

论作为语言事件的“中国基督教跨文化现象”

褚潇白

摘要 晚清基督教文学与中国民间教派宝卷之间存在着怎样的联系和差别？通过对其流行文本代表作《天路历程》和《龙华宝经》的解读和比较研究，可发现它们在叙事结构和空间形象之隐喻指涉层面的肖似之处和平行现象构成了一定程度的文本可替换性。同时，由于二者运用不同的时态语法构建各自文本叙述中的核心拯救事件，故二者的可替换性又是被高度限制的。如果说这种可替换性是晚清大量民间宗教信徒皈依基督教这一“中国基督教跨文化现象”的原因之一，那么，其深层次的不可替换性则亦是构成此现象之复杂性的主要根源。

关键词 基督教文学 叙事结构 隐喻指涉 时态语法 《天路历程》《龙华宝经》

作者褚潇白，华东师范大学中文系教授（上海 200241）。

中图分类号 G0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2018)06-0089-15

晚清时期，特别是 1860 年代之后，出现了大量中国乡村民间教门信徒群体性皈依基督教的现象，其频率之高、范围之广，已经构成了一种独特的文化现象。著名汉学家裴士丹（Daniel H. Bays）是最早关注此现象的研究者，将之视为中国基督教跨文化现象的主要特征之一，^①并推断 19 世纪末的基督教文学刺激并推动了中国本土宗教文学：“从民间宗派文学到基督教文学的转移是民间教派教徒皈依基督教的一个重要媒介。”^②

从 1860 年代起，文字事工成为新教在华宣教的一个重心，在中国沿海和内地（如武汉）的城市，每年都有大量基督教传教册子发行。^③而且，这些传教册子在早期大部分都是免费发放的。这和中国传统中的“分善书”类似，是中国百姓所熟悉的和修路、筑桥并列的三大功德之一。通过各种渠道免费或廉价发放的基督教宣教册子，对底层百姓特别是民间教门成员而言是有吸引力的。当时新教传教士在译介基督教的主要概念时，经常借用中国已有宗教的术语，如“天堂”（heaven）、“地狱”（hell）、“罪”（sin）、“悔”（repentance）、“赎”（redemption）、“救世者”（savior）和“灵魂”（spirit or soul）。如果不仔细推敲，教门成员很容易认为这就是自己熟悉的某种经卷。事实上，是否能从中国原有宗教借用词汇，从基督教入华开始就一直传教士争论不休的话题。特别是在翻译《圣经》的过程中，一些关键概念的翻译，比如“God”究竟是译作“上帝”还是“神”，存在着神学与人文学多方面的辨析困境。如果说这种语词层面的相似性是由译介引起的，那么，另一种相似性则指向各教门主要教义间的趋同。比如，传教士艾约瑟（Joseph Edkins）在阅读了金丹教的经卷《三易探原》和《吕祖先师条规》后，惊叹二者与基督教的福音信息有着明显的相似性，他甚至认为其作者可能熟悉福音书中的登山宝训，并推测这种相似性是大量秘密教门教徒皈依基督教

①② 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. 134, p. 133.

③ 基督教传教册子（Christian tracts）是指以基督教为主题，阐释基督教主要教义，且旨在使得阅读者皈依基督教的短小文本，其长度可在一页到几十页间。参见 John Tsz Pang Lai, *The Enterprise of Translating Christian Tracts by Protestant Missionaries in Nineteenth-Century China*. D. Phil. Thesis in Oriental Studies, University of Oxford, Wadham College, 2005, p. 73.

的原因。^①

那么，基督教文学作品与晚清中国本土宗教经卷之间究竟存在何种意义上的相似性？这种相似性是否可能会促使民间教门中的“教义爱好者”改信基督教？本文试图通过对晚清时期民间教门和基督教的流行文本——特别是《龙华宝经》和《天路历程官话》这两个文本——的解读，比较二者的核心概念、叙事结构、隐喻指涉以及叙事中关键事件的时态，探讨宗教文学在晚清大量民间教门信徒归信基督教这一跨文化现象中所起到的作用。

一、“无生”与“耶和華”

曾在厦门居住了很长时间的荷兰学者高延（Jakob Maria De Groot）根据大量材料得出结论说：“先天教的许多信徒对于基督教教义有着强烈共鸣。天主教和先天教一样，都对文字和偶像世界着迷……除此之外，概念上的雷同更加深了误解：先天教信仰从无极而生万有的创世说，难道不会让人联想起天主教的创世记吗？先天教徒甚至认为拯救者耶稣就是一位类似于释迦牟尼的燃灯佛。”^②与先天教徒类似，从八卦教徒改信基督教的信徒似乎也认为“无生”就是“耶和華”，故此，博恒理（D.H. Porter）专门撰文对八卦教教义中创世论部分作了介绍，并试图辨析“无生”与“耶和華”的不同之处——

对八卦教徒而言，“无生”是唯一的至高神。他是“不可比较的”（incomparable）、“充满怜悯”（All Merciful）、“最高的”（Highest）和“至圣”（Most Holy）的。如果将此与基督教信徒的观点相比较的话，那真是有趣的事情。那些转而皈信基督教的人认为他们的神“无生”也就是我们基督教人格化的耶和華。这对他们而言，更加容易接受。那么，是否“无生”就是中国经典中的那位上帝呢？经过大量讨论，我们依然无法同意。“上帝”和“无生”是不相同的。“无生”可能是“无极”，但并非“上帝”。在这一点上，有趣的是，“无极”被称作“真神”，或“真天爷”，以此与佛教或道教的其他神祇相区别。^③

博恒理对两种宗教间的相似性与异质性非常敏感：他认为“无生”与中国经典中的“那位上帝”不同。言下之意似乎是：基督教人格化的耶和華才是中国经典中的“那位上帝”。这个比较看似属于译介语词的表层问题，实则不然。民间教门信徒在耶和華与无生、耶稣与燃灯佛之间画上等号，这种趋同性所指向的是文本更深层面的语法结构。

先来看“无生”。明末罗教的《五部六册》中已经出现对宇宙本原的表述，认为太虚空是宇宙万有的根源，天地万物和人类都由此创生。^④这个概念的生成显然受到《易传》以及周敦颐《太极图说》的影响。尔后，佛教关于“佛”的概念也被引入，于是产生了创造万物的先天最高神，也就是无极古佛、老古佛、老天真等形象。人类诞生的过程则是天真古佛与无生老母一起创生了阴阳，也即女娲和伏羲，然后再通过女娲、伏羲的婚配结合诞生了九十六亿皇胎儿女。在有些民间教门经卷中，无生老母和天真古佛并非配偶神，而是一个至高神的不同名称，^⑤也就是说，无极老真空（天真古佛）就是无生老母，而无生老母是无极老真空的名号。在明清民间教门中，无生老母也常被称之为“天地三界十方万灵真宰”，乃是执掌儒释道三教诸多神灵、管理天地枢机、囊括万有之灵的至尊神。民间宗教学者梁景之认为，无生老母最高神地位的确立经历了从本体人格化神（元灵、古佛无生）、人格化父母两性神（分灵、无生父与无生母、祖与母）、整合性或一体化的母性最高神（无生父母、无生老母、祖母、老古佛、老佛、古佛）三个阶段，^⑥而无生老母的出现标志着普天之下人类即皇胎儿女之共母的最终形成。^⑦明清民间教门则是以无生老母为最高主神的信仰体系。

再看“耶和華”。《圣经》中最关键的概念之一是“God”（拉丁语 Deus），而“耶和華”（YHWH）^⑧一词

① Joseph Edkins, "The Books of the Modern Religious Sects of North China," *Chinese Recorder* 19.6: 261-68, 302-10, 266 (1888).

② De Groot, Jan Jacob Maria, *Sectarianism and Religious Persecution in China-A Page in the History of Religions*, Leiden: E. J. Brill and Co., 1901, p. 179, p. 192.

③ D. H. Porter, "Secret Sects in shantung," *Chinese Recorder* 17.1:4-5 (1886).

④ 《大乘苦功悟道经》（雍正七年合校本），《明清民间宗教经卷文献》第1册，台北：台湾新文丰出版公司，1999年，第139页。

⑤ 《文昌帝君还乡宝卷》，转引自梁景之：《清代民间宗教与乡土社会》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第49页。

⑥⑦ 梁景之：《清代民间宗教与乡土社会》，第50、53页。

⑧ 耶和華（Jehovah）是基督教对犹太 GOD（YHWH）的称谓，实际上是对希伯来圣经中 Yahweh 的音译。

是希伯来语中对“God”的一个称谓，这个词在字根上与“自有永有者”有密切联系。^①《圣经》中这位神是自己存在的，不依靠别的任何存在而存在，不是被造的，而是永恒的存在。以“耶和华”（在天主教思高本《圣经》中译作“雅威”）一词指涉“God”，乃是为了凸显其造物主的特点。这与“无生”在民间教门语境中的用法是一致的：无生亦是“生男女”“变春秋”，“从无生有”的神。博恒理谈到民间教门所相信的这个更高级别的“创造者”，也用了“自生永生”（unbegotten）这个词。

在从希伯来文《圣经》到拉丁文《圣经》的译介过程中，“God”这个概念已然出现了许多不同名称，而当来华传教士将《圣经》翻译成中文时，如何翻译“God”一词，就成为从明末到清末民初一直争论不休的话题。^②特别是19世纪新教入华之后，传教士们就如何翻译“God”一词，展开旷日持久的“译名之争”。^③争论的焦点实则集中于中国语言系统中哪个词（“上帝”还是“神”）能够更好地表达基督教中“God”的独一无二性、创造性和至高至上性。事实上，在中国的思想体系中并没有一个与基督教中的名为“耶和华”的独一无二神“God”完全相同的观念，传教士们很清楚这点，即中国的信仰体系从来都是多神的。从中国语文和中国文化本身的观念来考量，无论是“上帝”还是“神”都不能表达“God”的重要特性。中国古代并没有发展出一神教的信仰，在汉语中也根本没有现成词汇可以表达这种观念。从这个意义而言，“God”一词在汉语体系中没有对应词，只能寻找相比较而言更接近的观念来表达基督教的信仰。

明清民间教门多神体系中的最高主神“无生”显然也不是基督教一神论教义中那个“独一无二”的至高神。从传教士的角度而言，厘清二者的差异是非常重要的，这由基督教一神论的排他性决定；但从民间教门信徒作为接受者的角度而言，那位被他们称作“真神”或“真天爷”并借此名与佛教或道教的其他神祇相区别的“无生”，却很容易与基督教宣称的“真天爷”耶和华混同。“真神”和“真天爷”的名称中暗指了其他系统之神灵的“非真”，这就使得长期被中国主流宗教边缘化的民间教门信众有更强烈的“求真”意识，而基督教对耶和华作为神祇之“真”的强调及其排他的特性自然契合了民间教门信徒的这一诉求。不过，这只是一个表层原因。如果我们继续探究民间教门宝卷中围绕“无生老母”的故事和基督教的重要文本，就会发现二者的叙事结构和隐喻指涉存在着更多相似与平行。

二、“还乡”的叙事结构与“两种空间”的隐喻指涉

（一）“还乡”的叙事结构

在民间教门的宝卷叙事中，无生老母于开辟天地、创造人类之后，因“乾坤冷清，世界空虚，无有人烟住世”，就吩咐这九十六亿皇胎儿女“往东土住世”。老母原来指望儿女能靠自身灵性安居乐业，并建立井然有序，却怎奈皇胎儿女们“来东土贪恋着酒色财气，一个个尽迷在景界红尘”^④。被酒色财气迷乱了心性的儿女面临着各种劫难，老母于是建立了一套当极掌教的治理模式：“三佛续灯”“三佛治世”“三极轮转”，即令燃灯、释迦、弥勒或弥陀三佛分掌天盘，以统治世界的时空秩序体系。^⑤由于皇胎儿女面临各种末劫之灾，无生老母即派遣弥勒或弥陀临凡拯救，其最终目的乃是“收补原数”，让九十二亿皇胎儿女全部皈家认祖。明清民间教门宝卷几乎都有这一基本叙事结构，即“离家—堕落—劫难—救度—归家”，正是这个叙事结构形成了所有明清民间宗派信仰体系的基本内容。比如在明清二朝流传广泛的《皇极金丹九莲还乡宝卷》^⑥中说：

当初因为乾坤冷清，世界空虚，无有人烟万物，发下九十六亿仙佛星祖菩萨，临凡住世。化现阴阳，

① 出自《圣经·出埃及记》中这位“God”与摩西的对话，参见《圣经·出埃及记》（3:13-15），（和合本，神版）。

② 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海：上海书店出版社，1990年，第231—232页。

③ Charles Gutzlaff, *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833* (New York, 1834), p. 108, p. 115, pp. 278-279. 关于译名之争的论著，参见 Irene Eber, “The Interminable Term Question,” In Eber, Irene et al., eds. *Bible in Modern China*, Sankt Augustin, 1999, pp. 135-161.

④ 《龙华宝经·古佛乾坤品第二》，第651—652页。

⑤ 梁景之：《清代民间宗教与乡土社会》，第54页。

⑥ 《皇极金丹九莲还乡宝卷》，又名《九莲经》《皇极经》《皇极宝卷真经》《皇极还乡宝卷》《皇极还乡经》《皇极金丹九莲经》《金丹九品正信归真还乡宝卷》《九莲宝赞》等。关于《九莲经》在清代从顺治二年（1645）一直到道光二十五年（1845）传播状况见车锡伦：《清政府查办邪教档案载民间宗教经卷目》，《中国宝卷总目》，北京：燕山出版社，2000年，第391—406页。

分为男女，匹配婚姻。贪恋凡情，不想皈根赴命。沉迷不醒，混沌部（不）分。无太二会下界收补四亿三千元初佛性，皈官掌教。今下还有九十二亿仙祖菩萨，认景迷直，不想皈家认祖。你今下界，跟我失乡儿女，免遭末劫，不坠三灾。^①

在这个故事中，“还乡”，也就是“皈家认祖”，是推动叙事波浪向前翻滚的关键动力。有意思的是，在基督教的经典《圣经》中也有这样一个“家乡”的概念，而“回乡叙事”在基督教传统中同样是带有元叙事意味的结构。在《圣经·创世记》中记载了世界的主宰耶和华创造宇宙万物与人类的经过，之后人类始祖亚当与夏娃因违反上帝禁令，偷吃分辨善恶树上的果子而堕落。在被耶和华逐出伊甸园之后，不仅必须“汗流满面才得糊口”，而且还得面临“终归于尘土”的死亡命运。^②但是，亚当、夏娃及其后裔们得到耶和华的怜悯，所以，他们还是有回到天上家乡的机会。^③

在基督教历史上，寄居世界者离开属世家乡，走向天上家乡的叙事结构被一再发展和演绎为朝圣者信仰之旅的模式：一个被神赐福的人，在神的恩典下离开颇具诱惑力的受俘之地，而走向真正的福分之地。奥古斯丁率先在《上帝之城》中发展了这种模式，之后的乔叟、斯宾塞直到约翰·班扬都继承着这种以《圣经》比喻为基础的叙事模式。晚清第一部翻译成中文的基督教文学作品正是约翰·班扬的《天路历程》（*Pilgrim's Progress: From this World to that Which is to Come*）。从该书在晚清的翻译版本数目和印行版次来看，^④《天路历程》在19世纪下半叶受到中国读者的广泛欢迎，基督教各在华差会非常重视此书的译介，将之作为在华传教事业中文字传教的重要方式。故此，我们在下文分析中将以同治四年京都福音堂藏版的《天路历程官话》（以下简称《天路历程》）为主要文本，分析晚清来华基督教读物中通过“还乡叙事”所呈现的两种空间的形象，并将之与同时期流行于民间教门宝卷中的同样基于“还乡叙事”所呈现的两种空间的形象进行比较。由此，我们可以大略从文学叙事的角度窥探基督教与晚清多数民间教门文学中隐喻指涉的平行现象。

（二）两种空间的隐喻指涉

在《天路历程》中，开篇即是一个对于凡俗世间的比喻：世间好比旷野。^⑤接着，故事中的主人公“基督徒”决定离开他出生、长大并一直生活的城市“将亡城”，因为他从“传道”处得知：“这城将亡，若是长住在那儿，早晚要陷下去，比坟墓还低，就是下地狱。有硫磺火烧的所在。”^⑥在类似于中国古代游记体的章回叙事中，“基督徒”展开了充满艰难险阻的“天路历程”，而这个历程的终点则是另一座“城”。作为一部寓言小说，《天路历程》是一个扩展比喻（extended simile/metaphor），是一系列比喻的结合体，其中最重要的比喻就是在整个故事发展中反复提到的两座“城”。如果说，隐喻是想象的词语定向，那么从《天路历程》的语言中所生成的形象就是两座“城”：其一是作为“将亡城”的世俗之城，其二则是“基督徒”的终极目标——“天城”，二者分别对应着《希伯来书》中的“已经离开的家乡”和“一个更美的家乡”。

那么，民间教门《宝卷》中所说的“家乡”又是个怎样的概念呢？当“家乡”一词最早出现于罗教的《五部六册》中时，它主要指内在于人自身中的人的本性，而并没有明确指向外在性的某一空间场所。^⑦也

① 《皇极金丹九莲还乡宝卷》（明刊本），《明清民间宗教经卷文献》第4册，第875页。

② 《圣经·创世记》第1—3章。

③ 《圣经·希伯来书》第11章第14—16节。

④ 从1851年起，这部作品曾多次在中国刊印。仅在19世纪下半叶，直接根据咸丰三年（1853年）翻译版本刊印的《天路历程》一书，目前笔者见到过的起码有1856年的香港本、1857年的福州本、1869年的上海美华书馆本。同治四年（1865年），原译者又因首译该书时采用的是文言文而导致读者群太窄，将之重译为官话本。根据这一官话译本刊行的《天路历程》也可谓济济一堂，其中有：香港中华印务总局1873年“官话译本”和华北书会1892年“官话译本”，以及小书会真堂1883年刊本。进入20世纪后，此书依然不断被刊印，其中上海美华书馆1906年版、1919年版和汉口圣教书局1914年版都采用了同治四年官话本的翻译。除了文言文和官话两种国语版本外，清末还有方言版本，即：打马字用厦门方言出版的《天路历程》（1853）、羊城惠师礼堂同治十年（1871）镌刻的《天路历程土话》以及上海口音书局藏版、上海美华书馆排印，光绪二十一年（1895）刊行的《天路历程上海土白》。参见褚濂白：《圣像的修辞——耶稣基督形象在明清民间社会的变迁》，北京：中国社会科学出版社，2011年，第166—168页。

⑤⑥ 《天路历程官话》卷1，宾为霖译，同治四年京都福音堂藏版（1865），第1、3页。

⑦ 在《苦功悟道卷》中提到这一概念说：“一切万物何处出，本是家乡能变化。一切男女何处出，本是家乡能变化。”这里的家乡类似于所谓的“自在天宫”“极乐国”。参见梁景之：《清代民间宗教与乡土社会》，第89—90页。

就是说，人类的灾难源自丧失了本性，一旦人们能够回归本性，那么就是回到了极乐世界的那个家乡。此一“本性即是家乡”与“回归本性”的叙事蕴含着宋明理学对于心性之体认的影响。然而，在《五部六册》之后的宝卷中，逐渐出现了将此内在心性家乡外转为一个空间概念的趋势：家乡不再仅仅是内在的本性，而且更是一个与“此岸”的“流浪家乡”相对应的空间处所。^①所谓“还乡”，也即是从污浊堕落且充满劫难苦楚的“东土”“流浪家乡”归回到人类被创造时的那个出发之地：无生老母的天宫。这一家乡是老母诸佛菩萨共处之所，殿阁楼台晶莹剔透，美妙荣华富贵至极。^②相比之下，皇胎儿女所处的“流浪家乡”则是哀鸿遍野、惨不忍睹的场景：

饥荒旱涝，又不收成，山东人民人吃人。人人扶墙而死，夫妻不顾，父子分离，来在北直，又遇饥馑而死。……遭此末劫灾年，考证人心。^③

正如我们从《天路历程》中看见两个“家乡”，即两座“城”的形象，《龙华宝经》也清晰地呈现出“老母家乡”和“流浪家乡”这两个差别鲜明的形象。这些关于“家乡”的形象被文本的言语掌控，实现了一种“看见”的策略，因为读者的想象从来不是凭空而得，而是从语言中生成形象。无论是《天路历程》中的“将亡城”，还是《龙华宝经》中的“流浪家乡”，其本质都是奴役之城、苦难之城与死亡之城。在塑造两个家乡的形象时，两个文本都相当夸张地使用了对比的修辞手法，以显示世俗之城的荒谬和天上之城的华美荣耀。“流浪家乡”的苦难来自皇胎儿女“贪花恋色、争名夺利、嫉妒谄虚、无明障碍、遮障光明、昧却前缘、不想父母，而失迷家乡”，^④无生老母将其灾难归咎于“五百年前，积聚业愆。斯乃自作自受。无由可释也”。^⑤《天路历程》中“将亡城”的历史亦是人类反抗上帝的历史，“城”所镌刻的正是人们对于上帝的反抗之名。《天路历程》中这一“世俗之城”不仅表现为“基督徒”的同乡们对于上帝的反抗，也指向历史上犹太人、希腊罗马人等对于这种反抗的逐步加深。这“世俗之城”与皇胎儿女沦落红尘一样，都起源于欲望的不正义性，其形象乃是罪的无声无形的意愿所呈现出来的有形的形象。在这里，由不正义之欲望而构成的罪孽成为“城”的形状。

《天路历程》与《龙华宝经》中由叙事隐喻所呈现的两个空间，不仅指涉了“罪”与“无罪”的天渊之别，还进一步建构了个人和社群的叙事身份。《天路历程》是所谓的“天国子民”的自我记叙方式，它给基督徒信仰生活带来的涵义是：天国子民不属于地上的任何一个国度和城市，那是一种具有无与伦比之尊严的身份。获得这种身份确认，就意味着承认自己在世上是客旅，是寄居的，要寻找一个在上的家乡。在《天路历程》中，我们从其名字上就能看到对这种身份确认非常明白的表达：所谓“天路客”（Pilgrim），就取自英文钦定本《圣经》，指在世寄居而正迈向天上家乡的人。从更现世的层面而言，这一身份确认更意味着无论在上将遇到多少艰难困苦，具有天国公民身份的人都要始终以此身份为盼望与荣耀，在这种身份意识的指引与鼓舞下，将人的本质中最高贵的、肖似于神的那些“属天特性”发扬出来。^⑥《龙华宝经》亦是如此。皇胎儿女皆是无生老母的后代，他们曾经在原籍家乡“走圣”：“个个见的无生父母，人各都有身光罩体。要来就来，要去就去。纵横自在，丝毫不挂，以无拦挡。”^⑦此情此景与《创世记》描述之亚当、夏娃于伊甸园时赤身裸体、来去无碍、快活逍遥的光景何其肖似！那位身在家乡的无生老母则昼夜思念儿女，许多经卷都对此做了极富感染力的描摹，比如《龙华宝经·三佛续灯品第十三》中的“玉莲曲”这样唱道：

老天真，老天真，想起儿女泪纷纷。
每日家叫我常常问：
早回心，紧加功，龙华会来家安身命。^⑧

通过对无生老母的思念之情，民间教门经卷文本更强化了人类作为“皇胎儿女”的身份和地位。由此可见，两种叙事传统皆从“天上家乡”的空间形象中获得了对于个人和群体主体身份的一种确认，使得断裂、碎片

① 关于“家乡”“还乡”的含义，参见马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第五章第四节。

②④⑦ 《龙华宝经·家乡走圣品第四》。

③⑤ 《龙华宝经·末劫众生品第十八》。

⑥ 褚潇白：《圣像的修辞：耶稣基督形象在明清民间社会变迁》，北京：中国社会科学出版社，2011年，第五章。

⑧ 《龙华宝经·三佛续灯品第十三》。

化在“流浪家乡”的人们重新在叙事中获得了一种安身立命的连续性。“天上家乡”可以说是文本叙事通过隐喻而惠赐了属天的身份，而这种身份乃是人们历史意识的来源。要回答“我们是谁”的问题，往往需要首先选择文本，认同此文本中的故事和历史中的人物。比如，倘若我选择并认同《创世记》文本，于是，我的身份便构建于此文本创造的历史和世界：亚当和夏娃与耶和华的交往成为“我”的历史的一部分，而伊甸园也是“我”记忆中的出发之地。同样，我也可以认同《天路历程》，那么“将亡城”“忧郁泥”“疑寨”等地就不是小说中的虚拟空间，而成为“我”的主体构成部分以及生存经验。不仅如此，叙事身份也作用于社会层面。个人和社群都在他们的故事或历史叙事中建构他们的身份。举例而言，以色列人就是在《圣经》故事中成为了一个历史的族群。^①同理，信奉无生老母者也在诸如《龙华宝经》这样的民间宗教宝卷的叙事中成为一个独特的历史的族群，正是通过宝卷中“无生老母，真空家乡”的基本叙事，这个族群的人们重塑他们的生活，并赋予“我们是谁”这样的问题以历史意识。

另一方面，叙事不仅给予主体一个面向过去记忆的象征性确认（symbolic confirmation），而且也是对未来的一个象征性敞开（symbolic opening），二者互补。^②这一象征性敞开是基于记忆的象征性确认而绽放的对于未来的盼望。在《天路历程》中，“基督徒”走在充满艰险的朝圣之路上，常常得到远望天城的机会。他在“传道”“晓示”等人的指点下，眺望到那个“顶快乐的地方，中间一座宫殿，又高又大，华丽好看得很”，“基督徒”见了那地方觉得“很喜欢，见殿上有人行走，身穿金衣，就说，可以到里面去不可以呢”。^③类似的叙述并不是零星的点缀，而是整个叙事结构的基本单元，反复回响在“基督徒”的天路之旅中。同样的情形也发生在《龙华宝经》的叙事中。整部经卷中回荡着天上家乡都斗宫的胜景。一会儿是“天外之天是吾家里，四面街道金绳界记”^④，一会儿又是“家乡圣景无穷尽，一纵一那到家中”^⑤。无论《天路历程》还是《龙华宝经》，关于“天上家乡”的隐喻都不仅给予人们对现实的新洞察，而且也使得自我在世界中有了新定位和新方向的可能性，而这，正是盼望的来源。这也正是保罗·利科指出的“作为话语的隐喻享受着涉指语言之外的真实的力量”，^⑥即通过隐喻的修辞过程，话语释放了虚构的力量，而此力量能够重新描述现实。不仅如此，隐喻指涉（Metaphorical Reference）所达到的更深层次的真实不是经验世界的真实，隐喻指涉的真实世界包含着“可能性”。保罗·利科视这种行动中的、来临中的“真实”为隐喻话语的本体论功能：每个隐匿着的实存的潜力如花朵般盛开，每个掩藏的行动的能力被实现。^⑦在前述两个文本中，关于两个空间的隐喻言说了这种真实世界所包含着的“可能性”，这样的“可能性”并非静止不动的存在，而是动感的“成为”。

必须再次说明的是，在两种信仰系统内，《天路历程》与《龙华宝经》的叙事结构和隐喻指涉都不是孤立的现象。就《天路历程》而言，几乎所有隐喻都来自《圣经》，其中直接引用经文或有《圣经》含义和典故的部分，高达80%以上：第一、二部分别从《圣经》中引用了160个和94个比喻，其间关于“上帝国度”的各种比喻更是每句都注明了《圣经》出处。也就是说，《天路历程》中的叙事结构和隐喻指涉来自《圣经》。其他基督教传统中的经典文本，比如奥古斯丁的《上帝之城》、但丁的《神曲》、弥尔顿的《失乐园》与《复乐园》等等，也都交织着稠密的关于两座城的记忆和根植于这种记忆的盼望。同样，《龙华宝经》也绝非明清民间宗教体系中唯一蕴涵着“天上家乡”之隐喻指涉的宝卷。可以说，尽管各种派别的经卷五花八门，但基本上都以“无生老母，真空家乡”为其信仰主线。^⑧清代官员黄育榘在审查了大量民间教门的案件后总结说：“阅其文词，则妖妄悖谬，烦冗错杂，总不离乎真空家乡、无生老母之语。”^⑨“真空家乡”（包括“家乡”“天上家乡”“都斗宫”等同义词）的隐喻指涉是构成明清民间教门信仰体系中那个动感的

① 游斌：《圣书与圣民：古代以色列的历史记忆与族群建构》，北京：宗教文化出版社，2011年。

② “Myth as the Bearer of Possible Worlds,” in Richard Kearney(ed.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, Manchester University Press, 1984, pp. 36-45, p. 30.

③ 《天路历程官话》卷1，第21—22页。

④⑤ 《龙华宝经·弓长领法品第五》。

⑥⑦ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 6, p. 43.

⑧ 梁景之：《清代民间宗教与乡土社会》，第34页。

⑨ 黄育榘：《破邪详辨序》，参见《清史资料》第3辑，北京：中华书局，1982年，第4页。

“成为”的基本动力。由此，本文选择《天路历程》与《龙华宝经》作为两个信仰系统的代表文本进行比较研究，并非因为这两部经典相比其他文本更具有“典型性”，而主要因为它们在晚清流传甚广，分别是两个信仰体系中的“畅销读物”，故颇具代表性。^①

具备了相似的创造者形象“无生”和“耶和華”，以及平行的“还乡”叙事结构和趋同的空间隐喻指涉，是否可以得出结论说，明清民间教门经卷与基督教《圣经》体系的文本因呈现了相似的宗教理念世界而具有—种选择性的亲近（elective affinity）呢？从宗教神学的角度出发，我们还无法得出这个结论，因为对于任何一个宗教体系而言，其救世论都是至关重要的。鉴于此，我们将依然在叙事学框架内，分析两种文本系统分别如何描述其关键性的拯救事件，且特别聚焦于文本为了呈现这些事件所运用的时态语法。

三、救世的完成时与将来时

（一）已临的终末形象：“窄门”

1. “窄门”：一种隐喻空间

在《天路历程》的叙事中，“将亡城”和“天城”这两个隐喻空间之间赫然竖立着另一个空间，那就是“基督徒”一开始遇到“传道”时就听说的那道“窄门”：

传道就把一卷儿书给他，内写着当逃避将来的刑罚。他（基督徒）看这话，就定睛看着传道说：“我当逃避哪儿呢？”传道用手指着郊外说：“那窄门你瞧见没有？”答道：“瞧不见。”又说：“那光亮你见没有？”答道：“仿佛瞧见。”传道说：“你当把眼睛注定向那光，一直往前就可以瞧见窄门，你敲这门，必有人告诉你该当怎么行。”^②

“窄门”这一空间形象亦来自《圣经》。在四福音书中，耶稣基督反复提及关乎得救之道的“窄门”：“你们要进窄门。因为引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多；引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。”^③在其登山训众的比喻中，耶稣基督把通向永生的窄路与通向灭亡的大路对立起来，这一比喻构成了基督教教义及文学传统中许多寓言的基础。在《天路历程》中，仁慈向基督徒告明狭路与大路的区别，正是延续了耶稣登山训众时用的比喻。^④在这个比喻里，有着非常令人难以理解的对比，即把天国（一种空间）比喻为狭路，而把世俗之路（另一种空间）比喻为大路。这个比喻的意义何在？难道邪恶之路与德性之路在空间上有大小之分吗？事实上，《圣经》的这种隐喻性描述背后有着深刻的洞察。所谓大路与狭路之说，虽然从表面看是一种空间意识的区分，但实质上蕴涵的乃是时间意识，所以是时间之区分。因为真正的空间是超越时间的，然而只有通过时间的发展过程才能够抵达非时间性。所谓大路，是指一种通过时间抵达时间的方式。在把人类的生活意识理解为通过时间来把握的时候，个体永远处在未完成的状态。而人正是通过这种未完成性的借口来追逐自我。这就是失去了空间的自我，或者说没有空间的自我。这就是将亡城（世俗之城）的大路。将亡城的秘密乃是欲望铺展其历史的过程，因此，将亡城的目标总是表现为人在时间中的目标。欲望之为将亡城的隐藏正在于其目标总是带着时间的焦虑。与之不同的是，狭路是一种真正的空间性形态，因为它不是通过追逐时间来完成的个体意识，也不是简单地通过从时间中减去时间的方式来达成的永恒，而是通过个体中已经的所是，即过去的所是来建立将临的所是。当人把过去的所是，即创世的所是，确定为将临的所是时，时间才会真正地停顿，也才会达到静止，那就是永恒的空间了。《圣经》传统中的天城（上帝之城）正是要止住时间性生存中所依赖的流变特性，揭开将亡城依赖于时间，并且任目标成为欲望的力量的秘密。天城乃从永恒中建造，并使时间成为永恒言说的通道，使得目标不再陷落于时间的特性之中，使得安居不再以时间作为隐藏的动力。唯如是，永恒性才能作为天城唯一的标识，因为那城不再以人的欲望为建造的根基，因为那城不再是欲望之城。

① 关于《天路历程》中译本的畅销情况前文已有论述，《龙华宝经》是17世纪最重要的教门文学作品，一直到清末民初都十分流行。民间宗教学者宋军博士告知笔者，他曾见一函题为《三宝圣经》的清末经卷，里面装着三部宝卷，即《龙华宝经》《接续莲宗宝卷》和《皇极宝卷》，可见《龙华宝经》在清末是重要经卷之一。

②④ 《天路历程官话》卷1，第2、15—16页。

③ 《新约·马太福音》（7：13-14）。

那么,进一步要问:为什么进入天城与狭路之前必须叩开“窄门”?“窄门”隐喻究竟指涉了什么?一方面,“门”是空间的象征,《圣经》经常用这个象征性描述来指出耶稣基督的空间内涵,或者说空间的永恒形态。^①另一方面,《圣经》虽然直接提到“门”这种符号的象征意义,然而要理解“门”作为符号的空间性质,仍然得通过时间的关联。也就是说,空间必须得通过时空体才能够真正地被理解,因为耶稣基督在这种理解中被呈现为空间,即天国的形象。对于耶稣基督的认信,其实就是对于天国的记忆。在《天路历程》的隐喻形象里,“窄门”背后紧接着一座十字架。这正是要以时间性来呈现救赎空间的特殊符号形式:时空体在此构成独特的相互关联。十字架表示的是时间的终结和死亡的终结,也可以说,十字架是威胁生命之为死亡的终结。“窄门”之为空间,看起来是一个生存之为个体的难题,然而它却开启了更真实的空间,因为原先由着时间性主导的空间形式,即大路的空间形式,亦是破裂的空间形式,重获了一种整全的样式。个体的空间性破裂被重置于空间的整体性里,这就是记忆之裂隙的弥合,而其背后则是时间性之终末(十字架)的空间性(天城)呈现,指向的是一种盼望的实在性。耶稣基督在十字架上显示了“门”的开启,十字架把作为人子的耶稣基督交托在死亡之中,却将复活的耶稣基督(上帝之子)显示于天国。这正表明上帝的空间,或者说人对于天国的记忆,不受时间之重(罪)的辖制。个体之于耶稣基督的记忆由此建立在盼望的基础上,此十字架是作为信徒对来世盼望之信心基础的标志,一个得胜的耶稣基督的符号伫立在通往天堂的必经之路上。盼望(时间性的现实形态)具有实在性,正对比于欲望(时间性的虚空之维)的匮乏,因为有盼望的人才真正的信心。《天路历程》用隐喻的方式将耶稣基督的位格性表达为一种空间性,由此清晰地勾勒出基督教信仰世界中的耶稣基督是应许了未来天堂世界之无上福分的十字架得胜者。同时,在信仰之旅的时空结构中,这个以“十字架”形象为呈现方式的“耶稣基督”符号处于旅途的“窄门”起点和“天国”终点之间,只有走过“窄门”抵达十字架,并在十字架下认罪忏悔的人才能脱下重负,进而向天国的方向迈进。《天路历程》中用两首诗来描述“窄门”的这种时空性:

罪人逃出必亡城,来扣窄门望得生。求生垂怜开活路,鸿恩永颂乐高声。

欲入生门得上天,先当认罪立门前。窄门切扣方能入,上帝仁慈救我愆。^②

在十字架上,由于时间已经被终结了,所以显示的空间形式(天国之“门”)也就与时间性的空间形式(世俗之“门”)呈现出身份的差别,而唯有依靠于前者,主体性的深度,即在耶稣基督这“门”的象征里面所得到完成的人之上帝曾赋予的样式才真正地得到彰显。

2. “窄门”:一种空间被重构的话语

在《天路历程》中,世智曾引诱基督徒背离“窄门”和“狭路”,走上了看起来宽敞实则为“死路”的大路,后来传道对基督徒说:

世智这人得这名儿实在恰当,他所可心的光是世间的事,虽然讲究修行积德的功夫,不肯听赎罪救灵魂的道理。……世智告诉你的话,有三件实在可恶的。第一,叫你离了正路,第二令你怕走正路的辛苦,第三哄你来这里,是死路不是活路。……主说,当竭力去进窄门,就是我所说的那门咯。(见《路加》十三章二十四节、《马太》七章十三四节)因为引入到永生的地方,路是狭的,门是窄的,得着的少,这恶人哄你舍了正路,背了窄门,险些儿叫你败亡。^③

这段话所强调的不仅仅是“窄门-狭路”的真理性和唯一性,而且还指出世智所“讲究修行积德的功夫”并不能引入到永生的地方,也就是说,修行积德的功夫仍然属于“死路”(大路)的空间。为什么这么说呢?所谓“太初有道”,也就是“太初有言”,这“道”和“言”就是神。在基督教中,语言特殊的隐喻性在于耶稣基督的话就是“门”,因为耶稣基督就是“话语”。要通过这“道”,这话语重新回到神那里,也就是以耶稣基督为“门”。话语乃是记忆的途径,或者说记忆的物质形式。无论是在《圣经》还是《天路历程》中,空间性都被充分地表达为单纯的话语形式,并且通过把事件重新聚焦为话语,使得话语而不是事件,成为

① 如《约翰福音》10章9节:“耶稣又对他们说:‘我实实在在地告诉你们,我就是羊的门。……我就是门,凡从我进来的,必然得救,并且出入得草吃’。”

②③ 《天路历程官话》卷1,第14、12页。

空间。《约翰福音》讲的“太初有道”，指的是从上帝的话语中如何重新启开救赎之门，离开罪的空间，后者在于人的话语背离了上帝。于是，罪、话语与空间构成了基督教独特的人类学意识。正是在这个意义上，当基督徒背着“原罪”的包袱，走上寻求真理与光明的漫漫历程时，他经过的门并不宽敞，他走上的道路绝非坦途。因为他的世界、他的话语、他的生活是具体的事件，他总是试图通过对这些事件的不断构造和抓往来肯定自己的实在性。而当他愈是这样做的时候，他的空间就离罪的特性愈近，因为他的空间是非连续性的。同理，世智所谓的“修行积德”也是在具体的事件中抓住“善”的形状，而其空间依然是断裂，非连续性的：

你们不从窄门进来，靠着律法规矩不能得救。^①

窄门直入福无穷，中道逾墙与贼通，伪善恃仪私自进，而今竟陷败亡中。^②

真正的连续性必然是因着终末性的显现才具有的实在形态。这就是要由事件走向话语，由事件的构成走向话语的投靠，由事实回到寓意。空间之为生活的重构，原就是要依托于恢复记忆空间才可能达成的。这也是为什么在《天路历程》中，只有当基督徒在“拯救墙”下抱住十字架、虔信耶稣基督后，罪的“包袱”才得脱落的原因。在这个典型的“原罪—信主—赎罪—得救—沐恩”的叙事模式中，“窄门”作为“狭路”的起点，构成了信仰之旅中身份转型的标志性符号。

能进“窄门”而在天城与基督同席的人很少，所以这身份的得来既是上帝恩典的显明，也是对个人“努力进窄门”的犒赏。“窄门”乃是一种话语，一种空间被重构的话语，从而重新展开空间。未进入这种话语的，都无法重新展开其空间，都仍然生活在时间对时间的追逐之中。《天路历程》中有多处隐喻，用以指明未从耶稣基督这道“窄门”进入的，哪怕已经进入了“天路”，也还是“死路一条”。比如恃仪、伪善、无知和自满没有经过“窄门”而从“天路”旁跳墙进来，其结果就是被当作贼，最终被赶出“天路”。^③

唯有作为话语之“门”被敞开，唯有话语作为“门”的一种超越性记忆被唤起，任何舍弃此“门”的空间都只是作为事件而处在未完成的状态中，哪怕是“平常行善”“祷告禁食”“周济穷人”和“帮助圣会”等诸多功德的积累，只要未经“窄门”而入，只要未从此作为话语之“门”而入，就无法进入“天城”。因为，“天城”（上帝之城）即披戴上帝的形式，而唯有“窄门”蕴含着上帝的时空体。耶稣基督作为上帝与耶稣基督作为人，正是“窄门”作为超越的空间与十字架作为时间的象征之结合，而二者叠合成为一种超越于时间的空间，即救赎的记忆形式。经过此门的天路客由此获得了救赎的记忆，在《天路历程》的隐喻叙事中，这种新旧记忆的交替由“褴褛衣裳”被“雪白衣服”替换，以及得到“天灵盖”上的“印”和“做凭据的券”来象征：

一见十字架，身上的重任就脱下了，很觉得诧异……忽然有三位光耀的人，到他面前，祝颂他平安，一个说，你的罪赦免了，一个替他脱了褴褛的衣裳，换了雪白的衣服。一个把记号印在他天灵盖上，又把做凭据的券给他，上面盖一个印，教他走路的时候，常常观看，若到天门，把这券呈递。^④

但是，另一方面，经过“窄门”并非意味着万事大吉，从世俗之路的角度来看，“狭路”绝非轻省之路，正如世智所言，“世人所走的路，没有比这个（狭路）再危险艰难的。”^⑤因为在信仰之旅的叙述模式中，“窄门—十字架”的形象也明确地蕴含着对耶稣基督之受难的体认。这种体认使得每个人的自我显得非常重要，因为那已经不是一个人的自我，而是因为“它代表了善与恶之间搏斗的唯一战场”^⑥。基督徒和忠信周围的世智先生、饶舌先生、魔王阿波伦等一系列反面人物，无疑都是这一“善恶战场”中“恶”之引诱的寓言化表述。《天路历程》的修辞形式内蕴了记忆的不同空间的交叉和重叠，由此空间转化成了记忆的呈现。通过显示罪之记忆的特殊方式，表明内在经验记忆的转化必须基于耶稣基督。这样，内在意识由原来单纯的主体性努力变成了天国经验的降临。

①② 《天路历程官话》卷2，第2页。

③ 《天路历程官话》卷2，第1页；卷4，第22—23页。

④⑤ 《天路历程官话》卷1，第24、8页。

⑥ 谢大卫(David Lyle Jeffrey):《圣书的子民：基督教的特质和文本传统》，李毅译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第257页。

如是而论,《天路历程》的叙事修辞最终指向的是基督中心论。这个基督中心论把十字架作为基督论的核心符号,由此“门”的空间意象以降临的形式清楚显示了记忆的超越性和恩赐的特性。这个最终指向与基督教对于《圣经》的诠释是一致的。因为在《圣经》的时空形式中总面临着一个终末性的标记,那就是上帝的话语。而在基督教对《圣经》的诠释中,所谓的上帝话语其实就是耶稣基督,时间性叙事以耶稣基督形象为界限,就形成了终末性。这意味着《圣经》叙事的时间性具有终末性,而耶稣基督正是终末性的显示。时间在触及终末性时,就已经触及了耶稣基督形象,因为它进入了永恒的空间。永恒的空间性是不通过时间的循环就得以完成的个体空间意识——这是纯粹的已临的个体,而不是在许多事件之中,并且通过许多事件构成的将临的个体。由于耶稣基督已经是这样一种个体的记忆,由此,空间性不是通过时间的循环形成记忆,而是通过时间的终末塑造个体的意识。将临的国度天城植根于此已临的终末形象中,盼望的是基于耶稣基督已经完成的救赎,在永恒的空间中回荡着的是上帝的话语。

(二) 将临的终末形象:“法船”与“龙华会”

1. 救度的多重循环时空结构

如果说在《天路历程》的叙事中,“将亡城”和“天城”这两个空间之间竖立着作为终末形象的“窄门-十字架”空间,即超越于事件之话语的耶稣基督形象,那么,在《龙华宝经》的叙事中,“流浪家乡”和“天上家乡”这两个隐喻空间之间的联结者又是什么呢?也就是说,无生老母的救度计划具体是如何实施的,而在“流浪家乡”的九十六亿皇胎儿女又是如何登上返乡之路的呢?

在《龙华宝经》卷四《排造法船品第二十一》中对此有非常详尽的描述,先举其中一首名为“法船号”的韵文诗作初步介绍和分析——

无生留下法船号,诸佛万祖紧加功。

……

上船就得登彼岸,仙乡圣地好家风。

有人参透还乡偈,个个归家不落空。

法船驾起游三界,遍满乾坤放光明。

乡儿乡女休错过,上的法船有修行。

天真慈悲传妙偈,那有三灾八难侵。

末劫时年三灾动,佛祖垂光救好人。

收源结果皈家去,上的法船问弓长。

大家打个法船号,齐念弥陀到家中。

无生老母法船大,装尽万国九州人。

有缘早把法船上,龙华三会愿相逢。^①

这首诗里出现的主要形象是作为度世工具的“法船”,它也就是在明清民间教门救世论中普遍存在的法船信仰。《龙华宝经》与众多其他教门经卷一样,都将抵达“天上家乡”的途径,也即得救之道规定为同登“法船”。值得注意的是,在明清民间教门系统中,作为度世工具的“法船”出现在三教应劫的救世体系之中,要了解“法船”,离不开这个大背景。故此,需要先对“三教应劫”的救世体系做一番介绍。

所谓“三教应劫”,其实是在“三期劫变”和“三佛治世”的思想建立起来的时空秩序体系。简单而言:在“流浪家乡”,人们会在不同时期遭遇劫难,它们分别是属于过去、现在和未来的青阳劫、红阳劫和白阳劫,而燃灯佛、释迦佛和弥勒佛分别在这三个时期下凡救世。^②这种将时间分为三个档期的思想主要源于大乘佛教。因大乘佛教讲佛性人皆有之,故有三世三佛之说。过去世庄严劫,修成一千佛;现在世贤劫,修成一千佛;未来世星宿劫,修成一千佛。这种信仰在南北朝时即已形成,对整个中国社会的宗教信仰影响深巨。^③马西沙认为,三教应劫思想在西晋竺法护首译的《弥勒下生经》和鸠摩罗什译的《弥勒下生成佛

①《龙华宝经·排造法船品第十八》。

②③ 马西沙、韩秉芳:《中国民间宗教史》,上海:上海人民出版社,1992年,第61、61页。

经》中已露端倪。南北朝之后，弥勒出世思想逐渐与民间道教的天道变易说，讖纬经学的五行终始说与后来传入中土的摩尼教二宗三际说、隋唐时代三阶教的末法思想融合，至少在宋代已形成三教应劫体系的雏形。^①《弥勒下生经》说，弥勒于龙华菩提树下成佛后三行法会，第一次有九十六亿人得阿罗汉，第二次有九十四亿人得阿罗汉，第三次有九十二亿人得阿罗汉。明清民间宗教的三佛应劫叙事修改了印度佛教这个作为救世度人叙事的《弥勒下生经》，将其中三次救世的弥勒角色一分为三：燃灯佛、释迦佛、弥勒佛，分别成为三次龙华会的主持者，第一、二次所度人数大幅度缩水至二亿，最后一次弥勒下生则将剩余的九十二亿皇胎儿女收原归位。《龙华宝经》云：“天上龙华日月星，地下龙华水火风，人身龙华精气神，三才配合天地人。”又云：“初会龙华是燃灯，二会龙华释迦尊，三会龙华弥勒祖，龙华三会愿相逢。”^②燃灯、释迦和弥勒不仅掌管世界的时间、名称各不相同，且各佛教教时的日月时辰各不相同：燃灯佛执掌天盘，每年六个月，每日六个时；释迦佛执掌天盘，每年十二个月，每日十二个时；未来佛（弥勒佛）执掌天盘，每年十八个月，每日十八个时。人在“三阳”中活的时间也不一样：“过去人，寿活三甲；现在人，寿活六甲；未来人，寿活九甲。三甲寿千岁，六甲七十稀，九甲八百一十岁。”^③在三个阶段中，燃灯佛代表道家掌教时代，度化二亿“皇胎儿女”；释迦佛代表佛教掌教时代，度化二亿“皇胎儿女”；弥勒佛代表儒家掌教时代，度化九十二亿“皇胎儿女”，可见弥勒掌管世界的时间不仅最长，而且其救世使命的完成也代表着东土“流浪家乡”向着“天上家乡”的转化，“标志着地上天国、未来世界的形成，同时也是终极归宿——还乡的开始”，^④因为“弥勒掌教的未来世界充满了美好与幸福，简直就是人间仙境、地上家乡。但这种‘地上家乡’毕竟只是天宫家乡的拟制与摹写。它很美好，它的存在也很久长，有八万一千年，但到底是有限、有常的。因为‘三极九后’，这个世界也将失去其存在的价值和意义”。^⑤也就是说，这个弥勒掌教的未来世界并不是永恒的，它依然是为了最终结束地上家乡的生活，回到终极归宿、皇胎儿女的真正家乡——无生老母的天宫“都斗宫”，而这最后一次收源回乡的方式则是打造法船，众子女登船归家。

由于民间教门关于三个掌教阶段的治世理论主要来自佛教，所以也明显受佛教时间循环论的影响。在《龙华宝经》中，这种时间循环性与空间的周而复始结合起来，形成了“转大法轮”式的回旋：

过去老君设教，坐西朝东，北起南落，转大法轮，普度仙道，随天运转。释迦佛设教，坐北朝南，东起西落，转大法轮，普度僧尼，随天运转。圣人设教，坐东朝西，南起北落，转大法轮，普度俗家，随天运转。佛来传道，南起北落，东转西皈，普天匝地，运转无为。^⑥

在佛教中，“法轮”可比作“佛法”，以车轮旋转比喻佛陀的教法能消灭一切烦恼，转凡成圣，且一切“世间天及人中无碍无遮”，“见宝轮者诸灾恶害皆灭”，故“王以是轮治四天下，佛以法轮治一切世间天及人”。^⑦《龙华宝经》显然借用了转法轮这一比喻来描绘佛对世间天及人的治理，不过它将这种治理分隔在三个时间段和空间领域中，又由不同的时间长短、空间转向来规定这三个时空体的救度特质，从而形成一个三重循环的时空形式。对应着这个三重循环时空形式的是皇胎儿女的劫难：“三元劫数”，也即对应于过去、现在和未来的上元甲子、中元甲子、下元甲子之数。《龙华宝经》以“草芽劫”“胡麻劫”和“芥子劫”（或者“辘辘劫”）称之。^⑧这些由时间意识来规定的各种劫难使得三重循环的时空形式膨胀起来，每个循环中套着大小不等的循环，形成了一个多重循环、环环相扣的时空形式。在这样一个循环往复的时空结构中，救度亦呈现环状：劫难并没有因为过去佛燃灯佛和现在佛释迦佛的掌教而被消除，在这两个时期，分别仅有二亿人被救度。在过去世和现在世中，救度并没有被完成。《龙华宝经》和其他民间宝卷叙事中的多重循环时空制造了一种能够不断被复制的救度概念，而对于信仰者而言，由于生活的当下处于“现在世”，所以

① 马西沙、韩秉芳：《中国民间宗教史》，第619页。

② 《龙华宝经·混沌初分品第一》。

③ 《普静如来钥匙通天宝卷》，《明清民间宗教经卷文献》第4册，第772页。

④⑤ 梁景之：《清代民间宗教与乡土社会》，第92、93页。

⑥ 《龙华宝经·走马传道品第十九》。

⑦ 《智度论》卷25。

⑧ 《龙华宝经·地水火风品第二十三》。

救度和劫难一样，都是正在进行的尚未完成时态。

当然，这个多重循环的时空形式并不是完全同质的，特别是芥子劫，也就是在下元甲子劫数将尽的时候，正当三期末劫之数，劫期最长，其灾难也达到顶峰。在众多经卷中都对下元甲子、末劫之年之“黎民苦中之苦”的光景作了描述。然而，末劫虽然充满苦难灾变，却也预示着希望的来临，这就是“劫后重生”的彻底救度，或者称为“皈一”，也就是回归“家乡”。三教应劫的环状救世模式是为这最后的度世回乡做准备，而达到超越轮回循环的工具则是“法船”，是“法船”的救度使得剩余的九十二亿皇胎儿女终于踏上最后的归家之路。那么，“法船”究竟是怎样的一种救度工具呢？

2. “法船”：另一种隐喻空间

据喻松青研究，在明清民间教门宝卷中最早提出“法船”之说的是《佛说皇极结果宝卷》^①。在不同经卷中，“法船”也被称作“金船”“慈航”和“宝筏”。关于“法船”的信仰，并不源于明清民间教门，而是来自佛教大乘的救度思想。所谓的“慈航普度”，就是众佛与菩萨大发慈悲，救度众生出离人生孽海。大乘佛教中的“乘”，就是载人运度的意思，而大乘佛教也即是能够将更多生灵运度到彼岸的法门。“法船”之意由此而生，并通过明清民间宝卷的宝卷文学得到了新的诠释和转生，正如《法航开度十义》中所说：

法船为救度众生觉悟迷津，超登彼岸之宝筏。无形无像，秉承上天敕命，掌握神权，主持乾坤，挂号天普，抽丁地府之命，而开法度方便之门，谓之法船。^②

所谓“法度方便之门”，原是佛教指引人入教的门径。“法船”既“无形无像”，又等同于“方便之门”，可见其隐喻指涉的一个重要层面乃是“入教”。果不其然，《法航开度十义》在对法船作了抽象的概括后，又对其功德、佛规、月报、举贤、导贤、地点及护法等逐一予以详细描述，表明“法船”虽然无形无像，但它所指向的是具体的教门。所谓“登船”就是入教，打造“法船”也即创教立派，而诸多教门历代教主也就成了“领航人”。在《龙华宝经》中，“金船”（即“法船”）的领航人名目繁多，直看得人眼花缭乱。^③世代教门首领及其掌驾之“法船”数目的叠加，使得原来已经呈现出多重循环结构的救度时空进一步膨胀起来。这是一个可以不断累加增长的动力结构。每个教门都有相当多的前代和当代教主，且由于教门名目繁多，所奉救世主、教祖形形色色，不一而足。随着时间进程持续扩增的救世主们和大大小小、浩浩荡荡的法船队伍构成一个未完成状态的时空，个体在其中亦是处在未完成的状态。如果说，在《圣经》文本传统，特别是《天路历程》中，十字架形象作为已经完成的时间性之终末成为了空间性天城的开启，那么，在明清民间教门文本中，具有永恒时间性的那个“家乡”始终处于时间的动力性追逐之中。

事实上，“法船”不仅隐喻指涉了“入教”，作为度世工具的“法船”还是修炼金丹的隐喻式表达。在《龙华宝经》中，无生老母在“末后一着”令太上老君打造“法船”，而作为道教创始人的太上老君（又称道德天尊）在明清民间信仰体系中即是修炼金丹的代表。道教的成仙除了为善去恶，就是炼丹。炼丹又分外丹和内丹，前者是用铅汞和其他药物配制后在炉火中烧炼成的化合物，而后者则是以人的身体为丹炉，以身内的精气为药物，以神为运用，在人体内烧炼成“圣胎”，而人体借此分身成仙。明清民间教门秉承了道教对于永生的追求方法，只是将此方法置换到了民间宝卷的故事语境中。比如，《龙华宝经》承《九莲经》衣钵，将古佛称作“古天真”，所谓“天真”，即是上天赋予的真性。《九莲经》认为在真空家乡时候，人人都有天真之性，下落红尘后，人人都迷失了天真之性。要回到真空家乡，其实也就是恢复天真之性，其途径便是修炼。唯有修炼才能复本还源，而修炼之途则是学习金丹大道。^④修炼的过程乃是“收源”或“总收源”：“先天真气凝结，结成金丹一粒，点化众盲。”^⑤这是对修炼内丹最概括的提示。在《龙华宝经》中，教主弓长从无生老母处学得十步内丹术，每一步都合于道家内丹修行要领。其中第八步“都斗宫中，显现缘

① 喻松青：《民间秘密宗教经卷研究》，台北：台湾联经出版事业公司，1994年，第327—328页。

② 《法航开度十义》，转引自李世瑜：《现代华北秘密宗教》，成都：华西协和大学中国文化研究所，1948年，第68页。

③ 《龙华宝经·排造法船品第二十一》。

④ 马西沙、韩秉芳：《中国民间宗教史》，第870页。

⑤ 《龙华宝经·混沌初分品第一》。

神”就是将圣胎运于都斗宫（此处指上丹田处，又称泥丸宫），第九步“空王殿里，转天法轮”和第十步“放去收来，亲到家中”乃是“内修的极致，道家根本，打破凡圣界限，达到与天比寿，长生不衰境地。元神纵横如意，收放自如，能回到真空家乡，也能缩回肉身”。^①在众多民间宝卷中，修炼内丹被描绘成为通关走窍的一把万灵钥匙，一把关闭人世苦难折磨的万能金锁。^②

由此可知，“法船”实则喻指了两个空间：一为具体教门；二为入教者以自身身体为小宇宙的修炼空间。具体教门和掌教者“明师”被看作为无生老母指派的救度形式，而自身修炼则是达成救度的具体方法。进一步来说，“法船”自身并非终末形象，它只是朝着作为终末形象之“家乡”的方向运动；“法船”是一个空间形式，但依然是由时间性主导的空间形式，其中总是带着对时间的焦虑和通过追逐时间而完成的个体意识；“法船”的出现前提在于：虽然无生老母传令派遣了众多三教神佛下界应劫，但劫难并未被结束，死亡并未成永逝的过去，时间更未曾因为永恒空间的降临而获得终结。末劫之灾空前惨烈，它既由当下现实生活中的无穷苦楚确证，也因为焦虑未来可能发生之灾难，特别是个体作为肉身而需要承受的苦难（最终是死亡的苦难）而愈加不堪忍受。由此，躲避灾难的愿望推动着越来越多的“法船”驶上可能获救的航道。与“转法轮”类似，“法船”本身并非终末形象，而是度让到终末形象的一个接引，在时间的流变中以避灾的愿望为其动力，以吃斋食素、修炼内丹为其度让的具体途径。

3. “龙华”：悬置的终末形象

除了“法船”以外，明清民间教门的另一度世形式是“会”。所谓“会”，就是道场、法会，在民间教门则是龙华会或者龙华道场。《龙华宝经》提到五样龙华会，分别是圣景龙华会、三佛龙华会、天上龙华会、地下龙华会和人身中龙华会。不同的龙华会虽然性质内容不同，但殊途同归，其共同目标都是收源结果、还乡归根。赴会者是有功果的得道真人、善神、祖师、诸佛菩萨和圣人僧侣等等，还包括九六皇胎。《龙华宝经》上说：

收源结果龙华会，龙华真经考三乘。家乡圣景龙华会，诸佛朝见老无生。三佛设立龙华会，仙佛星祖又相逢。天上三界龙华会，万神朝贺玉皇尊。大地有个龙华会，千门万户愿相逢。身中有个龙华会，性命交官出昆仑。末后一着龙华会，诸佛万祖总皈根。^③

此段经文中值得注意的地方是，在龙华会上要“考三乘”，也就是“三场开选”“三场挂榜”，以“考证修行”个人的功果。考得“上乘祖师”“中乘祖师”和“下乘祖师”者，因有功果而可“标名挂号”，而无功果者则“扑了顽空”，不仅“落而无功”，还要“免入宫门”，“赶出云城以外，永不续用”。^④这里的所谓“功果”，也就是自身修行的程度和结果，即加紧自身修炼，一心向佛，自心中求法，而不假外求，以达到明心见性。^⑤也就是说，能够进入宫门的重要前提是个人修炼自度行为。这就是民间教门救世论中所强调的“自力”。一切他度和他救都是基于自度和自救的基础：“铜佛不能度炉，木佛不能度火，泥佛不能度水，自己不能度，何能度得你？若要来度你，还须自度己。”^⑥龙华圣会乃是“收源结果龙华会”，也即无生老母所设计的最后一次普度和彻底的超越，这里的龙华就是作为终极归宿的、无生老母所在的都斗宫“家乡圣景龙华会”。

“龙华”，即“家乡圣景龙华会”，这个概念与“家乡”“彼岸”等都是同义词。^⑦由此，“龙华会”和“天上家乡”具有相同的终末性。与之比较，在基督教语境中，作为终末形象的“窄门”和“天城”是连为一起的空间，因为“窄门”连着“狭路”，“窄门”就是“话语”，也就是上帝之“道”，而“天城”即是上帝之道。通过上帝话语而重新开启救赎之门，使人卸下了“原罪”的负担，终末性的空间被表达为纯粹的话语形式，是话语而非事件构成了空间。那是因为，基督教的救赎观不认为内意识可以通过自我的反思达到

①② 马西沙、韩秉芳：《中国民间宗教史》，第880—881、633页。

③ 《龙华宝经·开经偈》。

④ 《龙华宝经·龙华相逢品第二十》。

⑤ 刘雄峰：《明清民间宗教思想研究——以神灵观为中心》，成都：巴蜀书社，第137页。

⑥ 《太上祖师三世因由总录》，《明清民间宗教经卷文献》第6册，第251页。

⑦ 关于龙华即家乡的论证，梁景之：《清代民间宗教与乡土社会》，第98页注释1。

除罪的主动完成，也不认为通过各种修炼方式能够达到自性的恢复，并由此超越死亡，因为“修行积德”和“修炼功夫”都依然是在具体的事件中，在非连续性的空间中追逐连续性。而由耶稣基督所展开的新空间，即“窄门”，已经作为超越的空间，使得救赎的记忆得到降临。这种已经降临的关于彻底救赎的记忆并未体现于明清民间教门经卷传统中，其救赎者形象是一个复数的群落，其救度是多重循环的进行时中的诸多事件，而其终末形象尚未获得完成，它总是在事件的流动之波中向着未来推进。诸多事件的构成，使得其归家之路成为一条大路，也就是我们通过《天路历程》分析的那种看似为空间性构成，实则依然充斥着时间性追逐的断裂的空间。终末形象之未临，使得那将临的“天上家乡”无法落脚植根，在救度的多重时空中，回荡着的是无生老母思儿心切的哭泣之声。

小结

不少西方传教士和随后的研究者们都认为，发生于19世纪下半叶的民间教门信徒归信基督教现象背后有一个重要因素，那就是基督教文学作品对民间教门信徒具有强大的吸引力。通过对基督教文学和民间教门文学的比较分析，可以发现二者之间的确存在着一定的可替换性。首先，晚清传教士在翻译和创作基督教福音作品时，借用了中国原有宗教，特别是佛教的词汇，而民间教门文学中也充斥着大量与佛教相关的概念，虽然经过细致辨析可以对概念所指进行区分，但能指的趋同性容易使读者对产生二者类同的第一印象。其次，二者皆有“离家-堕落-劫难-救度-归家”的基本叙事结构。在这个叙事结构中，“还乡”主题，也就是民间教门的“皈家认祖”和基督教所言“重返天家”，都是推动叙事向前铺展的动力。同时，民间教门经卷中的“老母家乡”和“流浪家乡”，基督教文学传统中的“天城”和“亡亡城”又都分别隐喻指涉了“无罪”和“罪”的两个空间，由此进一步建构了个人和社群的叙事身份。对于中国社会的大量底层民众而言，由于在儒家大传统中的边缘化处境，他们很难得到来自大传统的支持，此时，“佛祖的孩子”“无生老母的儿女”等身份中所蕴含的历史意识及盼望根源则给予了他们确认自身价值、连续性及安全感、支持感的全新感受。按照欧大年（Daniel L. Overmyer）的说法，民间教门对中国社会最基本的贡献在于其在更深层面上契合了本土团体和个人的需求，因为教门给信徒提供的是一种关于人们存在感的神话解释：教门给人们个体价值和潜力的直接承诺，而此承诺是基于宝卷的权威性。^①相应的，基督教文学则通过相似的核心概念、故事结构和隐喻指涉，也提供了同样的身份确证与盼望指向。从这个层面而言，二者的文本所呈现的象征世界是具有“选择性亲近”（elective affinity）的。

然而，事情并非如此简单。如果说，通过文本叙事分析，本文呈现了两种宗教传统之象征世界的趋同性，并试图以此来推测这一趋同性对于理性人，特别是单个理性人作出宗教选择时可能产生的影响，^②那么，当我们的分析推进到对于文本中拯救事件所使用的时态语法时，就会发现两种宗教传统在救世论这一关键层面上分道扬镳了。

在基督教正统教义中，抵达“天城”的唯一途径是通过“窄门”“狭路”和“十字架”。因为“天城”即上帝之城，也就是披戴上帝的形式，而唯有“窄门”（耶稣基督）蕴含着上帝的时空体。这个隐喻所强调的是基督教关于已经完成的一次救世事件：耶稣基督在十字架上受难，这显示了“窄门”的开启，因为“十字架”把作为人子的耶稣基督交托在死亡之中，却将复活的作为上帝之子的耶稣基督显示于天国。耶稣基督作为上帝与耶稣基督作为人，正是作为超越空间的“窄门”与作为时间象征的“十字架”的结合，成为一种超越于时间的空间，即救赎的记忆形式。救赎，在基督教语境中是以耶稣之死与复活的完成时态发生的。而且，救赎不仅是已经由上帝亲自完成的，而且也是唯一的，只能由上帝之死与复活来完成的方式。任何其他方法，包括“讲究修行积德的功夫”，都不能引人到“天城”，因为空间性不是通过时间的循环和追逐去形成记忆，而是由耶稣基督已经完成之救赎而降临来成为记忆——耶稣基督是那已临的终末形象，将临

① Daniel L. Overmyer, "Alternatives: Popular Religious Sects in Chinese Society," *Modern China*, Vol. 7, No. 2 Apr. 1981, p. 155.

② 关于群体归信者的“迷思性”，可参见罗德尼·斯塔克：《信仰的法则——解释宗教之人的方面》，杨凤岗译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第五章。

的“天城”植根并呈现在此终末形象中，而盼望正源自耶稣基督已经完成之救赎。

明清民间教门文学的救世论走了另一条路径，它是在“三教应劫”的时空秩序体系上构建起来，由“法船”和“龙华会”所隐喻的救度模式。在“三教应劫”体系中，劫难和救度以一个多重循环的时空形式出现，二者均处在尚未终结的状态。指向劫难及救度之终结的形象乃是“法船”，而“法船”喻指的空间为具体教门和入教者以身体为小宇宙的修炼空间。一方面，世代教门首领及其掌驾之法船数目的叠加，以及新教门、新首领的不断出现，都使得原来已经呈现出多重循环结构之救度的时间性无限延伸，得到拯救的可能性总是出现在未来的某个时间阶段。由此，“法船”是一个由时间性主导的空间形式，救世处于未完成时态，时间未曾由于永恒空间的降临而获得终结；另一方面，正是由于救世的未完成性，个体意识也无法得到完成，那种要训练肉体以期超越死亡、征服时间的欲望凝结成生活在时间之中的焦虑，而自身修炼则成为达成救度的具体而终极的方法。由此，作为终末形象的“龙华会”被当作无生老母和诸佛设立之最后救度形式，而“考证修行”则成了“龙华会”的一道“窄门”，但这道“窄门”并不以无生老母之救度的完成时态为本，而是构建于个体的自力自救。

由此可知，基督教《圣经》传统与中国民间教门经文传统的确有许多肖似之处和平行现象，然而在救世语法上却发生了关键分歧。所以，当“某些先天教教徒认为拯救者耶稣就是一位类似于释迦牟尼的燃灯佛”^①的时候，他们其实还是在以宝卷经文的语法结构来理解基督教。我们无法从现有文献资料来推测和论证当年从民间教门归信到基督教的那些人是否认识、理解并接受了基督教这一迥异于民间教门的救赎事件，虽然其实所谓归信基督教就是要离开普度众生的大路，而重新回到“窄门”，披戴耶稣基督行走“天路”。词汇概念、故事结构、隐喻指涉和时态语法，这些叙事要素都使得作为语言事件的归信现象充满复杂性，其间“异中之同”与“同中之异”的张力为个体信仰选择提供了“方便之门”，也同时竖起了一道排他性极强的“艰难窄门”。

[本文为 2017 年国家社科基金项目“耶稣基督形象与民国现代性话语”(17BZJ057) 的阶段性成果]

(责任编辑: 张曦)

^① Jan Jakob Maria De Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China: A Page in the History of Religions*, Leiden: E. J. Brill and Co., 1901, p. 192.

On the Chinese Christian Cross-cultural Phenomenon as A Language Event

CHU Xiaobai

Abstract: By comparing the Christian literature and the scriptures of Chinese folk sects in late Qing Dynasty, this article argues that the similarities and parallelisms between the narrative structure and the metaphorical aspects of the spatial images constitute a certain degree of textual substitutability. At the same time, it is pointed out that because the two use different temporal grammars to construct the essential events of salvation in their respective text narratives, their replaceability is also highly limited. If the replaceability is one of the reasons why a large number of religious believers in late Qing Dynasty converted to Christianity as the “Chinese Christian cross-cultural phenomenon,” then its irreplaceability on a deep level is also the major factor that complicates the phenomenon.

Key words: Christian literature, narrative structure, metaphorical reference, temporal grammar, *Pilgrims' Progress*, *Longhua Scripture*