

华人天观与基督教上帝观之比较: 第二部分

么久刚

在上一部分, 笔者探讨了上帝的可接近性, 并祂如何向人类彰显自己。此外, 笔者还提到了三种不同的华人天观: 天为众神之一; 天为冷漠的造物主; 天为圣经所启示的可接近的上帝。在接下来的文字中, 我们将深入探讨这三种不同的观点。

一方面, 共产主义者, 甚至一些基督徒, 都认为天不过是一个偶像/普通的神祇。笔者留意到一些基督徒因着“老天爷”这一称呼而将天视为偶像, 是因为他们忽略了一个事实, 即天没有具体的形象。此外, 笔者将着重探讨为何一些共产主义学者将天视作一位普通的神祇, 无论其地位是高于还是低于其他的神灵。

另一方面, 受万物有灵论的影响, 一些人认为天是一个遥不可及、不食人间烟火的至高存在, 而很多基督徒学者却视天为圣经所启示的那位可接近、易接近的上帝。那么, 天究竟是高高在上、冷眼旁观的一位至高存在, 还是可接近、易接近的那位永恒的上帝呢? 笔者将从天主宰一切这个角度寻求证据, 来力求对天的恰当理解。

第二章 不同天观之比较

争议并不总是有害的; 相反, 透过争议我们可以更加接近真理。所以, 藉着探讨不同的天观, 本文旨在在进一步理解为何天就是圣经所启示的上帝, 不是偶像、也不冷漠。本文将首先对三种不同的天观作一概述, 然后再一一详加讨论。

第一节 天: 偶像, 冷漠的造物主, 还是永恒的上帝?

一方面, 许多的基督徒, 尤其是一些基督徒学者如唐尧和远志

明¹，竭力主张“天”是中国古人对耶和華上帝的相关留痕。这种痕迹要么源自和上帝的亲密关系，要么源自对上帝的有效记忆。无论持哪种观点，都认为天就是圣经所启示的永恒的上帝。例如，唐尧曾这样形容中国的远古文明中人与上帝的关系：“远古的中华民族的祖先是认识上帝、敬畏上帝的一群人，而且按照圣经中上帝规定的方式一直敬拜他。”²

另一方面，一些人断言天不外乎是一个普通神祇，即一个偶像。1949年统治中国大陆之后，共产党似乎已经成功地让人相信所有宗教都是迷信，但却不能消除迷信的根源——万物有灵论。关于万物有灵论的顽固性，Gailyn Van Rheenen 写到：“只要撒旦继续管辖这个世界，万物有灵论作为一个信仰体系就不会瓦解，不过是随着时间的推移而作相应地变化。”³因此，有人认为中国人的天观可能也是万物有灵论这一信仰体系中的一部分。如果真是这样，那么在中国的万物有灵论体系中，天是众多神祇中的一个，还是对世事毫不关心、冷漠的创造主呢？

第二节 天非偶像（众多神祇之一）

中国宗教满天神佛，皆为人手所造。在罗马书一章 21-25 节，保罗描述了真神上帝是何等憎恶人们离弃祂转而敬拜人手所造的假神：

因为，他们虽然知道神，却不当作神荣耀祂，也不感谢祂。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。自称为聪明，反成了愚拙；将不能朽坏之神的荣耀变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式。所以，神任凭他们逞着心里在的情欲行污秽的事，以致彼此玷辱自己的身体。他们将神的真实变为虚谎，去敬拜侍奉受造之物，不敬奉那造物之主。主乃是可称颂的，直到永远。阿们！

人所崇拜的受造之物有大有小；因此，把天当作普通神祇的人对于天的地位便产生了不同意见。有人认为天比其他神灵地位高；

¹远志明的思想主要表现在系列片《神州》里面，有兴趣的读者可以在网上搜索、观看。

²唐尧，《先贤之信》（上海：东方出版中心，2005），7。

³Gailyn Van Rheenen, *Communicating Christ in Animistic Contexts* (Pasadena, CA: William Carey Library, 1991), 25.

有人却认为天比其他神灵地位低。⁴

1. 天非神祇之首

一些学者,甚至一些基督徒,声称天只不过是众神中的一位;只不过,天是超越其他神祇的神。原因有两点。其一,中国民众常将天称作“老天爷”。因此,一些基督教传道人大声疾呼:“中国基督徒是上帝的儿女,不是老天爷的孙子孙女!天不是我们的上帝,因为上帝只有儿女,没有孙子孙女!”⁵因此,对这些人来说,天只是在中国宗教众多神祇中一位掌管天或天空的神,是人发明出来对有形的天空或抽象的天堂⁶加以解释。唯一的区别,就是天比其他神更大。

然而,这些人忽略了两件重要的事情。第一,在汉语中“爷”不单指“爷爷”;还可以指“主”。所以,“爷”常被当作后缀加在一些神祇的名称之后,如“佛爷”、“阎王爷”、“土地爷”等等,用以强调这些神的权威或能力。同样地,“爷”作为后缀加在天之后,也是用来强调天的权柄。第二,这些人忽略了一个事实:天从来没有以一位“长胡子老爷爷”的形象出现过。天也没有以天空或天堂的形象出现过。当然,无论天堂还是天空都难于用具体的形象来呈现。换句话说,人们很难选择或制造出什么具体的东西来表现天(heaven)、天空(sky)、天堂(Heaven)。概括说来,因天被唤作老天爷就将天当成偶像,这样的结论未免让人觉得肤浅和仓促。

其二,天没有形象这一事实令诸如道教之类的一些宗教群体很纠结,所以他们选择将天与其他神祇甚至人的名字结合在一起。杨利慧与安德明(Lihui Yang and Deming An)研究了道教中最高神祇玉帝(the Jade Emperor)的起源:“天帝(上天)或上帝时常攫取众神的最高领导地位。唐宋时期,有序的神仙系统逐渐形成,玉帝(产生于道教与上帝信仰互相融合)成为这一系统中凌驾于万神之上的最高统领。”⁷根据杨利慧与安德明相关历史的研究,我们不难发现道教将天或帝与玉帝相融合的意图。所以,很

⁴ 可能也有人认为天与其他神祇地位相当,这种观点讨论价值不大。因此,本文不作详细讨论。

⁵ 笔者于2014年圣诞节在新疆库尔勒一家庭聚会时亲耳听到传道如此说。

⁶ 对中国人来说,抽象的天概念类似于天堂,不同于简单的天空。据说分九重天,是众神的居所。

⁷ Lihui Yang and Deming An, *Handbook of Chinese Mythology* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2005), 63.

少有人会真正将天与玉帝混为一谈，尽管在地位上二者皆凌驾于众神之上。然而，并不是所有将天视为偶像的人都认为天比其他神祇能力更大。

2. 天非低级神祇

马克思主义学者晁福林主张：“殷代‘天’的概念是以帝来表达的，……就殷代的帝而言，它实质上是自然之天与人格化的神灵的混合体。”⁸更有甚者，一般学者都认为天或帝皆具有超越众神的地位，而晁福林则声称：“居于殷代神权崇拜显赫地位的是殷人的祖先神，而帝则只不过是小心翼翼地偏坐于神灵殿堂的一隅而已。”⁹

晁福林的理论依据主要源于对御祭卜辞的分析：“殷代祭典中习见的御祭，一般认为是禳除灾祸之祭。御祭的对象是包括诸母妣、诸兄、诸高祖等在内的以历代先王为主体的祖先神，以及土（社）、河等自然神。御祭卜辞多达千余例，但却无一例是御祭于帝者。”¹⁰在此基础上，晁福林得出了激进的结论：“显然，殷人并不认为帝具有免除灾祸的神力。就降祸或赐福而言，帝的影响比之于祖先神，甚至河、岳等，都要小得多。”¹¹（有关御祭卜辞的研究超出本文的范畴，因笔者不具备相关的考古或古汉语专业知识。故此，本文只能从其他角度来反驳晁福林的理论。）

第一，即便很多御祭的对象不是帝（天），也不能完全否定帝在商朝时期超越诸神的最高地位。蒲慕州指出，“无论如何，甲骨文材料只能代表商人的信仰的一部分，而商人除此之外尚有那（哪）些宗教活动，就不得而知了。”¹²而且，祭拜帝（天）在其他情况下也有出现。连劭名总结到：“在商朝，拜祭为人民提供天启，也为保障军事行动的胜利。”¹³此外，唐尧在研究郊祭时也证实：“所谓的郊祭，也称为祭天大典，这个最重要的祭天仪式的地点，通常选在皇城的南郊，由皇帝亲自主礼。这种仪式可以追溯到中国最远在的帝王。”¹⁴

⁸晁福林，“论殷代神权”，《中国社会科学》1（1999）：111-12。

⁹同上，112。

¹⁰同上，108。

¹¹同上。

¹²蒲慕州，《追寻一己之福——中国古代的信仰世界》（台北：允晨文化，1995），48。

¹³连劭名，“商代的拜祭与御祭”，《考古学报》1（2011）：56。

¹⁴唐尧，《先贤之信》，102。

第二，晁福林是马克思和恩格斯的追随者。1846年，恩格斯在信中对马克思说，“一个上帝，如果没有一个君主，便永不会出现。支配许多自然现象，并结合各种互相冲突的自然力的上帝的统一，只是外表上或实际上结合着各个利害冲突互相抗争的个人的东洋专制君主的反映。”¹⁵ 由此，晁福林断然得出结论：“正由于殷代，特别是其前期，还没有出现至高无上的王权，所以在天上也就没有一个至高无上的神。”¹⁶

故此，晁福林不仅将帝置于祖先神之下，还甚至使帝成为一个杜撰品。换句话说，对晁福林此类学者来说，在商代，帝作为一个自然的和人格化的神祇的混合体，不过是人民想象出来的众多神灵中的一位而已；而到了商朝之后，天，这位虚幻的至高神，则是被一位聪明的东方专制君主将商代的帝进行改头换面，为了对其人民加以愚弄。因此，对共产主义者来说，上天这一概念不仅不再是独一上帝，更沦为统治阶级所发明用来掌控人民的工具。这样的理论显然与基督教的神学大相径庭。

概括说来，天绝不仅仅是一位相对卓越的神祇，更不是一位次等小神甚至或一个政治工具。相反，天就是那位没有任何形象、渴望与人类建立亲密关系、永恒的上帝。然而，还有一些人，虽然没有将天贬低为偶像，也相信天就是造物主，但认为这位造物主是冷漠的，对其所造置若罔闻。

第三节 天非冷漠的造物主上帝

唐尧证实：“在许多文化中，即便是在多神论的文化中，这位造物主上帝——在某些文化中被称为至高上帝——是遥远和超越的，完全与世界以及人间事物有分别。”¹⁷ 这种冷漠的上帝观在万物有灵论中相当普遍。例如，Aylward Shorter 就曾描述非洲坦桑尼亚的 Kimbu 人如何将造物主上帝视为给予生命的万物之父（the ultimate begetter—the Life-Giver），同时也敬拜祖先和众水之灵（water-spirits）。¹⁸

如前所述，因为共产政府没能将万物有灵论完全清除，让人有理由怀疑中国人的天的观念是否与万物有灵论者对于上帝的观念

¹⁵恩格斯，《1846年10月致马克思的信》（上海：三联书店，1957），53。

¹⁶晁福林，“论殷代神权”，112。

¹⁷唐尧，《先贤之信》，29。

¹⁸Aylward Shorter, *Jesus and the Witchdoctor: An Approach to Healing and Wholeness* (London: Geoffrey Chapman, 1985), 50, 175.

有相通之处。对于万物有灵论者如何看待上帝，Van Rheezen 提出三种观念：第一，视上帝为遥不可及的造物主（a distant, unapproachable Creator）；第二，视上帝为一位至高的存在，并藉由低级灵物（lower spiritual beings）将其属性表明出来；第三，视上帝为一个非人格的力量（impersonal power），弥漫于天地之间。¹⁹ Van Rheezen 并且总结到：“在任何一种观念之中，圣经所启示的上帝观，即造物主渴望与受造物建立个人的、亲密的关系，消失殆尽。”²⁰

很多中国人不曾以上述任何一种观念来看待天（帝）。第一，天并非遥不可及。姚新中和赵艳霞确信对于商朝人民，帝至少在四个方面决定人间事物：“祂降雨到地上；祂也会阻止雨临到地上从而导致饥荒；祂会给军队带来胜利；祂赐福也降祸。”²¹ 同样地，周朝人民也“相信天决定人的命运、定周朝符合天命。天还要赏善罚恶。”²² 今天，道德性的天这一信念仍然存在于人们心中，尽管对很多人来说并没有上升到信仰的高度。

第二，中国的天不曾藉低级别灵物彰显其独有属性。在罗马书一章 20 节，保罗曾宣告，人藉着上帝的创造通过揣摩可以晓得上帝的永能和神性，而不是藉着观察低级别的神灵来参透上帝的伟大，因为没有任何神灵具备上帝独有的属性。在中国所有宗教信仰中，几乎没有任何一个神祇具备天的独有属性，诸如至高、至上、至仁、至义，且喜悦人追求天人合一的境界。

第三，天是有人格的。圣经告诉我们上帝不仅渴望与选民以色列建立个人的、亲密的关系，对待外邦人也是如此。约伯、妓女喇合、路得以及其他许多非以色列人的故事都说明了这一点。天作为一个具有道德性的神，也渴望与中国人建立个人的关系。前面提到过，很多正直的中国人的最高梦想就是能够与天合而为一。

然而，上帝具有道德性并不意味着上帝不容许苦难的存在。相反，上帝时常藉着苦难管教列国列民，好使他们能够被建立、栽植、扎根、结果（参耶 1:10、赛 37:31）。天亦行是。例如，孟子曾说，“舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之中，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市。故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，

¹⁹Van Rheezen, *Communicating Christ in Animistic Contexts*, 242.

²⁰同上。

²¹Xinzhong Yao and Yanxia Zhao, *Chinese Religion: A Contextual Approach* (New York, NY: Continuum International Publishing Group, 2010), 54.

²²同上。

行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。”²³ 孟子这里所提到的这些名人都出身卑微，可后来却透过苦难最终成为国王或大臣。同样地，在旧约圣经中，在上帝要使用约瑟和大卫之前，也都先让他们先经历苦难：约瑟被卖为奴隶；大卫遭到扫罗疯狂地追杀。

新约圣经同样肯定苦难对信徒的意义。例如，耶稣告诉祂的门徒在这世上有苦难（参约 16:33）。在使徒行传十四章 22 节，保罗和巴拿巴坚固门徒时说，“我们进入神的国，必须经历许多艰难。”对腓立比信徒保罗也曾写到，“因为你们蒙恩，不但得以信服基督，并要为祂受苦。”（腓 1:29）还有彼得也曾证实，“你们蒙召原是为祂，因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随祂的脚踪行。”（彼前 2:21）

概括说来，天不是冷漠的天，却是可接近、易接近的天。正如基督徒要经历许多苦难才得以进上帝的国，中国人想要进入天国也要经历天所给的试炼。唐尧在详细地分析了天的自然属性与道德属性之后，证实天就是圣经所启示的那位永恒的上帝：“在大量查考古籍之后，我们确知中国人认知的上帝或天，与圣经中唯一的真神上帝是一致的，和基督徒崇拜的上帝是同一位。”²⁴

第四节 天即主宰一切的上帝

非基督徒学者姚新中和赵艳霞也总结了天的属性和特征：“天具有至高无上的权威：无限、全知、无所不包、无处不在。这样的信仰在远古中国成为宗教生活的中心。”²⁵ 我们可以看出，以上对天的特征的描述都指向天的主宰。

确实如此，天最重要的特征就是冥冥之中，主宰一切。天能主宰一切的特性，与保罗所描写的上帝的永能和神性相呼应。在罗马书一章 18-20 节，使徒保罗曾这样描述上帝的属性：

原来，神的忿怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人。神的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为神已经给他们显明。自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。

²³ 《孟子·告子下》。

²⁴ 唐尧，《先贤之信》，95。

²⁵ Yao and Zhao, *Chinese Religion*, 55.

这里保罗告诉我们，人虽然用肉眼看不见上帝的永能和神性，但藉着上帝的创造还是可以晓得。在其他场合保罗还曾说到，虽然世人蒙昧无知，但只要人们愿意寻求上帝就可以通过揣摩而得到，因为上帝离人类并不遥远（参徒 17:27, 30）。神的永能和神性显明祂主宰一切，因此任何人没有任何借口可以为自己不义的行为加以辩护。同样地，在中国也有句话说，“人在做，天在看。”意思是说，任何一个中国人没有任何借口为自己不义的行为辩解。上帝的永能和神性显示出祂完全的主权；天察看每个中国人的一切行为，这样的主权显明天具有和上帝一样的永能和神性。由此我们可以看到，作为主宰，天与上帝果真遥相呼应。

再者，在圣经中，当人经历磨难、懊悔已过的时候，会向上帝呼求；在中国也有句话说，“穷则呼天，痛则呼娘。”的确，人到了走投无路的时候，自然只能向天呼求，就好比前言中所提及陷在罪中、无法自拔的那个年轻人。在他无法胜过罪、与罪挣扎的时候，他自然而然地向圣洁的、永恒的、大能的天求助。与罪相争是痛苦的。保罗曾生动地描绘这种痛苦：“我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为立志行善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作。……我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？”（罗 7:18-19, 24）对于保罗，耶稣基督能救他（罗 7:25）；对于这位非基督徒年轻人，他只能向天求救。表面上他在求死，实则求生；表面上他祈求天杀死他，实际上他在求天帮助他不再犯罪。绝望之中，人能向谁求救呢？当然是上帝，因为唯有上帝给人盼望。中国人向天呼求，说明天就是上帝。国外学者卫德明也证实天就是上帝，是人们可以祈求的对象。²⁶

还有，中国古代文人更是以文学的形式描述天的主权，表达对天的敬畏。例如，宋朝的儒家学者程颐在为《易经》作注时写到，“夫天，专言之则道也，天且弗违是也；分而言之，则以形体谓之天，以主宰谓之帝，……”²⁷换言之，帝这个称谓更能彰显天主宰一切的权威，且帝是比天更具人格化的称谓。卫德明证实到：“天，是人格化的上帝，而帝人格化更强。祂虽与人接近，但仍大而可畏。”²⁸

因此，我们看到天具有和帝几乎完全相同的意义；如上帝，二者皆主宰一切。然而，当宣教士为中国人翻译圣经的时候，没有

²⁶Hellmut Wilhelm, *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes* (Seattle, WA: University of Washington Press, 1997), 40.

²⁷程颐，《易传》，卷一。

²⁸Wilhelm, *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes*, 40.

一个人选择用天来代指上帝。关于上帝的汉语称谓，李唐（Li Tang）总结到：“在现代中文里，有三个词来代指上帝。神，通常用来形容诸神灵；上帝，照字义可翻译为‘天帝’；天主，即天之主，为天主教所采纳。上帝是更加处境化的称谓，然而景教文献却使用神这个词来指上帝。”²⁹ 景教（the Nestorians）过于处境化，将耶稣描绘成佛的形象，并放在莲花上。景教选择用神而不是天或帝来指代上帝，因为“神”这个词比较大众化。然而，这却容易误导人以为神（上帝）不过是诸多神祇中的一位。和天主教传教士一样，新教传教士使用“上帝”一词。“上帝”这个词比“神”要好，因为“上帝”这个词与天有更多相类似的地方。

可惜的是，目前在中国基督教被不少人认为是西方列强侵略中国的工具。因此，中国人普遍不喜欢甚至仇视基督教以及基督教的上帝。所以，一些基督徒在传福音的时候，尽量避免使用上帝一词。令人欣慰的是，没有中国人讨厌天这个词。天的观念与上帝是一致的，本文正是通过探讨天与上帝的关系力图证实这一点。

结 论

上帝是宣教的上帝，渴望人人都能进入天国（参提前 2:4；彼后 3:9）；上帝也是慈爱的上帝，渴望人人与祂关系亲密。诗篇十四篇 2 节告诉我们，“耶和華从天上垂看世人，要看有明白的没有，有寻求神的没有。”上帝不仅从天上垂看，祂还藉着普遍启示介入人类历史，让那寻求的可以找到祂。

如前所述，上帝曾藉着祭坛上的碑铭“未识之神”介入雅典人的历史，也以天和天命等概念介入中国历史。一方面，本文已经阐明天观何以是上帝与中国人进行沟通的最重要的普遍启示。这位天主宰着一切，并有意藉苦难塑造某些人的品格。因此，很多基督徒相信天就是圣经所启示的那一位上帝。

另一方面，前文已经证实，一些人出于无知或偏见，忽略或否认了上帝的普遍启示，所以将天视为偶像；还有一些人认为天是冷漠的造物主，其观念与万物有灵论者对上帝的认识相似。本文还论证了中国人的天观与任一种万物有灵者论的上帝观都不相符。天是具有人格的天，是可接近、易接近的，并不遥远、冷漠、不具人格。

²⁹ Tang Li, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese* (Europäischer Verlag der Wissenschaften: Peter Lang, 2002), 129.

概括说来，本文通篇旨在以充分的证据来说明天即是耶和
华，即犹太教和基督教所信仰的那一位关心人间事物并介入人类
历史的上帝。本文还对普遍启示的各个方面以及天的主宰性作了
探讨。然而，很多范畴如天的圣洁属性、远古中国的祭天系统等
等，本文皆未曾涉及，这些都值得进一步的探索和研究。

参考文献

- 艾利克森 (Millard J. Erickson)。《基督教神学导论 (第二版)》
(*Christian Theology*, 2d ed.)。陈知纲译。上海：上海人民出
版社，2012。
- Adler, Joseph A. *Chinese Religions*. London: Laurence King
Publishing Ltd, 2012.
- 程颐，《易传》，卷一。
- 晁福林，“论殷代神权”，*中国社会科学*1 (1999)：111-12。
- 恩格斯 (Engels, Friedrich)。《1846 年 10 月致马克思的信》
(“Engels to Marx in Brussels.”)。上海：三联书店，1957。
- Erickson, Millard J. *Christian Theology*, 2d ed. Grand Rapids, MI:
Baker Academic, 1998.
- 季纳 (Craig S. Keener)。《新约圣经背景注释》(*The IVP Bible
Background Commentary: New Testament*)。刘良淑译。北
京：中央编译出版社，2013。
- Li, Tang. *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and
Its Literature in Chinese*. Europäischer Verlag der Wissenschaften,
Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002.
- 连劭名，“商代的拜祭与御祭”，*考古学报*1 (2011): 56。
- Marshall, I. Howard. *The Acts of the Apostles: An Introduction and
Commentary*. Tyndale New Testament Commentaries. Grand
Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- 《孟子》。
- Overmyer, Daniel L. *Religions of China: the World as a Living System*.
Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1998.
- 蒲慕州。《追寻一己之福——中国古代的信仰世界》。台北：允

晨文化, 1995。

Rheenen, Gailyn Van. *Communicating Christ in Animistic Contexts*. Pasadena, CA: William Carey Library, 1991.

Richardson, Don. *Eternity in Their Hearts*, rev. ed. Ventura, CA: Regal Books, 1984.

Shorter, Aylward. *Jesus and the Witchdoctor: An Approach to Healing and Wholeness*. London: Geoffrey Chapman, 1985.

唐尧。《先贤之信》。上海: 东方出版中心, 2005。

Wilhelm, Hellmut. *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes*. Seattle, WA: University of Washington Press, 1997.

Yang, Lihui, and Deming An. *Handbook of Chinese Mythology*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2005.

Yao, Xinzong, and Yanxia Zhao. *Chinese Religion: A Contextual Approach*. New York, NY: Continuum International Publishing Group, 2010.