

福音與當代中國

GOSPEL AND MODERN CHINA

圣经与中华：

百种译本百版和合



P.106

遍传福音团与西北灵工团
事工的意义与影响

P.96

关于跨文化的回顾、反思（上）

P.80

从《几何原本》的翻译、传播
看人类命运共同体的构建

P.60

再洗礼派历史溯源



福音與當代中國

GOSPEL AND MODERN CHINA

出版方：世基华文传媒有限公司

Publisher: China Gospel Media Company Limited

主 编：伊天原

编委会成员：王璐德；杨伊；李道南；木铎；殷商

美工设计：苏一贝

地 址：香港湾仔骆克道114-118号嘉洛大厦5楼B室

OFFICE B ON 5TH FLOOR GAYLORD COMMERCIAL
BUILDING 114-118 LOCKHART ROAD HONG

公司电话：00852-28150191

传 真：00852-25445670

邮 箱：christiantoday@163.com

ISSN：2616-7425

售价：港币 HK\$100

美金 \$15

版权声明：

本刊发表的文章均代表作者本人观点，
文责由作者自负。

本刊文章一经发表，版权及著作使用权
即归《福音与当代中国》杂志所有。凡涉及国
内外版权及著作使用权问题，均遵照相关法
律法规执行。本刊刊登的所有文章如需转载
或翻译，须经编辑部书面授权。

本刊刊登的所有文章均会刊登在本编辑
部网站，编辑部会告知作者，尊重作者意愿。
网络版版权及著作使用权归本刊所有。

文章在本刊发表后，如被转载或获奖，
请及时通知文章责编，以备成果统计之用。

【信仰思考】

- P. 05 神是活人的神，不是死人的神 / 狄马
P. 08 当代改革宗及主流基督教的几点反思 / 伊卡洛斯的羽毛
P. 11 神意还是民意？ / Yao Xiyi

【和合本百年纪念】

- P. 13 道在中华：中华圣经译本千年史（635-2019年）
——“和合译本”百年（1919-2019）纪念专文（上） / 刘平
P. 34 道在中华：中华圣经译本千年史（635-2019年）
——“和合译本”百年（1919-2019）纪念专文（下） / 刘平

【再洗礼派传统反思】

- P. 60 再洗礼派历史溯源 / 杨华明
P. 71 信徒皆祭司的再审视 / 杰拉尔德·格布兰特 李道南译
P. 75 哈罗德·班德尔与“再洗礼派的异象” / 凯文

【跨文化传播中的基督信仰】

- P. 80 从《几何原本》的翻译、传播看人类命运共同体的构建 / 易道
P. 90 在奥克拉荷马城的文化适应 / 李春海
P. 96 关于跨文化的回顾、反思（上） / 纳凌
P. 103 再看“传回耶路撒冷” / 托尼·兰伯特 莫多克译

【中国教会历史回顾】

- P. 106 遍传福音团与西北灵工团事工的意义与影响 / 石衡潭
P. 117 反教浪潮中前进的中国基督教 / 张锴

【普世基督教观察】

- P. 124 斯里兰卡教会简史 / P·珊迦·以马内利 莫多克译

中国新世代基督徒群体的产生与成长

文/ 伊天原

一、中国基督教面临的危机与困境

从1807年马礼逊入华传教算起，中国基督徒的历史已经有二百年了。到了今天，中国基督徒人数已经有三四千万左右，经过这二百年的成长，中国基督徒群体中终于出现了一个全新的群体：产生于二十一世纪初的新世代基督徒群体。

一直以来，一个神话广为流传，那就是认为中国家庭教会以农村基督徒为主，虽然他们文化低下，处于社会底层或基层，但却是信仰最为纯粹的一个基督徒群体。这个占到中国基督徒70%左右的农村基督徒群体，是最能代表基督信仰的纯正性，这个庞大的农村教会，将通过农村包围城市的模式，带来中国的福音化。

然而，随着农村基督徒进入城市打工，也开始参与到城市化的进程中，农村教会开始面临艰巨的挑战，这个神话，今天已经烟消云散。

随后，又一个神话开始兴起，那就是城市知识分子教会的兴起，将带来基督教在中国的巨大影响，由此带来中国的福音化，甚至是民主化和宪政。然而今天，随着中国城市知识分子教会整体转向改革宗，他们的实践方向却与民主化、自由独立的方向背道而驰，孜孜以求建立一个政教合一的基督教宗教王国，这个神话已然破灭。

究其原因，在于中国教会深受传统基要派基督教的影响，在基于圣俗二元论神学立场的时代论和奥秘派的主导下，与社会隔绝、与体制对抗，自我神话和自我称义，自我封闭和自我陶醉，醉心于建一个君临天下的基督教宗教王国，使得基督徒群体

不仅被体制压制，被社会排斥，更关键的是带来基督徒人格心理和社会身份的扭曲。

由此，在经历了上个世纪八九十年代基督教的迅猛发展之后，中国基督教如今面临巨大的危机和困境。

何以走出这个困境？

二、新世代基督徒产生的历史背景和基本特征

然而，随着中国在2000年入关，经过二十年的变迁，一个新的基督徒平信徒群体开始崛起，这个群体将给中国基督教带来希望和新的成长动力。这就是新一代年轻基督徒平信徒群体的出现，可以称之为新世代基督徒平信徒群体。

这个群体的整体特征是：他们属于年轻一代，年龄普遍在20-35岁之间，接受过高等教育，都拥有专业技能，在社会中有自己的职业和角色，要么是专业人员，要么是独立创业，成为职业阶层。因此，具备独立的思考能力和经济基础，在人格上和心理上比较完整和健康，能够很好的进入社会，与社会的关系比较融洽，不再带着与社会为敌的心态与社会对立。

同时，由于他们是在网络时代成长起来，又接受过良好教育，开始具备世界眼光和国际视野，这大大扩展了这一代基督徒的心胸和眼界，使得他们不再狭隘、封闭和固执。

之所以会出现这样一个受过高等教育的年轻一代平信徒群体，这同时与1998年开始的大学扩

招有着直接的关系。大学扩招，实际上也是中国为了应对入关带来的人才需求冲击所做的应对之策。正是因为大学扩招，使得大学录取率大大提高，从而使中国大学教育从精英教育转变为面向平民大众开放，开始走向大众化教育模式，这就使得大量年轻一代基督徒能够进入大学接受高等教育，这也是1998年以后大学生团契开始在中国广泛发展的前提条件，也使得中国教会自1949年以后重新出现了一代有文化的基督徒群体。

这个群体，因着中国城市化的大规模扩展，主要聚集在中国的中心城市，在城市化的进程中，开始确立自身在中国现实社会的社会身份和位置。

三、两类年轻一代基督徒的区分

然而，并不是所有年轻一代接受过高等教育的基督徒都属于我们所定义的新世代基督徒。在受过高等教育的年轻一代基督徒中分为两个群体。

一类是有家庭基督教信仰传统的年轻一代基督徒，往往是基二代、基三代甚至是数代以上；

一类是没有家庭基督教信仰传统，是从自身才开始接受基督信仰的年轻一代新基督徒。

这两个群体之间有重大的区别，而我们所说的有独立思考能力、希望走出传统教会进入社会的新世代基督徒往往来自于有家庭信仰传统背景的那个年轻基督徒群体。

形成这种重大区别的原因在于：

往往只有生长在有家庭基督教信仰传统的年轻一代基督徒，是因为形成新世代基督徒的关键动力在于这个群体的最大愿望就是要努力走出传统基督教的封闭狭隘与无知状态，成为一个完整健全基督徒。

因此，正是由于自身出身在有着基督教传统的家庭，往往因为传统基督教使自己的人生成长过程中遭受很多伤害，经历很多痛苦，对教会的

内部实际情况了解的深刻全面，深知传统教会的弊端和问题所在，因此对于传统教会的问题与弊端有着切身体会、切肤之痛，因此，迫切希望走出传统教会的捆绑与压制。

同时，由于出生在一个有着基督教信仰传统的家庭，基督信仰早已深深扎根，在人生基本价值观的形成过程中，基督信仰的影响起着至关重要的作用，因此很难再放弃基督信仰，但是对基督信仰却有着很多困惑和反思，不再跟着传统基督教亦步亦趋。

因此，当这个群体因着受过一定程度的高等教育，并且能够进入社会获得独立经济基础，也就具备了独立思考和深刻反思的能力与愿望。

这也就出现了我们称之为新世代基督徒这样一个群体。

与此相对应，另一个年轻一代受过高等教育的基督徒群体也同时产生，这就是没有家庭信仰传统，是在进入大学阶段，因着大学团契传教而接受基督教的年轻一代基督徒。这个群体，大多数人之所以在大学阶段接受基督教，往往是因为在青少年成长过程中收到来自原生家庭的许多伤害，或者是在成长过程中经历了许多来自外界的伤害，心理有许多痛苦和缺失，而当他们进入大学通过大学团契接触到基督教以后，基督教成为他们获得心灵疗伤和康复的安慰和依赖。

这样一个年轻基督徒群体，由于是通过传统教会接受基督教的，对于传统教会没有深刻的认识和了解，同时由于一旦接受基督教就把自己的生活交往圈子局限在团契和教会之内，处在一个相对封闭的环境之中，从而被传统基督教深深塑造，成为传统基督教的一部分。而根据宗教心理学的一般原理，这种没有信仰传统背景熏陶而从自身开始接受基督教，一旦接受，往往会显得狂热傲慢自大、充满激情，急切的要证明自己信仰的纯粹性和高度虔诚，充满着因为新接受一个宗教信仰而要显示自我独特性的强烈愿望，充

满好斗性与排他性，从而成为一个极富好战性的年轻宗教卫道士。这一点，在中国改革宗教会中那些受过高等教育的年轻改革宗基督徒身上，尤为明显，可以称之为改革宗的红卫兵。

这个没有家庭基督教传统背景的年轻一代新基督徒群体，将成为未来中国传统基督教的中坚力量，同时也自然继承了传统基督教的基本特征，由于受过良好教育，可以建立系统的神学知识，显得更加好斗和狂热。

这两个群体，显然是朝着相反方向发展的有着巨大区别的两个年轻一代基督徒群体。而我们所说的新世代基督徒，往往是指前一个有基督教家庭传统背景的受过高等教育的年轻一代基督徒群体。

四、新世代基督徒对于传统基督教和传统教会的认识和看法

新世代基督徒基于自身的成长历程和信仰历程，面对传统基督教的困境和危机，更因着自身的切身经历和体验，对一系列关乎中国基督教的重大问题开始深刻反思，寻求出路：

1、最根本性的反思就是对信仰和宗教做出区分，力求走出宗教，建立信仰，回归耶稣天国福音真理。进而，反对宗教王国野心，强调基督徒应该是一个有使命的信仰共同体。唯有对信仰和宗教做出区分，才能真正理解耶稣福音的真谛。

2、走出政治站队，不再对家庭教会与三自教会之政治立场孰对孰错，谁能代表真信仰予以关注。

因为基督信仰本身就是超越政治立场之分野的，认为唯有家庭教会或者三自教会才是真正信仰，才能得救是用政治来绑架基督信仰。新世代基督徒从小就在这种政治正确的氛围中成长，自然会认识到这种把政治立场强加到基督信仰的无休止内斗所带来的种种荒谬与破坏，深深感受到这种政治立场绑架在这个时代的怪诞而虚无。

3、走出教义站队，不再把信仰等同于教义和神学。从九十年代初以来的二十年，中国教会深深陷入教义和神学的内斗之中，得救稳固与不稳固之争、灵恩与基要之争、加尔文与阿民念之争、预定论与自由意志论之争，等等，惨烈而无休止，互相攻击对方是异端、歪门邪道，都想以正统和绝对正确自居，这一点，在改革宗身上表现的最为充分。这使得中国教会处于内部文革状态，越极端越正确，宁左勿右，由此带来中国教会的分裂、互相敌对与仇视，以至于相互之间老死不相往来，为中国社会和民众所诧异和不解。新世代基督徒自小在这种氛围中成长，对此同样有深切体会。因此，不再被教义和神学绑架以致湮没信仰，是新世代基督徒的深切愿望。

4、走出传统教会的宗教洗脑环境，反对宗教传销模式。中国传统基督教的反智主义影响至为深广，对于人文社科知识采取排斥甚至敌对的立场，这对于受过高等教育的新世代基督徒而言，是很难接受的，他们强烈期盼能够独立思考，拥有自己的思想权利。同时，传统教会的拉人入教一味追求人数的增长的传销模式，也很难再被新世代基督徒所认同。

5、走出传统基督教的圣俗二元论黑白思维。黑白二元的圣俗二分法，对于新世代基督徒所带来的伤害最大，因为这使得他们从小就在一个与社会相对隔绝的状态下成长，从小被局限在传统基督徒群体中，不能如同同龄人那样和社会有广泛的接触，在日后进入学校和社会的过程中，往往容易导致自卑心理的产生，对人格塑造形成不利影响。因此，走出圣俗二元论的束缚，往往是新世代最深切的心声。

6、不再被来自海外的各种宗派、神学所左右，开始获得独立性。长期以来，中国教会没有自己独立思考的能力和愿望，无论是神学还是教会的建造，基本上采取的都是从外部世界输入为主的模式，这其中主要是美国和韩国。这样就造成了

生搬硬套的强行植入问题，使得基督教与中国社会和文化传统格格不入，突出表现为对于中国传统节日和礼仪的敌视和拒绝，由此造成基督教和中国文化传统的严重对立和冲突，导致紧张格局，也使得中国教会一直处于外部力量主导的殖民模式状态。而这种对立和冲突，却被中国传统基督教看成是捍卫自身信仰纯洁性的证明。因此，这就导致新世代基督徒对于中国自身文化传统的漠视和隔膜，一旦他们意识到由此带来的严重后果，自然希望寻求确立自身信仰的独立性，并且和中国自身文化传统进行对话和相互理解。

7、走出对社会的隔绝与漠视，强调社会关怀和公益慈善的纯粹性。中国传统教会深受时代论的末世论之影响，对于社会关怀采取功利性态度，认为社会关怀只是传福音的工具和手段，或者认为社会关怀没有意义，徒然浪费时间，导致中国基督教的自觉的自我边缘化。对于新世代基督徒而言，深切感受到传统教会在社会关怀领域的无所作为所带来的负面影响，希望能摆脱这种无所作为的局面。

8、走出对传道人物者的盲目崇拜与顺服，强调作为有独立人格和独立思考能力的平信徒的自身尊严。这一点意义重大。中国传统教会一向注重传道人的属灵权柄，甚至导致偶像崇拜，对于平信徒则是要求顺服与盲从，使得新世代基督徒在成长过程中深受压制和捆绑，因此他们期盼能够确立作为平信徒自身的尊严和信仰权利。

五、新世代基督徒的愿景

随着新世代基督徒对于传统教会的反思和寻求努力走出困境与危机，那么，新世代基督徒的内心愿景是什么？

最深切的愿望就是：期望作为新一代基督

徒，能被中国主流社会所接纳、理解和尊重，不再处于社会的边缘状态。同时，能够展现出作为基督徒的独特价值观和人格感召力，在社会中能够有所作为，有所贡献，真正使中国社会能够体会到基督信仰的价值和意义所在。

如此，作为一个基督徒，在现实的民族与国家层面，能够获得一种坦然的存在合理性，并不因自身独特的信仰而被看做异类，而是被看作是一群有自身使命感召的有信仰的公民群体，在社会的各个层面和领域，都能以自身的专业和独特信仰价值观，带来社会所期待的贡献。

六、新世代基督徒的未来走向对于中国基督教的意义

由此看来，随着新世代基督徒群体的出现，中国基督徒可以说开始出现一个代际断裂。中国传统教会目前处于整体的焦虑与困惑之中，大家都在寻求新的突破和方向，而这个新世代基督徒群体的异军突起，预示着一个新的希望的出现，给中国基督教带来新的活力和期待。

随着中国日益国际化和全球化，中国和西方基督教文明体系国家出现了许多冲突与分歧，这也越来越显示出中国和西方基督教文明体系国家之间相互理解沟通的重要性。正是在这种冲突与分歧的格局中，中国基督徒发现自身最大的困境在于愈益深刻的意识到自身处于一种夹缝处境之中：中国基督徒究竟该如何处理作为一个中国人同时又是一个基督徒的双重身份？

而中国的新世代基督徒，能够在中国融入全球体系的进程中，在与世界基督教文明体系国家的共处互动中，发挥自身的独特优势，成为一个建设性的沟通管道与桥梁，为相互之间的互信与共赢带来祝福。□

神是活人的神，不是死人的神

文 / 狄马

《新约圣经》中记载着这样一个令人动容的故事：耶稣在加利利地区传道治病。有一天，他带领一班门徒，从一片麦地里穿过。其中一个门徒饿了，就掐了麦穗来吃。法利赛人看见了，对耶稣说：“看哪，他们在安息日为什么作不可作的事呢？”耶稣就对他们说：“经上记着大卫和跟从他的人缺乏、饥饿之时所作的事，你们没有念过吗？他当亚比亚他作大祭司的时候，怎么进了神的殿，吃了陈设饼，又给跟从他的人吃？这饼除了祭祀以外，人都不可吃。”又对他们说：“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的。所以人子也是安息日的主。”（可2：23-28）

说完这话，耶稣就离开那地方，进了一个会堂，碰见一个枯干了手的病人，正要施治，法利赛人就控诉他，说他在安息日治病，犯了律法。耶稣说：“你们中间谁有一只羊，当安息日掉在坑里，不把它抓住拉上来呢？人比羊何等贵重呢！所以，在安息日作善事是可以的。”于是对那人说：“伸出手来！”他把手一伸，手就复了原，和那只手一样。法利赛人从此商议要除去耶稣，因为他们抓住了耶稣“犯罪”的证据。（太12：9-14）

耶稣说的吃陈设饼的事，发生在大卫逃难的路上。扫罗要杀大卫，大卫逃到祭祀亚希米勒那里，又累又饿，就向祭祀讨食物，亚希米勒没有食物，就把圣殿里的陈设饼拿出来给他吃。耶稣拿这个例子驳斥法利赛人，说明律法是死的，但人是活的。他多次引用《旧约》中的话“我喜爱怜恤，不喜爱祭祀。”意在说明，比起那些寻章摘句的律法主义者，他更喜爱充满怜悯的人道主义者。

这使我想起我见到的一些基督徒。他们在肢体间自诩为“属灵前辈”，在教会里也总得“虔诚”的美名。具体表现为：风雨无阻地参加周日敬拜，声情并茂地吟唱赞美诗，不折不扣地缴纳“十一奉献”，甚至有不顾吃奶的孩子，抛下大堆的家务，无视病床上的老人，坚持周日敬拜，不误查经讲道，最终导致家庭离散，孩子吸毒，老人病故。这些基督徒在教会里当然是少数，但奇怪的是，这些“少数”总能得到牧养人有意无意的鼓励，在一些不明就里的慕道友那里，他们也经常被推举为信徒的楷模，或“虔诚”的代言人，给其他信徒分享经验，见证“奇迹”。实际上，你只要到这些基督徒的家中、公司里、社会上打听一下，这些基督徒往往自私、冷漠、责任心缺失，甚至六亲不认，寡情绝义，何以一到教会就热心起来了呢？这是因为他们自知爱心缺乏，没有活出基督徒的样子，一定要通过这些外在的规条来获得代偿性满足，或求得神的庇佑，甚至越是在生活中自私冷酷，越是在教会里大公无私。他们想，我都为神做出如此大的牺牲了，神还会不接管我的孩子、我的家庭、我的事业吗？

其实，神不生不死，不娶不嫁，要你的“牺牲”干什么？你不征求神的意见，一厢情愿地做出“牺牲”，又拿所谓的“牺牲”让神背负保护的责任，这不是讹诈么？你如果真的爱神，就应当老老实实地看顾神的产业，照顾幼小，孝敬父母，爱人如己，努力完成神托付给你的使命，而不是变相和神做交易。正如耶稣在耶路撒冷讲道时所说：“我实在告诉你们：这些事你们既作在我这弟

兄中一个最小的身上，就是作在我身上了。”反过来说“这些事你们既不作在我这弟兄中一个最小的身上，就是不作在我身上了。”由于这是他在被捕前的最后一次讲道，因而可以视为耶稣回望人世时的总结性发言。他在这里强调的是，爱人的重要性。这可以说是基督信仰的核心。他用再清楚不过的语言告诉世人：不爱人，爱神就是假的。

相比听从耶稣的教导，在基督信仰里更新生命，以切实的行为光照家庭，进而在生活中、社会上做盐做光，一丝不苟地遵守那些外在的规条反而要容易得多。不就是按时应卯，唱歌跳舞，如数缴纳“十一税”吗？出了教会的门依然故我，你能管得着？

这么说来，那些千百年沿袭下来的宗教规条还要不要？我说，当然要，但仅有这些是远远不够的。真正的信仰必然是超越这些规条的。因为规条是为人设立的，而人不是为规条创造的。比如，牧师告诉你，一个基督徒必须要委身一个教会，定期聚会，才是一个真信徒。这当然没有错，但仅有这些是远远不够的。因为教会本来就是一个历史的产物。耶稣时代没有教会，人们三五成群地跟着他，在旷野里，在大树下，在石堆旁，在海滩上，聚集、听讲，目的只是为了证道、悟道，甚至是治病、吃鱼头泡饼。即使后来十二使徒跟着他，有了相对固定的班底，也只能算是一个流动的宣讲团体，不是严格意义上的教会。

教会在保罗时代被建立，是由当时的历史条件决定的：

1. 保罗时代识字的人少，需要一些有文化的人带读或解释；

2. 《圣经》没有诞生，抄本极少，需要信众集中起来一起学习。

随着现代印刷技术的提高，《圣经》可以做到人手一册，加上高等教育普及以后，人们的知识水平提高，牧师再要宣扬“教会之外无救恩”，就成了别有用心。实际上，“教会之外无救恩”是

祭祀集团精心编造的谎言，目的在于垄断救恩，增加人头税而已。

征诸教会史，我们发现，保罗是个犹太复国主义者。但他深知凭借以色列当时的人口数量和质量，都无法与罗马抗衡。他找到的一条复国之路，就是利用教会，扩充教权，同时积极鼓励信徒向外邦传教。他指望有一天，当外邦人的人数填满，以色列就有了足够的实力，与罗马颉颃。结果就是，在不长的时间内，基督教就由一门排他性很强的民族宗教变成了世界性宗教，同时也使传福音变成了传教，基督信仰被严重地政治化了。

但根据《新约》的记载，耶稣说的“天国”，并不是指地上的一个实体政权，而是一个精神共同体。所以，托尔斯泰直接讲——“天国就在你的心里”。福音（耶稣的教导）改变每个具体的人，每个生活中独一无二的男女，使他们在各自的、生活、工作和工作中，披着基督的光芒温暖人心，进而光照周边的亲友、邻人，每个重生的个人加起来就是一个“天国”。“天国”中的“国民”也不单指受洗的基督徒，而是实实在在的生命觉醒，从灵魂到肉体都复活的人；否则，耶稣就不会说“凡称呼我‘主啊，主啊’的人，不能都进天国；惟独遵行我天父旨意的人，才能进去。”（太7：21）

信仰对一个人来说，不是通过修炼，越来越成为神——人是成不了神的；而是通过警醒和历练，越来越成为人——成为一个具有丰富人性的、广博的、被爱心充满的人，而不是偏狭的、仇恨的、被虚妄充斥的人。一句话，好的信仰使我成为一个能充分体恤人性、悲悯人性、并进而复苏人性的人；坏的信仰使我成为一个攻击人性、蔑视人性、并试图改造人性的人。

《约翰福音》中记载了这样一个故事：耶稣被钉在十字架上的时候，看见他的母亲和他所爱的门徒也站在旁边。那时，士兵们已经分了他的外衣，又为里衣拈阄，顷刻之间，他就要离开人世了。这时，他转过头来对他母亲说：“母亲，

看，你的儿子！”又对那门徒说：“看，你的母亲！”第一句话中“你的儿子”，指的不是耶稣自己。因为耶稣这时已被人戴了冠冕，穿上紫袍，戏弄够了，又被打得受伤，天下没有一个母亲看见儿子如此不肝肠寸断的。作为一个能体察万人心的“神之子”，耶稣不会将自己被凌辱和鞭抽的模样故意展示给母亲。他说的“你的儿子”是指她旁边的“他所爱的门徒”。因为回过头来，他又对那门徒说：“看，你的母亲！”——这是叫母亲与他的门徒彼此相认，意在让这个门徒在他死后照顾他的母亲。表明这个“神之子”，在身体遭遇极大痛楚，很快就要长辞人间时，仍以尘世的母亲为念，这显露了一个“人之子”的平凡情怀。后来这个门徒果然将马利亚接到自己的家中居住，这个细致周到的安排于是就成为耶稣留给世界的最后旨意。

可惜，后世的好多基督徒忘了这一幕。

忘了基督教不是一门高高在上、以理杀人的宗教，而是传播真理，践行爱与怜悯的宗教；

忘了基督徒不是一群以言语和外在规条为冠冕的人，而是以身体力行和自身光照来改变世界的人。

实际上，今天的许多基督徒之所以和非基督徒家庭及家人关系紧张，原因并不仅仅在非基督徒家庭及家人硬着颈项、不肯悔改，与一些基督徒一味生搬硬套、大义责人的救世主做派有很大关系。本来中国人的宗教意识是很淡薄的，这对传讲福音很有好处。民间的祀孔、祭祖更多的只是一种礼仪，婚丧嫁娶仪式上的焚香、戴孝，现在已经完全演变成了一种民俗，是“非物质文化遗产”的一部分。一些基督徒却非要吹毛求疵，以“越左越革命”的心态对待家人，硬要在其中找出“偶像崇拜”的因子，大加挞伐，搞得众叛亲离，避基督徒如避瘟神，自己还大言不惭地说：“我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。”（太10:34），一副耶稣下凡的架势。

实际上，这些基督徒如果不是先从教条出发，而是从自身做起，捧出爱心光照亲人，以真正谦卑的心态对待家人，基督徒和非基督徒亲人之间的矛盾会少很多。因此，我常想，什么是传福音？活出基督徒的样子，这就是最好的传福音。桃李不言，下自成蹊；你若盛开，清风自来，还用得着你苦口婆心，甚至坑蒙拐骗，拉人入教？如果信仰上帝或研读圣经，并不能改善一个人在家庭生活中的暴戾和粗鄙，也不能使一个人在公共生活中显得更为节制和温情，那么，它除了满足一个人的虚荣心，或使他在公共场合夸夸其谈，自欺欺人，还有什么用呢？反过来，一个人如果真的被爱心充满，做到爱人如己，即使他懈怠，甚至是破坏了一些宗教规条又有什么用呢？

耶稣不也进到圣殿，推倒了兑换银钱之人的桌子和卖鸽子的凳子，活像一个城管么？

保罗不也废掉了割礼，对外邦人说：“受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人。”（加6:15）

特蕾莎修女不也给异教徒以他们的方式做临终祷告吗？利玛窦为了取得中国士人的信任，蓄长发戴儒冠；李提摩太不仅身着儒生的长袍，而且还在脑后蓄起了辫子。

我曾亲见一个母亲，把他五岁的儿子打发到车站，回老家过年，说：记住，孩子，回到老家，不要磕头，不要烧纸，要记得饭前祷告。孩子说：妈妈，那你要不要给爷爷奶奶捎两句祝福的话呢？这个母亲把头一回，说：神的事比人的事重要，说完就走了。这个话可以代表当今好多基督徒的心态。不错，神的事比人的事重要，但神是活人的神，不是死人的神。神把孩子托付给你，意在叫你帮助他成长，教他懂得生命的道理。但你记住的只有那些干瘪的教条，忘了鲜活的生命。这个孩子长大了，即使他把所有的规条都记住了，并遵行了，又有什么用呢？不就是一个合格的法利赛人么？你以为磕头是“偶像崇

拜”，那握手算不算？敬礼算不算？你以为烧纸是给死人送钱，涉嫌“拜鬼”，那献花怎么讲？烧纸是想象死人到地狱里，还会花钱，那献花是不是想象死人还活着，有眼睛能看见，有鼻子能闻见？你如果真的相信上帝是宇宙间唯一的真神，那么寺庙里不就是一种泥塑木梗，墓地里不就是一种死去的男男女女么？这些人曾经活着，曾经给过我们爱和帮助。现在他们死了，我们以适当

的方式，或按礼从俗地表示哀悼，表达纪念，不是应当的么？我们有一天不也要钻到这里面么？干嘛非得赶尽杀绝，来个“宁要基督教的草，不要中国化的苗”呢！

其实要我说，这些自称基督徒的人，离基督很远，离“红卫兵”很近。因为他们把规条当成了耶稣的教导，而把耶稣的教导和耶稣本人忘得一干二净。□

当代改革宗及主流基督教的几点反思

文 / 伊卡洛斯的羽毛

引论:

在现代基督教生活中，我们不但注重于一个神学逻辑上的正确性，更加注重这一正确的逻辑所给我们生活和整个人生带来的可能的影响以及这背后可能的动因。对此，我们不妨妄加猜测，猜测的正确与否可供商榷。然而不可辩驳的是，基督教是一个在历史和社会中不断发展的宗教，它的包容性以及整合能力随着人类对神创造之世界认识的深入，在神学架构体系也较之前逐渐丰满和整全。

一, 耶稣神人二性论影响

人们对耶稣的神化过程中就是在消解耶稣作为人所受痛苦的真实性的直接体验。这种消解的最终目的还是要建立旧约体系中的没有爱的神权体制。制度化这一原本接地气、接人性、通俗易懂的历史性真实的信仰。

耶稣是一个声称自己是神的儿子的人, 除此之外, 一切的理论化消解, 都是对耶稣的历史存在的真实性的弱化。人们便没有独立依靠耶稣的能力。

二, 预定论的影响

预定论的影响在于一种分化, 即把基督徒与非基督徒分开, 从本质上分开, 从而模糊信徒对“任何人在任何时候都有可能被上帝拯救”的事实, 从而建立起一道高墙来固步自封, 以巩固教会中拉人入教的模式以保持自己权力体制的运营。

现代改革宗基督教, 本质上整个是一个权力体制的阴谋。

三, 末世论的影响

末世论的影响也是如此, 是为了分化之后达到一种对权力体制的巩固。因为对未来的看法必定影响人们对当下的抉择, 所以末世论的影响是, 否定当下一切的社会生活和人世现实的价值, 从而用暗示的手法突出传教的重要性和唯一重要性, 以此实现继续拉人入教的营运模式。

从经济角度看, 这以超验性体验为支撑, 以预定论为界限, 以救赎论和末世论为动力的营销团体, 得到社会有同样宗教体验人的不断的财力支持(他们可以去筹款, 而且人们由于对上帝的虔诚不得不相信他们)。于是这一庞大的宗教神学理论体系支撑至今, 在这样一个现代化多元化潮流的时代依然顽强而坚固的运营着。

四, 宗教权力体制的结束

然而总有一天, 它们的时代即将结束。

那一天即在于超验性的普及化, 文本的边缘化和历史的中心化, 社会现世价值的肯定, 人与神的连接以及人与人的社会连接均得到肯定之后, 这样一种步履维艰的高耗能机制才会瞬间崩塌。

超验性体验的存在性是它如今唯一的稻草了, 别的都以在时代的潮流下显得无力而苍白, 这也是为什么如今基督徒容易人格分裂的原因: 他们一方面被教会的超验性体验神秘化所捆绑, 一方面又接受现代的希腊化理性教育, 所以这种生活的张力日益凸显, 难以维持。超验性带来的神秘主义会使得这一边界更加明显, 于是去神秘性的宗教化成为我们这一时代的主要任务。

如果告诉大家神秘主义不需要在教堂里依然能够经历得到, 那将会释放一大批信众回归人性社会和自然现实。

当然, 此举也会使得教堂的掌权者惶恐, 然而教会并不会因此失去它存在的理由, 我相信它会继续存在下去, 并且以另一个更加光辉的理由, 而不用再神秘跟个老鼠地下党。

如此陈述的原因在于, 从人类历史看来, 人类对于宗教的需要是堂堂正正的和不可或缺的, 即使在物质极为充裕的今天, 人对精神终极连接的向往依然存在, 这就为我们教堂存在的正当性合理性提供了可能和可靠的依据。

于是在两千年后的今天, 宗教、历史、社会这三条主线自始至终交织交错, 时而对抗时而相融的状态, 终于结束了, 它们终于完全吻合地结束在了一起, 一起服务于人类历史的未来。

五, 总结: 一个完整健全的信仰

一个完整健全的信仰一定是建立在认识历史社会、自然科学以及自我了解的基础上的, 只靠圣经

文本是不足够的原因在于,上述的这些历史、社会、自然、科学,都是属于神的,缺了一个就可能造成对神认识的偏颇,进而进一步造成一些很可能属于悲剧性的后果。

所以总的说来,存在四本圣经:

一本是《圣经》文本,一本是自然之书,一本是历史之书,还有一本自我之书。

这四本圣经缺一则会使得我们的信仰麻木和偏狭,使我们不能过上一种自满而富足的幸福生活。

宗教力图建立人与终极精神的直接联接,而人的社会性又在这种氛围中使得宗教不可避免的被

制度化,制度化所带来的反作用就是压抑乃至磨平个人性在其中的作用和活力,如何能使宗教即保留它的连接性又保有会众的个人特征,那就需要一个极其重要的框架作为支撑,这一框架存在于基督教最原始的历史经验里,就是耶稣传讲的天国之论。

我们认为只有在这种天国论的框架里,才能使得人与神的连接和人的独特性同时保有。

人的个体性和社会性以及有神直接连接的关系的立体化建立,使得我们更加可能过上一种更为丰富完整的基督信仰的幸福生活。

这也就是我们所做一切的努力的目的。□

神意还是民意？

——基督教会与基督教宪政主义

文 / Yao Xiyi

按照圣经的教导，在一个因着罪而堕落的世界中，地上政权的设立有其必然性。神对地上政治秩序的唯一绝对要求是行公义和怜悯，把圣经的道德精神贯彻在政治生活中，建立一个具有道德原则的社会秩序，这是神对人间政治的心意。圣经所载上帝的启示并没有规定实现这个心意所必须的具体系统的制度设计和政策实施，只要能把神所规定的大原则体现出来的任何制度，只要这个制度符合从神而来的基本政治要求，都有其合理性。这也是为何两千多年来，基督徒群体可以通过不同的社会制度做出美好见证的根本原因。基督教作为一个世界宗教，其关注的焦点和存在的意义毕竟不在于社会政治。

从这个基本认识出发，我们必须明白：神意，而不是民意，才是从圣经观点做出政治判别的出发点和终极标准，这也应该是基督教会政治考量的出发点，神意才是基督徒做出政治抉择的最重要指南针。（可惜教会在历史常常不能做到这一点，曲解、甚至放弃圣经真理，在社会和文化中随波逐流，却屡见不鲜。）

我们不能排除神意与民意的统一，前者通过后者表现出来的可能，不违背神意的民意当然应该尊重。但在圣经当中，我们看到的更多的是民意对神意的对抗，而神意往往是借着先知个人的言行表达出来。这清楚地告诉我们：民意从来不应该是绝对的、唯一的标准。这个基本取向与近代以来处处以民意为依据和基础的民主宪政体制并不吻合。或者说，基督教神意至上的观念与现代民主最首要的冲突是在大的信念预设层面，而非

制度层面。

从历史来看，现代宪政主义及其制度的形成大致上是与启蒙运动和西方社会与文化的世俗化密切相关的，其思想基础其实是人本主义的滥觞。因此，毫不奇怪地，现代宪政的基本前提是取消神意作为一切政治考量和设计的大前提，而以民意取而代之。现代宪政体制既以大多数民意作为施政原则，那就为人性当中的美善与丑恶都打开了大门，因此无法保证政治秩序和政策始终和完全地按照圣经的道德精神来运作。这在二十一世纪的今天可以说是再明显不过了：利用宪政体制，打着争取平等权利的口号，人的欲望得以公开爆发，并且堂而皇之地进入社会主流。¹

民主宪政可以促进社会文明进步，也可以为人的罪性所利用，这是无法改变的事实。更可怕的是近代宪政既与民意等同，甚至高于神意，那么我们又怎能防止宪政不被滥用呢？基督教宪政派的朋友们，面对圣经的教导和严酷的社会现实，我们是否需要跳出近代启蒙运动为我们设定的思维定势和思想框架，让圣经重启我们的想象力，探索基于圣经和神意的独特政治原则和思维，做出自己的政治判断呢？毕竟，神意高出人意，如果我们忘记了这一点，我们就会失去对当下政治思想

¹ 陈惠文女士曾这样总结今日美国社会状况：“政治正确，善恶不分；高举人权，罔顾道德；容忍共融，泯灭真理；无神去神，荼毒菁英。”可谓道出了今日民主宪政体制去道德化，以民调和选票为真理的困境。（《大使命》，2014年8月，第111期，第1页。

与实践的各家各派的批判和鉴别能力。

如前所述，圣经所启示的神意只是给我们指出了政治秩序和现实运行的大方向和原则，并没有为这个原则的实现规定具体的政治设计与安排。如果基督教宪政派的朋友们非要想法设法论证出民主宪政的圣经依据，那么开明君主专制也许在圣经中有更直接的依据吧！

当今全球的社会现实也给基督教宪政派的朋友们出了难题，让他们的理论日益难于自圆其说，甚至有些一厢情愿地天真！在那些民主宪政的大国纷纷遵循主流民意背离圣经原则，突破某些重要道德底线的时候，反而是那些所谓“专制”政权和领袖在维系着这些底线。这类怪现象的普遍存在再次提醒我们这个世界是复杂的，在其中上帝创造的美善与人性的堕落并存，人类社会的政治思想和制度也是如此。

神意临到世界，把世上的一切思想和制度都相对化了。因此，把任何特定制度绝对化，把其上升到神意的高度，都是错误的。

基督教宪政派的朋友们在论证民主宪政的圣经和神学依据时，常常把基督教的两个重要信念割裂开来。

一是从人具有神的形象，因此人是高贵和有尊严这个思想出发来论证人的自由、尊严和权利。但圣经同时告诉我们，人的罪性及其后果是需要约束的。而地上政权的主要功用涉及这两个方面。如果说个人性的罪较为容易察觉和对付，那么集体性的罪实际上是更大的问题，多数人的暴政往往借着“民主”之名，行不正义之实。这也是我们在从基督教人论引申出政治结论是需要注意的。再者，与现代大众民主日益趋向权利导向不同，圣经衡量人类社会和政治生活的标准是多元的，个

人的权利不是绝对的。社会的基本秩序和公众的福祉同样重要。

二是从人的罪性来论证三权分立的必要，以此来防止少数人的滥权。但我们要问的是，这种制度安排固然保证了多数民意对少数执政者的权力制约，但又如何充足地保证民意不会恣意妄为呢？基督教“罪”的概念不仅仅指向个人人性之恶，更指向人类集体对造物主的反叛。或者说，基督教对人性之恶的警惕既是个人性的，也是集体性的。

在我看来，某些基督教宪政派的朋友特别强调基督教“罪”的概念（所谓“幽暗意识”）使西方文明对权力的危险具有高度警惕，在权力面前非常谦卑，这固然在某个层面上是不错的，但是否忽视了另一种可能：一旦某个基督教的政治领袖或群体自认为是上帝的使者，带着从上帝而来的使命，并把自己的政治企图神圣化：或者是要在地上建立天国，或者是要在此世大干一番来迎接末日审判的来临，其结果使这些个人和群体的自我和权力欲高度膨胀，以空前的残暴祸乱人间。

历史证明这不仅仅是一种理论的可能。从欧洲中古的十字军，到德国农民战争中的闵采尔，到中国的太平天国，都说明“替天行道”式的宗教狂热造成和强化的对权力的滥用甚至可以超过非宗教性的革命运动。就以今天的民主宪政大国美国来说，其文化和政治优越感与自大倾向（用圣经的语言来说，这叫做“自以为义”）恐怕至少部分来自于美利坚的基督教精神源头。

总之，基督教如同其他任何宗教一样，其社会和历史作用是复杂多面的，其与社会政治的互动有着极为复杂的漫长历史，有选择性地只讲一面，而忽视另一面，在历史事实面前和学理上都是站不住脚的。□

道在中华：中华圣经译本千年史（635-2019年）

——“和合译本”百年（1919-2019）纪念专文（上）

文 / 刘平（复旦大学宗教学系教授，博导）

小序：

2019年，必将以“和合译本”（Union Version，简称UV）出版并流传一百周年为今人以及后人所纪念。

“和合译本”的诞生是中华文明与基督教史上的一件大事。若海选出近百年来深刻影响中华文明与中国基督教史的百种书籍，“和合译本”必不可少¹。

为了讲述“这一本书”（The Bible, The Book）与中华文明之间通过不同语言、不同版本对话与交流的故事，本文适应读图时代的阅读喜好，以图文并茂的方式，将研究的视野聚焦在“中华”、“圣经”、“译本”等三元素之上。正如本文标题所显明的，本文使用“中华”而非“中国”一词，其因在于在历史与现实中的“中国”一词在内涵与外延上都颇变动不定。为此本文选取的“中华”一词，所指的涵义一方面包括现今作为现代民族-国家的“中华人民共和国”，即中国大陆地区和港澳台地区，另一方面包括全球海外华人。凡是在此地理与族群范围内翻译、出版或流通的圣经译本，进而言之，凡是在此地理与族群范围内只要在圣经译本的翻译、出版或流通上具备一个条件，均在本文研究的范围之内。本文所使用的“圣经”一词，所指的不仅是基督教所使用的正典，也指在华犹太教、元代的也里可温教（包括景教、罗马天主教）所使用的正典。而本文涉及到的“基督教”（Christianity），涵盖罗马天主教/公教（Catholicism）、东正教/正教（Orthodox）、新教（Protestantism）及其他宗派（denomination）、教派（sect）、膜拜团体（cult）等。

值得注意的是，在现代汉语语境中，“新教”也被称为“基督教”。从而在现代汉语语境中，实际上存在着两种含义的“基督教”：广义上的基督教，主要由上述三大宗派（罗马公教、正教、新教）构成；以及狭义上的基督教，即新教。为了避免广义与狭义上的“基督教”名称导致术语上的混淆，学术界会采用“基督宗教”以及“基督教”分别指称Christianity、Protestantism。本文采用广义上的“基督教”，不采用狭义上的“基督教”。另外，在现代汉语语境中，天主教除了罗马天主教/公教之外，另外有坚持三自（自传、自治、自养）原则的中国天主教。

“译本”（version），在经文鉴别学中指将希腊文圣经译成其他语言。本文所用的“译本”指的是《圣经》的版本，其中包括三种形式：其一指用不同的语言所翻译的圣经文本，诸如，中文译本、英文译本、俄文译本等；其二指同一种语言中采用不同的语体与风格翻译的圣经译本，例如，中文译本中有文言译本与白话译本之分，新教传教士在华译经的译本有“深文理译本”、“浅文理译本”、“官话译本”之分，就《旧约》中的诗歌翻译，在中文中又有楚辞体、五言体、七言体之分；其三，指同一种语言圣经译本的修订版，例如，“国语和合译本”与“国语和合译本修订版”。²

1 参见邹振环：《影响中国近代社会的一百种译作》，北京：中国对外翻译出版公司，1996年1月第1版，第36-40页。

2 参见杨克勤编译：《圣经研究手册》，上海：中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，上海爱德印刷厂印刷，2006年4月第三次印刷，第419页。

一、“上青云而载真经”的景教

约1625年，汉文-叙利亚文双语对照的“大秦景教流行中国碑”在陕西西安出土。基督教圣经流传与翻译史由此找到自身发端的史料依据。根据此碑的记述，碑文由景教辅理主教景净（生卒年不详，八世纪）于唐德宗建中二年（781年），撰写。该碑文叙述了景教自唐太宗贞观九年（635年）至德宗建中二年之间一百四十多年的流传史。

根据此碑的记载，唐太宗贞观九年，基督教早期教派之一聂斯托利派（Nestorianism）由阿罗本主教（Bishop Alopen，生卒年不详，七世纪）³ 从大秦（即波斯）传入中土，名为“景教”。“景”取教义光辉、当大受人景仰之意⁴。碑文明确记载了有关景教圣经及其翻译的概况：耶稣“圆廿四圣有说之旧法，理家国于太猷”；在他死后“亭午升真，经留二十七部”⁵。此处所谓的“旧法”、“经留二十七部”，分别指称基督教的《旧约》、《新约》。就《新约》与《旧约》之间的关系，景教的基本观点是：耶稣“圆”（即成就、实现）“旧法”“廿四圣”的预表。碑文简要记述了景教的译经活动：“大秦国有上德，曰阿罗本，上青云而载真经，望风律以驰艰险，贞观九祀至于长安，帝使宰臣房公玄龄仗西郊，宾迎入内，翻经书殿，问道禁闱，深知正真，特令传授”。⁶ 据此记载，景教在华最初两百年之内曾将叙利亚文圣经带入中土，并以之为底本转译为中文。这是中华圣经译

本史上第一次提及《圣经》及其在华流传与翻译的史料。

景教作为聂斯托利派在华的一支，所使用的是该教派通用的叙利亚文圣经译本，即“培熹托译本”（Peshitta，又译“别西大译本”），或“通俗叙利亚文译本”（Syriac Peshitta）。Peshitta，意为“简单”、“通用”。是故，该译本又名“简明本”，是150-250年间完成的叙利亚文标准译本。不过，“培熹托译本”之名直至九世纪才出现。根据考古发现，景教叙利亚文圣经译本至今在中国尚保留下若干残片，例如，1986-1990年间，在甘肃敦煌发现的残片包括：《诗篇》15:2-4a，17:1-4，21:2-5，23:1-4，24:1-5，28:1-5⁷；《加拉太书》3:7b-10a⁸。这些残片成为基督教第一次在中华大地上留下的圣经译本的珍贵文献⁹。

根据题名“尊经”的景教文献（写作年代未详）记述，景教总计有三十五本“大秦本教经”，并记录下经书之名，由景净“译得已上三十部卷”¹⁰。据此可以确定，景净曾居于唐都长安（今

3 阿罗本（生卒年不详，七世纪）：叙利亚人，唐代景教（基督教聂斯托利派在华的一支）传教士，有史记载的第一位来华基督教传教士。

4 参见朱谦之：《中国景教：中国古代基督教研究》，北京：人民出版社，1993年5月第1版，第15页。

5 翁绍军注释：《汉语景教文典诠释》，香港：卓越书楼，1995年，第49页。另有简体版，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年11月第1版。

6 翁绍军注释：《汉语景教文典诠释》，同上，第54页。

7 牛汝极：《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》，上海：上海世纪出版股份有限公司、上海古籍出版社，2008年11月第1版，第50-56页。该书另外有法文版，牛汝极：《十字莲花：中国出土叙利亚文景教碑铭文献研究（公元13-14世纪）》，上海：上海世纪出版股份有限公司、上海古籍出版社，2010年6月第1版。

8 牛汝极：《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》，同上，第44页。

9 Pier Giorgio Borbone：Peshitta Psalm 34:6 from Syria to China（《从叙利亚至中国的培熹托译本诗篇34:6》），刊于W.Th. Van Peursen & R.B. Ter Haar Romney: Text, Translation, and Tradition: Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday（《文本、翻译与传统：叙利亚传统中的培熹托译本及其使用研究，献给Konrad D. Jenner 66岁生日》），Leiden, Boston: Brill, 2006年，第1-10页。

10 翁绍军注释：《汉语景教文典诠释》，同上，第203页。

西安),长期从事传教和翻译工作,译有一批叙利亚文经书,其中包括《常明皇乐经》、《宣元至本经》、《志玄安乐经》、《天宝藏经》、《多惠圣王经》、《阿思瞿利容经》、《浑元经》、《通真经》、《宝明经》、《传化经》、《述略经》、《三际经》、《宁思经》、《宣义经》、《师利海经》、《宝路法王经》、《删可律经》、《三威赞经》、《牟世法王经》、《伊利耶经》、《遏拂林经》、《报信法王经》、《启真经》、《乌沙那经》等。

据考证,其中可能属于基督教圣经经卷的有:《旧约》部分(按照“尊经”先后顺序排列,括号中分别标出“和合本”与“思高译本”译名):《多惠圣王经》(大卫王的诗篇,达味王的圣咏),《浑元经》(创世记,创世纪),《删可律经》(撒迦利亚书,匝加利亚书),《牟世法王经》(摩西五经,梅瑟五经),《乌沙那经》(以赛亚书,欧瑟亚书)。

《新约》部分(按照“尊经”先后顺序排列,括号中分别标出“和合本”与“思高译本”译名):《阿思瞿利容经》(Evangelium,福音书,福音书),《传化经》(使徒行传,宗徒大事录),《宝路法王经》(保罗书信,保禄书信),《遏拂林经》(以弗所书,厄弗所书),《启真经》(启示录,默示录)¹¹。

据此,我们认为,景教给中华基督教留下第一部包括《旧约》与《新约》的正典经目。不过,令人遗憾的是,这并不是一部完整的正典经目。

根据甘肃敦煌发现的景教经典《一神论》第三篇“世尊布施论第三”¹²记载,虽然景教没有留存足本或单行本圣经,但是,我们还是可以找到经文片段,将之与“和合本修订版”《马太福音》、“思高译本”《玛窦福音》6:1-7:14(山上宝训)对比,发现两者之间存在高度重合的关系。

世尊布施论第三:

世尊曰:如有人布施时,勿对人布施,会须遣世尊知识,

然始布施,若左手布施,勿令右手觉。若礼拜时,勿听外人眼见,外人知闻,会须一神自见,然始礼拜。¹³

耶稣基督说:你施舍的时候,不要让左手知道右手所做的,好使你隐秘地施舍;你父在隐秘中察看,必然赏赐你。

(《马太福音》6:3-4,和合本修订版)你祷告的时候,要进入内室,关上门,向那在隐秘中的父祷告;你父在隐秘中察看,必将赏赐你。(《马太福音》6:6,和合本修订版)

耶稣基督说:当你施舍时,不要叫你左手知道你右手所行的,好使你的施舍隐而不露,你父在暗中看见,必要报答你。(《玛窦福音》6:3-4,思高译本)当你祈祷时,要进入你的内室,关上门,向你在暗中之父祈祷;你的父在暗中看见,必要报答你。(《玛窦福音》6:6,思高译本)

若其乞愿时,勿漫,乞愿时,先放人劫,若然后向汝处作罪过,汝亦还放汝劫,若放得,一[神]即放得汝,知其当家放得罪,一还客怒翳数[叙利亚文的耶稣]。有财物不须放置地上,惑[或]时有贱盗将去,财物皆须向天堂上,必竟不坏不失。¹⁴

你们若饶恕人的过犯,你们的天父也必饶恕你们;你们若不饶恕人,你们的天父也必不饶恕你们的过犯。(《马太福音》6:14-15,和合本修订版)不要为自己在地上积蓄财宝;地上有虫子咬,能锈坏,也有贼挖洞来偷。要在天上积蓄财宝;天上没有虫子咬,不会锈坏,也没有贼挖洞来偷。(《马太福音》6:19-20,和合本修订版)

因为你们若宽免别人的过犯,你们的天父也必宽免你们的;但你们若不宽免别人的,你们的父也必不宽免你们的过犯。(《玛窦福音》6:14-15,思高译本)你们不要在地上为自己积蓄财宝,因为在地上有蛀,有蚀,在地上也有贼挖洞偷窃;但该在天上为自己积蓄财宝,因为那没有蛀,没有蚀,那也没有贼挖洞偷窃。(《玛窦福音》6:19-20,思高译本)

景教在华前后流传七世纪(635年至十四世纪末)之久,直至蒙元退出历史舞台而消亡于中土。在这七百年的历史长河中,它不仅在汉族地区传经与译经,自唐武宗灭佛波及到景教之后,尽管在中原地区景教的踪迹暂时消失,但是,现代中国的边疆地区的考古文献证明:景教曾经将圣经译为其他民族的文字,其中包括新疆吐鲁番

11 翁绍军注释:《汉语景教文典诠释》,同上,第203-205页。

12 翁绍军注释:《汉语景教文典诠释》,同上,第131-149页。

13 翁绍军注释:《汉语景教文典诠释》,同上,第131页。

14 翁绍军注释:《汉语景教文典诠释》,同上,第132页。



▲ 《一神论》抄本，收录于林悟殊：《唐代景教再研究》，北京：中国社会科学出版社，2003年1月第1版。

发现的粟特文《诗篇》以及部分《新约》经卷译文¹⁵、巴列维文《诗篇》¹⁶、新波斯文《诗篇》残卷¹⁷、中古波斯文《诗篇》残卷¹⁸等。

因此，我们可以推断，第一部传入中华大地的圣经译本是“培熹托译本”，且经由景教而译为第一部中译本，留下第一部部分圣经正典经目。与此同时，景教还曾经将叙利亚文圣经译本第一次译为其他民族语言。但是，令人遗憾的是，现存景教经籍至今未曾留下任何语言的圣经足译本或单卷本。

15 牛汝极：《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》，同上，第215页。

16 牛汝极：《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》，同上，第216页。

17 牛汝极：《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》，同上，第217页。

18 陈怀宇：《高昌回鹘景教研究》，刊于季羨林主编：《敦煌吐鲁番研究》第四卷，北京：北京大学出版社，1999年12月第一版，第179-180页。第181-182页。

二、“尊崇道经”的一赐乐业教

根据利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610年）等明清传教士的记述，明末清初的开封犹太人自称自己为“一赐乐业”即以色列，称自己信奉的宗教为“一赐乐业教”。

根据目前所知的考古与文献记载，犹太教最早在唐代入华。唐代，犹太人经丝绸之路到达于阕、敦煌与广州等地，并建立犹太人聚集地。从唐代一直到晚清，在华犹太人一直生活在相对隔离的社群中。其中最为著名的是居住在开封的犹太人。十九世纪中叶的晚清和二十世纪早期的民国初期，犹太人移民到中国的上海、香港等商业中心。随后，数万名犹太人为了躲避俄国大革命以及欧洲纳粹大屠杀逃难到中国，形成哈尔滨、上海、天津等犹太人社区。1949年中华人民共和国成立后，绝大多数在华犹太人离开中国大陆。二十世纪末和二十一世纪初，犹太人在中国大陆的沿海开放城市以及香港建立犹太会堂。尽管至今在中国大陆，犹太教并非属于五大合法宗教，但是得到中国政府的宽容，可以举行不对外开放的正常的宗教活动。

由此可以推断，犹太教的圣经正典《希伯来圣经》在唐代传入中国，大体上一直到二十一初以或断或续的方式存在了近一千三百年。由于《希伯来圣经》构成基督教《旧约》的主要部分或全部，讨论《希伯来圣经》在华传播与翻译的历史就不是可有可无的了。

明清传教士文献表明，以河南开封犹太人为代表的在华犹太人尊经设堂。开封犹太人曾建立“礼拜寺”即犹太会堂，拥有自己的掌教即“拉比”。犹太会堂中有《妥拉》即摩西五经卷轴，抄写在羊皮纸上，使用的是希伯来文辅音字母，没有马索拉学者创制的希伯来文元音符号。此部摩西五经自四、五百年前传承至明末。开封犹太人称《妥拉》为“大经”或“道经”。由此可见，直至明末，在华犹太人一直使用非马索拉文本的摩西

五经。除此之外，开封犹太人还另外收藏有“散经”或“方经”。开封犹太人所使用的希伯来文有27个字母，通常所用的只有其中的22个字母，另外5个是变体字母。每逢安息日，开封犹太人诵读“大经”中的一段，每年将分为53段的整部摩西五经诵读完毕。按照现在通用的希伯来文摩西五经年度读经划分标准，全部摩西五经可分为54个部分。但是，来自波斯的摩西五经则被划分为53个部分。可能的情况是，52个部分用于一年52个七天一次的安息日，余下的最后一个部分即《申命记》第33-34章用于庆祝妥拉诵读完毕节（Shemini Atzereth, Slmchuth Torah）或转经节。¹⁹在开封犹太会堂读经过程中，诵经人将《妥拉》卷轴置于犹太会堂正中间的摩西“宝座”即读经台上，有一位“提辞人”站立旁边；在往下几步，另外有一位“满喇”（Mullah），即帮助提辞人矫正错误的人。摩西宝座的后面供有“万岁牌”，上书当今皇上的名号。在万岁牌上悬有希伯来文金字匾额：“义撒尔，听哉！我等之主耶和華為独一的主，福哉其名，荣哉其鉴，临于永远。”其中的“撒尔，听哉！我等之主耶和華為独一的主”取自《申命记》6:4，按照《希伯来圣经》可以译为：“听！以色列，上主是我们的神，上主是一。”此即犹太教最富盛名的祷告词“诗玛篇”（Shema）中的一部分。值得注意的是，开封犹太人将YHVH的名号译为“耶和華”，在犹太教传统中则因为名讳而读为“ADONAI”即“上主”。

自从清朝雍正下令禁止罗马天主教传教之后，开封犹太人改称自己的宗教为“一赐乐业教”或“教经教”，教外人士以贬义称之为“挑筋教”，即不吃可食动物的腿筋。掌教头戴蓝帽，用以区别于头戴白帽的穆斯林，因此开封犹太教也被称

为“蓝帽回回”。²⁰

最早有关在华犹太教使用《希伯来圣经》的记述来自明清的碑刻。明孝宗弘治二年（1489年）所立的石碑，正面为弘治二年的《重建清真寺记》。此碑被称为“弘治碑”。明正德七年（1512年）所立的石碑碑记为《尊崇道经寺记》。此碑被称为“正德碑”。此两碑提及的“清真寺”、“尊崇道经寺”指的是犹太会堂。《重建清真寺记》记述：“……正教祖师也摄[摩西]，……求经于昔那山[西奈山]顶，入斋四十昼夜，去其嗜欲，亡绝寝膳，诚意祈祷，虔心感于天心，正经一部，五十三卷，有自来矣。”²¹《尊崇道经寺记》记述：“至于一赐乐业教，……有经传焉。道经四部，五十三卷，其理至微，其道至妙，尊崇如天。”²²此两处碑记提及的“正经”、“道经”就是摩西五经或《妥拉》，源于摩西在西奈山获得的神启，可以分为用于年度读经的53个部分。

清康熙二年（1663年）所立的石碑，现已遗落，碑文《重建清真寺记》拓本存留。此碑被称为“康熙二年碑”。“康熙二年碑”的《重建清真寺记》提及“圣祖[即摩西]斋戒尽诚，默通帝心，从形声俱混之中，独会精微之原，遂着经文五十三卷，最易最简，可知可能，教人为善，戒人为恶。孝弟忠信本之心，仁义礼智原于性。天地万物，纲常伦纪，经之大纲也；动静作息，日用饮食，经之条目也。”²³

就开封犹太会堂而言，“康熙二年碑”的《重建清真寺记》记述“殿中藏道经一十三部，方经、散经各数十册。”²⁴“明末崇祯十五年[1642年]壬

19 参见江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人：景教、元朝的也里可温、中国的犹太人》，北京：知识出版社，1982年12月第1版，第182页

20 参见江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人：景教、元朝的也里可温、中国的犹太人》，同上，第157-170页。

21 李景文等编校：《古代开封犹太教：中文文献辑要与研究》，北京：人民出版社，2011年11月第1版，第21页。

22 同上，第24页。

23 同上，第38页。

24 同上，第39页。

午，闯[即“李自成”]寇作乱，围汴者三。汴人誓守无二，攻愈力，守愈坚。阅六月余，寇计穷，引黄河之水以灌之，汴没于水。汴没而寺因以废，寺废而经亦荡于洪波巨流之中。教众获北渡者仅二百余家，流离河朔，残喘甫定，谋取遗经。教人贡士高选，承父东斗之命，入寺取经，往返数次，计获道经数部，散经二十六帙。聘请掌教[拉比]李祯、满喇[帮助提辞人矫错的人]李承先，参互考订焉。至大清顺治丙戌科进士教人赵映乘，编序次第，纂成全经一部，方经数部，散经数十册。缮修已成，焕然一新，租旷宅而安置之。教众咸相与礼拜，尊崇如昔日。此经之所以不失，而教之所以永传也。”²⁵

清康熙十八年（1679年）所立的石碑，碑名为《祠堂述古碑记》即《清真寺赵氏建坊并开基源流序》。该碑被称为“康熙十八年碑”。《祠堂述古碑记》记述：开封犹太会堂重新落成之后，“前后殿即落成，无经又何以为宗？天顺年[明英宗年号，1457-1464年]赵应由宁波奉经归汴[开封]；而经传焉。”²⁶赵应从宁波所得的“经”指的是“正经”或“道经”。

由此来看，开封犹太人不仅有“正经”、“道经”或“全经”，即摩西五经，另外还有“方经”与“散经”。

江文汉认为，“方经”系方形，内容为摩西五经的一部分或分册。“散经”的内容包括教律、礼仪、祈祷文以及犹太年表、日历、节令、开封犹太人谱牒等。²⁷

荣振华、李渡南考订认为，开封犹太人所掌

握的经书分为四类²⁸：第一，《经》或《大经》，即摩西五经；第二，《散作》，即基督教《旧约》分类中的历史书，包括从《约书亚记》到《列王纪》的经卷；第三，《礼拜书》，即犹太会堂或“清真寺”中举行礼拜仪式时诵读的主祈经；第四，《哈费他拉》（Haftarah，《圣录》），即《希伯来圣经》中的先知书辑录。通常，《哈费他拉》与分为53个部分的摩西五经相对应，也分为53个部分。

从这些研究来看，尽管相关考据存在争论，但是，可以确定的是，开封犹太人使用《希伯来圣经》中的摩西五经或《妥拉》、先知书和圣着，但尚未拥有足本《希伯来圣经》。

至今，尚无资料证明从唐代至今的在华犹太人将《希伯来圣经》或其中的前五卷译为中文或其他语言。本文在此附上近期在中国印刷的犹太版圣经。其中的《旧约》按照《希伯来圣经》分类，分为三个部分：妥拉即摩西五经，先知书，圣着。《新约》经目数以及排序与基督教相同。《旧约》，被称为“前弥赛亚经”；《新约》，被称为“弥赛亚经”。

三、天主教在华译经

正如前文所述，本文所使用的“天主教”包括两种类型：其一，以圣统制为建制的罗马天主教或公教；其二，以中国大陆1958年建立的中国天主教爱国会为建制的中国天主教。

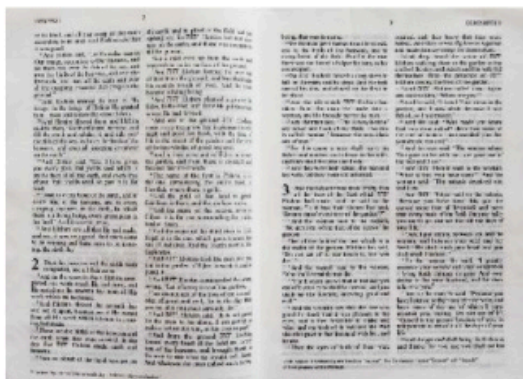
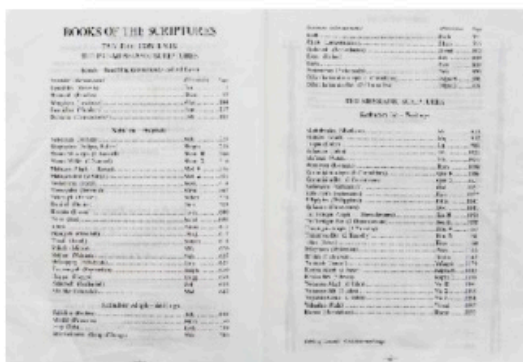
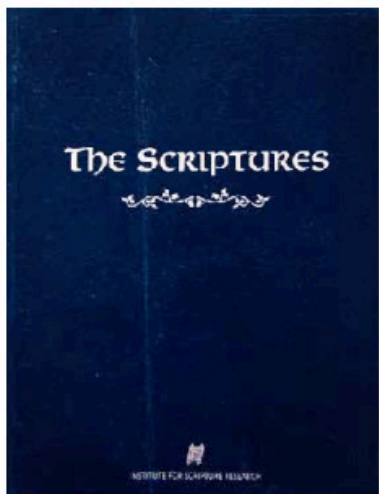
罗马天主教或公教，最早于元朝入华译经。最直接提及罗马天主教译经的记述来自意大利籍方济（又译“方济各”）会士孟高维诺（Giovanni da

25 同上，第39页。

26 同上，第43页。

27 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人：景教、元朝的也里可温、中国的犹太人》，同上，第183页。

28 参见荣振华（Joseph Dehergne, S.J.）、李渡南（Donald Daniel Leslie）等编著：《中国的犹太人》，耿昇译，郑州：大象出版社，2005年5月第1版，第17-18页。该译本的早期版本参见荣振华（Joseph Dehergne, S.J.）、莱斯利（Donald Daniel Leslie）等编著：《中国的犹太人》，耿昇译，郑州：中州古籍出版社，1992年6月第1版。



▲ 《经集》(The Scriptures), Northriding, South Africa: Institute for Scripture Research, 1993年第1版, 1998年第2版, 2009年第3版, 2012年, 略作修改, 中国印刷。

Montecorvino, 1246-1328年)。孟高维诺是罗马天主教中国教区创始人。他于1294年以教廷使节身份抵达元朝大都(蒙古语为Dayidu,突厥语为“汗八里”,Khanbaliq,意为“大汗之居处”,今“北京”),获准在京城设堂传教,并于1307年获罗马教廷委

任为大都总主教。孟高维诺在寄回欧洲的信札中提及,他已掌握鞑靼人语言和文字即当时的官方文字蒙古文,并以这种语言翻译整部《新约》与《圣咏》(即《诗篇》)。但是,这些译文现今都未曾被发现,所以我们无从知道这部“孟高维诺鞑靼文译本”的具体情况。但是,从当代汉语语境来看,这无疑是在中土翻译的第一部中国少数民族语言圣经译本,要比其后同样出自于罗马天主教、由贺清泰(Louis de Poirot, 1735-1814年,一说1735-1804年)完成的满文圣经译本,以及与贺清泰约略同一时期由俄罗斯东正教出版的“利波夫佐夫满文译本”要早四百年之久。但是,与上述的景教相比,此译本不是第一部中国少数民族语言圣经译本。

当时的罗马天主教正处于中世纪,罗马教廷认定的官方权威圣经译本是“通俗拉丁文译本”即“武加大译本”(The Vulgate)。我们由此可以推测,孟高维诺将“通俗拉丁文译本”带入中土,第一个以之为底本译为元朝的官方语言鞑靼文。

至于“通俗拉丁文译本”最早入华的具体年代,我们目前尚未找到确切的文献证据。大体上,我们可以推测大约是在1245年。1245年,罗马教廷和法国国王分别派遣方济会士到蒙古和林(位于今日的蒙古国境内),其中的方济会士柏郎嘉宾(Giovanni da Pianô Carpine, 约1180-1252年)留有拉丁文著述。据此推测,“通俗拉丁文译本”可能在此期间由方济会士带入中国。

在元朝,罗马天主教与景教被统称为“也里可温教”,由中央政府设立专门机构予以治理。随着蒙古政权被汉人建立的明朝逐出中国,罗马天主教以及景教由于新政权的闭关政策而被一同拒于中国门外。

罗马天主教于明朝末年再次入华,重启译经工作。罗马天主教的译经,从语体来看,涉及到汉语、汉语方言、少数民族语言。其中汉语多以文言为主,其次为白话,即后来所谓的官话、国

语或普通话。下文按照天主教的两种类型以及每种类型的译经语体来作简要的历史回顾²⁹。

就文言来看，自十六世纪末晚明至清朝嘉庆十二年即 1807 年新教入华，主要的圣经译本均由罗马天主教传教士在华人学者帮助之下完成。

十六世纪末到十七世纪，罗马天主教的文言译经情况如下：

1584 年，由两位意大利籍罗马天主教耶稣会传教士罗明坚 (Michele Ruggieri, 1543-1607 年) 和利玛窦合作译出《祖传天主十诫》，为摩西十诫的早期中文译本。当时的罗马天主教传教士以中文撰写和翻译教义类著作。其中代表著述包括罗明坚于 1584 年在广州刊行的《天主教教实录》。这是第一部罗马天主教中文要理著述。在论述相关要理之行文中，罗明坚收录经文摘引。

这一时期的圣经翻译主要通过两种类型的著述体现出来，但均未见中文足本或单行本圣经译本出版。

其中的第一个类型是经句摘录与诠释，代表性著作有：

利玛窦的《天主实义》(1595 年初刻于南昌)、葡萄牙籍耶稣会士阳玛诺 (Manuel Dias junior, 1574-1659 年) 的《天主圣教十诫真诠》(刊于 1642 年) 等。

第二个类型是圣经史实描述，其中包括：西班牙籍耶稣会传教士庞迪我 (Diego de Pantoja, 1571-1618 年) 的《受难始末》(日期不详，1925 年上海土山湾重刻)、意大利籍耶稣会传教士艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649 年) 的《天主降生言行纪略》(1642 年初刻于北京，共八卷，记述耶稣

生平，实为福音书改编本) 等。

在经句摘引与诠释中，阳玛诺和意大利籍耶稣会传教士利类思 (Lodovico Buglio, 1606-1682 年) 的著述最为引人注目。阳玛诺于 1636 年撰写的《圣经直解》是福音书注释，将部分福音书经文译成中文。利类思的《弥撒经典》(1670 年印，共五卷)、《司铎日课》(1674 年刻于北京)、《圣母小日课》(1676 年刻于北京)、《已亡日课经》(日期不详) 等都收录有部分经文摘录。

十八世纪初，第一部传世但未刊行的罗马天主教中文圣经译本即“白日升译本”诞生。该译本由法国籍巴黎外方传教会传教士白日升 (Jean Basset, 1662-1707 年) 以文言译出。“白日升”，又被音译为“巴设”，故此译本曾被称为“巴设译本”。约 1700 年，白日升在中国学者徐若翰 (Johan Su, ?-1734 年) 帮助下译经。该译本包括四福音书、保禄 (即“保罗”) 书信及《希伯来书》，未出版印行。后由当时的英国皇家学会会长史罗安爵士 (Sir Hans Sloane, 1660-1753 年) 转送至伦敦大英博物馆即今日的“大英图书馆”，现书目编号为“史罗安抄本 3599 号”(Sloane MS #3599)，因而得名“史罗安抄本” (Sloan Manuscript) 或“大英博物馆抄本”(British Museum Manuscript)。

该译本成为新教的“马殊曼译本”和“马礼逊译本”的共同蓝本，也是罗马天主教“思高译本”的参考译本。

1730 年，法国籍耶稣会传教士殷弘绪 (François Xavier d'Entrecolles, 1664-1741 年) 在北京以文言翻译并出版《训慰神编》，正文载录“圣多俾亚古经原本”(即“《多俾亚传》”，新教归之为次经类，译名为《多比传》)。

“殷弘绪译本”是罗马天主教第一部出版的单行本中文圣经译本，也是罗马天主教第一部出版的单行本中文次经译本。

十九世纪，罗马天主教开始出版《新约》中的四福音译本。

29 参见荣振华 (Joseph Dehergne, S.J.)、李渡南 (Donald Daniel Leslie) 等编著：《中国的犹太人》，耿昇译，郑州：大象出版社，2005 年 5 月第 1 版，第 17-18 页。该译本的早期版本参见荣振华 (Joseph Dehergne, S.J.)、莱斯利 (Donald Daniel Leslie) 等编著：《中国的犹太人》，耿昇译，郑州：中州古籍出版社，1992 年 6 月第 1 版。

约1884年,中国籍耶稣会司铎许彬(1840-1899年)以文言译四福音书,书名为《四史全编》。“许彬译本”是第一部由中国籍罗马天主教徒以文言译出的四福音书,并未刊行,但是留下抄本。

1892-1893年,法国籍巴黎外方传教会传教士德如瑟(Joseph Dejean, 1834-1901年,另名“德雅”)以文言翻译并出版《四史圣经译注》。“德如瑟译本”是对四福音书的译注,也是罗马天主教第一部出版的四福音书中译本。

1887年,中国籍耶稣会神父李问渔(Laurent Li Wen-yu, 1840-1911年,即李杅)以文言翻译并出版《宗徒大事录》(即“《使徒行传》”);

1897年,李问渔继而译出的《新经译义》由上海土山湾慈母堂出版,收录的是文言四福音书。

“李问渔译本”是第一部由中国籍罗马天主教徒完成的文言四福音书译本,也是罗马天主教第二部出版的四福音书中译本。

十九世纪晚期,中国的罗马天主教徒辛方济(Francis Xin, 生卒年不详)以文言译出四福音书。“辛方济译本”未见刊行。

至二十世纪,罗马天主教的文言译本逐渐增多。

1913年,香港纳匝肋(又译“拿撒勒”)静院出版由巴黎外方传教会传教士何雷思(Marie Louis Félix Aubazac, 1871-1919年,也被误译为“欧声石”)以文言翻译的《圣保禄书翰》,包括保禄(又译“保罗”)书信和公函。“何雷思译本”是第一部罗马天主教翻译并出版的保禄及其他宗徒公函即使徒书信的译本。1927年,此译本再版时改名为《圣保禄书翰:并数位宗徒涵牍》。

1919年,中国籍罗马天主教徒马相伯(1840-1939年)以文言翻译并出版A. Mastai Ferretti(生卒年不详)的Les Evangilesunls, traduitsetcommentes, 题名为《新史合编直讲》。马相伯在1937年还以文言翻译福音书四卷即《福音经》,题为“救世福音”或“对译罗马监本四圣史”,于1949年出版。

1923年,香港纳匝肋静院出版由巴黎外方传

教会传教士卜士杰(Pierre Bousquet, 1874-1945年,另名“卜多禄”)以文言翻译的《新经公函与默示录》。“卜士杰译本”包括《新约全书》中的公函和若翰默示录(即“约翰的《启示录》”)。

民国时期著名的法学家吴经熊(John Wu Ching-hsiung, 1899-1986年)以文言翻译并出版《圣咏译义》(即“《诗篇》”,1946年初稿,1975年修订,多次再版)、《福音.附:宗徒大事记》(1949年)和《新经全集》(1949年,附教宗于1948年的代序)。

“吴经熊译本”颇具特色,深得蒋介石(1887-1975年)的赞赏。

罗马天主教的官话译经始于十八世纪初。

方济会传教士梅述圣(Antonio Laghi da Castrocaro, 1668-1727年)曾以口语化中文翻译《创世纪》(即“《创世记》”)和部分《出谷纪》(即“《出埃及记》”)。

另一名方济会传教士麦传世(Francisco Jovino, 1677-1737年)修订上述译文,并译至《民长纪》(即《民数记》),包括《多俾亚传》与《达尼尔》(即“《但以理书》”)。

“梅述圣-麦传世译本”未见刊行。

十八世纪末,上文提及的法国籍耶稣会传教士贺清泰根据“通俗拉丁文译本”,以北京官话翻译部分圣经并附注释,加上经训,题为《古新圣经》。

“贺清泰官话译本”为“思高译本”前接近足本的罗马天主教中文圣经译本。该译本一直到二十世纪初才由学者整理刊行于世。

至十九世纪,中国籍罗马天主教徒也参与官话译经工作。

王多默(Thomas Wang, 生卒年不详)先后于1875年和1883年译出官话四福音书和《宗徒大事录》。“王多默译本”未见出版,也未见流传。

1890年,中国籍耶稣神父沈则宽(Matthias Sen, 1838-1913年)以官话翻译《新史略·宗徒事畧》、《古史略》,分别叙述《新约》与《旧约》

中的历史，由上海土山湾出版。沈则宽另撰有讲述旧约历史的《古史参箴》四本。“沈则宽译本”采用浅白语体，以讲述《旧约》与《新约》中的故事为特点。

二十世纪，罗马天主教的官话或国语译经取得长足的发展。

约二十世纪初，署名为“圣味增爵会士某氏”，由北京救世堂重印出版《四史集一》，即四福音书译本。该译本具体作者不详，本文称之为“圣味增爵会士译本”。

1905年，山东兖州府刊行德国籍罗马天主教圣言会(Societas Verbi Divini)传教士赫德明(Joseph Hesser, 1867-1920年)神父用白话编写的《古经略说》和《新经略说》。“赫德明译本”也以概述圣经故事见长。

与之同一时期由山东兖州府刊行的《主日瞻礼圣经》也译出部分新约经文，实为《新约全书》的节译本，据传为德国籍罗马天主教圣言会赫德明所译。但是，笔者比照《主日瞻礼圣经》与赫德明的《新经略说》如下：

路加第二篇十五节到二十节：

15 那时候牧童们彼此的说，我们上白冷去罢，看看向我们说的，天主指示我们的话。16 他们就疾速去了，果然把玛利亚及若瑟，连卧在马槽里的婴孩找着了。17 他们见了就知道，凡论这婴孩向他们所说的，果然都对了。18 凡听见这事的人，都惊讶牧童们向他们说的话。19 玛利亚倒把这些话，都保存在心里，思想着。20 牧童就回去，因着他们所听见的，光荣赞扬天主。（《主日瞻礼圣经》³⁰，第15页）

天神归天堂以后，牧童们彼此的说：我们上白冷去看看指示我们的事。他们疾速去了，果然见玛利亚同若瑟和圣婴卧在马槽里。一见了就知

道天神说的话是真的。凡人听见牧童们传说这事，惊讶的很。玛利亚倒把他们说的话都存在心里，反来复去的默想着。然后牧童们各自回去，不住的赞扬天主。（《新经略说》³¹，第10页）

根据上述比对，笔者认为两者译文差异甚大，并将之定为“主日瞻礼圣经译本”。

1918年，中国籍罗马天主教耶稣会神父萧静山(Joseph Hsiao Ching-Shan, 1855-1924年)出版国语四福音书，后于1922年由直隶(今河北)献县东南耶稣会出版《新经全集》。“萧静山译本”是第一部罗马天主教出版的国语译本《新约全书》。该译本正值新文化运动期间发行，如同“国语和合译本”一样，适应时代需要，译文简洁通顺，语气热切动人，在中国的罗马天主教会中通行。1948年和1956年，“萧静山译本”由台中光启出版社再版、重印。

1981年11月，中国大陆的中国天主教爱国会印刷《新经全集》。这是中国大陆的中国天主教会“文革”之后最早使用的中文圣经译本。

1932年，耶稣会神父巴鸿勋(Jules Bataille, 1856-1938年)可能以国语译出并出版《新经合编》。“巴鸿勋译本”实际上为四福音合参，但未见刊行与流传。

1940-1943年，耶稣会神父萧舜华(生卒年不详)以国语翻译并出版《玛窦福音》(即“《马太福音》”)、《马尔谷福音》(即“《马可福音》”)、《路加福音》、《宗徒大事录》、《圣保禄书信集》。萧舜华在1941年另撰有一部《青年圣经读本》。

1948年，耶稣会神父李山甫(György Litványi, 1901-1983年)以国语翻译并出版《马尔谷福音》。

1949年，李山甫、申自天(René Archen, 生卒不详)、狄守仁(Édouard Petit, 1897-1985年)

30 《主日瞻礼圣经》，山东兖州府天主堂印书馆印，天主降生一千九百三十七年，译者不详。

31 《新经略说》，赫司铎译，总计一卷，天主降生一千九百三十四年，第八次印刷，山东兖州府天主堂印书馆印，河间府胜世堂排印。“赫司铎”，即“赫德明司铎”。

和萧舜华共同以国语翻译并出版《新约全书》。为了区别于下文新教传教士以及中国基督教三自爱国运动委员会中的四人小组译本，本文称之为“公教四人小组译本”。

上述的“萧舜华译本”、“李山甫译本”、“公教四人小组译本”虽然名称不同，但是译文基本相同。

1953年，上海土山湾印书馆出版由耶稣会徐汇总修院翻译的《新译福音初稿》，同年在香港出版。“徐汇总修院译本”成为1949年后中国大陆出版的第一部罗马天主教中文圣经译本。

1955年，香港光启出版社出版由耶稣会修士狄守仁以国语编译的《简易圣经读本》。“狄守仁译本”实际上以国语选译《新旧约圣经》中的部分经文。

1976年，中国籍罗马天主教神父郭先广（生卒年不详）以语体文即白话文与文言文翻译并出版《中华基督教信友合用圣经刍稿》。“郭先广译本”收录有《箴言》、《广训》（罗马天主教的“《训道篇》”，即新教的“《传道书》”）、《雅歌》。

现今华人天主教普遍使用的国语或普通话《圣经》为“思高译本”（1968年）。该译本为罗马天主教第一部足本中文圣经译本。1990年，中国天主教教务委员会印刷思高版的《古经》（即“《旧约》”）；1993年，出版第一部思高版《圣经》。

1998年，罗马天主教香港教区出版《牧灵圣经》的中文版。“牧灵圣经译本”是罗马天主教出版的第二部足本中文圣经译本。

至二十一世纪，罗马天主教继续推出国语或普通话圣经译本。

2010年初，罗马天主教的圣母圣心爱子会由澳门的乐仁出版社出版《偕主读经一路加福音及宗徒大事录》。该译本被称为“乐仁译本”。

2011年、2014年河北信德社出版“乐仁译本”中的《偕主读经：玛窦福音》、《偕主读经：宗徒书信与默示录》。

2014年5月，中国南京爱德印刷有限公司印

刷《新约圣经—乐仁译本：附注释及偕主读经》。

2015年11月，河北信德社出版《偕主读经：新约》。

二十世纪六十年代以降，罗马天主教与新教尝试合作译经。双方首先合作翻译并出版汉语方言译本。罗马天主教玛利诺修会修士和新教圣经学者以台中彰化地带的腔音翻译《新约》。

1967年，台语罗马字版《四福音书》出版。

1972年8月31日，台湾的罗马天主教会出版罗马天主教版的《新约全书》。新教的台湾圣经公会则于1973年10月出版新教版本的《新约全书》，于1975年出版修订本。由于此部《四福音书》由罗马天主教会邀请两位留日的中国籍神父高积焕（生卒年不详）和陈邦镇（生卒年不详）译出，故被称为“高陈台湾白话圣经译本”。此处的“白话”指“白话字”，即罗马字或罗马字母拼音。

“台中彰化方言译本”一般也因封面为红色而被称为“红皮圣经”（Āng-phoê Sèng-keng）。

另外，罗马天主教与新教还试图在两个宗派之间开展合一译经运动。

1968年6月，二十世纪六十年代梵蒂冈第二次大公会议之后，《各教派合作翻译圣经的一些指导原则》（Guiding Principles for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible），由新教的联合圣经公会的执行委员会以及梵蒂冈促进基督徒合一秘书处同时以五种语言在伦敦发表。

此后不久，1969年，“汉文圣经统一译本筹备委员会”在联合圣经公会策划下组成。由此罗马天主教与新教的合一译经运动启程。

1981年，中华民国圣经公会（今“台湾圣经公会”）与思高圣经学会开始“共同译本”的翻译工作。

1997年4月，《路加福音》出版；2000年，《路加福音共同译本》的试译本出版。21世纪初，《共同译本四福音书》出版。

但是，这次跨宗派合一译经运动已经暂停。³²

罗马天主教较早参与中国少数民族语言圣经翻译工作。除了上述的孟高维诺鞑靼文或蒙古文译本之外，贺清泰还另外译出满文圣经译本。该译本包括《旧约》大部分，以及《次经》、《玛窦福音》（即“《马太福音》”）和《宗徒大事录》（即“《使徒行传》”）。二十一世纪初，中日学者合作整理并将之在日本出版，“贺清泰满文译本”由此得以为世人所知。

相对而言，中国天主教在译经上处于起步阶段。

1986年，中国天主教上海教区出版由佘山修院集体翻译完成的《新经上：福音经》，即四福音书；此后陆续出版《宗徒大事录》、《宗徒大事录》注释本、《保禄书信》、《给全体教友的信与启示录》等单行本。该译本被称为“佘山修院译本”。



▲ 《天主实义今注》，利玛窦着，梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年6月第1版，2014年6月第一次印刷。

³² 《新经略说》，赫司铎译，总计一卷，天主降生一千九百三十四年，第八次印刷，山东兖州府天主堂印书馆印，河间府胜世堂排印。“赫司铎”，即“赫德明司铎”。

1994年8月，中国天主教上海教区出版该译本的《圣经新约全集（注释本）》。

1999年，中国天主教修女卢树馨（生卒年不详）以笔名“思静”翻译并出版《圣经：圣咏》。这是迄今为止，中国天主教修女完成的第一部单行本中文圣经译本。

2002年，金凤志改编由赫德明撰述、河北献县教区出版的《古经略说》四卷，按照赫德明的《古经略说》原四卷的章节重新编述，分为四卷，采用原章节名称，由刘绪俭修订，由中国天主教河北献县教区印刷。

直至今日，中国天主教尚未独立完成足本中文圣经的翻译工作。

四、正教译经

就正教来说，在华传教并译经的主要是俄罗斯东正教。

俄罗斯东正教于明末清初从中国东北部传入。清朝对俄罗斯东正教采取宽容政策和措施，允许在帝都设堂。这种友善引起沙皇彼得一世（Peter I, 1672-1725年）和俄国东正教会的重视。

1700年6月18日，彼得一世下令建立驻北京传教团；1715年即康熙五十四年，彼得一世在康熙同意之下派遣东正教传教士来华。他们于1716年抵达北京，正式建立第一届俄罗斯东正教驻华传教团（Ksenia Kepping, Russian Orthodox Mission in China）。

1715-1924年，沙俄政府或俄国东正教会先后向北京派出十八届传教团。

1860年以前，俄罗斯东正教驻华传教团的主要工作并非传教，而以外交等工作为主。

1864年，沙俄驻中国的外交使团正式成立，俄罗斯东正教驻华传教团开始注重传教工作，由此开展译经活动。

第十八届俄罗斯东正教驻华传教团（1896-1931

年)为最后一届。1917年俄国十月革命爆发,俄罗斯外国临时主教公会议成立。第十八届俄罗斯东正教驻华传教团主教北京北关的英诺肯提乙(费古洛夫斯基)(Innokentii [Figurovskii] of Beiguan, 1864-1931年)将传教团归属于此机构,在1917年经改组成为东正教北京教区。

严格意义上,第十八届俄罗斯东正教驻华传教团于1917年就终结了。

1924年,东正教北京教区改名为“中国东正教会”,在北京设立总会,下辖北京、哈尔滨、天津、上海、乌鲁木齐等教区。

1931年,英诺肯提乙去世,第十八届俄罗斯东正教驻华传教团彻底不复存在。

俄罗斯外国临时主教公会议先后向中国派出两届传教团,通常归为第十九届俄罗斯东正教驻华传教团(1931-1933年)、第二十届俄罗斯东正教驻华传教团(1933-1956年)。事实上,从隶属关系而言,俄罗斯外国临时主教公会议先后向中国派出的两届传教团,与原俄罗斯东正教驻华传教团无关,其正式称呼应当为“俄罗斯外国临时主教公会议驻华传教团”。

1955年,中国东正教会获得自主地位。

1956年,自主的“中华东正教会”成立,在大陆的俄罗斯东正教教会房产被无偿转给中华人民共和国政府,动产被交给中华正教会中指定的华籍司祭,教会附属事业被前苏联大使馆接收。至此,俄罗斯东正教驻华传教团彻底结束工作。

文革前夕,中国大陆所有的东正教会停止活动;文革后至今,逐步恢复宗教事务。³³

俄罗斯东正教的译经语体主要包括中国少数民族语言与汉语。

其中的中国少数民族语言译本只有一部,即1822-1835年,由第八届俄罗斯东正教驻华传教团传教士斯捷凡·利波夫佐夫(Stepan Vaciliyevich Lipovstov, 1770-1841年)翻译并出版的满州话新约全书。1929年,“利波夫佐夫满文译本”在北京再版。前文提及罗马天主教曾经有一部并未流传的“蒙高维诺鞑鞑文译本”以及一部并未出版但存留的“贺清泰满文译本”。虽然这两种译本在时间上都早于“利波夫佐夫满文译本”,但是,由于它们都没有刊行或至今未被发现,故“利波夫佐夫满文译本”成为第一部正式出版的中国少数民族语言圣经译本。

俄罗斯东正教的汉语译本主要涉及到文言与官话(即国语、普通话),以1864年为起始时间。

俄罗斯东正教的文言译本包括如下三种:1864年即同治岁次甲子夏季,第十四届俄罗斯东正教驻华传教团(1858-1864年)的修士大祭司固里·卡尔波夫(Gury Karpov [Grigory Platonovich], 1814-1882年)翻译并出版《新遗诏圣经》,即《新约》。“卡尔波夫译本”的封面标明该译本“谨遵原文译汉敬镌板”。该译本将“耶稣”译为“伊伊稣斯”。

1879年,第十六届俄罗斯东正教驻华传教团(1879-1883年)的修士大祭司弗拉维昂·高连茨基(Flavian Gorodesky, 1840-1915年)在北京翻译并出版《圣咏经》即《诗篇》。

1910年,北京北馆石印“高连茨基译本”1879年版的《圣咏经》。

第十八届俄罗斯东正教驻华传教团(1896-1931年)的主教英诺肯提乙在译经上成就尤为显著。他于1910年翻译并出版《希腊新约圣经原文》,即《新约》,缺《若望默示录》(即“约翰的《启示录》”)。此即“英诺肯提乙文言译本”。

俄罗斯东正教自英诺肯提乙开始使用官话译经。“英诺肯提乙官话译本”包括三本,涉及《旧约》与《新约》。

³³ 参见阿夫拉阿米神父辑:《历史上北京的俄国东正教使团》,柳若梅译,郑州:大象出版社,2016年12月第1版“译者序”,第12-19页。另外参见乐峰:《东正教会》,北京:中国社会科学出版社,1999年6月第1版,第202页。

1910年，北京北馆石印英诺肯提乙的《官话圣咏经》；1911年，北京北馆石印英诺肯提乙的《创世纪第一书》，即《旧约》第一卷《创世记》；1911年，英诺肯提乙在俄罗斯出版《宗徒玛特斐乙圣福音经》，即《马太福音》。

由此可见，“英诺肯提乙译本”可分为“英诺肯提乙文言译本”与“英诺肯提乙官话译本”两种。

至二十一世纪，中华正教会授权将德奥斐拉克特（Theophylact of Ohrid，约1055-1107年之后）的圣经译本译为现代中文即普通话。德奥斐拉克特的注释英译本最近已经出版，其中中文译本自2008年在网络上出版。德奥斐拉克特中译本在经文上采用罗马天主教的“思高译本”，按照东正教的希腊文新约校勘，术语则采用东正教的习惯用法。



▲ 《新约圣经》，北京东正教总会印，大清宣统二年岁次庚戌刻本，上帝降生一千九百一十年，第一次出版。影印本收录于：中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂：《东传福音》第二十五册，第1-176页，合肥：黄山书社，2005年。

五、新教第一个百年黄金译经时期（1807-1919）

根据学术界的一致看法，新教中文圣经译本史以1807年第一位英国伦敦差会（又译“伦敦传教会”）传教士马礼逊入华为起点，此后直至新教译经成就最大的1919年“官话合和译本”面世，中文圣经译本多由新教传教士在华人助手协作下共同完成。

在晚清新教来华传教士语境中，汉语被区分为如下五种类型的语体：

第一种是文言，又被称为“深文理”（High Wenli）。第二种是浅文言，又被称作“浅文理”（Easy Wenli, Plain Wenli）。第三种是官话，即“白话文”（Vernacular Chinese）。官话又因为各地方言不同而形成北京官话、南京官话、华中官话等。第四种是方言。

“深文理”，即通常所谓的文言，而“浅文理”介乎文言与白话之间，所以被称为半文半白。第五种是国语。在严格意义上，国语是第三种语体中的一种。但是，鉴于国语的重要地位及其影响力，另作一种新语体实为必要。

1909年，晚清政府将北京官话即满洲语（Mandarin）命名为国语。民国政府多次制定国语读音。民国时期后以及二十世纪五十年代之后港澳台和海外一直使用“国语”之称。中国大陆地区从二十世纪五十年代开始规定国家通用语言，以“普通话”（Standard Mandarin, Putonghua）称之。普通话是以北京语音为标准音，以北方话（官话）为基础方言，以典范的现代白话文著作作为语法规范的现代标准汉语。³⁴

1807-1919年，新教在深文理译本方面所取得的成果最为显著，在数量、种类上远远多于罗马天主教与俄罗斯东正教的中文圣经译本。深文理，

34 参见游汝杰：《汉语方言学教程》（第二版），上海：上海教育出版社，2016年12月第1版，第229页。

主要为受过教育的中国人使用，也为早期传教士译经所采用的主要中文语体。

1919年“官话和合译本”面世，不仅标志着新教文理译本时代的终结，而且标志着官话即北京官话（后来的国语、普通话）译本成为下一个百年（1919-2019年）的主导。这一百年历史堪称中华圣经翻译史上的第一个百年黄金时代，为下一个百年黄金时代打下了坚实的文本基础。

1810年，马礼逊在广州出版《耶稣救世使徒行传真本》即《使徒行传》。此为新教在中国出版的第一部单行本中文圣经译本。1813年，马礼逊将《新约》译成于澳门，同年以《耶稣基利士督我主救者新遗诏书》之名出版于广州；《旧约》系其与米怜（William Milne，1785-1822年）合译，于1819年译成。《新旧约全书》最后定名为《神天圣书：载旧遗诏书兼新遗诏书》，于1823年在麻刺甲（今“马六甲”）出版。

比“马礼逊译本”或“马礼逊-米怜译本”稍早还有一部新教文理译本，即“马殊曼译本”或“马殊曼-拉撒译本”。不过，后者的主译者马殊曼（Joshua Marshman，又译“马士曼”，1768-1837年）从未踏足过中土，翻译与出版均在印度完成。

1805年，马殊曼印行少量的《创世记》和《马太福音》样本。严格意义上，这是新教最早完成的两本单行本中文圣经译本，在时间上要比马礼逊的单行本早八年。

1816年，马殊曼在印度出版其与拉撒（Johannes Lassar，又译“拉撒尔”，1781-1835年）合译的《新约》；1822年，他们合作完成的足本中文圣经译本面世。这是中国基督教历史上第一部足本中文圣经译本。

比较而言，“马礼逊译本”或“马礼逊-米怜译本”虽然最后于1823年并非在大陆出版《新旧约全书》，但是第一部在大陆完成翻译并在大陆流传的足本中文圣经译本。而“马殊曼译本”的翻译、出版地点均在印度，在中国大陆流传并不广泛。“马

殊曼译本”与“马礼逊译本”一起被合称为“二马译本”，为近现代中文圣经翻译奠定了重要的文本基石。

此后，“马礼逊译本”由英国伦敦差会传教士麦都思（Walter Henry Medhurst，又名“尚德者”，1796-1857年）、荷兰传道会传教士暨客家教会创始人郭实腊（Charles Gutzlaff，又译“郭士立”，1803-1851年）、第一位来华美籍传教士裨治文（E. C. Bridgman，1801-1861年）和马礼逊之子马儒汉（John R. Morrison，1814-1843年）修译成为“四人小组译本”。为了区别于其他同类型的“四人小组译本”，本文称之为“新教传教士四人小组译本”。其中的《新约》由麦都思主译。《新约》于1835年完成修译，由麦都思作最后修订，1837年以《新遗诏书》之名在巴塔维亚（Batavia，今“雅加达”）出版。《旧约》大都分由郭实腊执笔，于1838年完成，以《旧遗诏圣书》之名在新加坡或巴塔维亚出版。裨治文与马儒汉负责部分翻译及审读工作。

参与“新教传教士四人小组译本”以及下文的“委办本”的麦都思，还另外有圣经翻译成果。1826年，麦都思出版《神天十条圣诫注解》；1834年，出版《福音调和》。后两者与前两个译本中由麦都思完成的译本，可被统称为“麦都思译本”。

上文提及“新教传教士四人小组译本”的四译者之一郭实腊主译《旧约》。从1839年至十九世纪五十年代，郭实腊修订新教传教士四人小组所译的《新遗诏书》，以《救世主耶稣新遗诏书》之名刊印、发行于新加坡坚夏书院或香港。1846年，郭实腊在宁波出版《旧遗诏书》。这部《旧遗诏书》实际上是《旧约》中的摩西五经，并非足本《旧约》。由郭实腊翻译的《救世主耶稣新遗诏书》、《旧遗诏圣书》即全部的《旧约》，分别于1854、1855年出版，成为福汉会所使用的《圣经》。

“郭实腊译本”后被太平天国起义军所采用，经修订后成为“太平天国译本”。郭实腊的《救世

主耶稣新遗诏书》被太平天国采用，经大量删改后印行，在太平军辖区流传甚广。1853年，洪秀全（1814-1864年）在定都南京之后颁行的《旧约》也以“郭实腊译本”为依据予以修订、刊行。

美国浸信会在中文圣经翻译上用力颇勤，成果尤其卓著。

美国浸信会最早来华的传教士叔未士（John Lewis Shuck, 1812-1863年，又称“淑克”），于1841年发行名为《上帝之命》的福音单张，实为摩西十诫的深文理译本；另外，1849年出版《真神十诫》，对摩西十诫加以注释。“叔未士译本”只有十诫译文留存。

美国浸信会传教士舜为仁（William Dean，又称“怜为仁”，1807-1895年）译出部分圣经经卷，依次为《马太福音》（1848年在香港出版）、《使徒行传》（1849年在香港出版）、《创世记》（1851年在香港出版）、《出埃及记》（1851年在香港出版）、《新约》中的部分经卷（1853年在香港出版）、《马可福音》（1880年在上海出版）。1870年，舜为仁以上、下卷形式在香港出版《新约》。

1868年，“舜为仁译本”与下文的“高德译本”合并，以《圣经新旧遗诏书全书》在香港出版。这是浸信会在中国历史上留下的唯一一部足本中文圣经译本。

十九世纪四十年代后期，美国浸信会传教士高德（Josiah Goddard, 1813-1854年）在曼谷修译“马殊曼译本”。1848年，高德来华传教，与同为美国浸信会传教士的罗尔梯（Edward Clemens Lord, 1817-1887年）、秦贞（Horace Jenkins，生卒年不详）、舜为仁合作译经。他们最早合译的《马太福音》于1851年出版于宁波。1852年《路加福音》在宁波出版；1852年四福音书和《使徒行传》在宁波合并出版；《新约》于1853年由宁波美国浸礼会（即浸信会）真神堂出版，定名为《圣经新遗诏全书》，后多次重版，并经罗尔梯修订于1873年在上海出版。后高德健康不佳，于1854年

去世，只完成修译《创世记》至《利未记》的部分《旧约》经卷，其中的《创世记》分别于1849和1850年在上海和宁波出版。《旧约》其他部分经罗尔梯、舜为仁等协助于1866年译成，在香港以《旧约全书》之名出版。

由于罗尔梯在与高德译经上参与较多，“高德译本”，也被称为“高德-罗尔梯译本”。1868年，“高德译本”与“舜为仁译本”合并出版，定名为《圣经新旧遗诏全书》。1873年，美国浸信会传教士秦贞在该译本中加上参考资料，在上海出版。“高德译本”为浸信会沿用。

英国浸信会传教士胡德迈（Thomas Hall Hudson, 1800-1876年）以文理翻译部分圣经经卷，并在宁波出版。1851年，胡德迈出版四福音书、《使徒行传》、《雅各书》、《罗马书》、《以弗所书》、《犹太书》、《加拉太书》、《歌罗西书》；并在此之前出版《创世记》前6章；1852年，出版《腓立比书》和《希伯来书》；1866年，出版全部使徒书信和《启示录》。1867年，《新约》以《新约传汇统》之名出版。“胡德迈译本”并非足本中文圣经译本，只有深文理《新约》存世。

1843年8月22日，英美传教士在香港召开首次宣教大会。英国伦敦差会、美国公理会、美国浸信会、马礼逊教育会、美北长老会等机构派出15位传教士，组成委办本委员会，其中包括：

伦敦差会的麦都思、台约尔（Samuel Dyer, 1804-1843年）、亚历山大·施敦力（Alexander Stronach, 1800-?年）、约翰·施敦力（John Stronach, 1810-1888年）、合信（Benjamin Hobson, 1816-1873年）、理雅各（James Legge, 1815-1897年）、米怜之子美魏茶（William Charles Milne, 1815-1863年）；美国公理会的裨治文（Elijah Coleman Bridgman, 1801-1861年）、波乃耶（Dyer Ball, 1796-1866年）；美国浸信会的舜为仁、罗孝全（Issachar Jacox Roberts, 1802-1871年）；马礼逊教育会的鲍留云（Samuel R. Brown, 1810-1880年）；美北长老会的姿理华（Walter Macon Lowrie, 1819-1847年）

等。1847年，美国圣公会的文惠廉（William Jones Boone, 1811-1864年）加入。

该委员会旨在出版一部统一译本名称和常用术语、翻译更为完善的《圣经》。此译本由委办本委员会合译，故名为“委办译本”，简称为“委办本”。中国学者王韬（1828-1897年）曾作为“校理秘文”即校对秘书，参与文字润色工作³⁵。

1850年，四福音书翻译完成并在上海出版。

1852年，《新约》出版。美国圣经公会采用“神版”，英国圣经公会采用“上帝”版，两种版本同时发行。

但是，由于神学观念上出现严重分歧，美国浸信会首先于1847年退出委员会。

1851年，在《旧约》翻译过程中，各译员之间分歧更大，伦敦差会继而退出，另外建立委办本委员会。原来的委办本委员会重组，并继续译经工作，于1859年出版重新翻译的《新约》；1861-1863年，出版《旧约》。

1872年，保存和修订委办本经文委员会成立，负责修订原委员会的“委办本”。

1982年，台湾圣经公会重印该译本。

这是十九世纪中叶新教取得的影响最大的中文圣经译本。

另外，特别值得注意的是，伦敦差会退出之后，另外建立委办本委员会。麦都思、约翰·施敦力、美魏茶等在汉学家理雅各的指导下自行翻译《旧约》，修订原委办委员会1852年《新约》。《旧约》于1854年出版。1858年，《旧约》与1852年《新约》修订版合并出版。

从历史上看，伦敦差会的译本不应被称为“委办本”。但是，实际上，长期以来，1858年“伦敦

差会译本”也被认为是“委办本”。所以，“委办本”亦被称为“伦敦差会译本”。因此事实上，“委办本”存在两种译本：原委办本委员会的“委办本”以及伦敦差会委办本委员会的“委办本”。³⁶

“委办本”的巨大影响力可以通过如下译本体现出来。

1851年，美国公理会第一位来华传教士裨治文在委办本委员会完成《新约》翻译工作后，与美国长老会传教士克陞存（Michael Simpson Culbertson, 1819-1862年）重译“委办本”的《新约》（部分章节采用原“委办本”），并自行翻译《旧约》。1851年，他们开始翻译《新约》的工作；1854年，出版《罗马书》；1855年，出版《罗马书》-《启示录》的经卷。《新约》于1859年由美国圣经公会出版，《旧约》于1862年翻译完成，分卷出版。1861-1863年，他们完成《旧约》的出版工作。1861年，裨治文去世，克陞存继续译经。1862年，克陞存去世。上海美华书馆于1863年采用活字出版他们合译的《旧约全书》。除了《耶利米哀歌》之外，“裨治文-克陞存译本”属于重译整本《圣经》。1871-1885年，美国公理会的白汉理（Henry Blodget, 1825-1903年，又译“柏亨利”）等对该译本加以修订。

该译本在文笔上不及“委办本”，而在译笔忠实、切近原文上胜过“委办本”，为日本的美国传教士广泛使用。

参加过“委办本”工作的约翰·施敦力，于1857年编译《圣经》节选本。“约翰·施敦力译本”以《旧约新约全书节录》之名在他传教三十八年的厦门出版。

美国浸信会传教士的罗孝全除了参加“委办本”工作之外，于1869年出版《路加福音》及其注释本。“罗孝全译本”以《路加福音传注释》之名在广州

35 关于王韬和“代表译本”或“委办译本”的关系可以参阅王尔敏：《王韬早年从教活动及其与西洋教士之交游》，载于林治平主编：《近代中国与基督教论文集》（台湾：财团法人基督教宇宙光传播中心出版社），1981年9月初版，第275-288页。

36 参阅蔡锦图：《圣经在中国：附中文圣经历史目录》，同上，第175-176页。

出版。

美南浸信会传教士基律 (Charles W. Gaillard, ? - 1862) 于 1854 年抵达广州；1860 年出版《使徒行传》，附有注释。“基律译本”以《使徒行传注释》之名在广州出版，以“委办本”为底本，未翻译其余经卷。

英国伦敦差会传教士慕维廉 (William Muirhead, 1822-1900 年) 于 1867 年与合信合作出版《约翰圣经释解》。此书是“委办本”的注释本。除此之外，慕维廉于 1860 年在上海出版《诗篇》。1875 年，慕维廉注释的“委办本”《歌罗西书》出版；1879 年，《十条圣诫》出版。

1875 年，英国伦敦差会传教士、在华传教五十年的麦嘉湖 (John Macgrowan, 又称“马约翰”，1835-1922 年) 注释的“委办本”《诗篇》(1-39 篇) 出版。

德国新教礼贤会传教士花之安 (Ernst Faber, 1839-1899 年)，于 1888 年由英国伦敦圣教书类会社在日本横滨印行《训点马可福音》，所使用的中文圣经译本是“委办本”。

1911 年，英国来华传教士翟雅各 (James Jackson, 1851-1918 年) 的《旧约创世记注释》由上海中国圣教书会印发，中文圣经译本使用的也是“委办本”。

由此可见，在“官话和合译本”面世之前，“委办本”是一部获得广泛认可的中文圣经译本。

十九世纪后半叶，少数新教传教士还翻译了部分圣经经卷。

美国长老会传教士倪维思 (John Livingstone Nevius, 1928-1893 年) 于 1862 年译完《马可福音》，由上海美华书馆出版；1866 年，该书再版；1865 年，由上海美华书馆出版《使徒行传》。“倪维思译本”以忠于希腊文原文见长，未见翻译其余经卷。

英国伦敦差会传教士特纳 (F. Storrs Turner, 1834-1916 年) 于 1859 年在广州译经。1870 年，特纳在香港出版《约翰福音》和约翰书信。“特纳译本”未见翻译其余经卷。

美国长老会传教士陶锡祈 (Samuel T. Dodd, 1832-1894 年) 于 1861 年至宁波传教。1875 年，附有注释的《希伯来书》由上海美华书馆出版。1881 年，《使徒雅各暨彼得前后书注释》，即《雅各书》、《彼得前书》、《彼得后书》及其注释，由上海美华书馆出版。1881 年和 1882 年，陶锡祈另外在上海分别出版《约翰一二三书注释》和《哥林多后书注释》。“陶锡祈译本”只限于《新约》中的使徒书信，未见翻译其余经卷。

英国传教士伟烈亚力 (Alexander Wylie, 1815-1887 年) 于 1847 年至上海，致力于翻译摩西五经。“伟烈亚力译本”的具体年代不祥，也未出版。

匈牙利籍犹太人伯德令 (Bernát Bettelheim, Bernard Jean Bettelheim, バーナード・ジャン・ベツテルハイム, 1811-1870 年) 改宗新教之后，携妻至日本冲绳 (Okinawa) 传教，留下手抄本《马太传福音书》，《马可传福音书》。“伯德令译本”是深文理与日文对照译本，二十世纪晚期被学术界发现，1997 年在日本正式出版。

美北长老会传教士雷音百 (Joseph Anderson Leyenberger, 1833/4-1896 年) 留存于世的“雷音百译本”仅有 1878 年在上海出版的《加拉太书注释》。

德国新教礼贤会传教士花之安 (Ernst Faber, 1839-1899 年)，于 1888 年由英国伦敦圣教书类会社在日本横滨印行《训点马可福音》。

英国伦敦差会的湛约翰 (John Chalmers, 1822-1899 年)，于 1890 年以楚辞形式翻译部分《诗篇》。此为“湛约翰译本”的一部分。另外，1897 年，湛约翰与瑞士的巴色会 (Basel Mission, 现称“崇真会”) 传教士韶玛亭 (Martin Schaub, 又称“韶泼”、“韶波”、“沙牧”，1850-1900 年) 于 1897 年在香港出版《新约全书》。“湛约翰 - 韶玛亭译本”是“文理和合译本”之前以文言翻译的最后一部完整的中文新约译本。

1908 年，中国内地会传教士鲍康宁 (F.W. Baller, 1852-1922 年) 在上海美华书馆出版《诗

篇精意》。“鲍康宁译本”以中国传统诗歌形式译经。

美南长老会传教士杜步西(Hampden Coit DuBose, 1845-1910年), 1909年分别由上海美华书馆出版《旧约箴言注释》, 由中国圣教书会出版铅印本《旧约士师记注释》。“杜步西译本”还散见于他用中文撰写的讲道稿中。

新教译经的第一个百年黄金时期以传教士为主导。但是, 华人并非完全没有参与其中。华人要么在多数情况下作为助手辅助传教士译经, 要么在极少数情况下独立译经。

在深文理译经方面, 第一部华人新教中文圣经译本由冯亚生(1792-约1829年)完成。冯亚生于1823年达到德国柏林; 1826年, 翻译《马可福音》和《路加福音》。《马可福音》分为2卷(1: 1-9: 30; 9: 30-16: 20); 《路加福音》分为3卷(1: 1-8: 28; 8: 29-17: 37; 18: 1-24: 53)。1834年, 译稿送至德国皇家图书馆, 现保存在德国柏林国家图书馆。

第一部华人出版的新教中文圣经译本由何进善(1817-1871年)完成。何进善于1838年受洗成为基督徒。1840年代早期, 他翻译部分《旧约》; 1854年, 翻译《马太福音》; 1856年, 翻译《马可福音》, 并提供注释, 由理雅各校订, 于香港出版。

现江苏省无锡市中山路130号无锡市基督教堂“无锡市基督教文化展览馆”收藏有《马太福音注释》(1874年)卷一第一本全卷, 1: 1-28: 20, 序言7页, 范例2页, 正文103页, 由上海美华书馆刊印, 英国教士理雅各校订, 南海何进善选辑, 依据1852年(咸丰壬子年)“上海新译之本”; 《马太福音注释》卷一第一本(1902年)残卷, 1: 1-28: 17, 序言7页, 范例2页, 正文102页, 由上海美华书馆重印, 英国教士理雅各校订, 南海何进善选辑, 依据1852年(咸丰壬子年)“上海新译之本”。此处所谓的“上海新译之本”正是上文提及的1852年“委办本”的《新约》。

中国海禁开放和太平天国运动后, 在文字上,

较通俗易懂的“浅文理”逐渐取代文言, 同时官话即白话文也日趋盛行。这两种文字的圣经译本亦开始出版。

第一部浅文理圣经译本由俄裔美国圣公会上海教区主教施约瑟(Samuel I. J. Schereschewsky, 1831-1906年)独自译出。施约瑟是犹太人, 精通中文、希伯来文和希腊文, 曾参加“北京官话译本”的翻译工作, 并独立译出一部旧约官话译本, 1874年由京都(即“北京”)美华书院出版。1880年, 施约瑟在上海出版浅文理《诗篇》。这是中华圣经翻译史上第一部出版的单行本浅文理圣经译本。1898年, 施约瑟出版浅文理《新约》; 1902年, 在上海由大美国圣经公会出版足本浅文理《圣经》。1881年, 施约瑟因病瘫痪后仅靠一根手指在打字机上历时十余年坚持不懈地译经, 因此, 施约瑟译本, 不论是“施约瑟官话译本”还是“施约瑟浅文理译本”被誉为“一指版”。

英国伦敦差会传教士杨格非(Griffith John, 1831-1912年)精通中文, 认为深文理对一般平民过于艰深, 官话又带有地方方言味道, 都不利于传教, 故尝试用浅文理译经。1883年, 杨格非出版《马可福音》和《约翰福音》; 1884年, 出版《马太福音》、四福音合刊。“杨格非浅文理译本”的《新约》于1885年出版, 四年后修订版出版。1886年, 杨格非出版《诗篇》和《箴言》; 1889年, 出版《创世记》、《出埃及记》; 1898年出版《赞美诗歌》、《箴言》; 1903年, 出版《利未记》-《申命记》的《旧约》经卷。杨格非浅文理的《旧约》仅译至《雅歌》为止。该译本均由汉口的苏格兰圣经会印行。“杨格非浅文理译本”的修订版自1886年之后不断面世。1886年, 苏格兰圣经会出版杨格非浅文理四福音书和《使徒行传》的修订版; 1889年, 出版《新约》修订版。1899年出版的杨格非浅文理《创世记》和《使徒行传》的修订版, 由李修善(David Hill, 1840-1896年)、慕维廉、士文(E.Z. Simmons, 1847-1912年)和十三位英美德

籍传教士参与修订完成。

北京的英国伦敦差会传教士包尔腾(John Shaw Burdon, 1826-1907年, 又称“包约翰”)与美国公理会传教士白汉理, 自1884年开始翻译《新约》。1886年, 美国圣经公会出版他们合作译出的《马太福音》、《罗马书》、《哥林多前书》。包约翰几乎独自译完四福音书, 1887年由他个人出版。1889年, 合译的《新约全书》由福州美华书局出版。这是“浅文理和合译本”之前新教最后一部浅文理新约译本。“包尔腾-白汉理译本”以下文的“北京官话译本”为底本, 参考古里·卡尔波夫的东正教译本以及“高德译本”。

华人在浅文理译经上用力不多。直至1919年之后, 中国圣经学者李启荣(Calvin Lee, 生卒年不详, 二十世纪上半叶)于1928年在广州出版浅文理的《新译雅各书》。这是唯一由华人学者独立完成的单行本浅文理圣经译本。

第一部官话译本是南京官话译本。麦都思与约翰·施敦力于1854年出版《马太福音》、1857年刊行《新约》。“麦都思-约翰·施敦力南京官话译本”也是在华人学者参与下完成。

上文提及施约瑟完成“施约瑟浅文理译本”。除此之外, 他参加下文述及的“北京官话译本”的翻译工作, 还另外独立译出一部旧约官话译本, 即“施约瑟旧约官话译本”。因此, 施约瑟不愧有“译经王子”之美誉。1866年, 施约瑟出版《创世记官话》。官话《旧约》初稿于1873年完成, 1874年由京都(即“北京”)美华书馆出版。1878年, 上海美华书馆将其《旧约》与“北京官话译本”的《新约》合订为《新旧约全书》出版, 为中国境内1919年前流行甚广的官话译本。1908年, 该合订本加上串珠与地图, 成为中文圣经译本史上第一部附串珠的足本中文圣经译本。另外, 对于圣号, 施约瑟前后共以五种不同方式翻译的名称(神、真神、上帝、天主、上主)出版中文圣经译本。

1919年“官话和合译本”面世前在华北各省流

行最广的官话译本是“北京官话译本”, 亦称“北京官话新约译本”。英美来华传教士包尔腾、艾约瑟(Joseph Edkins, 1823-1905年)、施约瑟、白汉理及丁韪良(William A. P. Martin, 1827-1916年)等五位居于北京或华北的传教士, 于1861年成立北京翻译委员会, 共同合作译经。“北京官话译本”, 因由传教士建立的北京翻译委员会翻译, 故又被称为“北京翻译委员会译本”, 简称“京委本”。他们以“麦都思-约翰·施敦力南京官话译本”为蓝本分头翻译, 译毕相互审阅, 再经中国学者精校定稿。1862年, 由丁韪良翻译的第一部“北京官话译本”《马可传福音书略解》在上海出版。五人合译的《官话约翰福音》, 于1864年在上海出版, 共22页。译经工作历时十年, 《新约全书》于1872年发行初版。

由于对“God”一词译法出现分歧, 英国圣经公会印行“上帝”和“天主”两个版本, 美国圣经公会则印行“神”版。

1878年, 上海美华书馆将“北京官话译本”的《新约》与在1874年出版的“施约瑟旧约官话译本”合并出版。

1867年, 英国长老会传教士宾惠廉(William Chalmers Burns, 1815-1868年, 亦译“宾为霖”、“宾威廉”、“宾为邻”)在北京以官话译出《诗篇》, 以《旧约诗篇官话》之名出版。此为新教第一部官话译本《诗篇》, 由伦敦差会出版。“宾为霖译本”译自希伯来文, 采用四字或八字经节形式; 使用中国成语, 试图以本色化方式译经。

“北京官话译本”出版后, 英国和苏格兰圣经公会以其为北方口语不利于传教为由, 延请英国伦敦差会传教士杨格非译一部南北方通用的官话译本。杨格非为此将“杨格非浅文理译本”转译为官话, 完成《新约》和部分《旧约》的转译工作。“杨格非官话译本”因区别于“北京官话译本”, 也被称为“华中官话译本”。1887年, 四福音书以《新约圣书》之名出版; 1889年, 《新约全书》、《创

世记和出埃及记》由汉口苏格兰圣经会出版发行；1898年，《诗篇和箴言》出版；1905年，《旧约》出版，至《雅歌》为止。另外，杨格非还有“杨格非盲文译本”。

英国伦敦差会传教士文书田（George Owen，1843-1914年）留下他于1904年修译约翰三封书信



▲ 《创世传注释》（Genesis with Notes），神版，繁体，竖排，香港，1851年，《创世传》即《创世记》的夹注本，署名“为仁者”。将“耶和華”译为“耀华”。

的手抄本。另外，他还有1906年校对《新约全书》的手稿存世。“文书田译本”实际上为手抄本，在原译本之上校对部分《新约》经卷。

1890年5月7-20日，第二届全国传教士大会在上海举行。大会成立和合译本委员会，由各个宗派合作，统一译本，设文理、浅文理和官话（白话文）三个译经小组，计划分别出版深文理、浅文理和官话和合译本。“浅文理和合译本”的《新约》最先于1900年完成，1904年出版。1907年，新教入华百年传教大会决定合并深文理和浅文理的译本，并继续翻译《旧约》，合并后的“文理合并和合译本”于1919年出版。1919年，具有巨大历史意义的“官话和合译本”出炉。美国基督教长老会传教士、著名的教育家和外交家司徒雷登（John Leighton Stuart，1876-1962年）曾出版《启示录新注释》，1927年春季由上海广学会再版。司徒雷登的圣经注释采用的就是“文理和合译本”。

随着白话文运动深入人心，北京官话（即“国语”、“普通话”）译本开始通行汉语基督教界。文言译本，不论是深文理译本还是浅文理译本，逐步退出主流中文圣经译本世界。以文言译经现今只见于少数个人的译经活动之中。□

道在中华：中华圣经译本千年史 (635-2019 年)

——“和合译本”百年(1919-2019)纪念专文(下)

文/ 刘平

六、新教第二个百年黄金译经时期(1919-2019)

自从1919年“官话和合译本”面世之后，其带来的影响力深远广阔，以至于汉语语境中的习惯用语“和合本”专门用来指称它。对于该译本的影响，现今有大量的著述与论文专门详细推介，此处不再赘言。

在新教方面，1919年“官话和合译本”出版至2019年“官话和合译本”出版百年纪念的一百年，是中文圣经翻译历史上的第二个百年黄金时代。若推及至罗马天主教和中国天主教，从上文来看，这个百年也是一个百年黄金时期。不过在中文圣经译本的数量上，罗马天主教和中国天主教都无法与新教比肩。

本文从如下六个方面全面展现新教第二个百年黄金译经时代：国语 / 普通话译本，罗马字、国语注音与汉语拼音译本，汉语方言译本，中国大陆地区少数民族语言圣经译本，中国台湾地区少数民族语言圣经译本，圣经次经 / 圣经后典国语译本。

(一) 国语 / 普通话译本

晚清之后，官话也被称为“白话文”，并定其中的北京官话为国语。民国承继这一用法，并确定国语注音系统。1955年后，在中国大陆，以北京官话为基础的标准现代汉语被称为“普通话”，而在港澳台地区以及海外，“国语”之称依然保持至今。对于中文圣经译本的定名是否使用“国语”还是“普通话”，本文通常依据译本翻译与出版的历史处境来确定。也就是说，中文圣经译本的命名取决于译本最初的历史环境所使用的是国语还是普通话之名称。新教的官话译本分为北京官话译本、南京官话译本，以及华北官话译本。对此部分，前文已有介绍，此处不再复述，只讲笔触聚焦于1919-2019年国语或普通话译本。

美南长老会传教士赛兆祥 (Absalom Sydenstricker, 1852-1931年) 于1880年来华布道并译经。赛兆祥曾参与“和合译本”的译经工作。他于1913年独立出版自己译出的四福音书。1929年，《新译新约》由南京金陵神学院出版。此后不久，赛兆祥去世，其工作由朱宝惠 (1889-1970年) 接续。因此，“赛兆祥译本”只有《新约》，

未翻译《旧约》。

朱宝惠拜师赛兆祥，参与赛兆祥于1929年出版的《新译新约》的译经工作。赛兆祥病故后，精通希腊文的朱宝惠，根据希腊文重译《新约》，于1936年出版，名为《重译新约全书》并附有注释，由竞新印书馆出版。该书由赛兆祥翻译、朱宝惠修订，在中国也被称为“一九三六年本”、“赛兆祥-朱宝惠新约译本”。此后朱宝惠独立译出《旧约》，于1939年出版。由此来看，“朱宝惠译本”包括修订赛兆祥的《新约》以及独立译出的《旧约》。

第一部华人新教新约中文圣经译本非“王宣忱译本”莫属。译者王元德（1879-1942年），别字宣忱，属山东中华基督教会，有较深的中英文造诣，且通晓希伯来文、希腊文和拉丁文。王宣忱曾协助狄考文（Calvin Wilson Mateer, 1836-1908年）议校“官话和合译本”，后立志重译《圣经》。1931年，他根据“美国标准译本”、伦敦的1916年拉丁文原本和几部中文圣经译本执笔重译。1933年，王宣忱的《新约全书》由中华基督教会青岛分会、中华基督教会济南商埠出版。

1922年，北平（即“北京”）新旧库翻译并出版《马太福音》，被称为“直译本”。1922年，北平新旧库翻译并出版《国语译本罗马人书》，此即“罗马书国语译本”。北平新旧库出版的国语圣经译本以“郑寿麟-陆亨理译本”最为著名。二十世纪三十年代，郑寿麟（1900-1990年）和德国来华传教士陆亨理（Heinrich Ruck, 1887-1972年）合作译经。1933年，《保罗致罗马人书》即《罗马书》由北平新旧库出版。1941年，《新约》出版，全称为《新约全书：国语新旧库译本（第二版试验本）》。1940年，中德合译的《诗篇》由北平新旧库出版。“郑寿麟-陆亨理译本”均由北平新旧库出版，故也被称为“国语新旧库译本”。

《新约》附《诗篇》的合订本于1958年在香港出版。2001年，埃申堡(Eschenburg)的德国圣经公

会(GBV)出版《新约全书：附诗篇》，此即“国语新旧库译本修订版”。该译本直接从原文译出，采用“浸礼”（洗礼）、“召会”（教会）等译词，较忠于原文。

普体德（Gordon Poteat，生卒年不详）于1934年以国语译出《路加福音》和《使徒行传》，由上海青年协会书局出版。“普体德译本”以国语翻译，未见翻译其它经卷。1938年，朱铁蓉（生卒年不详）译出普体德的《基督教最初发展的故事》，由上海青年协会书局出版。

1936年，著名的教会大学华西协和大学的多位学者出版中英对照《耶稣：由马太马可与路加三书辑成之本传》。此为对观福音的双语译本。“华西协和大学中译本”以“国语和合译本”为基础，加以修订而成；“华西协和大学英译本”从新约希腊文原文与八部英文译本译出。

1940年，华人学者吕振中（1898-1988年）根据英国苏德尔（Alexander Souter, 1873-1949年）所编希腊文《新约》译经。1946年，《新约》完成，由燕京大学宗教学院以《吕译新约初稿》之名出版。1952年，吕振中以圣经公会印行的聂斯黎（D. E. Nestle, 1851-1913年）第17版《希腊文新约》（Novum Testamentum Graece）为底本修订自己的译本，定名为《新约新译修稿》，由香港圣经公会出版。1970年，《旧约》译成，参考蓝本为马所拉文本（Masoretic Text）、撒玛利亚五经（Samaritan Pentateuch）以及亚兰文意译本（Targums，亦译“他尔根”）、“通俗拉丁文译本”、“七十士译本”等，与《新约》合订出版，由香港圣经公会代印。“吕振中译本”以注重信实而为人所知，也是华人独立完成的第一部足本中文圣经译本。

何赅诗（Martin A. Hopkins, 1899-? 年）于1953年从希腊文原文译出约翰的三封书信，1960年以《约翰书信新译注释》之名由香港证道出版社出版，其中的序言由谢友王（? -1994年）翻译为国语。“何赅诗译本”未译其它经卷。1956年，

基督教生活社编译部(Translation and Compilation Department of the Christian Life Society)根据英国圣经学者、翻译家菲利浦斯(J. B. Phillips, 1906-1982年)的《现代英文新约》(The New Testament in Modern English, 1952-1957年出版)翻译完成《新约》。此即“现代语文译本”。该译本只有《新约》问世,出版地点不祥。1958年,蒙恩者(笔名,生卒年不详)译出《雅各书》,由台湾中国主日学协会出版。“蒙恩者译本”未译其它经卷。

在二十世纪六十年代,个人译经活动较为活跃。1959年,萧铁笛(Theodore E. Hsiao, 1898-1984年)始译《新约》,历时五年完成,其间得到著名布道家、灵粮堂的创办人赵世光(1908-1973年)协助审订。1967年,《新译新约全集》由香港灵粮出版社印行;1986年,由横滨日本圣书研究会出版修订版。“萧铁笛译本”以优雅的国语译经,部分经文采用文言,注重文笔风格。其经文蓝本是希腊文亚历山大翻页书抄本(Codex Alexandrinus)。1960年,美南长老会传教士毕范宇(Frank Wilson Price, 1895-1974年)与华人顾敦铎(生卒年不详)翻译《新约试译:保罗致腓利门书》,出版于《圣经翻译家》(The Bible Translator)第11期,文中附有八福译文。“毕范宇-顾敦铎译本”也被称为“新约试译本”。1964年,刘翼凌(1901-1994年)翻译的《新译约翰福音(初稿)》,由香港宣道书局代表芝加哥慕迪出版社(Moody Press)出版。“刘翼凌译本”从英文与中文圣经译本翻译,未译其它经卷。许乾泰(Silas C. T. Hsu, 生卒年不详)于1966年译出《约翰福音》,以《详解约翰福音》之名由美国纽约美华基督教会暨中英文基督教公共图书馆出版。“许乾泰译本”未译其它经卷。

1962年,国际新力出版社出版美国神学家泰勒(Kenneth N. Taylor, 1917-2005年)的英文《当代圣经》(The Living Bible, 又译《活泼真道》)。该书为“圣经意译本”,目的在于使包括

小孩子在内的各类读者都能阅读、理解《圣经》。后泰勒创办基金会资助世界各地的圣经意译本翻译工作。华人以之为蓝本译成国语,即“中文意译本”。“中文意译本”在译经史上因不断改变出版社与书名,导致出现混乱现象。

1968年,英文《当代圣经》由国际新力出版社香港办事处承担翻译并出版工作。1973年,《当代圣经》单行本中译本《约翰福音》由国际新力出版社香港办事处出版,由张慕皑担任翻译委员会主席。1974年,《当代圣经》中译本《当代福音》即《新约》由国际新力出版社香港办事处出版。1975年,《当代圣经》中译本《今日佳音:中文圣经意译本新约全书》由新力出版社香港办事处翻译、出版,由财团法人基督教中国主日学协会发行。1976年,《当代圣经》中译本《最伟大的是爱:中文圣经意译本新约全书》由国际新力出版社香港办事处出版,中国家庭圣经联盟发行。1976年,《当代圣经》中译本《最伟大的是爱:中文圣经意译本新约全书》,由意译本圣经会翻译,由台北活石出版社出版,委托中国家庭圣经联盟发行。1981年,《今日圣经:中文意译本新旧约全书》出版,由意译本圣经会翻译、出版,由财团法人基督教中国主日学协会发行。《新旧约全书》出版于1979年,全书定名为《当代圣经》。1981年,国际新力出版社香港办事处以《当代福音》之名发行“中文意译本”《圣经》全书的简体字版本。1987年,当代圣经出版社成立,取代前出版社。1992年,当代圣经出版社与国际圣经协会合并成立国际圣经协会。2003年,国际圣经协会又更名为汉语圣经协会有限公司。二十一初,英文《当代圣经》改名为《英文新普及译本》(New Living Translation, NLT)。汉语圣经协会有限公司于2006年翻译、出版中文《圣经:新约全书新普及译本》;2012年出版中文《圣经:新普及译本》。由此译经与出版演化史可见,“中文意译本”,也可称为“当代圣经译

本”，最新的名称则是“中文新普及译本”（Chinese New Living Translation, CNLT）。值得注意的是，下文的“当代译本”与“当代圣经译本”归于两个不同的中文圣经译本。

1966年12月，宋华忠（生卒年不详），将D.N.Steele（生卒年不详）与C.C.Thomas（生卒年不详）原著的《罗马人书浅释》即《罗马书》注释译为中文，由台北基督教改革宗翻译社出版；1985年10月，再版。“宋华忠译本”只见《罗马书》，未译其它经卷。

1970年代，许牧世、周联华（1920-2016年）、骆维仁、王成章和焦明等，在数十位圣经学者参与下，其中包括罗马天主教学者参与审阅工作，译出“现代中文译本”。该译本以“现代英文译本”（Today's English Version）为蓝本，其中的《新约》参照联合圣经公会审订的希腊文新约第3版，《旧约》参照基托尔（Rudolf Kittel, 1853-1929年）的《希伯来圣经》第3版。1975年，《新约》完成；1979年，《旧约》完成。该译本分别印行新教版和罗马天主教版，其中罗马天主教版把“上帝”改为“天主”，“圣灵”改为“圣神”，“耶和華”改为“上主”。该译本先后以不同的名称出版，主要有：《佳音》（即“四福音书”），《给现代人的福音》（即“《新约全书》”，1975年），《圣经（现代中文译本）》（即“《新旧约全书》”，1979年）。1995年，“现代中文译本修订版”出版；1997年，“现代中文译本修订版”由南京爱德印刷公司出版简化字版。

1972年，谢友王译出《约翰福音》，以手抄本留存，未正式出版。“谢友王译本”未译其它经卷。

1972年，“中文圣经新译委员会”由三十多位译者组建成立，总干事为容保罗，由美国乐可门基金会（Lockman Foundation）提供资助。1919年“官话和合译本”行世后，汉语的演变和圣经考古学的发展使圣经学者深感重译《圣经》的必要性。本着忠于原文、采用现代文体的原则，中文

圣经新译委员会的译者依据联合圣经公会1966年出版的《希腊文新约》（Greek New Testament）译出《新约》，依据德国圣经公会1977年出版的《希伯来圣经》（Biblia Hebraica Stuttgartensia）译出《旧约》。1973年，《约翰福音：新译本》出版；1974年，《约翰福音：新译本》修订版出版；1976年，《新约全书：新译本》出版。1992年，《旧约》翻译完成。足本《新旧约圣经》的“新译本”即《圣经：新译本》于1993年出版。以上版本均由天道书楼出版。2001年，环球圣经公会有限公司开始印行工作，出版不同形式的“新译本”，诸如单行本、注释本等，并开始修订工作，将书名由“圣经：新译本”改为“圣经：环球圣经译本”。“新译本”、“环球新译本”，但是实质上同属于一个译本。“新译本”或“环球新译本”是一部由华人圣经学者、原文学者及语言学者合力从希伯来文和希腊文直接翻译，并以现代汉语行文的中文圣经译本。

李常受（Witness Lee, 1905-1997年）于1987年印行《新约圣经：恢复本》，由台北的台湾福音书房出版。该译本的翻译原则是保留“国语和合译本”的风格，但采用李常受所在教会所用的名词，如：召会（教会）、那灵（that Spirit）、神的杰作（workmanship of God）、杰出的复活、申言人（先知）、祭司体系（priesthood）、那灵的一（the unity of the Spirit）、经纶（dispensation），以及把spirit、soul、body直译为灵、魂、体等。2003年，《圣经：恢复本》即《新旧约全书》由台湾福音书房出版。“中文恢复本”经文旁附上的批注采取李常受的神学思想。该译本依据聂斯黎的希腊文新约版本第26版和第21版翻译，先于1985年完成英译本，即“英文恢复本”，次年再转译为中文，即“中文恢复本”，在汉语语境中通常简称为“恢复本”。该译本附有李常受的经书介绍、纲目、注解等，并有串珠。

1997年7月，李金好、向垒、邢怡编校的《立足点——圣经经卷选读》，由香港国际圣经协会

出版。经文采用《当代圣经（修订本）》，故本文称之为“当代圣经修订版”。

二十世纪末，部分华人圣经学者由香港国际圣经协会组建成译经委员会。该译经委员会主席是张慕皑，新约主任是褚永华；旧约主任是周永健。2000年，香港国际圣经协会出版《路加福音》试行版；2002年，出版《马可福音》。2003年，国际圣经协会改名为“汉语圣经协会”。《圣经·新汉语译本·新约全书》，于2010年4月由汉语圣经协会出版；《五经·新汉语译本》，于2014年7月出版。2018年7月，汉语圣经协会出版《圣经·考古研读版：出埃及记》。该译本的翻译原则是务求忠于原文，准确传译原文的信息内容；以规范的现代汉语为准，避免古僻难深的字词；力求符合原文的语言风格、感情色彩，意思明确，层次清晰。该译本根据原文圣经采用当代语文翻译。《旧约》译自德国圣经公会的《斯图亚特版希伯来圣经》（Biblia Hebraica Stuttgartensia，Stuttgart：Deutsche Bibelgesellschaft，1997年）；《新约》译自德国圣经公会与联合圣经公会的《希腊文新约》（The Greek New Testament）第四次修订版（Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies，1993年）。“新汉语译本”至今未曾出版足本中文圣经译本。

“新世界译本”译自英语《圣经：新世界译本》1984年修订版。2001年，新世界圣经翻译委员会翻译的国语《圣经：新世界译本》，由耶和華见证会的宾夕法尼亚守望楼圣书协会（Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania）出版，在日本印刷。该译本主张《圣经》是一个整体，任何部分均未过时，不可言“旧”，故《圣经》前后两大卷以原文的写作语言命名，不再沿用“旧约”和“新约”的名称。因此，该译本将《旧约》和《新约》分别命名为“希伯来语经卷”、“希腊语经卷”。该译本的首要特点强调上帝的名称（יהוה，YHVH，Yahveh）在《圣经》中的地

位，将这个上帝的名称译为“耶和華”。该译本将《马太福音》27：40中的“十字架”译为“苦刑柱”。该译本的《旧约》和《新约》各为39和27卷，经卷数目与名称都同于现在大多数新教采用的中文圣经译本。

二十世纪初，“当代译本”由国际圣经协会（Biblica Inc.）翻译并出版。2010年，《圣经：当代译本·修订版》由国际圣经协会出版。2016年，圣经资源中心出版、华宣出版有限公司发行《当代译本圣经》。2016年1月，上海同济大学出版社出版取自“当代译本”的《圣经阅读指南：新约》。“当代译本”、“当代译本修订版”以当代通行的汉语译经，注重浅白、通俗与流畅。

2008年，全球圣经促进会（Global Bible Initiative，原名为“亚洲圣经公会”，Asia Bible Society），与国际霍尔曼圣经协会（Holman Bible Outreach vInternational）主持翻译并出版《新约圣经》，此即“中文标准译本”，采用与“现代标点和合本”双排版出版。同年，《新约圣经——中文标准译本》由国际霍尔曼圣经协会出版、发行。“中文标准译本”至今只完成《新约》，《旧约》尚处在完成过程之中。

2008年4月，美国凸桑中文圣经协会（Tucson Chinese Bible Society）译出《简明圣经：创世记、出埃及记1-20章、新约全书》，由台北道声出版社出版。2012年9月，美国凸桑中文圣经协会翻译、由台北道声出版社出版《简明圣经：创世记、出埃及记1-20章、诗篇、箴言、约拿书、新约全书》。“简明圣经译本”至今只完成部分《旧约》和全部《新约》的译经工作。

2010年7月，维吾尔文圣经译本即《天经》（Al-Kitab Al-Muqadas Bible）的中译本，由香港新桥出版有限公司出版，采用《天经》为书名。“维吾尔文天经汉译本”将“耶和華神”译为“主安拉”。

2011年元月，李广译注的《新约：新和合研读译本（研读本）》，由香港圣经资源中心出

版。2012年7月，李广编译的《新约新和合译本：附约伯记、诗篇、箴言、传道书、雅歌》，由香港圣经资源中心出版。“李广译本”只限于《新约》和部分《旧约》，是对“国语和合译本”的修订，因此自称为“新和合研读译本”。

1611年出版的“英王詹姆斯译本”（King James Version, KJV），2015年由两个华人译经团队译为中文。2015年，美国圣经信徒协会（Bible Believers of Washington）翻译、出版《圣经：中英英王钦定本》，中文译本取名为“英王钦定本译本”。2015年2月，天上之声编译组翻译、出版《圣经：英皇钦定本》，中文译本取名为“英皇钦定本译本”，从而可以与前者有所区别。从语体上看，前者使用的是国语，后者采用的是普通话。

2017年，张伯琦独立编译完成的《新旧约圣经原文编号逐字中译（读经工具书）》，由上海的中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版。“张伯琦译本”采取原文逐字译经。

最新的中文圣经译本是“禧年本”。2018年3月，美国的禧年本译经委员会出版《圣经：诗篇、箴言、传道书、雅歌》；2018年11月，出版《圣经：创世记、出埃及记、民数记、申命记》，标注译者为戴职中。“禧年本”尚未完成全部的《旧约》和《新约》，译经计划还在进行之中。

随着网络技术的快速发展，网络电子版圣经译本开始出现。自1995年，《新英文译本圣经》（New English Translation Bible, NET Bible）由二十多位圣经学者从希伯来文本、亚兰文本、希腊文本译成英文。缩写的NET，被简称为“网英译本”，指可在互联网上免费使用并下载（请参见WWW.BIBLE.ORG）的《新英文译本圣经》。“网英译本”的创始版（Alpha Edition）和首版（First Edition），分别在1999年和2009年登录网络。全书共有六万多条批注。对应的中译本是“中文新英文译本”，也被简称为“网中译本”。“网中译本”主要以“国语和合译本”为基础，略作修改。“网中译

本”，由德仁文化文流中心（基金会）于2004-2009年译成，因此，也被称为“德仁译本”。“网中译本”，可以在互联网上免费使用及下载（WWW.BIBLE.ORG.CN）。

2013年，李保罗（Paul Li）翻译兼译注的《宏博圣经：新约（译注版）》由宏博服务社推出。2016年，李保罗翻译兼译注的《宏博圣经：旧约（译注版）》出版，包括如下《旧约》经卷：《创世记》、《路得记》、《弥迦书》、《玛拉基书》。“李保罗译本”获得宏博服务社支持与推广，因此，也被称为“宏博圣经译本”。该译本可以通过官方网站<http://www.ruthenpaul.com/freebooks>免费下载。

以上除了个别的例外都是国语译本。比较而言，自1955年至今，普通话译本出现的时间要晚近一百年，而且种类与数量也不多。第一部普通话译本“普通话本”到二十一世纪初才面世。2000年4月，美国德克萨斯州的世界圣经翻译中心（World Bible Translation Center, 简称WBTC）翻译、出版《圣经：普通话本》。“普通话本”是一部足本中文圣经译本，是第一部普通话译本。美国德克萨斯州的世界圣经翻译中心向全世界推广自己翻译并出版的“易读译本”（Easy-to-Read Version）。“易读译本”拥有多种语种的译本，诸如“英文易读译本”、“阿拉伯文易读译本”、“韩文易读译本”、“中文易读译本”等。其中的“中文易读译本”被称为“普通话本”。¹

2007年12月，周行义、王建德、祁绍奚、周忠益等四人编著《汉希（词号、语法）英逐字五对照新约圣经》，由上海的中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版部发行。为了与上文的“公教四人小组译本”、“新教传教士四人小组译本”相互区别，本文因此新约中文译本的译

1 “普通话本”的电子版，可以从“圣经联盟”官网免费下载：<http://www.bibleleague.org/bible-downloads/>。

者均出自于大陆的中国基督教两会，故称之为“三自四人小组译本”。

2011年9月，参与上述“三自四人小组译本”的祁绍奚另外独立编译《逐字对译新约：汉语逐字对照译文》，由中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版部发行。“祁绍奚译本”同样只有《新约》部分。

2015年2月，由大陆译者组成的天上之声编译组翻译并出版《圣经：英皇钦定本》，中文译本取名为“英皇钦定本译本”，与上文提及的由海外华人翻译并出版的“英王钦定本译本”作出区别。



▲ 《天经》(Al-Kitab Al-Muqadas Bible)，真主版，简体版(Chinese Simplified Character)，横排，香港：新桥出版有限公司，2010年7月。该译本将“耶和華神”译为“主安拉”。

(二) 汉语译本：罗马字、国语注音符号与汉语拼音

已有的汉语及其方言译本主要使用如下六种形式的注音系统。第一种是教会罗马字 (Church Romanization, missionary roman character)。教会罗马字也有多种类型。兴化平话字或莆田平话

字，即兴化蒲氏平话字 (Hing-hua-Pó-si-bá^a-uā-cī; 英文: Hinghwa Brewster's Romanized / Hing-hua Dialect Brewster's Romanized)，又称兴化蒲氏罗马字、兴化蒲鲁士罗马字、兴化教会罗马字，由美国传教士蒲鲁士 (William Nesbitt Brewster, 1862-1916年，汉名“叟堂”) 发明，是一套用于书写兴化话 (莆仙话) 的罗马拼音系统，属于教会罗马字的一种。另外，台湾客语通用拼音，也被称为“白话字” (Phák-fa-sū)，在台湾也被称作“台语罗马字”。1850年，这种教会罗马字由传教士在厦门创制并推广，由此得名。厦门话罗马字，又被称为“厦门白话字”。因此，厦门话教会罗马字有“白话字”之称。这是一种汉字注音拉丁化或罗马字母化客家话的方案。此为晚清时期传教士使用最为广泛的注音系统。其中最为著名的是由苏格兰传教士巴克礼 (白话字: Pa-khek-lé, Thomas Barclay, 1849-1935年) 翻译的《台语罗马字圣经》 (Amoy Romanized Bible)，即采用白话字的厦门话译本。

第二种是王照官话字母 (Wang Chao Kwan-hwa Tsi-mu)。王照 (1859-1933年) 于1900年发表双拼制假名式方案，即官话合声字母，故名为“王照官话字母”。英国伦敦差会的培尔四弟兄于1896-1928年期间在华北传教。罗伯特·培尔 (Robert Edward Peill, 1885-1930年) 是教育传教士，亚瑟·培尔 (Arthur Peill, 生卒年不详)、恩斯特·培尔 (Ernest Peill, 生卒年不详)、辛迪·培尔 (Sidney George Peill, 1878-1960年) 是医疗传教士。他们也编订王照官话字母，形成培尔注音符号 (Peill Phonetic System/Script)，与前者合称为“王照-培尔兄弟注音符号” (the Wang and Peill phonetic script)。例如，1917年直隶沧州福音堂出版的天津话《新约摘要》、1918年山东华北浸信会出版的胶东话《马可福音》、1925年上海大英圣经公会出版的直隶话《路加福音》等，都采用此种注音系

统。²

第三种是国语注音符号 (National Phonetic Script) 第一式, 即“汉语注音符号” (Chinese zhuyin), 简称“注音符号”, 旧称“注音字母”, 是一种为汉语汉字注音设定的符号, 例如, 中 (虫 × ㄨ); 1918年, 由北洋政府教育部正式颁行。1930年, 中华民国政府将注音字母改称为“注音符号”。采用国语注音符号第一式翻译中文及其方言的圣经译本较多。例如, 1920年, 上海英国圣经公会以国语注音符号第一式出版由美国长老会与浸信会翻译的山东省胶东话《马太福音》。³

第四种是汉语拼音 (Chinese phonetic alphabets, Chinese Pinyin)。汉语拼音, 是中华人民共和国官方颁布的汉字注音拉丁化方案, 主要用于汉语普通话读音的标注, 是汉字普通话音标; 1958年, 开始正式使用; 1982年, 成为国际标准ISO7098 (中文罗马字母拼写法)。2008年, 中国台湾地区确定中文译音政策由“通用拼音”改为采用“汉语拼音”, 自2009年开始执行。“国语和合译本”及其修订版、“中文新普及译本”以及“新世界译本”等都有足本汉语拼音圣经译本。

第五种是高第丕语音符号。1859年, 上海美华圣经会出版美南浸信会传教士邦爱比 (A.B.Cabaniss, 生卒年不详) 的上海话译本《路加真福音书》即《路加福音》, 采用的是美南浸信会高第丕 (Tarleton Perry Crawford, 1821-1902年) 自创的语音符号。1855年, 高第丕自创上海土音字写法, 帮助上海人学习土音字⁴。

第六种是列普修斯标准字母 (Lepsius Standard

Alphabet)。瑞士巴色会传教士黎力基 (Rudolph Lechler, 1824-1908年) 与中国信徒戴文光 (生卒年不详) 采用列普修斯标准字母 (Lepsius Standard Alphabet) 译客家话《马太福音》, 并于1860在德国柏林出版。这是第一部单行本客家话圣经译本。巴色会还有类似的客家话译本, 其中包括: 《马太福音》(1866年), 《路加福音》(1866年?), 《新约》(1874年, 《马可福音》, 《使徒行传》), 《圣经故事》(1878年, 即《旧约》与《新约》中的故事选编), 《新约》(1879年, 包括《约翰福音》、《罗马书》至《哥林多后书》), 《新约》(1881年, 《加拉太书》至《歌罗西书》), 《新约》(1883年, 《帖撒罗尼迦前书》至《启示录》), 《新约》(1887年), 《马可福音》(1892年), 《使徒行传》(1892年), 《马太福音》(1896年), 《新约》(1916年), 《约翰福音》(1965年)。⁵1867年, 德国礼贤会传教士吕威廉 (Christian W. Louis, 生卒年不详)、花之安 (Ernst Faber, 1839-1899年) 的广州话译本《路加福音》由香港英国圣经公会出版, 采用的也是列普修斯标准字母。⁶

此外, 注音系统还有如下四种。其中的前三种注音系统与汉语及其方言圣经翻译的关系, 需要学术界进一步考证。

第一种是国语注音符号第二式, 即“国语罗马字” (Gwoyeu Romatzyh), 旧称“译音符号”, 是一套汉字拉丁化方案, 用罗马字母变化表示声调。1928年, 中华国民政府公布国语罗马字母, 有别于国语注音字母。1940年, 中华民国教育部改其名为“译音符号”。1984年, 中国台湾地区将之修订为“国语注音符号第二式”并试用推广;

2 蔡锦图:《圣经在中国:附中文圣经历史目录》,香港:道风书社,2018年,第428、429、431页。

3 蔡锦图:《圣经在中国:附中文圣经历史目录》,同上,第430页。

4 蔡锦图:《圣经在中国:附中文圣经历史目录》,同上,第433页。

5 蔡锦图:《圣经在中国:附中文圣经历史目录》,同上,第503-509页。

6 蔡锦图:《圣经在中国:附中文圣经历史目录》,同上,第530-533页。

1986年正式使用。

第二种是通用拼音，分为华语通用拼音、台语通用拼音。一般情况下，通用拼音成为“华语通用拼音”的简称。台语通用拼音（Dāi-ghī tōng-iōng pīng-im，简称：DT、台通拼音、台通，台罗拼音：Tâi-gí Thong-iōng Phing-im，闽南拼音：Dáiggi Tōngyōng Pingyim）是根据中文通用拼音法研创出的台湾话拼音法。通用拼音，于2000年由台湾中华民国教育主管部门宣布使用，并取代原定改用的国语注音符号第二式。2008年，中国台湾地区确定中文译音政策由“通用拼音”改为采用“汉语拼音”。



▲ 《英中拼音圣经》（English-Chinese Pin Yin Bible），新标点和合本，简体，横排，英王钦定译本（King James Version, KJV），附标汉语拼音，Seoul：Morrison Christian Literature，2006年。

第三种是威妥玛式拼音法（Wade-Giles romanization），又称“威妥玛-翟理斯式拼音法”，简称“威氏拼音法”。该拼音法是一套1867年由英国人威妥玛（Thomas Francis Wade，1818-1895年）等人合编的注音规则，故取名“威氏拼

音”，后经英国汉学家翟理斯（H.A.Giles，1845-1935年）修订，合称威妥玛-翟理斯式拼音（Wade-Giles System）。威氏拼音法，在1958年中国大陆推广汉语拼音方案前广泛用于人名、地名注音，1958年后，逐渐废止。

第四种是邮政拼音即邮政罗马字（Postal Romanization）。1906年，在上海举行的帝国邮电联席会议通过使用邮政拼音。此系统用于统一和规范中国地名的拉丁字母拼写法。

（三）汉语方言译本

中国的汉语方言极其多样。方言（dialect），指的是同一种语言的支派和变体。⁷方言，也被称为“土语”、“土白”、“土腔”、“土话”，旧时也被称为“乡音”、“乡谈”、“乡语”等。本文为了方便与简练，也为了适应当代汉语，采用与“上海话”之称相类似的方式命名汉语方言圣经译本，例如，“上海话译本”（Shanghai Dialect Version, Shanghai Colloquial Version），不再采用“上海土白译本”或“上海方言译本”之称。与圣经翻译相关的汉语方言主要包括如下六种。

第一种是官话方言，总计7种，包括如下：“南京官话译本”或“南京话译本”、“山东话译本”、“天津话译本”、“胶东话译本”、“直隶话译本”、“长沙话译本”等，另外，湖北地区方言有“汉口话译本”（Hankow Dialect / Colloquial Version）。

第二种是吴语系方言，总计8种，包括如下：“上海话译本”、“苏州话译本”（Soochow Dialect / Colloquial Version）、“宁波话译本”（Ningpo Dialect / Colloquial Version）、“杭州话译本”（Hangchow Dialect / Colloquial Version）、“金华话译本”（Kinhwa Dialect / Colloquial Version）、“台州话译本”（Taichow Dialect / Colloquial Version）、“温州话译本”（Wenchow Dialect / Colloquial Version）、“无锡话译本”（Wuxi

⁷ 游汝杰：《汉语方言学教程》（第二版），同上，第1页。

Dialect / Colloquial Version) 等。

第三种是闽语系方言，总计9种，包括如下：“厦门话方言”（Amoy Dialect / Colloquial Version）、“福州话译本”（Foochow Dialect / Colloquial Version）、“汕头话译本”（Swatow Dialect / Colloquial Version）、“潮州话译本”（Teochew Dialect / Colloquial Version）、“兴化话译本”（Hinghua Dialect / Colloquial Version，又称“兴化平话译本”、“莆田平话译本”）、“建阳话译本”（Kienyang Dialect / Colloquial Version）、“邵武话译本”（Shaowu Dialect / Colloquial Version）、“海南话译本”（Hainan Dialect / Colloquial Version）、“汀州话译本”（Tingchow Colloquial Version）等。

第四种是赣语系方言，有“建宁话译本”（Kienning Dialect / Colloquial Version）。

第五种是客家话，有“客家话译本”（Hakka Dialect / Colloquial Version）、“五经富话译本”（Wukungfu Dialect / Colloquial Version）等。

第六种是广东地区方言即粤语，有“广州话译本”（Canton Dialect / Colloquial Version，又称“羊城话译本”，广州又名“羊城”，故名）、“三江话译本”（Sankiang Dialect / Colloquial Version）、“连州话译本”（Lenzhau Dialect / Colloquial Version）。⁸

汉语方言圣经译本⁹，除了汉字版之外，另外主要使用教会罗马字、王照官话字母、国语注音符号第一式、汉语拼音、高第丕语音符号、列普修斯标准字母等六种注音系统，形成不同的注音版本。例如，“汉口话译本”采用王照官话字

母。¹⁰“上海话译本”，分为“上海话译本汉字版”、“上海话译本罗马字版”、“上海话土音字版”，分别采用汉字、教会罗马字与高第丕语音符号。汉语方言圣经译本，由于汉语方言与语体上的差异形成极其复杂多样化的译本，成为研究汉语方言圣经以及汉语方言不可多得的文献资料。¹¹



▲ 《圣经（白话字）》（Sin Kū Iok ê Sèng-Keng），厦门话罗马字圣经（Amoy Romanized Bible），台北：中华民国圣经公会，2001年4月。

（四）中国大陆地区少数民族语言圣经译本

自十九世纪八十年代至二十一世纪，传教士以及中国基督徒翻译并出版了在数量与种类上相当可观的中国少数民族语言译本。少数民族语言译本，也被称为“部落译本”，不仅有节译本，而且全译本也不在少数。早在十九世纪晚期，传教

8 关于汉语方言的分类，不同的学者提出不同的分类。本文参考游汝杰：《汉语方言学教程》（第二版），同上，第229-230页；蔡锦图：《圣经在中国：附中文圣经历史目录》，同上，第7页，第420-553页。另外特别参阅游汝杰：《西洋传教士汉语方言著作书目考述》，语言研究新思维丛书，哈尔滨：黑龙江教育出版社，2002年12月第1版。

9 此处简要的分类，参见游汝杰：《汉语方言学教程》（第二版），同上，第229页。

10 蔡锦图：《圣经在中国：附中文圣经历史目录》，同上，第553页

11 赵晓阳：《哈佛燕京图书馆收藏的汉语〈圣经〉译本》，载于《历史文献》（上海图书馆）第8期。

士开始向中国少数民族传教，并把《圣经》译成部分少数民族语言及其方言，以罗马字拼音、伯格理（Samuel Pollard，1864-1915年，又译“柏格理”、“波拉德”）音符和国语注音字母等译出多种少数民族语言译本。本文简要列出已经有圣经译本的中国大陆地区（本节）以及台湾（下一节）少数民族语言译本。由于笔者不懂中国少数民族语言，因此此处不具体叙述中国少数民族语言及其方言圣经译本的版本情况。中国大陆地区少数民族语言，按语言谱系分类法，大体上包括汉藏、南亚、阿尔泰等三个语系。¹²

第一个语系是汉藏语系，下属有四种语族。除了汉语之外，另外有如下三种。第一种是苗瑶语族，包括苗语支与瑶语支。苗语支较为复杂，大致可以地理分布分为以下三个主要分支。第一个分支是湘西方言，又名“东部方言”，下分：西部次方言，包括第一土语、第二土语、第三土语；东部次方言，包括第四土语、第五土语、第六土语。第二个分支是黔东南方言，又名“中部方言”，下分北部、东部、南部、西部四个土语。第三个分支是川黔滇方言，又名“西部方言”，下分：川黔滇次方言，包括第一土语、第二土语（又称“小花苗”）、第三土语（下设：白苗、绿苗、角苗、汉苗、越南苗）；滇东北次方言（又称“大花苗”）；贵阳次方言，下分北部、西部、南部、西北、中南五个土语；惠水次方言，下分北部、西南、中部、东部四个土语；麻山次方言，下分中部、北部、西部、南部、东南、西南六个土语；罗泊河次方言；重安江次方言，又称革家语；平塘次方言，下分东部、北部、南部、西部四个土语。

在中国，苗族大约有50个不同的族群构成。鉴于苗语支极其多样，苗语支的译本也较其他中国少数民族语言多。近一百多年来，滇东北次方

言一共形成三套苗文。第一套是1905年由英国传教士柏格理与其他传教士以及汉苗知识分子共同为滇东北苗语创制的一套文字，即著名的“柏格理苗文”或“柏格理注音字母”、“波拉德字母”。1905年木刻版柏格理苗文节选译本《圣经》问世；1907年，“柏格理苗文译本”单行本《马可福音》出版。“柏格理苗文”属于上述第三分支川黔滇方言中的滇东北次方言，又被称“大花苗”。第二套是1950年代中华人民共和国政府制定的《滇东北苗文改革方案（草案）》以拉丁字母拼音方案创制的新苗文，常被称为“拉丁新苗文”。相对于“拉丁新苗文”，“柏格理苗文”也被称为“老苗文”。苗族知识分子一般称“柏格理苗文”为“滇东北老苗文”，民间则常称之为“老苗文”或“石门坎苗文”。1980年代，在改进和完善滇东北老苗文的基础上，第三套滇东北次方言即云南改革版苗文形成。该苗文亦被称为“楚雄规范苗文”。¹³由此可见，“柏格理苗文译本”，也可称为“老苗文译本”、“大花苗文译本”。

按照地理分布，中国大陆地区的苗族可分为湘苗、川苗、黔苗、滇苗、鄂苗、桂苗、琼苗等。其中的川苗即四川苗族，操用川黔滇方言。1922年，“川苗文译本”的《马可福音》采用柏格理苗文出版。

根据头饰与衣饰色彩，中国大陆的苗族可分为“红苗”、“白苗”、“蓝苗”、“花苗”、“黑苗”等。“黑苗”（Black Miao）以其衣裙多藏青色而得名，操用黔东南方言，故也被称为黔东南苗（Eastern Guizhou Miao）、中苗（Central Miao）或东苗（East Hmongic, Eastern Hmu），主要分布在黔东南及桂北、安顺地区及湖南靖县等地。1928年，“黑苗文译本”的单行本《马太福音》在上海出版，采用注音字母。“花苗”，又分“大花苗”

12 参阅游汝杰：《西洋传教士汉语方言著作书目考述》，语言研究新思维丛书，哈尔滨：黑龙江教育出版社，2002年12月第1版，第203-218页。

13 王永华：《滇东北老苗文的历史与现实探索》，刊于《三峡论坛》2015年第4期，总第288期，第76-82页。

(A-Hmao language, Large Flowery Miao, 即“阿贺族”)与“小花苗”(Small Flowery Miao)。“大花苗”即滇东北次方言。“小花苗”即川黔滇次方言第二土语,也被称为“蓝苗”(Blue Hmong)。“白苗”(White Miao)即川黔滇次方言第三土语。“白苗文译本”(1997年)有《新旧约全书》节选本问世。“小花苗译本”或“蓝苗文译本”(2007年)已经拥有足本圣经。另外,根据衣饰长短,中国大陆的苗族还可分为“长裙苗”、“短裙苗”。

值得注意的是,“小花苗”、“蓝苗”、“大花苗”、“黑苗”等都是19世纪时汉人对他们的称呼。苗族实际上在自己的语言中有自己的称呼。被称作小花苗或蓝苗的是嘎目(Gha-Mu)族,生活在贵州省西北部的水城县(六盘水市)、纳雍县、镇宁县、关岭县和赫章县,主要聚居地是纳雍县。嘎目族与居住在贵州省、云南省的大花苗族不是同一族,也不操用同样的语言。1899年,来自苏格兰自由教会(Free Church of Scotland)的中国内地会传教士亚当(J.R.Adam,生卒年不详)第一个进入嘎目族传教。被称作“大花苗”的阿贺族生活在贵州省北部的威宁县、水城县(六盘水市)、普安县、镇宁县、紫云县和赫章县,以及云南省西北部和四川省南部的部分地区。柏格理等创制阿贺文即大花苗文,并以之译经。被称作“黑苗”苗族自称Hmu。

相对于错综复杂的苗语支,瑶语支只有多种勉文圣经译本,具体包括“勉文/勉方言译本泰文版”以及“勉文/勉方言译本新罗马字版”。“勉文/勉方言译本泰文版”的单行本《马可福音》于1932年在泰国曼谷出版。勉文/勉方言,在中国境内被称为“瑶文”。另外,未定语族的“善文译本”可能也可以归入苗瑶语支。

第二种是壮侗语族,又可下分为壮傣语支、侗水语支、黎语支等三个语支。其中的壮傣语支、侗水语支有中国大陆地区少数民族语言圣经译本。壮傣语支中的泰文与傣文基本上

可以通用。因此,我们可以说,傣文或泰文是傣泰民族使用的语言。“泰文译本”(2003年)、“北部泰文译本”(2017年)可以归入“傣文译本”。直至2019年,中国大陆出版“新傣文译本”试用版。正如汉语一样,中国大陆地区少数民族语言也有方言。傣雅文是傣语方言之一。1922年,“傣雅文译本”的单行本《马太福音》在泰国曼谷出版。“傣仂文”或“傣泐文”(Tai Lu),是泰文兰纳方言泐次方言、古泐国遗民后裔使用的泰语方言。因人口迁徙,目前使用这种泰语方言的人群广泛分布于中国云南南部。“傣仂文译本”的《新约》以及部分《旧约》经卷于1921-1933年出版。另外,壮傣语支有“仲家文译本”或“布依文译本”(1904年)、“掸文译本”(1931年,1943年,1948年)。布依族和云南省部分壮族的旧称为仲家族。掸文为掸族所使用。该族中有一部分人被归为布依族或壮族,也有一部分人被归为未识别民族,与壮族及布依族同源,语言可互相沟通,分布在中缅边境附近,通用缅甸语。侗水语支有侗族使用的“侗文译本”。喇家族属于未识别民族,通常归入侗水语支,1912年,澳大利亚籍中国内地会传教士张尔昌(Gladstone Porteous, 1874-1944年)与英国裔澳大利亚籍中国内地会医学传教士郭秀峰(A.G.Nicholls, 1879-1956年)合作喇家文(Laka,又译“拉伽话”)的《马可福音》,并在上海出版。1936年,中国内地会传教士T.A.Binks(生卒年不详)也有“喇家文译本”的单行本《约翰福音》在上海出版。

第三种是藏缅语族,又下分为四种语支。在彝语支中,彝语有彝族使用的彝文。根据地理分布,彝文可以分为“甘彝文”、“黔西彝文”、“凉山彝”等。“凉山彝”也被称为“诺苏”(Nosu, Nuosu,“诺”意为“黑”,“苏”思为“人”)。根据次族群,彝文可以分为“黑彝文”与“白彝文”。彝

语支也深受柏格理苗文的影响。在参考柏格理苗文的前提下，澳大利亚籍中国内地会传教士张尔昌创制出柏格理彝文，此即黑彝文（Black Yi）。黑彝文属于彝语北部方言，也是彝语中最大的方言。1923年，“黑彝文译本”的单行本《路加福音》在上海出版。另外有学者将中国云南的柯波文（Kopu）也归入彝文。1913年，“柯波文译本”的单行本《马可福音》在上海出版，由郭秀峰等翻译。

彝语支中的傣傣族可以使用圣经译本包括：“西傣傣文译本”即“老傣傣文译本”，以及“东傣傣文译本”、“花傣傣文译本”。同样在参考柏格理苗文的前提下，英国籍中国内地会传教士王怀仁（George E. Metcalf, 1879-1956年）根据云南省武定、禄劝两县自称傣坡（Lipo）、他称傣傣（Lisu）人的语言，以武定县滔谷村语音为基础创制出一种格框式拼音文字，即格柏理傣傣文，也被称为东傣傣（the Eastern Lisu/Lipo minority）文。1912年，王怀仁等翻译的东傣傣文《马太福音》在上海出版。除了东傣傣文之外，20世纪20年代初，英国籍中国内地会传教士、被誉为“傣傣人使徒”的富能仁（James Outram Fraser, 1886-1938年）以英文字母为基础创制出老傣傣文，也被称为“西傣傣文”（Western Lisu）。在1949年前，在新傣傣文之前，所谓的“傣傣文”指的就是“老傣傣文”，还被称为“上帝书”、“圣经文字”。¹⁴1921年，富能仁翻译的“老傣傣文译本”《马可福音》在上海出版。20世纪50年代，中央民族学院（今“中央民族大学”）和中国社会科学院语言研究所以汉语拼音字母为基础创制出新傣傣文，后经国务院批准使用。从方言来看，傣傣文也存在多种方言，包括：白傣傣（Bai Lisu,

White Lisu), 德昌傣傣 (Dechang Lisu), 黑傣傣 (Hei Lisu, Black Lisu), 花傣傣 (Hua Lisu, Hwa Lisu, Flowery Lisu), 北傣傣 (Northern Lisu), 怒江傣傣 (Nujiang Lisu), 西傣傣 (Western Lisu) 等。花傣傣文采用拉丁字母，加倒字以及附加符号。1932年，“花傣傣文译本”的《使徒行传》在上海出版。

另外，彝语支还有纳西族的“纳西文译本”（1932年）、哈尼族的“哈尼文译本”（1930年?）、拉祜族的“拉祜文译本”（1924年）。另外，哈尼族的支系之一阿卡人（Akha），也称“爱妮人”或“爱尼人”，自称阿卡人。阿卡人属于跨境民族，中国境内主要分布在中国云南省南部，归入哈尼族。1939年“阿卡文译本”的单行本《马可福音》在英国伦敦出版，采用罗马字。曼谷的泰国圣经公会分别于1997年、2010年出版《阿卡文新约》与《阿卡文圣经》（第三次印刷）。“阿卡文译本泰国版”拥有足本圣经译本。2018年，国际圣经公会（Bibles International®）的浸信会中期传道圣经会（The Bible Society of Baptist Mid-Missions）在中国印刷《阿卡文新约：附诗篇与箴言》。此为最新的“阿卡文译本国际圣经公会版”。

景颇语支有“景颇文译本”或“克钦文译本”。1890年，瑞典裔美国浸信会传教士欧拉·汉逊（Ola Hanson, 1864-1929年）在缅甸为克钦族（在中国境内被称为“景颇族”）创制出以拉丁字母为基础的拼音文字，并用于翻译圣经。1895年，欧拉·汉逊译出克钦文的单行本《约翰福音》并在缅甸的仰光出版；1912年，《新约》在仰光出版。1955年，中华人民共和国政府改进这套文字成为中国大陆景颇族所使用的景颇文。2013年，上海的中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协进会出版景颇文足本《圣经》。

缅语支有“载佉文译本”。载瓦族（Zaiwa, Tsaiwa, Tsaiva）是景颇族中的一支，但是不属于景颇语支，而属于缅语支，分布在中国

14 中国社会科学院民族研究所、国家民族事务委员会文化宣传司主编：《中国少数民族文字》，北京：中国藏学出版社，1992年10月第1版，第110页。

云南省和缅甸克钦邦，多数操用载瓦语的人也会说景颇语。景颇语对载瓦人的称呼为阿齐族（Atsi）。1938年，中国内地会传教士菲茨威廉（F.J. FitzWilliam，生卒年不详）译出阿齐文或载佉文的《马可福音》（M-KU MAU SAU），采用富能仁的老傣傣文字母；1939年，James McMulland amp Co. Ltd.在山东芝罘（Chefoo，今“烟台”）出版此“载佉文富能仁字母版”。1951年，中国内地会传教士考克斯（E.J. Cox，生卒年不详）采用罗马字译出《马可福音》（Marku mau sau），又大英圣经公会缅甸办事处（the Burma Agency of the British and Foreign Bible Society，BFBS）出版。此为“载佉文罗马字版”。

在藏语支中，藏语有“藏文译本”（1862年，《使徒行者》；1903年，《新约》；1948年，《圣经》，包括《新约修订版》）。至今，藏文圣经至少有六种译本、九个版本，分文言和白话两大类。

第二个语系是南亚语系，有佉族的“佉文译本”（1934年）以及“安南文译本”。安南，为越南的旧名；安南文，即越南文。2016年，中国大陆出版足本佉文《圣经》。有关越南文译本的信息，下文会述及。

第三个语系是阿尔泰语系，包括突厥语族或楚瓦什-突厥语族、蒙古语族以及通古斯语族。突厥语族或楚瓦什-突厥语族，有哈萨克族的“哈萨克文译本”（1820年，《新约》，采用阿拉伯文；1894年，《马可福音》，采用基里尔字母）、乌兹别克族的“乌兹别克文译本”（1891年，《四福音书》，采用阿拉伯文）、维吾尔族的“现代维吾尔文译本”（2005）。

蒙古语族，有蒙古族的蒙文大体上可分为旧蒙文与新蒙文。旧蒙文及其方言圣经译本包括：十四世纪初，意大利籍方济（又译“方济各”）会士孟高维诺使用鞑靼人语言和文字即当时的官方文字蒙古文，并以这种语言翻译整部《新约》与

《圣咏》（即《诗篇》），此为最早的，蒙古文译本，但是未见传世；西蒙古文或卡尔梅克语蒙古文（Western or Kalmuk Mongolian）《新约》（1815年）；文言语体蒙古文（literary Mongolian）《新旧约全书》（1840-1846年）；喀尔喀语蒙古文（Khalkha Mongolian）《马太福音》（1872年），“译经王子”施约瑟参与此译本的翻译工作；布里亚特语蒙古文（Buriat Mongolian）《马太福音》（1909年）。1945年，蒙古人民共和国以西里尔字母为基础创制文字符号，俗称“新蒙文”，即现代蒙文。2000年，“现代蒙文译本”足本《圣经》出版。

通古斯语族，有满族的“满文译本”。前文已经提及罗马天主教的“贺清泰满文译本”以及俄罗斯东正教的“利波夫佐夫满文译本”，都属于通古斯语族。

此外，在中国大陆还有一些尚未确定语族的少数民族。朝鲜语在中国大陆属于少数民族语言，在朝鲜和南韩则为国语，被称为韩语。朝鲜语与韩语为同一种语言。待定语族的朝鲜语或韩语、日语可能会被归入阿尔泰语系。因此，多种的朝鲜文/韩文译本、日文译本都可归为此语系之中。1950年代后，中华人民共和国政府将居住在云南宁蒗等地的摩梭归为纳西族，将居住在四川盐源、木里、盐边等地摩梭归为蒙古族，因此摩梭族在中国并不属于少数民族。1929年，采用老挝文的摩梭文单行本《马可福音》在泰国的清迈（Chiangmai）出版。“摩梭文译本”仅有此一卷经书。𠵼革家人（𠵼革，音 gě，字库中无）属于贵州苗族的一支。1933年，中国内地会传教士（H.M.Hutton，生卒年不详）称之为Keh-deo，即“革兜”，或Keh-deo Miao，即“革兜苗”，为之创制文字，采用注音符号（Chu Yin Phonetic System）；1937年，采用此文字系统译出《马可福音》、《约翰福音》，在上海出版由苏格兰圣经公会（National Bible Society of Scotland）。



▲ 《圣经（俾僂文）》，上海：中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协进会，黑色塑料软皮封面。2008年7月，使用富能仁字母，也称“老俾僂文”、“西俾僂文”。

（五）中国台湾地区少数民族语言圣经译本

中华人民共和国法定有56个民族，其中少数民族为55个。其中的高山族用来统称台湾地区少数民族。在台湾地区，这些少数民族被称为台湾原住民。至2008年，台湾地区将台湾原住民分为两类：山地原住民或平地原住民，平铺族群。山地原住民或平地原住民包括泰雅、赛夏、布衣、邹、鲁凯、排湾、卑南、阿美、达悟、太鲁阁、赛德克等11个民族，平铺族群包括噶玛兰、邵、撒奇莱雅等3个民族。因此，台湾地区法定的台湾原住民总计14个。¹⁵

1949年前的中国台湾少数民族语言圣经译本并不多见。最早的译本出现于1661年。十七世纪，荷兰新教传教士使用罗马拼音文字拼写平铺族文，创制出“新港文书”（Sinkang manuscripts），俗称“红毛字”。此为台湾历史上第一个罗马字书

写系统。1661年，荷兰改革宗传教士倪但理（Daniel Gravius，1616-1681年）以此书写系统译出《马太福音》与《路加福音》。此为最早的中国台湾地区少数民族语言方言圣经译本。1881年，英国苏格兰长老会传教士甘为霖（William Campbell，1841-1921年）将倪但理使用平铺族方言新港话（Sinkang Dialect）译出的《马太福音》再版。1996年，该译本以The Gospel of St. Matthew in Formosan（《福尔摩沙约翰福音》）之名在台湾出版，附荷兰译本与英文注释。此书为影音本，采取双排对照版，左为荷兰文译本，右为新港话译本，页底注释采用英文。¹⁶

1949年后，台湾地区除了使用“国语合和译本”等中文圣经译本之外，圣经公会还在台湾致力于用台湾地区的少数民族语言译经，其中已经完成和正在完成的圣经译本有：“阿美语圣经”（Fangcalay Cudad）、“排湾语圣经”（Kai Nua Cemas）、“布农语圣经”（Tama Dihanin Tu Halinga）、“泰雅尔语圣经”（Biru Na Tayal）、“太鲁阁语圣经”（Truku Bible）、“达悟语新约圣经”（Seysyo No Tao，也被称为“雅美语新约圣经”）、“鲁凯语圣经”（Ngudradreadrekadhane Ka Sisiu）、“邹语新约圣经”（Buacou Seiso No Faeva Esvutu）。由此可见，自从二十世纪五十年代以来，台湾地区的少数民族已经拥有如下八种译本：“阿美语译本”、“排湾语译本”、“布农语译本”、“泰雅尔语译本”、“太鲁阁语译本”、“达悟语译本”（也被称为“雅美语译本”）、“鲁凯语译本”、“邹语译本”¹⁷。

“阿美语译本”，为台湾原住民语系第一本足本圣经译本。1957年，圣经公会以国语注音符号翻译

16 蔡锦图：《圣经在中国：附中文圣经历史目录》，同上，第607页。

17 关于台湾少数民族语言圣经版本参阅台湾圣经公会网站（2019年6月1日下载）：<http://www.biblesociety-tw.org/>。

15 陈杰编：《台湾原住民概论》，台湾原住民丛书第一册，北京：台海出版社，2008年11月第一版，第13-15页。

并出版《新约》的《雅各布布书》；1958年，完成《马可福音》。这两部福音书单行本由英国圣经公会出资，在台湾印刷。1963年，圣经公会开始使用罗马字拼音译经，出版以罗马字拼音和中文对照的《使徒行传、加拉太书》合订本；1965年，出版《约翰福音》。1966年，台湾圣经公会出版《罗马书》；1970年，出版《马太福音》；1979年，出版《诗篇》；1961年，出版《新约全书》；1989年，出版《短旧约》和《新约》。1997年，阿美语版的《新旧约圣经》问世。

“排湾语译本”的翻译工作始于二十世纪五十年代。1961、1964年，由英国圣经公会出资在台湾印刷以国语注音符号翻译的排湾语《使徒行传》。1965年，台湾圣经公会出版国语注音符号排湾语《约翰福音》；1967年，出版国语注音符号排湾语《以弗所书》和《罗马书》；1973年：中文对照国语注音符号排湾语《新约圣经》出版。1984年，台湾圣经公会与台湾基督长老教会排湾中会商议翻译《旧约》、修订《新约》。1993年，台湾圣经公会出版罗马字版排湾语《短旧约》与《新约》合订本。

“布农语译本”的译经工作始于二十世纪四十年代。1951年，香港圣经公会出版罗马字布农语《马太福音》。此后，国语注音符号布农语译本开始出版。1955年，台湾圣经公会和香港圣经公会联合出版《路加福音》；1959年，香港圣经公会出版《使徒行传》；1962年，台湾圣经公会和香港圣经公会（The Bible Societies in H.K. & Taiwan）联合出版《提摩太前后书》。1983年，台湾圣经公会出版罗马字布农语和中文对照本《新约圣经》。1987年，布农中会与圣经公会合译《短旧约》并修订《新约》。1993年，圣经公会出版罗马字布农语《乔纳书》与《弥迦书》合订本；2000年，出版《短旧约》和《新约圣经》合订本。

第二次世界大战结束后，“泰雅尔语译本”的

翻译工作开始启动。1964年，台湾圣经公会出版国语注音符号泰雅尔语《马可福音》；1970年，出版国语注音符号泰雅尔语《使徒行传》与《哥林多前书》合订本；1974年，出版中文与国语注音符号泰雅尔语对照版《新约全书》。1989年，台湾长老教会泰雅尔中会与台湾圣经公会商讨先译部分《旧约》，后将国语注音符号泰雅尔语《新约》改成罗马字母拼音；并将《新约》和《旧约》译成现代白话泰雅尔语。1993年，台湾圣经公会出版《阿摩司书》、《约拿书》、《弥迦书》合订本；2003年，出版《短旧约》和《新约全书》合订本。

二十世纪五十年代，“太鲁阁语译本”的单行本开始出版。1957年，香港圣经公会出版国语注音符号太鲁阁语《使徒行传》单行本；1960年，香港圣经公会出版罗马字《哥林多前书》。1963年，香港暨台湾圣经公会出版国语注音符号太鲁阁语《新约圣经》。1981年，台湾太鲁阁中会与圣经公会共同翻译《旧约》选摘，并修订《新约》。1985年，台湾圣经公会出版罗马字太鲁阁语和现代中文译本的对照本《阿摩司书》。1988年，台湾圣经公会出版罗马字太鲁阁语与中文对照本《旧约》选摘与《新约》合订本。2005年，台湾圣经公会出版发行《太鲁阁语圣经》。

1953年秋，《约翰福音》3:16被译成日语，后被转译成雅美语（后称“达悟语”）。1970年，台湾圣经公会出版国语注音符号雅美语《马可福音》。1980年，台湾圣经公会出版国语注音符号雅美语与中文对照本《马可福音》、《使徒行传》、《雅各书》合订本。1994年，第一本罗马字雅美语《新约圣经》由台湾圣经公会出版。

“鲁凯语译本”最初由台湾地区鲁凯教会推动。该教会于1985年制定母语文字代号，采用国语注音符号，翻译鲁凯语圣经故事。1987年后，鲁凯教会与台湾圣经公会合作译经，采用鲁凯语二十七个字母；1993年，出版《马可福音》单行

本；2001年，出版《新约》；2017年，出版鲁凯语《新旧约全书》。

2000年，台湾颁布邹语文字符号系统。“邹语译本”的译经工作于二十一世纪初启动。2007年，邹语《新约全书》初稿完成，后根据“现代中文译本修订版”的文体修定。2014年，台湾圣经公会出版发行《邹语新约圣经》。



▲ *The Gospel of St. Matthew in Formosan (Sinkang Dialect), with Corresponding Versions in Dutch and English, Edited from Gravius' s Edition of 1661, by Rev. WM. Campbell, M.R.A.S., English Presbyterian Mission, Taiwanfoo, Taipei: SMC Publishing Inc.,1996. (《福尔摩沙的玛太福音》(新港话),附荷兰译本与英文注释,台北: SMC Publishing Inc.,1996年。)*

(六) 圣经次经 / 圣经后典国语译本

次经 (Apocrypha), 又被称为“第二正典” (Deuterocanonical Books), 用以区别于“第一正典” (Protocanonical Books), 也被称为“圣经后

典”, 指基督教《旧约》中见于希腊文“七十士译本”和“通俗拉丁文译本”或“武加大译本”, 而不见于《希伯来圣经》的12-20篇书卷。

这些书卷主要是公元前三至公元一世纪期间完成的古籍文献。大多数新教教会在《圣经》中并不收录这些书卷。这些书卷只见于罗马天主教、大多数正教和新教的少数主流教派 (如圣公会) 的《圣经》之中。有些正教教会, 例如埃塞俄比亚正教的《圣经》并未收录传统所接纳的次经。虽然圣公会并不认为这些书卷等同于圣经正典, 但认为它们具有宗教与道德价值, 故此, 圣公会所使用的《圣经》将这些书卷置于《旧约》和《新约》之间。圣公会在中国香港所使用的《圣经》就收录有次经。罗马天主教的次经包括 (括号中附新教译名与英译名): 《多俾亚传》(《多比传》, Tobit)、《友弟德传》(《犹滴传》, Judith)、《巴路克书》(《巴录书》, Baruch)、《智慧篇》(《所罗门智训》, Wisdom of Solomon)、《德训篇》(《便西拉智训》, Wisdom of ben Sirach)、《玛加伯传上》(《马加比传上》, 1 Maccabees)、《玛加伯传下》(《马加比传下》, 2 Maccabees)、《以斯帖补篇》、《但以理外篇》等。由于罗马天主教和大多数正教视这些书卷为圣经正典, 因此, 在这些宗派的《圣经》中, 这些书卷穿插于《旧约》书卷之间, 个别书卷附在《旧约》之中。例如, 罗马天主教的“思高译本”把《以斯帖记补篇》附在《以斯帖记》之后, 在《但以理书》3: 23-24之间 (即《达尼尔书》3:24-90)、第12章之后 (即《达尼尔书》第13、14章), 分别插入《三青年之歌》、《苏撒拿传》和《彼勒与大龙书》等次经书卷。

罗马天主教在中国最早翻译并出版的次经译本是1730年的“殷弘绪译本”。前文已经述及, 这个译本用文言翻译, 是罗马天主教在华出版的第一部单行本中文圣经译本, 也是罗马天主教在华出版的第一部单行本中文次经译本。该译本文名

为《训慰神编》，正文为“圣多俾亚古经原本”，即罗马天主教的次经《多俾亚传》，新教译之为《多比传》。

罗马天主教的次经译本以官话或国语为主。罗马天主教第二部传世但未出版的次经译本是“贺清泰官话译本”。此后，“沈则宽译本”的《古史略》和《古史参箴》第三卷、“萧舜华译本”的《青年圣经读本》，“狄守仁译本”的《简易圣经读本合订本》和《简易圣经读本》（上册，下册）都是收录略述次经书卷的译本。二十世纪六十年代，罗马天主教推出“思高译本”，其中的次经译本成为罗马天主教权威中文次经译本。这是罗马天主教第一部公开出版的足本中文次经译本。此后的“牧灵圣经译本”则是罗马天主教第二部公开出版的足本中文次经译本。至今为止，笔者未见中国天主教会翻译、出版次经的信息。

相对而言，由于大多数新教教派并不使用次经，所以新教的次经译本较少。1898年，美国圣经公会在上海出版次经节录译本《圣经外传》；1919-1926年，上海中华圣经会出版部分次经译本，其中包括《便西拉智训》、《多比传》、《所罗门智训》、《犹滴传》等。1933年，中华圣经会出版的《次经全书》，成为现今圣公会通用的中文次经译本。2008年出版的《圣经——新标点和合本（上帝版）附次经》中的次经，以及2017年香港圣公会出版的《次经全书》，都采用“一九三三年次经译本”或“一九三三年次经译本修订版”。¹⁸

正如前文所叙述的，正教至今没有自己独立完成的足本中文圣经译本，因此也就不可能有中文次经译本。上文提及，至二十一世纪，中华正教会授权将德奥斐拉克特（Theophylact of Ohrid，约1055-

1107年之后）的圣经译本译为现代中文即普通话。“德奥斐拉克特中译本”在经文上采用的是罗马天主教的“思高译本”。正教的足本中文圣经译本以及其中的中文次经译本可能有待新世纪出现。

另外，在中国大陆，一些学者翻译并出版了次经。相关信息，请读者参考下文的“华人学者汉语圣经译本”。



▲ 《次经全书》，上帝版，简体，横排，1933年初版，2017年现版，香港：香港圣公会，2017年，基督教会内部使用，没有版权页。



▲ 《圣经——新标点和合本（上帝版）附次经》，上帝版，繁体，竖排，香港圣公会成立十周年纪念版，香港：香港圣公会，2008年10月初版。次经为一九三三年次经译本修订版。

七、华人学者汉语圣经译本

本文所谓的“华人学者”，指从文学或神学等进路从事汉语圣经翻译工作的海内外华人学者。他们大多数不是基督徒，因此这些汉语圣经译本

18 参见蔡锦图：《圣经在中国：附中文圣经历史目录》，同上，第554-555页。

大多数并不以传教为目的，也不为教会出版机构出版。通常，出自华人学者的汉语圣经译本在教会中并不流传与使用。此外，这些译本在圣经术语上普遍采用新教的习惯用法。大多数华人学者完成的汉语圣经译本不是足本《新旧约全书》。他们一般将部分章节或经卷译为中文。

从历史与语体上看，最早从事这项工作的是近代翻译大家严复（1853-1921年）。1908年，严复受英国圣经公会委托以文言翻译并出版《马可福音》前四章。“严复译本”可谓是华人学者完成的第一部中文圣经译本。严格意义上，严复虽然不是基督徒，但是受托于新教，以新教名义出版这部文言圣经节译本，因此，“严复译本”可谓是新教第一部由中国人翻译并出版的中文圣经译本，或由中国人翻译并出版的第一部文言圣经节译本。1931年，燕京大学教授李荣芳（1887-1965年）从《希伯来圣经》原文出发，按照《离骚》的楚辞文体翻译《耶利米哀歌》。“李荣芳译本”以《哀调》之名由北京燕京大学宗教学院出版。1941年，朱维之（1905-1999年）模仿《离骚》与《哀郢》翻译《耶利米哀歌》。“朱维之文言译本”以《劫后哀歌》之名刊登在《真理与生命》1941年第12卷第1期上。1940年代抗战结束后，菲律宾华侨王福民（Wang Robert Gordis, 1908-1995?）用五言古诗翻译《雅歌》，另有白话文版本。“王福民文言译本”与“王福民国语译本”只限于译出《雅歌》，未见翻译其他经卷。两个译本集于一书，现于1995年在海外出版，后于1997年在北京出版，取名“《雅歌：圣诗爱情文学：英汉对照》”。2015年，台湾商务印书馆股份有限公司以《雅歌注释双译》之名再版。

华人学者最早完成的白话文译本由著名文学家许地山（1894-1941年）完成。许地山于1921年在《生命》第二卷第四册发表《雅歌新译》。“许地山译本”采取新诗形式。基督徒作家陈梦家（1911-1966年）于1932年出版单行本

《歌中之歌》即《雅歌》。“陈梦家译本”是上海良友图书印刷公司推出的“一角丛书”中的第五十种。上文提及的王福民在用五言古诗翻译《雅歌》之同时，还将之译为国语。此为“王福民国语译本”。¹⁹

二十世纪八十、九十年代，上文提及的朱维之在出版的著作中使用白话文翻译部分圣经经文。为区别于前者，本文称之为“朱维之普通话译本”。与此同时，河南大学的梁工（1952年-）、南开大学的李广熙（生卒年不详），以及马小军（生卒年不详）与罗林平（生卒年不详），分别在自己的著作中译出部分圣经经文，为普通话译本增加了三个品种。

进入二十一世纪，华人学者译经活动开始活跃，取得了瞩目的成果。2016年，孙更俊（1958年-）的《大卫诗篇》即《诗篇》由北京的宗教文化出版社出版。特别值得一提的是，一批二十世纪五十年代出生的华人学者积极参与圣经汉译工作。黄少政（1958年-）与华云（1957年-）合作从英译本翻译并在台湾出版《新约》。谢文郁（1956年-）从希腊原文翻译并在上海出版《约翰福音》。王汉川（1950年-）与冯象各自独立完成整本《圣经》的汉译工作。在华人学者汉语圣经译本领域中，“王汉川译本”与“冯象译本”尤为引人注目。

上文已经介绍次经在罗马天主教、正教与新教中的翻译情况。实际上，华人学者还另外按照新教的圣经术语翻译次经，主要包括如下三种：张久宣的“张久宣译本”（1987年），赵沛林、张钧、殷耀合作翻译的“赵沛林-张钧-殷耀译本”（1995年），洪佩奇、洪叶合作编译的“洪佩奇-洪叶编译本”（2011年）。另外，“李广熙译本”也有少量次经翻译。李广熙译出的《雅歌与哀歌》收

¹⁹ 参见蔡锦图：《圣经在中国：附中文圣经历史目录》，同上，第570-571页。



▲ 《圣经·新约（英汉对照）》，英文钦定译本（King James Version, KJV），1611年版，中文翻译KJV，神版，简体，横排，黄少政、华云译，台北：思行文化传播有限公司，2015年8月初版一刷。

录有《智训》（即“《所罗门智训》”）摘段。其中的“张久宣译本”最为学术界广泛使用。“张久宣译本”另外还有少量《旧约》译本，收录在他编辑的《圣经故事》（长春：吉林文史出版社，1993年）之中。

八、中国特殊群体圣经译本

针对中国具有特殊需要的盲人、聋哑人群或失聪人士，传教士引进西方的盲文系统与手语系统翻译《圣经》。值得注意的是，盲人使用的文字通常被称为“盲文”。但是，“盲文”一词带有贬义。以六个凸点为基本结构的盲人专用文字的专业称呼是“点字”。所以，本文采用“点字”用法，只是在行文中为了方便叙述客观事实才使用“盲文”一词。

十九世纪七十年代，英国传教士穆威廉（William Hill Murray, 1843-1906年）在北京成立启明瞽目院（Hill Murray Institute for The

Blind, 1949年后改名为“北京盲校”）。这是中国第一所盲校²⁰。为了向中国盲人传教，该院从国外运来凸起英文字母印制的《圣经》。此后中国学者与传教士合作，以英文盲字符号为案例，按照《康熙字典》的音序，将盲字排出北京话的全部音节，形成中国最早的汉语盲字——“康熙盲字”。“康熙盲字”也被称为“北京盲字”或“协和盲字”，简称“408”。另外，传教士还以拼音方法制作一套拼写闽南话的汉语方言盲字——“福州盲字”（1897年），一套拼写南京官话的“心目克明盲字”（1900年），取义为心灵与眼睛都能看见的盲字。二十世纪二十年代，1911年创建的上海盲校以上述两种盲字创制出“心目克明两方字”。此外，在1949年前，中国还有粤语盲字、客家话盲字、五方元音等汉语方言盲字，但未出现统一的盲字。

1952年，中华人民共和国政府颁布《新盲字方案》，以“心目克明盲字”为基础，以北京语音为标准，采用分词连写方法拼写普通话。1953年，中国大陆以此统一盲字，称之为“现行盲文”，一直延用到现在。目前，港澳仍沿用粤语盲字。台湾使用的汉语盲字是“心目克明盲字”的修订版，正式称呼为“国语点字”。²¹

操用汉语的盲人使用的圣经译本，可分为官话译本和方言译本。官话译本包括“马可福音官话译本”、“汉口点字译本”等；方言译本主要有“厦门话译本”和“广州话译本”等。其中较为著名的为盲人提供的圣经译本由杨格非完成。杨格非不仅致力于用浅文理与官话译经，因此为中华译经史贡献出“杨格非浅文理译本”、“杨格

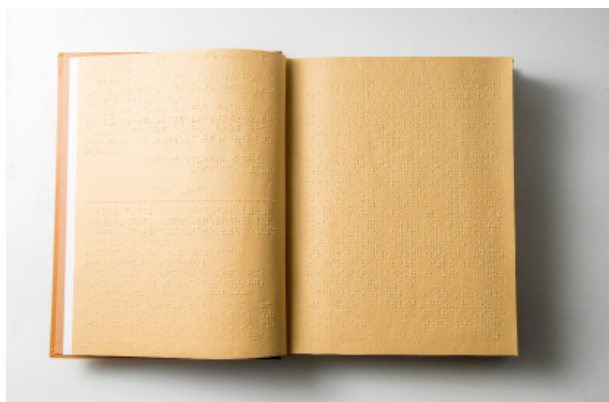
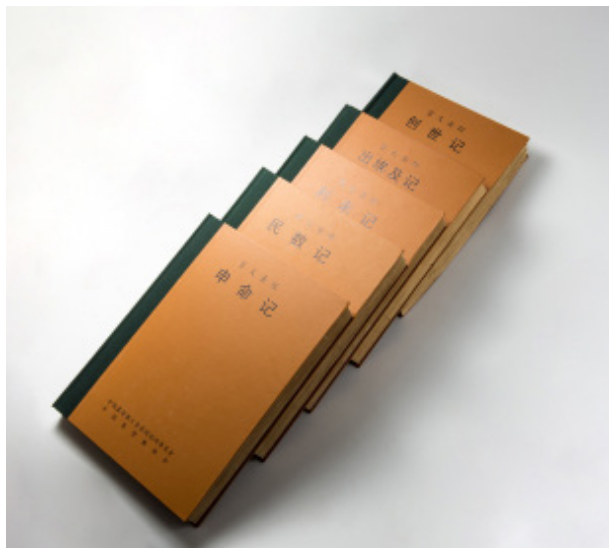
20 参见《启明瞽目院报告》（Report of Hill Murray Institute for The Blind），格拉斯哥（Glasgow）：A. Bryson & Co., LTD., 1921年。

21 参见藤伟民、李伟洪主编：《中国盲文》，北京：华夏出版社，1996年12月第1版，2005年1月第2次印刷，第9-67页。

非官话译本”，而且他还特别致力于为盲人翻译《圣经》。十九世纪九十年代，杨格非出版为盲人使用的《马太福音》（1891年）、《马可福音》（1892年）、《路加福音》（1893年）、《约翰福音》（1894年）、《使徒行传》（1895年）、《罗马书》（1896年）、《哥林多前书》（1897年）。1905年，杨格非为盲人翻译的点字新约译本出版。杨格非所使用的是上文提及的穆威廉号码系统。二十世纪九十年代后，《盲文圣经：新旧约全书》，采用点字，由中国基督教协会出版发行，总计32本。此“点字圣经译本”目前为中国大陆通行的点字汉语圣经译本，也是唯一一部足本点字汉语圣经译本。

2015年，为纪念台湾听障宣教一百周年，中国台湾省高雄的社团法人台湾手语双福关怀协会出版《台湾手语圣经辞典》。这部辞典并非严格意义上的手语圣经译本。但是，考虑到手语需要采用图像来表意，若整本《新旧约圣经》，甚至单卷本《圣经》，使用手语图片出版，可能需要上千册才可能完成。《台湾手语圣经辞典》只以图片形式翻译手语圣经核心词汇，但是，这至少可以让我们管窥到手语圣经译本的大致面貌。对比而言，中国大陆地区早在1950年代后期开始推行中国聋人手语规范化工作，并整理、出版一套《聋哑人通用手语草图》（四辑），但是直至1979年在修订《聋哑人通用手语草图》为两辑并增补两辑之基础上出版并正式推行《聋哑人通用手语图》，并在1985年重新修订、编辑四辑的《聋哑人通用手语图》。该书后易名为《中国手语》，于1990年代初期与中期推出首集与续集。2003年，《中国手语（修订版）》分上下册出版，成为中国大陆唯一一部聋人手语工具书。²²但是，直至今日，中国大陆尚未推出手语圣经译

本或辞典。



▲ 《盲文圣经：新旧约全书》，中国基督教协会出版发行，南京爱德印刷有限公司，苏出准印95第56号。总计32本。

九、其他语种圣经译本

2009年，粤语（Cantonese），俗称“广东话”，正式被联合国定义为工作语言，并且被认定为日常生活中主要运用的五种语言（Leading Languages in daily use）之一，仅次于中国的官方语言“普通话”（在港澳台以及海外地区称为“国语”）。但是，通常在中国大陆，粤语仍然被归为汉语方言类。本文将之归入汉语方言圣经译本中探讨。所以，本文所谓的“其他语种”，主要指除前

²² 中国聋人协会编：《中国手语（修订版）》，上册、下册，北京：华夏出版社，2003年4月第1版第2次印刷，第1-15页。



▲ 《台湾手语圣经辞典》，台湾听障宣教一百周年纪念，陈育麟总编辑，高雄：社团法人台湾手语双福关怀协会，2015年9月出版。

文已经介绍过的汉语及其方言、中国大陆地区以及台湾少数民族语言之外使用的语言。

本文之所以将这些语种的圣经译本收录进来，其中的原因有如下四点。其一，这些语种的圣经译本过去在华人世界中使用、流传。例如，前文述及的景教的“通俗叙利亚文译本”即“培熹托译本”（又译“别西大译本”），元代罗马天主教携入中土的“通俗拉丁文译本”即“武加大译本”，清代由俄罗斯东正教、英美传教士传入中国的俄文译本以及各种英文译本。其二，曾经占据台湾的荷兰、租借澳门的葡萄牙、租借香港的英国、占据中国台湾与东北的日本，以

及1949年前传教士主要来源国中的其他欧美国家，都会将荷兰语、葡萄牙语、英语、日语以及其他欧美国家语言（诸如，西班牙语、瑞典语、德语等）的圣经译本传入中国。其三，二十世纪晚期，国际化大都市香港的人口组成以华人（汉族）为主。除华人以外，香港还有菲律宾人，其次为南亚人、印尼人、泰国人、英国人、美国人、加拿大人、日本人和韩国人。澳门以华人（汉族）主，另外有葡萄牙人（包括在澳门的土生葡萄牙人）、印尼人、菲律宾人和越南人。中国大陆的北京、上海、广州、深圳以及台湾等国际化程度高的地区都存在类似的现象。非华人群体中的基督徒会使用自己的母语圣经译本。其四，随着中国大陆扩大对外开放并融入全球化浪潮之中，移民海外的华人在移民目标国会使用该国的圣经译本。例如，美国的华人广泛使用各种中英对照版的圣经译本。类似的情况也出现在加拿大、澳大利亚、英国、西班牙、德国、南非、巴西等国家。

其他语种圣经译本特别按照版式可以划分为四种。第一种为由中国大陆南京爱德印制有限公司印刷并仅供出口的单语种外文圣经译本。特别从二十一世纪初开始，南京爱德印制有限公司承印大批海外《圣经》印刷订单，其种类与数量之多超乎常人的想象。其中的英文译本有：“国际儿童版圣经”（ICB）、“基督徒标准版圣经”（CSB）、“新国际读者译本”（NIrV）、“英王钦定译本”（KJV）、“新美国标准圣经”（NASB）、“烈火译本”（TPT）。朝鲜文/韩文仅收录“朝鲜文/韩文改译本”。

第二种为中文与其他语种对照版或双排版译本，其他语种主要有：日文的“伯德令日文译本”、“日文新译本”，英文的“修订译本”（RV）、“修订标准译本/修订标准版”（RSV）、“新修订标准译本/新修订标准版”（NRSV）、“新英王钦定本”（NKJV）、“新国际译本/新国际版”

(NIV)、“现代英文译本”(TEV)、“当代英文译本”(CEV)、“英文标准译本”(ESV)、“新美国圣经”(NAB)、“世界圣经翻译中心英译本”(WBTC Bible)、“新普及英译本”(NLT)、“英文意译本”(ELB)、“信息本”(The Message)、“新耶路撒冷圣经”(NJB)、“当代英文译本”(CEV), 西班牙文的“西班牙文新国际版”(NVI)、“一九九五年版雷纳-瓦雷拉译本”(Reina-Valera 1995), 葡萄牙文的“葡萄牙文修订本”(RA), 印尼文的“现代印尼文译本”。

第三种为三排版中的其他语种圣经译本。其中有：“现代越南文译本”、“越南汉喃文译本”或“陈雅灵译本”、“荷兰文译本”。

第四种为四排版中的其他语种圣经译本。其中有：通俗拉丁文的“武加大译本”，以及英文的“世界英文圣经”(WEB)、“新英文译本圣经”(NET Bible)。

值得再次提及的是，1936年，著名的教会大学华西协和大学的多位学者出版中英对照《耶稣：由马太马可与路加三书辑成之本传》，为对观福音的中英双语译本。“华西协和大学英译本”，从新约希腊文原文与八部英文译本译出。这是迄今为止所知最早的在华英文圣经译本。²³



▲ The Holy Bible, International Children's Bible (ICB), Nashville, TN: Thomas Nelson, 2010. 封面为祈祷的女孩图案, 中国印刷。The Holy Bible, International Children's.

Bible (ICB), Nashville, TN: Thomas Nelson, 2005. 封面为白色小绵羊图案, 中国印刷。



▲ 《汉喃圣经》，收录《雅歌》、《箴言》、《创世记》、《诗篇》、《马太福音》等，中-越对照译本，《奉天》学术越南(陈雅灵)汉喃习得专辑，《奉天》诗刊社，2019年·月，国际刊号：ISSN 1321-3622。为“现代越南文译本”、“国语和合译本”、“越南汉喃文译本”三种译本对照排版。

结语

综合上述，就中华圣经翻译史而言，中华圣经译本呈现出多样性的特点。这种多样性主要体现在如下三个方面。

第一，语言和版本形式的多样性。从语言角度看，圣经译本与汉语，少数民族语言、点字、手语、其他非汉语-少数民族语言等五大类密不可分。汉语译本从语体角度又可分为三类：文言译本，即深文理译本；半文半白译本，即浅文理译

23 参见蔡锦图：《圣经在中国：附中文圣经历史目录》，同上，第307页。

本；口语体或白话译本，包括官话译本（又称国语译本、普通话译本）和方言译本（又称土白译本）。从文字角度看，汉语译本可包括汉字译本、国语注音字母译本、由西教士创造的教会方言罗马字译本、王照注音字母译本、汉语拼音译本等。本文所说的中国少数民族语言，包括大陆地区的少数民族语言以及台湾地区1949年后确定的少数民族语言。非汉语-少数民族语言，指在汉语与少数民族语言之外，在中华人民共和国以及海外华人圈翻译、出版或流通的圣经译本，只要在翻译、出版或流通上具备一个条件，就属于本文研究的领域，其中包括：荷兰文、英文，西班牙文，葡萄牙文、日文等。就版本而言，有单卷本、多卷本、新约全书、旧约全书、新约附诗篇、新旧约全书等多种形式。就排版而言，有竖排或直排、横排之分。汉字可分为在中国大陆地区使用的简体字与港澳台、海外地区使用的繁体字。就出版地点而言，本文的圣经译本覆盖到亚洲、非洲与美洲。

第二，多宗派性以及跨宗派性。从整个圣经译本与中华关系史来看，所有中土基督教宗派、教派、小教派均参与圣经翻译工作，其中不仅有以译经工作成果最为显著的新教为主力翻译的圣经译本，而且有景教、罗马天主教、俄罗斯东正教、中国天主教的圣经翻译工作以及相关译本。至二十世纪八十年代，汉语圣经翻译史上出现了新教-罗马天主教合作译经的趋向。这在一定程度上既秉承了“国语合和译本”所追求的合一理念，同时又超越了基督教内部宗派之间的界限，积极回应了二十世纪下半叶开启的普世运动，为之开启破冰之旅，并打下一定的文本基础。

第三，参与者及其方式上的多样性。这种多样性除了体现在前面一点之外，突出表现在圣经译本与中华关系史经历了一个由传教士为主、华人为辅译经到华人独立译经的过程，以

及由教会为主到学者兴起的译经过程。在参与方式上，第一个阶段（635-1807年）为传教士分散译经时期。此后的第二个以及第三个阶段形成由分散译经到联合译经、由教会译经到学者译经的过程。在第二个阶段（1807-1919年），大致来说，1807-1890年是以新教传教士为主导的分散译经阶段；1890-1919年为新教各差会联合译经阶段，其中新教“官话和合译本”所取得的成就最大。在第三个阶段（1919-2019），就新教而论，1919-1970年是华人圣经学者个人分别译经阶段；1970年以后是华人圣经学者集体译经阶段。1980年以后，华人教会启动“国语和合译本”修订工作，出版注释本及简化字版。在第三个阶段的1960年代，罗马天主教的“思高译本”成为译经史上的重大事件。二十一世纪之初，非教会背景的学者兴起，开始凭借一己之力奋力译经，取得显著成就，成为中华译经史上的新趋向、新现象、新特征。

从历史时期来看，真正意义上的中华译经工作以1807年马礼逊（Robert Morrison, 1782-1834年）入华为肇始。也就是说，中国基督教进入十九世才真正开始译经和传经的工作，其发展的顶点是“合和译本”和“思高译本”。但是，这一工作随着1949年中国大陆的局势发生巨大变化而在大陆暂时终结，港澳台以及其他海外华人地区延续了这项传递薪火的工作。自1978年新时期以降，中国大陆借助于较为宽松的政治和社会环境，基督教得到发展。目前所使用和流通的主要圣经译本是“国语合和译本”。这在一定意义上表明“合和译本”时代尚未结束。在二十一世纪，华人圣经译本在度过漫长又短暂的近一千四百年之后，基督教在中国的发展出现新的契机即基督教中国化。基督教中国化最成功的案例就是圣经在中国的翻译与流传。没有哪一本书能以如此多的语言、语体流传于

中国大地之上。而在全球化时代，华人基督教遍布世界各地，也必然带来更多、更新的圣经译本。□

参考书目

Broomhall, Marshall. *The Bible in China*. London: British and Foreign Bible Society, 1934. 中译本参见海恩波：《道在神州：圣经在中国的翻译与流传》，蔡锦图译，香港：国际圣经协会，2000年9月出版。

贾立言：《汉文圣经译本小史》，冯雪冰译，上海：华文印刷局，1944年。

许牧世：《经与译经》，香港：基督教文艺出版社，1983年6月初版。

中华续行委员会调查特委会编：《中华归主：中国基督教事业统计（1901-1920）》，上、中、下册，北京：中国社会科学出版社，1987年11月第1版。

陈玉刚：《中国翻译文学史》，北京：中国对外翻译出版公司，1989年。

邹振环：《影响中国近代社会的一百种译作》，北京：中国对外翻译出版公司，1996年1月第1版。

吴岳清、李志刚主编：《圣经两千年展会》（Bible 2000 Exhibition），香港：思高圣经学会、香港圣经公会，2000年。

庄柔玉：《基督教圣经中文译本权威现象研究》，香港：汉语圣经协会有限公司，2000年9月初版。

杨克勤编译：《圣经研究手册》，上海：中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，上海爱德印刷厂印刷，2006年4月第三次印刷。

尤思德（Jost Oliver Zetzsche）：《和合本与中文圣经翻译》（The Bible in China: the

History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China），

蔡锦图译，香港：国际圣经协会，2002年4月初版。

伊爱莲（Irene Eber）：《圣经与近代中国》（Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact），蔡锦图编译，香港：汉语圣经协会有限公司，2003年12月初版。

何凯立（Herbert Hoi-lap Ho）：《基督教在华出版事业（1912-1949）》（Protestant Missionary Publications in Modern China 1912-1949: A Study of their Programs, Operations and Trends），陈建明、王再兴译，成都：四川大学出版社，2004年8月第1版。

陈少兰编著：《中文圣经翻译简史》，香港：环球圣经公会有限公司，2005年7月初版，2006年4月第二印。

任东升：《圣经汉译文化研究》，武汉：湖北教育出版社，2007年10月第1版。

罗庆才、黄锡木主编：《圣经通识手册》，上海：学林出版社，2007年5月第1版。

傅敬民：《〈圣经〉汉译的文化资本解读》，上海：复旦大学出版社，2009年10月第一版。

谢品然、曾庆豹合编：《自上帝说汉语以来——〈和合本〉圣经九十年》，香港：研道社，2010年12月第一版。

丁光训、金鲁贤主编：《基督教大辞典》，张庆熊执行主编，上海：上海辞书出版社，2010年。本文作者参与编写与中国相关的圣经译本词条。

《圣经的中文翻译》，收录于《天主教研究学报》2011年第二期，香港中文大学、天主教研究中心主编。

蔡锦图：《天主教中文圣经翻译的历史和版本》，收录于《天主教研究学报》2011年第二

期，香港中文大学、天主教研究中心主编，第11-44页。

伟烈亚力 (Alexander Wylie)：《1867年以前来华基督教传教士列传及著作目录》(Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of their Publications and Obituary Notices of the Deceased)，倪文君译，桂林：广西师范大学出版社，2011年1月第1版。

蔡锦图：《圣言千载：圣经流传的故事》，香港：基道出版社，2011年2月初版。

陈建明：《激扬文字 广传福音：近代基督教在华文字事工》，桂林：广西师范大学出版社，2012年6月第1版。

田海华：《希伯来圣经之十诫研究》，北京：人民出版社，2012年6月第1版。

刘云：《语言的社会学——近代<圣经>汉译中的语言选择(1822-1919)》，上海：世纪出版集团，上海人民出版社，2015年7月第1版。

刘平：《建构中的汉语圣经学：汉语神学推陈出新之本源》，香港：研道社，2014年11月第一版。

徐若梦：《古代<圣经>汉译与中西文化交流》，北京：中国文史出版社，2014年3月第1版。

2017年泰和嘉成拍卖有限公司：《神天圣

书·西学东渐：1911年以前来华传教士著述专场》，2017年6月4日，北京。

刘丽霞：《近现代来华传教士与中国文学研究》，北京：中国社会科学出版社，2017年10月第1版。

王硕丰：《早期汉语<圣经>对勘研究》，北京：社会科学文献出版社，2017年6月第1版。

齐诚、马楠：《近代传教士与中国近代图书馆事业》，北京：光明日报出版社，2017年1月第1版。

刘丽霞、赵婉莉、范津、丁雪艳编著：《中国教会大学期刊图录》，北京：中国戏剧出版社，2017年12月第1版。

蔡锦图：《圣经在中国：附中文圣经历史目录》，香港：道风书社，2018年。

赵晓阳：《域外资源与晚期语言运动：以<圣经>中译本为中心》，北京：北京师范大学出版社，2019年1月第1版。

版权说明

本文所使用的图片由胡成龙、杨桃芳、李尚翰、李逸凡拍摄，非经同意，不得转载。欢迎交流，互通有无。

再洗礼派历史溯源¹

文 / 杨华明

再洗礼派 (Anabaptists), 亦称重洗派, 是16世纪宗教改革时期一些否认婴儿洗礼的效力、主张成人洗礼的激进派别之总称。相对于路德、加尔文和茨温利等人展开的主流派宗教改革 (或称威权式宗教改革 magisterial Reformation) 与公教会相应发起的反宗教改革而言, 再洗礼派改革可称为第三类改革。之所以将再洗礼派归为“激进派” (Radicals)², 是因为“激进”一词不仅能表达出该派相较于主流改革派更为彻底的革新教会之理念与方式, 而且体现出该派“回到初代使徒教会”、回归根源的神学宗旨 (“激进”一词的拉丁语词根原本就有“根源” (radix) 之意)。因此, 相比于将之简单归结为“宗教改革的左翼” (Roland H. Bainton) 或以修辞方式喻之为“宗教改革的布尔什维克” (Preserved Smith) 而言, “激进派”的名称更合乎再洗礼派的历史身份与神学立场。

历史上的再洗礼派并非一个组织严密、思想统一的教派, 在瑞士、德国—奥地利南部及荷兰等地都有该教派信徒。由于激进派的成员主要来自于下层社会民众, 而这一阶层民众的宗教热情往往与改变自身受压迫受奴役状态的革命运动相关, 因此长久以来的宗教改革研究者都习惯于将再洗礼派运动与农民革命运动联系起来。事实上, 不同地域宗教文化传统的差异, 导致各地再洗礼派倡导的神学

重心与具体的教会革新实践皆有不同。

一方面, “激进派”诚然有采取暴力革命、尝试建立“人间天国”、提倡财物共有的“激进”行为。

另一方面, 最早的“激进派”、甚至更多的“激进派”则是在坚持和平主义的基础上, 采用非暴力不抵抗的原则拒绝与世俗权威的合作, 以期能达到重返初代教会根源的“激进”目的。

由此看来, “激进派”本身是一个内涵丰富且张力十足的运动团体, 那么, 暴力革命与和平主义在该派内部并举共存的现象就可以理解了。

从历史上来看, 各地激进主张各有侧重、激进行为各有不同的派别之所以可被归于“再洗礼派”名下, 不仅仅是因为他们都否认公教会一直奉行的婴儿洗礼而主张成人洗礼, 更主要的原因在于其对公教会的叛离、与主流改革派的分歧、对世俗权威的无视而导致他们共同成为一个遭受谴责的边缘性群体, 从而结成了兄弟联盟的关系。事实上, “再洗礼派”一词最初是公教会与主流改革派用在所有不属于罗马公教会、路德宗和改革宗之人身上的一种贬义称呼, 德语地区的再洗礼派信徒更倾向于用“Brüder” (兄弟) 来称呼自己, 而低地国家的再洗礼派更愿意使用“Doopsgezinde” (重视洗礼者) 一词自称。³再洗礼派认为当时的宗教改革者没有真正将《圣经》教训应用于实践, 反对主流改革派普遍采纳的教会仰仗政府支持的立场, 认为此立场易导致

1 本文原载于《基督宗教研究》第二十二辑。

2 George Williams 认为, 激进派除了再洗礼派之外, 还包括属灵派 (Spiritualism) 和福音理性派 (Evangelical Rationalism)。

3 参阅 J. Denny Weaver, *Becoming Anabaptist: The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism*, 2nd ed. (Herald Press, 2005), 19.

抹杀世界与教会之界限的恶果,因而他们主张政教分离原则、反对藉政府之力强制人加入教会,强调教会成员必须是“真正委身于基督”的人。再洗礼派的这些激进原则,再加上他们采取的一些激进行为,导致该派被视为异端,并遭到公教会、主流改革派和世俗权威的多重迫害。

再洗礼派在宗教改革历史上是遭受迫害、被边缘化的少数派,而对再洗礼派的研究也常常成为宗教改革史研究中无足轻重的内容。

其主要原因有历史与思想两个向度:

从历史上看:再洗礼派的缘起在地域以及相应宗教文化背景上的多元性,导致该派实践活动的多样性、复杂性与含混性,从而增加了研究难度;而再洗礼派的信仰在特殊历史场景中只能通过口头、地下与方言的方式传播,这显然会导致相关历史资料的缺如与错谬。

从思想上看,其参与者多为下层民众,与主流宗教改革派相比,缺乏神学素养高、影响力大的宗教领袖,因此研究的资料文本鲜有系统的神学论述,更多见诸零星神学思想、灵修日记甚至是刑讯记录,很难有相对集中的研究对象。

有鉴于此,本文亦只能是对再洗礼派的历史及其中包含的再洗礼主义思想进行一种以点带面的尝试性梳理,难免有挂一漏万之憾。

一、瑞士再洗礼派与主流改革派的决裂

再洗礼派最早发端于瑞士苏黎世,是从宗教改革家茨温利所领导的运动中分离而出的。其分裂缘由既有宗教思想方面的因素,亦有社会经济的根源。茨温利是一位人文主义改革家,深受以伊拉斯谟为代表的人文主义的影响,广泛阅读教父著作,精通希腊语和希伯来语。人文主义者反对公教会的这一观点:在圣灵的指引下,使徒教导随着时间的发展逐渐从晦暗不明变得越来越明朗。人文主义者认为,最接近基督的资料、亦即使徒和《圣经》的记载

才是最可靠的,才是基督教真理的最纯正根源。这一思想正是茨温利和其早期激进派拥趸产生共鸣之处。这些追随茨温利的激进派人士中就有再洗礼派的创始人瑞士苏黎世教会的康拉德·格列伯和菲利克斯·曼茨(Felix Mantz)等人。在人文主义者回归使徒教会、回到《圣经》思想的推动下,茨温利秉持着“惟独圣经”的原则,强调基于《圣经》中耶稣的教导来更新个人的道德与行为,更为关注教会的生活与伦理而非其神学教义。茨温利强调教会应以地方会众(local congregation)为组织原则,推崇“独立教会”、“自由教会”的理念,认为给婴儿施洗缺乏《圣经》的依据,并对和平主义和使徒教会基督徒财物共享的行为表示赞许,这都成为再洗礼派观念的源头。

然而,当茨温利从自由教会的立场转向“神权政治”(theocratic),开始接受教会与城市世俗权威联手形成国家教会之际,⁴格列伯诸人看到他已然偏离了原先基于《圣经》建立独立教会的轨道,他要建立的是一个政府,或是一种美其名曰“教会”的政府。在他那里,“国家”与“教会”几乎完全对等,“基督徒的城市根本就是基督的教会”,教会与国家只是理解苏黎世城市的不同角度,并非两个独立的个体。因而,“圣礼不单是表征对教会的忠诚,也是对苏黎世城市整体的忠诚。故此,拒绝让自己的小孩受洗,即是对苏黎世城市整体不忠诚的行动。”⁵茨温利原先对婴儿洗礼的质疑态度在此时已经发生了转变。在茨温利那里,婴儿洗礼正如犹太人所行割礼,“圣礼表明对一个群体的效忠与成员身份,故此洗礼表明了婴孩是属于一个群体的。”⁶由此,洗礼便是个体归属上帝、成为上帝子民群体、亦即教会

4 这在当代再洗礼派神学家尤德尔(John Howard Yoder)那里被称为“茨温利宗教改革的转向”。

5 麦格夫(Alister E. McGrath):《宗教改革运动思潮》,基道出版社,2006年版,第261页。

6 麦格夫(Alister E. McGrath):《宗教改革运动思潮》,基道出版社,2006年版,第262页。

中一员的标志,更是忠于国家、忠于权威的行为。

1524年,激进派公开反对婴儿洗礼。

1525年1月,茨温利与再洗礼派就婴儿洗礼的问题进行首次正式的辩论。辩论以市政府颁发命令要求所有婴儿必须在出生八天内接受洗礼的结果告终。

茨温利婴儿洗礼与国家教会的思想受到了再洗礼派的严厉批判。这种情形让他们看到,他们必须与这种“威权式”的、亦即依附于地方行政长官的宗教改革派别划清界限。于是,在同年1月21日的一次聚会上,一位名叫布劳若克(Blaurock)的信徒请求格列伯为他重施洗礼,格列伯同意为这位在婴儿时期就已受洗的信徒再次施洗,之后布劳若克又对当时在场的其他人施洗。这就是“重洗”的最初渊源。

教会秩序与世俗权威之间的关系问题引发了激进派与茨温利的分歧,而双方不同的释经进路进一步加剧了这一分歧。茨温利人文主义的进路坚持《圣经》阐释的权利仅保留在有学识之人的手中,因而只有建制教会的权威人士才控制着解释《圣经》之权;而激进派则认为聚会信众才是释经的主体,释经的最终权柄是在信众而非个别的文化精英人士手中。

激进派与茨温利改革派之间宗教思想的分歧最终导向双方在社会经济问题上的对立观点,也使双方最终决裂。

“十一税”问题在1523年就已成为瑞士宗教改革派与激进派发生分歧的一个焦点。农民每年要上交收成的十分之一给宗教机构,以支持教会的运转。最初,茨温利曾站在人文主义和反教权主义的立场反对过十一税,但因他希望在苏黎世政府权力的管辖下消除整个地区的旧秩序,从而倒向苏黎世市议会的一边,于是他改变了原有的立场,提出缴纳十一税是基督徒身为公民的义务。事实上,十一税问题不仅仅是一个经济问题,而更是一个反对世俗权威与宗教权威的重要切入点。主要来自农村教会团体的激进派教士希望借助反对十一税的运动来实

现摆脱城市建制教会的管控与自己选择教职人员的愿望,这实际上是一个农村公社追求地区自治的问题。换言之,反对十一税就是肯定地方自治权。取消十一税不仅是要切断与教宗、主教的关系,也同时要切断与地方世俗领主的关系,从而实现地方自治。茨温利的改革步调显然不符合激进派底层教士的要求。他们要的是自下而上的激进革命而非自上而下的温和改革。反对十一税和反对婴儿洗礼一样,都是独立于苏黎世城市建制教会的一种宣告。坚持“改革会众制”(reformed congregationalism)或称“公社式宗教改革”(communal reformation)路线⁷的格列伯等人显然为茨温利支持十一税、反对地方自治的行为所激怒,从激进派的会众制观念来看,茨温利这样做是对宗教改革初衷的背叛。他们意识到,对教会进行“改革”已经毫无意义,茨温利等人推进的改革让教会失去了其作为教会之异于世界的质素。在再洗礼派眼中,使徒教会的纯朴性早在君士坦丁将基督教设为国教时就开始丧失,而主流改革派与当权者的联手更是让再洗礼派对教会改革不抱任何希望。因此,他们要做的不是“改革”(reform),而是“恢复”(restoration),是要基于《圣经》重新回归到初代的使徒教会。

1525—1527年,再洗礼派在两年内很快传播到瑞士大部分地区。但此时的再洗礼派在教会与政府的关系、能否使用武力等问题上并非立即就形成统一观点的。一开始,再洗礼主义与瑞士农民的政治热情密切相关,苏黎世的激进派和瓦尔茨胡特(Waldshut,位于苏黎世东北部,当时处于奥地利的控制下)的激进派领袖、也是初代再洗礼派中唯一有博士学位的巴尔塔萨·胡伯迈尔(Balthasar Hubmaier)呼吁建立再洗礼派政府和国家教会,这样的再洗礼主义带有浓郁的农民政治运动的色彩。可以说,早期的这种再洗礼主义是通过农民武装得到保卫的,可称之为群众性或地方性版本的再洗礼

7 参阅 Weaver, *Becoming Anabaptist*, 38.

主义,这里的再洗礼派既非分离主义,也非不抵抗主义。不过,瑞士各地的再洗礼派农民运动之间的联系并不紧密,没有形成德国闵采尔领导的农民战争那样的规模。作为这种松散的农民运动基础的“群众教会”(mass-church)在农民武装的溃败中也遭到重创。

地方层面的“公社式宗教改革”及其尝试建立的群众教会的失败让格列伯、曼茨等人坚定了反对基督徒参与政府统治或使用武力的立场。事实上,敦促再洗礼派发展出“自由教会”或“信仰者教会”理念的,是其受压迫与革命失败的实际经历,而非某种预设完美的“会众制”抽象观念。独立于城市建制的地方性群众教会的出现,与其说是基于某种政教分离的思想,而毋宁说是源于一种现实历史中发生的具体社会经济的压迫。瑞士激进派革命运动的失败让激进派人士将自身置于主流改革派的对立面,当激进派看到主流改革派关于教会应包含整个社会秩序、因此必须寻求政治支持的改革预设在自己这里行不通时,他们便形成了自己独特的再洗礼主义理念:教会自身并不包含整个社会秩序,而只能是相对于主流社会的边缘性存在,只能形成独立的教会秩序,成为不同于社会秩序的另一种选择。于是,瑞士残余的“群众教会”建立起教会的新形式,秉持再洗礼主义的激进派放弃了改革全体社会的企图,而是建立起由少数信仰者构成的会众制教会,与主流的建制教会相区分,而成人洗礼则成为其离开旧教会、加入新教会的最主要象征。

拒绝婴儿洗礼、基于成人信仰宣告之上建立的会众制教会不同于之前借助建制教会、政治权威建立起来的群众教会,其宗旨不是将整个社会群体涵盖于自身之中,这种观念最终在再洗礼派最重要的纲领性文献《施莱特海姆信纲》(Schleitheim Confession)中形成。

瑞士再洗礼派于1527年2月24日在施莱特海姆召集秘密会议,前本笃会成员迈克尔·萨特勒(Michael Sattler)起草了一个以耶稣“登山宝训”的

伦理训导为核心的兄弟联盟七项纲领,这就是《施莱特海姆信纲》。《信纲》分别对“洗礼”、“禁令”、“圣餐”、“与恶分离”、“神职人员”、“拒用武力”、“宣誓”做了规定,确立了成人洗礼、与不顺服于上帝的“世界”相分离以及不抵抗的和平主义立场。《信纲》的核心宗旨是“分离”,这包括与官方建制教会、再洗礼派早期的群众教会以及农民革命的分离,表达出再洗礼主义与其他所有建制相分离的独立精神。如丹尼·韦弗(Denny Weaver)所言,《施莱特海姆信纲》是“对瑞士兄弟会中后来构成整个再洗礼派运动本质要素的首次正式表达。”⁸

《施莱特海姆信纲》的问世,标志着再洗礼派正式与主流改革派的决裂,成为宗教改革运动中的一个独立派别。

当代再洗礼派神学家哈罗德·本德尔(Harold 班德尔)因为瑞士再洗礼派的问世时间最早,成人洗礼、政教分离、和平主义以及将这些观念明确下来的《施莱特海姆信纲》,将瑞士再洗礼派视为整个16世纪再洗礼主义运动的发源地。当代再洗礼主义的集大成者约翰·霍华德·尤德尔(John Howard Yoder)更有专著《瑞士的再洗礼派与宗教改革》一书,通过对再洗礼派和改革派的对话对瑞士再洗礼派进行了历史与神学的分析。

二、德国再洗礼派与革命运动

再洗礼派之所以成为主流改革家眼中的“激进分子”,不仅在于其“重洗”、“政教分离”“回到初代使徒教会”等激进主张,也同样体现在其历史行为当中。这在德国激进派的革命运动中得到最直接彰显。与瑞士再洗礼派不同,德国南部的激进派深受中世纪神秘主义的浸淫,因而,这里的再洗礼主义将反教权立场与对末世的期盼融合起来,通过革命行动来实现社会秩序的更新。

8 Weaver, *Becoming Anabaptist*, 62.

德国宗教改革家托马斯·闵采尔 (Thomas Münzer) 掀起的农民战争与再洗礼派有密切的联系。

1519年, 受马丁·路德因信称义思想影响的闵采尔就被公教会斥为“路德分子”。

1520年, 闵采尔受路德本人举荐前往茨维考圣母教堂担任牧师, 但他的观点很快就发生了显著变化。在那里, 他与当地受中世纪神秘主义影响的再洗礼派发生了交集。对于闵采尔而言, 个人对上帝的直接神秘经验打破了教士作为传达上帝恩典与启示之中介的窠臼。他相信, 直接在内里经历到为上帝的工作受苦、顺服之人, 会成为被修复的神圣秩序的一部分。这些被恢复的、被拣选的个人最终将继承对世界的统治。这种具有终末色彩的神秘主义让闵采尔认为路德倡导的因“信”称义是一种错误的“信”, 它并非基于人内在的信仰历程, 而是基于站在上帝和子民之间的外在《圣经》。从这种外在的“信”而实现的“称义”, 教导的实际上是一种“甜基督”思想: 人只要宣称自己有信仰就可得到慰藉。在闵采尔看来, 这种没有经历苦难的“信”不过是一种廉价的恩典, 人在皈依过程中经历的实际是一个“苦基督”: 人在认信中参与到基督的十字架与死亡。⁹ 这种思想明显与遭受迫害、颠沛流离的激进派信徒的经历相呼应。闵采尔与再洗礼派建立起密切联系, 助其提出革命主张, 而其宗教改革活动也逐渐走上了广泛组织和发动社会革命的道路。自视为上帝的锤子与镰刀的闵采尔认为, 农民与世俗权柄的对抗是基督建立上帝国之前的善恶最终交锋,¹⁰ 而路德投靠诸侯、以从世俗权柄那里获得宗教改革支持力量, 并且站在了农民战争的对立面, 这让闵采尔彻底与之分道扬镳。闵采尔开始在德国各地传播他的教义, 发动武装起义。

1525年5月, 闵采尔在与诸侯部队的决战中惨遭

杀害。

由于再洗礼派思想对闵采尔的重要影响, 有人甚至将从未接受过成人洗礼的闵采尔直接归为再洗礼派的一员, 而闵采尔掀起的农民战争也增加了再洗礼派运动的“激进”色彩。

在闵采尔的社会批判中包含着一个“反物质主义” (antimaterialism) 的核心因素。学界对他是否真的提出财物共有的观点存在争议, 但其反物质主义的社会纲领产生出一种全体基督徒经济平等的思想。闵采尔认为, 沉迷于物质与上帝之于所有造物的主权是对立的: “财产制度与上帝的主权决然对立。”¹¹ 这也是恩格斯将再洗礼派视为“共产主义先驱”的最直接原因, 他认为闵采尔的政治经济纲领“接近于共产主义”, 其宗教思想则“接近于无神论”。

不久, 曾受教于闵采尔门下的汉斯·胡特 (Hans Hut) 来到奥格斯堡, 在那里成为一名再洗礼派教徒。胡特对称义的理解与闵采尔类似, 认为肤浅外在的信仰宣告并不能让人称义, “真正的称义包含深刻的内在受苦和灵性与伦理层面的洁净。胡特将这种内在的争斗称为灵洗。”¹² 灵洗要用外在的水洗来做见证, 之后就要经历“血洗”, 亦即现实中的受苦与殉教, 由此便形成了一种灵洗—水洗—血洗的三重灵性主义洗礼观。成人洗礼的含义在胡特那里不同于瑞士再洗礼派。在瑞士兄弟会那里, 洗礼成为信仰者教会独立、分离于世俗权威的标记; 而在胡特那里, 洗礼是给十四万四千被拣选之人 (《启示录》14: 3) 或将不会遭致审判的剩余信仰者被封印的终末标记。胡特的再洗礼主义是对闵采尔通过个人内在的改变来实现社会更新的一个修正版本。胡特接受了闵采尔关于农民与世俗权威的对峙是在基督复临建立上帝国之前的善恶间最终交锋的观点, 但他放弃了改变整体社会的观念。他仍期盼未来会发生

9 参阅 Thomas N. Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology* (InterVarsity Press, 2004), 26.

10 参阅 Weaver, *Becoming Anabaptist*, 70.

11 Weaver, *Becoming Anabaptist*, 90.

12 Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology*, 27.

善恶大交锋，邪恶终会被摧毁，而继承世上王国之人并非闵采尔界定的被拣选者——农民。农民革命之所以失败是因为他们的不洁净，而只有真正的敬虔者，即通过成人洗礼而获得被拣选者封印的再洗礼派团体才可继承这地上的王国。胡特宣扬一种“万有生灵的福音” (gospel of all creatures)，这种福音思想宣称，万有生灵为了完成上帝赋予的使命都必须受苦，如动物与树木在完成作为人的食物与建筑材料的使命之前要受苦，人为了实现服事上帝的使命亦要受苦，¹³ 神秘的内在受苦让人得到了洁净。

胡特传布的福音显然让饱受苦难与迫害的激进派信徒看到了受苦的意义，很快就吸引了大批底层人士。胡特秉持这种神秘主义与灵性主义的理念在德国南部和奥地利兴建起多个再洗礼派团体，并在摩拉维亚的奥斯特利茨 (Austerlitz) 建立起一个“准共产主义”的再洗礼派“公社”。这里很快就成为邻近地区遭受迫害的再洗礼派信徒希望的灯塔，社团的成年人数目达六百人之多。

摩拉维亚的再洗礼主义呼吁被拣选者随时做好准备，迎接基督的复临、最后的审判和上帝在地上的统治。雅各·胡特尔 (Jacob Hutter) 将摩拉维亚的多个再洗礼派团体融合，遵循使徒教会的模式建立起财物共有的公社。由此产生的胡特尔派成为德国南部与摩拉维亚再洗礼主义的最主要遗产。如果说瑞士兄弟会的“公社式宗教改革”强调一种家庭互助的财物共享观念，那么胡特尔派就是将这种观念以准共产主义的财物共有模式实现出来。

胡特尔派的另一个领袖人物彼得·里德曼 (Peter Riedemann) 的《信仰声明》 (Confession of Faith) 是历史上再洗礼主义的最成体系的神学表达。里德曼认为，救赎乃是要实现神化 (divinization)，即通过参与到上帝的本质中以实现一种深刻的转变。这里的“神化”概念可追溯至中世纪埃克哈特大师的神秘主义思想，上帝的神秘救赎不是主流改革派的那种

从称义到成圣的两段论模式，而是一种灵魂不断洁净、上升的神化过程。人在这一过程中得到圣灵的更新，从而参与到上帝的本质当中。再洗礼派相比于主流改革派更重视伦理与行为就是源于这种凸显人的转变的“神化”观念。很明显，这种神化思想更接近正教会与公教会特性而非新教特性。

1541年来到摩拉维亚的皮尔格拉姆·马培克 (Pilgram Marpeck) 也是德国南部的再洗礼派领袖。马培克曾在斯特拉斯堡做工程师，后因坚持成人洗礼的观点被驱逐。马培克持一种重视个人悔罪与社会责任的十字架神秘主义思想，并由此生发出一种类似于胡特“万有生灵的福音”的受苦救赎论。他对胡特尔派的财物共有的立场表示赞许，但反对胡特尔派将之列为强制性规条的做法。马培克曾试图融合胡特尔派与瑞士兄弟会，但是遭到了胡特尔派的拒绝。

再洗礼派信徒在这一时期受到的迫害、经受的磨难让他们中间出现了形形色色的终末论、神秘主义与灵性主义。现实中真实的殉教与流血让他们期待千禧年的到来，并将对新天新地的盼望付诸实践。

三、荷兰再洗礼派：宗教狂热后的和平主义

荷兰再洗礼派和德奥地区的再洗礼派一样，都受到末世期盼的驱动。原来接受路德称义思想的梅尔吉奥·霍夫曼 (Melchior Hoffman) 在德国农民战争与瑞士兄弟会及胡特信徒的影响下接受了再洗礼派思想。他来到荷兰，为很多人施行成人洗礼，并开始宣传“神化”思想。他提出，耶稣的人类肉身并非来自马利亚而是来自天上。因此，要效法耶稣，参与到耶稣的肉身中就能实现神化、在现实中成为神。霍夫曼相信实现神化的皈依者会无懈可击。然而随着其追随者殉教人数的增加，他的终末论思想逐渐发生转变，与其期待神圣干预，不如倚靠人力，“他甚至提出，在基督复临前，圣徒可以以某种方式在地

13 参阅 Weaver, *Becoming Anabaptist*, 71—72.

上进行统治，施行审判。”¹⁴霍夫曼相信自己就是《启示录》11章3节中提到的新以诺或以利亚¹⁵。尽管霍夫曼设想的是一个地上革命新时代的开端，但从根本上讲这个新时代的发起者仍然是上帝而非人。不久，霍夫曼遭到监禁，而以约翰·马提斯（Jan Matthijs）为首的霍夫曼激进追随者将革命的源头从天上转到了地上，在位于今天荷德边境东部的城市明斯特进行了一场具有千禧年主义色彩的“新耶路撒冷实验”，建立起这个革命王国。霍夫曼激进派信徒相信，基督即将复临，基督将会开启千禧年盛世的大门。他们的信众建立起一支复仇军队，要杀尽不信神者，从而实现上帝国的降临，之后人们就可共同生活在复兴的使徒教会中，共享财物。

1534年2月9日，霍夫曼激进派信徒发动起义夺取了明斯特城，占领了市议会，成立新的市政机构，颁布普遍再洗礼令，在那里开始推行神权政治，将富人驱逐出城，仅留下真正的上帝子民，按财产公有的理想变革所有制，“要把它建成一座毫无污点的新耶路撒冷，一个体现上帝之爱的共同体。他们废除财富的统治，一切共有，所有钱财都交给领导。”¹⁶马提斯因其预言末日将在1534年的复活节那天到来而被信徒视为《启示录》13章3节中提到的见证人以诺。在1534年3月到复活节短短的六周时间，马提斯在这个新耶路撒冷享有至高的克里斯玛式权柄，上帝的子民在他的带领下得到保护，而敌营中的统治阶层和教士阶层将会被上帝消灭。但末日预言随着复活节的到来而宣告破产，马提斯的统治以他领兵作战最终死去的结局告终。

马提斯的弟子雷登的约翰（Jan van Leyden）接替马提斯取得了明斯特城的统治权。他也宣称得到

了上帝的启示，包揽了所有世俗与属灵的权力，成为公社国王，同时也是世界之王、弥赛亚之王，集思想、政治、军事领导于一身。他声称，反对他就是反对上帝的旨意。

1534年5月，明斯特公社在取得对公教会战事的一次大捷后，雷登的约翰宣布实行一夫多妻制。这种违背《圣经》教导的行径引发了公社内部的分裂，削弱了自己军队的力量。

1535年6月24日，明斯特城被得到神圣罗马帝国援助的公教会主教的军队攻占，再洗礼派受到血腥镇压。这场历时近一年半的新耶路撒冷实验最终以失败告终。

明斯特实验：“上帝国”（kingdom of God）取代“基督教王国”（Christendom）的初步尝试

回顾当时的历史，再洗礼派遭受公教会、主流改革派和世俗统治者等多方面的敌视与迫害，并不仅仅是其“重洗”、后千禧年终末论¹⁷等教义上的“异端”思想，更主要是由于他们将这类思想付诸实践而采取的一些激进行动，从而被冠之以“叛国”的罪名。明斯特新耶路撒冷实验显然是该主张的一种极端表现。

然而，在鼓吹末世到来、人人共享天国那种貌似肤浅的“异端”外衣的包裹下，实际上蕴涵着再洗礼派所秉承教会独立、政教分离原则的深刻逻辑与理念，是一种底层信众以“上帝国”（kingdom of God）取代“基督教王国”（Christendom）的初步尝试。

基督教王国绝非上帝国在此世的表现形式，而毋宁是上帝国在终末降临道路上的阻碍，因为它将世俗权柄神圣化，遮蔽了人们追求神圣国度的视域，误将“此国”当“彼国”。所谓“基督教王国”正是再

14 Finger, A Contemporary Anabaptist Theology, 36.

15 “我要使我那两个见证人，穿着毛衣，传道一千二百六十天。”（《启示录》11: 3）

16 周伟驰：《太平天国与启示录》，中国社会科学出版社，2013年，第205页。

17 认为基督复临发生于千禧年之后。在基督复临之前，人可以代替基督进行终末的统治，在地上建立天国。

洗礼派一直否定的“君士坦丁主义”主张所带来的后果——教会与世俗权柄的联手。自君士坦丁以来一直这样做的公教会最终导致了教会本身的世俗化与腐败，而致力于革新公教会腐败情形的主流改革派却为了保持所谓的改革成果最终也落入了与世俗权威联手的窠臼。在再洗礼派看来，这是自君士坦丁时期基督教成为国教后教会所陷入的可怕深渊，只不过是到了民族国家(nation state)兴起的宗教改革时代，神圣罗马帝国宣扬的“君权神授”观念逐渐被“国权神授”的观念所取代。而明斯特实验中建立的“神权政治”恰恰是要以上帝(借助某些自诩为上帝先知或代言人的宗教领袖)直接统治世界的方式、以具有终末性质(或者说带有粗浅共产主义色彩)的上帝国直接降临人间的方式来摒弃世俗权柄的所有神圣化形式。

正如“巴黎公社”是共产主义的早期实验，明斯特新耶路撒冷的建立乃是建立基督教上帝国的初步尝试。当再洗礼派尝试以激进手段建立一块与外界隔绝的上帝国“飞地”时，势必与外面的基督教王国发生龃龉，受到镇压也是其最终的命运。

在当代再洗礼主义语境中，明斯特实验中隐含的“基督教国家”与“上帝国”两概念之分野是至关重要的。“基督教国家”的概念模糊了教会与国家的界限，对应的是君士坦丁主义政教合一、圣俗互渗的思想。

旨在实现国家的基督教化与基督教的国教化，实际上却给教会与国家带来双重损害：教会想要凭借国家的力量获胜却沦为世俗权柄的工具，从而失去了其批判现实、革新世界的异质力量，而国家要藉着教会维持统治却陷入自我神化、自我称义的深渊；

“上帝国”的概念则凸显出作为上帝国在现实历史中之载体的教会所包含的终末维度：教会存在于现实的世界，然而它却异质于世界，并将上帝国的终末质素带入世界，为世界的转变带来革命性力量。

“上帝国”的概念应是对“基督教国家”概念的一

种扬弃，既包含教会之异于世界的维度，又彰显教会之进入世界继而变革世界的维度。那么，建立基督教国家、实现世界的基督教化与基督教的世界化就不应成为教会追求的目标，教会应致力于将上帝国的终末视野置于世界历史当中，在上帝国与世界的决然对立中为世界的更新提供革命的力量，而革命的力量恰恰源自貌似与革命形成悖论的顺服与和平主义。

再洗礼派在很长一段时期内都处于明斯特的阴影之下。在欧洲民众的心目中，再洗礼主义与明斯特成了同义词。宗教权威与政治权威都唯恐再洗礼主义对建制教会的拒斥会不可避免地会导向另一个明斯特。从而，自路德开始，人们形成了一种再洗礼主义始于闵采尔，终于明斯特的印象，激进、革命与暴力似乎成了再洗礼派的标签。

门诺·西门(Menno Simons) (Menno Simons) 斯的和平主义

事实上，和平主义是现代再洗礼派的一个重要特质，这和另一位霍夫曼传统的继承人门诺·西门(Menno Simons) (Menno Simons) 斯(Menno Simons) 有关。

明斯特实验失败后，荷兰再洗礼派的领导权现在落在了前公教会神父门诺的肩上。

门诺最初接受了路德的因信称义思想。

1531年，一个名叫西科·斯尼德(Sicke Snijder)的再洗礼派信徒因接受再洗礼而被处死的事件让他对“再洗礼”的问题产生了好奇。他对再洗礼派在明斯特的狂热宗教活动表示异议，但再洗礼主义的理念深深吸引了他。

1535年，包括他的兄弟彼得(Pieter)在内的大批再洗礼派信徒在涌向明斯特的途中丧生的情形让他再难作壁上观，他认为这些无辜、贫穷、遭受迫害的信徒显然受到了误导。

1536年，门诺终于放弃了神父职位，成为再洗礼

派的一员，并逐渐成为荷兰各地再洗礼派中最有影响力的领袖，而荷兰再洗礼派也被称为门诺会信徒。

荷兰再洗礼派中盛行的“神化”概念意为对耶稣肉身的参与，而这个肉身虽然是藉着马利亚而来，但它并非出自马利亚而是出自上帝。因此，耶稣的出生是一种前所未有的“新的出生”（new birth，不同于一般意义上理解的“新生”）。

在门诺看来，霍夫曼极端派对“神化”的理解趋于极端，人成为神的代言人甚或神本身的倾向是导致明斯特悲剧的一个思想渊源。门诺在他的著作《道成肉身简要信纲》（Brief Confession on the Incarnation）中表达出受霍夫曼影响的基督论。他认可耶稣的肉身来自天上的观点，因此道成肉身是在马利亚里面而非来自马利亚。门诺提出一个类比：耶稣在马利亚的身体里得到养育，但并没有成为她身体的一个产物，这正如谷物从土壤里得到滋养，而谷物必得有一个播种者将其种下。¹⁸但门诺同时提出，尽管耶稣从马利亚身体内新生出的肉身来自上帝，但仍是“全然人性的”，参与到这个肉身的人并不会成为某种神圣存在，而是应该展现出“崇高的行为”。¹⁹

因此，门诺对霍夫曼传统进行了改造，其“神化”思想带来的结果应是遵循耶稣的命令、效法耶稣的榜样、秉持和平主义原则，拒绝通过武力、自诩为神的极端宗教末世狂热的行为来实现上帝国的统治，认为教会是上帝国在地上的唯一彰显。

四、再洗礼派的最终形成

瑞士、德奥及荷兰等地的再洗礼派因地域民族特质、宗教文化语境及领袖人物个人情况等因素的差异而呈现出各自的特色。

受人文主义影响的瑞士兄弟会可归为“福音派

理性主义”（Evangelical Rationalism）（George Williams）的范畴；

德奥地区的再洗礼派在胡特、胡特尔等人的带领下受灵性主义的影响建立再洗礼派社区，可将之归为一种“灵性主义再洗礼派”；

而荷兰再洗礼派对“神化”观念的不同理解导致了从明斯特激进革命到门诺会和平主义的转变，可大体将之归为“激进的和平主义派别”。

因此，很难将再洗礼派的历史缘起归于某一个地区、某一位或几位领袖人物、某一种神学思想和历史思潮的驱动，这个独特的基督教派别并没有单一的“规范性”发源地，而只能用“描述性”方式讲述其诞生过程。正如沃尔纳·帕库尔（Werner Packull）等人所持观点：再洗礼派的历史缘起并非“同源发生论”的，而毋宁是一种“多源发生论”。²⁰

尽管各地再洗礼派凸显出不同特点，但他们推崇成人洗礼、回归“使徒教会”、强调教会独立于“世界”等激进的思想以及遭受主流社会迫害的共同命运将他们联合在了一起，而各地再洗礼派之间的神学思想与革命实践也有着千丝万缕的联系，因此，发端于宗教改革潮流的再洗礼派运动很快就成为一支发起源头不同、支流交互汇通、最终形成共同流动朝向的独立溪流。

在再洗礼派眼中，主流改革派的实际行为与其秉持的“惟独圣经”、“惟独信心”的理念并不相符。他们认为，主流改革派虽然提出《圣经》是一切信心与行为的准则，是一切神学思想的源头，却并未将圣经教导真正贯彻到具体的教会生活与实践；而路德等人所说仅凭信心称义的观点则导致了这样的后果：人们都想要凭着表面的信心获救，而没有正确的基督徒行为，无视信仰的果实，这似乎是对教会改革的矫枉过正。主流改革派在强调宗教信仰之个人性的同时，又竭力使教会

18 参阅 Weaver, *Becoming Anabaptist*, 152.

19 参阅 Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology*, 39.

20 参阅 John Howard Yoder, *Anabaptism and Reformation in Switzerland* (Pandora Press, 2004), Editor's Preface, xxv.

成为君士坦丁主义的“国家教会”，改革派为保有改革成果倚靠当权者，从而与统治者权势结合起来。很显然，主流改革派的主张并不能实现再洗礼派让教会回到“使徒教会”的“激进”理想。

在再洗礼派看来，婴儿洗礼和政教合一造成教会腐败的重要原因。他们之所以对“洗礼”问题如此看重，是由于作为基督徒进入基督获得重生重要标记的“洗礼”已逐步失去了其灵性内涵，婴儿洗礼是在人尚未有自由意志进行自愿信仰选择的前提下迫使人进入教会的做法，这是君士坦丁主义的产物，人的宗教信仰身份完全消弭于国家、民族、社会等多重身份中。

再洗礼派认为，主流改革派并未充分认识到洗礼的灵性意义，在路德、茨温利等与世俗权柄联手以推进其宗教改革计划的人眼中，洗礼更重要的意义仅在于对建制与秩序的维系。

各地再洗礼派的激进主张与行为显然得罪了那时包括公教会、主流改革派以及世俗诸侯在内的多方势力。

1530年，神圣罗马帝国皇帝查理五世为调和公教会诸侯与新教诸侯的矛盾在奥格斯堡召集会议，在这次会议上，公教会、主流改革派以及各国诸侯一致判定再洗礼派为异端。这帮被斥为“激进分子”的信徒逃到瑞士山区、德国南部、莱茵兰地区、荷兰以及波兰等地开始布道聚会。于是，在16世纪中叶的欧洲各地出现了多个再洗礼派团体。

其中规模最大并延续至今、亦即前文论及的三个派别分别为：

(1) 以格列伯为代表的瑞士兄弟会，1525年成立于苏黎世，该派在与茨温利决裂后转入地下，并迅速传至德国南部和摩拉维亚；

(2) 以胡特尔为代表的胡特尔兄弟会，1533年成立于摩拉维亚，自17世纪后半叶，该派先后传至匈牙利、捷克、俄国，在19世纪传到北美；

(3) 以门诺为代表的门诺会成立于1536年，该派的观点温和，曾试图调和公教会和再洗礼主义，

强调和平主义和不抵抗主义，早在17世纪40年代门诺会就传至北美，现在成为再洗礼派在当代世界中影响最大的一个支派。

1540年，再洗礼派各支派的信徒达成共识：所有重生并且受洗的基督徒都应拒绝使用暴力，面对迫害，要坚持不抵抗主义。

不抵抗不是持无政府主义的观点，而是在强调基督徒应“顺服”掌权者的前提下坚持一种分离主义（separatism）立场。“不抵抗”或许是当时势单力薄的少数派面对世俗权威与主流教派的压迫而采取的一种权宜之计，然而它背后隐藏的政教分离原则、宗教自由精神与基督教和平主义思想在基督教历史上产生了深远影响，更成为再洗礼派自我身份认同的一个重要标记。

归纳起来，再洗礼派的基本主张包括以下几个方面：

(1) 反对给婴儿施洗，认为人应在心智成熟后才可依据自由意志选择受洗成为基督徒。

(2) 在政教关系问题上，反对政教合一，倡导宗教自由，坚持在教会与政治之间划清界限；坚持自由教会路线，重视地方会众的自主性，反对教会中的政治、社会等建制因素；坚持不抵抗主义，服从政府，但同时坚持“分离主义”，保持教会的自我身份认同。

(3) 倡导“做门徒（discipleship）”的基督教伦理，以爱的伦理建设基督教共同体（community）²¹，鼓励财产共享。

(4) 倡导和平主义与非暴力，反对武力与死刑，拒绝服兵役。

(5) 禁止信徒采取法律行动，拒绝宣誓。

早期再洗礼派各支派的领袖中大多数人都遭受

²¹ “community”在这里译作“共同体”，亦可不同语境中译为“社区”、“社团”或“公社”。但“共同体”更能体现秉持同样信仰理念、共同生活在一起的社会人群之含义，“社区”、“社团”似乎更具世俗性因素，而公社似乎更体现出财产共有的所有制因素。

了监禁、受刑乃至殉教的苦难，而更有不计其数的再洗礼派信徒饱受迫害，在这种情况下，贵格会成员威廉·佩恩 (William Penn) 向他们伸出了援手。拥有北美宾夕法尼亚这片殖民地的佩恩希望自己的土地成为一切遭受宗教迫害者的避风港。在佩恩的邀请下，历尽苦难的再洗礼派信徒远渡重洋，前往新大陆，踏上了建立“自由教会”的征程。

五、结语

历史上的再洗礼派在经历了各种苦难与迫害后竭力避开各种外在建制因素的束缚，逐渐成为基督教和平主义、非暴力、不抵抗等理念与实践的重要教派力量。从19世纪末开始复兴的再洗礼派，迄今已有逾160万信徒，其中最大的派别门诺会信徒超过100万人。很多当代再洗礼派信徒并不认为存在某个被称为“再洗礼派”的教派，而认为再洗礼派表示的是16世纪的一个运动派别。他们认为，今天任何教派的信徒只要接受再洗礼主义的基本观念都可自

称再洗礼派。换言之，再洗礼派的教派认同乃基于其政教分离、和平主义等教义理念，而非其历史传承。所以，除了门诺会、胡特尔派、兄弟会和阿米什派等各种有再洗礼主义历史基因的派别外，再洗礼派还可以包括历史上不拒斥基督教王国理念的教派之人士或团体，如英国伦敦门诺会中心 (London Mennonite Center) 中包括圣公会、循道宗、浸信会与安息日会等教派的信徒，他们会定期作为再洗礼主义者聚会研讨，讨论和平与非暴力的问题，所以他们说：“我属于某个教派，但我的确也是一个再洗礼主义者。”²²

由此可见，再洗礼派这个在宗教改革史上被边缘化、受到迫害的少数派在今天的基督教舞台上扮演着一个不可忽视的角色。□

22 参阅 Weaver, *Becoming Anabaptist*, 23.

信徒皆祭司的再审视

文 / (加拿大)杰拉尔德·格布兰特 译 / 李道南

最近一期教会通讯期刊中,有一篇题为《疯狂时代》的文章,在这篇文章中,作者提到一个出人意料的现象,那就是现在人们正成群结队地离开教会,教会的事工正在下降。而这种观点得到了当前教会领袖的普遍认同。

清仓甩卖还是东山再起?

在这篇时事通讯的文章中,作者援引菲利斯·提克尔(Phyllis Tickle)在其著作《伟大的崛起》中的观点,认为当下教会所出现的这种清仓式变革的现象大约每五百年就会出现一次。在这样一个不安定和变革的时代:所有的事情都被放进重新审查的范围内,可能被彻底反思,也可能被重新定位,甚至被抛弃。上一次清仓式变革是发生于十六世纪的宗教改革。在这之后的500年中,教会机构变得如此僵化,如此固守陈规,以至于只有清仓式大变革的模式才能改变这种格局。¹

在清仓中,所有的东西都处于动荡和混乱中,但是提克尔向我们保证,一旦我们度过了这个动荡期,我们会得到一个重新焕发活力和新的教会,以及一个新的充满活力的新基督教。布莱恩·麦克拉伦(Brian McLaren)对这个时代也持同样的观点。在著作《一种新的基督徒》和《一种新的基督教》等书中,他试图描绘这种新的基督教图景。²

然而,有趣的是,这些观点是与哈维·考克斯(Harvey Cox)“宗教的意外复苏”同时出现的,他写道“基督教正以比以往都快的速度发展,但是这种发展是在西方世界以外的区域,在强调属灵体验、门徒训练和盼望的训练方面,这种快速发展是在没有注重等级和制度的背景下产生的。”考克斯说,我们正在进入一个新的精神和信仰时代。³而这种新的发展完全出乎意料。在1965年出版的书《世俗之城》中,他反而持宗教衰落的观点。⁴

这两种对于今天正在出现的教会现状的观察是否存在矛盾呢?也许有,也许没有。重要的是,今天我们该如何回应这些新的发展变化,以及我们传统神学立场如何看到这些不同。

宗教改革运动中信徒皆祭司的含义

我们可能不能接受提克尔的所有观点。我当然也不能接受。但是,即使她观点的某些方面不能另我们信服,但是,无疑现在教会动荡不安的现状还是让我们不安。我们当中很少有人意识到,这场灾难性的动荡动摇了教会的根基,并给许多人带来焦虑。上一次基督教的清仓式改革是发生在她的国家,并在信徒皆祭司的口号下进行的。

口号并不是研究神学的最好方式,但在这个年代——短视频和30分钟电视推理——他们可能会

1 Phyllis Tickle, *The Great Emergence* (Grand Rapids: Baker Books, 2008), 16-17.

2 Brian D. McLaren, *A New Kind of Christian* (San Francisco: Jossey-Bass, 2001); and Brian D. McLaren, *A New Kind of Christianity* (New York: Harperone, 2010).

3 Harvey Cox, *The Future of Faith* (New York: Harperone, 2009), 1, 8.

4 Harvey Cox, *The Secular City* (New York: The Macmillan Company, 1965).

成为进行深入对话的一种有用方法。无论他们怎样理解（或者误解）这个短语，所有的门诺派信徒都认为，信徒皆祭司是再洗礼派坚信的教义信念，这也许正是再洗礼派的独特性所在。

与上帝直接沟通 1959年出版的四卷本《门诺派百科全书》并没有撰写“信徒皆祭司”的条目，但补充版本（第五卷于1990年出版）包含了这一条目，这一条目为H·S·本德（H·S·班德尔）所撰写：“信徒皆祭司，新教的主要教义，为再洗礼派所坚信，是门诺会的主要教义，不仅意味着在个人和上帝之间不需要祭司作为中介，每个人都可以在基督里面和悔改中直接接近上帝，并且每个信徒都有祭司职分，这一职分不仅是上帝祝福他同伴的管道，也是他们的责任”。⁵

这一口号是对新教改革运动中心思想的概括，虽然它出现得很晚。在16世纪以前的欧洲，罗马天主教通过其圣礼和教阶神学旨在垄断上帝和救恩的通道。宗教改革打破了这一垄断模式。改教家们宣称在上帝和人之间不需要任何的祭司和中介。而在旧约时代，祭司则代表人们主持祭祀仪式、进入至圣所。而通过耶稣基督的自我献祭，这样的祭祀被取消了，每个人都有接近上帝获取救赎的可能。

平等的属灵地位 这一信念被表达为所有受过洗礼的人都成为祭司：他们有同等的解释圣经的权柄，赦罪的权柄，日常操练的权柄。这一点在彼得前书2:9说得再清楚不过（在新约圣经其它章节中也同样支持这一观点，彼得前书2:5，启示录1:6；5:10；20:6）：“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度。”如果没有这种观念，1525年瑞士兄弟会在瑞士佐利康的互相洗礼就是不可想象的，同样，再洗礼派也以平信徒彼此教导和解释圣

经的活动而广为人知。

所有人通过洗礼成为祭司消除了世俗和神圣秩序之间的属灵地位差别。路德也许没有使用“信徒皆祭司”这个短语，但他确实在这方面使用了相同的概念：不存在属灵的或宗教的、属世的或世俗的两种人之间的区分。

这种属灵地位差异的消除，对路德和早期的再洗礼派来说，并不意味着教会中不再需要秩序，也不意味着教会中的所有信徒被呼召做所有的事，教会依然需要领袖和牧师，个人仍然被呼召去负责特定的事工，其它事务亦是如此。在路德的神学体系中，职业的呼召性质是一个重要的内容。但是呼召的不同并不意味着属灵地位的差异。

有时，这种对消除属灵地位差异的强调会带来误解，这可能是用口号研究神学的一种风险。到了1980年代，门诺派神学家马林米勒（Marlin Miller）不满这一概念的内涵，尤其是自从每个人都成为祭司之后，牧师这一职分重要性的逐渐下降，牧师只是被看做教会中的普通一员。⁶米勒在第五卷《门诺会百科全书》写了一篇关于信徒的牧师职分的长文，委婉地纠正了这一误解，同时又重申了它的重要性。⁷

每个人都是被呼召的传教士 从积极的角度来讲，这句话指出了信徒在教会大使命中所扮演的角色。有意思的是也许门诺会为了强调平信徒彼此之间的相互支持，本德尔的定义倾向于将这种相互支持限制在本教会成员之间。更常见的是，这一人人都是福音传教士的角色一般是信徒在教会之外为福音作见证时，才会被注意到。正如彼得前书的作者所言你们是被拣选的族类，“要叫你们宣扬那召你们出黑

5 H.S.班德尔，“Priesthood of All Believers,” Mennonite Encyclopedia 5 (Scottsdale, PA: Herald Press, 1959), 1116; available online at: <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/P752ME.html>.

6 From personal conversation with Marlin Miller.

7 Marlin Miller, “Priesthood of All Believers,” Mennonite Encyclopedia 5 (Scottsdale, PA: Herald Press, 1989), 721-22; available online at: <http://wwwgameo.org/encyclopedia/contents/P752ME.html>.

暗入奇妙光明者的美德。”(彼得前书2:9)我们都知道在马太福音28:19-20给所有基督徒的大使命。正如以色列人被上帝呼召做祭司的国度和圣洁的子民,“你们要归我作祭司的国度,为圣洁的国民。”这些话你要告诉以色列人。(出埃及记 19:6)成为“我还要使你作外邦人的光,叫你施行我的救恩,直到地极。(以赛亚书 49:6)”因此,教会所有信徒都被呼召做世上的光和盐,去见证耶稣基督的福音。

今天所有信徒的神圣职份

现在的问题是,在今天这种清仓式变革或者基督教复兴运动中,“信徒皆祭司”这句口号是否还有效力,如果有,那将是什么?在基础层面上,即使教会在目前的趋势上做细微的调整,这句口号同样会有所帮助,因此这个口号在今天仍然需要被肯定。

信徒皆祭司 信徒皆祭司,意味着祭司和平信徒之间没有属灵地位的差异。

米勒写道,门诺派信徒大多持这一教义。尽管在实际操作上不能完全按照这一教义去做,但在理论上他们都认同这一含义:“所有信徒皆被呼召参与教会的建造并为教会做见证,遵守教会的规则,彼此饶恕,解读圣经和教义。”

随着越来越多的牧师接受正规的神学培训,也变得越来越专业,在实践和理论之间的差距将越来越大。在20世纪70年代,至少早期门诺会内部存在着反对牧师的激烈情绪。这是马林米勒(当时是门诺会神学院院长)以及我们事工部门的观点和有益挑战。但是,那样的时代已经成为过去。然而,这一口号的本初意义可能需要被重新提起。所有的基督徒都有上帝对自己的呼召(路德),不论是做传道人,还是法律、教学、工人或者商人等职业。每一种呼召都是对上帝的虔诚回应,这些呼召之间并没有属灵地位的差别。

要把这些付诸实践,可能需要对其中的一些内容做更清楚的说明。如果所有人都是祭司,都有权

柄去教导、解读圣经,那么牧师或者神学家在教会社区中又将是什么角色呢?这句话可能意味着牧师和平信徒之间没有谁有更高的属灵地位,正如在办公室的教师和牙医以及企业家与牧师办公室之间,都不能提供更权威的答案。也许我们能找到一种更有效的方式来描述这些职份或角色,以充分认识它们的重要性,让它们在教会的彼此互动中发挥不可或缺的作用,同时持有一种信念,既然每个平信徒都是祭司,那么他们就在解读圣经和教导方面享有同样的权柄。

信徒皆祭司 过去对这个口号的讨论大多集中在祭司职份的内涵的上:所有人都可以直接接近上帝,在那些被呼召去做牧师和从事社会世俗职业者之间并没有属灵地位的不同;

在教会大使命上都有同样的责任和权柄。但是,这句口号的另一个词“信徒”是什么意思呢?人们理所当然地认为,这个词是指所有受过洗礼的教会成员。

也许我在这里有点吹毛求疵,但让我提请注意这个口号依赖于“信徒”这个词的缺点。对于再洗礼派来说,门徒训练和道德规范是回应基督耶稣呼召的重要组成部分。当我听到“believer”这个词被用作称呼基督徒的时候,我深感不安。我并不是说信仰或者神学不重要。但是,门诺派长久以来一直认为没有行动的口号是空洞的。这一信念反应在门诺·西门(Menno Simons)斯的经典论述中,他肯定了真正的福音派信仰永远不会沉睡;它供衣给无衣者,供食给饥饿者,安慰悲伤的人,收留无家可归者。本德尔对信徒祭司职分的论述包含了这个含义,但是仅限于在教会社区内部。然而,重要的是,当耶稣关于分辨绵羊和山羊的比喻中,这两组人的区别不在于他们相信什么,而在于他们为饥饿和赤贫者做了什么。基督教不是一套仅对信仰理论的认同。如果我们认为基督徒只是对某些事物的相信,那么当我们使用“信徒皆祭司”这个口号时,就可能歪曲了对基督信仰的理解。

对教会不满者的包容

在这个教会动荡不安的时代，从一个更深刻或者更基础的层面来看，唯一的选择就是将信徒和教会成员等同起来吗？或者更尖锐地说，这是二十一世纪的今天，曾经的天主教垄断上帝救恩的再现？门诺派教徒，对教会有着很高的评价，但当我们如此说的时候，我们是不是把教会这个词仅仅限制在我们教会成员内部呢？请记住：即使教会机构似乎在衰落，哈维·考克斯认为宗教正在经历复兴。

这对我们信奉再洗礼派传统的信徒来说这是一个非常困难的问题，在这个难题中，教会的概念和内涵相互支持和限制，一直是我们的核心信念。我们坚信，基督教不是一种个人主义，而是一种集体主义。

罗伯特·弗里德曼 (Robert Friedman) 在一本再洗礼派神学著作中写道：“对这种教会来说，有两个最重要的特征：

1) 教会成员和牧师之间没有属灵地位的差异，所有的人都在‘祭司的国度’（彼得前书2:5,9）；

2) 在世俗工作和教会事工之间没有不同，在世俗事务和敬拜上帝之间没有属灵地位的区分，所有的领域都是神圣的，都是在教会当中。”⁸

在这里我们看到传统的门诺派教会与“信徒皆祭司”这一概念之间的紧密性。这对于今天那些不愿受洗或者受洗之后不知何故又离开教会的年轻人或者中年人意味着什么呢？在这里我看到了当前正在进行的清仓式改革。一方面成群结队的人离开了教

会，教会正在经历创伤性的变化，或者至少预示了这种变化。当我们谈到宗教复兴的时候，考克斯说，这种复兴往往不遵循教义信条或者教会体制。或者有人补充说，只是出席了一下周日早晨的洗礼或者礼拜。

当然，我们可以把对教会不感兴趣的人排除在教会之外，或者离开教会，然后我们再来讨论“信徒皆祭司”这一口号的内涵。但是这些离开教会的人往往继续相信耶稣，他们不仅相信，还试图过一种忠于自己信仰的道德生活。尽管我对“信徒皆祭司”这句口号中的“信徒”一词深感不满，但在这里它却很大程度上对我们门诺会的思维和功能带来挑战。在这一点上，不论耶稣基督的话语还是他的教导，都没有给予教会成员的身份太多的注意力。信徒的祭司身份强调的是相互支持，共同解释圣经，而不是强调教会成员这一身份。这个口号，是否会促使我们寻找一种新的方式，将这些信徒纳入到“祭司的国度”？

我并不是想提出一种对教会完全不同的理解，而是将今天教会正在经历的运动与新约所阐述的教会联系起来。今天，教会正在改变。与菲莉斯·提克尔 (Phyllis Tickle) 一样，我也相信这将产生一个充满活力的传统教会。但也可能产生一种新的教会模式，如果我们带着旧传统的有色眼镜，可能无法看到这种新的教会模式。也许我们的责任是与传统教会之外的信徒保持对话，在他们面前彰显基督身体的本质、彼此相助的责任、基督徒的神圣准则，而不是强迫他们遵守我们的旧模式。□

关于作者：

杰拉尔德·格布兰特是加拿大门诺派大学 (Winnipeg, MB) 的荣休校长和圣经教授，也是温尼伯市伯特利门诺派的成员。

8 Robert Friedman, *The Theology of Anabaptism, Studies in Anabaptist and Mennonite History* 15 (Scottsdale, PA: Herald Press, 1978), 120-21.

哈罗德·班德尔与“再洗礼派的异象”

文 / 凯文

哈罗德·班德尔(Harold S. 班德尔, 1897-1962)是二十世纪上半期著名的门诺会神学家、历史学家、教育家和活动家。他在“再洗礼派异象的复苏”(The Recovery of the Anabaptist Vision)一文中对再洗礼主义的诠释,¹ 突出了再洗礼派在宗教改革时代的重要历史地位, 澄清了再洗礼主义的实质内涵及特点, 帮助再洗礼派的现代传人——门诺会深化了对自己的历史根源、神学遗产和自我定位的认知, 成为再洗礼派研究中一篇经典之作, 无论是在学术界, 还是在教会内都曾产生了巨大影响。

先让我们来看看班德尔的生平。1987年, 班德尔出生于美国印地安那州一个门诺会信徒的家庭。1918年, 他从门诺会的高盛学院(Goshen College)毕业。从1921年开始, 他先后在Garrett Biblical Institute, 普林斯顿大学, 普林斯顿神学院读书, 取得两个硕士学位。1923年, 他到德国杜宾根学习一年, 对再洗礼派的历史产生了极大的兴趣, 并毕生以此为专业。1924年, 班德尔返美后, 受聘到高盛学院任教, 直到1962去世。1935年, 他从德国海德堡大学获神学博士学位。除教学之外, 他一生还参与了为数众多的社会活动, 特别是门诺会的事工, 例如高盛学院 Biblical Seminary, 门诺会中央

委员会(Mennonite Central Committee), 门诺会季刊(Mennonite Quarterly Review), 等等。

1943年12月, 班德尔以当年美国教会史学会(American Society of Church History)会长的身份在该会年会上发表了一篇演说, 题为“再洗礼派的远象,”² 后以同名发表。在这篇文章中, 班德尔首先指出了再洗礼派运动的历史和现实意义。他引用了历史学家Rufus M. Jones的话:“(再洗礼派运动)集合了早期(宗教改革运动)各派的成就, 构成了各种非国教派产生的精神土壤, 在近代历史上第一次明确提出一个新型基督教社会的构想。这构想在现代世界, 特别是英美正在逐步实现。这是一个宗教绝对自由和独立的社会, 这是一个每个人都有尊严, 都有份参与政府与教会事务的国度。”² 班德尔认为, 这段话很好地概括了再洗礼派对现代基督教文化的贡献。他自己对这个评价做了呼应。他说:“毫无疑问, 良心自由、政教分离、宗教事务上自我选择的权利, 这些在美国新教传统中如此基本, 对民主如此关键的重要原则, 无不是从宗教改革时期的再洗礼派那里发端的。”³

然而, 班德尔指出, 尽管再洗礼派对后世政治发展的影响如此之深远, 但是仅仅从历史作用的

1 Harold S. 班德尔, “The Anabaptist Vision,” in The Recovery of the Anabaptist Vision, ed. Guy F. Hershberger (Scottsdale, PA: Herald Press, 1957), 29-54. Anabaptism 又译重洗派。

2 Rufus M. Jones, Studies in Mystical Religion (London, 1909), 369. Quoted from The Recovery of the Anabaptist Vision, 29.

3 班德尔, “The Anabaptist Vision,” 30.

再洗礼派的早期领袖人物之一康拉德·格列伯 (Conrad Grebel) 1524年写了如下一段文字, 非常透彻地表达了这个意思: “真正的基督徒是狼群中的羊, 是待宰杀的羔羊; 他们必须历经痛苦、灾难、迫害和死亡的洗礼。”⁶而再洗礼派在宗教改革的年代到处被追杀的经历更印证, 并且强化了他们对世界的看法。在与世界的关系上, 拒绝投降, 甘愿受苦, 成为再洗礼派的标志之一。(所谓“拒绝从众”)

在内部的关系上, 再洗礼派教会观坚持在教会成员之间真正实行弟兄之爱。这并不仅仅是一种友爱之情的表露, 而是要求信徒之间按照需要, 慷慨解囊, 分享资财。对这种互助互济的团体生活的严格要求, 甚至曾在某些再洗礼派内达到了共产的程度。最明显的例子就是1528年组成的 胡特弟兄会 (Hutterian Brotherhood), 此派至今仍然以持守共产的生活方式著称。

第三, 再洗礼派另一著称之处是其唯爱的伦理和非暴力不抵抗主义。早期的再洗礼派领袖坚持, 信徒必须按照耶稣“登山宝训”的要求, 以德报怨, 爱仇敌, 拒绝以暴易暴, 反对任何暴力和战争行为。诚如门诺·西门 (Menno Simons) 所言, “这些获得了更新的人是和平之子, 他们已化剑为犁, 不知战争为何物。”⁷非暴力的原则不但适用于信仰的问题, 而且要实行于一切社会关系之中。这种和平主义的言行在当时的再洗礼派内是普遍的, 也是与当时社会的价值观格格不入的。同时期的天主教会与基督教会则无论在教内教外, 都没有放弃把国家的暴力作为一种重要手段。

班德尔虽然全面而精辟地概括和论证了再洗礼派的独特内含, 但是他并没有否认再洗礼主义是宗教改革运动的一部分这个事实, 也没有否认人再洗礼主义与路德等人思想之间的传承关系。

再洗礼派接受和认同宗教改革的主要原则, 如“因信称义”、“平信徒皆为祭司”, 等等, 并且把这些原则的含义充分发挥和发展。用班德尔自己的话来说, “再洗礼派保留了路德和慈温利原初的异象, 加以扩展, 赋予其具体的形态, 并且努力付诸实践。”⁸

无论如何, 班德尔此文的目的在于突显再洗礼派的独特之处。因此作者在阐述了再洗礼主义的三大特征之后, 又在文章的最后刻意论述了再洗礼主义与宗教改革运动中其他流派的区别。作者认为, 综合考察再洗礼派异象的三个主要内容, 可以看出此异象又有两个焦点。其一是有关基督教的本质。如果说天主教主要关注于通过施行圣礼的机构来接受上帝的恩典, 而路德派教会主要关注于通过对基督的信仰来从内心体验恩典, 那么再洗礼派则更多地关注在门徒的生活中生命的更新。“再洗礼派既非以机构为中心, 也非神秘主义者和敬虔主义者, 他们却把重点放在在生活中追随基督上面。”⁹第二个焦点关乎教会论。“对再洗礼派而言, 教会不是一个机构 (天主教), 不是宣讲上帝话语的工具 (路德派), 也不是一个培养和促进个人敬虔的团体 (敬虔派)。它是一个弟兄之爱的团契, 在其中基督徒生命要完全地表达出来。”¹⁰

接着, 班德尔又从社会伦理思想的角度对宗教改革时期的四个主要派别: 再洗礼派、天主教、路德派和加尔文派进行了对比。他指出, 天主教和加尔文派都对世界采取乐观的态度。在它们看来, 世界是可以得到救赎的, 整个的社会秩序是可以被置于上帝的主权之下, 而被基督化的。当然, 二者对如何达成这个目标是有分歧的。但是, 路德派和再洗礼派则对世界持悲观的立场, 否认全部

6 引自同上, 49 页。

7 引自同上, 52 页。

8 同上, 41 页。

9 同上, 52 页。

10 同上, 53 页。

角度是无法理解和规范再洗礼主义的。宗教信仰自由和政教分离等原则并没有触及再洗礼派的核心信仰，也就是其异象。而这个异象其实对再洗礼派的历史实践发挥了关键性的影响。

班德尔接着用不少笔墨陈述了在这个异象的激励之下，再洗礼派如何在来自天主教和新教政权的双重迫害之下，甘冒生死，前赴后继，坚持信仰的事迹。以此来说明这个异象在再洗礼派信仰生活中地位和影响。

再洗礼在十六世纪是一个相当宽泛的名称，其成员也相当混杂，后世历史学家对他们的定义也颇不一致。班德尔指出，Roland Bainton 把其称为“宗教改革的左翼，”而Preserved Smith称之为“宗教改革的布尔什维克。”⁴按照班德尔的看法，再洗礼派至少可以分为两类。一为福音主义和建设性的。这一派1525年孕育、诞生在苏黎世的慈温利派教会内，1533年在低地国家得以确立。另一类则包括形形色色的神秘、革命的派别。前者才是再洗礼主义的主流和真正代表。这一派在十六世纪从瑞士、南部德国、奥地利到荷兰延续承传，终演变为今日的门诺会。班德尔强调，托马斯·闵采尔(Thomas Muntzer)及其他类似的团体是宗教改革运动中的短暂变异现象。用他们来理解再洗礼派运动，只会掩盖其真义。

班德尔把再洗礼主义的核心归纳为三个方面，或者说再洗礼主义最突出的三个特征。首先，门徒身份(Discipleship)是基督教的本质。也就是说，接受基督教信仰意味着完全按照基督的教导和榜样来生活，无论是个人还是社会的生活方式都必须得到彻底的改造。“再洗礼派无法理解这样一种基督教，它把重生、圣洁和慈爱变成主要是一件关于理智、教条或主观经验的事情。”⁵内在的悔改与重生必须带来外在的行为改变。不象路

德那样，把基督徒生活的焦点很大程度上放在对上帝的恩典的体验上，再洗礼派却强调把恩典实现于人的行为之中，并因之带来人与人关系的基督化。对路德等主流改革家来说，关键词是“信仰”(faith)，而对再洗礼派来说则是“跟从(following)”。再洗礼当然有信仰，但强调信仰必须改变生命。对他们来说，神学只是手段，而非目的。十六世纪的多数再洗礼派不但如此信，而且如此行。大量的历史记载可以为证。他们生活上的虔敬和严谨，连不少基督教和天主教的迫害者也是不得不承认的。

其次，再洗礼派对重生和信仰实践的重视极大地塑造了其教会观。这个教会观的核心强调教会成员的资格必须以真正的认信和皈依为前提条件，必须体现对门徒式圣洁生活的切实委身。而婴儿是显然不能做到这一点的。婴儿也许可以被动地经历上帝的恩典，但他们无法做出委身的抉择。婴儿洗礼不但因此毫无意义，而且隐藏着对基督教本质的曲解。所以，再洗礼派对婴儿洗礼的反对正是基于这一点，这也是他们与主流改革家和国教会的一个主要冲突点。但是，这个冲突是表面的，其背后是两种教会观的冲突。与再洗礼派的教会观相对立的，是主流改革家那种强制性的，全民国教会的中古式的陈旧理念。

再洗礼派教会观的另一个方面就是突出教会与世界的分离和张力。在再洗礼派看来，所谓世界就是当时的社会秩序。世界不能容许在社会中把基督徒的原则实行出来，而教会也同样不能容许其成员按照世上的价值观来生活。二者既不能兼容，就只能是分离的，冲突的。再洗礼派的这种看法实际上代表了他们对社会的一种评价、判断和批判，和对自身独特身份的确认。这种看法也包含了对教会在世上命运的认识。教会就是一个受苦的信仰群体，这是早期再洗礼派历史和神学上一个重要主题。再洗礼派认识到，他们如果真正跟随耶稣，必然遭到来自世界的压力和反对。

4 同上，35。

5 同上，43页。

社会秩序都被基督化的可能。从此再向下发展，则二者之间出现了对立。在路德派看来，既然一个基督徒必须在一个罪性的世界当中度过此生，他就不可避免地要做出一定的妥协，无法完全回避世上的罪恶，也不得不参与例如战争一类的行为。他只能在上帝的恩典里得到宽恕，只能在个人的体验中完全实践基督教理想和价值的。这种立场是再洗礼派所完全无法接受的。对再洗礼派来说，对罪恶的妥协是不能允许的。因此，基督徒即使在世上也绝对不可以做有违基督教训的事情。耶稣的“登山宝训”和其他教导并非留给天上和未来的，而是要在当下的现实中活出来。结果，信徒们一定会从一个世俗的世界体系中退出，而在教会团契中创造一个基督徒的社会秩序。这是使社会秩序基督化的唯一可行之路。但是，再洗礼派是现实主义者。他们并不认为，所有的人都终将加入教会，也不认为教会有一天会统治全世界。他们相信，信徒与世界之间的张力是长期存在的，教会总是一个受苦的教会，必须照耶稣的话背起十字架。

班德尔如此一再强调再洗礼派的独特之处是有其时代背景的。再洗礼主义作为宗教改革运动中的重要一支，直接影响到如浸信会等近现代宗派的产生，其精神在这些宗派的教义等方面都有这样或那样的表现。但是再洗礼主义的精髓在这个过程中失落或埋没不彰的也不少。即使是在再洗礼派的直接传人——门诺会那里，这种现象也曾发生过。在二十世纪初，在欧美一些国家内的门诺会都曾在当地的宗教和社会潮流的强烈冲击之下，而放弃了本宗派的一些主要传统。例如在德国，门诺会受到敬虔主义和理性主义的浸淫，而忘却和淡化了早期再洗礼派的遗产。第一次世界大战期间，德国门诺会甚至屈从于民族主义的压力，而放弃了和平与非暴力的传统立场。后来，也无力抵抗国家社会主义的冲击。在美国，门诺会刚刚走出移民的文化孤立状态，就陷入了新教内基要派与现代派的争论之中，结果根本无法把再洗

礼主义的异象发挥出来。

正是在这个关头，门诺会内部发生了一场重新发掘和确认自己的历史遗产和当代身份的运动。而在这场运动之中，门诺会历史学界发挥了极为重要的作用。他们对十六世纪再洗礼派的研究和整理，引导教会重新认识到自己的历史渊源，和再洗礼主义的内涵与意义，从而经历了一场信仰的更新。有学者把此现象称为是门诺会的“第二次大觉醒”(The Second Great Awakening)。¹¹第二次世界大战前后，门诺会信仰的复兴成为了一个国际现象，各国门诺会的自我身份意识大为加强，国际的联系和网络愈发紧密。而班德尔的这篇重要文章正是在此时问世，它把门诺会及其他历史学家们的反思做了总结，把重新被发掘出来十六世纪再洗礼派的历史传统做了高度精炼的概括，在门诺会内外都产生了巨大的影响。

此后，门诺会学术界对自己历史的兴趣不减，不断有新的历史著作推出。班德尔所提出的“再洗礼派异象”的主题得到继续的发挥。比较突出的是Walter Klaassen于1973年出版的“Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant.”这本小书力图说明再洗礼派是既不同于天主教，也不同于基督新教，但综合二者之长的第三派力量。例如，作者在分析再洗礼派对圣经的态度时，指出再洗礼派与路德一样反对天主教会把传统与圣经并重的立场，承认圣经的独一无二和终及权威；也反对天主教会垄断圣经的解释权，赞成每一位平信徒皆有权解读圣经。但再洗礼派比路德更进一步，把圣经的解释权放在信徒的群体——教会手中。这又与天主教的立场颇为接近，而不同于新教教会把释经权放在学者——教师手中的倾向。然而，再洗礼派对教会的理解与天主教有很大的不同。这个教会并非等级森严、中央集权式的，而是基督门

11 Ernest H. Correll, "Harold S. 班德尔 and Anabaptist Research," in *Recovery of the Anabaptist Vision*, 27.

徒的群体。这个群体一同来思考圣经的教训，达成一致的理解。这样既有别于教会集权式的解经，也避免了信徒个人解经可能出现的随意性。¹²因此，在Klaassen看来，再洗礼主义以独特的方式把一些在天主教和新教传统中本来分开的侧重点重些结合起来。正是在这个意义上，“再洗礼主义既非新教，也非旧教，而事实上是一个具备不同向度的运动。”¹³如此看来，再洗礼主义与天主教和新教传统之间呈现出鼎足三立的格局。

12 参看 Walter Klaassen, *Anabaptism: Neither Catholic Nor Protestant*, rev., (Waterloo, Ont.: Conrad Press, 1981), 72-73

13 同上, 71

Klaassen的这部作品可以说代表了再洗礼主义当代传人内的一股思潮和一场运动。

尽管当代学界曾有人对班德尔的观点提出过高权，但他的这篇文章的历史地位是无法否定的。他对十六世纪再洗礼主义的诠释和阐发，可以说是一个历史遗产，经后人的发掘和阐释，而影响今人宗教生活的典型例子。其实，班德尔此文的影响力应不限于门诺会内部。在中外学界，再洗礼派的历史形象受托马斯·闵采尔和1533-1535年明斯特(Munster)所发生的暴动的影响很大，即便不被视为异端，也多少带有非正统、边缘团体的色彩。班德尔及其同辈和后进的学者致力于把再洗礼主义的核心理念和当代社会的深远影响呈现于世人面前，对矫正再洗礼派的历史形象无疑已经，并将继续发挥作用。□

从《几何原本》的翻译、传播看 人类命运共同体的构建

文 / 易道

摘要：

《几何原本》的翻译和传播，是文明会通的一个明证。《几何原本》名词的翻译，证明了不同文明类型的人们对空间关系的思考可以同时达到世界本质最原初的深度。《几何原本》的传播证明了人类文明的会通，不仅是可能的，而且早就开始了。《几何原本》演绎体系得到了不约而同的遵守，说明人类文明的会通，是必须而必然的，将不得不如此。文明的会通，说明人类命运共同体的构建是可能的。

关键词：《几何原本》 翻译 传播 人类命运共同体

世,表达时间;界,表达空间;世界在时间和空间中存在。世界的统一性在时、空两个维度上各自呈现,彼此构建。世界大同、人类命运共同体的达成,有必要回到空间秩序及其数量关系的层面上进行思考。欧几里得《几何原本》从空间角度来探讨世界统一性的规定,回到空间秩序的“点、线、面、角”最基础层面,进行思考,用公理建立起一套全球遵循的演绎体系,以不证自明的事实为基础,以严谨的逻辑规则展开论证,并由此培养思维方式,拓深智力空间,搭建学习平台。如同需求氧气和淡水一样,所有文明、所有宗教的人们,莫不学习几何,练习几何。不仅于此,《几何原本》的翻译传播过程,在时间、空间以及世界各民族智性上令人惊异的会通,深刻地证明了世界大同、人类命运共同体的达成是完全可能的。本文试从“几何 (elements)”的原意、《几何原本》在空间上同时展开、以及对《几何原本》演绎体系不约而同的遵守等三个角度,来证明这种可能性、必然性。

一、“几何”一词的翻译与会通

(一)何为“几”?

第一则材料:

《周易系辞》探讨了“几”:

夫易,圣人之所以极深而研几也。惟深也,故能通天下之志;惟几也,故能成天下之务;惟神也,故不疾而速,不行而至¹。

韩康伯对“几”进行解释:极未形之理则曰深,适动微之会则曰几²。

孔颖达对“几”的解读:言《易》道弘大,故圣人用之所以穷极幽深而研敷几微也³。

几:幽微、深藏的、内在的、起根本作用的因素及其征兆。

《周易》,是圣人用来穷究幽深事理而探研细微征象的书。只有穷究幽深事理,才能会通天下的心志;只有探研细微征象,才能成就天下的事务。

确实,取精用弘。“几何”一词,在穷究幽深事理、细微征象的层面上,希腊先贤和《周易》作者,达成共识:只有如此,才能会通心志、成就事功。

第二则:

知几者,其神乎,君子上交不谄,下交不渎,其知几乎。几者,动之微也,吉之先见者也,君子见几而作,不俟终日⁴。

几:细微、深藏、隐见的本质性的关键性的决定性的因素、苗头、征兆。能预先察“几”者,在人际交往中,不卑不亢,幽微的玄机,是事物变动的微小征兆。事情成败利钝在事前会有隐约的显现。应用在处理事情上,不会在犹豫不决中浪费时机,会抓住时机,果断行动,大吉大利、凡事亨通。

第三则:

孟子曰:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”

此处的“几”,微也,接近于无⁵。可训为决定性的少数。

第四则:

《说文解字注》顺应了《周易系辞》和《孟子离

1 黄寿祺、张善文著《周易译注》,北京:中华书局,2016年7月第一版,第495页,即《周易·系辞传上》第十章。

2 《周易注》,[晋]韩康伯注,《四部丛刊》本。摘自黄寿祺、张善文著《周易译注》,第497页。

3 《周易正义》,[唐]孔颖达撰,阮刻《十三经注疏》本。摘自黄寿祺、张善文《周易译注》,第497页。

4 黄寿祺、张善文著《周易译注》,北京:中华书局,2016年7月第一版,第519页,即《周易·系辞传下》第五章。

5 (清)焦循,《孟子正义(离娄下)》,长沙:岳麓出版社,1996年版,第378页。

娄下》的说法：

微也。系辞传曰，几者，动之微也，吉凶之先见。

又曰，颜氏之子其殆庶几乎，虞翻曰，几，神妙也。

殆也，危也。危与微二义相成，故两言之。从丝从戍。戍兵守也，丝而兵守者，危也⁶。

第五则：

几何者，度与数之府也⁷。

综上，汉语中“几”，洁净精微，几何，用来阐明理数精微⁸，探讨深藏大千世界内部的根本规律、关键玄机到底是什么。关键精微之处明了确凿，后面的论证才有可能进行。“原本”，可解释为“根”“源”，“推原本来”，也可以理解为原始版本，无妨⁹。合乎利玛窦的本意：“曰原本者，明几何之所以然，凡为其说者，无不由此出也¹⁰。”现在小学高年级数学学科涉及到的几何知识，是欧几里得探讨世界统一规定性的基础的基础。所以，柏拉图哲学学园会提出“不懂几何者不得入内”的要求，道理在于，几何能将抽象的逻辑思维以直观的感觉图形和严密的论证，而逻辑是哲学城堡的城墙。利玛窦把《几何原本》取精用弘，

6 (汉)许慎撰；(清)段玉裁注，《说文解字注》，郑州：中州古籍出版社，2006年10月版，页159。

7 [泰西]艾儒略口述，海虞瞿式穀笔受，《几何要法》卷一，界说章第一。载《明清之际西学文本（五十种重要文献汇编）》（第三册），黄兴涛、王国荣编，北京：中华书局，2013年版，第1484页。

8 梅穀成《数理精蕴》，上编，卷1，《周脾算经》，《文渊阁四库全书》，第799册，第8页。转引自汤开建汇释校注：《利玛窦：明清中文文献资料汇释》，上海：上海古籍出版社，2017年10月第一版，第512页。

9 [荷兰]安国风《欧几里得在中国：汉译〈几何原本〉的源流和影响》，纪志刚、郑诚、郑方磊译。南京：江苏人民出版社，2008年8月第一版，第152页。

10 利玛窦《译几何原本引》，《利玛窦中文著译集》[意]利玛窦著；朱维铮主编。上海：复旦大学出版社，2001.12月版，第300页。

由微至显，逻辑演绎的过程表达得非常到位：“题论之首先标界说，次设公论，题论所据；次乃具题，题有本解，有作法，有推论，先之所征，必后之所恃。十三卷中，五百余题，一脉贯通，卷与卷，题与题，相结倚，一先不可后，一后不可先，累累交承，至终不绝也。初言实理，至易至明，渐次积累，终竟乃发奥微之义，若暂观后来一二题旨，即其所言，人所难测，亦所难信，及以前题为据，层层印证，重重开发，则义如列眉，往往释然而失笑矣¹¹。”

(二)再来看《几何原本》译文出处：来自Euclid's Elements。

以最权威的(小)希思的《欧几里得几何原本十三卷》为代表，使用的都是elements一词。

Webster's new world college dictionary对element的解释¹²：

来自于拉丁文 elementum , first principle,第一原理；

1、any of the four substances (earth air fire and water) formerly believed to constitute all physical matter. 基本元素。

2、a component part or quality ,often one that is basic or essential.根本的、必要的构成部分、事物性质。

德语世界对“几何学”的翻译也差不多，单独使用Elemente，或者使用通行译法Euklids Elemente，本原、基本原理的意思。

很多人认为，“几何”一词来源于geometry.权威有如下三种说法：

1、几何是Geometria字头geo的音译，此说颇为流行，源出于艾约瑟(Josph Edkins,1825-1905)的猜

11 利玛窦《译几何原本引》，第301页。

12 Webster's New World College Dictionary, 3rd ed. (New York: A Simon Schuster Macmillan Company, 1996), 438, "element" 词条。

想,记载日本中村正直(1832-1891)的书(1873)中,那时,离《原本》的最初翻译已二百多年,虽属猜想,倒不见得全无道理。

2、在汉语里,几何原是多少、若干的意思,而《原本》实际包括了当时的全部数学,故几何是mathematica(数学)或magnitude(大小)的意译。

3、《原本》前六卷讲几何,七至十卷是数论,但全用几何方式来叙述,其余各卷也讲几何,所以基本上是一部几何书,内容和中国传统的算学很不相同,为了区别起见,应创新词来表达,几何二字既和Geometria的字头音近,又反映了数量大小的关系,采用这两个字可以音义兼顾,这也许更接近徐、利二氏的原意¹³。

普通出版物类似的说法所在多多,任举一例:

胡清平在《音意兼译—外来语中译之首选》中说:

明末徐光启大学士继承音意兼译的传统,与意大利传教士利玛窦合译《几何原本》时,把geometry译为“几何”,既记录了词头geo—的音,又表达了“测量土地之学问”的意,绝妙至极!几——面积多大,何——形状如何。“几何”当奉为音意兼译之楷模¹⁴。

这些说法都是错误的。底本的书名根本不存 geometry 一词,更何况,卷七到卷九,是数论。中文发音,明朝和今天不同,“几”如今的发音是“ji”,而在当时,发音是“ki”。从今天的广东白话和潮汕话都可以看出¹⁵。

13 [古希腊]欧几里得《几何原本》,译者:兰纪正、朱恩宽,校订:梁宗巨、张毓新、徐伯谦,南京:凤凰出版传媒集团、译林出版社。2011年11月第一版,第9-10页。

14 胡清平:《音意兼译—外来语中译之首选》;《中国翻译》2001年6期,第29页。

15 [荷兰]安国凤:《欧几里得在中国:汉译〈几何原本〉的源流和影响》,纪志刚、郑诚、郑方磊译,南京:江苏人民出版社,2008年8月第一版,第149页。

实际上,element,与,geometry,区别明显。

Webster's new world college dictionary对geometry的解释:

Geometry:L: geometria < Gr geometria. To measure the earth < ge. Earth + metria, measurement < metrein, to measure;

The branch of mathematics that, deals with points, lines, planes and figures and examines their properties measurement, and mutual relations in space.

element, 元素、原理,是对世界基本元素、基本原理、世界统一规定性的探讨,geometry,仅仅是一种技艺,一种测量的技术。

对此,早在罗马共和国时代,西塞罗就对几何学在罗马和希腊地位的差别有深刻的洞察:

CICERO is the first latin author to mention Euclid; but it is not likely that in cicero's time Euclid had been translated into Latin or was studied to any considerable extent by the Romans; for, as Cicero says in another place, while geometry was held in high honor among the Greeks, so that nothing was more brilliant than their mathematicians, the Romans limited its scope by having regard only to its utility for measurements and calculations¹⁶。

很明显,在罗马,在拉丁语境中,把几何学仅仅理解为测量和计算,并不被认为是真正抵达了几何学的荣光和至高境界。

所以,欧几里得几何(Euclid's Elements)探讨深藏大千世界内部的根本规律、关键玄机,中文用“几何”一词对接,实在是高明,只有徐光启这种深谙中国文化的大学者才能进行如此严丝合

16 T. L. Heath, The Thirteen Books of Euclid's Elements: Translation from the Text of Heiberg with Introduction and Commentary, vol. 1 (Cambridge at the university press, 1968), 91.

缝的文化对接、文化会通。

徐光启深感国人思维粗疏肤浅、拘泥羸弱，“汉以来，多任意揣摩，如盲人射的，虚发无效，或依拟形似，如持萤烛象，得首失尾。”而《几何原本》者，度数之宗，所以穷方圆平直之情，尽规矩准绳之用也。……由显入微，从疑得信，盖不用为用，众用所基，真可谓万象之形囿，百家之学海¹⁷。

有感于此，徐光启进一步阐明，几何学在关键之处，纤毫毕露，精微准确，才能保障理通，事成。“言时一毫未了，向后不能措一语。”

徐光启非常自负地说：“此书有四不必：不必疑，不必揣，不必试，不必改。有四不可得：欲脱之不可得，欲驳之不可得，欲减之不可得，欲前后更置之不可得。有三至三能：似至晦，实至明，故能以其明明他物之至晦；似至繁，实至简，故能以其简简他物之至繁；似至难，实至易，故能以其易易他物之至难；易生于简，简生于明，综其妙，在明而已。”

所以“此书为益，能令学理者祛其浮气，练其精心，学事者资其定法，发其巧思，故举世无一人不当学。……能精此书者，无一事不可精，好学此书者，无一事不可学。”

因为几何学在关键精微处，简洁、明了、准确，曲折尽显，纤毫毕露¹⁸。扎实学好之后，能对治国人思维的粗疏肤浅、拘泥羸弱。利玛窦和徐光启都认为，“此书为用至广，在此时尤所急需¹⁹。”

二、《几何原本》在空间上同时展开

欧几里得的《几何原本》历经沧桑没有被淘汰，有着顽强的生命力和巨大的统摄力。其伟大意义在于，它是用公理建立起演绎体系的最早典范。把零碎的片段的数学知识，如同木石、砖瓦，借助于逻辑方法，组织起来，揭示彼此间内在的联系，整理在一个严密的系统中²⁰。各大文明区域的先贤们一经接触，就能体察到《几何原本》对思维训练的巨大力量。

先简单回顾一下《几何原本》在广泛传播之前的版本历史：

(一) 先从纵的维度来看：

欧几里得本人的《原本》手稿早已失传，现在看到的是各种版本都是根据后人的修订本、注释本、翻译本重新整理出来的。Ad390年赛翁 (theon) 修订本对原文做了校勘和补充，是后来所有流行的希腊文本及其译本的基础。赛翁距离欧几里得已经有700年²¹。

7世纪以后，阿拉伯大帝国兴起，希腊著作被翻译为阿拉伯文。al-Hāji两次翻译《几何原本》，第二次的六卷本价值更高。al-Ma'mūn自己成为哈里发之后，精心研读al-Hāji的版本，缩小了篇幅，即将第二个版本一六卷本一的篇幅缩小，修改了若干翻译错误，以便于更好地传播。

Ishāq b.Hunain在《几何原本》于阿拉伯世界的翻译过程中做出了版本上的新贡献。Ishāq b.Hunain (? -910) 的父亲Hunain b. Ishāq al-'Ibādī (809-873)，是阿拉伯帝国al-Mutawakkil哈里发时期(847-861)最负盛名的希腊文翻译家，精通希腊文，也是基督徒、医生，家学渊源。Ishāq b.Hunain参考希伯来文本，将《几何原本》继续翻译完善。

从al-Hāji到Ishāq b.Hunain，奠定了欧几里得

17 徐光启《刻几何原本序》，《利玛窦中文著译集》[意]利玛窦著；朱维铮主编，上海：复旦大学出版社，2001.12月版，第303页。

18 纪昀《几何原本提要》，《四库全书总目子部天文算法类提要》，载《利玛窦中文著译集》[意]利玛窦著；朱维铮主编，上海：复旦大学出版社，2001.12月版，第308页。

19 徐光启《题几何原本再校本》，《利玛窦中文著译集》[意]利玛窦著；朱维铮主编。上海：复旦大学出版社，2001.12月版。以上四则引文均摘自305-306页。利玛窦在《译几何原本引》中有同样的表达：此道所关世用至广至急。同书第300页。

20 [古希腊]欧几里得《几何原本》，第3页。

21 [古希腊]欧几里得《几何原本》，第7页。

《几何原本》阿拉伯文本的典范。以后,注释本³¹个,一直到最靠近文艺复兴时期的第三个有重大版本意义的阿拉伯文本,at-Tūsi(1201-1274)版本²²。

1120年最早的拉丁文本,由英国学者阿德拉德(Adelard)从阿拉伯文翻译为拉丁文。

1260年左右,由意大利人坎帕努斯(campanus)完成另一个拉丁文译本。1482年《几何原本》以印刷本的形式在威尼斯出版,这是世界上第一个正式出版的版本。

1808年,拿破仑征服意大利。法国学者peyrard从梵蒂冈图书馆发现了两抄本,带回巴黎研究,发现其中一个抄本的来源比theon的抄本还要早。Peyrard以此为基础,修订出版了一部《几何原本》²³。

丹麦古典文献学家海伯格(John Ludwig Heiberg, 1854—1928, 丹麦人)与门格(H. Menge)的权威注释本Euclidis Opera Omnia(《欧几里得全集》1883—1916出版,是希腊文、拉丁文对照本。

流行的标准英译本是希思(Thomas Little Heath, 1861—1940)英译评注本The Thirteen Books of Euclid's Elements(《欧几里得原本十三卷》1908年出版,1926年再版,1956年新版)

(二)再从横的维度,广泛传播的维度来看:

1533年在巴塞尔第一次印刷了格里乌的希腊文版本。

1558年,在德国由J.Scheubel翻译出版了第VII—IX卷本,即,数论部分。1562年又由wilhin holtzman翻译出版了前六卷。

1564年—1565年,在法国由pierre forcadel翻译

出版了前九卷本。

1570年,最早的完整的英译本,译者是比林斯利(Henry Billingsley)(? ---1606),翻译自希腊文,在英国伦敦第一次印刷了英文版本,这个版本流传较广。

1576年,在西班牙由rodrigo camorano翻译出版了前六卷本。

1606年,荷兰 jan pieterszoon翻译出版了前六卷本。

1739年,俄国Сатаров用俄文翻译出版了第一个俄文《原本》。

1744年,在瑞典由Marten StÖ mer翻译出版了前六卷本。

1745年,在丹麦,由Ernest Gottlieb ziegenbaly翻译出版了一个版本(卷数不详)。1803年, H.G.Linderap又翻译出版了一个前六卷本。再是海伯格的版本。

1873年,在日本由昌本等人从英文版本译成日文,第一次出版²⁴。

1607年出的版本是中国最早的译本。前六卷是利玛窦和徐光启合译的,底本是德国人克拉维乌斯(C. Clavius)校订增补的拉丁文本Euclidis Eementorum Libri XV(《欧几里得原本十五卷》1574年初版)。利玛窦基于对学术进展的实际考虑,主张只翻译前六卷。徐光启在《题<几何原本>再校本》满怀遗憾:“续成大业,未知何日,未知何人,书以俟焉²⁵。”回首四百年来的中国数学史,利玛窦在1607年主张翻译前六卷平面几何部分,是务实的,是正确的。到李善兰、伟烈亚力翻译后九卷,246年时光过去,前六卷的平面几何不是吃不饱,而是啃不动,很少被人所消化。以最重要的数学家梅文鼎、梅成为例,拒绝接受以公理为基础的严谨逻辑

22 Heath, The Thirteen Books of Euclid's Elements, vol. 1, 75-76.

23 莫德《<几何原本>的流传及其版本研究》,《欧几里得几何原本研究》,莫德著,内蒙古人民出版社,1992年1月版,第130页。

24 [古希腊]欧几里得:《几何原本》,第635页。

25 徐光启:《题几何原本再校本》,《利玛窦中文著译集》[意]利玛窦著;朱维铮主编,上海:复旦大学出版社,2001.12月版,第307页。

贯注的数学体系,实在是妄自尊大,固步自封²⁶。

后九卷是英国人伟烈亚力和李善兰合译的,1857年出版,底本是另一种英文版本,这种底本都是增补本,和欧几里得原著有很大的出入,不少内容是后人修改或添加上去的。

1482年到19世纪末期,《几何原本》出版了一千版以上。从来没有一本科学书籍像《几何原本》那样长期成为学子传诵的读物,它流传之广,影响之大,仅次于《圣经》。

(三)从《几何原本》的传播史来看,有如下三点结论:

第一:但凡一个文明兴起,不管是军事崛起,还是文化复兴,都会不约而同地注重《几何原本》的学习,都会展示在《几何原本》上的解读力和话语权。

第二:《几何原本》改变并统一了人类在空间秩序思考的方式,《几何原本》没有传播到的地方,在算术上,各有各的做法。一经接受《几何原本》,数学语言就终结了各自独特的说法,统一了数学语言,统一了数学解题等思维方式。《周髀算经》《丁巨算法》²⁷那种零碎的,只有结论没有推导、更无公理的告诫式的数学语言,变得无比低幼,毫无意义了。

对此,邹广文有类似说法:“原生态状态下,处于传统的、离散时空社会发展阶段的各个民族,其文化基本上都是在相对封闭的环境下形成与发展的,因此也是各具特色的。然而,全球化使得文化多

样可以恒常,可以通约,可以理解普遍真理²⁸”。

第三:中国在接受《几何原本》上,其实是与世界同步。莫德先生说:“同当时的世界各国情况相比较,在这方面,我们还不算落后²⁹。”这种世界同步现象,真是令人惊异。在利玛窦、艾儒略等传教士的帮助下,徐光启、李之藻所做的工作,在《几何原本》翻译这个维度上,领先于俄国、日本,这是值得骄傲的。

足见人类文明的汇通,人类文明构建一个命运共同体,不仅是可能的,而且早就开始了,还不仅仅是在几何学领域。

三、对《几何原本》演绎体系不约而同的遵守

先是欧几里得自己对希腊世界已有的数学、哲学成就的整理成一个完整的体系:

Most of the theorems appearing in the Elements were not discovered by Euclid himself, but were the work of earlier Greek mathematicians such as Pythagoras (and his school), Hippocrates of Chios, Theaetetus of Athens, and Eudoxus of Cnidos. However, Euclid is generally credited with arranging these theorems in a logical manner, so as to demonstrate (admittedly, not always with the rigour demanded by modern mathematics) that they necessarily follow from five simple axioms. Euclid is also credited with devising a number of particularly

26 梁宗巨:《欧几里得和他的〈几何原本〉》,[古希腊]欧几里得:《几何原本》,译者:兰纪正、朱恩宽,校订:梁宗巨、张毓新、徐伯谦,南京:凤凰出版传媒集团、译林出版社,2011年11月第一版,第14页。

27 按照《周髀算经》研究权威曲安京先生的观点,判断一本书的成书年代,应该以书中主要的科学思想或知识水平所反映的年代为判别标准,而不应以书中夹杂的若干后代掺入的只言片语作为推断的条件。《周髀算经》成书年代大约在公元前一世纪到公元二世纪之间,即,晚于《几何原本》。《丁巨算法》一书是元明时期流行的一本计算度量的范本用书,在《几何原本》之后一千五百年以上的数学成果。

28 邹广文:《对人类命运共同体的文化哲学思考》,《中国社会科学报》2019-05-31。转引自“学习强国”平台“理论学习”板块。

29 莫德:《〈几何原本〉的流传及其版本研究》,《欧几里得几何原本研究》,莫德著。内蒙古人民出版社,1992年1月版,第140页。

ingenious proofs of previously discovered theorems³⁰

然后是历代学者对《几何原本》体系的维护: 斯多亚学派的哲学家poseidonius (bc135-51)、斯多亚学派的geminus (公元前一世纪)、埃及亚历山大里亚的ptolemy (90-168)、heron (约晚于ptolemy)、新柏拉图主义哲学家porphyry (约233-304)、theon (约公元4世纪)、proclus (410-485) 等学者, 对《几何原本》的体系进行维护, 并在个别定义、公理上作出贡献³¹。

再次是, 阿拉伯学者们对《几何原本》演绎体系的遵守:

从al- Hāji到Ishāq b.Hunain奠定了欧几里得《几何原本》阿拉伯文本的典范。以后, 注释本31个, 一直到最靠近文艺复兴时期的第三个有重大版本意义的阿拉伯文本, at-Tūsi(1201-1274)版本。有两个现象是非常明显的: 第一: 阿拉伯人开始致力于维护文本传承的稳定性; 第二, 历代阿拉伯版本对Ishāq b.Hunain译本建立起来的命题数量没有改动, 乃至十三卷的每一卷的命题数量都基本稳定。

Ishāq b.Hunain版本命题数量462个, at-Tūsi版本命题数量452个, 由此翻译为第一个印刷体的拉丁文版本, Erhard Ratdolt 于1482年在威尼斯出版的Campanus vesion命题数量464个。而希腊文版本命题数量: Gregory版本命题数量470个, August版本命题数量469, 近世Heiberg版本命题数量465个。

(以上统计不计入附加十四卷和十五卷的命题数量)³²。

对此, 利玛窦心领神会: “题论之首先标界说, 次设公论, 题论所据; 次乃具题, 题有本解, 有作

30 John Stillwell, *Elements of Mathematics : From Euclid to Gödel* (New Jersey: Princeton University Press, 2016), “Preface”.

31 莫德: 《〈几何原本〉的流传及其版本研究》, 《欧几里得几何原本研究》, 莫德著, 内蒙古人民出版社, 1992年1月版, 第118-130页。

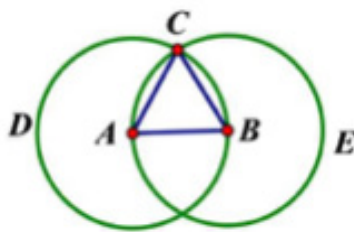
32 Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, 79.

法, 有推论, 先之所征, 必后之所恃。十三卷中, 五百余题, 一脉贯通, 卷与卷, 题与题, 相结依, 一先不可后, 一后不可先, 累累交承, 至终不绝也”³³。

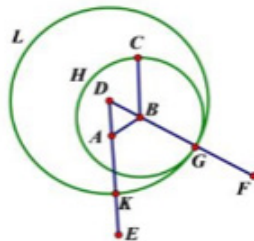
至此可证, 版本的卷数、次序, 得到了普遍的遵守。基于内在的逻辑结构, 先后依存, 也不得不严加遵守。

以命题1和2的证明为例:

命题1“在一给定的有限直线做一个等边三角形”, 所有证明资源都来自定义、公理、公设。各以两端为圆心画圆, 利用半径相等的原理。略。



而命题2“由一个给定的点作为端点, 做一线段等于已知线段”,



由点A到点B连线AB, (公设1)

在AB上作等边三角形DAB, (命题1)

延长DA, DB成直线AE, BF, (公设2)

以B为圆心, 以BC的距离画圆CGH。(公设3)

再以D为圆心, 以DG为距离画圆GKL。(公设3)

33 利玛窦: 《译几何原本引》, 《利玛窦中文著译集》[意]利玛窦著; 朱维铮主编, 上海: 复旦大学出版社, 2001.12版, 页300-301。

因为点B是圆CGH的心,故 $BC=BG$ 。(定义15)

且点D是圆GKL的心,故 $DK=DG$ 。(定义15)

又DA等于DB,所以余量 $AK=$ 余量 BG 。(公理3)

所以线段 AK 、 BC 的每一个都等于 BG ,又因等于同量的两彼此相等。(公理1)

所以, AK 也等于 BC 。

注意,此题第二步就用上了命题1的结论。没有命题1,命题2就无法进行证明。

这样一种逻辑紧密的演绎体系,利玛窦介绍了其中的用处:“初言实理,至易至明,渐次积累,终究乃发奥微之义,若暂观后来一二题旨,即其所言,人所难测,亦所难信,及以前题为据,层层印证,重重阐发,则义如列眉,往往释然而失笑矣。……此书未达,而欲坐进其道,非但学者无所措其意,即教者亦无所措其口也。”³⁴ 毛子水介绍:这一部书大得中国士人的称赞。……许多人士为了要懂得明白一点,纷纷来做利玛窦的弟子。也有许多人去请教徐光启。……和欧洲人士一样,他们比较倾心于巧妙的证明方法³⁵。

具体对中国人的作用,徐光启有非常明确的目的:思维痼疾的打通。国人行文、说话、授徒,只给结论,不给论证过程,只讲结果,不讲方法论。这种思维痼疾不仅在数学上,而且在手工艺、工艺、武术、中医、人际交往上,无不显露出来。知其然,不知其所以然,导致很多传统文化精粹由此失传。“昔人云:鸳鸯绣出从君看,莫把金针度与人。吾辈言几何之学,正与此异,因反其语曰:金针度去从君用,岂止鸳鸯绣与人。若此书者,又非止金针度与人而已,直是教人开凿冶铁,抽丝造针,又是教人植桑饲蚕,抽

丝染缕,有能此者,其绣出鸳鸯,直是等闲细事³⁶。”

演绎体系的遵守,落实到了做题的顺序,第一题就必须摆在第一的位置,不得随意更改。做完第一题,才能做得了第二题。从第一卷到第二卷,从点线到三角形,由平面几何到立体几何,由几何到数论,以此类推,如此工稳严谨,形同逻辑学中的真值表方法,以机械的原初方法来确保结论的准确。从而把人类建构知识体系的基石立于正确牢靠的根基里。

人类文明进步开拓,只此一途。

人类文明的会同,将不得不如此。

几何一科的深入,探讨世界的本原,希腊罗马先贤不用essence,而用Element。中华先哲用一个“几”字,不用“道”字,把Element这样一门由定义、公理、公设到命题逐步演绎推理的严谨学科,翻译为“几何”,不说“道何”。东西方圣哲,尽精微者,方能通达,方能坚实,然后才能致广大³⁷。东海西海,道理攸同;南学北学、道术未裂³⁸。在此基础上,习近平总书记提出人类文明共同体的设想,是有根据的³⁹。

综上所述,《几何原本》名词的翻译,证明了不同文明类型的人们对空间关系的思考可以同时达到世界本质最原初的深度。《几何原本》的传播证明了人类文明的汇通,人类文明构建一个命运共同体,不仅是可能的,而且早就开始了。《几何原本》演绎

34 利玛窦:《译几何原本引》,《利玛窦中文著译集》[意]利玛窦著;朱维铮主编,上海:复旦大学出版社,2001.12月版,第301页。

35 毛子水:《徐译几何原本影印本导言》,(明)李之藻等编辑《天学初函》,台北:台湾学生书局,1978年8月再版,第5页。

36 徐汇区文化局:《徐光启与〈几何原本〉》,上海:上海交通大学出版社2001年版,第79页。

37 钱穆:《中国思想通俗讲话》北京:三联书店,2013年6月第三版,第2-3页。

38 “东海有圣人出焉,此心同也,此理同也;西海有圣人出焉,此心同也,此理同也;南海北海有圣人出焉,此心同也,此理同也;千百世之上有圣人出焉,此心同也,此理同也;千百世之下有圣人出焉,此心同也,此理同也。”(《陆九渊集》卷三十六《年谱》,中华书局,1980年1月第一版,第483页)

39 习近平《文明交流互鉴是推动人类文明进步和世界和平发展的重要动力》,《求是》2019年5月。

体系得到了不约而同的的遵守,说明人类文明的会同,是必须的,必然的,必要的,将不得不如此。

两千多年,尤其是近五百年来,人类对空间关系的认知,对空间距离的测量,完全达成了一致,并落实到换算单位的精确。如果说,由于宗教或者文明类型的不同,人们对时间的认识存在本质上的不同,那么这个世代的人,对空间的认知,不存在本质上的差异,只有程度上的差异,这是后话。□

参考文献:

Heath, T. L. *The Thirteen Books of Euclid's Elements: Translation from the Text of Heiberg with Introduction and Commentary*, vol. 1. Cambridge at the University Press, 1968.

Berlinski David. *The King of Infinite Space: Euclid and his Elements*. New York: Basic Books, 2013.

Stillwell, John. *Elements of Mathematics: From Euclid to Gödel*. New Jersey: Princeton University Press, 2016.

(明)李之藻编辑《天学初函》第四卷。(载吴相湘主编《中国史学丛书》)台北:台湾学术书局,1978年8月再版。

《利玛窦中文著译集》[意]利玛窦著;朱维铮主编,上海:复旦大学出版社,2001.12月版。

[泰西]艾儒略口述,海虞瞿式穀笔受,《几何要法》卷一,界说章第一,载《明清之际西学文本(五十种重要文献汇编)》(第三册),黄兴涛、王国荣编,北京:中华书局,2013年版。

汤开建汇释校注:《利玛窦:明清中文文献资料汇释》,上海:上海古籍出版社,2017年10月第一版。

黄寿祺、张善文:《周易译注》,北京:中华书局,2016年7月第一版。

[荷兰]安国风:《欧几里得在中国:汉译〈几何原本〉的源流和影响》,纪志刚、郑诚、郑方磊译,南京:江苏人民出版社,2008年8月第一版。

在奥克拉荷马城的文化适应

文/ 李春海

从北京乘飞机到西雅图入关，在接受海关官员检查时，他们发现我的签证类型弄错了。我当时对签证类型的概念是混淆的。本来沈阳领事馆的领事应该给我签发的 F1 学生签证，却被他错误地弄成了 B1/B2 的商务考察签证。据说，一旦出现这种情况时，海关官员有权把我打发回本地去重新签证。幸好，海关官员并未那样对待我。我被带到传说中的“小黑屋”去问话。那时，我丝毫没有一点紧张，因为上帝已经把我带到美国来了，祂不会在这个时候让我再回去一趟。在“小黑屋”里待了足足两个多小时，海关官员仔细核实了我各方面的信息、给 OCU 学校打了确认电话后，在我的护照上贴了一张纸条，直接把 B1/B2 签证改成了 F1 签证，便给我放行了。我迅速拿好行李，飞快地跑到飞往奥克拉荷马城的登机处。本以为赶不上飞机了，没想到那趟航班居然晚了半个多小时，所以我到那里刚好检票登机。

(1) 教会与导师

半夜十一点多，终于抵达奥克拉荷马城的威尔·罗杰斯(Will Rogers)国际机场。本来我已提前给学校发去邮件，确定会有人到飞机场接机。结果，可能是某些误会，没有人来飞机场接我。我走到飞机场服务台，请求机场服务人员帮助我联络学校。服务人员和我说，让我站到后面去等待。我不明白为何我先来的，居然让我到后面等，便与工作人员理论。他的回答是，因为别人的事情是关于飞机旅行的事；而我的事情是我私人的事。帮助他们是公事和义务；而帮助我则是出于恩情。我认为他们讲的

有道理，便默默地等待。期间，有人走过来推荐我住他们的宾馆。我问他们一个晚上多少钱？他们说：“六十美元。”我心里把它折合成人民币大概是 450 块，觉得太贵了。所以，我决定就算在飞机场等一个晚上，我也不会去住宾馆的。机场上的乘客一个一个走光了。这时机场服务人员才有机会帮助我，他给学校打了很多电话。到了凌晨 1 点多，终于联系上学校的一位工作人员。他答应马上到机场接我来。凌晨 2 点多，这位学校的工作人员终于到了飞机场，并把我顺利地带到了奥克拉荷马城市大学的校园里。

初到 OCU 校园时，这个既陌生又新鲜的世界让人感到那么清新、那么亲切，某种回家的感觉涌上心头。尽管沿途颠簸，然而，到学校的第一天，一位中国同学就帮我联系到了三一华语浸信会(Trinity Chinese Baptist Church)。第二天，一位热心的弟兄把我带到了教会。那天，牧师讲道的题目是“浪子回家”。牧师的信息丝丝入扣，充满圣灵的恩膏，使我热泪盈眶，感恩无限。上帝带领我从中国小农村一路走到奥克拉荷马城，实在是太不容易了。这场旅程犹如攀登一座高山，到了山顶后，回头一看，后面都是悬崖峭壁，不小心就会有坠入深谷的危险。然而，每次都是在绝境中化险为夷，柳暗花明。现在让我旧路重走，我恐怕根本连尝试的胆量都没有。

牧师讲道完做呼召的时候，我走到台前请牧师代祷祝福。会后，我拿出了在南京神学院我和我的第一位外籍传教士——裴斐老师的合影。牧师看到合影高兴地说：“裴老师我知道，她是我们美南浸信会(Southern Baptist Church)的宣教士。你竟然是她

的学生，那太好了。你在这里留学，欢迎你留在教会里，可以一边学习，一边参与教会服侍”。从前，我在国内信主后受的是点水礼。老牧师向我解释说，浸信会的信仰强调基督徒要受浸水礼。浸水礼是合乎圣经教导的合宜之法。它不是我们得救的凭据，而是我们顺服基督的见证。在林牧师的鼓励下，我来美国后的第二周就通过浸礼再次为耶稣作了见证。此后，这位在美国生活五十多年的华人老牧师便成了我的导师。他像老父亲一般在信仰上鼓励我，在生活上关心我。他引导我如何在美国服侍，装备我成为未来的牧师，并开始植堂的事工。

当天下午，三一教会散会后，林牧师又领我去参加西北浸信会里万国教会 (All Nations Church in Northwest Baptist Church) 下午一点钟的英文崇拜。那天，我遇到我生命中的另一位“天使”，高牧师。他刚从海外宣教回来，讲道的题目是“跟随耶稣”。会后，牧师主动找我聊天，问及我的教会背景。我和他分享了我蒙恩得救的故事，并告诉他自已因顺从耶稣的呼召而独自一人来到美国。从此，我们成了莫逆之交。我是他的中文老师；他是我生活上的导师，信仰上的长辈，心灵上的挚友。他以身证道，教会我很多东西。作为浸信会的牧师，他为了教我如何为人受浸礼，而让我用他来做示范。让我把他浸到有水的浸水池里十次之多，叫我反复训练。我才最终掌握了为人受浸的要领。我后来能在西北浸信会栽植中文教会，也得益于他的鼎力协助。2017年2月的某一天，在麦当劳高牧师和我分享他将要结束在西北浸信会 25 年的侍奉，并顺从上帝的指引，将人生余下的时光放在培训领袖上。从麦当劳出来，当他潇洒地走向他车子的那一瞬间，我的眼泪一下子流了出来。和他在一起同工了 9 年真的是舍不得，但为着他的选择而感恩。就像第一次听到他讲道的信息一样，他就是那位一无挂虑，放下一切，跟随耶稣的人。这样，主为我预备了两位牧师：一位是在美国具有丰富经验的华人老牧师；另一位是深爱中国人、热衷于向中国人传福音的

美国牧师。他们的帮助为我在美国未来的服侍铺了路，帮我融通中西文化。他们生命中所流露出牧者的谦卑、爱人及服侍的精神，也成为我一生效法的榜样。

我在卫理会所办的奥克拉荷马城市大学里学习宗教学，通过他们提供的奖学金，完成学业。在教会生活上，我认同浸信会的教导，并通过受浸礼正式加入了浸信会，成为会员。从这个角度说，我既感激卫理公会也感激浸信会。“上帝能使万事都互相效力，叫爱神的人得益处”（罗8：28）。在中国我们没有宗派观念，只知道自己是基督徒。在美国我也没有计划想要选择某种宗派。只是到美国来的第一天找教会时，上帝籍着浸信会的信徒把我带到了浸信会，我也就顺从圣灵的引导，自然加入了浸信会。当然，浸信会在持守圣经权威以及在传福音上的努力，也是我所特别欣赏与赞同的。

(2) 寄宿家庭

我在奥克拉荷马城先后搬过七次家。最早在学校 Cokesbury 的校园住了一年半。后来，由于经济拮据，一对美国夫妇把我接到他们家里，让我在那里借住了半年。2010年5月从OCU 毕业后，我又搬到了一位美国老爷爷家里，和他朝夕相处了三个多月。很感谢主，他们都没有收我的房费。与他们住在一起既帮助我提高英文，又让我真正了解了美国人的生活。他们都是虔诚的基督徒，但他们也都有自己的喜怒哀乐和哀怨情仇，只是他们和中国人的表达方式不同而已。

这对美国夫妇待我情同手足。我亲切地称呼他们为“美国爸爸”和“美国妈妈”。他们接送我上学，提供我食物，并帮助我了解美国文化。我对他们心怀感激，正如圣经所说：“我饿了，他们给我吃；渴了，他们给我喝；我作客旅，他们留我住；我赤身露体，他们给我穿……”（太 25:35-36）。这种无私的给予之爱，在基督之外很难找到。同时，我也从美国家庭

那里学到了很多。他们会把屋子打扫得一尘不染，厨房的炉灶擦得光彩照人，东西摆得整整齐齐。美国妈妈教我熨衣服。

她说：“牧师一定要把衣服熨好，才能到讲台上去讲道”。我在 OCU 毕业时，美国妈妈曾经特别把我的西服拿到干洗店干洗，好让在毕业典礼穿着整齐得体。在他们家居住的半年中，也因文化上的差异而产生过小摩擦。一次，为了答谢他们，我想大显身手为他们炒几道中国菜，煎炒的过程中冒了很多油烟。结果美国妈妈大发雷霆。

她说：“这房子不是你的，你想把它烧掉吗？”

看到美国妈妈生气的样子，我只能连连道歉，心中倍感内疚。不过，第二天早晨美国妈妈主动找我道歉。

她说：“春海，我昨天伤害你了吧，我为此感到非常抱歉。”美国妈妈在主里是那么单纯，她的道歉反倒弄得我不好意思，我赶紧回应她说：“妈妈，没关系，都是我的错。”这件事让我深刻地认识到，对于中国人来说炒菜产生的油烟是一件很正常的事情；但对于多数美国人来说，这是无法容忍的。无论如何，这些小摩擦都成了美好的回忆。有时，我们在一起团契时，便把这些故事当成我们茶余饭后的谈资，每次谈起时都会开怀大笑。

OCU 刚毕业时，高牧师建议我搬到八十七岁的弗雷德·托马斯 (Fred Thomas) 老爷爷家里住。一方面我可以照顾他，另一方面也可以节省生活费。爷爷当时找人照顾有两项期待：第一是女生，因为女生细心体贴、考虑周到；第二是会开车。爷爷年纪大了，开车时出过事故。为了他的安全，高牧师已经不允许他开车了。当初我住在弗雷德老爷爷家时，他非常不满意。第一，我不是女生；第二，我当时还不会开车。牧师坚持说服弗雷德老爷爷，勉强让我住在他家里，他认为如果老爷爷出现意外情况时，我作为男生更能帮助到他。

初到他家时，我尽心竭力地照顾他。然而，他还是不满意。他向其他人抱怨说我没耐心。当此话传

到我耳中时，我感到非常恼火。当晚，我躺在床上反复挣扎。我心里想：“我已经够用心的了，你还对我不满意，我明天就搬走”。正心里酌量时，突然听到爷爷用微弱的声音呼喊着我的英文名字：“安东尼，安东尼” (Anthony)。我冲进他的房间，看到他仰面朝天摔倒在地。见此情形，我心里顿时柔软下来。试想如果是一名女生照顾他，遇到这种情况结果会怎样？我急忙跑到他跟前，用力把他搀扶到床上。这件事让我心里认定，我住在他家里是主的安排。我在心里默默祈祷：“主啊，这是你给我的功课，我得照顾他。”我下定决心留下来。除非他撵我走，否则，我是不会走的。

和爷爷在一起有很多快乐时光。有时我带爷爷去教会参加活动。有时，我给爷爷读圣经，他帮我纠正英文发音，并给我讲解经文的意思。爷爷年轻时担任过 30 年的主日学老师，圣经知识很渊博。他告诉我，带小组查经一定要每次都提前联络通知每个小组成员来参加。

然而，最让我受不了的是，爷爷让我一天二十四小时呆在家里不出门。爷爷太老了，最怕孤单或摔倒。他期待我全体陪在他身边，给他安全感。当时的我根本不服气，心想：我住在你家里，尽管不用付房租，但我也不能全天 24 小时和你待在一起啊。我有我的事情，我得出去为主传道，我得去和朋友社交……每天待在家里，我心里像热锅上的蚂蚁一样焦急。后来我忙碌着传道建立教会时才明白，那是上帝给我安排的安静等候的机会。很可惜，我却没有享受那段和爷爷单独相处的宁静时光。

有一点我很佩服爷爷，那就是他非常爱主。他每天都灵修祈祷，并且听福音电台的讲道信息。同时，他在遗嘱上把他的房产提前捐给了教会。据此我想，既然爷爷把一切都奉献给了耶稣，那我就应该像爱耶稣一样爱爷爷。而且，我爱他就是爱耶稣了。有了这种想法之后，我对待他的态度就有了巨大的改变。我告诉自己，我要像对待耶稣一样对待他。

爷爷说我没耐心，我就学习耐心。我从前做事毛

手毛脚，但在他面前我必须学会细心周密。有时当他吃完饭后，我直接去把他用完的餐具收拾起来。我发现，我鲁莽的举动会把他吓得一惊。于是，我改变方式。在准备给他收拾餐具前，我会轻声问他一句：“爷爷，我可以收走了吗？”他点头，然后我再收拾。这样，他就不会受惊了。

一日从教会崇拜回来，吃完了晚饭，得到爷爷的允准后，我便跑到外面去探访一位住得很近的中国弟兄。他问我需要多长时间？我的回答是，大概一个多小时吧。好不容易跑出家门，可以到外面透透气，我便多待了一个小时。直到外面下雨后，我才匆匆往家里跑。在往家里走的路上，我特别打电话确定家里有客人在陪着他。推开家门时，爷爷正好笑脸欢送客人。客人刚一送走，爷爷的笑脸顿时变得阴沉起来。他指着我的鼻子，向我大发雷霆。

他问我：“你还知道回来啊？你今天晚上还打算住在这里吗？”

很明显，爷爷是在撵我走。这是一个尊严与忍耐之间的较量……我该怎么办？外面下着小雨。我当然可以收拾行李，打电话请朋友帮忙，带我一走了之。可是我今晚若搬走了，爷爷摔倒了怎么办？谁来照顾他？如果我现在走了，我和爷爷之间关系上的裂痕将永远无法弥合。我不能一时冲动而作出一个让自己将来后悔的举动。心里在反复斗争祈祷。于是，我含着眼泪一字一句地对爷爷说：“爷爷，对不起，请在耶稣基督里饶恕我”。

作为基督徒的爷爷，听到“耶稣基督”这两个字，才就此罢休。第二天早晨，我觉得受到了不公正的待遇，心里很委屈，不想出房门。爷爷主动敲我的房门，喊着说：“安东尼，你生病了吗？”

我不耐烦地回应他说：“我没事！”

爷爷年轻时是个军官，脾气一向倔强耿直。尽管爷爷没有主动为他昨天的态度向我道歉，但他的问候隐含着他的歉意。当然，很多年后我才领悟到：爷爷发怒的另一个原因是，他认为我没有信守承诺。本来说一个小时回来，结果，我两个多小时才回

来。这也给我上了深刻的一课：基督徒一定要守时、守承诺。

此后，爷爷继续他一贯的作风，时不时无理找我的毛病。明明是他自己忘了关门，他硬说是不关门。我出门时明明时轻轻把门关上的，他却说我在摔门。我猜想，也许那时他耳中有一些幻听。但他却会把幻听出来的东西和我联系在一起。明明草坪很干净，他却让我在烈日炎炎下去草坪上收拾树叶……我实在忍受不住了，便和一位属灵的长者分享我的挣扎，并和他说我要尽快逃离此地的想法。这位长者告诫我说：“发生在我们基督徒身上的每件事都不是偶然的。这是上帝给你预备的功课。你如果不完成这个功课，下一个功课比这个更难”。

听他这么一说，我害怕了。是啊，就像学生读书一样，如果一年级的课程我都没有完成，那么到了二年级我注定会失败。所以，我一定要把现在的这个功课学好。否则，接下来的考验也许会更艰难。

他又说：“如果爷爷不高兴了，你就向他道歉，说‘对不起’”。

我说：“这不公平。我又没有错，为什么要说‘对不起’？”

他说：“如果是我，我会说对不起的。我说‘对不起’，是因为对方受到了伤害。无论我对错与否。”

这番良言打开了我的心结，使我甘心降服下来。既然这是上帝给我的功课，那我就一定要靠着上帝把它学完。同时，我心中也默默和上帝立了个约定。除非在合适的时候，否则我是不会按着自己的意愿主动从爷爷这里搬走的。

又坚持了一个月，搬走的时机终于来了。爷爷的身体越来越虚弱，不能自理，需要被送去养老院（Assisted Living）。籍此我也要寻找自己的新家了。人的眼光就是那么短浅，每次搬到一个新的地方时都觉得那里也许是你永远居住的地方。初到爷爷家时，当时觉得自己有可能会陪伴他直到他生命的尽头。哪知道，人生的每个阶段都不过是一个功课。学完了，你就该走了。

搬走前，爷爷关切地问：“安东尼，你有地方住吗？”

我说：“有。”

他说：“你要什么东西可以从家里拿？”

我说：“我需要熨衣服的支架，留个纪念。”

他说：“好的，你拿走吧”。

至今，我还使用着从爷爷那里拿来的熨衣架。

爷爷搬到养老院，住到了一人间的小屋。一个月后，我去探望他。看到爷爷羸弱的身躯和步履蹒跚的脚步，心里真难受。我跑过去和爷爷拥抱。爷爷抱着我，泪珠从眼角下滑落。我搀扶着爷爷走到他的小屋。小屋墙上贴满了曾经和他住过的同学的照片。他特别把我与他的合影放在了最上面、最显眼的地方。感谢上帝，从照片张贴的位置可以看到：刚搬到爷爷那里的时候，我在他心目中是倒数 No.1；如今，我在爷爷心目中是正数 No.1 了。

又过了几个月，爷爷被主接回天家了。在他的追思礼拜上，高牧师邀请我分享爷爷生前的见证。我讲到：“……爷爷的一生是爱上帝的生命，他跟主的脚踪给我们留下了美好的榜样……”。那一天，很多亲戚、朋友及国际留学生都来参加他的丧礼，为他送行。

爷爷尘世的旅途划上了句号。他的一生，岂不正是我们每个人的生命写照吗？爷爷从出生到青年，后来去当兵四处奔波，曾到过韩国、中国台湾等地；退伍后，回到奥克拉荷马城与美丽的奶奶结婚，拥有了自己的房子，每天为生活奋斗拼搏。有一天，奶奶走了，爷爷也一天天衰老，行动不便了，不能住自己的房子了。他便搬到养老院，住进了小屋，需要人的照顾，直到息了他生命的最后一口气。

在葬礼上，美国政府为他举行了庄严的军人葬礼。从灵堂到墓地，在大街上所有的车辆与行人都为承载着棺木的军车开道。在墓地上，奏着国歌，四位军人向爷爷行军礼致敬，把他送入棺木，庄严地为他举行了隆重的军葬礼。爷爷在那块墓地上永远安息了。提摩太前书 6:7 节说：“因为我们没有带什

么到世上来，也不能带什么去”。我们奋斗一生，离开世界时两手空空。所能留下的只有我们对主的愛，我们一生的美好行为以及我们对他人的影响与益处。

(3) 学习驾驶

美国南部地区公共交通不便，不会开车就如人没有脚一样寸步难行。马上要从学校毕业了，尽快学会开车迫在眉睫。由于支付不起去驾校学车的高昂费用，所以只能硬着头皮想办法求朋友来教我。有人告诉我，如果你能找到 7 个人教你开车，一个人教你一次，学七次就学会了。首先，我向一位教会的朋友求助，问他是否可以教我练一次车？并许诺会以请他吃饭来作为感谢。

没想到，他反问我：“你学开车干什么？”

他的反问让我哑口无言。

我接连向几个朋友求助，都被一次次直言拒绝了。后来我了解到，在美国的文化中，请人教你开车本身就是一件很困难的事情。

然而，上帝总是在我为难的时候为我开出路。这时，上帝特别差派美国的范吉瑞 (Jerry Fine) 弟兄主动用他的车免费教我学开车。范弟兄著有门徒培训课程《与神面对面》(One On One with God)。他把与上帝之间的美好关系，都活化在他的生活中。他年轻时做过飞行员；他的平衡感特别好，是教我开车的最佳教练。

学习开车是一个既艰难又漫长的过程，教练需要有极大的耐心。我从小生性胆怯，对开车有一种强烈的恐惧。起初，范弟兄把我带到一个空旷的广场上，从最基础的直线开车训练我。他每周五下午带我练习一次，共练习了三个多月。每次认真练完之后，到了第二周又全部忘了，还要重新再来。就这样反复练习了无数遍。从开直线到上路，再到上高速路，点滴的进步中无不凝结着教练的苦心。

尤其是带一个新手上高速路，对教练来说绝对

是一项信心与勇气的考验。范弟兄每次勇敢地把带我带到高速公路上，我都既紧张又激动。我按着他的指令，进行着上高速加快速度、向左拼道、向右拼道、下高速放慢速度等动作。

曾一度认为，如果我能学会开车，那在今后的人生中我真的是什么都不用怕了。所以，每次上车后开车之前所作的第一件事就是祈祷，求上帝赐予平静的心。在反复的训练中，我慢慢掌握了开车的技巧。

范弟兄带我一次参加驾照考试时，由于我听错指令而没有通过。范弟兄问我错在哪里？

我说是因为考官让我开到红绿灯后向右转时，我直接把车右转开到了加油站。他说：“那还好。否则，如果因为技术问题你没有通过考试，我就会觉得自己是不称职的教练，而责备自己”。范弟兄是一位多么尽责的教练啊！第二次考试很顺利，我终于拿到了美国的驾照。

即使拿到驾照后，为了保障我安全驾驶，高牧师坐在我的副驾驶上，每天花一个小时训练了我一周，帮助我熟悉了路况，之后他才允许我独自上路。

无独有偶，西北浸信会（Northwest Baptist Church）几位资深基督徒看到我传道的需要，便凑钱给我买了一辆车。其中的一位捐助者回忆说，在某周二早晨的一个弟兄祷告会上，他祷告的时候主的灵感动他说：“春海需要一辆车！”于是，他便倡议其他几位弟兄一起做了这件事。这辆车是我人生中的第一辆车；藉着它走了很多路，拜访了很多信徒，也传了很多福音。

这辆车让我联想到，在黑龙江农村老家刚做传道的时候，教会的弟兄姐妹也曾经做过相似的事情：他们凑钱给我买了第一辆崭新的自行车，让我可以骑着它到处去传道。从此我便开始了自己开车的自由传道之路。□

关于跨文化的回顾、反思(上)

文 / 纳凌

写在前面：

这些文字，对我来说像是近六年跨文化事业的反思和总结。不矫情不做作，不跟你空谈理论，就跟你实打实地聊聊实际情况，如果你愿意看并且有问题，欢迎交流，如果你看了心里不赞成也很正常。不赞成一般只有一个原因，你并没有真正地参与跨文化宣教并且比较自以为是。不信，你去海外禾场宣教一年再回来。你就知道我为什么可以这么笃定地说了。我并非要消极批判，而是真心希望耶稣的门徒可以走出去，并且通过这些文字让你们更加真实地了解目前跨文化宣教的实际情况。我也很感恩有机会可以写出来，其实我并没有想要造福大家的心理，因为写出来首先对我很有用，利于我的灵命健康。天父是美善的，也希望你们的心可以在阅读的时候被天父打开。

我在列提纲时，很自然地划分成了两个部分：去禾场前和去到禾场后，我就以这两个方面来划分和阐述吧。我在聊的每一个点都有实例，都有经历，甚至都是许多宣教士的眼泪和痛苦。本文并不是一篇对错的理论性文章，而是接地气的错误和反思合集。考虑到大多数基督徒没有经历过跨文化宣教，所以特地说明一下吧！

希望你们阅读时，能够有同理心并与我一同共情。许多都是短时间内无法解决的，很多错误也不会像橡皮擦一样一抹就没了，笔者更多从怎么与问题共处的态度和角度来看待，激进的批判没有什么意义。因为不能让其变得更好，希望能真实面对并反思。参与并推动往事工更好的方向去走，才是目的。

1. 去禾场前跨文化的心

把跨文化的心写在第一个,是因为我想到的最深层和基础的就是呼召了吧。或者说是你的心,到底是怎样的。你的初心是怎样的,决定了你在禾场的一切。你在禾场所看到的,领悟学习体会的,都和你的心有关,我自己的亲身经历就是这样。当然也见过许许多多的例子,同一个团队,同样的行前培训、装备,但是在禾场看到的,是截然不同的。

不禁想起箴言书提及的:保守你心胜过保守一切,因为一生的果效都是由心发出。知识可以学,技能可以培训,一颗跨文化的心,却是可遇不可求的。这个心也会随着生命的长进被耶稣一步步炼净,就像我们的生命一样,会越来越醇厚的,这是一个变化和成长的过程。我身边有过许多参与宣教的兄弟姐妹,实际情况是很明确的知道天父带领的。但这仍旧是少数,更多的情况是我们迈出跟随的脚步,回头看时才逐渐清晰的。不要问,我的呼召是什么。而去做,实际生活中上帝必定给你方向的。比如有太多太多的前辈都是先去了禾场,经历了看到了体会了,才产生了感动,天父才动工,然后一待就是几十年。也有很多人跟我说:以前我说,我只来一个月、一年,结果上帝在过程中把负担、呼召,放在心里,彻底转变他们的心,让他们一年又一年的继续留在禾场,这不是人能做到的,因为去过跨文化宣教的,都明白其中的不易。

先走出去,先经历,才能有负担和方向。

最后分享一个经历。曾经有个学生问我:怎么样知道自己的呼召?那时他刚好研究生毕业,也是比较迷茫的时期吧。在他的表达中,我感觉到好像他觉得上帝要他做的就一定是很难很苦的,是违背自己的喜好,跟自己完全是反着来的。一个很消极的基调,都是不满和否定。我知道许多教导都是这样的,每每听到这样的声音,我都挺心疼的。服侍和跟随上帝真的很美好的,没必要专注在痛苦和难过上面。他说他喜欢教书,但是总觉得自己喜欢的不是

上帝的带领,上帝的带领就应该是相反的。因为要受苦和舍己嘛!

其实我的经历是:上帝在我的经历里面已经埋下了伏笔,他的带领已经在我留下的脚印里有迹可循,而且自己的热爱和擅长和呼召并不是对立和矛盾的关系。相反,与耶稣同工是非常享受和令人热血沸腾的,这才是更健康的。曾经自己也被教导成要吃苦才是属灵的。一步步经历过来,真的觉得整个过程确实有需要舍弃和放下的。但是一定有让你很享受和热爱的部分,不都是苦哈哈的。自己难受,队友难受,在禾场时你身边的人也挺难受。有时咱们真的是自讨苦吃,不是天父给的只会伤害自己吧。

2. 不真实的期待

目前我们的跨文化宣教是处在特别年轻和野蛮生长的起步阶段,大家都在摸索都不清楚都很迷茫,却又都要做自己的跨文化事工,这就是很头疼的问题了。为什么我们非得从零开始呢?我自己就接触了许多有经验的华人和在中国几十年的机构,没必要非要从零开始。合作、参考、学习,可以让我们少走弯路。求天父给我们愿意合作和学习的谦卑心态,也不要轻看任何一个全身心投入到跨文化宣教的人。不论他/她年幼年长,背景如何。因为你,真的不知道他们在禾场经历的,也不要自认为自己会做的更好,我鼓励你去试试看,你就能明白了,有时就怕自己不做还嘴巴不好非要说点什么。

之所以要提上面一段,是因为那是导致我们没有真实期待的背景。我那时候出去,培训我的人自己也没有过跨文化宣教经历。然后现在培训的人是有过一两年宣教经历的人在负责培训,这是一个过程。以后慢慢的有四五年经验的人接手培训,再后来有超过十年、二十年经历的人培训。那时候才是健康和成熟的良性循环了,需要时间和耐心。因为有越来越多的人可以更长期的宣教了,是因为教会、机

构的支持更完善和到位了。这是一个完整的闭环,每个环节都在成长。

拉回到目前的情况,现在绝大多数都是没有经验的,顶多有个短宣经验,受过一两个星期的培训的。这样的同工作为后方的支持,就很难真的能够跟上宣教士在当地需要。培训的人没有出去过,只能纸上谈兵。没有宣过教,自然无法共情和理解其中的挣扎。目前这些出去的年轻的生命,会是中国宣教的基础,如果你身边有,请你关心和爱护他们。如果他们需要表达情绪,那么请你倾听并且不要说教,尽量去同理和进入他们的处境。因为没有经验的后方,很难真实的谈论并预备宣教士的心。困难的真实的甚至丑陋的现状,是需要如实告知并打预防针的,不然只能是“戴高帽”大能的勇士,拯救当地人民把福音带过去的使者。聊一些空洞而又“属灵”的样式,只会在出去之前架空和抬高他们的心理预期,确实有些骑虎难下的感觉,导致后来在禾场里摔的稀巴烂还不知道能够和谁说。谈论并真实面对许多挣扎,许多时候是我们羞耻文化的障碍。这点确实需要学习敞开,打破面子的枷锁。

我们谈论和培训的不接地气,直接导致了宣教士到达禾场需要面对巨大的冲击。下面要谈论的就是这些。

3. 面对实际情况的落差

出去之前受到的培训不真实,不是来自前线的战报。自然士兵上战场的时候,一切都需要重新调整和处理变化。培训并不可以避免士兵挨枪子儿,但是可以给士兵一个心理准备和一个合理的期待。目前大多数的情况是连心理准备都没有的装备,相当于啥都没有就上战场,除非和一些有经验的团队合作。给予真实接地气的甚至不那么属灵的期待,对于宣教士来说是很重要的。

我很清楚地记得,当时我出去的时候,虽然被告知团队关系会有问题,面临文化冲击很难,学习

语言很重要也很难等等,但是没人告诉我,这些都是正常的。没人告诉和同伴有矛盾是正常,许多前辈也是这样子的;没人告诉我学习语言是一个永远不会停止的过程,并且没有必要学得非常完美;没人告诉我,在禾场可以有自己休息的时间而且特地空出时间来特别重要,所有的这些都必须我自己去体会,挣扎,调整……现在整理出来的文字背后,都是血泪史。你们几十秒就一闪而过的东西,是宣教士们始终在面临的变动和压力。

前辈们在做培训的时候,说的最多的就是:这些都是正常的,我们也是这样子过来的。而且你要准备好,你可能永远无法解决这些问题。

4. 支持体系跟不上

4.1 教会对于宣教的认知停留在国内的层面,停留在彼得的视野,还未扩展到保罗的视野。这样的反差会导致宣教士在禾场面临极大的冲击,精力、情感、灵命都会枯竭。因为没人可以理解,给到真正的支持。关怀很简单也很难,就是用生命去陪伴和共情。有些人会说,咱们有保罗的意象和负担啊~很好,那就去实际的支持和做吧。不然你只是喊口号,说大话。总是这样,天父会生气的。

4.2 因为4.1,所以会众会套用在国内做事工的方式和理念去想象跨文化的事工。在异国他乡也应该是在国内的形式,方式和做法。打比方:门徒培训、街上传福音、建立团契等等。暂且不讨论这种方式是否可行,这里有一个最基本的因素没有考虑进去,就是学习另一种语言需要的时间和成本。给你们一个标准去参考,一个22岁的单身青年,在禾场两年的语言水平大约可以用当地语言谈论信仰和一些日常话题,比如政治、体育等等,而且那两年是很高强度的语言学习,如果年纪更长,效果会削减,时间会更久。

4.3 由于教会没有经验,可是带领者又不愿承认自己对于跨文化宣教方面确实一无所知,就假装自

已明白和知道,不愿与有经验的合作,而又有一些愿意合作的,对于从自己教会出去宣教的人,关注和支持又不够(这里特指资金奉献),自然生命的联结就渐渐疏远了。在禾场几十年的前辈说过一句特别扎心又真实的话:没有资金奉献,就一定不会为你祷告。久而久之就出现了一种状况,教会送出去的人——这些兄弟姐妹都是牧者觉得生命不错的,但是几年也没啥互动,从禾场回来之后也不委身教会了,选择留在机构侍奉。我见过几个跟我说这个情况的牧师,其实也怪不得人家。你给的关注和支持确实少之又少,能同理的更不用说了。

4.4因为4.3,教会出人但不出钱,由机构差派。关注少了,联结自然少了,差派出去的人就逐渐处于一个孤立的状态。

我想到了以下的一些内容:

1. 宣教士慢慢的没有归属感,最后有可能沦为孤儿宣教士。在教会没人可以体会,因为带领者可能就是出去“访宣”和“异象之旅”了一下。你如果接地气一点,把这样的行程定义为扣上信仰帽子的旅游其实并不为过。当然这里不是批判和指责,只是希望指出来并且真切地看清楚当前的状态。如果你不同意,别急着反驳。你去看看从异象之旅或者短宣回来的人,现在真实参与跨文化宣教的人到底有几个?不论是资金支持、祷告,还是平时话题谈论。如果有,请珍惜这样的兄弟姐妹。孤儿宣教士,确实不多见。可是但凡有,经历就是极其苦痛的。别跟我说上帝都用、都祝福。这是我们需要尽到的责任,要不你来试试看。然后我对你说同样的话,好让你能体会一下。

2. 机构和教会并没有真正的合作,流于形式。首先带领人必须谦卑,愿意了解和倾听,并不是说你需要同意,但至少有一个了解未知世界的态度,去尝试学习和了解宣教士的难处。他们的需要不是你在本土教会里的说教和门徒培训,而是共情、鼓励。你也不一定要刻意回应,因为你也许也不知道能说什么。有时说一句:你真是不容易,虽然我也没经历过跨文化宣教,但是我可以从你的描述中

体会到一点你的挣扎和痛苦,这样的语言就已经很棒了。最怕的就是你觉得对方不够属灵需要改变的种种说辞。

尊重这些献上自己青春年华的年轻人,请不要轻看他们。因为我很笃定地说,牧者出去绝大多数还不如这些年轻人呢。对,就是这些你觉得不够成熟的、曾经你栽培的小朋友们。其实许多时候沟通的障碍是经历的差距,而不是知识的。

5. 掌权者的狭隘与拦阻

六年前我出去的时候,没有一个信主的支持我。真的是一个都没有,想想挺吓人的。当然天父给我的担子也许就是开拓和先行者,方向和带领都很明确。也给了我先锋的性格,让我好胜任天父要我做的。到目前为止也是这样,一直在开拓在尝试在犯错,好让未来的人可以踩在这些基础上,少犯一些错,少走一些弯路,就已经足够了。我见过全国各个地区的牧者,没见过几个承认自己不知道不懂不明白的。好像做带领的就该啥都知道,啥都行。我只是真切真心真意地劝说各位,不知道的时候,请承认,并且寻求资源和学习,免得你误导甚至拦阻兄弟姐妹们更好地出去。

遇到最普通的说辞是:你还不够成熟;装备不够;年纪不够;还没结婚等等。我并不是批判,再次强调。我们来看看,这些话都有一个共性就是否定和消极,在说你不够好,不够不足以为主摆上。我反问说这些话的带领者们,以你们的生命就可以去宣教了吗?还是先去禾场,再真实的经历和预备呢?换一个角度来说,你觉得怎么样装备才是可以出去呢?你觉得剑桥七杰装备好了吗?最后,你出去过吗?你知道怎么样装备才适合出去的人吗?

如果在某个领域不了解,承认就好了。上学时最喜欢的课都是说的很生龙活虎,有丰富专业或生活经验的老师教的。希望都不要做那个整天只读PPT其他啥都不会的老师。

6. 教会及会众的期待不真实

目前大家对于服侍和传福音的概念都停留在本文化内的一些宗教性质比较明显的短期活动,比如:为期1天到一个月左右的各类项目,基本上都是靠一个舌头两片嘴皮子完成的。这类的项目参加多了,特别容易急功近利,特别容易妄称上帝的名。由于这些功利主义为基调的侍奉的影响,其实侧面给在禾场的宣教士很大的压力和重担。这不仅是在国内,国外教会也是如此。急于看果效,不愿踏踏实实委身当地的生活。很多时候会众也都关心的是:去了多久了?传了多少个?几个信了?教会多大?却鲜有人去关心这个人过的怎么样?孩子的教育如何?休息的怎么样?和天父的关系有张力等等。我敢说所有的宣教士都在如何在禾场休息的问题上挣扎过,仍有许多人觉得自己不应该休息。

为什么我们会有如此的压力和难于休息?一部分的原因是来自于教会和支持宣教士的人的不真实的期待。

7. 安全因素切断了与宣教士的联结

许多时候是因为通讯不“方便”,导致慢慢地疏远了。一方面想要保持,一方面又碍于安全的压力和顾忌,真的是两难的处境啊~不用说也知道,平时大家在社交软件上的群聊时常热火朝天,交流得激烈,而且用词都非常的“属灵”。但是对于一个宣教士而言,这些词汇都是很敏感的。我身边每一个参与跨文宣教的人都有这样的问题,我们都很无语很头疼而且无解。一次次地强调了,在社交媒体上注意措辞,邮件里回复不要那么明显,偏偏领会不到,也真是心塞的不行。这让在海外的宣教士心有余悸,其实说那么明白又何必呢?咱们又不是听不懂。

我来跟大家举一个实例,给你们参考借鉴。

教会→家;

祷告→举手、说话;

神,上帝→爸爸,他;

宣教→跨文化。

这些哪个是理解不了的呢?非要说那么明白,生怕别人不知道么?还是要注意用词的,平时狂野一点没事。和宣教士沟通的,切换一下频道过滤一些敏感词汇。我在这里,替所有宣教士们先跟大家说声:谢谢!

8. 国内的“跨文化”项目,到底是谁在跨文化?

一个实例,关于国内的“跨文化”项目。

我见过一些牧者,跟我说(很自豪地):我们教会参与跨文化事工很多年了(有7-8年的,也有9-10年的)。

我答:哦!是嘛!太好了,什么样的项目?

他们说:去少数民族地区短宣,辅导孩子上课。

我问:是嘛!那去多久啊?

一个月不到,他们答。

我又问:哦~那你们过去是说什么语言啊?

汉语啊~他们又答。

我再问:哇,你们都去那么多年了。那你们现在在那里有人长期委身了吗?

停顿了几秒,他们说:还没有合适的人(或者其他理由)

不知道你们看出背后的意思了没有。有过这样的对话之后,但凡我在推动一些项目时跟一些带领沟通时。我都会提出来这个非常典型的例子,这也是目前大部分人对于跨文化宣教的认知和理解。

有以下几点需要调整和重新认知的:

①我们在跨文化?还是少数民族在跨文化?

我们过去少数民族的地区,说汉语。用汉语传福音,少数民族用第二语言去听我们讲话。是他们在舍己,他们在跨文化。

②做了多年却没有合适的人,为什么?

我还真见过去了短宣的学生,说短宣一个月胜

过听道十年。我问那个男生：“那你以后愿意长期去那里吗？”他回答不愿意，我又问：“为什么呢？”他就没有正面回答我了。比较了解情况的人都知道那样的项目都是比较专注在做事情上面的，但凡遇到个什么就说：哇~上帝动工了。真的很追求果效，而且是主观自认为的果效。当地人和村民怎么认为，和这群过去两三个星期就走的人的想法是截然不同的。我都是了解过真实情况的，不信你去问问。

③就算短期有果子，那谁负责持续浇水施肥呢？

两三周去了就走了，谁跟进？你说是天父的工作，让你们短短的行程里经历了祂的同在，结出了生命的果子，在孩子的心里动工了。我暂且不否定和质疑你，我先假设这些都是天父的工作，那我问你，谁跟进？谁留下？孩子怎么办？写到这里，我是很难过的。因为那是我们主观意识上想要的成果，证明这个暑假摆上我的时间、我的金钱是值得的，是有投入和产出比的。这样的情况笔笔皆是。你得到了你想要的，然后拍拍屁股走人了。你知道耶稣说，不要拦阻那些孩子，因为在天国的真是这样的吗？可是那些孩子如此真诚、敞开的心，就这样被你们利用，然后不负责的离开了。

④短期有果效，长期不乐意

年年去，年年有孩子信主。多好啊，何必付上代价待在偏远条件又不那么好的地区呢？用汉语传福音呗，反正天父使用。又有效果，长期待在那里意义何在呢？久而久之就更没有人愿意长期了，都避重就轻了。

⑤为什么要学语言？

圈内人都知道，你要知道一个人跨文化如何，当地语言学的如何是一个基本指标。连当地语言都不会的人，咱们也都笑而不语了。我还遇到过一些国内教会差派或支持人去少数民族地区的，驻扎在那里。不过有个奇怪的现象，就是他们不学习当地语言，只用汉语，可是他们宣称要服侍的是少数民族。这本身就是矛盾的，去服侍对方最基本的就是用对

方的语言。最最基本的，就是学习对方语言。必须要学，一定要学。因为对方的文化，社会家庭的关系，相处的模式，礼仪，都是由语言体现出来的，切记一定要学语言。

这就牵扯到另一个问题：为什么外国人在少数民族地区做的比汉族在少数民族地区做的更跨文化呢？其中一个原因是：会汉语就可以在中国任何一个地方生活和沟通了，自然没有必要非得学当地语言，人都是有惰性的。之前和一个在禾场30余年的大哥聊天提及这个问题，他说：要想做好本土国家的少数民族事工，至少要去完全的跨文化国家两年，才能回来更好的从事少数民族事工。也许你会问为什么？因为你若不去语言不通的地方两年，你不会挣扎和体会到语言是一个文化和民族的根基。文化和语言是分不开的，而你用当地语言跟对方交谈的时候，对方可以感受到你爱他们的心。

⑥为什么本土跨文化宣教做的不如外国人？

那为什么外国宣教士做的好呢？因为他们是在完全跨文化的环境下，不学习语言是不可能生存和沟通的，更不要说服侍了。另外提一下，学语言真的是谦卑虚己的过程。每个文化都有傲慢的地方，我大中华也不例外。你也可以看看那些在国内待了许久却依旧不会生活用语的外国人，同样可以看到类似的傲慢。这些都是正常的现象，但需要看清和理解。

⑦物质差异带来的优越感和崇拜

对于物质条件略微落后的地方的孩子们，你需要明白，他们受到的教育是长大以后去大城市上大学的。而往往短宣的人，正是他们未来想要成为的样子。大城市的大学生，用的比我好，长的比我美，知识比我多。大家都做过孩子，你知道孩子的心是单纯的，也是会有那种向往和崇拜的，不可否认。我们过去的人要知道，这些孩子如此爱戴你，是因为你就是他们想要变成的样子。你如果住在当地观察，我保证他们对待自己的父母和身边的人，和对待你的态度，一定是不一样的。可惜的是你还没有来得及意识到，就已经离开那个地方了。在这样的

背景和情况之下,才有了所谓的这些大哥哥大姐姐在相处几天之后跟他们传福音,并且问,你愿不愿意接纳耶稣成为你生命的救主时,他们才愿意和嘴里说:我愿意。

有一次他们短宣回访,探访一些以前获得的“果子”时,就有一个男生在回访的时候说:我不信了。然后他们就问他,为什么不信了呢?那个孩子的回答特别的真实而且单纯,他说:因为你们是老师,我们在学校的时候不可以跟老师说“不”。是的,我听得到的时候我也沉默了很久。这些背景,这些细节,是我们需要注意和了解的,因为这会直接影响当地人对于福音的态度。

类似的事情在历史上比比皆是。举个例子:为什么在尼泊尔果效比较明显?因为尼泊尔人民尊重和爱戴中国人啊~就这么简单,一个更富裕更好更强大的国家。这就是宣教士的背景,也是我们作为宣教士传福音的时候不可避免的附加条件。但是让当地人专注在耶稣的福音,没有杂质的没有其他原因的搅扰,是我们应该做到的,要避免这些误会和根基上的错误。

⑧将来孩子们身份的挣扎

前面提到好几年了都没有长期的人愿意驻扎在当地,所以自然就没人会当地语言,那我问你:这些孩子家长就不需要福音了吗?你知道如果你愿意实实在在的生活在当地,放下你在大城市良好的条件,住在他们中间,为他们好,学习他们的语言,进入他们的文化,少数民族一定体会的到的,不知道你们是否认同?

农民伯伯比我们这些长期在城市里生活不动高谈阔论的人接地气的多,不信你去和信主的农民伯伯聊聊。保证你满载而归,在少数民族地区也是如此。而且你要知道只要一家之主,一村之主信主了,下面的人很自然会慢慢信主的,前提是有人愿意长期。

说到孩子的身份,我们暂且假设这些孩子在没有陪伴的情况可以靠着天父的恩典茁壮长大成人。

可是他在自己族群却找不到了自己的定位,这个问题是真真切切的。有许多青年,都在寻根,寻求归属感,因为他们长大以后,既不像大哥哥大姐姐们一样,在大城市过着不错的生活,又不像自己的家族一样,拥有同样的认知和信仰。你们有想过吗?对于一个青年人来说,这样的挣扎是多么挣扎和痛苦?这时,他会不会问:当年向我传福音的大哥哥大姐姐们,现在在哪里?

⑨专找软柿子捏,担子找轻省的挑

这些孩子是最容易被洗脑的,你同意吗?

换句话说,我们过去找未成年的孩子,打着暑假补课的旗号去传福音,在我们目前的法律下是违法的。你同意吗?你又如何看待顺服掌权者这句话呢?

这个标题挺尖锐的,我知道。可是实际情况,就是大家都在找软柿子捏啊~要么短期,难得有驻扎的还是用汉语。别说我不了解情况只知道批评,我知道的很详细很多,才会写得出来这么多内容,希望天父帮助每一个参与这些短期项目的一个谦卑受教的心,去面对这些不足。指出是为了更好,为了提醒。

结语

已经用了比较多的篇幅来谈论国内教会的“跨文化”项目,还有很多可以延展的,就不一一列出,欢迎有问题来沟通交流。毕竟文字传达的信息有限,每个人看文字时的状态对于理解也有很大的影响。简单的一个理解,就有这么多可以深入探究的内容,其中没有一个是多此一举的,也没有一个是刻意编造或者过于敏感的产物,都是禾场真实存在且应该注意到的。

我们才刚刚开始,一定会越来越好的,因为那些成熟的差派国家、团队、机构、教会,都是一步步这样子走过来的。

这一篇更多的是阐述一些在宣教士被差派出去之前的观察和总结,下一篇会写关于宣教士去到宣教禾场后的内容,再会。□

再看“传回耶路撒冷”

文 / 托尼·兰伯特 翻译: 莫多克

译者按:

“传回耶路撒冷 (BTJ , Back To Jerusalem) ” 运动进入译者的视野是在海外, 更多的是感觉滑稽, 尤其是一个BTJ英文网站的负责人“天上人”更是疑窦满身。而本文作者托尼·兰伯特进入译者的视野, 是在阅读其与赵天恩近三十年前的宣教战略对话时, 发现来自“海外基督使团”(前身“内地会”)的兰伯特对中国的观察和评估更具有先知性, 比如“中国没有健康的自由政治力量”、“基督教的中国化”而不是“中国文化的基督教化”——后者就是赵天恩的追随者所鼓吹的“三化异象”之一, 等等。当译者搜索兰伯特的资料时, 发现其发表于2006年的本文已经将“传回耶路撒冷”的尴尬境况高屋建瓴的展现了出来。这让译者真实地回忆起曾经在北京见过一位来自新疆的“传回耶路撒冷”宣教士后裔, 她当时是来推销他们的新疆特产的。

“传回耶路撒冷”运动可追溯至20世纪40年代、上帝赐给几个中国本土基督教宣教士的一种异象。据说这一异像也被早期山东省基督教群体耶稣家庭广泛接受。然而，我在有限的中英文文献记载中找不到关于这个迷人团队这方面的任何证据。

二战后不久，1949年，驻重庆的一名中国内地会（CIM）工作人员菲利斯·汤普森写道：

令我印象最深刻的是，许多不同的中国基督教团体都有一种奇怪的、无法解释的冲动，要在信仰上向前推进，把福音带到西方。据我所知，至少有五个不同的团体，彼此之间完全没有联系，他们离开了中国东部的家园，把几乎所有的东西都留在了东部的家园，去往西部。有些在西康，有些在甘肃，有些就在新疆。这似乎是一种不可抗拒的精神运动。令人震惊的是，他们之间彼此没有联系，而且在大多数情况下似乎对彼此一无所知。然而，他们所有人都深信，主差遣他们到西部边陲去传福音，他们带着强烈的紧迫感，因为主快回来了。

这是这一运动诞生的重要证据。它发生在中国大部分领土被日本占领、社会和政治极其动荡的时期。从精神上讲，它似乎激发了中国传道人的强烈愿望，要效仿中国内地会，在穆斯林和少数民族中开展传福音的开拓性工作。

1941年，中国内地会在陕西凤翔创办了一所新的圣经学院：西北圣经学院。校长是戴永冕牧师（James Hudson Taylor，内地会创始人的孙子），副校长是来自河南的马马克牧师（Mark Ma）。

马牧师写道：1942年11月25日晚，我在祷告的时候听到主对我说：“新疆的门已经开了，进去传福音。”当这个声音传到我的耳边时，我战栗、害怕、极不愿意服从，因为我想不起来过去曾有一次我为新疆祈祷过；此外，新疆是我不想去的地方。因此，我只是私下祈祷这件事，甚至没有告诉我的妻子。

祷告了5个月后，在1943年4月25日复活节早上，当两个同工和我一起到渭河岸边祷告时，我告诉他们我去新疆的呼召，其中一个同工说，10年前她也接到过类

似的呼召。当我回到学校的时候，我知道就在那个复活节星期天的晨拜仪式上，有8名学生也对新疆有沉重的负担。令人高兴的是，我将他们聚集在一起，我们计划定期举行祈祷会。5月4日晚，共有23人出席，包括教职工和学生。5月11日，我们收到了第一批50美元的奉献。

5月23日早晨，当马牧师禁食祈祷的时候，他相信上帝对他说了更多的话。

我不仅希望你们（中国教会）承担起把福音带到新疆的责任，而且我希望你们完成向全世界宣讲福音的使命。自从五旬节以来，福音大部分是向西传播的：从耶路撒冷到安提阿，直到全欧洲；从欧洲到美洲，再到东方；从中国东南部到西北部；直到今天从甘肃向西，可以说没有建立起牢固的教会。你可以从甘肃向西，一路将福音传回耶路撒冷，让福音之光环绕整个黑暗的世界。我要藉着那些本身没有能力的人来彰显我的能力。我为中国教会留了一分产业，免得我回来的时候，你们不至于太贫穷吧？

就在那天晚上，我把上面的启示告诉了我们的祈祷团。“遍传福音团”的名字被全团接受。

有趣的是，这个“遍传福音团”的意思很简单，就是“到处宣讲福音的团队”。正是内地会传教士们把这场运动称为“重返耶路撒冷福音团队”。马牧师在同次会议上说，他相信神不仅呼召他们到中国的边远省份，而且呼召他们到7个国家，包括阿富汗、伊朗、阿拉伯、叙利亚、伊拉克、土耳其和巴勒斯坦。

因此，这个异像是相当具体的，并以触及穆斯林和犹太人为中心，没有提到佛教徒或印度教徒。他们强烈期盼千禧年基督的回归，并迫切要将福音传给未得救的人。在内地会的传统中，这是一个强烈的“信仰使命”，它诞生于热切的祈祷和对上帝供应一切的看见。内地会的章程明确规定：“我们完全依靠上帝提供一切财政供应。”在这一点上，它似乎与BTJ运动的一些现代表达方式大不相同，后者公然呼吁在一切可能的情况下请求资金援助。

另一位早期的先驱是赵西门。他生于1918年，

曾就读于沈阳东关的美国基督教长老会。他加入了一个在教堂塔里聚会的祈祷团。一个下雪天的晚上，他带着一张大地图，独自一人在茫茫的寂静中把地图铺在地上祈祷。他被新疆奇怪的维吾尔地名所吸引。他越祈祷，新疆就越印在他的脑海里。后来他结婚了，他和他的妻子都去了南京的泰东神学院学习。在那里，他遇到了两个女人，她们也接到了去新疆的呼召。

1949年，所有人都前往西北，到达哈密，加入了一两年前先期到达那里的西北灵工团（North West Evangelization band）。

1949年冬天，渴望将福音播撒在未开垦的土地上，他前往新疆南部偏远的绿洲和田。然而，他们被迫向西迁移到喀什，在那里建立了一个布道站。他们遇到了动荡局势，很快就被逮捕了。西门和其他来自哈密和喀什的成员都被关进了监狱。

从1954年到1981年，他在劳改营的恶劣条件下苦干，奇迹般地经历了一场暴行而幸存下来。当时他被剥光衣服，被迫在严寒中站立数小时。其他一些早期的新疆拓荒者在囚禁中殉难。

1988年获释后，他在喀什地区遇到了其他信徒。

1995年，他前往河南，与一些农村家庭教会领袖分享了他“传回耶路撒冷”的愿景。

他于2001年12月3日在河南平静地去世，但他的愿景已经传播到中国各地的许多基督徒，主要是在农村的家庭教会圈子，甚至一些三自牧师和圣经学院。

在新疆，另一位早期拓荒者赵麦加（Mecca Zhao）的妻子则是仍然在喀什市郊活着的一名安静的目击者。

从世人的角度来看，他们在穆斯林中几乎看不到任何皈依者。来自当地伊斯兰社区的强大压力，以及来自共产党当局的强大压力，后者禁止众多汉族基督教会向他们的维吾尔族邻居宣传基督教，这意味着到目前为止，只有少数维吾尔人获救。一些汉族传教士搬到了新疆，但他们发现学习当地语言和适应当地文化令人望而生畏。

有大陆家庭教会领袖在海外不负责任地宣称有10万名中国传教士，他们准备席卷伊斯兰世界，这玷污了最初的愿景。然而，有大量的证据表明，有许多中国基督徒热切地祈祷，希望能认真参与跨文化传教活动。他们首先在中国境内传教，有些人已经把福音带到新疆、西藏和内蒙古，然后到更远的地方传教。也许有几百人已经在接受某种预备训练。

我在中国遇到的那些对使命最认真的人，坚决反对那种在海外引起负面宣传、引起中国政府和某些穆斯林政府注意的天真的必胜主义。他们回避宣传，与海外的宣传人士形成鲜明对比的是，他们坚持认为，上帝将从中国境内的中国基督徒那里提供必要的资金。我相信他们是原始拓荒者的真正继承者，他们默默的工作最终将结出属灵果实。□

（英文原文：<https://www.chinasource.org/resource-library/articles/back-to-jerusalem-a-moving-history>, 登陆日期 May 16, 2019.）

遍传福音团与西北灵工团事工的意义与影响

文 / 石衡潭

一、遍传福音团与西北灵工团概况

(一)、遍传福音团

1、开拓先锋：马马可牧师

马马可牧师原名马培萱（也用马荫棠），1910年出生在河南省杞县一个普通农民的家庭，在开封基督教循理会学校毕业后，到沿海一地区教书。在那里重生后，1937年回到开封循理会圣经学院受训。1941年开始在陕西西北圣经学院任教，后当副院长。

陕西西北圣经学院是戴德生的孙子戴永冕（James Hudson Taylor II, 1894-1978）牧师1941年创立的，设在宝鸡市凤翔县城。其前身是开封圣经学院，主要教师是从开封过来的，如马可、何恩证、霍超然等。西北圣经学院的成立是在内地会、循理会差会及西北当地的教会通力合作下开始的。

1942年11月25日马马可牧师看到异象，觉得中国教会一直以来是接受外国支持，正想中国教会也可以自己差派宣教士，起了朝西由陕西、甘肃、新疆，一直经过伊斯兰国家，回到耶路撒冷宣教的念头。

5个月后，遇到开封来的何恩证，也有同样异象，才肯定上帝早已准备好同工。后来在1943年复活节早上敬拜时，西北圣经学院园子地面上划有西北各省地图，多人受感动愿意站在新疆省上面，立志要向西北地区传福音。

上帝继续感动马可和西北圣经学院的同工和学生，接受了“不只是把福音传遍新疆，而且是要传遍天下。”

1943年5月23日，马马可牧师和同工们决定成立中国基督徒遍传福音团，团名来自《马太福音》24:14的启示，马马可牧师主编《遍传福音报》，西方宣教士称为“福音传回耶路撒冷使团”（Chinese Back to Jerusalem Evangelistic Band）。他们相信这是中国信徒的组织，所以决定不接纳外国基督徒的捐献。

1944年差派三位姐妹和两位弟兄去甘肃的兰州和成县；

1945年再差派两位弟兄去银川布道。

后来有更多的宣教士到新疆建立教会。

马马可牧师在1946年编写的《遍传福音》歌（第五节歌词），足以说明这异象性质：

“福音传回耶路撒冷，千万壮士凯歌声宏；
锡安山头昂首仰望，齐欢呼迎接基督降临。”

那个时候之前，已有多位西方宣教士曾到过新疆宣教，但中国人宣教士第一次到新疆展开工作却是由遍传福音团开始。

1946年西北圣经学院定下遍传福音团宗旨：向西北七省（新疆、内蒙、西藏、西康（已拼入四川）、青海、甘肃、宁夏）传福音、向西北七国（阿富汗，伊朗，阿拉伯，伊拉克，叙利亚，土耳其，巴勒斯坦）传福音，也向其他任何有需要的地方传福音。

1946年夏，赵麦加、戴彦中、黄清治等一起被差往青海工作。一路经过兰州、西宁直到湟源。因湟源之福音需要，戴彦中留在那里，赵麦加则继续西行。

1949年，宣教士一一被驱逐出中国，循理会在中国的事工终止了，戴牧师将圣经书院迁往台湾高雄，建立圣光圣经书院。马马可牧师来到了重庆。重庆地

方教会基督徒圣工处接待他并邀请他担任顾问，负责该处传道事工。马牧师一方面奔走于市内和外围区县传讲福音，另一方面为能继续为去新疆而祷告、准备，并做出发前的安排，将书籍、讲章等资料运往新疆迪化，不料途中资料全都丢失。期间曾试图与同工在渝筹办圣经学院于重庆长江南岸瓦场湾，也未能如愿。后来，马可牧师被加以“特嫌”罪名，入狱5年。文革期间，也屡受冲击和批判，身心俱损，家人也受到牵连。

最后十多年，马可牧师因为健康原因，不能下楼，只能身居斗室，但他还常为遍传福音团的事工和同工祈祷。一位重庆市解放西路礼拜堂老弟兄曾敬赠他一副对联：

马不停蹄，终身敬虔奔天路，谦诚忍让像耶稣，
实为好牧；可歌可泣，一生忠勤侍奉主，舍己爱人似基督。堪称良师。

2、神国侠侣：赵麦加与何恩证

1937年，赵崇义跟随大哥赵思义在长治地区听张蒙恩牧师布道，有一天他读到圣经中诗篇第32篇第8节：“我要教导你，指示你当行的路，我要定睛在你身上劝戒你。”这段话深深地打动了，其后他继续恳切寻求神的引领。一天深夜，他独自在教堂里跪在地上祷告，把自己的一切心事向神倾吐，恳求神指示他当走的路。默想中，他清楚看见一张白纸，上书“麦加”二字。坚信这是神给他的名字，他郑重将之写在圣经上面。

1944年6月，张蒙恩牧师又推荐他到陕西凤翔的西北圣经学院读神学。入学时，他正式改用“麦加”这个名字，并经院长马可牧师指点，始知麦加是伊斯兰教的圣地。由此他更坚定了上帝引导他向西、向穆斯林传福音的信念。

1946年夏，赵麦加和戴彦中、黄清治一起被差往青海工作。一路经过兰州、西宁直到湟源。因湟源之福音需要，戴彦中留在那里，赵麦加则继续西行去都兰。

1947年3月16日，陕西凤翔圣经学院的女教师何恩证和美国女教士贝玉丽带领五位西北圣经学院的学生樊志介、路得、韦苏西、张摩西和妻子会西、李近泉作为第二批遍传福音团团员从西安出发，前往西宁和赵麦加会合。他们的目标是新疆最西面的疏勒，那里是中国的西大门。他们准备在那里布道，边学语言，最后走出国门，向穆斯林国家挺进。当他们经过格尔木，穿越柴达木盆地，准备继续前行时，却遭到信奉伊斯兰教的马步芳军队的阻拦，除赵麦加获准留下来处理骆驼与什物外，被军车强行送回西宁。

1948年，何恩证和韦苏西被再次派往新疆，她们经过武威、张掖、酒泉、安西和哈密等地，一路服事教会，主领奋兴会和布道会，直到1948年9月才抵达乌鲁木齐，在明德路教会一直工作到1949年3月。

1948年春，赵麦加独自一人转向甘肃的张掖、酒泉、敦煌，再取道哈密、吐鲁番、库尔勒，沿着天山北麓西行。沿途他以刻制印章赚钱支持自己，几个月后终于到达疏勒，此后他再也没有回过内地。

赵麦加在疏勒租了一个房子开始聚会，成为第一个到南疆传福音的汉人宣教士。次年就已有二、三十人之众，教会正式宣告成立。接着，戴彦中和路得相继来到南疆与赵麦加同工。

1949年，“西北灵工团”也来到疏勒开展宣教工作，赵麦加就把疏勒教会转给了西北灵工团，自己则同戴彦中和路得转往莎车、和田等地传福音，建立教会。

1953年，赵麦加从莎车赶到疏勒与何恩证完婚，赵西门师母文沐灵为他们证婚。婚后，赵麦加携妻子何恩证一起回到莎车服事教会。

1966年，何恩证带着两个孩子到赵麦加的故乡山西和自己的老家北京住了两年，躲过了文革时期在喀什地区的大逼迫。而留在莎车的赵麦加却被扣上间谍、特务、反革命分子、逃兵等罪名，受到残酷的批斗与迫害。风暴过后，赵麦加仍回莎车做会计工作，直到1987年退休到喀什居住。何恩证也再次回

到南疆。

1989年，赵麦加不幸中风，此后便不大会讲话了，只能很慢地走路。2007年3月7日，赵麦加在喀什安息，享年88岁。2014年1月16日上午，何恩证在喀什安息，享年97岁。

他们俩最后都是倒在自己的禾场上。

(二)、西北灵工团

1、历史概况

1945年暑假，杨绍唐牧师曾亲赴潍坊县主领奋兴会，泰东神学院院长张学恭牧师参加，张谷泉牧师应邀在大会证道，信息主题是《安提阿的榜样》。杨绍唐、张学恭二位老牧师极为赞同，这一真理亮光激励了很多青年弟兄姊妹奉献事主。会后，张谷泉牧师受感写了《安提阿》这首诗歌，田立华牧师受感谱曲，立即教唱，后定为《灵修院院歌》。

1946年秋天，圣灵感动，差派工人面向大西北，面向新疆，面向耶路撒冷。刘淑媛、张美英二人首先起行赴西北，她们是灵工团第一批到新疆传道的福音使者、开路先锋。张谷泉牧师题写了《天国之大使命》的诗词为她们送行，勉励她们冲破前途的壁垒，踏平拦路的高山，完成主托的大使命。

从1946年到1948年，有灵工团成员先后六批，总共42人到达新疆事奉，主要是潍县灵修院的师生，此文还有济南灵修院来的4人。

1949年6月，哈密基督教西北灵工团召开成立后的第一个五旬节大会，除了从潍县灵修院来的三十多人之外，有从济南灵修院来的；从酒泉、张掖、武威来的；从新疆奇台、阜康、镇西、焉耆、吐鲁番、米泉等地到哈密的。在五旬节大会圣上，有奉献为主加入灵工团的，或在灵工团学习的29人。

哈密本地的：唐远模，冯顺义，王惠民，朱立明，刘朝遴，陈孝卿，李清玉。

从迪化来的：刘正荫，孙百方，范子舟，毛朝明，连生源，吴更新，严致中，裴青山。

从酒泉来的：刘德明，刘美德，耿亚拿，田佩瑾，田佩基。

从武威来的：董淑贞。

从张掖来的：姚荣天，翟爱锐，潘云亭，董秀兰，冯玉洁，冯信洁。

从兰州来的：李学道，王廷明。

1949年6月，参加西北灵工团的除从山东来的42人外，还有在哈密呼召出来的29人，一共71人。

1949年1月18日孙岐峰牧师，宋力孚，马爱真，黄爱华四人前往焉耆开荒布道。

1949年7月4日，朱长信，王守仁，刘恩宽，王力勤，戚靠主，闫素兰去孚远（今吉木萨尔县）传福音。

1949年7月13日，田佩基，王惠民先到吐鲁番传福音，稍后张禄廷夫妇，宋赞美到吐鲁番。

1949年8月1日，李道生和惠荣夫妇二人和李天存，冯顺义，田佩瑾去喀什疏勒县传福音。

1949年12月29日，唐远模，李全孝，戴开诚及戚靠主，张佩德，张淑英，董淑贞七人到阿克苏传福音。

唐远模一直在阿克苏温宿传道建立教会，经历了许多艰难困苦，不仅传福音，在教会建立之后，注重圣经栽培，培养出一批一批的宣教工人，八县一市及团场都有信徒聚会点。库车、拜城也有西北灵工团的工人。

张谷泉牧师应迪化（今乌鲁木齐市）中华基督教会牧师李开焕邀请去帮助查经聚会，传福音，与他同去的有五、六人。

西北灵工团以哈密为基地向南北疆建立教会传福音，吐鲁番，焉耆，拜城，库车，阿克苏，喀什，疏勒等地都有教会，在北疆，东疆也有西北灵工团宣教工人的脚踪，建立了教会的有巴里坤，奇台，阜远（今吉木萨尔），阜康，玛纳斯，呼图壁等地。每个地方至少四人，多者七、八人，1949-1950年常住哈密的灵工团成员有近五十人。

朱长信在诗中记录了西北灵工团成员到新疆各地开荒布道的情况。

“哈密改名灵工团，弟兄姊妹都分散。

时间的教会影响和神学训练,马可牧师是开封循理会圣经学院的高材生,后来做过西北圣经学院的教师、教导主任、副院长、院长;张谷泉牧师1939年滕县华北神学院,1943年神学院毕业。后来,参与创建潍县灵修院并成为领导人。

“在潍县乐道院灵修院时期,张谷泉与李石瑛配搭事奉很和谐,灵修院的弟兄姊妹一致认为神所搭配的同工实在宝贵。李石瑛分管灵修院务,做手的工作;张谷泉有讲道之能,解经恩赐,分管灵修院工人培训、查经、传道工作。一个做手,一个做口,同心合意,情同手足,胜似骨肉。”

²赵西门,1938年21岁从大同工学院毕业,1947年,与妻子文沐灵于进入南京泰东神学院,翌年,转入上海中华神学院学习。

刘德明毕业于武汉石油学院,田培瑾是西北工学院毕业,他们在玉门油矿工作多年,任工程师。

其他大部分人都是神学生,都信主时间比较长且接受过一定的神学训练。

这在当时,是一个较高素质较高文化的一个群体,他们所写作的灵歌和所创办的刊物以及后来所写的回忆录都体现出了虔诚的灵性和优秀的文字水平,这给他们开展福音工作带来了极大的便利。待他们经过牢狱之灾,在八十年代重获自由之后,他们不仅可以继续传福音,也可以凭自己的文化和一技之长来养活自己并为当地的文化建设服务。

如担任过《西北灵工》编辑的赵西门,1983年,被调到七泉湖化工总厂作翻译,年底辞职。在学校教授日语、文学和美术。赵麦加在文革风暴过后,在莎车做会计工作。当然,由于时代的原因,他们中有灵工团很多人的才华和天赋,没有机会得到运用和发挥,默默地被残酷的岁月所吞噬与埋没。

西北灵工团的开路先锋刘淑媛曾经就读山东齐鲁大学历史系,1946年到新疆哈密以后,只能手工做

鞋,卖鞋为生,直到1960年在这里归天家。

“田佩瑾弟兄于1940年代末毕业于西北工学院,本可以成为一位有作为的工程师,但是他参加了西北灵工团,到了喀什旁边的疏勒,竟在那里以修理钟表为业,养活自己也供给同工,好像是保罗织造帐篷一样。”³

(二)福音移民,自食其力。

正如李道生长老所说:“1946-1949三年时间,山东潍县灵修院三十多位神的儿女,撇家舍业,背井离乡远赴新疆开荒传福音。哈密、迪化(现乌鲁木齐市)也有青年信徒奉献参加灵工团,到荒漠无水之地去建立教会,天山南北唱诗、祷告、读圣经的聚会敬拜从无到有,这是主流,是神的作为。荣耀颂赞归给全能的神。当时,自东而西的本土工人到新疆传福音,被称为‘壮哉此行’,‘伟大的福音移民。’”⁴

边云波牧师也说:“他们没有经费支持,没有经济后援,一切需用全凭信心仰望主。”⁵

“后来由潍县灵修院去往新疆的同工们,组成了西北灵工团。他们的共识是:不诉苦,不借贷,不谋求中国教会的固定资助,更不会向西方教会募捐。他们的事迹见证是令人感泣的。”“喂驴的高粱面、喂猪的苦菜,是他们充饥果腹的美食。秋天在街上扫的落叶,冬天到戈壁滩上去拾的骆驼粪,是他们煮饭取暖的燃料。”⁶

他们本着圣经建立教会、不搞什么团体,不宣传团体,男女亲手劳动,自食其力…不允许树灵工团的牌子。初期耶路撒冷教会那种凡物公用、各尽所能、

3 边云波:《残年忆史》71-23, http://3y.uu456.com/bp_2z9gd0t08e3gzju6vsv034ka295j7z00d1b_23.html。

4 李道生:《西北灵工团在新疆教会历史中的一段记载》, http://blog.sina.com.cn/s/blog_665a710b0100t47w.html

5 沙柳:《祭坛上的歌声——张谷泉师母采访札记》,载于《生命季刊》2006-12,总第四十期。

6 天拓:《西北灵工团,中国教会历史第一次移民宣教》,载于2017-07-28《海内校园》公共微信。

2 李道生:《走在锡安大道上——李道生回忆录》。 http://www.ttfanwen.com/info_18/fw_3134607.html。

各取所需的亮光,是他们生活方式的依据;安提阿教会那种工人在圣灵里共同事奉主,建立教会的足迹,是他们工作道路的根据。

自1946到1948年,潍坊市灵修院差派的人先后共六批,到新疆哈密。在这支队伍中,有独身的青年弟兄姊妹,也有已婚的中年夫妇,还有不满十岁的儿童和年逾花甲的老人。1948年张谷泉牧师也到了哈密。

西北灵工团在哈密以新市场一号院为中心,在周边传福音,造就传道人员。他们自食其力,过集体生活,并设立医务、木工、菜园、打白铁等服务行业,作为其主要的生活来源。

这样,便在基督里结成——工人之家。

1949年3月19日,在哈密的工人自己动手打土坯,和泥巴,盖礼拜堂,于六月五日完工,举行献堂感恩礼拜。始终关心并支持西北宣教事工的杨绍唐牧师,为在哈密的工人团体定名为“哈密基督教西北灵工团”,张谷泉牧师亲笔书写牌匾挂在礼拜堂大门上方。

有一首灵歌真实地反映了他们当时的生活:
粗粗拉拉的吃点,破破烂烂的穿点,
零零碎碎的睡点,打倒衣食住,成全衣食住。
妙哉!此生活,灵命真有福!
舍此而多求,便是真糊涂。
吃珍馐,穿绫纱,卧大厦,
魔鬼用它,叫人多忧多愁多害怕,
看哪!优美之生涯,是真是假?⁷

他们在向新的地区开荒布道时,也是自食其力,不但不给新信徒添加负担,还对他们有所帮助。“我们这种经历总结出到各地开荒宣教的策略。也是照保罗的脚踪行,在生活上不累着教会信徒,要有一技之长,两手劳动自食其力,真正实行自立、自养、自传。神祝福我们一边劳动工作,一边传福音,到圣诞节就有二十多人参加聚会。有几个弟兄热心追求,张

彦和、聂俊礼、周凤鸣三弟兄特别热心,张、周二人是铁匠,手工打铁活很累,张俊廷去跟他们学打铁,打马掌,驴掌,镰刀,锄头……。聂俊礼开磨坊,我有空就去帮忙,传福音工作很顺利,圣灵做工与我们同在,信主的已有几十家。”⁸

(三) 姊妹作为先锋,发挥极大作用

遍传福音团和西北灵工团有许多姊妹参与,她们首先看到异象并成为开路先锋,许多弟兄是在她们的感动和激励下才踏上远征之路的。

1947年3月16日,遍传福音团何恩证和美国女教士贝玉丽带领的前往青海的西北圣经学院的学生樊志介、路得、韦苏西、张摩西和妻子会西、李近泉,除了张摩西之外,其他都是姊妹。

西北灵工团也是如此。李道生长老回忆说:“一九四六年,灵修院五旬节之后,几位被圣灵充满的姊妹,在方言中直接说出:‘西北、新疆、耶路撒冷。’负责主领聚会的张谷泉牧师见此光景,立即禁食祷告,寻求神清楚带领,全院祷告,唱诗的声音震动着乐道院各部门,有的来参加祷告,有的来看情况的。……到了秋天,张美英姊妹在祷告中清楚的带领,催促她到新疆去传福音,方言说:‘走,走,走’在一旁祷告的刘淑媛大姐也被圣灵充满,呼召她去新疆传福音,……第二天晨更会上,两人报告从主得的感动:‘到新疆去传福音’。众人听到之后甚觉奇妙,五旬节聚会时的启示竟然落实在俩姊妹身上。……一九四六年七月二十二日,这一天上午,刘淑媛,张美英踏上了去新疆的征程。二人仅带了装圣经的书包。几件换洗衣服,没有钱物支持,一路步行,经济南到徐州,乘火车去南京泰东神学院看望张学恭牧师、杨绍唐牧师,向原来华北神学院的同学辞行,在泰东神学院向师生作了见证,正在该校读神学的赵西门、文沐灵非常受感动,决志要去

7 沙柳:《祭坛上的歌声——张谷泉师母采访札记》,载于《生命季刊》2006-12,总第四十期。

8 李道生:《走在锡安大道上——李道生回忆录》。http://www.ttfanwen.com/info_18/fw_3134607.html。

新疆传福音。……继刘淑媛、张美英姊妹西行后，一九四七年春天，李佩贞，黄得灵二位姊妹受圣灵感动去新疆传福音，她们俩年龄都是25岁，没有出嫁，从来没有离开家乡父老，在那兵荒马乱的年代到新疆十分困难，圣灵借方言催促她们立即起行，经过全院禁食祷告，张谷泉，陈邦千陪同两位姊妹踏上征程，经济南、徐州、郑州、西安、宝鸡、天水、兰州到达武威。与先期抵达的刘淑媛、张美英相会，张谷泉小住几天即返回山东潍县灵修院，陈邦千则陪同四位姊妹向西走，经酒泉教会于一九四七年六月到达哈密，哈密城壕中华基督教会接待了她们。时隔不久，我和惠荣夫妇二人受感动到新疆传福音，经过前两批姊妹平安到达新疆的见证，坚固了灵修院全家的信心。”⁹

李石瑛牧师在回忆录中写道：“在灵修院的院子里，站了十几个人，有老有小，有小脚女人，要到新疆去，我无话可说，我在心里默默地向主说话，你叫这些人到新疆去做什么呢？老的，小的都是无用的人！这时，僵持的局面被曹温良的话改变了，曹温良大声说道：‘大哥，你不走，我们要走了。’这是她喊出来的声音，我对主说：主啊，真难呀，求你与我们一块走吧，就这样，我勉强和她们一块走出灵修院的大门。”¹⁰

边云波牧师也回忆说：“那是1946-1948年间。就在那几年当中，我见到从山东来的两个姊妹，她们行装穿着非常简单，像是逃难的农村妇女。可当她们作见证的时候，我才惊讶地发现，原来她们一个是齐鲁大学的毕业生，一个已经做了护士。她们从山东出来，准备到新疆传道，途经徐州南京，特意停留作见证。我想那时她们的见证感动了许多人，其中

一个就是我。”¹¹

看来，西北灵工团的事工是在圣灵的带领下展开的，有一定的灵恩背景。“西北灵工团的日常生活仍保持山东潍县灵修院的方式，早晨天不亮起床守晨更。晚饭后有培灵见证聚会。由参加过查经班的成员试讲，设有专用祷告室，从早到晚不停的有人守望祷告。”¹² 带领人张谷泉、李石瑛与耶稣家庭也有过联系和交往，但他们没有加入耶稣家庭。西北灵工团的主体成员也不是耶稣家庭的。遍传福音团的信仰背景是内地会与循理会，与灵恩派没有关系。

(四) 夫妻搭档，持久稳固

赵麦加、何恩证是遍传福音团的骨干，他们先在天山南北奋力开拓，结为夫妇后在南疆重镇喀什一带侍奉许多年，硕果累累。

西北灵工团的情况也大体如此。李道生长老说：“当年哈密基督教西北灵工团奉献为主的工人，大多数是未婚青年，往各地传福音的工人男女青年都有，为传福音工作方便，不给撒旦留下攻击的破口，张谷泉牧师提出未婚大龄青年要考虑解决婚姻问题，众人都以此建议为好，男女双方本来互相了解，很快就有六对青年结为伴侣分赴天山南北开荒布道。”¹³

1947年西北灵工团第三批到新疆的李道生、张惠荣夫妇，主要在哈密七泉湖教会坚守。

1948年3月来新疆的张佩德姊妹后来与唐远模结为夫妻在阿克苏禾场服事。

喀什疏勒教会的三对夫妻是田佩瑾与张淑英、王廷明与李雪华、连生源与马爱真。

前两对1952年结婚，连生源、马爱真1958年结

9 李道生：《走在锡安大道上——李道生回忆录》。http://www.ttfanwen.com/info_18/fw_3134607.html。

10 转引自李道生：《走在锡安大道上——李道生回忆录》。http://www.ttfanwen.com/info_18/fw_3134607.html。

11 边云波：《回顾》，基督之家祷告训练中心，http://www.unitedpray.org/?q=bianyunbo_2011022

12 李道生：《走在锡安大道上——李道生回忆录》。http://www.ttfanwen.com/info_18/fw_3134607.html。

13 李道生：《西北灵工团在新疆教会历史中的一段记载》，http://blog.sina.com.cn/s/blog_665a710b0100t47w.html

婚。还有刘正荫和李佩贞，田佩基和宋赞美，王廷明和李雪华，“以上结为夫妇的和谐美满，同工又同伴，白头到老没有离婚的，神祝福他们在各地传福音建立教会，他们自己建立的家室也蒙神赐福。”¹⁴

(五) 西北禾场与各地后援的结合

西北灵工团成员在前往新疆的路上，都得到沿途各地教会的支持与帮助，他们也积极参与当地教会的事工，点燃当地信徒的灵性热情，兴旺福音。

“当山东潍县灵修院第一批到新疆传福音的刘淑媛、张美英路过武威时，受到天恩医院徐上达大夫、董淑贞教士热情接待，住了十几天。刘淑媛、张美英在教会作见证，使董淑贞很受感动。徐大夫不让她俩走，留她们住下来，协助董淑贞工作。徐大夫万万没有想到的是：他的得力助手董淑贞教士因受到刘、张二姊妹到新疆传福音的见证所感动，决心跟刘、张二姊妹一块去新疆。”¹⁵

“我和妻子惠荣从灵修院出发时，主感动李石瑛牧师、钟玉琛弟兄、朱景美姊妹送我们到益都（今青州），住益都坡庄孤贫院，院长于道奎接待我们，主领奋兴会三天，孤贫院老弱残、孤寡老人非常渴慕真理，他们日常生活很清苦，但爱主的心很迫切，三天聚会结束，我们继续西行。战乱时期，路上行人稀少，步行约75公里到周村教会，负责的黎大姐热情接待，素不相识，只为爱主，使我们感到家的温暖，……我们联系好坐着这辆马车平安到达济南，由于身份证明被民兵没收进不去城，便到南关教会，牧师、长老、弟兄姊妹热情接待，教会马上通知聚会三天，由钟玉琛和我作了为主吃苦的见证，圣灵动工，会众受激励，一位叫董晓池的姊妹一九四五年在滕县华北神学院路过济南时认识，这次见面有

进一步的交通，她表示愿走为主吃苦舍己的路，还有一位姊妹叫徐淑真，齐鲁大学三年级学生，立志奉献为主。……在西安教会住一周后继续西行，临走时，史素秋姊妹拿出一枚金戒指交给我，她说：“把这个奉献给主的工作。”史姊妹是被丈夫遗弃的，开始很痛苦，后来从主得了安慰，从痛苦中走出来，满了属灵的喜乐，史姊妹奉献的金戒指没有带在我手上，到了兰州换成布，托人带到哈密，交给先期到达的刘淑媛姊妹。”¹⁶

赵西门弟兄1949年8月15日到达哈密后担任《西北灵工》编辑，自第二卷第一期开始改为铅印版，由谢模善牧师在沪代理发行，谢老大力支持，筹集铅印出版费用，这个刊物在内地教会，大学团契中的读者很多，得到全国各地肢体的代祷和支持，西北灵工团的宣教动态及时的传递到全国各地。

“灵工团有杨绍唐牧师作顾问，他除了传达异象外，也协助培训有心去西北的弟兄姊妹。因此，他们的成员不仅有山东潍县灵修院的师生，也包括其他省份的基督徒。”¹⁷“两年之间，他们亲手盖建了八间礼拜堂，信主人数约三百人，其中大部份原是回教徒。”¹⁸当然，石问帆的文章写作时间比较晚，可能不是根据第一手材料。应该这里说的回教徒主要是汉族的，而非维吾尔等少数民族的。因为，在西北灵工团成员的直接回忆中，提到有少数民族居民信主的不是很多。

三、遍传福音团与西北灵工团事工的意义与影响

14 李道生：《走在锡安大道上——李道生回忆录》。http://www.ttfanwen.com/info_18/fw_3134607.html。

15 李道生：《西北灵工团在新疆教会历史中的一段记载》，http://blog.sina.com.cn/s/blog_665a710b0100t47w.html。

16 李道生：《走在锡安大道上——李道生回忆录》。http://www.ttfanwen.com/info_18/fw_3134607.html。

17 石问帆：《唯一归途——西北灵工团的十字架道路》，载于《举目》第13期。

18 石问帆：《唯一归途——西北灵工团的十字架道路》，载于《举目》第13期。

（一）中国教会宣教的第一步

四十年代以前，中国一直是西方传教士的差遣地、宣教禾场，中国教会也主要是在西方宣教士的掌控之下。由于二十年代“非基”运动的冲击，才逐渐有中国本土教会产生，中国牧者和传道人才逐渐参与教会的领导。此时，中国教会的主要任务还是本土化、处境化或中国化。遍传福音团与西北灵工团能够超越自己所处的时代，看到中国教会的未来，承接西方宣教士的宣教心志，继续把福音往西传。这是非常具有远见和雄心的，而且他们迈出了中国教会有异象、有组织、成规模的向西北异文化地区宣教的第一步。他们中一些人准备翻越国境，继续向西，也在学习阿拉伯语（戴彦中弟兄曾经在漯河做过宣教士厨师，后在西宁接受语言装备；韦苏西姊妹学习过土耳其语；何恩证一行人的目标是新疆最西面的疏勒，准备在那里边布道，边学语言，最后走出国门，向穆斯林国家挺进。）

朱长信长老在诗中描述了他们学习语言的情形：

“异国传教困难大，语言不通讲话难。
苦学中国的文字，还要学蒙古方言。
本国文字不能丢，英语圣经天天看。
四种文字一齐学，这种精神世上鲜。”¹⁹

但由于种种原因，他们没能够走出去，而且许多人陷身囹圄，后来又遭受文革的迫害。

他们确实是向西北和更远的穆斯林地区去宣教，而不是像某些人说的主要是逃难。当时，正值国共两党大内战，山东也是主要战场，不排除沿途随后加入的可能有少数人有避难的动机，但这决不是主要想法，也决不是主流。要是单纯逃难的话，随便找一个远离战场的地方就可以了，不必到新疆甚至更西边走。遍传福音团和西北灵工团是有明确的目标和目的地。至于有没有完成实现，那是另外一回

19 朱长信：《人生的旅途》（三），朱长老的博客 http://blog.sina.com.cn/s/blog_6037286f0100ddfm.html。

事。用逃难的说法来贬低他们几十年辛勤工作和受苦的意义是不合适的。他们在西北许多地区还是播下了种子，建立了教会，在改革开放后，春风吹又生，许多教会恢复和生长起来。

李道生长老说：“一九四八年在哈密成立基督教西北灵工团，把福音传遍天山南北，传回耶路撒冷的决心没有动摇，尽管在逼迫磨难的暴风巨浪中仍然是踏锡安大道，面帕勒斯听，迎主再来橄榄山顶的心志没有改变。”²⁰

（二）他们为新一代教会提供的异象、动力和榜样，也提供经验、教训和连接

赵麦加说：“新疆到耶路撒冷的道路，铜门深锁。然而我们办不到的，总希望新一代可以继续承担”²¹。

何恩证也说：“我和赵麦加会死在这里，当年我们往这边走的时候就没打算活着回去。但你们还得继续走下去”²²。遍传福音团和西北灵工团成员的后人受到影响和激励，愿意继承他们的事业，继续投身于西北禾场或在其他地方服事。

西北灵工团李世瑛牧师的儿子在乌鲁木齐服事。他的女儿女婿在内地一个教会做传道人。

新疆喀什是连生元弟兄建立的，现在他的孙女婿在带领。唐远模在阿克苏建立了不少教会，现在他的儿子在阿克苏某教会服事。

孙信民、刘德明弟兄在戈壁滩淖毛湖殉难，他们的后人也在继承遗志服事教会。已经成为一名传道人的刘德明的外甥说：“他们在艰难的时候对主忠贞不渝，坚守自己的信仰，他们的足迹和生命至今仍鼓励着我们。”

20 李道生：《走在锡安大道上——李道生回忆录》。http://www.ttfanwen.com/info_18/fw_3134607.html。

21 王瑞珍：《神国侠侣：西域宣教传奇》，台北，校园出版社，第182页。

22 王瑞珍：《神国侠侣：西域宣教传奇》，台北，校园出版社，第188页。

2014年4月,当时在西安某大学生团契参与服侍的赵麦加与何恩证的孙子赵灵程在接受《福音时报》记者的采访时说:“对于‘将福音传到耶路撒冷’异象的影响,大范围的我不好去说,但是我之前所在的大学生团契,里面的年轻人对于福音的回归还是视为己任的,并且在喀什目前也有很多的人在去做这项事工,就像之前那样,放下所有,来到喀什,踏踏实实地在做,我也不会去有意注意影响有多大,总之,我是有这份使命感的。”²³

当然,他们更多地启发与鼓舞了属灵的后代,让这些年轻人注目西北,踏上征程。

1993年,赵西门被接到河南平顶山,把西北灵工团的异象和事工传递给了河南教会和中国各地教会,人们开展了解和关注“传回耶路撒冷运动”。海外几个灵恩派背景的“传回耶路撒冷运动”的机构曾到这里,在海外积极推动这个运动。

2004年7月7至8日,“传回耶路撒冷运动”国际谘商会议在美国旧金山举行,旨在促进各方的了解、沟通、合一、复和与合作。中国、海外华人及来自不同国家的领袖重申了传回耶路撒冷运动的异象,并认为这一运动是大使命的重要环节和延伸。参加会议者来自中国、欧美及世界各地。现在,已经有好几个专门训练“传回耶路撒冷运动”宣教士的培训学院出现在河南、西宁、新疆,也等待机会到中亚地区去。也有一个圣经学院在菲律宾训练中国的传道人出去。

此外,不少地区虽然没有直接打出“传回耶路撒冷运动”这个旗号,但也在积极预备向穆斯林地区宣教的工作,少数教会也有实际的开展。

由于时代的限制。遍传福音团和西北灵工团没有真正走出去,21世纪的中国教会终于走出去了。

在新疆等西北地区的福音工作也在进一步展开。随着对遍传福音团和西北灵工团事工和成员的

纪念,新疆教会与内地教会进一步连接起来。如7月29日在哈密举行的李道生长老追思会,就有来自各地教会的近五百人参加。有来自新疆喀什教会、新疆阿克苏教会、疆库尔勒教会、新疆哈密教会、新疆乌鲁木齐教会、乌鲁木齐温州教会、库尔勒的教会的,也有来自北京的教会、西安的教会、山东潍坊的教会和各机构的。另外杭州萧山教会、扬州教会,山东泰山教会,上海教会,新疆阿勒泰教会发来问候。

(三)、传播先进文化,服务当地群众,促进民族和谐

李道生长老这样来描述他们在新疆镇西传福音教文化的情况:“他们的小孩无力上学读书,我们尽所能的帮助他们,由惠荣教小孩识字,认数,唱歌,画图画……把聚会的房子做临时课堂,白天上午教学生,下午、晚上大人聚会。一个冬天,孩子们读书声,歌声以及大人唱诗赞美的声音交响在寂静的古城上空,飞扬在山林雪原上,当时有一支给小孩教唱的歌,大人也和小孩一起唱。”²⁴他们也给当地人治病,包括穆斯林。

“在哈密的仁爱医院院长巩守仁大夫,外科手术高超,给大阿訇的女儿开刀治好病,使其对基督教看法有了变化。”²⁵

张美英原在济南学的助产士,对头痛肚痛、胃酸腹胀等小病也能对症给药,所以在疏勒教会门口挂了个《毕士大诊所》的牌子,前来看病取药找她接生的不少,那时医药条件差,张美英这位助产士成了大半个大夫。他们也靠祷告为久病不愈的治病。“有一位张大娘,1947年冬天得了一种奇怪的病,遍求中医,西医。吃了不少中药、西药,花费不少钱,

23 《何恩证四孙子赵灵程对何奶奶的回忆》,载于2014年4月15日《我主基督》公共微信。

24 李道生:《走在锡安大道上——李道生回忆录》。http://www.ttfanwen.com/info_18/fw_3134607.html。

25 李道生:《走在锡安大道上——李道生回忆录》。http://www.ttfanwen.com/info_18/fw_3134607.html。

镇西奇台玛乃斯,天山南边吐鲁番。
 沿着焉耆往西南,阿克苏到疏勒县。
 教会初期萌芽快,初见成效心快乐。
 二人同行离哈密,奇台暂时住一段。……
 荣萱母亲来带路,奇台往西到孚远。
 临时住间庙宇堂,以后搬进杜家院。
 白天摆摊来作活,下晚街头把道传。
 二人同唱人来听,宣讲耶稣在今天。……
 三台设有布道所,瞿得金和臧荣国。
 甘愿舍去繁华市,愿居乡下为主活。
 吉木沙尔头七年,初见成效人不多。
 福音传遍城乡村,足迹走过印象深。”¹

他们还创办了刊物《西北灵工》。1949年2月18日创刊,由张谷泉牧师主编兼发行,当年哈密老百姓没有电灯,没有铅印,《西北灵工》小报油印出刊。唐远模弟兄刻钢板,纸张很薄,虽然外表落后,但内容很丰富,灵命气息很浓,主要报导新疆各地传福音,建立教会的见证,还有张谷泉牧师写的讲道信息以及各地工作通讯。后来,由赵西门编辑,在上海发行。因为没有得到出版许可。被迫停刊,最后一期是1950年12月15日,即二卷二期。

1951年,风暴来临,房屋财产被没收,牧者羊群被驱散,西北灵工团中不少人被打成反革命,被投入监狱的人有13人,其中4人狱中殉道(张谷泉,刘德明,孙信民,文沐灵)。直到八十年代,他们的罪名才被取消,教会才逐渐恢复。

2、重点人物:赵西门(1918-2001)

赵西门弟兄1949年8月15日到达哈密后担任《西北灵工》编辑,他们的心志在《西北灵工》第二卷第一期的卷首语中表达得更为明确:“我们的道路在祖国的边疆——新疆和西藏。我们的道路也在祖国的西方——印度、阿富汗、伊朗、伊拉克、叙利亚、阿

拉伯、巴勒斯坦。这些地方是神托付我们所要走的道路,是他划给我们工作的地界。”

1951年4月9日,赵西门于疏勒被捕。在他被捕前后,灵工团的弟兄姊妹多有被捕的。

1959年9月,他的妻子文沐灵于在疏勒被捕,在狱中遭受折磨十个月,于1960年7月殉道,尸首下落不明,结束了她忠心事奉主的44年人生旅途。

1951年11月,赵西门被判刑20年,先后在喀什监狱、鞋厂、砖窑、奎屯水库、乌鲁木齐劳改队等地服刑。期间因在狱中传福音,从1958年至1963年戴了五年脚镣。

1971年4月9日刑满出狱,时年54岁。出狱后,被安置在“刑满释放就业队”修路。翌年被分派去吐鲁番开发芒硝湖。期间烘芒硝三年,烧开水八年。

1982年,时隔30年后,他重新得到一本新旧约圣经。

1983年,赵西门被调到七泉湖化工总厂作翻译,年底辞职。他住在干打垒的地窝子里,在学校教授日语、文学和美术,但行动仍受到管制。

自1983年到1992年7月赵西门与李道生在七泉湖基督教会一起事奉,查经、讲道、传福音。

1986年9月23日七泉湖化工总厂同意规划地皮建教堂,教堂负责人为李道生、郭芝茂、赵西门。

1990年6月,一座面积180平方米可坐300人的礼拜堂建成。

2001年12月3日安息。

二、遍传福音团与西北灵工团的侍奉方式与特征

(一)较高学历与文化程度

两个团队的主要负责人和骨干人员都具有较高学历和文化水平,也有很好的灵性。遍传福音团以西北圣经学院的师生为主体,西北灵工团则以潍坊华北神学院和潍县灵修院师生为骨干。带领人受过长

1 朱长信:《人生的旅途》(三),朱长老的博客 http://blog.sina.com.cn/s/blog_6037286f0100ddfm.html。

家人束手无策，根据在内地的经验，美英姐以为她患了血崩，俗名叫‘倒开花’，老年人的这种病十分危险，张大娘抱着一线希望找到教会，叫我们为她祷告，她心很迫切，住进姐姐们的小屋，日夜在一块祷告神，张大娘痛苦流泪认罪，且被圣灵充满，几天后血流止住，竟然完全好了，风声传遍哈密城，大娘的丈夫，孩子都接受救恩信了耶稣。”

他们也注意尊重当地风俗习惯，与穆斯林搞好关系。“基督教西北灵工团的牌子，在解放前就挂在礼拜堂门口，当地少数民族上层产生疑虑，张谷泉牧师召开工作会专门讨论在新疆少数民族地区，必须本着圣经教训与当地少数民族和睦相处，尊重其风俗习惯，注意言语和饮食的忌讳，张谷泉牧师曾先后几次去哈密回城访问大阿訇（宗教领袖），与阿訇交朋友，请大阿訇，大毛拉吃抓饭，参观王爷坟，希望得到理解，请他们给南疆大阿訇介绍，给去南疆传福音支持帮助。”²⁶

他们的后人更是给他们所处的禾场带来先进的技术和理念。赵麦加后人与台湾农业专家合作，在南疆的喀什建立了“迦南农场”，并设立了“现代农业示范园”，引进最为先进的农业机械与技术，雇用当地农校毕业的维吾尔族青年，以基督的爱心影响他们，帮助当地的穆斯林群众脱贫致富，深受到当地政府和民众的欢迎。

一点思考

从2017年5月两位年轻宣教士殉道的情况来看，中国教会向海外伊斯兰教地区宣教的时机和条件尚

未完全成熟。海外伊斯兰教地区大多是严格封闭的社会，国家、宗教、社群融为一体，伊斯兰教法也视给穆斯林传福音为犯法，现在，伊斯兰教社会处于第二次扩张期，不少地区存在极端主义思想和势力，一直局部战争和动乱不断，在其中宣教要冒巨大的风险甚至有生命危险。中国教会还缺少向伊斯兰教地区宣教的经验和专业的训练团队，被派遣出去的人好多是新手，还没有装备准备好，就贸然行动了，难免出现悲剧。

西北是各文化和宗教融合的重要平台。随着全球经济一体化时代的到来，特别是中国“一带一路”战略的展开，各民族各国家之间的交流会越来越频繁。会有更多中国人去到伊斯兰教地区经商和开拓，来中国学习汉语和打工的穆斯林也会越来越多。历史上，西北地区就是文化与宗教交流融合的重要发生地，伊斯兰教、佛教、道教、儒教之间都曾经扮演过主角，基督教（景教）也参与其中。在今天的新形势下，更可能发挥其平台作用。西北地区的发展与稳定，也离不开文化和宗教的交流与融合。基督教也可以发挥更重要的作用。基督教进入西北地区的方式更稳妥可靠的还是服务，用一种润物细无声的方式来服务社区，逐渐改变当地风俗与文化。

教会内部的团结合一也非常重要。在西北灵工团的事工中，也发现有个别同工不同心、互相批评的现象，这也影响到最终的果效。有些是各自的看见不同，有些是工作方式和表达方式的有异，多不是原则性问题。当然，其中可能也不排除有一些异端和有异端倾向的人在推波助澜，兴风作浪。但总是来说，教会内部要允许工作方式的不同，也要彼此扶助。不能夸大分歧，看不顺眼，就对别人的事工横加指责。要沉住气，耐下心，多观察、深理解，看主流，谋发展，也鼓励更多新人以新的方式参与进来。□

26 李道生：《走在锡安大道上——李道生回忆录》。http://www.ttfanwen.com/info_18/fw_3134607.html。

反教浪潮中前进的中国基督教

——以《少年中国》关于宗教的讨论为例

文 / 张锴

内容摘要：

本文试图对《少年中国》¹ 关于宗教讨论这段历史的研究，分析民国时期知识分子对宗教的否定态度以及基督教对此产生的回应。通过社会学与历史学相结合的视野反思对宗教的否定是否必然导致宗教的衰退？世俗化与宗教的衰落之间是否有必然联系？为何中国基督教在如洪水猛兽般的反教浪潮中能作出回应并不断前进？

关键词：新文化运动 《少年中国》 反教 世俗化 中国基督教

1 《少年中国》是新文化运动时期的主要社团之一——少年中国学会办的一份刊物。《少年中国》月刊将中外学者讨论宗教问题的文章编辑成3册专刊。参陈正茂著：《理想与现实的冲突——少年中国学会史》，台北：秀威咨询科技股份有限公司，2010年，第131页。

一、导言

本文采用社会学与历史学相结合的方法探讨这一主题。正如斯达克 (Rodney Stark) 的《基督教的兴起》，就是一本社会学家运用历史材料做研究所获得的成果。正如斯达克说：“我是一个社会学家，有时候也拿历史材料做研究”。² 在社会学方法论的取向上采取人文主义的定性研究方式。文章参照了斯达克在这本书中从“物质”和社会的层面解释基督教的兴起。³ 因此在写作思路上也从社会的、理性的层面思考中国的基督教是如何作为一股积极力量回应中国知识界引发的反教浪潮并且能够不断前进。行文中不涉及任何的数据分析，而是完全从历史材料中寻找线索，结合对世俗化的理解尝试回答基督教能积极回应世俗思潮的因素到底是什么。

二、爱国情怀与批判精神

民国时期的知识分子中，大多数对宗教持否定态度。其反教文章主要发表在《少年中国》和《新青年》这两份刊物上。⁴ 在编辑成三册的《少年中国》月刊中共收录了27篇文章，但只有4篇肯定宗教的价值，其余23篇均对宗教持否定态度。大部分学者之所以反对宗教，其理由在于宗教是反科学的。如王星拱，把宗教保留在神秘领域，认为宗教与科学是对立的，它总是在对对象毫不研究的前提下提出一个固有的假设，这样便导致了知识的阻塞。他

说：“宗教对于何项问题，都是用一个‘俯拾即是’的总解决，研究一番而莫知其所以然，然后信从一个不可知的存体，还有可以饶恕之理由，好不研究，在开宗明义之时，就信从如此，是科学所极反对的。”⁵ 从反科学立场反对宗教的还有朱执信、李石曾、李煜瀛、周太玄、吴稚晖等。反对意见之所以占到主流，与新文化运动的发展密切相关。“科学”与“民主”是贯穿新文化运动的两个重要口号。而新文化运动之所以能够顺利推动，最主要的原因在于中国迫切需要现代化，当然也包括政治方面的原因。推动者认为，中国要实现现代化就是要吸收西方的制度、科技与文化。至于文化中是否包含宗教，态度上始终不能统一。但显然反对者占多数，主要原因是宗教与科学冲突，宗教是反科学、反理性的。但只要详细考察史料就会发现，新文化运动除了中国自身的原因外，外来的西方思潮是一个更重要的推动力。虽然科学精神与基督教都是由西方传入中国的，但是20世纪初的欧洲，宗教已不再具有主导地位，对于主张全盘参照西方经验的中国知识分子来说，自然也会跟着西方的步伐走。⁶ 少年中国学会的会员里有一部分在法国留学，甚至海外分会的会员曾写信给法国学者，征求宗教对于中国之未来以

2 罗德尼·斯达克 (Rodney Stark) 著：《基督教的兴起》，黄剑波，高民贵译，上海：上海古籍出版社，2005年，第3页。

3 斯达克认为他并没有将基督教的兴起简单约化为纯粹“物质”或社会的因素。信仰和教义仍然有着不可取代的地位。同上。

4 除《少年中国》与《新青年》外，《觉悟》、《学衡》、《哲学》、《民铎》、《新潮》、《星期评论》、《广州日报》、《民华周报》、《民国日报》等报刊也纷纷刊载文章，形成新文化运动以来第一次规模最大的宗教批判热潮。参杨天宏著：《基督教与民国知识分子》，北京，人民出版社，2005年，第76页。

5 王星拱，“宗教问题演讲之一”，载张钦士编：《国内近十年之宗教思潮》，北京：京华印书馆，1927年，第65页。

6 对中国思想界发生重要影响的两位外国人是美国的杜威和英国的罗素，他们应中国教育界领袖之请，来华演讲。杜威主张实验主义，罗素主张经济的社会主义。对基督教都持反对的态度。胡适是杜威的学生，认为凡不能以理智分析的，都是非科学的东西。参王治心著：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社，2004年，第226页。

及宗教价值的意见。得到的答案均是负面的。⁷ 美国社会学家彼得·伯格 (Peter L. Berger) 认为,“法国是欧洲版图里世俗化程度最高的国家。尤其是在法国的教育系统里,教师是按照启蒙的世俗性来教化学生。尤其是小学和中学教育先后纳入义务教育的范畴后,教师的权力就更大了”。⁸ 或许可以这么说,法国教师的权力不仅在纵向扩展了得到了充分体现,甚至在横向延伸上,他们也间接武装了一批有世俗头脑的中国学生。从思想层面和政治层面来看,整个形势都是对基督教不利的。不管是被中国知识界邀请来华演讲的外国学者,还是通过书信答复中国学者的外国学者,对于宗教无一不作否定的答复。除了这一具有外来因素的推动外,还有一个重要的内在因素就是自二次非基运动开始,中国社会直接围绕基督教与帝国主义的密切关系来对基督教直接加以反对。

早在《少年中国》刊出反教文章之前,基督教内部已经意识到要摘掉“洋教”的帽子,自立运动成功的使得教会在经济与政治管理上走向自治,但是国内爆发的一系列政治事件,如五杀惨案和五四运动与来自苏联的政治主张,如马列主义,使得基督教依然不能摆脱它与帝国主义的关系。加上新文化运动对科学的崇拜也最终使得教会学校的宗教教育不断衰退。可见,爱国精神与批判思维分别成为反教者从政治层面和思想层面否定基督教的最主要因

素。一般来说,政治的压力联合世俗的思潮会削弱一个宗教的影响,好比发端于十八世纪的启蒙运动与法国革命、法国人权宣言对宗教产生的影响。形象的说好比瘟疫传播到一个地区,这个地区的居民自然就会出现遭到瘟疫入侵后的症状,比如咳嗽、发热等。根据伯格的描述,在欧洲,教会的症状表现在其公共影响力不如从前,出席礼拜的人数大幅度下降,对宗教漠不关心等。⁹ 但是中国的基督教却并没有表现出这一症状。其原因就在于基督教并没有把“爱国”和“批判”视作敌人,反而把它们作为检视自己能否与中国社会相适应的工具。自立运动就代表了基督徒表达爱国的一种努力。但更重要的表现是中国基督徒面对新文化运动的冲击,首先意识到的不是“亡教”,而是“亡国”。许多基督徒把救国看的比“救教”更为严峻,国难当头,救国不分异己。基督徒没有因为只顾灵魂得救而坐视国家灭亡,相反他们选择救国。这一点既符合新文化运动的精神,更符合民族气节。其次,基督教看到了新文化运动的批判思维带来了基督教会内部的革新。虽然,新文化运动引入的新思潮是反对宗教的,但是新思潮背后的精神是中立的,这个精神就是批判思维。批判思维既可以用来反教,也可以用来护教。基督教正是抓住了它的中立性和工具性价值来检视自身存在的问题。一改教会过去的盲从、狭隘、西方化等。如对教务上依赖洋人的批判,对教会学校学生只会说英文不会说中文这一问题的批判,对教会关心灵魂得救而不问国家前途命运的批判等。¹⁰ 面对新文化运动的冲击,基督教之所以还能保持活力,很大程度上在于他们并没有把它视为洪水猛兽,而是视为自我改良的契机。基督教借助新文化运动的革新精神把基督徒的关注点从彼岸拉回尘世,大大促进了教会与社会的互动,拉进了教会与社会的距离。

7 1921年2月25日,少年中国学会巴黎分会会员向他们知道的法国学者寄去了几封内容相同的信,征询他们对以下三个问题的意见:1.人是否是宗教的动物? 2.新、旧宗教是否还有存在的价值? 3.新中国是否需要宗教? 根据巴黎大学中国史教授格拉内 (Macel Grant)、小说家巴比斯 (Henri Barbusse) 以及巴黎大学社会学教授布格 (Celestin Bouglé) 的回信,对于前两个问题,回答是否定的。对于第三个问题,格拉内和巴比斯表示否定,布格没有作答。参杨天宏著:《基督教与民国知识分子》,北京:人民出版社,2005年,第76页。

8 彼得·伯格 (Peter L. Berger) 等著:《宗教美国,世俗欧洲?》,曹义昆译,北京:商务印书馆,2006年,第28页。

9 同上,第15页。

10 段琦著:《奋进的历程》,北京:商务印书馆,2017年,第157-161页。

当世俗思潮要把宗教排挤出社会公共领域之外时，基督教利用当时的国家局势，通过选择参与救国与自我批判在公共领域发挥了应有的作用，与世俗世界共同维护了国家的利益、民族的尊严。这样的事，没有人会阻止。

三、领袖、团体与信息媒介

一场运动或一个思想的广泛传播需要具备三个要素。一是具有影响力的推动者。二是具有凝聚力的组织或团体。三是具有渗透力的作为思想载具的文字。

欧洲世俗化的发展，知识分子、“教师军团”和由左派意识操纵的政党、工会这些推动者和团体发挥了巨大的作用。¹¹

文字方面，根据伯格对世俗化下的一个简单定义，其中之一就是哲学、艺术、文学作品中宗教内容的衰落。¹² 这样，世俗化透过宗教性弱化的文字作品所发挥的渗透力就更大了。新文化运动的发起者，《少年中国》刊出的27篇讨论宗教的文章作者全部是世俗思想的推动者，其中一些持反教态度的学者在当时具有一定的影响力。如蔡元培当时任北京大学校长，陈独秀是《新青年》杂志创办人，王星拱任北大教授，李石曾是非基督教大同盟的领袖人物，李璜与曾琦留法期间组织了巴黎通讯社等。这些反教的学者凝聚成一个五四时期最具有影响力的社团-少年中国学会。会员覆盖至全国，甚至在海外设有分会，欧洲的会员最多。杨天宏对这个团体的评价是，这是一个思想文化水准较高的人才荟萃的社会团体。李大钊、毛泽东、朱自清等一大批后来在中国现代政治、教育、思想、文化领域里产生重要影

响的人物都先后加入少年中国学会。¹³ 该学会的机关刊物《少年中国》因为刊载的反教文章最多，对宗教的反对声音最为激烈，所以它是一本首当其冲的反教期刊。除此以外，《新青年》、《民国日报（耶稣号）》、《北京周报》上也有反教的文章出现。勉强符合伯格所描述的文字作品中宗教内容之衰退的世俗化进程是收回教育权运动。少年中国学会的成员极力反对宗教教育，在他们达成的《中华教育改进社决议案》这一文件的第五条清楚说明：凡幼稚园、小学及中学有宣传宗教课程或举行宗教仪式者，不予甲种注册。之后全国教育联合会第十届年会又通过《学校内不得传布宗教案》。办法之一便是要求各级学校不得传布宗教，或使学生诵经、祈祷、礼拜等事。¹⁴ 国民政府颁布的私立学校立案规程中，其中一条就是不得以宗教科目为必修课。¹⁵

基督教利用领袖、团体和文字这三要素进行反攻，使他们不至于面对这三座大山望而却步。反教文章刊载以后，基督教会并没成为屠刀下待宰的羔羊，而是拿起武器奋力回击。双方的较量不是刀与布、炮与弓，而是刀与刀，炮与炮。中国教会的领袖级人物吴雷川、赵紫宸、刘廷芳等于1920年建立北京证道团并创办机关刊物《生命月刊》。受证道团以及《生命月刊》的影响，青年会创办机关刊物《青年进步》，中华归主运动创办《中华归主》、《兴华报》、《神学志》、《圣报》。纷纷对新文化运动作出回应。这些报刊积极汲取了新文化运动中的科学与批判精神，为基督教严格审查自身，调整自身以更好的融入中国社会提供了强有力的推动。特别是面对基督教教育权被收回的问题，领袖、团体和文字以及驱动他们的爱国情怀和批判意识发挥了积极的作用。吴雷川和刘廷芳的意见最有代表性，提出教会应当自我省察，改良教育。中华基督教教育会主张教

11 彼得·伯格 (Peter L. Berger) 著：《宗教美国，世俗欧洲？》，第26-29页。

12 彼得·贝格尔著 (Peter L. Berger) 著：《神圣的帷幕》，高师宁译，上海：上海人民出版社，1992年，第128页。

13 杨天宏著：《基督教与民国知识分子》，第59页。

14 段琦著：《奋进的历程》，第257-259页。

15 王治心著：《中国基督教史纲》，第241页。

会要中华化。强调中文、中国古典文化、中国学者在基督教大学办学中的优先地位。教育会的机关刊物除过去的英文期刊《教育期刊》外，又增加了中文的《中华基督教教育期刊》。¹⁶可以说，中国基督教会能与世俗世界“互攻”，原因在于手里握着相同的武器。三大武器中，最有杀伤力的是文字。因为文字可以以现代化的信息手段为媒介广泛传播。比如通过印刷、信函、通电、宣电¹⁷等。甚至人口迁移，如留学生、海外劳工、外来访客¹⁸等，也是另一个应当考虑在内的因素。这也是为什么基督教会和他的世俗对手都会选择通过刊物来宣传它们各自的主张。从《少年中国》发起宗教讨论一直到收回教育权运动，可以明显看到中国基督教与学界、社会的交锋中，领袖、团体与文字工作所发挥的巨大作用，尤其是文字在不同价值观念的冲突中发挥出的重要性得到了充分体现。

顺带提及的是，除了基督教会自身的努力外，教外的学者中也不是都反教。尽管《少年中国》只刊载了四篇为宗教辩护的文章，但是从传媒的意义上看，他们发表的文章也帮助基督教起到了推波助澜的作用。

四、物质、文化与宗教需求

16 同上，第271-279页。

17 “非基督教学生同盟宣言”与“非宗教大同盟宣言”均通过通电发布并载于《先驱》与《民国日报》。段琦著：《奋进的历程》，第167-169页。

18 根据徐中约的叙述，在外国学习后来归国的留学生中，从1903年至1919年，这些学生中有41.51%在日本学习、33.85%在美国，24.64%在欧洲。近代西方文明摇篮的法国，在第一次世界大战期间吸引了大量勤工俭学的留学生以及一支劳动大军。1918-1919年期间，这支劳动大军约有20万人。外来访客中杜威、罗素等来华演讲。徐中约著：《中国近代史》，计秋枫等译，北京：世界图书出版公司北京公司，2014年，第373，381，382页。

高师宁在“世俗化与宗教的未来”一文中认为宗教不会在现代社会消亡。她引用马斯洛的观点，认为人有五种需要。分别是生理需要、安全需要、爱的需要、尊重的需要以及自我实现的需要。她把前三项归类为生存的需要，后两项则归为人格发展的需要。但她认为人还有一种追求意义的需要。历史证明，绝大多数人是依靠宗教满足人之意义的需要。¹⁹可以说，19世纪西方传教士在华正是通过满足前两种，既满足中国人的生存与人格发展需要来传教并争取立足之地的。从马礼逊来华至中国解放以前的这段时期，中国社会道德沦落、文化上保守封建、军阀割据、医疗水平低下，科技水平落后，传教士通过提供免费为穷人看病、为穷人家的子女提供食宿与教育等服务使得这些受此恩惠的中国人对他们感恩戴德。高师宁说：“基督教作为一种外来宗教，虽然在进入中国社会后，其发展道路是曲折的，但是自19世纪后期至1949年间，他们仍然在中国社会开展了一系列活动。这些活动包括兴办学校、创办医院、推广公共卫生运动，参与中国现代新闻出版事业的创立，推进各项慈善事业，倡导星期制、一夫一妻制、反对妇女缠足等陋习；又引进、宣传、普及并实践平等、民主等观念意识等。可以说在中国社会现代化的过程中，基督教发挥了重要的积极作用”。²⁰

对于物质与文化需求来说，宗教需求总是传教士的首要考虑。之所以从物质与文化的层面着手，原因在于通过这点，可以使受惠之人对基督教产生好感，由此加入教会。也可能如高师宁所说，只有人的基本需要得到满足后才会产生高级需要。²¹实际上，间接传教与直接传教在当时都存在。这就说明宗教需求不一定需要通过一个中介来进入，宗教本

19 高师宁，“世俗化与宗教的未来”，载中国社会科学网，cssn.cn，第3页。

20 高师宁，“中国社会认识基督教之途径及其参考”，载李灵、曾庆豹编：《中国现代化视野下的教会与社会》，上海：人民出版社，2011年，第34页。

21 高师宁，“世俗化与宗教的未来”，第3页。

身就是人的天然需求。后来由于中国民族意识的觉醒，中国基督徒把传教士的工作转移到了自己身上。对传教士服务社会这一传统的继承在后来1922年召开的中国基督徒全国大会上得到了体现。正如罗运炎的一段话：“基督教在吾国是或存或亡，也全在乎他能不能供给我国多数和热烈爱国的，忠于主义，勤于服务，甘于牺牲的治国人才”。²² 参与讨论的知识分子中，有一些人从思想层面上支持人有宗教需求的看法。如刘伯明。他认为，人有精神上的需求。当精神不得满足时，便由宗教来填补。梁漱溟认为宗教是一个人生活的支柱，给予人精神上的慰藉。如果没有宗教，人的生活就会崩塌。基督教只要抓住人在物质和人格发展上的需要，便可以绕开理性对宗教的非难，从人民的现实生活中寻找突破，通过服务社会赢得公共生存空间。

五、结语

综上所述，对宗教的否定不必然导致宗教的衰退。世俗思潮对教会的冲击不一定意味着教会就会逐渐走向消亡。社会学家看到虽然欧洲的世俗化程度很高，但是在其它国家和地区，如美国、东南亚、拉丁美洲、伊斯兰世界等，宗教并无像欧洲表现出的死气沉沉，甚至表现出活力和繁荣。美国之所以宗教还能保持活力，原因之一在于教会为海外移民融入美国社会提供了帮助。²³ 东南亚人的宗教之所以没有衰退，正因为现代化挑战了他们的传统价值，因此他们更要团结在宗教的周围。²⁴ 无论世俗化浪潮席卷的范围有多大，只要宗教愿意对自己严格，善于发挥自身优势，就能在一定程度上保持生

命力。早在《少年中国》刊登反教文章之前，中国的基督徒因为基督教第四次不光彩的传入就意识到了教会必然要走本色化道路。反教运动、教案、“洋教”、“假洋鬼子”的称号刺激了基督徒的自尊心，如果自身不作出调整，不消除误会，很难在国家、民族层面获得认同。一旦它下定决心为自我谋出路，努力与中国的政治、民族、社会相适应的时候，那么途中任何闯入进来的对宗教的威胁和挑战，它都会努力去克服。未完成的目标永远是对誓要完成目标的人的鞭策和激励。或者说当基督徒察觉反教反利于他们检讨一番时，就更不会噤若寒蝉。世俗性虽然可以透过政治运动、现代思想，借助领袖、团体和传媒发挥强大的影响力，但发过来，基督教却也可以将它视作考验。用王治心的话说：“反基运动对基督教不但没什么害处，却相反的成了基督教的诤友，至少可以使基督徒觉悟自身的责任”。²⁵ 努力的教会也离不开特定的处境。有时候，特定的处境能为宗教提供了一个可能发挥作用的契机。美国的教会之所以能帮助移民融入新的国家，是因为处在美利坚合众国这样一个开放的移民国家中。中国基督教可以不断前行，是因为处于帝国主义侵略加剧，民族主义情绪格外激烈的政治环境和与现代社会格格不入的社会环境之中。今天的宗教，共有的处境就是多元主义。当代的社会学家看到，任何一个价值观或宗教不可能不受到多元主义的影响。多元主义为宗教提供了一个竞争的市场，也是一个机遇。然而只有那些抓住机遇，愿意为自己的信仰奉献和奋斗的人们才会在多元化中适应多元化，在适应中克服世俗化潮流可能带来的影响。□

22 段琦著：《奋进的历程》，第247-248页。

23 彼得·伯格 (Peter L. Berger) 著：《宗教美国，世俗欧洲？》，第30页。

24 高师宁，“世俗化与宗教的未来”，载中国社会科学网，cssn.cn，第2页。

参考文献

25 王治心著：《中国基督教史纲》，第241页。

张钦士编：《国内近十年之宗教思潮》，北京：京华印书馆，1927年。

段琦著：《奋进的历程-中国基督教的本色化》，北京：商务印书馆，2017年。

王治心著：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社，2004年。

杨天宏著：《基督教与民国知识分子》，北京：人民出版社，2005年。

陈正茂著：《理想与现实的冲突-“少年中国学会史”》，台北：秀威咨询科技股份有限公司，2010年。

李灵，曾庆豹编：《中国现代化视野下的教会与社会》，上海：人民出版社，2011年。

[美]徐中约 (Immanuel C. Y. Hsü) 著：《中国近

代史》，计秋枫等译，北京：世界图书出版公司北京公司，2014年。

[美]彼得·贝格尔 (Peter L. Berger) 著：《神圣的帷幕》，高师宁译，上海：上海人民出版社，1992年。

[美]彼得·伯格 (Peter L. Berger)，[英]格瑞斯·戴维 (Grace Davie) 等著：《宗教美国，世俗欧洲？-主题与变奏》，曹义昆译，北京：商务印书馆，2016年。

[美]罗德尼·斯达克 (Rodney Stark) 著：《基督教的兴起-一个社会学家对历史的再思》，黄剑波，高民贵译，上海：上海古籍出版社，2005年。

高师宁，“世俗化与宗教的未来”，载中国社会科学网，cssn.cn。

斯里兰卡教会简史

文 / P·珊迦·以马内利 译 / 莫多克

2019年4月21日复活节周日，斯里兰卡因为ISIS的袭击而受到全世界的关注。这次袭击主要针对斯里兰卡基督徒。袭击造成300多人死亡，500多人受伤。斯里兰卡是一个以佛教为主的国家，但基督教信徒已经增长到与佛教徒并驾齐驱的地步。

要了解斯里兰卡的基督教，首先需要了解它的历史。

斯里兰卡有着悠久的宗教历史。从宗教人口上看，斯里兰卡以佛教为主，佛教人口占70.2%。¹佛教之所以成为斯里兰卡文化的一部分，是因为佛教在斯里兰卡有着悠久的历史。细看斯里兰卡文化，我们可以看到佛教文化的深厚根基。根据斯里兰卡的历史，第一座佛教寺庙建于公元前528年左右。这座寺庙是由两个商人在开悟后拜访佛陀而建造的。但佛教开始稳固立足是在公元前304 - 232年。阿肖克(Ashok)国王是印度著名的国王之一，他信了佛教。然后，他把儿子送到斯里兰卡。他的儿子来到斯里兰卡，向斯里兰卡国王泰萨(Tissa)宣讲佛教。泰萨国王接受佛教后，斯里兰卡所有人都接受了佛教。²

从我们的历史看，斯里兰卡曾是葡萄牙、荷兰和英国的殖民地。在这个殖民时代，斯里兰卡佛教徒

受到了这些以基督徒名义的殖民者的虐待。

在斯里兰卡基督教历史上，斯里兰卡教会传统声称当时在印度的圣提摩太访问过斯里兰卡，但我们没有任何历史证据证明这一观点。考古部门曾发现了一个石头十字架，这个十字架可以追溯到公元四世纪。在六世纪，一个希腊商人印地·科斯马斯(Cosmas Indicopleustes)写了《基督教地形图》(Christian Topography)，他提到斯里兰卡的聂斯托利派基督教(即景教)社群。他在记录中说，这些基督徒是从波斯来到斯里兰卡的。

公元六世纪以后，我们没有任何有关斯里兰卡基督教团体的历史记载，直到1505年。³

1505年，葡萄牙人来到斯里兰卡，殖民化了斯里兰卡。

1543年，罗马天主教传教士随着葡萄牙人来到斯里兰卡。

在这个阶段，斯里兰卡国王对基督教不感兴趣。但是葡萄牙人利用宗教作为控制斯里兰卡人民的工具，我们可以看到葡萄牙人给予那些接受基督教的斯里兰卡人以特权。从这里，我们可以看到，许多斯里兰卡人接受基督教是因为想获得这些特权。⁴

一个主要问题是天主教传教士不学习当地语言，这样大多数人不理解基督教信仰。我们可以看

1 Kenneth Kimutai, "Religious Beliefs in Sri Lanka," www.worldatlas.com, April 25, 2017, <https://www.worldatlas.com/articles/religious-beliefs-in-sri-lanka.html>.

2 Barbara O'Brien, "Buddhism in Sri Lanka: A Brief History," www.thoughtco.com, July 23, 2018, <https://www.thoughtco.com/buddhism-in-sri-lanka-450144>.

3 David Joseph Ephraim, "Strategizing Renewal in the Church in Sri Lanka," thesis of M.A. in Missiology (Fuller Theological Seminary, September, 1987), 16.

4 同上, 16-19.

到,很少有真正的天主教传教士学习当地语言并解释基督教。在斯里兰卡的北部,一些传教士利用戏剧来接近佛教徒。但是这些少数的传教士不能影响整个斯里兰卡。大多数基督徒强迫斯里兰卡人民接受基督教。⁵

接下来,荷兰人来到了斯里兰卡,他们把葡萄牙人赶出了斯里兰卡。同时来斯里兰卡的还有新教传教士。这些新教传教士并没有试图转化佛教徒,他们与罗马天主教徒作战。他们摧毁了罗马天主教教堂,强迫罗马天主教徒改信新教。⁶ 斯里兰卡人无法理解这些天主教和新教的问题。

大卫·约瑟夫说:“他们不明白天主教和新教之间的区别。他们也不了解这些欧洲国家之间对立背后的宗教历史。斯里兰卡人民看到的是两个欧洲国家试图互相毁灭。他们都声称自己的宗教基督教优于斯里兰卡本土宗教,应该被斯里兰卡人民接受。”⁷

然后,英国人来到斯里兰卡,给了斯里兰卡宗教自由,他们停止了宗教迫害。此时,大多数基督徒都是名义上的基督徒,他们不是真正皈依基督教,他们接受基督教是因为他们需要特权。这些名义上的

5 同上。

6 同上。

7 同上,28。

基督徒又回归了佛教,我们可以看到斯里兰卡的基督徒人口减少了。英国人带着圣公会的基督徒来到了斯里兰卡,但他们是差会的形式来到斯里兰卡的。他们以教育为其使命,建了很多学校,他们同样忽视了我们自己的斯里兰卡语。⁸

我们可以清楚地看到,佛教宗教背景下的斯里兰卡人,他们把基督教视为外来宗教,他们认为那些斯里兰卡人接受基督教是为了特权,是斯里兰卡的背叛者。

不过今天我们有6%的罗马天主教徒和1%的福音派。⁹ 我们可以看到五旬节派和灵恩派基督教运动的巨大发展。五旬节派和灵恩派基督徒的增长,是因为医治和超自然的工作。□

2019年5月27日

8 David Joseph Ephraim, "A Study of Three Post-Reformation Renewal Movements with Special Application to the Protestant Church in Sri Lanka," dissertation of Doctor of Missiology (School of World Mission, Fuller Theological Seminary, April 1991), 25-27.

9 Jason Mandryk, Operation World - HB 7th Edition: The Definitive Prayer Guide to Every Nation, Revised ed. (Colorado Springs: Biblica Publishing, 2010), 770.

关于本刊

本刊是世基华文传媒创办的一份面向全球的思想性与学术性的基督教背景的杂志，意图在中国基督教自身的独立性进程中有所努力，有所探索。

华夏中国自身的传统性和欧美西方的现代性在今日全球化浪潮中同样面对巨大考验，中西之争和古今之争今日必须放在一个更加宽广的全球化视野中加以审视，在全球化的持续性深化与挫折中不断自我检讨与创造性想象。

而自晚清以来，中国思想界知识界与中国民众之间对于基督信仰的理解和表达存在着巨大的张力，形成了各不相容的话语体系，此种裂痕与冲撞使得中国基督教的独立性品格无以彰显，所谓汉语神学只能成为封闭性知识生产和传统中西之争的再版。

所以本杂志意图从当代新一代基督徒的视野中与各种思潮和话语对话，成为一个开放性的对话平台，力图透过思想性和学术性文字之方式，在塑造中国基督信仰的独立品格和思想深度之进程中，有所努力。

因此，诚挚邀请各界同仁，不吝赐教与指正。以此与诸君共勉。

编辑部：

电话：00852-60670325

邮箱：christiantoday@163.com

主编：

电话：0086-15606137762

邮箱：yitianyi@126.com

文章不代表本刊立场，仅代表作者观点。欢迎交流与探讨！

版权所有，未经授权，不得翻印、转载及翻译。



明义士



明义士1935年于山东齐鲁大学的毕业班合影



明义士发现的甲骨文



明义士在济南居住的别墅南新街58号，曾与老舍比邻而居



明明德，明义士的儿子，中国出生长大第二任加拿大驻中国大使，1978年在中国

明义士，1885年2月23日出生于加拿大安大略省克林顿镇。1910年神学院毕业后，接受加拿大北长老会差会的差派，到中国河南省传教，并到齐鲁大学任教。在中国传教其间，完成了《甲骨研究》、《考古学通论》等著作，并发表了一系列研究甲骨文的论文，使他成为中国甲骨文研究的奠基人。明义士的儿子明明德后来成为加拿大驻中国大使，并把所有甲骨文资料返还中国。

“在所有的中国或外国考古学家中，作者是第一个怀着纯科学的态度访问殷墟的人。在殷墟发现以后的日子里，我多次乘跨那匹老白马，潜行外出，来此故城考察。就是罗振玉，这位甲骨文研究最有名的学者，《殷墟书契》的作者，也是最近几年来彰德一两次，而到此故都遗址只有一次。”

——明义士《殷墟卜辞·英文自序》

ISSN 2616-7425



9 772616 742001

- 总第06期（季刊）简体版
- 主办：世基华文传媒有限公司
- 售价：港币 HK\$100 美金 \$15