

19 世紀基督新教傳教士視野中的道教形象

梁 棟 陳建明

[提 要] 新教傳教士對道教形象的認知是一個逐步加深的過程。19 世紀初期道教作為道士作法和民間迷信活動被傳教士認知；到 19 世紀中期後，道教繼而以形而上的宗教形象走進傳教士視野，傳教士開始將其視為一種低級宗教展開批判。同時，傳教士也看到了道教與基督教可以融合的一面。道教作為何種形象走進來華新教傳教士的視野中，並不取決於道教本身，而是取決於傳教士對道教和中國文化的認知水平，以及傳教事業的實際需要。

[關鍵詞] 基督教 道教 傳教士 宗教比較

[中圖分類號] K827 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2019)01-0088-07

基督新教傳教士來華後面臨著巨大的文化衝突，最明顯的是他們信奉的基督教與中國本土宗教儒釋道的巨大差異。自基督教在西方產生，後經狄奧多西一世扶持成為羅馬帝國國教後，西方基本處於一神信仰之中，而中國自古以來就存在著非常複雜的多神共存系統，所以兩者一旦相遇必然會產生激烈的碰撞。^①當代學者關於兩者相遇的討論多集中在耶儒對話領域，試圖重現來華新教傳教士對於儒家文化的思考軌跡，剖析傳教士對待中國文化的神學反思和靈活多變的傳教策略。部分著作涉及到傳教士與佛教、道教的關係，但往往將佛教與道教合為一體，對於道教主體形象的構建缺少筆墨，^②當然這與 19 世紀西方來華新教傳教士往往將佛教和道教混在一起論述有關。但是，我們不能跟隨傳教士的做法來思考我國的宗教，畢竟傳教士的出發點是為了更好地傳教，而我們的出發點是更深刻全面地認識基督教與中國傳統宗教的互動情況。也有部分著作專門論及傳教士和道教的關係，但其討論往往集中在道教教義與基督教教義的比較上，並突出傳教士對於道教取捨貶褒的主動權，而忽視道教在不同階段是以何種形象走進傳教士視野的。有鑑於此，本文試圖在前人研究的基礎上，進一步梳理基督新教傳教士視野中道教形象的發展變化，以此觀察 19 世紀中外宗教接觸互動的狀況。

新教傳教士對道教形象的認知，是一個逐步加深的過程。19 世紀初期，道教被視為道士作法和民間迷信活動；到 19 世紀中期後，道教繼而以形而上的宗教形象走進傳教士視野，傳教士開始將其視為一種低級宗教展開批判，同時，傳教士也看到了道教與基督教可以融合的一面。

一、道教作為道士作法和民間迷信活動走進傳教士視野

在早期傳教士的著作中,很少有專門論述道教典籍的作品,也沒有一本論述道教的專著,雖然馬禮遜(Robert Morrison)在1817年撰寫出版的《中國春秋》(*Horae Sinicae*)中從《三教源流》摘譯了3篇關於佛教和道教的譯文,^③但也只是進行翻譯,並沒有系統論述道教。結合其他傳教士的作品可知,此時對於道教的認知和評價,更多地體現在道士作法和民間迷信上,而這一時期對於道教的批判也多集中於此,並沒有上升到宗教本身。

麥都思(Walter Henry Medhurst)是英國倫敦會早期來華傳教士之一。他在巴達維亞建立了印刷所,出版各種神學、中國學著作30部左右,不少內容涉及中國人的宗教信仰。麥都思在1825年撰寫的《上帝生日之論》中寫道:

所言之屠夫,未必有其人,都無姓名,亦無來歷,書冊無講,無所可考,不過在人口說而已。或者只係虛浮之事,一端謊言,和尚道士,做出騙人,而中取利……蓋天堂上帝,永遠常有,自然而然,至大至尊,安有一個殺豬之人,可為上帝,豈有此理乎?^④

根據資料記載,玄天上帝生日當天,麥都思帶了數百部《上帝生日之論》,前往距巴達維亞城6、7公里供奉玄天上帝之廟宇,分發給善男信女,還在道士為信徒舉行過火儀式時,揭露信徒未受傷是自然現象而非神跡。^⑤麥都思在1840年出版的《中國:現狀與展望》(*China: It's State and Prospects*)中向西方人介紹中國悠久的歷史、文化以及在華宣教的現狀與展望。書中寫道:

在有些地方流傳著一種習俗,每逢三月三的時候,道教信徒會赤腳行走在燃燒的木炭上,以此來慶祝玄天高帝誕辰,他們聚集在這個想像的神的廟前,燃起一盆直徑約15~20英尺的大火,然後赤腳走過去,道士手臂抱著神像先到。整個過程包含的儀式有唱祈禱文、搖鈴、灑聖水、吹號角,拿著大刀在火焰上來回揮舞以降服魔鬼,然後就是衝進火中的一幕。他們相信,只要他們的內心足夠虔誠,就不會被火燒傷,其實無論道士還是普通人都被燒得很慘,人們只是想通過道士的做法從道士那得到好處,甘願獻出很多錢來付給道士報酬。^⑥

其他傳教士也有類似的記載。憐為仁(W. Dean)在1844年出版的《奉勸人物真假論》中寫道:關君、北帝、天后,說人花錢祭祀他們是為了“可用以飾我過也”,反而成為“長惡之階”,而且所拜的這些都是人,“其身已死”,他們自保尚且不能,何況保獻祭的人。^⑦

需要注意的是,雖然這一時期道教是以民間迷信的形象走進傳教士視野,但傳教士看到的廣泛存在的民間迷信和偶像崇拜卻並非僅僅與道教相關,而是儒釋道三教信仰與民間迷信混雜的場面,故他們記敘迷信活動有時並非特指道教或道士。馬禮遜在日記中兩次記載他參觀海幢寺,並以長篇記述該寺的建築、佛像以及和尚們的生活情景。^⑧馬禮遜曾與秀林和尚對談,他問:“唐人有幾多菩薩?”對方回答:“千萬!”他驚呼:“千萬?”對方答:“是的,千萬!”^⑨同時馬禮遜在給倫敦會的報告中寫到:“中國人的宗教儀式是荒唐可笑的,他們總是用奢侈的飾品裝飾著一個又一個神祇,並在這些神祇面前奏樂和舞蹈,並且用水果、酒、烤豬等物品來奉養神祇,同時還會點上蠟燭、香火,並且燃放鞭炮等。”^⑩雅裨理(David Abeel)也在1831年3月15日的日記中描述迷信行為:“中國人一直都有有一種迷信習慣(*superstitious customs*),就是每年定期去拜訪死去的親人,他們會修理墓地,用各種顏色的彩紙裝飾四周並向死者陰間的靈魂獻祭,還會參加很多儀式,在這些儀式中,他們認為自己死去的親人還活著,並盡力讓死去的親人更加舒服。”^⑪

通過分析上述資料可知，來華新教傳教士對於撲入眼簾的道士作法和各類民間迷信活動深惡痛絕，無一例外地進行貶損，並未客觀合理地給出評價。之所以如此，主要是這一時期傳教士並未十分瞭解中國文化，沒有能力對作為宗教的道教進行認知。正如理雅各所說：“在新教傳教士和漢學家研究中文數年之後，他們才開始關注老子的作品。我們讀過馬禮遜、米憐、戴維斯、麥都思以及衛三畏的作品，但他們都未就老子的歷史、觀點做出正確和有說服力的敘述。”¹²而且批判的角度完全是從傳播基督教的立場出發。還有一個重要原因，新教傳教士來華後的首要任務是學習漢語翻譯聖經，而他們學習漢語所用的文本大都是儒家經典，很少是道教經典，也導致早期來華新教傳教士對道教的認識程度不深，只能停留在具體的道士作法和迷信活動上。這一時期，從傳教士的角度來看，道教還不像是一個宗教，而是以民間迷信和偶像崇拜的面目呈現出來。

二、道教作為低級宗教的形象走進傳教士視野

然而這種情況到 19 世紀中葉發生了改變（具體原因詳見後述），道教開始作為一種宗教體系走進傳教士視野之中。新教傳教士撰寫出一批專門論述道教的著作，對道教的認識從道士做法和迷信活動上升到宗教層面。

衛三畏 1848 年出版的《中國總論》對道教的論述涉及老子、莊子的生平以及對《道德經》內容的介紹，還有對道教組織等級制度的描述等，是較早將道教看做宗教進行系統論述的作品，衛氏稱：“中國的道教，波斯的祆教，朱迪亞的艾賽尼派，早期基督教會的諾斯替教，底比斯的隱修居士，可以說是具有類似之處，它們的相似有著共同的來源——在他們的教派得到承認後，其成員的願望是不要輕信世人而辛苦地生活……”，“道教組織是正規的等級制度。它在政府的監督之下，首領負責總的行動，訓誨道眾。”¹³由此，道教作為一種系統性的宗教形象走進新教傳教士的視野。

艾約瑟（Joseph Edkins）1856 年撰寫了《道教》（*Tauism: Phases in the development of Tauism*）一文，不僅論述了老子、莊子的生平以及思想，同時介紹了道家的內丹與外丹學說以及從道教發展起來的科儀等，並引用了大量的道教文獻，如《道德經》《金丹仙經》《抱朴子》《玄門日誦》等。值得注意的是，艾氏指出：“老子的思想體系屬哲學而不屬迷信。”¹⁴這說明此時傳教士開始從宗教形象認識道教了，不像 19 世紀初期那樣只著眼於具體的迷信行為。

在傳教士看來，中國雖然有儒釋道為代表的宗教，但都是有缺陷的低級宗教，無法與西方的基督教相媲美。衛三畏對包含道教在內的中國宗教進行了批判：“中國人中間，宗教的一般情況已經老化：皇帝崇拜的莊嚴儀式，孔子的教義，佛教的禮拜，道教的巫術，已經不能起撫慰和引導的作用。”¹⁵艾約瑟也對儒釋道三教加以貶斥：“儘管在中國，道教、儒教和佛教可以互補，但他們的缺陷是顯而易見的……一種神聖的宗教對中國人的心智來說是必要的。”¹⁶可以想見，傳教士對道教的認識還是首先從傳教的角度出發，為了突出基督教的優越性而貶低道教，這點在艾約瑟撰寫的《闢道教》中更加明顯：

嘗思上帝造人，神妙莫測，死生有命，若如道教之謂藉煉養之工，即可永存此身，或且飛升之說，籲！亦謬甚矣。何也？背此覆載之殊恩，超離日用之正道，置萬物，闢百事，妄靠己身默坐之功，欲奪上帝造化之權，無論智者謂為不能，即常人亦應知其虛誕矣。乃華人惑於長生之說，妄以為有神仙之據，遂至踵習相沿已成痼疾。無論在道教為道士者，已多此煉養之規；而不為道士之俗人，亦多吸氣養神，習為吐納之術，以妄冀獲永福而為仙侶者，良可歎也。

道教謂人可得知天堂，以為天仙乃人修身煉性所致之功效，試請持平而論，何若耶穌聖教之所論乎？吾教之所論，則人靈魂肉體之別，福有今世來世之分，上帝之所降至福與刑罰，並非在於今世，而實待之來世，來世之報者，永生永刑也，如斯之論自較道教形神不死之語，更可感諸萬人而可傳天下也。^①

1869年美國傳教士何天爵(Chester Holcombe)在《中國人本色》一書中專門論述了儒教、道教和佛教，其中涉及道教的文字有：“道士成了騙子、占星師、算命先生或者江湖郎中，他們把不老泉和長生藥等掛在嘴邊上，突發的奇想是他們的教義，還常常鼓吹自己能點石成金……中國人過於聰明和實際，不能接受現代道教中大量荒謬的成分。”^②1874年，英國傳教士李提摩太(Timothy Richard)也撰文批評道教：“教者用邪法眩惑人心，並雜以釋教規則，如超度輪迴等事。”^③

《萬國公報》在1875年刊登一篇未署名的《釋道是否辯》寫道：“釋迦牟尼為佛教之祖，老子道君為道教之宗。其始立意未嘗不善，迨其後盡失真傳，弊端百出，僧道輩創為輪迴之說，廣修齋醮，遍立寺院，而泥塑木雕之神，香燭紙錢之奉，無處不然矣。又何怪乎魔鬼肆虐，妖怪興災，將世界弄至顛倒錯亂，靡所底止哉！韓文公為一代理學，知其非而痛斥之，又苦於附和無人。今幸耶穌教來，欲斷佛老根，或亦世道之一轉機也。士君子苟協力同心，黜邪崇正，則庶乎其不差矣。”^④

理雅各在1881年再版的《中國宗教》(*The Religions of China*)中使用了大量篇幅來描寫道教，他追問了道教的起源以及“道”字的含義，講述了老子的歷史等，比較全面地介紹了道教。雖然他也承認道教具有道德教化作用，但仍嚴厲地批判道教的迷信行為：

當道教把混沌“太一”列為三位一體神之一時，我們就知道在其體系中肯定存在令人迷惑及不合理的因素。難道混沌(Chaos)會比“不道德的神及拙劣的造物主”這個神更高超嗎？……“三清”是“虛無之神”，在其之下是玉皇大帝……他很大程度上取替了其它神祇在普通老百姓心目中的地位，主宰著一切人間事務，也同時控制充滿慾望的物質世界……道教有許多“神”、“上帝”、“天帝”、“大神”、“天神”……可說是最荒誕無稽的多神論，幾乎沒有任何美的特徵。^⑤

不只理雅各，還有很多傳教士把道教的多神論信仰及儀式評價為“低劣的迷信行為”“偶像崇拜”“異教信仰”“民間多神信仰”，並且把道教與耶穌在世時羅馬人多神論的“民間宗教”聯繫起來。^⑥可以說，傳教士將道教與民間迷信活動聯繫起來加以批判的情況貫穿19世紀。花之安(Ernst Faber)在1884年出版的《自西徂東》中表達了對儒釋道偶像崇拜的批判，其中“道家則拜老子、呂純陽、鄭仙、五仙、孫真人、許真君之類”，而“三教神仙佛之名，不能盡數。而所設神仙佛之像，不過泥塑木雕，雖金碧輝煌，衣冠華麗，而至於代遠年湮，則廟貌亦即以頹廢，而法像之莊嚴，即不堪入目。神靈既不能護其身，而謂能降福於人乎？”他指出這些偶像崇拜毫無用處，只有上帝無所不知、無所不能，“人能循理以祀上帝，便可與上帝相通，何必多建廟堂，設立偶像，四時致祭乎？”^⑦

通過上述材料可知，雖然此時傳教士對道教的批判仍集中在迷信活動上，但其著眼點已經從迷信行為轉移到宗教層面的道教，批判的目的是為了突出基督教的優越性。此時，道教開始作為一種宗教形象進入傳教士視野。究其原因，主要是隨著傳教士的漢語水平不斷提高，他們對中國文化的認知程度不斷加深，故有能力對作為宗教的道教進行研究，同時由於這一時期中國內政外交形勢的改變，傳教士對華宣教的可能性和可行性極大增強，他們可以深入中國內地更廣泛地接觸道教，也更深刻地認識到道教對於中國的影響，所以批判道教的著作在這一時期大大增加。

需要注意的是，傳教士看待道教從迷信活動上升到宗教形象的過程，從我們的角度看體現出傳

教士對道教認識水平的深化,但從傳教士的角度來看則是道教在不斷退化,以往學界對此論述不多,衛三畏在《中國總論》中指出:“他們(道士)逐漸衰敗,到現在被當做無知的騙子和耍邪術的壞人,這些人利用魔法害人,替那些請他們幫助的人效勞”。^②艾約瑟在《道教》中論述了道家思想如何一步步墮落變質,最終淪為迷信欺騙的犧牲品。從以上傳教士的論述可以大致梳理出他們認識道教的過程,即從與偶像崇拜相似的迷信行為到與基督教比較的中國宗教。

三、道教作為與基督教相融的形象走進傳教士視野

一些傳教士對道教進行批判的同時,也認為道教存在與基督教相融的因素。理雅各強調:“由於道家注重培養自我謙卑和自我克制的品格,所以他們比儒家的士子和官吏更容易接受基督的信息。”他認為:“上帝的名字和概念在道教傳統中頗為常見”,“而道教與基督教在神跡等超自然的事物上也存在著一致的地方”。^③艾約瑟在 1893 年也評論道教的“神話學”(Mythology)系統與許多其他異教徒的觀念相似:“有些神祇居住在自然界的不同地方,另一些則是由凡人轉化而來。”^④李提摩太也從中國古代宗教發展的背後看到了神的意志,並積極尋找道教與基督教的相同點,他說道:“通過宣講支配自然力為我用……我們可以獲得全中國所有道教徒的同情與合作。”^⑤

值得注意的是,在傳教士溝通道教與基督教的嘗試中,《道德經》成了兩者的橋樑。湛約翰(John Chalmers)在將《道德經》翻譯成英文時說:“《道德經》第二十七章與第七十四章,與基督教的觀點最為吻合”。^⑥在《論〈道德經〉中的“夷希微”》一文中,艾約瑟稱老子《道德經》中的“夷”“希”“微”三個字與耶和華(Jehoval)的音節存在著淵源關係,並強調《道德經》中還有很多段落實際也表達了“三位一體”的思想。^⑦同時理雅各在翻譯“吾不知誰之子,象帝之先”時,採用“I do not know whose son it is. It might appear to have been before God”。^⑧由於理雅各在“God”譯名之爭中主張將“God”譯為上帝,由是可知理雅各也認同老子觀念中存在著上帝這一概念。在探討道教與基督教的互通性方面,理雅各更專注於“道”字的內涵,他在《東方聖書》(*Sacred Books of the East*)中指出:“道教的文獻不再以超驗的形式使用‘帝’、‘天’等儒家對上帝(deity)的象徵性比喻,甚至‘道’和其它這類詞都沒有超驗的意味,他把‘道’描繪為一種現象(Phenomenon),不是實存,而是一種模式”,“雖然我們每天都在談論‘道’,但它是不能用語言表達的,它看起來是宇宙中所有現象不斷運動的原動力”,“道家的‘道’和新約中出現的‘way’有一定的相似性。”^⑨

理雅各對於西方學界認識道教還有一個重要貢獻,即他進一步區分了“道家”和“道教”兩個範疇,這點費樂仁先生已有論及。^⑩在此問題上,後來的漢學家孔漢思(Hans Küng)、甘易逢(Yves Raguin)、科恩(Paul Cohen)等進一步追問,由於不在本文討論範圍內,故不贅述。必須注意的是,雖然此時傳教士積極尋求道教中與基督教互通的元素,但在傳教士心目中,道教仍然是低級的宗教,不能與基督教相提並論。正如理雅各在 1881 年出版的《中國宗教》中所言:“我必須堅持[基督教]存在神的啟示,這個宗教自然有別於儒道及其它一切現存的宗教。”^⑪

綜上可知,在批判道教的同時,一些傳教士也將道教視為可以利用的宗教資源,積極尋求道教和基督教的共通性,究其原因,筆者認為固然有此時西方方興未艾的比較宗教學以及進化論的影響,但更主要的是傳教士對中國歷史悠久的多神信仰背景有了更深刻的認知,他們意識到在中國這個國家,不可能只存在一種宗教,想要以基督教取代其他宗教談何容易,只有尋求基督教與道教的共通性,使基督教更加符合中國人的信仰特徵和根植於中國文化之中,才能確保基督教在中國的長久存在。正如艾約瑟所言:“對於西方人,無論是宗教研究者還是認為全人類都將基督化的人,中

國是唯一多宗教共存,沒有任何一個能摧毀其餘宗教的最好範例”。^③又如 1896 年蘭斯特·瑞斯所說:“道教雖然不像佛教一樣擁有系統的教理,嚴密的組織,但它已經深深紮根在中國人的心目中,要想取而代之並非易事。”^④

需要注意的是,道教作為與基督教相融合的形象走進傳教士視野,並不否定傳教士先前就看到了道教與基督教的某些共同點,傳教士會根據傳教的實際需要而對道教形象做出主觀性地判斷和選擇。但無論道教為何種形象走進傳教士視野,本質上都是被利用來為傳教活動服務。還有就是此時新教傳教士迫於傳教工作的需要,不再僅僅試圖“耶儒對話”,同時也更多地尋求道教、佛教與基督教的對話與互通性。

四、餘論

可想而知,當基督新教傳教士首次踏入中國的宗教環境之中,隨處可見五花八門的迷信活動,他們的內心是多麼驚訝,因為任何偶像崇拜都是違反基督教教義的。由於道士做法與民間迷信聯繫緊密,所以傳教士對道教的批判從未停止。隨著傳教士對中國文化和宗教的瞭解不斷加深,他們對於道教的認知也在不斷地改變,換言之,道教作為何種形象走進來華新教傳教士的視野中並不取決於道教本身,而是取決於傳教士對道教和中國文化的認知水平和傳教的實際需要。正如肖清和在論述明末清初道教與天主教相遇時所言:“明末清初天主教對道教、道家以及民間信仰的批評只是一種策略選擇,傳教士實際上也在利用道教、民間信仰等本土文化形式,其實質是為了傳教需要。”^⑤新教傳教士對道教的態度亦是如此。

道教的迷信巫術形象從走進傳教士視野之後就再也沒有被抹去,此後一直與其他兩種形象共存於傳教士視野之中。也就是說,到 19 世紀晚期,傳教士眼中的道教形象不再單純是迷信巫術行為,或者低級的宗教系統,或者與基督教相融合的宗教形象,而是一個複雜的立體形象。究其原因,筆者認為到 19 世紀新教傳教士來華時,道教已經在中國存在了幾千年,其哲學思想和科儀制度已經非常穩定和成熟,就其本身而言,在 19 世紀不存在變化發展的過程,而傳教士眼中的道教形象會有變化,是因為其作為主體來認識道教這一客體的角度和深度是在變化的。

還有一點值得注意,在 19 世紀基督教和道教的互動過程中,可以看到一些傳教士對道教的論述,但是幾乎找不到道士對於基督教的相關評論,誠如費樂仁所言:“道士或道教代表人物甚少著作提及有關宗教相遇的情況,可以說,無論從中英文或其它語言的著作中,都極難找到有道教教士認真討論有關基督教的問題,即使有,也是極為零星,幾乎接近零。”^⑥就筆者所見,也僅有為數不多的記錄,比如馬禮遜曾經贈送給一位道士《四福音書》、《使徒行傳》和《教義問答》,道士讀後稱好並將其傳閱給其他道士。^⑦《教務雜誌》曾經刊載一篇傳教士回憶自己與一位道長交往過程的文章,但這並非道士自己的記錄。^⑧對於這一現象,還需進一步探討其原因。

①這一時期來華新教傳教士往往將道士參與的民間迷信活動視為道教的一部分,並以此批判道教在近代的墮落。年第 2 期;俞森林:《中國道教經籍在十九世紀英語世界的譯介與傳播》,成都:《社會科學研究》,2012 年第 3 期。

②相關研究可參閱李新德:《晚清新教傳教士對道教文化的詮釋》,北京:《基督教文化學刊》,2014 年第 31 輯;王美 還有許多其它學者的論著,限於篇幅,恕未一一列舉。

③Eliza A. Morrison ed., *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, London: Longman, Orme, 1847, p. 100.

- Brown, Green, and Longmans, 1839, pp. 490-494; 馬禮遜編輯的《華英字典》中,有詞條注釋援引過道教文獻,但也只是翻譯。參見張思齊:《英國道教學成長時期的歷史和特點》,成都:《西南民族大學學報》,2010年第1期。
- ④尚德(麥都思):《清明掃墓之論》,轉引自蘇精:《鑄以代刻:傳教士與中文印刷變局》,台北:台大出版中心,2014年,第113頁。
- ⑤蘇精:《鑄以代刻:傳教士與中文印刷變局》,第114頁。
- ⑥W. Henry Medhurst, *China: It's State and Prospects*, London: John snow, 1840, pp. 201-204.
- ⑦李期耀:《在天朝營造天堂——略論在美所見兩種基督教早期中文書籍》,李靈、陳建明主編:《基督教文字傳媒與中國近代社會》,上海:上海人民出版社,2013年。
- ⑧⑨蘇精:《中國,開門——馬禮遜及相關人物研究》,香港:基督教中國文化研究出版社,2005年,第38~39頁。
- ⑩⑪ Eliza A. Morrison ed., *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, pp. 163-164; pp. 343-344.
- ⑫David Abeel, *Journal of a Residence in China and the Neighbouring Countries*, New York: J. Abeel Williamson, 1836, p. 109.
- ⑬James Legge, "The Tao The King", *British Quarterly Review*, Vol. 78, New York: the Leonard Scott Publishing Company, 1883, p. 77.
- ⑭⑮⑯衛三畏:《中國總論》,陳俱譯,上海:上海古籍出版社,2004年,第727~732頁;第767頁;第732頁。
- ⑰⑱ Joseph Edkins, "Taoism", *Transaction of the China Branch of The Royal Asiatic Society*, Part V, Art IV, 1856, pp. 83-99.
- ⑲艾約瑟:《闢道教》,上海:《萬國公報》第560卷,1879年,第86~87頁。
- ⑳何天爵:《中國人本色》,張程、唐琳娜譯,北京:中國言實出版社,2006年,第81~93頁。
- ㉑李提摩太:《救世當然之理》,上海:《萬國公報》第307卷,1874年,第98頁。
- ㉒《釋道是否辯》,上海:《萬國公報》第343卷,1875年7月,第600頁。
- ㉓㉔㉕㉖㉗ James Legge, *The Religions of China, Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, New York: Charles Scribner's Sons, 1881, pp. 157-202; pp. 244, 243, 277; p. 228; p. 284.
- ㉘㉙㉚費樂仁:《現代中國文化中基督教與道教的相遇、論辯、相互探索》,王劍凡譯,羅秉祥、趙敦華編:《基督教與近代中西文化》,北京:北京大學出版社,2000年,第398~447頁。
- ㉛花之安:《自西徂東》,禮集,第三十章“吉禮歸真”,上海:上海書店出版社,2002年,第98頁。
- ㉜㉝ Joseph Edkins, *Religion in China*, London: Legan Paul, Trench, Trubner & co. ltd, 1893, p. 105; pp. 55-67.
- ㉞姚西伊:《傳教士與中國宗教》,陳榮毅、王忠欣編:《構架與更新——中國文化的神學思考》,多倫多:加拿大福音證主出版社,1998年,第34頁。
- ㉟John Chalmers, *The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality of the Old Philosopher Lau Tsze*, London: Trubner & Co., 60, Paternoster Row, 1868, xviii.
- ㊱Joseph Edkins, "on the three words 'I Hi Wei', 夷希微, in the Tau Te King", *The Chinese Record and Missionary Journal*, Vol. 17, August, 1886, pp. 306-309.
- ㊲James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism in the Sacred Books of the East*, Oxford: Clarendon Press, 1891, pp. 14-27.
- ㊳Rees J. Lambert, "The Three Religions and Their Bearing on Chinese Civilizations", *The Chinese Record and Missionary Journal*, vol. 27, April-May, 1896, pp. 157-231.
- ㊴肖清和:《批判與改造:明末清初天主教與道教文化的相遇》, *Journal of Sino-Western Communications*, Volume II, Issue 2 (Dec, 2010), pp. 118-130.
- ㊵John Ross, "Shang-Ti: by the Chief Taoist Priest of Manchuria", *The Chinese Record and Missionary Journal*, Vol. XXXV, March, 1894, pp. 123-129.亦可參看何建明:《近代基督教來華對道教的挑戰——兼論多元處境中的道教文化發展問題》,章開沅、馬敏主編:《基督教與中國文化叢刊》(第6輯),武漢:湖北教育出版社,2003年。
- 作者簡介:梁棟,四川大學道教與宗教文化研究所博士研究生;陳建明,四川大學道教與宗教文化研究所教授。成都 610065

[責任編輯 陳志雄]