

中国社会科学院研究生院

博士学位论文

耶儒对话与融合

——《教会新报》(1868-1874)研究

姚兴富

指导教师姓名：卓新平

职 称：研究员

系 别：世界宗教系

专业名称：宗教学

论文答辩日期：2003年6月3日

答辩委员会主席：陈祖武

论文评阅人：张西平、金泽

2003年5月

目 录

导论·····	(1)
第一章 律法、信仰和行为	
——保罗的称义观及其涉及的有关争论·····	(12)
第二章 恩典与自由意志	
——奥古斯丁与佩拉纠的争论对基督教称义观的影响·····	(32)
第三章 信与行	
——宗教改革时期的称义之争·····	(48)
第四章 上帝之国与神人相异	
——新教自由主义称义观和新正统神学的称义观·····	(65)
第五章 余论	
——称义概念的内在矛盾运动及社会处境下的意义·····	(78)
参考书目·····	(88)

摘要

《教会新报》(1868-1874)是清末最有影响的报刊——《万国公报》(1874-1883; 1889-1907)的前身。在近代中西文化严重冲突的大背景下,《教会新报》积极地提倡基督教与儒家的相互理解、真诚对话和彼此融合,成为基督新教中比较早且系统地讨论耶儒关系的报刊。学术界重视《万国公报》的研究,却忽视《教会新报》的价值。本文以《教会新报》为个案,研究耶儒对话与融合这一主题。试图在重温历史的同时,深入探讨耶儒对话的不同层面及其必要性、可能性和可行性。这一研究不仅可以在理论上阐明跨文化跨宗教对话与交流的作用和意义、推动普世伦理的建立,而且也可以在实践上为当今中国教会如何适应中国国情、扮好自己的角色提供经验和启迪。

当两种异质文化相遇时,首先就面临着如何沟通与交流的问题。早在明末清初,耶稣会士们就绞尽脑汁发明了两种沟通耶儒关系的方法——索隐法与考证法。这两种方法为十九世纪来华的新教传教士们所继承和发扬,《教会新报》的内容充分地体现了这一点。索隐法是以神秘主义的态度在中国的经书中寻索上帝的原始启示和弥赛亚救主形象。比如,广东礼贤会信徒王煜初(1843-1902)认为,孔子所讲到的“西方圣人”和子思所论到的“至诚者”就是预指耶稣基督的诞生。这种沟通耶儒关系的方法虽然荒唐无稽,但也有其超越历史的认知意义。考证法是以实证主义的态度考察中国上古史,试图证明中国历史与《圣经》的吻合。比如,英国伦敦会传教士艾约瑟(1823-1905)证明,古代中西方的政事民情、天文地理和礼仪制度有许多相似之处,它们同出一源。这一方法虽带有西方中心主义的偏见,但却打破了中西文化间的隔阂和壁垒。

上帝观的问题是耶儒对话的焦点与核心。《教会新报》在这一点上也有所突破。它并未停留于认同古儒的水平,而是尝试与近儒调和。在祭祀论上,它承认并坚持基督教的上帝崇拜与儒家的祖先崇拜之间的对立和矛盾。与此同时,它从形而上的层面把宋儒的“太极说”与上帝的属性联系起来,又用儒家的心性之学阐释耶稣基督的性情品格。这些作法比耶稣会士大大地前进了一步,因为上帝信仰与祖先崇拜的确有不可调和的地方,相反,在哲学的认知层面基督教的上帝观和基督论未尝不可与近儒的理学和心学融合。

科学与宗教的关系是耶儒对话中比较引人注目的话题。从《教会新报》的相关内容,我们不仅可以看出中西方在自然观上的差别及其不同效果,而且可以深刻领会宗教与科学间的复杂关系。中国人的自然观是有机论的,其在认识论上的表现是:重人伦,轻物理。而近代西方人的自然观是机械论的,它不但符合《圣经》的原则,更促进了近代科学的产生。所以,基督教在宣讲福音的同时也传播

科学知识不完全是把科学当成传教的手段，更可能是基督教与科学有某种亲和力。

基督教与儒家在伦理层面的对话是最具有可行性的。从人性论上看，中国早期的新教信徒们在接受基督教原罪说的同时，也批判地继承了中国古代各种人性论学说，从而丰富了原罪说的意涵。在人伦规范上，《教会新报》将儒家的以“五伦”、“五常”为特点的仁爱思想与基督教的以“十诫”为背景的神爱思想加以对照比较，证明了耶儒伦理层面对话的可能性与可行性。

基督教与儒家在实践层面的合作是伦理层面对话的具体体现。近代的基督新教本来就有“社会福音”的倾向，儒家也强调“经世致用”的观念，所以，二者在身体力行方面有不谋而合之处。《教会新报》不仅传播“灵魂拯救”的福音，也宣讲“社会改造”的信息，并积极地投入到当时中国的禁烟、禁娼、戒赌、赈济、幼教等社会活动之中。

总之，通过《教会新报》的研究，进一步加深了我们对耶儒对话的理解。如果我们把利玛窦等耶稣会士与明末儒者士大夫的交往称为耶儒间的第一次对话，那么，《教会新报》所反映的基督新教与清末儒家的关系则可称为耶儒间的第二次对话。第二次对话比第一次对话更具有灵活性、实践性和民众性。

关键词：《教会新报》 基督教 儒家 对话 融合

Abstract

Chiao-hui Hsin-pao (*The Church News*, 1868-1874) is predecessor of *Wan-kuo Kung-pao* (*The Globe Magazine*, 1874-1883; *A Review of the Times*, 1889-1907) which is the most famous newspaper in the late Ch'ing dynasty. In the setting of drastic conflict between China and the West, enthusiastically advocating mutual understanding, pure-hearted dialogue, and partial syncretism between Christianity and Confucianism, *The Church News* became one of the earliest Chinese Protestant periodicals which systemically discussed Christian-Confucian relationship. Academic circles pay attention to *Wan-kuo Kung-pao*, but neglect the value of *Chiao-hui Hsin-pao*. Sampling *The Church News*, This article will examine the history of modern Chinese church, explore the different aspects in Christian-Confucian dialogue, and testify necessity, possibility, and feasibility of Christian-Confucian syncretism. A study of *The Church News* may not only elucidate theoretically effect and significance of inter-religious and cross-cultural dialogue to promote global ethic, but also contribute practically edification and experience to contemporary Chinese church in how to adapt to its context and play a proper role.

When two heterogeneous cultures encountered, what they firstly confronted was how to communicate each other. From the late Ming dynasty to the early Ch'ing dynasty, Jesuit missionaries racked their brain to invent two approaches--figurism and textual criticism to combine Christianity with Confucianism. *The Church News* demonstrated that these ways had been inherited and developed by the nineteenth-century protestant missionaries. Figurism searches mystically God's original revelation and Messianic figure in Confucian classics, for example, Guangdong Rhenish adherent Wang Yu-chu (1843-1902) believed that "the Western Sage" said by Confucius or "the Most Sincere Man" told by Tzu-ssu is Jesus Christ. Although this means is ungrounded, it has cognitive significance transcending history. Textual criticism testifies positively that ancient Chinese history accords with the Bible, for example, Edkins Joseph (1823-1905) from London Missionary Society concluded that there are much comparability or same origin in politics, astronomy, and ritual between China and the West. Although this means has a Western-centric character, it breaks the wall between the two traditions.

The theory of God is core and focus in Christian-Confucian dialogue. *The Church News* recognized not only the classical or primordial Confucianism of the pre-Ch'in period but also Song-Ming Neo-Confucianism. On the one hand, it asserted

that Christian worship of God ritually is incompatible with Chinese ancestral worship, on the other hand, it metaphysically connected *t'ai-chi*(the Great Ultimate) with the attributes of Christian God and expounded the characters of Jesus Christ from the standpoint of the School of Mind(*hsin hsing*). The adaptation of the Protestants to Neo-Confucianism is more flexible than the Jesuits.

The relationship of science and religion is a noticeable subject in Confucian-Christian dialogue. Chinese organic view of nature pays more attention to human ethic than physics, whereas the Western mechanical view of nature not only accords with the Bible but also improves science and technology. Obviously, science is not completely a way of preaching, perhaps Christianity and science has many affinities.

Confucian-Christian ethical dialogue is most feasible. Chinese Christians criticized, inherited, and integrated different theories of human nature of ancient China while they admitted the theory of the Original Sin. *The Church News* compared Confucian *Jen* characterized by the Five Cardinal Relationships(*wu-lun*) and the Five Constant Virtues(*wu-chang*) to Christian Agape characterized by the Ten Commandments.

The practical co-operation between Christianity and Confucianism is the embodiment of Confucian-Christian ethical dialogue. Modern Protestants were inclined to "Social Gospel Movement" whilst Confucians in the late Ch'ing dynasty emphasized a participatory humanism of theory-practice correspondence. Accordingly, there are a fundamental agreement to social concerns such as prohibition on opium, prostitute, and gambling, relief to the poor, and teaching children between Christianity and Confucianism. *The Church News* not only preached the gospel of salvation of soul, but also propagated the news of social liberation.

In conclusion, we comprehend deeply the importance of Confucian-Christian dialogue by the study of *The Church News*. If we regard the dialogue between Jesuits and Ming Confucian-officials as the first one, the relationship of Protestants and Ch'ing Confucian literati written by *The Church News* might be regarded as the second one. The latter is more flexible, practical, and popular than the former.

Key words: *The Church News*, Christianity, Confucianism, Dialogue, Syncretism

目 录

导 论.....	1
第一章 索隐与考证：沟通耶儒关系之桥梁.....	8
一、索隐法.....	8
二、考证法.....	11
小 结.....	15
第二章 上帝：耶儒对话的焦点.....	16
一、上帝崇拜与祖先崇拜.....	16
二、“上帝非太极”.....	22
三、“惟尔言我为谁”.....	26
小 结.....	32
第三章 格物与认识上帝.....	34
一、“无微不格”.....	34
二、机械自然观.....	37
三、有机自然观.....	41
四、格物与占卜.....	46
五、西国“富强之原”.....	51
小 结.....	54
第四章 耶儒对话的伦理层面.....	55
一、人性：善还是恶？.....	55
二、人伦：“仁”与“爱”.....	62
小 结.....	69
第五章 社会关怀：耶儒对话的实践层面.....	70
一、三 戒.....	70
二、赈 济.....	84
三、义 学.....	87
小 结.....	89
结 语.....	91
参考文献.....	95
后 记.....	103

导 论

创办中文的宗教刊物是十九世纪来华传教士传播基督教的重要形式之一。因为“许多早期的传教士感到，西方的学问和物质文明是值得与基督教一起传播的，所以，他们认可世俗报刊的价值。”¹1815年8月5日（清嘉庆二十二年七月初一日）英国伦敦会传教士马礼逊（Robert Morrison, 1782-1834）、米怜（William Milne, 1785-1822）在马六甲创办了第一份“以阐发基督教义为根本要务”的中文刊物——《察世俗每月统记传》（1815-1821）。1823年7月英国传教士麦都思（Water Henry Medhurst, 1796-1857）继承米怜《察世俗每月统记传》的事业，在巴达维亚（今印度尼西亚的雅加达）创办了《特选撮要每月统记传》（1823-1826）。1833年7月25日（道光十三年六月九日）普鲁士传教士郭实腊（Karl Friedrich August Gutzlaff, 1803-1851）在广州创办了《东西洋考每月统记传》（1833-1851）。鸦片战争前，传教士创办的中文报刊至少有6份²。鸦片战争以后，“西方传教士取得了在华传教和办报的特权和立足点，教会报刊以前所未有的规模和速度迅速发展起来，其数量较前大为增加。”³英国传教士伟烈亚力（Alexander Wylie, 1815-1887）在上海主编了《六合丛谈》（1857-1858）月刊，美国传教士玛高温（Daniel Jermore MacGown, ?-1922）在宁波创办了《中外新报》（1858-1861），英国传教士湛约翰（John Chambers, 1825-1899）在广州主编了《中外新闻七日报》（1865-1866）等等⁴。至1890年，外国教会传教士在中国出版的报刊已达76种。⁵为了使中国人能够接受西方的知识和基督教，传教士们在中文报刊的编辑上采取了一些适应中国国情及迎合中国人心理的方式和方法。比如，报刊的编者用化名，报刊的封面上常印有孔子的语录等：《察世俗每月统记传》署名“博爱者纂”，其封面右侧印有“子曰多闻择其善者而从之”的字样；《东西洋考每月统记传》署名“爱汉者纂”，其首期封面题孔子语曰：“人无远虑，必有近忧”。除此之外，这些报刊的内容更是大量地引用“四书”、“五经”和程朱的言论，以此来阐释和宣传基督教义。⁶这些文化适应的方略也为《教会新报》的编纂者所继承和发扬。

《教会新报》是清末最有影响的报刊——《万国公报》（1874-1883；1889-1907）的前

¹ Arthur R. Gallimore, "Journalism and the Christian Movement in China." *The Chinese Recorder*, Shanghai, 49: 10, October. 1938. p.521.

² 刘加林编著，《中国新闻通史》（上），武汉：武汉大学出版社，1995年，页55。

³ 刘晓多，《近代来华传教士创办报刊的活动及其影响》，《山东大学学报》（哲社版）1999年第2期，页30。

⁴ 参见刘家林编著，《中国新闻通史》（上），武汉：武汉大学出版社，1995年，页46-60。

⁵ 方汉奇著，《中国近代报刊史》（上册），太原：山西人民出版社，1981年，页19。

⁶ 刘晓多，《近代来华传教士创办报刊的活动及其影响》，《山东大学学报》（哲社版）1999年第2期，页29；熊月之著，《西学东渐与晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994年，页105-111。

身。1868年9月5日（同治七年七月十九日）由美国监理会（The Methodist Episcopal Church, South.）¹牧师林乐知（Young John Allen, 1836-1907）创办于上海。其初名《中国教会新报》，每周六以“林华书院”的名义发行。²逢炎夏，年终各休刊一周，每年出50期。1872年8月31日第二百零一期起，改称《教会新报》。出于第三百期后停刊。自1874年9月5日（同治十三年七月廿五日）第二百零一期起更名《万国公报》出版。特于该报的版面、篇幅和内容等，林乐知在发刊词中指出：“其新闻纸所刻，照官板书式大小，每次计四张，印八面，约大小字六七千字，做成一书，在内刻一圣经中画图，俾愚者易于见识，此新闻每礼拜发一次，起头之日惟望在中国七月为始期，尚未定。其司新闻事者系林先生。愿作如十八省并内地州县有信息有论及教会中事者，有论及各种之事者，皆须备信送交上海花旗国林先生处收下，汇集分印，倘新报有余地亦可录出外国教会中事，仍可讲论各种学问，即生意买卖诸色正经事情，皆可上得。每年约五十本，价只取其一元。”³但在实际的发行中。其篇幅、内容和定价均有所变化。“其始每本只五张，报价每五十本仅取洋蚨一元，可谓廉矣。一年之中，报之销场几于无远弗届，其取价之本意不过欲敷作报之费，求有益于同人，岂射利哉。故次年减价，每五十本只取半元。六年于兹，价仍照旧，而报中新闻逐渐加多，合之告白已十一张。较开办之始，何止加倍，即销售亦加两倍之多，日增月盛。”⁴事实上，《教会新报》一开始的销售量并不乐观，前几期只卖出百余本。⁵从创刊至1868年底，共销出494本。⁶半年后，销量有所增加。第一年（1868年9月5日至1869年8月28日）平均每周的发行量为700本。⁷“第二年之报较之第一年已多销售一倍矣。”⁸第三年“售去多至五万本。”⁹至第四年期满，“会经四度秋光，报分十八万卷。”¹⁰到第五年末，每期发行数已达二千数百份。

¹ 监理会的原名，直译应该是美国南方监理圣公会，但是在中国该教会约定俗成的名称被译为监理会，监理会是属美国基督教新教派之一的卫斯理宗（Wesleyan）的八个差会中的一个。查时杰，《林乐知的生平与志事》，林治平主编，《基督教入华七十年纪念集》，台北：宇宙光出版社，1984年，页114-115。

² 林华书院并非学校，而是林乐知在上海的住宅，位于上海八仙桥东。顾长声著，《从马礼逊到司徒雷登——米华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社，1985年，页266。

³ 林乐知，《创立新报启》，《教会新报》第一册，台北：华文书局（影印），1968年（后引此书略出版社和出版年代），页8-9；戊辰年七月十九日（1868年9月5日），第1卷。

⁴ 《本报现更名曰万国公报》，《教会新报》第六册，页3294-3295；同治十三年六月初五日（1874年7月18日），第295卷。

⁵ 《启事》，《教会新报》第一册，页28；戊辰年八月初四日（1868年9月19日），第3卷。

⁶ 《教会年单并启》，《教会新报》第一册，页151-152；戊辰年十一月廿日（1869年1月2日），第18卷。参见梁元生著，《林乐知在华事业与〈万国公报〉》，香港：中文大学出版社，1978年，页74。

⁷ Rudolf Löwenthal, *The Religious Periodical Press in China*. Peking: The Synodal Commission in China, 1940, p.77.

⁸ 《教会新报第二年期满》，《教会新报》第二册，页940；同治九年七月初十日（1870年8月6日），第97卷。

⁹ 《上海之新报有十种》，《教会新报》第三册，页1204；同治九年十二月二十二日（1871年2月11日），第124卷。

¹⁰ 《第四年期满结束一卷告白》，《教会新报》第四册，页1962；同治十一年七月廿一日（1872年8月24日），第200卷。

¹到第六年结束时,《教会新报》年发行量为九万四千三百份,平均每期一千八百八十六份,约为创刊初期的十倍。²《教会新报》的发行范围“北至盛京、牛庄,东至日本国,南至粤东之南三千里之新加坡,以及十八省无不来购也。”³

《教会新报》是一个不属于任何差会的刊物,完全由林乐知本人自筹经费、自己编辑。⁴林乐知是在百忙中抽空编纂《教会新报》的,并雇有一中国助手。他在《答曹子渔教友书》中写道:“弟奉主命传圣教来中华游上海有年矣,承中外人皆爱重而不轻薄,日益契交,日增应酬,所以事多时少,片暇俱无。上海有广方言馆者,吴中冯敬亭中允奏请仿京师同文馆设立,延余为西学之师,弟子四十人,日为之讲授,则时去其一,字林洋商又请余司《上海新报》事,则时又去其一。作书答友及诸文墨事,时又去其一。酬接友朋,时又去其一。家事及一切俗冗事,时又去其一。夫一日之时,只有此数,一人之精神,亦只有此数。而无暇之中以片暇为此《教会新报》,势不得不延一中国先生,译写中华之字,余口授,彼笔译,皆于此片暇之中为之。”⁵《教会新报》交上海美华书馆印刷,由该馆雇员江苏嘉定县人宋书卿校对。⁶

《教会新报》深受各地教会的欢迎,甚至教外人士也喜欢阅读。上海基督堂的黄筠孙在给林乐知的信中说道:“先生创立《教会新报》,今已六十余卷矣。阅读之余,不胜感佩。各教会牧师教友辨别真理,皆入深出显,雅俗共赏,并读诸位先生诗文词赋,如入山阴道中,目不暇给。弟每择辩论之精切而惬意贵当及诗文之佳者,不敢私诸篋笥,即以散给同人,所以官幕及书院公局文友无不遍观,相为叹赏。秋冬以来,请观者更盛,观即传诵,并有借抄者,几于洛阳纸贵,如此流传广播,定系神旨,而非人力也。想异日正如乐天诗稿,增价鸡林矣。”⁷广东东莞县人冯明珊在《上林华书院主人书》中亦称赞:“……《教会新报》一书,类皆网罗时事,志寓劝惩,满目琳琅,美不胜收,洵足转移风俗,为名教之扶持,而使圣道炳如日星,昭兹来许矣。迩来贤士大夫亦有以为可观者,以故闾阎疾苦不至壅塞难通,是又能于利弊之中裨阙补漏,有所广益,推之一技一艺之巧,鸟兽草木之名,务必备极形容,条分缕析,尤可羨者先生志在宣传耶稣圣教,遐迩一体,畛域胥捐。夫岂区区于贸易场中图觅蝇头云尔哉。窃寓目焉而心焉赏之,有不能自己者。”⁸各地教友们更是以诗歌唱和的形式颂

¹ 见四明监督会教友王有光《圣书题论并信》文后按语,《教会新报》第五册,页2591;同治十二年六月廿五日(1873年7月19日),第246卷。

² 参见陈绛,《林乐知与〈中国教会新报〉》,《历史研究》1986年第4期,页97。

³ 《上海之新报有十种》,《教会新报》第三册,页1204;同治九年十二月二十二日(1871年2月11日),第124卷。

⁴ 顾长声著,《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》,上海:上海人民出版社,1985年,页266。

⁵ 美国监礼会教友林乐知,《答曹子渔教友书》,《教会新报》第二册,页559-560;同治八年九月廿六日(1869年10月30日),第59卷。

⁶ 江苏嘉定县人宋书卿,《校教会新报说》,《教会新报》第三册,页1184;同治九年十二月初八日(1871年1月28日),第122卷。

⁷ 上海基督堂黄筠孙,《黄教友来书》,《教会新报》第二册,页687;同治八年十二月廿八日(1870年1月29日),第72卷。

⁸ 广东东莞县人冯明珊,《上林华书院主人书》,《教会新报》第三册,页1193;同治九年十二月十五日(1871

赞《教会新报》，福州美以美教会的谢锡恩在诗歌中赞叹，《教会新报》堪于儒家经典媲美：

圣经四海共尊崇，端赖先生作道东。打叠驿梅千里寄，流传教泽九州通。安排郑志周书样，
领略鄞南邨北风。从此刻藤声价重，都因点染有良工。

珍珠密字列林林，感愤云谣我最深。鲁论曾观时习句，汤盘又得日新箴。德风淡荡欣沾化，
学海汪洋畅洗心。五凤楼中容末座，驰骋寰宇看浮沉。¹

《教会新报》之所以能得到教内教外人士的好评与赞赏，乃是因为该报从内容到形式均带有十足的中国味，可称为是中国人的《使徒行传》，值得我们深入研究与考察。

二

《教会新报》的整理和研究工作起步较晚。二十世纪六十年代，香港学者王尔敏和美国学者刘广京（Professor Kuang-Ching Liu）、柯保安（Dr. Paul A. Cohen）、艾文博（Dr. Robert L. Irick）提议重印《教会新报》与《万国公报》，王先生与艾先生迭次分函原藏处杭诺图书馆（The Honnold Library, Claremont, California）主任詹姆斯先生（O. C. James）及华盛顿大学中文图书馆主任柯利德夫人（Mrs. Ruth Krader），借得全部缩照原版，交由台湾华文书局影印发行。²六册《教会新报》影印本的出版为研究者提供了极大的便利，本文就是以此为主要资料的。据了解，目前国内的上海图书馆、国家图书馆和福建图书馆也藏有《教会新报》的全部或部分原件。

首先对《教会新报》进行系统研究的是美国学者贝奈特（Adrian Arthur Bennett）。1974年，他与刘广京先生合写了《中国人笔下的基督教：林乐知与早期《教会新报》（1868-1870）》一文，该文对《教会新报》所载的信徒书信进行了分析，力图改变中国早期基督徒的“吃教者”形象。³1975年，贝奈特编写了《〈教会新报〉研究指南（1868-1874）》一书，该书编排了《教会新报》各期目录并介绍了其他一些相关资料，为进一步研究打下基础。⁴1983年，他撰写了《在华的传教士报人：林乐知和他创办的刊物（1868-1883）》一书，该书对《教会新报》的各项内容作了细致的分析，并将刊物内容划分为宗教方面、世俗消息、科学技术和批评建议四项，以行数为单位，进行数量分析。其统计结果是：第一年，各项所占行数比例分别为48%、26%、22%、4%；第二年分别为36%、36%、9%、19%；第三年，宗教方面为18%，世俗消息为68%；第四至第六年，宗教方面为16-20%，世俗消息分别为64%、46%、

年2月4日），第123卷。

¹ 福州美以美教会谢锡恩，《悟真子和题新报诗并序（步黄筠孙先生原韵）》，《教会新报》第二册，页563-564；同治八年九月廿六日（1869年10月30日），第59卷。

² 《影印〈教会新报〉〈万国公报〉缘起》，《教会新报》第一册，页2，台北：华文书局（影印），1968年。

³ Adrian A. Bennett and Liu Kwang-ching, "Christianity in the Chinese Idiom: Young J. Allen & the Early Chiao-hui Hsin-pao, 1868-1870". John k. Fairbank (ed.), *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.

⁴ Adrian A. Bennett, *Research Guide to Chiao-hui Hsin-pao, 1868-1874*. San Francisco: The Chinese Materials Center, 1975.

50%，科学技术为 13-30%，批评建议为 4-15%。其结论是：《教会新报》的宗教内容在逐渐减少，世俗和科技内容在逐渐增多。¹

香港学者梁元生对《教会新报》也有较深入的研究和考察。他认为，《教会新报》与《万国公报》同等重要，因为“讲到《万国公报》的创办，实不能以第一期《万国公报》为开始，非要追溯到它的前身——《教会新报》——不可，因为《万国公报》是直接渊源于《教会新报》的。《教会新报》在同治七年（1868）创刊，每周一刊，出版至三百期，易名《万国公报》续刊，中间并无停缀，编者亦无变更，故名称虽改易，则实为一报之延续。”²他也对《教会新报》的不同内容作了抽样分析，并认为，“‘教务’消息和‘非教务’消息在初期的《新报》中，所占的比重并不均衡，‘教务’消息比‘非教务’消息多得多。”“第二年下半年的《教会新报》仍以‘教务’为主要内容，但‘时务’文字比首年增多，如将《京报》的谕令和奏摺也归此类计算，那么它的篇幅就会比‘教务’更要多些。而第三四年评论政治社会的文字和消息的报导，尤见增多，而教务文字则日渐减少。虽则这仅系一个抽样调查，但亦足以证明林乐知比以前较为关心时务，这是后来《教会新报》转变为《万国公报》的最先迹象。”³

近十几年来，中国内地学者也开始重视《教会新报》的学术价值。有的从传教史上考察《教会新报》的作用，顾长声《传教士与近代中国》一书指出：“第一个把‘孔子加耶稣’从‘理论’上系统地在中国提出的是美国传教士林乐知，在其主编《教会新报》上，自一八六九年十二月四日到一八七零年一月八日，他连续五期发表了题为《消变明教论》的长篇文章，把基督教的一部分教义同儒家的旧礼教、旧思想加以结合。”⁴有的从新闻史上确立《教会新报》的地位，马光仁主编的《上海新闻史（一八五零~一九四九）》写道：“从新闻事业史上来说，《中国教会新报》走出教会圈子向《万国公报》演变，在新闻报道方面一系列创造和探索，都起了促进作用。《中国教会新报》和《万国公报》，都是最热心地记录中国新闻事业的发展，报道所获知的每一种新报发刊和发展的消息。它开创了办译报的榜样，启示中国人办报可以从译报着手来弥补一时新闻源的不足，这又丰富了办报经验。由《中国教会新报》始刊、《万国公报》重登的《教会报大指》五十八则，应当说是办报沟通编者与读者的创举，也是既反映读者需求、又表达编者主见的早期新闻学重要文献。”⁵还有的从中西文化交流史的角度检讨《教会新报》的影响，陈绛先生认为，“《教会新报》的中国基督教化的目的，在近代中国，没有也不可能实现。无论林乐知怎样吹嘘基督教是近代科学技术发展的基础和西方资本主义昌盛的原由，也无论他怎样调和儒学与基督教义，中国并没有‘皈依

¹ Adrian A. Bennett, *Missionary Journalist in China: Young J. Allen & His Magazines, 1860-1883*. Athens: University of Georgia Press, 1983, pp.111-112. 参见熊月之著，《西学东渐与晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994年，页393。

² 梁元生著，《林乐知在华事业与〈万国公报〉》，香港：中文大学出版社，1978年，页68-69。

³ 梁元生著，《林乐知在华事业与〈万国公报〉》，香港：中文大学出版社，1978年，页79、页83。

⁴ 顾长声著，《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，1981年，页187-188。参见顾卫民著，《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996年，页264-265；孙江著，《十字架与龙》，杭州：浙江人民出版社，1990年，页74-76。

⁵ 马光仁主编，《上海新闻史（一八五零~一九四九）》，上海：复旦大学出版社，1996年，页45-46。

于主’。传教士在中国活动的最后目的没有完全达到，而为这一目的服务的手段——西学却得到广泛传播，对近代中国历史的进展产生了深远的影响。基督教中国化的活动，成为近代中西文化融合会通的一个不容忽视的内容。”¹李喜所先生亦指出：“从美国传教士林乐知在华活动及其特点可以看到中西文化交流中的一个特殊现象，这就是众多的传教士到中国传教，结果是其追求的基督教文化并未真正在中国生根开花，而服务其传教目的的那些西方的教育、科技、新闻出版等先进的文化却得到广泛的传播。这种‘种瓜得豆’的文化现象反映了世界文化交流中较特殊的一面，也说明宗教文化的传播必须有科学的传播机制和良好的接收机制，二者缺一不可。”²

以上的研究成果都是具有启发意义的。但还缺少对《教会新报》全面细致的考察，因为大多数成果只是在研究林乐知或《万国公报》时兼及《教会新报》，至今还没有一本专门论述《教会新报》的著作问世，《教会新报》的学术价值还有待于进一步挖掘。而且，以往的研究方法与视角也不无偏颇。传教史上的研究“均将视线集中在两大方向上：第一，中国人对基督教传入的负面反应（教案）；第二，西方传教士对中国作出的正面贡献。这显然忽视了在文化的交流及接触中，传教士与中国基督徒在面对独特历史处境及文化环境时，所作的不同回应及调适。这说明过去的研究对基督教与中国文化和社会互动的关系，委实有不足的地方。”³所以，象《教会新报》这样的宗教刊物，我们不仅可以把它看成是中国基督新教史的经典文本，而且也要将其纳入中国近代思想史的视域中去考察。新闻史上的研究主要侧重的是报刊的形式、体例或办报的经验、方法，一般很少涉及报刊的思想内容以及报刊所传达的精神气息。从中西文化交流史的角度去考察《教会新报》无疑是一种进步。但是两种异质文化的接触和碰撞如果是被动的和不自觉的，那么参与者出于功利主义的目的，往往采取避重就轻的策略；研究者也很难超越文化本位主义的窠臼，通常纠缠于体用本末之争论。

本文尝试从宗教比较与对话的角度研究《教会新报》。对话的方法坚持：理解别人、同情别人是我们的责任。因为“对话对方（在信仰、态度和行为等多方面）与我们自己的存在是息息相关和至关重要的。”⁴“人类必须靠对话以求理解，靠理解以求共存。”⁵对话的态度不是强迫的，而是邀请式的——“你们来，我们彼此辩论。”⁶这种辩论不是盘问、驳斥和讥讽——这些形式本身就意味着苦毒、刚愎和傲慢。对话(dialogue)是获得真理、克服谬误的辩证法(dialectic)。它具有主动性、开放性和包容性的优点。对话的双方虽然都有各自的立场，但他们并不固执己见、封闭自我，而是随时地准备进入对方、体验对方并吸纳对方。通过敞开心灵的对话，参与者有可能相互调适、相互修正、甚至相互皈依(convert)。用对话的方法

¹ 陈绛，《林乐知与〈中国教会新报〉》，《历史研究》1986年第4期，页106。

² 李喜所，《林乐知在华的文化活动》，《社会科学研究》2001年第1期，页105。

³ 邢福增著，《文化适应与中国基督徒（一八六零至一九一一年）》，香港：建道神学院，1995年，页21。

⁴ [美]杜维明著、刘德斌译，《文明对话的语境：全球化与多样化》，《史学集刊》2002年第1期，页6。

⁵ 卓新平，《对话以求理解》，卓新平主编，《宗教比较与对话》（第二辑），北京：社会科学文献出版社，2000年，页3。

⁶ 《以赛亚书》1：18。

和态度把《教会新报》作为一个跨文化跨宗教的文本加以解读，不仅可以避免无个性的普世主义的乏味，而且也可以消除种族中心主义的偏狭。正如赵敦华先生所指出：“与其侈谈不同文化的‘融合’，不如脚踏实地，作细致的跨文化比较；与其争论中西文化孰为体用，孰为优劣，不如具体地以一些专题、案例分析来揭示两者的异同。如果达到的结果是两者有同有异，则应求同存异；如果达到的结果是异大于同，也应由大异而求更大之同，这才是符合现代社会生活的开放心态。也正是这种意义上的跨文化比较以及开放心态，才能为‘普遍伦理’的可能性奠定一个初步的理论基础。”¹事实上，《教会新报》既是中国早期教会史的一个缩本，也是基督教与儒家碰撞、对话与融合的产物。对《教会新报》的研究，不仅可以在理论上阐明跨文化跨宗教对话与交流的意义，而且也可以在实践中为当代中国教会如何适应中国社会文化、扮好自己的角色提供启迪和经验。

除了“导言”与“结语”部分外，本文从五个方面考察了《教会新报》所体现出的耶儒对话思想。第一章“索隐与考证：沟通耶儒关系之桥梁”，指出了把儒家与基督教联结起来的两个基本方法——索隐法与考证法；第二章“上帝：耶儒对话的焦点”，探讨了中西方不同的上帝观及其相容或不相容之处；第三章“格物与认识上帝”，通过考察东西方不同的自然观及其效果，论证了宗教与科学的复杂关系；第四章“耶儒对话的伦理层面”，从“人性”与“人伦”两个角度分析了基督教伦理与儒家伦理对话与融合的可能性和可行性；第五章“社会关怀：耶儒对话的实践层面”，探讨了基督教与儒家在禁烟、禁娼、戒赌、赈济、幼教等社会改造和社会服务方面可能达成的共识与合作。这些内容，不仅让我们重温历史，更让我们思考现在。

¹ 赵敦华，《关于普遍伦理的可能性条件的元伦理学考察》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），2000年第4期，页114。

第一章 索隐与考证：沟通耶儒关系之桥梁

十七、十八世纪的耶稣会士在接触中国文化后，发现有关中国的情况与《圣经》大相径庭：“《圣经》中没有讲到中国人；中国的年代要上溯到诺亚洪水以前很久的时代；有关上古时代中国人的知识提出了一个无法解答的问题，除非是承认这些知识是由《圣经》中的第一批使徒传向中国的；最后，中国人的智慧和道德也意味着中国很早以前就了解了基督教的默启。”¹ 这些问题引起了耶稣会士和当时西方神学家们的困惑，因为对于那个时代的欧洲人来说，《圣经》中包涵了对人类古代史应知道的一切。为了解决这些疑惑和难题，耶稣会士们采取了两种彼此关联而又各有侧重的沟通中西方文化的方法：一种是索隐法，对《易经》、《诗经》等象征性作品感兴趣的法国入华耶稣会士白晋（J. Bouvet, 1656-1730）、傅圣泽（J. Flucquet, 1665-1741）、马若瑟（J. Prémare, 1666-1735）等大都采用此法，他们以神秘主义的态度，在中国的语言文字中寻索上帝的原始启示和弥赛亚救主形象。² 一种是考证法，从事中国编年史研究的卫匡国（M. Martini, 1614-1661）、柏应理（P. Couplet, 1624-1692）、宋君荣（P. Gouvil, 1689-1759）等耶稣会士多倾向此法，他们以实证主义的态度考察中国上古史，并试图证明中国历史与《圣经》历史的吻合。³ 十九世纪，基督新教传入中国，来华的传教士和中国基督徒们仍然面临着如何协调基督教信仰与中国文化之间关系的问题，他们继承并深化了耶稣会士们的作法。本章将结合《教会新报》（1868-1874）的相关内容，分析索隐法和考证法是怎样从各自不同的角度去沟通耶儒之间关系的。

一、索隐法

索隐法（figurism）本属于圣经类型学（typology）范畴。类型学主张《圣经》中的《旧约》与《新约》相互印证。“《旧约》一书预言耶稣降世为其影，《新约》一书实记耶稣降世为其形。”⁴ “人们认为救主耶稣基督通过相关的形象或象征已在《旧约》中‘预先出现’，故《旧约》对《新约》福音有‘预表’意义。”⁵ 这一解经方法就蕴含在《圣经》之中，福音书的作者之一马太在叙述耶稣诞生的时候，引用《旧约》先知以赛亚的预言说：“这一切的事成就，是要应验主藉先知所说的话，说：‘必有童女怀孕生子，人们要称他的名为以马内

¹ 谢和耐著、方骏译，《十七和十八世纪的中欧文化交流》，《国际汉学》编委会编，《国际汉学》第一期，北京：商务印书馆，1995年，页220-221。

² 参见卓新平著，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页291-317。

³ 参见张国刚等著，《明清传教士与欧洲汉学》，北京：中国社会科学出版社，2001年，页195-225。

⁴ 汉口伦敦会友河南人刘常愷，《西教释疑说》，《教会新报》第五册，页2292；同治十二年正月廿五日（1873年2月22日），第225卷。

⁵ 卓新平著，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页293。

利’”。¹诸如此类的例子，在福音书中比比皆是。

法国入华耶稣会士将这一原属《圣经》本身的方法扩大延伸，并应用在中国古代典籍的诠释上。马若瑟在分析《诗经·大雅·生民》篇时认为：母亲“姜嫄”即圣母马利亚。（“姜”字中的“羊”指神圣之羔羊基督）；“嫄”字意味她是童贞女。儿子“弃”当指弥赛亚，可以联系《诗篇》二十二章六节所言：“但我是虫，不是人，被众人羞辱，被百姓藐视。”最后，他被尊为“后稷”，“后”是王的意思；“稷”指谷类，即圣餐之饼，象征主的身体。²这种分析听起来荒唐无稽，颇似中国东汉时期的讖纬之学，“有史实考证上的明显缺陷或失误，显得牵强附会。”³

较之于耶稣会士，十九世纪新教信徒的索隐法已不满足于文字符号的比附或破译，而是注重在索隐时掺入理性的分析、史实的考辨、或耶儒经义的互证。广东礼贤会的王煜初（1843-1902）在给《教会新报》的信中，以推理的方式向儒师们询问，孔子所论到的“西方圣人”和子思所提到的“至诚者”究竟是谁。他写道：

余读子书至《列子》有云，商太宰见孔子曰：“丘圣者欤？”孔子曰：“圣则丘何敢，然则丘博学多识者也。”商太宰曰：“三王圣者欤？”孔子曰：“三王善任智勇者，圣则丘不知。”曰：“五帝圣者欤？”孔子曰：“五帝善任仁义者，圣则丘弗知。”曰：“三皇圣者欤？”孔子曰：“三皇善任因时者，圣则丘弗知。”商太宰大骇曰：“然则孰者为圣？”孔子动容有间曰：“西方之人有圣者，然不治而不乱，不言而自信，不化而自行，荡荡乎民无能名焉。”请问孔圣所论者何人？

问至诚者。子思论至诚者尽其性，尽人性，尽物性，赞化育，参天地。此至诚者孰能当之？

问待何人。子思曰：“大哉！圣人之道，洋洋乎发育万物，峻极于天，优优大哉，礼仪三百，威仪三千，待其人而后行。”子思发是言时，尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子已过矣。请问儒师更待何人？⁴

不言而喻，站在基督教的立场去推论，这位“不治而不乱，不言而自信，不化而自行”的“西方圣人”、以及“尽其性，尽人性，尽物性，赞化育，参天地”的“至诚者”非耶稣莫属。因为人都是有限、缺乏和无能的，惟有道成肉身、身具神人二性的主耶稣基督才是无瑕疵的。

那尔敦牧师在《耶稣教行于中国考》一文中，以史学考证的口吻，驳斥了佛为“西方圣人”的说法。他认为：

慨自唐虞而降，世衰道微，民不兴仁。有心世道者，皆望圣帝明王救民于水火之中，不啻如大旱之望云霓也。《读书录》云：“昔太宰颉问孔子曰：‘孰为圣人？’子曰：‘西方有圣人名之曰佛，不治而不乱，不言而自信，荡荡乎民无能名焉。’”《纲鉴》汉明帝八年乙丑载曰：“初帝闻西域有神，名曰佛，因遣使之天竺求其道，得其书及沙门。”夫人之所望天生救星，不惟中土，即天下万国之人，莫不企予望之耳。由此观之，孔子曰西方有圣人，汉明帝闻西域有神，良有以

¹ 《马太福音》1: 22-23; 《以赛亚书》7: 14。

² 张国刚著，《明清传教士与欧洲汉学》，北京：中国社会科学出版社，2001年，页275-276。

³ 卓新平著，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页291。

⁴ 王煜初，《问圣人》，《教会新报》第五册，页2101；同治十一年十月初二日（1872年11月2日），第210卷。

也。夫西方果有圣而神者降生于世。迨后六十余年，明帝遣使往迎。噫！揆帝遣使往迎之意，无非望其化民成俗，教行于上，道洽于下。不知所遣之使，程未及半，途遇浮屠氏，不辨其伪，不分邪正，以鱼目为珠，遂迎归国。悲夫！于是中国异端之祸患贻于世世矣。论佛字之音，确从外国而来，孔子之所称圣人，此时尚未有佛，乃后人所增。明帝之所谓有神，乃浮屠氏承之，盖亦其不自量也。¹

这一论述进一步证明了孔子所论到的“西方圣人”就是耶稣，但历史却阴差阳错，“西方圣人”之名为浮屠氏所窃取。此处虽多少有点文献考证，但其重点在索而不在考。

伦敦会的刘常惺亦在《教会新报》上撰文，为耶稣基督降生与复活的事件辩护：

读《新约》者或疑救世主之降生不由人道为荒唐，此昧于上帝无所不能也，更未思中华五经所载也。夫中华五经，成之孔子，人共相信矣。《诗》之“厥初生民，时维姜嫄”、“天命元鸟，降而生商”，非不同人道而生乎？或疑人死气绝，断不复活，以主之复活为不经，不知晋获秦谍，杀诸绛市，三日而苏。《左传》现有明文，岂捏造也？……或又疑《旧约》先知所记，动曰上帝默示为难信，然《书》称高宗得说，绘象维肖，亦属难信之事乎？上帝临汝，帝谓文王，俱属乌有之事乎？张子²《疏略》云：“敬与天通，诚者鬼神之源。”吾人患不诚敬耳，果其诚敬，心交上帝，上帝亦将默示矣。所谓天牖其衷也，所谓感于圣神也。总之，明于上帝，无所不能，自知耶稣之真为救世主，真为上帝子，于西教所传俱可实受其福焉。³

这里既有中西事件的穿凿附会，也有耶儒经义的互通互融，强调耶稣的降生、受难与复活乃基督教的奥义。但是，儒家的诚敬之道亦可成为信仰之源，有了诚敬就能与上帝交通，以致于上帝默示、圣灵感动，从而心门开启，自然会明白耶稣真是救世主、真是上帝的儿子。此段已不满足于在中国古籍中探赜索隐，而是更加注重耶儒间义理的阐发。

从以上的分析，我们可以看出，索隐法的本质是神秘主义的。无论是耶稣会士，还是新教信徒，其索隐法的中心课题是耶稣基督降生并救赎人类这一事件。对于索隐主义者来说，这一事件是历史的轴心，一切事件的解答都要环绕它、指向它和归于它。他们“相信上帝已经安排好了人类的历史事件，并且指导着那些神圣文本的书写者的手，他使这些事件和文本都喻指未来，从而具有神秘的预言与象征的意义。”⁴他们有着强烈的预期心理和先入为主的观念。所以，索隐法的运用难免存在着一种主观片面性倾向。即为了证实自己的观点不惜破坏文本的完整性，甚至断章取义、各取所需地摘取书中的个别情节或只言片语作为自己的论据，只引用有利于自己论点的材料而无视那些不利的材料，一切都只为证实自己一个臆想出

¹ 那尔敦，《耶稣教行于中国考》，《教会新报》第六册，页2707；同治十二年八月初六日（1873年9月27日），第254卷。

² 刘常惺《儒教圣教论》曰：“河南上蔡县张子仲诚，天启时人，国初进士也。四书五经均有注解，又撰《为学次第》、《道一录》、《溯流史》诸书。著述甚富，取前注而集成折衷。”《教会新报》第四册，页1824；同治十一年四月十二日（1872年5月18日），第187卷。

³ 汉口伦敦会友河南人刘常惺，《西教释疑说》，《教会新报》第五册，页2291-2292；同治十二年正月廿五日（1873年2月22日），第225卷。

⁴ 张国刚等著，《明清传教士与欧洲汉学》，北京：中国社会科学出版社，2001年，页268。

来的念头。¹

但是，索隐法不是反理性主义的，因为它不排斥理性分析、史实考辨和义理阐发。其初始的时候只是在两种文化间寻找“形似”，但其最终的目的是追求两者的“神似”。正如卓新平先生所指出：“尽管这种‘形似’显得肤浅或荒唐，却有其历史合理性和超越历史的认知意义，因为它探寻了一条当时基督教在华可能生存和继续发展之途。”²“只有通过宗教、神话、语言、象征等文化历史形式之‘形似’，才可能找到两种异质文化的契合点和交流的突破口。”³事实上，在探索耶儒对话的方式与方法的过程中，传教士和基督徒们并未停留于索隐法的“形似”阶段。他们只是在证据不足、真理不明的情况下，才诉诸于神秘主义的阐释。随着时代的进步、知识的积累以及耶儒交流的不断深入，一种实证主义的、注重“神似”的对话方式也产生了。

二、考证法

如果说索隐法颇似儒家今文经学的治学方法，偏重的是微言大义、千里伏线；那么考证法则近于古文经学的方法，讲求的是无征不信、实事求是。章炳麟曾把古文经学的研究方法概括为：审名实，重佐证，戒妄牵，守凡例，断情感，汰华辞⁴。梁启超（1873-1929）也说：“清儒之治学，纯用归纳法，纯用科学精神。此法此精神，果用何种程序始能表现耶？第一步，必先留心观察事物，觑出某点某点有应特别注意之价值。第二步，既注意于一事项，则凡与此事项同类者或相关系者，皆罗列比较以研究之。第三步，比较研究的结果，立出自己一种意见。第四步，根据此意见，更从正面、旁面、反面博求证据，证据备则泐为定说，遇有力之反证则弃之。”⁵这些意思充分地表达了考证法的内涵与特点。

关于考证法的来源，则众说纷纭。大致有三种观点：一、梁启超的观点，他认为考证法是明末清初耶稣会士带到中国来的。胡适在《考证学方法之来历》（1934）一文中提到：“近三百年始有科学的，精密的，细致的考察，必有所原，许多人以为是十七世纪西洋天主教耶稣会教士带到中国来的，如梁任公先生就是这样主张着。”⁶二、胡适的观点，他反对梁启超的说法，认为：“这种考证方法，不用来自西洋，实系地道的国货，三百年来的考证学，可以追溯至宋，说是西洋天主教耶稣会教士的影响，不能相信，我的说法是由宋渐渐地演变进

¹ 陈文瑛，《“红学”索隐品质刍议》，《陕西师范大学学报》（哲学社会科学版），1995年第1期，页126。

² 卓新平著，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页317。

³ 卓新平著，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页311。

⁴ 吴雁南主编，《清代经学史通论》，昆明：云南大学出版社，2001年，页19。

⁵ 梁启超著，《清代学术概论》，北京：东方出版社，1996年，页56-57。

⁶ 胡适，《考证学方法之来历》，欧阳哲生编，《胡适文集十二·胡适演讲集》，北京：北京大学出版社，1998年，页109。

步，到了十六、七世纪，有了天才出现，学问发达，书籍便利。考证学就特别发达了，它的来历可以推到十二世纪。……朱熹亦是一个考据学家，……”。¹三、朱希祖（1879-1944）的观点，他主张考证法的产生有多种原因：“清代学术，以考据之学为最长，直超乎汉唐以上，而斯学发达之原因，有正因，有旁因。每观世人泛举旁因，而不能抉发正因，诚为治史者一大憾事！窃谓清代考据之学，其渊源实在乎明弘治、嘉靖间前后七子文章之复古：当李梦阳、何景明辈之昌言复古也，规摹秦汉，使学者无读唐以后书；非是，则诋为宋学。李攀龙、王世贞辈继之，其风弥甚。……清兴，顾炎武乃以实事求是之学，提倡一世，于是音韵明而训诂明，训诂明而古书不难尽解。加以万历以后，欧洲算数、舆地之学，输入中夏，通经之士，类能综贯中西算学，天文、地理亦赖以明；于是古经疑悟，豁然贯通，经学昌明，旁通子史：此考据之学发达之正因也。”²

这三种观点，前两种有点绝对，后一种比较中肯。梁启超的观点主要见于他所著的《中国近三百年学术史》（1923）一书，他提出，“明末有一场大公案，为中国学术史上应该大笔特书者，曰：欧洲历算学之输入。……在这种新环境之下。学界空气，当然变换，后此清朝一代学者，对于历算学都有兴味，而且最喜欢谈经世致用之学，大概受利、徐诸人影响不小。”³在《清代学术概论》（1920）一书，他也说过，“自明之末叶，利玛窦等输入当时所谓西学者于中国，而学问研究方法上，生一种外来的变化。其初惟治天算者宗之，后则渐应于他学。”⁴徐宗泽先生支持梁启超的观点并进一步指出：“大明末清初西士所施于吾国学术界上之影响，不在某种学问，而在于治学精神，即以科学之方法研究学问。”⁵法国汉学家戴密微（Demiéville, 1894-1979）亦表达了类似的想法：“由顾炎武开始的文献考证学之伟人改革运动以及这场运动在十九世纪和二十世纪的延续，可能最早受到了从利玛窦起的耶稣会教士们所采纳的方法之鼓舞。”⁶但是，梁启超亦曾提出过与自己相反的看法，他在《儒家哲学》（1927）一书中很清楚地说到：“朱子涵养用敬的工作，以后没有多大发展，进学致知的工作，开后来考证一派。朱派最有光彩的是黄震（东发）、王应麟（伯厚）二人，黄的《黄氏日抄》，王的《困学纪闻》，为朱派最有价值的书，清代考证学者，就是走他们这一条路。”⁷这一看法与胡适的观点差不多了，可见，梁启超本人的观点不是很确定的。谢和耐先生对戴密微的看法亦表示质疑，他主张，“如果传教士们引起了某些社会阶层的兴趣，这无疑是因为在1600年左右就形成了对一种因循守旧作风的反应，它也预示着十七世纪下半叶大哲学家们的反响，如黄宗羲（梨洲）、王夫之（船山）、方以智、顾炎武（亭林）和颜元。……事实上，引

¹ 胡适，《考证学方法之来历》，欧阳哲生编，《胡适文集十二·胡适演讲集》，北京：北京大学出版社，1998年，页112。

² 引自萧一山著，《清代通史》（卷上），上海：商务印书馆，1932年，页766-767。

³ 梁启超著，《中国近三百年学术史》，北京：东方出版社，1996年，页10-11。

⁴ 梁启超著，《清代学术概论》，北京：东方出版社，1996年，页26。

⁵ 徐宗泽编著，《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局（影印），1989年，页7。

⁶ 谢和耐著、方骏译，《十七和十八世纪的中欧文化交流》，《国际汉学》编委会编，《国际汉学》，北京：商务印书馆，1995年，页216。

⁷ 梁启超著，《儒家哲学》，《饮冰室合集十二·专集一百三》，北京：中华书局，1989年，页48。

人注目的是十七世纪下半叶的所有大思想家们均出自当时象东林党和复社那样的反对阶层。……如果这种解释正确，那么就会导致我们贬低由耶稣会传教士们传入中国的新生事物对考证学的缘起和发展所施加的影响。这种影响应与十七世纪中国文化生活的某些方面相一致。它可能仅仅增加了那些以各种形式形成的和可以由全部中国历史事实来解释的倾向。”¹ 谢和耐的看法接近朱希祖的观点，即认为，考证法的产生有正因、有旁因。正因是中国悠久的训诂考据传统，旁因是耶稣会士们输入的科学研究方法。可以说，考证法的形成乃是中西两种文化碰撞、交流与融合的结果。

考证法不仅被清代的经学家们用来研究儒家学问，而且也被西方来华的传教士们用来打通中西文化间的壁垒。与索隐法不同，考证法是从史学角度寻求中西文化间的真实联系，而不是从神学角度揣摩《圣经》文本与儒家经书间的神秘联系。在中国编年史的研究上，傅圣泽曾以索隐主义的态度否认中国夏、商、周三代的存在，但宋君荣、冯秉正（M. de Mailla, 1669-1748）等耶稣会士却坚持文献考证的原则，反驳傅圣泽对历史事实的歪曲，肯定中国历史的古老性²。

十九世纪的新教传教士在考证法的运用上已经更加纯熟、深入。其研究的范围，已不限于《圣经》历史与中国历史，而且也兼及巴比伦、埃及、希腊、罗马等其他文明。其考察的内容，也更加丰富，涉及到中西方政事民情、天文地理以及礼仪制度等方方面面。我们从《教会新报》上所刊载的艾约瑟（Joseph Edkins, 1823-1905）牧师的文章就可略窥一斑。关于中西方的政事民情，他写道：

帝尧放勋平章协和，胥本于克明峻德，而百姓昭明，黎明于变，此固治功所由懋也。然而何自昉哉？华人先祖始至中土，已传有帝王之制，如《创世纪》十章所载云：古实所生之宁绿英武盖世，肇基于巴别及示拿地之甲尼，由示拿、亚述出建尼尼微。考巴别即巴比伦城，此城在百辣河滨，城高十丈，或曰三十丈，周一百六十八里，四面计百门。尼尼微城在地各力斯河滨。二河俱发源于挪亚方舟停泊之阿尔弥尼亚国，汇流入于巴西湾，此河之水利于农田，故河流所经，民丰物阜，帝王之政由此而兴焉。然宁绿之声誉不如尧舜。圣书谓宁绿在耶和華前为猎夫之雄，猎夫所长，不过身体强健，志气刚勇耳。……当宁绿建邦启宇，布德施令，华人始祖久已中心识之矣。及至中土，因本之立国。尧舜兴而熙绩亮工，遂奏地平天成之伟烈焉。³

关于中西方的天文农事，艾约瑟牧师认为：

中土始兴，天文之学因乎农事，此敬授人时之意，所为兢兢也。巴比伦、埃及等近河诸国，因河水浸润，农事之兴最早，而天文亦滥觞焉。盖天文与农事相关故也。况其处天气清明，川原平阔，测量日月星宿较易。巴比伦、埃及常建高台以定四方、测星宿、正子午、分月建也。埃及之台方，垒以砖石，为尖锥形，其四面即定以四方也。巴比伦之台圆，垒以土坯，圣书所云巴别

¹ 谢和耐著、方骏译，《十七和十八世纪的中欧文化交流》，《国际汉学》编委会编，《国际汉学》，北京：商务印书馆，1995年，页219。

² 张国刚等著，《明清传教士与欧洲汉学》，北京：中国社会科学出版社，2001年，页215。

³ 北京英国牧师艾约瑟，《稽古集解》，《教会新报》第三册，页1027；同治九年九月十四日（1870年10月8日），第106卷。

台即此类也。此皆在尧舜之先。文王筑灵台于商末，古籍未载有建测天之台者。然意尧舜之际不能无此台也。天文与农事实创始于中国、巴比伦、埃及三国。虽不能无小异，然察其制作，似乎同出一本焉。¹

艾约瑟牧师也考察了中西方礼仪制度的异同，他说：

就祭祀一端而论，在罗马、希腊、犹太、波斯、印度等处，上古咸有燔祭之祀，牛羊皆焚于坛以祭所奉之神。神分上下，上为天神，下为地祇，所献之祭，有牛羊豕犬、果实麦饼等物，又用酒及乳蜜，或和水或否，以为灌奠之仪。祭地祇开坎瘞牲。祭天神则建坛及神台。拉丁语谓坛曰阿拉，台曰阿拉达尔。坛奉中神，台奉至尊之神，其台有方有圆，亦如圜丘方泽之制。坛或筑于庙内，或在庙外，在外者为燔柴之坛，在内者为陈列祭品之坛，焚香祝祷亦在殿内。罗马古时祭仪大似中国，且夙重姓氏族谱，可为明证。然西方之论祀典尚有先于罗马希腊者，按《旧约》书摩西五经多言祭事，其见于《出埃及记》者云：祭坛有二：一为燔坛，一为香坛。孔颖达《礼经》注云：燔柴谓积薪于坛上而取玉及牲置柴上燔之，使气达于天也。又陈祥道注云：坛必设于圜丘之南，坎必设于方丘之北，今南郊大祀燔柴炉在坛之东南隅、瘞坎在西南隅。（见《宸垣识略》）观古礼略如泰西，近则少异²。

这些论述都是以史学考证的方式展开的，它没有索隐法所暴露出的荒唐无稽、生搬硬套和穿凿附会，而是通过考核事实、归纳例证和提供证据，把中西方文化的各个方面加以对照、比较并融合起来。此种作法体现的是一种实证主义的精神，显得言之成理、持之有据。

但是，传教士们的考证态度与清代乾嘉学派为考证而考证、为经学而经学的治学宗旨是不同的。他们的论证不可能完全脱去卫道护教的色彩。在其追求知识、讲求理性的同时，也强调知识是为信仰服务的。艾约瑟牧师本人也承认：“倘中华文士肯留意于泰西古今语言文字，考证中西古礼之异同，未始不可为研经之助，并可旁及一切之学。……今若于天文、地理、政事、民情皆获新理，何快如之。古人谓得一义胜得一真珠船，斯言良可味也。”³他们的考证结果也带有明显的西方文化中心主义的偏见：“盖上古之时，人俱在亚细亚洲中央聚族而居，后籍徙而东者即为中国，西入欧罗巴洲者即为罗马、希腊及今之英法诸国。溯其谱系，本出一源，故古之礼仪制度类皆相近。历年既久，乃各自为俗。”⁴这一结论乃是本于《圣经》中巴别塔的故事⁵，也是“中华文明西来说”的雏形。⁶

¹ 北京英国牧师艾约瑟，《稽古集解》，《教会新报》第三册，页1028；同治九年九月十四日（1870年10月8日），第106卷。

² 艾约瑟，《中西祀典异同略论》，《教会新报》第六册，页2927-2928；同治十二年十一月廿二日（1874年1月10日），第269卷。

³ 艾约瑟，《中西祀典异同略论》，《教会新报》第六册，页2928；同治十二年十一月廿二日（1874年1月10日），第269卷。

⁴ 艾约瑟，《中西祀典异同略论》，《教会新报》第六册，页2927；同治十二年十一月廿二日（1874年1月10日），第269卷。

⁵ 《创世纪》11：1-9。

⁶ 参见何炳松，《中国民族起源之新神话》，《东方杂志》第二十六卷，第二号，1929年，页79-90。

小 结

无论是运用索隐法，还是考证法，传教士和基督徒们的最终目标是一致的，就是要把中国文化和历史融入到基督教信仰体系之中。在这种努力和尝试过程中，中西文化间的隔阂和壁垒被打破了。如果说索隐法还停留于寻找两种文化间的“形似”，那么考证法已开始追求二者的“神似”。这两种方法虽各有利弊，但也相辅相成。一个是从神秘主义角度探索耶儒间义理的相似性，一个是从实证主义角度证明了中西历史间的关联性，从而构成沟通耶儒关系的两条基本途径。正如卓新平先生所指出：“传播基督教的最佳途径便是找出基督教教义与儒家等中国思想文化的相似性和共同性，证明二者之间可以相互比较、相互包容、触类旁通，由此而兴起入华传教士‘比儒’、‘合儒’、‘补儒’、‘匡儒’之风。”¹毫无疑问，这些求同存异的作法也为当今耶儒对话、交流与融合提供启迪和经验。

¹ 卓新平著，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页189。

第二章 上帝：耶儒对话的焦点

三位一体的上帝观是基督教思想的根基并贯穿其信仰体系的始终。在基督教与中国文化的接触、碰撞和交流中，有关信仰对象的不同或差异以及由此而引起的争论或调和会首先凸显出来，并成为耶儒对话的焦点与核心。徐宗泽先生曾说过：“夫西士既入吾国，其所怀抱之志，乃在传教救灵；……而始初欲吾华人当知者即天主之为何物，故罗明坚、利玛窦始初出版之书，乃《天主圣教实录》及《天主实义》二书。”¹十九世纪来华的新教传教士们承袭并发展了利玛窦“文化适应”的方略，认同古儒的上帝观，排斥近儒的太极说；而中国本土的基督徒们并未完全摆脱儒学传统的影响，在上帝观以至于基督论上，他们不仅认同古儒，也试图与近儒调和。《教会新报》（1868-1874）中的某些文章论及上帝崇拜与祖先崇拜的对立、上帝与太极的区别、以及耶稣与孔子的不同。本章将从祭祀观、太极说和基督论三个不同方面探讨中西上帝观之异同并寻求其可能的结合点。

一、上帝崇拜与祖先崇拜

上帝崇拜是基督教信仰的基本特征。基督教的十诫中说：“除了我以外，你不可有别的神。不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形象仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因为我耶和华你的上帝，是忌邪的上帝。”²中国人的崇拜对象多种多样，但其中以祭祖、社祭与祭天最具重要性。³《周礼·大宗伯》中说：“以吉礼事邦国之鬼神示，以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以禋燎祀司中、司命、风师、雨师，以血祭祭社稷五祀五岳，以狸沉祭山林川泽，以醴辜祭四方百物，以大肆献裸享先生，以馈食享先王，……”这里包括了鬼神崇拜、上帝崇拜、自然崇拜和祖先崇拜。在基督教与中国文化的接触中，基督教支持中国人的上帝崇拜，反对中国人的祖先崇拜。但是，在儒家的宗教观念中，祖先崇拜与上帝崇拜不仅不矛盾，而且还相互发明。《礼记·郊特牲》曰：“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也”。祭天是“报本反始”的意思，祭祖也是“报本反始”。⁴很显然，在对上帝崇拜的理解上，基督教与儒家存在着根本分歧。

¹ 徐宗泽编著，《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局（影印），1989年，页9。

² 《出埃及记》20：3-4。

³ 洪德先，《俎豆馨香——历代的祭祀》，蓝吉富、刘增贵主编，《中国文化新论：宗教礼俗篇——敬天与亲人》，台北：联经出版事业公司，1983年，页366。

⁴ 范丽海，《中国祭祀祖宗之我见》，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年，页418。

基督教坚持上帝崇拜与祖先崇拜是水火不相容的。明末天主教初入中国时，利玛窦曾同意中国的天主教徒尊孔祀祖，但却导致了天主教内部有关礼仪问题的争论。1704年，罗马教皇格勒门十一订出“禁约”，禁止中国天主教徒祭祀祖先。其中规定：

春秋二季，祭祖宗之大礼，凡入教之人，不许作主祭助祭之事，连入教之人，亦不许在此处站立，因为此与异端相同。

凡入天主教之人，不许入祠堂行一切之礼。

凡入天主教之人，或在家里，或在坟上，或逢吊丧之事，俱不许行礼。或本教与别教之人，若相会时，亦不许行此礼。因为还是异端之事。再入天主教之人，或说我并不曾行异端之事，我不过要报本的意思，我不求福，亦不求免祸，虽有如此说话者亦不可。

凡入天主教之人，不许依中国规矩留牌位在家，因有灵位神主等字眼文指牌位上边说有灵魂。¹

这一“禁约”指斥中国人的祭祖活动为异端，完全忽视了中国人“报本返始”的感情。

基督新教进入中国，仍然“坚持走禁止教徒祭祖之路”。²从《教会新报》（1868-1874）的相关内容看，基督教反对中国人祭祖事鬼的理由大致有以下几点：

（一）“岂以祭为孝乎”

汉口的朱师堂认为：

夫孝子者，生而养也、顺也。父母既死矣，我既父母之遗身也。爱而保之，训之于子孙，代代若是，即孝矣。岂以祭为孝乎。³

宁城慕义子朱杏舟主张：

烝尝祭祖，俗尚滔盈，但人不知其虚假耶。何则？父母既逝，安得与我相接。虽有旨酒，父母不能饮也；虽有嘉肴，父母不能食也。嗟乎！虽率子孙以跪拜，父母何能享也。知己逝之父母不必再奉甘旨，则于生前之父母自必愈加孝敬。此所谓鸡豚供养，不如菽水承欢。古之人所以兴叹也，而何以世人不察之耶？群谓不承祭祀，即不足以言孝。夫孝为百行之首。耶稣教亦谆谆以劝人。观《旧约》内曰：敬尔父母。敬之云何？曰：内心克尽其教也。又曰：诅父母者，必置之死。此真神之严诫也。圣书中论孝不一，其说但不用死祭之无益耳。⁴

宁波的蔡鸿璋也坚持：

夫人子之孝思，无往不在，无处不存。莱服承欢，娱迈亲于膝下；莪诗抱痛，切永感于终

¹ 故宫博物院，《康熙与罗马使节关系文书》影印本，第14通。引自顾长声著，《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，1981年，页12-13。

² 张西平、卓新平，《交融与会通》（代序），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年，页25。

³ 朱师堂，《汉口朱教友续答劫余子》，《教会新报》第一册，页155；戊辰年十一月廿七日（1869年月9日），第19卷。

⁴ 宁城慕义子朱杏舟，《答劫余子来意》，《教会新报》第一册，页94；戊辰年十月初八日（1868年11月21日），第12卷。

身。要惟谨身慎行，厥德罔违。仰不愧，俯不作，而后可以言孝也。¹

（二）“盖祭惟永生造物主方克当之”

天津的王光启（逸华子）在《答耶稣教条议》中辩护说：

盖祭惟永生造物主方克当之。祭字文从月从又从示，右手持肉献于神前之义。祭之为言察也，察有至意人事，至神是必饮酢，锡嘏降福，用于活非用于死也。……六经尚书有肆、类、旅、望之文，葩经戴记有簋豆、庶羞、牲牲、酒醴之仪，均非为活者也。旧新两诏，利未记有酬恩、赎罪、补过、贡献礼物之名，福音书有圣身代羔举十字架以献、圣餐擘饼斟酒、指血喻肉赐门徒之酢，全非为死者也。……仲尼曰：祭如在，吾不与祭，如不祭。吾在方祭，不在如不祭。奉祭者不躬亲尚不成祭，受祭者离形气又何为祭。耶稣云：生者之上帝，非死者上帝，可悟活者已死，不得再见永生之神，但冀死者复活，还能常依不死之父。²

（三）“上帝者乃两仪之大父母，而人为之子”

蔡鸿璋的《祭礼正宗论上帝》写道：

问：按《舜典》：类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神。《曲礼》：天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀。可见肃肃明禋，行之有序；煌煌大典，举必因宜。今子崇西学，奉一至尊上帝为在天之父，而革淫祀，黜异端，宜矣并置正礼而不行，无乃负神明而开简渎之罪，于理得乎？

曰：上帝者乃两仪之大父母，而人为之子。不可不溯厥生初，推及同源，以尽昭事之诚也。夫郊有祀，社有祭，年有祈，岁有饗，固礼之至大者。……西学凭上帝诞膺，遵父天母地之义，循本本水源之理，特以礼仪三百，兼综条贯；威仪三千，纲举目张。存之为中和位育，发之为平章协和。钦明圣德之胞与，推本一己之由来。凡含性负生之人，敢不朝乾夕惕，仰格天心，而徒拘拘于繁縟之仪文乎。而况礼文之得失，仪制之略详，或经一代而几更，或较异朝而迥背，是是非非，兴废不常，卓识者不更知所轻重欤？³

（四）“敬上帝则可，敬鬼神则不可”

《儒教耶稣教异同》一文指出：

问：敬鬼神而远之，其说何如？曰：敬上帝则可，敬鬼神则不可。盖鬼神之说虚而难知，不若上帝之理真而足据。且夫宇宙至大也，河海至广也，日月至明也，星辰至远也，飞潜动植至繁也，孰纲维之乎。时之寒暑也，日之昼夜也，人之生死也，物之盛衰也，气运之消长也，大数之盈虚也，孰主张之乎。其鬼神乎？抑上帝乎？不敬上帝而敬鬼神，是犹向饿夫而求米，

¹ 宁波教友蔡鸿璋，《论耶稣教不祭祖先》，《教会新报》第二册，页 956；同治九年七月二十四日（1870 年 8 月 20 日），第 99 卷。

² 天津教友王光启（逸华子），《答耶稣教条议》，《教会新报》第二册，页 874-875；同治九年五月二十日（1870 年 6 月 18 日），第 91 卷。

³ 蔡鸿璋，《祭礼正宗论上帝》，《教会新报》第二册，页 806-807；同治九年三月三十日（1870 年 4 月 30 日），第 84 卷。

就贫人而借财，岂非事之无补哉。¹

(五)“上帝为阴阳阖辟之本，鬼神屈伸之原”

《儒教圣教论祷》中写道：

问：《论语》：获罪于天，无所祷也。意者上帝即天之谓欤？曰：以形体言之谓之天，以主宰言之谓之帝，是上帝乃无形无像之天主，张天地，创造万物，其尊无对者也。故上帝为阴阳阖辟之本，鬼神屈伸之原。死生祸福，皆彼所命，乃人所当敬畏，不可获罪焉。……浸假有罪而祷诸青帝，青帝必不能知。浸假有罪而祷诸白帝，白帝必不能佑。浸假有罪而祷诸赤帝，赤帝必不能听。浸假有罪而祷诸黑帝，黑帝必不能恕。浸假有罪而祷诸黄帝，黄帝必不能宥。盖祷所不当祷，则非徒无益，而且犯上帝之大诫，其罪转增。惟耶稣辟悔罪之门，立祈祷之教，使人知吉凶祸福皆上帝所司，亦知悔吝衍尤惟上帝可赦。苟诚其心以信基督，因基督以交上帝，将见耶稣以我为门徒，天父以我为子类，而脱暗府、登明宫、破魔城、跻天国，有不难者矣。²

以上五条理由，除了第一条认为孝亲不在于祭祖之外，其余四条都与基督教上帝的属性有关，上帝是“生者之上帝，非死者上帝”，所以活人已死，毫无知觉，祭之无用；上帝乃“永生的造物主”、“两仪之大父母，而人为之子”，所以人只须“仰格天心”，而不必“拘拘于繁縟之仪文”；上帝为“阴阳阖辟之本，鬼神屈伸之原，死生祸福，皆彼所命”，所以“敬上帝则可，敬鬼神则不可。”“基督教的上帝是忌邪的、排他的、独一无二的上帝，祭祖、事鬼或祭别的神都是与基督教信仰不相容的。

上述这些理由很难被大多数中国人所接受。因为古代中国人的上帝观与《圣经》中犹太人的上帝观是有差别的。刘志庆指出：“殷人的上帝是‘大权独揽’，‘小权分散’的至上神；犹太人的上帝是‘全知’、‘全能’的绝对唯一神。”³“殷人的上帝‘自有朝廷，有使、臣之类供奔走者’。在卜辞中多处可见‘帝臣’、‘帝五臣’、‘帝五丰臣’、‘帝五丰’等上帝的属神，还有诸如风神、雷神、山神、水神等许多各司其职的职能神。”⁴王晖也认为，殷墟卜辞中上帝与自然神之间具有十分明确的上下关系；殷人的上帝与他们的祖先神之间也有明确的上下尊卑关系；从商代甲金文“上下帝”来看，上帝或帝是指上天帝廷中具有“五臣正”的统帅，是当然的至上神。⁵然而犹太人却反对信仰其他神祇，反对偶像崇拜，他们也从未虚构过一个上帝的朝廷，多神崇拜一直是《圣经》中敏感的话题。⁶

值得注意的是，中国古人的上帝崇拜与祖先崇拜是紧密结合在一起的。洪德先在谈到中国古代的祭祀观时说：

¹ 耶稣教或问，《儒教耶稣教异同》，《教会新报》第四册，页1560；同治十年九月二十二日（1871年11月4日），第160卷。

² 耶稣教或问，《儒教圣教论祷》，《教会新报》第二册，页969-970；同治九年八月初一日（1870年8月27日），第100卷。

³ 刘志庆，《殷人与犹太人的上帝观及其历史取向》，《殷都学刊》，1998年第2期，页15。

⁴ 刘志庆，《殷人与犹太人的上帝观及其历史取向》，《殷都学刊》，1998年第2期，页16。

⁵ 王晖，《论商代上帝的主神地位及其有关问题》，《商丘师专学报》，1999年第1期，页62。

⁶ 刘志庆，《殷人与犹太人的上帝观及其历史取向》，《殷都学刊》，1998年第2期，页16。

殷人的上帝充满着宗教色彩，可谓是殷人尚鬼风气下的必然产物。上帝能控制万物，祸福人事。因此，上帝与现世的一切是息息相关的。但是在卜辞中，却很少见到祭祀上帝的记载。主要原因是殷人的宗教观里，上帝虽然高高在上，握有无上的神威，但是人却不能与上帝直接沟通。因此世人若有忧惑病痛之际，须向上帝祈求时，必须借着祖先的神灵为媒介，以上达于上帝。这殷与神交往的途径，是因为殷人的观念里，祖先是上帝派遣来的，当祖先死后，灵魂也就重回到上帝的左右。因此地上子孙若有吁请，必须透过祖先的神灵，向上帝表述，这种祖先居上帝左右及居间传达讯息的观念，流传到后世，遂成为祭祀天地时以祖先配祀的观念。¹

《牛津世界宗教词典》对中国人的“上帝”是这样解释的：

在中国，上帝是众神的集合名称，也许代表了一位超越神或主宰。神化了的商代祖先被作为帝来崇拜，并且商的统治者崇拜上帝——由于复数形式的缺乏，还不能确定上帝是一位还是多位。他或者他们拥有至高无上的控制权（比如，控制自然现象和瘟疫）。上帝被看成是周王朝（公元前1123—公元前221年）的祖先。根据周人的历史，其创立者后稷是在他母亲偶然踩在上帝的足迹时被怀上的。这种超自然的受孕使后稷成为上帝的儿子；结果，继任的周王们都声称他们是他们的第一位祖先，并在每个季节向他献祭。他的主要职能是控制季节的变化，以保证顺利的耕种和良好的收获。然而，他也是一位道德之神，期待着他的后代们遵守他的法律：当他们犯下严重错误时，他将降下自然灾害惩罚这些君王。然而在他和他的后代之间存在着一种互惠的关系。在以后的历史上，上帝或者天变成了半神性的了，对他的崇拜主要是一种国家的仪式，参加者仅限于王室和他们的支持者——儒家士大夫阶层。²

商朝的时候，祖灵只是达于上帝的媒介。到了周朝，祖灵几乎成了上帝的化身，他们分有了上帝的某些属性，可以降灾，可以赐福。与商相比，周的祖先在祭礼中的地位提高了，简直可以和上帝平起平坐了。正如《孝经》所记载：“天地之性，人为贵，人之行，莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天，则周公其人也。昔者，周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。是以四海之内，各以其职来祭。”³就是说，天地之间，人所禀受的性情最为尊贵。而人种种的性情之中，没有比孝更大的了。孝之中，没有比尊敬父亲更大的了。尊敬父亲的孝道之中，没有比祭天时，以祖先配祀之，来得更大。此事只有周公做到了。在郊外祭天时，把后稷配上，在明堂祀帝时，把文王配上。所以，全国各地的诸侯都来助祭。朱熹曾进一步解释说：“万物本乎天，人本乎祖，故冬至祭天而以祖配之。以冬至，气之始也。万物成形于帝，而人成形于父，故季秋享帝，而以父配之。以季秋，成物之时也。……天，即帝也。郊而曰天，所以尊之也。故以后稷配焉。后稷远矣。配稷于郊，亦以尊稷也。明堂而曰帝，所以亲之也，以文王配焉，文王亲也。配文王于明堂，亦以亲文王也。”⁴可以说，

¹ 洪德先，《俎豆馨香——历代的祭祀》，蓝吉富、刘增贵主编，《中国文化新论：宗教礼俗篇——敬天与亲人》，台北：联经出版事业公司，1983年，页395。

² John Bowker ed., *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 885-886.

³ 黄得时注译，《孝经今注今译》，天津：天津古籍出版社，1988年，页17。

⁴ 朱熹集注，《诗集传》，北京：中华书局，1958年，页2260。

到了周朝，祖先崇拜已经达于极至，在某种程度上压倒了上帝崇拜。¹

先崇拜起着加强和巩固作用。这一点是中国的上帝崇拜和西方基督教的上帝崇拜，完全不同的地方。”⁴

中国民间的祭祖活动其实是对上帝崇拜的一种延伸和替代。“天子祭天地，……诸侯……祭山川，……大夫祭五祀。士祭其先。”⁵一般民众既被剥夺了祀天之权，便只好随士子们而“祭其先”了。⁶但是“孝莫大于严父，严父莫大于配天”的古训并没有变。难怪苏郡的儒生劫余子在《教会新报》上建议：“世间烝尝祭祖，乃人子报本之举，天性所发，古礼昭然，曷宜阻止？”⁷宁波教友蔡鸿璋也以士子的口吻质疑：“祭祀祖先乃报本追远、复古复始之意。今子遵西学，竟愬而不行。弃天经地义之良，背周公孔子之道。忍乎哉！忍乎哉！”⁸

总之，从祭祀论的角度看，儒家上帝观与基督教上帝观有着本质的差异。表面上，“耶稣教……与儒教通融，仿佛非有悬壤之殊，实可并行而不悖。如耶稣教称上帝，《诗经》亦有上帝临汝之类；耶稣教称孝顺，《中庸》亦有人子止于孝之类；耶稣教有除我外不许拜别的人，《论语》亦有非其鬼而祭之谄也之类。”⁹但实质上，“中西之祭，名同实殊。”¹⁰从利玛窦以后，基督教在支持中国人上帝崇拜的同时，却反对中国人的祖先崇拜。殊不知，此种作法简直是一种悖论。对于中国人来说，上帝崇拜与祖先崇拜是合一的。所以，如果单从宗教的祭祀层面上看，古代儒家的上帝观与基督教的上帝观是很难调和的，传教士和基督徒们不得不从哲学的形上层面对两种上帝观的结合点。

¹ 洪德先，《俎豆馨香——历代的祭祀》，蓝吉富、刘增贵主编，《中国文化新论：宗教礼俗篇——敬天与亲人》，台北：联经出版事业公司，1983年，页367。

² 参见卓新平著，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页274。

³ 顾立雅(H. G. Creel)，《释天》，《燕京学报》十八期，1935年，页59-71。

⁴ 朱天顺著，《中国古代宗教初探》，上海：上海人民出版社，1982年，页257。

⁵ 《礼记·曲礼下》。

⁶ 参见何世明著，《从基督教看中国孝道》，北京：宗教文化出版社，1999年，页260。

⁷ 苏郡劫余子，《劫余子条议并本书院启》，《教会新报》第一册，页70；戊辰年九月十六日（1868年10月31日）第9卷。

⁸ 宁波教友蔡鸿璋，《论耶稣教不祭祖先》，《教会新报》第二册，页954；同治九年七月二十四日（1870年8月20日），第99卷。

⁹ 苏郡劫余子，《劫余子条议并本书院启》，《教会新报》第一册，页70；戊辰年九月十六日（1868年10月31日），第9卷。

¹⁰ 天津教友王光启（逸华子），《答耶稣教条议》，《教会新报》第二册，页874；同治九年五月二十日（1870年6月18日），第91卷。

二、“上帝非太极”

利玛窦《天主实义》的儒学立场是：认同古儒，反对近儒。《教会新报》（1868-1874）也坚持这一立场。但是，在宋儒太极说的问题上，《教会新报》的态度已不象《天主实义》那么强硬，而是多少表现出愿与近儒靠近、对话和调和的倾向。

一般来说，西方传教士仍然固守利玛窦的观点，认为宋儒太极说不仅有悖于五经，而且与基督教的上帝观也不相容。《教会新报》刊载的韦廉臣（Alexander Williamson, 1829-1890）《上帝非太极》一文可说是《天主实义》的一个翻版。利玛窦否认太极说的古老性和太极图的合理性，声称：

余虽末年入中华，然窃视古经书不怠，但闻古先君子敬恭于天地之上帝，未闻有尊奉太极者。如太极为上帝万物之祖，古圣何隐其说乎？……吾视夫无极而太极之图，不过取奇偶之象言，而其象何在？¹

韦廉臣也指出了太极图的无凭和理学的错误：

太极图大率皆臆造，一无确证，如阴静阳动之图，左右易位亦未始不可，……即任作若干圈亦未始不可，何必定三圈耶？又水火土木金之图，五行之位，任意置之，无不可者，何必十定居中，而水火定居上，金木定居下耶？此果何所凭，而何所证耶？……五经内每以天指言上帝。乃实言上帝也，具明威，有明命，福善祸淫，善者降之祥，不善者降之殃。畏天命之君子所以兢兢焉。朱子注《论语》谓：“天即理也。”今之士人亦往往称天乃以虚空之积气，实之此误矣。此悖于古经而移于风俗者也。²

关于上帝与太极的根本区别，利玛窦的看法是：

若太极者，止解之以所谓理，则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？……理者灵觉否？明义否？如灵觉、明义，则属鬼神之类，曷谓之太极，谓之理也？如否，则上帝、鬼神、夫人之灵觉，由谁得之乎？彼理者，以己之所无，不得施之于物以为之有也。理无灵无觉，则不能生灵生觉。请子察乾坤之内，惟是灵者生灵，觉者生觉耳。自灵觉而出不觉者，则有之矣，未闻有自不觉而生有灵觉者也，子固不踰母也。³

韦廉臣基本上承袭了利玛窦的说法：

宋儒太极之说，人多信之。太极，何物也？周子曰：“无极而太极。”而朱子之解无极也，则曰：“道之未始有物而实为万物之根也。”又云：“以其无方所、无形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行于阴阳之中；以为贯通全体、无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。”如其所解，若又有知觉灵慧，是即上帝也。而周子朱子皆不明言

¹ 利玛窦，《天主实义》，朱维铮主编，《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年，页17。

² 韦廉臣，《格物探源次卷第十二章·上帝非太极》，《教会新报》第六册，1968年，页3062；同治十三年二月十一日（1874年3月28日）第279卷。

³ 利玛窦，《天主实义》，朱维铮主编，《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年，页18-19。

太极有知觉灵慧。然最重最要者，在此若无形象、无始终而无知觉灵慧，即成顽空。乌能生人物，盖人物有知觉灵慧，则生之者不能不有知觉灵慧，而周朱皆不论及，则未可言无极即是上帝，人当细察之矣。

朱子又云：“太极只是一个实理，一以贯之。”夫理本虚，必有所本而始实，理譬诸意，意生于心，无心即无意。理生于上帝，无上帝即无理。又云：“此理为开辟之主，如户之有枢纽，男女万物，生生不息，此理为生生之本。”夫理何能为主为本，要知在未有物之前，必具大知觉大灵明者，方能为开辟之主，生生之本。盖无知觉不能造物，无灵明不能造灵明之物也。故不可言理，亦不可言无极而太极。¹

不管是利玛窦，还是韦廉臣，他们反对宋儒太极说的一个共同理由是：上帝乃大知觉大灵明者，而太极或理无知觉灵慧。既然太极或理无灵无觉，则不能生灵生觉。因为天地间只有灵者生灵，觉者生觉，或自灵觉生出不灵觉者，从来也没有听说过从不灵觉而生出有灵觉者。所以，太极或理不能成为天地万物的本原。

然而，在这里，韦廉臣并没有全盘否定太极说，而是留有余地。他认为，如果朱熹对“无极而太极”的解释——“以其无方所、无形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外；而未尝不行于阴阳之中；以为贯通全体、无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。”²再加上“有知觉灵慧”这一条，就可以是上帝了。事实上，利玛窦也不象一般学者所认为的那样，完全拒斥太极说。他在1604年致罗马耶稣会会长的信中曾说过：“假如我们攻击这项原则（太极），那些治理着中国的学者便感到受到了极大的侮辱。所以，我尽力对他们关于此一原则的解释，而不对原则本身提出质疑。如果他们最终认识到，太极是本体性的、具有理性的、无限的初始原则，那么我们双方便取得了一致：这就是上帝（Deus），而不是指别的什么。”³可见，太极说本身不见得不好，关键要看对其如何解释。

登州美国狄考文牧师（Calvin W. Mateer, 1836-1908）对宋儒的态度已比较温和，他没有将程朱理学与基督教对立起来，只是批评他们的学说混乱不清，以致异端蔓延。

自孔孟而降，不云帝而但云天。庸愚者不达至理，滞于有象之天；聪明者顿起疑思，凿为无稽之论。斯异端之所以乘隙而入也。迄宋程伊川传《易》曰：“帝者，天之主宰也。以形体谓之天，以主宰谓之帝。”则其理晓然明畅矣。然犹未即导人于一定无疑之乡，而反示人以游移恍惚之路者，是尚未见吾教、认主经书，无征不信，故存此疑案未决耳。如朱子之言曰：“天之所以主宰万化者理而已，天下莫尊乎理，故以帝名之。”又曰：“若理则是洁净空阔的世界，他却不会造作。气则能酝酿凝聚生物也。”又曰：“高宗梦帝胙良弼，必是有帝胙之，不可说无此事。”若世所谓玉皇大帝亦不可只是天理，亦不得按此三条俟而归之理，俟而归之气，又俟而归之非理非气，将令问道寻源之士果孰从而归之乎？果何所依据而以为尽性复命之向往乎？抑可不必讲求，纵令异端邪说日肆蔓延而流弊于无穷乎？先儒曰：“道之不明，异端害之也。”予曰：“异

¹ 韦廉臣，《格物探源次卷第十二章·上帝非太极》，《教会新报》第六册，页3059-3060；同治十三年二月十一日（1874年3月28日）第279卷。

² 《朱子文集》卷三十六，《答陆子静第五》。

³ 引自谢和耐著、于硕等译，《中国文化与基督教的冲撞》，沈阳：辽宁人民出版社，1989年，页59。

端之害，由正学之不明也。”考古帝明经正学，折衷于帝王圣贤之言，斯异端可息矣，清真之理可明矣。¹

程朱的学说之所以混乱不清、游移恍惚，是因为他们不了解基督教、没阅读《圣经》。如果我们考求古代的明经正学、折衷于中外圣贤之言，异端邪说就会止息、基督教的真理也可彰显。很明显，在狄氏看来，基督教不是反对程朱，而是可以端正、清理和成全程朱。

的确，在朱熹的思想中，“天”的内涵变得更加不确定。一方面，他认为“天即理也”，把天归结于“无情意，无计度，无造作”²的抽象之理。另一方面，他又不否认神性的超越者的存在。³

苍苍之谓天，运转周流不已，便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可。说道全无主之者又不可。这里要人见得。⁴

盖天地是个至刚至阳之物，自然如此运转不息。所以如此，必有为之主宰者。这样处要人自见得，非言语所能尽也。⁵

今人但以主宰说帝，谓无形象，恐也不得。若如世间所谓玉皇大帝，恐亦不可。毕竟此理如何，学者皆莫能答。⁶

《朱子语类》中又记载，沈侗问经传中的“天”字，朱子回答说：“要人自看得分晓，也有说苍苍者，也有说主宰者，也有单训理时。”⁷朱子理学虽然比较强调义理之天和自然之天，但他也给人格之天留有位置。所以，狄氏批评朱子学说令问道寻源之士无所适从、无所依据，不是没有道理的。

如果说西方的传教士们是想用基督教的上帝观来改造宋儒的太极说，那么中国本土的基督徒们更愿意将二者调和起来。四明教友王素卿认为，太极说与创世说并无矛盾。

古书云：无极生太极，太极生阴阳，阴阳生万物。说虽荒谬，究其先后次序，字义未可厚非。其曰无极者，无始极也，惟自在之神无始极也。太极即太初也，神造天地之始也。既造天地万物，自因之而生焉。人为万物之灵，亦在其内。⁸

天津的王光启指出，易之太极表显了独一之神。

论太极是羲皇心印，大易肇端，自西徂东，开天画一，首崇独一之神，因知无始无终有一天主为之流行，以神其妙耳。⁹

¹ 登州美国狄牧师，《回教天方典礼集览儒书证语》，《教会新报》第六册，页 3271；同治十三年五月廿一日（1874 年 7 月 4 日），第 293 卷。

² 《朱子语类》卷一。

³ 参见郑家栋，《神性论：儒教观点》，何光沪、许志伟主编，《对话：儒释道与基督教》，北京：社会科学文献出版社，1998 年，页 230。

⁴ 《朱子语类》卷一。

⁵ 《朱子语类》卷六十八。

⁶ 《朱子语类》卷七十九。

⁷ 《朱子语类》卷一注。

⁸ 四明教友王素卿，《士人议论》（中半），《教会新报》第五册，页 2333；同治十二年二月十七日（1873 年 3 月 15 日），第 228 卷。

⁹ 天津教友王光启（逸华子），《答耶稣教条议》，《教会新报》第二册，页 873；同治九年五月二十日（1870

山东登州府的林青山甚至用性理之学来论证儒释道景四教的归一。

人常说道的根本是从天出来的，这就是说道和天是一位了。又说是神是理，到底是几位呢？

虽有四个名，却都是指天地万物的大主宰说，还是一位，何必用四个呢？有个分别就是先天后天，体用动静，一本万殊哟。……虽是体用动静，都是从天出来的，都是靠天是主，却有这四样学法，就有这四样教法。所以是各人用各人的法，就成了各人的教。所说的教，归一都是指天说。¹

这些观点要么比较简单，没有展开；要么相当幼稚，还不成熟。但都展示出愿与宋儒靠近、对话和调和的姿态。

基督教的上帝是多维度的。从神性论上看，他是忌邪的上帝；²从本体论上看，他是自有永有的上帝；³从宇宙论上看，他是天地万物的创造者。⁴如果我们拿这三个方面去对照儒家的天道观，我们就会发现：在神性论意义上，忌邪的上帝与《诗》《书》中的上帝是不相容的，因为中国古代人的上帝崇拜是与祖先崇拜、自然崇拜缠裹在一起的；在本体论意义上，由于程朱理学颇具形而上学性，同时也给神性的超越者留有位置，所以更容易与自有永有的上帝结合；在宇宙论意义上，从《易经》到周濂溪的太极说宣扬的是宇宙生成论，这与基督教的创世说也是有冲突的。

从利玛窦到韦廉臣，西方传教士大都认同古儒的上帝观——强调其至上性、人格性，无视其多神性；反对近儒的太极说——拒斥其无神性，忽略其形而上学性和超越性。就象秦家懿在《中国宗教与基督教》一书中所陈述：

明代来华的耶稣会传教士，包括利玛窦在内，大都偏爱古典儒家思想。对他们来说，早期儒学缺乏一神的信仰，而这一空白正好可由基督教的神填补。他们对新儒学的形而上性质多持批判态度，因为其中带有不少佛家泛神论的色彩。不过，近代许多著名的中国学者，包括唐君毅、牟宗三等人多指责这些传教士忽视新儒学体系中内含的丰富精神层次。其实，将新儒学和古典儒学分开既不可能，也是违反具体情况的事。⁵

而且，利玛窦对新儒学的批判，主要是在宇宙论的框架内进行的，本体论的讨论并未展开。他们所要解决的中心问题是：“以‘创造’观念取代‘生成’观念，以有意识、有目的的神意取代无意识、无目的的自发过程。”⁶但是，在新儒家尤其是朱子的哲学体系中，关于太极的讨论是在本体论范围内进行的，这就意味着太极是一个逻辑概念或形而上的原理。⁷

年6月18日)，第91卷。

¹ 山东登州府教友林青山，《四教分编小引》，《教会新报》第二册，页779-780；同治九年三月初九日（1870年4月9日），第81卷。

² 《出埃及记》20：4。

³ 《出埃及记》3：14。

⁴ 《创世记》1：1。

⁵ 秦家懿、孔汉思著，吴华译，《中国宗教与基督教》，北京：三联书店，1990年，页79。

⁶ 张晓林，《跨文化阅读的范例——〈天主实义〉与中国学统》，2002年北京大学博士学位论文（未出版），页80。

⁷ 张晓林，《跨文化阅读的范例——〈天主实义〉与中国学统》，2002年北京大学博士学位论文（未出版），

上帝既有位格性，又有形而上性。其形而上性并不排斥其位格性，甚至是补充或丰富了其位格性。许志伟先生说过：“形而上的属性比较强调上帝的超越性，……与上帝的位格性没有冲突。……用形而上的概念去描述上帝超越的一面并不等于说上帝就是‘非位格’的。”¹诚然，太极不能替代上帝，但太极的概念可以丰富上帝的内涵。朱熹的高弟陈淳是这样描述“太极”的：

天所以万古常运，地所以万古常存，人物所以万古生生不息，不是各各自恁地，都是此理

在中为之主宰，便自然如此。就其为天地主宰处论，恁地浑沦极至，故以太极名之。²

“理”是主宰者，“太极”是初始者，“无极”是不可言说者。³这些概念在中国哲学的功能相当于柏拉图的“善的理念”和亚里士多德的“上帝”，⁴未尝不可为基督教所开发、利用和吸收。

通过《教会新报》的相关内容，我们知道，中国早期的“使徒”们就已经开始探索宋儒与基督教的会通与融合。今天的中国基督徒也有同样的作法。何世明牧师指出：“濂溪以‘无极而太极’阐释宇宙之根源，晦庵复以天下万物至‘极’之理释‘太极’，此一观念，最足以为上帝乃宇宙真理之本体作一有力之注脚。上帝以‘道’创造天地，此一‘道’字，既可依西方传统之义释之为‘话’，为‘逻各斯’（Logos），但亦未尝不可依理学之义释之为万物至极之理，即所谓‘太极’者是。上帝全智全爱，至善至圣，非‘太极’而何？然而上帝之本身即无形象，亦无终始，无所不在，亦无所不知。上帝乃‘实有’之‘无’，‘似无’之‘有’，为‘无限’之‘无’，亦‘无穷’之‘无’。以‘无极而太极’而阐释之，固极适当也。”⁵这些尝试与探索突破了利玛窦的局囿，拓宽了耶儒对话的空间和领域。

三、“惟尔言我为谁”

《马太福音》十六章十三至十八节记载：“耶稣到了该撒利亚腓立比的境内，就问门徒说：‘人说我人子是谁？’他们说：‘有人说是施洗的约翰，有人说是以利亚，又有人说是耶利米或是先知里的一位。’耶稣说：‘你们说我是谁？’西门彼得回答说：‘你是基督，是永生上帝的儿子。’耶稣对他说：‘西门巴约拿，你是有福的！因为这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。’”1870年夏季，《教会新报》（1868-1874）举办“文会”，以《马

页 81。

¹许志伟著，《基督教神学思想导论》，北京：中国社会科学出版社，2001年，页47。

² [宋]陈淳著，《北溪字义》，北京：中华书局，1983年，页44。

³ 邓艾民在《朱熹与朱子语类》中说：“宇宙的本体就其具有无声无息之妙，不能为感性认识所把握而言，叫做无极。”王星贤点校、[宋]黎靖德编，《朱子语类》第一册，北京：中华书局，1983年，页2。

⁴ 秦家懿、孔汉思著，吴华译，《中国宗教与基督教》，北京：三联书店，1990年，页77。

⁵ 何世明著，《基督教与儒学对话》，北京：宗教文化出版社，1999年，页114。

太福音》十六章十五节“惟尔言我为谁”命题，请各省教友作文。¹参赛者甚多，录取了二十名，前三名的文章陆续登报。²后应金陵教友半瞽庸人之请，又补登了第四名第五名的作品。³我们从这五篇作品的内容，以及西方传教士和中国基督徒对它们的不同评价，可以看出儒家在基督论上可能作出的贡献以及出现的偏差。

对于这五篇文章的排名，中外评阅人有不同的意见。上海监礼会的持平叟初步拟定的名次是：第一名潜抱子，第二名海上山人，第三名莲溪逸史，第四名醉经生，第五名莲峰居士。最后，美国牧师林乐知、英国牧师慕维廉（William Muirhead, 1822-1900）更定名次为：第一名莲峰居士，第二名莲溪逸史，第三名潜抱子，第四名海上山人，第五名醉经生。⁴林乐知的理由是：“盖此题最为紧要，作者当深知耶稣，笃信其道，敬爱其名，亦当显心中谦逊感谢之意，方称此题。兹录取首列三名者，实属用心检阅。……其第一名系按新旧约总意查考耶稣基督来历，似有喜欢之意，爱惜其道为最贵重者。其第二名议论甚佳，详辩耶稣至尊无对，万善同归，词句亦平和相对。其第三名笔法乃顶好，文理亦洁净；惟其论不深入本题大道，在起首余想此卷超众，中段离开本题，末后仍归原意；如劝人效耶稣圣德而不甚考究其实义。”⁵持平叟虽然没有公开表达自己的观点，但金陵教友半瞽庸人的立场很能代表持平叟等儒生基督徒们的看法：“细读所刊第一名第二名文两篇，全用圣书发挥，良深佩服。又读第三名一篇，参用儒书古文理法，大气旋折，剧为豁目爽心。……前日于友人案头见有文二卷，即新报所取第四名第五名别号海上山人、醉经生所作也。卷中圈点稠密，评语辉煌，极赞二文深得圣经之旨，文法亦妙，以为极当刊出，以示远近同人，有益圣经教会不浅也。……愚见以为用圣经论发圣经题者，外国人及教中老友必喜读之；用儒书论发圣书题者，中国人及教外名士尤喜读之。”⁶在中国教友看来，以儒书阐发圣经道理的第四名第五名的文章亦“深得圣经之旨，……有益圣经教会不浅也。”而林乐知等西方人担心的是：“其文意虚浮，似本人之发显，文理通达，全照儒书之意，并不以耶稣本体品行赎罪之功为独一喜悦之事。”⁷为了端正中国人对耶稣基督的理解，英国牧师慕维廉在《教会新报》上陆续发表了四篇论述耶稣基督的文章——《耶稣性行论》、《耶稣异迹论》、《耶稣预言论》和《耶稣传道论》。⁸

¹ 《本书院拟题请教友作文》，《教会新报》第二册，页 883；同治九年五月廿七日（1870 年 6 月 25 日），第 92 卷。

² 《文会名次》，《教会新报》第二册，页 959-960；同治九年七月二十四日（1870 年 8 月 24 日），第 99 卷。

³ 金陵教友半瞽庸人，《请美国林牧师续登圣经题文书》，《教会新报》第三册，页 1077-1078；同治九年十月二十日（1870 年 11 月 12 日），第 111 卷。

⁴ 见江苏上海人海上山人《惟尔言我为谁》文后评语，《教会新报》第三册，页 1080-1081；同治九年十月二十日（1870 年 11 月 12 日），第 111 卷。

⁵ 本书院主人启，《录取文会名次总批》，《教会新报》第三册，页 989-990；同治九年八月十五日（1870 年 9 月 10 日），第 102 卷。

⁶ 金陵教友半瞽庸人，《请美国林牧师续登圣经题文书》，《教会新报》第三册，页 1077；同治九年十月二十日（1870 年 11 月 12 日），第 111 卷。

⁷ 本书院主人启，《录取文会名次总批》，《教会新报》第三册，页 989；同治九年八月十五日（1870 年 9 月 10 日），第 102 卷。

⁸ 分别见于《教会新报》第二册，页 963-965，同治九年八月初一日（1870 年 8 月 27 日），第 100 卷；《教

其实，林乐知等西方传教士并不反对中国信徒以儒书阐发圣经的道理。早在此次文会之前，扬州公会的张更生曾给《教会新报》写信倡导“以儒书证圣教”，并得到林乐知的赞同与首肯。张更生的信是这样写的：

夫圣教之理真而且切，宜乎归服者众矣。乃数十年来，信者固不乏人，不信者仍指不胜屈。推其故，则我中夏所尊者士，士所拘泥者，儒书也。儒书甚伙，而四子书及六经为尤重。其中所载于人事则详，于天道稍略。然细读之，有与圣教相发明相表里者。如论上帝无臭无声，论人性原于天命等语，未始非上帝之感召，俾前贤笔之于简，以拘人心于万一，为将来圣教光扬地也。历观林君乐知新报内，鸿篇巨作，美不胜收。知圣教人才，刻已济济。拟请各名流同择儒书中与圣教合者，比而论之，人各一言，言各数则，登之新报，令拘泥之儒知大道本在天壤。则士能服，民无不服矣。噫！真光普照，原出上帝之能，不可强以人力。然若此者，于问道人亦不无小补焉。冒昧干请，高明者以为何如？

林乐知的答复是：

余第六十四次报中已撰有《消变明教论》一篇，¹论吾教与儒教心与理正是相通，可以息谣言，可以祛众惑，可以消后变，可以坚信从。今接此启，所见正同，不胜欣喜。愿吾教友共相发明，以宣明圣教，益莫大焉。²

中国人迟迟不接受基督信仰，是因为读书人拘泥于儒书之故。如果能让读书人知道儒书与圣经有相发明相表里的地方，他们就能信服。读书人能信服，老百姓就没有不信服的。“以儒书证圣教”、“用儒书论发圣书”，其最终的目标是为了“宣明圣教”以至“真光普照。”在这一点上，西方传教士与中国基督徒的看法是一致的。二者的不同只在于：传教士可能仅仅把这一作法当成其传教的策略与手段，而中国信徒更可能是从骨子里就摆脱不了对儒学的恋慕。

尽管文会前二名的文章乃“用圣经论发圣经题者”，其字里行间也多少夹杂了一些儒、释、道的东西。第一名莲峰居士对耶稣基督的身份位格概括的非常全面：“耶稣者，道成人身居人世也，人也亦上帝也。”他有完全的人性：“耳目口鼻、四肢百体、行止语默，皆与人无异也。人有饥渴，彼亦然；人有疲倦，彼亦然；人有哀乐，彼亦无不然。生于伯利恒，处于拿撒勒。以贫自安，以仆自处。其兄弟姊妹无异寻常，为世人所熟悉。”他有完全的神性：“初不知昔上帝所许托先知载诸圣经者，即专指斯人也。本与上帝同荣同权，无始无终。万福之君也，永生之源也。”他兼具神人二性，所以能做我们的中保，救赎人类：“宇宙万物赖以维持，天下万民藉以拯救。以圣神之德降孕，具上帝及人之性，名为以马内利。以其身论之，由大辟裔而生；以圣神论之，复生而有天权，明证其为上帝子。”若不是借着圣灵的启

《教会新报》第三册，页 990-992，同治九年八月十五日（1870 年 9 月 10 日），第 102 卷；页 1007-1008，同治九年八月二十九日（1870 年 9 月 24 日），第 104 卷；页 1056-1059，同治九年十月初六日（1870 年 10 月 29 日），第 109 卷。

¹ 见《教会新报》第二册，页 612-614；同治八年十一月初二日（1869 年 12 月 4 日），第 64 卷。

² 扬州公会张更生《请以儒书证圣教启》及林乐知之答复，《教会新报》第二册，页 620-621；同治八年十一月初九日（1869 年 12 月 11 日），第 65 卷。

示，我们无法明白基督的奥义：“此中奥妙无穷，世人不知，实有所难知，非圣神之启迪而终莫之知。”¹第二名莲溪逸史也在开篇就指出：“元始道即上帝，万物以之而造，后来道成人身，万类倚之而生。”²然而，用中国语言去表达外来的基督信仰，是不可能不渗入中国文化因素的。比如，这两篇文章有的地方用儒家中庸之道描述耶稣：“其处常犹是欣喜，而欣喜悉本中和；其处变亦或哀恻，而哀恻咸归中正。”³这是符合西方传教士口味的，因为慕维廉也用“无太过不及之病”来描述耶稣的性行。⁴有的地方以佛家术语夸赞彼得：“认道有定识，体道有定力。”⁵也有用道家语来形容耶稣的：“夫我之为我，本无形而有形，无体而有体。虽有形不藉形而生，虽有体不与体同患。”⁶《淮南子·精神训》曰：“其动无形，其静无体。”高诱注曰：“无形无体，道之容也。”⁷象这样，只是偶尔的把某些儒、释、道的概念或术语嵌入基督教思想之中，让人读起来并无圆凿方枘之感，倒是显得恰到好处、天衣无缝。所以这两篇文章能够为西方传教士所接受并认可。

文会第三名、第四名和第五名的文章是“用儒书论发圣书题者。”如果说文会前二名的文章只是偶尔的利用一点儒、释、道的概念或术语而已，那么这三篇文章完全是用儒家的思维方式和理论体系去理解和诠释耶稣。这三位作者没有直接地回答耶稣的身份是什么，而是述说耶稣的性情品格怎么样。他们都是围绕着一个“我”字来做文章的。第四名海上山人指出，耶稣是最了解自己人，他认“我”知“我”：

元始有道，道何在？在我而已。道何以在我？在认我为谁而已。古有学道者每日常自问曰：

“主人翁惺惺否？”答曰：“惺惺”。此认得我为谁者也。……然则孰有广大于我？孰有精微于我？孰有高明于我？孰有博厚于我？孰有悠久于我？孰有平常于我？孰有神奇于我？吁嚱嗟乎！缅想耶稣之为我，庶几当此而无忝者乎！⁸

第五名醉经生强调，耶稣知道什么是“真我”，什么是“假我”：

盖耶稣全心爱上帝及爱人如己，不以耳目口鼻四肢为我，而以天地万物一体为我；不以躯壳为我，而以灵明为我。躯壳之我，在外之我也；灵明之我，在内之我也。在外之我为假我，

¹文会第一名福建候官人莲峰居士，《惟尔言我为谁》，《教会新报》第二册，页961；同治九年八月初一日（1870年8月27日），第100卷。

²文会第二名江苏松江莲溪逸史，《惟尔言我为谁》，《教会新报》第三册，页978；同治九年八月初八日（1870年9月3日），第101卷。

³文会第二名江苏松江莲溪逸史，《惟尔言我为谁》，《教会新报》第三册，页978；同治九年八月初八日（1870年9月3日），第101卷。

⁴英国牧师慕维廉，《耶稣性行论》，《教会新报》第二册，页964；同治九年八月初一日（1870年8月27日），第100卷。

⁵文会第二名江苏松江莲溪逸史，《惟尔言我为谁》，《教会新报》第三册，页979；同治九年八月初八日（1870年9月3日），第101卷。

⁶文会第一名福建候官县人莲峰居士，《惟尔言我为谁》，《教会新报》第二册，页962；同治九年八月初一日（1870年8月27日），第100卷。

⁷高诱，《淮南子注》，上海：上海书店，1992年，页104。

⁸江苏上海人海上山人，《惟尔言我为谁》，《教会新报》第三册，页1078-1079；同治九年十月二十日（1870年11月12日），第111卷。

其我小而私；在内之我为真我，其我大而公。……耶稣尝谓门徒曰：“盖凡行我天父之旨者，彼即我兄弟也，我姊妹也，我母也。”又谓：“接尔者即接我，接我者即接遣我者也。”又警者由我而明，跛者由我而行，癩者由我而洁，聋者由我而聪，病者由我而愈，死者由我而甦，贫者由我而闻福音。其于孑独孤寡之人、疲癯残疾之子，无不爱如一体焉。岂非不以躯壳一身为我，而以天地万物为我乎？¹

第三名潜抱子以“有我”、“无我”去分析耶稣：

人之所以不能得道者，皆我之一字误之也。人之所以为恶者，皆起于有我也。百年之中，偶寓形为人，大海聚沫耳。人若不达，便执此假合之形，认以为是我。……于是乎计较生焉，嫉妒生焉，争夺起焉，贪吝行焉，形骸隔碍，私妄蔽锢，去大道之公日远矣。……朱子曰：“许多纷纷都从一我字生出来。此我字直是百病之根，若斫不倒，触处作灾怪也。”吕新吾先生曰：“圣学入门先要克己，归宿只是无我。盖自私自利之心是立人达人之障。此便是舜跖关头，死生歧路。”……耶稣全心爱帝，刻刻以帝为我也；爱人如己，处处以人为我也。以帝为我，以人为我，是谓无我，无我乃为真我。²

这些文章论证的角度虽然不同，但其意义是贯通的。认“我”知“我”是为了分清“真我”、“假我”，能分清“真我”、“假我”，自然能做到“无我”，也就是成就了“真我”。王阳明说过：“人须有为己之心，方能克己；能克己，方能成己。”³“为己之心”相当于认“我”知“我”，不是自私自利之心，而是为“真己”之心，⁴就是立志要成为一个圣人。⁵“克己”即“无我”。“成己”乃自我的完成，即成就了“真我”。而且在王阳明的心学体系中，知行是合一的——“知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知己自有行在，只说一个行己自有知在。”⁶“知之真切笃实处，即是行；行之明觉精察处，即是知，知行功夫本不可离。”⁷所以，在这三位作者看来，知“我”、“无我”和“真我”在耶稣身上得到了完美结合和体现。可以说耶稣是真正的知行合一者，即知即行者和道德实践的典范。

用王阳明的心学体系阐发耶稣的性情品格，无疑强调了耶稣人性的一面，忽视了其神性的一面。但此种论证方式也有其独特之处。正如谢扶雅先生所指出：“中国信徒的神学探究方法，将与希伯来系统及希腊系统不同。我们的步骤是由历史的完人而至完全的德性，再由仁心而天心，由物理而天理。希伯来重‘信’，希腊重‘知’，中国重‘行’，中国人并非不知‘知’，却以行验知，并非不要‘信’，却以行证言。所以中国人保证着上帝的存在在于最高

¹ 江苏无锡人醉经生，《惟尔言我为谁》，《教会新报》第三册，页1089-1090；同治九年十月二十七日（1870年11月19日），第112卷。

² 文会第三名江苏上海潜抱子，《惟尔言我为谁》，《教会新报》第三册，页987-988；同治九年八月十五日（1870年9月10日），第102卷。

³ 《传习录上》，《王阳明全集》（上册），上海：上海古籍出版社，1992年，页35。

⁴ 参见蔡仁厚著，《王阳明哲学》，台北：三民书局，1983年，页104。

⁵ 参见杨国荣著，《心学之思——王阳明哲学的阐释》，北京：三联书店，1997年，页142。

⁶ 《传习录上》，《王阳明全集》（上册），上海：上海古籍出版社，1992年，页4。

⁷ 《传习录中》，《王阳明全集》（上册），上海：上海古籍出版社，1992年，页42。

道德理想之中。我们淡于‘what is’ or ‘to be’（实然），而深致关切于‘ought to be’（应然）。……中国无意穷究穿凿创造主之为何，但对受造物的认识方法无不以‘应然’论其‘实然’。……所以中国民族心目中的上帝是至高无上的应然（Supreme oughtness），而有别于摩西书中之替代耶和华宣称：‘我本是上帝’。”¹对于中国人来说，与其揣摩耶稣的身份、属性和位格，还不如述说耶稣的性情、品格与德行。用西方人的思维方式写成的神学与借用王阳明所代表的心态造成的神学一定迥然不同，前者重理念之分析，后者重道德之践履。²

以儒书诠释《圣经》拉近了主耶稣与中国人之间的距离。与此同时，也带进了一些为基督教信仰所不能容纳的东西。一是把耶稣基督与孔子等同。文会第五名醉经生在其文章的结尾处写道：“昔者孔子尝以孝经传之曾子，以仁道传之颜冉之徒，大学明德亲民止于至善，中庸天命率性中和位育，孟子亲亲仁民爱物存心养性事天，孔子及诸子无非以仁孝为怀，无我成其真我，与耶稣大道为公之我，无一不——吻合。吁！孔圣为万世儒宗，历代推尊，耶稣暨门徒永生天国当可与孔子并诸贤共证万物一体、至公无我之大道。”³这种看法虽然能够得到比较开明的儒生们的认同，但却不为一般的基督徒所接受。四明教友王素卿认为，孔子与耶稣都应当尊敬，但他们的身份不同：“孔子乃天纵之圣，尔时耶稣未降，天主假以木铎，藉以振聩发聋，俾上下共知大道。……若耶稣天遣之神子，自能化导人心，出苦海以入明宫，破愁魔以适乐土，其道更属美备，非第一世一国所宜奉事者也。所以孔子宜敬，耶稣更宜敬。”⁴陈振光信徒也有类似的看法，并坚持二者教人的途径不同：一为“由学而成”，一为“自天而至”。所以“欲善以修身，善以齐家，学耶稣能，学孔子亦能。欲善以救灵，善以赎罪，信耶稣能，信孔子则不能矣。”⁵福州信徒林振珍强调，孔子与耶稣二者能力不同，孔子“知生前治世之大猷，不知死后审判之至理。”耶稣“凡生前死后，莫不条析而周知矣。”因此，“无耶稣焉知溯本寻源，稽考得救之道。无耶稣焉知敬拜自然而然、开辟天地、独一无二之耶和华上帝者也。”⁶二是过分地夸大了人的主观性。文会第四名海上山人把人的地位强调到无以复加的程度：“天地万物有声矣，而为之辨其声者为谁？天地万物有色矣，而为之辨其色者为谁？天地万物有味也，而为之辨其味者为谁？天地万物有变化也，而神明其变化者为谁？是天地万物之声非声也，由我听之斯有声也；天地万物之色非色也，由我视之斯有色也；天地万物之味非味也，由我尝之斯有味也；天地万物之变化非变化了，由我神明之

¹ 谢扶雅，《中华基督教神学的几个原则》，邵玉铭编，《二十世纪中国基督教问题》，台北：正中书局，1980年，页234-235。

² 参见李景雄，《本色神学——旧耕抑新垦》，邵玉铭编，《二十世纪中国基督教问题》，台北：正中书局，1980年，页256。

³ 江苏无锡人醉经生，《惟尔言我为谁》，《教会新报》第三册，页1090；同治九年十月二十七日（1870年11月19日），第112卷。

⁴ 四明教弟王素卿，《答浮萍生教论》，《教会新报》第五册，页2375；同治十二年三月初九日（1873年4月5日），第231卷。

⁵ 陈振光，《施教则善论》，《教会新报》第五册，页2579；同治十二年六月十七日（1873年7月12日），第245卷。

⁶ 《福州林振珍教友拯灵十论序》，《教会新报》第六册，页3019；同治十三年正月十九日（1874年3月7日），第276卷。

斯有变化也。然则天地也，万物也，非我则弗灵矣。我之灵毁，则声色味变化不得而见矣。声色味变化不可见，则天地万物亦几乎息矣。故我者，天地之心，万物之灵也。所以主宰乎天地万物者也。”¹这种观点与孟子的“万物皆备于我”、陆象山的“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”以及王阳明的“心外无物，心外无理”是一脉相承的。这里只讲人与“天地”、“万物”，几乎没有给超越者留有空间或余地。而基督教是不能不谈论圣父、圣子与圣灵的。正如何世明先生所指出：“阳明之学，乃只言人而不言上帝；基督教之信仰，则既言上帝而亦言人。……阳明之说，最重人之心，更重心内的良知，并以此良知代替了天，以之为天地万物之本体，这是他的学说之最精微处，但也是基督教信仰所未敢苟同之处。”²所以，林乐知担心此类文章“全照儒书之意，并不以耶稣本体品行赎罪之功为独一喜悦之事”，不是没有道理的。而半替庸人称它们“深得圣经之旨”，实属太过。

耶稣是基督教信仰的中心。他不是半人半神，或者说有点人性、有点神性。他具有完全的神性和完全的人性。这一点在基督教是不能动摇的。“说基督是人而不是神，就会否定了他的生命是完美的模范，同时也承认有另外的模式可能一样好。说他是神而不是人，就会否定他的榜样是有充分相干性；对神可能是一个合理的标准而对人就不是了。基督徒本可放松其中一项主张使之合乎逻辑，而代价却是背叛了他们核心的经验。”³从《教会新报》刊载的这五篇论耶稣基督的文章，我们可以看出：用“以经解经”的方法诠释耶稣，当然没有问题；用儒书阐发《圣经》难免偏差或误读，但却开启了一扇基督教与儒家互相观摩互相会通的大门。

小 结

自利玛窦始，西方传教士对儒家的一贯态度是：认同古儒，拒斥近儒。殊不知，从祭祀论上看，古代儒家的上帝观与基督教的上帝观是无法相容的。因为中国人的上帝崇拜是与自然崇拜、鬼神崇拜，特别是与祖先崇拜密切地缠裹在一起的，我们越是追溯古代中国人的上帝观，就越会发现中国人的上帝崇拜与祖先崇拜是分不开的，这与犹太人忌邪的上帝有霄壤之别。⁴所以，基督教一方面认同古儒，一方面又反对祭祖，这岂不是一种悖论。相反，结合《教会新报》的相关内容，我们发现，宋儒太极说具形而上的属性，无多神崇拜之嫌，又给

¹ 江苏上海人海上山人，《惟尔言我为谁》，《教会新报》第三册，页1078；同治九年十月二十日（1870年11月12日），第111卷。

² 何世明著，《基督教与儒学对话》，北京：宗教文化出版社，1999年，页144。

³ [美]休斯顿·史密斯著，刘安云译、刘述先校订，《人的宗教》，海口：海南出版社，2001年，页370-371。

⁴ 徐松石在《耶稣眼里的中华民族》中说：“中国人旧有宇宙主宰或上帝这一概念，意义薄弱而且隐晦。国人之所谓天神或昊天或天帝乃是一个定义含混的名词。与基督教之认识上帝，相异常遥远。”见[奥地利]雷立柏著，《论基督之大与小：1900-1950年华人知识分子眼中的基督教》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页239。

超越者留有空间，倒更容易与基督教的上帝观融会贯通。另外，基督论是最难与中国文化寻找结合点的，但是，中国早期的新教信徒们已经开始探索用儒家的心性之学阐释耶稣基督的性情品格。

第三章 格物与认识上帝

人们通常认为，宗教与科学的关系要么截然对立、水火不容，要么互不相干、分属不同的领域¹。但是，象《教会新报》（1868-1874）这样的宗教刊物，在刊登宗教知识的同时，也介绍了大量的科学技术知识。科学究竟是基督教传播的一种手段，还是基督教与科学有着某种内在的关联？本章将结合《教会新报》的内容考察一下基督教与科学的相互关系，西方人的自然观与中国人的自然观的差别，以及两种自然观的不同果效。

一、“无微不格”

科技内容在《教会新报》中所占的比例是相当可观的。据美国学者贝奈特（Adrian A. Bennet）统计，《教会新报》第一年科技内容所占的行数比例为 22%，第二年为 9%，第四至第六年为 13-30%。²

对于《教会新报》中刊载非宗教的科技方面的知识，读者的“意见不同，议论各异”。³有的认为：“异物诸图，何关教会，每卷必登，似乎可省”；“电线报、火飞车，路开曰铁，器皆名机，与教无关，不登为是”。有的主张：“人宜多识，弗谓拘墟，可广见闻，可增学识，多载为宜”；“电报机器，为益甚多，苟利君民，何妨详载，中国外国，有同利焉。”⁴林乐知是赞同后一种意见的，他强调，“异物图说，多识之资，机器电报，中外之利，皆有益，皆宜书。”⁵在《教会新报》第四年期满的结束语中，林乐知再一次重申了其办报的宗旨是：“天道人道，有美必搜；世情物情，无微不格。察五行须明其元质，观七政定探其源流。举凡机器、兵器、农器，是究是图；一切数学、化学、重学，爰谘爰度。事无论巨细，有关风俗人心者，赠我必登；理无论精粗，可能挽回世道者，示我必录。形形色色，怪怪奇奇，总须归诸实，毋稍涉于虚也。”⁶

《教会新报》上刊登的科技知识，内容丰富，形式多样。首先是转载传教士们的西学著

¹ 参见卓新平，《中国知识界对宗教与科学关系之论》，江丕盛等主编，《桥：科学与宗教》，北京：中国社会科学出版社，2002年，页230-245。

² Adrian A. Bennet, *Missionary Journalist in China: Young J. Allen & His Magazines, 1860-1883*. Athen: University of Georgia Press, 1983, P.112. 参见陈绎，《林乐知与〈中国教会新报〉》，《历史研究》1986年第4期，页98；熊月之著，《西学东渐与晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994年，页393。

³ 《教会报大指》，《教会新报》第二册，页615；同治八年十一月初九日（1869年12月11日），第65卷。

⁴ 《教会报大指》，《教会新报》第二册，页617；同治八年十一月初九日（1869年12月11日），第65卷。

⁵ 《教会报大指》，《教会新报》第二册，页619；同治八年十一月初九日（1869年12月11日），第65卷。

⁶ 《第四年期满结束一卷告白》，《教会新报》第四册，页1962；同治十一年七月廿一日（1872年8月24日），第200卷。

作。从第4期至第43期，连续登载了丁韪良（W. A. P. Martin, 1827-1916）《格物入门》中化学一卷。林乐知特别指出：“本新报中次次刊出《格物入门》书中化学，并非专补新报之缺，实欲教内教外观新报者汇集成书，增其见识，广其学问，如悟彻此理，随心立业，无一不备不精，是各得益处，勿为此书泛泛然也。”¹1871年2月至4月刊载了艾约瑟的《格致新学提纲》，其中列举了1543年哥白尼《天体运行论》发表以来三百年间西方科学的重大发现和发明。第五年以后连载了英国韦而司（David A. Wells, 1828-1898）的《化学鉴原》和韦廉臣的《格物探源》。²《格物探源》是《教会新报》连载的一部风格特别的著作。“全书以宗教为体，科学为用。格物，介绍各类自然科学；探源，将一切归于上帝。”³作者“全面探讨物质、星球、地球、土壤、山、水、动物和人体诸多方面自然现象，为的只是说明上帝‘全能’、‘全智全仁’，‘无乎不在，无乎不知’，是天地万物的‘无量无限之主宰’”。⁴所以这篇著作尽管题为“格物”，却未列入“格致近闻”一栏，而是列入“教事近闻”一栏。1874年1月至8月，选登了德国传教士花之安（Ernst Faber, 1839-1899）所著的《德国学校论略》一书。该书详细地介绍了西方的教育体制，其中涉及实学院、仕学院、太学院、技艺院、格物院、船政院、武学院、通商院、农政院、丹青院、律乐院等各类院校及其所授课程。⁵

其次是以书目提要的形式介绍东西方的学问。《教会新报》紧接第180期刊载“翻译馆友”的《上海制造局译书记》之后，连续发表朱逢甲仿照《四库全书提要》而写的《江南制造局译书提要》，其中包括：士密德《开煤要法》，利稼孙、华得斯《制火药法》，白起德《运规约指》和蒲陆山《化学分原》等书的提要。两部中国数学著作，即项名达《勾股六术》和徐有壬《弧角拾遗》，也由朱逢甲写成提要在《教会新报》上发表。⁶可见，朱逢甲在介绍西学的同时，并没有偏废中学，他在《勾股六术提要》中指出：“近江南制造局所译刊之书，皆西人之书也，而间亦有中国人之书，如项君此书及徐庄愍之《弧角拾遗》，皆中国人之算书也。盖中国西国皆有深于算学者。前代无论矣，即如国朝首推梅氏文鼎，著书八十二种，受知于圣祖仁皇帝，推为绝学。继起者若江氏永、钱氏大昕、戴氏震，近则李氏锐及徐庄愍与项君。”⁷

再次，《教会新报》也以图文并茂的形式介绍了中西方的“奇事”、“异物”。⁸其最大的特点是将科学性与趣味性结合起来。一方面引经据典，以中国式的文学语言描摹事物；另一

¹ 《申明印格物入门一书事》，《教会新报》第一册，页59；戊辰年九月初二日（1868年10月17日），第7卷。

² 参见陈绛，《林乐知与〈中国教会新报〉》，《历史研究》1986年第4期，页104。

³ 熊月之著，《西学东渐与晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994年，页397。

⁴ 陈绛，《林乐知与〈中国教会新报〉》，《历史研究》1986年第4期，页105。

⁵ 参见《德国学校论略书序目录并序篇》，《教会新报》第六册，页2953-1955；同治十二年十二月初七日（1874年1月24日），第271卷。

⁶ 参见陈绛，《林乐知与〈中国教会新报〉》，《历史研究》1986年第4期，页104。

⁷ 光禄寺署正江苏华亭县人朱逢甲，《勾股六术提要》，《教会新报》第四册，页1810；同治十一年三月廿七日（1872年5月4日），第185卷。

⁸ 参见陈绛，《林乐知与〈中国教会新报〉》，《历史研究》1986年第4期，页104。

方面条分缕析，以西方式的物理语汇论证事理。比如，在介绍月球时，先讲中国人关于月亮的各种传说——“如兔、蟾、桂树、娑罗、广寒宫殿之类。”¹后讲西方人用千里镜观测的结果——“但见月光之内有火山三座。……其月体周围二万三千九百六十八里，直径七千六百三十里，在识天文者均想月中有山无海，山之高低皆用法量其影，海之有无求知实据，余皆难信之事，达人自知矣。”²钱莲溪教友对《教会新报》的这种兼收并蓄的作法，给予了高度赞扬，他说：“新报一袭，……至有时详天文，则日月星辰记载悉凭实据；有时详地志，则山川河海形势俱本舆图；有时详人物禽兽草木，亦各按其性理而有本有文。即如论金石元质条分，稽舟车汽机缕析；凡气球之高举，电线之速传，亦莫不是究是图以明其秘旨。休哉！无奇不载，无义不搜，是书直可与张茂先之《博物志》并传。”³

另外，《教会新报》也解释了“读者来信”所提出的各种科技问题。广东东莞人冯明珊问中外新报馆主人制铜帽及火药之法；⁴天津唐锡五先生请林华书院主人回答：“西国用铅笔作字，其字迹可用一物拭去，此物何名？何物制成？更有何用？”⁵赖国华问及照像用的挨阿颠钵打司庵水为何物。⁶这些问题都得到了《教会新报》的详细解答。冯明珊称赞《教会新报》，“举凡草木禽兽，制器尚象，见诸日用云为者，靡不穷其奥而溯其源，使天下后世得神其用，此则格致精微之蕴，所载以俱流者也。”⁷

《教会新报》的这种“有美必搜”、“无微不格”的作法乃是办报人科学精神的具体体现。林乐知先生对西方人的“格物致知”做了深入细致的分析和说明：

西人学问得力于格致为多，其大要不外随事体验，即物以穷其理耳。由理而生法，因法而制器。理得法而理益明，法有器而法益备。……试以物论。盖天地间皆物也。有天生之物，有人为之物。然人为之物必以天生之物成之。故欲人为之物之善，当先详考夫天生之物之为质何如也，为性何如也，为类何如也，为状何如也，为用何如也；分其质则何如，反其性则何如，齐其类则何如，穷其状则何如，尽其用则何如；其利何如，其害何如；若何而可取之，若何而可培之。物有时而蔽则思所以坚之，物有时而滞则思所以使之，物有时而乏则思所以广之，物有时而费则思所以省之。由是而制为器，则足以通变尽利，穷工极巧。即天生之物，除动植之有生意者，皆可分合其原质而成之，不亦神哉。夫天生是物，断无弃材，故西人于枯骨朽贝，碎砾死灰，极微极渺之物，皆逐一察试，以求其有用与否。且物虽甚微，亦具至理，故西人于沙尘之细，纤芥之微，

¹ 《月图》，《教会新报》第一册，页249；己巳年二月初八日（1869年3月20日），第28卷。

² 《月图》，《教会新报》第一册，页250；己巳年二月初八日（1869年3月20日），第28卷。

³ 钱莲溪，《劝人播传新报启》，《教会新报》第三册，页992；同治九年八月十五日（1870年9月10日），第102卷。

⁴ 广东东莞人冯明珊，《问中外新报馆主人制铜帽法书》，《教会新报》第三册，页1061-1062；同治九年十月初六日（1870年10月29日），第109卷。

⁵ 《答天津唐锡五先生问像皮书（一）》，《教会新报》第四册，页1838；同治十一年四月十九日（1872年5月25日），第188卷。

⁶ 《答赖刺史书》，《教会新报》第四册，页1909；同治十一年六月初八日（1872年7月13日），第195卷。

⁷ 广东东莞县人冯明珊，《问中外新报馆主人制铜帽法书》，《教会新报》第三册，页1061；同治九年十月初六日（1870年10月29日），第109卷。

亦必谛视其形状，详审其体质，以求其有用与否。西人之用心不忽如是，宜其有得也。即如蒸气之用，其利甚溥，而其创始人乃因沸汤而悟。夫以人人习见之物，习闻之声，而彼独深致思焉，卒获其用，为天下后世利，岂非格致之效哉？¹

西方人所独有的科学精神的确令人钦佩。但是，这种科学精神不是偶然产生的，而是与西方人的文化背景、宗教传统及其自然观密切相联的。

二、机械自然观

现代意义上的科学兴起于欧洲的十六、十七世纪。这个时期欧洲人的自然观发生了巨大转变，“一种把世界看作机械的模式取代了把世界看作有机体的模式。”²尽管把世界看作一部机器的观念可能导致人们不相信上帝，但这种观念要比把世界看作一个有机体的观念更加符合《圣经》的精神。自然神学（natural theology）作为福音的前奏，在欧洲具有强大的生命力。在目睹达尔文《物种起源》（1859）出版的那一代人之前，英国人更普遍的思想感情是：“如果一个人不研究自然，那他就只能成为一个无神论者。”³

钟表式的宇宙是机械自然观的核心概念。十九世纪的传教士们也用这一隐喻来为基督教作辩护。因为宇宙既然是一架机器，就必然有一位设计者、创造者和维护者。韦廉臣在《格物探源》中写道：

造器之地，必有工在；则生物之地，必有上帝在。⁴

……万物本有心而作，立意而为，心惟一，意亦惟一。故知创造天地万物之上帝惟一。天地者，最大巧器也。万物者，无数轮轴机括互相资藉以成其用者也。其命意所在，仅一耳。如表之命意在测时，机之命意在组织也。⁵

毫无疑问，创造与设计说明宇宙内部有一种法则与秩序。这种法则和秩序是能够为人所理解的，因为上帝让人“治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。”⁶哲学家笛卡儿（René Descartes, 1596-1650）就声称自己是在发现“上帝放进自然之中的法则。”⁷把宇宙看成是一架机器，也意味着大自然本身是没有灵魂的。它值得珍视，但不应受到敬

¹ 《格致论略》，《教会新报》第五册，1968年，页1978；同治十一年七月廿八日（1872年8月31日），第201卷。

² R. 霍伊卡著、钱福庭等译，《宗教与现代科学的兴起》，成都：四川人民出版社，1991年，页21。

³ [英]约翰·H·布鲁克著、苏贤贵译，《科学与宗教》，上海：复旦大学出版社，2000年，页14。

⁴ 韦廉臣，《格物探源·上帝全仁》，《教会新报》第六册，页2960；同治十二年十二月十四日（1874年1月31日），第272卷。

⁵ 韦廉臣，《格物探源·上帝惟一》，《教会新报》第五册，页2536；同治十二年五月廿七日（1873年6月21日），第242卷。

⁶ 《创世纪》1：28。

⁷ [英]约翰·H·布鲁克著、苏贤贵译，《科学与宗教》，上海：复旦大学出版社，2000年，页190。

拜。林乐知在其《光论》中明确指出太阳是无神性的，不值得祭拜：

余历论日之益大用大、而洁且恒如此，人之赖以衣、赖以食、赖以生如此。然则日岂以人尊之祭之为轻重哉？……夫日固大公无私，不祭不拜于日不加损，祭之拜之于日不加益也。……惟奉教而且格物明理之人知日虽益大用大、至洁至恒、人赖以生，究之日系天地间一物耳，第造之者，悉依所定而行，尚行不能自为主焉。譬之于表，虽能行动知时，灵巧无比，亦不过依造之者而行动也，非自知时也，非自主也。惟造之者乃自主耳。论日则然，论日之光亦然。¹

的确，在《圣经》中，除了上帝之外，没有什么是可以称为神圣的。上帝不仅允许人认识和研究大自然，而且也乐意人们去开发利用它。人类是上帝工作的伙伴，分享着上帝对其他受造物的统治。正如霍伊卡所指出：“在《圣经》中，不是上帝和自然与人对立，而是上帝和人类共同面对自然。”²

传教士的机械论思想还表现在微观领域。他们用构成论反对生成论，以机械概念替代有机概念。韦廉臣把构成物质的各种元素比喻为英文的二十六字母：

此六十二元质配成万物犹西国之二十六字母配合成言。如 ABLE 则为能，BALE 则为包，LABLE 则为帖。恒用者约六万言，此外亦成六千万余言。既二十六字母足为六千万余言，则六十二元质尤能成无数万物。二十六字母能否自选配合成为语言，或成为一书卷，吾知其必不能也。然则六十二元质非有具极智慧者配成之，焉能成世界万物。朱子云：理与气合，便能知觉，此不可解。理是死物，亦属空虚，焉能作为。无人不能成一卷书文，无上帝谁能成世界一物。³

他又进一步地驳斥了中国人的五行说：

火乃电气所生。水乃一分湿气，八分养气，相合而成。木乃炭与湿气诸元质相合而成。金有二十五种，性各不同，皆元质也。土有九种元质相杂，九种之性亦各不同。故水火木金土实有三十九质，名为五行，殊非确论。又水火木金土中诸元素各异其性，不能自生，其相生次序，乃术家悠谬之说。⁴

机械论思想最伟大的代表、英国化学家波义耳（Robert Boyle, 1627-1691）在十七世纪七十年代就曾批评过亚里士多德的土、水、气、火四种元素说，并提出自己的“微粒哲学”（corpuscular philosophy）。他也把不同种微粒比作字母表的不同字母，并对于有足够多的字母来创作上帝的作品之书而感到十分满意。这种从构成论的角度来把握自然现象的作法至少有三大优点：一、证伪性；二、可理解性和明晰性；三、预见性与开放性。⁵不管是中国人的五行说，还是亚里士多德的四种元素说，其意义表述模糊、含混、不确定，甚至夹杂着谬

¹ 本书院撰，《光论》，《教会新报》第五册，页 2006；同治十一年八月十二日（1872 年 9 月 14 日），第 203 卷。

² R·霍伊卡著、钱福庭等译，《宗教与现代科学的兴起》，成都：四川人民出版社，1991 年，页 16。

³ 韦廉臣，《格物探源·论物质第二》，《教会新报》第五册，页 2245；同治十一年十二月二十日（1873 年 1 月 15 日），第 221 卷。

⁴ 韦廉臣，《格物探源次卷第十二章·上帝非太极》，《教会新报》第六册，页 3062；同治十三年二月十一日（1874 年 3 月 28 日），第 279 卷。

⁵ 参见樊洪业等著，《文化背景与科学技术结构的演变》，中国科学院《自然辩证法通讯》杂志社编，《科学传统与文化——中国近代科学落后的原因》，西安：陕西科学技术出版社，1983 年，页 18。

误。但机械论思维重视实验与定量分析，不断地深入事物本质，同时排除谬误、吸纳新因素。韦廉臣在《格物探源》第一卷中主张化学元素有 62 种，到第三卷的时候就改为 64 种，这与西方科学界对化学元素的发现历史正好合拍。¹这种构造性自然观对神学是有好处的，因为它告诉人们微粒也是无灵魂的，并进一步从微观世界中抽出神性、灵魂和精神，并将其还给上帝。正如布鲁克在评价波义耳的时候所指出：“……波义耳在他的微粒哲学中找到了异端体系的解毒剂，这些体系把大自然（Nature）看成是自足的、能动的，是万物产生的源泉。通过强调他的微粒是按照上帝自由选定的规则来行动的，他就为神在世界中的活动保留了一个核心的角色。大自然不应被看成是一种独特的或独立的动因，而且应当被看成是一个‘规律的体系，正是根据这些规律，各种动因连同它们所作用的物体，在万物的创造者的支配下行动和承受行动’”。²韦廉臣的看法与波义耳的思想如出一辙，他断言万物必有一位创造者：

或言土之生草木，人之生育，禽兽之胎卵，皆本于自然，此说甚至无解。假如有一至巧之时表能生小表，若云此表非人所作，自然而有。岂非大愚。夫表断不能生小表，若能令生小表，则造表者必具绝大神通，方能使然。然则天地万物，生生不息，乃造物主具大智慧大能力，故能使然。³

这个宇宙和其中的万物不是自然而然产生的，它必有一位创造者和维护者。所以，传教士固守上帝创造论，反对自然生成论。

传教士的机械论思想带有明显的神学唯意志论（theological voluntarism）色彩。它不是泛神论的（pantheism），尽管上帝是全智全仁、全能全在的，但宇宙不是上帝的身体，上帝不在万物之中，就象钟表匠不在机械之中。它也不同于自然神论（deism），因为自然神论虽然“同意上帝的创造者身份，但否认在创造中一直是神在起作用，或者说能够看得出来。”⁴它更不是无神论（atheism）的，因为无神论从根本上否认上帝的存在。它是有神论的（theism）机械论，上帝不仅创造了，而且他也一直在维护。他“不受任何一种逻辑必然性的约束，也不受自然规律的约束，……因为它们只不过是上帝正常选择的行动方式的表现。”⁵如果他愿意，完全有可能出现变局。韦廉臣表达了类似的看法，他说：

万万人之力量属上帝，血气物之力量倚上帝，五谷草木等之力量亦上帝，水力风力煤力电力无不出于上帝，然则上帝之力量万无可思议、无可测度矣，然此诸力尚不足以言上帝之力量焉。太初之时，上帝未需一物能自创造天地万物，预令高出突出，其高或一里，或五里，或二十里。现亦由上帝之意，或令大地震动，高原倾陷，亦或倾陷岛屿，亦令岛屿突出，沧海桑田，顷刻变迁，此其力量有底止哉！⁶

¹ 参见熊月之著，《西学东渐与晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994年，页399-400。

² [英]约翰·H·布鲁克著、苏贤贵译，《科学与宗教》，上海：复旦大学出版社，2000年，页136。

³ 韦廉臣，《格物探源次卷第十二章·上帝非太极》，《教会新报》第六册，页3059；同治十三年二月十一日（1874年3月28日），第279卷。

⁴ [英]阿利斯科·E·麦克格拉思著、王毅译，《科学与宗教引论》，上海：上海人民出版社，2000年，页21。

⁵ [英]约翰·H·布鲁克著、苏贤贵译，《科学与宗教》，上海：复旦大学出版社，2000年，页138。

⁶ 韦廉臣，《格物探源次卷第三章·上帝全能》，《教会新报》第六册，页2666；同治十二年七月十五日（1873年9月6日），第251卷。

诚然，宇宙象一架机器那样有法则、有秩序地运转着，但这个宇宙是上帝自由意志的产物，上帝可以随时地改变它。有法则、有规律并不意味着必然如此、永远如此。上帝不可测知，所以人的认识也不可能一劳永逸。从这种意义上说，人需要不断地积累知识和经验，以备不测和变局。正如科茨（Roger Cotes, 1682-1716）在为牛顿的《自然哲学的数学原理》（1687）一书所写的序言中所说：“毫无疑问，这个世界……仅仅是由于上帝的绝对自由意志才得以出现……从这一本原中……涌流出我们称之为自然法则的（那种东西），其中确实显露出许多最聪明的设计创造的踪迹，然而必然性的踪迹则连一点影子也看不到。因此，我们决不能从不可靠的推测中去寻找这些踪迹，而要从观测与实验中去了解这些踪迹。”¹不容否认，人类作为上帝的基本，能够发现自然中的某些秩序，但人类还必须接受自然的偶然性和上帝的自由意志。上帝的意思是让人重视经验与观察，而不是臆测与幻想，他喜欢实验胜于理性。所以，神学上的唯意志论对近代科学实验主义方法论的形成一定起了不少促进作用。

从以上的分析，我们可以看出，十九世纪来华的传教士们秉承的是一种有神论的机械自然观，这与西方思想史上的自然神论和机械唯物主义是不同的。事实上，以创造论、机械论和设计论为主题的自然神学（natural theology）在西方的神学史上具有强大的生命力，其历史源远流长。使徒保罗早就在《圣经》中宣布：“自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。”²人们既可以从上帝的言语——《圣经》，也可以从上帝的作品——自然去认识历史上帝。韦廉臣说：“观于一人之作为，可以识一人之性情，一人之智能，故格于天地万物，不惟令人知上帝有心而作，亦识上帝之全智全仁焉。”³就是到了二十世纪，仍有人坚持：“上帝的名字书写在森林中每一片树叶上，在群山中每一块石头上，在每一颗闪烁的星星上，在大地上，在海洋里，在天空中……这一切都成为地球上第一所学校中的学生所学习的对象。”⁴这种通过“自然之书”去认识上帝的作法，不仅促进了西方科学的发展，拉近了宗教与科学之间的关系；而且也弥补了启示神学的不足，缩短了基督教与其他文化间的距离。⁵

¹ 引自 R·霍伊卡著、钱福庭等译，《宗教与现代科学的兴起》，成都：四川人民出版社，1991年，页 61-62。

² 《罗马书》1：20。又《约伯记》十二章七至九节说：“你且问走兽，走兽必指教你，又问空中的飞鸟，飞鸟必告诉你；或与地说话，地必指教你，海中的鱼也必向你说明。看这一切，谁不知道是耶和華的手作成的呢？”《诗篇》十九篇一节说：“诸天述说上帝的荣耀，穹苍传扬他的手段。”

³ 韦廉臣，《格物探源·上帝全智全仁第一》，《教会新报》第六册，页 2679；同治十二年七月廿二日（1873年9月13日），第 252 卷。原文最后一句为“亦早贡上帝之全智全仁焉。”疑“早贡”二字为“識”字之误。

⁴ Ellen G. White, *Education, CH. 2, "The Eden School"*, 1903.引自江丕盛等主编，《桥：科学与宗教》，北京：中国社会科学出版社，2002年，页 203。

⁵ 英国当代著名的科学史家约翰·H·布鲁克（John H. Brooke）探讨了自然神学在宗教群体内部的功能。他概括了三条：一、在宗教群体内，对设计的提及及可以有助于唤起一种敬畏感和惊异感；二、它在不同宗教传统的代表人物之间发生理智论战的情况下反复出现；三、自然神学起到不同神学立场之间的调解人的作用，而它的目的是要避免宗教和政治方面的不和。约翰·H·布鲁克著、苏贤贵译，《科学与宗教》，上海：复旦大学出版社，2000年，页 218-220。

三、有机自然观

相对于近代西方的机械自然观，中国人一直坚持的是有机自然观。在十六世纪以前，不管是东方还是西方，都盛行有机自然观。只是从十六世纪开始，机械的自然观在西方逐渐取代了传统的有机自然观。但是，在中国却仍然是有机自然观的一统天下，甚至在西学东渐之后，在中国人接受近代科学范式之后，这种传统的自然观仍然深深地扎根在中国人的潜意识之中。¹李约瑟（Joseph Needham）在《中国科学技术史》中曾指出，中国思想的关键词是“秩序”（order），尤其是“模式”（pattern）和“有机主义”（organism）。²中国学者亦认为，“中国儒道互补的文化体系决定了其科学理论结构是基于伦理中心主义做合理外推的有机自然观。”³中国人的有机自然观突出的表现在，它是通过气论、阴阳论和五行说来说明宇宙的起源、结构和演化。尽管这种自然观不乏现代意义，但从历史上看，它不仅阻碍了近代科学在中国的诞生，而且也影响到中国人对基督教上帝的认识与接受。

与基督教的创世说不同，在宇宙起源的问题上，中国人主张生成论。在《圣经》中，上帝是一位绝对的超越者，他不用任何质料，只凭自己口中的言语就从无中创造了万有。相反，在中国人的观念中，这个世界不是某个神创造的，而是自然而然从无中生出了万有。《淮南子·天文训》中记载：

天地未形，冯冯翼翼，洞洞濛濛，故曰太昭。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气，气有涯垠。清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竟难。故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。

同书的《精神训》中也说：

古未有天地之时，惟象无形，窈窈冥冥，芒芘漠闵，瀕濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极。刚柔相成，万物乃形。烦气为虫，精气为人。

这个天地生成的过程是一个从气的虚无到气的形成又到气的变化的过程。这里没有创造者的影子。文中所提到的“二神”是指阴阳二气。《易纬·乾凿度》对于宇宙的生成作了更细致的描述：

夫有形者生于无形，则乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质具而未相离，故曰浑沦，言万物相浑沦而未相离。

气在宇宙的生成中扮演了重要的角色。天是清阳之气，地为重浊之气；不精的气形成虫，精

¹ 参见王淼洋、范明生主编，《东西方哲学比较研究》，上海：上海教育出版社，1994年，页146。

² 李约瑟著，《中国科学技术史第二卷·科学思想史》，北京：科学出版社，1990年，页305。

³ 樊洪业等著，《文化背景与科学技术结构的演变》，中国科学院《自然辩证法通讯》杂志社编，《科学传统与文化——中国近代科学落后的原因》，西安：陕西科学技术出版社，1983年，页2。

的气成为人。气是形、质的基础，形、质是气的延伸。到了宋代，张载把一切都归于气，虚空也是气。朱熹也说过“天地间只是一个气”，¹但朱熹主张，“盖太极是理，形而上者；阴阳是气，形而下者。然理无形，而气却有迹。”²不管怎么说，气的观念左右着中国人的思维方式。

气的观念具涵容性和灵活性的优点，但却不利于科学的发展。西方的科学是以实验和定量分析为前提的，而气的观念带有很强的模糊性和不确定性，这与西方的原子论形成了鲜明的对照。正如涂光社先生所指出：

与西方自然哲学中的物质或原子的具体性、不可入性不同，作为中国古代哲学概念的“气”带有更多的抽象意味：既可以天、地、人上下贯通构成一切、包容一切、涵盖一切，又能充斥一切、渗入一切，既可以组成、转化为或者左右有形的事物现象，又宜于以自己的无形况喻、代指无形的因素和抽象的精神。……“气”论受中国哲学传统的影响只重视人与社会的关系，不重视人与自然的关系，其主导方面是社会哲学而非自然哲学；在思维方式上只重视体验、领悟，习惯于不求甚解的模糊把握，而不强调实证。³

气论代表了中国人生成论的宇宙观，原子论体现了西方人构成论的宇宙观。生成论宇宙观最大特点是坚信“宇宙自有生机，即认为宇宙是由它自己的生机，生生不已地繁育而成的，而不是由一个外在的造物主创造出来的。”⁴但是，构成论的宇宙观与基督教的创世说却有一点是吻合的，即它们“都不承认宇宙自有生机，更不承认万物皆有生命。”⁵

如果说近代的西方人喜欢把宇宙比拟为一架机器，并认为它必有一位设计者、制造者和控制者；那么，中国人更愿意将天地万物与人相类比，并主张它（他）们有着类似的结构、性情和属性。盘古开天辟地的故事向我们很好地展示了中国人天人一体、天人相类的宇宙观：起初，天地混沌就象一个大鸡蛋，而盘古就孕育在这个大鸡蛋之中。他在其中发育着、成长着，直到有一天蛋壳破裂，天与地分开了。他继续成长着，直到他头顶天、脚立地。但他最终还是象我们人一样的死去了。他口里呼出的气变成了风和云，他的声音变成了轰隆的雷霆，他的左眼睛变成了太阳，右眼睛变成了月亮，他的手足和身驱变成了大地的四极和五方的名山，他的血液变成了江河，他的筋脉变成了道路，他的肌肉变成了田土，他的头发和髭须变成了天上的星星，他的皮肤和汗毛变成了花草树木，他的牙齿、骨头、骨髓也都变成了闪光的金属、坚硬的石头、圆亮的珍珠和温润的玉石，他身上出的汗变成了雨露和甘霖。他心情愉快就是丽日晴天，他心里恼怒就会阴云密布。他睁开眼睛是白天，他闭上眼睛为黑夜。⁶盘古成了大自然的化身，他与天地万物融为一体。自然是个大宇宙，人是个小宇宙。这种天人

¹ 《朱子语类》卷六十五。

² 《朱子语类》卷五。

³ 涂光社著，《原创在气》，南昌：百花洲文艺出版社，2001年，页38。

⁴ 成复旺，《“盈天地间只是一个大生”——重谈中国古代的宇宙观》，《东南学术》2001年第3期，页75-76。

⁵ 成复旺，《“盈天地间只是一个大生”——重谈中国古代的宇宙观》，《东南学术》2001年第3期，页76。

⁶ 参见袁珂著，《中国古代神话》，北京：中华书局，1981年，页37-40。

相类、人天同构的观念“贯穿于全部的中国思想史之中。”¹《淮南子·精神训》中说：

故头之圆也象天，足之方也象地。天有四时五行九解三百六十六日，人亦有四支五藏九窍三百六十六节。天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也。

董仲舒的《春秋繁露》中说：

天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天也，数与之相参，故命与之相连也。天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五藏，副五行数也；外有四肢，副四时数也；乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也。²

明代的王逵在《蠡海集》中写道：

人之身，法乎天地，最为清切。且如天地以巳午申酉居前在上，故人之心肺处于前上。亥子寅卯居后在下，故人之肾肝处于后下也。其他四肢百骸，莫不法乎天地。是以为万物之灵。³

在机械的自然观中，上帝是一位机械师，人也是机械师，因为人是上帝的摹本，自然作为机器毫无生命，并受控于上帝与人。然而，人天相类的观念却意味着自然是有灵命的，人不需要自然以外的神明，因为人与自然之间有一种神秘的共鸣。人与自然本应是一种相互协调、相互对话的关系，但由于自然虽有灵命，却不主动、不言语，所以只有人去适应自然，甚至屈从于自然。美国学者雅基（Stanley Laurel Jaki）指出，天人相类的观念“最关键的是人们的驯服（docility）。人们必须甘愿放弃自己的特性，以便符合（merge into）宇宙的循环。……这样（即驯服宇宙的循环）才能成功，才能达成和谐（harmony）。”⁴“有机的自然观没能激励人们去控制、改造和利用自然。“道家以复归自然为最高理想，认为人可以通过体会自然而明了自己，随之纠正人生的方向。”⁵而儒家由坚持，“人可以通过反省自身去推测、去把握自然的习性，从而修习德行，规范言论，体察、接近和顺应自然之道以安身立命而不与之相悖。”⁶

儒家的有机自然观在认识论上必然的表现为：重人伦，轻物理。尽管儒家很早就提出了“格物致知”的口号，但大都是从人的道德修养方面去规定它的内涵，很少是指对客观事物的观察和实验。李约瑟曾说过，“儒家思想把注意力倾注于人类社会生活，而无视非人类的

¹ 参见李约瑟著，《中国科学技术史第二卷·科学思想史》，北京：科学出版社，1990年，页324-325。

² 《春秋繁露·人副天数第五十六》。

³ 《蠡海集·人身类》，引自李约瑟著，《中国科学技术史第二卷·科学思想史》，北京：科学出版社，1990年，页325。

⁴ Stanley Jaki, *Science and Creation*. Edinburgh: Scottish Academy Press, 1986, p.27. 引自[奥]雷立柏，《〈阴阳的催眠剂〉——雅基博士对华夏科学的分析》，任继愈主编，《国际汉学》第6辑，郑州：大象出版社，2000年，页298。

⁵ 董清义，《机械自然观与有机自然观——中西自然观之比较研究》，《延安大学学报》（社会科学版）1997年第3期，页8。”

⁶ 董清义，《机械自然观与有机自然观——中西自然观之比较研究》，《延安大学学报》（社会科学版）1997年第3期，页8。”

现象，只研究‘事’(affairs)，而不研究‘物’(things)。”¹孔子在世的时候，除了告诫其弟子要“克己复礼”²之外，还劝导他们读《诗》可以“多识于鸟兽草木之名。”³到了孟子，几乎不谈物理，讲求的是：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”⁴《中庸》说的更清楚，我们由人伦就可以外推出物理：

唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽

物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。⁵

宋代的程朱理学稍具“科学理性精神”。⁶程颐把“格物”之“物”分成“外物”与“性分中物”两类。⁷从“外物”而言，“语其大，至天地之高厚；语其小，至一物之所以然，学者皆当理会。”⁸从“性分中物”而言，人之性情及君臣父子等人伦之理，亦应探求。朱熹发挥了程氏之说，认为“格物”的对象极为广泛，从“天地鬼神之变，到鸟兽草木之宜”到人的“身心性情之德，人伦日用之常”，都应当探讨“其所当然”与“其所以然”。⁹他把“格物”之“物”训为“事”，“物，犹事也。”¹⁰同时将天下之事分成“内事”与“外事”两大类。虽然他主张“内事外事皆是自己合当理会底”，但他重“内事”，轻“外事”：

故有说向外处，有说向内处。要知学者用功，六分内面，四分外面便好。一半已难，若六分外面，则尤不可。

……见人之敏者，太去理会外事，则教之使去父慈、子孝处理会，曰：“若不务此，而徒欲汎然以观万物之理，则吾恐其如大军之游骑，出太远而无所归。”若是人专只去里面领会，则教之以“求之情性，固切于身，然一草一木，亦皆有理。”要之，内事外事，皆是自己合当理会底，但须是六七分去里面理会，三四分去外面理会方可。若是工夫中半时，已自不可。况在外工夫多，在内工夫少耶！此尤不可也。¹¹

到了王阳明，又回到孟子明心见性的老路子上去。他举了一个例子来说明格草木之类的自然事物是根本做不到的：

众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用？我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤要格天下之物，如今安得这等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理。竭其心思，至于三日，便致劳神成疾。当初说他这是精力不足，某因自去穷格。早夜不得其理，到七日，亦以劳思致疾。遂相与叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物了。及在夷中三年，颇见得

¹ 李约瑟著，《中国科学技术史第二卷·科学思想史》，北京：科学出版社，1990年，页12。

² 《论语·颜渊第十二》。

³ 《论语·阳货第十七》。

⁴ 《孟子·尽心上》。

⁵ 《中庸》第二十二章。

⁶ 参见葛荣晋，《程朱的格物说与中国古典科学的发展》，《开封大学学报》1997年第1期，页15-18。

⁷ 《河南程氏遗书》卷十九。

⁸ 《河南程氏遗书》卷十八。

⁹ 《大学或问》卷二。

¹⁰ 《大学章句》经一章。

¹¹ 《朱子语类卷第十八·大学五·或问下》。

此意思乃知天下之物本无可格者。其格物之功，只在身心上做，决然以圣人为人人可到，便自有担当了。¹

所以，王阳明不同意程朱对“格物”的解释。尽管他也把格物之物训为“事”字，但他“皆从心上说”。“格物，如《孟子》‘大人格君心’之‘格’，是去其心之不正，以全其本体之正”。²“格物即慎独，即戒惧。”³

近代的西学东渐使中国人开始重视对实用知识的学习。然而，这不是出于心里的自愿和喜好，而是为了“师夷之长技以制夷”。那些比较保守的儒家士大夫仍然坚持，“立国之道，尚礼义不尚权谋；根本之图，在人心不在技艺。”⁴他们要么把西方的科学等同于术数玄机，认为中国古已有之；要么把西方的技艺视为奇技淫巧，为儒者所不为。同治年间的杨廷熙在奏折中曾写道：

……推之孔子不言天道，孟子不重天时，非故秘也，诚以天文数学，襍祥所寓，学之精者，祸福之见太明，思自全而不为世用，事事委诸气数而或息其忠孝节义之心；学之不精，则逆理违天，道听途说，必开天下奇衰诬惑之端，为世道人心风俗之害。伊古以来，圣神贤哲，不言天而言人，不言数而言理，其用意至深远矣。

……中国自羲轩尧舜禹汤文武周公孔孟以及先儒曩哲，或仰观俯察，开天明道，或继承绪述，继天立极，使一元之理，二五之精，三极之道，旁通四达；体之为天人性命参赞化育之经，用之为帝典王谟圣功贤学之准，广大悉备，幽明可通。所以历代之言天文者，中国为精；言数学者，中国为最；言方技艺术者，中国为备。如浑天仪、乾凿度、太元洞极潜虚、星纪、九章、三率、周髀、皇极诸书，相继而起，恐西学轮船机器，未必有如此幽深微妙矣。⁵

此类不求甚解的空话套语不仅反映了一种迂阔虚浮的文风，更是中国人有机论思维模式的产物。难怪林乐知批评中国学人：“或穷性理，或务词章，于实事求是之学，概置勿讲。”⁶

总的来看，有机自然观的思想核心是天人一体、天人相类和天人感应。一方面，它不承认宇宙之外的神明，而是把神性赋予大自然。另一方面，它以人伦代替物理，阻碍了科学的产生和发展。如果说西方人机械自然观所依托的是基督教的一神论，那么中国人有机自然观在本质上则是泛神论的。

¹ 《王阳明全集·传习录下》。

² 《王阳明全集·传习录上》。

³ 《王阳明全集·传习录下》。

⁴ 倭仁，《奏陈学习西洋天文数学为益甚微延西人教习正途学士为害甚大》，同治六年二月十五日；中央研究院近代史研究所编，《近代中国对西方及列强认识资料汇编》第二辑第一分册，台北：中央研究院近代史研究所出版，1984年，页75。

⁵ 杨廷熙，《奏请撤销同文馆》（都察院代奏），同治六年五月二十九日；中央研究院近代史研究所编，《近代中国对西方及列强认识资料汇编》第二辑第二分册，台北：中央研究院近代史研究所出版，1984年，页1027-1028。

⁶ 《格致论略》，《教会新报》第五册，页1978；同治十一年七月廿八日（1872年8月31日），第201卷。

四、格物与占卜

占卜是中国民间信仰最重要的表现形式之一，也是中国人天人一体、天人相类、天人感应的有机自然观的“一种畸形变种。”¹陈荣捷先生在《现代中国的宗教趋势》一文中，将中国宗教划分为两个层次：一个是知识已开者的层次，他们信仰儒释道三教主要是把它们当哲学看待。一个是寻常百姓的层次，他们相信占星术、择日、详梦、风水、巫术、骨相、手相、招魂、各类的算命、咒语以及各式各样的迷信行为。²当基督教在中国传播的时候，它不仅面临着精英文化的挑战，而且与民间信仰更是格格不入。在《圣经》中上帝明确地告诉他的子民：“你到了耶和华你上帝所赐之地，那些国民所行可憎的事，你不可学着行。你们中间不可有人使儿女经火，也不可有占卜的、观兆的、用法术的、行邪术的、用迷术的、交鬼的、行巫术的、过阴的。凡行这些事的，都为耶和华所憎恶，……”³基督教除了从教义上反对中国民间信仰之外，也运用儒家学说和西方科学批判了风水、看相、推命等占卜活动的荒谬。

儒家学说与占卜的关系暧昧，因为占卜的观念与气一元论、阴阳五行说和《周易》八卦的思想是纠缠在一起的。在历史上，儒者们对风水、看相、推命等活动的看法褒贬不一。荀子反对相术，他认为“相人，古之人无有也，学者不道也。”⁴二程推崇风水，并将其比喻为种树，说“培其根则枝自茂。”⁵风水家无不附会儒学，甚至将占卜与格物相提并论。清吴元音在《葬经笺注自序》中写道：“地理，一理也，孔子曰：吾道一以贯之。又曰：致知在格物。夫吾侪读圣贤书，解程朱理，既俨然命之为儒，则自当通三才明万物，天地间无所不格，则亦何所不贯。山川无异理也，理贯万物，独未可贯此一物乎。农圃医卜，必有可观，观此理也。钩弋射御，圣无不通，通此理也。理一本而万殊，则万殊可一理推也。”⁶

毫无疑问，在反对占卜的问题上，基督教是与荀子站在一起的。福建的知非子（张鼎）在《风水辨谬》中批判了理学家们惑于风水之说：

夫言地理者，不始于郭璞。樗里子言：后世必有天子之宫夹我墓。《汉书》刘向奏：王氏坟在济南者，树皆交柯连叶，有立石起柳之象。《袁安传》书生指某地曰：葬后世出三公。孙钟遇三少年乞瓜为指葬地。《三国志》管辂遇毋丘俭坟曰：白虎衔尸，朱雀悲哭。孙坚祖坟有五色云蔓延数里。此论风水者所由本也。吕才驳之，司马温公驳之最为明快。若程伊川之驳《葬经》曰：培其本根而枝叶自盛，是非驳之，乃助之也。理学先生惑于风水，将平日义利之辨一旦抹杀，多是如此。不知世之父母肥而子孙瘦，父母寿而子孙夭者，正复不少。在生前一气相感，根本尚无补于枝叶，又安能乞灵于死后之枯骸乎。……盖原隰土壤，地无定向，要皆为上帝所造以载万物

¹ 张明喜著，《神秘的命运密码——中国相术与命学》，上海：三联书店，1992年，页31。

² 陈荣捷著、廖世德译，《现代中国的宗教趋势》，台北：文殊出版社，1987年，页181-182。

³ 《申命记》18：9-12。

⁴ 《荀子·非相》。

⁵ 参见刘幼生等主编，《中国命相研究》（上），太原：山西人民出版社，1992年，页107。

⁶ 《〈黄帝宅经〉及其他三种·〈葬经笺注〉》，北京：中华书局，1991年，页1。

者，无论其或在北极，或近赤道之下，或滨水，或依山，同此地即同此理，又何有祸福之权耶。若谓死生贫富，地实主之，则又愚之甚者。假使地既主人以富而生，而天要使人以贫而死；或地既主人以贫而死，而天又与人以富而生，则此生死贫富之权果地操之耶？抑天操之耶？呜呼！一丘一壑，何关人事之盛衰；自北自南，安定吾身之凶吉。矧以河山如昨，昔是今非；栋宇依然，前贵后贱。人事有变，地不变也；吾身无常，地有常也。其又何有风水利害之存乎其间哉。¹

人死以后毫无知觉，怎么能影响到其子孙后代的吉凶祸福呢？大地本为上帝所造，没有灵性，怎么能操纵人生的贫贱富贵呢？中国人风水的观念实质上是天人感应思想与祖先崇拜相结合的结果。他们之所以这么做的原因只不过是“避祸之心切，而求福之志急”²罢了。

上海监礼会的持平叟在《相术论》中虽然没有全盘否定相术，但他强调了荀子“相形不如相心”³的思想：

《荀子》虽有《非相》篇，然心广则体胖，诚中则形外，观《大学》之言，相术未可尽非也。祸福将至，见乎四体，观《中庸》之言，相术亦未可尽非也。观其眸子，人焉廋哉，观《孟子》之言，相术亦未可尽非也。然相术虽未可尽非，而亦未可尽信。盖圣贤所言，兼相心而言。《大学》言心广，相心也。《中庸》言善不善，相心也。《孟子》言胸中正不正，相心也。此陈希夷所以有《心相》之篇也。希夷心相之说，实本儒经书言。惠迪吉，从逆凶，相心不论面也。《易》言积善余庆，积不善余殃，相心不论面也。《论语》言视所以，观所由，察所安，相心不论面也。若置心论面，俟有貌寝而心贤者，若澹台灭明是矣。孔子所谓以貌取人，失之子羽也。人可貌相哉，人可皮相哉。夫圣贤相心，由本及末也。术士相面，务末忘本也。故术士之术精，终不及圣贤之识精，所谓观人于微也。是以心貌俱善者，圣贤术士决之皆验。心貌俱不善者，圣贤术士决之皆验。若夫貌慈心恶，或貌寝心贤，则圣贤决之验，术士决之不验矣。以圣贤穷其本，术士据其末也，况有相随心改者乎。⁴

察言观色，聆音知理，本无可厚非。若说一个人的相貌决定其性格和命运，则实属荒唐。儒家的格物讲究的是格“心”，而不是格“面”。基督教支持这一说法。

知非子在《推命辨谬》中又指出了昔贤所论之命与推命者所论之命的不同：

孔子尝曰：不知命，无以为君子。此命字非穷通寿夭之谓，乃谓天所赋予我之命令也。后之儒者不详其义，遂搬演干支，变化五行，而创为知命之学。……况孔子未尝以命诲人，子罕言命，是其明证。乃今之人明知其非，必托是说以惑人焉，非妄而何。或曰，如子所言，是无命也。然则子思云：居易以俟命。孟子云：修身以俟之。其意果何指耶，若谓无命则又安所俟耶。曰：此即是后儒错解处。大凡昔贤所论之命，多系指为天命，非如推命者专指富贵贫贱而言。观于子

¹ 福建人知非子，《风水辨谬》，《教会新报》第三册，页1307-1309；同治十年三月二十四日（1871年5月13日），第136卷。

² 福建人知非子，《风水辨谬》，《教会新报》第三册，页1307；同治十年三月二十四日（1871年5月13日），第136卷。

³ 《荀子·非相》。

⁴ 上海监礼会持平叟，《相术论》，《教会新报》第三册，页1428；同治十年六月二十六日（1871年8月12日），第148卷。

思行险之言，孟子知天之论，断可识矣。若果指为富贵贫贱之命，则是人一入世，命之或富或贵或贫或贱，固已预定而知之矣，又何俟之云乎。……假使彼推命者或言吉欤，吾如命何。或言凶欤，吾如命何。吉可趋，凶可避，是无命也，不必知也。吉不可趋，凶不可避，是有命也，亦不必知也。赏善罚恶者，人君也。求之于命，是无君也。福善祸淫者，上帝也。求之于命，是无上帝也。托杂术以背真道，竟至于无君且无上帝焉，其罪固何如乎。¹

圣人所讲的命乃是天所赋予人的命令。“对他们而言，命运就是天所加诸于他的天性。他们的责任就在于充分实现天所赋予他们的天性，因之而‘立命’。”²而推命者所讲的命是指人的富贵贫贱和穷通寿夭。这种宿命论的思想，不仅麻痹人的意志、滋养人的怠惰、侥幸心理，而且更容易导致人走向邪恶。说白了，都是人的私心贪欲在作怪。“世之人，村氓里媪，扈屯已极，偶一啼求之际，冀异日亨嘉，当亦人情所难免。乃不谓愚鲁之人转不为此，而愈聪明者则愈为之。此无他，私欲纠缠为其所惑故也。抑知藉此以为趋避之计，则方寸中乍水乍火，交战纷纭，其能不日离正途而迷于歧路乎。”³

知非子也概括了卜筮难信的四条理由：

卜筮难信，盖有四焉。请各言之。《易》之为书虽古，大略出于周时，唐虞以前无有也。故惟《洪范》等篇始有详言卜筮焉。乃唐虞以前无卜筮，何以天下时雍。唐虞以后有卜筮，何以人心机变。此难信一也。天一而已，何有先后之分。千古以前此天，千古以后亦此天。若谓先天，则天子何先乎。若谓后天，则天子何后乎。况所画之卦亦只以纪一篇之名，犹之《书》有典谟誓诰，《诗》有风南雅颂也。典谟誓诰、风南雅颂不可以为卜，则乾坤震艮离坎兑巽亦不足以为卜矣。此难信二也。周公之易象，孔子之易系，犹之后人作注释也。注释不过以解明经义为旨，又安能知及未来之事乎。且未来之事，惟吉凶二者而已。倘能知之，是吉可趋、凶可避矣。若然则周公当日何不预避管蔡之流言，孔子当日何不早解陈蔡之困厄也。此难信三也。至于《皇极经世》，其书本于易大衍之说，以为推衍周天之数，可以知变化于未然，探神奇于不测，不知所谓天一地二、天三地四、天五地六、天七地八、天九地十者，亦徒论天地之数耳，又何有变化神奇耶。此难信四也。⁴

卜筮没有什么好处，它只能败坏人心。真正的圣哲是不卜的。“管子云：神筮不灵，神龟不卜。盖言既通天地之道，则所行无不当，故龟筮不能为卜兆也。孔子云：智不能及，明不能见，得无数卜乎。盖言卜之无益，其数求于卜者，皆不明不智者也。”⁵所以，利玛窦按照《圣

¹ 福建人知非子，《推命辨谬》，《教会新报》第三册，页1446-1447；同治十年七月十一日（1871年8月26日），第150卷。

² 陈荣捷著、廖世德译，《现代中国的宗教趋势》，台北：文殊出版社，1987年，页182-183。

³ 福建人知非子，《推命辨谬》，《教会新报》第三册，页1447；同治十年七月十一日（1871年8月26日），第150卷。

⁴ 福建人知非子，《卜筮辨谬》，《教会新报》第四册，页1737；同治十一年二月初八日（1872年3月16日），第178卷。

⁵ 福建人知非子，《卜筮辨谬》，《教会新报》第四册，页1737-1738；同治十一年二月初八日（1872年3月16日），第178卷。

经》上的格言，把那些占卜的、看相的、算命的说成是“瞎子领瞎子。”¹

基督教反对占卜的最锐利武器是西方的科学知识。尽管风水、炼丹或星占等活动中夹杂了某些科学的成分，但在本质上，科学思想与占卜观念是水火不相容的。占卜是一种巫术行为，它试图以一种虚幻的、偷懒的或神秘的方式控制自然和人的活动。而科学讲究的是实证，代表了一种进取的精神。林乐知在《格致论略》中写道：

今人谈地理者曰风水。叩其学，则营造必卜之所，以保丁口之平安也。窀穸必卜之所，以兆子孙之蕃昌也。西人之地理则异是。曰：究舟车之所至，以辟疆域通商贾也。定经纬道里，以别地气之寒暖、物产之同异也。审山川险要，以备战守也。视土性之肥磽，以酌树艺之宜也。辨土石之异以尽矿产之利也。遇一水则穷其源，遇一山则审其脉。海必测其深，岭必度其高。不避艰难，不辞险阻。欲知八瀛之外复何所似，因不惮涉重洋、周异域，历十数万里而遥。欲知九幽之下更何所有，因不惮掘地至三十之深而细辨其土之层积、气之冷热。此无他，惟即物以穷其理耳。西人非不欲信风水也，求其理而不得，故不信也。吾人有理所不通之处，往往不求甚解。如山经海志诸书所载，以及星宿之海可通天河，林屋洞天，别开异境，无稽之谈，不一而足。虽有识者亦翕然信之。而于眼前至理反忽焉不察。不几于一物无所见，一步不可行哉。²

风水的观念禁锢了人的头脑，使人变得顽固守旧，不愿意或不敢接受新事物。明恩溥（Arthur H. Smith, 1845-1932）《中国的崛起》（*The Uplift of China*）一书曾记载：“中国人对风水的信仰以及与此相伴的拒绝对祖坟的惊扰，通常是铺设电缆、修建铁路和开采矿山的巨大的无法逾越的障碍。铺设由广州到香港的电缆遭到了反对，因为广州是‘羊的城’，而与香港相对的九龙是‘九条龙’，羊入龙群，显然会导致灾难。”³，可见，风水的观念不仅严重的阻碍了科学技术的推广和应用，而且也限制了人们对大自然的开发和利用。

炼丹术与化学亦有本质的差别。丁韪良《格物入门》中说：

……古之炼丹，择地设炉以占山岳之精秀，按时炼火以邀星宿之灵感，而其采药材恒以五行列之，即使服月芒、餐朝霞，未尝得其元精也。至今之化学，则自求原质为始，既炼而得各种之原质，知其交感性情，或合而生新，或分而还原，皆有物有则，理为昭然。

……炼丹者视金属皆为同质，若可互相变换。其贱者升为黄金，其贵者降为铅铁。又谓皆本种而生于地中滋长成形，如精之合二五结胎成体者。然惟深于化学者视金属各质本为迥异，虽可互感，决无互换之理。铅中得银，盖银本与铅掺杂。硃中得汞，硃砂本与水银合成。其或以之配丹药炼黄金者，总由药中本含此质，无所谓互易其体也。盖金属各类非自有本而生，乃与天地同出，各得一偏，独完其质，不类动植之有胎卵籽种而生者。夫六畜蕃息，可养之无穷，五谷菑畲可获之无尽，特金属质静，经取用而渐销，未见其旋采旋生而补其缺。则聚之散之、分之合之皆可，惟不能得其本而种之。盖无此理也。

¹ 利玛窦、金尼阁著，何高济等译，《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年，页90。《马太福音》十五章十四节说：“任凭他们吧！他们是瞎眼领路的，若是瞎子领瞎子，两个人都要掉在坑里。”

² 《格致论略》，《教会新报》第五册，页1976-1977；同治十一年七月廿八日（1872年8月31日），第201卷。

³ Arthur H. Smith, *The Uplift of China*. London: Young Christians' Missionary Union, 1907, p. 101.

……炼丹之术率诤张为幻，本无足据。至于化学，不屑求长生，仍使群伦足以延生。盖究得药材佳品可以疗疾，深悉体骨各质配合饮食，足以养之，分辨各气之有损益者，使人知戒慎，资培补。其不求化金以聚黄白，惟调和各质配合新类，皆利民用。盖知多金非福，但以养万物者溥之，万物无夭扎，庶类恬熙，乃真福也。西方谚所谓以贪求神点物成金，有金无米，终以饿死。何若抑私心以本大公，取粗材炼其精质，使万物无不利用，天地为府库，而物类皆珍宝也。化学之功，顾不足述哉。¹

炼丹术是从生成论出发，把金属看成是同质的，以为贱金属可以生出贵金属，贵金属也可生出贱金属；而化学是从构成论出发，把金属看成是异质的，“虽可互感，决无互换之理。”所以，它们在源头上就有差异。并且二者的最终目的也不同，前者出于一己之私以求长生不老，而后者大公无私，志在造福人类。

基督教对有病不求医而求之于邪术的作法也给予了严厉的批判。汉口伦敦会的杨鉴堂在《目疾辟谬论》一文中驳斥了迷信之非：

近吾楚有愚夫愚妇，不求良医，求媚于灶。徒然无益。更有惟利是图者，或庸医，或僧道，妄谈病源，或言动土，斯目疾乃是得罪土神所染，欲愈焚纸钱供水饭，而后可于中取利，误人非浅。不知土乃真神上帝以浊气造之以载人也，岂是神哉。夫日者，气之清明者也，反敬浊气之物是何理也。须清乎须浊乎？清者，明也。浊者，暗也。或言得罪灶神，燃灯灶内、食斋可保目无患。不知灶乃作食物之所，何有神在耶。昔仲尼已直言不然，余今不用赘词矣。或言前世有过，今世雷挂影（皆楚俗，他省不知同否），乃点化尔患目疾者悔罪改过也。斯语意非不善，欲人悔改迁善，但实理不通，仅能迷弄愚人，不能诱惑智者。……楚俗云：不信药，信巴豆；不信神，信雷神。大都深信雷为神也。不知雷有神而雷非神。……雷也者，乃地下之阳气而属火，春夏暖热而雷始鸣，北方寒冷而雷渐少。阳气又挟水土之气升而结聚云中，旋转却被重云围裹，以致云中疾行，因有击鼓之声，抗而出火，亦如铁石相击，两木相磨，皆有火形，又如人持火把，灼耀亦有火声火焰耳。……故曰：雷有神而雷实非神。患目疾者与雷有何干涉耶。欲治其目疾者必先识其目中之部位。目中之部位共有十八，……目共有二十二症，……发青光症即楚愚所谓雷挂影是也，……治目之法亦有数种。有内服之以药，有外割之以根，亦有用之以针剪，贴之以药膏，洗之以药水，点之以药末，与夫滴之以水者。总之，按病施医，不致有误。²

不是从人体的生理机制上找原因，而是把眼疾的病源归因于得罪了土神、灶神或雷神，中国民间社会的此类作法完全是违背科学的迷信行为。其思想实质乃是一种万物有灵论。吕大吉《宗教学通论新编》中说：“把外在于我的自然物品和人工物品，都想像为具有‘灵性’和‘生命’的存在，想像为与我们人类相似的存在，这就导致以物为灵、以物为神的‘物神崇拜’。而这种‘物神’观念实质上不过是人的‘灵魂’观念的外推和泛化。……这种由人之

¹ 《接抄格物入门化学三十八》，《教会新报》第一册，页 379-380；己巳年五月初十日（1869年6月19日），第41卷。

² 汉口伦敦会仁济医院副使杨鉴堂，《目疾辟谬论》，《教会新报》第四册，页 1856-1858；同治十一年五月初三日（1872年6月8日），第190卷。

灵魂外推或泛化为‘万物有灵’的推理方式是人类的童年时期思维的普遍特征。”¹但基督教的实质是一神论的，它反对偶像崇拜，并且将万物非神化。此种祛魅的作法让人能更真实、更客观地认识和把握自然与人自身。

不管是借助于儒学，还是利用西方的科学，基督教反对风水、看相、推命等迷信活动的立场是坚定的。它所倡导的格物精神，不仅可以帮助儒者清除儒学中迷信的成份，而且也证明了基督教与科学有一种天然的亲和力。

五、西国“富强之原”

在近代中国内忧外患的大背景下，图强求富成为当时国人关注的重大课题。洋务派把西学等同于西艺，坚持只学西方的船坚炮利。维新派进了一步，认为西学不仅仅等同于西艺，还要加上西政，主张除了学习西方的船坚炮利之外，还要引进西方的自由民主。与这两派不同，来华的传教士和中国的基督徒把西学看成是一个西艺、西政与西教相结合的统一体。²

1872年6月，《教会新报》发表了一篇署名“日本人”的《拟泰西人上日本国君书》，该文指出了西方国家富强的根源：

……凡物不试则不能知焉。贵国不尝目西国以夷乎。及试与之交通，始知其果不夷，而膺惩之论息矣。惊西国船舰铙炮之精巧，则既试而用之矣。喜火车电信之迅速，则既试而用之矣。试着洋服，知其便利，则众庶相率以为俗。试散头发，觉其愉快，则朝野相学以为风。试脱双剑，喜其轻便，则士人之相仿者纷其载道。试尝洋饌，爱其滋味，则牛羊之肉争列于樽俎之间。凡此皆贵国之所试而知其善，知善而能迁者。然此不过西国之糟粕耳。至其精神则不知焉。此西国人之所窃笑而外臣之所为陛下惜也。陛下其亦知西国之所以富强乎。夫富强之原由于国多仁人勇士，仁人勇士之所以多出者，莫非由教法之信心、望心、爱心者，西国以教法为精神，以此为治化之源。³

西方国家富强的根源在于基督教的信、望、爱的精神，船舰铙炮、火车电话、洋服洋饌只是其文明的表面。日本人在接受西方文明的时候，对于那些皮毛性的东西乐此不疲、趋之若鹜，但对于代表西方精神的基督教却斥之为邪教、且避之惟恐不及。英国历史学家汤因比在谈到东西方文明交流的时候曾说过：“当一根运动着的文化射线被它所碰撞的外在机体的阻力衍

¹ 吕大吉著，《宗教学通论新编》（上），北京：中国社会科学出版社，2002年，页122。

² 参见[美]费正清编、中国社会科学院历史研究所编译室译，《剑桥中国晚清史（1800-1911年）》（下卷），北京：中国社会科学出版社，1985年，页316-323；邢福增著，《文化适应与中国基督徒（一八六零至一九一一年）》，香港：建道神学院，1995年，页133-138；邢福增，《“儒者基督徒”范子美（1866-1939）》，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年，页23-57。

³ 日本人，《拟泰西人上日本国君书》，《教会新报》第四册，页1878；同治十一年五月十七日（1872年6月22日），第192卷。

射成科技、宗教、政治、艺术等学科成分时，其科技成分比宗教成分易于穿透得较快和较远。……文化辐射中各种成分的穿透力通常与这一成分的文化价值成反比。在被冲击的社会机体中，不重要的成分所引起的阻力小于决定性成分所引起的阻力，因为不重要的成分没有对被冲击社会的传统生活方式造成那么猛烈或那么痛苦的动乱的征兆。这种对辐射性文化的最小成分作最广泛传播的自动选择，显然是文化交流运动一条不幸的规律。”¹这话用在日本人身上最恰当不过。

英国传教士韦廉臣对日本人这种舍本逐末的作法给予了更深刻的批评：

……日本人用此西国语言、衣服、宫室、器用，亦延西国宿学，习其格致等学，惟不以上帝十诫醒悟其天良。有如饮食杯盘，洁其外而莫视其内；如行舟者惟倚其目力，而无假于指南针；又如演兵莫考主将；如用火轮，细涂机轴，而不备其水气；如植果树，修其枝干，而不养其本根。故欲奉劝日本人既已用西国机器格物等学，当亦急务于西国所共信之十诫焉。人愈不明于十诫，愈不足与有为。印度国有如许学者，娴于格物，究惟不奉十诫。今其人实为聪敏，实为灵巧，然皆无可依赖。彼有职效一官者贪利罔上，图肥身家。或经费上陈，文浮其实；或监理物色，假冒其真。诸如此类，无所不为。吾恐日本国人将亦若此，有负其国家焉。今日本奋兴之象，可作一室观，其中基址强半为沙、少有为石。余于某东都见用美国移室机具迁移其室。余谓莫若仿此术而用以奋兴其国，去其无恒之基址，而徙于上帝之律法，又建基于磐石者可期于久远矣。昔有南洋海岛一土米至英国，拜谒英之女王，询及英国肇兴之基。女王取书一册，乃新旧约，与其王，曰：此我英兴国之基。此语诚然。盖新旧两约书乃耶稣教圣经，世宙大光。恶树不复结善果，耶稣圣经足以光明人心，乃天学、地学、格物学、化学、算学、医学、机器学之原，亦致人往各国传教以扶翼人，年多一年，耶稣教之大益将速被此普世万国。如其经为邪说，教为虚妄，奚以结如此其众之善果欤？不惟英国如此，凡在欧洲其有何国受耶稣教者，国皆兴起。其信仰耶稣愈众，亦兴起愈隆而成强大。如英、如俄、如美等国皆是。曾谓日本独不用太西诸强大国，必不可无之教乎。此教有如时雨，其化及人心，如时雨之润及土地。假有土地不资化雨，而能滋生普茂，则亦可不以耶稣教而国日兴起矣。²

在韦廉臣看来，基督教不仅是“天学、地学、格物学、化学、算学、医学、机器学之原”，而且也是英、俄、美等列强的“兴国之基”。如果象印度国那样，只是“娴于格物”，而“不奉十诫”，那么其国人虽然聪敏灵巧，却不可依靠，以至于贪利罔上，无所不为。所以，基督教也是国家兴旺富强的保障。

德国牧师花之安的看法与韦廉臣是一脉相承的。他也指出了基督教是西方国家科技发达、文化昌明的根本原因：

华人自负其学，呼外邦曰夷人，亦未睹天壤之大，古今之局耳。三千年前，欧罗巴尚草昧未开，自犹太国所崇事上帝之道渐被之，始然有学。迨耶稣教一入其民人，学问蔚然日盛，理学

¹ [英]汤因比著、沈辉等译、顾建光校，《文明经受过考验》，杭州：浙江人民出版社，1988年，页272。

² 韦廉臣，《日本载笔第四段》，《教会新报》第六册，页3335-3336；同治十三年六月廿六日（1874年8月8日），第298卷。

益精，器艺益巧，有神实用，利及寰区。今旅居中土者悉欧罗巴、米利坚之士。米利坚于有明中叶，欧罗巴人始辟其地，乾隆间始自立国，只缘崇事耶稣之道，遂不数十年，礼乐文章与欧罗巴相埒。耶稣道实能化民成俗，其明验也。余入粤传耶稣道有年，恒与华士相往还，每见华士徒艳泰西之器艺，而弃其圣道。不知器艺，叶也；圣道，根也。器艺，流也；圣道，源也。无根则木必陨，无源则川不流。掇其糟粕而遗其精华，甚为惜之。……泰西非仅以器艺见长，器艺不过蹄涔之一勺耳，因器艺而求其学问，因学问而求其至道，有不丕然而兴者，未之有也。有志者起而行之，知他年不以予言为河汉矣。¹

花之安说得非常清楚。西方的器艺只是枝叶、末流，西方的圣道才是根本、源头。二者是不能分割的。因为树如果没有了本根，枝叶就会陨落；水如果失去了源头，河流必然枯竭。反过来，我们通过器艺去学习西方的学问，其根本的目的是要认识西方的真道。

中国基督徒基本上接受了传教士们的观点，汉口伦敦会的刘常惺在《续建中探本论》中写道：

《瀛环琐记》第五卷《建中探本论》不知作自何人。论中国则曰：远师孔孟之言，上复祖宗之旧。论西洋则曰：根本之固，在于政令简，下情达，国是公，养人厚。虽日事战斗而临阵则释俘，决狱无殊辟。醇朴宽易，有上古之风。故心志齐一，号令严明。可谓确论切论矣。然谛细以思，犹有未尽之蕴焉。故续论之。何则？有学术而后有心术，有心术而后有治术。西洋之本，学术为之也。西洋之学非一端。有化学，有重学，有光学，有算学，有医学，以及天文、地理、律例、政事等类，莫不有学。然此皆所以达材，非所以成德。成德之本，则又新约一书为之也。新约一书，生命之源，归上帝赎罪之功，靠耶稣感化之力，藉圣神可谓知本矣。西洋之读新约者，不独讲之习之，而又尽心竭力以体行之，可谓务本者矣。惟望中华文人、官府上下，博学审问，慎思明辨，探讨清白，探索的实，然后与孔子参观之、比较之。耶稣果不及孔子耶，宗孔子而不讲耶稣；耶稣果远过孔子耶，何妨宗耶稣而不废孔子乎。藉非然者，不肯实用其力以相探本之则，无徒见末之空逐耳。²

刘常惺的观点与当时士大夫们的中体西用论显然不同。他认为中国有中国的本末源流、道器体用，西方有西方的本末源流、道器体用。二者可以相互参照比较，哪个好就用哪个。何况宗法耶稣并不意味着要废弃孔子。

来华的传教士与中国的基督徒坚持基督教乃西国“富强之原”，不能说完全出于宗教的动机，而没有为中国的富强考虑。但其根本的目的是要向中国人证明基督教的伟大与可信。

¹ 《德国学校论略书·花先生自序》，《教会新报》第六册，页 2954；同治十二年十二月初七日（1874 年 1 月 24 日），第 271 卷。

² 汉口伦敦会友河南人刘常惺，《续建中探本论》，《教会新报》第六册，页 2813；同治十二年九月廿六日（1873 年 11 月 15 日），第 261 卷。

小 结

综上所述,《教会新报》所反映出的宗教与科学的关系告诉我们:那些将宗教与科学对立起来的流于表面的泛论“并没有对其复杂的历史实际做深层次、全面的分析和展示。”¹“从整体认识的角度来看,宗教宣称自然科学的研究亦是宗教信仰者的责任,因为通过深入研究自然世界则可从上帝造物中看到上帝的存在及其伟大。”²西方人的机械自然观暗示了基督教与科学有一种亲和力。中国人的有机自然观虽然没有开出科学的理性精神,但这并不意味着中国人不需要科学技术。事实上,真正的科学和真正的宗教不一定是矛盾的,正如有的人所指出:“科学没有宗教会导致人的自私和道德败坏;而宗教没有科学也常常会导致人的心胸狭窄和迷信。真正的科学和真正的宗教是互不排斥的,他们象一对孪生子——从天堂来的两个天使,充满光明、生命和欢乐来祝福人类。”³这些话是值得我们玩味与揣摩的。

¹ 卓新平,《中国知识界对宗教与科学关系之论》,江丕盛等主编,《桥:科学与宗教》,北京:中国社会科学出版社,2002年,页236。

² 卓新平,《中国知识界对宗教与科学关系之论》,江丕盛等主编,《桥:科学与宗教》,北京:中国社会科学出版社,2002年,页242。

³ 《广学会年报》第十次,1897年;见《出版史料》,1991年第2期;引自熊月之著,《西学东渐与晚清社会》,上海:上海人民出版社,1994年,页25。

第四章 耶儒对话的伦理层面

在不同宗教文化的交流中，伦理层面的对话是最具普世性和可行性的。¹在当今，针对中西文化有无“可公度性”（commensurability）的讨论大多是从道德领域开始入手的。²十九世纪，基督新教在与中国文化的接触中，伦理道德也是耶儒双方均感兴趣的话题。不仅来华的传教士们重视人性人伦问题的探究，³就连那些名不见经传的中国早期基督徒们谈论最多、最频繁的也是道德领域的问题。本章将从人性与人伦两个角度，考察《教会新报》（1868-1874）中有关耶儒伦理方面的论述。

一、人性：善还是恶？

人性（human nature）是指人与生俱来的东西，即人的自然属性、本能和禀赋。人性问题是一切伦理观念的出发点和前提。作为两种文化的承载者，中国早期的新教信徒们发展出了一种既不完全等同于基督教的原罪观，又超越了中国传统人性论的学说。

首先，中国基督徒把儒家的天命观与基督教的原罪说联系在一起。

《中庸》中说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”四明教会的王素卿用这段话来解释人的本性。他说：

盖自鼻祖方命以来，道心微而人心危，运会递降，世风日下，伊于无底。所以三代已不如唐虞，汉唐已不如三代。子思恐后世入于左道，故于《中庸》首章特揭其要曰：“率性之谓道”。夫曰率性，率循夫天之所以赋人当然之理也。是道为尽人所固有，即为尽人所当遵也。然人卒不思焉，至圣所以有“谁能出不由户，何莫由斯道”⁴之叹也。今之世俗，各师一说，其所谓道非率性之道，乃率心之道焉。心，人心也。自始祖亚当受惑于魔，万世兆姓亦受笼络于邪魔，天赋人本无不善之性，如良苗栽于情田也，魔亦植莠草于情田也，救主所谓敌人之为也。今之人心，

¹ 孔汉思曾说过：“……对于所有的宗教来说，都出现了一个针对真、善的普遍标准的问题。这些标准都可以类推地运用于所有宗教，……”[瑞士]汉斯·昆著、周艺译，《世界伦理构想》，北京：三联书店，2002年，页112。

² 参见[美]安金太尔著、彭国翔译、万俊人校，《不可公度性、真理和儒家及亚里士多德主义者关于德性的对话》，《孔子研究》1998年第4期，页25-38；赵敦华，《中西传统人性论的公度性》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）1996年第2期，页32-38；卓新平，《基督教伦理与中国伦理之重建》，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页291-241。

³ 参见胡卫清，《中西人性论的冲突：近代来华传教士与孟子性善论》，《复旦学报》（社会科学版）2000年第3期，页68-75。

⁴ 《论语·雍也》。

皆莠草也，白人以率心为道，所以异端百出，左道迭兴。¹

儒家所讲的“命”，至少有两个意思。徐复观先生认为，《论语》上凡单言一个“命”字的，皆指运命之命。比如：

伯牛有疾，子问之，自牖执其手，曰亡之，命矣夫……²

司马牛忧曰，人皆有兄弟，我独亡。子夏曰，死生有命……³

这个“命”就是人的贫贱富贵、夭寿祸福。《中庸》“君子居易以俟命”之“命”，《孟子·万章上》“莫之致而至者，命也”之“命”也是这个意思。由于这个“命”人是无能为力的，属于不可求的，所以孔子罕言命，⁴孟子也说：“君子不谓命也。”⁵但《论语》所提到的与天相连的“天命”、“天道”，则与上述的情形完全相反。比如：

子曰，吾士有五，而志于学，……五十而知天命……⁶

子贡曰，夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。⁷

子曰，君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言。⁸

这个“天道”、“天命”是指超验的、普遍的和永恒的道德法则。《中庸》：“天命之谓性”之“天命”就是这个意思。⁹与运命之“命”相比，作为普遍道德法则的“天命”与“性”的关系最为密切。运命之“命”是从“数”上说，“天命”之“性”是从“理”上言。“性自内出，人当其实现时可居于主动地位；命由外至，人对于其实现时，完全是被动而无权的。”¹⁰赵敦华先生也根据孟子的思想，把人的天赋分为两种，他说：

人的天赋即是不可避免的“命”，又是有待实现的“性”。君子并不企图改变感性天赋，但不以此追求感官享受，故对感性天赋言命不言性；另一方面，君子不满足于道德天赋，而要努力践履它，实现它，故对道德天赋言性不言命。¹¹

前面王素卿所提到的“性”指的就是人的“道德天赋”和道德法则，而不是人的“感性天赋”和命运定数。所以他说：“率性，率循夫天之所以赋人当然之理也。是道为尽人所固有，即

¹ 壬申腊月四明教友王素卿，《闲居笔记·士人议论上半》，《教会新报》第五册，页2319-2320；同治十二年二月初十日（1873年3月8日），第227卷。

² 《论语·雍也》。

³ 《论语·颜渊》。

⁴ 《论语·子罕》。

⁵ 《孟子·尽心下》。

⁶ 《论语·为政》。

⁷ 《论语·公冶长》。

⁸ 《论语·季氏》。

⁹ 徐复观著，《中国人性论史·先秦篇》，上海：三联书店，2001年，页74-77；页102-104；页142-147。

¹⁰ 徐复观著，《中国人性论史·先秦篇》，上海：三联书店，2001年，页145。

¹¹ 赵敦华，《中西传统人性论的公度性》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）1996年第2期，页33。《孟子·尽心下》曰：“口之于味也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”徐复观先生认为这段话可与《孟子·尽心上》的一段话合起来看：“孟子曰，求则得之，舍则失之，是求有益于得也；求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也；求在外者也。”参见徐复观著，《中国人性论史·先秦篇》，上海：三联书店，2001年，页144。

为尽人所当遵也。”始祖未犯罪前，人性中道心充溢，无所不善。自始祖犯罪后，知道善恶，人性中杂入私欲，“道心”渐趋微弱，“人心”开始滋长。

山东浸会郑雨人的看法与王素脚基本一致，只是他用《大学》中的明德说去解释基督教的原罪说：

考之上帝造人，元祖灵性纯洁无疵，后被魔诱，生命顿迁，代代相因，性非纯善。（详见《创世纪》二章七节至四章八节）此本非虚诞之辞也，远证诸书，近验诸世，古今一辙，天下同然。乃儒教中人闻之，每刺谬曰：是异端焉。独不知儒书中，早有是说矣。忆昔尧授舜曰：人心惟危，道心惟微。显见人性中有道心，即有人心，且道心寡弱无能，而人心乘权有力也。又《大学》之道，首言明明德，夫明德稟之于天，何待人为，乃必心明之而后明，可见明德早失其明矣。¹

始祖本来具有纯洁光明的德性，可是犯罪后，德性变得昏暗污秽了。所以《大学》上讲“明明德”就是让人恢复起初所本有的光明德性，回到至善至美的境地。

基督教大都强调始祖犯罪的事实及其后果，却很少讲始祖未犯罪前是个什么样子。儒家的天命观、明德说在一定程度上弥补了原罪说的缺陷与不足：“天命之谓性”是对人起初本性的概括；“率性之谓道”是对人未犯罪前情形的描述；“修道之谓教”是对人犯罪后的告诫，相当于“明明德”。

与孟子的观点相反，广东信徒尹维清认为，恶是人先天固有的本性，善是后天习养的产物：

夫人于有生之初，浑沦无识，固莫定其性善与否。迨知识稍开，则莫不知爱其亲也，一若性善初露端倪。然继而齿长而筋骨强，日与邻子嬉戏于当途，其父之势虽足以摄人，彼不夸于同类，谦和自若，意甚平也。又似性善之实验。然而抑知不足恃为实据也。闲尝观孺子之依依膝下，不忍一刻背离者，诚父母抚而亲之使然耳。浸假其母施楚焉，而置之不问，彼则忿忿，弃母就父以乞怜，父若不怜，再呵之。彼又舍父，趋就疏于父母者，哭且诉矣，又不傲之，彼即呜呜，负气抢地，有若明其父母之不是者。又见彼与同群总角不自高以下人，盖无以触之激之耳。苟有触而激之者，则不特倍反之，且又掩己之非，揭人之不是以告父母，欲有以报复得以甘心焉。所谓性善者当如是耶。是知孩童之性，固无不恶矣，而心容有理欲之分，人愈长而理欲愈明，心之理与外来之善相感，则心之欲为外来之善所系，而未见其性之恶也。心之欲与外来之不善者相遇，

¹ 山东烟台浸会郑雨人，《圣教儒教异同辨》，《教会新报》第二册，页 803；同治九年三月三十日（1870 年 4 月 30 日），第 84 卷。

² 《孟子·告子上》。

³ 《孟子·告子上》。

⁴ 《孟子·告子上》；参见朱熹撰，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，页 328。

则心之理为外来之不善者所遇，而性因欲发现矣。性固何尝善哉。¹

人在幼小的时候，浑沦无识，所以还看不出人的本性是善是恶。等到大一点的时候，虽然也知道亲爱其父母，但恶的本性却逐渐暴露出来。其所以不敢任意妄为，是由于外在因素制约的结果。

山东浸会的郑雨人亦指出了性善论的不可信：

盖言人性之善，犹水之就下，果如是言，则人为善当顺而易，人为不善当逆而难。何皆从逆而难，不见有顺而易者乎？且性果尽善，人当无往而不善，又何独情可以为善乎？而或谓人之为不善，非才之罪，惟物欲陷溺而然耳。诘知天下之物，莫不有理，人果用之而各适其宜，物何去何从害焉。惟人性不善，物遂得乘机以诱人，其咎仍不在物，而在人也。况有时善念一动，而情欲顿生；外物未交，而私心早起。人即朝乾夕惕，仅能绝其外感，究难遏其中藏，此性中有善有不善，不显然若揭乎？独是拘守儒教者茫然不察，辄云：性相近也，习相远也；人之为不善皆由于后学，终不可谓性之不善也。抑知人性果近于善，当以善为友，以恶为仇，恶习本无由而至也。纵或猝然而来，亦可用力以祛之，而何以骄奢淫佚之情偏从中发乎。此非特一人为然，人皆同然；非特人皆同然，即赤子亦莫不然。盖往往稍拂其意，则乖僻显早于目前；略遂其心，则骄态早形于言外。由是观之，恶心本寓于性中，原非习染而后有。²

郑雨人驳斥的是孟子“人性之善也，犹水之就下也”的观点。他认为，如果真的如孟子所言，那么“人为善当顺而易，人为不善当逆而难。”但活生生的现实告诉人们：为善难，为恶易。从人心里发出来的不是“仁义礼智”的善端，而是“骄奢淫佚”之恶情。与此同时，他也反对“物欲陷溺”的说法：人做了坏事，不能把罪责归于外物的引诱，其责任不在物而在人。因为人的本性就是恶的，恶不是后天习养才有的。

孟子的性善论从抽象的道德法则出发，其理论体系是通过演绎法推导出来的，性善论只不过是人的想当然，一种理想或美好愿望。实践证明：所有人都在罪恶之下——“没有义人，连一个也没有；……没有行善的，连一个也没有。”³但是，中国基督徒所提出的性恶论也不是没有漏洞。那就是说，如果彻底地否认人的善性，也就等于否认了人选择善的能力，要是这样，外在的约束与上帝的恩典是怎么进入人心的？⁴所以，他们不得不做一些折衷。尹维清教友认为“夫人于有生之初，浑沦无识，固莫定其性善与否。”这似乎暗示，人的天性无所谓善恶，善恶均是后天习养的结果。郑雨人教友承认“此性中有善有不善。”可见，中国基督徒所持的原罪说并非完全等同于性恶论。

较之于性善论的盲目乐观，原罪说对人性取低调悲观的态度，这就使人更加谦卑冷静，并认识到自身的有限与缺失，从而寻求帮助与救渡。卓新平先生在概括基督教人性论的积极

¹ 广东耶稣教会后学尹维清撰，《辩性略论》，《教会新报》第六册；页 3298-3299；同治十三年六月十二日（1874年7月25日），第296卷。

² 山东烟台浸会郑雨人，《圣教儒教异同辨》，《教会新报》第二册，页 803-804。同治九年三月三十日（1870年4月30日）第84卷。

³ 《罗马书》3：9-12。

⁴ 参见赵敦华，《中西传统人性论的公度性》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）1996年第2期，页38。

意义时指出：

自我并不能靠自力而达到“人性完美”、“成德成圣”。从存在论和实践论意义上而言，人之罪性或人的致恶倾向乃客观存在。人只有体察到这种人性“幽暗”的存在、意识到由“人世”文化所依存之本质关系的失衡，或破裂而构成的“罪恶”状况或缺乏“完美”，才可能以一种高度的自省精神来彻底否定自我，从而达到获取真正自由和人性新生的起始。¹

的确，中国基督徒对孟子性善论的批判，不仅给盲目乐观的中国文化注入了一付清醒剂，而且也为基督教的原罪说添加了新的意涵。

最后，中国基督徒综合了中国古代各种人性论学说。

人性一直是中国人最感兴趣的话题。在孔子那里，人性问题还保留着一种原始的丰富性和向不同方向展开的可能性。到了战国时期，性善性恶问题的争论开始明朗化、尖锐化：²孟子主张性善论，荀子坚持性恶论，³告子认为“性无善无不善也”，也有主张“性可以为善，可以为不善”的，还有的认为“有性善，有性不善”的。⁴先秦以后，儒家致力于寻求性善与性恶的“中道”。一方面，平等地对待性善论和性恶论，将两者相调和，甚至相混合。比如，扬雄坚持“性善恶混”论，董仲舒、韩愈分别提出了“性三品说”。另一方面，以孟子性善论为基本价值取向，接受性恶论的某些因素。比如，宋儒对人性作了“天命之性”与“气质之性”的区分。⁵总之，中国古代有丰富的人性论思想。

中国基督徒对中国古代各种人性论学说采取的是批判继承的态度。尹维清不仅驳斥了孟子的性善论，而且也考察了荀子、告子和韩愈的人性论思想。他认为，荀子的性恶论虽然接近基督教的原罪说，但也有不可取的地方：

或曰性不善即恶也，其类于荀子之说耶。则曰不然。夫荀子言性不善似为近之，而曰桀纣真，尧舜伪，则又不经反理矣。虽桀纣尧舜同是性不善，而彼此悬绝者又未尝不在理欲约纵之间。使桀纣约于理，桀纣可以为尧舜。尧舜纵于欲，尧舜等如桀纣。既已痛下工夫，几经刻苦，存理遏欲，底于安仁之地，犹曰伪也，得毋驱天下之人藉口相率为伪乎。此其说为不经反理也。⁶

如果说孟子的性善论强调的是人的“道德天赋”，那么荀子的性恶论侧重的是人的“感性天赋”。荀子在《性恶》篇中指出：“人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”这与孟子的思想形成鲜明的对照。孟子认为：“恻隐之心，人皆有之。羞恶之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。”

¹ 卓新平著，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页209。

² 何怀宏，《人生观（人性论）：儒教观点》，何光沪、许志伟主编，《对话：儒释道与基督教》，北京：社会科学文献出版社，1998年，页385。

³ 《荀子·性恶》。

⁴ 《孟子·告子上》。

⁵ 赵敦华，《中西传统人性论的公度性》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）1996年第2期，页33。

⁶ 广东耶稣教会后学尹维清撰，《辩性略论》，《教会新报》第六册，页3299；同治十三年六月十二日（1874年7月25日），第296卷。

¹而荀子主张：人生而好利、生而疾恶、生而有耳目之欲。孟子鼓励人扩充其固有的善端——“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”²荀子告诫人不可放纵其本能的欲望——顺是，则辞让亡焉、忠信亡焉、礼义文理亡焉。另外，孟子从性善的角度，坚持“人皆可以为尧舜”³，“圣人与我同类者。”⁴荀子则从性恶的角度，认为“凡人之性者，尧舜之与桀跖，其性一也；君子之与小人，其性一也。”⁵他们都强调后天教育的重要性，但出发点不同：“孟子以为仁义礼智皆合乎人的本性，教育不过是顺性之善而张扬之；荀子则以为道德修养的实质是‘化性起伪’，教育的作用是矫性之恶而端正之。”⁶荀子所讲的“性”是指人的本能欲望，“不学而能，不事而成。”⁷所讲的“伪”，不是真伪之伪或虚伪之伪，而是指人为——后天的礼义教化。所以，他说：“凡性者，天之就也，不可学，不可事；礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学、不可事而在人者谓之性，可学而能、可事而成之在人者谓之伪。”⁸在荀子看来，桀纣与尧舜虽同是性不善，而他们彼此最大的差别恰恰在于“理欲约纵之间。”上面尹维清教友对荀子的批评似乎不是很恰当。因为他把荀子所讲的“伪”理解为真伪之伪。但他的担心也不是多余的。因为人们往往以“性恶论”为借口，混淆真伪，模糊善恶，以便为自己的罪行寻找托词。

尹维清也指出了告子人性论的不足：

或曰上说已非，其即如告子性可为善为不善乎。则又不然者。夫告子之言，特言心之用，非言性之体也。性之体固有善者哉，心之用可以为善为不善耳。虽然用之可为善，亦不过理胜于欲，欲不能兼性而发，性渐为理心所屈。则曰性善。岂知性固未尝善哉。⁹

与荀子相似，告子也是从人的本能欲望上去界定性，¹⁰“生之谓性”，“食色性也”。¹¹但是，告子并没有说这些东西是恶的。他是从两个层次去谈性的：一个是先天层次，他认为“性无善无不善也”，¹²就是说，性的本体是中性的，不能说善也不能说恶。一个是后天层次，他认为“性可以为善，可以为不善”，¹³他把性比喻为湍水：“性犹湍水也，决诸东方则东流，

¹ 《孟子·告子上》。

² 《孟子·公孙丑上》。

³ 《孟子·告子下》。

⁴ 《孟子·告子下》。

⁵ 《荀子·性恶》。

⁶ 涂光社，《荀子的性恶论及其与文学的关系》，《辽宁大学学报》1995年第4期，页30。

⁷ 王先谦撰，《荀子集解》（下），北京：中华书局，1997年，页436。

⁸ 《荀子·性恶》篇曰：“故圣人之所以同于众，其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。”

⁹ 广东耶稣教会后学尹维清撰，《辩性略论》，《教会新报》第六册；页3299；同治十三年六月十二日（1874年7月25日），第296卷。

¹⁰ 参见徐复观著，《中国人性论史·先秦篇》，上海：三联书店，2001年，页206。

¹¹ 《孟子·告子上》。

¹² 《孟子·告子上》。

¹³ 朱熹章句曰：“此即湍水之说也。”《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，页328。

决诸西方则西流。”¹前者可称为“性之体”，后者可称为“心之用”，尹维清就是从性体心用的关系上去批评告子的。他疑问，如果象大多数儒者所认为的那样，性之体是善的，那么心之用怎么能可为善可为不善呢？这岂不是相互矛盾。他接着反驳，就算是心之用可为善，也不过是理心战胜欲心，性之体没有被欲心发动，反被理心屈服，而这恰恰反证了性之体是不善的。尹维清吸取了宋儒人性论的思想，因为“存天理，灭人欲”本身就暗示了人性中有恶的一面。就象戴震所说，“宋儒立说，似同于孟子而实异，似异于荀子而实同也。”²

尹维清对韩愈“性三品说”也给予批判：

或曰追溯往古，旷观来今，人自幼小之时，善者有人，恶者有人，介于善不善者亦有人。何也？韩子之说不信然耶。而不知始于善者有终于恶，始于恶者有终于善，介于善不善者或终于善或终于恶，又何指其性以定评哉。岂其先贞后黷者可指为善性耶，幡然忏悔者可指为恶性耶，介于善不善而或终于善终于不善可指为不善不恶之性耶。总之，韩子所言者，非性也，犹是理欲之心耳。其始善始恶亦理胜欲胜而已矣。性岂有彼此之殊乎？³

韩愈在《原性》中把人性分为上、中、下三个等级：“上焉者，善而已矣。”他认为性的内涵包括仁、礼、信、义、智五德。上品的性，以仁为主，并通乎其他四德，即所谓“主于一而行于四”，所以是善的；中品的性，虽具有仁但有所违背，其他四德也有些混乱，即所谓“一不少有焉则少反焉，其于四也混”，所以可引导向上也可引导向下；下品的性，则是“反于一而悖于四”，即违反仁又不符合其他的德，所以是恶的。⁴尹维清认为，把人性划分为不同等级是没有道理的，韩愈所讲的性善性恶的差别，不是指性本体，而是指理心欲心谁占上峰而已，性本体是没有差别的，每个人都是一样的。

尽管尹维清逐一地批判了中国古代各种人性论学说，但他并没有采取全盘否定的态度，而是吸取其合理成分，并将它们与基督教的原罪说融合起来。他在《辩性略论》的结尾处指出：

兹也不具论数说之非，且就其数说与《圣经》有吻合而无隔阂者共参之。言性善者追原鼻祖亚当未犯罪之时，孟子是也。言性恶者于形生神发之时，荀子亦是也；言可为善可为不善、言有善者恶者介于善不善间者以理欲心之用言之，告子韩子又无不是也。或曰已于此数说兼有之，顾又辟之，何也？则曰是非参半，非全无是。其是者固兼而有之，诚不得不偏废其非，而明体达用也。此耶稣教之言性独得真途也。⁵

尹维清认为，基督教的原罪说涵摄了中国古代各种人性论学说，孟子的性善论可指始祖未犯罪之前的人性，荀子的性恶论可指始祖犯罪后的人性。告子韩愈的人性论描述的是人后天日

¹ 《孟子·告子上》。

² [清]戴震著，《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1982年，页34。

³ 广东耶稣教会后学尹维清撰，《辩性略论》，《教会新报》第六册；页3299-3300；同治十三年六月十二日（1874年7月25日），第296卷。

⁴ 沈善洪、王凤贤著，《中国伦理学说史》（上），杭州：浙江人民出版社，1985年，页749。

⁵ 广东耶稣教会后学尹维清撰，《辩性略论》，《教会新报》第六册；页3300；同治十三年六月十二日（1874年7月25日），第296卷。

常生活中所表现出的或善或恶的倾向。

让中国人认同原罪说，还不是基督徒的最终目的，其最终目的是让中国人接受上帝的救赎。“性已恶矣，人能以一己之力复始之原性乎？无有也。故复性云者，今只约其具有之理心以克乎欲，久而理强而欲衰，性虽恶欲不能助，理足以御之。此则所谓复性也。虽然志善志恶，操之在我，无如欲炽而理已铄，恶性从而逼我，以此几微之理心遏抑乎炽欲，天壤间非无其人，然所谓希圣希天者，竟不可数数觐也。何哉？无他。未知所以致圣神之助，而功多半隳于自恃己力也。究不如深信耶稣，深明乎性之何若，深知前此纵欲悖理所系者何如大，而改悛之已往之罪，得耶稣怜而赎矣。然后策吾具有之理心，切求圣神之助，则义由以称，圣由以作，而性复矣。”¹在中国基督徒看来，儒家的成德成圣强调人为，基督教的悔改救赎侧重神助，二者实可相得益彰。那样恢复人原初善性的工作就不难做到了。

人性问题既是伦理学的起点，也是伦理学最终要解决的课题。中国基督徒以原罪说为基础，批判和清理了中国古代各种人性论学说，这种作法不仅证明了中西人性论的可融性，而且也使我们更加冷静客观地对待现实的人性。与此同时，也为我们诠释基督教的原罪说提供了多维度视角。

二、人伦：“仁”与“爱”

人伦 (human relation) 就是人与人之间的关系。人与人之间的关系问题乃“伦理的重点和核心”²人与人之间有三种基本关系：一是自我关系 (self-relation)，即人与他自己之间的关系，这种关系取决于人的自我反省和内心操练；二是血缘关系 (intimate relations)，即人与其家人及亲友之间的关系，这种关系主要是通过一种天然情感来维持的；三是非血缘关系 (distant relations)，即人与无血亲的他者之间的关系，这种关系取决于人的共同的社会责任和义务。³为了合适地处理和调整这些关系，就形成了相应的道德原则和伦理规范。伦理规范按其调整范围的大小及其要求标准的高低可分为具体伦理规范、普遍伦理规范和最高伦理规范三种不同形态。⁴

具体伦理规范包含两层意思：一方面，相对于普遍伦理规范的宽泛性，它是针对具有某种身份的个人或某类人的。此种情况以儒家的“五伦”为典型。“五伦”不仅设计了五种人伦关系的范型——“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”；⁵而且对其中

¹ 广东耶稣教会后学尹维清撰，《辩性略论》，《教会新报》第六册；页 3300；同治十三年六月十二日（1874年7月25日），第 296 卷。

² 卓新平著，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页 227。

³ 参见 Leonard Angel, *Enlightenment East and West*. Albany: State University of New York Press, 1994, p.40.

⁴ 参见卓新平著，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页 220、页 229。

⁵ 《孟子·滕文公上》。

不同的角色提出了不同的要求——“父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠。”¹另一方面，不同于抽象道德原则的概括性，它把道德命令落实到现实的具体行为上。此种情况以基督教的“十诫”为代表。“十诫”要求人们：一、除上帝之外，不可有别的神；二、不可拜偶像；三、不可妄称耶和華的名；四、守安息日；五、孝敬父母；六、不可杀人；七、不可奸淫；八、不可偷盗；九、不可作假见证陷害人；十、不可贪恋人的房屋、妻子、仆婢并他一切所有的。²这些规定“非常具体”，³跟法律条文一样清楚明白，几乎不需要作更多的解释和说明。不管是“五伦”，还是“十诫”，在基督教与儒家的对话和交流中双方都希望在对方找到这些具体伦理规范的对应物。林乐知所办的《教会新报》主张，儒家重五伦，基督教亦重五伦；基督教有上帝十诫，儒家也有君子三戒。关于“五伦”，该报指出：

儒教之所重者五伦，而吾教亦重五伦，证以《圣经》。言君臣者，《彼得前书》曰：尊皇上；（二章十七节）《宣道书》曰：不可诅皇上；（十章二十节）《提摩太书》曰：宜吁告祈祷为万人亦为王；（二章一节）《罗马书》曰：宜服在上之权，宜贡则贡，宜畏则畏，宜敬则敬。（十三章一节至六节）此重君臣之证也。言父子者，《马太传》曰：神之诫曰：敬尔父母；又曰：冒父母者必死；（十五章三节）《以弗所书》曰：听从父母，敬尔父母，诫中之首，致尔获祥；（六章一节至三节）《哥罗西书》曰：宜听从双亲；（三章二十节）《谚言》曰：听生汝之父，尔母老不可轻；（二十三章二十二节）《申命记》曰：勤教尔子；（六章七节）《谚言》曰：吝杖者恶其子也，爱子者以时责之。（十三章十四节）此重父子之证也。言夫妇者，《哥林多书》曰：夫宜一妻，女宜一夫，以免邪淫；（七章二节）《哥罗西书》曰：妇服于夫，夫宜爱妇，不以苦待之；（三章十八节十九节）《提摩太书》曰：教幼妇端正，爱夫爱子，撙节贞洁，守家仁慈，服于其夫；（二章四节）《提摩太书》曰：欲妇女廉耻贞节，勿金珠锦衣，宜安静，不许擅权；（二章九节）《希百来书》曰：贵婚姻无玷，苟合淫行，神必判之；（十三章四节）《提摩太书》曰：年少者嫁，生子理家；（五章十四节）《马太书》曰：好合其妻。（十九章四节）此重夫妇之证也。言兄弟者，《彼得前书》曰：爱诸兄弟；（二章十七节）又曰：致爱兄弟无伪，由洁心而彼此切爱；（一章二十二节）《罗马书》曰：以兄弟之爱相爱，以礼义相让；（十二章十节）《约翰书》曰：言爱神而憾其兄弟者，是为谎者，不爱所见之兄弟，何能爱未见之神乎，爱神宜爱兄弟，（四章二十节）《雅各书》曰：若兄弟姊妹裸体乏粮，尔曰：愿尔饱暖，不予所需，则何益？（二章十五节十六节）《马太书》曰：彼得曰：兄弟得罪我，我赦之七次可乎？耶稣曰：七十复以七相乘；（十八章二十一节二十二节）又曰：倘兄弟得罪，于独处时谪之，若听则救厥兄弟；（十八章十五节）《哥林多书》曰：兄弟争且讼，尔有过矣；（六章五节）《诗篇》曰：兄弟和合而居，善而且美。（一百三十篇一节）此重兄弟之证也。以言朋友，《箴言》曰：膏与香悦人之心，友以心劝亦若是；（二十七章九节）又曰：铁能利铁，人能利友亦然；（十七节）《诗篇》曰：谤我者非仇敌也，是仇敌则忍之；

¹ 《礼记·礼运》。

² 《出埃及记》20: 3-17。

³ 卓新平著，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页229。

自大向我非恨我者，是恨我者则避自匿；为我同侪密友相亲心悅与之议论；（五十五篇第十二节十四节）《加拉太书》曰：人偶有过，以谦逊之心规正之。（六章一节）此重朋友之证也。夫儒教重五伦，吾教亦重五伦。教曰耶稣，心同孔孟。¹

关于儒家君子三戒与基督教上帝“十诫”之关联。该报认为：

君子三戒第一戒，孔子曰：少之时，血气未定，戒之在色。上帝十诫第七诫曰：毋奸淫。旨正同也。²

君子三戒第二戒，孔子曰：及其壮也，血气方刚，戒之在斗。上帝十诫第六诫曰：毋杀人。旨又同也。³

君子三戒第三戒，孔子曰：及其老也，戒之在得。上帝十诫第八诫曰：毋偷窃；第十诫曰：勿贪邻屋邻妻与其仆婢牛驴及凡邻所有者。此二诫皆言戒得也。⁴

“五伦”与“十诫”的设计，均有其各自的人性论基础。如果说“五伦”的逻辑起点是性善论，⁵那么“十诫”的制定则是基于人性恶的考虑。《孟子·滕文公上》在讲到“五伦”产生的缘由时指出：“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦”。朱熹章句对此解释说：“人之有道，言其皆有秉彝之性也。然无教则亦放逸怠惰而失之，故圣人设官而教以人伦，亦因其固有者而道之耳。”⁶尽管“五伦”的设计有其性善论的根据，但同时也暗示了人是很容易堕落的。因为“五伦”的目的是防止人“放逸怠惰”，如果人是纯善的，也就不需要“五伦”了。正如老子所云：“六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”⁷至于“十诫”与原罪的关系，中国基督徒讲得非常清楚。烟台知罪子教友说：“尝思神播土造人，其灵至洁，其性至纯，存之以爱，思之以理，虽不能与神并驾齐驱，然亦未见其分道而驰，言乎肖，诚肖也。何诫之有？呜呼！始祖顺魔逆命，延及后裔，虽千百世之人莫不愆恶、积重陷溺愈深，岂但以色列人而已乎？故神垂诫示人，诫其勿犯夫所谓诫者，示人之性已恶也明矣。”⁸登州教会孙长隆亦表达了同样的意思：“惜乎！吾人形成性赋之后，人心日长，道心日消。听撒但之诱于内，而居之不疑；受异端之惑于外，而冥然罔觉。而罪于是乎积焉，于是上帝怜悯为心，条诫有序，矩矱多方，欲君子知所效而率履罔越，小人知所戒而趋避弗为，而律法又于是乎兴焉。”⁹可见，律法就是让人知罪悔改的。

¹ 《消变明教论》，《教会新报》第二册，页 613-614；同治八年十一月初二日（1869年12月4日），第64卷。

² 《消变明教论三》，《教会新报》第二册，页 641；同治八年十一月廿三日（1869年12月25日），第67卷。

³ 《消变明教论三》，《教会新报》第二册，页 646；同治八年十一月三十日（1870年1月1日），第68卷。

⁴ 《消变明教论三》，《教会新报》第二册，页 661-662；同治八年十二月初七日（1870年1月8日），第69卷。

⁵ 樊浩著，《中国伦理精神的现代建构》，南京：江苏人民出版社，1997年，页93。

⁶ 朱熹撰，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，页259-260。

⁷ 《道德经》第18章。

⁸ 烟台知罪子撰，《尔若爱我则守我诫论》，《教会新报》第二册，页573；同治八年十月初三日（1869年11月6日），第60卷。

⁹ 山东登州浸会孙长隆，《圣经十论》，《教会新报》第二册，页599；同治八年十月廿四日（1869年11月

“五伦”与“十诫”虽然其人性论基础不同，但其目标是一致的，都是为了制止人犯罪堕落，协调人与人之间关系。

关系是伦理的本质。不管从现象上看，还是从实体上看，任何伦理规范都体现出关系。在“五伦”中，父子、夫妇、兄弟是血缘关系，君臣、朋友是非血缘关系。在儒家看来，这五种关系的协调依赖于自我关系的健康。《大学》中说：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”¹《中庸》中说：“凡为天下国家有九经，曰：修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。修身则道立，尊贤则不惑，亲亲则诸父昆弟不怨，敬大臣则不眩，体群臣则士之报礼重，子庶民则百物劝，来百工则财用足，柔远人则四方归之，怀诸侯则天下畏之。”²这些都说明了修身是一切伦理关系的根本，所以“君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻……君子慎其独也。”³由自我关系扩展到血缘关系，再由血缘关系推及非血缘关系，儒家所建构的人伦关系网络显得十分完备系统。当代美国学者安格尔（Leonard Angel）把以“五伦”、“九经”为代表的儒家伦理称为“显性关系”（explicit relational）伦理，他认为：在儒家伦理中，“不仅不同的角色有其相应的美德和行为模式，而且对于起主导作用的美德亦有丰富的理解。比如在孔子的观念中，在家行孝本身也是参与社会政治的一种形式。（《论语·为政第二》第21节）这就把自我修养放在了血缘关系（intimate relations）的首位，非血缘关系（more distant relations）也要靠它去推动。自我修养必要顾及尽孝，如此，在孔子的观念中，自我关系（self-relation）扮演了重要角色。”⁴相比之下，他把以“十诫”为代表的摩西法典称为“隐性关系”（implicit relational）伦理。在“十诫”中，前四诫展示的是人与上帝之间的关系，后六诫涉及人与人之间的关系。第五诫“当孝敬父母”是有关父母与子女之间关系的诫命。第七诫“不可奸淫”是有关配偶之间关系的诫命。第六、八、九诫是规范社会上人与人之间关系的诫命，即“不可杀人”，“不可偷盗”，“不可作假见证陷害人”。第十诫“不可贪心”是控制人内心欲望的诫命。⁵在“十诫”所隐含的各种关系中，人与上帝的关系是最根本的。自我的心理健康、家庭与社会的和谐均取决于人神关系的融洽。上帝是一位超越者，一个真正的完美的纯粹的“自我”（I AM WHAT I AM），⁶人只有效学他，以心灵和诚实去拜他，⁷才能得以完全。正如一位教友在一篇征文中所说：“今夫至善全善者上帝，不待察不待执而自善也。为上帝子而至善全善者耶稣，亦不待察不待执而无不善者也。为耶稣而欲至善全善者保罗，必无不察无不执而后凡事皆善也。”⁸如此

27日），第63卷。

¹ 《大学》第一章。

² 《中庸》第二十章。

³ 《中庸》第一章。

⁴ Leonard Angel, *Enlightenment East and West*. Albany: State University of New York Press, 1994, p. 42.

⁵ Leonard Angel, *Enlightenment East and West*. Albany: State University of New York Press, 1994, p. 42.

⁶ 《出埃及记》3: 4。

⁷ 《约翰福音》4: 24。

⁸ 第一名广东人粤东修士，《宣察凡事其善者执之》，《教会新报》第四册，页1524；同治十年九月初一日

看来，儒家伦理与基督教伦理对接的关节点就在于如何完善和成就自我的问题上。

伦理规范在其发展中不断地被抽象和升华。¹儒家不仅给不同身份的人制定了具体的伦理规范，而且也为大家提出了共同的伦理规范。由“五伦”上升到“五常”乃历史发展的必然。汉代的董仲舒提出：“夫仁、谊、礼、知、信五常之道，王者所当修饬也。”²仁义礼智信就是适用于每个人的普遍伦理规范。同样，基督教伦理也经历了从具体伦理规范向普遍伦理规范的“提炼和升华”。³在新约中，耶稣指出：“要尽心、尽性、尽意爱主你的上帝。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”⁴由“爱神、爱人”的总纲中又演绎出许多不同的德目。“耶稣之八福曰：虚心者福，哀恸者福，温柔者福，慕义者福，矜恤者福，清心者福，和平者福，义逐者福，此执善之巨目也。”⁵保罗在《加拉太书》中提出：“圣灵所结的果子，就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。这样的事，没有律法禁止。”⁶在普遍伦理领域，儒家与基督教有许多相通之处。《教会新报》刊登的文章进一步认为“儒教重五常，吾教亦重五常”：

……夫五常者，仁义礼智信是也。或疑吾教《圣经》中无仁字，不知仁即爱也。……再讲言智，言智之可贵者，《约百记》曰：智慧之赋贵于珍珠，淡黄玉不能比，精金不得衡。……考《箴言》、《传道》二篇言智最多。……再进言信，《哥罗西书》曰：止于信。（一章）此与儒书《大学》合者也。《以弗所书》曰：‘执信为盾’，可扑灭恶敌之火箭。（六章）此与儒书《礼记·儒行》忠信以为甲冑合者也。……⁷

在任何两种伦理之间寻求相似之处都是可能的。问题只在于对话者是否愿意进入对方并同情地理解对方，开放、包容、随时准备接纳的心态是最重要的，这本身就是一个道德问题。《教会新报》的可贵之处在于它接纳儒家——不仅寻求两种伦理的相通之处，而且努力实现两者的相融。相通是说两者有相同点或相似点，而相融则意味着双方的不同点也可以结合。《儒教中庸与耶稣教同》一文指出：

问：《中庸》施诸己而不愿，亦勿施于人。与《马太》第七章言：尔欲人施诸己，亦必如是施诸人。其意同乎？曰：同。但《中庸》指横逆言之，耶稣指仁爱言之。横逆之加乃人情所不愿，故勿以己所不愿之事施诸人。仁爱之施乃人情所同欲，故当以己所愿欲之事予诸人。一反勘，一

（1871年10月14日），第157卷。

¹ 参见陈瑛，《三纲五常的历史命运——寻求“普遍伦理”的一次中国古代尝试》，《道德与文明》1998年第5期，页5-7。

² 《汉书·董仲舒传》。

³ 参见卓新平著，《基督宗论教》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页230。

⁴ 《马太福音》22：37-40。

⁵ 第一名广东人粤东修士，《宜察凡事其善者执之》，《教会新报》第四册，页1522；同治十年九月初一日（1871年10月14日）第157卷。

⁶ 《加拉太书》5：22，23。

⁷ 《消变明教论二》，《教会新报》第二册，页621-624；同治八年十一月初九日（1869年12月11日），第65卷。

顺推。立言虽若异，而以己之心度人，则同一恕道也。¹

《论语·卫灵公》记载：“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”《马太福音》七章十二节说：“所以，无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理。”“己所不欲，勿施于人”是说自己不希望别人做过来的事，也不要做给别人。“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”是说自己希望别人做过来的事，也要做给别人。前者是推己及人的否定方面，后者乃推己及人的肯定方面。²从《马太福音》第七章的上下文来看，推己及人的肯定方面似乎包涵了推己及人的否定方面，因为第七章九至十一节说：“你们中间谁有儿子求饼，反给他石头呢？求鱼，反给他蛇呢？你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况你们在天上的父，岂不更把好东西给求他的人吗？”地上的父母虽然不好，尚且愿意把好的东西，而不是不好的东西，给他的儿女；同样，天上的天父更愿意把好东西，而不是不好的东西，给求他的人。这还不是推己及人，而是推己及神，由“人爱”推向“神爱”。既然天上的父如同地上的父一样，愿意把好的东西，而不是不好的东西给他的儿女，那么，我们作为天父的儿女就应当象天父一样去关心人、帮助人、爱护人。这是由“神爱”推出“人爱”。“己所不欲，勿施于人”奉行的是对等原则，我不希望你做给我的事，我也不做给你。“你们愿意人（神）怎样待你们，你们也要怎样待人（神）”不仅体现了对待原则，而且也包含了绝对原则。因为上帝无条件地爱我们、不求回报地爱我们，甚至为我们舍命，所以我们要无条件地、不求回报地爱上帝和爱人。如果我们把后者称为伦理道德的“金律”，那么前者则可称为“银律”³“金律”与“银律”同中有异，异中有同，但“金律”涵容了“银律”。

“金律”和“银律”还不是基督教伦理和儒家伦理的最高原则。它们只是实现“仁”与“爱”的方法和要诀。⁴“仁”与“爱”才是儒家伦理和基督教伦理的最高原则。孔子把“仁”解释为“爱人”。⁵在儒家学说中，“仁”既是诸德目之一，又是“全德之名”。⁶二程曰：“仁、义、礼、智、信五者，性也。仁者，全体。四者，四支。”⁷朱熹的弟子陈淳说：“仁者，心之全德，兼统四者。”“就四者平看，则是四个相对底道理。专就仁看，则仁又较大，能兼统四者，故仁者乃心之德。如礼、义、智亦是心之德，而不可以心之德言者，如人一家有兄弟四个，长兄当门户，称其家者只举长兄位号而言，则下三弟皆其家子弟，已包在内矣。若自曰三弟之家，则拮据不起。道理只如此。”⁸由此可见，一方面，“仁毫无疑问是作为其道德

¹ 耶稣教或问，《儒教中庸与耶稣教同》，《教会新报》第二册，页 839；同治九年四月廿一日（1870 年 5 月 21 日），第 87 卷。

² 参见赵敦华，《中国古代价值律的重构及其现代意义（上）》，《哲学研究》2002 年第 1 期，页 17-20。

³ 赵敦华，《中国古代价值律的重构及其现代意义（上）》，《哲学研究》2002 年第 1 期，页 17-19。

⁴ 参见姚新中著、赵艳霞译，《儒教与基督教：仁与爱的比较研究》，北京：中国社会科学出版社，2002 年，页 128。

⁵ 《论语·颜渊》。

⁶ 冯友兰著，《中国哲学史》上册，北京：中华书局，页 101。

⁷ 《河南程氏遗书》卷第二上。

⁸ [宋]陈淳著，《北溪字义》，北京：中华书局，1983 年，页 22、页 19。

规范体系中的德目之一而与其他德目并列的，因而它与其他诸德之间是不能互相代替的。”另一方面，“仁同时又作为一种基本原则和精神而贯注于其他诸德之中，其他诸德则各自从不同的方面体现了仁的原则和精神。”¹从小处说，人的一点点美德，也可算为“仁”；从大处说，人心中有一毫私欲夹杂，都不能称为“仁”。孔子对他的弟子们的评价是：“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。”²德行最好的颜回能做到三个月不违背仁，其余的只不过偶尔进至仁的境界罢了。连孔子自己也不敢称达到了仁的境界和标准：“若圣与仁，则吾岂敢！”³所以说，仁是儒家最高的伦理规范——“心德之全而人道之备也。”⁴“爱”在基督教伦理中的地位与“仁”在儒家伦理中的地位是相当的。按照基督教学说的理解，人与人之间的关系是以人与上帝之间的关系为基础的。《圣经》上所讲的爱主要是指“神爱”（Agape），“神爱是一种自我主动给予的爱，既可以是上帝对人之爱或人对上帝之爱，也可以是人对自我同胞之爱。”⁵与儒家的“仁”不同，基督教的“爱”随时随地都要有神参与：

盖爱之至理，原本于神。上帝始创造人，命治万物，以万物供人，此爱之始也。当娃逆命，罪遗后人，贪婪仇讐，陷阱弥深，上帝不忍加诛，亦不溺爱，降形救世以赎众辜，悔者获救，更生永生，此爱之全也。神之爱人若是，人之爱神宜何如？率焉修焉，必尽心尽力，竭诚尽敬，尽爱以爱人。惟无一报，顺命博爱。推其爱以加诸人，体神爱以爱人，自有不能已者耳。人既体神之爱，诚于中，形于外，因心见事，非博誉也，非市恩也，是爱也纯由真心所发而见诸实事者也。

儒家的“仁”的是从人的内心生发出来的，“仁”的实现靠的是自我努力：“为仁由己，而由人乎哉？”⁷基督教“爱”的动力和源泉是上帝：“不是我们爱上帝，乃是上帝爱我们，……上帝既是这样爱我们，我们也当彼此相爱。”⁸“爱”的完成靠的是人与上帝的合作：“我们若彼此相爱，上帝就住在我们里面，爱他的心在我们里面得以完全了。”⁹对于儒家来说，“仁”的标准很难达到。在基督教看来，“爱”的境界要求更高：“非博誉也，非市恩也，是爱也纯由真心所发而见诸实事者也。”正如《圣经》所指出：“我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济

¹ 白奚，《“全德之名”和仁圣关系——关于“仁”在孔子学说中的地位的思考》，《孔子研究》2002年第4期，页15-16。

² 《论语·雍也》。

³ 《论语·述而》。

⁴ 朱熹撰，《四书章句集注》，北京：中华书局。1983年，页101。

⁵ 姚新中著、赵艳霞译，《儒教与基督教：仁与爱的比较研究》，北京：中国社会科学出版社，2002年，页102。

⁶ 上海监礼会怀原微参子撰，《爱论》，《教会新报》第二册，页593；同治八年十月十七日（1869年11月20日），第62卷。

⁷ 《论语·颜渊》。

⁸ 《约翰一书》4：10-11。

⁹ 《约翰一书》4：12。

穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。”¹就是说，“爱”不仅仅表现为外在行为的利他，更在于内心对上帝的完全顺服。²

尽管“仁”与“爱”的标准和境界似乎难以企及，但儒家和基督教都认为，只要人积极主动地去追求，也不难达到。孔子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”³孟子说：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。”⁴耶稣也大声地疾呼：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。”⁵“仁”与“爱”既是人生的终极目标，也是人当下应尽的本分。

以“仁”为主题的儒家伦理强调各种人伦关系的和谐，在道德实践中讲究的是“无过不及”的中道，但也常常有“知其不可为而为之”的慨叹。以“爱”为中心的基督教伦理注重人神关系的融洽，在具体生活中提倡的是无私奉献的精神，却忽视不同人伦关系的差异性和层次性。基督教可以给儒家伦理的实现提供一个终极依托，儒家可以使基督教的“爱”贯彻得恰如其分。“君民无爱而不治，父子无爱而不亲，夫妇无爱而不合，兄弟无爱而不睦，朋友无爱而不信。”⁶儒家的纲常伦理与基督教的道德原则是可以相互促进和补充的。

小 结

本章从人性与人伦两个角度考察了《教会新报》中有关耶儒伦理方面的论述。在人性论上，中国基督徒以原罪说为根基，批判地继承了中国古代各种人性论学说，不仅丰富了原罪说的意涵，而且也使中国人更加冷静客观地看待人性。在人伦规范上，《教会新报》将儒家的以“五伦”、“五常”为特点的仁爱思想与基督教的以“十诫”为背景的神爱思想加以对照比较，证明了耶儒伦理层面对话的可能性与可行性。十九世纪来华传教士和中国基督徒的神学思想和信仰实践为当今普世伦理的建设提供了宝贵的经验。

¹ 《哥林多前书》13: 1-3。

² 参见姚新中著、赵艳霞译，《儒教与基督教：仁与爱的比较研究》，北京：中国社会科学出版社，2002年，页119。

³ 《论语·述而》。

⁴ 《孟子·尽心上》。

⁵ 《马太福音》7: 7, 8。

⁶ 江苏常州人陈稻香，《问道记事》，《教会新报》第二册，页844；同治九年四月廿八日（1870年5月29日），第88卷。

第五章 社会关怀：耶儒对话的实践层面

对于基督徒来说：得救的信心与爱的行为是合而为一的。因为“信心若没有行为就是死的。”¹十九世纪英美的“社会福音”运动尤其强调通过社会参与去拯救人的灵魂。²清末的儒家面临着内忧外患，亦有很强的“经世致用”思想。所以，在身体力行方面，基督教与儒家有许多不谋而合之处。作为福音的传播工具，《教会新报》（1866-1874）不仅宣讲“灵魂拯救”的信息，而且也传扬“社会改造”的福音。它选登朝廷的谕旨奏折和地方政府的禁令告示，并且以儒家的诗文形式积极地从事禁烟、禁妓、禁赌、赈济、慈幼等宣传活动。林乐知在《教会报大指》中指出：“大吏禁妓之心，即圣诫毋淫之意也。中国赈饥之仁，即圣教爱人之旨也。此吾教与儒教相通而不相左也。通人观之，理自通也。……余载义学述略，戒烟诗文亦是此意。”³《教会新报》的内容及风格均体现出一种愿与儒家对话和合作的姿态。本章将结合《教会新报》分析基督教与儒家在社会改造、社会关怀和社会服务等方面所存在的共识和可能实现的合作。

一、三 戒

“黄、赌、毒”三大丑恶现象为当今社会所难免。“鸦片烟毒，始自外洋。赌博与娼妓，历来各国都有。”⁴晚清的上海——《教会新报》的所在地，是比较早的向西方列强开放的通商口岸之一。上海虽是开近代的风气之先，但也是个藏污纳垢之地。“作为这个都市罪恶渊藪的一面，其集中的体现，就是贩毒、聚赌和卖淫。”⁵《教会新报》刊登的诗文描摹了当时上海的情景。醒世子的《洋场赋》写道：

黄浦溶溶，环绕其旁。人杂五方，商通四域。洋货杂货，丝客茶客。相尚繁华，钩心斗角。

拥挤焉，攘攘焉。蜂屯蚁聚，真不知其几多数目。煤烟贯地，有火何红；电报行空，不胫何通；

¹ 《雅各书》第二章第十四至十七节说：“我的弟兄们，若有人说自己有信心，却没有行为，有什么益处呢？这信心能救他吗？若是弟兄或是姐妹赤身露体，又缺了日用的饮食，你们中间有人对他们说‘平平安安地去吧！愿你们穿得暖吃得饱’，却不给他们身体所需用的，这有什么益处呢？这样，信心若没有行为就是死的。”第二十四节说：“这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。”

² 李天纲，《基督教传教与晚清“西学东渐”——从〈万国公报〉看基督教在近代中国的传播》，高瑞泉主编，《中国近代社会思潮》，上海：华东师范大学出版社，1996年，页451-455。

³ 《教会报大指》，《教会新报》第二册，页618-619；同治八年十一月初九日（1869年12月11日），第65卷。

⁴ 吴贵芳，《十里洋场烟赌娼的历史考察》，上海市文史馆编，《旧上海的烟赌娼》，上海：百家出版社，1988年，页2。

⁵ 吴贵芳，《十里洋场烟赌娼的历史考察》，上海市文史馆编，《旧上海的烟赌娼》，上海：百家出版社，1988年，页1。

曲折冥迷，不辨西东。有得意者春光融融，其失业者风雨凄凄。一日之内，一街之中，而兴废不齐。吴姬绝色，浪子消魂。勾情卖俏，渔色宣淫。朝歌夜弦，无间晨昏。一朝金尽，犹不自知其误也。昔日何荣，尽态极妍。今日何辱，冷眼加焉。有如此情者不下万千。乃祖之收藏，乃父之经营，乃身之精神，几世几年，积聚而成，倚之如山，一旦供挥霍，输来其间，衣服首饰，罗绮金玉，弃掷如遗。伊人视之，意犹不足。嗟乎！习俗移人，一倡而百和也。彼爱纷奢，而不念其家，奈何入之仅锱铢，用之如泥沙。使沉湎之酒馔于骂座之灌夫，珍羞之味多于墦间之樽俎，鸦片之烟甚于三餐之噉哺；赌局之盛哄于三军之部伍，华侈之衣丽于王侯之服色，淫靡之曲乐于生旦之歌舞。使千金之驱极淫佚而不顾，荡子之疾，日益沉痾，烟瘾攻，疮毒举，曾几何时，可怜黄土。呜呼！杀人者，夫人也，亦财也。殉身者，财也，亦自取也。嗟乎，使夫人各惜其财，则足以保身，吾必谓夫人之财可由立身而至，富贵而寿考，谁得而杀之也。夫人不暇自哀，而吾人哀之，吾人哀之而不鉴之，将使他人而复哀吾人也。¹

此文是模拟杜牧的《阿旁宫赋》而作。林乐知在按语中称赞此文“新而隽奇，而警足以醒悟痴迷，故亟登之。”上海美华书馆的宋书卿也依照王羲之的《兰亭集序》撰写了《游洋场序》：

同治十年，岁在辛未，孟冬之初，游于松江上海之洋场，叹异事也。西人毕至，华番咸集。此地有高楼大厦，煤灯电线。又有洋泾激湍，环绕左右。倩以为桥梁水阁，寓目其际，岂无丝竹管弦之盛。一游一览，实足以乱我性情。斯时也，秦楼楚馆，柳巷花街，遥闻笛韵之清，近听歌喉之细，所以游目动心以极视听之娱，洵可乐也。夫人之相与处乎此地，或迷于烟色，流连妓室之内；或耽于赌博，放荡王法之外。……²

上海的确是一个叫人心荡神摇的地方。浙江钱塘县人袁祖志的《上海感事诗》写道：“客到申江兴便狂，纵饶慳吝也辉煌。四元在手邀花酒，八角无踪入戏场。”“丹桂园方呼狎妓，同新楼又拥有娇娃。”“勾人圈套般般巧，迷我神魂色色新。”³此外，上海县生员葛其龙的《上海洋泾浜竹枝词》⁴和卧云山人的《上海即事诗》⁵都从不同的侧面反映了当时上海的纸醉金迷、声色犬马的生活。这些诗文虽近艳体，但意存规讽，所以《教会新报》不吝篇幅，照登不误。

上海可说是晚清社会的一个缩影。在其表面的商业繁荣背后，潜藏的是人性的堕落和人情的冷漠。面对晚清社会吸毒、嫖娼、赌博之盛行，来华传教士和中国基督徒对那些放纵私欲的人们提出了劝戒和忠告，从而担当起挽救世道人心的工作。《教会新报》在戒烟、戒淫、戒赌的宣传上积极踊跃，功不可没。现分述如下：

（一）戒烟

¹ 醒世子，《洋场赋》，《教会新报》第四册，页1622-1623；同治十年十一月初五日（1871年12月16日），第166卷。

² 上海美华书馆宋书卿，《游洋场序》，《教会新报》第四册，页1647-1648；同治十年十一月廿六日（1872年1月6日），第169卷。

³ 浙江钱塘人袁祖志，《上海感事诗》，《教会新报》第四册，页1648；同治十年十一月廿六日（1872年1月6日），第169卷。

⁴ 《教会新报》第二册，页786；同治九年三月十六日（1870年4月16日），第82卷。

⁵ 《教会新报》第四册，页1752-1753；同治十一年二月十五日（1872年3月23日），第179卷。

鸦片是由罂粟花的汁液制成的。它主要产于印度、波斯、小亚细亚、土耳其、埃及等气候比较炎热的地区。鸦片最开始是作为药物而不是毒品输入中国的。十九世纪初，英国通过东印度公司向中国大量贩运鸦片，从此国内吸食鸦片之人越来越多。据 1869 年的《教会新报》统计：“中国受烟之害者，大约计小官每百人有四十人吸烟，农夫百人之中不过五、六人之间，中国出土之处每百人中四、五十人之间。北京省内百人内二十人之谱。通商各口为客者百人内三十人之数。衙门内所用上下人等，每百人刻有七、八十人之数。下流娼妇每百人中三、四十人而已。弁兵之内百人内二、三十人为度。读书先生每百人亦二、三十人为最。皇宫内监百人有五十人吸之，此系北京医院中闻内监亲自言之。旗人一百人中三、四十人。大共约算中国人百人之内有三十人之略。”¹这些数据充分说明，中国人受鸦片烟的毒害是多么普遍深重。

人们通常以为传教士与鸦片贩子是沆瀣一气的，但事实上，大多数的传教士是坚决反对鸦片贸易的，并极力与鸦片贩子划清界限。英国伦敦会传教士杨格非（Griffith ohn, 1831-1912）曾说过：“传教士始终感觉到这种致命的通商，有着不光荣的历史，促使中国的人心抵挡基督教：……他们无法了解何以同样肤色的人会一面带给他们救赎的福音，另一面又带给他们具毁灭性的毒品；他们无法了解何以当我们正在大量摧毁他们的身体时，竟会以为对他们的灵魂有益。他们必然怀疑象我们为他们带来这种贸易的民族，是否还有权利向他们传福音，劝他们向善。虽然身为传教士，我们与这种可憎的行为没有关系，但是中国人却无法分辨外国人和西方传教士。”³《教会新报》也申明了自己的严正立场：“……中国有等人恨西各国商家为卖土者，又传教人亦系卖土之辈，此大错也。要知各西国正经洋商以及传教者皆恶做此生意之人，即如上海同孚行之轮船，概不装载烟土，此一明证也。”⁴所以，我们不能把传教士与鸦片贩子混为一谈。

在对待鸦片烟毒的态度上，传教士与清统治者的立场并不是对立的。传教士认为，“鸦片之害，西方固难辞其咎”，但“要不得专归于西方也。”因为“吸者怙恶不悛，贩者乘机而进，厥罪维均。”⁵道光皇帝也曾承认，“鸦片烟虽来自外夷”，但“总由内地人民逞欲玩法，甘心自戕，以致流毒日深。如果令行禁止，不任阳奉阴违，吸食之风既绝，兴贩者既无利可图”，“兴贩之徒，亦可不禁而自止矣。”⁶太平天国事件之后，“国家暂以洋药之税稍补军需，”⁷于是有人鼓吹，中国应公开允许和推广种植鸦片，福州南台人吴天水就主张：“愿求

¹ 《鸦片烟来历》，《教会新报》第一册，页 441，己巳年六月三十日（1869 年 8 月 7 日），第 47 卷。

² 参见顾长声著，《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，1981 年，页 48。

³ 林治平，《基督教传教士与中国禁烟运动》，林治平主编，《近代中国与基督教论文集》，台北：宇宙光出版社，1981 年，页 321。

⁴ 《鸦片烟来历》，《教会新报》第一册，页 442；己巳年六月三十日（1869 年 8 月 7 日），第 47 卷。

⁵ 汉口普爱医院师惟善，《劝戒鸦片烟论》，《教会新报》第一册，页 79；戊辰年九月廿三日（1868 年 11 月 7 日），第 10 卷。

⁶ 《道光朝筹办夷务始末》第五册，页 2772-2773；引自王开玺，《鸦片战争前后清统治集团禁烟方针错位略论》，《安徽史学》1998 年第 2 期，页 37。

⁷ 顿醒子，《再答鸦片烟为害》，《教会新报》第一册，页 462；己巳年七月十四日（1869 年 8 月 21 日），第

我中国准照施行仿照印度国栽种鸦片之法，斯时本国自销自货，财帛不出于外。一是有益于国多此一项；二是有富不贫之法也。”¹此类荒谬的论调遭到传教士们的强烈反对。北京施医院医生德贞（J. Dudgeon）批评说：“故烟能败精神，耗财物，损声名。内为家人所鄙薄，外为亲友所轻视。无怪乎中原财帛，一年穷于一年。人民精神衰弱，子嗣艰难，一年减于一年。国累民贫，吸烟之故。余实为寒心，直有涕泗滂沱。隐痛更兼鸦片其初来自外国，今则内地各处皆种植之，年复一年，多于五谷。再若任其播种，将来天下之大，皆为产烟之区，尤可虑也。惟愿中国皇上辅政各臣设法禁止民间不种鸦片，只种谷粱，种与吸者日见其少，培养数载，国阜民丰，是为至愿。”²艾约瑟牧师与理雅各牧师游览中国的齐鲁青徐等地，“见山东之南直至黄河之北有种鸦片者甚夥”，虽有官禁，但种植者置若罔闻。他们不禁慨叹：“世道如斯，真莫可如何矣哉！”³林乐知牧师更是严厉地也驳斥了吴天水广种鸦片的观点：“子谓中国当种鸦片以利言也。余谓中国当不种鸦片以理言也。……子以利言谓不如自种自售，余以理言谓不如不种不吸，如不吸可不种，且可不买。夫中国不吸不买，即西国不售不来，此探本穷源之说也。余西国牧师也，凡事以理言，故于《教会新报》中屡载戒烟诗文，此与中国林文忠公、黄爵滋之意同也。”⁴清代的禁烟政策摇摆于“弛禁”与“严禁”之间。可见，在“弛禁”还是“严禁”的问题上，传教士是站在“严禁派”一边的。这与当时爱国官员的意见是一致的。⁵

而且，在具体的戒烟方略上，基督教与儒家也是相互借鉴的。黄爵滋（1793-1853）、林则徐的禁烟办法之一是“请各省督抚都广泛宣传戒烟药方。”⁶左宗棠也指出：“诚知吃之者多始误而终悔，孰不欲出此迷津。盖因妙秘难求，良方乏觅，未得戒烟之至法也。”⁷《教会新报》响应儒者们的号召，多方搜求简易、价廉、效神的戒烟秘方并刊登入报。林乐知强调：“良方多矣，然心不欲戒，则良药不能入不服之腹。但心戒而无良方，则戒每多苦。惟心戒而济以良方，则既不受苦，而即脱累，何不一试耶。”⁸清政府的另一禁烟措施是：“对于文武大小各官，如果有吸食鸦片者，以知法犯法定罪，而且其罪刑比常人要加等；除了对本官

49卷。

¹ 福州南台人吴天水，《中国种鸦片烟论》，《教会新报》第二册，页799；同治九年三月廿三日（1870年4月30日），第83卷。

² 北京施医院医生德贞（英国人），《施医信录论鸦片烟》，《教会新报》第二册，页813；同治九年四月初七日（1870年5月7日），第85卷。

³ 《择译艾牧师记中华种鸦片事》，《教会新报》第五册，页2573-2574。同治十二年六月十一日（1873年7月5日），第244卷。

⁴ 《答吴天水论种鸦片烟书》，《教会新报》第二册，页885；同治九年五月廿七日（1870年6月25日），第92卷。

⁵ 参见袁钰，《论黄爵滋与禁烟运动》，《山西大学师范学院学报》（哲学社会科学版）1998年第2期，页31-33。

⁶ 袁钰，《试论黄爵滋与禁烟运动》，《山西大学师范学院学报》（哲学社会科学版）1998年第2期，页32。

⁷ 《访求戒烟妙方》，《教会新报》第五册，页2601；同治十二年六月廿五日（1873年7月19日），第246卷。

⁸ 《汇集戒烟片烟经验良方》，《教会新报》第二册，页771；同治九年三月初二日（1870年4月2日），第80卷。

治罪外，其子孙再不准参加做官考试。”¹林乐知所在的教会也规定：“兹已定，当本会如遇有未进教吸烟来听书者，纵道理精通，不许入教。倘已进教者吸烟，则用力劝免，如不信劝，惟有革除，免至糟蹋教会矣。”²中国民间最流行的宣传戒烟的方法是广传戒烟诗文。中国基督徒也采用儒家的诗文形式苦劝吸烟者悔过自新。上海的半觉子的《劝戒烟黄莺儿》写道：

苦劝要君知，急回头，切莫迟。吃烟一事如寻死，难续宗支，难延后嗣，这报应皆由此。
快寻思，听吾苦劝，不改待何时。

荡产又倾家，鬻儿女，弃爹妈。朝朝半卧烟灯下，眼已如花，心又如麻，知交那有真情话。
实嗟呀，执迷不悟，犹自乐堪夸。³

福建的杨春芳在《劝戒鸦片烟诗》中说：

谁为祸首设迷津，引类呼朋尽陷身。毒药久尝难脱瘾，残灯不灭更伤神。暂时富贵皆空梦，
无限才华是弃人。急急回头须猛醒，俚词规劝岂无因。

瘾成都被病魔缠，呼吸通灵不吝钱。风月一床真快境，烟云半榻是神仙。身轻似纸难舒步，
骨瘦如柴更耸肩。垂死倘能回一念，此生光景自无边。⁴

这些诗歌文字浅近，情真意切，足以感人肺腑，动人心魄。不管是提出戒烟药方和对策，还是发表劝戒之诗文，《教会新报》劝人改过向善之心已溢于言表。正如谢锡恩所表白：“忆旧年《教会新报》立规条，即欲革除鸦片是也。愚承嘱之后，拳拳服膺，殷殷在抱，遇有吃烟之人勉而劝之，遇有祈祷之候代其恳焉。正为这等人而忧心悄悄，忽观半觉子之新报昭昭；览《黄莺儿》乃悽怆丽词，一啜足破沉迷之魂梦；谅白荡子必咨嗟扼腕，九迴折转铁石之肝肠。（俗以游手好闲之人目之为白荡子，今用之以指徒事鸦片之流。）庶儿改之，予日望焉。”⁵

与儒者不同的是，传教士和基督徒们特别强调基督教信仰对戒烟断瘾一事的重要作用。知过子程泌原来是一位瘾君子，他认为，戒烟断瘾一事与悔罪改过无异，要不是真心诚意、顿起痛改，是很难做到的。光靠人力不行，还得依靠上帝的帮助——“如果真欲戒烟断瘾、悔罪改过、脱离地狱，有诚实坚固永戒之真心者，有一尽善尽美之福门，何不往正教之门求祷之，不但安稳达岸，能除一生之罪孽，如果发虔心痛改前非，还有余生，况死后之灵魂有靠矣。”⁶香港英华书院的何玉泉坚持：“有上帝居其心，则魔鬼计穷；有圣神感化其心，自

¹ 袁钰，《试论黄爵滋与禁烟运动》，《山西大学师范学院学报》（哲学社会科学版），1998年第2期，页32。

² 《鸦片烟害声名》，《教会新报》第一册，页337；己巳年四月十一日（1869年5月22日），第37卷。

³ 上海教友半觉子，《劝戒烟黄莺儿》，《教会新报》第二册，页886；同治九年五月廿七日（1870年6月25日），第92卷。又见《教会新报》第一册，页272；己巳年二月廿二日（1869年4月3日），第30卷。

⁴ 福建教友杨春芳，《劝戒鸦片烟诗》，《教会新报》第二册，页887-888；同治九年五月廿七日（1870年6月25日），第92卷。又见《教会新报》第二册，页529；同治八年九月五日（1869年10月9日），第56卷。

⁵ 《闽悟真子自序并劝戒鸦片烟启（答三十次半觉子词）》，《教会新报》第一册，页439；己巳年六月三年日（1869年8月7日），第47卷。

⁶ 知过子程泌，《知过子戒烟论》，《教会新报》第一册，页261；己巳年二月十五日（1869年3月27日），第29卷。

知善之当为，恶之当去。知鸦片烟之为害甚大，改之必力，除之务尽。”¹林乐知也着重指出：“故急力传教不独得主之救，而且戒烟之事于中受益也。所以，传教得多，信者皆非邪径也。如教友将来中国人百中得九十有九，其吸烟者即鲜有矣。”²令人惋惜的是，清咸丰（1851-1861）、同治（1862-1874）年间，中国大部分官绅士民完全漠视基督教劝人迁善改过的功用，他们“或认基督教是一种邪教，教内有邪僻鄙劣不堪告人的行为；或认基督教的传布，是系其发动叛乱的开端，将危害中国社会的安宁；或自儒家道统的观点立论，驳斥基督教的义理，辟其为异端邪说。”³出于盲目排外的心理，他们看不见基督教信仰对消除人间罪恶的正面作用。事实上，在中国民间的禁烟运动中，“基督教的影响力是显而易见的。”⁴基督徒与儒者尽管其信仰体系不同，但其济世救人的情怀是相同的。

（二）戒淫

咸、同年间，帝王沉溺女色，吏政腐败，社会上淫靡之风大炽。⁵作为众商汇聚之地，上海的娼妓业尤其繁盛，“妓女公开、半公开的卖淫事实上得到租界当局的许可。”⁶淫书淫画泛滥成灾，妓馆娼寮遍地皆是。地方政府虽通飭查禁，但收效甚微。⁷关心世道的儒者和基督徒们只好运用思想的武器去警告愚顽，以求端正世俗民心。

当时的《上海新报》（1861-1872）时常刊登禁淫书、淫画、淫戏的文告和启示，《教会新报》不但予以转载，而且敦促地方政府加大对淫书、淫画、淫戏的查禁力度。淫书、淫画、淫戏实为诱导淫行的媒介，其流毒深广。淫书大多为小说或唱词，“自一传十，自十传百，悖性情之正，干天地之和，始则害及一方，终则毒流四海。”⁸淫画即春工图，“或烟盘秘戏，或砚照藏春，或表件暗绘淫情，或画片明彰丑态。描摹尽致，极意像之俱真，体态毕陈，果情形之如现。以故青年佳质见此而魄动心惊，绣阁贞操阅斯而神摇意荡。桑间濮上遂多卫土之风，毁璞环贞更使彭年不永。”⁹淫戏主要指花鼓戏，其危害性尤大。“夫花鼓戏以妇人说土话当场演出淫词秽语，此活淫画也，其害甚于淫画淫书。盖淫书，识字者看，不识字者不看，花鼓戏则不识字亦看，亦皆被诱被害。淫画观者一二人，花鼓戏观者千百人，一日数处，诱害千百人，岁计益多矣。且花鼓戏害更甚于他淫戏，论他淫戏则不知曲文者不懂，花鼓戏

¹ 香港英华书院何玉泉，《鸦片烟策论》，《教会新报》第六册，页 3341-3342；同治十三年七月十一日（1870年 8 月 22 日），第 299 卷。

² 《鸦片烟来历》，《教会新报》第一册，页 442；己巳年六月三十日（1869 年 8 月 7 日），第 47 卷。

³ 李恩涵，《同治年间反基督教的言论》，林治平主编，《近代中国与基督教论文集》，台北：宇宙光出版社，1981 年，页 84。

⁴ 魏外扬著，《宣教事业与近代中国》，台北：宇宙光出版社，1985 年，页 13。

⁵ 单光鼐著，《中国娼妓——过去和现在》，北京：法律出版社，1995 年，页 176。

⁶ 薛理勇，《明清时期的上海娼妓》，上海市文史馆编，《旧上海的烟赌娼》，上海：百家出版社，1988 年，页 155。

⁷ 参见吕实强著，《丁日昌与自强运动》，台北：中央研究院近代史研究所，1987 年，页 142-143。

⁸ 《上海新报·疏请禁淫书》，《教会新报》第三册，页 1450；同治十年七月十一日（1871 年 8 月 26 日），第 150 卷。

⁹ 中华友，《劝勿卖淫画启》，《教会新报》第三册，页 1451；同治十年七月十一日（1871 年 8 月 26 日），第 150 卷。

则句句土话，妇孺无不皆懂也。演者津津，观者跃跃矣。”¹《教会新报》认为，淫书淫画，“二者兼禁，于世道人心诚非小补。再禁淫戏，则更佳矣。然上海虽屡禁淫戏，而吉祥街演花鼓戏二三处仍自若也。”²

《教会新报》也转载了《上海新报》中有关禁姘头的一则报道：“姘头名目言之可笑而可耻，非但无夫之妇与有情者私相匹偶，即有夫之妻与多金者公然配合，相习成风，恬不为怪。及至女色衰而男弃之如遗，男金尽而女挥之不纳，彼此成仇，始之谓姘头者，今谓之为对头矣。或离或合，无殊禽兽之行，有心世道者，叹无可如何。今上海张明府莅任即革此弊，稟请大宪立案示谕军民人等，永禁姘头名目，嗣后男女不待父母之命，不须媒约之言，自相悦从，任情离弃者，一经访拿到案，轻则照和奸惩以枷杖，重则照拐诱拟以军徒，王法綦严，自爱者幸勿以身试法也。”³姑不论官府的此种作法是否得当并奏效，《教会新报》对这则消息的转载，充分说明基督教对儒家伦理纲常的认同，因为《圣经》对通奸亦有严格的诫命⁴。

卖淫嫖娼是近代社会最普遍的淫乱形式，上海的娼妓制度尤其完备。上海的妓女一般分三等，上等俗称“长三”：陪观剧，洋钱三元；陪宿又三元；欲宿先宴，宴须十三元。中等俗称“么二”：陪吸鸦片烟一二口，洋钱一元，宿又二元。这两等妓院钱不多的人是无法光顾的，而且钱不多的人妓女也不屑引诱，所以，受害者相对较少。下等妓院俗称“花烟间”，即花烟馆：陪吸鸦片烟一二口，钱仅百文，宿则一元。这等妓院穷人也可以去，小店的伙计、徒弟以及小本经营的肩挑雇工都可以去。“费虽少，以日计则少，合岁计则多，日计被害者以百计，月计岁计以千计万计，且取精多而用物宏，男女皆易生毒疮，于是被害者或宫或废、或亏空而逃、或饥寒而死，害可胜言哉。”⁵所以当时的江苏巡抚丁日昌决定取缔此类妓院。

《教会新报》称赞此举：“禁之良是”，并希望官府能够“令出惟行，……庶不致禁与不禁同也。”⁶基督教坚决反对娼妓制度。“《箴言》曰：淫妇其唇滴蜜，口滑于脂，其终苦若茵陈，利同锋刃，足趋于死，步归阴府。又曰：何为以淫妇自恋。（五章）又曰：淫妇之谄媚，毋以心恋彼之美，彼以睫困尔，盖妓妇致人亏乏，寻人之命，人能置火于怀而衣不见焚乎？人能蹈热炭而足不见焚乎？人就人之妻亦如是，与妇行淫坏己命，必受伤必受辱。（六章）”⁷这与儒家“万恶淫为首”的说法是一致的。正如林乐知所指出：“《圣经》最恶妓女，故于《箴

¹ 《丁中丞禁花鼓戏花烟馆》，《教会新报》第二册，页 582；同治八年十月初十日（1869 年 11 月 13 日），第 61 卷。

² 见《上海新报·疏请禁淫书》文后按语，《教会新报》第三册，页 1450；同治十年七月十一日（1871 年 8 月 26 日），第 150 卷。

³ 《上海新报·上海县禁姘头》，《教会新报》第四册，页 1536；同治十年九月初八日（1871 年 10 月 21 日），第 158 卷。

⁴ 《出埃及记》20：14；《利未记》18：20；《箴言》6：20-35。

⁵ 《丁中丞禁花鼓戏花烟馆》，《教会新报》第二册，页 582-583；同治八年十月初十日（1869 年 11 月 13 日），第 61 卷。

⁶ 《丁中丞禁花鼓戏花烟馆》，《教会新报》第二册，页 583；同治八年十月初十日（1869 年 11 月 13 日），第 61 卷。

⁷ 《消变明教论三》，《教会新报》第二册，页 641；同治八年十一月廿三日（1869 年 12 月 25 日），第 67 卷。

言》言之，不惮反复，且描绘穷形尽相，不若是人不知戒也。盖只言妓为秽言，言戒妓戒淫则为法言。《圣经》屡训戒妓，有司出示禁妓，余亦记事劝戒，同一心也。”¹

儒者们认为，风俗与人心是互为表里的。“治道之隆替，系于风俗之盛衰；风俗之盛衰，因乎人心之正邪；而人心之正邪，则由于教化之兴废。”²要想扭转淫靡之风，光靠外在的“禁”是不行的，还得有内在的“戒”。宝山县生员邵汝燧提出了六条戒淫要诀：一曰戒心淫。“何谓心淫？盖古来贞淫之判，判于一念，由一念遂成滔天。人得天地氤氲之气以生，断不能无男女之欲，有欲念即有淫心，惟能正其心者时时戒谨恐惧，一念之起，常恐天知，遏之于几微，防之于宥密，故心虽有欲而以理制之。无论日用起居之际，常将心地打扫干净，不为外缘所惑矣。不然心地昏蒙，邪缘易凑，虽欲戒之，又何及哉。譬如火之始燃，急宜随发随止，至已成燎原之势，而杯水难为矣。”二曰戒意淫。“何谓意淫？夫心淫者，无心而欲动者也。意淫者，有意而迷恋者也。少年子弟，立志未定，钗声鬓影，勾动春情；脂粉衣香，结成梦想。彼机心潜伏侥幸成奸者失身造孽，其罪固不待言。而即此无端留恋、意动情倾、俗语所谓单相思者，其意甚微，其祸甚烈。独居之际，魂为之飞；梦寐之中，精为之泄。欲火日益炽，元气日益消，于是而神散精枯，酿成虚劳损怯之症，所欲未遂而身已亡矣。”三曰戒目淫。“夫心或无端而动，意必有触而萌，则为内外之枢纽者，其机尤在于目。子曰：非礼勿视。程子曰：制外以养中。世人不察，或眸凝道畔，或目注廉中，轻狂任意，辄曰无伤。嗟乎，无礼如是，犹曰无伤乎。子以非礼勿视为仁，则视及非礼者即为不仁，试以仁者寿之说推之，吾知轻狂者必无寿也。”四曰戒口淫。“至于人之口过，尤关系终身，而口过之中，宣淫为最。下流无耻之徒喜谈女色，评论媼妍，甚而谣啄闺闼，捕风捉影，逞其利口，极意形容，附会其词，以无为有，一言之下，坏人名节，败人声名，人亦与尔何干，而尔必欲造此口头之孽耶。噫！言多必败，天遣难逃，不待死入泥犁，而暗中折福，必待终身困穷，此口过之显然者也。更有过之积于微者，或朋侪相谑，戏谈其夫妇之私；或邻里论婚，攻讦其闺房之丑。恣谈笑而涉秽褻。存刻薄而肆讥评，虽曰无心，究伤阴鹭。又或自命风流，每于稠人广众之中，谈烟花之趣及狎狭之情，子弟闻之，貽误岂浅鲜哉。至若夫妇为人之大伦，亦谁人无此事者，而无耻之徒往往津津乐道，酒酣耳热，夸狂兴于席间；育女生男，论谐欢于此日。偶然作客，辄曰思乡不幸断弦，即言阳亢，自以为佳话，而人笑其厚颜，此种口过尤人所易忽者也，戒之者务须防微杜渐，防意如城，守口如瓶。诗曰：中篝之言，不可道也。传曰：床第之言，不踰阍。礼曰：内言不出于阍。守此数语，自不犯口淫之过矣。”五曰戒身淫。“身淫之戒，前人之说已详，人能熟读深思而报复之速，感应之神，无不了如指掌。……易曰：履霜坚冰至。淫之为患，岂一朝一夕之故哉，所由来者渐矣。试观猫之与犬，其相合也，犹其狂呼奔逐，不能一呼而成。人虽无耻，岂能片语即合哉，必由平日不避嫌疑，日亲日近，而后能成大事也。守身之子须以避嫌为先，无论至亲近邻，切不可与妇女谈笑问答，

¹ 见《消变明教论三》文后按语，《教会新报》第二册，页642；同治八年十一月廿三日（1869年12月25日），第67卷。

² 吕实强著，《丁日昌与自强运动》，台北：中央研究院近代史研究所，1987年，页137。

及一堂杂处，饮食交接等事。凡蒙师之于馆东，伙友之于店主，旅客之于房东，大宜谨慎。虽似迂阔，而冥冥之中可免无穷之祸。”六曰戒笔淫。“笔淫者，非必淫词艳曲、摇惑愚蒙也，非必绘画春册、荡人心志也。近世文人学士皆喜言儿女之情、闺房琐事，类形诸诗歌乐府，后生初学，雅附斯文，展诵之余，以为名士风流必当尔，尔于是堕入魔道，误及终身。噫！谁为厉阶，而驱举世之英年后进，不知不觉入于下流也哉。更或无题锦瑟，寄托香奁，感兴绮怀，兼工艳体。虽登徒好色，宋玉高唐，原属子虚乌有，而不知者认假为真，遂知后世流传，大开淫邪之习，青衿佻达，学校衰微，皆由此也。”¹该文得到教内教外人士的一致赞誉。上海基督堂的黄筠孙称其“议论警切，笔势纵横，如万斛泉源，不择地涌出。至其层层透辟，尤足发人猛省。”江苏嘉定县人宋书卿的评语是：“妙语！理语！守身语！劝世语！运以抽茧剥蕉之笔，直似五更钟陡然一击，醉梦都醒，是大有功于世教之文。”林乐知牧师的总批为：“有功名教，不朽之文。”²可见，在道德实践的问题上，基督的信徒们赞同并激赏儒家士子们的那套正心诚意的修养工夫。

在戒淫禁妓的宣传上，基督教与儒家有一个共同的理论基础，即因果报应的观念。尽管因果报应的观念主要体现在佛教当中，但儒家经典和《旧约全书》也多少流露了类似的说法。上帝在“十诫”中说：“恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。”³儒家宣称：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”⁴佛教之所以能够在中国立足，很大程度上得力于善恶果报、生死轮回的说教。⁵宝山县丁卯科举人朱延射认为，在戒淫禁妓的问题上，因果报应的说法是最有效的：“惟淫为恶首，自来果报之说万无一失，观经传之所载，史册之所说，以及野乘杂说之所罗列，正如清夜霜钟，令人毛发俱竖，人能以已然之果报，惕将来之果报，由是而束身心，端风化，胜于以戒淫之文为戒者多矣。”⁶乘槎客摘录的戒淫诗也强调：“债号风流妻女还，本钱还尽利加添。劝君莫借真高着，此债天公督索严。”⁷与此相应，中国人在理解基督教教义时，也倾向于凸显上帝公正无私、赏善罚恶的一面。福建长乐县福音书塾陈慎修的《上帝十诫诗》就是典型的一例。他对第二诫“不可拜偶像”的诠释是：“木偶无灵属子虚，木雕鸟兽与虫鱼。一心崇事神垂鉴，积善之家庆有余。”他对第七诫“不可奸淫”的诠释是：“蛾眉螭首易心迷，日逆言挑更手携。记取意淫神已怒，淫人妻怕即偿妻。”⁸上海的黄筠孙称赞因果报应

¹ 宝山县生员邵汝燧（羲人），《戒淫要言》，《教会新报》第二册，页 862-865；同治九年五月十三日（1870年6月11日），第90卷。

² 见宝山县生员邵汝燧（羲人）《戒淫要言》文后按语，《教会新报》第二册，页 865；同治九年五月十三日（1870年6月11日），第90卷。

³ 《出埃及记》20：5-6；参见《撒母耳记下》12：7-12。

⁴ 《易·坤·文言》。

⁵ 吕大吉著，《宗教学通论新编》（下），北京：中国社会科学出版社，2002年，页782。

⁶ 宝山县丁卯科举人朱延射（补畲），《戒淫说》，《教会新报》第二册，页851；同治九年五月初六日（1870年6月4日），第89卷。

⁷ 乘槎客，《摘录戒淫诗十四首》，《教会新报》第三册，页1001；同治九年八月二十二日（1870年9月17日），第103卷。

⁸ 福建长乐县福音书塾陈慎修（味道子），《上帝十诫诗》，《教会新报》第二册，页633；同治八年十一月十

的说教：“……直捷痛快，为天下痴迷人当头棒喝。天理人心，毫厘不爽。”¹由此可见，《教会新报》在戒淫禁妓的宣传上，不仅在实践上起到振聋发聩的作用，而且在理论上加强了儒、释、耶三家思想的相互理解和相互沟通。

（三）戒赌

清朝前期，统治者吸取了明朝灭亡的历史教训，²采取了严厉的禁赌政策，赌博之风并不严重。清朝中后期，统治者放松了对赌博的限制，加之社会闲散人员日渐增多，赌博就开始猖獗起来。³鸦片战争以后，外国的赌博又进入中国，租界“则成为外国冒险家在中国开场设赌、牟取暴利的天堂，也成为中国地痞、流氓大赌而特赌的庇护地。”⁴上海向有赌窟之称，清政府每一位官员到上海任上，都立志禁绝赌博，但由于租界当局的掣肘，禁赌的工作很难贯彻下去。⁵面对这种情势，《教会新报》充分发挥了舆论监督的作用，在向公众广泛宣传赌博危害性的同时，也揭露了赌博的黑幕，并敦促中外双方真诚合作、厉行禁赌。

人们通常把赌博等同于打牌、下棋等娱乐性活动，却忽视其潜在的社会危害性。事实上，赌博不仅是滋养贪心的温床，更是诱导犯罪的催化剂——“小人而赌博，盗之媒也；君子而赌博，贪之渐也。”因为“觊觎之念一动，则必弄机关；……计较之心太明，则必争竞；……胜负之情正切，则必忘饮食、废寝眠。”⁶关于赌博的危害性，《教会新报》连载的《戒赌十则》讲得非常详明具体：

一曰坏心术。盗贼所不容贷者，惟夺人财耳。假手于博，以攘人财，盗贼何异。每见贵与贱角，富与贫角，明知其人之财为衣食所需，或称贷所得，又或弃产而来，乃始也，甘词美色，诱之投网，胜则借端托故，迫之丧气而归，非衣冠中之狼虎乎。且迩来局赌纯用诈弊，有三人当局，而朋谋一人者。或几人旁观，而交射一人者，手口眼眉，尽是劫人之利匕，弟兄叔侄，亦加巧陷之阴机。又有因赌倾家，饥不择食，即丧廉耻之事，皆悍然为之，语云赌近盗，信哉！

二曰耗货财。贪得念重，陷入阱中，各挟迷情，苦恋局内，达者因偶失而小惩大戒，受害犹浅，若妄想求复，日甚一日，渐至囊空产费矣。每见富贵之后，因此无食无居，为亲族笑，貽子孙忧，甚有负债莫偿，结讼受辱者。嗟乎！覆家之事，赌为第一。苟家有余资，须用以敦孝友，周贫乏，修桥路，放生命，则种德无穷。……奈何白白送人，身不受乐，而人又弗感乎。尝见鄙吝者平日惜金如剜肉，而一掷动耗多金，岂不可笑。又见慷慨者存心愿行好事，而赌耗力不从心，更为可惜。倘曰术操必胜，可以坐致丰盈，试思辛苦经营者尚难实实受享，何况不仁不义而取之，

六日（1869年12月18日），第66卷。

¹ 见无名氏《戒淫文》文后按语，《教会新报》第二册，页852；同治九年五月初六日（1870年6月4日），第89卷。

² 吴伟业在《绥寇纪略》中说：“明亡，亡于马吊。”马吊是明代流行的一种赌博形式，演化为后来的麻将。参见郭双林、肖梅花著，《中华赌博史》，北京：中国社会科学出版社，1995年，页165、页212。

³ 王美英，《清代的赌博述论》，《武汉大学学报》（人文科学版）2001年第3期，页304-307。

⁴ 郭汉林、肖梅花著，《中华赌博史》，北京：中国社会科学出版社，1995年，页164。

⁵ 郭汉林、肖梅花著，《中华赌博史》，北京：中国社会科学出版社，1995年，页249。

⁶ 《得一录·戒赌说》，《教会新报》第三册，页1401-1402；同治十年五月二十八日（1871年7月15日），第145卷。

其耗不更有甚也者乎。¹

三曰误正务。本业宜勤，分阴可惜，若群居赌博，无论废时失业，下流渐入为祖宗之罪人，老大悲同世间之弃物。即偶尔随波逐浪，未至沉溺不返，然此时身被系缚，即必不容缓之事，亦姑待明日，以至坐失事机，必应经手之事，亦转托他人，不无覆败乃事。至于庆吊失礼，期会爽信，贻亲朋之怨怒者，又不知凡几矣。且宝贵而耽此者，近则傭工之类嗟守候之艰，远则客使之流苦濡滞之久，大非方便之道。更如良辰美景，与二三知己，携尊选胜，亦生人至乐也。乃吴下支硎、虎阜石湖等处，画舫日以百计，舟中埋头酣战者等寒窗之孜孜，类夏畦勤劳，赌不惟误正务，即赏心适意之事，亦为之误矣。静言思之，真可悲笑。

四曰伤天伦。象贤亢宗，亲所同欲，不幸生不肖子以赌为业，荒废诗书，显扬无望，耗破家产，穷困可虞，不能不怨且怒也。虽挞之流血，总慈心所迫，奈昏愚不谅，亲恩反成仇怨。又或百计以攘亲财，多方以揭重债，使高堂日夜愤郁，可谓有人心者乎。若夫孀母抚孤，恩苦十倍寻常，乃或比匪倾家，致嗟薄命，谓有子不如无子，其罪尤重矣。不惟是也，更伤兄弟，盖守分无求，则手足之谊蔼然，若因赌而窘，强者侵欺，弱名伎求，嫌隙一开，相戕无已。又不惟是也，更伤夫妇，妇人苦乐，惟夫是视，忠言谏阻，出自至情，乃荡子动辄反目，甚有因废簪珥，争愤投繯者，于心安乎？又见好赌之人，子不能婚，女不能嫁，使衣食艰辛，终身失所，是可忍乎？又见赌席之间，有父来骂子者，有子谏父者，下人见之窃笑，正上闻之发指，乃知好赌者，无新伦谊，无一不伤，固神明所必责，而祖宗所痛恨者矣。²

五曰致疾病。好赌之人，日夜酣战，眼目昏花，腰臂疼痛，元神疲极，伤在血气。或夜深群息，艰得饮食，则忍饥忍饿，或兴高神倦，恣任口腹，则过醉过饱，其伤在脾。或夏月蚊成阵而薰蒸，炎火之下，受暑不觉，或冬天鸡报晓而奔驰，霜露之中，冒寒可虞，其伤在肺。鬼域之輩，隐用术以欺我，弗甘受其播弄，蛇蝎之流，显用强以压人，何堪当其剑戟，胜者思劫，即求缓须臾而不能，情实可恨，败进结算，即乞假分毫而不许，毒更难忘，其伤在肝。财为至命，非甚不肖，未有弃而不悔，更有急需之物而轻投波浪，手足几乎无措，又或他人所托而温委泥沙，踟躕何能自安，父兄督责于堂上，妻子泣怨于中宵，则伤更入心。至醉饱倦闷而归，精神不足，虚火上炎，荒淫无度，则伤更入肾。种种戕生，皆赌之故，贪得亡身，良可浩叹。

六曰结怨毒。凡损人利己，旁观尤抱不平，况身当其害者乎。故有密友至戚，而一入赌局，顷刻反颜，兼之赌后常醉，醉则怒性易发，情谊尽忘，即无报复，已伤雅道，况靡怨不答，或明为发难，或阴为下石。如子所目击者，某为赌而致报复倾家，甘为赌而致假命陷狱，某为赌而致同庠构祸、名士被黜，某为赌而致仕路相轧、能吏挂冠。嗟乎！当其登场角胜，狡者使奸谋，强者逞傲气，无不洋洋自得，而抑知种祸至此乎，利兮害伏，好赌者三思之。³

¹ 江南嘉定县人宋书卿，《录戒赌十则并引》，《教会新报》第二册，页 647-648；同治八年十一月三十日（1870年1月1日），第 68 卷。

² 江南嘉定县人宋书卿，《录戒赌十则》（第三则、第四则），《教会新报》第二册，页 656；同治八年十二月初七日（1870年1月8日），第 69 卷。

³ 江南嘉定县人宋书卿，《录戒赌十则》（第五则、第六则），《教会新报》第二册，页 667-668；同治八年十二月十四日（1870年1月15日），第 70 卷。

七曰生事变。夫安分守义之家，门户启闭有时，交游往来必择，则意外之变无自生。若好赌者，平昔相与之入，大都浪子多而端士少。且奔走效劳之辈，咸思鼠为窃而狗为偷，或伺朋侪之未归而乘虚以入，或窥门户之不闭而投问以来，此资贼之变也。夜深人倦，或灶火未息，而余薪致焚，或烛烬旁延，而枯木已燎，家人浓睡，忙不及救，此回禄之变也。某生与宦裔，善乘主人夜战方酣，直入卧室，灭烛上床，妇误断夫，听其云雨，事毕乃知，惧露隐忍，久之始败。某吏与庠生善窥其妇艾，日假赌本，诱因使远出，密入通奸，习以为常，夫偶驰归，避于床下，窃闻私语，不觉失笑，乃致就擒，此奸淫之变也。天启年一别驾子，父授百金，一夜尽失，归即缢死，此人命之变也。至若争愤告讦，而缙绅之裔亦系图圉，名声败坏，而誉望之儒概从黜革，此身名之变也。历观诸变，足为寒心，奈何不戒。

八曰损品望。夫士即贫贱，能礼义持躬，诗书奋志，则人皆敬之重之。若好赌者，名利终无一就，故即齿尚少，而识者料其无成，家甚殷，而论者决其必坠。生自厚德之家，则共叹祖先好善，何乃种此顽裔。出于济恶之后，则咸快造孽良久，允宜报以狂嗣。爱汝者谓惜哉，聪明之子，昏迷不悟，堪悲无药可医。憎汝者谓幸矣，挥金如土，亡可立等，吾且拭目俟之。合宗揆不与盟，同气羞与为伍。如望纳交，人必曰若类不可近。如愿效劳，人必曰若辈不可托。如将议婚，人必曰若类弗能养。如思告贷，人必曰若辈弗能偿。乡间间共嗤其身不端，决无克昌之后。僮仆辈咸料其家必破，群为择木之栖。噫！好赌之人，一文不值，信哉！且下流无问矣。科第中人，亦有不足重者，盖身上背云，进可为朝廷效忠，退可为桑梓造福。否则，言行不苟，亦可表帅厥后。顾以有用之身，有用之日而托言潇洒，辜负功名，是亦有志者所深鄙也。¹

九曰招侮辱。夫人以礼让相接，谁忍我凌，养尊自重，谁敢我褻。惟一入赌局，争论竞起，有以富贵而侮贫贱者，气傲而不及制也。有以贫贱而侮富贵者，情迫而不及持也。更有分属尊行，而反蒙卑末之慢。又或年已颁白，而反被孺子之欺。至开场诱赌者，心如窃盗，行同乞儿，非最下一流乎，每见其诱人，奴颜婢膝，一入其阱，动加欺侮，得胜者敬如上宾，战北者慢如舆隶，金多者百态款留，囊空者千方挥斥。刻刻吸人精髓而酒肴寡薄，致有饥渴之殃。活活剥人皮肉而分毫必较，使无手足之措。嗟乎！士即屈首蓬蒿，安心蔬食，旷观天光云影，品题往古来今，亦甚恬适尊巍也。乃以爱赌博故受鼠辈辱，是亦不可以已乎。又见彻夜酣战，仆从守候，夏苦蚊，冬苦冻，怨征色，憾发声，主非木石，能无汗颜。至于因赌舌战，辱及妇孥，累及父母，更不肖之极也夫。

十曰失家教。勤俭为保家之本，奈中人之性，向上难而为非易，即尊长端谨自持，日以养方垂训，尚虑少年飘荡，趋于下流而不觉。况迹者赌风日炽，子孙自七、八龄时，习见父祖赌博，分取胜钱为快，天性早已断坏，无怪乎长大而习为固然，毫无耻畏也。亦有自好赌而禁子孙之赌者，每巧为解释，或云我齿迈无志上进，汝青年须好学；或云我多能战则必克，汝蒙稚定然受欺。不知令反其好，断断不从，况近墨者黑，凡往来浪子，淫朋子孙，一与相习，志气定日坏，言行定日乖，不止以赌败家也。至仆隶下人亦须身率以正，如上行下效，至为盗犯刑，非家长实教之

¹ 江南嘉定县人宋书卿，《录戒赌十则》（第七则、第八则），《教会新报》第二册，页 678-679；同治八年十二月廿一日（1870 年 1 月 22 日），第 71 卷。

偷乎。总之，好赌者百无一可，慎勿以古之豪人为口实也¹。

这篇文章的推荐者是江南嘉定县人宋书卿，²他在引言中指出了推荐该文的缘由：“赌风之为害于世者，诚不可胜言，官禁虽严，私相聚博，阴违阳奉，定不乏人。缘录戒赌十则，特呈尊院，希镌报中。庶令阅者知其害、防其害、变其害，而交相劝诫，远播广传，易俗移风，不无小补。”³林乐知在按语中称赞该文：“十则苦心婆心，透彻痛快，字字良箴，亟登之，庶好赌者及早回头，不赌者弗为所诱。”⁴宋书卿与林乐知，一位是儒家士子，一位是基督徒，他们一倡一和，其良苦用心就在于让世人痛切地认识到赌博的危害性。

白鸽票是当时上海比较流行的一种赌博形式，⁵地方官吏会同各国领事曾多次颁布禁令告示，但却屡禁不止，甚至愈演愈烈。“积惯之徒仍有外虽敛迹，内实包藏，或朝散而暮聚，或西闭而东开，彼拿此逸，阳奉阴违，兼有一二朋串洋人出面者，藉此以作妄想，欲图护庇之计。种种伎俩，无非欲害人而利己。”⁶有的为了推销彩票而不择手段：“某洋行请女先生弹词，诱人买白鸽票，宛如赌馆而兼妓馆。”“更有可笑者，二摆渡望益纸馆斜对门之新开白鸽票赌局诱人之法更属想入非非。欲诱妓女之买票也，则曰第一票赢金镯一对，于是妓女皆想金镯而争买矣。欲诱纨绔子弟之买票也，则曰第一票赢金表一枚，于是纨绔子弟皆想金表而争买矣。不知金表金镯则属子虚乌有，其他赢票则洋布而已。于是收入千金百金，仅费几疋洋布而已。何卖者之狡狴，而买者之痴愚也。”⁷有的为了开设赌局而嫁祸于人：“日内二摆渡地方旧设白鸽票局之斜对门有望益纸馆者门悬牌曰：出卖小吕宋国君白鸽票，每票洋钱六元，此已复兴之实据也。夫大吕宋即大西洋，又名西班牙。上洋外国白鸽票名曰吕宋白鸽票乃大吕宋之白鸽票，乃大西洋国人所开也。故近由大西洋国领事官禁止，此实证也。今乃嫁名于小吕宋，此状师之伎俩也。不知大吕宋国已通商，小吕宋国未通商，上海无小吕宋人，安得有小吕宋白鸽票。两国名同国异，一东一西，相隔数万里，绝不相涉。乃状师以此国之赌嫁名于彼国之君，似此险诈，何恶不可作，何事不可为。”⁸有的目无法纪而瞒天过海：“闻

¹ 江南嘉定县人宋书卿，《录戒赌十则》（第九则、第十则），《教会新报》第二册，页685-686；同治八年十二月廿八日（1870年1月29日），第72卷。

² 黄允升在宋书卿《赋得戒淫》文后按语中说：“书卿宋君，少承庭训，颖敏异常，乡先辈以大器目之，应试时屡列前茅，后以避兵来海上，与余居最近，契最深，常以先正格言劝勉同人。”《教会新报》第二册，页765；同治九年三月初三日（1870年4月2日），第80卷。

³ 江南嘉定县人宋书卿，《录戒赌十则并引》，《教会新报》第二册，页647；同治八年十一月三十日（1870年1月1日），第68卷。

⁴ 见江南嘉定县人宋书卿《录戒赌十则》（第九则、第十则）文后按语，《教会新报》第二册，页686；同治八年十二月廿八日（1870年1月29日），第72卷。

⁵ 白鸽票于清道光年间开始流行。其玩法类似于今天的彩票，但以猜字定输赢，由于其赌本微小，使得该项赌博普及到社会的最底层，所以其危害性尤大。参见郭双林、肖梅花著，《中华赌博史》，北京：中国社会科学出版社，1995年，页197-199。

⁶ 上海会审同知陈福勋，《上海禁白鸽票示》，《教会新报》第四册，页1710；同治十一年正月十六日（1872年2月24日），第175卷。

⁷ 江苏华亭县人持平史，《上海中西同禁白鸽票论》，《教会新报》第四册，页1673；同治十年十二月十一日（1872年1月20日），第171卷。

⁸ 江苏华亭县人持平史，《上海中西同禁白鸽票论》，《教会新报》第四册，页1729；同治十一年二月初一日

有某白鸽票行未能遵限停止，外国巡捕第一次至其行中，与卖票之行主相遇，外国巡捕问曰：此行主在家乎？卖票者答云：不在家。缘彼此不相识，故外国巡捕为其所骗也。第二次又去，卖票者正在开看之时，外国巡捕又问曰：行主今日在家乎？卖票者又告以乡下去矣。至第三次卖票者未曾下楼，外国巡捕恰与行中佣人相遇，问曰：行主在家乎？佣人云：在。返身上楼，只言有外国人来，未言来者系巡捕也。卖票者欣然自得，以为买票人来矣，刚下楼，与外国巡捕相见。巡捕曰：尔即卖白鸽票者耶，何两次谎我之甚也。卖票者云：尔来何为？外国巡捕曰：奉领事官命关照尔等以某日为限，不准再卖矣。卖票者听而漫应之，不云闭歇，亦未云不肯闭歇。外国巡捕自此以后，未知曾否再来知照。此行至今未闭，大约是不肯闭歇也，言之可笑。”¹

白鸽票之所以屡禁不止，其根源在于租界当局的掣肘。《教会新报》不仅批评了租界当局的弛禁态度，而且敦促其与中国政府真诚合作，厉行禁赌。江苏华亭县人持平叟指出，“和约无准开白鸽票赌局之条，白鸽票为中国例禁。”²“吾思洋人为通商而来，非为开赌而来，洋人自重自爱，断不肯为此众恶众贱之事。”³“中国为礼义之邦，严禁妓与赌，以其害人之深也。乃闻西国于妓则有花烟馆捐，于赌则赌馆牌捐，收其捐即弛其禁矣。此中西之异同也。……今西国于白鸽票赌局亦止捐立限严禁，则西国亦尚礼义，与中国始异而终同矣。此西国之善政也。从此嫌隙不生，可永敦和好矣。惟善政之行须防小人从中得贿舞弊，阳奉阴违。”⁴针对洋人庇赌的现象，他建议中国官府应严惩买票者，枷以示众，“至买者无人，则开者自歇，此绝妙方法也。”⁵针对赌局“北闭南开”的现象，他建议中西官员“易服亲自访查，门贴有发财票者即是实据，照会西国领事官同拏，斯弊绝而赌绝矣。”⁶为了革除赌博之弊，《教会新报》真是不遗余力——其对民众之劝说可谓苦口婆心，其对官府之督促可谓义正辞严。

旧上海的“黄、赌、毒”三大丑恶现象经常是纠缠在一起的。它们象毒蛇猛兽一样，不知吞噬了多少人的灵魂和生命。《教会新报》所倡导的基督教救人理念和儒家济世精神可说是抵挡这些毒蛇猛兽的两把利剑。

(1872年3月9日)，第177卷。

¹ 《上海新报·上海白鸽票笑柄》，《教会新报》第四册，页1672；同治十年十二月十一日（1872年1月20日），第171卷。

² 江苏华亭县人持平叟，《上海禁白鸽票论》，《教会新报》第四册，页1729；同治十一年二月初一日（1872年3月9日），第177卷。

³ 持平叟，《涂观察善禁白鸽票赌局》，《教会新报》第四册，页1486-1487；同治十年八月初二日（1871年9月16日），第153卷。

⁴ 江苏华亭县人持平叟，《上海中西同禁白鸽票论》，《教会新报》第四册，页1673；同治十年十二月十一日（1872年1月20日），第171卷。

⁵ 持平叟，《涂观察善禁白鸽票赌局》，《教会新报》第四册，页1487；同治十年八月初二日（1871年9月16日），第153卷。

⁶ 江苏华亭县人持平叟，《上海中西同禁白鸽票论》，《教会新报》第四册，页1673；同治十年十二月十一日（1872年1月20日），第171卷。

二、赈 济

近代中国灾难频仍，民不聊生。上海的地理位置优越、商业繁荣和思想自由，所以它“也成为流民的流亡首选之地。”¹王韬的《瀛寰杂志》记载：“庚辛之间，贼陷江浙。东南半壁，无一片干净土。而沪上繁华远逾昔日。……于是八郡难民陆续集于城外。……人因号洋泾浜为‘流离世界’。”²于醒民先生在《上海，1862年》一书中写道：“说起上海的难民，令人吃惊的是，他们构成了上海市区人数最多的部分：最集中时，市区每六个居民中有五个难民。”³可见，上海不仅是冒险家的乐园，更是贫苦人的聚集地。为了安置无依无靠的穷人和难民，上海的华洋官方、商绅和教会人士共同发起了赈饥恤贫的活动。⁴其状况如何，我们从《教会新报》的相关报导中就可略见一斑了。

扶危济困是每个人应尽的责任。社会救济工作仅靠政府独自担当是不行的，它需要调动全社会的力量。而调动全社会的力量关键在于唤醒人们的同情之心。刊登在《教会新报》上的黄筠孙的《劝上海中国外国官绅士商捐银复设恤贫局启》写得情真意切，足以感动铁石心肠：

芦汀月冷，荻岸云平。江南秋老，塞北寒生。风萧萧兮鸦声乱，沙漠漠兮雁阵横。水浅潮回，半江渔火。霜清露重，万户砧声。岂无匝地桑麻，已卜半年之兆；亦有满城风雨，殊伤卒岁之情。如上海之为邑也，利通洋国，地界海隅，十八省官商辐凑，万千人羁旅通途。固多列鼎鸣钟，门夸阉阅；不少沿门托钵，身辱泥途。十字街头，无奈吹箫而至；三岔路口，那堪蒙袂而呼。忆昔之有恤贫局也，乐善多方，好施无已，良有司泽沛棠阴，（上海向时各宪捐产设局，四民无告者得以全活。）乡先生恩周梓里。（本地绅富捐输筹款，颇为踴跃。）悵播间之乞食，人是丁年；听昏暮之哀求，声传亥市。床头金尽，最难堪末路英雄；囊内钱空，何以慰穷途壮士。今之宜复设也，编户赈粮，施衣煮粥，或发粟以赈济，或解囊以构屋。（前各大宪于秋冬之际，多盖草屋于城南教场，稍及新闸镇，收养灾民，以予衣食，所费银两均系各宪捐产及绅商乐助。今涂观察下车伊始，循声卓著，朱明府亦爱民如子，想不让前人专美也。）寒者衣而饥者食，穷士铭恩；近者悦而远者来，贫儿果腹。看数百辈愁城稍慰，俨然饱食暖衣；纵千万间广厦难成，聊免风栖露宿。盖以洋场辽阔，虹口迢遥，境虽热闹，人更喧嚣。昔日黄童朱颜半换，此时红女青眼谁邀。地远南城，曳芒鞋兮得得；人来东郭，望藜屋兮迢迢。一饭尘封，莫诉愁肠于此际；三餐日给，难延残喘于今朝。曩有汤公嵩礼，西国牧师，心存恻隐，志切仁慈，体人造好生之德，成仁人爱物之思。援饥溺而入洞天，劝惩倍至；拯疾苦而登福地，医药兼施。（丁卯、戊辰两冬，美国汤嵩礼先生募捐设立恤贫局，在一洞天之后，留养穷苦之人，并小工之无力赁屋者亦可留宿以蔽风

¹ 陆德阳著，《流民史》，上海：上海文艺出版社，1997年，页97。

² 王韬著，《瀛寰杂志》，上海：上海古籍出版社，1989年，页115。

³ 于醒民著，《上海，1862年》，上海：上海人民出版社，1991年，页13。

⁴ 参见于醒民著，《上海，1862年》，上海：上海人民出版社，1991年，页15-16。

雨。每日到局讲解《圣经》，孜孜不倦，并延医士给资治疾，至今人犹称道弗衰。)恰当白絮初装，十里萧条之境；正值黄粱乍熟，万家炊爨之时，无何旆返西邦，人离南浦。慨云散以风流，帐飘飘而蓬聚。琴声酒兴，都随万里归舟；别雨离云，空望半江春树。如其继起，无人仿行，莫睹将使。茅庐待哺，依然小草有情；沟壑频填，空怅落花无主。不知此际之穷愁，谁识个中之甘苦哉。伏愿今各国之绅商，慈悲广布，中外推仁，扶危济困，救灾恤邻，聊慰待苏之愿，稍舒望泽之真。解囊而前，捐输者倍形慷慨；持筹而往，调剂者不惮艰辛。庶积善即以积福，而利物亦以利人也矣。仆一介寒微，半生卑鄙。歌惭白雪，缅往哲而情深；志切青云，企高贤而仰止。自笑阮囊羞涩，空怀赤子以如伤；剧怜贾策迂疏，敢视苍生而遐弃。未免有情，谁能遣此。指困相赠，尚其倦彼小民；借箸前筹，犹必俟诸君子。同治八年十月上旬。¹

黄筠孙的呼吁得到了上海各界人士的支持和响应。从官方上来看，“上海涂观察照前任章程，在南门外盖草房，俾乞丐住宿，每晚每人施粥一碗，以免饥寒。”²从民间上来看，地方绅士于上海城北设立粥厂，“系普育堂绅董吴炽昌、唐廷枢、刘家驷、瞿世仁等举行，于丝捐内提银，永远长施，不以年月为限。”³“此外，又有一厂。因去冬西国教会牧师劝各西商为善，教会以爱人济人为心，中国贫人虽非西国人，当一体周恤。于是公平洋行西商恒伯来创捐二百余金，众西商华商继之，别创此厂。凡二十间，收养乞丐，此厂施粥四阅月，去冬十二月始，今春三月杪止。各已收养乞丐五百余人矣。”⁴尽管政府官员、地方绅商和教会人士其各自办赈的动机和目标可能有所不同，⁴但是，象设粥厂这样的慈善活动毫无疑问给他们提供了一个相互了解、彼此对话和共同合作的机会。

《教会新报》不仅号召社会各界人才共同参与赈济活动，而且还介绍了一些行之有效的济贫方法。开设粥厂是当时从京城到地方普遍应用的一种赈济方法，此法虽善，但也不无弊端：“盖设厂煮赈必俟远近饥口齐集，方可给发，不至日中，必不得食，彼枵腹者恐不及待矣。且煮赈必按口给发，凡一家有数口者不得不扶老挈幼而至，始则奔走恐后，继则拥护争先，势所不免，其疲癯残疾不胜奔走拥挤者不得食也。此煮赈之弊也。”所以有人提出了以粥店代替粥厂的办法：“半价发卖，（先查给粥票，照票发筹，照筹发粥，临早随晚，或多或少，听其自便。）其实系极贫之户无钱买粥者许照票半给，如平糶之给余钱者或暗与钱，或许暂赊一碗半碗，聊可充饥，此举无施粥之名，有救饥之实。……较之煮赈，其便有四。随

¹ 上海虹桥基督堂黄筠孙，《劝上海中国外国官绅士商捐银复设恤贫局启》，《教会新报》第二册，页592-593；同治八年十月十七日（1869年11月20日），第62卷。

² 《涂观察免丐饥寒》，《教会新报》第二册，页654；同治八年十一月三十日（1870年1月1日），第68卷。

³ 《上海官绅外国洋商施粥施衣》，《教会新报》第二册，页706；同治九年正月廿日（1870年2月19日），第74卷。

⁴ 梁其姿先生在《施善与教化——明清的慈善组织》一书中说：“……对行善者而言，社会救济本身有重要的道德上、精神上的意义，政府的救济政策也有安定社会及稳定政权的作用。政府、宗教团体、地方绅商在不同时期负起主要的社会福利责任，一方面反映了在社会发展的历史里，三者在不同时期的相对重要性，另一方面，也反映了社会救济在意识形态上的历史变化。”梁其姿著，《施善与教化——明清的慈善组织》，石家庄：河北教育出版社，2001年，页29。

到随买，不须等候，则无拥挤之患，其便一也。一人来买，两三家可以安坐而食，无事万人空巷以致废时失业，其便二也。煮赈经费浩繁，难于久远，以故人人畏难，以煮赈一处之费可以分设三处，以煮赈一月之费可以延至三月，费少则易成，三也。且显有赈饥名目，在自爱者或有甘心穷饿而不肯食，至于以钱买之，则不以为耻矣，其便四也。”¹还有人根据不同的情况提出了担粥救贫法²、煮麦粥济贫法³和煮糠糲粥济贫法。⁴除了济贫法之外，《教会新报》还介绍了煮粥和吃粥的方法及注意事项。比如，煮粥不能用新锅：“煮粥宜旧锅旧传，新锅煮粥煮饭菜，饥民食之未有不死者。故厂须用旧锅，万一旧锅不足，须将新锅或向庵堂寺院、或向饭铺酒家换取旧锅备用，庶不致损人之命。”⁵ 饥民吃粥不可过饱过热：“凡食粥者身寒腹馁，必然之势。身寒则必喜热粥，腹馁则必贪饱餐，殊不知此皆杀身之道，立死无疑。故赈饥民，其粥万不可过热，令其徐徐食之，戒其万勿过饱，始可得生。赈粥时尤须大书数纸，多贴于粥厂左右，上书：‘饿久之人若食粥骤饱者立死无救，若贪粥太热亦立死无救’。犹当令人时时高唱于粥厂之中，使瞽目者与不识字之人皆知之，庶可共警，人之生死系焉，仁人幸无忽也。”⁶《教会新报》不吝篇幅地登载这些济贫方法和注意事项，充分说明赈饥恤贫是社会的一件大事。它既需要捐助者的爱心和善心，也少不了经办者的细心和善政。

施衣给食所要解决的主要是流民的一时生计和温饱问题，事实上，对流民的控制和安辑也是社会救济工作不可或缺的重要组成部分。⁷《教会新报》对流民的社会控制问题也提出了自己的见解。它认为，首先应该把安分守己的穷人与游手好闲的江湖流丐区别开来，对于那些因生活所迫而走投无路的人，或年老体弱不能工作的人，“仁人好善之家以及铺面生意等人礼宜给钱，同有恻隐之心，共怀周济之念为是。”但是，上海的城乡内外和十里洋场偏多有告地状者——“每遇阴雨淋漓，拖儿带女，背母携妻，跪行水泥之中，口以之乎者也哀哀苦告，路人有认为真者，有知其假者，反惹人无怜念之心。”“尤可恶者，有少年力壮之人敲门讨钱要饭，强讨恶化，若遇门内无人，顺手偷窃。”对于这类人“不便周济，即有周济

¹ 《得一录·常州府饬行粥店济贫规条》，《教会新报》第三册，页1200；同治九年十二月二十二日（1871年2月11日），第124卷。参见《得一录·粥店十便说》，《教会新报》第三册，页1179-1181；同治九年十二月初八日（1871年1月28日），第122卷。

² 《得一录·担粥济贫法》，《教会新报》第三册，页1193-1194；同治九年十二月十五日（1871年2月4日），第123卷。

³ 黄慎斋，《得一录·煮麦粥济贫法》，《教会新报》第三册，页1210-1211；同治九年十二月二十九日（1871年2月18日），第125卷。

⁴ 《得一录·煮糠糲粥济贫法》，《教会新报》第三册，页1211；同治九年十二月二十九日（1871年2月18日），第125卷。

⁵ 《得一录·常州府饬行粥店济贫规条》，《教会新报》第三册，页1201；同治九年十二月二十二日（1871年2月11日），第124卷。

⁶ 《得一录·饥民吃粥不可过饱过热说》，《教会新报》第三册，页1201-1202；同治九年十二月二十二日（1871年2月11日），第124卷。

⁷ 参见池子华著，《流民问题与社会控制》，南宁：广西人民出版社，2001年，页167。陆德阳著，《流民史》，上海：上海文艺出版社，1997年，页204。

之处，此等之人不肯受其约束，亦必浪游为畅意。”所以，《教会新报》建议：“何不效西国法，请上海之中国地方官宪、善堂绅董、施济之家会议设一公局，收养少壮教化，派人专司，将门禁锁，不准出入，吸烟者令其戒烟，无病者教习工作，勤力者奖其赏犒，懒惰者罚其饭食。收养教习，若有成效，具保释放，行此之后，各有手艺为之，街坊颇为清静，偷窃之事可无，民得安居，功有实济。倘任少壮者如此为匪，民间受累于无尽，官绅岂肯坐视不理者哉，事虽小而策实良矣。”¹上海官府多少采纳了教会方面的建议，在设粥厂期间规定：“嗣后乞丐如于夜间露宿街旁，匿栖檐下，不赴南门外草房住宿者定系不安本分有心为贼，着地保拿获，究办不贷。”²在冬季施棉衣时，“贫户老民残废孤寡等人……皆是新衣，……惟江湖流丐则予准衣，以防典质。”³一般来讲，中国的善会善堂是把江湖流丐排除在外的。⁴《普育堂章程》明文规定：“凡吸洋烟成瘾者不收，江河流丐来历不明者亦不收。”⁵教会方面的意思是：虽然江湖流丐与真正的穷人要区别对待，但也并不能丢下不管。在流民的处理问题上，可以采取不同的措施——或惩罚或教化，却不应有道德上的歧视和责任上的疏忽。

在当今社会，中国仍然面临着贫民的救济和流民的安置问题，政府、教会和民间团体均责无旁贷，《教会新报》所留给我们的宝贵经验兼具历史价值和现实意义。

三、义学

义学，也称义塾。它是区别于社学和私塾而专为贫寒子弟设立的免费学校。基督教与儒家均注重启蒙教育。林乐知曾说过：“昔伊美森有言曰：儿童者，世界之旭日。吾于今益信之，是故人群不欲进步则已，欲求进步，其必自儿童教育始。”⁶《教会新报》大力地提倡普及小学教育，它不但介绍了当时上海各类义学的情况，而且还向儒者绅士们征集创办义学的方法和经验。

十九世纪六十年代上海的义学已十分兴盛。有中国人自己创办的义塾：“同仁堂辅元堂两塾，果育堂两塾，小蓬莱一塾，观音堂两塾，普育堂一塾，今夏添设一塾，济善堂一塾，

¹ 《告地状兼少壮丐者不宜》，《教会新报》第一册，页301-302；己巳年三月十三日（1869年4月24日），第33卷。

² 《涂观察免丐饥寒》，《教会新报》第二册，页654；同治八年十一月三十日（1870年1月1日），第68卷。

³ 上海基督堂黄筠孙，《上海施衣施粥》，《教会新报》第二册，页702；同治九年正月十三日（1870年2月12日），第73卷。

⁴ 参见梁其姿著，《施善与教化——明清的慈善组织》，石家庄：河北教育出版社，2001年，页76-82。

⁵ 《普育堂章程》（第五段终），《教会新报》第二册，页536；同治八年九月十二日（1869年10月16日），

保息局一塾，长寿庵两塾，其余尚未细查，学生大约以十四名多至十六名为额，每月朔望董事轮查拔取优等分别奖赏，各塾规矩大同小异，务使人敦礼让，户尽弦歌。”也有西方传教士设立的义塾：“穿心街有男学一处，又有女学一处，光福寺前女学一处，虹桥男女两塾，另有女学一处，耶稣堂内亦有男女两塾，老天主堂内有学生一百二三十名，均分内外公学十余塾，师徒有上中下三等，各随分量，另有县桥浜小义学系天主教收入教外贫民，亦极兴盛。”¹总之，上海“一城之内，周围不过数里，中西义学竟有三十余处，统而计之，亦云盛矣。”¹

《教会新报》在称赞“上海义学之盛”的同时，也号召各地向上海学习，多多地兴办义学。林乐知指出：“上海义学之盛，自是美事，如天下各处亦皆多设，则益善矣。”²他所住的林华书院也设有义学。³上海基督堂义学师黄筠孙为了办好义学，向各地征求创办义学的良方善法。⁴他的要求得到了《教会新报》的积极支持。《教会新报》分次刊登了陈文述（云伯）的《设义学说》、《州县捐设义学议》、《义塾条例》，金明府的《江阴恤孤义塾示》，吴宗瑛（紫石）的《粤东创启蒙义学之义》、《广东议设义学规条》，以及其他一些义学条规。⁵这些条规对于我们今天的启蒙教育仍具指导意义。首先，启蒙教育应是一种普及教育。陈文述《州县捐设义学议》中说：“世家大族类知设塾延师，教其子弟。中人之产力难延师者亦莫不勉力以附于有力之家，则凡为子弟宜无不被诗书之泽矣。然而贫富不齐，力能延师者十不及一，能附学者亦十不过二三，此外则悠悠忽忽，以生以长，或习艺以资生，或傭工以糊口，有终身未读书不识一字者，彼岂独无知识哉？限于境耳。”“可见，人不论贫贱富贵，都希望自己的子女有受教育的机会。金明府在《江阴恤孤义塾示》中史道出了节妇望子读书的迫切心情：“苦节望其子读书，显扬次之，谋生为急。但其指头所入，度日已艰，修脯待谋，攻书不易。听邻童诵读，似箭攒心；任孤露嬉游，如针刺背。即或吞饥忍冻，累寸积铢，幸有修脯可供，又苦衣裳无措。迨至破帽遮头，短衣蔽膝，谓此茕茕可期入塾矣。乃所天既陨，事必求人，传说稍迟，门徒已满，屡年痴想，终至蹉跎，薄命孤儿，真堪痛哭。此节妇望其子读书之切，而其子不获读书之苦。”⁷所以，创设义学，为孤寒子弟提供读书的场所是完全必要的。其次，启蒙教育是一种基础性教育。吴煦指出，“天下教术之端，必自读书始，人

¹ 上海朱冠卿，《上海义学叙略》，《教会新报》第二册，页 546-547；同治八年九月十九日（1869年10月23日），第58卷。

² 见上海朱冠卿《上海义学叙略》文后按语，《教会新报》第二册，页 547；同治八年九月十九日（1869年10月23日），第58卷。

³ 《开设义学》，《教会新报》第二册，页 771；同治九年三月初二日（1870年4月2日），第80卷。

⁴ 上海基督堂义学师黄筠孙，《求示中国外国义学条规》，《教会新报》第二册，页 845-846；同治九年四月廿八日（1870年5月28日），第88卷。

⁵ 上海基督堂义学师黄筠孙，《求示中国外国义学条规》，《教会新报》第二册，页 846；同治九年四月廿八日（1870年5月28日），第88卷。

⁶ 陈文述，《州县捐设义学议》，《教会新报》第二册，页 847；同治九年四月廿八日（1870年5月28日），第88卷。

⁷ 金明府，《江阴恤孤义塾示》（道光二年），《教会新报》第二册，页 853；同治九年五月初六日（1870年6月4日），第89卷。

材之成，必自童稚始。”¹吴宗瑛也说：“义学者，息争化斗之先着地。何则？蒙以养正，圣功也。蒙养之不讲，少成若性，长大断难骤变。惟孤寒子弟，无力从师，自幼嬉游，习成犷悍，以强为胜。虽有循良子弟，不久亦与俱化，则义学之设，非此日挽回敝俗之切务哉？”²抓好启蒙教育可以起到事半功倍的效果，不仅对个人有益，而且也造福社会。最后，启蒙教育注重的是德性的培养，而不是考取功名。“盖学者所以学做人之道也，与君一席话，胜读十年书。读书而不知做人之道，虽读十年，何益于己。故是举专以教学做人为主，……况教成功名而不能教成其做人，则其人将以功名为护符，适足为造罪害人之具，则教成功名未足为功德也明矣。苟能教成其做人，则终身即无功名而其祖宗感之，子孙赖之，一身荣之，其为德已不小。得天下多一好人即为天下少一恶人。况一人为善，更可感化数十百人，善气弥纶，无有限量，则教之者造福亦何可限量，且使即不能为善人，而因吾之教而少作几件恶事，少害几个平人，亦是义学明效，则教学做人何可一日缓耶。”³

毫无疑问，创办义学是一件大善事。《教会新报》“最乐闻人善事，乐道人善事也。”⁴“断不能以教外人教外事而外之也。”⁵它不厌其烦地介绍儒者绅士们创办义学的方法和经验，不仅在实际上促进了中国教育事业的发展，同时也开辟了基督教与儒家对话与合作的新领域。

小 结

通过以上的分析，我们可以看出，《教会新报》有关社会实践层面的论述与报导主要停留于社会教化和慈善领域，并不涉及社会政治制度变革的问题。尽管《教会新报》揭露了当时社会的“黄、赌、毒”等丑恶现象，但它却极力地避免登载中国官场诉讼之事件，主办者不愿因此开罪官场中人或恐怕卷入中外纠纷。林乐知不止一次地声明，“凡中国官场以及审案结案定罪公允与否，非本报所与闻，即他处有寄文请录者，亦置之不问。特为预白，幸勿见怪。”⁶《教会新报》在贯彻社会福音的同时，又避免得罪官府。这种作法无疑是明智而

¹ 前苏松太兵备道吴煦，《杭州辅仁义塾序》，《教会新报》第四册，页1555；同治十年九月二十二日（1871年11月4日），第160卷。

² 候选知县广东人吴宗瑛（紫石），《粤东创启蒙义学议》，《教会新报》第二册，页866；同治九年五月十三日（1870年6月11日），第90卷。

³ 《行一录·小学义塾规条》，《教会新报》第二册，页937；同治九年七月初十日（1870年8月6日），第97卷。

⁴ 见上海朱冠卿《上海义学叙略》文后按语，《教会新报》第二册，页547；同治八年九月十九日（1869年10月23日），第58卷。

⁵ 《教会报大指》，《教会新报》第二册，页619；同治八年十一月初九日（1869年12月11日），第65卷。

⁶ 《本报现更名曰万国公报》，《教会新报》第六册，页3296；同治十三年六月初五日（1874年7月18日），第295卷。林乐知在《请原谅启》中亦指出：“本馆之报，教会报也。故所登皆循规蹈矩，虽间有无益之笔墨，亦于世道人心无所妨碍。或者不察，遽谓西人新报无所不言，遂屡将不平之鸣托于管城，借西人以一泄其胸中之块垒。本馆荷屏而不登，则心弗善也。其甚者且加诮嚷焉。噫！抑何不谅之甚也。夫本馆之所以不登者，其故有三：《教会新报》所以劝人为善也，人有善，则扬之；人有恶，则劝之。非关教事之是非，

务实的，本来政教关系就是基督新教中的敏感话题。怎样在参与社会而又不干涉政治之间寻找一条中路，《教会新报》给我们提供了经验，也给今天的教会活动或宗教刊物的创办留下借鉴。基督新教的由下至上的温和改良主义，不仅区别于明末耶稣会士所走的上层路线，而且与清末维新派的由上至下的激进改良主义形成鲜明对照。十九世纪基督新教的信徒们所接触的大多是下层社会的儒生，而不是官僚士大夫。所以，基督徒与儒生们所能做的和所应做的只能是：对邪恶的风俗加以警告与劝化，对弱势群体给予帮助和救济。基督教与儒家只有在实际活动的合作中才能做到互相理解、互相观摩和互相信任，因为“共同认可的意义的形成，主要不是通过理论讨论和论战，而是更多地靠实践中和行为上的相互作用。”¹可见，基督教与儒家在实践层面的对话与合作，其意义尤其重大。

不便坏《教会新报》声名也。其不可登者一。中西方敦和好，未可以笔墨之罪，开其衅端。若以外国人而强预中人之事，是于和好大局有关也。其不可登者二。人同一口也，孰是甘受其毁者。毁而不当，固必辨毁，而当亦必辨。此辨彼争，刺刺不休，势必登之不胜登，而却之又不能却，其端一开，伊于胡底。其不可登者三。有此三，故可见西人非如中国人之多所忌讳，实势有所不能，亦理有所不可也。今与诸君子约，有惠我以论道者，登必谨。有惠我以讲学者，登必谨。有惠我以耳所未闻、目所未见者，登必谨。若议论官常之事，攻讦朋党之词，与夫一切非分之言，虽蒙惠寄，概置不录。区区苦衷，请共谅之。噫！公论常昭天壤，公道自在人心。诸君盍稍安勿躁哉。”《教会新报》第五册，页 2446-2447；同治十二年四月初七日（1873年5月3日），第 235 卷。

¹[美]郝大维、安乐哲著，施忠连译，《汉哲学思维的文化探源》之“前言”，南京：江苏人民出版社，1999年，页 6。

结 语

基督教与儒家的真正接触和对话是从明末清初开始的。荷兰汉学家许理和 (E. Zürcher) 称赞十六至十八世纪中国与欧洲的文化交流为“中西关系史上一段最令人陶醉的时期”。¹张西平先生亦指出：“就历史而言恰恰是 16-18 世纪这一时期能提供给我们更多有用的思想资源，它能对我们如何消化基督教文化或者反过来说西方的基督教如何面对中国文化，提供了极典型的、纯粹文化上的范例。”²所以，国内外学者特别热衷于这段历史的研究。相反，由于 19-20 世纪的基督教在近代中国扮演着十分复杂的多重角色，学术界往往回避早期基督新教史的研究，或对其大而化之，很少做深入细致的开掘与分析。人们很难改变基督教是帝国主义或殖民主义的工具和走狗的印象。事实上，近代的教会史不是一部中国人反教史，也不是一部西方殖民史，它有着丰富多彩的景观。我们今天的教会、学校和医院的历史可以上溯到那个时代。较之与明末清初，近代中西文化交流史与我们今天的生活更加息息相关。正是基于此种考虑，本文选取了《教会新报》来透视中国早期新教的历史，力图重塑中国早期基督徒的形象。新教初传中国的时候，的确有一些贫穷的民众为了糊口而加入教会，并成为所谓的“吃教者” (Rice Christians)。当时的文人士大夫也普遍地对基督教抱敌视态度，民教冲突此起彼伏。不过，即或在这样的反教氛围下，仍有不少儒家的文士被基督教所吸引，成为第一代信徒中的佼佼者。³虽然他们多数是名不见经传的小人物，来自社会底层的失意落魄文人，但他们却在基督的信仰中获得了新生，并在实践中自觉或不自觉的把儒家思想与基督教的观念结合起来，展示了基督教与儒家和谐相处的一幕。他们不仅在中国早期基督教神学思想的建设上作出贡献，而且也给中外文化交流与沟通提供经验。

《教会新报》积极地倡导基督教与儒家的相互理解、真诚对话和彼此融合，成为基督新教中比较早且系统地讨论耶儒关系的报刊。《教会新报》的内容虽然庞杂零散，但却涉及了耶儒对话的方方面面：

本文的第一章是从方法论的角度考察新教的信徒们是如何打通中西文化间的隔阂和壁垒的。一方面，在索隐法的运用上，他们并未停留于耶稣会士们的神秘主义的牵强附会，而是更加注重中西文本间义理的阐发。中国本土的信徒就曾强调，儒家的诚敬之道亦可成为信仰之源，有了诚敬就能与上帝交通，以致于上帝默示、圣灵感动，从而心门开启，自然会明白耶稣真是救世主、真是上帝的儿子。另一方面，在考证法的运用上，他们把西方科学的研究方法与清代的考据学结合起来。其研究的范围，已不限于《圣经》历史与中国历史，而且也兼及巴比伦、埃及、希腊、罗马等其他文明。其考察的内容，也更加丰富，扩大到中西方政事民情、天文地理以及礼仪制度等不同层面。新教的信徒们在两种方法的运用上尽管有卫

¹ (荷兰) 许理和, 《17-18 世纪耶稣会研究》, 《国际汉学》(第 4 期), 郑州: 大象出版社, 1999 年, 页 429。

² 张西平著, 《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》, 北京: 东方出版社, 2001 年, 页 4-5。

³ 参见邢福增, 《知识分子与中国教会》, 《展望中华》第十二期 (2001 年)。

道护教的成分和西方中心主义的倾向，但却开比较宗教学和比较文化研究的先河，从而打通了中西文化间的隔阂与壁垒。

第二章是从本体论的角度探讨基督教与儒家不同的上帝观。通过《教会新报》的相关内容，我们可以看出，在宗教的祭祀层面基督教与中国人的祖先崇拜、鬼神崇拜和自然崇拜是很难相容的。因为基督教如果在信仰的对象上妥协，它也就失去了本真的东西。相反，在神学的形而上层面，用太极说去说明上帝的属性，用心性之学去阐释耶稣基督的性情品格倒显得更有合理性。

第三章是从科学认知的角度比较了中西方不同的自然观及其不同效果。中国人的自然观是天人合一、天人相类、天人感应的有机论，风水、看相、算命等封建迷信是这种自然观的畸形变种。而近代西方的机械自然观不仅符合《圣经》的精神，更促进了科学技术的产生与发展。所以，对《教会新报》的考察有利于我们认清宗教、科学、迷信三者的关系。真正的宗教与科学不一定是矛盾的，科学不完全是基督教传播的手段，更可能是基督教与科学有某种亲和力。而迷信是反科学的，它与基督教的精神也不相容。

第四章是从伦理道德的角度分析中国基督徒在人性论和人伦规范上的探索与尝试。尽管中国基督徒批判了孟子性善论的不现实，但也没有完全否定人性善的一面，他们把中国古代的各种人性论学说与基督教的原罪说综合起来，形成了人性论的多维视角。新教的信徒们也很早地注意到以“十诫”为依托的基督教的爱与以“五伦”“五常”为特点的儒家的仁之间的可比性与可沟通性。这些探索与尝试对当今全球伦理的创立特别具有启发意义。

第五章是从实践的角度考察基督教与儒家在禁烟、禁娼、戒赌、赈济、幼教等社会关怀和社会服务方面所进行的合作与对话。两种宗教的对话不仅仅是对生命终极意义的探讨，更重要的是把对生命意义的理解贯彻到具体的行动中去。当代普世伦理的倡导者斯威德勒（Leonard Swidler）指出：“人类的有些问题——和平、饥饿、歧视、社会公正和人权——是如此迫切，以致于它们召唤不同宗教信仰和不同意识形态的人们采取行动。通常共同的行动比分开行动或单独行动更有效，这些合作可以推倒不同宗教信仰和不同意识形态间的障碍，从而导致不同宗教信仰和不同意识形态在自我理解和行为动机上的有意识的对话。”¹《教会新报》所反映的中国早期新教信徒在社会关切方面的努力为当今教会如何扮演自己的角色提供楷模与参照。

以上的五个方面是相辅相成、互为关联的。对本体的渴求促使人们去揭破这个世界的奥秘，而人的道德选择很大程度上取决于人对生命终极意义的理解。反过来，人的生命体验、道德实践和对真实的把握又丰富了人对本体的认识。《教会新报》的经验告诉我们，两种宗教或文化的对话既要讲究方式方法，也要注重道德态度。如果双方都自以为是、妄自尊大，那就谈不上对话的可能性。对话是建立在求知、包容和虚己的态度之上的。对话不是漫无边际的神聊胡侃，对话也要讲究层次性和条理性。理论方面的问题要在理论层次上探讨，实践

¹ Leonard Swidler, *After the Absolute: the Dialogical Future of Religious Reflection*. Minneapolis: Fortress Press, 1990, p.47.

方面的问题要在实践中解决。由浅入深，从容易处开始下手；真诚相待，遇关键处不容回避。两种文化的交流与融合不是一种固定状态，而是一个动态的、有机的、开放的过程。融合(syncretism)不等于折衷(eclecticism)，后者是“对实验的一种荒唐怪诞的大胆开放”；而前者则是宗教与宗教间相互作用及改变的过程，且可以产生一些积极的作用——“借选择及和解的过程，借取及肯定一种宗教传统中的观念、标记或实践，并把它们与另一传统的观念和实践糅合起来；这种综合性的借取行动也许不是有意识的，但肯定不是虚伪的处理。”¹真正的对话必然导致真正的融合，通过对话参与者不断地进入对方并体验对方，这样，参与者互相克服谬误互相获取真理，对话带来的是新的启示(re-velation)、再一次的解蔽(un-veiling)与启蒙(en-lightening)。²从《教会新报》的记载来看，接受儒学的林乐知、艾约瑟、狄考文等西方传教士我们既可以称他们是基督徒，同时也可以称他们为儒者。同样，皈依基督教的王煜初、刘常愷、王光启、钱莲溪、尹维清、谢锡恩、黄筠孙……等中国儒士我们既可以称他们为儒家基督徒(Confucian Christians)，也可以称他们为基督教儒者(Christian Confucians)。在他们身上两种文化得到了有效的消化、整理和融合。当然，由于来华的传教士还不能完全摆脱西方中心主义的思维框架，自然不能把儒家与基督教放在平等的地位，也缺少宗教对话所需的自我批评的精神，所以，他们的对话思想本质上是成全论的或包容论的(inclusivism)。与此相应，中国本土的基督徒虽然灵性奋兴，却缺乏深厚的学识，在两种文化的结合或焊接上还显得不是十分成熟，多少有调和主义的味道。

如果我们把利玛窦等耶稣会士与明末儒者士大夫的交流称为耶儒间的第一次对话，那么林乐知主办的《教会新报》所反映的基督新教与儒家的关系则可称为耶儒间的第二次对话。较之于第一次对话，第二次对话在方法、内容和范围上均有所突破并有自己的特点。

首先，在对话的方法上，第二次对话比第一次对话更具有灵活性。如果说利玛窦的“文化适应”方略主要是容古儒、斥近儒，那么《教会新报》不仅求助于古儒，而且也尝试与近儒调和。新教的信徒们已不满足于用《诗》《书》中的“天”、“帝”或“上帝”、“天帝”去附会基督教的独一无二真神。相反，他们承认并坚持基督教的上帝崇拜与中国人的祖先崇拜之间的矛盾和对立。³与此相应，他们开始挖掘宋儒的资源，一方面，用周、朱的“太极说”去说明上帝的属性；另一方面，用陆、王的心性之学去阐释耶稣基督的性情品格。这些作法比耶稣会士大大前进了一步。因为作为一个思想体系，古儒与近儒是有历史继承关系的。利玛窦容古儒、斥近儒的作法本身就是一种悖论。而新教的信徒们在祭祀论上将上帝信仰与祖先

¹ J. A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. New York, 1980, p.4. 引自[比利时]钟鸣旦著、香港圣神研究中心译，《杨廷筠——明代天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002年，页272。

² Leonard Swidler, *After the Absolute: the Dialogical Future of Religious Reflection*. Minneapolis: Fortress Press, 1990, p.46.

³ 段德智先生在谈到耶稣会与多明我会不同的传教立场时指出：“多明我会等天主教组织的传教士虽然对中国传统宗教持排斥的立场，因而往往遭到中国学者的非议，但是平心而论，他们反对中国基督徒“敬天”、“祭祖”和“祀孔”，强调中国传统宗教与基督宗教在宗教信仰层面的差异和对立，并不是完全没道理的。有谁能说，中国传统宗教与基督宗教在宗教信仰层面不存在什么差异乃至对立呢？”段德智，《试论宗教对话的层次性、基本中介与普遍模式》，《武汉大学学报》（人文科学版）2002年第4期，页427。

崇拜区别开来，在形而上层面用太极说对照上帝的属性，在基督论上把心性之学杂糅进去。这种作法即讲究了对话的层次性，又照顾到对话的整体性，显得十分灵活、富于弹性。

其次，在对话的内容上，第二次对话比第一次对话更具有实践性。如果说明末的耶稣会士主要关注的是哲学、神学等形而上层面的问题，那么新教的信徒们更强调社会、伦理等形而下层面的问题。这不仅显示了天主教与新教的不同取向和特色，而且也反映了不同时代的不同需要。本来近代的新教就有“社会福音”的倾向，加之其传播与中国人的自强图存运动是同步的，所以新教有更强烈的社会关怀。假如我们说明末的天主教神学还处在本色化阶段——“重视神学思考与传统文化的结合”，那么清末的新教神学已达处境化的水平——“在包括本色化的同时，更着重于和所处的现实环境及其变革的关系。”¹

最后，从对话的范围上看，第二次对话比第一次对话更具有民众性。利玛窦等耶稣会士交游的对象主要局限于社会上层的官僚士大夫，而新教的传教士接触的多是社会下层的儒生和民众。“新教的传教士遍布中国的每一个角落——有的在城市、有的在乡镇、还有的在山村。他们说着各地的方言。他们已经成为一股恒力，一股持续生长的力，一股迅速蔓延的力。这种宣教布道的力是真正的、内在的，并在默默地、慢慢地起作用。然而，最确定的是，这种力注定要改变人们的思想意识。”²基督徒就象一团面酵，他们一个影响一个、一个传递一个、一个感染一个，使基督教在中国社会迅速传播开来，并建立了广泛的群众基础。《教会新报》的稿件除了一小部分是出自林乐知、韦廉臣、艾约瑟等西方传教士之手，其余大部分是来自中国各地本土的基督徒。中国本土的基督徒从自己的文化处境去体认基督教、理解基督教、阐释基督教，从而成为耶儒对话的参与者和担当者。可见，对话已不是留给少数神学家的特权，它更是每一信徒不可推卸的责任。如果说“每一信徒皆为祭司”的口号曾引起过基督教内部的一场变革，那么“每一信徒都是神学家”的呼声也会带来跨文化跨宗教间对话的一场剧变。事实上，在近代中国思想革命尚未到来之前，基督教就已经开始了中国下层社会的启蒙运动。

的确，《教会新报》既是中国早期新教信徒的一组剪影，又是跨文化跨宗教对话的一部范本。它的经验不仅为当代中国教会如何适应中国国情、扮好自己的角色提供启迪和思考，而且也进一步证明了耶儒对话的必要性、可能性和可行性，增强了我们对中西文化交流与沟通的信心和勇气，为当今普世伦理的推行和建立提供了鉴戒。

¹ 参见卓新平著，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年，页14。

² Arthur H. Smith, *The Uplift of China*. London: Young Christians' Missionary Union, 1907, p. 243.

参考文献

- 阿利斯科·E·麦克格拉思著、王毅译,《科学与宗教引论》,上海:上海人民出版社,2000年。
- 白奚,《“全德之名”和仁圣关系——关于“仁”在孔子学说中的地位的思考》,《孔子研究》2002年第4期。
- 鲍瞰埠编,《十里洋场众生相》,北京:书目文献出版社,1993年。
- 查尔斯·L·坎默(C. L. Kammer)著、王苏平译,《基督教伦理学》,北京:中国社会科学出版社,1994年。
- 蔡仁厚著,《儒家思想的现代意义》,台北:文津出版社,1987年。
- 《王阳明哲学》,台北:三民书局,1983年。
- 蔡仁厚、周联华、梁燕城著,《会通与转化——基督教与新儒家的对话》,台北:宇宙光出版社,1986年。
- 陈淳著,《北溪字义》,北京:中华书局,1983年。
- 陈村富主编,《宗教与文化论丛》,北京:东方出版社,1995年。
- 陈绛,《林乐知与〈中国教会新报〉》,《历史研究》1986年第4期。
- 陈来著,《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,北京:三联书店,1996年。
- 陈荣捷著、廖世德译,《现代中国的宗教趋势》,台北:文殊出版社,1987年。
- 陈瑛,《三纲五常的历史命运——寻求“普遍伦理”的一次中国古代尝试》,《道德与文明》1998年第5期。
- 陈银崑撰,《清季民教冲突的量化分析(一八六零~一八八九)》,台北:台湾商务印书馆股份有限公司,1991年。
- 成复旺,《“盈天地间只是一个大生”——重谈中国古代的宇宙观》,《东南学术》2001年第3期。
- 池子华著,《流民问题与社会控制》,南宁:广西人民出版社,2001年。
- 戴震著,《孟子字义疏证》,北京:中华书局,1982年。
- 丹尼尔·赫·贝斯,《十九世纪中国教派对基督教的影响》,明清史国际学术讨论会秘书处论文组编,《明清史国际学术讨论会论文集》,天津:天津人民出版社,1982年。
- 邓国治著,《中华文化与圣经教训之对比》,台北:中国学园传道会出版社,1986年。
- 邓云特著,《中国荒政史》,上海:上海书店,1984年。
- 董丛林著,《龙与上帝——基督教与中国传统文化》,北京:三联书店,1992年。
- 董清义,《机械自然观与有机自然观——中西自然观之比较研究》,《延安大学学报》(社会科学版)1997年第3期。”
- 董小川著,《儒家文化与美国基督教新教文化》,北京:商务印书馆,1999年。
- 杜石然等著,《洋务运动与中国近代科技》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年。
- 杜维明著、段德智译,《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》,武汉:武汉大学出版社,1999年。
- 杜维明著、刘德斌译,《文明对话的语境:全球化与多样化》,《史学集刊》2002年第1期。
- 杜友良主编,《简明英汉汉英世界宗教词典》,北京:中国对外翻译公司,1994年。
- 段德智,《试论宗教对话的层次性、基本中介与普遍模式》,《武汉大学学报》(人学科学版)

2002年第4期。

- 樊浩著,《中国伦理精神的现代建构》,南京:江苏人民出版社,1997年。
- 樊洪业著,《耶稣会士与中国科学》,北京:中国人民大学出版社,1992年。
- 方汉奇著,《中国近代报刊史》(上册),太原:山西人民出版社,1981年。
- 方辉著,《明义士和他的藏品》,济南:山东大学出版社,2000年。
- 费正清编、中国社会科学院历史研究所编译室译,《剑桥中国晚清史(1800-1911年)》(下卷),北京:中国社会科学出版社,1985年。
- 高瑞泉主编,《中国近代社会思潮》,上海:华东师范大学出版社,1996年。
- 高诱,《淮南子注》,上海:上海书店,1992年。
- 戈公振著,《中国报学史》,台北:台湾学生书局,1982年。
- 葛荣晋,《程朱的格物说与中国古典科学的发展》,《开封大学学报》1997年第1期。
- 顾柄权编著,《上海风俗古迹考》,上海:华东师范大学出版社,1993年。
- 顾长声著,《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》,上海:上海人民出版社,1985年。
- 《传教士与近代中国》,上海:上海人民出版社,1981年。
- 顾立雅(H. G. Creel),《释天》,《燕京学报》十八期,1935年。
- 顾卫民著,《基督教与近代中国社会》,上海:上海人民出版社,1996年。
- 郭卫东主编,《近代外国在华文化机构综录》,上海:上海人民出版社,1993年。
- 郭卫东著,《中土基督》,昆明:云南人民出版社,2001年。
- 郭双林、肖梅花著,《中华赌博史》,北京:中国社会科学出版社,1995年。
- 《国际汉学》编委会编,《国际汉学》第一期,北京:商务印书馆,1995年。
- 郝大维、安乐哲著,施忠连译,《汉哲学思维的文化探源》,南京:江苏人民出版社,1999年。
- 汉斯·昆著、周艺译,《世界伦理构想》,北京:三联书店,2002年。
- 何炳松,《中国民族起源之新神话》,《东方杂志》第二十六卷,第二号,1929年。
- 何光沪、许志伟主编,《对话:儒释道与基督教》,北京:社会科学文献出版社,1998年。
- 《对话二:儒释道与基督教》,北京:社会科学文献出版社,2001年。
- 何世明著,《从基督教看中国孝道》,北京:宗教文化出版社,1999年。
- 《基督教与儒学对话》,北京:宗教文化出版社,1999年。
- 《融贯神学与儒家思想》,北京:宗教文化出版社,1999年。
- 《基督教儒学四讲》,北京:宗教文化出版社,2000年。
- 胡卫清,《传教士 儒学 儒学教育》,《史学月刊》1996年第6期。
- 《中西人性论的冲突:近代来华传教士与孟子性善论》,《复旦学报》(社会科学版),2000年第3期。
- 黄得时注译,《孝经今注今译》,天津:天津古籍出版社,1988年。
- 《〈黄帝宅经〉及其他三种·〈葬经笺注〉》,北京:中华书局,1991年。
- 《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》,台北:辅仁大学出版社,1983年。
- 江丕盛等主编,《桥:科学与宗教》,北京:中国社会科学出版社,2002年。
- 江文汉著,《中国古代基督教及开封犹太人》,上海:知识出版社,1982年。

- 《明清间在华的天主教耶稣会士》，上海：知识出版社，1987年。
- 经君健著，《清代社会的贱民等级》，杭州：浙江人民出版社，1993年。
- 《教会新报》（全六册），台北：华文书局（影印），1968年。
- 赖光原著，《中国近代报人与报业》（上册），台湾：商务印书馆，1980年。
- 蓝吉富、刘增贵主编，《中国文化新论：宗教礼俗篇——敬天与亲人》，台北：联经出版事业公司，1983年。
- 雷立柏著，《论基督之大与小：1900-1950年华人知识分子眼中的基督教》，北京：社会科学文献出版社，2000年。
- 《张衡，科学与宗教》，北京：社会科学文献出版社，2000年。
- 雷雨田著，《上帝与美国人——基督教与美国社会》，上海：上海人民出版社，1994年。
- 李楚材编著，《帝国主义侵华教育史资料——教会教育》，北京：教育科学出版社，1987年。
- 李存山，《从“两仪”释“太极”》，《周易研究》1994年第2期。
- 李刚己辑录，《教务纪略》，上海：上海书店，1986年。
- 李宽淑著，《中国基督教史略》，北京：社会科学文献出版社，1998年。
- 李美基等著、陈维德等译，《上帝给中国人的应许》，台北：道声出版社，2001年。
- 李申，《中国上帝的起源》，《寻根》1994年第1期。
- 李天纲编校，《万国公报文选》，香港：三联书店，1998年。
- 李天纲，《简论林乐知与〈万国公报〉》，《史林》1996年第6期。
- 李喜所，《林乐知在华的文化活动》，《社会科学研究》2001年第1期。
- 李向军著，《清代荒政研究》，北京：中国农业出版社，1995年。
- 李孝悌著，《清末的下层社会启蒙运动（1901~1911）》，石家庄：河北教育出版社，2001年。
- 李约瑟著，《中国科学技术史第二卷·科学思想史》，北京：科学出版社，1990年。
- 利玛窦、金尼阁著，何高济等译，《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年。
- 梁其姿著，《施善与教化——明清的慈善组织》，石家庄：河北教育出版社，2001年。
- 梁启超著，《清代学术概论》，北京：东方出版社，1996年
- 《中国近三百年学术史》，北京：东方出版社，1996年。
- 《饮冰室合集十二·专集一百三》，北京：中华书局，1989年。
- 梁元生著，《林乐知在华事业与〈万国公报〉》，香港：中文大学出版社，1978年。
- 列·谢·瓦西里耶夫著，《中华文明的起源问题》，北京：文物出版社，1989年。
- 林天民著，《基督教与现代世界》，台北，台湾商务印书馆股份有限公司，1988年。
- 林治平主编，《基督教入华百七十年纪念集》，台北：宇宙光出版社，1984年。
- 《近代中国与基督教论文集》，台北：宇宙光出版社，1981年。
- 刘加林编著，《中国新闻通史》（上），武汉：武汉大学出版社，1995年。
- 刘述先著，《当代中国哲学论：问题篇》，八方文化企业公司（Global Publishing Co. Inc. USA），1996年。
- 刘述先，《有关“全球伦理与宗教对话”的再反思》，《中国社会科学院研究生院学报》2001年第6期。
- 刘晓多，《近代来华传教士创办报刊的活动及其影响》，《山东大学学报》（哲社版）1999年第2期。
- 刘小枫主编，《道与言：华夏文化与基督教文化相遇》，上海：三联书店，1995年。
- 《基督教文化评论》第11辑，贵阳：贵州人民出版社，2000年。

- 刘幼生等主编,《中国命相研究》(上),太原:山西人民出版社,1992年。
- 刘子静著,《经文及其适合之材料》,上海:广学会出版,1940年。
- 刘志庆,《殷人与犹太人的上帝观及其历史取向》,《殷都学刊》,1998年第2期。
- 陆德阳著,《流民史》,上海:上海文艺出版社,1997年。
- 吕实强著,《中国官绅反教的原因》,台北:中央研究院近代史研究所,1985年。
- 《丁日昌与自强运动》,台北:中央研究院近代史研究所,1987年。
- 吕大吉著,《宗教学通论新编》(上、下),北京:中国社会科学出版社,2002年。
- 马丁·开姆尼茨(Martin Chemnitz)著、段琦译,《基督的二性》,南京:译林出版社,1996年。
- 马光仁主编,《上海新闻史(一八五零~一九四九)》,上海:复旦大学出版社,1996年。
- 麦金太尔著、彭国翔译、万俊人校,《不可公度性、真理和儒家及亚里士多德主义者关于德性的对话》,《孔子研究》1998年第4期。
- 南乐山(Robert C.Neville)著,辛岩、李然译,《在上帝面具的背后——儒道与基督教》,北京:社会科学文献出版社,1999年。
- 聂资鲁,《百余年来美国的基督教在华传教史研究》,《近代史研究》2000年第3期。
- 欧阳哲生编,《胡适文集十二·胡适演讲集》,北京:北京大学出版社,1998年。
- 钱时惕著,《科学与宗教关系及其历史演变》,北京:人民出版社,2002年。
- 秦家懿、孔汉思著,吴华译,《中国宗教与基督教》,北京:三联书店,1990年。
- 秦绍德著,《上海近代报刊史论》,上海:复旦大学出版社,1983年。
- 曲彦斌著,《中国乞丐史》,上海:上海文艺出版社,1990年。
- R. 霍伊卡著、钱福庭等译,《宗教与现代科学的兴起》,成都:四川人民出版社,1991年。
- 任继愈主编,《国际汉学》第6辑,郑州:大象出版社,2000年。
- 阮仁泽、高振农主编,《上海宗教史》,上海:上海人民出版社,1992年。
- 邵玉铭编,《二十世纪中国基督教问题》,台北:正中书局,1980年。
- 单光鼐著,《中国娼妓——过去和现在》,北京:法律出版社,1995年。
- 上海市文史馆编,《旧上海的烟赌娼》,上海:百家出版社,1988年。
- 上海通社编,《上海研究资料》,台北:中国出版社,1973年。
- 《上海研究资料续集》,台北:中国出版社,1973年。
- 沈善洪、王凤贤著,《中国伦理学说史》(上),杭州:浙江人民出版社,1985年。
- Spence(史景迁)北大讲演录,廖世奇、彭小樵译,《文化类同与文化利用——世界文化总体对话中的中国形象》,北京:北京大学出版社,1990年。
- 四川省哲学社会科学学会联合会、四川省近代教案史研究会合编,《近代中国教案研究》,成都:四川省社会科学出版社,1987年。
- 苏舆撰、钟哲点校,《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年。
- 汤因比著、沈辉等译、顾建光校,《文明经受着考验》,杭州:浙江人民出版社,1988年。
- 汤志钧著,《近代经学与政治》,北京:中华书局,1989年。

- 涂光社著,《原创在气》,南昌:百花洲文艺出版社,2001年。
- 涂光社,《荀子的性恶论及其与文学的关系》,《辽宁大学学报》1995年第4期。
- 万俊人著,《寻求普世伦理》,北京:商务印书馆,2001年。
- 王晖,《论商代上帝的主神地位及其有关问题》,《商丘师专学报》,1999年第1期。
- 王立新,《十九世纪在华基督教的两种传教政策》,《历史研究》1996年第三期。
- 《近代美国基督新教在华传教述略》,《历史教学》1991年第四期。
- 《英美传教士与近代中西文化会通》,《世界宗教研究》1997年第2期。
- 王淼洋、范明生主编,《东西方哲学比较研究》,上海:上海教育出版社,1994年。
- 王美英,《清代的赌博述论》,《武汉大学学报》(人文科学版)2001年第3期。
- 王树槐著,《外人与戊戌变法》,台北:中央研究院近代史研究所,1980年。
- 王韬著,《瀛寰杂志》,上海:上海古籍出版社,1989年。
- 王星贤点校、[宋]黎靖德编,《朱子语类》第一册,北京:中华书局,1983年。
- 《王阳明全集》(上册),上海:上海古籍出版社,1992年。
- 王振忠、汪冰著,《遥远的回响——乞丐文化透视》,上海:上海人民出版社,1997年。
- 汪晓勤,《艾约瑟:致力于中西科技交流的传教士和学者》,《自然辩证法通讯》2001年第5期。
- 韦政通著,《儒家与现代化》,台北:水牛出版社,1989年。
- 魏外扬著,《宣教事业与近代中国》,台北:宇宙光出版社,1985年。
- 吴孟雪、曾丽雅著,《明代欧洲汉学史》,北京:东方出版社,2000年。
- 吴霓著,《中国古代私学发展诸问题研究》,北京:中国社会科学出版社,1996年。
- 吴雁南主编,《清代经学史通论》,昆明:云南大学出版社,2001年。
- 吴梓明、陶飞亚,《晚清传教士对中国文化的研究》,《文史哲》1997年第3期。
- 萧一山著,《清代通史》(卷上),上海:商务印书馆,1932年。
- 谢扶雅,《儒教与基督教的比较研究》,《中国哲学史研究》1985年第3期。
- 谢和耐著、于硕等译,《中国文化与基督教的冲撞》,沈阳:辽宁人民出版社,1989年。
- 谢和耐(Gernet,J.)著、耿昇译,《中国与基督教——中国和欧洲文化之比较》,上海:上海古籍出版社,1991年。
- 解光宇,《“太极”到“道”:对宇宙演化认识的飞跃》,《安徽大学学报》(哲学社会科学版)1997年第1期。
- 邢福增著,《文化适应与中国基督徒(一八六零至一九一一年)》,香港:建道神学院,1995年。
- 熊月之著,《西学东渐与晚清社会》,上海:上海人民出版社,1994年。
- 休斯顿·史密斯著,刘安云译、刘述先校订,《人的宗教》,海口:海南出版社,2001年。
- 许志伟著,《基督教神学思想导论》,北京:中国社会科学出版社,2001年。
- 许志伟、赵敦华主编,《冲突与互补——基督教哲学在中国》,北京:社会科学文献出版社,2000年。
- 徐复观著,《中国人性论史·先秦篇》,上海:三联书店,2001年。
- 徐宗泽编著,《明清间耶稣会士译著提要》,北京:中华书局(影印),1989年。
- 姚公鹤著、吴德铎标点,《上海闲话》,上海:上海古籍出版社,1989年。
- 姚民权、罗伟虹著,《中国基督教简史》,北京:宗教文化出版社,2000年。

- 姚新中著、赵艳霞译，《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，北京：中国社会科学出版社，2002年。
- 杨国荣著，《心学之思——王阳明哲学的阐释》，北京：三联书店，1997年。
- 易新鼎著，《梁启超与中国学术思想史》，郑州：中州古籍出版社，1992年。
- 于醒民著，《上海，1862年》，上海：上海人民出版社，1991年。
- 袁珂著，《中国古代神话》，北京：中华书局，1981年。
- 袁钰，《试论黄爵滋与禁烟运动》，《山西大学师范学院学报》（哲学社会科学版），1998年第2期。
- 约翰·希克(John Hick)著、王志成，思竹译，《上帝道成肉身的隐喻》，南京：江苏人民出版社，2000年。
- 约翰·H·布鲁克著、苏贤贵译，《科学与宗教》，上海：复旦大学出版社，2000年。
- 约瑟夫·R·列文森(Joseph R. Levenson)著，郑大华、任菁译，《儒教中国及其现代命运》，北京：中国社会科学出版社，2000年。
- 查时杰著，《中国基督教人物小传》，台北：中华福音神学院出版社，1983年。
- 赵敦华，《中西传统人性论的公度性》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），1996年第2期。
《关于普遍伦理的可能性条件的元伦理学考察》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），2000年第4期。
《中国古代价值律的重构及其现代意义（上）》，《哲学研究》2002年第1期。
- 张春华著、许敏标点，《沪城岁事衢歌》；秦荣光著、吕素勤标点，《上海县竹枝词》；杨光辅著、许敏标点，《淞南乐府》；上海：上海古籍出版社，1989年。
- 张立文著，《中国哲学范畴发展史（天道篇）》，北京：中国人民大学出版社，1988年。
- 张国刚等著，《明清传教士与欧洲汉学》，北京：中国社会科学出版社，2001年。
- 张明喜著，《神秘的命运密码——中国相术与命学》，上海：三联书店，1992年。
- 张奇伟著，《亚圣精蕴——孟子哲学真谛》，北京：人民出版社，1997年。
- 张西平著，《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，北京：东方出版社，2001年。
- 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年。
- 张晓林，《跨文化阅读的范例——〈天主实义〉与中国学统》，2002年北京大学博士学位论文（未出版）。
- 钟鸣旦著、香港圣神研究中心译，《杨廷筠——明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002年。
- 中央研究院近代史研究所编，《近代中国对西方及列强认识资料汇编》第二辑第一分册，台北：中央研究院近代史研究所出版，1984年。
《近代中国对西方及列强认识资料汇编》第二辑第二分册，台北：中央研究院近代史研究所出版，1984年。
- 中国科学院《自然辩证法通讯》杂志社编，《科学传统与文化——中国近代科学落后的原因》，西安：陕西科学技术出版社，1983年。
- 中国人民大学基督教文化研究所主编，《基督教文化学刊》（第3辑），北京：人民日报出版社，2000年。
- 中华福音神学院中国教会史研究中心编纂，《中国基督教史研究书目——中日文专著与论文

- 目录》，台北：中华福音神学院出版社，1981年。
- 朱天顺著，《中国古代宗教初探》，上海：上海人民出版社，1982年。
- 朱维铮主编，《基督教与近代文化》，上海：上海人民出版社，1994年。
- 《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年。
- 朱维之著，《基督教与文学》，上海：上海书店，1992年。
- 朱熹集注，《诗集传》，北京：中华书局，1958年。
- 朱熹撰，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年。
- 卓新平著，《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年。
- 《宗教理解》，北京：社会科学文献出版社，1999年。
- 卓新平编著，《宗教与文化》，北京：人民出版社，1988年。
- 卓新平主编，《宗教比较与对话》（第一辑），北京：社会科学文献出版社，1999年。
- 《宗教比较与对话》（第二辑），北京：社会科学文献出版社，2000年。
- 《宗教比较与对话》（第三辑），北京：宗教文化出版社，2001年。
- 卓新平、许志伟主编，《基督宗教研究》（第一辑），北京：社会科学文献出版社，1999年。
- 《基督宗教研究》（第二辑），北京：社会科学文献出版社，2000年。
- 《基督宗教研究》（第三辑），北京：宗教文化出版社，2001年。
- 《基督宗教研究》（第四辑），北京：宗教文化出版社，2001年。
- 《基督宗教研究》（第五辑），北京：宗教文化出版社，2002年。
- Angel, Leonard, *Enlightenment East and West*, Albany: State University of New York Press, 1994.
- Bays, Daniel H. ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*. Stanford, California: Stanford University Press, 1996.
- Beach, Harlan P., M.A., F.R.G.S., *Dawn on the Hills of T'ang or Missions in China*. New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1905.
- Bennett, Adrian A., *Missionary Journalist in China: Young J. Allen & His Magazines, 1860-1883*. Athens: University of Georgia Press, 1983.
- Bennett, Adrian A., *Research Guide to Chiao-hui Hsin-pao, 1868-1874*. San Francisco: The Chinese Materials Center, 1975.
- Bennett, Adrian A. and Liu Kwang-ching, "Christianity in the Chinese Idiom: Young J. Allen & the Early Chiao-hui Hsin-pao, 1868-1870". John k. Fairbank (ed.), *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.
- Bowker, John ed., *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Berthrong, John H., *All under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Berthrong, John, "Master Chu's Self-Realization: The Role of Ch'eng". *Philosophy East and West*, Vol. XLIII, No. 1, January, 1993.
- Carmody, Denise, and John Tully Carmody, *In the Path of the Masters: Understanding the Spirituality of Buddha, Confucius, Jesus, and Muhammad*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, 1996.
- Ching, Julia, "Adventures in Cross-Cultural Sensibilities: Some Recent Studies of Chinese and Comparative Philosophy". *Journal of the History of Idea*, Vol. XLV, No. 3, July-September, 1984.
- Cheng, Chung-ying, "On a Comprehensive Theory of Xing(Naturality) in Song-Ming

- Neo-Confucian Philosophy: A Critical and Integrative Development". *Philosophy East and West*, Vol.47, No.1, January, 1997.
- Cohen, Paul A., *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870*. Cambridge, Mass.: Harvard University, 1967.
- Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent China Past*. New York: Columbia University Press, 1984.
- Cohen, Paul A., "The Quest for Liberalism in the Chinese Past: Stepping Stone to a Cosmopolitan World or the Last Stand of Western Parochialism. A review of William Theodore de Bary, *The Liberal Tradition*." *Philosophy East and West*, Vol.XXXV, No.3, July, 1985.
- Dillenberger, John, *Protestant Thought and Natural Science*. Westport, Conn.: Greenwood Press, Publishers, 1977.
- DiNoia, J.A., *The diversity of religions: a Christian perspective*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg, translated and with an introd. by P. Christopher Smith, *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. New Haven, C. T. Lond.: Yale University Press, 1980.
- Gallimore, Arthur R., "Journalism and the Christian Movement in China." *The Chinese Recorder*, Shanghai, 49: 10, October. 1938.
- Gibson, J. Campbell, *Mission Problems and Mission Methods in South China: Lectures on Evangelistic Theology*. New York: Young People's Missionary Movement, 1901.
- Hallett, Garth L., *Christian Neighbor-love: An Assessment of Six Rival Versions*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1989.
- Liu, Jing-Shan, "An exploration of the mode of thinking of ancient China". *Philosophy East and West*, Vol.XXXV, No.4, October, 1985.
- Johnson, Lauren, *From Mechanistic to Social Systemic Thinking: A Digest of a Talk by Russell L. Ackoff*. Cambridge, MA: Pegasus Communications, Inc., 1997.
- Löwenthal, Rudolf, *The Religious Periodical Press in China*. Peking: The Synodal Commission in China, 1940.
- Ribas, Albert, "Leibniz' Discourse on the Natural Theology of the Chinese and the Leibniz-Clarke Controversy". *Philosophy East and West*, vol.53, no.5, January 2003.
- Shen, Vincent, "Creativity as Synthesis of Contrasting Wisdoms: An Interpretation of Chinese Philosophy in Taiwan since 1949". *Philosophy East and West*, Vol.XLIII, No.2, April, 1993.
- Siegmund, Georg, translated by Mary Frances McCarthy, *Buddhism and Christianity: a preface to dialogue*. Alabama: University of Alabama Press, 1980.
- Smith, Arthur H., *The Uplift of China*. London: Young Christians' Missionary Union, 1907.
- Rex Christus, An Outline Study of China*. New York: The Macmillan Company, 1903.
- Soothill, William E, *Timothy Richard of China : seer, statesman, missionary & the most disinterested adviser the Chinese ever had*. London: Seeley, Service & Co. Ltd., 1924.
- Song, Young-bae, "Conflict and Dialogue between Confucianism and Christianity—An Analysis of the *Tian-zhu Shi-yi* by Matteo Ricci". *Korea Journal*, Spring, 1999.
- Swidler, Leonard, *After the absolute : the dialogical future of religious reflection*. Minneapolis : Fortress Press, 1990.
- Whyte, Bob, *Unfinished Encounter: China and Christianity*. Collins: Fount Paperbacks, 1988.
- Xu, Xiaoqun, "The Dilemma of Accommodation: Reconciling Christianity and Chinese Culture in the 1920s". *The Historian*, Fall, 1997, vol.60, no.1.

后 记

毕业论文是对三年学习生活的一个总结和交代。它的完成既是个人的事业，也是众人支撑的结果。这篇论文首先应献给我的导师卓新平先生。卓先生为人谦和，学识渊博。能在先生门下求学，是我终生的荣幸。从论文的选题、撰写到修改、定稿的整个过程中，不论在字句的斟酌上，还是在义理的把握上，先生一直是督导极严。虽然先生的要求没能完全达到，但先生的教导不敢不铭刻在心。三年的学习，不仅开阔了我的学术视野，而且也丰富了我的人生经验。在此我要深深地感谢卓先生的栽培和指导。

读书期间，辽宁大学中文系为我支付了部分学费。所以，我要特别地感谢在这件事上为我出力的涂光社先生和高凯征先生。

三年来，我的妻子任优彤和儿子民民为我付出了很多。这篇论文的完成理应有她（他）们的功劳。

我还要特别的提到刘煜辉、王昊、熊子瑜、王林聪、程方勇、郭元林、周斌、杨峰、王建均、宋文辉、马亮等同学，正是与他们的朝夕相处，让我度过了三年难忘的时光。

姚兴富 2003年4月22日