

中译本序言

在本书的英文版出版了五年之后，能以中文面貌呈现给中国的读者，使我感到非常欣慰。事实上，当二十年前，我还是研究生时，我之所以选择太平天国作我的研究主题，是因为在 1950—1960 时代，有那么多的中国学者研究这个题目，而我希望当我对太平天国的历史有了更深入的探究，尤其是对太平运动的宗教在反抗帝国上，扮演了什么样的角色更加了解后，能在帮助我们全面性地了解太平天国上有所贡献。

虽然进入太平天国的研究领域已经有很长时间了，但直到现在，太平领袖旺盛的创造力，仍然让我深深地着迷；他们始终如一推进开展其思想体系的精神，也让我佩服不已。他们的宗教不是抗议者的工具，而是他们的信仰，一个点燃中国从来没有过的起义的火种。这太平信仰其实是一个革命的信仰，影响到太平跟随者怎么看待上帝和宗教、怎么看待皇帝的政府、怎么看待经济和土地改革、怎么看待社会平等、怎么看待历史和文化，这宗教影响了太平运动者生活的每一个方面。太平宗教虽称不上是完全的正统基督教，事实上，在某些方面它是偏离了基督教教义的（比方说洪秀全自称是耶稣的弟弟）；但是在另一些方面，这太平宗教甚至比那英国基督教更正统（英国人在鸦片战争时，怎么没遵守旧约中的社会公平的要求？）。这个信仰正是太平基督教。

非常感谢我的朋友谢文郁教授，他给了我用这个故事原来的语言来述说它的机会。文郁多年来邀请并鼓励我参与他的宗教及研究事业，现

在又代为校正本书，并请李勇先生、肖军霞女士、田芳女士共译本书，在此致上最深的谢意。

我衷心盼望我们能够更深入地探究太平天国的宗教和历史，并以此来了解当今中国的宗教文化与社会的关系。

托马斯·赖利（Thomas Reilly）

2009年3月于上海



致 谢

本书的创作历经了好一段时日，它的完成更是得益于很多人的贡献。在此，我要对那些做出贡献的人士，表示由衷的谢意。

“太平天国运动”这个题目，第一次浮现于我的脑海，是在1980年代中，那时，我正在台湾学习中文，学习快结束的时候，我受邀讲授一门关于中国文化和基督教之间的关系的课程。我就以太平天国运动为例，来说明两者之间长期以来所存在的一些争议。

1989年春，当我快要从小州大学毕业时，选修了辛西娅·布若克博士讲授的一门有关太平天国的课程。那是我第一次在学术上接触并研究太平运动，也正是由于布若克博士的推荐，第二年我得以进入西雅图的华盛顿大学读研究生。在那里，我有幸在肯特·盖伊博士的指导下进行研究。在他的“近代中国”研讨班上，我完成了一篇关于太平天国的论文。这篇论文成了本课题的核心。盖伊博士相信，我对于太平天国的一些发现，是独特而重要的。所以，从一开始，他就很鼓励我作这项研究。在华盛顿大学的那几年里，盖伊博士为我和其他学生，制定了很高的标准；同时，他也不辞辛劳地指导、督促我们，以期能够达到那个标准。盖伊博士真是一个我从来没有遇到过的好老师！

我也十分感激华盛顿大学的玛丽·奥·内尔博士，当我学习欧洲宗教革命这门课程时，我一直反复思考着基督教和政治、教会和政府之间的关系。奥·内尔博士不厌其烦地指导我。她所指出的论点——在革命

中反对君主政体和反对偶像之间的联系，也正是我理解太平天国运动的政治动机的关键。

当我开始着手我的专题研究时，我在中国住了一段时间。在那几个月里，南京大学和蔼可亲的茅家琦教授，给我介绍了太平天国运动各方面的专家。他还把我推荐给中国社会科学院的姜涛教授。姜教授给我介绍了北京明清皇帝的档案材料；在其他的需要上，也给了我很多帮助。茅教授和姜教授毫不吝时地帮助我探索我的题目，也帮助我寻找更好的处理题目的方法。香港大学图书馆和台湾辅仁大学图书馆，也给了我很多的帮助。返回美国的途中，我还造访了耶鲁神学院的图书馆。在那里，由于玛莎·斯弥勒女士强而有力的指导，使我能在短短的两个星期之内，查阅了多年来的传教士杂志。尔后，我又在哈佛燕京图书馆，浏览了中国新教传教士文学集录。

在中国时，皮尤慈善信托基金会（Pew Charitable Trust）提供研究基金，支持我的论文研究。太平洋文化基金会也提供了部分津贴。自从我在佩珀代因大学任教以来，在一定程度上，我一直蒙受着院长基金的帮助。这个基金也资助我到圣佛朗西斯利玛窦学院作过一周的研究。学院内那些友好而多才的工作人员，使我的研究工作收获丰硕。密歇根州加尔文学院的丹·贝思博士给初稿做了评价。贝思博士一直在鼓励我，帮助我。

华盛顿大学出版社的出版工作，可以说是尽善尽美了。劳瑞·哈格曼女士亲切可人，巨细无遗地指导了这一工作的完成。由于肯特·盖伊博士、玛丽·奥·内尔博士、裴士丹博士以及一位不具名读者所给予的评论指正，使手稿变得更为丰富。我很感激他们对我的研究所做的那么认真而不吝时的付出。

最后，我要感谢我的妻子和儿子。他们一直以他们特有的方式——妻子用她的任劳任怨，儿子用他的机智幽默——支持着我这漫长而有时又不太令人鼓舞的研究与写作工作。

托马斯·赖利

导 言

本书的研究主题是太平天国运动（19 世纪中国的一场农民起义）和驱动它的宗教信条。从 1851 到 1864，起义长达 13 年，共有 2000 万人丧生。清帝国与太平军之间的战斗，几乎遍及帝国的所有省份。清军最终成功地镇压了它，然而也付出了沉重的代价：满族统治者默许了政治和社会秩序的变革。这变革导致了清王朝的终结，并进而导致了帝制传统的覆灭。

学者们收集了一系列因素，来解释太平起义者们，为什么没能实现其推翻皇帝这一直接诉求。许多人认为最主要是因为太平信仰的外来特征。受基督教教义的启发，太平天国信条的核心主要是他们相信上帝（高高在上的主宰）——中国传统中的最高神——已经选择太平领袖洪秀全（1814—1864）来建立他的地上天国。难道被公认是新的和是被基督教所激发的太平信条，就应该被宣称是外来的吗？并且我们也想知道，是谁这样看待它的呢？

太平军的信条可能激怒了某些群体，特别是那些在已有制度中掌权的人，如权贵阶级，运动毕竟不是晚会。然而，太平信条并没有激起普通民众的反感。如果有人认为普通民众对太平信条感到陌生且不熟悉，那我们就要追问：太平天国如何能在第一个地点发动这场运动？又如何

能在席卷内地省份时，征募到其多数的追随者呢？^[1]

也许，意识形态是这场运动最初征服民众的一个因素，同时也是其最终归于失败的一个因素。在研究中，让我最感兴趣的是：太平信条中的什么东西，吸引了普通民众？与白莲教和八卦教，甚至更早的宗派运动相比，太平运动如何能够产生更多的吸引力，征募到更多追随者，激起更根本的社会变革呢？

先前关于这个课题的研究没能强调：洪秀全的太平教，它已不再是一个西方宗教，一种外国信条。太平信仰，即便是由英—美新教徒点燃的，却还是发展成了一种新的充满活力的中国宗教，其关于至上神称呼和地位的观念挑战了皇权秩序的合法性。洪秀全提出这个新宗教——太平基督教——作为对古典上帝信仰的复兴和回归。这是太平运动吸引力的实质。

按照他们对上帝的信仰，太平运动者公然抨击君主称号——“皇帝”——的神圣性。皇帝，是秦朝（公元前 221—前 206 年）统治者征服先秦中国所有的诸侯，统一中国之后，为自己选择的称号。西方人把这个称号译为“emperor”。但是，在皇帝和上帝中，“帝”字的写法是一样的，它既可被译成“上帝”，又可被译成“皇帝”。

太平运动者同时也谴责皇权的神圣性：皇帝称号和皇权是对上帝称谓及地位的亵渎性篡夺。太平运动者要求恢复传统国王制与上帝崇拜，以此来取代皇帝、皇权。

在太平天国之前的运动，都会宣称因当时的朝代已经腐朽，故而需要更新；但太平天国却宣布，这个为时甚久的皇权秩序是亵渎的，因而需要被取代。在太平运动及其宗教中，我们见证到中国历史上的一个新发展：关于君主权威和帝制正统性之普世看法的根本变化。太平运动不

[1] 这一成功出现在宗教运动最强烈的时候。正如库恩（Kuhn）在他《剑桥中国史》太平天国一章评论道：“人们可能会问，是否因为急于得到民众支持，太平天国便将他们的宗教信息，隐藏于传统上更容易被接受的民族主义诉求之下？但在 1852—1853 的这些文档研究所得出的结论却是相反的。”库恩，“The Taiping Rebellion”（《太平叛乱》），276 页。

但倡导要去除当时的在位统治者，终结那一朝代，同时还要废除整个的皇帝制度，并代之以全新的宗教和政治秩序。

因此，太平运动并非基根于传统宗派主义运动的诉求。太平领导者们不把自己看成是宗派主义者或运动者，反而，把自己的信仰和本土的中国古代宗教相联系，而不是和宗派主义的流行形式相联系^[1]。洪秀全和他的追随者们相信，秦皇朝的出现和皇帝的设立，使中国文化误入了歧途，因为这个朝代的统治者率先采用了皇帝这个称号。太平运动的领导者们想要回归中国早期的宗教和政治秩序，所以比“起义”或“革命”更用来称呼这场运动的一个词该是“复归”，因为他们认为这种秩序早在帝国建立以前就存在了。

回归中国早期政治秩序是太平运动的重要使命，而向古代宗教秩序的回归更驱动了这场运动。宗教是太平运动的心，太平文化是太平运动的体。如果太平运动者仅只实现了其政治目标，那么他们会认为自己的运动失败了，因为洪秀全更大的抱负是要根据其恢复上帝崇拜的意象，重建中国文化。这一有意识的宗教改革，体现在太平天国文化生活的每个方面：太平天国的政治热情、历史定位、民族意识、经济纲领，甚至发式。太平天国的这种抱负可以被描述为是一场文化革命，根据洪秀全的宗教意象恢复原始的中国文化的一次尝试。

太平天国对新上帝的崇拜，以及要求建立新王权之宗教意象，导致了政治运动。这场宗教运动并没有转变成政治运动；太平运动自始至终

[1] 选择术语描述各种宗教传统及其追随者总是一件困难的事情。例如，“民间佛教宗派主义者”对那些团体来说是一个相当准确的术语。但一些学者还是反对使用这样的术语。

我把这些教义和传统描述为民间宗教的意思是：精英们认同这些教义和传统，但他们通常并不参加由此衍生出来的宗教组织。至于“佛教徒”这个标签，欧大年（Daniel L. Overmyer）在其研究《宝卷》（*Precious Volumes*）中指出：这些民间宗派是有别于已有佛教和道教的传统，类似于第四种学说。这些团体常常从包括儒教在内的不同的资源中汲取思想，不过这些思想和观念更多地是受惠于佛教传统。在《中国宗教史上的白莲教教义》（*The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*）中，田海（Barend ter Haar）反对使用“宗派的”（sectarian）这个术语来指称信仰者的联合。他建议将这些联合描述为“宗教团体”，因为，他认为“宗派的”是一个贬义词（在中国传统中，这个术语确实是在贬损的意义上使用的）。另一方面，像“cultists”（邪教徒、异教徒）这样的术语，也明显会给这些团体贴上负面标签。

都是一场宗教运动。甚至在他们最世俗化的文件，如反对清朝的《颁行诏书》中，或具有公有制特征的《天朝田亩制度》^[1]中，太平天国都引用宗教目的来证明其行为的正统性。我们无法否认太平天国发动政治运动的企图，然而，他们之所以这样做，是因为这一政治目标是服务于更大的宗教目标的。

太平天国研究成果

一些现代中国学者不愿承认太平运动本质上的宗教特征，尤其是它鲜明的基督教特征。这一不情愿，部分来自于对充满活力的 19 世纪传教士观察者的反感，这些观察者从运动的初始阶段里看到了整个中国转向英—美新教主义的前景。但除此之外，这种不情愿似乎更反映了人们对太平基督教作为货真价实的中国宗教这一观点的拒斥，同时也不愿意承认太平天国对中国皇帝制度有自己的宗教主张。结果，在这一问题上，很少有研究成果认为：太平基督教既是一个试图与古典传统保持一致的、充满活力的、新的中国宗教，同时又完全是一种基督教的具体样式。还没有任何研究注意到太平天国对皇帝机构并皇帝头衔神圣性的谴责。

文森特·金教授 (Vincent Shih) 和尤金·鲍德曼 (Eugene Boardman) 是 20 世纪最早详细研究太平宗教的两位学者。在《太平天国的意识形态：它的起源、解释和影响》(*The Taiping Ideology: Its Sources, Interpretations and Influences*) (1967) 一书中，金教授仅仅把太平宗教视为太平运动者的工具，一种意识形态，基督教亦在其中交替发挥统一凝聚作用。他在导言和结论中重复使用这样的句子：“太平天国在有意

[1] 这些文件被译成英文，发表在梅谷 (Franz Michael) 的太平天国文件汇编《太平叛乱》(*The Taiping Rebellion*) 中。中文原件发表在向达等主编的《太平天国》。

无意地寻找某种能取代传统意识形态的东西……他们在寻找一些能打破禁锢人们头脑的、传统意识形态的积极观点……就在这时，基督教来了”（xiii）。从直觉上看来，这个陈述违反了人们接受一个信念的通常模式：如果太平天国的领导者，确实是在寻找一种替代的意识形态，那么意味着，太平天国的第一要务是革命，他们的动机，在很大程度上就是政治性的。

金教授的著作代表了许多与他同时代的学者。他们试图为共产主义革命寻找历史上的前例。在许多情况下，这些学者本人可能并非马克思主义者，但在宗教的历史和社会作用问题上却和马克思主义者有着同样的观点；甚至把这种观点应用于非马克思主义者，认为太平宗教也是一种革命意识形态和运动工具。按照这条解释路线，这场运动的核心是政治意识形态而非宗教；而且其政治动机与宗教动机互不相容。当谈到宗教的时候，金教授仅仅赋予它工具的角色。他不承认太平天国真把他们的宗教当成一回事。

在《基督教对太平叛军意识形态上的影响，1851—1864》（*Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851—1864*）（1952）中，尽管标题使用了“意识形态”这个术语，但是鲍德曼赋予宗教某种优先重要性。然而，他倾向于把太平宗教看成是某种真实东西的廉价舶来品。那种真实东西应该就是英—美基督新教。19世纪的新教传教士也曾使用同样的标准来评价太平宗教。鲍德曼本该把那个被19世纪传教士寄予厚望的人——洪仁玕，即干王，曾经做过伦敦宣教会（London Missionary Society）福音传道者——推崇为太平基督教的典范。然而，这位干王实际上更是个盎格鲁—撒克逊新教徒，而非太平基督徒，故而他从未被其他领导人以及普通士兵所认可。这种拒斥又一次凸显了太平基督教的独特性。

鲍德曼不欣赏这种独特性。相反的是，他对每一条不同的太平教义都进行了讨论，展示它们是怎样而且在哪里缺少了传统欧洲基督教的样式。他似乎并未意识到：在某些方面，比起他们的欧洲弟兄姊妹来，太

平基督徒可能更忠实于其他更具普遍性的价值，比如使徒们的基督教标准。洪秀全和他的追随者们揭露了资本经济对这一欧洲基督教文化的影响，并且反对启蒙运动把世俗领域和神圣领域分离开来的原则。然而，在鲍德曼看来，太平基督教并非一个充满活力的新的中国宗教，而只不过是一个静态的西方舶来品。

皮·理查德·波尔 (P. Richard Bohr) 的一项研究——关于太平天国及其宗教的未出版论文“末世论的政治学：洪秀全与太平天国的兴起，1837—1853” (*The Politics of Eschatology: Hung Hsiu-ch' van and the Rise of the Taipings, 1837—1853*) (1978)，在前代和我们这一代的研究间架起了桥梁。波尔严肃地看待太平宗教，认为起义的动力，正是激起了欧美弥赛亚 (messianic) 团体起义的那一末世论动力。他凸显了太平宗教完整性的一面，这也是中国民间宗教 (popular religion) 的一个重要组成部分。不过，他没有提到更为重要的方面，即：向上帝崇拜之回归。实际上，他甚至没有讨论太平天国独特的上帝教义，而这正是复归主义者不可缺少的构成要素。

然而，早期的太平宗教研究者，是强调太平天国的基督教性质的，即便在他们把起义者视为冒牌新教徒的时候，还是如此。新近研究者则倾向于忽视，甚至在某些情况下完全忽略太平天国的基督教方面。这些学者看重的是太平宗教与其所处的地域、固有的风土民情及宗教之间的关联。

鲁道夫·瓦格纳 (Rudolf Wagner) 的《再现天国意象：宗教在太平叛乱中的作用》 (*Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*) (1987)，是在这方面尝试的先驱。他将太平宗教置于太平运动舞台的中心，强调洪秀全宗教意象对运动的权威塑造。洪秀全关于天国之路 (journey to Heaven) 和天庭 (Heavenly Father's court) 的意象，在梁阿发 (1789—1855) 《劝世良言》这本小册子中得以坚固。这本新教的宣教材料开始了洪秀全的反叛之路。这本小册子促使洪秀全将自己的意象认定为是上帝的话语和对起义的召唤，而意象也

从小册子中得到支持。

在所有强调太平信仰的地域和本土关联性的阐释中，瓦格纳依然最具说服力。瓦格纳也最充分地认识到：太平宗教中，本土宗教资源的权威，并未抵消另一个更为独特的资源——太平宗教中的基督教——的权威。事实上，他的著作展示了民间宗教因素，是怎样时常（但不总是）补充这独特的基督教资源的。例如，他描述了洪秀全的天国之路意象（他受天父委任向人们传教并诛杀魔鬼），是如何为他阅读《劝世良言》做准备的。这本小册子和洪秀全的意象“合成一契”。瓦格纳告诉我们说，“契”是皇帝用来核实最重要的官方信息的办法^[1]。瓦格纳原本也应指出，洪秀全的意象将“旧约和新约”提高到了“纯正无误”^[2]的地位。关于太平基督教因素和民间宗教因素间的关系，瓦格纳指出，在许多情况下，这两个宗教的视野是相互融合的。

相反，在《中国的反叛、混乱与镇压：太平叛党、台湾幽灵和天安门》（*Resistance, Chaos and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen*）（1994）一书中，罗伯特·韦勒（Robert Weller）论述到：只有当洪秀全最初的基督教背景，溶解到广西本地的宗教文化中时，拜上帝会（太平运动的早期形式）的早期成员，才能弃掉洪秀全的基督教教义，从而赢得了大批追随者。尽管同本土宗教元素的结合，可能有助于解释太平天国一开始对某些追随者的吸引力；但是，当太平运动走出周边地区以后，单纯的本地宗教如何能够支撑起义呢？一个原本由广西本土文化元素构成的宗教，如何能够吸引那些来自湖南、湖北等地区的男女老少呢？

在所有的民间宗教元素中，韦勒特别强调神灵的作用。太平运动中的这种活动，已被 19 世纪的西方观察者注意到，而且被西方公众舆论

[1] 瓦格纳（Wagner），《再现天国意象：宗教在太平叛乱中的作用》，29 页。

[2] 梅谷：《太平叛乱》，2：57。

界当作是指控起义者堕落和迷信的证据。由太平军编订，梅谷（Franz Michael）翻译，并且收录在他 1971 年原始资料汇集中的几个文件，证明了神灵对这场运动的影响。他的汇编中的《天父下凡诏书》的第一和第二两卷，正是代表了这种现象的出版物。王庆成教授发现的另外两个太平天国的文件——《天父圣旨》和《天兄圣旨》——更进一步说明了太平运动的这一特征。^[1] 除此之外，人们也对太平领袖杨秀清（“东王”，1822—1856）和萧朝贵（“西王”）有了更多的关注，他们分别被奉为天父和天兄的代言人（medium）。

田海（Barend ter Haar）1996 年的这篇文章：“中国的内在魔鬼：鬼怪的政治影响”（China's Inner Demons: The Political Impact of the Demonological Paradigm），对太平运动和当地宗教间的相关性，也有类似的关注。^[2] 他断言，在中国民间宗教中，存在着两种截然不同的来世论范式：一种是原始的救世主和救世军式的，如白莲教起义所宣布的这种。另一种是救世主和鬼神学的。这后一范式强烈地影响了太平宗教，特别是它的反清主张。尽管这样的主张肯定是太平天国使命的一部分，但我不会像田海那样，特别地重视它。太平起义和以往所有起义的不同之处，就是这场运动不仅宣称要拒绝清朝统治者，而且还要否定整个帝制。

这三位学者，正确地指出了太平宗教中各种地方的和民间的宗教元素。不过，我想在此评论一下他们从自身工作中所得出的一些结论。首先，韦勒和田海似乎相信太平宗教中所存在的民间宗教元素抵制了它的基督教特征。然而，关于太平天国的最佳研究（瓦格纳的研究是一个代表作）却认为：无论是出于神灵还是回归上帝崇拜的渴望，太平追随者们都受到了基督教因素（其中国背景使之倾向于基督教信息）的吸引。

[1] 王庆成：《天父天兄圣旨》。这个题目从未出现在任何的太平清单上，尽管它在内容上和清单上的《天父下凡诏书》很相似。参考：梅谷的《太平叛乱》，2：86—97。

[2] 田海：“中国的内在魔鬼：鬼怪的政治影响”，54—88 页。

事实上，在第三章我们将看到，《天父圣旨》和《天兄圣旨》都直接指出了皇帝称谓之渎神性的问题。

此外，这些学者们所关注的民间宗教因素——鬼神学的符号、意象以及神灵——并不一定就有悖于基督教信息；它们也出现在《新约》的福音书中。尽管这些现象在英—美新教中可能已成为不太突出的部分，但太平天国的实践并不违反早期基督教的教训。

对太平宗教研讨的最大误区就是对这场运动特性的曲解。这尤其表现在韦勒和田海那里。当时，中国及西方的观察者对起义者鲜明的基督教特征作了极多评论。太平军战士需要记住“十诫”，需要参加崇拜仪式，在仪式上他们向作为天父的上帝祷告，并且唱翻译版的传统基督教赞美诗，还捣毁了被认为是偶像崇拜的宗教雕塑。太平运动者自称为“拜上帝会”，尔后称为“太平天国”。这些要素都说明了这场运动所独具的基督教特征。

在我看来，这些学者们是强调了边缘性的东西，但忽视了本该强调的东西。好像太平天国对基督教观念的坚持，对这场起义并没有什么重要意义似的。如果民间宗教因素对这场运动的影响，真如这些学者们所说的那么具有支配性，那么，研究太平天国历史的学生就会感到奇怪：为什么相同引发条件，更早的起义没有造成比太平天国更大的影响呢？而最有名的白莲教起义，特别是八卦教起义，也只能算是区域的和短暂的。这两场起义，任何一个都没能展示出太平天国所具有的那种创造性动力和建设性能力。

对当地宗教背景的深入了解，的确有助于解释某些因素，比如说，像神灵是如何在这场运动中变得如此有影响力的。但事实上，这些研究却忽略了太平天国自身最看重的运动因素：恢复对上帝崇拜的渴望。最重大且最具影响力的太平天国文件中，都注入了鲜明的基督教思想观念。像太平天国广泛发行《旧约》和《新约》，以及《天朝田亩制度》和《天条书》等都是。而且，这些文本高居天朝认可的著作清单榜首。太平天国经常发行清单上的这些著作。清单上的这些文本，在今天仍能

找得到，每一本都有强烈的基督教色彩^[1]。但值得注意的是，不仅王庆成教授新近发现的作品没有被列在这些清单上，甚至连梁阿发的著作也没有。如果太平军只允许出版这些明确的基督教文件，我们难道不该同样地把这些文件看作是理解这场运动特征的最具权威性的东西吗？这些文本和出版物，被外国和中国的观察者以类似的方式加以评论。这场运动的基督教特征，解释了为什么太平天国对早期西方观察者具有吸引力。传教士和外交官们对民间宗教因素出现在像太平天国这样的中国运动中不感到惊讶，但是他们很纳闷这些基督教因素从何而来，这些因素又如何能起到这么突出的作用？

在简又文的《太平天国革命运动》(*The Taiping Revolutionary Movement*) (1973) 和更近期的史景迁博士 (Jonathan Spence) 的《上帝的中国儿子：洪秀全的太平天国》(*God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*) (1996) 两个对这场运动的一般性调查中，每一个都给予太平宗教以突出的位置。简又文在理论上给予太平基督教以正面的肯定^[2]，对太平天国忠于一个上帝并有崇拜和祈祷加以表扬。但是，在许多方面，他往往把太平基督教看成是现代新教的复制品。他不强调太平基督教的独特性，也没有指出基督教在引发这场运动过程中所扮演的独特角色。

史景迁博士以一种类似于波尔的方式，强调了太平信仰中的末日因素。他使用了王庆成发现的资料和太平天国的各种基督教出版物，以戏剧性的方式聚焦于洪秀全这个人，写下了一部生动感人的记叙。

这种研究为我这类的研究留下了空间。我的研究试图为太平天国

[1] 清单上的这些著作主要是那些具有强烈太平基督教色彩的文本。清单通常被作为各种文件的附录。《太平天国印书》列举了其中的几种。参考出版于1853—1854年的“建天京于金陵论”附页(416)，其中指出，只有清单中出现的21个文件才是钦定的。“太平天国辛酉拾壹年新历颁行天下”的附录宣布：只有在这后一清单上出现的29部著作才是钦定的。

[2] 在简又文研究太平天国机构的中文著作中，他更为详细地将太平基督教描述为一种中国基督教，类似于希腊正教作为一种希腊基督教以及科普特(Coptic)基督教作为一种埃及基督教。简又文：《太平天国典制通考》，3：753—39，2022。

建构一个更广阔的宗教和意识形态背景，着眼于他们对帝制的挑战，探讨这些文本中的相关部分。

在上述的种种研究著作中，没有一个认为太平基督教是基督教或中国宗教的一种独特而新颖的形式。较早一代把太平基督教看成是一种非正统的基督教；而当代则往往把太平宗教完全排除于基督教圈子之外。例如，这些研究中，没有一个探究在太平运动中“上帝”这一名称的含义，或者洪秀全对“基督”名义所进行的反复思考，以及基督这个称谓和太平天国的上帝信仰是如何相符的。洪秀全把他自己看成是耶稣的弟弟。尽管这不是最正统的表达，但洪秀全的解决方式依然是神学视野的胜利。他没有因为这个胜利而得到赞扬或认可。这些著作对于如下问题不置可否：太平宗教具有百分之九十的英—美基督教和百分之十的中国民间宗教，或者相反？太平天国宗教是有某种新东西的，虽然包含了中国民间宗教的元素，但却是十足的基督教。虽然为英—美基督教所激发，但却是十足的中国宗教。所有这些元素都是太平基督教创造性的一部分，而它的创造性超过了这些部分的总和。

对于上述研究，无论是关于太平宗教的专论，还是关于这个运动的通史，我个人要提出的最严肃批评是：它们未能展示洪秀全对皇帝制度的渎神性所给出的控告，并在这一控告下讨论太平宗教。既然太平天国运动有助于我们理解基督教和中国宗教，那么，我们就必须对他们在传统中国帝制文化中的宗教诉求给予十分的重视。因此，揭示其中宗教因素——可能是太平天国留下的最重要遗产——就是一件十分有意义的工作了。

对太平天国的一种新观点

洪秀全的宗教独特之处就在于他不接受皇帝的地位和角色。太平基督教直接挑战并反对皇帝和官府，还有君主文化制度。太平天国认为，

皇帝篡夺了上帝的职权，褻渎了上帝的称号。因为太平天国攻击皇帝并发动了一场运动，学者们就错误地认为这场运动仅仅是另一个政治运动。但是，洪秀全攻击官府的根本原因集中在朝廷的宗教和文化方面，而不是着重在它的政治方面。他的“圣战运动”是以捣毁城市中的神庙并袭击文职官员的衙门为开端的。实际上，正如我们稍后将会看到的，洪秀全在一个庙里，写在庙墙上一首诗，在这首诗中，他公开宣布自己是天王。^[1] 尽管在某些方面，太平运动和以前宗派主义者的起义相似，然而，它们却有着根本的不同。太平军试图毁掉皇帝的政治体系、儒教文化设施及支持它的社会等级制度，然后在这废墟上复兴早期的中国宗教文化。

本书的第一章将着眼于早期来华且卓有成就的天主教传教士利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610），并将考查“欧洲大公教会”（European Catholicism）是如何被译成“天主宗教”（the Heavenly Lord sect）的，以及天主教的诸种问答集，特别是利玛窦所写的，连同早期天主教的仪式指南，追溯他早期十分独特的对中国人传教的方式。

利玛窦开创了一种方法，后被一些新教传教士效仿，对太平军也起了很大的影响。这个耶稣会传教士把基督教和中国古代的早期宗教等同起来。他也是第一个用“上帝”来称呼基督教的神的西方人（18世纪初天主教在华传教士陷入一场礼仪之争，致使最后不允许使用这一用语）。除了中国古代宗教中高高在上的“上帝”名称之外，这些耶稣会士也借用了上天（Heaven）统治人类的古代观念。天主教徒所面临的挑战，正像追随他们的新教徒所面临的挑战一样，那就是在当时的情势下，他们该如何运用基督教和中国古代宗教的同一性。

耶稣会士将这个想法，用到了传统“三教”（即儒教、道教和佛教）

[1] 这件事发生在“九妖庙”，并被记录在《太平天日》中。参考梅谷，《太平叛乱》，2：72。上帝已经授予洪秀全这一头衔，但洪秀全只是在广州参观了 Rev. I. Roberts 的小教堂之后才公开宣布。在此之前他是否公布过这一宣称，记述此事件的太平天国记录者似乎并不感兴趣。

的范式中（尤其是在明朝时，有人试图创立一种更融合的宗教文化，且得到了像明太祖那样的皇帝的鼓励）。天主教传教士将基督教说成是正在完成中的儒教——为儒教提供了一种扎根于古代宗教的根据——并正在替代着佛教。那么，在这种意义上，就能够把天主教和中国文化视为一体了。在他们看来，天主教在一些方面和儒家相符合，在另外一些方面又和佛教相符合。当然，在根本上，天主教和传统文化范式是不协调的。不论如何，天主教和“三教”有足够的协调性，以至于它和传统帝王秩序并不抵触，因而不要求范式作任何根本的转变。

缺乏相应的中国传统教义，并没有减损天主教对民众的吸引力。但随着时间的推移，儒士们越来越将天主教和佛教等同起来。而天主教的“神”被限定称为“天主”而不是“上帝”的决定，更加速了这一结果。最后，利玛窦协调基督教和中国古代宗教的愿望并未实现。在1724年，在儒士学界，天主宗教（The Heavenly Lord Sect）被界定为一种宗教派别，被指摘为异端教派。这产生了另一种问题，但同时也是一个契机，开启了一个新的传教机会。

19世纪初，当天主教传教士到达中国200多年后，也是天主教被指摘为异端近100年之后，新教传教士到达了。这是本书第二章所要讨论的。新教徒也试图和中国传统宗教保持一致；并且，他们在最关键之处，也就是上帝的称谓上，更成功地做到了这一点。虽然如此，新教徒们仍然不能彻底打破帝王宗教秩序，也无法以任何新的方式，融入中国的文化和社会。

但是，洪秀全却用他那充满想像力的脑子，采取和古代传统宗教保持一致的中心想法，从而创造了中国思想和文化的新范式。这是我的研究中第三章的主题。洪秀全不但没有被强加在利玛窦身上的束缚捆绑住，反而还被自身所处的环境所激发，新教在他的成就中起了相当大的作用。除了翻译“上帝”这个词和其他的术语外，传教士也传给洪秀全一种反偶像的新教精神；而这也有助于他在概念上重构中国的宗教蓝图。在洪秀全的认知里，皇帝把自己确立为优先于上帝的崇拜偶像，所

以引发了上帝和太平天国的愤怒。

洪秀全也引介了一种取代“三教”的范式，那就是，他把传统皇帝秩序和太平军所要复兴的古代秩序，作为对立的二元。事实上，他用这两种秩序取代了“三教”，而这两种秩序又是相互抵触，而不是相互补充的。洪秀全提出他的基督教启示信条，作为儒教的代替而不是补充。他的信仰所呈现的比儒教本身更具正统性，也更忠实地继承了古代的传统宗教。洪秀全反对儒教徒所支持的皇帝制度，因为这制度敌对古代传统宗教。

本书对太平宗教信条的研究，着眼于这一信仰的三个中心原则，并考究太平天国对这些概念的解释。我所使用的材料包括太平天国文件和传教士文献，包括一些最早的中文新教圣经和问答集。这样，我们就能广泛而深入地分析太平信念。

为了完整地研究太平信条，第四章考查了信条的实践，尤其集中于太平天国在其占领区域所展开的反偶像运动和世俗化运动。这些行动旨在摧毁皇帝体制和形象。在描述太平宗教实践影响的深度和广度时，本书的分析主要依赖于清朝和西方观察者的解析。

这一研究的第五章，也是最后一章，分析了太平基督教运动对天主教的影响。首先要探讨的是，士绅们试图把太平天国和天主教宗派主义等同起来，然后借此来否定太平天国的原创性贡献。一方面，士绅们把太平天国运动定位为一般的宗派主义运动，认为他们是要挽救中国政治思想的传统思维方式，极力掩盖太平天国所揭露的皇帝秩序和古代秩序的对抗。另一方面，士绅们通过将太平起义者等同于天主教，来诬蔑中国天主教是不正当的异端学说。在这部分研究中，我考查了士绅们对这场运动的记载，以及他们的反天主教书籍；同时，我也分析了太平天国灭亡之后天主教徒和新教徒关于这场运动的各种问答集和相关文献，探究太平运动对传教士们在教义认知和呈现教义的方式方面的影响。

本书试图不以传统农民起义为主要背景来理解太平宗教，也不把它

视为是一种和已有的儒教、道教、佛教相竞争的新教派。本书试图在洪秀全所定义的中国宗教这个视角下去理解太平基督教。对于洪秀全和他的追随者们来说，中国的宗教背景受控于这个国度里的正统文化学说，而这正统文化包括了朝廷的神圣性和皇帝称号的神圣性。

除了确认太平天国根本的基督教性质外，研究太平天国运动重要性的原因至少还有两个：首先，太平运动揭露了皇帝制度的宗教性质，这对 1911 年的革命有着重大的意义。如果皇帝具有太平天国所描述的宗教标志，那么，推翻他就不单标志着世俗政治的变革，不仅仅是政治舞台上的位子轮换，而且还是一场深刻的转变意识形态的革命。

其次，对太平天国历程的考查，有助于我们认清今天中国正发生着的宗教变化的意义。这些变化在农村尤为明显，在那里，同时发生着传统宗教的复兴和新的信仰的产生，包括中国基督教的出现。数年来，关于基督教和中国的颇有影响的研究都声称，基督教和中国文化之间存在着根本上的对立^[1]。然而，我们看到，太平天国时代在中国所发生的，以及现今中国正在发生着的情况，都证明这个结论很难成立。我希望一个更为缜密的观察能得到重视，即：既承认罗马天主教（Roman Catholic）、美南浸信会（American Southern Baptist）甚至俄罗斯东正教文化（Russian Orthodox cultures）和中国文化（Chinese culture）之间的某种分歧，又给太平基督教这样的宗教运动所创造的充满活力的新文化，留下发展空间。在这本书里，我试图指出，太平运动在根本上是基督教的。

在创造一种新的充满活力的中国基督教方面，在对皇帝的体制、形象和称号的神圣性以及其它有关问题的理解上，在努力摧毁皇帝制度、

[1] 这些著作中最有影响力的往往是追踪宣教运动在中国的实际影响。然而，在其研究成果的基础上，这些著作的作者们通常赞成中国人对基督教怀有敌意。参考柯文（Cohen）的早期研究《中国和基督教》（*China and Christianity*），以及谢和耐（Jacques Gernet）的晚近著作《中国与基督教的相遇》（*China and the Christian Impact*）。不过，钟鸣旦（Nicolas Standaert）、裴士丹（Bays）、孟德卫（David Mungello）以及其他几位学者的工作则在某种程度上减轻了上述著作的负面影响。我期望我对太平天国的这一研究能进一步推进这些学者的研究成果。

打碎皇帝形象，构想一个不但承接过去且能开启未来的现代宗教、文化和政治秩序上，太平天国对中国历史做出了独创的、具有重大历史意义的贡献。太平信仰在某种程度上转变了中国人对其宗教、皇帝体制和称号，以及整个传统君主和儒家秩序的理解方式。



第一章 寻找 God 译名和早期天主教传教活动

利玛窦和早期到达中国的耶稣会传教士们的工作，必定是激发太平天国信仰的历史原动力。他们的贡献应该是有着重大影响的。把基督教和中国古代传统宗教统一起来，这种对洪秀全和太平运动具有如此影响力的做法，正是耶稣会士们开创的。

耶稣会士们用中国古代宗教的用语来描绘基督教。这项努力，起初对许多儒学文人是有说服力的。利玛窦谈到他自己在这两方面的努力：回到“原初的儒教”和“完善的儒教”。利玛窦相信，儒家需要一个超越世俗的信仰来完善它的伦理教义。他并论证说，基督教比佛教更适合作儒教的基础，因为基督教在性质上更接近“天”的超越世俗的宗教。这一超越性的宗教，最初尤其体现在“五经”中。这五本来自周朝的书的合集（《书》、《诗》、《易》、《春秋》、《礼》），被儒家汇编起来，并作为儒教的超越世俗的根据。尽管看起来好像不协调，但利玛窦还是把基督教呈现为引导中国人回归他们古老信仰的方式。

这是利玛窦的策略。但是，选择把基督教呈现为古代宗教的补充，而不是某种新的外国宗教，非但未能使利玛窦得以挑战“三教”（儒、道、佛）的核心范式；反而使他迎合于这一范式，并且事实上认同了它。他一开始就认同并支持儒教。这个办法为基督教赢得了一顶正统的桂冠。但是，随着时间的推移，当儒家精英对基督教教义的形而上学的特性，其宗教仪式的救赎性，以及拯救性，了解得更多的时候，他们

就开始用其惟一知道的，超越世俗的宗教——佛教——来定义这个宗教了^[1]。

儒家认为这个宗教和佛教有密切关系。当然，这种观察也是理所当然的——因为耶稣会士们，在翻译天主教教义和仪式时所采用的语言和概念，大部分是从佛教借来的。如果佛教的语言能如此容易地，被用来翻译这些教义和仪式，那么，天主教又怎么能把它自己和这一印度宗教区分开来呢？这些问题中的一些肯定影响了雍正皇帝（1723—1735）。在雍正为他父亲的“圣谕”作的《广训》（一个月两次，在农村向人们讲授儒家训词的汇编）颁布的细则中规定：所有在儒教之外的宗教团体，都只不过是异端的变种而已；天主教也被这样归类并禁止了。因此，耶稣会士瞄准儒家精英的策略，可以说最终还是失败了。

虽然有些中国基督教的研究如此这般地描绘了这一事件，然而，早期中国基督教的历史，并没有随着1724年的信仰禁止而结束。对于中国基督教的发展来说，皇帝禁教的年代，同利玛窦及早期耶稣会士时代，是一样重要的。正是在随着皇帝法令而来的受迫害的那几年时间里，中国的天主教有了发展。从各方面看，天主教都可被称为是一个中国本土宗教：天主宗教（或教义）^[2]。因此，尽管耶稣会士的策略可能已经失败，但是，整个天主教创造一个中国基督教的使命，却可以说是已经成功了。

[1] 许理和（Zürcher Erik）认为，与礼仪之争——这一问题在康熙（1662—1722）统治期间成为热点——相比，宣教士未能处理好向儒教看齐（在某些方面）与向佛教看齐（在另一些方面）之间的矛盾，这才是促使基督教在中国成为边缘文化现象的更为重要的根本性因素。许理和：“一种对儒家的补充”（A Complement to Confucianism），92页。

[2] 在本研究中，我通常在大体相同的意义上使用天主教（Catholicism）、基督教（Christianity）、天主教义（Heavenly Lord teaching）以及天主宗教（Heavenly Lord sect）这几个术语。在重叠的同时，每个术语都有自己的所指。在19世纪初期，天主教（Catholic Christian）是中国惟一的基督教；天主教这个名字，从那时直到现在，在汉语中都指“天主教”。不过，我有时也会以某一个术语为主。比如，在讨论到禁教时期的基督教时，我会像中国官方那样，使用天主教而非天主教义或天主宗教来指称它。

在英文里，我们说到“Christianity”是包括 Catholic Christianity, Protestant Christianity, Orthodox Christianity, 等等。但在中文里，却很难将这些宗派主义区分清楚。

用“本土的”这个词来描述源于中国外部的宗教，看起来可能有点不合常规。但是，关注早期中国天主教的发展，有助于解释这个词的使用。这一章首先考查早期耶稣会士将基督教译成中国本土语言的工作，然后简要地看看天主教在禁教时期和鸦片战争（1839—1842 年）前后的经历。

当鸦片战争及签订条约结束这场战争时，天主教在一些语言、某些仪式和实践方面，和其他普通中国教派已经没有区别了。因此，天主教似乎并非为人们所不熟悉。实际上，特别是在禁教时期，天主教传教士面临的挑战是：把自己和所有的其他异教派区分开来，把基督教的神和其他神的名称区分清楚。特别是在信仰和学说方面，传教士们努力和佛教宗派主义者划清界限，甚至当他们运用佛教术语来阐述其信仰时，他们仍然试图将这些学说和古典宗教联系起来。

天主教是一个不太符合宗派主义模式的宗教。它能够同古代经典宗教或佛教宗派主义相一致。它是怎样既符合正统古典又符合非正统宗派主义模式的，对我们理解后来的太平天国来说是很重要的。

利玛窦的策略

利玛窦在 1583 年到达中国。尽管不是第一个到达“中央王国”（Middle Kingdom）的耶稣会士，但他仍被誉为传教士的先驱者。他开创了被以后所有的耶稣会传教士所仿效的方法。利玛窦和早期耶稣会士在努力地创造一种中国基督教。

他们对中国基督教发展做出的最显著的贡献是，把基督教的学说教义和礼拜仪式翻译成中文。耶稣会士们能够将最基本的基督教概念译成确切的中文，但是，“神”（God）和“基督”（Christ）这两个最重要的词，却使他们感到束手无策，无法翻译。下面关于基督教翻译所使用的名称、术语和称谓的讨论，着重于介绍耶稣会士所陷入的争论，同时也

作为探究新教传教士，以及太平军稍后所面临的同样争论的开端。

神的名称到底是什么？这是翻译过程当中最富争议性的问题。关于神的名称的翻译争议，属于“礼仪之争”（Rites Controversy）。虽然它在利玛窦死后一百年才凸现出来，但是在利玛窦的时代就已经存在了。在1704年，罗马教皇克莱门特十一世（Pope Clement XI）在禁止基督徒参加儒教仪式的裁决中，也同时禁止使用“上帝”一词^[1]。利玛窦在他的教义中非常成功地使用了“上帝”一词；更早些时候，在1628年，一些传教士就表示过他们想用这个词^[2]。不过，对于“Christ”的中文名“基利斯督”（后被简称为“基督”）则没有争论，主要原因不难理解，它不是一个意译而是拉丁词“Christus”的音译。其他概念，包括“圣神”（Holy Spirit）、“魔鬼”（devil）、“天使”（angel）、“圣”（holy）、“罪”（sin）、“天”（heaven）和“地狱”（hell），每一个都成功地翻译成确切的中文用语。

第三章将更充分地讨论这个“术语问题”，以及利玛窦的观点：同佛教和朱熹的新儒家相比^[3]，基督教更忠于早期原始儒教（朱熹在12世纪，已将佛教和道教的形而上学，同儒家的伦理规范结合起来）。孟德卫（David Mungello）描述了这一工作：

包括罗明坚（Frs. Ruggieri）、利玛窦（Ricci）和范礼安（Valignano）在内的几个耶稣会士，决定将基督教和儒教而非佛教混合。

[1] “礼仪之争”使耶稣会士以及中国皇帝同教皇以及如多明我会这样的天主教团体对立起来。争论围绕这样的问题展开，如基督徒该不该参加儒家礼仪，God应该如何翻译等。Maigrot的书面训令（1693）禁止使用“上帝”和“天”这两个术语，只准使用“天主”翻译God的名称。这一决定被1704年的教皇训令（decree）以及1715年的教皇教谕（bull）进一步强调。1724年，中国皇帝禁止了天主教的传播和活动。参见钟鸣旦，《基督教在中国手册》，680—684页对礼仪之争的简要概括。

[2] 谢和耐：《中国与基督教的相遇》。

[3] 关于这一问题的研究非常之多。其中最近且最有影响力的是：谢和耐的《中国与基督教的相遇》，Young的《儒教与基督教》（*Confucianism and Christianity*），孟德卫的《被遗忘了的杭州基督徒》（*The Forgotten Christians of Hangzhou*），以及钟鸣旦的《杨廷筠，晚明中国的儒者和基督徒》（*Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China*, Leiden; E. J. Brill, 1988）。

这个决定是在他们尝试了佛教僧侣服饰及其精神角色失败之后做出的。自此以后，耶稣会士们没有改变和儒家文人在服饰、思想和社会地位上保持一致的决定……1612年，杰出的官员学者……徐光启以简短的、文人们喜闻乐见的、易记忆的措辞，表述了这一计划。在一本关于西方的水力学著作的前言中，徐光启写道：基督教应该“补儒易佛”。^[1]

这是耶稣会士们的核心成就，也是惟一被反复谈论的话题^[2]。

在使儒教完善时，利玛窦神父并不想补充那个时代的新儒家。他认为朱熹的集成已经使中国人背离了古代传统宗教。他想要补充的是他所说的“原初儒教”^[3]。他用这个词来指称“孔子儒学”。他甚至想要回到儒教的源头“五经”中去，而非孔孟的著作中去。

西方学术界为利玛窦的事迹着迷。他们谈他刚到中国时穿着佛教法衣，而后改穿儒家长袍的情形，并以此作为诠释耶稣会士“补儒易佛”主张的关键。这样的观点，在耶稣会士的护教著作中可以看到。这些著作，被大部分西方学者用来分析耶稣会使团带来的影响。这些极具哲学性的著作，其中最著名的是利玛窦的《天主实义》(*The True Meaning of the Lord of Heaven*)，这是为儒家文人写的。

精读利玛窦神父的辩解书，可以清楚地看到他的策略是：通过与古代宗教保持一致的方式，来使儒教完善，并排斥佛教。耶稣会辩护者将他天主教义的讨论分成三个基本部分，在第一部分，他提出了神的性质和定位的问题。利玛窦将他的神描述为宇宙的创造者和统治者，并且

[1] 孟德卫：《被遗忘了的杭州基督徒》，122页。还可参见谢和耐：《中国与基督教的相遇》，66页。

[2] 除了谢和耐之外，几乎所有主要研究都非常快地集中在耶稣会士的工作上，而且大部分集中于他们在朝廷里的事工，忽略在各省的事工。孟德卫，1994年的研究尽管也集中在耶稣会士身上，却考察了在各省发生的事情。在他的最新著作《山东的灵与肉》(*The Spirit and the Flesh in Shandong*)中，孟德卫考察了圣方济会(Franciscans)传教士在各省的工作。

[3] 这个术语的使用是 Young《儒教与基督教》的主题。

把他和中国古代的神“上帝”等同起来。在谈到神时，利玛窦最常使用“上帝”和“天主”两个术语，并且交替使用这些称谓。他也使用其他术语，如“天帝”和“上尊者”^[1]。在早期传教时代，当教皇克莱门特十一世决定独用“天主”的一百多年前，虽然已经存在着对“天主”一词稍微偏爱的氛围，但各种称谓都用，上帝一词也用。利玛窦当然是试图将“天主”和“上帝”连结起来。他相信这种联合能够克服单独使用任一用语的不充分性。

利玛窦不只在一处非常直接地将耶稣会士称之为“天主”的神等同于“上帝”。在题为“解释世人错认天主”的章节中，利玛窦提到了新儒家的太极的思想。在批驳了他所描述的朱熹的错误观点之后，他列出了关于天主的正确观点。利玛窦在开始时这样说：“吾国天主，即华言上帝！”之后，他更大胆地断言：“吾天主乃古经书所称上帝也。”^[2]接着，他在后面列出了两页支持其论述的不同文本。其中一部分来自《诗·颂·执竞》：“执竞武王，无竞维烈。不显成康，上帝是皇。”在引用了这样几处经典之后，他总结说：“历观古书，而知上帝与天主特异以名也。”^[3]洪秀全不需要再补充利玛窦的论述，因为他的“神”的名称，就是古代至高的神的名称“上帝”。

最早的天主教皈依者都极为认可利玛窦的观点：基督教的“神”就

[1] 利玛窦：《天主实义》。这四个术语在利玛窦的导论中都被使用过（57—61页）。利玛窦所选用的称号本身可能就暗示出对使用“天主”这一翻译的偏好。然而，利玛窦只不过是跟随了第一位来华传教士罗明坚（Michele Ruggieri）（1543—1607）的做法，罗明坚（Michele Ruggieri）根据他的一些皈依者的建议选用了术语。参见Lundbæk：“Joseph de Prémare and the Name of God in China”。

[2] 利玛窦：《天主实义》，121页，123页。

[3] 同上，125页。Lundbæk，在其描写马若瑟（Joseph de Prémare）——一个耶稣会士，1669到1736年间在中国服侍——这个人物的一篇文章中，提到了马若瑟（Joseph de Prémare）对利玛窦观点的评论。马若瑟指出：“他（利玛窦）通过说话和写作告诉中国人（他们都赞同他而非反对他），他从极西之地（Extreme West）来所要传扬的真正上帝，正同他们从自己古书中了解到的‘天’和‘上帝’是一样的。”这正是利玛窦在《天主实义》中所陈述的。尽管把他同de Prémare的观点联系起来，可能会使利玛窦不太高兴。Lundbæk，“Joseph de Prémare and the Name of God in China”，137页。

是“上帝”。这吸引了儒家的精英，他们写了许多文字来支持耶稣会士的策略。大多数关于早期天主教传教影响的研究，主要都集中在最上层精英的反应上，特别是中国教会的三根顶梁柱：徐光启、李之藻和杨廷筠。明朝的显要大臣徐光启（1562—1633），因提出了四字短语“补儒易佛”，清楚地概括了这一策略而受到尊敬。在写这个题目时，许理和（Erik Zürcher）引用杨廷筠的话说：由于天主教还没有受到佛教迷信的影响，“它能以（他们的学说）和我们的儒教相互支持的方式加以实践”^[1]。

这些思想也在当地精英和贵族阶层慢慢地传开了。钟鸣旦（Nicolas Standaert）提到过一个叫严谟的地方精英。严谟在 17 世纪后期编撰了一部论辩集《帝天考》，谈论“神”的名称。文集分为三部分。在第二部分，他引用了大概 59 处经典，来证明他所发现的基督教的“神”和中国古代的神“上帝”之间的类似。^[2] 严谟争辩说：应是“上帝”而不是“天主”该被更广泛地使用。这说明了此一争论并不仅在最高层的皈依者之间而已。

许理和曾谈论到他发现的一个文件，也可以用来证明耶稣会士策略的影响。在这个文件中，我们看到了一个地方文职官员的见证。在 1635 年的夏天，山西巡抚发布了一个声明，他要用耶稣会士的思想（他甚至提到了一位耶稣会士的名字）来支持他反对宗派主义者的运动^[3]。这个官员指责佛教和道教蛊惑民众，使他们背弃了对于天的正当义务。在这一点上，他跟随耶稣会士的教义，把天看成是一个人格化的神。最后还有一个可引以为证的是，济南的一个教堂被命名为“补儒堂”，这证明了耶稣会士关于天和上帝的教义的吸引力，是远远超出了高层精英的范围的^[4]。

[1] 许理和：《一种对儒家的补充》，76—77 页。

[2] 钟鸣旦：《迷人的上帝》（*The Fascinating God*），33—47 页。

[3] 许理和：《一种对儒家的补充》，71—73 页。

[4] 钟鸣旦：《基督教在中国手册》（*Handbook of Christianity in China*），581 页。

大部分研究耶稣会士策略的西方学者都考查过了“补儒”，但对“易佛”却很少关注。耶稣会传教士们是怎样看待这个方面的福传工作的呢？尽管利玛窦在《天主实义》中尽可能地掩饰了他对“神”译名的倾向性，但在反对各种佛教和道教的“神”的观念上，他却一点儿都没有隐藏。按照他把天主作为造物主和宇宙的统治者的观点，利玛窦对他所认为的，关于上帝以及上帝与被造物间的错误看法，进行了抨击。利玛窦宣称：道教“无”的思想和佛教“空”的思想，是“于天主理大相刺谬”的观念。^[1]他也试图纠正新儒家的太极为天地之源的思想。^[2]他先求助于经典，之后，他写道：“余虽末年入中华，然窃视古经书不息，但闻古先君子敬恭于天地之上帝，未闻有尊太极者。如太极为上帝万物之祖，古圣何隐其说乎？”^[3]事实上，最古老的经典的确没有提到这一概念。

在讨论鬼神本质，以及人的灵魂的章节中，利玛窦对佛教进行了尤为严厉的抨击，特别是在他驳斥神、万物和人性不可区分的思想的部分^[4]。在驳斥佛教的转世说时，利玛窦甚至更带有敌意。他首先断言，这个学说其实是来自毕达哥拉斯（Pythagoras），并被传到印度，而传到印度的时候，一个名叫释迦牟尼的王子，正好有创立一种新信仰的想法：

彼时此语忽漏国外，以及身毒释氏图立新门，承此轮回，加之六道，百端诳言，辑书谓经。数年之后，汉人至其国而传之中国。此其来历，殊无真传可信，实理可倚。身毒微地也，未班上国，无礼之教，无德行之风，诸国之史未之为有无，岂足以示普天之下哉？^[5]

[1] 利玛窦，《天主实义》，99页。

[2] 同上，107页。

[3] 同上。

[4] 同上，209页。

[5] 同上，240页。

身着佛教装束的基督教差使

利玛窦对佛教的敌意，很容易引起错误的解读。在他领导反佛教教义运动的同时，他和他那些耶稣会同工们，却为了翻译他们的基督教要旨而求助于佛教的字典和词典。他们汲取了这个宗教最有价值的遗产中的一部分。这些耶稣会士们借用了佛教的词汇、概念和语言来达到他们自己的传教目的。因此，耶稣会士在翻译工作上面临的挑战是，他们的宣教神父所使用的语言，有多少是被注入了印度宗教精神的？另一方面，则是那些最直接地将利玛窦的工作和儒家精神联系起来的术语。在“上帝”和“天”被罗马教皇禁用的情况下，来自佛教的“天主”一词最终被用来翻译神，应该不令人感到奇怪。

尽管做出了这样翻译的决定，但利玛窦和他的耶稣会同工们可能已经下定决心要继续保持和儒教的联系。这个联系也得到了保持。传教士们继续支持儒家尊崇“五经”的思想，甚至还有某些正统的观念。他们继续和儒家学者保持一致，和佛教僧侣保持距离。他们继续冒着激怒教皇的危险，支持天主教徒参加儒教仪式。然而，这些翻译上的决定，至少已经使得他们对儒家立场的支持，产生了更多的问题。

这些翻译工作除削弱了和儒教的联系外，也连带地加强了和佛教的联系。事实上，天主教徒参加儒教仪式，可能导致精神玷污危险；但与借用文化、语言所带来的危险相比，其危险要小得多。也许，耶稣会的神父们没有直接从佛教词典中借用词语。但是我们发现他们间接地这么做了：他们搜取民间宗教词汇，用于他们的翻译。

除此之外，他们没有别的办法了吗？事实上，佛教本身就是一个被翻译过来的学说。在它进入中国的前几个世纪里，佛教传教士就已经穷究了中国民间的宗教词典，在此基础上进行他们自己的翻译工作。芮沃寿（Arthur F. Wright）评论汉朝佛教的翻译历程说：

这些用中国的语言和修辞来介绍佛教思想的早期工作（有口

头的演讲、书面译本和注释)，在根本上大量地考察了本土的传统词语和概念。佛教在某种程度上早已翻译成了中国人能够理解的语词。新道家的术语恰如其分地表达了佛教的超越观念。

而后，芮沃寿列举了几个被佛教僧侣借用的词语，包括“道”（“道路”，被用来翻译佛教的“dharma”，有时也用来翻译“enlightenment”），“真人”（“道士”：“不朽的”，用来翻译佛教的“arhat”，“完全被教化了的人”），“无为”（道家的“无为”思想，被用来翻译佛教的“nirvana”）^[1]。这样的译法所产生的结果是：到了耶稣会士时代，任何有宗教内涵的词汇都得先从佛教意义上来理解。

在使用通行于中国的宗教词汇来翻译自身的教义方面，早期的天主教传教士似乎跟早期的佛教传教士一样的心安理得，甚至较之更甚^[2]。尽管在天主教的翻译中有地名和圣经人名的音译，但在最基本的基督教教义中，几乎没有音译的概念。而佛教徒却是特意使用几个这样的音译词汇，来表达他们的主要学说。在许理和描述将梵语书卷翻译成汉语的过程时，他注意到，早期的佛教使团到达中国时，甚至连“Buddha（佛）”的音译，都没有一个统一标准。

然而，早期的耶稣会传教士则没有那么谨慎。他们大胆地借用了流行宗教和佛教的词汇。其中最显著例子是“天堂”和“地狱”这两个词。其中“地狱”有很多层，也有不同的等级^[3]。在佛教徒们进入中国的时候，他们不避讳地占用了流行的道教观念；在占用的同时，这些观念也被改变了。因此，正如芮沃寿所指出的，天堂和地狱“反而变成

[1] 芮沃寿，《中国历史上的佛教》（*Buddhism in Chinese History*），36页。

[2] 许理和在这个问题上看来不能同意芮沃寿。许理和认为，明显具有道教起源的术语只构成中国佛教词汇的一小部分。参见他的《佛教徒征服中国》（*The Buddhist Conquest of China*），33—34页。

[3] 《中文大字典》（台北：n.p.，1973）给出了“地狱”一词的几个经典文本例证，但把它当作“天堂的”必然推论，《中文大字典》仅提供了佛教引文。

了积业的报应之地”^[1]。在每次的占用过程中，这些观念便愈发多彩而复杂，以至于佛教的地狱观念，既包含了某些印度的因果报应观念，也包含了中国式的具有官僚政治结构的阴间观念。利玛窦的问答集中提到的一个被调查者说：“如言后世天堂地狱，便是佛教，吾儒不信。”利玛窦将天主教对这些观念的使用，评价为占用的新阶段。

天主教也借用了其他几个术语。“魔鬼”是另一个借用术语，是由佛教的破坏者和恶神的名称，以及中国的常用术语幽灵或邪灵构造出来的。最后，那个被认为是最适合神的佛教术语“天主”，不但可以是 Soothill 佛教词典中所描绘的“提婆主，因陀罗的称号”，又可以指称“欲望的第六重天的主”（the Lord of the Sixth Heaven of Desire）^[2]。因此，正如 Knud Lundbæk 所指出的，“‘天主’一词有点怪异，中国文人明显觉得它不正确，它并没有出现在古代文献中，然而佛教却有一个有着同样名称的神。”^[3]可能正是因为它极大的模糊性和弹性，才使得这个词依然比“上帝”更受青睐。

其他具有强烈宗教内涵，并被佛教使用的术语，最初都来自于中国世俗社会^[4]。这其中最突出的是耶稣会士们使用的“圣”这个汉字，这个字在世俗和宗教语意中，多是指圣人、智慧及道德上的神圣性。尽管如此，在世俗圣人和宗教教徒间还是有分别的。耶稣会士在这一点上

[1] 芮沃寿：《中国历史上的佛教》，102 页。

[2] Soothill 和 Hodous：《中国佛教术语词典》（*A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*），143 页，145 页。

[3] Lundbæk："Joseph de Prémare and the Name of God in China"，132 页。

[4] 实际上，使用像“世俗的”（secular）这样的词来描述这种语言会造成误解。这个词同近代西方对“世俗”和“神圣”的划分联系太紧密。这将所有宗教语言和敬拜仪式都划归到神圣领域，并且通常将这些语言和敬拜仪式同教会机构等同起来。耶稣会士通常划分政治领域和神职领域，然而却也同意委任拥有政治职务者以宗教责任。这当然更近似于中国的情形，在中国，所有的世俗（以及政治）活动都具有宗教意义。

在中国文化和社会中，没有领域之分。与此相应，它是有层级的，并且所有这些层级都具有宗教性。并没有明显的具体化为独立机构的神职领域。每个政权机关都内在的具有一系列宗教责任。例如，朝廷同时既是政治（世俗）机构，又是宗教机构。皇帝既是王又是祭司。在履行所谓的世俗责任的同时，他要祭天，拜地，敬奉皇室祖先，并向帝王之山、河的神灵祷告。

算不得是先驱，因为佛教早已采用这个字来描述他们的圣人、圣地和圣物。“圣”在世俗意义上也用来表示皇帝的东西，以至于中国人将皇帝的王座称为“圣座”；同样的，皇帝的法令也被称为“圣谕”。

天主教跟随着佛教的脚步，从世俗社会中取用的另一个术语是“犯罪”。这个中国术语来自于法律界。在法律上，“犯罪”（commit a crime）意味着违犯法律条例。但是，“犯罪”（Committing a sin）是一个宗教用词，其含义却只能根据上下文来体会。在中文语境中，“犯罪”主要的意义还是法律上的^[1]。至于“committing a sin”和“committing a crime”的区分，我们说，那是属于西方概念传统。跟中国人的惯常做法比起来，西方人想更严格地区分世俗世界和神圣世界。

在使用术语的问题上，究竟是直接从佛教文献中借用，还是从流行的道教文献中借用，或是间接地从中国世俗社会（主要是政治界和法律界）借用，让耶稣会士们进退维谷。不管天主教的信息内容有多么不同，它还是通过语言形式和佛教、民间宗教紧密地结合在一起来了。然而，值得注意的是，天主教传教士还是力图保护其信息的纯度和完整性，就像佛教僧侣一样。佛教僧侣们曾设法提升并使他们的翻译做得完善，借此更充分、更清楚地传达其特殊的佛教思想^[2]。

对于佛教传教士来说，翻译不是一次性的努力，对于天主教徒来说也不是。亚瑟·芮沃寿对佛教事业的评论，再次帮助我们理解了天主教事业。芮沃寿将第二代佛教翻译者的工作描述为：从道教中“解放”佛教思想。天主教也做出了相似的努力。通过这项努力，天主教翻译者使佛教术语和概念日益转变成属于他们自己的。实际上，这就是在围绕“神”的合适名称所开展的争论：尝试不同的术语，看看哪个适用，哪个不适用。然而，当天主教徒开始用佛教术语时，当早期几代人做此工

[1] 《中文大字典》给出了40多个“罪”的可能定义和同义词，除了一个之外，都具有这种严格的法律意义。例外的那个含有佛教的道德报应观念（26；223）。

[2] 芮沃寿指道安和尚的工作，他以远远超过前人的准确度翻译佛教信息。《中国历史上的佛教》，62—63页。

作时，可能就已经有了某种混淆；而那些混淆在中国宗教界仍然存在，因为即便是佛教也从来都不能使其教义完全从道教或其他民间宗教的影响中“解放”出来。在中国，尤其是在民间社会中，融合本来就是一种定律。

教义翻译困境

在中国，天主教使团的教义文献显然持有这种想法：与一个更受欢迎的宗教世界观保持一致。天主教传教士们，试图通过指出其教义和训诲的特殊性来和佛教划清界限。但是，当他们用佛教的术语翻译关键的天主教教义和训诲时，这种特殊性却丧失了不少。

比利时天主教徒 Philippe Couplet，中文名字叫柏应理（1622—1693），在 1675 年所写的《天主圣教百问答》中就对带有佛教色彩的语言和概念如何影响了基督教教义的表达，作了很好的说明^[1]。在柏应理的传教事工中，他日益清楚地认识到，需要创作和发行这类介绍性的宗教作品。他曾在许多文化迥异、地区分散的中国城市侍奉，包括西安、南京、苏州和松江，还有许多省份，像江西、福建、浙江以及湖广等地^[2]。

柏应理的文字读起来就像是一个西方的问答集。这位传教士最关心的是对一神崇拜学说的挑战。例如，谈到三位一体时，他提出的问题是：“三位可以称三个天主否？”可想而知，回答将是：“位虽三，统是

[1] 柏应理：《天主圣教百问答》。文本本身并没有告诉我们日期和出版者。扉页只是将作者称为西方耶稣会（Jesuit）传教士，或者更准确的，一个属于耶稣会（Yesu Society）的学者。柏应理实际上是 Philippe Couplet 神父的汉语名字；参见 Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine*, 66—67。

在 *Notices Biographiques et Bibliographiques sur Les Répertoire de L'Ancienne Mission de Chine* 中，Pfister 提供了问答集的出版时间和地点：北京，1675（310 页）。Pfister 指出，问答集曾于 1859 年重印，这恰好也是太平天国在洪仁环手下复兴的那一年。

[2] Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine*, 66—67。

一性，一体，一天主”^[1]。

这种急件式的回应，往往错估了多神论这一挑战的严重性。尽管佛教在最初的几个世纪中，并不是一个有神论的宗教，但在中国却改变了。许多执掌各种现象的不同神祇，在民间佛教中被供奉着。柏应理的问答集，既没帮助读者区分不同神灵的存在，也没觉察到这一问题的复杂性，更由于在讨论中没有专门阐述“三位一体”，导致中国人对是否应该崇拜一神而非多神，产生了混淆。

举例来说，天使被称为“天神”；“圣灵”——三位一体的第三个位，也被叫做“圣神”（或“圣灵”）。这些神是从那儿来的呢？虽然“圣神”被认为是“天主”，但是对中国的信徒来说，让他们迷惑的是，“圣神”实际上和“天神”并无明显的区别。再者，也没有人建议中国人是否该敬拜这些神，是否该把这些神同那惟一的神一同来敬拜，是否该像对本土宗教中的神一贯所做的那样，用不同种类的祭品供奉不同的神，比如给更高的神更有价值的祭品，而以此来做出区分。并且，在问答集中甚至还出现了更多的神：例如其中提到了一位守护灵或神。所以，忽然之间，不是一神或三神，而是一个充满了神的庭堂。这同中国民间宗教中的灵界图景，实际上是非常相似的。

另一个问题是关于耶稣其人及其角色的。这个问题同耶稣的世俗意义以及皇帝的宗教意义有关。虽然在耶稣会士柏应理的问答集中，并没有提到耶稣的名衔——Christ（基督），虽然耶稣会士们早已决定把它音译为“基利斯督”，而不去意译它，可是他们常常用另外一个词来代替它。例如，柏应理在问答集中，提出过一个这样的问题：“当天主刚出生的时候，他有什么称谓？”答案是：“耶稣，也就是，世界的救世主。”耶稣会士们觉得这似乎更能清楚地描述耶稣的角色。

尽管这个问答集，除了谈论耶稣在十字架上的死和复活升天以外，没有谈到什么别的，但这已经超出了利玛窦的辩辞《天主实义》所谈论

[1] 柏应理：《天主圣教百问答》，2a。



的。利玛窦在辩辞中，只用了三四页来谈论耶稣基督。正因为这样，耶稣会士们便错失了揭示中国人神化皇帝、神化皇权这一倾向的机会。如果把“基督”（希伯来词“弥赛亚”的希腊语翻译）这一名衔，翻译出来，便能直截地表明耶稣使命的政治涵义，尤其是这个名衔在希伯来背景中是指将要作王、将要统治天下的受膏者。没有翻译基督这个称谓，可能使耶稣会传教士没能揭露中国皇帝的宗教宣称，以及他们在中国宗教上所起的作用。

神父柏应理在《天主圣教百问答》中关注的焦点，正是基督名称的宗教头衔。然而，其对政治喻意的忽视，却使耶稣变成了一个更近似于佛的角色。例如，关于救世主什么时候将再次降临世间这一问题，回答是这样的：“世界穷尽。万物俱被火焚。是日吾主耶稣。从天赫监审判万民之罪。”^[1]在这个问答集中，耶稣的工作和佛的工作没有什么本质上的区别。佛来拯救世界，他的任务是：监管一个时代的结束，并引领另一个时代的开始。的确，对三位一体神性的讨论，再加上对这个概念内涵的更详尽解释，会使一般中国天主教徒在统治三界的三个佛，以及基督教神的三位一体之间，难以作出区分。

礼仪翻译

民间佛教和基督教的结合，不只表现在教义文献的翻译中，更明显地表现在礼仪和早期中国教会的实践上。但是，耶稣会士的早期主要研究却没有涉及天主教礼仪是如何中国化的这一问题。

1615年，罗马教皇保罗五世（Pope Paul V）授权耶稣会传教士，可以将大多数圣餐礼仪和圣典礼仪，翻译成中文。翻译工作安排给一位意大利耶稣会士利类思（Ludovico Buglio）神父。自1636年到达澳门后，

[1] 柏应理：《天主圣教百问答》，7a。

他便一直在中国服侍，直到 1682 年在北京去世。当利类思和其传教士同工们，就教皇的这一翻译政策是否明智而激烈争论的同时，他也完成了圣餐礼仪、弥撒用书、每日祈祷书，以及托马斯·阿奎那的神学大全（*Summa Theologiae*）的翻译工作，对术语使用问题作了定论^[1]。在 1615 年，罗马已经开始放宽政策，允许在圣餐礼仪中使用当地的汉语。但在 1680 年时，这一许可被教皇英诺森十一世（Innocent XI）废除了。不过，从各种研究中都看不出，许可只是在弥撒典礼的翻译中被废除了，还是也包括了圣典礼仪的翻译^[2]。即使这一决定仅仅影响了弥撒典礼，但这仍然意味着，早晚有一天，后继的天主教传教士们在翻译工作上，要比早期天主教徒们更趋于保守，也比佛教徒更保守。因此，伴随着礼仪争论的升温，传教士们不但失去了早期福传者的勇气，而且变得更胆怯了。

利类思关于圣典礼仪的译著，比耶稣会士的辩辞文献，更大幅度地迎合了中国语言及民间佛教的宗教概念。他翻译礼仪手册，是为了指导传教士和当地牧师主持各种圣典仪式。扉页上写着书的中文名称《圣事礼典》（*A manual of ritual holy matters*），以及利类思的拉丁文名字，还有这本书的出版日期和地点——1675，北京。目录显示，这本手册包括了天主教礼仪和圣典大事，像洗礼、忏悔、见证、圣餐、婚配、终传、终后和除鬼。这些手册也包含了各种节日礼仪，如“五旬节”，被译为“圣神降临节”。这些翻译术语，都说明了耶稣会士们，通过教会的礼拜

[1] 见 Cary-Elwes, 《中国与十字架》（*China and the Cross*），134—135 页。利类思（Ludovico Buglio）神父的传记细节，参见 Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine*, 39。

[2] 见钟鸣旦，《圣经在十七世纪的中国》，36—37 页。钟鸣旦教授指出，这些翻译原本是为了保证礼拜仪式被允许翻译成中文。《基督教在中国手册》指出，经过教皇英诺森十一世 1680 年的裁决之后，“这些手册在出版之后很少被使用”（627 页）。从钟鸣旦《圣经在十七世纪的中国》和《基督教在中国手册》无法清楚地知道，裁决仅仅影响到大众弥撒典礼还是也同样影响到圣礼的主持。

这些讨论的确说明，这些圣礼仪式的汉语翻译在教皇禁止之前的确被使用着。因此，即便并不清楚教皇裁决之后，利类思的手册在他们的圣礼主持中以何种程度被使用，似乎也还是可以假设宣教士们在解释圣礼的意义时仍然会使用利类思所采用的语言。因此，我们仍然可以把利类思的手册当作主持圣礼所使用的那种语言和概念来加以研究。

式生活，同中国的民间宗教建立了最密切的联系。

手册从“洗礼”开始，解释这些圣典礼仪是为了宽恕人的原罪，并免去了因原罪而当受的惩罚^[1]。这一解释很大程度上依赖于法律术语学。手册也解释了洗礼的重要性：没受过洗，人就不可能进入天国^[2]。

在洗礼仪式上，要说这样的词语：“今命恶神即出于尔。善神即入于尔。”^[3]。这些话语从现代人的认知来说，可能有点儿刺耳，但是，天主教的受洗仪式，总是包含着这样的驱邪祈祷。这些仪式里的其他用语，也都是中国民间宗教资产的一部分。佛教信徒也使用它们。在这些术语中，最突出的是“神”。在中国宗教词汇中，这个词是最不固定的术语之一。中国人谈论不同的人神。人变成了神，因而被崇拜着。谈论动物神和各种无生物神，就像山和树（在中国人看来，因为有了神，它们才变得生气勃勃）。耶稣会士选用这个词来翻译基督教的圣灵（the Holy Spirit）中“灵”的概念，但同时也用它来指人的灵魂。而且，他们还使用“天神”（angels）和“邪神”（evil spirits）等名词。这些术语的使用是替代还是坚固了中国宗教的世界观，实在很难下一定论。

手册上并指示说，受洗仪式的最后一步是：司仪神父一边宣布他正在画我们的主兼救世主耶稣基督（基利斯督）的神圣标志，一边在受洗者的前额上画十字架的标志。最后，神父便带领作一个祷告。祷告的中心集中在耶稣的末日审判者的身份上，并以他的名作结：“我等主耶稣基利斯督。为彼日后降来审判生死者。火毁世界。”^[4]

祷告之后，所有的参加者，要一起用使徒信经来告白自己的信仰。用来翻译信经的语言显得有些勉强。事实上，佛教徒们早先在翻译他们自己的“圣语”时，也表现出了相同的情况。这信经文本虽然被翻译成了地道的汉语，但难免有一些例外之处：神性的三位一体和教会一词，

[1] 利类思：《圣事礼典》，洗礼部分的 1b。

[2] 同上，6b。这一术语对于太平天国是重要的。

[3] 同上，8b。

[4] 同上，8b—9a。

都是从拉丁语音译过来的。因此，文本开头的一行说：“我信惟一全能者天主罢德肋。化成天地”，接着却把拉丁语的“天父”（即天主）一词，音译成汉语的“罢德肋”（拉丁语，*Pater*）。这个告白也是信条的一部分，信徒用这个信条表白对圣子和圣灵的信仰。至于信条上关于基督的部分，中国的基督教徒表白道：“我相信惟一的费略（拉丁语‘*filius*’的音译，意为圣子），我信其一非略（拉丁文“*filius*”即圣子，音译为“非略”）耶稣基利斯督我等主。耶稣（‘*Jesus*’音译而来）基利斯督（“*Christ*”的音译），我们的主。”中国的天主教徒表白他们对圣灵的信仰时，甚至更加含糊，他们说：“我信斯彼利多三多（拉丁词“*Spiritus Sanctus*”的音译，即圣灵）。”因此，这些音译术语是使徒信经的重要组成部分，而使徒信经本身则是礼拜典礼的最突出部分。

除洗礼外，疾病和埋葬的礼仪，都已和佛教法师通常所主持的宗教仪式统一起来了。这些仪式用语很少依赖音译的拉丁词汇，反而是较为依赖传统的中国宗教语言。在临终仪式中，天主教神父会带领生病的信徒，复述一个祷告，这个祷告是以这种方式作结束的：“望吾主耶稣基利斯督附吾微弱，赴临此房，并望主福，永乐，爱德，吉祥，皆入此房，邪神摒退，天神并临。”^[1]如果这些祷告起不了什么作用，神父就会振作精神，带领葬礼。当棺材被抬起时，他这样祝福着：“天主诸圣人济佑，天主诸天神迎接，收其灵魂，供献于天主台前。”^[2]

不只是传教士的佛教化语言，许多的教会教义和礼仪都表明了天主教同中国民间宗教的联系。对儒家观察者来说，这一联系起初并不明显。对此并不难解释，我们知道，只有当信徒聚会时，也就是教会成型的时候，这些学说才被教授，这些仪式才被实行。随着教会的建立，传教士开始解释天主教学说教义，并实行天主教圣礼仪式。这时，在儒者们看来，就学说和仪式而言，天主教比儒家更接近于当时佛教的模仿

[1] 利类思：《圣事礼典》，56a。

[2] 同上，69a。

品。传教士们在各省的实践尤其如此。圣多明我会 (Dominican) 的修士和圣方济会 (Franciscan, St. Francis) 的修士, 在各地热心地并公开地展示了天主教更多的超自然的原理。

耶稣会士的成功和失败

到底是什么促使雍正皇帝于 1724 年宣布天主教教义为异端 (邪教)? 是清朝知识界对天主教更为压制、日益严苛的结果吗? 是文人们越来越理解天主教的真实性质, 并把它看成是佛教类似物的结果吗? 抑或是源于罗马教皇和中国皇帝之间的冲突——正如在 1715 年教皇谕令《自登基之日》所说的——这一更世俗的原因呢?^[1] 当然, 无疑的, 这些因素都对雍正皇帝的决定起了一定的作用; 但是, 很难指出哪一个因素才更为重要。

文人们对天主教教义的看法逐渐发生了变化。这变化自然使得皇帝更容易做出他的决定。而文人们对天主教日益失去兴趣, 也引起了每个同情耶稣会使团的学者的注意和叹息。孟德卫在皇帝法令即将颁布的时候, 以明显的失望情绪, 描绘了使团的状况。不过, 人们很想知道他是在何时作此一描绘的。他所引用的所有统计数字都指向一个变动着的正在成长着的教会:

从数量上来看, 在亨德尔 (Hinderer) 时代, 杭州教会还没有衰落。从 1718 到 1720 年杭州的基督徒超过一千人, 是 1678 到 1679 年的一倍; 根据年鉴纪录, 1678 到 1679 年只有 500 人。尽管亨德

[1] 教皇克萊門特十一世于 1704 年首次对礼仪之争进行了裁决。1715 年教令采取了“教廷会议” (apostolic constitution) 的形式, 这是一个更为郑重的决议。Minamiki 在《中国人的礼仪之争》 (The Chinese Rites Controversy) 25—76 页, 列出并讨论了各种教皇信件并教令。

尔神父是这时惟一在杭州的传教士，但是，有 30 个经过耶稣会学院培训过的天主教徒辅助他。在他 1719 年 9 月 27 日的信中，亨德尔神父总结了上一年的成绩。自 1718 年 9 月 1 日到 1719 年 9 月 1 日期间，亨德尔为 228 个人施行了洗礼……另外，亨德尔也听了 1615 个忏悔，向 1230 个领圣餐者发过圣体。^[1]

诸如此类的统计数字，在稍后一个时期，也被用来证明一个使团的成绩。但是，耶稣会的同情者们却并不这样看待这些数字。这些统计从侧面反映出了皈依者的变化：“皈依者的性质正在变化着。1678 到 1679 年间的 20 个受洗者中，有像‘张’这样的文人（孟德卫的研究主要考察的是“张”的辩词），亨德尔正在给地位不太高的人施洗。”^[2]也就是说，这个变化表明了耶稣会使团的失败。不仅仅是使命的失败，也不仅仅是试图进入精英阶层的失败，更根本的是：将信仰描绘为对“原始儒教”回归这一目标的失败。

这一失败也显示出西方和中国史学围绕着“民间的”和“精英的”等宗教术语所进行的争论，更多的是将西方模式强加于传统中国社会。尽管就如何同灵界发生关系问题上，百姓和精英之间存在着共同性，但是，耶稣会士策略的失败反映了中国社会的分层。对于传教士来说，这些分层是比其他任何可能存在的情况都更现实。

重要的是，这失败仅仅是耶稣会策略的失败；而整个天主教的使命是取得了显著成功的。在越来越多地采用佛教色彩的语言进行翻译，以及传教士主持更多受佛教启发的礼拜仪式的同时，使团越来越疏远儒家

[1] 孟德卫，《被遗忘了的杭州基督徒》，171 页。

[2] 同上，172 页。这一说法不仅只有趣闻轶事式的证据。据《基督教手册》(*Handbook of Christianity*) 统计，即便是在明末精英对天主教的兴趣处于顶峰的时候，得到进士的天主教徒以及为官的天主教徒也只不过占天主教徒总数的百分之 0.85%。(387 页) 不过，这一数目约等于一半人口中的举人比例。所以，天主教人口反映了一般社会人口的分层。

精英分子，同时也更接近普通民众，趋向同他们合一^[1]。的确，哪一方面该对这一分裂负更大的责任，很难说得清楚：是天主教和佛教走得太近，引起了儒家精英的反感；还是天主教同民众及其宗教信仰走得太近，致使儒者将它看成是一种民间迷信？有人觉得：如果天主教和更精英层次的佛教结合，那么，儒者们将不会因为这种同一而产生反感。

谢和耐在他的研究《中国与基督教的相遇：一种文化的冲突》(*China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*)中，注意到天主教徒皈依者特质的变化。他认为：文人们一旦认识到天主教和佛教以及其他非正统教义之间的相似性，他们就不会再和这一宗教有任何的关系。谢和耐试图展示西方天主教徒的著述和中国儒家著述，其差距如此之大以致两者彼此不能有任何真正的理解^[2]。在论证中，谢和耐搜集了一大堆证据来支持他的观点。但是，这一证据的积累也表明了天主教有民间的拥护，它也和中国的民间宗教有密切的关系。

天主教之所以受到民间热烈的拥护，其中的一个原因是：在人们心里，它和佛教的启发式宗教教义及实践是联系在一起的。新入教者时常从佛教和道教的文献里，得到灵感来预想他们在天主教信仰里的新生活，正像谢和耐所展示的这个故事：

一个来自福建泉州天主教会的一段文本，记述了一个中国天主教徒被传到“天国法庭”前的故事。这人死后不久，便凭借着他的好品德，死而复活了。这是对佛教和道教关于下地狱的，颇具启发性故事的趣味性改编。天堂里的天使以死后审判官、审核员、传

[1] 这为许理的评论增加了一个很重要的方面。许理的评论参见本书第 22 页注释 1，有关传教士所遇到的悲剧性矛盾。只要精英与民间宗教间的差别存在，天主教传教士们就不可能避免这一矛盾。

[2] 然而，对于一个如谢和耐这样的现代西方学者能够毫无问题地理解清朝官吏和传教士（前者代表传统中国，后者代表传统欧洲）之间所发生的事情，我常常感到奇怪。谢和耐博士，这位现代西方学者，如何能够理解这些传统世界？这些传统与现代西方的差异要甚于传统世界中不同因素之间的差异。

达员的身份出现，而其中透出来的官僚政治氛围，也和传统故事所表现的相似。在许多细节上，也是相似的：陪伴死人去到死后之地（到天庭，到天主教的地狱）的信使；对审判公堂的描写，那里存着一个记录每个人所有缺点的登记簿，这些缺点决定了一个人的寿限；强调虔诚行为，这样的行为包括修缮敬拜场所、背诵或抄写神圣经文——佛教高度推崇的一切有功行为。^[1]

谢和耐指出，人们对新宗教的兴趣也来自于他们对魔法神迹的着迷。这也是他们自己的民间宗教的显著特征。在他的文章中，收录了传教士所记述的一个又一个的奇迹异事，并特别强调圣像、圣水、圣物，以及拉丁语祷告在这些事件中的作用。在描述他的发现时，谢和耐总结说：“传教士的记述充满了这样的事，例如，由于洒圣水、用圣物、画十字架或者称颂‘耶稣’和‘马利亚’的名，有病的、被鬼附着的、疯的，都被治愈了，生产的妇女也分娩了。情节通常都遵循着相同的结构：试用了药物、佛教及道教的驱鬼仪式，但都失败了，于是病人求助于传教士们。”^[2]这一点是有重大意义的：天主教、佛教和道教信仰，在关于天堂、地狱的教义，以及关于疾病、死亡的仪式上，具有更明显的类同，而儒家对于所有的危急时刻却是默不作声的。

这种信仰间的类同使得谢和耐认为，皈依者的转变只是表面上的，而在大多数情况下，这种转变并不等于精神上的改变。同时，那些刚受洗的基督徒，还继续使用传统民间宗教的范畴来表达他们的信仰。因此，谢和耐在他的分析中遇到了一个矛盾。一方面，他描述了天主教在中国民间宗教范畴中是怎样被理解的；另一方面，他又全力指出：不可能有任何真正的转变——因为农民几乎不可能理解“一个和中国传统如

[1] 谢和耐，《中国与基督教的相遇》，93页。

[2] 同上，90页。

此异质的宗教”^[1]。在前 14 页的评论和记述中，他说明了一般民众对天主教是多么的熟悉，接下来却得出了这一结论。他要指出的是：这仅仅是表面上的相似，是一个类同；但这两个宗教在精神上却有深层的不同。这难道不是在委曲求全吗？如果那些不同之处确实使得这个宗教如此异质，为什么一般民众还如此亲切地回应它呢？

这些事情的一个更可信的解释是：基督教在一开始就类似于一个中国的教派，至少在民间层次上是如此。是传教士折衷了基督教？抑或真的只是农民们在分辨它的异质性时反应太慢？这些问题从来都没真正得到过解答。我们没有这些早期农民皈依者留下的资料。

这样的问题可能与本研究的目的不相关。不过，能够确定的是，在民间层次上，基督教没有被看作是异质学说。异质学说，就其定义而言，指的是农民们和它保持距离的那些学说。天主教在语言、某些惯例以及它的某些教义上，和另一个不同的信仰——佛教——有了某种类同。佛教在几个世纪之前，就已试图去充实那超越物质世界的真空；这也是天主宗教正在努力充实的，而儒教从来没有成功的真空。利玛窦和他的耶稣会士同工们，试图说服儒家高层，让他们相信，天主和上帝、天主教和中国古代传统宗教是一致的。这一努力虽已失败，但他们却成功地创造了对一般民众有吸引力的中国基督教。

被禁和中国的宗派主义

虽然天主教教义和中国教派有着相类似之处，但这并没能使它逃过统治者的注意。1724 年，雍正皇帝首先宣布天主教的教义是异端，并下令禁止它。直到 1858 年，天主教才被解禁。第二次鸦片战争后，在天津条约（1858 年）里，同治皇帝宣布天主教是有益于社会的。

[1] 谢和耐，《中国与基督教的相遇》，96 页。

在关于早期中国天主教的各种调查中，被禁时期的情况经常被忽略。这是很不适宜的，因为被禁时期也正是天主教信仰本土化的时期。不过，本土化有一定程度的代价。这代价包括越来越接近佛教教派、异端，越来越远离儒家经典宗教、正统。这和最初的耶稣会士们寻求和儒家的联系的做法背道而驰。天主仅仅是上帝的另一个名称，还是指称中国民间宗教多神中的一位呢？

尽管学术界花费了很多气力把天主教的被禁解释成是礼仪之争的附带结果，但却很少有人指出，它和中国教派之间的类同究竟起了多大程度的作用。的确，对于雍正皇帝在 1724 年的决定，我们应该既着眼于他在根除异端树立正统中所做的工作，也注意到这种举动中央集权、专制统治的一般特征。我们应该在这样的背景中来理解这一禁令^[1]。J.J.M. DeGroot 认为，在雍正皇帝做出反对天主教决定的同一年，也颁布了反对本土异教的法令。我们应该循着这样的线索来看这个禁令^[2]。

尽管天主宗教在 1724 到 1858 这 100 多年的时间里被禁止了，但天主教在这整个时期中，并没有遭受到迫害。即便真的被迫害了，那也只是局部的和暂时性的。钟鸣旦的《基督教在中国手册》(*Handbook of Christianity in China*) 列出了迫害的三个时期：1746—1748、18 世纪 70 年代后期及 1784—1785（最后这个时期被称为“惟一的大规模迫害”）。^[3]

虽然手册上并没有记录嘉庆年间（1796—1820）这一时期，但这却是天主宗教最难熬的时期。尽管雍正皇帝已经禁止了天主教的活动，抢占了教堂和财物（他把教堂变成学校、粮仓甚至是寺庙）、驱逐了传教士，但嘉庆皇帝变本加厉地给这一宗教活动定了罪。在 1811 年 7 月 19 日，也就是 1813 年八卦教起义之前，天主宗教的活动便被定了

[1] 关于雍正皇帝在其军机处的独裁政策的讨论，参见 Bartlett, 《君主与大臣》(*Monarchs and Ministers*)。

[2] Degroot, 《宗派主义与中国的宗教迫害》(*Sectarianism and Religious Persecution in China*)，274 页。

[3] 钟鸣旦,《基督教在中国手册》，523 页，564 页。

罪^[1]。从嘉庆统治中期到鸦片战争结束时，也就是从 1811 年到 1842 年间，天主教一直背负着罪犯的身份^[2]。尽管这一法律的目的，是要把潜在的叛乱消灭于尚在萌芽之际，但同样的，它也是居统治地位的政权体制通过发布命令来消灭任何可能对手的手段；其中自然包括了宗教的对手。的确，在最初制定的 1811 年的法律中，有一条说：在反对神灵（gods）和祖先方面，天主教的教导与煽动叛乱并无二致。

这一法律起初被非常严格地执行着。但其后不久，朝廷就采取了较宽容的态度，把天主教看成并非如其他教派那般的可憎。从法律条文注释部分的案例中可以看出，官方把天主教和其他声名狼藉的教派分别开来了。在做区分时，他们着眼于可引起叛乱的行为和仪式，而极少涉及学说和信仰方面。虽然天主教徒仍然被界定为宗教罪犯，但是，法律的措词却暗示着，刑部期望地方官员，能区分不同形式的天主教徒，将有叛乱历史的和没有的区分开来。

在接下来的道光年间（1821—1850），有一个历史记录支持了这一论点。1831 年时，朝廷发出指示，要求对新近发现的三合会组织进行调查。湖广总督卢坤报告说，他命令手下的官员，严加注意这些活动的踪迹；而且他也同意某一检察官的看法。这个检察官在调查报告中说道：这些地下强盗，联合起来组织民众，他们必须按照法律被严厉处治，绝不姑息。但是卢坤说在他的辖区内，并没有发现三合会的踪迹。

这位总督在紧绷的情势下，尽管提出了他的报告作为回应，下令对这一具危险性，跨省性的三合会进行调查，但是，这些官员们仍然试图在各宗教之间做出区分。这些区分是基于行为和实践的。总督在和平的

[1] 《大清律例会通新纂》，这一立法出现在大纲中（1414—1418 页）。我所标注的页码为该律例的再版本。

[2] 《大清律例会通新纂》，将天主教宣判为有罪的子法令体现在所有出自纲要和解释的案例中。许多出自《筹办夷务始末》的请愿书表述了这一子法令。其中，递交于 1846 年的一份奏折向皇帝总结了天主教在历史上处于不同法律地位的各个阶段：“天主教自前明传入中国，康熙以前本不禁止。雍正以后，始禁传习。嘉庆年间，定有治罪免罪专条。统计禁之日少，不禁之日多。”《筹办夷务始末》，道光，卷 75，4a—4b。

天主教徒与叛乱的天主教徒之间进行分辨和评断。一旦作出了区分，他便会允许那些和平的天主教徒继续参加他们的宗教活动。

在检视了所有的参与宗教活动案件以及被指控为贼党的罪犯案件处理之后，总督卢坤宣布说：尽管有过许多天主教徒和地下社会活动的案件，但皇帝所描述的那类危险的活动，如今在他的辖区内已经不存在了：

复检查楚省历办成案，自嘉庆十八年起至道光九年止，先后拿获习教及悔过自首京山等县匪犯刘义等，共计十九案；系属沿习天主教大乘龙华，三阳牛八白莲，清茶门清静门等教，皆系茹素念经求福消灾并无别项不法重情。（《官中档道光朝奏折》）

总督卢坤主要是针对他们各自的行为，而对这些团体做了概括性的评价。不论在教义还是礼仪方面，都没有对天主教和其他以佛教为导向的教派作出区分。

这个报告如果不是自相矛盾，在某种程度上来说，也是很令人费解的。官府声称这些天主教徒已经坦白，悔改了。也就是说，他们放弃了他们的信仰活动。但是，总督又说，在他们的活动中，没有任何一方面是不合法的。他们是坦白了，而总督却发现他们并没有什么好坦白的，是这样的吗？好像这位总督认为，法律的目标只是把异端定位为非正统的活动，并且他进一步界定了什么才是非正统的活动。他好像认为，法律并不禁止参加宗派这一行为。这是一般的规则。但是，也有例外的时候和例外的情况，尤其是在皇帝要求以更严厉的惩处，来显示他的权威和尊荣之时；或是在地方官吏觉得社会的稳定正遭到威胁之时。遇到这种时候和情况，天主教和其他教派的信仰者，也许会被极尽严格地按照法律论处。一般来说，官员们往往会把天主教看作是普通的中国教派，虽非正统，但又显然不像其他教派那样，对社会具有颠覆性。

鸦片战争带来宗教的新世界

官府的这种判断规则，直到西方冒险者再一次像浪潮般地涌入后，才有了改变。欧洲贸易者逐渐增多，尤其是从事鸦片贸易的英国人数增加更为明显。这一改变打击了区域的平衡，致使整个平衡在第一次鸦片战争（1839—1842）中被推翻了。权力平衡上的改变，为天主教带来了新的地位，使它发展到了顶点，从而改变了中国传统帝国的宗教世界。

就像反复无常的夏季暴风雨似的，天主教所遭受的迫害，在这时突然结束了。这种戏剧性的转变，提高了在各省工作的传教士的精神。一种更加乐观的态度明显地表现在传教士的书信《信仰传播年鉴》（*Annals of the Propagation of the Faith*）中，这《年鉴》记录了世界天主教传教士的报告，该书的第一卷于 1838 年出版，那正是中英战争爆发的前一年。这一系列的报告和原先的文件 *Lettres Edifiantes et Curieuses* [1] 都有着同样的目的，它们想要在全世界鼓励一种对教会使团的普遍宗教兴趣。这两个文件也都集中在法国人的利益地区（例如，魁北克 [Quebec] 的记述比拉丁美洲的多得多）。

尽管《年鉴》中，关于中国教会情况的最初报道在某种程度上是令人沮丧的。但是，这种沮丧却日益被另一感觉所取代，那就是：情况正在发生变化。据估计，鸦片战争前夕，各地的天主教徒大约在 20 万到 30 万之间。《基督教在中国手册》中提供了更具体的估计，大约有 21.5 万到 21.7 万的天主教徒 [2]。这些数字表明在被禁期间，基督教的人数几乎没有变化，但是这并不完全正确。我们看到，虽然在四川增长了许多，但令人沮丧的是在江南却回落了。从全国来看，天主教徒主要集中

[1] 新版 *Lettres Edifiantes et Curieuses* 于 1810—1811 年出版于图卢兹 (Toulouse)，包括那些仅限于 1780 年代的资料。

[2] 钟鸣旦，《基督教手册》，383 页。手册评论了这些数字的不可靠性。这些数字很难计算，甚至更难于做对比。资料来源常常不区别孩子的洗礼与成人洗礼。这使得这些数字的可靠性大打折扣，因为传教士们和中国的神父经常不将那些濒于死亡的孩子计算在内。

在北京四周，以及浙江（此教区的名誉主教也管辖江西和福建）、江南和四川^[1]。

甚至在 1844 年皇帝颁布对天主教的禁令之前，数字就已上升得很快了。这一令人可喜的改变，也开始被定期地描述在《年鉴》里。（然而，在 1858 年以前，它一直被归于非正统教派，因此，在被外力干预的这些年里，信徒可以信奉天主教，但是不能享受法律的完全保护。）在这一系列报告的第一期，也就是条约签订前的三四年间，虽然还有零星的迫害事件发生，但这期的报告证明，情况是改变了，特别是在湖南、湖北、江西和江苏更是生气勃勃的。十年后，太平天国就是在这些地方招募了数量最多的跟随者。

中国的天主教徒，通常不会遭受到这样严厉的惩罚。在法律条文注释的大事记里可看出，每当天主教徒一被要求时，就变节了，他们参加异端活动的罪名也就同时被原谅了。但是，这都是各资料文件本身的见解。难道省府官员要选择那些没有放弃自己非正统信仰的和平的天主教徒的案例加以汇报吗？顽固叛乱的天主教徒很容易被惩罚，和平虔诚而又拒绝放弃他们信仰的农民，是很难定刑的。在一些地方有这样的报道，如果一个天主教徒不践踏十字架，不以此表明他们弃绝了信仰，官员就会帮着他们，强力把他们拖到十字架那里去。在一些时候，为了不惩罚那些仅仅犯了一起聚会祷告并背诵经文之罪的人，士兵们有时会编造谎言，说那些教徒已发誓弃绝信仰，而审判官也会附和这些虚构的情节^[2]。

鸦片战争和《南京条约》的签订，结束了大部分的迫害。教会生活又回到了正常状态。^[3] 那些可能怕遭到迫害而一直在踌躇的人，现在

[1] 钟鸣旦，《基督教手册》，385—386 页。尽管江南衰落了，但仍有大批信仰者住在那里。

[2] 同上，1841 年，171—172 页。这是从湖广总主教呈交的一封信中搜集起来的。这一神职性的称号与湖北、湖南两省地区的总督的职位相应。

[3] 中国的神职性机构成立于 1696 年，中国分为三大主教辖区——澳门、南京和北京——以及九个教区牧师辖区，按照省的界限划分，这一划分在那时持续起到组织使团活动的作用。

都勇敢地实践他们的信仰了。1842 年 12 月，南京公开庆祝圣诞节，当时有一个中国神父讲道；还有很多新入教者参加（之后有报告估计，圣诞节庆祝仪式上的基督徒的人数有 2000）。另外一位传教士选择在苏州和南京发起大聚会^[1]。湖广教区的名誉主教，在 1842 年写道，“尽管我的职权没有其他许多人的大，但是，大概有 1.8 万多个新入教者，分成 100 个不同的聚会，有超过整个意大利的面积。”^[2]他可能是拿自己教区人数，和相对的更大的江南教区来相比。据估计，江南教区天主教徒的人数几乎达到了 7 万^[3]。在 1846 年，一个江南的耶稣会传教士写道，尽管转变并不是不可计数的，但他自己在上半年大概就为 130 人施过洗了^[4]。遣使会士们，负责范围更大的省，他们报告说，在江西有 20 个教会，1.2 万个新信徒，而浙江天主教区有 20 个礼堂，4500 个基督徒^[5]。传教士考察者 L' Abbe Huc 说，沿着扬子江，他找到了一个村子，在那里，三分之一的居民是天主教徒。他们以点焰火放鞭炮的方式来庆祝复活节^[6]。

英国人在其结束同中国战争的第一个条约中，没有提出建立教会的要求。但是，美国人和中国在 1844 年签订的条约中，第十七条就提出了这一要求：允许建立礼拜堂、医院和墓地。法国人在 1844 和中国签订的条约第二十二条中，也提出了同样的要求，但是建立地点被限制在五个开放的口岸^[7]。对天主教的禁令，在条约中都分别被废除了。1844 年 12 月 28 日，一个御旨生效了，在这个命令中，皇帝允许天主教徒进行宗教活动。两年后，也就是在 1846 年 2 月 20 日，道光皇帝颁布

[1] 传播信仰的社团，《信仰传播年鉴》，1844 年，229 页，325 页。

[2] 同上，261 页。

[3] 同上，1846 年，193 页。

[4] 同上，1848 年，26 页。

[5] 同上，1850 年，14 页。

[6] 同上，1843 年，172—174 页。

[7] 《中外条约、习俗》(Treaties, Conventions, Etc., Between China and Foreign States) 关于美国条约的文章出现在英国与中国部分 (683 页)，关于法国和中国条约的文章出现在法国与中国部分 (782 页)。

法令，归还所有在镇压年代没收的教会财物。^[1] 这些皇帝的法令，并没允许传教士到开放口岸之外的地区，传布他们的信仰。但是，这是否也意味着他们不能因为其他原因，比如去索讨教会的财物，而旅居其他地区呢？传教士们便善加利用了这个含混的灰色地带。鸦片战争和新的世界秩序的影响，在内陆各省先以这些宗教变化的形式表现了出来，稍后又表现在经济和商业的改变上。这些法令后来都被载入 1860 年的《北京条约》中。

无论是源于新增的忠心的神职人员，还是天主教的准予合法化，抑或是源于教会的开放，总之，这些都影响了中国的农民社会，尤其是在扬子江流域一带。到太平运动时，天主教已然复兴茁壮了。当法国人和清政府谈判后，加入教会的跟随者一年比一年越来越多。这一复苏，也给其他的宗派主义注入了新的生命。一个新的宗教世界出现了。这个世界标示着政治形势的变化。太平军亦将从这些变化中获益。

[1] 马士：《中华帝国的对外关系》（*The International Relation of the Chinese Empire*），332 页。赖德烈（Latourette），《中国基督教宣教团历史》，230 页。

* 此处删除了“The French Push Toward Toleration”一节。这一节原文出自 1930 年出版的《筹办夷务始末》，我节录并且译成了英文，由于是节录我不能使用中文原文，也不想用我的“节录”译成中文，那样未免失真，所以我删除了这一节，且与这一节类似的陈述将在第五章提及。——作者补注

第二章 新教圣经和太平基督运动的产生

天主教在中国虽然具有很长的历史，但它并没有点燃太平运动的火花。运动期间，中国的上层阶级和官员们，曾试图把运动的导火线归咎于天主教。然而，这个导火线其实是由新教基督徒引燃的。

第一次鸦片战争时期，大约有 20 万到 25 万中国人受洗皈依了天主教。相比之下，中国新教信徒却是屈指可数。新教徒在宣教事业上起步很晚。实际上，在宣教运动中，新教和天主教最显著的差异在于他们努力的时间点不同。天主教传教士从 16 世纪晚期开始，就一直在中国这片土地上耕耘；而新教徒直到在 1807 年才首次抵达中国。

新教徒不仅在中国的宣教舞台上出现得很晚，而且就整个世界的宣教工作而言，他们也是姗姗来迟。一直到 18 世纪晚期，新教还没在任何地方获得过重大的宣教成果。在福音觉醒^[1] 狂潮 (the turbulent tides of the Evangelical Awakening) 期间，英国浸信会会友威廉·凯里 (William Carey) 于 1792 年发表了他的《关于基督徒使异教徒皈依义务所用方法之考察》(*An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the*

[1] 这一运动也称为“不列颠的福音觉醒” (the Evangelical Awakening in Britain) 和“美国的大觉醒” (the Great Awakening in America)。在英国，与此运动有关的领导者有如约翰·卫斯理 (Jonathan Wesley, 1703—1791)，他和其兄弟查理一起创建了卫理公会；以及乔治·怀特腓德 (George Whitefield, 1714—1770)，他对英国和美国的加尔文教派 (Calvinist dissenting churches) 有重大影响。在美国殖民地中，早期运动最有影响的人物是乔纳森·爱德华 (Jonathan Edwards, 1703—1758)。

Conversion of the Heathen) 一书。这个兴起于 18 世纪早期,并持续到 19 世纪的前十年的宗教运动,影响了所有的新教教派,尤其是在英国和美国。它造就了卫理公会教徒 (the Methodist) 和其他的卫斯理团体 (Wesleyan group), 以及一些福音社会运动。反奴隶制运动就是很好的例子; 另外, 这一运动还促成了第一个新教宣会 (the first Protestant missionary societies)。

其实, 在这一福音觉醒之前, 就已经出现过一些新教宣教的尝试。最显著的尝试就是由一个德国敬虔团体的摩拉维亚教徒 (Moravians) 所支持的一些宣教活动。这个敬虔团体曾深深地影响了郭实腊牧师 (Rev. Karl Gützlaff, 1803—1851)。他对太平运动的兴起起了关键性的作用。但是, 这些早期的尝试大都消失了, 其存在的时间也很短。此外, 教会领导人也不认为他们有义务承担宣教的使命。正如凯里的题目所暗示的那样, 英国和美国的加尔文主义教会认为, 如果上帝想要这些人得救, 他自己就能够办到。但是, 后来约翰·卫斯理 (John Wesley, 1703—1791) 的信仰觉醒运动改变了这种观念。紧随凯里的诉求后, 浸信会宣教团 (the Baptist Missionary Society) 于 1792 年创建了。这是第一个现代新教宣教团。稍后, 在 1795 年, 伦敦宣教会也创建了, 并首次把宣教士派往中国宣教^[1]。

凯里的诉求的确标志着新教宣教运动的开始, 其本身却不能解释这一运动的起因。我们知道, 那些缔造经济霸权的商贸财阀和建立神的国度的宣教主教们之间时常会有直接的冲突, 虽然说与大英帝国贸易相伴的帝国主义构想有助于促成这样的运动, 但是许多学者仍试图从不列颠帝国的雄心壮志去寻找激发宣教冲动的原因。

18 世纪晚期, 随着美国殖民地的丧失与整个印度次大陆的获得, 巨大的变化正在不列颠的帝国蓝图中发酵。同时, 工业革命的发展, 也进

[1] 尼尔 (Neill), 《基督教传教历史》(*A History of Christian Missions*), 261 页。伦敦宣教会最初是想作为一个派系间的组织服务的, 但是却发展成为传教士们联络教区教会的团体。

一步影响到不列颠的帝国构想，它为之提供了经济条件，从而使得宣教运动成为了可能。但是，那些商贸和经济帝国的发起者，对宗教狂热者的热诚并没有什么好感^[1]。更何况，英王早已授权东印度公司对亚洲贸易享有垄断特权。于是，禁止传教士在当地居民中进行宣教活动成了公司的一项政策。实际上，正是因为这项政策，英国浸信会会友凯里才被迫在丹麦统治下的印度地区开始他的福音事业，从而成为第一个现代新教传教士。

寻找激发新教宣教的起因，我们还需要考察不列颠的福音派信徒对发生在法国以及欧洲大陆的政治事件的反应。这一因素比其他任何因素更有可能助长宣教运动。基督教圣经中的千禧年异象是早期不列颠基督新教的一个显著特色。所有的现代宣会的建立都与期待千禧年来临的急迫感和千禧年来临前的末日灾难感有关。不列颠的首批较大的宣会大都创建于法国大革命期间。在此期间，法国的天主教会和支持它的教条都面临着被毁灭的威胁。这些事件恰好和后期英国新教相符，虔诚的英国新教徒相信，除了罗马教会的没落之外，千禧年来临的另一个条件是“天国的福音必须在全世界被宣扬……然后，末日才会来到”^[2]。因此，末日灾难更能被理解作为一种驱使宣教运动的动力，尤其在此时。对宣教运动起因的这种理解，亦能使我们更好地解释在中国太平运动中的这种宗教影响力。

[1] 在中国的新教宣教事业绝对是属于英美的。因此，它与不列颠帝国扩张的联系不能被否认。我想质疑这一假定，即：宣教运动与商贸帝国具有相同的动机。传教士们对帝国的价值持有不同的看法，并且他们与商人还常有相左的意图。一般来说，就像东印度公司的政策所规定的那样，商人是反对宣教活动的。一些统计资料可以显示早期宣教活动的国家特征。在第一位新教传教士来华 70 年之后的 1877 年召集的中国首次新教传教士会议上，有 222 位英国人、210 位美国人和 26 位欧洲大陆传教士定居中国。这些传教士至少由 72 个不同的美国团体、49 个不同的英国团体、1 个德国团体和 4 个“零散的”团体所派遣。参见：《新教传教士在中国大会议记录》（*Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*），1—10 页，486—487 页。

[2] 史坦利（Brian Stanley）在他的《圣经与旗帜》（*The Bible and the Flag*）中发展了关于宣教运动起因的这一观点，重点参看 60—61 页。传教士所钟爱的这一引语来自于耶稣关于末日征兆的教导，参见：《马太福音》（24 章 14 节）。

中国的第一位新教传教士

新教虽然缺乏宣教经验，但是它所展现出来的活力却弥补了这一缺欠。罗伯特·马礼逊（Robert Morrison，1782—1834）被认为是第一个到达中国的新教传教士。他是一位苏格兰长老会教徒，受各派联合的伦敦宣教会派遣来到中国。因为那时东印度公司的政策（即垄断对中国和印度的贸易）^[1] 依旧敌视传教士，所以，马礼逊乘坐一艘美国海船来到中国，于1807年在广东登岸。来华不久，他日渐纯熟的中文使他以翻译人员的身份在东印度公司谋得一职。

伦敦会（即伦敦宣教会）指派给马礼逊两项任务：翻译《圣经》和传播福音。他把大部分的精力都投放在《圣经》翻译上，而这项任务对太平运动的兴起有着重大的影响。在来华16年后的1823年，马礼逊出版了一本完整的中文版圣经^[2]。他对圣经文本的重视程度，表明了新教宣教的特征。总体上看，这也成了新教活动的特色，但我们却常忽视它的影响。这一中译本的《圣经》是基督教新教对促成太平宗教（Taiping religion）的产生最具影响力的因素。实际上，在太平运动的发展中，这部《圣经》比其他任何资源，包括梁阿发的小册子在内，都更具有影响力。

克里斯托弗·希尔（Christopher Hill）在他的《英文圣经与十七世纪的革命》（*The English Bible and Seventeenth-Century Revolution*）一书中给出了一个极为有趣的对比：虽然英国革命和太平运动之间不能同日而

[1] 早期提出的这一政策直到1813年才得以改变，而这时宪章的那一部分已有所动摇。当然，对中国来说，因为公司对中国的贸易垄断在同一年被打破，所以这项政策无论如何也不被认为是恰当的。参见Lloyd,《大英帝国》（*The British Empire*），136页。

[2] 早在1813年，马礼逊就已完成了《新约》的翻译。我在香港所查到的马礼逊的《新约》于1813年出版，哈佛燕京图书馆的马礼逊手稿也于1813年出版。马礼逊不是惟一个致力于《圣经》翻译的传教士。另一个居住印度的传教士约书亚·马士曼（Joshua Marshman）比马礼逊出版的《新约》译本要晚一些，但他出版的整部中文版《圣经》要比马礼逊出版的全《圣经》译本早一年。然而，马礼逊的版本被认为是最好的译本。参看，MacGillivray编，*A Century of Chinese Missions in China*，13页。另参见：海克思（Hykes），《中文的圣经翻译列表》（*List of Translations of the Scriptures into the Chinese Language*），2—3页。

语，但它们之间却影射出了相似的特征。我们一般不会指望在背景如此相异的两场运动中看到这些相似特征。英国数世纪以来就有基督教（天主教），但在17世纪，英国只用了几十年的时间就成了一个新教国家，而且在更为短暂的时间内，便使用了本地语的圣经（有完整注释的日内瓦版圣经出版于1560年，英王钦定版圣经出版于1611年）。希尔在“革命性的圣经”一章中，论证了圣经的一些概念、主题和段落，以及其在革命过程中所具有的革命性影响。这一影响之所以能成为可能，原因在于希尔所提及的“17世纪的英国《圣经》在政治和文化上的帝权”。他印证了圣经用语在17世纪的思想及文化中使用的范畴。有意思的是，在太平运动中也有类似的情况，即：《圣经》对这一运动也发挥了同等的影响力^[1]。

马礼逊离开英国之前，他就已经为这项翻译工作打下了基础。在伦敦的时候，他在大英博物馆得到了一本天主教的中文版《新约》译本。尽管天主教传教士翻译了教义问答、祈祷礼仪、圣礼手册，甚至还包括托马斯·阿奎那部分的《神学大全》等著作，但没有尝试过翻译整部《圣经》。摘抄的《圣经》片断出现在这些著作中，虽然只是出现在各种的教义问答和祈祷礼仪中；而且，他们也没能把这些片断放置在以色列的历史背景中，从而无法让人了解其与圣经的关系。

巴设（白日升，Jean Basset）是天主教《新约》的中文版译者。他是巴黎外方宣会（the Missions Étrangères de Paris）的一名传教士，也是四川宣教机构的创建人之一，他于1662年至1707年在那里工作^[2]。巴设并没翻译完整部《新约》，只翻译了《四福音书一致要览》（四部福音书中共同描述耶稣一生的部分）、《使徒行传》、《保罗书信》、《希伯来

[1] 希尔，《英文圣经与十七世纪的革命》，7页，20页。

[2] 钟鸣旦在《基督教手册》344—345页提供了这里所给出的巴设生平详情。他在“The Sloane MS #3599”61—62页给出了史罗安手稿（这是由汉斯·史罗安[Hans Sloan]男爵先生捐献给英国博物馆的巴设译文的一个抄本）的一些信息。钟鸣旦很少论及巴设本人，只提到了他去世的时间（1707年）以及一些别的事情。

书》的第一章等。还没来得及完成余下的作品，巴设就去世了；结果，约翰的《启示录》这本开创性的著作没能译成中文。1737年，英国人约翰·霍德森（John Hodgson）在广东得到了巴设手稿的一个复本，之后，他把这复本交给了汉斯·史罗安（Hans Sloan）男爵，史罗安又将其捐赠给了英国博物馆。在一位旅居伦敦的中国人的帮助下，罗伯特·马礼逊抄下了史罗安的复本。其后，他把自己的抄本——即抄本的抄本——于1807年带到了广东^[1]。

巴设的翻译具有很强的原创性，同时也很令人费解。他译作中最引人注目的是对 God 一词的翻译。巴设在翻译时并没有使用 1715 年的教皇令所批准的“天主”一词，也没有使用被同一教皇令所禁止的“上帝”。而是在四福音书的一致要览及书信中，都统一使用了“神”。

巴设对 God 的翻译有一个问题，认为翻译“神”这个字的困难在于：中文没有大写，所以没法在中文中标识出这是一个专有词。至于 God 的其他中文用词——“上帝”和“天主”，在中文里很明显是专有名词，所以译者能用英文将它们大写。而使用“神”却要常常在这个问题上打转：要确定这个作为特别存在的神是独一的神，还是最高的神，以便找出 God 的合适译名。所以，上下文对弄清原意就大有帮助了，通过译者的意向及上下文的专门提示，清楚地知道它指的是一个专有名词时，就可以大写这个字。但是，读者知道，在中文里，即使是有上下文，这个词是指很多神中的一个呢，还是仅指特有的神，也并不是十分清楚。

巴设为什么对 God 一词采用这么不合常规的译法呢？对这一做法的一种解释是：在承认“上帝”为译名的教皇令宣布之前，巴设就已潜心

[1] 钟鸣旦，“The Sloane MS#3599”，61页。马礼逊的巴设复本在1924年成了香港大学图书馆的一分子，现在仍有收藏。我就是在那里查到的。我没有查阅收藏在英国博物馆的巴设最初的史罗安手稿的抄本，马礼逊就是从该抄本誊抄了这一抄本。钟鸣旦还研究了几个不同的巴设译本，但并没有指出这些不同译本中的差异。

于他的翻译了；所以，他选择这个词可能是在教皇令^[1]之前。指导天主教翻译的规则具有多样性。然而也可能是使用“神”这个词的决定，能恰如其分地反映出巴设个人内心的信仰。这一信仰部分地是来自于他所属宣会教义见解的鼓舞。巴黎外方宣会（MEP）坚决抵制耶稣会的做法，并否认基督教和儒教之间有任何的一致性。由于巴黎外方传教会否认基督教的神和中国以往传统中的上帝^[2]有任何的相似性；因此，自然就不便使用“上帝”作为 God 的译名了。

不管动机如何，巴设的 God 就是“神”。例如，在《四福音书一致要览》——大都取自《约翰福音》——的第一章就说：太初有言，言就是神；并且这个与言同在的神还包含着另一个神^[3]。所有这些神中的任何一个都不同于“天主”。巴设在他的整个翻译中，从来没有使用过天主这个词。虽然可以将事实解释为，那是在教皇令宣布之前巴设就已去世了；但在翻译中他一次也没使用过这个词，这一点仍旧很奇怪。他不仅没有使用后来被官方所通用的“天主”一词；而且，他用来翻译惟一至高 God 的“神”一词，也没在任何其他的天主教作品中出现过。

由于选择用神这个词来翻译 God，巴设也就不得不使用另外两个不合常规的翻译，那就是他对“Holy Spirit”和“Angel”的翻译。由天主教编制的所有的宗教性作品中，一致把“Holy Spirit”译为“圣神”。然而，巴设却再次偏离了他的天主教宣教的同工们的做法，他将“Holy Spirit”译为“圣风”。在《四福音书一致要览》的第一章：马利亚问，她既然是个童贞女，又怎么会怀上大卫王的儿子；天使回答她说，圣风

[1] 巴设 1707 年去世。禁止使用“上帝”和“天”的教皇公文发布于 1715 年（1715 年教皇令实际上是重申了 1704 年的决定）。

[2] 参见钟鸣旦的《基督教手册》第 344 页中关于巴黎外方宣会的政策。在中国的《圣经》中，尤思德（Zetzsche）提到由穆尔（A. C. Moule）给出的一个评论，认为巴设在他的翻译中用“神”而不是用“上帝”或“天主”，以此想避免卷入用词的冲突当中。参看他在 30 页的注释 27，在那里他提到了穆尔发表的有关巴设手稿的一篇文章。

[3] *The Morrison Transcript of the Basset Version of the New Testament. Volume 1: Gospel harmony, chapter 1*. 马礼逊的抄本没有页码或节码。

自上降临你。之后，天使告诉疑惑的约瑟说是“圣风而成”^[1]。

接下来要谈的是，巴设对“Angel”一词不合常规的译法。所有其他使用过该词的天主教作品，用的都是“天神”。但是，由于巴设用“神”称呼最高的神，所以他很难再把成群的“Angel”与至高的神视为平等。因此，巴设用了“天使”（清廷用这个词指其使者）和“神使”这两个不同的词来翻译“Angel”。在巴设那里，临到施洗者约翰的父亲撒迦利亚的那个“Angel”，被称为主的天使，而临到马利亚，并告诉她好消息的使者加百利，则是一个神使。在那个星光照耀的圣诞夜，当牧羊人知道耶稣降生时，来通报他们平安已临到他所悦纳之人的，是一群天使^[2]，并没有“天神”（天主教以前所有的刊物中，对 angel 最通常用的词）一词。

当罗伯特·马礼逊开始他的《新约》翻译工作时，他借用了许多巴设的用语；他基本上逐字逐句地借用了巴设翻译的篇章。1813 年出稿的马礼逊《新约》译文中，惟一重大改变是：马礼逊在巴设统一用“基督”的地方有时会用“弥赛亚”；其他的都是些细微的变化，并不太重要^[3]。在没有巴设的篇章可供借鉴的地方，马礼逊本着与其相一致的原则，继续采用相同的术语。马礼逊继续用“神”来翻译 God，用“圣风”翻译“Holy Spirit”，而用其独创的用词——“神使者”来翻译“Angel”。马礼逊以巴设的“福音一致原则”（gospel harmony）为指导，翻译了四福音全书。例如，在描述天使报喜一节中，当马利亚问天使加百利，所有的这些事为什么能发生时，马礼逊把天使（或“使者”，该段所使用的这个词，明显是指“使者”）的回答译为：“圣风（the Holy Wind）将临尔上”，并且，她将要生下的这个孩子将被称为“神子”

[1] *The Morrison Transcript of the Basset Version of the New Testament*. Volume 1: Gospel harmony, 1 章。

[2] 同上，2 章。

[3] 他所做的一些更改都很细微。马礼逊用更白话的“你”，而不是传统常规的“尔”来翻译 You；当提到 Stephen 这一名字时，他用音译的西芬来代替巴设的斯芬。

(the son of God, 或者, the son of a God)^[1]。在圣诞夜里, 神使者是以大队天军出现的, 而不是像我们在巴设译文中所看到的那样, 是一群天使。但是, 大队的天军像一群天使一样, 仍旧将荣耀归于至上的“神”。

总而言之, 我们与其把马礼逊的《圣经》描绘为是新教徒马礼逊的译作, 还不如说那是天主教徒巴设的作品。尤思德 (Jost Zetzsche) 曾明确地指出, “马礼逊对天主教资料的依赖, 尤其是对巴设手稿的依赖性极高, 对新教术语有恒久的影响。直到今天, 我们都还深深受益于天主教的这些术语。”^[2] 实际上, 这是正确的, 巴设给出的关键术语翻译大多数都成了新教的标准用语。同时, 我们需要重申的是, 马礼逊并没有借用天主教的标准术语, 而是借用了著名的译者巴设对天主教术语的翻译。

中国第一位福音使者的训导

罗伯特·马礼逊在宣会所指派给他的翻译任务上, 表现得极为成功。但是, 在他的第二项任务, 即传播福音上, 却稍显逊色。同他一起翻译《圣经》的搭档米怜牧师 (William Milne, 1785—1822), 显然比他更适于福音的传道工作。在马礼逊把他的《圣经》雕版工人梁阿发介绍给米怜之后, 梁阿发就归信了基督教, 成为中国第二个新教信徒, 并且成了中国第一个被任命的福音使者^[3]。在把基督信息传给太平军的过程中, 梁阿发起了一定的作用。

19 世纪, 英美福音强调个人从罪中得救赎要高于民族从压迫中被解

[1] 马礼逊, 《耶稣基督我主我救主, 新约圣经》(Jesus Christ, My Lord and Savior, New Testament — or literally, Newly Transmitted Imperial Declaration), 《路加福音》1 章 35 节。在所有的中文新教《圣经》中都划分了章节。虽然马礼逊用诏书一词试图传达约书的想法, 但是它的最初意思是指一个皇家或帝王的声明或宣告。在太平新约的标题中也用了同一个词。

[2] 尤思德, 《圣经在中国: 和合本的历史》(The Bible in China: The History of the Union Version), 37 页。

[3] McNeur, 《中国最早的牧师——梁阿发》(China's First Preacher, Liang A-fa), 40—41 页。

放，并且全然忽视全方位的救赎。但梁阿发的归信仍显得很虔诚，后来传给了太平领袖洪秀全的，也就是梁阿发在其福音小册子中所记录的基督教。

研究太平天国运动的大多数学者都强调，太平领袖是在梁阿发的九卷小册子《劝世良言》(*Good Words to Admonish the Age*)中首次接触到了基督教。尤金·鲍德曼(Eugene Boardman)提醒我们说：“中国那个时代的传教士，在信仰上被认作是原教旨主义者的，要比20世纪传教士中的多得多。”^[1]所以，把这些传教士描绘为福音派，可能更为精确。卫斯理的福音复兴运动影响了在英国和美国的所有的新教教派。这些教派中的大多数其神学走向最初都是加尔文派的。但是，在这一“大觉醒”影响之下，加尔文派教会——公理会(Congregational)和长老会(Presbyterian)，甚至一些浸信会(Baptist)、圣公会(英国国教)都在革新中转变为较少教条化而更具活力的基督教新教。

早期到中国来的宣教团大都是加尔文派的福音派信徒。当时影响力最大的是伦敦宣教会，主要由福音派信徒和加尔文派信徒组成^[2]。在这一背景下，鲁道夫·瓦格纳(Rudolf Wagner)对早期在中国耕耘的那类宣教团的描述需要略作修正，他说：“那些来到中国并时常在福音布道上称自己为宣教士的年轻人……绝不像后继者理雅各(James Legge)那样稳健而又有学识，反倒更像是怪异的宗教狂，狂热的宗教信仰者，如德国人郭实腊(Karl Gützlaff)，以及‘惟一来自密西西比河’的传教士，美国马具商罗孝全(Issachar Roberts)那样。”^[3]事实上，郭实腊和

[1] 尤金·鲍德曼，《基督教对太平叛军意识形态上的影响，1851—1864》，52页。这一特性描述有点与时代不符，因为原教旨主义是在20世纪20年代才出现的。

[2] 在1847年1月刊发的《中国丛报》中，到那时来中国的新教传教士名单上共计86人。在这些数目中，足足有60人来自受加尔文主义影响的伦敦会、美国海外宣教委员会(the American Board of Commissioners for Foreign Missions)(这些是公理会信徒)和美国长老派海外宣会(the American Presbyterian Board of Foreign Missions)。直到多年之后，卫理公派传教士才出现在这些名单上。

[3] 瓦格纳，《再现天国意象》(*Reenacting the Heavenly Vision*)，13页。

罗孝全是两个特例。传教士们并不像他们那样的不合常规。早期的传教士的大多数（不久之后也有女传教士）都很稳健，并且都很有学识。新教信徒中的传教士其实并不比公理会和长老会的传教士逊色^[1]。但无论如何，对太平运动产生重大影响的传教士恰恰是个例外。

实际上，最异于常规的是郭实腊。他是最难以驾驭、最标新立异、最失衡紊乱，并且是最有创造力的宣教先锋中的一员。就像有些学者所描述的那样^[2]，他可能是大多数传教士中最奇特的一个。郭实腊祖籍德国，1826年被荷兰宣会派遣来华。初期，他因进驻中国的问题而与派遣他的宣会持有不同意见，他因此离开了那个宣教会。之后，他和许多不同的宣教会都保持着联系。但是，大多时候他都是独立的，并且通过各种职位——主要是做秘书兼译员——为不列颠工作而营生。他一定是个精力旺盛的人，因为在保有一份全职工作的同时，他还从事着宣教活动。他带头在鸦片船上发放《圣经》，构想出“闪电式洗礼”（blitz baptism）一词，并创建“汉会”（the Chinese Union），有时也称作汉福会（“福”指的是“福音”^[3]）。最先与洪秀全有来往的就是汉会中的成员。郭实腊也曾做过罗孝全牧师的顾问。罗孝全是一位自力更生的美国南方浸信会会友。他于1837年首次来华，属于英美新教的原教旨主义派，指导过洪秀全^[4]。德国宣会对太平天国的影响，远超过所有其他宣会努力的总和（包括罗伯特·马礼逊的努力）。

我们稍微浏览一下伟烈（Wylie）的《在中国的新教传教士纪念文集》（*Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*），便会发现，其

[1] 公理会信徒和长老会信徒在不同国家有不同的身份，如美国的公理会信徒意味着你是独立教会成员；而作为不列颠的公理会信徒意味着你是非主流教派教徒。然而，英国的公理会信徒仍将是一个相当平稳和固定的社会团体的部分。

[2] 参见Lutz and Lutz, “Karl Gützlaff’s Approach to Indigenization”, 268—291页。这里我所说的关于郭实腊的大部分情况都参考了他们的研究。

[3] 当提到汉会时，Lutz and Lutz用的是后面这一说法。

[4] 关于“闪电式洗礼”（blitz baptism），参见瓦格纳，《再现天国意象》，13页。郭实腊从鸦片船上分发《圣经》一事被他的译经搭档麦都思在其著作《中国：它的政府和前途》（*China: Its State and Prospects*），361—380页中所诋毁。

中列出的早期宣教先锋所出版的书名基本上都显示出了他们的宣教使命。除了翻译《圣经》之外，罗伯特·马礼逊还出版了11本汉语著作，包括：《神道论赎救世总说真本》（*A True and Summary Statement of the Divine Doctrine*），《古时如氐亚国历代略传》（*An Outline of Old Testament History*），《年中每日早晚祈祷》（*Daily and Evening Prayers*），及一本地理初阶——《西游地球闻见略传》^[1]（*Tour of the World*）。而郭实腊除了翻译《圣经》之外，还编纂了大约59本汉语著作，包括《英国历史》（*History of England*），《救赎教义》（*Doctrine of Redemption*），《耶稣箴言》（*Precious Words of Jesus*），《上帝是万物之主》（*God the Lord of All*），《政治经济学概要》（*Outlines of Political Economy*），《弃邪归正》（*Abandoning Depravity and Returning to Righteousness*）等^[2]。

这些书目都侧重于基督教教义，并且解析得相当狭隘。有些题目本身就具有世俗倾向，对神圣和世俗做了明确区分。例如，《政治经济学概要》所表达的就不是基督徒对政治经济学的独特看法。实际上，这个书目就是要把神圣和世俗生活范围各自独立出来。这一划分也影响到了来华传教士的思想和态度^[3]。当然，这一划分导致了皈依基督教的中国人无法自然地理解现实情境。而且，这使洪秀全更加努力地完成了基督教的本土化过程。

梁阿发的《劝世良言》也反映了这一划分。他对自己所解释的宗教构想可能产生的经济、政治和社会后果，有意不加讨论。于是，宗教界和世俗界（政府和社会）被划分为两个不相关的领域。他在其著作中

[1] 伟烈（Wylie），《在中国的新教传教士纪念文集》，4—7页。伟烈为早期新教传教士及其出版物的附注目录提供了简短的传记报告。

[2] 同上，56—63页。

[3] 曾有这样的争论，认为物质世界和属灵世界的划分是新教主义所独有的，根源于加尔文宗教改革运动的改革宗教义。例如，在《反偶像战争》（*War Against the Idols*）一书中，艾尔（Eire）论证说，强调超越的上帝，进而分别灵界和世界，这是破除偶像的先决条件。这一看法在瑞士改教家慈运理（Ulrich Zwingli）关于圣餐是纪念而不是圣礼的理解中有明确的表达。就大多数早期加尔文信徒而言，严实的神圣感比所有的生活都神圣。因此，对于这些早期的改革者来说，神圣和世俗之间并没有分别；面包师的号召和牧师的号召一样神圣。

所挑选的《圣经》段落更进一步地加强了这一区分。他挑选的段落都是强调个人救赎，而非有关国家或社会的。因此，梁阿发的小册子中的语言具有天主教巴设性质，而其所关注的福音主题则属于马礼逊。梁阿发的小册子只不过是马礼逊《圣经》的结集，并且对有关的内容大都没有任何注释和说明，也没有详尽陈述那些不必要的、宗教范围之外的事件^[1]。这样就使得他的小册子更具有新教尝试的性质。

《劝世良言》的第一卷，以《创世记》第三章，以及简单描述人类的堕落作为开端；而没有从圣经描述上帝所创造的、引以为好的，并受到祝福的自然界开始；相反，它却是从律法、犯罪和审判开始。在接下来的几页中也全都是这种突出的主题，而其中最可怕的谴责都预留给了崇拜偶像的人们。社会上每个团体的崇拜都备受指责：商人、农民，甚至是女裁缝师的神，都注定了要失败^[2]。在没有经过任何过渡连接的情况下，就急转到了耶稣的登山宝训。第一卷没有涉及耶稣是谁，他来自哪里，以及他是怎么去世等话题。

[1] 参阅梁阿发的《劝世良言》。我用再版所提供的标页。马礼逊的《旧约》版本则依据他的《神天圣书》；至于《新约》段落，我依照的是他的《耶稣基督福音我主教者新遗诏书》。这些文本都收藏在哈佛燕京图书馆。香港大学也有马礼逊《新约》的早期译本。

说梁阿发的小册子只不过是马礼逊《圣经》段落的汇编，大部分是借用来的，这一点儿也不言过其实。而且，对于从马礼逊那里借用来的部分，他修改了一丁点。例如，在《创世记》中所记的对创世的描述中，除梁阿发有意去掉了像“也”和“者”这样一些文言字符之外，他的翻译和马礼逊的非常相似。参看马礼逊的《创世记》1—3章和梁阿发的小册子第174—178页。梁阿发还到处添加汉字以使马礼逊的意思更为清晰。梁阿发在《新约》比在《旧约》中更为纵情于后一种做法。例如，在登山宝训中，马礼逊写的是耶稣看到这许多的人，而梁阿发将它变为：教士看到这许多的人。参看马礼逊的《马太福音》5—7章和梁阿发的小册子第51页。在主祷文中，梁阿发用“我们在天上的天父”来替代马礼逊所提的“我们在天上的父”（梁阿发的小册子第59页）。在《启示录》第22章，梁阿发更多的做了内容上的一些变动，包括把生命之河描绘为从“神和教主的宝座”流出来（梁阿发的小册子第321页），而不是像马礼逊所写的那样。他显然是担心他的中国听众会从字面朗读“从神和羔羊的宝座”这句话，而认为基督徒敬拜羔羊。梁阿发并不太倾心于把教会的形象当成是基督的新妇（《启示录》22章17节），因此他把“新妇”改成了“神子”（第323页），他的第一处修改实际上歪曲了该段的意思。明显的，他甚至不满于对Christ的音译“基利士督”，而修改了马礼逊音译中的中间那两个字以达到更为博学的效果（324页），同时以别于天主教的音译。当天主教和新教使用简写词“基督”时，他们都使用了和其音译相同的字。

[2] 梁阿发的《劝世良言》，31—32页。

第二卷包含了《圣经》中一些极熟悉的福音片段，如《约翰福音》第三章的1—21节，以及耶稣作为“世界救主”（Savior of the World）的介绍^[1]。第三卷和第四卷，包括一系列附加评注的已译片段，其中之一就是《创世记》第一章对创世的描述。第五卷中有另外一些福音片段，例如像《马太福音》的第16章26节：“人若赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？”等。第六卷以另一些已译的《圣经》篇章和梁阿发的简短生平记述为主，在这一记述中，他特别提到了自己因散发小册子，而在1834年遭受监禁的情况（这是著作中少有的一处讲圣经之外的话）^[2]。接下来，启示文学才真正登场，翻译《启示录》的第22章，谈的是神的宝座建在生命之河的边上^[3]。第七卷和第八卷又重新回到了前几卷的内容；第九卷和最后一卷也是如此，然后以对最后审判的讨论作为结束。

在梁阿发对《圣经》的大量引用中，值得我们注意的是，它们很少出自《旧约》，并且没有来自历史书的片段。他只是简单地提到以色列人从埃及被释放的过程；虽然提到了摩西，并也确实涉及了一些戒律，但他没有列举全部的十诫（值得注意的是，十诫在太平天国运动中有着极其重要的作用。这显然是个很大的疏漏）。他也提到了犹太人，但没有论到他们作为“上帝选民”的特殊角色。他只提到了几个与以色列历史相关的章节。总之，他大量地援引了关于来世个人救赎的引喻，但对今世历史和民族的得救，却是浅尝辄止。我们看到，他对圣经选段的安排，实际上打乱了《圣经》本身的历史次序。如果洪秀全想在世上建立他的天国，这套小册子所提供的理论支持，显然远远不够。

梁阿发被任命为福音传教士之后，他就着手编纂他的小册子。显然，他是一位热心的传道者。在1844年郭实腊的汉福会开始往外派遣

[1] 梁阿发的《劝世良言》，69页。

[2] 同上，223页，304—309页。

[3] 同上，321页。

福音传教士之前，梁阿发就已经从他的基地广东（广州——译者注）开始多次深入中国南部的农村。麦克格维雷（MacGillivray）这样记述他的宣教：“1830年，有一个皈依者名叫 Kew A-gong，和梁阿发一道陪同一位清政府的科举考官，搭乘火车深入中国内地 250 英里处巡考。如此一来，在每个考试地点，他们都能轻易地接触年轻文人。他们在这些重要的群体中分发的小册子达 7000 本之多。”^[1] 我们知道，洪秀全的出生地花县距离广州只有 30 英里之遥。

洪秀全获得的消息

未来的太平天王洪秀全于 1814 年出生在一个客家族裔的贫困农民家庭中。幼时的他就表现出了一些学术天分，7 岁就被送到私塾去学习，从此踏上了备战科举考试的艰辛之旅。1836 年，洪秀全在广州参加科举考试，在那里他听到了一些讲道，还得到了一本《劝世良言》^[2]。因为洪秀全那时正备受落榜的煎熬，所以书中劝勉的言词打动了。1837 年再次落第之后，他完全崩溃了，精神陷入错乱，大病一场。他朦朦胧胧地看见自己升到了天堂，看见天父上帝和他的兄长耶稣。天父上帝身穿黑色龙袍，长长的金须，更增添了他的威严。他指定洪秀全去铲除魔鬼，继承皇位。

大病康复后，洪秀全又回到了他以前的生活。在接下来的几年里，虽然他在心态上有了显著的变化，但行为举止并没有明显的改善。1843 年，洪秀全最后一次参加科举考试，又遭挫败。此后，洪秀全就到离他

[1] 麦克格维雷（MacGillivray），《新教在中国一个世纪的传教（1807—1907）》（*A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*），13 页。史景迁在他的《上帝的中国儿子》中谈论了中国汉福会是如何效仿这一活动的。然而，他没有提及这一活动始于梁阿发。

[2] 史景迁遵循波尔（Bohr）——波尔遵循简又文，推测出给洪秀全小册子的传教士是埃德温·斯蒂文斯（Edwin Stevens）牧师。然而，史景迁并没有过于武断地提出这一推论。参见《上帝的中国儿子》，30—31 页。

家不远的一个村子当起了私塾老师。这时候，也就是大约在异梦之后的第6年，洪秀全的表兄告诉他，他早年的异梦正符合《劝世良言》的内容。洪秀全于是深信这是来自上天的教导。他和表兄就懊悔以往偶像崇拜的行为，并给自己施了洗礼。洪仁玕（1822—1864，族兄，后被封为“干王”）和同乡冯云山也都跟随他们用水行了洗礼。之后，他们几个立刻开始在家乡广东和邻省广西，宣讲此道。

1844年秋，洪秀全回到花县。他的学生继续在广西所属的客家社群中传播这一信仰。接下来的两年，洪秀全重操教书之职，并利用闲暇创作诗歌，编写讲道文。1847年，他和受雇于罗孝全牧师的一些福音传教士取得了联系，并受邀在广东跟从这个宣会学习^[1]。在罗孝全的指导下学习两个月之后，洪秀全又回到不远的广西紫荆山。他发现在他离开的日子里，冯云山已经聚集了几千名客家信徒，加入了拜上帝会。拜上帝会是一个宗教组织，也是一个秘密社团。

洪秀全虽然被邀请作为上承天命的领袖，但并没有在紫荆山停留太久。1849年冬，在下葬了父亲后，他重返另一个稳固的根据地，并和他新聚集的一群拜上帝者，暂居在那里。当他不在紫荆山的时候，其他的领袖便担任起了运动的重要职务。这其中最有影响力的是东王杨秀清。他以前是个煤矿工人，他在运动中的领袖地位是由一系列的预言成就的。在运动的早期阶段，所有的这些领袖，都臣服于洪秀全的绝对权威；但是，这一情形后来发生了变化。1850年秋，拜上帝会与当地官兵发生了冲突。1851年1月，拜上帝会在广西金田村揭竿而起，建立了他们的太平^[2]天国。到1853年，太平军占领了长江流域的大片领域，并建都南京，改名天京。

[1] 韩山文（Hamberg），《洪秀全的意象》（*The Visions of Hung-Siu-Tshuen*），31页。再参见梅谷，《太平叛乱》，2卷，70页。

[2] “太平”一词有两种含义：“大和平”或“大平等”。

《圣经》和太平运动

1847年至1850年是太平运动最关键的几年。其间，拜上帝会由一个纯粹的宗教运动演变成了一个明显的政治运动。这一走向，其实从一开始就是洪秀全异梦的一部分。因此，如果认为这个宗教运动开始并没有任何政治色彩，这是不合适的。比如，1837年洪秀全从异梦中醒来后，就告诉他父亲说，“那庄严的老者命令所有的人都要归向我，所有的财富也都要涌到我这里来”^[1]。他的帝王雄心在他和姐姐的一段对话中，也更明白地表现了出来。此对话记录在《太平天日》(*Taiping Heavenly Chronicle*)所描述异梦之旅中：“其姊洪辛英来见。主曰：姊，朕是太平天子。以手画写太平天子四字与姊看。”^[2]

不过，洪秀全和他的追随者在早期发动的暴力行为仅是攻击“魔鬼”（主要是各路神仙的泥塑^[3]）。这些神仙所象征的东西都受到了帝王权威的认可。所以，这些行为所表达的意向值得我们重视：它们打击的是那现成的根深蒂固的宗教和政治秩序^[4]。在洪秀全最初的异梦中，没有比破除偶像更具有必要性的了。在早期的这几年还发生了一些事情，导致了太平运动进一步超出捣毁偶像这一层次^[5]。这就是，洪秀全在阅读《圣经》时发现了这一宗教信仰的政治内涵。

[1] 韩山文，《洪秀全的意象》，11页。

[2] 梅谷，《太平叛乱》，2卷，63页。天子是帝王担当的称号。

[3] 我在大部分论述中称之为偶像。太平军也是这样看的。

[4] 当然不止这些。洪仁开叙述说，他的首要活动之一，是如何把孔夫子塑像和文学作品中的诸神从他的家乡中清除出去。可是，拜上帝会信徒最广为人知的早期偶像破坏大都将目标锁定在偶像和庙宇上。这些偶像和庙宇并不是儒家所赞同的。儒家和太平军在这一点上是共同的：它们“放纵不当”。

[5] 在《太平意象的来源：中国人造反的跨文化视角》(*Origins of the Taiping Vision: Cross Cultural Dimensions of a Chinese Rebellion*)，库恩(Philip Kuhn)采用了另一说法。他认为梁阿发的小册子“充满了政治和天启气息”。但是，洪秀全一开始并没有察觉这些气息，而仅把它们放在广西紧张的社会背景下来看待。可见，梁阿发的小册子本身——甚至结合了广西紧张的社会状况，并不足以使得洪秀全发现其信息中的政治倾向。考虑到梁阿发关注个人救世，其小册子的预言特征是显然的，而它的政治特征并不明显。洪秀全的真正改变来自于他对《圣经》的阅读。

洪秀全接触到了梁阿发小册子中的《圣经》篇章。小册子其实只不过是《圣经》篇章中节选的一个汇编而已。就像在前面所指出的那样，这些篇章本来应该在犹太人的历史和民族背景中进行论述的。但是，梁阿发从中摘录，强调的是个人得救重于社会整体的救赎。而且，我们看到，《劝世良言》并没有包含《圣经》中那些最能激发洪秀全拿起武器反对清朝的篇章。梁阿发指出不可崇拜偶像，但不可亵渎和咒骂上帝之名，他却从来没有提及。不过，小册子所翻译的《圣经》部分，为未来的太平天王们接受更具权威的《圣经》打下了基础。

1844年，郭实腊牧师创建了汉福会。汉福会采用了梁阿发的宣教策略。洪秀全可能是通过汉福会的福音工作而接触到了完整的《圣经》。郭实腊在中国招募新进的皈依者，培养他们到那些欧洲传教士无法深入的广大农村，去宣讲基督福音。从1844年到1849年，汉福会的成员急速增加；福音传播者从37人猛增到1800人之多。汉福会在广西尤为活跃。到1846年，它就在广西建立了6个据点^[1]。但是，郭实腊于1851年去世之后，汉福会却被指责为渎职与欺骗，在责备声中解散了^[2]。郭实腊的做法受到极大的反对和嘲讽，备受责难。大多数传教士都指责他没有责任感，但并不认为他有公然的欺骗行为。即使是反对汉福会的发起人韩山文牧师（Theodore Hamberg），他也承认汉福会仍然有一些正直的成员，而且汉福会能够成就一些事情。韩山文牧师是巴塞尔宣教会（Basel Mission）的传教士。他本人就是郭实腊招募到汉福会工作的。从1847年到1854年去世，他一直在中国宣教。有些学者研

[1] 郭实腊把大多数福音传播者都派到中国东南部的一些省份。但是，他也声称他拥有中国汉福会在全中国12个不同省份的代表。参看Lutz and Lutz, "Karl Gützlaff's Approach to Indigenization", 273页。

天主教传教士在禁教令之前就已在广西耕耘。他们曾在省会桂林建立了一个教堂。但是，当传教士在鸦片战争之后重返时，很少人想起他们的工作。参看Launay, *Histoire des Missions de la Chine, Mission du Kouang-si*, 21—23页。

[2] 克拉克（Clarke），《广西即将到来的上帝》（*The Coming of God to Guangxi*），154页。这里给出的成员的数量是郭实腊的统计，因此，在某种程度上可能有些夸大其词。传教士们指责郭实腊夸张其派出人员的数量和质量。

究发现，许多卓越的客家教会领袖原都是在汉福会的帮助下接受基督教信仰的^[1]。

郭实腊是要把《圣经》带到中国内陆，而不是小册子。他在其著作《记 1831、1832 和 1833 年中国海岸的三次之旅》(*Journal of Three Voyages Along the Coast of China in 1831, 1832, and 1833*) 中谈到，这一策略甚至在通商口岸开放之前就被提出来了。在这本书中，他讨论了他所预想的使中国大众福音化的最好途径：“翻译和发行《圣经》，编纂和分发小册子，面向大众即时宣讲福音，这些都是他用来传播基督福音的方式。”^[2] 威廉姆·凯顿 (William Canton) 说，最迟在 1847 年，不列颠和国外圣经协会资助汉福会的金额，就达 100 磅。这笔钱为汉福会提供了 4000 本《新约》，100 本《旧约》，还有 600 本《诗篇》^[3]。

郭实腊是否在洪秀全及其追随者这一特殊的群体中传播了福音？这一点很难有定论。但是，我们有理由相信，郭实腊的福音使团与洪秀全有接触。洪秀全的家乡与广州毗邻。这是天然的便利。有些资料显示，汉福会注意到了拜上帝会信徒的一些活动。洪仁环和两个太平天国中的人在描述太平天王的背景时，提到在嘉庆年间 (1844 年) 洪秀全是如何听到了外国弟兄们传播福音，并建立教会^[4]。如果不是通过和汉福会的关系，洪秀全怎么会知道这些活动呢？中国的福音传播者曾与郭实腊的同事罗孝全牧师取得过联系，找到了洪秀全，然后又邀请他去了广东。这一邀请能被接受，肯定是在此之前已经建立起了某些联系才对。而且，洪秀全优先采用拜上帝会这个名字，这从侧面也说明了他们和汉福会有过联系。郭实腊和汉福会的最大支持者之一，巴塞尔宣教会的传

[1] Lutz and Lutz, 《客家人遭遇新教》(*Hakka Chinese Confront Protestant Christianity*) 中特别记述了两位中国汉福会会友张复兴和戴文广的传记。

[2] 郭实腊, 《记 1831、1832 和 1833 年中国海岸的三次之旅》, 19 页。

[3] 威廉姆·凯顿 (William Canton), 《英国与外国圣经社会史》(*History of the British and Foreign Bible Society*), 2 卷 2, 402 页。

[4] 梅谷, 《太平叛乱》, 2 卷, 6 页。

教士们，就称那些还没有受洗礼的皈依者为“拜上帝者”^[1]。

普莱斯特·克拉克 (Prescott Clarke) 列举了许多自称有汉福会背景的太平士兵的报道，证明汉福会和拜上帝会早期的核心成员之间有联系。这些报道由各个领域的人士提供，其中包括第一艘到达南京的外国船只赫尔墨斯号 (The Hermes) 舰长费煦班 (E. G. Fishbourne)，不列颠领事艾尔金 (Elgin)，以及其他几位传教士。更具说服力的是，他还举出了最早揭露太平运动的两位传教士：罗孝全牧师和韩山文牧师，他们也同汉福会有密切的联系。正如克拉克所指出的那样，“循着同一脉络，人们可能会问，为什么洪仁玕在 1852 年到了韩山文的宣教团，而不是去另一个宣教团呢？”^[2]。答案显然是：韩山文同郭实腊还有汉福会一直保持着联系，所以他才到那里去。更让人好奇的是克拉克的暗示：汉福会成员在广西聚集了那么多的皈依者，这些皈依者在洪秀全来到紫荆山时拥戴洪秀全为他们的天王^[3]。因此，克拉克认为汉福会与拜上帝会之间有联系，并为这一观点提供了十分详尽的证据。基于这些联系，我们可以推断，早期的太平运动追随者一定接触过《圣经》。

支持这一论点的最重要的文件之一是《太平诏书》(Taiping Imperial Declaration)。据说这是 1844 到 1845 年间由太平军所编写的。该文件提到过“番国旧遗”(foreigners' sacred scriptures) 一次和外国人的《旧遗诏圣书》两次。《旧遗诏圣书》就是现在圣经的《旧约》。中国人认为“约”和“帝王的通告”(Imperial Declaration) 是一回事^[4]。然而，梁阿发在《劝世良言》中却从来没有提到过《旧遗诏》或《新遗诏》。而

[1] Lutz and Lutz, 《客家人遭遇新教》，53 页。

[2] 克拉克, 《广西即将到来的上帝》，172 页。

[3] 克拉克甚至指出，梁阿发的小册子很可能向洪秀全介绍了基督教，而联合会的成员可能在引导其他太平追随者接受信仰中起了重要作用。参见克拉克, 《广西即将到来的上帝》，166—167 页。《劝世良言》关于基督教的简明介绍显然不足以支持洪秀全对基督教的理解。“洪秀全的背景”(梅谷, 《太平叛乱》，2:3—4) 认为洪秀全对基督教的理解仅仅来自梁阿发的小册子，并认定首批追随者的皈依归功于梁阿发，这种说法是充分的。(同上，2 章 63 节)

[4] 梅谷, 《太平叛乱》，2 卷，38 页，39 页，41 页。中文请参看《太平天国印书》，393 页，395 页。

且，他把《圣经》当作是一本全书，就是“圣经”^[1]。在《太平诏书》中，洪秀全并没有把梁阿发的小册子当成是他对上帝和救赎知识的原始资料；他所根据的是《旧遗诏》。例如，当洪秀全提到小册子中谈到的挪亚方舟和大洪水时，他所引据的就是《旧遗诏》。这些事件表明了洪秀全对《圣经》相当熟悉，尤其是《旧遗诏》和《新遗诏》，其熟悉程度远远超出了《劝世良言》。

太平军接触过《旧遗诏》和《新遗诏》的直接证据随处可见。1847年洪秀全旅居广东期间，就在美国浸信会传教士罗孝全那里学习过《圣经》，这是不争的事实。实际上，那时的传教士们，尤其是郭实腊最信赖的罗孝全牧师，都会把《圣经》放在课程的首位。这一点不难理解。《太平天日》说：“主历将《旧遗诏圣书》和《前遗诏圣书》细览。”^[2]我们不妨停下来想像一下，当洪秀全在罗孝全的小礼拜堂读到这些书时，立刻就联想到在早期异梦中他的天父所提到的，与这两部“纯洁无瑕”的书乃是同一本书。罗孝全在《普特南月刊》（*Putnam's Magazine*）的一篇文章中证实了洪秀全与《圣经》的接触。他告诉读者：“洪秀全和他的归信者兼族兄洪仁轩已听说外国传教士……正在广东宣讲真教义。他们早在1847年就已决定来我们的礼拜堂学习《圣经》。”刚到时，洪秀全就加入了圣经研修班，在研修班里他“被要求（默记）并背诵《圣经》，并且每天接受两小时的教授课程”^[3]。

洪秀全的上述反应表明，在造访罗孝全的礼拜堂之前，他并没有看到过完整的《圣经》。在那之前，除了梁阿发小册子中的片段之外，他可能还看过《圣经》中的某些部分。再有一个可能就是，洪秀全来到广东以前，他就已经读过了《旧约》的章节（洪秀全在《太平诏书》中只提到过《旧遗诏》，即《旧约》），而罗孝全的圣经研修班，恰为洪秀全

[1] 梁阿发把《旧约》称为“旧经”，参看《劝世良言》，144页。

[2] 梅谷，《太平叛乱》，2卷，57页，70页。

[3] 罗伯思（Roberts），《太平王》（*Tae Ping Wang*），382页。

提供了第一次学习整部《圣经》的机会。太平运动被描述为是更受《旧约》宗教影响，而非《新约》影响的运动。如果洪秀全他们早先已看到了独立于《新遗诏圣书》之外的《旧遗诏圣书》，那么，这一事实将有助于解释此运动的特征。

不管怎样，当洪秀全离开广东来到紫荆山时，他腋下一定夹着一本完整的《圣经》，即《旧约》和《新约》。我们知道，由于出现了某一误会，使得洪秀全在领受了两个月的教导后便离开广东，重返自己的家乡。太平领袖的族兄洪仁玕追忆运动的早期阶段说，“他（洪秀全）同冯云山及其他一些密友会面。约定第二天在某座山上集合。秀全常常在这里和他的追随者及朋友们谈论广西信众聚集之事。他也偶尔读些《旧约》或《新约》（这是他在广东停留期间得到的）的段落”^[1]。罗孝全也提到过洪秀全对《圣经》的阅读和谈论。在运动的最后四年，一直同太平军并肩作战的外国人林利（Augustus Lindley）说，在洪秀全从广东返回紫荆山之后，他“以从广东带来的几本《圣经》取代了早先所有的书籍；他只保存了和《新约》一样的部分书籍”^[2]。

这些亲身参与者所举出的例证，连同出现在太平文学中的新观念，以及先前并不显著的各式各样的讨论，都导向这个结论，那就是：洪秀全不仅读过完整版的《旧约》及《新约》圣经文本，而且还带了一本到紫荆山，与他的追随者们分享。

钦定的太平版《圣经》

要正确评价《圣经》对洪秀全和其追随者的影响，就要理清两个基本事实：一是太平军所采用的《圣经》版本到底是哪一个；二是太平军

[1] 韩山文，《洪秀全的意像》，45页。

[2] 林利（Augustus F. Lindley），《太平革命史》（*The History of the Ti-Ping Revolution*），1卷，46页。

对《圣经》所抱持的态度。

那本被太平军视为庄严神圣且广为认可的《圣经》，就是由郭实腊执笔的早期译本之一。所有见证了太平运动的人都一致赞同这个说法。英国赫尔墨斯号舰长费煦班的报告上说，“法国战船在我们之后也来访问了数月。她带来了《创世记》、《出埃及记》和包括《圣马太福音》在内的部分《新约》重印本；其中的每字每句，几乎全是来自郭实腊的译本”^[1]。美国传教士裨治文（E. C. Bridgman）于次年，即 1854 年，乘坐美国 Susquehannah 船舰访问南京。他也支持这一论点，说道：“他们可能拥有完整版的《圣经》，既有《旧约》又有《新约》，并且还出版了和有名的‘郭实腊译本’一样的本子”^[2]。之后，我们听不到反对的声音^[3]。

洪秀全在梁阿发的小册子里所接触到的原是马礼逊的《圣经》译本。由马礼逊译本更换为郭实腊译本，这一更换值得重视。为了探究这新的《圣经》译本对太平运动的影响，我们需要回顾一下《圣经》的翻译历史。

罗伯特·马礼逊于 1823 年完成了整本《圣经》的翻译。他的翻译在传教士们读起来，显得有些生硬，伦敦宣教会的米德·麦都思博士（Dr. Walter H. Medhurst, 1796—1857）就曾抱怨说，“当前，《圣经》译本所采用的风格远不是习惯用法。译者有时用字太过繁琐，也使用了颠倒不常见的短语，因而使语意变得含混不清”^[4]。麦都思因此立志要带头创作一本更为流畅的新译本。

伦敦宣教会的麦都思邀请郭实腊一同修订马礼逊的译本。认真严肃

[1] 费煦班（E. G. Fishbourne），《中国印象与当今革命》（*Impressions of China and the Present Revolution*），224 页。

[2] 克拉克（Clarke）与格雷戈里（Gregory），《对太平天国的西方报道》（*Western Reports on the Taiping*），149 页。

[3] 海克思（Hykes），《中文的圣经翻译列表》（*List of Translations*），5 页；Forrest，“The Christianity of Hong Tsiu Tsuen, A Review of Taiping Books”，190 页；威廉姆·凯顿，《英国与外国圣经社会史》，405 页；尤金·鲍德曼，《基督教对太平叛军意识形态上的影响，1851—1864》，47—48 页。

[4] 麦都思，《中国：它的政府和前途》，558 页。

的麦都思请豪迈不羁的郭实腊帮他完成修订计划，这真是一个奇特的组合。然而，这一组合确实发挥了作用。麦都思在1837年完成了《新约》修订。郭实腊在1838年完成了《旧约》修订。这就是由汉福会发行的译本^[1]，但麦都思和郭实腊都对最后的成果不太满意。郭实腊又于1847年和1855年，分别重新修正了麦都思的《新约》修订本，以及他自己的《旧约》修订本^[2]。太平军所使用的《圣经》，就是由郭实腊个人负责修订的《旧约》译本，和麦都思负主要责任修订的《新约》译本。

传教士们很成功地把他们对圣书的尊崇传递给了太平军。费煦班舰长，早期卫理会传教士查尔斯·泰勒（Charles Taylor）牧师，还有英国执事托马斯·米都司（Thomas T. Meadows），这些观察者们都证实了这一点。虽然米都司对太平运动在许多方面的基督教特性抱持怀疑的态度，但他仍认为，“他（洪秀全）似乎完全把《圣经》当作是真理的最高标准，并且接受自己从《圣经》里发现的每一个新事物”^[3]。太平领袖花费在出版《圣经》上的精力，更加表明了他们对《圣经》的重视。据说在南京就有400人被雇来做出版《圣经》的工作^[4]。整部《新遗诏圣书》都出版了，但《旧遗诏圣书》仅出版了一部分。他们只出版了圣经前面的摩西五经，还有《约书亚记》和《士师记》。我们知道，他们确实拥有完整的文本。但是这种做法令人困惑。《旧约》对太平运动产生了巨大的影响，但却只是出版了简略本。使用简略本《旧约》的这一决定很可能是建立在实用性基础上。太平军不但在礼拜日去聆听讲解“圣书”的礼拜堂散发经文，而且也在整个太平领域内到处散发经文^[5]。这方面

[1] 海克思，《翻译列表》，5页。

[2] 同上，4—5页；伟烈，《在中国的新教传教士纪念文集》，62—63页。郭实腊创作了几个不同的《新约》译本。

[3] 托马斯·米都司（Thomas T. Meadows），《中国人和他们的叛乱》（*The Chinese and Their Rebellions*），420页。

[4] 费煦班，《中国印象与当今革命》，391页。

[5] 同上，VII。出于某种原因，在英国博物馆的太平新约抄本并没有包含《约翰福音》。所有的同时代证人都把钦定前遗诏圣书当成是完整的。

的消息常常使旁观的宣教者感到喜悦。

不过，太平军重视《圣经》并不总能取悦新教的观察者。太平军还进一步地修改原文，进行校正和添加。洪秀全在圣经本文的页边空白处添加评论^[1]就是典型例证。

洪秀全列举了四种不同类型的修改方式，前两种都很繁琐。第一个是纠正纯粹的错误，例如，校订不正确的书写字（《创世记》19章23节，意为“to shine”的“照”字被印错，意思变成了“to show”），还有就是选用更清晰顺畅的翻译。第二种类型的修改是用更易接受的用语，来替代近音字，尤其是翻译中出现的人名和地名。例如，郭实腊最初用来翻译《马太福音》（1章5节）的人名 Jesse（耶西）所用的那两个字和用来翻译 Jesus（耶稣）的这两个字一样，因此，洪秀全用同发 ye 音的另一个不同的字作了替换。

第三种类型是根据太平神学和道德原则对内容进行调整。这类修改更是必然的。这样一来，有些人就不会在太平版的《圣经》中死去，而是升入了天堂（例如，《创世记》25章17节，亚伯拉罕的儿子以实玛利就是）。上帝的任何一位选民也都不再像《创世记》27章25节的以撒那样饮酒了。公公也不能像犹大那样，遵照犹太律法为死去的儿子和妻子留下后代，而和他的儿妇发生关系——洪秀全完全修改了这个故事（《创世记》38章16—26节）^[2]。原来的故事和洪秀全心中仍然存留的儒家伦理，以及他新近学到的基督教道德相违背。洪秀全显然认为，删

[1] 除了 Forrester, "The Christianity of Hong Tsiu Tsaen, A Review of Taiping Books" (200) 之外，在我查阅到的西方评论者的任何一个报告中都没有提到过这些评论。

梅谷在《太平叛乱》，2:223 中，令人信服地论证了，1860年9月到1861年秋的一个时间里，1860年9月，《旧约》和《新约》的列表以及太平军的"Gospel Jointly Witnessed"的出版仍采用它们1853年的名称，即《旧遗诏圣书》和《新遗诏圣书》；而到1861年秋，当 Forrester 从“干王”那里得到带有注释的《旧约》和《新约》抄本时，用的书名是《钦定旧遗诏圣书》和《钦定前遗诏圣书》。

《新约》在题目上从“新遗诏”到“前遗诏”的转变可能反映了太平军把《天命诏旨书》的地位提升为最新近权威圣经的意向。太平军把这一文本当成是“真约”。

[2] 吴良祚，罗文超，《太平天国印书校勘稿》，266—282页。这两位学者查阅了两本太平圣经的所有段落，把早期带有洪秀全注释的本子和修订本进行了比较。

除那些较为荒诞的部分是净化圣书中的不洁之处。

最后一类修改是调整标题和称呼。例如，人称“我”要替换成尊称“朕”。当提到耶稣和上帝时，常用的“说”要改换成帝王用语“谕”^[1]。而且，出于某种原因，洪秀全把大卫王降级为侯爵之列（《马太福音》1章6节）。除了像对犹太和其儿妇的描述，这种极少数的例子之外，这些修改并没有影响文中的原意。而且，在每个例子中，这些修改都表明了太平军试图强化圣书的神圣性和道德权威。

有些学者坚信太平军对《圣经》的态度，与对待他们自己的其他“圣书”的态度，并没有什么不同。如果这个论点所谈的是那本描绘洪秀全对天父异梦的《天命诏旨书》，那自然是很合理的。但是，如果是论到像鲁道夫·瓦格纳（Rudolf Wagner）所辩护的那样：每一本太平军的出版物，包括像《天路历程》（*The Pilgrim's Progress*）在内，都有其神圣性，那就是毫无根据的了^[2]。那种认为太平军把所有这类的文件都看成具有同等价值的看法，是非常不正确的。据说包括《天路历程》和更为重要的《劝世良言》在内，没有一本虔诚的书卷被列入官方许可的太平书目中^[3]，更不用说会受到如同《圣经》或《天命诏旨书》一样的重视了。

梁阿发的作品为《圣经》树立了重要的地位。洪秀全的异梦中也

[1] 在这最后一类型的修改中，对《旧约》的变动要比对《新约》的变动少得多。下面是来自《马太福音》5章16—28节中对名称和称谓修正的示例：

《马太福音》5章20节——尊称“朕”代替常用的“我”。

《马太福音》5章16, 20, 26节——帝王用语“谕”代替常用的“告”。

《马太福音》5章25节——帝王用法“朕谕”代替常用的“我语”。

《旧遗诏圣书》和《新遗诏圣书》；《钦定旧遗诏圣书》和《钦定前遗诏圣书》。《钦定旧约》包括《创世记》一直到《约书亚记》书，而《新约》包括除《约翰福音》之外的所有新约书。

[2] 瓦格纳，《再现天国意象》，59—60页。

[3] 由太平王们所批准的发布于1853年一个早期书目中，有14个不同出版物的标题。在这14个当中，一个是太平版的《旧遗诏圣书》，第二个是《新遗诏圣书》，梁阿发的《劝世良言》并没有出现在这个书目上，也没有出现在以后的书目中。发布于1861年官方刊物的最后书目之一中包含了29个不同的出版物，《旧遗诏圣书》和《前遗诏圣书》又一次出现在书单上，而《劝世良言》不在其上。《天路历程》也不在上面。参看，《太平天国印书》2—3页，126页。

给了《圣经》一个位置。这就可以解释为什么太平军那么重视《圣经》了。正如我们所看到的那样，梁阿发的《劝世良言》主要是由《圣经》的片段组合而成，并且在每次宣讲中，梁阿发都求助于《圣经》。这一权威地位在洪秀全的异梦中得到了确证。那异梦在《太平天日》中是这样记载的：

天父上主皇上帝命摆列三等书，指主看曰：“此一等书是朕当前下凡显迹设诫所遗传之书，此书是真，无有差错。又此一等书（即《新约》，郭实腊的译本以及其他大多数译本都是将《旧约》和《新约》分开来出版的）是朕当前差尔兄基督下凡显神迹捐命赎罪及行为所遗之书，此书亦是真，无有差错。彼一等书，这是孔丘所遗传之书，即是尔在凡间所读之书，此书甚多差谬，连尔读之，亦被其书教坏了。”^[1]

之后，当洪秀全在广东造访罗孝全牧师时，他发现了（或第一次完整地看到了）书的前两部分是《旧约》和《新约》。这便使《圣经》对太平运动的发展发挥了重要的影响。但在太平运动的反抗意图尚未明确之前，他们也有可能就已得到了《圣经》。因此，促使洪秀全的拜上帝会从带有政治色彩的宗教运动，转变成全然的政治运动的，是《圣经》而不是《劝世良言》。

[1] 梅谷，《太平叛乱》，2卷，56—57页。洪秀全在同一文件的后面尤为认同这三部书。

第三章 太平运动对帝国的挑战

外国的新教传教士和中国本地的福音传播者把中文宗教著作的种子带到了广东和广西这片肥沃的宗教土壤上。同时，他们也向那些穷困的、一无所有的人传播福音。未来的太平领袖更把已译成中文的基督教福音，准确可靠地转变为中国传统历史和文化的习惯用语。这一翻译及本地化过程的最终产物，就是太平宗教（the religion of the Taiping）。虽然是基督教引发了太平宗教，但这种宗教却由中国传统而塑造；太平领袖成功地把太平宗教定位为中国古代宗教的回归。

基督教信息的主要依据材料是梁阿发的《劝世良言》和郭实腊的《圣经》译本。在本地化过程中，郭实腊的《圣经》比梁阿发的小册子起了更重要的作用。梁阿发的小册子确实散播了洪秀全最初异梦的宗教种子；但是，成就太平运动发展格局和趋向的却是洪秀全对《圣经》的研读。

通过阅读《圣经》，洪秀全接触到了一种有关宗教和文化关系的看法；这一看法与梁阿发小册子所表达的见解不同。《劝世良言》主要由强调个人且无关社会文化之救赎的圣经片断组成，更像是一本新基督教的著作。郭实腊的《圣经》，这一外国文学作品，却提供了在其历史发展中的救赎，并且是集宗教、文化、社会和政治之大成的整体，与小册子形成了鲜明的对照。特别是在《旧约》中，太平军能读到这样一位惩罚作恶民族，奖赏行善民族的上帝，他关心诸如音乐、食物及婚俗等所

有的世间问题，而所有问题又都发生在一个特殊民族的历史当中。《圣经》以其完整的形式，即《旧约》和《新约》，重建了宗教和其文化表达之间的关系。《圣经》保存着被梁阿发的小册子所拆散的敬拜和文化之间的关系。

阅读《圣经》对洪秀全信仰的发展与转变有极大的影响。《圣经》所表达的一种历史与宗教、文化与宗教的关系深刻地影响了洪秀全。当然，这并不是说《圣经》的一些道理及观念对他没有什么大的影响。实际上，《圣经》中有三个观念发挥着旋转乾坤的效用，特别是郭实腊译文所独有的那个概念，明显有助于洪秀全信仰的转变。洪秀全和太平军接受了这些观念，并根据太平军自己的宗教认知和中国的文化传统重塑了它们，从而完成了基督教的翻译和本土化过程。洪秀全把他的宗教定位为古代宗教的复苏，并谴责皇帝和帝王体制亵渎这一古代传统宗教。这场基督教本土化的过程在此达到了顶点。洪秀全的这种论点或许可以用来解释太平军为什么能一呼百应的问题。这种论点构成了运动的基础。

郭实腊和其他译者所使用的一些革命性的词汇，不会引起西方《圣经》读者太多的关注。但是，在中国，皇帝和王座都被赋予了神圣的地位；皇帝亦被视为宗教、政治和文化的象征；人民都当为其效力。在这样的帝王文化背景下，这些革命性的词汇便引发了爆炸性的冲击。最能界定太平教的身份，并轻易打开通往太平运动灵魂之门的三个阐释性概念是：上帝的译名；基督的称谓；天国的神学构建。

传教士对 God 的翻译

郭实腊和麦都思博士的《圣经》译本，在翻译过程中，专门使用了最具煽动性的词汇，该译本用“上帝”来翻译 God。实际上，这一用词及由其所形成的上下文语意，肩负着太平运动的酝酿及其控诉基础的重大责任。

“上帝”一词最初被利玛窦和其他早期的耶稣会传教士使用过，并一直用到教宗克莱门特十一世（Pope Clement XI）1715年颁布《自登基之日》（“Ex Illa Die”）通谕禁止使用该词时为止^[1]。罗马调查团（Roman Inquisition）在贯彻通谕时发布了一个声明：当提到 God 时，禁止使用“上帝”和“天”，只准使用无伤大雅、较为中性的词“天主”。

首批基督教翻译者——罗伯特·马礼逊和约书亚·马士曼（Joshua Marshman，一位在印度耕耘的传教士，也翻译出了一本中译《圣经》），他们都借鉴了天主教先驱们的经验，一开始就避免使用“上帝”这个词。马礼逊遵照巴设的做法用“神”来翻译 God。梁阿发在直接引用马礼逊《圣经》^[2]的许多篇章中，主要用的是“神”（因为梁阿发用这个字专指一位神，所以我在英文中将其大写，但在汉语中并没有这样的标识），“神天上帝”和“神天”这些词，但很少用“天上帝”来翻译 God 的名字。在《劝世良言》中，梁阿发很少单独使用“上帝”一词^[3]。

与马礼逊钟情于用“神”形成鲜明对比，郭实腊在翻译中更喜欢单独使用“上帝”作为 God 的译名。他的译本很少使用“皇上帝”和“上主”。如郭实腊的《创世记》1章1节译本为，“元始上帝”；1章3节为，“上帝曰光”；而在2章4节和4章1，4节中则分别提到“上主”和“皇上帝”。这些词，特别是“上主”和“皇上帝”，都与对帝王的称谓有关^[4]。

在中国宗教海洋中浮沉着一些圣经翻译。为了把这些努力整合为一股力量，西方传教士遵照通商口岸条约的规定，于1843年（洪秀全恰

[1] 罗博特姆（Rowbotham），《传教士与汉语：耶稣会士在中国法庭》（*Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China*），165—66页。钟鸣旦在《基督教手册》中给出了礼仪之争的一个概况及其相关的论断（682—85页）。

[2] 就像我在第二章中所展现的那样，梁阿发的作品多半仅是一个来自马礼逊《圣经》片断的汇编。

[3] 如，参看梁阿发的《劝世良言》，“神天上帝”，44页；“天上帝”，38页；“神”，237页。单独使用的“上帝”在两个地方出现过（456页，495页），并且在456页还有一个关于“上帝”的附注，在同一页上还有四个关于“神天上帝”的附注。

[4] 《旧遗诏圣书》、《新遗诏圣书》，《钦定旧遗诏圣书》和《钦定新遗诏圣书》。就像之前所提到的那样，“诏书”可被译为“帝王的通告”而不是“约”。这两个译本的两个约都已被太平军出版，但只有后者带有洪秀全的注释。

巧是在这一年，首次得到了梁阿发的小册子）在香港聚集，开始制定翻译完整版《圣经》的计划。该计划需要旅居五个通商口岸的传教士分担《圣经》的翻译工作。分配给各口岸的《圣经》章节，译完之后，译稿就会被送往其余口岸接受评审。

1847年，按照这种翻译和评审程序产生了第一稿。各口岸便派代表在上海组建校订委员会，承担起最后的校订工作。我们注意到，这些代表在开始校订最后稿件时，毫无疑问，他们对“词汇问题”早已十分熟悉，因而立刻陷入争论。God的译名是这次大争论的焦点^[1]。

这次争论登在一份在广东出版的通商口岸报纸《中国丛报》（*Chinese Repository*）上。从1843年到1851年，争论到底该用哪一个词来翻译God的文章，在该报刊中时时可见^[2]。表面上看，大多数的文章似乎仅限于谈论宗教问题。但是，把这样的问题仅仅局限为宗教问题大概只是传教士一厢情愿的想法。在中国语境中尤其是这样。不管这些文章的作者多么努力地把问题讨论的走向局限于宗教范围之内，但是，争论还是跨越了人们竭力架构起来的宗教藩篱。

历史上，大约两个世纪之前这一争论就在天主教内部展开了。现在重新引发，其激烈程度有过之而无不及，尤其是在各主要领导者之间更是如此。文惠廉牧师（William Boone，美国圣公会传教士主教，从1840年到1864年去世为止，一直在中国侍奉）支持用“神”这个词；而郭实腊的翻译同工麦都思博士则提倡使用“上帝”一词（该译本后来成了太平圣经）。争论有时虽然很激烈，但他们渊博的知识总是给人留

[1] 关于委员会的历史主要是在《中国丛报》，19:544—49中。也可以参看西贝曼（Spelman），《基督教在中国：新教术语问题》（*Christianity in China: The Protestant Term Question*），27页。西贝曼专门处理了争论中的宗教问题，而“上帝”译名之争则是他的处理中的一部分。他确实一定程度上触及了该词的政治意蕴，但这并不是他研究的关注点。

[2] 在争论最激烈的1848年里，这一争论所占篇幅为650页的《中国丛报》中的350页。1850年是争论的高峰，当年出现了不少于19篇的不同文章涉及本话题。参看，《中国丛报》，1848年，1850年。纸页的数量乃是争论紧张程度的一个证据。每次出现一种新翻译，总是产生了同等数量的讨论。可见这个争论持续不断的内在动力是何等强大。

下深刻的印象。他们可以在单一的文章中展开，从罗马历史转论到希伯来语语法，然后再回到中国传统思想的讨论。

这争论大致可分为两派。文惠廉和他的拥护者们喜欢用“神”这个词，因为这似乎更适合早期基督教《圣经》中的使徒范例。使徒们没有用 Zeus——希腊人最高的神——来代称希伯来人的 God。相反地，他们用 Theos，其意为一般观念上认知的神。就如在《新约》中所看到的那样，使徒们用希腊语 Theos（希腊人对神的称呼）来翻译 Elohim（犹太人对神的称呼）。然而，使徒们并不是使用这一希腊词的先驱。他们是接受犹太人翻译的《旧约》（七十士希腊文《旧约》译本）的译法。犹太译者们用希腊文 Theos 翻译希伯来的 Elohim。使徒们对这种译法相当满意。

这一使徒的范例成为文惠廉及其同工判断 God 译名恰当与否的惟一标准^[1]。于是，他们争辩说，在中文语境中也可以用神这个一般的用法来翻译 God。就像文惠廉所解释的那样：

基于以下情况，我们确信，对 God 应该使用泛称；并且，用任何一个多神教民族中的主要神明的名字来称呼 Elohim，都是决不允许的。

1. 在《旧约》中，Elohim 不是一个关于真正 God 的专有词汇，而是一个泛称，既适用于异教的神，也适用于耶和華（Jehovah）。因此，它必须要用泛称而不是专有名称来翻译。

2. 希腊人和罗马人是多神论者，受到圣灵感动的《新约》作者，以及把福音传给希腊人和罗马人的使徒们，也曾想找出一个普遍的规则来指点迷津。然而，我们感兴趣的是，他们在如此境况下

[1] 这实际上也是那些在公元前3世纪到公元前1世纪首次把《圣经》从希伯来语翻译成希腊语的犹太译者们的决定。参看《安克圣经大辞典》（*The Anchor Bible Dictionary*），第五卷（New York: Doubleday, 1992），1093—1103页中有关该翻译的文章。

是如何采取行动的？我们知道，《七十士译本》（最早的希腊文的《圣经》，是犹太人从希伯来文翻译而成）的译者们用希腊字 *theos*（在最初版本的记载中用的是希腊字），而不是用 *Zeus*（希腊人最高的神）来指 *Elohim*。并且，使徒们在《新约》中用的也是这个字。在罗马也是一样的情况，泛称最常被用来表示主神的名字：比如用 *Deus*，而不是 *Jupiter*。要是一位译者想要以那些受圣灵感动的人为榜样，致力于把《圣经》翻译到多神信仰的民族语言，那么，他就须用那民族自己使用的泛称，而不是用主神的名字来翻译 *God*^[1]。

从另一角度来说，文惠廉认为，使用“上帝”一词使得传教士们在不经意间助长了对异教神明的敬拜，产生了适得其反的效果。

麦都思用中国文化语意中的一个例证，来回应这一争议。他说，使徒们使用 *o theos* 一词是指单一的神。他们使用 *oi theoi* 时是泛指所有的神。然而，在中文背景下却没有这样的语法可以使用。因此，译者们不得不总是依靠一些附加字，以表示单一的 *God* 之意；最简单的表达形式就是“惟一真神”。

麦都思主张，用来称呼 *God* 的词，必须是中国人都熟知的；而且能表达基督教 *God* 所拥有的至高无上的权威。他觉得“神”这个词不符合这一条件。麦都思解释说，在中国的古典作品中，“神”一词指的是 *god* 的一个泛称，并不能激起人们对至高 *God* 的尊重和敬畏。他说道：“它的原意是泛指那些精神上无形的神灵，但总是指较低层次的神灵。”^[2]

[1] 《中国易报》，1848.1，19—20 页。在他的评论中，文惠廉凭着一个提示来表明 *God* 的名字不涉及属的多样性：他把这一名字大写。在希腊语中，使徒们也采用了类似的提示，即用单数主格形式指 *God*。在中文中用属名来指神的倡导者们所使用的手法就是在名字的前面用间隔符作一个标注，以表明对这个词的特殊敬重。当然，在中文文告中，帝王被给与了更大的敬重——每次提到帝王的名字都需要采用另起一行的格式，并且他名字的高度还要超出正文文本。

[2] 同上，1847.1，35 页。部分争论集中在能找到像希腊词 *Theos* 那样既能表示出 *God* 的一般意思，又能表示出至高神的伟大感这样一个词。麦都思在试图争辩说只有“帝”这个词能满足这两个条件时举步维艰。在我看来，只有当他争辩说中国语言中没有有一个单一的词能提供出这两种意思时，他才赢得了这场争论。

麦都思反对使用“神”这个词，因为它只能够确切表示木石、猪、狗等被神格化了的事物。他也指出“神”常常被与“鬼”并用，而且是恶鬼或是魔鬼。因此，这两个词指的都是较低层次的神灵，而绝不是更高层次的。

麦都思因而回到中国文化的背景中，建议用“上帝”作为 God 的译名。他认为，“上帝”这个词既承袭了中国的传统，而且在汉语中又能够居于所有众神的首位；所以，他偏爱上帝这个词。麦都思论证说，在某种意义上，中国人根本不算是多神主义者；虽然他们意识到存在着很多的神灵，但仍旧把惟一最高的荣耀归于“上帝”。在这一层的思考中，他引用 17 世纪一位希腊学者拉夫·卡德沃思（Ralph Cudworth）的著作说：

卡德沃思认为，希腊人既是一神论者，同时又是多神论者。也就是说，*theos* 这个希腊字是结合了两个不同认知的字。它起先是表达神的自然性质，即一个完美的存在，宇宙的管理者。此外，*theos* 还指某个想像的、肉眼不能见的智慧。这一智慧是宗教敬拜的对象，但却是从属于至高者的。卡德沃思代希腊人所辩解的，可能也可适用于中国人：他们可以被当作一神论者，因为他们信仰一个至高的，创造和统治万物的 God。然而，由于对所用之词的理解，也可能产生对 God 有不同的认知。^[1]

这个方法跟天主教传教士的做法很类似，如，天主统治着很多较低层次的神灵。在中文里，这些神灵的名字用不同的形容词与“神”这个泛称的词相连来表述的：天神（字面意思是天上的神，指天使），圣神

[1] 《中国丛报》，1848.10，490 页。拉夫·卡德沃思——虽然这里被麦都思所引用的是他的希腊语著作——显然更熟练希伯来语，因为他在剑桥作为希伯来语的钦定讲座教授从 1645 年一直工作到 1688 年去世。关于他的生平和学识的更多信息请参看史蒂温（Leslie Stephen）和西德尼（Sidney Lee）编纂的《英国传记大辞典》（*Dictionary of National Biography*），第五卷（New York: The Macmillan Company, 1908），271—272 页。

(字面意思是神圣的神，指圣灵)和邪神(指那些作恶的凶神)。麦都思的解说确实点出了问题的关键，即希腊字 *theos* 既能指最高的神，又能指许多的神，而中文中的“神”却只能指后者。由于希腊语法中的格并不与中文语法相对应，因此，在这种情况下，不能沿用使徒的例子。

大多数争论都引用了外来的证据。每一方都在设法取得中国古典作品和宣教先驱的支持。结果，讨论产生了一个中国传统对于称呼神的词汇的理解和用法的学术专集^[1]。

在所举出的中国例证中，最具权威的当然是中国的传统。麦都思对“上帝”用法的论证是以这一词汇在中文语意中所表示的意思为依据的。所以，他着力论述这一部分。他探讨的范围极为广泛，例如，在其中一个讨论中，他引用《尚书》、《诗经》、《大学》、《中庸》和《孟子》以支持他的论证。他试图说明，归属于基督徒的最高 God 的所有特质，在中国的古典作品中也都是归属于上帝的；最高之神肩负着万物的产生和形成的责任，他被称为天上的主宰和管理者；享有属于至高之神的敬奉和崇拜。

“上帝”的另一个特征是，他发布了根据上天权威旨意而来的天命。通过这一命令，上天控管国家事务，并评价君王的统治。麦都思引用《尚书》说：

在《书经》第六卷，第四部分中，记着说，“当至高的天授予他们信条，并给与他们普世的规则时，文王和武王能够从上帝那里接收到正确的旨意”……《书经》第四卷，第九部分说，“协助武王的那十一个人能够探查并理解上帝的命令”，这一命令被评注者称为“天命”。^[2]

[1] 据说马礼逊、米怜和马士曼在他们的翻译中首先使用“神”；但其他人指出，马礼逊和米怜在最后也都已改变了他们对 God 的适当名称的看法。参看，《中国丛报》，1847.2，102 页，1847.3，123 页。

[2] 同上，1848.4，162—63 页。

麦都思不仅自己把“上帝”视为中国众神中最高的神，这位英国传教士也常常提到中国评论者对一些特定作品的解释和说明。比如，他提到：“在《书经》第五卷，第五部分中，一位注解者指出，‘当涉及超出人类的影响力范围时，就用上天一词；而当涉及指万物之主时，就用帝字。’”^[1] 麦都思在这一部分的争论中能够胜出，是因为他能够说明这一点，即虽然希腊的 theos 是统治世界的神，但这个词同时也可以用来指称较低层次的神灵。然而，中文的“神”却并非是统治世界的。统治世界的角色，在中文语境中是为“上帝”所预留的。

麦都思和文惠廉都借助过许多宣教的前例。在论辩中，他们尽其所能地追溯以往的事例，甚至还提到了景教传教士，并引用建于唐代的《大秦景教碑》。碑铭对麦都思比对文惠廉更加有利。在碑铭中，God 所用的词是“真主”，而 angel 是“神天”^[2]。这就表明景教把中国的“神”解释成是与最高的 God 不同的低一层次的神明。

然而，在长篇累牍的攻防之后，争论陷入了僵局。如果较为看重中国的文化语境，麦都思似乎占了上风；如果我们较为看重使徒的范例，文惠廉似乎更胜一筹。一时之间，争论呈现出持久而胶着的状态。麦都思在沮丧中建议采用一个折中的办法：把 God 按中文音译^[3]。但是，这个建议并没有受到重视。

紧接着，争论又从宗教范围开始扩散到别处。首先触及的是政治。1848年，有些传教士在《中国丛报》上零星发表了一些文章，提到“上

[1] 《中国丛报》，1848.3，130页。

[2] 同上，1845.5，201—29页。这包含了石碑的全部汉语原文。景教是早期基督教的独立分支。其信仰宣告指出，耶稣的神性和人性为两个分立的位格并存于一体。景教创始人聂斯托利（Nestorius）主教被流放到叙利亚后继续传播他的信仰，开辟了以巴格达城（而不是罗马或君士坦丁堡）为中心的景教教区。景教教徒在唐朝时就开始在中国活动。《大秦景教碑》记载了他们在庞大帝国辛勤劳作和巨大成就。这个石碑仍然保留在西安的碑林中。

[3] 同上，1846.12，578—601页。这远不是麦都思所拿出来的提议。毕竟佛教徒这样做过，天主教和新教在对基督称呼这一特定情况下也这样做过。在中文语境中，直译是用汉字而不是字母来表示外国字的读音。直译字常常在每个字的左边加一个不发音的符号被指示出来，这一事实常常用来表示发音。

帝”一词在政治上的涵义。此举恰巧与太平运动的政治化萌芽遥相呼应。宣教团当时并没有觉察到这一点。事实上，这样的结合正是文惠廉更加强烈反对使用“上帝”译名的原由。美国宣教团参考了不同的中文词典对“帝”一词的定义，其中包括《康熙字典》及一些法国天主教词典，其结论为：“不管是中文的，还是外文的，所有的词典都将审判者或统治者界定为‘帝’。”^[1]在某些特殊的上下文中，作者尤其感到窒碍难行：“我们提出《圣经》中另外一些原文，让大家看到用这个字（帝）来翻译 Elohim（《旧约》中 God 的希伯来文），将会证明这个字对政府的统治多么具有破坏性。‘我是主，在我以外并没有别的帝，除了我以外再没有帝’（《以赛亚书》45 章 5 节）。上面这段经文，对使用英文的翻译者来说，如果他们把 Elohim 译为国王，这又会产生什么样的影响和破坏性呢？”^[2]三个月之后，另一位作者也向《中国丛报》的读者们发出同样的警讯：“另一个反对帝的看法是，它从上古时代就被使用，并且还是专用于中国统治者的称谓。”^[3]事实上，正是因为“上帝”一词在前述这些上下文中的用法，才引导人们对它和政治之间的影响进行推论。

麦都思以一篇极其敏锐的文章来回应这一责难。他指出，在中文背景下，很难把宗教问题和政治问题相分离。他在为上帝译名进行辩解时，首先概述这一指控：“另一个反对帝的看法是，它从上古时代就被使用，并且还专用于中国统治者的称谓。”^[4]麦都思没有否认这一点。反而，他从这一事实出发。

麦都思考察了帝王称谓的历史，分析了一些与此相关的有关神性的

[1] 《中国丛报》，1848.2，87 页。

[2] 同上。Elohim 一字本身就很有意思。Elohim 是惟一上帝的希伯来文称呼之一。然而，后缀 -im 表示复数。把 -im 后缀描述为用以表示神的完满性和最高权威的多样性，以此来解释这一不规则用法。在其他解释中，人们更多注意到，这种用法似乎反映了希伯来宗教的某种多神教起源。

[3] 同上，1848.5，230 页。

[4] 同上，18 页。

命名问题。他指出，在神话式的远古年代，有五个人曾受过“帝”的称谓。他们就是所谓的“五帝”。然而，直到秦朝的第一位皇帝之前，中国历朝历代的统治者都被称为“王”，只是从秦王开始“僭称自己”为“皇帝”。由于“皇帝”这个政治名衔来自于宗教的“上帝”，麦都思指出，秦朝统治者使用这一名衔及其神性的联想，目的是为了高抬统治者的称谓及统治者自身。他对中国历史的这种解释，尤其凸显了第一位皇帝的亵渎之罪，同时也借用了早期天主教传教士和他们的皈依者在这一论点上的支持。

麦都思这位英国传教士还把中国历代高抬帝王的做法，和古罗马的罗马皇帝高呼为神并定期祭献的做法相提并论。这些罗马帝王去世时经常被以尊为神的仪式来膜拜。这样做的结果是，帝王在葬礼中被抬高到了神的地位。他们登上神的位置之后，便被尊奉在神庙中，由祭司们来侍奉。中国帝王们和神性之间也孕育出了类似的联系。麦都思指出，实际上，附加的定语“皇”，并不必然意味着是比“上帝”更高的一个称号。他指出，单一的“帝”这个称号，只能被用来指死去的帝王。当一个帝王还活着的时候，常用像“皇上”、“圣主”、“皇帝”这些称号来称呼。最后，麦都思把环绕在帝国宫廷内外的，像叩头和烧香这类的礼仪，也拿来和罗马的做法相类比。

如此一来，麦都思不但没有否认将“上帝”和帝王的称号相关联的这一指控，而且还提供证据，进一步证实了这个指控。然而，他辩解说，这样的指控将会使他的宣教同伴们更加支持这个词。他这样比较：像早期的罗马帝王们一样，中国的帝王们也都使用了亵渎神的称号，且试图霸占上帝所居的位置：

罗马人神化帝王的做法和中国人现今的做法的相似性，正好能支持另外一个观点，那就是，当福音来到这两个民族中间之前，这种神化帝王的做法都很盛行，但君士坦丁时代的习俗，以及与此有关的所有迷信，在基督教的影响力面前都得退避，因此，我们怎么能不期望

在近期内，中国也会随着福音的传播而出现相同的结果呢。^[1]

洪秀全和太平信徒们也以同样的方式解读着中国的历史。其中关于帝的这一解说更是带领了他们起来在行动上反对那些褻渎上帝的统治者。

文惠廉因为这些政治联想而反对使用“上帝”一词，但是，他也不倾向于完全脱离所有的政治联想。例如，文惠廉和麦都思都试图把帝王宗教中所敬拜的神灵等同于基督教里的 God。事实上，文惠廉认为“神”能指明一个值得给予最高敬拜的神灵，与“天之神”有关。皇帝在冬至那天祭拜的就是天之神。在麦都思极力地显示“上帝”一词具有更大价值时，他也提到了帝王敬拜的仪式：

冬至期间，在当朝统治者献祭的大型祭祀上，祭坛建在省城的南面，并且要是圆形的，三层高，在顶上或最能彰显荣耀之处要有上帝或帝的神龛；帝王祖先的神龛在左右两边，而那些随从们的神龛放在第二层上，并且还要用半熟的祭牲供奉着。^[2]

麦都思在另一卷书中也提到，在《周礼》中，当统治者给上帝献祭时，会穿上更为“适当的长袍”，而当祭拜山神和河神时则会将这件长袍脱掉。他引用一位中国注解者对此的注解：“他（统治者）不敢以最尊贵的礼服来取悦低一层次的神灵。”^[3]

不久，传教士们就发现，用“上帝”来翻译基督教的最高者，使他们不得不面对一个更为基本的问题，那就是，那些敬拜上帝的中国人的文化和历史遗产问题。中国人是否曾经敬拜过一位真神（指那位基督教的神），而后又远离了他？那些使用“上帝”一词的人，大概会以肯

[1] 《中国丛报》，1848.5，230 页。

[2] 同上，1848.4，174 页。

[3] 同上，1848.7，329 页。

定的口吻回答这一问题：是的，中国人的确一度敬拜过真上帝（即《旧约》和《新约》中的上帝）。比如，宣教学者理雅各（James Legge）就相信这一点。这也是他在翻译中国古典著作五经时，毫无疑义地使用“上帝”翻译 God 的原因。这一理解也是洪秀全对其中国文化遗产自我评估的基础。

麦都思在论证中一直重复表达他对这一观点的支持，并提出了关于 God 是“中国人已经都认识了”的一系列说法。他特意这样做是因为他坚信：不论就被基督教视为是不当敬拜的事物来说，还是就上帝自身而言，中国人一直是认识并敬拜着那位真正的（即基督教的）God 的。

因此，他步利玛窦之后，把 God 和上帝也等同起来了^[1]。就像麦都思在关于这一主题的几个论述中所表达的，“因此我们得出一个结论，那就是：中国人说到帝，就意味着最高的 God，他们甚至还熟识这位真神”。这位伦敦教会传教士也附加注释支持这一结论。他在注释中提及使徒保罗在《罗马书》中讨论人们对 God 的认识，并作这样的评注：“由异教徒所查考确认的，有关 God 的一些事情，可以从使徒保罗《罗马书》1 章 20 节这一陈述中得到论证。‘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，但借着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿’”^[2]。这一章节中证明了麦都思所说的，人们可能无法全面认识这位真神，但的确对他是有认识的。

然而，对麦都思来说，天不仅仅指中国的天，同时指的也是欧洲的天。因此，他断言每一文化及历史都有其基本价值，并且这一文化总能重振复兴的。^[3] 这就是这位英国宣教士极为有趣的见解。他认为，严厉

[1] 这是利玛窦所坚决拥护的一点。在其教义问答集《天主实义》中，利玛窦把天主和上帝相等同。之后又解释说中国人曾经敬拜过的上帝和欧洲人的上帝一样。123 页。

[2] 《中国丛报》，1848.3，109 页。

[3] 正如我们将要看到的那样，是美国圣公会成员采用了更为严肃的立场。试图搞清楚在这一争论中表达了多少个关涉到国家、宗派（麦都思是反对英国国教的代表，文惠廉代表了创建英国国教的美国一支）、文化、社会或只是个人之不同的基本态度，这很可能将会是徒劳的。然而，它们之间的敌视是再明显不过的了。

苛责中国文化的腐败将支持不列颠在中国的帝国主义目的，但是，传教士们的做法并非如此。由此看来，宣教事业和贸易事业的目的并不总是一致的。

文惠廉牧师和他的支持者却完全不在这一思路。文惠廉坚持认为，古典著作中的上帝是一个异教的上帝，并且中国文化从其历史开端以来，就缺乏启示的光芒。这一文化和其历史不能够恢复，因而传教士们应当是从零开始的。

当时有人投书《中国丛报》，针对文惠廉的这一看法说道，“我要进一步指出，如果有人回答说，上帝和耶和华是全然相同的，那么你就必须承认，中国人数千年以来，在没有启示的情况下，就知道并已经认识了真正的 God。因为很长时间以来，他们无疑的就已经知道了上帝。”^[1] 文惠廉在这一问题上，坚持自己的立场：“但我们不能坚持主张说，神指的是一个真正的 God，或者是曾经被中国人用来指像麦都思所说的这样的一个神灵。相反的，我们完全被说服了，而认为中国人没有对一个创造天地的自在、永恒、全能神灵的任何认识”^[2]。

这一论战的文化方面被概括在 1848 年 7 月份的一篇文章中，文中编辑在评价麦都思断言的重要性时有理有据地站在了文惠廉一方：

现在，在不违背语言的前提下，我们必须承认，麦都思博士相信，不论是古代的中国人，还是现代的中国人，一定知道并且敬拜过那个惟一活着的真正的 God——不是某个想像出的神圣——但是麦都思和所有的基督徒敬拜的也都是这同一个神灵……当他提到最高的神灵，以至中国人都知道他时，他有意证实中国人一定是知道真正的神的。这一点是很明显的。^[3]

[1] 《中国丛报》，1848.7，359 页。

[2] 同上，1848.1，50 页。

[3] 同上，1848.9，460—61 页。

麦都思以肯定的语气回应说，虽然中国人认识得不全面，敬拜的做法也不恰当，但他们确实已经知道并敬拜过真正的 God——上帝。这一立场和数世纪以前耶稣会所采取的立场类似。

最后，争论出现僵局。有些方面麦都思胜出，而在另一些方面文惠廉胜出。但整体来看，在论辩结果上是平分秋色。那些站在麦都思一边的人坚持说，只有“上帝”一词才能传达出圣经中的 God 所要表明的最高地位和统治权柄。站在文惠廉一边的人则继续偏爱“神”，因为使徒就使用了对 god 的泛称；而在《旧约》和《新约》的希腊文翻译中，希伯来文 Elohim (God) 用希腊文 theos 来翻译。这一争论在《中国丛报》和上海的由各代表团组成的翻译委员会中，都没能达成共识。

每个宣会和圣经团体都自行决定他们所认为的最为合适的词。因此，《圣经》的两个不同译本，即“上帝本”和“神本”同时出版印行。这种做法一直延续到现在。同时，这一决定也算是终结了对基督教和中国帝王文化间关系的讨论，至少在传教士中是如此。

洪秀全圣化上帝之名

麦都思博士对上帝的理解赢得了洪秀全的好感。虽然洪秀全不是上海翻译委员会要说服的对象，但是，他却从郭实腊和麦都思用“上帝”翻译 God 的这一决定中获益。这个上帝译名所造成的影响很快就在整个中国的宗教界、政治界和文化界中显明出来。这些影响其实也早已在宣教争论中被预料到了。在某种现实意义上，传教士和太平教徒们都处在一个相同的世界里。他们都意识到了上帝这个译名合乎常理，并极具重要性。但是，太平宗教视这一重要性要比传教士们所预想的更为深远。

洪秀全可能是在梁阿发的《劝世良言》小册子中第一次接触到上帝这个译名。不过，我们注意到，梁阿发常用“神天上帝”这个词，对“上帝”一词并不怎么偏爱。洪秀全也可能是从郭实腊的汉福会福音传

播者口中，听到了上帝这个词；而且，他很可能在某些较为频繁使用“上帝”这一译名的《旧约》摘选中读到了“上帝”一词。值得重视的是，这些摘选也使用“皇上帝”这个词，借用了帝王称号中的两个字。这是极具联想的用法。当洪秀全称其追随者为拜上帝教或拜上帝会时，就已经表明了他对上帝之名的偏好。所以，早在1847年，洪秀全在广东罗孝全牧师的礼拜堂停留之前，这未来的天王已然想到了用“上帝”一词，甚至还考虑到了帝王称号包含了对上帝的亵渎之意。

在广州的两个月中，洪秀全特意学习了郭实腊的《圣经》和基督教的十诫。随着对第三条诫命（“除了我之外，你不可有别的上帝”——在郭实腊的《圣经》中，God被译为“上帝”）的日益熟悉，更让他对帝王称号冒犯亵渎之罪深信不疑。因此，他有理由对帝王发起挑战，因为帝王称号亵渎了上帝之名。由于皇帝犯了这最为严重的罪，且带领全中国的人犯下了相同的罪，洪秀全认为必须要严惩皇帝。这一基本指控在太平军所辖的整个地域内被公布，并广为号召，处决那负有亵渎称号之罪的人。

当洪秀全试图运用帝王权威，并吹夸自身与神圣的联系时，他总是明确地指出这一点，那就是，只有父才能被称为“帝”，而他只能被称为“王”——虽是一个“天王”，但也只是“王”而已。他这样教导他的天兵们：“今后，众兵将呼称朕为主则止，不宜称上致冒犯天父也。”^[1] 洪秀全虽然在他的一些做法中效法了皇帝，但是他为自己所起的称号，以及由他的追随者所建构起的集体领导式的君王体系（有东王、西王和各种各样的王），都表明他企图要在太平运动中创立新的东西。虽然集体领导式的君王体系是太平运动较为显著的特征之一，但今天的学者们几乎都忽略掉了其只称王而不称帝的重要性。

[1] 梅谷，《太平叛乱》，2卷，107—108页，这本书包括除了太平圣经之外的大多数文件。我以此书作为英文参考书，而中文则是依据向达等的八卷太平天国文集中文版。我这里所提到的文件是在向达《太平天国》1：67中发现的。

然而，洪秀全的目标不只是为了对抗这一个皇帝，而是要推翻整个帝王体制。正如他在《三字经》中所指出的那样，古时的统治者都荣耀“上帝”，并敬畏天。只是到了秦朝，统治者才妄称自己为“皇帝”的。这是所谓的“中魔计·二千年”^[1]。对帝王历史的这一看法，在太平军所有的重要文件中都处处可见。就像《太平诏书》中所强调的那样，自秦朝和汉朝以来，中国就开始偏离了正义之路，并且，每个后继的皇帝，只不过是加重了这一罪孽而已。当宋朝皇帝们登上皇位时，他们犯下了更大的罪过：他们更改了“上帝”的名字。

至宋徽出，又改称皇上帝为昊天金阙玉皇大帝，夫称昊天金阙，犹可说也，乃称玉皇大帝，则诚褻渎皇上帝之甚者也。皇上帝，天下凡间大共之父也，其尊号岂人所得更改哉！^[2]

太平宗教所抨击的不只是清朝的统治，洪秀全和他的追随者认为自秦到清的所有统治者，都应当对褻渎、偶像崇拜的蔓延，以及文化的普遍腐败担负责任。以这种方式将意识形态合理化，是太平运动的基本原则。

如我们所看到的那样，郭实腊和麦都思在他们的全部翻译中都用了“上帝”一词，偶尔也会把 God 称为“皇上帝”——皇帝的正式称号。洪秀全用下面的话，来指责整个帝王体制不应当同中国古代的上帝相提并论：

皇上帝乃是帝也。虽世间之主，称王足矣，岂容一毫僭越于其间哉！救世主耶稣，皇上帝太子也，亦只称主已耳。天上地下人间有谁大过耶稣者乎？耶稣尚不得称帝，他是何人，敢胆称帝者乎！

[1] 梅谷，《太平叛乱》，2卷，157页。

[2] 同上，2卷，44页。

只见其妄自尊大，自干永远地狱之灾也。^[1]

洪秀全造访广州之前^[2]的这一警告，并不是太平军在运动发动之前对皇帝所发出的惟一控告。

在王庆成教授所发现的文告中，以及在那些认为西王萧朝贵和东王杨秀清是耶稣和天父的代言人的记录中，也出现过同样控诉皇帝的话。按照这些文件所说的，天上的长子耶稣在 1848 年 11 月降到人间，并借助西王萧朝贵传话说：

天王云：“洪秀全胞弟，凡天兵天将砍妖魔头，亦要奉天父上主皇上帝命，奉救世主基督命，奉天王大道君王全命。但尔称王，不得称帝，天父才是帝也。”

天王曰：“尊天兄命。小弟作黜邪崇正书，亦辨惟天父称帝，天父以外，皆不得僭称帝也。”^[3]

洪秀全在太平天国的圣经页边上的注释，也不断重复着他对圣洁化“帝”名的关切。这一挑战仅指向一个人，就是胆敢妄称“帝”名的那个人：当朝统治者咸丰皇帝。

一般来说，洪秀全对敬拜上帝的看法意味着不能敬拜其他的神，所以运动从破坏偶像开始，并一直持续到最后。洪秀全的早期宣教巡回集中在破坏偶像上，摧毁寺庙，打碎塑像（偶像）^[4]。最初，他和他的追

[1] 梅谷，《太平叛乱》，2 卷，46 页。这一翻译有上帝的儿子，在这里我已加入了上帝的皇太子。

[2] 在对《太平诏书》的介绍中，梅谷提到了这一声明出台的两个不同日期：《太平天日》认为是 1844 年到 1845 间的一个时期；而韩山文提出是 1845 到 1846 年间的一个时期。参看，梅谷，《太平叛乱》，2 卷，24 页。所有这些日期都是在洪秀全造访广东之前。

[3] 王庆成，《天父天兄圣旨》，9—10 页。

[4] 简又文论证说，正是表达在这些破坏偶像事件中这一极端一神论才是太平运动最为显著的特征。参看他的《太平天国典志通考》，3 卷 1670—1671 页，1745 页。我赞同他的论说，但是我认为简应该再向前进一步，并表明这一偶像破坏事件是如何支持太平军的运动倾向的。导致洪秀全从捣毁偶像到攻击皇帝的就是对帝王称号的衰微。

随者主要是捣毁那些被儒家谴责的、在道德上腐败堕落的塑像和庙宇，但后来，不管是儒家谴责的还是赞同的，所有塑像和庙宇都遭到太平军的破坏。

1847年，在广州跟随罗孝全牧师学习完《圣经》之后，洪秀全就来到了广西。《太平天日》记载说，洪秀全一到广西的第一个行动就是进了一个寺庙——九魔庙（the Temple of the Nine Demons），并在墙上写下了一首他自己创作的诗。在诗中，他公开声称他就是天王。虽然在此之前，他已经宣布过他就是天子了，而天王的称号早先他也自封过了，但是，在九魔庙中——在他跟随罗孝全牧师学习了圣经之后，大约在金田起义的前三年——洪秀全才正式宣布他作为天王的统治意图。

接下来的事件就是《太平天日》所记载的。数周之后，洪秀全在象州的一个寺庙内捣毁偶像。洪秀全把那偶像当作一个魔鬼去击打，还命令他的追随者要“将眉眼挖出，须割去，帽踏烂，龙袍扯，推其身，断其臂”^[1]。对这一偶像的破坏使洪秀全赢得了正反两极的名声。与该偶像有关的魔鬼是那一带一个阴险凶恶的鬼魅。太平文件描述了魔鬼如何把区政长官从轿子上拉下，并要他把刺绣的龙袍呈在其面前，这一龙袍正意味着在宗教上他拥有真正的权利。在洪秀全破除这一偶像的过程中，他向人们证明了只有太平军和他们的上帝才是这片土地上的新统治者。

郭修理（Josiah Cox）牧师亲眼见证的报道显示，直到太平运动最后时期，洪秀全一直都从事破坏偶像的工作。报道的内容与在宁波的破坏有关：“我们所进的庙宇，对圣像的破坏毫不留情。战神和其护卫零碎散乱地躺在它们的神龛前，鼻子上还涂有侮辱性的痕迹。另外一个没了头。其他的则是满眼满嘴伤痕累累地站在那里，耳朵和鼻子也不见了。另一些则被肢解成堆，堆在那里。”^[2] 洪秀全认为，耶稣在福音书中关于要摧毁耶路撒冷殿的预言，也包括了他自己将来的使命——就是

[1] 梅谷，《太平叛乱》，2卷，74页。

[2] 克拉克，格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，388页。

当他成为天王的时候，上帝将会帮他重建与耶路撒冷同样的一个殿（很可能在中国）^[1]。

阅读十谕激发了洪秀全的偶像破坏运动，他在《太平诏书》中对此陈述得很清楚：

考旧遗诏圣书，皇上帝当初下降西奈山，亲手缮写十款天条在石碑上，付畀摩西。皇上帝亲口吩咐摩西曰：“我乃上主皇上帝，尔凡人切不可设立天上地下各偶像来跪拜也。”今尔凡人设立各偶像来跪拜，正是违逆皇上帝旨意。尔凡人反说各偶像是帮皇上帝保佑人，何其被魔迷蒙灵心，蒙懂之极乎！^[2]

之后，在同一文告中，洪秀全称赞了之前皇帝们为破坏偶像所作的努力，其中包括六朝期间“推毁放荡的寺庙”的一个皇帝；并且还表扬品行好的官员们的圣像破坏工作，比如谴责偶像崇拜习俗的明朝官员海瑞。后来，洪秀全总结了他对当地偶像破坏情况的一个简短调查，内容如下：

则其所不毁不焚不谏者，仍在不知，彼所毁所焚所谏者固当毁当焚当谏，即彼所不毁不焚不谏者又何独非当毁当焚当谏乎？何也？皇上帝之外无神也，世间所立一切木石泥团纸画各偶像皆后起也，人为也，被魔鬼迷蒙灵心，颠颠倒倒，自惹蛇魔阎罗妖缠捉者也。^[3]

在整个论述中，洪秀全都在谴责帝王的偶像崇拜，并且还含沙射影地谴

[1] 瓦格纳在《再现天国意象：宗教在太平叛乱中的作用》的38页中讨论了这一段。

[2] 梅谷，《太平叛乱》，2卷，41页。

[3] 同上，45页。

责了帝王称号。重要的是，洪秀全于1844年^[1]在他的家祖神龛的门柱上张贴了许多份天条书（十诫）。1847年，他在象州捣毁偶像的寺庙中也悬挂了这些诫命。

到1847年时，洪秀全一定持有一份十诫译文。诫命的重要性在太平宗教中变得如此显著，以至西方的评论者评论说，太平信仰因“摩西十诫”^[2]而在一般大众之间赢得盛名。太平追随者对十诫的尊重和服从，能从他们如火如荼的偶像破坏运动，及其与秘密团体结成密切关系的行动中看得出来。如果太平天国的策略能够温和些，就能赢得更多的人加入到他们的事业中来。不管怎样，由于不寻求这样的支持，也让太平运动付出了极为昂贵的代价。

然而，对十诫的尊重，并不是由梁阿发传给太平军的。虽然他确实简洁地提及摩西和十诫的传递情况，但梁阿发并没有在任何地方提供一个完整的条目，只是简而言之提到过十诫当中的五诫^[3]。更为重要的是，梁阿发并没有把它们放在其历史背景中——以色列人和耶和華立约，并发誓把他当作他们的上帝和统治者来遵从。我们知道，任何一个圣经版本都会提供这一背景。但是，梁阿发确实把这个信仰的道理传给了太平军，对遵从上帝诫命的认识是信上帝的基督教最基本的部分。这反映在洪秀全最早时期的诗中。在诗中他规劝他的追随者说：“要遵从神圣的诫命，敬拜真正的上帝；死时将会很容易升入天堂。”^[4]实际上，在所有的早期描述中，有一个跟随上帝的标准三步规

[1] 简又文，《太平天国典志通考》，3卷，1660页。简把这些称为天条。我认为洪秀全在1844年所持有的诫命，并不是他在1847年所持有的完整条目。在洪秀全的最早期著作中，他提到了天条，然而他提到的似乎是梁阿发的简略版十诫，而不是洪秀全稍后得到的完整条目。完整条目很重要，因为它将包含着关注上帝之名和其地位的前三条诫命。

[2] 费煦庭，《中国印象与当今革命》，180页。

[3] 当梁阿发从《马太福音》19章18—19节中引用在使青年财主皈依中耶稣自己对十诫的归纳时，他间接地提到了这一点。耶稣用下面的话回答了这位年轻人关于“他必须做什么才能赢得永生”这一疑惑，“就是不可杀人，不可奸淫，不可偷盗，不可作假见证，当孝敬父母，又当爱人如己。”最后一条诫命是十诫的一个总结，而不是其中的一部分。参看，梁阿发：《劝世良言》，88页。

[4] 梅谷，《太平叛乱》，2卷，5页。

范：铲除魔鬼，敬拜真正的上帝和遵守天命。

梁阿发的小册子极像是一部《新约》著作（《劝世良言》直接引用的57段圣经经文中，只有12段是来自《旧约》，并且这其中的许多段落都限于两到三节之间）。太平宗教的评论者常常评论说，太平宗教看起来更像是一个《旧约》宗教，而不是一个《新约》宗教；太平上帝看起来更像是《旧约》而不是《新约》中上帝的作为——最主要的是因为上帝是统领太平军作战的。这看来是符合事实的。虽然洪秀全也从梁阿发那里获得了一些想法和概念，但形成洪秀全有关太平宗教的大多数想法，一定是从《旧约》中得到的。

直到洪秀全造访广州的浸信会礼拜堂之后，他才被正式指示要遵从上帝的十诫。在那里，他也明确地了解了上帝与其子民立约的情况，并从罗孝全那里得到了1840年浸信会出版的十诫。这份十诫成了太平宗教信仰和仪式的根基，并使他们的团体崇拜得以完全^[1]。像“不能撒谎”和“不能杀人”这样的禁令，在中国的宗教范围内并不陌生，比如佛教徒也有他们自己的一套诫命。然而，基督教的前四个诫命，即：不可有其他的神、不可敬拜偶像、不可妄用上帝之名和遵守安息日，却把太平宗教的世界同其他人区别开来^[2]。这样一来，当洪秀全看到十诫时，不但渎神的严重罪行让他印象深刻，同时这也更加激起他对偶像崇拜的仇恨。

太平军不仅把十诫所要求的视为明文的规定，而且还把它当作个人和集体对上帝的神圣誓言，特别是前三个关乎荣耀的上帝。上帝是真正的“帝”，而中国早期统治者只是“王”；所以，通过这一宣誓，上帝成

[1] 简又文，《太平天国革命运动》，161页。简又文把洪秀全得到的那份十诫描述为“是洪秀全在罗孝全那里停留期间所得到的最为重要的文学篇章”。在这一点上我不赞同简又文的观点。我认为郭实腊《圣经》才是洪秀全在广东所得到的最为重要的文学篇章。我也怀疑洪秀全是否之前就已从中国汉教会得到了一份十诫。

[2] 效仿犹太人的传统，新教的加尔文支派组织了完全不同于天主教和路德派的十诫。在加尔文信徒的版本中，前三条诫命涉及上帝在其他神之前的地位、他的形象和他的名。在天主教和路德派的版本中，这其中的前两个被归入到了一条诫命之中。

了太平军的神；而太平军成了他的子民。十诫是上帝的法令。郭实腊译本中的《出埃及记》20章1节用“皇上帝谕此诸言”提出了十诫。就像在当时的标准英译本中出现的那样，在英王钦定本中将第一诫译为，“我是耶和華你的神……除了我之外，你不可有別的神。”郭实腊的《旧遗诏圣书》是这样翻译这一诫命的：“勿在本面崇异神”。太平军的《天条书》以简明肯定的方式记为：“崇拜皇上帝”。

第三条诫命即指出了帝王体制所犯下的渎神之罪，郭实腊将这一诫命翻译为：“毋渎称汝上主皇上帝之名，夫皇上帝无不罪妄称其名者。”^[1]《天条书》遵照了这一翻译，还补充上了“不好妄提皇上帝之名”一句。与《天条书》同步的那首诗特别揭示说：“巍巍天父极尊崇，犯分干名鲜克终。真道未知须醒悟，轻狂褻渎罪无穷。”^[2]《中国丛报》表达了它对第三条诫命这一翻译的不安，担心因采纳这一翻译而将产生的一系列政治影响。有些文章发出抱怨，认为这将会对政府构成危险。惟独崇拜上帝的宗教信仰，铸就了人们坚信中国帝王体制非正当性的这一看法。

根据太平教义：由于使用“皇帝”一词，帝王们都犯下了渎神之罪。洪秀全指向第一个帝王秦始皇，并以其为第一个先例。为回应早期天主教传教士的思考，麦都思牧师把帝王体制当作是篡夺上帝权力的一个褻渎。洪秀全也在这个思路上。这一思路指引他不仅要推翻满族，而且也要推翻由秦始皇所建立起的整个帝王体制。帝王体制所代表的就是要摧毁的偶像。在广西寺庙里开始的偶像破坏运动在一开始就包含了一路直捣北京皇宫的意图。

太平领袖认为，上帝信仰与古时的文化有极其密切的联系。在他们看来，古代文化塑造了荣耀上帝的政治体系。这个体系不允许称“帝”，但可以称“王”。这促使洪秀全和他的同道领袖们称自己为“王”。洪秀

[1] 《旧遗诏圣书》，《钦定旧遗诏圣书》：《出埃及记》20章1—7节。

[2] 梅谷，《太平叛乱》，2卷，119—120页。

全仿效最初的周朝天王，以此作为他的称号。在周朝的礼仪中，把中央的周朝国王称为“天王”，从而将他和他的称号同国家周围的王相区别开来。然而，洪秀全的目的不是趋向保守，也不是趋向反动——他不是回归儒家的支持者。相反的，他的目的是要在古代中国的基业上建立起他自己的天国，进而在当代社会继续遵守上帝的传统。洪秀全想像中的王国，首先要回到让那些帝王们导向歧途的那个起点上，即取消帝制，然后，中国社会才能步入正轨。

理清中国的文化和历史，这种想法和早期天主教传教士，以及新教徒麦都思，所阐释的理念十分相似。他们曾争辩说，中国人在古时崇拜过真正的（即基督教的）上帝，尔后又背弃了那一信仰。但是，太平军相信，洪秀全将有能力说服他的同胞接受中国过去的这一信仰。洪秀全通过对基督耶稣角色的解释进一步推进了回归中国古代上帝传统事业的发展。

耶稣，受膏的王子

罗马帝国时代的基督教会对于耶稣基督究竟是神还是人问题有过一场持久的争论。对这场争论有所了解的人都可能认为，关于 God 译名之争，随着争论加剧，会引发基督论之争。然而，实际情况并非如此。他们不但没有谈到耶稣的本质为何，更没谈到耶稣的称号。尽管有关 God 之名的文章被发表了，但在《中国丛报》上有关基督之名的争论却只是以一个附注的形式而简单带过。

早期基督教会史有六次主要的大公会议，围绕着耶稣的人性神性展开激烈争论。公元 325 年召开的尼西亚大公会议的最大成果就是宣布了亚流主义（the Arian）为异端。亚流认为，基督是一个被造的完善的人，但不是神，因而不与上帝平等。尼西亚会议通过的信条则认为，基督是“永在的，不是被造的，与父一体”。对基督本人和他所成就的工，在接下来两个世纪的教会生活中，争论从未中断。然而，19 世纪在中国境内

的各宣教团中，我们找不到一个致力于这些问题的教会团体。也许，原因是欧洲教会早已解决了这样的问题。但是，如今基督教进入了一个新的文化时代，这些旧的问题将会以新的形式出现。然而，传教士们忽略了基督称谓的翻译问题。他们把这问题留给了太平军，让他们自己去理解并翻译“基督”的称谓。

对耶稣称谓的忽略不只是开始于 19 世纪的新基督教宣教会；其实，17 世纪早期的天主教传教士们也是如此。天主教传教士首次把基督的称谓按拉丁语音译为中文“基利士督”。这个音译在中文中没有任何意思。^[1] 在马礼逊依照天主教的巴设的翻译，顺理成章地把“基利士督”这一用词抄写到他自己的《圣经》译文中时，他并没有对这一翻译感到任何不妥。马礼逊仅把“斯”换成了“士”。这并不是说，马礼逊不加思考地就采用了这一称号。在一些段落中，他确实尝试过使用“耶稣弥赛亚”。但是，他还是没能够翻译出这个词，而只是音译了“弥赛亚”这一称号。

但是，马礼逊的决定似乎应受双重的责备。古罗马时代的使徒作者们已把希伯来文的弥赛亚译为了希腊词基督；在他们各自的语言中都表示是“一个受膏者”。按照使徒们的引导，有必要把弥赛亚的希伯来文称号同等地译为中文，正如那时的使徒们把弥赛亚的希伯来文称号同等地译为希腊语（即 Christos）一样。马礼逊称耶稣为“基利士督”（常以简化形式“基督”出现），他并没觉察到任何的不一致与不合常规。但是，基督这一称谓却会让中国人认为这是耶稣姓名的一个部分^[2]。

[1] 天主教对 Christ 的音译仅在一个小的细节上不同于新教的版本，即，新教传教士用“士”这个发音取代了“斯”，即“基利士督”。关于天主教的音译，请特别参阅利类思的礼仪指南《圣事礼典》在第一章中的讨论。利类思自始至终都使用直译的基利士督来翻译 Christ 的称号，包括在他对十字架的记号和《使徒信经》的翻译中。利类思翻译了 17 世纪中许多天主教的主要文学片断，除了礼仪指南之外，他还翻译了弥撒用书和每日祈祷书。后来，天主教和新教的音译都简缩为“基督”。

[2] 我发现《中国丛报》中只有一行讨论过基督的称号问题。在以脚注形式嵌入的那一行中，麦都思论述说马礼逊在他其中的一部作品中使用了“天子”来翻译这一称号。对于这个词，麦都思评价说是“完全适合于中国的皇帝”。参看《中国丛报》，1848.7，342 页。

我们还是回到 19 世纪的中国。洪秀全对这个问题是认真思考过的。他认为，中文翻译基督称谓的惟一真正合适的词是“太子”。希腊词的意思是指“一位受膏者”。理解这一点需要追溯到《旧约》传统，即：只有受膏者才能成为国王。可是，在中文背景下惟一的对应者是“太子”。但是，在中文语意中，这一称谓只能用来称呼皇帝儿子中将要继承皇位的那一位。

我们还注意到，梁阿发的《劝世良言》除非是直接引用马礼逊的《新约》，在其他地方，他有意避开简化的“基督”称谓。他最常用的是“救主”和“救世主”这些称法。^[1]但是，该称谓从来没有被特别强调过。“救主”有这样一个意思，即指能把人们从政治压迫中解救出来的领袖和统治者。完整的救主形象是既能把人们从罪中解救出来，又能教人们脱离政治压迫。然而，梁阿发把救主限制在只是救人脱离罪的人当中。虽然梁阿发常常谈论耶稣救人脱离罪，但有时也用政治语言来描绘耶稣的使命，说耶稣是一个王。这就是“基督”的意思。而且，耶稣是被犹太领袖指控自称为王的王；因这一指控，耶稣被罗马统治者钉死在十字架上。然而，这里谈论的也只限于他作为犹太人的王^[2]。因此，梁阿发写到神天上帝是王中王；甚至从不定型的意义上来说，他是众帝王的帝王^[3]。郭实腊的《圣经》对基督这一称谓更为保守：耶稣被称为基督，而东方的博士寻访耶稣时仍然要问：犹太国之王降生在哪里呢？

基督称谓的翻译失败促使洪秀全提出了一个词，这个词同他自己的异梦和他所看到的耶稣在《新约》中所起的作用相一致。这个异梦也使洪秀全更加坚信他的使命，即：上帝任命他来统治中国。作为一个中国人的统治者，他认同天子的称谓。但是，接下来，上帝同耶稣的关系，以及上帝同洪秀全的关系，如何处理这两重关系呢？这使洪秀全十分苦

[1] 参看，如梁阿发的《劝世良言》：救主，51 页；救世主，75 页。

[2] 同上，142 页。

[3] 同上，364 页，263 页。

恼。这一混乱是可以理解的。如果洪秀全是天子，那耶稣是什么呢？因为他们都是上天的儿子，洪秀全就恭敬地认为，自己是上帝的儿子中年幼的那个，而耶稣是他的长兄。耶稣角色问题的混乱映射出太平军对有关耶稣性质的困扰。洪秀全和他的追随者都是虔敬的一神论者：他们敬拜惟一的上帝父。这是第一条诫命中要求他们这样做的。同时，耶稣不是上帝，而是上帝的儿子^[1]。

得到太平运动赞同的耶稣的三个称号之一是“天兄”。在梅谷和张仲礼(Chung-li Chang)那里被译为天长兄。洪秀全似乎是从对作为天子的中国统治者的传统称号中获得的这一称谓。同时，他还回应了早期教会关于耶稣是与上帝一体，而不是同上帝父一样的一个人的争论。第二个称谓是“太子”。该称谓有更为直接的历史渊源。这是给予直接继承人的称号王子被任命为下一届的君王，或是皇太子。这是与希伯来文的弥赛亚和希腊语的基督的意思真正能等同起来的中文^[2]。赋予耶稣的第三个称谓是“太兄”。这一称谓稍微有些问题。但是，考虑到与“太子”关系，似乎最好还是译为“太兄”。

洪秀全认为这些问题是重要的。在他订正的太平《前遗诏圣书》里的注释中大量被引证过。大部分注释都想解决他作为太子身份和耶稣作为上帝之子身份间的关系问题。洪秀全要确切而清楚地表明耶稣是长者——他是长兄。然而，许多注释都试图引证耶稣和上帝的关系。例如，《马太福音》第十章的注释声称，“太兄自证是上帝之子”^[3]。在

[1] 正如我在前面所注解的那样，这与早期教会亚流教派异端最有弹性部分十分类似。

[2] 给予耶稣的“太子”这一称号并不和“太兄”称号一样常用。可是，它多出现在一些非常重要的文本中。例如，它被用在《马太福音》：17和《约翰一书》：5的注释中，而这两段对耶稣的身份来说又至关重要。这里洪秀全非常直接地陈述说，基督是上帝的太子。并且这一称号在《三字经》中也被使用。参看，向达等《太平天国》1：226。他在《太平天王宣告》的这一行“救世主耶稣皇上帝也”中也出现过。参看，向达等《太平天国》1：97。“天兄”是在太平版的十诫中最常使用的一个称号，参看同上，1：75—77。《太平天日》在这一行“救世主天兄基督是皇上帝太子”中包含了关于耶稣称号的一个较为完整和可靠的概括，参看同上，2：631。

[3] 《钦定前遗诏圣书》：《马太福音》第10章。因为洪秀全使用的“太子”和“太兄”这些称号可互相替换，因此我选择把后者译为“Eldest Prince”。

第十六章中，使徒彼得承认耶稣是基督；洪秀全则写道，基督为上帝的儿子。在第十七章，洪秀全评论说，“基督为上帝的太子”。这样，在第十章中就成了“天兄为上帝的儿子”。在第十六章中是“基督是上帝的儿子”，而在第十章中是“基督是上帝的太子”。对洪秀全来说，这似乎能得出这样的结论，即当太兄和太子这些称呼用于耶稣时，它们是等同的。一般的，只有最年长的儿子才能被指定为皇太子。因此，他的称呼是有逻辑性的。我们能否把这些注释都完全归入这一分析，还是有些困难。但是，有一点是肯定的，那就是，洪秀全给耶稣的恰当称谓是皇太子。这个结论是可以成立的。

洪秀全非常清楚地认定一点：皇太子基督不等同于上帝。他们是截然不同的神灵，即父和子。在《马可福音》12章28—34节的注释中，洪秀全斥责了那些搞不清楚父与子位格的基督徒们，他说：太兄明确宣告，只有一个至上的主。为什么后来的使徒由于一些错误而以为基督也是上帝呢？洪秀全认为，如果那是正确的，那么，我们将会两个上帝。这是绝对错误的^[1]。《约翰一书》第五章记录了《圣经》中最有力的三位一体论述。洪秀全在评论中澄清了一些混乱，并再次提醒他的臣民注意帝王称号的亵渎^[2]。

洪秀全认为，此时此地，他被上帝父任命为统治者以太平天国来统治世界，正像很早以前耶稣被指定为统治者统治犹太国一样。作为上帝的第二个儿子，洪秀全是继耶稣之后来统治整个王国的。耶稣统治过犹太，但后来被杀了。而今统治整个王国的角色就落到了耶稣的幼弟身上。

[1] 《钦定前遗诏圣书》，梅谷，《太平叛乱》，2卷，229页。

[2] 同上，234—235页。

天国在即

除了上帝一词之外，天以及天的统治这些概念从根本上助推了太平运动的发展。作为一个宗教运动，太平信徒组成了拜上帝会。当太平军把他们的运动改名为太平天国时，他们即公开宣布了那牢牢扎根于其宗教信仰中的政治抱负。郭实腊的圣经译本不只是使用了天国一词。它只出现在《马太福音》中，而在其余三部福音书中，用的是“上帝的国”。作为天国或上帝的国，我们看到，其概念上的潜在政治意识已经是不宜自明了。而且，正是太平军使用了天国一词，这又一次证明了与修复中国古代文化的设想有关。

麦都思已经讨论过，神圣的帝王制度使翻译陷入复杂的困境。上帝译名问题已经说明了这一点。在翻译“天国”一词时，他还遇到了其他一些相关问题。但是，如果不使用具有政治挑战性的术语，如“国”或“天”，还能用什么词来翻译这一圣经用语呢？并且，“天”在中文语意中带有很强烈的政治意蕴。实际上，在西方，可能认为像“天国”这样一个表达要比单独使用“国”具有较小的政治威胁性。但是，在中文语境下，该复合术语很容易被解释为带有更大的威胁性。原因很简单，“天国”的显要地位与传统的中国政治思想中的天命的教导相一致。首次出现于古代《尚书》中的天命教义，恰好被认为是王室和帝王正统的根基。

麦都思在他关于 God 之名的讨论中指出，中国人把天的神性归给帝王其人和其所拥有的一切权力。中国人使用像“天威”、“天恩”、“天兵”和“天朝”^[1] 等等这样的词来描述所有的帝王之事。我们更不应忽视中国的统治者被称为“天子”这一事实。这一称号表明了中国人要赋予帝王以宗教和神性的特征。

显然，“国”的政治关联对马礼逊和梁阿发来说是很明显的。所以，

[1] 《中国丛报》，1848.5，222—223 页。

在这一意义上，不是郭实腊使“天国”这一宗教术语政治化，而是马礼逊灵性化了该政治术语。梁阿发在提到登山宝训时介绍了天国的观念，在像虚心的人有福了，因为“天之国属伊等人”这一段中，^[1] 耶稣反复提到天国的追求。但是，沿用马礼逊的翻译，与更具世俗感的“天国”相比，梁阿发似乎更喜欢“天王”的构想。例如，当耶稣在《马太福音》5章19节中提到“天国”时，他就教训那些要废掉诫命中最小一条的人。按照耶稣的教导，梁阿发认为这样的人将在“天王”中称为最小的。在这一段中，郭实腊和其他的人则使用“天国”这一更自然的翻译^[2]。同样地，在主祷文中，梁阿发版本的祷告者向天父祈祷说，“尔王就至”。郭实腊和其他译者则使用：你的国降临^[3]。即使是在他们的翻译中试图避免有政治关联，但传教士们还是不得已而为之。不仅如此，“天国”还成为这一构想的标准翻译，因为只要是不严重曲解段落含义，就不可避免地得使用这一世俗化用语。

即使选择用“天王”一词来翻译天国的构想，但这也不能使梁阿发完全抹煞福音片断中的政治意蕴，因为“天王”也可能意味着是“天的统治”。洪秀全恰好为自己选用了天王这一称号，该选择也证明了他创造性想法的另一个成果。

天王是帝王时期周朝国王为自己取的称号。在为周王所创作的古代儒家著作《春秋》中，用这一称谓称呼被天任命的王位，从而与周围国家的王区别开来。在这一古典文本的前言中记载说：“秋七月，天王使宰咺来归惠公仲子之赙”^[4]。究竟洪秀全是在梁阿发的小册子中读到这一记载而形成以天王自称的想法，尔后又引申出和《春秋》的联系呢，

[1] 梁阿发：《劝世良言》52页。

[2] 同上，53页。马礼逊是这一翻译的一个例外。他甚至与他的先辈巴设都产生了分歧。

[3] 同上，59页。关于郭实腊的翻译，请参看《新遗诏圣书》：《马太福音》6：10。

[4] 《中国经典》（*The Chinese Classics*），第五卷：《春秋左传》（*The Ch'un Tseu with The Tso Chuen*），理雅各（James Legge）译（reprint, Taipei: SMC Publishing, 1991）。这是理雅各的翻译，我把他对“天王”的翻译从“King (by) Heaven's (grace)”改为更为通畅的“*Heavenly King*”。

还是这一灵感全都来自梁发的小册子呢？这很难确定。洪秀全选择使用这一称号可能只是因为他计划把周朝和其制度当作是他复兴古代文明的模型，而天王这称号正符合其所需。这并不妨碍其他不同的团体和宗派运动也对这一称号有偏爱^[1]。“天王”这一称号，既符合洪秀全的政治理想，也符合他的文化抱负。

在中国的传统社会中，只有帝王能够敬天的这一事实，会对译者带来另外一个疑惑。太平运动期间，北京天坛（Beijing's Temple of Heaven 是标准的翻译，更字面化的翻译是 Altar of Heaven）易遭攻击而岌岌可危。这关乎到帝王的名分。帝王在保护这一正统标志上一直发挥重要作用。1853年，就是太平运动者攻取南京，并改名为天京的那一年，咸丰帝（1851—1861年在位）发布了一道敕令，命令指派加增一百名士兵来保卫和巡逻天坛四周。^[2]

清帝王更为关心的是，他的人民视其统治为承袭天命这一信念。在太平军攻破南京仅两个月后，清帝就向人民发布了一个咎己诏，并且为没能正确地完成任务而向天表示愧疚，以此向他的臣民表明，他拥有天子名分，是完全可以信赖的，而且，他还保留着敬天的惟一权利：

谕：朕以薄德敬承考命，抚育万方，兢兢业业，已三年矣。深惭治理乖方，愆尤丛集。溯自道光三十年秋，逆丑跳梁，征调频仍，迄无成效。将士疲于甲冑，黔黎苦于差徭。自粤而楚，自楚而江，妖氛狂悖可谓极矣。君人者，代天司牧斯民。当今之世，司牧者何事而吾民涂炭未复，予一人事恩咎重，夫复何辞！因思空言无补，时值多艰，朕惟有虔吁昊天，速消民劫。斯与军营诸将士，共

[1] 白莲教所用的一个称号是“顺天王”，这一称号在太平运动期间的捻军叛乱中很流行。即使是在太平运动之前，这也是捻军的常用称号，参看，如《宫中档》，捻军目录（Nian Army Category，#5—21），道光（Daoguang）28/12/10。关于太平运动中捻军对同一称号的使用，请参看《宫中档》，捻军目录（Nian Army Category，#9—10），咸丰（Xianfeng）4/3/17。

[2] 刘锦藻，《清朝续文献通考》，148卷，9079页。

奋安民之志，群兴鼓舞之怀，扫荡此贼，以苏民困。此朕之初志，报天恩即符考愿也。忆自庚戌冬至，亲承大祀，已经九次。每逢诣坛斋宿，无不思逆贼未平，倍觉愧悚。兹于本月初七日，又值雨祭前期，因志吾之过，以自警焉。^[1]

这段忏悔文字是值得重视的。帝王承认了他的错误和他的过失，甚至是他的“咎”（虽然他没有用“罪”这个字，意思为 sin 或 crime，但是，“咎”也暗含了同样的情感）。当他向他的父和上天表达愧疚时，帝王已意识到了众多的官员和百姓在对天助其统治帝国的信心上发生了动摇。考虑到广大的群众，帝王承认他只是辜负了上天的恩宠，而不是已丧失了它。

梁阿发和洪秀全在他们的作品中，都不同程度地面对上天和帝王膜拜的联系这一问题。这个问题的核心是：普通百姓的敬天活动将侵犯独一的帝王权利^[2]。这是犯了颠覆破坏的罪行。但是，梁阿发争辩说，不管一个人所居的地位是高贵还是卑微，无论如何都当敬拜万物之父。因此，这样的敬拜就是儿女虔诚的表达^[3]。他试图通过这一论争来反驳那种所谓的人民不应敬天的指控。

洪秀全提到这一问题时并没有避免其政治敏感性。相反的，他正是要挑战帝王与上天和神性的关联。在他看来，敬天的权利只不过是帝王狂妄的一个实例。敬天必须普天之下的百姓同敬。这一点在洪秀全的十诫（天条）中说得很清楚：“今有被魔鬼迷蒙心肠者，动说君狂方拜得皇上帝。皇上帝天下凡间大共之父也，君狂是其能子，善正是其肖子，庶民是其愚子，强暴是其顽子。如谓君狂方拜得皇上帝，且问家中父母

[1] 刘锦藻：《清朝续文献通考》，148卷，9079页。

[2] 根据罗艾维（Loewe）的说法，对天的敬拜只是在汉王莽统治期间才设立为帝王的首要任务。参看，罗艾维，《宗教与知识背景》（*The Religious and Intellectual Background*），664页。

[3] 梁阿发：《劝世良言》，150页。

难道单是长子方孝顺得父母乎？”^[1]。洪秀全和梁阿发都把敬天当作是孝神。这一点甚至连儒家皇帝们都不曾有异议。

我们看到，太平军的“天国”概念，除了他们根据其所理解的古代历史之外，《圣经》中千禧年概念也起了积极的作用。《圣经》的千禧年主题和中国历史上佛教中流行的千禧年说法有相似之处^[2]。梁阿发对于一个千禧国建立在世上这样的构想持回避态度，他尤其不谈对千禧国有非常完整描述的《启示录》。在他的小册子中，梁阿发只引用过一次《启示录》，引用的是第22章那一段：生命之河被描述为从上帝的宝座流出。梁阿发略过了前一段，即第21章，其中描述的是天城降临世间，以及《启示录》中的其他一些千禧年段落^[3]。考虑到19世纪的传教士关于天国的讨论，梁阿发显得特别谨慎，避免提到这些应许在世间的实现。虽然他也热切地详述了另外一个世界的未来审判，但他只是简短地影射性地提到了千禧年降临之前的世界末日之战。

梁阿发用末日的语言来描述地狱的恐怖。在《劝世良言》的有关段落中，他一次次返回到这一主题上来。他的小册子以《创世记》第3章，把亚当和夏娃驱逐出伊甸园的审判开始，以对最后审判的描述作结。他写道，那时，救主在一亿天使的帮助下，把所有在世之人都召集到他的宝座面前。就像梁阿发所描绘的那样，在那个时候，天使们会打开《善恶书传》（the Book of Good and Evil），然后上天的使者将从恶人中分出善者，从山羊中分出绵羊。救主将称赞他右手边的绵羊，因为当他饥饿的时候，他们就给他吃的；当他无遮盖之物时，他们就给他穿

[1] 梅谷，《太平叛乱》，2卷，113页。我把伟大的上帝这一翻译改成了至高的上帝。

[2] 佛教形式的千禧年主义在早期现代中国历史上自始至终都与革命运动有关联。他也与中国和欧洲的大变革有联系。在《社会流毒与最初的反抗》（*Social Bandits and Primitive Rebels*）这本著作中，霍布斯鲍姆（Hobsbawm）断言千禧年运动是能够正统地被称为革命社会主张的惟一原初形式。他强调说，为千禧年和革命运动所共有的特征是：世上一个完整和激进变革的期盼。参看上书，57页。

[3] 梁阿发：《劝世良言》，321页。在梁阿发那里我没有发现关于在《启示录》第21章所描述的，并在之后被洪秀全命名为首都的天京的任何说法。

的。因此，他们会受到天国的奖赏（梁阿发并没有详述这一天国）。但是，那些没有这样做的人，即左手边的山羊，将会受到诅咒，并被下令抛入永恒之火中，在那里他们将遭受烈火烧身之苦。在审判之后，末日将会来到，那时救主将会命令天使用天父的愤怒之火烧毁整个世界^[1]。

洪秀全的千禧国概念比梁阿发的小册子中所呈现的千禧国（the millennial kingdom）概念更为世俗、更为现世和具有动力。他相信即便是现在，借助太平军的力量千禧国也将会降临。动力因素显然是在《圣经》的主祷文中（和合本译文）：“愿你的国降临，愿你的旨意行在地上，如同行在天上。”洪秀全给出这样的注解：耶稣以宣扬天国即将降临来引进他的犹太使命。在中国，洪秀全给出了更为传神的说法：“天国近矣”^[2]。

梁阿发只是简略提及了有关千禧年和末日的段落，而洪秀全却极为关注它们，且被像《启示录》第21章中的一些描述所深深吸引。《启示录》第21章描绘的是新耶路撒冷圣城降到世间：“大天堂。天上地下一样新耶路撒冷，今天京是。上帝基督下凡……幼主作主创开天朝天堂，上帝天堂今在人间，验矣。钦此。”^[3]在洪秀全关于历史救赎的观点中，天国是不必等待的；它不久之后就要来临。上帝在世间的统治以天京的建立为起点。

洪秀全在《圣经》注释中，除了涉及基督的身份之外，其中最常提到的就是这一积极进行中的天国。19世纪的基督教新教对这一说法并不赞同。关于这一点，20世纪的美国学者尤金·鲍德曼发现了洪秀全进行中的天国观念的缺点：“‘天国’或‘上帝的国’这一表达被洪秀全用来指他自己的政权。但是，耶稣在《新约》中所描绘的基督的国是一个不在此世的且不能触摸的存在。……‘国’并不是一个世俗的概念。”^[4]

[1] 梁阿发：《劝世良言》，495—502页。

[2] 《新遗诏圣书》；《钦定前遗诏圣书》；《马太福音》4章17节。

[3] 《钦定前遗诏圣书》；《启示录》第21章；梅谷，《太平叛乱》，2卷，237页。

[4] 尤金·鲍德曼，《基督教对太平叛军意识形态上的影响，1851—1864》，108页。

这一观点也表达了对 19 世纪早期宣教会的理解。

实际上，洪秀全的看法非常接近于当今的一些神学观点。我们看到，当代神学家们往往强调天国的现实性。比如，解放神学认为，我们可以在这个世界上建立完善的天国^[1]。这一看法与洪秀全的看法相差无几。这从他对《马太福音》第五章的注释中也可以看得出来：“天国就是天父和天兄现在降下并已建立起来的”。他进一步说：

天国是总天上地下而言。天上有天国，地下有天国，天上地下同是神父天国，勿误认单指天上天国。故太兄预诏云：天国迩来在凡间。今日天父天兄下凡创开天国是也。钦此。^[2]

我们注意到，在《圣经》和洪秀全的思想中，有关天国这一动力性的理解，是与上帝介入审判并拯救其子民的这一历史观点有关的。这一历史观点也出现在中国的传统中：天命开展了上天在人间世事上的道德统治。上天任命国王和统治者来安排人间的秩序，并且国王的法律要是违背这一道德秩序必要受惩罚。如果统治者被证明确实不适于执行这一任务的话，那么上天将会收回天命，并撤免这一统治者。

最重视天命这一想法的太平文告是《太平天日》。这一点很重要。虽然“天日”被梅谷翻译为“*Heavenly Chronicle*”（类似一种日志），但在洪秀全的思想中它实是指出“主之日”的世界末日。“主之日”就是在《马太福音》第 24 章和《帖撒罗尼迦前书》第 5 章所描绘的主再来的那日。这两段都被洪秀全仔细阅读和注释过。这一解释更符合《太平天日》的内容。在本文告中，作者们借助古时的先例争辩说，满族人因其不得民心的统治而已丧失了天命；而天命的丧失正与主之日（审判之

[1] 能帮助我自己对这些千禧年教义之重要性理解的两个解放神学是：米兰达（Miranda），《〈圣经〉中的共产主义》（*Communism in the Bible*）和 Boff and Boff 的《救赎和解放》（*Salvation and Liberation*）。

[2] 《钦定前遗诏圣书》，《马太福音》第 5 章，也可以参看：梅谷，《太平叛乱》，2 卷，227 页。

日)的圣经观念相一致。

我们发现,太平的千禧年观念受佛教的影响,可能与受基督教的影响一样多。^[1]佛教徒对千禧年的信仰为所有的佛教教派所共有,而不只是与名为白莲教(White Lotus)的教派有关。在基督教中,基督掌管基督教的千禧年;而在佛教中,释迦牟尼掌管佛教的千禧年。除了这一点明显不同之外,佛教和基督教两者对千禧年统治的展望并不存在任何重大矛盾,这两个宗教都认为,在最后的日子里,他们的主将统治一个和平融洽的新世界。

与早期像白莲教的多变性相比,这一独特的太平千禧年观念为什么会如此成功呢?一个原因就是太平千禧年观念比其他宗派更能触及儒家中的天命观念。这个观念更为中国化,并更为关心历史和民族的救赎。太平展望也强调今世的价值要胜过来世,这就是千禧年主义。但是,太平的千禧年主义有一个不同点就是:上帝进到历史中并不是来结束历史,而是上帝把他的国带入历史中。毫无疑问,这一观念比佛教的在历史之外的救赎观念,更能激起中国人的共鸣。

然而,洪秀全的天国带有大量的末日交战,在这一点上洪秀全的展望与白莲教的千禧年展望是一致的。洪秀全有时把耶稣当成是即将来临的国王,有时又把他自己看成是这个国王。他在评注《马太福音》第24和25章的段落中,以末世的语言和内容大力渲染、声称,“今太兄降临,坐其荣位,万郭集其殿前,验矣。钦此”。^[2]《旧约》所应许的已在耶稣的,王权中实现了;现在,《新约》所预言的正在洪秀全本人的王权和即将到来的太平天国中得以实现。

世界末日,以及基督再来的紧迫性,更激发了洪秀全战斗的动机和

[1] 在《社会流毒与最初的反抗》中,借助对千禧年主义和革命间关系的讨论,霍布斯鲍姆除了像印度教和佛教这些宗教能够激发革命性运动的可能性(57—58页)。他不能构想这样一个宗教传统,即把世界看作是一个拥有激发一场运动以从根本上改变那一世界性质的所需手段的持续流动。

[2] 《钦定前遣诏圣书》:《马太福音》第24和25章;梅谷,《太平叛乱》,2卷,229页。

勇气。在《启示录》第12章，龙和天使之间征战的结果是魔鬼和其手下溃败。他们被扔到地上，并在地上继续迫害圣者。洪秀全又一次写到“验矣。钦此”。在《启示录》第19章，最后争战的场景被这样生动地描绘出：

我观看，见天开了。有一匹白马，骑在马上，称为诚信真实，他审判、争战都按着公义。他的眼睛如火焰，他头上戴着许多冠冕，又有写着的名字，除了他自己没有人知道。他穿着溅了血的衣服，他的名称为“神之道”。在天上的众军骑着白马，穿着细麻衣，又白又洁，跟随他。有利剑从他口中出来，可以击杀列国。他必用铁杖辖管他们，并要踹全能神烈怒的酒醉。在他衣服和大腿上有名写着说：“万王之王，万主之主。”

洪秀全在本段结尾的惟一注释中，提到了蛇和兽被扔到了火海中。他再一次宣称说，“验矣。钦此”^[1]。

为建立太平天国，太平军队不得不进行许多类似的战争。然而，洪秀全坚信，上帝将会带领他的圣兵走向胜利。《天命诏旨书》中记载说，在太平天国的宣告后不久，洪秀全就号召劝勉他的军队继续斗争：“天王诏令：通军大小兵将，千祈遵天令，欢喜踊跃威武，同心同力同向前，同顶天父天兄纲常。”^[2]

末日由此开始

太平基督教的宗谱形成了一个复杂的体系。它来自于一个混合的血

[1] 圣经（和合本）：《启示录》第19、20章；梅谷，《太平叛乱》，2卷，237页。

[2] 梅谷，《太平叛乱》，2卷，106页。

脉，其中有许多是由国外的传承所构成的。洪秀全最初的异梦符合基督教。正如鲁道夫·瓦格纳所写的那样，它像一块符木的两半。但是，洪秀全的异梦之所以能如此巧妙地符合基督教，是因为异梦所融进的是一个借助翻译而日渐转变、符合了中国思想文化的基督教。太平基督教离不开洪秀全的努力。通过使用语言，及这已转译的基督教概念，他把他的宗教异梦与其所处的中国传统相融合。

这一信仰挑战到帝王体制的正统性，并预示着要根除中国的帝王文化。清朝名臣曾国藩（1811—1872）非常赞成这一点：太平运动的胜利将意味着中国传统文化的结束。但是，从另一角度来看，假设太平天国胜利了，其结束的仅是中国的帝王文化，而一个新式的中国文化将会就此展开。这一新式文化是通过中国古代宗教的复兴、对帝王官制不可侵犯性的重新评估，以及对中国在世界地位上的全新理解而产生的。在下一章，我们要从太平宗教的内容转向其实践，我们将思考太平运动在这一转变中，尤其是太平信仰在吸引民众和创建的能力上是如何取得成功的。



第四章 太平天国的宗教活动与见证

太平信仰的教义及其教导影响了信徒对清帝国的看法。他们认为，清帝国是非正统的。正是由于这些教义促使民众攻击清帝国，破坏清帝国的根基；他们要在这基础上开始建立其天国。纵观对太平宗教的诸多研究，有一个明显的不足之处，那就是它们都仅只是关注于太平宗教的内容，而忽视了它的实践。而实际情况却是，我们只有对这一宗教的实践有足够的认识之后，才能就太平信仰对它的信徒的全部影响作出适当的评价，才能正确估量太平信仰的教导对大清社会所产生的摧毁性影响。

那些置身于太平天国运动之外的人——由大清皇朝效忠者派出的观察家、士绅或者是那些主要由传教士组成的西方人，他们两方面所留下来的资料，对于研究太平宗教的实践来说，乃是一个巨大的信息资源宝库。无论是在充满敌意的记述中，还是在赋予同情的记载里，一个引人注目的现象就是，它们都认同太平实践的基督教是整场运动最根本、最确定的组成部分。鉴于西方人本身的基督教背景，也许有人会以为，这种认同只可能出现于西方的记载中，但实际上，连那些中国的观察家也都是这样认同的。中西方的观察家都承认，太平运动引入了当时流行的宗教成分。大清帝国的观察家谴责太平基督教受到那些被他们称之为“愚民”的人的追捧，大清和西方的观察家都不约而同地将这场运动在总体上冠以基督教特征（虽然中国的观察家将太平天国与天主教相联系，但事实上太平天国受到的影响是来自基督教的）。观察家们发现，

太平宗教实际上是一种部分受中国本土宗教派系影响，而转化了的基督教的组合体。

对于那些居住在太平军统治的城市里的大清皇朝的效忠者来说，他们有更多的机会接触太平信仰，对这种信仰也更加怀有敌意，他们更加关注太平运动的负面影响，至少在他们的正式出版物中是这样表现的，这些出版物大多在太平天国运动被镇压后才出现。大清皇朝效忠者的记载大多以日记、书信、随笔的形式出现，通常由较低一级的士绅来撰写。但是，有一个例外就是《贼情汇纂》。这本书是张德坚受清朝大將會國藩之命而编撰的。张德坚的报告是基于他的个人经验、所截获的材料、自太平军统治下逃出的大清效忠者的口头讲述，以及那些不幸落入满族敌人手中的太平士兵的证词^[1]。

西方人与太平军接触时较富同情心，至少在运动的早期是这样的。他们呈现了一个更广阔的考察范围，让读者能就此事件，形成一个更为客观的看法。一般说来，基督教传教士是支持太平天国运动的，天主教传教士的态度则较为模棱两可，而英国的商人和外交官们则或多或少地表现出蔑视之情。然而，这些西方人对天国里百姓的风俗习惯、宗教仪式，乃至日常生活方面的接触，都远比大清的学者们少得多。不过，综合两方的观察，却能相互取长补短，呈现出一幅具平衡性的太平信仰活动的影像。

太平信仰实践者掠影

在阅读太平宗教信仰实践者留下的文献时会遇到一个困难，那就是：首先要辨别出，谁真正在实践着这个信仰。例如，根据一些大清效

[1] 张德坚的记述从原始资料的引用上来看是最权威的，而从细节的描述上来说也是最完整的。这份报告于1855年发行，它涉及了整个太平天国运动的早期阶段。张德坚似乎很能适应他的间谍活动：他一直成功地隐藏他的身份。他不曾出现在任何大的传记作品里面。所有的清朝效忠者所留下的记载包括张德坚的报告在内，一起由向荣等人编辑成《太平天国》一书出版。

忠者的记述来看，仅仅是太平天国运动最初的一批核心成员里的狂热分子，自愿实践这种信仰。但是，一些早期传教士的记载，却又给我们传递了另外一种看法：每一位响应者都皈依了这个宗教，并且都充满激情地参与宗教仪式的每个环节。

对城市居民与农民加以区分，可以帮助我们观察太平宗教信仰的从事者，但一般来说，做这种区分很困难。太平天国经常将城市的大部分地区划分出来，单独留给士兵居住；有时候又是将整个城市留给士兵居住。这种政策的施行取决于该城市是安全的还是正受到清军攻击威胁的。例如，裨治文 (E.C.Bridgman) 发现，在 1854 年，当南京成为太平天国的都城一年之后，原来的居民又返回了南京生活，城内的情况都很正常。伦敦宣教会的传教士格里菲思·约翰 (Rev.Griffith John，他 1855 年来到中国，直到 1912 年在中国去世时，都在中国传教) 于 1860 年 11 月到访南京的时候，发现整座城市的运转仍然相当正常；可是当他于 1861 年 4 月再次返回南京的时候，他却发现只有士兵还住在城墙之内。^[1] 奥古斯都·林利 (Augustus Lindley) 也谈到，在苏州，即使当时城外的商品交易极为活络^[2]，但起初苏州的居民也是禁止到城内居住的。

任何人要在太平天国控制的都市里居住，都必须服从太平社会组织的管理，并且要参与太平宗教活动。南京城就是按照太平理念，划分成为二十五个管理单位的。城市的每位居民都在公共食堂，领取由圣库里分配出来的定量食物。在吃饭的时候，他们都要进行早晚两次

[1] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》(Western Reports on the Taiping)，页 296。在这一选集中这些具体的日期并没有被标出，但在提交给伦敦传道会的原始报告中有过明确的记载。参见《世界宣教会议档案》(the Archives of the Council for the World Mission)，在一封给“华北先驱”(the North China Herald) 的信件中，裨治文描述了他穿越太平天国境内的旅程。他注意到，在芜湖几乎没有军队把守，而在南京，军队却被命令把守城市的每一个角落。靖江(Jinjiang)“眼下……成了一个巨大的军营”。参阅克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，148 页。

[2] 林利，《太平天国》，70 页。

祷告^[1]。张德坚说太平官员们定期检查城市居民，以确定他们都在朗诵圣经和唱圣诗。市民们遵守的情况将在每家每户的户口登记本上标明^[2]。张德坚也说到，太平军们还在南京城及太平天国控制的所有地区，给每家每户散发摩西十诫^[3]。

在乡村，或者在城市之外的地方，管理就松懈多了。太平军并没有花力气在乡村建立那种像他们在城市建立的管理模式。但是，太平当局还是期望农民能够在某种程度上，参与到天国里的宗教生活中去。这种参与主要是指专心听天国的布道和供给天国将士必要的粮食。有位天京的居民就说到，城外的居民都必须重视宣教活动。太平天国教导它的子民关于天父与天兄的知识，为它的子民们描述并许诺了一个充满祝福的、光辉而荣耀的未来^[4]。另外一位士绅也说到，太平军在整个乡村传播着宗教^[5]。

农民需要为太平正义事业的各大战役，提供必要的供给，这些供给也不总是心甘情愿的，张德坚在他的一篇主观性的评论中，阐述了太平军是如何准备“抢劫”贫民百姓的。他们会先把村子里的居民召集起来，向村民解释他们的粮食将会如何地被用来支持天国的使命，他们通常会这样说：“天父创造了山川和大海……你们所有的土地和良田都是天父赐予的，因此你们就应当为天国奉献你们的金银和谷物。”^[6]虽然如此，但在张德坚的评述当中，能够很明显地看出，除了他主观地将太平军归入强盗之流外，并没有记载下任何太平军强迫农民的实例。

[1] 威瑟斯 (Withers), 《天国的都城》(The Heavenly Capital)。参见第三章对在天京生活的详细描述。在这一章中，他详细地描述了南京城的居民是如何被划分成不同的组，然后交由不同的官员来进行管理，并且根据性别与职业的不同分开(根据性别来分组在1855年终结)。实际上这是一个混合系统，作为太平天国军事管理和民事管理的一个混合体，军事组织是基于二十五个单位，然而根据天朝田亩制度，每二十五户人家作为一个民事管理单位。

[2] 向达等，《太平天国》，“贼情汇纂”，第三册，251页。

[3] 同上，261页。

[4] 同上，“金陵癸甲纪事略”，第四册，652页。

[5] 同上，“盾鼻随闻录”，第四册，355页。

[6] 同上，“贼情汇纂”，第三册，267页。

西方观察家们的评述则更关注在太平军是如何广受欢迎的层面上。一名主要在湖南湖北两省传教的天主教意大利传教士，对这场运动的早期情况这样写道：“太平军在所到之处，都宣称他们是把整个国家从鞑靼人统治中拯救出来的拯救者……对于那些渴望建立一个汉族朝代的人来说，他们非常欢迎这种对满族人的辱骂。这样，太平军便能获得巨大的财政支援，让太平军军队日益壮大。”^[1] 基督教传教士查尔斯·泰勒 (Rev. Charles Taylor) 在他到访靖江的时候，也发现了太平军广受欢迎的情况。除此之外，他还指出农民在作出这样的贡献之后，将会得到一定的补偿^[2]。大清皇朝的观察家们也有着类似的记载，在整个太平天国运动开始走下坡的年代，一份出自浙江省的报告，曾记载了农民为太平军提供粮草一事，但却没有任何太平军强迫农民为之的记录^[3]。相较之下，无论是西方的报告，还是出自大清皇朝士绅笔下的记载，都没有农民为清朝军队提供粮草的记录。

有一则关于太平天国如何利用夷教来欺骗那些“愚民”的老生常谈，经常出现在大清士绅的记述当中^[4]。这老生常谈是仿照 19 世纪初期清朝官员批判白莲教“欺骗农民”的论调而写成的。这则所谓“欺骗愚民”的老生常谈形成于武昌、安庆和南京一带。这样的描述让人不禁想问：为什么大清政府不能够让百姓免于遭受愚弄？站在大清皇朝的立场上看，是不是每个跟随太平天国的农民都是愚民？而愚民又是从什么时候开始成为叛贼的？如果太平信仰是如此荒谬而蛮横的信仰，它为何能在一开始就如此成功地虏获了那么多的百姓？

鉴于太平天国运动响应者地域来源的多元性，我们应该对这些响应者的信仰程度作出区分。虽然每个太平士兵都必须过一种很严格的信

[1] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，30 页。

[2] 同上，70 页。

[3] 向达等，《太平天国》，“俭德斋随笔”第六册，757 页。

[4] 同上，“贼情汇纂”，第三册，249 页，“金陵杂记”，第四册，612 页，“盾鼻随闻录”，第四册，354 页。

仰生活，但并不是所有成员的信仰热衷程度都一样；对早期在广西招募的，具有积极献身精神的士兵，以及那些后期在其他省份收编的，不太热心的士兵，通常也会做出区别。但事实上，起义的成功推进仰赖于那些其他省份加入者的程度，并不亚于仰赖那些广西早期信众的程度。

虽然说，在通常情况下，长途行军会导致军队数量的严重下降，但是太平军队自永安起事后，途经湖南、湖北最后到达南京，其人数从寥寥数万竟增加到了一百多万。天兵们虽然说总是取得胜利，但他们也不是攻无不克、战无不胜的，例如他们就从来没有攻陷过长沙。一路征战所经之地，民众不断地加入到太平军的行列中去。当太平军攻占了武昌之后，一位大清士绅以省籍为单位估算了太平军进攻军力的组成，大约有两万多士兵来自于两广地区（广东与广西），有大约四万多的士兵来自于两湖地区（湖南和湖北）。

由于从湖南和湖北所招募的新兵数量不断地增多，以至他们很快地便在整个太平军中居于优势。更有甚者，有些军营里全部都是“楚”人，即湖南、湖北新兵。有一位生活在太平天国统治下的南京的大清观察家，曾描述过那些来自广西和两湖地区的敌匪，是如何地执行着一些残酷任务^[1]。然而仅仅在一个很短的时期之后，来自于两湖地区的新兵便被称为“老弟兄”了，这样做是为了更易于将他们与从南京和江南招募来的“新弟兄”进行区分^[2]。约瑟夫·艾德金斯（Rev. Joseph Edkins）是伦敦传道会的一位德高望重的传教士和学者。他在19世纪60年代初期到访南京之后，写了一篇关于南京守卫士兵的记实，上面说到，即使在太平天国的最后时期，驻守南京城的士兵依然还是来自湖广的士兵（两湖、两广地区）：“大部分汇聚于此的士兵都来自于湖北和湖南，内陆中国……他们许多人长期从军，已经被提升到了重要的岗位

[1] 向达等，《太平天国》，“金陵杂记”，第四册，621页。

[2] 同上，“金陵省难记略”，第四册，749页。

上，他们在军中的影响仅次于最初（广西）的起义军。”^[1]

有人可能会认为广西人占据着整个太平天国的上层位置，早期的王和贵族全都来自广西。一项出于南京的记载，收录了一份详细的太平天国高层官员的名单，并且附有每个官员简短的传记性介绍^[2]。这项记载表明，有一些非常重要的职位被一些外省的人占据了，特别是湖北人和湖南人。因此，虽然说广西人占有了最高层的五十个职位，但是在中间阶层位置上的，大多都是其他省份的人。例如，湖北人就牢牢地把持着这些中间职位。

另外一位居住在南京的大清士绅说，要得到太平士兵来源的具体数字很难，但大体上还是能做出一些勾勒。当太平天国在天京（南京）建立了户籍登记制度之后，这些人便编辑了一份天京城市居民籍贯的清单：广西籍的男人有1500人，广东籍的男人有2900人（广西籍和广东籍的女人总共有2500人）；湖南籍的男人有10000人（湖南籍的女人有400人），湖北籍的男人有30000人（湖北籍的女人有25000人——为什么会有这么多的湖北籍的女人居住在天京城，这里没有做任何解释）；安徽籍的男人数目是30000（女人的数目也是30000）；其他省籍的男人有2000人；而来自于南京和其他江苏城市的男人有55000人（女人有110000人）^[3]。根据这份清单，能够很轻易地得出这一结论：居住在南京城的非江苏省籍的人中，绝大多数是太平天国起义后其他省份的响应者，他们组成了50000男人和30000女人之众。起义的响应者中，非江苏籍的男性总数接近了江苏省内响应起义的男性总数。

在所有的起义跟随者中间，只有很少的人称呼广西是他们的家乡，

[1] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，285页。

[2] 向达等，《太平天国》，“金陵癸甲纪事略”，第四册，666—680页。这份表格附有一份附录，附录里面对每位领导人都有一个相当详细的传记性的记载。记载不仅包括主要的王，而且还包括数百位太平天国的领导人。这份记载是较早的一份，出于1853年至1854年期间。随着运动的不断深入和发展，高层太平领导者的省籍组成发生了不小的变化。但是最高领导人的位置还是被广西人所把持。

[3] 同上，655页。

这是太平天国运动的一个很具启发性意义的特征，仅仅有1500人称广西是他们的家乡，这个数字只占了整个南京人口总数的1.5%。另外一位大清士绅估算了驻守天京某一路段士兵的来源情况：有900士兵来自于两广，10000人来自两湖地区，而有30000士兵来自江南^[1]。这些数据正好与我们上面提到的数据相吻合，广西人在起义军中所占的比例也相同。一个很明显的道理是，为数不多的广西籍起义跟随者对宗教信仰的狂热，是不足以改变占军队中绝大多数之其他省籍起义响应者对宗教的冷漠的。如果这种宗教信仰是像所有观察家所说的那样，在整个起义中犹如铁桶一般，那么这种积极的宗教献身精神，则应是更多人所共同具有的，而不仅仅局限在那些广西籍的士兵身上，要不然，整个太平起义是如何能够一路走来势如破竹的？这些数据，再次印证了太平天国所倡导的理念，代表了大众的呼求，这绝不是一小部分的狂热分子所倡导的地方宗教。

张德坚还提供了一份太平军的军事名册，这份名册详细记录了太平军某一军营士兵的姓名和籍贯。一名在金田参加起义的名叫吉添顺的广西人为司马（中士），而副司马由一个湖北人担任。在他们两个人之下又设五个伍长（下士），他们每个人统领四个圣兵。谭大福就是一位来自湖北的年仅十九岁的伍长，他所统领的四位士兵，一个来自湖南，一个来自广东，另外两个则是安徽人。还有一个湖北籍的伍长，他所统领的四个士兵中，一个是湖北人，一个是江西人，另外两个则来自江南。第三个伍长出生于江南（苏州），在他统领之下的四个士兵，一个是江南人，另外三个是湖北人^[2]。几乎所有记录在案的士兵，都是在太平天国三年，即1853年，加入到太平军行列中的。

如果我们有更多类似的名册，我们便能更加准确地评估这份名册所

[1] 同上，“张继庚遗稿”，第四册，764页。

[2] 同上，“贼情汇纂”，第三册，124—125页。这份表格的英语翻译在梅谷的《太平叛乱》中也能找到，第二章，566—569页。

具有的代表性。我们现在能确定的是，张德坚之所以附上这份名册，是因为他认为这份名册具有代表性，因此，他将这份名册汇编上呈给曾国藩。我们由此可以推断，这份名册的代表性是毋庸置疑的。这份名册，以及我们在前面所提到的情况，都发生在太平天国的早期，对于这一点，有一个最让人注目的地方就是：它们证明了即使在太平天国运动的早期，太平军的组成就已经有了巨大的地域差异性。

太平军队的省籍结构在整个太平运动的最后阶段，发生了更大的改变。在现存的两份军队名册中，有一份记载着护王陈坤书的追随者，这份记载始于这次运动的最后阶段（梅谷（Franz Michael）和郑利长认为，这份名册应该是在1863年的9月和10月被编辑成册的）。陈坤书祖籍广西，原本为忠王李秀成（1823—1864）的属下，但是他在1862年与李秀成分道扬镳后不久，便占领了江苏省的扬州市。

在这份名册上登录的一千多名士兵中，只有不到五百名是按照他们的省籍来登记的，其中最大的来源地为安徽（201人）和江苏（215人）。他们所占的职位包括了从右二军军师到火头工等等的职位，比如说一个二十岁的江苏人担任右二军军师，而另一个二十二岁的安徽人，就成了一名火头工。除了护王本人外，所有的这些人的祖籍都不是广西^[1]。

从天京城的居民到走过艰难湖北战役的老兵们，从太平军队所到之处的坚定的农民支持者到太平军中的安徽火头工，通过这些形形色色、男男女女的太平教实践者的踪影，足以证明这场轰轰烈烈的运动的多样性，以及它所代表的正是大清皇朝统治下的社会的广大呼声。但是这些太平教派信徒的宗教实践是些什么呢？在这场运动的广泛的跟随者中，实践的宗教仪式和宗教习俗又是些什么呢？

[1] 梅谷，《太平叛乱》，3卷，271—355页。王庆成，《太平天国的文献和历史》，593—604页，也包含了这些表格的图片复印件。

太平宗教的敬拜礼仪

在太平军定都天京之后，每星期的第六天，他们就会在街道上升起一面旗帜，通知众人第二天就是安息日。这样，那些民众和士兵们就会为了安息日的敬拜仪式而做适当的准备^[1]。

在准备安息日敬拜的过程当中，人们为了虔诚地敬拜天父，他们首先必须洗脸^[2]。在敬拜的过程当中，任何人都不允许随便喧哗或者窃窃私语。正如太平宗教的一条戒律规定的：“凡朝会敬天父时，如有官员兵士喧嚣者斩首不留。”^[3] 这种虔诚的态度，也适用于每天日常的饭前敬拜活动。当那些敬拜者在饭前吟唱赞美诗、诵读祈祷文的时候，不允许任何喧哗或扰乱情事发生。

张德坚描绘太平宗教信仰徒的安息日敬拜仪式时说，太平宗教在敬拜礼仪中是不烧香的，这与那些在中国的庙宇中所进行的传统敬拜仪式不同（诸如佛教、道教等）。他们在一张桌子上，摆上两盏油灯，当然通常还会摆着一瓶花，此外，还有三杯茶、三碟献祭用的肉以及三碗米饭。在桌子的前方，他们放置了一块长约三英尺的竹板，竹板上写着“奉天令”三个字。桌子的后方有三把椅子，是给那些在敬拜时主持仪式的人用的。

与中国庙宇中所进行的敬拜方式不同的是，太平宗教的敬拜仪式是一种集体性的活动。那些信徒们在听到锣声的时候，就会聚集到一起，接着他们开始唱赞美诗、聆听布道和训诫。在敬拜当中，会有一个太平军的官员在一张黄纸（代表皇室）上，记述该敬拜活动的整个过程。当仪式接近尾声的时候，这个官员就会宣读他所记述的一切，宣读完

[1] 向达等，《太平天国》，“金陵癸甲纪事略”，第四册，666—680页。另外一位观察家也写到，在他们的旗子上面写着“明日天父降凡，各宜恭敬”的字样，表明太平天国懂得天父的临在。就像事情发展的那样，敬拜的目的将会把个人集中起来参加敬拜活动。太平天国的安息日设在星期六。同上，“盾鼻随闻录”，第四册，392页。

[2] 同上，“贼情汇纂”，第三册，227页。

[3] 同上，230页。

后，所有的参加者，都要在那张黄纸上签上他们的名字，随后便把那张黄纸焚烧掉。在他们看来，这举动是向天国上呈请求进天堂的奏折^[1]。太平宗教要求所有信徒们都要参加安息日的敬拜仪式。如果士兵和官员在安息日的敬拜中缺席，他们会受到严厉的惩罚，被带上枷锁、杖责千下^[2]。这种敬拜仪式，不仅在中国的太平宗教徒中间全面实行着，而且所有太平天国的君王也都遵行着，并且一直持续到他们所占领的南京城失守之后^[3]。

太平宗教的敬拜仪式包括祈祷、唱诗和讲道这三个部分。这在一定程度上实行了《天朝田亩制度》的规定，凡二十五家中设礼拜堂一，“凡礼拜日，伍长各率男妇至礼拜堂，分别男行女行，讲听道理、颂赞祭奠天父上主皇上帝焉。”^[4]安息日的这三种敬拜仪式也是太平宗教日常宗教敬拜的组成部分。

太平宗教信徒不仅在每个安息日进行敬拜的礼仪，而且在每天早晚饭时也进行日常的祈祷^[5]。太平宗教的信徒们还教导他们的孩子也下跪并祷告。一位清观察者写道：“又每茶饭先默诵小子跪在地下，敬谢天父上主皇上帝，祝福小子日日夜夜有衣有食、无灾无难、魂得升

[1] 向达等，《太平天国》，261—262页。在张德坚这里的描述中并没有记录太平天国的讲道礼，但是他在别的地方有讲道礼的记录，并且在别的学者和观察家那里也有过这样的记录。韩山文（Hamborg）对这种讲道礼也有过相似的描述，参见韩山文，《洪秀全的意象》（*The Visions of Hung-siu-Tshuen*），35页。

[2] 向达等，《太平天国》，“贼情汇纂”，第三册，231页。

[3] 有两位目击者写下了两份记录，一份是在苏州，一份是在浙江。在这两份记载中他们也有跟张德坚相似的描述。所有的三份记载都是出自19世纪60年代。参见向达等，《太平天国》，苏州的参见“苏台庵庵记”，第五册，290页；和“劫余杂识”，第五册，313页；浙江的参见“虎穴生还记”，第六册，737—738页。

[4] 梅谷，《太平叛乱》，第二章，315页；向达等，《太平天国》，第一册，322页。太平天国并没有一个独立的机构被指定为“教堂”的，即一个将分散的个体集中起来为崇拜活动提供一个场所，或者是那种被称为“礼拜堂”的地方。

[5] 一位观察家说道，太平天国的士兵如果在用餐之前不祷告将会被鞭打。但这种说法值得怀疑。只有这一位观察家提到了这种惩罚。参见向达等，《太平天国》，“金陵杂记”，第四册，612页。张德坚也作出过类似的值得怀疑的评论，他暗示对太平天国等级的信仰的狂热程度就如同他们所做的那种整齐划一的谢饭礼。参见：向达等，《太平天国》，“贼情汇纂”，第三册，263页。

天。”^[1]一位曾访问过苏州太平军营的美国传教士，记录下了他在那里所听到的一些祷告，这其中有他们每天的饭前祷告：“天父皇上帝，保佑我们这些弱者，每天赐予我们蔽体的衣物和果腹的食物，保护我们远离任何灾难和困难；允许我们的灵魂得以进入天堂。”^[2]这些信徒们不管碰到什么事情都向天父祈祷，甚至在被驱逐或者身染重病的时候也是如此^[3]。

忠于清朝政府的那些调查官员们，对太平军的士兵在奔赴战场杀敌之前，下跪祷告“天父看顾”^[4]这件事情，非常嗤之以鼻。太平军中有条军规是这样规定的：“凡兵士打仗杀妖之时，俱要虔诚跪求天父看顾，助阵杀妖。”^[5]英国传教士格里菲思·约翰对他们祷告的内容有所记载：“他们祷告的主题是祈求让他们拥有一颗勇敢的心，在战争中取得胜利，战无不胜地平定大好河山；也有的是关于罪得宽恕及灵魂得救的祷告。”^[6]

太平宗教的安息日敬拜和日常敬拜礼仪的第二个组成部分是唱赞美诗、吟诵诗歌。吟唱传统基督教的赞美诗，是每个士兵的必修课程。但是，在太平宗教的信仰实践中，那些赞美诗可能是被吟诵的而不是被歌唱的。尽管“念”和“唱”这两个词都被他们使用过，但是典籍中用来描述他们这一行为的词是“诵经”。太平宗教里献给上帝的赞美诗中，有一首非常通俗的诗歌；它是抄自一首标准的基督新教赞美诗：“赞美上帝，为天圣父。赞美耶稣，为世界圣主。赞美圣神风为圣灵。赞美三

[1] 向达等，《太平天国》，“金陵癸甲纪事略”，第四册，652页。

[2] 《华北先驱》，1860年7月30日，这份报告刊登了祷文的中英文两个版本。

[3] 向达等，《太平天国》，“武昌纪事”，第四册，页601。这位观察家将这类似的行为定义为“荒谬的”。我认为这位观察家所指的是这样一个事实，即，他们被处以死刑用以显示他们的宗教的无效和无力。

[4] 同上，“金陵癸甲纪事略”，第四册，658页。

[5] 同上，“贼情汇纂”，第三册，228页。

[6] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，236页。

位为合一真神。”^[1] 当卫理公会传教士查尔斯·泰勒参观太平军的营地时，每天早晚这首歌都会在他耳边响起。它也是被西方及清朝学者们最频繁引用的一首诗歌^[2]。

我们在一些其他的文献中，发现这首基督教的标准赞美诗被添加了为数不等的小节。比如，在一个版本中，我们读到，敬拜者们加上了“赞美大道能教人生，享福无穷，天堂路通，今知改悔，魂得升天”一节。在另一个版本中，则加上了强调耶稣是太子，宣称耶稣在敬拜的时候降临等等的内容，最后呼求天子统治万年^[3]。我们在一份来自苏州的报告中读到，苏州太平信徒们的赞美诗有二十八个小节，每节有四到五个字^[4]。如此冗长的曲调可使我们窥知，即使在太平天国衰败的那段时间里，太平宗教的信仰活动还是非常丰富的，而行仪式者也是非常虔诚的。

布道是太平宗教安息日和日常宗教敬拜活动的第三个组成部分，通常包括阅读圣经，以及阅读那些被当权者指责为“匪籍”的太平宗教教义文本。根据《天朝田亩制度》的规定，布道是他们宗教实践活动的核心。然而，很多观察家基本上并不提及太平宗教在礼拜堂中的讲道，而却多着墨于礼拜堂外的布道。举例来说：1853年，在占领武昌城之后的第十天，太平军召集了城中所有的百姓去聆听他们的第一次布道。这次布道被某个效忠清朝政府的人形容为是非常冗长和“刺激愚民”^[5]的。在扬州，太平军也曾让城里的居民去聆听同样的布道。这两场布道的不同之处是，武昌的布道是在安息日进行的^[6]。张德坚就提到过，太平军在许多被他们占领的城市里给那些愿意归顺太平军的人发放徽章，让他们系在腰间；然后就把这些人带到太平宗教领导人布道之处，去聆听

[1] 向达等，《太平天国》，“金陵癸甲纪事略”，第四册，652页。

[2] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，66—67页。

[3] 向达等，《太平天国》，“盾鼻随闻录”，第四册，392页。“江南春梦庵笔记”中还附录上了赞美诗的一些章句，包括耶稣为王的句子（第四册，437—438页）。

[4] 同上，“苏台麈尾记”，第五册，290页。

[5] 同上，“武昌纪事”，第四册，495页。

[6] 同上，“扬州御寇录”，第五册，104页。

他们的布道。“逆贼所举踞之地，动辄鸣锣传集贼众百姓，于何日何时齐集何处听讲道理。”^[1]

圣餐仪式是传统基督教的宗教仪式之一。但是，在太平宗教的礼拜活动中却没有这个仪式。早期的拜上帝会倒是施行基督教另一个重要仪式：洗礼。《太平天日》里就记录了洪秀全、冯云山和洪仁环在皈依的时候，都给自己施了洗礼：“三人同在天父上主皇上帝面前悔罪，同往石角潭浸洗。”^[2]有趣的是，这份记录使用“浸洗”这个词来表示洗礼，这说明皈依者给自己施行的是浸水礼，而不是洒水礼。关于浸水礼和洒水礼的问题也是传教士之间争论的焦点之一。虽然太平军承袭了基督教浸信会的浸洗仪式，但从大部分的文献中可以看出，太平宗教认为洗礼的方式无关紧要。在太平运动后期，洒水礼变成了主要的洗礼方式^[3]。在这里有一件不得不提的事，那就是：洪秀全于广州的一所基督教堂内在接受罗孝全牧师（Reverend Roberts）的教导时，罗孝全曾拒绝为洪秀全施行洗礼，原因是他认为洪秀全的宗教信仰不虔诚，但这件事并没影响到拜上帝会的成员自己为自己施洗的仪式。不但如此，他们还为其他拜上帝会的皈依者施行这个仪式。在布道期间，洪秀全及太平天国早期的领导人，就曾为那些信仰他们所传达的信息的人施行洗礼。

韩山文把太平宗教的这一仪式，描述为是拜上帝会公众敬拜活动的一部分。在皈依者们表明了他们对上帝的信仰和他们破除偶像崇拜的决心之后，主持人便将两盏燃着的油灯和三杯茶置放在一张桌子上（这也许是为了迎合中国人的审美观念）。主持人手持一份对罪的忏悔和载有各个受洗礼人姓名的文件，在他们面前再次宣读；随后便把它焚烧了。我们知道，他们在敬拜上帝的时候也是这么做的。接着，主持人对他们提问，这些皈依者保证说“不崇拜邪恶的事物，而要严守天国的律法”。

[1] 向达等，《太平天国》，“贼情汇纂”，第三册，266页。

[2] 梅谷《太平叛乱》，2:66. 太平天国印书，第一册，43页。

[3] 约瑟夫·艾德金斯（Joseph Edkins）与干王的对话。参见：克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，243页。

他们在做此宣誓之后便跪了下来，这时有人会从一个盛有清水的脸盆里，舀出满满的一杯水来，用水浇他们每个人的头，并同时诵念着“从以前所有的罪当中洁净出来，除旧迎新”^[1]。

这些皈依者们在这个仪式之后，起身喝掉杯中的茶，接着用水清洗自己的胸口，进一步表明他们从罪中得到了洁净。这些皈依者随后便学习拜上帝会的各种各样的祷告。皈依者们要领受、记忆并且开始实践这些祷告。

太平宗教的典籍没有任何地方提到过集体的圣餐礼拜，并且对这种缺失也没有作出什么解释。基督教传教士约瑟夫·艾德金斯曾特别就此请教过干王洪仁玕，想知道在太平宗教中是否实践以及如何实践这个仪式。洪仁玕回答说，在太平宗教中并不施行圣餐礼。艾德金斯阐释说：“他们不知道这项仪式。在他们的任何一项宗教仪式当中都没使用到酒，甚而私用酒也是被他们的法律所严格禁止的。”^[2]也许，正是因为不愿意使用酒才导致他们没有实践圣餐礼仪。拜上帝会的早期领导人，诸如洪秀全和冯云山等，他们自己也是新近的皈依者，他们也许对集体的敬拜活动不甚明了，因为他们从没机会参加过基督教的集体宗教礼拜活动。而且，可能当时这种集体形式的活动尚未形成，因为那时候在中国还没设立正式的基督教堂，他们早期传教活动的场所仅仅局限于一些较小的传道堂而已。

经常有评论指出，在这场运动的最后阶段，太平信仰的坚定性和信仰实践的持续性，由上而下，逐层递减着。一些当时亲睹这场运动的观察者们阐述过这情况，甚至很多现代的学者们也支持这一观点。他们认为，在这场运动的早期，所有的太平宗教信徒们对信仰都是非常狂热的，并且对信仰的实践活动也是持之以恒的。可是，到了这场运动的晚期，随着许多新血的加入，太平宗教的信仰实践活动渐渐被荒疏了。其

[1] 韩山文，《洪秀全的意像》，35页。

[2] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，242页。

实这样的衰退并不足为奇，在运动早期，当太平军们在战场上连连获胜的时候，他们自然会更热情地去为那些将属于胜利者的东西而战，同时也会积极地投身于太平宗教所有的宗教活动中。湖北、湖南等地大批男女百姓加入太平宗教，就证明了这种连续性的胜利所带来的推动力和号召力。但是，在这场运动晚期，当胜利对他们而言，不再像先前那样唾手可得，期盼中的最终胜利开始变得不确定的时候，就连广西的那些“长兄”们，可能也不再像当初那样，对信仰如此的狂热和投入了。

在约瑟夫·艾德金斯对干王洪仁玕的采访中，太平军的这个领袖似乎是支持这一观点的，因为他在这次采访中提到了宗教具有“相当程度的衰退”^[1]。我们在此需要确定的是，干王是把运动后期的士气混乱、信仰衰退与拜上帝会时期的那种狂热相比较后，才说出这样的话的。

信徒在宗教投身上的热情减退并不是一种剧烈的陡变，而是一个循序渐进的过程。它大多反映在战败所带来的士气消沉上，并非是不自觉地对信仰产生了怀疑。1860年到1862年，在太平天国的热力开始减退的年代里，一份来自浙江的报告就很能说明这个问题。在此文献中，一个曾经被太平军俘虏过、对他们的运动持同情态度的清人汇报说，他们（太平教徒）一个月只进行两次安息日敬拜；虽然如此，他们仍时时置身于宗教当中，敬拜活动仍然包括唱诗、记录整个敬拜过程，以及焚烧那份上奏给天父的黄纸。

他们所吟唱的赞美诗与先前的太平赞美诗相比，又添加了几行新的内容（这是一种常见的现象）。这些新添加的内容，在其他太平宗教敬拜活动中也出现过，但并不是非常普遍的。在赞美圣父、圣子和圣灵的三位一体之后，这首赞美诗接着唱道：

真道岂与世道相同，能教人民享福无穷，智者踊跃即知为福，愚者醒悟天堂路通。天父洪恩广大无边，不惜太子遭降凡间，捐命

[1] 《华北先驱》，1860年8月11日。

代赎吾侪罪业，人知悔改天子万年。^[1]

这些说明的不是信徒们把这个教义理解成什么，或是怎样理解这个教义，而是太平宗教的信徒们，仍然在继续虔诚地实践着他们基本的宗教信仰，哪怕是在这场运动的最后阶段，也是如此。这份报告表明了那些后加入的信徒们，那些被称为是更年轻的兄弟的，仍然很清楚他们的宗教信仰是什么，尽管他们可能已经不如那些比他们资历老的广西兄弟们那般狂热和投入，但他们知道摩西十诫，知道基督教教义的大概轮廓：信仰天父、天子和圣灵，还有耶稣作为天子的任务。

上面叙述的并非单一现象。在苏州这个由李秀成治理的城市里，李秀成对宗教的态度可说是非冷非热的。但是，那些士兵们仍然背诵摩西十诫，吟唱赞美诗以及在安息日敬拜^[2]。奥古斯都·林利报告说，他曾在苏州参加过一次这样的敬拜活动^[3]。格里菲思·约翰在到过苏州之后也评论道：“把现在革命者的宗教状态和八年前他们在南京及镇江的时期相比，看起来基本上没有什么差别。”^[4]对他的这种比较，应该要从积极肯定的意义上进行理解。类似于约翰这样对这场运动持同情态度的人，可能更期待这样的阐述，就连他的同事，约瑟夫·艾德金斯，那位认为太平宗教是在一种原始的偶像崇拜和宗教混合主义的基础上发展起来的人，也对这一问题抱着类似的、支持的观点。在他走访位于南京城十二米外的一个小镇时，他发现那个小镇的镇长那时仍然坚持着他的信仰，进行日常的祷告，并且还督促他的儿子学习《三字经》和摩西十诫。^[5]

[1] 向达等，《太平天国》，“虎穴生还记”，第六册，737—738页。

[2] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，249页。向达等，《太平天国》，“苏台麇鹿记”，第五册，280页，记载了这样一个事件：有人违反了摩西十诫，被拉到街上游行示众，在他们前面举着一块牌子，牌子上面详细写明了他们所犯下的罪恶。“劫余杂识”（第五册，313页）也描写了在苏福省（Su-fu）的崇拜活动。

[3] 林利，向达等，《太平天国》，73页。

[4] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，236页。

[5] 同上，289页。

在这些苏州的太平宗教信仰徒当中，既包罗了来自湖北战场的硬汉老兵，也有来自安徽的年轻随军伙夫，他们都在一起实践他们的宗教信仰，他们都需要在三周内学会摩西十诫，并且遵守摩西十诫的律法，他们也要在早饭和晚饭时吟诵赞美诗，也要做日常的常规祷告，也要参加安息日的敬拜活动。几乎没有证据可以证明这些活动曾被信徒们看成是一个负担或者是一项烦人的任务，相反的，大部分的资料都显示出，在他们看来，这些宗教仪式正是激发和鼓舞他们为太平事业继续奋战的力量。

太平使命

太平宗教并非是个只在安息日才敬拜的教派，因为他们的宗教实践不仅是局限于敬拜活动和宗教仪式。传教也是他们宗教活动整体中重要的一环，而且得到了太平军的高度重视。他们的目标是要拓展天国的疆土，并最终要把清皇朝的所有领土纳入天国。

为了他们的这一使命，太平军致力于三个不同方面的活动：一是攻击满洲人，颠覆清皇朝世袭的旧统治秩序；二是建立太平天国的新秩序；三是向所有无派别立场的人传播他们的信仰信息。

太平天条书（摩西十诫）是太平宗教传教时，在神学和意识形态方面的理论根基。摩西十诫中的前三条戒律（关于不得敬拜别神、反对偶像和亵渎上帝之名的）要求推翻旧的清朝王朝制度，以及捣毁那些代表他们统治制度的塑像。西方学者经常论述“摩西十诫”在太平宗教神学思想中的重要地位。当太平军定都天京之后，在最早与他们接触的外国人当中，有赫尔墨斯号的舰长费煦班，以及英国的托马斯·米都司（Thomas T. Meadows）记述过他们和北王韦昌辉（但是米都司误认为他是北王子）的一次谈话：

北王子听了所有的这些话，但是甚少插话。由他主导的这次谈

话，主要涉及的是对我们宗教信仰的质疑，以及对他们自己的宗教信仰的说明。他指出，因为我们同是上帝的子民和敬拜者，所以我们都是兄弟。当我们向他保证这也是我们一直以来的观点时，他询问我们知不知道“天条”。我回答说，尽管在它被用这个名字表述的时候，我没有识别出来，但我对它非常熟悉；沉默了一会，我又问“天条”是不是一共有十条？他毫不犹豫地回答是的。于是，我就开始背诵“摩西十诫”，但是，没有背诵多久，韦昌辉就非常友好地把手搭在我的肩上，大声说：“和我们的是一样的！和我们的是一样的！”^[1]

信奉摩西的律法是太平宗教信仰的基石。在太平宗教的教义里，很多学者较为看重的是洪秀全的幻梦，更多的是看重由梁阿发所撰写的教义手册。但是，洪秀全的幻梦及梁阿发的著作，并没有得到像对摩西十诫那样的重视。我们所看到的是，“天条”被每个信徒收藏并贴在墙上，时时背诵。

清朝和西方的学者们都注意到了，“摩西十诫”被当成是太平宗教信仰实践中的根本标准，并且“摩西十诫”的规定是被非常严格地执行着的，尤其是那些新加入的士兵们。张德坚提及过太平宗教里严厉的惩罚，特别是在涉及与“摩西十诫”相关的问题上。所有的新兵都必须要在三个星期之内记住“摩西十诫”的内容，而那些记不住的人将会被斩首^[2]。那些识字的人要通过大声地朗读“摩西十诫”，来帮助那些不识字的人，直到他们把“摩西十诫”铭记于心为止。违反十诫的和背诵不出十诫的，同样会以斩首处置。

“摩西十诫”的前三条是关于如何正确地敬拜惟一真神。这惟一真神本身及他的名字都是应该被尊敬的，而别的神则不应该得到尊敬。这

[1] 费煦班，《中国印象与当前的革命》，138页，米都司，《中国人和他们的叛乱》，259页。

[2] 向达等，《太平天国》，“贼情汇纂”，第三册，229页。

些律法推动了一场反对偶像崇拜的改革运动，这种反偶像的行为被视为新兵在敬拜上帝之外用来显示他们忠于上帝的表现。《太平诏书》声称“皇上帝亲口吩咐摩西曰：我乃上主皇上帝，尔凡人切不好设天上地下各偶像来跪拜也。今尔凡人设立各偶像来跪拜，正是违逆皇上帝旨意。”^[1]因此，这些偶像必须被破坏。

反对崇拜偶像是洪秀全在广州的一个施洗教堂里学的，也是从《劝世良言》中领悟出来的一个基督教非常明显的特点。改革派的一支加尔文教派，在16世纪兴起之初，就以类似的反对偶像崇拜活动为标志^[2]。卡洛斯·艾尔（Carlos Eire）于研究反对偶像崇拜在改革派中的地位时，作了如下说明：乌尔瑞西·慈运理（Ulrich Zwingli）以及其他瑞士的改革家们以一种当时的流行方式解读“摩西十诫”，导致了改革派基督教的信徒们不得不采取行动，反对任何物质性的代表物来代表神^[3]。在这场改革的过程中，一个个的城市传出了砸碎教堂彩绘玻璃的声音，从而宣告了加尔文改革派的到来。

艾尔要说明的是，反偶像崇拜主义成为瑞典宗教改革和法国宗教战争的前奏。他把反偶像崇拜主义描绘成是一种“改革行为”，一种直

[1] 梅谷，《太平叛乱》，2:41；向达等，第一册，95页。

[2] 当18世纪末19世纪初，福音派潮流席卷整个英裔美国新教徒的时候，它并没有大规模地导致那些持有异议的教会放弃加尔文教派的传统和教条。直到19世纪50年代，在华的最大的传教士机构都是隶属于加尔文教派或者是改革教会。我在第三章提到过这种情况，讲到为什么在中国的第一个基督教传教士协会是伦敦宣教会，它的成员都来自加尔文派的教会。在这一时期，即使是浸信会教友也会被称为加尔文主义的浸信会教友。现代基督教使团的创始人威廉·凯里（William Carey）就是一名英国的浸信会教友。他对传教行为的选择就表明了他的教会态度。在他的著作《对使用方式与异教徒对话的基督徒义务的调查》（1792年）中，他就直接反对那些亢奋的加尔文主义者。书中说，既然上帝预定了人将被拯救，那么，他自己就应当使非基督教世界皈依基督教。如果这真能取悦他的话，那么，他就不需要凡人的事事了。

[3] 加尔文教徒与天主教徒和路德教徒在如何将摩西十诫分类的问题上，产生了分歧。这是我在早些时候已经提到过的。这一分歧的直接后果是，加尔文教徒认为摩西十诫的前三戒是关注偶像崇拜的，而天主教徒和路德教徒则认为只有前两条戒律是关注偶像崇拜的。最后，加尔文教徒为了达到一种平衡，于是将摩西十诫与贪婪罪联系，结果加尔文教徒认为摩西十诫的前三戒是反对偶像崇拜，而第十条是关注人的贪婪的。天主教徒坚持摩西十诫前两条戒律是关注偶像崇拜，另外还有两条是讲人的贪婪之罪。加尔文教徒观念的要旨，表明他们更加看重偶像崇拜罪。太平军对摩西十诫的理解是接受了加尔文教徒的模式。

接以暴力摧毁那些已经被民众认可的社会神话的行为^[1]。艾尔介绍了在巴塞尔的罗马天主教势力和寡头政治是怎样和那些雕像一起被扫除出去的。在1528年的伯尔尼(Bern)，“人们进攻大教堂去砸碎那些雕像，仅国家大教堂一处，就有四十六马车的碎石块、木块被运去焚烧。”^[2]伯尔尼的士兵随后又被派遣到了瑞士的其他城市去捣毁圣像。在1530年，当他们进入日内瓦的时候，他们鞭打神职人员，依例扒光了这些人的衣服，并且还把天主教的圣餐喂给了一只山羊，其中有一个士兵还在修道士们亲眼目睹之下，用他的剑挖出了圣·安东尼(St. Anthony)雕像的眼睛^[3]。

与太平天国反对偶像崇拜作比较，早期加尔文主义发展了一种抵抗理论，他们认为以诛杀暴君作为反对偶像崇拜的方式，是非常有意义的。艾尔谈道：“虽然欧洲主要的改革家从未宣称过专制或者革命是一种影响宗教改革的方式，但他们的跟随者也从来没被限制或禁止这样做，亦即把适用于政府的那套规则运用到那些‘偶像’上去。作为一种对既有权威的挑衅和反抗，反偶像崇拜主义和那些彻底的政治改革的形式有着非常密切的联系。”^[4]太平天国在宗教改革运动中，在砸碎偶像和暴力反抗世袭政府上，与当时欧洲的加尔文派的改革方式有着相同的脉络。

这种反对偶像崇拜的热潮贯穿了整个太平运动时期。从太平运动在中国南部兴起之初，这一点就已经是运动的显著标志了。太平天国在传教方面的破坏性始于捣毁偶像，洪秀全曾在象州一个庙宇里破坏过那些雕像，他挖出了雕像的眼睛，折断了他的胳膊，这一举动就像是加尔文教派的士兵们破坏圣·安东尼像的翻版。反偶像崇拜主义的目标不仅仅局限于庙宇中的那些雕像，比如，洪秀全还捣毁了乡塾里的儒家石碑。

[1] 艾尔(Eire)，《反对偶像的战争》(War Against the Idols)，151页。

[2] 同上，112—113页，118页。

[3] 同上，128页，136页。

[4] 同上，157页。

这一场开始于反对偶像崇拜的宗教改革运动，以推翻孔子的圣像及杀死满人而达到了最高点。每一个像这样的文化破坏举动，都映照出太平军对清政府的声讨抨击，这些太平军在其所经之地都留下了反对偶像的足迹。

我们在那些西方观察者的描述中看到，这种反对偶像的现象，常常是他们走访太平军占领地区时所产生的第一印象。费熙班舰长就是最早记述这场运动的见证人之一。他记道：太平军宽恕了佛教的僧侣（但要求他们蓄发）；可是，太平军对代表佛教信仰的那些神像却半点仁慈都没有。“那些神像，的确全部都被他们毁坏了；其中有一些神像是非常华丽壮观的。它们由泥土制成，高达四十到六十英尺。那些由木头或者石头制成的神像也都遭到了破坏，还有很多被扔进了水里。”^[1] 一名曾经参加过太平军的士兵对麦都思说到：听说“佛教和道教的一切东西……都被不分青红皂白地破坏了……还有那些僧侣道士，抽鸦片的、妓女嫖客，基本上都不敢露脸了”^[2]。有一份来自苏州的报告，描述了太平军对庙宇的破坏以及那些僧侣们的悲惨命运^[3]。伟烈调查了太平天国从南京到安庆的历史，并在 1859 年写了一份报告，在这份报告里，他探讨了这场运动的景象：

庙宇尤其会被破坏。我发现对他们而言，这是一项必要的任务。他们所到之处，没有任何一座庙宇能留下用作偶像敬拜。在武庙里，除了半石灰的大理石石板和一个置于支架上的泥土枢轴之外，没有剩下任何别的东西。这个枢轴原是支撑雕像的支架。很明显的，他们是以以来嘲笑那些敬拜这个偶像之人的愚蠢。^[4]

[1] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，57 页。

[2] 同上，89 页。

[3] 同上，203 页。

[4] 同上，219—220 页。

格里菲思·约翰在旅行苏州之后，为我们提供了更生动的描述。尽管那已经是 1860 年了，但他记述道：“太平宗教反对偶像的情况仍然非常活跃。那些偶像显然没剩下什么未被太平军摧毁的部分了。……那些偶像缺胳膊断腿乃是很常见的事。庙宇之中，经常布满了那些看起来很无助的神像残骸。……还有一些神像被他们扔到了河渠之中，和那些遭他们洗劫的残垣断壁、死尸什么的，一起在河流里浮沉着。”^[1]在这场运动的早期，传教士们把太平天国这种反对偶像崇拜的行为看成是一种积极的、正面的表征，是中国即将出现新局面的好兆头。但是，到了运动的后期，很多曾经持这一看法的传教士改变了当初的观点，而将之视为是一种凶兆，担心这些疯狂的、破坏性的举动会导致帝国的完全毁灭。

中国的观察者们用一些贬义词汇来描述这场运动。在南京，靠近莫愁湖附近，树立着中山王的雕像，太平军们不知道这是献给哪一个神的，不过，他们根本不需要关心这个问题，于是，他们砍掉了这个雕像的头颅，毁坏了这个雕像，接着他们更放了一把火，烧掉了放置这个雕像的屋子^[2]。一位忠于清朝朝廷的观察者，解释了太平军这一破坏砸碎偶像的习惯产生的原因：“贼教望空礼拜，不喜神像，见辄毁灭，决无复奉木偶之理……”^[3]太平军的这一行为，对那些遭他们破坏之偶像的信徒而言，是相当有作用的。因为太平军既然证明了那些圣像不是他们的对手，那么，那些圣像所代表的神也必然不是太平宗教之神的手了。这一观点明显地动摇了敬拜那些神像的信徒们的信心。

太平宗教反对的目标还有孔子和儒家经典。洪秀全很早就表现出了反对儒家的倾向。在他升入天堂的幻梦当中，他鞭打了孔子。现实中的太平军，则是通过丑化孔子的形象和夷平他的圣庙来发泄他们的这种愤怒之情。最被清朝官员视为大逆不道的是，太平军试图在太平天国官员

[1] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，234 页。

[2] 向达等，《太平天国》，“盾鼻随闻录”，第四册，398 页。

[3] 同上，“武昌纪事”，第四册，601 页。

的考试中用基督教经典来作为考核标准，以取代儒家经典。虽然东王杨秀清曾经试图调和太平宗教与孔子儒教之间的关系，但是，洪秀全却没有释放出善意，采纳他的这一想法。

在太平天国中，阅读或者教导儒家经典的人，将会被判处斩首之刑。这些经典在太平宗教里被定义为妖魔的典籍^[1]。有一首诗歌哀叹说，太平军们是不读书的，因为那些书无法给他们带来乐趣。他们不知道孔子也不认识孟子，他们认为把这些书烧掉是好的，把它们扔进水里更好。所有读这些书或者收藏它们的人，还有买卖这些书的人，都将会受到惩罚^[2]。这种谴责可能是一种文学上的夸张，也可能是一种过度的宣传，但是，太平军对于儒家典籍的处理态度，的确是众所周知的。

比孔子还要让太平军愤怒的是满族人，他们被看成是侵略和洗劫了中国文化的魔鬼^[3]。剃头这种方式代表着汉人对满人的屈服，所以太平军通过蓄发来表明自己对天国的忠诚^[4]。任何和满族人以及清政府相关的东西都被看成是妖魔的产物。我们可以从下面这个忠于清朝政府的人的生动描述中，看出太平军的这一情绪：“贼以官为妖，见朝衣朝冠补褂翎顶之类，以为妖器……又称士曰妖，士兵曰妖兵，吏曰妖差，几无所不妖，而呼民团曰妖蛆，其名尤新。”^[5]

在太平军看来，满族人是上帝的敌人，清朝的皇帝妄称上帝的名字，亵渎了神名。他们认为清朝皇帝实际上是把他自己也当成了一个偶像，因此，清帝和那些其他偶像一样，都是应该被推翻的目标。太平军得出了一个非常类似于欧洲宗教改革时代加尔文派的观点：诛杀暴君也是一种反对偶像崇拜的方式，这种联系被一个传教士清楚地记录了下來。这位传教士在一部文献中汇报了贸易港口宁波被太平军占领时的情

[1] 向达等，《太平天国》，“贼情汇纂”，第三册，232页。

[2] 同上，“金陵癸甲新乐府五十首”，第四册，735页。

[3] 这仅仅只是遭到了太平运动之外的人士的反对，因为太平信仰认为他们破坏偶像的运动恰恰是为了拯救中华文化。

[4] 太平天国最中意长而飘逸的长发，因此他们有时候也被冠名以“长毛”。

[5] 向达等，《太平天国》，“苏台麇鹿记”，第五册，279页。

况，他描述到：太平军“驱除鞑虏……清除偶像”的呼喊声在整个城市中回荡着^[1]。

在洪秀全最初的幻梦当中，天父给他的任务就是要他消灭魔鬼，太平军非常虔诚地执行了这个任务。他们每攻占一座城池时，其首要目标就是攻击那个城市中的满族人。在湖南，一位忠于清政府的观察者提到了这些“可怜的满人”。不论男女老幼，他们都丧生于太平军的屠刀之下。在太平军进驻南京向满人聚集区进攻的时候，他们告诫其他百姓待在家里，不要出来。天兵们杀光了所有的满族男人，然后把几千个满族女人驱赶到了朝阳门外，把她们聚集在一起，然后烧死了她们^[2]。在安徽都城合肥陷落的时候，一个清政府的观察员说，他听到“杀死魔鬼”的咆哮声，充斥于满人聚集区的大街小巷^[3]。如果连剪断辫子都能激起满人的恐惧之情，那么，这样的报告会让清皇朝做出何等的反应，就不难想像了^[4]。

太平军反对偶像崇拜的行为还有一个更大的目的，他们破坏旧的偶像崇拜是要为建立其自身的信仰开辟道路。在实践第二个使命的过程中，太平军为了给所有的人展示一个未来世界的图景，他们开始建立太平天国的基督教文化体系。“摩西十诫”在这一过程中扮演了很重要的角色。“摩西十诫”中的第七诫，关于禁止通奸的律法就是其中之一。太平军反对不道德的行为，并且制定了一些限令，以禁止男女之间任何形式的社会接触。根据这些限令，男女之间的性关系尤其是被禁止的。这条规定甚至延伸到了已婚夫妇身上，根据一个观察者的说法，太平军实施性别隔离的规定达到了极端，以至于父亲和他们的女儿、母亲和他

[1] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，381页。

[2] 向达等，《太平天国》，“镜山野史”第三册，6页。

[3] 同上，“蒙难述钞”，第五册，61页。

[4] 在他的《窃魂者》(Soulstealer)中，库恩(Kuhn)讨论了剪掉辫子、巫术与反对清朝情绪的区别。

们的儿子之间，都是不允许任何接触和交通的。^[1] 太平军在早期曾严格推行过这一政策，很多观察者都记载了这一性别隔离的规定。

与性别隔离政策相伴的是太平宗教还有把彼此视为兄弟姐妹的习惯，这也是备受儒家学者攻击的另一种太平社会习俗，因为这一习俗和儒家的家庭伦理等级观念体系是大有冲突的。正如张德坚所说的：

父子夫妇，人之大伦，贼逆天背理，不知长幼尊卑之序，安知有兄弟。是其所谓兄弟者，不惟自兄其兄，自弟其弟，并欲强一切而兄弟之，于是有老兄弟新兄弟之称；强妇女而姐妹之，有老姐妹新姐妹之呼。^[2]

张德坚在此论述了匪徒们反对天理，他们不遵守那些由天所决定的秩序差别，尤其是不遵循长幼之间的那种自然秩序。

“摩西十诫”中的第八条和第十条，禁止偷盗和贪婪的律法，也被太平军严格执行着。它们代表了太平天国对上帝是创造天地的主这一教条的理解。上帝创造了地，土地是归他所有的，他希望在他所有的子民之间公平分配。中国和西方学者们都记录下了太平军对经济公平和社会公义的努力，其价值铭记在那本流传甚广的《天朝田亩制度》当中，这本书里宣称：

盖天下皆是天父上主皇上帝一大家，天下人人不受私，物物归上主，则主有所运用，天下大家处处平均，人人饱暖矣。此乃天父上主皇上帝特命太平真主救世旨意也。^[3]

[1] 向达等，《太平天国》，“金陵省难记略”，第四册，715页。

[2] 同上，“贼情汇纂”，第三册，180页。

[3] 梅谷，《太平叛乱》，第二章，314页。《天朝田亩制度》会被搜集在清朝学者所绘制的“伪资料”的清单上，它通常指代一种广泛的分配，因为他们如果都能像张德坚那样获得一些复印件，他们也会像张德坚那样编辑出类似的文件的，参见向达等，《太平天国》，“贼情汇纂”，第三册，260页。

尽管很多的观察者和学者们曾质疑太平军执行这天朝田亩制度的真实性，也怀疑过太平军是否真想建立这个制度体系，但是，从这一点看来，与其说太平军的这些意图是很真诚的，不如说是有些天真的。

虽然学者们不能肯定太平天国是否实行过田亩制度，但太平天国的财产共有制度，的确反映在“圣库”的设立上，这一看法是得到了学者们普遍认可的。关于圣库这一代表太平天国经济平等的机构，在历史上有许多可以调查和参考的文献。在武昌，太平军进入武昌城之后的第一件事就是设立圣库^[1]。1860年，在格里菲斯·约翰拜访南京太平军的时候，发现南京的圣库仍然在正常地运作，并居于重要的地位^[2]。甚至于像在福建这样偏远的地区，任何可以被太平军获得的食物和衣物，都是要经由大家共同分享的^[3]。太平军受到一项法令约束，那就是所有“魔鬼们”留下来的东西，包括黄金、珠宝和衣物，都应该上交圣库^[4]，且集体实行共餐制。这样，太平军就确保了上帝的所有财产，都能够在他所有的儿女之间平等地分配。

凯瑟琳·波恩哈特（Kathryn Bernhardt）对于江南地区的太平运动研究，显示了太平天国在社会经济方面的战略和政策对整个江南地区造成的影响。正如波恩哈特指出的那样，虽然太平天国并没能完整地实施他们的土地政策，但他们的确实行了一些平等的政策，如强迫地主平等交纳该交的贡税等，这些政策在江南地区永久性地改变了地主和农民的关系。关于太平运动的长远影响，波恩哈特的结论与其他学者所想像的正好相反，波恩哈特指出江南的上流阶层并没能从这运动中得利，反倒是农民们从这场社会大巨变中得到了最大的好处^[5]。

太平使命并不以摧毁大清帝国和建立自己的太平天国的努力为终

[1] 向达等，《太平天国》，“武昌纪事”，第四册，459页。

[2] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，267页。

[3] 向达等，《太平天国》，“寇汀纪略”，第六册，811页。

[4] 同上，“贼情汇纂”，第三册，229页。

[5] 波恩哈特（Bernhardt），《租赁、税收和农民的反抗》（*Rents, Taxes and Peasant Resistance*），在此书的前言和第三章，以“太平军占领江南”为标题的部分最直接地论述过这个问题。

点，太平使命的第三个特点，包括大肆宣传他们对旧秩序的谴责和对新秩序的许诺，这一点主要是针对那些在清帝国和太平天国之间举棋不定的民众。太平天国为赢得民心付出了巨大的努力。他们积极宣传天国的政见，并且说服人民承认他们所从事之事业的正当性。

鲁道夫·瓦格纳描述了太平天国是如何努力地让大众皈依，并且还描述了他们努力的方式与在他们之前的各教派所作的努力相似，但是，瓦格纳特别强调，太平天国所做的更近似那些每月两次到乡村宣传儒家思想的士绅们；不过，太平天国所做的更为密集、更为广泛。当仔细考量了这一系列的教化宣传活动后，瓦格纳说：“和其他的宗教道德训导者一样，太平天国在整个公共生活领域执行着它作为训导者的任务。太平天国分发书籍，开设公共课程，并且主持宗教仪式以强化大众的信仰。”^[1]

太平天国还通过散发他们自己的文献资料及作品，将他们的影响扩展到那些他们尚未占领的地区。同时，太平天国也在那些被他们包围的城市的大街小巷，到处张贴宣传标语。在南京，一位大清士绅就这样地描述了当时的情形：“逆匪设天父教，裹胁愚民，城中遍贴伪示，无论何事，起首皆有天父大开天恩，命我天王为真命主，定鼎天京数句。”^[2]还有一个非常讽刺的现象是，当清帝国列举太平天国的道理教条来反驳并教导民众，想使其臣服于清帝国的时候，他们的宣传却经常会相反的帮助了太平信仰的传播，替太平天国作了另类的宣传。

张德坚写到，在运动的最开始阶段，诸如此类的标语宣传并没有这么多，并且用语也没有这么公开地向朝廷挑衅，但是，当太平军1851年攻陷永安后，情况便很快地发生了改变。随着永安城的沦陷，城中的知识分子也一同归属了太平天国，他们便善加利用这些知识分子的才智，去扩大太平天国的文学宣传内容。张德坚的记述中收录了很多这种

[1] 瓦格纳 (Wagner), 《在中国公共领域行事》(Operating in the Chinese Public Sphere), 115 页。

[2] 向达等,《太平天国》,“金瓶杂记”,第四册,612页。

“伪圣旨”，他认为这些其实都是在太平军活动地区所张贴的典型标语，其中有一则最具代表性也最为肃杀：

天王诏曰：咨尔清胞，名分昭昭，诰谕兵士，遵命遵条。普天大下皇帝独一天父上主皇上帝是也。天父上主皇上帝而外有人称皇帝者，论天法该过云中雪也；天下大哥独一天兄耶稣是也，天兄耶稣而外有人称大哥者，论天法该过云中雪也。继自今诏天下，以后犯者勿怪也。钦此！^[1]

这则典型的宣传，包含了一项非常严厉的控诉：大清帝国的皇帝在他自诩为帝的时候，他就违背了天国的律法。因此，他应该被处以极刑。这种宣传文字，虽晦涩但朴实，概括了太平天国对清朝皇帝的指控——亵渎神灵之罪。这也正是支撑太平天国努力倾覆整个帝国制度的背后支柱。

张德坚所涵括的这些宣传标语大部分都是相同的，那些不同于此的会以下面这句话开头——“真天命太平天国”，然后便是授权发布这个宣传标语的王的名字，以及这个王的众多头衔，接着就是“天父天兄大开天恩特差真主天王降凡救世”^[2]这句话。在有些标语中，也用“诛灭妖魔”这样的口号来代替“救世”^[3]，而后便是更为详细的宣传内容。

民众们如果读到或者听到这些标语，就会从这些宣传标语浅显易懂的标题里，对太平天国的宗教信仰有了一个大体的了解。他们也许从来就没有机会（或者是像那些清朝士绅们所认为的“不幸”）生活在太平

[1] 同上，“贼情汇纂”，第三册，191页。根据《语海》（上海：上海文艺出版社），短语“云中雪”指的是被飞刀处以死刑。《语海》解释说，关于这个词的最权威的章节出自于太平天国时期的文献，就是在《贼情汇纂》这本书里。梅谷却有着某种意义上不同的解释：这个“云中雪”是上帝赐予洪秀全的宝剑的名字。这个短语后来被用于指被判处斩首之刑。参见梅谷，《太平叛乱》，第二章，57—58页。

[2] 向达等，《太平天国》，《贼情汇纂》，第三册，193—199页。

[3] 同上，218页。这是一个典型的宣传语，出现东王杨秀清的名字，并不奇怪。

天国的宗教氛围之中，但他们知道这场运动挑战的是清皇朝以及皇室政权所宣称的天赋王权的思想。他们会知道这些挑战者们自命为“王”，而不是“皇帝”（那些好奇的平民就会想，他们为什么会用这样的称呼），有些汉人不禁会怀疑清朝皇帝的名衔，以及整个清皇朝的统治体系的正统性。太平军热衷于反对传统的偶像崇拜制度，并将清朝统治阶级彻底妖魔化，随着这些举动之后，太平天国的运动者们把重点牵引到他们“承受天命”这一宗教信仰之上。总之，民众们会知得这场革命的一些非常重要的宗教信仰内容，包括许多非常明确特别的太平宗教的典籍和极其重要的政治意义。

这些写在巨龙镶边的黄纸（这是帝王才用的纸）上的宣传标语，最初是在永安出现的。虽然太平军屡次试图夺取长沙而均以失败告终，但这样的标语还是被张贴到了长沙城的“街角巷边”^[1]。秘密会团经常把这些宣传标语张贴在他们居住的城市里头。在太平军围攻南京之时，他们甚至使用了很多创造性的方式去宣传他们的思想，比如说，太平教徒会把他们的典籍标语，用弓箭射进南京城里去。^[2]

在苏州，当罪犯们因为他们的罪，身披枷锁、游街示众的时候，就会贴出黄纸告示。苏州有一个典型的旗帜标语是这样的：“忠王有令。众兄弟听着：为某人作某事犯着天条现今治罪。”^[3]谴责清朝为“妖魔朝廷”的舆论，弥漫了整个苏州城，谴责多集中于清帝国对明朝圣物的不敬与污蔑上。那些秘密团体一直传递着这样的信息，因而更激起了民众对清朝廷的反感^[4]。

在太平军攻陷了南京城之后，他们的首要活动之一，就是把南京城的城墙都贴上他们各种各样的宣传标语。这些宣传标语有些是讲到某些王颁布的法令。其他一些则是和信仰实践相关的，例如：“人不知敬天，

[1] 向达等，《太平天国》，“贼情汇纂”，第三册，217页。

[2] 同上，“金陵省难记略”，第四册，690页。

[3] 同上，“苏台魔魔记”，第五册，280页。

[4] 同上，“吴清晖太史日记”，第五册，340页。

天父大怒，第一次降洪水矣。”^[1]另一条写在红纸上的标语是这样的：“天王承天父天兄之命，乃埋世人；人人要认识天父，归顺天王，同打江山，共享天福。”在通向太平军扎营之地的门柱顶上，写着这样的一条告诫：“人人拜上帝，个个上天堂，快来快来拜上帝。”^[2]

太平军们致力于这些标语宣传，以及为确保民众得知这些信息所花费的努力，说明了他们对所宣扬的信息和自身的使命颇有信心。他们确信：知道太平天国的教义和目标的人越多，愿意投身到这场运动当中的人就会越多。我们难道不应该对一般的民众有这样的信心吗？

除了官方宣传标语外，日常生活中的世俗文学，也进一步地表明了太平天国的使命。其中的一个例子就是太平天国所颁布的历法文件，它宣告了太平天国宗教信仰的正统性。这类文件的开场白都带有如此的表述：“当今天父上主皇上帝开大恩，差我主降凡为天下太平主，真是太平天日平匀圆满……”^[3]官方文件是太平政府日常办公资料的一个重要部分，“天父、天兄和天王”这些字样通常打印在首页上。这些文件中包括了经营腊肉买卖许可证、墓地买卖契约、柴火收购收据还有土地税报税单等等^[4]。此外，甚至连他们流通的货币都体现着太平宗教的使命：太平天国铸造的每一个货币都印有“圣库”的字样^[5]。

除了标语、宣传、官方文件以及历法文件，这些颇具政治性的东西之外，就是太平天国出版的那些极富特色的宗教典籍了，这些典籍可以充分反映和说明太平宗教传播福音的目标。

忠于清朝皇室的那些观察者们文献，都有一个共同的特征，那就是他们都概括了一个太平天国出版物的书单。这些书单证明了那些材料

[1] 为了警告避免天父的愤怒，参见：向达等，《太平天国》，“金陵省难记略”，第四册，694页。

[2] 同上，695页。

[3] 太平天国三年，参见：梅谷，《太平叛乱》，第二册，323—324页。因为这种纪年是从太平天国四年开始的，参见：同上，334—335页。中文版的这些纪年收集在《太平天国印书》中，参见：127页，487页。

[4] 罗尔纲，《太平天国文物》，12页，15页，31页，50页，60页。

[5] 同上，64—67页。刊登了这些硬币的一些样本。

的传播与使用有多么的广泛。张德坚就提供过一份 19 部在这场运动中发挥重要作用的书名清单，其中包括《旧遗诏书》（圣经旧约）、《新遗诏书》（圣经新约）、《天条书》（摩西十诫）、《三字经》，以及《天朝田亩制度》。^[1] 尽管现今的学者们更重视太平天国的其他文献资料，但当时的那些观察者们却不断地指出，这些主要的典籍实际上就是基督教的产物。这些典籍都得到太平天国的出版许可，因而出现在太平天国权威经典的书单之上。举个例子来说，在太平天国早期和晚期的官方权威文献清单上都有《旧遗诏圣书》和《新遗诏圣书》，但是，那些由王庆成教授发现的文献以及《劝世良言》这样的书册，却没有出现在他们的权威文献清单之上^[2]。

一位效忠朝廷名叫汪坤的人，因太平军把他们的“妖魔典籍”在清朝皇朝的领地上四处传播而感到悲愤。他把《新遗诏书》（圣经新约）和《旧遗诏书》（圣经旧约）改成了新遗“咒”书和旧遗“咒”书，用来表示“诅咒”之意^[3]。这些在书籍传播方面的努力，是太平军为他们所占领的城市建立新秩序所迈出的第一步。一位清朝的观察者论述说，在那些“贼党”进入南京城之后，他们“发放和散播他们的伪书，还要求我们诵读。这些伪书中包括《旧遗诏圣书》、《伪太平军目》、《伪太平营规》和《幼学诗》……以及《三字经》”^[4]。还有其他两位在南京的观察者也提供了类似的清单，其中提到了《旧遗诏》、《新遗诏》、《三字经》和《天条书》^[5]。这些书也被用于教导太平天国的那些学龄儿童。

我们很难知道这些文献的传播持续了多长时间，也许这些书在这场

[1] 向达等，《太平天国》，“贼情汇纂”，第三册，252—253 页。

[2] 《太平天国印书》的两册中所收集的材料有一个明显的优势就是，它的编辑者附上了合法的出版物清单，这些出版物都得到了太平军的承认。

[3] 向达等，《太平天国》，“盾鼻随闻录”，第四册，391 页，393 页。

[4] 同上，“金陵杂记”，第四册，611 页。

[5] 同上，“江南春梦庵笔记”，第四册，436 页。“金陵省难记略”中甚至还列举了《三字经》中的戒律和章句。

运动的后期不像在早期那样传播甚广，但是传单和标语之类的东西，在太平天国运动的最后几年里，还是被太平军到处张贴着。

除了他们传教的时间问题，还有关于传教地点问题，也是值得我们关注的。他们所传播的福音的影响到底达到了怎样的程度？有一点可以肯定的是，在太平天国的精神思想方面有很大的影响。特别是对于在扬子江流域的那些被他们占领两年以上的城市，影响最为深远。例如，武昌（太平军在湖北省的都城，占领时间从1854年6月到1856年12月），安庆（太平军在安徽省的都城，占领时间从1853年6月到1861年9月），九江（太平军在江西省的都城，占领时间从1853年9月到1858年5月），还有后来的杭州（太平军在浙江省的都城，占领时间从1861年12月到1864年3月），以及苏州（太平军在苏福省的都城，从1860年6月到1863年12月）^[1]，所有这些城市都是很有影响力的大城市。我们可以如此推断：在这些城市当中，越多的居民受到那些布道、祷告和赞美诗以及像《三字经》这样的典籍熏陶，就会有越多的孩子在太平军的学校里学习到他们的那些教义典籍^[2]；甚至对于那些对这种新秩序怀有敌意，却不能逃脱这种秩序统治的人，以及那些抵制教化的人，最终可能也无法避免地会对太平信仰的各个方面的熟悉起来了，而这种种情况都能从那些观察者的记载当中得到证实。

上述的城市名单并未包括那些在太平军控制下，但不是最具重要性的城市，也未包括那些太平军只占领过一段时间就被驱逐出去的城市，以及那些太平军自动撤离了的城市。虽然这些城镇，有的只被太平军占领过短短的几个月，但是这几个月，也足够使当地的居民对太平宗教信仰耳熟能详了。这样的城市并不在少数。广西的永安仅被占领了几

[1] 郭毅生，《太平天国历史地图集》，9—10页。

[2] 向达等，《太平天国》，“金陵杂记”，第四册，621页。格里菲斯·约翰（Griffith John）同样也记述过他曾访问过太平天国专门为年轻男孩子开办的学校，参见：克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，297页。我们知道太平天国在天京设立过这种学校，但是在对其他城市的描述中我们却找不到诸如此类现象的痕迹。因为太平天国已经有了他们自己的科举考试系统，所以我们可以推测类似的学校在太平军占领的其他城市也可能设立了。

个月，扬州也是数度易主；广东的嘉应被太平军前后占领了两次（1859年和1865年），山东的临清，在1854年落入太平军手中。我们甚至还没包括那些在北方战役期间，或者是被翼王石达开在福建及其西部独立奋战期间所占领的城市^[1]。我们也没包括那些被太平军的同盟军所占领或者统治的城市地区，例如被秘密团体小刀会控制的属中国所统辖的上海，还有被捻军占领的淮河流域一带的城市乡镇。捻军是少数几个和太平军有确切联系的著名组织之一（他们的运动从1851年持续到1868年）。奥古斯都·林利提供了一则极富创造力的太平军传教轶闻：在一个偶然的会里，太平军们甚至把《旧遗诏书》和《新遗诏书》的抄本放入河中，任其往下游漂流，希望清朝政府的士兵们能够看到并阅读这些经典，然后皈依太平信仰^[2]。

这一类的传教活动，并不只是活跃于太平军及其盟军控制的地区，当清朝政府在他们的管辖地区，向民众散播有关太平宗教信仰的负面消息时，在他们为力图赢得这场宣传战争而作努力时，清朝政府都不得不先提到太平宗教的教义，然后才能予以强力的反击。清政府那些观察者的报告所记录的，就正是这一过程，许多记载都是在1850年写成的，但是却一直到1864年太平军的天都陷落、这场运动被镇压下去之后，才得以出版发行。因此，这些文献在那个历史重建时期找到了新的生命。当时，清朝皇朝不仅忙于修复他们的城墙，把太平天国曾经统辖的地区，重新归于自己的版图之中，同时还要重建民众的思想意识形态。

从这种角度来说，清朝统治阶级面临的是一个多么大的挑战啊！太平宗教反对偶像崇拜——砸烂塑像、妖魔化满族人以及污蔑清朝政府亵渎上帝神圣之名——凡此种种，在普通民众的思想里会产生什么样的影响？约瑟夫·艾德金斯在太平天国运动失败之后，走访苏州，简单地

[1] 向达等，《太平天国》，“寇汀纪略”（第六册，809—812页）中有对太平信仰的实践情况的记述，包括保留圣库，唱圣诗和捣毁偶像活动。

[2] 林利，向达等，《太平天国》，148页。

总结了太平宗教反对偶像崇拜的宗教影响。他阐述道：“叛党们通过砍掉塑像的鼻子、用荒谬可笑的态度对待塑像，来表达他们对偶像的蔑视。这场运动的参与者们给中国人的偶像崇拜，造成了前所未有的巨大打击。”^[1] 太平军们常年控制着扬子江流域中下游及其支流上人口最多、物质最为富饶的省份，并且有成千上万的信徒为了他们的天国梦想而奋斗。数百万的百姓目睹过庙宇被夷为平地，也在太平天国的宣传标语前聚集过，听过看过他们对清朝政府的抨击。这些事件有没有对清皇朝天赋皇权这一历史悠久、家喻户晓的说法带来什么改变呢？

清政府的军队在 1864 年攻破了太平天国天都南京的城墙。所有太平天国的天兵们几乎都死于清军刀下，人们是否会认为太平天国的失败，是他们对旧王朝秩序和神像的攻击所应得的报应？或者会认为太平军是为某种真理而献身的烈士？统治阶级对太平天国失败的原因的阐释，在那些清皇朝学者们的文献中有非常清楚的说明。但是，那些普通民众又是怎么看待这一事件的呢？他们对这一事件的记载又在哪里呢？

令人遗憾的是，普通民众的记载是无处可寻的。除了那些统治阶级对太平天国运动及其影响的官方文献外，就只有另两种文献可以参考了，一是太平天国的文献，还有就是那些曾亲身经历、涉足过太平运动这一历史事件的基督教传教士们的记录了。

[1] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，282 页。

第五章 太平天国的遗产与基督教传教

1864年，太平天国运动失败后，得胜的清皇朝，开始迅速地清理太平天国运动留下的痕迹，并扫除其对清朝政府的威胁。在太平天国的“遗产”中，只有一个方面被保留了下来，那就是太平天国运动和基督教传教之间的联系。这是因为当时在那些地区，天主教是惟一信仰基督的教派。在1724—1844年，驱逐外国宜教的时期，天主教更被视为是一种异端邪说，而不是什么外国宗教信仰。当时的中国当权者认为，天主教是一种中国本土的异端邪说。这一观念一直持续到鸦片战争结束，签订了一系列的对外条约之后，才开始发生了变化。1858年《天津条约》中的相关规定，使得天主教成为了合法的信仰实践宗教。从那时开始，中国清朝政府才不再坚持认定天主教为中国本土的邪教，而将其定义为是合法的外国宗教。

在太平天国运动时期，清朝政府不仅把天主教（以及基督新教）当作是维持当时政治局面的一种威胁，而且是对整个儒家思想传统和清朝皇朝统治的威胁。在一部由清朝士绅资助出版的书籍里（本章将要节选部分），清朝官员和士绅们控诉说：从道德沦丧到政治暴动，邪教所传播的一切可能想像得到的恶，天主教都做尽了。

根据清朝官方文献的记载，他们把太平天国运动的参与者称为“粤匪”或“长发匪”。但是，在其他方面，特别是当他们试图寻找太平天国的宗教信仰之思想根源时，清朝政府的记录者把这些“匪徒”和天主

教联系在一起。武昌、南京、扬州和苏州等地的官方报告，都把太平教视为是天主教的一支^[1]。例如下文所引用的对太平教的描述，就是苏州被占领期间的一个清朝的官方报告：

贼中亦奉天主教，与外洋夷人是一是二，每逢七日一礼拜，口中讽诵二十八句赞美词，首句云赞美上天，第三句云赞美天父，第五句云赞美天兄，天兄即夷人所谓耶稣。^[2]

认为天主教源于西方蛮夷，并且导致了太平宗教的产生，这一论断在当时清朝政府的官方呈述中是随处可见的。

如果从天主教和太平教二者的教义相似性来看，这两个宗教派别之间的确是相通的。例如，张德坚，这位专事搜集太平天国情资的曾国藩属下，在一篇阐述太平宗教的文章中，对天主教和太平教几乎给予了同样的关注；他甚至在谈到太平教之前，先述说了一段自利玛窦开始的中国天主教发展简史。

一份在武昌城陷落之后，上呈给清政府的官方报告，汇报了太平天国运动者在占领武昌城之后，是怎样开始宣传他们的教义的。这些教义包括天父用七天七夜创造了天地、山川等等。这位观察者总结道：“（这些宗教）大抵皆依托鬼神，而刺繆怪骇，例以白莲天主诸教匪，为尤悖也”^[3]。还有一些观察者报告了太平教把时间分为一周七天，并且第七天用来进行礼拜的这个规条^[4]。还有些观察者提到了太平教和天主教信徒皆有的砸碎偶像、破坏庙宇的倾向与行为^[5]。

[1] 武昌：向达等，《太平天国》，“盾鼻随闻录”，第四册，392页；南京：同上，《思痛记》，第四册，479页；扬州：同上，“扬州御寇录”，第五册，104页；苏州：同上，“苏台麇鹿记”，第五册，290页。

[2] 同上，“苏台麇鹿记”，第五册，290页。

[3] 同上，“武昌兵燹纪略”，第四册，571页。

[4] 同上，“扬州御寇录”，第五册，104页；同上，“越州纪略”，第六册，768页。

[5] 同上，“武昌纪事”，第四册，599页；同上，“虎口日记”，第六册，790页。

这些论述，很自然地使清朝政府和官方观察者们形成了一个相同的观点，那就是认为太平教的那些“匪徒”原来是天主教的一个分支，而天主教在某种程度上导致了太平教的兴起。例如，在1853年，两广总督叶名琛汇报说，他抓到了一个名叫凌十八的匪徒，这个人曾在道光二十九年（1850年）“与洪秀全等，因天主教名目已久，改名上帝会，共为结拜”^[1]。这种认为拜上帝会是出自于天主教，并且只是简单地更改了名称而已的观点，在其他一些清政府观察员的报告中，几乎都是一字不改地被复述着。

在呈报给曾国藩的关于“匪教”的调查报告中，张德坚详述了白莲教和八卦教是如何利用宗教为幌子，煽动普通民众投身到叛乱中去的。张德坚说广东和广西两省有许多天主教的信徒（实际上这两个省份，只代表了非常小的一部分），他们由于受到当权者的迫害和压力，决定隐姓埋名，把“教”改成了“会”，所以现在出现了诸如上帝会、添弟会和小刀会等的团体名称。张德坚还描述了太平教的发展轨迹：

洪逆等结盟之始曰上帝会，复更名天帝会，亦名添弟会。盖入教之人，不论长幼，以后至者为弟故也。虽屡更其名，其实即天主教。^[2]

这是一个过于泛滥的延伸，天主教不仅被看成是太平教的来源，还被看成是其他所有秘密团体存在的根源。

一个忠于清朝朝廷的人，在太平天国运动早期，也记录了一份类似的报告：

广东奸民朱九涛倡立上帝会，洪逆及冯云山先视师事之，后因不能惑众，另立天地会亦名三点会，因近年天主教颇盛，思欲驾而

[1] 《军机处档》第2836—5号，咸丰24年3月2日。

[2] 向达等，《太平天国》，“贼情汇纂”，第三册，249页。

上之，诡称耶稣乃天父长子。^[1]

从这份记述可以看出，当时忠于大清的人认为，拜上帝会并非一开始就是由天主教发展而成的，而是在其初期发展阶段，通过嫁接到天主教上才发展出来的。

那些认为太平叛党就是天主教信徒的观点，让天主教在华传教士惊骇不已。这种天主教和太平运动是同谋的断言，让整个天主教传教士团体和大批的天主教信徒陷入了危险境地。在太平天国运动开始时期，天主教传教士们曾经向教廷反映，清朝政府正在把太平运动和天主教联结在一起。在一份递交给上层的报告中，一位意大利籍的天主教传教士，描述了太平天国运动时期，位于湖南和湖北地区的天主教教会的情况：

这场运动所表现出来的特殊性，使我们很难定义他们到底是属于什么宗教信仰，或者他们想在中国建立起一个什么样的信仰崇拜模式……现在，捣毁圣像和破坏庙宇的行为是和任何其他非基督教（包括儒教）的信仰原则相矛盾的。清朝政府现在开始认为，这场叛乱的领导者和煽动者是基督教教徒。而支持他们这一偏见的依据，就是在中国所有的宗教当中，基督教的福音是惟一个反对并仇视偶像崇拜行为的信仰。就我所得知的一个消息来说，最近，因为这一偏见，清政府把一个年逾六十的老人抓了起来。这个老人和我很熟。他被视为是湖南省基督教信仰的教导者，深受许多基督教教徒的尊敬。被抓是因为在他的一篇文章中，出现了一些反对偶像崇拜的文字，这与暴徒们的口气相合，因而触怒了当权者。^[2]

[1] 向达等，《太平天国》，“盾鼻随闻录”，第四册，392页。

[2] 信仰传播会，《信仰传播年鉴》，220—221页。

这位天主教传教士推断说，太平天国运动的叛党不可能是天主教的信徒，因为他们都是由于旗帜上的“上帝会”（当时天主教的传教士将其音译为 Xam-ti houoei）这三个字，才投身到政治战争中去。而“人们没有注意到，本笃十四世（Benedict XIV）早就禁止传教士们使用上帝这两个字来代表天主教的神，因为这两个字仅表达出了上帝是伟大的、凌驾于一切之上的统治者，却没有充分表达出‘万能的主’这一称呼的全部意思。”虽然这个传教士对清朝当权者没把非正统的太平宗教信仰与天主教明确区分出来，感到难过、惋惜。但在随后的另一份报告中，这个传教士也不得不承认，清政府之所以没作区分也是事出有因的，尤其是当他们听说，太平教叛党有次破坏了城市中所有的庙宇，却独独保留了天主教教堂的时候。^[1]

对于天主教是太平教的同谋这一问题，可能还有许多天主教传教士们不敢承认的实情。一份来自西欧的报告暗示出，天主教确实介入了太平天国运动。费煦班舰长在他和太平教信徒的接触中发现“他们当中有人告诉我，他们本身是天主的崇拜者。这让我理解到他们想表达的是，他们与这场运动中的其他参与者不同。看来，他们并不希望被视为如外界所描述的那种太平教徒。他们的意思大概就是说，直到他们真正投身到这场运动战争之前，他们都还只是敬拜天主的信徒而已”^[2]。这是西方文献中对这类接触仅有的参考文献。

传教士之间的通信、文献，很多时候都反映出太平军不知该如何看待天主教的信徒。天主教的信徒是信奉上帝的呢？还是崇拜偶像的呢？有些西方文献记述了太平军如何迫害天主教徒。但是，也有一些文献记录了他们是怎样保护天主教徒的。举例来说，天主教在南京地区的主教，记述了当太平军攻占了南京城之后，是怎样逼迫天主教徒去向他们的天父祈祷的。根据这位主教的记述，当时天主教徒们声称他们是天主

[1] 信仰传播会，《信仰传播年鉴》，1855年，84页。

[2] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，58—59页。

教的信徒，对任何其他宗教并无所知。因此，他们不能向太平军的天父祈祷。但太平军却一再要他们选出一位向天父祈祷的领袖者；他们也一再坚定地拒绝了那样的要求。但是，在这些天主教徒中，有一些后来却屈服了，因为他们认为那样的祈祷“并没有包含任何与我们神圣的天主教相冲突的东西”。但是，这些当初屈服了的人，后来对他们自己缺乏信心的行为表示出了极大的忏悔之情。

天主教徒向天父祈祷是理所当然的，但这份报告为什么会有如此的说法呢？这位主教反对太平军关闭了他们的教堂，抗议他们杀害一些信徒（但实际上他们应该是受战事波及而亡，并非因为他们是天主教徒而被害的）。也许，正是因为这种反对的情绪，才导致这位主教对那些无实证可考之事，作了歪曲的描述。

其他一些文献则对处于太平军手中的天主教徒的命运，进行了完全不同的戏剧性的描述和刻画。一位曾坐上法国船只 Cassini，造访太平军领地的传教士发现，太平军比清朝政府军更能看重天主教徒的需求。太平军曾经向当地的一个传教士保证说，他们会视天主教徒如同手足同胞一般，“因为他们敬拜天父”。这位传教士最后总结说：“基督教徒并没有因为他们是信徒而受害。相反的，如果他们佩戴一个十字架或圣像，反而会受到太平军领导者的尊敬及保护。”^[1]一份由居于江西的传教士提交的报告，肯定了这一点；他说当太平军知道天主教是敬奉耶稣之名、反对偶像崇拜的时候，太平军就很尊敬天主教徒。这份报告里甚至说到“给予我们非常友好的对待”^[2]。

一本在这一运动时期出版的宣传手册《援溺宝筏》^[3]，明显反映

[1] 克拉克与格雷戈里，《对太平天国的西方报道》，110页，113页。

[2] 同上，201页。

[3] 朱和郭，《援溺宝筏》。这本书的作者很可能是中国本土的天主教徒，因为他们用了“基督教”的名称。西蒙是 Simon 的音译，保路是 Paul 的音译。具有讽刺意味的是，欧洲传教士们所采用的中国名字比他们的那些中国的皈依者们所采用的名字更具有中国意蕴。我断定这本书的作者有一个或者两个都是本土的神父。但是，我在由凡德·布兰德特（Van den Brandt）的 *Les Lazaristes en Chine* 这本记载神父的卷书当中却找不到他们的名字。

出了当时清政府对于天主教和太平教之间关系的怀疑和揣测。这本名叫《援溺宝筏》的书于咸丰十年（1860年），太平天国运动的高峰时期，在湖北省出版了，这绝对不是偶然的。当时清朝政府官员和士绅们的一个普遍看法是：天主教和太平教之间有着非常频繁、活跃的联系，而这一联系在湖北省和湖南省这两个地区表现得最为显著。

这两个省份在太平运动期间，不仅是太平军，也是清政府军招募新兵的主要地区。湖南省更是这场先镇压太平军、后反天主教的文化战争的中枢与主要战场。在这场文化战争中，对太平运动进行攻击谩骂的绝大部分文献，都是曾国藩设立于湖南省的总指挥部出版的。

湖北和湖南也曾一直是天主教传教的主要阵地。早在1844年，这两个省份已经就形成拥有四个教区的传教使团，涵盖了100个教会，大约18000名的信徒^[1]。尽管受到了太平运动的影响和破坏，但信众人数一直没有减少，那些在战争中失去的信徒数目，很快地就会被新的皈依者所填补上。1856年，这两个省份分裂为两个不同的教区。到1866年，湖北教区率先成为当时信众人数最多的教区，拥有16000位信徒。仅1866这一年，至少就有321人领受了洗礼（也就是说他们皈依了基督教信仰）^[2]。

《援溺宝筏》这本书，主要有两个目的：一是为了鼓励信仰者坚定信仰，另一目的则意在拯救那些“沉溺于诸如道教或佛教等邪教中之人”。虽然1860年并不是最适合出版这本宣传册的时期，但是，这部宣传册在当时却很有出版的必要。那时天主教已因所谓的与太平军之间的关联而成了众矢之的，天主教被指责成是导致那场运动的最可怕的异端邪教。

广西太平运动的出现，使得这部手册的出版变得更为迫切和需要。该书的作者向那些虔诚的读者们指出，为什么他们信仰的那美好而正统

[1] 信仰传播会，《信仰传播年鉴》，1844年，261页。

[2] 同上，1867年，58—61页。

的宗教会遭到诽谤和中伤，当地的传道者解释说，那是因为嫉妒，嫉妒导致了人们捏造事实，并且散播谣言。于是，“广西逆民起叛，群然猜之曰，天主教也，湖广之哥弟聚会，群然谣之曰，天主教也”^[1]。这本书的作者希望让那些天主教的信徒们确信，他们既不是什么外国邪教，更没有煽动过什么暴乱。

“邪教”的真相

在清政府编写的那部的《辟邪纪实》中，大力强调并说明天主教和太平运动有所勾结。这本书也是在太平天国运动的最后几年间，由湖南的一家印刷机构印行的。这部书的影响极大，并且是一些反天主教及后来的反基督教传教作品的代表。柯文（Paul Cohen）在他那本著名的《中国和基督教：传教运动与中国攘夷思潮的发展，自1860年至1870年》（*China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-Foreignism, 1860—1870*）著作中，描述了在19世纪60年代，《辟邪纪实》这本书在攘夷运动中对基督教传教发展的影响。事实上，《辟邪纪实》在太平天国运动中更扮演了严厉批判者的角色。

事实上，《辟邪纪实》在“攘夷运动”之前，就已经出版了，其目的是要针对天主教与太平天国运动之间所谓的“勾结”作出批判，作者把天主教的信仰和实践与太平天国运动联系了起来。他进而发现，这二者对于清皇朝统治的危害几乎是一样严重的。

我所参考的《辟邪纪实》和柯文所用的是同一个版本。尽管这本书出版于同治十年（1871年），但该书的前言注明这个版本是个重印版。而且1861年和1862年的两个前言，也都被收录在这1871年的版本中，

[1] 朱和郭，《援潮宝筏》，9A。

而 1861 和 1862 年，正是太平天国运动势头高涨之际。^[1] 早期的前言，作者自称是“天下第一伤心人”。柯文认为这本书的出版主要应归因于曾国藩，柯文在一份附录里，记录一个中国的天主教学者论证这本书的缘由时，也说到它主要是由曾国藩的指挥部主导的；其目的是想使此书在对付太平军的意识形态的斗争中发挥作用。其实只要略加分析此书的内容，便可证实这位学者所言不假。

那位“天下第一伤心人”，通过大量引用清帝《圣谕》中针对异端邪说的句子，来写成了这本宣传书册。《圣谕》是在清朝早期由康熙皇帝组织编撰之儒家格言警句的总集。从《辟邪纪实》的目录中，就可以看出各个章节的内容：“天主教集说”，“天主邪教入中国考略”，“辟邪论上下篇”，“杂引”，“批驳邪说”，“案证”，以及附卷“辟邪歌”，“团防法”（一份建立地方民兵组织的指南），“哥老会说”（关于哥老会的讨论——哥老会是在太平天国运动时期兴起的一个秘密团体）。这本书册和那些记录处理宗派团体的指南很相似，例如《破邪详辩》，就是在太平天国运动出现之前出版，用来对付佛教宗派团体的著作。这样的一些文本被清朝官员用来作为处理各地意识形态问题的参考书。

在《辟邪纪实》这本书的前言当中，作者探讨了天主教的起源及其开创者耶稣。但是，此书从一开始便借用太平天国的特有用语，来描述天主教的道理。比如“耶稣本上帝化身”，还有耶稣就是“天兄”等等^[2]。那些所谓的“纪实”其实并非事实，甚而是一种曲解。比如，天主教在“礼仪之争”后就没再用过“上帝”这个词了，而且也从来没

[1] 在他的《中国和基督教》(*China and Christianity*)一书中，柯文(Cohen)对《辟邪纪实》这本书的起源做出了非常可信的推断。参见其附录，277—281页。《辟邪实录》(*Death Blow to Corrupt Doctrines*)的英文翻译版和《辟邪纪实》很相似。在内容上也有重复之处，例如，都包括了杨光先的《辟邪论》，还有都有一章叫做“杂引”。虽然它们是两部不同的出版物，因为《辟邪纪实》还有一些章节是《辟邪实录》所没有的。甚至在它们都含有的章节当中，例如“杂引”，《辟邪纪实》包含引用的也比《辟邪实录》一书多。《辟邪实录》也包含了一章《辟邪纪实》没有的内容，章节的标题叫“湖南为被驱逐的非人类物种的请愿书”。

[2] 《辟邪纪实》，“天主邪教集说”，1a。

有把耶稣称为“天兄”，反倒是太平教采用了这些概念和说法。

《辟邪纪实》的确曾在文章的一两处提到了太平军是信天主教的，但却从来没深入探讨过天主教和太平教是否合作过，便妄下定论说二者是合作的。例如在第一章中，当考察了天主教在道德和政治两个层面的败坏之后，作者就提到了天主教和太平教之间的关联：“然国初禁例森严，传习者犹不敢毕露丑态。至道光末年，乃有匪徒杨秀清洪秀全等，奉其教群起倡乱。”^[1]

第一章过后，这本书中的污秽之章便紧随着登场了。这使得基督教传教士开始犹豫，是否要出版他们已经翻译成了英文的，与这本书相关的另一本书——《破邪实录》(*Death Blow to Corrupt Doctrines*)。传教士们“意识到信徒中的那些激进的反对者，可能会阻挠这样一本充满污言秽语，侮辱基督教的英文书籍的出版”，但是，他们不愿由于拘谨而不去揭露人类的邪恶阴暗，因而他们勇敢地揭露了太平天国运动后，清朝政府对传教士极尽所能的诋毁攻击。

传教士们非常审慎地对这本册子中的污秽下流之处提出了警告。他们翻译的这本书及《辟邪纪实》书中的那些说法是极其污秽邪恶的，其中有一处摘录是指控天主教传教士挖死人的眼珠子来制造邪恶的物品，有一处说到天主教的信徒在准备敬拜时往自己的脸上涂抹女人的经血，还有一处声称有一个人无意中经过邻居家的院墙，发现一对众人皆知、信奉天主教的父子，正在家中行各种苟且之事。^[2] 这本书开头的内容大都在表述诸如此类的对天主教的恶毒诽谤和攻击。

但是，这本书的内容并非都是持这种谩骂论调的。比如，“辟邪论上下篇”和“批驳邪说”，它们实际上是对天主的信经的考察。虽然《批驳》一章的矛头是针对天主教，但却是以基督新教的书册为基本的批驳

[1] 《辟邪纪实》，“天主教集说”，3a。

[2] 利用眼珠子做混合物的诽谤，参见：同上，“天主教集说”，4a，关于在祭祀时用经血的诽谤，参见：同上，“杂引”，3b，关于父子关系乱伦的诽谤，参见：同上，“案证”，11b。这些关于他们的指控在《辟邪纪实》中多次出现。

对象，因为此章的作者通篇采用“上帝”这个说法；而且，在探讨圣礼的时候仅仅列举了基督教所有的洗礼和圣餐，并未提及天主教的七项礼仪。

尽管这位具名“天下第一伤心人”的作者，为了更鲜明地表述他的观点，运用了一些具有讽刺意味的内容，但他还是用一种非常严肃的态度对待那些道理。他从天堂和地狱的教义开始。这也是反对佛教的著作《破邪详辩》中讨论和批判得最多的问题。作者讨论了神（上帝）的问题，怀疑为什么当神晓谕世人不可以上帝这个名字加之于他的时候，他却早已有了那么多不同的称呼——耶和華、天上的父、上帝、天主。此外，既然耶穌本身是没有罪的，是完全践行上帝律法的，那为什么他却要触犯以色列的律法而被以色列王国处死了呢？

此外，还有上帝之国的问题（上帝之国，不是太平教喜欢用的“天国”）。作者指出如果存在着两个王国，就像天主的教义所说的那样，上帝之国以及邪恶之国，那些敬拜上帝的人可以进入上帝之国并被称作是“上帝之民”；那么，不知道或者没有跟随耶穌的中华民族几千年的祖先和圣哲们，以及大清皇朝的帝王将相们，他们就是属于邪恶之国的吗？更甚者，难道这意味着那些信奉这个宗教并且制造了这场暴乱的粤匪们（指太平军）也是上帝的子民吗？^[1] 这个论述者非常满意自己发掘并揭露了这个宗教的本质，然后就此停笔了。

为了去除这种邪教教义，并且合理地向那些没有文化的群众教导正统的教义，这位“天下第一伤心人”，编写了“辟邪之歌”，这首诗歌共有 294 句，每句有七个字，整首诗歌蕴含并总结了这本书的基本思想内容。在把矛头指向天主教时，这首诗歌所采用的语言，却更像是用来描述太平教的。诗歌中用“天王”来称呼创造者上帝，用“圣子”和“天兄”来指称“天主”^[2]，以此作为对上帝多样性的指称的补充。

[1] 《辟邪纪实》，“批驳邪说”，20b—21a。

[2] 同上，附录。“天兄”这个词出现了两次（1b，3a）。而耶穌的称谓“基督”在这首歌里没有出现，或者说是因为这个原因，在整部书里都没有出现。

在这首诗歌中，以及在这本书的整体框架当中，作者使天主教和太平教之间的联系清晰明确了起来：

道光末年祸渐萌 / 洪秀全与杨秀清 / 奉行邪教同倡乱 / 蔓延东南成大患 / 十许年来不得平 / 逆夷探知中国情 / 晓得邪教匪徒信 / 戊午竟入广东境。^[1]

这首诗歌中更为阴谋诡诈的部分，是描述那些运动者——他们是太平匪徒还是天主教的匪徒并不明确——用来指称那些被清政府处决的人的词语：“死有三等圣名色”，这三个不同层次的神圣阶段，是取决于死者是因何而死的。但很明显的是，这些死亡全都是因政府所施的刑法致死的，包括他们认为达到死亡最神圣境界的被肢解而死。紧随这个描述之后，这个运动的叛党们形容了他们死亡的景象：“若犯国法把命捐 / 名穿红袍上了天”^[2]。

这种身披红袍的殉教景象，在太平天国运动之前、期间以及之后，对理解运动者的生命意义而言，都是具有决定性作用的，因为这一景象和《破邪详辩》中所描述的是一个明显的类比。《破邪详辩》这本书也是一部镇压异教徒的指南，但是它是针对佛教徒的，是由另一个政府机构编写的，是因为佛教徒们拒绝承认国家政权在反对异教斗争中的优先地位，而宣布取缔佛教。在这两部指南中，异教徒们被描述成了为反击政府威胁，便声称上帝之国是在他们那一边，而且（最终）会给他们披上红袍，接纳他们。因此在殉教的问题上，不同的教派——太平教、白莲教以及天主教——在教义方面的差异性就消失了。这种影响给了我们什么启示呢？首先，在运动期间和运动结束之后，邪教徒都被看成是（斗争）的目标。但是更为明显的是，不同的教派在形容自身被政府控

[1] 《辟邪纪实》，“批驳邪说”，3b。

[2] 同上，4b。

制的命运时，都采用了类似的词汇。国家、政府官员或者贵族阶级都不是属于正义那方的，只有他们才是站在正义的一方，并且将要被天保护和拯救。

政府威胁异教徒，并不仅是空口说白话而已（的确是付诸行动镇压他们），这首诗歌之后的附录，就证实了当权阶级意图把他们的威胁付诸于实际行动的想法。这附录就是《团防法》，是一份十页纸的指导性指南，涵盖了二十种不同的、成功的地方民兵组织规范。《团防法》的出版不是为了村落的普通日常防御所写的，实际上这份指南主要是针对太平运动兴起时的防御需求所写的。

这场文化战争的关键点，是要建立一套有效的意识形态方面的防御机制。这二十条防御规范中有九条明显的是为处理意识形态问题的，其中有许多是关于怎样去搜寻出那些隐藏天主教思想的太平信徒的。清政府认为这场意识形态斗争的首要目标，就是那些太平运动者中潜在的天主教徒。而在这场长期的反对异教势力的斗争当中，了解天主教教徒和其他异教党羽，无疑地成了首场战役。

尽管这些规范细则中的大部分条文都是否定性的表述，但是第四条用来处理宗教问题的条文，在其意图上却是非常肯定的：

无论官绅士庶人家，堂中必设神龛，供天地君亲师五字牌及祖先神主，团总每季会同团众挨户查验有未设者。^[1]

这份指南说只有通过这种方式，异教的强劲势头和诱惑才能够得到控制。

教化民众，使其保持良好宗教习俗的肯定性书籍，犹如凤毛麟角，其余的都是呼吁民众，去除不良宗教习俗的规定，以下所引用的可充分反映出这一点来：

[1] 《辟邪纪实》，“批驳邪说”，7b。

凡城闾凿耶稣钉死十字架形，按其形，无须、赤身、散发、两手横布，左足加右足上，首右偏，码头及各要隘均凿此形，至街市乡村地面，及挨家门闾，必凿十字架形，不愿者，以从邪教论，团总雇石工命挨家凿之。^[1]

为了能让我们更加理解这一规定的重要性，有些背景知识需要在这里提及一下。在排斥天主教时期，清朝官员强迫天主教的信徒践踏和破坏十字架，以此证明他们已经放弃了异教信仰。在太平天国运动时期，清政府的这一举措，延伸到了家家户户，四乡八壤。而他们所雕刻的耶稣石像，实际上对耶稣形象是一种亵渎，因为这个石像的耶稣头发凌乱不堪，甚至连一块蔽体的布都没有——这代表的是一个被羞辱了的耶稣形象，而且强调了耶稣这个罪犯被处决时的耻辱。

那么，对那些没被查验出来的天主教徒，又该怎么办呢？揭发并检举这些人，就变成了其家人的责任和义务。对这些人而言，已经没有放弃信仰以求活命这条路了；他们所有的只是施以极刑，并且是立即处死。《团防法》第十一条规定：“挨家必立五家互结牌，各具保结，如查出一家有从邪教者，五家联坐。”把异教徒带到民房团的圣坛那里处决的规定，传达了一些信息，它说明了这既是一场宗教信仰方面的战争，也是一场政治军事方面的战争。

这些规定显然是把异教和天主教等同了起来。民防团的首领，每年都必须向他的属下宣读大清皇朝针对这些党派的律令法典，而且天主教徒都必须依据这些法典被处置；对这些律令是不允许作任何辩驳的。^[2]

我们无从知道在太平天国运动期间，有多少天主教的信徒因此失去了生命，但从这份指南可以很明显地看出，在清朝官员的观念中，一个天主教的信徒和一个太平教的匪徒，甚至和一个白莲教教徒之间，基本

[1] 《辟邪纪实》，“批驳邪说”，7b。

[2] 同上，8b—9a。

上是没有什么差别的。大部分传教士在汇报这些天主教徒的牺牲时，都只说了个大概的数目及原因，而且多把死亡主因归于那个时期的动荡不安。

那么，其他那些宗教信仰的命运又是如何的呢？尽管我们不清楚在那个时候，有多少白莲教徒和佛教徒死于清政府的屠刀之下，或被清政府反异教的网络捕获，但是我们可以断定，随着成千上万的太平教信徒，以及数以千计的天主教徒在这场斗争中的相继丧命，佛教徒的死亡人数肯定也是很庞大的。

太平宗教留在西欧和中国历史中的记忆

1858年《天津条约》签订，而后太平天国运动也失败了。因此，天主教得以在中国重见了光明。虽然它仍然不是正统的宗教，但在中国获得了合法的地位。尽管天主教合法了，但《辟邪纪实》却先后两次，以不同的封面被出版了，而其中较晚的一次更是出版于1871年。所以，这种天主教和太平运动之间相联系的印象，仍然影响着清朝官员对天主教和基督新教传教活动的看法。对此，西欧传教士们迅速展开行动，想去除这种对他们不利的印象，清除在中国基督教中反映出的其与太平宗教之间有联系的看法。所有的证据都表明，西方传教士立刻去除并刻意全然忽视太平天国对清皇朝的那些指控所传递出的信息。这种种做法，与清政府及普通民众怎样看待太平天国的遗产，是完全不相符的。传教士们几乎没有从太平运动中吸取到什么教训，更别说从太平教试图把基督教本土化的努力中学到什么了。相反的，基督教开始以一种在太平运动之前从来没有的方式，来协调西方列强之间的利益。

天主教徒在太平天国运动中是受影响最深的，然而，看来他们却像是已经完全遗忘了太平宗教企图在中国社会扎根的努力，以及太平宗教所带来的改变。举例来说，一份关于“十诫”的天主教版本《天主圣教

十诫全论圣迹》在太平运动失败后不久就出现了^[1]。虽然这本是1650年就首版过的那本书的再版，但是再版书中的所有章节，都没有做丝毫的改动。即使连传教士自己都知道太平教信仰的核心就是“十诫”，太平教也因此被称作是“十诫教”。他们本来大可以给这本书附上一份前言，来集中谈谈太平天国和“十诫”的问题。但是，在这本书的评注中，连一行都没提到这个宗教，天主教的传教士们错失了這個很好的机会。因此，很明显地可以看出，他们认为没有做出这种解释的必要。

天主教的教义，仍然只是对“十诫”作非常传统的表述。例如，在讨论头两条涉及偶像和渎神的戒律时，这本书中，没有任何文字提到太平教捣毁圣像，或他们对于清皇朝渎神的控诉，而仅在提到第一条戒律时宣称：“在万物之中只崇拜一个天主。”这很自然地会涉及太平军反对偶像崇拜的讨论，但这本书的大部分内容，却只集中在捍卫天主教的实践活动方面。例如，主张在礼拜仪式中使用天主教的圣像，但谴责佛教徒敬拜的那些偶像。在讨论圣像和偶像的问题上，他们本可探讨偶像与破坏偶像这一与太平天国运动相关的问题的，因为天主教的圣像曾经在太平运动时期，和佛教的偶像一起被太平军砸碎了，但是，这样的机会同样的被传教士们略过了。

在谈到“十诫”的第二条时，这本书也没提及亵渎神明的问题。这个问题曾是太平教用来抨击清朝政府的主要矛头所向。事实上，这些讨论大都流于表面，全是关于欧洲人如何看重“十诫”的。从教义上来看，只是禁止妄用上帝之名起誓这样的律法。太平天国关于清皇朝夺取了本属于上帝的属地之类的指控，在这本书中完全没有出现，关于不同的上帝之名的争论，也没有在这本书中出现。上帝的名字，甚至于“天父”这个名字，在该书中都没有出现过。他们本可在此再版书中，讨论

[1] 潘国光，《天主圣教十诫全论圣集》，1869年编辑的是1650年第一版的重版。作者的西方名字叫弗兰西斯·布萊克迪（Francesco Brancati）（1607—1671）。参见：Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur Les Jesuites de L'Ancienne Mission de Chine*, 228页；钟鸣旦，《基督教手册》，429页。

太平宗教对“十诫”的认知所做的改变，或者是在前言中，探讨天主教对于太平宗教的挑战所做的回应。但是，传教士们却没有这么做，他们只是再版了一本完全不顾历史和社会背景变化的书。

基督新教的文献中关于太平天国的记载，也不比天主教的强多少。洪秀全首先是从基督新教传教士那里知道基督教的，而且，在太平天国运动期间，他仍然和这些传教士们保持着固定的联系。无疑的，太平天国运动应该在基督新教的文献中有一定的影响和记载。然而，事实却不是这样的。基督新教的教义问答也是继续了传统的模式，经常出现十诫、主祷文以及使徒信经，还有关于教会和圣礼的一些讨论。这些内容都是以一种问答的形式出现的；我们可以设想基督新教的传教士们，曾经有过在探讨这些问题时介绍太平天国运动的念头，但是，在这些讨论中却缺乏涉及太平宗教的思想和术语，这似乎证明了他们实际上是要否定太平运动的影响。

“十诫”的第三条，即禁止妄称上帝之名，在不同的教义问答当中以不同的形式出现。在梁阿发的版本里，受马礼逊的影响，这条戒律是这样表述的，“答曰：第三诫者要人不可混乱称呼上帝之圣名也。”^[1]莫里森的同工，威廉·米怜（William Milne）把第三条戒律翻译成是，“答曰：第三诫神谕曰，尔不可虚乱称呼神主尔神之名也。”^[2]

这些文献的表述与那些太平运动时期教义讨论的要点相比，并没有什么改变。一部由米怜的儿子，在太平运动的鼎盛时期出版的教义问答集，对这一戒律是这样翻译的：“三诫曰，尔上帝耶和华之名，勿妄称，妄称者，罪无赦。”^[3]在这里，由于这一不妥当的翻译，中国的基督教皈依者就接收到了一个错误的神学思想（即不可原谅的大罪）。1873年出版的一本基督教教义问答集，通篇反映的却是天主教的传统影响。

[1] 梁阿发，《真道问答浅解》，3b。

[2] 米怜，《幼学浅解问答》，4b。

[3] 米怜，《真道入门》，p.4a。

比如，这本问答集禁止随便呼求“尔上帝耶和華之名”。^[1]这是脱离了当时的基督新教思潮的。这些文本从来都没有提到过太平宗教信仰，也没有从太平运动中学习到对上帝之名的教训。到底第三条戒律中禁止信徒们亵渎的是谁的名字——圣主的，上帝耶和華的，还是天主耶和華的——仍然是非常混乱、无逻辑可循的。

尽管太平教宣称“皇帝”这个称呼是一种渎神的标志，但是，太平运动之后出版的基督教的教义问答集中，却没有证据可以表明传教士们因受到太平宗教的启发，而对上帝这个名字进行过重新考察。事实上，这些教义问答集大都只是太平运动之前出版的那些教义问答集的再版。例如，米怜的《初学问答》，第一次出版是在1817年嘉庆年间，但在1848年、1850年和1892年进行了内容模式相同的再版。这些再版并没有对书中的教义和术语作任何新的说明、修改、注释。由于清除太平运动记忆是既定政策，所以这部再版的书里，也没有任何前言介绍这场运动。而且，这本书中的一些观点，反映出了他们缺少对中国传统文化和社会，以及在太平运动之后发生的那些变化的尊重。

虽然基督新教的传教著作当中，经常提及中国的太平天国运动，但太平天国运动的发生、过程、结束这种种的因素，看起来并没有对基督教传教士们的传教，以及阐释教义产生什么影响。“上帝”这个名词，在某些基督教教义问答的一些小章节中虽有所涉及，但这些写作教义问答的传教士们，彼此并没有达成什么共识，也没形成一个统一的说法。无论是天主教还是基督新教的传教士们，他们都没有对“CHRIST”这个词，进行富有中国文化意蕴的翻译。他们仍然保留了这个词的外来感，将之翻译为“基督”。如果他们从太平宗教学到了教训，他们应该尝试把 Christ 翻译成一个更有意义的词，比如太平教所采用的“天子”，或者是“太子”。但是，他们并没有这么做。大概这些19世纪的传教士意识到基督教传教的政治风险，于是，有别于那些早期教会的传教使

[1] 布格杰特 (Blodgett), 《真理问答》, 16b。

徒，他们放弃了采用这些极富地方文化色彩的词汇。

传教士们也不欣赏太平教试图融合基督教和中国传统文化而做出的努力和尝试。洪秀全从一种全新的、传统中国基督化的世界观出发，把中国看成是整个基督世界的中心。这种观点在太平教版本的《三字经》中可以非常清楚地读到。这种通过对中国在世界位置上位置的重新理解来重构中国历史的观点，无论是和传统的、还是和当时基督教传教士所编写的《三字经》的观点，都是不同的。^[1]

中国儒家的经典《三字经》成书于13世纪，被当成中国孩童学习读写的教材。这本书里包含了大约五百个不同的字，它也被用来作为教育孩童儒家基本思想的书籍。这本书的开篇就是对人性的一种信仰的宣称，即“人之初，性本善”。其他大部分内容，都简单明了地教导推崇儒教的伦理道德观，以君臣、父子、夫妻这三种关系为最基本的伦理体系。这本书也提及了儒家传统的主要典籍，该书的最后一部分是历史阐述，从中国最早期的朝代开始，一直到宋朝（公元960年——公元1279年）为止，也就是到传统儒家《三字经》的成书时结束。

传统儒家的《三字经》和太平天国版本的《三字经》之间的一些不同之处，是很值得探讨的。太平版本《三字经》的开篇就和儒家版本的非常不同。太平的开篇讲述的是圣主上帝和他的创世，接着这本书介绍了以色列民族，然后大约有三分之一的篇幅讲述历史，这些历史，基

[1] 太平天国所采用的思想的中文版可以参考：向达等编辑，《太平天国》，第一册，225—227页；英文版参考：梅谷，《太平叛乱》，2卷，152—161页。我所使用的是一个传统的中文版中，最早的是宋代王应麟编著的《三字经》，我所使用的传教士版本最早由麦都思（Walter Medhurst）在1823年编著出版。我得到的最早的编著文献是1843年在香港刊印的，这本书也叫《三字经》。麦都思的版本看起来是一个流行的版本，至少在传教士版本中是这样的。我浏览了好几部不同的编著版本。它在1870年在福州被重新编著过，成了一部阅读起来更为流畅上口的作品；但是书里的内容和章节标题还是一样的，惟一显著的不同是这个修订版是在太平运动之后出版的，把God的名字从神和真神主改为上帝。虽然我认为这一传教士们所做的改变是受到了太平教信息的影响，但是在书的前言中却没有提示说明。事实上，就如同我上文讨论的那样，太平天国运动的经历在所有其他方面都被忽略了。然而在这本书的早期版本里使用“神”这个词仍然是有些奇怪的，因为麦都思才是把上帝用作God的名字的主要倡导者。他是在那时代倡导把God翻译做上帝的传教士，我在第三章中介绍过。

本上集中于埃及的审判故事以及以色列的救赎故事，接着是对中国历史的重述；这些重述很独特地指出古代的中国人是与上帝同行，按上帝的律法行事的。早期的君王们以公义和美德实行统治，而不是依靠军事力量。因此，这些君王们深受人民的爱戴。只是到了公元前3世纪的秦代，人民才被带上了邪路。太平版本的《三字经》，还列举了秦代之后的每个朝代，是如何一步步地使人民远离上帝道路的。这个历史叙事截止于宋代，接着就开始介绍洪秀全在1837年升入天堂的故事。这本书的最后，集中于介绍洪秀全看到的异象以及由此产生的太平教的教义信经。此书结尾的篇章则是鼓励人民如何敬拜上帝，遵守诫命。总的来说，传统儒家的《三字经》和太平版本的《三字经》，以两种截然不同的内容和方式，来揭示道理与阐述中国历史。

太平版本的《三字经》，和基督教传教士们编写的《三字经》之间，甚至存在着更多歧异之处。传教士们的版本是由麦都思翻译的。这个版本在19世纪被广泛地运用和传播着。尽管这两个版本都是从上帝的创世活动开始，但除了开头几句之外，它们可说是完全不同的两本书。传教士版本的《三字经》由阐述全知、全能的上帝的本质开始。（麦都思与众不同地把God翻译成“真神主”或者“神”，而不是“上帝”。这个术语在麦都思死后的一个版本中被改了。）接着这本书提到了上帝创造人类的故事。麦都思非常谨慎地指出，人的本性是善的。尽管它是以中文和“三字经”的方式写成的，但该书的其他部分，读起来就像是一部在任何年代、任何地方都能够出版的典型的基督教福音书。该书所涵盖的主题和福音书非常相似：上帝和他的本性、创世论、人类的堕落以及救赎的途径。1870年发行这个版本的传教士们，在历经太平天国运动之后，也并没因此而改变这些主题或者添加什么新的内容。

在这本传教士版本的《三字经》中，同样的没有涉及中国的历史和文化。中国的读者从这本书里学到的，只会是：这个神圣的真神仅关心那些与历史、文化、身心无关的灵魂。而太平版本的《三字经》，则相反的试图重述中国的历史，将“过去的中国历史”置于世界历史之中，

与世界历史相连结。它认为，在地球上所有的人类当中，上主皇上帝偏爱并拣选了中国人，而且他还任命他们其中的一个来做天王，管理他们。太平宗教把基督教中国化了的种种作为，基督教传教士们完全视而不见，对如何继续传播他们的福音信息，也没有产生丝毫影响。^[1]

当天主教和基督新教的传教士们，认为他们可以无视太平天国运动的同时，中国的官僚阶级和普通民众却没有忘记这场事件以及它和天主教、基督教之间的关系。^[2]这种太平天国和基督教彼此勾结的印象，即使在太平天国运动失败之后的几十年间，还是令人记忆犹新的。

一份永不消失的遗产

太平遗产中最为重要的部分，是对清皇朝旧的统治秩序的不断攻击，以及对其统治的正统性的否定。在效忠朝廷的调查人员的报告及出版物，例如《辟邪纪实》中，所主张的太平教、白莲教和天主教之间有所勾结、合作的观点，以及白莲教信徒皈依基督教的趋势，都表明了对天主教、基督新教，甚至本土的佛教徒而言，太平天国所留下的遗产就是：他们反对偶像崇拜，而最终则是针对清朝政府的反皇权崇拜。

尽管传教士们努力地要去除他们和太平天国之间的联系，他们却不能够把太平宗教和基督教在教义上的相似性抹去。所以，当他们在那些曾经被太平军占领过的城市、乡镇以及村落的街头巷尾传教时，实际上就是以另一种方式使太平宗教的教义信息得以继续传播。甚至当那些

[1] 麦都思忽视了历史性的内涵，是有些奇怪的。在上帝和神的争论当中，是麦都思支持太平教所赞同的关于中国历史的观点。早期的天主教传教士们对中国历史持同样的观点，但是，并不经常在他们的文学作品当中提及到。很可能是正好因为这个观点被认为是反对统治帝王的一种冒犯。明朝的皈依者，杨廷筠，提到过这个观点，在一篇传教文章的前言当中，他写道：天是在任何辉煌的时代都惟一值得敬拜的；“然而，在秦朝之后，对天的崇拜开始衰落，自汉朝开始就完全消失了”。引自许理和（Zürcher Erik），《一种对儒家的补充》，77页。

[2] 基督新教在一开始指的是耶稣教，后来指的是基督教。

中国的福音传播者看似早已遗忘或无视于太平教的遗产之时，通过天主教、基督新教传教士，以及中国本土的福音传播者的著作可以看出，太平信仰的信息要素，仍然继续在中华大地上传播着。当那些前太平宗教的信徒听到传教士们宣讲“十诫”，这一每个人投身太平军时都必须记住的信经时，或者当他们再次听到“十诫”中对偶像崇拜的谴责以及对妄称上帝之名的警告时，他们会有什么样的反应呢？当赞美诗的歌声在整个城市上空飘扬时，他们的反应又如何呢？那些关于天王以及耶稣这个王子的景象，不会再次出现在他们的脑海之中么？当传教士以及福音传播者们可能已经忘却了这些遗产的时候，这些遗产对任何一个中国人而言——无论他是村夫农妇中的支持者，还是清朝皇族中的反对者——只要他曾经生活于太平天国运动期间，都是很难不想起太平天国运动的。

传教士们可以继续选择遗忘太平天国运动给中国社会带来的变化，但是，中国人民，无论是官员士绅也好，是平民百姓也好，是不可能忘记这些的。在教义和实践方面，中国人对于太平天国的反偶像崇拜、民族主义，以及将帝王身份世俗化的记忆，就像这场宗教战争所留下的伤痛一样，历历在目，让人无法遗忘。太平宗教，这个生气蓬勃的中国基督教信仰，不仅改变了太平宗教的信徒，而且在某种程度上，也改变了所有中国人对宗教、清朝政府和整个中国的帝王统治制度，以及儒教的伦理规范体系的看法。



参考文献

- Ahern, Emily. *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Archives of the Council for World Mission. "London Missionary Society: Central China." Set #2140, Boxes 1-26. Yale Divinity School, Day Mission Library.
- Bai Yingli. *Tianzhu sheng jiao bai wenda* (A catechism of the holy religion of the Lord of Heaven). N.p., n.d.
- Baller, F.W. *The Sacred Edict*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1892.
- Bartlett, Beatrice. *Monarchs and Ministers*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Bays, Daniel. "Christianity and Chinese Sects: Religious Tracts in the Late Nineteenth Century." In *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, edited by Suzanne Barnett and J. K. Fairbank. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- , ed. *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Bell, Catherine. "Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of 'Popular Religion.'" *History of Religions* 29, no. 1 (1989): 35-57.
- . *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Bernhardt, Kathryn. *Rents, Taxes and Peasant Resistance*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- Bixie jishi (A record of facts to ward off heterodoxy). N.p.: n.p., 1871.
- Blodgett, Henry. *Zhenli wenda* (A catechism of the truth). Peking: n.p., 1873.

- Boardman, Eugene. *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851-1864*. Madison: University of Wisconsin Press, 1952.
- Bodde, Derk, and Clarence Morris. *Law in Imperial China*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1973.
- Boff, Leonardo, and Clodovis Boff. *Salvation and Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984.
- Bohr, P. Richard. "The Politics of Eschatology: Hung Hsiu-ch'uan and the Rise of the Taipings, 1837-1853." Ph.D. diss., University of California, Davis, 1978.
- Buglio, Ludovico, trans. *Shengshi lidian* (A manual of ritual holy matters). Peking: n.p., 1675.
- Canton, William. *History of the British and Foreign Bible Society*. Vol. 2. London: John Murray, 1904.
- Carey, William. *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathen*. Leicester, 1792; facsimile edition: London, 1961.
- Cary-Elwes, Columba. *China and the Cross: A Survey of Missionary History*. New York: P. J. Kennedy, 1957.
- Chen, Kenneth. *Buddhism in China*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Chesneaux, Jean, ed. *Popular Movements and Secret Societies in China, 1840-1950*. Stanford: Stanford University Press, 1972.
- Chiang Siang-tseh. *The Nien Rebellion*. Seattle: University of Washington Press, 1954.
- The Chinese Recorder and Missionary Journal*. Foochow, 1868-72; Shanghai, 1874-1900.
- The Chinese Repository*. Canton, 1845-51.
- Chouban yituu shimo* (A complete account of our management of barbarian affairs). Peking: n.p., 1930.
- Clarke, P. "The Coming of God to Kwangsi." *Papers on Far Eastern History* 7 (March 1973): 145-81.
- Clarke, Prescott, and J. S. Gregory. *Western Reports on the Taiping*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1982.
- Cohen, Paul. *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-Foreignism, 1860-1870*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- Daqing luli huiji beilan* (The Great Qing statutes and sub-statutes, collected and classified). N.p.: n.p., 1877.

- Daqing lǚli huitong xinzuan* (A comprehensive new edition of the statutes and sub-statutes of the Great Qing). Edited by Yao Yuxiang. Peking: n.p., 1873. Reprint, Taipei: n.p., 1964.
- Death Blow to Corrupt Doctrines*. Shanghai: n.p., 1870.
- DeGroot, J. J. M. *Sectarianism and Religious Persecution in China*. Amsterdam: Johannes Muller, 1904.
- Dehergne, Joseph. *Répertoire des Jésuites de Chine*. Rome: Institutum Historicum, 1973.
- Eire, Carlos. *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Entenmann, Robert E. "Catholics and Society in Eighteenth-Century Sichuan." In *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, edited by Daniel Bays. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Esherick, Joseph. *Reform and Revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.
- Feng Bingzheng. *Shengshi churao* (A grass cutter in a prosperous age). N.p.: n.p. Reprint, 1796.
- Feuchtwang, Stephan. *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London and New York: Routledge, 1992.
- Fishbourne, E. G. *Impressions of China and the Present Revolution*. London: Seeley, Jackson, and Halliday, 1855.
- Forrest, Robert James. "The Christianity of Hung Tsiu Tsuen, A Review of Taiping Books." *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 4 (December 1867): 187-208.
- Gernet, Jacques. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Gongzhong dang* (Palace Memorial Archive). Peasant Uprising and Nian Army Categories. Beijing: Ming-Qing Archives.
- Gregory, Peter. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Guo Tingyi. *Taiping Tianguo shishi rizhi* (Historical facts and calendrical record of the Taiping Heavenly Kingdom). Shanghai: Shanghai Bookstore Publishers, 1986.

- Guo Yisheng, ed. *Taiping Tianguo lisbi ditu ji* (A historical atlas of the Taiping Heavenly Kingdom). Beijing: China Maps Publishing, 1989.
- Gützlaff, Charles. *Journal of Three Voyages Along the Coast of China in 1831, 1832, and 1833*. London: Frederick Westley and A. H. Davis, 1834. Reprint, Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1968.
- Guy, R. Kent. *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- Hamberg, Theodore. *The Visions of Hung-Siu-Tshuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection*. Hong Kong: China Mail Office, 1854. Reprint, Peking: Yenching University Library, 1935.
- Hill, Christopher. *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*. London: The Penguin Press, 1993.
- Hobsbawm, E. J. *Social Bandits and Primitive Rebels*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1959.
- Huang Yubian. *Poxie xiangbian* (A detailed refutation of heterodoxy). N.p.: n.p., 1883.
- Hykes, John R. *List of Translations of the Scriptures into the Chinese Language*. Yokohama: Fukyin Printing Company, 1915.
- Jen Yu-wen. *Taiping Tianguo dianzhi tongkao* (Studies on the institutions of the Taiping Heavenly Kingdom). 3 vol. Hong Kong: n.p., 1958.
- . *The Taiping Revolutionary Movement*. New Haven: Yale University Press, 1973.
- Jiuyizhao shengshu* (The Old Testament). Gützlaff version. N.p.: n.p., 1853.
- Johnson, David, Andrew Nathan, and Evelyn Rawski, eds. *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.
- Jones, William C., trans. *The Great Qing Code*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Jordan, David. *Gods, Ghosts, and Ancestors*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Junjichu dang* (Grand Council archive). Peasant Uprising and Nien Army Categories. Beijing: Ming-Qing Archives.
- Kuhn, Philip. "Origins of the Taiping Vision: Cross-Cultural Dimensions of a Chinese Rebellion." *Comparative Studies in Society and History* 19 (1977): 350-66.
- . "The Taiping Rebellion." In *The Cambridge History of China*, edited

- by Denis Twitchett and John K. Fairbank. Pt. 1 of vol. 10, *Late Ch'ing, 1800-1911*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- . *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christian Missions in China*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929.
- Launay, Adrien. *Histoire des Missions de la Chine, Mission du Kouang-si*. Paris: n.p., 1903.
- Lettres Edifiantes et Curieuses*. Nouvelle edition. Vols. 16-20. Toulouse: n.p., 1810-11.
- Liang Afa. *Zhendao wenda gianjie* (The true way catechism simply explained). Malacca, 1829.
- . *Quanshi liangyan* (Good words to admonish the age). Canton: Religious Tract Society, 1832. Reprint, Taipei: Taiwan Xuesheng shuju, 1965.
- Liang jiang zhongyi lu* (A record of martyrs from Jiangsu and Jiangxi). 1877 and 1893.
- Lindley [Linle], Augustus F. *Ti-Ping Tien-Kwob, The History of the Ti-Ping Revolution*. Vol. 1. London: Day and Son, 1866.
- Liu Cheng-yun. "The Ko-Lao Hui in Late Imperial China." Ph.D. diss., University of Pittsburgh, 1983.
- Liu Jinzao, ed. *Qingchao xu wenxian tongkao* (Encyclopedia of source materials for the Qing dynasty). Shanghai: Commercial Press, 1935.
- Liu Kwang-ching, ed. *Orthodoxy in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Lloyd, Trevor. *The British Empire*. New York: Oxford University Press, 1984.
- Loewe, Michael. "The Religious and Intellectual Background." In *The Cambridge History of China*, edited by Denis Twitchett and Michael Loewe. Vol. 1, *The Ch'in and Han Empires*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Lundbæk, Knud. "Joseph De Prémare and the Name of God in China." In *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, edited by D. E. Mungello. Nettetal: Steylar Verlag, 1994.
- Luo Ergang, ed. *Taiping Tianguo wenwu* (Relics of the Taiping Heavenly Kingdom). Nanjing: Jiangsu Publishing House, 1992.
- Lutz, Jessie G., and R. Ray Lutz. "Karl Gützlaff's Approach to Indigenization:

- The Chinese Union." In *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, edited by Daniel Bays. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- . *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850–1900*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1998.
- MacGillivray, D. *A Century of Protestant Missions in China (1807–1907)*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1907. Reprint, San Francisco: Chinese Materials Center, 1979.
- McNeur, George H. *China's First Preacher, Liang A-fa*. Shanghai: Kwang Hsueh Publishing House, 1934.
- Meadows, Thomas T. *The Chinese and Their Rebellions*. London: Smith Elder, 1856. Reprint, Stanford: Stanford University Reprints, 1953.
- Medhurst, W. H. *China: Its State and Prospects*. London: John Snow, 1840.
- . *Sanzi jing* (The three character classic). Hong Kong: n.p., 1843.
- Michael, Franz. *The Taiping Rebellion: History and Documents*. In collaboration with Chung-li Chang. 3 vols. Seattle: University of Washington Press, 1971.
- Milne, William. *Youxue qianjie wenda* (An elementary scholar's catechism simply explained). Malacca: n.p., 1817.
- Milne, William C. *Zhendao rumen* (The entrance to the true way). Amoy, 1855.
- Minamiki, George. *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, 1985.
- Miranda, Jose. *Communism in the Bible*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982.
- Morrison, Robert, trans. *Yesu Jilishidu wozhu jiu zhe xinyi zhaoshu* (The New Testament; lit., Jesus Christ, my lord and savior, newly transmitted imperial declaration). N.p.: n.p., 1813.
- . *Yesu Jilishidu wo jiu zhu zhaoshu* (The New Testament; lit., The imperial declaration of Jesus Christ, my salvation lord). Canton: n.p., 1813–14.
- . *Shentian shengshu* (The holy book of the God of Heaven). Malacca: n.p., 1823.
- The Morrison Transcript of the Basset Version of the New Testament*. N.p.: n.p., 1806.
- Morse, Hosea B. *The International Relations of the Chinese Empire*. London: Longmans, Green, and Company, 1910.
- Mungello, David. *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.
- . *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650–1785*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2001.

- Naquin, Susan. *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- Neill, Stephen. *A History of Christian Missions*. Vol. 6 of *The Pelican History of the Church*, edited by Owen Chadwick. Middlesex: Penguin Books, 1964.
- North China Herald*. Shanghai, 1853–1900.
- Overmyer, Daniel. "Attitudes Toward the Ruler and State in Chinese Popular Religious Literature: Sixteenth and Seventeenth Century *Pao-chūan*." *Harvard Journal of Asian Studies* 44, no. 2 (1984): 347–79.
- . *Folk Buddhist Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- . *Precious Volumes: An Introduction to Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Ownby, David. "The Heaven and Earth Society as Popular Religion." *The Journal of Asian Studies* 54, no. 4 (November 1995): 1023–46.
- Ownby, David, and Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1993.
- Pan Guoguang. *Tianzhu Shijie quanlun sheng ji* (A discussion of the holy record of the ten prohibitions of the Heavenly Lord). 1650. Reprint, n.p.: n.p., 1869.
- Perry, Elizabeth. *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845–1945*. Stanford: Stanford University Press, 1980.
- . "Taipings and Triads: The Role of Religion in Inter-Rebel Relations." In *Religion and Rural Revolt*, edited by J. Bak and G. Benecke. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- , ed. *Chinese Perspectives on the Nien*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1981.
- Pfister, Le P. Louis. *Notices Biographiques et Bibliographiques sur Les Jésuites de L'Ancienne Mission de Chine*. Shanghai: Catholic Mission, 1934.
- Qin Baoqi and Dian Murray. *The Origins of the Tiandi Hui: The Chinese Triads in Legend and History*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Qinding Jiuyizhao Shengshu* (The [Taiping] royally authorized Old Testament). N.p.: n.p. [1860?]. British Museum Microfilm.
- Qinding qianyizhao Shengshu* (The [Taiping] royally authorized New Testament). N.p.: n.p. [1860?]. British Museum Microfilm.
- Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1878, 1890.
- Ricci, Matteo. *Tianzhu shiyi* (The true meaning of the Lord of Heaven).

- Translated with an introduction by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen; edited by Edward J. Malatesta. Taipei: Ricci Institute, 1985.
- Roberts, Issachar J. "Tae Ping Wang." *Putnam's Magazine* (October 1856): 380-83.
- Rowbotham, Arnold. *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1942.
- Sanzijing* (Three character classic). 1852. In *The Taiping Rebellion: History and Documents* by Franz Michael, 3 vols., Seattle: University of Washington Press, 1971, and in *Taiping Tianguo* (Taiping Heavenly Kingdom), ed. Xiang Da et al., 8 vols., Shanghai: Shenzhou guoguang she, 1952.
- Seidel, Anna K. "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung." *History of Religions* 9, no. 2/3 (1969-70): 216-47.
- Shih, Vincent Y. C. *The Taiping Ideology: Its Sources, Interpretations and Influences*. 1967. Reprint, Seattle: University of Washington Press, 1972.
- Society for the Propagation of the Faith. *Annals of the Propagation of the Faith*. Paris, 1838-39; London and Baltimore, 1840-1900.
- Soothill, William E., and Lewis Hodous. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London, 1937. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
- Spelman, Douglas G. "Christianity in Chinese: The Protestant Term Question." (Harvard) *Papers on China* 22A (1969): 25-52.
- Spence, Jonathan. *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. New York: W.W. Norton, 1996.
- Standaert, Nicolas. *The Fascinating God: A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God*. Rome: Pontifical Gregorian University, 1995.
- . "The Bible in Early Seventeenth-Century China." In *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, edited by Irene Ebert et al. Sankt Augustin: Institut Monumentica Serica, 1999.
- , ed. *Handbook of Christianity in China*. Vol. 1, 635-1800. Leiden: Brill, 2001.
- Stanley, Brian. *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism*. Leicester, England: Appolos, 1990.
- Strandenaes, Thor. "The Sloane MS #3599: An Early Manuscript of an Incomplete Chinese Version of the New Testament." *Theology and Life*, no. 6 (December 1983): 61-76.

- Taiping Tianguo yinsbu* (Published documents of the Taiping Heavenly Kingdom). 2 vols. Jiangsu Publishing House, 1979.
- Taiping tianri* (Taiping heavenly chronicle). 1848. In *The Taiping Rebellion: History and Documents* by Franz Michael, 3 vols., Seattle: University of Washington Press, 1971, and in *Taiping Tianguo* (Taiping Heavenly Kingdom), ed. Xiang Da et al., 8 vols., Shanghai: Shenzhou guoguang she, 1952.
- Taiping zhaosbu* (Taiping imperial declaration). In *The Taiping Rebellion: History and Documents* by Franz Michael, 3 vols., Seattle: University of Washington Press, 1971, and in *Taiping Tianguo* (Taiping Heavenly Kingdom), ed. Xiang Da et al., 8 vols., Shanghai: Shenzhou guoguang she, 1952.
- Taylor, Rodney. *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany: SUNY Press, 1990.
- Ter Haar, Barend J. "China's Inner Demons: The Political Impact of the Demonological Paradigm." *Cbina Information* 11, no. 3/4 (1996): 54-88.
- . *Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity*. Leiden: Brill, 1998.
- . *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
- Tianchao tianmou zhidu* (The land system of the Heavenly Dynasty). 1853. In *The Taiping Rebellion: History and Documents* by Franz Michael, 3 vols., Seattle: University of Washington Press, 1971, and in *Taiping Tianguo* (Taiping Heavenly Kingdom), ed. Xiang Da et al., 8 vols., Shanghai: Shenzhou guoguang she, 1952.
- Tiantiao shu* (The book of heavenly commandments). 1847(?) In *The Taiping Rebellion: History and Documents* by Franz Michael, 3 vols., Seattle: University of Washington Press, 1971, and in *Taiping Tianguo* (Taiping Heavenly Kingdom), ed. Xiang Da et al., 8 vols., Shanghai: Shenzhou guoguang she, 1952.
- Tiedemann, R.G. "Christianity and Chinese 'Heterodox Sects': Mass Conversion and Syncretism in Shandong Province in the Early Eighteenth Century." *Monumentica Sinica* 44 (1996): 339-82.
- Treaties, Conventions, Etc., Between China and Foreign States*. Shanghai: Inspectorate General of Customs, 1917.
- Van Den Brandt, J. *Les Lazaristes en Chine, 1697-1935: Notes Biographiques et Mises À Jour*. Pei-p'ing: Imprimerie des Lazaristes, 1936.

- Wagner, Rudolf. *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*. 1982. Reprint, Berkeley: University of California Press, 1987.
- . "Operating in the Chinese Public Sphere: Theology and Technique of Taiping Propaganda." In *Norms and the State in China*, edited by Chun-chieh Huang and Erik Zürcher. Leiden: Brill, 1993.
- Wang Qingcheng. *Tianfu Tianxiong shengzhi* (The holy decrees of the Heavenly Father and the Heavenly Elder Brother). Liaoning: Liaoning People's Press, 1986.
- . *Taiping Tianguo de wenxian be lisbi* (Documents and history of the Taiping Heavenly Kingdom). Beijing: Social Science Publications, 1993.
- Wang Yinlin. *Sanzi jing* (Three character classic). Collated by Chen Xugu. Changsha: n.p., 1986.
- Weller, Robert P. "Historians and Consciousness: The Modern Politics of the Taiping Heavenly Kingdom." *Social Research* 54, no. 4 (1987): 731–55.
- . *Resistance, Chaos and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen*. Seattle: University of Washington Press, 1994.
- Withers, John L. "The Heavenly Capital: Nanjing Under the Taiping, 1853–1864." Ph.D. diss., Yale University, 1983.
- Wright, Arthur F. *Buddhism in Chinese History*. Stanford: Stanford University Press, 1959.
- . *Studies in Chinese Buddhism*. Edited by Robert M. Somers. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Wu Liangzuo and Luo Wenqi. "Taiping Tianguo yinshu jiaokan ji" (A list of alterations in Taiping printed literature). *Taiping Tianguo xuekan* 3 (1987): 266–82.
- Wylie, A. *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*. Shanghai: American Presbyterian Press, 1867. Reprint, Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1967.
- Xia Chuntao. *Taiping Tianguo zong jiao* (The religion of the Taiping Heavenly Kingdom). Nanjing: Nanjing University Press, 1992.
- Xiang Da et al., eds. *Taiping Tianguo* (Taiping Heavenly Kingdom). 8 vols. *Zhongguo jindaishi ziliao congkan*. Shanghai: Shenzhou guoguang she, 1952.
- Xinyizhao shengshu* (The New Testament). Gützlaff version. N.p.: n.p., 1853.

- Young, J. D. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.
- Zelin, Madeline. *The Magistrate's Tael*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Zetzsche, Jost Oliver. *The Bible in China: The History of the Union Version*. Monumentica Serica Monograph Series. Nettetal: Steyler Verlag, 1999.
- Zhongguo renming da cidian* (The Chinese biographical dictionary). Shanghai: n.p., 1984.
- Zhu Ximan and Guo Baolu. *Yuanni baofa* (A treasured raft which rescues the drowning). N.p.: n.p., 1860.
- Zhuang Jifa. *Qingdai mimi huihangshi yanjiu* (Research on the history of Qing era secret societies). Taipei: Wenshizhe Publishing House, 1994.
- Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- . "The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript." In *Religion und Philosophie in Ostasien*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985.
- . "A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China." In *Norms and the State in China*, edited by Chun-chieh Huang and Erik Zürcher. Leiden: Brill, 1993.



人名译名对照表

A. C. Moule	穆尔
Alexander Wylie	伟烈
Arthur F. Wright	芮沃寿
Augustus Lindley	奥古斯都·林利
Barend ter Haar	田海
Bays	裴士丹
Bern	伯尔尼
Brian Stanley	史坦利
Carlos Eire	卡洛斯·艾尔
Charles Taylor	查尔斯·泰勒
Christopher Hill	克里斯托弗·希尔
Chung-li Chang	张仲礼
Clarke	克拉克
Cohen	柯文
Daniel L. Overmyer	欧大年
David C Mungello	孟德卫
Dong Wenxue	董文学
E. C. Bridgman	裨治文
E. G. Fishbourne	费熙班

Eugene Boardman	尤金·鲍德曼
Francesco Brancati	弗兰西斯·布莱克迪
Franz Micheal	梅谷
Gernet	谢和耐
Gregory	格雷戈里
Griffith John	格里菲思·约翰
Hans Sloan	汉斯·史罗安
Hinderer	亨德尔
Issachar Roberts	罗孝全
Jean Basset	巴设
Jen Yu-wen	简又文
John Hodgson	约翰·霍德森
John Wesley	约翰·卫斯理
Jonathan Spence	史景迁
Joseph de Prémar	马若瑟
Joseph Edkins	约瑟夫·艾德金斯
Joshua Marshman	约书亚·马士曼
Josiah Cox	郭修理
Jost Zetzsche	尤思德
Karl Gützlaff	郭实腊
Kathryn Bernhardt	凯瑟琳·波恩哈特
Kuhn	库恩
liang Afa	梁阿发
Ludovico Buglio	利类思
MacGillivray	麦克格维雷
Matteo Ricci	利玛窦
Michele Ruggieri	罗明坚
Neill	尼尔

Nicolas Standaert

P.Richard Bohr

Pope Clement XI

Prescott Clarke

Ralph Cudworth

Robert Morrison

Robert Weller

Rudolf Wagner

Theodore Hamberg

Thomas T. Meadows

Valignano

Van den Brandt

Vincent Shih

Walter Medhurst

Wang QingCheng

William Boone

William Canton

William Carey

William Milne

Withers

Zürcher Erik

钟鸣旦

皮·理查德·波尔

教宗克莱门特十一世

普莱斯特·克拉克

拉夫·卡德沃思

罗伯特·马礼逊

罗伯特·韦勒

鲁道夫·瓦格纳

韩山文

托马斯·米都司

范礼安

凡·德·布莱德特

文森特·金

麦都思

王庆成

文惠廉

威廉姆·凯顿

威廉·凯里

威廉·米怜

威瑟斯

许理和

主题译名对照表

American Southern Baptist	南浸信会
Basel Mission	浸信会
blaspheme	巴塞尔宣教会
blitz baptism	渎
chant scripture; chant liturgy	闪电式洗礼
Chinese Repository	诵经
Chinese Union	中国丛报
Christ	福汉会/汉会/汉福会
	基督、基利士督、基利
	师、基利斯督
commit a sin, commit a crime	犯罪
complete Confucianism, displace Buddhism	补儒易佛
Congregational	公理会
Crown Prince; Heir Apparent; anointed prince	太
Daoist: immortal; Buddhist: enlightened one	真人
Daoist: non-activity; Buddhist: nirvana	无为
decree	谕
devil	魔鬼
divine messenger; godly messenger; angel	神使

Do not blaspheme Supreme High Lord Shangdi' s Name)

勿蔑称汝上主皇上帝之名

Dominican

圣多明我会

Elder Prince

太兄

emperor, god

皇帝

emptiness

空

European Catholicism

欧洲大公教会

evil spirits; evil gods

邪神

exorcism classic, manual

出鬼经

foreigners' sacred scriptures

番国旧遗

Franciscan, St. Francis

圣方济会

God

神、神天上帝、神天、
天上帝、上帝、上主、
皇上帝、天主

God, god, emperor

帝

god, spirit

神

gospel harmony

福音一致原则

heaven

天堂

Heavenly Elder Brother

天兄

Heavenly Emperor Society

天帝会

Heavenly Father' s court

天庭

Heavenly God; God, or gods, of Heaven

神天

Heavenly grace; imperial grace

天恩

Heavenly King; used by Liang Afa as "Heavenly Reign"

天王

Heavenly Kingdom; Kingdom of Heaven

天国

Heavenly or imperial messenger; angel

天使

Heavenly soldiers; imperial soldiers

天兵

Heavenly spirit; Heavenly god; angel	天神
heavenly throne; imperial throne)	天位
hell	地狱
High Lord	上主
holy Lord	圣主
Holy spirit; holy god, angel	圣神
imperial declaration; also, translation for Bible	诏书
imperial messenger; angel	圣使
Increasing Brothers Society	添弟会
journey to Heaven	天国之路
London Missionary Society	伦敦宣会/伦敦宣教会
Medium	代言人
Methods of Militia Defense	团防法
Moravians	摩拉维亚教徒
New Testament	新遗诏书
non-being	无
Old Testament	旧遗诏书
popular religion	民间宗教
Presbyterian	长老会
Rites Controversy	礼仪之争
Roman Inquisition	罗马调查团
Russian Orthodox cultures	俄罗斯东正教文化
sacred throne, imperial throne	圣座
sacred words; imperial decree	圣谕
sagely wisdom, moral holiness; imperial	圣
Savior of the World	世界救主
Shangdi of Heaven; Heavenly Sovereign on High	天上帝
sin, crime	咎

Society of God Worshipers	拜上帝会
Son of Heaven	天子
Sovereign of Heaven; Heavenly Emperor	天帝
Sovereign on High; (Protestant) Christian God	上帝
spirit utensils	神品
Supreme Sovereign-on-High	皇上帝
Taiping Heavenly Chronicle	太平天日
Taiping religion	太平宗教
the Altar of Heaven	天坛
the American Board of Commissioners for Foreign Missions	美国海外宣教委员会
the American Presbyterian Board of Foreign Missions	美国长老派海外宣会
the Arian	亚流主义
the Baptist Missionary Society	浸信会宣教团
the Book of Good and Evil	善恶书传
The Book of Heavenly Decrees and Proclamations	天命诏旨书
[the emperor] decree	朕谕
the Heavenly Kingdom draws near	天国近矣
The Heavenly Lord Sect	天主宗教
The Heavenly Lord teaching, sect; Catholicism	天主教
The Lord of Heaven; the (Catholic) Christian God	天主
the Methodist	卫理公会教徒
the millennial kingdom	千禧国
the Missions Étrangères de Paris	巴黎外方宣会
the North China Herald	华北先驱
the Pilgrim's Progress	天路历程

the Protestant missionary societies	新教宣会
the son of God, the son of a God	神子
the Supreme Ultimate	太极
the Taiping Heavenly Commandments	天条书
the Temple of the Nine Demons	九魔庙
the terms inscribed on the Nestorian monument	大秦景教碑
the true divine Lord	真神主
the turbulent tides of the Evangelical Awakening	福音觉醒狂潮
threshold	关
True Lord	真主
Wesleyan group	卫斯理团体
World's Salvation Lord	救世主
your reign would come	尔王就至