


世
代



A painting of a street scene. In the foreground, a wide, light-colored street leads towards a row of buildings. On the left, there are several tall, thin trees with sparse green leaves. In the middle ground, a large, multi-story building with a prominent entrance and a balcony is visible. To its right, there are other buildings, some with red brick facades. The background shows a hazy, light blue sky with soft, white clouds. The overall style is impressionistic, with visible brushstrokes and a soft, atmospheric quality.

半車瓦礫半車灰，
裝罷南頭又北來。
此例最佳誠可法，
平平王道淨塵埃。

世
代

目录

卷首语/孙毅

8 世界观的转变/孙毅

29 一位传教士在东三省鼠疫防治中的服务与观察/丁祖潘

72 路加的圣灵降临叙事/颜新恩

94 托马斯·默顿读《庄子》（附作者答疑）/包兆会

106 科学与信仰的边界：地球年龄与圣经的权威/李锋

125 丹心书汗青：记中国基督教史学者裴士丹（1942—2019）/孙泽沙

143 一个提醒/《世代》编辑部

封面：鼠疫医院病房外/*The Chinese Recorder*, No.9, 1911

封底：从东门城楼上看奉天城市中心/*The Chinese Recorder*, No.7, 1911

封二：《津门杂记》节选/（清）张焘；天津英租界维多利亚道/拍摄者未知

封三：《世界观的历史》/大卫·K·诺格尔

封面题字：世代/（明）王宠、（宋）陆游

网站：www.kosmoschina.org 微信：世代Kosmos 邮箱：kosmoseditor@gmail.com

内部刊物 免费赠阅

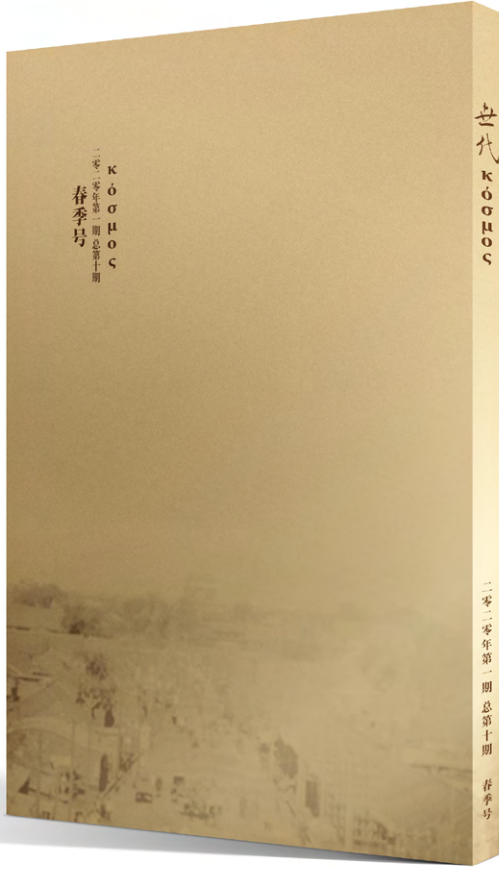


世代

世代
ΚΟΣΜΟΣ

二零二零年第一期 总第十期 春季号





ΚÓΣΜΟΣ
二零二零年第一期 总第十期
春季号

世代 ΚÓΣΜΟΣ

二零二零年第一期 总第十期
春季号

卷首语

文 / 孙毅

最近，新冠病毒疫情在世界各国的广泛蔓延与相继爆发，正在把世界推到危机之中，并且因此会改变我们所生活之世界的秩序与格局。我们每天都看到很多来自不同视角及来源的消息，我们的心被这些消息与看法所牵动，不知道这个正在变化的世界会将我们带到哪里。确实还需要时间，才能看清这个世界最终会有多么大的变化。然而，要能够看清和理解这个世界的变化，需要有可靠的世界观。基督教世界观正是这样一种世界观，它能够帮助我们看到这些变化的深层与实况，超越由世俗利益与社会地位所形成的不同思想派别，而在我们面前展开一个更为普世的图景与画面。

基督教世界观理解人类社会发生的问题时，一般会将其与人的堕落带来的罪性关联起来，也因此将解决问题的出路最终指向耶稣基督的救赎。从这个角度看，近来这些重大灾难的发生，很难将其归咎于自然世界的演化，好像我们人都是无辜的受害者。相反，这些灾难的发生是人的罪在现今这个时代日益明显、无所约束带来的结果，更具体地说，是人的罪借着日益向前推进的国家主义与技术主义被放大到更大范围产生的结果。此种影响的范围越来越大，程度越来越深，也就越来越多地连累到人所生活于其中的自然世界。

在这次疫情中，我们可以清楚地看到人的罪带来的后果：破坏人与人、国家与国家之间的信任关系，让人生活于虚假之中。病毒先把人与人隔离开来，让人们处在彼此孤立无助、无法信任的状况，然后一方面把人驱赶到由

网络构成的虚拟世界中，让人们在这个虚拟世界构造出来的、自己为主的自由王国中得以宣泄；另一方面让人在现实生活中放弃自己的责任，把希望寄托在国家的管制以及技术的突破上，从而很难看到我们已经进入到这样的恶性循环之中：由国家主义及技术主义所造成的问题，又不能不寄希望于国家主义与技术主义去解决。

走出这种恶性循环的出路并不只是研发出疫苗，或者建立起全国联网的健康码体系，而是最终要重建人与人之间、国家与国家之间相互信任的关系。而这种和解的关系只有在基督救赎与圣爱的基础上才有可能。

在这世上的人们经历苦难的时候，基督不会喜悦他的门徒只做一个旁观者。他自己就不是一个旁观者，而是愿意放下天上的荣华，来到这个被罪恶充满的世界，甘愿被人钉死在十字架上，来为这个世上有罪的人们承担罪的刑罚。基督舍己的爱和牺牲激励后世的门徒在各种苦难中跟随主的脚踪，留下许多美好的见证，其中之一就发生在110年前中国东三省抗击烈性传染病肺鼠疫的过程中。国家力量和现代医学在此次防疫中尽管表现突出，也难掩其自身局限，而由参与防疫的传教士见证出来的基督信仰，如同一缕阳光，给当时笼罩在死亡阴霾下的中国人带来了些许亮光和安慰。本期封面封底及后续文章试图呈现这一点。^{*}在今天疫情泛滥的时候，基督徒参与这世上苦难的最好方式，就是效法基督与先贤，与这个世上哀伤的人一同哀伤，去经

历他们所经历的，从中看到我们所信奉的那位上帝，并不只是坐在高天之上施行惩罚的审判者，更是亲自来到人间与人们一同承担这世上苦难的受难者。他在那些因着病重而呻吟的人们当中，也在那些因为失去家人而痛哭的人们当中。

因为有这位与人们一同受难的基督的同在，我们在这些苦难中得以拥有坚持下来、并最终走出黑暗与困境的勇气与盼望。这勇气与盼望是我们在这世上生活中争取与维护所有诸如理性、公义、仁爱、和解、自由等普世价值的动力与基础。这些有助于人们重建信任关系的普世价值，只有在基督信仰的根基上才有可能恢复其原本的含义，并因此在人的心灵及现实生活中产生出应有的力量。简言之，基督教世界观是人们重建信任关系所需要的这些普世价值的生发地与庇护所。

基于基督教世界观在今天处境下的重要性，我们会以基督教世界观作为《世代》本期甚至本年度的主题。盼望通过对这种世界观所涵盖内容与实践的更多了解与反思，我们真的能够活在这种世界观中，并且借着这种世界观不仅可以更完整、更真实地看清这个世界的实况，而且找到既不同于左派又不同于右派的、既可以实践自己信仰又能够参与社会公共生活的道路。●

* 封面：“鼠疫医院病房外”（Outside the Wards at the Plague Hospital），见 *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, No.9.September, 1911（https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN749806354&PHYSID=PHYS_0551&DMID=DMDLOG_0001）封底：从东门城楼上看奉天城市中心，见 *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, No.7.July, 1911（https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN749806354&PHYSID=PHYS_0448&DMID=DMDLOG_0001）
本期美术编辑：陆军

世代

世代 Κόσμος

二〇一一年第一期 总第十期 春季号

Κόσμος
二〇一一年第一期 总第十期
春季号





《耶稣升天》(*Jesus's ascension to Heaven*), 1775年, 波士顿美术馆藏,
https://en.wikipedia.org/wiki/Ascension_of_Jesus#/media/File:Jesus_ascending_to_heaven.jpg

世界观的转变

文 / 孙毅

引言

最近，新冠病毒疫情在世界各国的传播与相继爆发，正在改变我们所生活的世界。我们每天都会看到很多来自各种不同视角及来源的消息，我们的心被这些消息与看法所牵动，不知道这个正在变化的世界会将我们带到哪里。确实还需要时间，才能看清这个世界最终会有多么大的变化。然而要能够看清和理解这个世界的变化，需要有可靠的世界观，特别是作为一个基督徒，需要对自己的世界观有所反思，以明确自己是否真正站在基督信仰的世界观，来看待这个正在变动的世界。

本文是有关世界观之系列文章的第一篇，主要关注世界观的转变与形成。后续的文章会陆续关注世界观的内容（对自然世界及社会生活的看法），以及世界观的实践（日常生活多个领域中的应用）。世界观问题是值得我们认真思考的主题，特别是在这个世界快速变动的时代。如果对这个问题没有认真的探索与思考，我们既难以对这个变动的世界有完整与真实的认识，同时在日常生活中也难以活出整全的福音真理。按照哲学家的看法，每个

人都活在某种世界观的支配之下，就看我们是否对这种支配我们的世界观有所意识，并用基督信仰给予更新。

一、门徒之世界观的转变

让我们先从圣经新约书卷中所记载第一代门徒生命的转变，来看世界观的转变与形成。这里特别涉及到对路加神学思想的理解。在《使徒行传》1章6—8节，门徒们聚集在一起的时候，向将要与他们告别的耶稣问到：“主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？耶稣对他们说：‘父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的。但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力。’”^{〈1〉}初看这两节经文时我们可能会想，在基督复活后门徒还在问这个问题，难道他们所经历到的那么大的变化——耶稣的被钉与复活，对他们之前的观念没有产生什么影响吗？

按照福音书的记载，耶稣被钉十字架之前曾三次向门徒预言，他要去耶路撒冷，在那里他会被捕且被审判，最后会被害。^{〈2〉}然而，门徒并没有听懂他话的意思。在去往耶路撒冷的路上，他们还在争论谁会在将来复兴的以色列国中得到更高的地位，坐在耶稣这位弥赛亚君王的右边或左边。^{〈3〉}门徒的这种表现，表明他们还活在他们自己的世界中，深受1世纪犹太人中流行的弥赛亚观的影响。这种成功的弥赛亚观，即要来的君王弥赛亚要带来以色列国的大复兴，这种观念构成了当时门徒下意识具有的世界观的主要因素。

然而，耶稣在耶路撒冷被钉十字架的事件，彻底破灭了他们想要复兴以色列国的理想。更让门徒们陷入到深深的黑暗与绝望之中的是，他们以为的这位弥赛亚的被杀，让他们对这位拉比或夫子的相信归于无有。用今天生存论的语言来说，这让他们经历到前所未有的生存危机，直接危及到

他们已有世界观的核心，即成功地战胜敌人的弥赛亚观。

按照《路加福音》的记载，复活后的耶稣在地上停留四十天，多次向门徒们显现，主要目的就是向他们讲解圣经，证明弥赛亚一定会受害，向他们陈明一个受苦的弥赛亚观，^{〔4〕}并且再次用他爱的呼召来恢复彼得及门徒们的生命，让他们从之前的黑暗与绝望中走出来。面对复活且数次向他们显现的耶稣，多马的认信，“我的主，我的神，”^{〔5〕}代表了门徒对耶稣弥赛亚身份的再次确认。就是在这个背景下，门徒们向耶稣问了上述的问题。

耶稣并没有否定门徒的问题，而是从正面回答了门徒的问题。首先，他要门徒们不要离开耶路撒冷，因为他们所期待的那国（上帝的国）的复兴马上就要来到了；其次，无论是那国的临到——圣灵的普降，还是那国的最终实现，那日子（复数）都不是他们能够知道的，只需要安心预备与等候；第三，这国将要广传，直到地极。当他再次回来的时候，那国就要最终完成。

《使徒行传》随后对五旬节事件的记录表明，门徒们不仅遵守了耶稣给他们的指示，并且他们也理解了耶稣给他们的解答。彼得清楚地将圣灵在众门徒身上的临现，看作是末后的时代已经在地上开始的表征，并且宣告，这个末后时代的开始，表明神已经立耶稣为主、为基督的那个国已经在这里开启了。^{〔6〕}因着这样一种确信，门徒们随之就用一种新的生活方式来回应这个国的来临：“都恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼、祈祷。”^{〔7〕}

在新约圣经的这个叙事中，我们可以讨论两个问题：其一，门徒所在的世界变化了吗？其二，门徒的世界观发生相应的变化了吗？

首先，门徒所在的世界，其实也是我们今天所在的世界，确实发生了重大的变化，这变化就是末后的时代已经开始了，意味着上帝的国已然来到我们所生活的这个世界，并且在持续地扩展之中。

对这个变化之更具体内容的描述来自保罗。上帝的国来到这个世界意

意味着打开了地上通往天上的路。之前，在《约伯记》的描述中，天上掌权的耶和华神与生活在地上的约伯之间，往来其间的是那位撒但。“耶和华问撒但说：‘你从哪里来？’撒但回答说：‘我从地上走来走去，往返而来。’”^{〔8〕}撒但不仅成为上帝面前对人的控告者，亦被称为这个“世界的王”^{〔9〕}、“空中掌权者”^{〔10〕}，整个世界都伏在他的控制之下。^{〔11〕}可见，撒但所在的无形领域对有形领域的控制达到怎样的程度。但在基督十字架受死与复活的胜利中，保罗特别强调了基督对无形领域中诸种权势的得胜：“照他在基督身上所运行的大能大力，使他从死里复活，叫他在天上坐在自己的右边，远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的和一切有名的，不但是今世的，连来世的也都超过了。又将万有服在他的脚下，使他为教会作万有之首。”^{〔12〕}这里所说的一切“执政的”、“掌权的”、“有能的”、“主治的”、“有名的”，都是指在无形领域中掌权的诸种权势，它们都在基督的复活升天中被打败，从而使撒但对这个世界的权势被严重挫败，其所控制的无形领域被撕开一个口子，使上帝的国透过这个无形领域进入到这个世界中，借着基督及圣灵在教会的同在而显明出来。

如果用今天哲学性的语言来表达世界的这一变化，也即浸透于这个世界的精神（spirit）、理念或价值观念（相应于无形或属灵的）领域发生了重大变化。^{〔13〕}这个世界不是单由可见的物质构成，同时也包含着那不可见的普遍精神、理念或价值观念领域。

其次，门徒们的世界观确实发生了变化：从之前关切以色列国变为关切以基督为主的国。他们相信自己生活在一个新的时代，生活在上帝的国的复兴进程之中。凡物公用的生活样式，即是对这个国已然来临且在完全的进程中的一个见证。

这个世界观的转变将他们的生活指向了将来。将来这个国要扩展到地极。《使徒行传》以保罗到达罗马结束，对于作者——一个外邦基督徒的路

加来说，他已经由此充分地表达了这个指向：这个国要达到地极，就要先到世界的中心。既然已经来到外邦世界的中心，那么扩展到地极的进程就完成了重要的一步。

二、哲学上看世界观转变的特点

“世界观”这个概念最早来自康德（Immanuel Kant, 1724—1804）。康德在其 1790 年出版的《判断力批判》一书中认为，人的心灵对世界（无限物）有种感知与直观的能力。^{〔14〕}按照后来海德格尔（Martin Heidegger, 1889—1976）的解释，康德的这个概念是指“人们对世界的直观，即深刻地思考呈现于感官的那个世界。”^{〔15〕}由此，世界作为一种世界图景在人的心灵中呈现出来。

今天，如果我们简单地解释世界观这个概念，“它指的是一个人对实在和人生的基本解释。”^{〔16〕}或者说，“它是一套全面而自洽的信念体系，用以理解实在之本性、人性、道德及意义之最深层的要素。”^{〔17〕}希伯特（Paul G. Hiebert）在他所著的《世界观的转变》一书中，把世界观定义为：“一个群体对事物的本质给予认知、情感及评估的基本前提，并以此规范他们生活的秩序。”^{〔18〕}希伯特的这个定义，有助于我们理解五旬节后门徒世界观的转变对他们生活的影响。

如果我们要用这种哲学的语言，特别是 20 世纪生存哲学的语言，来表述我们上节从新约圣经中看到的有关世界观转变的叙事，那么基本的思路如下：

第一，人生活于其世界之中。人所生活于其中的这个世界，被现代哲学家们称为“周围世界”^{〔19〕}或者“生活世界”。^{〔20〕}人是其生活世界的存在者，意思就是，他持有怎样的观念、活出什么样的形态，乃与他所在的世

界密切相关。他会不由自主地受到其所在世界流行观念（世界观）的支配，就如 1 世纪的门徒被当时流行的弥赛亚观所支配一样。

人的生活受所在世界的支配，具体表现就是：每个人生来就活在这个世界已经形成的观念及习俗中，其中每件事情都有确定的习以为常的做法，以及从习俗来的解释。最初，人是非反思地进入到一个现成的生活世界（世界图景）之中，人与人之间，以及人与事物之间的关联似乎是给定的，“大家”怎样做，个人也会怎样做。在这个意义上，每个人都有某种世界观，只是这种世界观既是“大家”（大众）的世界观，又是个人尚未反思的世界观。

第二，世界观的转变发生于人在其生活世界中遇到危机。当人和这个生活世界之间产生冲突的时候，人开始对自己有所怀疑，进而对所生活的这个世界有所反思，这种反思的结果就是世界观的转变。就是说，之前人不是没有世界观，其实是不知不觉地照着习俗给予的世界观生活。但反思让人思考这种世界观，并开始形成与习俗不同的自己的世界观。

不过难点在于，心灵对世界整体的直观，与一般意义上的感知有很大区别。我们在日常生活中的经验感知，很难达到作为无限物的世界（整体）层面。在通常情况下，认知者被流行的、大众的感知或解释所包围，这种感知或解释构成了这位认知者的未经反思的世界观，这流行世界观的厚度足以屏蔽那真实的实在。也即，这时还不存在认知者与实在之间的现成关联。在这个前提下，如何从其中突围出来，而在心灵中有对那无限世界的直观呢？在海德格尔看来，生活于这种非本真状态中的人，只有经历与死亡的相遇，才有可能从中突围出来。^{〔21〕}

与死亡相遇，让人将自己从已有流行的世界（观）中分离出来，其实就是从已有的解释中分离出来。这似乎是让人第一次独自地面对这个世界。这时，对世界的直观就不是从流行的说法或经验感知层面而来，而是直接从个体自身的心灵中出来的。超越了经验层面的碎片化，而上升到对世界

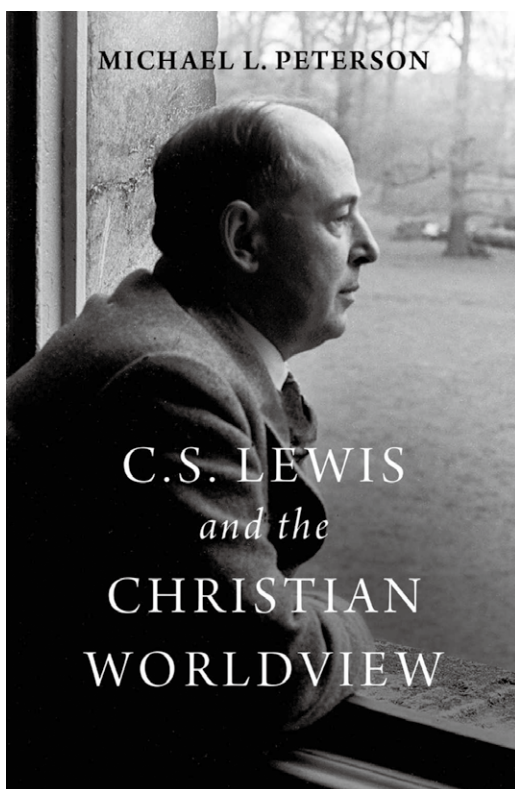
整体的直观。就如当年门徒经历了十架事件带给他们生命的黑暗与绝望，在复活的基督面前痛切悔改之后，似乎整个世界都变了。

从这个意义上说，世界观不只是对世界的知识，在根基处是对世界的一种态度。通常情况下，虽然每个人都是生活在“常人”中，但每个人都会下意识地将自己看作是世界的中心，或者以自己作为世界的代表，从自我的经验出发去理解世界。认识世界的开始，不只是经验到自己与世界的不同，而是在惊异中经验到他者的存在。而对世界的更完整的认识，源于认知者在油然而生的敬畏中产生一个转向：这世界是比自己更基本的实在。

第三，世界观的转变，会涉及到人关于世界与人生的深层信念与图景。这就意味着，人们无法直接将这种世界观作为客观研究的对象，对其给予命题式的概括。其实在康德那里，就已经说明，如果我们是基于经验的认识，对世界的命题式描述必然会出现二律背反。^{〔22〕}毕竟，我们是切身生活在这个世界上之中，并且，这个世界涉及到我们生活的方方面面。因此，对于世界观的描述，很难用所谓客观的、命题式的方式进行，而只能用一种故事的叙事方式对其加以描述。在这种描述中，会出现比喻或象征的形式。

英国文学家托尔金（John Ronald Reuel Tolkien, 1892—1973）对 C.S. 路易斯（Clive Staples Lewis, 1898—1963）的影响正在于此，即帮助路易斯认识到，神话叙事并非是人心灵虚假的想象，而是对重要真理的象征性描述，因为这种真理很难用字面意义或命题方式来表达。^{〔23〕}

英国思想家切斯特顿（Gilbert Keith Chesterton, 1874—1936）曾有过类似的描述，即用某种神话的或故事的方式，才有可能描述与我们生存切身相关的世界。^{〔24〕}这种故事的叙事方式具有不可约化为简单命题的特点。实际上，我们在日常生活中接受一种世界观，通常是借着少年时读过的童话，以及成年后听到的故事而了解到的。而基督徒乃是借着圣经中大量的历史叙事了解圣经所展现的世界。这些历史的叙事所包含的内容是如此丰



《C.S. 路易斯与基督教世界观》英文版封面

<https://www.amazon.co.jp/Lewis-Christian-Worldview-Philosophical-Theological-ebook/dp/B0844XKKS7>

富，以至于每一代释经家都只能诠释出其中的某些侧面。

第四，世界观的转变涉及到人们话语体系的转变。围绕着世界观之深层信念所形成的故事性叙事，通过一些象征符号深入到我们日常生活的每个领域，从而形成了一个时代的话语体系。^{〔25〕}虽然世界观的叙事很难约化为一些命题，但这种叙事往往可以被约化为一些核心概念或符号体系，其中一些核心观念或符号已经在不同的阶层、不同的社会领域中产生共鸣，形成甚至是一种条件反射式的反应。也就是说，世界观的话语体系渗透到

生活世界中的多个阶层及领域。由这些基本观念为纲目，形成了生活世界中一般人的话语体系与含义，就如今天我们还会下意识说“解放前”与“解放后”一样。

这里涉及到的认识论因素，是我们作为现代人不能不面对的维度：对于自然、世界或实在的任何认识与述说，都是借助某种符号体系进行的，如数学公式或文学叙事。问题是，人们习惯将文字描述与现实世界看作两种存在形式。但实际上，它们是同一种存在的两个面向。当我们说到世界的时候，它既指我们用符号表述的那个世界景观，同时又指现实的世界。面对这两个面向的张力，一个极端是，直接越过符号体系，以为自己说的就是自然或世界本身。另一个极端是，干脆就停留在符号体系层面，认为所说的不过是符号体系本身要表现的，而不是其所指向的。上节中我们已经看到，门徒们对他们世界观的描述与他们所在的世界的变化是一致的。

第五，世界观的转变意味着生活方式的转变。世界观作为信念体系与话语体系，形塑了人们的社会生活及其生活方式，即人们在日常生活中下意识地对一种事物给予反应的基本方式。随着时间的流逝，这些被社会普遍遵行的生活方式，就成为文化中的社会习俗。

三、基督教世界观在现代的可能性

当我们用启蒙运动之后产生的世界观概念，来描述新约圣经中门徒之世界观的转变时，我们已经预设了基督教世界观的存在，也即，现代所产生的世界观概念，可以用来描述圣经带给我们的基督信仰。不过，《世界观的历史》这本书的作者诺格尔（David K.Naugle）也提出警告，当我们思想基督教世界观在当代的可能性时，基督教群体必须回答以下几个重要问题：“首先，随着历史的发展，‘世界观’有了相对主义和个人主义的含义，

基督徒了解这种情况吗？其次，由于这些新的含义的出现，世界观概念已不再能服务于基督徒了，是这样吗？不一定。”^{〔26〕}虽然诺格尔给出的答案还是肯定的，但他所提出的问题仍然需要考察。

在启蒙运动时期产生的世界观概念，在将其看作是人对世界的直观及基本看法时，同时也将人看作是其所在世界的主体。在人心灵中所构建的世界图景面前，人似乎成了主人。这使得世界观概念天然地具有一种现代人文主义的色彩。不过回到这个观念产生的背景，对于如康德这样的启蒙思想家来说，人在心灵中能够立于世界之外而对其整体有所直观或感受，唯一的立脚点就是人所具有的普遍与先验的理性。如果拿去这个前设，人凭什么认为自己对无限的世界整体拥有直观能力呢？但后来的人们在放弃普遍与先验理性的情况下，继续使用世界观这个概念，就使其具有相对主义的色彩。在世界之中的有限的人站在自己的角度对世界形成的看法，一定带有自我中心的限制，从而形成从各自不同视角出来的不同世界观。

其实，回到世界观这个概念产生的背景来看，不是基督信仰在搬用一个与基督教无关的概念，而是应该颠倒过来，这个概念的产生，其实是在一种基督教普世观念的背景之下。也就是说，在启蒙运动时期，这种普世观念（主要以普遍理性的形态表现出来）无疑是以基督教有神论为其背景才有可能。因此，描述一种基督教世界观，只需要重新回到世界观产生的源头，就可以看到关键所在。在这个背景下，我们大致概括基督教世界观得以可能的三个基本前提。

1. 作为世界创造者的上帝的自我启示

立于世界之外依然存在的，可以称之为终极实在。因为其存在不是以这世界为前提，而是以其自身为前提。显然，人不是这样的存在者。如果



《去往以马忤斯》(*Gang nach Emmaus*), 1877年, 瑞士圣加伦艺术博物馆藏,
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Z%C3%BCnd_Gang_nach_Emmaus_1877.jpg

我们要承认有一种普世的世界观存在, 那么我们就承认有一种立于世界之外的终极实在存在, 使人们有可能依于其中而对这个世界有种直观。并且其次, 既然这位实在(者)是我们认识世界及其自己的前提, 那么这位实在就不是我们能够认识的对象。我们得以认识这位实在只有通过启示。这就是基督教世界观的出发点: 圣经对这位创造者上帝的启示, 是基督教世界观内涵与形成的源头。

就如复活后的耶稣亲自向门徒讲解圣经, 启示出受苦的弥赛亚观, 从而使门徒的世界观有可能改变一样, 除非借着圣经对所启示的三一上帝有所认识, 否则人不可能对无限的世界整体有所直观。

借用加尔文（John Calvin, 1509—1564）的表达，认识人自己与认识上帝关联在一起；同样，认识这个世界就与认识上帝关联在一起。只有借着这位超越的上帝以及他带来的启示，人才得以站在这个世界之外对世界整体有所直观。在这个意义上，基督教世界观乃是站在上帝（启示）的地位上对这个世界形成的看法。

既然基督教世界观的内涵及形成，均与对圣经所启示的这位上帝的认识相关，那么我们可以简单地概括一下圣经所启示的这位上帝有些什么特征。首先，这位上帝是三位一体的有位格的上帝。他的位格生命使他既超越于这个世界之外，同时又内在于这个世界之中。他的位格生命虽然有自己的性情，却可以和他用自己的形象所造的人相通。他认得他子民的声音，而属他的子民也能够认得他的声音。他位格生命中具有的慈爱、公义与良善，成为基督教世界观之内涵的标准。其次，这位上帝是一位创造者，他出于爱，在其自由意志的选择中，从无创造了这个由天与地共同构成的世界。在创造的过程中，他借着道赐给万物以法则；同时他也借着灵赐予万物生命的气息。第三，他也是一位愿意为人承受苦难的上帝，作为上帝之子，他道成肉身来到这个被人的罪所充满的世界，降卑成为人，甘心为人的罪死在十字架上，且三天后复活。总之，对圣经所启示的具有这些特征的上帝认识，是基督教世界观的基本前提。

2. 人里面的光照对教会传统的更新

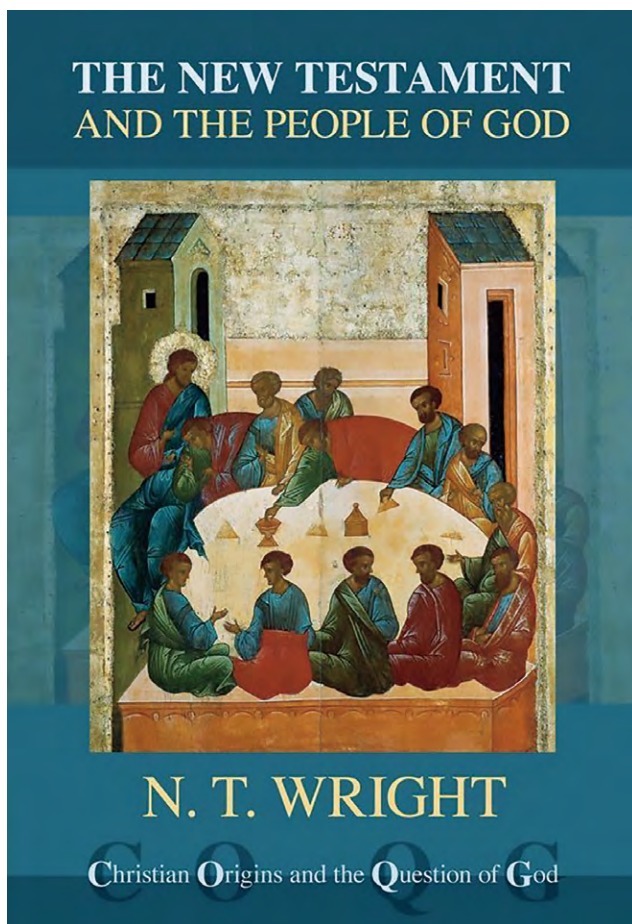
基督教世界观的第二个基本前提是：人因着被基督救赎，里面有重生的生命，恢复人被造时所具有的上帝的形象，从而有可能被圣灵光照，得着可以对世界整体有所直观的能力。就如当年在五旬节事件中，门徒被圣灵光照，彼得直接就认出末后时代的来临。在这个意义上，世界观确实是基

信徒对世界的一种直观感受。不过，这种直观感受发展为一种世界观，还需要经过教会这个群体的共识与实践。

从教会历史的角度来看，一开始可能是某些人对世界的崭新看法，就如当年宗教改革家们对其所在世界的崭新看法，经过理论的诠释与出版，不仅形成思想体系，同时落实到实践中，被不同社会阶层的人们接受，成为他们日常的生活方式，进而形成一个有生命力的基督教世界观。无疑，在这个过程中，教会群体是基督教世界观孕育、发展、保存及传播的地方。通过这个群体，基督教世界观不仅影响到身在教会中的每个人，同时也借着这些人，影响到他们所生活的社会。在这个意义上，在历史的长河中，基督教世界观真正有生命力的载体不是个人，而是教会这个群体。只有借着教会这个群体，它才会真正成为一种生活方式，而不只是一种理论体系。

当我们把基督教世界观与教会这个群体关联起来，将其看作一个时代的基督徒对他们所在世界的看法的时候，基督教世界观的时代性就呈现出来。如果说，圣经对上帝启示的记录与表述是超越时代的，那么，生活在不同时代、不同文化处境中的教会群体，因带着这个时代的印记，对圣经的诠释及实践方式则可能会有不同。这个印记是在这个时代的教会所传递的世界观中表现出来。确实，基督教世界观的核心内容，就如基督教的核心教义一样，在不同时代都是一样的。但对这种核心内容的表达方式，特别是落实到日常生活中的实践方式，则可能会有区别。每个时代的基督徒都会有这样的使命，即回到起初，回到使徒时代，回到基督信仰的源头，用现代这个时代有生命力的语言，重新表述这个信仰的核心，将这个信仰的精神在当下的处境中，用一种有生命力的生活再次见证出来。这也正是当年宗教改革之所以发生的原因。

如果基督教世界观具有这种时代性，那么与基督教世界观相关联的认识论，我们可以将之称为批判的实在论。按照这种批判的实在论，圣经所



N.T. 赖特,《新约与神的子民》英文版封面

https://www.amazon.co.uk/Testament-People-Christian-Origins-Question-ebook/dp/B00BVUEJXW/ref=tmm_kin_swatch_0?_encoding=UTF8&qid=&sr=

启示出来的那位上帝及其所造的世界，确实是客观存在于我们意识之外的实在，只是因着圣经带给我们的启示，我们才有可能认识这位上帝，并因此对这个世界有某种整体的认识。这是“实在论”的层面。而另一个层面，即批判的层面则意味着，生活在不同时代、不同文化背景的人们，对这种

启示的诠释以及所形成的相应实践方式，则可能会因为处境的变化而会有变化。N.T. 赖特这样描述批判实在论：“这是一种描述‘认识’过程的方法论，认同被知事物是存在的实体，且在知觉者本身之外（所以称作实在论），并在同时完全认知到：若要通往这实体，惟一的方式只有透过某种螺旋而上的通道，意即知觉者与被知事物之间的全宜对话或谈话（因此称为批判性）。这条通路让我们以批判的态度，反思我们探索‘实体’时所产生的想法，以致当我们提出关于‘实体’的陈述时，也承认自己的有限。”^{〔27〕}

虽然圣经上所记载的上帝的命令对每个时代都是不变的，但是生活在地心说时代的人们，或者生活在中世纪社会结构中的人们，他们的世界观表达及相应的生活方式与今天的人们还是会有某种不同。这并不是说，每个时代的基督教世界观是相对的，具有不可比较的特点，而是说，在迎接终未来临的过程中，我们都力求对实在更加接近，对实在的认识更接近真实。当然，我们要达到对这位实在者的完全认识，需要等到耶稣基督再来。

3. 普遍恩典的普世适用性

基督教世界观的第三个基本前提是，由于上帝对所有人之普世恩典的存在，基督教世界观所涵盖的内容可以适用于教会内外不同的人群，以及人们生活世界的每个领域。在这个意义上，基督教世界观是对普世真理的一种表达。

基督教世界观虽然是源自上帝的启示、以及教会的诠释与实践，但当它形成一种世界观体系的时候，它则适用于教会以外的其他群体。这是由上帝作为创造这个世界的终极实在者的身份与权能所决定的。正如福音书中所说，上帝让太阳照好人也照歹人；降雨给义人也给不义的人。^{〔28〕} 这里涉及的上帝的普遍恩典是指，上帝在他的创造与护理中赐给每个人的祝福，虽然无关



朋霍费尔 1939 年的照片，拍摄者未知，
https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Dietrich_Bonhoeffer#/media/File:Bundesarchiv_Bild_146-1987-074-16,_Dietrich_Bonhoeffer.jpg

于人的救赎，但却关系到人的基本生存、社会秩序、普遍价值、文化素养等多个方面。^{〔29〕}而这些方面都可以是基督教世界观体系的构成部分。

朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945）在其《伦理学》一书中，专门用一章谈到基督信仰与普世价值之间的关系，为我们揭示了历史上展现出来的这样一种逻辑关系：首先，人们在社会生活中所追求的那些普世价值，诸如理性、公义、宽容、自由、仁爱与民主等，这些观念最初都是

基督徒群体为着信仰的缘故，在持续付出代价的过程中生发出来的，然后才在社会中逐渐成为普世流行的观念。不过，当这些观念在社会生活中成为主导观念之后，却被人们转过来用以反对教会之权威，以为这些观念可以立于人们为它们所构想出来的根基上。不料，当这样做了以后，人们很快就发现，在信仰基督教的群体被逼入困境、教会的权威被消解之时，他们自己连同这些普世价值观念也都无家可归，失去自身站立的根基或基本含义。结果是，教会在任何艰难环境下始终都可以站立，倒是这些普世价值观念处在岌岌可危、极需要寻找保护的地位。^{〔30〕}这个描述正适合今天世界各地思想界的状况。今天正是这些观念四处寻求保护的时期。

四、基督教世界观与社会苦难

从新约圣经角度，说这个时代是上帝的国已然来临的时代，和说现在是末后的时代，二者是同一个意思。从未后时代的角度看，福音书认为这是一个各种灾难与不法之事日渐增多的时代。^{〔31〕}现实社会中的每个人，都身处这些灾难与不法的事情之中而无处逃避。从根源上讲，这些灾难与不法的事情都源自人自身的罪性，是罪在现今这个时代日益明显、无所约束而带来的结果，更具体地说，是人的罪借着日益向前推进的国家主义与技术主义，而生发出更大范围之伤害的结果。

在这次疫情中，我们可以清楚地看到人的罪带来的后果：破坏人与人、国家与国家之间的信任关系，让人生活于虚假之中。病毒先把人与人隔离开来，让人们处在彼此孤立无助、无法信任的状况。然后，一方面把人驱赶到由网络构成的虚拟世界中去，让人们在这个虚拟世界所构造出来的、自己为主的自由王国中得以发泄；一方面让人在现实生活中放弃自己的责任，把希望寄托在国家的管制以及技术的突破上，以至于难以看到我们已

经进入到这样的恶性循环：由国家主义及技术主义所造成的问题，又不能不寄希望于国家主义与技术主义去解决。

在这世上的人们经历苦难的时候，基督不会喜悦他的门徒只做一个旁观者。他自己就不是一个旁观者，而是愿意放下天上的荣华，来到这个被罪恶充满的世界，甘愿被人钉死在十字架上，来为这个世上有罪的人们承担罪的刑罚。在今天疫情泛滥的时候，基督徒参与这世上苦难的最好方式，就是与这个世上哀伤的人一同哀伤，去经历他们所经历的，并且在这个一同经历的过程中，看到我们所信奉的那位上帝，并不只是坐在高天之上施行惩罚的审判者，更是亲自来到人间与人们一同承担这世上苦难的受难者。他在那些因着病重而呻吟的人们当中，也在那些因为失去家人而痛哭的人们当中。

在这末后的时代，当整个人类社会处在不义的苦难之中的时候，人类的那些普遍价值同样受到威胁。其实在此之前，这些普遍价值观念无论是在左派还是右派、自由派还是保守派的诠释中，都已经失去其基本含义，因而在遇到重大灾难的时候更显得苍白无力，让一盘散沙的个人无奈地听任国家主义与技术主义对自身的控制。

然而，我们这个时代的好消息是，我们生活在上帝的国已然临到的时代。在今天，上帝的国已然临在现今人类生活的一个重要表现就是，持守基督信仰并有生命见证的教会，除了向人们传递拯救的福音，同时也成为在苦难中无处逃避的人们及其所追求之普世价值的可以栖身的避难所。这些普世价值，诸如理性、公义、宽容、自由、仁爱与民主等，只有在基督信仰的根基上才有可能恢复其原本的含义，并因此在人的心灵及现实生活中产生出应有的力量。从这个意义上讲，这些普世价值观念是上帝的国在今天借着教会给这个时代人类社会生活带来的普遍恩典。

按照朋霍费尔，那些在苦难中愿意为他人承担责任，在社会生活中实

践出这些普世价值的人，才是活在真实的世界中。如果他们还不是基督徒，那么这种生活让他们更容易与基督相认同；如果他们已经是基督徒，这种生活会让他们更容易明白自己是属于基督的人。^{〈32〉}他在解释耶稣所说“为义受逼迫的人有福了”这句话时强调：“不是为耶稣基督的缘故而遭迫害，而是为了一件正义的——我们可以补充说：一件真正善的、合乎人文的——事而受迫害的人受祝福（比较《圣经·彼得前书》3:14, 2:20）。”^{〈33〉}也就是说，为义受苦，或许在深层来看是为基督的名、为了人自己的信仰而受苦，但在具体社会处境中，则可能是为了社会公义、为了他人而受苦。

总之，在这个末后的同时也是上帝的国已然来临的时候，向基督教世界观的转变越发显出其重要性。因为基督教世界观可以让人们更完整和真实地看清这个世界的实况，并且找到既不同于左派又不同于右派的、既可以实践自己信仰又能够参与社会公共生活的道路。●

〈1〉 《圣经·使徒行传》1:6—8。注意英文圣经新国际版（NIV）第7节经文 It is not for you to know the times or dates the Father has set by his own authority, 其中 times or dates 使用了复数形式。（本文正文所引圣经经文出自中文和合本圣经，下同）

〈2〉 《圣经·马可福音》8:31, 9:31, 10:33—34。

〈3〉 《圣经·马可福音》10:37、41。

〈4〉 《圣经·路加福音》24:26—27、45—46。

〈5〉 《圣经·约翰福音》20:28。

〈6〉 《圣经·使徒行传》2:36。

〈7〉 《圣经·使徒行传》2:42。

〈8〉 《圣经·约伯记》1:7。

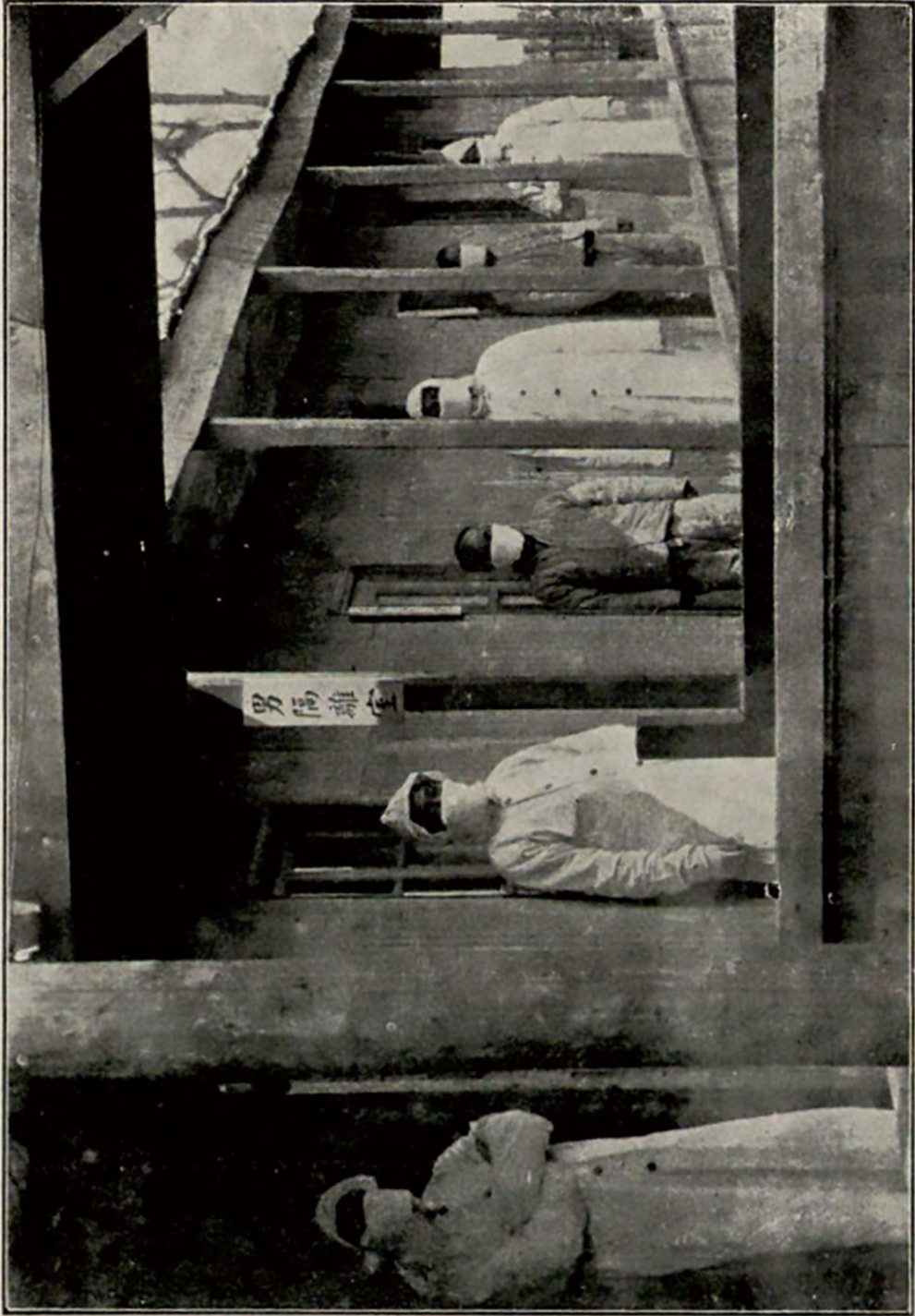
〈9〉 《圣经·约翰福音》出现三次“世界的王”，见《约翰福音》12:31, 14:30, 16:11。

〈10〉 《圣经·以弗所书》2:2。

〈11〉 《圣经·约翰一书》5:19。

〈12〉 《圣经·以弗所书》1:20—22。

- 〈13〉 这里的“精神”与“理念”粗略地对应黑格尔的客观精神与柏拉图的理念世界，并非指现代人通常理解的人主观的精神或观念。
- 〈14〉 转引自大卫·K·诺格尔，《世界观的历史》，胡自信译，北京大学出版社，2006年，第64—65页。
- 〈15〉 诺格尔，《世界观的历史》，第65页。
- 〈16〉 诺格尔，《世界观的历史》，第289页。
- 〈17〉 Michael L. Peterson, *C. S. Lewis and the Christian Worldview* (Oxford University Press, 2020), 4.
- 〈18〉 Paul G. Hiebert, *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 15.
- 〈19〉 马丁·海德格尔，《存在与时间》（修订译本），陈嘉映等译，北京三联书店，2014年，第78页。
- 〈20〉 胡塞尔，《欧洲科学的危机与先验现象学》，王炳文译，商务印书馆，2016年，第386页。
- 〈21〉 马丁·海德格尔，《存在与时间》（修订译本），陈嘉映等译，第305页。
- 〈22〉 康德，《纯粹理性批判》，蓝公武译，商务印书馆，2017年，第362页。
- 〈23〉 Michael L. Peterson, *C. S. Lewis and the Christian Worldview*, 29.
- 〈24〉 切斯特顿，《回到正统》，庄柔玉译，北京三联书店，2011年，第49—65页。
- 〈25〉 N.T. 赖特，《新约与神的子民》，左心泰译，台北：校园书房，2013年，第287—297页。
- 〈26〉 诺格尔，《世界观的历史》，第287页。
- 〈27〉 N.T. 赖特，《新约与神的子民》，第55页。
- 〈28〉 《圣经·马太福音》5:45。
- 〈29〉 加尔文，《基督教要义》，I, 3, 3。中译本见钱曜诚等译，北京三联书店，2010年，第268—269页。
- 〈30〉 朋霍费尔，《伦理学》，胡其鼎译，商务印书馆，2015年，第47页。
- 〈31〉 《圣经·马太福音》24:8—12。
- 〈32〉 朋霍费尔，《伦理学》，第52页。
- 〈33〉 同上，第51页。



《鼠疫医院病房外》，拍摄者未知，原图来自《教务杂志》(The Chinese Recorder and Missionary Journal) 1911 年第 9 期。
https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?ppn=ppn749806354&PHYSID=PHYS_0551&DMDID=DMDLOG_0001

一位传教士在东三省鼠疫防治中的 服务与观察

文 / 丁祖潘

引言

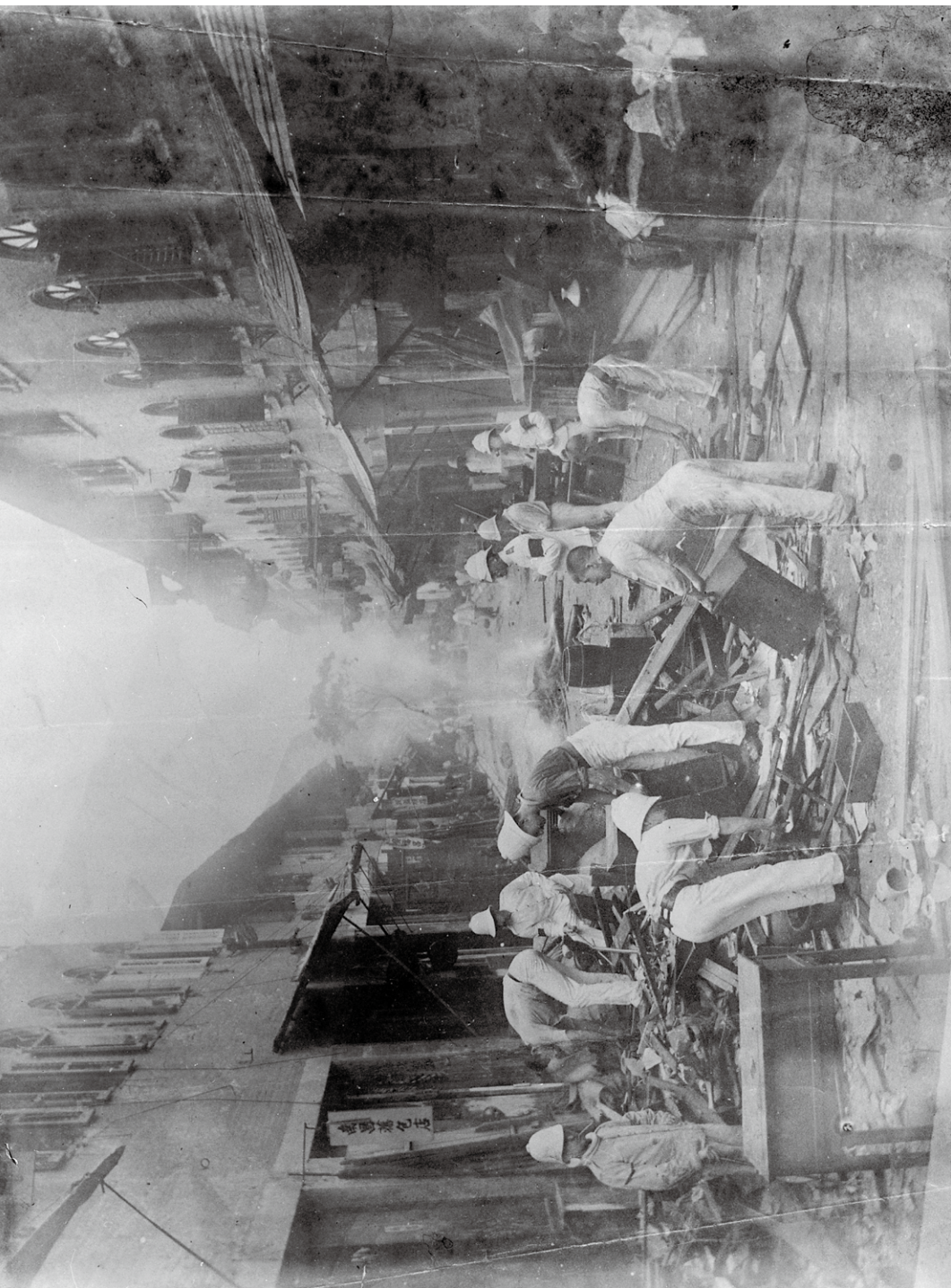
1894年香港腺鼠疫流行，华人的死亡率高达95%，英国人的死亡率只有18.2%，在很多中国人看来，这证明西方医疗和卫生防疫措施在应付瘟疫方面，远胜中国的传统疗法。与此同时，在同样为鼠疫肆虐的广州，尽管由当地商人组织的善堂、药店等民间慈善团体挺身而出施医散药，照顾病患，寄居广州已有四十年的美国医疗传教士嘉约翰（John Glasgow Kerr, 1824—1901），仍然认为民间力量发挥的作用有限，没有政府的介入，有效预防和控制瘟疫根本就是奢望：“在大城市广州，那里没有卫生委员会（Sanitary Board），政府没有采取卫生或预防措施，没有隔离病患，没有清除污秽或垃圾，没有（干净）水供应，没有排水系统。在这座城市，中医和中国人的迷信占据一切，毫无节制。”^{〈1〉}

显然，嘉约翰的观察是以港英政府推行的公共卫生政策为标准，其背

后的理念正是 19 世纪在欧洲和北美逐渐发展起来的国家医学 (state medicine), 即认为国家负有保护公众健康的责任, 有权甚至必须为了公众的福祉在普通公民中强制实行清洁卫生的规章制度。英国是第一个实行中央集权的公共卫生法规的国家。伴随 19 世纪工业革命和城市化而来的人口拥挤、疾病增多, 促使英国的社会改革者们向议会游说关注公共卫生。埃德温·查德威克 (Edwin Chadwick, 1800—1890) 领导了英国 1830—1840 年代的卫生运动, 他在 1842 年出版的大部头社会调查报告中指出, 传染病系由糟糕的环境卫生引起, 因此, 疾病预防的手段就是提供清洁用水、有效的污水处理和排污系统、清除街道和路面污秽、控制工业污水、建立环境和个人清洁标准。1848 年, 英国议会通过公共卫生法案 (the Public Health Act), 吸收了查德威克的上述建议, 建立卫生委员会 (the General Board of Health) 来处理全国公共卫生事务。然而, 直到 19 世纪六七十年代, 英国的国家医学和公共卫生才真正推行开来, 最终使得英国建立了当时世界上最完善的国家公共卫生体系。^{〈2〉}

1883 年, 港英政府承袭英国公卫制度, 设置卫生行政机关, 在 1894 年香港鼠疫流行中采取对患者隔离治疗、挨户检查、清洁卫生等防疫措施, 并建立传染病信息汇报制度, 而同时期的清政府仅仅沿袭过去应对灾荒的传统办法, 一面采取减免赋税、发放赈款等措施, 一面将制定具体防治措施的责任交由广东地方官, 后者往往与领导善会、善堂等地方慈善团体的士绅合作应对灾情。^{〈3〉}

然而, 19 世纪末的英国医学界尚未接受细菌学说, 环境医学在英国及其殖民地仍被奉为圭臬。虽然法国巴斯德研究所的耶尔森 (Alexandre Yersin, 1863—1943) 和德国细菌学泰斗科赫 (Robert Koch, 1843—1910) 的高足、日本细菌学家北里柴三郎 (1853—1931) 分别在香港疫区分离出鼠疫杆菌, 但西方医学界仍未断定腺鼠疫系由老鼠等啮齿类动物身



港英政府派遣军队正在对鼠疫患者的住所进行清洁焚烧
[https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Hong_Kong_Plague_of_1894?uselang=zh-cn#/media/
File:Staffordshire_Regiment_cleaning_plague_houses,_Hong_Kong,_Wellcome_L0022366.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Hong_Kong_Plague_of_1894?uselang=zh-cn#/media/File:Staffordshire_Regiment_cleaning_plague_houses,_Hong_Kong,_Wellcome_L0022366.jpg)

上附着的跳蚤通过吸食人的血液，将鼠疫杆菌传入人体而引发的疾病，相反，人们普遍认为鼠疫的爆发是由华人过于拥挤和肮脏的居住环境引起。有人甚至撰文说，这是一种污秽病，一种“野蛮人的疾病”，与染病者的文明程度有关。港英政府由此采取的逐户卫生检查、强制隔离、消毒等防疫措施，虽然一度遭到华人抵制，但证明在阻断疫情方面功不可没。同一时期，由于上海租界积极预防，粤港鼠疫未在上海登陆。《申报》刊登多篇文章介绍西人防疫措施及其背后的公共卫生观念，呼吁清朝地方官员未雨绸缪，效法“藻密虑周”的西式防疫法，采取积极卫生措施以“尽人事”。有作者甚至把是否采取积极防疫措施当作地方官是否“爱民”的标准来认识：“西人于防疫之事，惟日汲汲，其意在乎爱民，非专以为西人地也。中国之官，不可以爱民之名让之西人，宜速设法严防”。舆论要求清政府采取更为积极的措施应对疫情。^{〔4〕}

清政府在甲午战争中战败后，以康有为（1858—1927）、梁启超（1873—1929）为首的知识阶层愈发意识到，由国家设院收治病患、建立医学堂培养医学人才，于强国保种必须且重要。梁启超曾言，“医者，纯乎民事者也。故言保民，必自医学始。”他还提到自1842年以来，英国国内公共卫生的进步促进了国力强盛，中国若要避免沦为“病夫”，自然也当变法图新，仿效建立西方医学和公共卫生体系。但大概要到1902年袁世凯（1859—1916）从八国联军手中接管天津，在原有卫生局基础上设置北洋卫生局（即天津卫生总局），清政府才拥有第一个由政府领导的市政卫生部门，并在清末新政中推而广之，初步建立起一套以警察为主导的近代国家卫生行政机构及其制度。奉天省（今辽宁省）是最早建立这一卫生行政体系的省份之一，而1910—1911冬夏一场席卷整个东三省的致命肺鼠疫，对这套体系而言无疑是一次严峻考验。^{〔5〕}

一、临危受命

1907—1910年，欧美市场对土拨鼠（或称旱獭）毛皮需求激增，这种毛皮经染色可与貂皮媲美。丰厚的利润吸引了许多捕猎者，每年春天约有10万名来自山东和直隶的苦力，前往西伯利亚、蒙古和满洲西北部一带捕捉土拨鼠。而仅1910年夏秋两季，满洲里附近的辽阔草原上就聚集1.2万名土拨鼠捕猎者。由于缺少当地居民预防鼠疫的知识，这些捕猎者中有些被病鼠感染。^{〔6〕}当他们带着猎物聚集在中俄边界的满洲里和海拉尔等待出卖毛皮，然后再返回南方家乡过农历春节时，原本为地方病的肺鼠疫蔓延开来。捕猎者一旦染疫，往往出现头疼、发烧、痰中带血等症状，继而很快死亡。与1894年港粤爆发的腺鼠疫不同，在大多数情况下，这种致命的烈性肺鼠疫传染能力极强，往往通过人的口鼻吸入痰液飞沫中的鼠疫菌进行人际传播。^{〔7〕}

疫情沿着东清铁路蔓延开来。据官方统计，10月12日，中俄边境小城满洲里报告第1例肺鼠疫病例，俄国政府很快采取严厉的防疫措施，派医生将华人挨次察验，“其有气色可疑者，约三百余人，一律用火车转送出境。一面派兵看守华人所遗空房，不准居住，以免传染”。又于海拉尔、札兰屯、齐齐哈尔、安达布恰图各站，设卫生检查局，“如有华人到站，即须检查”，并将车站之瓦罐车（即空车）暂作医室，将华人染疫者驱之入内调治，“俄人拘赴东清车站之中国病民，受种种难堪之待遇”。同一时期，日本政府派遣专家前往鼠疫发源地调查，很快在长春、奉天等地建立起隔离营和检疫所，中国人和苦力是重点检查对象。11月7日，哈尔滨在出现第一例患者之后，迅速成为鼠疫传播中心，疫情向满洲中部和南部扩散，甚至蔓延到直隶和山东。日俄当局威胁清廷，若中国政府不采取严厉措施控制疫情，他们将派遣自己的医官代为应对。清廷担心日俄借口防疫添调卫生警察和



俄国士兵用瓦罐车将华人染疫者隔离起来

https://hahn.zenfolio.com/manchurian_plague_2/h298c089c#h298c089c

军队，趁机扩大势力范围，因此并未把这次抗击鼠疫视作一次简单的公共卫生事件，而是关乎主权之争。^{〔8〕}

朝廷将此次抗疫重任交由外务部负责，民政部襄办。外务部右丞施肇基（1877—1958）早年在美国康奈尔大学获得文学硕士学位，1905年陪同五大臣出使欧美考察宪政，熟悉西方国家的现代化制度，因此预见到若中国未能用科学方法及时扑灭这场鼠疫，虎视眈眈的日俄就会借口防疫扩张其在东北的利益。施肇基向朝廷鼎力推荐天津陆军军医学堂帮办伍连德

(1879—1960)，以防疫总医官的身份前往哈尔滨调查疫情，不仅因为伍连德在英国剑桥大学获得医学博士学位，还因为他曾在英国、德国和法国从事细菌学研究，有资格在与这次疫情相关的病毒研究领域和西方国家、日本同行对话。朝廷同意了施肇基的建议。富于冒险精神、英语比母语流利的伍连德毫不犹豫接受了这一重任，于1910年12月24日抵达哈尔滨火车站，三天后在哈尔滨附近小城傅家甸对一具生前患有肺鼠疫的日本女尸完成解剖，发现鼠疫杆菌，证实了这次大规模流行的鼠疫病因和几乎完全人传人的传播途径，由此将扑灭鼠疫的重点放在控制流动人群和居民身上。伍连德在哈尔滨采取严厉措施搜寻、隔离患者，推动尸体火化，在控制疫情方面取得良好效果。^{〔9〕}

当鼠疫向南蔓延至奉天，思想开明的东三省总督锡良（1853—1917）很快采取行动，一面请求清廷从大连海关税收中提拨十五万两作为防疫经费，一面在奉天省城赶设医院、检疫所，对乘火车由哈尔滨、长春来奉的乘客商民实行检疫隔离。^{〔10〕}锡良不相信日本人，拒绝日本政府派遣医务人员参加东北的防疫指挥，转而求助于一直信任的苏格兰医疗传教士司督阁（Dugald Christie, 1855—1936，又译作杜格尔德·克里斯蒂），聘请这位盛京施医院院长担任政府的首席医疗顾问，会同有司成立奉天防疫总局，制定全省防疫计划。^{〔11〕}接到任命后，司督阁立刻放下正在进行中的盛京医学院工程建设，全心扑在商讨制定全省的防疫计划。

二、苦心经营

在如此重要的防疫指挥系统中担任政府的医学顾问，这是司督阁多年来与当地大员建立起亲密友谊的结果。而当时的外部环境也发生了变化。义和团暴乱平息后，西方差会在中国的“黄金时代”随之开启，中国似乎



东三省总督锡良（1853—1917）

<https://archive.org/details/healsickappealfo00kilbuoft/page/n10/mode/2up>

“正在同时经历现代化和福音化”。赵尔巽（1844—1927）和徐世昌（1855—1939）主政奉天时期，政府官署采用西式建筑样式。当局参照西方标准改革教育：中学课程设置初等数学和英语；高等教育设立工业、农业、电报、军事、医学、法律、语言等专门学校，培养实业人才；女子入学不像过去那样受到严格限制。有些官办的工业部门还安装了电灯、电报。上层社会的有钱人乐于购买和享受西式家具，遇见外国人握手问候变得普遍。一些当地客栈还提供西餐。人们对外国传教士态度友好，尊重他们宣讲的信息。

因此，政府遇到困难向外国人甚至西教士寻求建议和帮助，并不让人感到奇怪。^{〈12〉}更何况司督阁对这位履任不久的东三省总督印象不错：“就个人而言，他是进步开明的，乐于倾听任何对自己的百姓有益的建议。对他治下的民众，他有着父亲般的热心肠，与民同乐，与民同忧，是中国传统官僚的典范。”^{〈13〉}

确实，外国人要在帝制中国住下来并且开展工作，与官员搞好关系极为重要，但作为一名在奉天服侍将近三十年的医疗传教士，司督阁同样认为接受官方邀请，参与各种救灾医疗事务服务当地民众，乃福音工作的应有之义。福音布道与治病救人，在他看来同等重要。早在1907年基督教入华百年纪念大会上，担任医学传教委员会主席的他就已相信，医疗工作不仅仅是一种布道手段，而是教会福音工作中基本的和不可缺少的部分：

“上帝是个灵（Spirit）。如果基督是上帝位格所表明的形象，他又致力于拯救人的身体和灵魂，那么我们就必须关心完整的人，减轻他们身体的痛苦，同时引导他们的灵魂进入光明。只有这样，我们才能像他那样生活在这个世界上，才能给人传完整的福音……我们能想象基督让自己带走罪，而不管身边人们的痛苦吗？没有医疗的传教工作是不合情理的、是片面的。我们虽然没有行神迹的恩赐，但我们有现代科学的所有资源，这同样是上帝的恩赐。随着时代的进步，医学的发现和发明提供了越来越多神奇的医疗手段，这些都是上帝的作为。对我们来说，使用这些医疗手段都是以上帝的名义，为了上帝的荣耀。它们显明上帝的能力和慈爱并不比以往医治神迹的效果差。”^{〈14〉}

完整的人包括身体和灵魂。基督来到世上不仅拯救人的灵魂，也要拯救人的身体。那么基督徒医生减轻人身体痛苦的工作，就不能简单地隶属于福

音布道工作，至少在司督阁看来，二者同等重要，不是对立关系，而且现代科学提供的先进医疗手段，都是上帝的作为，可以为上帝使用医治病患，而不必然导致否认上帝医治的神迹。事实上，很大程度上正是因为新教积极接受现代科学，新教传教士比天主教神父更早将医疗服务纳入传教工作中。^{<15>}这一信念也反映了司督阁所加入的中华博医会（Medical Missionary Association of China）1887年成立时的初衷：在中国人中推广西方医学，同时推动传教工作。在这次东北肺鼠疫防治中，博医会受清政府邀请参与防治工作，后来受到时任中华民国大总统的袁世凯接见。这样，当司督阁接受锡良的任命组织奉天省防疫总局时，他有三重身份：政府医疗顾问、西医师和传教士。此外，他还拥有英国伦敦皇家内科医师学会会员（Fellowship of Royal College of Physicians of London, F.R.C.P.）、英国皇家外科医师学会会员（爱丁堡）（Fellowship of the Royal Colleges of Surgeons, F.R.C.S.[Ed.]）的头衔，足资证明其了解现代医学发展的前沿。^{<16>}

司督阁，1855年生于苏格兰高地格伦科伊（Glencoe）一个牧场主家庭，是家中最小的孩子。童年时父母先后去世，家庭破产，15岁的小司督阁不得不随兄姊搬迁到格拉斯哥，在一个布商手下当学徒谋生。1874年初，美国传教士穆迪（Dwight Lyman Moody, 1837—1899）来到格拉斯哥，掀起宗教复兴浪潮。19岁的司督阁受此影响经历重生，在5月份的某个夜晚，跪在地上祷告，决心从此为基督教事业献身，以服务上帝、引导众人认识上帝为生活的目标和喜乐。^{<17>}为了将来做医疗传教士，他必须先通过大学入学考试。工夫不负有心人，经过几个月的艰苦努力，司督阁通过考试，于1877年秋天开始在爱丁堡医学传教会（Edinburgh Medical Missionary Society）学习。这间差传会跟第一位来华医疗传教士彼得·伯驾（Peter Parker, 1804—1888）颇有渊源，不过即便司督阁从一开始就了解这层关系，他也没有决定将来要去中国工作和生活。印度、非洲都曾理想的目的地，



1879年正在爱丁堡医学传教会学习的司督阁，
此图来自伊泽·英格利斯，《东北西医的传播者——杜格尔德·克里斯蒂》，
张士尊译，沈阳：辽海出版社，2005年，第30页。

不久，服从差会的安排还是占了上风。^{<18>}

1881年7月，司督阁以优异成绩毕业，随即被任命为爱丁堡医学传教会常驻医生，负责该会所在的传道区的诊所和布道工作，为期一年。第二年8月，司督阁接受苏格兰联合长老会 (United Presbyterian Church of Scotland, 1900年更名为苏格兰联合自由教会 [the United Free Church of Scotland]) 派遣，携新婚妻子伊丽莎白·哈斯蒂 (Elizabeth Hastie) 以医疗传教士身份前往中国东北开辟医疗和福音工作。

早在司督阁踏上满洲这片土地之前,同属苏格兰长老会的罗约翰(John Ross, 1842—1915)就于1872年来到营口传教,不时去往奉天省城(今沈阳)的客栈,向那里的文人传福音。经过长期不懈的努力,罗约翰最终在奉天省城购得房产站稳了脚跟。1878年,第一批归信者在奉天城受洗。营口还有一个爱尔兰传教团,建立了一个小规模教会。与基督教在东北缓慢的进展状况相比,罗马天主教早在1838年就来到奉天,1882年在奉天建有一座大教堂,数所学校和孤儿院,一所神学院和一所修道院。到了1885年,奉天全省天主教信徒人数超过11000人。然而,天主教主要活动在农村,神父们似乎为了避免引起麻烦,在城市并不活跃。这可能是由于法国神父主导下的天主教会,因干涉当地司法审判导致教案频发,受到官僚阶层冷遇,因此逐渐在上层社会失去影响力。^{<19>}

1883年春,司督阁和几个同伴在奉天省城住了下来,办起一间小诊所。起初,当地人怀疑他们一行是英国派来侵略中国的先锋,有些人相信西药能改变服用者的心智,迫使他们跟随外国人,接受外国人的教导。针对传教士的谣言四处传播:孩子们的心脏和眼睛被外国人挖出,用来制药和拍照。^{<20>}不久,稳步的医疗工作和公开进行的外科手术,逐渐消除了当地人起初对他们怀有的恐惧和疑虑,外国医生手术的声誉广为传播。1887年,新医院盛京施医院正式开业,许多奉天的高级官员出席了开幕仪式。凭借其精湛的医术,加上刻意经营与政府官员的友好关系,司督阁逐渐在中国官场乃至军队中结交不少朋友,上到盛京将军、下到各级官员,纷纷来他所开办的医院就诊,同时医院也收到来自官员的大量捐助。仅1893年,盛京施医院就收治住院病人539人,手术954例,门诊病人超过2万人。^{<21>}盛京施医院因参加救灾防洪,特别是甲午中日战争中收治清军伤员,曾得到清廷嘉奖,不过却在义和团暴乱期间毁于一场大火。重建后的施医院在司督阁管理下,不但刻意避而不谈义和团造成的损失,而且仍然继续救死扶伤,

在 1904—1905 年日俄战争中开办难民营接待难民。这些慈善活动让司督阁赢得了奉天历任高官的信任。盛京将军赵尔巽、东三省总督徐世昌、奉天巡抚唐绍仪（1862—1938），都向盛京施医院捐赠，表达清政府对司督阁工作的重视和肯定。因其开阔的视野，广泛的同情心，以及处理人际关系的杰出才能，较之其他来华新教传教士，司督阁在满洲最为成功地扩展了基督教医疗事业，成为把西方医学引入中国东北的先驱。^{〈22〉}

司督阁清楚意识到，与官员建立友好融洽的关系非常重要，这不仅是因为在遭遇暴力和发生危险时可以向政府求助，更因为官员可以左右普通百姓的想法。作为一名医疗传教士，司督阁在奉天生活的三十年中，亲眼看到中医误诊发生的许多悲剧，中国人对疾病和病因有许多古怪和迷信的观念，但他也承认中医的优点，比如按摩虽然不一定符合科学，却很高明，拔火罐、某些中草药（大黄、龙胆根，马钱子等等）都很有效。他甚至认为中国人所拥有的医治疾病最有价值的资本是他们神奇的恢复能力。在同等条件下，中国人能够痊愈的疾病，对欧洲人来说可能是致命的。^{〈23〉} 不过，他也发现由于习惯随地吐痰，房屋拥挤，当地肺结核相当普遍。烧炕时冒出来的烟是导致沙眼的主要因素。天花在孩子们中间流行，造成大量眼病和失明。各种消化道疾病也很常见，通常是由经常吃生食和缺少蔬菜引起。传染病如水痘、麻疹、猩红热和天花时有发生，但当地人没有给予足够重视，也没有采取预防措施遏制其扩散。就在司督阁到达奉天的第一个夏天，霍乱光顾了奉天城及其附近地区，仅八九两个月，从奉天各城门就抬出两万口棺材。^{〈24〉}但这一切都没有让他随从当时西方舆论或中国的思想文化界，把清政府或中国人视作所谓的“病夫”或“东亚病夫”。司督阁在 1914 年出版的回忆录中写道，如果适当关注婴儿早期生活的护理，对肺结核采取预防措施，对疾病采取科学治疗方法，对卫生保健和卫生设施 (hygiene and sanitation) 加以改善，就没有一个地方的居民会比满洲居民更为强壮

和健康。^{<25>}确实，省城奉天的公共卫生起步晚，卫生设施简陋，离司督阁的期待尚有较大距离，不过到了20世纪初，奉天还是初步建立了一套由警察主导的卫生行政体系。司督阁参与制定的奉天防疫计划，也必须建立在这套体系的基础上。

三、警政为基

早在司督阁到达奉天的两年多前，驻奉天总兵左宝贵（1837—1894）就已在奉天创设牛痘局，施种牛痘，“是为卫生之嚆矢”。1896年，同善堂成立，将牛痘局并入堂内。1901年，同善堂附设官立施医院，因设备简陋，无力顾及公共卫生事项。^{<26>}义和团之乱平息后，清政府汲取日本明治维新经验推行新政，引进德国和日本现代警察制度，将公共卫生事务比如监管食品卫生标准、按时清洁公厕、消防、人口普查等交由警察管理。^{<27>}这种由警察主导卫生工作的制度，其背后的理念可追溯到16世纪德意志政治理论家提出的“医学管治”（medical police）概念。18世纪，普鲁士君主以重商主义（cameralism）为治国理念，在开明专制的国家治理中追求富国强兵，一切社会生活和经济生产皆服务于国家政权，以增强国家实力。故此，统治者首先关心的是其治下人口众多，能养活大量人口并对之实行有效控制。这一理念普遍而基本的特征在于，统治者若要有效利用人口，就需要关注普通民众的生命健康。在这样的背景下，国家行政力量直接介入并管治（police）有关民众健康状况的医疗卫生事务。“医学管治”原指公共卫生管理，起初囊括公共卫生行政的所有方面，到了19世纪中期才特指国家机构，其任务在于管理疾病防控，组织和监管国家医学人才和卫生事务。实际上，这些责任最终由警察承担。日本明治政府吸收了德国关于国家医学和医学管治的概念，逐渐明确卫生健康不仅属于个人自利的范畴，也关

乎社会公众和国家的整体利益。政府决定采取何种卫生措施对民众有益，而无需征得民众同意。^{〔28〕}

1902年，袁世凯在天津成立第一个由中国人管理的西式公共卫生机构北洋卫生局，实际上是保留了都统衙门时期的卫生局。北洋卫生局由天津警察监管，首要功能之一就是检查船舶和火车，查看乘客和货物是否染疫。1905年，清廷在中央创设巡警部（次年改为民政部），作为统率全国警政的枢纽，其下辖警保司就设有卫生科，负责管理全国卫生事务。后来机构调整，在京师巡警总厅之下设卫生处，负责清洁道路、防疫、医学、医务等事务。各省以袁世凯在保定和天津设立的警察制度为模范，增置巡警道及各级巡警公所，开办巡警学堂。巡警及巡警学堂学生，不但要以身作则搞好个人卫生，还有义务保证街道、客店环境清洁，对在街道及水池河沿等处大小便、倒溺器及垃圾者拘留罚款。^{〔29〕}

1902年，盛京将军增祺（1851—1919）创立奉天巡警局。1905年，赵尔巽继任盛京将军，对巡警局加以整顿，开设巡警学堂，增加警员薪饷，规定巡警局兼理路工卫生事宜。巡警总局内设卫生科，掌防疫、清道、检查饮食物品、药料，稽核医院等事。各属巡警局设卫生一股，主管地方卫生。虽然存在巡警素质不高，经费滥用和组织散漫的情况，但奉天警政已粗具规模。1907年东三省改制，取消特别区地位，同关内其他省份一样设立总督和巡抚，徐世昌、锡良先后出任东三省总督，唐绍仪出任奉天巡抚，推进警察卫生工作的改革。1909年，巡警总局设立两队清道队负责管理城市街道卫生，每队209名清道夫，负责沟渠疏通、打扫公厕、官井、种痘，以及时疫、兽疫之检查，分析化验药品与饮食物品等等。到了1911年奉天鼠疫爆发之际，全省警区（巡警局）218所，每局设一卫生处，分所687所，巡警19,197名。此外尚有巡警预备队。巡警责任之一就是疾病防控。总体来看，作为东北政治、文化中心的奉天省，医药卫生特别是公共卫生比起

内地有些省份稍显逊色，但至清末民初已成体系。这表明清代官僚体系内部已接受国家医学的基本原则：国家有责任采取一切必要的手段保护公众的健康。^{〈30〉}

四、痛失爱将

然而，当一场鼠疫大流行突然临到时，单靠这套卫生行政体系还不足以应对。1911年1月2日，一名叫李玉福的20岁苦力，从哈尔滨乘火车进入奉天火车站，下车时病情已经加重，无力求医，当天即病亡。这是奉天省发现的首个肺鼠疫病例。接下来十天又有14名患者死亡，其中7人从哈尔滨、长春来奉。显然，疫情传播途径十分明显，系由哈尔滨、长春感染病毒的旅客输入奉城。根据司督阁后来在奉天国际鼠疫会议上提供的报告，奉天鼠疫流行初期，城内交通还未阻断之前，大量黄包车夫、马车夫因从铁路载客而感染鼠疫。劳动力市场附近以及睡在拥挤肮脏客棧中的苦力死亡率最高，青壮年死亡人数多于老人儿童，其中受感染的男性多于女性。鼠疫潜伏期平均3到5天，发病时通常伴有寒颤、头疼、四肢和背部疼痛，有时出现恶心、呕吐、发烧、呼吸急促、咳血痰等症状。^{〈31〉}

首个鼠疫病例开始出现在奉天之时，从满洲北部南下的火车还未停断，大批苦力涌入奉天省城，而奉天尚未做好抗疫准备，没有防疫人员，没有采取防疫措施，也没有隔离医院。当局在1月12日成立奉天省城防疫事务所（简称防疫所），14日成立奉天防疫总局，以交涉司韩国钧（1857—1942）、民政司张元奇（1858—1922）总负责，为奉天防疫行政总机关。地方设防疫机关550余处，实行查验、隔离、医药、埋葬、焚烧、堵截、消毒、卫生清洁等措施。为了筹集防疫经费，奉天当局还向四国银行团借款40万英镑，并奏请由大清、交通两行各借30万英镑。司督阁带领盛京施医院



防疫人员整装待发，
此图来自 Dugald Christie, *Thirty Years in Moukden 1883-1913* (New York: McBride, Nast & Company, 1914), 250。

12名助手和药剂师、两位英国医生荣医生 (A.R.Young) 和杰克逊 (Arthur Jackson, 1884—1911) 投入抗疫前线，并以政府医疗顾问的身份，会同民政交涉二司、道台、警察署署长、官立医院院长制定奉天省城及其周边地区的防疫计划。^{〔32〕} 锡良还将一辆老式汽车、一匹马和一名男仆交给司督阁支配，方便他出行巡视。由于肺鼠疫传播途径为直接人传人，防疫所原先

制定政策的思路是必须把新出现的鼠疫感染者隔离在城外，将曾与感染者接触的人隔离观察。当城里出现病例后，只能设法控制鼠疫的传播范围，并由此制定相应的对策。于是，火车站和奉天城之间一座寺庙被改造为鼠疫医院收容病患。在城外设立 6 座隔离所，建立一间细菌实验室。

防疫所将奉天省城划分为七个区，每个区都设有防疫机构，包括两名医学毕业生或学生、搜查住宅的 12 名警察、10 名消毒苦力以及一些担架工。为了控制城内各区交通，在城门设置警卫检疫。除了医护人员，卫生警察成为落实防疫计划的主力，实行逐户排查制度，一旦发现感染者，立刻转移，并把接触者送往隔离所，对其生活用品和住房消毒，疫死者尸体进行消毒深埋。^{〔33〕}

然而，由日本人控制的南满铁路长春到奉天一线仍未中断，每天约有 1000 名苦力乘车从北方疫区而来，准备经奉天回到家乡直隶和山东过年，这给奉天省城的防疫带来很大压力。好在日本当局不久关闭了三等车厢，停止了苦力运输。清政府于 1 月 14 日切断奉天到北京的铁路线。当最后一趟载有 478 名苦力的火车从奉天驶往山海关时，途中发现两例死亡病例，列车被拒进入山海关，不得不直接返回奉天。因为事发突然，奉天火车站留验、隔离所尚未建立，若是听从当局某些人的建议，让没有发病的苦力自由离开，那就意味着鼠疫从奉天大规模向外扩散，若是让苦力们在车厢呆到次日，很多人将在零下 25 摄氏度的寒冷天气中冻毙。^{〔34〕}按照防疫计划的分工，司督阁所在的医院要负责对从北方开来的火车进行检疫。这时，从英格兰才到中国两个月的杰克逊医生自告奋勇愿意到奉天火车站检疫，隔离病患。

杰克逊从学生时代起就是一位敬虔的基督徒，热爱运动，学习拔尖，身心强健。1905 年，杰克逊毕业于英国剑桥大学圣彼得学院，获得医学学士学位，后来在利物浦热带医学学院获得热带医学文凭，在英国有医师执



杰克逊肖像

<http://digitalibrary.usc.edu/cdm/singleitem/collection/p15799coll123/id/64825/rec/40>

业经验。1910年5月，司督阁回国休假，杰克逊从司督阁那里了解到奉天教会的需要，于是向苏格兰联合自由教会（the United Free Church of Scotland）申请服侍机会，结果以医疗传教士身份被派往正在修建中的盛京医学院担任教职。1910年11月12日，经过一个多月的航行，杰克逊抵达奉天，司督阁亲自去车站迎接，并在不久发现“每个和他接触的人，都特别喜欢他。我们认识许多新来的传教士，但从来没有人这么快就深受中国人欢迎”。对于草创未就的医学院来说，杰克逊的到来犹如及时雨，司督阁对他相当器重，聘其为医学院的教职人员，“无论是人品，还是业务水平，

他都很适合那个岗位”。^{〈35〉}

听闻 478 名苦力返回奉天火车站，杰克逊向司督阁请缨前往照看这些苦力，要“为这些可怜的穷人尽最大的努力”。两天前，杰克逊已经接种了哈夫金（Haffkine）疫苗，加上以为苦力们此前已接受过日本医生的检查，便以为这次任务风险不高。由于缺少隔离站，下车的苦力们被安排住进车站附近一个充当临时隔离营的大客栈，客栈周围被巡警封锁以防有人逃出。当天晚上，有几个人死去。此后几天，监视隔离营的巡警加强戒备，“将所有枪支一律装弹，若有敢图潜脱者，当即击毙，以杜后患”。同时，奉天省有些地方发现疫情多发生在“下等社会”之苦力，为防鼠疫爆发，竟然令警署严饬各防疫所将辖区小店、伙房所住苦力，一律驱逐出境。这是地方政府对底层人群的公然歧视。^{〈36〉}

隔离营所有苦力每天必须接受两次检查，以便尽快发现病例。为了便于工作，杰克逊住进车站，从早忙到晚，关怀将要死去的人，对任何有事相求的人都给予热情帮助，从而赢得了众人的信任，尽管此时他还不会说中文。五天之内，客栈有 70 人死亡。1 月 23 日，也就是载着苦力的火车返回奉天后的第 8 天，100 多名恐慌中的苦力举行暴动，逃出客栈。同一天，剩下的苦力中 60 人恢复自由，洗浴后穿上政府提供的新衣乘火车返乡，其余的苦力于第二天被移送到正式的隔离营做进一步观察。1 月 24 日，尽管尽可能做好了一切防护，杰克逊还是感染鼠疫病倒了。没有人知道他在什么时候感染了鼠疫。司督阁使用了所有已知的抢救办法，都没有起丝毫作用。25 日，26 岁的杰克逊医生去世。司督阁失去了一位得力干将，自己因与杰克逊接触过而在隔离营住了一星期，好在没有出现症状。令他最受安慰的是，杰克逊的牺牲感动了许多中国人，上至东三省总督、下至一般民众，多有表达哀悼、崇敬基督信仰的言行。据司督阁转述，当时中国的教外报纸刊登了四位非基督徒作者对杰克逊的评价：

“为了救其他人而牺牲自己的生命，我们由此看到他是一位真正的基督徒，做了耶稣千百年前做过的事情。”

“他为我们的国家付出劳苦而离世，真正践行了基督徒的原则：为了拯救世人而舍弃自己的生命。”

“他之所以能如此行，是因为他坚信所信奉之宗教的伟大原则，即为了救他人可以牺牲自己的生命。杰克逊医生并非死于瘟疫，而是死于尽职，虽死犹生。”

“他遵行了上帝的旨意，为世人而死。他来到中国原本要在医学院当老师，但为了拯救他人而献上了自己的全部学识。他的工作还未结束，也不会被他的离世所毁。”^{〈37〉}

这些评价出自教外人士的手笔，非比寻常，更不用说后来出席追悼会的东三省总督锡良恳切的致辞了：

“杰克逊医生是一位受过高等教育、具有非凡天赋的年轻人。他怀着向东土人民传播医学知识和福音的愿望来到满洲。在追求理想的道路上，他被（疫情）击倒了。长老会因此失去了一位前程远大的新成员，中国政府则失去了一位献上自己生命的帮助者。……啊，杰克逊医生的在天之灵，我们祈愿您为满洲两千万百姓代求，请求上帝除去瘟疫，好让我们可以重新生活，平安无虞。”^{〈38〉}

司督阁惊讶地发现，杰克逊的死亡可能比他活着时所做的贡献要大得多。^{〈39〉}他在寄回国内的一封信中这样写道：

“杰克逊医生已经离开这里的黑暗，上升到光明的世界，我们几乎可以

听到他“努力做善良诚实仆人”的叮咛。似乎有些奇怪，他正准备为他的终身事业奋斗11年，然而他在这里的工作时间只有两个月。人们可能会想，在工作开始之前，他就被带走了。但说他的终身事业都浓缩进最后的十天，他的死是他的事业中最伟大的部分，应该更为正确。”^{〔40〕}

五、抗疫观察

杰克逊的离世并未让他盛京施医院的同事们退缩。新建的隔离营需要4名医护人员，盛京施医院12名助手和药剂师全部报名参加。这让司督阁备感欣慰。即便如此，医护人员仍然不足，医学院的学生不得不当作医生来使用，此外也没有足够的时间培训检查人员和卫生警察。每天早晨，医生及其助手、警察和招募来的苦力，戴上罩着脸的头盔、包起头的帽子，套上手套，脚蹬高口俄国皮靴，身裹严实的白色大褂，就开始执行分派的任务。^{〔41〕}如此不专业的防疫力量，在控制疫情的过程中还能有效地发挥作用，这让司督阁感到惊讶。

司督阁的记载证明卫生警察在防疫中确实履行了职责：

“每天早上，穿着洁净的白色工作服、带着面罩的卫生警察陆续出发，分别在指定的街区巡查。客栈、出租屋和茶楼，以及曾经出现过鼠疫病例的地方，每天检查一次，其他地方每两天检查一次。警察如果发现疑似病例，就向队长报告。如果某人可疑，就会被记录在案，过几个小时再被查看。警察如果发现对方明显是鼠疫感染者，就会叫来担架队把患者直接送往鼠疫医院，然后通知当地警察所，把曾经与患者有过密切接触的人送往最近的隔离站，并烧毁患者使用过的被褥和其他生活用品，对房子进行消毒，然后安排人看守。”^{〔42〕}



卫生人员逐户检查

https://hahn.zenfolio.com/manchurian_plague_1/h3e2f2226#h3e2f2226

但事实上，检疫人员因多是临时抽调和征募的巡警、士兵和其他平民，在防疫过程中难免出现简单粗暴的情况。这是司督阁的观察记录没有提及的。比如检疫人员仅从表面症状来判定对方感染鼠疫，就将不过是旧疾发作的人强行拖走甚至掩埋。有奉天陆军一伙夫偶患寒病，与鼠疫症状相似，检疫员察觉后立即将其送交检疫所。该伙夫喝了某医生开的药水后迷糊不醒，随即被装殓薄棺付葬，正在挖土时该伙夫“跃然起立，埋葬队骇不敢前”。又有奉天火车站顺兴店内有一名年逾五旬的苦力，素有痰疾，因天气严寒旧疾复发，横睡榻上，防疫人员怀疑其为鼠疫患者，拖起洒以石灰水，该苦力惊吓昏迷，防疫所即令人装棺掩埋。行至途中，该苦力苏醒，幸亏棺木由薄片制成，该人方能踹破出逃。抬埋人员追之不及，回报检疫所云该苦力“游尸而逃”。^{<43>}此外，某些充当隔离站的场所条件堪忧，人们视进入隔离所为畏途。奉天小西边门外设立之防疫所，房屋空敞，没有暖炉，病人卧于地，铺以石灰，原有衣服被褥概不准用。饮食不足，雇佣的夫役也不留意扶持，被隔离之人“困苦生愁，因愁生病”，加上医生害怕染疫，不认真施治，结果“死亡相继，厥状甚惨”。^{<44>}许多人害怕警察入门带走患病亲属，就把病人藏起来，趁晚上把尸体放在大街上，让政府无迹可查。欺骗防疫人员、隐瞒疫情之事时有发生。有人担心死者尸体被拉走，自己作为密切接触者被隔离，于是把死者尸体藏在大雪覆盖的沟渠和深坑里。他们让小孩子在门口放哨，看见检疫人员沿街走来就放出信号，随即将所有能走或不能走的病人藏在柜子里或者院中的柴堆里，直到卫生警察离去。^{<45>}

司督阁认为民众之所以抵制政府推行的防疫措施，首先是人们对防疫措施的必要性和效果普遍持怀疑态度。大规模的检疫措施让许多中国人感到新奇不解，受宿命论观念影响的人们相信这场鼠疫是天灾，大限到了的时候，所有人都得死，谁也逃不掉。既然如此，为什么要把人送到隔离营，把好端端的衣物被褥烧掉呢？官方事后报告也指出，普通民众迷信天命鬼

神之说，要么以为死生有命，不思医治，反对隔离，要么求仙方、持斋祷告坐以待愈。^{〔46〕} 民众特别是村民固然缺乏防护意识，但是坚持举行传统的丧葬习俗，才是导致鼠疫沿着乡村公路蔓延到各个村庄并最终大爆发的主因。司督阁就记载了这样一个悲剧：

“起初，无知的人们盲目地将自己暴露在鼠疫感染之下。一个小村庄里有个男人，从奉天染病赶回家，不久亡故，家属陪伴在侧，按照习俗举行（葬埋）仪式。几天后，除了一名婴儿在死去的母亲身边哭嚎之外，24小时之内，全家七口人全部死去。邻居们埋葬了尸体，然后动手拿走了屋内的东西，包括衣服、被褥，甚至病人曾经坐过的垫子。此后几天，他们一个接一个感染鼠疫，除了一名七十多岁的老妇和三名婴儿之外，全村约150人都死了。”^{〔47〕}

官方报告也指出，丧葬习俗是普通民众抵制政府防疫措施的原因之一。

“疫毙之尸，欲其速殓，而丧家多择期殓；疫毙尸棺，欲其速葬，而丧家多停棺不葬。（贫者有停三日或七日即葬者，而富者则停至经年，甚有寡妇无子，停夫棺于堂，待天年后与之同举殓者。）尸棺之葬贵乎适法，而丧家掘土浅深之度不讲，掩土消毒之方不闻，若夫火葬之最宜于防疫，则且有闻而却走者。……自防疫会举行一切丧葬焚埋之法强制行之，而所谓习惯成俗牢不可破者，一旦廓如而怨谤繁兴，各防疫员医几以一身为众矢的，匿尸等事时有所闻。”^{〔48〕}

民众抵制政府防疫措施的局面不久得到改变。一方面，面对如此巨大的恐怖，村民自卫求生的本能战胜了宿命论。另一方面，官方印发的宣传

材料发挥了积极作用。政府督查地方官绅筹设宣讲所，发行防疫官报、白话报。这种称作“鼠疫公告”的小型报纸，每天发布官方消息，用通俗易懂的语言解释鼠疫的危险、传播途径以及应该采取的预防措施。防疫人员携带这些宣传材料四处演说。成千上万的布告和传单从奉天运往各个村庄，村民们获得有关鼠疫和如何防疫的知识，迅速行动起来，许多地方关闭了客栈，在自己村子外围建立封锁线，不许任何人进出，外来人员甚至是亲朋好友也一律不准在村中过夜。为了取得生活必需品，村民们联合起来派人赶车进入奉天，但不许他们接触城里人，在得到生活必需品后必须立刻返回。^{〔49〕}这种民间互助的做法，在司督阁看来正体现了中国人的智慧。

其实，国家力量和现代医学主导下的防疫措施，在推行过程中往往难以适应出现的具体情况。政府逐户强制实行清洁消毒，区分公众防疫和个人防疫，前者主要由政府派清道队和巡警处理公共场所的垃圾污物，后者涉及到个人住房、衣物、食料等清洁卫生，特别是病者的房屋、衣服、生活用品等要经特别消毒，死者房屋、寝具要焚烧。人烟稠密之市场和底层民众丛杂之处，每日由警局派卫生人员巡查消毒。^{〔50〕}民间团体或出于宗教原因，或出于便利，或出于利益考量，成立防疫会，或多或少希望在这次抗击疫情中减少政府对他们的直接干预。比如奉天省铁岭县的回民打算自设病院，向警局报告立案，警局担心导致传染，不准所请，而该回民“坚执甚力，因其平日饮食与汉人不同故耳”。因为病人一经防疫所查出，即刻被抬送进隔离病院，而病人一入院，死者十常八九，又不准亲人探视，所以回民筹款自设防疫会一处，“如有教中男女染疫者，由该会自行料理，以免送入隔离病院，致饮食不便，有违教规云”。因隔断交通，导致生活困顿者，可向回民发起的慈善会申请周济。^{〔51〕}

商人对政府强制推行的防疫措施反应最为激烈。起初，地方商会意识到防疫总局的力量有限，于是成立自己的卫生组织，为本城商人提供隔离

医院和稽查队。防疫总局起初赞成这些非官方的努力，甚至在一开始助其设立临时防疫会，其成员包括学界、商会、自治会、农务会等团体，以协助防疫总局及巡警局。防疫会主要任务是清洁消毒、检验食品、调查病人，为此在指定地段劝导商户住户对屋内实行清洁消毒，“各商户住户有不服从本会劝导者，由劝导员通告巡警强制执行”。^{<52>} 商会真实的意图是，想借此改进政府的强制防疫措施中严苛的方面，他们曾为此付出代价。

司督阁记载，奉天有家店铺因为死了一个人，被迫关闭消毒，其余 29 人被送至隔离营，这让店主暴跳如雷。一些商人认定商业活动不应该受到干扰，他们对政府搜查住宅、迁出疑似者尤其不满，因此联合起来筹资建立自己的鼠疫医院。商人们并不反对西式隔离防疫措施，而是希望将其与中国的做法折中。他们一开始聘请司督阁负责这家医院。司督阁劝说他们防疫工作只能与政府合作，必须遵守防疫局制定的统一严格的规章制度，否则情况会更糟。商人们拒绝了司督阁的建议，将一所院子当作临时医院，院子一边是隔离室，一边是鼠疫感染者的病房。他们聘请两位中医负责，用针灸和其他传统医方治疗，既没有采取适当的防疫措施，也没有戴面罩，甚至允许病人家属来探视，在两个病区之间进出也不使用消毒剂，很快，院子里几乎所有人都死了，包括那两位中医。之后，惊慌失措的商人才允许卫生警察消毒，关闭院子。这家临时医院运转了 12 天，死亡 251 人，代价高昂，给奉天人留下深刻教训。^{<53>}

与商人的折中做法不同，抵制防疫措施的一般民众会选择直接和防疫人员对抗。比如铁岭防疫分局派人扑灭辖地某屯疫情，掩埋扔弃的尸体，隔断交通，不料当地教民刘井泉出来阻挠，肆口谩骂，指称消毒人员强夺财物。该屯公会将刘缚送官府，答责一百释放。开原某村教民高某，日前其家人有染疫，死者经铁岭山头堡防疫分所查知，前往消毒。高某不允，率众欲殴打消毒人员，该消毒队见寡不敌众，只好回城向官府报告。^{<54>}

在官方看来，这些损害个人自由的做法，于防疫固然不得已，而普通民众起而抵制，也属情理之中：

“三省风气初开，民智幼稚，平日于地方卫生行政多未讲求。当疫事方始之际，一切清洁行政，全恃官力为之举办，而能由地方公众担任者实鲜。至于种种消毒法，非所习见，尤不免相率疑惧，梗阻横生。”^{〔55〕}

值得一提的是，在奉天采取积极措施防止疫情扩散期间，司督阁观察到某些关于疫情的谣言在满洲流传。人们到处议论，日本人为了占领满洲，雇佣中国人往水井投撒毒药，故意传播鼠疫。信以为真的中国人将城镇和村庄的水井都用井盖封锁。一些井口发现了白粉，许多村子家中有这种白粉的人都被抓了起来，一些被抓的人谎称是日本人花钱让他们往井里投这些白粉。造谣者被警署迅速抓获，经过化验，这些白粉不过是卖猪肉时使用的无害茶粉（卫生球）。奉天省民政司张元奇为禁止谣言，贴出告示云：

“法国医生梅尼、奉天英国医生嘉克逊（笔者按：即在这次抗疫中牺牲的杰克逊）、新民府日本医生守川，皆系我国聘请办理防疫事务，因染疫而死，即哈尔滨一带，俄人亦多疫毙。岂皆死于毒药耶？奉省轮轨交通，各国均有居留之民，若仅一国撒布毒药，他国不起而干涉耶？此等邪说，不辩自明，稍明事理者决不能信。乃无知愚民以讹传讹，自为惊扰，而于卫生道理防疫方法，偏不肯信，何愤愤至此！”^{〔56〕}

除了井水投毒，流传的谣言还包括焚烧活人、活埋鼠疫患者、隔离站逼迫女子赤身与男人混浴等等。政府查明谣言，下令禁止传谣。为了消除这些无知和偏见，防疫局派出宣讲员到城市各处宣讲，同时张贴布告，用

通俗语言解释鼠疫的性质以及为防扩散采取的措施。布告每天都有更新，详细统计鼠疫总体流行趋势，在抗击疫情中发挥了重要作用。^{〈57〉}

六、国际会议

进入3月份，死亡人数开始下降，到了月底，奉天南部辽阳县疫情已被扑灭，长春也对道路交通解禁，防疫分局被裁撤，一切防疫事务交由巡警局办理。奉天省各地开始裁撤隔离所、病院，遣散防疫人员。总督锡良向朝廷电奏东三省鼠疫已经消灭。4月，东三省各地鼠疫陆续消退，13日，奉天当局饬令裁撤防疫总局。^{〈58〉}疫情消退，固然由于厉行现代卫生防疫措施，也与天气转暖有关，而不是因鼠疫病菌毒性减弱。^{〈59〉}据伍连德统计，这场肆虐东三省和华北的肺鼠疫，夺走了6万人的生命。官方统计奉天全省疫毙者7068人。^{〈60〉}为了防止日俄以防疫为名扩张在东北的管辖权及影响力，清政府利用美国“门户开放”的政策，尽力促使鼠疫防治问题国际化。在这样的背景下，4月3日，清政府以国宾待遇邀请各国专家到奉天参加国际防疫大会。会场恰巧位于司督阁在建医学院的隔壁。朝廷特使施肇基在开幕式致辞，代表清廷下定决心，要“用所能获得的最先进的科学知识武装起来，去战胜所面临的鼠疫。我们将通盘考虑诸位的意见，并尽最大的可能把其付诸实践”。^{〈61〉}这次会议是中国历史上举办的第一次国际医学会议，会议持续了26天，总共举行了24次全体会议，共有来自11个国家的33名代表出席大会，讨论肺鼠疫的起源、传播途径、临床症状、细菌学和病理学方面的意义、抗击鼠疫的措施等等问题。与会者主要是流行病学家和细菌学专家，其中包括日本著名的细菌学专家北里柴三郎。

司督阁以中国代表身份参加会议，见到了32岁的东三省防疫总医官、这次大会的主席伍连德，看到这位年轻人主持各种会议，“举止端庄，才智



国际鼠疫会议开幕式代表合影，
此图来自国际会议编辑委员会编辑，《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，张士尊译，
中央编译出版社，2009年。

超群，得到所有与会者的尊敬”。伍连德也注意到司督阁：蓄有精心修整的胡须，在所有客人中穿戴最为整洁，虽然身为传教士，却极易被误认为英国贵族。^{〔62〕} 这两位抗击疫情中一南一北、遥相辉映的医学专家，终于齐聚一堂。东三省总督锡良在会议开幕时发表演讲，代表清政府承认西方防疫措施在控制疫情时优于传统医疗手段，与铁路、电报电灯等现代化设施一样，西医也应被用来服务于国家繁荣和民众福祉。

“我们中国人长久以来服膺一套古老的医疗实践体系，千百年来的经

验证明，这套体系在治疗许多疾病方面是有效的。然而，三四个月前中国人对这种流行病茫然无知，这给我们以深刻教训，并迫使我们其中的一些人重新审视中医的价值。我们认为，医学的进步与知识的进步紧密相关，如果说铁路、电报、电灯以及其他现代发明，对这个国家的物质繁荣是不可缺少的，那么，为了民众的利益，我们也应该利用现代的西医资源。”^{〔63〕}

从当时的会议记录来看，司督阁对于细菌学、病理学等专业领域似乎没有发表意见。他向大会提供的报告也仅仅是一份有关奉天患疫者的临床数据，并且在提交时强调“这些笔记很不完整。事实是，在这次鼠疫流行期间，我们忙于确定和执行保护人们的措施，没有时间做细致的临床观察”。但他还是在鼠疫流行初期，对病人脉搏做了专门记录，将其描述为一种诊断体征。不过，这种方法没有得到大多数与会者的认可，会议作出的临时结论虽然承认脉搏加快是感染鼠疫的早期症状，但确诊只能通过对痰液进行细菌检查。^{〔64〕}比起科学研究，司督阁更擅长和关心的领域是实际的防疫措施。他批评会议在细菌学方面花费大量时间，却没有强调教育民众的重要性。“如果鼠疫流行初期就把重点放在对人民的教育上，已经出现的许多困难将永远不会发生。”这是他的经验之谈。正如奉天附近村庄的村民收到城里发来的传单，了解鼠疫及其相关防疫措施，就立刻积极行动起来，切断交通，彼此互助。这对于战胜疫情正是一个极好的例证。^{〔65〕}

作为政府的医疗顾问，司督阁提醒大会，中国政府更关心防止鼠疫传播的实用措施。比如若人力车、电车和其他交通工具能够传染鼠疫，会议就应该对此作出论证，给中国政府是否采取完全停运交通的方式提出明确建议。司督阁认为人力车问题非常棘手。鼠疫流行之初，许多马车夫和人力车夫因前往火车站拉客而感染鼠疫，如果因此完全停断交通，大批人力车夫将失业，生活无以为继。政府最终决定对人力车进行消毒，由卫生警

察和人力车夫将车打扫干净，对其进行熏蒸和消毒。彻底消毒后的人力车要插一面旗帜，表示经过消毒，不会传染鼠疫。与会者中有人认为这样做没有价值，对人力车消毒花费了大量时间金钱。除此而外，司督阁关心的议题包括隔离所、鼠疫医院建设方面的具体问题。比如隔离所一个房间内应住多少人，收治疑似患者的医院建在哪里才方便送达最近的鼠疫医院等等。^{〔66〕}

大会最后向中国政府提交一份临时报告，建议清政府改善城镇和乡村卫生条件，建立由医务人员负责的传染病死亡登记和通报制度，设置应急和常设的隔离医院以及常设消毒队，在每个行政区设立由医护人员组成的卫生机构，其上设立常设的卫生核心组织，以随时应付可能爆发的鼠疫。报告还建议清政府与相关国家合作，在华北建立一个国际港口卫生管理和防疫部门，设置一个中央公共卫生部门，以应对将来传染病的爆发，并在中国开展有效的医学教育。^{〔67〕}会议结束后，清政府很快在哈尔滨成立北满防疫处（the North Manchurian Plague Prevention Service），由伍连德负责。该机构并未因当年 10 月爆发的辛亥革命夭折，而是于 1912 年 10 月改称为满洲防疫处（the Manchurian Plague Prevention Service），下设医院和实验室，其经费由哈尔滨海关税务司拨付，主要职责是鼠疫的调查研究与防治、收集鼠疫流行病学数据、研制鼠疫疫苗等等。^{〔68〕}显然，满洲防疫处并非中央一级公共卫生部门，因为后者有赖于一个稳定的全国性政权的保障。司督阁有理由感到高兴，奉天省政府请求他在将来开办的盛京医学院中，增加一名专攻公共卫生防疫的教师，工资由政府支付。英国国王为了表彰司督阁在鼠疫防治中的突出表现，授予他“圣米迦勒及圣乔治勋章”（C.M.G.）。人们逐渐从这场鼠疫带来的恐惧和破坏中恢复过来。盛京医学院被迫中断的工程建设恢复开工，新落成的医学院于 1912 年 3 月 28 日开学，第一届 50 名医学生走进医学院课堂。^{〔69〕}

七、结语

1910—1911年冬春爆发的肺鼠疫，夺去了6万人的生命。灾难过后，清政府在哈尔滨成立了北满防疫处，尽管其服务范围仅局限于满洲，却奠定了中国现代公共卫生体系的基础。此前，清廷从上到下寄望传统的医疗手段能有效阻断瘟疫蔓延，但面对如此烈性的传染病不得不承认传统医疗手段无效，转而求助西医，将防疫工作托付给受过西方医学训练的医官，同意采取诸如强制逐户检查、隔离病患、对尸体火葬等激进措施。然而，伍连德、司督阁及其同僚抗击疫情的成功，虽然至少改变了清廷一些官员对待西医的排拒态度，却不意味着传统医学的式微。现代防疫措施仍不足以说服多数国人认识到西医的功效，甚至到了1918年2月山西大同爆发疫情，当地居民仍有人抱怨穿着白外套、戴着白口罩的卫生员有如鬼魅，让他们感到害怕。甚至地方政府一度抵制北京当局派遣现代医疗队来扑灭瘟疫。⁽⁷⁰⁾

国家应为民众的生命健康负责，这一理念以往多半局限在通商口岸的租界，甲午战争后开始得到清廷改良派的支持和接纳，在清末新政期间经由德国日本模式获得制度层面的落实，最终连同西方医疗手段在这次东三省鼠疫防治中由警察付诸实施。在这场鼠疫防治中，奉天省设立防疫总局，指导东三省鼠疫防治，显明国家开始积极参与卫生事业，试图将长期以来在传染病流行期间主要由民间慈善团体承担的赈济救灾事业，纳入国家行政事务。事后证明，由警察主导的卫生防疫体系，在阻断疫情、控制疾病传播方面确有成效，但在强制推行防疫措施的过程中，因其简单粗暴的做法和对民众传统习俗观念的冲击，受到普通民众特别是商人团体的抵制。东三省总督锡良对此的解释是，“隔离、消毒既于民情不便，焚尸、烧屋尤类残刻所为，然非实力执行，则疫无遏止之期，不特三省千数百万人民生命财产不能自保，交通久断则商务失败，人心扰乱则交涉横生，贻祸何堪

设想”。^{<71>}这颇有不惜一切代价的味道。事实上,当一种大规模的瘟疫爆发,民众本来就陷入恐慌与害怕,突然之间采取强制性的检疫、隔离、消毒等防疫措施,这在许多社会都可能引发民众抵制和冲突。^{<72>}

在华差会从中看到,比起强制执行卫生防疫的规章制度,中国最需要的首先是进行全国性的卫生教育,让普通民众破除迷信观念,了解疾病预防知识。博医会、基督教青年会在这次疫情结束后,积极推动中国公共卫生教育运动。^{<73>}这恰恰是司督阁在鼠疫会议上认为最应该吸取的经验。在整个抗疫期间,司督阁并未做旁观者。作为政府聘请的医学顾问,他全程参与制定防疫计划,并记录下普通民众的反应。作为医疗传教士,他带领教会医院的同工全力投入防疫工作,关心底层苦力的境遇,同工杰克逊甚至为之牺牲,赢得了世人对基督信仰的崇敬。司督阁在总结奉天抗击鼠疫时说道:“奉天抗击鼠疫的斗争是由中国人自己承担起来的,他们在与外国同事并肩战斗的过程中,表现出了聪慧和热诚。”^{<74>}如此赞誉与十多年前医疗传教士嘉约翰批评广州抗击鼠疫的表现形成鲜明对比,折射出从19世纪末到20世纪初中国国家医学的肇建及西方传教士眼中的中国形象之变迁。●

<1> 香港腺鼠疫流行期间华人和英国人的死亡率,见费克光(Carney T.Fisher),《中国历史上的鼠疫》,收入刘翠溶、伊懋可主编,《积渐所至:中国环境史论文集》(下),台北:中央研究院经济研究所,2000年,第713页。当时日本专家的统计是,中国人的腺鼠疫患者病死率为70%-90%,日本人约为50%,英国人约为2%。见饭岛涉,《鼠疫与近代中国:卫生的制度化和变迁》,朴彦等译,社会科学文献出版社,2019年,第27页。广东善堂在此次腺鼠疫防治中的积极行动,见“The Southern Plague,” in *The North-China Herald*, June 15., 1894, 946; 嘉约翰的评价,见John Kerr, “The

- Bubonic Plague,” in *The China Medical Missionary Journal* 13, no. 4(Dec.), 1894: 179。早在 1873 年，嘉约翰就发表文章向西方介绍广州当地的民间慈善机构，诸如育婴堂、老人院、普济院、“发疯院”（即麻风病院）、瞽目院等等，但评价较为负面（如民间慈善机构行善动机不纯、管理不善、腐败横行等等），见 J.G.Kerr, “The Native Benevolent Institutions of Canton,” in *the China Review*, Vol.II. (July, 1873, to June, 1874), 88-95。
- 〈2〉 英国国家医学的理念及其实践，见 Dorothy Porter, *Health, Civilization and the State: A History of public health from ancient to modern times* (London and New York: Routledge, 1999), 120-126。英美公卫体系的建立，参考 Elizabeth Fee and Dorothy Porter, “Public health, preventive medicine and professionalization: England and America in the nineteenth century,” in *Medicine in Society: Historical essays*, edited by Andrew Wear (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 249-275，以及 John Duffy, “History of Public Health and Sanitation in the West since 1700,” in *The Cambridge World History of Human Disease*, edited by Kenneth F.Kiple (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 202。
- 〈3〉 饭岛涉，《鼠疫与近代中国：卫生的制度化和社会变迁》，第 28-29 页。明清以来民间团体如善堂、善会的慈善事业及其研究，参见夫马进，《中国善会善堂史研究》，伍跃等译，商务印书馆，2005 年；梁其姿，《施善与教化：明清的慈善组织》，台北：联经出版事业股份有限公司，1997 年。
- 〈4〉 耶尔森、北里在香港分别发现鼠疫杆菌，见 L.Fabian Hirst, *The Conquest of Plague: A Study of the Evolution of Epidemiology* (London: Oxford University Press, 1953), 106-111；“污秽病”，见班凯乐（Carol Benedict），《十九世纪中国的鼠疫》，朱慧颖译，中国人民大学出版社，2015 年，第 146-147 页；《申报》刊登的文章，如“香港治疫章程”、“论中西治疫之不同”、“防患未然说”、“疫更难弭”、“续防患未然说”、“去秽所以祛疫说”，分别见《申报》（影印本）第 47 册，第 155、171、241、255、271、417 页。
- 〈5〉 维新派将医学与追求国家富强联系起来，见 Ralph C.Croizier, *Traditioinal Medicine in Modern China: Science, Nationalism, and the Tensions of Cultural Change* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), 59-60；康有为，《上清帝第二书》（1895 年 5 月 2 日），见《康有为全集》第二集，中国人民大学出版社，2007 年，第 41-42 页；梁启超，“医学善会叙”，见《饮

- 冰室文集》之二，收入《饮冰室合集》第1册，中华书局，1989年，第69页；北洋卫生局，见天津市地方史志编修委员会总编辑室编，《二十世纪初的天津概况》（内部发行），侯振彤译，1986年，第322页。北洋卫生局的职责及其在近代中国卫生事业上的地位，见饭岛涉，《鼠疫与近代中国：卫生的制度化和社会变迁》，第59页，以及罗芙蓉，《卫生的现代性：中国通商口岸卫生与疾病的含义》，向磊译，南京：江苏人民出版社，2007年，第201页。
- 〈6〉 1911年4月在奉天（今沈阳）召开鼠疫国际会议，大会提交给清政府的报告谨慎地认为，没有明确证据证明这次肺鼠疫的患者系由生病的土拨鼠传染，但二者关系密切。事实上，疫情最初见于这些土拨鼠捕猎者。见国际会议编辑委员会编辑，《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，张士尊译，中央编译出版社，2009年，第482页。“疫之源”、“獭疫源流考”，见《东北疫事报告书》，收入李文海等主编，《中国荒政书集成》第十二册，天津古籍出版社，2010年，第8457-8459页。
- 〈7〉 1907年，70万张旱獭毛皮通过满洲里运到欧洲，1910年毛皮数量激增至250万张，毛皮价格三年内涨了6倍。见费克光（Carney T. Fisher），《中国历史上的鼠疫》，第98页；1.2万名土拨鼠捕猎者、肺鼠疫传播方式、患者症状，分别见《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，第261、482、24页。
- 〈8〉 俄国政府的应对，见“满洲里哈尔滨防疫记”，《东方杂志》第七年，第11期，1910年，第344页；日本政府的应对，见《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，第39页；胡成，“东北肺鼠疫蔓延期间的主权之争（1910.11—1911.4）”，收入《中国社会历史评论》，2008年，第214-232页。
- 〈9〉 施肇基的早年生平，见施肇基，《施肇基早年回忆录》，台北：传记文学出版社，1985年；施肇基推荐伍连德就任、伍连德解剖尸体发现鼠疫杆菌、在哈尔滨推行的防疫措施，见伍连德，《鼠疫斗士——伍连德自述》（上），程光胜、马学博译，湖南教育出版社，2011年，第13-14、15、346、29-37页，以及K.Chimin Wong and Wu Lien-teh, *History of Chinese Medicine* (second edition)(Shanghai: National Quarantine Service, 1936), 592。
- 〈10〉 请求防疫经费，见《东北疫事报告书》，第8186页；“宣统政纪”，《清实录》第60册，中华书局，1987年，第829页。
- 〈11〉 成立奉天防疫总局，见“疫气蔓延人心危惧请侯事竣保奖出力人员折”（宣统二年十二月十六日），中国科学院历史研究所第三所主编，《锡良遗稿·奏稿》第二册，中华书局，第1265页；杜格尔德·克里斯蒂，《奉天三十年（1883—1913）——杜格尔德·克里斯蒂的经历与回忆》（以下简称《奉

- 天三十年》), 伊泽·英格利斯编, 张士尊、信丹娜译, 湖北人民出版社, 2007年, 第198页。锡良反对日医参与防疫指挥, 但并不妨碍其后来延聘日医充任奉天防疫事务所医官, 见“督帅延聘日医从事防疫”, 《盛京时报》1911年1月20日。
- 〈12〉 J.W.Inglis, “Moukden in 1911,” in *the Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. XLII (July, 1911), 394-398; Daniel H.Bays, *A New History of Christianity in China* (Wiley-Blackwell and A John Wiley&Sons, Ltd., 2012), 92-93.
- 〈13〉 《奉天三十年》, 第198页。引文参照英文版有改动, 原文见 Dugald Christie, *Thirty Years in Moukden 1883-1913* (New York:McBride, Nast&Company, 1914), 235。
- 〈14〉 Dr.Dugald Christie, “Medical Missions,” in *Records of China Centenary Missionary Conference* (Shanghai: Centenary Conference Committee, 1907), 250-251.
- 〈15〉 Amanda Porterfield, *Healing in the History of Christianity* (New York: Oxford University Press, 2005), 142.
- 〈16〉 博医会最初入会门槛较高, 申请人必须是公认的(西方)医学院毕业生, 且有基督教差会的工作经历。见“Constitution and By-laws of the Medical Missionary Association of China,” in *The China Medical Missionary Journal*, volume1., 1887, 32。1905年, 博医会在上海召开第二届会议, 42人与会, 决心推动中文版医学著作的出版, 会议主席正是司督阁。见“Medical Missionary Association of China,” in *The China Mission Year Book* (Shanghai:Christian Literature Society for China, 1911), 162; “大总统接见博医会外国医士之谈话”, 《中西医学报》, 1913年, 第3-4页; 司督阁的头衔, 见《奉天国际鼠疫会议报告(1911)》, 第4页。
- 〈17〉 Andrew F.Walls, “Christie, Dugald,” in *Biographical Dictionary of Christian Missions*, edited by Gerald H.Anderson (Grand Rapids, Michigan&Cambridge, U.K.: William B.Eerdmans Publishing Company, 1999), 134; 伊泽·英格利斯, 《东北西医的传播者——杜格尔德·克里斯蒂》, 张士尊译, 沈阳:辽海出版社, 2005年, 第20-21页。
- 〈18〉 1834年, 美国公理会海外传道部(简称美部会)(American Board of Commissioners for Foreign Missions)派遣伯驾来广州开设眼科医院传教, 四年后伯驾成立中华医学传教会(The Medical Missionary Society in China)。为了说服欧美教会接受医疗工作是福音事工最为重要和基本的一部分, 1841年, 伯驾开始巡回旅行演讲。正是他在爱丁堡一家酒店所做的报告, 启发了现场几位苏格兰医学教授成立推动医疗传教的协会。1843年, 该协会正式更名为爱丁堡医学传教会。见“Edinburgh Medical Missionary Society,” in *The Ency-*

- lopedia of Missions* (second edition) (New York and London: Funk&Wagnalls Company, 1904), 219; A.C.Ross, "The Scottish Missionary Doctor," in *The Influence of Scottish Medicine: An historical assessment of its international impact*, edited by Derek A.Dow (Carnforth: The Parthenon Publishing Group Limited, 1988), 91-92; 爱德华·V. 吉利克著, 董少新译,《伯驾与中国的开放》,广西师范大学出版社,2008年,第98页。印度、非洲是将来传教可能的目的地,见伊泽·英格利斯,《东北西医的传播者——杜格尔德·克里斯蒂》,第27页。
- 〈19〉 John Ross, "History of the Manchurian Mission," in the *Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol.XVIII., (1887), 255-263; 天主教信徒人数,见 Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York: The Macmillan Company, 1929), 324; 司督阁对天主教在奉天活动的记载,见《奉天三十年》,第18页。
- 〈20〉 《奉天三十年》,第5页。这种对传教士医院的黑暗想象,构成了19世纪中期以来中国人普遍排外的部分原因,有关研究参见 Paul A.Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870* (Cambridge: Harvard University Press, 1963)。
- 〈21〉 相关统计,见 Dugald Christie, *Ten Years in Manchuria: A Story of Medical Mission Work in Moukden, 1883-1893* (Paisley: J.&R.Parlane, 1895), 91-100。
- 〈22〉 《奉天三十年》,第172、190、193页; Arthur Judson Brown, *The Mastery of the Far East: The Story of Korea's Transformation and Japan's Rise to Supremacy in the Orient* (New York: Charles Scribner's Sons, 1919), 211-212; Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, 455; 于永敏,“东北地区西医传入先驱者——司督阁博士”,见《中国科技史料》第13卷,第4期(1992),第24-30页。
- 〈23〉 《奉天三十年》,第32-35页。
- 〈24〉 同上,第42页。
- 〈25〉 同上,第41页。参考 Dugald Christie, *Thirty Years in Moukden 1883-1913*, edited by Iza Inglis (New York: McBride, Nast & Company, 1914), 46。关于“病夫”、“东亚病夫”在近代中国意涵演变的梳理,见杨瑞松,“想象民族耻辱:近代中国思想文化史上的‘东亚病夫’”,见《国立政治大学历史学报》第23期,2005年,第1-44页。
- 〈26〉 王树楠、吴廷燮、金毓黻等纂,《奉天通志》卷144,沈阳:东北文史丛书编辑委员会出版,1983年,第3285—3286页。
- 〈27〉 日本对清末新政警察改革的影响,见魏斐德,《上海警察,

- 1927—1937》，章红、陈雁等译，上海古籍出版社，2004年，第15-17页；任达，《新改革与日本——中国，1898—1912》，李仲贤译，江苏人民出版社，1998年，第181-190页。
- 〈28〉“医学管治”与重商主义，见George Rosen, “Cameratism and the Concept of Medical Police,” in *Bulletin of the History of Medicine*, Vol.27, No.1 (January-February, 1953), 21-42。早在16世纪，德意志作家已经使用“police” (Policey) 一词，有关公共管理的理论和实践学科被称作 *Polizeiwissenschaft*，其中处理公共卫生管理的领域称作 *Medizinalpolizei* (medical police)，见George Rosen, *A History of Public Health* (New York: MD Publications, INC., 1958), 114-120。近代日本的卫生行政，见Susan L.Burns, “Constructing the National Body: Public Health and the Nation in Nineteenth-Century Japan,” in *Nation Work: Asian Elites and National Identities*, edited by Timothy Brook and Andre Schmid (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000), 25-28；刘士永，《武士刀与柳叶刀——日本西洋医学的形成与扩散》，台北：台大出版中心，2012年，第42-50页；罗芙蓉，《卫生的现代性：中国通商口岸卫生与疾病的含义》，第145-158页；饭岛涉，《鼠疫与近代中国：卫生的制度化和社会变迁》，第74-79页。
- 〈29〉巡警部的创设及机构设置，见王家俭：《清末民初我国警察制度现代化的历程（1901—1928）》，台北：台湾商务印书馆，1984年，第39-43，145页；巡警及巡警学堂的职责，见《北洋公牍类纂》卷七、卷八“警察”条，光绪丁未仲秋（1907年），中东石印局刷印（我手头的版本页码不明）。袁世凯与警察主导下的公共卫生之简述，见班凯乐，《十九世纪中国的鼠疫》，第162-164页。
- 〈30〉清末奉天警政的概况，见王家俭，《清末民初我国警察制度现代化的历程（1901—1928）》，第91-94页；巡警总局下设卫生科日常事务，见《奉天通志》卷144，第3286页；于永敏，“清末民国时期辽宁医药卫生史略”，见《中华医史杂志》1989年第19卷第4期，第193-198页。
- 〈31〉《东三省疫事报告书》，第8267页；《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，第195、297页。
- 〈32〉《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，第297页；《东三省疫事报告书》，第8322-8323页；《奉天三十年》，第198页；《奉天通志》卷144，第3286页。
- 〈33〉《东北西医的传播者——杜格尔德·克里斯蒂》，第159页；《奉天国际鼠疫会议报告》，第297-298页；《奉天三十年》，第206页。
- 〈34〉《东三省疫事报告书》，第8267—8268页；《奉天三十年》，第

- 198-200 页；《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，第 299 页。
- 〈35〉 Alfred J. Costain, *The Life of Dr. Arthur Jackson of Manchuria* (London & New York & Toronto: Hodder and Stoughton, 1911), 52, 68-69, 96；《奉天三十年》，第 199 页。引文参照英文版有改动，原文见 Dugald Christie, *Thirty Years in Moukden 1883-1913*, 237。
- 〈36〉 “隔离所之戒严”，《盛京时报》1911 年 1 月 19 日；“严防时疫驱逐苦力”，《盛京时报》1911 年 1 月 20 日。
- 〈37〉 《奉天三十年》，第 202-203 页。引文根据英文版有改动，原文见 Dugald Christie, *Thirty Years in Moukden 1883-1913*, 241-242。
- 〈38〉 《奉天三十年》，第 203-204 页。引文根据英文版有改动，原文见 Dugald Christie, *Thirty Years in Moukden 1883-1913*, 243。
- 〈39〉 Alfred J. Costain, *The Life of Dr. Arthur Jackson of Manchuria*, 129-130；《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，第 300、331 页；《奉天三十年》，204 页。
- 〈40〉 《东北西医的传播者——杜格尔德·克里斯蒂》，第 162 页。
- 〈41〉 同上，第 159 页。
- 〈42〉 《奉天三十年》，第 209 页。引文参照英文版有改动，原文见 Dugald Christie, *Thirty Years in Moukden 1883-1913*, 249。
- 〈43〉 “陆军伙夫险遭活埋”、“北方防疫汇记”，《申报》，1911 年 2 月 14 日、2 月 19 日。
- 〈44〉 “防疫所果有缺点欤”，《盛京时报》，1911 年 1 月 26 日。
- 〈45〉 “The Plague,” in *The North-China Herald*, Feb. 24, 1911.
- 〈46〉 《奉天三十年》，第 208 页；《东三省疫事报告书》，第 8304 页。
- 〈47〉 《奉天三十年》，第 211 页。引文参照英文版有改动，原文见 Dugald Christie, *Thirty Years in Moukden 1883-1913*, 253。
- 〈48〉 《东三省疫事报告书》，第 8304 页。
- 〈49〉 《奉天鼠疫会议报告（1911）》，第 320 页。
- 〈50〉 《东三省疫事报告书》，第 8408-8409 页。
- 〈51〉 “回民自设病院不准”、“回教创设防疫会”，《盛京时报》1911 年 2 月 23 日；“回教徒之慈善会”，《盛京时报》1911 年 2 月 24 日。
- 〈52〉 “奉天防疫会草章”，《盛京时报》1911 年 1 月 20 日。
- 〈53〉 《东三省疫事报告书》，第 8327 页；《奉天三十年》，第 208、210 页；《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，第 300、320 页；班凯乐，《十九世纪中国的鼠疫》，第 171 页。
- 〈54〉 “教民阻挠防疫汇志”，《盛京时报》1911 年 3 月 15 日。
- 〈55〉 《东三省疫事报告书》，第 8407-8408 页。
- 〈56〉 “东省防疫记”，《申报》1911 年 2 月 10 日。
- 〈57〉 “某员对于东省报载之一夕谈”、“谣言宜禁”，分别见《盛京时报》1911 年 1 月 25 日、1911 年 2 月 23 日；《奉天三十年》，

- 第 207-208 页；《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，第 298-299 页。
- 〈58〉“鼠疫业已消灭”、“可见疫气已消灭矣”，《盛京时报》1911 年 3 月 30 日；“隔离所行将裁撤”、“锡督电奏鼠疫消灭”，《盛京时报》1911 年 3 月 31 日；“裁撤防疫局之通飭”，《盛京时报》1911 年 4 月 13。
- 〈59〉《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，第 481 页；《东三省疫事报告书》，第 8450 页。
- 〈60〉K.Chimin Wong and Wu Lien-teh, *History of Chinese Medicine*, 592. 司督阁认为这场鼠疫导致的死亡人数为 43942 人，见《奉天三十年》，第 197 页。奉天省官方死亡人数统计，见《东三省疫事报告书》，第 8264 页。
- 〈61〉《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，第 8 页。
- 〈62〉《奉天三十年》，第 213 页；伍连德，《鼠疫斗士——伍连德自述》（上），第 61 页。
- 〈63〉*Report of the International Plague Conference (Manila Bureau of Printing, 1912)*, 4; 译文参考《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，第 4 页。演说稿另一版本请参见陈垣，《奉天万国鼠疫研究会始末》，见《中国荒政书集成》第十二册，第 8136 页：夫中国研求医理之书，溯厥源流，历代以来，颇多发明之处。施治内外各科疾病，亦未尝无效。惟鼠疫为中国近世纪前所未有，一切防卫治疗之法，自当求诸西欧。但恃内国陈方，断难收效。且医术与各科学并重，医术共文化俱新，并辔以驰，斯臻美备。
- 〈64〉《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》，第 481 页。
- 〈65〉同上，第 194、226、320 页。
- 〈66〉同上，第 322-323、344-345 页。
- 〈67〉同上，第 483-489 页。
- 〈68〉*Manchurian Plague Prevention Service, Memorial volume, 1912-1932* (Shanghai: National Quarantine Service, 1934), 1-2; 伍连德，《鼠疫斗士——伍连德自述（上）》，第 100-101 页。
- 〈69〉伊泽·英格利斯，《东北西医的传播者——杜格尔德·克里斯蒂》，第 170 页；《奉天三十年》，第 214、227 页。
- 〈70〉*Manchurian Plague Prevention Service, Memorial volume, 1912-1932*, 1; Ka-che Yip, *Health and National Reconstruction in Nationalist China: The Development of Modern Health Services, 1928-1937* (Ann Arbor: the Association for Asian Studies, 1995), 13, 16.
- 〈71〉锡良，“东三省疫气一律扑灭在事尤为出力人员请奖折”（宣统三年三月二十八日），见《锡良遗稿·奏稿》第二册，第 1311 页。
- 〈72〉比如 19 世纪中期英国爆发霍乱，地方民众认为政府推行的

- 公卫措施侵犯其个人自由，故起来抵制，特别是反接种疫苗，见 Roy Porter, *Disease, medicine and society in England, 1550-1860* (Second Edition) (Cambridge University Press, 1995), 55；1894 年香港腺鼠疫大爆发时华人对港英政府防疫政策的抵制，见班凯乐，《十九世纪中国的鼠疫》，第 151-157 页；1896-1898 印度鼠疫流行时，民众对印度当局推行的西式防疫法的抵制，见 David Arnold, *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India* (Berkeley: University of California Press, 1993), 211-218。
- 〈73〉 中华续行委办会调查特委会编，《中国基督教调查资料（1901—1920）》，蔡永春等译，中国社会科学出版社，1987 年，第 1176-1177 页。
- 〈74〉 《奉天三十年》，第 212 页；引文根据英文版有改动，原文见 Dugald Christie, *Thirty Years in Moukden 1883-1913*, 254。



《福音书作者圣路加》，1804—1809年，
原图来自圣彼得堡喀山大教堂中央圣障（iconostasis）御门，
此图版本见 https://www.icon-art.info/detail.php?lng=ru&det_id=2760

路加的圣灵降临叙事^{*}

文 / 颜新恩

引言

长久以来，在西方教会教义史上，即使在孟他努（Montanus）运动过后，三位一体上帝的第三位格圣灵，相对于圣父与圣子而言，其形象非常模糊。^{〈1〉}虽然迦太基教父特土良（Tertullian, 155—240）早年加入孟他努群体后又退出的经历，促使其在反思中首创三位一体（Trinitas）用词，^{〈2〉}但之后拉丁教会并没有发展出清晰的圣灵论来，东方教会的情况略有不同。^{〈3〉}不过，这一局面在清教徒时期得到改观，尤其以约翰·欧文（John Owen, 1616—1683）^{〈4〉}与乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards, 1703—1758）最具代表性。只是影响后世最为深远的则是约翰·卫斯理（John Wesley, 1703—1791）对圣灵工作的强调，尤其是他的继承人弗莱彻（John William Fletcher, 1729—1785）因主张“第二次祝福”（the second Blessing），更是被视为灵恩运动的先驱。^{〈5〉}关于圣灵这一论题引起普遍关注，则是19世纪晚期在美国爆发灵恩运动之后。20世纪70年代，所谓“第三波”

(the third wave) 运动，富勒神学院（Fuller Theological Seminary）开设的 MC510 课程，^{〔6〕}进一步引发了热烈的争论。时至今日，灵恩运动已成为所有宗派都需要面对的现实挑战。

灵恩运动的神学极为倚重《使徒行传》。我们从第一波与第二波都以“五旬节派”（the Pentecostalism）命名可见一斑。是故，第一波以“古典五旬宗”（the classical Pentecostal church）加以区别。显然，这与《使徒行传》第二章的“五旬节事件”直接相关。因此，面对今天圣灵论全球格局的新挑战，^{〔7〕}任何教会都必须关注这“最后一个未经探索的神学领域”。因此，如果我们本着圣经，继承大公教会的神学传统，并在具体处境中进行反思，或可补足教会“未付账单”的缺欠，得以进入巴特所言之“神学的未来”。^{〔8〕}就五旬节事件与圣灵论的关联而言，《使徒行传》的研究无疑是基础中的基础，不妨称它为“圣灵论的房角石”（*the Acts of Apostles as the cornerstone of the Pneumatology*）。

一、路加：圣灵神学家

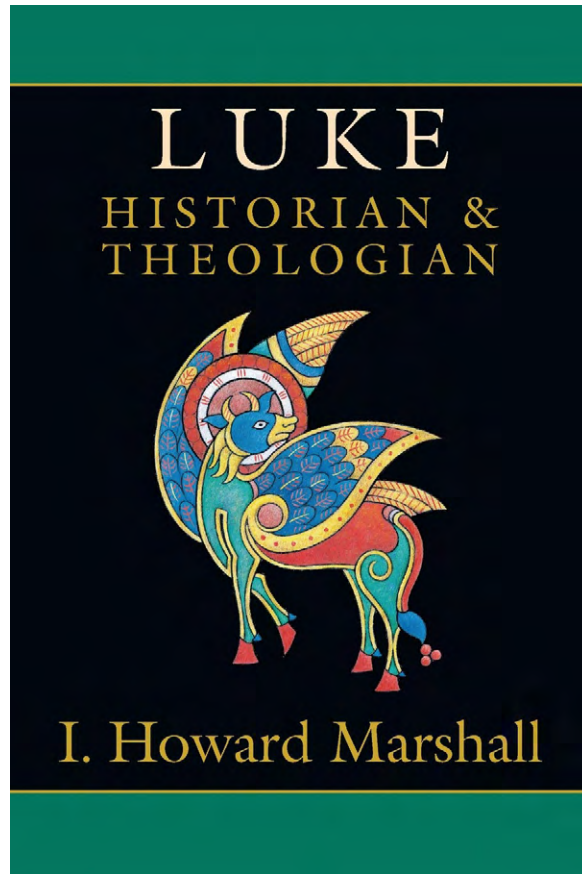
在一般基督徒的印象中，新约篇幅最多的作者是保罗，因为有十三卷书（不算《希伯来书》）归其名下，不过事实上是路加！虽然他只写了两卷，但其字数占了新约总字数的 27.1%，略高于保罗。^{〔9〕}路加作为新约文献篇幅最多的作者，其著作的神学意义是非同寻常而丰富的。

路加是目前已知的新约作者中唯一一位非犹太人，显然也不是见过耶稣的第一代门徒。这是极为耐人寻味的背景。对于我们这些未曾目睹主耶稣肉身的外邦人而言，再没有比路加更亲切的了。这意味着，我们也可以按照路加的指示，建立教义传统的可信权威。路加异于第一手见证人的他者身份，从某个角度而言，解释了他为何上下求索关于耶稣与圣灵的事迹，

并进行客观有序的编排（徒 1:1-4）。另一方面，也因为他拥有第一流的学术修养，故能像（现代）历史学家那样完成资料收集与爬梳的工作，以及对事实的重述。因此，他留给我们一部弥足珍贵的早期教会史，使我们可以接触到基督教会前三十年中最重要的传统材料。值得一提的是，师从保罗的路加，不仅获得使徒性的（apostolic）著作权威，也继承了使徒保罗非常注重教会传统的风格。^{<10>}

作为历史学家，路加的贡献无人能够否认。不过，在过去的半个多世纪前，著名新约神学家鲁道夫·布尔特曼（Rudolf Bultmann, 1884—1976）的高足康哲曼（Hans Conzelmann, 1915—1989）对“历史”提出了挑战。^{<11>}他认为，路加的叙事主要不是记述史实（facts），而是服务于其神学的文学手段（不只是编排也包括修改，即编修鉴别学 [redaction criticism]）。他以一册《路加神学》以及一卷《〈使徒行传〉注释》说明其主张。^{<12>}作为回应，阿伯丁大学著名路加研究专家马歇尔（I.Howard Marshall, 1934—2015）在1970年出版了《路加：历史学家与神学家》，^{<13>}并随后写下了一卷大部头《路加福音》希腊文注释。^{<14>}在《路加：历史学家与神学家》一书中，马歇尔根据苏格兰路加研究之历史立场的渊源（代表人物如拉姆塞 [Sir William Mitchell Ramsey, 1851—1939]、布鲁斯 [Frederick Fyvie Bruce, 1910—1990]），强调第三福音书与《使徒行传》事实的可靠性（详参《路加：历史学家与神学家》，第二、三章）。另一方面，也如书名所示，他并没有否认路加的神学家身份。

历史材料的收集与使用，不可能只是随意堆砌事实报告而没有编辑观点，因为即使是一则新闻报道也必然有其角度与观点。但这并不妨碍报道内容既有实际发生的事实，同时也容许作者在报道中有自己的考量。以路加为例，他对五旬节事件的报道，一方面肯定那是历史事实，另一方面则是对五旬节的神学解读（显然与大部分犹太人不同）。奥斯卡·库尔曼（Oscar



马歇尔,《路加:历史学家与神学家》英文版封面
<https://www.amazon.com/Luke-Historian-Theologian-Gospel-Profiles/dp/0830815139>

Cullmann, 1902—1999) 的传人、哈佛大学著名路加学者博文 (Franz Boon, 1938—2013) 的论文集《神学家路加》(*Luke the Theologian*), 则进一步向人们展现路加的思想风采。博文教授的华人学生鲍维钧 (David W. Pao) 在他的杰出博士论文中, 详尽地论证了《使徒行传》作者对《以

赛亚书》“新出埃及” (Neo Exodus) 主题的绝妙诠释, 有力地证明路加对历史 - 神学^{<15>}的宏伟框架的把握能力, 足见其心智的深度与惊人的神学创造力。时至今日, 路加作为神学家的身份可以说是学界的共识, 所不同的在于对其神学的重点与内涵之认识。

虽然路加作为神学家已成为普遍的研究视野, 但路加著作的神学核心议题是什么? “上帝(新)子民”(鲍维钧)、“救赎历史”(库尔曼 [Cullmann])、“救恩”(马歇尔 [Marshall]) 都是非常重要的概括。在众说纷纭面前, 也许, 至少目前如此, 我们很难断定路加著作有一个特定的神学议题。但这并非否定我们可以发现路加的神学关切。就福音派而言, 一个非常明显的视野缺失是路加的圣灵论。马歇尔的路加神学专著, 甚至没有专门一章讨论圣灵; 博克 (Derrell Bock) 尽管在《〈路加福音〉与〈使徒行传〉的神学》第九章专门讨论圣灵, 但是篇幅非常简短;^{<16>} 基纳 (Craig S. Keener) 新近的巨著四卷本《〈使徒行传〉解经注释》在关于路加神学的讨论中, 则在最后一项列出圣灵论,^{<17>} 虽然略微弥补了以往福音派注释书的严重不足, 但如果从新约中最不可取代的角度而言, 路加神学最重要的贡献则是圣灵论与教会论 (且二者不可分离^{<18>}), 这在第三福音书与《使徒行传》的用词中可见一斑。

“灵” (πνεῦμα) 在新约中共出现 379 次, 路加著作中则出现 106 次。这个词的变化 (加上定冠词和形容词) τοῦ ἁγίου πνεύματος 用来专指圣灵 (不包括 τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον 及其变形, 也不包括有时不加冠词 πνεύματος), 新约中共出现 96 次, 路加著作则出现 29 次。新约中最多使用“灵”字的一卷书是《使徒行传》, 有 70 次之多。除了少数地方指人的灵魂 (徒 7:59, 17:16, 19:21-22)、邪灵污鬼 (徒 8:7, 16:16, 18, 19:15-16) 以及比较含混的“鬼魂” (徒 23:8-9) 外, 其余 59 次全部指圣灵。^{<19>}

显然, 就新约而言, 没有任何其他书卷比《使徒行传》更热衷于圣灵



《路得在波阿斯田间》，1828年，伦敦国家美术馆藏，
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Julius_Schnorr_von_Carolsfeld-_Ruth_im_Feld_des_Boaz.jpg

的主题。^{<20>}这是因为由“圣灵降临”所引发的必不可少的叙事。就如东方教父安提阿学派著名经学家屈梭多模 (John Chrysostom, 349-407) 所概括的：路加著作的上卷是记录保惠师的言行，下卷则是记述“另一位保惠师的行传”。^{<21>}无怪乎，《使徒行传》又被称为“圣灵行传”或“圣灵之书”。由此观之，我们如果忽略这卷书浓厚的圣灵论，也必然错失路加神学的独特之处。而这独特之处的决定性因素，就是五旬节事件。

二、五旬节：圣灵降临

五旬节是以色列民族三大节日之一，另外两个是逾越节和住棚节（代下 8:13）。五旬节 (Pentecost) 名称来自希腊文“五十天” (πεντηκοστή)，因为这节日在逾越节后的第五十天。犹太人以惯常喜欢的数字称之为“七七节”。在希伯来原文 (חג שבועות) 中，其意思是几周的节日 (feast of weeks)，七十士译本 (LXX) 的希腊文“五十”通常与“日子” (day) 连用，指收割节。在这一节日，以色列人会诵读《路得记》，这显然与收割的背景相关。^{<22>}不过，作为新约教会的诞生日，五旬节在《路得记》的记叙中有着更为美妙的关联：福音的收割。收割对象包括外邦人，甚至是即使像路得那样原本落在咒诅之下、不被允许进入上帝之会 (the congregation of the LORD) 的人 (申 23:3)。因此，我们看到圣灵在五旬节降临，开启了与万国万民 (all nations) 相关的宣教运动。

(一) 五旬节事件的神学诠释 (徒 2:1-36)

圣灵降临的重要标记之一是说“方言” (γλῶσσα: tongue)，被圣灵充满的使徒们“讲起了别国的话”。这引起了惊奇与骚动，当然也伴随着嘲讽：

“他们无非是被新酒灌醉了”。虽然这是民众的误解，但“新酒”很可能指向了一个双关含义。在保罗书信中，圣灵与酒经常放在一起（弗 5:18；西 3:15），灌醉酒与圣灵充满有着某种相似性。^{〈23〉}面对民众的误解，彼得起来辩护。他一是诉诸常识，二是依据旧约。

彼得对众人说，犹太人不可能在早晨饮酒。这是他们非常熟悉的传统。而且，喝醉酒的人不可能如此清醒（论证）。那么，究竟发生了什么？不是醉酒，而是被圣灵充满！“圣灵充满”又是什么？他继续论证道，虽然这是一件新事，但有古老的先知预言为证。也就是说，圣灵充满是以色列信仰的一部分，就如《约珥书》所记，圣灵浇灌是上帝救恩临到人类的末世征兆，使人可以因呼求主名而得救（珥 2:16-21）。彼得之后的旧约引申解释，可以视为是新约神学的“第一块石头”：耶稣是主。^{〈24〉}复活就是他基督身份的显明（罗 1:3-4），大卫的诗篇（徒 2:25-36）印证了这一点。所引大卫诗篇第一处源自《诗篇》16:8—11。彼得的解释突出了复活主题，特别重申“灵魂不撇在阴间，圣者（肉身）也不见朽坏”（徒 2:27、31）。其逻辑简洁明了：大卫早已作古，他的肉身也并没有“不朽坏”，因为大卫的坟墓就在附近。因此，必然另有其人——即复活的耶稣。也只有复活才解释了“不朽坏”的预言。而且，耶稣已经被神高举坐在自己的右边。同样是大卫的诗篇（诗 110:1）预言了这一幕。^{〈25〉}彼得以引用两段诗篇说明，这是弥赛亚登基的实现。圣灵降临的重要见证之一是要天下人都知道：上帝已经立耶稣为新君（弥赛亚）。

耶稣的弥赛亚身份，虽然在历史上有过很多争论，但都不及在 1 世纪犹太人所引发的困惑。众所周知，在任何文化中，合法的君王身份可能是自封的，而必须是授予的。犹太传统尤其如此。依据旧约，储君与新王的合法身份必须由受膏确立（撒下 16:1-13；撒下 5:1-5），这正是弥赛亚之希腊文受膏者（the anointed one）的依据。尽管耶稣频频自称是旧约

应许“要来的那一位”，却没有任何权威（组织）人士的认证。他的门徒很清楚这一点，因为他们也是犹太人。可为什么他们竟能信（他是弥赛亚）呢？最重要的答案或许就是因为他是受圣灵的膏立。如果说五旬节前门徒对圣灵有一些朦胧印象的话，在经历圣灵降落后，如今则是“真相大白”。根据犹太传统，这是否合理？首先，我们需要留意并理解，神权政治（theocracy）是以色列长久的传统，某种程度上也是唯一的正统。扫罗王的出现更多是民众的意愿，此后才形成通过祭司或先知膏立君王的仪式。换句话说，弥赛亚身份的终极因素是神权（Divine authority）。那么，耶稣不经过祭司或先知的仪式被立为弥赛亚，是否有效？《希伯来书》的作者引用著名弥赛亚诗篇第45篇（7-8），论证上帝膏抹耶稣胜过他的同伴（来1:8-9）。《诗篇》45:8所列的“没药、沉香、肉桂的香气”，正是传统膏油制作的材料，且不许个人使用（出30:23、29-30）。我们并没有看到新约中上帝如何用物质香料膏耶稣。因为膏油不过是象征，圣灵才是本质（约一2:20），而上帝是以圣灵膏耶稣（太3:16-17；约3:34）。因此，耶稣由神亲自借着圣灵所立，不仅没有违背传统，恰恰是旧约预表的实现与完结。保罗在《罗马书》开头定义福音的时候，便引用初期教会的这一信条作为依据（罗1:3-4）。^{<26>}耶稣是“神的儿子”（即弥赛亚）^{<27>}是依据“圣善的灵”（The Spirit of Holiness）。进而言之，也唯有圣灵的临在，人才会认识并相信耶稣的弥赛亚身份。

（二）类五旬节三次降临的记述

《使徒行传》共有四次圣灵降临的记载。除了五旬节外，还有第8章（14-17）、第10章（44-48）和第19章（1-5）。四次记载不仅是历史事实，也反映了路加编写《使徒行传》的神学见解。

圣灵降临是一个独立事件，并不必然由认信和洗礼发生。第 8 章是奉耶稣的名受了洗，但圣灵却还没有降临；第 10 章则是还没有受洗，圣灵就已经降临；第 19 章则是虽然认信耶稣是基督，且受了约翰式的洗礼，但圣灵还是没有降临在他们身上。路加由此说明，即使信仰正统，礼仪合乎圣经，也并不保证就有圣灵临在。相反，即使还没有举行正式的“入会”礼仪——洗礼，圣灵也可能降临在他们身上。究其特殊性，自然是有多方面的原因。

第 8 章的重点在撒玛利亚。有意思的是，约翰和彼得同行。在《路加福音》中，约翰与撒玛利亚有一个特殊的关联（路 9:54），就是约翰（和他兄弟雅各）曾希望有火从天上降下来，烧灭撒玛利亚的村庄。现在，他目睹圣灵降在撒玛利亚人身上！^{<28>} 虽然此处没有交代使徒二人如何知道他们领受了圣灵（其他三次都伴有特别明显的记号如方言），但我们假定存在发生类似五旬节的情形（当然不一定也不必完全相同），以至于使徒们可以非常清楚地辨认出特别的印证，这也是十分合理的。而且，行邪术的西门也“看见有圣灵赐下”。在下文彼得的解释中，圣灵降下与“恩赐”有关（徒 8:20）。

继第 8 章教会向撒玛利亚（人）区域扩展后，接下来是极为重大的一步：向外邦人扩展。在第 10 章的戏剧性事件之前，路加在第 9 章记载扫罗大马士革路上的经历。这是一个伏笔：外邦使徒的出现。彼得在颇费周折同时又不可抗拒的情况下，去了哥尼流家里。当然他也不知道会发生什么。就在讲道的时候，圣灵降临在听道的人身上，后者说起方言来。使徒和耶路撒冷一起去的人都甚为诧异：因为圣灵竟然也降在外邦人身上！自然而然地，他们为外邦人受洗。这个事件的意义非凡，蔡斯（Frederic Henry Chase, 1853—1925）称之为“外邦世界的五旬节”（the Pentecost of the gentile world），布鲁斯认为这是一个恰当的描述。^{<29>}



使徒保罗的宣教旅程

[https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%BF%9D%E7%BD%97_\(%E4%BD%BF%E5%BE%92\)#/media/File:Map13.jpg](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%BF%9D%E7%BD%97_(%E4%BD%BF%E5%BE%92)#/media/File:Map13.jpg)

保罗的出现，是早期教会历史的一个里程碑式事件。他一生的召命就是做外邦人的使徒。即使在最后的日子，他也是义无反顾，全心向着这一“标杆”（σκοπός）直跑（腓 3:12-14）。路加在保罗第三次宣教行程的后期（回耶路撒冷前两年于以弗所建立教会），在第四次（罗马 - 西班牙）行程之前，记载第四次也是本卷书最后一次圣灵降临事件。我们看见，在保罗去那里之前，已经有亚波罗这位知识分子中的教师，他圣经知识非常丰富且大有热心，但只有保罗的接手才有圣灵降临。

(三) 圣灵与新以色列

四次圣灵降临的记述，明显与《使徒行传》全书的结构相应（1:6-8）：耶路撒冷、撒玛利亚、犹太地与“地极”（外邦世界）。^{〔30〕}根据这一经文，我们可以确信：圣灵的临在是信徒作为新子民（新以色列）的印记。由此，恩约子民的身份不再依据血统与宗教遗传（例如割礼）。但非常重要之处在于，每一次圣灵降临都与使徒在场有关。后面三次尤其明显。这很可能与使徒（新）身份的见证有关。一方面，这与旧约先知的职分由上帝亲自印证类似；另一方面，这与新支派有关。在五旬节前，使徒们就一致认为：必须有人补上犹太丢失的职分。为什么十二的数目必须没有亏缺？圣经中，与此最自然的对应是十二列祖与十二支派。这一视角帮助我们理解“十二”指向：以色列有十二列祖，新以色列也有新十二列祖。只是，过去以色列人圣约子民的身份，是借着血统与割礼维系，如今则不再是肉体和仪文，而是“里面做以色列人”（徒 7:51-53；罗 2:28-29），这一转变唯有透过圣灵的降临（在人身上）才能实现。这就是人若没有圣灵，就不能算是真基督徒（即属神子民）的原因。

世界向来以民族主义作为共同体的凝聚力，不同民族之间的残酷杀戮也不绝于每一个时代。几乎没有任何一种文化可以化解这个人类“致死的疾病”。相反，一个民族的文化越辉煌，就越有优越感，一旦手中有伤害他族的力量，就终究会使出来。世界两次大战，以及中国历史上的汉族沙文主义，都是最明显的教训。犹太人的民族主义尤其激烈。旧约先知约拿在约帕企图逃避外邦宣教的故事，就是典型的例子。

有意思的是，同样是在约帕，这一顽疾第一次得到清晰的解决。彼得并没有比约拿更具“地球公民”意识，他同样视外邦人为“不洁净”，但随着异象以及在哥尼流家中发生的事情，再顽固的犹太人也不可抗拒接纳外

邦人为弟兄，就如洗礼所表明的那样。带来这一革命性变化的，是因为圣灵降临。“石心”被“肉心”替代（结 36:26）。用保罗的话来说，就是不同族群被“圣灵洗成一个身体”（林前 12:13）。

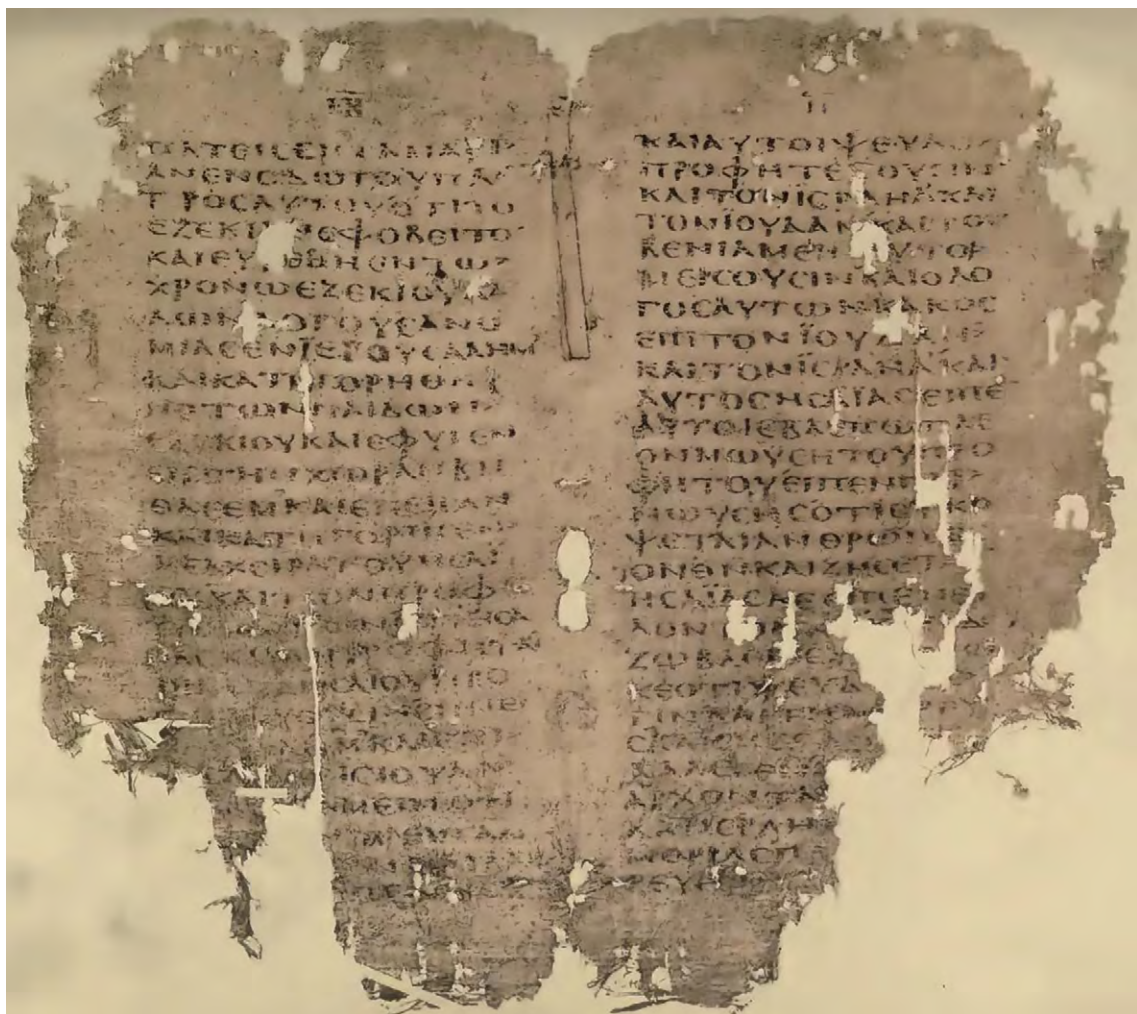
三、“圣灵行传”：末世复兴

（一）复兴的时候：末后的日子

《使徒行传》开头(1:6-8)作为本书的神学主线(key line),其主旨是(以色列)复兴。我们注意到,它与“时候”相连,虽然终极实现的日期(καιρούς^{³¹⁾)非人类所能知,但圣灵降临(你们得着能力)则是复兴之时候的兆头。如果我们把彼得在解释五旬节圣灵降临事件所引用的第一处经文(徒 2:17-21)^{³²⁾结合起来,就很容易看出神学上的关联。这里有一个非常关键的指示性用词:末后的日子(即末世:ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις: the last days)。这意味着,圣灵降临是一个末世复兴的决定性事件。}}

彼得讲章的引用经文出自《约珥书》2:28-32,希伯来圣经见第3章1-5节。原文中的“以后”(אחרי־כֵּן, NASB: after this; ESV: afterward)不一定指“末世”。^{³³⁾如新约所示,使徒们通常都是依据七十士译本,不过这里希腊文也是按照一般性用语“此后”(μετὰ ταῦτα)对应。彼得此处的改动是否合乎原文的含义?新约引用旧约时对原(译)文的改动,是常有的事。著名的就有保罗在《罗马书》1:17引用《哈巴谷书》2:4,^{³⁴⁾以及《希伯来书》10:5引用《诗篇》40:6^{³⁵⁾等先例。我们需要从上下文来理解。}}}

综观整段经文,约珥所指向的时间是“主的日子”(参《以赛亚书》2:2),也就是上帝救恩实现之日,因为“呼求耶和華名的就必得救”。而这日子的来临有特殊的征兆,就是伴随着大奇事。考虑到五旬节的奇迹与耶稣所完



《使徒行传》2:11—22 希腊文手抄本（约主后 5 或 6 世纪）
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Uncial_076_\(Gregory-Aland\).JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Uncial_076_(Gregory-Aland).JPG)

成的救恩（因此“求告主名必然得救”），彼得认为就是约珥预言的应验就不足为奇了。^{〔36〕}

(二) 复兴的动力：圣灵的恩赐

耶稣离开前，差遣门徒从耶路撒冷直到地极为他作见证。但同时切切吩咐门徒不可离开“城里”（耶路撒冷），直到“领受从上头来的能力”，也就是圣灵的洗（路 24:49；徒 1:5）。这其中的原因是，没有圣灵的能力，就不可能完成复兴万民的使命。

圣灵降临后，门徒的第一个改变，就是解开圣经。彼得在五旬节的即兴讲章，与《使徒行传》第4章的现场辩护词，都是极佳的例子。除了第2章使人扎心，第4章甚至在场听的人感到稀奇：没有学问的小民何来如此见解！分别有三千和五千人归信。联想到福音书里总是一知半解的彼得，前后可谓判若两人！而在司提反身上，则让“众人抵挡不住”，包括比同辈人优秀的淮拉比扫罗，以至于犹太人不顾罗马禁止他们处死人的禁令，就地除之而后快（徒 6-7 章）。

腓利为太监讲解圣经，将福音传至非洲。保罗皈依后的福音工作，几乎可以说是早期教会宣道的高潮。他在各地会堂讲解圣经产生巨大影响，因此得了“搅乱天下”的罪名（徒 17:1-15），竟被人视为“瘟疫一般”（徒 24:5），可见果效之大。或许，圣灵降临与圣言分解的关系，最好的神学解释很可能是使徒约翰的“真理圣灵论”。圣经中最清晰的关于圣灵的位格，以及三一关系中的圣灵（发出或差遣）的一处经文是《约翰福音》14:16-17：“另一位保惠师”，即“真理的圣灵”。^{〈37〉} 圣灵来了最重要的工作之一，就是使人明白（或进入）真理（约 16:13）。根据教会传统，圣灵是启示之灵。^{〈38〉}

圣灵的降临不只是悟性思想上的更新—进入真理，同时伴随着使人信服的大能。这也不仅表现在心里的感化，同时也有可见的神迹奇事随着所传的道（可 16:20）。^{〈39〉} 果然，在使徒宣道的过程中，主借着他们的手行了许多神迹（徒 3:1-10, 5:12-16, 8:7, 10:38, 16:18, 19:12），包括医病和赶鬼，

而且与耶路撒冷、犹太、撒玛利亚和欧洲（地极）四个区域相应。这明显与圣灵降临的神学立场有关。根据《路加福音》第4章耶稣开始传道的讲章，神的灵在他身上，传福音给所有人，也叫各种病人得痊愈——灵魂身体都借着释放——这就是禧年的福分；同样在《路加福音》，耶稣说自己靠着圣灵赶鬼，就是神的国临到人类中间（路11:20）。

综上，我们可以如此认定：圣灵降临所带来的复兴，必有圣言的弘扬与神迹的发生。教会历史上的每一次复兴，几乎都无一例外地证实了这一模式。

（三）复兴的疆界：直到地极

我们从《使徒行传》中四次圣灵降临的记述中已经看到，每一次圣灵降临都与地域性相关。地理次序在路加那里有着极为重要的修辞意义。德塞维拉（David Arthur DeSilva）以“路程”（odos）概括路加著作的叙事结构，可谓独具慧眼。他看到从《路加福音》第9章开始，耶稣的行程一直都是“上耶路撒冷”（去完成救赎使命），而在《使徒行传》则是门徒“离开耶路撒冷”（去完成宣道使命）。^{<40>}

但“耶稣上去”和“门徒离开”有一个很重要的关联：圣灵的引领。尤其是门徒的“越走越远”，处处见证圣灵极为明显的向导式介入。有时候上帝以逼迫的方式，驱赶门徒散到他方，因此就有了撒玛利亚的宣教（徒8:1-8）；有时候是以特殊的感召或异象，引领门徒去突破疆界，如腓利去迦萨的荒漠之行，彼得去哥尼流家以及保罗去欧洲（腓立比，包括罗马之行^{<41>}）。这些区域性的突破，主要意义并不是地理上的，而是人种意义上。对于犹太人而言，外邦人是“不洁净的俗物”，似乎上帝向列祖应许的救恩也不会分享给这些“局外人”。第一批犹太基督徒思想的改变，是因为圣灵

强而有力的介入。同样是在约帕，旧约的约拿逃避上帝的差遣，而被圣灵充满的彼得则在不明白异象真实意义的情形下，仍然顺服主去了外邦人那里。这样的扩展，也不只是我们今日所认为的应该爱他人灵魂的宣教观念，这固然没错，但这里有更深层的含义：基督国度的广阔与深邃。

路加是福音书中唯一将基督的降生与凯撒的旨意联系在一起的作者。这是饶有意味的，尤其考虑到用比较曲折的方式进行关联。^{〔42〕}路加很可能以此暗示，虽然凯撒自视为“天下之主”，是帝国的大祭司，甚至以“神之子”名号加以崇敬，但耶稣基督才是“真命天子”：宇宙主宰、上帝之子。因此，普天下都在他的统治范围之内。不过，不像屋大维凯撒踩着无数的尸体上位，以军事杀戮异己（内战），并以铁骑侵略异国；基督却是以爱和公义建立他的邦国，即透过福音对全人类的救拔。^{〔43〕}其建立的方式不再是依靠势力和才能，而唯独依靠耶和华的灵方成（亚 4:6），其形式就是地方教会。这一点极为重要。因为，只有有形的地方教会，才能见证基督统治的深广，也只有不同族群聚集的地方教会，才能充分反映福音的融合深度。这一融合，是由圣灵的洗所完成的（林前 12:13）。《使徒行传》第 6 章让我们看到教会内的“文化冲突”与化解；第 10 章记载犹太人如何勉强接纳外邦人（参 11 章的争论）；第 15 章的第一次“大公会议”显明其对犹太人与外邦人合一所做的努力；第 20 章记载众教会对耶路撒冷的救灾捐献等等，无不见证了不同民族因信基督（福音）在圣灵中彼此相爱的奇迹。用保罗的话说，这爱是“圣灵所浇灌在我们心里”。（参罗 5:5）

四、结语

路加的圣灵降临叙事充分指明，人成为神的子民不依赖血统和宗教规条，而是圣灵的临到；更进一步地，所有不同族群的聚集，之所以能成为教会，

不是因为文化相似、习性相近或利益共同，而是因圣灵的洗成为爱里合一的神圣团契（Koinoia）。因此，圣灵的居住定义了基督徒的身份，也定义了教会。但圣灵的临到不只是内在的转化（虽然这是基础），而是必然有可以感知和辨认的方式。我们固然不能以方言作为单一标准来衡量是否有圣灵（毕竟《使徒行传》第8章的例子没有明确说明圣灵临在伴随方言，这一点虽然可以讨论，但显然不能绝对认定），但衡量标准也不能只是信念和客观资讯（know of Him）。这对于我们今日恐惧灵恩或疯狂追求属灵体验的现象，都是一个相当有力的提醒。我们或遗忘圣灵降临必然伴随的“圣言领会”而追求所谓权能（表面效果），或遗忘圣灵降临常有的披荆斩棘的大能而陷于理论说教的迷信。我们必须同时注意到，圣灵的降临既开启我们的心智，也点燃我们的爱火，并充满了整个世界都不足以抵挡的能力。●

写于主后 2020 年五旬节前的北京

-
- * 题目为编者所加，原题为“另一位保惠师之行传：路加的圣灵降临叙事”。
- 〈1〉 Gordon D.Fee, *Paul, the Spirit, and the People of God*, Reprint edition (Baker Academic, 1994), 序幕 (overture) 部分。
- 〈2〉 Andrew Brian McGowan, “Tertullian and the ‘Heretical’ Origins of the ‘Orthodox’ Trinity,” in *Journal of Early Christian Studies* 14, no.4 (2006): 437-457.
- 〈3〉 希腊语教会自从亚历山大的阿塔那修 (Athanasius of Alexandria, 296—373) 清楚界定圣灵的位格后，加帕多家教父大巴西尔 (Basil the Great, 330—379) 则写出了教会史上第一本谈论圣灵的专著《论圣灵》(*De Spiritu Sancto*)。
- 〈4〉 欧文被誉为“圣灵神学家”。一般认为，欧文的圣灵论专注于重生—成圣，但根据华人神学界欧文研究专家王伟成博士的研究，这位“圣灵神学家”也非常注重圣灵恩赐的考察，见

- 王伟成,《欧文圣灵论》: <https://harvestelearning.weebly.com/uploads/8/4/2/4/8424161/owen%E8%81%96%E9%9D%88%E8%AB%96.pdf>)
- 〈5〉 Paul J. Palma, “The Second Blessing of Spirit Baptism: British Reformation Roots of the Pentecostal Tradition”, 见 <http://pneumareview.com/the-second-blessing-of-spirit-baptism-british-reformation-roots-of-the-pentecostal-tradition/>
- 〈6〉 *Signs & Wonders Today: The Remarkable Story of the Experimental Course MC510-Signs, Wonders and Church Growth (At Fuller Theological Seminary); Including A 13-Session Study with Questions and Applications*, 5th Print, July 1985 edition (Wheaton: Christian Life Magazine, 1985). 有关中文著作可参考杨牧谷,《狂飙后的微声——华人灵恩运动的历史回顾与神学反思》,香港:明风出版,2003年。该书系对所谓“第三波”运动在华人教会的影响之研究性评述专著。
- 〈7〉 正如卡维里 (Veli-Matti Kärkkäinen) 圣灵论专著的副标题所示:“全球导览”。(Veli-Matti Karkkainen, *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective* [Grand Rapids: Baker Academic, 2002]).
- 〈8〉 Ibid.,5.
- 〈9〉 Darrell L. Bock, *A Theology of Luke and Acts: God's Promised Program, Realized for All Nations* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2012), 28.
- 〈10〉 保罗书信中一些著名的神学段落,如《罗马书》1:3-4, 11:36;《腓立比书》2:6-11;《提摩太前书》3:16等等,大多来自早期教会的赞美诗和信条材料。进一步的讨论,请参考 Richard N.Longenecker, *New Wine into Fresh Wineskins: Contextualizing the Early Christian Confessions-- In the New Testament and Today* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, Inc., 1994)。
- 〈11〉 马歇尔 (I.Howard Marshall),《路加:历史学家与神学家》,黄龙光译,台湾:校园书房,2010年,第26页。
- 〈12〉 Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, translated by Geoffrey Buswell (Philadelphia: Fortress Press, 1982, c1961, n.d.); *Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress Press, 1987).
- 〈13〉 I.Howard Marshall, *Luke:Historian & Theologian*, 3rd edition (Downers Grove, Ill: IVP Academic, 1998).
- 〈14〉 I.Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans,1978).
- 〈15〉 相较于神学部分,该论文在历史部分有些偏弱。
- 〈16〉 Darrell L.Bock, *A Theology of Luke and Acts: God's Promised Program, Realized for All Nations* (Grand Rapids, Michigan:

- Zondervan, 2012).
- 〈17〉 Craig S.Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, Vol.1 (Grand Rapids: Baker Academic, 2012).
- 〈18〉 教会是上帝新子民身份之成立,乃因“圣灵的洗(印记)”,其次,《使徒信经》第三条文(the third article)也可作为早期传统的外证。
- 〈19〉 其中一处比较特别的用法指“耶稣的灵”(徒 16:7),全本新约仅此一处。根据《使徒行传》16:6“圣灵既然禁止”与 7 节“耶稣的灵却不许”来看,二者似乎是对应关系,均指圣灵,但后者特地凸显了“耶稣之名”。
- 〈20〉 《哥林多前书》虽然频繁使用“灵”(πνεῦμα)一词,但近一半用词不是指圣灵。该词在《路加福音》中出现 36 次,亦大多指人的灵魂(路 1:17,47,80,8:55,24:39)与污鬼(路 4:33、36, 6:17, 7:21, 8:29, 9:39、42, 10:20, 11:24、26, 13:11 等等),路 24:27 的用法则有些含混。
- 〈21〉 屈梭多模语,转引自 Jaroslav Pelikan, *Acts*, First Edition (Grand Rapids: Brazos Press, 2006), 7。
- 〈22〉 πνευματική: G.Kittel, G.W.Bromiley & G.Friedrich (Eds.), *Theological dictionary of the New Testament*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), Vol.6, 47.
- 〈23〉 钟马田,《以弗所书讲章》卷 6. 1:“圣灵的刺激”(解释弗 5:18)。电子版见 <http://zhsw.org/123/z/cjzh/nr/49-%E4%BB%A5%E5%BC%97%E6%89%80%E4%B9%A6%E6%9F%A5%E7%BB%8F%E8%B5%84%E6%96%99%E6%80%BB%E6%B1%87/9983-6919-8513-6071.html>
- 〈24〉 彼得的认信(太 16:15—18),尤其是路加的记载(路 9:18—20)与此相映成趣。
- 〈25〉 《诗篇》110:1 在新约中的意义非同小可。根据新约希腊文 NA28 索引,它在新约中的引用共有 15 次(不包括暗示),是新约引用旧约经文次数最多的。
- 〈26〉 Richard N.Longenecker, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 65.
- 〈27〉 非指上帝所生(Begotten),而是指上帝所立的王,参考《诗篇》2:7。
- 〈28〉 从某种程度而言,撒玛利亚如人的事例(《约翰福音》第 4 章),同样与福音的对象以及圣灵的主题相关(例如:神是灵;上帝的新子民不再以民族性的身份联结,也不是以地区或是旧宗教条例作为条件,而是在真理与圣灵里的敬拜群体),可以看作是约翰曾对“撒玛利亚人”的错误标签所进行的彻底反思。
- 〈29〉 F.F.Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary* (Grand Rapids: William B.Eerdmans Publishing Company, 1990), 264.

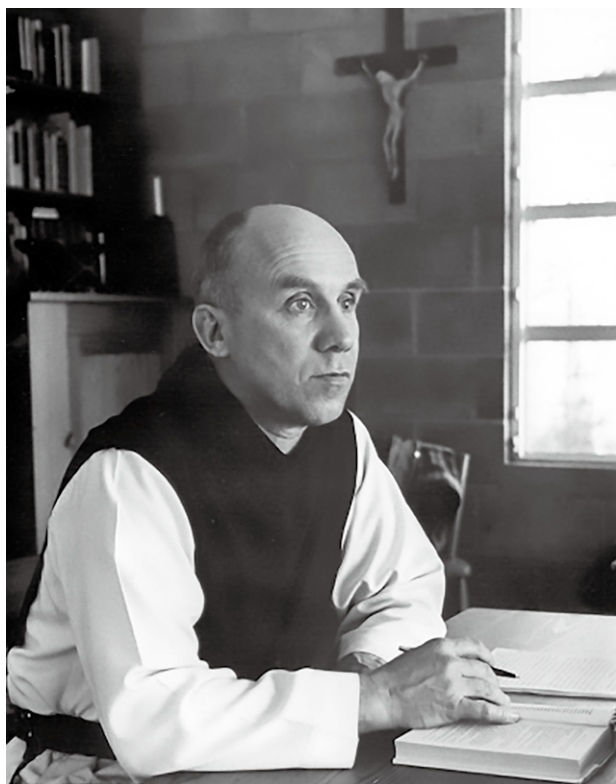
- 〈30〉 黄朱伦,《圣灵与初期教会》,香港:天道书楼有限公司,1993年,第48页。
- 〈31〉 门徒以 τῷ χρόνῳ (限定的时间: this time) 问耶稣,主则以 χρόνους ἢ καιροὺς (time or epochos) 回答。“ἢ καιροὺς” 作为 χρόνος 的界定。
- 〈32〉 这里有两方面值得充分留意。一是作为历史记录,这是一段具有开辟新时期意义的奠基性经文(就如《罗马书》1:17 引用《哈巴谷书》2:4);二是路加编写的神学意图。显然,没有人能记下历史事件的所有细节,但怎么选择与编排材料必然有神学上的考量。作为第一流的学者,路加不可能不注意到极具标志性的素材,也不可能不注意修辞上的创作。
- 〈33〉 David Allan Hubbard, *Joel and Amos* (Nottingham: Downers Grove, Ill:IVP Academic, 2009), 72.
- 〈34〉 有关讨论详见 Cranfield, “the Habakkuk quotation,” *Romans*, ICC, 2003 (Reprint), 98。
- 〈35〉 原文是“开通我的耳朵”。
- 〈36〉 Marshall, *Acts* (The Tyndale New Testament Commentaries, 1980), 78.
- 〈37〉 之所以是“另一位”,首先基督是一位保惠师。这说明圣灵与基督同等,但位格有别。根据三段论,很容易推导出三一的关系:基督与圣父同等,位格有别(约 1:1-2),基于圣灵与基督的关系,因此必然是:圣灵与圣父同等,位格有别。
- 〈38〉 尼西亚—君士坦丁堡信经(Niceno-Constantinopolitan Creed, AD381):他曾借着先知传(圣)言。
- 〈39〉 这段不见于早期抄本的经文,正印证了初期教会充满神迹奇事的经历,不然就不会在后面加上这一段经文。
- 〈40〉 David Arthur DeSilva, *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 313.
- 〈41〉 虽然预言的“阻止”引起一些争论,但若从全书的宣教神学结构出发,最后的部分很明显是保罗的“第四次宣教旅程”。
- 〈42〉 根据现有的记载,并没有直接可以证实奥古斯都在耶稣降生时期在巴勒斯坦人口普查的资料。这当然并不否定路加记载的历史真实性,实际情况可能比较曲折,例如其中一种可能:因为其他地区进行人口普查(埃及),犹太地虽然没有直接的谕旨,但地方官效之而执行。详细讨论见 I.Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, American edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 97-105。
- 〈43〉 此即路加神学中“新出埃及”(Neo Exodus)的主题,因非本文题旨,故略之。

托马斯·默顿读《庄子》 (附作者答疑)

文 / 包兆会

编者按：此文系作者研究托马斯·默顿解读《庄子》的长篇文章之一部分。因选取的篇幅有限，不足以呈现作者完整的思考和论述，为了更好地理解默顿对《庄子》的解读进路，以及作者的相关论述，《世代》编辑部（以下简称“《世代》”）收到作者来稿后，曾就该文向作者书面提交四个问题请益。问题及作者答疑附在文末，发布前已得到作者确认。《世代》刊登此文，并不意味着认同作者的所有观点。

基督（福音）与文化的关系一直困扰着基督教的不同教派。至今为止，学界所能处理这一课题的方法路径和框架有限，或沿袭教父时期、中世纪讨论的恩典与自然的关系，或发扬宗教改革背景下荷兰改革宗亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper, 1837—1920）提出的上帝主权与领域主权的理论，强调文化自身的某种相对独立性，或采纳现代神学家理查德·尼布尔（Richard Niebuhr, 1894—1962）概括的“基督教与文化之关系”



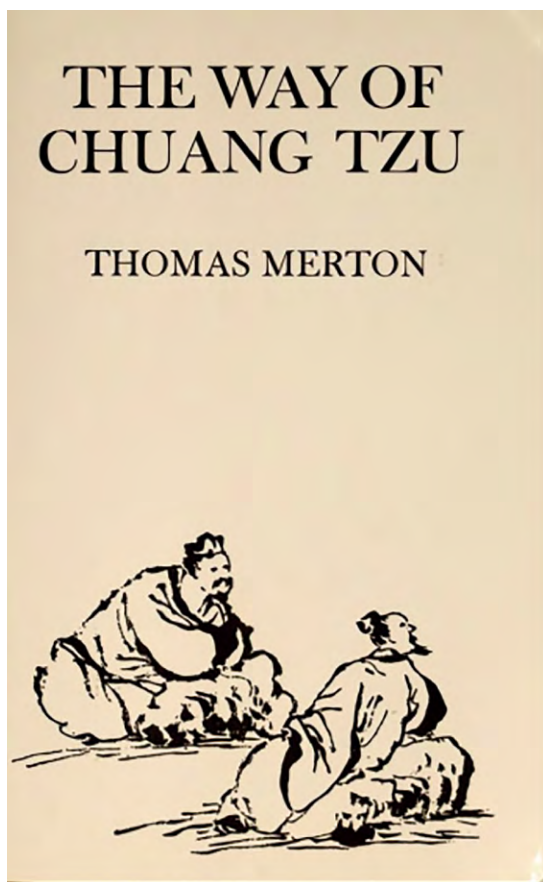
托马斯·默顿正在做研究

<http://www.mertoncenter.org/Poetry/griffin.jpg>

的五种模式。那么，有没有一种新的处理基督（信仰）与文化的关系的模式呢？无疑，以天主教熙笃会（Cistercians）修士托马斯·默顿（Thomas Merton, 1915—1968）对中国文化尤其对《庄子》的阅读和处理模式，让人耳目一新，值得借鉴。

默顿如何看待《庄子》中的启示，又如何处理福音与《庄子》的关系呢？

他突破了以往两种典型的解释《庄子》的范式：一是西方汉学中有宗教背景的译者往往采用比较宗教学或者护教学的角度去看待《庄子》，一是



托马斯·默顿,《庄子之道》英文版封面
<https://archive.org/details/wayofchuangtzu00mert>

中国学者在注庄、解庄时通常采用的中国文化立场（或道或儒或释）。^{〔1〕}默顿突破了这两种注庄、解庄的范式，他要从宇宙基督论的角度来看待庄子（约前 369—前 286）思想和文化中隐藏的基督的智慧，但这种隐藏的基督的智慧不是出自默顿赤裸裸的宣告，而是《庄子》文本本身所蕴含的，只不过长期以来，它没有被西方学者充分发现而已。默顿在《庄子之道》（*the*

Way of Chuang Tzu) 一书的前言“写给读者的信”中提到,他无意把庄子夸大为“基督徒”,也不必在他的神秘的道之描述中寻找某种神学的可能雏形 (possible rudiments of theology),也不需要为庄子辩护,他喜欢庄子的原因就是庄子是他自己。⁽²⁾

默顿曾在《基督教文化需要东方智慧》一文中,批评了西方宗教和文化的中心主义,认为后者阅读亚洲宗教文化的方式需要改变。因为这是一种竞争性的阅读视角,使用的是比较宗教学和护教学的方法,往往是概念分析性的,难以用欣赏和体验的方式去认同亚洲宗教文化中有从上帝而来的启示和智慧。“当然,它们属于自然的秩序,但必然与超自然智慧自身有着深度的密切联系。如果能正确地理解和欣赏它们,那么毫无疑问,它们也许能够引导我们更深更明智地理解我们自身壮丽的神秘传统。”1961年4月28日,默顿在给《默观的种子》(Seeds of Contemplation)韩文版译者约瑟夫·崔雄(Joseph Tjo Tchel-oung)的信中,提到他对基督与其他宗教和文化关系的理解:“基督教,如中国的吴经熊博士所深刻观察到的,是‘超越东西方的’。基督是所有宗教和哲学潜在的渴望和愿望之实现。人们必须超越所有这些趋向他:然而在他里面,人们发现了所有其他宗教中的良善和真实。”⁽³⁾默顿认为基督教的核心是“宇宙性”和“大公性”,该是基督教应用这种能力与其他宗教文化进行对话的时候了。默顿本人在阅读和理解中国文化时也是贯穿这一思路的。

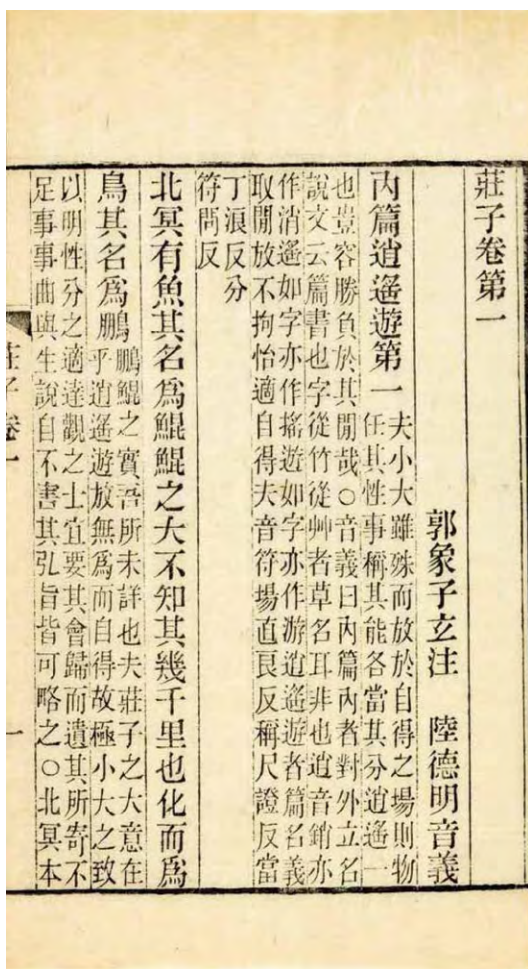
默顿在1961年1月发行的天主教期刊《禧年》(Jubilee)中,发表《中国古典思想》(“Classic Chinese Thought”)一文。华人天主教学者薛光前(1910—1978)高度肯定默顿解读中国文化的思路,认同中国文化中有上帝的启示和智慧,他在1961年5月3日给默顿的信中说:“施洗约翰是耶稣的开路先锋,那么其他文化呢?正如瓜尔迪尼先生(Msgr. Guardini)所说,基督也许还有其他的开路先锋。这些开路先锋包括在古典轴心时期

的苏格拉底，以及在东方宗教认知中谈论终极话语的佛陀，孔子、老子、孟子、庄子以及其他的（圣贤）又如何呢？他们难道不是在耶稣基督道成肉身之前在人心中播下‘道的种子’的使者吗？我们知道他们的知识是不足的，这一不足凸显了启示的必要性。您在《禧年》发表的优秀文章已指出了这一点。我真诚希望您在促进东西方之间实现真正可能的融合方面继续努力。”^{〔4〕}

默顿的《庄子之道》，正是薛光前博士所说的从宇宙基督论和智慧基督论角度实现东西方之间真正可能融合的一个有力例证。默顿要在《庄子》中挖掘所隐含的智慧，并认为这一智慧也适合西方人和西方基督教文化。他于1961至1965年读庄、注庄的过程中正是朝此方向努力。在《庄子之道》的前言“写给读者的信”中，默顿指出这本书是他“五年来阅读、研究、注解、默想（庄子）的结果”，是“对庄子的模仿（imitations），或者准确说是对特别吸引他的典型段落的自由解读”。默顿为自己这种自由的解读作了辩护，认为所有对庄子的翻译在很大程度上都是猜测（guessing），“这些猜测不仅反映出他们的汉学水平，也反映出他们对神秘之道（the mysterious “way”）的理解。大约2500年前，一位亚洲的写作大师（Master）对这一神秘之道作了描述。”^{〔5〕}

默顿承认自己几乎不懂中文，显然不是一位合格的译者。因此，他对《庄子》的翻译不是忠于原文，而是带着个人化的、精神性的诠释。但就是这种带着个人化的、精神性的诠释，反而让他不被所参考的两个英译本、一个法译本和一个德译本的字面含义所束缚，而是探寻庄子文章背后的智慧世界。^{〔6〕}

他在1961年4月1日写给吴经熊（1899—1986）的信中，提到《庄子》中的“真光”：“确实，庄子准备好了‘真光’，该真光在基督的复活里照亮。庄子的智慧需要复活，因为复活超越所有道德准则和道德理论，在灵性里



《庄子》卷一，(晋)郭象注、(唐)陆德明音义，二十二子覆明世德堂本。
http://kanseki.ioc.u-tokyo.ac.jp/ttsweb/hb_new/C/C66/C6664500_photo.html

它是一种全新的生活。”⁽⁷⁾译本基本完成后，默顿在1965年6月9日写给英国友人埃塔·格利克 (Etta Gullick) 的信中，总结了他对庄子以及他从事《庄子》翻译的基本看法：“我 (同样) 把几个《庄子》译本放进去 (寄给你)，我仅依靠各个译本的比较和我自身的猜测从事庄子研究。庄子在很多方面

处于正确的轨道上——虽然没有神学深度，这神学深度要来自真信仰——但他仍旧抓住了事物的本性（nature），在沉默中朝向上帝。”^{〔8〕}这是默顿思想中伟大的地方。

默顿去世距今已 50 多年，当今世界各种宗教依然各自为政，世界依然充满隔阂和相互对立。默顿在他那个时代已经成为宗教和文化领域内摒除差异与对立、消除宗教和文化间隔阂的思想先行者和积极行动者，正如他自己所领悟的，“矛盾恰恰就在于我们不能以我们所乐意的其他方式获得创造力（那样矛盾将不存在。）”^{〔9〕}这种创造力体现为他不是从救赎论而是先从创造论意义上肯定了万物在基督里的一，以及万物受造时所隐藏的基督的智慧，“因为上帝的爱就像一条河流在神圣实体（Divine Substance）的深处涌现，并且通过他的创造不息地流动，让万物充满生命、美善和力量。”^{〔10〕}“接受一个人在宇宙中——首先在所有受造物中，其次在整个救赎计划中”。^{〔11〕}默顿的思想对我们今天进行不同宗教和文化间的对话依然有参考价值。●

《世代》：您在一次访谈中曾回忆早年撰写关于庄子美学的博士论文时，决定体验用宗教而不是美学来“克服和穿越虚无的人生”，由此深入了解了基督信仰并最终信主。可否谈谈在研究庄子美学的过程中，基督信仰的视角带给您哪些启发？

包兆会：我在写庄子美学的博士论文时，感受到了庄子的虚无意识。庄子感慨人生的不完美和无常，想超越它们，途径就是通过一种自我境界的提升，来超越它们外在的差异和区别，从而在美学中获得天地与我并生，万物与我合一的境界。

为了把博士论文写得更好，我希望在克服虚无意识和人生无常方面，

有不同于庄子的视角，这样才能以更大视域来审视庄子精神世界的内在逻辑及其出路。当时我注意到丹麦哲学家、神学家祈克果（Soren Aabye Kierkegaard, 1813—1855）（编按：或译作克尔凯郭尔）提到的三种人生方式中审美生活方式的局限性。祈克果提倡宗教的生活方式以及以宗教对虚无的克服。所以，我在写博士论文的过程中，开始怀着好奇心去了解一些信仰活动，也想弄清楚信仰在克服虚无方面究竟有怎样的果效。

我看到，庄子的审美逍遥固然在某一瞬间或时段让你在审美活动中忘记，也忘掉世俗世界，但你在审美活动结束后，最终还是要回到这个世俗世界中来的。所以，用艺术审美拯救自己，往往导致更大的绝望，历史上艺术家群体自杀率相对较高就是一个证明。而且，在审美世界中你可以忘掉自己沉重的肉身，但回到现实中，你那沉重的肉身依旧存在。所以，用审美克服虚无有其局限性，而基督信仰在处理理想的世界（天国）时，始终不忘记、不脱离现实世界，也不忘记你有一个沉重的肉身。

从这个意义上，审美追求的更多是一种超越，而基督信仰更多是一种穿越。超越是通过与对象保持距离、越过世界和肉身走向理想高度。而穿越是穿过世界和肉身的局限，不被世界和肉身的法则所束缚，但同时又带着世界的不完美和肉身的脆弱，在尘世中以天国的法则来指导生活。

《世代》：您在这篇文章中指出默顿对《庄子》的解读与其他两种解读范式不同，可以归为第三种解读模式。请问这种模式与其他两种模式的区别是什么，主要特点是什么？

包兆会：在《庄子》的解释学传统中，主要存在两种解读《庄子》的范式，一是以中国文化为本位的诠释方式，无论是以老解庄、以儒解庄、以释解庄还是以庄解庄，基本上都是在中国传统文化的框架内解释庄子；另一种解释模式以西方文化为中心，从民国时期郎擎霄的《庄子学案》作

为一种代表性的西学解庄开始，至当代，学界中用西学解庄不绝如缕。《庄子》也成了不同时期西学思潮在中国的一个注脚，包括成为基督教的一个注脚，读庄最终都是为了显明西学的优越。而默顿用宇宙基督论和智慧基督论角度去解读《庄子》时，尽可能避免一开始陷入中西比较、古今之辩。他更强调一种平等的对话，这种平等对话的思想基础来自于基督教的创造论，即上帝在创造这个世界，包括创造东方人和西方人时，都把某种智慧和恩典放在万物和人类中，因为基督是宇宙的基督，基督在创造万物时是带着智慧的。

有关上帝创造时的智慧之探讨，在东正教中是一个很重要的主题，在大公会早期的东方希腊教父中也有很多相关论述，但新教就这方面的探讨很少。默顿就吸收了大公会早期的东方希腊教父和东正教思想，认为万物都渴望回归基督，基督在创造万物时也把智慧放入其中，所以在庄子身上，我们可以看到一种与信仰有点密切关联的智慧，可称之为来自上帝的普遍恩典和普遍启示在中国文化中的体现。

《世代》：默顿显然区分了一般启示和特殊启示，在他看来，庄子思想和文化中隐藏的一般启示，也就是“基督的智慧”，有哪些方面揭示了事物的“本性”，可以引导人朝向上帝？

包兆会：在默顿看来，庄子思想和文化中确实隐藏着一般启示，需要用心分别和揭示。他把庄子比作一位师傅（Master），这个师傅尤如沙漠教父特别是禅宗禅师，教导你怎样摆脱短暂的现世利益，提升并纯化自己的精神。对庄子来说，他不认识耶稣基督，但在他的作品中，他尽可能保护和遵循自己天性中的某种自发性，这种天性中的自发性是耶稣基督在创世时放在人里面的——它牵引着你渴望“天堂”，渴望永恒，渴望过更美好的生活，这种渴望没有被亚当的堕落完全消灭。在默顿看来，庄子始终在追

求自己的精神纯化，这是值得肯定的。为了追求自己精神的纯化，他过着一种贫穷的生活，而且他选择了独处——一种孤独的生活方式。默顿这样诠释这种独处生活的意义和价值：“我在孤独里寻求的不是幸福或成就，而是生命。”这些都帮助庄子不断朝向某种神圣，朝向他未知的上帝。

《世代》：默顿一方面承认《庄子》中有上帝的一般启示和智慧，另一方面又指出庄子作品缺乏神学深度，因为“神学深度需要来自真信仰”，显然这是认信基督信仰者的阅读视角。您认为这样的阅读视角在进行宗教和文化对话时，可能会遇到哪些问题并如何回应？

包兆会：默顿这种阅读《庄子》的方式已尽可能贴近《庄子》文本中所蕴涵的智慧部分，他不需要拔高它，也不要否定它，这种智慧是从神来的普遍恩典和普遍启示，值得肯定。但他也不得不承认，《庄子》在智慧寻求方面有其局限性，即庄子本人没有特殊启示的光照，不知道真光从哪里来，也没法与真光互动，所以在他那里，“道”是晦暗不明的。在庄子那个时代，他是凭着人的天性禀赋和相较于他人还保留得较好的清澈视野，依稀辨认出朝精神纯化努力的方向，在堕落的时代努力朝向某一神圣。

一个认信的基督徒与一个未认信的教外人士在谈论上帝时，肯定存在认识论方面的断裂，因为对一个未信的教外人士来说，他不认识上帝，也不相信上帝的存在。所以两者在进行宗教和文化对话时往往不欢而散，因为双方对话不在同一认识论的层面上。但如果换个角度，双方不是从认识论角度进行诸文化和宗教的格义，借此争论彼此的高下与是非，而是首先从本体论角度看待彼此，即在各自的文化和宗教里都有某种普遍恩典和启示，从而抱着一种开放的心态，向对方的文化和宗教学习。换句话说，这是对话而不是独白。独白是已预设好结论的，来这里就是向对方宣告自己的观点，而且往往是很强势的；但对话不是。对话是敞开式的，把对方视

为上帝给你的一个礼物，所以最终能谈出什么结果连自己也不知道。最终谈论的结果要看双方互动和敞开的效果，而且最终谈论的结果对双方都是有所裨益和启发的。在此基础上，双方对话可以进一步往深入方向发展。基督徒可以指出，由于存在着结构性和自身难以克服的漏洞，对方的思想体系不能有效回应自身提出的问题，所以需要进一步开放或引入新元素。

加拿大哲学家查尔斯·泰勒（Charles Taylor）在《一种大公教的现代性？》（A Catholic Modernity?）一文中，就提倡这种对话的思路。他认为基督教在与其他文化和宗教的对话过程中，不宜采取二元对立、对抗的方式。对话者应先进入其他宗教和文化的内部，弄懂它们的内在结构、纹路和逻辑，然后指出这种体系内在的结构性缺陷，从而促使对方作出改变。当然，这对于对话者而言专业知识方面的要求比较高，也需要双方保持耐心，但避免了以简单粗暴的方式对待彼此认信的宗教和文化。●

* 题目为编者所加，原题为“如何阅读文化中的启示：以默顿接受《庄子》为例”。

- 〈1〉 中国古代的学者研究庄子基本采用中国文化阅读的进路。20世纪的庄子研究专家虽然不乏有人采用西方哲学思想来读庄，但很大一部分还是用中国文化阅读庄子的进路。参见拙文《二十世纪〈庄子〉研究的回顾与反思》，载《文艺理论研究》2003年第2期。
- 〈2〉 Thomas Merton, “A Note to the Reader”, in *the Way of Chuang Tzu* (New York: New Direction, 1965), 10.
- 〈3〉 *The Road to Joy: The letters of Thomas Merton to New and Old Friends*, Selected and edited by Robert E. Daggy (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich Publishing Company, 1993), 319.
- 〈4〉 参看薛光前博士1961年5月3日写给默顿的信，托马斯默顿中心（Thomas Merton Center at Bellarmine University）

- 藏，网址 <http://www.merton.org/Research/Correspondence/y1.aspx?id=1844>。
- 〈5〉 Thomas Merton, “A Note to the Reader”, 9.
- 〈6〉 这四个译本在《庄子之道》的参考文献中有罗列，见 Thomas Merton, *the Way of Chuang Tzu*, 158。
- 〈7〉 请参见默顿 1961 年 4 月 1 号写给吴经熊的信，托马斯默顿中心藏，网址 <http://www.merton.org/Research/Correspondence/y1.aspx?id=2171>。亦参见 *Merton & The Tao*, edited by Cris-tybal Serrón-Pagón Fuentes (Louisville: Fons Vitae, 2013), 185。
- 〈8〉 *The Hidden Ground of Love: Letters on Religious Experience and Social Concerns*, selected and edited by William H. Shannon (New York: Harcourt, 1993), 370.
- 〈9〉 托马斯·莫顿，《学习一门爱的语言：与托马斯·莫顿相伴 365 日》，任珊译，华东师范大学出版社，2012 年，第 14 页。
- 〈10〉 Thomas Merton, *New Seeds of Contemplation* (New York: New Directions, 1972), 266.
- 〈11〉 托马斯·莫顿，《学习一门爱的语言：与托马斯·莫顿相伴 365 日》，任珊译，第 140 页。



“蓝色弹珠” (the Blue Marble), 从阿波罗 17 号 (Apollo 17) 看地球全景
https://www.nasa.gov/sites/default/files/images/115334main_image_feature_329_ys_full.jpg

科学与信仰的边界： 地球年龄与圣经的权威

文 / 李锋

一

在前一篇文章中，笔者概括地探讨了作为科学的演化论的基本假设和研究思路。（详情请参考《世代》第9期“科学与信仰的边界：从进化论说起”）前文首先意在说明，演化论并非基于毫无根据的空想，或者是出于对基督信仰的反对而刻意编造出的理论，而是符合一般科学研究规律的一种理论。

一个开创性理论的提出，不仅要有大量的观察和实践作基础，更重要的是抽象出理论的思维过程。这种抽象的智力活动，需要超出一般水平的想象力。通常来说，新提出的理论是粗糙的，并不具备充足的解释力，尚需要大量的证据和验证性理论的支撑。达尔文（Charles Darwin, 1809—1882）演化论的提出就是这样的过程。达尔文并非怀着挑战基督信仰的心态，而是在“小猎犬号”之旅中详细考察动物种群生态和化石之后，受寻求奇特自然现象的解释的好奇心驱动，从而将主要精力投入演化论的研究。达

尔文随后放弃基督信仰，这与他对信仰的认识以及教会关于自然的教导都有重要关系，值得在后续的系列文章中继续探讨。

此外，前文还对几种现有的回应演化论挑战的理论作了简要分析，初步提出对待科学与信仰之间冲突的可行思路：科学背后的哲学信念而非科学活动 / 科学结论提供关于世界观的解释，因此，科学与信仰的冲突就主要体现为哲学观念与信仰的冲突，而非给信仰文本加上一个自然解释，使之与科学理论发生直接碰撞。

这并不是出于策略的考量，对强势的自然科学避其锋芒，而是关涉我们对圣经文本特别是《创世记》第1章有关创造的释经态度和方法，以及如何看待科学研究在基督教系统内的地位。自教父时代起，就有圣经和自然之书的区分，但是关于二者有怎样的区别和联系，千百年来，人们有过不同的尝试。

奥利金（Origen Adamantius, 约184—253）认为圣经经文有三层含义：字面含义、道德含义和寓意含义。直到中世纪晚期，马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546）发起宗教改革之前，寓意解经都是大部分时期的主流释经方法。那些看起来貌似不合理或无意义的文字，被加上一层寓意，就变得天衣无缝。然而寓意解经削弱了文本的历史性，过于主观且缺少标准的解经给理解圣经带来混乱。如果没有中心权威的约束规范，圣经就成了一本无法理解的书。

路德和加尔文（John Calvin, 1509—1564）都更加重视文本的字面含义，这种思路一砖一瓦地拆毁了旧世界观的大厦。然而寓意解经从某种意义上说，就是因为圣经的部分字面含义难以解释而发展出来的。近现代自然科学的发展，并没有使圣经更加容易解释，反而加剧了冲突。今天，这种冲突最主要围绕在演化论及相关的科学问题。在澄清这些问题的科学性，消除人们对科学的一般误解——这种误解是双向的，不论是否信任科学——

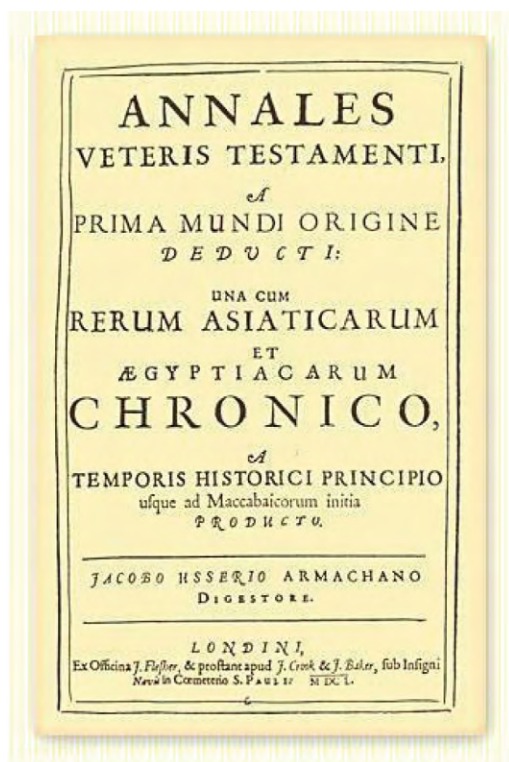
的同时，我们需要思考这种冲突是否是必然的，以及在不妥协基本教义的同时，如何面对潜在的张力。

演化论发展至今，其理论影响力早已超出古生物学范畴，触及许多相关的学科，比如地质学、分子生物学、天体生物学等等，还试图以演化心理学为代表对人类的心理机制作出解释，甚至越过自然科学的范畴进入伦理学和社会学领域。想要把这些学科与演化论互相支撑的研究思路和证据发现梳理清楚，不是几篇文章可以做到的。本文目的不是作为科学综述论文，而是探索科学和信仰的边界及其之间的桥梁，因此不会对相关的科学领域面面俱到，而是选取与当前争论最为相关的方面。

二

在流行的争论当中，分子生物学和天体生物学缺少圣经文本的关联，而部分经文给出了关于创世时间的描述，因此，地球年龄成为一个争论的焦点。如果演化论是可信的，那么地球的年龄几乎不可能只有短短的数千年。按照演化论的分析，一般来说，物种的演化不是以肉眼可见的速度发生的。相反，如果接受一个只有几千年年龄的年轻地球，那么就必须在演化论之外寻找物种多样性的解释。年轻地球论，成了反对演化论阵营的重要武器。

17 世纪 50 年代的爱尔兰大主教詹姆斯·厄谢尔（James Ussher, 1581—1656）对创世日期提出了精确的计算。尽管基督教历史上不乏对创世时间和地球年龄进行研究，但大多估计在公元前 3000—4000 年之间的某一年，厄谢尔是第一个推测出准确日期的人。1650 年，厄谢尔出版了巨著《世界编年史》（*Annals of the World*）（注：首版为拉丁文，英译本于 1658 年出版）。这不是一本简单的基于臆想的书，而是汇集了当时可以搜集到的大量历史文献材料，代表了当时的最高学术水平，也得到自然哲学



《世界编年史》拉丁文版封面，1650年，
https://www.preteristarchive.com/1650_ussher_annals/

家的认可。根据他的计算，创世第一天为公元前4004年10月23日（儒略历）。这一天在圣经上的记载为：神称光为“昼”，称暗为“夜”。有晚上，有早晨，这是头一日。^{〈1〉}因此，厄谢尔认为，还存在一个“前创造”（precreation）事件，真正的创世起点是前一天的晚上，即10月22日傍晚6点。^{〈2〉}

两百年后，厄谢尔的理论遭到均变论者越来越多的批评。这对厄谢尔的名声造成很大的伤害，以至于直到今天，提及地球年龄的研究史时，他

都是守旧派的典型。均变论 (uniformitarianism) 是一种地质学理论, 由英国地质学家查尔斯·莱尔 (Charles Lyell, 1797—1875) 于 1830 年代初出版的《地质学原理》(*Principles of Geology*) 中提出。该理论认为今天正在发生的自然过程和赖以运作的自然法则, 在宇宙中任何一个地方以及过去任何一个时期都是相同的。与之相对的是灾变论 (catastrophism), 后者认为突然的、短时间的剧烈事件——比如地震、洪水、火山爆发等——对地球状态的塑造起主要作用。很明显, 到此时为止, 地球年龄已经不再只是一个圣经问题和历史学问题, 而是受到地质学者关注的自然科学问题。尽管地质学者之间有分歧, 但是一旦地球年龄成为科学问题, 那么它就进入另一种研究范式, 不再是基于可以作多种解读的固定文本, 而是通过遵循假设检验的思路对可能的答案进行验证。

显然, 厄谢尔的时代已经过去了, 甚至神学家也开始批评他。普林斯顿神学院旧约教授威廉·H·格林 (William Henry Green, 1824—1900) 写道: “圣经没有提供亚伯拉罕出生之前的年表计算数据。摩西的记录没有确定年代日期, 也不想确定大洪水 (the Flood) 或世界诞生的确切日期。”⁽³⁾ 威廉教授的批评不是个例, 而是新时代的代表。我们从中可以看出, 新的科学发现是如何影响人们对圣经的解读的。关于自然层面的受造物, 如何看待圣经的权威以及如何解读, 人们已经有了不同的看法。尽管如此, 美国演化生物学家史蒂芬·古尔德 (Stephen Jay Gould, 1941—2002) 虽然不能认同厄谢尔的地球年表, 却仍然为他辩护说: “我将为厄谢尔的年表进行辩护, 它是那个时代值得尊敬的努力。我们通常的嘲笑只不过表明可悲的狭隘, 这种狭隘基于误用现在的标准去判断一个遥远而不同的过去……厄谢尔代表了他那个时代第一流的学术成就, 属于一个重要的研究传统, 一群知识分子基于方法论共识为着共同的研究目标而努力。”⁽⁴⁾

或许有人试图把地球年龄仍然视作基于圣经文本的问题, 但如果一个

人、一棵树、一块石头乃至一座山的年龄是科学问题，那么没有道理说地球年龄不是一个科学问题。或许不同的科学方法得出的结论有差异，但人们可以基于方法论共识对此作出评判，对错误的理论和方法进行修正。基于圣经文本和历史文献的分析是一种方法论，科学实证研究则是另一种方法论，彼此之间缺少足够的共识。这并非意味着圣经的结论和科学结论之间必然互斥，而是说人们不太可能稳定地用两种方法论对同一个问题进行交叉验证。原因在于，人们无法对圣经的权威取得共识，即使对于那些持有唯独圣经的信念的人来说，他们也无法就圣经是否对每一个领域的问题拥有直接的权威达成一致。

在对唯独圣经的信念进行充分检视之前，持有这一信念的人或许会下意识地认为圣经对人类每一个问题具有最高且直接的权威。但实际上这种立场是值得怀疑的。从圣经文本分析来看，其中含有大量有关历史、道德和预言的材料。如果说圣经可以帮助人们对每一个时代的道德问题和属灵状况进行评估，那是因为对人类社会而言，存在一些跨越整个文明史的大道德原则，尽管在细节上会有所差异。这也反映出人类是一个共同体——如圣经所说，他⁽⁵⁾从一本造出万族的人⁽⁵⁾——而不是具有不同源头的多个物种。而在新约圣经完成之后，人们就无从通过圣经去判断历史的走向，也无从在终末论之外得知什么具体的预言。换句话说，在《启示录》之后的世代，圣经在历史细节上的权威失效了，除了知道上帝仍在护理这个世界之外，人们无法通过圣经直接获取有关历史的信息。

既然圣经的权威在上述意义上是有限的，就没有理由坚持圣经对地球年龄拥有像对基督的救赎同等意义上的权威。对于那些相信圣经和科学并不矛盾的人来说，在上帝的护理之下，利用上帝所赐的理性和智慧开展科学研究是一件美事。既然在开展其他科学研究时不会诉诸圣经权威，又有什么理由坚持地球年龄不是一个科学问题，而是一个圣经文本的问题呢？

三

目前公认的地球年龄是 45.4 亿年（误差 $\pm 1\%$ ）。^{〔6〕}这是通过对陨石物质的放射性测年法得到的。^{〔7〕}放射性测年法是一类用于测定岩石或碳质年龄的方法，对于很多人来说既熟悉又陌生。人们常听说它被用来测定一个物件有多古老，但究竟有哪些具体的方法，它们各自的限定条件和适用范围又是什么，却不是那么显而易见的。任何一种科学方法都有其适用范围，脱离该范围，一个理论可能需要被修正，甚至可能完全失效。因此，对一种方法的检视和批判，也需要基于相应的适用条件，否则容易落入稻草人谬误的陷阱。接下来对放射性测年法的介绍尽量简单而不采用数学公式，以便更多学科背景的读者阅读。

任何物质都是由化学元素组成的，每一种元素都有特定的原子序数，这序数是由原子核内的质子数决定的。同时，元素可能会存在不同的同位素，它们具有相同的原子序数，核内却含有不同数量的中子。有一些同位素是内在不稳定的，也就是说，它们可以通过自发放射性衰变，形成另一种较为稳定的同位素，甚至是其他元素。不稳定同位素在哪一个时刻发生衰变是不可预测的，但是它的衰变速率是可以测定的，从而得到其半衰期——即衰减一半数量需要的时间。对于放射性测年法来说，半衰期通常是以年计算的。用于放射性测年的同位素半寿命 (Half-lives) 可以跨越 10 年（氡）到 1000 亿年（钷 -147）的范围。^{〔8〕}

对于大部分放射性同位素来说，其半衰期仅仅取决于原子核的性质，因此本质上是固定的，时间是影响其衰变比例的唯一因素。大量的实验证实了这一点。在对比了不同的技术、方法和条件之后，人们发现外在环境如温度、压力、化学环境、磁场或电场几乎都不构成影响放射性同位素半衰期的因素。^{〔9〕}少数以电子捕获为衰减途径的同位素可能会受到电场的影

响。因此，对于前者来说，初始同位素与衰变产物之间的比例随时间的变化就是可以预测的。这构成了放射性测年法的原理基础。这种可预测性使得相关同位素的相对丰度 (relative abundance)，可以作为一个时钟来测量从原始同位素融入物质到现在的时间。

很多人质疑碳 14 测年法的准确度。这的确是首先需要考虑的问题。前文说过，任何测量手段都有其适用范围，超出这一范围，得出的结论就是不可靠的。用一台水果摊电子秤称量飞机的重量无异于痴人说梦，一块怀表也测不出光跑得有多快。实际上根据上述的原理可知，想要准确地测定一个物体的年龄，需要有严格的条件。首先需要避免该物体受到污染或有元素的流失，这意味着母代同位素和子代产物不能从物体中流失，也不能因外源性物质的混入而导致元素比例发生改变，从而干扰计算结果。在此前提下，放射性同位素的半寿命应当尽可能地长，使得在测定的时候有足够多的含量。

举例来说，碳 14 的半寿命是 5730 年，根据其衰减速率，超过 6 万年的物体，其所含有的原始碳 14 将衰减殆尽。由于时间越久衰减越多，剩余的碳 14 也越少，测量精确度就越差，因此对接近 6 万年的物体的寿命，其测定结果的可靠性实际上已经有所下降了。对于更加古老的物体，碳 14 测年法实际上是无能为力的。6 万年就是碳 14 测年法的理论极限。

因此，如果想要判断一个物体是否有超过 6 万年的寿命，我们必须采用新的方法。按前文所述，我们需要找到一种包含半衰期尽可能长的放射性元素的样品，它最好在地球刚刚形成的时候就出现了，并且历经漫长的岁月仍没有被地质运动破坏，也没有受到外界环境的污染，同时也没有从这一物体中流失出去。

很幸运的是，铀 235 和铀 238 可以分别按照各自的衰减速率生成铅 207 和铅 206，并且它们的半衰期足够长——铀 235 (7 亿年)，铀 238 (4.5



Clair C. Patterson

帕特森肖像

<https://www.nap.edu/read/6201/chapter/16>

亿年)。从理论上说，在已知衰减速率的条件下，一个样品现在剩余的铀含量与其生命周期中增加的铅含量的比值，是一个跟时间有关的函数，那么，只要知道样品中现在有多少铀和铅，以及形成的时候有多少铅，就可以通过计算得到它的寿命了。

我们很容易测定一个样品中现在的铀和铅的含量，但是如何知道其初始值呢？这个使命注定要由“曼哈顿计划”（Manhattan Project）实现后从

中退役的年轻研究生克莱尔·卡梅伦·帕特森（Clair Cameron Patterson, 1922—1995）来完成。我们很难在地球上找到一个原生的和地球同龄的岩石样品，它们早已在地质变迁过程中消失了。按照已经得到公认的太阳系形成标准理论——星云假说（康德 [Immanuel Kant, 1724—1804] 是这个理论的早期发展者），太阳系的行星和小行星是在相差不大的时间段中形成的。有一些小行星以陨石的形式落入地球，它们的到来是一份大礼，可以把它们看作和地球年龄相差不大的堂兄弟。

在这些陨石中，有一种主要成分是铁的陨石，叫陨铁，它的铅含量远高于铀含量，铀衰变产生的铅不会明显改变陨铁中的铅含量。因此，可以近似地把陨铁中的铅含量视作地球的初始铅含量。再通过测定陨铁中的铀含量，结合现在地球的平均铅含量，就可以计算得知陨铁的年龄，也就相当于地球年龄。在铀铅测年法的基础上优化得到更加准确而方便的铅铅测年法，基于铅铅测年法，帕特森得到了第一个通过实证而产生的准确的地球年龄—— 45.5 ± 0.7 亿年。^{〔10〕} 这一数据在后来的几十年中不断通过各种方法得到验证，误差也逐渐缩小到 2000 万年。迄今为止，尚未有更成熟的方案可以推翻这一结论。

在此，我们看到一种可贵的理性能力：通过可靠的推理、细致的分析、认真的搜寻和一丝不苟地对干扰因素的排除，得出一个令人信服的结论。理性的可贵之处还在于，它可以通过不同的方法和学科进行交叉验证，从而结合成一个立体且互相兼容的理论网络。如果某个理论或现象与其他理论出现冲突，它会被识别出来，从而被修正，有时候甚至会引发革命，就像 20 世纪量子学说的提出一样。这是属于科学的“程序正义”，在科学的世界里，经不住检验的权威不可能长久地霸占统治地位。即使一个小人物，只要他采用正确的方法，也可以向巨擘挑战，这在科学史上并不罕见。

四

再次回顾圣经权威的时候，我们可以很容易意识到它和科学在方法论上的不同，这种不同也体现为二者在解释对象上的不同。换句话说，科学的使命天然就是对自然界提供关于其发生和运作机制的解释，并对其未来的演变作出预测。除此之外，科学应当止步。科学无法提供意义和道德解释。面对自然界，圣经并未提供如科学一般的解释，圣经提供的解释也无法通过科学手段加以验证。圣经是非科学的。非科学是个中性名词，很多学科比如哲学、伦理学、政治学等都是非科学的，这仅仅意味着它们采用的方法论和阐释的对象与科学不同。

既然科学是解释自然界运作机制的最好手段，那么圣经就应当从其中退出来。我们不必奢望圣经可以提供一切问题的答案，也没有证据表明这一点。如果把圣经世界观比作一个生态系统的话，那么科学在其中占据了重要的一席生态位。如果把圣经比作一场赛事的章程，那么科学就是赛事中重要的一场比赛。圣经和科学并不存在直接的竞争关系，圣经并不能解释一颗种子通过何种机制长成一棵大树，同样的，科学也不能说明基督受难和复活的意义。一个问题有两个直接的权威，会造成不必要的混乱。当然，这并非意味着对圣经权威的剥夺，也不是把圣经和科学树立为二元对立的两个平行领域，而是澄清二者在何种意义上有其不可剥夺的权威。

混淆二者的权威，会造成一种可悲的后果，即基督教当中那些优秀的头脑难以在这个世代发挥应有的价值。更清楚的区分无疑是必要的，也是需要勇气的。基督教自从教父时代起就有深厚的理性传统。理性和信仰如何相处，一直是基督教历史当中的主线之一。最深刻地体现二者张力的时代，总是那些信仰最活泼的时代。而今，基督教的软弱之处在于，她把有限的理性留在神学当中，面对无处不体现理性的科学时，却收起了触角。面对

科学理性与世俗化的合流，基督教在整体上展现出一副非理性的面貌，似乎成为基督徒仅仅意味着他完成了“信心的一跃”，然后在两个国度之间划上一条楚河汉界，主日的时候在那边跳舞，剩下的时间在这边跳舞。

理性和信仰的关系就像是一个钟摆，钟摆的一极是二者的合一，另一极是二者的疏离，而在中间存在着多种不同程度的合作和分歧的活泼组合。在教会历史当中，有很多试图走向两极的尝试。一些人努力使信仰变得可以理解，更加符合理性的要求，诺斯替主义、阿里乌主义、阿波利拿里主义（Apollinarianism）是其中的代表。另一极则拒绝理性，用一种神秘主义的方式践行信仰，比如孟他努主义（Montanism），或今日流行的极端灵恩派。可是这些走向钟摆两极的努力都失败了，它们试图使信仰更加容易，或者只需要动动头脑，或者不受约束地天马行空。

然而，耶稣一方面说“我的国不属这世界”^{〔11〕}，另一面又说“愿你的国降临，愿你的旨意行在地上，如同行在天上”^{〔12〕}。如果我们足够正视耶稣的话，就能意识到他在宣讲一种既互相矛盾、又似乎可以统一的教导。他带给我们的不是一种容易的信仰，好像我们只需要去理解、推导，或者不受约束地宣讲新奇的“启示”，就可以到达天国。对于一个被罪全面玷污的世界来说，对造物主和救赎主的信仰是异质性的。然而世界又因上帝的恩典而没有完全沉沦，它只是长久地处于一种无法摆脱罪的“无力感”之中。救赎的临到，可以重新唤醒世界对起初创造的记忆。因此，理性与信仰就处在一种既互相合作又互相竞争的奇特状态当中。并不存在一个固定的模式，来分配二者究竟应当占据多少比例。

五

对于自然界来说，前文已经说明科学能提供最直接和有效的权威解释，

而圣经的权威则体现在另外的层次上。二者并不构成直接的竞争关系，而是依托于科学的哲学解释与圣经诠释之间在彼此竞争。而圣经对自然界的权威至少应当体现在以下三个方面。

首先，圣经提供了关于自然界来源的解释。在古代世界，人们对探究世界的起源作出很多尝试。其中亚里士多德（Aristotle，前384—前322）的宇宙观在古典时代结束之后曾长期支配着人们对整个世界图景的理解。然而，这种宇宙观与基督教的冲突是显而易见的。激进的亚里士多德主义者在13世纪雄心勃勃地从事他们热爱的哲学事业时，引起了来自教会的反击。这场运动的领袖是来自北欧低地国家（Low Countries）南部年轻的哲学家西格尔（Siger of Brabant，约1240—1284）。

他把捍卫世界的永恒性和阿维洛伊（Averroes，1126—1198）的独一理智论视为自己的事业。这些观点在丹麦哲学家达西亚的波埃修（Boethius of Dacia，1240—1284）所著的小论文《论世界的永恒性》（On the Eternity of the World）中得到很好的体现。他严格区分了哲学和神学论证，系统驳斥了那些捍卫基督教创世教义而反对亚里士多德思想的哲学。波埃修说，作为哲学家，他除了捍卫世界的永恒性外别无选择，然而作为基督徒，他按照神学和信仰承认创世的教义。这引起1270年和1277年在巴黎召开的会议的谴责。巴黎主教丹皮尔（Etienne Tempier，？—1279）列出的被禁命题的清单包括但不限于：世界的永恒性、独一理智、否认个人不朽、决定论、否认神的助佑和否认自由意志。^{〔13〕}

这是科学史上极为重要的一次事件。它开启了对亚里士多德主义的批判和新思想的诞生。14世纪先是伦敦的一些学者，然后是巴黎的学者对亚里士多德主义发起猛攻，让·布里丹（Jean Buridan，约1301—1359/1362）认为亚里士多德物理学中推动天球运动的灵智（Intelligences）



西格尔画像

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Siger_de_Brabant.jpg

是不必要的，而且物体运动的灵性动因属于古希腊而不是基督教的要求。在亚里士多德主义者看来，一个自由落体的物体越接近地面，越因为接近终点而更加欢快，因此运动的速度也更快。这在布里丹等人的眼中是不可思议的。这些思想不间断地传递到 15 和 16 世纪的意大利，直接启发了达芬奇和伽利略的思想。^{〔14〕}

世界因被创造而有一个起点。这种来自《创世记》1:1 的宇宙图景，始

终影响着基督徒对世界的认识。然而从科学史上可以看到，这种宇宙有始的结论得到科学共同体的认可并不是一蹴而就的。在哲学与科学不分家的年代，对宇宙的研究受到古代哲学观念的极大影响，其中也伴有教会因信仰缘故而施加的强制力。我们需要非常小心地对待科学、哲学和信仰在科学史上的争端，避免简单声称“科学家攀登真理的顶峰时，发现神学家已经等候多时了”。然而，圣经所启示的宇宙有始的观念对于基督徒来说，在过去、现在和将来，始终是难以动摇的权威。

第二，圣经揭示世界是按照“道(逻各斯)”被造的。⁽¹⁵⁾在基督教信念中，这道是上帝的智慧，也就是说，上帝亲自设计了整个宇宙的基本运作原理，按照设计好的蓝图从无到有地创造了宇宙，并且在此之后又继续维持宇宙的运转（护理的教义）。人是按照上帝的形象被造的；尽管对于何为上帝的形象，人们有不同的看法，然而基本都认同这形象包括人拥有理性，可以理解上帝的创造。这就为人理解和研究自然的运行机制提供了理论和现实的认知基础。然而上帝本身由于其固有的超越性，不能成为理性研究的对象，因此，人无法用理性去理解需要上帝参与的过程，比如如何创世以及如何维持世界的运转。人和宇宙是按照同一张蓝图设计出来的，其中蕴含的内在和谐使得人理解世界成为可能，也可以回应爱因斯坦（Albert Einstein, 1879—1955）的惊叹：宇宙最不可理解的地方在于它是可理解的。⁽¹⁶⁾

实际上，对自然机制的认识和理解也是对逻各斯的认识和理解。圣经否认那种把逻各斯等同于没有位格的自然机制的思想。逻各斯比自然机制更大，是逻各斯设计了自然机制，甚至逻各斯也可以设计另一种自然机制，在另一个被设计的世界中，按照上帝形象创造的“人”也可以用理性去认识和理解那个世界的自然机制。我们只能按照我们被设计的样子去理解逻各斯，尽管所能理解的只是他丰富洋海中的一滴水。

圣经揭示的人的认识基础，提供了一种认识信念：人可以确信世界的

运行机制是可以被认识的，人拥有的理性能够正确地认识它，并且由于世界出于逻各斯的神圣创造，对世界的认识也被赋予一种神圣价值，这是一种内在的认识创造主的冲动。然而这只是圣经启示出的一小部分，尽管与宇宙相比，人类看起来极为渺小，宇宙中有丰富的奥秘等待人们去探险，但是显然在上帝看来，人比宇宙有更大的价值，基督在十字架上的舍己是这一论断的证据。这表明“人”蕴含着更为丰富的奥秘，想要在“人”身上认识这些奥秘，以及借此去认识逻各斯那些理性难以触碰的部分，必须通过圣经揭示出的另一个认识论，即信心。

由此，我们可以引出第三个方面，即圣经赋予自然界的审美。出于一位造物主的理性设计和伟大创造，这种美感并不体现在世界的完美无缺——实际上世界充满了缺陷，这种美感主要体现在人在理性和感性两个方面与上帝的创造发生共振，从而引发对上帝本身的审美。邓晓芒对美的定义是对象化了的情感。上帝—世界—人，三者之间形成一种极为简单的审美关系。人通过理解世界去理解上帝可理解的部分，通过信靠在十字架上舍命的基督去认识上帝不可理解的部分。不论是对世界的审美，还是对人的审美，本质上都是透过逻各斯对上帝的审美。上帝就是美，上帝就是人情感的对象。面对壮丽的尼亚加拉大瀑布发出的惊叹是对上帝的审美，理解广义相对论时发出的惊叹是对上帝的审美，洞悉人性的幽暗、复杂和深邃时发出的惊叹也是对上帝的审美。

圣经是一本有活力的书，它告诉我们许多至关重要但我们本不知道的事。虽然它并不直接提供对每一个问题的答案，但是借由圣经赐给我们的上帝的道，我们有了探索答案的钥匙。圣经作为上帝的话，具有超越时空的特性，因此，它可以对每一个世代说话。对每一个世代，每一个领域，它都有不同的言说方式，这些方式主要是透过人们对圣经的解读和应用发出来的。现代科学对于圣经写作的年代来说，是个新鲜的东西。其方法论

和强势的解释力、预测力也是古代世界没有见识过的。

如何处理现代科学和基督信仰之间的关系？这一问题虽然已经提出几百年，却伴随着科学的飞速发展而演变出更多而不是更少的问题。虽然关于创世七日是否是严格意义上的 7 个 24 小时，古代世界有很多争议，但是在缺少证据的情况下，争议始终存在。现代科学的发现使得这种争论开始朝非严格的方向倾斜，通过 7 个 24 小时按照《创世记》1 章的顺序创世，虽然仍被一些传统所保留，但这种坚持会引起难以处理的困惑。在一些非基要的问题上坚持古代的解经，是否还能够对这个时代有效地言说福音，已经成为急需面对的问题。●

-
- 〈1〉 《圣经·创世记》1:5。
- 〈2〉 James Barr, “Why the World Was Created in 4004 BC: Archbishop Ussher and Biblical Chronology”, in *Bulletin of the John Rylands Library* (Vol. 67, Issue 2, 1985), 592.
- 〈3〉 William Henry Green, “Primeval Chronology”, in *Bibliotheca Sacra* (April 1890), 285-303. (<http://genevaninstitute.org/syllabus/unit-two-theology-proper/lesson-5-the-decree-of-creation/primeval-chronology-by-dr-william-henry-green/>).
- 〈4〉 Stephen Jay Gould, “Fall in the House of Ussher”, in *Natural History* 100 (November 1991): 12-21. 引文出自第 14、16 页。
- 〈5〉 《圣经·使徒行传》17:26。
- 〈6〉 Dalrymple, G. Brent. “The age of the Earth in the twentieth century: a problem (mostly) solved”, in *Special Publications* (Geological Society of London, 2001), 190 (1): 205-221.
- 〈7〉 Matthew Hedman, *The Age of Everything: How Science Explores the Past* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2007), 142-162.
- 〈8〉 Bernard-Griffiths, J. & Groan, G., “The samarium-neo-

- dymium method”, In *Nuclear Methods of Dating*, edited by Etienne Roth and Bernard Poty (Springer Netherlands, 1989), 53–72.
- 〈9〉 A.I.Shlyakhter, “Direct test of the constancy of fundamental nuclear constants”, in *Nature* (Vol. 264, November 25, 1976), 340.
- 〈10〉 Claire Patterson, “Age of meteorites and the Earth”, in *Geochimica et Cosmochimica Acta*, 1956, Vol. 10, Issue 4, 230–237.
- 〈11〉 《圣经·约翰福音》18:36。
- 〈12〉 《圣经·马太福音》6:10。
- 〈13〉 戴维·林德伯格,《西方科学的起源》,王珺等译,中国对外翻译出版公司,2001年,第241–247页。
- 〈14〉 赫伯特·巴特菲尔德,《现代科学的起源》,张卜天译,上海交通大学出版社,2017年,第6–9页。
- 〈15〉 《圣经·约翰福音》1:3。
- 〈16〉 一般认为,这句话是对“The most incomprehensible thing about the Universe is that it is comprehensible”的翻译,爱因斯坦的原话是“the eternal mystery of the world is its comprehensibility.....The fact that it is comprehensible is a miracle”,参见 Albert Einstein, “Physics and reality”, in *Journal of the Franklin Institute*, Vol. 221, Iss. 3, 351。



2009 年冬裴士丹先生在中国人民大学授课，照片由作者孙泽汐提供

丹心书汗青： 记中国基督教史学者裴士丹 (1942—2019)

文 / 孙泽汐

编者按：2019年5月9日，美国密歇根州加尔文大学（Calvin University，前身为 Calvin College）著名中国基督教史学者裴士丹（Daniel H.Bays）教授安息主怀。对于华人世界关注中国基督教史研究领域的人来说，裴先生的名字大概不陌生，但论其为人治学、平素性情，恐非与之过从密切者难以体认。杜克大学博士研究生孙泽汐专攻现代中国与基督教这段历史，且在留美期间与裴先生一家同住达五年之久，得以有机会亲炙先生风范。今先生辞世一周年之际，作者慨允惠寄纪念文章，从生平、学术和个人交往三方面向中文世界的读者介绍一代基督徒学人，并致哀思。《世代》编辑部在此谨致谢忱。

一、此生思君不敢忘

之前几度想作文纪念，但一提笔就心绪难平，终究默然。今5月9日即裴士丹先生（Daniel H.Bays）去世一周年，又正值新冠疫情流行，便安

坐家中，从其生平、学术和个人交往勾勒我对先生的敬慕。以赤诚之心通古今，辨然否，温克令仪，文教远耀，先生实在无愧其名。

我的心哪！你为什么沮丧呢？为什么在我里面不安呢？应当等候神；因为我还要称赞他，他是我面前的救助、我的神。（圣经新译本《诗篇》42:5）

二、不入庙堂入学堂

Daniel Henry Bays，对好友来说是 Dan，对无数受教的学生是 Dr. Bays，作为中国史学者是裴士丹，对与之度过 51 载婚姻的 Janice Bays（我称简姨）是 Honey，对我来说是 Uncle Dan（丹叔）。这或许已经反映了他生命的丰富。在丹叔少有的搞怪时刻，简姨也会配合地双手叉腰，眼如铜铃，以气势喷出丹叔的全名，“Daniel Henry Bays, what are you saying?” 之后便是哄然大笑。

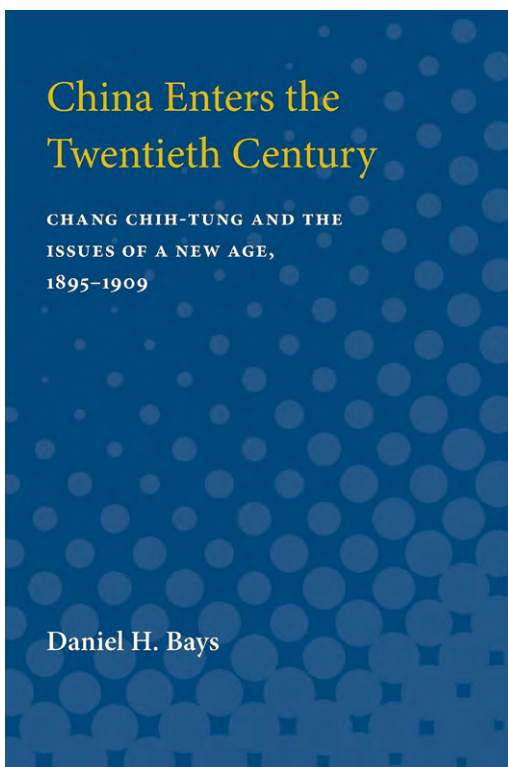
丹叔在 1942 年 3 月 27 日生于密歇根州西南端的圣约瑟 (St. Joseph, Michigan)。坐看密歇根大湖，圣约瑟是个八九千人的小城。早在 18、19 世纪，由于水路便利，小城成为勾连北密 (Michigan Upper Peninsula)、芝加哥、底特律的贸易站。除了大湖边的灯塔、夏天的淡水浴、二战后的婴儿潮，小城生活波澜不惊。游乐园中的过山车、舞厅、摩天轮并没有影响丹叔的学霸之路——他以同届第一名的身份致毕业辞，从圣约瑟高中毕业，拿到全额奖学金前往斯坦福大学。

作为社会运动与学术的前沿，北加州应该是丹叔开眼看世界的起始。在那里他加入了名为 ATO (Alpha Tau Omega) 的兄弟会 (fraternity)。那时这些身披希腊字母、有着严格入会筛选和秘密考验的本科学生团体，应该还不似今日这般丑闻缠身。如今很多大学的兄弟会已逐渐沦为酗酒、嗑

药和欺辱仪式的代名词；而在 60 年代初，这些旺盛的荷尔蒙似乎更多被用在搞运动上。冷战高峰的美苏对峙和第三世界的独立运动，更加刺激了那席卷全球校园的左翼思潮。美国本土更是从 50 年代的民权运动一直烧到 70 年代的反越战运动。1865 年成立于弗吉尼亚军事学院、在内战后想以基督徒弟兄之爱弥合南北的老牌组织 ATO，在运动中的斯坦福校园也被赋予了不同的含义。丹叔大一时，曾与斯坦福支部的成员一同投票选入四名犹太裔成员，欲以大学的非歧视立场挑战 ATO 全国总部将成员限制于“基督徒白人”的章程。在理想蓬勃的年代，丹叔的眼光转向多元的海外（期间留学法国一年），同时却做了意外的选择：学习历史。

虽然斯坦福时期的一些课程已经激发了丹叔对中国的热情，但他在学术上转向中国史，应在 60 年代后期的密歇根大学。他也在那里拿到远东研究的硕士和亚洲历史的博士学位。“远东”(Far Eastern) 一词属于那个时代的美国中心视角，而当时的丹叔也正在考虑自己是否要学以致用。若想匡扶天下、一展抱负，又何妨辅佐山姆大叔平定犬牙交错的“远东”呢？于是便申报美国国务院（职能上等同于外交部），一路过关斩将，百里挑一，终被录用。眼看调配在即，富贵可期，丹叔却最终放弃了国务院的任用。原来时值越战后期，诸多令人心惊的报道和图像，一经传回，激起千层浪。⁽¹⁾ 丹叔自己的一位表兄也丧生战场。思虑之下，他认定无法为那些自己不认同的外交政策公开辩护。与其成为国家机器在世界各地的代言人，不如知行合一贯彻另一种学以致用，即教授历史。感谢神，若非如此，我也无法与丹叔相遇，见证其基督徒学者的恩慈与风骨。

做不成外交官，丹叔 1971 年博士毕业就在堪萨斯大学历史系找到了教职。他很快组织起东亚研究中心，又两次被选为系主任。简姨曾跟我说，系里一位做犹太历史的教授行为不羁，时常搞出高价酒或晚餐之类的报销把戏。前几任系主任都选择息事宁人，而丹叔却不然。说话轻柔，为人内



裴士丹，《中国进入 20 世纪：张之洞和新时代的问题（1895—1909）》英文版封面
<https://www.amazon.com/China-Enters-Twentieth-Century-Chih-tung/dp/0472750186>

敛的他自有正气，在任内杜绝了上述资源滥用，虽惹来报复投诉也不改其志。信主后，丹叔夫妇更在自家带领国际学生团契，领很多堪萨斯大学的华人学生归主。

丹叔的学术也正发迹于此时。他于 1973 年获得国家人文基金 (National Endowment for the Humanities)，去伦敦大英博物馆完成了对张之洞 (1837—1909) 晚年的研究，又在 1977 和 1984 年两次以福布莱特学者 (Fulbright scholar) 身份去台湾学习语言和宗教，更在大陆开放后就立刻奔赴学习。

上海的田文裁老师回忆，丹叔 1986 年来金陵神学院做访问学者时曾有面谈。所谈内容虽已无印象，但记得交流轻松，全无窒碍，可见其中文功力。之后丹叔简姨来往中国已不可计数，以致简姨对天坛附近的红桥市场如数家珍，砍价几乎不用我帮忙。

90 年代也是丹叔的学术高产期，其对中国基督教史的创见和影响，待下文一一述来。这里只消说他在 2000 年回到密歇根，受邀执教加尔文大学历史系（简姨常说是带着成堆的资金去的）以特别教席之身创立东亚研究项目。丹叔一边教课、带队学生往返大急流城 (Grand Rapids) 和北京，一面继续研究工作。鼎盛时期的加尔文东亚研究，历史有丹叔，宗教哲学有欧迪安 (Diane B. Obenchain)，中文有拉里·赫茨贝格 (Larry Herzberg)，哲学系亦有研究先秦诸子的教授，一时蔚然。而我也在 2008 年踉跄闯入，却不知那已是这鼎盛的余晖。

三、一入学海肆汪洋

话说 1969 年，“刘邓走资派”被打倒，毛重新掌权，林彪上位，文革如火如荼。大洋彼岸的美国历史评论 (*American Historical Review*) 刊出了历史协会会长费正清 (John K. Fairbank, 1907—1991) 在几个月前年会上的演讲，题为“给 70 年代的作业” (Assignment for the 70s; 对，就是霸气，给全美历史学者布置作业)。其中费正清指出当时美国学界对基督教宣教研究的忽视，致使宣教士这一维系中西的重要群体成了历史研究的隐形人。考虑到宣教士与宣教机构常常保存有丰富的资料，为何不以此入手，探究现代中国呢？

宣教士沦为历史的隐形人，侧面印证了宣教事业在二战后的衰退。其实若细究传承，西方对中国基督教的研究，乃至对整个中国的汉学研究，



费正清肖像

<https://fairbank.fas.harvard.edu/our-mission/#our-mission>

都源于宣教士对自己的在华记录，以及与宣教相关的期刊、译著、专著。比如明清时来华的天主教修会，以及 19 世纪来华的新教先驱。1880 年前后，美国大学陆续设立汉学教席，在华基督教研究开始呈现学院与宣教的双轨并行。其中代表是卫三畏（Samuel Wells Williams, 1812—1884）：1833 年受美公理会差派来华，1877 年任耶鲁大学汉学教授，为全美先。他所创下的耶鲁传统，在赖德烈（Kenneth S. Latourette, 1884—1968）身上结出果实。

其 1929 年出版的皇皇巨著《基督教在华传教史》(*A History of Christian Mission in China*)，在数十年内是中国基督教史在英语世界的唯一通史类著作。或许耶鲁传统确实有注重通史的特点(赖氏两部后期著作也是动辄七卷、五卷本)，赖德烈的晚年弟子马三乐(Samuel H. Moffett, 1916—2015)，同其师一般，身具学院与宣教两项事工，也写就两卷本的《基督教在亚洲史》(*A History of Christianity in Asia*)。

不过当马三乐在 1955 年被差往韩国时，宣教轨道对于在华基督教的研究业已式微。20 世纪初各大差会纷纷撰写各自在华宣教史的火热场面已是历史。随着二战后世界各地的独立运动勃兴，反殖民主义与马克思主义也横扫欧美学界，取代了相关科系对基督教和宣教的残余认同，被奉为一个时代的真理。70 年代的耶鲁博士生，如今的世界基督教和宣教史大家黛娜·罗伯特(Dana L. Robert)曾跟我分享她求学时的艰辛。那些有宣教经历，教授宣教或基督教课程的老师，虽然被有跨文化经历的学生尊敬，但却被绝大部分人看做异类，不容于知识的殿堂与人类的解放事业。这也实在有趣。那些在宣教地(例如中国)形成的话语体系，诸如“基督教不外乎帝国主义文化侵略”之类，兜兜转转，反在欧美大行其道，影响至今未消。耶鲁传统也一蹶不振，直到史景迁(Jonathan Spence)的弟子唐日安(Ryan Dunch)出现。但那时已没有太多学统可言了。

二战之后几十年的美国，对于曾有双轨的在华基督教研究而言，是不折不扣的萧条期。这也是为什么哈佛大佬费正清要在 70 年代给同期的历史学者布置新的作业。对费氏而言，宣教士是中国现代化的重要开拓者，对 19、20 世纪的改革和革命有前瞻性影响。经由他的推动和哈佛新成立的东亚研究中心，一些针对在华基督教的研究开始出现。例如他所编辑的《中美基督教宣教事业》(*The Missionary Enterprise in China and America*)就包含柯文(Paul A. Cohen)写基督徒改革者和韦斯特(Philip West)写吴雷

川（1870—1944）的论文，之后也分别被扩充成书。

但多数学者并未专注于在华基督教研究。如柯文和史景迁，他们首先是中国史学者，所关注之处不在于基督教，而是通过特定时期的特定人物与事件更加认识中国。哈佛传统所看重的理论框架，即“冲击—回应”范式，也首先发轫于费氏对中国现代化的解释。而后柯文的中国中心视角，和之后的全球化 / 去中心视角，以及对边缘群体的关注，都可以被看做对“冲击—回应”基础范式的修改和挑战，首先是一种对中国历史的解读。

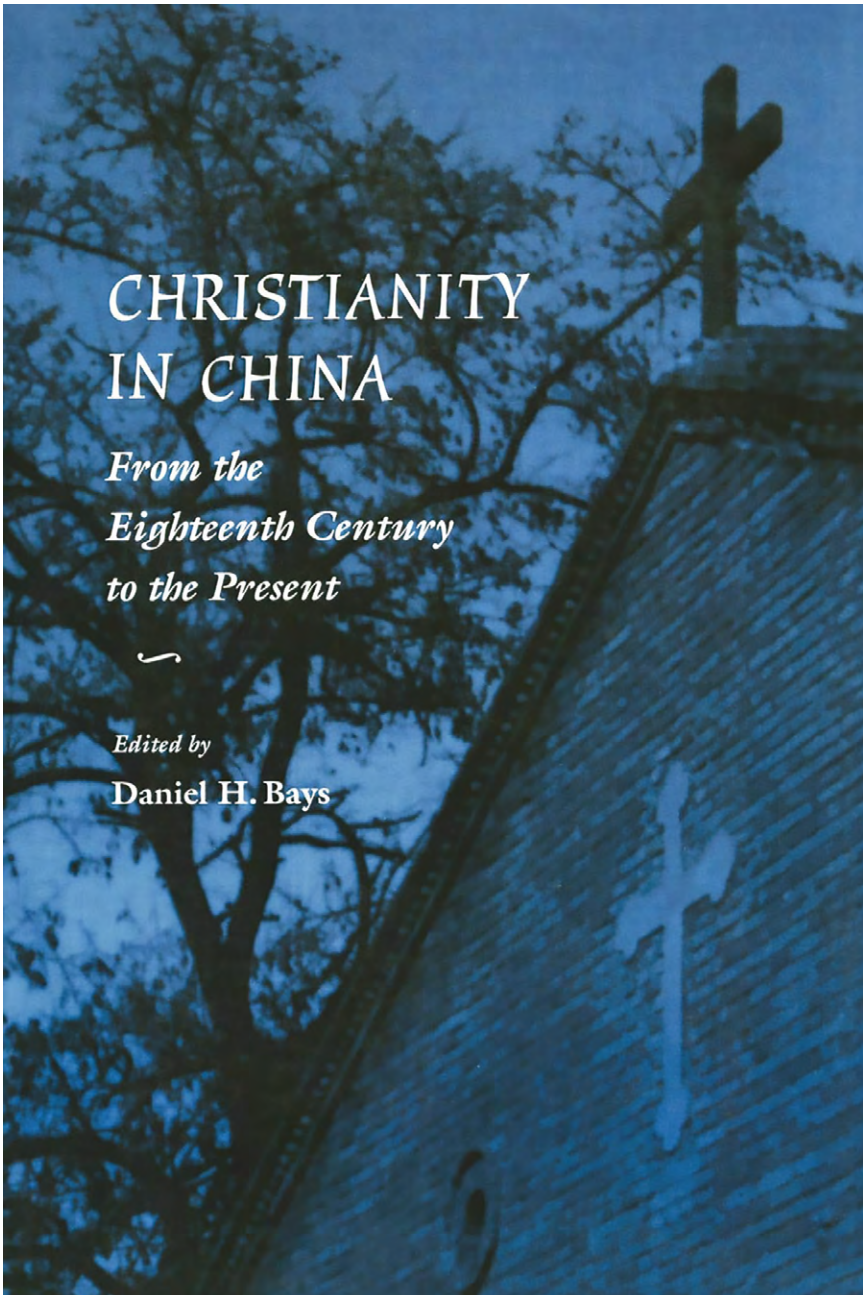
真正以学院派的中国中心视角拓宽在华基督教研究的，正是丹叔。^{〔2〕}也是在他这里，费正清的呼吁才真正开花结果。从 60 年代到 80 年代初期，宣教（missions）与基督教（Christianity）几乎是同义词，因而所谓“中国基督教”（Chinese Christianity）在诸多美国汉学者看来根本就是自相矛盾——共产革命的胜利和 50 年代之后接连不断的政治运动，难道不是已经宣判了基督教这一舶来品在中国的失败吗？即便基督教在清末民初曾带来了一些知识和现代化意义上的影响，但其本质不外乎外国差会和宣教士，难以进入中国历史的研究主流——这岂不恰恰与“中国中心”相悖吗？

而丹叔却在 1973 年重新归主后就开始转而关注中国教会。他早期对中国传统宗教的研究，就是基于中国语境，从仪式、小册子（tracts）和其他相似之处探讨晚清基督教与中国环境的关系。在费正清的鼓励和亨利鲁斯基金会（The Henry Luce Foundation）的支持下，丹叔在堪萨斯大学发起了基督教在中国的历史（History of Christianity in China）这一研究课题（1985-1992）。此时情况已大不相同。对宣教史的重新叙述悄然兴起，对非西方世界的基督教历史的关注逐渐取代旧有西方中心的耀武扬威。以安德鲁·沃尔斯（Andrew Walls）为代表的一班学者正以全球的眼光重新审视基督教史，强调其作为世界宗教的跨文化影响和特征，和非西方地区教会的发展。也难怪丹叔（如他事后跟我分享）会闻沃尔斯而喜，因其重新从

宣教、神学和圣经的角度将基督教史和区域史相勾连，使得中国基督教史既是中国史又是基督教史。在理论创新之外还有事实基础，就是改革开放之后大陆在宗教活动上的复兴。出乎众多西方观察者意料，共产中国数十年的政治运动未能从机构或个人的层面抹杀宗教；反而是八十年代对经济政策的放松和在国际关系上的重新构建，打开了宗教复兴的闸门。其中基督新教更是发展迅猛，信徒人数几乎已是 1949 年的十倍之重。悬念落下，基督教在中国真正扎根无需外来影响。

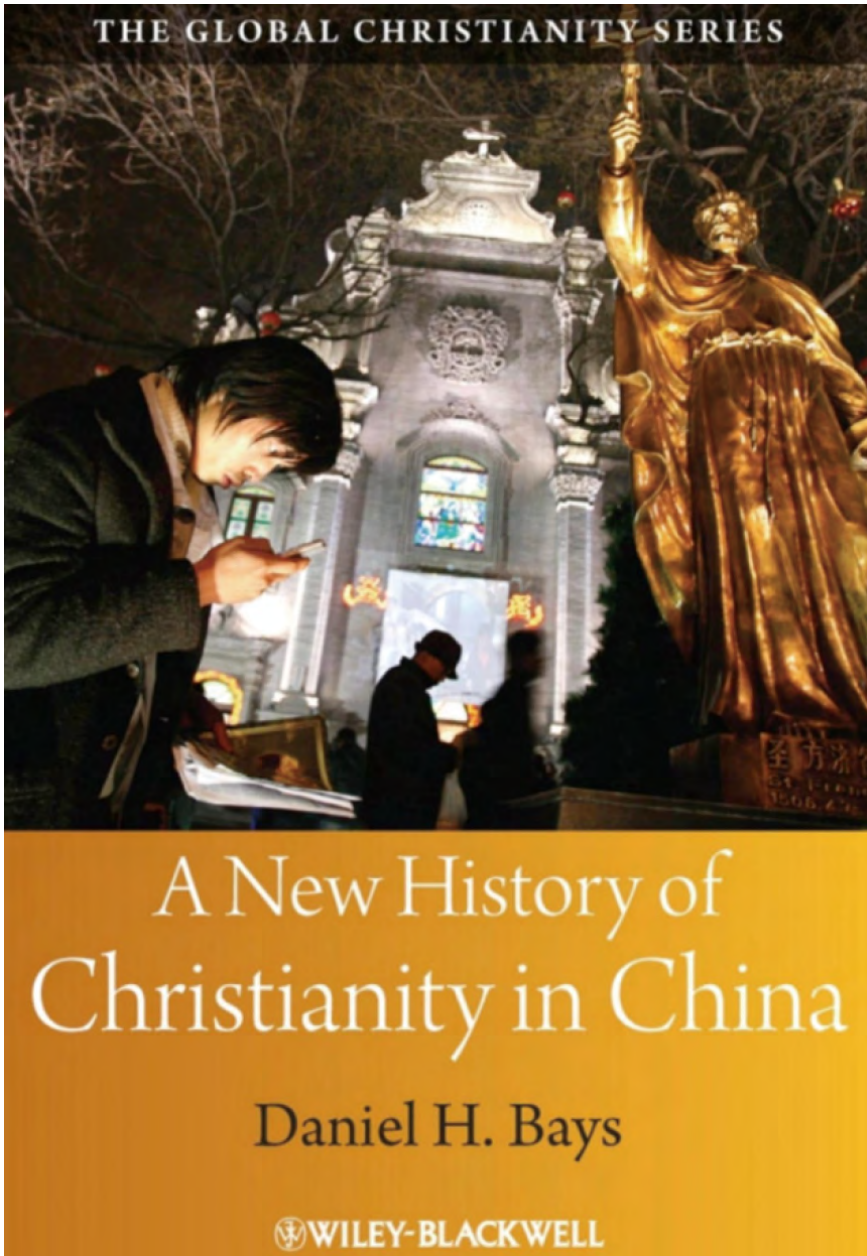
对作为历史学者的丹叔来说，接下来的任务就是探索这“扎根”（本土化）的源头、过程和挑战。1989 年和 1990 年在堪萨斯召开的两次学术会议，集众家之长，给我们带来了一本质量极高的编著：《基督教在中国：从 18 世纪至今》（*Christianity in China: From the 18th Century to the Present*）。丹叔精选 20 篇论文，将其分为基督教与晚清社会（非常扎实的一节）、基督教与少数民族、基督教与中国女性、中国本土基督教的兴起。最后一节尤其重要，吹响了在美中国基督教史研究的本土化号角。丹叔的思路很清楚：就是将分析和叙述的重心偏向中国基督徒而非宣教士，在文献的使用上偏向中文史料而非英文史料。这大概也反映了八九十年代中国教会复兴给他的冲击，即中国教会兴旺的直接原因在于中国基督徒，宣教士的作用是间接的。

从 90 年代到 2000 年，丹叔的学术成果汪洋恣意。终于，神怜悯，他在退休之际完成了继赖德烈后英文世界罕见的中国基督教通史《中国基督教新史》（*A New History of Christianity in China*, 2012），作为他学术生涯的绝佳总结。全书在近几十年研究的基础上，以凝练而权威的笔法，用八章涵盖了基督教史几乎所有的主要事件。其叙述宣教士的工作而不忌讳他们与本土基督徒的张力，在着重本土教会的同时也并未将之理想化。秉承丹叔一直的治史理念，《新史》从中国教会出发，留意大的历史脉络，着眼个人在历史中的经历，不仅看到宣教士自明朝起数百年的播种之功，也



裴士丹编,《基督教在中国:从18世纪至今》英文版封面

<https://www.amazon.com/Christianity-China-Eighteenth-Century-Present/dp/0804736510>



裴士丹,《中国基督教新史》英文版封面

https://books.google.com.hk/books?id=lgS-j2m_0TEC&printsec=frontcover&dq=A+New+History+of+Christianity+in+China&hl=zh-CN&sa=X&ved=0ahUKEwit9u3mm6PpAhUPfnAKHdIyAr8Q6AEIKDAA#v=onepage&q=A%20New%20History%20of%20Christianity%20in%20China&f=false

看到中国的政治、宗教环境对教会的莫大影响。

他学术写作的终章“反思新教与现代中国：历史分期问题”（Reflections on Protestantism and Modern China: Problems of Periodization）进一步点出中国基督教史中的三个重要角色：外国宣教士和差会、中国基督徒及其事工、中国政府及其要务；列出了三个大致的分期：排斥期（1807-90）、和解期（1890-1940）以及浴火重生（1950 至今）；结尾处更道出他所看到的历史脉络：对中国基督教历史影响最大的就是强力国家政府的存在，其对宗教的管控，由清至今，几乎是本能性的，盖因朝堂历来便是被神化而带有宗教性质的权威来源。⁽³⁾我也以此为为己任，继续梳理中国处境下的政教关系，和与大公教会传统的连接。窃以为，这当是中国教会认识自己、预备将来的重要功课。

四、月华流转松柏长

2007年8月，我满怀抱负与踟蹰，远渡重洋到美国求学。来大急流城机场接我和父亲的，正是丹叔。那是我们第一次见面。我曾好奇地想，开着这辆旧车，言语柔缓，头顶凹陷，走路弓身的大个子，真的就是父亲口中的大学者吗？丹叔言语不多，但我总记得他跟我说的第一句话：“Are you afraid of cats?”这句话揭开了我之后与丹叔、简姨、两位猫兄弟五年的相处，和永远的亲情。

每个见过丹叔和简姨的人都会称赞他们是天作之合。丹叔静，简姨动；丹叔恬淡，简姨热烈；丹叔爱书，简姨爱琴；丹叔授学生以史，简姨待学生以饼干；丹叔总理账单和院子，简姨掌管厨房和采购——简姨很早就告诉我说，如果你丹叔问你饿不饿，你可一定回答不饿。其实丹叔还是有一手的。每次烤香肠和汉堡肉都是丹叔出马。

丹叔和简姨家是我走入的首个美国人家。第一印象是惊艳。一如其他



作者为裴士丹伉俪预备中餐。(图片由作者提供)

几位恩待我、熟悉中国的加尔文大学的教授家，丹叔那里有历史和书籍的厚重，国画山水的灵动，琴曲乐器的优雅，青瓷碗碟的熟络，还有我为他们做中餐时，简姨会特别预备的中国菜刀和筷子。我不让她沾手，简姨就在一旁叨念，“Jesse you are incredible, your mom would be so proud of you.”饭菜上桌时，丹叔狼吞虎咽，简姨则回忆起他们几十年前在台湾，首尝中餐就为之俘虏。“我们当时虽然没钱，但请的阿妈做菜真是厉害。”简姨总如是说。

有一件事令我印象格外深刻，就是在丹叔和简姨身上看到的基督徒的生活。两人从未有过任何争执。这并不是说他们整日相敬如宾，举案齐眉，

岁月静好，十指不沾阳春水。相反，两人过着近乎日出而作，日落而息的日常生活——早上吻别后，丹叔就拿着准备好的午餐，晃悠悠的走去一街之隔的大学，简姨也开始一天的预备。但此中小到吃喝，大到帕金森，都从未在丹叔和简姨的关系上显出紧张。这是做不得伪的，我毕竟跟他们朝夕相处。丹叔也会轻笑着说，“sweet heart, don't be obnoxious”——这是简姨追问我在高中喜欢哪个女生。简姨也会作势叫道，“you smarty pants”——这是丹叔在快艇骰子 (Yahtzee) 这个游戏上力压我俩。

如路易斯 (C.S.Lewis, 1898—1963) 所说，真正谦卑的人，不会把谦卑挂在嘴边，而是在言语和行为中好像忘了自己。感谢神，让我初来美国就见证这种谦卑。他们甚至不多谈自己的信仰，虽然他们待人之诚之爱，正是福音的果子。一次契机，简姨跟我分享她的信主经历。她小时候有路德宗的背景，但并不委身，在大学里更是喝酒如喝水 (“I was drinking like a fish”)。婚后第六年的一天，简姨如常回家停车。不想在和邻居攀谈、从后备箱取东西的时候，两位熊孩子上车放下了手刹，车开始下滑。她想冲回车上，但刹那间已被卷入车轮之下。那一刻，趴在水泥地上的她以为就要跟丹叔永别了。但那车的左侧前轮却奇迹般转过90度，错过她的头，在轧过后背和大腿后停了下来——她得救了。这事还上了报纸。自此以后，简姨成了重生的人。但她随即苦恼于不知该如何跟丹叔分享。那时丹叔对信仰并不感兴趣。

神已有安排。他们在这场意外后不久，就去了伦敦 (1973年)。终于有一天在早餐桌上，简姨忍不住哭了起来，坦言害怕自己将来在天上再也见不到丹叔。震撼之余，这成了丹叔的转折点。自此以后，他开始读圣经，参加教会的查经小组，在研究题目上亦开始转向，开启了近半个世纪的在学术领域和教会生活上的双重委身。感谢主，三十余年后，他们的爱与接纳，成全了神对初来乍到的我的应许：我在被围困的城里，他就向我显出他奇

妙的慈爱。

我最终还是未能与丹叔完成一次学术访谈。他为什么选择在运动风涌的 60 年代学习中国历史呢？他又为什么要在冰封未解的 70 年代转向中国基督教研究呢？在 80 年代以降又是如何看待中国基督教史与中国史和教会史的关系呢？在体味中国教会史时又该如何考量国家政治的因素呢？或许我确是入宝山而空手出；或许只是它们太丰盛，而我太贪心。

1996 年，丹叔首次大病。他在简姨要去欧洲钢琴巡演的前两天诊断出脑瘤。万幸，肿瘤是良性，手术和术后恢复都一切正常。不想这却远非结束，乃是开始。那些起初促使丹叔去体检的微小症状，所谓“僵、慢、抖”，并未随着手术的成功而消失。最终医生确诊为帕金森病，丹叔也开始他与疾病争战的二十余年。我也目睹他身躯渐渐弓起，从还能自己开车，到走路要用拐杖，到将拐杖换成步行器 (walker)，再到电动轮椅——这是怎样的折磨。然而身体的衰残没有掩盖他心灵的更新。我早上总能听到丹叔啊啊的做发声训练，有时还拿自己的笨拙开玩笑。周围的人从未听他对自己的病情有任何抱怨；他只是平安地接受自己，以及别人的帮助。

好景不长。丹叔还是在 2013 年正式退休了。他原本将退休地选在了最爱去的高尔夫球场旁边，但病情的迅速恶化使他们不得不搬入疗养院。待我在 2016 年感恩节携新婚妻子去看望他们二人时，丹叔的情况已经很不好。简姨数次流泪，却不敢在丹叔面前；丹叔看着自己最爱的饺子却无法送入口中，也不禁受挫流泪。但他依旧鼓励我，指教我论文投稿，和做丈夫的秘诀 (“admit it when you are wrong”)，又坦言期待读到我的博士论文。

感谢主，直到最后数月，病情一直没有影响到他锋利的头脑。他在退休后依旧维持学术工作，用放大镜读书稿，再口述评论，由简姨在电脑上录出。但之后频繁出入重症病房终于为他在地上的呼召画上句号。丹叔在



2016年感恩节作者携新婚妻子看望丹叔和简姨，最后一次与丹叔会面。
(照片由作者提供并授权发布)

重症中曾说自己看到了三只小猫。稍后又说，我知道你看不到它们，但是我能看到——真是，幻视中尚有一丝清明。^{〈4〉}

城里有神和羊羔的宝座，他的仆人都要事奉他，也要见他的面。他的名字必写在他们的额上。不再有黑夜了，他们也不需要灯光或日光了，因为主神要光照他们。他们要作王，直到永永远远。（圣经新译本《启示录》22:3-5）●

2020年4月执笔北卡家中

（作者简介：孙泽汐，2008—2012年就读于裴士丹教授执教的密西根州加尔文大学 [Calvin College, MI]，现在杜克大学 (Duke University) 攻读教会历史博士，主要研究方向为现代中国与基督教，20世纪中国宗教与民族主义等。）

-
- 〈1〉 参见1968年美军在越南制造的美莱村屠杀 (My Lai Massacre)、1969年反对美国卷入越南战争的大规模群众示威 (Moratorium to End the War in Vietnam)，以及1970年5月4日美国国民警卫队枪杀参加反对美军进入越南之抗议活动的多名学生，是为肯特州立大学枪击事件 (Kent State shootings) 等等。
- 〈2〉 同期美国专治中国基督教史的学者寥寥，包括鲁珍晔 (Jessie G. Lutz)、狄德满 (R. G. Tiedemann, 1941—2019)、孟德卫 (David E. Mungello)、罗恺玲 (Kathleen Lodwick)、张格物 (Murray A. Rubinstein) 等。
- 〈3〉 Daniel H. Bays, “Reflections on Protestantism and Modern China: Problems of Periodization”, in *The Chinese Historical Review*, 20. I, 5-15, May 2013.
- 〈4〉 丹叔和简姨育有一子一女。目前简姨的住所离她女儿较近，恳请各位祷告纪念。

一个提醒

文 / 《世代》编辑部

第二次世界大战期间，英国作家多罗西·塞耶斯（Dorothy L. Sayers, 1893—1957）不禁哀叹：“极权主义者至少知道他们崇拜什么，这是他们的优势；然而，基督徒却软弱无力地默然接受一种含糊的虔诚（religiosity），和毫无特别之处的崇拜。一直以来，对于教条主义和猎捕异端的罪名指控，我们避之唯恐不及，以至于很大程度上我们丢弃了这样的观念，即基督教理应是对整个宇宙的一种解释。”^{〈1〉}面对教会因受世俗化影响而灵性麻木、表现乏力的现象，塞耶斯感到不满，希望基督徒重新认识福音，重新看待他们一直以来认信的基督信仰，基督教不应只属于个人敬虔的层面，而是包含如何认识宇宙万物。

基督教世界观，因把信仰教义固有的范围、意义和力量更清楚地展现出来，有助于我们把基督教理解为一幅统一、连贯和整全的宏大图画。不但如此，基督教世界观能够帮助我们看到世界的真实，提供行动的方向和力量。鉴于其在今天处境下的重要性，我们会以基督教世界观作为《世代》本期乃至本年度的主题。

然而，虽然世界观一词大家耳熟能详，但它究竟是什么，尤其是在前面冠以“基督教”一词，这在哲学、神学和灵性层面对我们意味着什么，似乎很少人能说清楚。达拉斯浸会大学（Dallas Baptist University）哲学系教授大卫·K·诺格尔（David K. Naugle）早在上世纪90年代就已致力于研究世界观这一概念的理论及其历史。2002年，诺格尔在其博士论文基础上写成并出版《世界观的历史》（*Worldview: The History of a Concept*）一书，该书在2003年从29本入选图书中脱颖而出，荣获《今日基督教》杂志（*Christianity Today*）年度最佳神学和伦理学类图书。^{〈2〉}

该书旨趣主要不在考察各式各样的世界观，诸如有神论、自然神论、自然主义、泛神论、多神论等等，并不研究宗教方面或者哲学方面的多元主义，而是对一个理性概念（intellectual concept）作历史考察。作者的写作目标集中于阐述在 worldview 的理论发展过程中，各个思想家（包括基督徒）如何看待 worldview 这个概念。^{〈3〉}

《世界观的历史》第一、二章考察了新教福音派、天主教和东正教对 worldview 的思考。第三章从语言学角度将 worldview 这一概念追溯到康德（Immanuel Kant, 1724—1804）在《判断力批判》（*Critique of Judgment*）（1790年）中的用法（*Weltanschauung*），及其在德国、欧洲以及英语世界中的传播。中间三章（四—六章）论述了19世纪和20世纪西方主要哲学家对 worldview 的洞见。第七、八两章研究了 worldview 这一概念在自然科学和社会科学中所起的作用。作者在第九、十两章对 worldview 概念分别做了神学方面和哲学方面的反思，将 worldview 概念与旧约和新约中表述的“心灵”（*Leb or Lebab; Kardia*），以及哲学上的符号学关联起来思考，非常值得一读。在最后一章（十一章），作者指出 worldview 概念在哲学、神学以及灵性方面的利弊得失，十分精彩。为了读者作进一步研究，附录部分还提供了丰富的文献参考书目。

作者在前言部分并不避讳谈到自己从上世纪80年代以来,就开始转向改革宗圣约神学的立场,接受“创造—堕落—救赎”这一圣经叙事框架,并视之为上帝干预(divine economy)历史的基础。⁽⁴⁾秉持这样的神学立场,作者欢迎一种具有哲学严密性的、以上帝为中心的基督教世界观,认为这能使信徒避免幼稚的信仰主义、令人难堪的反智主义,以及文化蒙昧主义,能够让人们在上帝更宏大的故事之清晰图景中生活。⁽⁵⁾另一方面,作者也告诫读者,世界观这一概念,作为一种有力的工具,能够清楚阐述基督教的基本思想,但若以手段为目的,热衷于提出一套连贯的圣经命题,却忽视了它们所代表的那位有位格的上帝,则是一种大错。这正是基督教世界观灵性方面最危险之处。因为与三位一体的上帝建立正确的关系,不同于建立和传播基督教世界观,混淆二者或以一方替代另一方,是一种严重的错误。正确地爱上帝和爱邻人,应该是基督徒一切行为的最终结果,也是树立圣经世界观的最终目标。⁽⁶⁾

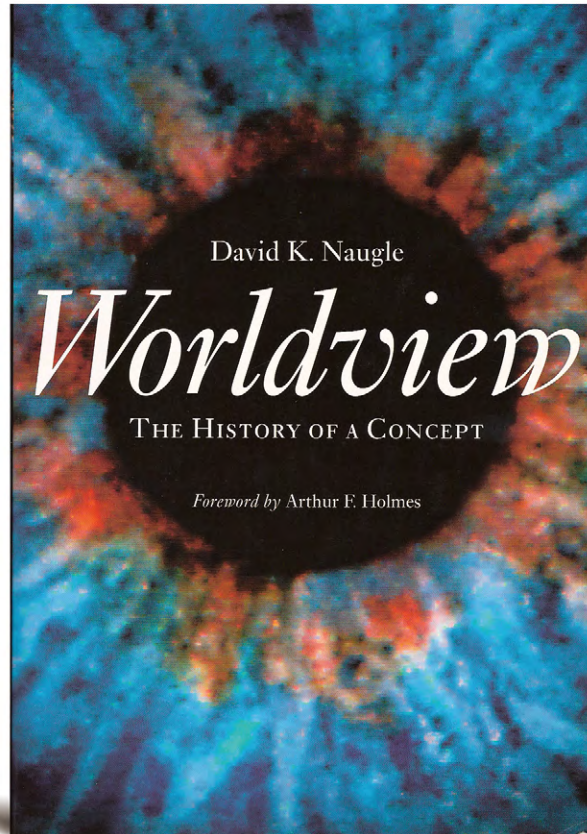
无论把基督教世界观理解为一种叙事框架,还是一种体系,都不能取代我们与那位有位格的上帝建立真实的关系。毕竟,人固然有理性和智慧,也有能力进行创造活动,但他首先是敬拜者(*homo adorans*)。唯有创造主才值得一切受造的敬拜。⁽⁷⁾这就要求我们在当前的处境下思考基督教世界观的重要性时,回到圣经对上帝的启示。正如本期《世界观的转变》一文中所指出,圣经对这位创造者上帝的启示,是基督教世界观内涵与形成的源头。如果没有上帝,在面对当前的灾难时,国家、技术会成为人们崇拜的偶像,而一切的命题、意义、道德和诸如理性、公义、宽容、自由、仁爱等等普世价值,都会因为缺乏可靠的根基,从而难以在人的心灵和现实生活中产生应有的力量。从这个角度说,我们不妨把尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844—1900)对他那个时代的基督教的批评,看作对今天的我们思考基督教世界观时的提醒:“基督教是一种体系,一种对事物经

过深思熟虑之后的总体看法。打破从基督教而来的一个主要观念——即对上帝的信仰，也就打破了整体：（那时）人们无需再坚持什么。”^{〈8〉}●

-
- 〈1〉 *The Letters of Dorothy L. Sayers, Volume II, 1937-1943, From novelist to Playwright*, edited by Barbara Reynolds (New York: St. Martin's Press, 1997), 158.
- 〈2〉 David K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Cambridge & Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002), xx-xxi. 另见诺格尔 2014 年接受的访谈, <https://blog.emergingscholars.org/2014/05/interview-david-naugle-worldview/>
- 〈3〉 David K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept*, xviii.
- 〈4〉 Ibid., xx.
- 〈5〉 Ibid., 341.
- 〈6〉 参考 Ibid., 337-338。
- 〈7〉 Alexander Schmemmann, *For the life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (New York: St Vladimir's Seminary Press, 1998), 15.
- 〈8〉 Nietzsche, "Twilight of the Idols", in *The Portable Nietzsche*, selected and Translated by Walter Kaufmann (New York: Penguin Books, 1982), 515-516.

若有媒体或自媒体考虑转载《世代》内容，请尽可能在对作品进行核实与反思后再通过微信（世代 Kosmos）或电子邮件（kosmoseditor@gmail.com）联系。

《世代》第 10 期主题是“基督教世界观”，却也有并非可以简单分门别类的文字。如《世代》文章体例及第 1 期卷首语所写，《世代》涉及生活各方面，鼓励不同领域的研究和创作。《世代》不一定完全认同所分享作品的全部方面。



大卫·K·诺格尔 (David K.Naugle) 著, 《世界观的历史》
(*Worldview: The History of a Concept* [Cambridge&Grand Rapids: William B.Eerdmans Publishing Company,2002])

κ
ό
σ
μ
ο
ς

二零二零年第一期 总第十期

春季号

