Journal of Research for Christianity in China

中国基督教研究



主　编
Editor-in-Chief

肖清和[北京大学]
Qinghe XIAO [Peking Unviersity]

本期　执行主编
Executive Editor-in-Chief

徐颂赞[剑桥大学]
Songzan XU [Cambridge University]

25

ISSN: 3068-479X
No. 25 December 2025
DOI.org/10.29635/JRCC

2025年12月第25期

Journal of Research for Christianity in China (**JRCC**, Semi-Annual) is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA. The journal was launched in December 2013.

ISSN: 3068-479X (Online); **ISSN-L:** 2325-9914 (Print)

Aims and Scope: JRCC is an international journal publishing high-quality, original, and significant research in Chinese Christian studies. The journal's scope encompasses all studies of Christianity in China, including historical, philosophical, theological, and textual research, as well as comparative studies of Christianity, among others. JRCC aims to provide a platform for academic exchange among scholars engaged in the study of Chinese Christianity, religion, and culture; to promote dialogue between Chinese Christianity and Chinese religion and culture through academic research; and to offer valuable references and academic reflections for the future development of Chinese culture. The journal particularly focuses on providing an academic platform for young scholars and warmly welcomes those from diverse majors, disciplines, and backgrounds to conduct in-depth analyses on topics related to the construction of Chinese culture. We welcome submissions on Chinese religions, Chinese culture, the history of Christianity in China, Chinese theology, and Biblical studies, especially interdisciplinary, forward-looking, and exploratory articles, as well as academic papers facilitating cultural and religious dialogue. Scholarly book reviews and reports on academic developments are also welcome.

Keywords: Chinese Christianity, Chinese Christian Studies, Christianity in China, Missionaries in China, Catholicism in China, Church in China, History of Christianity in China, Bible, Theology, Sino-Theology, Sino-Christian Studies

Language: Chinese, English

Website: CCSpub.cc/JRCC

Indexing and Databases: This Journal has been indexed in Airiti Library, CEPS database, ACI Index, OAJIF, LexisNexis (Yue Dan Knowledge Database), ISCS database, EuroPub, ASCI, EBSCO, OAJI.

Peer Review Process: All research articles in JRCC have undergone rigorous double-blind peer review, based on initial editor screening and anonymized refereeing by at least two anonymous referees. All review and reflective papers in this journal have undergone editorial screening and double-blind peer review. More information about editorial and peer-review process. More information, please visit this page.

Footnote Format: JRCC adopts The Chicago Manual of Style (footnote and bibliography

format). Submissions must include a title, abstract, keywords, main text, conclusion, footnotes, and references. For more information, please visit the Footnote Format page. Article Sample are available.

Publication Frequency: JRCC is published semi-annually, in June and December of each year.

Article Processing Charges: JRCC does not charge authors or any third party for publication. The submission, processing, and publication of manuscripts are free of charge. There are no article processing charges (APCs), article submission charges, membership fees, or language editing fees. Authors are not charged for color photographs or extra pages. There are no hidden costs.

DOI.org/10.29635/JRCC

Submission Online: https://ccspub.cc/jrcc/about/submissions

Submission Email: JRCC@CCSpub.cc; ChristianStudies@163.com

JRCC is an Open Access journal, and all articles are published under a CC BY-NC-ND 4.0 license.

Contact Us:

CCS Publishing House Inc. USA.

Christianity and China Research Center in Los Angeles.

1520 W Cameron Ave, #154 West Covina, CA 91790, USA.

Tel: +1 (626) 308-3530

Email: Office@CCSpub.cc, ChristianStudies@163.com

WeChat: [Official Account] ChristianStudies; [Editorial Accout] CCSpub.

Chinese Studies Network: ChineseCS.cn; CCSnet.cc

EDITORIAL BOARD

Editorial Advisor

Daniel L. LI	Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA

Editor-in-Chief

Qinghe XIAO	Peking University

Associate Editor-in-Chief

Rui PENG	Nanchang University
Ping LIU	Fudan University
Nathanael Xuesheng WANG	Chung Yuan Christian University

Editorial Committee

Jianbin GUO	Southwest Minzu University
Yilin XIE	Jinan University
Wang XI	Fuyao University of Science and Technology
Li NIE	South-Central Minzu University
Qiang YU	Shanghai University
Teng HE	Fudan University
Jacob Chengwei FENG	Fuller Theological Seminary
Songzan XU	University of Cambridge
Hao WANG	Shanghai University
Pingping ZHOU	Tongji University
Weihua YANG	Shanghai University
Johannes Brachtendorf	University of Tübingen
Alessandra Beccarisi	University of Foggia
Naomi Thurston	The Chinese University of Hong Kong
Gang SONG	The University of Hong Kong
Haiyan ZHU	Meiji Gakuin University
Xutong QU	Tsinghua University
Wai Luen KWOK	Hong Kong Baptist University
Wei LIU	Inner Mongolia University
Haoran ZHANG	China Graduate School of Theology
Rongjian PU	Shandong University

Managing Editor

Xiaoping ZHENG Tel Aviv University

Assistant Editor

Yi-nan LIU Shanghai University
Feng WEI JRCC

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 3068-479X

中国基督教研究

Journal for Research of Christianity in China

2025 年 12 月第 25 期 No. 25, December 2025

目录
Main Contents

一般论文 Articles

查常平	赵紫宸早期神学中的现世天国观	1
Changping ZHA	A Worldly Kingdom of Heaven in T. C. Chao's Early Theology	20
倪步晓	信仰的边陲书写：宣道会与广西多元族群改宗的生命史	21
Buxiao NI	Writing Faith on the Frontier: The Christian and Missionary Alliance and the Life Histories of Religious Conversion among Guangxi's Multiethnic Communities	72
叶先秦	新兴"宗教改革运动"与教会自立运动推手魏保罗：其生平与工作的新释	73
Sian-Chin IAP	A New Interpretation of Paul Wei's Life and Work in New Religious Reform and Independent Church Movements	101
薛熙明	近代广东流动社会的形成与基督教会的响应	102
Ximing XUE	The Making of a Mobile Society in Modern Guangdong and the Protestant Churches' Response	132
王思琪	乡村教会本色化路径考察——以山东圣公会为例	133
Siqi WANG	An Examination of the Indigenization Pathways of Rural Churches: A Case Study of the Anglican Church in Shandong	154
唐守康	"筹兴实业以济之"：清末民初来闽传教士蒲鲁士"实业传教"策略新探	155
Shoukang TANG	"Raising Enterprises to Evangelize and Relief": A New Exploration of the "Industrial Missionary Work" of Rev. William N. Brewster who evangelized in Xinghua Fujian around 1900	182

吴凌云	浅析蒋介石于 1949 年在宁波的基督教信仰	183
Lingyun WU	A Study on Chiang Kai-shek's Christian Faith in Ningbo, 1949	220
张浩钇 张永超	圣多玛斯神学思想的东传及其对中国明清天主教神哲学之人性论的建构	221
Haoyi ZHANG, Yongchao ZHANG	The Eastward Spread of Thomas Aquinas' Theological Thought and Its Construction of the Theory of Human Nature in Catholic Theology and Philosophy of the Ming and Qing Dynasties in China	242
邓梓琢	《超性学要》对 Creatio ex nihilo 的适应性阐释：基于对 Summa Theologiae I, Q45, A1 的翻译	243
Zizhuo DENG	Adaptive Interpretation of Creatio ex Nihilo in *Chaoxingxueyao*: Based on the Translation of Summa Theologiae I, Q45, A1	275
梅谦立 王 琦	清初方济各会灵修文献：石铎琭《默想神功》及其西方来源	276
Thierry MEYNARD, Qi WANG	Franciscan spirituality in Early Qing China: Pedro de la Piñuela's *Moxiang shengong* (1694) and its Western sources	308
赵亮芹	从《路得记》地理空间变化看以色列民族身份建构	309
Liangqin ZHAO	The Construction of the National Identity of the Israelites from the Perspective of Geographical Space Changes in the Book of Ruth	328
江耀国	千面妇人：启示录第 12 章的"妇人"是谁？	329
Yao-Kuo Eric CHIANG	The Lady with Many Faces: The identity of the "Woman" in Apocalypse 12	354
钱怡婷	隐性玛利亚神学：保禄书信中有关道成肉身、救恩秩序、族谱语言的考察	355
Yiting QIAN	An Implicit Mariology: A Study of the Incarnation, the Economy of Salvation, and Genealogical Language in the Pauline Epistles	380
段文郡熠	东叙利亚感恩经及其内涵探析	381
Yiting QIAN	The Lady with Many Faces: The identity of the "Woman" in	403

Apocalypse 12

郑娜达 宗教对话语境中的基督教三一论 404
Nada ZHENG The Trinity of Christianity in the Context of Religious Dialogue 441

学术评论 Reviews

韩焕忠 《老子》与基督教的融会与贯通 442
Huanzhong HAN The Integration and Interaction of Laozi and Christianity 459

张 箭 基督教对人类文明的贡献：兼评施密特《受其影响：基督教如何改造了文明》 460
Jian ZHANG Contributions of Christianity to Humanity's Civilization: Review on Alvin J. Schmidt's *Under the influence: how Christianity transformed civilization* simultaneously 477

代国庆 刻书泽人：暨南大学澳门研究院图书出版评述 478
Guoqing DAI Carving Books to Benefit Posterity-A Review of Publications by the Institute of Macao Studies, Jinan University 488

投稿须知 489
Notes For Contributors 492

注释体例 496
Footnote Format 501

一般论文

Articles

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 1-20 页

赵紫宸早期神学中的现世天国观*

查常平 https://orcid.org/0009-0002-5146-4166

四川大学道教与宗教文化研究所

摘要：本文以赵紫宸(1888-1979)早期（1925 年底）撰写的《耶稣的人生哲学》等为文本依据，讨论他神学早期以现世的理想世界为特征的天国观。文章最后指出，这种最终去除了彼岸、没有超越于世界的天国观，无意识地在中国教会里呼应了同时代的非基督教运动。这不能不说是 20 世纪二、三十年代发生在赵紫宸个人神学思想史上的悲剧。

关键词：人格、赵紫宸、现世天国观

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0001

* 感谢香港中文大学崇基学院神学院 Naomi Thurston 邀请笔者于 2024 年 3 月 1 日-14 日期间前往搜集资料；本论文后期写作过程中，感谢香港中文大学王文谦女士、东京大学的李佳博士、爱丁堡大学 Dr. Ximian Xu 资料搜集的帮助。该文英文版在增写修改后发表在 *Journal of Chinese Theology*, 10: 1 (2024), pp. 22-39.

赵紫宸（1888—1979）神学思想的早期，指他发展以人格论哲学为主要内容的 1920—1930 年代。这种“人格论哲学”，基于趙紫宸神学发展中期（1940 年代）他在监狱中对其早期思想的自我总结。[1]关于赵紫宸早期神学研究，目前学界大多从基督教和中国文化尤其是儒家之间的相融性的角度即基督教神学如何本色化、伦理化的进路阐释。[2]赵紫宸早期神学，旨在回应基督教与中国文化的相关性难题。[3]林荣洪名之为“相关神学（theology of relevance）”。它“在个人层面涉及宗教经验和伦理生活，在社会层面正视时代问题和国家重建，两个层面彼此结合，不能分割。”[4]这种相关性的理解路径，根源于赵紫宸本人在其神学早期对于基督教的内在性、天国（或上帝之国）的现世性的强调。基于目前学界几乎无人关注赵紫宸早期神学中的天国观，本文将探讨它的现世性特征及其神学思想史后果。

赵紫宸早期的人格论哲学，一方面展开在他的耶稣人格主义基督论中，一方面展开在他的人神人格同性论的上帝观中，还体现在他对上帝所在的天国的理解中。[5]它们共同构成了趙紫宸的耶稣的人生哲学之基础与目标。耶稣的人生哲

1 有人以赵紫宸的基督论经验的深度为界限，将其神学思想分为前期与后期，即本文所说的早期与中期。刘锦昌，《赵紫宸的前期神学思想初探》，《台湾神学论刊》，第 17 卷，1995 年，第 57 页；赵紫宸对教会论的新认识，是他四十年代告别自由派神学的重要标志。参见邢福增，《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》（香港：建道神学院，2003），第 76 页。

2 详细文献整理，参见查常平，《赵紫宸早期神学中“上帝”的人格论哲学》，载《宗教学研究》（成都：四川大学道教与宗教文化研究所，2023 年第 3 期），第 176 页注释 5、6。

3 有学者将“赵紫宸的这种外国宣教的基督教”与以倪柝声为代表的“本色教会领袖的属灵成长”加以对照。See David E. Mungello, “Reinterpreting the History of Christianity in China,” *Historical Journal* 55(2012): 547.

4 林荣洪，《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》（香港：中国神学研究院，1994），第 307 页；关于基督教与当时中国社会的关系，参见吴利明，《基督教与中国社会变迁》（香港：基督教文艺出版社，1981）。

5 参见许开明，《赵紫宸先生人格基督论的研究、评价与神学反省》，王晓朝主编，《赵紫宸先生纪念文集》（北京：宗教文化出版社，2005），第 364—424 页；查常平，《赵紫宸早期神学中耶稣人格论哲学》，《华人教会神学研究》2022 年第 1 期，第 39—49 页；查常平，《赵紫宸早期神学中“上帝”的人格论哲学》，载《宗教学研究》（成都：四川大学道教与宗教文化研究所，2023 年第 3 期），第 171—176 页。

学的基础为上帝，其目标为天国，耶稣是以上帝为基础实现天国目标的路径。[1]这种由“八福”表示的路径，即“人须自觉不满意，然后乃能深感精神的痛苦；人必自觉痛苦，然后乃能立高标，卑自己，而努力促进人格的发展。人格发展，在于求正义，在于爱同群，内有主观的正当思念，外有客观的正当关系，然后以善意志破除恶意志的冲突而创立和平。凡此诸事莫不艰危，有为的人，牺牲自己而建造天国，天国于是乎从冷酷，幽黑，绝望，罪恶满盈的地狱中涌现出来了。”[2]换言之，人的有为能使天国涌现于地。因为，“文化的发展，就是天国的实现。”[3]

一、赵紫宸早期的天国观

按照人神人格同性论，人与神都以人格为共同的规定性，这就会导致早期的赵紫宸对于天国的如下独特诠释。“上帝创造宇宙与人类，是创造自己；吾人创造天国，最高洁，最丰满的人神合作生活，也是创造自己。……不过创造天国，既是人类创造人格，人类创造人格，是人类创造社会，创造文化。”[4]人格乃是人生、文化、社会、国家立于天地之间的基础，天国乃是人类人格之创造。人格是人的一种生成性的意识心理结构，内含自我体验、自我理解、自我决断的活动。

既然天国中的上帝仅仅是一个观念性的人格存在，那么，赵紫宸心中的天国究竟是什么呢？“天国是人神合作的精神团体，是自小进而至于大，自狭进而至于广的上帝之国。在此国中，上帝为父，人类为弟兄，创造人格为事业。……天国是演进的神人合作生活，是广大包容的人神合作生活。论其微，则天国在人心；论其显，则天国在天下。天国临格与否，端在于人努力发展道德的人格与否，端在于人努力建设天国与否，端在于人努力遵行上帝的旨意与否。天国无法律，以

1 赵紫宸，《耶稣的人生哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷（北京：商务印书馆，2003），第 190 页。

2 赵紫宸，《耶稣的人生哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 216 页。

3 赵紫宸，《基督教哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 174 页。

4 赵紫宸，《耶稣的人生哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 204 页。

爱为法律；天国无事业，以爱为事业；故天国充分地开拓与否，又须看天国国民果然能爱上帝，爱同胞，爱同类，爱万物与否以为断。”[1]这里，天国仿佛成为了“人之国”。人在其中处于绝对主动的地位，人只要努力爱人、顺从上帝以人格救人的指引，就能够在地上建成天国。“人的可能，乃无穷尽；他创造着物质的文明，也创造着精神的天国。我们前面是一条奋斗的路，却有上帝的荣光照亮着。上帝万能，人类一定能够出罪恶，上帝是爱，人类一定能够建天国。”[2]因着上帝所谓的人格存在，本真的天国成为了人类的理想之国。“人的成全与天国的实现，乃是互相衔接的工作，是一事的两方面。人须建立人格，人格即是个人的天国。人须建立社会的善意志，社会的善意志即是人类的天国。个人与社会互为转移，努力而前， 天国自能日日新，日日涌现。”[3]作为上帝的居所，天国具有的客观性的意涵已经荡然无存。只要把上帝理解为一种人格存在而非“是其所是”（《出埃及记》3：14）的存在本身，这种对于天国的现世性阐释乃是必然的。这样，上帝将被屈从于人作为人格存在的规定性。

根据“耶稣的实践哲学”， 赵紫宸具体展开他的这种创造道德人格的天国观。在诠释《马太福音》第 7 章的时候，他以“忠恕主义”诠释人人关系中的“论断现象”（7：1—6、7：12），以“努力主义”诠释人我关系中的“永生”（7：7—14），以“实验主义”诠释人人关系中的“假先知现象”（7：15—23），最后以“建设主义”诠释耶稣的门徒该如何对待他的教导，即该如何努力认真为人的教导（7：24—27）。[4]总之，他把耶稣的人生实践哲学的落脚点放在人本身上，放在人的“忠恕”、人的“努力”、人的“实验”与人的“建设”活动中。他概述地写道：“忠恕主义及超忠恕主义指明人与人中间切实的行为，应当有什么意义，应当如何转而注此意义在

1 赵紫宸，《耶稣的人生哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 196-197 页。

2 赵紫宸，《基督教哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 135 页。

3 赵紫宸，《耶稣的人生哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 198 页。

4 赵紫宸，《耶稣的人生哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 318-348 页。

生命中。可以说是立行为实施的标准。”[1]这种标准，就是“人人同性；我所喜爱，人亦喜爱；我所怨憎，人亦怨憎。”[2]人人爱我所爱，人人怨我所怨。努力即生命、即生命的所以然，行为的果效在于实验，耶稣还渴望在人的行为中迅速实现天国。这里，赵紫宸几乎完全忽视了第 7 章中门徒在“天上的父”（7：11）的存在与他们对耶稣之“天父旨意”的遵行（7：21），忽视了天国的在世伦理的超越性基础。换言之，他仅仅注意到天国的在世伦理方面，省略了天国的超越世界之伦理方面。这同样表现在赵紫宸同时代的谢扶雅关于耶稣的上帝观的理解中，表现在吴雷川关于天国的伦理诠释中，表现在吴耀宗关于以爱为原则改造社会的实践伦理中。[3]这种天国观的形成，原因在于他们共同注重上帝的慈爱而忽视了上帝的公义之本性、以上帝的内在性代替了上帝的超越性之上帝观。不过，在根本上，圣经中耶稣的天国伦理，其实既要求基督徒在世界中，又吁请他们超越于世界而生活。[4]

在这样的天国中，上帝与人是什么关系呢？赵紫宸写道：“有上帝，人的人格可得各部分的开展；没有上帝，人的人格，便不能得各部分的开展。人若不能得各部分的开展，人的限制，就足使人受极大的损失了。这样以上帝为正鹄，忠心向往，正可以因着爱上帝而营业，爱上帝而储藏财产，爱上帝而得名誉，受荣禄，登高位，立功勋。一切所为，皆有意义，皆有归宿。”[5]正是人所信仰的上帝

1 赵紫宸，《耶稣的人生哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 326 页。

2 赵紫宸，《耶稣的人生哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 320 页。

3 参见唐晓峰著，《赵紫宸神学思想研究》，修订版，（北京：宗教文化出版社，2018），第 235-242 页。

4 幸运的是，1936 年写作灵修著作《学仁》的“祷告”文中，赵紫宸开始意识到上帝作为具有位格性的天父，从而对天国的超世性有所自觉：“天国是一个完全没有束缚的心灵世界，在这个世界之内，也在这个世界之外。在心灵之中，人不知道有国，不知道有种，不知道有法律，只知道有自由的精神团契。逍遥翱翔于其中的，都是兄弟姊妹，都是心志相同的朋友。这些人，住在世界上，住在各种小篱栏之中，而却不属于这世界。他们以超世的生命，作入世的事情，身在毒龙的幽穴，心志神鸽的浩空；因为他们心中有上帝的真理，使他们成圣，得有超脱自由的生活。”我们从中似乎可以预感到他到三十年代末发生神学转向的必然性。赵紫宸，《学仁》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 445 页。

5 赵紫宸，《耶稣的人生哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 307 页。

与上帝的人格，赋予人的存在及其行为以意义、以归宿。这样，“其实真的天国，就是人；人类，上帝，在现时的，流盪的精神生活中，所同有的爱境。在此境中，我们有向前的奔趋；这奔趋的本身，是现在的天国；这奔趋的意义，是将来的，永永无穷的天国。”[1]在圣经中原本超越于世界的天国，在趙紫宸的早期描述中变成了以现在、将来为连接点而形成的水平延展的现世的“向前的奔趋”，是“世界中的世界，人间内的人间，不要躲避现实，乃要因心灵的团契而改变现实。”[2]

二、赵紫宸早期天国观的现世性

这种以人为本的现世天国观的反面，就是天国具有“来世”的向度。不过，赵紫宸认为：注重来世的天国观念属于后来教会的记载，耶稣早期的教训并不讲来世，而是讲人格在现在的永生。耶稣的天国，“不但是将来的天国，乃是现在已开始已进展的天国。他的上帝，不是死人的上帝，乃是活人的上帝。永生是此际，是此间。所谓死亡，乃是生命历程中一步骤，并不是生命的尽期。在于他，生命的进展是在永存的现在中，息息前流；人与上帝努力进行。人与上帝携手前行，使人得丰美充溢的生命，使人的人格日益扩大；人格扩大，便是人至高至厚的快乐与报酬。人生是天国，也是进天国。”[3]和人神同性论一样，赵紫宸倡导一种人神共进的“天国论”。他称此为耶稣人生哲学的目标。“天国是上帝的爱所灌注的人群，是精诚的团契，对内是人人爱助的，对外是人人努力服务，精神广敷，使他人受感化而入天国的。牠的法律是爱，牠的特点是彻底的恕，至其极，就是牺牲。”[4]在趙紫宸看来，凡“努力自超而助人自超”的人，乃是“创造天国的伟人！”[5]藉着人的努力，天国可以在人间得到完全的实现。赵紫宸接受《马太福音》第13章而拒

1 赵紫宸，《基督教哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 176 页。

2 赵紫宸，《学仁》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 435 页。

3 赵紫宸，《耶稣的人生哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 298 页。

4 赵紫宸，《学仁》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 441 页。

5 赵紫宸，《耶稣的人生哲学》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 318 页。

绝第25章的天国比喻。“天国已临，且将发展，这是耶稣的新理想；与他的上帝观完全一致，而耶稣的教训则完全以他的上帝观为中心。”[1]他相信“耶稣不是因为憧憬着复活、升天及再来等末世观念，而毅然走上牺牲的道路的；耶稣决定为了以色列的缘故，才去扮演和完成受苦仆人的角色。福音书里面浓厚的末世色彩，是出于门徒对耶稣的误解，门徒不明白耶稣想要将当时的世界改变，成为天国。”[2]这样，天国是一种宗教与形成道德人格生命的现世运动。[3]据此，耶稣对自己死而复活的预言就不再是出自耶稣本人的话语，基督徒对耶稣复活的未来盼望也没有必要了。然而，赵紫宸的这种推论，并不符合耶稣的言语录本身的意涵。[4]“在经过加利利途中，耶稣第二次预言人子的受死与复活。《马可福音》9：30－32 说‘人子将要被交’代替了第一次预言中‘人子必须受许多的苦’。在神学意义上，这暗示耶稣作为受苦的仆人乃是根据神圣的计划与目的。”[5]上帝作为天父的客观存在及其救赎计划，构成耶稣受难的一个主要原因。[6]反之，人若否定上帝的客观存在，他就必然要否定关于上帝的天国论与终末论。

这种现世天国观的结果之一，就是否定基督教大公传统中的“终末论”（或曰“末世论”）教义。[7]在基督教的大公传统中，“天国论”与“终末论”都是上帝论的内在部分，它们彼此相关。[8]人们常问：上帝在哪里？答曰：上帝就在耶稣基督里；

---

1 赵紫宸，《耶稣传》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 461 页。

2 温司卡，《中国教会诠释论的孕育——吴雷川与赵紫宸之间的争论及中国基督教的问题结构》，李秋零、杨熙楠主编，《现代性、传统变迁与汉语神学》中编，（上海：华东师范大学出版社，2010），第 581 页。

3 Ximian Xu, “The Sage of Sages: T. C. Chao’s Christology” in Yesu Zhuan, in *Studies in World Christianity*, 23.2 (2017), pp.170-171.

4 参见《马可福音》8：31-38、9：30-32、10：32-34。

5 参见查常平，《上帝之国的政治与经济伦理》，《西南民族大学学报》2017 年第 8 期，第 92 页。

6 耶稣受难的另一个主要原因 ，是上帝的慈爱而公义的内在本质。上帝是慈爱的，他要救赎罪人；他是公义的，他要惩罚罪人。最后，上帝选择让自己成为肉身的儿子受难为人赎罪。

7 Eschatology 在严格意义上应当翻译为终末论，其希腊文含义强调人与世界的终末。

8 在笔者看来，基督教的上帝，同时从七个方面把自己显现于他的创世、公义、救赎、灵降、天国、终末、复和之中，与此对应形成了神学上关于上帝的创世论、公义论、救赎论、灵降论、天国论、终末论、复

耶稣基督在哪里？主观而言，耶稣基督在基督徒的心中，在基督徒的语言游戏、时间管理、自我认知、自然态度、社会关系、历史诠释、神圣领受中；[1]客观而言，耶稣基督已经复活、升天在上帝的右边或在天国中，在他未来的再来、审判中，在从天而降的新天新地中。耶稣的再来、审判、新天新地的降临，属于终末要发生的应许事件，将发生在“这世代”终结的时候，发生在从耶稣降生开始并延续着的“那世代”的天国中。按照圣经的启示，天国是已经开始、但尚未达成的“上帝之国”。基督教神学的终末论，既然属于上帝论的一部分，其重点不在于个人的终末、社会的终末、历史的终末和宇宙的终末，而在于究竟是谁来使这些终末性的事件得以发生，在于作为天父的上帝如何成就它们，在于上帝怎样在终末性的应许事件中给人带来永生上帝同在的盼望，在于上帝本身的自我荣耀。[2]因为，上帝作为天父，从开端到终结都是个人的、社会的、历史的和自然的创造主、救赎主与复和之主。

然而，赵紫宸要坚决废除耶稣所信仰的“终末论”的观念。他发现“终末论”所内含的审判事件，和上帝的慈爱相矛盾。他不明白上帝既是慈爱的又是公义的，而上帝的公义就必然要审判，在审判中有人得救、有人灭亡。他写道：“耶稣信上帝是圣善纯爱的上帝，自己是上帝的儿子，人都是弟兄姊妹，决不能同时又信上帝要将忿怒倾倒在世界上，将一切有罪的人消灭了。耶稣自己的大觉悟与这种‘末世论’，冲突得太显然、太厉害；据我看，这种冲突，不能不使耶稣了然于此，而放弃了‘末世论’”。[3]他主张在现世爱仇敌。“耶稣简直明说自己的基督观，不是当代的弥赛亚观，他的国不是普通世界上的国。他的国是历经艰难而更新的精神

和论。笔者名之曰“七方同显论的上帝论”。这和“七方同启论的基督论”相对应。后者参见查常平：《新约的世界图景逻辑（第一卷）引论 新约的历史逻辑》（上海：上海三联书店，2011 年），第 318-342 页。

1 耶稣基督的福音，也体现在每个基督徒每日在这些方面的生命更新实践活动中。换言之，它应当成为人的话语游戏的福音、时间管理的福音、自我认知的福音、自然态度的福音、社会关系的福音、历史诠释的福音、神圣领受的福音，成为人更新自己的全部生活世界的福音。

2 参见[德]于尔根·莫尔特曼，《来临中的上帝：基督教的终末论》，曾念粤译，（上海：上海三联书店，2006）。

3 赵紫宸，《耶稣传》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 459 页。

世界。所谓钉死之后，三日内必然复活，是说身体虽死，精神巍然永存；与拆毁了有形的圣殿，建立起无形的圣殿，同一意义。”[1] “耶稣不再相信自己将来会复活升天，随后驾云再临人间；他决定牺牲自己，走上十字架，为要达成‘以色列民族最高的理想，是要为全国全世界，作受苦受难的神仆’。”[2]在赵紫宸眼中，福音书作者大都以犹太教信徒的终末论混入耶稣所放弃的终末论。他仅仅信仰耶稣的上帝的慈爱而不相信其公义的属性，仅仅信仰耶稣的上帝不过是一种慈爱的人格，这在本质上属于自由派神学。毕竟，这慈爱的人格，哪有再来、审判的权能呢？

赵紫宸对基督教“终末论”教义的否定，和他早期诠释福音书的自由派立场相关。[3]他“质疑福音书的‘史实’和福音书中的‘末世论’观念，从而为自己勾画一位不信‘末世论’的耶稣作了符合逻辑与理性的辩护。”[4]于是，在福音书中受圣灵感孕而生的耶稣，成为了普通儿童般降生的“人格”的耶稣；耶稣受洗后圣灵确认他为上帝爱子的话语，被描绘为耶稣自己的心灵感悟；耶稣在《路加福音 》8：26—39节在治好格拉森被鬼附的人后猪群投湖的神迹事件，只是它们集体发疯的后果；那些见证复活耶稣的门徒，只是在心中看见了他。于是，往来于上帝与耶稣之间的圣灵不复存在，一切都取决于耶稣的自觉觉他。趙紫宸早期“对福音书中关于耶稣所行神迹、耶稣复活等一系列超验故事所做的修改和解释 ，则可以说是赵紫宸对耶稣形象最具科学性和理性的冷峻勾画。”“他眼中的耶稣实质上是完全的人而非绝对的神，是一位伟人而不是基督教信仰当中的因‘圣灵感孕’而生的神之

1 赵紫宸，《耶稣传》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 462 页。

2 林荣洪，《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，第 190 页。

3 山本澄子（Sumiko Yamamoto），《趙紫宸著「耶蘇伝」について — 中国におけるキリスト教受容の一側面 [“Life of Jesus” by T. C. Chao —A Study on Acceptance and Adaptation of Christianity in China]》，见《国际基督教大学人文科学科纪要》（东京：国际基督教大学，1962），p.76.

4 杨远征，《赵紫宸眼中的耶稣：理性与科学的救亡者》，参见许志伟主编，《基督教思想评论》，第 16 辑，(上海：上海人民出版社，2013)，第 99 页。

子 。”[1]作为一种“哲学神学”而非“启示神学”，赵紫宸早期的神学思想否定三一论、否定耶稣作为上帝的教义，认为它们并非基督信仰之必需。[2]既然不接受耶稣是上帝之子和他在终末的审判，教会传统中上帝所在的天国之观念就需要重新加以诠释。“在赵紫宸的肖像中，耶稣成为了一位遵从中国传统道德的良善儒者。世界成为他的家。赵氏取消了和耶稣宣讲不可分离的天启因素与终末论。耶稣的志向屈从于近代中国民族的盼望。”[3]天国论，降格为如何更新近代中国之表述。

这种现世天国观的另一结果，在本质上属于没有彼岸的天国观。在时间观上，它抹去了“这世代”与“那世代”的张力，甚至渴望以“这世代”取替“那世代”。它将基督徒的目光限定在此岸的尘世生活本身，限定在唯有此岸的尘世努力中，或面向此岸之未来的期盼中。由于早期的赵紫宸也相信没有神性的基督而只有人性的耶稣、相信没有上帝而只有“精神基督”的人格论哲学，[4]所以，它最终是一种没有天国、甚至否定天国的“天国”观。

当然，赵紫宸的现世天国观，表现出中国文化的特质。中国文化注重“这世代”而轻看“那世代”。“那世代”的“终末论和人的罪的问题密切相关，中国传统思想中没有基督教的罪的概念。对中国思想而言完全异质的罪的问题，以及与此密切相关的终末论，可以说也未能呈现在《耶稣传》中”，[5]未能成为赵紫宸早期神

1 杨远征，《赵紫宸眼中的耶稣：理性与科学的救亡者》，参见许志伟主编，《基督教思想评论》，第 16 辑，第 102-103、104 页。不过，这种科学性的宗教经典诠释，其问题在于：难道科学思维真的能够诠释人的宗教现象吗？难道科学思维在认识对象上就没有自己的有限边界吗？

2 刘锦昌，《赵紫宸的前期神学思想初探》，《台湾神学论刊》，第 17 卷，1995 年，第 65 页。该文作者提出赵紫宸早期的神学思想因注重个人灵修而只是部分属于自由派。

3 Winfried Glüer, “Jesus in the Theology of T. C. Chao,” In *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol. 3a, edited by Roman, Malek, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2005, p.1070.

4 赵紫宸，《基督教在中国的前途》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第三卷(北京：商务印书馆，2007)，第 230 页。

5 山本澄子（Sumiko Yamamoto），《趙紫宸著「耶蘇伝」について — 中国におけるキリスト教受容の一側面 [“Life of Jesus” by T. C. Chao —A Study on Acceptance and Adaptation of Christianity in China]》，见《国际基督教大学人文科学科纪要》(东京：国际基督教大学，1962)，p.68.

学的关注点。

此外，赵紫宸早期的这种现世天国观，和他常常把基督教当作宗教来看待的观念相关。“宗教是人与上帝的关系。耶稣是上帝自己的来临，自己的启示，自己的舍生，自己的成全。人若信受这个，依仗着灵感而作生活，经历耶稣所经历的，他这才真的有了宗教。人在信仰中要与耶稣同死同葬同复活同永生，要走耶稣所走的道路。就在信的时候，行的时候，在耶稣基督里的上帝，即也在我们的生活里来临了。上帝的临下有赫，我们的向上而行，扩而充之，成为天国；这就是福音，这就是基督教。”[1]中期的赵紫宸，逐渐明白了上帝的启示与人的宗教之差别，逐渐明白了基督教作为福音的真实。但是，他始终未能明白人神关系中的宗教与在原初意义上属于神人关系中的启示性基督教之间的差别。据此，他在 1935 年还写道：基督教在中国的命运，依赖于“第一，是人对上帝的信仰，这是一切根本的根本。若无这一点，世上即没有基督教。……从今以后，在中国，基督教须有一个中国人自作的宗教哲学与人生哲学。……第二，宗教是行。中国的基督教若要发展，必须要信众的行为，比平常的人们更加高超清洁，更加猛勇隽永。”[2]这里，赵紫宸对基督教的理解，还是停留在人神关系的宗教含义上。即使在 1946 年写作《从中国文化说到基督教》时，他依然如此主张：“在伦理方面，基督教亦可把‘人神关系’注入中国文化之中，帮助中国建立‘一个有宗教基础的伦理学’。”[3]不过，在笔者看来，神人关系中的启示之“上帝”，指一位具有本真超越性又能够向其受造物尤其是人开启自己的的存在。神人关系的准确表达，为上帝

1 赵紫宸，《系狱记》，燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第二卷(北京：商务印书馆，2004)，第 461 页。

2 赵紫宸，《中国民族与基督教》，参见张西平、卓新平编，《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)，第 32—33 页。此外，赵紫宸尽管作为中国人于 1925 年创作了《基督教哲学》《耶稣的人生哲学》，但他早期的基督论、上帝论在根本上是“非基督的”、“非上帝的”，他在尝试将基督教本色化的过程中消除了基督教的独特性。当他以人格论哲学来诠释耶稣基督、上帝的时候，他并没有像有的论者认为的那样把握到基督信仰的本质（刘锦昌，《赵紫宸的前期神学思想初探》，《台湾神学论刊》，第 17 卷，1995 年，第 60 页）。

3 邢福增，《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，第 84 页。

与人的关系。其中，上帝的本真超越性，指上帝通过自己在耶稣基督里的启示并在这种启示中能够持续维系自己的超越性存在。基督教圣经中的三一上帝，就具有这种本真超越性特质；人神关系中的宗教之“神”，指人追寻某位“超越性”的存在者的结果，指人自己确立的任何神圣者。它可以意味着哲学家的观念、普通民众心目中的祖先圣人伟人，甚至意味着人在这种追寻过程中的某种神秘经验等。

从赵紫宸早期的这种现世天国观中，我们基本可以断定他这时明显属于自由派神学，尽管他并不认同耶稣的福音只是一种“社会福音”的说法。基督“宗教保留出世间生活，亦保留入世间生活，注重个人化的灵修，亦注重所谓‘社会福音’。”[1]不过，在《马太福音》或《马可福音》中，“天国”或“上帝之国”这一短语中，其焦点在希腊语作为主体的所有格“上帝的”。唯有上帝才是其国度的主体、施动者、最终的责任者与完成者。“上帝之国”一词的“重点在于自主的统治行动。上帝将藉此声明他的权柄，永远使万有符合于他的意志。”[2]它强调“上帝之国”的修饰语“上帝的”而不是“国度”本身，强调上帝才是国度的主体、国度的奠基者、建立者与完成者。相反，赵紫宸的现世天国观，其焦点却在“国度”，在于人在国度中的努力：凡是因为耶稣的爱、因着耶稣的这种“超人”的公德力量而改变的妓女、税吏、渔夫农人等组织起来就成了天国。“天国即是一个心志向上，弃绝自己的私秽，穿上上帝的荣华的新人类。”[3]

这样的天国观，和赵紫宸 1910 年代接受西方自由派神学（或曰自由主义神学）的训练相关。[4]学者们将其思想特点总结如下：“预期东西思想交流的展望和民主社会中逐渐的社会变迁的信念”，[5]更是对民主社会逐渐趋善的信念。“基于

1 赵紫宸，《我对于创造中国基督教会的几个意见》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第三卷，第 265 页。

2 D. E. Nineham, *The Gospel of St. Mark, Pelican Commentary,* London/New York: A. & C. Black, 1969, p.44.

3 赵紫宸，《学仁》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第一卷，第 444 页。

4 西方自由派神学的观念，参见林荣洪，《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，第 19-29 页。

5 林慈信，《赵紫宸与中国基督教本色化》，《华人神学期刊》1991 年第 7 期，第 49 页。

地上天国的梦想，他仍深信有一天中国将会基督化。”[1]赵紫宸早期与中期都以“人格救国”为终极关切，“只是在四十年代后，他更为强调教会（作为基督的身体）在其中的位置与角色而已。他期望更多中国人可以通过教会，认识基督人格的真谛，进而接受基督的救赎，加入教会。他也盼望有更多的信徒能够将耶稣的人格与精神实践在社会生活上，这样，天国实现在地上的可能也愈大。这是他多次强调教会是‘国中之国，社会中的社会，文化中的文化’的意思所在。”[2]

三、结论：赵紫宸早期天国观的“宗教性”

天国即人的理想世界的现世天国观，一直在赵紫宸神学中延续到 20 世纪 30、40 年代。“天国是上帝为尊的生活，是神旨实现的运动，是精神，是团契，是一切社会制度中应有的灵魂。”[3]天国是上帝的儿女唯以爱为法律、以耶稣为导师的心灵团契，是伦理至善——人人关系与人神关系的正常——在世界中的达成。换言之，天国就是要在世界中实现人人关系与人神关系的和美。

对此，学者们的总结为：“基督教信仰中的天国是建立在上帝的爱的基础之上的，爱在人格中的实现就是人心中的天国，在社会中落实、人们被爱而互爱就是人间的天国。”[4] “基督教教义中的天国，赵把它释作四海弟兄的意义，与中国人祁响的世界大同相通。”[5]这里，赵紫宸显然混淆了天国与教会的区别，混淆了天国与人的精神活动的区别，混淆了天国与人的理想世界的区别。天国即“一个由具有基督精神的人组成的团契组织，天国就是圣爱团契无限扩大后形成的未

1 林荣洪，《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，第 310 页。

2 邢福增，《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，第 149 页 。

3 赵紫宸，《耶稣基督》，参见燕京研究院编，《赵紫宸文集》，第三卷，第 515 页。这种“天国运动”、“耶稣运动”的处境化诠释，明显受到同时期的五四运动、新文化运动、新生活运动、复兴运动等“运动话语”的影响。

4 唐晓峰，《赵紫宸神学思想研究》，修订版，第 111 页。

5 林慈信，《赵紫宸与中国基督教本色化》，《华人神学期刊》1991 年第 7 期，第 53 页。

来社会，是基督宗教界对理想社会的称呼。”[1]或许，正是这种一生以此岸为归宿的现世天国观，成为了赵紫宸在 1950 年后积极、无奈地投身于各种社会运动的原因之一，[2]成为他晚年绝望徘徊的根源之一。[3]

1923 年，和赵紫宸神学早期同时的农村教会运动领袖余牧人，也致力于探索基督教如何改造当时的中国社会的方法：“欲改造社会，当从改造个人的人格始。”“欲改造个人的人格，当从改造个人的灵魂始。”其目的是要“实现天国于世界上”。他相信：“教会的设立，决不是专为礼拜上帝和讲道用的，乃是秉着上帝的真道，耶稣基督的教训，改造社会的机关。”[4]后来的吴雷川，进而将“天国降临”诠释为“改造旧社会，成为新社会。”[5]他以人人关系取代人神关系，称耶稣的上帝是慈爱更是公义。为此，需要采取社会改造的行动。[6]在他心中，“耶稣所注重的并不是作为个体的人与上帝之间的这种垂直的信仰关系，相反耶稣所强调的是同作为上帝的子女的人类之间应该具有的关系。”[7]据此，个人在上帝面前的人人关系胜于个人作为个体生命本身与上帝关系，更胜于个人对源于上帝的恩典承受与由此伴随的自上而下的生命更新。

诚然，这样的现世天国观，的确和二十世纪上半叶因中国社会政治危机而导致的、以救亡为时代难题的现实处境相关。同时代的大部分知识人包括像赵紫宸这

1 王德龙，《以“信”废“用”：贾玉铭生平及思想研究》(北京：中国社会科学出版社，2017)，第 216 页。

2邢福增，《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，第 156-218 页。他还从教会论的角度，讨论赵紫宸 1949 年前后思想的变迁，参见同著，第 94-121 页。

3 如何从圣经的角度审视赵紫宸的现世天国观，参见林荣洪，《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，第 322-324 页。

4 余牧人，《基督教改造社会的方法》，林荣洪编，《近代华人神学文献》(香港：中国神学研究院，1986)，第 577、580 页。

5 吴雷川，《基督教与中国文化》(上海：青年协会书局，1940)，第 63 页；See also Chloë Starr. *Chinese Theology: Text and Context* (New Haven: Yale University Press, 2016), pp.146-153.

6 Benoît Vermander, “The Socio-Political Impact of the Bible in China”, in *The Oxford Handbook of the Bible in China*, Edited by K. K. Yeo, (New York: Oxford University Press, 2021), p.611.

7 唐晓峰，《赵紫宸神学思想研究》，修订版，第 238 页。

样的神学家，无不在思考如何破解这个时代难题。它同样构成自由派神学在基督徒中得到广泛认同的历史根源。他早期神学中的现世天国观，既受到这种时代处境的影响，同时也是对此的一种回答。

也许，这样的"天国观"，还可以看作是 20 世纪 20 年代以民族主义为价值导向的"非基督教运动"的部分后遗症表征：他们同时期的部分神学，以否定上帝的神性、否定基督、否定彼岸的天国为特征。赵紫宸早期神学由此否定大公教会的终末论教义。他早期主要以人神关系中的"伦理宗教"诠释神人关系中的启示性的基督教。这不能不说是发生在 20 世纪二、三十年代赵紫宸个人神学思想发展史上的悲剧。难怪赵紫宸神学早期异常强调基督教融入中国文化的"相关性"难题![1]同样，这也是汉语思想传统把此岸的生活彼岸化的历史的一部分。（2022 年 8 月 31 日至 9 月 19 日第一稿于成都新冠疫情封控中，第二稿于 9 月 26 日，12 月 6 日第三稿，2023 年 7 月 4 日第四稿。）

参考文献 References

Glüer, Winfried. "Jesus in the Theology of T. C. Chao," In T*he Chinese Face of Jesus Christ*, vol. 3a, edited by Roman, Malek. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2005.

Nineham, D. E. *The Gospel of St. Mark*, Pelican Commentary, London/New York: A. & C. Black, 1969.

Starr, Chloë. *Chinese Theology: Text and Context*, New Haven: Yale University Press, 2016.

Vermander, Benoît. "The Socio-Political Impact of the Bible in China," in *The Oxford Handbook of the Bible in China*, Edited by K. K. Yeo. New York: Oxford University Press, 2021.

1 石衡潭，《赵紫宸论基督教与中国文化之会通及其实践》，《世界宗教文化》，2010 年第 3 期，第 80-86 页；张志刚，《赵紫宸"中国化基督教"思想撷英》，李灵主编，《中国基督教研究》，2021 年第 17 期，第 5-23 页。他们依据的文献，大多取自赵紫宸在 1920 至 30 年代的作品。其神学中期，赵紫宸更强调基督教与中国文化的差别性、矛盾性、异质性。

Xu Ximian. “The Sage of Sages: T. C. Chao’s Christology in Yesu Zhuan,” in *Studies in World Christianity*, 23.2 (2017).

林慈信。《赵紫宸与中国基督教本色化》。《华人神学期刊》，1991 年第 7 期。[Samuel, D. Ling. Chao TsuChen yu zhongguo jidujiao bensehua (T. C. Chao and the Indigenization of Christianity in China). Chinese Theological Journal, 1991.]

林荣洪。《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》。香港：中国神学研究院，1994。[Lam, Wing-hung. Qugaohegua--- Chao TsuChen de shengping ji shenxue (The Life and Thought of Chao TsuChen). Hong Kong: China Graduate School of Theology, 1994.]

林荣洪编。《近代华人神学文献》。香港：中国神学研究院，1986。[Lam Wing-hung. ed. Modern Chinese Theological Works. Hong Kong: China Graduate School of Theology, 1986.]

刘锦昌。《赵紫宸的前期神学思想初探》。《台湾神学论刊》。第 17 卷，1995 年，第 57 页。[Lau, Gim-Chhiong. Chao TsuChen de qianqi shenxue sixiang chutan (A Preliminary Study of T. C. Chao’s Early Theology). Taiwan Theological Journal, 17: 57(1995).]

山本澄子（Sumiko Yamamoto）。《趙紫宸著「耶蘇伝」について — 中国におけるキリスト教受容の一側面 [“Life of Jesus” by T. C. Chao —A Study on Acceptance and Adaptation of Christianity in China]》。见《国际基督教大学人文科学科纪要》。东京：国际基督教大学，1962。

石衡潭。《赵紫宸论基督教与中国文化之会通及其实践》。《世界宗教文化，2010 年第 3 期，第 80—86 页。[Shi, Hengtan. Chao TsuChen lun jidujiao yu zhongguo wenhua zhi huitong jiqi shijian (T. C. Chao’s Discussion on the Convergence and Practice of Christianity and Chinese Culture). in The Religious Cultures in the World, 3: 80-86 (2010).]

唐晓峰。《赵紫宸神学思想研究》。修订本，北京：宗教文化出版社，2018。[Tang, Xiaofeng. Chao TsuChen shenxue sixiang yanjiu (A Study of T. C. Chao’s

Theological Thought). revised ed. Beijing: Religious Culture Publishing House, 2018.]

王德龙著。《以“信”废“用”——贾玉铭生平及思想研究》。北京：中国社会科学出版社，2017。[Wang, Delong, Yi xin fei yong---Jia yuming shengping ji sixiang yanjiu (Abandoning “Functionality” for “Faith”: A Study on the Life and Thought of Yuming Jia). Beijing: China Social Sciences Press, 2017.]

王晓朝主编。《赵紫宸先生纪念文集》。北京：宗教文化出版社，2005。[Wang Xiaochao. ed. Chao TsuChen xiansheng jinian wenji (Commemorative Collection for Mr. TsuChen Chao). Beijing: Religious Culture Publishing House, 2005.]

吴雷川。《基督教与中国文化》。上海：青年协会书局，1940。[Wu, Leichuan. Jidujiao yu zhongguo wenhua (Christianity and Chinese Culture). Shanghai: Association Press, 1940.]

邢福增。《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》。香港：建道神学院，2003。[Ying, Fuk-tsang. Xunsuo jidujiao de dutexing--- Chao TsuChen shenxuelunji (In Search of the Uniqueness of Christianity: Essays on T. C. Chao’s Theology). Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 2003.]

杨远征。《赵紫宸眼中的耶稣：理性与科学的救亡者》。许志伟主编。《基督教思想评论》。第 16 辑。上海：上海人民出版社，2013，第 96-108 页。[Yang, Yuanzheng. Chao TsuChen yanzhong de yesu: lixing yu kexue de jiuwangzhe (Jesus in T. C. Chao’s Eyes: Savior of Reason and Science). in Regent Review of Christian Thoughts, 16:96-108 (2013).]

于尔根·莫尔特曼。《来临中的上帝：基督教的终末论》。曾念粤译。上海：上海三联书店，2006。[Moltmann, Jürgen. Lailin zhong de shangdi: jidujiao de zhongmolun (The Coming of God: Christian Eschatology). trans. Tseng Nien-yueh. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Co, 2006.]

张西平、卓新平编。《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 Indigenousness: Academic Collection of Chinese Christian Culture in the 20th Century Beijing: China Radio and Television Press, 1999.]

张志刚。《赵紫宸"中国化基督教"思想撷英》。李灵主编。《中国基督教研究》。2021 年第 17 期，第 5-23 页。[Zhang, Zhigang. Chao Tsu Chen zhongguohua jidujiao sixiang xieying (The Essence of T. C. Chao's 'Sinicization of Christianity' Thought). in Studies on Christianity in China, ed. Li Ling. 17: 5-23 (2021).]

查常平。《新约的世界图景逻辑（第一卷）引论 新约的历史逻辑》。上海：上海三联书店，2011，第 318-342 页。[Zha, Changping. Xinyue de shijietujing luoji diyijuan yinlun xinyue de lishiluoji (Introduction to the Logic of the World-picture of the New Testament Vol. 1: History-Logic of the New Testament). Shanghai: Shanghai Joint Publishing Co., 2011, pp.318-42.]

查常平。《上帝之国的政治与经济伦理》。《西南民族大学学报》。2017 年第 8 期第 92 页。 [Zha, Changping. Shangdi zhi guo de zhengzhi yu jingji lunli (The Political and Economic Ethics of the Kingdom of God). in Journal of Southwest University for Nationalities, 8: 92 (2017).]

查常平。《赵紫宸早期神学中耶稣人格论哲学》。葛拥华主编。《华人教会神学研究》。2022 年第 1 期，第 39-49 页。[Zha, Changping. Chao Tsu Chen zaoqi shenxue zhong de yesu rengelun zhexue (Jesus' Personalism in Tsu Chen Chao's Earlier Theology). in Studies of Theology in the Chinese Church, 1: 39-49 (2022).]

查常平。《赵紫宸早期神学中"上帝"的人格论哲学》。载《宗教学研究》。成都：四川大学道教与宗教文化研究所，2023 年第 3 期，第 176 页。[Zha, Changping. Chao TsuChen zaoqi shenxue zhong shangdi de rengelun zhexue (God's Personalism in Tsu Chen Chao's Early Theology). Religious Studies, 3: 176 (2023).]

赵紫宸。《赵紫宸文集》。第一卷，燕京研究院编。北京：商务印书馆，2003。[Chao, T. C. Works of T. C. Chao. vol. 1, ed. Yenching Graduate Institute. Beijing:

The Commercial Press, 2003.]

赵紫宸。《赵紫宸文集》。第二卷，燕京研究院编。北京：商务印书馆，2004。

[Chao, T. C. Works of T. C. Chao. vol. 2, ed. Yenching Graduate Institute. Beijing: The Commercial Press, 2004.]

赵紫宸。《赵紫宸文集》。第三卷，燕京研究院编。北京：商务印书馆，2007。

[Chao, T. C. Works of T. C. Chao. vol. 3, ed. Yenching Graduate Institute. Beijing: The Commercial Press, 2007.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 1-20 页

A Worldly Kingdom of Heaven in T. C. Chao's Early Theology

Changping ZHA https://orcid.org/0009-0002-5146-4166

Center for the Study of Christianity, Sichuan University

Abstract: This paper discusses the conception of an ideal world present in T.C. Chao's (Tsu Chen Chao) (1888-1979) early theological works, based mainly on the text *Jesus' Philosophy of Life* (or, *A New Interpretation of the Sermon on the Mount*, written in late 1925). It concludes by pointing out that Chao's view of a kingdom of heaven that ultimately eradicates the otherworld and does not transcend this world unconsciously echoes the Anti-Christian Movement within Chinese churches during the same period. This is, indeed, a tragedy in the development of T. C. Chao's personal theological thought in the 1920s and 1930s.

Keywords: Personality, T. C. Chao, Theology, Worldly Kingdom of Heaven

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0001

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 21-72 页

信仰的边陲书写：宣道会与广西多元族群改宗的生命史

倪步晓 https://orcid.org/0009-0001-6646-2369

香港建道神学院

摘要：本文以“生命史”（life history）方法为研究取径，探讨清末至民国时期宣道会在广西边陲地区多民族群体中的改宗历程。广西作为多族群交织之地，既处于国家政治边缘，又展现宗教文化的多元互动。本文透过宣道会档案等材料，重构壮族、瑶族、侗族等群体在福音传入过程中的生命经验。研究指出，改宗并非单向度的宗教接受，而是族群身份、地方文化与信仰实践交错的历史过程。生命史的方法揭示了个体在改宗中的能动性：一方面，信仰转化与族群记忆、本地语言、地方社会网络密切相关；另一方面，宣道会在边陲的策略与地方信徒的回应，共同塑造了“信仰边缘”的多重样貌。本文认为，透过生命史的微观叙事，可以深化我们对广西边陲基督教在地化及多族群信仰经验的理解，并补充以往以宏观叙事为主的教会史研究。

关键词：生命史、边陲、宣道会、基督信仰、多族群

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0002

引论

广西在清末至民国时期，是中国南方边陲多民族聚居的重要省区，其民族构成具有显著的多元性与边疆特征。除汉族之外，广西少数民族高度聚居，世居民族包括僮（壮）、汉、傜（瑶）、苗、侗、仫佬、毛南、回、京、彝、水、仡佬等 12 个民族，此外，满、蒙古、朝鲜、白、藏、黎、土家等 40 余个其他民族亦有分布。1949 年前广西族群中，僮族为人口最多、分布最广，僮族主体聚居西部与中部河谷，主要在右江、红水河与郁江流域，瑶族主要集中于大瑶山与桂中、桂西北山地（今金秀、巴马、都安、环江等带），侗族以桂北三江与融水一线为核心，苗族则多在桂北高寒山区（龙胜、融水等县）"的带状集聚格局。就大体量而言，僮族约占全省人口三成左右，瑶族约数个百分点，侗族、苗族合计约在百分之一至二上下。[1] 这些族群分布与交通河谷的具有一定可能的地理可达性。长期以来，各民族也呈现出相互聚居与独居的格局，既延续了各自独特的语言、生活习俗与宗教信仰，又在长期交往中产生了多层次的文化互动。[2]

这一空间与人口结构与基督教自梧州为枢纽向西北、北缘与中部山地延伸的布点路径彼此契合，体现了早期西方差会在省际内陆、边缘山地、跨境走廊上的传教梯度。在这样的多元民族格局下，早期宣道会进入广西的传教策略，并未局限于汉族群体，而有意尝试将福音传播拓展至边陲地区其他民族社群。[3] 虽然，清末的南方边陲地带，在贵州、云南等地，如英国循道公会、中国内地会部分差会已开始透过圣经协会的资助进入苗、傜等社群并取得成果，但这种进展并不均衡。更重要的是，地方官府与军政势力对外来宗教在 "少数民族"中的扩张抱有戒心。边陲族群向来被视为 "潜在的不稳定因素"，一旦外来宗教介入，容易被误

1 广西壮族自治区地方志编纂委员会，《广西通志：人口志》（桂林：广西人民出版社，1992），第 36-37 页。

2 颜小华，《广西基督宗教历史与现状研究》（北京：社会科学文献出版社，2014），第 8-9 页。

3 Walter H. Oldfield, "Missionary Department." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 40. No.21. (August 23, 1913), p.329; Rev. R. A. Jaffray, "Kwangsi." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 48. No.10. (June 9, 1917), pp. 153-154.

解为外国势力渗透或政治挑拨，特别是在中法边境一带，涉及防务与外交敏感。宣道会早期在广西西部的观察中，发现官方在某些地区明确下令禁止向族群部落成员布道，甚至干预基督徒聚会，理由是“防止动摇民族习俗”。这种官方反对背后与政治格局紧密相连。清末及民国初年的广西地区，军阀割据，地方政权脆弱，边界地区的民族政策多由地方实力派决定。对地方官来说，维持族群的传统信仰体系等于维持社会秩序，外来宗教的渗入被视为潜在的社会动荡源。若传教士的活动与地方习俗发生冲突，可能迅速引发群体性冲突，而地方政府往往倾向站在族群一方，以保护传统权威。而对宣道会而言，这意味着传教士面临驱逐、监禁、财产损失的风险，也可能导致整个差会在广西的工作陷入被封锁的境地。于是，西差会在 1895 年到 1910 年代初期，多半采取观望与周边接触的方式，暂不规模直接进入边陲的民族社群，而是集中在较开放的汉族城镇建立据点。[1]

直到 1916 年前后，局势出现变化。一方面，这一时期（1912–1916）是中央政府在短暂的政治稳定期内，通常视为北洋初期宗教相对自由阶段，其特征是地方自治，对宗教的管控相对宽松；[2] 另一方面，基督教西差会在贵州、云南的民族事工已累积经验，证明透过语言学习、本土信徒培育与医疗教育介入，可以减低文化冲突并争取地方接纳。[3] 此外，欧战爆发使欧洲列强在远东的政治压力暂时减弱，地方政府对外国差会的戒心相对缓和。[4] 宣道会遂评估为切入良机，

1 W. H. Oldfield, “China's Retrogression.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 44. No.2. (April 10, 1915), pp.25-26.

2 正如民国初期的立法者曾试图保存中国宗教的多样性。虽然他们尚未形成真正的宗教宽容理念，但 1912 年伊始的中央政府，已不同于以往历代王朝，它不再以任何宗教、神学或超自然权威作为政权合法性的基础，而是倾向以学术理论与现代制度话语来合理化宗教政策。高万桑着（Vincent Goossaert），“近代中国的国家与宗教：宗教政策与学术典范>，黄郁旋译，《近代史研究所集刊》 54 期 (2006/12)：第 173, 177–178 页。

3 胡其瑞，《基督新教循道会与中国内地会在黔西北苗族地区传教工作之比较》，《台湾宗教研究》第 12 卷 1、2 期合刊（2013.12）：第 83-122 页。秦和平，《基督宗教在西南民族地区传播史》（成都：四川人民出版社，2003）。

4 赖德烈 (Kenneth S. Latourette)，《基督教在华传教史》，雷立柏等译（香港：道风书社，2009），第 579-

开始有意识地派遣学习民族方言、愿意长驻的传教，进入广西的山地与边境村落，制定了专门面向边陲民族的传教计划。这些传教士与汉族传道人员，自 1916 年 12 月伊始，即在深入不同族群过程中，留下了大量关于文化、宗教与生活的记录，这些记录既是传教史的资料，也为我们今日勾勒这些群体的生命史提供了窗口。[1] 其中，他们观察到，僮族、傜族、侗族与苗族作为人口占比高、分布广泛且文化特征鲜明的四大群体，成为宣道会观察、接触与尝试建立传教点的重点对象。[2] 同样，这一地区的宗教景观同样多元。汉族社群中以儒释道混合的民间信仰为主，而僮族、傜族、侗族、苗族等数民族则多保留以祖灵崇拜、自然崇拜、巫术仪式为核心的宗教传统，有些群体在与汉族长期互动后吸收了民间信仰等元素，形成复合型信仰体系。这些信仰不仅构成社会组织与日常生活的重要部分，也在不同民族的文化边界上发挥着身份认同与文化维系的功能。[3] 在传教士的观察中，既反映了民国时期广西边疆民族的社会文化状况，也揭示了在广西跨文化宗教传播在语言隔阂、信仰差异与生活习惯等层面的挑战与应对。

本研究透过宣道会档案、传教士一手记录等材料，并拟透过生命史（life history）的方法论，将宣道会在广西多民族的传教历程，转化为一部多民族的信仰经验史。[4] 生命史不是追寻制度化教会的建立与数字化的增长，而主要重视在

---

560 页。

1 有关宣道会在华南广西地区的汉族人传教工作研究，可参罗腓力，《宣道与中华》（香港：宣道出版，1997），第 105-128 页；梁家麟，《华人宣道会百年史》（香港：建道神学院，1998），第 26-36 页。

2 “In the Wilds of Kwangsi, South China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 47. No.19. (February 10, 1917), p.298.

3 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China* (New York, Christian publications, Inc., 1936), pp. 36-54.

4 生命史作为一种质性研究方法，最早兴起于社会学与人类学的民族志研究，后来逐渐被历史学、教育学、心理学等学科吸收。生命史研究的价值在于，个体生命经验视为社会、文化、历史变迁的缩影及相同身份的群体意义。正如学者余新忠有有一段话：“缺乏生命关怀的历史，必然无以安放具象的人的苦难经验、体验及其应对。如果我们的历史研究不再一味追求宏大叙事，不再一味执着于社会科学化，也不再无视个人角色和具象生命。那么，关注生命，构建关注具象生命的苦痛，回到人间。」显然，生命史学涵盖的内容相当丰富，如余就是聚焦于是医疗生命史学。而依循他对生命史的理解角度，实际上，关注基

个体与群体层面上，信仰如何在日常劳作、族群边界、苦难与迁徙中被经验、诠释与实践。因为宣道会传教士传播的基督教信仰是一种救赎式的叙事，方向是直指人的生命，所以将本地基督徒史视为生命史或是关注生命史的研究，显然都是十分重要的。换言之，我们并非单纯重构“宣道会如何传教”，[1] 而是欲探问，僮族基督徒如何从山径走入教堂？瑶族信徒如何在传统习俗与新信仰之间拉锯？侗族信徒如何在战乱与牧者殉道中生根？苗族基督徒如何在语言隔阂与边陲处境中，将行走、歌声与苦难转化为信仰的见证？透过这样的生命史视角，得以看见广西的基督教史并非一条单线的“西方传教”与“本地接受”的进程，而是一张由多族群、不同语言与多样生活节奏交织而成的复杂网络。在此网络中，基督信仰既是外来的信息，也是中国地方基督徒以自身文化书写的生命实践。

一、从山径到圣堂：僮族基督徒的生命史

早期宣道会先是进入广西西部。这里僮族人口占据显著比例，并在乡村与集市中形成语言优势。僮话与官话、粤语差异极大，部分地区民众几乎不具备汉语交流能力，外来人须依靠双语者翻译。妇女与儿童普遍为文盲，仅能使用本民族语言。僮族社会曾由本族领袖治理，近代已纳入中国政府体制，与汉族的通婚较为普遍，但文化上依然保持一定差异。信仰方面，原本较少偶像崇拜，部分社群在与汉人接触后采纳此习俗；巫术、驱鬼及其他仪式仍具影响力。专门受委派在西部传教的陈法言牧师（Rev. Walter H. Oldfield）的记录显示，宣道会在僮族地区传播基督教时，因为该地域地形崎岖、交通闭塞，甚至连过往的巡回传道人与旅行者也少有涉足。他们初周的行程困难重重，搬运工中途退出、同工因病返程、山路崎岖导致行李分流。队伍携带的物资极为简省，除必要的床具、衣物与圣经

督徒生命史无疑也是基督教史其中特别重要的核心内容。参余新忠，《追寻生命史》（北京：北京师范大学出版社，2021），第 160 页。

1 林亚设 (Arthur Lin)，《广西宣教史》，王道生译（台北：圣经资源中心，2023），第八章；黄彩莲，《福音在南陲：浸信会与宣道会在广西的传教与事工》（香港：浸信会出版社，2014），第 283 页。

外，还包括少量干粮以应对荒山缺乏食物的情况。他们也要面临语言隔阂，并且村落的卫生状况，灰尘、污秽与简陋的饮食习惯，成为他们传道旅途中难以忘怀的印象。[1]

1917 至 1918 年间，宣道会在广西西北部的巡回工作涉及 1,068 个城镇、集镇与村庄，接触约 30 万户人家，分发与出售超过 4 万份福音书及大量小册、单张与基督教日历。[2] 这些文献沿山道传递，穿越集市、村落，进入家庭与个人手中。其中，在僮族村落中，他们遇到一位曾听闻新教义的男子，此人已读完一套福音书与小册，渴望进一步明白经文含义。他邀请朋友一同倾听，并答应在农闲时期赴柳州学习更多教义。在另一山村的寒夜，村中教师与邻里聚集于泥地火堆旁，长时间聆听圣经信息，不时以“我们从来没有听过”表达惊讶与渴慕。他们发现，尽管山路险阻、信息传递缓慢，但在许多地方，村民表现出对圣经叙事与基督教教义的真诚关注，有时以食物款待，有时用农作物交换经书。[3]

这种看似微小的互动，若从“生命史”的视角观之，实际上折射出宗教传播在地方社会中的多重意义。当村民以食物招待或以农作物交换经书时，他们并非单纯在进行物质交换，而是在以本地自身熟悉的 “礼物经济”与伦理秩序，回应陌生信仰者的来临。这一行为既是一种好客的村落实践，也是一种文化互动，藉由食物与交换，村民在关系网络中为新的宗教预留位置，并以 “给与”的方式测试彼此的信任与尊重。在此意义上，基督教福音不仅透过文字传递，更在分享与互动的生活行动中被具体化与感知。对传教士而言，这些互动使救恩论述在地方经济与情感交换的脉络中获得回声；对村民而言，接纳经书与接待异客的行为，构成了他们生命史中第一次与外来信仰的相遇，也为后来的接触、犹疑或皈信铺下日常的基础。这样的场景说明了传教士的传入并非单向灌输，而是透过日常生活

1 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.36-39.

2 Walter H. Oldfield, “Pioneering in Western Kwangsi.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 49. No.20. (February 16, 1918), pp.312-313.

3 Walter H. Oldfield, “Pioneering in Western Kwangsi”, pp.312-313.

的伦理实践逐步嵌入人群之中，成为生命经验与信仰理解交织的场域。

随着宣道会布道队深入广西西部，脚步已抵达与云南接壤的山地边境，甚至也进入云南东部地区。这里地势险阻，山道蜿蜒，聚落分散，有居着此前从未有任何福音工作涉足的僮族部落。这些部落的语言尚无任何传道人能够掌握，语言隔阂如同山岭，横亘在信息传递与灵魂之间。布道队在旅途中，几乎每个傍晚都举行露天聚会。有时用官话（今日的普通话），有时改用白话（粤语），而在僮族聚集的乡镇，便换上当地的僮语。夜幕下的村口或市集空地，人潮聚集成圈，第一次听闻福音的人们专注聆听，目光紧紧追随讲者的声音。传道人手中展开印有经文与图画的海报，信息简洁却直指人心；听众中有人迫不及待地索取，把它们带回家中，或悬挂在商店墙壁，或贴在屋舍梁柱，让那些未曾亲临聚会的人，也能在日常起居间看见并思索其中的信息。在这些边境地区，布道队日复一日穿行于未闻福音的广大区域。他们察觉到，当地僮族对外来声音既好奇又戒慎。若无持续的造访与语言桥梁的建立，这些族群或将长久停留在传统信仰与宗教实践的世界里。这段段拓荒历程，既是地理上的边陲开拓，也是灵性疆界的初次触碰。[1]

在广西西北部的高山与河谷间，依然流传着道教仪式、祖灵崇拜与巫术。这片边陲之地在地理与文化上同样封闭，福音的声音鲜有传入。在宣道会看来，若非布道人员持续进入这片旷野，当地信众或将长久在本土宗教的阴影中摸索，不闻救恩之道。最早的改变，发生在一位僮族男子身上。数年前，他曾在一次全省性的巡回传道中获得福音小册与圣经单张，虽因识字不多而难以完全明白，但那些片段的福音故事仍在心中留下印记。传教士离开后，他多年悬挂与等待，期盼再次听闻这奇妙的信息。直到某日，村中传来骚动，广场上聚集了一群人，中间站着一位售书员，讲解并贩售的正是他当年领受过的书册。透过这次相遇，这位

1 Walter H. Oldfield, “Our Foreign Mail Bag.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 69. No.20. (May 19, 1934), p.312.

僮族男子重拾多年前的渴望，他加入到庆远的福音堂聚会。随后，蒲道隆牧师夫妇（Rev. & Mrs. J. A. Poole）受派至广西庆远城，建立西北部的传教中心。随着聚会人数不断增长，原先租用的聚会屋已无法容纳，教会遂购置砖屋，并将内外堂打通，可容数百人同聚敬拜。从这里，福音向周边县分扩展，汉人与僮人开始离弃石制偶像，转向基督信仰。[1]

在僮族村潘岭，传教士形容到，本地的蓝姓道士（师公）原以驱鬼术与符咒闻名，既能蛊惑人心，又以此积累财产。三年前，土匪盘踞于距村不远的山岭，夜出劫掠，村民恐惧之下携家逃入山洞，蓝道士亦随众避难。局势稍稳，他逃往柳州，在那里首次深入接触福音，并接受洗礼。归村之后，蓝氏公开宣告“弃绝偶像”，毁去驱鬼器具，转而敬拜上帝。邻人闻讯，纷至其家探问。他便在自宅开设聚会之所，墙上贴满经文，僮族每晚聚集听他讲解救恩，学习祷告与福音诗歌。遇有难题，热心者甚至步行三十里至庆远，向传教士求解。在蒲道隆夫妇与华人传道人的安排下，该村被纳入巡回探访行程。在一次聚会中，十位村民受洗，与先前已信主者组成了西北地区第一间僮族教会。从此观之，这段历程既是地方社会接触福音的故事，也是个人生命史的转折，从偶然听闻，到渴慕追寻，再到信仰扎根、群体转变。[2]

实际上，蓝姓道士的转信不单是一段个人信仰的转折，更是一场地方宗教权威与社会秩序的重组。在僮族社会中，蓝氏的家族为当地知名道士，他们多数属于师公信仰体系的核心人物。师公（又称法师、公师）在僮族传统信仰中兼具宗教、巫术与社会仲裁功能，不仅主持驱鬼、治病与祭祖仪式，更承载着维系村落秩序与传统价值的角色。[3] 因而，他的皈信基督教，对地方社群而言，几乎等同于一位宗教领袖的“改宗”，其象征意义远超个人层面。村民从“受驱鬼者”变为

1 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.167-169.

2 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.170-177.

3 杨树哲，《师公•仪式•信仰：壮族民间师公教研究》（南宁：广西人民出版社，2007）；王熙远，《桂西民间秘密宗教》（桂林：广西师范大学出版社，1994），第 93 页。

“听道者”，反映宗教信仰的转换，以及文化权威的重新分配，由传统巫仪转向圣经正典化的基督信仰。蓝氏公开焚毁驱鬼器具、开设聚会所的举动是受教者，从而成为新的宗教中介者，其身份由“师公”转为“信徒领袖”，象征着福音在地方权力与信仰结构中的再造。这样的改宗事件，对壮族村落的影响不亚于瑶族头领或侗族酋长邀请宣道士进村的情况。因为在地方宗教网络中，权威者的信仰转向常会带动信徒与亲族的集体跟随，使宗教转变不再只是个别心灵的皈信，而是一场涉及身份认同、伦理重构的集体经验。对宣道会而言，这类“师公归信”的案例，是传教成果的见证，也是福音在多层次的文化与社会结构中运作，重塑人们理解超自然、权威与救赎的方式。

在宣道会开拓西部的岁月里，传道人们逐步将福音带入僮族的聚落。然而，当地人在初次接受这个源自异域的信仰时，往往依照熟悉的民间宗教框架去加以理解与实践。女教士唐欣惠姑娘（Miss B. Mac Tonkin）有一次进入僮族聚居的地区，惊讶地发现，几年前曾有两个僮族的人接受过福音的一部分信息。他们在背上挂着以竹子制成的十字架，庄严地行走于村道间，认为这样的行动便是跟随救世主的方式。对他们而言，十字架的形象如同民间仪式中的护符或圣物，承载的是驱邪、护佑的功能，而非圣经所启示的救赎之意。这种现象是基督教在跨文化传入过程中，经常被当地宗教语境所转译，并被重新诠释为熟悉的灵力符号。[1]

对宣道会而言，这种“以旧解新”的信仰接受方式，却揭示了深层的牧养挑战。如何引导僮族的基督徒脱离旧有宗教观念的束缚，建立与圣经一致的信仰生命。初信者背负竹十字架的行动，虽出于虔诚，却仍停留在符号化与仪式化的层面，这种混融的宗教实践若不经教导，极易固化为地方化的基督教样式，而非福音本身。[2]

1 Walter H. Oldfield, “A Year of Blessing.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 69. No.32. (August 11, 1934), pp.505-506.

2 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.145-146.

因此，在聚会与专门训练中，宣道会有意邀请不同族群的信徒僮族、傜族、侗族等，共同出席与参与。这不仅是为了增进彼此认识，也是在跨族群的交流与共同聚会中，逐步替换旧有的宗教理解框架。透过系统化的圣经教导、诗歌学习与祷告操练，新信徒被引导从对圣物的依赖，转向与基督的直接关系；从将信仰视为护佑的外在标志，转向内在生命的更新与群体的见证。[1] 在这些缓慢而持续的过程中，信仰的形态从混融走向新的信仰身份开始在族群的生活世界中扎根。这段历程是宗教转化的故事中“生命史”的见证，它呈现了僮族人在旧有世界观的土壤里，需要长期在教导与群体的信仰转换历程。

僮族自身宗教信仰是十分看重，因此亦是排斥基督教传教进入的原因之一，这也构成僮族人改宗需要付出信仰代价的生命历程。因为僮族信徒的归信并非仅仅意味着信仰的选择，更是一场与社会网络、宗族规范、传统宗教对抗的长久试炼。当他们选择放弃本地宗教祭祀时，实际上也在挑战社群共享的安全逻辑与精神秩序。这种挑战，换来的往往不是辩论，而是惩罚。

1906 年宣道会差会主席希乃锡牧师（Rev. Issac L. Hess）与戴牧师（Rev. F. W. Davis）将福音传入广西极西的龙州。这并非首度尝试在此城立工，早年的传教士曾遭群众公开反对，以石块相击，狼狈逃离。龙州位于距梧州五百六十四英里的边境，是通往法属安南东京的门户。城中多为汉人，四乡居民则以安南人与僮族为主。僮族多为文盲，深陷于拜鬼及多种地方异教的束缚，其中尤以“鸡鬼”信仰为甚。这种巫术在龙州地区盛行，人们相信鸡鬼能使人生病、遭灾，并可由人驱使以报私怨。为防其祸，村中常立竹竿悬挂鸡头，象征解除其权势。这种信仰不仅塑造了当地的精神世界，也为基督教徒带来了特殊的危险，凡拒绝参与者，极易被视为异端与威胁。

希乃锡牧师来到此地，带领僮人改宗基督教，但同时也看见僮族信徒因拒绝巫术而遭同族残酷对待。两位僮族信徒因破坏传统习俗而被控“役使鸡鬼”。第

1 Walter H. Oldfield, “A Year of Blessing.” p.506.

一位僮族信徒被指控罪名空洞却足以引发众怒。村中长老们公开指责他破坏传统，他的亲属也在压力下疏远他。地方官虽知此事荒谬，却为安抚民情，把他关进昏暗潮湿的监牢，一百天的囚禁，没有确凿的罪证，只有同族人日复一日的敌意。牢房的墙壁渗着水渍，寒气逼人，饮食粗劣。然而，这位信徒并未退却，他在心中默念经文，把牢房视作暂时的旷野。官员将他关押至原告病死方予释放，出狱的第一天，他便赶赴教堂，在诗歌与祷告中感谢上帝的保守，不久又步行四十里赴龙州参加特别聚会，仿佛这段幽暗只是信仰路程的一段台阶，

另一位信徒住在乡间教堂附近，亦被邻人控告，要求官府将其逐出境。当控告与驱逐的消息传来，他与希乃锡一同住在简陋的竹屋中，夜里油灯微弱，外面风声夹杂着村中人议论的断句。他明白，天亮后可能要面对的是流亡。但在分离前，希乃锡与他们同跪祷告，以耶稣的话安慰，这短短的夜晚，成了他日后回忆中最坚定的时刻之一。这些信徒的生命，不是在和平的礼拜堂里缓缓成长，而是在敌意与孤立的压迫中被锻造。

另外，传教士也记录到，龙州僮族信徒王君，家境殷实，热心事奉，自初闻福音起便慷慨奉献、勇于作见证。然而，他的邻居罹患肺痨暴亡，死者亲属依迷信判断，将灾祸归咎于王君驱使鸡鬼。怒气之下，他们将尸体草席包裹，放于王君家门前三日，并派人守候，逼其出资购棺。第三日，官兵前来逮捕，将他缚于背后监禁数周，最终罚款二百五十元并限期驱逐。无处申冤的王君被迫卖掉家产，离开自幼生长之地。他的离去，似乎预示着生命进入漫长的幽暗时期。多年后，陈法言牧师在乡村事工中偶然来到王君避居之地，惊喜地见到一小群热心事奉的信徒。当晚，数百人聚集在露天聆听福音。多年来的逼迫，反而使王君的信心成为当地属灵复兴的先声。持续的探访与祷告，为这片土地预备了众多渴慕之心。[1]

龙州僮族人的故事，不仅是地方宗教与基督信仰冲突的缩影，也是生命史中

1 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.147-155.

试炼的见证。僮族信徒在逼迫中没有以暴抗暴，也没有回到旧习，而是以敬虔与坚忍回应敌意。在跨文化的信仰传播中，改宗不只是思想的转变，乃是社会关系、生活方式与身份认同的重塑，这个过程往往伴随孤立、误解与损失。然而，正是在这样的土壤中，信仰在他们看来，才显出它不依靠环境的力量与盼望。

与龙州的冲突场景相比，福兴村的故事更接近一场“由内而外”的信仰转变模式。1936 年，在龙州以北四十英里的僮族聚落，该地区一个完全由本族人组成的教会成立，四十余人受洗，也许多慕道友等待受浸。这场兴起的核心人物赵得胜，曾长年参与偶像与自然灵祭祀，直到一次与福音书籍的偶遇改变了他。后来，他频繁参与龙州的福音堂，并且也燃起要将基督信仰带回同族的热望。他用最简单的故事，向族人讲述耶稣如何带来平安。有一天，邻居重病垂危，家人束手无策，于是请他前来探望。赵得胜在病榻旁劝他们弃绝偶像，单单仰望基督，并跪下为病者作真诚的祷告。第二天病情奇迹般好转，不久便康复如常。这种“祷告蒙应允”的经验迅速在村落间传播，触发了集体性的宗教好奇与转化行动。村民逐渐撤除家中的异教神龛，自发参与聚会，并在没有外来经费支持的情况下兴建礼拜堂。建堂过程成为新的集体仪式，取代了传统祭祀在社群凝聚中的角色，象征着信仰重心的转移。这种体验性转化也是较多在边陲民族社群中常见的宗教接受模式，外来信仰透过个案的疗愈与灵验而被赋予真实性，进而触发社群的集体兴趣。[1]

再者，赵得胜的转折点来自一次偶遇福音书与经历祷告蒙应允的事件。这种正向的、带有疗愈性的经验，开启了这个村落生命史的新篇章，也影响到整个社群的宗教走向，形成在地化的新信仰模式。因此，本地信仰的扩散并未依赖制度化的传教架构，而是透过既有的族群人际网络在村落间传播。邻村的信徒往返于聚会与家园之间，使基督信仰信息与日常生活交织，促成了跨村落的信仰共同体雏形。这种“由内而外”的传播方式，既减弱了外来宗教被视为“他者文化入侵”

1 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.156-160.

的张力，也为后续的信徒生命组织奠定了互信基础。可见，广西边陲民族的宗教转化，是在地化再诠释的过程。信徒在弃绝旧有祭祀的同时，也在基督教框架内寻找与其生活经验、社群互动相契合的信仰表达方式。同时，礼拜堂作为“属灵中心”的象征性地位，巩固了福音在社群生命转变的长期存在。

也如在某些地点，信仰转化的契机，来自于具体而深刻的生命经验，尤其是医治的见证。例如在土庵地区，福音团队虽遭遇地方小官员的强烈反对，仍持续工作。随后，一系列僮族病人康复的事件，震动了整个城镇。当地居民从未在传统祭祀中见过如此直接的改变，这些医治被解读为“神明的彰显”，促使大量人群重新思考灵力的来源。结果，短短一年内，僮族已有 26 人受洗，另有逾 40 人准备受洗，慕道友更超过百人。[1] 以及连续在一些地区的僮族的报告中，有数十年人受洗信教。[2]

这种“看得见的神迹”在僮族地方社群中具有高的说服力，因为它同时回应了人们对健康与生活安定的核心关怀。对许多初信者而言，这些医治见证不仅是宗教信息的印证，也是与新信仰建立情感与信任的关键时刻。这类记载的故事说明，广西边陲民族的宗教转化，是一场由生命经验触发的灵性运动。信徒在新旧信仰之间摸索，逐步将基督教内化为日常实践的一部分；而礼拜堂与医治经验，则成为这一过程中具象征与凝聚力的元素。

另外，在广西西部地区，位于僮族社群内的两个新布道分站，唐马村（T’ang Mah，音译）与牯前村（Peh Chien，音译），于二十世纪三〇年代初期相继建立聚会场所。时至 1940 年代，这些聚会点两已各自形成稳定的会众，并在本地自筹资源建成可容纳八十至一百人的小型礼拜堂。这两座教堂的建材与形式，与当地生活世界紧密契合。建筑形式依循当地传统工艺，以交错编织的树枝为墙骨，

1 J. A. Poole, “Our Foreign Mail Bag.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.72. No.44. (October 30, 1937), pp.697-698.

2 W. C. Newbern, “Our Foreign Mail Bag.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.74. No.20. (May 20, 1939), p.313.

涂覆粘土并刷白，屋顶则覆以烧制瓦片。建堂用地由当地信徒自筹提供，建筑材料与劳力均由村民集体承担。男性负责伐木与运输，妇女参与墙体编织，儿童则协助挑水与搅拌泥浆。整个建造过程兼具劳作与社群互动的特征，期间亦穿插诗歌演唱，反映出信仰实践与日常劳动的交织。这两处会众由本地传道人陆先生带领，其牧养方式强调让社群本地管理聚会与生活相关事务。此种在原生文化脉络中发展的教会形态，是基督教在地化的进程，既保持了社群生活方式，又为日后信仰的持续发展提供了制度与空间基础。[1]

可以看到，这是一段本地僮族“转化中的持续性”生命史故事。信徒的生命历程并非断裂式的皈信，而是从熟悉的生活技艺、建筑形式与社群合作中，逐步将福音内化为新生命的一部分。教堂是信仰的空间，是集体记忆的载体，它承载着伐木时的笑声、妇女手中的枝条、儿童踩踏泥土的节奏，也承载着一个族群从初闻福音到主动建造属灵家园的心路历程。对宣道会而言，这不仅象征广西僮族基督徒自我牧养的成熟，也是基督教在边陲民族间实现在地化的一个标记。

此外，在广西西北部的河池镇（Hoh chi）僮族群体，宣道会持续展开的布道工作。初期的聚会多在本地族群家庭中举行，随着信徒增多，形成四个固定聚会中心，构成早期的信仰网络。由于地理隔绝与语言差异，成果的累积极大依赖长期驻守与持续关系的建立。一名传道人因深感该群体的需要，主动请求免除原职责，全职投入僮族群体。他迁入山区村落，日常与其共同生活，并在数月内学会使用僮族进行交流，使福音信息得以以母语形式传达。此举提升了在地人的接受度，并促成百名新信徒的加入。于 1942 年年度迎来一次显著突破，一百名新信徒接受洗礼，其中多数为僮族人。[2] 由生命关系来看，这一转化过程的关键，语言能力的获取并非仅是沟通工具，更是文化互信的象征，标志着外来信仰与本

1 W. H. Oldfield, “The Chwangs Get Busy.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.78. No.3. (January 16, 1943), pp.41-42.

2 W. H. Oldfield, “God's Grace in Kwangsi.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.77. No.28. (July 11, 1942), pp.440-441.

地文化之间的边界被逐步跨越，使基督教逐渐由外来之声转化为社群自我表达的日常一部分。

从传教士多年在广西多元族群的传教实践中，他们观察到，僮族对福音的回应最为积极，这一现象源于多重因素的交织。[1] 僮族虽深植于鸡鬼崇拜、祖灵祭祀等传统信仰，但宗教权威多属村落层级的巫师，缺乏集中化的祭司体系，因而外来信仰虽遭排斥，却少有组织化的全面封锁，为布道者进入村落提供了可行空间。另外，福音信息中的医治与祷告蒙应允，恰与僮族强调超自然力量影响健康与收成的观念契合，成为他们重新评估信仰效能的契机。宣道会又及早采用僮语传讲并培养本族传道人，使福音不仅是外来的语言翻译，而是嵌入在地语境的故事与教导，削弱了文化隔阂。[2] 在福兴村等地，本族信徒迅速建立由自己领导的聚会点并亲手建堂，自组织与自主牧养的能力，使基督教成为社群自我认同的一部分，而非外力附属。同时，本族信徒的生命见证，无论是在逼迫中持守信仰，还是在日常生活中不同行事为人，对同族人具有说服力与感染力，使福音得以在熟人网络中快速传播并持续扎根。[3]

1 “Department of Prayer.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.76. No.26. (June 28, 1941), p.410.

2 Rev. H. Lang, “Carrying On in Kwangsi.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.75. No.10. (March 9, 1940), p.153.

3 “Requests for Prayer.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.78. No.5. (January 30, 1943), p. 80.



图一：两位僮（壮）族基督徒[1]

二、边陲的福音：傜族信徒生命史中的宗教转换

在广西宣道会的传教历程与观察，该区域的多元民族中，傜族或许是外界最为陌生、也最具原始性特征的一支。他们分布于全省多处，避居在深山与偏远之地，远离商旅往来之道，也回避官府与外来者的注视。这种地理与社会的隔绝，使他们的生活长久不受外界制度与文化的直接干预，同时也养成了对陌生人本能的警惕与试探。而且，傜族内部分化为多个支系，各支在服饰、习俗与语言上均有显著差异，以此强化族群边界与自我认同。西北部边界的“白裤傜”，男子一律穿着及膝的白色短裤，以洁白为美，即便在农作与山居生活中，也力求不染尘垢。西部尚有“红头傜、白头傜、山傜与蓝靛傜”等分支，依头饰、产业或居住地命名；其中，蓝靛傜因制作与贩卖蓝靛而为外界所知。中部柳江与黔江之间的“傜

1 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China* (New York, Christian publications, Inc., 1936), p.1.

山”地区几乎完全由傜族占据，山势险要，交通不便，语言与生活方式与邻近的汉族居民迥异。在这片山域内，梁傜、茶山傜、花篮傜、潘傜与山溪傜等支系分布有序。靠近汉人聚落的梁傜与官府保持纳税关系，其余支系虽承认地方官员的权威，却不纳税，被汉人视为“蛮夷”；然而傜人对此称谓颇为反感，反以“国家子孙”自居。由于地形阻隔，十二种方言并行，跨支系沟通困难，许多人甚至终生未曾翻越自家山巅，去看另一侧的居民。

丧葬习俗中，部分支系实行火葬。葬礼时，遗体置于薄木棺内，由族中长者主持仪式，亲友各携柴薪助燃，焚化后将骨灰盛于瓦缸，半掩于山坡，于节日焚香祭祀。潘傜因居于山势最险要之地而被视为最为刚毅的一支。他们的农田多远离住家，耕作时需携带粮米、大刀与土制短枪，既防野兽，也兼作打猎之用。夜宿田间，仅以草棚与柴火抵御山中寒气，清晨复起继续劳作，直至粮食耗尽再返家补给。过去数年间，传教士与华人助手曾数度深入傜族地区。初至时，傜人多以怀疑与防备相对；但一旦建立信任，他们往往以真诚与慷慨回报，甚至愿意将自家居所让给来访者。这些交往的片段，不仅是傜族社群的闭塞与自守，也是其在特定互动中展现的热情与人情厚谊，这是他人理解其生命世界的社会脉络。[1]

平南位于广西中东部，地处西江北岸，距梧州市大约八十多英里。它东接贵港市（原郁林地区），西邻来宾市，南临西江水道，是连接广西东部与中南部的重要河运与陆路节点。在历史上，平南是广西中部平原与西江流域的重要商贸集镇，也是进入桂中山区傜等民族地区的要道。[2] 因此在传教士的纪录中被形容为“傜山的门户”。[3]

1905 年，郁林堂甫开设不久，王佐华牧师（Rev. T. P. Worsmip）便怀抱向西拓展的计划，沿西江北岸来到距梧州八十余里的平南。这座城素以抗拒福音著称，传教士曾多次遭石掷驱逐。一次饥荒改变了这片土地，饥饿与死亡使心灵松

1 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.39-43.

2 龙兆佛、莫凤欣，《广西地理沿革简编》（桂林：广西人民出版社，1983），第 97 页。

3 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.127-128.

动，为福音预备了缝隙。王牧师租得一屋，开设聚会，然而不久即因事调离，平南成为女教士的主要工场。何二姑（Miss L. E. Oahme）与卢德宽（Miss M. E. Rolle）在此多年辛勤劳作，得以设立传教站，并向附近的傜族传教。

1917 年华南宣道会工场年度会议中，也为我们提供了一个早期福音与傜族接触的生动切片。当年七月初，会议首日的安排颇具象征性，他们邀请了平南的本地传道人李满岁，以第一手的生命经验，讲述他在广西中部傜族部落的传教行程。李说到，傜族人近来对福音表现出前所未有的开放与好奇。尤其引人注目的是，有两位族落成员不远千里返回平南，为多些认识基督信仰。[1] 这显然与宣道会大量投入向傜人传递福音书刊相关，这一年内就已向不少于 17 个傜族首领的村落赠送书刊。[2]

在 1919 年，有两人曾在一年多前于平南福音堂首次接触基督教，此次专程翻山越岭，经数日跋涉到达梧州，目的在于亲眼观察福音在城市中的实际运作与影响。他们参观了主日敬拜、圣经学校、女子学校及幼稚园，并接触到此前从未见过的现代化设施。这两位来访者，一位是四十岁左右的部落族长，年约四十，身材高大、仪表威严，行事沉稳；其表兄年纪稍轻，处于辅助地位。二人的服饰与发饰具有鲜明的族群特征。他们表示，看见上百名妇女与女孩接受教育，见到快乐的学童与现代化的奇物，电灯、风琴、保险柜等，这些都是他们此前未曾想象的世界。在梧州停留五日后，他们也表达了未来可以接受圣经训练等教育的意愿。鉴于其已信主且在部落中具备领导地位，极可能成为族群内部的关键信仰传播者。这段会面留下了强烈的未尽之意。[3] 它说明了早期宣道会事工中，边陲族群与福音之间并非简单的施与受，而是一种关于观望与渐进信任的互涉过程。因

1 “The Spiritual Side at the 1917 South China Conference.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 48. No.23. (September 8, 1917), p.361.

2 “Greetings from South China Conference.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 51. No.10. (December 7, 1918), p.155.

3 A.W. Field, “The Yao Tribesmen.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 52. No.24. (September 6, 1919), p.377.

此，从深山到梧州的几天行程，不仅是空间上的移动，也是一次从族群内在世界走向外部信仰共同体的生命过渡。

在傜族接触基督教历程中，其中一个原因在传教士观察中是因为生存处境的关系。在记述广西中北部山区的白裤傜时，传教士陈法言以细致的田野式观察，将他们的生活环境、服饰特征与社会处境联系起来，勾勒出一种特殊的宗教接受氛围。白裤傜的聚落位于广西中北部的高山地带，人口约一万。部族名称源于成年与少年男性普遍穿着的齐膝白布裤，虽原为洁白，但因长年劳作、环境多尘以及生活条件简陋，多数已呈灰褐色，与其茅屋与日常环境的粗粝质感相符。男子多将长发束于头顶，以白色棉巾或粗木梳固定；妇女则着及膝短裙与对襟短衣，整体装束与汉地有所区别。陈法言在叙述中明确指出，傜族是“贫穷、文盲且受压迫的族群”，长期缺乏物质与社会资源，几乎无法有生活的安稳。正因如此，陈认为他们对“福音的好消息”容易动容，与其生存处境密切相关。对传教士而言，这种物质匮乏与社会边缘化状态，反而为基督信仰的进入创造了心理与情感的空间。同时他也流露出对未来深入接触与建立福音据点的迫切愿望。因此，宣道会曾十余次进入这些部落，带去基督教文学作品与口述教导，持续建立关系与信任的努力。[1]

如华人牧者在其探访中，为一位患病妇女代祷，期望藉此彰显上主的能力与荣耀。对于医疗资源极度匮乏的山地聚落而言，这类代祷不仅是一种信仰表达方式，也被作潜在的治病途径，折射出宗教关怀与生存处境的交织。[2] 也有于探访过程中，传教士亦被请为一位伤势严重的老妇处理伤口。由于村中缺乏医疗设施，他只能以有限的药物和即兴的竹片清创，最后用撕下的白衬衫作绷带。这种带有即时救助色彩的医疗介入，不仅缓解了病痛，在情感与信任层面为福音的进入铺

1 Walter. H. Oldfield, “Pioneering in Kwang Si's Neglected Territory.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 63. No.31. (August 4, 1928), pp.506-507.

2 “Touring in South China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 66. No.20. (May 16, 1931), p.302.

路。[1]

在广西北部多个傜族支系分布于高山与溪谷之间，长年与外界隔绝。传教士巡回之行，本是为勘察路线、寻找未曾听闻福音的村落，却很快发现道路并非只是地理的挑战，沿途强盗横行、竹刺封路，是这片边陲在政治与安全上的脆弱。这里的人长期处于贫困与不安之中，土地贫瘠，食物与睡眠场所皆简陋不堪，稍有积蓄便可能因盗劫而毁于一旦。这与传教士曾经经历被土匪绑架都有相同的社会环境。[2] 因广西多山，境内有诸如十万大山和大瑶山等崇山密林之地。在晚清社会就因边缘动荡局势，广西境内匪患横行，不时发生土匪抢劫教堂和迫害传教士事件，酿成一个个的教案。[3]

在此环境下，外来者的出现既引发防备，也可能带来好奇与交流的契机。当他们一行摸黑抵达时，屋主最初将他们视作劫匪，然而在长时间交谈与阅读福音小册之后，戒心逐渐消解。对于缺乏医疗、教育与安全保障的社群而言，福音是一套外来的宗教理念，也被视为可能带来安慰与希望的资源。进入另一支此前未被记录的傜族支系时，人们在晚间农务后被灯光与歌声吸引，自发挤进临时聚会的屋舍，对手风琴与歌声充满好奇。在穷人有福了的信息讲解中，信徒与外来者之间形成一种临时但深刻的互动场域，这既是宗教传递，也是一次关于身份、希

1 Walter. H. Oldfield, "Uncle Eight." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.71. No.21. (May 23, 1936), p.333.

2 Walter H. Oldfield, *Kidnapped by Chinese Bandits* (Harrisburg, The Christian Alliance Publishing Company, 1930), pp.1-30.

3 颜小华，《广西基督宗教历史与现状研究》，页 102。另外，按照笔者所知，在现有研究资料中，虽未见确切记录指出瑶人集体在民国时期接受基督教会的武装支持以对抗土匪。若结合相关传教与民族研究的线索，传教士与本地人的依存关系并非毫无可能。曾志辉以桂北瑶山区的天主教传播为例，指出该区教会进入深山村落、参与救济与礼仪互动，显示教会在社会生活中具备一定的信任基础和文化介入能力。在民族边疆研究中，有学者也指出边疆民族在面临社会动荡、盗匪入侵或地方秩序失衡时，往往倾向向有组织的宗教团体寻求保护或支持，因为这些团体被视为具备秩序调停与跨社群资源动员能力的中介者。曾志辉，《清末以来天主教在广西瑶族山区传播发展研究——以桂北土养槽山区为案例》（硕士论文，广西师范大学，2005），第 27-36 页；Stevan Harrell ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* (Berkeley: University of California Press, 1995), pp.8-10.

望与社群边界的再协商。这些接触的布道行动，是建立在地方人日常经验、脆弱处境与情感回应上的交流。对许多在山地边缘生活、长期被忽视的群体而言，基督教的到来，往往与医疗关怀、外来知识与情感支持紧密交织，成为他们愿意放开接触的契机。[1]

早期宣道会在傜族中的工作，并非偶然造访，而是通过本地传道人的行走与叙述，将边缘族群的故事带入传教工场的公共议程，进而在祷告、策略与人力调度上产生连锁反应。这也是传教网路向傜族边地延伸的一个历程。之后，就有了看似一次偶然的相遇，实则是长期传教与互动的成果。一名其他傜族村落的傜人入城贩售肉桂，挤不进福音堂，只能站在门外聆听，成为傜族传教之门的开启。这位傜人将所闻告诉族中领袖，傜王遂派人正式邀请传教士进入傜山。[2] 遂后，华人传道与传教士顺着蜿蜒崎岖的小径，由傜王使者引路，抵达罗乡，南部族长之家。盛大的欢迎礼不仅是待客之道，更是傜族对外来讯息的慎重接纳。自此，傜人日间聚于林间空地，夜里围坐营灯听福音。他们在不同村落间穿梭的旅程，既是跨越地理的跋涉，也是文化边界的探索。族长们款待来客，甚至呈上族人习以为常、外人却难以适应的餐食，烟熏老鼠、大蜂与山野不知名之物。传道人或为不伤情面而勉力吞下，或巧妙地将之暗中处理，这些细节映照着传教过程中对文化微妙的尊重与调适。正如传教士形容到：“傜王如此表示友谊很快在他们的人民中传开，福音使者因而能他们各处游行，在他们村上得到同样的欢迎，也可得到地方住宿。时常有一大堆人听福音，有些人相信来跟从主。”[3]

傜山的初信者中有一位品格卓越的王孔兴（译自 Wong Konhing），他是南部傜王的助手，精通粤语与傜语，并在多个支系间具有广泛影响。他决志接受圣经学校训练，以便日后用母语向族人传福音。在 1923 年，他赴梧州建道圣经学

1 Walter H. Oldfield, “O'er Mountain Trails to Many Tribes.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.74. No.15. (April 15, 1939), pp. 232-233,240.

2 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.127-128.

3 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.128-129.

院途中，他与傜王之子遭山匪伏击，历经捆绑、押解、囚禁与酷刑，甚至一度被弃于路旁濒死。王先生凭着意志逃生，最终抵达梧州，在圣经学校两年多的培育后，带着信仰与文化的双重资本重返故土。这段生命历程，是他个人的故事，也可谓是傜族基督徒身分生成的缩影，福音在本地语境中落地，经历实质的代价与忍耐。[1] 无疑，这正的传教士长久以来培养本地傜族传道人的心愿，已逐步化为现实。[2]

多年来，不少傜族基督徒先后从建道圣经学院毕业，回到家乡成为重要的本地领袖与牧者，承担起教会牧养与福音拓展的重任。[3] 从本地基督徒生命史的角度看，这段经验是早期傜族信徒的信仰历程已开始进入“本土化领导”阶段，传教士最初播下的福音种子，经由族人自身的领受与实践，逐步培养出具备牧养能力的本地传道人。继而为傜族信徒提供完整的圣经与牧养，使其能在生活上，以基督教理念转化为可在地方社群落地的实践。[4]

此后，在罗乡南部傜人请求为他们的子女们开一间教会学校。学校设在罗乡族长的家，在其的支持下，傜人为子弟设立学校，拨出房屋为校舍与教员宿舍，备齐课桌与膳宿，并资助教员薪酬。开学仅二十二人，却标志着一场文化转向。教育，过去被视为外来且可疑的制度，如今由傜人亲手开启。一次探访中，教员与信主的傜人为一名病童祷告，孩子即刻痊愈。消息迅速传遍村落，打破了对福音的成见。自此，傜人教会在村中落脚，成为稳固的传教分站。随后，这项事工由宣道会华人省联会接管，派驻常任传道人巡回各村，持续在山地边陲传福音。

1 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.128-130; R. A. Jaffray, “Thou Crownest the Year with Thy Goodness.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 57. No.40. (December 1, 1923), pp.647-648.

2 R. A. Jaffray, “A General Resume of the Stations of Kwang-Si.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 54. No.7. (May 15, 1920), p.103.

3 “Causes for Thanksgiving.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 67. No.29. (July 16, 1932), p.456.

4 Walter. H. Oldfield, “A Notable Gathering of Chinese Workers.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 66. No.47. (November 21, 1931), pp.764-765.

[1]

可见，福音的传入傜山并非是一条自上而下的单向灌输路径，而是嵌入于傜族社群的生命脉络之中，透过族长们的人际资本、族人的生活见证与聚落间持续的口耳流传，逐层建构一张信任与互惠的网络。在这种以亲属、盟誓与教育构成的地方“社群教会网络”中，基督信仰的意义得以诠释并获得社群合法性，成为他们生命经验中可安置与延续的部分。

除了广西中部的傜族之外，宣道会的布道队也前往西部傜族部落有长期的传教工作。如在 1931 年他们经过一个月的布道，“有人对福音表现出极大的兴趣，慕道友名单上又添了十九个人的名字。”[2] 即使在二十世纪三、四十年代的广西边陲，战事与匪患令交通阻隔，山地部落长期与外界保持距离。这种隔绝源于地理环境的艰险，也出于集体记忆中的防备心理。对陌生人而言，进入这些高山密林之间的傜村落，意味着必须获得某种形式的社会保证，通常来自当地人的引荐与接待，否则难以进入社群的生活空间。然而，在这样的封闭背景下，先前一次传教士对蓝天傜村的探访种下了信任的种子。他们在多年前为村民清洗伤口、医治外伤，留下了“善意的记忆”。对物资与医疗极度匮乏的山村而言，这种无偿援助被视为真诚的关怀，也打破了外来者只求利益的戒心。于是，当战时的建道学生布道队再次抵达，村长立即将这份过往经验转化为当下的行动，打开家门、提供住宿，并主动成为接触的媒介。这在当地傜族学校的情境中尤为明显，两位能讲普通话的傜族教师主动邀请布道队进入课堂，向孩子们讲述圣经故事。这是因为他们感受到，福音信息与教育、品格培养等目标并不冲突，反而可以共同构成改善族群未来的资源。[3]

---

1 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.130-132.

2 Walter. H. Oldfield, “Our Foreign Mail Bag.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 66. No.24. (June 13, 1931), p.380.

3 W. H. Oldfield, “Seed Sowing in War Time.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.75. No.27. (June 29, 1940), pp. 424-426.

可以说，这场接触并非偶发，而是建立在关系记忆的链条之上，多年前的布道及援助成为正面经验的起点。村长与家庭的信任，也为外来者创造了进入社群的通道。再者，布道队带来的不仅是宗教信息，还有实际可见的援助与教育机会。正因如此，他们愿意放下防备，让福音在母语的土地上扎根，并在之后的行动中，不少傜人接受基督信仰。因此，这些记忆及经历，成为了转化为自己生命故事的一部分。

而在这一期间，传教士和中国传道人高度重视这种工作的艰辛和匮乏，他们几乎走遍了广西傜族地区，但因条件恶劣等问题，有中国传道人导致而死亡。[1] 亦是外来传道人融入该族群的举动，令到许多傜人的生命史发生转折。在广西龙昆高山之巅，居住着一支历史悠久的傜族社群。多年以前，这里的村落规模较今为大，但连年豪雨导致泥屋地基浸润坍塌，被视为不祥之兆，迫使部分族人迁离。留守者依靠零散分布于林间空地的小块梯田维生，日常还需提防野猪糟蹋农作与虎患威胁，生存条件艰苦。这个偏远社群转变，与一位本地傜族信徒杨先生的行动密不可分。杨先生来自洛香村，几年前在当地建立了布道据点，并决意将自己所领受的福音带回龙昆的同族中。与他并肩服事的，是一位定居于此的汉人农夫。这位农夫排行第八，族人亲切地称他为“八叔”，并逐渐将他的茅屋视为聚会与学习的场所。入夜后，部落男女老少便围坐在篝火旁，翻看福音画册，学唱赞美诗，专注聆听耶稣的降生、受死、复活及再来的故事。这一聚落式的灵性空间，使基督信仰在日常生活的亲密互动中扎根，并向周边家庭与村落延伸。在一次历时两周的傜山巡行中，传教士拜访了“八叔”之家，受到礼数周到的接待。一位衣着考究的妇女上前交谈。她数年前因病下山求医，机缘之下在宣道会教堂受洗，归家后成为妇女群体的领袖，无畏地为信仰作见证，从而促成了女性在聚会中的

1 “Department of Prayer.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 66. No.38. (September 19, 1931), p.620; “Our China Fields.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 69. No.52. (December 29, 1934), p.832.

踊跃参与。[1] 可见，龙昆的基督徒是一条由本地人推动的福音网络，以家屋为核心的聚会空间，跨族群的服事伙伴，日常劳作互动的生活节奏。

无疑，这些本地基督徒生命史的断片，正构成了宣道会由“外来者”逐步在边陲社群中落地生根的历史轨迹。这些故事并非孤立事件，而是穿梭于家族记忆、村落口述与跨世代见证之间的长链条。在傜族的语境里，信仰的传递往往并不是一场立刻的皈信，而是通过多次相遇、持续互动与日常互助，将外来的福音信息转化为地方经验的一部分。宣道会的早期接触，经常始于对生活困境的回应，医治创伤、提供教育或战乱中分享平安的信息。这些行动被纳入村落的集体记忆，并在口耳相传中积累信任资本。当后来的布道者再次进入这片山地，他们不再只是陌生人，而是与村长、教师、翻译、亲历者之间有了可追溯关系的人。在生命史的层面上，这些傜族基督徒的故事是解释了信仰如何从外部移植到内部，经由个体的信主经验，再扩展为社群的共同身份记号。当地见证人的角色尤为关键，他们既是外来福音的受益者，也是新一轮传递的见证人与中介，将信仰置于族群的语言、习俗与人际网络之中。因此，透过傜族基督徒的生命史，是宗教皈信的纪录，也是边陲社会中，如何吸纳并延续基督信仰的活态内容，成为瑶山等故事的一部分。

1 Walter. H. Oldfield, “Uncle Eight.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.71. No.21. (May 23, 1936), pp.330-331,333.



图二：陈法言与瑶族妇女阅读福音书刊[1]

三、苦难中的生根：侗族基督徒的生命史与信仰转折

侗族人为活跃于广西与贵州交界山地的另一支本土民族，至民国二十年时期，人口约十万。其聚落多筑于依山傍水之谷地，溪涧与河道成为他们的生命线。侗人以伐木、放筏、驾船为业，尤以北部山区居民最为闻名。他们深入原始森林，伐下参天巨木，顺山势运至溪流，再汇入大河，捆扎成筏，沿水运往通海的城镇出售。放筏之业危险非常，急流漩涡中，笨重的木筏难以久守中流，稍有不慎便触礁崩裂。内河商业几为侗人所掌握。他们的小船修长而窄，似专为应对危险水道而造。凡曾乘此舟逆流而上的人，必知其船夫在箭矢般的急流与乱石间穿梭的高超技艺。除伐木外，侗人亦为善渔者，自幼浸淫于溪河之间，形成与水共生的习性。村落多依林而建，房屋以木为材，板壁瓦顶或覆树皮，习惯起二层，下层畜牛猪，上层为人居，惟畜臭熏人，夜间尤甚。各大村必有一座形制如宝塔之“鼓楼”，为全村的议事与裁决之所。长老于此召集村民，审理宗族争端，传达官府新令。鼓楼亦为决定一年一度斗牛会期与地点之处。此乃侗族最盛大的社会盛事。斗牛之牛为宗族共有，获胜乃全族之荣耀。侗族虽不以神像崇拜为常，然每逢疾

1 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, p. 145.

病或灾祸，必延巫师行“赶鬼”仪式，以咒语与歌声安抚受难者之心灵。祭品之丰俭视家境而定，或以牛猪，或以鸡鸭，然其实多为巫师独享其利。[1]

可见，这段由传教士对侗族的长期观察，不仅描绘了其依水而生、以伐木、放筏、渔捞及内河商业为核心的生活形态，与依山谷水道建村、以鼓楼为公共决策中心的社会组织，也揭示了其在斗牛节等大型节庆中的群体动员力，以及在疾病与灾祸中依赖巫师驱鬼的灵性需求；这些信息为宣道会传教提供了文化地图，使他们能辨识可利用的交通路线与集会时机，掌握进入社群的权力中介与关系空间，并在回应与生活困境时找到合宜的切入点，从而形成侗族社会脉络的传教策略。

在 1920 至 1930 年代的差会报告与游记文献中，侗族逐渐成为华南宣道会关注的对象。刘福群（William C. Newbern）在 1929 对广西的探勘与侗族观察中，特别指出。宣道会布道队在广西东北通往贵州东南的漫长路途上，隐伏着一片尚未有基督福音临及的民族之地。这支土著部落侗族大约有数万人，语言与汉人迥异，社会形态、生活习俗均自成一格。按照他们所知，从未有人以他们的母语向他们作过传教工作。他们行至两省交界，由于土匪出没，须保卫队护送。越过险境后，进入侗族分布的“乡村地带”。这片山区风物迥异，侗人对外人是语言陌生、服饰多彩、习俗古老，与周边汉人形成鲜明对照。每过一座村，他们传讲福音，售出《圣经》，并分发数百小册。[2]

同时，有传教士所描述该地区的侗寨多筑于山腰或山顶，以木板高架房屋为主要居所，结构宽敞，供数户亲属共居，下层则畜养牛猪鸡羊，屋内火塘不仅是日常炊事的中心，更是夜间社交的场域。年轻男女于火光与乐声中谈情唱歌，延续至深夜。这些细节揭示出侗人生活形态的家庭集体性。他们亦注意到侗族的宗教状态。相较于汉人密布的庙宇与制度化的民间宗教崇拜，侗寨内几乎不见寺庙

1 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp. 43-44.

2 William C. Newbern, “Spying the Land in Kwangsi Province.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 64. No.26. (June 29, 1929), pp.416,419.

痕迹，仅存祖先崇拜与对魔鬼的恐惧。他指出侗语中缺乏“上帝”一词，反映出其宗教观念的差异性与未经制度化的性质。对传教士而言，这种“偶像稀少而灵界信仰浓厚”的特征，被解读为福音可能更易进入的契机。他们认为，这是一个骄傲、独立、尚武而又爱和平的民族，历史上长期受汉人压迫，社会形态停滞。对宣道会而言，这意味着一片“处女地”。这种“未及之地”的想象，既强化了传教的责任感，也提供了差会动员的信仰与道德正当性。然而，最大的障碍在于语言。侗人九成以上为文盲，识字者仅能读写汉字。若要使基督教在侗人中扎根，必须透过侗语口语传播。虽方言各异，但差距有限，一旦掌握，便可在广泛地区通行。因此，学习侗语被视为传教策略的当务之急。[1]

在 1931 年，宣道会华南差会调派丁惠民（A. F. Desterhaft）牧师夫妇和中国传道人转进入侗族人中工作。[2] 他们深入山区，踏查路线、标注族群分布与聚落中心。最终，他们决定在“富禄”开设布道所，这里是榕江航运的枢纽、市集的心脏，山货与外货在此交会，四方人流汇聚，正是接近侗人的天然门户。起初，丁惠民独自前往富禄，与侗人同住，潜心学习本地方言，寻觅安身之所。理想的住所难觅，每逢春汛，低洼街区常被洪水吞没，他只能在船上暂居，或迁至山边避水。后来，他在高处购得一块地皮。因当地缺乏建材，他亲入森林选木，将原木扎筏顺流运至富禄，再雇侗人锯板筑屋。新居落成时，他已能流利讲侗语。

那间木屋很快成为侗人男女相聚之所。远道而来的访客，总要见这位新来的白人朋友；几乎无人空手而回，他们带走的是初次听闻的基督教信仰。其中，有一位侗人，听闻这对夫妇对其同族的爱心，从深山跋涉而来。他在屋前徘徊、观望，最终开口请求留下数周，学习圣经。且后，他立志将所听之道带回家乡。这一举动成了连锁性反应，于是有更多侗人仿效，来富禄听道，接受基督信仰，回

1 A. F. Desterhaft, “With the Tong Tribe of South China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 65. No.46. (November 15, 1930), pp.748,751.

2 L. T. Chao, “The Advance Guard.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 67. No.27. (July 2, 1932), p.426.

乡传讲，方圆二十里内，多有人第一次听到福音。可见，这位侗人远道而来，选择停留数周学习圣经，并回乡传讲，这表明他们对信仰的接受不是抽象教义，而是具体经验的生命转化。信仰视为可以实际带回村落、与日常生活连结的“新生命之道”。随着基督信仰的传开，丁惠民夫妇无论走到何处，都受到热情款待，常被邀至侗人家中过夜。夜里，村民与邻里围坐在营火旁，静听那关于救赎与盼望的故事，有人决意离弃长久信奉的旧信仰，改宗接受基督教。[1] 侗人虽有巫师仪式与祖灵观念，一直缺乏制度化宗教，即侗族几乎没有汉人一般的民间崇拜与宗教结构，他们不熟悉儒家、佛教与道教的经典体系。这种“宗教真空”被传教士解读为福音可以迅速进入的契机。而侗人并非完全“无宗教”，他们有鬼神观念，并且他们对灵界的恐惧与不安，使其对“赦罪、救赎与盼望”的信息特别敏感，并倾向于寻求一种能够带来持久安慰的信仰。因而这种对魔鬼恐惧为基督信仰提供了新的诠释场域，同时也加深了福音“解放与保护”的吸引力，从而促使他们接受接受基督信仰，将基督信仰逐渐内化为侗族生命史的一部分。[2]

此外，在一次长达一周的旅行中，丁惠民夫妇首次居住于侗寨之中，听到的皆是侗语，这种沉浸式的经验给他强烈的震撼。他记录道：第一天，他们抵达十五里外的村寨，这里从未有过任何传教士涉足。最初，村民因陌生而充满戒心，不敢接待。但不久之后，他们逐渐获得信任，甚至享受到了隆重的款待。在另一个村子里，一位年迈的妇人对他们的信息表现出极大的渴慕。她专注聆听每一句话，甚至在送别时仍不断追问：“你还有什么好话要对我说吗？”当她第一次听见“耶稣”的名字时，便反复低声念诵：“耶稣，耶稣……”。侗人对“名字”的敏感与反复吟诵，是口传文化中对言语力量的重视，此时耶稣之名不仅被理解为信息，更被经验为具有灵力的“话语”。正是如此，这种情境令丁惠民深受感动，他认为

1 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp. 187-188.

2 “Department of Prayer.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.71. No.39. (September 26, 1936), p.620.

这位“老灵魂”已信靠救恩，并期待她能继续在信仰中成长。[1]

语言与文字的建构同样揭示了侗人生命史的特征。随着方言逐渐熟稔，传教士开始以音标拼写侗语，试译经文与圣诗。在村寨中，他们首次以侗语音标唱起赞美诗，侗人夫妇听到“自己民族的文字”出现在基督教敬拜中时，脸上流露出惊喜与亲切感。这一细节是当基督信仰被赋予民族语言的载体后，便开始与侗人的文化身份产生深层共鸣。传教士也意识到，基督信仰若能进入民族语言与符号体系，便可能内化为族群身份的一部分。

且后，建道圣经学校的学生及毕业生被派往侗区，他与当地同住数月后，深感人手不足，遂请求延长服事；差会应允，并有立志终身服事侗族的李先生投入，专心学习侗语。[2] 同时，本地翻译的角色亦不可忽视。六十六岁的叶姓长者，能通晓十余种方言，被传教士视为“上帝的预备”。他在市集布道、节庆讲道时协助传译，迅速成为不可或缺的中介者。此种“本地知识份子”的加入，使传教建立侗人内部的信仰网络与口传体系。[3] 无疑，在无文字文化的语境中，基督徒生命史中的转折，主要透过本地口语传讲与生活见证得以受接受及延续。宣道会的木屋成为聚会所，访客回乡后以“讲述”与“转述”的方式将福音传播，形成强烈的口传性信仰扩散，这符合侗人一向依赖歌声、故事与集体活动来维系文化的习惯。因此，这亦是一种基督教信仰走向侗族地方化的历程。

于 1930 年代，宣道会在广西富禄的开荒工作逐渐触及侗人社群，其鲜明的痕迹往往体现在个别家庭与个人的生命转折中。这些故事不仅是“改宗”的片段，更折射出侗人在信仰与生活之间的张力与再塑。其中，本地一个熊氏家庭的转变具有标志性。熊家原本在集镇经营店铺，屋内供奉香坛与传统纸神。然而，传教

1 Walter H. Oldfield, “Golden Opportunities in Kwangsi Province.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 69. No.18. (May 5, 1934), p.280.

2 “Causes for Thanksgiving.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 67. No.29. (July 16, 1932), p.456.

3 Rev. and Mrs. A. F. Desterhaft, “Tiding from Tungland.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 69. No.44. (November 3, 1934), pp.697-698.

士经过两年的接触，他们在新年期间主动前来索取圣经挂图与福音海报，以取代旧有的神像装饰。这种自发性的行动，是基督信仰逐渐进入侗人家庭空间，并取代传统的宗教符号。熊太太更在此后公开跪祷，决志归信。多年无法戒除的烟酒嗜好，在短时间内断绝，她与亲友皆视之为一种深刻的生命重塑。熊家的女儿则呈现另一种生命史的张力。她长期被视为“受邪灵压制”，四年未曾出门，成为家族与社群眼中的负担。其母转向基督信仰，并带她出去聚会，已大有进步，正是因为坚信基督能带来医治与解放。这一案例说明，侗人归信基督，常是回应家庭中深层危机的一种灵性实践，信仰转变因此与日常生命忧患紧密交织。[1]

另几则故事发生在村落的边缘。一名年轻侗人因鸦片成瘾而主动求助，透过祷告，他声称在三日内完全戒断。此后，他自愿带着小册子回乡分发。这表明基督信仰在侗人生命史中，常与身体实践与道德更新相连，且迅速外化为“见证行动”。同时，地方村长的改宗亦具代表性。一位村长长期来往于富禄，在一次聚会中跪下表示接受基督教。他回到村中后，将圣经经文张贴于家中墙壁，取代旧有神明崇拜装饰，还主动向本村年轻人作见证。[2] 这种从家屋到村落层次的转化，是信仰转变如何在空间与社群符号中被具体化，并逐渐改变地方宗教文化的表征。因此，对侗族而言，这些转变的特别意义在于，基督信仰提供了一种新的信仰语汇与社群认同。

这些片段解释了侗人的生命史特征具包含三重面向：其一，改宗往往发生于家庭危机（疾病、成瘾、经济压力）的临界点上，基督信仰视为“新出路”；其二，转变往往不是个人性的，而是群体性、符号性的，藉由店铺、家屋、村落空间的重塑来展现；其三，改宗之后迅速外化为“见证行动”，不论是分发书籍、戒除恶习，或在村中作证，都强化了基督信仰在地方社群的可见度。

这并非说宣道会在侗族中传教一直是顺遂的，而也是具有相当程度的难题。

1 Rev. and Mrs. A. F. Desterhaft, “Tiding from Tungland.”, p.697.

2 Rev. and Mrs. A. F. Desterhaft, “Tiding from Tungland.”, pp.697-698.

基督教宣道会在 1936 年曾指出，在侗族人群处于一个“高度可行、却挑战重重”的工场。最大的问题在于文字。侗语与汉语完全不同，属于尚未系统化的语言，没有固定的书写形式，亦未被完整归类。侗语的音调与汉语相似，但差异极大，且村寨之间存在显著的方言分歧。这导致基督教书刊与圣经无法翻译，侗族缺乏“自己的文字圣经”。更严重的是，侗人普遍文盲，而能读懂汉文经文的侗人微乎其微。由此，基督教核心信息的传递严重依赖口头宣讲，限制了后续的稳固教导。宣道会的应对方式，是鉴于方言差异庞大，唯有从每一支侗族方言群体中兴起“本地的代表性传道人”，才能真正将基督信仰带回自己的族群，使之“用心灵的母语”听懂信息。这些本地传道人将在富禄传教站接受中文训练和圣经学习，再返乡牧养自己的群体，并期待逐步建立侗族文字材料与圣经翻译。换言之，传教士试图将福禄建构为一个“培育与差派中心”，使其既是差会的基地，也是侗族本地传教力量的摇篮。[1]

在侗族最大的挑战也包括是“牧者生命的中断”所造成的看似断层。同时期，在侗族基督徒的生命史叙事中，连续出现的基督徒死亡。其中侗族工作的一位具潜力的年轻同工罗盛潮（本汉名）的早逝，成为他们心灵与事工的打击。罗盛潮以其语言天赋与投入热忱，原被寄予厚望，将成为跨越侗语与汉语鸿沟的桥梁。然而，他的突然死亡，使传教站失去了一位最有可能承担长期牧养责任的人选。丁惠民在书信中表达的悲痛，透露的不仅是私人情感上的失落，更是一种“未来方向的真空”。罗盛潮的离世，对于一个语言文字尚未建立、必须依靠口传信仰的族群而言，本地牧者的缺位意味着牧养的连续性几乎无法维系。而在这种的丧失，使传教士将死亡放入“神旨意”的安慰方式，使得侗族群体置入一种“殉道记忆”的宗教框架中。[2] 如传教士所言，“他的收获就是我们的损失”，死亡被转化

1 “Department of Prayer.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.71. No.39. (September 26, 1936), p.620.

2 Walter H. Oldfield, “The Tribespeople of South China” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.72. No.43. (October 22, 1938), pp.680-681.

为殉道式的象征，个人的离世虽带来事工的负面影响，但其“牺牲”却为群体注入的属灵意义。殉道的属灵意义不是单纯指流血的牺牲，而是指在恶劣环境中，忠心事奉至死的生命见证。对于侗族初生的基督徒群体而言，牧者的死亡理解为信仰真实性的印证，成为福音能在逆境中存续的证据。这种诠释方式，使死亡不再仅是失败或挫折，而是纳入一条长远的历史叙事之中，即个体生命的终结，见证了群体信仰的持续。[1]

因此，牧者的死，不是视为信仰上的“中断”，而是信徒生命史中的“转折”。它加深了群体对于基督十字架道路的认同，也使在地教会逐渐将殉道者视为“信仰传承的种子”。在这样的叙事脉络里，让侗族人知晓，基督徒的死亡不是空缺与失落，而是转化为一种具有凝聚与感召力的救赎记忆，旨在推动侗族基督教群体在苦难中持续寻找属于自己的信仰道路。

有关苦难与战乱是密切关联，时至中国在抗日战争时期，宣道会的报告指出，在侗族人群体中，福音工作在战争阴影下显得步履维艰，却仍不时结出果子。由于战事阻隔，传教士的行动受限，不得不绕道重返侗区的族群。在一个分支部落中，侗族人因战乱与不确定中，有不少人经历苦难，对基督信仰抱持开放的态度。[2]

1942 年的报告呈现出截然不同的场景，在广西北部的侗寨中。这里也是越过省界的贵州侗族人，兴起了一股“自下而上”的信仰动力。一个名为吴老月的侗人，偶然从一位书贩处购得一本《马太福音》。最初仅因封面插图而购买，这本书长期尘封于书架，直至战争与灾难临到，才被重新翻阅。当他读到第二十五章，“预言战争和战争带来苦难的谣言唤醒了吴先生的心，激起了他想要更多地了解这个奇怪但真实信息的愿望。”遂带同伴步行五十里山路，寻访宣道会的布道所，渴望明白其中信息。这一寻道之举，折射出侗族人在巨变年代里，透过阅

1 Walter H. Oldfield, “The Tribespeople of South China”, p. 681.

2 R. A. Jaffray, “Department of Prayer.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.74. No.52. (December 30, 1939), p. 824.

读与遭遇，把基督信仰视为回应苦难的精神资源。其中一人鞠躬忏悔和祈祷。他们回到自己的家，并敦促工人去拜访他们在山里的家。

其后，传教士和中国传道人回访，翻山越岭，进入侗寨。村人热情迎接，甚至陪同跋涉两日，涉溪而行。营火旁、屋舍内、乃至露天聚会中，福音与赞美诗在侗寨间回荡。据记载，一度有三百余人彻夜聆听信息，其中近三分之一表现出强烈的信仰关注。更有家庭将偶像遗物拆毁，耳环与护身符摘下，以此表达决志。墙壁上写满的经文，村舍间摆满的福音书册，象征着信仰在日常空间中“物质化”的进入。虽然当时尚未急于施行洗礼，而是这份谨慎正说明了宣道会的信仰实践从“热情接受”向“稳固扎根”的过渡。在这一过程中，侗族人的生命史不仅标志着一场宗教转向，也是基督信仰在战争与苦难中，成为侗人寻求超越意义。[1]

华南宣道会的事工，在 1940 年代逐渐延伸至广西南部的永江与周边地区。在这片边陲山区，苏腓力（译自 Philip Su）成为最坚定的本地福音传道者之一。他与妻子的工作触及成千上万的侗族人，建立起一间侗族人的教会，起初开设在侗族人的家庭。在 1944 年，教会人数已有二十五人。每次受洗不仅是宗教仪式，更标志着本地村落中公开承认基督的信仰。整个村落的人都出席了洗礼，看到侗人基督徒的生命转折。正如当时的报告所言，新信徒的见证在乡人之间产生了深远的震动。苏腓力的牧养在当地的岁月中更加鲜明。这些心地单纯却热心的基督徒，自发捐献将近一千元，又以木材供应，合力建造了他们的第一间教堂。建筑的兴起是群体自觉的信仰标志。他们虽然面临村中族群长老的的反对和逼迫，却仍坚定不移。这种“在苦难中领受了道，却以圣灵的喜乐为乐”的信仰特征，使这一小群信徒被比拟为帖撒罗尼迦的教会，成为战乱与逼迫年代里“教会存有”的生动见证。[2]

1 Walter H. Oldfield, “God's Grace in Kwangsi.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.77. No.28. (July 11, 1942), pp. 440-441.

2 A. T. Desterhaft, “Mr. Su of South China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.79. No.15. (May 6, 1944), p. 233.

正如生命史的叙事也从不缺乏苦难。某次外出传道时，苏腓力在一个集镇留宿，因在火炉旁向店主谈论福音而被一名醉意未消的小军官盯上。军官怒斥他为“洋人的走狗”，随即拳打脚踢，并叫来士兵将他捆缚。苏腓力被悬挂于木柱近两小时，双脚离地，身心备受折磨。期间，随身财物被洗劫一空。若非当地民众出面担保他不是叛徒，他几乎难逃一死。苏事后回忆，若再被悬挂一小时，恐怕就是生命的尽头。即便如此，他仍以“感谢神为他代求的朋友”来结束这段遭遇，传达出一种植于信仰的坚忍与感恩。[1]

这段经历也是侗区本地牧养的艰巨处境。他们一方面成为信仰群体的核心支撑，承担起植堂与牧养的重任；另一方面却首当其冲地承受来自地方权力与社会敌意的打击。苏腓力的生命史既反映了基督教在边疆部落中的扎根历程，也映照出“本地化传道”所必然伴随的风险与代价。无疑，这是在边缘中的宣道会一早便已知道的事。因此，他的故事也是华南民族社群在信仰转型过程中所经历的张力，正是在这样的生命交错中，侗族基督徒的群体记忆和历程得以形成身份认同，从而也赋予了后来信仰传承一种“苦难即为见证”的内在意义。

由上可见，基督教在广西侗族的信仰建构，是一部由语言隔阂、牧者殉道与战争动荡交织而成的生命史。正是在苦难与缺乏中，信仰藉由地方语言的翻译、群体记忆的累积，以及本地信徒的坚忍见证而逐渐生根；死亡与逼迫没有摧毁教会，反而被内化为群体的灵性资源，因而得以延续。

1 A. T. Desterhaft, “Mr. Su of South China”, p. 233.



Mr. and Mrs. Philip Su

图三：苏腓力夫妇[1]

四、边缘与信仰：苗族基督徒的生命实践

在广西北部的崇山峻岭间，苗族聚居于偏远的山巅与深谷。他们往往选择在最险峻、最接近天际的地方建屋，似乎欲以居所贴近苍穹，因而有“云上人”之称。这一空间选择既标志了其与侗人聚落的区别（侗人多居山谷），也形塑出他们与自然环境的独特关系。村落的布局不循规划，而是随个人心意兴建，房舍多为竹编夹泥、覆以茅草的简陋草棚。之所以苗族村寨多散落于崇山密林之间，房屋依附岩石、小块梯田而建，四面临风。这种分散的建筑方式，是族群在历史上长期受压迫与被逐的处境。他们选择远离交通要道，避开与国家政权或外来群体的直接接触，以确保自身的生存空间。正因这种构造，他们的屋内昏暗逼仄，通风不良，访客常需在黑暗中摸索而行，踉跄于木柴与农具之间。苗族的生活物质条件贫乏。他们是山地农夫与樵夫，依赖小块梯田、树林与山野维生。服饰简陋，男子身着古式宽衣，女子衣着则别于汉人女性，显示文化自成体系。这种“近天

1 A. T. Desterhaft, “Mr. Su of South China”, p.233.

而居”的地理习惯，传教士笔记中多有生动描绘，甚至将其形容“在广西荒野地区居住的许多土族中，或者是社会中最低级，最文盲，最贫穷和最不易接近的一族即是苗族。”[1]

在传教士走访和观察中，苗族人屡被描绘为“不洁”，其居处灰尘积累，饮食方式粗放，往往以手直接进食，不避油腻与泥尘。这种描写既折射出文化差异下的陌生感，也透露了西方观察者眼中“文明”与“野蛮”的差异。然而，若以他们民族的角度看，这些记录恰反映了苗族人生活的韧性与自足。他们的饮食虽简，但带有仪式与待客的尊严。在某次旅宿经历中，传教士受赠以生鱼与小鸟之餐，虽觉不适，后却得知此乃“尊贵客人”方能享用的佳肴，从而“这种意思大大的使我谦卑，我以决心再次在苗人中旅行处卑微地位。”。这一反差是从互动中的尊重差异文化。另外，苗族社群虽困于贫穷，却以音乐与舞蹈维系生活的欢乐。芦笙是他们最珍爱的乐器，自制自奏，长短不一，音色浑厚。每逢节庆，芦笙声响彻山谷，回荡于层峦迭嶂之间。对于外来的旅行者与传教士而言，夜幕中苗村传来的乐声，正是辨识其存在的标志。这一音乐文化，表现了苗人生命中的喜悦与凝聚，也成为最鲜明的民族声音意象。[2]

可见，传教士在苗族田野经验，往往充满张力。一方面，他们遭遇村人闭门自守、戒惧异客，甚至被拒绝住宿；另一方面，他们也在村长的帮助下获得接待，甚至见证家庭宗教仪式与祭祀。这些零碎记录揭示了十九世纪基督教与山地民族社群互动的真实景象。诚如苗族的聚落并非纯粹的贫困山区居所，而是承载了历史创伤、社会组织与歌唱文化的多重意涵。传教士虽常以“骯脏”、“无序”等字眼形容，但在这种空间策略正是苗族维系群体生存与身份边界的重要方式。亦因他们群体庞大且身处边缘位置，宣道会在广西的工作一直试图关注且进入其中传教。

1 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.48-50.

2 Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.50-54.

宣道会传教士于 1916 年末的行旅记录中，是他们艰辛旅程的日志，也可视为宣道会在广西、贵州边境开展对苗族传教工作的开启篇章。从空间与地理角度看，他们择沿着广西与贵州的边界行走，这是一种“进入边陲”的实践。这些地方位处国家政权管理有限的区域，交通闭塞，社群多自给自足。传教士在此投宿于苗人草舍，以猪圈作为暂时睡眠地，表明他们愿意以“身体的受苦”来换取“进入他者世界”的可能性。这是在苗族传教事工初期的基本形态，以行旅、居留和忍受艰辛，打开一条接触之路，逐步延伸至边陲苗族的起点。[1]

1920 年代末，宣道会在广西北部苗族的聚居地“苗王”传教迎来了一个新的契机。数年前，苗王一带因土匪猖獗而陷入动荡，许多人被迫逃亡他乡，社会秩序近乎解体。然而，正是在这段流亡与回返的经历中，基督教的种子得以传播入内。一位名叫“乌强保”（译自 Wu Keung Bou）的地方苗人，在避难柳州期间，于宣道会接受基督教。返乡后，自组一支小型武装，驱逐占据家园的土匪。1924 年，于自家院落一角建堂聚会，为村寨里打开了一处属于基督徒的空间。这种“在流亡中遇见基督，返乡后化为见证”的生命轨迹，成为该地区传教开启的核心契机。[2]

乌强保以极大的热情投入布道工作，常常黎明前便带领宣教士前往邻村，骑马走在前头，手摇铃铛召集村人。待群众聚集，便向他们传讲福音。在苗王举行的第一次洗礼，是由乌强保全程安排的以苗族的方式进行。他动员乐队，风笛、鼓与锣，一整天随队演奏，队伍浩浩荡荡至河边，十位候洗者（六男四女）在乐声与人群簇拥下受洗。仪式之后，鞭炮齐鸣，赞美诗《快乐的一天》反复高唱。这一场景，这正是本土基督徒将基督教的圣礼与地方文化符号交织在一起的例子。

1 “In the Wilds of Kwangsi, South China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 47. No.19. (February 10, 1917), p.298.

2 Charlotte B. Poole, “Doors of Opportunity Reopened in the Interior of China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 63. No.27. (July 7, 1928), p.440.

在传教士看来，乌强保的信仰单纯而笃定。他是勤奋的圣经读者，并深信祈祷能改变环境。地方的基督徒回忆，他的祷告往往带来即时的回应，如久旱得雨、洗礼时放晴、病者痊愈，乌强保其孙女在“似乎已死”三日后，因代祷而“完全复原”。某次村庄遭败兵围困，居民惊惶无措，他呼召众人祷告，敌军果真撤退。这些事件，对当地群体而言，都成为他们生命经历“神同在”的鲜活记忆。[1]

1928 年，随着社会相对安定，传教士与圣经妇女一同来到苗王。发现聚会场所狭小，晚间礼拜不得不移至露天庭院，两百余人一连数夜站立聆听，男人、女人与孩童皆耐心守候，单单为了听见“耶稣基督并祂钉十字架”的信息。当布道者一度欲结束聚会时，会众竟坚持要求继续，表达出他们对基督信仰的强烈兴趣。白日里，传教士们赶在村人下田前走村入户，或在集市、假日走访三至五个村庄，借着户外讲道、分发经卷，逐步深入乡间。他们的记录充满具体的生命故事，一位心脏病缠身的长者，虽仍在祖先崇拜的挣扎中，却在祷告后获得康复，欣然成为慕道友；一位被丈夫弃置的妇女，在艰难生活里寻得基督信仰；一位被囚禁六年的女子，在释放后第一次听见“救赎的主”；一位盲人因听见“财主与拉撒路”的比喻而心受触动，专程前来要求留下姓名；甚至一位被妻子斥为“疯子”的壮实农民，仍坚持参与聚会并学唱诗歌。无疑，这些断片化的生命故事，构成了苗王地区最早期的基督徒群体的缩影。由此，可以窥见苗王地区最早期信徒在身体病痛、家庭困境与社会排斥中与基督信仰相遇。这种“以躯体与生活书写信仰”的历程，构成了苗族基督徒群体的生命史基础。[2]

然而，福音的推进并非一帆风顺。在距苗王八十里的繁盛村落，会众最初以为传教士欲摧毁偶像，因而充满防备。直到确认其来意为宣讲基督，才转而愿意倾听。之所以宣道会在此打破了地方社群的戒惧，成功建立起初代信徒群体，尤其是嵌入地方生命史之中，与痛苦、期待、抗拒与盼望交织而成的复杂过程。同

1 Rev. James A. Poole, “Ue Ts'iang P'u, A Kwangsi Christian.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 67. No.26. (June 25, 1932), pp.409-410.

2 Charlotte B. Poole, “Doors of Opportunity Reopened in the Interior of China”, p.441.

时，苗王及周边许多村落仍先后自行摧毁偶像、将庙宇改作学堂，这是地方社会正在面临国民政府新思想的冲击。而传教士发现进化论与现代科学思潮，已透过偏乡小学迅速传入村落，甚至动摇部分青年教师的信仰基础。苗王尚无邮局，却已有“进化论”。在他们看来，基督福音传迟一步，使得“否认神的理论”先入为主地占据了人心。这种焦虑揭示了 1920 年代传教士面对的双重挑战，既要与传统宗教仪式竞逐，又要与现代性思想抗衡。[1]

宣道会加紧步伐在苗族工作的同时，在 1929 年秋柳州这一区域正经历一场现代化变迁，无线电台已投入使用，原由政府掌控的巴士运输如今由多家民营公司营运，通车路线覆盖桂林，甚至延伸至各地。与城市的物质现代化相并行的，因交通相较之前便利，传教士们在其中进行信仰培训工作，因而于苗王等地也先后有受洗者，数目十位基督徒。[2]

此后，传教士在广西与贵州交界处的另一些苗族地区开展福音布道。[3] 陈法言在 1937 年前后记录到对其有一个难忘片段。他指出，在广西北部的群山深处，黑苗与白苗村寨散布于高坡与山谷之间。这些群体彼时几乎完全未曾听闻基督教的福音，数以千计的人依旧生活在传教士看来如同“异教黑暗”里。在那段行程中，一位来北部的苗族基督徒名叫“李老法”（译自 Lei Lo Faat），主动与传教士们一同结伴前行，他用苗族方言与同胞交谈，立即吸引了群众的注意，使得福音的信息是以“自己人”的传播于山谷之间。[4]

他原是贵州与广西交界的苗寨人，以背篓挑书、卖单张为生，并将基督的救恩传给同胞，作为“行走的福音贩子”。他经历了许多困苦，疾病与穷乏不断伴

1 Charlotte B. Poole, “Doors of Opportunity Reopened in the Interior of China”, p.441.

2 Rev. James A. Poole, “Tragedy and Blessing in South China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 64. No.10. (May 9, 1929), p.155.

3 “Our Foreign Mail Bag.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 69. No.17. (April 28, 1934), p.266.

4 Walter H. Oldfield, “A God-Prepared Messenger.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.72. No.31. (July 30, 1938), p.489.

随，但他的生命史是苗族信徒在边地以“移动传道人”的身份承担福音工作。1936 年，他重病卧床于洪江，几乎失去生命。然而，他在梦境中“看见主的呼召，要他回去做工”。清醒后，他祈求若上帝仍有工作托付，便让他恢复健康。结果他康复起来，再次踏上行程，继续将福音带到未及之地。这一经历是他作见证时的“神的奇迹医治”。由此可见，苗族信徒将身体的苦难、疾病与康复，融入信仰实践的生命叙事之中，以此在本族有共同经群体中引起甚大兴趣。[1]

这一幕也印证了“地方化见证”在传教历程中的关键作用。苗族信徒并非仅作为“翻译者”或“向导”出现。他在随后的数月里，承担起见证者的角色，踏遍那“无尽的山岭”，向族人传扬基督。[2] 显然，这是苗族早期基督徒生命史的一种缩影，在熟悉的边境，他将信仰转化为一种行动的力量，使基督教从外来者的口中，逐步成为属于自己族群的声音。

在此背景下，宣道会在北部举办的短期圣经学校，成为苗族信徒生命史中的环节。课程以国语和广东话双轨进行，是苗族信徒接受培训的途径。其中一位来自苗族的年轻学员。他在课程中表现突出，获得全班最高成绩。在语言、教育与多重壁垒的情境中，一位苗族青年成为受教者，以优异成绩脱颖而出，是他信徒在新知识体系中展现的学习能力与信仰热忱。对于宣教士而言，这正是苗族基督徒在二十世纪初开始具备承担本地教会领导的潜能。[3]

无疑，苗族基督徒的生命史具有一条自边缘而生的信仰轨迹。他们原本居于“云上”的聚落，以散落山巅的居住方式维系生存与身份边界，常被外来者视为“贫穷、不洁”的族群；然而在与宣道会的互动中，他们将贫困、苦难与歌声交织成特有的生命见证。自 1910 年代传教士艰辛的边境行旅，到 1920 年代末乌强

1 Mrs. H. M. Wright, “God's Advance Provision for the Miao.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.74. No.2. (January 14, 1939), p.24.

2 Walter H. Oldfield, “Our Foreign Mail Bag.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.72. No.25. (June 19, 1937), pp.393-394.

3 “Conference Letter from South China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.72. No.48. (November 26, 1938), p.761.

保等人“流亡中遇见基督，返乡后建堂布道”，再到李老法等“行走的福音传道人”以方言与脚步承担跨山越岭的传道使命，苗族信徒不仅成为翻译者，亦是成为信仰的主体，将福音化为族群自己的声音。而且短期圣经学校的培训亦使苗族青年可有承担教会的领导。由此可见，在边缘处境中，他们既回应外来的福音，也在自身的文化与语言里嵌入了基督信仰，故而苗族基督徒的信仰实践可谓是一部以身体、苦难与行走书写的生命史。



MIAO WOMEN, SOUTH CHINA.

图四：广西北部地区的苗族妇女[1]

1 “Greetings from South China Conference.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol. 51. No.10. (December 7, 1918), p.155.

结论

总括而言，宣道会在广西的传教事业，并不仅限于汉族聚落或交通要道上的布道，而是逐步深入至僮族、瑶族、侗族与苗族等多元民族之中。这些群体在语言、地理环境、宗教信仰与生活习俗上皆各具不同，使得传教士所面临的挑战远远超过单一语言隔阂。[1] 正因如此，他们在广西的工作，是区域教会史的一环，更可视为跨不同族群传教的案例。成果固然存在，但同时也伴随着不断探索与尝试，尤其是在一些此前几乎未被触及的族群之中。其中，对黑彝族（Heh-i）的接触尤具代表性。黑彝族自我认同鲜明，强调自身与苗、瑶族的区隔，而其黑衣的服饰特征更成为族群标志。传教士在多次行旅中发现，黑彝族作为百色西北最大的部落，却几乎完全未曾听闻福音。这片“空白地带”的存在，在传教士心中形成强烈的感召，也是传教策略必须突破既有的汉族中心视角。为了接近这一族群，传教士展开了“追逐市场”的行动，在十九个集市中与黑彝人接触。虽然语言无法完全沟通，他们仍藉由圣经小册、诗歌单张与简短的见证分享，努力传递基督救恩的讯息。这些短暂的相遇，虽无法立即转化为稳固的信仰群体，却让黑彝人首次听见“耶稣”之名，并激发出“耶稣是否住在城市”这样既带有误解、却又流露深切探问的回应。[2] 因此，传教士也通过学习他们的黑彝族，试图向他们部落的中心传教。[3]

---

1 值得留意的是，早期进入广西的西方传教士，确实在族群辨识上存在一定模糊性。由于当时尚无现代民族分类体系，传教士多依据语言、服饰、居住环境及自称等外在特征进行归类，难以与今日民族学意义下的群体完全对应。然而，宣道会在广西的传教工作属于长期性、网络化的实地行动。故此，传教士及一批本地传道人在长期的在地化过程中，其民族辨识能力已明显提升，从最初的“地理式分类”逐步过渡到“文化、语言式辨识”，以及本地化的融入。从陈法言及其师母的两人书籍、回忆即可见。Walter H. Oldfield, *Pioneering in Kwangsi; the story of Alliance missions in South China*, pp.36-54; Mabel Dimock Oldfield, *With You Alway : The Life of a South China Missionary* (Harrisburg, Christian Publications, Inc, 1958).

2 Rev. Gustave Woerner, “Does Jesus Live in Shanghai?” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.70. No.35. (August 31, 1935), pp.560-561.

3 “Conference Letter from South China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions.* Vol.72.

广西多元民族的情境，使宣道会的传教工作在本质上带有探索与试验性。无论是苗族信徒逐渐兴起，承担本地见证；还是黑彝族的初次接触，仍停留在市场传播与福音小册的播撒阶段，都共同说明，在二十世纪上半叶宣道会的传教不仅是“进入”民族聚落，更是“追逐”其生活空间，试图在最日常的关系、最边陲的聚落中寻找信仰的活动。因此，广西的宣道会历史应当被理解为一个多民族的信仰场域。在这里，福音并非一条单线的传播路径，而是一个由不同族群、不同语言与不同生活节奏交织而成的复杂网络，其难度可想而知。

宣道会的工作虽未能在所有民族中迅速扎根和发展具规模成果，但却透过一次次的行旅与市场相遇，逐步勾勒出跨族群的福音版图及他们的生命史。在这个场域中，边缘民族基督徒的生命史展现出独特的样貌。僮族基督徒的故事，往往呈现出“从山径到圣堂”的转化。他们最初在崎岖山径、稻田与村落的日常劳作中接触到福音，这一信仰并非一开始就以教堂的形式出现，而是透过小聚会、家庭式的讲道逐渐积累。随着时间推移，壮族信徒开始将信仰空间具体化，从山径边的竹楼聚会，逐渐发展到建立简陋的圣堂，这一过程本身就是他们“自我教会化”的标志。他们的信仰生命因此具有浓厚的地方性，与农耕周期、山区交通及族群社会结构紧密交织。

瑶族信徒的经验则宛如“边陲的福音”，由于瑶族群体强调自身的族群边界，福音的进入往往引发文化上的拉扯。他们在宗教转换中，不仅仅面对传统巫术仪式与祖灵崇拜的挑战，更面对来自族群内部的质疑与排斥。许多瑶族基督徒的生命史呈现出反复的挣扎，一方面，他们受到福音所吸引，感受到新的救赎与群体归属；另一方面，他们又不得不在传统祭仪与新信仰之间做出抉择。这种矛盾，反而是瑶族基督徒在宗教转换过程中的能动性，他们并非被动接受，而是在张力中塑造付出行动的信仰实践。

侗族基督徒的生命史更多与“苦难中的生根”相关。他们的信仰场景往往与

No.48. (November 26, 1938), p.761.

战乱、饥荒、疾病甚至牧者的殉道紧密相连。侗族地区的贫困与交通隔绝，使得基督教的传播承载了更多的救援与关怀功能。许多侗族信徒的见证，都带有“苦难、坚忍、更新”的痕迹。正是在苦难之中，他们将信仰视为唯一能够赖以持守的力量。牧者在战火中殉道的故事，也成为侗族信徒信仰认同的核心记忆，让他们的生命史蕴含着深厚的信仰盼望。而苗族基督徒的生命史无疑是一条由边缘开展的信仰轨迹。他们被视为贫困与隔绝的族群，却在与宣道会的相遇中，将苦难、歌声与行旅转化为独特的见证。苗族基督徒能够在艰苦脉络中，仍保持对基督的真诚依附。这种“边缘性”恰恰让他们在本地信仰网络的重要桥梁，承载着连结族群与基督信仰的功能。

可见，这些民族的基督徒生命史呈现出一种“边缘”的共性。他们在山径、田野、集市、竹楼与教会之间，在传统习俗与新信仰之间，在苦难与盼望之间，活出了属于自身的信仰轨迹。宣道会的传教工作，虽然常因语言隔阂、地理困境与文化张力而显得艰难，但正是在这些边缘族群的生命实践中，福音得以展现真切的生命力。广西的宣道会历史，因此不仅是传教士的历史，更是基督徒处于边缘族群在信仰中书写自身生命史的历史。相较之下，广西宣道会汉人信徒的信仰生命史则展现出另一种面貌。他们多集中于交通便利的城镇与市集，早期即受学堂、报刊、医院与教会组织之影响，信仰表达更趋于制度化。[1] 若说少数民族信徒的信仰形态带有“生命化”与“实践性”特征，在劳作、苦难与日常交往中体现救赎经验；那么汉人信徒则多呈现“群体化”与“教会化”的特质。他们在聚会制度、教义教育与社会关系上更为成熟，但亦较易受政治与社会思潮的波动所牵引。二者的差异不在信仰的深浅，而在信仰实践的场域与形态，前者是山径间的见证与歌声，后者是讲坛上的讲道与组织。这种对照揭示了广西宣道会事工的多层面样貌，也是出基督教在不同社会结构中的在地化路径，既有自下而上的草根信仰更

1 相关研究可参考黄彩莲：《福音在南陲：浸信会与宣道会在广西的传教与事工》，第 179-278 页；颜小华：《广西基督宗教历史与现状研究》，第 143-170 页。

新，也有自上而下的制度传承。从而广西的基督教史应被理解为一个“多重信仰生成”的空间，其中汉族与少数民族信徒在各自脉络中的回应，共同构成了福音本土化的立体图像。

参考文献 References

“Conference Letter from South China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 72, no. 48 (November 26, 1938): 761.

“Department of Prayer.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 66, no. 38 (September 19, 1931): 620.

“Department of Prayer.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 71, no. 39 (September 26, 1936): 620.

“Department of Prayer.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 76, no. 26 (June 28, 1941): 410.

“Greetings from South China Conference.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 51, no. 10 (December 7, 1918): 155.

“In the Wilds of Kwangsi, South China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 47, no. 19 (February 10, 1917): 298.

“Our China Fields.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 69, no. 52 (December 29, 1934): 832.

“Our Foreign Mail Bag.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 69, no. 17 (April 28, 1934): 266.

“Requests for Prayer.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 78, no. 5 (January 30, 1943): 80.

“The Spiritual Side at the 1917 South China Conference.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 48, no. 23 (September 8, 1917): 361.

“The Tribespeople of South China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 72, no. 43 (October 22, 1938): 680–81.

“Touring in South China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 66, no. 20 (May 16, 1931): 302.

Field, A. W. “The Yao Tribesmen.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 52, no. 24 (September 6, 1919): 377.

Harrell, Stevan, ed. *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*. Berkeley: University of California Press, 1995.

Jaffray, R. A. “A General Resume of the Stations of Kwang-Si.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 54, no. 7 (May 15, 1920): 103.

Jaffray, R. A. “Department of Prayer.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 74, no. 52 (December 30, 1939): 824.

Jaffray, R. A. “Thou Crownest the Year with Thy Goodness.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 57, no. 40 (December 1, 1923): 647–48.

Lang, H. “Carrying On in Kwangsi.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 75, no. 10 (March 9, 1940): 153.

Newbern, William C. “Spying the Land in Kwangsi Province.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 64, no. 26 (June 29, 1929): 416, 419.

Oldfield, Mabel Dimock. *With You Alway: The Life of a South China Missionary*. Harrisburg, PA: Christian Publications, Inc., 1958.

Oldfield, Walter H. “A Notable Gathering of Chinese Workers.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 66, no. 47 (November 21, 1931): 764–65.

Oldfield, Walter H. “China’s Retrogression.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 44, no. 2 (April 10, 1915): 25–26.

Oldfield, Walter H. “God’s Grace in Kwangsi.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 77, no. 28 (July 11, 1942): 440–41.

Oldfield, Walter H. “Golden Opportunities in Kwangsi Province.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 69, no. 18 (May 5, 1934): 280.

Oldfield, Walter H. “Missionary Department.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 40, no. 21 (August 23, 1913): 329.

Oldfield, Walter H. “O’er Mountain Trails to Many Tribes.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 74, no. 15 (April 15, 1939): 232–33, 240.

Oldfield, Walter H. “Our Foreign Mail Bag.” *The Alliance Weekly: A Journal of*

Christian Life and Missions 66, no. 24 (June 13, 1931): 380.

Oldfield, Walter H. "Our Foreign Mail Bag." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 69, no. 20 (May 19, 1934): 312.

Oldfield, Walter H. "Our Foreign Mail Bag." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 72, no. 25 (June 19, 1937): 393–94.

Oldfield, Walter H. "Pioneering in Kwang Si's Neglected Territory." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 63, no. 31 (August 4, 1928): 506–7.

Oldfield, Walter H. "Pioneering in Western Kwangsi." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 49, no. 20 (February 16, 1918): 312–13.

Oldfield, Walter H. "Seed Sowing in War Time." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 75, no. 27 (June 29, 1940): 424–26.

Oldfield, Walter H. "The Chwangs Get Busy." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 78, no. 3 (January 16, 1943): 41–42.

Oldfield, Walter H. "Uncle Eight." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 71, no. 21 (May 23, 1936): 330–33.

Oldfield, Walter H. *Kidnapped by Chinese Bandits*. Harrisburg, PA: The Christian Alliance Publishing Company, 1930.

Oldfield, Walter H. *Pioneering in Kwangsi: The Story of Alliance Missions in South China*. New York: Christian Publications, Inc., 1936.

Poole, Charlotte B. "Doors of Opportunity Reopened in the Interior of China." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 63, no. 27 (July 7, 1928): 440–41.

Poole, James A. "Tragedy and Blessing in South China." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 64, no. 10 (May 9, 1929): 155.

Poole, James A. "Ue Ts'iang P'u, A Kwangsi Christian." *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 67, no. 26 (June 25, 1932): 409–10.

Woerner, Gustave. "Does Jesus Live in Shanghai?" *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 70, no. 35 (August 31, 1935): 560–61.

Wright, Mrs. H. M. "God's Advance Provision for the Miao." *The Alliance Weekly: A*

Journal of Christian Life and Missions 74, no. 2 (January 14, 1939): 24.

高万桑（Vincent Goossaert）着，黄郁旋译。〈近代中国的国家与宗教：宗教政策与学术典范〉。《近代史研究所集刊》54（2006 年 12 月）：169-209。[Goossaer Vincent. “State and Religion in Modern China: Religious Policies and Scholarly Paradigms.” *The Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica* 54 (December 2006): 169–209. Translated by Huang Yuxuan.]

广西壮族自治区地方志编纂委员会编。《广西通志：人口志》。桂林：广西人民出版社，1992。[Editorial Committee of the Guangxi Zhuang Autonomous Region Gazetteer. *Guangxi Provincial Gazetteer: Population Volume*. Guilin: Guangxi People’s Publishing House, 1992.]

胡其瑞。〈基督新教循道会与中国内地会在黔西北苗族地区传教工作之比较〉。《台湾宗教研究》12 卷 1–2 期合刊（2013 年 12 月）：83–122。[Hu, Chi-jui. “The Missionary work of MMS and CIM among the Hmong people in northwest Guizhou.” Taiwan Journal of Religious Studies 12, no. 1–2 (December 2013): 83–122.]

黄彩莲。《福音在南陲：浸信会与宣道会在广西的传教与事工》。香港：浸信会出版社，2014。[Huang Cailian. *Gospel in Southern Borderland - The History of the Southern Baptist Convention and Christian & Missionary Alliance in Kwangsi (1862-1945)*. Hong Kong: Baptist Press, 2014.]

赖德烈（Kenneth S. Latourette）着，雷立柏等译。《基督教在华传教史》。香港：道风书社，2009。[Latourette Kenneth S. *A History of Christian Missions in China*. Translated by Leopold Leeb et al. Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studites Ltd, 2009.]

梁家麟。《华人宣道会百年史》。香港：建道神学院，1998。[Leung Ka Lun. *A Centenary History Of The Chinese C & MA*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1998.]

林亚设（Arthur Lin）着；王道生译。《广西宣教史》。台北：圣经资源中心，

2023。[Lin Arthur. *The History of Christian Missions in Guangxi, China*. Translated by Wang Daosheng. Taipei: Bible Resource Center, 2023.]

龙兆佛、莫凤欣。《广西地理沿革简编》。桂林：广西人民出版社，1983。[Long Zhaofu, and Mo Fengxin. *An Abridged Historical Geography of Guangxi*. Guilin: Guangxi People's Publishing House, 1983.]

罗腓力。《宣道与中华》。香港：宣道出版社，1997。[Philip Loh. *Send the Doves to the Dragon: Footprints of Christian Alliance Missionaries in the Early 20Th Century*. Hong Kong: Alliance Press, 1997.]

秦和平。《基督宗教在西南民族地区传播史》。成都：四川人民出版社，2003。[Qin Heping. A History of the Spread of Christianity in the Ethnic Regions of Southwest China. Chengdu: Sichuan People's Publishing House, 2003.]

王熙远。《桂西民间秘密宗教》。桂林：广西师范大学出版社，1994。[Wang Xiyuan. Secret Folk Religions in Western Guangxi. Guilin: Guangxi Normal University Press, 1994.]

颜小华。《广西基督宗教历史与现状研究》。北京：社会科学文献出版社，2014。[Yan Xiaohua. *The History and Current Situation of Christianity in Guangxi*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2014.]

杨树哲。《师公·仪式·信仰：壮族民间师公教研究》。南宁：广西人民出版社，2007。[Yang Shuzhe. Masters, Rituals, and Beliefs: A Study of Zhuang Folk Shigong Religion. Nanning: Guangxi People's Publishing House, 2007.]

余新忠。《追寻生命史》。北京：北京师范大学出版社，2021。[Yu Xinzong. *In Search of Life History*. Beijing: Beijing Normal University Press, 2021.]

曾志辉。《清末以来天主教在广西瑶族山区传播发展研究——以桂北土养槽山区为案例》。硕士论文，广西师范大学，2005。[Zeng Zhihui. *Study on Catholicism in Mountainous Yao Ethnic of Guangxi Since the Late Qing Dynasty*. Master's thesis, Guangxi Normal University, 2005.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 21-72 页

Writing Faith on the Frontier: The Christian and Missionary Alliance and the Life Histories of Religious Conversion among Guangxi's Multiethnic Communities

Buxiao NI https://orcid.org/0009-0001-6646-2369

Alliance Bible Seminary

Abstract: This article adopts the methodology of life history to investigate the processes of religious conversion among multiethnic communities in Guangxi's frontier regions during the late Qing and Republican periods. As a site of ethnic convergence, Guangxi was both politically marginal within the Chinese state and characterized by diverse religious and cultural interactions. Drawing on archival records of the Christian and Missionary Alliance (C\&MA) and related sources, this study reconstructs the lived experiences of Zhuang, Yao, and Dong communities in their encounters with Christianity. The research demonstrates that conversion was not a unidirectional acceptance of religion, but rather a historical process shaped by the intersection of ethnic identity, local culture, and religious practice. The life history approach reveals the agency of individuals in conversion: on the one hand, religious transformation was closely tied to collective memory, vernacular language, and local social networks; on the other hand, the missionary strategies of the C\&MA and the responses of local believers jointly fashioned the multiple configurations of a "faith frontier." This study argues that micro-narratives of life history deepen our understanding of the localization of Christianity and the multiethnic religious experience in Guangxi, while also supplementing existing church historiography that has primarily relied on macro-level narratives.

Keywords: life history; frontier; Christian and Missionary Alliance; Christian faith; multiethnic communities

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0002

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 73-101 页

新兴“宗教改革运动”与教会自立运动推手魏保罗：其生平与工作的新释*

叶先秦 https://orcid.org/0009-0001-2930-0694

台湾政治大学华人宗教研究中心

摘要：一般论及真耶稣教会创会的二手文献多以“魏保罗在 1917 年创立真耶稣教会”带过，未有细查其“创会”动机的发展过程。本文认为魏保罗在传道初期并非意图创建新宗派，而是推动一场宗教改革运动，此改革包含脱离西方差会势力而自立。其所命名之会名“真耶稣教会”实为“真正的”耶稣教会，而非宗派名称；“万国更正教”则意为“改正”普世万国所有教会，是此一宗教改革运动的纲领名称。本文藉分析魏保罗其人和事工提出新释，盼望能够为真耶稣教会的相关研究带来不同角度的崭新理解。

关键词：真耶稣教会、万国更正教、宗教改革、恢复主义、自立教会

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0003

* 紀念同道廖慧清（Melissa Wei-Tsing Inouye）博士（1979–2024）。

一、前言

魏保罗（1877-1919）是真耶稣教会早期三位奠基人物之一，并在该会官方历史中被视为创会者，尤其在 1930 年代初“南北合一”之后，其法统更是得到确立。然而，或因真耶稣教会体制化之后，需要树立一套创会叙事，魏保罗早年传道工作的动机和过程遂被扁平化，化约为“魏保罗在 1917 年创立真耶稣教会”的宣称，且诉诸“神佑”与“启示”等宗教论述，赋予正当性。此外，不少研究者在“属灵派”、“民间基督教”、[1]“五旬节/灵恩运动”等固有框架理解魏保罗的传道工作。就其推动教会自立而言，若非将其解释为延续清末民间宗教仇外或华夷之辨的态度，就是认为该会自始就是反大公、反合一倾向。然而，若细查早期魏保罗所撰文献以及当时脉络，或会有不同理解。笔者主张，魏保罗在传道初期并非意图创建新宗派，而是推动一场宗教改革运动，此改革包含脱离西方差会势力而自立。其所命名之会名“真耶稣教会”实为“真正的”耶稣教会，而非宗派名称；“万国更正教”则意为“改正”普世万国所有教会，是此一宗教改革运动的纲领名称。此般推论，除了建立在魏保罗所撰文本脉络，容或也与他早年参与华北教会自立运动以及当地“中华基督教会”的若干理念有关。魏氏于改革、“真教会”、自立等方面的

1 例如连曦著，何开松，雷阿勇译，《浴火得救：现代中国民间基督教的兴起》（香港：中文大学出版社，2011）。本书在真耶稣教会和民间教派以及“类基督教”团体之间做了一些缺乏历史证据的联想，似乎暗示某种从这些清末以来宗教团体仇外思维的连续性。他对若干中国基督教的“属灵派”、奋兴运动、五旬节派、基要派人物与团体投以“民间基督教”标签，但描述有过于同质化之嫌，尤其忽略信仰上的差异。他所指出的“民间基督教”共同特征，包括仇外情绪、五旬节现象、千禧年主义等。其所谓千禧年主义，其实指前千禧年派的立场。然而，正如张杰克正确指出的，连曦在本书对前千禧年派的定义和理解不甚精确，因该派主张耶稣再来后，地上会出现实质由基督治理的“千年王国”，他显然不是这样理解，且他所列出的人物、团体并非都这样期待，例如王明道。其实从可见的文字里，魏保罗也未曾提过地上“千年王国”的期待，只是提及世界将毁灭，真信徒“灵魂得救”这般个人性的终末论而已。况且，真耶稣教会在 1920 年代逐渐体制化后，开始明确主张无千禧年立场，称其为（前）千禧年主义名不符实，且反映太多揣测、联想成分。参张杰克，《“主快再来，苦已将尽”：评《浴火得救：现代中国民间基督教的兴起》》，《道风：基督教文化评论》2018 年第 49 期，第 354-355 页。

知识基础和意向，可能与当时前者所持建立属于“中华”的基督教会之主张影响。是时所谓“中华基督教会”并不是宗派上的意义，与此相仿，魏氏初创的“真耶稣教会”也不是宗派[1]名称。

另一个思想来源，则很可能是当时正在萌发的五旬节运动，且是当中的独一神论派。该运动具有高度恢复主义倾向，强调回到“使徒信仰”（Apostolic Faith），独一神论五旬节派更是如此。而且，五旬节派早期亦有“宗教改革运动”的自我理解，不少成员也抱持反组织的态度。甚至当时某些看似宗派或确为宗派的组织其实名称反映出恢复主义的认知，诸如神的教会、基督神的教会等，乃希望世界各处教会均能使用此“合乎圣经”（biblical）的名称，意即改革由其自身群体开始。魏保罗接触五旬节运动后，并未自认该运动一员，且似乎将圣灵经验转化为自我赋权的宗教资本，推行自己所领导的教会自立运动。其三，按其所言，马丁路德的宗教改革也为其带来启发。本文尝试跳脱以往研究窠臼，重探长期被轻忽看待的魏氏所撰文本和所处时代脉络，为其生平和传教工作进行新释。

二、文献回顾

一般探讨真耶稣教会早期历史的著作，对魏保罗“立会”着墨较少。连曦《浴火得救》第二章通篇探讨真耶稣教会从草创到 1930 年代的历史，魏保罗可谓本章主角。唐统天（唐红飙）《真耶稣教会历史史迹考》[2]爬梳《圣灵真见证册》、《万国更正教报》、《真耶稣教会创立三十周年纪念专刊》等材料，大篇幅重现魏保罗的行谊和言论，可谓最早期探讨魏保罗的著作，洋洋洒洒一百万言。然而较为缺乏与当时其他中国基督教刊物的对照，亦没有放在当时全球五旬节运动的脉络理解，以致颇为扁平且解释不足。其他研究或涉及该会的论文如裴士丹

1 “宗派”一名为教内惯称，无涉宗教社会学家在教会（church）、教派（sect）、宗派（denomination）之间所做的区分及相关讨论。

2 唐红飙，《真耶稣教会历史史迹考》（北京：中国文化出版社，2006）。

（Daniel Bays）的 “The Growth of Independent Christianity in China, 1900–1937”[1]、邓肇明的 “Indigenous Chinese Pentecostal Denominations”[2]、邓守成的 “’Yellers’ and Healers: Pentecostalism and the Study of Grassroots Christianity in China ”[3] 均甚少提及魏保罗，只是提及他创会，裴士丹则略有提及魏保罗与贲德新（Bernt Berntsen）的关系。廖慧清（Melissa Inouye）的“Charismatic Crossings: The Transnational, Transdenominational Friendship of Bernt Berntsen and Wei Enbo”[4]探讨魏氏与贲氏的来往以及信仰上的传承和影响。她认为魏氏一连串的特殊经历以及与贲氏的冲突事件赋予他先知的角色，且成为一个新宗教运动的创始人。本文使用香港浸会大学世界传道会（Council for World Mission）档案馆的数据，藉当中宓治文（Samuel Evans Meech）的报导，对魏保罗初信时期的行谊有更多描述。她的近著 *China and the True Jesus: Charisma and Organization in a Chinese Christian Church*[5]第一章至第三章有相当篇幅讨论魏保罗。本书引用史料丰富，行文流畅且具故事性，大有史景迁（Jonathan Spence）和卜正民（Timothy Brook）的“叙述法”路线之风。然而，前述的先行研究尚未充分论及魏氏传教工作乃自立运动与“宗教改革”的结合，以及华北自立运动、马丁路德宗教改革、五旬节运动为其思想来源，而后面又有恢复主义底蕴，且魏氏更以灵恩经验为其推

1 Daniel Bays, “Indigenous Protestant Churches in China, 1900-1937: A Pentecostal Case Study,” in Steven Kaplan ed., *Indigenous Responses to Western Christianity* (New York and London: New York University Press, 1995), pp. 124-143.

2 Deng Zhaoming, “Indigenous Chinese Pentecostal Denominations,” in Allan Anderson and Edmond Tang eds., *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia* (Oxford: Regnum, 2005), pp. 437-466.

3 Edmond Tang, “’Yellers’ and Healers: Pentecostalism and the Study of Grassroots Christianity in China,” in Allan Anderson and Edmond Tang eds., *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia* (Oxford: Regnum, 2005), pp. 467-486.

4 Melissa Wei-Tsing Inouye, “Charismatic Crossings: The Transnational, Transdenominational Friendship of Bernt Berntsen and Wei Enbo,” in Fenggang Yang et al. eds., *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity* (Leiden and Boston: Brill, 2017), pp. 91-117.

5 Melissa Wei-Tsing Inouye, *China and the True Jesus: Charisma and Organization in a Chinese Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

动自立的“宗教资本”。叶先秦的《晚雨圣灵》[1]虽在第四章第一节某些篇幅论到从真耶稣教会的创立和会名，可知魏氏初期并非意图建立新的宗派，但未指出魏氏视自己传教工作为某种宗教改革运动，也未进一步探讨魏保罗的教会自立运动／宗教改革运动背后可能的华北自立运动底蕴。另外，也未清楚梳理出前述魏氏传教工作的三项思想来源以及背后恢复主义的共同因素。因此，笔者认为有必要在《晚雨圣灵》的基础上进一步论述，让教界、学界人士对魏氏及其传教工作乃至真耶稣教会产生崭新认识。

三、魏保罗的归信与推动教会自立的初试啼声

根据相关文献，魏保罗 1877 年生于河北省保定府容城县，字恩波，乳名大山。他家中贫穷，自幼失学，十三岁时，在容城县南三里的午方村，学习农事；十四岁至十五岁，独自往返保定间贩卖梳头篦子；十六岁时到北京学习纸行生意，三年后回家乡。二十岁时与同县东庄村李氏结婚，1901 年生长子魏文祥。之后再度前往北京，改做布匹生意，在崇文门外东茶食胡同开设恩信永布庄，他形容自己性情暴烈、好打架。由于父亲早逝，1902 年魏氏带着其母以及妻子和儿子到北京生活，住在北京梆子“玉成班”名角杨宝珍的寓所，其子认魏氏为义父。[2]一日魏氏因故与人斗殴，有一位基督徒名王德顺热心居中调解，后魏氏问明其住址，即登门致谢。王德顺带领他到在北京崇文门外磁器口的伦敦会（London

1 叶先秦，《晚雨圣灵：真耶稣教会的再定位与全球五旬节派研究的想像与再现》（新北：台湾基督教文艺出版社，2019），第 177-180 页。

2 吴贤真，《使徒魏保罗略传》（未出版），第 1 页；魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》（天津：真耶稣教会，1917），第 1 页；左芙蓉，《基督教与北京近现代社会》（成都：巴蜀书社，2009），第 110 页，此处提到其原名云波。李氏为魏氏第一任妻子魏路得，后来分居回到容城县老家居住，这或许和魏氏 1917 年在大红河再次受洗时所领受的“启示”有关。魏恩波记述，当时他听到有声音说“你永不可与妇人沾身行情欲事”，因此魏氏自此禁欲。魏文祥，又名魏安得烈，即日后真耶稣教会的长老魏以撒。魏恩波到北京后有了一名女儿叫魏惠英。参魏保罗，《圣灵真见证册（下卷）》（天津：真耶稣教会，1919），第 32-34 页。

Missionary Society）教堂（即东柳树井堂）[1]接触基督教信仰。其母率先接受信仰，并将自容城携来之泥像抛弃，而李氏因孝顺之故也入教。稍后魏氏才归信，据他所言是受一位称为陈新三的信徒影响。1904 年全家四口由英国宣教士宓治文在双旗杆伦敦会施洗，据分析他也是在此时改名为“恩波”。[2]同年，他在东茶食胡同开设布庄，名为恩信永。[3]未久，魏恩波认为伦敦会一名带有文化侵略性，遂开始推展教会自立。他称有一位汇文大学校的“陆完天”，是该校校长，告诉他应该办自立会。[4]魏氏要求宓治文让磁器口教会自立并获准，按其说法，由他邀请各公会的教牧和领袖聚集该堂会共商自立事宜，并变卖房屋，捐出三千元大洋。众人发起“克己乐献会”，每人一天一个铜元，用两年时间彻底改建该堂。当时在场的有刘名、陈新三、万子青、刘广庆、任朝海、张佩之等人。他并自证在其中犯了贪财和奸淫之罪，深为痛悔。[5]有地方志则记载，1912 年诚静怡、高敬斋到通州公理会邀请孟省吾担任牧师，并成立中华基督教会。会后孟省吾邀陈新三、万子青、金得思、唐联升、魏恩波发起克己乐捐运动，改建此堂，但魏恩波在工

1 这间堂会原为娘娘庙，该庙的僧人慈明之兄长金得思在伦敦会米市教堂（双旗杆教会）信教后，常带慈明前往听道，后被其他僧人认为勾结外国人士私买庙产，后来慈明死于庚子事变。1902 年伦敦会派人将该庙修缮，将前殿改做福音堂，后殿改为萃文学校，这应是魏氏初到该堂时的样貌。参北京市地方志编纂委员会，《北京志·民族·宗教卷》（北京：北京出版社，2007），第 508 页。

2 吴贤真，《使徒魏保罗略传》，第 1 页；魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 1-2 页；左芙蓉，《基督教与北京近现代社会》，第 110 页。

3 吴贤真，《使徒魏保罗略传》，第 1 页。

4 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 1–2 页。此人应为“鹿完天”，著有《庚子北京事变纪略》。他并非汇文大学校校长，而是“教习”。鹿完天在义和团事件期间曾被围困使馆，在联军攻破北京之际，获救的教民欣喜若狂，但他表示自己心情非常复杂，一方面为获救欢喜，但另一方面，身为中国人，他看到中国守军从崇文门两边弃甲败走，感到凄然泪下。参顾卫民，《基督教与近代中国社会》（上海：人民出版社，2010），第 264 页。

5 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 1-2 页，第 44 页。一般上认为所谓奸淫应为娶第二任妻子魏马利亚（刘爱）有关，张巴拿巴指出魏是因娶一寡妇为妾而被逐出，参氏著，《传道记》（南京：真耶稣教会总部，1929），第 29 页。而吴贤真，《使徒魏保罗略传》，第 1 页也指出魏氏“因娶刘氏被人出教”。

作中贪财、犯奸淫罪而被伦敦会开除，募捐活动开展三年，新堂终在 1915 年落成。[1]唐统天（唐红飙）提及根据真耶稣教会的资料，魏氏是“中华基督教会”发起人之一，并为副会长。[2]按廖慧清记述，魏氏所参加的磁器口教会在 1911 至 1912 年间实现完全自立。当时他与当地其他具有财力和社会地位的信徒共同捐资，利用伦敦会赠予这座堂会的房产，组建起名为“中华基督教会”的华人自立教会。魏自称捐资三千银元协助建立该堂。这座教堂后来加入京津地区同类堂会联合组成的联盟。[3]

当时华北地区已开始出现自立教会。1910 年诚静怡等人代表中国教会出席爱丁堡世界宣教大会，会中他抨击西方的宗派主义不适合中国，并欣见未来中国能出现一个没有宗派之别的合一教会。据地方志记载，1912 年，诚氏提出中国教会应不分教派称为“中华基督教会”，遂邀请京津附近的一些教会共同组建此一组织，同年 5 月 4 日，在米市堂召开筹备会，与会者有圣公会、美以美会、公理会、青年会、伦敦会领袖，并制订章程。随后东柳树井堂（即前述的磁器口教堂）、米市堂、东直门外关厢神育神音堂自立，5 月 20 日在灯市口公理会成立“北京中华基督教会”。[4]此处有两个问题，魏氏自称号召的建堂和教会自立，与诚静怡所发起的是否为同一件事？此外，魏氏是否如自己以及部分学者宣称的扮演主导地位？按照地方志的报导，并未将东柳树井堂的重建乃至自立指向魏保罗的倡议，“中华基督教会”此一自立教会联盟的建立也不是出于魏氏，即使称其为发起人之一也缺乏足够证据，遑论副会长。该联盟建立的关键时间，应是 1912 年 5 月由诚氏召集的两次会议，起始堂会应为米市堂（双旗杆教会）而非东柳树井堂，

1 北京市地方志编纂委员会，《北京志·民族·宗教卷》，第 508 页。

2 唐红飙，《真耶稣教会历史史迹考》，第 10、14 页。

3 Melissa Inouye, *China and the True Jesus*, p. 75.

4 北京市地方志编纂委员会，《北京志·民族·宗教卷》，第 484 页。另参王晓静，《“实现一个纯全中国本色化和合而为一的教会”：诚静怡与中华基督教会》，《景风》第 13 卷第 1-2 期（2014 年），第 90 页。此处提到诚静怡在 1912 年呼吁在华教会使用“中华基督教会”的名称。

后者是在诚氏召开的会议之后才计划重建和自立。显然，魏保罗不太可能是主导者甚至发起者，扮演角色或许主要在于资助。容或魏保罗确实曾向宓治文提议让东柳树井堂自立，但也不会是京津一带教会自立运动的筹划者。廖慧清在论及前述北京堂会的自立时，似乎忽略比较这些记载的出入，也未指出发起者为何人。

按当时所处脉络，魏保罗主张自立，实不足为奇。然而他与诚静怡或天津的张柏苓等知识分子教会领袖相较之下，文化资本难以与其比拟，因而也未能掌握发言权。仅凭出资、号召捐献，未有能力建立论述并擘划策略，不足以树立其权威和领导地位。然而，稍后接触五旬节运动，才真正赋予他权威和宗教资本，得以与其他华北自立运动人士在不同群体里各擅胜场，推动方向殊异的教会自立。

四、五旬节信仰赋权的教会自立

魏氏归信后除了在教会事工上热心捐输，信仰的追寻和实践也非常认真。1915 年上海安息日会教牧施列民（Arthur Clifford Selmon）和苏殿卿至北京，魏氏和两人讨论安息日的教理，遂接受了守礼拜六为安息日的教导，解答他在研读十诫第四诫时遇到的疑惑。[1]不过，魏氏信仰的戏剧性转变，发生在 1916 年与另一截然不同的新兴信仰传统—五旬节运动的会遇。该年他患病颇重，胸口疼痛，咳嗽五个月有余，延医服药未见起色， 8 月 17 日在其恩信永布庄偶遇五旬节派的信心会长老新圣民，[2]劝魏氏毋须再服药，且在店铺楼上为他抹油祷告，不日便得痊愈。魏恩波与其妻也因此受信心会的水洗（应是浸水礼，伦敦会施行点水礼），自此开始了与信心会的联系。[3]次日，新圣民引领他与该会宣教士贲德新

1 吴贤真，《使徒魏保罗略传》，第 1-2 页。

2 新圣民是中国人，在石家庄受了灵洗，后来成为信心会长老，参阅贲含立，《增添圣灵在孙家庄作工》，《通传福音真理报》，1916 年第 14 期，第 8 页，他也一度跟随魏保罗，并改名新路加，见魏保罗，《圣灵真见证册（下卷)》，第 48 页。

3 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷)》，第 2 页；无作者，《述说主的大能以彰主的荣耀》，《通传福音真理报》，1916 年第 13 期，第 1 页，以及同期张之瑞，《圣灵在北京作工》，《通传福音真理报》，1916 年第 13 期，

（Bernt Berntsen）[1]会面，他对贲氏的印象颇为正面，魏氏回忆道：

次日又到东城信心会，一见到此会的牧师贲德新很贫穷的样子，虽然贫穷的样子，比别的会很有道德，他给魏保罗等洗脚，魏保罗大受感动。从那时就交为秘友，他帮助魏保罗许多的圣经道理。[2]

魏氏鼓吹教会自立，反对西方差会，但启迪他的几位重要人物却均为西方宣教士，贲德新的独一神论五旬节信仰对魏恩波日后的宗教论述更是扮演关键角色。与信心会的接触，为魏恩波开展崭新的宗教经验。一日在恩信永楼上聚会祷告，他宣称自己受“圣灵的洗”说出方言，听见“神的声音”，并声称“离开了一样奸淫的大罪”。[3]自此类似的经历充斥其日常生活中，在自传《圣灵真见证册》里，五旬节式的经验可谓俯拾即是，包含见异象、赶鬼、医病等，与贲德新及其他五旬节信仰者的常见叙述相较有过之而无不及。魏恩波由此也开始发展自己的工作，每逢安息日，恩信永和稍后在打磨场成立的恩振华两号布庄均休业，并在恩信永铺内聚会，成员有铺中伙友、学生，也有其他信心会人员。[4]从《圣灵真见证册》可见，他非常勤于领导聚会，并四处外出传道。

1917年三月间，魏氏宣称在祈祷时听到声音要他“受耶稣的洗”，[5]于是被圣灵引导至永定门外大红河，并闻：“不可面向上，效法世人的死，当面向下受洗”而照做。从水里起来后，感觉整个人成为圣洁，并表示蒙神赐他〈以弗所书〉所

第 2 页。张氏表示当时他也曾为魏氏祷告。另参魏以撒编，《真耶稣教会创立三十周年纪念专刊》（南京：真耶稣教会，1947），第 M6 页。

1 关于贲德新其人在华事工，以及他与魏保罗的关系，中英文学界已有多篇论及，例如：叶先秦，《华北五旬节运动宣教先驱贲德新及其思想》，《建道学刊》2012 年第 38 期，第 33-58 页；陈明丽，《贲德新与《通传福音真理报》》，《基督教思想评论》2015 年第 20 期，第 206-220 页。Daniel Bays, “Indigenous Protestant Churches in China,” pp. 124-141; Melissa Inouye, “Charismatic Crossings,” pp. 91-117.

2 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 2-3 页。

3 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 3 页。

4 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 3-4 页；张之瑞，《圣灵在北京作工》，第 2 页。

5 即“奉耶稣的名受洗”，此为独一神论五旬节派奉行的洗礼模式。

记载的“属灵军装”，同时，魏氏声称神命他进行三十九天的禁食。而后又称见到耶稣与摩西、伊莱贾、十二使徒，耶稣吩咐他：“你要更正教”，并命其改名保罗。[1]随后耶稣向他逐条指示现今教会应更正的“错谬”。这些条文如下：1.受全身的大洗；2. 效法使徒奉耶稣的名受洗，不可奉圣父、圣子、圣灵的名受洗，因为父、子、圣灵的名就是耶稣基督；3.生病不可找医生，要祷告求耶稣医治；4当求神赐赶鬼的权柄；5.守安息日，而非礼拜日；6.各公会应将宗派名称取消，改称“更正耶稣教会”。另外他称“必须求圣灵的圣洗”，将这条目置于所有条目之上，此一部分主要针对其跟随者，后来发展为真耶稣教会草创时期的教规。此外又列出数条各公会应该“更正”的条例：1.取消牧师的称呼，因我们只有一位师尊，就是耶稣；2.不可以“上帝”、“天主”为真神的名字，只称“神”即可；3.聚会、祷告，谁受圣灵感动或得到异象，均可自由起来宣讲、领祷；4.反对在聚会收捐献，尤其不可勉强捐钱，因许多教会领袖滥用这些钱以致富；5.要中外神职人员变卖家产，帮补贫穷人。[2]些条例散见在魏保罗的各式文宣，版本不一，但大同小异。另外，他在1919年又补充其他条文：凡欲入教者必须立定志愿遵守真耶稣教会教规；必须面向下受全身的洗礼；必须受圣灵洗说出方言来算为凭据；必须守礼拜六的安息圣日；必须求得医病赶鬼的大权；吃圣餐必须擘开勿用刀切；必须弟兄彼此实行洗脚的礼；必须实行按手的礼；安息日宣讲不限钟点；聚会均可轮流讲论；聚会祈祷时大家均可发声；求圣灵启示立监督、长老、执事；传教人无一定的工价；应当将身心灵、财物都献给主，圣徒有无相通，至少也得十分之一献给主。[3]其实，若与贲德新所传比对，不难发现许多雷同之处，例如主张独一神观而非

1 魏保罗，《魏保罗经历畧表真见证》，《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 1-2 页；吴贤真，《使徒魏保罗略传》，第 2 页。按魏保罗在《万国更正教报》的自述是禁食之后才听到耶稣命其更正教会，吴贤真则记述魏氏是洗礼后听见耶稣说这句话，以后才开始禁食。

2 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 16-19 页，同揭书第 11、13 页两次提及这些条例，但顺序和项目并不完全一致。

3 魏保罗，《真耶稣教会的教规》，《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 1 页。而后数期的《万国更正教报》

传统三一神观、称“神”或“真神”而非“上帝”或“天主”、洗脚礼、追求圣灵的洗以方言为凭据、相信神医（Divine Healing）等，而守安息日则是两人正好所见略同。[1]不过，魏氏诉诸“启示”，藉此又增加若干抨击各公会的条例，或许使他在信心会内逐渐成形的“亲魏群体”中更具说服力，也强调其所传有别且优越于信心会信仰之处。

在经历圣灵运作又领受“启示”后，魏氏自觉获得前所未有的宗教资本，自诩被授予“更正”各教会的使命，于是四处到其所谓“假教会”，与“假信徒”、“假牧（教）师”[2]辩道，要求这些传道人和信徒服从他所领受的“更正条例”，从前接触过的信心会、伦敦会、中华基督教会等也名列其欲“更正”的对象。[3]由于传教手法激进，因而数次遭殴打或拘留，魏恩波仍不改其志。[4]魏保罗在此时已经开始逐渐自成一格，并发展自己的群众，不再从属信心会。根据真耶稣教会官方说法，魏保罗是在 1917 年禁食三十九天期间，于农历三月在河北黄村义丰店内租房建立首间教会，随后在南苑和北京各成立一处教会，北京的会所即是其布庄恩振华，后成为最初的总会会址。而真耶稣教会之名，则是该年冬天起于天津。[5]由于自称耶

所列《注意要件》、《真耶稣教会的教规要件注意》等内容亦大同小异。

1 贲德新在 1916 年十一月公布了其团体的信仰宣言《正定府信心会之宗旨》，其标题如下：一、洗礼奉耶稣的名全身下水；二、圣餐常在礼拜六的日落后；三、守安息日；四、洗脚；五、全信耶稣能医各样的疾病；六、求圣灵以说出方言为证；七、讲道不出新旧约。参贲德新，《正定府信心会之宗旨》，《通传福音真理报》1916 年第 13 期，第 1 页。另参贲德新，《上帝当真神念》，《通传福音真理报》1915 年第 7 期，第 1 页。

2 尤其孟省吾多次被他称为“假教师”，参无作者，《北京假牧师现像》，《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 1 页；魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 37、64 页。

3 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 24-25 页。

4 魏保罗，《魏保罗第二次为主被囚记》，《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 1 页；魏保罗，《魏保罗第一次被囚记》，《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 3 页；魏保罗，《魏保罗等头次被打记京南黄村镇假牧师现像》，《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 3 页。

5 魏以撒编，《真耶稣教会创立三十周年纪念专刊》，第 C3 页；谢顺道，《圣灵论》（台中：棕树出版社，

稣命其“更正教”（在此即更正各处教会之意），魏氏也称他的行动为万国更正教。[1]为增添其传教工作的迫切性，魏氏延续安息日会和五旬节派均强调耶稣速要再临的终末论，主张“五年以前，四年以外，末日来到”，甚至宣称在异象里见到天火焚烧天地及万物、万民。[2]

何以魏保罗要离开信心会，另立门户？这与他教会自立的主张关系密切。他虽认同信心会的安息日和五旬节信仰，却无法满足向来主张的教会自立理念，因为该会仍由西人主导。加上传道过程屡遭公会打压、驱逐，似乎让他认为问题的关键在于背后挟帝国主义入华的外国差会势力。他曾抨击宣教士：“你们外国人有什么脸在中国传教？你们传错了好几十条教规！怎么使人得救呢？”。[3]主因就在于当时起于欧洲的第一次世界大战，魏保罗批评这是贪恋人的土地和杀人的行为，足证他们传的是“假道”。[4]魏氏对于部分西方宣教士在华欺压民众的实况相当不以为然，就他而言，至为切身的要属与贲德新财务纠纷以致兴讼的事件，迫使两人关系急遽恶化，终致魏保罗与贲德新和信心会关系裂解。[5]与往昔华北自立运动时期相较，此时魏氏的自立言行增添几许排外因素，或也因此认为这些华

1966），第 180 页；魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 64、65 页。

1 1918 年，魏保罗与山东张灵生和张巴拿巴的教会联合。然而，在魏氏身后，1924 年张巴拿巴开始与北方各堂会疏远，声称自己所建立，绝大多数位于南方的堂会才是“真耶稣教会”，此名出于他，而魏保罗建立的北方教会是“万国更正教”，指称当年两会合一后称“万国更正教真耶稣教会”，但魏氏盗用张氏所创“真耶稣教会”之名。此事牵涉该会 1920 年代分合的复杂历史，在此暂且不予讨论。

2 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 86 页。张巴拿巴表示魏氏发出此一预言的日期是 1917 年 5 月 19 日，参张巴拿巴，《传道记》，第 25 页。

3 魏保罗，《圣灵重责各国各教会首领人》，《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 1 页。

4 魏保罗，《宗教各国掌大权者大罪过》，《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 3 页；魏保罗，《圣灵指示致外国公函》，《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 6 页。

5 魏保罗指出，由于贲氏的信心会在天津银行有存款，魏保罗新开了恩振华的分号，打算在年底前还清欠款，就和贲德新借贷。贲德新却向他收二分利息，不但写信催讨，更连同赵德理、新圣民等人打官司告状，参阅魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 122 页。

北教会自立运动人士和堂会自立程度不足，仍从属差会势力，遂推动更为彻底的自立路线，即是脱离这些与西方基督教难舍难离的“假教会”。不同于以往，在五旬节派获得的圣灵经验赋予了他发言权，使其能在普罗大众甚至中下阶层民众当中缔造不同于知识分子的另一种教会自立运动。而他在致函警察厅长声明设立堂会意向时，确实也曾表明是开设自立教会，且叙述其堂会“不用外国权利款项”，完全自立自养。[1]显见魏保罗念兹在兹的是落实教会自立，五旬节经验是推动自立时凭借的资本，若将魏氏工作和教会视为五旬节运动，恐怕误解其用意，他并非意在推动五旬节式的复兴。除了教会自立，他在 1917 年开始的传道工作还带有“宗教改革运动”的意涵，魏氏在此时的“立会”并非意欲建立新的组织。此点，从他是时仍和信心会维持模糊、流动边界以及称呼“会名”时的随兴可见一斑。

五、“真耶稣教会”与“万国更正教”：魏保罗的“立会”与“宗教改革”工作

魏氏的“立会”并非“1917 年创立真耶稣教会”如此简单。他并非如同一些研究者所设想的，在领受“启示”以及与贲德新决裂后就完全分道扬镳、不相往来，并建立一个有正式会名的宗派。首先应注意的是，魏氏和信心会的断裂点模糊难辨。他的“创会”乃渐进式，并非在某个确切时间点宣布脱离信心会建立真耶稣教会。[2]从文献可见，魏氏“设立”教会后，仍不时与贲德新或信心会人士往来。例如，他仍会到信心会祷告、聚会，1917 年年底，魏保罗还曾拜访贲德新，甚至得他一家接待，两人和好。[3]不过，某日贲德新又前去恩信永催讨利息，在魏氏责备下遂愿意少收，但后来贲氏却提告，魏保罗相应不理，并未过堂。[4]然而，两人的

1 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 63-64 页。

2 廖慧清在 “Charismatic Crossings,” p. 105 认为是 1917 年 5 月 21 日魏保罗与张重三扰乱贲氏聚会为起始点。分道扬镳的原因不是教义，而是面向下的洗礼模式。*China and True Jesus,* p. 83 则认为魏氏是在 1917 年春离开使徒信心会，创立真耶稣教会，两人分开的主因是财务纠纷。

3 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 64、73 页；魏保罗，《圣灵真见证册（下卷）》，第 3 页。

4 魏保罗，《圣灵真见证册（下卷）》，第 6、8 页。

关系并未因魏氏另立教会或争执而隔断，仍保持往来，1919 年 10 月 29 日魏氏离世当天，贲德新前来探望。临终前还不忘劝告贲德新相信面向下的洗礼，而贲德新也当面免除了他的利息，两人握手道别，也有一说指出当时两人彼此握手大哭。[1]另外，从文献也可见，在魏氏初立教会期间，其教会和信心会边界模糊，若干信徒似乎在两边徘徊或者维持双边关系，例如赵德理、新圣民、朱鼎臣等人，前两人曾被魏氏列在“十二门徒”中，后者则是魏氏所立执事，但三人时而倚近贲德新和信心会，时而转向魏保罗。[2]

其次，细阅文献时不难发现在 1917 年间，魏氏对会名并不十分在意。传道之初，他向人称自己带领的信徒群体为“耶稣教会”[3]。此时他尚未正式“立会”，但待到在黄村和南苑设立聚会点时，魏氏仍做此称呼，还说：“主借着我起的这个耶稣教会会名”[4]，这个称呼后来也多次出现。[5]此名符应当时中国称基督教会的习惯，反宗派和主张自立的魏氏似乎认为这是教会最适切的称呼。在宣称领受“更正条例”时，提到：

> 圣灵明说：你广告各公会一切的首领人…...均改更正耶稣教会，这是极正大的会名，存到永远。[6]

此处看到另一名称“更正耶稣教会”。[7]某次在写完寄发给各教会的公函后，魏氏又再度以此名称呼他的新会堂。[8]有时魏保罗也直接称之“更正教”。[9]另一相似

1 魏以撒编，《真耶稣教会创立三十周年纪念专刊》，第 M9 页。

2 参叶先秦，《晚雨圣灵》，第 177-180 页，朱鼎臣还是带领王明道接触五旬节运动的重要人物。

3 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 9 页。

4 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 33 页。

5 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 42，45，64，87 页。

6 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 17 页。

7 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 20，23，24 页。

8 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 51 页。

9 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 60 页。

的名称“更正新教会”，也偶尔出现在《圣灵真见证册》[1]。他首次提到“真耶稣教会”一名，是以此称恩振华的聚会点，[2]不久他又称北京、南苑、黄村的教会为“真耶稣教会”。[3]到了下册，魏氏一开头就称“...更正新教之大举，真耶稣教会...”，[4]自此他开始较为多次且较固定采用此名称。[5]前述他写给警察总厅总监吴镜翁的公函以及提及这封信的叙述里，就同时提到三个会名：“...已经批准在打磨厂恩振华的地方开立**真耶稣教会**...”、“...鄙人前在黄村镇传教，禁食三十九日，蒙神特恩派办**万国更正教**...”。在落款处，魏氏则写着“**耶稣教会**公启”。[6]

由此可见，魏氏至少在 1917 年到 1918 年草创期间并未有建立宗派或体制化组织的意向，“真耶稣教会”其实不是一个宗派名称，按其文本脉络推敲，意指“真正的”耶稣教会，即“真”耶稣教会，而非许多人误认的“真耶稣”教会或“真”“耶稣”“教会”。[7]此名反映恢复主义、非宗派、自立教会的理念，在他看来，宗派是人为且与西方有关，中外基督徒群体应称为“耶稣教会”，而普世“耶稣教会”已然“堕落”，因此需要成为“真正的”耶稣教会，他以此称自己所立堂会。“更正新教会”、“更正耶稣教会”也指向相似意涵。另一方面，“万国更正教”则像是纲领性的标语，

1 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 23，24 页。

2 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 68 页。

3 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，第 81 页。

4 魏保罗，《圣灵真见证册（下卷）》，第 1 页。

5 魏保罗，《圣灵真见证册（下卷）》，第 3，4，9，12，13，17，21，22，23，25，26，29，30，37，38，46，52 页等处。

6 魏保罗，《圣灵真见证册（下卷）》，第 4 页。

7 廖慧清认为“真耶稣教会”一名肇因于该会主张回归《新约》中直指人心的灵恩训示与耶稣的话语（一切敬拜与礼仪都须“奉耶稣的名”而行），其名应分解为“真”“耶稣”“教会”。确实，该会因有独一神论五旬节派背景而重视耶稣，然而其名应为“真”耶稣教会较为合理，当时基督新教亦常被称为“耶稣教”，而基督教会被称为“耶稣教会”。参 Melissa Inouye, *China and the True Jesus*, p. 110. 不过在魏氏死后且真耶稣教会制度化以后，确实有“真”“耶稣”“教会”这样的理解，参 Deng Zhaoming, “Indigenous Chinese Pentecostal Denominations,” p. 442.

魏保罗不仅推动自立，还自诩其工作为“宗教改革”。他以改正各基督教传统名称、仪式、教义的“错谬”为己任，还曾自比马丁路德：

我又看马丁路得改教纪略书一章说：“窃见罗马教法之愈传愈歧，愈与基督教道相离，遂奋不顾身，起身与罗马全教会相敌”。我就大为受感……一定是与各国各省各公教会众首领人相敌呀……西方有路得，东方岂独无路得哉？切盼不只出一个路得，切求全能的主在各国多多的出路得伟大志谋的人，这是我真心所盼者也。[1]

这本书所记路德的事迹使他备受激励，尤其看到路德“一夫当关”抗衡罗马教廷的壮举，便觉自己四处到各教会上门挑战，继而与之为敌的激进举措有所依托；而因激进的传教作风所招致的“迫害”也从路德改教生平获得安慰。因此他说：“路得马丁更正天主教就是这样更正，必须到各教堂去，更正辩明真道。”[2]此外。依前所述，他乐见各国能出现更多以改革基督教为志业者，而非舍我其谁的态度，显见他当时并非完全独断排他或坚称只有自己是真理。相反，似乎盼望更多有志之士群起改革，使各处教会获得“更正”，成为“真”耶稣教会。“万国更正教”一名即为描述其宗教改革运动的微言大义。有某些学者将“万国更正教”译为“Universal Correction Church”[3]或“Global Correction Church”[4]，但笔者认为此处“教”并非指

1 魏保罗，《圣灵真见证册（上卷）》，112。本书名为《路得改教纪略》，系宣教士林乐知（Young John Allen）在 1899 年编译出版，并视路德改教为中国维新的榜样，他认为中国当时情形和西方在路德时代情形相似，故他将两者相比，阐述维新的必要性。同时，新教宣教士对路德的介绍被清末知识份子尤为维新人士如康有为、梁启超、谭嗣同等人察知，路德的宗教改革遂成为他们从西方历史中发现“改新”、“革新”的重要题材。由于维新人士在潜意识内往往将 15 至 16 世纪的欧洲与清末中国相比，以一种隐喻的方式书写西史，因此，他们对路德甚是推崇。路德的形象在当年“救亡图存”的时代，发挥相当程度的影响。参章可，《论马丁·路德形象在晚清中国的传衍》，《浙江学刊》，2013 年第 6 期，第 126-127 页。

2 魏保罗，《圣灵真见证册（下卷）》，第 57 页。

3 Iap Sian-Chin, “Bernt Berntsen: A Prominent Oneness Pentecostal Pioneer to North China,” in Vinson Synan and Amos Yong eds., *Global Renewal Christianity: Spirit-empowered Movements Past, Present, and Future, Volume 1*(Lake Mary, FL: Charisma House, 2016), p.97.

4 Melissa Inouye, *China and the True Jesus*, p.166.

其为一个称作“万国更正教”的教会或宗派，而更趋近“宗教”或是“基督教”，也略有名词上“教导”之意。“万国更正教”主要是指魏氏推动的“宗教改革”运动，是纲领性的，是为“更正”各教派的错误，按前述他宣称曾听见耶稣吩咐“你要更正教”可见一斑。因此笔者倾向译为“Universal Correction Christianity”。当他采用“更正教会”一词时，“更正”有时是动词，意即去改正众教会；而有些时候“更正”是形容词，趋向意指已得到“更正”的教会，即他所建立的教会，由他所“更正”的信徒组成，偶尔也称“万国更正教会”。再一次，此名显示其不重视确切的会名以及任意性，这些会名对其而言似为某种形容词。简而言之，“真耶稣教会”意指他的“宗教改革”与教会自立事业建立的“真”耶稣教会；“万国更正教”则着重于描述其“宗教改革”行动，旨在“更正”万国的教会。

六、讨论与分析

按前面的文本爬梳，魏保罗毕生的传道工作大抵可从教会自立和“宗教改革”两条主线去理解，不过先行研究未有进一步分析两条主线背后的思想起因。以下，笔者将尝试处理。

1、魏保罗的教会自立理念生成动机与脉络

魏保罗的教会自立论述带有排外色彩，又因真耶稣教会在 1920 年代开始逐渐形成一套以中国为基督教世界中心的国族神学，且自诩“唯一得救真教会”，似乎在在反映反大公、分离主义的基要主义思维。加上近人若干无端、证据不足的中国民间宗教前理解之联想与假设的连结，以为魏保罗倡言自立只是出于中国民间宗教底蕴下自然而生的排外情绪，不免致使研究者在看待魏保罗时，将前述印象读入其著作或论述。然而，从前面叙述可知，魏氏最初参与的教会自立运动圈子多为偏向“自由主义”或温和福音派背景的人士，并受诚静怡在爱丁堡宣教大会之后所发起的合一运动号召。魏氏的传教立会及其自立主张确有排外因素，却也不能忽略起初与诚静怡等人在华北地区所推动与西方差会维持合作的那种具

有普世性、大公性的自立运动渊源。回顾魏保罗与宓治文、施列民、贲德新三名宣教士的往来，或能左证其自立主张并非自始就是激烈仇外的，且从中依稀能见华北地区自立运动“中外新教建制”（Sino-foreign Protestant Establishment）[1]脉络。固然自立运动本身就对差会甚至西方的帝国主义和文化侵略持批判、抵抗的态度，对西方传入的宗派也抱持疑虑，只是基于经济和教会的普世性和大公性等考虑，遂未选择与差会或宣教士分道扬镳。

魏保罗转为仇外，一方面是中国教会自立运动本身就蕴含抗拒外国势力的动机。另一方面，八国联军过后的北京社会对于西方帝国势力有鲜明且第一手的体认，而他所痛斥西方国家发起世界大战的尚武行径似又深化此一观感。再加上革命与民国肇建激起的爱国情绪（北京亦是前朝和新兴政权重要的政治角力场）和稍后愈发高涨的救亡图存呼声以及随之而来对半殖民地苦况的反抗，均可能影响魏氏对差会的态度。再一方面，或许与他和贲德新关系的不睦以及见识到若干在华宣教士的劣行有关。故此，他将诚静怡对差会所传入宗派导致破坏合一且阻碍自立的理念善加发挥并推到极致，更进一步主张，教义的“错谬”也是差会带来的结果。稍后从五旬节运动获得灵恩经验与先知灵感，以此自我赋权，声称能获得真实、准确的超自然启示且拥有种种属灵能力，不啻为其用以树立权威的宗教资本来源。而且透过五旬节信仰的异象（神视）经验与近似前现代世界观诉诸的灵界“真实性”，以及该派的“赶鬼”践行，某种二元对立属灵态势得以强化。于是，各公会宗派，包括那些魏保罗认为自立觉悟不够、仍与差会关系暧昧的前同道以及如华北的中华基督教会等团体按他所见成为敌对“真正自立运动”的势力，且有邪灵的工作在其中。

1 描述 1900 年到第一次世界大战结束前这段期间一群具影响力的中西人士之间以及差会和本土基督徒之间合作无间的情况。诚静怡和穆德（John R. Mott）在 1910 年爱丁堡宣教会议后协同带领中华续行委办会并催生 1922 年的中华基督教协进会，即为一例。而 1902 年到 1927 年这段基督教在中国的“黄金时期”，基本上就出自这群中外基督徒的协作。参 Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012), pp. 99-100, 101-102.

此外，魏氏受华北中华基督教会的启迪之处，可能也包含其“真耶稣教会”理念。中华基督教会起初类似运动，并非宗派，而是希望中国教会不受西方的宗派主义牵制，甚至不再需要宗派之名。以中国、中华为名是强调教会的本地性与自立，意即期盼中国各教会不再分门别派，都是“中华的”基督教会。而去除宗派，其实也是某种程度的恢复主义，只是不似一般基要派的去历史化、否定教会两千年来的传统和信仰遗产。1912 年诚静怡就呼吁中国教会采取“中华基督教会”的名称，1915 年宣布其牧养的伦敦会米市堂（即魏保罗受洗的双旗杆教堂）自立并以此名立案。诚静怡等人推动的自立，其实也指向教会合一，自立运动强调脱离西方差会宰制，达致自治、自养、自传；教会合一运动主张西方传入的宗派是导致本地教会无法合一的主因，从某个角度而言，无法合一，其实意味教会并未脱离西方宗派与差会势力而自立。因此，自立与合一可谓一体两面，相互关连。魏保罗的传教工作同样不是意欲建立教派，而是教会自立和改革，成为“真”且“更正”的教会。一般人对真耶稣教会教会观的印象是排他，而魏保罗的行止似乎印证此般印象，但是魏氏激烈挑战各公会，指责其为“假”的行径可能蕴含某种“合一”的意向，意即：解散或脱离各自宗派，接受“更正”，成为一个“合一”的“真正的”耶稣教会。诚氏的盼望是所有教会脱离其宗派，成为一个“合一的”、“中华的”基督教会。不过魏诚两人的差异在于，前者主张要接受“更正”成为真信徒、真教会。综上所述，欲理解魏保罗的教会自立，则不应忽略其与诚静怡及中华基督教会的关系；而透过五旬节运动所得的圣灵经验，则成为其鼓吹自立的工具，也是他推动“宗教改革”的理据来源。

2、魏保罗的“宗教改革”理念生成动机与脉络

魏保罗自认其传教工作为宗教改革运动。正如历史神学家罗云・威廉斯（Rowan Williams）指出新教宗教改革的史观揭示了一种“真教会”和“冒牌教会”之间的张力和对立，对改教人士而言，基督教世界的最高当局实为敌基督者，信

徒殉道或遭迫害，不是出于异教徒政权，而是这个“冒牌教会”。[1]魏保罗正是如此理解中外基督教世界的各机构、宗派，谴责其为“背道”的“假教会”，自己则是因纠正其错谬而遭逼迫。从魏保罗对路德的自我投射与效法以及自己的传教记述不难发现，如同路德等宗教改革者，他起初并非意欲建立新的教派组织，而是鉴于教会已成为“冒牌的假教会”，便觉有必要力挽狂澜，而接受其改革主张者就构成“真教会”。宗教改革运动建立的宗派，而今多成持大公主义的传统新教，然而早年具有恢复主义倾向，魏氏的“宗教改革”也难脱此一倾向。魏氏在领受“启示”且开始建立自己的群众时，除了实践教会自立，也是在推行一个以“万国更正教”为名的宗教改革运动。他屡次指出各会“传错教规”，而且曾指“外国人传错了教”、“众信友都上了外国人的当”，也强调使徒所传的教导和实践，这些包含五旬节运动（尤其是独一神论五旬节派）主张的圣灵的洗和“奉耶稣的名施洗”，另外尚有面向下受洗、[2]守礼拜六为安息日、洗脚礼等。魏保罗认为这些均是使徒的教导，他的传教工作就是要让基督教信仰从前述各教会造成的扭曲状态恢复过来。

若说魏氏的自立运动受诚静怡等人启发，其改革和恢复主义倾向可能受贲德新的独一神论五旬节派影响。五旬节运动起初自称“使徒信仰”（Apostolic Faith），意即恢复使徒的教导和经验，尤其与追求圣灵能力有关。[3]而 1913 年崛起的独一神论五旬节派则更加强调此一口号，该派之所以改为“奉耶稣的名受洗”，正是基于发现〈使徒行传〉里使徒此般实践。故此自称“使徒五旬节派”

1 罗云·威廉斯著，吴震环译，《教会史是如何炼成的？》（新北：校园，2020），第 23 页。

2 面向下受洗虽无圣经的明文记载，但该会官方立场认为这是仿效耶稣在十字架上受死断气时，头垂下的样式，意即“在他死的形状上与他联合”。在本书，魏保罗并未说明原由，但他引述一位长老张天俊的解释，指出如此行乃因人犯罪的器官都在前面云云。参魏保罗，《圣灵真见证册（下卷）》，第 61 页。

3 Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 60; Douglas Jacobsen, *Thinking in the Spirit: Theologies of the Early Pentecostal Movement* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003), pp. 18-19; Frank D. Macchia, “The Oneness-Trinitarian Pentecostal Dialogue: Exploring the Diversity of Apostolic Faith,” *Harvard Theological Review* vol. 103, no.3 (2010), p. 331.

（Apostolic Pentecostals）以明志。言下之意，暗示其他五旬节派“使徒性不足”，由此可知，该派较三一论五旬节派持更为强烈的恢复主义。其实五旬节运动兴起初期，没有建立宗派的强烈意愿，甚至有反组织化的倾向。其余多以独立堂会形式存在。他们认为此一运动并非意在建立新宗派，而是在基督教界推动更新或改革。例如有“五旬节之父”称号的早期五旬节运动领袖巴罕（Charles Parham）的一些追随者，在 1912 年的《道与见证》（Word and Witness）提及，“使徒信心运动”（Apostolic Faith Movement。五旬节运动早期最普及的称呼）不是某个教会之名，而是一个由所有得洁净的人组成的宗教改革运动（religious reform movement），这些人呼吁教会回归基督和使徒、回归一次交付圣徒的信仰、回归新约经验，且他们愿意为此而战。后来这些五旬宗人士感觉“使徒信心运动”仍不够“合乎圣经”，遂决定沿用当时两个富含恢复主义的圣洁五旬节宗派名称“神的教会”（Church of God）和“基督神的教会”（Church of God in Christ）称这个运动的群众。[1]但这不是就宗派的意义而言。他们接受并采用这两个名称，乃基于符合圣经观点的教会（基督徒群体）理解，且蕴含恢复主义的认知。[2]正如魏保罗用“万国更正教”命名其发起的“宗教改革运动”，称那些被“更正”之人组成的教会为“真正的”耶稣教会，即“真耶稣教会”，这同样不是要另立教派，而是意图恢复所谓原始基督教的面貌。在此可见两者内在逻辑的相似，就魏保罗与贲德新曾经的师徒关系，可以分析魏氏的恢复主义应该部分承袭自五旬节运动。

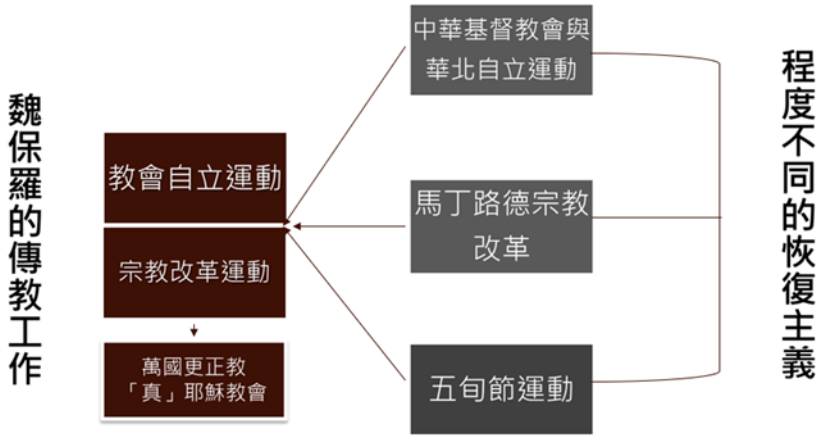
1 这两个团体是在五旬节运动出现之前就已存在的圣洁运动宗派，两个宗派的领袖在亚苏萨街复兴运动爆发以后陆续接受五旬节派的信仰，并将整个宗派带进五旬节运动。初期五旬节运动人士普遍反对组织，也不赞成建立宗派，当时存在的一些五旬节宗派其实都是既存宗派改宗该运动而成。而此处沿用两个宗派名称的人士，其实是写做 Churches of God 与 Churches of God in Christ，以表示这两个名字仅是用以称呼各地五旬节会众的集合名词。

2 Edith L. Blumhofer, *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism, Volume 1-To 1941* (MO, Springfield: Gospel Publishing House, 1989), p. 131.

七、结语

综上所述，魏保罗初期的传教工作并非建立体制性的组织或新宗派，其意向在于推动教会自立与宗教改革，让所有教会成为“更正”的“真耶稣教会”。足见过去学界与该会内部“魏保罗 1917 年建立真耶稣教会”的声称过于扁平，他在传教初期乃至死前并无日后“唯一得救门径”、“末世方舟”之类的主张。过往不少学者单以五旬节运动为认识魏保罗初期传教工作乃至真耶稣教会的进路，或有失焦之处。诚然，说方言和类似经验对两者而言至为重要，然而这不是魏氏传教的最核心信息，其主要动机也不在于催促人领受五旬节经验，这些经验其实是他推动自立和改革（“更正教”）时运用的宗教资本。

本文以《晚雨圣灵》引用的史料为铺垫，再加入少许新的数据，并扩充书中略谈而未进一步深入分析的议题。兹列出如下：1. 魏保罗的传教活动内涵为自立运动和宗教改革运动；2. 1910 年代华北自立运动与中华基督教会、五旬节运动、马丁路德宗教改革为魏氏三项主要思想来源，且三者背后其实均有恢复主义的底蕴。“真”耶稣教会一名与“中华”基督教会意义相仿，均主张去除（西方）宗派，回到初代教会般没有宗派、合一的会众。而五旬节运动的宗教改革热诚，背后蕴含恢复主义根底，故称“使徒信仰”运动且其中独一神论五旬节派主张如〈使徒行传〉所载“奉耶稣的名受洗”。此外，路德的宗教改革和新教，试图将“冒牌教会”变为“真教会”，同样有恢复基督教本源的意涵；3. 对“宗教改革”做进一步剖析，除了与清末民初宣教士和中国知识分子对路德的推崇有关，也有魏氏传承的五旬节运动的渊源和传承。三者互相扣连，且都有恢复主义背景。本文藉以上分析对魏保罗其人和事工提出新释，盼望能够为真耶稣教会的相关研究带来不同角度的崭新理解。



［本文内容示意图］

参考文献 References

Anderson, Allan. *An Introduction to Pentecostalism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Bays, Daniel H. *A New History of Christianity in China*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.

——." Indigenous Protestant Churches in China, 1900-1937: A Pentecostal Case Study". In Steven Kaplan ed., *Indigenous Responses to Western Christianity.* New York and London: New York University Press, 1995, pp. 124-143.

Blumhofer, Edith L. *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism, Volume 1-To 1941*. MO, Springfield: Gospel Publishing House, 1989.

Deng Zhaoming. "Indigenous Chinese Pentecostal Denominations". In Allan Anderson and Edmond Tang eds., *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*. Oxford: Regnum, 2005, pp. 437-466.

Iap Sian-Chin. "Bernt Berntsen: A Prominent Oneness Pentecostal Pioneer to North China," in Vinson Synan and Amos Yong eds., *Global Renewal Christianity: Spirit-empowered Movements Past, Present, and Future, Volume 1.*

Lake Mary, FL: 2016, pp. 91-106.

Inouye, Melissa Wei-Tsing. *China and the True Jesus: Charisma and Organization in a Chinese Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

——.“Charismatic Crossings: The Transnational, Transdenominational Friendship of Bernt Berntsen and Wei Enbo”. in Fenggang Yang et al. eds., *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*. Leiden and Boston: Brill, 2017, pp. 91-117.

Jacobsen, Douglas. *Thinking in the Spirit: Theologies of the Early Pentecostal Movement*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

Macchia, Frank D. “The Oneness-Trinitarian Pentecostal Dialogue: Exploring the Diversity of Apostolic Faith”. *Harvard Theological Review* vol. 103, no.3 (2010): 329-349.

Tang, Edmond. “‘Yellers’ and Healers: Pentecostalism and the Study of Grassroots Christianity in China”. in Allan Anderson and Edmond Tang eds., *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*. Oxford: Regnum, 2005, pp. 467-486.

北京市地方志编纂委员会。《北京志・民族・宗教卷》。北京：北京出版社，2007。[Beijing Municipal Local Chronicles Compilation Committee. *Beijing Local Chronicles: Ethnicities and Religion Volume*. Beijing: Beijing Publishing House, 2007.]

贲德新（Bernt Berntsen）。《正定府信心会之宗旨》。《通传福音真理报》1916 年第 13 期，第 1 页。[Bernt Berntsen. “The Purpose of the Faith Union of Zhengding”. *Popular Gospel Truths* no.13 (1916): 1.]

——. 《上帝当真神念》。《通传福音真理报》1915 年第 7 期，第 1 页。[Bernt Berntsen. “Shangdi Is Regarded as the True God”. *Popular Gospel Truths* no. 7(1915): 1.]

贲含立（Henry Berntsen）。《增添圣灵在孙家庄作工》。《通传福音真理报》1916 年第 14 期，第 8 页。[Henry Berntsen. “Increase the work of the Holy

Spirit in Sunjiazhuang". *Popular Gospel Truths* no.14 (1916): 8.]

陈明丽。《贲德新与《通传福音真理报》》。《基督教思想评论》2015 年第 20 期，第 206-220 页。[CHEN, Mingli. "Bernt Berntsen and Popular Gospel Truths". *Regent Review of Christian Thoughts* no.20 (2015), pp. 206-220.]

顾卫民。《基督教与近代中国社会》。上海：人民出版社，2010。[GU, Weimin. *Christianity and Modern Chinese Society*. Shanghai: People's Publishing House, 2010.]

叶先秦。《晚雨圣灵：真耶稣教会的再定位与全球五旬节派研究的想象与再现》。新北：台湾基督教文艺出版社，2019。[IAP, Sian-Chin. *The Latter Rain of the Spirit: Reorientation of the True Jesus Church with Special Reference to the imagination and Representation of Global Pentecostal Studies*. New Taipei City: Taiwan Christian Literature Council, 2019.]

——.《华北五旬节运动宣教先驱贲德新及其思想》。《建道学刊》2012 年第 38 期，第 33-58 页。[Iap, Sian-Chin. "Bernt Berntsen: A Study of His Life and Thought with Reference of Oneness Pentecostalism". *Jiandao* no.38 (2012): 33-58.]

连曦著，何开松，雷阿勇译。《浴火得救：现代中国民间基督教的兴起》。香港：中文大学出版社， 2011。[LIAN, Xi. Lian Xi. *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China.* Chinese Version. Translated by He Kaisong and Lei Ayong. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2011.]

罗云•威廉斯。《教会史是如何炼成的？》。吴振环译。新北：校园书房出版社，2020。[Rowan Williams. W*hy Study the Past? The Quest for the Historical Church*. Chinese Version. Translated by Wu Chen-huan. New Taipei City: Campus Evangelical Fellowship Press, 2020.]

唐红飙。《真耶稣教会历史史迹考》。北京：中国文化出版社，2006。[TANG, Hongbiau*. An Investigation into the Historical Legacy of the True Jesus Church*. Beijing: Chines Culture Publishing House, 2006.]

王晓静。《“实现一个纯全中国本色化和合而为一的教会”：诚静怡与中华基督教会》。《景风》2014 年第 13 卷第 1-2 期，第 79-102 页。[WANG, Marina Xiaojing. “Cheng Jingyi and the Church of Christ in China”. *Ching Feng* vol. 13, no. 1-2(2014), pp. 79-102.]

魏保罗。《圣灵真见证册（上卷）》。天津：真耶稣教会，1917。[WEI, Baoluo. *True Witness of the Holy Spirit, Vol. 1*. Tianjin: True Jesus Church, 1917.]

——.《圣灵真见证册（下卷）》。天津：真耶稣教会。 [WEI, Baoluo. *True Witness of the Holy Spirit, Vol. 2*. Tianjin: True Jesus Church, 1919.]

——.《使徒魏保罗经历畧表真见证》。《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 1-2 页。[WEI, Baoluo. “A Brief Testimony of Apostle Wei Baoluo’s Experiences”. *Universal Correction News* no.1 (1919), pp. 1-2.]

——.《真耶稣教会的教规》。《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 1 页。[WEI, Baoluo. “The True Jesus Church’s Teaching”. *Universal Correction News* no.1 (1919), p.1.]

——.《魏保罗第二次为主被囚记》。《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 1 页。[WEI, Baoluo. “The Account of Apostle Paul Wei’s Second Imprisonment for the Lord”. *Universal Correction News* no.1 (1919), p. 1.]

——.《魏保罗第一次被囚记》。《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 3 页。[WEI, Baoluo. “The Account of Apostle Paul Wei’s Second Imprisonment”. *Universal Correction News* no.1 (1919), p. 3.]

——.《魏保罗等头次被打记京南黄村镇假牧师现像》。《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 3 页。[WEI, Baoluo. “The Account of Paul Wei and Others Being Beaten for the First Time and the Phenomenon of False Pastors in Huangcun Town, South of Beijing”. *Universal Correction News* no.1 (1919), p. 3.]

——.《圣灵重责各国各教会首领人》。《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 1 页。[WEI, Baoluo. “The Holy Spirit’s Solemn Rebuke to the Leaders of All Nations and Churches”. *Universal Correction News* no.1 (1919), p. 1.]

——.《宗教各国掌大权者大罪过》。《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 3 页。[WEI, Baoluo.“The Grave Sins of Those in Authority over Religion and Nations”. *Universal Correction News* no.1 (1919), p. 3.]

——. 《圣灵指示致外国公函》。《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 6 页。[EI, Baoluo. “An Official Letter to Foreign Nations as Instructed by the Holy Spirit”. *Universal Correction News* no.1 (1919), p. 6.]

魏艾萨克编。《真耶稣教会创立三十周年纪念专刊》。南京：真耶稣教会，1947。[WEI, Yisa ed. *30th Anniversary Commemorative Issue of the True Jesus Church*. Nanking: True Jesus Church, 1947.]

无作者。《北京假牧师现像》。《万国更正教报》1919 年第 1 期，第 1 页。[Anonymous. “ The Emergence of False Pastors in Beijing”. *Universal Correction News* no.1 (1919), p.1.]

无作者。《述说主的大能以彰主的荣耀》。《通传福音真理报》1916 年第 13 期，第 1 页。[Anonymous. “Declaring the Lord’s Power to Reveal His Glory”. *Popular Gospel Truths* no.13 (1916), p. 1.]

吴贤真。《使徒魏保罗略传》。未出版。[WU, Xianzhen. *A Brief Biography of Apostle Paul Wei* (unpublished).]

谢顺道。《圣灵论》。台中：棕树出版社，1966。[HSIEH, Shun-tao. *Doctrine of the Holy Spirit*. Taichung: Palm Publishing House, 1966.]

张巴拿巴。《传道记》。南京：真耶稣教会总部，1929。[ZHANG, Banaba. *Notes of Preaching*. Nanking: True Jesus Church Headquarters, 1929.]

张杰克。《“主快再来，苦已将尽”：评《 浴火得救：现代中国民间基督教的兴起》》。《道风：基督教文化评论》2018 年第 49 期，349-364 页。[ZHANG, Jack. “‘The Lord Will Return Soon, and the Pains Will Be Over’: A Review of Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China.” *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology* no.49(2018), pp. 349-364.]

张之瑞。《圣灵在北京作工》。《通传福音真理报》1916 年第 13 期，第 2 页。

[ZHANG, Zhirei. “The Holy Spirit is Working in Beijing”. *Popular Gospel Truths* no.13 (1916), p. 2.

章可。《论马丁·路德形象在晚清中国的传衍》。《浙江学刊》2013 年第 6 期，第 123-129 页。[ZHANG, Ke. “On the Reception and Change of Martin Luther's Image in Late Qing”. *Zhejiang Academic Journal* no.6 (2013), pp. 123-129.]

左芙蓉。《基督教与北京近现代社会》。成都：巴蜀出版社，2009。[ZHOU, Furong. *Christianity and Modern Beijing Society*. Chengdu: Bashu Publishing House, 2009.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 73-101 页

A New Interpretation of Paul Wei's Life and Work in New Religious Reform and Independent Church Movements

Sian-Chin IAP https://orcid.org/0009-0001-2930-0694

Center for The Study OF Chinese Religions, National Chengchi University

Abstract: Most secondary sources that mention the founding of the True Jesus Church tend to briefly state that "Wei Paul founded the True Jesus Church in 1917," without examining in detail the developmental process behind his motivation to establish the church. This article argues that, in the early stages of his ministry, Wei Paul did not intend to create a new denomination. Rather, he sought to promote a religious reformation movement, one that included breaking away from the influence of Western mission societies and pursuing ecclesiastical independence. The name he gave the church, "True Jesus Church," was meant to signify the genuine church of Jesus, rather than a denominational title. Likewise, the term "Universal Correction Christianity" referred to the goal of correcting all churches across the nations—it served as the programmatic title of this reform movement. Through an analysis of Wei Paul's life and ministry, this article offers a new interpretation, hoping to contribute a fresh perspective to the study of the True Jesus Church.

Keywords: True Jesus Church, Universal Correction Teachings, religious reformation, restorationism, church independence

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0003

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 102-132 页

近代广东流动社会的形成与基督教会的响应

薛熙明 https://orcid.org/0009-0003-3503-1691

西南民族大学历史文化学院（旅游学院）

摘要：近代广东社会是一个以现代交通、新兴侨乡和向外移民为主要特点的流动社会。广东基督教各教会适应这一发展态势，通过调整传教交通路径拓展了广东省内宣教地的范围，关注蛋民等流动群体需要开展福音船水面传道，创立本土自立教会推动侨乡信仰社区建立，借由移民连通跨地域信仰网络，开展了大量新的信仰实践。尽管流动社会也给教会带来了诸如教区扩大、信徒分散，以及因大量移民导致的信众群体不稳定等问题，但广东基督教会借助道路交通和海外移民的网络连接作用积极响应，呈现为三个方面的转向：教会发展重心由植堂转为宣教，教会分布由地域性转为跨地域网络型，教会属性由族裔型转为跨文化教会。

关键词：流动社会、基督教会、近代广东、人口流动、交通发展

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0004

借助神职人员和信徒的移动，宗教不断由中心向外扩散，从而日益形成一个跨国的信仰系统。在宗教全球化传播的驱动因素中，人口迁移被认为是极为重要的。一般认为，人口的迁移会导致其与原有社会网络的脱离，并经历社会边缘化处境。因此，移民往往会倾向于在宗教团体内部寻求社会资源与支持。移民与宗教传播的关联性已被学者们所关注[1]，移民在宗教全球网络形成过程中的推动作用也得到了深入解析[2]。但是，既往研究忽视了一个问题，即移民只是社会转向的表征之一，技术进步带来的便捷交通和人口管理制度的松绑不仅有助于消除人口流动的障碍，也推动了流动社会[3]的形成。因此，宗教的传播与地域扩散就不仅是人口推拉作用的直接结果，而且成为观察流动社会构建的一个重要视角。19 世纪中叶以来，广东发展形成了以现代交通、新兴侨乡和向外移民为主要特点的流动社会。这一情势为基督教的传播带来了新的机遇与挑战，基督教会也对此进行了积极的响应。

广东作为基督教最早进入中国大陆的省份，在区域基督教研究中的重要地位不言而喻。赵春晨等全面梳理了基督教在岭南地区的传播历史、社会活动，以及与本土的文化互动[4]。吴义雄考察了早期新教传教士在广东等地参与的世俗活动与传教活动，对传教事业和帝国主义政治之间的关系进行了细致梳理和客观评价。该著认为早期传教士的传教活动主要是基于福音使命，而非与帝国的政治共谋[5]，挑战了中国基督教传播史研究中长期所持的文化侵略说。20 世纪 90 年

1 Kaua M, Shafiqul A H, Afrin A K, “Religion in the Age of Migration”, *Politics, Religion and Ideology*, vol.23, no.1(2022), pp.62-76.

2 薛熙明，《移民与近代广东基督教文化圈的形成》，《世界宗教文化》2016 年第 5 期，第 90-96 页。

3 流动社会是在流动性（mobility）概念的基础上发展而来，目前学界对此并无明确定义。流动性主要关注人如何移动以及由此带来的社会影响。本文使用流动社会这一概念，用以表达因交通发展和人口迁移而导致流动性显著增长的现代社会形态。参见 Urry John, S*ociology Beyond Societies: Mobilities for The Twenty first Century* (London: Routledge, 2000), pp.49-76.

4 参见赵春晨、雷雨田、何大进，《基督教与近代岭南文化》（上海：上海人民出版社，2002）。

5 参见吴义雄，《新教传教士在华南沿海的早期活动（1807-1851）》（广州：广东教育出版社，2000）。

代，裴士丹（Daniel H Bays）等西方基督教史学家打破了“西方中心论”、“中西文化冲突论”和“挑战与回应”等既有框架，努力探寻影响基督在华传播的“中国元素”[1]。受这一范式影响，在广东基督教历史研究中，“中国本土性”也被多数学者所强调。吴宁关注美南浸信会在华南地区的传教活动，强调了华人牧师信徒在教会发展中的重要作用[2]。李榭熙重新解读了晚清基督教进入广东乡村社会的原因。他的研究发现，教会不但成为潮汕乡村社会资源调配的重要组织者，乡村社会也借助前者逐步融入跨国网络空间之中[3]。在新史学的微观史研究影响下，作为个体的传道人和信徒也受到了研究者的关注。胡卫清从宗教经验的视角对广东潮汕地区的基督徒展开研究。他发现在基督徒的生命成长与教会发展中，潮汕乡土社会权力和文化传统都展现了较大的影响[4]。在女性主义的视野下，女性传道人和女性信徒的宗教经验受到特别的关注[5]。一些学者尝试在全球史的站位上来思考广东基督教的发展。赵殿红和袁琴的研究发现，美国华人基督徒作为双向的文化传播者，在传教士、广东本土之间构建了一个多向互动的传教网络[6]。这种由移民所建构的传教网络，事实上已勾连成为一个遍及全球范围的“广东基督教文化

1 温海波，《评李榭熙：〈圣经与枪炮：基督教与潮州社会（1860-1900）〉》，载《全球史评论》第八辑（北京：中国社会科学出版社，2015），第 340-346 页。

2 参见吴宁，《没有终点的到达：美南浸信会在华南地区的传教活动》（北京：宗教文化出版社，2013）。

3 参见李榭熙著，雷春芳译，周翠珊校，《圣经与枪炮：基督教与潮州社会（1860-1900）》（北京：社会科学文献出版社，2010）。

4 参见胡卫清，《苦难与信仰：近代潮汕基督徒的宗教经验》（北京：生活·读书·新知三联书店，2013）。

5 参见李期耀，《失范与重构：潮汕浸礼差会女性传教人员社会性别演变(1860-1903)》，《暨南学报(哲学社会科学版)》2015 年第 9 期，第 82-89 页；聂利，《〈真光初临〉中的晚清潮州妇女形象》，《国际汉学》2018 年第 3 期，第 158-171 页；蔡香玉，《坚忍与守望：近代韩江下游的福音姿娘》（北京：生活·读书·新知三联书店，2014）；Lutz J G and Lutz R R, *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity,1850-1900* (New York:M E Sharp,1998).

6 参见赵殿红、袁琴，《他乡与故乡：美国华人基督徒与公理会在华南的传教活动》，《学术研究》2020 年第 8 期，第 124-133 页。

圈”，具有强烈的源地文化认同和基督教再本土化的特征[1]。薛熙明则以文化扩散、文化整合、文化景观和文化区等概念构建宗教地理学研究框架，从全球化与本土化的互动视角，对 19 世纪以来广东基督教的扩散与整合过程进行了全面的分析[2]。此外，关于广东基督教本色化运动[3]、广东基督徒人口[4]、教会学校[5]、教会医院[6]、教会建筑[7]、教会与城市发展[8]、基督教与广东本土文化的互动[9]均有学者关注。

诚然，上述成果已囊括了广东基督教区域研究的多个领域，尤其在基督教文化对广东社会文化的影响方面多有侧重。但作为基督教传播的外在社会结构，近代广东社会是如何影响教会的传教策略与基督教自身发展的，所见著述并不为多。由此，本文将聚焦于基督教对近代广东社会变迁的响应过程，借以重新审视基督教传播与社会变迁的内在联系，从而丰富区域基督教研究的面向，也为当代华人基督教的海外传播提供现实借鉴。

---

1 参见薛熙明，《移民与近代广东基督教文化圈的形成》，第 90-96 页。

2 参见薛熙明，《十九世纪以来广东基督教的文化扩散与整合》（北京：民族出版社，2018）。

3 参见吴义雄，《中华基督教会广东协会与本色教会运动》，《世界宗教研究》2002 年第 2 期，第 70-80 页。

4 参见吴义雄，《动荡年代的变迁——从教会名册看 20 世纪前期的广州基督教》，载吴义雄主编，《地方社会文化与近代中西文化交流》（上海：上海人民出版社，2010），第 198-224 页；薛熙明、李海林，《近代广东潮汕地区基督徒人口特征研究》，《宗教学研究》2017 年第 1 期，第 252-259 页。

5 参见鲍静静，《教会学校立案中的宗教教育和华人管理权问题研究——以广东教会学校为例》，《广东社会科学》2015 年第 4 期，第 128-137 页。

6 参见郭强、李计筹，《近代广东教会医院的创办及时空分布》，《宗教学研究》2014 年第 2 期，第 236-244 页。

7 参见董黎，《岭南近代教会建筑》（北京：中国建筑工业出版社，2005）。

8 参见叶农，《美南浸信会于广州东山口：一个历史宗教地理学的典型范例》，《世界宗教研究》2012 年第 2 期，第 10-21 页。

9 参见谭树林，《近代来华基督教传教士与客家源流研究——以欧德礼、毕安、肯比尔为中心》，《学术研究》2007 年第 9 期，第 39-45 页；梁元生，《创造“文化新天地”：清末民初广东基督教徒对上海城市文化的冲击和改造》，《史林》2012 年第 4 期，第 1-8 页。

一、近代广东流动社会的形成

（一）交通现代化加强了区域社会的空间连通性

清末以前的广东，水运交通占主导地位，陆路交通为辅。然而，传统水运因依赖自然条件而季节性较强。19 世纪末开始出现的汽轮极大地加快了水上航运速度，也推动了轮船班次趋于固定。1898 年，官方开放内河行驶轮船。至 1901 年，广州与邻近地区间有近 250 艘汽轮从事拖轮客运，每船可载客 150-200 人。广州、佛山、汕头、江门等航港开辟了多条线路和定期船班，繁忙线路最多达到了每日四班[1]。1912 年，香山县已出现俗称“火船仔”的载客机轮和“花尾渡”拖轮，并开辟了多条县内外航线[2]。清末定期的内河拖轮航班和轮船海运的开通，推动了以广州为中心的珠江三角洲水运交通网以及连通沿海各港口间的近海快速交通线的形成。

20 世纪前后，广东开启了现代铁路建设的步伐。铁路对季节、时间的要求比轮船要低，加之其运行速度要快于轮船，使得铁路对水路交通产生替换。1903 年广三铁路通车后，日客运量逾千人次，以致广（州）佛（山）间的小轮搭客量锐减。1908 年粤汉铁路广州—（清远）源潭段通车后，清远以下的北江航运业受到很大影响[3]。一些新线路的出现还推动了地方工商业和人口的规模化发展。新宁铁路干线与支线分别于 1913 年和 1920 年建成通车。依托铁路便捷的运输，沿线形成了若干不同等级的商业市镇。宁城镇（现台城镇）作为连接干线与支线的铁路枢纽，在 1932 年已发展成为拥有 100 多家行店、1333 家店号的中心城镇。公益埠受惠于铁路公司建设的工业区，迅速发展为三级商业重镇。原为水码

1 朱荫贵，《甲午战后的中国民间资本轮船航运业》，载朱荫贵著，《朱荫贵论招商局》（北京：社会科学文献出版社，2012），第 260 页。

2 李国瑞，《昔日中山航运业及花尾渡》，载《中山文史》第 30 辑（1994）。

3 蒋祖缘主编，《广东航运史（近代）》（北京：人民交通出版社，1989），第 87 页。

头的斗山在成为新宁铁路干线的终点后，借助水陆联运的优势吸引了大量华侨投资，10 余年内已发展成为区域内重要的商品集散地[1]。

在 20 世纪 20 年代，广东全省展开筑路高潮。逐渐形成了以广州为中心，向四方辐射的省道公路网，东路干线以广州为起点，经增城、博罗、惠阳等至潮汕地区；南路干线从广州起，经南海、鹤山、开平、恩平直达钦廉地区；西路干线以广州为起点，沿广三铁路经三水、高要至广西；北路干线由广州起，经从化、花县至粤赣交界[2]。其他地区也在民营资本的推动下大力开展公路建设。至 1949 年，兴梅地区已形成以梅州为中心的 350 公里辐射路网[3]，潮汕地区公路总里程达到了 724 公里[4]。

20 世纪早期，广东的城市建设也十分重视道路基础设施的修建或改造。连接大沙头（粤汉铁路站点）与黄沙（广九铁路站点）的长堤建设、拆城筑路计划的实施、西关街巷改造和马路建设、珠江铁桥修建，为近代广州城市主要道路系统的奠定了重要基础[5]。1920 年开始，广州“大举拆毁城垣，开造马路干线，从兹而后，兴筑完成之数量，与年俱增，比之从前，不可同日而语”[6]。便利的城市交通强化了市区内外空间的连通性。旧城区内与街道改造同步建设的骑楼廊道，成为集人行交通、商业、居住及社会交往为一体的综合空间。曾经荒僻的东山则通过房地产建设，以及配套的龟岗马路、启明马路、合群小区马路等路网系统修建及公共交通运营，逐渐发展成为近代广州的新型住宅区[7]。

1 任健强、李文，《近代铁路建设对沿线城镇发展的影响——以新宁铁路为例》，《华中建筑》2011 年第 3 期，第 109-110 页。

2 邓健今主编，《广东公路交通史》（北京：人民交通出版社，1989），第 104-105 页。

3 黄绿清、杜佳，《梅州华侨与中国的近代建设》，载《梅州文史》第 11 辑（1997），第 113 页。

4 陈朝辉、蔡人群、许自策，《潮汕平原经济》（广州：广东人民出版社，1994），第 273-274 页。

5 黄素娟，《从省城到城市：近代广州土地产权与城市空间变迁》（北京：社会科学文献出版社，2018），第 18-20 页。

6 程天固，《广州马路小史》，1931 年，586-256，第 98 页，广州市档案馆藏。

7 胡乐伟，《近代广东侨乡社会经济的历史地理学考察——以人口变动与房地产业为中心》（博士论文，

（二）大规模人口迁移增强了区域社会的流动性

明清以来，由于资源竞争的需要，广东人口迁移已经较为频繁。但是，这一时期人口迁移的主要趋势是省内迁移，而非向省外迁移。1842 年以来，随着广州、汕头等对外通商口岸的增加，广东对外经贸活动日益繁荣，掀起了广东人出洋经商的热潮。又由于持续受到太平天国战争、军阀内战和抗日战争等战争及自然灾害影响，广东赴海外避难人口增加，引致对外移民规模不断增加。近代广东社会的人口流动，主要是海外人口迁移和省内人口流动。

1839 年广东人口总数为 2286.4 万人，至 1911 年人口激增至 2964.6 万人，年均人口增长率达到 4.12‰。但直至 1949 年，人口总数也只有 3100 万人，人口年均增长率只有 0.9‰[1]。受政治、经济和自然灾害等因素的影响，一方面广东人口自然增长率下降，另一方面大量人口因避难或谋生而迁往海外。尽管民国时期为控制民户和防止人口外流加强了对户政制度的执行力度，但“户政以民生为依归，民生无依，则户政不固”[2]，因而依然无法阻止广东大规模海外移民浪潮。自 19 世纪 50 年代开始，移民海外的广东人每年约有 10 万人[3]。1854 年美国入境华侨达到了 13,110 人，1860 年更增至 34,933 人，其中又以广府人占绝对多数[4]。1941 年海外广东人为 542 万人，占海外华侨总数的 47%[5]。1950 年代这一数字已达到823万人，占海外华侨总数的68%[6]，约为同期广东省人口总数的27%。在众多地区中，广府、潮汕、兴梅等地海外移民最盛。1912-1946 年间，仅潮州

暨南大学，2018），第 230-231 页。

1 梁向阳，《民国时期广东人口问题浅探》（硕士论文，暨南大学，2002），第 2-6 页。

2 沈成飞，《试论抗战时期广东国统区户政之推进——兼论其对国民党保甲制推行的影响》，《学术研究》2009 年第 5 期，第 127-132 页。

3 田方、陈一筠，《国外人口迁移》（北京：知识出版社，1986），第 280-281 页。

4 李长傅，《中国殖民史》（北京：商务印书馆，1937），第 220-221 页。

5 《广东年鉴》第 4 册（1941），第 102 页。

6 广东省地方史志编纂委员会编，《广东省志·华侨志》（广州：广东人民出版社，1996），第 57-58 页。

一地的海外移民人数总计达到了 54.3 万人[1]。1919-1928 年的十年间，汕头市海外移民便达 35.1 万人[2]。这些地区由此也成为知名侨乡。

随着近代广东城市现代化的发展，人口向中心城市和新兴城市集聚的现象较为突出，从而引发省内人口流动。胡乐伟对近代广东人口进行了较为全面的分析。他指出，1910 年广东城市人口占比在 8%及以上的县就包括了番禺（9.7%）、香山（8.3%）、潮阳（8.63%）、潮安（9.98%）、澄海（7.97%）等。在这些城市中，流动人口占据了不小的比重。香山县 1909 年城厢人口已达 68,226 人，是城市人口较多的县。1910 年该县对附户（流动人口）的数量和分布进行了明确的统计。在以城厢为主体的该县第一区 1-5 段中，附户达 2,462 户，占该地区总户数的 18.7%；而同期该县广大的乡村和市镇附户总计 2502 户，占本区总户数比仅为 1.46%[3]。因此，流动人口在城市中的比例远高于非城市地区。汕头市是 1860 年开埠的新兴城市。1936 年对该市人口籍贯的统计表明，在 182,800 人的城市总人口中，共有 63.46%是来自附近的潮阳、澄海及潮安三县，而籍贯为汕头本地的人口仅占 1.64%[4]。这进一步表明了，中心城市密集的人口分布，是由于周边城镇和农村人口的大量流入所致。

二、广东基督教教会对流动社会的响应

1807 年伦敦会马礼逊入穗传教，成为基督新教进入广东的开端。及至 1842 年《南京条约》以及之后众多不平等条约的签订，西方基督教新教（以下简称基督教）和天主教教会逐步获得了在口岸及内地传教的保教权。19 世纪中叶之后的一个世纪，是基督教在中国传布扩散的重要时期，尤其是 1901 年之

1 饶宗颐，《潮州志.户口志（下）》（汕头：潮州修志馆，1949），第 19 页。

2 井出季和太，《南洋の华侨》（东京：三省堂，1941），第 145-146 页。转引自梁向阳：《民国时期广东人口问题浅探》，第 25 页。

3 胡乐伟，《近代广东侨乡社会经济的历史地理学考察——以人口变动与房地产业为中心》，第 82-84 页。

4 胡乐伟，《近代广东侨乡社会经济的历史地理学考察——以人口变动与房地产业为中心》，第 93 页。

后的二十年，更被称为基督教发展的黄金时期。基督教在广东的快速发展，与近代广东流动社会的形成关联紧密。教会人士早就注意到"交通的发展直接关系到教会事业的利益，它使教会更易于接近人民"[1]。不但教牧人员可借助便捷的交通方式外出旅行传教，教会还能通过邮路销售基督教文字出版物、联系各地成员。由此，教会积极响应广东流动社会的交通格局与人口结构，在宣教布局、传教人群、信仰社群和信仰网络方面都呈现出新的变化。

（一）宣教地和城市堂点空间分布的变化

近代广东交通的现代化发展为宣教带来了更广大的空间。在 19 世纪 80 年代以前，广东沿海港口和珠三角河汊地区成为宣教重镇。及至 90 年代以后，西江下游、韩江流域和珠三角河网地区，行驶速度较快的拖轮和单行小轮航运逐渐取代了木船运输，使得这一时期新建的宣教地集中在珠三角河网地区和西江、北江、东江干流下游的一些地区。西江干流江门（1895 年）和三水（1902 年）等港口的对外开埠，更是直接推动了三水、三水西南、德庆、罗定等宣教地的设立（表 1）。自 20 世纪早期广东开始铁路建设之后，铁路在宣教地布局中的重要作用日益突出。如 1916 年新宁（现台山）设宣教地，显然是受到 1913 年新宁铁路建成通车的影响。1915 年东莞石龙成为宣教地，也受益于 1911 年广九铁路的通车。

在广州城内，交通发展对于城市堂点的分布也产生了极为重要的影响。20 世纪初期的广州老城作为城市的行政和军事区，严重地制约了人口流动。"城门一关，城内顿变死城，商户几全数休业"[2]。浸信会曾在 1911 年初于小北直街建堂，但很快就发现"每当入夜，小北城门定闭，因此晚间路不通行，行人绝迹，机会

1 司德敷主编，蔡詠春等译，《中华归主--中国基督教事业统计（1901-1920）》（北京：中国社会科学出版社，1987），第 86 页。

2 《华字日报》（1916 年 8 月 1 日）。

亦因之平淡”[1]，因而先后迁堂至天平街和洪桥街。直至 1918 年拆墙建马路及 1933 年城市道路扩建后，老城区交通条件逐渐得到改善。一些教会纷纷在老城区建堂，至 1949 年已有 18 座新建教堂位于该地区[2]。当然，拥挤喧闹的用地空间也无法吸引注重敬拜礼仪的教会建堂。1870 年建于城内五仙西的浸信会堂，由于环境过于喧嚣，且堂点空间不能满足会众人数增加的需要，该会遂于 1908 年在城郊的东山寺贝通津另建新堂[3]。早期商业繁华的广州西关和十三行一带，至 20 世纪 30 年代已是“商务过繁，不适灵修礼拜”[4]，导致位于西濠口的公理会锡安堂最终于 1936 年迁址至丰宁路新堂。

表 1　基督教宣教师驻在地建立年表（1807-1920 年）[5]

行政区(道)	行政区(府)	所辖宣教地
广肇罗道	广州府 1807	宝安李朗 1859；宝安浪口 1882；宝安樟坑径 1883；佛山 1869；东莞塘头厦 1886；东莞平塘 1887；中山小榄 1889；东莞莞城 1890；花县鹿坑 1897；东莞迳贝 1898；东莞太平 1898；江门 1902；番禺人和墟 1902；花县石角 1902；增城新塘 1903；番禺江村 1908；三水西南 1910；花县白泥 1910；南海官山 1911；东莞横江 1911；三水 1913；南海沙头南 1913；三水芦苞 1915；东莞石龙 1915；宝安葵涌 1916；台山 1916
	肇庆府 1871	德庆 1895；开平赤坎 1906
	罗定州 1913	
惠潮嘉道	潮州府 1888	汕头 1850；揭阳五经富 1882；饶平黄冈 1892；揭阳 1896；大埔三河坝 1902；潮阳 1905；揭西河婆 1907

1 刘粤声，《广州基督教概况·两广浸信会史略》，第二版，（香港浸信教会，1997），第 243 页。

2 叶农，《美南浸信会于广州东山口：一个历史宗教地理学的典型范例》，第 10-21 页。

3 刘粤声，《广州基督教概况·两广浸信会史略》，第 219 页。

4 刘粤声，《广州基督教概况·两广浸信会史略》，第 23 页。

5 根据袁征主编，《广东省志·地名志》（广州：广东人民出版社，1999），第 32-34 页和司德敷主编，《中华归主--中国基督教事业统计（1901-1920）》，第 1160-1161 页制作。表中广东省行政区划以清光绪年间分区列示。

	惠州府 1908	博罗 1850；紫金古竹 1871；紫金荷树湾 1885；惠阳湖尾 1885；龙川鹤市下 1886；汕尾 1898；河源 1901；和平 1903；连平 1909
	嘉应州 1883	五华樟村 1864；五华源坑里 1866；五华梅林 1889；兴宁罗岗 1901；五华 1908
南韶连道	韶州府 1871	英德 1890；仁化 1902
	南雄州 1893	南雄修仁 1893；始兴 1899
	连州 1890	
高雷阳道	高州府 1913	
	雷州府	
	阳江州 1886	
钦廉道	廉州府 1902	北海 1886
琼崖道	琼州府 1885	海口 1885；儋县那大 1886；琼东嘉积 1890

（二）流动的信仰事工：福音船与苦力会

珠江下游水网密布，河汊众多，常年生活着一群以船为屋、赖水为生的蜑民[1]。他们漂泊无定、缺医少食、极度贫困，是非常边缘化的流动人群。据1932 年底广州市的人口统计，当时广州蜑民数量已有 10.1 万人，约占当时广州总人口的 10%[2]。据陈序经 1934-1936 年的社会调查，这一数字估计为 15 万人[3]。教会很早就注意到他们"风俗之浇漓，人心之迷信，尤以河面蜑户村妇女为甚。各会所设之堂，类皆建于通都大邑，至村落蜑户未闻福音真理"[4]，因而考虑以何种方式开展面向这个群体的传教。花地、海珠、鹅潭、南石等区都是蜑民集中的水上区域，因而教会也最早在这里开展面向蜑民的事工。1835 年伦

1 蜑民在 1950 年代已改称水上居民。但因历史书写中均以"蜑民"出现，为统一称谓，本文仍沿用这一称谓。

2 陈序经，《蜑民的研究》，《民国丛书》第三编 18 辑（上海：上海书店，1946），第 72-73 页。

3 陈序经，《蜑民的研究》，第 91 页。

4 罗啸川，《美瑞丹四十周年纪念特刊》（1929）。

敦会在广州十三行附近的沙基设堂，除了考虑到这里靠近沙面河涌和米埠码头的优越交通位置外，也因为这里是水上居民和搬运工人的聚集场所[1]。

教会虽“欲于村乡墟市中租民房以为宣道之所，又往往为地方官及乡绅所阻，于是有造舟传道之思想”[2]。最早为蜑民提供宣教服务的福音船，当属 1846 年美南浸信会传教士罗孝全开辟的浮水讲堂。该船以大紫洞艇改造而成，虽使用未及一年就被歹徒沉毁而致水上福音事工受阻[3]，但为后期教会福音船事工的开展打开了窗口。广东沿江地区大规模开展福音船事工始自 19 世纪末。1898 年，美瑞丹会建造了人力车渡“启明号”福音船。它除向蜑民传教外，还经常在沿江各县“日则往乡布道，夜则泊岸宣讲”[4]。船上甚至还驻派了两位女性传道人，以便向女性蜑民传教。1903 年，该会改用汽轮福音船。为节省成本，牧者甚至身兼二职，“开行则司机把舵，泊岸则讲道卖书”[5]。尽管福音船事工投入巨大的人力财力，但在晚清民教冲突极为严重的背景下，福音船传道常常遭遇攻击和围困。1900 年更受义和团事件影响，福音船停止巡游宣教，泊于广州沙面。20 世纪初，民智渐开，福音船事工取得了较大进展。“听道者，络绎不绝，多买福音书研究，有延请至家讲道者，礼貌有加；甚至乡局出示禁人毁谤，缙绅赋诗以为赠答”[6]。福音船航迹已经遍及广府之南海、番禺、顺德、香山、增城、东莞、花县、清远、三水、新会以及肇府之高要、惠城之博罗等地[7]。尽管如此，因福音船事工开支甚大，1911 年该会遂决定退出水上福音事工。继之者是成立于 1909 年的华南海面布道会。该会在 1920 年以前就购买了 8 只福音船，在广州、江门、韶州和英德

1 李伟云主编，《广州宗教志资料汇编》第五册（广州：广东人民出版，1995），第 91 页。

2 罗啸川，《美瑞丹四十周年纪念特刊》。

3 吴义雄，《罗孝全索赔事件及其影响》，《学术研究》2000 年第 3 期，第 62-69 页。.

4 罗啸川，《美瑞丹四十周年纪念特刊》。

5 罗啸川，《美瑞丹四十周年纪念特刊》。

6 罗啸川，《美瑞丹四十周年纪念特刊》。

7 罗啸川，《美瑞丹四十周年纪念特刊》。

的河道上布道。其中，广州的 5 只福音船，还分别充当着礼拜堂兼宣教师住所、药房、男校和女校等数种功能。1949 年以前，该会在广东的福音船已经达到 40 艘。之后，该会两度更名，在更大地域范围内开展移动福音事工[1]。

在广州现代城市化发展进程中，还产生了另一类流动人群-人力车夫。人力车夫因应商业发展而生，主要是工农业失业人口或兼职的低收入劳动者。20 世纪 20 年代，广州的人力车夫约有 10000 人[2]。根据伍锐麟的社会调查报告，1937 年这一数字约为 16000 人[3]。1917 年，已有平信徒张佐基向同乡车夫传讲福音和组织查经会。1921 年，张被美瑞丹会聘请为全职传道人，正式开展人力车夫传教事工。1924 年在东川路设立了“基督教苦力布道会”（后更名东川堂），附设的福华学校为 40 名信徒提供小学课程教育[4]。

（三）流动的信仰社区：侨乡教会发展

华侨作为文化扩散的媒介，具有一定的边缘性和跨文化特征。由于侨乡居民长期儒染西风，对基督教并不陌生。先期接受了基督教的华侨回到故乡时，往往通过亲缘关系在家乡传教建堂。在来粤各教会的发展历史中，都不难看到归侨在其中的显著作用。巴色会在客家地区、美南浸信会在潮汕地区的早期传教工作，相当一部分都是借助于华侨传道人来完成的。19 世纪晚期，新宁侨乡的美公理会庙边堂、美长老会的刚德堂、循道会的东门布道所也都是由归侨所创建的[5]。

1 Aldi, “South China Boat Mission/ Oriental Boat Mission [1909-]”, GWULO: Old Hong Kong, 2023 年 6 月 24 日. https://gwulo.com/node/59459. 2024 年 7 月 25 日引用。

2 司德敷，《中华归主——中国基督教事业统计（1901-1920）》，第 950 页。

3 伍锐麟著，何国强编，《民国广州的蛋民、人力车夫和村落：伍锐麟社会学调查报告集》（广州：广东人民出版社，2010），第 173 页。

4 王容龙，《“播道”：美瑞丹教会在广州传教历史研究（1887-1941）》（博士论文，华中师范大学，2020），第 79-81 页。

5 董小荣、游景如，《基督教在五邑地区的传播》，《五邑大学学报（社会科学版）》1999 年第 1 期，第 43-47 页。

比之西方传教士艰苦的宣教拓展工作，这些华侨传道人在亲属、族人中间的传教更为有效和便利，因而福音在侨乡得以广传。

在民族主义觉醒的晚清中国社会，“基督徒每被官吏目为洋教汉奸辄受抑压，更被人民视为异端左道，攻击困逐，不遗余力”[1]，以致教案不断。一些华人基督徒开始认识到：“欲雪汉奸洋奴之耻辱，使国人晓然于基督教实天来之达道，非我华人自传不可”[2]。从 19 世纪 70 年代开始，广东陆续出现了一批以自传、自养、自治为发展目标的自立教会。海外归粤华牧与华侨侨汇为华人自立办教提供了重要的资金和人才支持。1874 年华人传道会及 1904 年兴华浸信会的创办者冯活泉、1881 年华人长老自理会的创建者关就光均为粤籍旅美牧师[3]。

资金自筹是决定教会“自养”程度的重要指标，华侨信徒的捐赠是广东华人自立教会成长的重要经济保障。清光绪年间（1875-1908 年），华侨甚多的新宁县“藉外洋之赀，宣讲堂、育婴堂、赠医院、方便所、义庄，诸善举所在多有”[4]。在英属圭亚那的德梅拉拉，以华人劳工为主的美南浸信会专为广东传教事业成立了布道基金会。创设中国自立教会之先河的广肇华人宣道会的建立就得益于此。1883 年其在广州潮音街购地建堂的主要费用，都是取自德梅拉拉和美国波特兰等地信徒的捐献[5]。据中华基督教会广东协会 1927 年对其各堂点的资金来源统计，25 个自立堂会（含澳门 1 堂，香港 3 堂，上海 1 堂）的自养经费占比就高达 95.52%[6]，而这些自立堂点大多都位于珠三角一带的侨乡。从 1920 年中华续行委办会的报告来看，各地侨乡的信教者数量和占比都要大大超出非侨乡地区，因而成为基督教在广东最主要的扩展地域[7]。

---

1 刘粤声，《广州基督教概况·两广浸信会史略》，第 229-230 页。

2 刘粤声，《广州基督教概况·两广浸信会史略》，第 230 页。

3 刘粤声，《广州基督教概况·两广浸信会史略》，第 24，230 页。

4 （清）《光绪新宁县志》，卷八《舆地略》（1921）。

5 吴宁，《没有终点的到达：美南浸信会在华南地区的传教活动》，第 202-205 页。

6 《中华基督教会广东协会月刊》，第 2 卷第 7-8 期（1928），第 40-41 页。

7 司德敷，《中华归主--中国基督教事业统计（1901-1920）》，第 351-354 页。

（四）流动的信仰网络：域外粤人教会

海外广东华侨规模极为庞大。据 1941 年《广东年鉴》统计，海外广东人的分布地区中，以东南亚各国人数为最，约占 78.63%；次之为英国占据的香港，人数约占 13.68%[1]。广东华侨不仅将人财物力投入侨乡教会，也在迁居地广泛建立广东人的地方教会。这些教会聘请粤籍牧师，以方言布道，将地缘、业缘与基督教信仰进行了结合，从而形成了一个跨地域、跨文化的流动信仰网络。

1、“三缘”共轭的教会

自 1942 年上海开埠通商后，当地巨大的商业机会吸引了大批广东人进入。仅在 1910-1915 年间，迁入上海的广东人已经达到 5 万余人[2]。由于旅沪广东基督徒多“不谙沪语，或格于浸洗礼之仪节者，苦无主日联同崇拜之所”[3]，因而先后建立了 4 个为广东人服务的基督教教会，包括上海广东浸信会、旅沪广东中华基督教会、上海岭东中华基督教会和上海广东使徒信心会，会员总数一度达到 3000 余人[4]。其中，上海广东浸信会极为重视在广东人聚居区传道。建会初期，考虑到就近粤人聚居区，其礼拜地点由四川路的宜乐里迁至武昌路的同德里。1926 年该会在号称“广东小世界”的仁智里开设布道所，向各类从业人员传讲福音。该会附设的女传道会，还组织了对新亚酒店粤籍女工的每周谈道活动，以及对粤籍成年、青年女性和女学生的分组传道。为强化布道效果，该会还聘请了汤杰卿、刘粤声、黄卓山、禤良才等一批知名粤籍牧师来沪讲道[5]。

教会学校、诊所、坟场等附设场所和勉励会等一批社会事工的推行也增强了粤籍移民的归属感和基督教皈依度。旅沪广东中华基督教会中，多数教友经商办

1 《广东年鉴》第 4 册（1941），第 104-105 页。

2 宋钻友，《广东人在上海（1843-1949 年）》（上海：上海人民出版社，2007），第 176 页。

3 《广东旅沪中华基督教会廿五周年纪念特刊》，1940 年 11 月，U102-0-89-[2]，第 5 页，上海市档案馆藏。

4 宋钻友，《广东人在上海（1843-1949 年）》，第 172 页。

5 宋钻友，《广东人在上海（1843-1949 年）》，第 173-175 页。

厂，经济收入和社会地位较高，甚至被冠以“资本化”的称谓[1]。这些商人和企业家也积极在企业文化中融入福音信仰，从而极大地推动了上海的城市文化更新。如永安百货创办人郭氏兄弟早年受洗，他们在公司中设立礼拜堂，开办查经班和诗班，向员工和顾客传扬福音[2]。粤籍基督徒在商业和出版业等领域对上海城市文化的塑造均产生了重要影响，也日益加深了彼此之间在地缘、业缘和教缘（信仰）上的认同。这种地缘、业缘与教缘“三缘共轭”的现象在旅港潮人浸信会等一批海外广东人教会的发展历史中并不鲜见，具有极强的复制性特征。

2、跨地域的族裔教会

巴色会最初由瑞士传教士建立，于 1847 年进入华南地区面向客家群体传教，后逐渐扩展至粤、港及至南洋各地并寻求自立发展。从巴色会的展拓历史来看，在鸦片战争之前，他们就在新界的客家村落中传教。1852 年该会进入宝安，在沙头角和布吉两处开设布道所，三年后在李朗村建立了礼拜堂和神学院。1864 年，巴色会沿东江而上深入到客家山区的五华县樟村和源坑里，并以两地为基地扩展。由于其创立之初“原思布道于内地，无心植基于香港者”，在 1924 年更名为中华基督教崇真会后，巴色会将总部由香港迁至龙川老隆。至 1947 年，它已在广东省及香港客家地区建立了 25 个教区，167 所教堂及聚会点[3]。

1883 年至 1914 年间，巴色会还与渣打公司联合，在宣教区内的五华、龙川、紫金、宝安、花县、香港等地，招募了 9 批客家教徒移民马来西亚北婆罗洲垦殖。客家移民在当地陆续建立了以巴色会为母会的老山和古达教会，并于

1 旅沪中华基督教会中大部分教友都来自广州先施、永安设在上海的分部。参见《广东旅沪中华基督教会廿五周年纪念特刊》，第41-44页。

2 梁元生，《创造“文化新天地”：清末民初广东基督教徒对上海城市文化的冲击和改造》，第 1-8 页。

3 《巴色传道会派遣韩黎二牧来华传道百周年纪念特刊》（老隆：中华基督教崇真总会，1948），第 52-59 页。

1925 年后发展成为自立教会，至今堂点总数已达 46 个[1]。尽管已是自立教会，但马来西亚基督教巴色会认同巴色会所传承的信义宗和改革宗立场，承认与中国巴色会乃一脉相传[2]。巴色会通过建立神学院和传教人员调动机制，以及基督徒之间的婚姻网络等，在广东与香港、马来西亚等地之间为客家移民勾连了一个流动的传教网络。更重要的是，巴色会传教士黎力基等在 19 世纪 60 年代已着手编撰客家话圣经，教会还根据深圳宝安和梅县方言创立了统一规范的客家教会语言[3]。语言文字的统一强化了客家族群认同，使得来自于粤东、粤北、深圳和香港等不同地域的客家人得以成为一个客家共同体[4]。

3、跨文化的信仰社群

在因华工输入而兴起的美国旧金山市，广东人占有相当大的比例。旧金山第一华人浸信会的成立与发展始终贯穿着跨文化的实践。曾在粤港生活多年、熟谙粤语的美南浸信会传教士叔末士 1854 年创办了该会，主要面向当地的广府移民传教，因而粤语成为早期该会的布道语言。但该会在发展过程中，不断有非粤籍新移民进入，第一代移民的后裔也进入到教会。因而，该会后期也开辟了普通话、英语等礼拜场次，以满足不同人群的需要[5]

在美各教会还极为重视为这些广东移民提供各种形式的教育帮助。1854 年，美长老会的斯皮尔在旧金山设立了华人夜校，教授天文、化学、几何等课程[6]。1873 年，旧金山第三公理会牧师威廉庞德建立了一间华人教会，为华人开设英文夜学。至 1892 年，11 个宗派的基督教会已经在美国各华人集聚地区

1 李志刚，《香港客家教会的发展与贡献》，载刘义章主编，《香港客家》（桂林：广西师范大学出版社，2005），第 136-153 页。

2 马来西亚基督教巴色会网，https://bccmchinese.org/导言/，2024 年 7 月 25 日引用。

3 《巴色传道会派遣韩黎二牧来华传道百周年纪念特刊》，第 93-94 页。

4 陈丽华，《香港客家想象机制的建立：1850-1950 年代的香港基督教巴色会》，《全球客家研究》2014 年第 3 期，第 139-162 页。

5 李爱慧，《美国华人基督教会的族裔特性探析》，第 134-140 页。

6 吴宁，《没有终点的到达：美南浸信会在华南地区的传教活动》，第 218 页。

开办了 270 间夜学。在各教会的帮助下，大批广东移民很快适应了美国社会[1]。1885 年，旧金山第一华人浸信会创办了第一所中文学校，中英文并举的办学特点一直影响了其后的美国华人教会学校[2]。

西教士、粤籍教牧和信徒在广东与海外之间的频繁流动，构建了一个庞大的传教网络[3]。在这个网络中，粤语成为海外广东人教会重要的标志。同时，这些教会也不断拓展，将普通话、英语作为交流语言。每有教会的联合崇拜，会同时使用两至三种语言，加深了不同族裔会众的交往和联结。海外广东人教会也会与其他西人教会或亚裔移民教会一同开展慈善公益活动，促进教会组织间的跨文化交流。尽管移民海外的广东人教会仍呈现出较强的族裔性特征，但在迁居地文化的影响下，它们正日益演变为跨文化的海外华人教会。

四、广东流动社会对基督教传播带来的挑战

（一）教区扩大，信众分散

19 世纪末至 20 世纪初，是广东交通跃进式发展的重要时期，也推动了广东基督教宣教区在 20 世纪前二十年内的快速扩张。据中华续行委办会对广东全省布道区的统计，该时期广东新建宣教地 29 个，占总数的 40%；新增总堂 56 座，占总数的 44%。与 1901 年之前相比，广东宣教地和总堂数量均有较大发展。尤其是高州、罗定等偏远府州都新设了宣教地。但该会也注意到，全省尚有超过 2/3 的县并无宣教地。另一方面，1919 年广东受餐信众数量为 61262 人，较 1914 年的 48347 人增长了 1/4 多[4]。但即便在宣教地，各教会布道区内每平方英里信徒平均数仅为 0.62 人，仅礼贤会、瑞美会和公理会等三个差会多于 1 人，且最高

1 邱燕娜，《美国华人信仰基督教的历程研究》（硕士论文，暨南大学，2007），第 12 页。

2 吴宁，《没有终点的到达：美南浸信会在华南地区的传教活动》，第 208-220 页。

3 薛熙明，《移民与近代广东基督教文化圈的形成》，第 90-96 页。

4 司德敷，《中华归主--中国基督教事业统计（1901-1920）》，第 341-343 页。

者也仅有 1.6 人（表 2）。因此，这一时期新辟的布道区数量尽管已有大幅度增长，但由于各布道区辐射地域较大，致使布道区内信众较为分散。

对于教会而言，“交通工具的自动化既是一种解放又是一种限制”[1]。相对便利的交通条件尽管有助于扩大宣教区的范围，但是宣教地却往往被局限在通车路段或交通干线沿线的地方[2]。面对广东流动社会人口流动大和信众分散的特点，一些教会尝试在教堂外开展露天布道、巡回布道[3]等多种方式传讲福音。1903 年开始，美瑞丹会就开始在广州海幢寺进行露天布道活动，其后又扩展到城隍庙和街头。海幢寺布道队由该会二十多人组成。他们每日至寺前空地布道，活动持续“讲道六年之久，效果极大”[4]。1929 年，该会的瑶头堂已经组织了巡行布道队在街头沿途分售小书、单张和宣道[5]。而最有特色的巡回布道活动当属 20 世纪早期该会的福音船事工。

表 2 1920 年广东省基督教各差会布道区及受餐信徒统计表[6]

	布道区（个）	所辖面积（平方英里）	每布道区所辖面积平均数(平方英里)	每布道区受餐信徒平均数（人）	布道区内每平方英里受餐信徒数（人）
新长老会	12	600	50	30	0.6
礼贤会	35	1400	40	64	1.6
瑞美会	7	400	57	76	1.33
英长老会	131	8000	61	47	0.77
德信义会	138	10200	74	37	0.5

1 Mitchell T, “Moved by The Spirit: Protestant Diffusion and Church Location in Central America, with A Case Study from Southwestern Honduras”(Ph D, diss. Louisiana State University, 1997), p.121.

2 薛熙明、朱竑,《交通对基督教空间扩散的影响研究--以广东基督教宣教地的分布为例(1807-1920 年)》，《热带地理》2008 年第 3 期，第 288-293 页。

3 露天布道和巡回布道均为在教堂以外布道的方式。在 18 世纪循道会建立之初，怀特腓德和卫斯理兄弟等人开始采用这一方式布道。

4 刘粤声，《广州基督教概况·两广浸信会史略》，第 19 页。

5 王容龍，《“播道”：美瑞丹教会在广州传教历史研究（1887-1941）》，第 175-176 页。

6 根据司德敷，《中华归主--中国基督教事业统计（1901-1920）》，第 344-363 页制作。

上帝教会	10	800	80	27	0.34
浸礼会	143	12100	85	34	0.4
公理会	27	2400	89	115	1.29
巴色会	116	10650	92	71	0.77
伦敦会	36	3400	94	52	0.55
新约会	6	600	100	52	0.52
同寅会	10	1000	100	56	0.56
加长老会	15	1600	107	67	0.63
浸信会	90	10200	113	71	0.63
英圣公会	46	5300	115	46	0.4
循道会	30	3700	123	67	0.54
华南圣洁	4	500	125	23	0.18
北长老会	165	32800	199	82	0.41
圣道会	4	1400	350	47	0.13
约老会	9	4200	467	58	0.12
总体	1061	100000	94	58	0.62

（二）信众流动性大，信仰网络连通

近代广东流动社会的重要特征是人口流动性增强。教会虽面向蛋民、人力车夫等流动人群的需求，创建了专门性的事工，但收效不大。陈序经在 1934 年对蛋民的调查中发现："广州福音船传道 20 余年，受洗者仅不到 70 人。韶州也只有 20 多人。清远也差不多的稀少。三水福音船因听道者少，两年后迁往他处"[1]。他将原因归结为两点：一是蛋民以捕鱼为生，十分辛劳，较少有时间来福音船听道，因而信仰根基不深；二是即使有蛋民信教，但因福音船经常移动，以致教友与教会常常失联，这些初信的蛋民也会因长期得不到牧养而流失。20 世纪 50 年代以后，随着大批蛋民上岸安居，信徒流失问题也得到了部分缓解。当代广州基督教芳村堂的会友，就多为上岸的蛋民基督徒及其后代。

20 世纪 20 年代的西方传教士们也看到了广东移民大量迁出对教会产生的

1 陈序经，《蛋民的研究》，第 163 页。

影响。他们将部分地区传道不力的原因归结为："本省有些地区接连不断往海外移民，有的村镇甚至有一半人口在海外，居民来去不定致使布道工作无从着手"[1]。但是，从全球信仰网络的视角来看，人口迁移正是基督教传播的良好契机。19世纪早期西方传教士在南洋一带的华侨中传教，并在此地建立了面向中国内地的差传基地，正是得益于华侨的流动身份。在闽粤侨民居多的马来西亚，"每年有数以百计的中国美以美会教友迁往马来群岛，中国是这个新兴岛国的福音基地"，而"中国有许多地方头一次从华侨听到上帝的道理，这些华侨是在马来群岛的时候信奉基督教的"[2]。移民海外的广东人，或将迁出地信仰带至异国，或因在海外生活渴望灵里需要，从而建立了海外广东人教会。这些海外教会与广东本地教会交往十分密切。如前述广东本土自立教会的建立，就往往与海外教会的华侨传道人和华侨捐赠有关。而海外华侨教会中接受广东本土教会的指导的也不在少数，如1920年代泰国曼谷的华侨基督教会，就受到汕头浸礼会的指导[3]。19世纪晚期至20世纪20年代在马来西亚北婆罗洲创办的广东客家人基督教会，更是直接由粤东地区的巴色会管理[4]。

五、结论

19世纪中叶以后的一个世纪中，在现代交通技术进步和人口流动规模增加的背景下，广东已经日益发展成为一个流动社会。这一时期也是基督教在广东从初传到扩散的关键时期。一方面，基督教各教会主动适应流动社会发展的需要，通过调整传教路径、关注蜑民等流动群体、推动建立侨乡信仰社区、连通域内外信仰网络等方式，在流动的社会进程中开展基督教的信仰实践。尽管流动社会也

1 司德敷，《中华归主--中国基督教事业统计（1901-1920）》，第345页。

2 司德敷，《中华归主--中国基督教事业统计（1901-1920）》，第749-750页。

3 司德敷，《中华归主--中国基督教事业统计（1901-1920）》，第746页。

4 李志刚，《香港客家教会的发展与贡献》，第136-153页。

给教会带来了诸如教区扩大、信徒分散，以及因大量移民导致的信众人口不稳定等问题，但借助道路交通和海外移民的网络连接作用，广东基督教不断向外扩散。

在广东流动社会的形成过程中，广东基督教会也发生了重要转向。首先，教会发展重心从植堂转为宣教。宣教对象不仅包括固定居所和固定职业的人群，也兼及蛋民、人力车夫等各类流动群体。美瑞丹会、华南海面布道会等教会都将福音船、苦力会作为事工重心，持续传道。其次，初传时期的广东基督教会具有较明显的地域性特征，但借助跨越省内外的移民网络，广东基督教不断向外拓展。在东亚和东南亚、欧洲、北美、澳洲等一大批省外和境外广东人教会与广东本地教会之间的持续互动中，教牧人才共享、建堂资金共助，构建了一个庞大的跨地域传教网络。第三，由于语言文化的独特性，海外广东基督教多呈现族裔性教会的特征。但在华人移民持续增长和移民后裔不断进入的推动下，海外广东人教会日益演变为吸纳不同籍贯华人的教会，粤语、普通话和迁居国语言成为教会通用语言。不但如此，马来西亚基督教巴色会等一些海外华人教会还担负起跨文化宣教的使命，面向迁居地居民宣教，或为迁居地培养神学人才[1]。由此，海外广东人教会的跨文化特征逐渐凸显。教会发展重心由植堂转为流动宣教，教会分布由地域性转为跨地域网络型，教会属性由族裔型转为跨文化教会。

道路交通为流动提供了可能，而人员则成为承载着思想观念与文化惯习的流动媒介。在基督教对近代广东流动社会的响应过程中，教会将流动视为一种资源或路径而运用，不但扩大了传教对象的来源，也构建了本土与海外互连互通的信仰网络。曹南来在对当代温州基督教的研究中也有相似的发现。在中国崛起的国家发展战略和跨国民间资本的推动下，温州商人不但跻身全球市场，也将本土化的基督教灵恩信仰带到海外[2]。杨凤岗也揭示了一个跨太平洋华人基督教网络

1 马来西亚基督教巴色会网，https://bccmchinese.org/简史/，2024 年 7 月 25 日引用。

2 曹南来，《上帝的中国异象——商人信徒与草根全球化》（香港：香港中文大学出版社，2017）。

在加强母国和迁入国社会之间的联系中所发挥的作用[1]。海外移民基督徒社区在全球基督教体系中的作用正日益突出。由此，本文所讨论的不仅是基督教的社会响应问题，更是将全球化与本土化视为一个“一体两面”的整合框架。广东基督教正是在这一框架下持续发展，并通过“再本土化”向外拓展。然而，这种由人口迁移而引发的基督教“再本土化”现象，尚未被汉语学界所重视。本文通过宗教地理学与宗教社会学的跨学科研究，为探索这一话题寻获了一条可能的路径，也拓展了一种“路学（Roadology）”[2]视野下的区域基督教研究。而在普世教会竭力推动亚洲、非洲和拉美海外基督徒移民向西方世界“逆向传教（Reverse Mission）”[3]的背景下，海外粤籍华人移民教会的跨文化转向也将为后续研究展现更重要的实践意义。

参考文献 References

Afrin, K. A., Kaua, M., & Shafiqul, H. A. “Religion in the Age of Migration”. *Politics, Religion and Ideology*. vol.23, no.1, 2022.

Aldi. “South China Boat Mission/ Oriental Boat Mission [1909-]”. GWULO: Old Hong Kong. https://gwulo.com/node/59459.

T Mitchell. Moved by the spirit: Protestant diffusion and church location in central America, with a case study from southwestern Honduras. PhD, diss. Baton

1 Yang F, *Chinese Christian transnationalism: diverse networks of houston church*, in H R Ebaugh, J Chafetz eds., Religious across Borders: Transnational Religious Networks (Maryland: Altamira Press, 2002), pp.175-204.

2 路学（Roadology）本义是指从跨学科的角度对道路的修建、使用和影响进行综合研究的学科。路学研究则可以延伸到借助交通和信息技术达成的网络联结所产生的社会文化影响等领域，此处是指在这一意义上拓展区域基督教研究。

3 逆向传教（Reverse Mission）是指当代世界的非西方教会将福音带回到西方那些早期的基督教传出地。参见 Kim H, “Receiving Mission: Reflection on Reversed Phenomena in Mission by Migrant Workers from Global Churches to the Western Society”, *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, vol.28, no.1(2010), pp.62-67.

Rouge: Louisiana State University, 1997.

Yang, Feng. “Chinese Christian transnationalism: diverse networks of houston church”. In H R Ebaugh, J Chafetz eds., Religious across Borders: Transnational Religious Networks. Maryland: Altamira Press, 2002, pp.175-204

曹南来。《上帝的中国异象--商人信徒与草根全球化》。香港：香港中文大学出版社，2017。[CAO Nanlai. *God's Vision for China: Business Believers and Grassroots Globalization.* Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2017.]

陈朝辉、蔡人群、许自策。《潮汕平原经济》。广州：广东人民出版社，1994。[CHEN Chaohui, CHAI Renqun and XU Zice. *The Economy of the Chaoshan Plain.* Guangzhou: Guangdong People's Publishing House, 1994.]

陈丽华。《香港客家想象机制的建立:1850-1950 年代的香港基督教巴色会》。《全球客家研究》2014 年第 3 期。[CHEN Lihua. “The Establishment of the Hong Kong Hakka Imagination Mechanism: The Basel Mission of Hong Kong（1850–1950s）”. *Global Hakka Studies*. no.3, 2014.]

陈序经。《蜑民的研究》。《民国丛书》第三编 18 辑。上海：上海书店，1946。[CHEN Xüjing. *Research on the Tankas*. Republic of China Series, series 3, vol.18. Shanghai: Shanghai Bookstore, 1946.]

程天固。《广州马路小史》，1931。586-256。广州市档案馆藏。[CHENG Tiangou. *A Brief History of Guangzhou Roads*. 1931. no.586-256. Guangzhou Municipal Archives Collection.]

邓健今主编。《广东公路交通史》。北京：人民交通出版社，1989。[DENG Jianjin ed. *History of Guangdong Highway Transportation*. Beijing: People's Communications Press, 1989.]

董小荣、游景如。《基督教在五邑地区的传播》。《五邑大学学报（社会科学版）》，1999 年第 1 期。[DONG Xiaorong and YOU Jingru. “The Spread of Christianity

in the Wuyi Region". *Journal of Wuyi University (Social Sciences Edition)*, no.1, 1999.]

广东省地方史志编纂委员会编。《广东省志·华侨志》。广州：广东人民出版社，1996。[Guangdong Provincial Local History and Gazetteer Compilation Committee ed. *Guangdong Gazetteer: Overseas Chinese Chronicle*. Guangzhou: Guangdong People's Publishing House, 1996.]

《广东年鉴（第 4 册）》。1941。[*Guangdong Yearbook,* vol.4, 1941.]

《广东旅沪中华基督教会廿五周年纪念特刊》。1940 年 11 月。U102-0-89-[2]。上海市档案馆藏。[*Special Commemorative Publication for the 25th Anniversary of the Guangdong Chinese Christian Church in Shanghai*. November, 1940. no. U102-0-89- [2]. Shanghai Municipal Archives Collection.]

（清）《光绪新宁县志》。1921。[(Qing Dynasty) *Guangxu Xinning County Annals*. 1921.]

胡乐伟。《近代广东侨乡社会经济的历史地理学考察——以人口变动与房地产业为中心》。暨南大学博士论文，2018。[HU Lewei. "Resesrch on The Historical Geography of Modern Guangdong Overseas Chinese Homeland Socioeconomics: Focusing on Population Change and Real Estate Development". PhD. diss., Jinan University, 2018.]

《华字日报》。1916 年 8 月 1 日。[Chinese Daily, August 1, 1916.]

黄素娟。《从省城到城市：近代广州土地产权与城市空间变迁》。北京：社会科学文献出版社，2018。[HUANG Sujuan. *From Provincial Capital to Metropolis: Land Ownership and Urban Spatial Transformation in Modern Guangzhou*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2018.]

黄绿清、杜佳。《梅州华侨与中国的近代建设》。《梅州文史》第 11 辑。1997。[HUANG Lüqing and DU Jia. "Meizhou Overseas Chinese and China's Modern Development." *Meizhou History and Culture*, vol. 11, 1997.]

蒋祖缘主编。《广东航运史（近代）》。北京：人民交通出版社，1989。[JIANG Zuyuan ed. *History of Guangdong Shipping (Modern Period)*. Beijing: People's Communications Press, 1989.]

李长傅。《中国殖民史》。北京：商务印书馆，1937。[LI Changfu. *History of Chinese Colonization.* Beijing: Commercial Press, 1937.]

李国瑞。《昔日中山航运业及花尾渡》。《中山文史》第 30 辑，1994。[LI Guorui. "Shipping Industry and Huawai Ferry in Zhongshan of Yesteryear." *Zhongshan History and Culture*, vol. 30, 1994]

李伟云主编。《广州宗教志资料汇编》（第五册）。广州：广东人民出版，1995。[Li Weiyun ed. *Compilation of Materials on the Religious History of Guangzhou*. vol. 5, Guangzhou: Guangdong People's Publishing House, 1995.]

李志刚。《香港客家教会的发展与贡献》。载刘义章主编。《香港客家》。桂林：广西师范大学出版社，2005，第 136-153 页。[LI Zhigang. "The Development and Contributions of the Hakka Churches in Hong Kong." In Liu Yizhang ed., *The Hakka in Hong Kong*. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2005, pp. 136-153.]

李爱慧。《美国华人基督教会的族裔特性探析》。《暨南学报(哲学社会科学版)》2009 年第 5 期。[LI Aihui. "An Analysis of the Ethnic Characteristics of Chinese Christian Churches in the United States." *Journal of Jinan University (Philosophy and Social Sciences Edition)*, no.5, 2009.]

梁向阳。《民国时期广东人口问题浅探》。暨南大学硕士论文，2002。[LIANG Xiangyang. A Preliminary Study on the Guangdong Population in the Period of the Republic of China. MA diss., Jinan University, 2002.]

梁元生。《创造"文化新天地"：清末民初广东基督教徒对上海城市文化的冲击和改造》。《史林》2012 年第 4 期。[LIANG Yuansheng. Creating a "New Cultural Realm": The Impact and Transformation on Shanghai's Urban

Culture by Guangdong Christians in the Late Qing and Early Republican Periods. *History Review*, no.4, 2012.]

刘粤声。《广州基督教概况·两广浸信会史略》（第二版）。香港：香港浸信教会，1997。[LIU Yuesheng. *An Outline of Guangzhou Christianity and the History of the Guangdong-Guangxi Baptist Church, 2nd Edition*. Hong Kong: Hong Kong Baptist Church, 1997.]

罗啸川。《美瑞丹四十周年纪念特刊》。1929。[LUO Xiaochuan. *Special Commemorative Publication for the Fortieth Anniversary of the Swedish Evangelical Free Church of the United States of America.* 1929.]

马来西亚基督教巴色会网。https://bccmchinese.org/导言/。[Malaysian Christian Basel Mission Network. https://bccmchinese.org/instruction/.]

邱燕娜。《美国华人信仰基督教的历程研究》。暨南大学硕士论文，2007。[QIU Yanna. A Study on the Chinese-American Christian. MA Diss., Jinan University, 2007.]

饶宗颐。《潮州志.户口志（下）》。汕头：潮州修志馆，1949。[RAO Zongyi. *Chaozhou Gazetteer: Household Register, Part II*. Shantou: Chaozhou Gazetteer Compilation Office, 1949.]

任健强、李文。《近代铁路建设对沿线城镇发展的影响——以新宁铁路为例》。

沈成飞。《试论抗战时期广东国统区户政之推进——兼论其对国民党保甲制推行的影响》。《学术研究》2009 年第 5 期。[SHEN Chengfei. "On the Advancement of Household Registration in Guangdong's Nationalist-Controlled Areas During the War of Resistance Against Japan: With Reference to Its Impact on the Kuomintang's Implementation of the Baojia System." *Academic Research*, no.5, 2009.]

司德敷主编。《中华归主--中国基督教事业统计（1901-1920）》。蔡詠春等译。北京：中国社会科学出版社，1987。[SI Defu (Milton T Stanffer) ed. *China for Christ: Statistics on the Christian Enterprise in China (1901-1920).* Translated by Cai Yongchun et al. Beijing: China Social Sciences Press, 1987.]

宋钻友。《广东人在上海（1843-1949 年）》。上海：上海人民出版社，2007。[SONG Zhuanyou. *The Cantonese in Shanghai (1843-1949)*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2007.]

田方、陈一筠。《国外人口迁移》。北京：知识出版社，1986。[TIAN Fang and CHEN Yijun. *Overseas Population Migration*. Beijing: Knowledge Press, 1986.]

王容龍。《"播道"：美瑞丹教会在广州传教历史研究（1887-1941）》。华中师范大学博士论文，2020。[WANG Ronglong. "'Gospel Preaching': A Study of the Missionary History of the Swedish Evangelical Free Church of the United States of America in Canton (1887-1941)." PhD diss., Central China Normal University, 2020.]

温海波。《评李榭熙：<圣经与枪炮：基督教与潮州社会（1860-1900）>》。载《全球史评论》第八辑。第 340-346 页。北京: 中国社会科学出版社, 2015。[WEN Haibo. "Review of Li Xiexi: <The Bible and the Gun: Christianity and Chaozhou Society (1860-1900).>" In *Global History Review*, vol.8, Beijing: China Social Sciences Press, 2015, pp. 340-346.]

吴义雄。《罗孝全索赔事件及其影响》。《学术研究》2000 年第 3 期。[WU Yixiong. "The Luo Xiaoquan Compensation Case and Its Impact." *Academic Research*, no.3, 2000.]

吴宁。《没有终点的到达：美南浸信会在华南地区的传教活动》。北京：宗教文化出版社，2013。[WU Ning. *Arrival Without End: The Missionary Activities of the Southern Baptist Convention in South China.* Beijing: Religious Culture Press, 2013.]

伍锐麟著，何国强编。《民国广州的蛋民、人力车夫和村落：伍锐麟社会学调查报告集》。广州：广东人民出版社，2010。[WU Ruilin. *The Danka, Rickshaw Pullers, and Villages in Republican Guangzhou: A Collection of Wu Ruilin's Sociological Field Reports*. Edited by He Guoqiang. Guangzhou: Guangdong People's Publishing House, 2010.]

薛熙明。《移民与近代广东基督教文化圈的形成》。《世界宗教文化》。2016 年第 5 期。[XUE Ximing. "Immigrants and the Formation of the Modern Cantonese Christian Cultural Sphere." *The World Religious Cultures*, no.5, 2016.]

薛熙明、朱竑。《交通对基督教空间扩散的影响研究--以广东基督教宣教地的分布为例(1807-1920 年)》。《热带地理》，2008 年第 3 期。[XUE Ximing and ZHU Hong. "The Impact of Transportation on the Spatial Diffusion of Christianity: The Distribution of Christian Missionary Residential Centers (MRCs) in Guangdong (1807-1920)." *Tropical Geography*, no.3, 2008.]

《巴色传道会派遣韩黎二牧来华传道百周年纪念特刊》。老隆：中华基督教崇真总会，1948。[*Special Commemorative Publication Marking the Centennial of the Basel Mission's Dispatch of Pastors Han and Li to China for Evangelism.* Laolong: China Tsung Tsin Mission, 1948.]

叶农。《美南浸信会于广州东山口：一个历史宗教地理学的典型范例》。《世界宗教研究》2012 年第 2 期。[YE Nong. "Southern Baptist Convention and Urban Development of Dong Shan Kou District in the Eastern Suburban of Guangzhou City." *Studies in World Religions*, no.2, 2012.]

袁征主编。《广东省志·地名志》。广州：广东人民出版社，1999。[YUAN Zheng ed. *Guangdong Provincial Gazetteer: Gazetteer of Place Names*. Guangzhou: Guangdong People's Publishing House, 1999.]

《华中建筑》2011 年第 3 期。[REN Jianqiang and LI Wen. "The Impact of Modern Railway Construction on the Development of Towns Along the Line: The Case of the Sunning Railway." *Huazhong Architecture*, no.3, 2011.]

《中华基督教会广东协会月刊》。1928 年第 2 卷第 7-8 期。[*Monthly Newsletter of the China Christian Church Association of Guangdong*. vol.2, no.7-8, 1928.]

朱荫贵。《甲午战后的中国民间资本轮船航运业》。载朱荫贵。《朱荫贵论招商局》。北京：社会科学文献出版社，2012，第 235-285 页。[ZHU Yinggui.

"China's Privately Capitalized Steamship Shipping Industry after the First Sino-Japanese War." In his, *Zhu Yinggui's Discussion on China Merchants Group.* Beijing: Social Sciences Academic Press, 2012, pp. 235-285.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 102-132 页

The Making of a Mobile Society in Modern Guangdong and the Protestant Churches' Response

Ximing XUE https://orcid.org/0009-0003-3503-1691

School of History and Culture (School of Tourism), Southwest Minzu University

Abstract: Modern Guangdong society was characterized by high mobility, shaped by the development of modern transportation, the emergence of overseas Cantonese hometowns, and large-scale outward migration. In response to this dynamic context, Protestant churches in Guangdong strategically adapted their missionary routes, launched gospel watercraft to serve mobile populations such as the Dan people, established indigenous self-governing churches in the hometown of overseas Cantonese, and fostered Christian practices through faith networks that connected migrants with local believers. While this mobility posed significant challenges—such as the expansion of parish boundaries, the dispersion of congregants, and the destabilization of church communities resulting from extensive migration—Protestant churches in Guangdong responded proactively. Their adaptive strategies were manifested in three major transitions: from church planting to broader missionary outreach, from localized congregations to cross-regional missionary networks, and from ethnically defined churches to more inclusive, cross-cultural faith communities.

Keywords: Mobile society, Protestant Church, Modern Guangdong, Population mobility, Transportation development

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0004

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 133-154 页

乡村教会本色化路径考察——以山东圣公会为例

王思琪 https://orcid.org/0009-0005-6448-4520

上海大学文学院历史系

摘要：基督教在山东乡村传播广泛，以英国圣公会为例，其乡村堂口、信徒数量都不断增长，在此过程中，中国同工发挥了较大作用。在教义传播方面，中国同工将教义转译为乡土语言，增强民众情感认同；在宗教实践方面，通过神迹叙事和仪礼的结合，调和了基督文化与乡土信仰间的张力。在信仰组织上，信仰的家族化传播推动了地方信仰共同体的构建。制度层面，中国同工主导教会治理，推动自传、自养、自立。因此，鲁中乡村教会的本色化不仅是教义传播方式的调适，更是语言、仪礼、社会结构和制度的重塑。乡村基督教的本色化路径，不是对西方模式的简单移植，也并非对本土文化的完全迎合，而是在信仰认同的背景下实现的普世性与地方性的结合。

关键词：山东、基督教、乡村教会、本色化

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0005

乡村基督教的发展得到了众多基督教史学者的关注，如段琦、刘家峰、史维东（Alan Richard Sweeten）等人，都对乡村基督教的发展以及基督教的乡村建设作了详细探究。[1]这些成果或着眼于基督教进入乡村后的在地调适，或着眼于基督教对中国乡村建设的作用，而忽视了教会与乡土文化间的张力与融合，对教会本色化路径缺少一系统考察。部分学者用个案审视乡村教会的本色化。范正义认为传统社会时期，基督教与民间信仰的冲突往往与双方的文化隔阂有关，另一方面也与基督教传入后对乡土社会的运行机制以及权利与利益秩序的破坏有关。基督教能不能本土化，以及在多大程度上实现本土化，与基督教的外源有着密切的联系。[2]陶飞亚则指出，新时期的乡村教会虽仍存在还原主义倾向，但整体上仍逐渐向理性主义色彩的常态社会下的体制教会发展。[3]无论是非基时期的去洋教诉求，还是基督教中国化语境中的政策倡导，围绕基督教本色化路径的研究不断深化，呈现出从宏观到微观，从神学到社会文化的多重转向。乡村教会远离传教士权力核心，文化环境复杂，最能体现地方社会对外来宗教的接受、转译与重构。山东中部[4]是英国圣公会在中国北方较早的传教区，这里村庄集聚且受儒家文化影响深厚，其乡村教会的发展经验也是基督教在地方社会深度融合的路径体现。基督文化进入他者社会，不仅会对本土产生影响，更因传教等问题对当地族群产生冲击，因基督教产生的某些政治、社会问题都可归于人的问题，或人的行为问题。因此，本文试图切入边缘视角，关注在传教和教会治理中发挥关键作

1 段琦，《奋进的历程：中国基督教的本色化》（北京：商务印书馆，2017）；刘家峰，《中国基督教乡村建设运动（1907-1950）》（天津：天津人民出版社，2008）；史维东（Alan Richard Sweeten），吴薇译，《中国乡村的基督教：1860-1900 年江西省的冲突和适应》（南京：江苏人民出版社，2021）。

2 范正义，《众神喧哗中的十字架：基督教与福建民间信仰共处关系研究》（北京：社会科学文献出版社，2015），第 234 页。

3 陶飞亚，《复原还是趋新：中国农村教会走向的思考——以泰安马庄北新庄教会为例》，载刘家峰主编，《离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起》（上海：上海人民出版社，2005），第 178 页。

4 下文统称鲁中地区

用的中国同工[1]，自下而上地审视乡村教会的本色化。通过考证英国圣公会在鲁中乡村的发展路径可知，乡村教会的本色化，并不仅是教义、手段的地域性调适，更是一个涉及了宗教语言、仪礼制度以及社会结构的复杂过程。本文试图通过分析基督教语言的乡俗化、仪礼的调整、信仰认同体的构建，以及中国同工的教会治理与自立，从而展现乡村基督教本色化的独特之处，即理论——认同——实践的动态路径。

一、理论：宗教语言的转译

在华圣公宗差会以美国圣公会和英国圣公会为代表，美圣公会曾于第二次鸦片战争后尝试登陆山东，但效果并不理想。1874 年，英国圣公会传教士史嘉乐（C.P.Scott）、林披基（Miles Greenwood）乘船到达山东烟台，开始初步传教。[2]随后，史、林二人来到泰安，不断植堂，发展鲁中及胶东半岛两大传教区域，其中鲁中势头更盛，信徒足迹涉及泰安、平阴、新泰、兖州、东昌等地的城镇与乡村。1904 年，山东脱离英国圣公会华北教区分治。成为独立教区后，英国圣公会在山东迎来繁荣，牧区数量、规模及信徒人数不断增加，最盛时大小教堂近五十处，信徒数量近达五千人。[3]与美圣公会相似，英圣公会入鲁之初也引

1 山东圣公会的中国同工可分为三种。一是传教初期，通过琐碎的宗教活动发展的教友。这类教友多在十九世纪末便开始担任传道员，未经系统训练但拥有数年的传道经验，如驻大官庄村的王明昌、驻莱芜的李先生以及驻沟头村的马孝廉等。二是接受过神学院的专业宗教教育，具有系统神学观与传教意识的神学生。烟台神学院（Chefoo Theological Collage）是圣公会开办的唯一一个专业宗教教育机构，1906 年春季开班，1912 年关闭。在开办的六年间，共招收三批神学生。这些学生结束学习后大多返回乡村做传道员，部分被按立为执事（deacon，又叫会吏），负责乡村堂会事务，他们随着工作的发展不断晋升，有个别神学生在后期被按立为牧师。第三则是参加过学道班、学道院等短期神学培训的传道员。相较于神学院来说，学道班更常见于牧区之中，且多设于农闲之时，对乡村基督徒来说更为便利。

2 C.P. Scott, *Church Work in North China: A Sketch of the Church of England Mission in North China, Together with an Account of the Formation of the Diocese* (London: Society for Promoting Christian Knowledge,1891), p.23.

3 石经校，《泰安中华圣公会》，载山东省政协文史资料委员会编，《山东文史集萃 民族宗教卷》（济南：山

起了民众的排斥，传教效果并不显著。即便是在条约保护以及政府信仰自由的政策之下，基督教获得了社会存在的合法性，但在文化感情上仍然是疏离的。[1]外来的基督文化无法真正与乡土文化抗争，传教士自带的“洋”色彩无法真正接触乡土社会，因此，在传教过程中，中国传道员与基督徒发挥了重要作用。

福音的实现并不取决于教义本身，而更取决于语言、文化是否能被理解。面对文化水平低下的村民，中国传道员通过翻译和再创作，将教义与土话结合，创造出一套本土的传教语言，完成了基督教的初步在地化，基督教义也被赋予乡土经验。他们注重利用乡民熟知的宗教形象，促进乡民与外来宗教间的心理认同。鲁中乡村惯有供奉河神的习惯，传道员李广信便以龙王庙祭台上摆放的神像作为讲道的对象，借“龙王”之名传基督之道。[2]有鉴于此，许多乡村传道员在讲道时，会更注重宣传基督教的信仰替代作用。在新泰，一位妇女因为自己的孩子身体虚弱，常常担心孩子会被“老天”收走，于是她做了一个泥娃娃来供奉菩萨，希望菩萨能让他的孩子平安成长。传道员听说之后，向她讲述圣经中耶稣拯救世人的故事，劝其受洗，以求得上帝庇佑其孩子平安。[3]讲经时，传道员们参考《三字经》的格式总结教义，使福音简明易记。[4]这种歌谣式的福音传播既与乡民口语习惯适配，也使得教义融入日常交流。同时，传道员更注重讲道的顺序，由浅入深，由俗入圣。他们首先向乡民解释人类俱有敬神之心，但神亦有真假，由此引入真神概念，并指出真神只有一位，即上帝。而后，既分别神有真假，传道员便引导村民弃假归真，接触上帝，并解释基督教所办一切事工皆符合社会进步潮流。最后，传道员为村民传递人若真信耶稣必获永生的理念。在讲道过程中，传道员多

东人民出版社，1993），第 214-215 页。

1 黄剑波，《地方文化与信仰共同体的生成 人类学与中国基督教研究》（北京：知识产权出版社，2013），第 73 页。

2 “Li-Kuan-Hsin”, *North China and Shantung Mission*, vol. XXVII, no.3(July,1919), pp.7-9.

3 “Hsintai City”, *North China and Shantung Mission*, vol. XXIII, no.4(October,1915), pp.59-60.

4 “Letter from the Rev. Ives Stocker”, *North China and Shantung Mission*, vol. XX, no.2(April,1912), pp.51-53.

以“老天爷”、“上天”等概念来解释上帝涵义，赢得民众认同。[1]这种循序渐进的讲道更注重乡民的情感体验，传道员本身便是乡村一员，对本土文化与宗教环境十分熟悉，他们利用宗教语言在异文化中的模糊性，将信仰与世俗需求并列。这种语言策略实际是一种文化上的协商，它通过模糊宗教边界，让基督教嵌入乡土，使得基督教不仅以具体存在立于乡村，更内化于乡民的心灵体验之中。

基督教想要在乡村扎根，单纯依靠民间语言来解释教义未免太过单薄，经过启蒙运动唯礼主义漂洗之后的西方基督教与中国传统民间宗教在理性化程度上存在巨大的差异。[2]反之，若基督教能还原为一个较原始的形态，像初期教会般注重圣灵能力的即刻彰显，则较易为村众接受。因此，讲述“神迹”也是传道员的必要手段。传道员多利用某些具体事例，通过神化语言和肢体表达，将上帝的普世拯救与现实困境联结，使教义成为一种救赎符号，如：

案例 1：

留村一位彭姓信友，因其兄长酒后杀人逃逸的罪行被牵连关进监狱，传道员在得知此消息后带领村中信众为其祈祷。一周后，彭姓信友被释放，人们都认为这是上帝的旨意，得知此事的村民，纷纷来到彭信友家中听讲，并有几人成为慕道友。[3]

案例 2：

莫庄的一位信友在聊天时猝死，信众握住该信友的手集体祷告，竟神奇复活。[4]

案例 3：

1 丁玉源，《教讯：山东教区：新泰布道团工作》，《圣公会报》1934 年第 27 卷第 16-17 期，第 13 页。

2 黄剑波，《地方文化与信仰共同体的生成 人类学与中国基督教研究》（北京：知识产权出版社，2013），第 85 页。

3 “Letter from the Rev. B. M. McOwan, Liu-Ts’un”, *North China and Shantung Mission*, vol. XVIII, no.4(October, 1910), pp.117-119.

4 “Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.”, *North China and Shantung Mission*, vol. XIII, no.1(January,1905), pp.10-15.

1935 年，山东遭逢旱灾，天气炎热无雨，晚禾及豆苗花生均渐渐枯槁。8 月 20 日，山东圣公会史主教召集各教区区牧及信徒召开灵修会，自 8 月 21 日起 23 日止，每日祈祷查经，即于是时普降甘霖，数百里之旱灾，完全消弭。[1]

这种神迹宣传一直沿用至今。2023 年 8 月，笔者去到山东泰安灵芝街圣公会旧址时正遇信友讲道，于是跟听讲道内容。信友在讲道时使用方言，描述道："之前下大雨的时候我们院子周边都被淹了，只有我们这里好好的，这就是我们主保佑我们，这是神的旨意。"

与西方基督教重文本的神学偏好不同，中国基督徒，尤其是乡村基督徒更倾向于接受经验性宗教，即通过亲身经历的方式，构建自己的信仰体系。中国同工深谙此道，神迹叙事便是其唤醒情感和激发认同的重要手段。这种方法范围广且时间跨度大，通过村镇之间的信息传递可将传播范围扩大至整个教区，具有长期性与历时性的特点。凭借这种特点，教会在鲁中乡村形成了可共享的宗教记忆网。虽然在神迹传播的过程中，人们无法估计信息的变异情况，在信息链前后的信息准确性仍然存疑，所谓神迹在传播过程中是否变质为另一种迷信事迹也不可而知。但是，神迹作为异域宗教与本土的调和剂，既是传道员宣传动员的工具，更是民众信仰的实在依据。

仪礼的改造则更能体现基督教与乡土在形式上的融汇。以圣公会信徒的葬礼为例，信徒临终时，牧师用经过主教祝圣过的橄榄油涂抹在教徒耳、目、口、鼻、手、足，并为其念祈祷经，以保其死后进入天国，赦免罪过。[2]葬礼保留了中国葬礼中停灵的传统，并为披麻戴孝、跪地磕头等传统礼仪让步。牧师允许死者子女在正式葬礼的前一天叩头，并允其披麻戴孝。正式的基督教葬礼则在第二天举行，由牧师领导其他信徒唱诗、做祷告，送灵并下葬。[3]地方牧师在尊重民俗的

1 陈子濂，《教讯：山东教区：灵修会的神迹》，《圣公会报》1935 年第 28 卷第 19 期，第 9-10 页。

2 李柯，《圣公会传教》，载刘如峰等主编；中共聊城市委党史研究室，聊城市政协文史资料委员会编，《聊城重要历史事件》（北京，中共党史出版社，2003），第 331 页。

3 "Diocese of Shantung. Report for 1924", *North China and Shantung Mission*, vol. XXXIII, no.2(April,1925),

同时，保留基督教仪式的神学意义，拉近了基督徒与非基督徒的认同距离。宗教本质上是通过仪式生成和创造的，而非人类心灵的制作。因此，仪式本身便是集体力的体现，它既承担着灵性交流的神圣职责，也发挥着现实组织的功能，它既强化了群体内部的信仰归属，同时又通过仪式化的公共行为，促进了不同文化的集聚与交流。仪式或成为乡村基督教在地化最为直观的表现，加之语言与叙事的转变，基督教在其倡导的灵性体验与乡土秩序之间找到了平衡，在乡村社会完成了初步的本色化改造。

二、认同：信仰共同体的构建逻辑

在乡村社会，信仰的归属并不在于精神或灵体的交流，而是受到亲属关系和传统社会结构的影响，是理性与功用主义共同作用的结果。以圣公会为例，信仰的变动与认同往往以家族为单位展开，进而形成集聚性的信仰网络，这种集体的皈信也在侧面体现了信仰共同体构建过程中的亲缘特点。

（一）信仰的家族化

家族作为构成中国乡村社会的基本单位，不仅主导着经济与伦理秩序，也在宗教认同的建构中扮演着重要角色。家族内的信仰传播途径大致有二，一为纵向血缘、婚缘继承，二为横向的宗族分支的地缘传递。以血缘、婚缘为线索的信仰传播主要体现在直系亲属之中。如邱家庄的马姓家庭，马先生最先受洗，后其母亲、兄弟与儿子女儿全部受洗入教。[1]徐家庄的一个四代家庭，家庭内有 18 位成员，17 位都相继受洗成为基督徒，并有 10 名受餐。[2]丁家村的丁氏为该村族长，

pp.7-8.

1“Letter from the Rev. Frances H. Sprent. An Account of some recent Baptisms”, *North China Mission*, vol. II, no.3 (October,1894), pp.51-54.

2 “Letter from the Rev. Henry J. Brown”, *North China Mission*, vol. V, no.4(January,1898), pp.58-59.

同时也是基督徒，在其影响之下，十余名后代全部受洗为基督徒。[1]即使是实用主义影响下的入教也具有血缘特点。如高余一位八十岁老人在儿子从圣公会广仁医院治疗之后，受洗成为基督徒，经老人介绍后，其家人全部入教。[2]除近亲之外，圣公会的乡村信徒有相当比例是通过地缘影响而入教。鲁中地区村落分布集中，村庄间的社会关系密切，具有较高的信息联通性，在这种空间结构下，信仰的传播力显著提高。如在新泰，一信友去拜访亲戚，并宣传基督教义，在其影响之下整个家族约五十人全部成为基督徒。[3]同样情况发生在张家村，部分基督徒因为一位女信友来此拜访亲戚，才接触到基督教，随后便有 13 人受洗。[4]最具有宗族传播特点的是大孙庄村，村内七十余名基督徒中，绝大部分都来自于孙氏家族。[5]建国后的基督教统计数据也显示，平阴、泰安两地的信徒多为同姓亲友，如刘姓、孙姓、赵姓等，且多有受家庭影响自幼入教的情况。[6]上述案例均能说明，信仰选择与亲属依附之间联系密切。在家族中，信仰不再是个体的决定，而成为了家庭认同的一部分，信仰共同体的构建受到精神认同与社会资本的双重影响。家族内部的信仰问题并不仅是简单的血缘承继，而是一种资源的配置，它为乡村教会的发展提供了最基础也是最为坚固的支撑。

（二）乡村场域下的改教

圣公会进入乡村后，无形中对乡村原有的宗教秩序、群体认同发起挑战，基督徒与非基督村民间的矛盾贯穿教会发展始终。例如大官庄村堂在创设之初便

1 “Letter from the Bishop in Shantung”, *North China Mission,* vol. XXX, no.3(July,1922), pp.2-6.

2 “Report of the Ping Yin District”, *North China Mission*, vol. XXIX, no.2(April,1921), pp.5-9.

3 “From the Bishop in Shantung”, *North China and Shantung Mission,* vol. XLII, no.2(April,1934), pp.7-9.

4 “Diocese of Shantung:1935”, *North China Mission*, vol. XLIV, no.2(April,1936), pp.9-11.

5 “Report of the Ping Yin District”, *North China Mission*, vol. XXIX, no.2(April,1921), pp.5-9.

6 《关于宗教团体基本数字统计与基督教志愿赴朝医疗队登记表》，1951 年，0003-002-0039-001，平阴县档案馆藏。

有乡民多加阻挠，他们在修筑教堂时多次报官，阻碍教堂建设。[1]大多村内基督徒的生活境遇也十分窘迫，他们出门时常会受到乡民的辱骂，因此多在自家院子活动，鲜少外出。[2]乡民也常以各种名义驱逐基督徒，一些村的信众只能被迫呆在山洞生活或另寻生处，某次这种驱逐行动竟持续三周之久。[3]泰弗尔（Henry Tajfel）的小群体实验很好的解释了这种人际冲突。[4]乡村场域下，非基督徒在所在族群中获得了较大的身份认同感，当其群体身份被划分且得到认同时，便会促使他们表现出群体偏见，即对群体内更为善意，而对外群体性质的基督徒更为猜忌甚至是敌意。但是，群体归属并不是一成不变的，如果社会身份令人不满，人们就会离开现属群体并加入更有利的群体，因此在乡村频繁出现改教现象（Conversion）。

在选择信仰的过程中，社会资本与宗教资本的投入比例是人们考量的重要因素，而在乡村，个人的社会地位和资源往往依赖于其家族。因此，随着人们与委身于不同传统的宗教的人具有或形成更强的依恋，他们就会选择亲密对象的信仰。[5]在前文述及的马姓家庭中，大部分成员皈信之前都是金丹教徒，由于长子马先生及其兄弟受洗，其它成员才改信基督。[6]此处信仰的变更不再单纯是个体的精神取向，更代表这个人在乡土生活的群体归属。同时，改教之后的村民也会将其对前宗教的贡献精神投入于基督教之中，为教会带来实际好处。例如新泰张家村的一位信徒，他在改教之后，便将原来用于修建寺庙和请庙戏的钱捐献给

1 “Letter From the Bishop”, *North China and Shantung Mission*, vol. III, no.3(October,1895), pp.49-52.

2 “Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D. D.” *North China and Shantung Mission*, vol. XVI, no.1(January, 1908), pp.22-26.

3 “Tai-An-Foo”, *North China and Shantung Mission,* vol. XXXVL, no.3(October,1895), p.59.

4 泰弗尔将实验对象尽可能随意的分组，然后要求人们给其他参与者打分，其结果显示，参与者往往会给同组成员打相较于外组成员更高的分数，即群体间的社会认同。

5罗德尼·斯达克（Rodney Stark）、罗杰尔·芬克（Roger Finke）著，杨凤岗译,《信仰的法则 解释宗教之人的方面》(北京：中国人民大学出版社，2004)，第 146 页。

6 “Letter from the Rev. Frances H, Sprent An account of some recent Baptisms”, *North China Mission*, vol. II, no.3(October,1894), pp.51-54.

教会，还无偿出借一块土地修建教堂，之后又拿出土地给基督徒耕种，并将粮食收益作为教会自立基金。[1]

除家族影响之外，改教也与乡村宗教的多元性密切相关，宗教间的自相似性为乡民的改教提供了合法依据。圣公会的乡村信徒中有相当一部分在受洗之前是一贯道、金丹教（离卦教）等民间教派的成员。[2]还有部分曾参加耶稣家庭的礼拜，随后才来到圣公会。[3]这侧面说明了在一些被称之为“宗教”或者“宗教的”现象里，存在着一系列或多个系列的构成要素或特征，这些在自身宗教中总结出的内容与特点，同样存在于其他宗教之中，即宗教间具有自相似性。[4]这种自相似性在另一角度解释了为何乡民能对信仰的更迭快速适应。在封闭的乡村场域之中，基督教与其他宗教、儒教以及秘密教门互为补充，共同构成了此区域内的宗教环境。农民现世困苦的生活使他们对物质生活极其追求，并对来世有着极大的期待。处在如此繁杂宗教环境中的乡民更易获得多种信仰选择，从而可以在多重选项中找到最符合自身利益的一个，信仰的重叠也成为乡村宗教生活的最大特点。在此条件下，放弃原有宗教接触基督教是信徒在有限的资源内和多元的信仰之间权衡的结果。

通过层累地将宗教认同建构于乡村之中，圣公会在乡村组成了较为稳定的信仰共同体。鲁中地区的信仰共同体规模不大，但足以支撑乡村教会运转，并成为乡村社会的补充单元。信众在接受基督教的同时，也将复杂的乡村文化逻辑送入基督教内部，基督教的本色化也得以持续深化。

1 “DIOCESE OF SHANTUNG:1935.”, *North China and Shantung Mission*, vol. XLIV, no.2(April, 1936), p.9.

2“Letter from the Rev. Frances H. Sprent. An Account of some recent Baptisms”, *North China Mission,* vol. II ,no. 3(October,1894), pp.51-54.

3 “A Day In A Motor Car in Shantung”, *North China and Shantung Mission*, vol. XLI, no.3(July,1933), pp.5-7.

4佩里·施密特·克里尔（Perry Schmidt-Leukel）著，张绪良、王蓉译，《一花一世界：分形理论视角下的佛耶对话》（北京：宗教文化出版社，2020），第 50 页。

三、实践：制度重塑与教会自立

乡村教会的本色化不仅体现在传教上，更体现在教会管控权与话语权的重建之上。英国圣公会自十九世纪末来华，教会事务多是外国传教士控制，虽然信众接触更多的是中国传道员，但中国同工仍缺乏实质权力。

建会初期，大部分圣公会传教士对于教会自立的概念仍是传统的，即通过驻华各国势力间的政治、商业和社会交往来实现中国各民族的聚集，将基督教文化同化至中国本土生活之中，形成一种具有中国特点的基督教生活形式。[1]在此预设中，中国人的角色仍是被控制者，传教士并没有将教会兴盛的希望过多的寄托于中国牧师。且他们认为，中国同工往往会被一些暂时的皈信所迷惑，忘记民众信教的物质前提。[2]但正如亨利·维恩(Henry Venn)[3]所说，中国人口基数庞大，即使将所有的英国传教士都派到中国，也是不够的。[4]圣公会传教士在来往书信中也常表现出对人手不足的无奈。传教士对中国同工的情感是矛盾且复杂的，他们一方面深知建立本土教会及培养中国牧师的重要性，另一方面也对本土工人的素质保持质疑，存疑的重点主要在本土工人的教育水平较低、视野有限、以及独立思考能力较差等问题之上。[5]与此同时，教会内部对中国同工群体规模的扩大十分警惕，恐对外籍传教士造成威胁。曾任山东教区主教的艾立法（G.D.Iliff）认为，如有必要，应采取限制手段，防止主导权完全掌握在中国人手上，从而造成

1 “In the April number”, *North China Mission*, vol. X, no.3(July,1902), p.1.

2 “Letter from Bishop Iliff”, *North China and Shantung Mission*, vol. XIII, no.4(October,1905), p.21.

3 亨利·维恩（Henry Venn），十九世纪中期英国圣公会义务教职干事，他与美国公理会传教士安德生（Rufus Anderson，又译安德森）提出了本色教会（Indigenous Church）概念，并指出本色教会的三自原则，即自治（Self-Governing）、自养（Self-Supporting）、自传（Self-extending/ Self-propagating）。

4 Edited by Max Warren, *To Apply the Gospel: selections from the Writings of Henry Venn*, Michigan: Eerdmans Publishing Company,1971, p.118.

5 “The Letter from the Right Bishop Iliff, D.D.”, *North China and Shantung Mission*, vol. XVI, no.4(October, 1908), pp.135-138.

本土教会与母会割裂的危机。[1]随着传教工作的深入，传教士开始意识到外国人向中国人直接传教是艰难的，乡村传教的效果往往取决于中国传道员的行动，[2]而传教士的工作重心更应立于培养中国同工之上。[3]于是他们开办神学院、圣经班、讲道班等机构，并选送学生进修，提高中国同工素质，这在一定程度上促进了中国同工自立意识的觉醒，为教会的自立提供了人员基础。

中国同工的主导性始于议事权与话语权的提高。1913 年 5 月，冯杏春（1880-？）、高约翰（?-1930）二位执事被按为牧师，任会长职，山东圣公会正式拥有了中国籍牧师，乡村信徒也可在本土牧师手中受洗。[4]1924 年，石蕴升、刘德盛、孙建润、高鸿恩几人被按为牧师，任会长职。[5]自此，山东圣公会共有 7 名中国牧师，5 名执事。[6]本土牧师的数量逐渐超过传教士，所有乡村堂会几乎都有中国同工驻守。[7]抗日战争爆发后，传教士多撤退回国，或转移到临海安全区，中国牧师与执事全面接管教会事工，自主运作教会事务。教会议事方面，1907 年，本土信徒代表首次参加教区会议，在会上，代表就各项议题发表了意见，虽都是参考建议，但仍是本土基督徒参与教会话事迈出的重要一步。[8]1908 年 2 月，泰安座堂召开第三次教区会议。在这次会议中，有四位中国同工参与，四人就教会

1“Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.”, *North China and Shantung Mission*, vol. XXI, no.2(April,1913), pp.43-46.

2“From a letter from the Rev. I. Stocher”, *North China and Shantung Mission*, vol. XXV, no.4(October,1917), p.76.

3“Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D. D., *North China and Shantung Mission*, vol. XVII, no. (January,1909), p.19.

4“Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D. D.”, *North China and Shantung Mission, v*ol. XXI, no.3(July,1913), pp.74-79.

5 高鸿恩，《教务：山东辖境：派立圣品记略》，《圣公会报》1924 年第 17 卷第 16 册，第 15-16 页，U104-0-119-563，上海市档案馆藏。

6“Looking Round”, *North China and Shantung Mission,* Special Number of The Land of Sinim, (October,1924). pp .17-21.

7“Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.”, *North China and Shantung Mission,* vol. XXI, no.4(October, 1913), pp.104-107.

8“Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.”, *North China and Shantung Mission, v*ol. XV, no.3(July,1907), pp.75-79.

仪式是否应该适应中国习俗发表了意见。[1]在此之后，越来越多的中国成员加入教区事务的探讨，本土信徒已不再是被动的接收者，而是以教会成员的身份介入教会治理。1928 年的教区会议上，十三名参会成员中仅有两名外籍传教士，其余皆为中国人，中国同工在会议讨论中的发言比重不断提高。[2]本土同工积极参与教区事务，在婚丧仪式等问题上发表建议，侧面推动着教会向适应中国社会秩序的方向演化，也体现出教会权力开始由单一向多元过渡。

中国同工的职能不断扩大，议事结构随之改变。在乡村教会中，若一堂口信徒人数发展至十人以上，则该堂要在当地传道员或主管牧师的指导下，成立小堂会，作为该堂的主要议事组织。小堂会主要由会吏、传道员及普通信徒组成。小堂会之上是大堂会，大堂会多立于城中，由支堂信徒代表、会吏（执事）、会长（牧师）及传教士组成。除大小堂会之外，另设有教区议会，是为教区最高议事组织。[3]在上述组织之中，传教士驻于城中大堂，定期参加教区议会，小堂会完全由中国传道员、会吏掌握，乡村教会的日常议事、宗教事务及财务开支完全交由中国人之手。这种三级议事结构形成了教会内部新的治理体系，其核心便是本土人员的深度参与。教会制度的重构促进了教会治理风格的转变。相较于传教士“传教——执行”的模式，中国同工更强调治理过程中的协商与民主参与。在大小堂会宪章中（文后附），规定了信徒的议事权，并明确堂董选举机制、堂会报告制度，提高了教会内部的信任感，同时也体现出“信众参与，共同治理”的倾向。

乡村教会的自主性最早体现在自传之上，中国同工对此表现出强烈的主动性。他们先是仿照传教士活动，在堂口设立圣经班，为慕道友、信徒讲经。随后，又组成了成规模的传道团，巡村讲道。1909 年，山东少雨，庄稼歉收，几名从

1 “Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.”, *North China and Shantung Mission,* vol. XVI, no.2(April, 1908), pp.54-57.

2 “From the Bishop in Shantung”, *North China and Shantung Mission, v*ol. XXXVIL, no.1(January,1929), pp.7-9.

3 “The Annual Meeting”, *North China and Shantung Mission, v*ol. XXIII, no.1(January,1915), pp.11-14.

潍县学堂毕业的基督徒主动联系传道员，在各支堂发起露天祷告会。祷告会由各村传道员牵头，慕道友及信徒聚集一处，共同祈祷。[1]日常生活中，各村传道员、慕道友也多自发组织讲道，他们常坐于村中人群密集处，向村民宣讲福音。[2]1913年，几位潍县学生[3]利用暑假时间组成学生布道团，从新泰灵查庄开始，在泰安牧区内七处乡村支堂讲道，强调学习圣经及为主奉献的重要性。[4]除此之外，学生们还对乡村基督徒作了普遍调查，并与非基督徒建立了良好的联系。[5]艾立法主教十分看好此次自发传道，并评价这次活动带着新鲜与活力，不仅推动着乡民接触基督教，也感染着本土同工的行动。[6]1934 年，新泰牧区又发起组成一春季布道团，去往张家村、岳家庄、婆婆峪等地传道。成员以张家村为驻地，晚间讲道，值主日时由成员领礼拜三次，日常则查考慕道友圣经知识。据传道员丁玉源所说，布道团所到之处，“受人欢迎，调查每次听众不下六七十人，而受感立刻弃假归真，排除偶像者，颇不乏人”。[7]抗战时期，丁玉源、田庆丰等人组成战时布道团，下村巡回讲道。布道团每至一村，都召集听众，演说圣教要义，演讲结束后散发传单、福音书，又贴标语于墙壁及石碑之上，鼓励听众信教。[8]上述传道活动虽规模有限，但仍体现出中国同工的积极与主动，教会自立真正开始迈入实践。

---

1 “Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.”, *North China and Shantung Mission,* vol. XVII, no.4(October, 1909), pp.136-139.

2 “Letter from Rev. W. G. Mawson”, *North China and Shantung Mission, v*ol. XX, no.1(January,1912), pp.20-26.

3 分别是：张约翰、石蕴升、马嘉乐、董恩源、王汉三、孙建治、孙建洛、孙建润、田保罗。

4 《山东近事一束》,《中华圣公会报》1913 年第 6 册第 11 号，第 9-10 页，U104-0-108-543，上海市档案馆藏。

5 “Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.”, *North China and Shantung Mission,* vol. XXI, no.4(October, 1913), pp.104-107.

6 “Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.”, *North China and Shantung Mission*, vol. XXI, no.4 (October, 1913), pp.105-106.

7 丁玉源,《教讯：山东教区：新泰布道团工作》,《圣公会报》1934 年第 27 卷第 16-17 期，第 12 页。

8 丁玉源,《山东教区：新泰搬倒井布道团概述》,《圣公会报》1935 年第 28 卷第 1 期，第 13-14 页，U104-0-129-1，上海市档案馆藏。

自养是自立的基础，乡村教会的经济来源有二，一是母会供给，二是信众捐献。传教士对于教会自养十分重视，也不断采取措施鼓励支堂自养。如教区司库减少拨给乡村教堂建设费用，鼓励信众筹款自建，灵查庄、高峪等村教堂的部分修筑资金便是由信徒自筹。[1]艾立法主教还曾任命席永清作丰收节的特别传道人，去各乡村堂口巡回劝捐，收效甚好，当年泰安地区的教友捐献就高出前一年近三倍。[2]1914 年，教会取消了原来各乡村支堂教职人员薪资、建筑及维护开支由教区司库拨款的制度，改为按年发放整体补贴。补贴款项下发后，由当地支堂主管牧师、执事负责，用于教会日常开支。每年年底，主管牧师、执事将开支账目送至泰安座堂，以备主教查看。[3]如此之后，部分财务权限被下放至中国牧师之手，中国职员获得一定的财务自主权，但总理权力仍掌握在传教士手中。

马嘉乐的发言代表了中国同工对经济自养的态度：“盖教会既为中华教会，中华自养之，自立之，固然也，不然常赖母会资扶，即永无成人盼望”。[4]因此，要想建立中国教会，自养是必经之路。1911 年，丁振寰在沟头传道时，竭力向当地信众宣传教会自立自养的理念。他集聚当地信众，商讨成立自立会储金一事。在筹议之时，毕承法会吏来到沟头，听闻丁振寰主张后，毕氏立刻出金作为立会之资，其他与席信友见状也纷纷出资，沟头支堂储蓄会始告成立。随后，储蓄会正式定名为益善会，这是本土教牧人员发起成立的第一个自养组织。益善会以“力求中华教会自养自立，并遣人往远方传道”为宗旨，设总理、副总理、书记、书启、司库几职。会内倡导民主，实行职员公举制，会员在会中有干预会务、投票议决提案的权力，且有捐助本会、保护本会名誉的义务。益善会主要依靠信众捐

1 “Letter from Rev. W. G. Mawson”, *North China and Shantung Mission*, vol. XX, no.1(January,1912), pp.20-26.

2 “Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D. D., *North China and Shantung Mission*, vol. XXI, no.1(January, 1913), pp.12-15.

3 “Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D. D.”, *North China and Shantung Mission*, vol. XXI, no.1(January, 1913), pp.12-15.

4 马嘉乐，《山东泰安沟头益善会序（附简章）》，《中华圣公会报》1914 年第 7 册第 1 号，第 27 页，U104-0-109-1，上海市档案馆藏。

项，另有买地以及放债等生利性收入，其所得捐项，全部用于沟头支堂药房、学校以及教堂建设。捐献每年一次，各位信众尽力捐献，按五饼二鱼之法，即捐献二百五百或二千五千不计。[1]传教士并不认同利用自立金买地投资等举动，在他们看来，自立金应依靠信众捐献，用来支付堂口职员的薪资，而不应靠投资来获得未来收益。[2]换言之，传教士对于自养关注的是当下经济问题的解决办法，而中国同工更关注的是教会的持续收入。

随着益善会发展规模不断扩大，捐项积蓄日益增加，于是沟头支堂遂将益善会改为自立会，由单纯自养向自立、自传、自养的三自教会转变。受沟头影响，各牧区兴起建设自立会热潮，又因自立尚未达到，于是各地支堂多成立筹备自立会，以示自立之决心。各地自立会制度大多相同，资金管理方面，自立会全部实行基金制，即将捐项作为自立基金存于银行，仅用利润而不动本金，且利润的使用也需达到一定数额后，才能取用。同时，一改以往各地支堂独立为政的现象，在中心教区泰安设置特别议会，专门负责管理各地自立会事项，如职员选任、方针政策制定等问题，均由特别议会在教区会议召开时会集商议。[3]在 1928 年的教

1 马嘉乐，《山东泰安沟头益善会序（附简章）》，《中华圣公会报》1914 年第 7 册第 1 号，第 27-31 页，U104-0-109-1，上海市档案馆藏。

2 "DIOCESE OF SHANTUNG Bishop Report for 1922", *North China and Shantung Mission,* vol.XXXI.no.3(July, 1923), pp.5-6.

3 筹备自立会现行办法：一、凡在本教区任事受薪之各等宗主华职员，皆每年定纳其薪俸之五十分一（或一月一捐，或一季一捐，半年一捐，或半年一捐，或一年一捐，皆随各堂酌定）。各教友皆随意乐捐，至少每年一次。二、何堂教友与何堂职员皆捐与何堂。三、储放生息，不得过二分利。四、储放之法由各堂自定。五、每届堂会各堂各选委员主理其事。六、每届教区议会，总「筹备自立会」即自行聚会，（不论圣品平信徒，凡华人皆是会员）选举全教区「筹备自立会」总部职员，计主席一人，书记一人，会计一人，及统计调查劝募三股，每股有股长一人，以理全教区「自立会」之事。七、每年年终，必将旧本若干，本年收到若干，新捐若干，总结一次。八、每年年终，各支堂必将各支堂「筹备自立会」之情形账目，呈报区牧，区牧再呈报调查股转统计股，总汇全教区「筹备自立会」之情形和账目，而统计股再将统计表，分致各牧区各支堂。俾众周知全教区「自立会」之情形。九、各堂自立款，用利不用本，但必须本银至五百

区议会上，教会取消了捐献金需达到当地堂会需要的规定，将其改为当捐项利息达到一定金额时便可直接用于教会支出。[1]通过这一变动，乡村教会取用自立金更加便利。1940 年，在泰安座堂的带领下，各地自立会又进行改组。改组后的自立会仍以驻守牧师为会长，综理全局。另选十人组成自立会款产委员会，并选举查帐员一人，以备核查账务。款产委员会十人中，五人为劝募组，负责劝捐事宜，另五人为保管组，掌握自立款项。两方分头负责自立事宜，互相监督，互相负责。[2]

益善会的设立标志着教会财务由母会供养向本土集资的转变，增强了教会的财务独立性，也为教会自立提供了物质支撑。自立会的改组也使得信徒身份发生转变，在捐款即参与的逻辑下，信徒从跟随教会转变为投资教会，他们既是福音的接受者，又是教会运作的贡献者。在乡村教会中，捐献不仅仅是履行宗教义务，更是参与公共治理，信徒同工捐资参与教会事务，在议事、决策等过程中获取象征性的或实质性的地位。这种身份的转变，使得信徒的信仰认同与社会认同发生融合，加强了乡村基督教认同体的聚合力。若说信仰共同体的形成是乡村教会本色化的基础，那么教会中本土职员的参与，则是推动本色化的保障。在中国同工的主导下，教会组织建制、权力结构与治理方式相继发生变化，教会开始摆脱差传色彩，向自传、自养、自治的三自教会转型。更为重要的是，这些转变并不是复制西方教会的模板，而是在实践中逐步形成的一种符合乡村社会的生存逻辑。

元者，始每年交教区会计洋五十元，若五百元以上者，每至百元即每年于当交之五十元外，再交教区会计十元，其余类推，若不足百元，即不交银矣。

1 “From the Bishop in Shantung”, *North China and Shantung Mission, v*ol. XXXVIL, no.1(January,1929), pp.7-9.

2 石经校，《山东泰安座堂自立会改组》，《圣公会报》1940 年第 33 卷第 11 期，第 20-21 页，U104-0-134-223，上海市档案馆藏。

结语：本色化的内涵与路径

圣公会在乡村的本色化并非简单的文化或手段调适，而是涉及语言、经验、组织、制度等多个层面的系统重塑。首先，本色化是异域文化侵入中国社会后做出的回应。在社会动荡、信仰多元的乡村之中，基督教想要立足，必须要缓和自身教义与地方文化间的张力，宗教语言的转译、仪礼的改造等均体现了基督教文化对本土文化的让步与吸纳。其次，本色化依托于以血缘和社会资本为纽带的信仰共同体的构建。与西方传统基督教社区模式不同，家族式的入教与改教使得宗教嵌入到血缘、姻缘和地缘交织的社会网络之中。随着益善会、自立会等自立形式的出现，乡村教会逐渐具备了财务决策和组织运行的能力，并试图构建出一个地方性宗教空间。最后，本色化的本质是一种认同的建构过程。此认同体的形成，并非中国信徒被动的适应，而是主动创造。成员之间除实际交往之外，还通过仪式、叙事、教会制度相连接，在灵性与族群的双重关系中强化了身份认同。除此之外，乡村教会的本色化过程不仅包含地方社会对西方宗教的同化，还有基督教义对乡土伦理秩序和家庭制度的塑造。基督教由此成为乡土秩序的一部分，教会不仅融入了乡村社会，更成为中国地方宗教的组成部分。圣公会经验表明，中国乡村基督教的本色化路径既非完全去西化，也非对乡土文化的单纯妥协，而是在张力与协商中形成的，具有普世性和地方性特点的信仰重构。

附：

山东圣公会大堂会宪章：

一、山东圣公会每大堂应有大堂会之会正

二、大堂会由所属各圣品人及所属各支堂之诲道者，堂董组织而成。

三、每大堂会之会正，宜该堂监守充任之

四、大堂会会期，应于每年主降临节中为定时，倘会正有要事，他时会集亦可。

五、每聚大堂会时，应先收各小堂会之报稿，并商酌各小堂翌年进行事宜。后大堂会将各主意报于主教，或主教所派之委办。主教准许并资助若干与否，以为定夺。

六、大堂会照密选法举二人为赴山东辖境之代表。

山东圣公会小堂会宪章：

一、各处支堂若足十位领坚振之信徒，并有堂者，可立小堂会。

二、小堂会由其监守与其余圣品人，诲道者并堂董二人，及十六岁以上，领过坚振礼之信徒，组织而成。

三、堂董须以品行端正，在教会无可指摘，有好名誉，已领坚振礼之信徒，充任之。

四、每年主降临第一主日前，已领坚振之信徒，应于时选派二人为堂董。并将二人之名呈与监守，若为监守准许，则监守或其所派之执事，应在圣堂内为之行礼。

五、堂董之任期，自本年主降临第一主日起，至翌年该日为止。

六、小堂会定期在主降临节前，每年一次，并选派堂董。

七、监守或其所派执事，为小堂会之会正，本堂圣品人，诲道者及堂董等，副理其事。

八、小堂会所论一切事宜，必监守认可，方能成案，否则无效

九、小堂会理事诸人，宜代监守收信徒之捐项。且除特别外费所捐之外，可

为本堂用费。迨年之终，小堂会应于大堂会报明其出入账目，

十、每年小堂会，应于大堂会时将其已办之事，并翌年要办之事，报告详明。[1]

1 《山东辖境圣公会第六次议会记录》，《中华圣公会报》1915 年第 8 册第 5 号，第 8 页，U104-0-110-249，上海市档案馆藏。

参考文献 References

黄剑波。《地方文化与信仰共同体的生成 人类学与中国基督教研究》。北京：知识产权出版社，2013。[Huang Jiangbo. *The Emergence of Local Cultural and Faith Communities: Anthropology and Chinese Christian Studies*. Beijing: Intellectual Property Publishing House,2013.]

罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克著。《信仰的法则 解释宗教之人的方面》。杨凤岗译。北京：中国人民大学出版社，2004。[Rodney Stark, Roger Finke. *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Translated by Yang Fenggang. Beijing: China Renmin University Press,2004.]

佩里·施密特·克里尔著。《一花一世界：分形理论视角下的佛耶对话》。张绪良、王蓉译。北京：宗教文化出版社，2020。[Perry Schmidt-Leukel. *TO SEE A WORLD IN A FLOWER*. Translated by Zhang Xuliang, Wang Rong. Beijing: China Religious Culture Publisher,2020.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 133-154 页

An Examination of the Indigenization Pathways of Rural Churches: A Case Study of the Anglican Church in Shandong

Siqi WANG https://orcid.org/0009-0005-6448-4520

Department of History, School of Liberal Arts, Shanghai University

Abstract: Christianity experienced widespread dissemination in rural Shandong. Taking the Anglican church as an example, both the number of rural chapels and adherents continued to increase, with Chinese workers playing a pivotal role in this process. In the sphere of doctrinal transmission, they translated theological concepts into local idioms, thereby strengthening emotional identification among the populace. In religious practice, they mediated the tension between Christian culture and indigenous beliefs through the integration of miracle narratives and ritual performances. At the organizational level, the kinship-based dissemination of faith fostered the formation of local faith community. Institutionally, Chinese workers assumed leadership in church governance, advancing the principles of self-propagation, self-support, and self-governance. Consequently, the indigenization of rural churches in central Shandong entailed not merely an adaptation of doctrinal transmission but also a reshaping of language, ritual, social structures, and institutional forms. The indigenizing trajectory of rural Christianity was neither a simple transplantation of Western models nor a wholesale accommodation to local culture, but rather a synthesis of universality and locality achieved within the framework of faith identity.

Keywords: Shandong; Christianity; Rural Churches; Indigenization

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0005

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 155-182 页

“筹兴实业以济之”：
清末民初来闽传教士蒲鲁士“实业传教”策略新探

唐守康 https://orcid.org/0009-0002-6802-2938

中央民族大学哲学与宗教学学院

摘要：晚清时期，五口通商，新教教士纷至来华。其中，美国美以美会的传教士蒲鲁士在福建兴化地区以“实业传教”的策略开展其布道活动。然而，美以美会其他传教士却对蒲鲁士“实业传教”的策略表示反对，认为会导致一种世俗化倾向。那么蒲鲁士的方法是否可行？具有怎样的神学依据？实际效果如何又产生了怎样的影响？基于这些问题，本文以当时的时代历史背景为着眼点，来重新探讨和分析蒲鲁士“实业传教”的由来、特点、以及其在本色化教会发展创建中的作用，以此深化对蒲鲁士及美以美会的认识，同时丰富基督教传教史以及福建基督教区域史等方面的研究。

关键词：蒲鲁士、实业传教、美以美会、福建兴化

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0006

1890 年，蒲鲁士到福建兴化传教，身为传教士的他却致力于创办工厂等世俗上的实业。1895 年，蒲鲁士在福州年议会上提出“实业传教”（Industrial Missionary Work）的计划，之后便着手购进机器，创办工厂及企业等，他认为：“无论是纺纱、织布、印刷、制表、铁匠手艺，还是土木工程，凡是对人类进步有益的事情，那些了解这些技艺的基督徒都有责任传授给那些不如他们幸运的人。”[1]蒲鲁士把对人们物质生活的改善看作为传教事业的一部分。对此，其他传教士表示反对：“我们发现，有些同工过去的所作所为与将来的打算必将导致教会的世俗化……因此我们提议：所有在华传教士都必须完全与任何形式的实业活动脱离关系，不管是暂时的还是长期的……”。[2]

在当时资本主义工业化生产全球扩展的背景下，“实业（Industry）”[3]通常被代指为工商业活动，以近代工业为主，与机器生产、实体经营等密切相关，常以盈利为目的。在此情况下，蒲鲁士创办实业具有为个人牟利的嫌疑，会偏离传福音的核心使命，同时会玷污教会的神圣性与纯洁性。[4]

那么蒲鲁士开展实业有何神学依据？特点是什么？实际效果如何又产生了怎样的影响？基于这些问题，本文旨在对蒲鲁士“实业传教”的策略展开探讨与分析。

---

1 William N. Brewster, “Christ’s Methods: In Theory and Practice”, *Chinese Recorder and Missionary Journal,* Vol 30, No.5(1899), p218.

2 此为 1897 年一封由福州致美国美以美会总议会的信中的内容，署名为蒲鲁士的美以美会同工李承恩（Nathan James Plumb, 1845—1899）。参见 Resolution adopted by the Foochow Mission, May 12, 1897, Roll 8, Mission Foochow Methodist Episcopal Church (MF.MEC.), The United Methodist Archives and History Center, Drew University.

3 关于“实业”（Industry），英国学者甄克思（E. Jenks）曾给出定义：“凡工商之业，为之总名，曰茵达思脱理（Industry 的音译，今译工业或实业）。茵达斯脱理者，力作勤动之谓也，实业之谓也……独不得以其名加诸田猎、牧畜、耕稼三者……故有关于进化最大之实业，兴于此时，则冶铸之业，攻金之工是已。”详见（英）甄克思著，（清）严复译，《社会通诠》（北京：商务印书馆，1981），第 54-55 页。

4 1880 年颁布的《美以美会纲例》中规定：“以主之名，各同工要确保教会的纯洁性不被教会之外的事物玷污。”参见《美以美会纲例》（福州：美华书局，1880），第 35-36 页。

一、蒲鲁士与“实业传教”

（一）研究回顾

目前来看，学界对蒲鲁士“实业传教”的详细研究仅有刘丹玲的硕士学位论文《近代来华基督新教传教士实业传教研究——以蒲鲁士为个案》一文。该文对蒲鲁士“实业传教”的缘起、社会境遇、困境影响、以及其所开展的一系列实业活动展开了论述，是对蒲鲁士“实业传教”的首次介绍；但其对蒲鲁士“实业传教”本身的定义不够清晰，也缺乏对其特点的分析总结，同时所使用的材料相对有限，缺少对蒲鲁士本人几部著作的探讨，因此还不够全面。除此之外，福建师范大学朱峰在《西方传教士与华人基督徒——清末福建美以美会内部争论述评》一文中对蒲鲁士的“实业传教”给出了一个简单的定义，即用教会集资开展工商业活动[1]，也简单提到了当地百姓对此的反馈；福建师范大学林立强在《来华新教传教士实业活动初探》一文中一笔带过的认为蒲鲁士的实业活动是卓有成效的；福建师范大学王福梅的硕士学位论文《莆田基督教会（新教）之研究（1863—1949 年）》简单罗列了蒲鲁士的一系列实业活动，等等。基于此，本文以蒲鲁士本人的著述为依据，并结合其他史料如陈日新所著的《兴化美以美会蒲公鲁士传》、张福基编著的《兴化卫理公会史》、《莆田县志》、蒲鲁士创办的《奋兴报》等来重新探讨蒲鲁士“实业传教”的策略，尤其着重分析“实业传教”的特点，以作为补充。

（二）蒲鲁士其人与“实业传教”

蒲鲁士（William Nesbitt Brewster，1862—1916），字叟堂，是美国美以美会的来华传教士。1862 年，蒲鲁士出生在美国伊利诺伊州首府，青年时曾就读

1 朱峰，《西方传教士与华人基督徒——清末美以美会内部争论述评》，《福建师范大学学报》（哲学社会科学版）2003 年第 3 期，第 23 页。

于波士顿大学[1]。1886—1888 年间，蒲鲁士先后被按立为执事与长老，进入美国美以美会年议会试用。1889 年前往新加坡宣教，任新加坡大会英文主理一年。后因水土不服，于 1890 年转派至中国福州教区。在福州期间，蒲鲁士与伊丽莎白·菲斯彻小姐（Miss Fischer，兴化教会昵称“蒲星氏”）结为夫妻。同年十一月，夫妇二人被调往兴化府（今莆田市）宣教。1916 年，蒲鲁士于美国芝加哥逝世，享年 54 岁。[2]

早在 1835 年，美国卫理公会[3]就已有人动议来华传教。[4]1847 年，传教士柯林（Judson Dwight Collins）[5]与怀特夫妇（Moses Clark White & Jane Isabel White）[6]正式来华传教，他们“一同从波士顿起航，经过近五个月的航行，于 9 月 4 日抵

1 关于蒲鲁士的大学生涯可概括为：他先于俄亥俄卫斯理大学完成本科学习，之后进入波士顿大学神学院学习，1904 年蒲鲁士被又召回波士顿大学，并开办了一场关于中国和传教的讲座，讲座内容后来成为他的著作 *The Evolution of New China* （《新中国在演进》），1908 年俄亥俄卫斯理大学授予他博士学位，1913-14 学年，他担任波士顿大学神学院的传教教授。详见 Nolan B. Harmon, *The Encyclopedia of World Methodism,* Vol I (Nashville: The United Methodist Publishing House Press, 1974), pp. 325-326.

2 关于蒲鲁士生平，详见陈日新，《兴化美以美会蒲公鲁士传》（莆田：美兴印书局，1925）；《中华基督教卫理公会百周年纪念册》，1948 年，第 92-93 页；宋学连，《兴化布道伟人蒲鲁士传略》，载《兴华报》，1917 年，第 14 卷 11 期，第 15-19 页。

3 1784 年，卫理公会（The Methodist Episcopal Church）正式在美国独立。1844 年，由于奴隶制问题，美国卫理公会南北分裂，南方称监理会（The Methodist Episcopal Church South），北方称美以美会（The Methodist Episcopal Church）。最早来华的传教士把英文“Methodist Episcopal Mission”的首字母 M、E、M 音译为“美以美”，“美以美会”一称由此而来。参见 John Nelson Norwood, *The Schism in the Methodist Episcopal Church 1844: A Study of Slavery and Ecclesiastical Politics* (Philadephia: Porcupine Press, 1976), pp. 58-102. 本文提及的柯林、怀特、麦利和、薛承恩等均属美以美会。

4 “1835 年，美国康涅狄格卫斯理大学的学生们就催促教会向中国派遣传教士……他们提议：‘应当立即派遣传教士和印刷机前往中国某个有利的地点’……”。详见 Richard Terrill Baker, *Ten Thousand Years: The Story of Methodism's First Century in China* (New York: Board of Missions and Church, 1947), pp. 30-31.

5 柯林（Judson Dwight Collins, 1823—1852），是美以美会派往中国的先锋传教士，1847 年由波士顿抵达福州，1850 年担任福州差会负责人，1851 年因患病返回美国，1852 年去世。详见 Walt N. Lacy, *A Hundred Years of China Methodism* (New York: Abingdon-Cokesbury Press), 1948, pp.37-38.

6 怀特夫妇（Moses Clark White, 1819—1900 & Jane Isabel White, 1822—1848），同样是美以美会派往中国的先锋传教士，1847 年与柯林一同前往福州。1848 年，怀特夫人因肺结核去世，享年 26 岁。1853

达闽江河口……”。[1]美以美会进入兴化地区是在 1863 年，以南日岛村民林振珍[2]受洗并带全家信主为开端，之后又有美教士麦利和（Robert Samuel Maclay）、薛承恩（Nathan Sites）、武林吉（Franklin Ohlinger）等前往兴化布道与开展工作[3]，他们创办福音书院、男女义塾等，同时培养本土华人牧师，至 1887 年共辟教区一，牧区十三，教友与试教友约一千，此为美以美会在兴化之根基。[4] 1890 年 11 月，蒲鲁士来到兴化，进一步开展传教工作。

具体来看，蒲鲁士在福建兴化传教布道二十六年，期间创办了印书局、面粉厂、汽船厂、织布局等近代工业，大力发展实业。他“设碾米厂于涵江……在郡城，设肥皂厂焉；纺纱局焉；织布机焉……在黄又设织布局，建面粉厂，置行水机……尝置汽船，增高桥梁，行驶城涵间，以利交通……不求利己，唯求利他。”[5]基于此，蒲鲁士的传教策略可概括为“实业传教”，即在传教的同时创办世俗实业，把物质

年，怀特由于身体状况不佳被迫由福州返回美国。详见《中华基督教卫理公会百周年纪念册》，第 70 页；Nolan B. Harmon, *The Encyclopedia of World Methodism,* Vol II (Nashville: The United Methodist Publishing House Press, 1974), p2552.

1 Wade Crawford Barclay, *History of Methodist Missions: The Methodist Episcopal Church 1845—1939,* Vol III (New York: The Board of Missions of The Methodist Church, 1957), pp. 367-368.

2 林振珍（1823—1877），福建莆田南日岛草湖村人。1862 年在福州游荡之际偶听牧师讲道，大受震撼，并于 12 月受洗入教。1863 年，林振珍带全家信主。1864 年，林振珍调任福清霞浦街堂宣道，当年仍四次返乡传福音。1865 年 8 月，林振珍率孙西川、杨得权到兴化府莆城东关外太师庙前布道，为基督福音传入莆城第一声。林振珍是兴化地区第一位基督徒，第一位华人牧师。详见《中华基督教卫理公会百周年纪念册》，第 142 页。

3 麦利和（Robert Samuel Maclay, 1824—1907），1848 年抵达中国，参见 Baker Gorden Pratt, *Those Incredible Methodists: A History of the Baltimore Conference of the United Methodist Church* (Nashville: Parthenon Press, 1972), p187；薛承恩（Nathan Sites, 1830—1895），1861 年和妻子一同抵达中国，关于其生平叙事详见 Sarah Moore Sites, *Nathan Sites: An Epic of the East* (New York: Fleming H. Revell Company, 1912)；武林吉（Franklin Ohlinger, 1845—1919），1870 年抵达中国，参见《中华基督教卫理公会百周年纪念册》，第 106-107 页。

4 罗运炎，《中华基督教百年纪念专册：卫理公会年议会简史》（上海：中华基督教卫理公会，1947），第 57-68 页。

5 张福基，《兴化卫理公会史》（莆田：美兴印书局，1947），第 95 页。

与精神二者相互结合，在世俗的事工中传教。但除此之外，蒲鲁士的实业活动“不求利己，唯求利他”，因此本身还具有慈善性。除实业外，蒲鲁士还以实业集资等发展教育与慈善事业，如筹办福音书院、孤儿院等，以服务当地百姓。[1]可见，蒲鲁士以实业为基础开展一系列有利于传教的活动。因此，蒲鲁士的“实业传教”具有多重特性，不仅仅在于朱峰所提及的用教会筹资发展工商业这一方面，还有以工商业筹资服务于教会发展的面向，同时也包含围绕着慈善、教育、教会等多方面而展开的复杂性。

在蒲鲁士的努力下，美以美会在兴化的发展更加稳固。“自蒲公任兴化布道使也，教会景象，为之一变……十三年间，辟教区二，增牧区三十有二，而人数随之增长焉……初公之来兴也，有教区一，牧区十三，堂三十四……；及一九一六年，有教区四，牧区八，堂三一三……较之二十六年前，大相径庭……”。[2]可见，蒲鲁士让当地越来越多的百姓接受了基督福音，其“实业传教”取得了成效。同时，兴化地区的传统行业如织布、制糖、酿酒等因设备技术落后而产值低，但 1893 年后陆续出现的印刷、碾米等现代工业提高了工业产值占比。[3]可见蒲鲁士创办的工厂企业等一定程度上推进了兴化地区工业化及现代化的发展。那么为什么蒲鲁士以“实业传教”的策略展开传教活动？进一步分析来看，会发现这与美以美会的神学传统以及当时的历史背景有很大关联。

（三）“实业传教”的神学传统与时代背景

首先，蒲鲁士所属的美以美会是卫斯理宗的主要派别之一，卫斯理宗具有将物质与精神两方面并举的传统。创始人约翰·卫斯理（John Wesley，1703—1791）与宗教改革家们持相同的观点，认为“上帝的恩典是唯一能使意志获得自由并使

1 《中华基督教卫理公会百周年纪念册》，第 92-93 页。

2 张福基，《兴化卫理公会史》，第 78-82 页。

3 翁忠言等，《莆田县志》（北京：中华书局出版，1994），第 156 页。

人行善的东西……信徒也需要善行来促进圣洁的成长……预定论是对福音的歪曲，上帝之爱不偏袒任何人……”。[1]同时，约翰·卫斯理不仅是最早将穷人视为施舍对象的人之一，也是最早提出消除人们悲惨境遇是真正基督徒之职责的人之一。[2]从创始人卫斯理开始，卫斯理宗呼吁信徒“趁着还有时间，要行善，向众人行善……尽力去帮助那些饥饿、赤身裸体或患病的人”。[3] 因此卫斯理创办了一些小型的工厂、企业等[4]，以提供资金帮助。“……卫斯理深知，偶尔向穷人提供最急需的食物并不能使他们永远摆脱困境……除食物和衣服外，他在 1746 至 1747 年间为穷人提供医疗救助……他还设立贷款基金和建立就业介绍系统，以帮助那些深陷贫困、看似无望摆脱困境的人们……”。[5]可见卫斯理本人也是一位实业家与慈善家。此外，卫斯理处理世俗财务最著名的论述无疑是他提出的三条规则：“尽可能多的赚取；尽可能多的储蓄；尽可能多的给予。”[6]以此作为依据，就不难理解蒲鲁士在兴化地区传教时把创办实业与传教布道二者结合起来。改善人们物质生活与传颂福音救赎灵魂二者并不矛盾，在世俗与灵性之间二者应当结合起来，提高人们的物质生活水平是传教过程中不可缺少的部分，这种在世俗中成功的善行亦能增加上帝的荣耀。

第二，十九世纪末二十世纪初是美国等西方资本主义国家完成工业革命、实现资本原始积累的时代，工业化的发展使得这时期的传教士更加关注基督福音与社会现实的关系。“在 1845 年至 1895 年这半个世纪里，美国的国家和教会生活发生了意义深远的变化，影响到这个国家的方方面面……大规模移民极大地改

1 Manfred Marquardt, *John Wesley's Social Ethics: Praxis and Principle* (Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1992), pp. 89-110.

2 Manfred Marquardt, *John Wesley's Social Ethics: Praxis and Principle,* p27.

3 Manfred Marquardt, *John Wesley's Social Ethics: Praxis and Principle,* p25.

4 详见 Richard P. Heitzenrater, *Wesley and The People Called Methodists* (Nashville: Abingdon Press, 1995), pp.167-170; Nolan B. Harmon, *The Encyclopedia of World Methodism,* Vol II, pp. 2494-2499; 2521-2522.

5 Manfred Marquardt, *John Wesley's Social Ethics: Praxis and Principle,* pp. 28-29.

6 Manfred Marquardt, *John Wesley's Social Ethics: Praxis and Principle,* p35.

变了人口的种族构成……农业经济让位于工业经济，美国人民的总体收入水平也大幅提高……把历史批判原则应用于圣经的研究也改变了传统的宗教思想与信仰模式……”。[1]可见，资本主义发展的过程会伴随着社会结构的变革，以及神学思想的变化。 受此影响，美国卫理公会内部也不可避免的产生了一些问题，如通货膨胀导致的牧师薪酬虚高、传统劝诫式的布道方式面对复杂的人口构成效率低下等。[2]为了应对这些问题，教会做出了一些改变：首先，牧师的任期延长且人选更具多样性，受过高水平教育者更受青睐，如立法者、律师、医生等；其次，布道风格一改往日对教义一昧地宣讲，而是从现实问题入手向教义靠拢，以理性的呼吁取代激情的劝诫。[3] 在教会与社会的关系中，社会状况成为影响教会发展的重要因素。“在这些年代里，传教士们将教义的强调置于对信仰和生活实际问题之后……卫理公会形式上正在发生‘范围极广、影响深远’的改革……到 1895 年，基督教福音的社会意义阐释工作已初现端倪，卫理公会中几位牧师开始觉醒，从社会角度宣讲宗教……卫理公会的精髓在于将教义从属于生活……”。[4]可见，这一时期美国卫理公会内流行着“实用基督教”（Applied Christianity）[5]、“改革主义”（Reformism）等思潮，并试图构建出社会与福音、宗派与本土相融合的话语体

1 Wade Crawford Barclay, *History of Methodist Missions: The Methodist Episcopal Church 1845—1939,* Vol III, p1.

2 Wade Crawford Barclay, *History of Methodist Missions: The Methodist Episcopal Church 1845—1939,* Vol III, pp. 42-43.

3 Wade Crawford Barclay, *History of Methodist Missions: The Methodist Episcopal Church 1845—1939,* Vol III, pp. 43-48.

4 Wade Crawford Barclay, *History of Methodist Missions: The Methodist Episcopal Church 1845—1939,* Vol III, pp .68-86.

5 “实用基督教”（Applied Christianity）是指将基督教教义与真理应用到与人类活动、思想、生活相关的各个领域之中，基督徒的责任不仅限于教义和个人层面的基督教信仰，而是要将基督教全面应用于现实各个领域，诸如婚姻家庭、经济问题、教育、种族关系等，这是将上帝真理付诸实践的义务。参见 Beuna Park, *Applied Christianity* (California: Christian Freedom Foundation INC, 1972), p2.

系。[1]曾任美以美会驻华第一任主教的柏锡福（James Whitford Bashford）[2]是“教义从属生活”的典范，十九世纪八十年代他热衷于女性平权运动及禁酒改革运动等政治事务。[3]柏锡福认为社会中存在的问题是教会所应该关心的。由此，现实世界中的世俗事工如社会运动、民生状况等，在那时卫理公会传教士的传教活动中逐渐成为不容忽视的一部分。

第三，中国有着与西方迥然不同的文化与习俗，并且十九世纪在经济、科技、生产力等方面相对落后于西方国家。鸦片战争后，“……外国资本家通过代理行把商品倾销到莆仙各地，同时大肆低价收购茶叶等农副产品出口，牟取暴利，导致大批农民和手工业者破产、失业……外国资本家还利用兴化府丰富的资源和廉价的劳动力，在莆田、仙游投资办厂，进行资本输出……在外资刺激下，兴化地区出现了民资企业和交通运输业。”[4]可见，当时兴化地区在资本主义侵略下商品经济畸形发展，近代工业开始起步，同时生产力水平低，经济发展落后。这是蒲鲁士传教时所面临的情形。与此同时，随着近代“实业救国”这一浪潮的兴起，越来越多的中国人投身于创办实业之中，“除官办军工企业外，还出现了另一种类型的企业，即‘官督商办’，如：轮船招商局等……大多数制造局、机器局、学堂和新派企业都开办在条约口岸和沿海城市……此外还有商办企业……”。[5]因此，蒲鲁士创办实业与当时兴化地区的经济发展状况密切相关，同时在一定程度上符合中

1 参见 Emory Stevens Bucke, F. Gerald Ensley, & Paul N. Garber(eds.), *The History of American Methodism,* Vol II (Nashville: Abingdon Press, 1964), pp. 585-660; （美）冈察雷斯著，陈泽民等译，《基督教思想史》（第三卷）（南京：译林出版社，2008），第 463-466 页。

2 柏锡福（James Whitford Bashford, 1849—1919），1849 年出生于美国威斯康星州费耶特，1878 年被按立为卫理公会牧师，1904 年当选为主教。1906 年之前，他一直在美国主持会议，此后投身于中国的教会事务。详见 Nolan B. Harmon, *The Encyclopedia of World Methodism,* Vol I, p230.

3 George Richmond Grose, *James W. Bashford: Pastor, Educator, Bishop* (New York and Cincinnati: The Methodist Book Concern, 1922), pp. 74-80.

4 谢如明，《莆田发展简史》（厦门：厦门大学出版社，2008），第 155-156 页。

5 徐中约著，计秋枫等译，《中国近代史：1600-2000 中国的奋斗》（插图重校第 6 版）（北京：世界图书出版公司，2013），第 206-213 页。

国有识之士希望通过“实业救国”来振兴中华民族的愿望，与社会趋势也是相适应的。

据此可以推论，蒲鲁士“实业传教”大致与以下三点有关：一是卫斯理宗“爱与善行”、“满足信徒物质与精神两方面需要”的神学传统；二是当时资本主义发展下美国教界流行的“实用基督教”用福音实践社会的理念；三是当时兴化社会在资本主义的冲击下经济结构发生改变，大部分百姓生活贫困，只有通过创办实业来发展经济，筹集资金，改善百姓的生活，才能更好地宣教布道促使教会良性的发展。

二、蒲鲁士“实业传教”的特点

蒲鲁士在兴化传教期间，所面临的主要的问题便是由于资金困顿以及百姓生活贫苦所带来的传教活动难以开展的问题。因此蒲鲁士开展工商业活动为教会发展筹集资金。基于此再聚焦于蒲鲁士其他社会活动以及当时的社会状况，可以进一步分析得出其“实业传教”主要有以下特点。

特点一：“教养兼至”——世俗与灵性并重的统一性

向非基督教传统的国家或地区传福音是一个复杂的问题，蒲鲁士认为需要对这一巨大任务所需的传教士数量、资金需求等方面的人力、物力、财力成本做出合理的预计与估算；与此同时，当时的中国也没有准确的人口普查结果，只有政府的大致估计可以被引用，这无疑加大了难度。[1]而且多次教会会议中的统计数据表明，面对中国如此庞大的人口基数，教会的资金、集会的筹款以及布道捐款等远远不够。[2]当时教会并无充足的资金来稳定发展，同时兴化地区生产力发展落后，因此蒲鲁士在现实层面上面临着资金困顿的问题。

对此，蒲鲁士通过众筹、吸引投资、布道捐款等方式创办面粉厂、汽船厂、

1 William N. Brewster, *The Methodist Man's Burden* (New York: The Methodist Book Concern, 1913), pp. 5-9.

2 William N. Brewster, *The Methodist Man's Burden,* pp. 14-26.

织布局等近代工业，为教友提供资金上的扶持，提高其物质生活水平，并以此来促进资金的流通，为教会集资。“蒲君见兴化教友多穷乏，悯之，常为之筹兴实业以济之。如购磨米、制糖、制面粉机器；创纺纱、织布、染布、制藤等局；以及汽船之类不胜枚举，农工学校始着手草创，其爱惜兴化教友有如此者。”[1]蒲鲁士在宣扬上帝福音的同时也使百姓在物质层面得以满足，把灵性与世俗相结合。

蒲鲁士认为传教过程中充足的资金固然是重要的，但“仅仅有足够的资金人们还不能被拯救，比无灵性的百万资金更有价值的是人们对上帝在灵性上的渴慕……如果没有人们对上帝的信心，以及对自己被拯救的确信，那么资金再充足也无济于事。”[2]因此归根结底百姓的“信”要排在首位。为了使百姓更好的“信”，属灵上的传教与世俗上的事业便要结合，在世俗的事工中传教，使百姓物质生活条件的改善成为“信”的例证。如果进一步把中国百姓的智力与头脑看作是属灵层面，体力劳动看作是世俗层面，那么二者更要结合起来，让其明白劳动究竟为何，才能摆脱贫穷的状态。因此，灵性与世俗二者同等重要，不能有失偏颇。面对世俗与灵性二者同时的呼召，蒲鲁士通过“实业传教”予以回应。

蒲鲁士坚信物质生活的改善以及精神的救赎都属于传教工作，致力于信徒肉体与精神的双重救赎。正如他说：“向一个饥饿的人传福音是浪费时间，耶稣曾以‘五饼二鱼’让饥饿的人吃饱，而美国有商业技巧，热情、知识，这是放在其手上的饼和鱼，蒙基督的祝福，它将使千百万中国人得以饱足。”[3]因此， 蒲鲁士在传教之时创办世俗企业，提供社会福利以提高百姓生活水平体现出了“教养兼至”的特点：“教”是指从事属灵的工作，宣扬福音教义，发展信徒，建立教堂等与教会相关的事务；“养”是指以先进的科学文化技术，促进中国社会的改革，改变中国的经济、文化、生产力等状况，进而改善百姓生活，通过“国家得救”以使国

1 宋学连，《兴化布道伟人蒲鲁士传略》，第 19 页。

2 William N. Brewster, *A Modern Pentecost in South China* (Shanghai: Methodist Publishing House, 1909), p56.

3 William N. Brewster, “Industrial Education in China”, *Chinese Recorder and Missionary Journal,* Vol 33, No.8(1902), pp. 390-391.

家里的个人得救。[1]

但蒲鲁士创办实业可能会与兴化本土资本的发展产生竞争。具体来看，当时兴化的买办阶层与官僚相互勾结，同时依附于外国资本，极力欢迎外国人在福建境内各沿海城市办厂与开设洋行。[2]抛开蒲鲁士传教士的身份不谈，其创办实业本质上属于洋商在华办厂，因此或多或少会得到官僚及买办阶层的扶持，他们在政策红利与资源的划分上会更倾向于蒲鲁士，从兴化知府赠予蒲鲁士“四海同仁”牌匾这件事就可以获知。[3]同时 1895 年，马关条约签订后，中国航运权逐步消失殆尽，同时清政府为了解决财政危机，便放宽了对民间设厂的限制，更多的华人自己投资创办造船厂、轮船公司等，1895—1911 年间商办企业的数量呈井喷式增长。[4]兴化商人凭借得天独厚的地理位置自然不会错过这一机会。因此，蒲鲁士在兴化投资办厂一定程度上会与本土厂商发生资源争夺并形成竞争关系，如对可利用土地资源的抢夺、原材料的争抢等，这对兴化本土资本的积累与发展是不利的，在此情况下，兴化地区本土资本在竞争中会逐渐处于劣势，发展空间会被进一步挤压。因此，蒲鲁士创办实业发展经济除为教会筹资，解决百姓生活贫苦外，还很可能会与兴化本土厂商产生竞争关系，具有两面性。

特点二：“慈善救济”——“不求利己，唯求利他”的慈善性

除以上外，蒲鲁士“实业传教”也具有慈善性。如果把视角转移到与蒲鲁士同时期的传教士身上来看，会发现不同传教士在传教理念与策略上各有侧重与不同。同时期较为活跃的来华传教士有相当一部分在宣教时致力于发展文化教育、

1 参见王立新，《美国传教士与晚清中国现代化—近代基督新教传教士在华社会文化和教育活动研究》（天津：天津人民出版社，1997），第 40 页。

2 （美）郝延平著，李昌荣、沈祖炜、杜恂诚译，《十九世纪的中国买办：东西间桥梁》（上海：上海社会科学院出版社，1988），第 90-98 页。

3 《莆田县志：莆田的宗教（草稿）》（莆田：莆田县县志编辑委员会，1963 年 6 月），第 73 页。

4 杜恂诚，《民族资本主义与旧中国政府（1840—1937）》（上海，上海人民出版社，2014），第 87 页。

医疗慈善事业，而较少涉及工商业，如以办报、译书著称的林乐知[1]、根据方言主编汉语词典的麦利和[2]、奔走于福建各村庄为百姓治病的薛承恩[3]，等等。另一部分则在传教时大力发展工商业活动，而在教育、医疗、慈善等领域较少作为。就从事工商业活动的传教士来看，他们创办实业的目的也各有不同，有部分是为了给教会提供资金上的支持，如利顺德饭店的创始人殷森德、在山东烟台经营花边生意的马茂兰等，但华人教友几乎没有参与到他们的生意之中；另一部分则仅仅将此作为个人牟利的方式，获取的资金不服务于教会的发展，他们将世俗上的事业与传教工作区分开，有些甚至弃教从商，如庐山度假区的开发人李德立。[4]显然蒲鲁士属于办实业为教会筹资的那一部分。此外，蒲鲁士不仅致力于发展工商业为教会筹资，同时还为了改善教友贫苦现状为他们提供工作机会等，让其参与到实业中去，这是其他传教士所没有表现的。其实业活动所具有的慈善性与救济性是蒲鲁士相较于其他传教士最大的不同。

那么蒲鲁士为什么要开展带有慈善性质的实业呢？具体分析来看，首先，蒲鲁士认为，如果把向非基督教地区传福音的过程比作是征服荒野的过程，那么仁慈就像是轻柔雨水的降临，慈善无可置疑地展现了基督的生活方式，如果不在这方面做出相应的贡献，而把全部精力都放在传扬教义和福音的工作上，并且以此进行强制性的活动，将会是一个致命的错误。[5]此外，他提到："如果只是竭尽全力地在非基督教地区建立起一个强大的基督教选民群体，而忽略了如慈善等其他方面，那么中国人心中难免会存在普遍的怀疑：外国人来中国主要是

1 林乐知（Young John Allen, 1836—1907），详见罗伟虹，《中国基督教（新教）史》（上海：上海人民出版社，2004），第 211-216 页。

2 Nolan B. Harmon, *The Encyclopedia of World Methodism,* Vol II, p1494.

3 Sarah Moore Sites, *Nathan Sites: An Epic of the East*, p36.

4 殷森德（John Innocent，1829—1904）、马茂兰（James Mamullan，1860—1916）、李德立（Edward Selby Little，1864—1939）。详见林立强，《来华基督教新教传教士实业活动初探》，《世界宗教研究》，2009 年第 4 期，第 13-16 页。

5 William N. Brewster, *The Cost of Christian Conquest* (New York: Eaton and Mains, 1908), pp. 89-90.

为了政治扩张。"[1]正如 1891 年一篇标题为《鬼教该死》的文告将传教与鸦片同列为洋人侵略中国的手段。文告内容如下：

各国鬼王想谋中国江山，特制耶片烟来剥中国银钱，害中国的性命。中国已经上了当，弄得地方也穷苦了，百姓也伤残了。但只一宗，中国的人个个恨鬼，是无奈人何。鬼王又想出奸计，假说是劝人行善，要到中国来起鬼堂，行鬼叫，中国中了奸计，欠了一着提防。及把鬼堂一起，鬼王分派一伙鬼叫头，名色不一，到处煽惑。又把些银钱买结中国一伙亡八婊子光棍痞子，猪一样的人，就进了那天猪鬼叫。……好里应外合，谋中国的江山。[2]

在当时的中国百姓看来，传教士来华动机不纯，基督教只是"假说是劝人行善"，目的是"谋中国的江山"。那么，为了抵消这个严重的不利因素，消除华人心中的怀疑，蒲鲁士主张即使没有政治目的，都要关注教会在异国传教时的慈善性与救济性，在福音传播的同时要给当地贫苦百姓发放社会福利、提供庇护所，以及工作机会等，这将会提供一些具体的论据，在一定程度上会抵消当时中国百姓对于传教士来华是为了政治扩张的怀疑和批判。[3]因此蒲鲁士见"兴化百姓多贫乏，怜之"，故而"常为之筹兴实业以济之"。" ……公兴实业，旨在提倡，不求利己，唯求利他……今则开碾米厂者致富，购汽船者利厚，用脚踏机织布者，达百十家，皆足以养畜，夫岂非公之贻惠乎？……"[4]

其二，除政治扩张外，这时期基督教也常与资本扩张联系在一起："……在这时，政治动机和宗教动机常常相辅相成，政治领袖用公民的道德和宗教责任感来推动扩张，以谋取商业利益，而一些教会领袖则反过来，认为传教活动促进商业传播，促进国家的繁荣……这是符合基督教精神的行为……"。[5]在此背景下，中国

1 William N. Brewster, *The Cost of Christian Conquest,* pp. 90-91.

2 《教务档·湖南教务》，光绪十七年十一月十一日总署收德国公使巴兰德函附件。

3 William N. Brewster, *The Cost of Christian Conquest,* p91.

4 张福基：《兴化卫理公会史》，第 95 页。

5 Wade Crawford Barclay, *History of Methodist Missions: The Methodist Episcopal Church 1845—1939,* Vol III,

百姓会认为外国人尤其是传教士来华不仅带有政治上的目的，而且更是为了利用本土资源获取巨额利润。这极不利于教会的发展以及信徒的吸纳，因此蒲鲁士开展具有救济公益性质的工商业活动，不求利己唯求利他，以消除百姓的疑虑。

其三，面对同工对自身创办实业只为个人牟利的怀疑与批评，蒲鲁士不得不予以回应，这也是他开展带有慈善色彩的实业活动的主要原因之一。此外，蒲鲁士经营实业所获取的资金除服务于传教事业外（如捐献教会，给信徒提供补贴与救助等），剩余的相当一部分则被其用来发展慈善及教育事业，如建立善育堂、孤儿院，创办报刊及中小学校等。[1]事实证明，这些机构均服务于当地百姓，且取得了长足发展，无疑为蒲鲁士创办实业并非为了个人盈利提供了具体例证。

据此分析可知，蒲鲁士“实业传教”具有慈善性与救济性。这种特性不仅有利于消除当地百姓对于西方政治扩张的疑虑、资本扩张的疑虑、以及同工对自己中饱私囊的疑虑这“三重疑虑”， 同时更有利于改善基督教在中国的形象，一定程度上消除基督教的殖民色彩，进而改进华人与传教士之间的关系，促进传教事业的发展。

特点三：“实业教育”——让华人对实业与教会参与度提高的教育性与持续性

蒲鲁士“实业传教”还具有一定的教育性与引导性。一方面蒲鲁士的实业活动使当地人们明白了在当时的时代背景下从事工商业活动发展经济是摆脱自身贫苦现状的一种重要方法，从而对实业的参与度提高；另一方面随着蒲鲁士在福利慈善上的给予，越来越多的华人皈依教会，那么与之相对应的由华人牧师自行处理教会内部事务的重要性也日益凸显， 华人意识到教会要长久发展就必须与本土相适应，且自身的权力要大于外国牧师，“本土拯救”就要创建中国人自己的教会，在此情况下华人对教会事务的参与度也逐渐提高。同时，这两方面也能够促

p37.

1 《中华基督教卫理公会百周年纪念册》，第 92-93 页。

进教会的持续性发展。

具体来看，关于经济发展落后以及兴化百姓物质生活上的匮乏，蒲鲁士认为造成这一状况的原因归根结底在教育。在蒲鲁士看来，当时的中国百姓尚处于未开化的状态：“此时的中国人有体力，而且他们毫不吝惜地加以利用……他们在无利可图的辛勤劳作方面能胜过世界上任何一个国家，但同时他们也有头脑。问题就在这里：头脑和体力并未结合。有学问教养的人是一类，劳动人民是另一类，贫穷的原因在于智力与体力的分离。”[1]蒲鲁士认为当时中国百姓不懂得把智力与体力相结合。同时中国的教育不同于西方工业化模式下的教育方式，中国人不具备工业化的头脑，思维方式注定了中国不会朝着工业化方向发展，正如他提到：“为什么中国的工业复兴如此艰难？这是因为受过教育的人穿长袍衣服，留着指甲。他们希望如此，因为他们的文明教导他们，任何体力劳动对他们来说都是可耻的。”[2]此时中国普通百姓普遍不会使用机器生产，因此需要工业化的“实业教育”（Industrial Education），来培养他们操作和熟练使用机器的能力，“在这个时代，只有经过训练的技工才能生产出适销对路的产品，更不用说教别人如何生产了……我希望本协会能采取有力措施，敦促各差会立即在中国的教育机构中设立与工业相关的部门。”[3]蒲鲁士发展工商业活动的同时购进先进机器，并创办技术学校、工农学校等，以培养能够操作机器的华人技工和工人，使其更适应工业化的生产与革新；同时蒲鲁士创办了一系列工厂，在福音传颂的同时发展实业，以自身为例证为教会集资，进一步使华人信徒认识到生产力发展与资金筹集的重要性。在他的影响下，不少信徒投身到实业活动之中，如，实业家李长水[4]、社会活动家许则翰[5]等。

1 William N. Brewster, *The Evolution of New China* (New York: Eaton and Mains, 1907), pp. 127-130.

2 William N. Brewster, “Industrial Education in China”, p383.

3 William N. Brewster, “Industrial Education in China”, p387.

4 《中华基督教卫理公会百周年纪念册》，第 143 页。

5 《兴华报》，第 17 卷 17 期，1920 年，第 12-15 页。

此外，蒲鲁士“实业传教”百姓反馈良好，所吸引信徒的数量逐年增加，美以美会在兴化地区蓬勃发展，越来越多的华人牧师参与到教会事务之中。但蒲鲁士认为“他们（指华人牧师）在履行职责的适应性方面远不如那些自早期便接受过广泛而深入的神学教育及教职培训的国外牧师。”[1]面对这一问题，蒲鲁士认为重点就要构建出一个完整的基督教教育体系，因此他利用实业的筹资、教会的捐款等创办小学、中学、女子学校、福音书院、报纸报刊等来发展文化教育，以提高华人牧师的思想与文化水平，同时为下一代的培养做铺垫。“这个体系首先要包含设备完善的小学和中学；大学级别的学校也应以有限数量的形式存在，以使精英的学生可以接受更广泛且深入的教育，更适合在教会中担任领导职务；在接受了这样的预备教育之后，基督教教牧候选人应再接受三年的神学训练，他们将为教会做更多的工作，并向中国思想界的领袖推荐基督教……”。[2]同时传教工作要长远持续地开展，必须发展教育培养当地牧师，外国的传教士领导本地牧师信徒开展工作终究不是长久之计，正如蒲鲁士提到：“摆在我们面前的首要任务，就是要让中国基督徒明白，这是他们的使命，而非外国传教士的；这是他们的教会，他们的人民。”[3]蒲鲁士给予华人牧师充分的肯定，认为他们在精神以及智力上都具有投入到传教事业，自己救赎自己本土人民的资格。在蒲鲁士一系列实践及个人影响之下，越来越多的华人牧师参与到对教会事务的管理之中，这在教会持续长久的发展中是必要的。筹集资金以实现教会的自养是教会持续发展的重要方面，放权给本土华人牧师以自行解决教会内部的问题更是教会持续发展中必不可少的。

自十八世纪殖民时期以来，卫理公会由英国登陆美国，首先便是建设学校发展教育，如主日学校等，尤其重视儿童的教育，目的是在这个“粗旷的国度”上提

1 William N. Brewster, *The Cost of Christian Conquest,* pp. 32-33.

2 William N. Brewster, *The Cost of Christian Conquest,* pp. 34-35.

3 William N. Brewster, “The Development of Indigenous Resources”, *Chinese Recorder and Missionary Journal,* Vol 47, No.8(1916), p257.

高传教的效率。[1]蒲鲁士在传教时同样注重教育与引导以及教会的持续性发展。此外，下一代受过教育的华人思想文化水平得到提高，会更深刻地认识到发展实业与教会本土化的重要性，从而以更先进的思想和更伟大的抱负参与到其中去，如此一来便形成了良性的循环，教会在本土得以更好的自治与长久发展。

特点四：“资源布置”——对教会发展资源的重置性

从教会内部来看，蒲鲁士“实业传教”不仅会对母会内部资源的分配产生影响，也会对兴化教会发展资源的分配产生影响。具体分析来看，一方面，“美以美会之在美国也有处甚兴，有处甚弱。而在南省者为尤甚盖。南省有他美会，我美以美之，在南省者仅一年会而已。该年会牧师月束不及金番二十元，此与中国牧师月领二三元者无异。”[2]可见美以美会在美国本土的发展并不均衡，美国南部教区的牧师同中国牧师一样薪水微薄，资金困顿。而在中国传教的蒲鲁士用创办实业所获取的利润来反哺教会事工，如支付本地布道人的薪水、维护教堂等，在一定程度上减轻了美以美会在中国福建地区发展的负担与资金投入。这部分节约下来的资源可以资助美国南方发展贫弱的教区，为其提供更多人力、物力上的支持。在此意义上蒲鲁士“实业传教”会改变母会内部资源的分配方式。

另一方面，蒲鲁士“实业传教”会对兴化教会发展资源的分配产生影响，这也是在差会内部引起争议的原因之一。具体来看，创办实业需要庞大的启动资金，同时维持实业的运作也需要大量的人力、物力、及财力上的支持，在这种情况下原本用于圣经印刷、宗教宣传、修建教堂、礼拜活动的资金很有可能会被挪用到工商业活动上，导致传教资金的流散，因此李承恩等认为这会偏离传播福音的核心使命，导致世俗化倾向也不无道理。同时管理企业与管理教堂有着本质上的不同，管理企业需综合考虑市场、人口、管理、技术、自然环境、社会文化等多方

1 Emory Stevens Bucke, F. Gerald Ensley, & Paul N. Garber(eds.), *The History of American Methodism,* Vol I (Nashville: Abingdon Press, 1964), pp. 265-287.

2 《奋兴报》，第 3 卷 第 2 期，1910 年，第 31 页。

面因素，远比教堂的管理复杂，因此很容易造成资金的滥用，对教会发展资源的分配产生不利影响。

特点五：“力不及愿”——受时代与个人影响的局限性

站在当时的时代环境中来看，蒲鲁士“实业传教”也有很大的局限性及不足。首先，中国的社会性质决定了蒲鲁士“实业传教”不能从根本上解决当地百姓的生活穷苦问题。1905 年，一封兴化百姓托蒲鲁士代达美国总统的信便是很好的例证：“贵国禁止华工入境，敝国之人深以为苦者久矣……太平洋沿岸诸省工业振兴需工，亦曰众禁止华工……至于工人久不操业，其颠连困苦之状必有不忍言者矣……华人绝迹于美境，则资本家与劳力者之竞争将益剧，而贵国工商之业将因之而不振矣……。”[1]可见当时不仅美国禁止华工入境，其他国家也禁止华工入境，而华工由于“久不操业”便以“华人绝迹，贵国工商业不振”为由想要前往美国，这从根本上反映了晚清政府国际地位的低下以及百姓生活的疾苦。在当时中国复杂的政治社会环境中，普通百姓的贫苦生活仅凭一个外国人的实业资助无法从根本上得到改变。因此蒲鲁士“实业传教”受时代局限性的影响很大。

此外，很多企业与工厂的倒闭是由于蒲鲁士本人缺少相关的技术与经验，蒲鲁士自己也承认：“为什么要在没有熟练技工的情况下开办工厂呢？……失败的经历比比皆是……同样，我们眼前那些大量废弃的工业矿井，也都是因为我们自己没有彻底掌握相关技术，却试图去教导其他人……”。[2]可见，蒲鲁士“实业传教”也有个人方面的局限性。

由以上可知，蒲鲁士“实业传教”具有慈善性、教育性、将物质与精神并重的统一性、对教会资源分配的重置性、以及受时代与个人影响的局限性。抛开此不谈，就兴化地区信徒人数逐年增多这一点来看，蒲鲁士作为传教士无疑是成功的，

1 《时报》，1905 年 7 月，第 2 张，第 417 号。

2 William N. Brewster, “Industrial Education in China”, p386.

其“实业传教”不失为有效的传教手段。除此之外，立足于当时中国教会发展的趋势来看，我们也能发现“实业传教”在早期基督教本色化发展过程中的作用。

三、“实业传教”与本色化运动

1873 年，第一个自办教会——粤东广肇华人宣道会出现。[1]之后的几十年里，中国教界的有识之士都试图创建本色化教会，即中国人自己的，具有中国文化特色的教会，使基督教消除“洋教”、“帝国主义侵华工具”等丑号。[2]具体到蒲鲁士来看，其“实业传教”使得美以美会在兴化地区的发展更具本土特色。

首先在经济上，蒲鲁士大力创办实业，为教会集资，力图使教会脱离其他资助，实现资金上的独立。从上述可知，1890 年至 1915 年，蒲鲁士在兴化布道期间，通过 “实业传教”以创办工厂、企业等来发展经济；同时，按照“十输其一启”（也称“十一奉献”，信徒将每年收入的十分之一捐给教会）的原则[3]鼓励捐输，尽力筹款，以身作则，力图提高教会的经济实力。这为以后兴化教会的经济事务独立于政府财政和国外宗教团体之外奠定了基础，有利于实现教会的自养。正如：“……扶助弱牧区，预储款项，以备来年之需，购置产业，以立自养之基 ……”。[4]

其次，在文化教育上，蒲鲁士用部分实业筹资发展文教事业，以让华人牧师更好地接受思想文化及神学方面的教育，增加学问，并让他们结合当地习俗俚语等向当地百姓解释圣经福音教义以“本土拯救”。正如：“蒲君知本地传道薪水微末，供衣食犹不足，遑有余钱购置新书以增学问乎？学问不增则腹库空虚，腹库空虚则登台谈经必敷衍塞责……蒲君早虑及此，遂设传道读书会以补救之，读书会所定读之新书，蒲君则筹欵助传道半价以购买之……”。[5]这样一来基督教在当地

1 惠晶，《中国基督教自立与“本色化”运动》，《中国宗教》，2021 年第 8 期，第 27 页。

2 徐晓鸿，《中国基督教史》（中国基督教两会出版，2019），第 201-207 页。

3 张福基，《兴化卫理公会史》，第 87 页。

4 张福基，《兴化卫理公会史》，第 184 页。

5 宋学连，《兴化布道伟人蒲鲁士传略》，第 17 页；Nolan B. Harmon, *The Encyclopedia of World Methodism,*

百姓心目中便具有了相对“亲民”的形象，不在以一种完完全全的外来文化的形式出现，更具本土文化特色。

最后在教会主权上，蒲鲁士“实业传教”使越来越多的华人牧师参与到对教会事务的管理中，蒲鲁士自己也认为教会内部的权力最终应该给予本土的华人基督徒，由他们自行处理教会内部事务，这与本色化教会创建过程中要求把教会主权移交给中国信徒的理念不谋而合。

那么在此意义上，便可以说蒲鲁士促进了中国教会本色化的发展，推进了兴化地区本色化教会的创建。

不管是约翰·卫斯理，还是弗朗西斯·亚斯利，他们都有一个共同的认识，即当时占主导地位的宗教机构未能触及大多数普通民众，他们共同面对的重大问题是如何使福音在当时的社会和文化中具有相关性。[1]因此在传教工作中融入地方相当重要。那么具体到蒲鲁士本人来看，蒲鲁士个人工作勤奋，且积极捐输为教友之典范；与此同时喜爱与华人亲近，待华人牧师如同兄弟。[2]正如他说：

> “我渡海洋数万里来华传教，目的即在与华人亲近，使我畏扰而禁绝之，安静诚安静，然我心先自与华人隔绝疏远，何能与之谈道，而招之入教乎？今华人先来与我亲近，乃上帝赐我与华人亲近之机会，我若惧扰，恶而禁之，则吾不若不来中国之为美也。”[3]

由此可知，蒲鲁士真正地把自己投身于传扬上帝之恩典的事业之中，并且极力地融入到当地环境之中，投身到当地百姓中去，真正站在当地百姓的立场之上；与此同时注重与当地社会文化的沟通和融合，并找到与此相关的结合点，使兴化美以美会更具本土特色。“蒲公任兴化教区布道使……夫妇同心同德，建设各种事业，

Vol I, pp. 325-326.

1 William J. Abraham & James E. Kirby, *The Oxford Handbook of METHODIST STUDIES* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 55-56.

2 宋学连，《兴化布道伟人蒲鲁士传略》，第 18-19 页。

3 宋学连，《兴化布道伟人蒲鲁士传略》，第 18 页。

业功伟绩，中外同钦……其功莫不大耶。”[1]因此，蒲鲁士是在美以美会本土化发展的进程中能够起到推进作用的传教士。

虽然兴化教区 1904 年在蒲鲁士的带领下成为独立的年议会[2]，但由于清末民初时期中国复杂的政治与社会背景，其归根结底没有脱离美国美以美会总议会的管理。直至 1951 年，新中国成立后，兴化境内的卫理公会各教区接受人民政府的普查、登记，放弃外国教会的资助，与外国教会脱离关系。[3]此后，随着民族意识的愈发觉醒，中国教会完全朝着独立自主的本土化方向发展，更具中国本色。从中可以推论，对来华教派与教士，尤其是近代来华的新教教士以及其传教方法与策略的分析研究，是中国教会走独立自主道路背后所探讨的一个重要方面。

四、总结

蒲鲁士的“实业传教”策略缘起于当时中美两国社会环境和历史背景的多个方面，促进了美以美会在兴化地区的稳固与发展，同时为其以后走独立自主自办的发展道路奠定了基础。总的来看，蒲鲁士“筹兴实业”是为了“济之”，其中“济”兼顾了世俗物质生活的改善与灵性精神世界的救赎两个方面，是对此二者双重呼召的回应；同时“实业传教”不仅仅是表面上的以“实业”来“传教”，更能引申理解为蒲鲁士以“实业”对当地百姓“传授与教育”。从具体的实践活动来看，蒲鲁士在宣扬基督福音的同时提高了人们的生活水平；以慈善改善基督教形象的同时也给予了本土牧师在教会内部更多的权力；提升华人对实业的参与度的同时还促进了早期中国基督教朝着本色化与本土化的方向发展。但立足于当时的社会语境与历史背景来看，蒲鲁士“实业传教”会对教会发展资源的分配产生影响，也会

1 罗运炎，《中华基督教百年纪念专册：卫理公会年议会简史》，第 63 页。

2 Hinghwa Conference of Methodist Episcopal Church Papers, Hong Kong Baptist University Library Special Collections & Archives, Record Group No.21, p1.

3 《莆田市志》（莆田市地方志编撰委员会编，方志出版社，2001），卷四十二，第 2630 页。

给兴化本土资本的发展带来压力，同时受时代与社会局限性的影响很大，也有着由个人局限性所导致的工厂倒闭与失败。

除去消极方面，蒲鲁士“实业传教”在一定程度上也推动了中国工业化与近代化的发展，他的著述、思想、实践活动等在当代仍有一定的价值值得我们去进一步发掘。此外，对蒲鲁士等近代来华传教士的研究在今天也是基督教传教史、中外关系史、以及中外文化交流史研究中重要的部分，值得我们关注。

参考文献 References

(一) 外文文献

Abraham, William J. & Kirby, James E. *The Oxford Handbook of METHODIST STUDIES.* Oxford: Oxford University Press, 2009.

Barclay, Wade Crawford. *History of Methodist Missions: The Methodist Episcopal Church 1845—1939,* Vol III. New York: The Board of Missions of The Methodist Church, 1957.

Baker, Richard Terrill. *Ten Thousand Years: The Story of Methodism's First Century in China*. New York: Board of Missions and Church, 1947.

Brewster, William N. *The Methodist Man's Burden.* New York: The Methodist Book Concern, 1913.

Brewster, William N. *The Evolution of New China.* New York: Eaton and Mains ,1907.

Brewster, William N. *A Modern Pentecost in South China.* Shanghai: Methodist Publishing House, 1909.

Brewster, William N. *The Cost of Christian Conquest.* New York: Eaton and Mains, 1908.

Brewster, William N. “Christ's Methods: In Theory and Practice”. *Chinese Recorder and Missionary Journal,* Vol 30, No.5(1899).

Brewster, William N. “Industrial Education in China”. *Chinese Recorder and Missionary Journal,* Vol 33, No.8(1902).

Brewster, William N. “The Development of Indigenous Resources”. *Chinese*

Recorder and Missionary Journal, Vol 47, No.8(1916).

Bucke, Emory Stevens, Ensley, F. Gerald, & Garber, Paul N. (eds.). *The History of American Methodism,* Vol I. Nashville: Abingdon Press, 1964.

Bucke, Emory Stevens, Ensley, F. Gerald, & Garber, Paul N. (eds.). *The History of American Methodism,* Vol II. Nashville: Abingdon Press, 1964.

Grose, George Richmond. *James W. Bashford: Pastor, Educator, Bishop*. New York and Cincinnati: The Methodist Book Concern, 1922.

Harmon, Nolan B. *The Encyclopedia of World Methodism,* Vol I. Nashville: The United Methodist Publishing House Press, 1974.

Harmon, Nolan B. *The Encyclopedia of World Methodism,* Vol II. Nashville: The United Methodist Publishing House Press, 1974.

Heitzenrater, Richard P. *Wesley and The People Called Methodists.* Nashville: Abingdon Press, 1995.

Hinghwa Conference of Methodist Episcopal Church Papers, Hong Kong Baptist University Library Special Collections & Archives, Record Group No.21.

Lacy, Walt N. *A Hundred Years of China Methodism.* New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1948.

Marquardt, Manfred. *John Wesley's Social Ethics: Praxis and Principle.* Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1992.

Norwood, John Nelson. *The Schism in the Methodist Episcopal Church 1844: A Study of Slavery and Ecclesiastical Politics.* Philadephia: Porcupine Press, 1976.

Park, Beuna. *Applied Christianity*. California: Christian Freedom Foundation INC, 1972.

Pratt, Baker Gorden. *Those Incredible Methodists: A History of the Baltimore Conference of the United Methodist Church.* Nashville: Parthenon Press, 1972.

Sites, Sarah Moore. *Nathan Sites: An Epic of the East.* New York: Fleming H. Revell Company, 1912.

(二) 中文文献

陈日新。《兴化美以美会蒲公鲁士传》。莆田：美兴印书局，1925。[Chen Rixin. *The Biography of Rev. Brewster in Hinghwa Methodism Church*. Putian: Meixing Press, 1925.]

杜恂诚。《民族资本主义与旧中国政府（1840—1937）》。上海：上海人民出版社，2014。[Du Xuncheng. *National Capitalism and The Old Chinese Government* (*1840 – 1937*) ,Shanghai: Shanghai People's Publishing House Co., Ltd. 2014.]

《奋兴报》。1910。[*Awake Newspaper.* 1910.]

冈察雷斯。《基督教思想史》（第三卷）。陈泽民等译。南京：译林出版社，2008。[Justo L. Gonzalez. *A History of Christian Thought.* Vol III. Trans. Chen Zemin. etc. Nanjing: Yilin Press, 2008.]

郝延平。《十九世纪的中国买办：东西间桥梁》。李昌荣、沈祖炜、杜恂诚译。上海：上海社会科学院出版社，1988。[Hao Yanping. *Chinese Compradors in the 19th Century: Bridges between the East and the West*. Trans. Li Changrong, Shen Zuwei, Du Xuncheng. Shanghai: Shanghai Academy of Social Sciences Press, 1988.]

《教务档·湖南教务》。1891。[*Christianity Affair Archives · Hunan.* 1891.]

罗伟虹。《中国基督教（新教）史》。上海：上海人民出版社，2004。[Luo Weihong. *A History of Christianity (Protestantism) in China.* Shanghai: Shanghai People's Publishing House Co., Ltd. 2004.]

罗运炎。《中华基督教百年纪念专册：卫理公会年议会简史》。上海：中华基督教卫理公会，1947。[Luo Yunyan. *A Centennial Commemorative Volume of Chinese Christianity: A Brief History of the Methodist Annual Conference.* Shanghai: The Methodism Church of China, 1947.]

立强。《来华基督教新教传教士实业活动初探》，《世界宗教研究》，2009 年第 4 期。[Lin Liqiang. "A Preliminary Study on the Industrial Activities of Protestant Missionaries in China". In *Studies in World Religions.* Issue 4, 2009.]

《美以美会纲例》。福州：美华书局，1880。[*The Regulations of the Methodist*

Episcopal Church. Foochow: Meihua Publishing House, 1880.]

《莆田县志：莆田的宗教（草稿)》。莆田：莆田县县志编辑委员会，1963。[*The Annals of Putian County: Religions in Putian(Draft).* Putian: The Editorial Committee of the County Annals of Putian, 1963.]

《莆田市志》。莆田市地方志编撰委员会，方志出版社，2001。[*The Annals of Putian City.* The Committee for Compiling the Annals of Putian City, Chorography Publishing House, 2001.]

《时报》。1905。[*Eastern Times*. 1905.]

宋学连。《兴化布道伟人蒲鲁士传略》。载《兴华报》。1917。[Song Xuelian. “A Brief Biography of the Great Preacher Brewster in Hinghwa”. In *Xing Hua Newspaper*. 1917.]

王立新。《美国传教士与晚清中国现代化—近代基督新教传教士在华社会文化和教育活动研究》。天津：天津人民出版社，1997。[Wang Lixin. *American Missionaries and the Modernization of Late Qing China: A Study of the Social, Cultural and Educational Activities of Modern Christian Protestant Missionaries in China.* Tianjin: Tianjin People’s Publishing House, 1997.]

翁忠言等。《莆田县志》。北京：中华书局出版，1994。[Weng Zhongyan.etc. *The Annals of Putian County.* Beijing: Zhonghua Book Company, 1994.]

谢如明。《莆田发展简史》。厦门：厦门大学出版社，2008。[Xie Rupeng. *A Brief History of Putian's Development.* Xiamen: Xiamen University Press, 2008.]

徐中约。《中国近代史：1600-2000 中国的奋斗》（插图重校第 6 版）。计秋枫等译。北京：世界图书出版公司，2013。[Immanuel C. Y. Hsu. *The Rise of Modern China 1600-2000.* (Illustrations Rechecked, 6th Edition). Trans Ji Qiufeng.etc. Beijing: World Publishing Corporation, 2013.]

徐晓鸿。《中国基督教史》。中国基督教两会出版，2019。[Xu Xiaohong. *A History of Christianity in China.* CCC&TSPM Press, 2019.]

《兴华报》。1920。[*Xing Hua Newspaper.* 1920.]

甄克思著。《社会通诠》。严复译。北京：商务印书馆，1981。[E. Jenks. *A History*

of Politics. Trans. Yan Fu. Beijing: The Commercial Press, 1981.]

张福基。《兴化卫理公会史》。莆田：美兴印书局，1947。[Zhang Fuji. *The History of Hinghwa Methodist Church.* Putian: Meixing Press, 1947.]

《中华基督教卫理公会百周年纪念册》。1948。[*The Centenary Commemorative Volume of the Methodist Church in China.* 1948.]

朱峰。《西方传教士与华人基督徒——清末美以美会内部争论述评》，《福建师范大学学报》（哲学社会科学版）。2003 年第 3 期。[Zhufeng. "A Review of the Internal Disputes within the American Methodist Episcopal Church in Late Qing China between Western Missionaries and Chinese Christians". In *Journal of Fujian Normal University* (Philosophy and Social Sciences Edition). Issue 3, 2003.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 155-182 页

“Raising Enterprises to Evangelize and Relief”: A New Exploration of the “Industrial Missionary Work” of Rev. William N. Brewster who evangelized in Hinghwa Fujian around 1900

Shoukang TANG https://orcid.org/0009-0002-6802-2938

School of Philosophy and Religious Studies, Minzu University of China

Abstract: During the late Qing Dynasty, with the opening of five ports for trade, Protestant missionaries flocked to China. Among them, the American Methodist Episcopal Church’s missionary, William N. Brewster, carried out his preaching activities in Hinghwa city, Fujian Province with the strategy of “Industrial Missionary Work”. However, at the same time, other missionaries opposed his “Industrial Missionary Work”, believing that it would lead to a secularization tendency. So, does Brewster’s method really work? What is its theological basis? And what are the actual effects and what kind of influence does it have? Based on these questions, this paper taking the historical background of that time as the starting point, re-examines and analyzes this strategy’s origin, characteristics, and the role it played in the development of Hinghwa indigenous church, aim to deepen the understanding of William N. Brewster and the Methodist Church. At the same time enrich the research on the history of Christian missionary work and the regional history of Christianity in Fujian.

Keywords: William N. Brewster, Industrial Missionary Work, Methodist Episcopal Church, Hinghwa Fujian

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0006

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 183-220 页

浅析蒋介石于1949年在宁波的基督教信仰

吴凌云 https://orcid.org/0009-0003-1377-0522

上海利河伯文化研究中心

摘要：蒋介石，浙江宁波人，国共内战时期中华民国总统，同时亦为一名基督徒。本文主要采取历史文献分析与宗教社会学视角相结合的研究方式，通过对 1949 年蒋介石在宁波参与各类宗教活动的史料考察，探讨其基督信仰在特殊历史情境下的呈现方式。研究显示，蒋介石的基督教信仰既深受儒家文化影响，又带有佛教思想的传统印记。作为政治领袖，蒋介石在祭祖与宗教实践上的选择，不仅反映个人信仰的复杂性，也折射出其所处的社会政治环境及家庭宗教背景的深层作用。

关键词：蒋介石、基督教、祭祖、宁波、1949 年

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0007

前言

蒋介石，浙江宁波人，曾在国共内战期间担任中华民国总统。1949 年，在政权更替的特殊历史背景下，蒋介石最后一次下野，回到宁波溪口老家。此时期，他积极参与基督教教会的崇拜活动，宁波教会的一些信徒赞赏其虔诚的基督教信仰，甚至部分宗派的教会还组织信徒进行“为国禁食祷告”。但另一方面，他也多次参与佛教寺院的宗教仪式，且在清明节前后按照民间信仰的习俗进行祭祖活动。这些行为引发了宁波基督教界信徒的广泛质疑，尤其是在蒋介石的宗教信仰的真实性与一致性问题上，教会内部对其信仰的评价存在明显分歧。蒋介石皈信基督教后的信仰表达，似乎有明显“宗教混合主义”的倾向，这是否表明他缺乏坚定的基督教信仰？抑或仍然受到先前宗教与文化背景的深刻影响？成为一个值得探讨的问题。

本文主要采取历史文献分析与宗教社会学视角相结合的研究方式，通过对蒋介石 1949 年在宁波参与各类宗教祭祖活动为切入点，依托蒋介石日记、其子蒋经国的口述数据、当年宁波的媒体报道以及教会档案等历史文献，深入分析蒋介石在此期间的基督教信仰特点，探索其信仰表达的多元性与复杂性。

一、蒋介石与宁波教会的相遇（1949 年）

（一）宋美龄与溪口教会

蒋氏夫妇与宁波基督教的几次接触，主要集中在宁波奉化溪口镇上。溪口镇是蒋介石的老家，最早属于宁波浸礼会的牧区。[1]《浙江省情》提到：“溪口设有真神堂”，[2] 在义和团灭洋教运动兴起后，溪口真神堂就投靠“中国耶稣教自立会”，

1 1923 年自立会所办的《圣报》，谈到溪口教会的历史沿革时，这样记载，“本会向属美国浸礼会”。汪佐庭，《溪口分会旧岁会事一览》，《圣报》，1923 年（第 13 年，第 4 期），第 16 页。

2 《浙江省情》里关于溪口设有真神堂的记载，转引自《奉化市基督教简史》，奉化基督教两会档案室编，（永久档案：2010-2），第 1 页。

[1] 1921 年 5 月正式成立“奉化溪口中国耶稣教自立会”。[2] 1930 年以后，溪口教会再次由美北浸礼会（American Baptist Missionary Union）接管，[3] 就开始和宋美龄有了联系，曾多次被派往溪口教会服侍的范爱侍提到，当时溪口教会对宋美龄抱有很大的期待：

> 当时，我就读四明中学，曾奉派去过数次，其他并无教堂，信徒引颈翘盼“蒋夫人”来为他们建堂，据称，宋美龄曾作过如此许诺，并指定武岭门外，公路南首，傍溪的一方基地为堂址云。当时礼拜皆借“蒋氏宗祠”内余屋举行。礼拜人数约在二三十人之间。[4]

当时由宁波浸礼会所属的两所教会学校（四明中学与甬江女子中学）的基督徒老师及学生，曾轮流前去溪口教会分担部分主日讲道任务。范爱侍回忆：

> 我以后又去了几次，是我偕同班同学去的，我学习讲道。宁波每月派人一次，两校按月轮流。据顾老师告称：请宁波派人去溪口协助礼拜，是宋美龄委托甬江女子中学校长沈贻芗及美籍女教师等安排的。当时宋美龄留下 1000 元充作去溪口的汽车费。[5]

溪口教会一度也在蒋氏宗祠东边的银行弄和武岭学校内聚会过。蒋氏夫妇

---

1 名正肃，《咨奉化县继续立案文》，《圣报》，1925 年（第 15 年，第七期），第 20 页。

2 汪佐庭，《溪口分会旧岁会事一览》，《圣报》，1923 年（第 13 年，第 4 期），第 16 页。

3 根据范爱侍记载，上世纪 20 年代后期、30 年代初，溪口教会再次由美北浸礼会接管。范爱侍，《记抗战胜利后的奉化溪口教会》，1964 年 5 月 19 日完稿，宁波市基督教两会档案室馆藏，（文史数据：总 201），第 1 页。但范爱侍并没有解释溪口教会重回浸礼会的原因，而 1930 年 7 月的《圣报》有一篇报导《堂址迁徙》记载：“奉化分会。首在溪口。后因主任汪佐廷故后。迁往胡畈。本年因胡主任振翘。被车伤毙又移在江口地方设堂宣讲。由宁波南郊分会主任。孙怀珍兼理云。”《堂址迁徙》，《圣报》，1930 年 7 月，（第 20 年，第 7 号），第 14 页。笔者推测，这或许就是中国耶稣教自立会在溪口发展中断、重回浸礼会牧区的缘由之一。

4 范爱侍，《记抗战胜利后的奉化溪口教会》，1964 年 5 月 19 日完稿，宁波市基督教两会档案室馆藏，（文史数据：总 201），第 2 页。

5 范爱侍，《奉化溪口基督教会史料》，奉化基督教两会档案室馆藏，（永久档案：2010-8），第 1 页。

曾于1947年和1949年两次来溪口礼拜，地点都是在武岭学校的大礼堂进行。[1]

（二）1949年蒋介石在溪口的礼拜

蒋介石1949年1月21日宣布第三次下野回乡来到溪口，[2] 于1月23日在宁波溪口参加复活节礼拜，据范爱侍回忆：

> 1949年1月20日，（笔者注：据考证应该为1月21号）蒋宣布第三次下野回乡。是日上午，溪口镇居民被动员到汽车站列队迎迓。蒋介石一行乘专机到栎社机场后乘轿车径驶溪口中。车抵车站，一时“蒋总统万岁”声与掌声四起。在喧嚷声中，还响起了基督教的赞美诗声：“十字架，十字架，永是我的荣耀……”。歌声雄壮宏亮，节拍整齐熟练。绝非溪口农民教徒的声音。这是怎么一回事呢？原来，是年春节前，南京基督教灵修院布道团一行十余人，驾灵修院自备的“福音车”来到宁波。1月20日（星期四）（笔者注：据考证应该为1月22日，周六）[3]他们驾车去溪口布道。车抵溪口车站，适逢溪口居民夹道迎候“蒋总统”来临，于是也就挤在人群之中，参与迎接。蒋介石意想不到此时在溪口小镇上会出现以基督教赞美诗相迎他的场面，布道团员亦意想不到在这里巧遇到“蒋总统”这

1 据一些溪口的老人回忆，在武岭学校做礼拜时，宋美龄不时派人向礼拜的人分发手套、毛巾之类物品，也曾吸引一些人做礼拜。张耀波，《奉化市基督教溪口耶稣堂简史》（2009年9月完稿）第2章，未刊文稿。

2 对于蒋介石1949年1月21日宣布第三次下野回到溪口的事件，《宁波日报》连续进行追踪报导，参《迎蒋总统返里》，《宁波日报》，1949年1月22日，第2页；《蒋总统偕随员飞返溪口》，《宁波日报》，1949年1月23日，第2页；《总统昨在溪口参加武岭礼拜》，《宁波日报》，1949年1月24日，第2页 。

3经过笔者考证，范爱侍的回忆在时间上是有所出入的。根据《宁波日报》的报导：蒋总统是1949年1月21日（周五）宣布第三次下野，当日就飞抵杭州，在杭州留宿一晚，1月22日（周六）上午10点30分从杭州飞抵宁波栎社机场，故蒋总统溪口巧遇南京布道团一幕，一定是发生在1月22日（周六），而非范爱侍记忆中的1月20日（星期四）。记者，《蒋总统偕随员飞返溪口》，《宁波日报》，1949年1月23日，第2页。

位主内“同道”！[1]

1 月 23 日，蒋介石在蒋经国的陪同下，在溪口武岭学校礼拜，武岭学校礼堂按复活节的氛围的布置。只是参加礼拜者约四十余人，明显冷清许多。由布道团团长朱道生牧师讲道，[2] 讲题是“认识耶和华的国民是有福的”，[3] 讲章内容主要是鼓励“蒋主席”东山再起。讲道结束后，有一位南京布道团的团员送给蒋介石一本《简易祈祷法》，并要求蒋介石为其在圣经上签名，蒋介石就欣然在圣经上签下“蒋中正”三字。如此一来，宁波的青年信徒，如陈更新、石受灵等人，纷纷要求蒋主席在圣经签字，蒋介石都一一满足，直到随从人员出来劝阻，称“总统太累了”才停止签名。[4]

（三）撤离前的最后时光

1949 年 1 月 23 日复活节，蒋介石偶遇南京布道团，受到夹道欢迎一事，让溪口武岭学校教务长施季言“欣喜无比”，便开始策划隔周（即 1 月 30 日）的主日礼拜，并打电话邀请宁波循道公会的范爱侍牧师前去溪口带领礼拜。为了烘托属灵氛围，要求范爱侍带些青年教徒同去。据范爱侍记载：

> 30 日是，溪口放来 10 轮卡车一辆，除唱诗班成员约 10 人外，开明讲堂及　　兄弟堂好些青年，纷纷要求同往，其中尚有我所不认识的人，像电话公司的童福耿，由该公司某接线员信徒介绍一声，便上车同去。车过栎社机场，瞥见场上停有银色飞机数架。据汽车驾驶员告称：有南京方面

1 范爱侍，《蒋介石夫妇在溪口做礼拜》，收政协宁波市委员会文史资料研究委员会编：《宁波文史资料第 15 辑》（1995 年，内部发行），第 59 页。

2 记者，《总统昨在溪口参加武岭礼拜》，《宁波日报》 1949 年 1 月 24 日，第 2 页。

3 陈更新访问记录，2010 年 2 月 12 日。

4 关于蒋介石在圣经上签名的回忆，主要见于以下文献和报道：范爱侍，《蒋介石夫妇在溪口做礼拜》，第 58-59 页；陈更新，《宁波基督教在解放前后》（1995 年 9 月 19 日完稿），第 11 页，未刊书稿；记者，《总统昨在溪口参加武岭礼拜》，《宁波日报》 1949 年 1 月 24 日，第 2 页。而当时在现场得到圣经签名的陈更新，也在接受笔者访谈时反复提及此事。参陈更新访问记录，2010 年 2 月 12 日。

显要人物到达。上午礼拜按时开始，约有一小时许结束。蒋未来参加。[1]

蒋介石缺席礼拜，并没有击退施季言的盼望，他继续约范爱侍牧师于2月6日再去溪口领会。施季言按例于每周六送“礼拜请帖”给蒋总统，虽不能肯定总统是否按时出席，但礼拜之各项规格及安排“必须准备不误”。

2月6日晨，施特别安排一辆轿车，接范爱侍牧师及甬江女中唱诗班前往溪口礼拜，这次蒋总统亦未来参加，再次周（2月13日）主日，范爱侍继续应邀前往溪口。由于蒋介石的继续缺席，“礼拜的情况显然是冷落多了”。这以后，施季言大概领悟到“总统”已无意参加礼拜，因此，为“总统”安排的特殊礼拜活动也就自行停止了。[2]

据蒋介石侍从张令澳在《我在蒋介石侍从的日子》的回忆，蒋介石第三次下野“归隐”溪口老家，使小镇溪口一夜之间似乎取代南京，成为政治军事及情报交流中心。随着国民党军队在军事上的节节败退，各方面压力使蒋介石的情绪有莫大起伏，比如蒋介石在1949年2月的拜谒蒋母期间，连身边最亲密的侍从人员都感受到这种压力，根据张令澳回忆：

晚餐时，他见送上来的是机器加工过的大米饭，脸色又沉了下来，要侍卫官去换乡间用石磨加工的碾子米饭。侍卫官只好匆匆下山到老百姓家去换米。武岭学校校务长施季言（又兼作丰镐房蒋家的总管家，是蒋经国从中央干校调来的亲信，去台湾后任阳明山管理局长）。特地买了两只甲鱼给蒋下饭，不料端上餐桌时，却遭到蒋的一顿训斥，说：“现在是什么时候，还买这样贵的东西吃，你知道甲鱼要多少钱一斤？”弄得惯于奉承讨好的施季言捱了个没趣。[3]

蒋介石在溪口的日子看似悠闲自在，却“最是仓皇辞庙日”。张令澳回忆：

1 蒋介石虽然没有参加这次礼拜，但在“礼拜后，唱诗班成员中，有人见到了蒋经国，即请他在自己的圣经上签名，他欣然应允。”范爱侍，《蒋介石夫妇在溪口做礼拜》，第61页。

2 范爱侍，《蒋介石夫妇在溪口做礼拜》，第61-62页。

3 张令澳，《我在蒋介石侍从室的日子》（香港：明报出版社有限公司，1995），第425页。

蒋介石父子居溪口三个月，表面上是修家谱、拜祖先、辞亲友、过春节、观社戏，把那恋乡之情，退隐之闲，表现得淋漓尽致。但实际上，依旧采用的是缓兵之计，暂居幕后指挥，同时更为了筹划进一步的退路，并预做各方的布置。这期间，国民党上层勾心斗角的权利之争愈加激烈，而中共军队进攻之神速，更出乎人们意料之外。小小的溪口镇，也因此处于风雨缥缈之中。最后，蒋介石终于“仓皇辞庙”，踏上了“太康号”军舰，一去不再复返了。正所谓“剡溪悠悠自东流，人去空余旧雨楼”[1]

1949 年 4 月 25 日，下午三时拜别祖堂，乘车至方门附近的海边，再步行至象山口岸登上泰康舰去上海。[2] 到了上海复兴岛后，蒋介石又突然征调了“江静轮”，[3] 1949 年 5 月 6 日带着蒋介石父子逃亡的“江静号”，路过舟山时，仍在舟山逗留了数周，并寻访观音庙。[4]

二、一手圣经一手拿香

据周联华牧师介绍:

在蒋公逝世时，曾一度找不到他的遗嘱，最后是在圣经里找到的，足可见他的承诺：“我从今以后每天读圣经”，直到最后还是读圣经，所以把遗嘱夹在圣经里。这虽是题外话，但说明他每天读圣经。[5]

另据蒋介石私人医生熊丸口述，自重庆时代开始，蒋公每晨除祷告、读《圣经》、静坐，“他每日早晨约五六点即起床，起床第一件事便是唱圣诗，是个十

1 张令澳，《我在蒋介石侍从室的日子》，第 419 页。

2 曾景忠、杨天石编，《蒋经国自述：向历史交代》（北京：华文出版社，2012），第 275 页。

3 徐品富，《蒋介石乘我驾的船逃离上海》，《宁波日报》，1990 年 12 月 5 日，第四版。王泰栋等著，《武岭残梦：蒋介石在大陆的最后日子》（宁波：宁波出版社，2006），第 135 页。

4 《蒋经国日记》（长沙：华南人民出版社，1988），第 216 页，转引自〔美〕陶涵着、林添贵译，《蒋介石与现代化》（北京：中信出版集团股份有限公司，2012），第 357 页。

5 周联华，《蒋公夫妇的基督教信仰》，王成勉主编，《补上一页欠缺的历史——蒋介石夫妇的基督教信仰》（台北：宇宙光全人关怀机构，2013），页 81。

分虔诚的基督徒。唱完圣诗后，蒋先生开始做早操，早操过后打坐半小时，此刻不许任何人打扰。”[1]两位蒋介石的身边人对他信仰生活的回忆，也在蒋介石的日记中得到印证。1949 年蒋介石退隐在溪口，他的个人灵修非常稳定规范，每天坚持默祷、朝课、晚课不坠，由于他公务繁忙常常导致睡眠不好，故正常情况七点就起床灵修，如：“本廿二日，七时前起床(昨夜甚能安眠)， 朝课如常。”[2]但也有夜不能寐的状态，他也坚持朝课：“二时后初醒，思虑不能安眠。三时起床，朝课后，拟定本日工作及会客程序毕，写傅宜生、李质吾各函，令徐次辰[宸] 飞平劝勉，实告以余虽下野，政治与中央并无甚变动，切属各将领照常工作，勿变初计。”[3]在特殊的节日，如清明节因为扫墓而耽搁的灵修，也能及时补上：“朝课未能静默，即到桃坑拜扫各祖墓地，回途，乘舆静默半小时，以补朝课之不足。”[4]

蒋介石在溪口隐退期间坚持礼拜。以 1949 年 1 月份为例，1 月 2 日、1 月 9 日、1 月 16 日、1 月 23 日连续四个主日，他在日记中记载“礼拜如常”、“到武岭学校礼拜毕”。[5]只有 1 月 30 日主日，这天确因会议行程较满，日记没有记载礼拜事宜。但记载朝课、晚课照常举行。当日日记特别写道：“雪耻:昨夜十二时就寝，今晨六时半起床，朝课毕，约见彦荪谈党务，迁粤后就现状加以整顿与振作，至根本改革当从长计议，余以为非澈底再造不能复兴革命也。”[6]如遇新年元旦这类特殊日子，蒋介石还会在日记中勉励自己：

> 雪耻:大学之道，在明明德，在新民。汤盘铭曰:“苟日新，日日新，又日新。”今日又是一个新年新日了。我的德行心灵果有新进否。去年一年的

1 熊丸口述；陈三井访问；李郁青记录，《蒋介石私人医生回忆录》(北京：团结出版社，2009)，第 88 页。

2 《蒋中正日记，1949 年 1 月 22 日》，蒋中正著，吕芳上、源流成主编，《蒋中正日记（1949）》（台北：民国历史文化学社，国史馆，2023），第 34 页。

3 《蒋中正日记，1949 年 1 月 21 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 33 页。

4 《蒋中正日记，1949 年 4 月 5 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 110 页。

5 《蒋中正日记，1949 年 1 月 23 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 36 页。

6 《蒋中正日记，1949 年 1 月 30 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 42 页。

失败与耻辱之重大，为从来所未有，幸赖上帝的保佑，竟得平安过去了。自今年今日起，必须做一个新的人、新的基督人，来作新民，建立新中国的开始，以完成上帝所赋予的使命，务以不愧为上帝的子民，不失为基督的信徒自誓。去年一年虽经过全年的试验，遭遇无数的凶险，对于上帝与基督的信心毫不动摇，实可引为自慰也。[1]

蒋介石爱游历山水，他 1949 年在溪口隐退期间，结合《荒漠甘泉》的阅读，将灵修融入在游历的心境中，他在日记中记载：

昨下午由下坪回庵，假眠几乎一小时半，醒后仍懒眠未起，甚觉平静安乐快活。古乡美丽可爱无比，四十年来至此方悟人生乐事有如此也，感谢天父不置。读荒漠甘泉十二月十七日章，所谓得到圣洁的方法就是相信神的儿子：“信能把我[们从]罪恶中救出来，信能使我们成为圣洁。”“除了神填满我心的一切空处之外，我再没有什么希望、什么意志与悬望了。”“圣洁使我们的心能变成神的花园，里面充满了佳美的菓子和花卉，享受着暖和的活泼的阳光。”惟此方能表现我之心境也。晚课后在庵点读宗谱传记，十时就寝。[2]

另外，蒋介石常在吟诗赏月简，触景生情地感谢上帝，灵修与中国文化的结合也自然融合：

昨夜清风新月，又读“明月松间照，清泉石上流”之句，在慈庵院落中漫游自得不置，乃再往慈园(即上山公园)独步龟山上听泉赏月，一尘不染，激澈无比。在乱世战时匪氛枭张之中，而尚能辞卸职责”且能享此清福’实为平生幸福之最大者也，焉能不威谢慈悲天父之祝福耶。[3]

当然，也有人指出，蒋介石信教之年仍迷信阴阳风水，又常常与佛教界的大师、天主教的神父和主教等保持亲密的关系，身上常常挂着圣母像，因此明显有

1 《蒋中正日记，1949 年 1 月 1 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 14 页。

2 《蒋中正日记，1949 年 2 月 25 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 60 页。

3 《蒋中正日记，1949 年 2 月 14 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 59-60 页。

泛神崇拜的嫌疑。[1] 甚至调侃蒋介石"绝非一个只信基督教的教徒，他信的是上下古今四方神祇，所有的神能信全信、所有的宝能压全押，这才是万无一失啊！"[2] 事实上，对蒋介石基督信仰的这些质疑，也非空穴来风。1949 年蒋介石第三次下野到溪口的数月间，他频繁参与祭祖和各类宗教活动，笔者根据蒋介石日记的记载和蒋经国的自述纪录，整理部分活动行程列表如下：

1949（2-4 月）年蒋介石祭祖和各类宗教活动一览表

时间	蒋介石日记记载	蒋经国口述记载
2 月 1 日	"朝课后批阅公文，手拟电稿数通。十一时半与经儿同登雪窦寺。"[3]	蒋经国日记记载："天气阴霾不开，侍父游雪窦山，四明胜景也。"[4]
2 月 3 日	"朝课后记事，批阅文电，手拟电稿数通，读点宗谱先慈传铭。下午未曾午睡，与经儿先到任宋谒胞姊之墓，再到法昌寺后之北坑岭下访培风新坟，不胜悲哀。乃到寺内谒胞妹之墓毕，赴萧王庙谒孙舅母后回家"[5]	蒋经国随父亲"再到法昌寺后之北岭坑下。过培风表弟新坟，复入寺，谒姑母竺夫人墓"[6]
2 月 5 日	"六时半起床，朝课后记事与记杂录四则。十时乘车与经儿、文孙起程，十一时半到育王寺，同游者立夫、道藩、正纲、希圣与李、石、袁等同志，巡游寺内一匝，在承恩堂前午餐。一时	上午蒋经国"携孝文侍父亲游育王寺"，下午继续游"天童寺"[7]

1 汪荣祖、李敖，《蒋介石评传（上册）》（台北：商州文化，1995），第 230-232 页。

2 汪荣祖、李敖，《蒋介石评传（上册）》，页 232。

3 《蒋中正日记，1949 年 2 月 1 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 49 页。

4 曾景忠，杨天石编，《蒋经国自述：向历史交代》（北京：华文出版社，2012），第 253 页。

5 《蒋中正日记，1949 年 2 月 3 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 51 页。

6 曾景忠、杨天石编，《蒋经国自述：向历史交代》，第 254 页。

7 曾景忠、杨天石编，《蒋经国自述：向历史交代》，第 255 页。

	起程，乘肩舆经小白天童街，到天童寺已三时余，巡游一匝，在御书亭茶点，此为余在壮年时常住之地也。”[1]	
2 月 13 日	“上午写顺恂公至凤星公各墓碑及研考宗谱，下午带领儿孙等往桃坑石鳝岙横路田更视谒祖坟，回庵后，写慈桥涵斋及武岭十景名胜等匾。晚课后，以月光征洁，特往龟山上听泉观月，认为至乐，谢主不已。”[2]	上午蒋经国“携儿辈，侍父亲往桃坑山、横路田更祭扫祖坟，后回慈庵”[3]
3 月 9 日	“下午与吴、张、袁往游岳林寺及下塔院。”[4]	上午蒋介石与礼卿先生等游岳林寺及下塔院。[5]
3 月 10 日	“正午回武岭，巡视武山庙与学校，及至报本堂略憩后回庵。”[6]	蒋介石“巡视武山庙。”[7]
4 月 4 日	“朝课后祭扫元淋公墓，回丰镐房，会程、萧、陈、曹等，治商党务与时局之方铖后，到下洪岙扫墓毕，特往过水渡下积善庵游览。以此为十岁时，陪先慈往鲶伏佛之地，其屋宇内容犹昔，惟前住尼姑、今住和尚而已。回忆幼年母子相依及庵尼病情，当时笑话历	上午，蒋经国“侍父游览溪南积善庵。”[8]

1 《蒋中正日记，1949 年 2 月 5 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 52 页。

2 《蒋中正日记，1949 年 2 月 13 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 59 页。

3 曾景忠、杨天石编，《蒋经国自述：向历史交代》，第 262 页。

4 蒋日记中的吴、张、袁即吴忠信、张治中、袁守谦，《蒋中正日记，1949 年 3 月 9 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 83 页。

5 曾景忠、杨天石编，《蒋经国自述：向历史交代》，第 257 页。

6 《蒋中正日记，1949 年 3 月 10 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 84 页。

7 曾景忠、杨天石编，《蒋经国自述：向历史交代》，第 257 页。

8 据蒋经国回忆，积善庵是父亲蒋介石十岁时侍先祖母礼佛念经之地。曾景忠、杨天石编，《蒋经国自述：向历史交代》，第 268 页。

	历在心也。回老屋，见孝勇”活泼可爱。与经儿、孝武同游慈园一匝，风景佳丽，桃柳争春，父子同游甚觉难得。正午约雪艇等，在慈庵午餐。下午约吴国桢与雪艇分别谈话，晚约国桢聚餐后，晚课。”[1]	
4月6日	“朝课后批阅文件，记事后，听取人凤报告 。岳军来谈北平和谈情形及共匪枭张态度。午餐后，令经儿对常会补充指导……一时前与岳军出发，先至宁波新河头乘民船，经宝林寺游览，到横溪登岸，乘轿直抵金峨寺，已六时余。峨山形势之优胜,其鹅状上腾,形容毕肖，实所罕见，其内容亦比较清静，游览寺内一匝。晚课后，餐毕即睡。”[2]	蒋介石与岳军先生同游金娥寺，下午又游览宝林寺，见“寺内幽静，游览一周，进晚餐，旋即就寝。”[3]
4月15日	“下午静默卅分时。晚课后，陪居、蘑、石、朱等，到天童宿也。”[4]	蒋介石再次夜游留宿天童寺.[5]
4月16日	“今朝六时后起床，朝课如常，游览寺内一匝后，朝餐毕，与纫秋同登小盘山， 谒摩诃祖师塔墓……十一时由盘山赴育王寺经过天童街小白等处，仍沿	早餐后，拜谒该寺摩祖师塔墓。中午在育王寺参观并进午餐。[6]

1 《蒋中正日记，1949年4月4日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第110页。

2 《蒋中正日记，1949年4月6日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第111页。

3 蒋经国口述记载蒋介石与岳军先生同游金娥寺的时间为4月8日。曾景忠、杨天石编:《蒋经国自述：向历史交代》，第269页。但这个记载有误，笔者对比蒋介石4月6日至8日的日记，正确的时间应该为4月6日。

4 居、朱、萧、孙即居正、朱家骅、萧纫秋、孙连仲。参《蒋中正日记，1949年4月15日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第119页。

5 曾景忠、杨天石编，《蒋经国自述：向历史交代》，第27页。

6 曾景忠、杨天石编，《蒋经国自述：向历史交代》，第272页。

	途放爆竹欢迎，于心不安异甚。到育王寺午餐，其欢迎民僧之热忱一如天童。[1]	

除了蒋经国的自述，另有大量文献记载和报导，蒋介石在巡视宗教场所的时候，并非只是普通参观，“求签问卦”、“拜佛施米”是常有的事。如：1949 年 3 月 10 日蒋介石还在溪口武山庙燃香烛、求签问神，抽到“大意失荆州，关公走麦城”的竹签时，不禁“呀！”的一声，紧皱眉头，一旁侍立的俞济时连连劝说：“这种事，不信则无”，蒋介石还虔诚的训斥：“不许乱说，武山庙菩萨还是灵的”。[2] 据熊丸蒋介石私人医生口述回忆，蒋介石在人事任用方面，既有儒家帝王驭人之术，也有民间信仰的卦象考虑：

> 蒋先生在用人之前有时会先贬人，考验被贬者的反应，觉得满意者再晋升。很多人被贬之后抱怨连天，又吵又闹，最后即升迁无望。蒋先生很喜欢考验人，见客时也很喜欢考人，有时甚至喜欢明知故问，以观察受问者说的是真话或假话。所以有很多人与他见面都胆战心惊，因为不晓得他到底要问什么？有时与他见面也许是升迁机会，但也可能造成负面效果，特别是那些要到国外任“大使”者，蒋先生派他们出去前会先为他们看相，要他看得顺眼的才会通过。所以他用人也有他自己的一套，对中国《中庸》、《大学》，甚或《易经》里的观念均十分重视。（蒋先生虽然考核严格，但也喜欢能言善道之人。就我所知，著名的有李惟果者，他自称可以把屋檐上的麻雀哄下来。另外，张道藩、吴国桢、张治中等也都是其中佼佼者，这些都是老先生曾喜欢过的人。）[3]

1949 年 4 月 25 日，蒋介石一行乘“太平号”军舰至舟山群岛的金塘岛洋面，

1 《蒋中正日记，1949 年 4 月 16 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 119 页。

2 王泰栋等著，《武岭残梦：蒋介石在大陆的最后日子》，第 38-39 页。王梅枝，张秋实著，《风雨危楼：蒋介石在 1949》(北京：团结出版社，2007) ，第 49 页。

3 熊丸口述；陈三井访问；李郁青记录，《蒋介石私人医生回忆录》（北京：团结出版社，2009），第 101 页。

停泊十余日之久，期间曾四次登陆金塘，专访普济寺，“每次焚香祷拜果如和尚像”：

> 当时驻在该岛的一0二师政工组长张胜吉（写述人）对蒋行踪颇感奇特，为此查询该寺主持：“总统何以对果如佛像如此虔敬崇拜？”老主持说：“果如和尚是金塘岛人，幼年在普济寺出家，中年到溪口雪窦山为住持，蒋母皈依佛教，即拜果如为师，总统幼年也在果如和尚前常聆教益”。[1]

另有文献提到，1949年5月6日带着蒋介石父子逃亡的“江静号”，路过舟山时还特意寻访观音庙。[2]

除了频繁参加“异教”宗教活动之外，蒋介石的祭祖活动也常常令宁波教会人士感到困惑。蒋介石有强烈的家国情怀，非常注重家庭传统礼仪，这种情怀在祭祖时尤为明显。1947年4月2日至13日，蒋介石偕宋美龄于清明节回溪口扫墓。在4月4日清明节那天，在为蒋父肃庵墓祭扫的时候，其程序和礼仪完全按奉化当地的传统祭祖礼仪而行，祭拜的供品、香烛、花圈等一应俱全。[3]

三、宁波教会对蒋介石的赞美和质疑并存

（一）引发溪口教会的牧区归属之争

由于蒋介石在溪口特殊的地位，一度使牧养溪口教会的宗派背景出现复杂的情况，数度变迁。溪口教会向属浸礼会布道区，虽有一段自立的历史，但20

1 候定远等著，《蒋介石下野回溪口的见闻》，载王克俊、沈醉等著，《亲历者讲述：蒋介石．1949》（北京：中国文史出版社，2009），第134页。

2参《蒋经国日记》（长沙：华南人民出版社，1988），第216页。 转引自〔美〕陶涵著，林添贵译，《蒋介石与现代化》（北京：中信出版集团股份有限公司，2012 年8 月），第357页。

3 期间在老乡余济时、周宏涛、孙义宣等陪同下，为宋美龄祝寿、看戏、观灯会，还商议重修《武岭蒋氏宗谱》之事。周金康编著：《乡国履痕》，溪口旅游新文丛（宁波：宁波出版，2015），第166页。

世纪 20 年代后期、30 年代初，溪口教会再次由美北浸礼会接管，[1] 但抗战胜利后，当时宁波浸会出现人才断层的瓶颈，新培养的人才尚在大学、神学院之中，一时无力在溪口开拓福音事工，据原宁波循道公会范爱侍牧师的回忆：“虽然如此，浸会对溪口这样一个地方始终视为自己的工作范围、无意放弃。现阶段皆由年老的宁波区区牧吴志新监理，每二、三个月一去。”[2] 但由于蒋介石与宋美龄是卫理公会的信仰背景，故在牧养的选择倾向同宗的宁波循道公会。如此一来，使牧养溪口教会的宗派背景出现复杂的情况，循道公会和浸礼会开始争夺对溪口教会的牧养权，宁波浸礼会的上层通过各种途径与宋美龄取得联系。1947 年春，当蒋介石夫妻在溪口逗留期间，美北浸礼会韩碧玲（Harris）特意去“拜谒”宋美龄，说明浸礼会始终没有将溪口教会的牧养工作抹去。[3]

谈起宁波基督教宗派的背景，自 19 世纪 40 年代起，在甬的各大基督教宗派之间都曾经订立双边或者多边的“睦谊协议”，对城乡的事业区域和邻县的发展方向，均有约定，其中提到在乡间，“凡他会已设有布道区之五里内，不得另设新堂……若非预先议妥，虽在工作区之 20 里内，也不得推行新事业。”[4] 此番，循道公会竟无视此项协议，欲在溪口取代浸礼会的牧养权。这一决定传开后，无疑引起浸礼会的不满。[5]1947 年夏初，施季言专程访谒美北浸礼会吴志新，商谈溪口教会工作问题，并旧事重提。同年 6 月，浸礼会与循道公会达成协议：暂借范

1 范爱侍，《记抗战胜利后的奉化溪口教会》，第 1 页。

2 范爱侍，《记抗战胜利后的奉化溪口教会》，第 5 页。

3 范爱侍，《记抗战胜利后的奉化溪口教会》，第 7 页。

4 范爱侍，《记抗战胜利后的奉化溪口教会》，第 5-6 页。

5 从浸礼会的立场来看，虽然溪口属浸礼会布道区，对这个重要的布道区，如果自己因为人才匮乏而不去抓，又不让别人去开展福音工作，毕竟说不过去，这是有浸礼会背景的甬江女中校长沈贻芗提出的一个代表性建议：让我们另行组织一个委员会，例如“溪口基督教促进会”，邀请不同教会人士为成员，委员会既不隶属浸礼会，又不属于循道会，由委员会筹措牧师的薪水与教会其他开支……。参范爱侍，《记抗战胜利后的奉化溪口教会》，第 6-7 页。

爱侍（笔者注：宁波循道公会）兼顾溪口教会工作一年。[1] 虽然范爱侍的调任是因为溪口武岭中学校务长之坚请，但显然这一决定是破例。首先，这项决定有违宁波循道公会的规章，循道公会调派人员必须通过一定会议手续，何况，溪口非循道公会工作区，若要拓展新区则须经过下一级联区会议，然后是上一级教区会议的周详讨论。而当时范爱侍才于1946年7月调至宁波开明堂，前后不到三、四个月，用范爱侍所言："席犹未暖，断无再行他调之理，无奈请求者即属特殊，决定者又有权威，破例与否，也就不管它了。"[2]

（二）各抒己见的政治立场

1949年，蒋介石以"隐退"为名回到宁波奉化的溪口老家。教会出现不同的反应，有些人对共产党政权感到不安，害怕解放，希望能维持国民党的统治。据陈重生牧师回忆：

> 教会上层更加巴结蒋介石，几次发动信徒为"国"祈祷，各教堂搞了多次的"禁食祷告"，华东圣经学校每天中午12时打钟，召集全体师生为摇摇欲坠的蒋家王朝恳切祷告，求上帝像对付追赶以色列人的法老军队那样，把共产党淹浸在长江里。[3]

在宁波的西方传教士，也有一些受共产党影响的"进步人士"，他们却有不同的立场，原宁波循道公会陈更新继续谈到：

> 当然，英美传教士中并非个个都与中国人民为敌的，我所接触的十几个传教士中，就有一位英国循道公会传教士狄约翰牧师。他来宁波之前曾在循道公会湖北教区（武汉）工作多年，能说一口流利的汉语。他可能接触过共

1 参范爱侍，《记抗战胜利后的奉化溪口教会》，第7-8页。

2 根据施季言记载，"此乃蒋主席多次之叮嘱，殊为急不容缓云云。"故此处范爱侍提到的权威，应该不仅仅是宁波循道公会的上层意愿，而是施季言有政治上的考虑。参范爱侍，《记抗战胜利后的奉化溪口教会》，第3-4页。

3 陈更新，《宁波基督教在解放前后》（1995年9月19日完稿），第7-8页，未刊书稿。

产党人或进步人士，对腐化透顶的蒋介石政权深恶痛绝，十分同情中国革命。大约 1949 年底，我们应邀参加鄞东瞻岐乡基督教堂落成典礼，狄约翰牧师和另一位女传教士白美芥也应邀与我们同行。……一路上我们问他对时局的看法，他说："国民党实在太腐败，难怪老百姓要反对它。这个政府毛病太重，无药可治"。有人问他："共产党是否一伙土匪和乌合之众？"他连连摇头说："不！不！毛泽东、周恩来等不少中共领导人都是知识分子，很有学问，根治的地方，没有盗贼、很安定，而且长官与老百姓一律平等，没有贪官污吏，我很佩服。"[1]

（三）质疑蒋介石的基督教信仰

对于蒋介石的基督教信仰，宁波教会对其观感也是复杂的。据陈更新口述：

蒋介石 60 岁祝祷大会时，范牧师（笔者注：范爱侍）金陵神学院的一位 同学，也是美国的牧师，被邀请来讲话，他当时说蒋介石每天不灵修两小时是不办公的，我听了觉得很惊讶，这样一个领袖，他的信仰竟然这么好？[2]

关于蒋介石敬虔的信仰生活在宁波教会流传，范爱侍进一步解释了信息的来源，指出：

有关这位"总统"（笔者注：蒋介石）认真、虔诚的宗教生活的形形色色 传说，在教会流传着，来源主要出自于美帝分子"传教士"毕范宇（Frank W. Price）之口，他抗战期间担任过蒋介石军事委员会外事局顾问，情况似乎是"亲见"的。胜利后，前重庆青年会总干事施煜芳来到宁波，亦大谈其事，使广大教徒群众对"总统"感佩得五体投地，而自叹弗如。（笔者注：自叹不如的宁波方言为自叹弗如）[3]

1 陈更新，《宁波基督教在解放前后》（1995 年 9 月 19 日完稿），第 4-5 页，未刊书稿。

2 陈更新访问纪录，2010 年 2 月 12 日。

3 范爱侍，《记抗战胜利后的奉化溪口教会》，1964 年 5 月 19 日完稿，宁波市基督教两会档案室馆藏，（文

此类见证经过宁波媒体报纸的报导宣传，不少宁波的年轻人都以加入基督教为一种光荣和时尚，归信基督的人日益增多，出于对蒋总统的仰慕之情。陈更新写下这样的对联：

幸矣中华！河山血染八载，正义胜暴敌，国耻齐雪慰先烈；

伟哉蒋公！雄绩垂青万世，仁道盛盟邦，深信同复利后人。[1]

但陈更新对"蒋总统"虔诚信仰的赞美，很快被残酷无情的现实粉碎了。

没想到一礼拜之后就出了洋相，前一礼拜天还在做礼拜，后一礼拜天是范牧师讲道，蒋介石没来做礼拜，去扫墓了。第二天，宁波的报纸就刊登了蒋介石扫墓跪拜的照片，香、蜡烛全部点着，我就觉得既然每天两个小时的灵修，送点鲜花多好，而不该是这样完全跟老的一套仪式一样。第三礼拜，蒋介石去了天童寺，还问签字前途如何。看到这样的情形，我心里对蒋介石有了看法，回家之后，我就把圣经第一页蒋介石签字的那张纸给撕了。撕签字并不是政治原因，而是我把他当成了偶像，每次做祷告的时候，脑子里总会浮现溪口武岭学校大礼堂的场景，导致祷告都做不好。还有，我去讲道时，福音不传了，讲来讲去都是讲蒋介石的事，逢人就提蒋总统。这样持续了大概又一礼拜，我自己意识到这样不对，心里有偶像，就奉主的名把签字的那张纸撕了。[2]

四、再议蒋介石的基督信仰

对于蒋介石的基督教信仰，不同学者有不同的解读，褒贬不一。有学者认为，蒋介石信仰基督教，只是为了博取宋美龄好感的一种政治手段。早在1930年10月23日，蒋介石到上海发现岳母（宋美龄母亲）病重，为了"以偿老人之愿，使

史数据：总201），第22页。

1 陈更新，《抗战胜利前后的宁波基督教》（1993年8月21日完稿），第38页，未刊书稿。

2 陈更新访问纪录，2010年2月12日。

其心安病痊”[1]，才决定当日就接受监理会江长川牧师的洗礼。蒋介石日记 1930 年 10 月 24 日的日记里写下：“主义为余政治行动之信仰，教义乃为余精神唯一之信仰，愿从此以后，以基督为余模范，救人救世，永不勿怠。”[2]

宁波教会各界对蒋介石的评论，显然带有强烈的个人情绪。主要的负面指控集中在两点：参与“异教”活动和“祭祖”活动，且这些指控都有大量媒体报导和文献记载。笔者无意为蒋介石的基督信仰做全盘辩护，但反过来讲，一个政治人物参与各类宗教活动，是否可以如此简单地解读为“没有基督信仰”？这在神学和伦理上也是值得商榷，笔者尝试从不同的进路解读蒋介石的个人信仰。

（一）关于祭祖的问题

蒋介石自幼接受扎实的国学训练，熟读四书五经，他的处世哲学深受儒家文化的影响，常常自诩是王阳明的信徒。[3] 他对君臣父子的伦理关系，对家族宗祠的文化认同，都极为看重。蒋介石这种情怀，也表达在其对祭祖的礼仪细节上。1949 年清明节，蒋介石带着蒋经国，及媳方良和孙儿爱伦、爱民，拜祭蒋母，“在蒋母墓前亲自跪拜，喃喃祈祷以至涕泪，连声嘱蒋经国夫妇和孙儿爱伦、爱民『多磕几个头』。可是方良只鞠了一个躬，蒋介石怒目而视，并说『俄国人不懂礼仪』。”[4] 这段关于蒋介石祭祖的场景在宁波社会广为流传，也深受教会各界的批评。据笔者观察，祭祖的行为在华人社会根深蒂固，也同时影响华人基督徒，瞿海源通过对 1990 年至 2005 年台湾《历次调查宗教与术数态度和行为变迁趋

1 《蒋介石日记》，手稿本，1930 年 10 月 23 日。转引自杨天石，《寻找真实的蒋介石——蒋介石日记解读（二）》（香港：三联书店有限公司出版，2010），第 519 页。

2 《蒋介石日记》，手稿本，1930 年 10 月 24 日。转引自杨天石，《寻找真实的蒋介石——蒋介石日记解读（二）》，第 519 页。

3 关于蒋介石的儒学功底功，特别是王阳明对其影响。可参王晓华，《蒋介石的家事与国事》（北京：团结出版社，2010），第 143-148 页。

4 候定远等著，《蒋介石下野回溪口的见闻》，载王克俊、沈醉等著，《亲历者讲述：蒋介石．1949》，第 133 页。

势（一般调查)》的研究，分析得出：

祖先崇拜仍然是台湾人根本的宗教信仰。即使各类传统宗教信徒比无宗教信仰者有更强的祖先崇拜信仰，即使基督教徒对祖先崇拜有强烈的负面态度，然而无宗教信仰者甚至基督徒仍然受到祖先崇拜强劲的影响。各类传统信仰者正好各自有 88%主张死后有子孙祭拜才好，但是无宗教信仰者居然也还有 75%有这样的主张，更值得注意的是，也有 48%的基督徒认为人死后要有子孙祭拜。……基督教仍然受华人祖先崇拜的影响由此可见一般。[1]

另外，华人的祭祖行为是否完全是宗教性的表达，也有不少的争议。梁家麟就指出：

> 几乎所有传统华人，不管他们信奉哪种形式的宗教，也不论他们对鬼神信仰抱着怎样的态度，都将奉祀祖先看为日常生活的一部份，要是宗教的一个特徵是对神圣事物的觉察，及将神圣与世俗加以区分：则我们可以说，华人并不视祖先崇拜为特殊的宗教行为，需要在特别的时间空间、由特殊的人物、借着特定的仪式来进行，却认为这只是世俗生活里的世俗性活动。……因此，那些把祖先崇拜过份夸大为某种形式的偶像崇拜的说法，与事实并不相符。[2]

华人祭祖问题，除了宗教层面的思考，社会层面的意义也是重要考虑。杨庆堃指出：

> 祖先崇拜作为一个敬奉神明的礼仪，连同铺张的丧葬與献祭仪式，发挥了圈结及巩固中国家族组织的关键作用。中国家族制度之能长期稳定，实基于此。[3]

---

1 瞿海源，《宗教与术数态度和行为的变迁（1985-2005）——检验世俗化的影响》，瞿海源主编，《宗教、术数与社会变迁》（高雄：巨流图书有限公司，2013），第 19 页。

2 梁家麟，《基督教与中国祖先崇拜：一个教牧角度的回应》，邢福增、梁家麟，《中国祭祖问题》，文化集刊 4，第三版（香港：建道神学院，2012），第 141-142 页。

3 C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, p. 53. 转引自梁家麟，《基督教与中国祖先崇拜：一个教牧角度的回应》，邢福增、梁家麟，《中国祭祖问题》，文化集刊 4，第三版，第 144 页。

事实上，蒋介石深谙此理。如果从集体祭祖的社会性来看，公开按传统礼仪祭扫也有凝聚社群、增进宗族内部感情的联系作用，这也是蒋介石一向看重的部分。1949 年清明节期间，他在祭拜亲生父母墓地的同时，公开在溪口乡亲面前祭扫蒋氏宗族内的其他长辈，如 1949 年 4 月 10 日蒋介石公开祭扫先辈蒋浚明[1]之墓。[2]

（二）关于“异教”活动的问题

李松林认为，蒋介石的基督教信仰模式或许受佛教的影响，他谈到：

> 他的信仰很像传统的求神拜佛，所不同的是前者是给佛烧香，后者是向天父祷告。好在这两种信仰他都真心投入，而且真信真懂，能做到这样的程度，也是需要很大决心和毅力的，从蒋介石的信仰实际看，他是真的做到了。[3]

也有人为蒋介石的泛神崇拜提出政治性的解读，认为这是对其他宗教团体政治收编最直接的手法，就是将一些宗教团体的领袖，吸纳为统治当局的从属，而成为统治阵线的组成之一。如 1957 年，章嘉大师圆寂于台北时，“蒋总统以『弘教牖民』额语，躬率文武官员，祭之以礼，崇敬之隆，唯唐之玄奘差堪比拟。”[4] 另一个是“白圣死亡时覆盖的党旗”的案例。[5] 笔者认为，用这两个事例来解读蒋介石收编佛教界人士的政治手段，理论看似合理，但放在 1949 年的溪口处境下，蒋介石面临国民党军队全面溃退、江山易主的时刻，在溪口老家的乡亲父老面前，实在不需要再搞这套政治手腕，即使有政治秀的味道，也不会是主导地位

1 蒋浚明，字颜昭。宋朝政治人物。明州奉化（今浙江省宁波市奉化）人。曾官拜大理寺评事，迁尚书员外郎。其子蒋璇、蒋琉，皆登进士。蒋浚明的后人蒋仕杰，移居武岭（溪口），蒋介石自认是蒋浚明后代。

2 周金康编著，《乡国履痕》，溪口旅游新文丛，第 238 页。

3 山齐，《蒋介石史实真相》（北京：中国文史出版社，2014），第 25 页。

4 释东初（1986），《东初老人全集（5）》，页 654。转引自叶永文，《台湾政教关系》社会学丛书 17（台北：风云论坛出版社，2000），第 220 页。

5 宋泽莱（1993），《被背叛的佛陀》，序，页 4。转引自叶永文，《台湾政教关系》，第 220 页。

的思想。据笔者对蒋介石信仰历程的研究分析，其家庭信仰背景的影响反而是关键因素。蒋介石的父母均是敬虔的佛教徒，特别是受蒋母王彩玉的影响，蒋介石自幼随母笃信佛法，蒋母去世两年后，蒋介石在母亲墓地筑起"慈庵"并为其撰写《先妣王太夫人事略》，其中谈到了佛教的信仰：

> 先妣长斋礼佛，已二十余年。其于释教信仰之笃，人尝谓先妣清素坚操，险难不足动其心者，盖得力于释氏尤多。先妣于《楞严》、《维摩》、《金刚》、《观音》诸经，皆能背诵讲解，尤复深明宗派。中正回里时，先妣必为之谆谆解析，指示不倦。近年来中正尝治宋儒理家言，而略究于佛学者，亦未始非先母深信释氏之力所感化也。[1]

而蒋介石是一个出名的孝子，出于爱屋及乌的心理，蒋介石一直对佛教心存敬畏，加上蒋介石在很多关键历史事件中，求签拜佛往往很"灵验"，帮助他度过重重难关，更是坚定他礼佛之心。即使在与宋美龄结婚并改信基督教，这种敬佛的传统都没有改变。值得注意的是，皈依基督后的蒋介石，在信仰历程中仍然非常注重祷告是否"灵验"。杨天石这样评论蒋介石的基督教信仰：

> 蒋介石即将基督教视为治国良方，力图将儒学、三民主义和基督教教义结合起来反对马克思主义的阶级斗争的学说。对于"主"，他也就越来越迷信，甚至以《圣经》占卜吉凶，寻求解决政治军事危机的启示。[2]

蒋介石在日记中记载的祷告事项也显示出其注重灵验性，1949年2月至3月的重庆舰叛逃事件中，当蒋介石"据报，重庆舰今日已在葫芦岛为我空军觅获"时，他便在3月17日的日记中祷告："但愿上帝佑我，能使此舰归来，否则能为我如计炸沉，使免终身忧耻也。"[3]这个迫切的祷告很快就应验了，他在数天后的《上星期反省录》里兴奋的记载了战果："重庆舰逃避葫芦岛，终被我空军发现，两日内炸中三弹，已不能行驶。闻又有一艘黄安逃舰，亦被我空军炸毁于连云港

1 本文引用蒋介石为其母撰写《先妣王太夫人事略》片段，转引自山齐，《蒋介石史实真相》，第19页。

2 杨天石，《寻找真实的蒋介石——蒋介石日记解读（二）》，第519页。

3 《蒋中正日记，1949年3月17日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第90页。

内。”[1]当然，蒋介石的祷告也有不被应允的时候，如 1949 年 1 月 9 日，蒋介石为爱将杜聿明[2]的前方战士心急如焚，日记里写下：“今晨三时起床，祷告，恳求上帝默佑我永、宿间杜部，本日出击能如计成功也。”祷告结束后他自我感觉良好，日记显示：“朝课后得空侦报告，昨夜杜部尚能稳定为慰。”[3]但第二天（1 月 9 日）前线就传来恶讯，令蒋介石“一时之刺激悲哀，难以自制”！当日日记写道：

> 杜聿明部大半今晨似已被匪消灭，闻尚有三万人自陈官庄西南方突围，未知能否安全出险，忧念无已。此为我黄河以南地区之主力，今已被歼，则兵力更形悬如，但已尽我心力，无可愧对我将士。而将领无能至此’实为我教育不良、监督无方之咎，愧悔无地自容……。[4]

蒋介石对不同信仰文化能自由切换，完全没有违和感。他的日记里常常记载在主日早上灵修朝课后，上午礼拜如常，到了正午就去陵墓谒陵。[5]有时候游览寺，谒摩诃祖师塔墓，到育王[寺]午餐，与欢迎民僧同乐，回慈庵后继续晚课灵修。[6]一天之中穿插不同宗教活动和灵修对蒋介石来讲，是没有障碍的。

1949 年 4 月 25 日，蒋介石到了撤离大陆告别故乡的时刻了，“上午二谒母墓告别，依依不忍舍，似有母灵慰留之象。”[7]在借道宁海的时候，更在大宁寺朝拜提书，据文献记载：

> 蒋介石在等待船只来临前，还在蒋经国、余济时及几个侍卫陪同下去了大　宁寺朝拜求平安、保健康。该寺主持释永法请求蒋介石题书，蒋即

1 《上星期反省录，1949 年 3 月 20 日》，蒋中正着，吕芳上、源流成主编，《蒋中正日记（1949）》，第 92 页。

2 杜聿明，字光亭，陕西省米脂县人，国民革命军陆军中将，黄埔军校第一期毕业，历任国民革命军第二百师师长、国民革命军第五军军长，所属部队乃蒋介石的嫡系部队，1949 年 1 月 9 日，杜聿明部在淮海战役中全军覆没，于江苏省萧县张老庄被中国人民解放军俘虏。

3 《蒋中正日记，1949 年 1 月 9 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 23 页。

4 《蒋中正日记，1949 年 1 月 10 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 24 页。

5 《蒋中正日记，1949 年 1 月 6 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 20 页。

6 《蒋中正日记，1949 年 4 月 16 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 119 页。

7 《蒋中正日记，1949 年 4 月 25 日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第 128 页。

题："佛光普照，此航普度。中华民国三十八年四月二十五日蒋中正题。"告别时，他还对释永法说："中国一定要统一的，我还要回来的"。[1]

但有意思的是，就在同一天，蒋介石却在日记里写下了非常属灵的灵修文字：

雪耻：乔布记一章二十节："赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华，耶和华的名是应当称颂的。"又十三章："他虽杀我，我还要信靠他。"今日南京混乱陷落，局势恶劣，党国危急，声名扫地至此，余之内心实感激上帝，不知所止，并深信现局如此，是上帝所预定，亦为余预料所及。惟信赖上帝必能使我国家转危为安，革命转败为胜之信念亦毫不动摇。朝、晚课业，自验生生不息之意，与光明中和之象，亦并未减损耳。[2]

蒋介石虽然对不同宗教以及儒家思想都能包容兼续，但基督教对其的影响力还是占主导地位的，并认为是救世、救国的唯一思想出路。他曾在1934年6月13日的日记中提到：

中国复兴之道，除复兴孔子仁义之哲学外，非提倡基督救世，认定宇宙一元，必有主宰，维系于冥冥之中，使国民精神，皆有所依归慰藉，得与恶劣污秽之世界奋斗，以自求而救世、救国，其他实无他道也。[3]

蒋介石也明白基督教反对偶像崇拜，他在两天后6月15日的日记中再次写道：

政治以孔子中庸哲学为基，基教以基督牺牲救世为主，基督之教理崇尚神圣，而反对偶像，承认主宰而唯知一元，此其所以超越一切教理而能普及后世，与宇宙并立也。如先慈在世、与之说明此理，彼当亦信奉基督也。[4]

1 胡哲华编著，《典藏宁海．名人与宁海》（宁波：宁波出版社，2013年10月），第80页。

2 《蒋中正日记，1949年4月25日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第127页。

3 蒋介石1934年6月13日日记摘录转引自，《从蒋介石的日记看他的信仰之路》，https://wangpei.net/2018/02/the-path-of-faith-of-chiang/（2025年10月15日下载）。

4 蒋介石1934年6月15日日记摘录转引自，《从蒋介石的日记看他的信仰之路》，https://wangpei.net/2018/02/the-path-of-faith-of-chiang/（2025年10月15日下载）。

1949 年 5 月 11 日蒋介石在舟山“乘轿直上佛顶山慧济寺”，接近中午“先游菩萨顶灯塔”，午餐后，再游古佛洞和梵音洞，并在日记里特别标注古佛洞，证光和尚肉身塑金所在之地也。当天蒋介石玩的很尽兴，他在日记里写到：“此为前数次来游普渡，皆无暇登临之寺，今始偿我宿愿矣。”[1] 然而第二天，他似乎觉察到有些不安，却在“上星期反省录”提醒自己坚守基督教教义，不能拜异教神祇，也免得自己的行为被人误会造成不良影响：

> 到普渡时，以往昔总理到普渡曾有神话，甚恐余来此对上帝与基督教理之信心动摇为虑，时以此为戒。余既信奉基督，决不能再事他神，为人格之试金石也。在山游览一日，幸未陨越，此乃信心进步之重要阶段乎。[2]

可见，蒋介石对基督教信仰还是有自己坚守的底线的。当他带领国民党残部退守台湾后，也没有将失败的原因归咎于基督教的神，他在1950年6月5日的日记中写道：

> 雪耻：一、信神乎，赖人乎。如果赖人，则人世一切希望与道路皆已断绝，四顾茫茫，祇见黑暗凄惨，已无我生存立足之余地。若我是一个基督信徒，惟父神是我保障、是我救星，则人世一切罪恶与黑暗包围我、弃绝我、压迫我，使我再无容身之地，则我亦当置之不顾，不忧不惧，一惟天父圣灵之命是从，站住今日患悲痛之尚位，以圣灵为盾牌以洪恩为战袍此万势力斗争到底，完成我上帝所赋予救国救民之使命，期不愧为基督之信徒而已。此时惟有肃清内部，稳定基础，别无他道。[3]

---

1 《蒋中正日记，1949年5月11日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第146页。

2 《上星期反省录，1949年5月15日》，蒋中正，《蒋中正日记（1949）》，第148页。

3 《蒋中正日记，1950年6月5日》，蒋中正，《蒋中正日记（1950）》，页171-172。蒋介石在他两天后的日记中再次感慨的写道：“感想：世界究为上帝慈悲天父之世界，抑为魔鬼万恶共匪之世界乎。如果属于上帝，则最后胜利必属于我，除非天理正义全灭，魔鬼胜过上帝，则史大林乃可灭亡中国，统制世界，岂果有此理乎。“《蒋中正日记，1950年6月7日》，蒋中正，《蒋中正日记（1950）》，页173。

五、结语

周联华称蒋介石是“神秘的基督徒”（mystic Christian），所以在蒋介石日记的后半段，有很多预言式的启示等等。[1]据笔者研究，蒋介石曾是虔诚佛教徒，对佛教的宗教感情有忆母、童年记忆和旧有经验等方面作为根基。这是真实的情感。在他的信仰经验，相信冥冥之中有主宰、有某种超自然规律和力量，诸如命运、劫数、果报，人必须因应和顺应，是类似泛灵主义的人生观。这些是深入中国人思想深处的观念，成为指导蒋介石个人行为的方针，甚至变成不自觉的潜意识，要全然摆脱本属不易。如同梁家麟在整理中国基督徒皈信理论的时候指出：“没有任何人真能全然背弃旧有的思想”。每一位基督徒所有的历史记忆都会成为他不可分割的部分，并参与构成了他今天的身分和内涵。梁家麟称这个过程为“再创造”：

> 历史只能被重新诠释，而不能被一笔抹煞。并且，在他尚未决定改宗新思想时，他岂不是先在旧思想的基础上，来认识、考虑、检证此新思想吗？要是这样，他对新思想的理解，不可避免地便夹杂了旧思想的部分，故即使在他决定舍旧迎新后，旧思想事实上仍以某种形式存在于其新思想中。没有两个人的信仰是完全相同的，信仰是一个再创造。对每个人而言，信仰乃是在其旧有信仰的基础上的再创造。[2]

蒋介石皈信基督教后的种种表现，正是符合这种“再创造”的文化变迁现象，如同基督教人类学家罗宾斯（Robbins）指出，一个异文化群体皈信基督教之后，并非彻底地与原来的文化断裂，而是在地方话语背景下对基督教进行重新阐释。[3]皈信群体的文化变迁，并非是某种单一文化的变迁， 而是两种文化在互动中达

1 周联华，《蒋公夫妇的基督教信仰》，王成勉主编，《补上一页欠缺的历史——蒋介石夫妇的基督教信仰》，页 81。

2 梁家麟，《徘徊在耶儒之间——基督教与中国文化的相关研究评介》，梁家麟，《徘徊在耶儒之间》（台北：宇宙光，1997），页 13。

3 Jon Bialecki, Naomi Haynes, and Joel Robbins. (2008) ‘The Anthropology of Christianity’, in *Religion*

成的妥协。[1]

本文考察的历史段落表明，蒋介石在 1949 年期间于宁波的基督教信仰生活，是多种因素交织的结果。蒋介石的基督教信仰不仅受儒家文化的深远影响，也带有佛教传统的烙印。作为一位政治领导人，蒋介石在祭祖和参与宗教活动时，社会政治视角固然不可忽视。然而，在他人生面临重大转折的动荡期，原生家庭宗教背景对其个人思想体系的影响显然更为深刻和持久。蒋介石的宗教实践，体现了个人信仰与文化传承之间的复杂互动，正是这一因素，塑造了他在特定历史时期的宗教行为和信仰表达。

Compass, 2, pp. 1139–1158.

1 Joel Robbins, *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society* (Berkely: University of California Press, 2004), p.87.

参考文献 References

档案：

范爱侍。《记抗战胜利后的奉化溪口教会》。1964 年 5 月 19 日完稿，宁波市基督教两会档案室馆藏，（文史数据：总 201）。[Fan Aishi. “Record of the Xikou Church in Fenghua after the Victory of the War of Resistance.” Completed 19 May 1964. Collection of the Archives of the Ningbo Christian Council and Three-Self Patriotic Movement Committee (Historical Materials No. 201).]

范爱侍。《奉化溪口基督教会史料》，奉化基督教两会档案室馆藏，（永久档案：2010-8）。[Fan Aishi. “Historical Materials on the Fenghua Xikou Christian Church.” Collection of the Archives of the Fenghua Christian Council and Three-Self Patriotic Movement Committee (Permanent Archive No. 2010-8).]

报刊：

汪佐庭。《溪口分会旧岁会事一览》，《圣报》。1923 年（第 13 年，第 4 期）。[Wang Zuoting. “An Overview of the Past Year’s Affairs of the Xikou Branch Church.” *The Sacred News*, 1923 (Year 13, No. 4).]

《奉化市基督教简史》。奉化基督教两会档案室编，（永久档案：2010-2）。“A Brief History of the Christian Church in Fenghua City.” Compiled by the Archives of the Fenghua Christian Council and Three-Self Patriotic Movement Committee (Permanent Archive No. 2010-2).

名正肃。《咨奉化县继续立案文》，《圣报》。1925 年（第 15 年，第七期）。[Ming Zhengsu. “Petition for the Continued Registration of Fenghua County Church.” *The Sacred News*, 1925 (Year 15, No. 7).]

《堂址迁徙》。《圣报》，1930 年 7 月，（第 20 年，第 7 号）。“Relocation of the Church Site.” *The Sacred News*, July 1930 (Year 20, No. 7).

《迎蒋总统返里》，《宁波日报》。1949 年 1 月 22 日。“Welcoming President

Chiang's Return to His Hometown." *Ningbo Daily*, 22 January 1949.

《蒋总统偕随员飞返溪口》，《宁波日报》。1949 年 1 月 23 日。"President Chiang and His Entourage Flew Back to Xikou." *Ningbo Daily*, 23 January 1949.

《总统昨在溪口参加武岭礼拜》,《宁波日报》。1949 年 1 月 24 日。"The President Attended Sunday Service at Wuling, Xikou Yesterday." *Ningbo Daily*, 24 January 1949.

徐品富。《蒋介石乘我驾的船逃离上海》，《宁波日报》。1990 年 12 月 5 日。[Xu Pinfu. "Chiang Kai-shek Escaped from Shanghai on the Ship I Piloted." *Ningbo Daily*, 5 December 1990.]

蒋介石日记：

《蒋中正日记，1949 年 1 月 1 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 14 页。"*Chiang Chung-cheng Diary, 1 January 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 14.

《蒋中正日记，1949 年 1 月 6 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 20 页。"*Chiang Chung-cheng Diary, 6 January 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 20.

《蒋中正日记，1949 年 1 月 9 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 23 页。"*Chiang Chung-cheng Diary, 9 January 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia

Historica, 2023, p. 23.

《蒋中正日记，1949 年 1 月 10 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 24 页。

"*Chiang Chung-cheng Diary, 10 January 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 24.

《蒋中正日记，1949 年 1 月 21 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 33 页。

"*Chiang Chung-cheng Diary, 21 January 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 33.

《蒋中正日记，1949 年 1 月 22 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 34 页。

"*Chiang Chung-cheng Diary, 22 January 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 34.

《蒋中正日记，1949 年 1 月 23 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 36 页。

"*Chiang Chung-cheng Diary, 23 January 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 36.

《蒋中正日记，1949 年 1 月 30 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 42 页。

"*Chiang Chung-cheng Diary, 30 January 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds.

Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 42.

《蒋中正日记，1949 年 2 月 14 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 59-60 页。"*Chiang Chung-cheng Diary, 14 Febuary 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, pp.59-60.

《蒋中正日记，1949 年 2 月 25 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 60 页。"*Chiang Chung-cheng Diary, 25 Febuary 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 60.

《蒋中正日记，1949 年 3 月 17 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 90 页。"*Chiang Chung-cheng Diary, 17 March 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 90.

《上星期反省录，1949 年 3 月 20》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 92 页。"*Chiang Chung-cheng Diary, 20 March 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 92.

《蒋中正日记，1949 年 4 月 5 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋

中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 110 页。“*Chiang Chung-cheng Diary, 5 April 1949*.” In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 110.

《蒋中正日记，1949 年 4 月 16 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 119 页。“*Chiang Chung-cheng Diary, 16 April 1949*.” In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 119.

《蒋中正日记，1949 年 4 月 25 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 128 页。“*Chiang Chung-cheng Diary, 25 April 1949*.” In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 128.

《蒋中正日记，1949 年 4 月 25 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 127 页。“*Chiang Chung-cheng Diary, 25 April 1949*.” In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 127.

《蒋中正日记，1949 年 5 月 11 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 146 页。“*Chiang Chung-cheng Diary, 11 May 1949*.” In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).*

Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 146.

《上星期反省录，1949 年 5 月 15 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1949）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 148 页。"*Chiang Chung-cheng Diary, 15 May 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 148.

《蒋中正日记，1950 年 6 月 5 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1950）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 171-172 页。"*Chiang Chung-cheng Diary, 5 June 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, pp.171-172.

《蒋中正日记，1950 年 6 月 7 日》，载蒋中正著。吕芳上、源流成主编。《蒋中正日记（1950）》。台北：民国历史文化学社，国史馆，2023，第 173 页。"*Chiang Chung-cheng Diary, 7 June 1949*." In Chiang Chung-cheng, eds. Lü Fangshang and Yuan Liucheng. *The Diary of Chiang Chung-cheng (1949).* Taipei: Society for the Study of Republican History and Culture, Academia Historica, 2023, p. 173.

其他文献：

Bialecki, J. Haynes, N. and Robbins, J. 'The Anthropology of Christianity', *Religion Compass,* 2, 2008.

Robbins, J. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society.* Berkely: University of California Press, 2004.

陈更新。《宁波基督教在解放前后》。未刊书稿。（1995 年 9 月 19 日完稿）。[Chen Gengxin. *Christianity in Ningbo before and after the Liberation.* Unpublished manuscript (completed 19 September 1995).]

陈更新。《抗战胜利前后的宁波基督教》。未刊书稿。（1993 年 8 月 21 日完稿）。[Chen Gengxin. "Christianity in Ningbo before and after the Victory of the War of Resistance." Unpublished manuscript (completed 21 August 1993).

范爱侍。《蒋介石夫妇在溪口做礼拜》，载《宁波文史资料》（第 15 辑）宁波：政协宁波市委员会文史资料研究委员会内部发行。1995，第 59 第 61 页。[Fan Aishi. "Chiang Kai-shek and His Wife Worshipping at Xikou." In *Ningbo Historical and Cultural Archives* (Vol. 15). Ningbo: Research Committee of Historical and Cultural Materials, Ningbo Municipal Committee of the CPPCC, internal publication, 1995, pp. 59–61.]

候定远等。《蒋介石下野回溪口的见闻》，载王克俊、沈醉等著。《亲历者讲述：蒋介石 .1949》。北京：中国文史出版社，2009，第 134 页。[Hou Dingyuan et al. "Accounts of Chiang Kai-shek's Return to Xikou after His Resignation." In Wang Kejun and Shen Zui, eds. *Eyewitness Accounts: Chiang Kai-shek in 1949.* Beijing: China Literature and History Press, 2009, p. 134.]

胡哲华编著。《典藏宁海 .名人与宁海》。宁波：宁波出版社，2013。[Hu Zhehua, ed. *Collected Works on Ninghai: Famous Figures and the Region of Ninghai.* Ningbo: Ningbo Press, 2013.]

梁家麟。《基督教与中国祖先崇拜：一个教牧角度的回应》。邢福增、梁家麟。《中国祭祖问题》。文化集刊 4，第三版，香港：建道神学院，2012，第 141~142 页。[Leung Ka-lun. "Christianity and Chinese Ancestral Worship: A Pastoral Response." In Shing Fook Tsang and Leung Ka-lun, eds. *The Question of Ancestral Worship in China. Cultural Studies Series* 4, 3rd ed. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 2012, pp. 141–142.]

梁家麟。《徘徊在耶儒之间——基督教与中国文化的相关研究评介》。载梁家麟。《徘徊在耶儒之间》。台北：宇宙光，1997，第 13 页。[Leung Ka-lun. “Between Jesus and Confucius: A Review of Studies on Christianity and Chinese Culture.” In Leung Ka-lun. *Between Jesus and Confucius.* Taipei: Cosmic Light Press, 1997, p. 13.]

瞿海源。《宗教与术数态度和行为的变迁（1985-2005）——检验世俗化的影响》。载瞿海源主编。《宗教、术数与社会变迁》。高雄：巨流图书有限公司，2013，第 19 页。[Chu Haiyuan. “Changes in Attitudes and Practices toward Religion and Divination (1985–2005): Testing the Impact of Secularization.” In Chu Haiyuan, ed. *Religion, Divination, and Social Change.* Kaohsiung: Chuliu Books Co., 2013, p. 19.]

山齐。《蒋介石史实真相》。北京。中国文史出版社，2014。[Shan Qi. *The Historical Truth about Chiang Kai-shek.* Beijing: China Literature and History Press, 2014.]

汪荣祖、李敖。《蒋介石评传（上册）》。台北。商州文化，1995。[Wang Rongzu and Li Ao. *A Critical Biography of Chiang Kai-shek, Vol. I.* Taipei: Shangzhou Culture, 1995.]

王梅枝，张秋实着。《风雨危楼：蒋介石在 1949》。北京。团结出版社，2007。[Wang Meizhi and Zhang Qiushi. *The Perilous Year: Chiang Kai-shek in 1949.* Beijing: Tuanjie Press, 2007.]

王泰栋等着。《武岭残梦：蒋介石在大陆的最后日子》。宁波：宁波出版社，2006。[Wang Taidong et.al. *The Broken Dream of Wuling: Chiang Kai-shek’s Last Days on the Mainland.* Ningbo: Ningbo Press, 2006.]

王晓华。《蒋介石的家事与国事》北京：团结出版社，2010。[Wang Xiaohua. *Chiang Kai-shek’s Private Affairs and State Affairs.* Beijing: Tuanjie Press, 2010.]

熊丸口述；陈三井访问；李郁青记录。《蒋介石私人医生回忆录》。北京。团结出版社，2009。[Xiong Wan (as told to Chen Sanjing; recorded by Li Yuqing). *Memoirs of Chiang Kai-shek’s Personal Physician.* Beijing: Tuanjie Press, 2009.]

杨天石。《寻找真实的蒋介石——蒋介石日记解读（二）》。香港：三联书店有限公司出版，2010。[Yang Tianshi. *In Search of the Real Chiang Kai-shek: An Interpretation of Chiang Kai-shek's Diaries (Vol. II).* Hong Kong: Joint Publishing Co. Ltd., 2010.]

叶永文。《台湾政教关系》。台北。风云论坛出版社，2000。[Ye Yongwen. *Church–State Relations in Taiwan.* Taipei: Fengyun Forum Press, 2000.]

曾景忠、杨天石编。《蒋经国自述：向历史交代》。北京：华文出版社，2012。[Zeng Jingzhong and Yang Tianshi ed. *Chiang Ching-kuo's Self-Narrative: An Account to History.* Beijing: Huawen Press, 2012.]

张令澳。《我在蒋介石侍从室的日子》。香港：明报出版社有限公司，1995。[Zhang Lingao. *My Days in Chiang Kai-shek's Aide-de-camp Office.* Hongkong: Mingbao Press, 1995.]

张耀波。《奉化市基督教溪口耶稣堂简史》。未刊文稿。(2009 年 9 月完稿). [Zhang Yaobo. "A Brief History of the Xikou Jesus Church in Fenghua City." Unpublished manuscript (completed September 2009).]

周金康编著。《乡国履痕》。宁波：宁波出版，2015。[Zhou Jinkang, ed. *Traces of My Homeland.* Ningbo: Ningbo Press, 2015.]

周联华。《蒋公夫妇的基督教信仰》，载王成勉主编：《补上一页欠缺的历史——蒋介石夫妇的基督教信仰》。台北：宇宙光全人关怀机构，2013，第 81 页。[Zhou Lianhua. "The Christian Faith of Chiang Kai-shek and His Wife" in *Filling a Missing Page of History: The Christian Faith of Chiang Kai-shek and His Wife.* Taipei: Cosmos Light All Human Care Institute, 2013.]

〔美〕陶涵著。《蒋介石与现代化》。林添贵译。北京：中信出版集团股份有限公司，2012。[Jay Taylor. *Chiang Kai-shek and the Struggle for Modern China.* Translated by Lin Tiangui. Beijing: CITIC Publishing Group, 2012.]

访谈记录：

陈更新访问记录，2010 年 2 月 12 日。

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 183-220 页

A Study on Chiang Kai-shek's Christian Faith in Ningbo, 1949

Lingyun WU https://orcid.org/0009-0003-1377-0522

Shanghai Rehoboth Cultural Research Centre

Abstract: Chiang Kai-shek (1887–1975), a native of Ningbo, Zhejiang, was both President of the Republic of China during the Chinese Civil War and a professing Christian. This article investigates the expression of Chiang's Christian faith in 1949 by examining his participation in a range of religious activities while in Ningbo. Methodologically, the study combines historical analysis of primary sources with a sociological perspective on religion, enabling a nuanced interpretation of Chiang's religious practices within their broader cultural and political contexts. The analysis demonstrates that Chiang's Christianity was not an isolated religious identity but one deeply intertwined with Confucian ethical traditions and marked by enduring Buddhist influences. Moreover, as a political leader, Chiang's choices concerning ancestral rites and other religious observances reveal the tension between personal belief, family traditions, and the exigencies of socio-political life. This case thus illuminates the complex interplay of faith, culture, and political authority in modern Chinese history.

Keywords: Chiang Kai-shek, Christianity, ancestral rites, Ningbo, 1949

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0007

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 221-242 页

圣多玛斯神学思想的东传及其对中国明清天主教神哲学之人性论的建构*

张浩钇 https://orcid.org/0009-0007-4266-2757

张永超 https://orcid.org/0009-0003-3303-6093

上海师范大学哲学与法政学院哲学系

摘要：圣多玛斯神学思想的东传可视为一种“内生建构”的路径，是以其内在理论、神学宗旨来融入中国明清天主教神哲学的内部逻辑中，成为其哲学体系构建的核心资源，同时又结合了中国传统哲学语境来加以本土化调适，因此对中国明清天主教神哲学尤其是人性论的建构具有奠基作用。利玛窦的《天主实义》与艾儒略的《性学觕述》是引介圣多玛斯神学思想的典型文本，特别是在灵魂论与人性论方面，《天主实义》基本上继承了圣多玛斯的自然神学传统，《性学觕述》以中国本土“性学”的表述实现了对亚里士多德-圣多玛斯灵魂论的系统介绍，儒家天主教徒夏大常的《性说》又是在“习取”圣多玛斯灵魂论的基础上融合儒家“性善论”而完成了“灵性人性论”的初创。关于圣多玛斯思想的“内生建构”，需要留意其奠基底色作用，更要关注其在中国的演化特质与本土士人的回应。

关键词：圣多玛斯、内生建构、灵魂论、人性论

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0008

* 本文为国家社科基金《中国哲学当代转型中的知识论问题研究》（22BZX063）阶段性成果。

一、问题引入：圣多玛斯思想对中国明清天主教神哲学之人性论有无建构？

明末清初以利玛窦、艾儒略为代表的耶稣会士将具有亚里士多德哲学色彩的圣多玛斯主义与文艺复兴时期科音布拉学院的评注本译介至中国，并尝试与中国哲学融合，从而形成了天主教本土化的哲学体系即明清天主教神哲学。[1]其核心特征在于“以儒释耶”，即用儒家经典来诠释天主教教义，如将“上帝”等同于“天主”，以”心性“对应”灵魂“，既坚守了天主教“天主创世”、“灵魂不灭”与“天堂地狱”等核心信仰，又融入了儒家“天人合一”、“心性论”与“修身工夫”等内容。对于基督教哲学而言，它是一种本土化的神学体系，是借助了儒家的话语从而让天主教教义得以传播，但其中有关“三位一体”、“原罪说”、“天主救赎”等基本教义被淡化了。明清天主教神哲学侧重的是“天主创世”、“灵魂不朽”与“事天”之伦理，所以又与中国传统哲学相区分。对儒学而言，它可以作为思想上的补充，例如为儒学解决了终极本原与生死伦理上的困境，进而可以说推动了儒学的近现代转型。

明清天主教神哲学的建构离不开耶稣会士对圣多玛斯神学思想的译介。北京大学肖清和教授[2]于专题论文《〈神学大全〉在中国》（2018年5月11日上海《文汇报》副刊〈文汇学人〉）中说：“在明清天主教汉语文献中，亚里斯多德哲学著作则扮演着重要角色。而《超性学要》则可视作亚里士多德哲学翻译的顶峰。”[3]这里以《超性学要》作为圣多玛斯思想的翻译文本在明清天主教汉语文献中

1 沈清松将其界定为中华新士林哲学。但若针对明清之际来说，也可称之为明清天主教神哲学。参见沈清松，《士林哲学与中国哲学》(北京：商务印书馆，2018)，第 341 页。

2 肖清和教授为《超性学要》点校者，参周振鹤主编，《明清之际西方传教士汉籍丛刊》（第二辑）(南京：凤凰出版社，2017)。其中 1-3 册《超性学要》由肖清和、郭建斌校点。另肖清和教授的专著《“天会”与“吾党”：明末清初天主教徒群体研究》(北京：中华书局，2015)、《天儒同异：清初儒家基督徒研究》（上海：上海大学出版社，2019）多有创获，值得参考。

3 肖清和，《〈神学大全〉在中国》，2025 年 1 月 20，https://mp.weixin.qq.com/s/EX6-hh_GvfrEzfqkb9esZAm。

的地位来直接说明圣多玛斯思想对建构明清天主教神哲学的作用。经由“自然理性“所贯穿，利玛窦直接以其“五路证明”来论证天主的存在，从而将“天主”等同于儒学经典中的“上帝”；在人性论与灵魂论方面，利玛窦基本上继承了圣多玛斯关于善恶的界定，以此讨论“良善”与“习善”，另外还牵涉灵魂能力、灵魂与智能的问题。而艾儒略更是依据天主教教义来对亚里士多德的《灵魂论》进行翻译，亚氏自然哲学灵魂论经圣多玛斯的批注，已转换为人学的灵魂论，艾儒略则是将圣多玛斯人学的灵魂论转为中国传统所探讨的人性论。耶稣会士将译介的“天主论”与“灵魂论”等尝试与中国哲学融合，得到了部分儒家知识分子的接受与互动，[1]这能够体现圣多玛斯主义对于中国明清天主教神哲学的潜在建构作用。[2]

我们需要认真对待圣多玛斯思想在中国的译介，尤其是圣多玛斯思想对中国天主教神哲学的建构问题。本文重点关注中国大陆地区[3]汉语哲学界对圣多玛

1 这里的部分儒家知识分子在接受天主教教义之后，受洗为天主教徒，因而具有双重身份，称之为“儒家天主教徒”或“天主教儒者”。钟鸣旦在《杨廷筠：明末天主教儒者》一书中提出了“儒家基督徒”这个概念，他将杨廷筠的身份定位为“基督教儒者”或“儒家基督徒”，可参见（比）钟鸣旦著，香港圣神中心译，《杨廷筠：明末天主教儒者》（北京：社会科学文摘出版社，2002）。此外，贾未舟在《天儒原同——明末清初儒家天主教徒新道统思想研究》一书中针对“儒家天主教徒”这个概念也有详细的考察，可参见贾未舟，《天儒原同——明末清初儒家天主教徒新道统思想研究》（广州：暨南大学出版社，2017），第 94-95 页。

2 以儒家天主教徒对耶稣会士乃至圣多玛斯主义的接受为例，其在“天主论”、“灵魂论”等层面基本继承了耶稣会士的说法，如徐光启、杨廷筠、朱宗元等都认为在天地万物之上必然有造物主的存在，由造物主安排万物，使万物各安其类。但儒家天主教徒在接受利玛窦的论证同时，是结合了儒家的“天论”，将“天”上升为有人格的“天主”。同时，他们将“灵魂”视为人的本质属性，并以“灵性”称之，是在结合了传统儒学“性善论”之下而建构的新型人性论——灵性本善论。另外，儒家天主教徒也讲灵魂的功能，即“爱欲”、“明悟”与“记含”，这些在杨廷筠、韩霖与夏大常的护教文献中均有记载，由此可见圣多玛斯主义对明清天主教神哲学之人性论的建构影响。但涉及到“三位一体”、“原罪说”与“基督论”等教义，利玛窦很少提及，在儒家天主教徒这里论述也不多，当然利玛窦更多的是出于“以耶附儒”的目的来传播天主教，对于传统儒家士大夫来说，“三位一体”与“原罪说”在以“天人合一”、注重道德伦理的传统儒家语境中，是很难被接受的。

3 台湾学界尤其是辅仁学派为士林哲学之研究重镇，可参考张永超，《台湾新士林哲学：意义•价值•问题•展望》，《南国学术》2016 年第 4 期，第 696-702 页。

斯的研究，而近三十年来大陆学界对于圣多玛斯思想的研究多以专题模式呈现。[1]从研究现状来看，有两个方面值得留意：一方面，目前汉语文献中时有出现低估圣多玛斯思想的论述，学者张汝伦说："实际上他是走了迈蒙尼德同样的道路，即将理性引进宗教，用理性来维护和解释宗教。除此之外，阿奎那称得上创造性的东西实在不多。"[2]张汝伦是华人学者中较有批判性的，但是他对圣多玛斯的评价则有失水准，[3]不过他重新发掘了学界不易见到的张东荪先生咏西哲诗倒是令人眼前一亮，其中咏圣多玛斯诗文为："何劳五证漫云云，上帝无言苦问津。岂料今能作新解，从教衰世祖斯人。"[4]可以看出张东荪的评价"作新解""祖斯人"可谓知味。另一方面，虽有讨论圣多玛斯思想东传的研究成果，但从"灵魂论"与"人性论"角度来谈圣多玛斯思想对中国天主教神哲学之影响的成果还比较缺乏，尤其很少涉及中国本土知识分子（华人教友）对其的回应与阐释。

针对学界的研究现状，本文侧重圣多玛斯思想中的灵魂论对中国明清之际天主教神哲学中人性论的构建问题。由于明清之际天主教文献的存量丰富，因此本文聚焦于利玛窦（Matteo Ricci，1552-1610）《天主实义》（1603）、艾儒略（Jules Aleni，1582-1649）《性学犄述》（1623）对圣多玛斯思想的"外推"以及儒家天主教徒夏大常（圣名玛第亚Mathias Hsia）《性说》（1680？[5]）对其的"习

1 刘素民，《永远的阿奎那——中外托巴斯·阿奎那研究回顾与分析》（上、下），《哲学动态》2003 年第 8、9 期，第 45-48 页；本篇可以参考，20 年来关于圣多玛斯的研究亦有多种成果问世。刘教授的英文论文可以参考：Sumin Liu, "Thomas Aquinas Research in China, Person and Society: From the respect of 21 century", *Portugal*, Nov. 2005；Sumin LIU, "Chinese Research in Medieval Philosophy: Retrospects and Prospects", *Front. Philos. China*（January 2018), pp.120–138.

2 张汝伦，《诗的哲学史——张东荪西哲诗本事注》(桂林：广西师范大学出版社，2002)，第 79 页。

3 这里需要留意的是，张汝伦并不代表大陆学界研究圣多玛斯的水准，大陆代表性的学者比如傅乐安、段德智、赵敦华以及刘素民、黄裕生等对于圣多玛斯则有系统研究。

4 张汝伦，《诗的哲学史——张东荪西哲诗本事注》，第 78 页；张东荪晚年赋诗几百首，多毁于"文革"，关于西哲诗 50 首，存 46 首。见张汝伦序，第 5 页。

5 夏大常本篇写作时间待考，生年不定，卒年据黄一农考证为 1698 年，参见：黄一农，《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》（上海：上海古籍出版社，2006），第 417 页。

取”。[1]《天主实义》虽未提圣多玛斯之名，但其宗旨及诸种通过自然理性以论证天主的方法则来自圣多玛斯；《性学觕述》是对亚里士多德《灵魂论》的翻译或改写，有9处提到圣多玛斯；尤为要者，儒家天主教徒夏大常作为“清初一位能融合中西的思想家”[2]，其《性说》则是建基于圣多玛斯神学思想而建构的人性论，并且用来回应同辈的人性论困惑，其中关键在于《性说》有别于传统的“性善论”而开创了一种新型人性论：灵性本善论。圣多玛斯作品东传以及士林哲学之新开展固然值得多加留意，然而基于其神学思想的人性论建构则更值得留意。

二、建构路径：圣多玛斯思想在中国的另种审视

（一）西学东渐模式与跨文化模式

从西学东渐模式来看，圣多玛斯思想的东传首先主要是利类思以《超性学要》来译介《神学大全》。《超性学要》在清初颇多坎坷，1932 年徐宗泽予以校勘，光启社重刊，[3]在《明清间耶稣会士译著提要》中位于卷四“神哲学类”第一部。其次，张金寿神父的《神学大全》选译本（上智编译馆 1951）以及马清槐翻译的《阿奎那政治著作选》[4]可以说是对圣多玛斯思想汉译的代表。学者胡文婷[5]及刘

1 这里，借用了沈清松先生的“外推”与“习取”概念，“外推”是指一种走出自我封闭，走向多元他者的行动，从一种文化脉络走向另一种文化脉络；沈清松指出，毕方济的《灵言蠡勺》与艾儒略的《性学觕述》是一种“外推”的结果，《性说》则是一种“习取”的结果。可参见沈清松，《士林哲学与中国哲学》，第 343-346、362 页。

2 沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》（台北：商务印书馆，2014），第 82 页。

3 徐宗泽，《明清间耶稣会士译著提要》（上海：上海书店出版社，2006），第 144 页。

4 圣多马斯·阿奎那著，马清槐译，《阿奎那政治著作选》（北京：商务印书馆，1963）；这是 20 世纪后半页大陆地区为数不多的圣多玛斯汉译作品，就笔者目及，文革前后就此一本；原书信息为：A. P. D’ Entreves 编辑 J. G. Dawson 译成英文 Aquinas Selected Political Writings，由 Basil Blackwell 于 1954 年出版，译文前有吴恩裕写于 1962 年 12 月的序言《托马斯·阿奎那的政治思想》，虽有浓厚的时代痕迹，但是很值得留意。本著作选第二部分有选译《反异教大全》和《神学大全》部分。

5 胡文婷，《〈神学大全〉入华初探》，《国际汉学》2017 年第 1 期，第 65-71 页；胡文婷：《清初西学东渐的代表性著作：〈超性学要〉——清宫传教士利类思的翻译浅谈》，《北京行政学院学报》2017 年第 3 期，

素民[1]针对《神学大全》的汉译学术史进行了系统的梳理。另外，傅乐安的《托马斯·阿奎那基督教哲学》(1990) 对圣多玛斯的思想展开了系统的研究。[2]若以 2000 年为界，21 世纪以来的大陆哲学界，无论是翻译还是研究都以段德智先生及其团队为代表。[3]其所主编的“宗教思想家论宗教与人生丛书”便收录有圣多玛斯作品摘译，[4]其主编的“经院哲学与宗教文化研究丛书”正是以圣多玛斯为中心。[5]可见，从西学东渐模式下来看，对圣多玛斯之汉译及其思想的研究成果还是较为丰富的。

但若仅仅从西学东渐模式还不能完全窥探出圣多玛斯思想对中国天主教哲学的深层建构作用，因为其本身就存在发展缓慢的问题，正如肖清和指出：“自 1654 年利类思翻译《神学大全》以来，将近三个半世纪之后才有完整版汉译《神学大全》，由此或可窥探出晚明以来西学东渐的缓慢历程。”[6]因为就明末清初对圣多玛斯思想的译介来看，是遇到重重阻力的，其中的“基督论”、“三位一体”等

第 123-128 页。

1 Sumin LIU, “Chinese Research in Medieval Philosophy: Retrospects and Prospects”, pp.120–138.

2 傅乐安，《托马斯•阿奎那基督教哲学》（上海：上海人民出版社，1990）；另外可参傅乐安，《托马斯·阿奎那传》（石家庄：河北人民出版社，1997）。

3 另外，段德智翻译的《神学大全》（第一集 7 卷 5 册，商务印书馆 2017）以及《反异教大全》（4 卷 5 册，商务印书馆 2017）推动了学界对圣多玛斯的研究，毕竟大陆学者看到台版全译本《神学大全》（19 册，中华道明会/碧月学社 2008）并不容易。

4 刘清平、汤澄莲编译，《上帝没有激情：托马斯•阿奎那论宗教与人生》（武汉：湖北人民出版社，2001）。

5 此丛书收录了刘素民，《托马斯•阿奎那自然法思想研究》（北京：人民出版社 2007）；张祎娜，《托马斯•阿奎那爱的学说研究》（北京：人民出版社，2018）；王涛，《托马斯•阿奎那伦理学研究》（北京：人民出版社，2019）；另有翟志宏《阿奎那自然神学思想研究》、董尚文《阿奎那存在论研究》、白虹《阿奎那人学思想研究》、濮荣健《阿奎那变质说研究》、车桂《阿奎那三一学说研究》、黄超《托马斯•阿奎那情感理论研究》、陈文安《阿奎那正义理论研究》等，另外徐弢，《托马斯•阿奎那的灵魂学说探究：从基督教哲学角度的一种解释》（上海：上海人民出版社，2007），一书纳入“维真基督教文化丛书”，为许志伟教授主编。

6 肖清和，《亚里斯多德哲学翻译的顶峰：利类思与〈超性学要〉》，《文汇报•文汇学人》，2025 年 1 月 19 日检索，https://wenhui.whb.cn/zhuzhan/xueren/20180511/197651.html。

教义正是杨光先等反教人士重点批判的内容。同时，受到“礼仪之争”的影响，汉语基督教文献的译介与传播更加受阻。另外，事实上耶稣会士来华，并非为了文本翻译与哲学对话，他们固然从事译介工作，抑或制器修历，但是万变不离其宗，其根本目的是引导中国人认己归主，这也正是圣多玛斯思想的宗旨所在。因此，西学东渐模式下的文本翻译还不能窥探出圣多玛斯思想对中国天主教神哲学的深层建构作用。

圣多玛斯思想的东传还以跨文化模式（intercultural）来呈现。沈清松先生对跨文化哲学颇有洞见，其基于建构实在论的“外推-习取理论”在对明清之际天主教的研究中也多有印证。具体到圣多玛斯思想的研究，他指出明末有四本亚里士多德著作被翻译成为《名理探》《寰有诠》《灵言蠡勺》与《修身西学》，但是通读对比评注本“才发现其实这些中文本并不是翻译，更好该说是适应中国情况的改写本。”[1]我们这里要追问的是这些经过评注改写的版本固然可以追溯到亚里士多德，但是其思想是亚里士多德的还是圣多玛斯的？圣多玛斯对亚里士多德的研究评注细致入微令人惊叹，但从评注来看，圣多玛斯是在宣扬亚里士多德思想还是在运用其理性论证来为天主教辩护？[2]“引进亚里士多德，付以基督教的‘洗礼’，使之基督化，为基督教服务。”[3]就此而言，沈清松先生对评注本[4]以及改写现象之发现便尤其值得留意，正是此种评注改写，明清之际的哲学文本毋宁说呈现的是圣多玛斯而非亚里士多德的思想。以《灵言蠡勺》为例，本书看似是翻译亚里士多德的《灵魂论》，但是其中对‘魂’的解读，已不同于亚氏，“更好说，他更就接近天主教在神学上、宗教要理上所讲的灵魂论。”[5]应当说沈先生的眼光

1 沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》，第 57 页。

2 《名理探》之翻译亦可做如是观，理性思维方式之培养旨在更好地运用自然理性认识天主。

3 傅乐安，《托马斯•阿奎那基督教哲学》，第 46 页。

4 沈先生说“耶稣会学者们根据圣多玛斯的思想，对亚里士多德每本著作都做了详细的评注”，参见沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》，第 52 页。

5 沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》，第 106-107 页。

敏锐，若考虑到圣多玛斯思想与耶稣会的渊源，[1]他们自觉学习并传承圣多玛斯神学思想到中国本来就是水到渠成之事，亚氏思想只是作为资源被吸收，正如同哲学为神学之婢女一样，无论如何我们不能说耶稣会士来华主要是为了介绍“婢女”的思想。

近些年来一些学者尝试推动“跨文化模式”，[2]沈清松先生也凸显“跨文化哲学”视域下多元他者间的“彼此互动、交谈，甚至进一步达到相互丰富。”[3]若将此种视角纳入圣多玛斯思想在中国的传播以及当初耶稣会士来华使命，不得不说，这一模式还远远不够，很明显他们来华不是为了哲学对谈。“传递-接收”固然可以作为文化交流的平等模式，但是圣多玛斯神学思想对于理性与信仰尤其是“认己归主”不仅仅是提供一种哲学论证，明清华人群体也不仅仅是被动的“接收”一种论证；沈先生的“外推-习取”模式对于语言可以习取、礼仪实践也可以习取，但是本体层面仅仅论及“外推-习取”是不够的，本体层面，若从人性论视角立论，有其内生性，内烁于我而非外取。

（二）另种路径：内生建构

圣多玛斯思想在中国的传播可视为一种内生建构的路径，也就是说，除了文本翻译与跨文化的宗教对话外，若是从圣多玛斯思想的内在理路、神学宗旨及其灵魂-人性论而言，它对中国明清天主教神哲学尤其是人性论的建构具有奠基作用。这种建构路径，并不是简单的外部移植，而是圣多玛斯思想融入明清天主教神哲学的内部逻辑之中，成为了其哲学体系建构的核心资源，同时结合了中国哲学语境来进行本土化的调适。因为在西学东渐模式下仅仅停留于圣多玛斯思想

1 胡文婷，《〈神学大全〉入华初探》，第 65-71 页。

2 陶飞亚 魏克利，《中国基督宗教史：635-1949：一种跨文化视野》（北京：社会科学文献出版社，2024），引言第 3 页；书评可参考张永超，《〈中国基督宗教史：635-1949〉：跨文化视野下的宗教史书写》，《中国基督教研究》2024 年第 23 期，第 451-456 页。

3 沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》，第 1 页。

的文本翻译，一方面其发展进程缓慢，另一方面文本翻译的根本目的并不在于对中国哲学产生内在建构之作用，而是为了传教；而跨文化的哲学对话也不仅是为了哲学层面的对谈，同时对话可能包含有误解的成份。因此，从这两种模式来看，圣多玛斯思想在中国似乎传播坎坷、学界之翻译研究似乎也只是“学院派”的“士林哲学”。更重要的一点在于，内生建构更加注重本土士人对圣多玛斯思想的明确回应，这也是本文尝试从“西学东渐”模式、“跨文化模式”转到“内生建构”模式的原因。

具体而言，首先从“天主论”来看，圣多玛斯通过理性与经验论证了上帝的存在。耶稣会士将其思想引介至中国，如利玛窦《坤舆万国全图》通过介绍地球五大洲的分布与宇宙秩序的精密，强调这是天主智慧的设计；另有艾儒略《西学凡》借助“日晷”，认为日月运行、四季更替也是天主的“设计”。这些以自然知识来论证天主存在的方式，是对圣多玛斯自然神学方法的再现，成为了中国明清天主教神哲学论证天主存在的内在思维方式。利玛窦等耶稣会士将这种方法转化为直接类比，即以“天主”等同儒家经典中的“上帝”，得到了儒家天主教徒的回应，既为儒学提供了形而上的终极本原，又为儒家天主教徒对宋儒“理本论”的反驳提供了资源。儒家天主教徒接受的是圣多玛斯论证上帝存在背后的理性逻辑，进而是将“天主”纳入了自身的思想之中。

其次，从灵魂论与人性论来看，圣多玛斯是将亚里士多德的自然灵魂论转化为人学的灵魂论，认为人的灵魂是由于天主的赋予，而灵魂之所以区别于生魂、觉魂在于其有理性能力，人借助理性能够“趋善避恶”。另外人还有生长欲求与意志活动的能力，人的行为具有趋乐避苦的自然倾向。耶稣会士将灵魂转化为人之灵性，得到了儒家天主教徒的回应，进而重新阐释了儒家的心性论，是以天主赋予人之灵性来肯定人的善性。另外，儒家伦理还得到了圣化，其“忠孝仁义”等世俗伦理被提升为天主的诫命，因而儒家的“修身”工夫也就自然被视为是对天主诫命的践行。这里可以体现圣多玛斯思想对中国明清天主教神哲学中伦理体系的内生建构。

值得一提的是，圣多玛斯思想中有关“三位一体”、“原罪说”与“基督论”等教义，耶稣会士很少提及，在儒家天主教徒这里论述也不多，当然耶稣会士更多的是出于“以耶附儒”的目的来传播天主教，对于传统儒家士大夫来说，“三位一体”与“原罪说”在以“天人合一”、注重道德伦理的传统儒家语境中，是很难被接受的。

可见，此内生建构模式包含了概念的转化与本土的调适，儒家天主教徒接受的是经过耶稣会士东传之后的圣多玛斯神学体系。这种内生建构成为中国明清天主教神哲学区别于其他本土化宗教体系的关键，它并非耶儒混合，而是以圣多玛斯思想为奠基，以儒学为内容的有机整体。

基于上述“内生建构”思路，下面我们将围绕《天主实义》《性学犄述》与《性说》予以论证。

三、建构例证：明末清初基于圣多玛斯思想的灵性人性论初创

（一）《天主实义》《性学犄述》对圣多玛斯思想的引介

《天主实义》并未提到圣多玛斯，但是如李天纲教授所言“《天主实义》的基调是托马斯的经验论哲学”，[1]胡翠娥教授也明确提出利玛窦秉承了圣多玛斯的自然神学传统。[2]在关于人性的看法上，利玛窦主张“性善论”。[3]首先，他将“性”界定为“各物类之本体”，在《神学大全》中，圣多玛斯认为“性”乃是物种或别类的本质，他称：“我们现在即是如此讨论‘性’，以性指物的本质，或者一物之‘是什么’，或者物种或别类之物性（quidditas）。”[4]利玛窦更进一步从天主教“三魂“出发认为人性的特质在于“能推论理”，他在这里追随了亚里士多德与圣多玛斯，以理性

1 李天纲，《简论明清“西学”中的神学和哲学》，《复旦学报》1999 年第 3 期，第 84 页。

2 胡翠娥，《论〈天主实义〉中的自然理性》，《国际汉学》2020 年第 4 期，第 93 页。

3 有关利玛窦对人性善的讨论，具体可参见（意）利玛窦著，（法）梅谦立注，谭杰校勘，《天主实义今注》（北京：商务印书馆，2022），第 180-185 页。

4 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第三集第 2 题第 1 节（台南：中华道明会碧岳学社联合出版，2008），第 22 页。

来界定人性，圣多玛斯在谈灵魂之机能时，认为灵魂之活动有超出形体物之天性，同时不依靠身体器官的操作，即为“理性之魂”的活动。他强调除智魂或灵魂之外，在人之内没有别的本体性形式。[1]其次，在关于善恶的定义上，利玛窦认为“可爱可欲谓善，可恶可疾谓恶”，梅谦立指出，这里是亚里士多德与士林哲学对善恶的定义，根据亚里士多德：“善乃是‘一切东西或万物所欲者。’“[2]万物活动指向不同层级的“善”，人之为人在于理性能力，因此人的“善”在于理性实践德性来达到。圣多玛斯强调万物存在的本身乃是对上帝至善的分有，对于人而言，既有通过理性追求现世幸福的能力，也有通过信仰来获得至善的自由。

利玛窦主张“性本善”，他指出“性之善，为良善；德之善，为习善。”[3]这里即是对亚氏与圣多玛斯的“良善”与“习善”的阐释，《神学大全》中说：“既然潜能有两种，一是针对存在的，一是针对行动的，这两种潜能的成就皆称为德性。”[4]另外，圣多玛斯借亚氏所言：“任何东西之德能或德性，皆是为使其行动完美的。”[5]显然，利玛窦在这里强调的是如何塑造后天的德性，他强调人之本性乃是“善”的。那么在关于“恶”的讨论中，他也是追随了圣多玛斯的观点，将“恶”界定为“善”的缺失。[6]另外，在关于灵魂功能方面，利玛窦也回归了圣多玛斯的说法并采取了类似的论证方式，[7]这里不再赘述。本文想着重说明的是，《天主实义》的依据不在于字面功夫的达雅，关键在于内在义理之“信”。此种基于人性-灵魂的内生-内在性才是关键。

---

1 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第一集第 76 题第 4 节，第 34 页。

2 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第一集第 80 题第 1 节，第 108 页。

3（意）利玛窦著，（法）梅谦立注，谭杰校勘，《天主实义今注》，第 184 页。

4 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第二集第 55 题第 2 节，第 58 页。

5 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第二集第 55 题第 2 节，第 58 页。

6 利玛窦对“恶”的讨论参见《天主实义今注》，第 183 页；圣多玛斯有关性恶问题的讨论可参见《神学大全》第二集第一部 71 题第 2 节。

7 利玛窦关于灵魂功能的论证参见《天主实义今注》，第 187-188 页；圣多玛斯关于灵魂能力的讨论与论证可参见《神学大全》第一集第 79 题第 7 节、第 82 题第 3-4 节。

关于《性学觕述》，沈清松先生指出，经过圣多玛斯评注的《灵魂论》由自然哲学变成人学的部分，而艾儒略是将圣多玛斯人学的灵魂论转为中国传统所探讨的人性论，但目的都是为了让西方读者或中国人“了解人的灵魂做准备”[1]。艾儒略的《性学觕述》虽然用了中国本土的“性学”这一权威表述，但是处处以圣多玛斯思想予以充实[2]，这为后来的华人教友之人性论创建奠定了基础。

根据胡文婷的考证，《性学觕述》有 9 处提到圣多玛斯（“多玛”7 次、“多玛斯”2 次[3]）。具体而言，艾儒略以亚里士多德的“四因说”来解释宇宙万物的生成并强调了天主为创造万物的本原。在关于“三魂论”的论述上，艾儒略基本上延续了利玛窦的说法，并同时强调灵性“能推论理”，灵性永在不灭，这些都可以追溯到圣多玛斯的思想。在《性学觕述》第五卷《论涉计之职》中，艾儒略特别提到了圣多玛斯，他称：“兹未敢论灵魂之记，且论觉鬼之记，皆在肉躯者，盖记舍之邃庐，此多玛圣人之言也。”[4]第六卷在论及嗜欲之十一种“情”，也是对圣多玛斯的转述：“此十一情之分，圣多玛斯论之甚详。其言曰：嗜欲者，缘外官纳象于内职，内职衡定而现其美，觉其恰合于本性。”[5]另外，在第六卷《论运动》与第七卷《论寤寐》中，也提及了圣多玛斯之观点。可以看到，艾儒略不仅是在利玛窦的基础上继承亚里士多德的思想，还特意在文中对圣多玛斯观点进行诠释，表明艾儒略非常注重对圣多玛斯思想的引介。

艾儒略对圣多玛斯的评价还集中出现在 1623 刊刻于杭州的《西学凡》，他

1 沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》，第 53、92、94 页。

2 李天纲直言不讳的说“本书是全面介绍阿奎那哲学的著作”，参李天纲：《简论明清“西学”中的神学和哲学》，第 84 页。

3 胡文婷：《〈神学大全〉入华初探》，第 65-71 页；本页作者引用《西学凡》时说“徒禄日亚”为哲学以及对《神学大全》的译名说法有误，作者在另一篇论文的对应表述则是正确的，她对《超性学要》不同版本有着细致比对，参见胡文婷：《清初西学东渐的代表性著作：〈超性学要〉——清宫传教士利类思的翻译浅谈》，第 123-128 页。

4 黄兴涛、王国荣编，《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》（北京：中华书局，2013），第 283 页。

5 黄兴涛、王国荣编，《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》，第 288 页。

在谈到“道科”（道学、陡禄日亚）也即“神学”时说“其间有一大圣，名为多玛斯。著书甚丰，又取前圣之言，括为陡禄日亚略。所言最明、最简、最确，后此后学天学者，悉皆敬仰，不能更赞一辞。”[1]他对圣多玛斯的《神学大全》做了提纲挈领的介绍，认为其分为三大支，也分别对应于《神学大全》中的论天主、论诸德与论降生与救世。[2]

在基于耶稣会士对圣多玛斯思想的“外推”之下，本土士人有无“习取”或回应？下面我们以清初儒家天主教徒夏大常的《性说》为例予以讨论。

（二）《性说》基于圣多玛斯思想的灵性论立论

夏大常的《性说》收录于耶稣会罗马档案馆（档案馆编号 Jap Sin I135）[3]。沈清松先生最早对《性说》进行了考察，[4]他认为这是本土学界对天主教神学尤其是对灵魂论“习取”成果之典范，是《灵言蠡勺》和《性学觕述》“外推”的结果[5]。我们进一步看《性说》如何“习取”。

夏大常首先强调天地人由天主创造，肯定灵性尊贵而区别于飞潜动植，而灵性之所以尊贵在于天主的赋予。《性说》开篇称：“灵性者，无形之体，同于天道也；肉身者，有形之物，同于地道也。…天主无形…合于天主天神之体，故独贵焉。”[6]夏大常继承了艾儒略的说法，将灵性等同于人性，他说：“性者何？灵魂是也。”[7]这里是以天主教灵魂论来界定人性，强调灵性由天主赋予。夏大常所“习

1 黄兴涛、王国荣编，《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》，第 238-239 页。

2 可参见胡文婷：《〈神学大全〉入华初探》，第 68 页。

3 钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册（台北：台北利氏学社，2002），第 3-16 页。

4 Vincent Shen, “From Aristotle’s De Anima to Xia Dachang’s Xingshuo”, *Journal of Chinese Philosophy,* Vol.32, no.4（Nov 2005）,pp. 575-596.

5 沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》，第 14 页。

6 钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册，第 3 页。

7 钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册，第 29-30 页。

取”的观点可以追溯至圣多玛斯：“灵魂只能是以创造方式产生。但只有天主能创造。因为只有第一主动者或原因能不需先有别的东西而行动。”[1]另外，夏大常在谈及广生之物时，取材于“水火土气”四大元素，采用的是亚里士多德的“四元行说”，[2]而非中国传统“五行说”。在《圣经》中，天主创世乃是“圣言”的体现，并未提及“水火土气”，可知夏大常关于天主创世的论述依据并不是直接引用圣经，而是来自传教士的神学作品，但根本上来自于圣多玛斯。[3]

其次，夏大常根据天主赋性主张灵性本善。他说：“人类乃为天主所从生，…天主至善之父也。”[4]夏大常肯定灵性由至善的天主赋予，因此灵性必定为善。圣多玛斯在关于上帝至善的讨论时称：“天主是绝地的或全面的善，…天主被称为至善。”[5]天主作为第一因与第一推动者，本身的完满性决定其必须是至善，同时一切存在物都是因为天主而获得独立存在。夏大常基于圣多玛斯，凭藉天主的至善肯定灵性本善，尽管他对《诗》《书》及孔孟以来的性善论持认可态度，但他的立论依据已经截然不同。

值得注意的是，夏大常虽然强调灵性本善，但也讨论了人性中有关“恶”的来源，并认为是人的肉身。《性说》中言：“灵性结伴于肉身，肉身反贻灵性以大害”[6]夏大常的解释依据在于恶或者“不善”，乃是肉身之恶遮蔽了灵性之善，因此灵性本善无法彰显。针对肉身为何为“恶”，夏大常指出肉身是由水火土气四大元素组成，因此容易受到外界欲望的诱惑。圣多玛斯对此有言：“按身体，他有各种元素。但在元素中，按实力是以高级原素为主，即火和空气；…低级元素则是

1 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第一集第 90 题第 3 节，第 234 页。

2 关于明清之际耶稣会士对于“四元行说”的外推情况，可参见陈映竹，《礼仪之争时中国教友对人性与礼仪的论述：以夏大常为中心》，（硕士学位论文，国立台湾师范大学，2011），第 55-56 页。

3 在关于第一个人之身体的产生，圣多玛斯认为四种元素的质料形成人的身体；参见圣多玛斯·阿奎那，《神学大全》第一集第 91 题第 1 节，第 238 页。

4 钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册，第 4、5、10 页。

5 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第一集第 6 题第 2 节，第 75-76 页。

6 钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册，第 10-12 页。

以体积见盛；…是以说人的身体是用泥土构成的，因为所谓泥乃是含有水的土。”[1]圣多玛斯以为肉身由四种元素构成，火与气在人的身体中占据了主导地位，水与土属于较低级元素，在人的身体上是借其实体而大量存在的，火与气针对“力量”而言，水与土针对“量”而言。夏大常从肉身由四种元素构成的观点出发，认为肉身是低贱的，会产生“恶”。但不同之处在于，圣多玛斯肯定了身体的尊贵，他认为灵魂只有与身体结合在一起才具有完满性，同时人的身体是适合于理性灵魂的运作，人是由灵魂与身体共同组成的复合实体。[2]另外，夏大常基于圣多玛斯的灵魂论，在讲灵性本善的同时，也提及了灵魂论中的“自由意志”，[3]可推测他关于天主教“原罪说”可能存在适当的接受。但在论伦理上的“恶”时，夏大常讲身体为“恶”的来源，究其根源在于其儒者身份，即主要受到宋儒“气质之性”的影响而强调“存天理灭人欲”，尊德性而抑身体的工夫。可以说，夏大常的人性论体现了鲜明的灵肉二分色彩。

最后，夏大常认为只有善性的灵魂才能接近天主并与天主合一，他是基于天主教对理性灵魂能力的阐述来论证的。他说：“吾性中，自有明悟焉…吾性中，自有记含焉…吾记何如其善乎？”[4]夏大常对灵魂能力的讨论也可以追溯到圣多玛斯和圣奥古斯丁。[5]这里，夏大常从天主教神学的维度阐释了中国传统“天人合一”思

1 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第一集第 91 题第 1 节，第 238 页。

2 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第一集第 75 题第 4、5 节，第 8-12 页。

3 夏大常说：“然人犹有不善者，是非谷种之不嘉，乃为耕者之不善矣。”参见钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册，第 10 页。

4 钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册，第 10-12 页。

5 周伟驰教授在奥古斯丁三一形象论中提出“奥古斯丁-依纳爵路线”和“奥古斯丁-托马斯路线”富有启发性；梅谦立在注解《天主实义》时也提到奥古斯丁之“明悟-爱欲-记含”与阿奎那的“明悟-爱欲”不同；但是，笔者愚见，此种区分在汉语天主教文献中并不明显，无论是圣奥古斯丁还是圣多玛斯其思想都被用来服务于天主教神学。所以利玛窦在《天主实义》第七篇说“三司已成”很明显源自奥古斯丁，但是又说“司爱司明者已成，其司记者自成矣，故讲学只论其二尔已。”这又很明显以圣多玛斯思想为据。参见周伟驰，《奥古斯丁在中国》（北京：宗教文化出版社，2023），第 127 页；（意）利玛窦著，（法）梅谦立注，谭杰校勘，《天主实义今注》，第 189 页。

想，人与天道的关系成为人与天主的关系，“天人合一”体现为人与至善天主的合一。《性说》中说：“天主至善之伴也，人当结伴于天主矣…天主在天，吾亦联合天主于在天。”[1]另外，夏大常还提到“信”、“望”、“爱”三种德性来强调结伴于天主，奥古斯丁将其概括为基督教的三主德，而在圣多玛斯这里，“信”、“望”、“爱”被界定为神学德性或超本性德性，圣多玛斯认为神学德性的直接来源就是上帝，只有分享并实践了上帝所赋予的德性，才能够获得最高的幸福，才能更好的接近与上帝，这同样也是人自我完善所需要的德性。显然，夏大常对于“信”、“望”、“爱”的阐释可以说来源于圣多玛斯的上帝至善思想，他基于理性灵魂之良善完成了对灵性本善论的建构。

四、余论：返本开新：圣多玛斯思想的回归与意义

通过以上省察，我们可以看到，第一，圣多玛斯思想之东传。文本翻译层面以《超性学要》为代表，思想层面则是圣多玛斯思想作为耶稣会士汉语文献的主旨在明末传入中国，并对中国明末清初天主教神哲学产生内生性的建构作用，以利玛窦的《天主实义》和艾儒略的《性学觕述》为代表，这不仅是一种新知识的传入而且涉及基于自然理性认己归主这一新思维方式的重建。第二，圣多玛斯思想之吸收。圣多玛斯对亚里士多德灵魂论的改写经由耶稣会士东传而转化为人性论的表述，但其基底依然是圣多玛斯的自然神学思想。这里以《性说》为代表，夏大常不仅积极吸收圣多玛斯的灵魂论，而且明确提出灵性本善论并以此来批判理学、佛道的人性论。灵性本善论可谓圣多玛斯神学思想在中国传播后的积极成果，但是夏大常对于圣多玛斯的原罪、圣三等核心思想了解较少。第三，圣多玛斯思想在全球化时代的意义。我们提出返本并非仅仅回到圣多玛斯之文本、也不仅对其思想之谙熟，关键是要回到其超越性本体（天主），此本体具有内生-内在性。首先，作为中世纪经院哲学的集大成者，圣多玛斯主张的是理性与信仰

1 钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册，第 12-15 页。

的兼容，认为人们通过理性能够认识上帝的部分真理，与信仰超越理性不构成矛盾，信仰与理性共同指向的是终极真理。以圣多玛斯的“五路证明”来看，是以亚里士多德哲学为基础，从运动、因果、必然存在、最完善的等级与目的因五个方面，通过理性论证了上帝的存在，理性与信仰之间是相互补的。正如纪建勋通过庞迪我（Diego de Pantoja）的《天主实义续篇》（1617 年）中所提出的“上帝之赌”来说明其并非是纯粹的理性演绎，而是融合了中国传统中的实用理性。换而言之，圣多玛斯为庞迪我提供了神学上的框架，而庞迪我提出的“上帝之赌”是圣多玛斯主义东传之后的融合成果，可见在早期全球化中，圣多玛斯思想以本土化创新折射出其在不同文化中的适应性。[1]

另外，耶稣会士引介圣多玛斯神学，并通过创造性的利用中国哲学概念，来达到天主教神学的本土化，可以看出圣多玛斯思想对于促进不同文明之间对话的作用。圣多玛斯主张“类比”，是以“存在的类比”（analogia entis），以上帝受造物的属性来类比上帝的属性，其中是以理性为中介。耶稣会士的应用在于将“天主”比作儒家经典中的“上帝”，利玛窦在《天主实义》中利用了圣多玛斯的“五路证明”来论证天主的存在，不过，利玛窦在其中融入了儒家的观点，他称：“吾不待学之能，为良能也。…而皆敬一上尊。”[2]儒家天主教徒接受了此种证明并辅之于儒家的解释，如将“天主”称之为“大父母”，[3]这里便是融合了天主创世论与传统儒家的孝道伦理。这一背后所反映的，正是圣多玛斯神学思想在跨文化层面上的普适性，所以它能够以“内生”的方式来构建中国明清天主教神哲学。

1 有关庞迪我提出的“上帝之赌”对上帝存在问题的解决，可参见纪建勋，《谁的“上帝之赌”？——帕斯卡尔与中国》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2018 年第 4 期，第 81-92 页。另外，纪建勋还对圣多马斯的“五路证明”有阐释，可参见纪建勋，《汉语神学的滥觞——早期全球化时代的上帝之赌》（香港：道风书社，2020）。

2 （意）利玛窦著，（法）梅谦立注，谭杰校勘，《天主实义今注》，第 80-81 页。

3 杨廷筠称：“宁知天主如许全能，如许化工，是吾人大父母。”“天主是人大父母，人人当事奉。”可参见（明）杨廷筠，《代疑篇》，载（韩）郑安德编，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第 29 册（北京：北京大学宗教研究所，2004），第 170、189 页。另外，朱宗元、韩霖均有此说法。

其次，我们从圣多玛斯的灵魂论来看，其中值得留意的是“灵魂不朽”。当代社会将死亡视为生命的彻底终结，因而人们陷入对死亡的焦虑与精神的虚无之中，现世的努力及意义的追寻都失去了终极价值的支撑。而圣多玛斯凭借理性论证了灵魂的不朽，对当代人来说，灵魂不朽的意义并不在于死后进入天堂或地狱，而是以人的本质来超越现世的有限性，即对死亡的超克。人既是作为现世有限的生命存在，更是超越现世的存在，现世的道德践行与灵性修养，都是为实现灵魂的完善而趋向至善的真理，获得超越死亡的永恒价值。此外，圣多玛斯强调人是理性的动物，是以理性重新建立了人的主体性。万物本质上趋向于实现自身的潜能，而人则是通过理性来实现并践行德性，于是，圣多玛斯强调的人性本善乃是人天生具有“趋善避恶”的倾向。对当代人们来说，肯定人人具有向善的倾向，可以避免陷入悲观主义与伦理相对主义，相反是以实践来主动培育德性。

总而言之，在圣多玛斯诞辰 800 周年之际，或许当我们在考虑圣多玛斯思想影响的时候，更应关注其基于理性论证的认己归主之路，这不仅仅是外在知识层面的传播、翻译、接收、对谈，还是一种对人性的深层认识进而对终极信仰的自觉回归。或许当今天我们审视圣多玛斯思想的时候，不应仅仅停留在他的字面功夫，而应回归其爱主爱人宗旨、深入其神圣的生命建构。就此而言，圣多玛斯思想在全球化时代具有不可或缺性，其新开展表现为圣多玛斯思想在不同地域整全个体的在地化实现，而不仅仅是语言层面的翻译与停留于学院派的研究。

参考文献 References

Che Xiangqian, *From Sacred Doctrine to Confucian Moral Practice: Giulio Aleni's Cross-Cultural Interpretation of "Goodness and Evil of Human Nature"*, Religions, Vol 15, Issue 8. 2024, pp. 1007-1007.

Chen Cui, *Integration and Symbiosis: Medievalism in Giulio Aleni's Translation of Catholic Liturgy in Late Imperial China*, Religions. Vol 16, Issue 8. 2025, pp. 1006-1006.

Huang Zhipeng, *Encounter between Soul and Human Nature: An Examination of Xia Dachang's "Xingshuo",* Front. Philos. China ,2019, pp.264-283.

LIU Sumin, *Chinese Research in Medieval Philosophy: Retrospects and Prospects*, Front. Philos. China, 2018, pp.120–138.

Thierry Meynard，*Overlooked Connection Between Two Jesuit Treatises on the Soul in Japan and China: Gómez's Short Compendium (1593) and Aleni's Xingxue Cushu (c.1640)*,Month Review of Philosophy and Culture,2020, pp.23 – 40.

Vincent Shen, *From Aristotle's De Anima to Xia Dachang's Xingshuo*, in Journal of Chinese Philosophy, Oxford: Blackwell, Vol.32, 2005.

Yang, Myung-Soo, *Aquinas' Theology in The True Meaning of the Lord of Heaven(T'ien-chu shih-I) and Critique of Matteo Ricci's Understanding of Neo-Confucianism –A Comparison of the Christian God and Neo-Confucian Li*，CHUL HAK SA SANG : Journal of Philosophical Ideas. Vol 28,2008, pp.161-211.

傅乐安。《托马斯•阿奎那基督教哲学》。上海：上海人民出版社，1990。[FU Lean. *Thomas Aquinas Jidujiao Zhexue*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House,1990.]

黄兴涛、王国荣编。《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》。北京：中华书局，2013。[HUANG Xingtao and WANG Guorong. eds. Mingqing Zhiji Xixue Wenben: Compilation of 50 Important Documents. Beijing: Zhonghua Shuju,2013.]

纪建勋。《汉语神学的滥觞——早期全球化时代的上帝之赌》。香港：道风书社，2020。[JI Jiangxun. *Proving God in China: A Comparative Study of the Views of God in the Age of Early Globalization*. HongKong: Dao Feng Publishing,2020.]

利玛窦（Matteo Ricci）著，梅谦立注，谭杰校勘。《天主实义今注》。北京：商务印书馆，2014。[Matteo Ricci. *Notes on the Tianzhu Shiyi*. Annotated by Thierry Meynard, Collated by Tan Jie. Beijing: The Commercial Press,2014.]

沈清松。《从利玛窦到海德格尔：跨文化脉络下的中西哲学互动》。台北：商务印书馆，2014。[Vincent Shen. *From Matteo Ricci to Martin Heidegger: The Interaction between Chinese and Western Philosophies in the Context of Cross – Culture*. Taipei: The Commercial Press,2014.]

圣多玛斯·阿奎那著 St. Thomas Aquinas。周克勤等译。《神学大全》*Summa Theologiae*。台南：中华道明会碧岳学社联合出版，2008。[St. Thomas Aquinas. Translated by Zhou Keqin. *Summa Theologiae*. Tai Nan：Sino-Catholic Publishing House，2008.]

钟鸣旦、杜鼎克主编。《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册。台北：台北利氏学社，2002。[Nicolas Standaert & Adrian Dudink, eds. Chinese Christian texts from the Roman Archives of the Society of Jesus. Vol.10. Taipei: Ricci Institute, Taipei,2002.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 221-242 页

The Eastward Spread of Thomas Aquinas' Theological Thought and Its Construction of the Theory of Human Nature in Catholic Theology and Philosophy of the Ming and Qing Dynasties in China

Haoyi ZHANG https://orcid.org/0009-0007-4266-2757

Yongchao ZHANG https://orcid.org/0009-0003-3303-6093

Department of Philosophy, School of Philosophy, Law and Political Science, Shanghai Normal University

Abstract: The eastward spread of Thomas Aquinas' theological thought can be regarded as a path of "endogenous construction". It integrated into the internal logic of Catholic theology and philosophy in the Ming and Qing Dynasties of China based on its inherent theories and theological purposes and became a core resource for the construction of this philosophical system. Meanwhile, it was adjusted for localization in combination with the context of traditional Chinese philosophy. Therefore, it played a foundational role in the construction of Catholic theology and philosophy especially the Theory of Human Nature in the Ming and Qing Dynasties of China. Matteo Ricci's Tian Zhu Shi Yi and Giulio Aleni's Xing Xue Cu Shu are typical texts introducing Thomas Aquinas' theological thought. Especially in terms of the theory of soul and the theory of human nature,Tian Zhu Shi Yi basically inherits Aquinas' tradition of natural theology; Xing Xue Cu Shu realizes a systematic introduction to the Aristotelian-Thomistic theory of soul by using the expression of China's native "Xing Xue"; furthermore, Xing Shuo by Xia Dachang, a Confucian Catholic, initially constructed the "spiritual theory of human nature" by "adopting" Aquinas' theory of soul and integrating it with Confucianism's "theory of the goodness of human nature". Regarding the "endogenous construction" of Thomas Aquinas' thought, we need to pay attention

not only to its role as a foundational cornerstone but also, more importantly, to its evolutionary characteristics in China and the responses from local scholars.

Keywords: Thomas Aquinas, Endogenous Construction, Theory of Soul, Theory of Human Nature

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0008

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 243-275 页

《超性学要》对Creatio ex nihilo的适应性阐释：基于对Summa Theologiae I, Q45, A1的翻译

邓梓琢 https://orcid.org/0009-0008-0023-9990

武汉大学哲学学院

摘要：本文探讨了利类思（Ludovico Buglio）在其翻译圣托马斯·阿奎那《神学大全》第一卷 Q45，A1（即《超性学要》第一大支·第三段，卷之十·第二·一章）时，对 Creatio ex nihilo的适应性阐释。通过分析其对文本结构的改编和术语选择，本文突出了利类思将西方神学概念与中国文化框架联系起来的策略。主要发现表明：他使用儒家术语“化成”来翻译 creatio和creare，强调创造的动态过程，并根据明清文学惯例进行了内容的结构调整。该译本优先考虑中国读者的可读性，在忠实于阿奎那观点与文化适应之间取得平衡。同时，利类思的作品体现了早期耶稣会在跨文化背景下协商神学术语的努力，在处理语言和哲学的文化张力中，尽力寻找、构建两种文化在神学术语上的“意义对等关系”，而这种“对等关系”实则为汉语神学的发展提供了一些翻译与诠释意义上的方法论启示。

关键词：利类思、超性学要、从无中创造、跨文化交流、对等关系

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0009

一、前言

从无中创造（*Creatio ex nihilo*）是基督宗教神学中一个至关重要的神学概念，其关乎于“上帝——受造物”之间的关系问题，进而影响到基督教神学究竟应当以何种视角来体察“物”。同时，如果我们回溯基督宗教（尤其是天主教）外传的过程，如何将“西方神学适应于宣教场域中”一直是一个重要的问题。进而，当问题被细化到“从无中创造”这一概念时，它将会被转化为“如何准确地翻译和诠释这一概念”。“从无中创造”对基督宗教神学意义重大，这集中体现了基督宗教对上帝、受造物的基本观点。一方面，它确定了上帝的绝对超越性[1]与无条件的爱与恩典，另一方面，它还赋予了受造物以形而上学依据与内在尊严，创造意味着价值的传递，受造物虽然与上帝有别，但因为受造物是全能、至善的上帝所造，所以，受造物具有良善与真实的价值。就此而言，对“从无中创造”的准确翻译与诠释至关重要。《神学大全》（*Summa Theologiae*，下称 *ST*）[2]一直以来被当作是天主教中重要的哲学、神学参考[3]。所以，将 *ST* 翻译成中文，是耶稣会传教士进

1 最早由安条克的狄奥菲鲁斯（Theophilus of Antioch）谈到这一方面.在他的《致奥托吕库斯》中，上帝“从无中创造”旨在强调上帝远超于人的权柄与能力，亦即说明其绝对的超越性。具体参见：Theophilus of Antioch, *To Autolycus*,,edited and translated by Alexander Roberts, D.D., and James Donaldson, LL.D., Ante-Nicene Fathers, Vol. 2 (Edinburgh: T&T Clark, 2001), p. 95.

2 本文所引的中文内容均来自：托马斯·阿奎那著，段德智译，《神学大全》（北京：商务印书馆，2013 年）。如未特殊说明，均为此版，并简称：《神学大全》。拉丁文内容均出自 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. vol. 8, Translated by Thomas Gilby (New York: Cambridge University Press, 1967)。并简称：ST (vol. 8)。

3 天主教第十九届大公会议上，《神学大全》与圣经和教谕（Decretal）并列，就足以证明其对天主教神学的重要意义，并在此后成为天主教培养教士的重要神学书目（耶稣会会士正是受到托马斯主义的深刻影响）。在利奥十三世的教宗通谕中《神学大全》的重要性被再次强调，他在通谕中提出将阿奎那神学是天主教神学的重要基础，并将其著作立为天主教会的关键著作，具体参见：“Aeterni Patris (Encyclical of Pope Leo XIII): On the Restoration of Christian.” Accessed Sept 9, 2025. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html.

入中国传教后就一直希望实现的事情[1]。利类思（Lodovico Buglio）作为明清之际远赴中国的传教士，他除了关注在四川的传教工作外，还努力将 *ST* 翻译到中国，以作为传教士与信众的神学索引之用[2]。《超性学要》（下称 *CXXX*）[3]作为 *ST* 第一个中文译本，对于我们审视明清之际"西学如何东渐"和"西学东渐过程中，适应性策略如何体现在传教士译著中"等问题具有重要意义。对利类思在 *CXXX* 中所做的取舍，以及他对其中术语的翻译和他的翻译策略在跨文化视阈下的考察十分必要。

本文聚焦范围是 *CXXX* 的第一大支第三段（论万物原始），卷之十第二（万物出于最初所以然之势）一章（造之义为从无造有否），即对应 *ST* I, Q45, A1（Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere）。选此段作为文本分析范围的原因有

1 Charles George Herbermann, et al., *The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church.* Volume. 9 (New York: Robert Appleton Company, 1910), p. 40.

2 Charles George Herbermann, et al., *The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*, p. 40.

3 利类思（Ludovico Buglio, 1606 - 1682 年）于 1645 年开始翻译托马斯•阿奎那的《神学大全》，在 1654 到 1678 年间分别发行 30 卷，书名为《超性学要》。另一位安文思（Gabriel de Magalhaes, 1610 - 1677 年）也参与了翻译工作。值得注意的是，利类思和安文思虽然只翻译原著的一部分，但他们翻译全书目录，名为"总目四卷"，该目录内容对研究明末清初时耶稣会传教士们所使用的神学术语有着重要的参考意义。根据方豪在《中国天主教史人物传》（北京：中华书局，1970）所载，《超性学要》有诸多版本。现存有：西湾子天主堂藏（全部）、西湾子天主堂藏（残本一册）、新会陈氏藏（全部二十一本）、北平北堂图书馆藏（全部）、北平北堂惠泽林神父藏（残本五册）、上海徐家汇藏（全部）、上海徐家汇（重印本）、北平公教教育联合会（重印本）、英国不列颠博物馆藏本（二十七册，二十二卷，目录四卷）、法国巴黎图书馆藏本（二十六卷；又一步，一至六卷；又目录四卷）、梵蒂冈教廷图书馆藏本（不详）。本文如未特殊说明，所引均出自梵蒂冈教廷图书馆藏本，为张西平等人主编的《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》所集内容。利类思翻译的 *CXXX* 在梵蒂冈教廷图书馆藏有：目录四卷；第一大支《论天主性体》六卷、《论三位一体》三卷、《论万物原始》一卷、《论天神》五卷、《论形物之造》一卷、《论人灵魂》六卷、《论人肉身》二卷、《论宰治》二卷；第三大支《论天主降生》四卷。共计三十卷。除此之外，梵蒂冈教廷图书馆仍藏有安文思续译的《复活论》两卷，残本两部（一部仅存卷二至卷六，另一部仅存目录四卷）。

二：一，“从无中创造”是中国传统文化中鲜少提及的内容，其中所蕴含的（基于语言、思维方式等方面的）文化张力明显；二，该选段中十分明显地体现了利类思在翻译与诠释时的“适应性调和”，他对该选段中圣托马斯文本的改写与重释（即后文将要提及的“意译”）表现出了他将自己在罗马学院（Collegium Romanum）期间接触的耶稣会系统神学教育与在中国传教数年所积累的经验融汇于一的努力。也正是因为利类思多年在中国的传教经历，使得他对中国文化与中国人的思维方式有着十分直观的把握，他对西学概念如何跨越语言障碍，及基于语言而导致的思维方式的差异有着独特的看法，在处理文化间张力时有着更独特的视角。所以，本文将就此展开讨论，尝试从翻译诠释的角度去探寻利类思及其译作中所体现出的跨文化意义，即为基督教神学在中国传播构建术语的“意义对等关系”。

本文将在此前学者的研究基础之上[1]，选择一个小的文本范围切入，基于“从

1 几个世纪以来，*CXXX* 是处于“被遗忘”的状态。但随着近些年学界对明清时期西学东渐的关注，学者们对 *CXXX* 的关注度也随之升高。胡文婷曾在其两篇文章中关注到了 *CXXX*，她对 *CXXX* 进行了简要的梳理工作。（胡文婷，《〈神学大全〉入华初探》，《国际汉学》2017 年第 1 期，第 65-71 页。）并从结构和译词两个角度考察到了 *CXXX* 在研究明清西方文化内核在东传过程中的独特价值。（胡文婷，《清初西学东渐的代表性著作：〈超性学要〉——清官传教士利类思的翻译浅谈》，《北京行政学院学报》2017 年第 3 期，第 123-128 页。）朗宓榭（Michael Lackner, "Some Preliminary Remarks on the First Chinese Translation of Thomas Aquinas' Summa theologica", in *Geschichte Der Germanistik* (2018), pp. 53-54.）和林智敏（LIM Ji-Min, "A Translation Study on Chaoxingxueyao (超性學要), the First Chinese Translation of Thomas Aquinas' Summa Theologiae-Focusing on Cultural Translation revealed in the Problem of Evil", in *Korea Presbyterian Journal of Theology* (2023), pp. 93-120.）的研究更加具体，他们分别将重点放在了自由意志（ST I. Q82-83）与恶（ST I, Q48, A1-6）的问题上。林珊妏则对比研究了 *CXXX* 与陈家华、周克勤所译《神学大全》，比较用语文句及概念表现之异同，以期望发现不同时代的诠释重点。（林珊妏，《〈超性学要〉论「邪魔」之罪与恶研究—与中文版〈神学大全〉比对为主》，《国立彰化师范大学文学院学报》2024 年第 29 期，第 27-48 页。）雷立柏（Leopold Leeb）所编的《汉语神学术语词典：拉丁-英-汉语并列》（A Dictionary of Theological Terms: Latin - English –Chinese）在第二部分，即清初汉语神学术语词典，特别关注并整理了 *CXXX* 中对基督宗教中关键术语的中文译法，并在他的一篇论文中梳理了神学术语的翻译问题。（雷立柏，《汉语神学术语词典：拉丁-英-汉语并列》（北京：宗教文化出版社，2007），第 215-278 页。）关于阿奎那对“从无中创造”观点的研究颇为丰富（这里鲜举几例。在诸多介绍 *creatio ex nihilo* 的著作中都介绍了阿奎那对“从无中创造”的观点。同时，在系统研究阿奎那神哲学思想的著作中，一般会在创造论中介绍如是观点。参见：Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of ST. THOMAS AQUINAS* (London: Victor Gollancz LTD., 1957), pp. 147-236. 除此之外，仍然有一些文章从理论对比、观点再解读等方面对阿奎那“从无中创造”观点的多重理解。参见：Yonghua Ge, “CREATIO EX NIHILO AND ANCIENT CHINESE PHILOSOPHY”, in *Philosophy East and West* (2018), pp. 352-370.和 Ignacio Silva, “Thomas Aquinas and William E. Carroll on Creatio ex Nihilo: A Response to Joseph Hannon's 'Theological Objections to a Metaphysicalist Interpretation of Creation'”, in *Theology and Science* (2021), pp. 91-99.），但就关注到“从无中创造”教义东传的研究并不十分多见。就此问题而言，梅谦立曾在其论文中，考察了《寰有诠》中对基督教创造论的翻译问题。（Thierry Meynard, "A Thomistic Argumentation on Creationism in Late Ming China: First Juan of the Explanation on the Great Being (Huanyou Quan), 1628", in *International Philosophical Quarterly* (2022), pp. 319-334.）除了应当关注 *CXXX* 与阿奎那思想之外，我们还应当发现基督教经典译介中的“中国化”问题，周伟驰发现，一些译述者便早已看出“中国化”的表述方式的重要性．并在译述实践中予以落实。（周伟驰，《基督教经典译介中的“中国化”传统》，《上海市社会主义学院学报》2023 年第 4 期，第 35-44 页。）

无中创造”这一问题出发，考察圣托马斯源文本与利类思译本两个文本，并对比利类思在 *CXXX* 中在何种意义上保持了圣托马斯的原意？在何种意义上为适应中国读者理解而作出改动？而这种改动又是否会导致出现概念理解上的偏差？进而将会从跨文化视阈下考察利类思的工作。本文将由四部分展开：第一部分将就 *ST* 与 *CXXX* 两个文本进行对比分析，仅作为对选段的总体理解；第二部分将从翻译方法入手，侧重于利类思对这一选段中内容的改动，重点放在第二个“正”（即对应 $ST\,\mathrm{I},\mathrm{Q45},\mathrm{A1},\mathrm{Ad3}$）中“由商致富”处的改写；第三部分将从概念翻译的角度，分析 creatio 与 creare 之翻译——“化成”这一译词选择的可能原因；第四部分将就“意义对等关系的构建”角度，讨论利类思在翻译 *CXXX* 时所作出的跨语际、跨文化交流贡献。文章最后希望从选段的结构、概念、内容、翻译方法等多方面呈现利类思在基督教东传和跨语际、跨文化交流之中，为基督教神学术语进入中国的“术语对等关系”构建所做出的努力。

二、Summa Theologiae 与《超性学要》文本对比

在行文开始之前，我们有必要讨论 *CXXX* 的主要写作意图，即：*CXXX* 究竟更倾向于强调“神学讨论”，还是“传教活动”？这个问题将会伴随整篇文章，作为一个基础观点暗含在论述中。*ST* 是圣托马斯最为人所熟知的著作之一，其内容涵盖了天主教会最主要的教义与神学思想，其创作初衷是作为神学教育的指南。所以，*ST* 文本就再现了中世纪程序化的教学法中教学活动的基本环节，即“争辩”。在 *ST* 中，文章的格式分为：论题、异议、异议理据、经文、圣托马斯的观点、答异议理据几个部分。这其中体现的是辩证的精神和哲学论证的方法。所以，圣托马斯在 *ST* 中希望通过辩证推理的方式实现神学的论述，其条理性、系统性、严密性可见一斑。那么再观之 *CXXX*，首先，从翻译目的来说，翻译的目的乃是做“神学索引”之用，所以可以被理解为是传教士在中国传教时的“工具书”；其次，从翻译目标群体而言，利类思不仅仅是希望 *CXXX* 作为来华传教士的神学讨论议题而被放在“会议桌”上，他还希望将 *CXXX* 面向更广泛的信众群体，译文中体现

的语言风格和内容结构都具有一定的“处境化”特点；就从译文特点而言，这本书重视“理解”教义，而非“完全一样”。所以，综上三点，利类思在翻译与诠释的重点在于传播基督宗教的义理，他在尽可能保持 *ST* 的学术精准度的同时强调传教目的，即让更多人能够理解 *ST* 的神学要义。在认识到 *CXXX* 的主要意图与特点之后我们得以进行 *ST* 与 *CXXX* 的文本对比，并从中进行结构、内容的分析。本章节将主要侧重在结构方面的分析，而关于内容的分析将在后两节展开。

***Summa Theologiae*（*ST*）**		**超性学要（*CXXX*）**	
Articulus	Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere	章	造之義為從無造有否
Ad primum sic proceditur	Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum, facere est quod omnino non erat, creare vero est ex eo quod iam erat educendo aliquid constituere.	經曰	厥始天主化成天地。注云化成者。從無造有也。
Praeterea	nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quae ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam quae est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.	疏	於一切物。非獨宜思私有者之原來。由私作者。又且宜思全有者之原來。由公所以然者天主而此原來。即化成也。夫所由出因私原來者。不在先其原來者。如生人者。人不在其先。乃人從無人。如白從無白也。則思全有由於初原始之原來。豈能有何有在先於其原來者哉。故知人之生從無有。即從無人。即萬物之化成亦然。從非有。即從無物也。
	haec praepositio ex importat habitudinem alicuius causae, et maxime materialis; sicut cum dicimus quod statua fit ex aere. Sed nihil non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa eius. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.		
Sed contra	est quod super illud Gen. I, in principio creavit Deus caelum etc., dicit Glossa quod creare est aliquid ex nihilo facere.	駁	未翻译
Respondeo	dicendum quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.	正	
		駁	行為之尊卑。取之於其界也。彼由於有至於有者行為較由於非有者於有者行為。為尤尊。化成乃萬行為之至尊。則化成非從無。乃從有矣。
Ad primum	ergo dicendum quod Augustinus aequivoce utitur nomine creationis, secundum quod creari dicuntur ea quae in melius reformantur, ut cum dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est.	正	行為之尊卑。非取之由所離之界。乃取之由所就之界也，就之界愈尊。其行為愈貴。豈因離界之卑而卑乎。如生物者。其所生之模。貴於其緣引。（如火模貴於熱為其緣引）緣屬體之模。貴於屬依之模故。若徒視兩相離之界。則屬體離之界。卑於屬緣引離之界矣。。豈可由此以取尊卑哉。是知化成者先且全。於屬生屬緣引。蓋化成之界。乃物之全體。所以為貴而離之界。則為直然非有而已。
Ad secundum	dicendum quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino a quo, sed a termino ad quem. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus ad quem illius mutationis est nobilior et prior; licet terminus a quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis, tamen privatio substantialis formae, quae est terminus a quo in generatione, est imperfectior quam contrarium, quod est terminus a quo in alteratione. Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus a quo, est simpliciter non ens.	駁	化成者。乃由無為有也。此所謂由。指所以然。必質所以然。如謂由銅成像（銅乃質所以然）然。而無也者不能為有者之質。又不能為其所以然。則為化成者由無為有。似不然。
Ad tertium	dicendum quod, cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ex non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, ex mane fit meridies, idest, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod haec praepositio ex potest includere negationem importatam in hoc quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus, fit ex nihilo, idest non fit ex aliquo; sicut si dicatur, iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio ex importat ordinem, ut dictum est, secundo modo, importat habitudinem causae materialis, quae negatur.	正	凡所謂由。所指有二。一指次序。如謂由商。致富即先為商。而後致富。一指實物。如謂由新成火。即火成於薪之質也。從先指。則凡所為由無成有。皆指先無而後有。從後指。凡謂由無成有。指成於無即成於非物。此誠為質所以然之無矣。今稱化成由無為有。乃先指非後指也。

将 *CXXX* 与 *ST* 对比可知，利类思在翻译这一部分时做出了结构上的调整，并体现出了一些独特的翻译特点。如上文所述，*ST* 的写作格式是“再现”了中世纪课堂的“争辩”过程，所以其结构体现为“问题—异议—异议理据—经文依据—回答—答异议理据”。但利类思在此处调整了这种结构格式，他首先列出问题，再给出经文依据，并通过圣托马斯的解答解释经文中的观点，而后根据列出反对经文及圣托马斯（或接近圣托马斯[1]）的观点，并据此做出回应与纠正。结构体现为“经文依据—回答—异议理据—答异议理据”。

这样的结构调整在于其翻译目的——翻译文本的易于理解性。为了更加强调 *CXXX* 的传教目的，尽可能地让更多的人理解 *ST* 其中的内容，利类思必须要针对中国读者的阅读习惯做出适应性改变。明清之际著作的结构主要体现为如下两个特点：1.以经学为基础，为体现权威性，常在开篇就引用诸多儒家经典，并基于此展开重释，即“溯源经典以立论”；2.以问答为结构，当时的文章、著作常采取问答的形式展开，许多儒家经典也体现为“对话”的形式。所以，利类思为了让 *ST* 的讨论更易于被中国读者理解，就借鉴了明清之际中国文人写作的结构。他应当考虑到，如果读者不能及时地发现对某些“反面意见”的正式回应，很可能会导致“反面意见”被读者理解为“正解”。因此，利类思将“经文依据”放在文章（章）的第一部分，以作为权威性观点的来源，并基于该观点展开诠释（疏），而后通过正反观点争论，为主要观点做理论补充。利类思如此调整结构是充分考量了中国读者的阅读习惯。

除此之外，利类思在翻译还有一处结构的调整是省略了对“异议理据一”和“答异议理据一”的翻译。这一部分是借奥古斯丁《驳反对律法和先知的人》

1 这一点在段德智翻译《神学大全》时有所提及，他认为“正方意见”，即 Sed contra 开场的部分，往往比较接近圣托马斯的观点，而并非全然代表其观点。认为“正方意见”为圣托马斯观点是一种误会。圣托马斯在回答（I answer that）与回应（Reply）中仍会部分吸收“反对意见”中的部分看法，时常出现综合两方观点的态度。参见：托马斯·阿奎那，《神学大全》（第 1 卷），第 XIV-XVI 页。

（Contra adversarium legis et prophetarum）中的内容对中心问题提出的异议及回应。这样的省略也经常出现在 *CXXX* 的其他部分，根据胡文婷的梳理："利类思在处理问题里的章节（articulus）内容时，也进行了不同程度的删减、缺译。经笔者统计，第一大支中没有译出的章节共计 55 处，第二大支中漏译的章节共计 62 处，第三大支中未译章节共计 61 处，另外在增补问题中有 43 处章节未译。"[1]胡文婷将这种大规模的删改总结为三个原因：首先，是因为利类思对中国文化习惯和传统风俗的考量；其次，是鉴于清初的政治环境；再次，是因为中国教务的具体情况和内部因素。

删减上述内容的理由，似乎不在于胡文婷所指出的原因之中。因为这一部分并未涉及不符合中国传统风俗的内容（如婚姻、纳妾等）、现实政治因素（战争、起义等）、中国教务具体情况和内部因素的考量（教会对《圣经》翻译的严格控制等）[2]。此外，如果说奥古斯丁等西方学者并不为中国读者所熟知[3]，那么在其他章节他也翻译了亚里士多德、伪狄奥尼修斯和奥古斯丁本人的观点，这似乎并不是为了规避中国人所不熟悉的西方学者而做出的删改。

所以，如此取舍的主要原因在于为了避免术语在翻译过程中可能导致的误解。奥古斯丁本身要表达的是"制造"与"创造"的区别："制造"是指那些如果没有被制造就根本不会存在的事物，而"创造"则是指从已经存在的事物中建立和构成某种秩序[4]。如何区分与解释"制造"与"创造"是一个难题。如圣托马斯所言，奥古

1 胡文婷，《清初西学东渐的代表性著作：〈超性学要〉——清官传教士利类思的翻译浅谈》，第 123-128 页。

2 胡文婷，《清初西学东渐的代表性著作：〈超性学要〉——清官传教士利类思的翻译浅谈》，第 123-128 页。

3 根据周伟驰的观点，奥古斯丁并不是今天才为人所熟知，早在罗明坚的《天主实录》中就已经提到奥古斯丁的故事（虽然并未说明是这是奥古斯丁），但而后高毋羡、利玛窦等传教士都介绍了奥古斯丁，并翻译了奥古斯丁的名字。所以，奥古斯丁其实很早就已经传入中国。具体参考：周伟驰，《奥古斯丁在中国（第一册：研究篇）》（北京：宗教文化出版社，2024），第 283 页。

4 参见：Augustine of Hippo, *Contra Adversarium Legis et Prophetarum*, Libri 1. 23. 48. 原文：……ut intellegeremus id fieri, quod si non fieret, omnino non esset, creari autem ex eo quod erat condi aliquid atque constitui……

斯丁在多重意义上使用“创造”一词，而“异议理据一”中的观点十分符合中国人日常思维。利类思若在此处将其译出，除非作大量注释、疏解，不然就会导致读者“误入歧途”。进一步讲，在圣托马斯的正解中，已然讨论了“创造”应该在何种程度上被理解，其中已暗含了对创造一词的界定问题，利类思完全没有必要冒着被误解的风险翻译此段。以上，或许是利类思放弃此处翻译的主要考量。

三、利类思的翻译方法——直译与意译

上文从结构的角度指出了，利类思在翻译中做出的一些文化适应的尝试。除了对结构的调整以外，对整体翻译方法的选择同样是窥探其跨文化间交流的重要手段。利类思在 *CXXX* 中采用了以直译为主、意译为辅的方式。在直译文本难以理解或容易误解时，他就辅以注释，或直接意译（或改写）的方式进行调解。

由于教会的严格管控以及译者自身的信仰要求，中世纪的神学著作多采取“直译”的方法。在 *CXXX* 的大部分文本中，我们可以明显地感受到 *CXXX* 与 *ST* 的一致性。虽然不是完全地字对字翻译，但基本参照了原文本的语言结构与内容。例如：

	***Summa Theologiae*（*ST*）**	**超性学要（*CXXX*）**
原始文本	…non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.[1]	非獨宜思私有者之原來。由私作者。又且宜思全有者之原來。由公所以然者天主而此原來。即化成也。
当代翻译	…我们不仅必须看到一个特殊存在源自一个特殊活动主体，而且还必须看到所有的存在都源自那个作为上帝的普遍原因。而这样一种溢出（emanationem），我们称之为创造。[2]	（我们）不仅应当思考特殊事物的根源是特殊主体，也应该思考所有事物的根源。因为所有事物的角度来看，万物存在的根本原因在于天主，这个（终极根源）就是创造。

仔细分析上述两个文本，很明显，这部分的翻译与源文本基本一致，完整地表达了圣托马斯的原意。除了这种情况之外，还会遇见源文本直译后仍需进一步

1 St. Thomas Aquinas, *ST*(vol. 8), I Q.45 A.1 Co, p. 26.

2 托马斯·阿奎那，《神学大全》（第 2/3 卷），第 278 页。

说明，并添加注解来方便读者理解的情况。例如：

	***Summa Theologiae*（*ST*）**	**超性学要（*CXXX*）**
原始文本	Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis, ...[1]	如生物者。**其所生之模。貴於其緣引。（如火模貴於熱為其緣引）**緣屬體之模。貴於屬依之模故。
当代翻译	这样，产生就绝对比变化高贵些，并且先于变化，因为实体的形式总是比偶性的形式要高贵些。……[2]	生成，它所产生的形式，比导致某物的原因在形式上更为高贵。**（比如火的实体形式比“热”这个偶性更高贵）**因为属于事物本体的形式，要比偶性的形式更加高贵。

上面的文本，便是利类思在直译基础上做出说明与增注的例证。圣托马斯希望表达：正如，产生明显地在本质上比变化更尊贵且优先，这是因为实体形式比偶性形式更为尊贵。但关于该论述，*ST*. I Q.45 A.1 中并没有明确的说明，而是在其他部分谈及[3]，圣托马斯基于此前在他处的论述直接给出判断，即产生比变化更高级、更优先，并通过实体形式与偶性形式来做解释。中国读者如不是非常熟悉圣托马斯的观点，必然难以理解其含义。所以，利类思在这里做了进一步说明：“其所生之模。贵于其缘引。”“模”在明清之际传教士的翻译作品中常被用来指形式（forma）。而“缘引”一词在一般语境中被理解为因某种原因或条件而引导、牵引，而通过后面的例子，热为火的缘引，那么“缘引”一词应当被理解为某物的偶性。所以，这里是在说明，某物的产生，它的实体要比它的偶性更为高级。通过火的例子，一方面解释了“缘引”究竟所指何物，另一方面也更精确地诠释了圣托马斯的看法。

除了直译，利类思还采用意译，或改写的方式阐述圣托马斯的原意。耶稣会受基督教人文主义影响很大。根据 1599 年制定的《教育章程》（Radio Studiorum）

1 St. Thomas Aquinas, *ST*(vol. 8), I Q.45 A.1 Ad 2, p. 26.

2 托马斯·阿奎那，《神学大全》（第 2/3 卷），第 279 页。

3 圣托马斯在 De Ente et Essentia 中详细讨论了实体与偶性的问题，同时在 ST 中第一部分亦有涉及。

[1]，耶稣会为会士的培养规划了一套有方法、有逻辑、有目标的课程体系，教授人文课程、哲学课程及至神学课程，最终将人引向智慧的开端——上帝。《教育章程》体现了以人文课程为基础的特点，该课程中包含语法、人文学和修辞学，逐级学习。课程尤其重视西塞罗的文本，并辅之以昆体良、亚里士多德、阿奎那的文本。耶稣会会士借此接受了逻辑学、修辞学的训练，这一方面利于他们更好地理解教会经典文本；另一方面又使他们不可避免地受到古典主义的影响。利类思于 1625 年被派往罗马，在罗马学院学习[2]，并在 1632 年再度回到罗马学院学习神学课程。在阅读如下选段时就能发现罗马学院的经历对他产生的影响。

	***Summa Theologiae*（*ST*）**	**超性学要（*CXXX*）**
原始文本	Dicendum quod, cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ex non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, ex mane fit meridies, idest, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod haec praepositio ex potest includere negationem importatam in hoc quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus, fit ex nihilo, idest non fit ex aliquo; sicut si dicatur, iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio ex importat ordinem, ut dictum est, secundo modo, importat habitudinem causae materialis, quae negatur.[3]	凡所謂由。所指有二。一指次序。如謂由商。致富即先為商。而後致富。一指實物。如謂由新（薪）成火。即火成於薪之質也。從先指。則凡所為由無成有。皆指先無而後有。從後指。凡謂由無成有。指成於無即成於非物。此誠為質所以然之無矣。今稱化成由無為有。乃先指非後指也。

1 具体详见：Liam Matthew Brockey, *Journey to the East: the Jesuit mission to China, 1579-1724* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), pp. 211-213.

2 参见：胡文婷，《〈神学大全〉入华初探》，第 65-71 页。

3 St. Thomas Aquinas, *ST*(vol. 8), I Q.45 A.1 Co, p. 26.

当代翻译	当任何事物被说成是从无中创造出来的时候，“从……而来”（ex）这个介词所表示的就不是质料因，而只是顺序（ordinem）。就如当我们说“从早上到中午”的时候，其意思无非是在说，早上之后是中午。但是，我们必须理解：“从……而来”这个介词是能够包括当我们说“无”这个词时所表达的否定性的，或者说这种否定性是能够被包括在其中的。如果在第一种意义上被使用的话，那我们就能够通过陈述存在于现在存在的事物与其先前的非存在之间的关系而肯定这种秩序。但是，如果否性包括了这个介词，那么这种秩序就遭到了否定，从而其意义便为：“它是由无制造出来的”，亦即“它并没有从任何事物制造出来”，似乎也可以说“他讲到了无”，因为他并没有讲到任何事物。当我们说到任何事物都是由无中制造出来的时候，这一点就得以两种方式得到了证实。但是，在第一种方式中，“从……而来”这个介词意指的是顺序，这一点在这个答复中就已经说明了。在第二个意义上，它意指的是质料因，这是遭到否定的。[1]	关于“由”这个概念，有两种含义：第一指次序关系，比如“通过经商致富”，是指先从事商业而后获得财富；第二指实体/质料层面，比如“火由木柴生成”，是指火的产生基于木柴作为质料基础。若按第一种含义理解“由无到有”，就是强调事物在时间上，无在存在之前；若按第二种含义理解“由无到有”，则是指事物形成于非存在（即没有物质基础），这实际上是指事物质料层面的根本虚无。现在所说的“创造由无中生有”，采用的是第一种次序关系的含义，而非第二种实体/质料层面的含义。

上面这部分内容，利类思采取了意译的方式，灵活调整了语言形式及内容。首先，他将这段话重整，以更条理的方式将“ex”一词的两种含义直接在开头归纳出来，并基于每种含义举了合适的例子辅助读者理解。在第一种含义的例子中，利类思并没有直接翻译圣托马斯原著中的例子，而是用“由商致富”代替了“从早上到中午”。第二个例子是圣托马斯原文中所没有的，是利类思为解释“质料因”（实物）层面的理解而做出的解释。“ex”常常表示“从……而来”，但在拉丁语的实际使用中，常直接作为“一物在另一物之后”中间的联系词[2]。所以，在圣托马斯的原文中提及到“从早上到中午”（ex mane fit meridies）是基于这种含义理解的。但如果利类思将这个例子直译为中文，便会丧失这种前后次序关系。因为在中文中读到“从早上到中午”，第一反应不是早上在中午之前，而是指从早上到中午这一段时间之内，即一个时间段。所以用“从早上到中午”这个例子并不能很好的在中文中说明次序问题，还极容易导致误解的出现。所以，利类思在这里更换了例

1 托马斯·阿奎那，《神学大全》（第 2/3 卷），第 279-280 页。

2 例如：aliud ex aliō 就表示：one thing after another。

子，采用了“由商致富”。这是一个更符合中文读者思维方式的例子。基于时间因果链，“由”强调顺序依赖性，即财富的累积需要依靠从事商业活动，意味着经商先于致富。并且经商并不是致富的质料因，所以这个例子刚好还规避了“ex”在后一种意义的误解，即将无作为质料的可能。这种改写以更恰当的方式说明了圣托马斯的主要观点。

如上所述，我们梳理了利类思的翻译方法，即以直译为主，灵活采取意译的方式。逐字逐句的直译会最大程度上保留文本的原始风格与语言习惯，但如遇到可能导致文化误解与文化冲突的情况，利类思采用了一种西塞罗式的翻译方式[1]，即保留原作的“内核与力量”，不束缚于一词一句的对应，“从早上到中午”便是最好的例证。利类思在完成 *CXXX* 时尽可能的让圣托马斯的著作融入到中国的文化背景与语言习惯中，让中国读者理解其中含义，这种意译的方法可以被视为是成功的跨文化翻译。

四、利类思对核心概念的翻译——Creatio ex nihilo 与 Creare/Creatio

选段主要是围绕着“从无中创造”展开，所以对这一概念的翻译至关重要，其中“造/化成”是理解这一概念的核心部分。本部分将首先分析，圣托马斯对“从无中创造”的态度是什么，而后对同时代传教士（及其著作）如何诠释此概念进行比较梳理，最后再对比分析利类思在翻译 creare 和 creatio 时究竟在何种程度上符合了圣托马斯的原意。

圣托马斯首先是肯定了上帝从无中创造世界，这是对基督宗教传统观点的肯定，即上帝创造时，不是利用什么东西来创造。如前文所述，最早提出该观点

1 如前文所述，在耶稣会对会士的培养中十分重视对他们人文素养的培训。数年的课程让他们“自然而然地”将西塞罗等人的作品和思想融入到自己的传教活动中，在传教士们的翻译工作中由为明显。西塞罗的翻译理论就十分强调，在翻译过程中要尽量保留原作的“思想形式”，努力实现对译入国家人民阅读习惯的贴近。西塞罗曾在其著作《论演说家》（*De optimo genere oratorum*）中就曾谈到：没有必要在翻译时字当句对，而是保留语言总的风格和力量。

的是安条克的狄奥菲鲁斯（Theophilus of Antioch），他在论及上帝创造时谈及这一问题，但圣经中的依据似乎来自《玛加伯下》[1]。当谈及到创造出了什么新东西，从受造物的角度来看，需要通过什么东西，或通过改变其原来的样子而“创造”出一些新的东西。例如，当我们说中国人发明了火药，他们必然是利用硫磺等材料，通过加热的方式“创造”了火药。但这种创造是需要基于其他材料通过某种方式创造出物质的新形态，而并非与上帝的创造在同一意义上被讨论。德尔图良（Tertullian）在《驳赫尔莫根》中尝试将创造与塑形（formatio）在形而上学意义上区分开来[2]，且之后的教父——如奥古斯丁——更是希望通过解释这一概念来确定上帝的绝对超越性。上帝是从无中创造，或者说是从非存在中创造，这彰显了上帝的大能。圣托马斯对这一问题的讨论有着值得关注的一个贡献，即是在这一部分充分体现了他对“理性的限度究竟在何处”的关注，在这里暗含了他对自然神学与启示神学的划分倾向。在该选段的三个“答异议理据”中，圣托马斯从三个角度解释了理性的界限究竟在何处。异议主要从三个方面展开：1.概念在用词上的准确性；2.活动的等级秩序；3.ex 所表示的逻辑关系是因果关系（质料因），还是次序关系。圣托马斯分别从这三方面予以回应。

就第一点而言，“创造”一词本身具有一种模棱两可的感觉，他认为奥古斯丁所讨论的是“创造”一词的基础含义，即改进，如上文所言，是基于受造物角度理解的“创造”，而并不是在指上帝的创造。所以就一点来说，对创造一词的理解是分析此问题的关键。

就第二点而言，圣托马斯所认可的有两个前提：1.创造作为上帝的行为应当是最高级的；2.世界存在由高到低的等级秩序。但如何定义某种行为的等级不在于它开始时的状态与等级，而是在于其完成时的状态与等级。圣托马斯在这里陈

1 《圣经：玛加伯下》（思高本），7:28 原文：“我儿，我恳求你仰视天，俯视地，观察天地间形形色色的万物！你该知道，这一切都是天主从无中造成的，人类也是如此造成的。”

2 参见：Tertullian, *Adversus Hermogenem*, Translated and annotated by J. H. Waszink, Ancient Christian Writers No. 24. (Westminster and London: Newman Press and Longmans,Green and CO. 1956).

列了三个不同的情况：变化（mutatio）、产生（generatio）和创造（creatio）。变化是从某一实体形式（forma substantialis）到另一实体形式，变化需要一个主体，并指该主体在偶性形式（forma accidentalis）上的变化（例如：由水变成冰即是由液态变为固态）；产生是从某一偶性形式到实体形式的过程，产生从既有质料中生成新实体，需要一个预设主体。就在这一点上，两者都需要主体，但产生相较于变化，其在实体与偶性的关系上更加的高级。创造是从非存在（non ens）到全部实体（tota substantia rei）的过程，它没有起点（因为来自于无），即不存在任何预设主体，同时创造的终点是面向所有存在，一切存在都需依赖上帝。三者的比较关系循序渐进，同时创造作为上帝的行为，具有至高的特点，所以从等级的方面而言，创造需要从非存在，即在“无”中而被言说。

就第三点而言，ex 作为介词，表示“从……而来”。它可以在两种程度上被理解，即因果关系与次序关系。在日常中使用这个词，我们的第一反应是因果关系，即某物源自于某种质料，也正是基于此产生了第三个异议。“无”是什么？阿奎那的回复是：“……‘它是由无创造出来的’，亦即‘它并没有从任何事物创造出来’，似乎也可以说‘他讲到了无’，因为它并没有讲到任何事物。”[1]所以无即是非存在，它只是对存在的绝对否定，是我们所构想出来的。那么构想出的非存在事物不可以被当作是质料，所以在这个意义上，这种解释是被圣托马斯抛弃的。如此一来，就剩下次序关系，圣托马斯举例，当我们说“从早上到中午”（ex mane fit meridies），没有人会认为中午产生于早上，而是说中午在早上之后[2]。意在说明无在创造之前。除此之外，基于如上的分析“无”意味着非存在，即是对无作为质料因的一种否定，进而某物不是从任何东西中产生时，它就被创造了，这也是对创造的更为明晰的定义。

在正确理解圣托马斯的态度之后，我们还应当关注利类思与同时期其他传

1 托马斯·阿奎那，《神学大全》（第 2/3 卷），第 280 页。

2 参见：托马斯·阿奎那，《神学大全》（第 2/3 卷），第 279 页。

教士对“从无中创造”翻译之比较。如下选取了明清基督教颇具代表性的传教士们的著作，具体如下：

《天主实义》—利玛窦	《万物真原》—艾儒略	《教要解略》—高一志	《超性学要》
有始之物，曰先無而後有，可也。[1]	受生者，必自無而得有。[2]	從無造有，化成天地。[3]	從無造有也。

如上所列，我认为应该将上面三部分文字分为两类，一类以《天主实义》与《万物真原》为代表，另一类则是《超性学要》。虽然这些文本都谈及到了“从无中创造”，但所谈论的问题侧重略有不同。前者侧重于对上帝的讨论，即是在说明作为最高存在者（原理）应当是自生的，自始至终的。受造物，是从什么都没有中产生（例如：某人是父母所生，父母在生他之前，他并不存在，即他从无中产生），而上帝并非如此。所以，他们只是在对佛道所言的“空”、“无”的否定，认为“空”、“无”是最高存在者（原理）是一种误解。而后者侧重于对创造论的讨论，即对创造过程的关注。也由此观之，对于“从无中创造”的不同侧重仍然意味着对“创造”一词不同翻译取向，下面我们将聚焦在利类思对“创造”一词的翻译上——即说明利类思为何认为“化成”是一个合适的译词。这里仍然鲜举几例：

《天主实义》	《万物真原》	《天儒印》	《超性学要》、《教要解略》
始制、造	造、造成、创造	生成	化成、造

通过如上一些举例，我们应当能发现，在这一时期，对“创造”一词的翻译并未实现统一，对这一概念的界定也并不十分明晰，包含了“制造”与“（上帝）创造”

1 张西平等编，《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊（第 30 册）》（郑州：大象出版社，2014），第 212 页。

2 张西平等编，《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊（第 4 册）》，第 18-19 页。

3 Thierry Meynard, “ Thomistic Argumentation on Creationism in Late Ming China: First Juan of the Explanation on the Great Being (Huanyou Quan), 1628”, pp. 319-334. 转引自：高一志，《教要解略》，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻（第一卷）》（台北：利氏学社，2002），第 180 页。

两层含义。利类思选择将 creare 与 creatio 翻译为：造、化成，这两个词并没有明确划分哪一个为动词，哪一个为名词，存在混用的情况[1]。creare 与 creatio 在拉丁语中的区别在于：前者为动词，表示创造的行为；后者为名词，表示创造的概念、整体过程或其结果（但需要注意的是，“结果”并不是指创造的产物，即受造物，而是指已完成的创造行为本身）。回看圣经文本，“起初上帝创造天地。”[2]中，“创造”一词在希伯来语圣经中从不用来指代非上帝的行为[3]。所以，对创造一词的翻译，利类思需要体现出“创造”作为上帝行为所具有的超越性特点，同时还需要体现“从无中创造”的“神秘性”（即无法用理性直接把握），所以他需要从诸多中文词汇中选取最能体现创造要义、最贴合圣托马斯态度的词语。

“造”是一个非常直接的翻译，《说文》道：就也。从辵告声。最初意为“成就”，而后延伸出造就、到、前往等含义。利类思在此处应采用的是“造就”。这是基于汉语中已有的词汇对 creare 进行翻译，含义恰当，但并未最大程度上体现“创造”一词最需要体现出的两个特点。而“化成”一词却不然。这个词并非古代汉语中经常出现的词语，但利类思如此翻译“创造”其实是基于其对中国文化的了解与西方神学要义的理解而进行的“创造性发挥”。

“化”的甲骨文、金文均从二“人”，字象二人反向相依之形，疑以一正一反的人形，会颠倒变化之意，因此本义是变化。“成”的甲骨文象斧钺砍斫完成之形，本义为“完成”、“成就”，后延伸为事物发展的终极状态或结果。所以“化成”从字意来讲，意为通过变化而最终完成。那么结合字义和语境来讲，“化成”就表示上帝在变化之中，完成了初始创造。利类思选择将创造翻译为“化成”，应当有如下考

1 如在翻译 *ST*(vol. 8). I Q.45 A.1 S.C.时，利类思将“In principio creavit Deus caelum.”翻译为“厥始天主化成天地”，此处“化成”为动词。而在翻译 *ST*(vol. 8). I Q.45 A.1 Co.时，他将“Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.”翻译为“由公所以然者天主而此原来。即化成也”，此处“化成”即为名词。

2 《圣经：创世纪》(和合本)，1: 1.

3 参见：Reginald Garrigou-Lagrange, *The Trinity and God the Creator: A Commentary on St. Thomas' Theological Summa*. Translated by Frederic C. Eckhoff (St. Louis: B. Herder, 1952), p. 365.

量：

1. 借用儒道术语原有含义体现的文化适应性：“化成”一词并非利类思新造之词，而是根植于中国哲学中的重要概念。例如在《周易·贲卦·彖传》中就已有“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”并为儒生们所熟知。在《周易》及其他先秦儒家的观点之中，“化成”概念被置于礼乐与人文教化的框架里，强调以文明（文饰、制度、教育）来“成人伦而成天下”。另外，“化成”论是中国传统儒家文化中的精髓[1]，是当时中文中已经存在的儒家术语，并被宋明理学家所丰富和发展。如《大学衍义补》中写道：“程颐曰……人文，人理之伦序。观人文以教化天下，天下成其礼俗，乃圣人用《贲》之道也。”[2]，这表明程颐对化成的论述更侧重在人文教化的层面，更接近《周易》中“人文—化成”的原义。再如，朱熹在《原本周易本义》中写道：“日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道，而天下化成，观其所恒，而天地万物之情可见矣。”[3]更直接地将“天下化成”指称因圣德与教化而成就的社会秩序。除了儒家所强调的人文教化外，利类思选择“化成”作为 creatio 的翻译应该还想到“化成”与道家哲学的相似性。如“化”一词在道家哲学中常与自然生化相关，在道家经典中有诸多相关论述[4]。所以，选用这个词是利类思希望通过依托儒道经典的权威性，吸收其原有的含义并融

1 柯昊，《文化学视域下的“化成”论研究》，《江西社会科学》2022 年第 12 期，第 189-195 页。

2 丘浚，《大学衍义补》第 3 册（郑州：中州古籍出版社，1995），第 856 页。

3 朱熹，《原本周易本义（钦定四库全书）》（北京：中国书店，2015），第 138 页。

4 “化”字之于道家有变化之意，其往往与“生”字同用，暗示一种生成：道家认为天地阴阳之气相交相感应，就使得万物变化生成，如《周易》中：“天地感而萬物化生。二氣相與，乃化生也。”（《周易》，下經咸傳第四，页一）或以男女交合借喻阴阳相交，引出万物变化生成，如：“男女構精，萬物化生。”（《周易》，系辞下第八，页六）“成”或表示一种成就的过程，或表示成就的结果。“成”之过程性体现在：“生生之謂易。陰陽轉易，以成化生。”（《周易》，系辞上第七，页四）即阴阳相互变动，才能成就天地的生生变化。其结果性体现在：“範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而《易》无體。”（《周易》，系辞上第七，页三）即《周易》的内容是有关阴阳交互合一的学说，它的范围并未超过天地本来的变化之道，它的尺度已经成就于万物中而不会遗漏。参见：肖祥剑编，《周易》（北京：团结出版社，2014）。

会于基督宗教神学概念之中，同时避免因直接音译（如其他传教士倾向于音译加注释的方式）或生造词汇引发文化排斥。

2. **注重术语语意的准确性，即变化和教化：**除了上述字源的含义，“化”在经过儒道经典的发展，逐渐体现出一种动态感。“化”在汉语中既可以表示自然变化（如《中庸》中“赞天地之化育”，以及上述道家哲学对其的论述），也可表示人文教化（如上述《周易》选段所述）。这刚好可以展现创造的两个方面：其一在于：自然变化意味着，上帝在初始创造时，赋予万物实体性，并在初始创造后，圣灵不断做工的持续创造；其二在于：人文教化意味着，上帝通过启示与恩典，给受造物以终末创造（创造新天新地）的指引。除此之外，“化”本身所蕴含的“玄之又玄”凸显了上帝创造的超越与神秘。“成”不光指初始创造时，上帝看“一切所造的都甚好”[1]的成就，更表达了创造的终末论指向。除此之外，相较于直译“创造”或“制造”，利类思使用“化成”仍意在避免上帝被视作“匠人”或“气物形成者”[2]，强调其超越性特点，并非像“气”或“太极”一般依存外物生成[3]。所以，利类思用“化成”是符合 creatio 一词在基督教神学中的本意。

从如上的分析，利类思首先准确地分析了阿奎那在何种含义上讨论“创造”，并尽可能地在翻译过程中不陷入到“异议理据一”，即概念模棱两可的情况。其次，他还通过“化”一词在中文中所具有的玄妙感，暗含了创造的至高地位，体现了“答异议理据二”中的核心思想。第三，“化成”一词的动态感亦表现了从非存在中创造的过程性（即体现了次序问题），还规避了“从无中创造”可能引发的“质料因”误解。所以，对这个词的翻译，充分体现了利类思对圣托马斯原意的忠实度，并在诸多

1 《圣经：创世纪》（和合本），1:31

2 在诸多耶稣会传教士的著作中，在讨论上帝造物时，经常会提到工匠造物。

3 值得注意的是，“‘气’或‘太极’一般依存外物生成”是当时耶稣会会士对宋明理学本体论的看法，这其实是一种误读。造成这种误读的原因可能是为了传教需要，即论证出气、太极、理等儒家观念中的本体并不像上帝一样具有“自在”的特点。他们或许希望在对比后，得出：上帝比气、太极、理等更具有超越性等观点，以突出基督教的“正确性”。

翻译中选择了最易与儒、道哲学融合，并为中国人所习惯的词语来诠释。

五、语言的灰色地带——翻译即是对意义对等关系的探寻

Tradutore, traditore.[1]这句意大利谚语总是被作为一个例子来讨论翻译的可能性问题。虽然译者可以尝试表达原来的含义，但除了含义外的所有特点都消失了。该隐喻意味着语言的“不可通约性”。但我们应当关注的是：翻译行为究竟是绝对忠于源文本并传达其全部信息（包含结构、音码等多方面），还是仅需传达文本的精神与价值（即关注于文本在跨语际过程中的意义对等）？显然后者在跨文化交际中被不断印证为是合理的。就理解层面上来说，语词中所蕴含的“意义”远比语词所确指的“某物”更重要。译者在翻译时，需要传达的是供人们可理解的语词背后的意义，而非简单地寻找源语言与目标语言之间唯一等价的东西。就前者来说，它是不可行的，也是无意义的[2]。翻译的过程即是在两种语言之间的“灰色地带”寻找、构建出意义对等关系，尽力体现源文本的精神与价值。

那么，什么是“语言的灰色地带”？本文中“语言的灰色地带”是指在翻译行为中，跨语言和跨文化转换过程中不可避免的复杂区域，指在两种语言中无法找到完全对应的，具有模糊性、不确定性与动态性特点的“语言空间”。例如，当意指两个文化中共有的具象物体时，比如“桌子”，我们可以通过特定的物体进行意义对等关系的构建。但当如果谈及到一方文化中缺少的具象物体或更为抽象的概念时[3]，译者就不得不在这种模糊、不确定与动态中寻找更为合适的替代性符号。正如本文所关注的，creatio 一词在中文中并没有合适的词汇表达，利类思便尝

1 此句直译为：“译者即叛者”，但中文中常将其翻译为：“翻译即背叛。”

2 此处有必要说明，“不可行”表达的是绝对忠于原文本并传达其全部信息在理论与实际操作中的不可行性；“无意义”表达的是，人类理解是基于意义（当然，这并不是说意义可以脱离确指而存在，而是说通过不同语际中不同确指可以构建出相似含义），翻译行为如果拘泥于源语言的确指，那这样的翻译作品会因为目标语言国家缺乏（或不熟悉）此确指而丧失意义。更合理的方式是基于目标语言国家的文化，寻找更为合适的确指来构建意义上的对等关系。

3 即，跨语际翻译这些内容时，是用目标语言符号解释源语言符号。

试通过中国已有的语言符号构建出 creatio 的含义，这在上文已经陈述。而这一“灰色地带”的产生原因是语言的非对称性与文化的不可通约性。这个“灰色地带”包含了在词汇[1]、词意[2]、语法[3]、文化联想[4]与哲学概念[5]上的差异。

但正如罗曼·雅各布森（Roman Jakobson）所言：差异中的对等是语言的基本问题，也是语言学关注的核心问题。[6]翻译活动及其理论具有复杂性，难以对其进行一概而论的定义，但在其中一定包含着对于“对等关系”的追求。译者在翻译过程中首先需要考虑的是在“灰色地带”中构建合理的对等关系。构建对等关系同样也可分为内容对等与意义对等两种，但正如本章前所述，内容上完全的对等是不可行的，也是无意义的，所以我们不妨将目光放在翻译的“意义对等”上。“意义对等”具体指利用目标语言国的文化符号表达与源文本相同（至少相近）的含义，而在这一过程中，译者的作用被凸显。译者需要通过文化协商的方式来尝试构建意义对等关系，而最主要的手段便是在“灰色地带”寻找合适的术语，调整文本结构以适应目标语言国的理解习惯。所以“意义对等”意味着“面向读者”，以读者理解为第一要义，这也是作为“神学索引”与“传教手册”的 *CXXX* 所首先需要考

1 即，不同语言之间存在诸如词汇空缺、词汇特殊含义等方面。

2 即，同一词语含义存在不对等关系。例如，在英文中，love 在作为动词时，既可以表示抽象、深沉的爱，也可以表示具体、表层的爱，程度可深可浅。但翻译为中文时常常用“爱”，在中文中，这个词的情感表达较为强烈，是更为深厚的爱，当表达英文中后者的含义，在中文中使用“喜欢”更合适。

3 即，不同语言之间存在诸如时态，词性（阴性、阳性、中性）等方面的差别。例如，在拉丁文中会明确区分词语的词性以明确该词究竟指代哪个对象，但在中文中并没有词性的区分，对于所指代主体的判断多是基于上下文。

4 即，不同文化环境中对同一对象具有不同文化含义。例如，在西方文化中蝙蝠常常与撒旦相关联，被视为邪恶的象征，而在中国文化中，蝙蝠常常被当作是祥瑞的文化符号（因“蝠”与“福”同音）而点缀在家具、房屋之中。

5 在哲学概念上的差异是基于以上几点。部分学者提出了基于不同语言特征，会产生不同哲学思维方式。例如，尚杰在其《从中西语言的差异追溯中西哲学的差异》就阐释过类似的观点。具体请参照：尚杰，《从中西语言的差异追溯中西哲学的差异》，《杭州师范大学学报（社会科学版）》 2008 年第 5 期，第 9-15 页。

6 Roman Jakobson. *On Linguistic Aspects of Translation*, edited by Reuben Arthur Brower, On Translation (Cambridge: Harvard University Press, 1959), pp. 232-239.

虑的。经过如上几个部分的梳理，我们得以发现利类思在翻译 *ST* 时在术语、结构上，对基督教神学的表达正是在两种语言之间的“灰色地带”构建基督教神学在中文表达中的“意义对等”。利类思作为一个明清之际跨语际、跨文化实践中的译者，基于其翻译目的、当时的概念史背景与跨文化交流意义，来评价他所做出的工作才应该是妥当的。当我们进入语词、概念、范畴与话语关系的历史中考察后便会发现，他为构建基督教神学的“意义对等关系”做出的巨大贡献。

但我们还需意识到，意义对等关系具有历史性，这意味着译者所构建的意义对等更多是基于当时历史条件提出的临时性方案，即，意义对等的翻译并不是一成不变的。后人在处理相同内容时往往会借助前人的成果，但并不意味着翻译内容不会随着时间流逝而出现新的解释。如果以当今概念含义的丰富性下去审视利类思的贡献是不合适的。例如，在现代汉语中，常常使用“创造”一词表达 creatio，并且在现代汉语中创造一词依然蕴含了“从无到有”等基督教神学含义。但是如果我们回顾“创造”一词的概念史发展的话，“创造”所包含的基督教神学含义可能来自日语对西文的转译（即当时所出现的“和制汉语”）[1]，在日语中将英文 creation 译为“創造”，赋予了这个词“从无到有”的基督教意涵，而这很可能通过清末民初翻译日文著作、留日学生回国从事翻译或著述[2]时引入中文，并在其后体现了某

1 就此应该做出说明。根据沈国威的汇总，“创造”一词是现代汉语二字词中的古典词，其虽在词形方面是古典的，但词义是现代的。很多二字词是在近代以后，由概念范畴的周边进入中心部的。除此之外，词义随着时间的发展仍然会展现出变化。因为在明治维新时，有大量“和制汉语”的出现。日本为了将西方各类学术翻译为日语，由多位学者创造了巨量的汉词，后来亦传入大清帝国与中华民国，成为现代中文重要部分。部分词语是因应前所未有之新概念而创造出来的新词汇；部分词语则是中国汉语中既存的旧词汇，但被赋予新义而重生。本文推测，“创造”一词很可能来自于后者。根据井上哲次郎等人所著的《哲学字彙》中，明确指出 creatio 为“創造”（例如翻译奥古斯丁的“creatio continua”也译为“連續創造”），已然包含了基督教神学的含义，这意味着至少在日语中 1912 年之前的哲学术语表达习惯中已包含此含义。关于“创造”一词的研究可参见：沈国威，《汉语近代二字词研究：语言接触与汉语的近代演化》（上海：华东师范大学出版社，2019），第 244 页。关于“创造”一词在日语中的使用可参见：井上哲次郎等，*哲学字彙: 英独仏和* (東京: 丸善株式會社, 1912), p. 32.

2 参见：实藤惠秀著，谭汝谦、林启彦译，《中国人留学日本史》（北京：生活·读书·新知三联书店，1983）。

些基督教神学的含义[1]。那么在利类思的时代，他也急需在汉语中寻找合适的词汇指代上帝的创造。那么在他进行翻译与诠释过程中，结合了当时的语言习惯、术语范畴等方面，认为“化成”一词具有独特的优势。所以，翻译与诠释意味着，译者要进入概念史的考察中去，后人对译作的分析同样也需要进入到概念史中去。

利类思所翻译的 *CXXX* 作为圣托马斯·阿奎那《神学大全》的首次入华尝试，意义非凡，其主要体现在如下两个方面。其一，*CXXX* 对汉语神学的书写习惯产生了重要影响。利类思坚持了耶稣会的一贯传教策略，他的译著中充分体现了如今所言的“中国化”[2]特征。因为当我们谈及到思想传播、文化间交流时，总伴随着译介问题，进而涉及解释、理解、接受问题。周伟驰在其文章中简要地对“中国化”概念进行梳理，引述了卓新平的观点，即认为：中国化是指基督教要在政治、社会、文化上认同中国，成为自己而不是异己。[3]那么，也就是说，广义上的“中国化”就泛指外来的基督宗教思想为了更好的被中国人所理解而“自觉”地使用便于中国人所理解的词语、例子、文学形式与表达结构。我们已经梳理了利类思在 *CXXX* 中在结构、用词、方法等方面对中国文化的自适应，将阿奎那的神学思想通过一系列文化适应手段变成了中国文化“自己”的表达，而非“异己”的他物。一方面，他丰富了明清基督宗教术语对特定西方神学术语的确定，为本土神学家在撰写、翻译西方神学著作提供了术语基础；另一方面，他的表达结构等逐渐成为耶稣会翻译其他著作时的一种“写作习惯”。其二在于，利类思的翻译给出了中西思想交流过程中，“文本翻译实践应该采取何种方法论”这一问题的答案。人们不是在对等关系中寻找翻译的可能，而是在源语言与译入国语言之间的灰色地带

1 最具有说服力的，即是在 1919 年出版的和合本圣经中就已使用“创造”一词。

2 周伟驰，《基督教经典译介中的“中国化”传统》，第 35-44 页。

3 卓新平，《中国基督教》（北京：中国社会科学出版社，2021），第 314-352 页。 转引自：周伟驰，《基督教经典译介中的“中国化”传统》，第 35-44 页。

构建可能的对等关系。如上文在结构、概念、内容与方法等多个层面来讲，利类思的《超性学要》是在西方与东方之间语言的"灰色地带"，寻找合适的方式构建基督教神学东传过程中可行的意义上的术语对等性。构建意义的对等关系是翻译的核心，文化适应则是翻译的手段。基于这样的方法，翻译文本将最大限度地规避对源文本思想的"误解"， 他所构建的"意义对等关系"对汉语神学[1]而后的发展提供了诸多经验，汉语神学家们之后如何处理西方神学与中国传统文化之间的张力的问题上，仍然可以从利类思的实践中寻得些许启示。

结论

本文以利类思《超性学要》对阿奎那《神学大全》I, Q45, A1 的翻译为切入点，聚焦"从无中创造"（creatio ex nihilo）这一基督教核心教义在明清之际的跨语际、跨文化翻译及利类思基于这一概念的翻译与诠释。通过文本对比、概念分析与翻译诠释等部分的梳理，本文揭示了利类思的翻译实践如何在中西思想的碰撞中开辟出一条独特的适应性路径，其意义不仅在于对术语翻译"意义对等关系"的探寻，更在于为汉语神学奠定了翻译与阐释上的方法论基础：

首先，利类思的翻译重视更广泛的中国受众群体。他调整 *ST* 的结构，将经文权威置于章首，并省略易引发误解的异议，以贴近中国读者对经典权威与问答体例的熟悉感。此种结构性改动，在尽可能保留圣托马斯论证逻辑的基础之上，来契合了明清读者的阅读习惯。其次，他对介词"由"（ex）的创造性阐释，在准确表达西方神学概念基础上尽力贴近中文表达习惯与中国人的思维模式，有效区分了"从无"中的逻辑次序与质料因之区别。此外，术语翻译上，利类思创造性地以"化成"来译 creatio 与 creare，成功融摄了儒、道的宇宙论语境与基督宗教

1 本文所指"汉语神学"是广义上的，即不论撰者的国籍或地域，凡以汉语为叙述载体的基督宗教学术论文或著作，一律统称为汉语神学。具体参见：何光滬，《漢語神學的根據與意義》，《維真學刊》1996 年第 2 期（总卷期 009），第 39-47 页。

的创造论。体现出了文化适应性和语意准确性的特点。最后，通过“意义对等关系的构建”这一角度，肯定了利类思的翻译所做出的汉语神学与跨文化神学对话的巨大贡献。

此外，本文认为利类思为 *CXXX* 在语言学维度、哲学维度和神学维度的准确阐释付出了巨大努力。就语言学角度而言，利类思的实践揭示了跨文化翻译中“创造性生成”的可能。他并未拘泥于拉丁术语的字面对应，而是通过儒家词汇的语义重构，在语言的“灰色地带”中构建意义对等关系。这表明，基督教神学在中国的诠释和发展，就从术语表达方面，可以通过合理运用中国传统词义的丰富性来实现基督教神学的恰当表达，如此方法下的基督教术语或许可以摆脱“文化排斥”而被易于接受。就从哲学维度而言，利类思的翻译更体现了一种深刻的哲学对话，虽然“无中创造”本质是一个神学概念，但阿奎那的“双重真理观”理论取向实则肯定了作为哲学层面之论证的可能性。利类思翻译 *ST*，其实就意味着以托马斯哲学为代表的基督教哲学与中国哲学之间的对话与交流。翻译意味着在两语言间构建“对等关系”，这一过程中已然体现了两种哲学思想之间的交流与对话。就神学而言，“从无中创造”作为基督教神学的重要概念，利类思在翻译与诠释的过程中已然丰富了汉语神学的内容。并且，他基于此前传教士的论述之上，间接地在创造论、存在论等方面为汉语神学发展提供了一种方向。

总言之，《超性学要》的翻译实践，在基督教神学外传意义上，可以被当作是中西思想碰撞的见证，这也意味着基督教神学术语可以采取合理的文化翻译，破除了术语仅可“音译”的束缚。而在翻译阐释学意义上，利类思以儒、道为桥梁，正确诠释了圣托马斯关于“从无中创造”的观点，使得 *CXXX* 在“忠实性”与“适应性”之间寻找到了平衡，即语言间基于意义的“对等关系”，开辟出一条独特的诠释路径，为基督教术语跨语际、跨文化交流提供了有益的历史借鉴。

参考文献 References

Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit mission to China, 1579-1724*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Garrigou-Lagrange, Reginald. *The Trinity and God the Creator: A Commentary on St. Thomas' Theological Summa*. Translated by Frederic C. Eckhoff. St. Louis: B. Herder, 1952.

Ge, Yonghua. "Creatio ex nihilo and Ancient Chinese Philosophy: A Revisiting of Robert Neville's Thesis", in *Philosophy East and West,* Volume. 68, No. 2. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2018, pp. 352-370.

Herbermann, Charles George, et al. *The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church.* Volume 9. New York: R. Appleton, 1910.

Holy See. "Aeterni Patris (Encyclical of Pope Leo XIII): On the Restoration of Christian." Accessed Sept 9, 2025. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html.

Jakobson, Roman. *On Linguistic Aspects of Translation*. Edited by Reuben Arthur Brower. On Translation. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

Lackner, Michael. "Some Preliminary Remarks on the First Chinese Translation of Thomas Aquinas' Summa theologica", in *Geschichte Der Germanistik*, No. 53/54. Göttingen: Wallstein, 2018, pp. 53-54.

LIM, Ji-Min. "A Translation Study on Chaoxingxueyao (超性學要), the First Chinese Translation of Thomas Aquinas' Summa Theologiae-Focusing on Cultural Translation revealed in the Problem of Evil". In *Korea Presbyterian Journal of Theology,* Volume 55, No. 4. Seoul: Presbyterian College and Theological Seminary Press, 2023, pp. 93-120.

MEYNARD, Thierry. "A Thomistic Argumentation on Creationism in Late Ming China: First Juan of the Explanation on the Great Being (Huanyou Quan), 1628", in *International Philosophical Quarterly*, Volume 62, No. 3. New York and Namur: Fordham University and Université de Namur, 2022, pp. 319-334.

Silva, Ignacio. “Thomas Aquinas and William E. Carroll on Creatio ex Nihilo: A Response to Joseph Hannon’s ‘Theological Objections to a Metaphysicalist Interpretation of Creation’”. In *Theology and Science,* Volume 19, No. 2. 2021, pp. 91-99. doi:10.1080/14746700.2021.1910908.

St. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. vol. 8, Translated by Thomas Gilby et al. New York: Cambridge University Press, 1967.

Tertullian. *Adversus Hermogenem*. Translated and annotated by J. H. Waszink. Ancient Christian Writers 24. Westminster and London: Newman Press and Longmans,Green and CO. 1956.

方豪。《中国天主教史人物传（中）》。北京：中华书局，1988。[FANG, Hao. *Biographies of Figures in the History of Catholicism in China (Middle Volume)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1988.]

何光滬。《漢語神學的根據與意義》。載《維真學刊》第 2 期（总卷期 009）。温哥华：維真學院中國研究部，1996，第 39-47 页。[HE, Guanghu. “The Foundation and Significance of Chinese Theology.” In *Regent Chinese Journal*, No. 2 (Total Issue 009). Vancouver: Regent College Chinese Study Program, 1996, pp. 39-47.]

胡文婷。《〈神学大全〉入华初探》。载《国际汉学》第 1 期。北京：外语教学与研究出版社出版，2017，第 65-71 页。[HU, Wenting. “A Brief Study of Summa Theologiae in China”. In *International Sinology*, No.1. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2017, pp. 65-71.]

胡文婷。《清初西学东渐的代表性著作：〈超性学要〉——清宫传教士利类思的翻译浅谈》。载《北京行政学院学报》第 3 期。北京：北京行政学院学报，2017 年，第 123-128 页。[HU, Wenting. “Summa Theologica (Chaoxingxue Yao), a Representative Work of the Eastward Dissemination of Western Learning in the Early Qing Dynasty: A Brief Study of Translation Strategy of Ludovico Buglioas a Jesuit Missionary in Oing Imperial Court”. In *Journal of Beijing Administrative College*, No.3. Beijing: Journal of Beijing Administrative

College, 2017, pp. 123-128.]

井上哲次郎等. 哲学字彙：英独仏和. Tokyo：丸善株式會社, 1912. [INOUYE, Tetsujiro. Dictionary of English, German, and French Philosophical Terms with Japanese Eouivalents. Tokyo: The Maruzen Kabushiki- Kaisha, 1912.]

柯昊。《文化学视域下的“化成”论研究》。载《江西社会科学》第 12 期。江西：江西省社会科学院，2022，第 189-195 页。[KE, Hao. “A Study on the Theory of Enlightenment from the Perspective of Culturology”. In *Jiangxi Social Sciences*, No. 12. Jiangxi: Jiangxi Academy of Social Sciences, 2022, pp. 189-195.]

雷立柏。《汉语神学术语词典：拉丁-英-汉语并列》。北京：宗教文化出版社, 2007。[LEI, Libo. *A Dictionary of Theological: TermsLatin - English - Chinese.* Beijing: Religious Culture Publishing House, 2007.]

林珊妏。《〈超性學要〉論「邪魔」之罪與惡研究—與中文版〈神學大全〉比對為主》。载《國立彰化師範大學文學院學報》第 29 期。台湾：國立彰化師範大學文學院，2024，第 27-48 页。[LIN, Shanwen. “A Study of 'Sin' and 'Evil' Concerning 'Demons' in Chaoxingxueyao -- A Comparison with the Chinese Version of Summa Theologica”. In *NCUE Journal of Humanities*, No. 29. Taiwan: College of Liberal Arts, National Changhua University of Educafion, 2024, pp. 27-48.]

丘濬。《大学衍义补》第 3 册。郑州：中州古籍出版社，1995。[QIU, Jun. *Daxue Yanyi Bu*, Volume. 3. Zhenzhou：Zhongzhou Ancient Books Publishing House, 1995.]

沈国威。《汉语近代二字词研究：语言接触与汉语的近代演化》。上海：华东师范大学出版社，2019。[SHEN, Guowei. *A Study of Modern Disyllabic Words in Chinese: Language Contact and the Modern Evolution of Chinese.* Shanghai: East China Normal University Press, 2019.]

实藤惠秀著，谭汝谦、林启彦译。《中国人留学日本史》。北京：生活·读书·新知三联书店，1983 年。[SANETO, Keishu. *A History of Chinese Students in Japan*.

Translated by TAN, Ruqian and LIN Qiyan. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1983.]

托马斯·阿奎那著，段德智译。《神学大全》（第 1 卷）。北京：商务印书馆，2013。[Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*, Volume. 1. Translated by DUAN, Dezhi. Beijing: The Commercial Press, 2013.]

托马斯·阿奎那著，段德智译。《神学大全》（第 2/3 卷）。北京：商务印书馆，2013。[Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*, Volume. 2/3. Translated by DUAN, Dezhi. Beijing: The Commercial Press, 2013.]

肖祥剑编。《周易》。北京：团结出版社，2014。[XIAO Xiangjian, ed. *I Ching (Book of Changes)*. Beijing: Unity Press, 2014.]

张西平等编。《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊（第 30 册）》。郑州：大象出版社，2014。[Federico Masini, ed. *Collectanea of Historical Documents on Cultural Exchange between China and the West from the Ming and Qing Dynasties Held in the Vatican Library (Volume. 30)*. Zhengzhou: Elephant Press, 2014.]

周伟驰。《奥古斯丁在中国（第一册：研究篇）》。北京：宗教文化出版社，2024。[ZHOU, Weichi. *Augustine in China (Vol. 1: Studies)*. Beijing: China Religious Culture Publisher, 2024.]

周伟驰。《基督教经典译介中的“中国化”传统》。《上海市社会主义学院学报》第 4 期。上海：上海市社会主义学院学报杂志出版社，2023，第 35-44 页。[ZHOU, Weichi. "The 'Sinicization' Tradition in the Translation of Christian Classics." In *Journal of Shanghai Institute of Socialism*, No. 4. Shanghai: Shanghai Institute of Socialism Journal Press, 2023, pp. 35-44.]

朱熹。《原本周易本义(钦定四库全书)》。北京：中国书店，2015。[ZHU, Xi. *Original Meaning of the Zhou Yi (The Imperial Catalog of the Four Treasuries Edition)*. Beijing: China Books, 2015.]

卓新平。《中国基督教》。北京：中国社会科学出版社，2021。[ZHUO, Xinping. *Christianity in China*. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2021.]

《圣经：创世纪》(和合本)，1：1、1：31。[*The Bible: Genesis* (Chinese Union Version), 1:1, 1:31.]

《圣经：玛加伯下》（思高本），7:28。[*The Bible: 2 Maccabees* (Studium Biblicum Version), 7:28.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 243-275 页

Adaptive Interpretation of Creatio ex Nihilo in Chaoxingxueyao: Based on the Translation of Summa Theologiae I, Q45, A1

Zizhuo DENG https://orcid.org/0009-0008-0023-9990

School of Philosophy, Wuhan University

Abstract: This article explores the adaptive interpretation of creatio ex nihilo by Ludovico Buglio in his translation of St. Thomas Aquinas' Summa Theologiae I, Q45, A1 (corresponding to ChaoXingXueYao, CXXX, Section I.3, Chapter 10.2.1). By analyzing Buglio's textual structural adaptations and terminological choices, this study highlights his strategies for bridging Western theological concepts with Chinese cultural frameworks. The primary findings reveal that Buglio employs the Confucian term HuaCheng (化成) to translate creatio and creare, emphasizing the dynamic process of creation while adjusting the content's organization in accordance with Ming-Qing literary conventions. His translation prioritizes readability for Chinese audiences, striking a balance between fidelity to Aquinas's arguments and cultural adaptation. Furthermore, Buglio's work exemplifies the early Jesuits' efforts to negotiate theological terminology across cultural boundaries, striving to construct "equivalence relations" between Latin-Christian and Chinese philosophical terms amidst linguistic and philosophical tensions. These "equivalence relations" not only facilitated the dissemination of Christian theology in China but also provide methodological insights for the development of Sino-Christian theology in terms of translation and hermeneutics.

Keywords: Ludovico Buglio, Chaoxingxueyao, creatio ex nihilo, cross-cultural communication, equivalence relations

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0009

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 276-308 页

清初方济各会灵修文献：
石铎琭《默想神功》及其西方来源

梅谦立 https://orcid.org/0000-0001-7921-1051

王　琦 https://orcid.org/0009-0004-4265-1108

中山大学哲学系

摘要：随着 16 世纪全球福传运动的兴起，方济各会灵修开始在世界范围内广泛传播。目前已有大量关于方济各会灵修如何移植于拉丁美洲的研究，但关于东亚地区的研究颇为稀少。本文考察了一部由方济各会士石铎琭翻译，并于 1694 年在广州出版的 16 世纪欧洲方济各会默想名著，基于文本分析，重点关注其西班牙来源，及其在本地化方面的努力。

关键词：中国天主教、默想、石铎琭（Pedro de la Piñuela）、伯多禄·德·阿尔坎塔拉（Pedro de Alcántara）、波纳文图拉（Bonaventure）

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0010

引言

自从 15 世纪欧洲大航海时代的揭幕，欧洲人发现了未有联系的更广阔的非基督教世界，于是在 16 世纪，全球福传运动兴起。此后，耶稣会率先进入东亚，基于福传需求的紧迫性，耶稣会士们首先出版了一系列护教与教理类著作，继而为了滋养当时尚属稚嫩的本地天主教团体之灵性生命，耶稣会士又向东亚世界介绍各种欧洲经典灵修著作，如多玛斯·肯皮斯（Thomas à Kempis）之《师主篇》（*Imitatio Christi*）、依纳爵·罗耀拉（Ignatius of Loyola）之《神操》（*Spiritual Exercises*）。17 世纪 30 年代，方济各会抵达中国。一开始，他们从善如流地采纳耶稣会士的中文著作，直到 17 世纪末，还在广东重印多种耶稣会士著作。不过，为了抚育方济各会自己的传教事业，他们也开始创作自己的教理与灵修著作。

本文聚焦方济各会士石铎琅（Pedro de la Piñuela，1650–1704）的中文著作。他是一位墨西哥籍传教士，17 世纪末来华服务。1694 年，他在广州出版《默想神功》。关于这部著作，石铎琅在 1700 年的报告中有所提及，称其名为《圣伯多禄·德·阿尔坎塔拉所著〈祈祷操练〉：增订本》（*Exercitium orationis ex Sancto Petro de Alcantara, cum additionibus*）。[1]由于涉及伯多禄·德·阿尔坎塔拉最著名的作品，罗梭（Antonio Sisto Rosso）正确地推理出《默想神功》之底本即为《祈祷与默想论》（*Tratado de la oración y meditación*）。然而，至今为止，学界对此书尚缺乏进一步的研究，我们既不知晓关于《默想神功》本身及其与伯多禄书之关系的更多信息，也不知晓石铎琅所言“增订”（*additiones*）究竟所指为何。因此，本文将对该书之中译文本及其与西班牙文来源之关系进行分析与澄清。[2]

---

* 本文初稿以英文发表，即 Thierry Meynard, “Franciscan spiritual literature in Early Qing China: Pedro de la Piñuela’s *Moxiang shengong* (1694) and its Western sources,” *Franciscan studies*, vol. 78 (2020), pp. 251-273；王琦将该作译成中文，并作若干修改与增补。

1 Pedro de la Piñuela, “Catalogus religiosorum S.P.N.S. Francisci,” in Anastasius van den Wyngaert ed., *Sinica Franciscana* (Quaracchi: Apud Collegium S. Bonaventurae, 1942), p. 329.

2 本研究仅关注其西文来源，进一步的研究还需要关注其所受中文影响，尤其是耶稣会士更早的中文著作。

伯多禄·德·阿尔坎塔拉及其著作

伯多禄·德·阿尔坎塔拉是方济各会神秘主义者，原名胡安·德·加拉维托·伊·比莱拉·德·萨纳布里亚（Juan de Garavito y Vilela de Sanabria），1499 年生于西班牙上埃斯特雷马杜拉（Extremadura Alta）的阿尔坎塔拉（Alcántara）。1511-1515 年间，在著名学府萨拉曼卡大学（University of Salamanca）学习哲学与法律，但随即改变人生道路，加入方济各会严守派分支（Observant branch），改号"托钵修士伯多禄·德·阿尔坎塔拉"（*Fray Pedro de Alcántara*），隶属于圣加布里埃尔会省（province of San Gabriel）。[1]

伯多禄以神秘体验与克修生活闻名，奉行肉身苦功（mortifications of the flesh），每天只睡一个半小时，每三天只吃一顿饭。他也是伟大的布道者，持续投身于西班牙、葡萄牙的宗徒使命。他在方济各会圣加布里埃尔会省担任监护人（guardian）和初学导师（novice master），对年轻托钵修士进行灵修训练。1538 年，被选为省会长（Minister Provincial），任内推行极其严格的会规。1554 年，转度隐修士（hermit）生活，吸引了一大批前来追随的门徒。1555-1559 年期间，他在西班牙、葡萄牙建立了数量众多的修院（convent），恒常推广改革派方济各会生活。1559 年，成为西班牙改革派分支（Reformed branch）总代表（General Commissary），在该派内部推行严规生活，如长时间默想、睡地板、素食，于是此派后以"阿尔坎塔拉的方济各会士"（*franciscanos alcantarinos*）之称闻名。1562 年，伯多禄在阿维拉（Avila）逝世，享年 63 岁。1622 年获封真福，1669 年荣列圣品，瞻礼日为 10 月 19 日。他的影响之广，远远溢出方济各会团体，耶稣会士圣方济各·德·博日亚（San Francisco de Borja，1510-1572）、加尔默罗会士阿维拉的圣德肋撒（Saint Teresa of Avila，1515-1582）皆与其友。他也曾会见

1 关于其生平，见 Arcangel Barrado Manzano, *Pedro de Alcántara (1499-1562). Estudio documentado y critico de su vida* (Madrid: Editorial Cisneros, 1965)。

西班牙国王卡洛斯一世（Charles I，1516-1556 在位）和多位葡萄牙国王。[1]

伯多禄之传世作品有方济各会修院规条、书信、《圣咏垂怜篇（*Miserere*）》评注、[2]《全德之路》（*Camino de la Perfección*），但其最有影响力的作品还要数 1556 年出版于里斯本的《祈祷与默想论》。不过该书并非完全独立原创的作品，伯多禄在序言中明确承认他从多本书中摘录并编辑了他认为最好、最有用的材料。现代研究发现该书底本或当出自多明我会士路易斯·德·格拉纳达（Luis de Granada，1504-1588）于 1554 年出版的《祈祷与默想书》（*Libro de la oración y meditación*）。[3]二书不仅书名如出一辙，且结构几乎重复。路易斯书包含三个部分：①第一部分首先提出一系列主题默想，先是一套七组从周一到周日的每日默想，关于基督受难与复活奥迹，每组包含若干端默想对象，逐端指导操练者须想哪些事情、如何设想等；再是另一套七组每日默想，关于省察罪恶与万民四末（死亡、审判、地狱、天堂）；随后具体介绍完整祈祷的五个步骤；②第二部分是更深入的指导建议，详细讨论“热情”（*devoción*）、祛退魔诱，以及其他完善祈祷的建议；③第三部分是三篇关于祈祷、斋戒、哀矜（*misericordia*）的论文。

伯多禄书舍弃了路易斯书的第三部分，仅保留前两部分，并做了大幅删改。一些学者因此认为伯多禄书无非只是路易斯书的更短、更流行的版本而已，但这

1 见 Pedro de Alcántara Martínez, “San Pedro de Alcántara,” en *Año Cristiano*, Tomo IV (Madrid: Ed. Católica BAC, 1960), pp. 152-160。“卡洛斯一世”是其作为西班牙国王时的名字，其本人身怀多国君主头衔，各地对其称呼不一，作为神圣罗马帝国皇帝时（1519-1556 在位）称为“查理五世”（Charles V, 1500-1558）。

2 希伯来文本《圣咏集》作第 51 篇，希腊文本、拉丁文本作第 50 篇，现代出版的《圣经》一般使用希腊文本编号，天主教会亦然。该篇名取自其首句首词：“垂怜我吧，天主啊，按照你伟大的仁慈（*Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam*）。”

3 本文使用的伯多禄书版本为 San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación* (Sevilla: Apostolado Mariano, 1991)；本文使用的路易斯书版本为西班牙多明我会提供的电子版本（2009 年第三次修订版），该版本按照学术出版物规格整理与注释，见 Luis de Granada, *Libro de la oración y meditación*, edited by José María (Retrieved November 8, 2025, from https://www.dominicos.org/estudio/recurso/libro-de-la-oracion-de-fr-luis-de-granada-op/)。

种观点并不正确。[1]一方面，应当注意，伯多禄并非只有沿袭，也有创新。就结构而言，伯多禄也不乏增益，例如，其在基督奥迹默想部分增加了基督升天的默想；再如，路易斯书只提到祈祷的五个步骤，而伯多禄增加了“奉献”（*ofrecimento*），变成六个步骤。而在具体行文上，伯多禄也有不少改动或增益，例如，祈祷步骤的“求恩”（*petición*）章中，伯多禄加入了一段极具方济各会特色的长篇祝文，后文将专门展示其内容。[2]贝尔特·鲁斯特（Bert Roest）发现，伯多禄书并非单一来源，其取材范围广泛，包含多种教父与中世纪来源资料。[3]

除此之外，伯多禄书的一些结构调整显然也并非无心之举。二书皆把默想罪恶与四末安排在夜晚，而把默想基督奥迹安排在早晨，但路易斯书先写基督奥迹默想、后写罪恶与四末默想，但在后一组默想开始以前，专门加小序说明：“尽管它们被置于第二位，在操练次第中却属首位；因为那些重新转向天主的人必须从这里开始。”[4]路易斯的次第安排，显然是为了呈现作为光明本身的基督的优先地位，但在祈祷次第上，显然认罪而重新归向天主才是首位，因此路易斯的安排可能会给不熟练的读者带来混乱，伯多禄书即按照默想的自然次第调换先后。

另一方面，更重要的是，伯多禄的删减并非只是容量的变化，实际上，路易斯书拥有华丽的经院主义风格，其中包含大量繁复的神哲学论证，而伯多禄将其几乎全部删除，只保留对于祈祷与默想实践最有帮助的部分。因此，伯多禄书高

1 除此之外，也有学者主张伯多禄早在 1532 年就为埃斯特雷马杜斯的巴达霍斯（Badajoz, Extremadura）的众人撰写了本书，因此本书早于路易斯。见 Léon Amoros, “San Pedro de Alcántara y su tratado la oración y meditación,” *Archivo ibero-americano: revista de estudios historicos publicada por los Franciscanos,* vol. 22 (1962), pp. 163-221。

2 San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. IV, “el domingo”, pp. 66-67; cap. X, pp. 79-80; cap. XI, pp. 83-85.

3 尤其是若望·考利（Giovanni Cauli）、阿隆索·德·马德里（Alonso de Madrid）、方济各·德·欧苏纳（Francisco de Osuna）、安多尼·德·格瓦拉（Antonio de Guevara），以及玛尔定·德·圣玛利亚·贝纳维德（Martin de Santa María Benavides）的《初学指导》（*Instrucción para novicios*）。见 Bert Roest, *Franciscan Literature of Religious Instruction Before the Council of Trent* (Leiden: Brill, 2004), p. 554。

4 Luis de Granada, *Libro de la oración y meditación*, parte I, cap. II, p. 42.

度以实用为导向，而非以论理为导向。因此，显然二书的预设读者群有很大的差异：路易斯书默认其读者是拥有丰富学养的修道士或学者，伯多禄则更加关注缺乏学养的人，然而，其实这些人才是大众，知识的多少不应当成为他们渴望灵性生活的阻碍。因此为了利益大众，伯多禄需要让著作在内容上简明直捷、重点突出，在语言上平易近人、方便理解。二书的差异，在一定程度上，也反映了多明我会与方济各会的风格偏向差异。

石铎琭及其对伯多禄书的翻译

一般认为，方济各会新西班牙（墨西哥）传教团建立于 1524 年，那里的大多数方济各会士都属于严守派分支。这些方济各会士，忠于圣方济各般强烈的宗徒热忱，深感开展海外福传事业之义务在身，不过，当他们实际从事宗徒工作，建立起新的传教团后，便常常感到精疲力竭，而返归隐修生活。[1]与其大多数方济各会弟兄不同，他们往往出生于西班牙本土，而石铎琭是“土生白人”（*criollo*），这意味着他出生于殖民地，但双亲之祖皆为西班牙人。他生于 1650 年，加入方济各会而成为严守派托钵修士，在墨西哥城学习神学，随后于 1671 年 3 月 19 日离开家乡远赴菲律宾，1673 年在马尼拉晋铎，1676 年 6 月 4 日抵达厦门，开始其中国使命。“石铎琭”是他在中国的汉名，不过“石”这个姓氏看起来与他的本姓（de la Piñuela）无关，却与其本名（Pedro，伯多禄）有关：该名源于希腊名 *Πέτρος*（*Pétros*），本义即“石”，当初耶稣基督把此名赐给长宗徒圣伯多禄，称“在这磐石上，我要建立我的教会”，（《玛窦福音》16:18）因此该名自古以来受到基督徒的普遍喜爱，而该词本身的实词含义也流传于石铎琭的母语之中（西班牙语 *piedra*，石）。1676-1684 年间，石铎琭在福建工作，建立了 4 座教堂，为 423 人施洗。1686 年被派往广东潮州，次年改派江西。据 1693 年报告，那时他已在 6 年内皈依了 1000 多人。1699 年马尼拉会省大会（provincial chapter）选

1 见 Steven E. Turley, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599* (Farnham: Ashgate, 2014)。

举石铎琅为方济各会中国传教团“值会”（commissary，准会长），此后他以广州为驻地。1704 年 7 月 30 日，石铎琅在厦门逝世。[1]

考虑到路易斯书出版在先，且二书核心内容一致，因此值得一问：为什么石铎琅选择翻译伯多禄书而非路易斯书？当然石铎琅有可能不知道这本多明我会士著作的存在。然而，石铎琅明显有更强的理由来选择伯多禄书。值得注意，石铎琅之生平与伯多禄高度相似：二人同属同样的方济各会严守派分支，共享同样的圣名（Pedro），同样展现出强烈的宗徒热忱，同样创建了许多修院或教堂。而且，石铎琅不仅对伯多禄感到亲近，更有尊敬，他在在福建南宁专门把一座教堂奉献给伯多禄·德·阿尔坎塔拉。（该堂建于 1681 年，伯多禄封圣于 12 年前，即 1669 年。）因此，伯多禄有充分的动力推介伯多禄的精神遗产。当然，除此之外，伯多禄书本身就非常适合方济各会中国传教事业的处境，因为尚属稚嫩的中国教会正需要一本深入浅出的默想手册，来满足平信徒的精神营养。

据《默想神功自序》所言，石铎琅在 1694 年（甲戌）便已完成写作，后由“值会林养默”（Jaime Tarín，1644-1719）准许出版。考虑到林养默任期为 1690-1696 年，该书可能首次出版于 1694 年，或者无论如何不能晚于 1696 年。由于该书名列《广东省方济各会堂书版目录》，其出版地可以推定为广州。[2]1699 年，该书在山东济南重印。《默想神功》原本不分卷，但大概没过很久（可能 1700 年左右），江西的本地基督徒团体在耶稣会所辖的南昌天主堂出版了两卷本。[3]

1 见 Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela OFM, Mexican missionary to China and author,” *Franciscan studies,* vol.8 (1948), pp. 255-262。

2 见梅谦立，《十七世纪末广州天主教出版业与本地社会的互动》，载北京大学国际汉学家研修基地编，《国际汉学研究通讯：第十八期》（北京：北京大学出版社，2020），第 109-140 页。转载：中山大学西学东渐文献馆主编，《西学东渐研究：第十二辑》（北京：商务印书馆，2023），第 195-228 页。

3 关于不同版本的情况，见 Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela OFM, Mexican missionary to China and author,” pp. 264-265；Robert Streit, *Bibliotheca missionum*, vol. 5 (Freiburg: Herder, 1929), p. 864。南昌本收藏于梵蒂冈宗座图书馆，架号 Borgia Cinese 355.4。影印本见张西平、马西尼、任大援、裴佐宁主编，《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊（第一辑）》第 38 卷（郑州：大象出版社，2014），第

相比原本，南昌本改动了一些字词，修改了一些语句，以传达更明晰的意义。此外，南昌本还是评点本，为正文加上了眉批、旁批、圈点等内容。由于本研究关注的是《默想神功》本身及其西方来源，而南昌本更多蕴含的是中国基督徒的思考，因此不在本文讨论之限，但其中一些对于理解原书有益的内容会随文提及。

《默想神功》与伯多禄原著的结构对比

既然《默想神功》是编译作品，则目录比较能最直观地呈现出其与原著在结构上的同异，因此笔者将石铎琭译著与伯多禄原著之目录，列表对照如下：

南昌本卷上		(Prólogo)
	默想利益	Ia C1 Del fruto que se saca de la oración y meditación
	默想切要	
	默想规程（主二日……主日）	Ia C2 De la materia de la meditación (lunes… domingo)
		Ia C3 Del tiempo y fruto de estas meditaciones susodichas
	默想受难规程（主二日……主日）	Ia C4 De las otras meditaciones de la Sagrada Pasión y de la manera que habemos de tener en meditarla (lunes… domingo)
南昌本卷下	默想前后六端（预备、习熟、用工、感谢、奉献、祈祷）	Ia C5-11 De seis cosas que pueden entrevenir en el ejercicio de la oración (preparación, lección, meditación, hacientamento de gracias, ofrecimento, petición)
	求神爱祝文	Ia C11 Petición especial del amor de Dios
	默想总括三路（炼路、明路、合路）	
	默想之路甚多	
	默想要知七端	Ia C12 De algunos avisos que se daben tener en este sancto ejercicio
		IIa C1 Que cosa sea devoción
		IIa C2 De nueve cosas que ayudan a alcanzar la devoción
		IIa C3 De diez cosas que impiden la devoción
	默想时祛魔诱	IIa C4 De las tentaciones mas comunes que suelen fatigar a los que se dan a la oración y de sus remedios
		IIa C5 De algunos avisos necesarios para los que se dan a la oración[1]

593-720 页。

1 石铎琭虽然没有把第二部分第五章作为独立篇章译出，但采集了若干要点移入《默想要知七端》，详后

此表清晰地显示了石铎琭译著对原作的沿袭与增删。在此，首先要关注石铎琭新增的篇章，因为他在报告中明确称本书为伯多禄书的“增订”。易发现，石铎琭增加的三个章节偏向于对基本知识的介绍：《默想切要》告诉读者，为什么应该学习默想；《默想总括三路》从总体上告诉读者，默想应该是什么样的，避免读者学习了很多细节，但反而把握不了总体要义；《默想之路甚多》告诉读者，如果学习本书后觉得太难无法操练，仍然有一些其他的默想方法可以尝试。这些问题在西方基督教国家中，有众多神父与修道士提供讲解或咨询，因此伯多禄没有必要在书中专门讨论；然而中国地域太过辽阔，传教士太少，众多信徒不能时常向传教士请教，因此石铎琭很有必要在书中预判中国读者的需求，提前教授。

其次，关于篇章的删减。石铎琭书主要删除了原著第二部分（IIa）关于“*devoción*”的前三章。不过，石铎琭并非故意忽略这一部分，在全书正文第一段中，石铎琭就特别强调，要想落实默想所能获得神益，必须要先获得“得窝西安”，并加小字夹注：“译言心专情热，喜乐精进，速行各等善功业。”（fol. 1r-v）[1]《默想神功》全书，除了久已习用的术语外，都尽可能把概念意译成中文，且全书仅有少量夹注，因此，中国读者很容易发现这一术语极为特殊，进而觉知其重要性，揣摩品味。那么，既然石铎琭如此重视“得窝西安”，为什么又要删除对其解释的篇章呢？得得注意，《默想神功》全书最后一句话建议读者“若初行此工，当求神父启迪。”（fol. 51v）而基于前文的讨论，已知本书预设中国读者对于天主教默想很不熟悉。因此，易设想，石铎琭有理由认为这些讨论“得窝西安”的内容对于默想的初学者而言过于深奥，若在其缺乏灵性经验时贸然自行阅读，可能反而会产生种种迷惑，乃至于有走火入魔的危险。因此，更稳妥的做法还是应当对一些进阶的内容有所保留，以便神父针对具体信徒的情况，施以合适的讲解。

文。

1 广州本尚无公开出版的现代影印本，但原书除《默想神功自序》以外皆有页码，本文根据原书页码引用，以 r、v 标识正、背。

除此之外，从易用性角度考虑的话，还可以发现南昌本在版式上做了进一步的改进。正如前文所述，《默想神功》原本只有一卷，南昌本将其析为二卷，其中上卷包含两套默想规程，下卷则包含后续全部指导性与建议性的内容。这种划分不符合原著两部分的划分结构（基础-进阶），但却更方便操练者实际使用，因为当读者熟悉下卷内容后，便不再需要每次都拿取全书。

序、劝勉、默想规程

伯多禄原著之序言表明，其之所以写作本书，乃为回应罗德里戈城（Ciudad Rodrigo）领主之请求，提供一本简明扼要、通俗易懂的祈祷书，以利益大众。[1] 与此类似，石铎琭《默想神功自序》声称其是“因或人之问，而喜为天下道也，于是乎书”。不过与原著不同，原著序之重点在于介绍本书缘起，而石铎琭序的重点却是一段简明的教理讲授。其文当先一问：“《默想神功》何书也？”答：“导灵魂入天国之真书也。”继问：“拜天主、守十诫，自应永居天国，何事默想为？”答：正如举子们终日苦读皆为“捷三元、膺宰辅”，而“天上之圣品有九”，人自当“勉以上乘神功”以“尊居上品”。复问：“想则想矣，何必《信经》、四末之是贯哉？”答曰：“释家之想在于空，老子之想在于无”，而“天教”与“异端”不同，“统以真实为归”。在此基础上，石铎琭进一步诠释此“真实”之含义即“天主之至真哀矜乎己、以天主之实哀矜乎人”，由此引出最末一问：问哀矜。但石铎琭并未对此做出通常的回答，即物质性与精神性的慈善义行，而是讲授更深奥而根本的含义：“使灵魂知天堂之路只有一线可通”就是“哀矜乎己”，而这“一线可通”本身就是“哀矜乎人”，即“吾主耶稣实见万民沉溺，非圣架勋劳无以拯救，故宁甘受死以赎群灵”，人领悟此理而感动，便能进而追求“无时不与吾主契合”，最终“大获神功之厚利”。

造成伯多禄原著与石铎琭译著之差异的首要原因，显然在于创作者所身处之情境的差别。伯多禄生活在基督教主导社会成百上千年的欧洲地区，他写作时

1 San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, prefacio, pp. 15-16.

面对的读者是那些从小领洗，从小接受宗教培育，对天主教生活早已司空见惯的人。更何况，15-16 世纪的欧洲涌现出海量的灵修指导类书籍，想要阅读的人，随手可得。不过与此同时，对于大部分欧洲天主教徒而言，参与圣事礼仪就够了，大部分人没有时间，或者不觉得有必要投身于默想修行。因此，伯多禄在宗徒热情的鼓动下，要推出一本言约意丰的祈祷书，呼唤大众不要忽视或畏惧默想而失去获得神益的良机。然而与之相对，中国基督徒都是新近的皈依者，但或许正是因为不够熟悉，他们反而比那些因为太过耳熟而对日常默想不感兴趣的欧洲人，更加索求灵修文本。与此同时，也因为中国基督徒的信仰根基不够深厚，因此，石铎琭需要在本书开头做教理铺垫，以此为祈祷之前导；同样，相反的处境之下，伯多禄书反而删除了路易斯书中冗长的教理讲授。总之，无论欧洲或中国，灵修著作都构成一种处境性的召叫，呼唤读者加深与基督的私人联系，对于二书创作本身的理解最终要落实在作者与其面对的读者之现实处境上。

伯多禄书的第一章讨论默想利益，其论说首先按照《圣保禄宗徒致罗马人书》的精神，揭示精神与血肉之间的对立冲突，从而提出，默想为对抗罪恶而言是必须的。然而，石铎琭并没有同样在论说的开头树立如此悲观主义的人性论前提，或许他考虑到中国人崇奉的儒家持有性善论，与此矛盾。与之相对，石铎琭的论说开始于“形功”与“神功”的区分，他明确指出神功恰恰是形功的内在前提。为此，首先必须要去除“恶情之阻碍”，继而培育“得窝西安”，或称“心专情热”；继而揭示说，“心专情热”并非“本性私情所发”，而是来自于“斯彼利多三多”（*Spirito Santo*，圣神）之佑助，而后者又透过默想实现，因为“常见人默想时，即能定志向、立善功”。石铎琭引用匿名圣人的话来证明此说（伯多禄书无此引用）：“昔圣人称赞默想曰：能洗灵魂罪愆，得热爱、坚信、定望，喜神命、养五内、洁心志、离苦愁。”[1]由此确立了在基督信仰的成圣之路中，“热情”的重要性，进而推出所以

1 San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. I, p. 19: En la oración (dice él), se alimpia el ánima de los pecados, apaciéntase la caridad, certifícase la fe, fortalécese la esperanza, alégrase el espíritu, derrítense las entrañas, purifícase el corazón, descúbrese la verdad, véncese la tentación, huye

能培养“热情”的默想之重要性。（fols. 1r-2r）

不过，石铎琭似乎认为前章说明默想利益的劝勉效果还不够，因此增加了《默想切要》。本章的前半部分仍然延续《默想利益》中的核心论点：没有默想就没有“善功”，如同“元气为养肉身之生命”。石铎琭又引证某位“嘉尔都沙诺”（*Carthusiano*，嘉都仙会士）之言：“能行默想工夫，始终无间者，少致失其灵魂矣。”不过，石铎琭随即转变了劝勉的焦点，声称就算是“农夫、牧人、仆役等”，也能行默想工夫。（fol. 2r-v）这传达出一个重要的理念：虽然人类社会有“贵贱贫富”的差异，但默想面前，人人平等，甚至最卑微之人，也能拥有最深刻的灵性生活。这种思想正与当时中国流行的心学思想相呼应，后者主张，无论教育程度或社会地位如何，所有人都拥有通过工夫修行成就圣贤品位的潜能。而且，这一劝勉也体现出石铎琭对社会中下层的关怀，而为穷人服务也正是方济各会创立之初所呼唤会规的福音精神。

两套“默想规程”是本书的的核心部分（fols. 3r-36v），其中包含十四个“题目”，即十四组默想，其中前七组每日夜晚操练，默想人生历程（己罪、生命、死候、审判、地狱、天堂、诸恩），后七组每日早晨操练，默想耶稣受难（濯足立圣体、园中祈祷缉获、被解二司、鞭挞茨冠之苦、负十字架登山被钉、临终七言及铁枪、吾主敛葬圣母痛苦）。在此有两点值得注意：其一，伯多禄书本身并无阐述内容的标题，只按照星期命名，而石铎琭为每组默想各概括了一句话作为标题，南昌本进一步在版心处提供了各默想的简短标题，即本段所录之名。显然简短的名称更便利于操练者学习与记忆。其二，石铎琭删除了伯多禄书中耶稣基督下降阴府、复活显现、升天的内容，而把基督苦路奥迹裁剪分布，补足七日。后文将提及，石铎琭建议默想的初学者单独操练炼路或明路中的其中一路，而此处的处理，暗示石铎琭在希望使用这两套“默想规程”的操练者在炼路上有更深的感受。

---

la tristeza, renuévanse los sentidos, repárase la virtud enflaquecida, despí-dese la tibieza, consúmese el orín de los vicios, y en ella no faltan centellas vivas de deseos del cielo, entre los cuales arde la llama del divino amor.

关于默想的日程安排，石铎琭与伯多禄一样，特别注意照顾世俗事务繁忙之人，专门提及许可"不能于早晚二时行此神业"之人甚至可以一周只默想一端，但还是勉励众人，无论如何，一定要让"灵魂不失其养也"。（fol. 3r-v）至于具体的默想内容，首先值得注意的是，西班牙原文中，有许多以第二人称提出的问句，而在中译文中，往往采用另一种言说方式，例如：[1]

二想，从前蒙天主赐我甚多恩惠，而不能报。方在孩童，以嬉戏而虚费光阴，及至长大，又无纤毫功劳可录。吾主生我灵魂、肉躯，三司、五官俱不能用之于正，视所不当视、听所不当听、言所不当言，各官贪享逸乐，而怠于为善。	*Lo Segundo, discurre por todos los beneficios divinos, y por los tiempos de la vida pasada; y mira en qué los has empleado; pues de todos ellos has de dar cuenta a Dios. Pues dime ahora, ¿en qué gastaste la niñez? ¿En qué la mocedad? ¿En qué la juventud? ¿En qué, finalmente, todos los días de la vida pasada? ¿En qué ocupaste los sentidos corporales y las potencias del ánima que Dios te dio para que lo conocieses y sirvieses? ¿En qué se emplearon tus ojos, sino en ver la vanidad? ¿En qué tus oídos, sino en oír la mentira, y en qué tu lengua, sino en mil maneras de juramentos y murmuraciones, y en qué tu gusto, y tu oler, y tu tocar, sino en regalos y blanduras sensuales?*

阅读第二人称的问句让人感觉自己的内心中好似正在上演一场冲突，其中良知一方正在发起指控。这种冲突正体现了伯多禄援用过的《罗马人书》之精神。但中国固有的传统并不强调人心中有两个势均力敌的精神体彼此冲突。因此为了适应中国语境，石铎琭缓和了这种戏剧性的紧张，例如把控告式的第二人称改为自述式的第一人称。另一个值得注意的地方是，石铎琭经常把西班牙原文的疑问句改为陈述句，例如伯多禄原著中提出过三个问题，并以斜体强调："你干犯了何人？你犯了何罪？你如何犯罪？"（*Contra quién pecaste, por qué pecaste y en*

1 《默想神功》广州本，fol. 4r-v；San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. II, "El lunes", p.23。

qué manera pecaste?）[1]中译文改为：“罪中之恶有三端：一，获罪者何主；二，获罪者何因；三，获罪者为何心。”（fol. 5r）当然这种类型的修改在全书中并非皆是如此，也有例外，毕竟基于文势之需要，可以灵活处理。

默想前后六端

“默想规程”虽然构成核心部分，却并非一个完整的默想祈祷之全部流程，因此，伯多禄书提供了从开始到结束的六个步骤，石铎琭译为《默想前后六端》：“预备”（*preparación*）、“习熟”（*lección*）、“用工”（*meditación*）、“感谢”（*hacimiento de gracias*）、“奉献”（*ofrecimiento*）、“祈祷”（*petición*）。诸译名中，最值得注意的是“*petición*”（求恩）一词的翻译。在中文语境中，“祈祷”一词具有比较宽泛的指称，而且现实中人们往往为了世俗、物质的利益而“祈祷”，但“*petición*”在基督教祈祷形式中具有想当狭窄的含义，专指“恳求天主降下有益于众人得救的恩宠”。这一意涵在本章的具体行文中呈现得非常分明：石铎琭要求操练者先为他人求七恩，再为自己求五恩。为他人所求者，主要是外显的利益，如信仰广布、天下太平、身心平安等，而为自己所求者，皆是内心的利益，如认罪悔改、修德进善。而最后一恩又与前十一恩区分，构成求恩祈祷的最高峰：“然后求赐我爱主之热情，虔恭向天主，而诵祝文如左。”这篇祝文原名《为了爱天主的特别求恩》（*Petición especial del amor de Dios*），因为篇幅太长，石铎琭有所删节，命名为《求神爱祝文》，并在目录中醒目地列出。这篇祝祷洋溢着热切的爱情，表达了灵魂对与天主合一的热烈渴望，并呼求圣三、圣母、诸圣的助佑。为了充分展现二者的同异之处，笔者提供原文及石铎琭译文如下：[2]

吾天主赐我诸德，尤望赐我圣宠，能以全心、全灵，	Sobre todas estas virtudes, dame, Señor, tu gracia, para que te ame yo con todo mi corazón, con toda mi ánima,

1 San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. II, “El lunes”, p. 24.

2 《默想神功》广州本，fols. 40v-42r; San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. XI, pp. 83-85。

专志爱尔，如允我爱尔。我望之慰、我心之味、我灵之生命、我神体之安所、我明悟之朗耀！求尔除灭我心之偏邪，立一大殿于其中，为尔永居，使爱情之箭透我心，爱情之味养我灵。 噫嘻！何时得遂此愿？何时尽绝不合尔意之情？何时尽克私意，而遵守尔旨？何时绝不记忆我身，惟记忆吾主？何时尽捐诸物诸事于我心，惟独存吾主？何时爱情之火灸热我心？何时得享尔之爱情？何时赐我得合于尔，永居不离于尔？ 至仁至慈，皇皇圣三，罢德肋，及费略，及斯彼利多三多，三位一体！教我，治我，佑我！圣父，为尔全能，求尔满我记含于义善，定心在尔；圣子，圣父之上知，求尔赐我明悟，能通微妙事情；圣神，圣父及圣子所发之爱，为尔无比之喜，求尔赐我圣火，照耀我爱欲，永远不熄不灭；至圣圣三，赐我爱尔，如天神赞美尔、敬慕尔，方为真爱！ 卒世童贞，至圣玛利亚，天主圣母、天堂母皇、世人母	con todas mis fuerzas y con todas mis entrañas, así como tú lo mandas. ¡Oh, toda mi esperanza, toda mi gloria… Oh, vida de mi ánima y descanso alegre de mi espíritu! ¡Oh, hermoso y claro día de la eternidad, y serena luz de mis entrañas, y paraíso florido de mi corazón!... Apareja, Dios mío, apareja, Señor, una agradable morada para ti en mí, para que, según la promesa de tu santa palabra, vengas a mí y reposes en mí… Hiere, Señor, lo más íntimo de mi ánima con las saetas de tu amor, y embriágala con el vino de tu perfecta caridad. ¡Oh! ¿Cuándo será esto? ¿Cuándo te agradaré en todas las cosas? ¿Cuándo dejaré de ser mío? ¿Cuándo ninguna cosa fuera de ti vivirá en mí? ¿Cuándo arden tísimamente te amaré? ¿Cuándo me abrasará toda la llama de tu amor? ¿Cuándo estaré todo derretido y traspasado con tu eficacísima suavidad?... ¿Cuándo, quitados todos impedimentos y estorbos, me harás un espíritu contigo, para que nunca ya me pueda más apartar de ti?... ¡Oh Altísima, Clementísima, Benignísima Trinidad, Padre, Hijo, Espíritu Santo, un solo Dios verdadero, enséñame, enderézame y ayúdame, Señor, en todo! ¡Oh Padre todopoderoso, por la grandeza de tu infinito poder, asienta y confirma mi memoria en ti e hínchela de santos y devotos pensamientos! ¡Oh Hijo Santísimo, por la eterna sabiduría tuya, clarifica mi entendimiento y adórnalo con el conocimiento de la suma verdad y de mi extremada vileza! ¡Oh Espíritu Santo, amor del Padre y del Hijo, por tu incomprensible bondad, traspasa en mí toda tu voluntad y enciéndela con un tan grande fuego de amor, que ningunas aguas la puedan apagar! ¡Oh Trinidad Sagrada, único Dios mío, y todo mi bien! ¡Oh si pudiese yo alabarte y amarte como te alaban y aman todos los ángeles! ¡Oh si tuviese yo el amor de todas las criaturas, cuán de buena gana te lo daría y traspasaría en ti, aunque ni éste bastaría para

主、洁净之率、快乐之原、童身之镜、义德之表，求尔分我希微爱情，能爱尔所爱之子。天上最尊诸天神，于尔爱之火，徧灸宇宙，求尔诸品，弗遗失我；且炼我心之罪，焚之于爱情烈焰。真福圣人圣女，何时能向尔诸品，赞美吾主、爱慕吾主，永远享其乐福！亚孟。	amarte como tú mereces!... ¡Oh María, María, María, Virgen Santísima, Madre de Dios, Reina del cielo, Señora del mundo, Sagrario del Espíritu Santo, Lirio de pureza, Rosa de paciencia, Paraíso de deleites, Espejo de Castidad, Dechado de inocencia! Ruega por este pobre desterrado y peregrino, y parte con él de las sobras de tu abundantísima caridad. Oh vosotros, bienaventurados Santos y Santas, y vosotros, bienaventurados espíritus, que así ardéis en el amor de vuestro Criador, y señaladamente vosotros, Serafines, que abrasáis los cielos y la tierra con vuestro amor, no desamparéis este pobre miserable corazón, sino ali mpiadlo, como los labios de Isaías, de todos sus pecados, y abrasadlo con la llamada de ese vuestro ardentísimo amor, para que sólo a este Señor ame, a Él sólo busque, a El sólo repose y more en siglos de los siglos. Amen.

这篇祝文的圣三结构引人注目，不过或许更值得注意的是贯穿全文的火之譬喻：圣神把爱火传给人，人便有了对天主炽烈燃烧的爱。爱同样具有净化及治愈心灵的作用，这使得我们注意到中译文两次出现“灸”这个字眼。利用中国读者熟悉的“艾灸”，来形象地展现治愈之概念，如此不假多言，中国读者能轻易地理解为什么爱要被比喻为“治愈之火”。由此可见石铎琭的本地化巧思。

“三重道路”抑或“三条道路”？

对照前文目录对照表可知，石铎琭在介绍完默想的完整流程后，打断了原著，插入其所“增订”的两章。其中插入的第一个篇章介绍了原著未专门论及的灵修“三路”，石铎琭在中文本的引用提示了其出处：“凡务进修，必有其路……圣师文度辣总括为三。”由此易发现，此段源于石铎琭的同会先贤，号称“方济各会第二会祖”的圣波纳文图拉（Bonaventure，1221-1274）所著之《论三重道路》（*De*

triplici via）。[1]波纳文图拉于 1484 年列圣，1587 年获赐“教会圣师”（doctor of the Church）头衔。不过，《论三重道路》主题宏大，将一切修炼按照进境浅深分为三个层次，即“默想”（*meditatio*）、“祈祷”（*oratio*）、“默观”（*contemplatio*），而在最高的默观阶段，以九品天神之上三品（*Thronorum, Cherubim, Seraphim*）为比，说明其赏报之高妙。[2]显然，《默想神功》作为一本为浅层次读者撰写的著作，不需要谈论如此高深的内容；更何况，《论三重道路》本来是写给方济各会士的，其中对于修道及牧铎生活也做了不少评论，这些内容自然也无需向中国平信徒提及。因此，石铎琭仅从本书第一章《论默想，藉由它而灵魂可得炼净、启明、成全者》（*De meditatione qua anima purgatur, illuminatur et perficitur*）中提炼出最核心的意义。

关于《论三重道路》之要义，首先应当注意其书名使用的是单数的“路”（*via*），而非复数（*viae*），这是因为，波纳文图拉所讨论的并非是“三条彼此不同的道路”（three ways），而是“一条分成不同阶段，但不同阶段之间又彼此融合为一的连贯的道路”（triple way）。波纳文图拉的“默想”、“祈祷”、“默观”三阶段本身即构成“炼、明、合”（*purgativa, illuminativa, unitiva*）之结构，而在每一阶段内又按照“三路”划分阶段，由此形成“三路互具”之模式。[3]而之所以“三路”能够互具，正是因为其动力结构是统一且连贯的，例如：“炼路开始于良知的刺痛，结束于感

1 关于此书的分析，见 Dayton Phillips, “The way to religious perfection according to St Bonaventure’s *De triplici via*,” *Essays in Medieval Life and Thought*, edited by John Hine Mundy, Richard W. Emery, Benjamin N. Nelson (New York: Biblo and Tannen, 1965), pp. 31-58.

2 Bonaventura, *Opera Omnia*, vol. 8 (Quaracchi: Ad Claras Aquas, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1898), cap. III, n. 1, p. 12a.

3 严格地说，在原文中，只有“默想”、“默观”二阶段是波纳文图拉明确使用术语“炼路”、“明路”、“全路/合路”来划分结构而加以探讨的，但在“祈祷”这一阶段，虽未明确使用此术语，但也明确描述其具有三个阶段：①向天主献上我们的哀叹；②由天主的垂怜获得恩宠；③藉由恩宠，我们才能崇拜天主——这一描述事实上显然符合“炼、明、合”的结构。见 Bonaventura, *Opera Omnia*, vol. 8 (Quaracchi: Ad Claras Aquas, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1898), cap. II, n.1, p. 8a。

受灵性的喜乐；它在痛中追逐，而在爱中沉迷。”[1]炼路的核心是良知照察，由此开出三条道路：因良心刺痛而认罪，即炼路之炼路；因认罪而追求罪赦，即炼路之明路；因罪赦而得喜乐，即炼路之合路，三者统一于一个连贯的行动之中。

同样，一方面，石铎琭把“三路”划分为三个阶段：“此三路者，炼路是初功，明路是进善，合路是成德，各有次第焉。”（fol. 42r）[2]另一方面，石铎琭也着重凸显炼路与明路的连贯性和融合性，且将其建基于动力结构之上：“圣文度辣曰：人知其心易发爱主之情，其时谦恭，可以进善，遂入于明路矣。”（fol. 42v）除此之外，石铎琭特别提及：“圣文度辣曰：炼、明二路，如两翼然，皆可习行。”（fol. 43r）值得注意的是，此处所用譬喻，在熟悉理学话语的中国读者看来，必然会联想起朱熹（1130-1200）论工夫的经典格言：“‘主一无适’者，必有所谓格物穷理者以先后之也，故程夫子之言曰：‘涵养必以敬，而进学则在致知。’此两言者，如车两轮，如鸟两翼，未有废其一而可行可飞者也。”[3]一念及此，中国读者便能顺其自然地类比理解炼、明二路之不可割裂。不过石铎琭没有完全展现《论三重道路》原书“三路互具”的奥妙结构，这应当是基于本书定位的考量。前文已述，石铎琭书删除了伯多禄原著中基督下降阴府、复活显现、升天之奥迹，显然这些奥迹更加体现明路、合路，而非炼路的特质。因此，石铎琭大概不希望一次性给初学者灌输太多的内容，以免迷惑。

关于“炼路”，波纳文图拉没有描述克修工夫的具体做法，因为《论三重道路》更加理论化，而非具体的实操手册。但石铎琭提到了“行告解、立苦功”。(fol. 42v) 又进一步解释说，炼路工夫要随顺各人不同的“资禀”或“赋质”，这种按照人的个

1 Bonaventura, *Opera Omnia*, vol. 8, cap. I, n. 9, p. 6a: *Incipit ergo via ista a stimulo conscientiae et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae, et exercetur in dolore, sed consumatur in amore.*

2 这种三和音似的结构，严格来说，并未直接在《论三重道路》中被专门提及，不过一方面，该说法并不违背波纳文图拉的意思；另一方面，该说法实在相当常见，可以在其他方济各会作者那里找到，例如奥格斯堡的达味（David of Augsburg，1200-1272），也可以在同时期的非方济各会灵修作者那里找到。

3 刘源渌，《近思续录》（上海：华东师范大学出版社，2015），卷二《为学》，第 124 页。

体特性对实践加以调整的说法似乎并非出自波纳文图拉原书。“资禀”，或者更常见的表达“气禀”，是宋明理学的常用概念。[1]传统上，人们把近世中国天主教会的创建归功于意大利耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci，1552-1610），他对宋明理学提出了尖锐的批评，尤其将宋明理学的核心概念“气”定为“物质一元论”的范畴，因此后续大多数传教士惯性地强烈拒斥“气”之概念。[2]或许正因如此，石铎琅没有使用更常见的“气禀”，而使用“资禀”，或者仅见一处的另一称呼“赋质”（fol. 42v）。

关于“明路”，波纳文图拉将其定义为对本性、教会、超自然恩宠的认识，但石铎琅只提及对自然恩宠的认识，即“明通透彻道德之精妙”。[3]更值得注意的是，石铎琅在此将儒家德性与基督教德性混编在一起，前者如“谦让”、“孝顺”、“仁慈”，后者如“贞洁”、“神贫”，并一概地说，这些德性“悉仿效耶稣”。[4]（fols. 42v-43r）应当承认，石铎琅所描述的明路在境界上比波纳文图拉原本设定的高度更低，但正如前文所论，石铎琅有意降低《默想神功》的深度，因此，本章对明路的调整，想来也是为此服务。大概也是基于同样的理由，石铎琅对于“合路”描述得更为简洁。不过同样在此可以观察到，石铎琅还是保留了波纳文图拉的核心要义：“合一”并未被描述得特别具有理智性，而是强调其意志性——石铎琅在行文中中强调的是“爱主之心”、“承行其旨”。（fol. 43r）

关于“三路”的使用，石铎琅提出：“骄傲及夸张者，宜习行炼路”，“谦恭及良

1 以《朱子语类》为例，有 27 章出现“资禀”一词。49 章出现“气禀”一词。笔者使用中华书局、古联（北京）数字传媒科技：《中华经典古籍库》（https://jingdian.ancientbooks.cn/）检索，所据版本为黎靖德编，王星贤点校，《朱子语类》（北京：中华书局，1986）。

2 参见梅谦立，《从唯物论到超越论——16 至 18 世纪来华传教士在亚氏形质论的基础上对“太极”认识的变化》，《现代哲学》2023 年第 4 期，第 154-156 页。

3 波纳文图拉关于自然恩宠的说明见 Bonaventura, *Opera Omnia*, vol. 8, cap. I, n. 11, p. 6a-b: *Ad complementum naturae spectat, quod dedit Deus ex parte corporis membrorum integritatem, complexionis sanitatem, sexus nobilitatem; ex parte sensus dedit uisum perspicuum, auditum acutum et sermonem discretum; ex parte animae dedit ingenium clarum, iudicium rectum, animum bonum.*

4 《论三重道路》用“仿效基督”来描述明路，见 Bonaventura, *Opera Omnia*, vol. 8, cap. III, n. 1, p. 12a: *illuminativa, quae consistit in imitatione Christi*。

善者，宜习行明路”。（fol. 43r）此说似乎不见于波纳文图拉原书。石铎琭在此提出了一种高度建基于处境的方法论，允许不同性格的人操练不同的道路。这并非传统常见的三路次第说，也非波纳文图拉提出的三路融合说。看起来石铎琭似乎创造了一种中间路线，或者说他提供了一种务实的选项。简而言之，石铎琭根据波纳文图拉的学说指明三路的互补性，但他更强烈地凸显各条道路的特殊性，呼吁各人根据个体天资的差异，按照每个单独个体灵性旅途的特定阶段来选择道路。这种从波纳文图拉“三重道路”到一种处境依赖性方法论的重点转化，反映出石铎琭面对新近皈依基督徒的务实态度，石铎琭深感在他们能综合操练波纳文图拉式三重道路工夫以前，最好还是首先单独操练炼路或明路中的单独一条。

为牧灵需要而拓展默想的范围

如前文所示，石铎琭着重论述了波纳文图拉式三路理论这般更具精神性的默想，不过石铎琭试图向中国基督徒展示更宽泛意义上的“默想”。在《默想之路甚多》中，石铎琭首先提出：“天堂之路，非一非三，其门凡十有二，其所趣之路亦多……岂能仅行一路，仅向一门哉？”继而，石铎琭再次强调，各人“本性”有别，因此“默想之路，不能不多也”，随即具体提出六条默想道路。（fol. 43v）这部分并非出自伯多禄书或波纳文图拉书，或许石铎琭参考了其他文本，或许这就是他独立创作的部分。

第一路默想是诵念各种祈祷经文，其中包括“念圣母珠”（虽然并未提供具体的诵念规程）。“圣母珠”即使用串珠（计数工具）诵念的“玫瑰经”（Rosary），最早由多明我会发展成熟，随后被各修会改编吸收。耶稣会也热衷于传播玫瑰经，最早将其介绍到中国的就是耶稣会。[1]石铎琭提出，诵念的目的是培育“谦恭”，而

1 参见王喜亮，《晚明首部天主教版画〈诵念珠规程〉考》，《哲学与文化》2021 年第 48 卷第 7 期，第 93-108 页。出版《默想神功》的约十年后，石铎琭又在广州出版了《圣母花冠经》（约 1702），这是方济各会版本的玫瑰经，基于方济各会士卡皮斯特拉诺的圣若望（Saint John of Capistrano, O.F.M., 1386-1456）。

且诵念特别要求意志上的专注；又特别指出，尽管诵念适合于“不能默想”的人，但“诵经时，专心一志，胜于能默想而不遵守规矩之人”。在此，石铎琭使用的“诵经”一词令人联想到佛教。杨廷筠曾在《天释明辨》中就念诵一事攻击佛教，认为“释氏所念六字佛号”，无甚义理，其实只是起到“摄心归一、令不妄驰”之用，而“天教所念天主圣号三十六字”与此不同，蕴含“义理”，可以“即念诵、即参悟”，因此天主教的念诵工夫更为优越。[1]于是自然，石铎琭也特别推荐这种方法：“口诵而心即存想经义者，大有进益。”（fols. 43v-44r）

第二路默想推荐“不知默想、不能默想之人”操练类似于基督教传统工夫“圣言诵祷”（*lectio divina*）的灵修阅读法，要求在一遍又一遍重复诵读默想书之文句的同时，“寻绎其意”。[2]值得注意的是，耶稣会士当时早已在中国出版了数量可观的灵修阅读之用的文本材料。不过，石铎琭在介绍此路时，并未凸显阅读者自身的灵性感动，他似乎更加关注要求阅读者正确地理解文本，并建议阅读者“可求教神父”。（fol. 44r-v）当然，这个建议具有灵活性，因为神父不仅可以在义理上解释说明，也可以在灵修上指点操练者在适当的时候体悟理智之外的触动。

第三路默想推荐“不能推论之人”体验“天主无所不在，常临吾前”，感受天主能够听闻我的一切言语、察见我的一切行为、知晓我的一切思虑，从而“耸然切向天主，求赦过失，求免苦楚；又求赐我定于为善，不敢再犯”。（fol. 44v）这是希望操练者即使理智上缺乏理解，也能通过宗教直觉获得情感的触动。

1 郑安德编辑，楼宇烈顾问，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第二十七册（北京：北京大学宗教研究所，2000），第 45-46 页。

2 伯多禄书给出了相似的建议，见 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap.XII, “Quinto aviso”, pp. 90-91: Finalmente, si todavía te pareciese que era tiempo perdido perseverar en la oración y fatigar la cabeza sin provecho, en tal caso no tendría por inconveniente que, después de haber hecho lo que es en ti, tomases algún libro devoto y trocases por entonces la oración por la lección; con tanto que el leer fuese, no corrido ni apresurado, sino reposado y con mucho sentimiento de lo que vas leyendo, mezclando muchas veces en sus lugares la oración con la lección, lo cual es cosa muy provechosa y muy fácil de hacer a todo género de personas, aunque sean muy rudas y principalmente en este camino。

第四路默想为“尽绝己意，惟凭天主之旨”。石铎琭在此提到一个“最可为仪表”的案例：“昔有善人，三载之内，无一刻不诵不想，遂得战胜邪魔。”（fols. 44v-45r）我们不知道这位善人具体是谁，但很可能石铎琭想到了 16 世纪西班牙蓬勃发展的寂静主义（Quietism）思想，类似的观念在西班牙方济各会士方济各·德·欧苏纳（Francisco de Osuna，约 1492-约 1540）所著《第三字母表》（*Tercer Abercedario,* 1527）中也有所体现。

以上四路默想很可能构成了波纳文图拉式三重道路的替代选项：三路工夫要求综合人类灵魂三大官能（记忆、理智、意志），而以上四路默想可以只依靠运用某种特定官能（第一、三路强调运用意志，第二路主要运用理智），或者相反，依靠弃用某种特定官能（第四路要求弃绝个人意志）。

第五路默想不再关注个体自身的灵魂，而是关注对他人灵魂行哀矜，尤其为异教与异端皈依正道而祈祷。（fol. 45r）确实，与异端搏斗是方济各会传教事业的基本活动。[1]而中国尚处福音传布的黎明时分，这种祈祷与本地处境尤为相关。

第六路默想提供给由于太过“忧愁”而“难以推论、难以全遵规矩”以至于不能默想者。石铎琭宽慰他们只要“虔心切意，献其苦难”，向其造物主祈求宽恕便可。（fol. 45r-v）值得注意的是，福建与广东的大多数基督徒来自社会下层，他们在物质与精神方面的困难确实会阻碍他们操练默想工夫，但也正是这些困难构成了他们祈祷生活最鲜活的核心。

本章成就了石铎琭重要的原创性贡献。在此他似乎不再那么依赖西文来源，而是取材于其本人二十年的在华牧灵经验。尽管他在自己的著作中条理井然地陈列了伯多禄·德·阿尔坎塔拉的精神性默想内容与波纳文图拉的人类学框架，但他清晰地意识到许许多多的中国民众在操练精神性默想时左右为难，为此，他另外提出了六种默想形式来适应中国基督徒的切身需求：石铎琭用“各方之地”来比

1 关于新西班牙的传教活动，见 Bert Roest, “Early Mendicant Mission in the New World: Discourses, Experiments, Realities,” *Franciscan studies,* vol. 71 (2013), pp. 197-217，本处见第 206 页。

喻“天堂之路”的众多，又进一步取喻“（各地）所生果实异种”，以此说明“各人之性”不同，灵修操练也应当有所不同。（fol. 43v）一些中国基督徒认为诵念玫瑰经（时至今日已成为最流行的祈祷经文）或其他祈祷经文更有助益；一些人选择阅读耶稣会士一个多世纪以来在中国出版的虔信书籍，或方济各会在广州出版的新书；一些人以一种与禅宗传统多有相似的方法默观天主全在（虽然二者之目的迥然不同）；一些人为了那些在中国反而才是人口绝大多数的异教徒之皈依而祈祷；也有一些人把自己的磨难与痛苦奉献给天主。这些形形色色的默想都激发于每个中国基督徒灵魂与生活的独特品质，构成了最鲜活的灵性生命。

默想获益的关键：“神味”与“苦功”

在《默想神功》最后两章中，石铎琭重返伯多禄原著。这两章开始于《默想要知七端》，此章提供了对精神性默想的操练建议。不过由于在编排上紧随于《默想之路甚多》之后，显然这些部分不仅适用于精神性默想，也适用于前文专论的其他默想形式。

第一端建议操练者不要太过注意默想的具体规条与规程，而要注意是否真切地感受到了“得窝西安”（心专情热）与“畏爱之情”。此条对应伯多禄书之第一条建议：更多地致力于热情之目的才是更好的。（fol. 46r-v）[1]

第二端建议操练者不要只运用“明悟”（理智）之能，而要更多地用“爱欲”（意志）发出“敬主之情”。石铎琭解释说：“独恃明悟，必无专心，即默想无功。”然而，“爱欲亦有定规”，如果只是单纯地“痛哭流涕”，那不仅毫无助益，甚至反而会阻碍获得“天主之甘味”。（fol. 46v）此条对应伯多禄书之第二、三条建议。[2]

第三端建议操练者就算在默想时未得“甘味”，也“不可以此为无益”，因为这

1 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. XII, “Primer aviso”, pp. 87-88: como el fin de todo esto sea la devoción, lo que más sirviere para este fin,eso se ha de tener por lo major.

2 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. XII, “Segundo aviso”, “Tercer aviso”, pp. 88-89.

个想法其实来自“邪魔”；与之相对，操练者“惟当忍耐，望天主降慰于我”。（fols. 46v-47r）此条对应伯多禄书之第五条建议。[1]

第四端建议操练者经验到“主佑，而有神味”时，“不可遽罢其工”，因为“圣祐愈多，诸德愈进”。继而展开譬喻：“如大地之生百草，干燥不可，微润不可，必滂沱霑足，方可发生”。于是石铎琭随即指出，必须“日日默想”，这样“积时既久，其得圣祐必多”。除此之外，石铎琭又进一步指出：“即一日之内，几刻默想，亦不如久行于一时。”因为作为默想预备工作的“收敛五官、克除邪念，然后心志始定，已费半时”，因此过短时间的默想难以真正用工。不过无论在欧洲还是在中国，每天抽出一个时辰（两个小时）来默想，对于平信徒而言实在是过高的要求。因此，石铎琭最后还是许可了几十分钟的默想：“万不得已，俗冗坌集，不能一时之久，亦必默想数刻也。”（fol. 4r-v）此条对应伯多禄书之第六条建议。[2]

以上四端建议享有共性，即强调默想工夫所意欲经验的目标是神慰（divine consolation），或者按照石铎琭之译笔，“神味”（spiritual taste）。耶稣会灵修聚焦于德语凝练的决定进行分辨，以此指导人的生活与行动，与此不同，《默想神功》所体现的灵修思想聚焦于通过灵魂品味天主之爱，此时此地地（*hic et nunc*）进入个体与天主的相遇之中。

第五端建议操练者不可“专行此功，其余诸德概置不问”，因为“默想工夫”与“诸德”之间是彼此“相助”的。值得注意的是，此条并不出自伯多禄书的对应篇章，而是挪用了石铎琭并未整体翻译的第二部分第五章之第七条建议。当然，这条建议本身极好，但值得注意的是，西班牙原文在使用比维拉琴（*vihuela*）与钟表

1 石铎琭省略了伯多禄书的第四条建议：心灵要在堕落和高扬这两种极端之间保持平衡。见 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap.XII, “Cuarto aviso”, p. 89.: tener el corazón no caído ni flojo, sino vivo, atento y levantado a lo alto; “Quinto aviso”, pp. 90-91。

2 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. XII, “Sexto aviso”, p. 91: todo lo que es menos de hora media o dos horas es corto el plazo para la oración。除此之外，西班牙文本与中文本都引用了《路加福音》21:1-4 的故事：贫寡妇虽然只捐献了很少的财物，但因为这是其仅有的，而获得称赞。

（*reloj*）之譬喻，来说明保持默想工夫与诸德之和谐的必要性，[1]石铎琭沿用了这一形式，以“鼓琴”与“自鸣钟”为喻。（fols. 47v-48r）自鸣钟自传教士传入中国以来，在明清社会引起了强烈而持续的好奇，成为传教士在中国居留的重要依仗。而当时广州正是自鸣钟的重要生产中心，[2]因此长居广州的石铎琭应当对中国人的自鸣钟狂热深有体会，因此本节的移置，也具有对本地处境的敏感性。

第六端建议同样来自于第二部分第五章之开头，在伯多禄原书中，那是一段冗长的总论性文字，最后落足于“苦功”（*mortificación*），以及行苦功所必须的“祈祷”（*oración*）。[3]前文提及，石铎琭在介绍炼路工夫时专门加入了“立苦功”，因此毫不奇怪本端特别谈论克修主义的追求。石铎琭提醒，如果有人觉得行默想工夫却无效验，那么其原因无非两点：“其一，默想工夫，不深不全；其一，不克去私欲。”因此，默想之后，操练者应当检查自己是否能够做到“制七情、苦肉躯、慎言语、节嗜欲”，如能，则反推可知其默想时保有“热心”，如否，则其默想工作必然做得不足。（fol. 48r-v）

第七端建议的取材范围回归了原本的篇章，来自最后一条建议，同样也是非常冗长的总结性文字，[4]石铎琭从中提取了关键信息，即对于默想要点的强调：“凡默想，俱当切于己身。”不过这一要点实际上有三种展开：①跳跃式的联想，例如，默想耶稣被掩蔽眼目时，要联想到我自己因为眼目之欲而犯罪；②代入式的设想，例如，默想耶稣受鞭挞时，要设想挨打的人是我自己；③反思性的联想，例如，默想耶稣悬于十字架，寸缕衣物蔽体时，联想到自己竟然还享有丰裕的物

1 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. V, “Séptimo aviso”, p. 116: Por esto, pues, el siervo de Dios debe poner los ojos no en una virtud sola, por grande que sea, sino en todas las virtudes; porque así como en la vihuela una sola voz no hace armonía si no suenan todas, así una virtud sola no basta para hacer esta spiritual consonancia si todas no responden con ella. Y así como un reloj si se embaraza un solo punto para todo, así también acaece en el reloj de la vida espiritual si falta una sola virtud.

2 Tang Kaijian [汤开建], *Setting off from Macau: Essays on Jesuit History during the Ming and Qing Dynasties* (Brill: Boston, 2016), pp. 257-281.

3 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. V, p. 113.

4 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. XII, “Octavo aviso”, pp. 92-95.

用，顿觉配不上如此享受。不过无论如何，石铎琭还是强调：“任行一端，必有克己立功之效验，方是进益。”（fol. 48v）正如前文所述，伯多禄以推广苦修而闻名，石铎琭虽然没有照搬他的严苛规条，但却忠实地传播着他的刻苦精神。

邪魔诱惑与祛退之法

《默想神功》最末一章为《默想时祛魔诱》，也来自伯多禄书的对应篇章。基督教相信宇宙中存在着善良的天神与邪恶的魔鬼，他们时时刻刻准备帮助或阻碍人类的成圣。这样的观念普遍存在于世界各地，例如，儒释道三教都有“魔障”之说。一些现代读者可能会认为这些说法纯属前现代的迷信之谈，不过应当注意，基督教并非以“怪力乱神”的态度来处理这些问题：在本章中，我们将看到，祛退邪魔的方法，归根结底，就是坚强自我的精神，更加努力地进德修善。

在前文中，我们看到了“神慰”的重要性，因此，与之相对，第一诱便是针对那些可能缺乏神慰之人（*al que le faltaren las consolaciones espirituales*），也就是著名的“神枯”（spiritual desolation）问题。神枯者虽然努力精进，但“无其效，以为无益”。祛退之法为坚持默想，同时承认自身罪恶，“求主恕宥”。石铎琭在此举例称“昔有圣人圣女，每每默想数载，毫无滋味”，但这反而是因为“天主真实钟爱”，因此“先试以苦味，然后赐之神味”，甚至可能“默示以秘奥之事”。（fol. 49r）这种情况并非真正的默想无效验，反而是足够有效验，以至于天主决定施以试探，即放任魔鬼欺骗人，若人能坚守，则以此算为人的正义，从而赏赐各等奇妙福报。此条对应伯多禄书之第一条建议。[1]

第二诱为“妄念丛集”。祛退之法为“猛力恒心”；但如果再三用力仍不能祛退的话，不要“忧愁以自苦”，而要祈祷，把自己的苦难呈献给天主，请求天主的扶助。（fol. 49r-v）此条对应伯多禄书之第二条建议。随后，石铎琭跳过了第三条

1 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. IV, “Primer aviso”, pp. 105-107.

针对亵渎、第四条针对不信的建议。[1]或许石铎琭担心此二条过于激烈的表述反而会引起初学者的不安，从而引发本来不具的问题。

第三诱为恐惧与幻想（*temores y fantasias*），石铎琭称之为"惊惧鬼物"，颇为生动形象。祛退之法为依靠"胆力"对抗，"以无惧敌之"，并坚信"天主不许死人魔鬼分毫得害于我"，且有护守天神（guardian angel）随身守卫，为我代祷，因此，我并非孤立无援。（fols. 49v-50r）此条对应伯多禄书之第五条建议。[2]

第四诱为"跪伏默想，即至熟寐"。祛退之法为"守大斋、不饮酒；挺身而跪……打鞭子，系铜带；或别样苦功，以耸精神，而醒肉躯"。西班牙原文没有明确地提及"打苦鞭"，不过原文倒是有这样的表述："致力训练，或用其他能唤醒或刺破血肉的苦行。"[3]接着，石铎琭再次提醒操练者不要遗忘自己有至上的援助，要"求天主救我于诸诱惑"。当然，即使苦修家也并非盲目求苦，石铎琭在此提醒操练者一定要分辨困倦的原因，如果是因为"久未睡，身体困惫"，那就不是魔诱，应当"宁息"；如果是因为生病而不能集中精神，石铎琭就宽慰他们"不可焦躁，以失灵魂滋味"。（fol. 50r）由此可见，身体对于基督徒而言并非完全的仇敌，身体的正常需求是应当满足的，而且妥当照料身体对修行是有益的。此条对应伯多禄书之第六条建议。

第五诱为"自夸进德"。祛退之法为认识到自己根本对于"默想与进德"无能为力，"全赖圣佑"；其次，回忆自己所为，并与"以往诸圣，当今诸贤"对比，体认到"我万不及一"。（fol. 50v）此条对应伯多禄书之第七条建议，不过西班牙文本中把这种对比譬喻为"侏儒面对巨人"，石铎琭没有沿用。除此之外，原著还提及相反的情况，即"不自信"（*desconfianza*），不过祛退之法也就是要求认识"全赖

1 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. IV, "Segundo aviso", "Tercer aviso", "Cuarto aviso", pp. 107-108.

2 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. IV, "Quinto aviso", p. 108.

3 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. IV, "Sexto aviso", p. 109: hacer alguna disciplinau otra cualquiera aspereza que despierte y punce la carne.

圣佑”，[1]或许石铎琭认为这个条目在祛退之法上完全重复，不须收录。

最后二诱，石铎琭调换了次第，且改换了论点。石铎琭书之第六诱对应伯多禄书之最后一条建议，原著强调的重点是，虽然关爱邻人重要，但更重要的是要优先确保自身的修炼，而为此目的，必须追求长时间且深刻的默想与祈祷工夫。[2]不过这一要求实际上显然是针对修道士的，而在前文中，我们已经看到石铎琭预设的读者很可能没有很多时间进行默想操练，因此，石铎琭修改了讨论的焦点，以第六诱为“教训他人，谆谆恳切，而不反求诸己”。祛退之法为谨记头等大事是“先引治自己灵魂”，否则，别人获益，自己失丧，“有何益哉”？（fols. 50v-51r）

石铎琭书之第七诱对应伯多禄书之第八条建议，原著针对的是对“知识与研究”（*saber y estudiar*）的过度追求，在此把“科学”（*ciencia*）与“德性”（*virtud*）对立起来，指明前者是暂时的，会随着生命而逝去，与之相对，后者却是永恒的，而且在天主内，人才能知晓一切真理；继而又用审判来警醒读者，指明天主并不关心我们的谈辨多么精彩，而只会质问我们究竟做了什么。[3]易发现，伯多禄书潜在地表达出对于修道士过度沉溺经院神学的担忧，然而，同样，这一困扰对于《默想神功》的预设读者群体而言，是不存在的。因此，石铎琭把第七诱改为“愿天主默示以各等之事”——这一表述实际上回环地呼应了前文祛退第一诱的最高赏报“默示以秘奥之事”。至于祛退之法，惟“谦让”而已。（fol. 51r）

在全书的最后，石铎琭给出了三条提醒：①《默想神功》全书，仅仅只是为渴望成圣者开启了门扉，指明了路径而已，千万不能以为只要习熟本书，就能“精熟于默想”；②虽然默想“有规程可遵”，但要切记，默想之至高要诀，唯独“全在谦恭求主，降以圣祐，然后可耳”，不可本末颠倒；③初学者“当求神父启迪”，因为灵修的道理，实在不是文字所能说清楚的。（fol. 51r-v）确实，经过以上讨论，

1 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. IV, “Séptimo aviso”, p. 109: y veras que eres ante ellos como un enano en presencia de un gigante.

2 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap.IV, “Noveno aviso”, p. 110.

3 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap.IV, “Octavo aviso”, p. 110.

我们非常明确地看到，至少石铎琭书尚且没有穷尽其所取材的伯多禄书、波纳文图拉书之灵性智慧，更遑论基督教十几个世纪的富藏积淀。

结论

本研究证实《默想神功》正如石铎琭自述的那样基于圣伯多禄·德·阿尔坎塔拉《祈祷与默想论》。此外，本研究也显明《默想神功》是一个节译本，有一些部分付之阙如。除此之外，石铎琭在他的译著中还嵌入了不少实际取自圣波纳文图拉《论三重道路》的内容，该来源过去一直被忽视。确实，伯多禄原著给石铎琭提供了一本便利而简明的默想手册，但仅此而言，则缺乏哲学-人类学之根基。波纳文图拉的三路框架在理论上非常重要，因为它奠基于人类记忆、理智、意志的转化，从而显示了方济各会灵修深刻的人类学基础。然而，尽管对于“三路”而言，有传统式的“三条道路”说，或波纳文图拉所主张的“三重道路”式的综合转化说，但石铎琭更愿意使用一种务实的方法论，即根据不同人的现实需要加以适应。

从接受角度来看，很难从文字线索中找到这本小册子在 17 世纪中国的踪迹，但它很可能真切地闯入了众多人的生活中，他们用这本小册子默想，为他们的生命觅得灵跃。一个值得注意的历史细节是，在《默想神功》出版于广州的 1694 年，常驻于惠州教堂的的方济各会士麦宁学（Bernardino de Llagas Mercado，1655-1713）把这本书的一份副本带给中国基督徒韩隽。不久之后，石铎琭本人来到惠州，弥撒毕，麦宁学引见石铎琭给韩隽，告诉他：“尔所佩服《默想神功》者，今解悟有人矣！”也是在同一年，韩隽为石铎琭的新书《永暂定衡》作序，把这段亲身经历载入其中。[1]这个历史细节成功描摹出一副生动的画卷，从中可生动地窥见在那个时代，方济各会文献如何与中国基督徒的灵修需求相遇相成。

1 梅谦立，《十七世纪末广州天主教出版业与本地社会的互动》，第 130 页。

参考文献 References

Amoros, Léon. “San Pedro de Alcántara y su tratado la oración y meditación,” *Archivo ibero-americano: revista de estudios historicos publicada por los Franciscanos*, vol. 22, 1962.

Barrado Manzano, Arcangel. *Pedro de Alcántara (1499-1562). Estudio documentado y critico de su vida*. Madrid: Editorial Cisneros, 1965.

Bonaventura. *Opera Omnia*, vol. 8. Quaracchi: Ad Claras Aqua, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1898.

De Alcántara, San Pedro. *Tratado de la Oración y Meditación*. Sevilla: Apostolado Mariano, 1991.

De Granada, Luis. *Libro de la oración y meditación*. Edited by José María. Retrieved November 8, 2025, from https://www.dominicos.org/estudio/recurso/libro-de-la-oracion-de-fr-luis-de-granada-op/.

Martínez, Pedro de Alcántara. “San Pedro de Alcántara,” en *Año Cristiano, Tomo IV*. Madrid: Ed. Católica BAC, 1960.

Mundy, John Hine, Emery, Richard W., Nelson, Benjamin N., eds. *Essays in Medieval Life and Thought*. New York: Biblo and Tannen, 1965.

Roest, Bert. *Franciscan Literature of Religious Instruction Before the Council of Trent*. Leiden: Brill, 2004.

Roest, Bert. “Early Mendicant Mission in the New World: Discourses, Experiments, Realities,” *Franciscan studies*, vol. 71, 2013.

Rosso, Antonio Sisto, “Pedro de la Piñuela OFM, Mexican missionary to China and author,” *Franciscan studies*, vol.8, 1948.

Streit, Robert, *Bibliotheca missionum*, vol. 5. Freiburg: Herder, 1929.

Tang, Kaijian [汤开建]. *Setting off from Macau: Essays on Jesuit History during the Ming and Qing Dynasties*. Brill: Boston, 2016.

Turley, Steven E. *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599*. Farnham: Ashgate, 2014.

Van den Wyngaert, Anastasius ed. *Sinica Franciscana*. Quaracchi: Apud Collegium

S. Bonaventurae, 1942.

刘源渌。《近思续录》。上海：华东师范大学出版社，2015 年。[Liu, Yuanlu. *Jinsi Xulu*. Shanghai: East China Normal University Press, 2015.]

梅谦立。《十七世纪末广州天主教出版业与本地社会的互动》。载北京大学国际汉学家研修基地编。《国际汉学研究通讯：第十八期》。北京：北京大学出版社，2020 年。[Meynard, Thierry. "Catholic Publishing in Late-17th-Century Guangzhou and Its Interaction with Local Society." In *International Sinological Research Communications: No. 18*, International Sinologist Training Base at Peking University ed. Beijing: Peking University Press, 2020.]

梅谦立。《从唯物论到超越论——16 至 18 世纪来华传教士在亚氏形质论的基础上对"太极"认识的变化》，《现代哲学》2023 年第 4 期。[Meynard, Thierry. "From Materialism to Transcendence: Changes in the Jesuit Missionaries' Understanding of *Taiji* Based on Aristotelian Hylomorphism, 16th–18th Centuries." *Modern Philosophy*, no. 4, 2023.]

王喜亮。《晚明首部天主教版画〈诵念珠规程〉考》，《哲学与文化》2021 年第 48 卷第 7 期。[Wang, Xiliang. "A Textual Study of the First Catholic Engraving in Late Ming: *Song Nianzhu Guicheng*." *Philosophy & Culture,* Vol. 48, No. 7, 2021.]

张西平等主编。《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊（第一辑）》，第 38 卷。郑州：大象出版社，2014 年。[Zhang, Xiping, et al., eds. *Documents on Sino-Western Cultural Exchange in the Vatican Library Collection (Ming & Qing) [Series 1]*, vol. 38. Zhengzhou: Elephant Press, 2014.]

郑安德编辑。《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第二十七册。北京：北京大学宗教研究所，2000。[Jeong, An-deok ed. *Compendium of Jesuit Thought Documents in the Late Ming & Early Qing, No. 27*. Beijing: Institute of Religious Studies, Peking University, 2000.]

中华书局、古联（北京）数字传媒科技。《中华经典古籍库》，

https://jingdian.ancientbooks.cn/ 。[Zhonghua Book Company & GuLian (Beijing) Digital Media Technology. *Chinese Classical Ancient Books Database*.]

中山大学西学东渐文献馆主编。《西学东渐研究：第十二辑》。北京：商务印书馆，2023 年。[West learning Literature Library, Sun Yat-Sen University ed. *Studies in the Eastward Transmission of Western Learning: No. 12*. Beijing: The Commercial Press, 2023.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 276-308 页

Franciscan spirituality in Early Qing China: Pedro de la Piñuela's *Moxiang shengong* (1694) and its Western sources

Thierry MEYNARD https://orcid.org/0000-0001-7921-1051

Qi WANG https://orcid.org/0009-0004-4265-1108

Department of Philosophy, Sun Yat-sen University

Abstract: In the Sixteenth century, Franciscan spirituality started to disseminate widely all over the world. There has been a great deal of research on how Franciscan spirituality was transplanted in Latin America, but there is presently little research on East Asia. This paper shows how a Sixteenth century Franciscan treatise on meditation came to be translated into Chinese language and published in Canton in 1694. Based on textual analysis, it focuses on its Spanish sources and its efforts toward localization.

Keywords: Chinese Catholicism, meditation, Pedro de la Piñuela (石铎琭), Pedro de Alcántara, Bonaventure

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0010

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 309-328 页

从《路得记》地理空间变化看以色列民族身份建构

赵亮芹 https://orcid.org/0009-0005-5808-2170

上海外国语大学英文系

摘要：《路得记》作为希伯来圣经中的一部短篇叙事，通过摩押女子路得的迁徙与融入以色列族群的故事，展现了地理空间的变化与民族身份建构之间的深刻关联。本文以地理空间为切入点，结合文本分析、历史社会学与文化地理学理论，探讨《路得记》中“摩押—伯利恒”的地理空间的转换如何象征以色列民族身份的边界跨越与重构。《路得记》通过地理空间的流动性与开放性，挑战了以色列传统族群的排他性叙事，强调以道德律法为核心的身份认同模式，为流散时期的以色列族群提供了身份整合的范式。

关键词：《路得记》、地理空间、民族身份

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0011

一、引言

《路得记》是《旧约》中唯一一卷以异族女性命名的记述，被广泛认为是圣经叙事艺术的最佳范例。《路得记》文笔简约，结构精巧，全书分为四章，仅八十五句，中文译文仅千余字。朱维之先生曾说：“《路得记》犹如一曲悠扬的牧歌，通篇散发着令人陶醉的田园气息，作者善于运用简洁的文字，寥寥数笔便绘出富于诗意的场景，将人物的音容笑貌和内心情感展露无遗，这些技巧，连同作品蕴含的深刻哲理，使《路得记》不但在希伯来文学史上占有显赫的地位，还成为世界文学宝库中的璀璨明珠。”[1]由于《路得记》文本内在吊诡的张力、各种叙事技巧的完美结合，以及令人陶醉的牧歌气息，使得现代学者们不断进行多种进路的阐释。正如伽达默尔所言：“文本的意义超越它的作者，这并不是暂时的，而是永远如此的。因此，理解就不只是一种复制的行为，而始终是一种创造性的行为。”[2]正是因为理解和解读的“创造性”，学者们对《路得记》的阐释从未穷尽。

《路得记》成书于以色列民族经历流散与回归的历史语境中（公元前 6-5 世纪），其叙事聚焦于外邦女性路得通过迁徙与婚姻融入以色列族群的过程。传统研究多从女性主义、神学伦理或律法角度解读该文本，但地理空间作为身份建构的隐喻[3]尚未得到充分探讨。本文试图对《路得记》中的地理空间变化进行探析，分析其与人物的身份认同之间的联系，尝试探索以色列族群在多元文化背景下对身份问题的思考，以期为解读旧约文本提供新的思路与视角。

---

1 朱维之、梁工，《古希伯来文学史》（北京：高等教育出版社，2001），第 196 页。

2 伽达默尔，洪汉鼎译，《真理与方法》（上海：译文出版社，2004），第 383 页。

3 《路得记》中身份建构的隐喻，核心在于通过个人选择、族群接纳与神圣计划的交织等，揭示身份并非由血缘或种族固化，而是通过忠诚、道德行动与信仰皈依动态重构的过程。参见 Robert Leonard Hubbard Jr., *The Book of Ruth*, *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988).& Kirsten Nielsen, *Ruth: A Commentary*, *Old Testament Library* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997).& Yair Zakovitch, “The Book of Ruth: Between National Identity and Universalism”, *Hebrew Studies*, vol. 48, (2007), pp. 39-52.

二、地理空间与身份建构的理论框架

2.1 地理空间作为文化符号：从“物理场所”到“身份容器”

地理空间在民族身份建构中并非中性背景，而是承载象征意义的“文化符号”，通过空间实践、符号编码与社会记忆的互动，成为族群认同的重要载体。本文借鉴亨利·列斐伏尔的“空间生产理论”[1]与安东尼·史密斯的“族群边界理论”[2]，分析《路得记》中地理空间如何参与以色列民族身份的塑造。

列斐伏尔在《空间的生产》中指出，空间是社会关系的产物和权力运作的场域。他将空间划分为三重维度：物理空间（如土地、道路）、表征空间（如被神圣化的宗教场所）与生活空间（个体通过日常实践赋予空间意义）。列斐伏尔的理论有助于揭示空间中的权力结构与文化编码过程。

史密斯在《民族认同》中强调“共享的神圣领土记忆”对族群凝聚的核心作用，地理标志通过神话与仪式被赋予永恒性，成为族群认同的“神圣锚点”[3]。其理论虽以现代民族主义为背景，但对理解古代族群的领土认同仍有启发。选用史密斯，正是因他关注记忆与象征在认同建构中的作用，与《路得记》通过地理记忆重构身份的叙事策略相契合。

需指出，这些理论原生于现代西方语境，应用于古代文本时需保持批判距离，避免生硬套用。本文将其视为启发式工具，而非权威解释框架。

圣经研究早已运用空间理论分析以色列地、耶路撒冷及圣殿的空间意义。伯奎斯特（J. L. Berquist）与坎普（C. V. Camp）所编《空间的建构 I：理论、地理与叙事》及弗拉纳根（J. W. Flanagan）、乔治（M. K. George）等人的研究，均表明古代空间认知融合物理、文化与社会维度。

1 亨利·列斐伏尔，刘怀玉译，《空间的生产》（北京：商务印书馆，2021）。

2 安东尼·D·史密斯，王娟译，《民族认同》（南京：译林出版社，2018）。

3 安东尼·D·史密斯，王娟译，《民族认同》（南京：译林出版社 2018），第 77-82 页。

《路得记》中，伯利恒与摩押的差异体现了三重空间的互动：伯利恒作为“应许之地”具有神圣符号意义（创 35:19），摩押则因祖先罗得的乱伦起源（创 19:30-38）被污名化；路得在田间拾穗，将物理空间转化为道德实践场域，使其从“外邦人”转变为“律法践行者”。以色列通过“神圣化叙事”将地理空间转化为排他性身份符号，而《路得记》借路得的日常实践，挑战封闭地理观，重构身份边界。

史密斯的理论在此被修正：他主张民族基于血缘与历史记忆，但《路得记》表明，外邦人可通过遵行律法被纳入以色列族群，从而解构以血缘为中心的排他性认同。这种解构并非否定民族独特性，而是通过律法实践，将神圣地理的边界从物理空间转向伦理实践。

列斐伏尔与史密斯的理论共同揭示《路得记》中的地理张力：伯利恒作为“应许之地”象征独特性与排他性，路得的迁移则体现空间的包容性。这一张力通过“环形结构”（伯利恒→摩押→伯利恒）具象化：离开应许之地导致认同危机，回归则通过信仰与实践重建身份。路得在田间拾穗，遵循《利未记》19 章 9-10 节的律例，将外邦身体转化为美德载体，最终通过族群认可实现身份合法化。

如文化地理学家段义孚所言：“地方（place）是安全与归属的象征，空间（space）是自由与可能的领域”[1]。《路得记》在地方的排他性与空间的开放性之间找到平衡，为民族身份注入弹性。地理空间既是权力斗争的场域，也是族群记忆的载体。身份的本质不在于静态的地理占有，而在于动态的律法实践与文化归属。

2.2 圣经叙事中的地理隐喻：从“应许之地”到“流散想象”

圣经叙事通过地理隐喻建构民族身份的本质，在于将物理空间转化为承载神学意义与集体记忆的符号系统。从《出埃及记》中“流奶与蜜之地”的丰饶意象，到《以赛亚书》流散叙事中的“中心—边缘”重构，地理隐喻始终是以色列民族身

1 段义孚，王志标译，《空间与地方：经验的视角》（北京：中国人民大学出版社，2017），第 129 页。

份的核心锚点。透过迦南与巴比伦之囚，可以看到圣经如何通过地理符号的编码与解构，塑造族群认同的流动性，并为《路得记》的叙事提供深层语境。

迦南的神学意义始于《创世记》中上帝对亚伯拉罕的应许（创 12:1-3），在《出埃及记》中被具象化为“流奶与蜜之地”（出 3:8）。该隐喻具有三重身份建构功能：经济上，迦南被建构为“反埃及”的乌托邦，以色列人通过占有土地实现自主（书 24:13）；神权上，土地所有权与对耶和华的忠诚绑定（诗 105:11），背离信仰将导致“地被吐出”（利 18:28）；族群上，原住民被污名化为“可憎之民”（申 20:17-18），地理征服与族群净化互为表里。

然而，这一静态隐喻在历史实践中遭遇挑战。进入迦南后，“流奶与蜜”的理想与现实农业困境（如旱灾、战乱）形成张力（摩 4:6-9），迫使以色列精英重构隐喻：从“物理占有”转向“律法实践”。正如《申命记》8:7-10 强调，迦南的丰饶取决于对诫命的遵守，地理隐喻从而从“土地神话”升华为“道德契约”。

公元前 586 年圣殿被毁与巴比伦之囚事件颠覆了应许之地的想象。流散催生两种新地理隐喻：一是去土地化的神圣空间，耶利米呼吁流散者“为那城求平安”（耶 29:7），暗示上帝主权超越地理边界；二是回归叙事的乌托邦化，第二以赛亚将回归描绘为“新出埃及”（赛 40:3-4；49:22-23），将地理回归神学化为末世救赎。

《路得记》既继承又重构了圣经的地理隐喻，将宏观救赎神学转化为微观伦理实践。对迦南隐喻的继承体现于伯利恒作为“粮仓之家”的丰饶意象（得 1:22）；对流散叙事的表现则转为路得从摩押到伯利恒的回归，模拟“出巴比伦”模式，但落实为个体层面的律法实践（如拾穗与赎业）。摩押在传统叙事中为被诅咒之地（申 23:3-6），但《路得记》通过路得的忠诚与波阿斯的接纳，将“外邦”转化为“信仰共同体中的一员”，表明神圣地理的边界可由伦理行为重塑。

与第二以赛亚的宏大叙事不同，《路得记》通过路得的个体迁徙将救赎“去乌托邦化”。她的身份转换经由田间劳作、法律谈判与族群见证等日常实践完成，地理空间的神圣性不再依赖超自然干预，而是根植于对律法的践行与族群的包

容。如本尼迪克特·安德森所言，以色列通过共享地理隐喻建构“横向认同”，而《路得记》将这种认同扩展至外邦皈依者，体现共同体的动态边界[1]。

圣经地理隐喻从迦南的“神圣锚点”到流散的“中心重构”，是以色列应对历史危机的身份策略。《路得记》通过在地化叙事，将宏观地理思考转化为微观伦理行动，为民族身份注入弹性。这种“隐喻的实践化”不仅回应了波斯时期的身份危机，也为现代多元社会中的族群认同提供了范式：民族身份的本质不在于对地理符号的固守，而在于通过持续的文化实践赋予空间新的意义。

三、《路得记》中的地理空间分析

3.1 摩押地：异域与伦理困境的象征

摩押地在《路得记》中不仅是地理意义上的“他者之地”，更是伦理与神学矛盾的焦点。作为死海以东的高原荒漠（今约旦中部），摩押地与摩押人在以色列集体记忆中始终与“敌对”（民 22-24 章；撒上 14:47；撒下 8:2）“污秽”（创 19:30-38、25:1-3）“诅咒”（申 23:3-6）等负面符号绑定。然而，《路得记》通过路得的摩押身份与信仰皈依，解构了传统的地理决定论，揭示民族身份的本质在于伦理选择而非血缘与地缘。

摩押的地理环境在圣经叙事中具有双重矛盾性：摩押地以干旱的高原为主（海拔约 900 米），降水稀少，农业依赖季节性溪流，与迦南的“流奶与蜜”形成鲜明对比。这种贫瘠在《路得记》中隐喻为灵性荒芜——拿俄米一家因伯利恒饥荒逃往摩押，却遭遇更大的灾难（丈夫与儿子死亡），暗示离开应许之地将导致生存与信仰的双重危机。尽管贫瘠，摩押位于古代“王道”沿线，[2]是埃及与美索不达米亚贸易的必经之路。这种地理枢纽性使其成为以色列与周边帝国（如亚述、

1 本尼迪克特.安德森，吴叡人译，《想象的共同体：民族主义的起源与散布》（上海：人民出版社，2005）。

2 Piotr Bienkowski, *The Archaeology of Moab: From the Bronze Age to the Persian Period* (Oxbow Books, 2009), pp. 67-89.

巴比伦）的争夺对象，也强化了其“危险他者”的符号意义（王下 3:4-27）。

《路得记》刻意淡化摩押的物质性，转而突出其文化符号意义。路得虽来自摩押，但其忠贞、勤劳等品格与摩押的负面地理意象形成反差，暗示地理身份并非道德判断的绝对标准。阿格尼特·西奎安斯在《路得记中的外邦性与贫困：贫困外邦妇女融入以色列的法律途径》[1]一文中指出，路得作为外邦贫困妇女，通过法律途径融入以色列社会，打破了地理和血缘的限制。

摩押的“他者性”根植于以色列的历史记忆：摩押人被视为罗得与女儿乱伦的后裔，其血统被赋予“不洁”标签。又因摩押王巴勒曾雇佣先知巴兰咒诅以色列（民 22-24 章），后摩押女子又引诱以色列人拜偶像（民 25:1-3），导致摩押人被永久排斥于“耶和华的会”（申 23:3-6）。此外，扫罗、大卫等以色列君王均与摩押交战（撒上 14:47；撒下 8:2），进一步加深其“敌国”形象。

这些历史记忆使摩押成为以色列身份建构的“反向坐标”——通过否定摩押的宗教与道德，以色列人强化自身作为“圣洁国度”的独特性（出 19:6）。然而，《路得记》通过路得的故事，对这一传统叙事发起挑战：在血统上，路得虽是摩押人，却被波阿斯称为“贤德的女子”（得 3:11），其子俄备得更被纳入大卫谱系（得 4:17-22），表明摩押血统可通过信仰实践被“净化”；在信仰上，路得誓言“你的神就是我的神”（得 1:16），将以色列民族的独一神耶和华转化为普世性信仰对象，打破“神—土地—族群”的封闭绑定。[2]

摩押在《路得记》中的核心叙事功能，在于通过路得的身份转化，证明民族身份的本质是伦理实践而非地理归属。这一过程通过三重叙事策略实现：一是路得从摩押到伯利恒的迁徙，不仅是物理位移，更是从“伦理他者”到“信仰主体”的蜕变。她跨越的不仅是约旦河谷的地理边界，更是“洁净—不洁”“以色列—外邦”的文化边界。二是路得在波阿斯田间的拾穗行为，将摩押身体的“他者性”转化为

1 Agnethe Siquans, “Foreignness and Poverty in the Book of Ruth: A Legal Way for a Poor Foreign Woman to Be Integrated into Israel”, *Jewish Studies*, Volume 68,(2015), pp.83-98.

2 Kirsten Nielsen, *Ruth, A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press,1997), p. 67.

劳动美德的载体。拾穗既是经济生存手段，满足拿俄米与路得的物质需求，也是律法实践，遵循《利未记》19 章 9-10 节的律例，更是道德认证；通过劳动，路得赢得波阿斯与伯利恒其他以色列人的认可（得 2:11-12）。三是路得的誓言“你的国就是我的国，你的神就是我的神”，以宣告和誓言完成身份转换。这一宣告和誓言不仅是放弃摩押的地理身份，更是通过委身于以色列的神与族群，重构了伦理身份的归属。

值得注意的是，《路得记》并未完全消解摩押的负面性。路得始终被称为“摩押女子”，其身份的彻底转化需要经过以色列族群查验（得 4:9-12）。这种“济与未济”之间的张力表明，摩押的“他者性”仍是身份判断的起点，但最终会被伦理实践所超越，路得通过道德行为在有限的空间中创造了新的可能性。[1]

3.2 伯利恒：应许之地的微型缩影

伯利恒在《路得记》中不仅是犹大支派的地理坐标，更是“应许之地”的具象化缩影。作为大卫家族的起源地与农业伦理的实践场域，伯利恒通过历史记忆与土地制度的双重编码，成为以色列民族身份的核心象征。

伯利恒在以色列历史叙事中具有三重神圣性：雅各之妻拉结葬于伯利恒附近（创 35:19），赋予其祖先记忆的象征资本；先知撒母耳在此膏立大卫为王（撒上 16:1-13），使伯利恒从农业村镇升华为“君王之城”；《弥迦书》5 章 2 节将伯利恒定为未来救世主的诞生地，进一步巩固其神圣地位。

在《路得记》中，伯利恒的神圣性通过“环形叙事”被刻意凸显：以利米勒因饥荒离开伯利恒，导致家族濒临灭绝；路得随拿俄米回归，触发大卫谱系的延续。这一结构暗示，离开应许之地将瓦解神权秩序，而回归则重建神圣历史。与《撒母耳记》中大卫受膏的戏剧性场景不同，《路得记》通过平民的日常互动实现救

1 Danna Nolan Fewell, *Space for Moral Agency in the Book of Ruth* (New York: Ballantine Books,1994), pp.70-72.

赎。伯利恒的神圣性不再依赖先知或神迹，而是根植于普通人对律法的践行。这种叙事策略表明，伯利恒不仅是地理意义上的“君王之城”，更是伦理意义上的“律法之城”——其神圣性通过族群对契约的忠诚得以存续。

伯利恒的农田不仅是生产粮食的场所，更是信仰与道德之地。其中农业活动通过三个维度升华为神学意义的载体：首先大麦和小麦的丰收象征着上帝对忠诚族群的眷顾，是上帝赐福的记号，呼应《利未记》26 章 3-4 节中“你们若遵行我的律例，谨守我的诫命，我就给你们降下时雨，叫地生出土产，田野的树木结果子”的应许。丰收不仅是自然现象，更是神圣契约的兑现。其次，波阿斯允许路得在田间拾穗，这一举动看似平常，实则意义深远——他主动践行《利未记》中“不可割尽田角，要留给穷人和寄居者”的诫命。通过打破血缘垄断，土地权利首次向外邦寡妇开放，同时将所有的弱势群体都纳入神圣经济的保护网。再者，故事中的收割季恰逢春季，与以色列人出埃及时首次收割应许之地庄稼的时间重合（书 5:10-12）。路得从摩押地来到回归伯利恒，被隐喻为一场“新出埃及”——从异教之地的“灵性枷锁”走向伯利恒的“灵性释放”。

波阿斯的田地如同一面棱镜，折射出复杂的权力关系。在父权制社会中，寡妇因失去男性庇护常陷入经济与法律的双重困境。《利未记》19 章 9-10 节规定田角与遗落的谷物需留给穷人和寄居者，但实践中女性往往难以直接参与收割活动。作为地主，波阿斯以“愿耶和华与你同在”的祝福，代行上帝对土地的看护之责；路得主动提出“容我往田间去，我蒙谁的恩，就在谁的身后拾取麦穗”，打破了性别分工的界限。路得通过拾穗劳动赢得波阿斯与伯利恒以色列民的认可，外邦身份被“遵行律法”的道德认证取代；拿俄米与路得通过收割、交易与法律实践，不仅维系了家族生存，更重构了女性在宗教、经济与公共领域中的角色。《路得记》以农业空间为舞台，揭示了律法的伦理潜力：当女性成为律法的主动践行者时，父权结构的压迫性边界便可能被打破，转化为包容与救赎的通道。

这一切最终指向一个颠覆传统的结论：土地的神圣性不在于归哪个家族所有，而在于能否按律法要求实现资源分享与弱势关怀。因此，伯利恒的麦田就成

为实践宗教信仰的恩慈与公平的试验场。路得的故事表达了对土地深厚的情感，这种情感通过农业活动得以体现。[1]

伯利恒在《路得记》中扮演着族群整合的关键角色，表现为：在城门口的公共谈判中，土地赎买与婚姻契约是在公共空间中完成的，长老与民众的见证将私人事务转化为集体记忆（得 4:1-12）。这一程序呼应《申命记》25 章 5-10 节的律法，但突破其血缘限制——波阿斯赎买的是摩押女子路得，而非本族寡妇。

而以色列族群妇女们的颂赞，则是她们将路得之子俄备得称为“拿俄米的养育者”（得 4:14-15），表明族群的认可超越血缘的关系，进而转向功能性的家族延续。

最后是谱系书写的开放性（得 4:18-22）：大卫族谱以法勒斯（犹大与他玛的乱伦之子）开头，以路得（摩押女子）为关键节点，暗示以色列身份的本质是对救赎历史的参与，而非血缘性纯洁。伯利恒由此成为“信仰共同体”的模型：其身份边界既通过律法（如赎业制度）维持独特性，又通过伦理实践（如接纳路得）保持开放性。

3.3 道路与边界：迁徙中的身份流动

《路得记》通过地理空间的转换与边界跨越，将物理迁徙转化为身份流动的隐喻。从摩押的荒原到伯利恒的田间，从私人领域的房屋到公共领域的城门，地理环境的变迁不仅是人物行动的舞台，更是身份协商的媒介。

拿俄米一家的迁徙轨迹（伯利恒→摩押→伯利恒）构成环形叙事结构，其环境转换对应身份的解构与重构。饥荒迫使以利米勒离开“应许之地”，其迁徙动机被文本刻意模糊——未提及“求问上帝”，暗示信仰动摇。摩押的暂居导致家族男性灭绝，象征脱离神圣地理的身份瓦解。路得与拿俄米的回归被置于收割季节，

1 Alicia Suskin Ostriker, *The Book of Ruth and the Love of the Land* (Sheffield: Sheffield Academic Press,2000), pp.94-101.

与《利未记》26 章 3-5 节的农业祝福形成互文。路得在途中誓言“你的神就是我的神”，将地理回归升华为信仰皈依，预示身份重建的可能。

这一迁徙路径映射以色列民族的流散经验：巴比伦之囚事件中，以色列人被迫离开耶路撒冷，其身份在异乡遭遇危机（诗 137:1-4）；《路得记》将宏观的民族流散转化为微观的家庭离散，暗示个体层面的伦理选择可逆转集体厄运。[1]

路得的以色列民族身份通过四重地理场景的互动逐步建构起来：①拿俄米的房屋（得 1:9），作为离散家庭的残存空间，房屋的破败象征父权结构的崩溃。路得在此以“外邦儿媳”身份介入，通过誓言重构女性主导的家庭纽带。②波阿斯的田地，田间拾穗将路得的身体从“他者”（摩押女子）转化为“劳动者”。通过遵循《利未记》律例，她将外邦身份“去污名化”，赢得经济自主权（得 2:17）与道德认可（得 2:11）。③夜间的打谷场（得 3:6-13）：打谷场作为性别化的阈限空间，路得通过“掀开波阿斯衣襟”的象征性举动，挑战男性主导的婚姻制度。[2]此场景呼应《申命记》25 章 5-10 节的“寡嫂制”，但突破其血缘限制——波阿斯作为远亲，自愿承担赎业责任。④城门口的公共广场（得 4:1-12）：城门作为以色列民族活动与律法的交汇点，路得在此作为一个沉默者却助力波阿斯在此公开赎买土地并与路得完婚。十位长老的见证赋予程序合法性，民众的祝福则将私人契约纳入民族的集体记忆，完成路得身份的公共认证。

路得的行为完全诠释了法国思想家德塞图的“日常生活实践”理论：路得通过“弱者战术”，如拾穗、夜访、沉默中的法律谈判等，在以色列父权与族群的霸权空间中开辟生存缝隙，将边缘性转化为主观能动性，最终将“他者”的身份变为新身份的资源。[3]

《路得记》中地理边界体现双重张力：物理上，约旦河谷是民族屏障，但路

1 Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield: Almond Press, 1994), p. 87.

2 Danna Nolan Fewell and David M. Gunn, *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth* (Louisville:Westminster John Knox Press, 1990), p. 102.

3 Yael Shemesh, “Women’s Voices in the Book of Ruth”, *Biblical Interpretation*, vol. 20, no. 3,(2012), p. 298.

得的迁徙表明地理界限不能阻止信仰传播；文化上，伯利恒人最初以“摩押女子”称呼路得（得 2:6），透露排斥心理，但随着路得遵行律法，称呼变为“贤德女子”（得 2:11），最终视其为“以色列家的一员”（得 4:11–12）。

路得的身份问题在“城门”场景达到高潮。波阿斯赎买土地时未仅遵循血缘优先原则，而是将路得权利置于前面。民众将路得与拉结和利亚相提并论，将其纳入以色列母系祖先谱系，表明身份认同可通过历史文化记忆重塑。路得作为身份混合体，挑战了身份固定不变的观点，为信仰共同体注入新活力。[1]拿俄米一家的迁徙与以色列流散经验形成深层互文：《路得记》通过路得成功融入，批判《以斯拉记》的排外政策（斯 10:10–11），主张以律法实践而非血缘界定身份。

四、地理空间变化与身份建构的互动

4.1 跨越边界：从“他者”到“子民”

《路得记》的核心张力在于如何将“外邦他者”转化为“信仰子民”。路得的身份转化并非一蹴而就，而是通过地理迁徙、誓言皈依、宗教委身与婚姻契约的多重互动逐步完成。这一过程既是对传统族群边界的解构，也是对“何为以色列人”的重新定义。

路得的以色列民族身份建构通过三组空间实践实现，分别对应语言、宗教与婚姻维度的边界跨越：

语言：从“沉默”到“誓言”的权力翻转，在摩押时，路得作为儿媳始终处于被动地位，仅由拿俄米代述其命运（“我女儿们哪，回去吧！”）；路得的摩押语言未被文本记录，其“失语”象征路得身份的边缘性。[2]但在回伯利恒的路上，路得用希伯来语说“你的国就是我的国，你的神就是我的神”，这不仅是语言的转变，更

1 Judith E. McKinlay, *Reframing Her: Biblical Women in Postcolonial Focus* (Sheffield:Sheffield Phoenix Press, 2004).

2 Fokkelien van Dijk-Hemmes, *Traces of Women's Texts in the Hebrew Bible* (Leiden:Brill,2003), p.134.

是权力关系的颠覆——外邦女子路得通过运用“神圣语言”宣告自己的信仰主体性。

宗教：从“异教”到“一神”的仪式重构，路得在田间拾穗时遵循《利未记》的律例，将摩押的农耕习俗转化为对耶和华的忠诚实践。拾穗行为既是经济生存，也是宗教礼仪。在夜间打谷场的盟约中，路得请求波阿斯“展开衣襟遮盖”，这既呼应了《以西结书》中上帝与以色列的立约意象（结 16:8），又颠覆了异教文化中的性仪式，将身体接触转化为神圣盟约。

婚姻：从“血缘”到“律法”的信仰体的拓展，波阿斯作为远亲赎回路得，突破了血缘限制，将婚姻义务从血缘繁衍转向律法性责任。在城门口，婚姻在十位长老的见证下公开缔结，使私人契约获得公共效力。路得从“外邦寡妇”变为“以色列新妇”，其身份的合法性也由以色列族群的共识所确认。

这三重路径表明，身份转变本质上是地理空间实践的神圣化过程——路得通过语言、宗教与婚姻的边界跨越，将地理迁徙升华为信仰皈依的“宗教仪式”。

在《路得记》的结尾（4 章 17-22 节），路得被纳入大卫的族谱中，完成了身份建构的终极认证。这种族谱的书写方式不仅解构了以色列血缘的霸权，也重构了族谱的历史记忆。

族谱的开头是法勒斯，而法勒斯是犹大与迦南女子兼儿媳他玛乱伦所生的儿子（创 38:29）。族谱本身就包含了“不洁血统”，从而消解了“纯正血脉”的合法性。此外，路得作为摩押女子，成为大卫的曾祖母，再次打破了族谱的纯洁性，同时也显示以色列人的身份可以通过外邦皈依者来重构。此外，与《马太福音》1 章 1-17 节中强调父系传承的族谱不同的是，《路得记》突出了女性在救赎历史中的重要作用。这种母系记忆的书写，将以色列身份从“男性血缘继承”转变为“女性伦理传承”。此外，族谱评价路得“比有七个儿子还好”（得 4:15），说明其价值不在于生育数量，而在于她内在“贤德”的品格，这进一步表明了实践律法比血缘更重要，是以色列身份建构的最高标准。这为后流散时期的以色列民族提供了新的身份范式——“以色列人”的本质在于参与神圣历史，践行律法原则，而非单纯

的血缘性延续。

路得的以色列民族身份的建构对旧约的神学观念产生了革新性的影响：从“土地中心主义”到“律法中心主义”：传统上，以色列人的身份认同依赖于对迦南地的占有（如《约书亚记》所述），而《路得记》则表明，即使离开应许之地，只要坚守律法，依然能够保持信仰身份和民族认同。从“族群排他”到“伦理包容”：与《以斯拉记》10 章中驱逐外邦妻子的排外政策形成鲜明对比，《路得记》通过路得的故事，将以色列民族边界从血缘传统转向践行律法和伦理道德，为外邦“皈依者”开辟了救赎之路。

这种神学观念的转变在先知文学中已初见端倪，如《以赛亚书》56 章 3-7 节就提到外邦人可以进入圣殿，但《路得记》通过叙事而非律法条文，将这一理念具象化为一个可效仿的生命故事。

4.2 流散语境下的地理重构 ：从圣殿到律法的身份转向

《路得记》的叙事隐含着对流散经验的深刻回应。面对圣殿被毁、土地丧失的历史现实，以色列民族不得不重构身份认同的根基。本文认为，《路得记》通过弱化地理中心（如圣殿、耶路撒冷），转而强调律法实践与伦理共同体的建构，发展出一种“去地域化”的身份模式。这种模式不仅适应了波斯时期以色列流散族群的需要，更通过路得的皈依叙事，将以色列身份从“血缘—地理”的封闭体系转向“律法—伦理”的开放体系。[1]

在波斯时期（公元前 539-330 年），以色列族群面临着双重地理困境：一方面，回归者重建的圣殿（第二圣殿）失去了昔日的宗教权威；另一方面，大部分犹太人仍然散居在帝国的各个省份，无法回到故土。《路得记》的叙事策略深刻反映了这一历史语境：

圣殿的缺席：《路得记》中没有提及圣殿、祭司或献祭制度，这与《以斯拉

1 Katherine Doob Sakenfeld, *Ruth: Interpretation* (Louisville:Westminster John Knox Press, 1999), p.18.

记》和《尼希米记》中对圣殿重建的强调形成了鲜明对比。在《路得记》中，宗教活动的核心从中央圣所转向了田间、城门等日常空间。[1]律法的日常性：神圣性不再依赖于圣殿礼仪，而是通过具体的律法实践来实现，如拾穗（利 19:9-10）、赎业（利 25:25）和寡嫂制（申 25:5-10）。路得在伯利恒田间的日常就是将律法从文本教条转化为生存伦理的一个例子。

这种去地域化的身份认同与先知耶利米的神学相呼应："你们要为那城求平安，因为那城得平安，你们也随着得平安"（耶 29:7）。圣殿不再是信仰的必要条件，持守律法成为散居的以色列族群的生存条件。正如扬·阿斯曼所言：当"地点的记忆"（圣殿）被摧毁时，"文本的记忆"（律法书）便成为族群认同的新锚点。[2]

《路得记》的突破性在于将律法实践转化为流动的"圣殿替代品"，它用田间劳作的锄头代替了圣殿的香炉，以市井街巷的对话取代了祭司的祷词，为流散中的以色列人描绘了一幅全新的信仰图景。当波阿斯在麦田埂上对路得说"愿耶和华照你所行的赏赐你"，金黄的麦穗成了祭坛，农人的草帽代替了祭司的头冠。路得弯腰拾穗的身影，仿佛在告诉后人：神圣不在高墙之内，而在诚实劳动的汗水中。这一刻，劳动现场转化为神圣临在的场所。城门口的赎买程序模仿圣殿法庭的审判功能，十位长老的角色替代祭司阶层，没有祭司主持，没有圣殿台阶，但每个路人的点头见证，都让这场平民审判充满神圣分量。律法的权威不在象牙塔，而在市井百姓的共识里，日常族群成为律法权威的载体。

路得的皈依不要求改变血缘或地理归属，只需遵行律法（如拾穗）与婚姻盟约（如赎业），表明神圣契约可超越族群边界。这个摩押寡妇用行动证明：上帝的契约不是刻在地契上，而是写在对上帝律法的践行中。

---

1 Frederick E. Greenspahn, "Theology of the Book of Ruth", *Journal of Biblical Literature*, vol. 130, no. 4 (Winter 2011), p.762.

2 Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press,2011), p.128.

当公元 70 年罗马军团焚毁第二圣殿，犹太拉比们正是沿着《路得记》的智慧，把会堂变成课堂，让《妥拉》研读替代牛羊献祭。这部看似温情的家庭故事，竟为五百年后的信仰巨变埋下了伏笔——它像一粒麦种，在圣殿的废墟上长出了犹太教的新生命。

五、结论

《路得记》作为一部以地理空间的转换为叙事核心的圣经文本，通过摩押女子路得的迁徙与融入，深刻揭示了以色列民族身份的动态建构逻辑。本文以地理空间的变换为切入点，结合空间生产理论与族群边界理论，系统分析了地理符号与身份认同之间的互动关系，为解读《路得记》及以色列民族身份问题提供了新的视角。

《路得记》通过“摩押—伯利恒”的地理空间转换，解构了传统身份认同的血缘与地缘霸权。摩押作为“异域”象征，承载着以色列人对“他者”的伦理污名与历史敌意，但路得的忠诚与律法实践打破了地理决定论的桎梏，表明身份的本质在于践行律法和道德选择而非出生地的归属。伯利恒则作为“应许之地”的缩影，通过农业伦理、赎业制度与族群互动，将土地的神圣性从物理占有转向律法实践，重构了“信仰共同体”的开放边界。迁徙与边界跨越的叙事，进一步将身份问题置于流动的阈限空间，路得从“外邦寡妇”到“以色列新妇”的蜕变，既是对传统族群排他性的挑战，也是对伦理包容性的有力见证。

本文的研究主要体现在三方面：其一，通过跨学科理论框架，揭示了地理空间在圣经叙事中的符号功能，突破了传统释经学对文本的单一维度解读；其二，将《路得记》置于流散时期的历史语境，阐明其如何通过“去地域化”策略回应身份危机，为后流散族群的生存提供了范式；其三，通过对比《以斯拉记》的排外政策，凸显《路得记》在伦理实践上的革新性和独特性，为当代多元社会的身份政治提供了经典的思想资源。

然而，研究仍存在进一步探索的空间。例如，可结合更多圣经文本（如《以

斯帖记》《约拿书》）比较地理隐喻的异同，深化对以色列身份流动性模式的理解；或引入人类学“阈限理论”，分析路得在迁徙中的过渡状态如何象征族群身份的转化机制。此外，结合当代移民社会的现实问题（如文化冲突、双重认同），探讨《路得记》的伦理实践范式对建构包容性社会的启示，亦是值得拓展的方向。

《路得记》的智慧在于其超越时代的生命力。它告诉我们，民族身份的本质并非固化的标签，而是在跨越边界中不断重构的动态过程。路得的故事不仅为古代以色列人提供了身份整合的蓝图，也为今日全球化语境下的个体与群体指明方向：真正的归属，不在于对地理符号的固守，而在于对共同价值的践行与持守。这种以伦理实践为核心的身份观，恰是《路得记》留给后世最宝贵的遗产之一。

参考文献 References

Assmann, Jan. *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Berlin, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

Cundall, Arthur Edward and Leon Morris. *The Tyndale Old Testament Commentaries: Judges and Ruth*. Taipei: Taiwan Campus Publishing House, 2002.

Fewell, Danna Nolan and David M. Gunn. *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1990.

McKinlay, Judith E. *Reframing Her: Biblical Women in Postcolonial Focus*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2004.

Nielsen, Kirsten. *Ruth: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

Sakenfeld, Katherine Doob. *Ruth: Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

Saxegaard, Kristin Moen. *Character Complexity in the Book of Ruth*. Tubinger: Moho Siebeck, 2010.

Smith-Christopher, Daniel L. *A Biblical Theology of Exile*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

van Dijk-Hemmes, Fokkelien. *Traces of Women's Texts in the Hebrew Bible*. Leiden: Brill, 2003.

安东尼·D·史密斯。《民族认同》。王娟译。南京：译林出版社，2018。[Anthony D. Smith. National Identity. Translated by Wang Juan. Nanjing: Yilin Publishing House, 2018.]

本尼迪克特.安德森。《想象的共同体：民族主义的起源与散布》。吴叡人译。上海：人民出版社，2005。[Benedict Anderson. Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Translated by Wu Ruiren. Shanghai: People's Publishing House, 2005.]

段义孚。《空间与地方：经验的视角》。王志标译。北京：中国人民大学出版社，2017。[Yi-Fu Tuan. Space and Place: An Empirical Perspective. Translated by Wang Zhibiao. Beijing: China University of Political Science and Law Press, 2017.]

亨利·列斐伏尔。《空间的生产》。刘怀玉译。北京：商务印书馆，2021。[Henri Lefebvre. The Production of Space. Translated by Liu Huaoyu. Beijing: Commercial Press, 2021.]

黄薇。《基督教文化评论：路得身份特征探析》。香港：道风出版社，2006。[Huang Wei. A Study on the Identity Characteristics of Ruth: A Review of Christian Cultural Studies. Hong Kong: Dao Feng Publishing House, 2006.]

伽达默尔。《真理与方法》。洪汉鼎译。上海：译文出版社，2004。[Gadamer. Truth and Method. Translated by Hong Hanting. Shanghai: Translations Press, 2004.]

梁工。《圣经叙事艺术研究》。北京：商务印书馆，2006。[Liang Gong. Research on the Narrative Art of the Bible. Beijing: Commercial Press, 2006.]

李炽昌、游斌。《生命言说与族群认同——希伯来圣经五小卷研究》。北京：中国社会科学出版社，2003。[Archie C. C. Lee and You Bin. Life Expression and Community Identity-A Study of the Five Small Volumes of the Hebrew Bible.

Beijing: China Social Sciences Press, 2003.]

王立新。《古犹太历史文化语境下的希伯来圣经文学研究》。北京：商务印书馆，2014。[Wang Lixin. Research on Hebrew Biblical Literature within the Context of Ancient Jewish History and Culture. Beijing: Commercial Press, 2014.]

游斌。《犹太圣经的文本、历史与思想世界》。北京：宗教文化出版社，2007。[Yu Bin. The Text, History and Thought World of the Jewish Bible. Beijing: Religious Culture Publishing House, 2007.]

周永健。《天道圣经注释：路得记》。香港：天道书楼出版社，2021。[Zhou Yongjian. Commentary on the Bible: The Book of Ruth. Hong Kong: Tian Dao Book House Publishing House, 2021.]

朱维之。《圣经文学十二讲——圣经、次经、伪经、死海古卷》。北京：人民文学出版社，1989。[Zhu Weizhi. Twelve Lectures on Biblical Literature-The Bible, Apocrypha, Pseudepigrapha, and the Dead Sea Scrolls. Beijing: People's Literature Publishing House, 1989.]

朱维之、梁工。《古希伯来文学史》。北京：高等教育出版社，2001。[Zhu Weizhi and Liang Gong. The History of Ancient Hebrew Literature. Beijing: Higher Education Press, 2001.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 309-328 页

The Construction of the National Identity of the Israelites from the Perspective of Geographical Space Changes in the Book of Ruth

Liangqin ZHAO https://orcid.org/0009-0005-5808-2170

Department of English, Shanghai International Studies University

Abstract: The Book of Ruth, as a short narrative in the Hebrew Bible, through the story of Ruth, a Moabite woman, migrating and integrating into the Israelite community, demonstrates the profound connection between geographical space changes and the construction of national identity. This article takes geographical space as the entry point, combining textual analysis, historical sociology, and cultural geography theories, to explore how the geographical space transformation from Moab to Bethlehem in the Book of Ruth symbolizes the crossing and reconstruction of the boundaries of the Israelite national identity. The Book of Ruth, through the fluidity and openness of geographical space, challenges the exclusive narrative of the traditional Israelite ethnic group, emphasizes the identity recognition model centered on moral law, and provides a model for identity integration for the Israelite community in the diaspora period.

Keywords: Ruth, geographical space, national identity

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0011

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 329-354 页

千面妇人：启示录第12章的“妇人”是谁?

江耀国 https://orcid.org/0009-0000-7567-645X

中原大学宗教研究所

摘要：《启示录》中，第 12 章中“妇人”究竟是谁？作者约翰在本章或整卷启示录，并没有提供答案；以至于身分成谜！根据学者巴比（Bertrand Buby）的研究，历代以来对于“妇人”的解释有 28 种，妇人宛如“千面妇人”。本文经类型化之后，整理出妇人身分的四个主要类型 —— 类型一“马利亚”、类型二“教会”、类型三 “以色列”、类型四 “上帝的子民”，并以两个归纳后的释经律则，来检视四个主要类型的合理性。

关键词：启示录、妇人、类型学

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0012

一、绪论

在《启示录》中，第 12 章扮演了一个居中的枢纽地位。此章之前有七号；之后有上帝大怒而降的七碗巨灾。七号其中的前六个号，也都是灾难。第七号宣告了上帝及主耶稣要在世上作王，直到永永远远（启示录 11: 15）。第 12 章开启了一段新的篇章，这新篇章持续到第 15 章，许多释经书称之为“深层冲突”。[1] 第 12 章中出现了大红龙（魔鬼）追逐并要迫害人类；在第 13 章，从大红龙获得邪恶权柄的两个兽，也是做同样的恶事。深层冲突背后的意象是，上帝与基督为了选民参与了对抗魔鬼及黑暗势力的神圣战争。第 12 章的经文如下：[2]

1 那时，天上出现了一个奇伟的景象：有一个妇人，身披太阳，脚踏月亮，头戴十二颗星的冠冕。 2 她怀了孕，在生产的痛苦中疼痛呼叫。 3 天上又出现了另一个景象。看哪！有一条大红龙，有七头十角，七头上戴着七个皇冠。 4 它的尾巴拖着天上三分之一的星辰，把它们摔在地上。龙站在那快要生产的妇人面前，等她生产了，就要吞吃她的孩子。 5 她生了一个男孩子，就是将来要用铁杖治理列国的。她的孩子被提取到 神和他宝座那里去。6 妇人就逃到旷野去了，那里有神为她预备的地方。她在那里得供养一千二百六十天。

7 天上发生了战争：米迦勒和他的天使与龙作战。 8 龙和它的天使也起来应战，龙却抵挡不住，天上再也没有它们的地方了。 9 于是那大龙被摔了下来。它就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但，是迷惑普天下的人的。它被摔在地上，它的天使也跟它一同被摔了下来。 10 我又听见天上有大声音说：

1 例如 G. K. Beale, *The Book of Revelation - A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1999), p. 621. 另外，Roloff 在其启示录注释书中，则将 12 章至 19 章 10 节的大段落，命名为“上帝与其敌手斗争的终末事件”（The End Event as God’s Struggle with His Adversary）。 Jürgen Roloff, *Revelation: A Continental Commentary*, trans. John E. Alsup (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993), p. 139.

2 本文所使用的中文圣经文字，来自环球新译本。

“我们神的救恩、能力、国度和他所立的基督的权柄，现在都已经来到了！因为那昼夜在我们神面前控告我们弟兄的控告者，已经被摔下来了！ 11 弟兄胜过它，是因着羊羔的血，也因着自己所见证的道，他们虽然至死，也不爱惜自己的性命。 12 所以，众天和住在其中的，你们都欢乐吧！可是地和海有祸了！因为魔鬼知道自己的时日无多，就大大发怒下到你们那里去了。”

13 龙见自己被摔在地上，就迫害那生了男孩子的妇人。 14 于是有大鹰的两个翅膀赐给了那妇人，使她可以飞到旷野，到自己的地方，在那里得供养一年两年半年，离开那蛇的面。15 蛇在妇人后面，从口中吐出水来，好像江河一样，要把妇人冲去。16 地却帮助了那妇人，张开口，把从龙口中吐出来的河水吞了。17 龙就向妇人发怒，去和她其余的子孙作战，就是和那遵守神命令坚持耶稣见证的人作战。18 那时，龙站在海边的沙上。

如果忽略第 7-8 节（米迦勒和他的天使）不论，我们会发现整个第 12 章之中，只有**两个主要角色**：“**龙**”与“**妇人**”。作者约翰在第 9 节解释了“龙”的身分“就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但”。但是，“妇人”究竟是谁？作者在本章或整卷启示录，并没有提供答案；以至于历来有各种解释、身分成谜！

根据天主教学者巴比（Bertrand Buby）的研究，历代以来对于“妇人”的解释有 28 种，真是众说纷纭，妇人宛如“**千面妇人**”，如下表。[1]

1. 马利亚	15. 受迫害的教会
2. 马利亚/教会（复合解释）	16. 基督教会
3. 象征胜利的女人	17. 天上的教会
4. 夏娃	18. 末日教会
5. 弥赛亚社群	19. 上帝之城的教会
6. 上帝的子民	20. 光
7. 旧约的余民	21. 智慧
8. 锡安	22. 神秘的母亲
9. 耶路撒冷	23. 弥赛亚的母亲（非马利亚！）

1 Bertrand Buby, “The Fascinating Woman of Revelation 12”, *Marian Studies*, vol. 50 (1999), pp. 111-117.

10. 以色列	24. 天国耶路撒冷的新妇
11. 原初使徒社群的教会	25. 圣灵
12. 弥赛亚纪元的教会	26. 上帝的配偶
13. 古老的教会	27. 天上的王后
14. 地上争战的教会	28. 母神

资料来源：作者制表

第 2 号解释“马利亚/教会”是复合解释，也就是将妇人解释为：马利亚或教会。本文中对于妇人的解释研究采取“单一解释”，而排除复合解释，故将第 2 号解释“马利亚/教会”排除在本文研究之外。本文中采取“单一解释”，有以下二个主要理由。

(一)、本文研究范围内的单一解释，已经有 27 个。若允许复合解释，任何两个单一解释都有组合成复合解释的潜在可能，研究范围将变得太大而无法进行。

(二)、第 2 号解释“马利亚/教会”成为复合解释，有其特别的天主教神学的背景，[1] 本文研究的立场为基督新教，故无暇他顾。

至此，本文已经划定研究范围，为上述表中的 27 个单一解释。接下来，面对的问题就是，27 个解释之中，有哪一（几）个是最（较）为合理的解释；换言之，其他的解释就是比较不合理的解释？为达此研究目的，本文的研究方法有二；第一、类型化处理。第二、释经的律则归纳。以下详述之。

二、研究方法

（一）类型化处理

1 天主教有个神学立场，将马利亚视为教会的原型（archetype）。参见 Buby, “The Fascinating Woman of Revelation 12”, p. 124.

“类型学”（*Typologie oder Typenlehre*）是一个学术研究的方法，面对不同的研究对象时，选取研究对象的主要特征（*wesentliche Merkmale*），并忽略研究对象其他的非主要特征，而将具有此主要特征的对象归纳进入同一个类型，使得研究成为具有可操作性（*überschaubar*）。

在进行类型化处理的过程，笔者参考了两则文献：

(1) 叶欧海与阿卢（Ehioghae & Alu）列出的四个主要解释（1.马利亚、2.教会、3.以色列、4.蒙救赎者）。[1]

(2) 巴比作了部分的类型化：「教会」与「主题、图像、观念」两个类型。[2] 准此，本文将上述 27 个解释归纳为七个类型。

- A 类型“马利亚”。本类型主要特征为：妇人是一个有生育的母亲，故能产下“男孩”。符合主要特征者包括：1.马利亚、4.夏娃、23.弥赛亚的母亲。1 号“马利亚”的解释为本类型的代表。
- B 类型“教会”。此类型主要特征为：新约之后，基督信仰者的群体（集合）。以 16 号基督教会为本类型的代表，尚包括：11.原初使徒社群的教会、13.古老的教会、14.地上争战的教会、18.末日教会。
- C 类型“以色列”。这类型主要特征为：旧约之下的以色列民族或以色列人。以 10 号以色列为本类型的代表，尚包括：8.锡安、9.耶路撒冷。
- D 类型“弥赛亚社群”。“弥赛亚社群”（Messianic community）一词的意义必须加以说明，它指的是信耶稣的犹太人团体，他们相信旧约与新约，但除了信耶稣之外，他们仍维持犹太教的敬拜，遵守犹太律法，也称为“弥赛亚犹太教”（Messianic Judaism）。以上即为本类型的主要特征。故此类型包括：5.弥赛亚社群、12.弥赛亚纪元的教会。

1 Ehioghae, Efe M. & Caleb O. Alu, “The Identity of the Woman in Revelation 12:1-6”, *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, vol. 20, iss. 9 (2015), p. 72.

2 Buby, “The Fascinating Woman of Revelation 12”, p. 114-117.

• E 类型“上帝的子民”。本类型只有 6 号上帝的子民（people of God）。这概念有广义及狭义，两种理解。多数学者使用广义的理解 —— 包括旧约时期耶和华的“会众”（*Kahal*），以及新约之下信耶稣的子民。狭义的理解则仅指旧约时期上帝的子民。[1] 本文则采取广义的理解。

• F 类型“天上的群体或人物”。此类型主要特征为：该群体或人物不存在于这个世界，而是在天上。本类型包括：17.天上的教会、19.上帝之城的教会、24.天国耶路撒冷的新妇、25.圣灵、26.上帝的配偶、27.天上的王后、28.母神。

• G 类型“抽象的概念或象征”。本类型的主要特征为：对象并非在世间实际的存在（体），而是抽象的概念、或象征性的存在。本类型包括：3.象征胜利的女人、20.光、21.智慧、22.神秘的母亲。

在浏览许多《启示录》注释书之后（如后述参考书目所举），本文同意叶欧海与阿卢的看法，有四个类型是学界中经常列入讨论、具有重要性的类型，[2] 也是本文的研究对象 —— **A 类型“马利亚”、B 类型“教会”、C 类型“以色列”、E 类型“上帝的子民”**。至于，其他三个类型—— D 类型“弥赛亚社群”、F 类型“天上的群体或人物”、G 类型“抽象的概念或象征”，基于下列的理由，而且并非具有代表性，故不纳入本文的研究范围。

关于 D 类型“弥赛亚社群”。自《使徒行传》的记载，吾人得知在耶路撒冷最早期建立的教会，由于成员都是犹太人，所以他们仍过着遵守犹太律法的生活，无论是行割礼，或是洁净的条例。因此，最早的教会是“弥赛亚社群”，不过这仅是短时间的现象。随着福音传入外邦（如小亚细亚），蒙信的外邦人进入教会，外邦人获准可以不完全遵从犹太律法（使徒行传 15: 19-20），这时教会就不能再称为“弥赛亚犹太教”。

1 Buby, “The Fascinating Woman of Revelation 12”, p. 113.

2 Ehioghae & Alu, “The Identity of the Woman in Revelation 12:1-6”, p. 72.

关于 F 类型“天上的群体或人物”。约翰所见的异象，非人之肉眼所能见，乃是神对他的启示，原本即来自天上。若将约翰在天上所见的异象，仍解释为“天上的群体或人物”，则吾人势必继续追问：该天上的群体或人物，在地上（世界）应作如何的理解？ 再者，第 12 章的“妇人”在异象中是在“地上”，而非在天上。第 13 节提到，龙看自己被摔到“地上”，去迫害那妇人。是故，对于“妇人”的解释，不能纯粹只停留在天上。

关于 G 类型“抽象的概念或象征”。G 类型不列入研究的理由，与 F 类型相似。对于“妇人”的理解应有属地（世界）之人、事、物的意涵。若将妇人解释为：胜利、光、智慧等抽象的象征，是无法达成此目的。

（二）释经的律则归纳

圣经是上帝对人类的启示，其内容在于使读者能够“理解”（verstehen, understand）上帝的属性、作为及计划，故圣经的内容也具备“理性”（Vernunft, reason）。由此前提出发，就形成了**圣经解释之合理性**的学问，无论称之为释经学（Exegesis）、解经学（Hermeneutics）、或圣经诠释学（Biblical Interpretation）。

启示录是作者约翰将他所见到天上的异象记载下来。天上异象的内容因为并非来自这个世界（地上），故往往出现地上的人类之理性所难以理解之事物，例如“*第一个活物像狮子，第二个活物像牛犊，第三个活物的脸面像人，第四个活物像飞鹰。四个活物各有六个翅膀，里外布满了眼睛。*”（4: 7-8）所以，启示录的某些内容文字，从表面上观之，似乎不符合理性。但是本文认为，启示录之异象记载，其背后有上帝要祂的子民领受的意旨，而此意旨必定具备理性。因此本文主张，对于启示录的解释（甚或先知书里论及大量异象者），也必须参考符合释（解）经学的原理原则，而不是随己意凭空解释。

神学学者凯文•米勒（Kevin Miller）提出启示录的几个释经的律则，本文认为甚具参考价值。首先，他主张要以启示录本身的语汇来解读启示录。换句话说，

启示录是一个连贯整体（体系），应该先在此体系内解读其中的文字。这也就是，不要第一步骤就先将新旧约的其他文本拿来解释启示录中的某些文字或内容。启示录的文本及象征符号确实会与其他的圣经篇章与圣经以外的文献有渊源或联系；然而，启示录有其自身的内在逻辑以及对这些象征的运用。我们理解启示录的第一步是理解这卷书中象征符号的运用，将其视为一个连贯的、异象式的启示。[1] 因此，我们可以由此归纳出一个释经的律则。

［律则一：启示录的内部释经优先］ 解释启示录的某个经句、文字，先以同一卷书的其他经句（为优先）当作参考经文，若无法找到，才进入圣经的其他书卷或经外文献去寻找。

其次，启示录的解读常依赖我们对文本中符号（symbol）的理解，这些符号彼此关联、交织在一起，因此解读其中一个符号常需要连接其他相关的符号。我们必须要掌握到了解这些符号的**视角**（perspective），尤其是若我们能掌握**相对应的符号**（corresponding symbols）的理解，将有助于我们能更清晰读懂启示录。例如，**约翰**常常从天上或上帝宝座的**视角**来讲述。我们以约翰所描述的世界，将自己置身其中，以符号本身来看待它，而不是一直去寻找具体的事件来套入某个符号。[2] 在此，我们也归纳出另一个解释律则。

［律则二：相对应的符号与约翰的视角］ 在解释某个符号时，先找出相对应的符号，然后以约翰的视角加以观察。

即便自解经学的领域加以观察，米勒的两个释经律则，仍具有其优点，以下分两点说明之。

第一、［律则一］合于解经学之前后文的脉络原则

1 Kevin Miller, “Revelation 12 — The Woman and Her Child”, *Encounter: A Journal of Theological Scholarship*, vol. 82, no. 1 (2022), p. 73.

2 Miller, “Revelation 12 — The Woman and Her Child”, pp. 73-74.

奥斯邦（Grant Osborne）在其解经学名著《The Hermeneutical Spiral》中提及“前后文的逻辑脉络”（the Logic Context），并有清楚的阐述如下表。[1]

7 类别（Genre）
6 整部圣经（Bible）
5 新约/旧约（Testament）（含其他经卷）
4 作者的想法（Intention of the Writer）
3 同一书卷（Book）
2 主要段落（Major Section）
1 紧接的前后文（Immediate Context）
0 待解释经句（Passage）

来源：Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, p. 39，图 1.1.

笔者将原来的图示改为表列，内容相同。

为研究“0 号 待解释经句”的意义，我们首先观察上一层“1 号 紧接的前后文”，再来放大到更上层“2 号 主要段落”，接着再扩大到研究“3 号 同一书卷”，依此类推。由此，吾人可以了解“前后文的逻辑脉络”有远近的关系。原则上，与“待解释经句”越靠近的参考经文（号码越小者），其脉络关连性越强。

米勒的律则一主张，对启示录中“符号”的解释，应以同一书卷之内（1 号、2 号、3 号），这三层的经文为优先参考。此主张符合了“前后文的逻辑脉络”原则！倘若研读完内三层的内容，当然仍可再行参考其他的圣经书卷，不过那是第五层的内容。

第二，［律则二 维持天上的视角］值得成为天启文献解经的指引原则

1 Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Second Ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press 2006), p. 39, Fig.1.1.

卜南门 (Robert Plummer) 在其所著的解经学书籍, 有提及在解释启示录时, 值得参考的四个指引原则（guidelines）。[1]

（1） 旧约的启示文学（例如以赛亚 24-27 章、以西结 38-39 章、撒迦利亚 1-6 章、但以理 7-12 章），可以作为理解启示录的背景。

（2） 启示录应以原始之收信人的角度加以理解, 例如前三章给七个教会的书信。

（3） 启示录中出现（天上的）人、兽、物等，是象征意义的图像或符号，不能当真。这些符号与真实世界之间是象征、代表的关系。

（4） 启示录的章节前后顺序，不能以世界（地上）的时间顺序加以解读。

卜南门在论及天启文学的特征时，他说到天启著作中，常有蒙召之人被提升到天上，见到天使或其他事物，人甚至在与之互动或沟通之后，接收到上帝的信息。米勒的［律则二 约翰的视角］正是由此角度，而提炼出好的解释律则。约翰的灵上升，天上的门打开，他见到许许多多的异象。律则二告诉我们，读者应该想象自己（如同约翰）置身其中，保持约翰的视角，领略各种异象（符号）传达的意涵。［律则二 维持天上的视角］确实抓住了天启著作的精要，可以列入上一段，而成为天启文献解经的第五个指引原则。

三、四个主要类型

以下就是本文的主体论述，以类型化处理后的四个主要类型论述之 —— **类型 1“马利亚”、类型 2“教会”、类型 3“以色列”、类型 4“上帝的子民”**。第一类型及第二类型都有非常悠久的历史，第一类型在公元 300 年之前就存在了；第二类型则可追溯到三世纪后期的圣美多德（St. Methodius）。

1 Robert L. Plummer, *40 Questions About Interpreting the Bible*, Second Ed. (Grand Rapids, MI: Kregel Publications 2021), Q 25.

（一）“妇人”解释为马利亚

最古老的看法是将“妇人”解释为**“马利亚”**，耶稣的母亲。这个解释在公元 300 年之前，就存在了。[1] 它也曾经是在天主教内，非常长期而传统的看法，[2] 因此这个看法又称为“圣母论”（mariological interpretation）。这个见解的产生，主要来自于先确立了妇人所生的“男孩”是“耶稣”，因此理所当然地“妇人”就是“马利亚”。启示录 12 章 5 节前段：“她生了一个男孩子，就是将来要用铁杖治理列国的。”与下列经文相对照，就确认这男孩是耶稣基督（弥赛亚）：

> 受膏者〔弥赛亚〕说：“我要宣告耶和华的谕旨：耶和华对我说：‘你是我的儿子，我今日生了你。你求我，我就把列国赐给你作产业，把全地都归属于你。你必用铁杖击打他们，好像打碎陶器一样粉碎他们。’”（底线强调为笔者所加）（诗篇 2: 7~9）

其次，龙（魔鬼）站在妇人面前等候，等她生产了，要吞吃她的孩子。这也像是魔鬼透过希律王要杀害男婴耶稣。再者，12 章 5 节后段说：“她的孩子被提取到神和他宝座那里去。”以至于龙的计划失败。孩子被提到神的宝座，这是吻合基督徒熟悉之“使徒信经”的内容：耶稣复活后“升天，坐在全能父上帝的右边。”另外还有学者主张，妇人（马利亚）“头戴十二颗星的冠冕”代表了耶稣的十二个使徒。[3]

“圣母论”有一个很大的缺点，以至于现代已经几乎没有学者持这个见解。[4] 这缺点就是在第 5 节之后经文（12 章 6 ~ 18 节）所描述妇人的情节，与马利亚一点也不符合 —— 马利亚没有逃到旷野 1260 天，而她也没有其余的子女受到

1 Buby, “The Fascinating Woman of Revelation 12”, p. 111.

2 Buby, “The Fascinating Woman of Revelation 12”, pp. 108, 112.

3 Ehioghae & Alu, “The Identity of the Woman in Revelation 12:1-6”, p. 72.

4 John Ben-Daniel, “Towards the Mystical Interpretation of Revelation 12”, *Revue Biblique*, vol. 114, no. 4 (2007), p. 594.

龙的迫害。[1] 天主教神学家理察斯（Hubert J. Richards）也指出，若将妇人解释为马利亚，那是只有将第 5 节经文孤立地观察，“因为接下来的内容与圣母马利亚几乎无关”。他并且说，不假思索地将任何经文套用在马利亚身上，对她来说也不算是个荣耀。[2]

最后，我们以释经的［律则一 内部释经优先］来检视类型 1。本文认为类型 1 相当程度违反了［律则一］。律则一是以启示录内部解释为优先，但是律则一隐含着它的前提原则：启示录本身是为一个经文及解释的“体系”，体系意味着各节经文的意义不相冲突，且共同连结构成一个体系。类型 1 的解释，只单看 12 章 5 节，忽略其他经节，进而产生矛盾，因此是不符合体系的解释。

（二）“妇人”解释为教会

第二古老的看法是将“妇人”解释为**新约之后的“教会”**，这个解释最早见于三世纪的圣美多德（歿于 312 年）的著作。[3] 此等看法其后不乏学者认同。[4] 在这个见解之下，“教会”（妇人）受到“龙”的强大逼迫（12：13），以至于妇人飞奔到旷野避难（神为她预备的地方）（12: 6, 14）。[5] 只是教会有“教难”这看法在启示录这卷书中，可以找到线索有限，似乎只有二处，也没有提及受迫害的规模。在 2: 13 记载了别迦摩教会忠心的安提帕，在撒旦所住的地方被杀害；另外在 20: 4 提及给耶稣作见证而殉道者的灵魂。许多主张教会（妇人）受大迫害的学者，大抵上是参考圣经之外的历史资料，而得到这个结论。启示录成书的年代，有早期说（60 年代）及晚期说（90 年代），晚期说一直是学界的多数看法。[6] 如果

1 Anthony C. Garland, *A Testimony of Jesus Christ - A Commentary on the Book of Revelation*, Vol. 1, (Camano Island, WA: SpiritAndTruth 2004), p. 501, note 5.

2 Ehioghae & Alu, “The Identity of the Woman in Revelation 12:1-6”, p. 73.

3 Buby, “The Fascinating Woman of Revelation 12”, p. 111.

4 Buby, “The Fascinating Woman of Revelation 12”, pp. 114-116.

5 Ben-Daniel, “Towards the Mystical Interpretation of Revelation 12”, p. 595.

6 有史料显示，启示录第二章的七间教会，只有以弗所及老底嘉成立在 70 年之前，其余五间教会在 70 年

是采取早期说，依据历史的资料，有人指出，罗马皇帝尼录（Nero，在位 54-68 年）曾经以 64 年的罗马大火灾与基督徒有关为理由，将一大群基督徒逮捕并审判。[1] 若是采取晚期说，则符合皇帝多米田（Domitian, 81-96 年）的在位期间。他大大要求人民要崇拜皇帝，并在他的晚年对基督徒们进行逼迫。[2] 学者萨姆尼（Jerry Sumney）也提到，当时的基督徒若读此处的经文，可以在那妇人的经验中，读到自己也是受逼迫、受威胁，最终方得上帝保守的过程。[3]

但这个看法存在着很大的难题。如果“妇人”是“教会”，而“男孩”仍是“耶稣”的话，将出现**无法化解的矛盾** ——“**教会**”**生下了**“**耶稣**”。然而我们都知道，基督是教会的头，有了耶稣，方产生了教会，而不是将此次序颠倒。[4] 所以本文所探讨的“妇人”是谁的问题，实则与“男孩”是谁的问题有连动关系。

关于“男孩的身分”大致上有三个主要的看法：（A）耶稣、（B）教会、（C）教会的信徒（成员）（A 及 B 的见解，详后述）。如果坚持将“妇人”解释为“教会”，那么“男孩的身分”不能是 A、也不能是 B，只可以是 C。三世纪的圣美多德就是采取 C 的观点，将“男孩”解释为“教会的儿女（子民）”（the children of the Church）。[5] 不过，检视晚近的学术文献，持 C 观点的著作非常之少，笔者只找到大卫．鲍森（David Pawson）的著作。鲍森指出，“男孩”是殉道者的化身；妇人其他的子女就是其余仍存留在世上的基督徒。因为殉道者会带给神更大的荣耀，使教会得以建立茁壮，所以魔鬼首先要除掉殉道者。教会在历经生产的疼痛

之后才建立。参见 Joseph H. Lynch, *Early Christianity: A Brief History* (New York: Oxford University Press 2010), pp. 38, 48. 这也呼应了晚期说的主张。

1 毕尔麦尔等，《古代教会史》，雷立柏译，（北京：宗教文化出版社，2009），第 46-47 页。

2 毕尔麦尔等，《古代教会史》，第 47 页。

3 Miller, “Revelation 12 — The Woman and Her Child”, p. 77.

4 Garland, *A Commentary on the Book of Revelation*, p. 474; Ehioghae & Alu, “The Identity of the Woman in Revelation 12:1-6”, p. 73.

5 Buby, “The Fascinating Woman of Revelation 12”, p. 111.

呼喊而生下殉道者，这些殉道者就直接被提到天上，魔鬼只能转而追逐妇人及其他的子女。[1]

总结来说，类型 2 以“教会”解释“妇人”，这在启示录经文内的根据是比较薄弱的。笔者认为最直接的根据是 12 章 17 节描述妇人“其余的子孙”是“遵守 神命令坚持耶稣见证的人”。“其余的子孙”既然是笃信的基督徒，将“妇人”视为“教会”也是合乎逻辑的推理解释。

不过，类型 2 受到学界的支持似乎更大的原因，是来自经外的文献 —— 教会历史记载了一世纪的教会受到了许多逼迫（教难）。就这点而论，解释 2 并未非常符合［律则一 内部释经优先］。但笔者认为，它尚不致于违反［律则一］，是基于在启示录内部已经无法寻得更多的参考经文，方转而寻找外部的释经史料。因此，类型 2 的释经合理性为中等。

（三）“妇人”解释为以色列、锡安、耶路撒冷

第三个解释就是将“妇人”视为**旧约之下的“以色列（民族）”**，或是在旧约中常用来代表以色列的符号：“**锡安**”或“**耶路撒冷**”。虽然这个看法最早可以追溯到三世纪的维克多纳（Victorinus of Pettau，歿于 303 年）[2]，不过从文献上看来，大多持这个见解的是现代的学者。[3]

现代学者汤马斯（Robert Thomas）支持“妇人”应解释为“以色列”，另一现代学者米勒则主张“妇人”应解释为“锡安”。我们就此二人的著作来加以说明。在汤马斯的启示录释经书中，他首先指出“妇人”之所以是“以色列”的证据在旧约的这段经文：

> 后来约瑟又作了一个梦，也把梦向哥哥们述说了。他说：“我又作了一个梦，我梦见太阳、月亮和十一颗星向我下拜。”约瑟把梦向他父亲和哥哥

1 大卫．鲍森，《与大卫鲍森一同进入启示录》，刘如菁译，（台北市：灵粮堂，2011），第 151 页。

2 Ben-Daniel, “Towards the Mystical Interpretation of Revelation 12”, p. 595.

3 Buby, “The Fascinating Woman of Revelation 12”, p. 114.

> 们述说了，他父亲就斥责他，说：“你所作的这梦是甚么梦呢？我和你母亲，以及你的兄弟，真的要来俯伏在地向你下拜吗？”他哥哥们都嫉妒他，他父亲却把这事记在心里。（创世记 37: 9-11）

雅各是约瑟的父亲，上帝给雅各取名叫“以色列”。雅各的 12 个儿子，成了以色列的 12 个支派，约瑟是第 11 支派。而这个故事中的“符号”，也有其寓意。“太阳”、“月亮”分别象征约瑟的父亲（以色列）、母亲（拉结）；“十一颗星”则是遥指约瑟的十一个兄弟。因而约翰在描述这位妇人“身披太阳，脚踏月亮，头戴十二颗星的冠冕”，其连结关系就鲜明了 — — 妇人全身上下象征了“雅各夫妇及全家男丁”，亦即“以色列及其十二支派”。[1]

其次，“以色列”作为“产妇”的形象常出现在旧约中（例如，以赛亚书 26:17-18 “孕妇临产时怎样在阵痛中呼喊，耶和华啊，我们在你面前也是这样。我们怀了孕，痛苦地用力，生下来的，却彷佛是风…”）。“妇人”出现在启示录 12 章 1 节，而紧接在前的是 11 章 19 节，其内容：“于是神在天上的圣所打开了，他的约柜就在圣所里显现出来…”；约柜的出现在前后文之间平添了以色列民族的色彩。[2]

不过，汤马斯此类的看法受到批评。批评者指出以约瑟的梦境来释经，其间的关联性过于薄弱。太阳、月亮、十一颗星星固然出现在约瑟的梦中，然而，创世记 37 章之前后文的其他叙述或细节，却与启示录 12 章没有关系 —— 作为 12 章主角的妇人和男孩在约瑟的梦中完全缺席。[3]

接下来，我们来看米勒的期刊文章，它提供了关联性更强而详实的论证。米勒主张“**妇人**”**应解释为**“**锡安**”，并有以下的说理。依照［律则一］，米勒先

---

1 除了汤马斯之外，持这个看法的还有 John F. Walvoord 及 J. Massyngberde Ford，参见 Robert Thomas, *Revelation 8-22: An Exegetical Commentary* (Chicago, IL: Moody Press, 1995), pp. 120-121.

2 Thomas, *Revelation 8-22*, p. 120. 类似见解：Amos Yong, *Revelation* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2021), p. 155.

3 Ehioghae & Alu, “The Identity of the Woman in Revelation 12:1-6”, p. 72.

在启示录“之内”寻找参考经句。米勒指出，启示录使用不同的“符号”开展出一个意义和理解的内部连结。我们要了解一个符号，可以透过启示录异象中另一个相对应的符号来帮助理解。[1]

从这个角度来看，去研究启示录中另一位妇人，并将启示录中的“妇人们”理解为一套相互关联的符号，将很有帮助。我们在启示录中看到的另一位重要的妇人角色是第 17 章之后出现的妇人。她是那邪恶、腐败、滥权及压迫的象征。这妇人是大巴比伦（城）、娼妓及地上可憎之物的母亲（启示录 17:5）。[2] 在约翰的时代，巴比伦城已经衰微，继之而起的是“罗马城”，因为罗马帝国“统治地上的众王”（启示录 17:18）。[3] 米勒发现了一组平行对应关系：如果将 17 章的（邪恶）妇人（代表罗马城）与 12 章的（正义）妇人相对应，那么 12 章的妇人将会是哪一座城的代表呢？米勒高兴地宣布他的答案是：“锡安”。此处的参考经文就来到旧约：

> 锡安一绞痛，就生下了儿女。… 好使你们能在她那安慰人的怀里吃奶得饱；使你们能从她丰盛的荣耀里挤奶而吃，满心喜乐。因为耶和华这样说：“看哪！我必使平安达到她那里，好像江河一样，使列国的财宝达到她那里，如同涨溢的河流一般；你们要吮奶，你们必被抱在怀中，抚弄在膝上。人怎样受他母亲的安慰，我也怎样安慰你们；你们要在耶路撒冷〔锡安〕得安慰。”
>
> （以赛亚书 66: 8, 11-13）

经文将“锡安”形容为一个生产的母亲，在哺育、照顾、襁抱、安慰她的孩子，这个意象恰如其分地代表了 12 章的（正义）妇人。[4]

我们爬梳了汤马斯与米勒的两种释经方式，明显地米勒的解释其关联性及合理性，强过了汤马斯的解释。从［律则一 内部释经优先］及［律则二

1 Miller, “Revelation 12 — The Woman and Her Child”, p. 76.

2 Miller, “Revelation 12 — The Woman and Her Child”, p. 77.

3 Miller, “Revelation 12 — The Woman and Her Child”, p. 77.

4 Miller, “Revelation 12 — The Woman and Her Child”, p. 78.

约翰的视角］的角度观之，米勒先观察启示录 17 章的淫妇（罗马城），并以之与 12 章的（正义）妇人相对应；再从天上的视角，得出了“妇人”的身分是“锡安城”。因此，米勒的解释符合［律则一］及［律则二］，属于高度合理性的解释。

两相比较，如果汤马斯并未向启示录内部的经文探寻，即径自引用外部的创世记 37 章中约瑟的梦境，并获得妇人是“以色列”的结论（但是梦境中并无妇人、亦无男孩）。如此看来，汤马斯释经的结论，似乎应认为不符合［律则一］。接下来，我们探讨妇人所生之“男孩”的身分。

A. 男孩解释为“耶稣”

主张妇人所生产的“男孩”是“耶稣”者，在学界不乏其人。以下谨以汤马斯及比尔（G.K. Beale）两位学者的论述，作为代表。

(1) 汤马斯

汤马斯观察到 12 章 5 节的文字：“她生了一个男孩子，就是将来要用铁杖治理列国的。”他认为这句话的根据是在诗篇第 2 章，而且这男孩就是启示录 2: 27 的得胜者，以及 19: 15 的骑士/君王。[1]

> 耶和华对我说：“你是我的儿子，我今日生了你。你求我，我就把列国赐给你作产业，把全地都归属于你。你必用铁杖击打他们，好像打碎陶器一样粉碎他们。”（诗篇 2: 7-9）

(2) 比尔

比尔的立场与汤马斯相同 —— 男孩就是“耶稣”。不过，12 章 5 节后段记载了，妇人生产后“她的孩子被提取到 神和他宝座那里去”。这句话引起许多人提出质疑：男孩并不是耶稣，因为耶稣不是生下来之后，就立刻被提到上帝的右边。比尔的著作主要在回应、解释这个质疑。

1 Thomas, *Revelation 8-22*, p. 126.

比尔的解释是：这句话并非意指耶稣生下来之后，就立即被提到天上。他认为这句话是耶稣全部生命前后的一个“快照”（snapshot、或译“缩影”），它将耶稣的诞生、成为君王的命定、复活之后的事工、高升到上帝的宝座旁，全都包括进去。[1] 而在新约圣经，将耶稣的生平以浓缩的方式、一语交代之，也并非罕有。例如：“耶稣知道父已经把万有交在他手中，并且知道自己从神而来，又要回到神那里去。”（约翰 13:3）最后，在 12 章 5 节完全不提及耶稣的职事与死亡，其目的是为了要突显耶稣透过复活及升天的得胜。[2]

B. 男孩解释为“教会”：米勒

米勒是学界中少数将男孩解释为“教会”。首先，作出这个解释，米勒自然是认为“教会”由“锡安”（或以色列）所生下（产出）。[3] 这样的看法对于早期的教会，是可以成立。[4] 另一个将男孩视为教会的理由是，男孩需要被提到上帝那里才能获得保护。[5] 再者，男孩是“教会”的话，教会“将来要用铁杖治理列国”（5 节），这一点完全符合启示录的内容，因为在第二章要写给七个教会的信中，就已经提到：

> 你们要持守已经得着的，直到我来。得胜的，又遵守我的旨意到底的，我必把统治列国的权柄赐给他，他必用铁杖治理他们，好像打碎陶器一样粉碎他们，好像我从父领受了权柄一样。（底线强调为笔者所加）（启示录 2:25-27）[6]

1 Beale, *The Book of Revelation*, p. 639.

2 Beale, *The Book of Revelation*, p. 639.

3 Miller, “Revelation 12 — The Woman and Her Child”, p. 78.

4 孟恩斯，《启示录注释》，李忠晋、潘秋松译，（South Pasadena, CA, USA: A Kernel of Wheat [麦种传道会]，2007），第 387 页。

5 Miller, “Revelation 12 — The Woman and Her Child”, p. 78.

6 这段话虽然是针对推雅推拉教会，但观其内容，没有理由不适用在其他的六个教会。

米勒反对将男孩解释为“耶稣”，提供了一个精采的理由。他指出，关于那男孩被提到上帝旁边而受到保护的这件事，在约翰的范式中，耶稣从来不需要任何形式的保护或拯救。反而，是耶稣在施行拯救。启示录中耶稣的主要意象，从约翰的视角，从来都是那被杀却仍然活着的羔羊。即使在祂得胜的那一刻，耶稣在视觉上的呈现也是羔羊。[1]

总结来说，在类型 3 之下，男孩有两个解释可能：A. 耶稣、B. 教会。类型 A（耶稣）无疑是多数说。但是，我们在第一个类型中已经谈过这样的解释路径。亦即，它直接引用启示录之外的诗篇 2 章：耶和华的儿子利用铁杖其击打列国。因此，并不很符合［律则一 内部释经优先］。至于类型 B（教会）则是米勒独排众议的少数看法。反而他以［律则二］得出此结论，颇具说服力。他综观整部启示录，发现耶稣从未被描述成需要上帝的保护。因而“被提取到 神和他宝座那里去”应该与耶稣无关。再则，从约翰的视角，启示录中关于耶稣的“符号”，从来都是羔羊，而不是男孩。米勒的这个解释符合了［律则二］，算是具有高度的合理性。

（四）“妇人”解释为上帝的子民、蒙救赎者、笃信社群

第四个看法是将“妇人”解释为**上帝的子民**（people of God）、**蒙救赎者**（the Redeemed）、**笃信社群**（faithful community）[2]。这个概念包括了旧约的以色列（第三个解释），以及新约的教会（第二个解释）。换言之，第四个解释的范围最大，就是将第二个及第三个解释，两者相加。

有好几位学者支持第四个看法。[3] 底下以比尔的意见为代表，论述此立场的理由。首先，这看法的主要关注是，君王弥赛亚（耶稣）从笃信社群（妇人）中

1 Miller, “Revelation 12 — The Woman and Her Child”, p. 79.

2 Ehioghae & Alu, “The Identity of the Woman in Revelation 12:1-6”, p. 73.

3 Beale, *The Book of Revelation*, at 627; Ehioghae & Alu, “The Identity of the Woman in Revelation 12:1-6”, p. 74；Ian Boxall, *The Revelation of Saint John*, London, UK: Continuum (2006), pp. 178-179；奥斯邦，《启

产生。12 章中叙述了妇人遭受迫害，逃到旷野，妇人还有其他的子女，这些孩子被描述为虔诚的基督徒。[1] 妇人戴十二星的冠冕，暗示了真以色列（笃信社群）延续到十二使徒及其教会。妇人的产痛则代表了旧约时代及两约之间，以色列所遭受的迫害。[2]

不过，也有学者如汤马斯（主张妇人代表以色列），强力反对第四个类型。他指出固然在历史过程中是以色列（民族）产生了弥赛亚，但将以色列与新约教会合并成一个民族（上帝子民），这应该已经超出了合理解释的界线了。首先，妇人不可能代表“所有”的上帝子民，因为在 12:17 中的“其余的子孙”显示出还有其他人存在。其次、耶稣是以色列的所出（产物），但新约教会则是耶稣的新娘（哥林多后书 11:2；以弗所书 5:25-27）。第一组人（以色列）与第二组人（新约教会）之间是否有连续性，犹待证明。若有人宣称，启示录并未明显区分旧约神的子民（以色列）与新约教会[3]，这根本是个错误的说法。这种区分已然清晰出现 —— 新约教会在第 2 章；而在 7 章 1~8 节出现了“十四万四千人”代表以色列十二支派，这在 12 章之妇人头上的十二颗星再次出现。[4]

总结而论，“类型 4”等于“类型 2”加上“类型 3”。笔者以为类型 4 受到欢迎的原因是，它的范围最大、弹性最大。当讨论到“妇人”与其他经节的关系时，类型 4 有时以“类型 2”出现，有时化身为“类型 3”，以至于它能处于不败之地。

但以释经学之合理性的角度，它并不大符合两个律则。类型 4 之重点在于它强调从旧约以色列到新约的教会，两者信仰的传承，并将两者合并在一个概念

示录注释》上册，顾华德译，（台北：华神出版社，2008），第 614 页；马歇尔，《马歇尔新约神学》，潘秋松、林秀娟、蔡蓓译，（South Pasadena, CA, USA: A Kernel of Wheat [麦种传道会]，2006），第 527 页。

1 Beale, *The Book of Revelation*, pp. 628-629.

2 Beale, *The Book of Revelation*, p. 629.

3 Ian Boxall 就是认为启示录并未明显区分旧约的以色列与新约教会。参见 Boxall, *The Revelation of Saint John*, p. 178.

4 Thomas, *Revelation 8-22*, p. 120.

（上帝的子民）之下。它不符合［律则一］及［律则二］的原因在于，如汤马斯所批评，在约翰的视角中，代表以色列的“符号”有：（例如）“太阳、月亮、星星”。新约教会的代表符号则是“七个金灯台”，因此两个概念有别，并未见到合并的道理。类型 4 可能就是一个合理性弱的圣经诠释。

四、结 论

最后统整四个类型作为本文的结论，并依照解释的合理性，从高到低排序如下：

1. 高度合理性的解释：类型 3 的“锡安”。
2. 中度合理性的解释：类型 2 的“教会”。
3. 合理性弱的解释：类型 4 的“上帝的子民”或“蒙救赎者”。
4. 产生矛盾的解释：类型 1 的“马利亚”。

（一）高度合理性的解释：类型 3 的“锡安”

米勒解释“妇人”的路径是先从启示录内部寻找别的女子，然后观察其间有无关联性或相似（异）性，这是符合［律则一］的作法。17 章的“淫妇”很快被找到，两个妇人之间呈现出高度的相异性。接下来的逻辑推理则关乎［律则二］，如果从天上的视角，“淫妇”是巴比伦，那么“妇人”就会是“锡安”，因为“锡安一绞痛，就生下了儿女。”（以赛亚书 66: 8）。当然广义来说，“锡安”不仅代表耶路撒冷，而且是“以色列民族”。（以赛亚书 51:16 “〔耶和华〕对锡安说：你是我的子民”。另参撒迦利亚书 9: 11-13）。

几位知名学者（以汤马斯为代表）则力主将妇人解释为“以色列”，虽然这个解释实际上等同于米勒解释的结果，但作为学术讨论，论证的过程毋宁比结果更重要。如果汤马斯的释经没有考虑启示录的前后经文，而是第一步骤就引用外部的创世纪 37 章约瑟的梦境，这似应认为并不符合［律则一］。

（二）中度合理性的解释：类型 2 的“教会”

“教会论”的重点在于，12 章后面三分之一的经文（13-17 节）都在描述龙对于“妇人”的逼迫，而这正符合一世纪当时罗马帝国对于“教会”迫害的光景。在 12 章中，妇人虽然遭遇凶险，但是她的处境最终却是安全的，因为受到上帝的保护 — 上帝在旷野为她预备地方、她获得供养三年半、大鹰与地都帮助她。如果从启示录前三章的角度，也就是这封书信的“收信人”是七个教会，那么收到信的“教会”在读此书信时就容易体会出，约翰的文字所间接透露出来的信息（启示）：“教会就像妇人，最终将获得上帝的保护”，这是因为局势凶险，所以不能明讲（这部分是内部释经，符合［律则一］）。

以上的论述都建立在，当时的教会受到帝国长期、大规模的压迫，这样的历史事实之上。但是这历史事实却没有在启示录或其他圣经书卷中留下纪录，它是记载在教会历史的材料中。鉴于启示录或圣经其他部分已经无法提供参考材料，故解释者只能向外部寻找教会史料，笔者认为这样的释经还不算构成违反［律则一］，所以是合理性中等的解释。

（三）合理性弱的解释：类型 4“上帝的子民”或“蒙救赎者”

类型 4 是广义的“上帝子民”（people of God）一词，它包括了旧约的以色列民以及新约教会，已如前述。将“妇人”解释为“上帝的子民”，是一个范围最大的解释，它恰好收纳了“类型 3”加上“类型 2”。

这个解释着眼点在于，将“妇人”视为受到上帝救赎保护之人的总和。启示录的收信人是教会，教会自然受到保护；但在启示录中不乏对旧约以色列（人）的描述，特别是以色列人十四万四千人受印（保护）。因此类型 4 强调了从旧约的以色列到新约教会的延续，并使两者统合在一个观念之内。这样的作法固然是从启示录的内部释经，乍看之下有些道理。不过，吾人可以再深思一下。

约翰在天上看到数量极多的“符号”：金灯台、人子、宝座、24 长老、四活物、

七印、七号、两个见证人、妇人、龙、二兽等等。合理的推断应是各个“符号”有其各自承载的意义及功能。从［律则二］约翰的视角，“十四万四千人”为代表“以色列”的符号，但是如果“妇人”同时代表以色列、以及一世纪的新约教会的话，那么是否意谓着：“十四万四千以色列人”与“新约教会”一起受到罗马帝国的迫害呢?[1] 类型 4 若无法符合释经的律则，可能就是合理性弱的解释。

（四）产生矛盾的解释：类型 1“马利亚”

将“妇人”解释为“马利亚”是最古老的说法。这个解释先观察到启示录 12 章 5 节前段：男孩将来要用铁杖治理列国。再连结到诗篇 2 章 7-9 节，就得出男孩就是耶稣（弥赛亚），进而确认妇人自然就是马利亚。如同前文指出，这个解释最大的缺点就是，它只是单独地观察 12 章 5 节。若将 12 章其他的经节一并研究，就会产生矛盾而无法解释的结果 ——马利亚并未避到旷野三年半等等。

参考文献 References

Beale, G. K., *The Book of Revelation - A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1999.

Ben-Daniel, John, “Towards the Mystical Interpretation of Revelation 12”, *Revue Biblique*, vol. 114, no. 4 (2007).

Boxall, Ian, *The Revelation of Saint John*, London, UK: Continuum, 2006.

Buby, Bertrand, “The Fascinating Woman of Revelation 12”, *Marian Studies*, vol. 50 (1999).

Ehioghae, Efe M. & Caleb O. Alu, “The Identity of the Woman in Revelation 12:1-6”, *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, vol. 20, iss. 9 (2015).

Garland, Anthony C., *A Testimony of Jesus Christ - A Commentary on the Book of Revelation*, Vol. 1, Camano Island, WA: SpiritAndTruth, 2004.

1 从［律则一］也可以推导出：在解释经节文字时，必须考虑与其他经文的关系，不能造成冲突或矛盾的结果。

Lynch, Joseph H., *Early Christianity: A Brief History*, New York: Oxford University Press, 2010.

Miller, Kevin, "Revelation 12 — The Woman and Her Child", *Encounter: A Journal of Theological Scholarship*, vol. 82, no. 1 (2022).

Osborne, Grant R., *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Second Ed., Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006.

Plummer, Robert L. *40 Questions About Interpreting the Bible*, Second Ed., Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2021.

Roloff, Jürgen, *Revelation: A Continental Commentary*, trans. John E. Alsup, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.

Thomas, Robert L., *Revelation 8-22: An Exegetical Commentary*, Chicago, IL: Moody Press, 1995.

Yong, Amos, *Revelation*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2021.

奥斯邦。顾华德译。《启示录注释》上册。台北：华神出版社，2008。[Grant R. Osborne. Translated by Gu Huade. *Revelation*. Vol. 1. Taipei: China Evangelical Seminary, 2008.]

毕尔麦尔等。雷立柏译。《古代教会史》。北京：宗教文化出版社，2009。[Bihlmeyer, et al. Translated by Leopold Leeb. *Early Church History.* Beijing: China Religious Culture Publisher, 2009.]

大卫 .鲍森。刘如菁译。《与大卫鲍森一同进入启示录》。台北市：灵粮堂，2011。[David Pawson. Translated by Liu Rujing. *Come with Me through Revelation*. Taipei: Bread of Life Church, 2011.]

马歇尔。潘秋松、林秀娟、蔡蓓译。《马歇尔新约神学》。South Pasadena, CA, USA:麦种传道会，2006。[I. Howard Marshall. Translated by Pan Qiusong, Lin Xiujuan and Cai Pei. *New Testament Theology*. South Pasadena, CA, USA: A Kernel of Wheat, 2006.]

孟恩斯。李忠晋、潘秋松译。《启示录注释》。South Pasadena, CA, USA: 麦种传

道会，2007。[Robert M. Mounce. Translated by Li Zhongjin and Pan Qiusong. *The Book of Revelation*. Rev. Ed. South Pasadena, CA, USA: A Kernel of Wheat, 2007.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 329-354 页

The Lady with Many Faces: The identity of the “Woman” in Apocalypse 12

Yao-Kuo Eric CHIANG https://orcid.org/0009-0000-7567-645X

Graduate School of Religion, Chung Yuan Christian University

Abstract: In the Book of Revelation, who is the “woman” in Chapter 12? The author John did not provide an answer in this chapter or the Book of Revelation, so her identity remains a mystery! According to the research of Bertrand Buby, there have been 28 interpretations of “woman”, and the woman is like a “lady with many faces”. This article sorts out four main types of the woman's identity - Type 1 “Mary”, Type 2 “Church”, Type 3 “Israel”, and Type 4 “People of God”. The author uses two hermeneutical rules to examine the rationality of the four main types.

Keywords: Apocalypse, Revelation, woman, typology

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0012

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 355-380 页

隐性玛利亚神学：
保禄书信中有关道成肉身、救恩秩序、族谱语言的考察

钱怡婷 https://orcid.org/0009-0009-7663-7298

绵阳师范学院历史文化与旅游学院

摘要：本文以保禄书信中关于基督“由女人而生”与“按肉身出自大卫后裔”等表述为起点，采取以神学优先、文本解读、跨学科补助的方法论路径，借助历史-文献学、灵修学、礼仪学等方法，旨在澄清保禄书信中的玛利亚与道成肉身及救恩史两重秩序（律法/圣神）的内在关联。保禄的书信虽未详细论述玛利亚，但在《迦拉达书》4:4 中，他强调了耶稣“生于女人”，确立了玛利亚在人类救赎计划中的关键角色。她以信德与顺服成为神救恩计划的门户与恩典的通道，她的自由回应使神的道得以取人性，并在她内开启了神与人合作的新历史。玛利亚不仅是耶稣的母亲，更是所有信徒的灵性母亲。保禄的神学虽未具体探讨玛利亚的位格，但其思想为后来的教会神学奠定了基础，使玛利亚在救赎史中的作用得到进一步深化和确认。

关键词：保禄书信、玛利亚、道成肉身、救恩计划

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0013

为了研究《新约》中所有关于玛利亚的记载，并从中寻找对全面理解《新约》中的玛利亚至关重要的《旧约》线索，我们有必要广泛探讨《圣经》中的玛利亚这一主题。

在《新约》中，有关耶稣的母亲玛利亚的叙述是为耶稣、基督、救世主、天主子的信息而服务的。就这方面而言，这些叙述具有仆人的品质，并远远地退居于基督的叙述之后。《新约》不是关于早期基督教的救恩信息和早期基督教的信仰的系统阐述，而是代表了不同作者的不同著作的集合，这些著作探究不同的问题，并在不同的时间、不同的情境下出现。这些著作一直被收集，直至第二个基督教世纪的中叶，并从那时起一直被视为所谓的大公教会早期的从根本上具有宗徒特色的信仰的基础和准则。

因此，毫不奇怪，有关玛利亚的见证显得不完整。从整体上看，这些证据显得未经反思和不平衡，甚至有些部分是随机的和矛盾的。同样适用于玛利亚的见证的是：根据《若望福音》，离去的基督应许教会只有圣神才会在基督启示的基础上引入全部的真理（参阅《若望福音》14: 26; 15:26）。由此，在教会史的进程中，我们会清楚地看到：在玛利亚的位格和功能中，一切对于洞察天主的救恩真理的重要信息都在《圣经》中得到证实。教会作为一个整体，被委托要更深刻地倾听、反思和理解《圣经》的有关玛利亚的见证。

保禄在《新约》中通过玛利亚的形象阐述了多重神学理念。首先，玛利亚作为基督的母亲，体现了“神的恩典”和“人类救赎”之间的深刻联系。在《加拉达书》中，保禄虽未直接称玛利亚为 Θεοτόκος，但她的角色超越了单纯的历史母职，而成为神学意义上的原型（τύπος）——在她内，人类以信德与顺服回应神恩，使救恩计划在时间中得以实现。玛利亚的“愿意”（Fiat）并非象征性的表达，而是人类自由真实地参与神的救恩行动的起点，她的顺服使神的道得以进入人性，并显明了人类在恩典中的更新。

其次，从《旧约》的角度来看，保禄通过玛利亚将《旧约》的应许与《新约》的实现紧密结合。玛利亚不仅仅是耶稣的母亲，更是在神的救恩计划中扮演了重

要角色，她的位格和行动成为了《旧约》中众多预示的实现。从神秘的应许到玛利亚的“称为蒙福的妇人”，保禄强调了神通过玛利亚和耶稣的诞生兑现了那些从创世时便已立下的约定。玛利亚成为了连接《旧约》和《新约》的桥梁，她的孕育和迎接拯救者的使命是对神应许的回应。

最后，通过这层神学理解，保禄使玛利亚的形象不仅停留在历史层面，更是上升到了神学的深度，成为神恩的显现，尤其是通过她与耶稣基督的关系，我们看到了神学理念中的救赎、恩典和顺服如何在一个女性的身上得以体现。玛利亚的位格，不仅为基督徒提供了信仰的力量，也呈现了道成肉身应许的最终实现。

本研究以保禄书信中关于基督“由女人而生”（γενόμενον ἐκ γυναικός）与“按肉身出自大卫后裔”（γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ κατὰ σάρκα）等表述为起点，旨在澄清保禄书信中玛利亚与道成肉身及救恩史两重秩序（律法/圣神）的内在关联。研究试图回答的核心问题包括：保禄在其书信文本中如何以简约的语言呈现道成肉身与玛利亚的神学意蕴？这一隐性的玛利亚神学如何被教会传统承续并在灵修上被信徒经验？保禄关于“血肉/应许”“律法/圣神”的二分图式对后世圣母神学与基督论的形成有何影响？为实现上述目标，本研究采取以神学优先、文本解读、跨学科补助的方法论路径，其核心原则是：保持教会信仰（hermeneutic of faith）对文本与传统的解释，同时借助历史-文献学、灵修学、礼仪学等方法补正事实与经验的细节，从而达成神学阐释与灵修理解的统一。

一、《迦拉达书》4:4：“生于女人”

对耶稣的母亲玛利亚的最早的提及是在《迦拉达书》中：“但时期一满（τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου），天主就派遣了自己的儿子来，生于（γενόμενον）女人，生于（γενόμενον）法律之下，为把在法律之下的人赎出来，使我们获得义子的

地位(υἱοθεσία)[1]。”

根据当今的主流观点，这封书信是在《格林多后书》之后写成的（或者在它的 10-13 章，如果这是一封原始的书信），可能是在马其顿写成的，也更有可能是在格林多（Corinth）写成的。这也是《罗马书》的写作地点，与其他所有的保禄书信的联系相比，《迦拉达书》在主题和形式上与《罗马书》联系得更紧密。因此，人们可以将《迦拉达书》准确地描述为《罗马书》的初步阶段和初步练习。写作时期最早可能是在公元 57/58 年左右，收信人是安基拉附近迦拉达地区的基督徒。[2]

基础文本很清晰，“生于”明确被读作 γενόμενον（由 γίνομαι 演变而来，解释为“成为”），而不是 γεννώμενον（由 γεννάω 演变而来，解释为“生育”“分娩”）。

---

1 υἱοθεσία 在圣经与正统神学中意义极为丰富，是保禄神学中的核心概念之一。υἱοθεσία 是一个复合词：υἱός= 儿子、子嗣、继承者；θέσις= 安置、设立、确立，合起来：υἱοθεσία = 被立为儿子、领受儿子身份，直译为“立子”“被安置为子嗣”。在正统神学中，υἱοθεσία 不仅是法律意义上的“收养”，而是神化（θέωσις） 的一个层面，是儿子身份的参与（μετοχή），它不是说天主仅仅把信徒当作被收养的孩子，而是信徒在圣神中真实地被纳入天主子在圣三内的生命之中。保禄说：“你们所领受的圣神，使你们呼喊：‘阿爸，父啊！’”（《罗马书》8:15），这表明：信徒被赋予的“义子身份”是一种真实的存在性的参与，通过圣神，他们被引入圣父与圣子的关系之中。基督是天主的独生子（ὁ μονογενὴς υἱός），信徒通过祂在圣神里被收为子（υἱοθεσία）。所以，υἱοθεσία 是信徒在基督里的存在方式：在圣子里，信徒被收为子，在圣神中，他们体验这一子嗣关系，向圣父呼喊：“阿爸，父啊。”这体现了三位一体的救恩结构：圣父是目的（信徒归于祂）、圣子是途径（信徒在祂内被收为子）、圣神是动力（祂使这一关系在信徒内活出）。在灵修传统中，被收为子（υἱοθεσία）与被神化（θέωσις）是同一救恩现实的两个维度：υἱοθεσία 是在关系层面指出信徒被引入父子关系中；θέωσις 是本体层面说明信徒参与神的生命与能量。也就是说：神子（ὁ Υἱός）成为人，使人得以成为神之子。

2 关于当前鲜有争议的收信对象、撰写时间及地点问题，可参阅 U. Borse 的《加拉达书之定位》(Der Standort des Galaterbriefes BBB 41)，Köln 1972；F. Mußner 的《加拉达书 9-11 章》(Galaterbrief 9-11)；G. Kümmel 的《导论》(Einleitung)，第 197-198 页（加拉达书约于公元 53-55 年间在厄弗所或马其顿撰写）；以及 Wikenhauser 与 Schmid 合著的《导论》(Einleitung)，第 417-419 页（他们认为《加拉达书》的撰写时间约在公元 54-58 年间，地点可能是格林多或马其顿）。

[1] “生于女人”这一措辞的背后是闪族的表达方式，其说明的是“一个人，一个人性的本质”（参阅《约伯传》14: 1; 15:14;《玛窦福音》11:11;《路加福音》7:28）。[2]保禄指出：天主子是一个真正的人，作为一个犹太人，他遵守梅瑟法律的制度。我们应从与天主性的本质相同的意义上来理解“儿子”（参阅《斐理伯书》2:6），这一对比有意识地具有这样的表达特色：天主子-女人的儿子=人。[3]天主子的道成肉身具有救赎论的目的，旧的天主子民的成员应该被从法律的奴役状态下释放出来，继而进入天主儿子的身份之中。这是通过耶稣的赎罪之祭来完成的。[4]提到一个女人作为道成肉身的天主子的母亲是为了突出天主子与作为天主子民的犹太人的命运的共通共融。既然保禄没有详细阐述这一母亲身份的概念，也没有探讨有关这一母亲身份的方式的问题，所以从这句话中不能得出这样的结论：

---

1 自公元三世纪以降，诸多教父学者在释经时择取「所生」（γεννώμενον）一词，并以此诠释耶稣由童贞女诞生的神圣奥秘。详论可参见 E. de Roover 的《玛利亚童贞母性于〈加拉达书〉4:4 节释经中的神学意义》（La maternite virginale de Marie dans l'interpretation de Gal 4:4），该研究收录于 1961 年天主教国际保禄学研讨会论文集《圣经研究丛刊》（Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961）第 17/18 卷（罗马 1963 年出版，第 17-37 页）。

2 adam jelud ischā, genētos ek gynaikos.

3 关于《加拉达书》中「神子」的论述，可参考 1:16、2:20、4:4、4:6 等经文的记载。F. Mußner 对此评述道：「『子』这一称谓，既涵盖了耶稣基督神圣的天国属性，亦包含其世俗存在本质，具有统摄性的意涵」。至于保禄的「子嗣基督论」，学界已有以下研究成果：E. Schweizer 在《神学词典》（ThWB）第八卷（384-387 页）的阐释；J. Blank《保禄与耶稣》（《圣安东尼丛书》（StANT）第 18 辑，慕尼黑 1968 年版）第 249-303 章的论证；F. Hahn《基督尊号研究》（Christologische Hoheitstitel）第 315 页及其后论述； W. Kramer《基督、主、神子》（Christos, Kyrios, Gottessohn）（《神学新约研究丛书》（ThANT）第 44 辑，苏黎世-斯图加特 1963 年）第 109-111 节的辨析。

4 若需深入探析此段落的逻辑架构及其中所关联的使徒保禄之神学理念与核心概念，可参阅 F. Mußner 于其注疏体系中的系统性阐释，该研究通过三重维度展开：1、文本脉络解经法：以修辞学视角解构段落内部的启示逻辑，还原书信写作时的神学语境；2、跨文化语义分析：在希腊化哲学与希伯来启示传统的张力中，诠释“成义”“圣神”等术语的复合性内涵；3、概念网络重构：建立早期基督教核心教义与保禄思想谱系间的互文性关联。

保禄知道有关耶稣的道成肉身和诞生的特殊情况。

通过与《斐理伯书》2: 5-11 被引用的前保禄书信的基督赞歌作比较，我们可以清楚地看出这一点。在那里被明确指出的是："基督耶稣（最初）以天主的存在方式（μορφή）存在"，并且理所应当地拥有"与天主相同的存在 "，但这也揭示出了"他取了奴仆的形体，与人相似，形状也一见如人"（2:6-7），[1]保禄在这里并没有探讨道成肉身的方式，也没有在他的书信的其他地方发表过对这个问题的意见。因此，我们至少可以说保禄没有特地处理这个问题。

在保禄的书信中找不到对人性的父亲的提及，这一事实以犹太程式"生于女人"即真实的人为先决条件，并且不能被过度阐释。甚至首生子或独生子的想法也没有在这种说法中发挥作用。

人们只能从这句话中得出这样的结论：保禄把耶稣看作一个真正的人，同样也把他的母亲的母亲身份看成真正的母亲身份，尽管天主子，历史上的耶稣和被天主委任的基督在万世之前就已经存在（参阅《斐理伯书》2:5-11）。如果将《迦拉达书》4:4 理解成"排除了天主子在母腹内因圣神而来的成孕"这一事实，那么这意味着是对这句话的过度阐释。相反，保禄不仅没有公开阐述耶稣成孕的方式（他同样没有对耶稣的人性父亲作出任何明确的表述），反而正是通过揭示耶稣这一既是与天主同等、在万世之前就已存在的天主子，又是受时间与空间限制、如同每一个由女人所生的人一样的真实人类的矛盾身份，提出了两种存在方式统一的问题。作为一名犹太人，保禄可能会避免直接称耶稣的母亲为"天主之母"（Θεοτόκος），但正是这种矛盾性构成了他论述的逻辑基础。

保禄在这里使用的短语"天主派遣了 (ἐξαπέστειλεν) 自己的儿子 "(参阅《罗

1 关于基督颂诗的起源、特性与神学阐释，可参阅 J. Gnilka 所著《腓立比书注释》(Der Philipper-brief)（《神学手册》(HThK)）第十卷第三分册，弗莱堡 1968 年版，第 108-147 页)。该研究通过三重维度展开文本诠释：其一，溯源犹太教诗篇传统与希腊化赞美诗之交融；其二，解析平行体与递进式修辞构建的「虚己-升高」神学结构；其三，在道成肉身与末世荣耀的张力中，重构基督论与救赎史的内在关联。

马书》8:3 τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας），可以被追溯到一个早于保禄的关于基督的阐述（参阅《若望福音》3:16;《若望一书》4:9），[1]保禄在此将其与耶稣母亲的提法结合，巧妙地引导人们注意到这一悖论——即天主在差遣自己的儿子时，竟选择了一位女性作为母亲。

对"时期一满"的提及是以天主对以色列子民的末世论应许为前提的，[2]并由此在我们的背景下指出：天主子的道成肉身不是神话，而是一个历史事件。这种历史性强调进一步强化了原初命题的悖论张力，对于持守独一神论的犹太听众而言，这种将神性介入与人类生育相结合的主张，本质上构成了对信仰认知的重大挑战。[3]

综上，保禄在《迦拉达书》4:4 中提到"天主派遣了自己的儿子"，这一短语在教会传统中有着非常重要的地位。"天主派遣"意味着神主动介入人类历史，亲自完成救赎的工作，这种主动性是天主无限的爱与恩典的显现。同时，保禄通过玛利亚的身份提醒读者，天主在降生时选择了人类母亲，这突显了神恩的谦卑和神性与人性的紧密结合。尽管保禄没有直接称玛利亚为"Θεοτόκος"，但她的角色在神学上仍具有深刻的意义。保禄在《迦拉达书》中揭示的悖论——天主子不仅是神，同时也是人类中的一员，生于女人——就是这一神学的核心。通过耶稣的降生，我们看到了神性与人性的完美统一。这一悖论不仅是救恩计划的基础，也是所有信徒进入神恩的途径。信徒在这段神学中能够深刻地体会到神通过"道成肉身"所完成的救赎工作。从《旧约》的视角来看，保禄通过"生于女人"的表述连接了神对以色列子民的应许和《新约》的实现。玛利亚在《新约》中的角色不仅代表着《旧约》中的预言实现（参阅《创世纪》 3:15;28:12;《出谷纪》

1 相关引证参见 F. Mußner 第 271–274 页。

2 关于表达与概念的详细论述，请参阅 G. Delling 所著《新约神学词典》（ThWNT）第六卷第 297–304 页。

3 关于这一问题的详细阐述，可参考 H. J. Schoeps 的著作《保禄》（ Paulus）（图宾根，1959 年）第 152–173 页。

3:2;16:33;25;37:9;40;《德训篇》24;《依撒意亚》7:14;《耶肋米亚书》31:22;《米该亚》5:2–3;《厄则克尔》44:2），也象征着神的应许通过耶稣的降生得到了兑现（参阅《依撒意亚》7:14）。玛利亚成为连接《旧约》和《新约》的桥梁，她的角色不仅实现了《旧约》明确的预言，更是《旧约》所有类型（τύποι）——天梯、燃烧的荆棘、约柜、会幕——的终极实现。在她身上，律法的预表与恩典的实在汇聚，她成为神恩的门户（πύλη）。保禄在《迦拉达书》中通过玛利亚的形象展示了基督的神性与人性的统一，而这一点正是基督论的核心。经由玛利亚，进入世界的"道"（ὁ Λόγος）开创了新造的人类与神的联合。在灵修学的背景下，这意味着每一个信徒通过基督的身体——这个由玛利亚所生的身体——都可以与神的救恩同在，并且从中获得生命的更新和灵魂的救赎。

二、《迦拉达书》4: 23-31：“因圣神而生”

保禄在《加拉达书》中非常痛切地责备迦拉达人有失去基督赐给他们的自由的危险，作为外邦基督徒，他们会陷入法律的奴役之中（参阅《迦拉达书》1:6; 2:16; 3:1-5, 19-25; 4:4,7; 5:1-12; 6:15）。他指出，“人成义不是由于遵行法律，而只是因着对耶稣基督的信仰；因为由于遵守法律，任何人都不得成义”（《迦拉达书》2:16; 5:5-6）。通过基督的救恩行为，基督徒站在圣神（Πνεύμα）的新秩序中，站在天主儿女的自由之中（《迦拉达书》4:4-7; 5:13-25），而不是在受奴役的法律和相关的令人恐惧的旧秩序之中（《迦拉达书》3:23; 4:10; 5:1-4）。保禄在亚巴郎的两个儿子和他们的母亲的譬喻（《迦拉达书》4:23-31）的帮助下，说明了救恩史的两个秩序的特征。“亚巴郎有两个儿子：一个生于婢女，一个生于自由的妇人。（参阅《创世纪》16:15; 21:2,9）。那生于婢女的，是按血肉（κατὰ σάρκα）而生的（γεγέννηται）；但那生于自由妇人的，却是因恩许（ἐπαγγελία）而生的。这都含有寓意：那两个妇人是代表两个盟约：一是出于西乃山，生子为奴，那即是哈加尔──西乃山是在阿剌伯──这哈加尔相当于现在的耶路撒冷，因为耶路撒冷与她的子女同为奴隶。然而那属于天上的耶路撒冷却

是自由的，她就是我们的母亲：诚如经上记载说：“不生育的石女，喜乐吧！未经产痛的女人，欢呼高唱吧！因为被弃者的子女比有夫者的子女还多 ”（《依撒意亚》54:1）。[1]弟兄们！你们像依撒格一样，是恩许的子女。但是，先前那按血肉（κατὰ σάρκα）而生（γεννηθείς）的怎样迫害了那按圣神（κατὰ Πνεῦμα）而生的，如今还是这样……所以，弟兄们，我们不是婢女的子女，而是自由妇人的子女。 ”[2]

如果遵循这一论证的路线，那么保禄想要将《旧约》呈现为法律奴役之下的盟约，而将《新约》呈现为圣神的盟约，这一圣神被赐给了每一位信徒。“现在的耶路撒冷”代表犹太人和犹太教徒（即受法律影响的犹太基督徒，例如那些在迦拉达要求基督徒接受割礼、安息日和饮食法的人），“天上的耶路撒冷”代表通过圣神的力量凭信仰而生活的真正的基督徒。[3]保禄通过这个比喻强调，在基督降生和圣神的恩典之下，信徒已经成为天上耶路撒冷的子民，不再受制于属世律法的束缚，而是活在基督的恩典和圣神的引导之中。基督的降生和圣神的降临使信徒进入了一个新的圣洁秩序，不再受原有“属世”的律法和罪恶的影响，而是成为了神圣家族的一部分。

撒辣的子女，即天上耶路撒冷的子民，基督徒，不是以“血肉的”（κατὰ σάρκα）方式而生的，而是“凭着恩许”，“以圣神”（κατὰ Πνεῦμα）的方式而生的。借用“恩许”（ἐπαγγελία）这一措辞，保禄隐射了《旧约》中天主向亚巴郎承诺一个儿子（《创世纪》17:15-19; 21:1-7）的恩许。由于亚巴郎和撒辣的年纪老迈和不孕，这一恩许是以奇妙的方式，经由天主圣神的赐予生命的力量而实现的（参阅《罗

1 就此请参阅《思高版圣经》的《依撒意亚》先知书第 54 章第 1 节。

2 就此请参阅《思高版圣经》的《加拉达书》第 4 章第 28-31 节。

3 关于这一议题的详细讨论，可参考以下文献：H. Schlier 所著《加拉达书释义》（Der Brief an die Galater）（KEK 注释系列第 VII 卷，哥廷根，第 4 版，1965 年）第 215–228 页；F. Mußner 的《加拉达书》（Der Galaterbrief）（弗莱堡，第 3 版，1971 年）第 316–334 页；A. Oepke 的《保禄致加拉达人书》（Der Brief des Paulus an die Galater）（ThHK 神学注释第 9 卷，柏林，第 3 版，1973 年）第 146–154 页。

马书》4:13-25）。“他虽然快一百岁，明知自己的身体已经衰老，撒辣的胎也已绝孕；但他的信心却没有衰弱，对于天主的恩许总没有因不信而犹疑，反而信心坚固，归光荣于天主，且满心相信天主所应许的，必予完成 ”（《罗马书》4:19-22）。保禄的这句话表明：他认为撒辣和亚巴郎两人都参与了依撒格的生育，因此在由天主而来的生育处，他并没有考虑由童贞女玛利亚而来的耶稣的缺失父亲的生育。[1]此外，他考虑到了那些借助洗礼经由圣神而生或重生的人（参阅《格林多前书》4:15;《罗马书》8:2,4,11,15;《迦拉达书》3:14;《得撒洛尼前书》4:8;《若望福音》3:4-6;《伯多禄前书》1:23）基督徒（参阅《迦拉达书》4:26,31）。[2]从保禄的这一表述中只能得出以下结论：虽然我们不能由此而说保禄从未提及耶稣的父亲若瑟是如何参与到这一事件之中的，但是天主通过圣神奇妙地参与了耶稣的成孕。根据对生于女人和亚巴郎-撒辣传统的提及，在保禄看来，这一事件不能被排除在天主创世的救恩工程之外。新约开始于由圣神而来的天主子的道成肉身，这已经属于天主圣神的秩序。

保禄通过“亚巴郎的两个儿子”的比喻揭示了救恩史的两种秩序：亚巴郎的第一个儿子以“血肉”（κατὰ σάρκα）方式出生，代表了人类的肉体、旧约的律法秩序；而第二个儿子，以“圣神”（κατὰ Πνεῦμα）方式出生，代表了新约的恩典秩序和基督徒的身份。在神学上，这一比喻揭示了旧约律法与新约恩典的区别：

---

1 保禄在此处借用了早期基督教的核心术语与观念体系。关于这一主题的完整探讨，可参考鲁道夫·施纳肯堡（R. Schnackenburg）所著《若望书信释义》（Die Johannesbriefe）（神学注释丛书第 XIII 卷第 31 册，弗莱堡，1953 年）第 155–162 页‘附论：天主子女的身份与从天主而生的关系’。

2 针对迪贝留斯（Dibelius）在《童贞之子》（Jungfrauensohn）第 1–78 页提出的观点——他援引斐洛（Philo）《论基路伯》（de Cherubim 12-13）的论述，认为保禄在此主张‘依撒格是通过圣神的创世性作为（在撒辣体内）受孕而生，且排除了其丈夫亚巴郎的参与’——米歇尔（O. Michel）与贝茨（O. Betz）在《从神而生：犹太教、原始基督教与教会》（Von Gott gezeugt: Judentum, Urchristentum, Kirche，柏林，1960 年）第 3–23 页提出反驳，指出：‘更可能的是，当使徒称依撒格为 κατὰ πνεῦμα（即“按圣神所生”，《加拉达书》4:29）时，他所指的仅仅是天主的应许。’

信徒的救恩并非来自律法的外在行为，而在于圣神的内住，使人得以与神合作（συνεργεῖν），在恩典中自由地活出神的旨意。圣神的恩能（ἔνέργειαι）在信徒内工作，人则以自由意志（ἐλευθερία）回应，使生命在恩典中被转化。基督的救恩是通过圣神实现的，是自由的、无条件的，而不再是依靠对外在律法的遵守。

综上，保禄在《迦拉达书》里提出基督徒不应再活在律法之下，因为律法本质上是让人感到愧疚和束缚的“奴役”，而基督的救恩使人脱离律法的定罪和束缚，进入神圣自由的状态（《加拉达书》5:1）。这体现了恩典与自由的教义，强调人从律法的奴役中解脱出来，活在天主的恩典和自由之中。圣神（Πνεῦμα ἁγιωσύνης）被视为信徒与天主之间的桥梁，是灵魂得以更新、得以自由的关键。保禄强调，基督徒生活在“圣神的秩序”中，这意味着信徒的生活不再是靠自己的行为或遵守律法，而是依靠圣神的引导和神的恩典（《加拉达书》5:5-6）。圣神不仅是启示和引导的源泉，也是使神恩显现的位格。圣神赐予信徒自由与力量，使他们能够回应天主的呼召，过上义的生活；此外，保禄还强调，基督是按照神的应许而降生的，这应许并非依靠血肉的力量，而是通过圣神的神秘工作在玛利亚身上实现的。这一观点与“道成肉身”神学的理解相一致：基督的降生不是普通的自然事件，而是通过圣神的奇妙工作成就的神圣奥秘。基督由圣神在童贞女玛利亚中成孕，显示了神恩在人的顺服中运行，使道成肉身的奥迹得以实现，这彰显了神恩的极大丰富和深远影响。玛利亚对神旨意的顺服，以及对圣神工作的接受，是神的恩典与人的完美合作（συνεργία）。在神学传统中，这意味着：救恩从来不是单向的“被动接受”，而是神与人的协同（συνεργία）。被动接受恩典意味着人仅仅作为外在的受者，好似神的恩典强加在人之上，而人的自由意志（αὐτεξούσιον）与参与被悬置。但教会的经验与教父的教导表明，神的恩典（χάρις）从不取代人性，而是邀请人自由地回应。恩典是神的行动（θεία ἐνέργεια），而回应是人的自由意志在恩典中的同意与合作。在玛利亚身上，人性的自由以最纯净、最完全的方式向神敞开。她的“愿照你的话成就于我吧”（《路加福音》1:38）不仅是一句顺从的回应，更是整个人类的自由与神恩的完美协同。在她的同意（σ

υναίνεσις）中，圣灵临于她，使她成为“被充满恩宠者”（κεχαριτωμένη），成为道成肉身的活器皿——恩典的承载者与显明者（διάμεσον τῆς χάριτος），在她里面，受造的人性首次完全被神的光（φῶς）所渗透。因此，圣神的工作不是压制人的意志（θέλημα），而是使人的自由（ἐλευθερία）被医治、被恢复，并在神恩中被活化。在灵修的层面，玛利亚以母性的温柔与灵性的明澈，指引信徒的心智（νοῦς）超越理智与想象，进入在基督内的静默（ἡσυχία）与神的临在之中。这意味着：恩典并非人思维或想象的产物，而是天主非受造的能量（ἄκτιστες ἐνέργειαι），以光照（φωτισμός）的方式主动临到被净化的心智（νοῦς），人所能作的不是以想象引发它，而是如同圣母那样，以净化的心、谦卑的意志，在静默中自由地向它敞开。信徒的悔改、禁食、参与圣礼与在圣像前的祈祷，并非制造恩典，而是净化心智（κάθαρσις τοῦ νοός），使理智的思辩与想象的浮动停止，让心智安住于心，聚焦于天主的临在之中。如此，信徒能如同圣母那样，在静默中向神敞开，安息于祂的光照之下。这种“协同”的生命不是人的功德，而是人的自由与神恩在爱中的同工。唯有在这样的合作中，人的生命才能在恩典中被净化（κάθαρσις）、启明（φωτισμός），最终进入与神的联合（θέωσις），这正是教会传统所理解的救恩之路；保禄还提到基督徒通过洗礼和圣神的工作而成为“天主的子女”，这一点在神学中尤为重要。通过洗礼，信徒得以参与基督的死与复活，成为新的受造，获得神圣的自由与救赎。而这一切并非依靠律法的行为规范，而是通过对基督的信仰和圣神的工作而实现。

三、《迦拉达书》1:19：“主的兄弟雅各伯”

从玛利亚的神学出发，我们可以更深入地理解耶稣与祂的兄弟姐妹之间的关系。耶稣的家庭关系，不仅仅是肉身的亲属关系，更是信仰的关系。在《迦拉达书》中，保禄强调耶稣的降生是通过“生于女人”这一实际而真实的途径完成的，彰显了祂的人性的真实性。这一主题与玛利亚作为“天主之母”的地位相呼应，突显了耶稣神性和人性合一的奥秘。耶稣与玛利亚及其亲属的关系，不仅仅是肉身

上的亲属关系，更深刻地指向了信仰和属灵的亲属关系，正如《迦拉达书》所展示的那样：在基督里，所有信徒都成为天父的子女，形成新的属灵家庭（参阅《加拉达书》3:26–29; 4:4–7; 6:10）。

在他的传记体的回顾《迦拉达书》1:13-2:14 中，保禄讲述了他作为一个皈依的基督徒与刻法在耶路撒冷的第一次见面，在那里他呆了 15 天，并补充说："除了（εἰ μὴ）主的兄弟雅各伯，我没有看见别的宗徒。"根据一个有充分依据的观点，这次拜访发生在公元 34 年至 37 年间。保禄想认识早期教会的宗徒，也可能为了他的由复活的主而来的宗徒的圣召而想要获得他们的认可。在这个过程中，他还遇到了"耶路撒冷教会团体的知名人士"，主的兄弟雅各伯。[1]根据《迦拉达书》2:2,6,9 节，他是除刻法和若望以外的早期教会的领袖，是早期教会的"柱石"，即根基。根据《宗徒大事录》12:17; 15:13; 21:18，他是耶路撒冷早期教会的领袖，可能是巴勒斯坦犹太基督徒的首领。"主的兄弟"这个头衔指的是他与耶稣（教会的主）的亲属关系，并表明由于这种亲属关系，他有着特殊的威望。虽然《迦拉达书》1:19 的"除了"（εἰ μὴ）也具有包容性的含义，但根据保禄和《新约》其余部分的见证，这句话可以被相当完全地翻译为："我没有看到其他宗徒，只有雅各伯。"[2]

这个雅各伯很可能与马尔谷提到的同名的耶稣的兄弟相同（参阅《马尔谷福音》6:3; 15:40;《宗徒大事录》1:14）。"主的兄弟"的问题需要在对观福音的相应陈述中被具体讨论。只需要说明的是：保禄在此只着重指出了耶稣有一个兄弟，他由于这种亲属关系而享有特殊的威望就足够了。宗徒没有表明"兄弟"在这里不

1 关于此观点的详细论述，可参考弗朗茨·穆斯纳（F. Mußner）的《雅各伯书释义》（Jakobusbrief）（神学注释丛书第 XIII 卷第 1 册，弗莱堡，1964 年）第 95 页。

2 关于"雅各伯是否应在此被归入使徒之列"的学术争议，可参考以下文献：《格林多前书》15:5-7 对使徒身份的界定；弗朗茨·穆斯纳（F. Mußner）在《雅各伯书释义》（见注释 1）第 1-8 页及 94-97 页的详细论证（附文献目录）；奥托·克诺赫（O. Knoch）《彼得与保罗的遗嘱》（Die Testamente des Petrus und Paulus）（斯图加特圣经研究丛书第 62 辑）第 16–27 页的相关分析。

是真正意义上的理解。这也表明：保禄还没有研究耶稣的天主子身份和真实人性的合一的情况，以及由此产生的关于耶稣与他的兄弟以及他的亲属的关系的问题。从《迦拉达书》1:19 与 4:4 的记载来看，保禄在称雅各伯为“主的弟兄”时，并未作出进一步说明。这显示在早期教会语境中，“兄弟”一词可能含有更广泛的亲属意义，而非生物学意义上的同母兄弟。

耶稣有血亲兄弟这一点首先强调了祂人性的真实完整。祂并非传说中的孤儿或从天而降的神祇，而是在一个具体家庭中长大，有母亲照料，有兄弟姐妹相伴的人。这为教会反对诸如幻影说（Docetism）等异端提供了有力依据：既然连耶稣的家人、兄弟都有名有姓地被记载，就表明道成肉身并非虚假外表，而是实实在在发生在历史和血缘关系网之中的。教父德尔图良（Tertullian, 155-220）强调：“基督有母亲就证明祂取了人性，有亲兄弟也印证祂的肉身亲缘”[1]——这些论据服务于确立基督真正为人受苦、受死、复活的教义基础。此外，某些异端或猜想曾对耶稣的出身散布流言（例如犹太教《塔木德》中诋毁耶稣私生子的故事），有学者推测保禄正是意识到可能有人质疑耶稣降生的纯洁性，才在《迦拉达书》特地用“生于女人”来光明正大地宣示基督出生的正常和神圣。无论如何，耶稣有家庭这一事实及“主的兄弟”称号，被正统教会用来见证基督的真实人性，也平衡了人们对祂神性的认知——祂不仅是天主子，也是有家庭背景的拿撒勒人耶稣。这种平衡在后来的大公会议上达至高峰：例如迦克墩会议（Council of Chalcedon，公元 451 年）正式声明基督“具有完全的神性和完全的人性”，其中“由童贞玛利亚为母亲诞生”是确定祂人性的要件之一。可以说，耶稣的亲属关系促使教会更深入地阐明了降生奥迹：祂是玛利亚的儿子、雅各伯的兄弟，所以与我们的人性完全一体同源；同时祂又是圣父的独生子，超越凡俗亲缘，为救赎亲自进入人类的家庭。

1 Tertullian, Adversus Valentinianos/de Carne Christi-Gegen Die Valentinianer/Über Den Leib Christi, (Lateinisch - Deutsch Freiburg: Verlag Herder), 2019.

耶稣亲属问题还引出了一个关乎身份认同的深层议题：究竟谁是真正属于耶稣“家庭”的人？福音中，耶稣曾对来寻他的母亲和兄弟说：“凡遵行天主旨意的人，就是我的兄弟、姊妹和母亲”（《马尔谷福音》3:35)。这句话在早期教会得到切身的体会。起初，耶稣的亲兄弟们并不相信祂，自然不在门徒团体之内（《若望福音》7:5）。但复活后，他们中的一些人（雅各伯和犹达等）归信，融入了教会。由此，早期基督徒明白，肉身亲属的关系本身并不足以使人得救或在教会有地位，必须经过信仰的皈依。雅各伯之所以被尊为兄弟，不单因他是耶稣的亲属，更因为“他是主复活的见证人和忠信的追随者”——教会传统甚至称他为“一出母胎即守贞的义人”[1]（某些传说认为雅各伯一生独身献于主）。这使得属灵的亲情凌驾于纯粹的亲属关系：所有领受洗礼、遵行福音的人，彼此互称兄弟姐妹，同为天主家里的人，而耶稣肉身的弟兄姐妹也需要经过同样的信仰途径才能成为祂永恒家庭的一员。[2]这种观念影响了基督徒的身份认同——重生的洗礼亲情取代了原有的血统亲情作为信仰群体最重要的联结纽带。这些丰富了教会对“家庭”概念的理解：从拿撒勒圣家，到普世教会，凡在基督内的人都是一家人，血缘因着信仰得以升华。圣母玛利亚更是在十字架旁被耶稣指派为若望（代表所有门徒）的母亲（《若望福音》19:26-27)，这象征着她成为整个新家庭的母亲。

综上，耶稣有兄弟姐妹的事实，一方面反映出祂不仅拥有超越一切的神性，也完全认同和分享人类的经验，这进一步强化了道成肉身的真实意义。另一方面，与耶稣的亲属关系并不意味着在教会内拥有某种继承的特殊地位，耶稣本人的教导也特别强调信仰在神的国度中比血缘关系更为重要，信徒通过洗礼和信仰成为神的儿女，形成一个全新的属灵家庭。在基督里，所有信徒通过圣神成为神

1 Origen of Alexandria, "The Brethren of Jesus". Origen's Commentary on Matthew 10.17 in Ante-Nicene Fathers Volume IX. 2021-07-31, Ante-Nicene Fathers/Volume IX/Origen on Matthew/Origen's Commentary on Matthew/Book X/Chapter 17 - Wikisource, the free online library, Retrieved 2025-03-06.

2 Bible Hub Homepage，“Who were the Desposyni and Rex Deus?”, Bible Hub Online Parallel Bible, Retrieved 2025-03-06.

的儿女，无论他们是否与耶稣有血缘关系。这一概念在教会的灵修生活中也得到深刻的体现：每个信徒通过洗礼和圣餐，成为神的家族的一员，这种属灵的亲属关系是通过信仰和圣神的工作确立的，而不是通过肉身的血缘。耶稣的亲属关系与玛利亚的神学密切相关，尤其是关于玛利亚作为"天主之母"（Θεοτόκος）的身份和作用。这一点在《若望福音》19:26-27 中尤为明显：耶稣在十字架上将玛利亚托付给若望即象征着教会的新的属灵家庭的建立。在教会传统中，玛利亚的角色不仅仅局限于是耶稣的母亲，更是所有信徒的母亲和信仰的榜样。她在灵里孕育教会，因为教会正是基督身体的延续，而她是那位让身体诞生的母亲。她不仅是为信徒祈祷的代求者，更是在圣神的光照中养育信徒内在生命的"属灵母亲"。她的属灵母性通过圣神的内住而延展到所有信徒身上，她在神的恩能中，成为教会生命的母亲，但她不是吸引人归向自己，而是以母性的柔和，引导灵魂最终走向她的儿子。

四、《罗马书》1:1-4（参阅《弟茂德后书》2:8）：一个古老的基督宣言

公元 57/58 年左右，保禄在完成他在地中海东部的传教活动之前，给最重要的基督徒团体——罗马的基督徒团体写了一封信，并由此总结了他的宣讲即"他的福音 "（参阅《罗马书》1:1-7; 15:14-32）。[1]这封信的开头这样写道："基督耶稣的仆人保禄，蒙召作宗徒，被选拔为传天主的福音——这福音是天主先前藉自己的先知在《圣经》上所预许的，是论及祂的儿子，我们的主耶稣基督，祂按肉身是生于达味的后裔（τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυίδ κατὰ σάρκα），按至圣的神性，由于祂从死者中复活，被立为具有大能的天主之子"（《罗马书》1:1-4）。

1 关于《罗马书》成书时间的学术讨论，可参考以下文献：威肯豪瑟（Wikenhauser）在《新约导论》（Einleitung）第 455 页的考证，以及 H. 施利尔（H. Schlier）《罗马书注释》（Der Römerbrief）（神学注释丛书第六卷，弗莱堡，1977 年）第 2 页的专章分析。

保禄在此引证了一个两级的基督宣信，这被烙上了犹太基督徒的烙印，保禄经过他的添加而对其略作改变，这获得正式的和实质性观察的支持。通常在保禄那里不会看到σπέρμα Δαυίδ（达味的后裔）、ὁρίζειν（有任命的意思，指定某事）、Πνεῦμα ἁγιωσύνης（圣洁之神）这些短语,[1]但最重要的是在保禄那里，耶稣基督在永恒中就是天主子，而不仅仅从祂的复活以来才是。[2]保禄不支持嗣子论[3]意义上的两级基督论，即耶稣因为祂的顺服而被天主收纳为儿子，并被置于圣子的权柄之下。[4]教会传统坚决反对将基督的神性理解为“后来被赋予”的观点。保禄的表述（尤其与《腓立比书》2:6-11 等文本并置时）支持这样一条线索：基督在永恒中就是神子，祂的道成肉身并不改变祂位格的永恒性。正如迦克墩会议（公元 451 年）所宣认的那样，基督是一位位格（μία ὑπόστασις），在两性（ἐν δύο φύσεσιν）中被承认——无混合（ἀσυγχύτως）、无变化（ἀτρέπτως）、无分离（ἀδιαιρέτως）、无分割（ἀχωρίστως），这定义了正统信仰的基督论基础。保禄在引言中提到“祂儿子的福音”，并可能在第 4a 节的模板中加入了“具有

1 关于《罗马书》的文献考证，可参考以下研究：H. 施利尔（H. Schlier）在《罗马书注释》（Römerbrief）第 22–27 页的论述（同一著作内延续性分析）；U. 维尔肯斯（U. Wilckens）《罗马书释义》（Der Brief an die Römer）（新约圣经注释丛书第六卷第一册，科隆-新基尔兴，1978 年）第 55–61 页的专项研究。

2 关于此问题的学术讨论，可结合以下文献展开：圣经文本参照：《斐理伯书》2:6-11 中关于基督位格的经典论述；维尔肯斯（Wilckens）的批判性分析：在同作者著作第 58 页明确指出：“.....‘复活者被赋予神子天上权柄’这一论断，与保禄基督论存在根本性疏离：基督作为永恒之神子，乃是被‘差遣’至人间，强调“保禄对基督论的诠释核心在于：基督自太初便是天主子，这一本质属性贯穿其救赎使命始终”。

3 嗣子论，是一种早期的基督教的非三位一体的神学教义，它认为耶稣在受洗、复活或升天时被收养为神的儿子。嗣子论的观点在早期的基督徒中有多普遍是有争议的，但它似乎在第一、第二和第三世纪最受欢迎。一些学者认为嗣子论是耶稣最早的追随者的信仰，基于保禄的书信和其他早期的文献。然而，嗣子论的观点在第四和第五世纪急剧下降，因为教会领袖谴责它是异端邪说。

4 然而，像《宗徒大事录》13:32-33、《希伯来书》1:5 和 5:5 这样的经文，正是通过参考《撒母尔记下》7:14 和《圣咏集》2:7，表达了‘天主子’这一称谓在新约中的默西亚意义。参见 F. Hahn 的《基督论的至高称号》（Christologische Hoheitstitel），第 284-287 页。

大能”（ἐν δυνάμει）一词。耶稣的复活所显现的新面貌，是祂荣耀化的人性在神性生命中的完全显现，并向信徒开启参与神性生命的可能，使人成为“新造的人”，而非天主统治权能的转移。[1]在复活之前，基督取了可朽坏、可受难、有死的人性，自愿承担堕落的后果，以救赎被腐败的人性。复活后，这同一人性被神的恩能完全充满、被荣耀，成为不朽的、无痛的、永生的。祂的位格与神性未曾改变，但祂的人性被转化为神化状态（θέωσις κατὰ φύσιν），成为一切受造物参与神圣生命（θεία ἐνέργεια）的原型与源泉。复活并非把一位普通人“晋升”为神子（这是收养/嗣子论的错误），相反，复活乃天主在受造人性中施行的救赎行动，是那位自永恒为天主子的基督，使祂所取的人性完全参与神性的荣耀，使隐藏于卑微中的神性生命在复活中得以圆满显现。因此用“ἐν δυνάμει”来描述复活，是强调复活彰显神的大能（δύναμις），使信徒得以参与并预尝那荣耀，而不是表示位格或本体身份的时间性变化。

是否第 4 节中的“由于”（ex）是合理的，并在时间上是可以被理解的，这对我们的问题而言依然是开放的。[2]因为在这种情况下，只有经文中关于耶稣的出生和起源的问题才是重要的。照此，耶稣是达味的后裔，先知的应许与祂有关。因此，作为一个血肉（κατὰ σάρκα）的人，正如《玛窦福音》和《路加福音》的福音前史所展示的那样，特别是族谱，祂不仅满足了默西亚的先决条件，而且也是所应许的出自达味家族的默西亚。[3]在第二保禄书信的《弟茂德后书》中遇到

1 参见《格林多前书》5:4、6:14、《格林多后书》12:9、《斐理伯书》3:10 等相关经文。关于这一问题，参见《斐理伯书》2:9-11；此外，参见 H. Schlier 在《罗马书》（Römerbrief 注释 15）中的讨论，第 24-25 页，文献部分。

2 关于对比性观点，可参考以下文献：E. Käsemann 所著《罗马书注释》（An die Römer ）（《新约手册》第 8 卷，图宾根第三版 1974 年）第 9 页（起始观点部分）；以及 U. Wilckens 在注释 16 中的论述（见其著作第 56 页、58-60 页，论证依据部分）。

3 关于新约中基督论表述的文献互证，可参考以下经段与研究成果：1、福音书中的默西亚溯源：《马尔谷福音》12:35-37 记载耶稣通过达味圣咏揭示基督身份的双重性；《玛窦福音》1:1 的家谱溯源与 1:20 天

的宣信程式也表达了同样的观点：“你务要记住：根据我所传的福音，达味的后裔耶稣基督从死者中复活了 ”（《弟茂德后书》2:8），就内容和概念而言，这与《罗马书》的序言的传统密切相关 。[1]天主对达味的默西亚的应许（《撒慕尔纪下》7:14）是如何被传授给耶稣的，这无法通过父亲或母亲这一简单明了的表达形式来回答。由此，值得注意的是：《罗马书》1:3 写道：“γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ”（出自达味的后裔），正如《迦拉太书》4:4 所表述的那样，这里使用的是动词 γενόμενος，而没有采用另一种可能的形式 γεννώμενος ἐκ…（由……而生）。[2]然而，从中得出对耶稣的成孕或出生的特殊情况的认识，很可能造成过度解释。[3]相反，它旨在强调耶稣的起源来自达味的后裔。然而，根据保禄的说法，“达味的后裔”耶稣基督从一开始就是完全意义上的天主子，而不仅仅是从复活开始。在这种背景下，这句话也强调了耶稣完全的人性（参阅《迦拉达书》4:4）。所以耶稣既是真正的人，也是真正的天主子。这两种观点要用保

使宣告，确立耶稣的君王谱系；《路加福音》1:27 的童女怀孕与 2:4,11 的白冷预言，双重印证默西亚应验。2、若望神学中的基督论发展：《若望福音》7:42 强调默西亚必须出自白冷的历史要件；《默示录》3:7 的"大卫钥匙"、5:5 的"犹大支派狮子"、22:16 的"达味晨星"，构成系统的基督象征体系。3、早期教会礼仪研究：温格斯特(K. Wengst)在《原始基督教基督论公式与颂诗》（Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums）（《新约研究丛书》第 7 卷，居特斯洛 1971 年）第 115 页及以下，系统考证了初代信徒团体中基督颂歌的形成脉络。

1 关于《牧灵书信》（Pastoralbriefe）的基督论研究，可参阅 H. Windisch 在《新约研究杂志》（ZNW）第 34 卷（1935 年）第 214-216 页的论述；至于基督论信条公式的发展脉络，U. Wilckens 在注释 16 中的研究（第 59-61 页）提供了系统性考察。

2 关于《罗马书》的权威注本，可参考 O. Michel 所著《罗马书注释》（Der Brief an die Römer）（《批判-释经注释》第 4 卷，哥廷根第 12 版 1963 年）第 39 页的详细阐释。该译本精准呈现了德语释经学传统中对保禄神学的深度解析，其中版本标记“12 1963”明确指向第十二次修订版与出版年份的对应关系。

3 关于新约中玛利亚的专题研究，可参阅《新约中的玛利亚》（Maria im NT）第 43 页及以下章节的详实考证。

禄意义上的旧程式来表达。这与《罗马书》中“祂的福音”的展开相对应。[1]保禄将耶稣置于达味家族之中，明确使默西亚的历史性连结于以色列的救赎史。正统神学重视这种连贯：道成肉身是在历史、受肉的存在中落实神的应许（προφητεῖα）的。但同时，道成肉身的目的不是停留在历史事实上，而在于将被造的人性被引入神的生命（θεοποίησις）之中。在灵修层面，这意味着基督既是信徒的救赎者，也是使他们成圣的那一位；祂既“取了我们的本性”，也借着复活把那本性提升、圣化，并向所有人敞开参与的可能。

综上，保禄说耶稣“按肉身是生于达味的后裔”（γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ）肯定了基督的真实人性与以色列的历史脉络。教会传统接纳这一点：基督并非神祇化身的幻影，而是真正在历史中、按血肉成为人，满足先知与圣咏中关于默西亚的应许的那一位。同时，保禄并未在这里详述玛利亚受孕的“方式”，即不在经文中论证如何成孕，因此从此经文去断言关于受孕机制的细节既不必要，也容易过度解释。传统上，教会以敬虔与教父注释来补充，但不会以此段作为推导神秘事实的唯一依据。教会的中心教义是“位格上的联合”（ὑποστατικὴ ἑνωσις）：耶稣基督为同一位格（μία ὑπόστασις）同时拥有完全的神性与完全的人性，而非两个并立的位格或混合的性质。保禄在“按肉身出自大卫后裔”与“按神性（或圣神的能力）显为天主之子”之间的措辞，正是从不同角度肯定这一奥迹。基督的人性是真实、完整的（包括达味的家谱），而祂的神性是永恒的；祂的复活在时间中彰显，并显明祂的神圣权能，但这并不把祂的神子位格看成“后来才获得”的地位。教会的圣礼与祈祷会把保禄的双重叙述置于赞美与默想中：在福音礼拜、圣体礼中，教会纪念基督既真为人又真为神，信徒在礼仪中通过恩能（ἔ

1 关于《罗马书》基督论的核心论述，可重点研读以下章节：1、救赎论核心段落：受洗与复活的象征体系（6:3-10）；道成肉身的救赎功效（8:3-4,10-11）；终末论预定与中保职分（8:29,34,39）；生命归属的终极宣言（14:8-9）。2、现代释经研究：H. Schlier 在注释 15 中通过第 24 页及后续的文本细读，揭示了保罗神学中的圣灵论维度；K. Wengst 于注释 21 中系统阐释基督论与教会论的关系，详见第 112-117 页的跨文本分析。

νέργειαι）经历基督的复活与生命——这不是抽象的知识，而是参与（μετοχή）。在灵修上，信徒被邀请在悔改与祷告中回应这位既临在又荣耀的基督，从而进入成圣之路（θέωσις），不是被动的被“收养”，而是在神恩能的光照中自由地回应并与神合作（συνεργία）。

结语：保禄关于玛利亚的见证

保禄在《迦拉达书》中提到基督“由女人所生”，却没有直接提及圣母玛利亚的名字。这一“沉默”并非疏漏，而是极具神学深度的隐性启示。在神学传统中，圣母的奥迹（τὸ μυστήριον τῆς Θεοτόκου）从来不是独立于基督论之外的主题，而是完全被包含在道成肉身的奥迹（τὸ μυστήριον τῆς ἐνανθρωπήσεως）之中。保禄并未以名称强调玛利亚，而是以“生于女人”这一神学符号，将所有焦点集中于天主子取了人性的事件本身。玛利亚之“沉默”反而揭示她的真义——她的使命即在于让“道成肉身”的主成为世界的中心，而她自己则退居幕后，成为这神圣行动的纯净容器与顺服的通道。在灵修传统中，玛利亚被称为“广于诸天者”（Πλατυτέρα τῶν Οὐρανῶν），因为她在谦卑的顺从中容纳了那不可容纳的神。她的伟大并不在于自我宣扬，而在于她完全的“顺服之静默”（ἡσυχία τῆς ὑπακοῆς）。保禄的神学叙述正符合这一灵修逻辑：他以“由女人所生”暗示了天主恩宠在人性中所实现的顺服与合作（συνεργία）。对保禄而言，玛利亚不是一个独立的论题，而是神与人协同的奥迹的象征。她的名字在经文中被隐去，正如圣像中的玛利亚总以手势指向她的儿子——她的存在永远是“向内的”“透明的”，使人透过她看到基督。这种隐性的玛利亚神学教导信徒：真正的圣德并非显露于言辞，而在于成为神恩的器皿。玛利亚的“无名”象征属灵的纯净（καθαρότης）与彻底的自我忘却——她不为自己求荣耀，而让整个存在成为神工作的空间。

玛利亚在新亚当基督中，成为属灵生命之母，为信徒代祷，并养育他们的内在生命，因为她参与了那使人重生的救恩——她以完全的谦卑与纯净的心智成为圣神临在的居所，这也是为什么教会在圣像中尊荣她为“指路者圣母”（Ἡ Ὁδη

γήτρια）的原因。她不仅以母亲的手指向基督——救恩的道路，更以自身的存在指引信徒如何在灵魂深处让神恩居住。在教会礼仪中，圣像并非感官的刺激，而是通向“无像之神”的窗口，通过其原型所散发的恩能，帮助心智由形象上升至超形象的默观（θεωρία）。玛利亚的圣像性（εἰκονικότης）正体现了这种属灵的道路：她是那在灵与真理中完全容纳神恩的“活的圣像”（ζῶσα εἰκών）。她以纯净的心智（νοῦς）默观天主，以自由的顺服与圣神协同，使自己的存在成为神恩在人类中的居所。正如圣像引导信徒进入超越形象的默观，玛利亚也引导信徒超越感官的敬礼，进入在神恩中的静默（ἡσυχία），在其中人的心智得以被天主的光所照亮；正如圣像以可见之形引导人的心智离弃感官与想象的纷扰，使心灵聚焦于原型的临在，玛利亚也在她的生命中以无形的方式被神恩引领，使她的整个人性——心智、感官与意志——在圣神的光照下得以圣化，成为神恩居住的圣殿。她的心智在光中安息于神的临在，不因感官而被扰动，而是使感官也参与灵性的平安。如此，信徒藉着默观圣母的圣像，被引向那在她内居住的神恩之光，心智得以脱离幻想与记忆的牵制，安息于神的临在之中。

保禄书信中对玛利亚的表述体现出一种神学的节制与敬畏（θεοσέβεια）：他不以人类理智窥探奥迹，而以信德指向启示的深处。因此，玛利亚虽未在保禄书信中被名指，却贯穿其神学核心：她是天主救恩行动的“门”（Πύλη），是神恩进入人类历史的通道。保禄的“隐性”语言正是最真实的敬礼方式——因为他不以概念界定她，而让她的生命在基督的光中被完全诠释。在教会的祈祷与圣礼生活中，信徒正是在这种玛利亚式的静默中被引入奥迹：学会让圣神在自己内成孕，使基督在心中诞生，从而进入神化（θέωσις）的道路。保禄未直接命名玛利亚，并非忽略她的地位，而是以最深刻的方式保存了她的神秘尊荣。

参考文献 References

Ballew, Richard; Wallerstedt, Alan etc. *The Orthodox Study Bible.* Tennessee: Thomas Nelson, 2008.

Blank, Josef. *Paulus und Jesus.* StANT 18. München: Kösel-Verlag, 1968.

Borse, Udo. *Der Standort des Galaterbriefes.* BBB 41. Köln: Peter Hanstein, 1972.

de Roover, E. "La maternité virginale de Marie dans l'interpretation de Gal 4,4." *In Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961,* AnBib 17/18, 17-37. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1963.

Gnilka, Joachim. *Der Philipper-brief,* HThK X, 3, Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1968.

Hahn, Ferdinand. *Christologische Hoheitstitel.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1974.

Käsemann, Ernst. *An die Römer.* HNT 8. Tübingen: Mohr. 3rd ed, 1974.

Knoch, Otto. *Die Testamente des Petrus und Paulus.* SBS 62. Stuttgart: KBW-Verlag, 1973.

Knoch, Otto. *Begegnung wird Zeugnis.* Bibl. Basisbücher 4. Stuttgart: Verlag Butzon & Becker, 1980.

Kramer, Werner. *Christos, Kyrios, Gottessohn.* ThANT 44. Zurich-Stuttgart: Zwingli Verlag, 1963.

Mußner, Franz. *Der Galaterbrief,* HThK IX, Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1974.

Mußner, Franz. *Jakobusbrief.* HThK XIII, 1. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1964.

Oepke, Albrecht. *Der Brief des Paulus an die Galater.* ThHK 9. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. 3rd ed, 1973.

Otto, Michel; Otto, Betz. "Von Gott gezeugt: Judentum, Urchristentum, Kirche: Festschrift für Joachim Jeremias." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 26.* Editor: Walther Eltester. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 1960.

Pesch, Rudolf. *Das Markusevangelium I.* HThK II, 1. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1976.

Schweizer, E. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band VIII. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1969.

Schlier, Heinrich. *Der Römerbrief.* HThK VI. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1977.

Schoeps, H. J. *Paulus: Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959.

Schlier, Heinrich. *Der Brief an die Galater.* KEK VII. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 4th ed, 1965.

Schlier, Heinrich. *Der Römerbrief*. HThK VI. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1977.

Schnackenburg, Rudolf. *Die Johannesbriefe.* HThK XIII, 31. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 1953.

Tertullian, *Adversus Valentinianos/de Carne Christi-Gegen Die Valentinianer/Über Den Leib Christi.* Lateinisch Deutsch. Freiburg: Verlag Herder, 2019.

Wengst, Klaus. *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums.* StNT7. Gütersloh: Mohn Verlagshaus, 1971.

Wikenhauser, Alfred. *Einleitung in Das Neue Testament.* Freiburg: Herder, 1953.

Wilckens, Ulrich. *Der Brief an die Römer.* EKK VI, 1. Köln: Benziger/Neuenkirchner Verlagsanstalt, 1978.

Windisch, Hans. "Zur Christologie der Pastoralbriefe." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 34.* Managing Editor: Matthias Konradt. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 1935.

辅仁神学著作编译会。《公教会之信仰与伦理教义选集》。台北：光启文化事业出版社，2013。[Fu Jen Theological Works Compilation Association: *Selected Doctrines of Faith and Ethics of the Catholic Church*. Taipei: Guangqi Cultural Undertakings Publishing House, 2013.]

辅仁神学著作编译会。《神学辞典》。台北：光启文化事业出版社，2012。[Fu

Ren Theological Works Compilation Association. *Theological Dictionary*. Taipei: Guangqi Cultural Undertakings Publishing House, 2012.]

公教真理学会。《天主教教理》。 香港：公教进行社，1996。[Catholic Truth Society. *Catechism of the Catholic Church.* Hong Kong: Catholic Progressive Society, 1996.]

思高圣经学会。《圣经》。南京：南京爱德印刷有限公司，2009。[Sigao Bible Society. *The Bible.* Nanjing: Nanjing Aide Printing Co., Ltd., 2009.]

思高圣经学会编著。《圣经辞典》。香港：思高圣经学会，2004。[Edited by the Scottish Bible Society. *The Bible Dictionary.* Hong Kong: The Scottish Bible Society, 2004.]

中国主教团秘书处。《梵蒂冈第二届大公会议文献》。台北：天主教教务协进会出版社，1988。[Secretariat of the Chinese Bishops' Conference. *Documents of the Second Vatican Council.* Taipei: Catholic Council for the Advancement of Education, 1988.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 355-380 页

An Implicit Mariology: A Study of the Incarnation, the Economy of Salvation, and Genealogical Language in the Pauline Epistles

Yiting QIAN https://orcid.org/0009-0009-7663-7298

School of History, Culture and Tourism, Mianyang Teachers' College

Abstract: Starting from Paul's expressions such as "born of a woman" and "descended from David according to the flesh," this study adopts a methodological approach that privileges theological interpretation while integrating textual exegesis and interdisciplinary insights from historical-critical studies, spiritual theology, and liturgical theology. Its purpose is to clarify the intrinsic relationship between Mary's relation to the Incarnation and the twofold economy of salvation (Law/Spirit) as reflected in Paul's letters. Although Paul does not elaborate extensively on Mary, in Galatians 4:4 he emphasizes that Christ was "born of a woman," thereby affirming Mary's pivotal role in the divine plan of salvation. Through faith and obedience, she became the gateway of God's salvific economy and the channel of divine grace; her free assent allowed the Word of God to assume human nature and inaugurated a new history of cooperation between God and humanity. Mary is thus not only the mother of Jesus but also the spiritual mother of all believers. While Paul's theology does not explicitly develop a Marian doctrine, it provides the foundational framework upon which later Church tradition deepened and confirmed Mary's place within the mystery of salvation.

Keywords: Paul's Letters, Mary, Incarnation, Plan of Salvation

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0013

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 381-403 页

东叙利亚感恩经及其内涵探析

段文郡熠 https://orcid.org/0009-0005-5821-7215

中央民族大学哲学与宗教学学院

摘要：东叙利亚礼仪是基督教传统中重要的礼仪体系之一，其感恩经作为圣体圣事的核心祷文，承载着丰富的神学意涵与深远的教会传统。本文通过对阿代与马里、狄奥多若、聂斯托利三种感恩经的结构与内容对比，展现出了东叙利亚感恩经的共同结构与内容。本文尤其聚焦于狄奥多若感恩经，分析其文本结构与神学内涵。本文强调，呼求圣灵祷文在三种感恩经中均占据中心地位，特别强调圣灵在饼酒圣化中的神能角色。其中又进一步探讨卡塔尔的加百列与约翰·巴尔左比对该祷文的诠释，揭示出东叙利亚礼仪中呼求圣灵祷文的宗教内涵，展现出东方教会特有的礼仪神学传统。

关键词：礼仪、感恩经、东方教会、景教、东叙利亚基督教

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0014

在基督教礼仪传统中，感恩经（Anaphora）作为圣体圣事的核心部分，不仅承载着深厚的神学思想，也反映了教会礼仪的发展脉络。东叙利亚礼仪（East Syriac Rite）及其各种变体被广泛使用于亚述东方教会（Assyrian Church of the East）、东方古老教会（Ancient Church of the East）、加色丁礼天主教（Chaldean Catholic Church）和叙利亚—马拉巴尔礼天主教（Syro-Malabar Catholic Church）等多个教派之中。在这一礼仪体系中，感恩经不仅是礼仪的高潮部分，也是礼仪神学表达的核心载体。东叙利亚传统中流传着三种主要的感恩经，分别归名于使徒阿代与马里（Addai and Mari）、摩普绥提亚的狄奥多若（Theodore of Mopsuestia）以及聂斯托利（Nestorius）。其中，狄奥多若感恩经尤为引人注目，不仅因为其文本与神学思想的紧密联系，也因其对东叙利亚教会基督论的深远影响。尽管狄奥多若的神学在其他教会因“三章争议”而受到否定，但在东方教会，他的解经学与基督论被广泛接受，并深刻影响了礼仪传统。

本文将围绕东叙利亚感恩经展开研究，重点探讨狄奥多若感恩经的文本结构、神学思想。首先，本文将简要回顾东叙利亚礼仪的历史背景，分析其使徒传承及神学特色。随后，将对三种感恩经的文本结构进行比较，解析狄奥多若感恩经的特征。通过这一研究，本文希望能进一步揭示东叙利亚感恩经在基督教神学史上的独特价值。

东方教会视角下的礼仪与使徒传承

当今的亚述东方教会、加色丁礼天主教、叙利亚—马拉巴尔礼天主教等教会在历史上都起源于“东方教会”（the Church of the East, ʿidtā d-madnḥā）[1]，因此东叙利亚礼仪也可以说是“东方教会”的礼仪。东方教会脱胎于波斯帝国境内的

1 此处的“东方教会”指的是罗马帝国以东，以牧首教座所在地塞琉西亚—泰西封、学术重镇尼西比斯（Nisibis）、修道重镇伊兹拉山（Mount of Izla）等地为中心发展的教会。在历史上，“东方教会”因为其基督论的立场又被称作“聂斯托利派”。东方教会唐代传入中国之后又被称为“景教”，而在元代则被称为“也里可温”。

基督教会。410 年，波斯帝国境内的基督教会在萨珊波斯国王伊嗣侯一世（Yazdegerd I）的支持下，于塞琉西亚-泰西封（Seleucia-Ctesiphon）召开了一次重要教务会议（Synod），即圣以撒会议（Synod of Mar Isaac），通过此次教务会议，东方教会正式实现了建制上的统一。在经历了以弗所大公会议前后的基督论争议之后，接受了狄奥多若与聂斯托利二人神学思想的东方教会在五世纪末正式确立了完全独立于罗马帝国的教会建制。

与此同时，东方教会也确立了自身的使徒统绪以及礼仪传承。按照东方教会的传统，东叙利亚礼仪起源于使徒阿代（Addai）与马里（Mari）的传承。阿代被认为是埃德萨的传教士，曾使埃德萨国王阿布加尔五世皈依基督教，而马里则是阿代的弟子，在美索不达米亚地区传教。东方教会将这二位使徒视为自身礼仪传承的开端。而这一传承在 7 世纪的伊朔雅布三世（Ishoyahb III）牧首在位时得到了进一步巩固，形成了延续至今的固定礼仪形式。

在后世的叙事之中，尤其在中世纪，这一传统被叙述得更加详细，并直接与耶稣的逾越宴联系在了一起。阿赫拉特的所罗门（Solomon of Akhlat）所著的《蜜蜂之书》第 47 章记载了中世纪东方教会是如何描述这一礼仪传承的：

> “（圣灵降临的）那一天，使徒们参与了吾主圣体圣血的奥秘，祝圣了这带有印记的酵（ḥmirā d-ruššāmā）[1]，还有洗礼的圣油。有人传授了这样的传统：当吾主在楼上房间为门徒掰开他的圣体之时，西庇太之子约翰将他领受的那份的一块藏了起来，直到吾主从死中复活。当吾主向众门徒以及与他们一同的多马显现之时，他对多马说：‘伸手过来，将你的手指置于我肋旁！不要不信，而要信’多马便将他的手指置于吾主肋旁，就在那被枪刺穿的地方，门徒们就看到血从被刺穿与被钉的伤口流出。于是约翰拿取了一块‘火炭’（gmurtā）[2]，并用它擦去血。之后东方人圣阿代与圣马里，他们拿去了这块

1 此处的“ḥmirā”在叙利亚语中专指有酵饼。

2 “火炭”在这里指代祝圣了的饼。在叙利亚语基督教的传统常用以赛亚所领受的火炭来比喻圣体饼。

饼，并用它祝圣这块交付给我们的圣酵（ḫmirā）[1]。”[2]

《蜜蜂之书》的记述构建起了“基督—约翰—多马—阿代与马里”的传承次序。但这段记述缺乏圣经文本以及经外文本的支撑，属于东方教会口传传统。但这一叙述清晰地表明了耶稣基督最后晚餐与东方教会圣事礼仪之间的传承关系，以及使徒在这一传承中所起到的作用。中世纪的东方教会不仅要在伊斯兰世界的夹缝中生存，同时也要面临来自基督教其他教派——合性论（Miaphysitism）教会（如叙利亚正教会）、东正教甚至罗马天主教的挑战。因此，东方教会确立起了自身礼仪与使徒传统之间的联系，从而以礼仪传统强化自身认同。此叙事旨在强调东方教会的圣事礼仪在物质上的连续性，通过圣体饼的传递强化教会使徒传承的权威而确保了圣事礼仪的有效性。这一连续性集中体现在了东方教会的圣酵礼仪中——在中世纪中后期，东方教会将此种礼仪确立为圣事礼仪。据中世纪东方教会的神学家阿布迪朔·巴尔布里哈（Abdisho Bar Brikha）所著的《珍珠之书》（*the Book of Marganitha*）记载，中世纪东方教会形成了以圣祭礼仪为中心的七件圣事（rāze），但与天主教及东正教的版本不同，在东方教会中它们是：圣秩圣事、圣洗圣事、圣油圣事、圣祭圣事（即圣餐礼）[3]、赦罪圣事、圣酵圣事以及十字圣号[4]。在这七种圣事中，圣油、圣酵以及十字圣号并不是一种特定的礼仪仪式，而是一种礼仪中使用的有形物质或有形动作。其中的圣酵圣事（Malkā）是东方教会特有的圣事礼仪。在叙利亚语中，这一礼仪被称“Malkā”，意为君王。此圣事与两种礼仪密切相关——预备饼酒礼（Rite of the Ornamentation）以及更

1 在英译本中此处的“ḫmirā”被错误译为“unleavened bread”。

2 Solomon of Akhlat, *The Book of the Bee*, edited and translated by. E. A. Wallis Budge (Oxford: Clarendon Press, 1886), pp.qyw-qyz. (该书分为英语与叙利亚语两部分，书中英语部分的页数使用阿拉伯数字标注，而叙利亚语部分的页数则使用了叙利亚语数字。)

3 在东方教会的传统，圣餐礼被称作“圣祭礼”（qurbānā），下文均使用“圣祭”之名指代东方教会的圣餐礼。

4 Mar Odisho, *The Book of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity*, translated by Mar Eshai Shimun XXIII (Chicago: The Literary Committee of the Assyrian Church of the East, 1988), p.45.

新圣酵礼（Rite of the Renewal of the Malkā）[1]，前者是在每次圣祭礼仪之前进行的准备圣餐饼的预备礼，而后者则是在每年圣周四进行的礼仪。此外，东方教会也认为洗礼时所使用的圣油也是一种圣酵，这一酵源自于基督在约旦河的洗礼[2]。通过圣酵，东方教会以具象化的礼仪与物质传承的方式表明了自身的使徒传承的有效性。这一传承并不仅仅停留在圣酵的延续，而也藉着感恩经（Anaphora）在礼仪中得到了进一步的神学表达。

东叙利亚礼仪中的感恩经

（一）三种不同的感恩经

按照东方教会的传统，使徒阿代与马里是东叙利亚教会的奠基者，他们不仅在美索不达米亚地区传教，也为教会留下了最早的礼仪传统。东叙利亚教会相信，他们所传承的礼仪正是使徒们在圣灵降临后建立的圣祭礼仪。而这一圣祭礼仪的中心是感恩经（Anaphora）。感恩经是基督宗教礼仪的核心与高潮。在英文中，感恩经通常被称为“Anaphora”，该词源自希腊语“ἀναφέρειν”（奉献）一词。在宗教改革之前的传统基督教会普遍认为，感恩经就是圣化饼酒的经文——在礼仪中，司祭通过念诵感恩经从而恳请上帝圣化饼酒并使之成为基督的体血。因此，东叙利亚传统的教会往往将感恩经称为“quddāšā”，该词义为“圣化”，源自动词“qdš”，在此指代饼酒的圣化。

前文已述，东叙利亚礼仪共有三种不同的感恩经——阿代与马里感恩经因其使徒传承而享有特殊地位，而狄奥多若感恩经与聂斯托利感恩经则反映了教父神学对礼仪文本的影响。其中，最为重要的是“使徒阿代与马里感恩经”

1 Mar Awa Royel," The Sacrament of the Holy Leaven (Malkā) in the Assyrian Church of the East", in C. Giraudo ed. *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*,(Rome: Edizioni “Orientalia Christiana” & Lilamé, 2013), pp.363-386.

2 关于圣油的“酵”，可以参见 Yōḥannān Bar Zō'bī, *Poetic discourse in 7-syllable meter on the origin of leaven, the baptism, and the holy Sacrament of the altar*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Sir. 90, fol. 70r—75r.

（Anaphora of Apostles Addai and Mari）。该感恩经被归名于在埃德萨等地传教的使徒阿代（Mar Addai）以及在美索不达米亚传教的阿代的弟子马里（Mar Mari）。根据《阿代教导》（*Doctrine of Addai*）等圣徒传记记载，阿代曾使埃德萨国王阿布加尔五世皈依基督宗教；而《马里行传》（*Acts of Mar Mari*）记载使徒马里在美索不达米亚传教，并在当地建立了教堂、修院与教会学校[1]。因此，该感恩经常被称为“二使徒感恩经”（Quddašā da-Šliḥe）。这一感恩经体现出了东叙利亚礼仪的使徒性。

东叙利亚礼仪中的另外两种感恩经则体现了教会礼仪与教父神学的紧密关联。这两种感恩经被冠以两位希腊教父——摩普绥提亚的狄奥多若（Theodore of Mopsuestia）与聂斯托利（Nestorius）[2]的名字。摩普绥提亚的狄奥多若是安提阿学派最重要的代表之一，也是东方教会神学（尤其是基督论与释经学）的奠基人。在东方教会之中，他被尊称为“解经家”（mpaššqānā），有着崇高的神学地位。“解经家”（mpaššqānā）一词源自于动词“pšq”的“paʿʿel”形式“paššeq”（意为“解释”）的施动者名词（nomen agentis），在东方教会中，该词是狄奥多若专享的荣誉头衔。后世的东方教会神学家，如木鹿的伊朔达德（Ishodad of Merv）、尼尼微的以撒（Isaac the Syrian）、神视者约瑟（Joseph Hazzaya）等，在各自的著作中均使用了这一称号称呼狄奥多若。因此，在东方教会中归名于狄奥多若的感恩经全称为“解经家狄奥多若感恩经”。此外，东方教会也自视为聂斯托利的追随者。聂斯托利在基督论上承袭并发扬了狄奥多若的神学观点，在以弗所大公会议上，因为基督论、圣母论的争论，聂斯托利遭到了罗马帝国官方教会的绝罚。而波斯的东方教会则接纳了聂斯托利的神学思想，并将其视为正统。因此，第三种感恩经

1 关于阿代的教会传统详见：*The Doctrine of Addai, the Apostle*, edited by George Phillips (London: Trübner & Co.), 1876。马里可以参见： *The Acts of Mar Mari the Apostle*,, edited and translated by Amir Harrak (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005).

2 尽管狄氏与聂氏的著作原文均为希腊文，但由于二人被罗马帝国官方教会视作异端，因此二人的大多数著作希腊语原本轶失，仅有叙利亚语译本存世。

被冠以了聂斯托利之名。

东方教会的以上三种感恩经用于不同的礼仪节期之中[1]。在传统上，狄奥多若感恩经运用于领报期（Subbārā）[2]到和散纳主日（ḥad b-šabbā d-ʾošaʿnā）[3]的这段时间（除了主显节等少数几个节日）。而聂斯托利感恩经仅用于主显节以及三位希腊教父——大数的迪奥多鲁（Diodorus of Tarsus）、狄奥多若、聂斯托利的瞻礼以及圣周四。此外，二使徒感恩经作为东叙利亚礼仪中最古老的感恩经，广泛用于其他节期，特别是在没有特定要求的日常礼仪中。而在具体的礼仪实践中，出于实用性与便利性的考量，今日的一些堂区很可能仅会使用二使徒感恩经。

（二）三种感恩经的共同结构

东叙利亚的感恩经在结构上有着鲜明的特点。一般而言，完整的感恩经包括以下几个部分：开场的对白（Sursum corda）及颂谢词（Preface）[4]、圣哉颂（Sanctus）以及圣哉颂前后的祷文（Pre-sanctus and Post-sanctus）、设立圣体圣血的叙事（Words of Institution）、呼求圣灵祷文（Epiclesis）、纪念祷文（Anamnese）、代祷(Intercessions)以及最后的荣耀颂（Doxology）构成[5]。其中，开场的对白或颂

1 东方教会认为，7 世纪的东方教会牧首伊朔雅布三世（Ishoyahb III）确定了教会的礼仪年形式（liturgical year）。伊朔雅布所确立的礼仪年以七周循环为核心——四周的领报期（Subbārā）与一两周的圣诞期（Yaldā）、七周的主显期（Denḥā）、七周的斋期（Ṣawmā）、包括圣周在内的七周的复活期（Qyāmtā）、七周的使徒期（Šliḥe）、七周的夏季期（Qayṭā）、七周的以利亚期（ʾelyā）、四周的摩西期（Muše）、四周的教堂圣化期（Quddāšʿettā）组成了整个教会礼仪年。参见 Bishop Sarhad Yawsip Jammo, *The Chaldean Liturgy: At the Gate of God* (El Cajon: Chaldean Media Center), pp.22-28.

2 “Subbārā”源自于动词“sbr”，意为“传报”，在叙利亚传统中常用该词来表示圣母领报。在东叙利亚的礼仪节期中，“Subbārā”相当于天主教的将临期（Advent），是一个预备迎接基督降生的重要节期。

3 在叙利亚语中“棕枝主日”常被称为“和散纳主日”。

4 在礼仪学中，常使用罗马礼感恩经（Roman Canon）开场对白的第二段对白的前两个单词“Sursum corda”（请举心向上）代指整段司祭与信众的对白。礼仪学中之所以取此为开场对白之通称，是因为不同感恩经传统中第一段对白区别甚大，而第二段对白区别较小，故取其为通用名称。参 Michael Sansom, *Liturgical Glossary* (Piscataway: Gorgias Press, 2010), p.26.

5 Michael Sansom, *Liturgical Glossary* (Piscataway: Gorgias Press, 2010), p.4.

谢词是指司祭与会众者的对白，通常以“举心向上”（Sursum corda）作为第二段对白的开始，而以“这是理所当然的”（Dignum et justum est）结尾。圣哉颂则源自《以赛亚书》。设立圣体圣血的叙事指的是耶稣在最后的晚宴上祝谢饼酒所说的话，在礼仪之中往往直接引用保罗书信或者福音书的相关选段。而呼求圣灵祷文则是主祭向父上帝呼求派遣圣灵圣化饼酒的祷文。代祷则是纪念教会的圣徒，并为神职人员及生者亡者祈祷。而最后的荣耀颂则是对圣三上帝的赞颂。无论罗马礼的感恩经，还是拜占庭礼的感恩经，抑或其他东方基督教（亦包括东方教会）的感恩经均可按照这一框架划分层次与结构。

此外，东叙利亚的礼仪传统对感恩经也有着独特的划分方式。东叙利亚礼将感恩经划分为不同的“俯祷组”（Ghāntā cycle）——每一种感恩经都由四或五段俯祷组”组成，每段“俯祷组”具体由“跪祷”（Kuššāpā）、“俯祷”（Ghāntā）以及“高声祷”（Qānonā）三部分构成。

在叙利亚语中，“Kuššāpā”（跪祷）派生自动词“kaššep”（意为“低语”“祈祷”），原意为“祈祷”或“代祷”，由于在东叙利亚礼仪中这一祷文常常伴随着司祭屈膝下跪的动作，因此笔者将其译为“跪祷”。在念诵跪祷时，司祭会面朝祭台下跪，并低声念诵祷文。

“Ghāntā”（俯祷）一词源自于动词“ghn”，该词义为“屈膝”、“低头”，在礼仪中又可指代司祭念诵祷文时低头默念的动作，在此基础之上，“Ghāntā”进而成为了礼仪中司祭所念诵的低声祷文的代名词。在每一段俯祷的开始与结束之时，司祭都在祭台前屈膝跪拜并亲吻祭台。念诵俯祷时，司祭应站立在距祭台约一肘之地，并且应深鞠躬[1]。在三种祷文之中，俯祷构成了东叙利亚礼感恩经的骨架。

而“Qānonā”（高声祷）则源自希腊语“κανών”一词，在礼仪中常指代司祭高声念诵的祷文，念诵此祷文之时，司祭往往会伸展开双臂。十三世纪的东方教会

1 *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari: Together with Two Additional Liturgies to Be Said on Certain Feasts and Other Days: and the Order of Baptism* (Urmia: Mission of the Archbishop of Canterbury, 1893), pp.18—21.

神学家约翰·巴尔左比（Yoḥannan Bar Zoʿbi）曾认为，在礼仪中有八段高声祷，但因为最后一段与第二段高声祷内容相同，因此实际上又可算做七段——巴尔左比认为前七段高声祷象征着世界历史从创世到末日的全部七千年，而第八段则象征着复活的“第八日”[1]。笔者认为，巴尔左比的此种划分方法很可能是把感恩经的开场对白视作了三段高声祷，这样一来，第八段高声祷正好与第二段内容完全一样[2]。

三种感恩经在结构上最大的区别在于二使徒感恩经缺少“设立圣体圣血的叙事”（Words of Institution），而狄氏、聂氏的感恩经则有这一部分。目前，学术界对于二使徒感恩经缺少“设立圣体圣血的叙事”的原因并无统一意见，依然有待于进一步深入研究。而设立叙事的缺失，也成为了后来东方教会与天主教礼仪之争的核心焦点。此外，值得注意的是，聂斯托利感恩经具有第五段俯祷组。聂氏感恩经多出的第五俯祷组实际上是将感恩经中的部分代祷以及整个呼求圣灵祷文单独摘出独立成组的结果。除却以上两点，三种感恩经都具有大致相同的结构框架。

东叙利亚礼的三种不同的感恩经的大致结构及其对比可以参见下表：

	使徒阿代与马里感恩经	解经家狄奥多若感恩经	聂斯托利感恩经
第一俯祷组	1、跪祷 2、俯祷 3、高声祷：平安礼 4、跪祷 5、奉香祝文（Prayer	1、跪祷 2、俯祷 3、高声祷：平安礼 4、跪祷 5、奉香祝文	1、跪祷 2、俯祷 3、高声祷：平安礼 4、跪祷 5、奉香祝文

1 Селезнев Н. Н. Йоханнан Бар Зо’би и его «Истолкование таин»: Критический текст, перевод, исследование. 2-е изд., испр. Омск: Амфора, 2015. С,154-158, 897—924.

2 实际上，巴尔左比所认为的第八段高声祷位于感恩经之后，在内容上属于擘饼礼，并不属于感恩经。依照巴尔左比的划分，第二与第八段高声祷的内容都是开场对白的第一段对白：“司祭：‘愿吾主耶稣基督的恩典，父上帝的慈爱，圣灵的共融，与吾等同在，现在，一切时刻，直到万世之世。’会众：‘阿门！’”

	of the Incense） 6、高声祷：开场对白	6、高声祷：开场对白	6、高声祷：开场对白
第二俯祷组	1、跪祷 2、俯祷：圣哉颂前祷文 3、高声祷：圣哉颂	1、跪祷 2、俯祷：圣哉颂前祷文 3、高声祷：圣哉颂	1、跪祷 2、俯祷：圣哉颂前祷文 3、高声祷：圣哉颂
第三俯祷组	1、跪祷：圣哉颂后祷文 2、俯祷：圣哉颂后祷文 3、高声祷	1、跪祷 2、俯祷： （1）圣哉颂后祷文 （2）**设立圣体圣血叙事**[1] 3、高声祷	1、跪祷 2、俯祷： （1）圣哉颂后祷文 （2）**设立圣体圣血叙事** 3、高声祷
第四俯祷组	1、跪祷：代祷 2、俯祷： （1）代祷 （2）纪念祷文 （3）呼求圣灵祷文 3、高声祷：荣耀颂	1、跪祷：代祷 2、俯祷： （1）代祷 （2）呼求圣灵祷文 3、高声祷：荣耀颂	1、跪祷 2、俯祷： （1）纪念祷文 （2）代祷 3、高声祷
第五俯祷组	无	无	1、跪祷 2、俯祷： （1）代祷 （2）呼求圣灵祷文 3、高声祷：荣耀颂

此外，值得注意的是，东叙利亚礼仪中的狄奥多若感恩经并不同于狄奥多若本人在其《礼仪教理讲授》所论及的感恩经。狄奥多若在《礼仪教理讲授》所反

1 由于阿代与马里感恩经缺少设立叙事，而狄氏与聂氏感恩经则拥有这一部分，因此此处及其聂氏感恩经同处笔者均以黑体强调。

映的是安提阿的礼仪传统，而非东叙利亚的礼仪传统。这一结构与东叙利亚礼仪中的狄奥多若感恩经相比，差异明显，而与安提阿一带的礼仪以及当今的西叙利亚礼则有契合之处。

东叙利亚感恩经的神学内涵——以狄奥多若感恩经为例

在三种感恩经中，狄奥多若感恩经既反映了东叙利亚本身的礼仪特色，同时在内容上又有教父神学家的影响——狄奥多若感恩经遵循了上述东叙利亚感恩经共有的结构。而在具体内容上，虽然狄奥多若感恩经很可能并非出自摩普绥提亚的狄奥多若本人之手，但其行文与神学内涵无疑受到了狄奥多若神学思想的影响。在此，笔者以狄奥多若感恩经为例，对叙利亚感恩经的内容进行更深一步地探究。

（一）第一俯祷组的内涵

狄奥多若感恩经第一俯祷组是主祭正式举祭之前的预备性祷文，在结构上由两段跪祷、两段高声祷、一段俯祷构成，在内容上则包括了平安礼、奉香祝文以及开场对白。

第一段跪祷是三种感恩经的共通部分。主祭在第一段跪祷中首先承认自己和会众的罪过与不配，祈求上帝不要看他们的罪孽，而是出于他“无法言喻的恩典”（ṭaybutā d-lā metmalllānitā），悦纳他手中即将献上的祭献。按照东叙利亚礼仪传统，在第一俯祷组中，主祭者不可伸出双手，因为此时主祭未获得“信心”（pārehsiā，παρρησία），而在其他念诵则会伸出双手，因为主祭已获得“信心”[1]。

第一段跪祷之后则是感恩经的第一段俯祷，其聚焦于对上帝三个位格的赞颂。首先，该俯祷强调了圣父的超越性，指出圣父是永恒的，是万有的源头和创

1 *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari: Together with Two Additional Liturgies to Be Said on Certain Feasts and Other Days: and the Order of Baptism* (Urmia: Mission of the Archbishop of Canterbury, 1893), p.18.

造者。其次，该俯祷强调了圣子的经世救赎——圣父藉着自己独生子“奇妙而可畏的经世，通过我们的人性成就了救赎，使我们得以重获新生”[1]。最后该段俯祷歌颂了圣灵的做工。该段将圣灵视作是圣父赐予信徒的“凭据”（rahbonā），从而使信徒能够认识、奉献、完成这一神圣奥秘（rāzā）。

第一俯祷组的第二段跪祷与奉香祝文也是三种感恩经共通的内容。在第二段跪祷中，司祭会向“大能的主上帝”（Māryā ʾAlāhā ḥayltānā）祈祷，念毕，司祭站起并揭开覆盖在饼酒之上的盖布（šūšeppā），开始为提炉添香，并为祭台奉香，在添香与奉香的过程中均会念诵祝文。奉香之后，则是开场的对白。

（二）第二俯祷组的内涵

从第二俯祷组开始，则进入了感恩经的核心的部分。如前文所述，此段内容包括了圣哉颂（Sanctus）及其之前的祷文（Pre-Sanctus）。与第一俯祷组不同，第二俯祷组对圣三一的赞颂聚焦于创世论，强调上帝作为创造者的权能和荣耀：

> “因为你是主，是一切有形与无形的受造物的创造者（ʿābodā），你藉着你唯一的独生子圣言（melltā）——他是你的荣耀之光，他是出自你的光辉和你本质的肖像——创造并建立了天与地，以及其中的万物。圣父，藉着发自你的圣灵，真理之灵，所有理性受造物，无论有形无形，都被加强与圣化，并配得向你可敬的神性献上赞颂。”[2]

首先，此段将圣父称作“有形与无形的受造物的创造者（ʿābodā）”，又一次明确了圣父造物主的身份——他不仅是物质世界的创造者，也是天使等属灵受造物的源头。而圣子则被称为“圣言（melltā）”，该段强调万物都是藉着这一圣言

1 *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari: Together with Two Additional Liturgies to Be Said on Certain Feasts and Other Days: and the Order of Baptism* (Urmia: Mission of the Archbishop of Canterbury, 1893), p.40.

2 *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari: Together with Two Additional Liturgies to Be Said on Certain Feasts and Other Days: and the Order of Baptism* (Urmia: Mission of the Archbishop of Canterbury, 1893), p.41.

而造成的。该段将圣灵称为“真理之灵”（ruḥā d-šrārā），并强调了圣灵来源自圣父，并能圣化一切受造物。

（三）第三俯祷组的内涵

第三俯祷组则聚焦于耶稣基督的经世，尤其是道成肉身与受难叙事。该段的开始强调上帝非受造的神圣本质（kyānā ʾalāhāyā）及其对受造物的圣化作用，之后进而强调耶稣的基督的降卑与救赎：

“独生子圣言上帝为了我们人类并为了我们的得救，本有上帝的样式，但当他从天降下并披戴我们的人性（lbeš ʾnāšutan）之时，即披戴上因圣灵的大能从童贞女而来的有死的身体（pagrā māyotā）与理性的、有理智的、不死的灵魂（napšā mliltā w-yadduꜥtānitā w-lā māyottā）之时，却不以自己与上帝同等为强夺的，反而虚己，取了奴仆的形象。”[1]

这一表述直接呼应了《腓立比书》2:6-8 的基督论思想，同时也能体现与狄奥多若本人神学思想的关联。狄奥多若本人极为强调《腓立比书》2:6-8 的神学思想。他认为，保罗的这段论述强调并区分了基督的两种本性——摄取者的本性（haw d-nāsep）与被摄取者(hānā d-ʾetnsep)的本性，摄取者指代基督的不可见的神性，而被摄取者指代可见的人性，前者具有上帝的形象（dmutā d-ʾAlāhā），而后者具有奴仆的形象（dmutā d-ꜥabdā）[2]。狄奥多若感恩经将上帝“道成肉身”称为“披戴人性”（lbeš ʾnāšutā）。而“披戴”（lbeš）也是狄奥多若本人常用的词语，在其著作中，他常用“lbeš”（披戴）这一动词表示圣子摄取人性、道成肉身[3]。在叙利亚语中，“lbeš”是表示穿衣的常用动词。按照狄奥多若的神

1 *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari: Together with Two Additional Liturgies to Be Said on Certain Feasts and Other Days: and the Order of Baptism* (Urmia: Mission of the Archbishop of Canterbury, 1893), p.42.

2 Theodore of Mopsuestia, *Commentary on the Nicene Creed*, translated and edited by Alphonse Mingana (Piscataway: Gorgias Press, 2009), p.177.

3 Theodore of Mopsuestia, *Commentary on the Nicene Creed*, translated and edited by Alphonse Mingana

学观点，所谓“披戴人性”即指上帝无形体（lā mgaššamā）而非组合（lā mrakkabā）[1]的神性将自己隐藏（ṭšy napšeh）在了有形体且组合而成（gušmā w-rukkābā）的人性之下[2]，因此，按照狄奥多若的观点，在十字架上受难的是披戴在外的奴仆形象也即人性而非神性。

之后，狄奥多若感恩经又进一步地强调上帝所取的乃是完整的人性——即肉身与灵魂。该感恩经将身体称作“有死的”（māyotā），而灵魂则是“理性的、有理智的、不死的”（mliltā w-yadduʿtānitā w-lā māyottā）。这一论述与摩普绥提亚的狄奥多若的神学思想有着共通之处，尤其是“有死的”（māyot）、“有理智的”（yadduʿtān）等用词与狄奥多若本人的著作保持了一致。在解释尼西亚信经时，狄奥多若强调：“他所披戴的、上帝圣言所寓居的乃是一个完全之人……并具有有死的身体（pagrā māyotā）和有理智的灵魂（napšā yadduʿtānitā）。”狄奥多若强调，圣子道成肉身所摄取、所披戴的是完整的人性，既包括完整的肉体，又包括完整的灵魂——即“不死的、有理智的灵魂”（napšā lā māyottā w-yadduʿtānitā）[3]。可以看见，在用词方面，狄奥多若感恩经与狄奥多若的教理讲授有着契合之处。

此外，狄奥多若感恩经的设立圣体圣血叙事正是位于第三俯祷组的结尾处。同时，聂斯托利感恩经也拥有设立叙事。相比之下，二使徒感恩经则缺少设立圣体圣血的叙事。缺少设立叙事的二使徒感恩经可能反映了东叙利亚感恩经的早期形式，而归名于狄奥多若与聂斯托利这两位希腊神学家的感恩经可能是受到了希腊教会礼仪的影响。

（Piscataway: Gorgias Press 2009), p.141.

1 此处的“mrakkabā”与后文的“rukkābā”有着共同的词根“rkb”。此处二者均表示“组合而成”，即由物质元素组合而成。

2 Theodore of Mopsuestia, *Commentary on the Nicene Creed*, translated and edited by Alphonse Mingana (Piscataway: Gorgias Press 2009), p.177.

3 Theodore of Mopsuestia, *Commentary on the Nicene Creed*, translated and edited by Alphonse Mingana (Piscataway: Gorgias Press 2009), p.166.

（四）第四俯祷组的内涵

1、感恩经中的代祷与教会阶层

狄奥多若感恩经的第四俯祷组包含了代祷与呼求圣灵祷文的部分。而其中为神职人员的代祷尤其值得注意：

“这是为了我众之诸父——主教，主教巡使，以及长老与执事，好使他们在真理的侍奉中，洁净地、出色地、圣洁地侍立、侍奉于你之前，取悦你的圣意，使他们配得在吾主耶稣基督显明之时从你那领受好而高的品级。”[1]

这段代祷特别提及了“主教与主教巡使”以及“司祭（长老）与执事”。其中的“主教巡使”（Periodeutes, Peryodewṭā）在东方教会的神职系统是一个介于主教与司祭之间的职务。在词源上，这一职务源自于希腊语“περιοδευτής”一词，在叙利亚语中又被称为“sāʿorā”（巡察者）。在职能上，主教巡使相当于教区主教的代表，有权代表主教去巡视监察教区内各个堂区的教务。其职能相似于“乡主教”——这一职位源自希腊语“χωρεπίσκοπος”，在早期教会中主要负责乡村地区教区的管理，但在职权、等级上低于城市地区的主教。在有的教会法文件中，二者会被同时提及。无论主教巡使还是乡主教都是司祭与主教之间的中间过渡职位，在东方教会的体系中，二者都不是真正意义上的主教而是高级司祭[2]。阿布迪朔在其《珍珠之书》之中将东方教会的教阶按照九品天使的品次划分为三等九品——其中第一等级的是牧首（Patriarch）、都主教（Metropolitan）以及主教，第二等级则是总执事（Archdeancon）[3]、主教巡使与司祭，第三等级则是执事、副执事

1 *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari: Together with Two Additional Liturgies to Be Said on Certain Feasts and Other Days: and the Order of Baptism* (Urmia: Mission of the Archbishop of Canterbury, 1893), p.43.

2 在此种意义上，“主教巡使”与“乡主教”类似于罗马天主教的“副主教”（Vicar general）。

3 按照东方教会的传统，总执事的地位不仅高于普通执事，在礼仪与行政级别上甚至高于大多数普通神父。不同于在拜占庭礼仪中总执事实际拥有的是执事神职，只是众执事中的为首者，东方教会的总执事实际拥有的是司祭（长老）的神职。这一点与中世纪拉丁教会的情形类似，至今天主教中的‘枢机执事’也

（Subdeacon）以及读经员（Reader）[1]。阿布迪朔将主教巡使列于各等主教（第一等级）之下，而与总执事、司祭同列于同一等级（低于总执事但高于普通司祭）。由此可见在神职级别上，主教巡使并不能被视为主教。

2、感恩经中的圣灵论

对于东叙利亚礼而言，感恩经中最为重要的部分即呼求圣灵祷文。在礼仪的过程中，东方教会极为突出呼求圣灵祷文。在念诵感恩经时，呼求圣灵祷文之前，主祭、执事及全体会众都会下跪。依照东方教会传统，主祭者下跪之前会以手击脸。当念到呼求圣灵祷文的首句“主，愿你的圣灵来临”或“愿圣灵的恩典来临”的时候，主祭、辅祭及全体会众都会站起。之后，辅祭的执事会高声唱到：“你们要静默地、敬畏地站立，祈祷！平安与我们同在！”执事念毕，主祭则向上伸出双手，高声念诵呼求圣灵祷文[2]。在东方教会的礼书中，三种感恩经呼求圣灵祷文正文的前两个单词（或首词）[3]都会使用大号字体或红字书写，以强调并提醒主祭从此处开始需高声念诵[4]。

依照东方教会的教理，礼仪中的饼酒被祝圣后成为耶稣的圣体圣血，这是东方教会自古以来所坚持的信理。如同其他东方基督教——东正教、叙利亚正教会、科普特教会一样，东方教会也会认为是上帝派遣圣灵圣化了饼酒使其成为耶稣的身体与血。在东方教会的众多神学著作中，我们可以发现相关论述。例如，14

是名为执事，实际拥有主教神职（或至少司铎神职）。在东方教会中，总执事常被视为主教的主要助理，在教区中协助处理教务、监督教会。尤其在印度的叙利亚语基督教（又称“多马基督教”或“纳斯拉尼”）群体中，总执事有着极高的地位，在当地被视为基督徒的宗教领袖。

1 Mar Odisho, *The Bo*ok of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity, translated by Mar Eshai Shimun XXIII (Chicago: The Literary Committee of the Assyrian Church of the East, 1988), p.44.

2 *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari: Together with Two Additional Liturgies to Be Said on Certain Feasts and Other Days: and the Order of Baptism* (Urmia: Mission of the Archbishop of Canterbury, 1893), p.26.

3 使徒阿代和马里感恩经与聂斯托利感恩经突出强调的是前两个单词，而狄奥多若感恩经则强调首词。

4 感恩经的呼求圣灵祷文也成为了东叙利亚礼中其他祝圣祷文的母本，例如洗礼中祝圣新油与洗礼水的祷文、祝圣祭台仪式中祝圣油与祭台的祷文在格式与内容上都参照了感恩经的呼求圣灵祷文。

世纪的东方教会牧首提摩太二世(Timothy II)在其写给修士巴尔扫马(Bar Ṣawma)的礼仪注解之中如此解释:

"既然饼并非是属于肉身，酒并非是属血的，他们又如何被称为圣体圣血？正如基督人性的本性，并非是因其本性的，而是因为与神性联合（ḥdāyutā）[1]，才成为并被称为上帝；照样，这饼与这酒，虽然在本性并非是圣体圣血，但因为寓居（maggen，词根 gnn）于其上的灵的恩典，而被称为基督的圣体圣血。"[2]

毫无疑问，在东叙利亚的三种感恩经中，呼求圣灵祷文都是第四俯祷组的中心，三种感恩经的呼求圣灵祷文都明确地强调了圣灵在礼仪的圣化作用。在狄奥多若感恩经中，这一祷文为:

"愿圣灵的恩典（ṭaybutā）临于我们，临于祭品，寓居（tešre w-taggen）于这饼与杯。愿圣灵祝谢并圣化它们，并给它们印上圣父、圣子与圣灵之名。"[3]

在二使徒感恩经中，主祭会念诵如下的祷文:

"主，愿你的圣灵（ruḥā d-qudšā）来临，并安憩于（ʾettniḥ）你的仆人们的这一祭品之上。我主，求你祝谢并圣化它，并使它得以成就。"[4]

---

1 按照东方教会的基督论，此处的"联合"（ḥdāyut ā ）并不是指神人二性的合一，而是指两个独立性体（qnom ā ）在一个位格（parṣop ā ）内联结合——神人二性是两个互不相混的独立性体，在道成肉身的过程中二者结合在一起，但并不损坏自身的独立性。可以参见 Babai the Great, *The Book of Union of Babai the Great*, edited by Mar Awa III Royel, translated by Michael J. Birnie (Leiden–Boston: Brill, 2024), pp. 247-249.

2 Timothy II, *Treatise on the Ecclesiastical Mysteries by the East Syriac Catholicos Timothy II*, Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican Syriac 151, Fol. 84b.

3 *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari: Together with Two Additional Liturgies to Be Said on Certain Feasts and Other Days: and the Order of Baptism* (Urmia: Mission of the Archbishop of Canterbury, 1893), p.44.

4 *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari: Together with Two Additional Liturgies to Be Said on Certain Feasts and Other Days: and the Order of Baptism* (Urmia: Mission of the Archbishop of Canterbury, 1893), p.25.

而聂斯托利感恩经的呼求圣灵祷文为：

“主，愿圣灵的恩典（ṭaybutā）来临，临于并安憩于（tešre w-tettniḥ）这我们献在你面前的祭物上，祝福并圣化这饼和这杯，成为我们主耶稣基督的身体和血，通过圣灵的工作改变它们。”[1]

在东方教会的三种感恩经中，都强调上帝三个位格之一的圣灵圣通过一种神圣的行动圣化了饼酒。但三种感恩经的遣词又有些许不同。首先，二使徒感恩经的呼求圣灵祷文的主语是“圣灵”，与其搭配的动词“nite”(词根ʾty）、“ʾettniḥ”（词根 nwḥ）为阳性[2]；而狄奥多若感恩经与聂斯托利感恩经中此段的主语则为“圣灵的恩典”（ṭaybutā d-ruḥā d-qudšā），与其搭配的动词“tite”(词根ʾty）、“taggen”（词根 gnn）、“tešre ”（词根šry）、“tettniḥ”（词根 nwḥ）均为阴性。而在与圣灵相关的动词方面，三种感恩经又各有不同。二使徒感恩经强调圣灵的“安憩”（ettniḥ）使得饼酒发生了转化。狄奥多若感恩经使用了“šry”与“gnn”，而聂斯托利感恩经使用了“šry”与“nwḥ”。其中将动词“šry”与“nwḥ”搭配的用法可以叙利亚语简行本圣经（Peshitta）的《以赛亚书》11:2“tettniḥ tešre ʿlawhy ruḥā d-ʾAlāhā”（直译为：上帝的灵必将安憩、寓居于他），而此处的“rūḥā”（灵）一词为阴性。

东方教会的神学家围绕这一祷文发展出高度象征性且结构严谨的神学论述，他们试图揭示圣灵在礼仪中的作用以及这一圣化过程的奥秘。卡塔尔的加百列与约翰·巴尔左比分别代表了 7 世纪（或 6 世纪）与 13 世纪两个重要阶段的礼仪神学传统，他们对这一祷文的解读构成了东叙利亚礼仪神学的核心的诠释框架。

活跃于 6 世纪末 7 世纪初的卡塔尔的加百列（Gabriel of Qatar）[3]如此解释了

1 *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari: Together with Two Additional Liturgies to Be Said on Certain Feasts and Other Days: and the Order of Baptism* (Urmia: Mission of the Archbishop of Canterbury, 1893), p.56.

2 在叙利亚语中，表示“灵”的“ruḥā”一词本为阴性，因此在叙利亚早期的神学作品中“ruḥā d-qudšā”（圣灵）一词也为阴性。但在后来的神学作品以及礼仪文献中，“ruḥā d-qudšā”均被视作阳性名词。

3 此处的卡塔尔并非指的是今天的卡塔尔国，而是指波斯湾南岸的群岛与海岸地区。在叙利亚中，这片区域被称为“Bet Qatrāye”。在 5—8 世纪，这一地区是东方教会的神学中心之一，诞生了多位重要神学家，

呼求圣灵祷文的神学意义：

“（69）全体会众在呼求圣灵之时，与司祭一同俯伏，其意义在于我们与司祭一同恳求，使圣灵的恩典降临、成全并完成这奥迹。为了纪念‘恩典的降临’，我们在静默和敬畏中祈求和俯伏。（70）当司祭呼求圣灵并且‘她’[1]降临、覆煦之时，他将圣体与圣血相结合、圣血与圣体相结合：这象征着主之灵魂归返其体，并从死者中复活。因为司祭正是藉着圣灵的运作以奥秘/象征的方式使主的身体复活。（71）在“恩典寓居”（tabernacling of Grace）之后，司祭不再于奥迹（即饼酒）之上画十字圣号，是因为此时奥迹已经藉着“死亡的毁灭”而完成。”[2]

神学家约翰·巴尔左比在其《奥秘诠释》（*Pušāq Rāze, Explanation of the Mysteries*）之中以韵文的方式阐释了东方教会的礼仪神学，如此描述了圣灵圣化饼酒：

“他们与司祭一同祈祷，如同一个整体：
愿圣灵来临，使这光辉的奥秘成就、完满。
这也是为了尊崇圣灵的降临而屈膝跪拜，
全体会众进入可畏的沉寂，极度骇惊。
因为当司祭呼求圣灵之时，圣灵降下，
圣体立刻与圣血结合，圣血立刻与圣体结合。
在其中显明了耶稣灵魂的可畏回归，
灵魂回归耶稣圣体，使之获得生命并变得不朽。
司祭藉着那降下并寓居（šry）的圣灵的行动，
以奥秘的方式（rāzānāʾit）复活了主的身体。
在圣灵临于（gnn）祭品之后，

比如尼尼微的以撒（Isaac of Nineveh）、卡塔尔的达迪朔（Dasiho of Qatar）等。

1 此处的“圣灵”一词为阴性。

2 S. P. Brock (trans.), “Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy”, in his *Fire from Heaven* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006), XVII, p.19.

司祭便不再以十字圣号标记奥迹，
这表明整个奥秘已完成，
基督已复活，死亡已毁灭，生命已为王。”[1]
……
“同样，我们的主将饼酒交付给教会，
饼酒并非因自身的本性而带来生命，而是因为主。
藉着居于（gnn）其上的圣灵恩典，
饼酒成为圣体圣血，并带来生命。”[2]

巴尔左比的这一段韵文在神学思想上明显承袭了卡塔尔的加百列的解释传统，两位神学家表达了共同的神学观点。首先，两位神学家所评述的，很可能是相同的礼仪文本。从加百列与巴尔左比所采用的礼仪术语来看，他们二人所描绘的很可能是狄奥多若感恩经或聂斯托利感恩经。这一判断可从他们对“圣灵的恩典”（ṭaybutā d-ruḥā d-qudšā）一语的共同引用中得到印证——正如前文所指出，此词组是狄氏感恩经与聂氏感恩经中共有的关键表达，而非二使徒感恩经的用语特征。若进一步分析巴尔左比诗文中的语言，可见其对狄奥多若感恩经的呼应。在他所描述的圣灵降临过程之中，特别使用了“gnn”与“šry”这两个动词，而这正是狄奥多若感恩经中与圣灵动能相对应的核心动词组。因此，从语言的细节与神学结构的重合性来看，巴尔左比可能是以狄奥多若感恩经作为其神学诗的依据文本。

与此同时，加百列与巴尔左比不仅在礼仪描写层面上高度一致，更共同表达了相同的神学主张：他们皆认为，圣灵的降临不仅完成了对饼酒的圣化，更具体实现了圣体与圣血的结合，并且以一种“奥秘的方式”（rāzānāʾit）[3]在礼仪中再现

1 Селезнев Н. Н. Йоханнан Бар Зоʼби и его «Истолкование таин»: Критический текст, перевод, исследование. 2-е изд. Омск: Амфора, 2015. С. 124-125, 649—662.

2 Селезнев Н. Н. Йоханнан Бар Зоʼби и его «Истолкование таин»: Критический текст, перевод, исследование. 2-е изд. Омск: Амфора, 2015. С. 124-125, 649—662.

3 在叙利亚语，此处的“rāzā”既可以理解为“奥秘”之意，又可以理解为“象征”之意。

了耶稣基督的复活——加百列指出，这一结合“象征着主之灵魂归返其体”，而巴尔左比则以韵文描绘“圣体与圣血结合，灵魂回归圣体”，这一“回归”使基督之身体获得新生，象征着复活的奥迹。

总论

东叙利亚礼仪是基督宗教礼仪的一种独特分支。作为东方教会礼仪传统的核心祷文，东叙利亚的三种感恩经是东方教会使徒传承与教父传统的集中表达——通过使徒阿代与马里，东叙利亚教会确立起了自身的使徒性；藉着狄奥多若与聂斯托利的礼仪，东叙利亚教会建立起了自身的教父神学传承。三种感恩经不仅在礼仪结构与实践层面展现出高度的一致性，更在神学思想上体现了该教会对于三位一体论、基督论与圣事论的独到诠释路径。在神学内容方面，尤其基督论的表述上，狄奥多若感恩经尤具代表性。狄氏感恩经的文本不仅在语言风格上，而且也在教义立场上承续了摩普绥提亚的狄奥多若所代表的安提阿学派释经传统。尤为重要的是，东叙利亚感恩经对“呼求圣灵祷文”的高度重视，构成了其礼仪神学的核心所在。该祷文不仅在三种感恩经中皆处于结构高点，且在后世释经传统中获得了充分的神学深化。卡塔尔的加百列与约翰·巴尔左比等神学家在其对感恩经文本的注疏中所阐释的“圣灵寓居”等观念，体现出了独具特色的东叙利亚礼仪神学。

参考文献

Babai the Great, *The Book of Union of Babai the Great*, edited by Mar Awa III Royel, translated by Michael J. Birnie [Leiden–Boston: Brill, 2024].

Bar Zōʿbī, Yōḥannān, *Poetic discourse in 7-syllable meter on the origin of leaven, the baptism, and the holy Sacrament of the altar*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Sir. 90,

Brock, S. P. （translated by）, “Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy”,

in his *Fire from Heaven* [Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006].

Jammo, Bishop Sarhad Yawsip , *The Chaldean Liturgy: At the Gate of God* [El Cajon: Chaldean Media Center, 2014].

Mar Odisho, *The Book of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity,* translated by Mar Eshai Shimun XXIII [Chicago: The Literary Committee of the Assyrian Church of the East, 1988].

Royel, Mar Awa, "The Sacrament of the Holy Leaven (Malkā) in the Assyrian Church of the East", in C. Giraudo ed. *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari* [Rome: Edizioni "Orientalia Christiana" & Lilamé, 2013].

Sansom, Michael , *Liturgical Glossary* [Piscataway: Gorgias Press, 2010].

Solomon of Akhlat, *The Book of the Bee*, edited and translated by E. A. Wallis Budge [Oxford: Clarendon Press, 1886].

The Acts of Mar Mari the Apostle, edited and translated by Amir Harrak [Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005].

The Doctrine of Addai, the Apostle, edited by George Phillips [London: Trübner & Co., 1876].

The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari: Together with Two Additional Liturgies to Be Said on Certain Feasts and Other Days: and the Order of Baptism [Urmia: Mission of the Archbishop of Canterbury, 1893].

Theodore of Mopsuestia, *Commentary on the Nicene Creed*, translated and edited by Alphonse Mingana [Piscataway: Gorgias Press 2009].

Timothy II, *Treatise on the Ecclesiastical Mysteries by the East Syriac Catholicos Timothy II*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican Syriac 151.

Селезнев Н. Н. Йоханнан Бар Зо'би и его «Истолкование таин»: Критический текст, перевод, исследование. 2-е изд. Омск: Амфора, 2015.

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 381-403 页

Study on the East Syriac Anaphorae and Their Theological Implications

Wenjunyi DUAN https://orcid.org/0009-0005-5821-7215

School of Philosophy and Religious Studies, Minzu University of China

Abstract: The East Syriac liturgy is one of the major liturgical traditions within Christianity. Its anaphorae, as the central prayer of the Sacrament of the Eucharist, bears rich theological meaning and a profound ecclesiastical tradition. This study compares the structure and content of the three principal East Syriac anaphorae, which are attributed to Mar Addai and Mari, Mar Theodore and Mar Nestorius, revealing their shared structure and thematic elements. Special focus is given to the Anaphora of Mar Theodore the Interpreter, examining its textual composition and theological implications. This paper highlights the central role of the epiclesis in all three anaphorae, particularly emphasizing the Spirit's divine power in the consecration of bread and wine. Furthermore, it explores the interpretations of this prayer by Gabriel of Qatar and Yohannan Bar Zoʿbi, unveiling the religious significance of the epiclesis in the East Syriac rite and illustrating the distinctive liturgical theology of the Church of the East.

Keywords: Liturgy, Anaphora, the Church of the East, Jingjiao, the East Syriac Christianity

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0014

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 423-441 页

宗教对话语境中的基督教三一论

郑娜达 https://orcid.org/0009-0005-2908-8039

乐清市基督教两会

摘要：基督教三一论“一而多”的本性突破了绝对一神论的天然排他性，而其不同位格的角色与功能为基督教与其他宗教进行对话的可能性赋予了教义上的理论支撑。虽然三一论已经作为基本教义被基督教团体所接受，但不同时代的处境与思潮为三一论带来信仰的辩难，使得三一论以不同的形式被认知与诠释，并因此具备了在多元宗教对话语境下有意义地被表述的潜力。在基督教与其他宗教相遇、交流、对话的处境里，本文认为三一论成为基督教能在不同模式的宗教对话中得以立足的理论基础。

关键词：宗教对话、基督教、三一论、认知与言说

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0015

宗教对话是不同宗教在相遇过程中不可避免的一个行为。不论哪一个宗教对宗教对话本身持有正面或负面的看法，还是对另一个宗教持有正面或负面的看法，对话本身依然是存在的。同时，对话的参与者或否定者本身在对话中或对话外的言说不可能脱离自身的特质与理念，而且从某一个宗教的立场出发去肯定或否定宗教对话的必要性或合理性或可行性，都需要在此一宗教自身找到理论上的依据。本文认为基督教的三一论[1]是其进行宗教对话的理论依据。

虽然三一论是一个被公认的基督教神观，但三一论在基督教的神学思想史上实则是一个逐渐成型，又持续被多元化解释的神学教义。对基督教的上帝三一性之认定，并不代表对上帝的三一本性具有相同的理论表述，也不代表对上帝的三一性具有相同的认知方式和诠释方法。本文尝试搭建三一论的不同认知与言说和宗教对话之间的关系，并提出以三一论作为理论基础构建基督教与其他宗教于不同模式下之对话的可能性。[2]

---

1 即三位一体(trinity)的上帝观。“三位一体”一词最初由古教父特土良(Tertullian)提出，拉丁文为 Trinitas。三一论在基督教教义历史中逐渐成型，简要表述为：独一的上帝具有三个位格（person），即父、子、圣灵，此三个位格享有同样的神性本质，彼此互渗互存。参麦葛福著，刘良淑、王瑞琦译，《基督教神学手册》（台湾：校园书房出版社，1998），第 303-310 页。[Alister E. McGrath, Translated by Liu Liangshu, Wang Ruiqi, *Christian Theology: An Induction* (Taiwan: Campus Evangelical Fellowship,1998), pp.303-310.]

2 关于这一方面的相关著作或文集，可参看西蒙·潘尼卡著，王志成、思竹译，《印度教中未知的基督》（成都：四川人民出版社，2003）。[Raimon Panikkar, Translated by Wang Zhicheng, Sizhu, *The Unknown Christ of Hinduism*(Chengdu: Sichuan people's publishing House,2003).]；保罗·尼特著，王志成、思竹、王红梅译，《一个地球多种宗教——多信仰对话与全球责任》（北京：宗教文化出版社，2003）。[Paul Knitter, Translated by Wang Zhicheng , Sizhu, Wang Hongmei, *One Earth Many Religions：Multifaith Dialogue & Global Responsibility*（Beijing: Religion and Culture Press,2003).]；赖品超，《大乘基督教神学》（香港：道风书社，2011）。[Lai Pan-chiu, *Mahayana Christian Theology* (Hong Kong: The Logos and Pneuma Press,2011).]；特雷西著，陈佐人译，《与他者对话——宗教之间的对话》（香港：道风书社，2009）。[David Tracy, Translated by Stephen Chan, *Dialogue with the Others* (Hong Kong: The Logos and Pneuma Press,2009).]；刘小枫，《从三一论看现代文化语境中的信仰辩难》，载汉语基督教文化研究所编，《现代语境中的三一论》（香港：汉语基督教文化研究所，2000）。[Liu Xiaofeng,*"Theological Challenges to Faith in Modern Context: A Trinitarian Perspective"*, in Institute of Sino-Christian Studies ed., *Trinity in the Context of Modernity*（Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies, 2000).]；思竹，《从比较哲学到对话哲学：

一、三一论与宗教对话的可能性

承袭来自希伯来传统的绝对独一神论，因为否决了任何在上帝之外的神明存在的可能性，导致难以为宗教对话的进行找到源自此一教义自身的必要性依据。而以护教或宣教为目的所进行的不同神观之对比的行为也往往不是由上帝独一性之教义所必然导致的，而是由外在的因素引发从而求助于此一教义。但基督教的三一神论是在对圣子耶稣基督之神性的认定上而得以形成的，这突破了传统独一神论封闭的内在特性，也为其他宗教的神观与在鉴定耶稣基督为神的过程中所产生的神观提供了一个天然的对比平台，所以三一上帝的"多"之本性，便在此一意义上为宗教对话的进行提供了必然性的导向。

再者，近代以来的神学发展为三一上帝中的圣灵之角色和功能给予了丰富的论述。其中较为突出的是莫尔特曼（Jürgen Moltmann）在基督教的终末论基础上为圣灵设定了具有宇宙性的向度和内在于被造界的特质，圣灵的功能因此延及任何一个世间群体。[1]在此意义上，圣灵在基督教与其他宗教之关系的建立上具备了一种内在特性，尽管这可能会引致所有其他宗教群体都将被带入到基督教群体之中的后果，但至少这为基督教与其他宗教的对话搭建了一个独特的基础平台。

而存在主义神学家麦奎利（John Macquarrie）更以实存—存在论重构了三一上帝的不同位格：上帝作为所有存在者得以存在的最为根本的存在本身，圣子耶稣基督可以被指称为展现存在本身的"表达的"存在，而圣灵则可以被指涉为维护

寻求跨宗教对话的内在平台》，载赵林、杨熙楠主编，《比较神学与对话理论》（桂林：广西师范大学出版社，2008）。[Sizhu, *"From Comparative Philosophy to Dialogical Philosophy: Exploring the Intrinsic Platform for Interreligious Dialogue",* in Zhao Lin, Yang Xinan eds., *Compare Theology and The Theory of Dialogue* (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2008).]。

1 参看莫尔特曼著，周伟驰译，《三一与上帝国——论上帝的教义》（香港：道风书社，2007），第 146-147 页。[Jürgen Moltmann, Translated by Zhou Weichi, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre* (Hong Kong: The Logos and Pneuma Press,2007), pp.146-147.]

三位一体内在统一和存在本身与所有存在者之统一的那一位。[1]在这种哲学性神学的理论建构之下，三位一体的教义既维持了传统中"内在三一（Immanent Trinity）"和"经世三一（Economic Trinity）"[2]之间的关系意涵，也获得了其自身与其他存在者所不可分割之关系的哲学依据。在此基础上，基督教之外的其他宗教群体都自然可以被归属为基于上帝自身存在的存在者，宗教对话因此成为了三一上帝自身特性所导致的必然行动。这正如麦奎利所指出的："存在之所以成为上帝，成为显现自身并要求我们忠诚的神圣存在，正是由于他不曾把自己作为纯粹不动的存在聚拢起来，而是走出来进入一个存在物的世界。"[3]

二、三种对三一论的言说方式

在讨论了关于三一论的内在特性与宗教对话之可能性的关系之后，笔者需要转向另一个与三一论有关的更为基础的问题，即对三一上帝的认知与言说，并尝试通过对三种不同的言说方式之考察，构建它们与宗教对话之间的关系。

1、从启示角度认知和言说三一论

在基督教的信仰传统中，作为创造者的上帝虽然与被造物有着绝对的本质差异，但这位上帝愿意透过自己的言说与行动介入人类的群体，向人类展示其自

1 参看约翰·麦奎利著，何光沪译，《基督教神学原理》（上海：上海三联书店，2007），第 191-195 页。[John Macquarrie, Translated by He Guanghu, *Principles of Christian Theology* (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company Limited,2007), pp.191-195.]

2 在此我们借助拉纳（Karl Rahner）对这两个概念的定义。内在三一（Immanent Trinity）是指神圣的三个位格彼此同受尊荣；"经世三一"（Economic Trinity）是指神圣的三个位格在救恩历史中所展现的样式和行动。参 Karl Rahner,Translated by Joseph Donceel, *The Trinity* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997), pp.1-2.

3 约翰·麦奎利著，何光沪译，《基督教神学原理》（上海：上海三联书店，2007），第 193 页。[John Macquarrie, Translated by He Guanghu, *Principles of Christian Theology* (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company Limited,2007), p.193.]

身的特性。如巴特（Karl Barth）所言：“启示的行动因此带出一个事实，那就是上帝从来没有向人隐藏他是一个真实的存在者，而是向人类显示出他自己是人类一切需要的满足者和黑暗中的光——他自己就是通过圣灵而内在于他自己的儿子中的父。”[1]在此意义上，对三一上帝的认知与言说并非人自主构建的理论体系，而是上帝自我的启示。

需要指出的是，巴特始终把上帝自身与上帝的启示行动，以及启示的结果都完全设定在上帝自身身上：此上帝不但是他自己，他亦是其本身之启示行动；上帝不但是他自己，他亦是透过在我们中间启示自己而成就工作。[2]此种带有三一论形式的启示观预设了对上帝的认知和言说并非普通的人类概念和语言。从某种程度上来说，这类似于当代宗教多元论者希克（John Hick）所断言的：“如果实体*（上帝）*[3]比我们所能认识的任何东西都‘更伟大’、或‘更多’，或超越任何我们所认识的东西，那么这就意味着我们不能用体现在人类语言中的概念描述。”[4]但是，从宗教对话的角度而言，这种情况恰恰更有利于宗教对话之平台的搭建，因为在一个人间语言无法正确地言说上帝的前提下，任何一种人自身对上帝的理解都获得了同等的地位。

2、从生存论角度认知和言说三一论

1 此处中文为笔者自行翻译，原文引自巴特，《教会教义学》英文影印本，（北京：中国社会科学出版社，1999），第 38 页。[Karl Barth, *Church Dogma,* Photocopy in English (Beijing: China Social Science Press,1999), p.38.]

2 詹逊 Robert W. Jeson 《巴特》，董江阳、陈佐人译，福特编，《现代神学家——二十世纪基督教神学导论》（香港：道风书社，2005），第 40 页。[Robert W. Jeson,, “K.Barth”, Translated by Dong Jiangyang, Chen Zuoren, in F.Ford ed., *The modern Theologians：An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century Second Edition* (Hong Kong: The Logos and Pneuma Press,2005), p.40.]

3 斜体为笔者所加，希克此处所言的“实体”即上帝。

4 约翰·希克著，王志成、思竹译，《信仰的彩虹》（南京：江苏人民出版社，2000），第 78 页。[John Harwood Hick, Translated by Wang Zhicheng, Sizhu, *The Rainbow of Faiths* (Nanjing: Jiangsu People's Publishing House,2000), p.78.]

三一上帝的三位格并非静态的各自自我满足的存在，而是位格间彼此被认知、被经验、被言说、被联系等由自我而向外延伸的彼此依存的动态存在。再者，作为其他任何存在者之存在基础的三一上帝，其自身三位格的互动模式会外延至其他存在者，且由此建立起三一上帝（存在）与存在者之间的生存性关系：圣父藉圣子使万物得以存在[1]，圣父由圣子使万物连于自身[2]，从圣父和圣子而出的圣灵内住于人类之中[3]。这不仅为上帝之于人（存在者）的启示行动提供了必然性，也为以人自身作为认知与言说三一上帝的主体提供了合法性。

就启示角度而论，神学就是在对上帝自己的语言标准的服从之中，对我们关于上帝的语言所作的批判和修正。[4]而从生存论角度而言，蒂里希（Paul Tillich）[5]认为神学体系的建构需要人类因着对自身的生存性关注而向上帝提出问题作为基础，即神学是为了从对上帝的认知和言说来回答人类的生存性问题，认识上帝意味着克服我们与自身存在基础的疏远。[6]实际上，对上帝的一切崇敬都是以人在根本上想到上帝、意识到上帝开始的。[7]士来马赫（Schleiermacher）更认为：那表现自己为上帝意识的绝对依靠感，既是直接的自我意识之最高级，又是人性中的一种基本元素。[8]

---

1 《约翰福音》1:2-3 [John 1:2-3]

2 《歌罗西书》1:20 [Colossians 1:20]

3 《提多书》3:6 [Titus 3:6]

4 约翰·麦奎利著，安庆国译，《谈论上帝——神学的语言与逻辑之考察》（成都：四川人民出版社，1997），第 38 页。[John Macquarrie, Translated by An Guoqing, *God-Talk: An Examination of The Language and Logic of Theology* (Chengdu: Sichuan People's Publishing House,1997), p.38.]

5 中文或翻译为田立克。

6 何光沪，《多元化的上帝观——20 世纪西方宗教哲学概览》（北京：中国人民大学出版社，2010），第 134 页。[He Guanghu, *Pluralistic Views of God：Overview of Western Religious Philosophy in the 20th Century* (Beijing: China Renmin University Press,2010), p.134.]

7 潘能伯格著，李秋零译，《系统神学（卷一）》（香港：道风书社，2013），第 226 页。[Wolfhart Pannenberg, Translated by Li Qiuling, *Systematische Theologie, Band I* (Hong Kong: The Logos and Penuma Press,2013), p. 226.]

8 士来马赫著，金陵神学院托事部编译，《宗教与敬虔》（上海：中国基督教两会出版社，2006），第 298

从更广义的角度来说，对人类生存性的关注正是各个宗教都具备的特性，因为宗教对其所信奉之对象的追寻与信赖是与人类自身相关的。各个宗教所信奉的对象、所具有的教义和组织架构都可以有差异性，但各个宗教对于人类的生存性关注却是普遍存在的事实。所有宗教的目的最终都是使人类活得尽可能真实和完全——即旨在为人类（无论人类怎样理解他们自己）提供救赎（不管人们如何表述它），[1]所以，从人类的生存状态之角度来认知和言说三一上帝能够为与其他宗教的对话设定一个具有普遍意义的基础。

3、从群体性意义的角度认知和言说三一论

无论是基于启示，还是基于对人类的生存性关注，三一论都预设了认知和言说上帝是一个具有普遍意义的行为，但是后现代主义思潮却对此给予否定。在后现代主义哲学家看来，某种语言之所以有意义，仅是因为它是在它所属之群体中产生并应用，脱离了某一特定群体或某种特定语言体系它也就失去了意义，如理查德·罗蒂（Richard Rorty）所言：“如果两个群体有相处上的困难，是因为它们所用的字词很难互译，那只是说，其中一个群体的居民的语言行为——和他们其他的行为一样——很难被另一个群体的居民所预测。”[2]从宗教群体角度来说，宗教的词和宗教经验只有在既定的文本或者特定宗教的语言系统中才能得到理解、才能‘真实’。 [3]这种认知与言说的模式从一开始就已经限定了对上帝的认知和言

页。[Friedrich Schleiermacher, Translated by Department of affairs in Jinling Theological Seminary, *Religion and Godliness* (Shanghai: China Christian Council Press,2006), p. 298.]

1 列奥纳多·斯威德勒、保罗·莫泽著，朱晓红、沈亮译，《全球对话时代的宗教学》（成都：四川人民出版社，2014），第 57 页。[Leonard Swidler，Paul Mojzes, Translated by Zhu Xiaohong, Shen Liang, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue* (Chengdu: Sichuan people's publishing House,2014),p.57.]

2 引自米勒德·J·艾利克森著,叶丽贤、苏欲晓译，《后现代主义的承诺与危险》（北京：北京大学出版社，2006），第 195 页。[Millard J. Erickson, Translated by Ye Lixian, Su Yuxiao, *The Promise and Perils Postmodernism* (Beijing: Peiking University Press, 2006), p.195.]

3 保罗·尼特著,王志成译，《宗教对话模式》（北京：中国人民大学出版社，2004），第 232 页。[Paul Knitter, Translated by Wang Zhicheng, *Introducing Theologies of Religions* (Beijing: China Renmin University

说之意义的范围。根据这一模式，三一上帝这一概念之所以能够具有意义，并不是这一概念能够被普遍理解，而是这一概念被某一特定群体所接受。

按此来说，“三一上帝”这一表述只有在基督教中才能具备它应有的意义。“三一上帝”不是一个能以被普遍认知和言说的基督教神观，而是基督教使“三一上帝”成为了一种神观。认知和言说三一论，只有在认知和言说者身在基督教之中（或基督教的话语体系之中），且运用基督教的语言系统，才能具备合法性和可行性。因为在基督教信仰者看来，对三一上帝的认信在很大程度上依赖于《圣经》中的内容，且体现在其特定的崇拜仪式与圣礼之中。就此意义上所构建的宗教对话而言，基督教所独有的三一论并非作为基督教与其他宗教的神观比较之内容，而是作为基督教参与宗教对话的身份辨识。

三、三一论与宗教对话的不同模式

在以上的论述中，笔者从基督教三一论的内在特性和对三一论的不同认知与言说的方式建构了它们与宗教对话之间的关系。但宗教对话本身并非单一的模式。在对待其他宗教的态度上，基督教群体基本上持三种立场，即排他论，包容论，多元论。[1]在此三种立场之上所建构的宗教对话自然就会有着不同的对话模式。作为当代著名的基督教神学家、社会活动家以及宗教多元论的主要倡导者之一，保罗·尼特（Paul F. Knitter）提出四种宗教对话模式，即置换模式、成全模式、互益模式与接受模式。[2]本文借用他的宗教对话模式之概念，指出在不同的对话模式下，三一论都能作为基督教主动参与宗教对话的理论基础与内在动力。

Press,2004), p. 232.]

1 参看麦克·彼得森等著，孙毅、游斌译，《理性与宗教信念：宗教哲学导论》（北京：中国人民大学出版社，2005），第 352-380 页。[Michael Peterson etc., Translated by Sun Yi, You Bin, *Reason & Religion Belief*: *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Beijing: China Renmin University Press,2005), pp. 352-380.]

2 保罗·尼特著,王志成译，《宗教对话模式》，第 23-300 页。[Paul Knitter, Translated by Wang Zhicheng, *Introducing Theologies of Religions*, pp.23-300.]

1、置换模式和成全模式的宗教对话

尼特所定义的置换模式是一种具有明显的排他论立场的对话模式，由于其预先设定了基督教作为拥有绝对真理的一方，所以对话的主要目的是为了归化对方，以自己所谓的真理去置换对方的错误认知。成全模式相对于置换模式而言虽具有更多的包容性，但它区别于宗教多元论的关键之处便在于其认为所有在其他宗教中的真理和救赎途径最终都要在基督里得到成全。

从归化他者和引领他者进入基督教真理的角度而言，三一论能够合理地作为置换模式和成全模式的理论基础。首先，创造万有的圣父藉着进入被造之世界的圣子显明三一上帝的内在本质；而从圣父与圣子而出的圣灵内居于所有的被造物之中，令所有的（宗教）群体能够形成对三一上帝某种程度的认知，并产生出类似于三一上帝的道德属性。如尼特所言：“我们在哪里发现圣洁、爱和坚忍的果子，就在那里发现拯救的真理之灵的实际临在。”[1]这一整个过程既可以被视为置换模式中的归化之预备，也可以被认定为成全模式中的包容之前设。

其次，置换模式和成全模式中所肯定的以基督作为通往圣父的唯一救赎路径需要借助圣灵的功用而成为事实。这可以是圣灵能够将基督的救赎性事件之功效施行于其他宗教群体之中，也可以是圣灵作为内在于所有被造物中的事实而将其他宗教群体引入到基督的救赎性事件之中，进而最终产生如莫尔特曼所言的“万有在神论式的异象。”[2]为此，置换模式和成全模式下的宗教对话就成为了基督教三一上帝从自身到他者，再回归自身的一个进程。

最后，从对三一上帝的认知和言说之角度而言，置换模式将基督教群体作为对三一上帝之认知和言说的唯一群体，成全模式则尝试将任何宗教都设定为对

1 保罗·尼特著，王志成、思竹、王红梅译，《一个地球多种宗教——多信仰对话与全球责任》，第 48 页。[Paul Knitter, Translated by Wang Zhicheng ,Sizhu, Wang Hongmei, *One Earth Many Religions：Multifaith Dialogue & Global Responsibility*,p.48.]

2 莫尔特曼著，周伟驰译，《三一与上帝国——论上帝的教义》，第 147 页。[Jürgen Moltmann, Translated by Zhou Weichi, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, p.147.]

三一上帝之认知和言说的合法群体。于是，要么透过与其他宗教的对话比较而表明三一上帝才是正确的神观，以致三一论成为了宗教对话的评判标准；要么所有宗教的神观都可能是对同一位三一上帝的不同言说，以致三一论成为宗教对话的共同主题。

2、互益模式的宗教对话

互益模式强调上帝可以是不被任何宗教所能以言说的终极实在，也可以是被任何宗教可以言说的多元性存在。基督教在此种对话模式下排除了任何占据优势的可能，而是以一种完全对等的地位和其他宗教彼此了解、互相助益。事实上，古教父中就有人可能会认为众先知和其他圣经作者表述上帝的方法并不是最好的方法，柏拉图、普罗提诺（Plotinus）和其他哲学家的方法才是最好的。[1]如果运用哲学性的观念和方式可以表述基督教的教义，那么从理论上来说，运用其他宗教的相关概念和教义来表述基督教的相关教义亦是可行的。潘尼卡（Raimon Panikkar）更进一步地认为宗教与宗教间的相遇重心是在心的层面，而非智性与文化层面而已，他认为一个宗教可以是另一宗教的一个维度，各个宗教之间有一种"互渗互存" [2]或相互关联的关系。[3]而此处笔者的焦点便是他用印度教的宗教语言来表述基督教的三一论。[4]

---

1 胡斯托·L·冈萨雷斯著，赵城艺译，《基督教史——初期教会到宗教改革前夕（上卷）》（上海：上海三联书店，2016），第 179 页。[Justo L. Gonzalez, Translated by Zhao Chengyi, *The Story of Christianity: The Early Church to the Dawn of the Reformation* (Shanghai: Shanghai Jiont Publishing Company Limited,2016), p.179.]

2 尼特将之归入互益模式，参保罗·尼特著,王志成译《宗教对话模式》，第 164-172 页。[Paul Knitter, Translated by Wang Zhicheng, *Introducing Theologies of Religions*, pp.164-172.]

3 思竹，《从比较哲学到对话哲学：寻求跨宗教对话的内在平台》，载赵林、杨熙楠主编，《比较神学与对话理论》（桂林：广西师范大学出版社，2008），第 47 页。[Sizhu, *"From Comparative Philosophy to Dialogical Philosophy: Exploring the Intrinsic Platform for Interreligious Dialogue",* in Zhao Lin, Yang Xinan eds., *Compare Theology and The Theory of Dialogue* (Guilin: Guangxi Normal University Press,2008), p.47.]

4 从另一个角度来说也可以是基督教的语言重构了印度教关于梵、自在天、世界等教义。

潘尼卡在其著作《印度教中未知的基督》中，将印度教与基督教的相遇建立在生存论意义的基础之上，同时他并不否认双方都在实质的层面联接了终极实在。与希克不同的是，潘尼卡并没有诉诸于一个无名的终极实在进而将基督教与印度教放置于同一个层面，而是稍带含混性地将基督教与印度教背后的终极实在视为一个具有多名本质的实在，意即基督教的基督（或天父、上帝）与印度教中的自在天（或梵、克里希那）都是同一个实在的不同名称，但这些名称绝不是仅具有象征性，而是展现了实在的不同面相，或者说就是实在。在此基础上，潘尼卡进而将印度教与基督教的某些教义内容视为了具有共同对象性的宗教言说。其中较为突出的是，他将基督教中具有中介性的三一上帝的圣子基督与印度教中具有类似特性的自在天[1]等量齐观。在他看来，三位一体教义对一和多、绝对者和相对者、梵和世界之间的中介者这一不可避免的问题提出令人意想不到的回答。[2]

自在天由于具备连接梵与世界的特性进而消除了绝对不变的梵和相对易变的世界之对立的二元论，而圣子基督也同样由于具备连接圣父上帝与世界的特性进而消除了永恒绝对的上帝与时间中相对的世界之对立的二元论。潘尼卡对基督的论述，明显是放置于三一论的语境之下，他并非从基督作为救赎主的历史性语境着手，而是从其作为天父上帝的逻各斯亦是上帝本体并维系世界的超然性语境着手。[3]同理，他对自在天的论述是一种类似三一论的语言，就是将其视为既是梵的本体表现又是梵自身。这不仅避免了宗教对话语境下基督是否作为唯一救世主的身份性争论，而且也利于用三一论的语言模式建构宗教对话的平

1 关于“自在天”的概念论述，请参看西蒙·潘尼卡著,王志成、思竹译,《印度教中未知的基督》，第 160 页。[Raimon Panikkar, Translated by Wang Zhicheng, Sizhu, *The Unknown Christ of Hinduism*, p.160.]

2 西蒙·潘尼卡著,王志成、思竹译,《印度教中未知的基督》，第 160 页。[Raimon Panikkar, Translated by Wang Zhicheng, Sizhu, *The Unknown Christ of Hinduism*, p.160.]

3 参看 西蒙·潘尼卡著,王志成、思竹译,《印度教中未知的基督》，第 167-175 页。[Raimon Panikkar, Translated by Wang Zhicheng, Sizhu, *The Unknown Christ of Hinduism*, pp.167-175.]

台。在笔者看来，这恰恰也是基督教三一论之言说模式的丰富性，它为运用印度教语言来重构三一论或运用三一论来重构印度教神观之可能性提供了理论资源。

相较之下，赖品超借用华严宗的“事事无碍”“相即相入”[1]等理论来为三一论在本性上的互相共存提供有利的思考参照，实际上仅停留在不同宗教教义之比较的理论智性层面，并没有获致潘尼卡所基于的生存层面的宗教实质性互渗之境地。宗教对话必须是真正宗教性的，而不只是教义和思想观点的交流。[2]所以，这种比较性的三一论诠释最多只能是有助于我们去了解三一论中的互渗，[3]而无法为三一论和与之所比较的如华严宗的教义提供更为基础的共性。三一论本身的丰富性与对之言说的丰富性都在最大的程度上给予了此一教义跨宗教与跨文化的潜力，为此，真正意义上对三一论的言说方式的重构并不能只停留于对比的模式之上，而是一种真正的互相渗透，即基督或圣父或圣灵，并不是在某种意义上可以与其他宗教的某些教义理解相似，而是真实地临在于其他宗教之中。这正如潘尼卡所言：“这世界由之产生又回归于他并靠他维系的那个就是自在天、基督。”[4]

另外值得一提的是，在互益模式之下的三一论作用还在于如尼特所提出的对全球问题（如贫穷、苦难、生态）的关注。[5]在对这些问题的应对、思考、解决之上，不同的宗教可以根据其自身存在于如此生存空间中的事实和对生存要素本身的关注而建构起宗教对话的外在平台。这种平台会使各宗教从其自身所

1 参看赖品超，《大乘基督教神学》，第 169-195 页。[Lai Pan-chiu, Mahayana Christian Theology,pp.169-195.]。

2 西蒙·潘尼卡著，王志成、思竹译，《宗教内对话》（北京：宗教文化出版社，2001），第 106 页。[Raimon Panikkar, Translated by Wang Zhicheng, Sizhu, *The Intrareligious Dialogue* (Beijing: Religion and Culture Press,2001), p.106.]

3 赖品超，《大乘基督教神学》，第 195 页。[Lai Pan-chiu, *Mahayana Christian Theology*, p.195.]

4 西蒙·潘尼卡著，王志成、思竹译，《印度教中未知的基督》，第 175 页。[Raimon Panikkar, Translated by Wang Zhicheng, Sizhu, *The Unknown Christ of Hinduism*, p.175.]

5 参看保罗·尼特著，王志成译，《宗教对话模式》，第 173-178 页。[Paul Knitter, Translated by Wang Zhicheng, *Introducing Theologies of Religions*, pp.173-178.]

关注的超越性层面转向现实性层面，且这种转向亦是建基于各宗教自身所具有的某些教义和伦理要求之上。从三一论角度而言，这种互益模式下的宗教对话所要求于基督教的表现便是既关注基督的救赎也关注上帝的创造，既重视教会论意义上的基督中心也重视人类共同体的上帝中心，既强调圣灵内在于基督教群体也强调圣灵内在于一切被造物，从而在主张把救赎或者人类和生态的福祉作为诸宗教神学与对话的背景和标准时，也保留了教会、基督、上帝的价值和必要性。[1]

3、接受模式的宗教对话

无论是置换与成全模式，还是互益模式的宗教对话，都预设了对话的双方能够基于一种普遍的共识而达致对彼此的了解。而接受模式认为每一个宗教都是一个特定的群体，有自己特定的文化背景和言说方式，任何宗教教义和信仰实践只有在其所属的宗教群体中才能具有意义。宗教对话就是在完全差异的宗教之间进行纯粹的沟通、纯粹的比较，不存在任何的肯定或否定，只存在对话本身。

基于以上原因，接受模式之宗教对话的支持者便因此着重强调宗教间的差异，而非宗教间的相似或相通。此举并不消除各宗教进行对话的可行性与必要性，因为即使对话的双方都不能（或不需要）全面恰当地理解彼此，对话仍然可以作为突显自身群体的特性和辨识对方之特性的必要渠道。事实上，没有对自身独特性的持守，就无法以一个特定宗教群体的身份得以进入宗教对话之中。就此而论，基督教在此模式下所进行的宗教对话所需关注的是自身的独特性，而非与其他宗教的共性。为此，作为基督教所独有的三一神观理应作为其独特身份的一个显著标识。

与其他同样宣称信奉独一神的宗教（如犹太教、伊斯兰教）不同的是，基督

1 保罗·尼特著，王志成、思竹、王红梅译，《一个地球多种宗教——多信仰对话与全球责任》，第 54 页。[Paul Knitter, Translated by Wang Zhicheng ,Sizhu, Wang Hongmei, *One Earth Many Religions：Multifaith Dialogue & Global Responsibility*,p.54.]

教在宣称上帝为独一真神的认信之上进而宣信历史中的耶稣基督实为上帝的独生子、[1]永恒的圣道。[2]这并不是将某一个人进行神化，也不是宣称"人可以成为神"，而是将独一神看为多位格的独一存在，耶稣基督是多位格之独一神的第二位格——圣子。这种对神之位格性的认定，亦同时区别于印度教中的梵和老子的道之无位格性。在认定耶稣基督的神性之基础上，基督教再进一步认定由圣父和圣子而出的圣灵亦具有神性，此圣灵曾参与神的创造行动，[3]且内居于信徒之中，[4]并使神与人合而为一。[5]圣灵的角色与功能充分显示了神临在于被造物之中，但这又完全区别于任何泛神论的意涵，因为圣灵在本体上属于多位格的独一神，且被称为第三位格。于此，基督教特有的三一论之基本框架得以表述。虽然在基督教的历史中，三一论的成型与发展与各时代不同文化、处境、思潮都有不同程度的相遇对话和彼此参照，但三一论始终只能是基督教群体的三一论，正如林贝克所言："对基督徒来说，'上帝既是三位又是一体'或'基督是主'只有在被当作说、想、感觉和行动的整个模式的一部分时才是真实的。"[6]

四、结语

基督教与其他宗教的相遇和对话是一个历史性的事实，也是一个当代乃至未来都会存在的现象，所以为基督教参与不同模式的宗教对话找寻源于其自身的教义依据应是十分合理且必要之事。与所有其他教义相类似，基督教的三一论本身亦是在历史与当代的不同处境与神学论辩中成型的。就三一论的客观性而

1 《约翰福音》1:14 [John 1:14]

2 《约翰福音》1:1 [John 1:1]

3 《创世记》1:2 [Genesis 1:2]

4 《罗马书》8:9 [Romans 8:9]

5 《约翰一书》3:24 [1John 3:24]

6 林贝克著，王志成译，《教义的本质——后自由主义时代中的宗教及神学》（香港：汉语基督教文化研究所出版，1997），第 78 页。[George A. Linbeck, Translated by Wang Zhicheng, *The Nature of Doctrine-Religion and Theology in a Postliberal Age* (Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies,1997), p.78.]

言，它是基督教所信奉之神能够被理解的言说体系；就三一论的主观性而言，它是基督教群体的信仰经验之生存性表达。在对待其他宗教的态度上，基督教不可能脱离对三一论的认信与体验，也无法脱离其对三一论的理解和言说。

在一个多宗教共存的当代社会中，在一个各种思潮彼此互动的处境下，如何既维持基督教自身的身份特性，又能够在与其他宗教和其他思潮的相遇中向他者敞开并丰富自身，甚至尝试运用非基督教的语言去言说基督教的信仰，已经成为基督教群体必需要面对的事实。为此，从三一论角度所建构的宗教对话之可能性，不仅具有理论上的意义，也具有主体性的实践意义。诚如刘小枫所说：“多元宗教语境的对话目的根本不（也不可能）在寻求不同上帝观的一致，而是理解各种上帝信仰的差异，由此促进不同上帝信仰者各自的自我理解和相互间的信仰辩难。因此，独特上帝观是参与对话的前提，基督信仰的三一论语式是参与多元宗教对话的最恰当的语式。”[1]

参考文献 References

Barth Karl. Reprinted from the English Edition by Westminster John Knox Press, 1999.

Rahner Karl. The Trinity. trans. by Joseph Donceel. New York: The Crossroad Publishing Company, 1997.

保罗·尼特著。《宗教对话模式》。王志成译。北京：中国人民大学出版社，2004。[Paul Knitter. *Introducing Theologies of Religions.* Translated by Wang Zhicheng. Beijing: China Renmin University Press,2004.]

保罗·尼特著。《一个地球多种宗教——多信仰对话与全球责任》。王志成、思竹、王红梅译。北京：宗教文化出版社，2003。[Paul Knitter. *One Earth*

1 刘小枫，《从三一论看现代文化语境中的信仰辩难》，载汉语基督教文化研究所编，《现代语境中的三一论》（香港：汉语基督教文化研究所，2000），第 137 页。[Liu Xiaofeng,“ *Theological Challenges to Faith in Modern Context: A Trinitarian Perspective”,* in Institute of Sino-Christian Studies ed., *Trinity in the Context of Modernity*（Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies,2000), p137.]

Many Religions：Multifaith Dialogue & Global Responsibility. Translated by Wang Zhicheng, Sizhu, Wang Hongmei. Beijing: Religion and Culture Press, 2003.]

何光沪著。《多元化的上帝观——20 世纪西方宗教哲学概览》。北京：中国人民大学出版社，2010。[He Guanghu. *Pluralistic Views of God: Overview of Western Religious Philosophy in the 20th Century.* Beijing: China Renmin University Press,2010.]

胡斯托·L·冈萨雷斯著。《基督教史——初期教会到宗教改革前夕（上卷）》。赵城艺译。上海：上海三联书店，2016。[Justo L.Gonzalez. *The Story of Christianity: The Early Church to the Dawn of the Reformation*. Translated by Zhao Chengyi. Shanghai: Shanghai Jiont Publishing Company Limited,2016.]

赖品超著。《大乘基督教神学》。香港：道风书社，2011。[Lai Pan-chiu. *Mahayana Christian Theology*. Hong Kong: The Logos and Pneuma Press,2011.]

列奥纳多·斯威德勒、保罗·莫泽著。《全球对话时代的宗教学》。朱晓红、沈亮译。成都：四川人民出版社，2014。[Leonard Swidler, Paul Mojzes. *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*. Translated by Zhu Xiaohong, Shen Liang. Chengdu: Sichuan people's publishing House,2014.]

林贝克著。《教义的本质——后自由主义时代中的宗教及神学》。王志成译。香港：汉语基督教文化研究所出版，1997。[George A.Linbeck. *The Nature of Doctrine-Religion and Theology in a Postliberal Age*. Translated by Wang Zhicheng. Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies,1997.]

刘小枫。《从三一论看现代文化语境中的信仰辩难》。载汉语基督教文化研究所编。《现代语境中的三一论》。香港：汉语基督教文化研究所，2000。[Liu Xiaofeng.“ Theological Challenges to Faith in Modern Context: A Trinitarian Perspective”.in Institute of Sino-Christian Studies ed. *Trinity in the Context of Modernity.* Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies,2000.]

麦葛福著。《基督教神学手册》。刘良淑、王瑞琦译。台湾：校园书房出版社，

1998。[Alister E.McGrath. *Christian Theology: An Induction.* Translated by Liu Liangshu, Wang Ruiqi. Taiwan: Campus Evangelical Fellowship,1998.]

麦克·彼得森等著。《理性与宗教信念：宗教哲学导论（第三版）》。孙毅、游斌译。北京：中国人民大学出版社，2005。[Michael Peterson etc. *Reason & Religion Belief*: *An Introduction to the Philosophy of Religion.* Translated by Sun Yi, You Bin. Beijing: China Renmin University Press,2005.]

米勒德·J·艾利克森著。《后现代主义的承诺与危险》。叶丽贤、苏欲晓译。北京：北京大学出版社，2006。[Millard J. Erickson. *The Promise and Perils Postmodernism*. Translated by Ye Lixian, Su Yuxiao. Beijing: Peiking University Press, 2006.]

莫尔特曼著。《三一与上帝国——论上帝的教义》。周伟驰译。香港：道风书社，2007。[Jürgen Moltmann. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre* ,Translated by Zhou Weichi. Hong Kong: The Logos and Pneuma Press,2007.]

潘能伯格著。《系统神学（卷一）》。李秋零译。香港：道风书社，2013。[Wolfhart Pannenberg. *Systematische Theologie, Band I.* Translated by Li Qiuling. Hong Kong: The Logos and Penuma Press,2013.]

思竹。《从比较哲学到对话哲学：寻求跨宗教对话的内在平台》。载赵林、杨熙楠主编。《比较神学与对话理论》。桂林：广西师范大学出版社，2008。[Sizhu. *"From Comparative Philosophy to Dialogical Philosophy: Exploring the Intrinsic Platform for Interreligious Dialogue".*in Zhao Lin, Yang Xinan eds. *Compare Theology and The Theory of Dialogue.* Guilin: Guangxi Normal University Press,2008.]

士来马赫著。《宗教与敬虔》。金陵神学院托事部编译。上海：中国基督教两会出版，2006。[Friedrich Schleiermacher. *Religion and Godliness.* Translated by Department of affairs in Jinling Theological Seminary. Shanghai: China Christian Council Press,2006.]

特雷西著。《与他者对话——宗教之间的对话》。陈佐人译。香港：道风书社，

2009。[David Tracy. *Dialogue with the Others.* Translated by Stephen Chan. Hong Kong: The Logos and Pneuma Press,2009.]

西蒙·潘尼卡著。《印度教中未知的基督》。王志成、思竹译。成都：四川人民出版社，2003。[Raimon Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism.* Translated by Wang Sicheng, Sizhu. Chengdu: Sichuan people's publishing House,2003.]

西蒙·潘尼卡著。《宗教内对话》。王志成、思竹译。北京：宗教文化出版社，2001。[Raimon Panikkar. *The Intrareligious Dialogue.* Translated by Wang Zhicheng, Sizhu. Beijing: Religion and Culture Press,2001.]

詹逊 Robert W. Jeson。《巴特》。董江阳、陈佐人译。福特编。《现代神学家——二十世纪基督教神学导论》。香港：道风书社，2005。[Robert W. Jeson."K.Barth". Translated by Dong Jiangyang, Chen Zuoren.in F. Ford eds. *The modern Theologians：An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century Second Edition* (Hong Kong: The Logos and Pneuma Press,2005.]

约翰·希克著。《信仰的彩虹》。王志成、思竹译。南京：江苏人民出版社，2000。[John Harwood Hick. *The Rainbow of Faiths.* Translated by Wang Zhicheng, Sizhu. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House,2000.]

约翰·麦奎利著。《基督教神学原理》。何光沪译。上海：上海三联书店，2007。[John Macquarrie. *Principles of Christian Theology.* Translated by He Guanghu. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company Limited,2007.]

约翰·麦奎利著。《谈论上帝——神学的语言与逻辑之考察》。安庆国译。成都：四川人民出版社，1997。[John Macquarrie. *God-Talk: An Examination of The Language and Logic of Theology.* Translated by An Guoqing. Chengdu: Sichuan People's Publishing House,1997.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 423-441 页

The Trinity of Christianity in the Context of Religious Dialogue

Nada ZHENG https://orcid.org/0009-0005-2908-8039

Yueqing Christian Council

Abstract: The attribute of more in one of Trinity breaks through the natural exclusiveness of absolute monotheism, and the roles and functions of different persons give the support of dogmatic theory for the possibility of the dialogue between Christianity and the other religions. Although the Trinity has been accepted by Christianity as the basic doctrine, the situations and ideas of different eras always made debates for the Trinity, in order that the theory of the Trinity has often been understood and interpreted in different views. And then, the Trinity has the potential of being meaningfully expressed in the context of the pluralistic dialogues during religions. Therefore, the doctrine of the Trinity has become the resource of theory for the Christianity who wants to stand firmly in different forms of dialogues of religions while the Christianity is meeting, communicating and talking with other religions.

Keywords: Religious dialogue, Christianity, Trinity, Understanding and interpretation

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0015

学术评论

Reviews

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 442-459 页

《老子》与基督教的融会与贯通

韩焕忠 https://orcid.org/0009-0006-3978-0472

苏州大学宗教研究所

摘要：袁步佳的《〈老子〉与基督》是一部促进《老子》与基督教融会贯通、促进基督教中国化的佳作。在袁步佳的理解中，老子的道论与基督教的上帝论具有高度的同构性，老子所说的圣人就是对六七百年之后将通过“道成肉身”降临人世间的耶稣的预言，按照老子的说法修道就是真实信仰上帝及其化身耶稣的体现。袁步佳对《老子》与基督教的融会贯通，非常有利于中国的基督徒理解和接受中国固有的优秀传统文化，也非常有利于《老子》走向全世界，为那些信奉基督教的国度所理解和接受。

关键词：袁步佳、《〈老子〉与基督》、融会贯通、基督教中国化

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0016

笔者虽然对袁步佳一无所知，但是对于他的《〈老子〉与基督》却很感兴趣。从《〈老子〉与基督》的行文中，我们可以体会到，袁步佳不仅非常喜欢《老子》，而且还对基督教神学研究有素，并且其信仰极为虔诚。

袁步佳的这部著作已经受到学术界的重视，卓新平、杜小安、徐弢、严胜英等学者都对这部著作给予了很高的评价。卓新平《〈道德经〉对宗教和谐的贡献——〈道德经〉与〈圣经〉的比较》对这部著作多有引用，如其谓《老子》对道的解释"在基督徒中也引起了共鸣，他们曾引《圣经》来加以对照说明'主所作的，在我们眼中看为希奇'。有趣的是，他们甚至将《道德经》中上述'夷、希、微'三字与希伯来文耶和华（Jehovah，指'上帝'）的发音相比较，认为'耶和华更早的发音是Yhwh，中文译成耶威或雅威，其始音与尾音与夷希微更相近。'尽管这种解释不一定准确，却说明人们在《道德经》中找到了宗教认知求同上的'和谐'。"[1]其中关于耶微和雅威的发音与夷希微相近的说法，即引自袁步佳的这部著作。杜小安说："在当代基督教与道教文化相融合的过程中，重要代表人物是当代学者袁步佳。他对道教与基督教思想的相似性作了有系统的比较。袁步佳的小书《老子与基督》以道教哲学和基督教神学比较研究为主题。他认为，道教经典著作中的许多概念跟基督教有相似的地方。袁步佳把《老子》里的'圣人'概念与《圣经》里'作为人和作为神的耶稣'做了宗教上的比较。这本书所涵盖的主题可以说是一个态度开放的宗教学者以道教的观点接受'耶道互补'或'老子加耶稣'的宗教对话模式的代表性作品。"[2]这里不仅概括了袁步佳这部著作的主要观点和基本特点，而且还将这部著作视为基督教与道教文化融合的代表性著作。徐弢和严胜英则指出："袁步佳的《老子与基督》（1997）通过比较双方的经典教义和宗教实践，探讨了二者思想源头上的相通性，并试图说明老子所说的'道'不仅可以意指

1 卓新平，《〈道德经〉对宗教和谐的贡献——〈道德经〉与〈圣经〉的比较》，《中国宗教》（2005 年第 5 期）。

2 杜小安，《基督教与中国文化的融合》（北京：中华书局，2010），第 218-219 页。

‘自然之道’，有时也同样蕴含着‘以自身为法度’的‘永有者、无限者’的意涵，并因而与《圣经》中的一神论观念有一定的相似性和可比性。”[1]这些相关论述，对于我们深入理解袁步佳这部著作内容的丰富性和地位的重要性，可以提供许多有益的启发。但在笔者看来，使基督教与中国固有文化的经典实现融会贯通，是促成基督教实现自身形态中国化的重要方式和方法，而袁步佳的这部著作于此颇具创例发范的作用，故而不揣谫陋，撰成斯文，以就正于方家。

在袁步佳看来，老子的道论、圣人论、修道论与基督教的上帝论、基督论、灵修论在某种程度上可以说是相互等同的。因此，笔者认为，《〈老子〉与基督》是一部促进《老子》与基督教融会贯通的佳作，当然也是一部促进我国基督教神学中国化的佳作。

一、大道即上帝

在袁步佳的理解中，老子的道论与基督教的上帝论具有高度的同构性。基督教的上帝论是阐明上帝存在、上帝的属性以及上帝与世界关系的，而老子的道论也是诠释道的存在、道的属性、道与世界关系的。在笔者看来，这种理论上的高度同构性，为他认定大道即上帝提供了坚实的逻辑前提。

袁步佳认为，“道是自在永在者”。他从老子所说的道具有“法自然”“独立而不改”“周行而不殆”“绵绵若存，用之不勤”“大盈若冲，其用不穷”等基本特征上，联想到《圣经》说上帝为“我是我所是的”“自在者”“自有永有者”，由此认定“道是自在永在者”。[2]在对老子所说“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，抟之不得名曰微”的理解中，袁步佳进一步指出：“‘夷希微’不仅在发音上酷似‘耶和华（耶威）’，其内在含义也是自在者Jehovah，即道。”[3]老子文本中虽然也有“帝”“神”等概念，

1 徐弢、严胜英，《晚清以来基督教与道教比较研究述评》，《宗教学研究》（2025 年第 2 期）。

2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 8-9 页。

3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 10 页。

但在袁步佳看来，这些概念不过是表明老子对一般神明的敬畏而已，都不足以对应基督教中的上帝范畴，“唯有老子的‘道’，才与今日所言‘上帝’之无限永恒自在的内涵相一致。”[1]也就是说，在袁步佳的思维中，只有《老子》中所说的“道”，才是与基督教《圣经》中的“神”或“上帝”具有同等意义的范畴，其他都不是。

袁步佳认为，“道是造化者”。他从老子所说的道为“天地之母”“万物之母”中，联想到《圣经·创世记》中“起初，神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗，神的灵运行在水面上。神说要有光，就有了光……”，由此认定“道是造化者”。[2]他甚至还进一步比较了神造世界与道生万物之间的一致性，并对此赞叹不已：“奇妙的是，神是用‘说话’来创造万物的，而神的话（The Word）就是‘道’，与英文《圣经》里的‘话’，原是同一个字，即希腊文Logos。那么，神的‘话’创造世界，也就是神的‘道’创造世界。再奇妙的是，中文的‘道’也有‘说话’的意思。《圣经》说：‘太初有道，道与神同在，道就是神。万物是藉着他造的。凡被造的，没有一样不是藉着他造的。’（《约翰福音》）可见《老子》与《圣经》紧紧相联，深深相通，多么奇妙！”[3]袁步佳在这里既然将《老子》的“道”与圣经的“道”做了等同的理解，那么，“道与神同在，道就是神”也就是意味着《老子》的“道”就是《圣经》的“上帝”，谓之“道”，或者谓之“上帝”，只是对于这个世界的造化者的不同称谓而已。

袁步佳认为，道对于万物具有“爱养之恩德”。在他看来，老子所说的大道不仅造化万物，还“爱养万物”，从而使老子所说的大道具备了《圣经》中的上帝那样的“有情义、有管教、有慈爱”的神格。有人以老子主张的“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”为据，认为老子所说的道是自然的，没有神格意义。袁步佳对此反驳说：“在古人眼里，祭神事天是最重要的事，祭坛前的刍狗因而极富价值；一旦离了神坛，刍狗本身不过一把稻草而已。同理，人的价值

1 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 11 页。

2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 11-12 页。

3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 12 页。

离不开道，就好像部分的价值离不开整体，要素的价值离不开系统，枝子的价值离不开树身。一方面，在道里，每个人都是尊贵的；另一方面，若离了道，人就是一把土，这时，人间一切仁义说教，又有什么意义呢？失了道，无物可以替代，这正是老子的宣告。”[1]我们说，经过袁步佳这一番颇富创造性的诠释，本来被当作道无神格的证明，如今却成了宣称大道是意义源泉的有力的依据。如果换算到基督教的语境之中的话，那么就无异于宣说，只有在上帝之中，万物与人才具备了相当的价值；否则，不过是已陈之刍狗而已。

袁步佳认为，“道造化了自由的人”。他说：“老子深知大道的生养爱育之德，却充分强调大道‘不强行占有，不自以为大，不任意宰割，不自恃其能，不自居其功’的一面，由此表明，‘大道无为’绝不是大道不存在或无意志的表现，恰恰相反，这完全是出于道的恩德本性，人类应当感激不尽。……还有一层深意，这就是：道并不剥夺万物与人的任何自由！道创造、爱养、监察、掌管的是一个自由生动的世界。老子犀利地指出：这恰恰是大道的权能之所在。”[2]他甚至认为，老子对大道无为这一特性的论述，还帮基督教回答了一个屡蒙世人诘责的难题：“基督教一直面临着一个诘难，这就是：既然神是全知全能全善的，为什么给人生这么多苦难？为什么世界有这么多邪恶？更直接地说，为什么不造出理想的人类来？老子十分好地回答了这个问题：道造了自由的人。……‘人法地，地法天，天法道’，顺从道是人的最大自由的最小条件”。[3]我们知道，西方的神学家在面对这个问题时，往往认为，上帝在创造人类的同时，也将自由选择的权利和意志赋予了人类。在袁步佳看来，对这一思想的更为经典的表述早已蕴含在老子的学说之中了。

袁步佳认为，道是“富有生命”的“超越者”。袁步佳谓大道具有“超越性”，是因

1 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 13 页。

2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 14 页。

3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 14 页。

其“无象无形”，即超越人的感觉、知觉和理想认识的范围，而只能通过人的心灵领悟“恍惚之中有象，有物，有精，有真，有信”。如果想凭借人聪明才智把握大道的话，便会“自见者不明”，因而老子著作“弃智、绝学”“无知无欲”。在袁步佳看来，大道的这一特性与《圣经》所说的神“不能看见”完全一样，而老子的主张也与耶稣所说的“自以为能看见的，便是瞎子”“我要灭绝智慧人的智慧，废弃聪明人的聪明”毫无二致，他由此认定：“道是超越了一切辩证现象的绝对的‘一’。”[1]袁步佳将道的位格视为道格，认为道“自然富有生命”，“道格包含着人格，却远远超越人格”。[2]“道格包含着人格，使人可以接触沟通道，用一些拟人化的语言称呼描述他，如老子用母、德、爱、赦罪等，《圣经》用父、主、拯救等。道格远远超越人格，又使得人不可能完全把握道，拟人化的称呼就很有限。”[3]袁步佳将老子对道的描述与《圣经》对神的描述进行了对比，指出：“基督教在其历史的演化过程中，从教义到仪式，曾有将神‘过度拟人化’的倾向。这种倾向会大大限制人对神的理解，在一定程度上混淆信仰与迷信。”[4]而老子却没有将道“过度拟人化”，在袁步佳看来，“老子的论法，对于全面理解道格对人格既包含又超越的关系，理解人对道既可以认知、可以言说，又不可尽知、不可尽言的关系，是十分重要的。”[5]袁步佳此论无疑是在阐明《老子》相对于《圣经》而言所具有的某种优越性，应当说，这对于一位虔诚的基督徒而言，是非常富有心胸、气魄和胆量的事情。

袁步佳认为，“道是人的启示者”，因此“《老子》是神圣启示之作”。他说：“道可以用言语启示人，也可以给人无言的启示。”[6]谓道以言语启示人，如《老子

1 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 15-16 页。

2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 16 页。

3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 17 页。

4 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 17 页。

5 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 17 页。

6 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 17 页。

》35章：“道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。”按照袁步佳的理解：“这句话至少有三层意思：（1）大道可以成为话语来启示人；（2）这些话语听起来纯朴、愚拙、不起眼、不入耳；（3）却具有绝对真理的能力，永恒不尽。”[1]《老子》41章谈到人们闻道之后的反应时说：“上士闻道，勤而行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。故建言有之：明道若昧，进道若退，夷道若类。”袁步佳仍然从三个层面对此加以理解，他说：“这里也包含着三点：（1）道的启示是可以被人闻听接受的；（2）但只有少数人能明白并实行，大部分人置若罔闻，‘下士’甚至嘲笑讥讽；（3）然而道里确有光明、有平安、有长进，是背道的世人看不见的。”[2]这令他想起《圣经》中类似的记载来：“耶稣有一个‘撒种’的比喻，讲的也是上天的启示与世人的反应，与老子的宣示惟妙惟肖，如出一辙。”[3]在言语启示之外，大道还“行不言之教”（2章），即“藉着奇妙作为，给人无言的启示”。他认为基督教《诗篇》所说“无言又无语，也无声音可听，他的话语却通达天下，他的声音却传遍地极”，就是此意。[4]道既然是启示者，那么在袁步佳看来，“《老子》不是人为的学问，而是道给人的启示”。[5]他坚信：“老子之道来自超学问、超实证、超理性、冥冥之中的神圣启示。”[6]如此一来，《老子》一书在基督教内自然也可以获得神圣标准的地位。

袁步佳认为，道是“主持公义”的“人类的拯救者”。袁步佳指出，“大道一身兼任最高掌权者、立法者和司杀者的职份，无疑是天地万物的主。但他本性信实、公正、公平。”[7]而《圣经》也是这样描述神的，如《约翰福音》说：“神是信实的

1 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第17页。
2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第18页。
3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第18页。
4 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第18页。
5 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第18页。
6 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第19页。
7 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第20页。

。”《以赛亚书》说：“Jehovah喜爱公平。”“Jehovah是和平的君。”[1]袁步佳由此认定“道是主持公义者”，而“老子论道的主旨，是宣告道的拯救。”[2]在袁步佳看来，“世人亟需拯救，是因世人沉沦在罪与死中：追求享乐，争斗、盗贼、淫乱，当权者是强盗头子，人心诡诈、恃强凌弱，世上没有美善，等等。”[3]《老子》46章说：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”袁步佳引《圣经》为之证明说：“《圣经》记载人类的始祖偷吃‘智慧果’，完全是出于自私贪婪：一是智慧的贪婪，‘便如神能知道善恶，又使人有智慧’；二是物质的贪婪，‘见那棵树的果子好作食物’；三是美情的贪婪，‘悦人的眼目，且是可喜爱的’。”[4]而且，“人凭智慧和道德不能自救。”[5]换言之，唯有道，才是人类的拯救者。“拯救的内涵，按照《圣经》，就是让人悔改、回头，从罪与死的状态中解脱出来，进入永生之神。老子则用‘止’‘反’‘归’‘复’‘静’‘久’等概念，说明了这一内涵。”[6]袁步佳还意识到：“老子宣示道的拯救，大多集中在道的化身‘圣人’身上。”并由此为他进一步论证道化身而成的圣人就是在为耶稣张目。

在袁步佳的眼中，老子所说的道，就是自在永在者，就是造化者，就是爱养者，就是超越者，就是富有生命者，就是启示者，就是主持公义者，就是人类的拯救者。很显然，袁步佳在这里就是按照基督教对上帝的理解来理解老子所说的道的。为此他情不自禁地对老子的道发出由衷的赞叹：“多么奇妙伟大的道啊！你叫老子在耶稣降世前六七百年就仿佛看到了他，你叫道成肉身的耶稣应验了自古以来诸先知多次多方的晓谕！”[7]在这里，老子因为对道的阐发和论述，不仅成为中土的先哲、道家的始祖、道教的教主，还成了袁步佳这样的中国基督徒认

1 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 20 页。
2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 21 页。
3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 21 页。
4 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 22 页。
5 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 22 页。
6 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 24 页。
7 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 26 页。

可的诸先知之一。

二、圣人即耶稣

《老子》虽然篇幅短小，但却经常提到圣人。我们知道，在《老子》的语境中，圣人通常是指对道深有体会，并能在治国理家、待人接物、修身养性等各个方面都能充分体现出来的人。而在袁步佳看来，老子所说的圣人就是对六七百年之后将通过“道成肉身”降临人世间的耶稣的预言，为此他按照基督教神学的基督论，对老子所说的圣人进行了深入而详细的解读。

袁步佳坚信，老子所说的圣人，就是对耶稣的预言。他说：“仔细观察一下老子对这位圣人的描述，不难发现他的内涵是确切而且鲜明的。这里仅举几例：他有大功，却不居功、不为大，然而成其大，功不灭；他是秉持大道本像者，普天下的人都归向他，领受平安；他承袭上天大道的光明和永恒，来普救世人；他知其荣，守其辱，知其白，守其黑，以做世人认识上天大道的工具；他将众人从过犯中领回来；他外表粗卑，内怀宝贝；他受垢受辱受难，却为主为王为大。等等。”[1]

袁步佳依据圣人的这些特征，得出了一个令人震惊的结论：“凡熟悉耶稣的人一眼便认出，这正是《圣经》所预言（《旧约》）、所展示（《新约四福音书》）、所见证（《新约使徒书信》）的那一位。吻合之极，令人瞠目结舌。”[2]因为在他看来，“圣人不是俗称的圣人，乃是大道在人间的化身”[3]，“圣人不是逻辑论证出来的，乃是大道的启示”[4]，而且，差不多与老子同时的以色列大先知以赛亚，也预言了耶稣的降临做了更为丰富、更为明确的预言。

袁步佳认为：“圣者将诞生在以赛亚的民族中，他领受的启示比老子更为精

1 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 27-28 页。

2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 28 页。

3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 28 页。

4 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 29 页。

确显明，这是自然而然的事情。然而老子同以赛亚一样，在宣示自在者Jehovah或道时，不约而同以丰富的笔墨提出了一位圣人或圣者，并且知道他要将天上的道行于地上；他降卑受辱，为了拯救世人；他受苦受难，却为主为王；他是光，却不炫耀；他无美貌，却怀有至宝；他的道被拒绝，却越发丰富，没有穷尽……数百年后，这一切都应验在耶稣身上，这是一件多么神奇的事啊！”[1]也就是说，在袁步佳看来，老子就是中国的以赛亚。

为了证明老子所说的圣人就是耶稣，袁步佳将《老子》对圣人的刻画与《圣经》对耶稣的描述一一对照，竟然无不契合。他举了很多例子：

职份上的一致。《圣经》提到耶稣有先知、祭祀、君王三重职份。与此相类似，老子所说的圣人“袭明”、使人“袭常”、为“不善人之师”，即“承袭上天大道的光明，传递到人间，……罪人藉其光，复归其明”[2]，说的是先知的职份。“老子没有用祭祀的名称，但这个职份的内涵，老子明确地宣达出来。”[3]《老子》62章“圣人抱一为天下式”，长沙马王堆帛书本作“圣人持一为天下牧”，“不善人之所保”等，说的是祭祀的职份。《老子》77章“圣人为而不恃，功成而不处”，78章“圣人云：受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王”，说的是君王的职份。

都是大道的本像。《老子》75章则说圣人“执大像，天下往”。袁步佳指出：“《圣经》反复见证说：耶稣是‘神本体的真像’。”[4]

都有不为而成的特征。老子所说的圣人，是“不有、不恃、不居、不积、不为、不处、不自见、不自是，不自贵、不自矜、不自为大”。而耶稣一再阐明：“我从天上降下来，不是要按自己的意思行，而是要按差我来者的意思行……若不是蒙我父的恩赐，没有人能到我这里来。”“我没有一件事是凭着自己做的。”[5]

1 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 30 页。

2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 31 页。

3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 32 页。

4 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 34 页。

5 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 36 页。

都被赋予了拯救的使命。老子所说的圣人“常善救人，故无弃人”（27章）。袁步佳则运用语义学的方式指出：“耶稣，即Jesus，希伯来原文是Joshua，意思是‘主来拯救’（The Lord Saves）：‘他要将自己的百姓从罪恶中救出来。’（《马太福音》）”[1]

都有降卑受辱的经历。老子所说的圣人“知其雄，守其雌，为天下溪；知其白，守其黑，为天下式；知其荣，守其辱，为天下谷”（28章）。而耶稣虽然贵为上帝的爱子，但却降生人间，受苦受难。

都以“反于世界”的方式示现于众。老子所说的圣人，也是“道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既”（35章），因为他深知“反者道之动，弱者道之用”（40章）、“玄德深矣，远矣，与物反矣”（65章）的道理。而耶稣降临世间，没有化身为高贵、博学、长寿、刚强有力的人，不会使用深奥的哲学语言，不会用逻辑推理的语言，不会借助科学公式向人说话。

都有牺牲与复活。“无论老子或以赛亚，都不曾直接预言圣人死而复活，但都有圣人永恒不死的意味。如以赛亚说‘他必被高举上升，且成为至高；他必看见后裔，并且延长年日’。老子最明显的描述是在第7章：‘圣人后其身而身先，外其身而身存。’”[2]

都没有华美辩博的语言。《老子》81章：“信言不美，美言不行。善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知。”而耶稣在这个世界上留下的简简单单的几百句话，也不华美，不巧辩，不广博，但却真实可信。[3]

都有圣功。《老子》81章：“圣人不积，既以为人己愈有，既以与人己愈多。”袁步佳对照耶稣的言行，不无感慨地说：“一位道的化身，来人间示道、践道、普化大道，爱人、救人、教化世人；他既是活生生的‘人’，又是活生生的‘道’。

1 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第37页。

2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第42页。

3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第44-45页。

这便是老子笔下的圣人、以赛亚预言的圣者、历史上的耶稣。”[1]

都是圣爱。《老子》81章：“天之道，利而无害；圣人之道，为而不争。”袁步佳认为：“这里交待了大道和圣人的最终本性：道就是爱，圣人就是爱。”[2]而他似乎对《老子》66章的感受最为深切。《老子》66章说：“江海所以为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王……是以圣人处上而民不重，处前而民不害，天下乐推而不厌。”他深有感触地说：“‘天下乐推而不厌’，这句话使我想起千百年来，千千万万的基督徒前仆后继传‘福音’，其热诚、献身、圣善和持久不渝，世界上再没有哪一项事业可以与之相媲美！耶稣的卑辱低下，很快形成了大海，千万条心灵的江河归向他，川流不息。‘道引导天下万民归向自己，就好像河川疏导诸水流向大海。’（32章）老子的比喻多么贴切！”[3]

总之，在袁步佳看来，“老子笔下的圣人具有三个特性：普世性，其内涵没有中华民族性、空间性的界定，后来应验在以色列而面向全人类。永恒性，其出现没有具体年代性、时间性的界定，后来应验在公元元年而贯穿历史。真实性，其存在没有任何假定性、前提性的界定，后来的应验表明此启示来自永恒。”同时又是“人格与道格的合一”“荣耀与降卑的合一”“慈爱与公义的合一”“牺牲与权能的合一”。[4]后来所有这一切，都在耶稣身上得到了充分、圆满、真实、奇妙的应验。因此，他断定，《老子》中一再称述的圣人，就是六七百年之后降生在耶路撒冷一家客栈马槽中的那位耶稣基督。

三、修道即信仰

袁步佳认为，不论是老子之后的中国人，还是《圣经》旧约记载的犹太人，都因不明道之深义，不知圣人何在，故而在寻道时多有偏失，“直到圣人耶稣将

1 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 47 页。

2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 47 页。

3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 47-48 页。

4 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 48 页。

大道表明于世，道才显出爱的本相，成为播撒平安的良善之道；道才显出宽广的胸怀，成为'持大像，天下往'的福音之道；道才有了实践上的可能性，成为谦卑者皆可寻、可得、可遵从的启示之道；道才有了时空的真实性，成为出世与入世一体的拯救之道"[1]。为此他发出了热情的召唤："亲爱的读者，您若有心求道修道，就请放下一切知识上的偏执，因为这不是一场学术论争，乃是一次心灵体道之旅，但愿你我都满载而归。"[2]

袁步佳依据《老子》的传世文本，整理出了修道的原则。他提出的修道总则包括：在确认根、母、造化主的前提下，归根守母，得享平静安息，回归生命本源，藉着神奇大道赦人罪过、赐人福分的光，进入永恒。[3]为此他还提出反、损、静、袭等具体原则。"反有二意，一是'相反'，二是'返归'。二意相通：反于世界，返归大道。"[4]因为这个世界是物欲横流的，是巧取豪夺的，是狂妄无知的，所以修道必须与之相反，才能返归永恒的大道。损，因为"修道用的是心灵，结果是越接近真道人越谦卑虚己。"[5]"静有三层含义：一是作为修道前提的'安静'，即静下心来；二是作为修道方法的'守静'，即持守静息；三是作为修道结果的'入静'，即进入安息。"[6]在袁步佳看来，修道的第一要务就是静下心来，静到极处，宇宙的本根，也就是道，就会自然显露出来，从而使自己进入生命的根源和母体，即安息之所。袭是承传、承受的意思，袁步佳说："老子使用了'袭明'与'袭常'两个词，意味深长，不容忽略。圣人'常善救人，故无弃人'，称作'袭明'（27章）；世人'用其光，无遗身殃，是为袭常'（52章）。圣人乃是承袭、传递大道之光明者，而世人则藉用所袭之光，复归于大道之明，便是承袭永恒了。"[7]大道的神圣是不

1 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 49 页。

2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 50 页。

3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 51 页。

4 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 51 页。

5 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 52-53 页。

6 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 53 页。

7 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 54 页。

言而喻的，世人回归大道也是势所必然的，所以袁步佳在这里重点所强调的，是对老子所说的圣人，即六七百年之后降临人世间的耶稣的信仰。

袁步佳还依据《老子》的传世文本，整理出了修道的功夫。在这里，袁步佳所最为重视的，依然是对老子所预言的圣人，即耶稣的信仰。他说：“道的化身‘圣人’既已藉着耶稣入世，修道者若是绕开他去修道岂不是枉然了吗？道既成了肉身，人若罔顾不见他，依旧沉迷于虚无缥缈的‘道’中，岂不是迂腐了啊？”[1]换言之，真正的修道，是以坚定地信仰耶稣为前提的。

袁步佳整理出来的头一项功夫便是弃绝。“弃绝什么？老子说，弃绝聪明智慧，弃绝仁义说教，弃绝技巧功利，减除自私，淡化欲望，拒绝学问，无忧无虑（19章）。又说，不崇尚贤能之辈，不看重珍宝财富，不诱发邪情私欲，不求知，无所欲（3章）。五色、五音、五味和驰骋畋猎，也绝非益事（12章）。甚至连肉身性命也是大祸患，应置之度外（13、7章）。”[2]袁步佳特别指出，这里所说的弃绝，不是离群索居，不是隐居埋名，并非不食人间烟火，并非人生的全然出世，而是心灵的内在修习，“淡其生，外其身，隐其名，弃其智，绝其学，去其欲，即‘弃己、弃俗、弃智’，以达‘无知、无欲、无为’的境界。”[3]袁步佳认为，这种“三弃三无”的境界，在祷告时就是一种真实：“祷告，就是与道的沟通、对话。祷告时你面对的，不再是世俗生计、琐碎不堪的大小事务，乃是如风如灵、周流左右的生命之道；你所借助的，不再是你自己的意志、理性和欲望，乃是一颗诚实的心灵全然依偎在道的引力中，仿佛断了奶的孩子在母亲的怀中（《圣经》）。这里没有一己私欲的煎熬，没有繁杂世界的吵闹，也没有绞尽脑汁的思虑，你进入了无限存在的真相，全然超越了生与死，逾越了古与今，弥合了善与恶。真正弃绝的功夫，此时便达到了。这种感受，会逐渐弥漫扩散到日常生活中，直到成

1 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 58 页。

2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 58 页。

3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 60 页。

为你人生的风格：虔诚、纯静、超然、无为。”[1]我们说，这应是袁步佳个人虔诚祷告时的真实体验。

袁步佳整理出来的第二项功夫便是虚静。在袁步佳看来，老子要求人们“塞其兑，闭其门”，“涤除玄览”，直到“致虚极，守静笃”，就是在实践虚静的功夫。“人心不静，多起于内心内外感官的天然本能。人的肉身本能因短暂而贪婪，因贪婪而强烈，足以将灵魂淹没。而灵魂因着永恒的本性，则显得雍容大度、平静安稳。人一旦排除了感官本能的缠绕，灵魂自然便会显露出来，去体认永恒之道，且成为生命之君。故老子说：‘静为躁君，躁则失君’（26章）。”[2]基督徒在灵修时，若欲上帝住进心中，圣灵的大能源源流入心中，就必须具有获致虚静的功夫。

袁步佳整理出来的第三项功夫便是柔卑。老子曾多次赞扬柔弱、卑下。袁步佳说：“我们确实知道圣者耶稣应验了‘天下之至柔，驰骋天下之至坚’（43章）的话，他像羔羊被牵到宰杀之地，又在剪毛的人手下默默无闻。他为人的过犯受害，为人的罪孽压伤……（《圣经》）。还有谁比耶稣更柔弱呢？道成肉身的耶稣，将千年不解的老子奇言，活生生地展现了出来。”[3]也就是说，在袁步佳看来，老子所说柔弱功夫的顶点，就是十字架。

袁步佳整理出来的第四项功夫便是无为。老子也曾多次赞扬无为，袁步佳认为，老子所说的无为，建立在人之不能、道无所不能的基础上，其实质是人应效法道，唯道是从，从而达到人无为而道无所不为的效果。他说：“耶稣一句话，点到了根本处：‘在人有不能的，在神凡事都能。’《圣经》还说了另一侧面：‘若不是Jehovah建造房屋，建造的人就枉然劳力；若不是Jehovah看守城池，看守的人就徒然警醒。’”[4]其言下之意，无为并不是什么都不做，而是说人应完全遵从道

1 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 60 页。

2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 61 页。

3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 64 页。

4 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 66 页。

的规范，或者说按照神的旨意行事。

袁步佳整理出来的第五项功夫便是和合。袁步佳认为，弃绝、虚静、柔卑、无为等所有的功夫，最终都指向一点，即与道合一。他说：“与道合一，对离了道的世人来说，就是复归：复归于根，复归于母，复归于明，复归于朴，复归于无极，复归于婴孩（16、28、52章）。”[1]而且，“与道合一并不需要退出这个世界。那是一种信托，确信自己正活在永恒之道中；那是一种感觉，知道自己正被生命之道引领。”[2]

袁步佳注意到，老子非常善喻，曾以光喻道、以水喻道、以母喻道。如老子有“用其光”“和其光”等说，袁步佳说：“耶稣曾反复恳切地对世人说：‘我是世界的光。跟从我的，就不在黑暗里走，必要得着生命的光’；‘我在世上的时候，是世上的光’；‘你们应当趁着有光，信从这光，成为光明之子’（《约翰福音》）。”老子说水“处众人之所恶，故几于道”，袁步佳说：“圣人恰恰取了世人所不齿的身份：生在马槽里的‘私生子’、无学历、短命、贫困、屈辱、卑贱、软弱、被唾弃、受逼迫、钉死在十字架上，真是‘处众人之所恶’了。”[3]老子自谓“我独异于人，而贵食母”（20章），袁步佳将“食母”理解成“在道里的存活与进深”，他说：“道成肉身的耶稣明白说：‘我是从天上降下的粮，就是我的肉，为世人的生命所赐的。你们若不吃我的肉，不喝我的血，就没有生命在你们里面。我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的，吃我肉喝我血的人，常在我里面，我也常在他里面。’”[4]在袁步佳看来，世人应该像婴儿依从母亲那样信仰耶稣，按照老子所预言的这位圣人的教导努力修道，并以修道来证明自己对耶稣信仰的真诚。

从以上分疏中，我们可以看出，袁步佳对《老子》与基督教的融会贯通，是通过对《老子》进行基督教神学化的解读来实现的，由此形成了道家《老子》思

1 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 70 页。

2 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 71 页。

3 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 73 页。

4 袁步佳，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 75 页。

想与基督教神学观念之间的视域融合。游斌曾谓：“在与道教的对话中，基督教能理解中国宗教的精髓，并在深度学习和借鉴转化中实现真正意义上的‘中国化’。”[1]我们说，袁步佳作为一名基督教神学家，在《老子》与基督教之间所作的融会贯通，非常有利于中国的基督徒理解和接受中国固有的优秀传统文化，以丰富和提升自家的文化素养和思想内涵，从而促使基督教在中国文化语境中落地生根、实现自身形态的中国化，同时，也非常有利于《老子》藉助基督教神学化的解读，走向全世界，为那些信奉基督教的国度理解和接受。

参考文献References

杜小安。《基督教与中国文化的融合》。北京：中华书局，2010。[Du Xiaoan. *The Integration of Christianity and Chinese Culture*. Beijing: Zhonghua Shuju, 2010.]

徐弢、严胜英。《晚清以来基督教与道教比较研究述评》,《宗教学研究》。(2025年第2期)。[Xu Tao、Yan Shengying . “A Review of the Comparative Research on Christianity and Taoism Since the Late Qing Dynasty”. *Studies in Religious Research*. No. 2, 2025.]

游斌主编。《道教—基督教对话与比较经学》。北京：宗教文化出版社，2016。[You Bin ed. T*aoism-Christianity Dialogue and Comparative Religious Studies*. Beijing: Religious Culture Publishing House. 2016.]

袁步佳。《〈老子〉与基督》。北京：中国社会科学出版社，1997。[Yuan Bujia: *Laozi and Christianity*. Social Sciences Academic Press of China, 1997.]

卓新平。《〈道德经〉对宗教和谐的贡献——〈道德经〉与〈圣经〉的比较》,《中国宗教》2005 年第 5 期。[Zhuo Xinping . “Theribution of 〈Tao Te Ching〉 to Religious Harmony---A Comparison between 〈Tao Te Ching〉 and 〈Bible〉”. *Chinese Religions*. No. 5, 2005.]

1 游斌主编，《道教—基督教对话与比较经学》（北京：宗教文化出版社，2016），第 5-6 页。

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 442-459 页

The Integration and Interaction of Laozi and Christianity

Huanzhong HAN https://orcid.org/0009-0006-3978-0472

Institute of Religious Studies, Soochow University

Abstract: Yuan Bujia's Laozi and Christ is an excellent work that promotes the integration of Laozi and Christianity and the sinicization of Christianity. In Yuan Bujia's understanding, Laozi's theory of the Tao and the Christian theory of God are highly isomorphic. The sage mentioned by Laozi is a prophecy of Jesus who would come to the world through "the incarnation of the Word" six or seven hundred years later. Cultivating the Tao according to Laozi's teachings is an embodiment of truly believing in God and his incarnation, Jesus. Yuan Bujia's integration of Laozi and Christianity is very conducive to Chinese Christians' understanding and acceptance of China's inherent excellent traditional culture. It is also very beneficial for Laozi to go global and be understood and accepted by countries that believe in Christianity.

Keywords: Yuan Bujia; Laozi and Christ; integration; sinicization of Christianity

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0016

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 460-477 页

基督教对人类文明的贡献：

兼评施密特《受其影响：基督教如何改造了文明》

张 箭 https://orcid.org/0009-0009-3345-6753

四川大学历史文化学院

摘要：基督教自形成以来，便一贯反对各种野蛮、落后、愚昧的风俗习惯，诸如溺婴弃婴，角斗，自杀，乱交，同性恋，鸡奸，童婚，多妻制，寡妇殉葬，妇女缠脚，奴隶制，等等。基督教又提倡博爱、慈善、怜悯，推崇艺术。基督教为人类文明和社会进步做出了积极的贡献，同时也使自身逐步发展为世界上势力影响最大和最为文明的宗教。施密特的《受其影响：基督教如何改造了文明》一书对此做了全面、系统、深入、集中的论述，成为集大成的著作。

关键词：基督教、各种陋习、人类文明、《受其影响》

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0017

一

当代美国知名历史学家宗教学家阿尔文·施密特（Alvin J. Schmidt，1932- ），青年时代在内布加斯加大学获得哲学博士学位，长期任伊利诺伊州杰克逊维尔城伊利诺伊学院的社会学教授，1999年退休，之后居住在伊利诺伊州。[1]施密特著述宏富，写下了十来本专著，有的还被译成西班牙语、德语、荷兰语。[2]发表了大量的论文。退休后仍笔耕不辍，直至2017年，在他85岁高龄之际，还出了一本新的专著《路德教派身份的特征》。[3]他的研究成果主要集中在基督教史、伊斯兰教史和宗教神学方面。而《受其影响：基督教如何改造了文明》[4]无疑是他一生中最为重要最有分量的专著之一，也是他写得最好的专著之一。

我们将以此书为基础简略概述基督教对人类文明的促进。而以前，由于时代的原因，不可避免地对基督教的正面贡献评价低了些少了些，对它的唯心论和神学迷信、维护剥削制度、充当精神鸦片的负作用说重了多了一些。这也是我们要写这篇文章的主要考量之一。在此书之前，中国社科界有杨昌栋先生的《基督教在中古欧洲的贡献》（社会科学文献出版社2000年版）一书。但这本书是不能与施密特的书相提并论的。因为它篇幅小（仅24万字），时代仅限于中古，地区仅限于欧洲；原版于1936年，不可避免地陈旧了。当然，我们并不否认杨书的历史地位。

首先，创教者耶稣基督及其追随者坚持下来、进行下去，并终成气候、正宗。在基督生活的前后一百年，巴勒斯坦地区曾发生十几起弥赛亚（救主）运动，但都失败了。其中影响较大的有，公元 66-70 年，一个叫米拿献（Menachem）的被祝为弥赛亚，后被敌对的犹太人杀害。之后，有位叫以利亚撒（Eleazar）的也

1 “Alvin J. Schmidt”, http://www.deepershopping.com/alvin-j-schmidt/homepage.html，2017-05-04.

2 “Books by Alvin J. Schmidt”, https://www.amazon.com/Alvin-J.-Schmidt/e/B001I9W0UA，2017-05-04.

3 Alvin J. Schmidt, *Hallmarks of Lutheran Identity*. (St. Louis: Concordia Publishing House, 2017).

4 Alvin J. Schmidt, *Under the influence: how Christianity transformed civilization*. (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 2001).

自视或被视为弥赛亚，但他们一派于公元 72 年在马萨达山上兵败自杀。[1]基督复活后的约 100 年，有位叫科西巴（S. B. Kosiba）的也称弥赛亚，但最终被处死。这场弥赛亚运动的失败也导致所有不成功的弥赛亚组织纷纷解散。[2]但耶稣的追随者们却坚持下来并发展壮大。为什么呢，原因很多，但这一教派所代表的文明进步也是重要原因之一。

二

（一）反对杀婴、弃婴

在古代的希腊、罗马、犹太、地中海世界，杀婴、溺婴普遍存在，因疾病、残疾、女孩、非婚生、穷困等，许多婴儿被溺杀。而早期基督教文献反复谴责杀婴，《十二使徒遗训》（Didache,成书于 85-111 年）叮嘱:“你们不可……杀婴”。《巴拿巴书信》（约 130 年）对这一批判大加赞赏。222 年当上罗马大主教的卡利斯图斯（Callistus）也对杀婴惊恐不已。后来，4 世纪的罗马皇帝、基督徒瓦伦提尼安，在凯撒利亚的巴西尔（Basil of Caesarea）的深刻影响下，于公元 374 年在《狄奥多西法典》（9:41:1）中正式废除杀婴。

由于同样的原因，弃婴在古代地中海世界也很普遍。罗马城传说中就是由前 8 世纪的两名弃婴罗慕路斯兄弟建起来的。而基督教对此谴责反对。2 世纪后半叶的埃及教父、亚历山大的克莱门（Clemens,150-215）谴责罗马人弃婴；非洲教父德尔图良（2-3 世纪）也抨击这一陋习。君士坦丁大帝皇子的太傅、3-4 世纪的拉克坦修说“丢弃与残杀一样邪恶”（《神圣法规》[Divine Institutes]1:6）。6 世纪的一项教会法规定丢弃婴孩的父母为“凶手”。为什么要这样呢。窃以为那是因为按常规弃婴中能被人抱走救起收养的可能只占一半甚至 1/3。所以，弃婴

1 Cf. Tom Wright: *The Original Jesus: The Life and Vision of a Revolutionary*. (Grand Rapids: Erdmans,1996), pp.68-70.

2 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence: how Christianity transformed civilization*, p.45.

也是变相杀婴，至少其中一半是。在基督教人士的努力下，374 年罗马皇帝在废除杀婴时，也定丢弃婴儿为有罪（《查士丁尼法典》8:52:2）。基督教反对杀婴弃婴恶俗的斗争，终于推动欧洲各国在中世纪前半期普遍颁律禁止杀婴弃婴。[1]

（二）反对角斗恶习

罗马角斗始于公元前264年，身份为奴隶、俘虏、罪犯的角斗士们，或人与人互相厮杀，或人与猛兽互斗，供奴隶主、贵族、自由人、公民观看，非常残忍，死伤枕藉。《出埃及纪》诫命:“不可杀人”（出20:13）。故基督徒们群起抵制，不去观看，不参加娱乐游行，对之惊恐。德尔图良在《论表演》（de Spectaculis）一文中，规劝基督徒不去观看，讽刺人兽角斗。4-5世纪的教父哲罗姆（Jerome）等赞赏废止角斗表演。在基督教的反对下，加上其他因素，比如奴隶制的逐步瓦解和蛮族入侵的威胁，到基督徒皇帝狄奥多西在位时（375-395年），即4世纪末，角斗比赛在帝国东部消失，到其子霍诺留（Honorius）在位时，于404年正式在西部终止了角斗。[2]这项最血腥最残忍的文体活动终于被淘汰了。今天的拳击比赛虽然还有点暴力刺激,致人受伤；但基本不会死人、重伤、致残，已与角斗有本质的不同了。

基督教会和人士还谴责钉十字架酷刑，反对脸上烙印，提倡男女囚犯分监，反对用活人向神献祭。比如中世纪末西班牙的美洲征服者科尔特斯，其麾下的卡斯蒂诺在他们的著述中都谴责阿兹特克和玛雅人的人祭、吃人肉等。这些都促进了文明。[3]

（三）反对自杀

因多种原因自杀在古代地中海世界和中国东方都比较普遍。比如，中国的

1 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence: how Christianity transformed civilization*, p.54.

2 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence,* p.63.

3 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence*, p.67.

伯夷、叔齐“不食周粟”，屈原投汨罗江，吴王夫差、魏国庞涓、项羽、飞将军李广、西汉末杨雄、明代李贽等古代名人都因故自杀。近现代似乎更多。从3世纪以来，基督教人士开始发声批评自杀，其中，5世纪初的圣奥古斯丁抨击自杀最为猛烈。认为自杀违反了“不可杀人”这一条诫命。从4世纪初起，许多基督教会议也谴责自杀，306年的埃尔维拉教会会议（Synod of Elvira）便开了一个头。直到13世纪的阿奎纳斯，在理论上总结了对自杀的批评。他从宗教角度指出，自杀便是拒绝上帝所赐予的生命之恩；自杀使人无法再认罪悔改。[1]在基督教的影响下，加上其他因素，西方人很少自杀。比如，很少有因兵败情何以堪而自杀、不愿作俘虏而自杀，女性因不堪污辱而自杀的情况。我们认为这是出于他们的狡猾，或出于她们的贞洁观；其实主要是一种文化传统和民族种族性格。而东方文化则提倡宁死不降，宁死不作俘虏；饿死事小，失节事大。这两种文化传统在这个问题上的博弈和拉锯还会继续下去。

（四）反对混乱的性交

罗马人的性生活是十分放荡的。比如，罗马帝国的第二位皇帝提比略（公元14-37 年在位）让男女娼妓公开群交供他取乐；继任者加利古拉皇帝（37-41 年）与姐妹乱伦；图密善（81-96 年）也与姐妹乱伦；[2]康茂德皇帝（180-192 年）有嫔妃三百，纵情声色。而基督教形成后认为，夫妻以外的性行为违背了上帝十诫中的“不可奸淫”（《出埃及纪》20:14）。唯有夫妻之间的性事才是上帝所悦纳的。基督徒应认真遵守《新约·希伯来书》中的教诲:“婚姻人人都当尊重，床不可污秽，苟合行淫的人，上帝必要审判”（希 13:4）。基督教徒认为性关系只能发生在婚姻之中，相信性事使夫妻二人合为“一体（one flesh）”（《以弗所书》5:31），这是一条基本的原则；婚外性行为则破坏了一体的信念。所以，基督教在放荡的

1 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence*, p.70.

2 Chris Scarre, *Chronicle of the Roman Emperors*. (New York: Thames and Hudson, 1995), p.83.

罗马异教世界给婚姻带来了尊严和体面，提升了庄重、神圣和美感。世界对性事和婚姻的看法从而被改变和提高。[1]

（五）反对同性恋（鸡奸）

希腊的同性恋、鸡奸、恋童较流行、普遍,比如，著名的亚历山大大帝和他的爱将赫费斯提翁（Hephaestion）。[2]罗马也如此。比如提比略皇帝（14-37 年在位）、尼禄皇帝（54-68 年）、加尔巴皇帝（68-69 年）、提图斯皇帝（79-81 年）、哈德良皇帝（117-138 年）、康茂德皇帝（180-192 年）、卡鲁斯皇帝（282-283 年）、埃拉加巴鲁皇帝（218-222 年），等等。他们都有皇后，甚至还有嫔妃、情人。但他们均又是同性恋者、鸡奸男性少年。这里就不得不解释何为鸡奸。汉语又写成娶奸。英语为 sodomy,或 buggery。指男人与男人之间的性行为。具体是指一名男子把自己的阴茎插进另一名男子的肛门以满足自己的性欲。这是一种病态的变态的性行为。民主改革前，西藏和藏区的那些大喇嘛庙也较流行鸡奸。前哥伦布时代的美洲印第安人各部族也流行同性恋、鸡奸。而现代学者沃尔特·威廉斯充分论证了，基督教影响了印第安人，使他们认识到同性恋是不道德的。[3]而在《新约·犹大书》中，作者犹大告诉读者，是性方面的堕落使得上帝毁灭了所多玛（Sodom）和蛾摩拉（Gomorrah）。“又如所多玛、蛾摩拉和周围城邑的人，也照他们一味地行淫，随从逆性的情欲，就受永火的刑罚，作为鉴戒”（犹 3:7）。这里说的是古代巴勒斯坦的两座小城。而耶稣在《马太福音》11 章 23 节提到了上帝在毁灭这两座古城时，心里所想的便应是这种同性恋、鸡奸犯罪。使徒保罗进一步引入和发展了对同性恋的谴责和拒斥。[4]另外，《创世纪》第

1 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence: how Christianity transformed civilization*, p.84.

2 尤瓦尔·赫拉利,《人类简史，从动物到上帝》林俊宏译（北京，中信出版集团，2017），第 144 页。[Yuval Noah Harari, *Sapiens, A Brief History of Humankind*, London, Mcclelland & Stewart, 2012]

3 Cf. Walter L. Williams: *The Spirit and the Flesh*. (Boston: Beacon Press, 1986), pp.15-17.

4 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence: how Christianity transformed civilization*, p.89.

18、19 章，上帝和亚伯拉罕的对话也提到此事。在基督教的努力下，加上其他因素，同性恋、鸡奸在大多数国家、地区、时期，已不合法，被视为犯罪、犯错、病态。在中国，一直被广大群众、政府和法律视为不道德、不合法，是违法犯罪，加以禁止。笔者也认为那是违悖人性、伦理的。

（六）反对童婚

古代地中海世界，童婚盛行。女童才十一二岁就嫁人了，有的甚至还未来月经。而基督徒女子可以自由晚婚，自由选择新郎，不必遵守家长制礼教。因为使徒保罗就很尊敬一些妇女，如亚菲亚（Apphia）、宁法（Nympha）、百基拉（Priscilla）、菲比（Phoebe）、友阿爹(Euodia)、循都基(Syntyche)等。当代学者斯克罗格斯指出：“保罗尊视妇女为他的同工，她们协助他集聚（gather）、领导教会。她们在公开聚会里祷告、说预言”。[1]保罗曾告诉加拉太的基督徒说:“并不分犹太人，希腊人，自主的，为奴的，或男的，或女的，因为你们在基督耶稣那里都成为了一”（《新约·加拉太书》3:28）。基督徒男子受此教导，视妻子为自己属灵方面的以及其他方面的伴侣，故极少会强迫年幼的女孩违心地嫁人。这也是基督教在发展初期对罗马异教文化的又一冒犯（affront），从而遭受逼迫和迫害的原因之一。[2]在基督教的影响下，在各种因素作用下，童婚渐渐被绝大多数国家、地区、时期所摒弃。中国在建立新中国以前的旧社会，童婚、早婚、早恋也普遍。《红楼梦》中反映的大观园内的那些男女主人公，谈情说爱，风花雪月，也多是少男少女，比如贾宝玉、林黛玉、薛宝钗等，也只相当于今天的初中生年龄（13-16 岁）。而在现当代，初中高中是严禁耍朋友、谈恋爱的。法律规定 18 岁以上才能婚配；与未满 14 岁的少女发生性关系统统属于犯法犯罪，要予以严惩。

1 Robin Scroggs, “Paul: Chauvinist or Liberationist?” *Christian Century*, 89(2) 1972, pp.302-309, here, p.308.

2 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence: how Christianity transformed civilization*, p. 112. 这里，affront 中译本第 86 页译为挑战，应为冒犯。

（七）反对一夫多妻制

古代中东地区盛行一夫多妻制，犹太人也行多妻制。《圣经》中的英雄人物，如亚伯拉罕、雅各、以利加拿、大卫、所罗门等等，都有多个妻子。一世纪的犹太史家约瑟夫（斯）在他的《犹太古史记》（*Jewish Antiquities*）中说:“同时有好几个妻子，这在我们（犹太人中）古已有之”（17:1，2 段，15 句）。但基督教教祖耶稣不支持一夫多妻。谈到婚姻时，其语境总是一夫一妻。比如他说:“二人中（不是三人、四人）成为一体”（《马太福音》19:5）。又曾说:人若追随他，这人爱耶稣胜过爱自己的父母、兄弟、姐妹、妻子（《路加福音》14:26）。“妻子”一词他使用的是单数。使徒圣保罗嘱咐教会监督职务的人必须是“只作一个妇人的丈夫”（《提摩太前书》3:1-2）。《新约》中提到的婚姻和婚姻生活，一夫一妻制是设定的唯一形式。以后，随着基督教的广泛传播和兴盛发达，受其影响，一夫一妻制成为普遍的婚姻模式。[1]在东方，一些阿拉伯伊斯兰国家至今仍实行《古兰经》规定的可以一夫四妻制，比如沙特王国、海湾产石油的国家。在中国，古代至清代是公开合法的多妻制，民国北洋军阀阶段也是合法的多妻制。国民党时代提倡一夫一妻制，但不严格实行。原因之一为，国民党两代领袖孙中山和宋庆龄夫妇、蒋介石和宋美龄夫妇皆为基督徒，受基督教的影响。新中国建立后严格实行一夫一妻制，原有的多出的必须离婚。比如四川大学的柯召院士、卢剑波教授。一夫一妻制极大地促进提高了人类的婚姻文明和性文明。

（八）反对陪葬，重视寡妇，

印度和印度教文化有烧死寡妇作陪葬殉夫的恶俗。侥幸逃脱的，受到宗教和社会的严重歧视，一日只能吃一餐，穿脏衣服，不能在床上睡觉，月月剃头发以便刺目可憎，不能参加宗教礼仪和婚礼，不能被孕妇看到以免带来噩运。有的寡

1 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence: how Christianity transformed civilization*, p.115.

妇被活埋陪葬。在奉行基督教以前的北欧地区、新西兰的毛利人、前哥伦布时代的印第安人中，也有烧死寡妇陪葬的情况。而基督教重视寡妇，耶稣就怜悯他遇到的各位寡妇；圣保罗勉励基督徒晚辈孝敬自己的寡妇母亲。雅各提醒基督徒，“在神我们的父面前，那清洁没有玷污的虔诚，就是看顾在患难中的孤儿寡母”（《雅各书》1:27）。新约时代教会形成后，开始关心寡妇。2 世纪的安条克主教伊格纳修写信给波利卡普说:“不能忽略了寡妇，你要效法主，作她们的庇护（人）与朋友”。[1]之后，4 世纪时，君士坦丁授予寡妇“塔格玛”（tagma）这个罗马人的荣誉等级，[2]以此表示对寡妇的体恤和承认。鉴于施密特和中文学术圈都没有解释何为塔格玛，我们在此做点补充。拉丁语 tagma 源自希腊语 τάγμα，原意为有序排列（to set in order）。4 世纪以来，该词主要指 200–400 人的步兵连队。[3]按现代军队编制，一支 200–400 人的步兵小部队相当于一个加强连或一个小营。它的为首军官如果授予军衔（因为有些军队比如我国的解放军曾长期不设军衔）一般可授上尉、或大尉（我军五六十年代的军衔有大尉，1988 年以来的军衔没有大尉）。若按今天的行政级别则一般为正连职或副营职。也就是说，君士坦丁大帝曾授予寡妇中的杰出者以相当于上尉或大尉的荣誉（名誉）军衔。此后，她们常被选作教会女执事，在东方尤为如此。

由于基督教的影响，1829 年大英帝国印度总督下令废除了寡妇与亡夫一同火化陪葬的恶俗。可是当地许多守旧人士还十分不满反对抵制。但英印政府坚持前进，1856 年下令进一步赋予寡妇改嫁的权利。[4]值得注意的是，这时已是近代晚期的 19 世纪了。现代以来，印度仍有人幻想恢复这一恶俗，故文明与野蛮的斗争还未终结。

---

1 Ignatius, “The Epistle of Ignatius to Polycarp” ,in *The Ante-Nicene Fathers*,1:94,转引自 Alvin J. Schmidt, *Under the influence: how Christianity transformed civilization*, p.117.

2 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence,* p.117.

3 “Tagma(military)·Survey”, *Wikipedia, the free encyclopedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Tagma_(military), 2017-05-07.

4 Cf. Stanley Wolpert, *A New History of India*, (New York: Oxford University Press, 2000), p.233.

（九）反对缠脚，力促放脚

中国古代下半段的女孩，通常在 5-6 岁左右，就要把脚缠裹起来，实际上导致脚背上的趾骨变形、甚至骨折，形成弓背，除大脚趾以外的尾骨变形、畸形、甚至脱落。裹成所谓三寸金莲。持续时间约一两年，痛苦无比。原因是畸形的审美观，认为三寸是金莲，四寸以内是银莲，大于四寸便是铁莲了。一般认为缠脚起源于五代南唐李煜，约 10 世纪。当时有个嫔妃为取悦君主便自缠，以便好看。缠脚成功以后就成了小脚女人，干活、负重、行动、运动、舞蹈等都极不方便。因为支撑面大大缩小了。今日中国女性脚长一般 36-37 厘米，触地面积一般为 36×9 = 324 平方厘米，而三寸仅约 9.9 厘米。9.9×9 = 89.1 平方厘米，其触地支撑面积仅为放脚的 1/4 多一点，或者仅为 27.5％。坦克和履带式拖拉机为什么稳当，就因为其支撑面大。由于基督教的影响和传教士的努力，辛亥革命后孙中山的南京临时政府下令放脚。因孙便是基督徒。但仍有人抵制。1929 年国民党又下令放脚，因为蒋介石也是基督徒。以后缠足恶俗慢慢消失，这极大地解放了妇女。笔者的外曾祖母（外祖父的母亲）便是裹脚成功的小脚女人。所以现代文学家林语堂（1895-1976 年）在《我的国家和我的人民》（原书为英语 My country and my people）[1]中说：基督教传教士领导十字军废除了裹小脚。[2]林信仰基督教，政治面貌为国民党党员。林还是英语高级专家，编有大型《汉英词典》；还是小发明家，发明“明快中文打字机”。另外，太平天国也禁止缠脚下令放脚。太平天

1该书中译本一般译为《吾国与吾民》。该书已有郝志东、沈益洪的中译本，浙江人民出版社 1988 年版，上海学林出版社 2007 年版；又有外语教学与研究出版社 2000 年版；又有黄嘉德 1936 年的中译本，江苏文艺出版社 2010 年版，群言出版社 2010 年版；还有陕西师范大学出版社 2006 年出的中译本，又有湖南文艺出版社 2016 年出的中译本，等等。还有东北师范大学出版社 1994 年版《林语堂名著全集》中的第二十卷，等等。

2 Lin Yutang: *My country and my people*. New York: Halcyon House,1935), p.168; Alvin J. Schmidt, *Under the influence: how Christianity transformed civilization*, p.119.这里原文为：Christian missionaries led the crusade to abolish foot binding. 中译本第 92 页译成：基督教传道士们用十字架[应为领导十字军]废除了裹小脚——不准确。

国的理论和组织基础是拜上帝会，系基督教在近代中国的一个畸形分支和怪胎。

（十）反对奴隶制

在《圣经·新约·加拉太书》中，使徒圣保罗说:“你们因信基督耶稣，都是神的儿子。你们受洗归入基督的，都是拥戴基督了。并不分犹太人、希利尼人（指希腊人）、自由的，为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣（那）里都成为一了”（3:26-28）。在《新约·腓力门书》中保罗又对腓力门说:“不再是奴仆，乃是高过奴仆，是亲爱的兄弟”（第 16 句）。要求他善待他以前的奴隶阿尼西姆。因此，基督教（教会、教士和教徒）既大力反抗古代地中海世界的古典奴隶制，[1]又着力反对近代美洲、美国的种植园奴隶制、黑奴制，做了许多工作和贡献。[2]基督教与其他力量因素一起，推进了奴隶制度的灭亡。而奴隶制度—社会是人类历史上第一个剥削制度—社会；也是最残酷、最野蛮、最落后、最反动、最腐朽的剥削制度—社会。它的灭亡大大促进了人类文明的发展、进步和提高。

（十一）基督教的博爱、慈善、怜悯和推崇艺术

基督教很提倡慈善，大力推进各项事业。4 世纪时在西方世界引入孤儿院，创建育婴堂，4 世纪时引入疯人院--精神病院，4 世纪末创建为民众服务的普通医院（以前只有军队伤兵战地医院）。4 世纪末建立收容（济贫）院；5 世纪引入养老敬老院；十字军东征期间，12 世纪成立圣约翰医护骑士团、同时代成立圣拉撒路医院团（Hospitalers of St.Lazarus）。[3]成立各种教徒志愿团体组织（1 世纪至今），[4]反对使用童工；近代以来，又促使建立红十字会、红新月会，红狮子会（伊朗）、红大卫六角星会（以色列），红菱形星会（今日◊），推进医疗

1 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence: how Christianity transformed civilization*, pp.273-275.

2 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence,* pp.276-290.

3 这里中译本第 115 页译为圣拉撒路医院骑士团。但英语原版没有骑士（团）（Knights）一词（p.145）

4 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence: how Christianity transformed civilization*, p.145.

救护事业。[1]基督教还大办各种教育，赞成妇女、穷人入学受教育，近代以来还创办幼儿园、聋哑人学校、盲人学校，创办教会学校、大学；基督教提倡劳动光荣、热爱劳动；基督教尊重财产私有和个人自由。基督教会、教士、虔诚教徒着力推进科学、医学（见后）；基督教主张法律大于高于个人；提倡个人自由和权利，宗教自由，人人平等，政教分离；基督教对于文化、艺术、建筑、音乐、文学的促进和丰富也贡献很大；基督教对节日、词汇、符号、成语的丰富也贡献良多，等等。

总之施密特的《受其影响：基督教如何改造了文明》一书对此问题做了一番迄今为止最为全面、系统、深入、丰富的论述、梳理和总结，是一部集大成的很有开创性的基督教史专著。

该书的注释也很齐全周详和规范，参考征引了很多原始资料文献，也有很多研究性的现当代文献；既有大量英语文献，也有不少其他西方语言文献。

该书还适当配了些附图，基本做到了图文并茂，以文为主。该书还附有索引，方便人们查检。

三

对于作者施密特和这本专著来说，有的地方还可再增补修订。比如，该书第九章专门讨论《科学与基督教的关系》。以前，人们的印象似乎基督教或天主教会一贯迫害、压制、阻碍科学技术的发展进步，诸如压制地圆学说，反对日心说，处死宣传日心说的布鲁诺，处死发现心脏血液循环小系统的塞尔维特，[2]迫害哥白尼、伽利略，等等。该书此章则用了许多篇幅比较详细地论述了基督教对科学技术发展的促进和贡献。这自然是别开生面，令人耳目一新。不过其中至少还应增补：一，16 世纪下半叶天主教会的历法改革和革命。当时，天主教会在自我

1 Cf. Alvin J. Schmidt, *Under the influence,* p.164.

2 按，塞尔维特实际上是被新教领袖加尔文处死的。当然广义上那也都是基督教。

改良和反宗教改革运动的博弈中，命人设立机构修改儒略历，教皇格里高利十三世（Gregorias XIII,1502-1585）,下令推行。在此之前，欧洲各国普遍采用的儒略历，从公元前 46 年到 1582 年，误差积累已接近 13 天，即比回归年快了提前了十余天。比如，春分已提早到了 3 月 11 日，夏至前移至 6 月 11 日。使用起来已很不方便了（正常时应分别在 3 月 21 日和 6 月 21 日）。[1]1582 年颁布新格里高利历法，定是年 10 月 5 日为 10 月 15 日（即缩短 10 天），并规定了置闰不置闰的原则。只在逢闰年的 2 月份增加 1 日，其他仍如儒略历。[2]此历尽可能地接近和吻合于地球绕日公转的回归年，十分科学。它渐渐传开，遍及世界，成为今日通用的阳历或公历。比如，欧洲国家中文明最悠久历史最古老的希腊也于 1923 年接受了格里高利历。[3]而虔诚的天主教徒，意大利医生、天文学家、哲学家、编年史家李琉斯(Aloysius Lilius，1510–1576)在这场历法改革中起了技术上学术上最关键的作用。[4]他是格里高利历的第一作者（“first author”），在 1575 年以前向教廷教皇呈上了详细的科学的历法改革草案。

二，疟疾长期是危害人类的很严重的传染性寄生虫病，现代以前全世界每年有几亿人罹疟，几百万人病亡。而旧大陆的医学药学界不论东方西方均无良好的有效的预防和医治方法和药物。发现美洲新大陆后，慢慢发现了美洲独有医治疟疾的特效药物金鸡纳树（皮）。从 17 世纪三十年代起，欧洲人中的耶稣会士、天主教会、罗马教廷和教皇，大力引进经营、推广金鸡纳树皮及其药用，甚至免费或优惠发放，取得极大极好的社会效益，挽救了无数人的生命，也带来一定的经济效益。使金鸡纳成为疟疾病人的福音和疟疾的克星。因此，金鸡纳（树皮、

1 说明：2017 年的春分是 3 月 20 日，夏至是 6 月 21 日。

2 “Gregorian calendar • Survey”， *Wikipedia, the free encyclopedia*， https://en.wikipedia.org/wiki/Gregorian_calendar，2017-05-05.

3 Cf . “Gregorian calendar • Survey, *Wikipedia, the free encyclopedia.*

4 “Aloysius Lilius”, *Wikipedia, the free encyclopedia*，https://en.wikipedia.org/wiki/Aloysius_Lilius，2017-05-05.

药粉）也被近代的人们尊称为耶稣会树皮（Jesuits' bark）、[1]红衣主教德·鲁果药粉（powder of Cardinal de Lugo）、[2]或秘鲁（原产地）树皮等。耶稣会树皮、药粉及其近代（19 世纪）提取物奎宁独立撑起抗疟大局三百年。直到 20 世纪三十年代以来，人们才陆续研制出阿的平、氯喹（40 年代）、青蒿素（80 年代）。金鸡纳霜的地位这时才降低，它们才共同担负起抗疟斗争的重任。[3]

还有，该书的主题是颂扬基督教文明。因此，我们自然不能奢望作者在书中对基督教曾经存在过的不文明、甚至野蛮残酷的一面进行揭露批评批判。比如它在中世纪大肆严厉镇压异端、设立宗教裁判所、组织和发动对异教和异端的十字军征服（尽管有的十字军属于正义的，比如抗击阿拉伯、土耳其扩张的十字军）、罗马教廷/教皇与欧洲的世俗皇帝、国王争夺最高统治权，等等。但至少应在某处说几句。

虽然在两千多年的发展历史中，基督教也存在过一些不文明、落后甚至野蛮的方面，诸如上面所述，等等。但基督教在不断与时俱进、改良改革自新的进程中，逐渐摒弃了那些不文明的成分，日益彰显了自己的文明和神圣，成为当今世界上最为文明影响和势力最大的宗教。

顺便说说，该书国内已有汪晓丹、赵巍的中译本《基督教对文明的影响》，台北雅歌出版社2006年出繁体字版；上海人民出版社2013年出简体字版。该书的译者汪晓丹、赵巍等人把此书也译得比较好，基本上做到了信达雅；在宗教神学方面也译得内行、地道、到位。中译本把该书的二级标题三级标题集中到前面

1 Irwin W. Sherman, *Magic Bullets to Conquer Malaria, From Quinine to Qinghaosu*. (Washington: DC, ASM Press), p.24.

2 "Powder of the Most Eminent Cardinal de Lugo", M. L. Duran-Reynals, *The Fever Bark Tree, The Pageant of Quinine*. (New York: Doubleday & Company, Inc.,1946), p.43.

3 张箭,《金鸡纳的发展传播研究——兼论疟疾的防治史》（上、下），载《贵州社会科学》2016 年第 12 期第 61-74 页，2017 年第 1 期第 84-95 页。[Zhang Jian, "Research on the development and transmission of Cinchona-Add to the history of malaria prevention and control", *Guizhou Social Sciences,* No. 12, 2016, pp.61-74,No. 1,2017,pp.84-95].

的目录中，也方便了读者的阅读和查寻（英语原版目录只有一级标题）。校对也比较干净。自然也有一些瑕疵和可斟酌的地方。其中一些我们在前面注释中已提到了。下面再列几点。比如，把8世纪（735-804）的英国主教、大学者阿尔昆的一本专著译成《修辞学与美德》（中译本第304页，321页）。施密特书原版中的英语为 Rhetoric and Virtue，[1]故译者所译并无错。不过该书的原文为拉丁语，写成Disputatio de rhetorica et de uirtutibus。按拉丁语应译成《论修辞与美德》，中译本少了一个"论"。而且笔者查到有的英语文献中对应的英语为The Virtues of Rhetoric。[2]这就既可译成《修辞（学）的美德》，也可译成《修辞（学）的功效》，至少不是《修辞学与美德》。笔者功力有限，道行不深，阿尔昆的这本书其书名该怎样译才好盼更内行的专家示下。又比如，中译本第90页说君士坦丁大帝授予寡妇tagma这个罗马人的荣誉等级。但作者没有列出对应的英语，也没做注释，实际上便没有翻译。再如，该书原名为Under the influence: how Christianity transformed civilization。按字面意思为《受其影响:基督教如何改造了文明》。译者们把书名译成《基督教对文明的影响》，自然有他们的考虑和理由。但也至少应该在某处、比如译后记中对这一处理说明解释一下，以免误导不懂英语的读者。等等（比如有一点点添加）。当然，瑕不掩瑜，该书中译本总体来说是上乘的译著。

最后，殷切建议广大的基督徒教友、慕道者，对基督教历史和文化感兴趣的读者，统战部门和宗教管理部门的同志，治哲学、宗教理论、文化、其他各种宗教、历史的学者都读读这本书，相信一定会开卷有益，收获匪浅。

1 Alvin J. Schmidt, *Under the influence: how Christianity transformed civilization*, p. 352, p.369,

2 cf. M. S. Kempshall: "The Virtues of Rhetoric: Alcuin's Disputatio de rhetorica et de uirtutibus", *Anglo-Saxon England*,37(5) 2009, pp.7-30.

参考文献 References

"Aloysius Lilius", *Wikipedia, the free encyclopedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Aloysius_Lilius, 2017-05-05.

"Alvin J. Schmidt". http://www.deepershopping.com/alvin-j-schmidt/homepage.html, 2017-05-04.

"Books by Alvin J. Schmidt". https://www.amazon.com/Alvin-J.-Schmidt/e/B001I9W0UA, 2017-05-04.

Duran-Reynals, M. L. *The Fever Bark Tree, The Pageant of Quinine*. New York: Doubleday & Company, Inc.,1946.

"Gregorian calendar·Survey", *Wikipedia, the free encyclopedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Gregorian_calendar, 2017-05-05.

Harari, Noah. *Sapiens, A Brief History of Humankind*. London: McClelland & Stewart, 2017.

Ignatius. "The Epistle of Ignatius to Polycarp", in *The Ante-Nicene Fathers*,1:94.

Kempshall, M.S . "The Virtues of Rhetoric: Alcuin's Disputatio de rhetorica et de uirtutibus", *Anglo-Saxon England*, 37(5) 2009.

Lin, Yutang. *My country and my people*. New York: Halcyon House,1935.

Schmidt, Alvin J. *Hallmarks of Lutheran Identity*. St. Louis: Concordia Publishing House, 2017.

Schmidt, Alvin J. *Under the influence: how Christianity transformed civilization*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House,2001.

Scarre, Chris. *Chronicle of the Roman Emperors*. New York: Thames and Hudson, 1995.

Sherman, Irwin W. *Magic Bullets to Conquer Malaria, From Quinine to Qinghaosu*. Washington, DC: ASM Press, 2011.

Scroggs, Robin. "Paul：Chauvinist or Liberationist?". *Christian Century*, 15 March, 89(2) 1972.

"Tagma(military)·Survey", *Wikipedia, the free encyclopedia*, https://en.wikipe-

dia.org/wiki/Tagma_(military),2017-05-07.

Williams, Walter I. *The Spirit and the Flesh*. Boston: Beacon Press, 1986.

Wolpert, Stanley. *A New History of India*. New York: Oxford University Press, 2000.

Wright, Tom. *The Original Jesus: The Life and Vision of a Revolutionary*. Grand Rapids: Erdmans,1996.

林语堂。《吾国与吾民》。郝志东、沈益洪译。杭州：浙江人民出版，1988。[Lin Yutang. *My country and my people. Zhejiang:* Zhejiang People's Press,1988.]

尤瓦尔·赫拉利。《人类简史，从动物到上帝》。林俊宏译。北京：中信出版集团，2017。[Yuval Noah Harari, *Sapiens, A Brief History of Humankind*, London: Mcclelland & Stewart, 2012

张箭。《金鸡纳的发展传播研究——兼论疟疾的防治史》上、下。载《贵州社会科学》2016 年第 12 期，2017 年第 1 期。[Zhang Jian. "Research on the development and transmission of Cinchona——Add to the history of malaria prevention and control". *Guizhou Social Sciences,* No. 12, 2016, No. 1, 2017.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 460-477 页

Contributions of Christianity to Humanity's Civilization: Review on Alvin J. Schmidt's *Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization*

Jian ZHANG https://orcid.org/0009-0009-3345-6753

College of History and Culture, Sichuan University

Abstract: The Christianity, since it formed, always opposed against the various barbarous, backward and ignorant habits and traditions, such as infanticide by drawing and abandoning infants, gladiatorial shows, suicide, promiscuous heterosexual sex, homosexuality, pederasty, child marriage, polygamy, widows buried alive, foot binding of women, slavery, etc.. The Christianity too advocated universal love, compassion, charity and praised highly arts. The Christianity made positive contributions to Humanity's Civilization and social progress and made itself developing gradually to a most civilized religion which has the biggest power and influence in the world. Alvin J. Schmidt's Under the influence: how Christianity transformed civilization expounds these completely, systematically, deeply and concentratedly, and becomes a synthesized work.

Keywords: The Christianity, Various corrupt customs, Humanity's Civilization; Under the influence

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0017

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 478-488 页

刻书泽人：

暨南大学澳门研究院图书出版评述

代国庆 https://orcid.org/0009-0000-2180-3863

华南师范大学历史学院

摘要：叶农教授领衔的暨南大学澳门研究院致力于梳理明清时期以澳门为中心的海上丝路文献与史事。澳门研究院不仅著书立说，而且与澳门、广州多家出版机构合作，刊行《海上丝路丛刊》《海上丝绸之路丛刊》等书系。自 2016 年以来，澳门研究院陆续推出 30 余种学术作品，涵及书目、字典、档案、西人文集或著述、碑刻及图像资料、专著和译著、资政报告等主题多样、议题丰富的图书。这些图书直观呈现了以澳门为桥梁的中外文化交流，有力推动了澳门学、中外关系史、汉学史等领域的学术进展。

关键词：暨南大学澳门研究院、图书出版、海上丝路丛刊、叶农

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0018

著书与刻书有着不解之缘。张之洞力倡刻书之业，盛赞刻书之人：“且刻书者，传先哲之精蕴，启后学之困蒙，亦利济之先务，积善之雅谈也。”[1]在督粤期间，张之洞创建广雅书局，力行刊书，所刊行的《广雅丛书》与此前刊印的《海山仙馆丛书》《粤雅堂丛书》等，一并构成清季岭南刊书之扛鼎。这些图书内容丰富、门类多样，其中粤地乡邦文献与西学科技译书占比凸显。时移世易，粤地学者的务实求真精神、桑梓情怀与广博视野弦歌不辍。暨南大学澳门研究院叶农教授团队，以梳理明清时期以澳门为中心的海上丝路文献与史事为志业，不仅著书立说，而且与澳门、广州多家出版机构合作，刊行《海上丝路丛刊》《海上丝绸之路丛刊》等书系、期刊，有力推动了澳门史、中外关系史、汉学史等领域的学术进展；并围绕国家发展布局和地方社会需要，为粤港澳大湾区的繁荣和发展提供决策咨询，“致力于打造境内外澳门问题研究学者联系交流的枢纽。”

自 2016 年以来，暨南大学澳门研究院陆续推出 30 余种学术作品，可谓华章初具，涉及到的主题多样、议题丰富、文本属性不一（参见附表：暨南大学澳门研究院出版学术图书简表）。由于不少图书在澳门发行，在一定程度上限制了内地学者对它们的取用。本文力图对这些学术著述作一概览，以期呈现它们的内容及特色，并期待澳门研究院有更多更高质量的图书刊印面世。

书目。有识者曾言，“如今人文学科的问题在于积累不足，而非创新不够。”任何一门学术体系的构建，必定历经时代的淬炼和学术的沉淀。澳门学虽为新近涌现的学术显学，但可溯及五百余年前的中西海上初识。其间造就的多语种、多门类的文献，可谓汗牛充犊。这为澳门学提供了厚实的学术土壤，并见证了澳门学的勃然生机。编者立足于“辨章学术，考镜源流”的目录学原则，对 1500 年以来的澳门学著述作了系统搜集和编目，编制了《澳门学著作书目（1500－1999）》《澳门学著作书目（2000－2019）》两种。此两种书目以时间为限，分为七个时段著录：明朝中后期（1500—1643 年，44 种文献）、清朝中前期（1644—1842

1 张之洞，《书目答问》别录，劝刻书说，赵德馨主编：《张之洞全集》12 册（武汉：武汉出版社，2008），第 297 页。

年，153 种）、清朝晚期（1843—1911 年，377 种）、民国时期（912—1949 年，584 种）、20 世纪下半叶上（1950—1987 年，1065 种）、20 世纪下半叶下（澳门过渡期 1988—1999 年，1358 种）、澳门回归之后的二十年（2000—2019 年，共计 3035 种），另有出版时间不明的文献 36 种。上两书著录的目录多达 6600 余种，不仅涵盖关涉澳门的中西原始文献，亦涉及后世的学术著述。这不仅为初学者提供了入门捷径，而且为专研者提供了便利的学术概览，于学界功莫大焉。

字典。明清时期，澳门作为联通中国与世界的窗口，西人在入华前多暂居于此，并学习汉语。从明万历间罗明坚、利玛窦在澳门编写葡汉字典开始，及至清康熙皇帝对于那些“俱不会中国的话”的西洋“再新来之人”，“朕意且教他们在澳门学中国话语”，[1]澳门在西人汉语研习史上的地位可见一斑，并延续至清后期。澳门研究院整理出版的两种字典便是明证。其一是德庇时的《通商字汇》，1824 年在澳门出版；其二是马礼逊的《广东省土话字汇》，1828 年在澳门刊印。《通商字汇》以英文字母为序，每条目著录有英文、对应的汉字或汉语词汇以及汉字拼音（官话读音）。《通商字汇》编排简约，收录的条目以商贸词汇为主，体现出鲜明的商业实用色彩，这与编者的商人身份直接相关。与此不同的是，马礼逊作为传教士，着眼于在民众中活动。他编写的《广东省土话字汇》内容更为丰富，“收词 7363 条，其中方言词 4552 条，还收录了一定数量的广州方言熟语和句子。”[2]上述两部词典字汇是西人学习汉语的生动写照，并为后世的语言学研究提供了重要的素材。值得注意的是，整理者采取影印的方式，保留了原书原版的样貌。这对于直观了解由澳门引入的西方活字印刷机对中西文字的并排印制具有重要的参考价值。

档案。作为基本史料，档案在史学研究中的重要性不言而喻。于中外关系史而言，中西档案的互证互补对于厘清史实具有不可替代性。中外学术界已经挖掘

1 康熙为教王特使来华事致在华众西洋人谕（康熙四十九年），参见中国第一历史档案馆编，《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第 1 册（北京：中华书局， 2003 ），第 12 页。
2 叶农、金国平整理，《广东省土话字汇》编者导言（澳门：文化公所，2022），第 17 页。

了大量中西文的档案，涉及诸多主题。澳门研究院兼顾地域性与国际性，整理出三种档案，一是英文档案《美国驻澳门领事馆领事报告（1849－1869）》，二是汉文档案《鸦片战争后清宫粤海关税收报告》，三是葡文档案《澳门华人移民报告》（1861 年）。设立于澳门的美国领事馆是美国在华首个官方外交机构，驻澳美领事人员虽具有“商人领事”属性，但他们在二十年的时间内，向美国政府提交了议题丰富的报告，“记录了当时美国在中国澳门以及其他地区、东南亚的许多重大活动及事件”。这些档案虽曾影印出版，但“采用缩微胶卷的形式，受技术水平的限制，许多文字难以辨认，甚至无法使用”。鉴于此，编者对英文原档作了现代转写，对部分档案的位置进行了调整，共整理出两卷 189 件档案。这极大便利了读者对该档案的阅读和查找。有清一代，粤海关在对外贸易中扮演关键角色。鸦片战争后在列强入侵下，粤海关的职责和功能发生了显著变化。为此，澳门研究院推出了专档文献《鸦片战争后清宫粤海关税收报告》，收录了起于道光二十一年（1841 年），迄于宣统二年（1910 年），共计 165 件文档。这为研究粤海关的转型和近代粤港澳对外贸易提供了一手资料。在清季对外贸易中，苦力贸易是一独特的历史现象，大量华工以“移民”身份被贩卖出洋。1861 年，澳门华人移民总监俾利喇向葡澳总督提交的《澳门华人移民报告》，总结了自 19 世纪 50 年代以来的澳门当局华人移民政策，并对当时移民事务存在的问题提出了建议。这对于了解澳门在苦力贸易中扮演的角色具有重要的史料参考价值。

西人文集或著述。如果说档案更多体现官方立场的话，那么个人书信、游记、专著则富有个性并呈现出鲜明的价值评断色彩。近世以来，粤港澳一途成为西人进入中国大陆的主要通道，他们对中国的见闻亦多始于此。与商人、使节不同，传教士大多能入居中国内地，熟稔汉语，对中国文化的理解更为深入。他们的著述以其独特的观察视角、广博且细致的描述以及不乏深度的思索而广受关注。对这些文集的整理，澳门研究院用力颇深颇勤，先后出版有《方济各·沙勿略与三洲澳文献萃辑》《耶稣会士庞迪我著述集》《耶稣会士熊三拔著述集》以及聂仲迁的《鞑靼人统治下的中国历史：自 1651 年鞑靼人完全占领至 1669 年间发生在

这个巨大帝国的重要事件》、郭实猎的《已故中国皇帝道光传及清廷回忆录：含中华帝国近 50 年大事记》、麦都思的《中国现状与传教展望》等西人著述。上述著述多具有多语种文本兼具、深奥主题专论的特点，对它们的搜集和整理面临相当的难度。以庞迪我文集为例，整理者收录了《七克》等七种汉语神学作品。除了点校整理外，整理者为每篇文献书写了解题，简要作了文献学梳理。其后，整理者对四种西班牙文书信作了现代转写，译为汉语，并提供解题。书末附录部分，摘抄并整理了关涉庞迪我的三种西文文献以及五种汉文文献。此种中西文献珠联璧合的整理方式可谓是一创新，拓宽了西人文集整理的边界，深化了文献整理的学术内涵。这是中外学人合力协助的结果，正如当年庞迪我等人与中国士人合作译写那样。如果说西人在华探寻之路“如同希冀到达月球”，那么后人对西人多语种、多属性文本的整理，亦如同“登月”。可幸的是，庞迪我本人以及后人对其文献的整理，两次“登月”成功。秉持类似的学术原则，整理者出版了沙勿略、熊三拔两人的文集。此外聂仲迁、郭实猎和麦都思的中国见闻录极具史料价值，以中国之外的第三方视角，记载并评说了中国史事，为明清史研习提供了别样的史料。

碑刻及图像资料。比之纸质书写文献，可视化的材料独具价值，实物本身或许就是一件价值不菲的文物，其中的雕塑、绘画、版刻等别有艺术韵味。对这些可视化资料的汇辑，已经超出一般史料整理的范畴。于史学言，可视化材料中的文字固然可以提供历史信息，其中的图案图像则可传达出不可言说的微妙意涵。这反而给历史提供了巨大的解释空间。叶农教授对图像资料素有情钟，在他的主持下，澳门研究院推出了《人过留痕：法国耶稣会档案馆藏上海耶稣会修士墓墓碑拓片》《澳门及大西洋岛屿画册（外三种）》《图像传声：明清天主教圣经插图版画》三种图书，分别对应于碑刻、西洋画册以及中国版画三种不同形制的图像文本。碑刻在宗教史领域发挥着重要作用，基督宗教入华之信史便出自唐代碑刻，这让后人更为留意散落的宗教石刻。明清时期在华归土的传教士留下数量可观的墓碑，除北京栅栏墓地外，上海耶稣会修士墓中的墓碑亦为可观。遗憾的是，

此处墓地已消失不存，墓碑下落不明。叶农团队不辞辛劳，远赴法国，寻获墓碑拓片而成《人过留痕》一书。是书共辑 169 张碑刻拓片，一张拓片对应一人，另附有徐光启《辩学章疏》拓片一张，计 170 张。这些墓碑是上海城市演化的产物，对于理解近代上海城市文化具有重要的意义。《澳门及大西洋岛屿画册（外三种）》以西洋画作的方式，描绘了粤港澳大湾区的地理与人文风貌。在写实与写意之间，呈现出一幅幅迷人且令人遐想的历史景观。《图像传声》收录了起于明季迄于清末的圣经故事版画，可谓是一部图像版的圣经。正如书名所表明的那样，圣经故事的图像呈现，传达出一种比语言文字更具冲击力、持久性和意象化的宣教效果。这些版画还从侧面反映了中国印刷术的近代发展历程，具有多面相的学术价值。

专著和译著。吴志良教授曾寄语澳门研究院的学术出版工作，指出“当今澳门学研究应该放宽视野，打开格局，进入细部，深耕细作，从宏观考虑和微观深究两个面向入手”。事实也是如此，澳门研究院推出的多部学术专著和译著多以小见大、以专深见称。金国平教授已出版的四部作品可谓是最佳代表：《澳门学：探赜与汇知》《“中国大帆船”与“丝银之路”：“Parián”研究》《从浪白滘到十字门：横琴－澳门水域及岛屿研究》《植物澳门学：“葡萄牙人大传播”》。这些著述以专文辑集而成，收录的文章多达 58 篇，涉及史地考证、中西术语释读、中西史料钩沉、中西史实发覆以及外来物种衍播等主题。著者以其练就的“二牙功”（葡萄牙、西班牙双语），驰骋于浩瀚学海，自得其乐、自有所得，同时获得学界高度评价。汤开建教授指“每一篇都有新史料的挖掘和恰到好处的见解，展现其‘小而精，小而专’的学术风格。”[1]普塔克教授亦称赞“选题异常独特，立论坚实有据，史料运用自如，……称其为这一学科具有代表性的学者当不为过。”[2]林钦发教授的《澳门望厦村研究》、张晓辉教授的《开埠后香港对外贸易史（1840－1941）》同样具有显著的学术价值，深化了对港澳历史的理解。两部译著胡安·希尔的《马

1 汤开建，《从浪白滘到十字门序言》，第 1 页。
2 普塔克，《澳门学序言》，第 1 页。

尼拉的华人（16－17 世纪）》（上下卷）、文德泉的《邝仔与路环》各具特色，均出自名家之手。尤其是希尔的作品，虽然作者声称"绝不想编纂成为一部 16—17 世纪中国同马尼拉关系包罗万象的记事簿"，但该书近 90 万字的篇幅，依据丰富的西文资料，对早期马尼拉的华人生活作了全方位的解读，弥补原初模糊不清的历史图版。

资政报告。除对史料与史学等纯学术议题关注外，澳门研究院本着经国治世的精神，积极投身到粤港澳大湾区的社会治理之中，自觉对接国家发展需要，陆续推出《港澳台国家安全：法律与制度的构建》《冷观：大湾区及中国城市发展》《粤港澳大湾区宗教蓝皮书（2019－2020）》《粤港澳大湾区宗教蓝皮书（2021－2022）》《粤港澳大湾区宗教蓝皮书（2023）》《新时代"一国两制"理论探略》等图书。上述资政报告从政治、法律、社会、经济、宗教等不同角度，聚焦了当下亟需面对或纾解的国家安全、城市发展、人文精神等议题，并有针对性地提出了建议和改进举措。如陈进国、张斌主编的《粤港澳大湾区宗教蓝皮书》已连续出版三册，持续关注了粤港澳地区的多元宗教，展开了形式多样的田野调研，在获取一手资料的同时，深入探讨了宗教的不同社会面向及其带来的各种社会议题。这对于全面了解当下粤港澳大湾区的文化谱系、基层社会的运转机制以及独特的对外交流方式，均具有重要意义和价值。

地处南海之滨的澳门，深度嵌入近世以来的中国与世界的关系之中，进而影响了整个人类的历史进程。诚如季羡林先生所言："在中国五千多年的历史上，文化交流有几次高潮。最后一次，也是最重要的一次，是西方文化的传入。这一次传入的起点，从时间上来说，是明末清初；从地域上来说，就是澳门。"[1]暨南大学澳门研究院出版的数十种图书，就是对上述言辞的真实写照和直观呈现。澳门研究院秉持"追本溯源，经世致用；研究澳门，服务濠江"的初心宗旨，在学术探究之路上孜孜求取、毅然前行，必将会成就傲人的学术事业，留下丰厚的学术遗产。

1 季羡林，《〈海上丝绸之路与中外文化交流〉序》，见载于《季羡林全集》第六卷（北京：外语教学与研究出版社，2009），第 294 页。

附录：澳门研究院出版学术图书简表

出版时间	书名	著者/译者/编者	书系	出版地/出版社
2016 年 7 月	美国驻澳门领事馆领事报告（1849－1869）	郝雨凡、林广志、叶农整理	海上丝路丛刊中外关系卷	广州：广东人民出版社
2018 年 1 月	澳门及大西洋岛屿画册（外三种）	叶农、金国平编著	海上丝路丛刊粤港澳卷	广州：广东人民出版社 澳门：文化公所
2018 年 1 月	澳门学：探赜与汇知	金国平	海上丝路丛刊澳门学研究丛书第一辑	广州：广东人民出版社 澳门：文化公所
2018 年 4 月	澳门望厦村研究	林发钦	海上丝绸之路丛刊澳门学研究丛书第一辑	广州：广东人民出版社 澳门：文化公所
2018 年 4 月	澳门学著作书目（1500－1999）	叶农主编	海上丝路丛刊澳门学研究丛书第一辑	广州：广东人民出版社 澳门：文化公所
2018 年 4 月	通商字汇	叶农、金国平整理	海上丝路丛刊字典卷	广州：广东人民出版社 澳门：文化公所
2019 年 4 月	耶稣会士庞迪我著述集	叶农、金国平整理	海上丝路丛刊	广州：广东人民出版社 澳门：文化公所
2019 年 12 月	鸦片战争后清官粤海关税收报告	叶农、黄素芳整理	海上丝路丛刊	广州：广东人民出版社
2020 年 8 月	人过留痕：法国耶稣会档案馆藏上海耶稣会修士墓墓碑拓片	叶农、邵建整理	史料整理	澳门：澳门基金会 上海：上海社科院历史研究所
2020 年 10 月	鞑靼人统治下的中国历史：自 1651 年鞑靼人完全占领至 1669 年间发生在这个巨大帝国的重要事	聂仲迁（Adrien Greslon）著，张丹彤译、张放审校	海上丝绸之路丛刊翻译卷	澳门：文化公所

	件			
2020 年 12 月	图像传声：明清天主教圣经插图版画	叶农，吴青	海上丝路丛刊中外关系卷	澳门：文化公所
2021 年 3 月	已故中国皇帝道光传及清廷回忆录：含中华帝国近 50 年大事记	郭实猎（Karl Friedrich August Gützlaff，后改名 Charles Gutzlaff）著；叶农、黄畅、付磊译注	海上丝绸之路丛刊翻译卷	澳门：文化公所
2021 年 3 月	港澳台国家安全：法律与制度的构建	常乐等著		澳门：文化公所
2021 年 3 月	冷观：大湾区及中国城市发展	严忠明		澳门：文化公所
2021 年 4 月	开埠后香港对外贸易史（1840—1941）	张晓辉	海上丝绸之路丛刊对外贸易卷	
2021 年 7 月	粤港澳大湾区宗教蓝皮书（2019—2020）	陈进国，张斌主编	海上丝绸之路丛刊第十辑大湾区卷	澳门：文化公所
2022 年 2 月	耶稣会士熊三拔著述集	熊三拔著，叶农、金国平等整理		澳门：文化公所
2022 年 7 月	马尼拉的华人（16—17 世纪）上下卷	胡安·希尔（Juan Gil Fernández）著；安大力译	海上丝绸之路丛刊第九辑翻译卷	澳门：文化公所
2022 年 7 月	“中国大帆船”与“丝银之路”：“Parián”研究	金国平	澳门学研究丛书第二辑	澳门：澳门基金会
2022 年 9 月	澳门学著作书目（2000—2019）	叶农、宋玉宇编	海上丝绸之路丛刊澳门学研究丛书第二辑	澳门：澳门基金会
2022 年 12 月	广东省土话字汇	叶农，金国平整理	海上丝路丛刊字典卷	澳门：文化公所
2023 年 3 月	中国现状与传教展望	麦都思（W. H. Medhurst）著，叶农、程婧璇译，赵雯	海上丝绸之路丛刊十二翻译卷	澳门：文化公所

		审校		
2023 年 5 月	方济各·沙勿略与三洲澳文献萃辑	沙勿略（Francisco de Javier）著，叶农、金国平整理	海上丝绸之路丛刊第十一辑	澳门：文化公所
2023 年 6 月	粤港澳大湾区宗教蓝皮书（2021—2022）	陈进国、张斌主编；张鸿羽执行主编	海上丝绸之路丛刊第十三辑大湾区卷	澳门：文化公所
2024 年 12 月	粤港澳大湾区宗教蓝皮书（2023）	陈进国，张斌主编		澳门：文化公所
2024 年 12 月	新时代“一国两制”理论探略	常乐	香港学研究丛书	澳门：文化公所
2024 年 12 月	从浪白滘到十字门：横琴—澳门水域及岛屿研究	金国平	海上丝绸之路丛刊第十四辑，澳门学研究丛书第三辑	澳门：文化公所
2025 年 5 月	澳门华人移民报告	马葵士·俾利喇（A. Marques Pereira）著，韩天歌等译，金国平审校	海上丝绸之路丛刊第十七辑	澳门：文化公所
2025 年 5 月	植物澳门学：“葡萄牙人大传播”	金国平，叶农	海上丝绸之路丛刊第十八辑	澳门：文化公所
2025 年 5 月	氹仔与路环	文德泉著，田渝译，田一言审校	澳门学译丛第一辑	澳门：文化公所
2025 年 11 月	侠盗枭雄——葡萄牙文与英文张保仔史料选编	金国平、叶农编译	2025 年 11 月	澳门：文化公所
2024 年 6 月	海上丝绸之路丛刊	叶农、高胜文主编	第 1 卷第 1 期	广州：暨南大学澳门研究院 澳门：国际（澳门）学术研究院
2024 年 12 月			第 1 卷第 2 期	
2025 年 6 月			第 2 卷第 1 期	

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC
2025 年 12 月第 25 期，第 478-488 页

Carving Books to Benefit Posterity— A Review of Publications by the Institute of Macao Studies, Jinan University

Guoqing DAI https://orcid.org/0009-0000-2180-3863

School of History and Culture, South China Normal University

Abstract: Under the leadership of Professor Ye Nong, the Institute of Macao Studies at Jinan University has dedicated itself to compiling literature and historical records centered on Macao during the Ming and Qing dynasties, focusing on the Maritime Silk Road. Beyond academic research, the institute has collaborated with publishing institutions in Macao and Guangzhou to produce series such as Maritime Silk Road Series. Since 2016, the institute has published over 30 academic works, including bibliographies, dictionaries, archives collections, Westerner's writings, inscriptions and image materials, monographs, translations, and policy-oriented reports. These publications vividly illustrate Macao's role as a bridge in Sino-foreign cultural exchange, significantly advancing academic fields such as Macao Studies, Sino-foreign relations history, and Sinology.

Keywords: The Institute of Macao Studies at Jinan University, book publishing, Maritime Silk Road Series, Ye Nong

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0018

投稿须知

作者在投稿时需要接受以下“授权条款”：

作者保证本论文为其所自行创作，有权为本同意书之各项授权。且授权著作未侵害任何第三人之知识产权。作者于签署本合约后，前述论文之著作权仍属于作者所有。作者同意本刊采用 CC 创用 4.0 国际 CC BY-NCND（姓名标示-非商业性-禁止改作）模式使用前述论文。

投稿需知

一、《中国基督教研究》（半年刊）由美国洛杉矶基督教与中国研究中心编辑出版，创刊于 2013 年，国际刊号为 3068-479X。本刊主要栏目有：特稿、一般论文、书评与学术动态、译稿。特稿一般刊登特邀学者稿件，一般论文为投稿论文，书评与学术动态刊登新书书评与学术新闻。

1、特稿：特别邀请教授的讲座讲稿或文章。

2、一般论文：与中国基督教相关的原创性学术论文。

3、书评与学术动态：针对新近出版的有关中国基督教的中外文著作的评论；会议、工作坊、讲座等报道。

4、译稿：其他语言的经典或重要论文的中文译稿。

二、本刊全年公开征稿，凡与本刊内容相关的学术论文均欢迎各界人士投稿，但内容必须是首次发表的原创性学术研究成果。

三、中英文文稿均被接受。以中文投稿的研究论文需附英文摘要和关键词。原则上，论文含注释中文稿件为 10000 至 30000 字为宜，论文含注释英文稿件以不超过 12000 字为宜，书评及会议报道每篇一般以 5000 字为限。特殊情况另论。

四、研究论文的撰写格式及顺序如下：

1、首页 ： 中英文题目、作者联系方式（中英文姓名、职务及职称、通讯地址、电话、电子邮件等 联系方式）。

2、中英文摘要（各以 200-700 字为宜）、关键词（以 5 个词为限）。

3、正文含脚注。

4、文末详列参考文献，外文以字母排列顺序，中文以汉语拼音排列顺序。所有中文参考文

献需要翻译成英文。（注释与参考文献格式请遵照本刊《注释体例》撰写，具体请访问此页面。）

五、本刊在收到投稿的论文后，本刊编辑委员会先进行匿名初审，初审后再请两位同领域的学者专家复审，复审者意见不同时将邀请第三位学者评审；并于稿件收到后三个月内回复作者。逾期未接到通知者，可自行处理稿件。本刊概不退稿，作者请自留底稿。 稿件随收随审，一经审稿通过即寄发同意刊出函告知作者。经决定采用的文稿，须依本刊体例修改论文格式，编辑部有权对稿件酌情删改（不愿者请投稿时说明），且需作者亲校最后文稿，修改过后始由本刊编辑委员会另行决定与何期刊出。审稿流程可以访问此页面。

六、本刊所刊登的文稿，作者文责自负，一切立论不代表本刊观点。

七、作者保证本论文为其所自行创作，有权为本同意书之各项授权。且授权著作未侵害任何第三人之知识产权。作者于签署本合约后，前述论文之著作权仍属于作者所有。作者同意本刊采用 CC 创用 4.0 国际 CC BY-NCND（姓名标示-非商业性-禁止改作）模式使用前述论文。

八、 本刊目前采用国际通行的网络出版的形式，全部论文向网友公开、免费下载。本刊不提供样刊，作者可以自行下载、打印。

九、作者可通过在线投稿或通过电子邮箱投稿。请在投稿前，自行检查论文格式是否符合本刊注释体例与要求。在线投稿：CCSpub.cc/JRCC/about/submissions；邮箱投稿：JRCC@ccspub.cc。

十、未尽事宜，敬请联系本刊编辑部。电邮：office@ccspub.cc。

投稿协议

一、于《中国基督教研究》（半年刊，国际刊号 ISSN：3068-479X）中刊登之文章必属首次发表。

二、作者本人可以在不经本刊授权情况下自行使用自己的文章，惟需在注释中表明此文业已在本刊出版。

三、在《中国基督教研究》刊登的文章自 2021 年 12 月第 17 期开始支付稿费。由于经费有限，此前的文章恕不补发稿费。如若经费用完，未来的投稿文章不一定支付稿费。

四、每期刊物出刊后，编辑部会根据具体情况支付或不支付稿费。

五、出刊后 30 日内，作者可就稿费事宜与编辑部联系查询。由于人手有限，超过 30 日后，本刊恕不接受任何有关稿费查询与支付事宜。

六、凡向本刊投稿默认作者业已知晓、确认本协议，并自觉遵守本协议。如若有不同意见，敬请在投稿时注明。

七、本刊定期随机对所发表的论文进行查重，以判断是否存在抄袭；论文在发表之前，亦要求作者提供查重报告。如果论文被认定为抄袭，所刊发的文章将被撤稿，并在五年内拒绝作者投稿，且要求作者退回稿费。关于剽窃政策，请访问此页面。

八、本刊根据具体情况对于违反本协议的作者采取撤稿、公告等应对措施。

Notes for Contributors

Authors must accept the following "Authorization Terms" when submitting manuscripts:

The author warrants that the submitted work is original and that they have the right to grant all permissions set forth in this agreement. The work does not infringe upon any third-party intellectual property rights. Upon signing this agreement, copyright of the aforementioned work remains with the author. The author agrees that the journal may make the work available under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND).

Submission Guidelines

1. *The Journal of Research for Christianity in China* (JRCC, Semi-Annual, ISSN: 3068-479X) is edited and published by the Center for Christian and Chinese Studies in Los Angeles, USA. Established in 2013, the journal features the following sections: Special Articles, Articles, Reviews and Reports, and Translations. Special Articles typically consist of invited scholarly contributions; Articles include unsolicited academic submissions; Reviews and Reports contain critiques of recent publications and reports on academic events; and the Translations section presents Chinese translations of classic or significant papers originally published in other languages.

Special Articles: Lecture manuscripts or articles specially commissioned from senior professors.

Articles: Original academic papers related to Chinese Christian Studies.

Reviews and Reports: Critiques of recently published Chinese or foreign-language works concerning Chinese Christian studies. Reports on conferences, workshops, lectures, etc.

Translations: Chinese translations of classic or important papers from other languages.

2. This journal accepts submissions year-round. Scholars worldwide are welcome to contribute original academic papers within the journal's scope. Submissions must represent previously unpublished research.

3. Manuscripts in both Chinese and English are accepted. Research papers submitted in Chinese must include an English abstract and keywords. In principle, Chinese manuscripts with annotations should be between 10,000 and 30,000 words, while English manuscripts with annotations should not exceed 12,000 words. Reviews and Reports are generally limited to 5,000 words per piece, with exceptions considered on a case-by-case basis.

4. The format and sequence for research papers are as follows:

Title Page: Include the title in both Chinese and English, along with the author's contact information (name in Chinese and English, affiliation/title, mailing address, phone number, email, etc.).

Abstracts in Chinese and English (200–700 words each), keywords (limited to 5 terms).

Main text with footnotes.

Reference list at the end: foreign-language references sorted alphabetically, Chinese references sorted by Pinyin. All Chinese references must be translated into English. (Please follow the journal's "Footnote Format"; visit this page for details)

5. Upon receiving a submission, the Editorial Board conducts an anonymous initial review. Following this, two peer reviewers from the relevant field are invited for a secondary review. Should the reviewers' opinions differ, a third reviewer will be consulted. Authors will receive notification within three months of submission. Manuscripts not acknowledged within this period may be withdrawn at the author's discretion. Submissions will not be returned; authors are advised to retain copies. Manuscripts are reviewed upon receipt. Authors will be notified via a Letter of Acceptance once the review is approved. Accepted manuscripts must be formatted according to the journal's style guidelines. The editorial office reserves the right to make necessary edits or revisions (authors who do not consent should indicate this upon submission). Authors must personally proofread the final draft. After revisions, the Editorial Board will determine the issue for publication. The review process can be accessed on this page.

6. Authors bear sole responsibility for the content of published manuscripts. All opinions expressed do not represent the views of this journal.

7. The author warrants that the submission is their original work, that they have the authority to grant the rights specified in this agreement, and that the work does not infringe upon any

third-party intellectual property rights. Copyright remains with the author upon signing this agreement. The author agrees to the journal's use of the work under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND).

8. The journal follows an open-access online publishing model. All articles are freely available for download. Print copies are not provided; authors may download and print their own copies.

9. Contributors may submit their manuscripts either through the online submission system or via email. Please ensure that the paper format complies with the journal's style and requirements before submission. Online submission: CCSpub.cc/JRCC/about/submissions; Email submission: JRCC@ccspub.cc.

10. For further inquiries, please contact the editorial office. Email: office@ccspub.cc.

Submission Agreement

1. Articles published in the *Journal of Research for Christianity in China* (JRCC, Semi-Annual, ISSN: 3068-479X) must be original works.

2. Authors may use their own articles without prior permission from the journal, provided that full citation to the original publication in JRCC is given.

3. Starting from No. 17 (December 2021), the journal may provide remuneration for published articles subject to available funding. Due to limited resources, fees for earlier issues cannot be paid retroactively. The journal reserves the right to discontinue remuneration if funds are exhausted.

4. The editorial office will determine whether an honorarium can be paid for each issue based on specific circumstances after publication.

5. Authors may inquire about honoraria within 30 days of publication. Due to limited staffing, the journal will not process any inquiries or payments related to honoraria after this period.

6. Submission to this journal constitutes the author's acknowledgment and acceptance of this agreement, and their commitment to abide by its terms. Should you have any objections, please indicate them at the time of submission.

7. This journal periodically conducts random plagiarism checks on published articles to determine whether plagiarism exists. Authors are also required to provide a plagiarism check report prior to publication. If an article is determined to be plagiarized, the published article will be retracted, the author will be barred from submitting to this journal for five years, and the author will be required to return any payment received. Plagiarism Policy, please visit this page for details.

8. This journal will take appropriate measures, such as retraction and public announcement, against authors who violate this agreement based on the specific circumstances.

《中国基督教研究》注释体例（中文论文）

（2025 年 9 月 4 日修订）

本刊文章格式包括：中英文标题、中英文摘要、正文、脚注、参考文献，并附作者简介、联系方式。

作者简介包括：中英文姓名、中英文单位、作者 ORCID 链接、职称、学术经历等等；联系方式包括：电邮、手机号码等等。

详细注释体例如下：

一、本刊注释与参考文献体例依据 *The Chicago Manual of Style* (16th Edition)，并参考《汉语基督教学术论评》（*Sino-Christian Studies*）、《道风：汉语基督教文化评论》（*Logos &Pneuma: Chinese Journal of Theology*）进行调整。

二、每篇文稿应该就文中的直接或间接引用做出注释。注释需要详细注明责任者、文献题名、出版时间、出版机构或收藏机构，以及页码等详细信息。

三、作者需要对所引用的内容详细核实，谨慎转引二手文献；对于引用外文文献，需要核对原文，并谨慎翻译，以免误读。

四、本刊物采取页下脚注（每页单独编号）、文末参考文献的注释格式，即芝加哥脚注格式。

五、脚注请插入所需注释的文字或标点符号后面，并用阿拉伯数字进行编号。

六、文稿请使用 Microsoft Word 或 WPS Word 编辑，正文格式：中文，等线，小四号字，1.5 倍行距，中文标点；英文，Times New Roman，小四号字体，1.5 倍行距，英文标点；自然分段。脚注格式为小五号，中文为仿宋，英文为 Times New Roman。请下载使用文章模版。

七、文稿应提供文章题名、中文摘要（300 字左右）、中文关键词（3-5 个）、英文题名、英文摘要、英文关键词、正文、结论、脚注、参考文献，并附上作者姓名、单位、联系方式等信息。

八、著作引用格式：

基本格式：责任者（1、2、3…），《著作题名》（出版地：出版机构，出版日期），页码。

译著：责任者（1、2、3…），译者（1、2、3…），校者（1、2、3…），《译著题名》外文题名（出版地：出版机构，出版日期），页码。

示例：

王丰肃（Alfonso Vagnone），《教要解略》，载钟鸣旦、杜鼎克编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 12 册（台北：利氏学社，2002），第 8 页。

戴裔煊，《〈明史·佛郎机传〉笺正》（北京：中国社会科学出版社，1984），第 6 页。

李炽昌、游斌，《五小卷研读：希伯来圣经与社群认同》（香港：香港基督徒学会，2004），

第 7 页。

陶正刚等著，《太原晋国赵卿墓》（北京：文物出版社，1996），第 38 页。

李奭学，《中国晚明与欧洲文学——明末耶稣会古典型证道故事考诠》，初版，中央研究院丛书 3（台北：中央研究院、联经出版事业股份有限公司，2005），第 381–382、392–397 页。

奥古斯丁著，周伟驰译，《论三位一体》（上海：上海人民出版社，2005），第 243 页。

安波罗修 St. Ambrose [Aurelius Ambrosius], 阳凌峰译, 罗宇芳校,《论基督教信仰》*Exposition of the Christian Faith*，基督教经典译丛（北京：三联书店，2010），第 8 页。

Randolph Starn and Loren Partridge, *The Arts of Power: Three Halls of State in Italy, 1300-1600* (Berkeley: University of California University, 1992), pp. 19-28.

Frederick Dale Bruner, *Matthew: A Commentary* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2004), pp. 608-609.

Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, *Philippians*, rev. ed., World Biblical Commentary 43 (Waco, Texas: Word Books, 2004), pp. 110–114.

Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552–1773*, 2 vols., Variétés sinologiques 59–60 (Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932–1934), 1: 85–95.

Augustine, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, edited and translated by Peter King, Cambridge Texts in the History of Philosophy (New York: Cambridge University Press, 2010), p. 161.

九、文章引用格式

基本格式：责任者（1、2、3…），《文章题名》，著作/论文集责任者（1、2、3…），《著作/论文集/期刊/杂志题名》（出版地：出版机构，出版日期），页码。

译文：责任者（1、2、3…），译者（1、2、3…），校者（1、2、3…），《译文题名》外文题名，责任者（1、2、3…），《著作/论文集/期刊/杂志题名》（出版地：出版机构，出版日期），页码。

示例：

李天纲，《中文文献与中国基督宗教史研究》，载张先清编，《史料与视界：中文文献与中国基督教史研究》（上海：上海人民出版社，2007），第 1-27 页。

傅兰雅 John Fryer，《江南制造局翻译西书事略》（1880），载张静卢辑注，《中国近现代出版史料·近代初编》（上海：中华书局，1957），第 11–14 页。

王汉生、刘亚秋，《社会记忆及其建构》，《社会》2006 年第 3 期，第 46-68 页。

潘凤娟，《其事好还：十九世纪法国汉学界有关〈道德经〉的阋墙论战》，《汉学研究》第 39

卷第 2 期（2021 年 6 月），第 252–276 页。

陶飞亚，《共产国际代表与中国非基督教运动》，《近代史研究》2003 年第 5 期，第 114-136 页。

王明亮，《关于中国学术期刊标准化数据库系统工程的进展》，1998 年 8 月 16 日，http://www.cajcd.cn/pub/wml.txt/980810-2.html, 1998 年 10 月 4 日引用。

《党外人士座谈会记录》，1950 年 7 月，李劼人档案，无编号，中共四川省委统战部档案室藏。

保罗·蒂利希 Paul Tillich，《圣经宗教与对终极实在的探求》"Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality"，陈建洪译，载刘小枫主编，《基督教文化评论》第 11 辑（贵阳：贵州人民出版社，2000），第 73 页。

Archie C. C. Lee, "Cross-Textual Hermeneutics and Identity in Multi-Scriptural Asia," in Sebastian C. H. Kim ed., *Christian Theology in Asia* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008), pp. 179–204.

Bernard Green, "The Nestorian Controversy," in his *The Soteriology of Leo the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 23–60.

Heath B. Chamberlain, "On the Search for Civil Society in China", *Modern China*, vol. 19, no. 2 (April 1993), pp. 199-215.

十、学位论文引用格式

示例：

温馨，《十九世纪来华德国人与中国"文明化"——以郭实猎、李希霍芬、福兰阁为例》（博士论文，北京外国语大学，2016），第 10 页。

Sammuel Hsueh-hsin Chow, "Religious Education and Reform in Chinese Missions: The Life and Work of Francis Wilson Price (1895–1949)" (PhD diss., Saint Louis University, 1988), p. 262.

十、重复引用格式

同一个文献第二次引用时，可以省略出版地、出版社、出版时间等信息，只列作者、题名、页码等信息即可。脚注中请勿使用"同上"、ibid 等。

示例：

戴裔煊：《〈明史·佛郎机传〉笺正》，第 7 页。

Bernard Green, "The Nestorian Controversy," pp. 179–204.

Heath B. Chamberlain, "On the Search for Civil Society in China", pp. 300-321.

Randolph Starn and Loren Partridge, *The Arts of Power: Three Halls of State in Italy, 1300-1600*, pp. 29-30.

十一、参考文献格式

基本格式：责任者(1，2，3…)。《文献题名》。出版地：出版机构，出版时间。所有中文参考文献需要翻译成英文，并置入[ ]中，放在中文文献后面。

参考文献请以作者姓氏按照英文字母顺序排列，即从 A 到 Z。

英文文献排在中文文献前面。

示例：

Augustine. *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Edited and translated by Peter King. Cambridge Texts in the History of Philosophy. New York: Cambridge University Press, 2010.

Isin, Engin F., Bryan Turner eds. *Handbook of citizenship Studies*. London： SAGE Publications, 2002.

Lu, Xing. Introduction to her *Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century, B.C.E.: A Comparison with Classical Greek Rhetoric*, 1–13. Studies in Rhetoric/Communication. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.

Starn, Randolph, Loren Partridge. *The Arts of Power: Three Halls of State in Italy, 1300-1600.* Berkeley: University of California University, 1992.

安波罗修 St. Ambrose [Aurelius Ambrosius]。阳凌峰译，罗宇芳校。《论基督教信仰》*Exposition of the Christian Faith*。基督教经典译丛。北京：三联书店，2010。[St. Ambrose [Aurelius Ambrosius]. Translated by Yang Lingfeng, edited by Luo Yufang. *Exposition of the Christian Faith. Christian Classics* Translation Series. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2010.]

奥古斯丁著。《论三位一体》。周伟驰译。上海：上海人民出版社，2005。[Augustine. *On Trinity*. Translated by ZHOU Weichi. Shanghai: Shanghai People's Press, 2005.]

保罗·蒂利希 Paul Tillich。《圣经宗教与对终极实在的探求》"Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality"。陈建洪译。载刘小枫主编。《基督教文化评论》第 11 辑。贵阳：贵州人民出版社，2000。[Paul Tillich. "Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality." Translated by Chen Jianhong. In Liu Xiaofeng (ed.), *Christian Cultural Review*, Vol. 11. Guiyang: Guizhou People's Press, 2000.]

马克斯·韦伯。《儒教与道教》。洪天富译。南京：江苏人民出版社，1993。[Weber, Max. *Confucianism and Taoism*. Chinese Version. Translated by Hong Tianfu. Nanjing: Jiangsu People's Press, 1993.]

梅谦立主编。《西学东渐研究（第五辑）：亚里士多德学说在中国》。北京：商务印书馆，2015。[Meynard, Theierry. *The Spread of Western Learning in the East*, volume 5, *Aristotelian*

Thought in China. Beijing: The Commercial Press, 2015.]

王丰肃（Alfonso Vagnone）。《教要解略》。载钟鸣旦、杜鼎克编。《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 12 册。台北：利氏学社，2002。[WANG, Fengsu (Alfonso Vagnone). *Jiaoyao jielue*. In Nicolas Standaert, AD Dudink eds., *Catholic Documents of the Ming and Qing Dynasties in the Archives of the Society of Jesus in Rome*, Vol. 12. Taipei: Ricci Institute, 2002.]

张西平。《明清之际中国天主教中文历史文献述略》。载《宗教与历史》（第六辑）。上海：上海大学出版社，2016，第 32-53 页。[ZHANG, Xiping. "A Brief Survey of Chinese Historical Documents on Catholicism in China During the Ming-Qing Transition Period". In *Religion and History*, volume 6, Shanghai: Shanghai University Press, 2016, pp. 32-53.]

十二、其他未尽事宜，敬请参考 *The Chicago Manual of Style* (16th Edition)，或请联系编辑部：office@ccspub.cc。最新文件可以访问本刊网站 CCSpub.cc/JRCC。

JRCC Footnote Format（for Manuscript in English）

Updated: 9-04-2025

The English article format for this journal includes: English title, English abstract, main text, footnotes, references, along with the author's bio and contact information. The author's bio should include: name, ORCID link, affiliation, professional title, academic background, etc. Contact information should include: email, phone number, etc.

Detailed citation style guidelines are as follows:

1, The citation and reference style of this journal follows *The Chicago Manual of Style* (16th Edition), with adjustments based on *Sino-Christian Studies* and *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*.

2, Each manuscript must provide annotations for all direct or indirect citations. Footnotes should include detailed information such as the author, title, publication date, publisher or repository, and page numbers.

3, Authors must carefully verify the cited content and avoid excessive reliance on secondary sources. For foreign-language references, the original text should be checked, and translations must be accurate to prevent misinterpretation.

4, This journal adopts the Chicago footnote style, with footnotes at the bottom of each page (numbered separately per page) and a reference list at the end of the article.

5, Footnotes should be inserted after the relevant text and numbered in Arabic numerals.

6, Manuscripts should be edited in Microsoft Word or WPS Word. Main text format: Times New Roman, 12pt font, 1.5 line spacing, English punctuation; natural paragraph breaks. Footnotes should be in Times New Roman, 9pt font. Please download and use the Article Sample. Please download and use the Article Sample.

7, The manuscript should include the English title, English abstract, English keywords, main text, conclusion, footnotes, and references, along with the author's name, affiliation, and contact information.

8, Footnote format:

Basic form: Author, Title (Place: Printer, Date), pages.

Examples:

Randolph Starn and Loren Partridge, *The Arts of Power: Three Halls of State in Italy, 1300-1600* (Berkeley: University of California University, 1992), pp. 19-28.

Frederick Dale Bruner, *Matthew: A Commentary* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2004), pp. 608-609.

Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, *Philippians*, rev. ed., World Biblical Commentary 43 (Waco, Texas: Word Books, 2004), pp. 110-114.

Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552–1773*, 2 vols., Variétés sinologiques 59–60 (Shanghai: Imprimerie de la

Mission Catholique, 1932–1934), 1: 85–95.

Augustine, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, edited and translated by Peter King, Cambridge Texts in the History of Philosophy (New York: Cambridge University Press, 2010), p. 161.

Archie C. C. Lee, "Cross-Textual Hermeneutics and Identity in Multi-Scriptural Asia," in Sebastian C. H. Kim ed., *Christian Theology in Asia* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008), pp. 179–204.

Bernard Green, "The Nestorian Controversy," in his *The Soteriology of Leo the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 23–60.

Heath B. Chamberlain, "On the Search for Civil Society in China", *Modern China*, vol. 19, no. 2 (April 1993), pp. 199-215.

Sammuel Hsueh-hsin Chow, "Religious Education and Reform in Chinese Missions: The Life and Work of Francis Wilson Price (1895–1949)" (PhD diss., Saint Louis University, 1988), p. 262.

Theierry Meynard, *Xixue dongjian yanjiu* 西学东渐研究 *Studies on Western Learning in China*, volume 5, *Aristotelian Studies in China*. (Beijing: The Commercial Press, 2015), pp.3-5.

ZHANG Xiping, "Mingqing zhiji zhongguo tianzhujiao zhongwne lishi wenxian shulue" 明清之际中国天主教中文历史文献述略 An Overview of Chinese Catholic Historical Texts during Late Ming and Early Qing, in *Zongjiao yu lishi* 宗教与历史 *Religion and History*, volume 6 (Shanghai: Shanghai University Press, 2016), pp. 32-53.

9, Same citations format:

If cites the same reference, the place and printer could be omitted. Please don't use ibid.

Examples:

Archie C. C. Lee, "Cross-Textual Hermeneutics and Identity in Multi-Scriptural Asia," pp. 34-35.

Bernard Green, "The Nestorian Controversy," pp. 61-76.

Theierry Meynard, *Xixue dongjian yanjiu*, pp. 7-8.

10, References format.

Basic form: Last Name/Family Name. Title. Place: Printer, Date.

Last Name/Family Name. Title (Pinyin+汉字+Translation**). Place: Printer, Date.**

The reference list is placed at the end of the manuscript and arranged alphabetically. All entries are listed by the last names of the first authors. References in Chinese should first indicate the Pinyin title, followed by the English translation.

Examples:

Augustine. *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Edited and translated by Peter King. Cambridge Texts in the History of Philosophy. New York: Cambridge University Press, 2010.

Isin, Engin F. Bryan Turner eds. *Handbook of citizenship Studies*. London: SAGE Publications,

2002.

Lu, Xing. *Introduction to her Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century, B.C.E.: A Comparison with Classical Greek Rhetoric*, 1–13. Studies in Rhetoric/Communication. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.

Meynard, Theierry. *Xixue dongjian yanjiu* 西学东渐研究 *Studies on Western Learning in China*, volume 5, *Yalishiduode xueshuo zai zhongguo* 亚里士多德学说在中国 *Aristotelian Studies in China*. Beijing: The Commercial Press, 2015.

WANG, Fengsu (Alfonso Vagnone). *Jiaoyao jielue* 教要解略 *A Brief Exposition of the Catechism*. In Nicolas Standaert, AD Dudink eds., *Yesuhui luoma dangangguan mingqing Tianzhujiao wenxian* 耶稣会罗马档案馆明清天主教文献 *Catholic Documents of the Ming and Qing Dynasties in the Archives of the Society of Jesus in Rome*, Vol. 12. Taipei: Ricci Institute, 2002.

Weber, Max. *Confucianism and Taoism* 儒教与道教. Chinese Version. Translated by Hong Tianfu. Nanjing: Jiangsu People's Press, 1993.

ZHANG, Xiping. "Mingqing zhiji zhongguo tianzhujiao zhongwne lishi wenxian shulue" 明清之际中国天主教中文历史文献述略 An Overview of Chinese Catholic Historical Texts during Late Ming and Early Qing", in *Zongjiao yu lishi* 宗教与历史 *Religion and History*, volume 6. Shanghai: Shanghai University Press, 2016.

11, Other format please refer to *The Chicago Manual of Style* (16th Edition), or contact us via email: office@ccspub.cc. Please visit the JRCC's website for the updated file: CCSpub.cc/JRCC.

JRCC is an Open Access and all articles are published under a CC BY-NC-ND 4.0

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina
Los Angeles, CA 91790, USA
Tel: (626)308-3530
Email: office@ccspub.cc

CCS Publishing House Inc.
CCSpub.cc, CCSpub.org



ISSN 3068-479X

