

作為社會現象與語言事件的「改教」¹

——晚清民間教派信徒皈依基督教之原因探析

褚瀟白

華東師範大學中文系副教授

一八六六年，山東德州第七屯人、八卦教首領吳長泰秘密赴天津購買槍支準備起義，無意中走進設在天津的公理會小教堂，聽到傳教士山嘉立（Charles A. Stanley）關於「愛的福音信條」的佈道後，當即「改變了主意，邀請傳教士到他的村子佈道」。²

一八七二年，明恩溥（Arthur. H. Smith）在天津傳教時招納了運河沿岸第齊村的中央門信徒，使他們都皈依了基督教。這一年，他還在陵縣十二個鄉村中吸收了四十九名皈依者，「其中大多數是原民間宗教教派成員」。³

一八八七年歲末的一天，三個陌生人敲響了美國浸信會女傳教士慕拉第（Lottie Moon）位於山東平度傳教點的大門。這些人自稱來自沙嶺村，是一個離平度十裏遠的村莊。他們到城裏來找一個教導「新教義」的女人。於是，慕拉第跟着他們去沙嶺村傳教，並成功地使沙嶺村很多持民間宗教信仰的村民皈依了基督教。⁴

-
1. 本文為華東師範大學二〇一六年跨學科工作坊項目和上海浦江人才計劃（16PJC021）階段性成果。
 2. 芮義德（Alice Reed），〈山東德州基督教工作的開端和發展〉，載《義和團研究會通訊》4，頁5。
 3. Arthur. H. Smith, "Sketches of a Country Parish", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 12.4 (1881), p. 325.
 4. Lottie Moon, "Work in Pingtu", *Woman's Work in the Far East* 11.1-11(1890), pp. 5-6。見 Irwin T. Hyatt, *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth-Century American*

在直隸地區，英國倫敦會傳教士艾約瑟（Joseph Edkins）報告說，有不少信徒是從弘陽教皈依基督教的。⁵在河南北部，一八九四年有民間教派首領帶着一千八百位信徒成為基督教會的慕道者。⁶以湖北為基地的長江中游地區也有不少新教傳教士記載了民間教派信徒改教的事情。比如：英國循道會傳教士梅理純（George Miles）在〈食齋教派〉（Vegetarian Sects）一文中，介紹自己與民間信徒的交往，而在一九〇二年寫作此文前，這些信徒已經轉而皈依基督教。⁷比梅理純更早的循道會傳教士雷斯（J. Race）於一八八〇年寫作並出版了《食齋指迷》，⁸有的放矢地規勸民間宗教信徒放棄錯謬的信仰，改信基督教。這本冊子直到一九〇〇年後還在刊印。⁹在長江下游地區，倫敦會的傳教士表揚了某教會的一位本土領導，說他是個「極為熱心的人，雖然兩年之前他還是個虔誠的食齋者」。¹⁰在浙江，洋槍會的頭目應萬德等人於一八九九年前後均定期到英國監理會的教堂聽道，並都是「耶穌教堂極為器重之人」。¹¹在福建地區，長老會傳教士於一八七九年報告同安地區有些齋教徒接受了福音：「受洗的人中大部分和很多慕道者都來自這個教派。」¹²還有報告指出，美國

Missionaries in East Shantung (Cambridge: Harvard University Press, 1976), p. 111.

5. Joseph Edkins, "Religious Sects in North China", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 17.7 (1886), p. 251.
6. Margo S. Genwurtz, "The 'Jesus Sect' and 'Jesus Opium': Creating a Christian Community in Rural North Honan, 1890-1912", in Roman Malek S.V.D. (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ, Volume 2* (Monumenta Serica Monograph Series L/2; Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica and China-Zentrum, 2003), p. 701.
7. George Miles, "Vegetarian Sects", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 33.1 (1902), p. 1.
8. J. W. Brewer, "Report of The Hankow Tract Society for the Year 1880", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 12.2 (1881), p. 102.
9. Miles, "Vegetarian Sects", pp. 1-10.
10. J. Macgowan, "The History of Self-support in the London Mission", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 19.1 (1888), p. 7。由於多數民間教派有吃素的教規，且中國民間信仰多強調吃素，所以當時傳教士多指稱民間信仰持有者為「食齋者」。
11. 李性忠整理，〈海門教案始末〉，載《近代史資料》總第 82 號，頁 135。
12. "Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church (USA)", in *Annual Report* (1879), p. 68.

公理會在福建邵武招納齋教徒。¹³曾在廈門居住了很長時間的荷蘭學者格魯特高延 (Jan Jakob Maria de Groot) 則根據大量材料得出結論說，先天教的信徒對基督教教義有着強烈共鳴。¹⁴

與民間教派的這種互動並不局限於新教。十九世紀最後幾十年間，天主教魯南聖言會傳教士吸收的絕大部分皈依者來自遭到取締的白蓮教組織。¹⁵在一八八〇和一八九〇年代早期，許多山東南部的民間教派信徒向聖言會安治泰 (John Baptist Anzer) 神父和他的同事們直言要求加入天主教會，主要是為了躲避官府的緝拿迫害。原教派首領則被安治泰神父和其他歐洲傳教士立為天主教教會的平信徒領袖。¹⁶

諸如以上此類的改教事件，自清中期開始，特別到了一八六〇年代之後，其頻率之高、範圍之廣，已經構成了一種獨特的文化現象。作為最早關注此現象的研究者之一，裴士丹 (Daniel H. Bays) 認為，雖然中國人皈依基督教的原因多樣，並不是所有皈依者都是民間教派成員，但有一點仍是確鑿無疑的，即從一八六〇年到一九〇〇年間，在中國民間教派最根深葉茂的華北平原、長江中游平原和福建省，民間教派成員是基督教皈依者的主要來源。¹⁷而這，也成為中國基督教跨文化現象的主要特徵之一。¹⁸那麼，出現這一現象的原因究竟是甚麼？本文擬從宗教社會學和文本敘事學這兩個路徑來探究其成因。

13. 蘭金，〈古田事件——一八九五年基督徒與菜會的鬥爭〉，載《義和團研究會通訊》4，頁13。

14. J. J. M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China* (Amsterdam: Johannes Muller, 1903), p. 192.

15. 包德威，〈山東的基督教、白蓮教與義和團三者關係的一個新解釋〉，載齊魯書社編輯部編，《義和團運動史討論文集》（濟南：齊魯書社，1982），頁528。

16. Daniel H. Bays, "Christianity and Chinese Sects: Religious Tracts in the Late Nineteenth Century", in Suzanne Wilson Barnett & John King Fairbank (eds.), *Christian in China: Early Protestant Missionary Writings* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), p. 126.

17. 同上，頁123。

18. 同上，頁134。

一、作為社會現象的改教事件：一個宗教社會學的考察

群體皈依幾乎是一種神秘現象，因為它看起來是那麼無理性。用社會科學家的話來說，群體皈依可以是因為「群體本能」（herd instincts），¹⁹「感染性群體心理」（contagious crowd psychology），²⁰「集體意識和集體無意識」²¹等等。本文的分析在不排除以上集體心理成分的前提下，主要將群體作為單個理性人之集合來理解。

1. 社會資本

斯達克（Rodney Stark）的宗教社會學理論告訴我們，人們在做宗教選擇時，會試圖保持他們的社會資本。個體的社會網路和關係影響個體所作的宗教選擇。²²社會資本主要是由人際依戀（attachments）構成的，個體往往需要在選擇宗教歸屬的時候與其親友保持一致，需要盡可能地調整自己的宗教行為而與其交往圈子成員的宗教行為看齊。控制理論認為，人們順從是因為相信當被發現為越軌時，他們所失去的比他們從越軌行為中所得到的更多。有些人越軌，有些人順從，因為人們在順從的利害關係上有所不同。²³民間教派信徒在皈依前處於被社會其他階層和社團邊緣化、孤立化的狀態，所以，對於置身教派的個體信仰者而言，教派團體是人際依戀而形成的社會網路：不順從教派多數人，就存在着人際依戀破裂的危險。這種代價是高昂的。

改教案例顯示了兩種常見的集體改教現象：一為教派首領對基督教產生了濃厚興趣，於是，大批信眾就跟着集體改教，

19. Wilfred Trotter, *Instincts of the Herd in Peace and War* (New York: Cosimo Classics, 2007).

20. Gustav Le Bon, *The Crowd: A Study of the Popular Mind* (New York: Macmillan, 1896).

21. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (London: George Allen & Unwin, 1915).

22. 羅德尼·斯達克著，楊鳳崗譯，《信仰的法則》（北京：中國人民出版社，2004），頁148。

23. 同上，頁147。

如美國公理會傳教士博恆理（Henry Porter）特別為之撰文的八卦教頭領李大肚子²⁴和侯氏²⁵的案例。明恩溥也講過一八八一年一個教派集體皈依的事：住在幾裏外的一個教派首領聽說有新的教義，就邀請牧師到他的村子去。這位首領向牧師直言：「如果我加入你們的教派，那麼會有五千人跟隨我。」²⁶這樣的群體性皈依所突顯的是教派首領對於整個團體信仰選擇的決定性作用，符合將群眾性改教歸功於先知或講道人之個人領袖魅力的克里斯瑪（charisma）理論。改教的第二種情況通常發生在民間教派大難臨頭之際。基督教不僅依靠其經濟實力，以救濟慈善和諸多優惠條件贏得信徒，對於民間教派的信徒而言，更是一個可供皈依者「搭便車」的避風港。²⁷躲避官府迫害而集體受洗為基督教徒的改教者並不需要與原有的社會關係發生破裂，個體的社會網路被完整地挪移到基督教，其在改教過程中付出的社會成本幾乎為零。而新的基督教團體又能給予他們法律上的保護，在各種爭訟中獲得利益，使他們在資源競爭中處於優勢地位。皈依基督教成了某些民間教派群體性和個體性的生存策略。

那麼，是否能下結論說，民間教派信徒改教在社會資本上不但不需要付出成本，反而還因為進入基督教教會後能獲得特殊的法律保護，而獲得了報酬？恐怕並沒那麼簡單。因為，一方面，群體內的個體具有差異性，在順從的利害關係上也有所不同，所以，即便在首領決定改教並在表面上一呼百應時，依然有人可能選擇留在原教派。這樣，改教者的人際依戀仍然面臨着破裂或局

24. Henry Porter, "A Modern Shantung Prophet", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 18.1 (1887), p. 18.

25. Henry Porter, "Hou Sheng Ch'ing, A Native Preacher", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 18.5 (1887), pp. 183-187.

26. Arthur. H. Smith, "Sketches of a Country Parish", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 12.4 (1881), p. 325.

27. 狄德滿著，崔華傑譯，《華北的暴力和恐慌：義和團前夕基督教傳播和社會衝突》（南京：江蘇人民出版社，2011），頁 164-168。

部破裂的危險。而且，有改教意願者不一定最終被基督教會正式接納。特別當傳教士越來越明顯地意識到，他們可能受到改教者的愚弄，教會成為搭便車者的安樂窩時，就更嚴格地審定改教者的資格。²⁸另一方面，即便獲得了憑藉武力而來的法律保護，來自異域的基督教，還是和偏離主流宗教傳統的民間宗教一樣，都屬於與主流文化不同的，擁有和周圍社會不同的規範與價值的小教派（Sect），甚至為奇異宗教（Cult）。兩者的相同性在社會資本層面都表現為高張力群體。也就是說，民間教派和基督教在中國都是異常的和越軌的文化，是文化之中的次文化。根據斯達克的理論，一個次文化越是異常，對於信奉者的生活各方面影響越大，而一個宗教組織跟周圍的張力程度越高，對於這個宗教組織的委身就越排他、深廣和昂貴。²⁹十九世紀下半葉，基督教的「異域性」無疑增強了其「異常性」，如果確實權衡委身於基督教的代價和利益，必須考慮到皈依者將「自決於人民和社會」的危險處境。民間宗派教徒在群體改教後獲得的主要社會回報價值是治外法權的保障，但這種治外法權在中國實際的鄉土生活中不僅常常無法完全落實，而且會造成更嚴重的來自鄉村其他社群的暴力攻擊。³⁰民間教派成員加入基督教會，很可能會引起原教派的強烈不滿，改教者則被視為可恥的背叛者。著名的古田教案，就是由齋教和基督教在福建古田地區的競爭所引起的。³¹所以，純粹由治外法權等社會回報價值而改教的民間教派信徒在皈依之後不久即出現「猶豫不絕」、「不冷不熱」，甚至歸回原教派的現象，³²因為這些人需要通過權衡宗教委身所需要付出的代價和

28. John Livingstone Nevius, "Methods of Mission Work", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 17.5 (1886), pp. 301-302.

29. 羅德尼·斯達克著，楊鳳崗譯，《信仰的法則》，頁180。

30. 狄德滿著，崔華傑譯，《華北的暴力和恐慌》，頁178-188。

31. Mary Backus Rankin, "The Ku-tien Incident (1895): Christians versus the Ts-aihui (菜會)", *Papers on China* 15(1961), pp. 37-38.

32. Smith, "Sketches of a Country Parish", p. 324.

得到的利益來確認自己的宗教歸屬。而那些經過猶豫掙扎最後沒有離開教會的新教徒依然面臨着巨大挑戰。前文提到的傳教士慕拉第於一八八七年在沙嶺村收穫的第一批教徒到了一八九〇年就迎來了第一場「逼迫的暴風雨」，遭到當地家族頭領和怨氣難消的民間教派信徒群起攻擊。慕拉第傷心地說，崇拜儀式被迫中止，女性慕道者被迫嫁給非基督徒，「外國魔鬼」被粗魯地趕跑。³³

在與其他社會群體發生衝突時，有些人遊移不決，有些人放棄新信仰，同樣也有人反而更堅守信仰。慕拉第特別提到一位原老天會首領譚厚邦（Dan Ho Bang）在一八九〇年及之後的苦難中表現忠貞，而這位老天會首領在當初加入基督教會時就遭到原教派成員的反對。³⁴問題就在這裏：如果教派成員改教都是為了追求「社會收益最大化」，那麼為甚麼會有人冒着哪怕要付出生命的代價而改教並堅持新信仰？這裏牽涉到宗教補償的問題。

2. 宗教補償

補償和報酬是兩個不同而互有關聯的概念。斯達克曾在《基督教的興起》（*The Rise of Christianity*）一書中用形象的例子對二者加以說明：一個孩子問父母要一輛自行車時，父母提出，孩子要在一年裏保持房間整潔，而且在這一期間成績不得低於 B，這樣就可以得到這輛自行車。這時，渴求的報酬有了設定所代替的補償。補償和報酬之間的不同之處也顯明出來：後者是希望獲得之物，而前者是獲得報酬的一個提議。³⁵在宗教領域，補償通過「喚起超自然力量來承諾永生、與分離者再度

33. Moon, "Work in Pingtu", p. 116.

34. 同上，頁 117。

35. 羅德尼·斯塔克著，黃劍波、高民貴譯，《基督教的興起：一個社會學家對歷史的再思》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 201。

團圓、完美的靈魂或是無窮的賜福」。³⁶這種補償的真實性和兌現都植根於另一個現實。永生天堂的補償似乎可以解釋為甚麼譚厚邦等人在苦難中表現忠貞，但難道只有基督教給予信徒這樣的補償嗎？譚厚邦案例的記錄過於簡單，我們無法從中獲得更多必要資訊，但我們可以分析一下有更多文獻記載的關於許揚美牧師和廈門教徒汞的心路歷程。

許揚美在信基督教之前「常念佛茹素，想望天堂，及長生不老之丹，禮天地敬聖」，³⁷「以多方求不得尋不遇，想來想去屢發為疾」。³⁸當兄長勸其入基督教時，他決定先去求問一下觀音。「是夜焚香燒燭，切禱曰：『一拜上帝，據云，諸神佛俱當棄絕。爾果有靈，乞即顯聖及是時報其瀆爾之罪，以助我。不然弟子亦未如之何矣？』徹夜求籤，絕無聲響。」原有的信仰對象沒有給許揚美任何答覆，這使得他「惟有不勝慨歎而已」，第二天按約定與其兄一起到了真神堂禮拜。³⁹之後，許揚美不僅接受洗禮，還任專職傳道為教會服務。

另一位廈門教徒汞（Gong, silver）在預備加入教會時猶豫不決。他的解決方法和許揚美如出一轍：恭恭敬敬地站在家裏供奉的神靈牌位前，制籤問卜，詢問這位神靈自己改教的選擇是否明智。在兩次得到神靈肯定的答覆後，汞終於正式成為一名虔誠的基督教徒。⁴⁰

這兩位改教者在被引入教會和最終皈依前都有一個掙扎過程，二者都通過求籤占卜或直接詢問的方式，試圖從原信仰對象那裏得到改教正確性的確證。許揚美在他認為最有靈性的白磁觀音前沐浴焚香、徹夜求籤。他求問的關鍵是，如果信了基督教的

36. 同上，頁 202。

37. 許揚美，《許牧師信效錄》（上海：上海華美書局，1917），頁 3。

38. 同上，頁 4。

39. 同上。

40. W. S. Pakenham-Walsh, *Some Typical Christians of South China* (London: Marshall Brothers Keswick House, 1905), p. 48.

上帝，那麼其他神靈，當然也包括你——觀音，我都不能夠再敬拜了。這是因為，基督教強烈的排他性拒絕信徒從多個宗教來源獲得補償。許揚美繼續請求觀音顯聖，但觀音卻沒有發出任何聲響，似乎是以一種預設的方式允許了他的改教。廈門教徒永求籤徵詢神靈的意見，在第一次得到肯定答覆後仍然忐忑不安，直到第二次繼續得到肯定回覆後才決定正式改教。

由於宗教補償植根於彼岸世界的另一個現實，沒有人能夠確知某一種宗教的補償是真實的，或者，比另一種宗教所允諾的補償更真實。也就是說，宗教補償是無法估價的，選擇某一宗教補償的人需要冒險。但另一方面，宗教補償在一定程度上至少可以通過比較來獲得部分估價。通過前任信仰對象在新信仰對象面前的自認不如，許揚美和永獲得的資訊是：新宗教所能提供的補償要大於原有宗教。有意思的是，獲得這種關於新宗教補償之確切性的手段是從原有信仰中獲得的一種宗教報酬。這裏的關鍵字是「顯聖」。兩位改教者都希望在神靈「顯聖」的基礎上，對自己的信仰進行「理性選擇」，哪怕「顯聖者」與新信仰體系毫無干係甚至彼此衝突：關鍵不是誰是顯聖者，而是這種「顯聖」，或者包含更多內容的「神蹟」，是信徒所能獲得的重要宗教報酬。進一步而言，作為集體的產物，宗教為人們提供補償的可信度也是建立在社會互動和交流之上的，⁴¹宗教補償當然需要宗教團體不斷強化其被認知的價值。而宗教團體強化此價值的方式是多樣的，其中，及時提供定量的宗教報酬顯得至關重要。比如，由神蹟奇事帶來的醫治和康復一直是各種宗教增強其可信度的方式，基督教也不例外。在更著名的席勝魔故事中，我們可以清晰地看到，神蹟奇事成為人們為宗教進行估價的主要憑據：席氏在皈依基督教後，雖然村裏人不認同他的新信仰，但都知道席的禱告很靈。在全村陷入

41. 羅德尼·斯塔克著，黃劍波、高民貴譯，《基督教的興起》，頁205。

乾旱困境時，他們向自己崇拜的神靈求告，但沒有果效，所以就轉而請席勝魔為村子向基督教的上帝求雨。天降甘霖後，席勝魔和他的那位神都受到村人的禮遇。⁴²

當然，宗教補償並不單單來自於定期加強的宗教報酬，也無法完全按照神蹟奇事的顯現來估價。宗教補償是個宗教社會學概念，但它的指涉其實超出宗教社會學所能涵蓋的解釋空間。也正是在這裏，把人類理性單純視為「工具理性」之主流宗教社會學顯現出其局限：工具理性的邏輯不能用來討論價值理性，而宗教背後的「宗教性」（religiousness）不僅需要完整的理性構成，還不可忽視其追求生命意義之精神與靈性的面向。這也正是我們在下文以文本敘事學進路將要考察的問題。

二、作為語言事件的改教現象：一個文本敘事學的考察

晚清部分對中國民間教派感興趣的西方傳教士和研究者在經過一定接觸與研究後，不約而同地認為改教現象背後有一個重要因素，那就是基督教的各種福音冊子對民間教派信徒有很大吸引力。應該說，從一八六〇年代起，文字事工成為新教在華宣教的一個重心，在中國沿海和內地（如武漢）的城市，每年都有大量基督教傳教冊子發行。⁴³而且，這些傳教冊子在早期大部分都是免費發放的。這與中國傳統中的「分善書」類似，是中國百姓所熟悉的，和修路、築橋並列的三大功德之一。⁴⁴中

42. Mrs. Howard Taylor, *Pastor Hsi: Confucian Scholar and Christian* (London: China Inland Mission, Lutterworth Press, 1949), pp. 82-83.

43. 基督教傳教冊子 (Christian tracts) 是指以基督教為主題，闡釋基督教主要教義，且旨在使得閱讀者皈依基督教的短小文本，其長度可在一頁到幾十頁間。參見 John Tsz Pang Lai, *The Enterprise of Translating Christian Tracts by Protestant Missionaries in Nineteenth-Century China* (D.Phil. dissertation in Oriental Studies, University of Oxford, Wadham College, 2005), p. 73.

44. 早期來華傳教士已經認識到可以利用「分善書」的形式將基督教傳教冊子分發給民眾。一八六〇年代中期之後，傳教冊子基本不再免費發送，但仍非常廉價，多以成本費之半價出售，以確保這些讀物有合理的價格的同時，不致被當作紙錢燒掉或用來當包裝紙浪費。參見 A. E. Moule, "On the Sale of Books and Tracts to the Chinese", *The*

國民間教派有強大的經文傳統，不同教派團體使用各種經卷冊子，很多時候教派之間共用一些經卷。但由於清政府長期對民間教派經卷進行查抄，對於普通信眾而言，經卷是可望不可及的。另外，中國民間敬字惜紙的傳統也使得任何與經卷有着相似形式的讀本變得異常珍貴。因此，通過各種管道免費或廉價發放的基督教宣教冊子對底層百姓而言是有莫大吸引力的。丁韋良（W. A. P. Martin）在一八八七年提到，傳教士們應該「認識到本土宗教冊子大有可為，要預備我們的『小冊子十字軍』（Tractorian crusade）」⁴⁵。裴士丹更在二十世紀八十年代的一篇論文中推測說，「民間教派信徒皈依基督教的一個重要媒介即為經卷，也就是通過所用經卷的改換（從民間教派的經卷轉移到了基督教文學作品）而達成信仰內容的轉換」。⁴⁶裴士丹未嘗對此推測做具體論證，本文擬從文本形象、敘事結構和隱喻指涉三方面來討論民間教派文學和基督教文學的相似和平行現象，以探討由文本構成之象徵世界的可替換性。

1. 最高創世神的形象

晚清基督教文學作品與中國民間宗教文學的相似性顯而易見，因為這種相似性首先表現於語詞層面。當時新教傳教士在譯介基督教的主要概念時，經常借用中國已有宗教的語言，如「天堂」（Heaven）、「地獄」（Hell）、「罪」（sin）、「悔」（repentance）、「贖」（redemption）、「救世者」（savior）和「靈魂」（spirit or soul）。這使得教派成員很容易認為此類文本就是自己熟悉的經卷之一種。另一種相似性則指

Chinese Recorder and Missionary Journal (Oct 1868), p. 105; Justus Doolittle, *Social Life of the Chinese* (London: Sampson Low, 1866), p. 170.

45. W. A. P. Martin, "The Native Tract Literature of China", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 18.10(1887), p. 374, 373.

46. Bays, "Christianity and Chinese Sects", p. 133.

向神靈形象，特別是創世神的趨同。荷蘭學者高延於十九世紀末在廈門一帶收集了大量材料，他認為：「先天教的許多信徒對於基督教教義有着強烈共鳴。天主教和先天教一樣，都對文字和偶像世界着迷……除此之外，概念上的雷同更加深了誤解：先天教信仰從無極而生萬有的創世說難道不會讓人聯想起天主教的創世紀嗎？先天教徒甚至認為拯救者耶穌就是一位類似於釋迦牟尼的燃燈佛。」⁴⁷與先天教徒類似，從八卦教徒改信基督教的信徒似乎也認為「無生」就是「耶和華」，故此，博恆理專門撰文對八卦教教義中創世論部分作了介紹，並試圖辨析「無生」與「耶和華」的不同之處。⁴⁸

中國民間宗教雖然派別眾多，其中的神靈譜系也不盡相同，但其共同點是以「無生老母」為最高主神，以燃燈、釋迦、彌勒（或彌陀）所謂「三世佛」為主，以眾多的神佛、菩薩為基礎的呈「金字塔」形的層級結構神系。⁴⁹這個神靈譜系擁有眾多神佛，《佛說皇極金丹九蓮正信皈真寶卷》中就記載了大約三百三十五尊佛所組成的佛部以及由各種名目的一百一十五位菩薩所組成的菩薩部。故此，無生老母也常被稱之為「天地三界十方萬靈真宰」，乃是執掌儒釋道三教諸多神靈，管理天地樞機，囊括萬有之靈的至尊神。民間宗教學者梁景之認為，無生老母最高神地位的確立經歷了從本體人格化神（元靈、古佛無生）、人格化父母兩性神（分靈、無生父與無生母、祖與母）、整合性或一體化的母性最高神（無生父母、無生老母、祖母、老古佛、老佛、古佛）三個階段，而老母的出現則標誌着普天之下人類即皇胎兒女之共母的最終形成。⁵⁰

47. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, p. 179, 192.

48. D. H. Porter, "Secret Sects in Shantung", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 17.1(1886), pp. 4-5.

49. 劉雄峰，〈導論〉，載《明清民間宗教思想研究——以神靈觀為中心》（成都：巴蜀書社，2011），頁7。

50. 梁景之，《清代民間宗教與鄉土社會》（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁53。

可見，「無生」是佔據了這個龐大的神靈金字塔結構最高端的主神，雖然其「生男女」、「變春秋」，「從無生有」的創世特點與基督教的“God”相似，但身處多神論譜系中的她顯然不是基督教一神論教義中那個「獨一無二」的至高神。從傳教士的角度而言，釐清二者的差異是非常重要的，這由基督教以一神論為基礎的神學決定；但從民間宗教信仰徒作為接受者的角度而言，那位被他們稱作「真神」或「真天爺」並借此名與佛教或道教的其他低階神祇相區別的「無生」卻很容易與基督教宣稱的「真天爺」耶和華混同。除了創世論上的雷同，「真神」和「真天爺」的名稱中暗指了其他系統之神靈的「非真」，這就使得長期被中國主流宗教邊緣化的民間教派信眾有更強烈的「求真」意識，而基督教對耶和華作為神祇之「真」的強調及其排他的特性自然契合了民間教派信徒的這一訴求。當然，這是接受者「一廂情願」看到的相似性。二者在更深層面還有其他相似之處嗎？

2. 「還鄉」的敘事結構

儘管民間宗教經卷五花八門，但基本上都以「無生老母，真空家鄉」為其信仰主線。⁵¹清代官員黃育榘在審查了大量民間教派的案件後總結說：「閱其文詞，則妖妄悖謬，煩冗錯雜，總不離乎真空家鄉無生老母之語。」⁵²所謂「真空家鄉無生老母」之語，乃指無生老母開闢天地、創造人類之後，因為「乾坤冷清，世界空虛，無有人煙住世」，就吩咐這九十六億皇胎兒女「往東土住世」。老母原指望兒女能靠自身靈性安居樂業並建立井然秩序，卻怎奈兒女們「來東土貪戀着酒色財氣，一個個盡迷在景界紅塵」。⁵³貪戀紅塵，被酒色財氣迷亂了心性的

51. 同上，頁 34。

52. 黃育榘，〈破邪詳辯序〉，載《清史資料》第 3 輯（北京：中華書局，1982），頁 4。

53. 〈龍華寶經·古佛乾坤品第二〉，載《明清民間宗教經卷文獻》第 5 冊（台北：台灣新文豐出版公司，1999），頁 651-652。

兒女面臨着各種劫難，老母於是建立了一套當極掌教的治理模式：「三佛續燈」、「三佛治世」「三極輪轉」，即令燃燈、釋迦、彌勒或彌陀三佛分掌天盤，以統治世界的時空秩序體系。⁵⁴由於皇胎兒女面臨各種末劫之災，無生老母即派遣彌勒或彌陀臨凡拯救，其最終目的乃是「收補原數」，讓九十二億皇胎兒女全部皈家認祖。

在此故事敘述中，有一個基本敘事結構，即「離家—墮落—劫難—救度—歸家」。這個敘事結構幾乎是所有明清民間宗教體系的核心內容。所謂「還鄉」，即「皈家認祖」，乃是推動敘事波浪向前翻滾的關鍵動力。有意思的是，《聖經》也有這樣一個「家鄉」的概念，而「還鄉敘事」在基督教傳統中同樣帶有濃郁的元敘事意味。《創世記》記載了世界的主宰耶和華創造宇宙萬物與人類的經過，之後人類始祖亞當與夏娃因違反上帝禁令，偷吃分辨善惡樹上的果子而墮落。在被耶和華逐出伊甸園之後，不僅必須「汗流滿面才得糊口」，而且還得面臨「終歸於塵土」的死亡命運。⁵⁵但是，亞當夏娃及其後裔們得到耶和華的憐憫，所以，他們還是有回到天上家鄉的機會。⁵⁶

在基督教歷史上，寄居世界者離開屬世家鄉，走向天上家鄉的敘事結構被一再發展和演繹為朝聖者的信仰之旅模式：一個被神賜福的人，在神的恩典下離開頗具誘惑力的受俘之地而走向真正的福分之地。奧古斯丁率先在《上帝之城》（*De Civitate Dei*）中發展了這種模式，之後的喬叟（Geoffrey Chaucer）、斯賓塞（Edmund Spenser）直到班揚（John Bunyan）都繼承着這種以《聖經》文本傳統為基礎的敘事模式。

下文將以同治四年京都福音堂藏版的《天路歷程官話》分析晚清來華基督教讀物中通過「還鄉敘事」所呈現的兩種空間

54. 梁景之，《清代民間宗教與鄉土社會》，頁 54。

55. 參見《創世紀》第一至三章。

56. 參見《希伯來書》第十一章 11-14 節。

形象，並將之比較於在同時期流行的《龍華寶經》中同樣基於「還鄉敘事」所呈現的兩種空間形象。由此，我們可以大略從文本敘事角度窺探基督教與民間教派隱喻指涉的平行現象。須說明的是，本文選擇《天路歷程》與《龍華寶經》作為兩個信仰系統的代表文本進行比較研究，並非因為它們相比其它文本更具典型性，而主要因為這兩部經典在晚清同一時期都是各自信仰系統內的「最暢銷讀本」，⁵⁷且二者的敘事結構和隱喻指涉都極具代表性。

3. 兩種空間的隱喻指涉

在《天路歷程》中，開篇即是一個對於凡俗世間的比喻：世間好比曠野。⁵⁸接着，故事中的主人公「基督徒」決定離開他出生、長大並一直生活的地方「將亡城」，因為他從「傳道」處得知：「這城將亡，若是長住在那兒，早晚要陷下去，比墳墓還低，就是下地獄。有硫磺火燒的所在。」⁵⁹在類似中國古代遊記體的章回敘事中，「基督徒」展開了充滿艱難險阻的「天路歷程」，而這個歷程的終點則是另一座「城」——「天城」：

全是珍珠寶石建造的，街道都是鋪着黃金。故此那城極其燦爛榮耀，太陽照着，耀眼金光的。⁶⁰

57. 從《天路歷程》在晚清的翻譯版本數目和印行版次來看，其在十九世紀下半葉受到中國讀者的廣泛歡迎，基督教各在華差會非常重視此書的譯介，將之作為在華傳教事業中文字傳教的重要方式。（參見拙作，《聖像的修辭——耶穌基督形象在明清民間社會的變遷》〔北京：中國社會科學出版社，2011〕，頁166-168。）《龍華寶經》是十七世紀最重要的教派文學作品，一直到清末民初都十分流行。民間宗教學者宋軍博士告知筆者，他曾見一函題為《三寶聖經》的清末經卷，裏面裝着三部寶卷，即《龍華寶經》、《接續蓮宗寶卷》和《皇極寶卷》，由此也可見《龍華寶經》在清末是重要經卷之一。

58. 《天路歷程官話》，賓為霖譯，同治四年京都福音堂藏板，卷一，第一頁。

59. 同上，卷一，第三頁。

60. 同上，卷五，第二十頁。

我們長生不死，永遠在那裏住……把榮耀得冕旒給我戴，光華的衣裳給我穿，叫我身子同太陽一般……在那個地方，啼哭煩惱一概沒有。那裏的主必把我的眼淚擦乾了……⁶¹

《天路歷程》中這些對於天城的描述都不是作者班揚或譯者賓為霖（William Chalmers Burns）憑空想象的，而是根據《聖經》各卷書中對於天國的描繪而進行的重述，因此，作者在每一句話邊都注明《聖經》出處。作為一部寓言小說，《天路歷程》其實是一個擴展比喻（extended simile/metaphor），是一系列比喻的結合體，其中最重要的比喻就是在整個故事發展中反復提到的兩座「城」。如果說，隱喻是想象的詞語定向，那麼，從《天路歷程》的語言中所生成的形象就是兩座「城」：其一是作為「將亡城」的世俗之城，其二則是「基督徒」的終極目標——「天城」，二者分別對應着《希伯來書》中的「已經離開的家鄉」和「一個更美的家鄉」。

那麼，民間教派寶卷中所說的「家鄉」又是個怎樣的觀念？當「家鄉」一詞最早出現於羅教的《五部六冊》中時，它主要指內在於人自身中的人的本性，而並沒有明確指向外在性的某一空間場所。⁶²也就是說，人類的災難源自喪失了本性，一旦人們能夠回歸本性，那麼就是回到了極樂世界的那個家鄉。此一「本性即是家鄉」與「回歸本性」的敘事蘊含着宋明理學對於心性之體認的影響，然而，在《五部六冊》之後的寶卷中，逐漸出現了將此內在心性家鄉向外轉為一個空間概念的趨勢：家鄉不再僅僅是內在的本性，而且更是一個與「此岸」的

61. 同上，卷一，第五頁。

62. 在《苦功悟道卷》中提到這一概念說：「一切萬物何處出，本是家鄉能變化。一切男女何處出，本是家鄉能變化。」這裏的家鄉類似於所謂的「自在天宮」、「極樂國」。

「流浪家鄉」相對應的空間處所。⁶³所謂「還鄉」，也即是從污濁墮落且充滿劫難苦楚的「東土」、「流浪家鄉」歸回到人類被創造時的那個出發之地：無生老母的天宮。在《龍華寶經》「家鄉走聖品第四」中這樣描繪家鄉的景象：

家鄉有座太皇宮。諸佛現金身。菩薩圍護繞。羅漢放光明。……其四家鄉聖景人難曉。有一對頻伽鳥。鸚鵡滿空飛。供命開言道。演音歌唱妙中玄妙。其五家鄉景界人觀見。殿閣樓台院。遍地長黃芽。步步金蓮現。香風圍繞着性走家鄉。

這一家鄉是老母諸佛菩薩共處之所，其殿閣樓台晶瑩剔透，美妙榮華富貴至極。相比之下，皇胎兒女所處的「流浪家鄉」則是哀鴻遍野、慘不忍睹的場景：

饑荒早澇，又不收成，山東人民人吃人年。人人扶牆而死，夫妻不顧，父子分離，來在北直，又遇饑饉而死。……勞病年成。山搖地動，黃河水潮淹死人民。蝗蟲荒亂，陰雨連綿，房倒屋塌無處安身。遭此末劫災年，考證人心。⁶⁴

正如我們從《天路歷程》中看見兩個「家鄉」，即兩座「城」的形象，《龍華寶經》也清晰地呈現出「老母家鄉」和「流浪家鄉」這兩個差別鮮明的形象。兩個文本都相當誇張地使用了對比的修辭手法以顯示世俗之城的荒謬感和天上之城的華美榮耀。「流浪家鄉」的苦難來自皇胎兒女「貪花戀色、爭

63. 關於家鄉、還鄉的含義，詳見馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》（北京：中國社會科學出版社，2004），第五章第4節。

64. 《龍華寶經·末劫眾生品第十八》。

名奪利、嫉妒諂虛、無明障礙、遮障光明、昧卻前緣、不想父母，而失迷家鄉」，⁶⁵無生老母將其災難歸於「五百年前，積聚業愆。斯乃自作自受。無由可釋也」。⁶⁶《天路歷程》中「將亡城」的歷史亦是人類反抗上帝的歷史，「城」所鐫刻着的正是人們對於上帝的反抗之名。這「世俗之城」與皇胎兒女淪落紅塵一樣，都起源於欲望的不正義性，其形象乃是罪的無聲無形的意願所呈現出來的有形的形象。在這裏，由不正義之欲望而構成的罪孽成為「城」的形狀。

《天路歷程》與《龍華寶經》中由敘事隱喻所呈現的兩個空間不僅指涉了「罪」與「無罪」的天淵之別，還進一步建構了個人和社群的敘事身份。《天路歷程》是所謂的「天國子民」的自我記敘方式，它給基督徒信仰生活帶來的涵義是：天國子民不屬於地上的任何一個國度和城市，那是一種具有無與倫比的尊嚴的身份。獲得這種身份確認，就意味着承認自己在世上是客旅，是寄居的，要尋找一個在天上的家鄉。在《天路歷程》中，我們從其名字上就能看到對這種身份確認非常明白的表達：所謂「天路客」（Pilgrim），就取自英文欽定本《聖經》，指在世寄居而正邁向天上家鄉的人。從更現世的層面而言，這一身份確認更意味着無論在世上將遇到多少艱難困苦，具有天國公民身份的人都要始終以此身份為盼望與榮耀，在這種身份意識的指引與鼓舞下，將人的本質中最高貴的、肖似於神的那些「屬天特性」發揚出來。《龍華寶經》亦是如此。皇胎兒女皆是無生老母的後代，他們曾經在原籍家鄉走聖：「個個見的無生父母，人各都有身光罩體。要來就來，要去就去。縱橫自在，絲毫不掛，以無攔擋。」⁶⁷此情此景與《聖經》「創世紀」描述之亞當、夏娃於伊甸園時赤身裸體、來去無礙、快

65. 《龍華寶經·家鄉走聖品第四》。

66. 《龍華寶經·末劫眾生品第十八》。

67. 《龍華寶經·家鄉走聖品第四》。

活逍遙的光景何其肖似！那位身在家鄉的無生老母則晝夜思念兒女，許多經卷都對此做了極富感染力的描摹，比如《龍華寶經·三佛續燈品第十三》中的「玉蓮曲」這樣唱道：

老天真老天真。想起兒女淚紛紛。每日家叫我。常常
問。早回心。緊加功。龍華會來家安身命。

通過對無生老母的思念之情，民間宗教經卷文本更強化了人類作為「皇胎兒女」的身份和地位。由此可見，兩種敘事傳統皆從「天上家鄉」的空間形象中獲得了對於個人和群體主體身份的一種確認，使得斷裂、碎片化在「流浪家鄉」的人們重新在敘事中獲得了一種安身立命的連續性。「天上家鄉」，可以說是文本敘事通過隱喻而惠賜了屬天的身份，而這種身份乃是人們歷史意識的來源。個人和社群都在他們的故事或歷史敘事中建構他們的身份。舉例而言，以色列人就是在《聖經》故事中成為了一個歷史的族群。⁶⁸同理，信奉無生老母者也在諸如《龍華寶經》這樣的民間宗教寶卷的敘事中成為一個獨特的歷史族群，正是通過寶卷中「無生老母，真空家鄉」的基本敘事，這個族群的人們重塑他們的生活，並賦予「我們是誰」這樣的問題以歷史意識。

另一方面，敘事不僅給予主體一個面向過去記憶的象徵性確認（symbolic confirmation），而且也是對未來的一個象徵性敞開（symbolic opening），二者互補。⁶⁹這一象徵性敞開是基於記憶的象徵性確認而綻放的對於未來的盼望。在《天路歷程》中，

68. 參見游斌，《聖書與聖民：古代以色列的歷史記憶與族群建構》（北京：宗教文化出版社，2011）。

69. Paul Ricoeur, "Myth as the Bearer of Possible Worlds", in Richard Kearney (ed.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester: Manchester University Press, 1984), pp. 36-40.

「基督徒」走在充滿艱險的朝聖之路上，常常得到遠望天城的機會。他在「傳道」、「曉示」等人的指點下，眺望到那個「頂快樂的地方，中間一座宮殿，又高又大，華麗好看得很」，「基督徒」見了那地方覺得「很喜歡，見殿上有人行走，身穿金衣，就說，可以到裏面去不可以呢」？⁷⁰類似的敘述並不是零星的點綴，而是整個敘事結構的基本單元，反復迴響在「基督徒」的天路之旅中。同樣的情形也發生在《龍華寶經》的敘事中。整部經卷中回蕩着天上家鄉都門宮的勝景。一會兒是「天外之天是吾家裏，四面街道金繩界記。玻璃河中有金銀琉璃，樓臺殿閣、珊瑚階砌，無邊的聖景往前再續」，⁷¹一會兒又是「家鄉聖景無窮盡，一縱一那到家中。升仙橋恁縱橫，七寶池中洗紅塵。」⁷²無論是在《天路歷程》還是在《龍華寶經》，關於「天上家鄉」的隱喻都不僅給予人們對現實的新洞察，而且也使得自我在世界中有了新定位和新方向的可能性，而這正是盼望的來源。這也正是利科（Paul Ricoeur）指出的「作為話語的隱喻享受着涉指語言之外之真實的力量」，⁷³即通過隱喻的修辭過程，話語釋放了虛構的力量，而此力量能夠重新描述現實。不僅如此，隱喻指涉（Metaphorical Reference）所達到的更深層次的真實不是經驗世界的真實，隱喻指涉的真實世界包含着「可能性」。利科視這種行動中的，來臨中的「真實」為隱喻話語的本體論功能：每個隱匿着的實存的潛力如花朵般盛開，每個掩藏的行動的能力被實現。⁷⁴在前述兩個文本中，關於兩個空間的隱喻言說了這種真實世界所包含着的「可能性」，這樣的「可能性」並非靜止不動的存在，而是動感的「成為」。

70. 《天路歷程官話》，卷一，頁 21-22。

71. 《龍華寶經·弓長領法品第五》。

72. 同上。

73. Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), p. 6.

74. 同上，頁 43。

三、結論

對於中國社會的大量底層民眾，農民、勞工和匠人而言，由於在儒家大傳統中的邊緣化處境，他們很難得到來自大傳統的支持，此時，關於「皇胎兒女」之身份中蘊含的歷史意識及盼望根源則給予了他們確認自身價值、連續性及安全感、支持感的全新感受，以及整體生命的靈性囑託。按照歐大年（Daniel L. Overmyer）的說法，民間教派對中國社會最基本的貢獻在於其在更深層面上契合了本土團體和個人的需求，因為教派給信徒提供的是一種關於人們存在感的神話解釋：教派給人們個體價值和潛力的直接承諾，而此承諾是基於寶卷的權威性。⁷⁵基督教文學則通過相似的核心概念、故事結構和隱喻指涉，也提供了同樣的身份確證與盼望指向。從這個層面而言，二者的文本所呈現的象徵世界是具有可替換性的。需要指出的是，這種可替換性作為民間教派信徒皈依基督教的原因並不是自足的，必須結合前文關於改教之社會資本和宗教補償的分析，特別是極端情境和宗教補償領域的優劣差異，比如官府對民間教派的鎮壓，基督教的神蹟可能更多、更靈驗等等。綜合考慮文本（text）和情境（context）的共同作用，才能發現在那個獨特歷史時期改變信仰歸屬並不是一個特別艱難的選擇。這種改教（conversion）現象其實更近似於在同一宗教傳統內部發生的改宗（reaffiliation）事件，也就是在宗教傳統內部的轉換。在這種情況下，人們並不改換宗教傳統，而只是加入一個以前傳統中的新群體。這也正是為何晚清民間教派向基督教「送出一份有着風險的友情」，⁷⁶特別是遇有天災人禍的極端壓力時更頻繁地湧向基督教的原因。

75. Daniel L. Overmyer, "Alternatives: Popular Religious Sects in Chinese Society", *Modern China* 2(1981), p. 155.

76. 佛爾白，《中國的社會與宗派主義》，頁 94，轉引自狄德滿著，崔華傑譯，《華北的暴力和恐慌》，頁 194。

然而，如果我們深入到對於二者文本中拯救事件所使用的時態語法時，就會發現兩種宗教傳統在救贖論這一關鍵層面上分道揚鑣了。在基督教，抵達「天城」的唯一途徑是通過「窄門」、「狹路」和「十字架」。因為「天城」，即上帝之城，也就是披戴上帝的形式，而唯有「窄門」（耶穌基督）蘊含着上帝的時空體。救贖，在基督教語境中是以耶穌之死與復活的完成時態發生的。民間宗教的救贖論則走了另一條路徑，它是在「三教應劫」時空秩序體系上構建起來，由「法船」和「龍華會」所隱喻的救度模式。在「三教應劫」體系中，劫難和救度以一個多重迴圈的時空形式出現，二者均處在尚未終結的狀態。所以，當「某些先天教徒認為拯救者耶穌就是一位類似於釋迦牟尼的燃燈佛」的時候，他們其實還是在以民間宗教經文的語法結構來理解基督教。詞彙概念、故事結構、隱喻指涉和時態語法，這些敘事要素都使得作為語言事件的改教現象充滿複雜性，其間「異中之同」與「同中之異」的張力為個體信仰選擇提供了「方便之門」，也同時豎起了一道排他性極強的「艱難窄門」。

歸根結底，所謂「改教」而非「改宗」，就是要離開普度眾生的大路，而重新回到「窄門」，披戴耶穌基督行走天路。個體在改教之初很難真正理解並體認到這點，所以很多人在皈依之後不久即出現「猶豫不絕」、「不冷不熱」，甚至歸回原教派的現象。強調工具理性的宗教社會學對此現象的解釋過度聚焦於代價和收益之類的經濟學定律而忽視了人類價值理性及靈性層面的「宗教性」問題，因此無法整全地給出有效分析。事實上，關於二者救贖論的時態語法分歧才是問題的關鍵。當然，關於改教之後的現象已超越了本文所要論述的範圍，還需另辟專文論之。

褚瀟白

關鍵字：改教 社會資本 宗教補償 敘事結構
隱喻指涉

作者電郵地址：xbchu@zhwx.ecnu.edu.cn

中文書目

- 王見川、林萬傳編。《明清民間宗教經卷文獻》。台北：台灣新文豐出版公司，1999。[WANG Jianchuan, LIN Wanchuan, eds. *Ming qing min jian zong jiao jing juan wen xian*. Taipei: Taiwan Xinwenfeng Publishing House, 1999.]
- 包德威。〈山東的基督教、白蓮教與義和團三者關係的一個新解釋〉。載《義和團運動史討論文集》。齊魯書社編輯部編。濟南：齊魯書社，1982年。頁524-550。[BAO Dewei. “Shan dong de ji du jiao, bai lian jiao yu yi he tuan san zhe guan xi de yi ge xin jie shi”. In *Yihetuan yun dong shi tao lun wen ji*. Edited by Qilu shu she bian ji bu. Jinan: Qilu shu she, 1982. pp. 524-550.]
- 狄德滿。《華北的暴力和恐慌：義和團前夕基督教傳播和社會衝突》。崔華傑譯。南京：江蘇人民出版社，2011。[Tiedemann, R. G. *Violence and Fear in North China: Christian Missions and Social Conflict on the Eve of the Boxer Uprising*. Translated by CUI Huajie. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2011.]
- 芮義德。〈山東德州基督教工作的開端和發展〉。載《義和團研究會通訊》第4期（1987）。頁4-7。[Reed, Alice. “Shan dong de zhou ji du jiao gong zuo de kai duan he fa zhan”. *Yihetuan yan jiu hui tong xun*, 4 (1987). pp. 4-7.]
- 馬西沙、韓秉方。《中國民間宗教史》。北京：中國社會科學出版社，2004。[MA Xisha, Han Bingfang. *Zhong guo min jian zong jiao shi*. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2004.]
- 班揚。《天路歷程官話》。賓為霖譯。同治四年京都福音堂藏板，1865。[Bunyan, John. *The Pilgrim's Progress*. Translated by William Chalmers Burns. Beijing: Jing du fu yin tang, 1865.]
- 梁景之。《清代民間宗教與鄉土社會》。北京：社會科學文獻出版社，2004。[LIANG Jingzhi. *Qing dai min jian zong jiao yu xiang tu she hui*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2004.]
- 許揚美。《許牧師信效錄》。上海：上海華美書局，1917。[XU Yangmei. *Xu mu shi xin xiao lu*. Shanghai: Shanghai Huamei

Publishing House, 1917.]

游斌。《聖書與聖民：古代以色列的歷史記憶與族群構建》。北京：宗教文化出版社，2011。[YOU Bin. *Historical Memory and Ethnic Construction in Ancient Israel*. Beijing: Religious Culture Press, 2011.]

劉雄峰。《明清民間宗教思想研究—以神靈觀為中心》。成都：巴蜀書社，2011。[LIU Xiongfeng. *Ming qing min jian zong jiao si xiang yan jiu: Yi shen ling guan wei zhong xin*. Chengdu: Bashu Publishing House, 2011.]

羅德尼·斯達克。《信仰的法則》。楊鳳崗譯。北京：中國人民大學出版社，2004。[Stark, Rodney. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Translated by YANG Fenggang. Beijing: China Renmin University Press, 2004.]

——。《基督教的興起：一個社會學家對歷史的再思》。黃劍波、高民貴譯，上海：上海古籍出版社，2005。[Stark, Rodney. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Translated by HUANG Jianbo & Gao Mingui. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2005.]

蘭金。〈古田事件—1895年基督徒與菜會的鬥爭〉。載《義和團研究會通訊》第4期（1987）。頁12-17。[LAN Jin. “Gu tian shi jian 1895 nian ji du tu yu cai hui de dou zheng”. *Yihetuan yan jiu hui tong xun*, 4 (1987). pp. 12-17.]

外文書目

Bays, Daniel H. “Christianity and Chinese Sects: Religious Tracts in the Late Nineteenth Century”. In *Christian in China: Early Protestant Missionary Writings*. Edited by Suzanne Wilson Barnett & John King Fairbank. Cambridge: Harvard University Press, 1985. pp. 121-134.

Brewer, J. W. “Report of The Hankow Tract Society for the Year 1880”. *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 12.2

(1881). pp. 101-104.

de Groot, J. J. M. *Sectarianism and Religious Persecution in China*.
Amsterdam: Johannes Muller, 1903.

Doolittle, Justus. *Social Life of the Chinese*. London: Sampson Low,
1866.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*. London:
George Allen & Unwin, 1915.

Edkins, Joseph. "Religious Sects in North China". *The Chinese
Recorder and Missionary Journal* 17.7 (1886). pp. 245-252.

Genwurtz, Margo S. "The 'Jesus Sect' and 'Jesus Opium': Creating a
Christian Community in Rural North Honan, 1890-1912". In *The
Chinese Face of Jesus Christ*. Edited by Roman Malek, S.V.D.
Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica and China-Zentrum,
2003. pp. 685-705.

Hyatt, Irwin T. *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth-
Century American Missionaries in East Shantung*. Cambridge:
Harvard University Press, 1976.

Le Bon, Gustav. *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. New York:
Macmillan, 1896.

Macgowan, J. "The History of Self-support in the London Mission". *The
Chinese Recorder and Missionary Journal* 19.1 (1888). pp. 1-11.

Martin, W. A. P. "The Native Tract Literature of China". *The Chinese
Recorder and Missionary Journal* 18.10 (1887). pp. 369-374.

Miles, George. "Vegetarian Sects". *The Chinese Recorder and
Missionary Journal* 33.1 (1902). pp.1-10.

Moule, A. E. "On the Sale of Books and Tracts to the Chinese". *The
Chinese Recorder and Missionary Journal* 10 (1868). pp. 103-106.

Nevius, John Livingstone. "Methods of Mission Work". *The Chinese
Recorder and Missionary Journal* 17.5 (1886). pp. 297-305.

Pakenham-Walsh, W. S. *Some Typical Christians of South China*.

- London: Marshall Brothers Keswick House, 1905.
- Porter, Henry. "A Modern Shantung Prophet". *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 18.1 (1887). pp. 12-21.
- _____. "Hou Sheng Ch'ing, A Native Preacher". *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 18.5 (1887). pp.183-187.
- Overmyer, Daniel L. "Alternatives: Popular Religious Sects in Chinese Society". *Modern China* 7 (1981). pp. 153-190.
- Rankin, Mary Backus. "The Ku-tien Incident (1895): Christians versus the Ts-aihui". *Papers on China* 15(1961). pp. 30-61.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor*. London, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- _____. "Myth as the Bearer of Possible Worlds". In *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Edited by Richard Kearney. Manchester: Manchester University Press, 1984. pp. 36-45.
- Smith, Arthur. H. "Sketches of a Country Parish". *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 12.4 (1881). pp.317-344.
- Taylor, Howard. *Pastor Hsi: Confucian Scholar and Christian*. London: China Inland Mission Lutterworth Press, 1949.
- Trotter, Wilfred. *Instincts of the Herd in Peace and War*. New York: Cosimo Classics, 2007.

The Conversion as Social Phenomena and a Linguistic Event:

Analysing the Reasons of Folk Religious Believers for Converting to Christianity in Late Qing Dynasty

CHU Xiaobai

Associate Professor

Department of Chinese Language and Literature

East China Normal University

Abstract

In late Qing, especially from 1860 onwards, conversions from Chinese folk religions to Christianity increased significantly. This article uncovers the reasons for the increase by applying the following methodology: firstly, it uses insights from the sociology of religion to suggest that in particular historical situations, believers are incentivized to convert because they need to pay comparatively little social capital; secondly, it deploys the narratology to text theory to interpret the following narrative elements: the image of God, the narrative structure and the metaphorical reference. This approach allows us to understand to what extent the symbolic worlds of Chinese folk religions and Christianity are interchangeable.

Keywords: Conversion; Social Capital; Religious Compensation;
Narrative Structure; Metaphorical Reference