

概念史视野中的晚清天主教与新教

章 可

摘 要：晚清之前，国人对基督宗教的认识实际上只是天主教。19 世纪相当长的时间里，“天主教”仍然被许多中国人用作基督宗教的总称。新教传教士为与天主教相区别，使用“辨正教”、“更正教”等词汇强调自身正统，两教在概念上展开对“正”的争夺。“天主教”由总称变成基督宗教之一派，以及“新教”译名之流行，是新教传教士提升新教地位的努力与晚清维新思潮相结合的结果，由此产生的“新教胜于旧教”观念，对现代中国人的历史和宗教认知造成很大影响。

关键词：概念史 天主教 新教 维新思潮

基督宗教传入中国，在明末清初达到一次高潮，但到清中期经历了一百多年的禁教期。鸦片战争后，教禁解弛，入华的除天主教外，另有大量新教传教士。晚清天主教与新教传教士的传教活动有许多差异，到后期教会教民之间也曾爆发冲突，学界多有论述。^① 从最基本的概念容受角度看，晚清中国人曾使用大量纷繁各异的词汇指称今日的“天主教”、“新教”、“基督宗教”等概念，引起的争议甚而至今未绝。译词的纷争，不是简单的西教东传或汉语新词创制问题，也与中国人对历史和宗教的特定认知密切相关。^②

西学东渐，汉语中诞生大量新词。无论新词的创制出自本土或借自日语，都促使古代汉语中原有字、词的涵义发生改变，“宗教”之“教”便是典型例子。^③ 美国学者史密斯在研究“宗教”概念时提出，“一部成熟的观念史，必须奠基于对新词语以及对旧词语在其含义上的新发展的细心审视之上”。^④ 由于基督宗教在中国传播具有阶段性，诸如“天主教”等词汇，其指涉的涵义并不恒定，历史上的涵义与今日的用法不完全相同。

晚清翻译西方概念时新词大量出现，其语义并不都是简单的对等复制，而可能发生“扩展、收缩、改进、恶化、移位、禁忌化或寓意化等诸多变易现象”。^⑤ 这类现象，或用刘禾的说法，

① 参见刘世龙：《试析天主教和新教清末在华活动的区别》，《社会科学研究》1985 年第 4 期；赵玉华、刘凌霄：《清末天主教和新教在华传教活动的异同》，《山东大学学报》2003 年第 1 期。关于晚清两教派间冲突，参见杨大春：《晚清天主教会与耶稣教会的冲突》，《史学月刊》2003 年第 2 期。

② 方豪曾整理“天主教”概念的中文名称（参见方豪：《我国圣教二十二种名称之考释》，《我存杂志》第 4 卷第 6、7 期，1936 年）。赵广军的博士学位论文《西教知识的传播与晚清士流》（华中师范大学历史文化学院，2007 年）对晚清士人的“西教”知识作了详细论述。感谢刘家峰教授告知。

③ 参见陈熙远：《宗教：一个中国近代文化史上的关键词》，《新史学》（台湾）第 13 卷第 4 期，2002 年。

④ 史密斯：《宗教的意义与终结》，董江阳译，北京：中国人民大学出版社，2005 年，第 17 页。

⑤ 方维规：《历史语义学与概念史——关于定义和方法以及相关问题的思考》，冯天瑜、刘建辉、聂长顺

这些“主方语言中意义的发明和创造”，^①涉及的不仅是语义学问题，而且关系到更广大的思想文化背景。在晚清这个西学东渐的关键阶段，往往同一西方概念在“词化”过程中会出现大量不同汉语译词，而译词统一过程并不单取决于翻译本身在“理据”上的选择，而会有许多社会文化因素参与。^②就本文论题而言，狭义的“概念史”很难单独存在，它需要被置于观念史和社会文化史之中才能更好地理解。^③

基督宗教概念在汉语中寻求对应术语，是相当复杂艰难的过程。无论天主教或新教，有关至上神的“译名之争”曾长期延续，至于翻译《圣经》时的具体用词选择，更是争论迭出。而“天主教”（Catholicism）和“新教”（Protestantism）此类关系到“标明自身”的译名歧见，其中不仅有纯粹学理的考虑，更包含两派之间或与其他宗教之间社会政治性的争夺用心。教内人士选择何种词汇，与教外士人的印象和认知之间，具有复杂的影响与互动。即使最简单的沿用，都会在微观层面带来涵义的部分传递和创造，从而产生新的“边缘义”或“周边义”，甚至参与到特定观念的塑造当中。

一、“天主教”之辨：涵义的转换

明末天主教传教士来华后，对选择什么中文词汇来对译基督宗教的 Deus，曾有多种意见。耶稣会内部、耶稣会与其他天主教修会之间，均有激烈争论。嘉定会议等几番讨论之后，教廷在 1704 年最终裁定“天主”为可用译词，不用“天”或“上帝”。^④当然，从利玛窦（Matteo Ricci）开始，天主教传教士们就已多用“天主教”称呼自身。而由明末至 19 世纪，中国士人无论宣教、卫教或敌教、反教，也大多接受和使用“天主教”这一名词。

正像 Catholicus 本身有“普遍”之涵义一样，明末清初传教士使用“天主教”名词时，实际是指称基督宗教总体。在他们笔下，凡基督信仰之人，均属“天主教”。尽管天主教传教士来华之际，欧洲宗教改革运动已经兴起，但出于策略考虑，他们在中文著述里基本不提“天主教”的教派纷争。利玛窦《坤輿万国全图》“罗马国”的注文中写道：“此方教化王不娶，专行天主之教，在罗马国，欧逻巴诸国皆宗之。”^⑤艾儒略（Giulio Aleni）《职方外纪》提及：“凡欧逻巴州内，大小诸国，自国王以及庶民，皆奉天主耶稣正教，丝毫异学不容窜入”。他在谈到德意志（“亚勒玛尼亚”）时，没有谈宗教，而英吉利则被置于“欧逻巴”卷最后一篇“西北海诸岛”，叙述简略，只记录风土奇闻，甚至未提及“奉教”。^⑥同样，南怀仁（Ferdinand Verbiest）等人

① 主编：《语义的文化变迁》，武汉：武汉大学出版社，2007 年，第 19 页。

② 刘禾：《跨语际实践：文学，民族文化与被译介的现代性（中国，1900—1937）》，宋伟杰等译，北京：三联书店，2002 年，第 36 页。参见黄兴涛：《“话语”分析与近代思想文化史研究》，《历史研究》2007 年第 2 期。

③ 沈国威：《近代中日词汇交流研究：汉字新词的创制、容受与共享》，北京：中华书局，2010 年，第 7 页。

④ 方维规提出，中国学者应有区分“概念史”和“观念史”的方法论自觉（参见《概念史研究方法要旨——兼谈中国相关研究中存在的问题》，黄兴涛主编：《新史学》第 3 卷，北京：中华书局，2009 年，第 20 页）。本文题为“概念史”，但有的部分（如第三节）主要论述“观念”。

⑤ 参见李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 15—58 页；张国刚：《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》，北京：人民出版社，2003 年，第 390—398 页；戚印平：《“Deus”的汉语译词以及相关问题的考察》，《世界宗教研究》2003 年第 2 期。

⑥ 参见朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001 年，第 210 页。

⑦ 艾儒略著，谢方校释：《职方外纪校释》，北京：中华书局，1986 年，第 67、92—93、103—104 页。另

撰写的《西方要纪》也认为：“西洋诸国，惟有一天主教，并无他教。”^①到乾隆年间，蒋友仁（Benoist Michael）在所译《地球图说》中仍声明：“（欧逻巴州）上下皆奉天主教，婚不二色，教无异学。”^②这类西人地理著作都不约而同地描绘出一统的欧洲“天主教”世界。此时的概念体系中，即使基督宗教内部存在改革与分裂，也都是“天主教”内部事务。

不过，清中期士人并非对新教改革情况一无所知。雍正年间陈伦炯在《海国闻见录》中说，欧洲各国“而尊天主者，惟干丝腊、是班牙、葡萄牙，黄祁为最。而辟之者，惟英机黎一国”。^③但笔止于此，未说明“辟天主”的英机黎（英吉利）所信为何教，当时的读者也不知英机黎人是否信仰基督。

19世纪中期前，在中国士人的观念中，“天主教”一词基本涵盖整个基督宗教：凡信奉天主、耶稣者均为奉天主教之人，“天主教”是与伊斯兰教、佛教等并立的宗教。如学者赵翼认为“大抵欧罗巴诸国，悉奉天主教”，把“天主教、孔教、佛教、回回教”称作天下四个“大教”。^④从康熙年间邱嘉穗的《天主教论》，^⑤到道光年间俞正燮所撰《天主教论》，^⑥梁章钜所写《天主教》，^⑦都把“天主教”等同于基督宗教全体。

到晚清，随着新教传教士的到来，新教在中国也逐渐树立起与天主教不同的独立宗教地位，并为中国人所知。中国人的原有概念结构遭到冲击并逐步改变。“天主教”一词的涵义由“基督宗教”（Christianity）转变到现代通用的“罗马天主教”（Catholicism），经历了很长过程。

晚清最早出现的一批“开眼看世界”的西学著作作者，都已了解到基督新教的存在，但对其理解和命名还很不一致。徐继畲《瀛环志略》已对天主教和新教有所区分，但所用词汇主要是“洋教/西教”、“公教/修教”。^⑧“洋教”和“西教”之分虽为一些晚清士人所沿用，但从字面上看类似于同义替换，不利于记忆和区别。^⑨梁廷枏在完稿于1846年的《耶稣教难入中国说》中，使用了后来较多见的名词“耶稣教”，^⑩但他只笼统地说“故凡尊耶稣者，至称之曰天主，

① 参见龚缨晏：《鸦片战争前中国人对英国的认识》，黄时鉴主编：《东西交流论谭》，上海：上海文艺出版社，1998年，第232—234页。

② 南怀仁等撰：《西方要纪》，《〈海录〉及其他三种》，上海：商务印书馆，1936年，第8页。

③ 蒋友仁译：《地球图说》，“续修四库全书”收清阮氏刻文选楼丛书本，上海：上海古籍出版社，2002年，第6页。

④ 陈伦炯撰，李长傅校注：《〈海国闻见录〉校注》，郑州：中州古籍出版社，1985年，第69页。

⑤ 赵翼：《廿二史札记》，北京：商务印书馆，1987年，第726页。

⑥ 邱嘉穗：《天主教论》，魏源：《皇朝经世文编》卷69“礼政十六正俗下”，光绪十七年上海广百宋斋印本。

⑦ 俞正燮：《天主教论》，《癸巳类稿》，北京：商务印书馆，1957年，第582—585页。

⑧ 梁章钜：《天主教》，《浪迹丛谈》，北京：中华书局，1981年，第79—80页。

⑨ 徐继畲：《瀛环志略》，上海：上海书店出版社，2001年，第183、191页。“洋教”和“公教”指罗马天主教，而“西教”和“修教”指新教。另据任复兴研究，徐继畲在1844—1845年的《瀛环志略》第二稿中，在“意大利亚列国”节中已经改用“天主教”和“耶稣教”的名词，参见任复兴：《徐继畲记基督教：1844—45年〈瀛环志略〉手稿》，2009年12月24日，<http://www.xujiyu.cn/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=312>，2010年8月1日引用。任复兴：《〈瀛环志略〉若干稿本初探》，《徐继畲与东西方文化交流》，北京：中国社会科学出版社，1993年，第213—229页。

⑩ 比如晚至1892年上海道台聂缉槩在为格致书院当年春季课艺命题中就说“今考泰西诸国，有所谓洋教、西教，名目益繁，未可枚举”，便可反映“西/洋”教的区分对当时士人仍未成为常识。（参见《格致书院课艺》壬辰卷，光绪二十四年上海图书集成印书局印本）

⑪ “耶稣教”一词谁最早使用已难考证，郭实猎主编的《东西洋考每月统记传》在道光甲午年就已出现该词，但泛指基督宗教。以梁廷枏、徐继畲为代表，该词于1840年代出现在中国人的著述里。另外，

其教亦曰天主教”。^① 在他笔下,“耶稣教”也只是“天主教”的同义词,并不对应新教。按学者所论,梁廷枏著述显示其对16世纪以后的宗教改革所知无多,^② 从行文看,他所用的“天主教”、“耶稣教”范围都包含了整个基督宗教。^③

同样的含混情况也出现在魏源编著的百卷本《海国图志》中。《海国图志》广引诸书,对天主教和新教的命名很不统一。如在“耶马尼”(即日耳曼)篇中,引用玛吉士《地理备考》的说法:“(耶马尼)所奉教有三:一罗马天主教,一路得修教,一加尔威诺修教。”但其后又引用马礼逊父子撰写的《外国史略》,使用了“天主新教”、“耶稣本教”的命名。^④ 魏源在评述时也杂采了音译和意译等多种名词,比如《南洋西洋各国教门表》:

天主教总名为克力斯顿教,亦分三:一加特力教,乃意大利所行天主旧教;一额利教;一波罗特士顿教,则诸国所后起。大都有不供他神而尚供天主偶像、画像,及礼拜前贤生日者。……世传西洋惟英吉利一国独辟天主教,不知英夷所辟者,加特力教尔。^⑤

魏源不但使用新出现的音译名词指称各教派,同时也运用旧有的“天主教”作为基督宗教总名,体现出新旧概念体系正在整合。当然,这几个音译词并非魏源首创。“克力斯顿教”、“加特力教”、“额利教”、“波罗特士顿教”先前就已出现在林则徐组织编译的《华事夷言》和《四洲志》之中。^⑥ 根据魏源的引述,道光戊戌年(1838)的《东西洋考每月统记传》中就已有“波罗士特正教”的提法。^⑦

① 1844年中法签订《黄埔条约》时期,法国使团翻译加略利(J. Callery)有意将“protestantisme”译成“耶稣教”,以与“天主教”相区别,则该词亦开始出现在中国官员视野中。(参见卫青心:《法国对华传教政策》上卷,黄庆华译,北京:中国社会科学出版社,1991年,第339页)

① 梁廷枏:《耶稣教难入中国说》,《海国四说》,北京:中华书局,1993年,第6页。

② 王聿均:《道光年间知识分子梁廷枏认识的西方世界》,《岭南文史》1994年第4期,第19页。

③ 有学者认为,梁廷枏所说的“耶稣教”,“显然是指基督教(新教)而言,并非指天主教”(参见李志刚:《基督宗教在近代中国南方的传播与解读——对梁廷枏〈耶稣教难入中国说〉一文的试析》,《从历史中提取智慧》,成都:巴蜀书社,2005年,第211页)。吴义雄却认为,梁文“对新教则全无记载”(参见吴义雄:《新教传教士在华早期活动的回顾》,曹中建主编:《中国宗教研究年鉴,1997—1998》,北京:宗教文化出版社,2000年,第445页)。说梁文中“耶稣教”只指基督新教,显然不确。

④ 魏源:《海国图志》中册,长沙:岳麓书社,1998年,第1284、1290页。

⑤ 魏源:《南洋西洋各国教门表》,《海国图志》下册,第1815页。

⑥ 林则徐:《华事夷言》,王锡祺编:《小方壶斋舆地丛钞再补编》第11帙,杭州:杭州古籍书店,1985年影印本,第1页。《华事夷言》此段论基督宗教早期历史,原文为:“克力斯顿教中又分出二教,曰额利教,曰加特力教,皆以净水教化。”而《四洲志》里除这三个译名外,还出现了“波罗特士顿教”(另有一处作“婆罗特士顿教”)(参见林则徐:《四洲志》,王锡祺编:《小方壶斋舆地丛钞再补编》第12帙,第42—45页)。

⑦ 参见魏源:《海国图志》下册,第1590页。其中说“大尼国”(即丹麦)“于是国民进波罗士特正教,崇拜救世主耶稣,而不恭偶像”。《小方壶斋舆地丛钞再补编》第12帙所收《每月统记传》与这段文字相同。而中华书局1997年影印本《东西洋考每月统记传》(根据哈佛燕京图书馆藏本影印)道光戊戌六月号《大尼国志略》中文为“于是国民进正教,崇拜救世主耶稣,而不恭偶像也”,没有“波罗士特”的译名。学者普遍认为,《海国图志》所引《每月统记传》就是《东西洋考每月统记传》(参见熊月之:《〈海国图志〉征引西书考释》,《中华文史论丛》第55辑,上海:上海古籍出版社,1996年,第251—252页)。实际上,仅以“大尼国”为例,百卷本《海国图志》的引文与中华书局1997年影印本《东西洋考每月统记传》道光戊戌六月号上的《大尼国志略》在文句上多有不同。这有两种可能,一是魏源所引的《每月统记传》并非中华书局影印本所依据的《东西洋考》原版,另有来源;二是魏源自己对引文作了改写,比如在此有意加上“波罗士特”的译名,以使读者清楚大尼国之“正教”是“波罗士特正教”,但这一可能性不大。

魏源对“英吉利辟天主教”之说的辨析，可以认为直接针对前述《海国闻见录》的说法，即恰好反映出旧有“天主教”概念与新的“加特力教”命名之间的错位。魏源说英国不是“辟天主教”而是“辟加特力教”，正能体现魏源的潜意识里仍把“天主教”视为基督宗教总称。他在《海国图志》另一处有“波罗士特之天主教”和“加特力之天主教”的提法，^①即为最佳佐证。

尽管19世纪中期已有通晓西学的士人将“天主教”和“耶稣教”并立区分，比如何秋涛《朔方备乘》指出，中国人“皆只知有天主教，而路得所创之耶苏教中国未有闻焉，盖其时耶苏教尚未盛行于泰西也。”^②夏燮《中西纪事》也言及“英人自路德改立耶稣教，于是禁行天主教”。^③但在概念运用上，仍有许多士人和魏源一样，将“天主教”视作基督宗教总称。如《朔方备乘》同节还提及“同一天主教，分而为三，而三大国者各奉其一”，^④吕调阳为谢清高《海录》作注释时也采用相似表述，以“天主教”下分“加特力教”、“额利教”和“波罗特士顿教”。^⑤可见，此阶段尚处概念变化初期，对相关概念词汇形式的选择仍有多种意见，彼此之间存在指称的不一致。

官方层面，清朝王公官员与西人交涉日多，对西方宗教之了解也不断深入。道光帝在1844年12月应准两广总督耆英上奏，开弛天主教之禁，实际上结束了康熙末年以来的禁教期。^⑥但该年弛禁一事，因法国天主教士而起，上谕针对的也是“拜偶像”的天主教。由于“天主教”这一词汇产生的指称偏差，导致新教国家不满，便通过外交途径要求一体弛禁。耆英1845年底回信给英国公使德庇时（John F. Davis），答应其请求，并称：“本大臣于各国习教规矩有无分别，本不知晓，今习教为善之人既概免治罪，则无论拜偶像不拜偶像，但系习教为善者，皆在所弗禁。”“弛禁”范围扩大到所有基督宗教教派。^⑦

其后，英美两国通过立约，将新教传教士的传教权确定下来。1858年6月签署的中英《天津条约》第8款规定：“耶稣圣教暨天主教原系为善之道，待人如己。自后凡有传授习学者，一体保护，其安分无过，中国官毫不得刻待禁阻。”同期签订的中美《天津条约》第29款则提及，“耶稣基督圣教，又名天主教，原为劝人行善，凡欲人施诸己者亦如是施于人”。^⑧

仅从这些条约文本来看，主语“天主教”与“耶稣基督圣教”等同，其中固然有英美两国外交人员欲表明新旧教同为一源，应同享权利的用心，但从中国人角度看，很难辨明其中的差异，而仍会统视为“天主教”。比如咸丰十年（1860）袁甲三在奏折里仍将美利坚、英国和太平天国通通归之于“天主教”。^⑨直到咸丰十一年，总署大臣们才对其区别有所认识，在上奏中特别提出：“查英夷所奉，系耶稣教，与法夷所奉天主教，虽属相似，而历询各夷酋，则称微有不同，其金陵贼匪所奉之教，与英夷相同。”^⑩

① 魏源：《海国图志》中册，第839页。

② 何秋涛：《朔方备乘》卷28，台北：文海出版社，1964年，第42页。

③ 夏燮：《中西纪事》，长沙：岳麓书社，1988年，第206页。

④ 何秋涛：《朔方备乘》卷28，第42页。

⑤ 参见《海录校释》，北京：商务印书馆，2002年，第229页。吕调阳注本印于1870年。

⑥ 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系编：《清末教案》第1册，北京：中华书局，1996年，第6页。

⑦ 参见《耆英等关于善待教徒的文书三件》，王庆成编著：《稀见清世史料并考释》，武汉：武汉出版社，1998年，第146页。该照会亦见《中国丛报》（*The Chinese Repository*）第14卷，1845年，第589页。

⑧ 王铁崖主编：《中外旧约章汇编》第1册，北京：三联书店，1957年，第97、95页。

⑨ 参见袁甲三：《复奏借夷剿贼有害无利折》，王之春：《清朝柔远记》，北京：中华书局，1989年，第293页。

⑩ 咸丰十一年二月一日总署奏片，台北“中央研究院”近代史研究所编：《教务教案档》第1辑第1册，1974年，第1页。

同治年间,官员督办洋务,对外交涉增多,对此也有所体认。同治六年(1867)两广总督瑞麟称:“天主教惟法国奉行惟谨,此外各国,各奉各教,不尽划一。”^①而同期曾国藩则更清楚其前后:“天主教兴于泰西,而今日之泰西,则另立耶稣教,而又改天主教。”^②同治年间,“天主教”与“耶稣教”之分在士人论述中开始多见。

对普通士人而言,尽管开始接触这两个名词,但对“天主”和“耶稣”为何成为两个教,依然不甚清楚。同治末年,《教会新报》发表论说,称“本朝有中国习天主教之人,藉教行恶,经官查办在案。此天主教之事,与我耶稣无涉”。有士人读后,不明为何“天主教与耶稣无涉”,写信询问报馆。报馆回答:“即前明正德十一年也,天主、耶稣两教分门别户,各自传教,天主教至中国在前,耶稣教至中国不过七、八十年。”^③对于引介西学的人来说,一方面要区别两教,另一方面要说明两教同出一源,并不像天主教与佛教这般差别巨大,尤显艰难。

士人尚且不明,民众更不必说。在晚清不断发生的“排洋”事件中,天主和耶稣两教往往同被攻击,一教引起的问题,另一教也会被卷入。王之春《蠡测厄言》说,“急于传教者”,只是法国天主教传教士,但“中国人民未及辨此,统闻洋人之名而即恶之,一见洋人之来而即避之”。^④同治十年总署王大臣在《致各西国大臣书》里提到,当时反教民众“不问天主耶稣有无区别,而皆指为天主教也”。^⑤

从明末到晚清,中国人对基督宗教的认知,长期来源于天主教传教士传入的概念体系,因此将有基督信仰之人统统归于“天主教”,并不奇怪。即使戊戌(1898)之后,西学传播在士人中已相当深入,但对民众而言,两教之分仍未成为常识。白话报刊《京话报》1901年仍刊文陈说:“但是这传教的人,其中却有二种:一是天主教,一是耶苏教。外国从前只有天主教,并没有耶苏教,后来他们因为意见不合,各有各的道理,所以分而为二。”^⑥

“天主教”由总称变成基督宗教之一派,这种语词和概念变化,在新教传教士陆续编写的英汉字典中亦有反映。马礼逊(Robert Morrison)在1822年版《华英字典》的第3卷《英汉字典》中,将“Christianity”译为“天主教、十字教”,将“Church”译为“圣会、天主会”及“天主堂”,^⑦同时该字典并无“Protestant”或相关词。尽管马礼逊是英国新教传教士,但仍以“天主教”之名来翻译基督宗教全体。这和“新教”尚未进入中国的概念体系有关。鸦片战争后,情况发生变化。湛约翰(John Chalmers)在1859年出版的《英粤字典》中,将“Christianity”译为“耶稣教”。^⑧而卢公明(Justus Doolittle)编写的《英华萃林韵府》和罗存德(Wilhelm Lobscheid)的《英华字典》在“Christianity”下都同时列有“耶稣教”和“天主教”两个译词。^⑨

① 宝璜等修:《筹办夷务始末》(同治朝)卷52,台北:文海出版社,1966年,第16页。

② 宝璜等修:《筹办夷务始末》(同治朝)卷54,第1页。

③ 参见佚名辑:《晚清洋务运动事类汇钞》下册,“教务篇”,北京:中华全国图书馆文献缩微复制中心,1999年,第1405页。亦见《教会新报》第2册,台北:华文书局,1968年影印本,第108—109页。

④ 王之春:《蠡测厄言》,《清朝柔远记》,第389页。

⑤ 总署王大臣:《致各西国大臣书》,邵之棠辑:《皇朝经世文统编》卷54“外交部九·教案”,光绪二十七年上海宝善斋石印本。

⑥ 《论外国人将以礼相待》,《京话报》第2号,光绪二十七年九月。

⑦ 马礼逊:《英汉字典》(Robert Morrison, A Dictionary of the Chinese Language, Part III),澳门:东印度公司出版社,1822年,第69页。

⑧ 湛约翰:《英粤字典》(John Chalmers, An English and Cantonese Pocket-Dictionary),香港:伦敦会印刷处,1859年,第24页。

⑨ 卢公明:《英华萃林韵府》(Justus Doolittle, Vocabulary and Handbook of the Chinese Language),福

二、两教在概念上对“正”的争夺

其实，“天主教”这个词在晚清发生涵义的差异，根本原因在于新教传教士在译名的选择上有意“立异”。马礼逊《英汉字典》将“Christianity”译为“天主教”，但其后入华新教传教士讨论《圣经》翻译时，更倾向于将“God”的中文译词定为“上帝”或“神”。^① 尽管其中主张“上帝”和主张“神”的两派争论极为激烈，但他们显然都没接受“天主”这个译词，显示以“天主教”作为基督宗教总称很难得到新教传教士认同。^② 晚清在华天主教与新教一直存在竞争，译词背后体现的是两教的权势争夺。

鸦片战争前后出现的西学著作，对新旧教很少有褒贬倾向。无论“洋教/西教”、“公教/修教”或“天主教/耶稣教”，其名词本身都为中性，不带有价值偏向。实际上，早期的大部分士人对基督宗教传教本身就无好感，甚至表现出强烈的反教态度，而基督宗教内部的这种分化，正是激起反教情绪的重要原因。^③

西方因宗教原因而导致的纷争残杀不断。许多对西学了解程度不深的士人，往往尚未知晓新教改革之背景，先看到了较晚近的“分教”纷争之结果，如何秋涛所说：“同一天主教，分而为三，而三大国者各奉其一，皆欲以行诸天下，何异说之滋繁欤！”^④ 中国士人出于对“太平”与“大一统”的追求，对教派的纷争往往抱强烈的批判态度。如蒋敦复在《英志自序》中就感叹道：“新旧二派纷然聚讼，孰邪孰正，或伪或真……君臣相攻，父子兄弟夫妇相仇敌，焚溺刃缢，杀人如麻，教祸之烈胡至于此极耶？”^⑤ 王芝在《海客日谭》中也说：“究天主即耶稣也，顾二教各立党，不相善，如水火。欧罗巴诸国相倾相残，莫非二教之故。”^⑥ “分教”打破了之前耶稣会士所描绘的欧洲太平一统图景，在某些具有文化保守心态的青年士子眼里，正好成为攻击西方文化的证据。迟至1900年，杨度在日记里还表达了这样的心态：“迨耶稣兴后，教会尤多，其所争辨〔辩〕皆极可笑，夷俗之陋，固无足异也。”^⑦

既然二教相残，马丁·路德在早期士人中得到的评价并不高。诸如徐继畲《瀛环志略》、夏燮《中西纪事》、张自牧《瀛海论》等，都将路德简单描述为“立教者”，^⑧ 在天主教之外，“别立耶稣教”。^⑨ 对近代以来的新旧教纷争，路德作为别立教派之人自然要负责任。徐继畲评论路德：“余谓立教以救世也，乃诸国因分教之故而残杀不已，教祖而有知也，其谓之何？”王芝也

① 州：隆祥洋行，1872年，第73页；罗存德原著，井上哲次郎增订：《增订英华字典》，东京：藤本氏藏版，1883年，第244页。

① 参见吴义雄：《译名之争与早期的〈圣经〉中译》，《近代史研究》2000年第2期；程小娟：《〈教务杂志〉中“God”汉译讨论研究》，刘树森编：《基督教在中国：比较研究视角下的近现代中西文化交流》，上海：上海人民出版社，2010年，第68—84页。

② 参见沙百里：《中国基督教徒史》，耿昇等译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第255页。

③ 吕实强：《中国官绅反教的原因》，台北：“中央研究院”近代史研究所，1966年，第45—53页。

④ 何秋涛：《化异教崇圣教疏》，应祖锡、韩卿甫辑：《经济通考续集》卷14，转引自李恩涵：《同治年间反基督教的言论》，林治平主编：《近代中国与基督教论文集》，台北：宇宙光出版社，1981年，第50页。

⑤ 蒋敦复：《英志自序》，《嘯古堂文集》卷7，同治七年刻本。

⑥ 王芝：《海客日谭》卷4，光绪乙酉湖南香远书局刻本。

⑦ 北京市档案馆编：《杨度日记：1896—1900》，北京：新华出版社，2001年，第203页。

⑧ 参见徐继畲：《瀛环志略》，第183页；夏燮：《中西纪事》，第38—39页。

⑨ 参见张自牧：《瀛海论》，王锡祺编：《小方壶斋舆地丛钞》第11帙，第3页。

批评：“欧罗巴立教之初，其意岂不以为足善国，今乃竞教而互戕矣……立教者苟有知，能不赧颜汗背也乎。”^① 郭嵩焘在日记中写道：“波罗特士者，誓不从罗马教之谓也。盖罗马教之积敝，而人民日思变计，路剔之创立教名，诚亦末流补救之术也”，^② 郭氏对基督教传教仍有厌恶之情，所以把路德改教视为“末流补救”。

与士人记述相对，新教传教士们另有一套说法。尽管来华新教传教士大多来自英美，其差会与路德并无直接关系，但他们都本着“对罗马天主教传统与制度的反动”这一宽泛的新教认同，而称赞路德改教为“正道”。《海国图志》曾大量引用马礼逊父子等编写的《外国史略》，该书称路德为“贤士”，“宣言教皇之谬，切劝各国去教皇异端”，还“将《圣书》翻译日耳曼语，令民读之，乃兴崇正道”。其中种种，尽在从正面赞颂路德改教之功。该书在记述德意志近代史时还用了一对特别的名词：“天主新教”和“耶稣本教”。^③ 此组词并不是偶然的随意用法，它展现出新教的一种特别观念，即认为新教（耶稣教）恢复了耶稣原本的正道。相比之下，罗马天主教反而成了“新教”。

使用传统中国常见的“正”字，更突出显示新教传教士之用心，即想要树立自身相对天主教的区别和优越性。虽然他们大多接受晚清士人中较通行的“耶稣教”之名，但仍不断强调自身教派为正道，“更正教”、“辨正教”、“修正教”之类名词在早期新教传教士笔下相当多见。1838年郭实猎（K. F. A. Gützlaff）主编的《东西洋考每月统记传》就谈到丹麦国民信新教为“进正教”，^④ 1857年《六合丛谈》上也出现“耶稣正教”与“天主教”相对的提法，^⑤ 而1850年代与新教传教士交往甚多的洪仁玕，在《资政新篇》中论及“日耳曼邦”时也说“辨正教亦出此邦之路得也”。^⑥ 洪氏用“辨正教”一词，明显承袭自新教传教士。^⑦ 在罗存德编写的《英华字典》中，“Protestant”条下也出现“正教者”这一译词。^⑧

既宣扬新教为正道，教士们便不断地对路德予以褒扬。1879年范约翰（John M. W. Farnham）主编的上海《小孩月报》刊载《路得马丁小传》，讲述路德授课之时，“听者皆言，此乃真神借路氏之口而宣生命之道者”，明示路德代表“真神之道”，^⑨ 1881年，英国伦敦会传教士慕维廉（William Muirhead）在《万国公报》连载《路得买丁记》，认为由于“加秃利教（按：即天主教）离圣经之言，而杂乎诸异端”，所以有新教之改革。又说：“路得乃上帝所立，以兴正教，通行于万国九洲，今时西方著名之国，大半崇奉耶稣正教，而离天主教，则信从者大为活泼，由此政事文学等事大兴矣。”^⑩ 1882年美国公理会传教士谢卫楼（Devello

① 王芝：《海客日谭》卷4，光绪乙酉湖南香远书局刻本。

② 郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，长沙：岳麓书社，1984年，第409页。

③ 魏源：《海国图志》中册，第1293、1290页。

④ 参见爱汉者等编，黄时鉴整理：《东西洋考每月统记传》，北京：中华书局，1997年，第381页。学界以往多将“K. F. A. Gützlaff”译成“郭实腊”，但传教士本人曾用中文名“郭实猎”。（黄时鉴：《〈东西洋考每月统记传〉导言》，第33页）

⑤ 《六合丛谈》1857年第1卷第10号“新出书籍”栏，沈国威编：《六合丛谈：附解题·索引》，上海：上海辞书出版社，2006年，第676页。

⑥ 洪仁玕：《资政新篇》，《洪仁玕选集》，北京：中华书局，1978年，第10页。

⑦ 洪仁玕在上海与香港期间，主要接触的都是英国伦敦会传教士，《资政新篇》中也能看出许多偏向基督新教的言论。（参见邵雍：《洪仁玕与西方传教士》，《上海师范大学学报》2001年第3期）

⑧ 罗存德原著，井上哲次郎增订：《增订英华字典》，第848页。

⑨ 《路得马丁小传》，《小孩月报》第5卷第8期，1879年12月。

⑩ 慕维廉：《路得买丁记》，《万国公报》1881年6月4日、6月11日。

Sheffield) 出版西史译著《万国通鉴》，不但颂扬“鲁特”（按：即路德）改教之功，且将新教改革列为近代史的界标性事件，“自更正教振兴，欧洲诸国之景象变化一新”。^①

当然，教义差别是两教之争的根本点。两教教士都曾著专书阐述其区别。^② 其中新教态度最激烈的，应属长期寓居宁波的美国传教士应思理（Elias Inslee）。在 1860 年出版的《圣教鉴略》中，^③ 他以“圣教”指新教（耶稣教），以“邪教”称呼天主教。该书的主旨即为“分其优劣”、“一明邪正”。应思理从西方和中国的历史着眼，强调天主教在各地犯下的恶行，甚至说“彼天主教在中华，其名最丑”，而把清中期的禁教视为英明之举，“后为皇帝明察，恶而逐之”。

这样强烈敌视天主教的来华新教传教士，并不多见。大多数新教传教士仍承认天主教之地位，以及利玛窦等人在中国传教的“贡献”。甚至有时仍强调“天主教”和“耶稣教”同出一源。^④ 因为对天主教猛烈攻击，往往连带给自己造成不利影响。但在特定语境中，对天主教仍不时有攻击之言语，李提摩太（Timothy Richard）戊戌前曾编写《日本变通兴盛记》，认为明末天主教传教士在日本传教，“皆基督教之旁门外道，托名为耶稣教会，其实则系天主教，与耶稣教相反，欧洲人皆以为不正”，称“其时日本朝廷初不知基督教有正邪之别”，^⑤ 流露出以“正/邪”区分两教的用心。

晚清在华天主教方面，同样不断宣称自身为“正”。这与欧洲天主教会的态度是一致的。早在新教入华初期，天主教教士就将新教视为“异教”，禁止天主教信徒阅读耶稣教圣经。^⑥ 对路德，天主教报刊一直声称其背叛“圣教”，而耶稣教“到底不是耶稣的教”，因为它“大不合耶稣原定的教道”。^⑦ 上海徐家汇的黄伯禄神父曾编有《正教奉传》与《正教奉褒》，辑录中国天主教相关文献。^⑧ 天主教用“正教”之名，在晚清之前极为少见，这是其对新教挑战的应对。

除“正/邪”外，亦有“真/假”，此类名词其实都可视为欧洲天主教会立场在汉语语境中的延伸。耶稣会士晁德莅（Angelo Zottoli）1859 年出版《真教自证》，说“罗代六”（按：即路德）“力诋圣教，私立门户”，将路德斥为“异教”。^⑨ 其后，1898 年直隶教区耶稣会士柯德烈出版《耶稣真教》，即针对新教的传教书籍，^⑩ 认为只有天主教才是真正的“耶稣教”或“耶稣真教”，而“冒真教之名者，近数十年中国所传之耶稣教是也”，柯氏辩道：“耶稣教在泰西各国，

① 参见谢卫楼：《万国通鉴》第 4 卷第 7 章，光绪壬午刻本。关于《万国通鉴》在晚清西史译著中的重要性，可参见邹振环：《西方传教士与晚清西史东渐》第 8 章，上海：上海古籍出版社，2007 年。

② 晚清两教阐释教义的书籍中许多都有分辨两教的内容，专门为此而作的书籍亦不少见，甚至有直接论战，比如新教方面秀耀春的《两教合辨》、倪维思的《两教辨正》，以及天主教方面的《读两教合辨》（作者待考），柯德烈《耶稣真教》。

③ 参见龚缨晏：《浙江早期基督教史》第 15 章，杭州：杭州出版社，2010 年。

④ 韦廉臣：《基督实录·序》，董树棠笔述，光绪六年刻本。

⑤ 李提摩太：《列国变通兴盛记》第 2 卷，上海：广学会，1898 年，第 24、25 页。

⑥ 罗类思：《罗主教为禁止异教书晓示教友》，王庆成编著：《稀见清世史料并考释》，第 150—152 页。其实罗类思本人也发现，在华新教传教亦可帮助基督信仰的传播，对天主教不无有利之处。但总体而言，两教仍是竞争大于合作，参见卫青心：《法国对华传教政策》下卷，第 519 页。

⑦ 《路得改教问答》，《圣心报》第 210 号，1904 年 11 月。

⑧ 黄伯禄：《正教奉传》，上海：上海慈母堂，1877 年；《正教奉褒》，上海：上海慈母堂，1894 年。

⑨ 晁德莅：《真教自证》，上海：上海慈母堂，1859 年，第 46 页。

⑩ 杨连云、徐麟：《历史的回顾和对 21 世纪河北省宗教研究的展望》，《中国宗教学》第 1 辑，北京：宗教文化出版社，2003 年，第 424 页。

概称辩驳教，或曰誓不服者，又称重整教。入中国则取名耶稣教。”^①

两教都声称自己为“正”，但考察西语词源，则基督新教一方在跨语境过程中，涵义的变动更大。早期就有识者如柯德烈，对“新教”的语源有所了解，如郭嵩焘所说“波罗特士者，誓不从罗马教之谓也”，慕维廉所译的《大英国志》也说“大英国众多波罗特士但教，言誓不从天主教也”。^②西文中原义为“抗议者、反抗者”的“protestant”，^③一旦以“辨正”之类词汇命名，“正”的位置就发生逆转，原涵义被根本性改变。这就是概念在跨语境过程中发生的语义转移。进入20世纪，“新教”之名开始多见。尽管民初一般知识辞典都陈说该词之“抗议”语源，^④但教外人士普遍接受的是“新教”或者“辨正教”之类。而较贴近其词本义的名称，诸如“抗议宗”，则只在少数天主教人士中使用。

与“耶稣教”、“辨正教”等词相比，“新教”译名开始流行较晚，戊戌之后才在学界著述中多见。但以“新教”对应“Protestantism”，早在魏源《海国图志》所引《每月统纪传》介绍法兰西国的段落中就已出现。^⑤在19世纪新教传教士编写的字典中，也有“改新”的译法，比如麦都思《英华字典》、卢公明《英华萃林韵府》、罗存德《英华字典》在“Protestantism”词条下都有“改新教”的义项。^⑥

“新”与“旧”，其词本来只是形容时间之先后，但以“改新”而论，其涵义同样带有相对于旧教（天主教）的优越性。有趣的是，到戊戌维新时期，新教传教士这种“改新”的自我宣称被本土的“改新”政治意识利用来强化现实改革的合法性。反过来，“新胜于旧”观念的形成，也促成“Protestantism”译名的变化，“新教”开始流行。“新教”译名看似客观，以新旧而论能够避免“谁为正道”的争议，但实际上不同于“西教”、“修教”、“耶稣教”等早期多见的中性名词，自身已蕴含价值优劣偏向。该译名的流行，并不简单是一个词汇史或概念史的事件，而和晚清维新运动的特定思想文化密切相关，它和“新教出而旧教殆”这种观念的兴起相生相伴，无法分离。

三、“新教出而旧教殆”：一种观念的兴起

虽然早在17世纪就有荷兰传教士进入台湾，^⑦但新教传教士大规模进入中国大陆还是在19

① 柯德烈：《耶稣真教·序》，天主教直隶教区1898年刻本。

② 慕维廉译：《大英国志》卷8“教会志略”，上海益智书会1881年刻本。

③ 现代德语、法语、英语中的protestant都来源于拉丁语的protestari，后者最早见于1529年施佩耶尔会议（the Diet of Speyer）的文件当中。参见《牛津英语词典》（Oxford English Dictionary）2009年光盘版“protestant”词条。亦可参见Joseph Wilhelm，“Protestantism,” *The Catholic Encyclopedia*, vol. 12, New York: Robert Appleton Company, 1911, p.495. 关于西方“新教”观念与认同的形成，可参见Alister McGrath, Darren Marks, eds., *The Blackwell Companion to Protestantism*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2004, pp.1-21.

④ 略举两例，黄摩西编：《普通百科新大辞典》未集，上海：上海国学扶轮社，1911年，第68页；樊炳清编：《哲学辞典》，上海：商务印书馆，1926年，第768页。

⑤ 参见《海国图志》中册，第1203页。此处用“新教”，也有可能只是因为便利指称时间上的新旧。

⑥ 麦都思：《英华字典》第2卷，第1020页；卢公明：《英华萃林韵府》，第383页；罗存德原著，井上哲次郎增订：《增订英华字典》，第848页。

⑦ Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, New York: Macmillan, 1929, pp. 209-210.

世纪。新教传教士来华初期，多集中在口岸城市，教徒也远比天主教少，如本着“防夷”立场的曾纪泽就认为耶稣教“鲜行于中国，洵不足观”。^① 由于在相当长时间里，在华新教差会传教效果不明显，也很少出现天主教会以各种方式夺占田产之类的纠纷事件，因此，尽管大多数官员士人对基督宗教总体没有好感，但有区分意识的士人，认为相对而言新教不构成太大纷扰，对教案所负责任比天主教要小。如丁日昌同治九年在《教务隐忧疏》中说：“耶稣一教，安分守己，与民无争，尚无他虞。至天主教，虽其本心并非为恶，而传教士所到之处，不择良莠，广收徒众，以多为能……莠民以教士为通逃藪，教士以莠民为羽翼。”^② 王之春也认为，教案频发，中外失和，“皆天主一教阶之厉也”。^③ 陈其元甚至认为，新教信徒不喜传教，“然天主教人庞杂嗜利，喜传教；耶稣教人自守，而不传教”。^④

至于一些与新教关系密切的士人，立场愈发鲜明，如王韬指责天主教“嚣然不靖”、“因教以滋衅”，而“惟耶稣一教，不与天主教同日而语，其守己奉公，绳趋尺步，盖有与天主教同源而异流，殊途而别辙者”，^⑤ 因此，他认为“（两教）虽曰同源而异流，而教中规仪迥判。自西人言之，不独有新旧之殊，亦且有邪正之别”。^⑥ 如前所论，这样的正邪评判在新教人士中很少见。

实际上直到甲午（1894）前，中国士人也很少有王韬这样的极端观点。大多数人即使区分天主教与耶稣教，也没有明确的优劣判断。1892年胡永吉还认为：“实则西教即洋教……无非天主教之说，其书同，特其解少异耳。”^⑦ 这种言论倒能代表当时一般学人的看法。尽管新教传教士极力宣扬自身为“正”，但很长时间内影响限于教内。在中国士人中“新教胜于旧教”的观念，其实真正兴起于维新运动时期，它是新教传教士的特定历史观念与中国本土维新思潮结合的产物。

新旧两教孰优孰劣，本属教内问题，但到19世纪末期，教内之争为教外人士所注意，新教传教士宣扬自身为“改新”这点为维新派人士利用，两者在思想上产生契合关系。维新派人士本出于宣扬现实改良的意图，往往从东西方的历史中寻找相似的“改新”故事作为资源，以期变法新政寻求合法性。康有为的“孔子改制”说就是典型例子。同样，“新教改革”也成为他们从西方历史中发现的重要榜样。

维新派人士拔高“新教改革”的意义，离不开传教士的介绍。晚清新教报刊曾一再刊载马丁·路德的传记和事迹，如《小孩月报》1879年刊载《路得马丁小传》，《万国公报》1878年连载巴色会传教士韶波（Martin Schaub）的《论路德整教会之事》，^⑧ 1881年登载慕维廉的《路得买丁记》，这些文字连同《万国通鉴》之类的西史译著，本身就已经鲜明塑造出路德“改革者”

① 参见薛福成在日记中所引曾纪泽在光绪八年十月上总理衙门的咨呈（薛福成：《出使英法比四国日记》，长沙：岳麓书社，1985年，第212页）。

② 丁日昌：《抚吴奏稿》，王明伦编：《反洋教文书揭帖选》，济南：齐鲁书社，1984年，第345—346页。

③ 王之春：《蠡测厄言》，《清朝柔远记》，第389页。

④ 陈其元：《庸闲斋笔记》卷5，北京：中华书局，1980年，第111页。

⑤ 王韬：《弢园文录外编》卷3“传教上”，上海：上海书店出版社，2002年，第52页。王韬与基督教的关系一直是学界关注的热点，已有学者在英国伦敦教会档案中发现王韬受洗入教的记录（参见苏精：《王韬的基督教洗礼》，林启彦、黄文江主编：《王韬与近代世界》，香港：教育图书公司，2000年，第435—436页；叶斌：《王韬申请加入基督教文析》，《档案与史学》1999年第4期）。然而王韬并非虔诚的基督新教徒，入教带有投机色彩，这为学者公认。但王韬在日记、文录中对天主教多有攻击之词，这似乎不应被视为有意讨好新教教士之举，而代表了他观念中相当重要的一个部分。

⑥ 王韬：《弢园文录外编》卷3“传教下”，第53页。

⑦ 胡永吉答卷《格致书院课艺》壬辰卷。

⑧ 韶波：《论路德整教会之事》，《万国公报》1878年7月20日。

的形象。甚至到戊戌后,还有同情变法的西人毫不掩饰以路德来示范中国改革的用心,如林乐知在1899年编译出版《路得改教纪略》一书,专论路德改教,总结出多条“路得维新”可供借鉴的经验,并明言此书“欲以欧洲维新改教之路得,作为东方诸国维新人之榜样也”。^①

这些介绍,自然不会被关注西学的康梁等人所忽视。“路德改教”和“彼得变法”、“明治维新”一样,成为维新派人士最喜引用的外国史事。和传教士们相比,在维新派人士笔下,路德在西史上的地位被不断拔高。戊戌前后维新言论的一个特点在于,“新”与“旧”往往被有意简化,以极其尖锐的方式相互对立,迫使人们作出选择。“新教”与“旧教”也是如此。在其叙事中,两教之间已经不再是“分化”了基督宗教,而是盛衰和替代的关系,“新教”得以胜出。康有为在戊戌之后撰写的《进呈〈突厥削弱记〉序》中说:“意大利文学复兴后,新教出而旧教殆”。^②谭嗣同在《仁学》中将基督宗教的兴复全部归功于路德,认为:“迄路德之党盛,而教皇始蹶,人始睹耶教之真矣。故耶教之亡,教皇亡之也;其复之也,路德之力也。”^③提升路德地位的并不止他,唐才常亦认为,“其后有路德者,不服天主教皇之压力,别立新教以抗罗马,而改教之徒云集景附,卒能削教皇之权而大张教统,此又路得改教之功,雷奔电激,为古今中外不可一世之业”。^④梁启超1902年还提及“欧洲近世文明兴起,路得新教之起,全欧精神为之一变”。^⑤

与戊戌前后舆论中出现的其他西方改革者不同,维新派人士如此看重路德和新教改革,更在于中西之间在宗教层面上的比附,新教改革与“改革孔教”或“兴复孔教”联系在一起,因而比简单的“改革”更有价值。谭嗣同之所以颂扬路德兴复“耶教”,是为了感叹“孔教之亡,君主及言君统之伪学亡之也;复之者尚无其人也”,其真正目的在于“吾甚祝孔教之有路德也”。^⑥同样,唐才常盛赞路德后也谈到中国“至今犹无路德其人者,昌言改制,大畅宗风”。^⑦梁启超1901年撰写《南海康先生传》,仍延续“孔教”与“耶教”相比的思路,把康有为称为“孔教之马丁路得”。^⑧

基于这种中西比附,维新人士贬旧教而褒新教,但这种态度并不一定基于坚实的历史或现实依据,而可能仅仅因为“旧教”乃“新教”之敌。孙宝瑄在1897年的日记中写道:“愚谓孔子之教,乱于法家,基督之学,乱于教皇,皆变理为势,东西遥相对也。第耶稣有创复原教之路德,足敌天主教,惜其不能尽立之也。孔子后无有创复原教以敌法家者,民所以重困也”,认为基督宗教被天主教与教皇所乱,而路德则在“复原”。同样基于强烈的新旧对抗情绪,孙宝瑄甚至说:“天主教派一日不尽去,地球种类一日不得安。”^⑨新旧教这个历史话题在这里以一种隐

① 林乐知:《路得改教纪略》第1章,上海:广学会,1899年,第1页。

② 参见《康有为全集》第4集,北京:中国人民大学出版社,2007年,第311页。李长林在《中国学界对马丁·路德的研究综述》(《世界宗教研究》1995年第4期)中认为此文写于1898年,其实这篇序文系康有为在戊戌之后另撰的(参见宋德华:《〈戊戌奏稿〉考略》,《岭南人物与近代思潮》,广州:中山大学出版社,2007年,第158页)。实际上,康有为在戊戌之前极少提到路德。

③ 谭嗣同:《仁学》,《谭嗣同全集》下册,北京:中华书局,1981年,第338页。

④ 唐才常:《各教考原》,陈善伟编:《唐才常年谱长编》下册,香港:香港中文大学出版社,1990年,第454页。

⑤ 梁启超:《论学术之势力左右世界》,《饮冰室合集》文集之六,北京:中华书局,1989年,第111页。

⑥ 谭嗣同:《仁学》,《谭嗣同全集》下册,第338页。

⑦ 唐才常:《各教考原》,陈善伟编:《唐才常年谱长编》下册,第454页。

⑧ 梁启超:《南海康先生传》,《饮冰室合集》文集之六,第67页。

⑨ 孙宝瑄:《忘山庐日记》上册,上海:上海古籍出版社,1983年,第119页。

喻的方式参与到现实政治意图的表达之中。

“新教胜于旧教”成为现实资源，并不仅仅因为新教能“复耶稣之原”，还因为以英美为代表的新教国家近代以来国力强盛。新教从而与“自由”、“富强”等正面价值相联系。梁启超在1900年给康有为的信中说，“试观现时世界之奉耶稣新教之国民，皆智而富；奉天主教旧教之国民，皆愚而弱”，^①认为造成这种情况的原因，在于新教“自由”而天主教“不自由”。而他后来在《新民说》中还赞扬路德：“开信教自由之端绪，为人类进幸福。”^②这样，天主教与新教之差别，不仅在于简单的新旧或者正邪，更深入一层有“信教自由与否”的判定。以“自由”为契合点，新教更与社会道德的进步联系起来。章太炎在主笔《民报》时期的名文《俱分进化论》中说道：“往者旧教盛行，迫人以必不愿从之事，自宗教改良，而人人有信教之自由，此诚社会道德之进善者。”^③将“自由/不自由”、“富强/贫弱”等区分与“新/旧”的对立等同起来，是维新人士常用的言辞策略，它不但在现实中煽动起“趋新”的思潮，更影响了中国人对历史的认知。新教在这套历史叙事中获得政治和道德优越性的认同。

以梁启超为代表的维新派人士，在频繁使用“新教”名词的同时，也在不断宣扬“新教胜于旧教”的观念。这使得此词和其伴生的观念在20世纪初同时开始流行，“新教”以其鲜明的语义力量压过“耶稣教”、“辨正教”等词。^④抛开教内纷争不论，“新教胜于旧教”的观念，经过维新运动，在中国知识界已有相当影响。晚清维新运动除现实的改革主张之外，在思想观念层面还具有许多隐性力量，对西学（包括西史、西教等）建立起一套特别的叙述，这种叙述旨在建立西方“近代新文明”相对于古代的优越性，以“重回正道”、“开创自由”等主题为媒介，建立起直线式的“宗教进步”、“道德进步”等认知，在此后持续地发生作用，参与到西方历史知识的“生产”之中。进入20世纪，经过新文化运动的不断推动，一种线性的进步史观全面建立。^⑤而“新旧对立”、“新胜于旧”等观念，正是这种进步史观的重要基石。在这套历史叙事中，文艺复兴和宗教改革被视为近代新文明的开端，“新教胜于旧教”之说得到更多学人认同。

在清末士人吸收西学、铸造新知的过程中，天主教一方相对于新教逐步“失语”。尽管晚清的天主教无论是传教范围还是教徒人数都长期超过新教，但其与主流士人阶层的联系以及在传播西学中发挥的作用都远不如后者。当然这与天主教会自身特点有关，其在出版西学书籍、创办报刊方面都不如新教积极开放，但从接受一方而言，在晚清士人中逐渐开始流行的“求新”、“趋新”的意识也是天主教影响式微的重要原因。尤其在维新运动前后，无论政治立场如何，许多士人在评判新旧两教时态度鲜明，褒贬一致，这已不仅仅是出于个人与传教士之间的交往关系，而代表了一种在后来影响深远的“新胜于旧”的观念。

① 梁启超：《致南海夫子大人书》，丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，上海：上海人民出版社，1983年，第236页。

② 梁启超：《新民说》，《饮冰室合集》专集之四，第23页。

③ 章太炎：《俱分进化论》，《章太炎全集》第4卷，上海：上海人民出版社，1985年，第390页。

④ 目前笔者所见“新教”一词（“改新教”之类不论）在辞典中最早出现于1908年。作新社编成的《东中大辞典》收有该词，见该辞典第567页。这说明20世纪初日语中同样使用“新教”译词，梁启超等人对这个词的使用可能也有日本因素的影响。出版于同一年的颜惠庆主编的《英华大辞典》在“Protestant”条下也有“新教徒”一词。（上海：商务印书馆，1908年，第1780页）

⑤ 参见高瑞泉：《在进化论传播的背后——论“进步”观念在近代中国确立之条件与理路》，《学术月刊》1998年第9期。该文已指出近代基督教传播是中国知识分子接受进步观念的“通道之一”，但未展开。

四、余 论

思想史家波考克曾说：“历史学家需要明白，话语变化的历史并不是一种简单的直线式连续，并不是简单的新的话语模式战胜和代替旧的话语模式，相反，它表现为一种新旧之间转换和抵抗并存的复杂的对话。”^①从早先“天主教”一统的概念模式，到晚清新教传教士建立其自身的概念表述，再到现代学人所使用的基督宗教概念体系，一直贯穿着这种“转换和抵抗并存”的景况，其中不但包含西、中、日等语言之间的跨越，也有教内、教外两重语境之间的张力与整合。

晚清新教传教士来华后，旧有的以“天主教”为基督宗教总称的做法不为他们所认可，但当他们以“耶稣教”、“辨正教”等名词称呼自身时，用什么中文词来表达“Christianity”全体，却也成为难题，很长时间内莫衷一是。一些传教士使用“圣教”、“救世教”之类字眼，却因为其自我宣教色彩太强，且不具备基督信仰的一般辨识性而很少被教外士人采纳。^②戊戌以前，许多通晓西学的士人在论述“西教”时将“天主教”、“耶稣教”与其他宗教（佛教、犹太教、回教）并立，但又要特别解说天主、耶稣两教同出一源，以使读者明白其差别不如它们与其他宗教那般明显，正是凸显了这种词汇和概念上的困境。直到20世纪，“基督教”一词较普遍使用，这种困难才得到缓解。

“基督”一词本身并非借自日语，1838年初的《东西洋考每月统记传》就已出现“议而问曰：基督何生？”的语句。^③实际上，在晚清新教传教士编写的英汉辞典上先出现了“Christ / 基督”这个译法，而后才影响日本辞书。^④但以“基督”命名其教则较晚，薛福成光绪十六年（1890）九月的日记中记载：“凡天主、耶稣、希腊等教，皆奉耶稣为宗主，统名之曰救世教，又名基督教”，^⑤而李提摩太在1890年代著译的《泰西新史揽要》、《日本变通兴盛记》等书，也有这种用法。^⑥总体上看，戊戌前以“基督教”作为基督宗教总称的用法在汉语里还比较少见。

① J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, pp. ix-x.

② 中国传统中儒、佛两家将自己称为“圣教”的用例就不可胜数。（参见李申编：《儒教、孔教、圣教三教称名说》，北京：国家图书馆出版社，2009年，第82—143页）

③ 国内语言学界长期将“基督”视为借自日语的外来词（参见《汉语外来词词典》，上海：上海辞书出版社，1984年，第148页）。沈国威指出，“基督”一词的产生与日语无关（参见《现代汉语中的日语借词之研究——序说》，《日语学习和研究》1988年第5期）。史有为指出，广东方言翻译葡语Christo为“基利士督”，不但音更近，时间也比日语更早。（参见《汉语外来词》，北京：商务印书馆，2000年，第167—168页）黄河清评论史著时，更进一步举出马礼逊著作中“基利士督”和《东西洋考每月统记传》中“基督”的最早书证。（参见《从词语考证评〈汉语外来词〉》，载“华语桥”网站黄河清文集（无更新日期），<http://www.huayuqiao.org/articles/huangheqing/hhq08.htm>，2010年8月1日引用）

④ 参见史有为：《汉语外来词》，第168页，史著此节参考了沈国威：《近代日中语汇交流史》，东京：笠间书院，1994年。

⑤ 薛福成：《出使英法比四国日记》，第225页。

⑥ 李提摩太：《日本变通兴盛记》，马恩西：《泰西新史揽要》第8卷，李提摩太等译，上海：上海书店出版社，2002年，第122页。当然，新教传教士著译中出现的中文译词，还可能带有与其合作的中文笔述者的影响。

进入 20 世纪,主要是在日译西书的影响下,^①“基督教”一词才为越来越多学人使用。尽管时至今日仍有许多学人坚持以“基督教”指称基督新教,但不可否认,就晚清两教相争造成的混乱概念困局,“基督教”作为较为持中且具有标识力的名词,提供了一定的清理作用。

在概念史中,概念的相互碰撞和整合是常态。没有概念能单个地存在于真空之中。概念史研究的代表人物科塞勒克(Reinhart Koselleck)反复指出,对单个概念的理解很难逃开对其他概念的参照,在结构化的概念集合中,概念互相界定。^②在本文论域中,晚清时期的“天主教”、“新教”、“基督教”以及其他语词,其背后正是一组概念集合,这组集合在碰撞和替换中,不断寻求各自新的“词化”形式,互相划界,确定彼此的语义范围。

进一步言,概念的社会运用塑造了整个历史。概念绝不仅只是被动的对历史事物的表述,它能以其语词形式主动地参与到历史发展过程中,参与塑造人们对世界的理解。比如对传教士而言,为基督宗教诸概念寻找合适的汉语词汇形式,以及两教间对“正教”概念的争夺,对传教事业无疑具有决定性的影响。因此,厘清“天主教”、“新教”等词在晚清的变化过程,自然是中国基督教史研究的基础工作。

但同时,这项概念史研究的意义又不仅限于基督教史。从它的最早实践者之一,德国人奥伊肯(Rudolf Eucken,旧译倭铿)开始,概念史研究就没有将其任务局限在仅仅“对词义的探究”,而是考察“时代精神生活之整体”。^③晚清从思想到社会领域,新旧转换剧烈,教外中国人对基督宗教概念的运用,也暗含“亲教/反教”、“趋新/保守”等诸种特定价值判断。新旧两教的分野与译名的选择,起初只是基督宗教内部的权势争夺。但当宗教改革是“乱教”还是“改新”这样一个评判分歧同样出现在教外士人中时,体现的则是“保守传统”抑或“革新”的现实政治意图的投射。如果说“辨正”、“新教”这类词汇在教内纷争中,其“政治性”的体现较为直接,那么维新派所使用的“新教”概念,所含的政治性则是隐喻式的。^④“新教”借此迅速跨出教会内部纷争,成为“近代新文明”的标识之一,在一套线性进步的史学叙事中扮演关键角色。这就不仅是基督教在华传教史问题,而成为晚清以来“时代精神”之重要面相。

〔作者章可,复旦大学哲学学院博士后研究人员。上海 200433〕

(责任编辑:雷家琼 责任编审:李红岩)

① 就日语而言,著名的《哲学字汇》第一版中已经用“基督教”作为“Christianity”的译词。(参见井上哲次郎等编写:《哲学字汇》,东京:东京大学三学部,1881年,第14页)考察戊戌后大量出版的从日语转译过来的西学书籍可知,当时日语中使用“基督教”较中国普遍。1908年《东中大辞典》收录日语词“基督教”;李提摩太和季理裴在民初编写的《源于日语的哲学术语辞典》(*A Dictionary of Philosophical Terms, Chiefly from the Japanese*,广学会,1913年)也收录了“Christianity”和“基督教”,以其词借自日语。

② Hans Erich Bödeker, “Concept – Meaning – Discourse: Begriffsgeschichte reconsidered,” in Iain Hampsher-Monk, Karin Tilman and Frank van Vree, eds., *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998, p. 55.

③ Rudolf Eucken, *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1878, Vorwort. v.

④ 参见陆建德:《词语的政治学》,《读书》2005年第3期。就近代新词而言,词语的“政治性”之体现有多种方式。这种“政治”不仅只在通常所说的政治领域内,还广泛包括词语在传播过程中,其涵义背后隐藏的权力操控与运作,及其导致的冲突与争夺。

On the Bodune Redistribution of Enclosed Land Starting in the Jiaqing and Daoguang Reign Periods of the Qing Dynasty

Zhao Zhen(55)

The Bodune enclosed land in Jilin province was the first enclosed land to be opened for agriculture in the Qing dynasty, and also the first where farming was carried out by recruiting farmers rather than by Manchurian soldiers. It was an exceptional case in a new situation in which the growth of population necessitated more agricultural land, so that the government had to readjust and redistribute its land resources. The whole process not only reflected the privatization of land resources but also involved the interest relations between government and people in resources distribution. Under the man — nature ecosystem of the Qing dynasty, environmental adjustments and natural resources were under the control of state power, and state power and policy were the main drivers of systemic change.

Catholic and Protestant in the Late Qing from the Perspective of the History of Ideas

Zhang Ke(73)

Until the late Qing, the Chinese understood Christianity as meaning Catholicism only. For much of the nineteenth century, “Catholicism” (*tianzhujiao* “天主教”) was still used by many Chinese for Christianity in general. Protestant missionaries used the terms “Rectified Christianity” (*bianzhengjiao* 辨正教) or “Corrected Christianity” (*gengzhengjiao* 更正教) to emphasize their orthodoxy. Protestantism and Catholicism competed conceptually as to which was the more orthodox. *Tianzhujiao* ceased to be the general name for Christianity and became one branch of it, and the term *xinjiao* or New Teaching (新教) for Protestantism became popular. This was the combined result of Protestant missionaries’ efforts to raise the position of Protestantism and of intellectual currents of reform in the late Qing period. The resulting idea that “the New is better than the Old” has had a significant influence on modern Chinese history and the Chinese understanding of religion.

Student Sub-Cultures and Student Movements during the Period of Northern Warlords

Yang Tianhong(88)

During the Period of Northern Warlords (1912-1927), different campuses in China fostered a variety of student sub-cultures, each with its own characteristics. There was an inherent logical connection between the student movement and student sub-cultures, and the diversity of the latter determined the ups and downs and differing connotations of the student movement. In the teacher-student relationship, teachers were not necessarily in a dominant position; and in the relationship between political parties and the student movement, students were not always on the passive side. Both the Kuomintang and the Communist Party attached great importance to the student movement. In the context of Kuomintang-Communist cooperation, the evaluation of student movement work conducted by those who had double identities and whose public identity was that of a member of the Kuomintang is still an open question. The student movement had innate defects, and political parties’ attitude towards the student movement also changed with