



上海市学术著作出版基金

# 中国基督教（新教）史

罗伟虹 主编



上海世纪出版集团



上海市学术著作出版基金

# 中国基督教（新教）史

罗伟虹 主编

世纪出版集团 上海人民出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

中国基督教(新教)史/罗伟虹主编. —上海:  
上海人民出版社, 2014

ISBN 978-7-208-12132-4

I. ①中… II. ①罗… III. ①基督教史-中国  
IV. ①B979.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 042248 号

特约编辑 许仲毅 孙 莺  
责任编辑 黄玉婷

## 中国基督教(新教)史

罗伟虹 主编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 57 插页 4 字数 811,000

2014 年 5 月第 1 版 2014 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-12132-4/B·1050

定价 98.00 元

# 序 一

徐以骅

今年春节期间得暇一口气读完两部中国基督教史著：一部是今年年初出版的美籍加拿大文学院著名中国近代史学者裴士丹(Daniel Bays)的新著《中国基督宗教新史》[*A New History of Christianity in China* (West Sussex, UK: John Wiley & Sons Ltd., 2012)];另一部就是上海社科院宗教所罗伟虹教授及其所主持团队所著《中国基督教(新教)史》的书稿。

此两部期待已久的中国基督教通史著作不约而同的问世,虽属巧合但也是水到渠成,是过去几十年来国内外中国基督教史研究不断积累和发展的产物。“新的资料的发掘、个案研究的深入、研究视角的扩大、研究范式的涌现、‘补偿史学’的发展”(见笔者为新版王治心《中国基督教史纲》所写的导读)等等,已经为中国基督教新通史著作的产生奠定了基础。众所周知,在中国基督教通史领域向来横亘着同样出自中外学者的两部标志性著作,即耶鲁大学史学教授赖德烈(Kenneth Scott Latourette) 1929年出版的《基督教在华传教史》(*A History of Christian Missions in China*)以及中国基督教学者王治心 1940年出版的《中国基督教史纲》。此两部史著无论在史学观点还是在史料上早已是百孔千疮,但由于在中国基督教史领域既能“含括中西史料与研究观点,又能保持平衡及公允论断的通史著作”(台湾学者王成勉教授语)的难产,故这两部“耄耋老著”还要被翻译,还要被重版,还不时被一些学术论著引用。所幸这两部集此前通史类论著之大成的新著闪亮登场,终于可以“毕其功于一役”,完全结束中国基督教史研究领域内的这一大窘境。

裴士丹教授是美国的基督教史研究的殿堂级人物,也是我所称的美国“宗教知华派”的代表人物。其新著《中国基督宗教新史》不仅是其过去 20 多年来潜心从事的同题材研究工作的结晶,也是美国的基督教史研究的扛鼎之作。该著是所谓基督教大通史或全史著作,含括天主教和基督教两教,另有关于东正教在华史的附录。如其书名所表明的那样,由于该著篇幅不大(共 241 页),所以作者采取夹叙夹议、偏重诠释和重新诠释的方式,所发议论以及所做归纳,均显示出极高的研究功力和精辟的学术洞见。在资料上作者也广征博引,基本参阅了西方的基督教史领域几乎所有一线学者的主要观点,也部分吸收了中国有关学者的研究成果,因此该著既是一部最新的中国基督宗教的简史,又是一部研究中国基督教史的权威性导读。与西方其他有关论著相比,该著最后关于 1950 年至今的中国基督宗教发展的两章,持论相当公允,且同样富有见地。根据作者在该著和其他论著中的观察,长期以来美国关注以及辩论中国基督教问题的个人和团体,绝大多数对中国所知甚少,因此直到目前美国有关中国基督教的“公共话语”或讨论水准仍十分粗浅,更多在发泄情绪而不是发布事实信息,而且趋于两极化。其实美国对中国基督教的此种可被称为“高情绪化的低水准认知”在对其他宗教以及宗教政策的总体认识上也普遍存在。因此,该著除无可争辩的学术价值外,对当前美国关于中国基督教和中国宗教政策的公共话语,也有提升和纠偏的作用。该著作为研究项目 1985 年便得到鲁斯基金会的资助,到结项成书前后历经整整 27 年,终成精品佳作。在国内科研项目往往二三年便需结项的制度下,这种“不鸣则已,一鸣惊人”的现象恐难出现。

罗伟虹教授等所著《中国基督教(新教)史》从该课题项目于 2004 年立项到 2011 年完稿结项,也历经 7 个寒暑。罗教授长期从事中国基督教史和当代中国宗教问题的研究,且有深厚的家学背景、大量的资料积累以及为数可观的前期成果(包括与姚民权牧师合著的《中国基督教简史》),是主持这一以中生代学者为主、结合学术和教会两界人士的写作团队的不二人选。与裴士丹教授的《中国基督宗教新史》不同,该著是所谓狭义基督教通史著作,以 80 万字的篇幅专写中国基督新教历史,综合中外

史料对中国基督教几乎所有重大的历史事件都有细致的叙述。如以“广涵性”作为通史著作的一项标准,那么《中国基督教(新教)史》应更具通史的恢弘气象。《中国基督教(新教)史》深耕细作,以叙述见长,且偏重国内(包括港台地区)学者的近期研究成果,因此更能反映国内的中国基督教史研究的现状,与偏重西方研究成果的《中国基督宗教新史》可说是各有千秋。初看起来,《中国基督教(新教)史》似并无贯穿全书的主线,但仔细琢磨,窃以为该著“三个时期”(即“清末时期”、“民国时期”和“社会主义时期”)的编排别有深意,不仅开创了“中国基督新教史”的宏大叙事格局,而且显然蕴涵着基督教与不同性质中国社会互动的基本写作线索。“三时期说”中的“社会主义时期”这一编,从1949年一直写到21世纪初,大大突破了“中国基督教通史”以及其他基督教史著通常不逾越上世纪50年代初的时间界限的潜规则,其对三自革新运动的起源、联合礼拜的原委、中国学术界关于宗教性质的“鸦片之争”以及中国共产党宗教政策的演变的浓墨重彩的叙述,以及在一些地方对史学研究空缺的填补,这些都成为该著的亮点。

不过该著第三编“社会主义时期”在颇为出彩的同时,也是全书最有争议的一编。由于在国内编撰中国基督教会史需背负“学术和教会的双重之轭”,而中国基督教会尚未与中国共产党同步正式对1949年后自身的重大历史事件进行过拨乱反正的重新评价,因此《中国基督教(新教)史》在第三编“就事论事”和“述而不论”的写作指导思想虽使其不用回避新中国成立以来中国基督教会的历次重大事件和运动,但在处理这些事件和运动上却远不如前两编那样进退有据。该著在演绎“主旋律”的同时,对一些基督教两会系统之外或社会基督教现象,如汉语神学和学术神学、“文化基督徒”、城市教会、各种打着基督教名义的极端教派、网上传教、港台地区的基督教发展、未登记教会等也未给予应有的关注,对此罗伟虹教授在本书的前言中已作了部分说明。至于当代中国基督教运动尤其是基督教三自运动的国际意义,即在某种程度上成为世界范围内使基督教开始与西方脱钩的历史进程的开端之一,并在客观上开创了中外宗教交流史上的“后传教时代”或全球基督教传教运动的“后中国大陆时

代”，《中国基督教(新教)史》也同样未予以适当的关注。不过裴士丹教授的《中国基督宗教新史》对此也只是一笔带过。其实对于上述现象包括《中国基督教(新教)史》写作团队成员在内的国内学者已发表过不少论著，因此本人认为罗伟虹教授及其团队完全有条件从容处理这些对一部完备的中国基督教通史来说需要涉及和研究的现象。

2004年罗伟虹教授及其团队获得国家社科基金一般项目的资助来从事本书的编撰工作，现在给出的成果却是煌煌80万字的鸿篇巨制，达到了“非项目导向”的真正学术著作的高度。作为罗伟虹教授的同行和故交，本人在此对她和她的团队这一具有重要意义的研究成果表示衷心的祝贺。

2012年农历正月初七于上海西郊寓所

## 序 二

曹圣洁

基督教脱胎于犹太教,以耶稣降生于巴勒斯坦肇始。其门徒传教至欧洲后所建立的教会,于 1054 年分裂成东西两大部分,东部称为“东正教”(Orthodox Church),西部称为“公教”(Catholic Church),1517 年德国马丁·路德进行宗教改革以后,又把“新教”(Protestant Church,又译“抗罗宗”)从罗马公教分裂出来,以致广义的基督教有了上述三大分支,现在学术界常统称为“基督宗教”。东正教在我国的影响不大。过去在我国的译文中,把公教译成“天主教”,而把新教译成“基督教”,以致造成概念上的混淆,使人以为天主教与基督教是两个不相干的宗教。其实二者同出一源,但在教义、礼仪等方面确有很大不同,在组织上截然分开。本书书名中的“基督新教”<sup>[1]</sup>,乃是我国通常所称的“基督教”,或“耶稣教”,本书也就是一般理解的《中国基督教史》。

基督教(指新教,下同)近代传入中国,自英国传教士马礼逊 1807 年来澳门活动算起,已近两个世纪。作为外来宗教,它在我国虽然随着社会的变迁跌宕起伏,却始终保持生长的活力。特别在改革开放以后,发展之势更居各教之首。为此,中国基督教的历史一直备受国内外、教内外人士的关注,但由中国人自己编写的历史书却凤毛麟角。民国时期,基督教学者王治心于 1940 年出版的《中国基督教史纲》至今仍被认为是现代影响最大的一本通史,但它仅是史纲,而且 1900 年以后的部分相对简略。1949 年新中国成立以后,中国基督教发起了三自爱国运动,走独立自主道路,与过去的面貌有天壤之别,特别是经历了“文化大革命”,拨乱反正



后,教会复苏又蓬勃发展,其历程极其独特又具深远意义。港澳台以及外国学者中有人从不同角度论述这段历史,但作为局外人,很难要求他们完全反映事实的真相。其中有人因对新中国抱有异见,戴着有色眼镜看我国的政教关系,甚至把新中国内的基督教历程说成是“受迫害”的历史,产生误导。令人遗憾的是,迄今为止我国大陆尚未有一本专论基督教历史的著作。

本书主编者罗伟虹研究员多年在上海社会科学院宗教研究所从事基督教研究。上海社科院宗教研究所于1981年由宗教学前辈罗竹风提议创建,并定下宗旨为当代宗教研究。2000年她与另一位研究员姚民权(牧师)合作撰写了《中国基督教简史》,甚受欢迎。2004年,她联络同仁,决定在原有基础上深入拓展,申请本书的立项,历时7年,终告完成,填补了我国基督教历史专著的空白,无论从史学、宗教学、社会学的研究来说,都是一项重要成果,值得庆贺。

研究历史,首先必须详细占有史料。我国基督教1949年前出版物较多,如1922年出版的《中华归主》就是外国差会在我国传教事业的详细调查统计。难的是1949年以后的教会变化情况,仅有《天风》、《协进》等少数基督教刊物上的零星资料可供查阅。为此,不少研究书籍或文章的内容只写到1949年,或至多到1958年(之后由于宗教政策受到“左”的影响,基督教明显萎缩)。本书的作者们知难而上,尽量收集材料,一直写到2002年,在当前已经出版的史书中是最接近现状的。

从收集史料的范围来说,本书的作者们主要立足于国内的历史档案以及教内的记载。但他们不仅是从书本出发,而是力求厘清事实的演变过程。例如中国基督教三自爱国运动的发起以及50年代的发展经过,反映了中国基督教带根本性的转折,教外很难体察。由于上海宗教研究所接触实际、注重调研的传统,主编者又具有与基督教机构及人士比较熟悉的优势,能够比较感性地触及各种起作用的因素,所呈现的情景也就更加具体,具有更大的可信性。

写历史并不是堆砌史料,而是必须把史料放回到当时的社会背景内去再现,才能复原客观的历史事实。宗教的组织存在于社会之中,它的兴

衰与当时所处的政治、经济、社会环境有不可分割的关系。本书在每个历史发展时期,都清楚地阐述了当时的形势特点,并把它与基督教的历史有机地联系起来。例如清末教案的发生与列强利用基督教侵略中国的关系;非基运动与“五四”新文化运动的联系;特别是中国基督徒在新中国内为何能比较顺利地走上“爱国爱教”的道路,都有比较详细的论述,使人既看到其历史的必然性,同时也看到基督教人士为超越本身不利条件而作出的努力。

在大量掌握史料以及这些事实发生的条件以后,写史者必须客观公正地进行历史评价,才能由表及里,使人认识历史的真实。中国基督教的历史,在1949年以前,严格地说,只是外国传教差会在我国的传教史。美国耶鲁大学教授赖特烈在1929年出版的《基督教在华传教史》自序中就说明,该书未用《基督教在华史》作为书名,因为他作为西方人,不可能像中国人那样关注他们的教会生活,彻底了解中国基督徒的灵性经验。他希望中国人能从自己的角度写中国基督教史。

基督教近代在中国的传播是靠着殖民主义侵略势力及不平等条约的庇护;外国传教士听命于传教差会,而差会总的说来是竭力维护本国政府利益的。这些是不争的历史事实,也为国际上严谨的学者所公认。然而在这个过程中,教会除传教以外,在我国又办了不少教育、医疗、慈善等文化福利事业,介绍西方先进文化,对我国的现代化起了促进作用;外国传教士中有人自觉地为侵略政策服务,也有人在传教的同时,为中国人民做了大量好事。这种种情形构成一幅错综复杂的历史图画,评价相当纠结。改革开放以来,有人完全接受西方片面观点,认为传教事业纯粹是中西文化交流,与政治上的侵略无关,这种说法并不符合历史真相;基督教三自爱国运动初期,为强调帝国主义利用基督教,也曾全盘否定外国传教士良好的传教愿望,一概称之为“帝国主义分子”,是不公正的(现已纠正)。本书在有关的历史叙述中,采取实事求是的态度,让多方面的事实说话,具体问题具体分析,立场相当客观。

在国家饱受侵略之苦,基督教被称为“洋教”,与人民对立的日子里,中国基督徒如何既持守所珍爱的基督教信仰,又不失中国人民的爱国情

怀,是无法回避的挑战。其抉择既与国家的命运有关,也与教会的前途相系。本书对基督教自立运动、本色化努力,以至三自爱国运动发起过程的追溯,从历史的角度作了说明,有其特点。

中国基督教历史研究是一个大工程。本书的作者们虽尽了很大努力,不能说已全备完美,特别在引用境外材料并与境外作者的著作进行比较方面,尚显不足。然而它确是一本基础性的专著。由于基督教在我国社会上的一定影响,它不但与中国基督教密切有关,对于我国的文化事业也有参考作用。

现实就是过去的延续和发展。中国基督教的前景离不开对历史的认识和辨析。记得中国基督教三自爱国运动委员会首任主席吴耀宗在1962年就提出过,需要有人不仅编写《帝国主义利用基督教侵华史》,也要撰写《中国基督教史》。我作为基督教界的一分子,感谢本书的出版,系统地保存了我国基督教的史料,也留下了极有价值的见地。我更寄希望于基督教内的知识分子,深入开展历史研究,把握历史演进的规律,以史为鉴,认清并指引基督教前进的方向,为使基督教融入中国文化,在社会主义社会中发挥更大的积极作用,作出新的贡献。

曹圣洁

原中国基督教协会会长

上海市文史研究馆馆员

2012年元月

## 注 释

- [1] 本书原社科基金课题名为《中国基督新教史》,现已改为《中国基督教(新教)史》。——主编

## 前 言

本书所称基督教(新教)即英语 Protestantism,是指 16 世纪宗教改革运动以后同天主教脱离关系的各基督教派。新教在中国也被称为基督教、耶稣教。为表示区别,近年来国内学术界将广义的基督教(包括天主教、东正教、新教三大支派)称为基督宗教,而将狭义的基督教称为基督新教。本书的国家项目题目为《中国基督新教史》,但有部分学者和教会人士提出还是沿袭传统的称谓较好,经考虑,遂将书名改为目前的《中国基督教(新教)史》。

基督宗教在中国的传播,有唐代的景教、元代罗马教廷使节东来、明清时期天主教耶稣会的活动,以及鸦片战争以后的天主教和新教,此外,还有东正教的活动,但影响不大。前三次基督宗教来华后都没有在中国立足。直至 19 世纪初基督教天主教借助西方殖民主义的武力和不平等条约进入中国,至今在中国发展已经有 200 年历史。本书主要是研究基督教新教在中国的历史。为了对基督宗教来华传教的历史有完整的了解,在“导论”中,将 1807 年以前天主教、东正教,以及新教在台湾的传播情况作概要叙述,为了解基督教在中国的历史提供必要的历史背景。

19 世纪初基督教进入中国,恰与中国社会的转型、社会近代史的开端吻合。中国大门被打开,与基督教有一定的关联。基督教进入中国以后,对中国社会形成涵盖面极广的影响,与中国的政治、经济、社会、思想、文化、宗教等各方面既有冲突,又有融合,关系纵横交错,所涉及的领域广,人物多,事件重大,发展曲折。可以说,中国近现代史上所发生的重大

社会变迁和事件,都有基督教参与其中。但在我国主流的历史书中,一般都没有涉及基督教的内容,基督教史研究处于边缘状态。在相当长时期中,中国基督教史的研究只是在基督教内进行,社会影响很小。

关于中国基督教史的研究,大致经历了几个阶段:

早期撰写并关注教会史的主要是中外教会人士,尤以外国传教士为主,不少传教士在传教过程中所写的回忆、报道、介绍,都是当时的传教史。外国传教士主要从传教事工的角度来写,更多关注差会、传教士的活动,如美国传教士来会理的《新教差会史概要》,主要介绍各差会在华的概况。加拿大传教士季理斐的《新教差会在华百年史(1807—1907)》,主要统计、总结新教来华百年各差会在华历史及其传教事工。而作为经典之作的美国著名教会史家赖德烈著《基督教在华传教史》,也主要是从传教的角度撰写。

早期中国教会人士也写了一些基督教布道方面的历史,如谢洪赉于1918年刊印的《中国耶稣教布道小史》,陈金镛于1929年写成《中华布道史》等。在中国基督教人士所写的教会史中,最有影响的是王治心于1940年出版的《中国基督教史纲》,这是一部基督教通史著作,内容包括天主教、东正教,但在新教上用力最多,虽然出版距今已有半个多世纪,但仍是目前最为权威的著作。

上述著作在历史上具有很大影响,但因成书年代久远,其局限性也是不言而喻的。

从20世纪50年代到80年代,中国大陆关于基督教史的研究几乎空白,中国基督教史研究的成果主要来自中国的港台地区与美国,如美国学者哥伦巴·卡瑞—爱尔魏斯著《中国和十字架:差会史研究》,赖德烈曾为该书写有书评,有一定影响。台湾有基督教学者杨森富著《中国基督教史》,香港出版了周亿乎《基督教与中国》和李兆强牧师的《十字架与莲花》。20世纪80年代以来,港台学者出版了一系列中国基督教史方面的著作,影响较大的有:汤清著《中国基督教百年史》,李志刚著《基督教早期在华传教史》,邢福增著《回溯教会路》,梁家麟著《福临中华:中国近代教会史十讲》。此外,还有韩国李淑宽著《中国基督教史略》等。海外学者的研究在材料的占有和分析方面做得较为详细,方法论上也有独到之处,为

中国基督教史研究开拓了视野。

1949年后中国大陆学术界基本与世界隔绝,直至1980年以后,基督教史开始作为一门学科得到重视,不少学者从传教士、教案、教会学校、医疗、文化事业,基督教与中国社会变迁、基督教与中外关系等各个角度进行了深入研究,发表了许多著作和论文,其中涉及通史且影响较大的成果有顾长声著《传教士与近代中国》,顾卫民著《基督教与近代中国社会》,姚民权、罗伟虹合著《中国基督教简史》,段琦著《奋进的历程——中国基督教本色化》等。

经过近30年的努力,中国基督教史在专门史和地区史方面的研究已经出现了丰硕的成果,不少研究视野开阔,资料丰富,分析入理,达到了相当高的程度,但到目前为止,已有的研究仅涉及中国基督教史的某一阶段或某一部分,在时间上一般不超过20世纪中期,在内容上也不够全面。因而,“中国迄今缺乏一部贯穿古今、史料翔实、立论新颖的中国基督宗教通史著作”(卓新平语)。

为填补中国基督教新教史的空白,2004年国家社科基金立项“中国基督新教史”课题,本人及其团队接受了这一项目,经过7年的努力,直到2011年初通过专家评审结项,完成此课题。

我们确立的研究原则是:立足于中国近现代和当代史的大背景,从中国社会发展和变迁的角度来考察基督教的发展;以基督教在中国的发展为主线,把握基督教在华历史的复杂演变和曲折发展,区分不同时期基督教传教和中国教会成长的不同特点;对基督教进入中国至今200年的历史作全方位、多领域、多角度考察,力求全面系统;以实事求是的态度评价历史人物和历史事件,尽量还原当时的社会历史背景,力求史料翔实,分析客观。

作为一部通史,本书的时间跨度为1807—2002年<sup>[1]</sup>,力求对基督教传入中国近200年的历史进行认真梳理,按基督教在华传播时中国的时代变迁,分为清末时期(1807—1911)、民国时期(1911—1949)、社会主义时期(1949—2002)进行论述。这三个时期是中国社会体制发生根本转变的时期,基督教是在与中国社会互动中发展的,在每一大时代下,基督教都呈现不同的发展特点,有着不同的社会评价。

中国基督教史的开端是西方传教士和差会的活动,毕竟基督教是西

方传教士主动“送”上门的。19世纪初,传教士带着强烈的基督教文明优越感,拯救异教徒的使命感,征服异教文明的热情,靠着殖民主义庇护强行进入一个已经在政治经济上走向没落,且与西方宗教文化传统迥然不同的东方国家。在肯定传教士献身精神,以及为传教付出种种努力的同时,也必须看到当时许多传教士的活动并不是纯宗教的,为了打开中国的大门,他们不惜依附于政治,攀结于商业,与西方殖民主义侵略势力发生了紧密的联系。正因如此,随着基督教传教区域的扩展,激起中国社会强烈的“排异”反应,使传教事业受到很大损失。直到民国时期政教关系改善以后,基督教才进入传教的“黄金时期”:传教地区扩大,信徒人数增长,教会事业全面发展,对近代中国社会的诸多方面都产生了深刻影响。但传教士与西方国家政治利益的紧密关系,使他们站在中国革命的对立面。20世纪50年代初,由于中国社会主义制度的建立及中美关系恶化,西方传教士全部离开中国大陆,传教事业被迫停止。

本书更重要的是追溯中国基督教会的成长轨迹。中国基督教徒自立自办教会由弱到强的发展,始终与中国人民民族意识的觉醒同步,尤其是在民国时期的新文化运动,非基督教运动,以及中国人民的反帝运动等时代潮流推动下,不少华人教会领袖和学者开始觉醒,对中国基督教会的自立及本色化议题进行思考,并付诸实践,引发了中国基督教自立运动和本色化运动的高潮。与此同时,民间还出现一批本土的奋兴布道家,以及由中国信徒自发创立的,具有本土特点的教派。虽然受时代局限,中国教会自立运动和本色化运动的发展并不顺利,中国教会的领导权依然为外国差会和传教士所控制。但是,由此而激发的爱国主义和民族自主意识,涌现出来的一批爱国爱教的教会领袖,都是中国基督教宝贵的思想财富和人才资源。直到中华人民共和国成立以后,在时代的推动和基督教界爱国进步人士的努力下,中国基督教进行了一场具有深远意义的三自爱国运动,真正实现了独立自主自办教会。

关于三自运动的历史,国内研究基督教史的学者几乎未有涉及,基督教界也仅做过一些片段的研究,而海外学者的研究因立场迥异,对三自运动基本上是否定的。尽管三自运动发生的时间距今仅60年,有人认为基

基督教史可以不必纳入,但我们认为三自运动是中国基督教发展中具有重大意义的事件,中国基督教史如果缺少这一部分是不完整的。由于三自爱国运动的起伏与当时的社会背景有密切关系,因此在研究三自运动时,更注意考察当时中国社会政治的大背景,研究大变革时代社会对基督教的影响,以及基督教人士所作的回应,既肯定三自爱国运动的必要性和正确性,也不回避 20 世纪 50 年代后期至 60 年代所发生的“左”的思想路线对三自运动的干扰和破坏。在收集资料时,我们除了翻阅一些书面资料外,还作了一部分口述采访,尽量客观公正地作出历史评价。但由于目前还有许多档案没有公开,有许多历史事件因缺少资料而无法深入,本书对某些问题留有空白,希望以后能随着社会的开放而作更加深入的研究。

作为历史著作,本应与当代基督教发展保持一定距离。但本课题的历史终点放到 2002 年,是想完整反映中华人民共和国成立以后中国基督教的变化和发展,如果仅写 20 世纪 50 年代的三自运动,只是基督教变化的开端;写到 60 年代,因当时国内政治环境的影响,无法正常反映基督教的活动;只有把改革开放以后基督教的发展变化包括进去,才能比较完整地反映中国基督教的真实面貌。但由于时间距离太近,本书只能根据现有的资料,对改革开放以来的中国基督教作一概述,内容主要包括宗教政策、宗教理论等方面全面的拨乱反正,中国基督教两会各项工作的推进,以及近 30 年基督教发展概况等,目的是为后人写这段历史留下一些资料和参考。因本书的重点是历史,对当代中国基督教出现的许多新趋势、新情况、新问题,暂不作深入研究。

必须指出的是,本书 1949 年以后主要是写“社会主义时期”即中国大陆地区的基督教史,由于社会制度不同,两岸四地的基督教有自身的发展轨迹,很难将台港澳地区的基督教包括其中,因而没有列入。

本书以史学与宗教学相结合,通过对中国基督教史的阐述,特别是对其从初传时期与中国社会的对立和对抗,到后来教会力量的扩充,以及中国基督教人士逐步推行自立运动、本土化和最后走上“三自爱国”发展坦途的全过程扫描,全面揭橥中国基督教的历史轨迹,以及它在不同的历史时期里,与中国社会发生的摩擦、碰撞或适应。以史为鉴,只有了解基督



教融入中国社会的努力及其教训等历史史实,才能对今后中国基督教会组织的良性稳妥发展,起到直接而又有益处的借鉴和警示作用。

本书是集体工作的成果,写作者包括学界和教界(具体名单详见“后记”),作者都是长期研究基督教史或中国历史的学者。他们对本课题抱有极大的热情,投入了大量的时间和精力。从来没有一个成员抱怨课题经费太少而放弃,相反,因获取资料的成本提高,有些人为了节省经费,经常连续多天到档案馆、图书馆抄录资料,表现了良好的职业精神。经过课题组全体成员历经7年的努力,终于完成了这部专著。在此我要向课题组全体成员表示衷心感谢。

本书还得到中国基督教全国两会历任和现任领导的关心和支持,尤其是中国基督教协会前会长曹圣洁牧师,始终关心课题的进展,她在审读初稿后提出了不少修改意见,尤其有不少基督教专业知识方面的意见,使我们避免了一些错误。此外,基督教全国两会研究部、华东神学院图书馆在资料方面也给了我们很多帮助。

在出版方面,本书有幸得到上海市学术著作出版基金资助,上海人民出版社以及许仲毅先生的热情帮助。

在此对所有关心和帮助我们的人,一并表示感谢。

由于受到时间、经费、资料等因素的限制,本书肯定存在一些不足之处,希望出版后能得到各方面的指教,也希望通过本书的出版,进一步推动中国基督教史的研究。

罗伟虹

2012年1月

## 注 释

- [1] 因课题于2004年开始,故当时定于写到2002年,但由于有些工作具有延续性,所以2002年以后的部分事件也有涉及。最后一节在基督教人数统计方面,采用了2010年的最新数字。

马克思主义研究 哲学社会科学研究 第二十四辑 (2012年8月)

悖论问题的认识论研究 王天思 著

中国基督教(新教)史 罗伟虹 著

亚当·斯密经济理论研究 陈其人 著

中国选举权利的救济制度研究 陈书笋 著

身份、组织与政治:宋庆龄和保盟——中福会研究(1938—1958) 徐锋华 著

颓废主义文学研究 薛雯 著

“五四”新文化运动与基督教文化思潮 杨剑龙 著

博士文库 第十四辑 (2012年8月)

国家与社会合力互动下的乡村协商民主实践

——温岭案例分析 陈朋 著

马克思的社会空间理论研究 李春敏 著

西方新马克思主义的消费社会理论研究 闫方洁 著

“种子”与“灵光”——王阳明心学喻象体系通论 鲍永玲 著

价值相对主义探微 胡志刚 著

消费者自我概念视角下的品牌个性研究 万莉 著

非政府组织对世界贸易组织事务的参与及制度性安排研究 徐昕 著

从苇狄渔歌到东方巴黎:近代上海法租界城市化空间过程研究 牟振宇 著

现代社会的政治信任逻辑 上官酒瑞 著

当代欧洲极右翼政党研究 杨云珍 著

# 目 录

序一	徐以骅	1
序二	曹圣洁	1
前言	罗伟虹	1

导论 1807年以前基督宗教在华传播历史概述		1
第一节 基督宗教早期在华传播:传说与历史		1
第二节 从使节到传教士:天主教在华的早期传播		7
第三节 早期在华天主教的适应政策与中西文化交流		11
第四节 天主教和中国传统社会文化的冲突:从南京教案、礼仪之争到百年禁教		17
第五节 俄罗斯东正教在华的早期历史		30
第六节 新教在台湾的传播		31

## 第一编 清末时期(1807—1911)

第一章 传教事业的开端与早期信徒		39
第一节 英国伦敦传教会的建立与在华传教事业的开启		39
第二节 先锋传教士及其主要活动		43
第三节 早期中国基督徒		55
第二章 禁教时期的著名传教士及其主要活动		65
第一节 美国首批来华传教士:裨治文和雅裨礼		65
第二节 首位来华医疗传教士:伯驾		71

第三节	传教士外交官:卫三畏·····	75
第四节	传教士冒险家:郭士立·····	80
第五节	美国浸礼会首批来华传教士:钟约翰、遴为仁·····	85
第六节	美国圣公会来华传教先驱:文惠廉·····	87
第七节	禁教时期的传教特点及传教成果·····	89
<b>第三章</b>	<b>不平等条约体系与传教浪潮·····</b>	<b>104</b>
第一节	传教条款:从有限弛禁到全面开教·····	104
第二节	伦敦传教会·····	106
第三节	美国公理会·····	109
第四节	安立甘宗差会·····	113
第五节	长老宗·····	121
第六节	信义宗·····	131
第七节	浸礼会宗·····	138
第八节	卫斯理宗·····	149
第九节	其他教派和团体·····	162
<b>第四章</b>	<b>传教事业的助推器——文字出版、办学、行医、慈善</b>	
	<b>事业·····</b>	<b>181</b>
第一节	早期的文字出版活动·····	181
第二节	传教士办学·····	199
第三节	医务、救助残障等博爱事业·····	206
第四节	传播西学的著名传教士·····	210
<b>第五章</b>	<b>基督教与太平天国运动·····</b>	<b>218</b>
第一节	洪秀全的信教与传道·····	218
第二节	拜上帝会的宗教思想和宗教实践·····	222
第三节	传教士与太平天国运动·····	227
<b>第六章</b>	<b>基督教与清末教案·····</b>	<b>237</b>
第一节	清末教案综述·····	237

第二节	清末教案发生的原因·····	240
第三节	清政府与晚清教案处理·····	247
第四节	与新教有关的典型教案·····	251
<b>第七章</b>	<b>义和团运动与庚子教难·····</b>	<b>264</b>
第一节	民教冲突与义和团运动的兴起·····	264
第二节	传教士与八国联军入侵·····	271
<b>第八章</b>	<b>基督教在华三次传教士大会·····</b>	<b>281</b>
第一节	1877年第一次传教士大会·····	281
第二节	1890年第二次传教士大会·····	298
第三节	1907年的百年传教大会·····	306
<b>第九章</b>	<b>中国基督徒自主办教的萌芽与发展·····</b>	<b>319</b>
第一节	早期独立办教的实例·····	319
第二节	20世纪初的自主探索和自立实践·····	327
<b>第二编 民国时期(1911—1949)</b>		
<b>第一章</b>	<b>民国肇建初期的基督教·····</b>	<b>334</b>
第一节	民国社会转型时期中的基督教·····	334
第二节	宣教事业的扩大和教会的发展·····	339
第三节	20世纪入华新兴宣教团体·····	346
第四节	“中华归主运动”·····	358
<b>第二章</b>	<b>20世纪20年代的非基督教运动·····</b>	<b>368</b>
第一节	五四新文化运动与基督教·····	368
第二节	1922年的非基督教运动·····	378
第三节	1924—1927年间的非基督教运动·····	387

第三章	民国时期的社会思潮与中国基督教会的回应·····	404
第一节	基督教会对爱国、科学、人道等问题所作的回应·····	404
第二节	收回教育权运动及基督教会的回应·····	414
第三节	社会思潮冲击下中国教会的自立运动·····	428
第四节	中国教会的本色化思潮·····	433
第四章	20世纪上半叶中国基督教发展概况·····	453
第一节	基督教在各省区的发展概况·····	453
第二节	20世纪上半叶中国基督教合一运动·····	472
第三节	华人教会领袖、奋兴布道家和本土布道团体·····	483
第四节	民国时期中国基督教中的独立教派·····	500
第五章	民国时期中国基督教的社会文化事业·····	515
第一节	民国时期基督教的教育事业·····	515
第二节	民国时期基督教的医疗事业·····	524
第三节	民国时期基督教的文字事业·····	535
第四节	民国时期基督教的社会服务事业·····	548
第六章	抗日战争时期的中国基督教会·····	571
第一节	唯爱还是抗战·····	571
第二节	沦陷区的中国基督教会·····	579
第三节	抗战时期西方传教士的言行·····	594
第四节	战时救济工作与大后方基督教教会的发展·····	600
第七章	国共内战时期的中国基督教会·····	618
第一节	战后基督教会的恢复与三年奋进运动·····	618
第二节	动荡时局中的基督教会·····	623
第三节	传教士的应变与撤退·····	630

### 第三编 社会主义时期(1949—2002)

第一章 摆脱外国差会控制 独立自主自办教会·····	639
第一节 基督教三自革新运动的发起·····	639
第二节 基督教三自运动的推进·····	663
第三节 从三自革新到三自爱国·····	688
第四节 基督教内的肃反与神学思想群众运动的开展·····	698
第五节 三大见证十项任务的提出·····	712
第二章 曲折的道路(1957—1965) ·····	725
第一节 反右扩大化形势下的基督教·····	725
第二节 联合礼拜的形成与发展·····	729
第三节 风雨飘摇中的基督教·····	740
第三章 “文化大革命”时期的中国基督教会(1966—1976) ·····	750
第一节 “文化大革命”期间对宗教的冲击·····	750
第二节 “文革”中基督教的处境·····	753
第四章 改革开放时期中国基督教会的发展(1977—2002) ·····	761
第一节 中国共产党在宗教问题上的全面拨乱反正·····	761
第二节 中国基督教第三届全国会议·····	773
第三节 基督教工作的全面推进·····	782
第四节 中国基督教第四至第七届全国代表会议·····	790
第五节 中国基督教会的对外交往活动·····	808
第六节 中国基督教神学思想建设·····	813
第七节 改革开放以来中国基督教发展概况·····	829
主要参考文献·····	842
附录：主要外国传教士、传教机构中英文名称对照表 ·····	852
后记·····	888

## 导 论

# 1807 年以前基督宗教在华传播历史概述

西方有不少文献涉及新教以前入华的基督宗教。即使抛开很难给予考证的传说,基督教在华传播的历史也可追溯至唐代的景教。在之后的传播过程中,又有元代的也里可温教。及至明末清初,终有天主教在华传播的兴盛。本文在导论中对 1807 年以前基督宗教在华的传播历史进行概述,内容涉及以上所提及的传说及历史,并对新教在台湾的早期流传进行概述。此导论既是对 1807 年之前基督宗教在华历史的回顾,更是为了解新教在中国的历史提供必要的背景知识。

### 第一节 基督宗教早期在华传播:传说与历史

最早提到中国基督教的可能是公元 4 世纪阿尔诺比乌斯(Arnobius)的《驳异教徒》,书中列举了一些接受基督教的东方民族,其中就有“赛来斯人”(Sêres),即中国人<sup>[1]</sup>。6 世纪上半叶生于埃及的希腊航海家,外号“印度水手”的科斯马斯(Cosmas)著有《基督教诸国风土录》,称中国为“秦尼扎”(Tzinitza),但是他本人并不能确定这个位于大地尽头的丝绸之国是否也有基督教。<sup>[2]</sup>

印度马拉巴教会流传着使徒圣多默到中国传教的故事。马拉巴教会叙利亚文《圣务日课》有两段文字:“印度偶像崇拜的谬误是由圣多默扫除的。中国人和埃塞俄比亚人是由圣多默感化而皈依真理的。从圣多默那里,他们领受洗礼而成为上帝收养的子女。通过圣多默,他们信仰并信奉



圣父、圣子和圣灵。通过圣多默,他们保持了他们从圣多默那里所得来的唯一上帝的信仰。通过圣多默,赐给生命的信仰荣光在全印度蓬勃发展。通过圣多默,天国展翅飞到中国人那里”<sup>[3]</sup>,另一段文字是“印度人、中国人、波斯人和其他岛国上的人民以及叙利亚人、希腊人、罗马尼亚人都在纪念圣多默而崇敬圣名”。<sup>[4]</sup>16、17世纪来华传教的早期天主教传教士对此津津乐道,耶稣会士沙勿略<sup>[5]</sup>、何大化<sup>[6]</sup>,以及多明我会克路士<sup>[7]</sup>在其著述中都提到这个传说,只是细节有所不同,而金尼阁<sup>[8]</sup>、曾德昭<sup>[9]</sup>也引用了前述马拉巴教会文献,并且坚信这些是早期基督教远播中国的证据。

西方基督教史籍的零星记载,以及马拉巴教会的圣多默来华传教的故事,虽然引人入胜,却不足以当作确切的史料以重构基督教在华传播的历史。

基督教在华传播的最早史料当推著名的“大秦景教流行中国碑并颂”,它确凿无疑地证明有文字可考的中国基督教的历史至少可以追溯到唐朝,因而具有极高的文物价值。此碑于公元1625年在西安郊外掘得,高300公分,宽100公分,厚30公分。据碑中所记,景教碑建于公元781年(唐建中二年),撰写碑文的是一个名叫景净的景教徒。碑文的主体是1780字的汉文碑颂及序文,另附40字的叙利亚文。碑的左右两侧还镌有汉文—叙利亚文对照的景教人名60余人。自景教碑发现以来,国内外的汉学家和中国的文人学者对它开展了大量研究。20世纪初,在敦煌又陆续发现了一批汉文景教写本。中外学者根据上述材料,并考之以其他各种中外史籍,经过多年努力,终于对景教在中国的传播过程大体上有了一些认识。

景教就是在公元5世纪时被罗马教会判为异端的聂斯脱里派(Nestorianism)。该派创始人聂斯脱里(Nestorius, 380—451年),生于叙利亚西部安提阿(Antioch,一说叙利亚的日耳曼尼西亚[Germanicia]),公元428年任君士坦丁堡主教。在神学观点上,聂斯脱里属安提阿学派,主张“基督二性二位说”,否认马利亚是天主的母亲,马利亚只是生了基督的肉身,而基督的神性非马利亚所生;基督是神性与人性的结

合,既是神又是人。因此他反对用“天主之母”(Theotokos)称呼马利亚。在公元 431 年的以弗所公会议上,聂斯脱里的观点被确定为“异端”,他的主教职务也被罢免。公元 489 年,东罗马皇帝芝诺(474—491 年在位)取缔聂斯脱里派在埃德萨(Edessa)的修道院并没收其财产,数百名聂斯脱里派的学生迁移到波斯境内的尼斯比城,受到波斯国王俾路支的礼遇。公元 498 年,聂斯脱里派于波斯都城塞琉西亚宣布同主流的基督教脱离,而自称迦勒底(Chaldea)教会或亚述(Assyria)教会。波斯萨珊王朝于公元 652 年被信仰伊斯兰教的阿拉伯人所灭,但是聂斯脱里派的主教得到阿拔斯朝哈里发的信任,其大本营移至巴格达,因而隆盛一时。

聂斯脱里派一到中国就被冠之以一个中国化的名称:景教。据大秦景教流行中国碑记:“真常之道,妙而难名,功用昭彰,强称景教”,顾名思义,“景教”取“正大光明之宗教”之意。中国天主教徒李之藻也说:“命名景教,景者,大也;照也,光明也。”<sup>[10]</sup>表达的也正是这层意思。

据景教碑载,公元 635 年(唐贞观九年),大秦国(波斯)有大德阿罗本携带经书来到长安,宰相房玄龄奉旨到西郊迎接,蒙唐太宗召见,获准在宫廷中翻译景教经书,传播信仰,即景教碑所谓“翻经书殿,问道禁闱”。越三年,公元 638 年,太宗认为阿罗本所携经书,“详其教旨,玄妙无为。观其元宗,生成立要。济物利人,宜行天下”,遂诏准京师义宁坊建寺一所。初称“波斯寺”,公元 745 年(天宝四年)改“大秦寺”。寺名由“波斯寺”改作“大秦寺”,实基于中国人对景教的起源有了更深一层的认识:“波斯经教,出自大秦,传习而来,久行中国,爰初建寺,因以为名,将欲示人,必修其本,两京波斯寺宜改为大秦寺,天下诸府郡置之者,亦准此。”<sup>[11]</sup>

景教既博得唐太宗好感,在京城建立教堂,之后也颇得唐朝历代皇帝的优容。高宗奉阿罗本为镇国大法主;玄宗让其兄弟五人到教堂行礼,复命高力士将太宗、高宗、睿宗、中宗、玄宗五位皇帝像安置在教堂里面;肃宗在灵武诸郡建立景教教堂,堂中悬挂皇帝像。景教徒也非常忠实于唐朝皇帝。公元 755 年(天宝十四年)发生了安史之乱,郭子仪在河北打败安禄山部将史思明,联合回纥,收复长安、洛阳。他手下有一位得力干将,名伊斯,即为景教徒。据《景教碑》载,在郭子仪军中,伊斯“为公爪牙,作

军耳目”。因武功卓著,唐肃宗封伊斯为金紫光禄大夫同朔方节度副使,赐紫袈裟。

从公元 635 年阿罗本进京到公元 781 年立景教碑的将近 150 年间,景教得到了充分发展,出现了“法流十道、寺满百家”的盛况,与祆教和摩尼教并称为唐代“三夷教”。

公元 845 年(唐会昌五年),中国历史上发生了“毁灭佛法”的会昌法难。会昌法难主要是针对佛教的,但是波及景教、摩尼教和祆教。《旧唐书》卷十八上《武宗》载,会昌五年夏四月,“敕祠部检括天下寺及僧尼人数,大凡寺四千六百,兰若四万,僧尼二十六万五百”。同年秋七月庚子,又“敕并省天下佛寺。……其大秦、穆护等祠,释教既已厘革,邪法不可独存,其人并勒还俗、递归本贯,充税户;如外国人,送还本处收管”。当时全国佛教僧尼有二十六万零五百人,而景教、祆教、摩尼教三教相加不过三千人<sup>[12]</sup>。在佛道两教交相流行的社会条件下,世人有“合天下三夷寺不足吾释氏一小邑之数”<sup>[13]</sup>之谓,但是为什么和祆教、摩尼教一样,景教也不能逃脱与佛教一样遭到禁毁的命运? 其中一个根本原因是,包括景教在内的这三种外来宗教尚未完成其本地化过程,没有被中国统治阶级和知识阶层所受接纳而成为中国文化的一部分,仍属“夷教”之列,被当作“邪法”、“异俗”而遭到排斥。尽管后来发现了许多汉语景教经典,据此似乎可以判断,它也有向汉文化圈发展的努力,但是,景教在华存在的数百年间,主要是在中国少数民族中发展教徒,还没有史料证明在汉人中间有信仰景教的。在唐统治者看来,之所以要“勒大秦、穆护、祓三千余人还俗,不杂中华之风”,就是因为景教“显明外国之教”。<sup>[14]</sup>

尽管如此,在唐代三夷教中,景教本地化的努力还是相当突出的,从一个侧面丰富了中华文化。在敦煌发现的景教文献一共有七件,依著述年代先后为:《序听迷诗所经》、《一神论》、《宣元至本经》、《大圣通真归法赞》、《志玄安乐经》、《三威蒙度赞》和《尊经》。在现存巴黎博物馆的景教文献《尊经》中,还罗列了汉文景教经典书目,共计 30 余种。

这些文献堪称最早用汉文来表达基督教思想的文献,它们有两个基本的共同特点。

首先,介绍了基督教的基本教义。《景教碑》开篇即言上帝创造世界“粤若常然真寂,先先而无元,窅然灵虚,后后而妙有”,这是说上帝从虚无中创造世界。据考证乃出自阿罗本及其门徒之手的《一神论》,明确提出了上帝是唯一的一神论概念,世界由上帝所造:“万物见一神……一切万物,并是一神所造。”<sup>[15]</sup>《序听迷诗所经》则讲述了耶稣诞生、传道和被钉十字架而死。经中说:“天尊当使凉风,向一童女,名为末艳(马利亚),凉风即入末艳腹内,依天尊教,当即末艳怀身,……后产一男,名为移鼠(耶稣)。”此外,景教文献还概括了三位一体教义“三一妙身”(《景教碑》),探讨了灵魂与肉体的关系;而“若人无身不具足,人无魂魄,人亦不具足,人无神识,亦不具足”(《一神论》),则表达了一种带有诺斯替色彩的基督教思想,即人是由肉体、灵魂和精神三部分组成的。

其次,这些景教文献大量沿用佛教和道教用语来表达基督教的教义。叙利亚文上帝作 Alaha,景教译为“阿罗诃”(《景教碑》、《三威蒙度赞》);四福音书的作者马太、马可、路加和约翰则分别被译为明泰法王、摩距辞法王、卢伽法王和瑜翰难法王;教堂作“寺”,教士译“僧”,大主教作“大法主”。在这里,“阿罗诃”、“法王”、“大法主”、“僧”、“寺”等,均为佛教语。而《序听迷诗所经》中“天尊”,则用上了道教术语来称呼上帝。《志玄安乐经》据考证为是《景教碑》的作者景净所作,教导人们如何才能获得“安乐”：“岑稳僧伽,凡修胜道,先除动欲,无动无欲,则不求不为。无求无为,则能清能净。能清能净,则能晤能证。能晤能证,则遍照遍境。遍照遍境,是安乐缘。”这里的“清静”、“无为”更多的是渗透了道教文化对于人生境界的领悟。

由此可见,一方面景教对于传播基督教思想文化是有贡献的,做了许多开创性的工作,但是另一方面,从这些流传下来的景教文献看,它们在文体、术语上受到了佛、道教的影响。不仅如此,正如有学者所指出的那样,佛、道教在景教文献中的影响随着时间的推移是越来越严重。<sup>[16]</sup>其初衷或许是为了使处在佛教和道教文化圈内的汉语读者便于理解景教的思想,结果却形成了一种宗教的综合主义(Syncretism),景教由于在自身发展过程中本土化的不充分,在偶然的外部打击之下即行崩溃了。此外,

一些重要的基督教术语在各篇经文中并无统一的译法,如前所述,有称上帝为“阿罗诃”者(《一神论》),有称“天尊”者(《序听迷诗所经》)。这些都表明,即便在唐代景教最为隆盛的时期也仍然没有形成可供信徒日常宗教生活所使用的相对固定和统一的汉语经典,从一个侧面反映出其教会组织化程度并不太高。

景教自公元 635 年传入中国至 845 年会昌法难遭禁,在唐代流行时间长达 210 年,这是景教在中国的鼎盛时期,以后便在中原地区迅速衰落下去。除了汉语经文尚在传译之中,以及遭到朝廷取缔这一外部原因外,景教信徒主要是来自西亚和中亚各民族,既没有汉族人信徒,充任教士的也都是些“外国人”,在汉文化圈中缺乏广泛的群众基础;景教教士只注重同朝廷的关系,而忽略了在占中国人口大多数的汉民族中间积极发展教徒,这些可能也是导致景教衰败的重要原因。从更深的社会背景考察,佛教自东汉传入中国,到魏晋时期迅速发展,唐时佛教诸派已经逐渐实现了本地化,而且唐朝的几代皇帝又非常推崇黄老之道,整个社会缺乏对于新宗教观念的需要,兼之中国的景教又处在景教文化圈的边缘地带,关山重重,与远在西亚的景教大本营的联系极少,不可能形成具有组织力和号召力的景教教会,缺乏与其他宗教相互竞争的实力。

尽管景教渐次淡出了中国内地,但是在对外贸易港口和少数民族地区的景教信仰仍然继续存在。阿拉伯历史学家和旅行家马苏第(Ma'ūsdi, ? —956 年)在《黄金草原》中说,公元 879 年,黄巢起义军攻陷广州城,杀人无数,共有犹太教徒、基督教徒和袄教徒 20 万(其他阿拉伯史籍则言 12 万)被杀<sup>[17]</sup>。这里的基督教徒即为景教徒无疑。在新疆,景教自 6 世纪传入一直到清朝,总是时隐时现,从未间断,长达千余年。新疆各地出土的唐宋时期景教壁画、墓碑和叙利亚文、钵罗婆文、粟特文的景教文献残页就是景教在该地区传播的证据。

横贯欧亚的蒙古帝国,疆域辽阔,其统治者对被统治的各民族的宗教采取了宽容政策,尊重一切宗教信仰,景教在蒙古帝国中有很势力,不仅在帝国境内许多被征服民族信仰景教和其他各派基督教,而且克烈部、乃蛮部和汪古部等蒙古部落也都信奉景教。不少景教徒还成为蒙古帝国

的达官贵人和皇亲国戚。

这些景教徒在中文典籍中又被称作“也里可温”。“也里可温”，也写作伊噜勒昆、阿勒可温、也里阿温等。据陈垣先生解释，意思是“福分人”或“有缘人”，转义为“奉福音之人”。一般认为，也里可温是一个泛称，既指景教，也指天主教。龚方震先生认为此字来自叙利亚语 RKWN，意思是“东方教会之主教、高级教士”<sup>[18]</sup>；而哈密尔敦(J. Hamilton)则认为此字源自希腊文 *αρχγός*<sup>[19]</sup>，特指景教徒。还有的史籍称基督教为达娑(tarsak，中期波斯语，原意“敬畏”，转为“基督徒”之义)，或者称之为十字教，称基督教堂为十字寺。

元朝建立之后，大量中亚民族内迁，景教又在内地得到复兴。1275年，在汗八里设立了景教总主教管辖区。根据《至顺镇江志》，镇江副达鲁花赤马·薛里吉斯在任期间(1278—1282年)在镇江建有4座、在丹徒建有2座景教寺；又载，当时镇江有景教徒23户，250人；忽必烈时期，出生在北京的景教徒拉班扫马和马·雅巴拉马(原名马古思)到耶路撒冷朝圣，尽管沿途道路艰险，未能如愿，但是马·雅巴拉马先被任命为契丹诸城和汪古部的大主教，后又被选为景教总主教，而拉班扫马则受统治波斯的伊儿汗国阿鲁浑的派遣，于1287年出使欧洲诸国和罗马教廷，联合欧洲基督教势力共同对付信仰伊斯兰教的马木路克。

## 第二节 从使节到传教士：天主教在华的早期传播

蒙古在1233年与宋朝军队合力消灭了统治北方的金朝之后，即向西推进，横扫欧亚大陆，所向披靡，直到1241年窝阔台汗去世，蒙古诸大将之间发生不和，这一军事行动方才暂时划上一个休止符。罗马教廷和欧洲君主从惊慌失措中清醒过来，他们听说蒙古帝国统治者保护基督教，甚至大汗本人也信教，便策划联合蒙古同伊斯兰国家相抗衡。于是，沿着蒙古帝国所开辟的欧亚通道，欧洲君主和罗马教宗不断派遣使臣出使蒙古，终于使天主教与中国第一次有了接触。需要指出的是，这些最早出没于蒙古诸汗和将领营帐的天主教徒，其动机主要是政治的而不是宗教的，他

们的身份大多为使臣而非真正意义上的传教士。

1243年,英诺森四世(Innocent IV)当选教宗,1256年的6、7月间即在里昂召开公会议,决定加强对外传教活动。事实上,没等里昂公会议正式召开,他已经任命了方济各会士柏朗嘉宾(Giovanni da Pianô Carpine, 1182—1252年)作使节出使蒙古。柏朗嘉宾,意大利人,名乔万尼,生于柏朗嘉宾(Pian di Carpine,今德拉·玛基昂尼[della Magione])的贵族家庭,奉命出使时已是年过65岁的老人,随行的有波希米亚人司提反和波兰人本笃,次年2月底,抵基辅。此后,日夜兼程,于7月22日赶到哈刺和林出席贵由汗的即位盛典。柏朗嘉宾递交了教宗致蒙古皇帝的两封信札。第一封略述基督教的教义;第二封劝告蒙古皇帝停止攻击西方基督教国家:“……兹特劝告、请求并真诚地恳求你们全体人民:从今以后,完全停止这种袭击,特别是停止迫害基督教徒。”<sup>[20]</sup>11月17日,贵由在给教宗的回信上加盖帝玺,一封译成拉丁文,一封译成阿拉伯文,交由柏朗嘉宾带回。对于教宗提出讲和的要求,贵由的答复是要教宗领着欧洲诸王公毫不迟疑地前来朝见,同时贵由明确拒绝皈依基督教:“你在信中称,我等应该领洗,成为基督教徒,我们对此仅给以简单之回答:我们不解,为何我们必须如此。”<sup>[21]</sup>

在收到回信的当天,柏朗嘉宾即动身回国,一年后回到里昂向教宗复命,被任命为达尔马提亚的安提伐里大主教,写了一本《柏朗嘉宾蒙古行记》,详述其此次出使蒙古的见闻。

稍后,1247年,教宗派出了另一个由多明我会士阿思凌(Anselme de Lonbardi)、洗满·圣康坦(Simon de Saint-Quentin)、安伯尔(Albert)及阿历山(Alexander)等人组成的使团。该使团在波斯习仙思(Sitiens)拜谒了蒙古大将拜住。这些修士们所携教宗信札,其内容同呈递贵由汗的信札大致相仿,也是劝蒙古将领皈依基督教,不要再征讨西方基督教国家。该信翻译为波斯文,再由波斯文翻译为蒙古语。拜住复信教宗,大意是说蒙古军队的征伐是秉承了上苍的意志并要教宗尽快派遣使臣前来修好<sup>[22]</sup>,同时还附上了成吉思汗晓谕西方诸国的招降文,语谓,降者可保,拒者灭之。

1252年,法王路易九世派遣方济各会士鲁布鲁克(William of Rubruk)出使蒙古。这位远途蒙古的方济各会士,并不像英国基督教史家克里斯多弗·道森所说的那样,率领的是一个“纯粹宗教性质的”使团<sup>[23]</sup>,但是在代表罗马教廷传教和欧洲国王与蒙古修好的双重使命中,鲁布鲁克本人确实比较注重前者而不是后者。他竭力淡化其使臣的角色,通过各种场合有意识地显示其天主教修士的身份。临出发前他在君士坦丁堡即公开声明:“我既不是你的(指路易九世)也不是任何人的使臣,我和这些异端同行,不过是奉我会之命。”<sup>[24]</sup>言下之意此行目的不是出使而是传教。1254年1月4日圣诞节期间,鲁布鲁克等一行修士唱着圣歌,顺次进入在喀喇和林的大帐,拜见宪宗蒙哥。蒙哥大汗及蒙古贵族恪守成吉思汗的遗训,对于任何宗教皆无所偏好,因而拒绝了鲁布鲁克留在蒙古传教的要求。即便如此,鲁布鲁克仍然念念不忘他的传教使命,在最后一次觐见蒙哥汗的时候,又一次陈述了他的愿望:“我们的职责是教导人们遵照上帝的意愿生活。我们为此到这儿来,如你允许,我们愿在这里居留。”<sup>[25]</sup>甚至在他看到蒙哥的回信中有“使者”两字,便说“别叫我们是使臣,因为我清楚地向汗解释说我们不是路易士国王的使者”。<sup>[26]</sup>

鲁布鲁克在蒙古居留传教的愿望未能实现,他虽无功而返,却写了一本《鲁布鲁克东行纪》,书中回顾了出使蒙古的经历,描述了蒙古的国情,人民的生活方式和风俗,蒙古诸部和境内其他基督徒的宗教生活,以及蒙古人从欧洲掠来的法国人、日耳曼人、匈牙利人和俄罗斯人在当地的生活情景。该书观察敏锐,记述真实,被誉为中世纪游记文学中的名著和中世纪的地理学杰作。

在中西文化交流史上,意大利威尼斯旅行家、商人波罗一家可谓是一代传奇式人物,尤其是马可·波罗(Marco Polo, 1254—1324年),因其所著《马可·波罗游记》而在中国家喻户晓。在他的游记中如实记录了他在元大都和全国各地的所见所闻,其中包括中国境内的景教以及其他宗教生活状况。马可·波罗的父亲和叔叔对中国与罗马天主教的交往也有所贡献。公元1265年,波罗的父亲和叔叔到达元朝大都,蒙忽必烈召见。忽必烈问及基督徒和罗马教宗后,要他们带信给教宗,“大致命教宗遣送



熟知我辈基督教律,通晓七艺者百人来”<sup>[27]</sup>。1269年波罗兄弟觐见教宗格里高利十世(Gregory X, 1271—1276年在位),将忽必烈的信件交给教宗,教宗看了这封信之后,决定派两位多明我会的传教士一同上路,但他们因战事而退回欧洲。

虽说13世纪欧洲君主和罗马教廷多次派遣使节出使蒙古,但在传教方面乏善可陈。直到被称为罗马天主教在华传教第一人的方济各会士约翰·孟特高维诺(Joan du Monte Gorvino 或作 Giovanni da Montecorvino, 1247—1328年)于1291年受教宗尼古拉四世派遣到东方传教,情况才有所改变。

1293年,孟特高维诺在泉州登陆,1294年抵大都,拜见元成宗并递交了教宗的书信,获准在大都开展宗教活动。孟特高维诺使信仰景教的汪古部首领阔里吉斯改信天主教,并在他的藩邸斥资兴建了一所教堂,亲题教堂匾额“罗马教堂”,又于1302年在大汗的宫门附近建造一所教堂。孟特高维诺将《新约全书》、《诗篇》以及一些拉丁礼节、祈祷文译成蒙古方言。收养了年龄在7—11岁的幼童40人,传授他们希腊、拉丁文知识,教他们唱赞美诗、讲解《圣经》中的道理,然后给他们施洗,成为天主教徒。1307年,罗马任命他为汗八里总主教,并派了7名教士到中国来协助他工作,不幸其中4人客死印度。余下3人先后出任泉州主教。根据其中一位名叫安德烈的教士写给本乡修院神父书信所述,他在汗八里协助孟特高维诺处理教务长达5年,期间日常饮食都由元帝拨给,称阿拉法。到泉州任主教后,他用元帝的俸禄建造了一所“舒适而豪华的教堂,堂内有各种办公室,足够二十位同事使用,另有四室,可供任何高级教士享用”。<sup>[28]</sup>1326年,安德烈病终,泉州的教务就此废弛了。

总主教孟特高维诺在北京主持教务凡30多年,自述曾为6000余人施洗,1328年以81岁高龄逝世。5年后,教宗若望二十二世(1316—1334年在位)得知他已经去世的消息,遂派一位名叫尼古拉的教士,继任汗八里主教,不幸死于赴任途中。10年后,教宗本笃十二世于1338年又派马黎诺里使团来华。但这时元朝已在风雨飘摇之中,马黎诺里很快回国复命。明朝建立后,因天主教徒多为蒙古人和色目人,他们撤往漠北后,天

主教在中国中原地区也就如同潮水一般迅速消退了。

### 第三节 早期在华天主教的适应政策与中西文化交流

明朝(1368—1644 年)建立以后,实行闭关锁国,天主教在中国几乎没有任何活动,这一局面一直维持到明朝末年。此时的欧洲,却经历着一场深刻而剧烈的社会变革。封建制度解体,欧洲先后建立了民族国家,资本主义生产关系在一些城市地区萌芽、发展,生产力和科学技术突飞猛进。天主教内部也孕育着深刻变化,最终引发一场轰轰烈烈的宗教改革运动,形成了基督教新教。面对社会进步和宗教改革带来的冲击,天主教会对内厉行改革,整顿古老的修会并鼓励创办新的修会,对外利用新航路的开辟,将一批又一批的传教士派遣到海外去传播福音,以对抗宗教改革,用教会的话说:“在欧洲失去的,在海外补回来。”在这样背景下诞生了一个对中国天主教历史具有重大影响的修会,那就是由西班牙人罗耀拉(Ignacio de Loyola, 1491—1556 年)于 1534 年创立的耶稣会。

作为新兴资本主义国家,西班牙和葡萄牙积极向海外进行殖民扩张,罗马教廷则大力支持它们向海外传播天主教信仰。教宗亚历山大六世(1492—1503 年在位)发布《划界通谕》,把非洲和东方纳入葡萄牙传教范围。在这片广袤范围里,葡萄牙派遣和接送传教士,出资建造教堂和修院,提供传教士的生活津贴,葡萄牙国王享有任命主教的权力。这就是所谓“保教权”。

西班牙籍的方济各·沙勿略(Francisco Xavier, 1506—1552 年)是第一个试图进入中国内地传教的耶稣会士。当时中国禁止外国人进入内地,沙勿略在 1552 年 8 月登上靠近广东台山县正南的上川岛,于 12 月 3 日病死在上川岛。虽说沙勿略从来没有真正踏上中国内地一步,但是他的传教热情感动了中外天主教徒,奉之为“远东开教之元勋”;1619 年被列为真福品,1622 年被列入圣品,遗体至今存放于印度果阿的圣耶稣教堂(Basilica of Bom Jesus),供人瞻仰。

1554 年,葡萄牙人把澳门变为一个固定据点后,尾随葡萄牙商人蜂

拥而至的,便是天主教传教士,澳门渐成远东天主教传教中心。公匝勒(Gregorio Gonzalez)于1555年抵澳,建造了一所草屋,为澳门第一座教堂<sup>[29]</sup>。随后奥斯定会、多明我会、方济各会等各在澳门建立据点。而势力最大者自然是耶稣会。耶稣会创办的圣保禄神学院为中国第一所天主教大学,教授哲学、神学和拉丁文,建有图书馆、观象台和药房。1576年1月23日,澳门教区成立,其管辖范围含中国、安南、日本及附近诸岛屿。1578年沙阿(Léonard de Saa)被委任为第一任澳门教区主教。澳门建造了8座天主教教堂。圣保禄大教堂自1602年开始动工,耗时35年,为远东最宏伟壮观的教堂。澳门以其独特的地理位置充当着向中国内地传播天主教的跳板,那些准备到中国去的传教士通常在澳门的神学院里进修中国语言和文化,然后赴内地传教。当传教士被中国政府驱逐,大多也是遣送至澳门。有的传教士在澳门蛰伏一时,伺机再度潜入内地,也有的由澳门返回欧洲。不少传教士死后就埋葬在了澳门。

最初,到澳门的教士都认为,西方文化远远高过中国文化。澳门为数不多的中国天主教徒被迫操葡萄牙语,取葡萄牙名字,彻底割断与中国文化的联系。耶稣会远东视察员范礼安(Alexandre Valignani, 1538—1606年)开始意识到要改变这种无视中国文化的传教策略。他主张,既然中国是一个有着悠久文化传统的文明国家,到中国去的传教士应入境随俗,必须精通汉语,能够用汉语与中国百姓士绅交往,启发他们了解并接受基督教的道理。他安排了罗明坚(Michele Ruggieri, 1543—1607年)、利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610年)、巴范济(Francisco Pasio, 1551—1662年)等耶稣会士于1582年到澳门学习汉语和中国文化。

1580年,罗明坚随葡萄牙商人进入广州。他彬彬有礼的举止、明白流利的汉语赢得了当地官员好感,获准其在接待暹罗贡使的驿馆里居住。然而,执行耶稣会传教策略并将其发扬光大的,是意大利籍的利玛窦神父。由于他的努力,天主教事业在中国获得巨大成功。1583年,利玛窦和罗明坚一起赴肇庆,在西门外崇宁塔边造了一幢欧式建筑,用作教堂,知府王泮亲题匾额“仙花寺”。利玛窦把欧洲带来的一张地图以中文标注,名《山海輿地全图》,张挂在客厅里面,并公开展示各种天文仪器,吸引

了很多中国士绅前来参观。他们乘机向中国人讲解天主教道理,刻印若干天主教要理书籍,分赠来客。

为了更好地向中国人传扬基督福音,利玛窦的生活起居也都中国化了。起初,他削发僧服,自称“西僧”,后来又脱掉袈裟,改穿儒服。因为,他发现中国真正占统治地位的是儒家,欲使天主教广布华夏,首先要结交士大夫阶层,通过他们再接触到统治阶层,以便自上而下地将中国基督教化。为此,利玛窦在中国人瞿太素帮助之下学习中国儒学经典,熟读四书五经,自称“西儒”,在与人交谈时常常引经据典,令周围的中国士绅啧啧称奇。他在南京、南昌辗转传教,结交政府官员、王公贵族和士大夫,密切关注中国政治形势,以便寻找机会进京。1600年5月18日,利玛窦终于在瞿太素的帮助下得到路票前往北京。进京之后,利玛窦向朝廷呈递了一份奏章,称自己是景仰“天朝声教文物”的“大西洋陪臣”,没有提到他的传教目的,从此留在了北京传教。

1603年,范礼安对利玛窦等在中国的传教工作表示满意,决定增加经费并派遣更多的传教士来华传教。到1604年,北京有利玛窦、庞迪我、费奇观(1571—1649年),南京有罗如望(1566—1607年)、黎宁石(1572—1640年)、王丰肃(1566—1640年)、林斐理,南昌有李玛诺,韶州有龙华民(1559—1654年)、杜禄茂(1572—1609年),他们分别主持当地教务,隶属于耶稣会中国传教区,接受区长利玛窦的领导。1605年,利玛窦在宣武门购置“北京会院”,即今北京南堂前身,终日与公卿士大夫交往。这时北京地区有200余人受洗入教,不少是朝廷高官。1610年5月,勤勉操劳的利玛窦因病去世,年仅59岁。

以利玛窦为代表的耶稣会传教士在中国传教之所以能够取得成功,在于他们走了一条本地化或者“中国化”的道路。他们尊重中国传统文化和礼俗,认为“儒家的道理没有任何与天主教道理相冲突的地方”<sup>[30]</sup>。他们学习中国的语言和文化,在传播西洋科学和文化的同时,传播天主教。这样的传教策略被清朝康熙皇帝称之为“利玛窦规矩”,现代研究天主教史的中外学者也将其概括为传教士的“适应政策”。<sup>[31]</sup>

利玛窦在中国传教活动是一次相当成功的中西文化交流。主要表现

在以下几方面：一、向中国介绍西方自然科学成果和思维方式。他用汉语著译的作品甚多，涉及天文、历算、地理、数学、几何、力学、逻辑、音乐、伦理乃至记忆术等学科，在中国留下“著书多格言，结交皆名士”的美誉。二、试图将儒家思想和天主教教义加以调和。利玛窦曾著《天主实义》，把中国古代经典《周颂》中“上帝”、“天”的字句，解释为“天主”，说“吾天主乃古经书所称上帝也”。<sup>[32]</sup>同样，为了迎合中国人的思维习惯和传统观念，利玛窦对“三位一体”、“耶稣被钉十字架以及复活”等启示真理讲得很少。这招来了后人的批评，说他向中国人介绍的是一种不伦不类的宗教，或许是有一定的道理。但是，利玛窦的做法在士大夫中间获得了共鸣却是事实。著名的士大夫教徒徐光启就是因为《天主实义》对于道德原则的论证细密严谨而领洗的。三、利玛窦还通过信件和传教报告，向欧洲介绍了中国的人文思想、历史文化、社会风貌以及天主教传教士在中国的经历，尤其是1615年出版的拉丁文著作《耶稣会利玛窦神父的基督教远征中国史》，风靡一时，并被译为法、德、西、意多国文字。事实上，此书的出版以及其他传教士从中国发回欧洲的大量传教报告和通信，大大加深了欧洲学术界对中国的认识，对于正处在启蒙时期的欧洲产生了重大影响。从未得到上帝启示、凭着自然理性就把国家治理得井井有条，物质繁荣，文化昌盛，这样一个被理想化的中国形象在欧洲思想家（如德国莱布尼兹和沃尔夫、法国伏尔泰）心目中树立了起来，成为他们崇尚理性，批判社会和思想的有力武器。

在利玛窦等耶稣会传教士的努力下，天主教终于在中国立足。到他去世的时候，天主教在中国已经有了4处教堂，分别位于北京、南京、南昌、韶州；欧洲神父13人，中国修士7人，领洗的中国教徒达到了2000人。利玛窦临死之前曾对庞迪我、熊三拔以及中国修士游文辉、钟鸣仁说：“我给你们打开了一扇大门，从这座门进去，可以建立许多大功劳。”<sup>[33]</sup>

利玛窦等传教士尊重中国文化的态度，博得了包括达官、名士在内的士大夫阶层的好感，他们为天主教在华传播提供各种便利条件，有的还为天主教思想所吸引，最终受洗成为最早的一批中国天主教徒，其中最有名

的当推徐光启、李之藻和杨廷筠。他们对于中国天主教的传播和发展作出了重大贡献,被称为明朝天主教的三大柱石。

徐光启(1562—1633年),字子先,号玄扈,上海县徐家汇人。早年曾看到过《山海舆地全图》,对利玛窦十分仰慕。1600年春,徐光启在南京见到利玛窦,相谈甚欢,利玛窦向他讲解天主教教理。1603年,徐光启在南京接连8天研究了利玛窦所著《天主实义》,由罗如望神父施洗入教,取圣名“保禄”。1604年,徐光启参加会试,考中进士,随后进翰林院为翰林庶吉士,累官礼部尚书、文渊阁大学士。

徐光启是一位注重经世致用之学的士大夫,也是最早主动学习和引进西方科学技术的知识分子。1605年秋,利玛窦和徐光启合作翻译《几何原本》,成为中西科技交流史上的一段佳话。徐光启每天下午三四点钟来到利玛窦家中,利玛窦“口传”,徐光启“笔受”,历时一年有余,终于将《几何原本》的前六卷译毕刊行。《几何原本》的中文翻译水准相当之高,所创造的一套平面几何的基本用语沿用至今,如点、线、直线、平面、曲线等。尤其是它将几何学严谨的推理方法介绍给中国,为几何学在中国的发展奠定了基础。中国士大夫对于《几何原本》评价甚高。利玛窦去世后,万历皇帝要赐地安葬,有人提出异议,时任礼部侍郎的叶向高答曰:“子见自古外人来我中国者,未有钦赐葬地者,其道德学问,有一如利玛窦乎?他且勿论,只观其所著《几何原本》一书,发古人之所未发,功在万世,仅此一事,即当钦赐葬地。”<sup>[34]</sup>

明末士大夫之接受天主教思想,大抵走的是将儒教思想和天主教教理融会贯通的路子。徐光启在《辨学章疏》中写道:天主教“能令人为善必真,去恶必净,盖所言上主生育拯救之恩,赏善罚恶之理,明白真切,足以耸动人心”,因此可以“补益王化,左右儒术,就正佛法”,概括说起来就是“补儒易佛”<sup>[35]</sup>。

与徐光启同时代的李之藻和杨廷筠也是当时著名的中国天主教徒。李之藻(1565—1630年),字振之,浙江仁和(今杭州)人。1594年中举,1598年中进士,曾任工部水司郎中、南京太仆寺少卿、河道工部郎中、广东布政使、光禄寺少卿等职。1611年受洗,取教名良(Leo)。李之藻很早

就向利玛窦学习天文、地理和数学等自然科学,还与利玛窦先后合译并出版了《浑盖通宪图说》、《同文算指》、《圜容较义》等著作。晚年编辑刻印了中国天主教最早的一部天主教丛书《天学初函》(1628年)。这部丛书收集了传教士和中国天主教徒撰写、翻译的西方科学和天主教著作共计20种,分“理”(宗教)和“器”两编,在当时流行一时。

李之藻也是从中国儒学思想为出发点理解天主教的。为此,他提出了一个著名观点:“东海西海,心同理同。”<sup>[36]</sup>他称传教士的学问为“天学”,它与儒家学说并无抵触:“知天、事天,不诡六经之旨……性命根宗,义畅旨玄,得未曾有。”<sup>[37]</sup>对于天学中“微及性命根宗”部分,也就是天主教理,李之藻更是从儒家修身事亲的角度加以诠释。他在《天主实义重刻序》中写道:“即知即事,事天事亲同一事,而天其事之大原也。……利先生学术,一本事天,谭天之所以为天甚晰。”<sup>[38]</sup>

杨廷筠(1557—1627年),浙江仁和人。1592年中进士,1598年升任监察御史,后因官场失意,称病告归。居家讲学期间,对佛教产生强烈兴趣。从传教士郭居静和金尼阁那里接触到天主教后受洗,取教名弥额尔。由佛入耶之后的杨廷筠表现出了强烈的宗教热情。佛教徒专门写文章批评他,杨廷筠一一予以反驳,留下甚多护教、传教著作,如《代疑篇》、《代疑续篇》,流传甚广。杨廷筠也认为天主教和儒家思想是可以融会贯通的。只是他认为儒家思想早已失传,而今利玛窦带来西学,“以万物本乎天,天惟一主,主惟一尊,此理至正至明,与吾经典一一吻合”。<sup>[39]</sup>

中国士大夫中领洗成为天主教徒的还有不少。比如,王徵(1571—1644年),陕西泾阳人氏。从传教士学习西方科学,与传教士邓玉函(Joannes Terrenz, 1576—1630年)合译《远西奇器图说》,为中国出版的第一部力学和机械学专著。韩霖,陕西绛州人,1621年中举,从徐光启习兵法,受徐的影响而受洗入教。此外,李应试、金声、陈于阶、韩云、韩霞、张庚、瞿式夔、瞿式穀、瞿式耜、李天经、李祖白、张星曜、诸际南、丁允泰等,都是明末清初有名的中国士大夫天主教徒。

这批中国士大夫对于天主教在中国的传播也作出了重大贡献。首先,他们翻译引介西方科学著作,成为中国历史上较早一批具有世界眼光

的知识分子。其次,利用自己的身份和关系为天主教在中国社会广泛传播提供了种种便利。正是在他们的引介和推动下,天主教很快在各地建立了一些中心和根据地。比如,1607年,徐光启因父亲去世,回籍守制3年,路过南京,邀请郭居静神父到上海开教,在其住宅建立教堂,其家人、亲友和仆役受洗者50余人,以后又有150余人入教。这是上海最早的一批天主教徒,以后人数屡有增加,到17世纪中叶已达3000人。1661年,在上海主持教务的潘国光神父(1607—1671年)写给耶稣会总会长的信中说,这里每年有200人入教,是江南地区天主教发展最迅速的地区。由此可见,中国天主教之所以能够在明末兴起,除西方传教士采取了比较能够为中国社会和文化心理所接受的传教策略之外,也与中国士大夫阶层中拥有一批天主教徒、他们愿意为中国天主教事业奉献有密切关系。

#### 第四节 天主教和中国传统社会文化的冲突： 从南京教案、礼仪之争到百年禁教

天主教毕竟是一种外来宗教和外来文化,其教理和仪式与中国的传统思想和风俗有所不同。传教士深入民间,大肆活动,自然在社会上容易引起骚动,导致乡绅、士子乃至普通群众的猜疑、误会和不满。作为在华天主教第一次较大规模的教案,1616年南京教案的爆发,和当地教务发展迅速,引起国人疑虑有直接的关系。万历四十四年(1616年)五月八日,南京礼部侍郎沈淮上《远夷阑入都门暗伤王化》疏,又于八月、十二月接连上两疏,极力攻击天主教,主张立即将为首的传教士依律惩处,其余驱逐出境。在这些奏疏中他提出了反对天主教的理由。在第一条奏疏中,他称儒学乃为治国之本,天主教的传播有害于治国道统之延续:“……职闻帝王之御世也,本儒术以定纲纪,持纲纪以明赏罚,使民日改恶勤善,而不为异物所牵也。此所谓一道同风,正人心而维国脉之本计也。……故释道二氏,流传既久,独与儒教并驰,而师巫小术,耳目略新,即严绝之,不使为愚民煽惑,其为万世治安计,至深远也。”第二,传教士修订历法,破坏治国纲纪:“……从来治历,必本于天。言天者必有定体……尧舜在璇



玃玉衡以齐七政,解之者以天体之运有衡,而七政运行于天,有迟有速,有顺有逆,犹人君之有政事也。则未闻有七政而可各自为一天者。今彼夷立说,乃曰七政行度不同,各自为一天……其为诞妄不经,惑世诬民甚矣……”第三,天主教反对祭祖,使人不孝不悌,破坏了治国传统的孝道:“臣又闻其诳惑小民,辄曰祖宗不必祭祀,但尊天主,可以升天堂,免地狱……今彼直劝人不祭祀祖先,是教之不孝也。由前言之,是率天下而无君臣;由后言之,是率天下而无父子。何物丑类,造此矫诬!盖儒术之大贼,而圣世所必诛,尚可蚩蚩然驱天下而从其说乎?”第四,在第二道奏疏中他说,传教士以小恩小惠收买人心,以咒术欺诳百姓“……(耶稣会传教士王丰肃)神奸,公然潜往正阳门里,洪武冈之西,起盖无梁殿,悬设胡像,诳诱愚民……从其教者,每人与银三两。尽写其家人口生年日月。云有咒术,后有招呼,不约而至,此则民间歌谣遍传者也”。第五,传教士广召信徒,定期聚会,有谋反嫌疑,又与士大夫结交甚久,通风报信,对国家安全形成威胁:“每月自朔望外,又有房虚星昴四日为会期,每会少则五十人,多则二百人,此其自刻天主教要略中,明开会期可查也。踪迹如此,若使士大夫峻绝不与往还,犹未足为深虑。然二十年来,潜住既久,结交亦广,……七月初才有邸报,而彼夷即于七月初旬具揭<sup>[40]</sup>,及二十一日已有番书订寄揭稿在往丰肃处矣。横弄线索于其间,神速若此,又将何为乎?……臣若更不觉察,胡奴接踵于城闉,虎翼养成而莫问‘一朝窃发,患岂及图?’。”在第三条奏疏中,沈澹重申传教士“伏戎于莽,为患叵测”,并以西班牙人以传教为借口夺取吕宋为例证,指出在传教士的传教背后隐藏着更大的政治阴谋。第六,天主教教理本身也不足为训,“据其所称天主,乃是彼国一罪人,顾欲矫诬称尊,欺诳视听,亦不足辩也”。<sup>[41]</sup>

在向万历皇帝上疏的同时,沈澹即受礼部尚书方从哲指使,在南京围捕天主教徒。7月21日,命巡城御史孙光裕捉拿王丰肃、谢务禄,中国信徒14人和幼童5人,8月14日又逮捕中国教徒钟鸣礼、张窠等8人,这些人是为营救南京的教友,受北京庞迪我和熊三拔派遣南下刊刻《具揭》事发后被捕的。

12月28日,万历皇帝传下旨意,“督令(传教士)西归,以静地方”。

1617年,沈淮亲自审问王丰肃等人,并施以酷刑,谢务禄因病得免,后将两人装入木笼,押解到广州。洪武冈教堂及教士住院全部拆毁,孝陵卫花园专卖他人。据王丰肃口供,与他一同入华传教者,还有林斐理,曾于韶州、南京等地传教,但于1613年病故,沈淮即命人开棺验尸。

南京教案发生后,中国天主教徒表现出了信仰的虔诚和护教的热情。“当此时间,诸教徒之表示,皆无愧于其神甫,无谋自救或轻其縲纳而自辩无罪者。有数人且欣然受拷讯,惟愿为信仰而受苦刑,惟恐不能殉教而死。”有一教徒名姚如望(Jean Yao),曾制四黄色小旗,上书姓名、籍贯、职业,插在头上,自言愿为主死。33岁的夏玉是在南京城里卖糕的小贩,被捕后死在牢里,在教内被称为中国天主教史上第一个“殉道致命者”。这些被捕的教徒在经过审判以后大都被充军流放,但是没有因此而放弃信仰的。

普通教徒如此,士大夫中的天主教徒更是如此。他们四处奔波,或是藏匿教士,或是上疏皇帝,澄清是非,力图挽回中国天主教之危局或避免造成更大的损失。徐光启在看到沈淮的第一道奏疏后,当即就写了著名的《辨学章疏》。他开篇即坦然承认,沈氏所言士大夫对天主教“有信向之者,”他就是其中之一。他还对沈淮的奏疏中对传教士的攻击予以驳斥。徐光启说,经与传教士多年接触得出的结论,他们“不止踪迹心事无一可疑,实皆圣贤之徒也……在彼国中亦皆千人之英,万人之杰”。他并且从正面阐述了天主教教理的基本内容,指出它和儒家学说不仅没有冲突,而且还能够起到补儒易佛的功效。至于天主教是否传播了异端邪说,不妨将已经翻译出来的著作加以摘编,或者召集僧道二徒相互辩驳,以明断是非曲直。徐光启的《辨学章疏》没有能够阻止,但至少延迟了南京教案的最后爆发。万历帝看了《辨学章疏》之后,批了“知道了”三字,而对沈淮的奏疏“藐若不闻”,搁在一边。

驱逐传教士的谕旨颁布之后,徐光启亦知事已无法挽回,便劝庞迪我、熊三拔自动南下,由礼部派人护送,因此两人没有受到押解之苦,安抵澳门。北京的龙华民和毕方济则在徐光启家里躲藏。南京教案爆发时,李之藻时任高邮道台,不断向南京发信,拜托友人为传教士提供保护。杨

廷筠在杭州也将各地传教士请到自己家里,先后在杨廷筠家避难的传教士有郭居静、艾儒略、金尼阁、毕方济、龙华民、史惟真等。

正是由于包括士大夫在内的广大中国天主教徒的热情保护,中国天主教在南京教案中没有遭到毁灭性打击,风头一过,又得以继续发展。

17世纪上半叶,中国天主教教徒主要集中在北京和江南地区,1627年教徒人数达13 000人,10年后增至40 000人,江西、浙江、江南、山东、陕西、山西和直隶诸省均有分布。到1661年,中国15个省除云南和贵州之外,都有了天主教活动的踪迹。<sup>[42]</sup>

16世纪末,西班牙在菲律宾站稳脚跟,即谋划北上台湾,以其为跳板,进入中国内陆。最早踏上台湾岛的是西班牙多明我会传教士高母羨(Fr. Juan Cobo, 1546—1592年),他原在菲律宾华人中间传教,1592年奉使日本,回程途中在台湾附近海面触礁,为原住民所杀。1626年,多明我会的马地涅(Bartolome Martinez)随菲律宾远征军进入基隆设堂,1629年设台湾教区,1632年多明我会士上溯至淡水,陆续有30余传教士在台湾传教,归化当地日本人和原住民,受洗者估计有6 000人。西班牙多明我会的传教活动一直持续到1642年被荷兰人赶走为止。

自利玛窦以往,北京就一直住有许多耶稣会士。他们大都接受过良好教育,在科学上有一技之长,为朝廷所重用,有的深得皇帝宠信而加官进爵,成了天朝的臣子。清王朝入主中原之后,来华耶稣会士继续受到朝廷重视,在他们中间,以汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1591—1666年)和南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688年)最为著名。

利用传教士的科学知识为中国朝廷所用,这一传统可以追溯到徐光启。1629年,崇祯皇帝设历局修历,由徐光启督领,李之藻辅助。历局完成的最大一项成果便是《崇祯历书》,煌煌137卷,于1631—1634年间分五次进呈皇帝,系统介绍了西洋天文学理论。徐光启为历局延聘了许多传教士,都是一些在科学技术方面有特长的科学家,如汤若望、邓玉函和罗雅各等。邓玉函(Jean Terrenz, 1576—1630年),德国人,罗马教廷科学院院士,以广博的医学、哲学和数学知识闻名欧洲。来华时随身携带哥白尼《天体运行论》、开普勒《哥白尼天文学概要》以及伽利略等人的著作。

1629 年进入历局,于半年内即撰述《测天约说》2 卷,《大测》2 卷,《历书总目录》,编写搁置换算表 10 卷,还指导制造七政象限大仪 2 座。超负荷的工作使邓玉函于第二年即告病逝,时年 55 岁。徐光启在给皇帝奏疏中对于传教士们的工作予以高度评价:“译撰书表,制造仪器,算测交食躔度,讲教监局官生,数年呕心沥血,几于颖秃唇焦,功应首叙。”<sup>[43]</sup>

顺治二年,清廷使用宪历推算日食时与事实不符,就任命汤若望为钦天监“监正”,修订历法。次年,在《崇祯历书》基础上编成《西洋新法历书》103 卷,进呈皇上。顺治帝对汤若望宠幸有加,曾在一天之内连续加封他三次,从“通议大夫”到“太仆寺卿”,再到“太常寺卿”,汤若望于是从正五品一跃而为正一品。顺治还称汤若望为“玛法”(满语“师傅”的意思),经常到他的住处询问天象和朝廷政事。汤若望可随时晋见皇上,免三跪九叩之礼。1650 年,汤若望在利玛窦所建教堂的原址盖起一座欧式教堂,也就是南堂。1652 年顺治钦赐“钦崇天道”匾额,悬于南堂。<sup>[44]</sup>此举大大提高了天主教在中国的地位。又过一年,颁发圣谕,褒奖汤若望修历有功,赐予“通玄教师”称号。<sup>[45]</sup>1654 年顺治又将阜成门外腾公栅栏利玛窦墓地旁一块土地赐给汤若望作为墓地。1657 年顺治撰《御制天主堂碑记》,赞扬汤若望修历“任事有年,益勤厥职”<sup>[46]</sup>,对于汤若望的天主教信仰表示宽容和理解:“若望入中国已数十年而能守教奉神,肇新寺宇,敬慎蠲洁,始终不渝,孜孜之诚”,认为这正是他能够“事君尽职”的根本原因。

1659—1669 年间,以杨光先为首发动了一场针对传教士的历狱,史称中国基督教的第二次教案。杨光先(1595—1669 年),安徽歙县人。早年有“敢言”之世名,但思想极端保守。1660 年杨上疏顺治皇帝,斥天主教为邪教,指汤若望别有政治图谋。1662 年康熙即位,鳌拜专权,1664 年 9 月 15 日,杨光先向礼部递交控告汤若望的《请诛邪教状》,列举传教士三大罪状:(1)“假借修历为名,阴行邪教,延至今日,逆谋渐张。”<sup>[47]</sup>(2)汤若望在所献《时宪历》中写有“依西洋新法”是暗窃正朔以予西洋,明显有谋夺中国之企图。<sup>[48]</sup>(3)汤若望潜往京城,窥伺机密,“又布邪党于济南、淮安、扬州……并京师共三十堂”,“内外勾结,图谋不轨”。<sup>[49]</sup>鳌拜依据杨光先所上奏章,于 1664 年 9 月 24 日,将传教士汤若望、利类思、南

怀仁、安文思等人逮捕,同时被捕的还有中国天主教徒李祖白、许之渐、潘进孝、许谦等。

次日,礼部和吏部开始会审这些传教士。汤若望当时已是73岁高龄,5个月之前又患了一场重病,四肢痿痺,口塞舌结,不能说话,由南怀仁代替,对杨光先的指控一一予以辩驳。11月,两部提出处理意见,汤若望革职,连同其余传教士交刑部议处,中国教徒李祖白和许谦等也交刑部议处。各省26名传教士解京,复被遣发广东,软禁于老城天主堂,只准街上走动,不得出城,更不准传教。天主教的教务因为历狱的兴起而再一次受到滋扰。

1664年12月27日,礼部宣布革除汤若望一切公职,连同其余传教士一并送刑部议处,1月4日,4人被戴上锁链,引渡到了刑部大牢,15日,刑部以图谋不轨罪名判处汤若望绞刑,其余外国传教士应各杖一百,驱逐出境。1665年4月中旬,朝廷正式宣判,汤若望革除一切职位名号,汤若望以及李祖白等5位钦天监官员“凌迟处死”,另外5人斩立决,安文思、利类思和南怀仁3人充军。同时宣布禁止传播天主教,废黜《时宪历》,恢复旧历。

就在判处汤若望等的公文于4月16日送至皇帝和皇太后手中时,北京城正好发生了一场大地震,屋毁人亡,京城上下,惊慌失措。会同定案的官员们一致认为,这是“所行政事未尽合宜,吏治不清,民生弗遂,以及刑狱繁多,人有冤抑,致干天和,异征屡告”。辅政大臣只得将汤若望案呈报太皇太后,也就是孝庄文皇后。太皇太后得知后大怒,次日传下旨意:“汤若望系掌印之官……但念专司天文,选择非其所习,且效力多年,又复衰老,着免死……应得何罪,仍着议政王、贝勒大臣、九卿科道再加详校,分别确议具奏。”<sup>[50]</sup>5月17日历狱结案:汤若望等传教士无罪释放,李祖白、宋可成、宋发、朱光显、刘有泰等5名信教的监官被杀,其余信教的中国官员,许继曾、佟国器、许渐之等均以革职论处。

汤若望出狱后,获准回南堂居住,翌年8月15日去世,享年75岁。

杨光先于1665年被任命为钦天监监正,1668年杨光先进《七政民历》,南怀仁举出其中的数条差错,随后与杨光先展开一场天文学之争,西

洋历法大获全胜。1669年3月8日,康熙召开讨论历法的会议,将杨光先革职查办,稍后即任命南怀仁为钦天监监副。8月,南怀仁上疏,请求为汤若望平反昭雪。康熙恢复了汤若望“通微教师”的称号,照原品赐恤。其余被杀官员照原职恩恤,革职者官复原职。杨光先因诬告谋反,发回原籍,后死于归途之中。这样,历狱基本得到了昭雪。

从利玛窦到汤若望,传教士与朝廷基本维系着一种良好的关系,这也是明末清初天主教保持稳步发展的一个重要原因。统治者需要传教士的科学知识为其服务,传教士需要与朝廷保持密切联系,以提高天主教在中国社会中的地位。正因如此,17世纪下半叶,天主教传教活动在各地顺利开展。1651—1664年间,全国天主教徒达到10万人,遍布直隶、山东、山西、陕西、河南、四川、湖广、江西、福建、浙江、江南各省。

南怀仁,比利时人,曾就读于天主教鲁汶大学。1659年抵中国,在陕西传教,后经汤若望推荐进京协助修历。南怀仁在历狱期间曾遭关押和审讯,后取代杨光先主持钦天监工作,为汤若望等传教士的平反昭雪而上疏康熙,积极搭救羁押在广州的传教士,为历狱之后全面迅速地恢复中国天主教教务起到很大作用。

1676年,南怀仁被任命为耶稣会中国传教区区长后,发出《告全欧洲耶稣会士书》,呼吁支持在中国的传教事业。法王路易十四出于商业和殖民利益考虑,派遣法国科学院院士、耶稣会士洪若翰(1643—1710年)、张诚(1654—1707年)、白晋(1656—1730年)、李明(1655—1728年)、刘应(1656—1737年)等5人,携30箱天文仪器,于1685年3月,由布列斯特港出发经暹罗抵宁波,1688年2月入京。白晋、张诚留北京,另外3人“听其随便居住”。<sup>[51]</sup>此为首批法籍耶稣会士进入中国传教。

南怀仁在科学技术方面的贡献也是有目共睹的。他指出杨光先的历算错误,全面恢复了西洋历法。他废除所谓“紫气”之说,因而使中国的历法更趋科学。在主持钦天监工作时,他一方面上疏朝廷改善官员,特别是汉籍官员的经济和政治待遇,另一方面,将大量有真才实学的传教士引入钦天监任职。先后推荐恩理格(1624—1684年)、闵明我(1639—1712年)、徐日昇(1645—1708年)、安多(1644—1709年)等协助修历。钦天监

长期设监正两人,一名满人,一名西人,先后在钦天监任职的传教士多达数十人。清廷聘请外国传教士供职钦天监的惯例一直保持到道光十七年(1837年)。

1669年,南怀仁奉旨重修观象台的天文仪器,除原有的简仪、浑仪、星球之外,他制造了天球仪、黄道经纬仪、纪限仪、象限仪、地平经仪和地平纬仪。这些天文仪器制作精细,其球体、分度刻画至为精确,而且镌有龙饰,是极其美观的艺术品。观象台仪器于1674年如期完成,南怀仁撰写了详细的说明,将各种仪器的制法、用法以及所测得的数据,写成《仪像志》14卷;又撰《仪象图》2卷,合称《新制灵台仪象志》,分发给各有关官员。康熙颁旨:“历法天文,关系大典。据奏仪器告成,制造精密,南怀仁殚心料理,勤劳可嘉。”<sup>[52]</sup>1688年1月,南怀仁不慎从马上摔落致死,康熙赐南怀仁谥号“勤敏”<sup>[53]</sup>,赐库银750两为南怀仁筑坟立碑,并派官员到墓前致祭,再赐墓碑,碑文称赞他服务朝廷有功:“既协灵台之掌,复储武库之需。”这里的“复储武库之需”是指南怀仁督造了132尊红夷炮,于1674年康熙镇压“三藩之乱”发挥了作用。在收复雅克萨的战役中,南怀仁设计的神威无敌大将军炮更是令俄军闻风丧胆。

南怀仁去世后,其他传教士继续在中国朝廷中发挥作用。1689年,中俄就北方勘定边界进行谈判时,耶稣会神父张诚和徐日昇担任中方代表团的拉丁文翻译。俄方多次私下表示要两位神父为俄方出力,甚至希望在条约的拉丁文本中塞进“中国不在雅克萨建造任何房屋”等字样,但是遭到拒绝。1689年9月7日,中俄两国正式签订了一个完全平等的条约,就是《中俄尼布楚条约》,其间传教士也起到了一定的调解作用。对此康熙十分满意,他对传教士们说“和约得以缔结,实赖尔等之才智与努力,尔等为此事出力颇多”。<sup>[54]</sup>此后,徐日昇、张诚、白晋、安多等被招至内廷,为康熙皇帝讲解量法、测算、天文、格致等西方学术并一连持续了好多年。

1694年,康熙患疟疾,得张诚所献金鸡纳霜,不久即告痊愈,便赐地建造天主堂,即北京北堂。康熙两次亲临视察北堂,赐“万有真元”匾额,题对联:“无始无终,先作形声真主宰;宣仁宣义,聿昭拯济大权衡。”又御

笔亲书“敬天”二字,悬挂在教堂里面。

对于天主教,清初的做法是允许传教士自由信教,至于是否可在中国老百姓中间传教,一直没有明确规定。传教士到内地传教,多以“居住”、“守坟”、“虔修”等名义去的。

情况终于发生了重大变化。康熙三十一年(1692年)康熙连续颁布两道谕旨,准许各地天主教照常活动,着内阁会同礼部议奏,二月初三,十六位大臣联署上奏,“各省居住西洋人并无违法之事,反行禁止,实属不宜。相应将各处天主堂俱照旧存留;凡进香供奉之人仍许照常行走,不必禁止。俟命下之日,通行直隶各省”。<sup>[55]</sup>初五奉旨:依议。康熙的谕旨被当时传教士欢呼为“期待已久的基督教宽容敕令”<sup>[56]</sup>,这不能不说中国天主教历史进入了一个重要发展阶段。

这一时期除耶稣会外,天主教其他各修会也纷纷进入中国传教。1626年、1629年,多明我会士分别在台湾基隆和淡水建堂,1630年该会的高奇进入福建顶头传教,1633年多明我会士黎玉范也随之来到福建。方济各会士利安当1650年北上到山东济南传教,在那里建有一所教堂,有1500名中国教徒受洗。这些多明我会士和方济各会士虽常遭耶稣会士教友的冷遇和暗中阻挠,却也渐渐站稳了脚跟。1665年,多明我会已经拥有11所住院,20所教堂,近万名教徒,分布在浙江、福建和广东一带。

为从西班牙和葡萄牙政府夺回海外传教的领导权,罗马教廷实施了宗座代牧制度。宗座代牧享有与主教同等权力,但是以教宗名义行使职权,接受传信部领导。在保教权和宗座代牧的斗争中,法国出于自身利益站在了罗马教廷一边。1663年,法国成立巴黎外方传教会,作为创始人之一的陆方济于1684年抵达福建漳州后,即给全国教士发出一通牧函,称自己“总理中国教务”<sup>[57]</sup>,要所有在华传教士到他面前宣誓,绝对遵守罗马颁布的任何诏谕,此举造成了不少纷乱。所幸陆方济当年就死在福建,宣誓问题不了了之。

但是罗马坚持推行宗座代牧制度。1693年,它宣布中国分为12个教区,归属3个主教区,即原先的南京、北京和澳门教区。其中两广归属



澳门教区,江南、河南归属南京教区,直隶、山东和辽东归属北京教区,以及9个宗座代牧区,即云南、四川、浙江、江西、湖广、山西、陕西和贵州。罗马教廷之所以作出这一决定,据说是因为康熙一年前颁下的宽容谕旨,因而乐观地预计中国天主教将有一个大发展,须增加教区的数量以便管理教务。<sup>[58]</sup>

这时,中国天主教本地化也取得了进展,产生了有史以来第一位中国籍主教罗文藻(1616—1691年)。罗文藻,字汝鼎,号我存。福建福安人,1633年奉教领洗,随意大利神父利安当等人到南京、北京等地传教。1650年入多明我会,1654年在马尼拉祝圣为神父。历狱期间罗文藻神父担负起了全国教务工作,受洗了两千多人。1674年,教宗克雷芒十世(Clemens X, 1670—1676年在位)任命罗文藻为巴西利亚(Basilea)主教和南京宗座代牧主教。因罗文藻在中国礼仪问题上接近于耶稣会的立场,多明我会菲律宾传教省会长嘉得朗(Anyonius Calderon)拒绝为其祝圣,直到1685年罗文藻方在广州由意大利方济各会士伊大仁(Bernardinus della Chiesa)祝圣为主教。

罗文藻曾与伊大任主教联名上书罗马教廷,请准中国修士领受铎品,但被罗马教廷驳回。1688年,罗文藻祝圣了3名中国教友为神父。当中国礼仪之争甚嚣尘上时,罗文藻致信传信部,警告教廷对待中国礼仪要审慎,不能强迫禁止中国礼仪,否则中国教会有可能毁灭。1690年罗文藻又被任命为南京教区主教,因教务繁重,积劳成疾,于1691年2月27日去世。

在罗文藻祝圣的3名中国神父中,以吴渔山最为著名。吴渔山(1632—1718年),名启历,号墨井道人。江苏常熟人。著名画家,大约在1675年受洗奉教,洗名西满·沙勿略。1681年,随耶稣会士柏应理(Philippe Couplet)至澳门,翌年进耶稣会,攻读拉丁文和神学。1688年被祝圣为神父后,在上海、嘉定等地传教凡30年。吴渔山在信德上相当虔诚,为后人留下了不少抒发宗教感情和反映传教生涯的诗篇。“但愿常年能健牧,朝往东南暮西北”、“渡浦渡浦莫迟误,来朝顾病浦西路”。<sup>[59]</sup>著《墨井诗抄》、《三巴集》、《墨井题跋》各一卷。1718年在上海去世,归葬

南门外圣母堂耶稣会墓地。后人辑有《墨井集》5卷。吴渔山还遗有《口铎》，为最早的中国神父讲道集<sup>[60]</sup>。

17、18世纪之间，中国天主教出现了繁荣发展的第一个高潮。1701年，全国有229座教堂，外国传教士103人，中国教徒也增加到30万。本地化进程取得重大突破。罗文藻成为历史上的第一位中国籍神父和主教。除耶稣会之外，其他修会如多明我会、方济各会以及巴黎外方传教会纷纷派遣传教士来华。罗马教廷实施了宗座代牧制度，加强了对在华传教活动的领导。汤若望和南怀仁等一批耶稣会士继续坚持并发扬了利玛窦“学术传教”传统。这些在科学上具有一技之长的传教士在为朝廷贡献才智的同时，也为中国天主教的传播创造了良好的社会条件，这促成了1692年康熙皇帝颁布谕旨，传教士第一次正式获得公开传教自由。

然而天主教的发展也非一帆风顺。从中国社会的总体环境看，中国朝野对天主教仍存有戒备和疑虑心理，此前南京教案和历狱即是此种心理的爆发。从天主教内部来看，也酝酿着一场深刻的危机。当时在修会内部、修会与修会之间，对于中国主流文化即儒家文化的宗教性在认识上产生分歧，逐渐演化为一场旷日持久的“中国礼仪”之争。对于这场将决定中国天主教命运的争论，罗马教廷的立场起先摇摆不定，继而又断然禁止中国天主教徒祭孔和祭祖等礼俗，最终导致清王朝的百年禁教。

礼仪之争集中在两个问题上。一是中国人的祭祖、祭孔活动，其性质究竟是宗教还是习俗。二是造物主应该用何种译名为好。争论从耶稣会内部展开，以利玛窦为首的一派否认祭祖、祭孔含有宗教成分，中国天主教徒也可以参加，当时通用的造物主译名“上帝”、“天”、“天主”等，可继续使用；以龙华民为首的一派则认为，此类仪式正是为基督教所反对的偶像崇拜，应当坚决拒绝。对于造物主的译名，则主张一律使用拉丁文音译，作陡斯(Deus)。1628年，中外耶稣会士在嘉定召开会议，在这个问题上达成一致：不把祭祖祭孔当成偶像崇拜，认为祭祖与十诫的“当孝敬父母”是一回事。

1632年，方济各会士利安当和多明我会士黎玉范进入福建传教，礼仪之争在天主教各修会之间再度爆发。他们目睹当地祭祖和葬礼风俗之

盛,为耶稣会士艾儒略神父允许中国教友进祠堂、入孔庙祭拜而震惊不已。黎玉范于1643年回到罗马,向教皇呈递了17项针对耶稣会的指控。于是罗马教廷于1645年9月12日宣布禁止用“上帝”称呼造物主、禁止中国教徒祭祖祭孔。罗马的命令引起在华耶稣会士的不安。1651年他们委派卫匡国(Martino Martini, S. J., 1614—1661年)专程赶赴罗马,向教廷圣职部提交报告。教宗亚历山大七世在1656年3月23日颁令,中国礼仪纯属文化活动,不是偶像崇拜,只要不违反天主教基本信仰,中国教徒可以按照自己的意愿决定是否参加祭孔祀祖的活动,可以和非教徒一同参加祭祀亡灵的活动,甚至可以在有迷信成分的仪式中参加助祭,只要他声明自己的信仰。

历狱期间被软禁在广州的传教士于1667年12月16日召开了“广州会议”,就涉及中国教务的42个问题作出决议,遵守教宗1656年有利于耶稣会的命令。除利安当和另外一名传教士外,所有与会者都在决议上签名表示同意。但是,在广州会议上签名同意的多明我会会长闵明我,潜往欧洲,指责中国礼仪为异端,攻击耶稣会士容忍中国礼仪的立场,再次挑起礼仪之争。

1687年,巴黎外方传教会的阎当被任命升为宗座代牧。他于1693年3月26日颁布一封牧函,严禁中国礼仪。但是,在华耶稣会士感到禁止中国礼仪将不利于传教事业,就在1692年派李明返回法国并到罗马为中国传教政策进行申述和辩解。当时欧洲各修会和学术界正掀起与耶稣会的大论战,在天主教会内部,有不少人反对耶稣会。因此巴黎大学的神学家于1700年10月发表一份宣言,支持阎当,反对中国礼仪。

耶稣会士一边向罗马教廷辩解,一边把欧洲发生礼仪之争的事捅到康熙那里。1700年11月19日,康熙表示赞同耶稣会在中国礼仪上的观点:“敬天及事君亲敬师长者,系天下通义,这就是无可改处。”

1704年11月20日,教宗克雷芒十一世批准圣职部决议,严禁中国教徒行中国礼仪并派多罗主教(1667—1710年)为特使,到中国来执行教令。这样,在礼仪之争问题上罗马教会同中国政府发生交涉并最终导致冲突。

康熙十分关注传教士在华的活动并将其看成内部事务,认为必须加以管束,便在 1706 年 12 月 31 日下了一道旨意:在中国传教的西洋教士必须向内务府申请印票,写明不回欧洲,凡是拒绝领票者一律驱逐出境。到 1715 年,陆续有 48 名传教士领取了印票,其中耶稣会士 29 人,方济各会士 9 人。<sup>[61]</sup>对于这些领票的传教士,康熙多有安抚:“尔等有凭据,地方官晓得你们来历,百姓自然喜欢入教。”<sup>[62]</sup>

多罗在南京得知康熙旨意后就发布牧函,公布教宗关于中国礼仪的禁令。教宗克雷芒十一世又于 1715 年 3 月 15 日公布《自登基之日》(Ex illa die)通谕,对于多罗的牧函表示支持,要求所有在华传教士和神职人员在巡视员、宗座代牧或者主教面前宣誓坚决遵守。康熙获得教宗克雷芒十一世的禁约后,大为震怒,决定在中国全面禁止天主教。他在禁约上亲加朱批:“览此告示,只说得西洋人等小人,如何言得中国人之大理。况西洋人等,无一人通汉书者,说言议论,令人可笑者多。以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。”<sup>[63]</sup>

此后,罗马教廷一直坚持严禁中国礼仪的立场。1742 年,教宗本笃十四世(1740—1758 年在位)发布一篇通谕《从上主圣意》,饬令在华传教士,严行禁止中国礼仪,违反者立即调回欧洲接受处罚。直到 1942 年罗马教廷方才解除执行了近 250 年的禁令,在中国礼仪问题上,回到了原先利玛窦等耶稣会传教士的立场上。

礼仪之争是中国天主教历史上的一件大事。它延续时间长、涉及范围广,并且造成了严重后果。罗马教廷禁止中国教徒参加祭祖祭孔的仪式,直接导致康熙晚年禁止天主教传播,此后雍正、乾隆、嘉庆和道光各朝厉行禁教,时间长达百余年。尽管罗马教廷以后不断派遣传教士到中国内地传教,但是在全国范围内天主教传教活动基本上是在非法的地下状态。

自 1721 年康熙全面禁止天主教,到 1858 年咸丰在洋枪洋炮下准许自由传教为止共 138 年,这一时期的中国天主教可以用百年禁教概括。1724 年,雍正批准礼部复议:“请将各省西洋人,除送京效力外,余俱安插澳门,应如所请,天主堂改为公所,误入其教者,严行饬禁。”着令各省凡是

信奉天主教的中国人一律放弃信仰,否则将处以极刑;各西洋教士限半年内离境,前往澳门。这实际上是宣布了中国天主教的死刑。当时全国计有 300 座教堂,均被没收,改作谷仓或者仓库、公廨、书院、庙宇。1732 年,已相继有 302 位传教士被集中到广州,遣送回国。因为他们有的还在那里坚持传教,又被送往澳门,只有四五名传教士继续留在广州,负责向北京传递信件。乾隆年间也多次发生全国范围内搜捕、查禁、遣送天主教传教士的活动。

嘉庆、道光两朝虽严令禁教,却未能阻止天主教在中国的活动,仍有传教士改头换面,迁入内地传教。据统计,19 世纪前 30 年仍有 15 名传教士活跃在中国内地,而常年在地下传教的传教士有 31 名。赖德烈在总结这一段历史时曾经写下了这样一句意味深长的话:“奇怪的不是基督教遭受迫害,奇怪的是居然它还能够存在下来了。”<sup>[64]</sup>

## 第五节 俄罗斯东正教在华的早期历史

至顺元年(1330 年),元朝政府在北京设“置宣忠扈卫亲军都万户府,秩正三品,总干罗思军士,隶枢密院”。<sup>[65]</sup>柏朗嘉宾的《蒙古行纪》也记述了贵由汗身边的俄罗斯士兵和工匠。<sup>[66]</sup>

俄罗斯帝国自第一代沙皇伊凡四世起,即致力于对外侵略扩张,东正教势力也随之传播。17 世纪中叶,沙俄乘明清嬗代之际,窥伺中国黑龙江流域和贝加尔湖地区。1665 年占领雅克萨,随即东正教传教士叶尔莫根在此建造教堂,名“主复活节教堂”,5 年以后,又建“仁慈救世主修道院”。1685 年雅克萨一役,清军俘虏一批俄罗斯人,其中 6 人连同此前被俘的 53 人被押送到北京,住在东北角胡家圈胡同,编入八旗兵,守卫京城,授予官衔,可与该国妇女结婚,而且可以继续保留其东正教信仰,康熙赐给他们一座关帝庙建造教堂,初名“索非亚教堂”,后改“尼古拉教堂”,由俘虏中的一名司祭名马克西姆·列昂捷夫,主持宗教仪式,并且发展中国教徒。1695 年,俄罗斯西伯利亚行政中心托博尔斯克东正教区都主教还专门送来证书,承认该教会,并且鼓励其为东正教在中国找到“一个真

正的立足点”。<sup>[67]</sup>

长期以来,俄罗斯在中国的传教活动有一个特点,就是小心谨慎,步步为营,稳扎稳打。1700年,彼得一世向托博尔斯克教区发出向中国派遣传教团的指示,“使中国皇帝及其臣民从罪恶的黑暗中走向东正教信仰的光明,参与这个神圣的事业”。<sup>[68]</sup>1712年列昂捷夫去世,在征得康熙同意之后,彼得一世于1715年派遣第一届东正教北京传教士团入华,由11人组成,团长为修士大司祭、修道院院长伊拉里昂·扎列伊司基,司祭1人,教堂辅助人员5人,学生3人。该团于次年抵达北京,住在尼古拉教堂,即俄罗斯东正教的“北馆”,并成立俄国的北京东正教总会,经费由沙皇政府提供。

1727年,中俄签订《恰克图条约》,其中第五条规定“北京俄罗斯馆今后仅由来京之俄人居住,中国协助在该馆内建造东正教堂。除原来住北京的东正教教士(称喇嘛)1人外,准许补遣教士3人,来京后居住俄馆,照向例供以膳食。此外,接受6名俄国学生来京学习满、汉文,居住俄馆。由俄皇皇室供其膳费”。<sup>[69]</sup>在北京的俄罗斯传教士团每十年换班一次,每届10人,由4名神职人员和6名世俗人员组成。神职人员中可以有修士大司祭、修士司祭、修士辅祭,世俗人员中可以有教堂辅助人员、学习语言的学生、医生、画家等。

自此,俄罗斯东正教传教士团成为常设机构,东正教在中国获得合法地位。从第一届传教士团起,到十月革命,俄罗斯总共派出18届传教团。1924年,第十八届传教团团长修士大司祭英诺肯乙提·费古洛夫斯基成立“中国东正教会”,下辖北京、上海、哈尔滨、新疆和天津教区,任大主教,1930年任晋升都主教。<sup>[70]</sup>

## 第六节 新教在台湾的传播<sup>[71]</sup>

荷兰殖民主义统治台湾期间(1624—1662年),基督教以热兰遮城为中心,在台湾的原住民中间发展教徒,为最早传入中国的基督教。

在台湾的荷兰基督教牧师为荷兰东印度公司所聘,起初为荷兰官员、

士兵和家属提供宗教服务,同时兼任一些公司的一般经营业务,由公司发给薪水。1628年,首任驻台牧师干治士(George Candidius),开始在台湾的传教事业。他在赤嵌以北7英里的新港社,学习当地语言,编写字典,著《台湾略说》,介绍当地自然地理、风俗习惯、宗教文化以及社会经济状况。<sup>[72]</sup>他断言向台湾原住民传教,不仅可使台湾成为整个东印度基督教社会的榜样,而且还能与繁荣的荷兰相媲美。但是情况并非他想象的那样乐观,当地居民似乎更加相信巫术,甚至要求他像自己的巫师那样行魔术,来证明基督教的灵验。1631年,干治士在助手罗伯特·尤纽斯(Roberts Jnius)协助下,传教工作取得初步成果:50名原住民领洗,成为中国最早的一批基督教徒。1635年,在台湾的荷兰殖民者为了巩固当地的中转贸易,以及保护殖民者的人身安全,荷兰士兵对原住民各部落进行大规模武装镇压。到1639年底,凡荷兰势力所及的北方六部落不得不与之缔结协约,宣誓放弃偶像崇拜归依基督教,总人数达2014人,占全部人口的23.3%。<sup>[73]</sup>此后,基督徒人数有增无减,到1643年已达3386人,并且有一些汉族移民也接受基督教信仰,传教范围渐次拓展。在尤纽斯的组织下,在大员和萧垵还组织台湾教会机构,由荷兰传教士担任教会议长,从荷兰人和原住民中挑选长老。

在为争夺海上霸权而与英国爆发的第一次英荷战争(1652—1654年)中,荷兰战败。为偿付英国东印度公司的大量赔偿,荷兰加剧了对台湾资源的掠夺。台湾人民的反荷情绪日盛,时常发生暴动。本来就是依靠武力迫使台湾原住民信仰基督教的荷兰传教士们发现,“基督教的信仰难以在短时期内根植于原住民的内心”。<sup>[74]</sup>荷兰殖民者不断调整策略,注重派遣牧师赴台主持教务。1655年,在台牧师人数达到史无前例的7人。1657年在麻豆建立一所传教士培训学院,培养当地的青年人开展传教活动,以期达到最佳效果。但是这些努力随着1662年郑成功收复台湾,荷兰殖民者宣布投降而结束。为期38年台湾基督教的传播就此画上句号。

纵观荷兰在台湾传播基督教的历程,我们看到,它是荷兰殖民者在台湾统治的一部分,服务并服从于殖民者经济贸易等方面的整体利益,其传

教活动在占有绝对优势的武力保护之下开展,使得传教效果并不十分理想,原住民的基督教信仰只是表面的。尤其是那些传教士本身也都是东印度公司雇员,有些人对金钱、享乐等世俗的欲望胜过传教热情。然而另一方面,我们也应该看到,荷兰殖民统治对台湾原住民地区经济社会的发展产生一些推动作用。东印度公司鼓励原住民种植水稻,提供贷款购买耕牛,提高了当地生产水平。当时台湾原住民基本上还处在原始社会阶段,保留着许多粗鄙的风俗习惯,基督教传入之后,改变了当地的对偶婚方式,实行一夫一妻。尤其值得一提的是,传教士将学校教育引入台湾,以拉丁字母创制土著文字,不仅有益于保存当地的传统文化,而且对科学知识的传播起到了促进作用。

## 注 释

- [1] [英]阿·克·穆尔著,郝镇华译:《一五五〇年前的中国基督教史》,北京:中华书局 1984 年版,第 29 页。亦可参见戈岱司编,耿昇译:《希腊拉丁作家远东古文献辑录》,北京:中华书局 1986 年版,第 65 页;裕尔撰、考迪埃修订,张绪山译:《西域纪程录丛》,昆明:云南人民出版社 2002 年版。
- [2] 前引阿·克·穆尔书,第 30 页。
- [3] [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译,何兆武校:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局 1983 年版,第 123—124 页。
- [4] 前引阿·克·穆尔书,第 14 页。
- [5] 前引阿·克·穆尔书,第 14 页。
- [6] 前引阿·克·穆尔书,第 16 页。
- [7] [英]C. R. 博克舍编注,何高济译:《十六世纪中国南部行记》,北京:中华书局 1990 年版,第 149 页。
- [8] [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译,何兆武校:《利玛窦中国札记》,第 123 页。
- [9] [葡]曾德昭著,何高济译,李申校:《大中国志》,上海:上海古籍出版社 1998 年版,第 187—188 页。
- [10] 李之藻:《读景教碑书后》,载李之藻编:《天学初函》,台北:台湾学生书局 1965 年影印。
- [11] 《唐会要》,卷四十九。
- [12] 顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海:上海人民出版社 1996 年版,第 9 页。



- [13] 《全唐文》，卷七二七。
- [14] 《旧唐书》，卷十八上《武宗》。
- [15] 翁绍军：《汉语景教文典诠释》，北京：生活·读书·新知三联书店 1996 年版，第 113 页。
- [16] 翁绍军：《汉语景教文典诠释》，第 21—40 页。
- [17] [阿拉伯]马苏第著，耿昇译：《黄金草原》，西宁：青海人民出版社 1998 年版，第 330 页。12 万之数，参见穆根来、汶江、黄倬汉译：《中国印度见闻录》，北京：中华书局 1983 年版，第 96 页。
- [18] 龚方震：《融合四方文化的智慧》，杭州：浙江人民出版社 1990 年版，第 40 页。
- [19] 牛汝极：《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》，上海：上海古籍出版社 2008 年版，第 2 页。
- [20] [英]道森著，吕浦译，周良宵注：《出使蒙古记》，北京：中国社会科学出版社 1983 年版，第 93 页。
- [21] [法]伯希和著，冯承钧译：《蒙古与教廷》，北京：中华书局 1994 年版，第 13—14 页。
- [22] 拜住的回信全文，参看[法]伯希和著，冯承钧译：《蒙古与教廷》，第 140 页。
- [23] [英]道森著，吕浦译，周良宵注：《出使蒙古记》，第 16 页。
- [24] 耿昇、何高济译：《柏朗嘉宾蒙古纪行、鲁布鲁克东行纪》，北京：中华书局 1981 年版，第 207 页。
- [25] 耿昇、何高济译：《柏朗嘉宾蒙古纪行、鲁布鲁克东行纪》，第 304 页。亦可参见[英]道森：《出使蒙古记》（吕浦译，周良宵注），第 216 页。
- [26] 耿昇、何高济译：《柏朗嘉宾蒙古纪行、鲁布鲁克东行纪》，第 311 页。亦可参见[英]道森：《出使蒙古记》（吕浦译，周良宵注），第 223 页。
- [27] 冯承钧译：《马可孛罗游记》，上海：上海书店出版社 1999 年版，第 13 页。
- [28] 前引阿·克·穆尔书，第 220 页。
- [29] 费成康：《澳门四百年》，上海：上海人民出版社 1987 年版，第 53 页。
- [30] 转引自孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社 1994 年版，第 51 页。
- [31] 张铠：《庞迪我与中国：耶稣会“适应”策略研究》，北京：北京图书馆出版社 1997 年版，第 81 页。
- [32] 《天主实义》，转引自朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社 2001 年版，第 21 页。
- [33] 江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，北京：知识出版社 1987 年版，第 19 页。
- [34] [意]艾儒略：《大西利先生行迹》，转引自江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，第 28 页。
- [35] 徐光启：《徐光启集(上)·泰西水法序》（王重民辑），上海：上海古籍出版社 1984 年

版,第 66 页。

- [36] [意]艾儒略:《大西利先生行迹》,转引自江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,第 110 页。
- [37] 李之藻:《刻天学初函题辞》,转自徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,北京:中华书局 1989 年版,第 286 页。
- [38] 朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,第 99 页。
- [39] 朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,第 206 页。
- [40] 《具揭》为在北京传教士庞迪我和熊三拔所做,主要内容是对沈淮的指责一一加以辩解。
- [41] 张力、刘鉴唐:《中国教案史》,成都:四川省社会科学院出版社 1987 年版,第 42 页。
- [42] 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》(影印本),上海:上海书店出版社 1990 年版,第 323 页。
- [43] 徐光启:《徐光启集》(下册),北京:中华书局 1962 年版,第 427 页。
- [44] 黄伯禄:《正教奉褒》,载《熙朝崇正集、熙朝定案(外三种)》(韩琦、吴旻校注),北京:中华书局 2006 年版,第 282 页。
- [45] 黄伯禄:《正教奉褒》,载《熙朝崇正集、熙朝定案(外三种)》(韩琦、吴旻校注),第 282 页。
- [46] 黄伯禄:《正教奉褒》,载《熙朝崇正集、熙朝定案(外三种)》(韩琦、吴旻校注),第 286 页。
- [47] 杨光先:《不得已(附二种)》(陈占山校注),合肥:黄山书社 2000 年版,第 5 页。
- [48] 杨光先:《不得已(附二种)》(陈占山校注),第 6 页。
- [49] 杨光先:《不得已(附二种)》(陈占山校注),第 6 页。
- [50] 《清实录·圣祖实录》(第四册),北京:中华书局影印本 1985 年版,第 215、220 页。
- [51] 黄伯禄:《正教奉褒》,载于《熙朝崇正集、熙朝定案(外三种)》(韩琦、吴旻校注),第 343 页。
- [52] 黄伯禄:《正教奉褒》,载于《熙朝崇正集、熙朝定案(外三种)》(韩琦、吴旻校注),第 333 页。
- [53] 《清史稿·列传五十九》。
- [54] 《徐日昇日记》,转引自江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,第 77 页。
- [55] 《熙朝定案》,载于《熙朝崇正集、熙朝定案(外三种)》(韩琦、吴旻校注),第 185 页。
- [56] [英]J. 洛克曼:《耶稣会士游记选(1698—1711)》,第 2 卷,伦敦,1743 年,第 107 页。
- [57] 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》(影印本),第 229 页。
- [58] [美]赖德烈:《中国基督教传教史》,伦敦:麦克米伦出版社 1929 年版,第 125 页。
- [59] 转引自顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,上海:上海社会科学院出版社 1989 年

版,第 37 页。

[60] 转引自顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,第 37 页。

[61] 转引自顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,第 72 页。

[62] 转引自顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,第 71 页。

[63] 中国第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第 1 册,北京:中华书局 2003 年版,第 49 页。

[64] 中国第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第 1 册,第 180 页。

[65] 《元史·本纪第三十四·文宗三》。

[66] 耿昇、何高济译:《柏朗嘉宾蒙古纪行、鲁布鲁克东行纪》,第 207 页。

[67] 《东正教之友》,喀山,1887 年 3 月号。转引自乐峰:《东正教史》,北京:中国社会科学出版社 2005 年版,第 301 页。

[68] 乐峰:《东正教史》,第 301 页。

[69] 乐峰:《东正教史》,第 302 页。

[70] 张绥:《东正教和东正教在中国》,上海:学林出版社 1986 年版,第 259 页。

[71] 此节材料多取自林金水主编:《台湾基督教史》有关章节,北京:九州出版社 2004 年版。

[72] 林金水主编:《台湾基督教史》,第 38 页。

[73] 林金水主编:《台湾基督教史》,第 49—50 页。

[74] 林金水主编:《台湾基督教史》,第 60 页。

第一编  
清末时期  
(1807—1911)

16世纪的欧洲宗教改革运动,打破了天主教在西方宗教领域内一统天下的局面。马丁·路德、加尔文等宗教改革领袖向千余年的罗马教廷神权发起冲击,一时间从教义、教制或教政等方面,主张废弃天主教教规,另创新教会的活动层出不穷。在短短半个世纪内,不仅确立了信义宗、长老宗、安立甘宗在德国、法国、瑞士、英国等国基督教中的主流地位,而且还引发了清教徒运动及敬虔主义运动。而清教思想和敬虔主义等信仰复原倾向,与上述主流宗教折冲汇合,又在17—18世纪产生了公理宗、浸礼宗等宗派。

正当欧洲出现宗教改革、宗派频呈之时,欧洲各国资本主义经济的发展推动了抢夺海外殖民地的竞争。当年的海上强国葡萄牙、西班牙率先瓜分了拉丁美洲以及东南亚一些岛国,天主教随着殖民势力的扩张得以在这些地区传开了。基督新教则紧随着英国和欧美等国的殖民运动兴起了一场全球性的宣教运动。各宗派为此组成了专门的传教会(又称差会),差派传教士去亚洲、非洲、大洋洲传教。

基督教传华之际,传教士是借助殖民国家的坚船利炮而来的。另一方面,19世纪初正是中国清政府走向衰败没落的时期,长期的封建社会结构使国家一直停留在传统的农业经济格局中,生产力滞后,科技不发达。尤其锁国政策造成民智闭塞,无论官、民对九州之外的世界形势毫无所知。西方殖民主义强烈的扩张欲望与清政府以华、夷之歧见所实施严厉的闭关政策形成鲜明的对立,两者发生纠纷和冲突是势所必然的。基督教的来华进程,就是在这种严峻而复杂的形势下开始的。

# 第一章

## 传教事业的开端与早期信徒

16 世纪以来,欧洲在世界的整体优势地位逐步得以确立。这也给殖民主义扩张运动带来强大的物质力量,同时增强了传教士的宣教使命感,基督教开始了全球性的传播进程。19 世纪后,欧洲各国的殖民扩张连同基督教的普世宣教运动,一起冲击着封闭的东方世界,中国也成为新教差会觊觎的传教地。本章拟从介绍西方基督教差传会的建立与在华传教事业的开启入手,陈述早期先锋传教士的经历及其在华主要活动,并对中国第一代信徒的情况作简要介绍。

### 第一节 英国伦敦传教会的建立与 在华传教事业的开启

16 世纪以后,欧洲基督教的自身发展提出了向外扩展传教的要求。有人说,16 世纪以前是世界冲击欧洲,16 世纪后是欧洲冲击世界。<sup>[1]</sup>自从达·伽马打通欧洲通往印度的海上航线之后,西欧的一些港口都因此而赚得了大量财富。葡萄牙、西班牙、荷兰和英国、法国等国在抢占非洲、亚洲、南美洲殖民地的时候,天主教耶稣会、多明我会、方济各会的修士们也在塞内加尔、冈比亚、果阿、印度、越南等地广泛进行传教活动。今日澳门 1835 年被大火毁坏的大三巴教堂遗迹,就是那段时期天主教向外扩展雄厚实力的明证。

基督教新教也不甘落后。在经历了宗教改革运动的大波动后,出现

了一段短暂的平静反思时期。不久敬虔主义和奋兴热情很快被国内外的宣教运动所接替,起初是个别热忱于布道的小群体,后来,壮大成为整个教会的行动。一些在宗教改革运动中已经获得确认和自身组织比较健全、实力比较雄厚的宗派,都组成了派遣传教士去国外传教的专门组织——传教会(或译宣教会,习称差会)。例如英国的布雷(Thomas Bray, 1656—1730年),原是一位领取什一税的伦敦教区牧师,1696年他创立了“基督教知识传播会”(The Society for Promoting Christian Knowledge,简称S. P. C. K.),招募了4名信徒向本国和北美殖民地散发《圣经》及有关基督教知识的小册子,还建立了学校和图书馆,以充实教职人员的知识素养。1701年又发展成立了“海外广传福音会”(The Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts,简称S. P. G.)<sup>[2]</sup>,旨在向海外的英国信徒提供安立甘宗(圣公会)的牧师,开展向殖民地人群布道。“海外广传福音会”的铃记图案即是海上有条船,船对岸有一群人在呼唤救助。<sup>[3]</sup>18世纪中叶,在由卫斯理、怀特菲尔德领导的英国国内宣教奋兴运动的影响下,英国教会逐渐放眼更为广袤的海外世界。18世纪的最后10年,多个海外传教团体相继在英国建立,成为基督教新教海外传教的转折性时刻。

1792年10月,在“现代宣教事业之父”威廉·凯里(William Carey)的倡导鼓励和直接参与下,近代基督教第一个海外传教团体“浸会传教会”(Baptist Missionary Society)在英国成立。1793年6月,凯里身体力行,和另一位传教士约翰·托马斯前往印度传教。<sup>[4]</sup>随后,类似的传教团体纷纷出现,伦敦传教会便是其中之一。

1794年,在非洲传教的霍尼牧师(Melville Horne)在其《传教信札》一书中提倡各不同宗派应该联合起来进行海外传教,认为这要比单个教会更容易成功。同年,高士坡独立教会的博格牧师(David Bogue)在《传教杂志》上撰文,呼吁基督徒不分宗派,携手共同拓展海外传教事业。他们的主张在英国非国教会(圣公会)的教会中引起积极反响。从1794年11月起,英国长老宗、公理宗和循道宗等教会的代表举行了一系列会议,商议成立一个新的传教会。1795年9月22—25日,由长老会倡议发起,

英国公理会、循道会等联合召开了伦敦传教会成立大会,最初只是称为“传教会”(Missionary Society),名字并无“伦敦”二字,后来因其他传教差会陆续建立,名称不易区别,遂于1818年冠以“伦敦”字样。

伦敦传教会是一个超宗派的海外传教机构,其“唯一目的就是在异教徒与其他未开化民族中传播基督教”<sup>[5]</sup>。因此,它对传教士的选拔和任用,只看其个人条件是否具备,并不过问所属宗派。直到19世纪20年代以后,因为其他各宗派都相继成立本宗派的传教机构,伦敦传教会才主要由公理会支持。

伦敦传教会成立后选定的第一个海外传教地点是南太平洋群岛,1796年8月,首批30名传教士和助手启程前往塔西提岛(Tahiti)传教。在这30人中,只有4人是经过按立的牧师,其他人员为木工、织工、裁缝、鞋匠、园丁、仆人、铁工、砖匠等。到1800年,这30人中除了3人遇害身亡外,“发现不能胜任或品德不佳者竟达二十人之多”。<sup>[6]</sup>应该说,伦敦传教会第一次传教尝试是失败的。为此,伦敦传教会于1800年在高士坡建立一所传教学院(Gosport Missionary Academy),并规定每个传教士出发前原则上必须接受为期两年的培训,以提高神学水平、专门技能和道德水准。最早来华的传教士,如马礼逊、米怜等人都在该学院接受培训。

伦敦传教会决定向中国派遣传教士是在1804年,但最早引起英国教会向中国传教的兴趣则可以追溯到1798年。这年3月,有位威廉姆·莫斯利牧师(William Moseley)印发传单,建议翻译和印发中文《圣经》。稍后,他写了一本《翻译印发中文圣经的重要性及可行性研究》小册子,透露在大英博物院藏有一部天主教来华传教士翻译的新约《圣经》的中文抄本,并建议英国新教教会印刷这本《圣经》。他的宣传和建议曾引起英国基督教知识促进会(Society for Promoting Christian Knowledge)、非洲与东方传教会(Society for Missions to Africa and the East),以及英国圣经公会等传教差会的兴趣,但出于各种原因,均先后放弃。而伦敦传教会此时已经有向中国传教的意向,因此双方一拍即合。

1804年,伦敦传教会司库哈德卡斯特(Hardcastle)正式向理事会提



出向中国传教的提议,并建议从翻译中文《圣经》开始。7月30日,伦敦传教会理事会作出决议,“本会认为,翻译中文《圣经》是有利于基督教的最重要目标之一,而达成本目标最合适而且有效的方法,是有两名居住在中国、槟榔屿或澳门的传教士”。<sup>[7]</sup>为此,伦敦传教会理事会成立了由7名理事组成的特别委员会负责该决议的执行,包括物色、培训传教士,确定传教士驻扎地点和传教士的任务等等。

伦敦传教会起初设想派遣至少3—4名传教士,并由一位年长有经验的传教士带领前往中国。因此,他们一边联系在南非传教的荷兰籍医生传教士坎普(Johannes Theodorus van der Kemp),一边要求高士坡传教学院从最近入学的新生中物色合适人选。但坎普出于个人原因拒绝了这项任务<sup>[8]</sup>。高士坡传教学院则选中了刚入学才两个月的马礼逊(Robert Morrison)和威廉·布朗(William Brown)作为候选人。只是这两人性格迥异,难以相处,在共同受训期间摩擦不断,布朗坚决要求退出。马礼逊遂成为新教来华传教的第一人。

关于传教士的任务,根据决议,翻译中文《圣经》是首要的,而要能翻译中文《圣经》,学习中文、编纂字典则是必不可少的前提。所以,伦敦传教会要求马礼逊首先是学习并掌握中文,然后编撰一部中文字典,并把《圣经》翻译成中文。<sup>[9]</sup>在这里,直接布道、传教和建立教会尚不是他的首要任务。而且伦敦传教会也通过各种渠道得知,在中国“即便可能,直接传讲福音也是困难的,甚至是危险的”。<sup>[10]</sup>

关于驻扎地,在筹备期的大部分时间里,伦敦传教会一直把槟榔屿视为第一选择。但在马礼逊行前4个月,伦敦传教会在征询东印度公司船长亨利·威尔逊(Henry Wilson)<sup>[11]</sup>意见时,他竭力建议传教士驻扎广州,并建议派遣英国国教会的传教士更好,那样可以兼任东印度公司广州商馆的牧师,因而可以取得居留资格。威尔逊的建议,使伦敦传教会最终决定把广州作为传教士的驻扎地。

1807年,伦敦传教会派遣马礼逊自英国绕道美国抵达澳门,随即转到广州,成为基督教派到中国传教的第一人。

## 第二节 先锋传教士及其主要活动

### 一、第一个来华传教士——马礼逊(Robert Morrison, 1782—1834年)

通常认为马礼逊是第一个来华传教的新教传教士。<sup>[12]</sup>他在华 25 年<sup>[13]</sup>,既为基督教在华传教事业做了许多开创性的工作,是基督教传入中国的奠基人,也为近代中西文化交流作出了贡献,成为促进中西文化交流的先驱。同时,他长期受雇于英国东印度公司,最终担任英国外交职务,为英国殖民主义对华侵略扩张服务。

#### 1. 早年生平和决志来华

1782年1月5日,马礼逊出生于英格兰北部诺森勃莱郡(Northumberland)小镇莫佩思(Morpeth)的一户普通农家。他自幼家贫,曾跟父亲学做鞋楦头的手艺。16岁时受洗加入当地长老会,对神学产生兴趣,并逐渐有志于献身神职。1803年,他考入霍克斯顿神学院(Hoxton Academy),开始接受正规的神学教育。他热心教会活动,曾应伦敦巡回布道团之邀前往伦敦乡间和附近城镇的教会证道。在此期间,他坚定了去海外传教的志向。1804年5月,他向伦敦传教会申请成为海外传教士,随即转往高士坡传教学院接受专门训练。

约在1804年7月底,伦敦传教会决定向中国派遣传教士,委托高士坡传教学院物色合适人选,刚入学不久的马礼逊被选中。虽然他本人最初想去非洲内地的提姆巴克图(Timbuctoo)传教,但学院董事会于9月作出决议,安排他前往中国传教,决议同时说明他到中国特定的目标是掌握中文,翻译《圣经》,传教倒不是首要任务。<sup>[14]</sup>

自1805年,马礼逊开始为到中国传教做各方面的准备,他从天主教传教士在中国宫廷立足成功的经验得到启发,遂在伦敦一面学习数学、物理、医学、天文等实用科学知识,一面继续学习神学、哲学和传教课程。他还花了大量时间学习中文,从英国皇家学会借阅《拉丁文—中文字典》,到伦敦博物院借阅早年天主教传教士翻译的、不完整的《新约》中文译稿,

甚至跟随在伦敦逗留的中国人容三德学习中文读写。

1807年1月8日,马礼逊在伦敦被按立为牧师。1月20日,伦敦传教会为他举行了话别仪式,并给了他一份“书面指示”和“基督徒告戒书”。“书面指示”授权他可以在传教过程中凭“机智和判断”而“方便行事”,并且要求他的主要任务是在完全掌握中文后主要做两件事,一是编纂一部中文字典,“要超过以前任何这类字典”;二是翻译中文《圣经》,“好使世界三分之一的人口,能够直接阅读中文《圣经》”。“基督徒告戒书”则要求他时刻专注自己的属灵生命,依靠耶稣“去提升中国人的思想而改奉基督为他们的救主”。<sup>[15]</sup>

1807年1月31日,25岁的马礼逊从伦敦启程前往中国。

## 2. 初到中国

马礼逊最初计划是搭乘英国东印度公司的轮船,取道印度,经停马六甲后,再赴广州。但是,东印度公司知晓清政府的禁教政策,出于自身贸易利益的考虑,拒绝了他的请求。因此,马礼逊不得不绕道美国,辗转奔赴中国。

马礼逊于1807年4月20日抵达美国纽约。在纽约、费城等地逗留期间,他结识了一些美国教会领袖,并得到美国国务卿麦迪的介绍信,要求美国驻广州领事在符合美国利益的原则下,给予他一切必要的帮助。5月12日,马礼逊转乘“三叉戟”号货船,绕道非洲好望角,横渡印度洋,于9月4日下午抵达澳门。9月7日,他搭船经虎门,转道黄埔,再沿珠江上溯,抵达广州,成为踏足中国大陆的第一位基督教传教士,拉开了基督教到中国传教的序幕。

马礼逊初到中国,诸事并不顺利,处境之艰难甚至超过伦敦传教会和他本人当初的预想。首先是居留困难,英国东印度公司禁止他在澳门和广州居住,他只能寄居在美国和法国的商行,甚至不敢暴露英国人身份,只说自己是美国人。其次是遭到罗马天主教的猜忌和排挤,澳门驻有葡萄牙天主教传教团,他们对他的到来抱有敌意,即便是在广州,“澳门的葡萄牙人(天主教)也不准我住在这里”。还有经济的拮据,他初来乍到,花销甚多,曾屡次致信伦敦传教会,对“在广州的用钱问题……已存在一定

程度的沮丧”，一再要求“再寄一些钱给我”。但最主要的困难还是来自清政府的闭关锁国和禁教政策。他必须隐瞒身份，不但“不能让中国人知道我来广州的主要目的是什么”，“绝不可在公众场合暴露我的身份”，而且很难接触到中国人，聘请中文老师尚且只能秘密为之，遑论进行传教工作了。<sup>[16]</sup>

所有这些困难，使他感到难以坚持。1809年初，他甚至决定撤离中国，“去槟榔屿住几个月，然后就乘船回英国”<sup>[17]</sup>，等到条件成熟后再重返中国。就在此时，情况却发生了戏剧性变化。1809年2月，马礼逊和东印度公司高级职员摩顿(John Morton)的长女玛丽(Mary Morton)结婚，东印度公司还宣布聘他为公司翻译。这一举解决了马礼逊的居留、身份和经济问题，使他可以继续留在中国。伦敦传教会也支持他的决定，认为他“可以担任东印度公司的重要职务，对将来扩大在中国的传教事业会有极大的帮助”。<sup>[18]</sup>

### 3. 传教工作

马礼逊在华的传教工作，始终遵照伦敦传教会给他的“书面指示”，以翻译《圣经》为首务。

马礼逊到达广州后，即一边学习中文，一边着手翻译《新约》。1809年，他首先翻译出版了《使徒行传》。1811年和1812年，他又相继译完《路加福音》与《约翰福音》。1813年，马礼逊独自一人完成了全部《新约圣经》的翻译，并于1814年出版。之后，他和米怜(William Milne)合作于1819年完成了《旧约》的翻译，米怜翻译了部分《旧约》，均经马礼逊校阅。1823年，整本《圣经》在马六甲付梓出版，取名《神天圣书》，把《旧约》称为《旧遗诏书》，《新约》称为《新遗诏书》，共21卷。在此之前，虽然已有一些零星的《圣经》中文译本，但把整本《圣经》翻译成中文并在中国刊印散发的，他是第一人。<sup>[19]</sup>

马礼逊认为《圣经》翻译必须简明易懂。为使一般中国人都能阅读，他翻译的中文《圣经》摒弃了当时通用的文言文，而是采用了通俗文字。马礼逊称，“我宁愿采用通俗的文字，避免使用深奥罕见的典故，力求不用异教哲理和宗教的专门名词。我倾向于采用中国人看作为俚俗的文字，

不愿用令读者无法看懂的文体”<sup>[20]</sup>。马礼逊的译本虽然还比较粗糙,流传也不广,但为后来的《圣经》翻译和修订奠定了基础。

除了翻译、出版和分发《圣经》,马礼逊还很注重文字布道工作,撰写了《神道论救赎世总说真本》、《问答浅注耶稣教法》、《养心神诗》、《年中每日早晚祈祷叙式》、《神天道碎集传》、《古圣奉神天启示道家训》、《祈祷文赞神诗》等诸多福音小册子。由于马礼逊在《圣经》翻译和其他著述上的成就,1817年,格拉斯哥大学授予他神学博士学位。

除了文字布道,马礼逊还是医药传教的先驱,他曾在澳门和广州开设简易诊所,既聘中医,也请西医,为贫困的中国人医病传教,只是传教的效果并不明显。

1814年7月,马礼逊在澳门施洗了第一位中国基督徒蔡高。1823年12月,在返回英国休假前夕,他按立梁发为第一位华人传道人。1827年,又按立梁发成为第一个华人牧师。终其一生,马礼逊没有建立一所教会,经他传教直接受洗的中国信徒也很少,“只有10名曾受了洗礼的中国信徒”<sup>[21]</sup>,另一说“由他私下洗礼的信徒不过5人”<sup>[22]</sup>。

马礼逊一个人在华传教,倍感无助,多次向伦敦传教会呼吁增派传教士来华。1813年7月,伦敦传教会派遣的第二名传教士米怜抵达澳门。此后,他们二人合作翻译《圣经》,创办英华书院,发现并培养华人信徒;创办近代第一份中文杂志《察世俗每月统记传》;并提出设立恒河以东传教差会(The Ultra-Ganges Missions),为在印度以东地区的传教工作制定计划,奠定基础。他还呼吁美国教会向中国开展传教工作。1820年,美国美部会选举他为该会永久通讯委员,报告中国的情况,征询他的意见。1828年6月,在他的呼吁下,美部会决议派遣传教士到中国传教。他在世之时,已有23位西方传教士来华传教<sup>[23]</sup>。

#### 4. 中西文化交流

按伦敦传教会的“书面指示”,他的另一项任务是编纂一部中英文字典。这项工作得到东印度公司的大力支持,他本人也不遗余力,编纂完成了中国历史上第一部英汉、汉英字典《华英字典》。《华英字典》分三卷,第一卷名《字典》,1815年出版,根据嘉庆十二年刊刻的《艺文备览》英译而

成;第二卷名《五车韵府》,于1819年和1820年分第一部和第二部出版;第三卷名《华英字典》,1822年出版。整部字典由马礼逊一人经15年独立完成,于1823年出齐,共六册,合计4595页,收录的汉字加英译达4万余条。《华英字典》成为后来各种中英字典的嚆矢,“使后之习华文者,皆得借为津梁,力半功倍”<sup>[24]</sup>。

除《华英字典》外,他还著作出版英文书籍21种,其中涉及中国语言、文化、历史的有14种,如《通用汉言之法》、《三字经》、《大学》、《中国大观》、《广东省土话字汇》等。他还编写了《英国文语凡例传》,可以说是中国最早的英文教材。同时他还倡议或参与出版《察世俗每月统纪传》、《英支搜闻》、《中国丛报》、《广东记录报》、《东西洋考每月统纪传》等中英文刊物,并在各期刊上发表论著。

1824年,马礼逊返回英国休假,带回中国图书10000册,并在英国和法国广为介绍中国,建议牛津、剑桥两大学设立中文讲座。1825年,在他倡议下,伦敦成立了世界语言学院,由他主持中文部,教授中文。因其在介绍中国方面的成绩,马礼逊先后被选为法国亚洲学会会员和英国皇家学会会员。

#### 5. 担任东印度公司翻译

马礼逊和东印度公司最初打交道是在安排赴中国的旅行线路时,由于东印度公司担心搭载传教士会给它的中国贸易带来不利影响,因此拒绝了他的申请,使得他不得不转道美国。1807年9月,马礼逊在澳门登陆,随即拜访东印度公司,却再次遭遇冷遇,甚至对他下了驱逐令。可见,双方的关系起初并不融洽。

直到1809年2月,马礼逊和东印度公司高级职员摩顿的女儿玛丽结婚,并且由于东印度公司的中文翻译返回英国,公司亟需翻译,遂聘请马礼逊担任翻译,他们之间的关系才日渐紧密。起初,马礼逊对于是否接受东印度公司的聘请心存疑虑,因为他知道这和他来华传教的目标“是毫无关联的”,而且“将占据我短暂生命中的大部分时间”。但同时,他又认为这样可以合法地“居留在中国”、“有助于我中文的进步”、“可以减少英国教会对我的经济负担”、“还可以使此间东印度公司的大班们……解除对

传教士们的厌恶”<sup>[25]</sup>。从此,马礼逊便受雇于东印度公司,担任其全职译员,为其服务长达 25 年之久。

作为翻译,马礼逊主要从事商业文书的翻译,并参与公司和中国商行的业务会谈以及和中国地方官员的外交交涉。他在和中国官商的交涉中极力维护英国和公司的利益,受到东印度公司的高度赞赏。公司大班雅各·乌尔斯东(James O. B. Urmstom)曾称赞说,马礼逊总能运用他对中国政府制度、性质的熟稔和对中国官员意图的准确判断,以及熟练使用汉语和规范行文来“抵制两广总督和他的幕僚在来件中使用的傲慢托词和无礼要求”,最大地维护了东印度公司的利益。东印度公司对马礼逊“表现的才能,以及他对公司的忠诚服务,是充分了解和感谢的”。<sup>[26]</sup>为此,东印度公司屡次提高他的年薪,从 500 英镑到 1 000 英镑,直至 1 500 英镑。另外,东印度公司对他编撰《华英字典》和创办英华书院等工作给予了经济上的大力支持。东印度公司伦敦总公司专门从英国派遣印刷技师携带印刷机、英文铅字字模等设备在澳门设立印刷所,印刷《华英字典》,前后为《华英字典》的编撰和印制总共负担了 12 000 英镑的巨额费用。马礼逊也利用这个印刷所印刷了大量的传教印刷品。筹办英华书院时,东印度公司所属的槟榔屿殖民政府在马六甲划拨了一块地皮给伦敦传教会,用以开办书院,而且承诺每月捐助 100 元。

1824 年,马礼逊回英国休假。澳门东印度公司为他写了充满赞誉的推荐信,把他介绍给伦敦总公司的董事会。总公司董事会慷慨地答应他在休假期间仍可享受半薪,并在伦敦筹办高级社交宴会,把他介绍给英国的各界名流,作为对他的一种嘉奖。他还被选为东印度公司的全国委员。1826 年,马礼逊返回中国后,东印度公司又提升他为澳门东印度公司广州办事处高级职员,继续全职为公司服务。

东印度公司是英国的一家商业贸易公司,但它又不仅仅是一个单纯的贸易公司。在印度等殖民地,它是一个如马克思所说的“由一个商业强权变成了一个军事的和拥有领土的强权”<sup>[27]</sup>的殖民扩张组织和政权机构,在中国,它也负有贸易和外交的双重使命。它不但组织了罪恶的走私鸦片勾当,而且参与了早期对中国沿海军事地理情报的刺探,以及鸦片战

争前对华开战的舆论鼓吹。在很长一段时期内,马礼逊是东印度公司唯一的中文译员,他对公司走私鸦片、刺探情报和鼓吹战争等行径样样清楚,但他不仅对走私鸦片缄默无声,更是站在英方的立场上参与对华政治交涉,为英方的政治讹诈和经济掠夺起到了不可替代的作用。

1833年,东印度公司对华贸易垄断权被取消,马礼逊不禁感叹“对我们这些隶属于澳门东印度公司的职员来说,这等于是致命的一击”。<sup>[28]</sup>他转而主动寻求直接为英国政府服务。

#### 6. 参与英国对华政治外交活动

1833年之前,东印度公司具有垄断英国对华贸易的特权,在英国没有派驻正式外交官员的情况下,它担负着商业贸易和外交的双重使命。因此,马礼逊参与英国对华的政治外交活动,可以说是从他担任东印度公司翻译之时就开始了。

在处理东印度公司和清朝地方政府的纠纷和冲突的具体事务中,马礼逊较早提出了设立领事权和领事裁判权等政治主张。1814年,他在《从中国政府对广州东印度公司雇员的举动所想到的》的报告中明确提出:“最好指派一名推事驻节广州,专对英国侨民负有民事权威,不只限于商业方面,而且能成为对所有事件进行交涉的权力机构。中国的民政官与英国官员接触时处于同等地位。”<sup>[29]</sup>最早提出在中国设立领事权。其后,在此基础上,他更提出了领事裁判权,“仅仅有领事权,而无裁判权,是没有用的”<sup>[30]</sup>,建议英国设立海事法庭,破坏中国的主权。

1816年7月,英国政府继1793年派遣马嘎尔尼(George Macartney)使团出使中国之后,再次派遣阿美士德(William Pitt Amherst)外交使团访华,意图进京谨见嘉庆皇帝,向清政府提出扩大贸易、建立外交关系等要求。马礼逊应邀担任使团的中文秘书兼翻译。他向中国政府隐瞒传教士的身份,自称“在澳贸易夷商”。在天津和北京,他担任双方的共同翻译。清政府官员误将他认作使团的副使,称他是“汉文正使”。英方也把他视为“此行的重要人物”,说“他的努力获得使团人员无保留的赞许”。<sup>[31]</sup>此行也提高了马礼逊的政治身价,1824年他回国休假时,英国国王乔治四世特别接见他,他则向国王赠送了一本他翻译的中文《圣经》和



一张北京地图。

1834年6月,英国政府取消了东印度公司对华贸易垄断特权,直接派遣商务监督来华。马礼逊毛遂自荐担任了首任英国驻华商务监督律劳卑(William John Napier)的中文秘书和翻译,相当于副领事,年薪1300英镑。他在日记中不无自豪地说:“我到任后,可以着副领事的官服,佩戴英王的徽章……一身副领事的制服代替了圣袍!”<sup>[32]</sup>此时,尽管他的身体状况已经相当糟糕,但他还是冒着酷暑陪同律劳卑赴广州,并为律劳卑会见两广总督一事而奔波劳碌。

1834年8月1日,马礼逊最终积劳成疾,在上任仅仅半个月之后,就在广州溘然去世了,终年52岁。他被安葬在澳门东印度公司墓地。其墓碑碑文概括他的一生是“首位派往中国的新教传教士”、“编撰和出版了《华英字典》,创办了在马六甲的英华书院”;“完成了中文版圣经,并于生前亲见其完成的译稿出版并大量散发给中国人”;“在澳门东印度公司任中文译员长达25年”。1843年,澳门的外国侨民在马礼逊墓前又刻了一石碑,以纪念他的生平。碑文称他“勤学力行,以致中华言语文字,无不精通。迨学成之日,又以所得于己者作为《华英字典》等书,使后之习华文汉语者,皆得借为津梁,力半功倍。……初为经理公司事务……公司既散后经理国家政事”。<sup>[33]</sup>

1836年9月,为纪念马礼逊,他的朋友在广州成立了马礼逊教育会(Morrison Education Society)。

马礼逊的长子马儒翰(J. R. Morrison)子承父业,担任英国政府的翻译,直接参加了鸦片战争和《南京条约》的谈判和签订,后任香港殖民政府的立法委员。另一个儿子马理生(M. C. Morrison)也定居中国,曾担任驻广州领事。

## 二、米怜(William Milne, 1785—1822年)

1785年4月27日,米怜生于苏格兰阿伯丁斯杉郡(Aberdeenshire)的肯尼斯莫特(Kennethmont)一个普通的农民家庭。他父亲早逝,由母亲抚养,自幼家境贫寒,以牧羊为生,因此少年时受教育程度不高。他热心参与教会活动,每周参加当地教会的主日学夜校,白天到野外牧羊时还

读书冥想。

1804年,米怜加入公理宗教会,更加热心教会活动。他很喜欢阅读《传教杂志》,并受其影响,萌生到海外传教的心志。1809年3月,他通过阿伯丁传教会(Aberdeen Missionary Society)向伦敦传教会提出申请,表示愿意作一名海外传教士。伦敦传教会邀请当地牧师组成一个委员会对他进行考评。因为他年少时读书不多,知识基础较差,委员会认为他尚不足以担任传教士,建议他改为担任传教士助手的技工。但同时,委员会又认为他信仰纯正,品格优良,特别是对海外传教抱有坚定的心志,所以推荐一些书籍,要他在一个月之内读完后再次进行面试。这一次,他顺利通过评审,被接纳为伦敦传教会传教士。随后他即赶赴伦敦,被派往高士坡传教学院接受系统培训和学习。米怜没有接受过正规的学校教育,所以很珍惜这个机会,学习非常刻苦勤奋。

在米怜学习的两三年中,独自一人在中国传教的马礼逊屡次致信伦敦传教会,要求增派人手,并建议在爪哇或槟榔屿建立辅助性的传教站。1812年,马礼逊又提出在马六甲创办书院、印刷所和差会基地的设想,再次要求增派传教士来华。伦敦传教会收到报告后,决定派遣米怜去中国,协助马礼逊开展传教工作。

1812年7月,米怜完成学业,当即被按立为牧师。9月,他携新婚夫人登船前往中国。

1813年7月4日,米怜夫妇抵达澳门。和马礼逊不同的是,葡澳当局和东印度公司很快就知道了他的基督教传教士身份。葡澳当局随即命令他不得在澳门居住,限期离开澳门。在马礼逊斡旋无效的情况下,米怜不得已离开澳门到达广州,投宿美国人开设的旅馆。在广州期间,他努力学习汉语,间或组织在广州的少数欧洲人的礼拜活动。至于以后的计划,他和马礼逊进行了长时间的讨论。马礼逊认为长期逗留在广州既不能公开传教,又容易引起中国政府的怀疑,而且开销又大,并不合算,因此建议他前往爪哇、马六甲和槟榔屿等南洋一带旅行,散发《新约全书》,考察设立传教站的最佳地点,作为伦敦传教会向亚洲各地传教的基地。米怜的初衷虽是在中国传教,但在无奈之下,也只得接受这样的安排。

1814年2月,米怜带领雇用的中国教师、印刷工匠等前往南洋,以爪哇岛的巴达维亚为活动中心,进行了为期7个月的考察旅行和传教活动。回中国后,经与马礼逊商议,他们草拟了一份章程,认为在中国本土的传教工作是极其困难的,因此有必要在马六甲建立向中国乃至整个南洋地区传教的差会基地。为此,他们计划在马六甲购置地皮、建造教堂、开设学校、建立印刷所刊印基督教刊物和向欧洲人介绍中国的新闻期刊,并在此基础上提出了设立恒河以东传教差会的计划。

1815年春,米怜返回马六甲,着手建立传教站的各项工作。虽然身在马六甲,但米怜的工作主要还是针对中国传教展开的。他在马六甲传教7年,直至1822年去世。

他和马礼逊合作翻译了圣经旧约部分,他完成了《申命记》、《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》上下、《列王记》上下、《历代志》上下、《以斯拉记》、《尼希米记》、《以斯帖记》和《约伯记》的翻译,该书冠名《神天圣书》,于1824年印刷出版。

他和马礼逊共同创办英华书院(Anglo-Chinese College),担任首任院长,具体负责书院的筹建和日常教学管理。其实早在1815年8月,米怜就在马六甲开办了一间供中国儿童就读的学校,当时条件相当简陋,教室是平时用作马厩的平房,老师也是聘请的中国人,用闽南方言授课,与传统私塾无异,只是增加了圣经课程。1816年,米怜又开办了一间用粤语授课的学校,条件同样简陋。1818年11月,英华书院奠基,1820年建筑完工。这是近代来华传教士创办的第一所正规学校,为近代中国新式学校的滥觞。英华书院有两个目标,一是传布基督教;二是教授语言,向欧洲人提供学习以中文为主的恒河以东的语言,同时提供中国人学习英语及西方科学的途径,但其主要目的还是在于发现和培养华人信徒,为传教事业服务。第一位中国传道人、牧师梁发就是学院最早的学生之一。学校采用双语教学,学生中西均收。该校1843年迁往香港,次年改为神学院,专门培养传教人才。

米怜在马六甲开办印刷所,和马礼逊合作创办并主编了近代第一份中文杂志《察世俗每月统记传》,刊名取意于考查世间情俗,以明人生之

理。该刊于 1815 年 8 月 5 日创刊,每月木板印刷 7 张 14 页,免费向当地华人散发。它是中国最早使用英文标点符号的中文书刊。《察世俗每月统记传》1821 年停刊,共出 7 卷,米怜撰写了其中绝大多数的稿件。

米怜笔耕不辍,除了翻译旧约圣经、主编《察世俗每月统记传》之外,还撰写了大量传教书刊和介绍西方历史、地理文化的书籍。据《纪念新教对华传教士》记载,其中文著作有 21 种之多,另有诸多英文著作。如用于传教的《进小门走小路解论》、《崇真实弃假谎略说》、《张远两友相论》、《灵魂篇大全》、《祈祷真法注解》、《求世者言行真史记》等;叙述各大洲地形、面积和各国人口物产的世界地理读物《全地万国记略》;最早介绍资本主义经济的书籍《生意公平聚益法》;编辑出版英文刊物《印度支那拾穗者》,向西方介绍中国和东南亚诸国文学、历史、哲学等等。其中,1819 年在马六甲出版的《张远两友相论》被看作是最好的文字布道著作,后来多次翻印,直到 1907 年仍被认为是最有用基督教著作之一。<sup>[34]</sup>为此,1820 年,格拉斯哥大学特别授予他荣誉神学博士。从一个未经教育的牧羊童成长为知名大学的博士,也反映出米怜一生的孜孜以求和勤奋好学。

1822 年 6 月 2 日,米怜病逝于马六甲,年仅 37 岁。

### 三、麦都思(Walter Henry Medhurst, 1796—1857 年)

麦都思 1796 年 4 月 29 日生于英国伦敦。14 岁时,因生计而当了印刷学徒,逐渐掌握了熟练的印刷技艺。其时,米怜在马六甲设立印刷所,建立传教基地,但苦于没有熟练的技工。为此,伦敦传教会在英国刊登广告,招聘印刷技工前往马六甲经营印刷所,他应聘而被录用选派。行前由伦敦传教会安排在哈克尼学院(Hackney College)接受培训。

麦都思于 1816 年 9 月离开英国,历经挫折,于 1817 年 6 月 12 日抵达马六甲。他未经停息,即刻接手操持印刷所事务。同时,他努力学习中文和马来语,协助米怜从事传教工作。麦都思工作勤奋,又努力学习,在神学和讲道上都有明显的进步,因此不到两年时间,便于 1819 年 4 月 27 日被按立为牧师。随后,他在东南亚一带积极开展传教工作,足迹遍布新加坡、巴达维亚、马来半岛、槟榔屿、爪哇、巴厘岛等地。米怜去世后,他主要负责伦敦传教会在东南亚的传教工作。他所主持的印刷所印刷了大量

中文、马来文的《圣经》和基督教小册子、书籍。

1835年7、8月间,麦都思第一次踏足中国大陆。他先在广州活动数日,随后与史蒂文斯牧师(E. Stevens)一道,乘船在中国沿海进行了一次考察航行,试探在中国内陆传教、分发福音单张和讲道的可能性。他们北上一直到山东境内,返航时在上海逗留。

1843年8、9月间,麦都思赴香港参加伦敦传教会的会议,以及由各国、各差会传教士参加的一系列传教士联席会议,担任会议主席<sup>[35]</sup>,商讨重新翻译中文《圣经》事宜。这些会议决定了麦都思后半生的两项主要工作:一是为伦敦传教会开辟上海传教区,二是主持中文圣经“委办译本”的翻译工作。

麦都思在鸦片战争之后就来到上海,是最早一批进入上海的西方人。1843年12月,麦都思偕同医生传教士雒魏林(William W. Lockhart)移居上海,在城厢南门租用民房,开始医药传教。在他的申请呼吁下,伦敦传教会拨款在北门外购置大片土地,他把南门诊所和在巴达维亚的印刷所集中于此,建造教堂和住宅,建立传教基地。这块地方直到1949年前都被叫作“麦家圈”。他在上海设立的印刷所,中文名称“墨海书馆”,引进英国的新式印刷机和金属活字代替中国旧式的木刻板和石印技术,是中国第一个近代印刷所。

麦都思的第二项主要工作就是主持中文圣经“委办译本”的翻译工作。其实,早在东南亚传教期间,他就对马礼逊译本提出不满,认为它过于粗糙。他对马礼逊注重原文的直译原则提出了不同的译经原则,认为应更注重意译,在从中国文化的资源中寻求对基督信仰理解的基础上进行雅译,翻译应“达雅”、“简洁而扼要”、“简明而明快”。因此,在马礼逊译本的基础上,1835年,他和郭士立(Karl Friedrich August Gützlaff)、裨治文(Elijah Coleman Bridgman)共同翻译的新约《圣经》,被当时多数传教士接受。他也参与了由郭士立于1840年出版的旧约的翻译工作。

早期传教士们的《圣经》翻译,因为对中国语言文字掌握的不足,在信、达、雅方面都存在一定缺陷。1843年8月,各个差会的传教士在香港举行联席会议,讨论圣经译本问题,决定重新翻译圣经。会议决定把圣经

分成几大部分,在5个通商口岸各自成立一个由不同差会传教士组成的地方委员会,分别负责一部分的翻译。然后将各地方委员会翻译的译文,交由上海的一位代表汇集,讨论后最终定稿,这就是“委办译本”的翻译方式。

1847年6月,传教士们在上海举行了第一次会议。由于对翻译原则、翻译方法和某些具体词汇翻译上的分歧,美国差会的代表文惠廉(William Jones Boone)、裨治文等对此都不是很积极。所以,“委办译本”的翻译后来主要由英国传教士进行,麦都思则主持其事。在中国助手的协助下,1850年7月完成新约圣经的翻译。随后因为英美两国传教士的分歧不断扩大和尖锐,1851年2月,双方决裂,分道扬镳,委员会被迫解散。因此,旧约的翻译有两个版本:英国传教士翻译的仍被称作“委办译本”;美国传教士裨治文和克陛存等则另起炉灶,翻译旧约。

“委办译本”是第一部由不同差会传教士联合翻译的中文圣经。麦都思在其中起了主导作用。

麦都思还翻译了一些地方方言圣经,如1847年出版《约翰福音》上海土白中文译本;后来还翻译了上海方言译本(有中文和拉丁字母拼音两种版本);1856年出版南京官话新旧约。

麦都思一生好学,掌握了多种语言和方言,著述丰厚,著作多达94种,其中中文59种,马来文7种,英文28种。<sup>[36]</sup>

在上海期间,他还担任上海英租界管理机构工部局的首任董事。英租界上有一条马路也以他的姓氏命名。但他又是基督教最早的教案“青浦教案”<sup>[37]</sup>的肇事者之一。

麦都思1856年9月回国,1857年1月24日病逝于英国。

1904年,伦敦传教会为纪念他,在上海设立了以他名字命名的麦伦书院(Medhurst College),该书院后来成为一所著名的中学。

### 第三节 早期中国基督徒

先锋传教士的活动虽以翻译圣经、学习中文为主,但也开始逐渐向所

能接触到的中国人传教。有记载可寻的最早接触传教士和基督教的中国人是容三德(Yong Sam Tak)。他曾搭乘东印度公司的轮船到过英国伦敦,当时已决定来华传教的马礼逊一度向他学习中文。1807年10月回到广州后,受雇于洋行,曾为马礼逊提供不少帮助,也不时参加马礼逊在住所举行的祷告崇拜,但始终“没有接受基督福音的迹象”。<sup>[38]</sup>

早期中国基督徒的记载只是散见于各传教士的信札记载中,几乎没有比较完整的记述,亦没有自传性质的生平和资料流传下来。从现有的资料看,中国最早的一批基督徒是和西方传教士接触最频繁的人,如中文教师、雇工和仆佣等等。他们大多生活在马六甲、香港、广州一带,一般家境贫寒,文化水平不高,处于社会底层。其中最著名的是蔡高、梁发父子、屈昂等人。

### 一、蔡高

蔡高是中国第一个基督徒,但他的中文姓名到底如何,现在已不可考。在马礼逊等传教士的日记、书信、报告等各项记载中,称他为 Afo、Ako、Tsae-Afo、Tsae-Ako、Tsae-a-fo、Tsae-ko 等等。所以,他的中文名字就有蔡高、蔡亚高、蔡亚科、蔡科、蔡轲等多种译法,但通常称作蔡高。

蔡高生于 1788 年,一说广东香山人<sup>[39]</sup>,一说籍贯已不可考<sup>[40]</sup>。据马礼逊的记载,他非嫡出,乃偏室所生,16 岁丧父。蔡高年少即随兄长到广州谋生,从事刻字印书,由此结识马礼逊。在马礼逊来华后的第二年,约 1808 年 3 月,蔡高与其兄弟三人开始为马礼逊做事,协助印刷新约圣经。马礼逊曾说他的脾气不好,经常与其兄弟和其他人争吵纠纷,有一度甚至想辞退他。但蔡高一直坚持参加马礼逊在家里举行的聚会崇拜活动,并逐渐受到基督教的影响,他虔诚地早晚祷告,诵读摩西十诫和基本要道,虽然对其还不甚明白。

1812 年 9 月,蔡高第一次向马礼逊提出洗礼的要求,但同时又提出要背着他的兄弟。马礼逊认为,如果是因为清政府的禁教而不能公开,尚可以理解,“如果他是羞于承认自己是基督徒,那是不可以的”。<sup>[41]</sup>到了 1814 年 6、7 月间,他再度向马礼逊表明受洗的意愿。这次,他还写了一份表明自己信仰的证道书:

耶稣为世人赎罪，乃佳音也。语言或思想皆无以表达耶稣慈悲善意于万一。今予深信耶稣，且赖其救赎己罪。予有罪及缺失，若不信赖耶稣以赎罪，则将永世悲惨。今吾人既闻赖耶稣能赎罪，便应全心信赖其功。若非如此，便非善人。予非良善，每反躬自问，幼年至今，无能无德无学，今年廿七，未尝作一事符合上帝令予生存于世为人之美意，亦未尝报答父母戚友恩情。予得抱怨乎？予当寄望一己善行乎？予全心信赖上帝天父赦免予罪，并永求上帝赐予圣灵。<sup>[42]</sup>

此时，马礼逊认为他对基督教的理解虽然还是有限，但起码信仰虔诚，遂决定为其施洗。1814年7月16日，在澳门海滨一处人迹罕至的地方，在从山上流下的潺潺溪水中，为他施以洗礼。马礼逊对他抱有很大的希望，因为毕竟是他来华传教7年以来归化的第一个中国人。他希望蔡高“是大丰收时初熟的果子，成为将来千千万万中国人皈依基督后，从天怒中被拯救出来的第一个基督教新教的信徒”。<sup>[43]</sup>

但蔡高受洗后似乎无甚作为，表现并不令马礼逊满意。在随后几年马礼逊的信札中很少提到他，甚至说他不像希望的那么听话。1817年，因为东印度公司的印刷所被举报，广东香山县派兵役前来搜查，蔡高等人侥幸逃脱。在马礼逊的帮助下，蔡高避往马六甲，投奔伦敦传教会在马六甲的传道站，和梁发一同帮助米怜工作，担任抄录书籍的书记员。蔡高和梁发是当时仅有的两个华人基督徒。因不习惯海外生活，他呆了半年左右就回国了。

蔡高卒于何时，已无可考。马礼逊在1819年11月给伦敦传教会的信中说蔡高已死。根据伦敦传教会的年报，他死于1818年10月<sup>[44]</sup>，时年31岁，距受洗仅短短4年。

他还有两个兄弟，都是印刷工匠，长期跟随马礼逊，为其工作。

## 二、梁发(Leang Kung-fa, A-fa)

梁发又名功发、恭发，俗名阿发。中国基督教第一个传道人 and 牧师。

梁发1789年生于广东肇庆府高明县一普通农户家庭。他自幼家境贫寒，念不起书，直到11岁才入村塾读书识字，粗通四书五经。1804年，他到广州谋生，起初学制作毛笔，后来跟从邻村的一个同乡学习雕版刻



字。受到工作环境的影响,他养成了读书的兴趣,弥补了幼年读书不多的不足,为他后来的文字著作打下基础。他在广州十三行附近的一间印刷作坊做工,因承印马礼逊和米怜翻译的中文圣经和传教书籍而与之结识,并对基督教有了初步了解。

1815年4月中旬,梁发跟随米怜前往马六甲,协助设立伦敦传教会印刷所,印刷中文传教书籍。大约在这个时候,开始皈依基督教。<sup>[45]</sup>1816年11月3日,米怜为他施洗,成为中国第二位基督徒。受洗后,他问米怜信了耶稣后有何记号?米怜回答说,专心行善就是信耶稣的记号,于是他自取名为“学善者”或“学善居士”,其著作大多以此为名。

至1823年米怜去世,梁发一直在马六甲跟随米怜,协助他进行印刷和传教工作。其间,他多次往返国内和马六甲,招募中国工匠印刻圣经,同时也作探亲。1819年4月他回乡探亲期间,写了第一本中国基督徒的传教小册子《救世录撮要略解》,刊印200本,分送亲友同乡,劝诫他们不要崇拜偶像。结果被乡邻告发,连同私自出洋的罪名而被官府拘捕,虽经马礼逊营救获释,但仍然被鞭刑30,罚款约70银元。<sup>[46]</sup>1820年回国探亲期间,规劝其妻黎氏信教,并给她施洗,成为中国第一个女性基督徒。

梁发一直跟随马礼逊和米怜,也深受他们的器重和栽培。米怜收他为英华书院最早的学生,更对他单独教学,讲解福音书。1820年,米怜写信给马礼逊,建议按立梁发为传道人,因考虑到如果他们不在,或者不方便给中国人施洗时,梁发便有资格举行洗礼。1823年完成印刷圣经后,梁发回国长住,跟随马礼逊学习、传道。马礼逊曾赞扬说他编写的《新约全书释义》要比他和米怜以前出版的任何中文书都要好,而且称赞他已经能够领悟圣经,是中国人中善于运用圣经阐明真理的一个好榜样。因此,马礼逊在回国休假前,于1823年12月按立他为传道人(Evangelist),以便自己回国后传教工作不致中断。后来梁发加入伦敦传教会,成为领取薪酬的正式人员。1827年,马礼逊按立他成为第一个华人牧师。

梁发传教的一大创举是利用乡试和会试的机会,在考场外向广东应考童生散发书籍。卫三畏1833年到广州就描述说:“不久以前,广州举行府试,有二万五千个童生从各县到广州来。梁发雇苦力数人把他的箱子

抬到贡院前面去,在那里尽力把生命之道传播给这些知识阶级的青年,如是者三日。”<sup>[47]</sup>洪秀全正是在 1836 年参加广州乡试时得到《劝世良言》一书而初识基督教。1834 年 8 月,马礼逊死后,梁发与屈昂成为在中国内地仅有的传道人。

因为在乡试时带领人向赶考的士子大量散发传教书刊,更因帮助英国首任商务监督律劳卑张贴谴责清政府的告示,梁发遭清政府的追捕入狱。后经马儒翰营救,再次避往南洋,先后加入伦敦传教会马六甲和新加坡传教站的传教工作,向当地华人传福音。直到 1839 年 7 月才得以返回广州。

美国传教士伯驾(Peter Parker)来华后,在广州开办博济医院,请梁发在医院传教,主持每周的礼拜聚会。聚会持续了三年半,先后参加的有一万五千人次,但真心研究基督教的只有 3 人,受洗的则一个也没有。他又曾短期协助合信医生(Benjamin Hobson)传教,合信说他“是一个信仰忠诚的传道人,但不是一个成功的传道人”<sup>[48]</sup>,经他传教而信主的人少之又少。根据 1847 年统计,这一年中他曾向 130 人布道,分送《圣经》68 本,小书 280 本,为 4 个妇女和小孩施洗。<sup>[49]</sup>他还出资在广州兴建一座福音堂,牧养教会。

梁发一生撰写了多本传教著作,最早的是 1819 年刊印的《救世录撮要略解》,最著名的是 1832 年刊印的《劝世良言》。全书分九卷,包括“真传救世文”、“崇真辟邪论”、“真经圣理”、“圣经杂解”、“圣经杂论”、“熟学真理论”、“安危祸福篇”、“真经格言”、“古经辑要”等,文体半文半白,思想中西混杂。后该书被洪秀全得到,得以初识基督教,并受其启发,自成一套学说。其他著作还有《熟学圣理略论》、《真道问答浅解》、《圣书日课初学使用》、《祈祷文赞神诗》等。

1855 年 4 月 12 日,梁发病逝于广州。

### 三、梁进德(Leang Tsin-tin)

梁进德是梁发之子,幼年受洗,所以梁发一家也可称是中国第一户基督徒家庭。他从小跟随传教士学习,曾深受器重,被抱有很大的期待,希望他能成为翻译圣经的人才,无奈他本人似乎志不在此,却利用语言的优

势,进林则徐幕僚任翻译。鸦片战争后在海关谋得优厚的差事。

梁进德 1820 年生。1823 年 11 月 20 日,马礼逊回国前夕在广州十三行英国商馆内为他施洗。1831 年,梁发把他交付给美国传教士裨治文,学习英文,希望他日后能协助修订中文圣经。裨治文对他抱有特别的期望,悉心教育栽培,不但教授英文,还教授希伯来文和希腊文。1836 年,麦都思在新加坡见到他,认为“一旦他能获得大家的认可,也具备了传教的精神,将对我们的事业大有贡献,有朝一日还能成为修订中文圣经的得力助手”。<sup>[50]</sup>

1839 年林则徐受命钦差大臣到广州查禁鸦片,所有中国雇员全部撤离十三行,梁进德避往澳门。林则徐睁眼看世界,亟需翻译人才,遂延请他人幕僚,担任口头及文笔翻译。从 1839 年 5 月到 1840 年 12 月,他和其他人一道,为林则徐翻译并编辑了大量资料,如《澳门新闻纸》、《澳门月报》、《四州志》、《华事夷言》、《贸易通志》、《译出夷律》、《洋事杂录》等,还独立翻译了《广州新闻》周报、《番鬼在中国》一书,以及《四洲志》的部分内容,供林则徐参考。

同时,他为裨治文主编的《中国丛报》英文月刊撰稿,翻译了《大清会典》、《答天酬愿文疏》等。他在《粤东同官录》中全面介绍了林则徐,详细解说了他的家世、功名、仕宦经历,还描写了林则徐离开广东之后的生涯,并将其去世后道光皇帝的谕旨全部翻译成英文。他高度赞扬了林则徐,认为他是道光朝最为正直和忠诚的官员之一。

鸦片战争之后,他担任香港警察署翻译。1844 年,裨治文担任美国外交使团的翻译,协助顾盛与清政府谈判签订中美《望厦条约》,他亦随同参与。1847 年,裨治文又带他前往上海参与“委办译本”中文圣经的翻译修订。1854 年,随同裨治文与美国公使麦莲到太平天国天京访问考察。同年,又跟随英美两国公使北上天津参与要求与清政府修约的谈判。

梁进德后来进入潮州海关工作,官至副税务司。1862 年因病辞职,后中年早卒。

#### 四、屈昂

屈昂是马礼逊施洗的第三个华人信徒。他一生曾跟随马礼逊、米怜、

理雅各等多位传教士,辗转广州、澳门、马六甲、香港、上海等地协助传教,先后长达50余年。

1787年,屈昂生于广州黄埔近郊。根据米怜的记载,他早年做过水手,曾远航英国,在伦敦时还接触到一些传教小册子。<sup>[51]</sup> 屈昂后来转行成为印刷工匠,能熟练操作传统木刻印刷,以及石印和活字印刷。1816年,由马礼逊雇佣前往马六甲,在米怜主持的印刷所做工。在这期间,他参加崇拜,曾向米怜表达过受洗入教的意愿。米怜通过考察询问,认为他人教是为了得到世俗的现实利益,动机不纯,所以暂时没有给他施洗。直到1830年2月14日,年已不惑的屈昂才在澳门接受了马礼逊的洗礼。

自1831年起,马礼逊雇其为伦敦传教会工作,由伦敦传教会支薪,担任梁发的传教副手。他的主要工作是从事印刷,并与梁发一起向华人分发传教书刊、小册子等。屈昂对传教积极投入,他首先从亲友开始,“多日遍访亲朋,分送图画传单,讲解内容,回答质疑,劝诫众人”,随后就走上街头,“日复一日,挨家挨铺而行……分发传单予彼等,并讲解与劝诫。离去前,以祷告恳求上帝祝福”。<sup>[52]</sup>

他们两人传教的一个亮点是利用科举考试的机会,向考生分发基督教书籍和小册子。最早的一次是在1830年5月,他们随同广东学政巡回各府县考试的路线,从高州府开始,连续8天向赶考的生员童生分发了400多册书籍。随后在广州,20天中分发了600余册。随后几年中,他们多次这样做。

马礼逊去世后,屈昂于1836年前往马六甲,为伦敦传教会布道站工作了7年多。其间,他结识了理雅各(James Legge),并于1843年随理雅各迁往香港,在传教士合信办的医院里从事传教工作,给病人读经祷告,宣讲福音,分发书刊。

1853年,屈昂北上上海传教,还曾想接触太平天国,未果。1864年2月,屈昂告老还乡。1868年,伦敦传教会的传教士报道了他去世的消息,但具体年月不详。

## 五、朱德郎

朱德郎,广东人,是有记载的第一个在海外受洗的中国基督徒。受雇

于麦都思,担任中文圣经抄写员。1836年麦都思回英国时带他同行,并在伦敦附近的哈克尼居住。1838年6月20日,麦都思在当地圣多玛教堂的聚会上公开为他施洗。同年,他随麦都思同船返回中国,一直担任伦敦传教会的传教助手。鸦片战争爆发后,他向伦敦传教会辞职,归隐家乡,从此未有音信。

## 注 释

- [1] [英]杰弗里·巴勒克拉夫主编:《泰晤士世界历史地图集》,北京:生活·读书·新知三联书店1985年版,第154页。
- [2] [美]华尔克著,孙善玲等译:《基督教会史》,北京:中国社会科学出版社1991年版,第545页。
- [3] Eerdmans, *Handbook to The History of Christianity*, p. 473.
- [4] Richard Lovett, M. A., *The History of the London Missionary Society 1795—1895*, Vol. 1, Oxford University Press Warehouse, 1899. p. 5.
- [5] Richard Lovett, M. A., *The History of the London Missionary Society 1795—1895*, p. 30.
- [6] 苏精:《中国开门——马礼逊及相关人物研究》,香港:基督教中国宗教文化研究社2005年版,第7页。
- [7] LMS/BM, 30 July 1804,转引自苏精:《中国开门——马礼逊及相关人物研究》,第9页。
- [8] Richard Lovett, M. A., *The History of the London Missionary Society 1795—1895*, Vol. 2, Oxford University Press Warehouse, 1899. p. 403.
- [9] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,桂林:广西师范大学出版社2004年版,第25—26页。
- [10] Richard Lovett, M. A., *The History of the London Missionary Society 1795—1895*, Vol. 2, p. 403.
- [11] 亨利威尔逊和伦敦传教会的理事会相熟,在伦敦教授马礼逊中文的华人容三德,正是搭乘他的轮船到英国。
- [12] 16世纪,荷兰占领中国台湾时,亦曾有过基督教传教士在台湾传教,但很快撤离,而且他们没有到过大陆。因此,通常把伦敦传教会派遣马礼逊来华看作是基督教在中国传教的开端。
- [13] 1807—1834年间,马礼逊曾于1823—1826年返回英国休假3年,因此他实际在华时

间为 25 年。

- [14] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 18 页。
- [15] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 25—27 页。
- [16] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 38—42 页。
- [17] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 43 页。
- [18] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 70 页。
- [19] 几乎与马礼逊同时进行《圣经》中文翻译的,还有在印度塞拉坡(Serampore)的英国浸信会传教士马士曼(Marshman)。马士曼在一个出生于澳门的美国人拉撒(Lassar),以及一个天主教传教士和一个中国人的帮助下,开始翻译《圣经》。1811 年完成《新约》,1822 年或 1823 年,完成全部《圣经》的中文翻译。但马士曼译本在中国境外翻译,相当粗糙,除了一些浸信会差会间或参考使用外,没有在中国发行。Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1929, p. 211.
- [20] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 154—155 页。
- [21] 汤清:《中国基督教百年史》,香港:道声出版社 1987 年版,第 129 页。
- [22] Carl Smith, *Chinese Christians: Elites, Middleman and Church in Hong Kong*. H. K. Oxford University Press, 1985, pp. 212—213,转引自顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海:上海人民出版社 1996 年版,第 98 页。
- [23] 汤清:《中国基督教百年史》,第 93 页。
- [24] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 309 页。
- [25] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 59 页。
- [26] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 188—189 页。
- [27] [德]马克思:《东印度公司,它的历史与结果》,《马克思恩格斯全集》第 9 卷,北京:人民出版社 1961 年版,第 168 页。
- [28] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 291 页。
- [29] Mrs. Eliza A. Morrison compiled, *Memories of the life and labors of Robert Morrison*, 第二卷,附录;*Chinese Repository*. 1840 年 9 月,第 615—619 页。转引自顾长声:《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》,上海:上海书店出版社 2005 年版,第 9 页。
- [30] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 187 页。
- [31] 《中国丛报》,1844 年 12 月,第 13 卷第 12 期。
- [32] [英]约翰·汤森著,王振华译:《马礼逊——在华传教士的先驱》,郑州:大象出版社 2002 年版,第 156 页。
- [33] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 307—309 页。

- [34] “China Centenary Missionary Conference Records”, p. 197, 转引自 Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1929, p. 223。
- [35] 此次会议由 3 个差会的 14 名传教士出席, 其中英国伦敦传教会 6 人, 美国浸会 4 人, 美国公理会 3 人, 美国长老会 1 人。见 D. MacGillivray, “A Century of Protestant-Missions in China”, Appendix II, p. 1。
- [36] *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867, p. 27.
- [37] 青浦教案的经过, 详见本书第一编第六章第四节。
- [38] LMS/CH/SC, 2. 1. D., R. Morrison to G. Burder, Canton, 14 November 1820.
- [39] 汤清:《中国基督教百年史》, 第 117 页。
- [40] 苏精:《中国开门——马礼逊及相关人物研究》, 第 210 页。
- [41] 苏精:《中国开门——马礼逊及相关人物研究》, 第 211 页。
- [42] 转自苏精:《中国开门——马礼逊及相关人物研究》, 第 213 页。
- [43] [英]马礼逊夫人编, 顾长声译:《马礼逊回忆录》, 第 111 页。
- [44] The Twenty-Fifth Report of the Missionary Society 1819, 转引自苏精:《中国开门——马礼逊及相关人物研究》, 第 217 页。
- [45] *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867, p. 21.
- [46] *The History of the London Missionary Society 1795—1895*, Vol. 2, pp. 434—435.
- [47] 麦沾恩:《中华最早的布道者梁发》,《近代史资料》1979 年第 2 期, 第 182—183 页。
- [48] Richard Lovett, M. A., *The History of the London Missionary Society 1795—1895*, Vol. 11, Oxford University Press Warehouse, 1899, p. 470.
- [49] 顾卫民:《基督教与近代中国社会》, 上海:上海人民出版社 1996 年版, 第 136 页。
- [50] Walter H. Medhurst, *China: Its State and Prospects*, London, John Snow, 1838, pp. 298—299.
- [51] LMS/CH/SC/JO, William Milne’s journal, 28 October 1816.
- [52] LMS/CH/SC, 3. 1. C., R. Morrison to J. Arundell, Macao, 17 February 1832.

## 第二章

# 禁教时期的著名传教士及其主要活动

自马礼逊等先锋传教士来华传教之后,欧美等国的一些新教差会也开始将关注的目光投向中国。但在鸦片战争之前,由于清政府实行严厉的禁教政策,这些差会的传教士只能围绕中国大陆开展零星的传教活动,而且其个人影响远远高于差会。本章即对禁教时期的著名传教士及其主要活动作简要介绍,并在此基础上总结概述禁教时期的传教特点及传教成果。

### 第一节 美国首批来华传教士:裨治文和雅裨礼

#### 一、裨治文(Elijah Coleman Bridgman, 1801—1861年)

裨治文受美国公理会(通称美部会,亦称之为纲纪慎会, American Board of Commissioners for Foreign Missions)委派,于1830年来华传教,是美国教会在中国传教事业的开拓者,在早期美中关系史上亦有一定影响。

1801年4月22日,裨治文出生于美国马萨诸塞州贝尔切镇(Belchertown)的一户虔诚的基督徒农民家庭。他11岁时归依基督教,12岁即接受洗礼,领受圣餐,青少年时期就对海外传教表现出了很大的兴趣和向往。

1826年,裨治文从阿姆斯特学院毕业后考入安多弗神学院(Andover Seminary),深造神学。在此期间,在中国传教的马礼逊多次呼吁美国教



会派遣传教士到中国传教,因为同属公理宗的缘故,马礼逊的呼吁得到了美部会的积极响应。同时,美国商人、同孚洋行老板奥立芬(D. W. C. Olyphant)表示愿意提供赞助,允诺美国传教士可以免费乘坐他的船只,并在广州免费提供住宿和一名仆役。美部会遂决议派遣传教士来华,并在神学毕业生中选中了裨治文。

1829年10月6日,刚刚毕业的裨治文被按立为牧师。10月7日,美部会给即将启程的裨治文签发了一封指示信,称他是“美国教会派往中国的第一个传教士,在中国人中间推广福音,……具有巨大利益和责任的一项事业”,同时告诉他可以自主行事,但遇事要多向马礼逊请教,“一切重要的行动,你都应当和他(马礼逊)商议”,美部会期望他能常驻广州或澳门开展活动。对于具体的任务,指示信要求他首先学习“掌握中国语言文字”,然后“散发传单和书籍,特别是圣经”。同时,要求他搜集汇报有关中国的信息情报,“我们要求你把有关中国人民的特征、状况、风俗、习惯等等,特别要对这些情况受他们的宗教影响,向公理会差传部做出完整的报告”。<sup>[1]</sup>10月14日,他和美国海员之友会(Seamen's Friend Society)的传教士雅裨理一同乘坐奥立芬的商船“罗马号”起程前往中国。

1830年2月22日,裨治文抵达澳门,受到马礼逊的欢迎和接待。25日,又乘船赴广州,住进了美国商馆。初至广州,他主要跟从马礼逊学习汉语,间或传教。之后,他逐渐参与基督教早期在华的出版、教育和医药等多方面的活动,参与创建了早期的一些基督徒团体,担任重要职务。1830年下半年,他与马礼逊、雅裨理等人成立“广州基督徒联合会”(The Christian Union at Canton),联络在华西方国家的基督徒,设立资料库和图书馆,为开办《中国丛报》筹集经费。1832年,美部会运来一部印刷机和一套英文活字,他据此在广州开办印刷所。同年5月,在马礼逊倡议和奥立芬的支持下,他创办了中国基督教第一份英文月刊《中国丛报》(*Chinese Repository*,另译《中国文库》、《澳门月报》等),并担任编辑,旨在调查刊登中国的气象、地理、出产、商情等信息,向西方介绍中国政治、历史、法律、风俗、文学、宗教和人文情况。《中国丛报》是当时西方人了解中国的主要资料。1834年11月,他担任旨在向中国传播介绍西方科学

和学艺、推广实用知识的在华实用知识传布会(又称中国益智会, The Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China)的中文书记。1836年1月,马礼逊教育会成立,其宗旨是“在中国开办和资助学校,教中国青少年读中文和英文,并通过媒介将西方各种知识传递给他们”<sup>[2]</sup>,裨治文任通讯秘书。1838年2月,由医生传教士和西籍医生组成的中华医药传教会(Medical Missionary Society)成立,他担任副主席。1839年11月,在他领导下还曾筹办起了一所马礼逊学堂。因其对华传教所做的开拓性工作,美国纽约大学于1841年7月特别授予他荣誉神学博士。

裨治文积极组织、参与社团的活动,社会交际广泛,逐渐成为在华外国人中的活跃人物。1839年6月,林则徐在虎门销毁收缴鸦片,邀请在澳门的外国人前来观察。裨治文与一个美国商人应邀观摩了虎门销烟的全过程,并谒见了林则徐。同年9月,林则徐还曾派代表约见裨治文,向他索讨外文书刊,了解世界知识。

此时,中英形势已经吃紧,战争一触即发。其实,裨治文较早就利用《中国丛报》鼓吹战争。他在《中国丛报》上发表大量文章,为英国向中国开战制造舆论。1834年底,在广州的英国商人向英王上书,要求英国派遣军队到中国示威,要挟清政府开放宁波和厦门。他连续发表文章,说“如果各国不能说服它(指中国),那就强迫他走上一条使各国的权利和它的义务相一致的道路上来”<sup>[3]</sup>，“根据中华帝国目前的态度,如不使用武力,就没有一个政府能同它以礼相待”。<sup>[4]</sup>1836年,中英关系日趋紧张,《中国丛报》刊登一篇题为《与中国订约——一个迫切的重大要求》,明确主张用武力强迫中国订约。他在给这篇文章加的按语中用挑衅的口吻说,最近的沿海侦察证明,中国是个土地辽阔而又孱弱的国家,只需要一个团的英国兵就可以打败中国几个省的军队,所以应该用大炮作为谈判的后盾。他还声称,“我是主张采用强硬和果断措施的鼓吹者”。<sup>[5]</sup>鸦片战争爆发后,他在《中国丛报》上编纂大事记,专门介绍战争进程和政治交涉情况。他甚至称,“时间已到,中国必须屈服或挫败”<sup>[6]</sup>。由此可见裨治文及其《中国丛报》在鸦片战争中的角色,之前是情报收集、舆论鼓吹,后来成为列强侵略的喉舌。

除了为英国侵华摇旗呐喊,裨治文更是怂恿美国侵华的急先锋。鸦片战争爆发后,美国派遣两艘军舰到中国,伺机捞取好处。裨治文被任命为这个舰队指挥加尼的翻译和助手。1844年,美国派遣特使顾盛(Caleb Cushing)率领外交使团来华,意图借清政府鸦片战争失败之际,在华攫取更多权益。裨治文和伯驾被任命为美国使团的官方翻译,他还同时兼任使团的牧师,另一个美国传教士卫三畏授命帮办中文函札事宜。他们出谋划策,协助顾盛强迫清政府签订了中美《望厦条约》(即《中美五口贸易章程》)。顾盛对这几个传教士的工作赞赏有加,说“事实是,此次和中国的谈判,美国传教士特别是裨治文和伯驾,所提供的服务,若非不可缺少,亦是最重要的。他们具备懂得中国语文的稀有资格,使他们能担任使团的翻译。他们对中国和中国人的详细了解,使他们成为无法估价的顾问”。<sup>[7]</sup>

1847年裨治文迁居上海,直到1861年,其间曾于1852—1853年间返美休假疗养一年。除了翻译圣经,裨治文在上海期间协助多位美国驻华公使的工作,为美国政府在华利益效劳,参与对华侵略活动。例如,他分别于1853年和1854年连续随同美国公使马沙利、麦莲向清政府提出修约的要求。

太平天国建都南京后,西方列强都想尽早探明太平天国的虚实,以决定下一步行动。英法两国驻华公使先后亲赴太平天国辖区,实地探查。美国公使麦莲也不甘落后,1854年7月,他带裨治文同行,乘军舰沿长江一路经镇江抵南京,在南京进行了6天的考察。裨治文不但作为翻译,还尽力搜集太平天国的一切情报。返回上海后,裨治文撰写了长篇报告。与麦都思的观察和结论不甚相同的是,他对太平天国,无论是宗教上还是政治上都给予否定,甚至在回上海途中就与麦莲商议由美国协助清政府镇压太平天国。

裨治文在传教上的主要工作是参与翻译中文圣经。1843年8、9月间,各国传教士在香港举行联席会议,决定联合重译中文圣经,即“委办译本”圣经,裨治文作为美部会代表入选翻译委员会。在会议期间,他与遴为仁(William Dean)一同被提名推敲“洗礼”一词的中文译法,但经过一

周的商讨,他们仍不能达成一致,无法给出大家都能接受的译文<sup>[8]</sup>。这也预示着,由于宗派背景的不同,圣经的翻译不可避免地将产生无法愈合的分歧。1847年6月,翻译委员会在上海集中商讨翻译进展,裨治文受美部会差遣移居上海,一面从事圣经翻译,一面开拓美部会在上海的传教工作。1850年“委办译本”的新约圣经翻译完毕。因在译经原则和重要词汇上的分歧加剧,翻译委员会于1851年2月解散。随后,裨治文与克陸存(M. S. Culbertson)等其他美国传教士另起炉灶,合作翻译旧约圣经。裨治文生前并未完成全部翻译修订工作,直到1863年,旧约圣经才在上海出版。

裨治文晚年还参与了在上海外国人公共事务管理的工作。1856年,上海外侨组织上海文理学会,推举他担任第一任会长。这是外国人在上海建立的第一个学术团体。1857年,该学会改属于英国皇家亚洲文会(Royal Asiatic Society),称为亚洲文会北华分会,组织一些学术交流活动,并在上海设立图书馆、博物馆等。裨治文担任会长至1859年。

裨治文精通中文,一生著作丰富,中文著作有《真假两歧论》、《美理哥合省国志略》<sup>[9]</sup>、《永福之道》、《复活要旨》、《耶稣独为救主论》、《灵生论言》等。英文主要有《广东方言中文文选》和20卷本的《中国丛报》。他还翻译了《三字经》、《千字文》、《孝经》等中国古籍经典。

1861年11月2日,裨治文因患痢疾,在上海去世,终年60岁。

裨治文的夫人根据裨治文遗留的信札资料编著《裨治文传》,1864年在纽约出版,记述了裨治文一生的主要工作和生活。他夫人和美国妇女联合布道会为纪念他,还在北京创办了一所教会学校——贝满女塾。1881年该校南迁上海,为有名的裨文女中。

## 二、雅裨理(David Abeel, 1804—1846年)

雅裨理1804年6月22日生于美国新泽西州新布鲁斯卫克(New Brunswick)。父亲是海军军官,他15岁时曾报考美国著名的西点军校,但又主动撤回了申请,转而学习医学。<sup>[10]</sup>17岁时,雅裨理受洗加入教会,对宗教表现出浓厚的兴趣,积极投身教会活动。1823年,他进入新布鲁斯卫克神学院(New Brunswick Theological Seminary)学习,毕业后于

1826年4月被按立为牧师。之后在纽约附近格林县的艾森(Athens)传道牧会。

1828年,雅裨理曾离开美国,前往丹麦属西印度群岛的圣约翰岛短期传教,但很快就返回纽约。此时,美部会决定向中国派遣传教士,正在物色合适人选。逗留纽约的雅裨理闻讯后,立即前往报名,和裨治文一同被选中为首批传教士。在接受面试时,美部会建议他首先作为美国海员之友会的传教士前往中国,专门在来华船员水手中开展传教工作,并答应他一年后即可转入美部会。

1830年2月25日,雅裨理与裨治文两人同船抵达中国广州。他随即一边在爪哇、新加坡、马六甲、巴达维亚、曼谷等南洋一带游历,在海员水手中间传教,一边学习中文。1831年初,他抵达巴达维亚,得到麦都思的大力帮助和指导。此时,他和海员之友会的合同期满,按事先的约定,他转入美部会,继续在南洋活动勘察,学习闽南方言,向南洋华人传教。

未过两年,雅裨理于1833年途经欧洲返美治病疗养。他一路经过英、法、德、瑞士、荷兰等国,沿途宣传对华传教事业。他特别关注对中国和印度妇女的传教,呼吁欧美教会派遣女传教士到东方传教,激发起英美等国妇女基督徒的传教热情。英国基督徒妇女成立了“东方妇女教育促进会”(The Ladies's Society for Promoting Female Education in China and the East)。在美国,他的呼吁引起了一位名叫多瑞谬斯夫人(Mrs. Doremus)的兴趣,后来她发起成立美国妇女联合传教会(Women's Union Missionary Society)。<sup>[11]</sup>雅裨理积极呼吁其所属宗派美国归正宗教会向华传教,因此被视为美国归正宗对华传教的先驱。

雅裨理在美国一直呆到1839年才返回中国。此时,鸦片战争爆发,他遂逗留澳门,专注学习中文。1842年,他和美国圣公会传教士文惠廉乘坐英国兵船北上厦门、舟山,考察开辟新的传教区。因为他们都会讲闽南话,因此此行还充当英军的翻译。1843年,雅裨理移居厦门,在鼓浪屿建堂传教,其间曾沿中国海航行考察,到过台湾。1845年,雅裨理再次因健康不佳经香港返美休假疗养。

雅裨理在华传教时间不长,前后7年,在传教事业上的并无多大成

就。他著述亦不丰富,曾写过一些中文传教文章,但存世的只有一篇《论世间独有一真神》。英文著作有1834年在纽约出版的《中国及其周边国家旅行记1830—1833》(1835年在伦敦再版),具有一定历史参考价值。

雅裨理短暂在华经历中,最值得一提的是他和著名官员徐继畲的交往。徐继畲是晚清少有的开明官员,愿意了解世界。1844年1月,徐继畲履新任福建布政使,主持福建洋务。他在厦门约见英国首任驻厦门领事,雅裨理担任翻译。在会谈之余,徐继畲向雅裨理询问了一些世界地理和各国情况的问题。雅裨理则抓住机会,意图通过他来开拓传教,遂赠送给徐继畲一些外国书籍地图,还有圣经和传教小册子。此后几个月中,徐继畲又数次单独约见他,向他了解西方地理、历史、政治等各种问题,虚心求教,“更把目标放在搜集各国版图的大小、重大的政治事件和商务关系,特别是同中国的商务关系上。英国、美国和法国要比其他国家给予更为详尽的考察”。雅裨理不但热心回答,而且陆续提供了很多图书资料。徐继畲认为中国亟须了解世界,自此决心广泛搜集资料,并经5年之功,编纂完成了《瀛寰志略》,于1848年付梓刊印。《瀛寰志略》是中国第一部世界地理图书,成为近代中国最早介绍世界地理及各国概况的科学著作之一。它对日后的洋务运动、戊戌变法,以及日本的明治维新都产生过积极影响。徐继畲在《瀛寰志略》中曾7次提及雅裨理的名字。雅裨理接近徐继畲,虽然主观上是为了传教的目的,但客观上却为促进中西文化交流,为中国人认识世界作出了重要贡献。

1846年,雅裨理因病返美,9月4日在归国途中去世。

## 第二节 首位来华医疗传教士:伯驾

伯驾(Peter Parker, 1804—1889年)是美国美部会传教士,也是来华的第一位医疗传教士。他后来脱离美部会,直接担任美国驻华外交官,为美国在华利益服务,在早期中美关系史上具有重要地位。

1804年6月18日,伯驾出生于美国马萨诸塞州弗兰明罕的一个小农场主家庭,15岁时受洗加入教会,并有志于海外传教。伯驾大学就读

于著名的耶鲁大学,起初学医,医学毕业后进入纽黑文神学院(New Haven Theological Seminary)学习神学。其间,他向美部会提出到土耳其或者中国当传教士,美部会随即接受他的申请,要他前往中国。1834年5月16日,伯驾在费城被按立为牧师,6月1日在纽约被任命为传教士,6月3日便免费搭乘“马礼逊号”商船,与奥立芬全家一道从纽约起程赴中国。同年10月26日,伯驾抵达广州,受到裨治文等人的欢迎,住在奥立芬家中。在广州短暂停留后,即转赴新加坡,在那里学习中文,开设诊所行医传教。

1835年9月,伯驾返回广州,在英美商人的支持下,在新豆栏街上开设了一间眼科诊所,名为新豆栏医局,后来更名为博济医院,这是基督教在中国本土开设的第一间正规西医医院。1838年2月,伯驾与英国东印度公司医生郭雷枢(T. R. Colldge)等人在广州共同发起成立中华医药传教会,伯驾担任副会长。伯驾本是医学专业出身,具备一定医术,加之医院免费提供治疗,因此吸引了很多贫苦民众前去看病,在广州博得一定的名声。

1839年初,钦差大臣林则徐抵达广州查禁鸦片。他听到伯驾的名声后,有意请其看病诊治,但碍于钦差大臣和朝廷命官的身份,不便直接见面,遂请下属与之商请。伯驾特别为林则徐建立了一张编号为6565的病历卡,不但为林则徐诊治旧疾,同时记录了和林则徐的交往。据载,林则徐曾请他译述《各国律例》,也曾垂询鸦片的危害。伯驾非常重视和林则徐建立起来的关系,想借机调停中英冲突,规劝林则徐接受英国的条件。他给林则徐写了一封长信,企图说明中英之间的紧张形势是出于中国的“误解”,英国的要求是公正的,若中国不允许的话,后果将是流血。最后他还恫吓利诱兼施地写道“英国已在世界各地占领了许多国家,恐怕也想占领中国,但是我保证英国仅是希望按照所能缔结的‘光荣条约’上所规定的进行贸易。条约一旦签订,英国就不会允许英国船只运送鸦片,也不会准许其臣民贩卖鸦片,其结果乃是双方有利”。<sup>[12]</sup>他甚至想通过担任林则徐翻译的梁进德的关系直接拜谒林则徐,并提出愿意担当中英冲突的调停人,但都被林则徐拒绝。

随着广州局势的紧张,外国人相继撤离,医院也随之关闭。鸦片战争期间,伯驾返回美国休假。他在华盛顿、费城、纽约、波士顿等地四处奔走,呼吁对华开展医药传教,同时积极在政界活动,游说美国政府关注中国局势,利用中英战事,伺机攫取利益。1841年1月,美国国务卿丹尼尔·韦伯斯托在国务院接见伯驾,听取他关于中国局势的特别报告。伯驾随后起草了一份书面意见书,呈送美国国务院,建议美国及早向中国派遣全权外交使节。韦伯斯托国务卿非常重视他的建议,安排他在美国国会发表演说,并决定派他前往欧洲进行外交活动,打探英、法对华意图和计划。就在这个时候,伯驾邂逅韦伯斯托的侄女,两人一见钟情,很快结婚,从此当上了国务卿的侄女婿。有了这一层裙带关系,他在访英、法期间,受到相当的礼遇,法王路易·菲力普、英国侵略军司令璞鼎查等首脑人物都接见会谈。在和法王路易·菲力普的会谈中,他还分析了战争可能的走向,认为英国劳师远征,军费开销巨大,因此不可能进行持久性战争,如果中国坚持抵抗,英国可能会被击败。战争最终的结果虽然不像他预计的那样,但他这次出使促使了英法美三国在日后侵华中,保持默契,步调一致。

1842年10月,伯驾偕夫人重返中国,继续在广州行医传教。1844年2月,以顾盛为特使的美国政府外交使团乘兵舰抵达中国。顾盛在澳门聘请裨治文和伯驾担任中文秘书和翻译,另一个传教士卫三畏帮办中文函札事宜,协助参与和清政府的谈判,签订《望厦条约》。因和美国国务卿的特殊关系,顾盛对伯驾予以特殊关照,让他担任机要顾问,领取美国政府的特别津贴。据中国史料记载,在和清政府钦差大臣耆英的谈判中,他们“时而恭顺时而桀骜,情词极为闪烁,动辄以北驶为挟制之词”。所谓“北驶”就是仿效英国,率舰队北上开战。这三个传教士在整个谈判过程中出谋划策,唆使顾盛以武力恫吓,迫使耆英于1844年7月在澳门望厦村签订了中美不平等条约《望厦条约》。美国在条约中除了获得英国在《南京条约》规定的种种特权外,还获得了领事裁判权,以及在通商口岸建教堂、医院等权利,并剥夺了中国关税自主权。1845年中美换约的时候,伯驾再次担任翻译。



1847年,伯驾与美部会脱离关系,从此投身政界,成为职业外交官。1848年8月,伯驾首次担任美国驻华临时代办,后多次担任临时代办一职。1853年,伯驾随同美国驻华公使麦莲北上,先到上海,并意图沿长江前往天京刺探太平天国情报;后继续北上到白河与清政府代表崇纶和文谦谈判修约问题,但这些活动都没有达到目的。

1855年,伯驾回国述职,向美国政府报告修约进展情况。8月,美国总统正式任命他为美国驻华全权委员。9月,总统又将美国政府致中国皇帝的国书交给他,授权其伺机转交。1856年,伯驾接受训令,在回中国途中,绕道欧洲再次访问英、法,为续约事进行磋商合谋,建议三国联合采取强硬手段,迫使清政府就范,“过去十二年的经验证明,为了达到各国政府获得最大利益的目标,……必须采取强硬手段”。到广州履新后,他赤裸裸地要挟说,如果谈判失败,法国可占领高丽,英国可再次占领舟山,而美国则可以径取台湾。这是美国政府官员第一次公然提出美国要占领台湾。

其实,伯驾很早就注意到台湾的战略地位,多次建议美国政府占领台湾,敦促美国在台湾问题上“不要畏缩不前”<sup>[13]</sup>。1857年3月,他在给美国国务院的呈文中详细列举了台湾的地理资源和航线价值,还说“台湾岛可能不会归属清帝国太久,它一旦在政治上像地理上一样同清帝国脱离,那么美国就显然必须占领该岛。……美国若有意这样做,并且能为占领台湾进行准备,英国当然不能反对”<sup>[14]</sup>。同时,他还致函英国驻华公使,声称美国“可以实现它对该岛的优先权利和主张”。只是他企图侵占台湾的野心因为美国国内总统竞选和政府更迭而没有得逞。

1857年4月,美国政府任命了新的驻华公使,伯驾奉召回国,从此结束了外交官生涯。

伯驾以医生传教士的身份在中国行医传教,这种方式“在消除外国人和中国人的误解方面起了非常大的作用”,“用手术针给福音开放了中国”<sup>[15]</sup>,同时也为西医引入中国作出贡献。例如,1847年他在中国首次使用乙醚作麻醉剂,成功为一名中国病人施行脂肪瘤切除手术,成为中美医学交流历史上的重要事件。由于在中国从医的成就,伯驾在美国先后

被选为华盛顿国家科学促进会通讯会士、芝加哥历史学会通讯会员和麻省医学会名誉会员。1885年,广州博济医院举行五十周年纪念,伯驾还致信祝贺。

伯驾在美国度过了漫长的晚年,于1889年1月10日在华盛顿去世。

### 第三节 传教士外交官:卫三畏

卫三畏(Samuel Wells Williams, 1812—1884年)初为美国美部会传教士,后来投身政界,担任职业外交官,他在华活动长达40年,是近代中美关系史上的重要人物。卫三畏也是早期著名的汉学家,对中西文化交流发挥过积极作用。

1812年9月22日卫三畏生于美国纽约州伊萨卡(Utica)的书商家庭。1831年2月,受洗加入伊萨卡第一教会。高中毕业后,曾学习过一段时间印刷术。他父亲希望子承父业,把他留在自家书店照看生意,但他对经营销售毫无兴趣,也无甚业绩,却迷上了阅读,对许多书的内容熟读于心。

1832年初,纽约布立克街的长老教会赠送给在广州刚刚建立的美部会传教团一台印刷机和一套英文铅字,为此招聘印刷技工,他的父亲推荐他去照管。卫三畏本人也对前往中国表示出很大的兴趣。他在给父亲的信中说“如果我真的能去中国,这将改变我的一生”。<sup>[16]</sup>同年7月,美部会正式任命卫三畏为广州传教站的印刷工。

1833年6月,卫三畏与另一位传教士杜里时(Ira Tracy)一同乘坐奥立芬的商船“马礼逊号”,起程前往中国,于10月25日抵达广州。甫抵中国,卫三畏就负责起美部会印刷所的业务,随后还接管了东印度公司在澳门的印刷所。几个月后,他接替裨治文,开始负责编辑印刷《中国丛报》。此后的20年,卫三畏的主要工作就是编辑印刷《中国丛报》,为它撰写稿件,直到丛报停刊,从未中断。

1842年,卫三畏担任马礼逊教育会通讯秘书。鸦片战争结束后,美国政府派遣顾盛为特使来华,与清政府谈判签订不平等条约。1844年,

卫三畏被顾盛聘用,帮办中文函札事宜,参与了中美《望厦条约》的谈判和签定。

1845年,卫三畏返美休假。他在家乡及附近地区巡回演讲,介绍中国的社会生活、政治历史和社会制度。他的演讲引起很大反响,许多城市向他发出邀请,请他到当地教堂或公共场所进行公开演讲。他乐此不疲,足迹遍布纽约州和俄亥俄州的大多数重要市镇。此间,卫三畏表现出了很强的社交能力。他活跃于各种社交场合,消息灵通,十分健谈,和“纽约城中几乎每一个对中国或是对国外传教事业表现出哪怕一点点兴趣的人都建立了亲密友好的关系,……显示出与人建立并发展友情的高超技巧”。1847年,卫三畏完成了《中国总论》的写作,还获得法学博士学位。

1848年,卫三畏返回中国。

1853年和1854年,美国舰队两次远征日本。因为卫三畏曾经与日本渔民有过接触,初通日语,因此被美国舰队司令佩里(M. C. Perry)招为翻译。美国舰队以武力恫吓逼迫日本签订条约,打开国门。卫三畏在此过程中发挥了重要作用,还曾担任谈判代表,佩里曾高度评价他说,“你,我们的首席翻译,的确功不可没……再也找不出第二个能像你这样出色地完成任任务的人来了”。<sup>[17]</sup>

卫三畏在鸦片战争时期尚对使用武力或通过战争来促进传教事业表示质疑,说“这次英军的整个远征在我看来是不正义的,……就我来说,我很难确定这个事件对传教事业的促进作用能否达到我们想象的一半……它在这里的军事胜利将有助于其扩大这项罪恶的贸易,而教会在这里的扩散只能是其扩展的万分之一”。<sup>[18]</sup>但通过对日本的远征,他改变了看法,认为“我坚信,东亚各国的闭关锁国政策是与我主的旨意相悖的,他们把我主的慈悲完全拒之门外。我们应该采取强硬的措施迫使他们打开国门,……我们有责任打破他们自我封闭的堡垒”<sup>[19]</sup>，“上帝征服东方的时机已到……这些民族都十分惧怕欧洲人的坚船利炮,就像动物们离开方舟时都害怕挪亚一样”。<sup>[20]</sup>

由此,卫三畏步伯驾后尘,于1856年脱离美部会,担任美国驻华使团的秘书兼翻译,从此作为职业外交官,“由一个传教士印刷工转变为一位

传教士外交家”。<sup>[21]</sup> 远征日本的舰队司令佩里鼓励他说, 接受外交职位非但不会妨碍传教工作, 只会使传教活动更有影响力。他也为自己辩解说他的决定是“以传教事业为首要考虑因素的”, 虽然今后不会直接参与传教工作, 但是“会一如既往, 真诚地祝福我们的传教事业圆满成功”。<sup>[22]</sup>

此时, 美国与英、法、俄等国都已经开始要求与清政府修约的谈判, 未果后, 英、法又悍然挑起了第二次鸦片战争, 相继与清政府签订了《天津条约》和《北京条约》。卫三畏在这其间不但主张要对中国采取强硬态度, “那些可怜的中国官员根本不知道我们的战舰到底有多大威力……我想恐怕只有炮弹才能让他们意识到自己的无能为力”, “对待这样一些执迷不悟的人, ……对待他们, 除了采取强硬措施之外, 其他办法都无济于事”<sup>[23]</sup>, 而且呼吁西方列强要联合一致, 共同逼迫清政府就范, “西方四强抛弃对彼此的怀疑, 联合起来, 迫使中国政府同意与西方各国进行更深入、更全面的交流”。他还赤裸裸地把军事侵略美化成传教事业的一部分, 说“我也希望上帝的福音能在和平的气氛中传到中国, 希望中国的国家机构不会遭到破坏, 领土不会遭到分割。但是, 如果不是这样, 这个民族的灵魂又似乎难以获得新生”<sup>[24]</sup>, “四国使节带着舰队聚集在北京附近, 在我看来也是我们伟大的传教事业的一部分。教会会不会派人来占领这些伟大的使者和战船开辟的空间呢?”<sup>[25]</sup>

1858年, 卫三畏随美国驻华公使列卫廉(William Bradford Reed)赴天津谈判签订中美《天津条约》, 是“使团的第二号人物”<sup>[26]</sup>。在谈判签约过程中, 他处处以武力相威胁, 竭尽威逼恐吓之能事, 声称“武力是必要的, 因为除非我们采取威胁、恐吓的态度, 否则中国人是不会答应我们的任何要求的……异教已经使中国人变得如此胆小、自私和残酷, 要想让他们作出理智的决定, 就必须以武力作为后盾”, 甚至称“如果我们美国人加入联军的军事行动, 那么我们一定会受到更多的尊敬”。<sup>[27]</sup>

6月18日, 美国抢在英、法之前与清政府签订了《中美天津条约》, 攫取了远比《望厦条约》更广泛的侵略权益, 同时以片面最惠国条款, 坐享英法在第二次鸦片战争中攫取的一切特权, 更率先提出了保教条款。条约第二十九款规定“耶稣基督圣教, 又名天主教, 原为劝人行善, 凡欲人施诸

己者亦如是施于人。嗣后所有安分传教习教之人,当一体矜恤保护,不可欺侮凌虐。凡有遵照教规安分传习者,他人毋得骚扰”。<sup>[28]</sup>这一条款正是由于卫三畏的坚持和胁迫而强行加入的,并为其他列强效仿。

在起草条约初稿时,他参照俄国与清政府条约中文文本中允许传教士行动自由的条款,依样在中美条约中也加上了这样一条,但去掉了“一定数量的传教士”的限制性内容。清政府以俄国传教士没有家眷,而新教传教士都带有家眷为由予以拒绝,而且强调基督教传教士只能在通商口岸活动,传教活动由当地美国领事和中国官员共同监管。美国公使列卫廉为了能尽快签约,一度想放弃该条款。而卫三畏却并不甘心,他想了一夜,为了诱使清政府同意,决定修改条文,不直接提美国传教士,而是笼统地要求清政府保护“传教习教之人”。第二天一早,他“以最快的速度写好新的条款,并在早饭之前让信使送了过去”。这次清政府仍没有完全同意,删去了允许进行宗教集会和散发宗教书籍的内容,并增加了限制性的词句。卫三畏立刻招来使团翻译、传教士丁韪良(William Alexancler Parsons Martin)紧急商议,加以修改。随后,他带着丁韪良径自赶到清政府钦差大臣驻地,直接提出交涉,终于迫使钦差大臣桂良同意。卫三畏不无“自豪”地声称“在这个问题上,我们可谓开风气之先,当时中外签订的其他条约中是没有的。……后来中英条约中关于宗教问题的条款就是仿照我们这一条制定的”。<sup>[29]</sup>

美国公使列卫廉在把条约送到华盛顿时,附上了一封信,对卫三畏、丁韪良等人予以高度评价,说“美国在争取在华利益的过程中,传教士们起到了关键作用”,“这一条款争取到了中国政府对基督教的完全认可以及基督教在华传播的充分自由,为所有信仰基督教的人——无论是美国人还是中国人——争取到了最大的利益”。<sup>[30]</sup>卫三畏则为自己的侵略行径辩解说:“只有用一些强硬的措施才能把中国人从无知、自大、蒙昧中解救出来。如果能达到拯救的目的,为什么要苛责拯救的手段呢?”<sup>[31]</sup>

1862年后,作为资深的美国中国外交官,卫三畏长驻北京。1856年到1876年的20年间,卫三畏曾9次代理美国驻华公使职务。<sup>[32]</sup>丁韪良在评价他时说,公使们可以来回调换,但他却一直留下来,是为了指导新

来者,并用他的智慧和经验来帮助每一位新任公使,他作为公使馆头等参赞是不可替代的。

1876年,卫三畏辞职返美。

卫三畏在华40年,最初的20年主要从事文字工作,对中西方文化交流起到了积极的促进作用。他长期负责编辑印刷《中国丛报》,而且编著了《中国总论》(*The Middle Kingdom*)、《广东方言中文文选》、《拾级大成》、《中国地志》、《英华韵府历楷》、《商务指南》、《华番通书》(*Anglo-Chinese Calendar*)、《英华分韵撮要》、《汉英韵府》(*A syllabic dictionary of the Chinese language*)等中文书刊。

其中最著名的是于1847年完成、1848年在纽约出版的《中国总论》。该书凡两大册,内容含括中国地理、政府、教育、社会生活、艺术、宗教等等。此书堪称美国汉学的开山之作,至今仍是西方学者研究中国的主要著作之一。他编写此书的主要目的在于让人们更多地了解中国,为向中国传教争取更多的同情和支持,“如果我的介绍能使人产生一种要把我们的文明和宗教带给中国人的冲动,或是能激励那些正在从事这项事业的人作出更大的努力,那我的付出可谓得到了超额的回报”。<sup>[33]</sup>

他主持《中国丛报》近20年,直到1851年停刊,总共撰写了100多篇稿件。《中国丛报》是中国基督教第一份英文月刊,共出版20卷,内容广泛,涉及中国历史、宗教、社会、政治、文学、儒家经典等各个方面,真实记录了当时中国的社会生活,并记载了鸦片战争战争的全过程,具有很高的史料价值。

从1849年起,卫三畏开始编纂《华番通书》,内容是简要介绍上一年中国发生的大事,收集提供一些官方的数据资料,并附有居住在开埠城市的外国人名单,是研究早期中外交往的重要史料。

经过11年的努力,卫三畏于1874年完成了字典《汉英韵府》的编纂。《汉英韵府》四开本,1356页,收录汉字12527个。相对于马礼逊的《华英字典》,他对于中文的掌握和解释更准确到位和简洁。例如,“势成骑虎”一词,马礼逊用了35个英文单词,解释为“骑在虎背上的人的状态,跳下来比呆在虎背上更危险;卷入坏事过深,退出便会覆灭”。而他只用了

13个单词：“人骑在虎背上时没有退路。”《汉英韵府》成为中西文化交流史上的重要成果。

卫三畏晚年还写了《关于 GOD 和 SPIRIT 的中文译名之争》一文，对 GOD 翻译为上帝还是神、SPIRIT 翻译成神还是灵进行论述，他和大多数美国传教士一样，主张译为神和灵。

卫三畏返回美国后，耶鲁大学授予他名誉文学硕士，聘为该校第一位中国语言与文学教授，这也是美国第一个中国语言和文学讲座。他还先后当选美国圣经协会主席和美国东方学会主席。

1884年2月16日，卫三畏逝于康涅狄格州纽黑文。

#### 第四节 传教士冒险家：郭士立

郭士立(Karl Friedrich August Gutzlaff, 1803—1851年)，又名郭实猎、郭施拉、郭甲利、居茨拉夫，是早期来华传教士中经历最为复杂的一个。他一生辗转于马来、巴达维亚、爪哇、新加坡、泰国、中国内地和香港、澳门，从事传教、翻译、著述、探险航行、贩卖鸦片、侵略战争、殖民统治等多种活动。与其说他是一个传教士，不如说更像一个殖民主义冒险家。

##### 一、早年生平及在东南亚的传教活动

郭士立1803年7月8日出生于普鲁士普波美拉尼亚省的小镇普里茨(Pyritz)。他4岁丧母，父亲是个裁缝，14岁因贫辍学，跟铜匠作学徒，靠打制马具为生。少年时郭士立便向往到海外游历，自学了一些航海知识和技能。而且，他对宗教越来越有兴趣，15岁时就立志当传教士。

他年少好学的志向得到了普鲁士国王的青睐，要他学习土耳其语和阿拉伯语，准备派他去土耳其使馆工作。只是他立志于海外传教，因此普鲁士政府于1821年3月资助他进入柏林传教学院(Missionary Institute at Berlin)学习。1823年，郭士立接受荷兰传道会(Netherlands Missionary Church)的招募，于同年5月到鹿特丹学习马来语，准备将来到东南亚的荷属殖民地做牧师或传教士。1826年，郭士立前往英国和法国进修传教事务，并收集东方的资料，在伦敦期间结识了正回国休假的马礼逊，

引发了他对中国的兴趣。

1826年7月20日,郭士立在鹿特丹被按立为牧师。11月,启程前往荷属东印度群岛,于1827年1月抵达巴达维亚。刚开始,他向已在南洋一带开展传教工作的伦敦传道会传教士麦都思学习中文,并跟随他游历南洋,在中国移民中散发传教书籍。郭士立富有语言天赋,很快就掌握了一定的闽、粤方言,能够独立向华人传教。

1828年,郭士立经新加坡前往暹罗传教。此时,他和荷兰传道会之间的分歧日益尖锐,1829年,郭士立脱离荷兰传道会,成为一名不属于任何差会的独立传教士。<sup>[34]</sup>此后一段时间,他应伦敦传教会四美牧师(George Smith)的邀请前往新加坡、马六甲等地,协助照看伦敦传教会的传教工作。郭士立早期的传教活动与伦敦传教会有比较密切的关系,曾一度接受伦敦传教会的津贴,但始终没有成为伦敦传教会的正式成员。

同年,郭士立再次前往暹罗,除了向华人传教和行医外,他还结识了不少中国商人和水手,并向他们学习汉语,对中国官话和广州、福建方言都有所掌握。这为他日后在中国的沿海活动准备了条件。

## 二、对中国沿海的侦察航行和贩卖鸦片

郭士立东来的最初3年,只能在东南亚一带游弋,始终未能直接进入他所向往的中国,但机会很快就到来了。

1831年6月,郭士立随中国商船“顺利号”从暹罗起航前往中国。他为此次航行作了充分准备:身着中国水手的打扮,采用福建同安县郭氏家族的姓氏,给自己起汉名“郭实腊”。他随身携带传教小册子,混迹于中国水手中间,一路沿中国海岸北上,经厦门、台湾、宁波、上海,直到天津和辽东湾,沿途详细观察记录当地地理、贸易和社会生活方面的情况。在天津逗留期间,他甚至想前往北京活动,但苦于不谙北方话,又无熟人向导,只得作罢。12月,他随商船返回澳门,向马礼逊报告了航行的详细经过和沿途见闻。

受郭士立远航中国沿海的宣传,英国东印度公司决定派遣“阿美士德号”商船北上做侦察航行。因为有第一次航行的经验,又通晓福建方言,东印度公司聘他担任翻译和医生,随船远航。1832年2月到9月,郭士



立随“阿美士德号”一路经过广东、厦门、台湾、福州、宁波、上海、山东半岛,又途经朝鲜和琉球群岛,完成了第二次沿中国海岸的航行。

与第一次搭乘中国商船不同的是,这次航行由东印度公司组织,带有很强的刺探中国政治、经济、军事和社会状况的目的。郭士立所担当的角色也绝不仅仅是“翻译和医生”。他们在福建沿海盘桓一月之久,更一度沿长江口闯入内河,在上海周边吴淞、宝山等地活动 20 余天,在所到之处仔细测量了该地的经纬度和地貌,特别是对有清军驻防的港口进行了详细考察。例如在上海附近,他对当地炮台的布防及清军的装备和士气进行了充分的侦察:“我们巡视了(吴淞口)炮台的左侧,……炮台是一座极为巨大的结构。他们尽了最大的努力作了布置,可是最蹩脚的军队也能攻破它,因为他们不懂得炮台工事的技术,全部依赖于壁垒和围墙的高度。……火药的质量低劣,炮的保养和使用都极坏,点火口太宽,制造得不合比例,我确信有些炮对炮手们要比对他们所瞄准的敌方更加危及性命。由于中国长时期享有和平,所有他们的军事工作已经陷于腐烂……我们还巡视了兵营,……他们的武器极不一致,有些士兵有大刀,其余的有火绳枪,少数有矛,等等。……大部分军官都是没有受过教育的,是从部队里升上去的。……他们的工资很低,收入极少,他们的地位一点也不值得羡慕。……只要中国的这种和平局面继续下去,他们的官职不过是一个闲差事。”<sup>[35]</sup>他据此判断说:“如果我们以敌人的身份出现,对方军队的抵抗不会超过半小时。”这时的郭士立已经起了怂恿英国用武力打开中国大门的念头。在厦门经过与清朝官员的接触后,他认为“没有什么东西比我们架置妥帖的长炮更能激起他们对我们的尊敬,它无声的语言对我们更有用,胜过德摩斯梯尼(古雅典雄辩家)最出色的雄辩”。<sup>[36]</sup>他为这次航行撰写的报告,由英国下议院刊印公开出版。

郭士立的这两次探险航行引起鸦片贩子对他的兴趣。他们认为可以借助郭士立的航行经验和语言能力向中国广大沿海地区直接走私贩卖鸦片,牟取暴利。1832年10月,他受大鸦片贩子查顿(William Jardine)的雇佣,登上了装满鸦片的飞剪船“气精号”,充当向导和翻译,开始了第三次沿海航行。他们在中国沿海航行达半年之久,活动范围从广东沿海到

山东半岛和辽东半岛,沿途大肆贩卖鸦片。郭士立在航行日志中对贩卖鸦片的行径自感难以启齿,只字不提,但雇用他的鸦片贩子却对他赞赏有加,甚至自叹弗如,惊呼他“未免太大胆,太敢干了”。到1835年,他在清政府海禁的情况下,居然前后7次沿中国海航行<sup>[37]</sup>,收集情报,充当鸦片贩子的助手和翻译,兜售鸦片,雇用他的不乏查顿、戈登等大鸦片贩子。

郭士立是早期来华传教士中直接参与贩卖鸦片的,虽然他宣称只是为了借助这些活动,最终达到传教的目的,是为了开拓更为广袤的传教区域。但他的这一狡辩显然是苍白无力的,还引起了其他传教士的反感和质疑。麦都思就说“传教士与鸦片船联系在一起,会被发现是不名誉的”,“传教士利用鸦片船作为交通工具,去传播神圣的知识,是很不合适的”,矛头直指郭士立。<sup>[38]</sup>

### 三、全程参与鸦片战争,侵略中国

1835年,郭士立接替去世的马礼逊,被任命为英国驻华商务监督的中文秘书兼翻译,从一个四处流浪的独立传教士摇身一变成为英国政府的雇员。此时,中英关系已日渐紧张,郭士立积极为英国侵华的殖民势力服务,参与了鸦片战争的全过程。

战争爆发之前的1838年、1839年间,郭士立曾多次航行福建福州等地,刺探情报。他还在战争前夕,跟随义律(Charles Elliot)与林则徐交涉中英争端。英军来华后,他很自然地成为英国侵略军的翻译。

鸦片战争爆发后,郭士立担任英国侵略军司令郭富(Sir Hugh Gough)的翻译和向导,随英军北上。1840年7月5日,英军攻陷定海,郭士立被任命为负责民政部门的“长官”,与马儒翰等一起住在定海县衙门。<sup>[39]</sup>后来更担任所谓“县令”,直至英军结束对定海的第一次占领。1841年10月英军攻占宁波后,他担任宁波“民政长官”,在中文史料里亦被称为“伪县令”。1842年他跟随英国舰队进犯长江。6月进攻上海时,熟知上海地理和防务的郭士立为海军司令充任向导,协助指挥作战,并且代表司令官向城里颁发安民告示,筹措粮草,还勒索到三十万银元赎城费。<sup>[40]</sup>7月英军进攻镇江时,他参与围城作战,占领镇江后,再次被任命为“民政长官”。在《南京条约》的谈判中,他与马儒翰一起充当英方的翻

译,出谋划策,强取豪夺。1842年11月到1843年秋,他又被派到宁波,任长驻定海的英国商务监督。在这期间,当英军在扫荡舟山群岛时,他指使英军对当地老百姓进行残酷的屠杀。

1843年8月,郭士立接替马儒翰,任英国驻华全权公使和香港英国殖民政府的中文秘书,长达8年。<sup>[41]</sup>香港殖民政府为表彰他的“功绩”,以他的名字命名了一条马路——吉士笠街。

#### 四、晚期传教活动及著述

郭士立在1830年到1840年间对中国沿海的多次侦察或走私贩卖鸦片的航行中,都携带传教书籍,沿途发放,也利用为贫苦民众看病的机会传教。但他一手拿鸦片,一手举福音书的形象和方式,既为其他传教士所不屑,更难为中国民众接受。

鸦片战争后,郭士立长期担任港英殖民当局的中文秘书,无暇外出传教,遂于1844年组织成立了福汉会(Chinese Christian Union,或称汉会,Chinese Union),招募华人进行短期培训后,外出散发书籍和传教。据称,福汉会发展很快,信徒人数从1844年的37人发展到1849年的1800人,传教范围1848年时已经遍布中国18个省中的12个。<sup>[42]</sup>郭士立还计划在每个省都建立分支机构,在大城市建立传教中心,在香港建立传教学院。但当时在华其他传教士对福汉会的快速发展和规模普遍心存怀疑。果然,经过调查发现,郭士立所宣称的那些到达遥远省份传教的报告都是不可信的,许多福汉会成员“原是一些狡诈之徒,他们只是假装离开香港,却把经费拿去抽鸦片烟,把郭施拉的书籍卖给印刷商,但印刷商又立刻将他们卖回郭施拉”。福汉会的泡沫就此被戳破,郭士立野心勃勃的计划不得不废弃。《剑桥中国晚清史》因此把郭士立称为“一个特别容易受骗的传教士”。<sup>[43]</sup>

1849年,郭士立回国休假,在欧洲逗留约一年。在此期间,他四处演讲,宣传他的福汉会,鼓励向中国传教,引发了德国教会对中国传教的兴趣。“中华传道会”(又名醒华会,The Chinese Evangelization Society)、“柏林妇女传教中国差会”(Berlin Women's Missionary Society for China)等由此创立。此外,在他的宣传鼓动下,属信义宗的礼贤会(Rhenish

Church)、巴色会(Basel Missionary Society)和巴陵会(Barlin Missionary Society)相继来华传教,1854年成立了中国布道会(The Chinese Evangelization Society),后来创立中国内地会的戴德生当年就是参加中国布道会来华传教的。<sup>[44]</sup>

郭士立颇具语言天分,而且著述丰富,一生以中文、日文、马来方言、德文、英文写的著作达85种之多,其中中文著作61种。比较著名的有与麦都思、马儒翰合译的新约圣经《救世主耶稣新遗诏书》,1840年出版。这个版本的圣经后来为太平天国所广泛使用。主要由他翻译的旧约圣经名为《旧遗诏圣书》。1833年8月他还在广州创办了中国最早的新闻月刊《东西洋考每月统记传》,后迁到新加坡,1837年停刊。《东西洋考每月统记传》广泛介绍中西各国的宗教、政治、科学、经济、文化风貌等。其他的著作有关于基督教教义和圣经的《上帝真教传》、《救世主言行全传》、《正教安慰》、《救世主耶稣之圣训》、《福音之箴规》、《上帝万物之大主》、《真道自证》等;关于各国历史文化的《大英国统志》、《古今万国纲鉴》、《万国地理全集》、《犹太国史》、《贸易通志》、《中国沿海三次航行记 1831—1833》等等。

1851年8月9日,郭士立从欧洲返回香港不久,即告去世。后人为纪念郭士立,在上海港以外曾有一个岛被命名为“郭士立岛”。<sup>[45]</sup>随着郭士立的去世,荷兰传教会的影响越来越小,至19世纪中叶即被湮没了。

## 第五节 美国浸礼会首批来华 传教士:钟约翰、遴为仁

钟约翰(John Taylor Jones, 1802—1851年)、遴为仁(William Dean, 1807—1895年)是美国浸礼会最早东来向中国人传教的传教士。

钟约翰原为美国浸礼会海外差传部(American Baptist Board of Foreign Missions)派往缅甸的传教士。1833年,钟约翰由缅甸前往暹罗传教,曾在曼谷为4名华人施行浸礼<sup>[46]</sup>,但他终其一生没有到中国。

遴为仁,1807年出生于美国。1834年7月,受浸礼会海外差传部委

派前往暹罗传教。因无处落脚,他不得不辗转于槟榔屿、阿穆斯特(Amherst)、喀什昧尔(Cashmere)和新加坡等地,颠沛流离。其间,他历经磨难,妻子猝死,留下孤女。更有一次和钟约翰寻找船只前往喀什昧尔时,遭遇海盗袭击,钟约翰差点溺水身亡,他则身受重伤。抵达新加坡后,才稍微安顿下来,开始学习中文。1835年12月,遴为仁抵达曼谷,开始在暹罗传教。他在当地施洗了3个华侨,开办第一个华人浸会教会。<sup>[47]</sup>1838年,遴为仁到澳门,与跟随郭士立来华的芭克结婚,后返回曼谷继续传教。

1842年,遴为仁经澳门远航至厦门和舟山,进行传教考察。同年10月,将其传教基地从曼谷迁往香港。1843年5月,他在香港建立了一间华人教会,并组织了一个说潮州话的聚会。

1843年8—9月间,他作为美国浸信会的代表参加了在香港举行的一系列传教士联席会议,被选为圣经翻译委员之一。在8月25日的会议上,他与裨治文被提名翻译“洗礼”一词,但由于宗派的分歧,直到9月1日他们也没有达成一致意见。<sup>[48]</sup>

1844年底,遴为仁回国休假,呼吁美国教会对华传教。1846年10月,他带领3个传教士家庭返回香港。1848年,他曾短暂访问上海、宁波。1850年2月,他担任美国外交使团的翻译,跟随美国军舰远征交趾支那和暹罗。1851年,遴为仁获得荣誉神学博士。

1854年,因身体健康不佳,返美治疗修养,并于1857年退休。遴为仁身体康复后,曾偕同家人于1864年重返中国,游历香港、厦门和汕头等地,并前往曼谷。

遴为仁曾以“为仁者”为笔名编写了很多中文著作,如祷文诗歌集《祈祷神诗》、《奉劝真假人物论》、《马太福音传注释》、《使徒言行传》、《真道入门》、《创世传注释》、《出麦西传注释》等。英文著作者有《潮州话初读》、《中国差传》等。其中《中国差传》1859年在纽约出版,内容包括早期各宗派教会在华人中的传教事业略述,以及传教士的生平小传,具有相当的历史价值。

1895年,遴为仁在美国去世。

钟约翰和遴为仁是浸礼会最早东来的传教士,但其主要工作并不在中国本土。虽然遴为仁断断续续在中国及周边地区传教数十年,也建立了5个教会,施洗华人有500人<sup>[49]</sup>,但所建教会规模很小,传教成果并不显著,影响也不大。真正开创浸礼会在华传教局面的是稍后来华的叔未士(J. L. Shuck)。

## 第六节 美国圣公会来华传教先驱:文惠廉

1835年,美国圣公会海外差传部(Board of Foreign Missions of the Protestant Episcopal Church in the United States)成立,并作出决议向中国传教,在中国南方开辟传教区。同年,差会派遣韩森(Francis R. Hanson)和骆克武(Henry Lockwood)两人赴华传教。他们于1835年秋抵达广州,短暂逗留后于12月转赴巴达维亚,学习中文,并在当地华侨中传教,但成果甚微。他们两人只坚持了两三年,分别于1837年和1838年脱离差会,返回美国。<sup>[50]</sup>

美国圣公会,乃至整个圣公宗真正意义上在华开展传教工作的是文惠廉(William Jones Boone, 1811—1864年),它也被称为圣公会在中国的创始人。

文惠廉年轻时在南卡罗莱纳查理斯顿学院(Charleston College)学习法律。受美国福音奋兴运动的影响,1833年,他21岁时决志受洗加入教会。随后迁往费城,进入亚历山大神学院(Alexandria Seminary)学习神学,并决定做一名海外传教士。1835年,美国圣公会海外差传部决定向中国传教,他闻讯后主动提出申请,很快得到差会的接纳。<sup>[51]</sup>为到中国传教作准备,在读完神学课程后,文惠廉又继续攻读医学,取得医学博士学位。

1836年,文惠廉偕新婚妻子离开美国,远赴中国。1837年初到巴达维亚,学习中文,熟悉中国的风土人情,同时在当地华人中开展传教工作。1840年11月移居澳门,在马礼逊教育会开办的学校里教书,等待机会进入中国。1842年2月,他和雅裨理一道乘坐英国兵船北上厦门、舟山,充

当英军的翻译,同时考察开辟新传教区的可能性。同年6月,文惠廉举家迁往厦门鼓浪屿,他更执英国驻华公使璞鼎查的名帖,在鼓浪屿强占民房,建立布道站。

1843年,因妻子新亡,他首次返美,把两个孩子送回美国。1844年,鉴于他在中国和东南亚传教的成绩,文惠廉被授予神学博士,并经与坎特伯雷大主教协商,被特别授予传教主教(missionary bishop)。<sup>[52]</sup>

1845年6月,他偕续弦夫人以及另外7位同工返回中国。此时,上海已经开埠,文惠廉一行经香港到上海,从此以上海为其工作中心,一边参与“委办译本”圣经的翻译,一边开拓圣公会上海教区的传教工作。

文惠廉担任“委办译本”新约翻译委员会的上海代表。1847年7月1日,委员会在麦都思家里开会,商讨翻译事,但到了5日,就因上帝译名问题起了争执,双方各不相让。新约翻译完成后,1850年8月,他再次被选为旧约翻译委员会的上海代表,但随着双方分歧的加剧,不久委员会便告解散。文惠廉遂与美国传教士裨治文、克陛存等另起炉灶翻译旧约。

同时,文惠廉以上海为基地,拓展传教事业。1845年,他初到上海便在苏州河以北大片置地造屋,设堂布道。1848年,他更胁迫上海道台吴健彰同意将虹口地区辟为美租界,是上海美租界的创始人。1850年他利用一个波士顿商人捐赠的房屋,在上海城内成立了第一座圣公会礼拜堂。1853年,他在美国租界内建造了第一所有堂宇建筑的正式教堂——救主堂,而教堂一侧的马路则以他的姓氏起名为文监师(主教)路(Boon Rd.,通称“蓬路”)。他还相继开办了文纪女校、培雅书院(Baird Hall)和度恩书院(Duane Hall)。1852年、1857年、1859年文惠廉三度返美,号召对华传教,带领多位传教士来华传教。1858年起,文惠廉派遣传教士从上海周边开始,逐渐沿长江西进,向苏州、无锡等地传教,逐渐发展建成上海教区。

文惠廉积极参与圣经翻译,独自翻译了《马可传福音书》、《使徒保罗达罗马人书》,以及上海方言的《马太传福音书》和《约翰传福音书》。除此之外,他还有诸多中文著作,如《进教要理问答》、《圣教幼学》、《教子有方》、《常年早祷》、《圣会祷》等等。

1864年7月17日,文惠廉因患痢疾在上海去世。美国圣公会为了纪念他,在武昌创办了一所以他的姓氏命名的大学文华大学(Boone University)。

文惠廉的两个儿子后来都在华传教,长子文恒理(Henry William Boone)是传教医生,1880年创办了上海同仁医院。次子小文惠廉(William Jones Boone, Jr.)子承父业,1884年任美国圣公会上海教区主教。

## 第七节 禁教时期的传教特点及传教成果

### 一、 传教特点

17世纪,康熙平定台湾,厉行海禁,清政府采取闭关锁国的政策;又因礼仪之争,导致清政府采取禁教政策。到18世纪下半叶,来华贸易的外国人日益增多,清政府采取了更加严格的限制措施,如只限广州一地开放对外贸易、外国人不得自行沿街行走、不得与行商以外的中国人自由贸易等,严禁中国人私自与外国人接触。对于传教,就更严加禁止。1794年,乾隆在致英国国王的复函中重申:“妄行传教,尤属不可。”<sup>[53]</sup>更何况,当时来华外国人聚居的澳门在葡萄牙统治之下,天主教势力雄厚,对基督教传教士怀有猜忌和敌意,多有拦阻。19世纪初来华传教的基督教,首先面对的,便是这困难的局面。

虽然早期来华的欧美各差会都制定有对华传教的计划,但其来华的传教士却很难进入中国,大多只能无奈地在南洋一带中国周边地区游弋,间或在中国沿海航行游历。因此,开创时期的对华传教在地域上便呈现出首先在周边地区建立传教基地,等待时机向中国本土进发的特点。

最初的英国伦敦传教会、荷兰传教会、美国美部会、美国浸礼会、美国圣公会、美国长老会等,无不如此。当时,爪哇、马六甲、槟榔屿、新加坡、马来、巴达维亚这些地方多属荷兰、英国势力范围,对基督教较为宽容,传教士不但可以在这些地方长住,而且活动亦自由。他们一面学习中文,向当地华人传教,期待他们回国时把福音带往中国;一面开设印刷所、创立中英文的报刊,翻译著述,开办学校以培养华人信徒,为日后进入中国作



全面准备。从传教士个人来说,他们此时学习的不同中国方言也决定了其日后在中国大陆的不同传教区域,如学粤语的便直奔香港、广东,学闽南话的就前往福建、浙江一带,学官话的则北上上海、山东、天津等地。

最早在南洋建立传教基地的是伦敦传教会。1812年,苦于无法在华传教,马礼逊提出在马六甲开办书院、设立印刷所、建立差会中心的设想。1813年,他和刚来华的米怜多次商议,认为在中国本土建立一个“自由的、不受干扰的差会”是不切实际的,在澳门建立这样的差会也有诸多限制。1815年,经米怜在南洋实地勘查,马礼逊和米怜两人向伦敦传教会提出正式报告,指出“按中国目前的状况,……传教工作,都是极其困难的”,建议在中国境外“寻觅一处某个欧洲基督教国家所管辖的地区”设立对中国传教的差会,并建议在马六甲申请或购置地皮,设立“恒河以东传教差会”。差会的主要任务是开办免费学校,训练当地青年,“派他们到中国 and 邻近的国家去传播基督教”;印刷出版月报,“以便传播实用知识和基督教”;建立印刷所,首先印制中文圣经,以及印制中文等传教用品,并向欧洲介绍“这个地区的传教事业”等情况;出版英文期刊,“旨在促进传教会在东印度地区的合作和交流”;举行不定期的中文礼拜。他们明确指出差会主要是面对中国人。<sup>[54]</sup>随后,米怜就长住于此,开办英华书院,设立印刷所,翻译圣经,创办《察世俗每月统记传》等。他还在此培养训练了梁发等第一批中国基督徒和传道人。

英国1819年占领新加坡后,很快取代马六甲成为英国在东南亚的商业贸易中心,传教士也随之聚居于此。麦都思则长期在巴达维亚、槟榔屿等地传教。美国美部会在新加坡设立了印刷所和学校。美国长老会差会(American Presbyterian Board of Foreign Missions)派遣的第一个传教士首先在新加坡落脚。格兰特(Miss Grant)则在此开办了基督教的第一所女校。<sup>[55]</sup>暹罗国王对基督教采取宽容政策,因此郭士立和美国浸信会的传教士便得以首先在曼谷开展传教工作。

第一次鸦片战争后,中国割让香港,又被迫开放广州、厦门、福州、宁波、上海为通商口岸。欧美各传教差会随即闻风而动,游弋在南洋的传教士纷纷涌向中国。1843年夏,来华各差会的传教士在香港举行联席会

议,决定在各通商口岸设立地方委员会,翻译修订“委办译本”圣经。同时,伦敦传教会传教士也聚集香港,决议把传教重点迁往中国内地,尽可能向各个开放口岸和香港转移。同年,其在马六甲的印刷所和英华书院迁到香港,麦都思等人则迁往上海,美魏茶(William Charles Milne,米怜之子)北上宁波。1844年,约翰·施敦力(John Stronach)从新加坡迁往厦门。到1850年,伦敦传教会已经进驻3个口岸开辟传教区。1843年7月,美部会也在香港召开会议,决议尽快进驻除福州以外的各个通商口岸,修订、分发圣经,开办教育等。<sup>[56]</sup> 这年,雅裨礼移居厦门,在鼓浪屿建堂传教。1847年,斯蒂芬·约翰逊(Stephen Johnson)率先在福州开教,裨治文则北上上海,翻译圣经,拓展传教。1843年5月,美国浸信会来华传教士向美国6个城市的教会发出呼吁,要求他们每个城市派遣一个传教士家庭到中国开放的6个城市。<sup>[57]</sup> 是年5月,遴为仁、叔未士、罗孝全(Issachar Jacox Roberts)迁驻香港,并很快建立了一间教会。同年,传教士医生玛高温(Daniel Jerome MacGowan)抵达宁波,行医传教。1845年,叔未士迁往广州,1847年又南迁上海。因为美国浸会自身南北分裂,香港和宁波成为北浸会的中心,广州和上海则成为南浸会的中心。1844年,美国长老会的麦嘉缔培瑞(D. B. McCartee)进驻宁波,并于次年5月建立了一间教会,可能是中国内陆最早的教会。<sup>[58]</sup> 1846年至1847年间,美国长老会进入广州,接管了伯驾的医院。1845年,美国圣公会文惠廉携数名传教士从美国返华,进驻上海,开辟圣公会上海教区。除了这些差会之外,不属于任何差会的郭士立于1844年在香港组织成立福汉会,以香港为基地,培训中国信徒为传道人,向内地各省传教。

以上是在鸦片战争之前就在中国活动的差会和个人。中国门户打开后,新的传教差会纷涌东来,到第二次鸦片战争结束的1860年,又有20个新的欧美差会差派传教士来华拓展传教。它们分别是:1845年的英浸礼会(General Baptist Missionary Society [England]), 1847年的巴色会(Evangelical Missionary Society at Basel)、礼贤会(Rhenish Missionary Society)、美国南浸会(Board of Foreign Missions of the Southern Baptist Convention in the United States)、美国安息浸信会(Seventh Day Baptist

Missionary Society [US] )、美以美会(American Methodist Episcopal Missionary Society)、英国长老会(Foreign Mission Board of the Presbyterian Church in England), 1848年的美国监理会(Missionary Society of the Methodist Episcopal Church in the Southern States of America), 1849年的瑞典伦德差会(Missionary Society at Lund, Sweden), 1850年的德国卡塞尔差会(Cassel Missionary Society), 1851年的德国柏林信义会(Berlin Missionary Society), 1852年的英国循道会(Wesleyan Missionary Society [England]), 1853年的英国中华布道会(Chinese Evangelization Society [England]), 1855年的荷兰中华布道会(Netherlands Chinese Evangelization Society), 1858年的美国归正宗教会(Board of Foreign Missions of the Dutch Reformed Church in the United States)、波美拉尼亚中华布道联合会(Mission Union for the Evangelization of China in Pomerania), 1860年的英国浸信会(English Baptist Missionary Society)、英国卫理公会(New Connection Methodist Missionary Society in England)、法国巴黎新教差会(French Protestant Missionary Society at Paris)、美国联合长老会(American United Presbyterian Mission)。<sup>[59]</sup>

在传教士们踌躇于南洋,伺机而动的时间里,他们并非只是消极地等待中国大门的开放,而是积极地利用各种可能的时机和方式,力图进入中国。为此,甚至不惜攀结于商业,依附于政治,与西方殖民主义侵略势力发生了剪不断、理还乱的紧密联系。鸦片战争之前来华的西方人主要是商人、外交官和传教士,他们都有着要求中国开放门户的强烈愿望。在这三种人中,外交官或可从事贸易生意,商人亦可代理外交事务,但他们都当不了传教士,相反地,传教士却因通晓中文,可充任翻译,进而既能贸易经商,又可代表本国政府接洽外交事务。在他们身上可以清楚地看到政治特权、商业利益和传教的互相依附和纠缠。于是,在共同打开中国大门的过程中,“多得不成比例的传教士”<sup>[60]</sup>担任了政治的或商业的世俗职务,他们传教士的身份却变得模糊不清。这便形成早期传教的另一个鲜明的特点,就是传教士们教、政、商多种身份的重叠。

开创这一形式的仍然是第一个来华传教的马礼逊。他最早受聘英国东印度公司,担任翻译和高级职员,为其服务长达25年,其间参加阿美士德外交使团进京活动,最后担任首任英国驻华商务监督律劳卑的中文秘书和翻译官,相当于副领事。郭士立则更为典型。他早年作为翻译和向导,协助包括大鸦片贩子在内的商人多次沿海北上中国航行,兜售鸦片。后来接替马礼逊担任英国驻华商务监督的中文秘书兼翻译,直接参与了鸦片战争的全过程,甚至在英军占领定海、宁波、镇江期间担任殖民官员,在《南京条约》谈判签订期间担任翻译。战争后,他又长期担任英国驻华全权公使和香港英国殖民政府的中文秘书。稍后来华的美国传教士也很快走上了相同的道路。裨治文、伯驾和卫三畏一起参与了中美《望厦条约》的谈判和签订。后来,伯驾和卫三畏更是脱离差会,放弃了传教士身份,直接担任美国驻华外交官员,在早期中美关系史中发挥重要作用。所以,《天津条约》签订后,在上海的西方传教士联名致信美国驻华公使,带有炫耀地说“请注意,所有公使馆和各领事馆的翻译人员,受薪的和不受薪的,几乎没有例外都是从我们的行列中所吸收的;最高的外交职权有两次是委托我们当中的一位临时代理;至少在三个通商口岸的领事职务,在迫切的呼召下,曾由我们当中的人担当起来”。<sup>[61]</sup>

传教士们为商业和政治服务效劳,有出于扩大传教的考虑,同时也得到诸多利益和特权。早期在华成立的基督教团体虽然由传教士发起,但是都邀请大商人担任其头面人物,以获得他们实际的支持。“广州基督徒联合会”最初的7名成员中,只有马礼逊、裨治文和雅裨礼3人是传教士,其余4人都是商人,其主要目的之一也是为裨治文创办《中国丛报》筹集资金。“在华实用知识传布会”的会长是英国商人马地臣,司库是美国商人奥立芬。“马礼逊教育会”的会长是英国商人颠地,司库是查顿。“中华医药传教会”的建立也是由于英美商人的捐款响应。这些商人在利用传教士为之服务的同时,给予了传教活动相当的支持。英国东印度公司出钱出人出设备支持马礼逊完成了《华英字典》的编撰和印刷,并默许他利用公司的印刷所印制了大量传教用品。英国商人查顿在邀请郭士立为他的鸦片走私船远航中国沿海时承诺说:“这次冒险越是利润丰厚,我们拨

给您支配的、可供您今后用于推进传教事业的(金钱)数目就越大。”<sup>[62]</sup>他还答应负担郭士立创办《东西洋考每月统计传》前6个月的费用。美国教会对华传教的开拓则离不开同孚洋行老板奥立芬的慷慨解囊和赞助。最早的美国传教士都是免费乘坐奥立芬的船只来华,来华后他更提供免费食宿和各种照顾。卫三畏曾为他的一个儿子取名奥立芬,以示感激。<sup>[63]</sup>

商人可以在经济上提供支持,而外交则可以在政治上予以庇护。为了争取到政治上的庇护,传教士们纷纷投身于早期对华外交事务,立场鲜明地为本国争取利益和特权,而无论其方式是否正义,手段是否有违基督教的原则与良知。

1844年中美签订《望厦条约》时,裨治文和伯驾就充任美国使团翻译,在谈判中“时而恭顺时而桀骜,情词极为闪烁,动辄以北驶为挟制之词”,威逼利诱清政府就犯。1856年签订中美《天津条约》时,卫三畏已经弃教从政,担任美方主要谈判代表,丁韪良则担任翻译。他们在谈判中大谈美国中立,但私底下却与英法联军暗中勾结,互通情报。1858年5月19日的谈判中,卫三畏得到美国公使的机密便条,告诉他英法联军已决定第二天十点对大沽要塞发动攻击,叫他不必要多谈。但卫三畏为了保守秘密和稳住清朝官员,先是一言不发,“避免由于眼色或者姿势泄露消息,以确保我们的信誉”,然后又继续按原定计划“提出建议并进行反驳,神色严峻得如同我们要建造的是坚固的房屋,而非即日即将灰飞烟灭的茅草房那样”,直到天色将晚,他才若无其事地建议休会,而被蒙在鼓里的清朝官员还在追问何时再会。<sup>[64]</sup>在谈判的最后时刻,他们两人率先在条约里加入了保护基督教的保教条款,后为英法所效仿。为此,香港主教在给坎特伯雷大主教的信中写道:“大西洋两岸热爱基督教事业的朋友们都应当知道,他们应该多么感谢……卫三畏博士和丁韪良先生为中国传教事业作出的贡献。这使他们的名字与中国的基督教事业紧密相连。”<sup>[65]</sup>丁韪良自己则说:“这真是崇高而宏伟的景象——全球诸列强消弭信仰差别,共同举起盾牌,保护基督之教。”<sup>[66]</sup>

对于是否接受世俗的职位和工作,无论是马礼逊、郭士立,还是后来

的卫三畏等人,起初也是踌躇犹豫的。但他们逐渐认识到,参与这些活动是有助于传教的。马礼逊曾说:“必须记住的是,当人们从事一项事业时,方法或者说手段是达到最终目标所必须的。”<sup>[67]</sup>卫三畏也接受了担任外交职务“非但不会妨碍你的传教工作,而且会使你的传教活动更有影响力”的说辞。<sup>[68]</sup>丁韪良则是要“决心开拓比在北京街边教堂传道影响要更为广泛的领域”。<sup>[69]</sup>同时,他们都认为“本土教会尚不够成熟,必须依赖外国教士,必须有外国干涉使政府履行保护教堂及归依者的义务”,虽然这“难免引起一定程度的反感”。<sup>[70]</sup>从短期来看,这的确有利于他们拓展在华传教事业,但从长期来看,却无异于饮鸩止渴,因为他们的活动,把基督教与殖民侵略直接联系起来,造成中国人民对基督教的反感与对立。

早期来华的传教士,因其处境相似,经历相仿,目标相同,所以刚开始在传教事业上能够互相扶持,团结合作。只是,一旦中国大门打开,外部环境改变之后,这些差会和传教士之间的内部矛盾和冲突就日益凸显出来,直至走上各自为政的道路。

马礼逊在来华时途经美国,和美国公理会建立了紧密的联系,后来更担任美部会的永久通讯委员。正是在他的呼吁下,美部会最终决定向中国派遣传教士,并要求该会第一个来华的裨治文遇事多向他咨询商议。马礼逊回英国休假时,郭士立前去拜访,了解中国的情况。来华后,又多次专门造访,向他报告几次沿海航行的见闻,听取他的意见。郭士立最初在巴达维亚逗留时,麦都思给予了他在学习中文和向华人传教等方面很大的帮助。郭士立在脱离了荷兰传教会后,虽然没有加入伦敦传教会,却一直帮助照看其在东南亚的传教工作。传教士们还共同创建了最早的一批在华基督徒团体。马礼逊曾表示,早期的传教士“虽然来自不同的国家,隶属于不同的教会,在广州却能彼此相爱,联合一致,互相帮助,以推进在中国的传教事业”。<sup>[71]</sup>卫三畏曾与另外三个传教士“住在同一个屋子里,同一张桌子吃饭,站在同一个讲坛上,我们紧密团结,关系融洽”。1836年至1837年间,卫三畏接待了两个美国圣公会的“兄弟”后感慨地说:“我更愿意称他们是一对基督徒兄弟。我越来越不喜欢西方国家所使用的教派名称,在这里使用基督的名就足够了,也好得多……”<sup>[72]</sup>美国

长老会的丁韪良初到中国,住在美国浸会传教士约翰逊家,“后者的接待使我们有了宾至如归的感觉”。<sup>[73]</sup>早期来华传教士之间的紧密联系以及在上帝的召唤中所体验到的快乐,使他们对基督教事业有了一种开阔的视野,而“这是目光狭窄的国内传教会所看不到的”。<sup>[74]</sup>

但这样融洽和开阔的视野,却并不持久,在鸦片战争之后不久就分道扬镳了。这首先集中体现在“委办译本”圣经的翻译上。1843年,来华各差会传教士在香港举行联席会议,决定成立译经委员会,合作翻译圣经。但在会议中间,浸会代表与其他传教士就在“洗礼”一词的翻译上产生分歧,协商也毫无结果。在后来的翻译中,又在 GOD 和 HOLY SPIRIT 的翻译上产生了更大、更不可调和的矛盾。具有讽刺意味的是,当初关系最密切的两个差会,英国伦敦会和美国美部会的分歧最为尖锐,以伦敦传教会为代表的英国传教士多主张译为“上帝”,而以美部会为代表的美国传教士大多赞成采用“神”。在协商无法达成一致意见的情况下,“委办译本”的旧约不得不采取“上帝版”和“神版”两个版本,由各差会自行选择使用。在开始新约翻译后不久,译经委员会就被迫解散了。卫三畏评论说在这一问题上的分歧造成了传教士之间的疏远和冷淡,“在某种程度上已经危及到好几个教会及他们在海外的传教士的和平相处”。<sup>[75]</sup>

随着西方列强与中国签订不平等条约中保教条款的规定,来华差会和传教士日多且杂,他们的矛盾争执也更多了。1863年,卫三畏在北京目睹三个传教团体因纷争不断而徒劳无功后,遗憾地表示“管理独立进行传教的新教传教士是件不容易的事……他们几乎把所有的时间都用来和他们的同胞竞争,最终他们将不再愿意做当初想做的事情”,他更不止一次看到一些有希望的传教计划由于缺少合作而失败。<sup>[76]</sup>

门户开放之前,传教士几乎不可能在内地直接口传布道,门户开放后,又因传教士们对汉语掌握有限,布道时难得要领,使中国听众莫衷一是,收效甚微。直到1855年,在来华传教士中被公认为中文最好的卫三畏用汉语布道时仍没有足够的信心,“汉语是一种贫乏、讨厌的语言,即使我们能准确无误地使用它,我们也很难用它来准确简明地阐释和宣传一种新的教义。当这种语言出自一个受教育程度不高的外国人之口时,它

就成了完完全全的胡言乱语,只会招徕人们的嘲笑。用这样的语言来讲解我们的教义,对于我们的教义本身来说也是一种灾难”。<sup>[77]</sup>同时,中国民众对基督教多有隔阂,不知其为何物。为此,早期传教的另一个显著特点就是以翻译著述等文字工作为重点,以教育、医药、介绍西学为手段,拓展教务。

## 二、传教成果

开创时期的中国社会政治状况,以及传教士们的工作特点和重点,都决定了这一时期的传教成果,并不在于建立教会的数量和施洗华人信徒人数的多寡,而在于为基督教大规模传入中国进行铺路的准备工作。在早期来华的各欧美差会中,除了美国浸信会,其他差会都没有把建立教会和施洗信徒作为首要目标。伦敦传教会指示马礼逊的主要任务是翻译圣经和编撰字典;米怜来华是为了协助马礼逊翻译圣经,并在东南亚一带建立传教基地;美部会要求裨治文首先学习掌握中国语言文字,然后伺机散发传教书籍和传单,并搜集汇报有关中国的信息;麦都思和卫三畏都是作为印刷技师被派往中国的;伯驾来华主要是开展医药服务;而郭士立最初来华时还没有较为明确的目标和任务。

传教士初到中国,难以接触中国社会大众,便只能从他们的华人助手、雇工、仆佣等开始做起。中国最早的一批信徒就是从他们中间产生的。马礼逊、米怜等都要求他们参加每天及主日的祷告崇拜,由其带领祈祷、唱诗、讲经。这些人虽然不明白,也不大情愿,但他们以为参加这些活动是被雇佣的内容之一,也只能参加。1812年12月,马礼逊报告了经常在他住所聚会的11人名单,其中6人是受雇于他的中文教师、抄写员、仆佣等人,一个是和他交往甚密的容三德,其他的则是这些人的亲戚等。

另一方面,传教士也利用一切可能的机会向中国民众传教,但中国人对他们宣讲的内容一无所知,亦无甚兴趣,大多只是看热闹而已。卫三畏就苦恼地说:“你向他们讲解小册子和《圣经》上的内容,但是他们充耳不闻。他们只是默默地听着,当你停下来等他们回答你的问题时,他们会问你多大了,以及你从什么地方来。”<sup>[78]</sup>直到1850年,情况也没有什么好的改变,“我们的工作进展缓慢,有时难免令人信心不足……我们布道时



聆听的人极少,看笑话的人占多数,几乎所有的人都是一副无动于衷的表情。在中国人眼里,我们和其他外国人并无二致”。<sup>[79]</sup>丁韪良在宁波城中的教堂举行晚祷会,200个座位的小礼拜堂座无虚席,其中“大多数人是工匠和手艺人”,但他们与其说是来听道,还不如说是来听说书的,离开时啧啧说“这个故事真是比戏文还好看”。<sup>[80]</sup>而听伯驾汉语布道的听众则“是一大群等着上厕所小便的人”。<sup>[81]</sup>即便是中国传道人的布道传教能够吸引不少人,但实际也是收效甚微。梁发在广州博济医院传教3年半,参加他主持聚会的中国人有15000人次,但真心研究基督教的只有3人,受洗的则一个也没有。

因此,早期传教士直接归化中国人入教的人数并不多。马礼逊来华7年之后才施洗了第一个华人信徒蔡高。米怜在马六甲传教7年,只施洗了2名华人。伦敦传教会的中国差会成立25年,“共施洗10人人教”<sup>[82]</sup>,美部会“传教团的记录中直到1850年还没有皈依者。一个可怜的空白记录!”<sup>[83]</sup>据麦都思统计,1840年受洗的中国信徒总共不到100人。<sup>[84]</sup>丁韪良1850年初到中国时,据他掌握的资料表明当时中国基督徒仅有一两百名而已。<sup>[85]</sup>郭士立曾宣称他组织的福汉会有上千信众,但事实证明那如果不是个骗局,也是及其夸大其词的。

必须承认,早期中国基督徒的数量不多,素质也不高。他们中间的大多数或者是外国差会的中国雇员或传教士的助手、仆役等,或者是教会学校的学生。这些人中不乏真心皈依基督教者,但也有一些是为了其他利益或动机而要求入教的。如米怜在考察屈昂时,屈昂却问他如果入了“红毛教”,英国人是否会帮助他?这使得米怜认为他动机不纯,是想借此得到“一些世俗的利益或优势”,所以没有立即为他施洗。1858年,丁韪良在北京建立了一间小教会,人数虽然不多,却“各色人等都有”,而且“他们都是怀着各种不正确的动机加入的”。<sup>[86]</sup>根据他进一步的观察,当时的中国信徒中有“大量收入不足的下层官吏和饥饿的领俸禄者请求入会”<sup>[87]</sup>,他们或为结交洋人,或为混饭而来。他记录了一个教会学校的学生,起初表现非常虔诚,使得传教士对他抱有很大希望。但他却利用为总督作翻译的机会,巴结钻营,最后“退出了基督教,娶了两房妻妾,在内

地做起了县官”。<sup>[88]</sup>

传教士们对此也有清醒的认识。1817年,马礼逊在《中国传教10年回顾》中一面承认“我们想得很多,却做得很少”,“我们虽然有进展,但是却相当小”,另一方面,他又指出“现在我们拥有了相当丰富的对这个国家的了解,对中国人特性的认识,以及掌握了它的语言”。<sup>[89]</sup>鸦片战争之后来华的丁韪良则把早期传教士的工作比喻成在港口炸除危险礁石的工程,开始必须花费大量人力物力在水底深处的礁石根部钻上孔眼,埋上炸药。表面上看工程进展不明显,但等时间一到,炸药点燃,将在多年准备之后把整个礁石送入云霄,“许多现有的工作性质如此,其效果表面上看不到”。<sup>[90]</sup>

为此,早期传教士们更多地教育、医疗、出版、中西文化交流、引进西方现代科技等方面做出开创性的工作。

## 注 释

- [1] Eliza Bridgman edited, *The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman*, 转引自顾长声:《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》,上海:上海书店出版社2005年版,第19—20页。
- [2] 《中国丛报》,第4卷,第90页;转引自姚民权、罗伟虹:《中国基督教简史》,北京:宗教文化出版社2000年版,第6页。
- [3] 《中国丛报》,1834年12月,第363页。
- [4] 《中国丛报》,1835年1月,第406页。
- [5] 《中国丛报》,1836年2月,第449页。
- [6] 《中国丛报》,1840年5月,第270页。
- [7] Eliza Bridgman edited, *The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman*, 转引自顾长声:《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》,第34页。
- [8] *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, p. 69.
- [9] 该书1846年在广州重印,名《亚美理驾合众国志略》,1862年修正版在上海重印,名《联邦志略》。后来徐继畲编纂《瀛寰志略》、魏源编纂《海国图志》时都曾参考过此书。
- [10] *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, p. 72.
- [11] Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, London, Socie-

ty for Promoting Christian Knowledge, 1929, p. 218.

- [12] 姚民权、罗伟虹:《中国基督教简史》,第 17 页。
- [13] 姚民权、罗伟虹:《中国基督教简史》,第 19 页。
- [14] 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》,第 81 页。
- [15] Fairbank, “The Missionary Enterprise in China and America”, p. 42, 转引自《中国基督教百年史》,第 109 页。
- [16] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,桂林:广西师范大学出版社 2004 年版,第 7 页。
- [17] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 143 页。
- [18] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 63 页。
- [19] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 118 页。
- [20] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 122 页。
- [21] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 149 页。
- [22] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 156 页。
- [23] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 165—166 页。
- [24] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 158 页。
- [25] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 170 页。
- [26] 〔美〕丁韪良著,沈弘、恽文捷、郝田虎译:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,桂林:广西师范大学出版社 2004 年版,第 113 页。
- [27] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 174 页。
- [28] 王铁崖编:《中外旧约章汇编》第一册,北京:生活·读书·新知三联书店 1982 年版,第 95 页。
- [29] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 176 页。

- [30] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 178 页。
- [31] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 220 页。
- [32] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 285 页。
- [33] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 91 页。
- [34] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 285 页。
- [35] *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832&1833*, 第 152—153、282—310 页。转引自顾长声:《传教士与近代中国》,上海:上海人民出版社 1981 年版,第 30—31 页。
- [36] *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832&1833*, 第 151 页。
- [37] 汤清:《中国基督教百年史》,香港:道声出版社 1987 年版,第 103 页。
- [38] Medhurst, Walter H., *China, Its State and Prospects*, 第 366—375 页,转引自吴义雄:《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,广州:广东教育出版社 2000 年版,第 239 页。
- [39] *Chinese Repository*, Vol. 9, pp. 229—231, 转引自吴义雄:《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,第 241 页。
- [40] 顾长声:《传教士与近代中国》,第 53 页。
- [41] Arthur Waley, *The Opium War Through Chinese Eyes*, George Allen&Unwin, 1960, pp. 229—232, 吴义雄:《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,第 242 页。
- [42] Jessie G. Lutz and R. Ray Lutz, Karl Gützlaff roach to Indigenization: The Chinese Union, in Daniel H. Bays ed., *Christianity in China, from the Eighteen Century to the Present*, Stanford University Press, 1996, p. 273, 转引自吴义雄:《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,第 174 页。
- [43] 〔美〕费正清主编:《剑桥中国晚清史 1800—1911 年》上卷,北京:中国社会科学出版社 1985 年版,第 536 页。
- [44] 海恩波:《传教伟人马礼逊》,第 140 页;汤清:《中国基督教百年史》,第 103 页。
- [45] D. Gillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, Shanghai: Printed at the American Presbyterian Mission Press, 1907, p. 21.
- [46] Gammell, *History of American Baptist Missions*, p. 187, 转引自 Kenneth Scott La-

tourette, *A History of Christian Missions in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1929, p. 219.

- [47] *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, p. 85.
- [48] *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, p. 86.
- [49] 汤清:《中国基督教百年史》,第 111 页。
- [50] Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1929, p. 220.
- [51] *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, p. 99.
- [52] *Spirit of Missions*, Vol. 2, p. 146, 转引自 Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1929, p. 250.
- [53] 萧致治、杨卫东编:《鸦片战争前中西关系纪事》,武汉:湖北人民出版社 1986 年版,第 256 页。
- [54] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,桂林:广西师范大学出版社 2004 年版,第 100—101 页。
- [55] Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1929, p. 225.
- [56] Bridgeman, *Missionary Herald*, Vol. 40, p. 32, 转引自 *A History of Christian Missions in China*, p. 247.
- [57] *A History of Christian Missions in China*, p. 250.
- [58] *A History of Christian in China*, pp. 10, 12, 转引自 *A History of Christian Missions in China*, p. 248.
- [59] *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, American Presbyterian Mission Press, Shanghai, 1867, pp. v-vi.
- [60] [美]费正清主编:《剑桥中国晚清史 1800—1911 年》上卷,第 534 页。
- [61] 《传教精神》,1859 年 3 月,第 24 卷,第 148—150 页。
- [62] See Jack Beeching, *The Chinese Opium War*, New York, 1975, p. 61, 转引自吴义雄:《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,第 235 页。
- [63] [美]卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 106 页。
- [64] [美]丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,第 108 页。
- [65] [美]丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,第 121 页。
- [66] [美]丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,第 298 页。
- [67] [英]马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 202 页。

- [68] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 148 页。
- [69] 〔美〕丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,第 202 页。
- [70] 〔美〕丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,第 307 页。
- [71] 〔英〕马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 282 页。
- [72] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 43 页。
- [73] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 4 页。
- [74] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 43 页。
- [75] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 78 页。
- [76] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 238 页。
- [77] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 150 页。
- [78] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 34 页。
- [79] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 99 页。
- [80] 〔美〕丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,第 40 页。
- [81] 〔美〕丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,第 10 页。
- [82] 〔英〕马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,第 282 页。
- [83] 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,第 35 页。
- [84] Medhurst, *China*, p. 361, 转引自 *A History of Christian Missions in China*, p. 226.
- [85] 〔美〕丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,第 307 页。
- [86] 〔美〕丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,第 162 页。
- [87] 〔美〕丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,第 163 页。
- [88] 〔美〕丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,第 135 页。
- [89] Richard Lovett, M. A., *The History of the London Missionary Society 1795—1895*, Vol. 11, Oxford University Press Warehouse, 1899, p. 420.
- [90] 〔美〕丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,第 306 页。

## 第三章

# 不平等条约体系与传教浪潮

清政府的禁教政策在不平等条约体系的冲击下逐渐瓦解,欧美各国的基督教差会也在传教条款的保护下纷纷来到中国。自19世纪中叶以来,来华传教的浪潮逐渐形成,有组织的差传活动也得以渐次开展。本章即拟从分析传教条款的形成入手,并以此为背景考察各传教差会在华所开展的主要活动及主要传教区域。

### 第一节 传教条款:从有限弛禁到全面开教

鸦片战争结束以后,犹如闸门被打开,各国基督教传教差会纷至沓来,势如潮涌。究其原因,是不平等条约中的传教条款为传教活动提供了庇护和特权。

1842年签订的中英《南京条约》,其中不仅有割地、赔款、辟五口通商等使中国沦为半殖民地的侵略条款,还规定英国商民可在广州等五处居住通商,虽然清政府在条约中议定英商“不可妄到乡间任意游行”,“房屋和基地系准英国人租赁,英商不许强租”。<sup>[1]</sup>但是英国人和其他外国人还是利用这个条文在通商口岸划定居住区域,形成“租界”。<sup>[2]</sup>紧随着美国政府派特使加勒·顾盛(Caleb Cushing)来华谈判,在嗣后不久签订的中美《望厦条约》中,美国乃乘机要求凡《南京条约》中英国攫取的利益,“合众国(美国)应一体均沾”<sup>[3]</sup>,《望厦条约》首先将传教活动订入国与国之间的章约之中,规定美国公民在五口“或久居或暂住均准其租赁民房或租

地建楼,并设立医馆、礼拜堂”<sup>[4]</sup>,接着法国在同类章程中也制定了“法兰西人亦可以建造礼拜堂、医院、学房各项”,而且在同一款中还说“倘有中国人将法兰西礼拜堂等触犯破坏,地方官应照例严拘重惩”<sup>[5]</sup>,进一步扩大传教权和庇护传教事业。

第二次鸦片战争后签订的一系列不平等条约中,列入了对宗教宽容的条款。英国、美国、俄国、法国都在《天津条约》中要中国政府对所有传授、学习天主教基督教的人,“当一体矜恤保护,不得欺侮,骚扰”<sup>[6]</sup>，“地方官务必厚待保护”<sup>[7]</sup>,天主教基督教反而成为应该特加关照厚待的对象。

更有甚者,1860年英法等国趁进京换约之际同清朝廷在北京订立《续增条约》(通常称为《北京条约》),又一次勒索了土地、银两。中法《北京条约》第六款明确规定,对道光年间所充公的天主堂、慈善堂等应予赔还,由法国驻京官员转交给各处奉教之人。该条约的中文本还在此款句后,增添“并任法国传教士在各省租买田地,建造自便”一项规定<sup>[8]</sup>,这样的规定无异于给殖民主义国家的传教士在任何地方都有传教置产造堂的绝对自由权。有学者指出,这个增添是巴黎外方传教会传教士艾美(Louis Delamarre)在担任谈判翻译时私自加进的<sup>[9]</sup>,这说明当时某些传教组织或传教士,可以自己赋予自己种种传教特权,或者说可以将一些传教特权条文化合法化。著名传教士丁韪良曾称那场英法联军之战“震撼了整个大清帝国,使中国闭关自守围墙上的裂口豁得更大”。<sup>[10]</sup>可见这场战争,对中国历史影响之大,对传教士关系之深。

西方殖民主义侵略战争的成功对基督教的传教事业起着极大的鼓舞推动作用。一系列不平等条约的签订为传教士进入中国打开了大门,基督教在华传教活动明显地出现了一次高潮,据季理斐《基督新教在华传教百年史》(1807—1907年)一书中有关资料统计,自1807年英国伦敦传教会派遣马礼逊来华以后的一个世纪中,共有72个各式规模的欧美传教差会到中国传教,其中鸦片战争以前来华的有5个,占总数的7%弱,两次鸦片战争期间来华的有12个,占当时差会总数的16%;英法联军之后来华的传教组织有44个,占总数的60%。八国联军后的7年内有11个传



教组织派遣传教士来华,占17%。如果再稍作比较,不难发现,在新教传华的第一个世纪内,后半叶与前半叶来华的差会数目是3与1之比。后期有几个差会,例如挪威路德会、瑞典浸礼会、北美遵道会等,都是自身刚成立一年,甚至成立当年就派传教士来中国了,谁都想在传教大潮中争一席之地,分一杯鲜羹。

## 第二节 伦敦传教会

1841年伦敦会(London Missionary Society)结束了马礼逊发起的恒河外方传教会(Ultra-Ganges Mission),决定组织力量向《南京条约》所规定的五个开放口岸开展传教。马礼逊的儿子马儒翰(John Robert Morrison)还适时将英华书院从新加坡迁往香港。

1843年12月中,麦都思由比他年少15岁的雒魏林医生(William Lockhart)伴同首抵上海,他们抵沪的时间甚至比英国首任驻沪领事巴富尔还早。翌年,亚历山大·施敦力及其弟约翰·施敦力(Alexander and John Stronach)来厦门。稍后,米怜的儿子美魏茶(William Charles Milne)去了宁波,这是伦敦会最早登上开放口岸的几名传教士。广州虽然与香港近在咫尺,却因仇英势力强盛,反倒要至1847年合信医生(Benjamin Hobson)再次来华在广州创设诊所后,才开始有伦敦会的活动。

麦都思等在上海定居后,于英租界内置了一片地为根据地,民间乃称该地块为麦家圈,圈内包括后来定名的天安堂、仁济医院、墨海印书馆等。

雒魏林1838年东来,初在澳门传教施医。英军占据舟山时他随即在岛上创立诊所。鸦片战争后,他离舟山去上海创办医院。当时上海人视西医技术多奇迹,称他为社会栋梁之材。<sup>[11]</sup>1861年他再次来华时去北京设医院。1862年兼任英国公使馆医生。旧北京协和医院曾建有雒魏林楼。

施敦力两兄弟,鸦片战争前夕东来。先留居新加坡,后同去厦门传教,亚历山大·施敦力1850年设立英华书院,约翰·施敦力于1847年赴

上海从事圣经翻译。该事项告竣后他们回厦门,福建地区的伦敦会教堂多数是他两兄弟创建的。

合信比雒魏林年轻 5 岁,晚一年来华。在澳门时见少年容闳工作勤奋,介绍容闳进马礼逊学堂。1847 年他再次来华,此时前妻亡故,遂与马礼逊的女儿结婚。在广州的诊所后来发展为惠爱医院,第二次鸦片战争中医院被毁,他来上海任仁济医院医师。<sup>[12]</sup>1859 年回国。他写了许多关于解剖学、内外科、妇产科的中文著作,尤以《英汉医学词汇》一书最有名。

美魏茶在苏格兰一大学毕业后受派与麦都思一同翻译圣经,旋退出改与裨治文合译圣经,1856 年他脱离教会,两年后他再次来华先后任福州英领事馆与北京英公使馆汉文翻译,60 年代初死于北京。

另有理雅各(James Legge),法学博士,是位学者传教士,1839 年被派往马六甲任英华书院院长。1843 年去香港主持书院 30 年。60 岁退休返英后,牛津大学特为他设汉学讲座,他在那里执教直到去世。他居香港期间,在大鸦片商颠地等人资助下,又得中国学者王韬的帮助,将中国的四书五经翻译成英文。这套译本虽逾一个世纪,但仍被视为标准的译本,这是理氏对西方汉学的重要贡献。此外他还有《孔子的生平和学说》、《孟子的生平和学说》、《中国的宗教:儒教、道教评述及其同基督教的比较》等著作。只是因为他未入中国大陆,著述又多学术性,故其传教活动介绍不多。

鸦片战争后伦敦会派来更多传教士。1846 年慕维廉(William Muirhead)来上海,次年伟烈亚力(Alexander Wylie)为印制圣经而来沪,第三年艾约瑟(Joseph Edkins)抵上海,1855 年杨格非(Griffith John)偕韦廉臣(Alexander Williamson)同时抵华,这些人在对华传教事业中都很重要。慕维廉是上海伦敦会的继任负责人,在华 53 年。伟烈亚力 1860 年辞去伦敦会之职改任大英圣经公会在华代理人,他不仅精通数种欧洲文字,还研究满文、蒙文,著作有《满蒙语文典》、《中国文献记略》、《中国研究录》、《匈奴中国交涉史》和《怀念基督教传教士》等等。伟烈亚力还参与发起成立著名的上海亚洲文会,1877 年他因病返英前将所有中西文藏书售交亚洲文会图书馆,成为该图书馆的主要藏书。艾约瑟也是一位汉学家,

先随慕维廉去华北地区布道,1861年定驻天津设立伦敦会,后又去北京帮魏林开展传教工作,从此有了华北伦敦会。1880年艾约瑟被中国总税务司赫德聘为翻译,先后任职于北京、上海海关,著有《中国的宗教》、《中国的通货》、《鸦片史》、《中国在语言学中的位置》等介绍中国的书籍。杨格非1861年与慕维廉遍历华中各省,是基督教传教士中第一个深入内地的人,他最后定驻汉口,在两湖各地传教,有“街头传教士”之称。他又开办了不少福音堂,1899年创办伦敦差会书院(后称博学中学,英文即杨格非之名),自此有了华中伦敦会。华中伦敦会随即扩展至四川,成为伦敦会最大的一个区。杨格非还自译新约为汉文。韦廉臣来华两年后因病回国,1863年作为苏格兰圣经会代理人携其弟韦雅各(James Williamson)再次来华,韦雅各在去天津途中被盗贼杀害。韦廉臣长驻烟台,但他常去各地游历,著有《华北、满洲、东蒙旅行记》。他还是有苏格兰格拉斯哥背景的中国圣教书会的创始人。

伦敦会自1870年起还派出葛雅各(James Gilmour)从北京多次去蒙古,葛雅各去世后还为之作传记,称之为“蒙古传道者”,表明他们对这些边境地区的传教有浓厚兴趣。原来早在1817年,有位莫拉维亚弟兄会(产生于17世纪的新教小派别)的传教士斯泰莱勃拉斯(E. Stallybrass)得沙皇亚历山大一世特准去西伯利亚传布基督教,后来又有一位属同一教会者前去俄国,他们还翻译了蒙文《新约圣经》。但是1842年俄罗斯正教会议禁绝了他们的活动,所以伦敦会此时再作这方面的尝试,但是他们没有吸收到一个蒙古族信徒。

伦敦会的医药事业在其传教方针中占第二要位。<sup>[13]</sup>魏林与合信在广州开创医病传教,还在有些城市设麻风病收容所或医学校,他们所进行的医药传教在社会影响很大,在上海开办的仁济医院后来成为由上海英租界政府工部局出资、由伦敦会医生负责治疗的公益医院;伦敦会第二位华人牧师何福堂(进善)的儿子何启爵士成名以后曾斥巨资支持教会医院;广州惠爱医院内的第一位华人医生黄芬,是当年布朗从马礼逊学堂中选送至爱丁堡大学,学成归来的传教医师<sup>[14]</sup>;天津的传教士医生马根济(John Kenneth Mackenzie)治愈了李鸿章夫人的痼疾,马根济去世后李

鸿章特捐款在伦敦会大院内盖建马大夫医院以纪念他<sup>[15]</sup>；伦敦会在北京的双旗杆医院被义和团拆毁后，由华北传教士联合促进会筹款重造，以后华北各差会培养的医生，常派往此院实习或深造。<sup>[16]</sup>

英国伦敦传教会于 1927 年联合长老宗、归正宗和部分公理宗，将在中国的教会联合成立中华基督教会。

### 第三节 美国公理会

美国公理会 (American Board of Commissioners for Foreign Missions) 直译应该是美国国外传教理事会，原由英格兰公理宗教会创建于 1810 年，故常按宗派名之为公理会。但该宗派最早来华的几名传教士实系美国公理宗传教会所派遣，故着重称之为美国公理会，有些翻译采用英文名称中首先两字的音译简称美部会，也有按公理宗 (Congregation) 一词音义称之为纲纪慎会。

在中国门户开放前，美国公理会有近 20 位传教士奉派至南洋，因各种原因，其中的多数与 1842 年后的传教活动无缘，持续长久而知名的有裨治文、卫三畏和伯驾等。

鸦片战争前已经来华的公理会传教士于 1842 年集会香港，要求美国差会考虑新情况，增派传教士来华办学和开展文字布道，此后公理会先后在广州、福州、华北、山西等地区开展事工。

#### 1. 广州传教区(后称华南传教区)

原先已在新加坡的波乃耶 (James Dyer Ball) 和裨治文的亲戚裨雅各 (James G. Bridgman) 1843 年同至广州。波乃耶继承伯驾的医药传教。裨雅各于 1846 年由麦都思、梁发、裨治文三位中外牧师按立授与牧师圣职。他继续裨治文留下的《中国丛报》编辑和传教工作，直到 1850 年去世。<sup>[17]</sup>

广州公理会 1866 年起因几名传教士离职或去世不得不停顿 17 年。信徒转移给伦敦会等其他差会。1883 年公理会差会应美国加州华侨之请，派喜嘉理 (Charles Robert Hager) 偕华人信徒李三在广州、香港传教

施医。孙中山、陆皓东等近代民主革命先行者信仰基督教就是喜嘉理施的洗礼。喜嘉理还介绍孙中山就读于博济医院。孙中山原名孙日新,是伦敦会长老区凤墀为之改名孙逸仙。辛亥革命成功后喜嘉理特撰文《关于孙逸仙博士的回忆》发表于中西教会杂志。<sup>[18]</sup>1893年广州公理会易名为华南传教区。

广州公理会教会还分布于新会、佛山、香山、深圳等城镇。它在广州的女子寄宿学校创始于1896年,也很有名。

公理会的自养能力较强,在美国旧金山有一个名为“华人加州传道会”的机构,20世纪初,该传教会承担着公理会60%的传教费用。<sup>[19]</sup>

## 2. 福州传教区(常称美部会)

最早的公理会传教士詹森(Stephen Johnson)等二人,原在暹罗,于1847年经厦门抵达福州城外的保福山。若干年后此二人返美,此后又有摩怜(Colebrook Baldwin)、卢公明(Justs Doolittle)、夏查理(Charles Hartwell)等十余人陆续抵达福州。摩怜第二次来闽后编了闽语《英华字典》。卢公明编了两卷《华人的社会生活》,介绍中国的宗教、政府和教育,以及两卷《英华萃林韵府》,还开办2所男女学堂。夏查理在闽传教52年,并与他人合作翻译了福州方言的《新约圣经》。福州公理会于1857年才建立第一所教堂,并为6位信徒施洗,其中1名教员,4名学生,这些学生以后都当了传道人。

第二次鸦片战争结束后,公理会加速发展,1863年进入罗星塔及长乐县。柯为良(William D. Osgood)、惠亨利(Henry T. Whitney)两位医生于1870年和1877年分别在罗星塔和邵武开设医院,在邵武的教会曾遭受义和团冲击,但运动过后很快恢复并发展至光泽、泰宁、顺昌诸县,还越过省界进入江西黎川,后来成为中国布道活动有名的黎川示范区。<sup>[20]</sup>

公理会的书院工业部还出版了用闽语写成的有关算术、解剖、天文、地理的书籍,供男女书院学生使用,1906年统计时就已印出了121万页,这在当时也算是数目可观。

## 3. 华北传教区

该传教区包括直隶、山东和陕西三省以及河南、内蒙古的一部分。它

是公理会在华最大的一区,也是第二次鸦片战争后明显发展的区域。白汉理(Rev. Henry Blodget)夫妇 1854 年抵上海协助裨治文。1860 年白汉理随英法联军抵天津,先在军营中主持礼拜,后来占据一座观音庙进行布道。三年后公理会靠公使参赞卫三畏的帮助购地建堂,此时卢公明、江戴德(Layman Dwight Chapin)和山嘉利(Charles Alfred Stanley)都来天津。次年白汉理等到北京创业,白汉理 1873 年在北京灯市口以北的油房胡同建造了公理会会所<sup>[21]</sup>。山嘉利和白汉理几乎每天在布道所布道,江戴德负责 1 所学堂。1866 年又有马为力(Mark Williams)和富善(Chauncey Goodrich)从美国来直隶,他们分别转往张家口和通州。1869 年谢卫楼来华后,径直去通州办学。1872 年明恩溥(Arthur Henderson Smith)和博恒礼医生同时抵华,80 年代时,他们又分别去山东的庞庄和临清开创山东的公理会。

华北公理会传教士中有不少人出自耶鲁大学等美国名校,因此他们除一般布道、讲经外,还有些特殊的作为:白汉理费时十几年翻译《新约圣经》,江戴德写的《地理志略》被清政府采用为学校教科书。山嘉利坚持在清武农村传教,虽受义和团冲击,1904 年仍回清武,直至 1910 年去世。马为力夫妇在张家口传教 34 年,从 1881 年起在自己家里创办女子寄宿学校,1900 年后调往山西太谷县,义和团事变后著有《庚子逃生记》一书。富善曾担任华北协和大学教授和神学科主任,他用了 29 年时间将圣经译成蒙文,还著有《富善汉英字典》及《官话萃珍》等书。谢卫楼更是著名传教士之一,他创办了通州高级中学并任校长,该区的公理会传教士几乎都执教该校。1902 年秋在其他差会参与下,该校升格为华北协和大学,谢卫楼是首任校长,他除了与富善合译文理译本的圣经,还著有《万国通鉴》、《理财学》、《伦理学》等。<sup>[22]</sup>明恩溥在庞庄传教期间还兼任上海《字林西报》通讯员,庚子年后他辞去传教职悉心写作,直到 1926 年回英国,著有《中国的文明》、《中国的特色》、《中国农村生活:社会学研究》、《中国的社会进步》、《汉语谚语俗语集》和《今日的中国与美国》等。博恒理著有医书《省身指掌》,1883 年他用出售卫三畏所著《汉英拼音字典》版权所得的款项,在通州创办了一所医院,吸引了成千名病人,据估计该院在创办

的前 25 年中,约有 32 万人就诊,施行外科手术在 10.2 万次以上。该医院还在附近数百里范围内设了 7 个农村防疫所。<sup>[23]</sup>博恒理的儿子博晨光(Lucius Chapin Porter)也是传教士,在美国大学毕业后返华,历任通州协和大学教授、燕京大学文理科主任、哈佛燕京学社干事等,著作有《中国对基督教的挑战》等书。

#### 4. 山西传教区

美国公理会奥伯林神学院高年级学生常常组成奥伯林队(Oberlin Band),模仿中世纪的修道士去国外传教。1881 年,10 余位队员选择时遭饥荒的中国山西省为目的地,在教师史汀生(M. L. Stimson)带领下来到山西太谷县,第二年又有艾特阿(I. J. Atwood)和丁家立(Charles Daniel Tenney)相继到山西辽州和榆社。<sup>[24]</sup>因此 1883 年公理会有了山西传教区。最初他们计划兴建一所学校,随后又放弃该计划而采用通常的传教方式。以太谷为中心向清源、辽州等地扩展。丁家立在山西传教 4 年后,辞职去天津担任李鸿章的英文教师,同时在天津设中西书院,一度还兼任美国驻天津副领事,义和团动乱前夕出任北洋大学总教习。八国联军时德军占了北洋大学校园,战后丁去德国交涉此事,获得一笔偿金,他以此偿金扩展了大学建筑。1906 年清政府派他担任中国留美学生总监,两年后美国政府派他为驻华公使参赞,第一次世界大战后还代理公使职务,直至 1921 年退休,他完全成为替美国政府效力的政客。

山西公理会的传教士都来自奥伯林学院。1886 年继太谷之后,公理会以汾州为第二个传教中心,向西行直达黄河边的永宁州柳林镇。

庚子年的义和团动乱中,山西是重灾区,传教工作被摧毁,到 1905 年后才渐有恢复。孔祥熙是山西太谷人,他在公理会信教,后去耶鲁大学留学,回国后在家乡仿教会学校模式创办了有名的铭贤学校。<sup>[25]</sup>山西公理会在汾阳另办有铭义中学。

传华的美国公理会在 1920 年召开总议会。此时华南传教区和福州美部会所属教会大多已与伦敦会、长老会等宗派联合成立了中华基督教会,只在教堂名称上加称中华基督教会公理会堂。而华北传教区和山西传教区则另行组合成华北公理会。下分天津、保定、北京、德州、临清、汾

阳、太谷等 7 个众议会。

#### 5. 雅礼传教会(Yale Foreign Missionary Society)

该会属于美国公理会差会,成立于 1901 年春,是耶鲁大学的两名毕业生发起,由耶鲁大学师生和校友集资组成的在中国办学传教的差会,该会最初拟去华北,但当时已在湖南传教的 13 个差会却一致邀请传教会来长沙开创高等学校。

1902 年秋,康本德(Lawrence Thunston)夫妇等首度来华。不久又有毕海澜(Harlon Page Beach)再度来华协助,原在山东的长老会传教士路义思(Henry Winters Luce)也参与,英国政府拿出辰州教案的部分赔款,于 1904 年在长沙郊外开办了雅礼医院(Hospital of Yale-in-China),当初只有一男一女 2 名医生,由耶鲁大学毕业生胡美(Edward Hicks Home)任主任医师。他 1920 年回国任雅礼传教会总干事,1923—1926 年任湘雅医学院院长,著有《一个美国医生在中国的生活》和《中国式医学》等书。康本德于 1904 年去世。其妻子康本德夫人曾三度来华,致力于金陵女子文理学院的创办与主持。

### 第四节 安立甘宗差会

安立甘宗是因英国主要民族盎格鲁族而得名,后成为英格兰的国教。在华宣教的差会都来自英国及美国、加拿大或英国殖民地国家的教会。在中国名为圣公会。

该宗派有 4 支差会在华传教,分别属于英国、美国和加拿大。习惯上就冠以不同国籍分别称之。

#### 1. 英国圣公会(Church Missionary Society for Africa and the East)

其全名应该译为向非洲及东方传教会。英文简称为 C. M. S.,一译行教会。初创于 1799 年。

##### A. 华中传教区(Mid-China)

鸦片战争结束后该差会设立了价值 6 000 英镑的中国宣教基金。<sup>[26]</sup> 1844 年有四美(George Smith)和麦克开拉启(Thomas McClatchie)两位传



教士首赴上海。三年后又由陆赐(William Armstrong Russell)等人来中国。四美曾多次率团考察中国沿海口岸,写了《1844、1845、1846 各年代表大英安立甘宗调查访问中国各设领事馆城市及香港和舟山诸岛记事》一书,嗣后该会即按该书所示而发展。1849 年四美再度来华担任香港维多利亚教区主教,成为该会在远东的领导人。麦克开拉启在上海传教 30 多年,他对儒学情有独钟,研究《易经》、《礼记》等书,1882 年退休。

圣公会在上海建有一座著名的圣三一堂,它起初是为专供英侨礼拜而建,1847 年建成后,因质量低劣而毁于风暴。后得英租界当局的支持,1862 年英商电话公司捐资重建,并请英国著名教堂建筑师斯科特督造,新堂奠基礼上有英军义勇军乐队演奏。堂内装有欧洲大教堂才装备的大型管风琴。它是远东最高级的英国教堂,1875 年升格为当时所属“北华教区”的主教座堂,并归维多利亚教区直辖。1926 年英王太后薨,此堂还举行过追思礼拜。第二次世界大战时英国势力撤离,该堂渐趋颓坏。上海解放后又拖欠高额房地产税。代管业主英国侨民乃于 1953 年将教堂及其办公楼上交上海市人民政府。政府鉴于这是著名教堂,发还给全国三自爱国运动委员会筹委会。三自筹委会又转拨与中华圣公会。<sup>[27]</sup>

陆赐等二人在浙江宁波传道。约 10 年后,差会又派包尔腾(John Shaw Burdon)等人去杭州、绍兴开辟传教区,后因太平军起义而放弃,包尔腾转赴北京,担任同文馆英文教习和英驻华使馆的牧师。同时参与圣经翻译,1874 年再出任香港圣公会主教 20 余年。

英国圣公会有一家庭中 4 人都与华中传教区(后称浙江教区)有关。他们是慕稼谷(George Evens Moule)、慕雅德(Arthur Evens Moule)两兄弟及子侄辈慕阿德(Arthur Christopher Moule)、慕华德(Walter Stephen Moule)两兄弟。慕稼谷 1858 年起在宁波、杭州传教。后差会决定以杭州为该会在中国的第一个宣教中心,向浙江北部的诸暨、台州、奉化、余姚等城市扩展。1880 年慕稼谷升任为安立甘会华中教区主教。其子慕阿德出生于杭州,后赴山东传教,他是英国剑桥大学毕业的建筑师,修建教堂是其专长,他还写作了《一五五〇年前的中国基督教史》和《马哥波罗游记校注》等著作。慕雅德来华之初也在宁波传教,1878 年起主持杭州

圣公会教务,后转赴上海。写了一批回忆录和论述中国民族的著作。他的儿子慕华德则担任宁波有名的三一学校校长 30 余年。

### B. 福建传教区(后称福建教区)

1850 年上半年英国圣公会曾派麦高(Francis McCaw)等两名牧师来福州,定居福建乌石山庙内,但 10 年之久竟无一个中国人信教,差会曾打算放弃福建而集中精力于浙江。60 年代初又派来胡约翰(John R. Wolfe)等两人,他们不断受到当地居民反对,其中一人行医,才得立足,后香港教区陆续派人在附近设诊所或救济站,扩大传教影响。此后 50 年教会逐渐向福清、兴化、古田、建阳等府、县扩展,1871 年按立了手艺人王克德为中国牧师。也有近 10 位英国教士殉教在各自岗位上。

该区传教士注重教育工作,因为福建方言复杂,几乎每个传教点都设有男童或女童学校。仅福州就设立了供膳的男、女初小各 1 所,女子学校 1 所,男童高小 1 所,还有 1 所盲人学校和 1 所神学校。

医药工作方面,有 8 所设备较全的医院或诊所,绝大多数兼收男女病人,许多诊所开始是替信徒戒鸦片烟,以后逐渐发展起来。此外还举办育婴院、麻风院各 1 所。

该教区一直归香港维多利亚教区管辖,1906 年成为独立教区。

### C. 华南传教区,包括广东和香港(后称港粤教区)

鸦片战争前曾有史丹东(Vincent J. Stanton)潜入广州,被捕系狱 4 个月。战争后他重来香港,任英国领事馆牧师,1850 年创办了圣保罗书院。<sup>[28]</sup>1861 年四美从上海到香港,先担任圣保罗书院院长,随后他向差会要来斯特林格(J. Stringer)任书院牧师,还按立罗心源为第一任华籍牧师。他的后继主教包尔腾也按立了邝日修为华籍牧师,这两位中国牧师都是在澳大利亚淘金后告老返乡的工人。两个在英属殖民地出卖劳动力的华人,回原籍后却被传教士选中为传福音的助手。<sup>[29]</sup>

鸦片战争后,广东人民继续组织三元里平英团,不准英商进城,英圣公会不敢入城传教。直至 1862 年才派遣斯特林格从香港进广州英租界布道建堂。又过了 10 余年,因为签订了《中英烟台条约》(一称《芝罘条约》),殖民侵略加深,传教活动才在靠近港澳的北海、增城等地发展。广

东西部的廉江、肇庆等县都是 19 世纪末传入的,有几位女教士开办织花边或识字活动吸引妇女信教。至 1910 年左右,广东省有 5 处建立了圣公会教堂。

该传教区的主教均为英国传教士,如四美、包尔腾、霍约瑟(Joseph Charles Hoare)等,他们都是先在大陆掌握内地情况,升任主教以后不仅主持港、粤,还统管其他教区。

#### **D. 华中传教区(Central China)(后称桂湘教区)**

桂湘两省的圣公会势力很小,至 19 世纪后期,广西主要集中在桂林,湖南集中于永州。

英国差会决定开辟华中传教区,1899 年差遣斐乐义(Lewis Byred)牧师夫妇经由南方进入广西,他们经过长途跋涉,第二年才抵桂林,二人对广西情况知之甚少,语言又不通,因持旅游护照,官方不准他们定居,他们只能在桂林东门租一客船栖息河边,白天在城内行医,招徕一些听道者。当年 10 月租到一幢“闹鬼”民宅,又请到一位回民任口译,才上岸布道。这位回民后来也受了洗礼。

1902 年英国圣公会传教士奚利得(F. Child)和赖德(Laird)从桂林北进。同宣道会合作,于 1903 年抵永州(零陵),这两城都属山区贫瘠之地。信徒始终极少,据统计,7 年间两地共有 21 人受洗。

#### **E. 华西传教区(后称西川教区)**

因传教区在四川省之西及西南部分接近西藏一隅,故用此名。

在浙江杭州的该会传教士贺施白(J. H. Horsburgh)牧师,1889 年返英休假时,向差会提出进四川传道,为保证安全,还提出与中国内地会合作。两年后的秋天,他率领了 15 名平信徒(其中 5 名属中国内地会),一同向四川进发,半年后抵达保宁县。他们首先遇到的困难是官府的阻挠,每进县城,传教士不能租屋,只能借住小客栈,在客栈内或路边小径布道。直到 1894 年,两位女教士在潼州的客栈后面租到两间小屋,贺施白也在中坝场租下了可以作布道所的房屋,传教士们于是积极向绵阳、新都等中小县城推进。中国内地会也派来了新的传教士,工作稍有起色。

当时远在 3 000 多公里之外的杭州穆稼谷主教不可能管辖西川。

1895年在坎特伯雷大主教同意下,请中国内地会的川东区监督盖士利(William Wharton Cessels)出任英圣公会西川教区首任主教,常驻保宁。贺施白则任教区干事,但他于1899年脱离了差会。义和团运动中虽然西川也反复遭乱,传教士撤往上海,但时过境迁,四川总督岑春煊优待传教活动,差会得以在绵阳、安县等城内建教堂,1903年传教势力还扩展到德阳、中江甚至松潘等接近藏民地区。该教区在绵阳设有小学。

## 2. 英国安立甘会(Church of English Mission, North China)

该差会英文简称为C. E. M.,由海外广传福音会(S. P. G.)资助的圣公会差会,教内或称S. P. G.,传教区域为华北教区及山东教区。

### A. 华北传教区

鸦片战争结束后,海外广传福音会就资助香港外国人的教会事工。1863年该会派史图华(J. A. Stewart)携巨款抵北京,麦克开拉启和包尔腾等先后与他一起翻译出版圣经及《公祷书》等圣公会用书。数年后史图华回国,海外广传福音会改为连续5年的经费支持。所以英国安立甘会认为它于1863年起就参加对华传教,而且S. P. C. K.也给予充分支持。而英国圣公会则坚称是包尔腾去北京开创了华北传教区,现在看来前说是不正确的。

安立甘会在1869年又增派传教士到河北永清,又从永清逐渐传向河间等地。有位传教士医生培养了3名当地护士在永清开展医药工作。

### B. 山东传教区

19世纪70年代初,安立甘会派遣伦敦的斯科特(Charles Perry Scott)副主教,携另一牧师抵山东烟台,得到山东长老会倪维思(John Livingstone Nevius)的热情接待与支持,开创了山东传教区。

19世纪70年代后期华北连年大饥荒,中国各地的传教士都投入募捐赈灾活动,募集款项达10万英镑以上,华北的斯科特、华中的慕稼谷、陆赐都是这项活动的积极参与者。

斯科特等两位传教士1878年在泰安设立传教站,虽受饥谨动乱,但灾后仍得恢复,1889年还为2名皈依者施洗,他们又分别在1893年扩展到平阴和祁州。1903年斯科特调往朝鲜,而山东则祝圣了斯科特和艾立

法(Geoffre Drunford Iliff)两位主教,并且与华北传教区分开,成为山东传教区。

### 3. 美国圣公会(American Protestant Episcopal Church Mission)

该会在20世纪前有上海、汉口两个传教区,后发展为江苏、皖赣、鄂湘三个教区。

美国圣公会差会于1835年派出韩森(F. R. Hamson)及洛克武(H. Lockwood)两人赴广东,指示他们以中国为传教区,但当时他们未能进入中国,只能在南洋一带居留。鸦片战争期间,文惠廉曾随侵略军到厦门,1844年他回美国取得博士学位并被祝圣为中国传教区主教。第二年有3对传教士夫妇及数名单身女教士约10人随同文惠廉至上海。起初他们企图去烟台及北京开辟工场,但不久都撤回上海。决定以长江中下游为发展地区。

#### A. 上海传教区(后称江苏教区)

文惠廉等先在上海县城内租屋布道,并于1846年开设男童学校。1850年时有位来自波士顿的美国商人在虹桥附近捐赠一幢民宅,文惠廉就命名它为基督堂,并派同来的帅利(E. W. Syle)夫妇主持该堂教务,自己则筹划扩大传教区。他又委托同来的女教士左埃玛(E. G. Jones)开办文纪女校。基督堂内第一个受洗的中国信徒黄光彩,原是文惠廉在厦门时的随从,文惠廉返美时他也随去美国受了3年西方教育,回国后返原籍厦门,但不久又来上海投奔文惠廉,1863年被按立为牧师,成为美国圣公会的第一位中国牧师。他的妻子是文纪女校的第一批毕业生。他们的女儿黄素娥后来嫁给圣约翰大学校长卜舫济(Francis Lister Hawks Pott),儿子黄佐庭则是1900年成立于上海的中国基督教青年会首届会长,所以堪称中国青年会界的耆宿。

基督堂早期受洗的信徒中还有一位名颜永京的青年,后来也被按立为中国牧师,还担任圣约翰书院院长,曾最早将西方心理学介绍到中国。1885年,他与唐景星等士绅联名向上海英租界殖民当局抗议“不准华人进入外滩公园”的种族歧视。1894年他作为中国禁烟同盟主席赴英国控诉鸦片贸易之害,终于促成了中英逐年减运鸦片协定。当时光绪皇帝要

学英语,1898年颜永京曾被推荐,但他因体弱年老而未允承。<sup>[30]</sup>他的一个儿子即晚清以来活跃在中国社会政治舞台上的颜惠庆。

1858年起,美圣公会传教士溯长江向内地发展,从苏州、无锡、安庆、九江直到汉口等地。其中传教士惠廉士(Channing Moor Williams)从中国去日本,被祝圣为中国—日本传教区主教,常驻东京。1877年圣公会在美国另外祝圣施约瑟(Samuel Isaac Joseph Schereschewsky)为中国主教。

施约瑟是犹太血统的立陶宛人,童年受犹太拉比正规教育,24岁时赴美后改信基督教,加入过浸会、长老会等,最后归宗圣公会。他阅历丰富,擅长多种语言文字,而且性格坚强。他决意在上海开办高等学校,1878年将文惠廉时代设立的培雅和度恩两所书院(后者是神学校)合并,创办了圣约翰书院。该院在20世纪初升格为圣约翰大学。大学内的圣约翰礼拜堂被差会批准为美国圣公会的主教座堂。施约瑟1881年因病瘫痪,还借助打字机单手校译中文旧约圣经。<sup>[31]</sup>

上海传教区在1906年还办了同仁医院,是当地较有名的医疗机构。

#### **B. 汉口传教区(20世纪上半叶划分为皖赣教区和鄂湘教区)**

1901年在美国旧金山举行的美国圣公会总议会议决,将汉口另立为单独的传教区,并祝圣殷德生(James Addison Ingle)为主教,但是2年后他就去世了。1904年由吴德施(Logan Hurbert Roots)继任主教,他任主教30余年,直到1938年退休返美,在华时与中国共产党多有交往。周恩来通过他向世界宣传共产党领导的抗日战争。<sup>[32]</sup>

汉口传教区地跨湖北、湖南、江西和安徽四省,是文惠廉及其儿子小文惠廉(William Jones Boone Jr.)悉心擘划的,然而开创这些地区教会工作的,多半是中国传道人。如有位中国执事1901年就去九江传福音了,而美国教士是1905年进驻和定居九江的,沙市由当地一名中国信徒主持礼拜多年,长沙也同样如此,1902年6月就有中国传道人在那里购地建堂,3年后,即1905年10月才有恒廷敦(D. T. Huntington)入住沙市兼辖长沙。当时长沙有位信教教师王正廷(他父亲是宁波圣公会王有光牧师),1906年去日本留学时,教会给他部分资助,要他与当地的圣公

会及基督教青年会取得联系,利用业余时间在北京的中国留学生中开展基督教工作。后来他组成中华留日学生青年会,任总干事,并且因此结识孙中山,加入同盟会。回国后他历任中华基督教青年会全国协会总干事,参议院副议长、国务总理、外交部长等职,成为亦教亦政的著名“双栖”人物。

汉口传教区自 1869 年至 20 世纪初这段时期内,在安徽、江西、湖南、湖北等 19 个县开设了教堂。

汉口传教区 1871 年开办了文华书院,1924 年因有其他宗派加入而重组,改名为华中大学。还在武昌办了女子寄宿书院,学生几乎都来自基督徒家庭。1906 年又与其他宗派合办西医学校。同时办有 1 所神学院,专门培养圣公会教职人员。19 世纪 90 年代在安庆和武昌都开设了医院。

#### 4. 加拿大圣公会(The Canadian Anglican Church Mission)

河南是加拿大圣公会在华的唯一宣教区。开封为中国的历朝古都,民众对基督教无甚好感,直到 1902 年城门上还挂着“禁止出售圣经”的布告。<sup>[33]</sup>最早进入开封的是加拿大传教士怀履光(William Charles White),怀履光 1897 年来到中国,先是作为英圣公会的传教士在福建省建瓯传教,1909 年回加拿大被祝圣为主教。1910 年怀履光夫妇二人乘绿呢大轿进入开封府城,到开封后,在内地会传教士医生的帮助下,租到一所民房开堂宣教,同年年底,购得约 100 亩土地着手建造教堂、学校等,人称差会大院。同时租了 3 间铺面创立阅报社,由几位从福建随来的中国信徒协助,向进屋阅报者传教。1913 年时圣公会已有房屋数十幢,怀履光本拟在开封犹太教会堂的遗址上建“三一教堂”,但因犹太人索价太高而未果。此时圣公会在开封创立了男、女小学各 1 所和 1 所医院、1 所孤儿院。小学内开展“童子军”训练,中国童子军协会河南省分会即设在差会大院内。怀履光还担任“国际反鸦片协会河南分会”会长。

1912 年初河南主教区召开第一次大会,按立福建来豫的魏亦亨为副牧师,翌年升为牧师。他是河南圣公会第一位华人教职人员。第一次大会还决议发展商丘宣教事业,派出曹姓教士前往。他与当地居民交往,半

年之后即购置房屋成立“救主堂”。同年得加拿大多伦多市圣保罗堂的捐款,建立了圣保罗医院。

怀履光在河南教区工作中推行“中国教徒接管教会”<sup>[34]</sup>的方针,使河南圣公会取得较快发展。他自己对中国古代文化有兴趣,常与郭沫若、董作宾等通信讨教文物知识。<sup>[35]</sup>他也收罗了不少历史文物运往加拿大。其著作有《洛阳古墓考》、《中国古代甲骨文化》、《中国的犹太人》等等。

## 第五节 长 老 宗

### 1. 美国北长老会(Presbyterian Church in the U. S. A. [North])

早在1812年美国长老会曾与公理会合作从事海外宣教。1831年该会总议会决议说:“长老会教会系一传教差会,其目的是要全世界皈依基督;教会的每个成员应使这传教会满有活力。”<sup>[36]</sup>1837年组成的长老宗海外差会宣称他们“经常注视并为中国的开放祈祷”。鸦片战争前的1838年差会曾派遣2名传教士携妻来华,然而他们只能在新加坡向当地华人传教。沿海口岸开放时,1人去世,1人回国,都没能进中国。

#### A. 华南传教区

五口通商中厦门比广州先开放,因此1843年传教医师赫本(James Curtis Hepburn)首先在厦门传教和设立诊所,赫本夫妇后来转赴日本,与其他传教士合译日文圣经,编写日文《圣经字典》等。他同日本《东京日日新闻》记者岸田吟香合作,将日本假名拉丁化,被称为“赫本式的创始人”。当时日本无印刷条件,不能推广。他们乃同来上海,在长老会开办的美华书馆印刷出版《和英语林集成》<sup>[37]</sup>。

1847年起哈巴安德(Andrew Patton Happer)等6人先后进入广州。哈巴安德毕业于宾夕法尼亚医学校,来华后边行医边布道,直到嘉约翰(John Glasgow Kerr)1853年来广州专职行医,哈巴安德才转向教育及出版活动。他曾将新约圣经译为粤语,主持圣教书会,又于1884年回美募得10万美元,在广州创立了格致书院(庚子年后易名为岭南学堂,为岭南大学的前身),自任监督,只是他办学不久即因病回美。嘉约翰1898年在



广州开设了中国第一座疯人病院,前后在华计 44 年,死于广州。生前写了 32 卷有关中国医药方面的书籍。

这些传教士还创办了男童、女童小学,有的供膳,有的先设在澳门后迁到广州,那夏理夫人(H. N. Noyes)还开办了真光女子神学校,富利敏夫人(M. Fulton)办了女子医学校,但因广东反洋势力较强,传教成绩有限。19 世纪 80 年代起,传教势力逐渐向桂平、连州等内地展开。

1881 年耶柔米逊(C. C. Jeremiassen)登上海南岛,以施医赢得当地民众的信任,深入琼州的海口等地传教,在海口设有供膳宿的学校、医院,甚至有一个简单的印刷所。

### B. 北华(江浙沿海)传教区

1844 年 24 岁的麦嘉谛(Divie Bethune McGartee)医生传教士来到宁波。稍后,娄理华(Walter Macon Lowrie)等也从澳门来宁波。

长老会在宁波的传教和教育事业都有一些特点。教会 1845 年开办的男童寄宿学校,后来成为之江大学。当时有位家财颇丰的英国妇女艾德赛(Mary Ann Aldersey),被传教工作所吸引,先去爪哇办学,鸦片战争结束时她从南洋来华加入长老会办女童学校<sup>[38]</sup>,该校后来成为弘道女中。长老会的第一批中国信徒中有不少人深入浙江内地传道,还有些人参加美华书馆,后来又独立出来,创办了商务印书馆。

麦嘉谛在华 28 年,其间还担任美国驻宁波领事和驻上海副领事,他于 1872 年去日本东京帝国大学教授法律和博物学,卸任后在东京长老会工作。此时期清廷聘他为中国驻日本使馆参赞。他一生写了 33 篇有关中国博物学的论文,都发表在著名的亚洲文会会刊上。他是位博学多能的中国通,1900 年死于北京。

麦嘉谛曾抚养一名不满 3 岁的宁波女孩金韵梅,她 8 岁时随麦嘉谛夫妇到日本,少年时熟练日文和英文,1881 年她被送入著名的纽约女子医科大学。由于勤奋钻研,4 年后成为第一个毕业于美国医学院的中国女留学生。她多次在美国医学杂志上发表论文,盛名医学界。1888 年金韵梅为报效祖国,先后在厦门、广州、成都等地开诊。1908 年出任天津妇科医院院长兼天津医科学学校校长,金韵梅还热心公益活动,辅导孤儿院,

支持燕京大学社会部的农村实验工作等。<sup>[39]</sup>

1844年来宁波的娄理华,父亲是美国参议员、差会的名誉干事,曾亲自规划对华传教活动。娄理华按照差会部署,从巴黎采购了数千汉字字模,在宁波筹设印刷机构,后来再迁上海,该印刷所即为美华印书馆的前身。娄理华为印制圣经,1847年奉调来上海。当年8月返回宁波时,他取道陆路去浙江乍浦,乘船穿越杭州湾时途遇海盗,财物被劫,人被抛后失踪于大海。<sup>[40]</sup>

北美长老会在上海的工作,因娄理华遭不幸和太平军东来受阻多年。1850年克陞存(Michael Simpson Culbertson)等二人去上海。克陞存毕业于美国西点军校,当过炮兵少尉,后又从普林斯顿神学院毕业,按立为牧师。他从宁波去上海主要是代表美国长老会参与旧约圣经翻译委办会的译经工作。

1854年娄理华之弟娄理仁(Reuben Lowrie)携妻去上海,此后数年又有梅理士(C. R. Mills)等传教士前来,才真正开始长老会在上海的工作。他们先设立男校、女校各1所,对学生传教,建立教堂,即清心中学、清心女中及清心堂(上海第一长老会堂)。1860年娄理仁去世,差会调来范约翰(John Marshall Willoughby Farnham)主持教育,他还担任中国圣教书会干事,热衷于文化教育。

长老会的费启鸿(George E. Fitch)也有一定的知名度,他1870年抵沪后,即去苏州等地开创江苏省的长老会堂。1887年回上海担任美华印书馆督办,创导主日学的传教方法。他去世后上海长老会于1928年建鸿德堂(又称上海长老会第二会堂)纪念他。

基督教传到宁波10年后,有几个宁波信徒将福音传进了杭州。又过三四年,丁韪良、倪维思等来到杭州,在杭州开办了英华书院(之江大学的前身)。长老会的重心也从宁波转移来此。丁韪良在谈判《天津条约》时期,被美国首任驻华公使列卫廉聘为翻译,参与起草条约。1863年离杭州赴北京传教,6年后出任同文馆总教习,讲授国际公法。京师大学堂成立后他又被聘为总教习。义和团运动后,他回到传教岗位。1916年死于北京,著有《万国公法》、《中国人的教育、哲学和文字》、《天道溯源》、《花甲

忆记》和《北京被围》等,尤其后三种更为著名。

### C. 山东传教区

倪维思等 1861 年到登州,麦嘉谛等 1862 年抵烟台,为美国北长老会传入山东之始。

倪维思旋即也转赴烟台。他在山东传教的 22 年中,悉心向当地农民推广欧美的葡萄、苹果、梨、梅等水果良种,传授培植技术。青岛张裕记的葡萄酒,就是采用他所培育的葡萄品种酿制,百余年后仍留誉当地。倪维思的这种边传道边帮助农民致富的传教方法,成绩卓著,被誉为另一条传教路线。

著名传教士狄考文(Calvin Wilson Mateer)于 1863 年抵达登州,他设立文会馆,在学童中传授代数、物理等西方科学,开山东风气之先。

发生在 19 世纪 70 年代末的大饥荒,大大促进了传教,由于教会赈灾或培训职业等,成千上万的人加入教会,长老会除设医院、办学外,还在烟台设神学校,由郭显德(Hunter Corbett)主持其事。但是在德国攫取胶东半岛以后,美国长老会在那里的事工也被德国的差会组织取代。

1895 年以后,美国长老会致力鲁西工作,1905 年将登州文会馆迁往潍县,并与英国浸礼会合办为广文学堂(齐鲁大学的前身),由柏尔根(Paul D. Bergen)主持。同时把基督教传入临沂、费县、临淄、济宁等处。

### D. 北京传教区

它是 1887 年由山东传教区划分而来,第一位去北京的传教士是惠志德(John Wherry),他是圣经汉译深文理(更古汉语形式)委员会的主要成员,与公理会的谢卫楼(Devello Zelotes Sheffield)合作译成了《新约深文理》。长老会在北京也分别创办男女学校、男女医院各 1 所。

原先在上海开创长老会的娄理仁去世后,其妻子于 80 年代携子、女各 1 人再度来华,他们 3 人在保定府开创长老会。此后又从北京调来戴乔治(G. Y. Taylor)、何奇(C. V. Hodge)等支持工作。1898 年还传至顺德府。

山东、北京两传教区在义和团运动中,都蒙受很大损失。

美国北长老会在 19 世纪还有湖南传教区和江安传教区,分别在湘

潭、衡阳、辰州、南京、怀远等地开展传教。

## 2. 美国南长老会(Presbyterian Church in the U. S. A. [South])

南长老会是美国长老会因南北战争于1861年分裂而产生的。<sup>[41]</sup>差会成立于1867年,当年即遣传教士来华。在华传教主要集中于江苏和浙江北部之大运河两侧。

传教士应思理(Elias B. Inslee)来华时原本属于北长老会,1867年他脱离北长老会,在杭州开创南长老会的事业,当时就有4个年轻信徒从宁波来协助他,在钱塘江两岸行医办学进行传教活动。不久应思理回国,事工也结束。1868年南长老会派司徒尔(John Linton Stuart)夫妇来华,在杭州传教45年。司徒尔夫人在杭州办弘道女校,并在女校内发起成立了中国第一个女青年会。他们的两个儿子司徒雷登(John Leighton Stuart)、司徒华伦(Warren Horton Stuart)也都是南长老会在华传教士,司徒雷登为燕京大学校长,晚年从政,1946年出任美国驻华大使。司徒华伦是之江大学校长。1872年南长老会差会又派出杜步西(Hampden Coit Du Base)至杭州、苏州。第二年再派两名传教士分别去苏州、杭州,企图大展宏图。但因差会财力拮据,进展滞缓。杜步西写了《江苏省会——姑苏》、《中国的三种宗教》这类介绍性的书籍。19世纪末,差会在七八年中组织了近50位传教士(其中8名是医生),去浙江的新昌、桐乡、嘉兴,江苏的江阴、无锡、宿迁、徐州开展活动。上述城镇差不多都有教会医院或诊所,其中6所医院还设医学培训班,最大的一处苏州。据称在那个世纪之交的10年中,几乎有近百万人次就诊于南长老会的医院诊所,其中不乏求戒鸦片烟的人。

南长老会也开设了一些男校、女校。特别值得一提的是,1905年与北长老会一起倡议联合美以美会和基督会等差会,创办了当时中国最具规模的金陵神学院。南长老会的吴板桥(Samuel Isett Woodbridge)1901年在上海创办了《通问报》,这是家庭化的教会周刊,行销至其他宗派。吴板桥还将张之洞的《劝学篇》译为英文,向国外宣传。

## 3. 英国长老会(Presbyterian Church of England)

闽南、岭东和台湾是它早期拟定的活动领域。

### A. 厦门传教区

1851年英国长老总会派宾威廉(William Chalmers Burns)等经香港抵厦门,此时伦敦会的施敦力(Alexander Stronach)等已在厦门开办英华书院等,1855年英长老会派杜嘉德(Carstairs Douglas)增援岭南地区。宾威廉先在漳州和汕头布道,后来去了北京、上海,1868年死于牛庄一小客栈中。他生前将宗教名著《天路历程》译成中文,又写了厦门方言的赞美诗。杜嘉德在1877年第一次在华传教士大会上被公举为主席,但两个月后即死于上海,编有《闽南语—英语字典》。虽然两位先锋传教士先后去世,但仍有施密士(George Smith)等向厦门南北的漳浦、泉州推进。他们与美国归正会合作,还在厦门办了神学校,即闽南神学院的前身。

### B. 汕头传教区

德国巴色传教会的黎力基(Rudolf Lechler)在鸦片战争结束后曾去汕头,但因无成绩而放弃。1858年长老会的宾威廉、施密士重访汕头,又在后继传教士努力下,1881年终于成立了汕头长老会,在客家人中间传教,在汕头传教45年的汲约翰(John Campbell Gibson),编了汕头、厦门、客家各种方言的语言字典,实用性强流传甚广。他还在客家人中设立了传教中心和中、小学校。

### C. 台湾传教区

早在17世纪中叶,荷兰殖民主义霸占台湾时期,已将基督教带入该岛,曾有近6000人受洗<sup>[42]</sup>。郑成功收复台湾后,基督教也就在岛内消失了。近代传教运动再次涉足台湾是在《天津条约》开放台湾府淡水港以后(当时台南一带是台湾的经济政治中心,直至1886年清政府才将台湾的政治机构移至台北)。1860年9月在厦门的杜嘉德结伴访问淡水等地时,发现岛上有听过福音的人对他们表示欢迎。他们回大陆后极力建议差会向台湾开展宣教,并置为独立的传教区。马雅各(James L. Maxwell)为首位在台湾行医布道的传教士。马雅各曾在爱丁堡大学读医,成绩优异,继在柏林、巴黎等大学深造,也在英国教会当长老,颇得众望。<sup>[43]</sup>他如何赴台情况不详,可能是取道日本。1873年他回到伦敦后在英国长老会总部服务。他的两个儿子生于台湾,后回英国读书,长子马士

敦(John Preston Maxwell)1899年来厦门教会医院工作。19世纪20年代出任北平协和医学院妇科主任教授15年。次子马雅各(James Laidlaw Maxwell Jr.)1901年也来中国在台南新楼医馆行医传教。<sup>[44]</sup>1910年去杭州,他是研究麻风病的专家,曾任杭州麻风病院院长多年。1925年任中华博医会干事,著有《实用麻风病学教程》等,1951年死于杭州。

杜嘉德访问台湾后,英国长老会的李庠(Hugh Ritchie)1867年来台南支持马雅各,他在打狗县布道12年,死于台湾。1872年差会正式派遣甘为霖(Willieam Campbell)到淡水,甘为霖于1872年、1874年、1886年分别在淡水、嘉义、彰化设立教堂。他除传道外还从事盲人教育,开办训瞽堂,著有《荷兰统治下的台湾》、《台南英国长老会指南》等。1875年到台湾的巴克礼(Thomas Barclay)还在台南办了神学院。1896年台南长老会正式成立区议会。<sup>[45]</sup>

#### 4. 加拿大长老会(Presbyterian Church of Canada)

##### A. 台北传教区

1871年马偕(George Leslie Mackay)首先受派至台湾北部传教施医,此后,差会每隔三五年差派传教牧师前往,但或因妻子亡故或因本人回国,或自己罹疾病死异乡,均未能坚持下来。马偕独力支撑了20余年。

马偕于1844年出生于加拿大安大略省牛津郡左拉村(Oxford, Zorra)的一户苏格兰移民家庭,幼年聪明好学,15岁从多伦多师范学校毕业,在当地的一所小学任教多年。受英国传教士柏威廉(William C. Burns)的影响,马偕决心到中国传教。1866年,马偕进入多伦多大学诺克斯神学院(Knox College)学习,一年后,转入美国普林斯顿神学院(Princeton Seminary)。1870年4月,神学院毕业后,在多伦多附近的教会实习传道。同年9月,马偕向加拿大长老会总会海外宣教部提出申请,自愿为海外传教士。在等待回复期间,前往英国爱丁堡大学神学院继续深造。

1871年6月,加拿大长老会总会决议派遣他到中国传教。9月19日,马偕被按立为牧师,10月便从多伦多出发,转经美国旧金山搭乘亚美利加号轮船前往中国。他一路途经日本、香港、广州、汕头、厦门等地,于1871年底在打狗(今高雄)登岸,抵达台湾。在高雄,马偕拜访了先期在

台湾南部传教的英格兰长老会传教士黎奇(Hugh Ritchie),在了解到台湾北部尚没有开展传教活动后,决定北上开辟新的传教区。

1872年3月9日,马偕和黎奇等人从台南北上抵淡水,并以此为基地,租屋居住,行医传教,设校教学。由于他先前所学的中国北方话与台湾方言不合,他便从头开始,学习闽南话,甚至向牧童学习当地俚语。1873年1月,马偕第一次在淡水教会为5名华人施行洗礼,并举行圣餐礼拜。为了能够融入当地社会,并向妇女传教,1878年5月,马偕娶当地台湾女子张聪明为妻。

到1880年,马偕已经在淡水、艋舺(今万华)、锡口(今松山)、大稻埕、五股、苗栗、台北、基隆、新竹等地建立了20间教会,培养启用当地传道人20名,吸收信徒约300名。加拿大皇后大学在他回国休假期间授予他神学博士学位,以表彰他的成绩。1881年返台后,他更深入宜兰、花莲等原住民的居住地传教。刘铭传任台湾巡抚时,对传教活动表示同情和宽容,曾支付1万墨西哥银元,作为在反洋教冲突中对教堂的赔偿。<sup>[46]</sup>当地群众对基督教的态度也因而有所改变。

1880年马偕在淡水创建了台湾北部第一间西医院——偕医馆(The Mackay Hospital),开展医药传教。除了坐堂问诊外,马偕还经常带领助手在台湾北部城镇乡村巡回医疗传教。因当地居民不注意用牙卫生,患牙疾的很多,马偕常常帮人拔牙,据称他总共为台湾人拔了超过21000颗牙。中法战争时,偕医馆积极收治被法军炮击受伤的中国军民,受到台湾巡抚刘铭传的褒奖。

1882年7月,马偕利用他家乡教会和居民的捐助创建了1所学校,名为牛津学堂(Oxford College,理学堂大书院)。1884年又在牛津学堂东侧创办了台湾第一所供女子读书的女学堂。

马偕在台湾传教一生,建立教会60间,施洗信徒3000余人。他在加拿大长老会中有很高威望,1894年,他被选为加拿大长老会总会议长。

马偕于1901年去世。1911年,为纪念他赴台传教40年,在台北新建1所医院,命名为马偕纪念医院。

日本侵占台湾以后,基督教处于阻滞状态。英、加籍传教士得按日本

占领者的指示行事。日本的圣公会、长老会牧师也于此时来台湾活动,企图同化台湾基督教。1904年长老会台北区议会正式组成。

### B. 豫北传教区

多伦多诺克斯大学的古约翰(Jonathan Goforth)和金斯敦女王大学的史美德(James F. Smith)同于1887年受派来华。翌年罗维灵(William McClure)和季理斐(Donald MacGillivray)也接踵而来。第三年蒙特利尔又有尹慈谟(Murdo MacKenzie)等3名大学毕业生加入。他们都去河南省黄河以北地区赈灾传教,被当地人称“河南七贤”<sup>[47]</sup>,差会选定以京汉铁路线的安阳、新乡为传教中心。虽然得到李鸿章的支持,但因哀鸿遍野、盗贼蜂起,过了4年才有周老常一对父子受洗。义和团运动时,10多名传教士分别逃往济南、汉口,也有去台北或回国的。运动过后出现了大复兴现象,入教者以上百计。

该地区传教发展中得到山东长老会倪维思的帮助,采用推广改良农作物藉以布道的方式,收到很好效果。

创业传教士季理斐1899年离开河南去上海出任广学会总干事。

### C. 澳门传教区

澳门传教工作开始于1902年,是因为加拿大华人中的广东人提出要求,并且愿意向差会提供经费。首先去澳门的是马凯(W. R. McKay)夫妇,两年后又来了两位未婚女教士。他们先和平岚镇租用祠堂布道和办学校。有2位本地人帮助他们在澳大利亚回澳门的归侨中传福音。1905年该会传入澳门、中山、香山等城镇。

#### 5. 美国归正会(Reformed [Dutch] Church in China)

鸦片战争以前已经活跃在中国东南沿海的雅裨理即属美国归正会。1842年2月他偕同圣公会的文惠廉登陆厦门鼓浪屿。然而那时雅裨理是作为美国公理会的代理人从事宣教。雅裨理去世后,美国归正会与公理会中止合作,改同英国长老会及伦敦会联合开展厦门地区的宣教事工,并向漳州、同安发展。1847年打马字(John Van Nest Talmage)奉派来中国,在厦门传教42年,著有《罗马拼音的厦门方言字典》等书。1903年厦门、漳州的归正会传至金门岛。



厦门归正会在闽南地区兴办了从简易小学到男女中学层次不一的学校,女子学校因教授罗马拼音的厦门方言而著名。1842年寇明(W. H. Cumming)医生借用雅裨理的住所设诊疗所,两年后诊所迁厦门城内,1847年他因病回美国。正式的医药事业是从1887年鄂约翰(J. A. Otte)医生开始的。他得到早期传教士郭士立所属的荷兰布道会的赞助,在鼓浪屿开设医院,该院后被命名为希望医院。荷兰布道会1898年又资助鄂约翰开办了1所女子医院。

另一件值得一提的事是,厦门的归正会教会早在1874年就由女传教士召集了40多位当地妇女拒绝缠脚,这是近代史上第一个反对妇女缠脚的组织。此后约20年才有立德(A. Little)夫人的中国妇女天足会成立。

#### 6. 爱尔兰长老会(Irish Presbyterian Mission in Manchuria)

英国长老会的宾威廉去世前曾呼吁向中国东北地区传教,1869年爱尔兰长老会即派出洪约瑟(Joseph M. Hunter)和魏豪(Hugh Waddell)两人来东北。两年后魏豪因病回国。差会再派传教士来支持,并且与苏格兰长老会达成默契,各自在东北的西部与东部传教。西部发展顺利,爱尔兰长老会扩展至哈尔滨,几近西伯利亚边境。由于这两个差会经济能力较小,又因中日甲午战争及日俄战争,东北都是兵燹灾区,差会财产损失甚巨,所以至20世纪初爱尔兰长老会仅在营口、锦州、沈阳设有医院。它对教育事业更不注重,仅参与美国长老会山东登州文会馆的运作资金。

整个东北地区的基督教属于爱尔兰长老会及苏格兰长老会这两个差会。

#### 7. 长老宗的其他小差会

##### A. 根本论会(Cumberland Presbyterian China Mission)

美国马里兰州坎伯兰地区的长老会教会因坚守预定论教义,于1810年同原属的长老会分离,独立成坎伯兰长老会。1897年发起对华传教,成立的差会取谐音名根本论会。当年派出普雷斯顿(T. J. Preston)等3人来上海与杭州。在请教前辈之后,决定以湖南为传教区,开始是雇船布道,到1898年才在城里租屋定居成立总部,以后又增加传教士,并开设诊所。1902年首次吸收3名信徒,1903年春设立1所女校,学生仅10名。

1903 年秋开设的医院是湖南省的第一座西式建筑物的医院,每年就诊人数约 6 000 人次,该会在辰州、桃源也有教堂。

#### **B. 美国约老会(Reformed Presbyterian Church in North America)**

美国约老会是美国归正会中的保守派教会,1895 年派遣 2 对传教士夫妇来广东学习语言。两年后决定在西江流域传教,驻德庆。虽然该城仅 1.2 万居民,但也算人口较密城镇,义和团运动结束后,也办了 1 所女童学校,有学生近 20 名。

#### **C. 德国在美归正会(Reformed Church in the U. S. [German])**

美国俄亥俄州归正会总议会 1896 年作出决定,要求董事会组织传教士赴中国。1898 年他们派出 2 名牧师,其中 1 名属日本归正会,访问上海、南京、九江、汉口等地。日本牧师在次年 11 月到汉口后志愿留居汉阳学汉语。1901 年还从日本迁来眷属偕同另一美国传教士克劳曼(F. Cromer)开辟湖南岳州的传教活动,以后数年传教士分别来自美国及日本,陆续到岳州、辰州等地开展传教,也有从事医药及教育事业。在辰州办有男童、女童学校各 1 所。在岳州办有 1 所医院。传教工作方面,在岳州有 3 所布道所,至 20 世纪初有教徒 50 余名。

#### **D. 新西兰长老会(Presbyterian Church of New Zealand)**

新西兰在 19 世纪后半叶因盛产黄金,吸引了大量广东籍华工,以至于几乎每户居民都有若干名“中国朋友”。世纪之末,教会发起对华传教,乃于 1898 年成立差会,其实力甚小,故又别名“广州村庄差会”。它却以“南半球第一个向北半球宣教的差会”而自诩。1901 年派出麦克努(G. H. McNeur)抵广州。1903 年、1905 年又增派人员,都在广州附近的番禺和增城乡村布道,约有 60 个村子,后美国长老会又将他们传教区内的一些村落教徒转给新西兰长老会。传教士在龙翔村、人和村、良田村等开办教堂,在增城、花地也办了小学、书院。

## 第六节 信 义 宗

信义宗是马丁·路德在宗教改革运动中直接形成的宗派,又名路德

宗。来华教会多数分隶于欧陆各国,传教势力较小。

### 1. 巴色会(Basel German Evangelical Missionary Society)

属瑞士教会与德国教会,差会总部设于瑞士巴塞尔,鸦片战争前多次在中国沿海游历的郭士立也与该会有关系,但正式差派的是 1846 年来华的韩山文(Theodore Hamberg)和黎力基(Rudolph Lechler),二人在广东客家人中间传道。

韩山文在宝安县一乡镇遭遇匪劫后就退回香港。在港期间认识了太平天国领袖洪仁玕。洪向他请教教义,他向洪了解太平天国起义历史,1854 年出版了《洪秀全之异梦及广西乱事之原始》,是当时最早客观介绍太平天国的著作。韩山文也于此年逝世于香港。生前还编有《客家语字典》(手稿)。

黎力基长期从事建立客家教会,在华 52 年,后期任巴色会驻华干事,1861 年编著《中国论集》。

第二次鸦片战争结束后,黎力基带着官府发的“护照”,带领巴色会的其他传教士回到广东东北部,在长乐、龙州、梅县、连平等地设堂布道,短短一年信徒骤增几百名,据 20 世纪初的统计,巴色会在粤东城乡共有约 80 处传教场所。

多数教堂有简易的“牧区(教堂办)小学”,教信徒子女识汉字或罗马拼音符号,女童小学文化课简略,但有家政课。在梅县开设初中,外语课兼教英语和德语,同时也讲圣经教义等。此时负责学校工作的传教士名韶泼(Martin Schaub),他编写大部分教科书,也著述《大儒总论》、《旧新约圣史记》、《教会史记》、《圣道阐详》等传教书籍。

巴色会的传教区多在客家人聚居地及广东侨乡,因此同海外华人也有关系。1905 年统计信徒有 8 530 人,其中 399 人在北婆罗洲,又如在连平建教堂时檀香山华侨捐助了 1 000 美元。<sup>[48]</sup>

民国以后巴色会更名为崇真会,总会设在广东梅县。

### 2. 礼贤会(Rhenish Missionary Society)

属德国莱茵河地区教会,也是在郭士立热情鼓动下,成立向中国传教的差会,总部设于巴门,依照郭士立的设想,巴色会在粤东传教,礼贤会在

粤西布道。在华总会设在东莞。

1847年3月差会派遣叶纳清(Fenlinand Genahr)和葛士德(H. Kuster)2人首抵香港,翌年又派来罗存德(William Lobscheid)等3人。葛士德在香港学中文不到半年即去世。罗存德在广州施医传教,还著了一些医学书籍。后来他转入伦敦传教会,最后成为港英政府负责督学的一名官员。叶纳清作为差会代表于同年年底深入东莞、镇口、归善等城镇。他不满意郭士立那种粗野传教方式,而是染发易服与少数学子谈论福音,即使在第二次鸦片战争时期,他也未撤退中止。他还著有《真道衡平》、《庙祝问答》、《大学问答》等辩道书籍。1864年8月当他获准返国度假的前数天,他与两个儿子都患霍乱死于荷坳。

1875年礼贤会同巴色会、巴陵会3个差会按粤语、客家语的不同调整了传教区域,礼贤会接办了荫口及在宝安的客家人的布道所工作,1883年叶纳清的另一儿子叶胜道(Immanuel Genahr)抵宝安,不仅继承他父亲办神学校和撰写传教小册子的工作,还开展了很多医疗工作。特别是在其他3名医生传教士的协助下,1904年在东莞开设了1座可接收90位病人的麻风病收容院。此外礼贤会还在太平开设了1所供膳宿的女校。

早期礼贤会差会中有位名花之安(Ernst Faber)的传教士十分著名。他23岁从巴门神学院毕业时加入礼贤会,献身为传教士后又在巴塞尔大学及蒂宾根大学攻读自然科学。他于1865年26岁时抵广东传教,既办学又行医,尤其擅长眼科手术,还撰写许多著述,介绍西方的学校教育,后因同差会意见相左,遂脱离礼贤会而加入同善会(又称魏玛传教会)去上海,在德国侨民中主持宗教活动。德国侵占青岛后1898年迁居青岛,次年患赤痢病死于青岛,德国殖民当局在青岛设福柏纪念医院就是以花之安的姓氏命名。他后半生悉心研究中国的社会和宗教问题,著有《自西徂东》、《儒学汇纂》、《中国宗教学导论》、《孟子的思想——基于道德哲学的政治经济学说》、《中国史编年手册》等著作,是当时有名的汉学家。

### 3. 巴陵会(Berlin Missionary Society)

差会总部在柏林,在华总会设在广州下芳村。

1856年及1866年分别派出韩思伯(A. Hanspach)及许力格(F. Habrig)为先锋传教士,在广东客家人中传福音。后来连续派遣传教士,他们一度将客家语信徒转让给礼贤会负责。1882年又应礼贤会的邀请,在宝安、归善、番禺、花县、清远、南雄等6县这片既宽广又分散的群众中开展工作。“他们发现开设学校是转移猜疑与仇视的好方法”<sup>[49]</sup>,因而在短短几年中兴办了150所村落小学,受洗人数果然每年大增,从1896年的75人增到1905年的1353人。德国差会也于1905年开设了2所层次较高的寄宿学校,主要栽培教徒子弟,还在广州开设三年制的神学校。

1898年德国强租胶州半岛后,巴陵会就响应德国政府号召,立即从广东南部的传教士中抽调和士谦(Carl Johannes Voskamp)、昆祚(A. Kunze)等人,以及1位客家籍的何牧师赴山东开创新的传教区。当时青岛初辟,地荒人稀,德国驻华水师提督划拨鲍岛山上两片土地分别给巴陵会和同善会<sup>[50]</sup>,让他们在此建传教士住宅、学校、医院等。

开始,3名德籍传教士一面学习北方官话,一面主持德国军人的礼拜。何牧师则因语言不通水土不服,2年后客死异乡。不久以后传教士从青岛出发,和士谦向西开拓高密等地,昆祚东去向渔民传教,还参拜了崂山道教圣地。另有卢维廉(William Lutschewitz)夫妇从德国直接来山东后,又去即墨、莱阳等地布道,还在即墨设立了信义宗圣经学校。

巴陵会在青岛开办一所中央学校,课程有数学、地理、物理、圣经历史、中国古文及德文等,历任胶州总督罗森达、都沛禄文以及德王子亨利希等都视察过该校。山东巡抚周馥也捐了1000两纹银。<sup>[51]</sup>巴陵会差会总干事施密德(S. Schmidt)1905年曾专程来华视察该会教务。

#### 4. 同善会(The General Evangelical Protestant Missionary Society)

该会由原先在德国和瑞士的魏玛传教会于1884年改组成立,对中国和日本传教,强调以文字工作和科学原则传教。事实上在中国仅在上海与胶州半岛有同善会活动,其总会在青岛。

1885年花之安辞去礼贤会职务,加入同善会去上海,他除了在德侨中间传道外,主要从事中、德、英三种文字的著述。花之安去世后,1892年同善会另派孔保罗(Paul Kranz)继续上海的工作。他的著述有《圣经

要旨》、《基督生平撮要》、《四福音注释》等 10 余种。他也主持外侨在上海的礼拜。

福柏纪念医院院长狄博尔(E. Dipper)也是同善会传教士。他后来去北京担任德国医院内科主任,死于北京。

在花之安未去青岛前,同善会已派卫礼贤(R. Wilhelm)负责文化传教,开办礼贤医院,教授百余名官家子弟读德文,学制七年。1901 年及 1905 年又在青岛分别开办平民男童、女童学校各 1 所。义和团运动中高密县的群众在卫礼贤的帮助下逃脱一劫。事过后,高密官府为答谢传教士,与同善会合办了 1 所医院及若干所初级小学。

卫礼贤也被认为是汉学家,辛亥革命后在青岛组织尊孔文社,1922 年任德国驻华使馆文学顾问,著有《中国文明简史》、《中国精神》、《中国的经济心理》等书。他的一个儿子卫德明(H. Wilhelm)长期在北京大学教德语,第二次世界大战后赴美任华盛顿州立大学教授,著有《中国思想史和社会史》、《中国的社会和国家,一个帝国的历史》等,并编有《德华辞典》。我国著名史学家周一良教授婴儿时丧母,其父周叔弼将他托给古道热肠的卫礼贤夫妇抚养。1980 年周一良访美时与卫德明相叙,卫德明尤记得他七岁时母亲给他领来的“中国弟弟”(即周一良),童年情谊,多年沧桑,可谓“历尽劫波兄弟在”。<sup>[52]</sup>

对于巴陵会和同善会在胶东的传教业绩,德国政府曾在“蓝皮书”中赞道:“传教士们在当地居民中的影响应该受到表扬,许多中国人(对德国)的猜疑被传教士们的仁慈劝说驱散了。由于军事占领及对乡土经济冲击而引起的许多矛盾,都被传教士们‘润物细无声’地解决了。”<sup>[53]</sup>这也表明,传教活动有时的确有助于统治者稳定人心。

第一次世界大战德国战败,差会经济枯竭。1925 年美国联合信义会以 18 500 金圆购买了巴陵会、同善会在山东的全部教产(分 10 年付清),并接管其事工。<sup>[54]</sup>

#### 5. 芬兰信义会(Finnish Missionary Society)

芬兰信义会差会成立于 1859 年,原先目的是向散居于沙俄帝国的芬兰族人传布抗罗宗新教,但遭到沙皇政府严禁。1898 年差会计划向中国

东北(当时称满洲)及蒙古传教,又逢沙俄实施兼并满蒙政策,此计划又受阻。差会后来接受中国内地会的意见,决定以湖南为传教区,在华总会设于湖南津市。

1901年差会首先派出畚伯龙(H. Sjobom)夫妇到上海,稍作准备后第二年偕同后续传教士列逢恩(E. Lihvone)去常德、澧州,最后定津市为总站。在洞庭湖以西的新洲、孟溪市、盐井、永定等县城设堂传教,差会也几乎每年派来传教士。

芬兰信义会1904年及1906年在津市分别办了1所寄宿男童学校和1所女童学校,在其他县城也设有两所小学。

1962年芬兰信义会等北欧信义会在美国的教会与美国联合信义会合并组成美国信义会。<sup>[55]</sup>传教差会也随之合并。

#### 6. 挪威信义会(Norwegian Missionary Society)

挪威信义会于1842年组成传教差会,曾去南非及马达加斯加传教,但因上述两地为英法殖民势力直辖,遂退回。中国义和团运动以后,门户更加开放,于是接受伦敦会杨格非的建议,在湖南开辟方圆400里、人口12万的富庶区域长沙、宝庆及资水流域为传教区,总会设在长沙。

1902年差会派出古德宝(J. A. O. Gotteberg)夫妇及尼尔森(J. E. Nilson)医生首抵长沙,不久即去宁乡、益阳、沅江县等地四出布道,差会也不断派人员来支持。1903年有4人受洗信教,其中有1位塾师,传教士请他在长沙闹市口办了1所学校。新来的传教士中有2名正式护士,于1905年在长沙和益阳办了2所医院。以研究佛教著称的艾香德(Karl Ludvig Reichelt)也于1903年秋天作为该会传教士抵长沙。

1905年该会翻译出版了作为信义宗信仰规范的马丁·路德的《教理问答》。

#### 7. 挪威路德会(Norwegian Lutheran China Mission Association)

挪威路德会是挪威信义宗各独立教堂联合组成的专门对华传教的差会,成立于1890年,总会设在挪威卑尔根。以河南、湖北、陕西为传教区,在华总会设在湖北老河口。

1891年差会派出伯兰赞(J. Branbtzaeg)、约翰森(L. Johnsen)等近

10名传教士。伯兰赞是该会主席。他们先在武昌租民房暂住,后在汉口建洋房定居,学习中国语文,第二年传教士来到汉口西北300里的老河口。1894年沿汉水北上到青山港、均州等城市。不久该会传教士之间因礼仪问题有分歧,又有义和团爆发,遂留1人在上海,其余全部回国。

1898年该会在挪威开办传教士训练学校,1902年义和团运动平息后又派出10名候补传教士在河南南阳、邓州、内乡等县城以及湖北活动,从均州、陨阳直至陕西的洵阳。故后来该会名称为豫鄂陕信义会总会。整个传教区设有4所小学及3所供膳的学校(其中2所是供女童的)。

#### 8. 瑞美行道会(Swedish Evangelical Missionary Covenant)

它是由美国信义宗各教会和美国伊利诺伊州大学的瑞典裔信徒发起的差会。1890年该会派出瓦伦(K. P. Wallen)夫妇及梅春(P. Matson)来上海,先在内地会的培训班学汉语。1891年他们开始在武昌传教。翌年梅春去樊城建立教会。1897年该会又在襄阳开布道所和办小学,有个富农捐出1套房子作教室。1901年传至宜昌、荆门等地,在襄阳还办有医院、高等小学和神学训练班等。20世纪上半叶中国教会福音派著名人物陈崇桂就是该会一手培养起来的。

#### 9. 遵道会(Lutheran Bretheran Mission)

美国达科他州信义宗组成的差会,教制倾向兄弟会,反对设牧师职,总部在美国沃珀顿城。1902年派出2名传教士到湖北信阳府的枣阳县驻扎。不久向河南南阳府的桐柏拓展,在这两县各设小学1所。

#### 10. 挪威福音自由信义会(Norwegian Mission in China)

该会属于信仰较保守和敬虔的派别。1890年派出郝德伦(R. Hat-tren)等3位女传教士来华,在同蒲铁路两侧的山西绛州和陕西韩城传教。工作上多与中国内地会合作,连住所也借住在内地会教堂内。在华称陕南信义会总会。

#### 11. 丹麦信义会(Danish Lutheran Mission)

该会以中国东北为传教区,在华称东北信义会总会,驻辽宁丹东。1896年派来的传教士受到爱尔兰长老会和苏格兰长老会的帮助,首先抵达旅顺口。时值俄、日两国抢占旅顺港,传教士受到严格限制,只能转向



大连、金州、大孤山,在大孤山还办了1所女校,3年后又向凤凰城和丹东、宽甸方向传教,在丹东办有医院。因时局不靖该会发展极慢。该会女传教士聂乐信(Ellen Nielsen)1898年在大孤山传教。新中国成立时她已取得中国国籍,因此没有离华,1959年逝世于辽宁。<sup>[56]</sup>

#### 12. 道友会(Christian Mission to Buddhists)

该会又称“道风山基督教丛林”。挪威信义会传教士艾香德,1903年抵长沙后在湖南传教,1912年在湖北浉口信义神学院任教。因对中国传统宗教及佛教有浓厚兴趣,于1922年在南京创立“景风山”,接待四方各种宗教徒作宗教切磋。1930年该机构迁至香港沙田,正式取名“道风山基督教丛林”。场所建筑用中国殿宇式样,礼拜也是民间礼佛仪式。“丛林”内设基督教中心、福音绘瓷部、妇女退修会等部门。艾香德去世后也落葬于该“丛林”的坟场内。道友会作为中华信义会分区组织之一,直保留至新中国成立之时。

20世纪以来因国际局势变化,信义宗在华差会也多有归并嬗变,1920年上述10多个信义宗传教会合并组成中华信义会。

## 第七节 浸礼会宗

### 1. 美国浸礼会(American Baptist Missionary Union)

该会又被称为美国北方浸礼会。美国南北战争时期,浸礼会因信仰和蓄奴问题上发生分歧,分成南北两派。1845年美国南方浸礼宗的教会分裂出来,成立美国浸信会。<sup>[57]</sup>因而,到中国的浸礼宗也分别称为浸礼会或浸信会。美国传教士叔未士(John Lewis Shuck)第一次来华时属浸礼会,1947年再度来中国时被认为浸信会传教士。

#### A. 华南(汕头)地区

广东潮安、汕头和梅县等地区的浸礼宗教会,虽称岭东浸信会,但其有关差会实属北美浸礼会<sup>[58]</sup>。它是美国浸礼会最早传入中国的教会。不仅如此,从中国信徒传播基督教的角度说,鸦片战争前汕头浸信会就由中国信徒自己传教了。

1833年初美国浸礼会钟约翰(John T. Jones)夫妇去暹罗传道,暹罗对外来宗教持宽容态度。钟约翰又得到伦敦传教会传教士唐林(Jacob Tomlin)之助,教他学习潮汕语。那时中国潮汕籍人去暹罗经商者很多,所以工作成效也大。第一年就有3名潮州人在钟约翰手下受浸信教。1835年美国浸礼会又派蒯为仁(William Dean)专去暹罗,向华人特别是潮汕人传教。同年12月成立了华侨浸礼会教会,又吸收了一批新教徒。这些教徒中姓文姓陈(皆译音)的二位趁返乡探亲之机将福音带进了潮汕。<sup>[59]</sup>潮州府是重要城镇,唐朝韩愈曾在该府作刺史,历史上有名,所以差会传教士也重视向潮汕人传教。

鸦片战争后,蒯为仁在香港成立了一个潮州人教会。1858年东来的耶士谟(William Ashmore)也是先在曼谷和香港的潮汕籍居民中传教,1863年调往汕头浸会,直到1908年退休回国,其中有2年返美任差会干事。汕头港外有一小岛名角石,长老会与浸会在该岛南北各据一片土地为该传教区的总部。浸礼会在潮州的事工分潮州语及梅县一带的客家语两部分。潮州语的传教工作在20世纪初,已深入黄冈、潮安、揭阳、潮阳等县包括6000个村的上百万人口,设有7所教堂100多个传教点,只是少有正式牧师。教会在汕头办了1所神学校,还开设1所供膳的男童中学暨附小,1所供膳的女童小学,也训练女传道人。耶士谟和他的儿子耶琳(William Ashmore Jr.;当地人称小耶士谟),都为教育事业捐了不少钱。耶士谟至80岁才告老回美。在揭阳还办有1所妇科医院。说客家语的梅县一带,至20世纪初设有教堂7所,信徒约700余人。

### B. 华东传教区

宁波开埠后玛高温(Daniel MacGowan)1843年首先借助医术传教。此后每隔三五年差会不断派来新人员,如罗尔梯(Edward Clemens Lord)、高德(Josiah Goddard)、那尔敦(Miles Justus Knowlton)等。高德是在暹罗曼各传教8年以后奉调来宁波的,他与罗尔梯合作翻译浸会用的新约圣经(将“受洗”称“受浸”)。他儿子高雪山1868年也来宁波传教,翻译出版《拉丁化宁波方言旧约》,罗尔梯一度与差会有矛盾,自行独立传教近20年,后回浸礼会从事教育工作。那尔敦也在宁波20余年,传教工

作推广至舟山诸岛。

19世纪60年代杭州约有80万人口,金楷理(Carl T. Kreyer)1866年来此租屋布道,有一批在杭州经商的宁波信徒协助,工作开展顺利,不久设了2处传教点。但金楷理1870年辞去教会职,到上海江南制造局任翻译,后来任中国驻俄国使馆参赞。义和团动乱中德国公使克林德被害,清政府派醇亲王赴德赔礼,金楷理作为赴德随员,他已经成为清政府属员。<sup>[60]</sup>杭州浸会一直由信徒维持事工,直到1899年差会派来史怀德(W. S. Sweet)等人,布道工作才有起色。

金华当年也有50万人口。宁波开堂之后,有位中国热心信徒邱德福,率先被邀往金华布道,罗尔梯、那尔敦随后也相继前往。1867年金华就有租屋设立的浸会堂。但因受到骚乱,也是只有中国信徒负责,直至1883年以后,亚当斯(J. S. Adams)、霍曼士(T. D. Holmes)等陆续由差会派往金华。

绍兴有50万人口,当年金华浸会受到骚乱时,传教士简敬时(H. Jenkins)奉命来绍兴开创教会。经过艰苦努力,于1870年组成绍兴浸会,1887年还把宁波的浸会神学学校迁来绍兴,高德、高雪山父子也来绍兴支持他工作,浸会共设5个教堂。

湖州人口仅10万,反洋势力却盛。1883年始有梅森(G. L. Mason)在东门城墙根前租到一小屋,开始定居布道。1898年梅森辞职返美。他走之前差会已派来了柏高德(John Thomas Proctor)、赖德懋(James V. Latimer)等知名传教士,柏高德在湖州10年后被调往上海,筹备沪江大学,并在大学成立后任校长,1914年担任差会干事。赖德懋也奉调去杭州。

浸礼会在华东传教区的每个城镇都设有男童或女童小学,1872年在宁波开设供膳宿的女校,由高雪山的妻子为校长,毕业生多数成为女传道员或男传道的家室。这是教会引以为荣的办学成绩。1884年宁波的中国信徒创办了1所供膳宿的男童学校,1873年那尔敦创立了神学训练班,该校扩大后迁往绍兴,20世纪初再迁往上海,成为与浸信会合办的浸会神学院。浸礼会办学牧师宓劳德(W. H. Millard)1902年在杭州创办

的蕙兰女中,也是一所知名女校。在宁波、金华、绍兴,浸礼会都办有规模不等的医疗机构。

### C. 华中(湖北)传教区

原先在金华传教的亚当斯等人,1892年奉调到湖北开辟华中传教区,2年后他们才在汉阳得以定居并展开事工。传教士在汉阳购买一片较大的差会院子,内建1所可容700人的教堂,3幢住宅洋房和1所含50张床位的医院。此外在上游接近湖南的嘉鱼和蒲圻二县各设1座教堂。华中传教区除3所教堂外还有4处布道所,即北汉阳、正桥口、七里庙、金口镇。有3所男童小学,1所女童小学。由于反教势力强,工作很难开展。该传教区终于在1917年被放弃。<sup>[61]</sup>

### D. 华西传教区

1889年邬克甫(W. N. Upcrafts)和万内尔(G. Warner)二人抵达宜宾传教,宜宾旧名叙州,是四川省的大府,是缅甸经云南入川必经的重镇,当时有20万人口。浸礼会在此设医院及学校各1所,还为培养华西传道人才开设了神学校。

后续传教士又深入乐山、雅安、宁远等山区城市。浸礼会在乐山仅设一诊所,因为加拿大循道会已在此设医院。雅安有人口4万,以通西藏的茶道而闻名,福音较易传开,教会在此开展的学校及医疗工作也颇受欢迎。宁远府是进西藏的隘口,1905年传教士才到达。

在情况复杂地域广袤的川西内地,传教士曾于1895年及1900年两次被驱逐,他们多逃往沿海诸省。

浸礼会在华教会于1922年联合成立中华基督教浸礼协会,下分华东区、华南区和华西区。协会办事处设于浙江杭州。

## 2. 浸信会(美国南方浸礼会, Southern Baptist Convention)

### A. 华南(两广)传教区

1835年和1836年叔未士和罗孝全接踵来华,叔未士曾在澳门设浸信会教堂,收了一位华人杨庆信教。叔未士返美国时杨庆同去,在美国宣传募捐,杨庆被按立为该会第一位华人牧师。1847年叔未士再度来华,杨庆也随叔未士去广州、上海传教。1851年叔未士又回国一直在加利福尼

亚的华侨中传教<sup>[62]</sup>。罗孝全在澳门时,间或潜入广州,洪秀全就是 1836 年在广州龙藏街获得《劝世良言》并认识罗孝全的,罗孝全也因与太平天国关系密切而闻名。

1845 年浸信会差派克乐敦(S. C. Clopton)和啤士(G. Percy)同船抵华南,他们都毕业于哥伦比亚学院。抵华不久克乐敦死于天花,啤士也因健康欠佳而去上海。后继的约翰逊(T. C. Johnson)在广州仅一年也即回国。1847 年派来的惠尔腾(B. W. Whilddon)也于 1854 年辞职回国。1854 年来了基律(W. Gaillard)夫妇,2 年后又来了纪好弼(Rosewell Hobart Grays),此后华南浸信会才转向稳定。可惜 1862 年夏天,台风摧毁住屋压死了基律。纪好弼虽然也四度休假回国,但坚持在两广传教 50 余年,写了《耶稣教训》、《保罗书信讲解》等传教书,1895 年还出版了《在华四十年,转变中的中国》一书,描述中国民间社会。

第二次鸦片战争以后的 50 年中,差会派来 30 多名男女传教士,也按立 10 余名中国信徒为牧师。传教地点发展至肇庆、梧州、英德。1905 年广州浸信会在郊外东山购地百亩,兴建差会办事处,因此东山浸信会很有名。去广西的传教士集中驻在梧州,以西江为传教地区,英德是客家人的集中区,有 4 所教堂 14 个传教点。

纪好弼在广州筹组神学培训工作,有学生 20 多名,这些人被派到约 150 个村镇分发福音书。这是后来上海浸会神学院的雏形。

浸信会和浸礼会于 1899 年以股份公司形式,在广州合办了美华浸会书局。20 世纪初,它有雇员近 40 名,出版物近百种,还发行《真光》月刊。20 世纪 30 年代浸会书局迁往上海,是著名的基督教出版机构之一。

浸信会在华南传教区的宣教事业的经费中,不少捐款来自在美国的华侨基督徒。

## B. 华中传教区

1847 年 9 月晏马太(Matthew Tyson Yates)夫妇抵上海。10 月中,已经在广东、澳门等地传教 10 年的叔未士带了 2 个广东信徒前来上海协助。1847 年 11 月 6 日,由 10 名中、西浸会信徒聚会组成了上海第一浸会堂,约 2 年半后浸信会在上海东南郊外,成立了第一个布道点。

19世纪50年代差会又派来高第丕(Tanlton Perry Crawford)等传教士,晏马太等于70年代起就陆续向昆山、苏州、镇江、扬州等地区发展,甚至到南京附近的句容和瓜州。浸会采用公理制办教,重视平信徒管理教堂。浸信会在江苏共有18处礼拜场所,每周共有18次礼拜聚会,参加人数约2500人次。1895年5月成立了江苏浸信会联合会。浸信会在扬州还办了1所浸会医院。

晏马太常在街坊茶室与人谈话,既布道又学沪语。小刀会占据上海县城期间,他任美国驻沪副领事兼翻译,将小刀会情况撰成文章连续刊载于《北华捷报》,还救出了被围的道台吴健彰。小刀会起义被镇压后,晏马太以自己的额外收入及清政府对第一浸会堂的赔偿等款项汇总,建造了带有三层楼学校设施的新堂,即著名的老北门浸会堂。由于对浸信会的贡献显著,差会曾送他去欧洲游历和治疗暗音喉疾。他去世后,江苏联合会建立了好几个学校纪念他。差会有位资深干事曾评价说:“从差会看来,晏马太不仅是传教士,他还是一位政治家。假使他留在国内,干任何一行都能飞黄腾达。”<sup>[63]</sup>

1899年任江苏联合会教育干事的万应远(Robert T. Bryan)被调回上海主持一所供膳宿的男校。1903年晏马太的女儿希孟夫人(Mrs. Seaman)为纪念母亲,也捐资建立了供膳宿的晏摩氏女子中学,后来万应远参与浸会沪江大学的创建,这两所寄宿学校就成为沪江大学附属中学。男校迁往老靶子路后,校内的礼拜活动也成为第二浸会堂,即怀恩堂前身。

老北门浸会堂有位黄益山老年执事,原是教堂附近一米店店主,信教后在老西门买一房子成立了教会。<sup>[64]</sup>1898年他被按立为浸会堂的第三位中国牧师。该教会可能是上海最早由中国信徒自立自办的教会。

### C. 华北传教区

浸信会在上海立足不久,于1859年后的数年内即派出花雅各(James L. Holmes)、海雅西(Jasse Boardman Hartwell)和高第丕夫妇等转去山东创业。当年登州、烟台等城市尚未开放,群众拒绝租让房屋给传教士,传教士不得不以进城学官话为名在街头布道,至1863年还发生乡民鸣锣

聚众反对传教士置屋事件。

花雅各与其他 2 名传教士曾在苏州拜访太平天国战士,受到礼遇。1861 年捻军在山东兴起,花雅各以为捻军和太平天国或有相通,遂偕圣公会一传教士,两人一同前去劝捻军不要攻打烟台,结果遇害。一周后其弟花马太才找到遗体,葬于烟台郊外。

海雅西则迁居登州,1862 年 10 月 5 日登州浸信会成立,共有 8 名正式信徒,包括 3 名当天受浸的新信徒。据称,登州教会向胶东半岛北部的黄县、龙口、招远诸县延伸。高第丕 1872 年在其住宅边造起一幢西式礼拜堂,据称这是山东第一所洋房。1891 年薛尔慈(W. H. Sears)去平度创立教会,被认为是深入内地的新进展,从此浸信会推向莱州府境内。

早在 1863 年海雅西夫人就开办 1 所规模很小的男童供膳小学,人数仅 8 人。后来花雅各夫人同 1872 年到登州的月小姐(E. Moon)还开办供膳的女童学校。然而差会改变方针,认为传教士应抓住一切机遇传扬福音,建立一个属灵的基督教会,使这些学校中止办学 10 年之久,到 1894 年海雅西夫人才重新开办供膳的女校,并提高了办学层次。她 1903 年去世后,女儿安娜在黄县接办该校,其毕业生多在教会作传教工作。1906 年另一所中止很久的男童供膳小学在慕根(E. L. Morgan)主持下也重新开学。此外,1905 年美国亚拉巴马州莫比尔公司的布什为纪念双亲捐出 1 万金圆,浸信会以此捐款在黄县办了布什神学院,蒲其维(C. W. Pruitt)为首任院长<sup>[65]</sup>,后该院迁烟台,院名改为华北浸会神学院。

#### D. 山东福音浸信会

1892 年美国浸信会差会发生分裂,因而分出此会。主要分裂原因有二:其一,要求各传教区的当地信徒不要专注于外国资助,传教士则应集中精力于建立健康的自养教会;其二,传教区的传教士和他的本国资助者之间应建立直接的联系,不必通过庞大的差会组织。虽然它曾名“Gospel Baptist Mission, Shantung”,但 30 余年后该名称也被湮没了。它仍属美国浸信会差会。自 1893 年起,山东福音浸信会原在登州的高第丕及鲍思迪(G. T. Bostick)等改往山东泰安、济宁等地另辟新场所。此后又有 10 余对夫妇直接从美国来此传教。

义和团盛行之年,鲍思迪等因避难进入河南省商丘、鹿邑、永城以及安徽亳州。他们当年在这些县城共建立了6处教会,只有1处有礼拜堂。其余都是租民房替代。

高第丕在上海时曾发明以注音字母学上海方言的方法,他去山东后,也以此法自学并教授胶东方言。他们夫妇著有《古代和现代史概略》、《中国新娘》等读物。

1948年美国浸信会在华的4处布道区重组为中华浸信会联合会时,下面分为两广联合会、江苏联合会、华北联合会及豫皖联合会。中华浸信会联合会办事处驻上海。

### 3. 英国浸礼会(Baptist Missionary Society of England)

该会前身是大不列颠浸礼总会,曾于1845年派出胡德迈(Thomas Hall Hudson)等2人去宁波,但他们不久却将事工交给循道会而离开了。

#### A. 山东传教区

1859年起英国浸礼会差会多次派出霍查理(Charles J. Hall)等前去山东,这些传教士或亡故或病重,20多年传教事工鲜有成果。至1875年烟台开埠时,唯有1869年来的李提摩太(Timothy Richard)留驻。1876年李提摩太在烟台迎接传教士仲均安(Alfred G. Jones),当时山西省发生连续10余年的严重旱灾,灾情正向山东蔓延,两人开始在青州放赈。不久李提摩太被召赴山西专事救灾工作,仲均安就负责山东的救济和浸礼会的教务,他先开创邹平县浸礼会,后来又与美国北长老会在青州联手创办了著名的广文学堂,自任该院监督。1905年他赴泰山避暑,不意被台风刮倒的房屋砸死。生前著有《纪实秘诀》、《字学新法》、《道源晰义》等书。

19世纪末英国浸礼会派来的传教士中有怀恩光(John Suther Whitewright)和库寿龄(Samuel Couling)等都是比较有作为的。怀恩光在青州主要训练华籍牧师,1904年调往济南任齐鲁大学神学院教授,著有《汉语入门》两卷。库寿龄在办起广文学堂后与差会脱离关系,径赴上海任亚洲文会名誉干事及编辑,1917年出版了名著《中国百科全书》。翌



年获法国儒莲汉学家纪念奖。1922年死于上海。

邹平教会的建立使浸礼会开拓了一大片传教地区,它向北传抵黄河口的利津、博兴,向南沿胶济铁路直取周村、博山、历城及济南等省内的各大城。加以历年饥谨,“投身赈济的传教士愈多,他们从山西迁入的羊群(即信徒)也愈旺”。<sup>[66]</sup>传教士认为,虽然义和团给教会带来残酷的灾难,但也分辨出信徒的信心是否坚定。

据20世纪早期的统计,山东传教区除英国传教士外,18个县都各有一名华籍牧师负责。当地信徒的捐项每年约有1000墨西哥银元,可占全年开支的60%。英浸礼会共办了4所供膳男校,在益都(青州府)和邹平各有1所女童小学,在村镇小学读书的儿童总数粗略估计在1000名以上。此外,在英国浸礼会与美国长老会合办的广文学堂读书的学生(包括预科)有200名左右,在益都的罗宾森神学院读书的有18名青年。医药方面,在济南城内1910年开办了医学校,在益都和邹平各有1所医院,都由医药传教士负责。

## B. 山西传教区

虽然19世纪50年代伦敦传教会的韦廉臣(Alexander Williamson)曾旅行至山西,然而李提摩太和秀耀春(F. Huberty James)则是第一批进驻山西的浸礼会传教士。

1877年山西发生有史以来最严重的饥荒,估计死亡人数在1000万以上,李提摩太受上海外侨赈灾委员会之托前往赈灾。第二年汉口循道会的李修善(David Hill)、南京长老会的怀爱定(A. Whiting)、内地会的德治安(J. J. Turner)和秀耀春等也都来参与赈灾传教。秀耀春脱离内地会加入浸礼会,但1892年他又脱离英浸礼会。义和团在山西时,他忽然失踪不知所终。

这些不同宗派背景的传教士分头去太原、曲阳、榆次、寿阳,忻州、定襄、交城等分发福音书,李提摩太还十分注重在知识分子中传教。他与李修善利用3年1次的乡试,在太原向应考秀才出题征文,中选文章可得白银30两,以此吸引文人学子研习基督教。中国信徒席胜魔,就是通过写征文而皈依基督教,并成为著名传道牧师的。李提摩太和秀耀春等还使

用当时先进的宣传工具——用电石灯制作幻灯片,来介绍西方历史、地理、天文和宗教各方面的知识。他们还出版了《时代的需要》一书,广为分发。

然而,传教士们在报告中承认他们传教的效果是“非常令人沮丧的”,“比之山东,山西乃如不毛之地”。<sup>[67]</sup>浸礼会在山西传教 13 年,仅吸收了约 30 位信徒。他们认为失败的原因是“当地居民鸦片烟毒之深,令人不寒而栗”。

义和团时期,山西基督教损失惨重,浸礼会传教士死亡 21 人,中国信徒被害 120 人。动乱过后,李提摩太被山西巡抚岑春煊特邀“参议教案”,教会损失获得赔偿。李提摩太提出以赔款创办山西大学:此后十年,每年由山西省罚银五万两,以此“设立山西大学堂,专为开导山西人民知识”,他亲自出任西斋(即西学部)总理。李提摩太回上海后,由汉学家理雅各的学生敦崇礼(Moir B. Duncan)继任西斋总教习。敦崇礼还兼任英浸礼会山西传教团团长。差会再派遣叶守真(E. H. Edward)、叶志卓(George Kemp Edward)父子和贾尔德(G. A. Charter)等人来充实力量。叶志卓 1914 年获美国医学博士学位后,在太原任教会医院院长,3 年后去世于太原。贾尔德先在山西忻州,后转去陕西三原任传教医生。

### C. 陕西传教区

19 世纪 90 年代,有约 50 位来自山东、河北、河南的商人在西安府经商。其中约一半是英国浸礼会的信徒,一半是美国长老会的信徒。他们将聚居地起名福音村,并且吁请英国浸礼会派去传教士,于是有了浸礼会陕西传教区,敦崇礼和夏洛克(A. G. Shorock)二人从太原调来西安。1897 年梅德雷(F. Madeley)来华后,直接去三原县。陕西传教区从一开始就有一定的信徒基础。

传教士的工作经常得到本地信徒的志愿协助,他们穿村走巷布道,不久就建起一座小教堂,3 名本地牧师也由信徒供养。创办的一所男童小学,教员是信徒。薪俸半数由差会支付,半数由家长缴付学费。山西大学堂开办后,优秀学生还被选送入该大学堂。20 世纪初,传教士又办了 1 所妇女供膳学校,既教文化又读圣经,毕业后或传道或充任其他小学的教

员。后来浸礼会在陕西办了 25 所小学,1 所女童小学以及男、女预科学校各 1 所,学生总数有 400 人。女校教学中向女学生宣传反对缠足,所以除少数例外,陕西传教区的女学生和信徒的女儿都是不缠足的。

义和团运动刚结束,陕西浸礼会就办了一所拥有 30 张床位的医院,医院日常开支由病人支付一定药费,做到自给自足,医院帮助吸毒者戒烟,对主动要求戒烟的人,不仅免费,还积极传教。

英国浸礼会在中国的教会,于 1927 年与其他教派联合为中华基督教会。

#### 4. 瑞典浸礼会(Swedish Baptist Mission)

1891 年 3 月瑞典浸礼会先派出文卡尔(K. Wingren)来华,他在内地会的训练班学汉语,半年后到安徽、江西、浙江等地寻觅传教点。后来山东的美国浸信会邀他去登州传教,翌年他决定以胶州为传教点,后来索性加入了美国浸信会。瑞典差会乃继续派芮宜尔(J. A. Rinell)夫妇、林保(J. E. Lingberg)夫妇等,还有施垣森(J. H. Swordson)夫妇取道蒙古来胶州。1896 年起,他们去胶州西南 140 里的诸城布道,1902 年正式成立了诸城教会。

义和团结束后瑞典传教士在胶州办男、女供膳学校各 1 所,学生一共 24 人,此外还有 3 所村寨小学,信徒总数约 130 人。民国后该会归并入美南浸信会。

#### 5. 安息日浸礼会(The Seventh Day Baptist Missionary Society)

这是美国浸礼宗 19 世纪初分离形成的一个小宗派。其特点是将犹太教的守安息日(即星期六)这一戒律引进浸会信仰中。1842 年组成差会后原本计划去南非宣教,后认为来中国更相宜,乃于 1847 年 1 月派出贾本德(Solomon Carpenter)和华德内(Nathan Wardner)两对夫妇从纽约赴上海。1848 年初他们在上海县城内租得民宅,华德内夫人办了一间小学,贾本德开诊所治病。1850 年收了 4 个信徒。翌年又盖了新楼,其中一座为惠中礼拜堂兼住宅,另一座为惠中中小学兼住宅。小刀会和美国内战时期,传教士两次回国,并且最终都离开传教岗位,教产由长老会及监理会的两名传教士代管。

1880年差会再派台佛史(D. H. Davis)等去上海重振旗鼓,两位女医生史文内(E. T. Swinney)和帕尔博(R. W. Palmborg)开办的诊所特别有名,1902年诊所迁往上海郊区浏河,是专门的戒毒所。台佛史夫妇也在传教之余于1883年建立了男、女校舍各1所。1904年重建的惠中堂一直保留至今。

## 第八节 卫 斯 理 宗

### 1. 美国美以美会(Methodist Episcopal Mission [North])

#### A. 福州传教区

最早派赴中国的是柯林(J. D. Collins)和怀特(M. C. White)两位牧师,他们于1847年9月抵福州。但怀特夫人及柯林在福州仅三五年,先后去世,当然无成绩可言。称得上美以美会在中国(甚至在东亚)开创人的是1848年4月抵福州的麦利和(Robert Samuel Maclay),他1872年奉派去日本的美以美会,10年后返福州创办鹤龄英华书院,旋即又在东京设立英日书院,著有《生活在中国人中间》一书。

1851年以后差会继续派来怀礼(I. W. Wiley)、卡雅各(J. Calder)、基顺(D. Gibson)等携妻子同来福州。1856年他们在福州热闹地段开办了“教会大院”,院内建有“天安堂”及诊疗所等。第二年(即柯林来华传教10年后),美以美会在天安堂为第一位中国信徒丁安施洗。后信教者逐渐增多,1859年2月教会曾在福州一处名“桃园”的村内为李姓全家9人施了洗。60年代,美以美会先后在福州开办男女义塾及弃婴院各1所。

由于教务进展显著,经美国美以美会批准,自1862年起组成福州年议会(传教区的最高行政组织),可以按《美以美会法规》自行决策本传教区教务,以后每4年召开1次大议会时,美国总议会都派会督(相当于主教)来华视察访问。由此也可看出美国总会对中国传教事工的重视。另一方面差会也经常派来一些有才干的传教士,他们不仅推进美以美会的事工,甚至有助于整个对华传教事业。例如:(1)1858年来福州的保灵(Stephen Livingston Baldwin),于1868年发行英文版《教务杂志》,每月

发布全中国各教会情况和传教士的信息、议论等(该《杂志》直至1942年因时局不靖而停刊)。他返美后担任差会的文牒书记,其妻子则担任美以美会女差会的主席。(2)1861年来福州的薛承恩(Nathan Sites)夫妇,经常携一小包袱去全省各地传教,成为全省知名的“洋夫妻”。薛承恩还译《天文基本原理》一书为中文。(3)1870年来福州的李承恩(Nathan J. Plumb),传教7年后转任美以美会创办的美华书局总管,后又兼任福音书院院长25年。(4)和李承恩同来的武林吉(Franklin Ohlinger)来华后开办了福音书院及培元书院。1874年创办的《郇山使者报》是福建省的第一份华文报纸,也是后来盛名一时的《华美教报》之前身。1910年武林吉再度来华后在福州各国立高等学校教授英文、德文等。

福州美以美会除了向古田、闽清、延平等福建内陆发展外,还在外省开辟了两条支脉。此即1867年夏季赫斐秋(Virgil C. Hart)去江西开创的九江美以美会以及1869年春季裴来尔(Lucian Nathan Wheeler)和刘海澜(Hiram Harrison Lowry)二人去北京开创的北京美以美会。这两条支脉又衍生为江西年议会、华中年议会、华北年议会、山东年议会、华西年议会等美以美会的重点地区。

### B. 兴化(莆田)传教区

该传教区主要包括福建沿海中部的兴化与永春两个州府,但因当地方言迥异于福州话和厦门话,且兴化当时已有300万人口,商业发达,故于1896年从福州传教区中分出,另外成立传教区。

闽江口的一个小岛原系兴化著名海盗林振珍的窝寨,1862年林振珍受洗信教,带动全家和其他亲友也皈依,还亲自现身说法当上传道人。此事轰动了福州以南的许多城镇,受洗的信徒和未受洗的慕道友几近千人。80年代,当地受按立的传道人就有13人之多,至20世纪初受洗信徒增至近万人,信教之盛可见一斑。1895年传教士在兴化西南400里的永春也建立了教会。兴化传教区主要分布于闽中山区一带。

美以美会差会很重视兴化传教区,1893年开办了圣经培训学校,以后几年又创办英华寄宿高中和师范学校等几所中等学校。该会在美国的麦开弼会督捐出3000金圆在兴化创立了1所孤儿院,收容了140多名

残障及无家可归的孤儿。在永春也创办了 1 所较现代化的医院。美以美会还在美国圣经公会支持下出版了兴化方言的新约圣经和教会半月刊。有一组数字可以反映出差会对兴化传教区的关注：1896 年至 1900 年差会拨款 6 833 美元，而 1901 年至 1905 年拨款达 17 079 美元。

### C. 华中传教区

1861 年底清政府总理衙门公布《长江各口通商暂行章程》，称“各船到九江、汉口者，限一日之内交验执照红单。如过九江不泊者则毋庸报到”。这表明长江两岸又有一批口岸城市被迫开放。

赫斐秋到九江不久便成为美以美会传教团团长。1873 年来的一批传教士中有两位女士开办了 1 所女校，开始仅有 12 名女生，但后来发展成九江闻名的儒励女中。另一位海格斯(John Reside Hykes)于 1893 年转任美国圣经公会驻华代表，任期 28 年，是此职任期最长的负责人。九江美以美会于 1875 年成立年议会。20 多年前在福州负责医务的怀礼，此时已升任会督，主持了九江年议会的成立。此后他们不仅在庐山牯岭建立教会，还派出巡回布道团，西去湖北交界处，东沿长江顺流而下。1883 年美以美会传至芜湖、镇江、南京等地。而南昌、赣州等城市因反洋势力大，直到 1899 年才有传教士留驻，开始传教。

1884 年比必(Robert C. Beebe)医生携 2 名读过医学的单身女教士来华，其中一位不久因病回国，另一位胡露茜(L. H. Hoag)到镇江行医传教。比必是一位名医，不仅传教，还创办金陵医科学院，学院成立之日，美国公使及驻沪领事、清政府官员都前往庆贺，清政府总理衙门还授以双龙勋章。比必于 1915 年去上海任中华基督教博医会总干事，经理《博医会报》。

比必抵华 2 年后，美国又派来师图尔(George A. Stuart)在芜湖行医传教，3 年后师图尔所办的芜湖教会医院落成，成为当地的一件盛事，全城大鸣爆竹。19 世纪末赫斐秋的儿子赫亨利(E. H. Hart)接任院长，他也是著名的“外科一把刀”。师图尔则调往南京任汇文书院院长，又兼任中华基督教教育会(益智会)会长。

美以美会还在九江培养了 2 位著名的中国女医生，一位是康爱德，

1897年在美国学成后,回南昌自己创办了私立医院。另一位是石美玉,她是湖北一位中国牧师的长女,从九江儒励女中毕业后去美国密执安大学学医,与康医生同时返国,在九江开办但福得医院,以医术精、医德高而受人爱戴,她与美以美会女教士胡遵理(J. V. Hughes)结为莫逆至交,1920年二人脱离美以美会来上海开创伯特利教会。伯特利教会除教堂外还有学校、孤儿院、医院、神学院等。伯特利教会是20世纪中国基督徒自创自立的教派之一。

#### D. 华北传教区

裴来尔和刘海澜抵北京的第二年,差会即增派李安德(Leander W. Pilcher)和达吉瑞(George Ritche Davis)来北京。达吉瑞在天津、遵化传教50余年,李安德在天津传教期间,一度任美国驻天津副领事,再度来华后担任过汇文书院院长。差会在70年代又派来传教医师白雅各等。在美国的美以美会女传教会也派出一批女教士在华北办学校、开医院,寇慕贞(L. L. Combs)是北京第一位女西医。满慕仁(C. Cushman)于1878年开设一女校及一寄宿学校,寄宿学校初创时仅收6名男生,但它后来却是负盛名的北京汇文书院。又如金夫人(Mrs. Alexander King)在天津开诊,后来被李鸿章聘去为其夫人诊病,因而誉满京畿。<sup>[68]</sup>1888年在芳瑞会督主持下华北传教区升格为华北年议会。80年代后期华北美以美会还派出人员去东北、甘肃、四川等边远诸省企图大力扩展,但都无功而返。

义和团及八国联军攻打北京时,固然有不少美以美会热心信徒被义和团所杀,但美以美会的宝复礼(Frederick Brown)却为八国联军充当情报官,引敌进北京,他还写了《随联军从天津到北京》一书<sup>[69]</sup>,是罪证如铁的侵华帮凶。

义和团运动结束后,差会决定以更大的财力来发展北方的美以美会,“清除废墟,以更现代化和更吸引人的外貌来重建教会院宇”<sup>[70]</sup>。1900年以后,华北美以美会传教区向北发展至山海关和昌黎,向南发展至山东泰安,在这些地方不仅有教堂,还有医院、学校,如泰安有一所设备完善的博济医院。1912年山东传教区也升格为山东年议会。

包括京、津在内的华北传教区,是清末民初时期中国的政治中心,所

以美以美会的中国信徒中不乏一批文官武将,他们的影响远比普通信徒要大。如举人王瑞福,1874年从山东至北京应试时信教。此后教会中盛传他返家乡后,命儿子推一车四书五经至北京换取一车圣经回山东的故事。<sup>[71]</sup>又如冯玉祥,1911年任团长时,在崇文门美以美会亚斯立堂听了刘芳牧师的讲道,因而信教。1918年冯玉祥调任湘西镇守使,电邀刘芳去常德驻防地向部队讲道,当场100多名官兵接受洗礼。1924年冯玉祥升为陕西督军,人称之为“基督将军”,他又邀10余位牧师分2次为6000名部下施洗。同年,美以美会美国总议会举行例会,冯玉祥和刘芳被举为中国传教区代表,但冯因军务忙未能成行<sup>[72]</sup>,冯的部下旅长张之江因虔敬信基督教,1925年捐出3万元,特印制皮面金边圣经,封面上亲笔题“此乃天下之大经也”烫金字,广为分送,进行传道。<sup>[73]</sup>

## 2. 美国监理会(Methodist Episcopal Church [South])

美国南方的卫斯理宗教会,1844年与美以美会分裂而来,故其差会总部不在纽约,而在田纳西州纳什维尔城。其在华教区局限于江南浙北长三角地区,包括上海、苏州、松江、常州、湖州等地。

1848年4月监理会派出秦佑(Benjamin Jenkins)及戴乐(Charles Taylor)两对夫妇从波士顿来华。秦佑因妻子患病而暂留香港,戴乐先在上海赁房居住。第二年年中两对夫妇在上海会合开始传教。1850年建立福音堂,1年后监理会有了第一位华籍信徒,他原是传教士的中文老师。以后两年秦佑、戴乐都因家属患病等原因返美。戴乐返美后不再来华,秦佑再来时也离开传教岗位而出任美国驻沪领事。差会又派出耿惠廉(William G. E. Cunyngham)、蓝柏(J. W. Lambuth)等人。耿惠廉在上海建立第二座监理会教堂,蓝柏在华32年,2次去苏州开辟新工场。他于1861年返美养病时带去1名姓曹的中国信徒,让他在美国读了4年书,曹回国后也成为中国的知名信徒,其儿子曹雪赓是上海基督教青年会的创始人物。蓝柏儿子蓝华德(Walter Russell Lambuth)后来也来华,在苏州及河北遵化等地创办教会医院。蓝氏父子于1886年同去日本开创日本的监理会,蓝华德后来还是差会的总干事。80年代后监理会在华传道团团团长改为1860年来华的著名传教士林乐知(Young John Allen)。



林乐知来上海后师从王韬学习汉学,不久差会经济断绝,他进入李鸿章办的广方言馆任英文教习和翻译,出版第一批西方自然科学的启蒙书刊,得清政府钦赐五品进士衔。1868年起创办《教会新报》,6年后更名为《万国公报》,是集宗教、政治、科技、新闻的综合报纸。1889年广学会接办此报并改为月刊。林乐知和其他中西方人士多藉此报发表时政主张,“博采各国之舆论,……以为华人借镜之资,着鞭之助”,并鼓吹“万国一本、中西同源”。康有为、梁启超等也以此为宣传维新之工具。该刊适应了当时政治上变革的需要,各界人士争相订阅,1898年发行量达到4万余份。30余年来林乐知始终是《万国公报》这份蜚声中外教会刊物的主编或撰稿人,他还撰写了《五大洲女俗通考全集》、《印度隶英十二益说》等著作。

1881年林乐知回到监理会教会工作岗位,在美国差会全力支持下,他发展了监理会的印刷出版事业,并将早年的印书坊发展为华美印书馆。庚子年后出版《教保》刊物,侧重报道监理会的教务活动。林乐知还在上海创办中西书院,除教授一般文化知识外着重英语和万国公法等。因此当时邮务、海关和实业界的职员很多来自中西书院毕业生,1900年中西书院并入东吴大学。上海有名的中西女塾也是由林乐知推动于1891年创办的。

1906年林乐知最后一次回美后,曾接到美国总统西奥多·罗斯福的电邀,向他垂询中国时局和传教情况。<sup>[74]</sup>林乐知去世15年后监理会在上海建立景灵堂,以念其功绩。

监理会在中国的早期华籍传道人中,知名度较高的是宋耀如。宋耀如又名宋嘉树、宋教准,生于海南文昌县,年轻时在美国受资助读书并信仰基督教。1885年毕业于范德比尔特大学神学院,加入美国监理会为传道人,翌年回国转入中国监理会任传道,曾去江南一些城镇,1890年脱离传道岗位,仅以信徒身份在中西书院执教,胡适曾从他学英文。<sup>[75]</sup>宋还在华美印书馆经商,同时在上海教会中义务服务,教会也免费供他的子女在监理会办的学校中读书并留学美国。孙中山革命期间宋耀如曾捐款支持。

19世纪70—80年代,监理会在上海已建有三一堂和监理会堂,90年

代美国堪萨斯州的慕尔为纪念其女儿,捐巨款建造慕尔堂,前述二堂合并于此。该堂于20世纪30年代,又请在上海的匈牙利著名建筑师邬达克设计,易地重造于闹市中心,当时号称远东第一大堂。当林乐知主持中西书院时,在书院内另设立礼拜堂,以规范学生的信仰生活。礼拜堂称为书院传教站,1921年它才分离而成景灵堂。监理会在上海市区主要即此二堂。在这段时期中监理会去上海四乡布道,主要向两个方向发展。一是向南去松江方向,当时上海隶属松江府,因而去同府的南汇、奉贤、金山、青浦诸县。二是向西先去南翔、嘉定,1860年前后蓝柏开创苏州和浙江省的湖州教会。19世纪末开辟了常州和无锡这两地区的监理会。

监理会除开办中西书院和东吴大学两所层次较高的学府外,还在常州、苏州、湖州等州府所在地开办中学,在其他城市也办有层次不同的中、小学。

医药方面,最早的传教士戴乐是医生,此后较出名的医生传教士有蓝华德和柏乐文(W. H. Park),他俩是郎舅之亲,二人建立了苏州博习医院(先在上海南翔创办,1882年迁苏州)。数年后监礼会女传教会也在博习医院近旁开办了女医院。两座医院每年可收3万病人就诊。柏乐文偕同其他传教医生还办了一所医学校,培养中国助医。1903年差会派来卢嘉士(B. D. Lucas)药剂师,在博习医院引进了电疗肉瘤法,他还在医院内自行制造某些西药,供应各方需要。<sup>[76]</sup>

### 3. 加拿大英美会(Canadian Methodist Mission in West China)

英文原名应译为加拿大华西美以美会,因与美国美以美会关系密切,所以称之为华西美以美会。原属美以美会华中传教区的赫斐秋1885年与美以美会脱离关系回国,6年后应加拿大美以美会之请,率传教士再度来华,本拟在四川辟传教区,因长江流域发生教案不能前往,遂于1892年春直赴成都。嗣后两年,加拿大籍的启真道(O. L. Kilborn)和文焕章(James Endicott)等数对夫妇也来成都。但当年夏天有几位传教士死于霍乱。1895年又经历了一场遍及蜀中的反教骚乱,直至1896年传教工作才走上正轨。他们重建了被毁的成都教堂,还向成都的东南、西南两翼扩展,分别传教至乐山、自贡和重庆。1899年英美会在重庆举行第一届

年议会,并与其他差会合办了华西圣教书会。义和团起义时被迫撤至沿海各省。1905年英美会又开辟了荣县、仁寿等城市。

英美会在四川的教育工作较简单,1905年赫斐秋在几个传教中心县,各开办了一所小学。至1906年冬,成都办有初小、小学及中学各一所,教员多为非教徒,每校平均有学生120人左右。

比之教育,差会较重视医药工作,传教士中医生比例较高。差会规定每个传教点至少要配备1名医务人员。1892年首先于成都民宅院内设诊所。1895年因社会动乱而停顿,1896年后建造3幢洋楼,设25个床位。义和团时期,医院被焚毁。运动过后第二次重建,还增设了专供传教士及外国人的病房。乐山和仁寿等其他地方情况类似。

1897年赫斐秋休假返华时带来了一整套印刷设备,他在乐山建砖房,成立了华西地区第一个印刷所,由文焕章主持。义和团时中断了一年多,1902年复业时由英驻成都总领事坎贝尔(Compbell)出任业主。<sup>[77]</sup>1905年差会拨出巨款迁往成都大厂房内。华英书局遂成为英美会的一个大项目,印刷传教小册子、福音书和日历,还出版《希望月刊》、《华英半月刊》等。

华西美以美会文焕章的长子文幼章(James G. Endicott)生于四川,第一次世界大战时他正在加拿大读大学,1925年在重庆任美以美会传教士。第二次世界大战期间他一度任宋美龄的英文秘书,协助推动“新生活运动”,后辞职返加。抗战胜利后他又来华在上海圣约翰大学任教职,支持学生的反蒋反美斗争。1947年回加拿大。<sup>[78]</sup>

#### 4. 美国美普会(Methodist Protestant Church)

为美国卫斯理宗在北卡罗来纳州的独立派别,1900年曾派出2名女教士来中国内蒙古布道,几年后均回国结婚。1909年美普会又派传教士去张家口,接办了美国公理会1865年时开设的传教点,其传教也借重美以美会华北传教区的协助。

上述美以美会、监理会和美普会三支美国卫斯理宗的教会于1939年在美国联合成立卫理公会,所以这三支在华的教会也合并成为中华基督教卫理公会。其中央议会执行部设在上海。下分华东、华中、江西、华北、

山东、张家口、华西、福州、兴化、延平 10 个年议会。

#### 5. 美国循理会(Free Methodist Church of North America)

原文为北美自由卫斯理教会,总部在芝加哥。已在中国内地会工作了 7 年的雷芬惠女士(Miss C. Leffingwell)1905 年接受循理会派遣,从四川去河南郑州开辟传教区,但不幸当年死于赤痢。第二年差会又派艾泼顿(C. F. Appleton)带领 2 名男、女传教士来河南接任,他们兵分两路,一在郑州,另一去荥泽布道,艾泼顿为该传道团监督,

#### 6. 英国循道会(Wesleyan Methodist Missionary Society)

1852 年差会派出郭修理(Josiah Cox)至广州传教,他曾结识太平军干王洪仁玕。但不久中英第二次鸦片战争开仗,他返英国度假。1861 年 12 月再度来华,本想去上海在太平军中传道,但因洪仁玕改变态度,不表欢迎,而伦敦传教会的杨格非却热忱邀请,他遂去汉口。杨于长江下游地区布道,郭在汉水以上地区传教。

#### A. 湖南、湖北传教区

1865 年差会再派出史嘉宝(William Scarborough)和李修善(David Hill)来湖北。史嘉宝为传教团长,他收集了许多中国民间寓言作布道比喻用。循道会自 60 年代起以武昌为中心向汉阳、广济、武穴、德安发展传道工作,但进展并不顺利,到 90 年代后才置产建堂。在武昌和汉阳,传教工作都是与伦敦传教会合作开展的。进展缓慢是因湖北反洋教斗争不断,特别是 1884 年在宜都和 1889 年在武穴两次骚乱中教产损失巨大,人员也有伤亡。1900 年 5 月以后英籍传教士进入湖南传教,从长沙开始逐渐传入宝庆、永州、平江、郴州等县。

李修善还将布雷尔盲字写法(Braille)引进汉口,设立了盲童学校。1895 年秋湖北大涝,湖广总督谭继洵委派李修善出面赈灾,李在赈灾中患伤寒,翌年病歿于汉口。当时人们尊称他为“圣人传教士”。<sup>[79]</sup>1890 年上海举行第二次传教士大会时,李被选为大会主席。生前著有《华中的传教事业》和《在华中二十五年》等书。

1865 年循道会开始在汉口办医药事业,但自 1878 年起停顿了 9 年。1889 年重新开业于汉口。1887 年在传教士巴勃(W. T. A. Barber)的联

系下,英国剑桥的莱氏学校资助在武昌建立 1 所中学。1898 年汉阳也设立了 1 所女童供膳小学。

循道会来华传教士高葆真(William Arthur Cornaby)于 1885 年在汉阳创办《中西教会报》,这是一份很有影响的教会刊物,后来高葆真被调往上海广学会,担任《大同报》主编,《中西教会报》也归广学会出版,其影响比《大同报》更大。高还著有《中国概况》、《中国的吸引力》和《同现实接触》等书。

### B. 广东、广西传教区

1846 年有一位名为俾士的循道会牧师自费来广东,为香港和广州两地的英军提供礼拜等宗教服务。1852 年循道会派郭修理到广州,俾士、郭修理二人会合后曾在靖海门外赁屋布道,但遭四邻围攻,他们只能在城门口分送福音书等。<sup>[80]</sup>第二次鸦片战争时,俾士避难去澳门,郭修理休假回国。战后郭修理去了武汉,差会曾派怀海德(S. Whitehead)、帅而贝(T. G. Selby)来广州与俾士一起在南关、西关等处购屋开设教堂。1906 年差会曾派麦唐纳(R. J. J. MacDonald)来广西梧州,但遭海盗杀害,所以此后只是由中国信徒售经员在医院内或乡间个别布道,到民国年间才开设教堂以及供膳小学和育婴堂各 1 所。

70 年代后传教士在华人信徒协助下,发展至佛山、新会、香山以及讲客家语的韶关、英德等地。珠江三角洲物阜民丰,新会、香山的中国传道人薪给都是由当地信徒供养,佛山循道会建堂,中国信徒就认捐了 2 000 美元。

循道会在佛山的佛山公医院,开办于 1889 年,在当地相当有声誉。循道会还在佛山办了 1 所中学,而该会在香港办的 5 所学校,却是由港英政府资助的。<sup>[81]</sup>

香港的循道会当年也属该会的广东、广西传教区。它创始于 1884 年,是来香港的大陆信徒从租一间私塾举行礼拜开始的,直到 1936 年它才建造正式的教堂。

7. 英国圣道堂(English Methodist New Connexion Missionary Society)于 18 世纪末从循道会分离出来,本是为了到加拿大、澳大利亚等殖

民地传教而成立的。1860年该会派出霍尔(W. Nelthorpe Hall)和英约翰(John Innocent, 又译殷那孙)二人抵上海。本拟去苏州太平军总部,但得知其内讧后遂改去天津,正逢公理会的白汉理(Henry Bloget)和伦敦会的艾约瑟也都在天津开展工作,他们在街头或庙场布道、卖福音书,并联合开办1所男童小学。霍尔死于1878年,英约翰在天津40年,还到过蒙古和山西等地区。1870年天主教引发“天津教案”后,英约翰写了《天津屠杀及其与在华基督教会关系》一书。

1864年圣道堂在天津首先联合公理会和伦敦会建造了协和礼拜堂,供英租界内的军民礼拜之用。30余年后另建新堂,改称新协和礼拜堂。而原堂也就称为老协和礼拜堂,另聘中国牧师,供中国人礼拜之用。70年代起,英约翰的传教活动在天津周围的葛沽、咸水沽等地扩展。同时在河北的唐山、香河、卢宝和武定府也都有圣道堂的传教活动。

霍尔等人在上海时,曾接纳一位教中文的胡恩第为信徒。圣道堂在天津发展时,胡恩第于1866年回山东家乡,途经天津故旧重逢,胡恩第乃帮循道会在山东乐陵开展布道事工。二三十年间在惠民、信阳、沾化、阳信等鲁北各县都有了基督教。胡恩第也成为圣道堂的第一个华人牧师。1905年山东与河北的圣道堂按循道会规章合成一个教区议会机构。

继霍尔和英约翰之后,圣道堂在19世纪末20世纪初陆续又派出10余名传教士,这些传教士中较有名的有甘淋(George Thomas Candlin)和德辅廊(Frank B. Turner)。甘淋后来担任汇文大学堂神学院院长及燕京大学的神学院教授。德辅廊则任乐陵医院院长,曾因赈灾获五级嘉勋章。<sup>[82]</sup>

圣道堂的医药事业,肇始于1878年成立的乐陵医院,1902年及1905年在武定和唐山也开设了诊所。

#### 8. 英国偕我公会(English Methodist Free Church Mission)

该会差会总部与圣道堂差会总部都在英国约克郡的利兹,实系同城同宗派,却分成两个传华差会。该差会名称直译应为英国循道宗自由教会差会。中文称为偕我公会是因该宗派的创始鼻祖是约翰·卫斯理(John Wesley),而约翰的谐音与“偕我”近似,有取其“神与我偕”之意。

1864年传入宁波,1876年《中英烟台条约》签订后传入温州,因此该会在华传教区全在浙江,以宁波和温州为两大中心。

### A. 宁波传教区

1864年10月福勒(W. R. Fuller)首先抵宁波,翌年8月马拉(J. Mara)随之而来。福勒是精于医术的医生传教士,他深知医药活动在传教中的作用,所以先设诊所于宁波,4年后他因病去烟台休养,在烟台他主要为中国人开诊治病,因其主张与差会相左,遂脱离差会。马拉也因水土不服,于1869年离职回国。1868年差会再派出嘉尔宾(Frederick Galpin)至宁波,他长于宣传,翻译了宁波方言的新约圣经,在宁波传教近30年。1874年来宁波的施惠乐(R. Swallow)也看到行医治病的重要作用,特去英国学医,毕业后再回宁波开设天生医院,直至30年后退休,回归英国。<sup>[83]</sup>

宁波的偕我公会遍布象山、石浦、镇海、余姚等县、市及附近岛屿,共有大小教堂32所。教育事业方面,共设有3所男童学校(包括1所供膳学校)和2所女童学校。

### B. 温州传教区

1878年埃克莱(Inkermann Exley)在嘉尔宾的鼓励下来温州,却患病3年,1881年离世,但他为传教工作奠定了基础。第二年差会派来苏慧廉(William Edward Soothill)补缺。他们夫妇二人在温州传教9年,经历了1884年中法战争时期温州的一场反洋教骚乱,骚乱中教堂被毁,过后教会反见起色。1886年苏慧廉在城内开办书院,还开办乡村小学,有小学生约300人。他翻译了温州方言的新约圣经,后来成为温州偕我公会的监督。1901年时,该会建了可容1000人的教堂,还有2座可分别容纳400人的分堂。

温州与宁波的偕我公会中,都有一些能讲道的本地宣教者,他们成为教会脊柱。<sup>[84]</sup>促使教会的发展,在地少人多的玉环、温岭、乐清等地,建堂不易,他们就租下十多个祠堂作为小教堂。

偕我公会1906年在温州开办了1所医院和若干所诊所,还办了1所男童小学,苏慧廉的妻子主持的女童小学坚决反对学生缠足。

9. 英国基督徒循道会(The Bible Christian Methodist Mission, 又名美道会)

主要在云南、贵州两省少数民族中间传教,1885年差会派出范石(T. G. Vanstone)和索理仁(S. T. Thorne)二人抵云南昭通,虽然他们换上中国服饰并能讲几句汉语,但当地人仍对他们扔石子、瓦片,以示反对,且无人愿意租房给他们。后来通过官府出面租到民宅,开始在城内布道,2年后又有柏格理(Samuel Pollard)和邵慕廉(Frank J. Dymond)二人来华,他们从上海经汉口溯江而上,过三峡时木船倾覆,幸而获救。在宜宾转为陆行,买到一匹马二人轮换着骑。他们沿古老的“石门道”,终于抵达昭东,石门道就是后来少数民族传教历史中常提到的石门坎,那里有个彝族地主捐出10英亩山地,苗族信徒献出劳力,建成了一个传教中心。<sup>[85]</sup>后柏格理病逝并埋葬在石门坎。

基督徒循道会在当地的传教方式是沿街先敲一阵锣,再吹一阵“洋喇叭”,以此招徕群众,引起人们好奇,然后进行传道,吸收了一批信教者。传教士还于每年秋收时节与少数民族一同张灯结彩庆丰收,相当于过西方的感恩节,有些苗民特从金沙江边徒步三天前来参加,福音迅速传开。此后基督教向云南中部的东川府、昆明府发展。1902年昭通商绅曾赠送上书“昭事上帝”四个大字的匾额,悬挂于集贤街礼拜大堂内。<sup>[86]</sup>1904年基督教传入贵州安顺。据统计1906年已有1500名苗族、彝族群众受洗信教。<sup>[87]</sup>

基督徒循道会在昭通开设1家医院,还培养了号称“学界元勋”的王肇勋、吴性纯等。20世纪初又开办了男、女小学各1所,由邵慕廉主管教育工作,这些学校后来都发展为中学。讲授英语也是教会所长,云南政界的唐继尧当年也是从邵慕廉学习英语的。<sup>[88]</sup>

1907年圣道堂、偕我公会与基督徒循道会联合成立圣道公会(United Methodist Church)。1932年所有的英国循道宗教会再次合并成为循道公会(The Methodist Church)。下分华南、湖北、华北、宁波、温州、西南、湖南7个教区。



## 第九节 其他教派和团体

### 一、教友派

译自英文 Friends, 该派教徒互称“朋友”, 故名。主要分布于英国和美国。

#### 1. 公谊会(English Friends' Foreign Missionary Association)

该会成立于 1866 年。1884 年派出葛莉恩女士(Herietto Green)抵汉口, 但因身体欠佳, 1890 年返英, 未几病故。1886 年谈维森(Robert J. Davidson)夫妇来华, 先在陕西汉中府逗留, 向内地会传教士学汉语。1888 年他俩去潼川, 当地巡抚拘禁了租屋给他们的房东, 并强迫传教士离开。他们于翌年在重庆赁屋布道、开设诊所。差会再派出女教士, 于 1891 年组成公谊会教会, 并于 1892 年开设女童小学, 第二年再设男童学校。1896 年公谊会在重庆置地造屋, 包括一大一小 2 所教堂、诊所、学校及传教士住宅等。1897 年公谊会差会派出专人, 在重庆开办了名为“山冈学校”的传教士子弟学校, 为整个华西地区的各宗派的传教士和西方人服务。

公谊会虽被逐出潼川, 但 1899 年又回到那里租屋传教, 发展至涪江边的射洪。在潼川, 教会办有女童供膳学校和小医院各 1 所。义和团以后, 潼川还建造了女医院。

1904 年差会决定在四川首府成都开展事工, 自此以后, 重庆与成都之间的通宁、大足、铜梁、璧山等县城都有基督教传入。公谊会在四川成立重庆和成都两个“教区”, 由教区委员会负责行政。然而两个教区委员会的决议仍需要获得“伦敦理事会”的认可。<sup>[89]</sup>

知名传教士有 1905 年来华的霍德进(Herry Theodore Hodgkin), 他毕业于剑桥和伦敦大学医学系, 投身英国基督教学生运动, 1905 年来华在成都传教, 5 年后返伦敦任差会干事, 1921 年再次来华, 任中华续行委办会委员。1929 年回国, 著有《海外教友》一书。

#### 2. 贵格会(American Friends' Mission)

贵格会系公谊会的别称, 是英文 Quaker(意颤抖者)的音译。因该派

创始人曾劝听众“在上帝的道面前要震惊颤抖”，故有此别称。该派不注重唱诗等崇拜仪式，强调默想并寻求“内心之光”，反对一切战争，并注重科学教育、社会服务等。

因为美国纽约州等地的该教派差会主要由妇女组成，该会派遣的传教士多为女性。1887年派出义白礼小姐(Miss Esther H. Butter)到南京，在美以美会医生比必开设的医院中传教兼护理病人。3年后，差会花了3100美元买地建堂，又办起孤儿院和妇婴医院，派出史当莱(Lenna M. Stanley)医生、盖露西(Lucy Gayner)等6名女传教士。1898年女医生法伦契(Isabella Frenth)和男医生田福尔(George F. Devol)去六合开辟新工场，并在当地结婚。早期浸礼会传教士玛高温的女儿玛高温(J. Macgowan)医生也加入滁县、瓜埠等江淮一带贵格会的服务活动。20世纪后将教会办的孤儿院改为女童膳宿学校。

1917年中国的教友派组成全国性组织基督教公谊会(贵格会)，总办事处设在上海，声称“本会无分区组织，仅与四川年会、南京等有些接近，但本会与各国公谊会有联络，1948年本会加入太平洋年会”。<sup>[90]</sup>由此可见该派在中国的组织松散，而其世界性却强。上海总办事处的负责人是黎照寰，他早年得清华公费留学欧美，留美求学时受洗信教，是同盟会会员，民国时期任职于北伐政府。<sup>[91]</sup>

## 二、基督复临派

该派着重宣传末世论，声称耶稣基督即将再次从天降临，世界已近末日审判。19世纪中由米勒(W. Miller)创立于美国。他曾两次预言基督复临的时间，但都未见实现。以后该派又分化出一些独立的教派。

### 1. 来复会(American Advent Mission Society)

1897年差会派遣卞查理(Charles Beals)夫妇去南京，因义和团反洋教停顿了2年。传教士去安徽芜湖，向含山、巢县、黄落、清溪等城镇扩展，还办了几所小学。

南京的传教恢复后，来复会也办了1所小学，设了5个布道点在南京四乡，此时梅隆(G. H. Melone)夫妇也加入南京的事工，梅隆后来任差会驻华代理，20世纪初开办的孤女院和诊所一直持续到1949年之后。

## 2. 基督复临安息日会总会(Seventh-Day Adventist General Conference)

米勒在两次预言落空之后,其追随者竭力为他辩护,并于1855年成立基督复临安息日会。该会总部设在华盛顿的哥伦比亚特区。

1901年该总会国外传教部决定派出安德森(J. N. Anderson)夫妇首先抵香港。因为该会有一批信徒原籍广东,故拟在广东发展。1903年毕尔奎(Erik Pilquist)夫妇加入该会,他们本是英国圣经公会在河南的代理人,因此河南也有了安息日会。同年米勒耳医生夫妇(Mande T. Miller)由几名护士偕同并携带一架手摇印刷机同赴河南,在该省的新蔡、罗山、上蔡、顶城等县行医传教,自行印刷宣传品,广为散发。据1905年统计,该会共有2所教堂、3所男童小学、2所女童小学、2所小诊所,受洗信徒66人。他们还出版一份16页的《福音宣报》月刊,每期400份。

基督复临安息日会传教士中,米勒耳医生最为知名,他的豆浆制法在美国获有专利,得报酬250万美元,他以此在中国开办了15所医院,都以卫生疗养院为名,尤以香港、上海、兰州等地的疗养院更为出色。他曾为张学良戒除烟毒,是美国塔夫脱和威尔逊两任总统的医药顾问,第二次世界大战结束后还担任过联合国世界卫生组织的顾问。<sup>[92]</sup>

在华的基督复临安息日会于1932年组成中华总会,米勒耳为会长,驻上海。其上级总会为美国的全球总会。中华总会英文称China Provisional Division 意“中国临时分部”。在全国各大省会及大都市差不多都有安息日会。该会出版的刊物中最闻名的为《时兆月报》,行销2万份<sup>[93]</sup>。《时兆月报》登载许多时事消息,说明天灾人祸都是基督即将复临的佐证。二次大战结束后,该会大量出版发行《原子弹与世界末日》一书,渲染末世论。

### 三、基督会(Disciples of Christ in China,原名 Foreign Christian Missionary Society)

其译名应为基督门徒会,成立于1827年,由坎伯尔(A. Campbell)父子所创,故又名坎伯尔派教会。主张各派教会合一,回到初期教会的式样。1886年来华,在华称为基督会。<sup>[94]</sup>

差会首先派遣来华的传教士是加拿大医生马林(W. E. Macklin),他

经上海去南京。同年底,又从英国派了2名传教士,次年从美国派人2名同工。他们以南京来子庵佛庙为居住地,外出布道。不久即在鼓楼附近购地建造了著名的鼓楼医院。马林还在城南中华门开设诊所,行医20年,其间曾接受邀请去李鸿章故乡合肥自由布道,在合肥开设医院和学校。1892年他将合肥的工作交给裴雅各(James Butchart),返回南京。马林除传教外还得到两江总督张仁骏的赞助,在南京城郊创办农赈会,推行“地税归公”。1913年二次革命时,张勋围兵南京,马林以传教士身份要求保护南京居民安全。马林一生还译述了许多关于西洋历史和经济的书籍。

1888年来南京的梅琦(F. E. Meigs)开办了寄宿男校,后来改为南京教会书院。1910年美国长老会等4个差会将该书院扩大后升为金陵大学。

英国的邵氏夫妇(A. F. H. Saw)抵华后即去安徽滁州开创教会。在其他传教人员的努力下,基督会在安徽省内又发展至芜湖、亳州、无为等州县。他们在南京接纳的第一个信徒名史奎标,原是个抽鸦片的说书艺人,信教后戒了烟成了家,回到家乡滁州当了传道士,布道时听众成百上千群蜂拥而至。<sup>[95]</sup> 邬斯固(E. I. Osgood)医生则在滁州办了医院和小学。

有位独立传教士惠雅各(James Ware)1880年进上海美国圣经公会任职,1890年辞去圣经公会之职而加入了基督会的工作,在棉纺工厂集中的杨树浦布道,还去了长江口的崇明岛。但在崇明的4年中,只有三四个农民受洗。1905年邵氏夫妇在杨树浦建立了1所教堂,还在虹口开办了基督徒会堂和小学,上海地区有信徒300人。1916年惠雅各去世后,差会收缩事工,原有的教堂由一位李姓信徒接办。基督会在江苏省南通州和如皋也有传教活动,是赖顿(E. A. Layton)夫妇1905年从非洲刚果来开创的。

1903年基督会有位独立女医师吕苏珊(Dr. Susie Rijuhart)在丈夫去世后申请来华,她被派往四川的打箭炉,2年后差会派去两对夫妇支持她,据称很有成绩。

基督会在华事业给人印象最深的是南京鼓楼医院和金陵大学。

#### 四、美国宣道会(Christian and Missionary Alliance)

初创者原系长老会牧师,1887年创设两个组织,一个专向国内传教,另一个专向国外布道。10年后两者合并成立宣道会。1888年开始派传教士来华。

##### 1. 华中传教区

1889年克里蒂夫人(Mrs. Christie)等以安徽芜湖为据点,先设布道所及1所小学,主要在皖南的大通、清阳、太平、泾县等城镇布道。在南陵还开办女童寄宿学校,民国以后又传至黟县、祁门等大县。1893年宣道会在湖北武昌设接待站,虽武昌已有3所官办小学,但张之洞总督还是支持差会开办了1所四年制的寄宿中学。1896年勃朗(F. B. Brown)、嘉宾(E. D. Chapin)等3名男女教士到湖南沅江,他们遭到反洋教群众袭击,几乎丧命。翌年勃朗之妻进入长沙,是第一位进长沙的外国女子,他们艰苦支撑2年后福音传抵湘潭、常德、龙阳等城镇。

##### 2. 华西传教区

1894年克里蒂夫人等2位女教士在北京学习藏语后,进入甘肃洮州、临潭,还抵达藏民聚居的卓尼地区。克里蒂与藏民贵胄建立了友好关系,得以进入他统治的乡村。到20世纪初,在邻近青海的拉卜楞地区有一定数量的群众信教,个别回民、藏民也信了基督教。

##### 3. 华北(陕西、蒙古)传教区

1893年宣道会瑞典教会曾派两批人至华北,1896年美国差会再派伍伯莱(J. Woodberry)来华,他以长城外的陕北及蒙古为传教区,总部设在归化。另有拉森(A. Larson)夫妇也在蒙古活动。有一支60人的传教队伍到达宣化、张家口、阳高、丰镇、包头、宁夏、沙尔沁、脱脱城等边远城镇,吸引了200个信教者。义和团运动中,有21位传教士及6名子女死亡,16名外国人逃离,取道西伯利亚返欧,或从西安至汉口避难。宣道会终于放弃该传教区,把陕西、甘肃的传教成果移交给内地会。

##### 4. 天津、上海传教区

伍伯莱1896年抵华后,曾在天津帮助瑞典差会带领讲英语的华人信徒,主要是天津大学堂和北洋水师的学生<sup>[96]</sup>,在天津设有70人左右的

小教堂——“守真堂”<sup>[97]</sup>。义和团运动以后伍伯莱夫妇抵上海。仍在外国水手及接受西方教育的中国人中间开展工作,开办英语补习学校,也设立守真堂。伍伯莱去世后,他的两个女儿继续其事工。

1924年上海青年赵世光在慕尔堂受洗信教,同时进伍伯莱办的学校学英语,伍思兰(O. F. Woodberry)赏识、培养他,赵也称她为“属灵的母亲”。赵在守真堂讲道,后来还去江浙一带领培灵会、布道会,1930年宣道会按立他为牧师。赵世光在抗战期间还由宣道会的翟辅民(R. A. Jaffray)带往南洋一带布道,赢得大量听众,声誉极盛。1941年赵辞去守真堂牧师职务,自己成立“灵粮世界布道会”,在上海、苏州、杭州、南京以至香港、台北等地,建立各地的灵粮堂。成为中国基督徒自创的独立派别之一。<sup>[98]</sup>

#### 5. 华南传教区:实际上仅在广西

1896年广西梧州被辟为商埠,当时香港或广州都有小汽轮直抵梧州,所以宣道会1897年派传教士抵此,并以它为华南传教区的总部,他们在此设立寄宿女校和圣经学校各1所。圣经学校后来发展成为香港的建道神学院。由翟辅民主编的《圣经报》也很畅销,一度迁往上海发行。

1897年起华南传教区逐步扩展至桂平、南宁、桂林、柳州,并直达龙州,因为龙州有许多越南人,传教士还沿西江进入越南传道。

1929年美国宣道会在华的5个传教区改组成立中国基督教宣道会,下设华中部、华南部、华西部和川黔部。

### 五、美国妇女联合传教会(Women's Union Missionary Society of America)

该会习称女公会,成立于1860年,由纽约杜蕾茂(Mrs. Thomas C. Doremus)夫人听了雅裨理回国所作的对华传教宣传而发起。它是一个包括长老会、公理会、公谊会、圣公会、美以美会等各差会的组织,旨在“拯救和改进东方妇女的生存”。成立后,杜蕾茂自任主席,其女儿为总干事,母女二人都不受薪俸义务推进会务。

1868年女公会派出3名传教士在北京开办女子供膳学校,裨治文夫人捐款赞助,并要求将学校移址上海。因此,1881年女公会在上海另设

裨文女校(起初称裨文堂),毕业生多成为基督徒的家室,少数人留下成为教会医院、教会学校的助理人员。20世纪初女公会又为知识界的成年女子或主妇开办走读女校,也是业有所成。

1882年女公会在上海老西门创设了西门妇孺医院(英文则根据第一位捐助人的姓氏名为 Margaret Williamson Hospital)。医院是逐步扩建的,一些科室病房以认捐者之姓氏命名。1898年医院失火毁了主楼,立即得到中外人士捐款予以重建。该医院一开始就明确:对富有的病家实行按服务收费,对贫病者无论住院或治疗都可免费。其常年经费多数依靠社会人士认捐,来自美国的经费每年只有30金圆。1883年联合妇女传教会派来的第一批医务人员中,有位黎施德(Elizabeth Reifsnyder)女医生医术精良,一生献身,当时报上常有报道她的济世仁心。该院是上海著名的妇孺医院,1902年医院增设协和护理学校。据1905年该院年度报告称,当年住院病人839人,门诊45700人(初诊29259人),来自华人病家的收入为8105美元。<sup>[99]</sup>

还有一些差会也组织了女子部,派女传教士来华。如19世纪中叶,英国圣公会在印度传教时设立“闺房传教会”(Zenana Missionary Society)。1883年底该会募集700英镑建立“中国基金”,派遣顾女士(Miss Gough)到福州传教,3年后顾女士结婚,又陆续增派了女传教士,她们分散在福建省的古田、罗源、仙游、建宁等中小县城向妇女传教,也开办一些村镇小学。该会还在福州闽江口的南台建立了妇女医院。又如美以美会差会于1869年成立了女传教会,1871年至1882年间先后派遣女传道士至华东、华北、华中和华西4个地区。1871年来华的吴尔忒(Sarah Wooltson)两姊妹,是“巴尔的摩中国女子布道会”出资支持的。女传道会派遣的女教士更多地从事医护、救济、女子教育等。这些地区中最早的孤儿院、麻风收容院、反缠足的天足会都是女传道士创办的。1906年监理会的博习医院附设医学学校,女传教会的柏乐文太太(Mrs. Park)在教女学生英语的基础上,创办了苏州女子医学校,该校1924年迁来上海与美国妇女联合传教会合作,组成上海基督教女子医学院。该女子学院获得美国华盛顿哥伦比亚特区立案,得授予医学博士学位。10余年后,太

平洋战争爆发,该女子医学院才撤销。<sup>[100]</sup>

## 六、中国内地会(China Inland Mission)

中国内地会简称内地会,是不同于其他传教会的一个差会。首先,它是为了向中国内地传教而于1865年专门创立的;其次,该会并不要求来华传教士有高学历,其中有所谓剑桥七杰名人,也有原为木工、石匠等一般人士;第三,差会无丰厚资金,来华传教士也无固定薪金,差会鼓励他们落地生根,在工作地凭献身热忱及信心,自谋生活需要,过简朴生活;第四,要求传教士尽量穿华服、住泥房,尊重当地人的风俗习惯。内地会差会认为:“(中国)是一个古老的民族,他们对于千百年来风俗和习惯有着特别的偏爱。这种偏爱并非无原因的,因为谁都会对所认识的人和事有更多的认同,并且认定他们的风俗是必需的,这都是气候、物产及社会形态的产品。”<sup>[101]</sup>第五,强调跨国籍、跨宗派。内地会总部设在中国上海,而在英国、苏格兰、新西兰、美国、澳大利亚、加拿大等地都成立咨询委员会,负责招聘传教士和收纳捐助的财物等。原有各宗派背景的传教士,可以既保留原宗派关系,又参加内地会的工作。例如英国循道会的李修善在山西与内地会一同开办福音堂、戒烟局等。又如英国圣公会西川教区的盖士利主教又是内地会川东区监督。因为差派传教士所需的费用低,传教组织简单和传教方针灵活,所以内地会成立后发展很快,尤其在中国西北、西南(包括少数民族地区),中国传道人及信徒参加内地会的人数很多。

中国内地会创办人戴德生(James Hudson Taylor)年轻时即准备来华传教,除努力自修中文外还学习医药知识。1853年9月受英国“中国传道会”(The China Evangelization Society,又名醒华会)之派来中国,一度同宾威廉在广东汕头布道施药。后在上海老北门租房办学及施诊,这些学生和病人即为其传教对象。1857年戴德生脱离“中国传道会”。<sup>[102]</sup>雉发易服改扮中国人,自置船只去江苏江阴、镇江及浙江宁波、海盐等地。1860年因病返英后,在卧室中挂《中国行省大地图》,提醒自己的传教责任。<sup>[103]</sup>同时在英国各地宣传中国情况。1865年6月25日戴德生在伦敦郡立银行以“中国内地会”为储户名存入10英镑作基金,宣告内地会成



立。有一次戴德生在“伯斯年会”中获得演讲机会,激励了一批听众支持其事工,从而获得经济和人员两方面的支持。自1862年开始戴德生陆续派出宓道生(James Meedows)、江齐治(George Crombie)、曹雅真(George Stott)等5名传教士来中国,1866年9月他率领16名年轻教士乘兰茂尔号帆船再度抵上海,这批人自称为“兰茂尔团体”(Lammur Party)。他们在杭州租到一大宅院,内设教堂、诊所、印刷房、宿舍、办公室等。诊所每天有200多人前来就诊,是年年底,他们沿钱塘江而下,向杭州附近的萧山、宁波等地扩展,浙江遂成为内地会的最早基地。

1868年戴德生又率一批内地会传教士,从杭州沿大运河北上,抵达江苏扬州,扬州是历史名城,民情纯朴保守。由于内地会购置教产同业主发生纠葛,更有法国天主教办的育婴堂虐婴传闻,当年6月扬州文武生员,商定驱逐洋教,教堂门窗被砸,但戴德生等仍无意离开扬州。8月,士绅再次会议,群众情绪激烈,焚烧了天主堂和内地会教堂,此即有名的扬州教案。教案发生后英国的议会、报章对内地会批评纷纭,内地会收到的奉献和支持顿时减少。

1869年9月内地会传至南京,还从南京向当时尚未有传教士的安徽省安庆等地进发。1873年内地会在上海设立办事处。翌年6月,戴德生在去武汉途中跌伤脊骨,又一次回英国疗伤。1年后,施亨利(Henry Soltou)应邀来中国任内地会监督,负责内地会在中国9个行省的传教事业,并在缅甸的八莫开辟传福音根据地。<sup>[104]</sup>

1866年3月戴德生在英国出版《会务汇报》(*Occasional Papers*),1875年7月起更名为《中国亿兆报》(*China Millions*),是内地会的机关刊物,在中国发行。

中英签订的《芝罘条约》保护外国人在内地的旅行安全,为传教士的活动提供了有利条件。在此之前,内地会已进入河南南阳、开封和湖南、陕西的个别城镇。《芝罘条约》签订后,戴德生又亲率一批传教士从英国起航。1876年11月抵上海后部分人员径直去山西、甘肃等省,也有从湖南前往贵州、广西。如康慕伦(James Cameron)从宜川长途跋涉,主要靠步行至打箭炉,进入西藏东部,又从理塘、巴塘渡金沙江,穿越云南进入緬

甸的八莫,足迹遍历边境地区。又如端纳二兄弟(Cecil & Arthur Polhill-Turner)来到叙定,深入川藏地区,传福音 30 余年。<sup>[105]</sup>至 1881 年内地会在中国约有 70 个传教总站或支站,100 名传教士。

1881 年 11 月戴德生在武汉召开工作会议,会后利用《中国亿兆报》呼吁世界各国福音派教会增派来华传教士,此后 3 年,内地会又接纳了 76 名传教士,其中半数以上为女性,从事保育医务等工作。从此,内地会的医药事业也由临时性转为长久性,曾在太原开设正规医院。

1881 年,被称为“剑桥七杰”之一的何斯德(D. E. Hoste)启帆来华,翌年范约翰(John W. Stevenson)出任副会长,同年 11 月内地会中国咨询会(China Council)在安庆举行第一次会议,会上又一次呼吁 100 名传教士应召来华,为使新人员适应在华的工作要求,决定在安庆和扬州开设训练学校。1888 年及 1889 年戴德生两次访问北美,又应邀去瑞典、挪威等北欧国家宣传,中国内地会便从跨宗派进而成为跨国际的传教组织。加入内地会并受其指导的,1887 年有瑞华会(Swedish Mission in China),1890 年有挪威中华会(Norwegian Mission)、瑞典圣洁会(Swedish Holiness Union)、德华盟会(The German China Alliance Mission)、芬兰自由教会(Free Church of Finland),1891 年有北美瑞挪会(Scandinavian China Alliance Party,后称协同会),1899 年有立本责会(Liebenzell Mission),这些差会被称为内地会系差会。<sup>[106]</sup>在这段时期内,1889 年苏格兰咨询会(Scottish Auxilliary Council)、北美咨询会(North American Council),1890 年澳大利亚咨询会(Australasin Council)相继成立。<sup>[107]</sup>1890 年在上海举行的第二次传教士大会上,戴德生在开幕礼拜中又一次鼓励参加大会的近 40 个宗派和教会团体各自再派送 25 名宣教士,以冀再掀传教高潮。

义和团运动中,内地会传教士因远离沿海省市,交通既远且堵,被杀的人数也较其他传教差会为多。总计在华被杀的传教士及其家属共 188 人,其中内地会就有 87 人。<sup>[108]</sup>

戴德生因年老多病,1901 年派何斯德为代理会长。2 年后何斯德晋升为会长,戴德生则于 1905 年于长沙逝世。据内地会 1906 年的报告,当

时在中国各省共有 205 个传教总站,632 个支站,827 座福音堂,传教士和其配偶 849 人,受薪的中国牧师 18 人,中国传道人 495 人,不受薪的中国义工 394 人,历年受洗信徒共 21 648 人,学校 188 所、医院(包括诊所)44 间、戒烟所 141 间。<sup>[109]</sup>

### 七、基督教青年会、女青年会(Young Men's Christian Association; Young Women's Christian Association)

基督教青年会是国际性的跨教派的青年活动团体和社会服务机构。1844 年,英国伦敦的棉布商乔治·威廉斯,召集 12 名店员成立青年会,组织他们祈祷和查经,在业余时间开展娱乐等活动。青年会活动吸引了伦敦许多商店的学徒,他们纷纷参加,全国各地也竞相仿效。受到社会和教会的支持后,青年会逐渐从英伦三岛向欧美诸国发展,1851 年青年会传入美国,1889 年美国 and 加拿大联合组成青年会北美协会。1855 年青年会在巴黎举行了第一次国际性会议,成立了基督教青年会世界协会。1878 年在瑞士日内瓦设立办公总部,当时有会员 170 多万,遍及 60 多个国家和地区。青年会逐渐发展成一个提倡社会改良运动的机构,积极参加政治和社会活动,在基督教中是一个较为开放、富有活力的组织。

1885 年青年会传入中国,福州的英华书院和河北通州的潞河书院组织了以学生为对象的学校青年会(当时称基督幼徒会,1901 年始易名为基督教青年会)。翌年杭州育英书院等也有了青年会。此后各教会学校纷纷组织青年会,作为辅导学生进行宗教教育及品德修养的学生组织。但是,各地的青年会互相不联系,甚至不知道他方之存在。学校青年会是早期青年会事业的一支主力军,它不仅在教会学校内兴起,随着洋务运动和西式学校的建立,连清政府办的公立学校,例如天津北洋大学堂、北洋水师学堂、北洋医科学堂等都在 1895 年组建了学生青年会。1896 年,美国克利夫兰市的泰勒家族还捐资 1 万金圆,在天津盖了青年会大楼,这是中国青年会第一处正式会所。

1895 年 12 月美国青年会派来会理(D. W. Lyon)牧师来华开展青年会活动,1896 年 8 月,时任世界基督教学生同盟总干事和基督教青年会北美协会干事的传教士穆德(John R. Mott)首次来华作为时 3 个月的游

览考察,他在来会理的陪同下遍访了中国的高等院校,宣传青年会宗旨,使中国学生了解加入世界基督教学生团契的利益。在穆德来华之前,学校青年会的数目只有三五个,他旅行的结果是增加了 22 个新的学校青年会。在穆德策划下,1897 年 1 月全国 27 个大学的青年会组织,在上海召开了第一次大学青年会的全国大会,成立了中国学校基督教青年会,共有团体会员 22 个,会议制定章程,选举委员,来会理任总干事。第二年该会派出福州神学院的丁姓学生作为代表,参加在美国威廉斯敦举行的世界学生同盟第二次年会。1899 年中国学校青年会在上海举行第二次全国大会,出席代表 102 人,代表 9 个省内的 24 个大学学校青年会。1901 年在南京召开第三次全国大会时出席代表 156 人,几乎有传教士工作的高等学校都有代表参加。1902 年在上海召开第四次年会时,朝鲜、香港地区也派代表参加。1906 年时,全国有 44 个学校青年会,正式学生会员 725 名,更有 1 400 多名学生在学校青年会的组织下参加校内查经等宗教活动,其中有 262 人表示愿意献身基督教事业。20 世纪以来,美国青年会干事艾迪(G. S. Eddy)等常来布道。

青年会事业中的另一支为城市青年会。在 1890 年举行的在华传教士第二次大会上,青年会北美协会国际委员会干事华石(L. D. Wishard)表示:“若是中国大城市的传教士认为青年会派遣人员向中国青年提供服务确属可取的话,我们能同诸位一起工作是我们极大的荣誉。”会后北京有 17 名传教士、上海有 7 名传教士联名表示欢迎青年会来华发展,天津、汉口、南京、宁波、广州、厦门,甚至汉城都发出类似邀请。1895 年来会理首途来华后,第二年在上海组成中韩港基督教青年会合会总委办,此即后来的中华基督教青年会全国协会的前身。1897 年美国青年会又派来盖莱(R. R. Gailey)和路义思,分别在天津和上海筹组城市青年会。另有巴乐满(F. S. Brockman)担任合会总委办的首任总干事。1900 年冬天,路义思充任八国联军的随军牧师。战事结束后,他又回上海继续担任青年会西籍总干事。由于青年会新干事络绎而来,20 世纪初,福州、成都、广州、汉口等城市都建立了城市青年会。1912 年正式成立“中华基督教青年会全国协会”,总部设在上海。

城市青年会之所以能迅速发展,往往同这些城市的西方化、资本主义化有很大的关系。例如在上海,19世纪80年代就已经有西侨青年会组织,一些欧美青年不定期地举办舞会、野营等活动。路义思抵沪后首先联络他们,然后结识颜惠庆、宋耀如、黄佐庭等10余位知名中国基督徒,在路义思家中研讨青年修养等问题,以后人数逐渐扩大。1900年1月6日,他们借皇家亚洲文会为会场,宣布成立上海青年会。上海青年会成立7年后,就募得16万银元,建造了有一定规模的新会所。青年会新会所落成时,时任美国陆军部长、翌年即被选为总统的塔夫脱莅沪行开幕礼。天津青年会1901年2月建于法租界。汉口青年会由一些长江商船老板为发起人,成立于一家茶叶洋行内。北京青年会由美国著名百货业巨子沃纳梅克(J. Wanamaker)斥资兴建。1907年广州青年会成立,会所由美国传教士募集资金建成。

早期青年会事业还包括对在日本的中国留学生中开展活动。洋务运动兴起后,中国政府几乎每月要派遣500名学生赴东京留学。这些留学生从一个封闭社会进入一个较开放社会,各种思想如潮涌至。中韩港基督教青年会合会总委办于1905年派出中国干事王正廷偕同西籍干事到日本开创留日青年学生工作。王正廷赴日本前在长沙一高等学校执教。他在东京早稻田大学等学府内发展学生会员,第二年组成中华留日学生青年会,任总干事。

基督教女青年会于1855年由金纳德夫人在伦敦创立。1894年女青年会世界协会成立,其机构也设于日内瓦。它的宗旨是辅导女性青年及其他妇女汇入社会生活,为离家自主的妇女提供就业机会和安全的住所,还兴办教育事业及福利服务。中国的女青年会也是从美国传入的。1890年,杭州弘道女中率先成立学校女青年会,发起人是司徒雷登的母亲司徒玛丽(M. H. Stuart)。1898年,福州美以美会的女校成立第二个女青年会。1899年全国青年会在上海开会时,组织了中国女青年会全国协会筹备会,主席是路义思夫人,干事是来会理夫人。

1903年,女青年会世界协会派出贝林格女士(M. Berninger)来上海设立女青年会全国协会的事务所。第二年她在杨树浦一带的纺织女工中

间开展工作。1906年10月,女青年会世界协会又派出潘达克(A. E. Paddock)和顾恩慈(G. L. Coppock)两女士来沪,分别担任女青年会全国协会和上海女青年会的总干事。1908年,上海女青年会有了首任中国干事丁明玉。女青年会的事工多半是配合教会工作进行,但也有其独特的事业,例如创导女子体育事业,1915年在上海开设中国第一所女子体育师范学校。1923年中国基督教女青年会第一次全国会议在杭州召开,组成中华基督教女青年会全国协会,会址同样设于上海。

中国基督教青年会的会训是“非以役人、乃役以人”,宗旨为“发扬基督精神,团结青年同志,养成完美人格,建设完美社会”。女青年会的会训为“尔识真理,真理释尔”,宗旨是“团结中国少女和妇女,根据耶稣基督的教训,推进德、智、体、群四育,服事上帝,服务祖国”。

20世纪后,基督教男女青年会的工作得到加强,各地青年会着重在青年和学生中推进“德、智、体、群”四育活动,其中德育尤为重要,以开设查经班,举办宗教演讲、主日学、灵修会、夏令会、退修会等形式,向青年传教。1905—1906年穆德来华布道,1913年他又会同另一名美国布道家艾迪来华,在基督教青年会安排下,赴武汉等14个城市举行布道大会,累计听讲的青年达13.7万人。次年艾迪再次来中国,在12个城市布道,累计听众达12.1万人,在上海时,青年会曾租用了“大舞台”戏院作会场,最多时可容纳2000人。这些规模巨大的布道会,吸引了不少青年学生参加,扩大了基督教影响,并吸收一部分青年入教。

在智育方面,基督教男女青年会把重点放在平民教育上,开办了补习学校、半日学校、夜校等学校,并出版了不少基督教书籍和社会读物。在体育方面,开设体育健身设备,开展体育活动,组织体育竞赛,训练体育师资等,推进体育事业的发展,特别是大力开展女子体育运动,在反封建方面领风气之先。在群育方面,参与劳工和农村的社会改良实验,尝试进行一些社会改良主义的工作。由于受西方资本主义自由、平等及人文主义思想影响,又由于有美国财团的支持,投入不少资金开展活动,使青年会在智、体、群等方面的活动对社会的反封建斗争,改造社会的“愚、穷、弱、私”等弊病作了一些努力,因而受到青年学生欢迎,特别吸引了一部分立

志改造社会的青年参加青年会活动,并因此而信仰基督教。

1842年至1910年,亦即《南京条约》的签订至清末、民国交替的六七十年中,基督教各宗派蜂拥而来,尤其1876年《芝罘条约》保障外国人在内地旅行安全之后,传教士可以更加无所顾忌地深入内地各处。本章提到的53个传教差会,其中26个是在《芝罘条约》订立后派遣人员来华的。这一方面证明传教事业的发展与欧美诸国从不平等条约中获取的特权有极其密切的关系,另一方面也反映西方世界经济、政治、科学的进步,与中国封建专制社会的封闭落后所造成的反差,为基督教之传布提供了空间和契机。

据差会机构的统计,1906年时中国有17.8万多名受洗基督徒,另有7.8万多名正在学习教理还未受洗的慕道者。<sup>[110]</sup>估计有二三十万中国人接受了基督教。如果观察、分析这几十万人的信教原因,除了因为疾病、贫困、孤独、祈福、祛罪诸原因外,为求知(寻求西方文化知识)、为探索民主自由而结识基督教传教士的恐怕也为数不少,所以19世纪的传教事业客观上也培育了一批吸纳西方文明和西方价值观的知识阶层。这些人对当时中国社会的发展进程(例如太平天国、维新运动、辛亥革命等)也产生了各种影响或发挥了作用。

## 注 释

- [1] 王铁崖编:《中外旧约章汇编》第一册,北京:生活·读书·新知三联书店1982年版,第35页。
- [2] 胡绳:《从鸦片战争到五四运动》(上),北京:人民出版社1981年版,第61页。
- [3] 王铁崖编:《中外旧约章汇编》第一册,第52页。
- [4] 王铁崖编:《中外旧约章汇编》第一册,第55页。
- [5] 王铁崖编:《中外旧约章汇编》第一册,第63页。
- [6] 王铁崖编:《中外旧约章汇编》第一册,第88页。
- [7] 王铁崖编:《中外旧约章汇编》第一册,第97页。
- [8] 王铁崖编:《中外旧约章汇编》第一册,第147页。
- [9] 顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,上海:上海社会科学院出版社1989年版,第54页。

- [10] [美]丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,桂林:广西师范大学出版社 2004 年版,第 96 页。
- [11] *The Chinese Recorder*, V. 30, p. 33.
- [12] 赵璞珊:《合信〈西医五种〉及在华影响》,《近代史研究》1991 年第 2 期,第 67 页。
- [13] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 9.
- [14] K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, 1929, Macmillan Company, p. 222.
- [15] K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, 1929, p. 454.
- [16] 王毓华:《北京基督教史简编》,北京基督教三自爱国会办公室,1995 年,第 4 页。
- [17] 汤清:《中国基督教百年史》,香港:道声出版社 1987 年版,第 185 页。
- [18] 刘粤声编:《香港基督教会史》,香港:香港基督教联合会 1941 年版,第 244 页。
- [19] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 294.
- [20] 王治心主编:《金陵神学志》卷 11,期 1,第 196 页。
- [21] 该会所 1902 年扩建后即为著名的公理会灯市口教堂,1917 年吴耀宗就在该教堂受洗信教。
- [22] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 287.
- [23] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 282, 又参见《近代来华外国人名辞典》,第 391 页。
- [24] 汤清:《中国基督教百年史》,第 192 页。
- [25] 据《辞海》2000 年版称,该校是“孔祥熙创设”;据《订正中国基督教团体调查录》1950 年版称“设立公会”是“奥柏林铭贤社”,英文校名是“Oberlin-in-China”,其实况如何有待研究。
- [26] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 23.
- [27] 上海宗教志编撰委员会编:《上海宗教志》,上海:上海社会科学院出版社 2001 年版,第 435 页。2004 年该堂成为中国基督教三自爱国运动委员会及中国基督教协会的新会所。
- [28] 刘粤声编:《香港基督教会史》,第 15 页。
- [29] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 38.
- [30] 汤清:《中国基督教百年史》,第 221 页;又《人物》1992 年第 2 期,第 83 页;《上海滩》1994 年第 8 期,第 22 页。
- [31] 汤清:《中国基督教百年史》,第 220 页。
- [32] 何虎生、江涛:《抗战时期中国共产党处理宗教问题的历史经验》,《中国宗教》2005 年第 9 期,第 49 页。
- [33] 宋家珩主编:《加拿大传教士在中国》,北京:东方出版社 1995 年版,第 189 页。



- [34] 宋家珩主编:《加拿大传教士在中国》,第 278 页。
- [35] 宋家珩主编:《加拿大传教士在中国》,第 280 页。
- [36] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 379.
- [37] 《上海研究译丛》,卷 3,第 55 页。
- [38] [美]丁韪良:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,第 139 页。
- [39] 《人民政协报》,2002 年 3 月 8 日。
- [40] A. Wylie, *The Memorials of Protestant Missionaries to the China*, American Presbyterian Mission Press, 1867, p. 131.
- [41] K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, 1929, p. 394.
- [42] 据 1643 年 10 月台湾教会向阿姆斯特丹大会的报告记载:台湾北方六部落受洗人数为 5 400 人,比 1639 年增长了 1.68 倍。W. Campbell, *Formosa under the Dutch*, p. 139. 转自林金水:《台湾基督教史》,北京:九州出版社 2003 年版,第 55 页。
- [43] 台湾基督长老教会总会历史委员会编:《台湾基督长老教会百年史》,1965 年,第 7 页。
- [44] 《台湾基督长老教会百年史》,第 109 页。
- [45] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 193.
- [46] 黄武东、徐歉信合编:《台湾基督长老会年谱》,台北:人光出版社 1995 年再订版,第 67 页。
- [47] 宋家珩主编:《加拿大传教士在中国》,第 49 页。
- [48] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 481.
- [49] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 485.
- [50] 山东省青岛市基督教两会编:《基督教在青岛》(油印稿),第 23 页。
- [51] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 488.
- [52] 《世界历史》1993 年第 5 期,第 103 页。
- [53] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 487.
- [54] *The Chinese Recorder*, V. 56. p. 66.
- [55] 见《简明不列颠百科全书》,卷 1,第 364 页。
- [56] 中国社会科学院中国近代史研究所编:《近代来华外国人名辞典》,北京:中国科学院出版社 1981 年版,第 356 页。
- [57] K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, 1929, p. 250.
- [58] 中华全国基督教协进会编:《订正中国基督教团体调查录》,1950 年版,第 4 页。
- [59] 《岭东浸信会历史特刊》,上海档案馆档案,U106-0-62。
- [60] 中国社会科学院中国近代史研究所编:《近代来华外国人名辞典》,第 266 页。
- [61] 汤清:《中国基督教百年史》,第 203 页。

- [62] 汤清:《中国基督教百年史》,第 205 页。
- [63] C. E. Taylor, *The Story of Yates the Missionary*. Baptist Sunday School Board, p. 210.
- [64] D. Mac Gillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 319.  
又参见徐松石:《华人浸信会史录》,第五辑,第 49 页。
- [65] 蒲其维的女儿蒲爱 1912 年美国大学毕业后回华传教。后任北京协和医院社会服务部主任,1960 年曾来华访问。
- [66] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 71.
- [67] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 78.
- [68] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 448.
- [69] 王毓华:《北京基督教史简编》,第 17 页。
- [70] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 450.
- [71] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 447.
- [72] 王毓华:《北京基督教史简编》,第 23 页。
- [73] 张润苏:《张之江传略》,上海:学林出版社 1994 年版,第 73 页,及 *The Chinese Recorder*, V. 75. p. 173。
- [74] 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,上海:上海人民出版社 1992 年版,第 838 页。
- [75] 汤清:《中国基督教百年史》,第 441 页。
- [76] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 420.
- [77] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 121.
- [78] 文忠志:《文幼章传》,成都:四川人民出版社 1983 年版,第 435 页。文幼章 1949 年被选为加拿大保卫和平委员会主席,1952 年获“加强国际和平”斯大林奖金,多次访问中国并支持基督教三自运动。
- [79] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 92.
- [80] 刘粤声编:《广州基督教概况,两广浸信会史略》,香港:香港浸信教会 1997 年,第 13 页。
- [81] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 102.
- [82] *The Chinese Recorder*, V. 50. p. 503.
- [83] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 129.
- [84] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 132.
- [85] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 126.
- [86] 杨学政、邢福增主编:《云南基督教传布及现状调查研究》,香港:建道神学院 1993 年版,第 213 页。
- [87] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 125.

- [ 88 ] 杨学政、邢福增主编:《云南基督教传布及现状调查研究》,第 213 页。
- [ 89 ] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 168.
- [ 90 ] 中华全国基督教协进会编印:《订正中国基督教团体调查录》(油印本),1950 年,第 40 页。
- [ 91 ] 黎照寰曾任上海交通大学及之江大学校长,新中国成立后任全国政协委员、上海人民代表大会代表及中国基督教三自爱国会委员等。见《上海宗教志》,第 727 页。
- [ 92 ] 汤清:《中国基督教百年史》,第 526 页。
- [ 93 ] 中华全国基督教协进会编印:《订正中国基督教团体调查录》,1950 年,第 41、42 页。
- [ 94 ] 任继愈主编:《宗教词典》,上海:上海辞书出版社 1981 年版,第 485 页。
- [ 95 ] 汤清:《中国基督教百年史》,第 521 页。
- [ 96 ] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 362.
- [ 97 ] 该堂英文名 Beulah Chapel, Beulah 为希伯来文圣经特有之字,意为有夫之妇。见《圣经:以赛亚书》62 章 4 节。
- [ 98 ] 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,第 987 页。
- [ 99 ] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 470.
- [ 100 ] 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,第 938 页。
- [ 101 ] [英]史蒂亚著,梁元生译:《戴德生——挚爱中华》,香港:香港福音证主协会,第 172 页。
- [ 102 ] 该会后不久即宣告失败而解散。
- [ 103 ] [英]戴德生著,陆中石译:《带着爱来中国》,北京:人民日报出版社 2004 年版,第 184 页。
- [ 104 ] 汤清:《中国基督教百年史》,第 478 页。
- [ 105 ] K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p. 391.
- [ 106 ] Broomhall, “The Jubilee Story of the China Inland Mission”, pp. 357—365.
- [ 107 ] 汤清:《中国基督教百年史》,第 479 页。
- [ 108 ] 汤清:《中国基督教百年史》,第 485 页。
- [ 109 ] 汤清:《中国基督教百年史》,第 500 页。
- [ 110 ] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 668.

## 第四章

# 传教事业的助推器——文字出版、 办学、行医、慈善事业

自中国全面开教以来,欧美新教差会接踵而来。它们除派遣传教士进行巡回布道,开辟传教区、建立传教站外;还大力开展文字出版、兴教办学、行医治病、慈善救济等辅助事业。这些所谓的传教副业不仅为传教事业的发展奠定了良好的基础,而且在很大程度上因适应了中国的需要,进而极大地推动了传教事业的扩展。本章即拟对此类传教事业的助推器分别作简要概述,以期更为丰富地展现新教差会在华传教事业。

### 第一节 早期的文字出版活动

文字出版在传教事业中起着重要的基础性作用。早期先锋传教士马礼逊和米怜在获准进入中国大陆传教以前就已经开始编写《华英字典》、研究汉语语法、翻译圣经、创办印刷所等。第一批美国传教士裨治文和雅裨礼在到达广州的第三年即编印《中国丛报》。鸦片战争刚停息,几个差会的 10 余名传教士就集合在一起讨论传教事务。他们在第一次联席会议上所形成的唯一的决议就是开展文字出版工作,尤其是翻译出版圣经,说明在差会和传教士眼里藉着文字来传布福音极为重要。

#### 一、《圣经》的中文翻译

《圣经》是基督教的正式经典,包括《新约圣经》和《旧约圣经》。《旧约圣经》是从犹太教承袭下来的,原文系希伯来文,共有 39 卷。公元前 1、2

世纪已有名为“七十子译本”的希腊文《旧约》通行于犹太教中间,《新约圣经》为基督教的经典,原文系希腊文,共 27 卷。约在公元 15 世纪时全部《新旧约圣经》已译成拉丁文。其通行本被称为“通俗拉丁文本”《圣经》。16 世纪宗教改革运动前后,欧洲有些国家把《圣经》译为本国文字。当景教流传于唐代时,曾将部分《圣经》汉译过,但已无存。据史载,元代的天主教传教士孟德高维诺(Giovanni de Montecorvino)曾用蒙文翻译了《新约圣经》和《旧约圣经》中的《诗篇》卷,但也失传。今存的最早汉译《圣经》为明清时期天主教来华传教士所译,包括《新约》的大部分,但未公开出版,现存于英国不列颠博物馆。马礼逊来华前曾邀友人共同抄录了该手稿并携来中国。

最初供基督教(新教)采用的中文《圣经》通常被称为“马士曼译本”,系英国浸礼会在印度的传教士马士曼(J. Marshman)与拉沙(J. Lassar)两人合力译出。拉沙是亚美尼亚人,在澳门出生和求学,后去印度一学校任职,遂有机会和马士曼于 1814 年起陆续刊印出汉文新约经卷,于 1822 年全部印成。但该译本被认为“文体艰涩粗拙,令人不能卒读”。

马礼逊到广州后即开始从事圣经的汉译工作。他以不列颠博物馆馆藏稿本作依据,在经济上受到大英圣经公会及一些私人的接济,所以工作从不间断。1813 年米怜也加入译经队伍,他们所翻译的《新约圣经》于 1814 年在广州出版,《旧约圣经》的汉译亦于 1819 年完成,1823 年在马六甲出版。该译本中的部分经卷经美魏茶订正并在伦敦重印,大英圣经公会在这译本上前后共花费达一万金镑。<sup>[1]</sup>

后来,麦都思、郭士立、裨治文及马儒翰等人继续对该译本作文体上的修改和专用语上的斟酌,《新约》1837 年出版于巴达维亚,定名为《新遗诏书》,太平天国即采用此《圣经》,而《旧约》的修改则由郭士立为主,其他 3 人协助,于 1840 年左右印行,书名相应称为《旧遗诏书》。

1843 年各差会代表联席会议决定要协作印行的圣经通常被称为“代表译本”(或“委办译本”),当时决定统一若干条翻译原则,由分担翻译工作的传教士各自在各地进行。但因各方对某些词义的翻译意见产生分歧,如:浸礼会对“受洗”一词坚持要用“受浸”;圣公会力主将称英文 God

(希腊文 Theos, 中文“上帝”)一词译为“上主”或“神”;麦都思与郭士立定要将“圣灵”一词译为“灵”。由于意见得不到统一,美国浸礼会宣告退出,美国圣公会的文惠廉随后也退出。1849年传教士代表再次聚会,决定改变原方案,成立一个专门委员会,由5个开放口岸及香港各推1名代表组成专门委员会,然而第二年专门委员会开会时分歧仍然出现,伦敦会的麦都思、施敦力、米怜等退出后自行组织翻译,以他们译《新约》的原则对《旧约》进行改订,这样就有两组人同时改订《旧约》。麦都思等人的改订本于1853年完成,次年刊行。因为它与早先的代表译本《新约》订在一起,所以就合称“代表译本”《圣经》。该译本因有王韬协助修饰,文笔较流畅,但用较多中国哲学的概念来表达,不免掩蔽了原文的正确意义。在当时,“代表译本”《圣经》得到各方接受,通用多年。

裨治文与克陛存根据他们的译述原则,既接受部分“代表译本”《新约》,也修订了另外的部分经卷,并分别于1859年及1863年出版了《新约》和《旧约》,由美华圣经公会印刷发行,该译本虽然文字比较粗劣,但在解释原意上较为可靠,有利于传道人、神学生了解精义,因而流行更广。

浸礼会的高德于1848年从暹罗曼谷来华后就改译《新约》,后来罗尔梯又加以修润,1883年在上海印行后成为浸礼宗采用的圣经。

19世纪末以前,还有其他一些传教士也译出一些《新约》或其中的分卷,但流传范围有限。

1890年第二次传教士大会时对《圣经》译本的问题又展开了充分讨论,为求译本的规范与统一,大会决议按文理、浅文理、官话(即普通话)三种文体,选出三个委员会分头进行。然而决议后不久中国社会的流行文体有极大改变,白话文运动使浅文理成为时尚的文体。因而文理本的翻译虽然有艾约瑟、谢卫楼、诏泼、湛约翰(John Chalmers)等资深传教士负责,但进展迟缓,文理和合本(统一本)拖到1919年才出版,反迟于官话和合本的出版。

当时的官话(亦称国语)属北方诸省的语言,作为一种方言,较少见诸文书阅读。所以传教士尤为推崇较古文稍为浅显的“浅文理圣经”。1883年在汉口的杨格非开始将《新约》译成浅文理的工作,他首先试译了《马可

福音》，即由苏格兰圣经会斥资 5 000 英镑印 1 000 册分发给各地传教士试用，在此基础上再翻译其他各卷。1886 年浅文理《新约全书》全部翻译完毕，该译本被认为是一个重要的进步。1891 年浅文理小组根据不少传教士意见，邀请杨格非与包约翰等人合作，继续改进译文，但遭杨格非婉言辞谢，他仍继续自己的浅文理《旧约》翻译，结果只有部分的《旧约》译出付印。

美国圣公会的施约瑟在圣经汉译史上也占有重要的一席，施约瑟 1877 年在上海被祝圣为主教并负责长江流域的教务工作，他先将《圣经》译成官话，1881 年在武昌突然瘫痪，但脑力清醒，仍坚持翻译工作。1886 年他回美国后开始改订他的官话《新旧约全书》，用尚能使唤的一个手指打字，坚持 7 年多，将官话本译为罗马拼音的浅文理《新旧约全书》，1895 年他重来上海 2 年，又将罗马拼音的译稿换成汉文，该译本终于 1902 年由美华圣经会印成发行。丁韪良曾称赞该译本“文体浅显通顺，文笔也很雅洁”。<sup>[2]</sup>

1890 年传教士大会推选负责浅文理《圣经》翻译的白约翰、白汉理、纪好弼等 5 人，以“英文新译本”为蓝本，各自译出指定一段后送其他四人评阅，再由原译者根据评阅意见写成改正稿，最后由 5 人开会决定文稿。1900 年在香港末次开会完成译稿后即印出分赠传教士征求修改意见，所以浅文理的和合本《新约》到 1904 年才印行出版。

“官话和合本”（意为普通话统一本）的翻译也是先由传教士推动，有些传教士赞同以中国人的口语翻译《圣经》，在香港会议推动文理文体的“代表译本”时，麦都思与施敦力已经着手将《圣经》译为中国南方方言或南京方言。他们两人翻译的普通话版《新约圣经》于 1856 年（一说 1857 年）由大英圣书公会在上海印行，“重版多次销路甚广”，但也有批评说它“夹着地方土语，语法也不庄重适宜，并非是很好的作品”。

《天津条约》容许传教士进入北京，艾约瑟、丁韪良等人开始翻译北京话《新约》。1864 年印出《约翰福音》，8 年后印出《新约全书》。英国、美国、苏格兰 3 个圣经会都推行该译本，只是对“God”有不同译法，大英圣书公会采用“上帝”或“天主”，美华圣经会采用“神”，苏格兰圣经会也采用

“上帝”一词,但承印较晚印量较少。该译本出版后“很快夺取了文理本《圣经》的地位,风靡中国”。

1890年传教士大会要求对官话译本也制定一种和合本,为此推出狄考文、富善、文书田(George Owen)、鲍康宁(Federick William Baller)等7名委员。该委员会于1891年启动此事,1906年《新约》先行出版。过了13年,官话《旧约》也告完成,全书共历时27年之久(对Theos的译名分“神”与“上帝”两种版本出版)。在华的3个圣经会在经济上和精神上对此译本都尽力支持。3个圣经会于1919年联合出版官话和合本《新旧约全书》,成为当年中国基督教的一件大事。<sup>[3]</sup>当时基督教内外都认为新译本颇有价值,译文为标准国语,许多中国知识分子不自觉的模仿,国语圣经的流传使平民百姓日用的语言成为通用的文句,推进了当时的白话文运动,助长了中国近代文学的发展。当时著名学者周作人在《圣经与中国文学》一文中说:“我记得从前有人反对新文学,说这些文章不能算新,因为都是从《马太福音》出来的;当时觉得他的话很是可笑,现在想起来反要佩服他的先觉:《马太福音》确是中国最早欧化的文学的国语,我又预计它与中国新文学的前途有极深的关系。”<sup>[4]</sup>

《圣经》的中文翻译出版,除了文言与官话两大类外,还有地方方言本和其他民族语言本。这些《圣经》的译述有三个原则,第一,凡有文字的悉用文字(包括满、蒙、苗、藏等,都有本民族文字的《新约》或分卷本);第二,个别有音无字的方言语句,用罗马字母的拼音代替汉字;第三,为无文字的少数民族创制了一些文字,例如基督教循道会的柏格理(或译潘乐德, Samuel Pollard,亦属内地会)帮助西南地区的某些苗族支系创制了该支系的苗文。

汉语的地方方言《圣经》(包括分卷本或《新约》)有10余种。沪语有麦都思、米怜、文惠廉等不同的版本;福州语有弼特(L. B. Peet)、麦利和的版本;译广州语的传教士更多;厦门语早在1852年已由美国归正会的胡敏理等人译出,是罗马拼音的版本,“为漳州各县及台湾全岛大多数读者所乐用”,20世纪30年代厦门语《圣经》的校订本是由商务印书馆承印的。<sup>[5]</sup>此外还有客家语、宁波语、台州语、苏州语等的地方方言译本。



## 二、3家圣经公会

全世界圣经的印刷、发行都是由圣经公会专营的,中国基督教早期因为有不同的传教会,所以也有背景不同的3家圣经公会,它们分别称大英圣经公会、苏格兰圣书公会和大美国圣书公会。

### 1. 大英圣经公会(British and Foreign Bible Society,后译英国圣经公会)

大英圣经公会于1804年创设于伦敦,是一个超宗派和无派别的机构,其宗旨是致力于《圣经》的推广和销售。该会成立未满一个月即有意图向中国推行大英博物馆藏的“巴设译本”。但后来考虑到复制该译本手稿的成本每册将近2枚金币,即使运到中国也无人购买,出版之议遂作罢。

时隔数年,大英圣经公会为支持传教士马礼逊所译的第一本《圣经》,于1812年及以后4年间共捐资3500英镑给马礼逊、米怜等人,后来还同样支持麦都思和郭士立翻译的《新约》和《旧约》。由于清政府严厉禁止《圣经》,米怜在马六甲、爪哇、槟榔屿等地的华人中间散发《圣经》,郭士立3次航行北上时,也分发了数千册福音书,英国圣经公会获得这些信息后非常兴奋,授权梁发在广州刻印一些经卷,以便就近分发,还于1836年派出李太郭(George Tradescunt Lay,其子李泰国是中国海关首任总税务司)来华担任该会驻华代理人。李太郭携带近万册福音书到婆罗州和棉兰佬等地,边考察边发书,还通过鸦片贸易船向中国运进一批《圣经》。2年后他在马六甲雇用了6名曾在伦敦会受训的中国信徒,专事向内地推销《圣经》,英国圣经公会亦在中国有了分支机构。

通商口岸开放后,英国圣经公会短期内赶印了2—3万册单卷本,1852年又为“代表译本”的出版支付了1300英镑,并在上海、广州、香港、天津、北京成立了相应的委员会。当得知太平天国洪秀全的理论与基督教十分接近,又发动“百万本圣经”计划,一边募集款项,一边在上海、香港、宁波、福州、厦门、广州等地雇用了一批中国信徒为售经员,艾约瑟、戴德生、理雅各等传教士也利用去各地活动的机会大力推销《圣经》。然而该计划并不很成功,虽然印制了25万本《圣经》,但推销困难,据统计1860

年共推销了 3 万册,后来的几年销售数更低。

1861 年大英圣经公会请当时的汉学家、著名传教士伟烈亚力到上海出任该会驻华代理人。他为推销圣经走遍中国 18 个行省,还雇欧洲人作售经员进入四川、陕西等省,这些人往往一待就一二十年,其中也有失踪或被害的,例如一个名约翰逊者 1886 年被害于郢州。伟烈亚力主持期间,用低价售《圣经》的办法,还将圣经事业扩展至东北、蒙古、台湾以及朝鲜半岛等地。

1885 年英国圣经公会又开创“读经妇女”活动,即雇一些识字妇女在教堂、家庭、医院等场所教人识字读经,她们一般不推销《圣经》,但是圣经公会也因此扩展了宣教功能。

## 2. 苏格兰圣书公会(National Bible Society of Scotland)

1861 年苏格兰的爱丁堡圣经会和格拉斯哥圣经会等在纪念苏格兰宗教改革三百周年的集会上决定联合成立苏格兰圣书公会,以扩大发行《圣经》的实力。他们特别关注圣经对中国的影响,2 年后派韦廉臣再度来华为首任代理人。韦廉臣此前曾在烟台和上海传教,对中国有所了解,他接任后赴北方各城旅行考察,遂决定把苏格兰圣书公会在华总部设在汉口。

1885 年该会在汉口开设印刷厂,首先承印的是杨格非译的圣经单行本和官话(北京方言)译本。由于出版的《圣经》都附有圣经地图,并且每章都有眉注,因此很受读者欢迎,这一方式后来也被其他圣经公会仿效。1890 年起该会开始雇用售经员,最多时曾雇用了 300 多名售经员。其实苏格兰圣书公会是三家圣经公会中最小的一家,该会第四任代理人计约翰(John Archibald)也说:“本圣经公会是一个较小而且又不太富有的国家代表,无法与英国圣经公会和美国圣经公会相提并论。”<sup>[6]</sup>聘用这么多的售经员,注重的是《圣经》的散发传播。

## 3. 美国圣经公会(American Bible Society, 曾称美华圣经公会)

成立于 1816 年,曾得到 80 多个教派和教会组织的经济支持。1822 年马礼逊将他翻译的《圣经》寄往美国圣经公会,美国圣经公会本想资助马礼逊,但因得知中国境内不准出版《圣经》而作罢。裨治文抵华后把中

国没有《圣经》称作“最可悲的事实”，强烈向美国圣经公会呼吁。当该会得知梁发在广州乡试考场分发《圣经》成功，郭士立也在浙、闽沿海散发福音书，乃拨出第一笔款项 3 000 美元支持中文《圣经》的发行。该会档案记载，1833 年是美国圣经公会对华事工开始之年。其实美国圣经公会这名称要到 1847 年后才出现在中国，当时它参与印制“代表译本”。1853 年支持高德译《新约》的出版，1 年后又支持麦都思和施敦力所译官话（南方方言）本的出版。后因中国的太平天国运动，美国的内战和英法联军侵华等事件，美国圣经公会沉寂了约 14 年之久。

1875 年美国圣经公会派葛立克(L. H. Gulick)为驻日本和中国的代理。葛立克接任后采取两项措施，一是雇用了 60 名售经员（其中 8 名为欧美人）分赴各地推广《圣经》。另一项是与美国长老会在上海的美华印书馆合作，印制该会的《圣经》。1887 年《圣经》销售达到 25.3 万册，出现了一次高峰。1890 年葛立克病逝，由裴来尔和海格斯(John Reside Hykes)先后为驻华经理，他们或同英国圣经公会，或同苏格兰圣书公会联手印制裨治文、施敦力译的文理《圣经》，施约瑟译的官话《旧约圣经》，以及广州、上海、苏州等地的方言本《圣经》。美国圣经公会除在上海设总经理处外，1901 年起还在广州、重庆、成都、九江、北京 5 地设有分理处，大有后来居上之势。自 1875 年至 1905 年，美国圣经公会共投入 90 余万美元给驻华经理处。

圣经事业同其他传教事业一样，并不是纯宗教的，或单一地出于崇高信仰目的的。在外国传教组织看来，《圣经》也罢，外科手术刀也罢，都是撬开中国大门的利器。美国圣经公会 1833 年在介绍对华活动时说了如下一段话：“第一位新教传教士马礼逊到中国 26 年之后，我们才开始向中国本土分发《圣经》。这表明这个帝国的大门正缓缓向里开启……而对于像郭士立这种人，中国再也无法封闭《圣经》的通路了。”<sup>[7]</sup>

海格斯来沪赴任的第二年正逢慈禧太后 60 岁寿辰，在宁波的几名传教士妻子听说京城里给慈禧送的礼品堆积如山，总值达数百万英镑，她们便写信给 2 名在沪传教士的妻子，建议以“基督徒妇女”的名义，向慈禧赠送精装的“代表译本”《圣经》，在银制经盒内附上颂赞祝词。美华印书馆

主任费启鸿(George F. Fitch)接信后,在传教士聚会上提议各差会的委员会向全国传教士发信邀请共襄盛事,信中还要求中国女信徒也或多或少捐钱“以表示对太后的忠诚和对她治理国家的赞赏”。半年多后,收得礼金1 000多美元,由海格斯设计装潢,慕维廉撰缘起文,请上海书法名家缮写,还请蔡尔康与王韬为顾问,银盒上缀刻金片,上题“恭呈崇熙皇太后圣鉴”,附信的落款是“陛下最忠诚的臣民——中国耶稣教会妇女”。礼品备妥后在李佳白的尚贤堂内先展出,广为宣传。海格斯又亲自乘船直往天津转总理衙门进呈礼品。寿辰过后,总理衙门向操办委员会索要参加赠礼的外国妇女名单,分别回赠了京绸、贡缎绣品等。<sup>[8]</sup>

40年后,美国圣经公会又向时任国民政府主席的林森赠送《圣经》,1935年春,该会在华代理人力宣德(George Carton Lacy)邀约了张之江和金陵神学院院长李汉铎同赴南京政府典礼局,林森在其私人接待室“蓝室”接见他们。入室时主人站在孙中山肖像下,来客向他鞠躬行礼如仪,一本金边羊皮面的《圣经》置放在玻璃盖的乌木盒内。林森说他虽不懂基督教,但早年就读于福州英华书院,认识很多美以美会传教士,对他们的服务很赞赏。献礼后主宾双方同到庭园中摄影。<sup>[9]</sup>

1909年清朝宣统登基。中国耶稣教自立会创会人俞国楨邀请沪上20位中国牧师联名刊登启事,邀约全国教会人士每人乐捐银元1枚,以定制特别装潢之《圣经》4大部,进呈隆裕太后、宣统、摄政王及福晋各1部,还着重说明“欲致其葵向之心,遂有此芹献之举”。俞国楨也是亲自携带4本礼品《圣经》赴京。在紫禁城外候诏多日,最后仅换来一句“知道了”便结束了那次觐见。

海格斯曾写有一份不供流传的报告,他在报告中深有体会地说:“也许没有国家像在中国那样,政治动态与传教工作之间有如此密切的联系;也没有一种传教形式能比我们圣经公会更同时局有关联。”<sup>[10]</sup>不少事实说明,圣经事业同其他事业、其他活动一样,没有超越政治,没有脱出为帝国主义政治和为殖民主义服务的总轨道。

上述3家圣经公会于1946年合并成为中华圣经会(China Bible House)。它的合并经历了将近20年的历程。这同世界形势变化,特别

同中国基督徒的自主办教觉醒有着很大关系。1927年底广州的一群基督徒领袖发起成立“华南圣经书会”的出版组织。当时任英国圣经公会总干事的牧恩波(George W. Shepherd)认为中国信徒建立圣经书会是一种新的民族主义精神,并对外国圣经公会能否在中国长久生存表示担忧。<sup>[11]</sup>1934年在上海又成立了“华东圣经书会”。面对中国基督徒本土化要求,外国圣经会的传教士意识到自己正处于为难而又尴尬的境地。1932年3家圣经公会在伦敦联合召开会议,决定尽快开展更广泛的合作,以确保他们在这一领域的地位和影响。次年7月成立了顾问委员会,推选著名华人基督徒领袖诚静怡任主席。1937年在华的外国圣经公会又在上海联合召开大会,到会者为各省市圣经公会办事处代表或地方委员,会上产生了关于筹建“中国圣经公会”(Chinese Bible Society)的临时章程。一个月后美国圣经公会与英国圣经公会正式合并为“中华圣经会”(Chinese Bible House),由“联合秘书处”主持日常管理,其上则有“监事委员会”为督导组织,地点设在上海。然而抗日战争及太平洋战争先后爆发,中华圣经会的英美委员被日军拘留,在上海的中国教会领袖俞恩嗣、缪秋笙先后被推举为该会名誉执行干事。撤往内地的中华圣经会人员在重庆成立由梁小初为主席的临时顾问委员会。第二次世界大战结束后,1946年两片地区的领导合并,成立以赵晋卿为主席的新的顾问委员会。这一年苏格兰圣经公会也正式加入了中华圣经会。从此以后有了中国的圣经事业机构。

### 三、基督教印书馆

#### 1. 伦敦传教会的墨海书馆(London Mission Press)

马礼逊和米怜1818年在马六甲创办印刷机构,主要是木版印刷单页宣传品。1843年麦都思来上海时,将部分印刷设备运至上海,并为印刷机构取名为墨海书馆(“墨海”是中国人对砚台的雅称)。4年后差会派伟烈亚力任书馆督办,他聘请秀才王韬、李善兰等为编辑,还多次迁厂扩充业务。为印刷“百万本圣经”,大英圣经公会协助从英国进口几架以阉牛为动力的大型印刷机。该机器由牛推动转轴,靠皮带滚转两个空筒,空筒一侧有2名工人递送纸张,空筒滚转一周即能印出正反两面,使用铅铸活

字,油墨以明胶拌和煤油,每日可印4万余纸。王韬特赋诗欣赏,清廷驻法公使郭嵩焘也前去参观。然而日后发现该机器性能很差,印出的《圣经》字迹模糊,最终还是退回英国,恢复手工印刷。

1860年之前墨海书馆出版书刊171种,除传教书籍外,还有一些介绍科学的著作。数学方面有4本:(1)《数学教蒙》是伟烈亚力1853年译出的,近似今日的竖式四则运算方式。因当时尚未引进阿拉伯字的数码,以汉字一、二、三……为数码,虽不免书写鲁钝不敏,但在当时是先进运算法,连梁启超也赞之为“极便初学”,后来国内其他书店也翻译出版作为小学教科书。(2)《续几何原本》,即利玛窦与徐光启当年合作译出的欧氏《几何原本》后9卷。该读本由伟烈亚力及李善兰合作译成,起初江苏松江府有位韩举人曾出资刊印,王韬从韩举人处得此书后,即“如获拱璧,挑灯夜阅一过”。不料太平军事起,书版毁于这场兵燹之灾中。事后李善兰对曾国藩力陈此书的价值,才得重版付梓,且与前6卷合订为一整套。(3)《代数学》,是伟烈亚力与李善兰根据1935年英国原著翻译的,译成出版于1859年。原著中的已知数英文字母和变数英文字母,译本分以甲、乙、丙、丁……和天、地、日、月……等中文字为代表。它是最早直接引进西方笔算中的乘、除、开方、无穷大等运算符号的数学书。(4)《代微积拾级》,原名《解析几何与微积分》,1850年出版于美国,伟烈亚力和李善兰在9年后译为中文本。他们首次创用的数学专名,如系数、函数、级数、微分、积分等至今仍被沿袭采用。物理学方面有2本:(1)《重学浅说》,虽是一本仅10余页小册,却是近代中国第一本关于力学的专著,由伟烈亚力口述,王韬笔录而成。阐明物体的重量乃是地心引力,万物都有引力,还叙述杠杆、斜面、螺旋、滑轮等省力的原理,又介绍古代著名物理学家的事迹。叙事明白易懂,故1858年初版后1890年再版重刊。(2)1859年艾约瑟与李善兰合译了英国科学哲学家休厄尔的《重学》部分章节,出版后也畅销各地。天文地理方面的著作有三本:(1)《谈天》,是伟烈亚力、李善兰根据《天文学纲要》译述而成,介绍行星、彗星的椭圆形轨迹运动。也叙述太阳的黑子理论,伟烈亚力乘机宣传基督教神创论的信仰:“造物主的全智巨力,大至无处罔不莅临,人虽至微无时不蒙其泽……与李君同译此

书,是欲令人知造物主之大能,谨谨焉修身事天。”<sup>[12]</sup>(2)《地理全志》,是慕维廉撰写描写各国风土民情兼介绍地形地貌的知识著作,后来美华书馆曾重印此书。(3)《大英国志》,由慕维廉直译后再请中国人润色,于1856年出版。生物学方面出版了一本《植物学》,由韦廉臣、艾约瑟、李善兰等于1859年译竣,它不仅介绍植物的科学分类系统、植物各器官的组织结构和生理功能等,更是附有通过显微镜观察到的形象插图200幅,从直观上增加了对植物的知识。梁启超推崇此书说:“动、植物学可以为农业、畜牧之资,乃格致中最切近有用者也。《植物学》、《植物图说》皆其精。”<sup>[13]</sup>日本学者在15年后也转译此书,并认为是近代植物学史上的文献性著作。

墨海书馆从1857年起还出版了《六合丛谈》月刊,主要是由伦敦传教会传教士撰写的科学、新闻、宗教类综合刊物。它是上海第一份近代杂志,仅出15期就停刊了。顺便一提的是,伦敦传教会于1853年至1856年间,在香港出版刊物《遐迩贯珍》,为时也很短,《六合丛谈》可能是前者移师上海的产品。

到了19世纪70年代美华书馆兴起后,墨海书馆也完成使命,逐渐退出历史舞台。墨海书馆歇业后,伟烈亚力等传教士的大量藏书和著述都捐赠给裨治文发起创办的亚洲文会馆图书馆,后来又并入上海图书馆。

## 2. 长老宗的美华印书馆(American Presbyterian Mission Press)

1844年创立于澳门,初称花华书房(花为花旗,指美国)。首任主任是柯理查(Richard Cole),他是一名精通印刷业的传教士。翌年他将印书馆迁往宁波,又2年后他因病去职。此后10年印书馆换了3位主任,都无大发展,只是吸收了一批宁波人为职工,其中不少人因而受洗信教。

1858年,爱尔兰人姜别利(William Gamble)自美国来宁波,他早年移民美国后在费城学得印刷技术,遂进纽约圣经会工作,被派来华主持美华印书馆。来华途中他分别从巴黎和东印度公司购买了两套铸活版字的模具,这在当时是十分先进的设备。1860年底姜别利将美华印书馆迁至上海北四川路。姜别利不断改进印刷技术,发明中文铅字排版及电法制版等,还铸造了满文、蒙文和日文的字模对外出售。日本印刷业界知道后

于1869年请他去日本传授技术。后来他返美重新进入耶鲁大学读书,1886年姜别利在美国去世,在他的悼词中有一句评语说:“无论圣经或科学书籍,也无论在大清国和日本,在一百年之内不能没有姜别利的印迹。”<sup>[14]</sup>话可能有些溢美,但说明了他对早期文字传教事业的贡献和影响。姜别利从宁波带到上海的部分职工,跟他学到不少技术,后来自行集资创办了中国第一家民族资本的印刷书馆——商务印书馆。

姜别利1869年离职后,美华印书馆业务继续发展,1878年首先使用乐谱活字版,能印制带乐谱的赞美诗。10年后又增设英文部,聘请留学欧美的基督徒为英文编辑。20世纪后美华印书馆建造了348米长、20米宽的三层大厂房,拥有7架以柴油为动力的滚筒印刷机和一批手摇脚踏印刷机。从铸字到装订能承担全部印刷工序。它还经营欧美的文化用品、代购西方原版书籍,是当时上海最大的出版商号之一。

美华印书馆早期在宁波的10余年内出书100余种,其中80%为传教书,也有传播西方科学的书籍。1848年出版了麦嘉谛的《论说谎》和伟理哲的《地球图说》,翌年又出胡德迈《指南针》和哈巴安德的《天文问答》,1851年出版玛高温的《博物通书》、《航海金针》、《日蚀图说》等,1852年又出版他的《日蚀图说》,该书预测当年10月11日在我国东部沿海将出现的日蚀情况,普及了科学知识并引起人们极大的兴趣。从1850年起印书馆连续4年每年出版麦嘉谛著《平安通书》,该书不仅是阳历与农历的对照历书,而且有二十四节气和潮汛时刻表等,对农耕、捕渔、航海都关系重大。《平安通书》还介绍1846年世界天文界发现的海王星,及时向中国人传播天文新知识。

美华印书馆来上海后,业务进一步扩大。承印圣经公会订印的《圣经》,“学校和教科书委员会”编的教会学校教科书,以及英文的《教务杂志》和其他一些宗派的书。

美华印书馆还发行两种刊物:(1)《中外新报》,由浸会玛高温1854年创办,首二年是半月刊,后是月刊,其宗旨是“广见闻,寓劝戒”,介绍科学新闻又兼传教。印书馆迁上海后由长老会的应思礼继任月刊主编,70年代应思礼回国后停刊。(2)《通问报》,欧洲和北美的4个长老宗差会



1901年在中国合作发行的长老会周刊,由吴板桥任主编,此刊行销较广,存在时间也长,直到30年代始结束。

1932年“一·二八”事变中商务印书馆被日军所毁,其职工邢志香等集资购买美华印书馆的设备,易址经营,但仍名美华印书馆。1937年上海“八一三”事件后全面抗战爆发,邢志香等与开明书店合作将印刷机迁武汉,不料中途机器被日军劫走,开明书店歇业,美华印书馆也不复存在。

苏格兰长老会1885年与苏格兰圣经会合作,在汉口亦设有印刷厂。1892年该厂焚于大火,当年即耗资1万两白银在汉口英租界重建,它拥有4台大滚筒印刷机和若干小印刷机以及3万个汉字的字库,但规模比美华印书馆小。

英国长老会也于1880年在汕头设手工印刷厂,最初有英国信徒捐赠一套铅字,1885年及1893年又添购铸字设备、装订机等。该厂主要用罗马拼音印刷地方方言印刷品,需要中文字时向福州的美华印书馆借用。该厂除印制插图版宗教故事和英语字典外,还出版《教会信息月报》。20世纪后该厂迁东北沈阳。

### 3. 卫斯理宗的华美书馆(Methodist Publishing House)等

美国南方卫斯理宗(监理会)在华印书项目比北方卫斯理宗(美以美会)启动要早,1854年蓝柏来华时即随身携带一套印刷机具,在上海郑家桥的家中设立华美书坊,自己摆弄机器开印传教用书和书院课本,不久即迁山东路。1886年宋耀如从美国来上海参加监理会工作,因语言障碍不能胜任布道讲经,因而被安排经营华美书坊。不久林乐知获得差会一笔巨款,指定为发展文字工作所用,宋耀如通过亲戚在美国订购机器设备,在吴淞路正式成立华美书馆。1900年书馆出版了由林乐知主编的监理会机关报《教保》,是传布西学的工具。因《教保》的知名度,华美书馆也有了些许名声。

美以美会1862年在福州创办了占地200余平方米厂房的印刷机构,2年后保灵兼任美华印书馆主任,编印出版了《美以美会月报》。1896年裴来尔任专职主任,将《美以美会月报》扩展为超宗派的《教务杂志》(原名《教务撮要》)。《教务杂志》由保灵主编多年,后来才由浸会、长老会的传

教士担任,承印单位也转到上海美华印书馆,直到太平洋战争后才停刊。

1894年卫斯理宗南北教会曾协商合并这两所印书馆,但由于差会中保守势力的阻挠,直到1902年双方才向纽约州备案成立联合出版机构,推选力为廉(William Henry Lacy)和威尔逊(R. P. Wilson)两人为双方的经理(4年后威尔逊辞职,力为廉一人为经理),以上海吴淞路华美书馆原址扩大发展为总书馆,而福州的书馆作为分馆,仍名为美华书馆。<sup>[15]</sup>合并后双方各自出版的月刊《美华报》和《教保》也合并为《华美教报》,由武林吉和林乐知共同主编。上海华美书馆后来的主要业务是承印《圣经》和广学会、青年协会书局等出版的书刊。

加拿大卫斯理宗在华西的英美会在成都设有华英书局(Canadian Mission Press),由该会在华西的创立人赫斐秋回加拿大度假时募集到2000金圆,于1897年返华时带来一整套印刷设备,在乐山建砖房成立了华西地区第一个印刷所,由文焕章主持,义和团时中断1年多,1902年复业时为避免再受冲击,特请英国驻成都总领事坎贝尔为业主。<sup>[16]</sup>次年在成都东校场附近买地3英亩,造起1万平方英尺的新厂房,共耗资2万金圆。这是华西地区第一个有规模的出版机构,除印刷传教小册子和日历等以外,还在20世纪三四十年代出版了《希望月刊》、《华英半月刊》及《出版界》等。

除上述3个宗派有较大的印刷机构外,19世纪中期不少宗派都尝试设立自己的印刷场所:

美国公理会的裨治文为出版《中国丛报》,于1832年在广州设印刷所,开始用木版印刷,后来采用伦敦会戴尔引进的铸造铅字活字板,该印刷所1858年毁于大火。

华北公理会1868年在北京设印刷所,由韩菲臬(Phineas R. Hunt)负责,1894年马约翰(John H. Mateer)继任,该印刷所为白汉理汉译《圣经》作出重要贡献,义和团运动中印刷所被毁,马约翰也死亡,印刷所被上海美华印书馆接办。

英国圣公会在宁波的传教士顾富(F. F. Gongh)也于1869年置办印刷所,开始只能用罗马拼音印刷小册子及传单。1881年顾富返英后,印

刷所转交给三一学校,主要为印刷教科书用。后来也添置了汉字活字印刷,为教会印刷《公祷文》和圣经注释等。

基督复临安息日会在河南上蔡县设印刷所,印刷安息日周期等宣传品。

美以美会在北京的汇文书院也设置了 1 个印刷所。

英国浸礼会 1899 年在西安也曾设有印刷所。

#### 四、各地的圣教书会

圣教书会是印刷和分发传教小册子的机构,规模和影响远小于圣经公会。其特点是印刷一些浅显易懂的布道宣传品或小册子,由传教士派或其派遣人员,利用各种机会向群众散发,进行播道。

##### 1. 华东圣教书会(East China Religious Tract Society)

1844 年伦敦传教会在上海时,开始向医院病人和寺庙内群众散发基督教宣传品。《天津条约》后,慕维廉随英法联军的统帅额尔金勋爵(Earl of Elgin)深入内地,因为有了安全保障,分发小册子的活动也进入内地。1885 年伦敦圣教书会与伦敦传教会决定成立华东圣教书会,出版《路加讲义》和《玩索圣史》。1894 年中国圣教书会又和华东圣教书会合并成为中国圣教书会,英文名称原称 Chinese Religious Tract Society,后改称 Chinese Tract Society。

##### 2. 华中圣教书会(Central China Religious Tract Society)

曾名汉口圣教书会,1876 年初创于汉口,由伦敦圣教书会馈赠 50 英镑作为创办费,杨格非以此印刷一批宣教小册子供布道者自身研读或分发。至 1884 年该会已出书 34 万多册,流遍全国,后改名为华中圣教书会。

1887 年之前该会出版的传教小册子都是浅文理的文本。1888 年根据杨格非的建言,主要出版宣教用书,但也出版少量教育用书,两者售价有较大差别,教育用书没有折扣,传教书可打 9 折至 7.5 折。

1895 年起,加拿大圣教书会每年资助 500 加拿大金圆,让华中圣教书会雇用售经员推广传教小册子。华中圣教书会雇用了 83 名中国售经员,在 8 名传教士监督下开展工作,颇有成绩,以至苏格兰圣经会也加入

对该会的资助。1905年是华中圣教会鼎盛之年,该年财务全年收入1.14余万两银子,其中销售收入即达6400余两银子,余为捐赠收入。那年正是杨格非来华传教50周年,伦敦圣教会决定连续3年每年捐助300英镑,其他差会和个人也纷纷捐款,建起了三层楼的圣教会大楼,英文名为“杨格非纪念大楼”(John Griffith Jubilee Building)。另外还盖有三层楼的印刷厂。美国阿灵顿信托公司为此捐赠2500法郎添置先进的电动沃夫达印刷机等。

### 3. 中国圣教会(Chinese Tract Society)

1878年4月间,约有50名来自华南、华北的传教士,聚集在上海圣公会传教士孙罗伯(Robert H. Nelson)家中,商议组织中国圣教会,有人透露早已有2位女信徒愿意捐出自己的珠宝首饰,变卖后充作印发宣教小册子之用。当即就推举范约翰、蓝柏等为筹备委员,经过通信联络,有不同宗派的20位传教士响应此举。同年11月圣教会正式成立,浙江圣公会主教陆赐被选为主席,其他领衔响应的传教士都代表自己的宗派在经济方面予以赞助。中国圣教会还推荐了一些中国基督徒为赞助者,目的是希望在某个时候圣教会能转移到中国信徒手中。著名中国牧师颜永京参加了成立会议,在第一次年会中发言说:“你们传教士对我国同胞显示这种新精神,我不得不由衷感谢。”<sup>[17]</sup>

中国圣教会首先出版供儿童主日学用的图册和青少年读物,发行定期刊物《儿童月报》和《图画新报》,也出版了《基督教通史》、《圣经辞典》和《慕氏旧约注释》之类传教书籍和工具书。至20世纪初,该会共出版了约1000万册书刊。1895年,华东圣教会归并中国圣教会后,该会的赞助者达到50个,其出版物除在中国境内流通,还发行至澳大利亚、新西兰、夏威夷和美洲地区的华人教会中。

### 4. 华北圣教会(North China Tract Society)

1883年成立于北京。因中国中部及南方出的传教小册子难以在华北地区流行,艾约翰、丁韪良、富善、谢卫楼、刘海澜等传教士发起成立华北圣教会。首任主席白汉理,首任司库是北京同文馆的天文教习骆三畏(Samuel M. Russell)。伦敦圣教会和纽约圣教会是其主要经济支

持者。

该会成立了出版委员会,由各传教士推介出版物,从全国各地挑选他们可以采用的传教小册子,加以修订改写后再行出版。该会设有自己的售经员系统,推广销售的地区除北京外,还有天津、烟台、牛庄、太原、归化及东北等地。年营销量达 50 万本。义和团运动中主要书库被焚毁后,华北圣教书会的事工几乎瘫痪,只有烟台和天津两地尚存在一些事工。

#### 5. 福州圣教书会(Foochow Religious Tract Society)

成立于 1891 年,主要出版福州方言的传教书刊,曾以罗马拼音出版保灵和卢公明合著的《基督教义入门》,以福州方言译述米怜的《两友相论》。第一年出售传教书册达 1.3 万本,1905 年售出约 2.9 万册。

该会的出版物对教徒按定价的三分之一或三分之二出售,对非教徒则以全价计款。

#### 6. 华西圣教书会(West China Religious Tract Society)

1901 年成立于重庆,美国的美以美会是该会的资助者。主要为主日学印制教材,分初级、高级两种,每季每份售价分别为 15 枚铜元及 20 枚铜元,薄利多销,行售于四川、贵州两省,发行量可达 13 万份。

#### 7. 香港及广州圣教书会(HongKong and Canton Religious Tract Societies)

始于伦敦圣教书会对米怜赠款之时,主要出版广州方言的圣经、书刊、小册子等,香港圣教书会是主要代理机构。至 1906 年两地的圣教书会已出版 125 种书刊。

至 1912 年,全国已有 9 家圣教书会,分别设于上海、汉口、北京、重庆、沈阳、福州、厦门、广州和香港。起初这些书会各自独立没有合作关系,然而到 20 世纪 20 年代以后,由于交通和邮政大为改善,又因捐款锐减,这些书会渐行合并。

以伦敦传教会为主的华东圣教书会与上海其他宗派为主的中国圣教书会于 1894 年合并后,于 1920 年再度与华北、华中圣教书会合并,中文仍称中国圣教书会,而英文则为 The Religious Tract Society for China。该会在汉口设总部,在上海设有书库,各地圣教书会的印刷品都在汉口印

制。1937年抗日战争爆发后,中国圣教书会总部西迁内地,上海的书库则在前一年关闭。太平洋战争后该会组建“内地委员会”监管。华西圣教书会和福建、广州等省市圣教书会都因抗战而停办,以后再也没有恢复。1945年第二次世界大战结束后,中国圣教书会迁回汉口,但因内战期间政局动荡、物价飞涨,中国圣教书会于1950年停止一切活动。<sup>[18]</sup>

各地圣教书会规模都不大,形成的历史各不相同,组织结构也不统一。虽然印制单张和小册子看来似乎是为宣教的,但是随着时代和社会的变化,这些出版物中也有宣传卫生健康问题、禁烟问题、反裹足和反迷信问题等内容。据统计全国各圣教书会出版物中,属家庭伦理和扫盲类型的单张招贴占其总量的12%。<sup>[19]</sup>这些单张小册子正因其重量轻、容易懂,在偏远地区和农村起着独特的宣传作用。

## 第二节 传教士办学

### 一、英华书院和马礼逊学堂始末

欧美传教士来中国传教后都会感受到传教与办教育之间的密切关系,正如《变化中的中国基督教高等教育》一书总结说:“在中国人这样的民族中,不依靠教育去传播基督教的行动是完全不明智的。异教徒的国家中很少有像中国那样文化与国家生活如此密切相关。”<sup>[20]</sup>

中国基督教历史中最早的西式学校当为1815年8月米怜在马六甲开设、专供中国儿童就读的学校。当时所谓的学校其实是利用一间马厩权充教室,由一位讲闽南话的华人掌教读、写、算诸课,除文化课外还要上圣经课。由于学童多操粤语,次年米怜又另办以粤语授课的学校,两校共有80名学生。1818年马礼逊的英华书院开张,米怜任校长,他俩向社会公开募得资金后规模逐渐扩充,统分初、中、高三班,如再深造即为神学班。英华书院是双语种学校,中、西籍学生均收。欧美籍学生须经教会保送并担保其费用。本地学生则不限信仰,学校还提供膳宿或助学金等,其用意显然在吸引华人青年入学信教,为传教事业服务。赖特烈曾说:“只有那些欲同外国人进行商业往来,或受雇于外国人的中国人才会感到有

进入此校的需要。”<sup>[21]</sup>

英华书院于 1843 年迁至香港,翌年改为神学院。第一位中国籍传道人梁发和广东知名牧师何进善都出自该校。另有 30 余名华籍毕业生在港、澳、粤及南洋一带经商或从政,从政者中最著名的为袁德辉,他原在一所天主教办的学校中学拉丁文,1823 年进英华书院,4 年后经李鸿章介绍去北京任清政府理藩院通事,中英鸦片战争时期他被召入林则徐麾下,是林则徐研究外国情况的主要助手。外籍毕业生中知名的有马礼逊之子马儒翰,他先为英国商务总监的秘书,在《南京条约》谈判中出任英方翻译,香港被割让后,又任港督的中文秘书及香港立法局议员。还有一位名亨德(William C. Hunter)的美国人,他原在洋行当学徒,在英华书院学中文多年,后为香港旗昌洋行合伙人,晚年著有《旧中国拾零》,记述英华书院 1856 年停办前的各种情况。

英华书院最后一任校长理雅各是著名的汉学家,求学时代一直成绩优异,为当传教士而专门读神学,1840 年出任校长时才 25 岁。1848 年再度来华后在王韬、黄胜等中国学者帮助下,费时 25 年将中国的《四书》、《五经》、《庄子》、《道德经》等古代经典译为英文,计有 28 卷之巨。理雅各等向西方介绍中国传统文化思想的工作受到极大欢迎。1870 年和 1884 年英国阿伯丁大学和爱丁堡大学先后都为理雅各专设汉学讲座。王韬也因此受伦敦会安排在国外游历 22 年,广泛接触了西方社会,改革中国政治的主张更为坚定。

马礼逊在澳门去世后,粤、港、澳门等地的西方传教士和商人于 1835 年 1 月 26 日倡议捐资筹建马礼逊教育会(Morrison Education Society),宗旨为“以办学校或促进中国之教育为目的”,不到一个月就收到 4 860 美元。1836 年 9 月 28 日马礼逊教育会在广州成立,英国商人颠地为会长,裨治文为通讯秘书,马儒翰任文书。该会章程的《附则》即是马礼逊学堂的章程,规定凡 6 岁至 10 岁的中国学童(不分男女、不论内地或海外),经赞助人介绍皆可入学,学堂不设奖金或犒赏,但如有需要,学童的膳食、衣着、书籍、学费全由该会供给。学堂以英语和华语授课,学生必须完成圣经课程,但不规定接受基督教教义信仰与否。

马礼逊学堂于 1839 年 11 月 4 日在澳门正式开学,毕业于耶鲁大学的勃朗(Samuel Robbins Brown)被聘为校长,1847 年勃朗夫妇回国时携带容闳、黄宽、黄胜等 3 名中国学童赴美,帮助他们进入耶鲁大学、爱丁堡大学等名校,是中国首批留学欧美的学生。1842 年马礼逊学堂获得首任香港总督划拨的土地,颠地捐款兴建校舍,该地块称为马礼逊山(今称摩利臣山)。1843 年 11 月 18 日校舍落成,马礼逊学堂迁址于此,当时有学生 30 名。但是不久由于颠地的公司倒闭,马礼逊学堂的主持者裨治文离港去沪,人、财俱损,马礼逊学堂即于 1850 年停办。

马礼逊学堂每天早上 6 点开始活动,晚上 9 点结束,半天学中文,半天读英文,学生每天学习 8 小时后要运动娱乐三四个小时。中文课为四书五经等中国传统典籍,英文课包括天文、地理、历史以及数理化等西方常设课程,这些课程和教学方法开阔了学生的知识,激活了学生的思想。

## 二、早期基督教学校一瞥

当年进入通商口岸的传教士,大多丈夫外出布道,妻子在家中收徒授课,三五个儿童围着一张桌子,以《圣经》经句、祷文为教材。他们有时聘请一名中国书生,教中国学童识字断句,对聪明的儿童加读英语、算术,对女童则往往加授针织女红等。为吸引儿童前来,传教士会给来校读书的儿童提供午餐,或下午吃完点心再回家。1859 年来华的监理会蓝柏夫人在其回忆录中写道:那时她家中招了 12 名女孩,她们每天在教师面前按着节奏音调晃着脑袋诵读一段课文,散课时每个女童可以领到 10 文铜钱作为因读书而荒废家务的补偿。有的女传教士为鼓励女童放天足,甚至供餐留宿收养她们,裨治文的妻子在香港时就收留了 2 名不裹足的女孩,1847 年把她们带到上海,办起供食宿的女塾,后来她又得到美国妇女布道联合会捐助,将学校扩大为裨文女中。当然,从教育学角度论,这些传教士最初办学的层次是很低的,而且也没有学塾或书院之类的统一规定。

随着传教力量增强及差会对教育的重视,传教士办学逐渐正规,美国圣公会文惠廉主教来上海时,随员中有 3 位是专来办学的,他们在上海开办 2 所书院,其中之一是专为培训中国传道人的。1879 年施约瑟主教将这 2 所书院合并迁往苏州河北岸的梵皇渡时,为方便学生学习,圣约翰书



院还专备小船每日接送学生。上海监理会于 19 世纪五六十年代创办的女塾以贫困女童为招收对象,传教士常收购女童的绣品之类,帮女童贴补家用。到 80 年代教会女校在社会上有一定声望后,办学方向有所转变,1890 年林乐知请来美国女教士海淑德(L. A. Haygood)在上海开办中西女塾,以上层家庭 4 岁以上的女童为招生对象,其宗旨是“培植闺才,陶成阉范”,学制定为 12 年。虽然宣称“中西并重”,实则重视西方学科,甚至允许学生“专攻西文”,还有弹琴、西国针黹等科目,且明文规定“《圣经》不可不读”。学校校规甚严,学生必须住读,每周由家长或女仆接送,进校后不许在校门口窥视校外。每学期开学时分两天招待来宾,第一天是林乐知出面招待官府、商贾男宾,女生一律守候寝室内,第二天由海淑德接待眷属女宾,学生始可参加接待。该校学费昂贵,每学年需 60 银元,如果学风琴、西式手工还得另加,一般平民百姓不敢问津,宋霭龄等宋氏三姊妹即就读于此。

在早期传教士初创的学校中,有一些在 19 世纪后期已经渐露声誉,以后成为 20 世纪教会大学的前身。例如:

### 1. 山东登州文会馆

1864 年狄考文接管长老会登州教务后,决心办学,当即招收 6 名贫寒子弟开办蒙养学堂,不仅免收学费,而且免费提供伙食、住宿、衣着、纸张及灯油费等。当时担心家长难抗社会舆论压力而使学生辍学,还要学童父兄与学堂双方签约,“遵守馆内详章,依次学完方准归家营生”。狄考文编写了《笔算数学》、《代数备旨》、《电学全书》、《测绘全书》等课本,还亲自教授数理化课程。1876 年该学堂发展成为九年制的广文会馆(即登州书院),开设学科 24 门之多。北美长老会差会增派丁韪良、赫士(Watson McMillen Hayes)等传教士来加强办学力量。李提摩太去山西后将英国浸礼会的房地产转让给登州书院,校园面积倍增。1883 年狄考文之弟狄乐播(Robert M. Mateer)从美国来山东潍县,创办文华馆及乐道医院等,3 年后又增设招收女生的文美书院。初招时有 20 余名女童,1898 年毕业时仅剩 3 名。义和团后重建,登州广文会馆也迁来潍城,1904 年与文华馆等一批长老会的书院合并成为广文学堂。章程规定,正班学生须从各

中学毕业,经考试方得入学,修学4年授予毕业凭证。章程还称“本学堂之设,虽为栽培教会子弟,然不限于教会之人,倘外教人愿来肄业者,有切实引荐,本学堂无不一律接待,至其奉教与否只听之其人,本学堂概无勉强”。<sup>[22]</sup>首任校长为柏尔根(Paul D. Borgen)。广文大学堂迁济南再扩充后改名为齐鲁大学。

## 2. 河北潞州书院

1867年美国公理会传教士富善在北京以东的通州开办供膳的男塾。2年后谢卫楼接办教学,学校起名为潞河男塾,由谢卫楼自己编写教科书,其中《万国通鉴》一书还被当时一些官员购买去作为了解世界的读物。1887年男塾改称潞河书院,30名学生全部为教徒。基督教青年会也于此时从美国介绍进潞河书院。谢卫楼向退休返美的丁韪良及其他美国商人等募得4万美元,学校再次改进为潞州中学。1890年都春圃(Elwood Gardner Tewksbury)在美国哈佛大学毕业后来华,任该校科学部主任。义和团在北京时他负责向躲在东交民巷的中国教徒提供给养。1902年3月新校舍破土动工,长老会、伦敦会和公理会将潞州中学扩大为华北协和大学。谢卫楼继续担任校长,迁入北京的部分校园另设戈登记念神学院,由精通中文的富善任院长。华北地区较有基督教造诣的中国传道人,大多出自该神学院。与此同时,本在潞河中学任教的女教士麦美德(S. Luella Miner)也创办了华北女子协和大学,自任校长。华北协和大学1918年与美以美会办的汇文大学堂联合成为燕京大学。

## 3. 上海圣约翰书院

1879年美国圣公会施约瑟将此前原有的培雅、度恩两校合并创建圣约翰书院。起初,书院分“正馆”与“备馆”两部分,各学习4年,仅相当于中学水平。圣约翰书院分科时一共只有17名学生,施约瑟兼教语文,小文惠廉(William Jones Boone Jr.)教哲学、伦理学。颜永京教数学及自然科学。施约瑟因病去职后小文惠廉继任书院主任。1888年,年仅24岁的卜舛济出掌该书院,他大力调整教学课程,除国文课外,其余一律以英语讲课。1896年书院正式分成文理、医学、神学三科,卜舛济亲自负责文理科,当时的主教郭斐蔚(Frederick R. Graves)掌管神学科,医科由文惠

廉长子同仁医院院长文恒理(Henny William Boone)主持,并得到其母校宾夕法尼亚州医科大学的各种支持。1902年书院改称为圣约翰大学。

#### 4. 广州格致书院

1847年美国长老会的哈巴安德在广州花地开办寄宿男塾,1854年又增设1所女校,该校后来成为神学专科学校。1887年哈巴安德在美国募得办学款项10万美元,他本想在北平扩大学校规模,而广东士绅400余人联名要求仍将学校设于广州,于是在广州沙基创立了格致书院。第一届招收30名学生,第一个报名的是陈少白,他后来成为孙中山的革命助手。哈巴安德教数、理、化诸课程,其妻子教英文,另请中国秀才教中文,每星期日有4小时礼拜及圣经课。纽约州立大学和美国长老会的普林斯顿大学都与它合作,哈巴安德的母校宾夕法尼亚医科大学也同格致书院挂钩。1905年7月13日学堂耗费3万金圆在珠江边建起混凝土结构的三层校舍,1907年格致书院改称岭南大学堂。

#### 5. 上海中西书院

1879年和1884年监理会的潘慎文(Alvin Pierson Parker)和孙乐文(David Laurence Anderson)在江苏苏州分别开设存养书院和博习书院。1882年林乐知在其上海住宅对面创办中西书院第一分院,当时称之为林华书院。翌年春又将从美国募得的5万金圆在吴淞路设中西书院第二分院,并且在那里置地41亩兴建校舍,建成后将两处分院合并为一个中西书院。中西书院分初、中、高三级,八年完成学业。第一年学识字音韵,第二年学国文、文法,第三年开数学及各国史地诸课,第四年设代数和格致之学,第五年有天文、几何、三角等,第六年授力学、微分积分,此时一般学生即可毕业。若愿进一步深造者,第七年课程为航海、测量、国际公法,第八年课程为天文测算、金石类考等,高级班实为专业培养。19、20世纪之交,凡全国邮务、海关、铁路以及实业界人才,多半出自该校。林乐知的办学方针颇为开明,据记载:1903年4月12日晚书院举行爱国演讲会,针对当时国事危殆,信教的与不信教的学生均可上台表达爱国之忧,林乐知也到场聆听,100余师生都静坐无哗,肃然谛听。<sup>[23]</sup>1894年存养书院及博习书院先合为东吴大学,1900年上海中西书院也并入苏州东吴大学,

其上海的原址则为东吴大学法科的校舍。

到清朝统治结束的 1912 年,中国各类教会学校在校学生有 20 万名,历届接受教会学校教育的学生已无法统计。<sup>[24]</sup>

### 三、从学校和教科书委员会到中华基督教教育会

各传教士自行办学不久,就发现学校都面临规范学制、编写教材等问题。因此 1877 年 5 月在上海举行的在华传教士第一次大会上经讨论,成立了“学校和教科书委员会”(The School and Textbook Series Committee——译益智会),成员有丁韪良、狄考文、林乐知、傅兰雅等 7 人,其中兼职于江南制造局编译处的傅兰雅和林乐知 2 人在编写教材方面尤为出力。13 年后传教士第二次大会时,收到多篇这方面的论文,办学重要性更为凸显。会议认为传教士办学的水平既要与他们本国的学校、学院相当,又要与中国的学塾、科考制度相匹敌。决定将原先的学校和教科书委员会改组成中国教育会(The Education Association of China),圣公会的中国牧师颜永京也被吸收为成员。该会规定每隔 3 年召开一次年会,规划和检查教育事工。此时中华教育会对外仍称旧名益智会或益智书会。

益智会的林乐知、傅兰雅和潘慎文相继任主编多年,到 1905 年时已经出版了约 200 种相当于专科水准的教学用书。比较重要的自然科学方面有狄考文译《笔算数学》(3 卷);《形学备旨》(几何学 2 卷);求德生译《圆锥曲线》;赫士译《声学揭要》、《天文揭要》;文学治译《地学指略》;卜舛济译《地理初栲》;潘维丽译《动物学新编》等。傅兰雅则另外编了两套普及性的科学丛书,分别名为《格致须知》和《格致图说》。《格致须知》原计划编写 80 余种,每册约 1 万余字,可惜没有全部编成。《格致图说》是配合教材的挂图,包括天文、人体、动物、矿物等共 29 种。梁启超对这套教科书赞赏有加,说是“用俗语教学,童蒙甚便”。人文科学方面有慕维廉《大英国志》(2 卷);颜永京译斯宾塞的名著《教育学》,取名《肄业要览》,又译了美国心理学家海文的《心智哲学》,取名《心灵学》,原著出版于 1857 年,在西方重版多次,颜永京及时介绍引进,为中国第一部西方心理学的著作。在译述时,译者不得不创用许多中文译名,例如:内悟(意识),专想(概念),汇归与分覆(综合与分析)等。晚清学者孙宝暄在 1897 年曾

反复阅读该译著,认为西方治学者从事心性之学,抓住了做学问的方法。

这些书籍对 19、20 世纪之交的中国文化教育留下相当广泛的影响,20 世纪初国人自编教科书,大多取材于益智书会的出版物。当年上海商务印书馆出版《最新中学物理学教科书》时,注明是由教会学校同类教材改编而来。中国教育会 1893 年第一次年会时有会员 53 人,1905 年第五次年会时会员达 383 人。

1905 年中国教育会改称中华教育会,1916 年时,因辛亥革命定了国名,又因它从传教士大会的附属组织发展成了一个独立机构,遂正式定为中华基督教教育会,发行英文的《教育季刊》为会刊。

### 第三节 医务、救助残障等博爱事业

宗教信仰与慈善行为往往是伴生的,基督教传华之初所办医药事业的资料较多。另一支扶弱助困的工作,因散见于不同情况之下,资料也较少,本章只能举些例证。

#### 一、中国医药传教会

1838 年 2 月 21 日在广东总商会的一次集会上成立了“在华医务传教士会”(Medical Missionary Society in China,或称中国医药传教会)的组织,发起人是裨治文和郭雷枢(Thomas R. Colledge)。这是教会历史上第一个将医药与传教合在一起的组织,其宗旨为“慰藉人间疾苦和扩展基督教”。<sup>[25]</sup>从此,在华基督教传教活动中就有了医务(医生)传教士这个名称。公理会的伯驾即第一个医生传教士。郭雷枢本是东印度公司的外科医生,此前在澳门开设诊所,也许不能算传教士,但他对传教事业十分热心,马礼逊教育会设图书馆时,他率先捐赠了 700 册图书,引起了东印度公司其他同事的仿效,中国医药传教会成立后,他担任会长 40 年。

1855 年中国医药传教会会长由美国北长老会嘉约翰接任,他任会长 44 年,不仅在广州传教、行医,还因在家中收治精神病患者,成为当时轰动社会的大事。1865 年伦敦会的医药传教士合信、雒魏林加入该会,他们译著了一批西医教科书,并于 1870 年开设了西医培训班,1879 年培训班还

收了2名中国女生,20年间共有14名毕业生。1866年中国医药传教会藉着社会捐款,置地建博济医院,设有内科、外科,有病房、医生住宅及礼拜堂等。1885年倪玛丽(Mary W. Niles)加入该医院,并成为著名的妇科主任。

1854年前该会的传教工作由公理会负责,1855年起美国长老会办的医院每日有早祷、讲经、病房布道等宗教活动。1885年中国医药传教会在广州庆祝成立五十周年,中、外来宾上千人出席,会上宣布:全国有近30所医院或诊所每年接受该会基金的支持。后来由于嘉约翰去世、义和团暴动、主要支持者奥立芬公司倒闭,中国医药传教会也消失了。

1887年美国圣公会的文恒理医生在上海发起成立中华博医学会,这是一个学术性的组织,嘉约翰被推为首任会长,他将原先在广州出版的《西医新报》,改为在上海出版的《博医会报》(*China Medical Missionary Journal*),是更具学术价值的中英文两种文本的会刊。1932年博医学会并入中华医学会,《博医会报》也并入《中华医学杂志》,成为其英文版。

鸦片战争以后至1912年,基督教各差会在中国开办的医院中,较著名的有:

1843年英国伦敦会在上海开设的仁济医院。1873年由华商组成董事会筹措部分经费,故一度称中国人医院,1880年英租界工部局(市政机构)参与管辖,出资维持全院开支,但医务及传教工作仍归伦敦会负责。

1866年美国圣公会在上海开设同仁医院。1875年施行上海第一例无菌手术。

1867年,英国长老会在汕头开设福音医院。

1878年,英国伦敦会在汉口开设仁济医院。

1880年,英国伦敦会在杭州开设广济医院。

1883年,美国妇女联合传教会在上海开设西门妇孺医院。该院1888年的年度报告提到一位老妪步行10余小时前往求医的实例,称:“大部分病人来自郊县农村,她们往往要步行5—10华里路程,这对于一些缠裹小足的妇女来说,是件多么艰辛的事。”

1883年,美国监理会在苏州开设博习医院。

1887年,英国圣公会在福州开设柴进基督医院。

1888年,英国循道会在汉口开设普爱医院。

1888年,英国伦敦会和中国医药传教会在天津的马大夫医院负责医务。

1892年,美国基督会在南京开设鼓楼医院。

1896年,美国长老会在广州开设夏葛(Hackett,后称柔济)妇孺医院。

1903年,美国圣公会在上海开设以妇产科为特色的广仁医院。

美国基督教传教史学者赖特烈曾分析医药传教的特殊作用,认为它能使中国人承认西医的价值,还能转变中国人对基督教的偏见,这分析言之成理。上海圣公会一教堂在某一段时期内有154人受洗信教,而同一时期圣公会的同仁医院吸收的新信徒人数为教堂的一倍有余。医务工作确实推进了教会的工作。<sup>[26]</sup>

## 二、盲人教育

### 1. 北京中国盲人差会(Peking Mission to the Chinese Blind)

1872年,苏格兰圣书公会的代理人莫维廉(William Hill Murray)在北京向3名盲人布道时发愿要办盲人教育,得到苏格兰友人的支持,2年后他创办了北京盲人学堂。每晚利用业余时间向学生教授法国人创造的布拉耶盲字(Braille)。学生最多时有男生40名、女生7名。但义和团后学校毁坏殆尽,仅有7名学生来校复课。幸有一王爷因孙子是个盲童,捐出其宅第为新校舍。盲人学堂又得到来自伦敦的捐款,所以办学的条件还优于以前。

北京盲人学堂以《新约圣经》为课本,得到苏格兰圣书公会授权自制的线装《新约》。莫维廉夫妇及其女儿、女婿均为该学堂的教员,女婿卡斯勒(C. W. Kastler)是德国巴色会传教士。学生学成后,有的被教堂雇用为售经员。

### 2. 德国在华盲人差会(German Mission to Blind in China)

1884年德国的郭百合(Lily Cookper)看到香港街头流浪儿童被丐头控制奴役,命运悲惨,代表“柏林弃儿之家”收养了几名被遗弃的女盲童,

但是没有成立正规的收容所,5年后郭百合因病回国。

当时在广州的美国北长老会的女医生倪玛利和美国浸礼会的纪好弼也关注残疾女弃儿的问题,1891年10月倪玛利医生开设了关注女盲童的机构,由原在“柏林弃儿之家”成长的盲人林巧任教员。该会目标是:“为女盲童提供免于死亡和奴役、威胁的避难所,由德国的姐妹教以手艺,使她们得以谋生自养。”第一年该会收容4名女童。

1896年德国希尔德斯海姆市的“弃儿之家”派出博玛莎(Marthe Postler)继续该事工,她在香港租赁一简屋,林巧及其学生转移至此。1899年秋,当地暴发热带疫病,“弃儿之家”迁往澳门,当时已有学生18名。不意翌年中国北方又有3名盲童死于霍乱,“弃儿之家”又于1902年迁至九龙。此时得政府的帮助,在九龙临海之地建造德国盲人之家(German Blind House)。4年之后盲童增至59名。盲童制作坐垫或编结织物出售。也有失去双亲的女童被富裕家庭领去为女仆。

### 3. 上海盲童学校(Institution for the Chinese Blind)

香港圣保罗医院院长、圣公会传教士傅兰雅(John Fryer)1865年来上海江南制造局任编译,1896年赴美任某大学的东方文史学教授。1911年,时年已72岁的傅兰雅捐款6万两银子,创办上海盲童学校,得到中国社会名流黄炎培等的支持和捐助。该校有相当规模,分设4个部:(1)教育部:使盲童受学校教育,学业优良者可入圣约翰大学附中。(2)工艺部:分织毛巾、制作藤椅等科,为大年龄的盲童、或小学毕业后难以升学者而设。(3)盲字印书部:专译盲人所用的盲文书籍,每年译出盲文书数十种,印制数千页。(4)盲人预防部:出版刊物劝告明目人保护眼睛及视力。

傅兰雅去世后其子傅步兰(George B. Fryer)继承父业。1920年6月他致信中华全国基督教协进会,吁请各教会支持中国盲人福利事业,出版该校用布拉耶盲字印制的新闻季刊(*News Letter*),免费供给掌握布拉耶盲文的单位及个人。

## 三、其他社会善举

### 1. 广州精神病院(Canton Insane Asylum)

嘉约翰1872年收容精神病人以后,次年就呼吁中国医药传教会为患



者建立收容所,但传教会不愿响应。直到 12 年后,该会才成立一委员会负责此项目。1890 年传教士大会对此提议表示赞同,1892 年嘉约翰捐出私蓄购买的土地,1897 年又得友人捐款,1898 年中国出现了第一座精神病院。医院建有可容纳 50 多位病人的两幢楼房,嘉约翰住在病房楼上。医院收容和治疗病人全部免费,精神病院每天有早祷、晚祷,女读经员讲圣经等活动,有一些病人病愈后受洗信教。

根据 1907 年的统计,广州精神病院成立以来登记入册的有 650 人,治愈的有 96 人,病情改善的有 90 人,在院的 100 多人。<sup>[27]</sup>

## 2. 上海济良所(Door of Hope)

专门收容、教育妓女,及孤苦无援少女的机构,成立于 1901 年 11 月。初有几名外国女教士发起,她们捐出首饰或嫁奁,租赁数间平房创业,随后成立由 5 名外国妇女和 8 名中国士绅组成的管理委员会,美国长老会费启鸿的妻子为管理委员会主席。所址在宝山路、长宁路等地。

上海济良所英文名直译为“希望之门”,取其“自新更生”之意。所内分 4 个“家”:(1)接纳之“家”:设在福州路工部局(租界市政厅)内,等待法院对拟接纳妓女的案件作出裁定后即收容入“家”。(2)教养之“家”:凡 15 岁以上的妇女至少在此度过第一年,其中部分时间识字读书,部分时间受培训学习中国烹饪、针线活计。以后,或被领回家或另组家庭,均由本人自愿。(3)手艺之“家”:已经学会厨房、针线活一年,但尚不能离开的妇女,在此从事西洋缝纫、刺绣工作,以维持生计。(4)儿童之“家”:专为教养未满 15 岁的女童。这些幼女多半随母亲来济良所,此儿童之“家”后来单独发展成为爱育学堂。她们长大后或在教会小学教书,或为传道人员的妻室。据统计,上海济良所创办的最初一年中共收容了 1 800 人。<sup>[28]</sup>其中 80% 自新从良。

## 第四节 传播西学的著名传教士

西教东传和西学东渐发生在中国近代化的同一历史阶段。从基督教传教差会看来,在以基督教改变中国的使命中,西学和基督教是一辆坐车

的左右两个轮子,相辅成行。所以不少欧美基督教献身者即使原先未读过神学,来华也并不布道讲经,专为行医兴学举办慈善事业,差会也派遣他们为传教士,承认这些工作也是传教。另一方面,近代中国人在对西方认识的过程中,首先看到的是西方欧美各国科学发达,技术先进,武器精良。一些知识分子出于富国强兵的爱国心,进入西式学堂或留学西方。其中更有人通过观察思考,进一步认识到西方之强主要在于文化之先进和制度之优良,从而吸纳西方各国的文化,进而接受了欧美人的宗教信仰。因此早期传教士的办学、办刊、行医等举措,在对近代中国社会产生极大影响的同时,也加快了福音在中国的传播。

19世纪的传教士中,坚决主张借助传播文化知识来传教的人虽不在少数,但在文化领域涉足较深的,主要有林乐知、傅兰雅和李提摩太三人。

#### 一、林乐知(Young John Allen, 1836—1907年)

1836年,林乐知出生于美国南方乔治亚州,家中蓄有黑奴,自幼失怙,由姨父母养育成长。1858年毕业于本州的埃默里大学,受校内牧师和教师的鼓励,立志在毕业后去非洲传教。但毕业后差会却希望他去中国,因此在1859年携妻女东来,片舟渡样经过210天,在第二年6月抵达上海。当时太平天国定鼎江南,监理会传教士蓝柏带了林乐知去天京拜访天王洪仁玕,希望在太平军辖区内传教,但没有成功。又由于美国发生南北战争,差会断了经济接济,林乐知只得靠在洋行打些翻译杂活,甚至典卖教产和私物度日。1867年,他索性离开传教士岗位,在上海广方言馆担任西学教习。广方言馆是李鸿章奏请朝廷仿照北京同文馆而设立的外国语言学校,初创于1862年。开办6年后又与江南制造局的翻译馆合并。林乐知在1867年时也曾为江南制造局译过一些书籍,他上午在广方言馆教书,下午仍去翻译馆译书。不仅经济收入大为增加,且结识了冯桂芬、徐寿等一批中国士绅和学者。<sup>[29]</sup>

1868年,林乐知利用任职《上海新报》的条件,自费创办了中文周刊《教会新报》。他在创刊号上称,“在中国传教之外国牧师先生,久有外国字新闻纸,月月流通年年不断,多得裨益。何独中国牧师先生未得举行此事?兹特欲创其事,俾中国教会中人同气连枝,共相亲爱,况外教人亦可

看此新报,见其真据,必肯相信入教”。创办新闻报纸是为吸引士人信教,报纸价格低廉,全年50期只收1元。没想到结果并不畅销,林乐知不得不将报价减为5角,并增加了政治方面的内容,例如刊载了总税务司赫德议论政治改革的《局外旁观论》,英驻华使馆参赞威妥玛鼓吹借西法兴利除弊的《新议略论》等。《教会新报》栏目的变化,也表明林乐知从介绍西学开始关注中国政局。林乐知还利用《教会新报》系统地宣传其“孔子加耶稣”的教义思想。《教会新报》发行6年之后,刊名改称《万国公报》。林乐知解释改名的缘由是赢得从“王公巨卿名门闺秀”到“大商富贾农工各匠”的鉴赏。易言之是要广邀各界人士为读者。果然内容调整后销路不断上升,最终《万国公报》成为名噪一时的著名刊物。1883年,林乐知因教务冗繁而停止出版《万国公报》,1889年广学会接办《万国公报》,但仍请林乐知为主编,直到他离世之日。林乐知虽然也曾为监理会办过《教保》周刊,还为广学会办了《大同报》,但他与《万国公报》的关系是荣辱相连密不可分的。

林乐知参加广学会工作后,其译述多发表于《万国公报》,因出版周期更快,所以内容也更具有新闻性。著作中著名的有《中东战纪本末》、《文学兴国策》、《全地五大洲女俗通考》、《列国岁政纪要》、《中西关系略论》等。林乐知能够发表大量译著,完全有赖于一批中国学者的帮助,其中严良勋、蔡尔康、沈毓桂、范子美等尤为其得力助手。例如,沈毓桂在襄助林乐知编译《万国公报》时,也刊出自己鲜明主张变法的文章,时人称他“异闻传万国,妙论发群蒙”。他帮助林乐知掌教中西书院15年,培养了一群符合时代需要的人才,人们赞颂他“讲学归淞南,中外仰山斗”。广学会成立时,沈毓桂立时为之阐发总之,说是“以西国之学广中国之学,以西国之新学广中国之旧学”,言简意赅点中要义。到1895年沈毓桂更明确提出中国的文化发展“宜以中学为体,西学为用”。后来张之洞竟也采用了这准则。

## 二、傅兰雅(John Fryer, 1839—1928年)

傅兰雅于1839年出生在英国海德城一个牧师家庭,在本城一所中学读书,因获得政府一等奖学金,即转入伦敦的一所师范学院,1860年毕

业。他在学生时代一心想到中国去传教或办教育,1861年,他受香港圣保罗书院的邀请,作为圣公会传教士到该书院负责校务兼教英语。圣保罗书院的学生多为港、澳、粤等地的贫苦学童。中国近代著名外交家伍廷芳即为该书院毕业生。

1863年,傅兰雅应聘去北京同文馆执教英语,结识了总理衙门的高官文祥等人。同时与英、美公使馆的威妥玛、丁韪良和总税务司赫德等也建立了友谊。3年后,傅兰雅调任上海英国圣公会的英华学堂校长之职,同时在字林洋行办的《上海新报》任编辑。因为他在英华学堂中偏重英语课而轻忽宗教课,受到校董会的指责,他也心存不满。1868年,傅兰雅正式受聘于江南制造局翻译馆,自此以后他在江南制造局译书28年。他认为这是他一生中心情极愉快的日子,他原先来华的动机是“冀中国能广兴格致至中西一辙”,就是要向中国传播西方科学。28年中他译出的西学和科普书籍无法详计,举其要辙就有《代数难题解法》、《微积须知》、《三角数理》、《声学》、《光学》、《电学》、《化学考质》、《化学求数》、《西药大成》、《法律医学》等,几乎涵盖了当时各门自然科学,当然也涉及某些社会科学。那时,江南制造总局地处偏僻郊区,傅兰雅住在翻译馆里,生活单调枯燥,但他黄卷青灯坚持不懈。尤其值得一提的是,他译书时每遇科技词汇,凡已有中文对应名称者,一概沿用已有旧名,俾不致混乱读者;凡尚无中文译名者,就采用音译,再加旁字造出新字,便于新学者掌握。

傅兰雅也翻译了一些西方历史、政治等方面的书。例如他和潘松合译了《俄国新志》、《法国新志》;又与汪振声合作翻译了《公法总论》、《各国公法交涉论》等。傅兰雅也喜欢结交中国学者,1893年严复途经上海,傅兰雅与他共同谈论了一些学术问题,还领他参观了江南制造局。严复回湖南时也买了一大批江南制造局翻译馆的出版物。傅兰雅为推广科普知识,在上海与英国驻上海领事麦华陀商议后,创设了格致书院,其宗旨是专介绍科学不宣传宗教。1876年,格致书院正式成立,傅兰雅担任格致书院监院有20年之久。院内的图书、仪器、模型完全开放,任何人都可以入内参观。3年后,傅兰雅再设立讲座,开讲“格致实学”。可惜因风气未开,听讲者为数寥寥,竟致停办。1883年,傅兰雅再根据中国官场科举考

试的制度,办成“考课之举”。广请南、北洋大臣和各宪道大员按季出题,参加考课者做格致论述,成绩优良者发给奖金。1895年起,格致书院由傅兰雅每月亲自讲学一次,他还利用幻灯片等工具提高学习者兴趣。格致书院于1911年停办。傅兰雅还出版了《格致汇编》,这是傅兰雅自己筹资并任主编的科普期刊,创刊于1876年,终刊于1892年。在这段时间内有过停刊和改月刊为季刊等变动。《格致汇编》内容是根据傅兰雅设想的“先从浅近者入手”,偏重宣传科学的基础知识。他认为当时中国最需要的不是科学中的深奥尖端的部分,故刊物介绍的有些内容竟译自英国儿童科学常识读本。但《格致汇编》专设“互相问答”一栏目,解答来自读者的疑问,所以也很能与读者沟通联系。1885年,傅兰雅独立创设一家科技书店于英租界《申报》馆之侧,这就是著名的格致书室,主要营销各种图书以及理化仪器等,还代制铸字铜模,代刻精细画版,代售印刷机器等,各项经销商品中,以科技图书为主,书单目录最多的一年达878种。傅兰雅还在天津、汉口、福州、汕头等地设了格致书室的分销处。格致书室一直办到1911年,那时傅兰雅早已回美国担任加利福尼亚大学东方语言文学教授了。

### 三、李提摩太(Timothy Richard, 1845—1919年)

李提摩太于1845年出生在英国南威尔士的一个农民家庭,16岁考入本城的师范学校,18岁毕业后担任小学校长。2年后进入浸礼会办的神学院。读神学期间决心来东方传教,特地选读了有关东方文化的课程。那时他相信,只要中国知识分子皈依了基督教,中国就有可能成为基督教国家,所以他后来奉行“以文化传教”,目的不在于翻译、著述了多少书籍,而是着眼于吸引士大夫文人,要他们了解基督教。1870年,他奉派到山东烟台,开始身穿中国长袍,留了假发辫,完全像中国人模样,边施药边传教。2年后他南下济南,北至东北,特别喜欢同儒生论道。

1876年起,中国北方数省连年发生旱灾,赤地千里,饿殍遍野。李提摩太设法在外国侨民中募得大笔钱款,先后在山东、山西诸省赈灾传教。1877年,他在《万国公报》发表《灾宜设法早救》一文,提出以工代赈的办法。此后,他不断提出同中国的近事要务有关的各种主张,例如建议中国

开设矿厂,发展交通、兴办银行、改良农业等。1881年至1884年,李提摩太在山西太原每月举行一次演讲会,利用图表及一些实验仪器向当地的知识分子及官员讲解各种科学知识,大大开阔了学界的眼界。他在每次讲演结尾总把这些科学新知归结为上帝的奇妙创造,或号召中国要进行社会改良。由此,他吸引了一些主张改革的人士,有的还向他登门讨教。1890年,他应直隶总督李鸿章之邀,去天津担任《时报》主笔1年多,李提摩太自认这项工作是“天赐良机”,1年内他连续写了200余篇社论,鼓吹变法。后来广学会将这些文章汇集出版,书名《时事新论》。

李提摩太的传教观点和议政活动,同差派他的英国浸礼会差会之间一直存在矛盾。他的多次建言屡遭差会否决。1891年,李提摩太离开英国浸礼会,改任同文书会(后称广学会)督办。上任之初,他就对中国知识界进行了调查,估计全中国在知县以上的文官、管带以上的武官,连同秀才、举人、进士等文人约4.5万人,这些人是广学会首先应当灌输影响的对象。于是,他在广学会的出版计划中加强了宣传变法的力度,还与张之洞、翁同龢、康有为、梁启超等改革派人士结交为友。庚子动乱后,清政府赏给李提摩太加头品顶戴,赐二等双龙宝星,特命参议“教案”。李提摩太借此机会提出《办理山西教案章程》上呈李鸿章批准,章程内容除了道歉、惩凶、赔款等条文外,还特别提出要山西省专门赔款50万两,以此设立山西大学堂,专为开导人民知识。之后,清政府曾下令各省都要开办有西学的大学堂。短短数年,出洋留学的不下3万人,探求新学一时成为潮流。

如果说傅兰雅介绍的西学比较偏重自然科学,那么李提摩太则倾向于社会科学。其中又可分为两大类:一类为世界历史、地理、政治、社会的知识介绍;另一类为针对中国实况提出的变法设想。如写于1888年的《七国新学备要》,“七国”指英、法、德、俄、美、日和印度,“新学”指19世纪七八十年代的教育、文化、科学等。《天下五洲各大国志要》,早先曾连载于1893年的《万国公报》,后出版单行本。分别叙述世上31个国家的疆域、人口、宗教、物产等,再提出了法律、道德、航海、机器、邮政等19项指标,认为这些乃是富国强民的要事。

李提摩太竭力支持维新政治,提出各种兴利除弊的主张,他传播西

学、批评时弊、鼓吹变法、施赈办学,从总体上说都有利于中国的觉醒与进步。但他终究是来自英国的传教士,谋求欧美列强势力的扩张与巩固,才是他推行西法的最终利益之所在。他多次在中国危急之秋,企图乘机扩大侵略者的利益,想使中国进一步沦为殖民地,反对中国真正走上独立富强的道路。

## 注 释

- [1] [英]密立根著,贾立言译:《新约圣经流传史》,上海:广学会 1948 年版,第 172 页。
- [2] [英]密立根著,贾立言译:《新约圣经流传史》,第 202 页。
- [3] K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1929, p. 647.
- [4] 转引自[英]密立根著,贾立言译:《新约圣经流传史》,第 240 页。
- [5] [英]密立根著,贾立言译:《新约圣经流传史》,第 233 页。
- [6] [美]何凯立:《基督教在华出版事业 1912—1949》,成都:四川大学出版社 2004 年版,第 116 页。
- [7] J. R. Hykes, *A. B. S in China*, 1942, p. 57.
- [8] 有关此事报导详见 *The Chinese Recorder*, 1895, p. 151.
- [9] 有关此事报导详见 *The Chinese Recorder*, 1935, p. 375.
- [10] J. R. Hykers, *A. B. S. in China*, 1942, p. 42.
- [11] [美]何凯立:《基督教在华出版事业 1912—1949》,第 18 页。
- [12] 转引自熊月之:《西学东渐与晚清社会》,上海:上海人民出版社 1994 年版,第 195 页。
- [13] 转引自熊月之:《西学东渐与晚清社会》,第 199 页。
- [14] Macintosh Gilbert, *The Mission Press in China*, The American Presbyterian Mission Press, Shanghai, 1894, p. 23.
- [15] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 639.
- [16] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 121.
- [17] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 621.
- [18] [美]何凯立:《基督教在华出版事业 1912—1949》,第 132 页。
- [19] [美]何凯立:《基督教在华出版事业 1912—1949》,第 143 页。
- [20] 转引自阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,上海:上海人民出版社 1992 年版,第 914 页。
- [21] K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, 1929, p. 215.

- [22] 韩同文:《广文校谱》(内部出版),青岛师专印刷,1993年,第39页。
- [23] 《教保》,第42期,1904年6月,第7页。
- [24] 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,第297页。
- [25] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, p. 563.
- [26] *China Medical Missionary Journal*, 1888, p. 97.
- [27] *China Centenary Missionary Conference Records*, Shanghai, 1907, pp. 651—652.
- [28] 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,第530页。
- [29] 参见姚民权、罗伟虹:《中国基督教简史》,北京:宗教文化出版社2000年版,第79—81页。以下有关论述如无特别说明,均参考此书所述。



## 第五章

# 基督教与太平天国运动

太平天国运动是中国近代史上历时最长、规模最大、影响最广的农民起义。从 1843 年洪秀全创立拜上帝会开始,至 1864 年天京被湘军攻陷为止,前后长达 21 年。太平天国领袖洪秀全吸收了基督教的部分教义作为动员群众、组织队伍和施政治国的思想武器。拜上帝会的创立,使 19 世纪中期中国大地上忽然出现了数十万信仰基督教的群体,但是拜上帝会是洪秀全在中国传统宗教、民间信仰基础上吸收并改造了的基督教,其信仰与仪式又与基督教相距甚远,有学者认为这是最早建立的中国本色基督教的一次不成功的尝试。<sup>[1]</sup>本章即拟讨论基督教与太平天国运动之间的关系,分析洪秀全及其拜上帝会的宗教思想与实践,并进一步探讨传教士在太平天国运动中的活动及其影响。

### 第一节 洪秀全的信教与传道

太平天国领袖洪秀全原名仁坤,广东花县人,世代务农。他 7 岁入塾,课读四书五经和孝经等儒家经典外,又自读了中国历史和中国文学的一些较奇特的书,自幼热衷功名仕途。从 16 岁到 31 岁(即从 1828—1843 年的 15 年间),洪秀全的主要经历是两项:应科举和任塾师。16 岁时第一次赴广州应科举考试,虽名列前茅但未能中得秀才,他即回乡辅助劳动,不久受聘为塾师。其后 1836 年、1837 年两次连续赴省城应考,都未能考中,因而“多有抱恨”。尤其在 1837 年落第回家后,他连续卧病 40

多天。据以后洪秀全自述,在病重迷幻的一段日子中,他一再感受自己升入高天,有一庄严老者向他训示称,人的衣食所需全来自真神,但世人竟以真神所赐的物品去拜事魔鬼,是为大谬。那老者为洪秀全改换心肠,还授他宝剑一柄、金印一颗,委派他杀除妖魔。此后洪秀全认为自己“手持三尺定山河,四海为家共饮和,擒尽妖邪投地网,收来奸宄落天罗”。病中洪秀全还写了多首述怀诗。如“等待风云齐聚命,飞腾六合定乾坤”;“手持乾坤杀伐权,斩邪留正解民悬”等。这些诗句表达了他对清朝统治的反抗情绪和成就帝王之业的抱负。1843年洪秀全31岁时最后一次应试落第,仕途彻底失败。他在阅读了梁发著《劝世良言》(初名《规时良言》)后,开始接触基督教。

《劝世良言》是梁发1832年以“学善居士”名义出版的布道小册子,全书共9卷,在60多篇短文中,摘引了《新旧约圣经》中的原文片段,结合中国风俗人情加以发挥,反复宣传拜上帝、敬耶稣、弃绝偶像邪神,以及地狱之恐怖、天堂之真福等教条。洪秀全当年在广州考场获得此书后并不注意,稍加浏览即搁置书架达9年之久,1843年其表兄李敬芳在洪秀全处偶尔翻阅此书,认为内容奇特,大异于中国经书,于是洪秀全“乃悉心细读之,遂大觉大悟”。

洪秀全表兄弟二人读了《劝世良言》后,“觉得已获上天堂真路和永生快乐之希望,甚为欢喜”,认定“(《劝世良言》)书里面写着神爷火华的话是对的”。<sup>[2]</sup>于是就按书中所言,互相以水灌顶,口念“洗尽罪恶,弃旧新生”,自行施洗。并且起誓不拜邪神独敬上帝,不行妄邪唯遵天诫。洪秀全还赋诗一首云:“吾侪罪恶实滔天,幸赖耶稣代赎全。勿信邪魔遵圣诫,推崇上帝力心田,天堂荣显人宜慕,地狱幽沉我亦怜。及早回头归正果,免将方寸俗情牵。”<sup>[3]</sup>这首诗与他1836年写的诗显然不同,已没有强烈的反清意识,倒像一篇表明自己信上帝靠耶稣,劝他人弃邪归正的宣告。洪秀全从《劝世良言》信仰基督教后,就向众亲友介绍传播他的新信仰,特别与至亲挚友冯云山、洪仁玕同拜上帝,为他们施洗,还作诗云:“神天之外更无神,何故愚顽假作真。只为本心浑失却,焉能超出在凡尘。”<sup>[4]</sup>当时洪仁玕也步原韵和诗:“全能天父是为神,木刻泥团枉认真,幸赖耶稣来

救世,吾侪及早脱凡尘。”<sup>[5]</sup>洪秀全、洪仁玕、冯云山3位拜上帝会的创始人都是受《劝世良言》的影响而接受基督教,后来都成为太平军的核心人物。

从洪秀全等人当年所写的诗文看,他们对基督教教义的了解实在是极肤浅和片面的。这也情有可原,因此时基督教传教活动尚未在大陆公开进行,汉文《圣经》新旧约刚刚译成,仅在马六甲一带流传,洪秀全等并不是聆听讲解或悉心研读《圣经》来了解教义,而是以《劝世良言》所阐述的信条与自己脑中固有的传统宗教观念进行简单的对照。《劝世良言》抨击“儒、释、道三教偏向虚妄,将文昌、魁星二像立为神而敬之”的现象,而洪秀全本已愤懑自己屡试不第,遂“将自己家中的偶像和塾中的孔子牌位弃去”,还将“冯、洪二人书塾中的偶像也尽行除去”。《劝世良言》宣扬上帝是天父,并称“天国二字有两样解法:一样,指天堂永乐之福;一样,指地上凡敬信救世主耶稣的众人,聚集拜神上帝之公会也”。洪秀全就宣传“普天之下皆兄弟,上帝视之皆赤子”。组织“拜上帝会”,宣称自己就是天王,力图建立“天国”在信众生活的土地上……这些宣传并不完全合乎《圣经》教义,但却是洪秀全所理解并向周围亲友宣传的基督教。

1844年春,洪秀全携冯云山离开家乡前往广西宣传他们的新信仰,冯云山原是洪秀全的密友,1843年跟随洪秀全创立拜上帝会。他到广西以后,通过担泥、烧炭和教书,结识了一批劳苦大众,他深入他们中间传播拜上帝的道理。冯、洪二人辗转布道8个月,洪秀全回广东花县家乡教书和传道,冯云山则继续在广西桂平县紫荆山区活动。此时洪秀全又写了50余帙诗歌文章,其中保存下来的主要有《百正歌》、《原道救世歌》、《原道觉世训》和《原道醒世训》等。这几本传道小书为研究1844年至1846年3年间洪秀全的思想信仰提供了最直接的资料。

《百正歌》是一篇500字的诗歌,其中除了“能正可享天堂福,不正终归地狱境”等少数几句有宗教色彩外,其余多是引证中国的历史典故,宣传封建时代正心诚意修身治国平天下的古训,如推崇尧、禹、稷为君正、臣正、父正、子正的模范,诛伐桀、纣、齐襄公等贪色、淫媾是“不正”的典型;宣扬“身不正祸因恶积,身能正福禄善庆”,内容既无反清主张,也无基督

教义可言。《原道救世歌》是考证“自盘古至三代君民皆一体敬拜皇上帝”的文章,其中有文云:“天父上帝人人共,天人一家自古传,天人一气理无二,何得君王私自专?上帝当拜,人人所同”<sup>[6]</sup>,又称:“开辟真神惟上帝,无分贵贱拜宜虔。”它与《劝世良言》一样,反复申明人人当拜上帝,斥责那种“做了天子才敢祭天,做了诸侯才敢祭社稷,而小民百姓拜求神天上帝是越礼犯份”的妄言。《原道救世歌》并没有否定社会中的贵贱等级区分。只是提倡在宗教上人人有同拜上帝的权利与义务,强调天国里的平等。《原道醒世训》中论及社会的内容较多,如痛斥“世道乖离人心浇薄,所爱所憎一出于私”<sup>[7]</sup>,认为人性乖离浇薄自私的原因乃是人类迷失了本源,只要找到“皇上帝是一切人类之共父,天下男女都是弟兄姊妹”这个本源,人间社会就不会有相夺相杀之私,就能实行有无相恤,患难相救,天下一家共享太平。洪秀全糅合基督教和儒家的某些理念,劝人消妄念、学正人、敬事上帝。《原道觉世训》一文在时间上要稍晚于其他著撰,其中出现“旧遗诏书”(即“旧约圣经”)一词,可能是洪秀全从传教士处读到《旧约圣经》以后所撰写,该文内容也较接近基督教的创世论,宣传上帝创造世界,自然界的日月山川、花草禽兽无一不是上帝大能的表现;论证上帝对人有权能有恩德,世人认清上帝创造的本意,跟上帝亲密,跟友邻和爱,便是太平世界。洪秀全概括道:“兽畜相残还不义,乡邻互杀断非人,上帝原来是老亲,水源木本急寻真,天生天养和为贵,各自相安享太平。”<sup>[8]</sup>宣扬拜上帝是进天国的大门。

洪秀全的社会地位及个人遭遇使他产生变革现实的强烈愿望,多年心存病中所见的异象,一直以为自己受之于天来锄奸扶正,如今读到基督教宣传品中许多新奇理论,自然大获启迪,思绪喷涌,接二连三地撰述他的变革主张,认为这种新传入的外来宗教符合天理正道,应当广为传播。然而洪秀全所信、所传的信仰,是他糅合基督教与儒家古训中的某些理念,肢解、重组基督教的“产物”。无怪 1847 年春,洪秀全偕洪仁玕同赴广州与浸礼会传教士罗孝全交流基督教时,罗孝全并不认同他们的信仰,当洪秀全要求罗孝全为他施洗,收他为正式教徒时,罗孝全没有允可。洪秀全十分失望地离开广州,直返广西重晤冯云山。

冯云山在广西桂平紫荆山区栖身后努力传教,山民纷纷归服。附近的浔州、平南各地教徒莫不闻风来拜上帝。加入拜上帝会者已有三数千人。洪秀全与他们重聚,群众大喜过望,起义的力量猛增至近万人,齐心尊奉“洪先生”为主,各地分会领袖为其股肱,其中既有杨秀清、萧朝贵等樵夫,也有韦昌辉、石达开等富豪地主,倾家襄义,在经济上支持拜上帝会。然而拜上帝会到处破偶像、毁庙宇,激烈的破坏行为也招致一些乡绅忌恨,官军和团练屡屡压迫会众,有2人被害,冯云山也一度被捕入狱。双方冲突扩大,拜上帝会令各地分支会会众于1850年11月4日至桂平县金田村“团营”,打响了起义第一枪,两个月后的1851年1月11日(农历十二月初十),洪秀全生日,举行盛大祝寿。拜上帝会公开宣布起事与清廷对抗,定国号为太平天国,以辛开年为太平天国元年,洪秀全称为天王,杨秀清、萧朝贵、冯云山、韦昌辉、石达开太平军五路起义,主将随后也受封为东王、西王、南王、北王和翼王。拜上帝会开创了叱咤一代风云的太平天国政权。

## 第二节 拜上帝会的宗教思想和宗教实践

严格说来,拜上帝会并不是一个确定的名称,有的史书上称这群信众为拜上帝教或直称之为拜上帝人。太平天国的官书文献中也未发现“拜上帝会”这个名称。《洪仁玕自述》中提的是“拜上帝之人”和“拜上帝者”,忠王李秀成在《自述》中多次提到:“教世人敬拜上帝”、“拜上帝人与拜上帝人一伙”。这些资料中,都未见“参加拜上帝会”或“拜上帝会众”这类说法。倒是在清朝各级官府的奏报和文人记载中较多使用拜上帝会这个组织名称。据查考,瑞典传教士韩山文曾按照洪仁玕向他作的口述,于1854年出版了《太平天国起义记》一书,后来简又文把它译成汉文,其中有一段被译为“此等新教徒即自立会结集礼拜。未几,远近驰名,而成为‘拜上帝会’”。<sup>[9]</sup>这段英文比较准确的译法应该是“他们自己成群的汇合起来,一起举行宗教礼拜。不久,周围的人以‘敬拜上帝的会众’这名称称之”。根据韩山文的记载(或洪仁玕的口述),并不是洪秀全、冯云山等建立了“拜上帝会”,而是

别人用“拜上帝会”这个名字称呼经常在一起举行“敬拜上帝”这一宗教仪式的群体。<sup>[10]</sup>嗣后,拜上帝会遂成为约定俗成的称呼。

拜上帝会的宗教理论多以洪秀全的阐释为依据,其主要理论为:

### 一、关于独一真神

拜上帝会以“敬拜皇上帝为要旨,认为这位皇上帝是天下凡间大共之父”,洪秀全再以人间家庭伦理观念解释“上帝家庭”:既有“天父”必有“天母”,他声称自己灵魂在升天堂时见过“天母”,还称“天母”为其“亲妈”。他认耶稣为“天兄”,又以“天父”的“次子”自居。后来洪秀全又把自己的儿子“过继”给耶稣为嗣子,兼祧两房,耶稣是太子,天王幼子是“皇太孙”。洪秀全在为其幼主代拟的诏书中常有句云:“奉天爷天爹暨爹命。”“天爷”指上帝,“天爹”指耶稣,“爹”指洪秀全本人。在拜上帝会中,基督教的独一真神上帝成为子孙承继的家族。

### 二、关于“三位一体”

基督教的正统神学,确认圣父、圣子和圣灵是“三位而一体”的,圣父即独一真神上帝;圣子即耶稣,他有完全的神性,只为救续世人成为人的样式——以肉身来到世间;圣灵是耶稣升天后被差遣来世间的神灵,作教导感化人内心的工作,故又称保惠师。三位是指独一的真神有三种位格,对世人分别起着主宰、救赎和教化的作用,三者“本同一体”都是神。洪秀全认定《劝世良言》中与上帝对抗的魔鬼就是斯时君民所崇拜的阎罗,世间之人即受蛇魔阎罗妖的迷惑,从妖变妖,不复成人,犯了叛天之罪,因此天父太子天兄耶稣捐命代世人赎罪。洪秀全根本不理解“三位一体”的真正含义,他说:“开始上帝是上帝,基督是基督”,“基督是上帝之子,非是上帝”,“若误解基督即上帝,则是有二上帝矣”。<sup>[11]</sup>梁发将圣灵译为圣神风,洪秀全又说:“圣神风是圣神上帝之风,非风是圣神也”,还说:“圣神自圣神,风自风。风是东王,天上使风者也”,他否认圣经规定,说:“爷知新约有错记,故降东王诏证圣神是上帝,风是东王。”<sup>[12]</sup>可见洪秀全不理解、不接受“三位一体”这一基督教的基本神学信条。

### 三、关于上帝的神性

基督教《圣经》一再训示,上帝是灵,是无形无像人眼不能见的神。经

文称“除了从天降下仍旧在天的人子,没有人升过天”,“从来没有人看见过上帝,只有在父怀里的独生子将他表明出来”。基督教教义还认定:除了三位一体的独一真神是造物主即创造者外,其他一切有形有像的物质世界都是被造的。创造与被造在基督教义中有严格的界别,而洪秀全却屡次宣扬自己“予魂曾获升天堂,所言确据无荒唐”。<sup>[13]</sup>又形容他升天见到的上帝乃“披金发衣皂袍”,“身穿乌龙袍,金须最长拖肚脐”,是一个形象鲜明的老者。洪秀全还确定杨秀清是天父的代言人,萧朝贵是天兄的代言人,将自己的诏告称为《天父下凡诏书》颁发全军。拜上帝会不仅宣传“人升天”,还宣传“神下凡”,一再演出上帝(或耶稣)降凡附体传言的闹剧。

#### 四、关于终极世界

基督教相信彼岸的终极世界,梁发在《劝世良言》中说:“天国二字有两种解法,一样指天堂永乐之福,系善人肉身死后其灵魂享受之真福地也。一样指地上凡敬信救世主耶稣的众人,聚集拜神天上帝之公会也。”拜上帝会认为梁发的第二种解法即指太平天国,他们将天堂分为二类:天上的称“大天堂”,而起义后建立的政权称“小天堂”。他们还以中国传统描绘天堂是“三十三层天”,地狱是“十八重地狱”,洪秀全云:“神国在天是上帝大天堂,天上三十三层天是也,神国在地是上帝小天堂,天朝是也。”<sup>[14]</sup>到太平天国后期,洪秀全更是利用宗教教义神化自己的统治权力,神化自己的政权中心,说:“天朝有天父上帝真圣殿,又有太兄基督殿。即刻上帝之名与基督之名也,由天父上帝自天降下之新耶路撒冷,今天京是也。”<sup>[15]</sup>他还引耶稣预言自己复活的经文:“我拆毁上帝的殿,三日内又建造起来”,自行发挥说:“三点是洪,三日是洪日。太兄隐诏洪日作主复建上帝之殿。”还说:“今天京是上帝基督下凡带朕暨幼主作主,创造天朝天堂。上帝天堂,今在人间。”<sup>[16]</sup>洪秀全的目的在巩固自身的统治,但他如此解释未免与基督教正统教义相去太远了。

太平军和拜上帝会对基督教的经典、信条、崇拜活动、礼仪规则等方面也有许多改变。他们把天朝天王的诏书、文件奉为圣书,理由是:“真主做事即是天做事,其诏书即天书。”<sup>[17]</sup>后来索性将《天命真圣主诏旨书》

称为《真约》，加在《圣经》中，成为和《旧约》、《新约》并列的经典，称：“当今真道书者三，无他，《旧遗诏圣书》、《新遗诏圣书》、《真天命诏书》也。”

太平军将《旧约圣经》中的摩西十诫，改订为《十款天条》：第一天条，祭拜皇上帝。第二天条，不好拜邪神。第三天条，不好妄题皇上帝之名。第四天条，七日礼拜颂赞皇上帝。第五天条，孝顺父母。第六天条，不好杀人害人。第七天条，不好奸邪淫乱。第八天条，不好偷窃劫抢。第九天条，不好讲谎话。第十天条，不好起贪心。太平军在各天条下面还都附有注释和赞美诗，作为教义的引申，对第七天条的注释则云：“天下多男人，皆是兄弟之辈；天下多女子，尽皆姊妹之群。天堂子女，男有男行，女有女行，不得混杂。凡丢邪眼，起唱邪歌皆是犯天条。”故太平军对男女关系管制特严，男女分入男馆、女馆，虽为夫妻，未得允许也不得自由同宿。太平军奉此十款天条为军纪军律，严格限令全军日夜学习，军中不识字者，要识字者负责口授，士兵如三星期还不能熟记，就得治罪，凡犯十款天条者都杀无赦。1852年定国号以后，大量印发《天条书》，做到人手一册。

凡愿意加入拜上帝会者，他们得为之施以洗礼。由聚会的主礼人用水一盆，当天而拜。考问求洗者：“愿不拜邪神否？”“愿恪守天条否？”求洗者在表示悔罪立愿之后当众下跪，主持人舀盆水一瓢灌于受洗者头顶，且灌且念：“洗除罪恶、弃旧从新。”新教徒起立后，复以盆中水自洗胸膛，表示洁净内心。《天条书》有规定“在江河浸洗更妙”。所以信众也常到河中自行沐身，同时认罪恳求上帝赦宥。

金田起义时制定的天条书规定：“每逢虚、房、星、昴四宿日，礼拜崇赞皇上帝恩德。”这四个宿日相当于犹太教的安息日，商店集市一律停止买卖。礼拜前一天，在交通路口挂旗宣布：“明日礼拜，务宜虔敬，不得怠慢。”礼拜当天三更时后掌灯打锣，召集全会男女，分列左右，聚于一堂，礼拜程序有唱诗、诵经、祈祷、讲道等，祷文须写成黄表奏章，宣读后当即焚化。礼拜毕还需焚香放鞭炮。如逢新年或婚丧喜庆，另有特殊献祭，以动物肉类等献祭，祭毕，会众与祭者一同分食，一如中国传统的祭拜之礼。因为《劝世良言》仅讲述洗礼，拜上帝会原先没有圣餐礼，直至太平天国后期他们才仿行基督教的圣餐，但未说明圣餐的意义，只是规定每月第四个



礼拜之日分饮葡萄酒。

太平军每日除有早祷、晚祷、谢饭等个人的祷告外,普遍实行讲道理集会,每月一次,于旷野搭起天蓬,建立讲坛,由诸王或官长讲道,内容多半关于纪律、军事、民事和社会行政等问题,全体兵士及驻地民众包括妇女婴孩都要参加,如果发生特殊问题,例如新编军队、临时授令、动员任务、处决罪犯等,也可随时召集宣讲。拜上帝会还定有6个宗教纪念节:正月十日为太兄升天节,二月初二日为报爷节,二月二十一日为太兄暨天王登极节,三月初三日为爷降节,七月二十七日为东王升天节,九月初九日为哥降节。

拜上帝会没有特建的礼拜堂,多在王府或官衙中辟一“天厅”充作礼拜上帝的会场。厅中央置一方桌,上设焚点檀香的香炉,另放两盏明灯,三杯清茶,主礼人立于桌前,手执到会者姓名。祷告时,主礼者面朝香桌下跪,众人随之朝香桌跪拜。讲道时主礼人宣讲《十款天条》的教义,时常结合太平军的战争进程,要求会众奋勇杀敌。

太平天国是政教合一的政权,拜上帝会不设牧师长老等教职,军队、王府的各级统领即为礼拜主持人。直到洪仁玕在《资政新编》中才提出设立“牧司教导官”,专管宗教事务。洪仁玕襄政时,拜上帝会也出现了某些向基督教靠近的变化,如庆祝圣诞节的活动,这一天除举行礼拜外还特设盛宴,以表普天同庆。

洪仁玕向传教士们学习的时间较洪秀全为长。他的基督教信仰也较符合传统。他曾明确表述“三位一体”的教义,说上帝为爷(圣父),基督为子(上帝差遣来世间的圣子),圣神风为上帝之灵(圣灵),父、子、灵三位乃是一体的神。洪仁玕还曾阐述过耶稣钉十字架的救赎教义等。但这些诠释否定了洪秀全的神权地位,不能为洪秀全所接受,洪秀全后来在代为幼主(洪天贵福)草拟的诏旨中还常常以“奉天爷、天爹暨爹命”开头起诏。<sup>[18]</sup>“天爷”指“上帝”,“天爹”指“耶稣”,“爹”指洪秀全本人,他始终坚认自己是与耶稣同等地位的“上帝次子”。

太平天国所宣扬、信奉的基督教,与西方的传统基督教有许多重大的差别,所以其名称该如何确定一直存在着争议。基督教教会都否认它为

基督教中的新派别。或视之为异端、或斥之为盗名。近来史学者认为，“拜上帝会”一词乃似一个信众的组织名称，不能显示它是一种宗教。洪秀全的基督教的确突出“上帝”一词，他不仅严命只“拜上帝”不拜别的神，它还有许多特有的信仰和教义。因此称之为“上帝教”，倒切合得多。<sup>[19]</sup>洪秀全、冯云山和杨秀清等这些起义领袖的确创造和建立了他们认为适合于他们革命的新宗教。

### 第三节 传教士与太平天国运动

太平军起义之初，西方传教士看到在古老的中华帝国内突然涌现一大群接纳《圣经》的拜上帝者，喜不自胜，认为这是基督教在中国大发展的黄金机会。1853年英国圣经公会等来华传教团体发起了“印制百万本圣经”计划，半年内筹措到1.6万英镑，为太平军印出了25万本《圣经》，到次年6月认捐金额已达4万多英镑，准备大展宏图。<sup>[20]</sup>只是因为太平天国形势逆转，这项计划没有完成。此后传教士组织就再没有同太平天国发生联系，然而作为个人，无论在起义前还是立国后，也不管在两广地区还是江南一带，传教士对这群起义队伍的探听、访问可谓络绎不绝。

美国浸会传教士罗孝全是洪秀全最早接触的西方传教士，罗孝全1836年抵澳门后常潜入广州布道、施药。鸦片战争结束后，他趁美国使团顾盛来华之机公开前往大陆传教。1846年在广州南关东石角建造礼拜堂，还雇用两名中国人为传教助手。翌年3月洪秀全同洪仁玕到广州向罗孝全学道，据罗孝全回忆称：“约在1846年或次年，有两位中国人来到我广州寓所，宣称意欲学习基督教道。其中一人未几即回家，但另一人则继续留在我处，约有两月余。在此期间，他研究《圣经》，听受讲道，而其品行甚端，此人似是洪秀全，即现今之革命领袖。……当洪秀全初来我处时，曾写就一文详述他获得《劝世良言》一书的经过，和他患病期间所见之异象，说他梦中所见与书中所言两相符合，在叙述异梦时，他所讲的内容实在令我莫明其妙，迄今我仍未明其究从何处得来这些意见。这是因为他对于《圣经》的知识所得不多的缘故。他曾请求我给他施行洗礼，但是

在他还没有获得令我满意的合格程度之前,他就到广西去了。”<sup>[21]</sup>

当时罗孝全对洪秀全的革命意图不感兴趣,三五年后太平军节节胜利,罗孝全得知这位令他不满意的慕道者竟是“现今的革命领袖”,而且是数十万大军的“最高统帅”,其部下奉他为“先知或大师”,他对洪秀全的态度也变了,他撰文说:“如果现在有外国势力扶助清廷以攻击他们,我将认为是非常遗憾的。”<sup>[22]</sup>1853年罗孝全接到洪秀全要他去天京的邀请,即到上海,同年8月罗孝全不顾美国公使的规劝,约了另一位传教士戴作士(Charles Tayler,又译戴乐)溯长江西去,不料在镇江江面上被清军拦阻,罗孝全没有到达目的地。

戴作士能行医、会沪语,是美国监理会1848年派到上海的开创者,1853年5、6月间,他越过清军封锁线,进入镇江城。被当做“洋兄弟”受到太平军礼遇,得以目睹太平军的严明纪律和他们对革命的信心。他发现太平军礼拜时用民族乐器伴唱赞美诗,还以祭牲茶饭供奉上帝,推断太平军不谙西方礼拜礼仪,遂将所带宗教书籍赠给太平军。戴作士在城内发现一个铁匠患有眼疾,只要经过简单手术即可治愈,在他和周围群众劝说下,这位铁匠终于接受了治疗,因此在戴作士逗留的两三日内,前来求诊者一时应接不暇。戴作士还受到镇江守将罗大纲的接见,罗托戴转交一封信给上海英国侨民,以眼下双方交兵往来不便为由,劝洋人暂不前来访问。即便如此,罗大纲还是为戴准备了返途的食物,并派3名属下兵士护送他回船返上海。1个月后戴作士打算依不久前的经验带领罗孝全取道镇江径赴天京,不意第二次却失败了。是年秋季戴作士因妻子病重,返美未再来华。

罗孝全回广州后一再接到洪秀全的间接邀请,1860年9月,他再次试图前往天京,曾在苏州同忠王李秀成晤谈约3小时之久,最后还共同礼拜一起进餐,罗也帮忠王翻译并转交一封信给英国驻上海公使。

罗孝全1860年10月终于抵达天京,逗留15个月之后,于1862年1月离开。洪秀全对罗孝全热忱欢迎,厚赐礼物,又册封他为义爵。洪仁玕请罗孝全住在王府中,情同手足,并委他辅政外事。罗孝全因此欣喜若狂,12月4日写信给美国差会说:“兄弟们,请到这里来帮助我们罢!请

来,这是迫切紧要的事。来罢! 传教士们,来罢! 卖圣书的人,来罢! 教师们谁愿意的,来罢!”<sup>[23]</sup>恐怕再没有其他传教士比他更高效忠天王招募贤士的了。

罗孝全在天京地位显赫,他可以同其他诸王和大臣一样,穿上朝服任意出入宫廷。他以天王的宗教老师自居,向洪秀全等宣讲基督教教义,然而天王等起义领袖没有接受罗孝全宣传的西方基督教教义,双方在宗教信仰方面鸿沟日深。上一信发出后1年,罗孝全于1861年12月底又给美国浸会差会去信,说:“他(洪秀全)是要我做他的官,宣传他的主义,劝导外国人信奉他。……我相信在他们的心中实在是反对耶稣福音的,但是为了政策的缘故,他们给予了宽容。……我也看出我的传教事业,是没有任何成功的希望了,也不再期望能有别的传教士和我一同在这里开展主的工作。因此我决计要离开他们了。”<sup>[24]</sup>20天后罗孝全悄悄溜出天京,登上泊在长江边的英国船只返回上海。到上海后,罗孝全连续在《北华捷报》和致美国驻华公使蒲安臣的信中攻击太平军信仰的是“政治宗教”,咒骂他们将永远失去西方的同情,甚至要求英国侵略军镇压这场亵渎上帝的叛乱。罗孝全回到广州后还继续发表文章对太平军进行谩骂。

在罗孝全和戴作士两人1853年夏季意欲偷赴天京的同时,在上海的伦敦会传教士慕维廉、伟烈亚力和安息日浸礼会的贾本德也跃跃欲试,分乘两艘小船先后出发,慕维廉等刚到苏州水域即被群众发现,扯去假发辫露出真容,官兵将他们认作奸细,要押去衙门领赏。传教士连声呼救,幸好一名官员放了他们,才免杀身之祸。贾本德的船夫闻讯后更不敢前进一步,他们都失败而归。

太平天国定都天京后,引起了列强诸国的兴趣。1853年4月,英国香港总督兼驻华公使文翰(S. G. Bonham)访问天京,带回了大量太平天国文书,回上海后随即招徕麦都思,令其翻译并加以分析研究。麦都思在翻译和分析这些文书后认为,“起义者具有要求进步和全面革新的一种活力和趋向,而这些在清帝国是从未出现过和绝对不能期待他们表现的”。虽然他同时指出在拜上帝教里,存在着许多的“错误和混乱”,甚至纯属异端的内容,“有些东西是我们最为反对的,其中如自命可以同上帝进行新

的直接的交往；有人能代表上帝；这些与我们从经文习见的相去甚远”。但他还认为太平天国将会对基督教完全容忍和开放，进而对基督教国家采取友好合作的政策。因此，他呼吁西方各国应采取中立的政策，“假如看到各基督教国家参与镇压这个运动，那将是可悲的。……欧洲各国如果参加到它对立的一方，那就可能是在同某些方面比他们更好的一部分人民开战”。<sup>[25]</sup>

此后4年，上海有两批传教士跟着美、英使节进入太平天国境内。第一批是1854年5月，美国新任驻华全权委员麦莲（Robert Milligan McLane）乘“色士奎哈那”号军舰赴天京，他们访问太平天国的目的是想趁英国同清政府进行修约谈判之机，为美国捞一些油水。公理会的裨治文和长老会的克陞存作为助手随行。在天京，传教士考察了城内军民的宗教状况，裨治文在他的考察报告中批评拜上帝会的信仰说：“尽管他们的宗教信仰或许承认《圣经》的全部或大部分教义，但由于无知或曲解（或两者皆有）而存在谬误，竟变得一团糟。”裨治文的评语实是传教士接触拜上帝会后较普遍的看法。另一方面，太平军与传教士也并不同心，有一位姓胡的官员曾同擅长汉语的克陞存进行单独交谈，克陞存提出要求太平天国承认清政府同英、美两国早先签订的那些不平等条约，“对此姓胡官员没有表态”。<sup>[26]</sup>由此可见，传教士坚定维护侵略者的利益，而太平军对这些“洋兄弟”始终保持警惕。麦莲的随员不久写出《色士奎哈那号——南京、芜湖航行记》，详细记录此行实况，其中提到他们看到敌对两个阵营的布防、给养等情况，特别记载说：“在镇江、南京、芜湖发现了一种品位很高的半沥青煤矿，据说芜湖不远的山里有很丰富的煤。把这个巨大的矿藏财富充分地开发出来，作为船只航行长江时用煤的辅助的来源，是不需要很多时间的。……无疑的是：这条无匹的大江必须向全世界开放。”<sup>[27]</sup>美国公使和传教士也在这些行程交际中得到许多情报。

第二次是1858年末，英国特使额尔金勋爵（Lord Elgin）乘第二次鸦片战争胜利的余威，率团考察长江沿线，伦敦传教会的伟烈亚力偕行，进了南京城，事后他的报告也认为太平军与基督教的教义并不一致，基督徒要同情他们是困难的。在这些传教士看来，是否接受基督教教义，是获得

西方同情和支持的先决条件。

传教士无论是跟随麦莲还是额尔金进南京,总究是依仗军事、政治势力才得成行,并不能自由往来。当得知洪仁玕到天京和太平军占领苏州、昆山的消息时,再次唤起传教士试图在太平天国境内传教的旧梦。这次美国浸信会的高第丕、花雅各和海雅西 3 人起步最快,1860 年 6 月 19 日雇船从上海出发,两天后抵昆山城下,高第丕站在船头手持《圣经》高声向城头上的太平军招呼,说他们是来传福音的。守军盘问后迎他们进城,守军指挥官还同意为他们写信,介绍去苏州。3 人在苏州受到热情款待,虽然他们只是见到忠王的代表刘姓官员,3 人还是对太平军充满好感,将一船的《圣经》和传教书赠给太平军。回上海后花雅各在《北华捷报》上祝颂太平军:“他们似乎这方面比清军进步,观点更开明,他们当中的许多人对《圣经》要义的理解还是说得过去的,若是英、法政府不插手干预的话,他们无疑会在战场上证明自己的优势。”<sup>[28]</sup>

看到花雅各如此报道,没过几天,伦敦传教会的艾约瑟、杨格非一行 5 人于 6 月底也去了苏州,此行的目的据艾约瑟说:“半基督教徒的叛军已经成为近邻了。我们急切地想藉个人的接触,探悉他们此时对外国人和基督教的感情和意见。同时我们也很想告诉他们,在基督教教义和仪式上他们与我们有不同之处。”<sup>[29]</sup> 5 人步行 4 天终于在苏州会见了李秀成,会见前忠王设了欢迎之礼,先放 6 响礼炮,锣鼓乐声齐鸣,百余名官员分列两旁,传教士踩着红地毯进入大厅,忠王同意免去跪拜之礼代以脱帽鞠躬,礼毕传教士站于右侧,唯有李秀成端坐正中。这次艾约瑟不仅要了解宗教问题,还想探问太平天国对外商贸易的政策,英国商人运来浙江的丝绸,要求不受阻挠。忠王向传教士表示双方信仰同一个宗教,只因战事未靖,还来不及建造教堂,否则可以一同去教堂礼拜。谈话中忠王仍坚持称“我们的天王就是耶稣的弟弟”。至于通商问题,李秀成表示:“天朝也极盼望除去一切通商障碍,如果通商能持续进行,天朝将设立关卡,征收货物的进出口税。”<sup>[30]</sup> 表示了太平天国的通商政策。会见结束前传教士又是赠送传教书籍,李秀成还邀传教士盘桓几日,但第二天黎明传教士就由水路返上海了。

这5名传教士中,杨格非对太平天国印象特佳,当他得知罗孝全在天京受到特别优待,当年11月18日他再次去南京访问了1个月,还在干王与罗孝全的帮助下,取得了幼主以天王名义颁发的《宗教自由诏旨》。该诏系黄缎朱笔,上盖天王玉玺,内容是准许传教士在天朝布道,为此传谕军、民对传教士“和爱相待,不得加以危害”等。杨格非如获至宝,认为太平天国对西方的传教活动“是立刻并永远敞开大门的”。<sup>[31]</sup>

杨格非得出如此乐观的结论,是他对太平天国的宗教了解太片面和太肤浅的缘故,甚至可能是杨格非当时的奉承之词。杨格非在天京期间,罗孝全告知过杨格非:“天王坚持其宗教观点,天王对罗孝全说必须毫不保留相信天王升天亲见天父以及天父多次下凡等事实。”情况很清楚,太平天国军民认为他们与传教士持守“同一无二的福音,就是洪秀全创立的铲除偶像只拜上帝”,太平天国的领袖们总希望洪秀全的信仰得到传教士认同,而传教士则企图将洪秀全的信仰纳入基督教的轨道,才一再前往访问,两者意图完全不同。无怪杨格非虽然持有“特诏”,也没有进过这扇“永远敞开的大门”。

1861年2月8日慕维廉第二次访问太平天国,他向洪仁玕讲明此行目的是“为了到太平天国天京及其周围乡间去宣讲福音”。<sup>[32]</sup>但是他很快发现太平天国不需要外国传教士福音布道,传教士在太平天国境内“工作极为困难,处处都碰到愚昧和反对”。<sup>[33]</sup>慕维廉逗留了1个月左右,一无所获地返回上海。

除了上述差会的传教士试图与太平天国建立传教关系外,还有一些其他宗派的传教士也尝试过与太平天国接触,如英国循道会的郭修理(J. Cox,一译觉士)1853年初次来华时,在广州结识洪仁玕,洪仁玕曾在《资政新编》中提到过他。1861年郭修理再次来华时径往南京,还问可否长住南京,干王面有难色告诉他:“传教士不该来到南京,天王不准许他自己以外的任何教义。”郭修理在两广时也曾称赞太平军是中国的曙光,这次洪仁玕表示不欢迎他,他转而辱骂太平军是“一群盗匪”。又如《太平天国亲历记》一书中提到的洛勃斯克牧师,即德国礼贤会的罗存德(Wilhelm Lobscheid,一译卢卫廉),1863年春天太平天国已遭围困,依靠伶俐的

帮助乘船前往南京见到天王,还参加了太平军的礼拜。他是最后一名访问太平天国的传教士。数天后罗存德在写给《香港日报》的信中,除了盛赞南京内外物产富饶、居民生活优裕外,主要介绍他与干王的会见。干王向他揭露英、法两国伪装中立却背信违约的卑劣行径,告诉罗存德:“他们(太平天国)曾经屡次和外国领事们接洽,企图达成协议,可是他们送去的所有信件全部原封不动地被退回,并未收到只字答复。”罗存德在信中认为英国政府派出戈登将军实际上是在帮清政府扼杀太平军。此信的口气带着讽刺,却也没有明显表示对太平军的同情或对侵略军的谴责。<sup>[34]</sup>他虽然是访问太平天国的唯一欧陆籍传教士,其利益与英美传教士不完全一样,然而投稿英国管辖下的一家媒体,其立场当然要与那个英国统帅一致。

在短短 10 余年的太平军革命历史中,传教士同起义领袖之间的关系时近时远,先亲后疏终于反目,看起来是信仰存在歧见的宗教原因,其实是西方殖民主义国家对中国清政权既冲突又妥协的反映。最初太平军兴起和壮大的时候,以英国为首的侵略者正打算通过“修约谈判”攫取更多的侵略利益,而清政府力图抗争,双方之间的矛盾逐渐尖锐。传教士在布道设堂的活动中,往往碰到官员的反对和阻挠,传教士盼望这群敬耶稣拜上帝并且反官府、讲平等的农民领袖能起而代之,所以那时西方列强对自南而北浩浩荡荡的太平军严守“中立”,英美传教士则一片赞扬。太平天国政权建成以后,以英法为代表的外国政府通过第二次鸦片战争获取了更多的侵略利益,传教士团体当然也沾光不少。另一方面太平天国为了维护民族尊严和国家主权,对西方势力在商业、交通等方面的恣意纵行有所抵制约束,传教士就感到反而不如先前。有一次干王接见一批传教士,谈到太平天国曾致书英、美、法驻上海的领事们,要求他们真正严守中立,可是三国领事竟不屑看来信,立即拒绝了。干王在谈此事时很气愤,认为这对他个人也是一种侮辱,洪仁玕希望传教士们回上海之后能将太平天国的正义要求转告各领事,可是传教士们都回答说“关于这些事,我们作为传教士是无能为力的”<sup>[35]</sup>,一口回绝了同道兄弟的请求。传教士结合个人在天京的受挫经历,辱骂太平军革命,与太平天国的情谊



也烟消云散了。

在太平天国领袖中,洪仁玕在香港与上海与基督教传教士的交往中,吸收西方文明,学习先进事物并用于太平天国革命事业。

洪仁玕 1852 年潜逃香港时结识了韩山文,洪仁玕抵港后,深受理雅各赏识,不但聘用他作为传道人,担任伦敦传教会的助理,而且推荐给瑞典传教士韩山文为其中文教师。<sup>[36]</sup> 1854 年初洪仁玕急于投奔太平天国新政权,乘船北上抵达上海,不料交通阻梗仍去不成天京。在滞留上海期间,他与伦敦传教会的麦都思、艾约瑟、慕维廉等相熟悉,在麦都思指导下,洪仁玕曾注释了《哥林多前书》。后来麦都思把洪仁玕引荐给在香港的英华书院院长理雅各<sup>[37]</sup>。

洪仁玕在香港自 1854 年冬一直住至 1858 年。他同著名传教士理雅各共事,理雅各传授他许多基督教的知识 and 正统教义。1858 年底太平天国发生内讧分裂等危机,急诏洪仁玕赴天京,洪仁玕到天京,洪秀全封他为干王,总理朝政。传教士们早已料定洪仁玕在太平天国中会居位显赫,特意资助他路费。洪受封为干王后,他们又将其家眷送去,希望他能在南京开设传教士心目中的礼拜堂。理雅各从英国休假回港时,洪仁玕已经当政。理雅各得此信悉后,多次去信干王,希望他能改正“拜上帝会”的错误信仰。洪仁玕在香港辞别时表示,一是要去纠正太平天国的宗教错误,二是要与西方列强建立更好和睦的关系。<sup>[38]</sup> 事实表明洪仁玕襄政后在这两方面,确实起了一些积极作用,他不同意洪秀全对三位一体的阐述,在自己的著述中说:“上帝为爷,以示包涵万象;基督为子,以示显身指点;神圣上帝之风亦为子,则合父子一脉至亲,盖子亦是由父身中出也,岂不是一体一脉哉。”<sup>[39]</sup> 洪仁玕在干王府内亲书一“福”字条幅,上面还抄录耶稣的“八福宝训”,表示他极其领会并推崇基督教的博爱、利群精神。洪仁玕 1860 年 8 月在苏州真诚接待了艾约瑟、杨格非等 5 名来自上海的传教士,他向来客表示:“他愿忠于天国,并决心与之共存亡。”

洪仁玕的主要历史贡献更在于为太平天国提出新政主张。作为一位要求平等、民主的革命者,他一次去上海,三次去香港,目睹新闻、交通等西方文化艺技。1854 年他在上海墨海书馆和艾约瑟等交往中学得了微

积分和天文历算等。不久又在香港呆了4年,有机会通览理雅各等英美人士的藏书。他勤奋学习,通过同传教士接触,竭力吸收政治、经济、文化等方面的社会新事物。西方的《布道杂志》评论说,洪仁玕在香港“不久就获得了伦敦会人员及中国教徒的信任和尊重。他的文学造诣也为人所钦佩,他的性情和蔼,思想豁达,为中国人所少有”。<sup>[40]</sup>洪仁玕以耳濡目染所得,在撰述《资政新篇》中提出“西艺”和“西政”,实是“受西方基督教影响下所产生的社会改革设想”。其睿智与锐气丝毫不逊于日后力主洋务的其他知识分子。不少近现代史学家说他“诚可谓晚清推行国家整体现代化之鼻祖”。<sup>[41]</sup>

## 注 释

- [1] 段琦:《奋进的历程:中国基督教的本色化》,北京:商务印书馆2004年版,第21页。
- [2] 王庆成:《论洪秀全的早期思想及其发展》,转自(香港)《景风》第64/65期,1980年10月,第17页。
- [3] 王庆成:《论洪秀全的早期思想及其发展》,第16页。
- [4] 王庆成:《论洪秀全的早期思想及其发展》,第16页。
- [5] 王庆成:《论洪秀全的早期思想及其发展》,第16页。
- [6] 王庆成:《论洪秀全的早期思想及其发展》,第21页。
- [7] 王庆成:《论洪秀全的早期思想及其发展》,第16页。
- [8] 王庆成:《论洪秀全的早期思想及其发展》,第16页。
- [9] 转引自茅家琦等:《太平天国兴亡史》,上海:上海人民出版社1980年版,第18页。
- [10] 茅家琦等:《太平天国兴亡史》,第18页。
- [11] 徐如雷:《太平天国的基督教》,转自(香港)《景风》第64/65期,第81页。
- [12] 徐如雷:《太平天国的基督教》,第81—82页。
- [13] 《原道救世歌》,引自《太平天国印书》第一册,南京:江苏人民出版社1961年版,第6页。
- [14] 金毓黻、田余庆等编:《太平天国史料》,北京:中华书局1955年版,第83页。
- [15] 金毓黻、田余庆等编:《太平天国史料》,第78页。
- [16] 金毓黻、田余庆等编:《太平天国史料》,第78、89、86页。
- [17] 《太平天国》资料丛刊,第2册,第313、306页。
- [18] 金毓黻、田余庆等编:《太平天国史料》,第98页。

- [19] 夏春涛:《天国的陨落》,北京:中国人民大学出版社 2006 年版,王庆成,序一。
- [20] 夏春涛:《天国的陨落》,第 267 页。
- [21] 简又文:《太平天国典制通考》下册,香港:简氏猛进书屋 1958 年版,第 1589 页;转引自顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,上海:上海书店出版社 2005 年版,第 104 页。
- [22] 《北华捷报》,1853 年 8 月 20 日。
- [23] 转引自顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,第 107 页。
- [24] 转引自顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,第 108 页。
- [25] 〔英〕麦都思:《英国蓝皮书 中国内乱续记 1853 年》,第 41—44 页。
- [26] 茅家琦:《太平天国对外关系史》,北京:人民出版社 1984 年版,第 83 页。
- [27] 茅家琦:《太平天国对外关系史》,第 87 页。
- [28] 夏春涛:《天国的陨落》,第 275 页。
- [29] 茅家琦:《太平天国对外关系史》,第 275 页。
- [30] 王学武、李世清编译:《太平天国史料译丛》第一辑,神州国光社 1954 年版,第 133 页。
- [31] A Pamphlet by Griffith John,转引自夏春涛:《天国的陨落》,第 279 页。
- [32] 〔英〕慕维廉:《中国的太平起义者》,转引自茅家琦:《太平天国对外关系史》,第 312 页。
- [33] 茅家琦:《太平天国对外关系史》,第 368 页。
- [34] 茅家琦:《太平天国对外关系史》,第 478—480 页。
- [35] 王学武、李世清编译:《太平天国史料译丛》第一辑,第 137 页。
- [36] 洪仁玕曾向韩山文口述拜上帝教成立和金田起义的过程,韩山文据此记录成书,译名为《太平天国起义记》,成为研究太平天国早期历史的重要文献。
- [37] Richard Lovett, M. A., *The History of the London Missionary Society 1795—1895*, Vol. 11, Oxford University Press Warehouse, 1899, pp. 516—517.
- [38] 转引自顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海:上海人民出版社 1996 年版,第 167 页。
- [39] 简又文:《太平天国典制通考》下册,第 1909 页。
- [40] 〔英〕呤喇著,王维周译:《太平天国革命亲历记》上册,上海:上海古籍出版社 1985 年版,第 175 页。
- [41] 顾卫民:《基督教与近代中国社会》,第 170—171 页。

## 第六章

# 基督教与清末教案

教案,是指基督宗教在中国局部或全部取得合法地位以后,教会与教外力量之间发生的须立案诉讼的冲突事件。如咸丰十一年(1861年)十一月初二日上谕中所说的“各该地方官”所“交涉”的“习教事件”,其后晚清官方文书有“教民案件”、“交涉天主教事件”、“教民交涉事件”、“民教交涉各案”、“传教各案”、“民教争讼案件”等各种提法,后来逐渐简称为“教案”。教案一般发生在晚清,是“中国官绅士民反对基督教会(教士教民)的事件,这些事件经中国官方立案,并会同外国传教士或领事、公使处理的”。<sup>[1]</sup>本章即拟对清末教案进行综述,并分析清末教案发生的原因及清政府处理教案的对策;然后再简要介绍与新教有关的典型教案。

### 第一节 清末教案综述

基督教进入中国后的60年间,即1840年到1900年,是中国社会民教矛盾尖锐,冲突不断,教案集中发生的时期。此期间所发生的教案不仅数量多,而且地域广,民众参与多,社会影响大。晚清社会中发生的中外冲突,主要就是中国民众与天主教基督教传教士的冲突,且形成一定规模的武力冲突或流血事件,但是教案发生后,中国政府并非独立处理,而是听命于外国领事和传教差会,说明中国已经丧失了独立的主权。

鸦片战争以前,清政府奉行闭关锁国的政策,中国是一个独立自主但完全封闭的封建社会,由于天主教礼仪之争的影响,清政府在对待基督教

的问题上,奉行禁教政策,禁止外国人在内地置产传教,也禁止中国人传播或信奉基督教。鸦片战争中英国军舰强行打开了中国的大门,依靠炮舰强迫中国签订了不平等条约,以后数十年间西方列强强加给中国的不平等条约越来越多。西方殖民主义的征服不仅表现在政治上的控制和经济上的掠夺,还需要精神上的征服和文化上的扩张。1844年中法《黄埔条约》中允许法兰西人可以在通商口岸建造礼拜堂,1858年清政府与俄、美、英、法签订的《天津条约》和1860年与英法签订的《北京条约》中,更是允许传教士进入中国内地传教,并再次强调保护教士教民,归还教堂及学校、莹坟、田土,允许传教士在各省租买田地,建造自便,赋予外国传教士许多特权。

鸦片战争及其后数十年间历次对外战争的失败,西方侵略者通过战争强加给中国的不平等条约越来越多(后来超过千件),这种条约制度使西方列强得以“合法”地对中国进行剥夺榨取、管束控制,并迫使中国社会脱出常轨,改道变形。一方面,这促进了中国社会的新陈代谢;另一方面,这种改道变形是在社会脱出常轨而无法自主控制、毫无安全保护的情况下进行的,直接效果是意外的灾难和巨大的痛苦,而受这种灾难和痛苦打击最深的,是社会下层的人民群众。当然,说西方的侵略间接引出了中国社会进步的后果,不等于肯定西方的侵略行径,因为后来中国社会进步的前提,就是被侵略的中国人民一面学习西方列强的先进本领,一面坚决反抗西方列强的侵略行径,直到制止西方列强对中国的侵略。<sup>[2]</sup>

鸦片战争以后的五六十年,中国被迫开放的商埠积久渐多,由沿海而长江,由长江下游而上游,甚至深入内陆腹地,等于在中国封闭的社会体系上捅开了大大小小几十个窟窿。中华帝国的大门被迫开启以后,西洋教士与西洋商人一样迫不及待地闯了进来。但商人追逐利润,不肯留于无利之地。而与商人相比,传教士更具有献身精神,不论什么地方都要尽力去开拓。第二次鸦片战争以后,西方列强取得了在全中国合法传播基督教的权利,没有多久,大大小小的教堂就在中国城乡各地广泛分布开来。在19世纪后期的中国社会肌体内,一场针对基督教的排异反应,就不可避免地要大范围恶性发作了。

晚清时期的教案大约可分3个阶段:从鸦片战争至《北京条约》签订以前为初涨阶段,自《北京条约》签订到义和团运动为高潮阶段,义和团运动以后为退潮阶段。

从第一次鸦片战争以后到第二次鸦片战争结束(1844—1860年),是教案初涨阶段。这期间外国人只是获准在5处通商口岸设堂传教;内地虽然已宣布弛禁,但只是免治华人习教之罪,并发还康熙年间旧建之天主教堂,性质上仍属于中国内政,外国原则上无权介入,教案数量还不多,主要发生在通商口岸及其附近,往往是天主教基督教方面主动滋事,以图扩大权利。由于条约规定外国人享有治外法权,洋教士自然可不受中国法律的管辖,所以即使洋教士违禁潜入内地传教,中国地方官员也很难处置。此期与新教有关的案例较少,仅有1848年青浦教案、1850年福州教案。

从《北京条约》签订到义和团运动(1860—1901年),是教案高潮阶段。这期间传教士合法深入内地,基督教会遍地开花。但是社会各界看待中华文化圈之外的异教外族的传统观念,并没有根本的改变,仍然怀着天朝上国的心态。而敌视洋教的情绪,则在国家惨败之后又加上民众亲历屈辱的不断累积而越来越强烈了。在民教冲突中,中国民众方面采取主动的情况越来越多了。

这高潮阶段又可分为3个小段。前小段至中法战争为止(1860—1885年),此期与新教有关的案例,主要有:1862年湖州教案,1864年登州教案,1868年山东栖霞教案、扬州教案和台湾凤山教案,1869年福州川石山教案、福建同安教案,1870年天津教案,1874年福建延平教案和瑞昌教案,1875年云南马嘉理教案,1877年武昌教案,1878年福州教案和德州教案,1879年延平教案,1881年济南教案。

中小段是中法战争以后至义和团运动以前(1886—1899年),官员和中上层士绅一般已从反洋教行动的前台退居幕后,下层劳动人民及无业游民在斗争中的作用相对突出,会党常常成为斗争的发动者和组织者。此期与新教有关的案例,主要有1886年第二次重庆教案、1886年镇江教案、1887年济南教案、1891年的武穴教案和宜昌教案、1893年湖北麻城教案、1895年的古田教案和成都教案、1898年江北厅教案。

末小段就是义和团运动时期(1900—1901年),是反洋教情绪的总爆发,是一次全国性的最大的教案。

从《辛丑条约》签订到清朝灭亡(1901—1911年),是教案退潮阶段(辛亥革命以后仍有余波)。义和团运动引发了八国联军对中国的疯狂报复,成千上万中国平民被屠杀,巨额财富被掠夺,使中国进一步走向痛苦的深渊。此期与新教有关的案例,主要有1902年辰州教案、1905年连州教案、1908年马边教案。此后中国人民的反帝爱国斗争逐渐转向新的方向,教案的发案势头逐渐减弱。

1941年燕京大学宗教学院出版的吴盛德、陈增辉著《教案史料编目》,载有354起教案资料。“中央研究院”近代史研究所在台湾编辑的《教务教案档》,全套七辑21册,包括同治五年(1866年)至宣统三年(1911年)的资料;陈银昆以《教务教案档》为主要依据,辅以其他资料,统计1860—1899年洋教案得811起。<sup>[3]</sup>晚清的教案究竟有多少起,史学界至今没有一个众所公认的权威统计数据,廖一中、李运华曾经统计为1639起<sup>[4]</sup>;而据赵树好近年统计,共有1998起。<sup>[5]</sup>

清末教案数量众多,而导致教案发生的原因也颇为复杂。

## 第二节 清末教案发生的原因

晚清洋教案的原因是复杂的,作为冲突的双方,洋教会方面和中国社会主流方面都有责任。就某些个案而言,的确有一些原因在中国方面,例如迷信观念和陈旧风俗习惯的普遍存在,许多虚假谣言的流行,使中国人对基督教产生误解而盲目仇视;颛顽腐败的清政府官员对民教冲突处置不公不力,或放纵国民盲目排外,或迫于外国传教士的干预偏袒教民,导致矛盾和冲突未能及时妥善解决等。但如果对发生教案的直接原因追本溯源,就会发现根本症结还是在于西方列强对中国的侵略不断加剧,危害不断加重。教案发生是中国的民族危机、社会阶级矛盾、中西文化冲突,以及其他诸多因素的集中表现,至少可以从以下三方面来进行考察。

### 一、不平等条约保护下的传教特权，是教案产生的根本原因

早期来华的传教士是在炮舰以及不平等条约的强势下进入中国的，在一定条件下，强势本身也可以产生一种说服与证明的效果，船坚炮利的力量不仅在于其军事的效率，而且在于其体现船炮制造者的优越性。所以，英国在鸦片战争中有意识地使用当时最先进也是英国第一艘铁甲舰复仇神号(The Nemesis)。

西方列强依靠炮舰强迫中国签订的不平等条约，赋予了外国传教士许多特权，使传教士和教民成为独立于中国主权和司法之外的特权阶层。无可讳言的是，“新旧两派传教士像保护宝物一样保护他们在条约上得到的特权，并且常常逼迫本国政府坚持这些特权，然而当时似乎谁也不关心这些特权是怎样得来的”。<sup>[6]</sup>

一些外国传教士把传教利益看得高于一切，为克服传教道路上的障碍，传教士受到本国政府的支持和保护，不少人对不平等条约持赞同态度，甚至有些传教士还积极参与不平等条约的签订，如美国传教士丁韪良和卫三畏在获悉美国驻华公使列卫廉将前往华北与清政府签订条约时，主动要求参加美国使团，担任 1858 年签订《中美天津条约》的谈判翻译。丁韪良在谈判结束后说：“按照上帝的旨意看来是必需的，首先应该使用武力，令这些高傲的亚洲人谦恭下来，然后才能够以福音把他们抬高。”<sup>[7]</sup>为传福音而不惜一切手段，完全违背了基督教精神。

鸦片战争以后来华的基督教传教士，往往以战胜者的姿态，首先对中国的主权发起挑战。正如美国基督教在中国所办杂志上的一篇文章所说：

我确信，全体传教士将会接受这样的心情，即不仅要追求我们的条约权利，而且如果需要，还要追求条约以外的权利。……目前所签定的条约已经准许我们去，我们就可以去，而且可以正当地请求给予条约保护。如果条约过于限制我们，我们可以越过条约，而且必须要越过。<sup>[8]</sup>

这些不平等条约列入保护传教的条款，体现出传教利益和西方列强在华政治和经济利益的同一性。这才是教案频仍的根本原因。在这种背



景下,传教就不再单纯是宗教事务,反洋教运动的性质也主要不是宗教的,而是政治的。

据罗志田研究,“传教士之所以能不顾基督教反暴力的基本准则而在中国认同于炮舰政策,主要的原因有三:一是其最终目的是精神征服,二是其西方文化优越观的支持,三是其对欧洲中世纪尚武精神的无意识传承”。<sup>[9]</sup>

在不平等条约保护下,传教士作为一个新的社会力量开始进入中国,与外国商人、外交官等其他阶层不同的是,传教士更多深入穷乡僻壤,到中国社会最底层的民众中去宣传福音,发展教徒,他们认为不平等条约可以保护福音传播取得进展,但是与传教士愿望相反的是,当他们自觉地把自已置于不平等条约保护之下时,已经站在中国人民的对立面,成为中国民众反对外国侵略的一个目标。

一般而言,传教士虽然以征服为目的,其出发点通常是为了传播基督教,大多数传教士的确相信基督教和西方文化对中国有好处。许多西方人,特别是传教士,的确也愿意采取和平的直接说服的方式。因为强制只会造成口服心不服,说服才可导致真正的心服。但当他们遭到中国士人的冷淡甚而抵制时,文化优越感就使传教士逐渐失去了对中国人的基本尊重。随着中国人对西方文化渗透抵制的增强,传教士的耐心也在减少。许多传教士越来越倾向于支持对华用武。后来在华外国人传为“常识”的公认信条是:武力是中国人唯一能理解的术语。

早期来上海的美国传教士晏马太(Matthew Tyson Yates)在给美国南浸会差会部的报告中承认:“我们进入中国的时候,鸦片战争刚刚结束四五年。中国人在这次战争中被英国人击败,被迫签订了一个条约,开放五口与外国通商,赔偿了沉重的战费。这说明,为什么中国人如此强烈地反对一切外国人,他们也分不清外国人的国别……所以,当我们开始在上海传教的时候,我们必须同一个已被征服但却不可掉以轻心的敌对情绪作战。”<sup>[10]</sup>德国传教士卫礼贤也认为:“欧洲用炮舰说话,中国在残暴的武力威胁下被逼无奈,不仅要做出让步,而且要不断地划给教会特权。这样一股对外国人仇恨之情便在中国人民心中油然而生,并且对那些洋人

传播的思想完全予以排斥。”<sup>[11]</sup>

虽然基督教会与西方政府是两个不同的主体,到中国来的目的并不相同,基督教会志在改造中国以增加上帝的光荣,有较多的理想主义色彩;而西方政府旨在为自身利益宰制中国,两者利益并非完全一致。但在教案中,传教士与西方列强形成一种共谋关系:传教士依赖各国炮舰政策的支持和保护,而各国政府则利用教案进行交涉,扩大事态,从中谋求更多的政治经济权益。1842年青浦教案中,英国传教士麦都思等人违反条约规定,擅自到上海青浦传教,在散发传单时与渔民发生摩擦,这本是传教士与中国民众间突发的冲突事件,开始时并没有反基督教因素。但英国领事阿礼国(Rutherford Alcock)觉得是个机会,决心小题大作,向上海道台咸龄提出捉拿凶手,并命令所有英国船只停止交纳关税,禁止漕船离港等无理要求。英国领事步步进逼,清政府则节节退让。英方还乘势提出了租界扩张的要求。1848年11月27日,阿礼国与新任上海道麟桂订立协定,将英租界向西扩展到了泥城浜。

据台湾学者陈银昆统计,从1860年到1899年,教案赔款呈逐渐增加的趋势。总计40年间中国偿付的赔款为526.2785万两银子。“这个数额显然已经远远超过了教会在教案中的房舍与财物的损失。它包含的实在是列强与教会的总体相关利益。”<sup>[12]</sup>

## 二、某些传教士对地方民众政治经济权益的侵犯,以及教士教民的劣行,是教案的直接导火线

在不平等条约保护下,早期传教士是以享有政治经济特权的身份进入中国各地的,他们中的一些人有恃无恐,恣意妄为;有的以建教堂为名圈地占屋,强买硬索;有的包揽诉讼,包庇教民,激起极大的民愤。正如马克思所指出的:“当我们把自己的目光从资产阶级文明的故乡转向殖民地的时候,资产阶级文明的极端伪善和它的野蛮本性就赤裸裸地呈现在我们面前,因为它在故乡还装出一副很有体面的样子,而一到殖民地它就丝毫不加掩饰了。”<sup>[13]</sup>而当时的中国教徒也良莠不齐,一些不法教徒依靠传教士庇护,藐视地方官员,逃避差役,跋扈乡里,也是导致民教相仇的重要原因。

晚清教案中,查还旧堂所造成的纠纷占有不小的比重。天主教曾在全国 30 多个城镇和许多乡村建有教堂,雍正禁教之后,教堂大多被没收充公。到咸同年间,这些房产有的早已翻拆改建,挪作他用,有的则是多次易手。但传教士往往不顾实际情况,任意索要绅民所尊崇的公所、会馆、书院、庙宇等,迫令退还,到后来发展到强迫买卖田地、低价勒索甚至霸占田地,此类冲突持续不断,愈演愈烈,许多教案遂由此产生。

许多传教士还强行干预词讼和地方公事。由于天主教在华传教事务得到法国保护,其传教士在这方面较新教传教士尤甚。每当教民与平民发生纠纷,往往不论谁是谁非,传教士总是逼迫地方官作出有利于教民的裁定,对涉事的非教民还经常滥行诬指,向中国地方官控告,或请法国公使向总理衙门交涉。正如备受天津教案困扰的曾国藩在同治九年(1870年)八月二十八日所奏:

凡教中犯案,教士不问是非,曲庇教民;领事亦不问是非,曲庇教士。遇有民教争斗,平民恒屈,教民恒胜。教民势焰愈横,平民愤郁愈甚。郁极必发,则聚众而群思一逞。以臣所闻酉阳贵州教案,皆百姓积不能平所致。虽和约所载,中国人犯法,由中国官治以中国之法,而一为教民,则若非中国之民也者。庸懦之吏,既皆莫敢谁何;贤能之吏,一治教民,则往往获咎以去。<sup>[14]</sup>

在 1860—1899 年的 811 起教案中,由传教士包揽诉讼的案件占了大多数,而且教案的处理结果几乎都是有利于教士和教民一方。据宋家珩的研究,在教民自己提到的人教的七条原因中,传教士可以帮助打官司是最有吸引力的一条。<sup>[15]</sup>

新教与还堂案无关,新教传教士包揽诉讼的案件也有,但是比天主教方面少得多,新教涉及的教案,多是进入某地之初,遭到当地人士抵制而触发的租房买地案。有不少是传教士或教徒强行占地建造教堂造成冲突,如 1850 年福州教案是由两名英国传教士托英国驻福州领事馆翻译兼代办金执尔替他们租借福州神光寺房屋两间用作传教,知县兴廉不了解实情同意租借,后遭当地士绅反对,已退休在家的林则徐也参加了斗争,但英国传教士拒绝退租。1868 年山东栖霞教案是由当地教徒冒用多人

姓名,将家族公产水母庙捐给英国传教士所引起的。1868年扬州教案是因法国天主教传教士和内地会传教士戴德生相继在未经官府批准的情况下,私自赁屋传教,受到群众抵制,焚烧教堂。这类教案同样反映了传教士与中国社会在政治经济利益上的冲突,是中国民众对外来威胁作出的反抗。

基督教宣讲爱、忍耐,但教案的结局从来都不是以教会的退让来息事宁人,而是西方列强的武装镇压或进一步干预,地方官员被撤职查办,中国民众被逮捕,教会势力的进一步扩大。

### 三、基督教文化和中国传统文化冲突,是引发教案的重要原因

基督宗教在中国出现,构成对中国传统文化和社会秩序的挑战,挑战必然引起反应,发生冲突。西方的基督教文化和中国的儒家文化,都是有着悠久历史的人类文明,但人类历史上各种文化基本上是在相互隔离的条件下发展起来的,各种文化形成的条件不同,故一旦相遇,极易形成相互排斥之势。尽管中国儒家文化具有比较多的宽容性和包容性,但一种外来文化体系要在儒家文化占统治地位的中国落足生根,还是很不容易的,至少得经过长期的磨合。基督宗教在古代几次进入中国,都没有能够完成这一磨合过程,仍然只是作为受排斥的异质因素,附着或潜藏在中国社会肌体中,被一般人看作有害世道人心的异端邪说。明清时代中国封建社会已发展到晚期,君主专制体制相对僵化,社会的开放性和包容性已不如汉唐宋元;在巨变的世界潮流迎面扑来时,就自然容易倾向自我封闭的立场。

晚清基督教与儒家文化的冲突主要原因是基督教向中国的扩张。应该承认,19世纪在交通十分不便的情况下,能够离乡背井不远万里到中国传教的传教士,都是信仰虔诚,意志坚定且富有牺牲精神的人。但他们同时也带有信仰上的狭隘和偏执:强烈的基督教文化优越感,拯救异教徒的使命感,征服异教文明的热情。他们往往以战胜者的姿态,怀着强烈的文化优越感,肆无忌惮地向中国传统文化发起攻击,正如英国伦敦会传教士杨格非在1877年传教士大会上说:“我们来这里,不是为发展这个国家

的资源,不是为促进商业,不仅是提升文明,而是为与黑暗的势力争战,为拯救罪人,以及为基督征服中国。”<sup>[16]</sup>他的话代表了大多数传教士的心声。

基督教和中国传统文化尤其是传统礼仪习俗方面有很大差异。中国传统社会是以家庭、家族等血缘为纽带组成的,强调君臣父子、长幼有序的伦理秩序,儒家的纲常礼教和祭祖活动正是维系这一社会秩序的核心。基督教反对崇拜偶像,反对祭孔祭祖,作为外来的新的组织,深入社会发展教徒,使他们背离传统信仰、伦理秩序与习俗,在有些地区干涉民间丧葬礼仪,破坏佛像,霸占庙产,无疑是瓦解了中国传统的家族、家庭结构,并威胁中国大一统的社会结构,基督教构成对中国传统文化和社会秩序的挑战。挑战必然引起反应,发生冲突。

从另一方面看,两次鸦片战争改变了中外关系的根本格局,中国力量的劣势暴露无遗,鸦片战争以来西洋人对大清王朝的步步进逼,大大损害了中国人的尊严,伤害了中国各界民众的感情,中国社会各阶层的自信力都大受打击。特别是士大夫阶层,对外来事物就更容易发生惶惑、猜疑、戒备、抵触情绪,作为社会文化精英,他们具有相应的分析、概括、判断、推理能力,而且他们接受的是以天下为己任的传统教育,以维护孔孟圣道为职责,这使他们成为中国近代民族精神的主要代言者。但是他们长期处在自我封闭的环境中,不了解世界大势,难以作出中肯的判断和有效的反应。在他们看来,洋教政治上仗兵威入华,居心叵测,不得不防;思想上不合天理,乱我道统,灭我心志,危害更是深远;行为上也诡秘可疑,必有邪法秘术。他们这些看法,为晚清反洋教的舆论确定了基调。

中西文化和宗教因隔阂而产生误解、猜疑,晚清中国社会中流传着许多关于传教士诱奸妇女、拐卖儿童、摘眼刨心等谣言,成为动员群众反教的武器,教案的引发往往与谣言有关。应该看到,大部分谣言都是凭想象、猜忌而传播开来,并非真实情况,但谣言的某些内容,的确事出有因。洋教会在中国横行霸道,确有许多残害中国人的恶行。加之,洋教场所惯于整日关门闭户,难免诱使那些文化水平和认识能力有限的人们产生疑惧,他们对教会侵略势力怀有仇恨,高度警惕,或者根据传教士的某些恶

行向其他方面类推；或者把少数特例扩大认定为普遍事实，偶有风吹草动，便能绘声绘影。他们共同处在洋人和洋教造成的巨大心理压力之下，容易激发“从众行为”，不要说是事出有因的谣传，即使是完全荒诞无稽的谎言，他们也往往不能理智地判断。人们之所以极度相信谣传，是因为这些丑化传教士及基督教会的谣言与民众的心理期望一致，这种带有非理性的、强烈的情感色彩的言论，导致群众采取焚教堂、杀教士的过激行动，“从心理学角度分析，乃是感到或预感到某种外来力量构成了对自己个体或群体生存的威胁时，所作出的一种反映”。<sup>[17]</sup>晚清反洋教谣言造成了严重的消极后果，洋教会是谣言的受害者，参加反洋教斗争的中国人同样是谣言的受害者。

士大夫阶层是晚清反洋教行动的主要推动者和倡导者，中下层士绅积极参与反洋教斗争的现象相当普遍。鸦片战争以后的基督教与中华传统之间的冲突，已不是单纯的文化冲突，而是与侵略与反侵略斗争紧密交织，难分难解。

正如程歊、张鸣两先生所说：“正是这样的历史背景，决定了当时的西方传教士中即使是属于温和与圆通的一派，也无不怀有文化优越的傲岸，实施着超乎寻常的，以摧毁殖民地半殖民地原生文化为宗旨的文化移植。教会在其势力所能达到的地区，以强硬而不妥协的姿态挑起了习俗之战。锋芒直指中国传统的凝聚了民族性的生活方式，从而将普通民众逼到了要么屈服，要么决裂的境地。一大批教案中表现出来的文化习俗冲突，既不是孤立的、可以和政治背景分开看待的中西文化的‘冲撞’，更不是所谓封建文化对西方先进文化的‘抗阻’，从本质上讲，这是当时尖锐的民族矛盾在中国乡土文化层面上引起的激荡，是基督教的文化征服突破了中国民间文化容纳极限而促成的社会反弹。”<sup>[18]</sup>

### 第三节 清政府与晚清教案处理

对于基督教，清朝官方对其组织实体的恐惧远胜于对其教义思想的恐惧。中华帝国以宗法精神立国，寓儒教于行政机构与宗法组织之中，专

制皇权借助于宗法组织对百姓实行有效的控制,因而对于行政机构和宗法组织之外的另成系统的组织高度警惕,对群众的集会结社行为高度敏感。基督教严密的组织形式和教徒强烈的宗教身份意识,犯了专制皇权的大忌,因此历史上基督宗教要想在中国生根,就比佛教困难得多。

顺治、康熙两朝尚处于清朝创新阶段,朝气蓬勃,重视网罗各方人才,也有尝试新事物的兴趣和勇气,所以比较能够优容天主教士;而当时来华传教士也竭力向儒教靠拢。不过顺治、康熙两朝原则上是把天主教当作外来侨民的宗教,任由这些外来侨民自己崇奉,并未允许他们对中国人传教。对于早已有中国人加入天主教的事实,朝廷没有刻意追究,甚至当国舅佟国纲提出“将各处天主堂俱照旧存留,凡进香俱奉之人仍许照常行走,不必禁止”的建议时,康熙一度对其奏议批示“依议”,此旨一出,传教士欢欣鼓舞,称之为“宽容敕令”<sup>[19]</sup>,但这也只是权宜性地宽容,并未正式给予合法地位。而因罗马教廷禁止来华传教士和中国教民奉行祭祖祭孔礼仪而爆发“礼仪之争”以后,清朝当局就逐渐失去了宽容天主教的雅量。康熙晚年看到传教士出示的教廷禁约,便认定天主教“竟是和尚、道士异端小教相同”,批示“以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事”。雍正真正开始禁止,乾隆、嘉庆的趋向都是愈加严厉。嘉庆后期的谕旨已经把天主教一概称为“邪教”了。<sup>[20]</sup>

鸦片战争以后,清政府被迫向洋人声言,中国对天主教“并不斥为邪教”;进而被迫放松教禁,表示“天主教系劝人为善,与别项邪教迥不相同”<sup>[21]</sup>。但内心对基督教更加恐慌,尽力严加防范。

第二次鸦片战争以后,清政府被迫在与各国的条约中反复承认天主教及其他基督宗教是“为善之道”,允许基督宗教在全中国合法传习。主持和议的奕訢、文祥在同治元年(1862年)三月的奏章中表白:

臣等亦知天主教系属异端,虽已开禁,仍当暗为防范,无如事势所迫,不能不因事制宜,两害相形,则取其轻,此臣万不得已之苦衷,实非局外人所能共谅也。<sup>[22]</sup>

虽然在法律上已承认洋教在中国的存在权利,但思想上仍然敌视,主张“不禁之禁”,就是希望通过思想斗争来战胜洋教。总理衙门总署大臣

奕訢等于同治六年(1867年)上奏:

天主教之入中国,与佛道二家相同,若照僧道设官以治之,未始非权变之策,而究竟不无流弊,且令天下人以引入天主教为口实,更属非宜。抱人心风俗之忧,而存补偏救弊之念者,惟有平日联络绅民,阳为抚循,阴为化导,或启其误,或破其奸,是亦不禁之禁也。<sup>[23]</sup>这也就是他们后来进一步提出的“修明正学”的对策:

耶稣等教,既为条约所推行,彼系照约而请,我更难以显为禁止,惟在我之修明正学,自能端其趋向,不必扬汤止沸,愈激愈坚。<sup>[24]</sup>

虽然清政府内心仍把洋教视作有害于中华圣道传统的洪水猛兽,但教务政策却不得不从务实着眼。内阁于咸丰十一年(1861年)十一月初二日奉上谕宣示了对教案“持平办理”的方针:

嗣后各该地方官于凡交涉习教事件,务须查明根由,持平办理,如习教者果系安分守己,谨饬自爱,则同系中国赤子,自应与不习教者一体抚字,不必因习教而有所刻求。倘或倚恃教民,不守本分干预别项公私事务,或至作奸犯科,霸地坑租欺侮良民,则不独为中国之莠民,亦即系伊教中之败类,断难宽贷,必应照例治罪,决不能因习教而少从宽假。<sup>[25]</sup>

同治元年(1862年)闰八月又拟定了《保护教民章程》三条,涉及容易因民教交涉之案而开启事端的方方面面,并提出有关各方应注意自行约束和规范行为,以期防患于未然。这是将“持平办理”方针具体化,并初步以法律的形式确定下来。问题在于,《保护教民章程》出台后,列强皆不予理会,教会仍我行我素,没有什么实际效果。

同治十年,由总理衙门大臣文祥主持拟定《传教章程》八条。该章程以《总理衙门致各国公使书》的形式发出,其“前言”分析教案的原因说:

天主教初来中国也,名曰西儒,其始入教者不无安分之人。而自换约后大为不然,遂将劝人为善之教,华人皆轻视之,而存不服之心。加以入教者倚势欺人,于是不服之心固结而不可解。迨民教相争,酿成案件,地方官理当查办,而教士又出而庇护之,教民借此蔑视官长,民心更为不服。且当中国有事之秋,凡一切罪人讼棍,俱以教中为逋



逃蔽,从中生乱。百姓始而抱怨,继将成恨,终且为仇。〔26〕

这是比较客观地指出了基督教会方面对教案负有主要责任。总理衙门希望这个文件获得列强的支持,以加强对基督教会的管理,结果各国都没有答应,总理衙门的希望仍然完全落空。教会不接受“八条”的根本原因,是“八条”不承认传教士有擅自超越中国法律的特权。此后清政府方面还做过多次努力,但因为始终得不到洋人的认可,就始终没有制订出一个基督教章程来。

奕訢等人认识到守约和依法办事的重要,懂得把行政手段和思想斗争方式区别开来,判断不适当的斗争方式会让洋教“愈激愈坚”,这些都是难能可贵的。清朝中枢基本上采纳了奕訢等人的洋教政策,这在局部范围内起到了一些稳定局势的作用。但是,奕訢等人的认识水平已经超出了当时中国官僚和士绅的总体接受能力,他们的正确政策很难得到各级机构的认真贯彻执行。而且即使中国方面守约和依法办事,外国侵略势力却往往恃强凌弱,并不完全守约依法,常常造成“抑民庇教”的结果。何况中国传统思想已经落后于时代,想靠“修明正学”来战胜洋教也是不可能的。因此在洋教问题上,任前台主管的奕訢等洋务派常常两面不讨好,落得里外不是人。

1860年《北京条约》签订后,英国对华推行“合作政策”,力图支持和加强作为条约签署者的清朝中央政府。因为如果列强的高压恐吓的政策导致清帝国垮台,英国就要面临直接管理中国的严重任务,而英国恐怕将不堪重负。但是合作政策是从长远利益着眼,而炮舰政策有明显的短期效益,一般英国在华外交官与商人当然对短期效益更感兴趣,他们侵略成习,迷信武力,殊难改变。英国驻华公使阿礼国曾本着合作精神,依据《天津条约》10年修订的条款,与清朝代表签定了相对温和的“阿礼国协议”,可惜未能获英国议会通过。1870年,“阿礼国协议遭到否决,标志着‘同治中兴’所实行的外交政策的失败;天津教案则同样突出地显示了那些反对中兴派政治家所实行的谨慎的近代化纲领的守旧势力的胜利”。〔27〕此后,英国放弃了对华合作政策,进入帝国主义阶段的资本主义列强对中国的争夺也逐步升级,清朝外交越来越窘困。虽然原则上没有否定对教案

“持平办理”的方针,但对这一方针的执行却越来越力不从心了。

#### 第四节 与新教有关的典型教案

##### 一、1848年青浦教案

青浦教案的直接起因是一次偶然的小冲突。

1848年3月8日(道光二十八年二月初四),在沪的英国伦敦会传教士麦都思、雒魏林、慕维廉乘船前往青浦。按《虎门条约》规定,在口岸的外国人不可妄到乡间任意游行;英国驻沪领事与上海道台所订《上海租地章程》也规定:“外人行走之地,以一日往还为断,不得在外过夜。”这个规定比较含糊。按照中国官员的理解,像青浦这样距上海县城约90里的地方,非当日所能往还。但英国传教士却把24小时之内来回可及的地方都算作自己的合法活动范围。

他们将船停泊在离青浦县城约五里的地方,然后进城。正巧大批漕运粮船停泊在青浦,水手云集。鸦片战争以后,海运逐渐兴盛,从1848年起,苏、松、太的漕米将改由海运,于是大批水手面临遣散的命运,人心浮动。麦都思等在城隍庙前向麇集的人群散发宣传基督教义的“善书”,引得一些水手争相索取,秩序混乱,雒魏林挥动手杖驱赶,将前排一人的脸擦伤,引起骚乱。有些水手向他们投石子。麦都思等逃出县城。在城东门外不到半里的地方,被随后追来的40多名手持撑篙、锄头、棍棒、铁链的漕船水手打伤。青浦县令金镛闻讯,立即派差役前往制止,救出3人,用轿子送回上海。

发生在青浦的这种纠纷,本来不难调解,但英国领事阿礼国觉得是个机会,决心小题大作。3月9日,阿礼国向上海道台咸龄提出“惩凶”的要求。10日咸龄复函,指出麦都思等去青浦本身也违反定章,且“斗殴细故,不足深诘”,同时致信麦都思等表示慰问。11日阿礼国退回咸龄复函,并挑剔咸龄致信麦都思等是违反惯例,是对他本人的侮辱,表示抗议。12日阿礼国致函咸龄,要求迅速捉拿犯人,咸龄没有答复。3月13日,阿礼国到道台衙门,大肆咆哮,要求在48小时内捉到祸首,一面发出布告,

命令所有英国船只停止交纳关税,并致函咸龄,在严惩水手之前,禁止漕船离港。3月14日,阿礼国与英舰司令毕德曼联系,要求与他合作。毕德曼调动炮舰封锁上海港,禁止漕船出口。1000多艘漕船因此被阻半个多月。3月16日,阿礼国发出布告,通知所有英船船长,随时准备保护英国在上海的利益。3月17日,阿礼国向英国驻华公使报告,已下令英国船只,停止交付税款,以兵舰封锁上海港。咸龄函告阿礼国,已拿到凶手2名,希望不要阻止粮船离开上海。3月18日,阿礼国复函咸龄,应将主犯带到上海,在英国官员面前受惩罚,粮船仍不能开行。3月19日,阿礼国派副领事罗伯逊乘兵舰“爱司匹格”号去南京,递交致两江总督的信件。3月20日,江苏巡抚派候补道员吴健彰到上海查办青浦教案。阿礼国步步进逼,清政府则懦弱畏缩,节节退让。3月22日,阿礼国、麦都思到道台衙门辨认被捕的2名嫌疑人,说都不是。3月24日,两江总督李星沅、江苏巡抚陆建瀛会派署江苏臬司倪良耀赴上海专办此案。倪径赴青浦,于25日、26日又捉拿了一批所谓“凶犯”。这样,前后一共抓了10人,他们是:倪万年、王明付、刘玉法、王玉山、宋方、井海、高玉、魏盛春、贾永奎、夏得胜。3月28日,阿礼国、麦都思等至县署中,于10人中指认倪万年、王明付2人为首。倪良耀将10人在新关前枷号示众。阿礼国这才通知毕德曼撤销封港令。10人在提审以前,被罚站笼1个月。在英方的压力下,清政府以咸龄在办理此案中“原欠紧速”,于4月1日将其撤职,由吴健彰代理上海道台。5月19日,10名水手被定为“殴打外人和抢夺财物罪”,为首者王明付被打100板,判永远充军;倪万年被打100板,判充军3年。事实上,这10人中,只有王明付、倪万年是在场者,其余8人均属无辜,但阿礼国不问情由,一概要求惩办。

青浦教案虽然起因于洋教士与中国民众的纠纷,但这种纠纷属于非常表浅的层次,其中完全没有中国人反基督教的因素,双方在纠纷中都有过错。但是英国来华的政客和军人为了攫取侵略权益,偏要借题发挥,乘机讹诈。此案为以后处理中外纠纷开了许多恶劣的先例。外国领事居然可以动辄拒付关税、封锁海口,派兵舰进入内河,要挟中国封疆大吏,惩办地方官员,任意处罚人民。咸龄在处理青浦教案过程中,只不过据章指出

麦都思等人到青浦系违反约章,对英方的无理要求没有立即应允,其他并无过激之处,却落得撤职的下场。这一“前车之鉴”,使得上海地方官场由此形成了惧怕洋人的惯性。青浦教案处理甫毕,阿礼国乘势提出了租界扩张的要求。1848年11月27日,他与新任上海道台麟桂订立协定,将英租界向西扩展到了泥城浜。

## 二、1868年扬州教案<sup>[28]</sup>

扬州教案的直接起因,是扬州民间关于天主教育婴堂拐骗婴儿、取脑配药之类的谣言。

先是法国天主教传教士金緘三(Seckinger, Joseph)于1867年(同治六年)来扬州租得民房,建立教堂,并相继设立义学、药局、育婴堂。由于当时各种反教檄文已将洋教士挖眼剖心之类谣言深入人心,扬州的天主教育婴堂立即招得谣言满城,金緘三为此曾拜访知府孙恩寿,请求禁止此类谣言。

1868年6月1日,英国传教士、内地会创始人戴德生一行来到扬州。因为当地气氛不太友好,戴德生便谨慎从事,他们起先住在船上,后因避雨移住旅店,直到7月20日,才在琼花观巷租得一处破败房舍,其后整月忙于装修。这期间,扬州官绅会议已决定驱逐传教士,戴德生还不知道,他只发觉扬州人的反教情绪在增长。内地会所租房时常遭到骚扰,不时有大群愤怒的民众结集在房外抗议示威,意在迫使他们撤走。戴德生只好在房子出入口搭防御围障,以防万一。包围者有好几次想破门而入,但没有成功。戴德生等尽力向民众解释,同时一再致函孙知府,请他制止这种行为。但孙知府的答复只是含糊其辞,不置可否。

8月22日(夏历七月初五),天主教育婴堂雇工携死婴2个往公用空地掩埋,被人扭送江都县。知县松亭亲往埋尸现场勘验,又发现该堂前此埋葬的12具女婴尸体,当众检验,并未发现所谓挖眼取脑迹象;又传来教堂管事及育婴堂所在地保质问,证明育婴堂是要救护婴孩,但所收婴孩多有病弱,婴孩死亡不是教士的责任。这已证明谣言不实,但是群众仍然固执地相信众多死婴就是洋教士残害婴孩的证据。当天适逢星期六,有一位美国在浙江工作的官员及另一洋人刚巧来扬州参观,便有人扬言更多

的洋人到扬州,拐走了24名小童。群众又结集在内地会的房外,并且冲破障碍,来到天井和花园中。傍晚时分,房外结集的群众已近万人。戴德生见情势愈来愈危急,便亲自从邻舍潜出,急奔知府衙门求救,孙知府才会同扬州参将等带兵到现场,此时内地会租房已遭纵火烧损,家具被打毁,细软被抢掠,教士及眷属有的被打伤,有的跳楼跌伤。孙知府等驱散群众,逮捕了4名抢劫与放火的人,然后派轿子送戴德生回住所。当晚屋外有兵丁和一些官员巡逻看守。但群众仍逐渐结集,愈聚愈多。第二天清早,戴德生又到知府那里请求援助,甘泉知县李修梅和一些兵丁与他一同回去,人群驱散。李知县表示为了安全,希望他们离开扬州。于是戴德生一行被送到镇江。24日,他们在途中碰上闻讯从镇江前往扬州查察的英国、法国和美国副领事。

27日,上海英领事麦华陀(Walter Henry Medhurst,青浦教案当事人麦都思之子)向两江总督兼上海通商大臣曾国藩申陈,请曾氏派员同自己一起往扬州调查处理。曾氏派出上元知县张开祁,而麦华陀已先乘英国军舰瑞那尔多号赶往扬州。9月8日,麦华陀向扬州知府提出6点要求:1. 赔偿教士白银2000两;2. 修复传教士被毁的住宅;3. 发布文告,惩罚肇事者;4. 将文告刻于石碑上,树立于戴德生住宅前;5. 发函或派代表邀请传教士返回扬州;6. 释放所有因为与传教士接触而被捕的人。因事关重大,扬州知府无法作主,麦华陀又于9月11日乘军舰到南京面见曾国藩。曾氏认为地方官确有过失,决定将扬州知府孙恩寿和甘泉知县李修梅撤职;但麦华陀的6点要求,曾氏没有全部同意。其间“瑞那尔多”号舰长布什突患痢疾,急忙率舰返回上海就医,麦华陀继续交涉无效,不得不回到上海,等待英国驻华公使阿礼国的指示。他认为完全是因为英国军舰返回上海,他失去武力支持,才致使与清政府的交涉失败。

10月2日阿礼国为扬州教案照会总理衙门,要求严惩扬州地方官民。10月10日,阿礼国又致奕訢照会请从严查办扬州教案。12日,阿礼国致函英国外务部大臣史丹雷,对布什率舰回上海,使麦华陀处于无助地位表示强烈不满,要求用海军力量迫使清地方官接受英国要求。15日,阿礼国致信英国驻华舰队司令凯佩尔(H. Keppel),要求其派出海军力

量,迫使南京地方当局接受麦华佗的要求。

11月8日麦华佗带“瑞那尔多”号等4艘军舰至南京。11月9号麦华佗面见曾国藩,宣布扣留江南制造总局第一艘轮船“恬吉轮”为抵押。11月15日麦华佗带领2艘军舰和300名士兵来到扬州,与江苏臬司李元华、苏松太道应宝时及府役各官谈判,19日达成惩凶、赔款、立碑的协议,麦华佗的要求大部分得到满足。11月25日,英国释放“恬吉轮”。26日麦华佗离开扬州,行前又向应宝时索取了6000两银子,作为官府答应捉拿骚乱现场指挥的保证金。28日扬州教案议结。

1860年《北京条约》签订后,英国对华推行“合作政策”,力图支持和加强作为条约签署者的中央政府。英国驻华公使阿礼国早年以炮舰政策处理青浦教案;后来逐渐对干涉和高压政策持批评态度,积极支持合作政策,但又认为在地方上需要偶尔展示武力来制止排外活动。当扬州教案和凤山教案发生时,他便认为显示武力是必须的。

扬州教案中两江总督曾国藩是采取“持平办理”方针的。但是上海英领事麦华佗一味强横,赤裸裸地炫耀武力,两度带军舰非法闯入非通商口岸的内地府城,又擅自扣留中国轮船。曾国藩12月9日致函总理衙门,对麦华佗上述行径表示不满,总理衙门据此于1869年1月2日照请阿礼国对麦华佗加以申戒,但阿礼国2月6日的答复却坚称“曾制台应任其咎”。当扬州教案交涉结果的报告到达伦敦后,1869年1月14日,外交大臣柯莱伦顿致函阿礼国,对已经把扬州教案交付北京政府处理的情况下,仍然用炮舰向南京地方当局施压而取得赔偿的举动表示不满。但这已无补于扬州教案对中英关系的负面影响了。进入70年代,对华“合作政策”也逐渐被英国放弃了。

### 三、1881年济南教案

济南教案的起因,是当地士人和民众抵制洋教士在当地买房建教堂。

1880年(光绪六年)秋,美国长老会传教士莫约翰、洪士提反等人选定济南西大街一块地面,准备设立教堂、医院,推动教会在济南的发展。为了掩人耳目,莫约翰指使教徒刘玉亭出面向房主焦同兴购买。1881年1月19日,刘玉亭请得街民刁四作中,先付3000多两白银将焦同兴房屋

买定,然后将所有红契交莫约翰等收存。4个月后,银、房两清,莫约翰即召人开工兴修。

消息传开后,当地士绅,尤其是该房附近的泺源书院的师生非常恼怒。书院师生发出揭贴,要求收回房屋。7月13日(夏历六月十八)上午,一些民众在泺源书院先生带领下涌向教堂工地抗议,“书院先生去后,该民等即将房内物件损坏,并重殴承作工头。将房内钱文及重要文字携去”<sup>[29]</sup>,同时还把刘玉亭、刁四一并押送府署刑责收监。在济南市民的压力下,官府将该房封闭。

事件发生后,山东巡抚周恒祺委派候补道张荫桓等5人查办此案。他们与莫约翰等人进行协商,教士愿意退房,但要求在西大街另觅房屋作为交换,济南官方同意退还房价并赔偿物件损坏的价值,但不同意在西大街另觅房屋,仅表示若以后教士在别处寻妥房间,可以协助办理。双方未能达成协议。莫约翰遂将此案情形报告美国驻华公使安吉立(J. B. Angell),请其直接与总理衙门交涉。8月2日,安吉立照会总理衙门,要求行文山东巡抚,对滋事之人及为首主谋严拿惩办,“务于此街西尽头之处,为该教士等觅一妥善之区,以凭互换”,并要求将刘玉亭“即行开释”。总理衙门一时未置可否。新任山东巡抚任道到任后,处理教案的态度较前强硬。教士几次求见,均未允准。1881年11月12日和次年2月7日美国署理公使何天爵先后照会总理衙门,指责地方官员对传教士保护不力,要求查拿滋事者,赔偿传教士损失,保护传教士利益。总理衙门据理答复,双方多次交涉,迄无结果。1882年8月,美国任命杨约翰为驻华公使,杨约翰到任后不久即与清政府重新交涉。1883年11月,杨约翰派何天爵前往济南与省抚面商了结。清政府也命山东巡抚陈士杰设法速结。陈士杰遵照清廷旨意,与何天爵交涉再三,最后于1884年初以退还房价,赔偿损失结案。1月9日,何天爵回京交差。2月16日,杨约翰即照会总理衙门销案。

此案当事双方还算比较理性,传教士假名串买房产,理亏在先;本地民众略有过激行为,官方及时控制未成大乱;清政府在程序上大体是持平办理的,美国使馆也还算配合,没有显示强权。之所以交涉多年才结案,

是因为中国官方和民众对洋教会缺乏信任,说到底还是列强侵略的后遗症。

美方自认为有理:

查其置办此房,亦非违约,虽美约未列有允教士在各地买地置房之语,亦未列有不允置买之明文。二十年来,各国教士在内地均有置买房屋,即济南亦有法教士所置宽大之房。<sup>[30]</sup>

其实问题恰恰在于,教士在内地置买房屋的权利,本来就是法国教士以非法手段在中法条约中文本中塞进的私货。清政府无力推翻洋教会这一肮脏权利,想到对于“洋人不能禁其盖教堂,而能禁中国民人擅卖房产;不能禁其传教,而能禁中国教民之犯法”<sup>[31]</sup>,有所抵制,无可厚非。何况对房产涉外交易施加限制,也在主权范围之内。

美国传教士当然不服气。到了1887年,美国长老会传教士李佳白(Gilbert Reid)等人又在济南取得一处房产的租约,地方绅民反对,又引起诉讼。这次美方总结了经验,而地方官的表现却比上次软弱。当时业主尚在狱中。李佳白不经地方官的同意,亲自带了一帮人,于11月28日强行冲入该址把原住户驱走,占领了那块地方。后来由业主家属上诉时,美国驻华公使田贝(Charles Denby)出面干涉,终于在1889年迫使地方官拨给济南城外一块比李佳白强租的产业更大的土地作为补偿交换。

#### 四、1886年第二次重庆教案

重庆教案的起因,是当地士人和民众抵制洋教士在当地要隘兴建教堂。

1886年(光绪十二年)6月,美国基督教士在重庆城西鹅项颈购地建房,当时法国新夺越南,英国新吞缅甸以后,又从印度侵入西藏边境,中国的边疆危机感已波及民间。鹅项颈及英国传教士建有教堂的亮风垭、丛树牌等处,都是重庆陆上交通的要隘,很有军事价值,而英美洋房“巨石高垒,形同炮台,渝民惊疑,入夏后谣言频起”。<sup>[32]</sup>士绅赵昌勛等以其压断地脉、有伤风水为由,联名呈请县官制止,未得断结,民众愤愤不平。

适逢重庆府武童生府试,应试武生带头聚众数千人,于7月1日(夏历五月三十)将鹅项颈美教士房屋拆毁,随即打毁亮风垭、丛树牌两处英



国教堂,以及城内法国教堂,烧毁教士及教徒住宅。7月2日,继续在城内拆毁教徒房屋,对象多为“殷实富家”。家住杨柳街的教徒罗元义,是开药铺的富商,捐有花翎同知衔加三品封职,平素仗恃洋教欺压民众,这次早已招有打手防备。打教群众前来拆房,反被杀死11人,伤22人,引起全城民众极大愤怒,到处散发揭贴,附近州县闻风响应。两天之内,重庆城内及附廓美、英、法教堂、洋房、医馆遭全毁。民教双方皆聚众械斗。7月初,江北厅教民持械聚众,焚毁铺屋400余家。川东各属民众纷纷自组民团,声言打教。7月25日,民团将重庆城外的天主教水鸭凼学堂、白果树书院等处以及各乡教民若干房屋器具打毁。白果树书院距重庆府城一百二十里,南川、綦江民团去攻打,主教事先请来营勇弹压,打斗之际,团民石开阳用挡扒将营勇杨什长手中红旗格落,其子石汇从杨什长手上夺过尖刀,将对方戳死;团民纵火将书院烧毁。这段时期,大足、铜梁的几处教堂、医馆也被打毁。重庆附近州县共焚毁教民房屋250余家。后来官府出面安抚,逮捕了罗元义,解散了民团,事态才逐渐平息。

清廷对重庆教案极为震惊,于1886年8月13日、23日连下两道上谕,命川督刘秉璋查办。刘秉璋委派候补知府唐翼祖、罗亨奎前往查勘,会同川东道、重庆府、巴县各官同法英两国驻渝领事、主教商议赔偿合约(美国教士托英国领事代议)。英、美教士情愿退还鹅项颈、亮风垭、丛树牌等处地产。巴县知县国璋因未及时弹压而被革职(不久起复)。1887年1月11日,各方议定赔款合同,计赔偿银法国22万两、美国2.3万两、英国1.857万两,总计26.157万两(含大足、铜梁赔款),所有赔款,俱由川东道筹集。1月15日,川东道奏报重庆教案人员定罪情况:雇众械斗的罗元义、杀死杨什长的石汇,处斩立决枭示;罗元义的打手头子二人,秋后处绞;余或杖责枷号,或饬通缉。石开阳当时外逃,后从贵州捉回,处斩立决。12月21日,川东道、重庆府、巴县与重庆镇都督府联衔告示,宣称重庆教案现已议结,鹅项颈等处地产已赎回,“永作官荒,不准修复”;今后修建教堂“不得格外华丽”,“以免骇人观瞻,致扰物议”。

此案牵涉面较大,民众参与程度较高。当时中国刚对法国打了胜仗,官民气势都有所抬升,法英美三国表现也不太过分,解决还算比较顺利,

可以说比较符合洋务派的持平办理方针。

### 五、1895年成都教案

成都教案的直接起因,是关于洋人拐骗婴儿、挖眼配药之类的谣言在四川民间流行,造成民众对洋教士的严重猜疑。

1895年(光绪二十一年),中国新败于日本,被迫签订《马关条约》,民族危机加深,民心沉重,仇洋情绪郁积。有外侨记载说<sup>[33]</sup>,五月的一天,成都民间出现了诸如此类的许多告示:“洋鬼子唆使坏人偷小孩榨油。我家李姓女仆亲眼目睹。大家不要让小孩出门。”

5月28日是农历端午节,依成都旧俗,在东校场举行“撒李子”竞戏,住四圣祠街的外国传教士亦往观看,触发了民众酝酿已久的敌意。那天下午,忽然传出一个惊人的谣言:四圣祠街的洋人拐走了1名成都小孩,要把他带回去挖眼制药。数以千计的成都市民围在四圣祠街的基督教英美会(加拿大循道会在华西的名称)福音堂门前,高喊着要洋教士们把拐去的小孩送出来。见解释无效,一个传教士便鲁莽地朝天开了两枪,遂成为引爆群众情绪的导火索。群众愤而捣毁福音堂及诊所。29日早晨弥撒以后,成都天主教会已经得信,“说所有的外国人都将遭到袭击”,主教向已被开缺待人接任的四川总督刘秉璋写信,又亲赴提督衙门求援,都未获理睬。这一天成都民众将陕西街、玉沙街、古佛庵、平安桥及北门外的基督教、天主教堂全部捣毁。5月30日,成都出现匿名告示,说是“眼下日本占领我中国领土,英人、法人、美人俱袖手旁观。若欲在中国传教,尔等须将日人赶出中国,到那时任由传教,决无阻碍!”这一天成都民众又将一洞桥天主教川西北教区主教杜昂的座堂、医院、住宅全部捣毁。加拿大籍教士史蒂文逊(D. W. Stevenson)、法籍主教杜昂遭轻度殴伤。据成都的洋教士30日的报告:“早在一个月以前针对我们的恶毒谣言就已在本地传开”,“官员们公然纵容昨天的破坏活动。对暴民的为所欲为所施加的唯一限制是不让他们放火焚烧房屋”。<sup>[34]</sup>成都打教事件迅速波及近郊各县及嘉定(乐山)、叙府(宜宾)、保宁(阆中)、重庆等府州县,全省共计捣毁耶稣教(即新教)堂30处,天主教堂40处。

5月30日,英美会的美籍教士赫斐秋及天主教川西北教区教士等星

夜赶赴重庆,向各国驻渝领事报告。法国驻京公使热拉德立即向清廷提出严厉质问。赫斐秋在重庆会见了英国领事及重庆关监督,提出赔偿损失,惩办官吏和肇事者,在成都设立代理领事,把成都、叙府、嘉定开放为商埠,派遣调查委员会驻成都等要求,得到英国驻渝领事的赞同。7月,在重庆的各国传教士推定赫斐秋去北京交涉。到京后,他向英驻华公使何格纳、美驻华公使田贝报告了情况。当时新任四川总督鹿传霖已经到任,刘秉璋已启程回乡;经英、美公使紧急要求,清政府将刘秉璋拦回成都等候调查。同时,清廷派员与各国驻川领事在重庆开始赔偿谈判。7月26日,田贝建议美国国务卿组织一个由西方列强全体参加的“调查团”调查此事。但由于法国驻华公使已电嘱川西北教区就地调查,英国教会损失不大,英、法政府对组团一事并不热衷。9月4日,美国国务院电令田贝“立即组织一个美国委员会”,田贝立即向总理衙门提出美国委员会往成都就地调查的要求。9月9日,总理衙门答复说,此次教案美国教士损失不大,美国不必派员调查。同日,总理衙门电令驻美公使杨儒转告美方,请求取消派员调查成议。9月11日,美副国务卿奥蒂召见杨儒,认为中国对美调查团的拒绝,系为不友谊的举动。在奥蒂的电令下,9月15日田贝照会总理衙门:“对于是否合作一节,我要求立即给予明确答复。”<sup>[35]</sup>同时,美国命令其亚洲舰队炮舰“彼特列尔”、“迈齐亚斯”号从上海溯长江至汉口驻泊,调新下水的巡洋舰“奥比林亚”号来中国。美、英、法政府提出断交威胁。英国外交部召见清驻英公使龚照瑗,扬言将派兵船到中国海口报复。清廷在外国压力下屈服,同意美国调查团入川。10月6日,美国调查团由陆路出发,12月15日抵达成都。

8月28日,田贝照会总理衙门,正式提出惩办前川督的要求。9月29日清内阁奉上谕,将前川督刘秉璋革职永不叙用;10月14日又下谕旨,将办理不善的地方官员除已经先后参撤的邛州知州、大邑知县、署冕宁知县、新津知县、灌县知县之外,候补道周振琼、署成都知府、署华阳、成都知县、署城守游击、乐山知县、署乐山汛千总等“交部议处”。在成都教案中被处分的地方官尚有叙府知府、宜宾知县、双流知县(均撤任);崇庆州知州、崇宁、南部、大足知县(均开缺)。参与打教的群众被处死6人,军

流枷杖 17 人。谈判中先于 9 月与法国议定,赔偿天主教川西北教区银 70 万两,川南教区银 21 万余两;至 1896 年 1 月又先后与美英分别议定,共赔偿四川基督新教各教会银 10 余万两,所有赔款,“须由川省筹划”。

此案牵涉面相当大,下层劳动人民在斗争中的作用也比较突出。前总督刘秉璋的态度,对事件起了推波助澜的作用。刘秉璋属于李鸿章心腹,并非不谙洋务,前些年处理重庆教案也比较得体,这次却酿成大祸,也许别有隐情。美国公使田贝认为是“因日本向中国开战,英法美三国不力为逐去,故不使三国之人在川居住”。<sup>[36]</sup>本来,90 年代列强对中国的压力增大,清朝外交更加窘困,涉外问题也就更加敏感,官员一般都望而生畏。但李鸿章在中日战前力求列强调停免战,可惜没有得到英法美等国的有力支持;战后无奈忍辱议和,却落得骂名满天下;适逢刘秉璋被劾荐举失误,开缺留任,悻悻负气,也许便放胆利用民气,稍为与洋人较较劲,既为自己、也为李鸿章出口恶气吧。然而由此造成的灾难性后果,却主要由四川人民承受了。

## 注 释

[1] 赵树好:《教案与晚清社会》,北京:中国文联出版社 2001 年版,第 3 页。

[2] 可以参考马克思的话:“英国在印度斯坦造成社会革命完全是被极卑鄙的利益驱使的,在谋取这些利益的方式上也很愚钝。但是问题不在这里。问题在于,如果亚洲的社会状况没有一个根本的革命,人类能不能完成自己的使命。如果不能,那么,英国不管是干出了多大的罪行,它在造成这个革命的时候毕竟是充当了历史的不自觉的工具。”见马克思:《不列颠在印度的统治》,《马克思恩格斯全集》第 9 卷,北京:人民出版社 1961 年版,第 149 页。

[3] 参见陈银昆:《民教冲突的量化分析》,台湾:商务印书馆 1987 年版,第 19 页。

[4] 廖一中、李运华:《近代中国教案新探》,合肥:黄山书社 1993 年版,第 7 页。

[5] 赵树好:《教案与晚清社会》,第 6 页。

[6] [美]费正清、刘广京编,中国社会科学院历史研究所编译室译:《剑桥中国晚清史》(上卷),北京:中国社会科学出版社 1985 年版,第 610 页。

[7] 转引自顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海:上海人民出版社 1996 年版,第 127 页。

- [8] 《教务杂志》(*The Chinese Recorder*)1869年7月,第51页;转据王毓华:《传教士与八国联军入侵》,载罗冠宗主编:《前事不忘 后事之师——帝国主义利用基督教侵略中国史事述评》,北京:宗教文化出版社2003年版,第98页。
- [9] 罗志田:《新的崇拜:西潮冲击下近代中国思想权势的转移(上篇)》,《中华文史论丛》第60辑,上海:上海古籍出版社1999年版,第76页。
- [10] 转引自顾卫民:《基督教与近代中国社会》,第130—131页。
- [11] [德]卫礼贤著,王宇洁、罗敏、朱晋平译:《中国心灵》,北京:国际文化出版公司1998年版,第186页。
- [12] 陈银昆:《清季民教冲突的量化分析 1860—1899》,转自叶仁昌:《五四以后的反对基督教运动》,台北:久大文化股份有限公司1992年版,第66页。
- [13] 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社1972年版,第74页。
- [14] 《同治朝筹办夷务始末》,卷七十六。
- [15] 宋家珩主编:《加拿大传教士在中国》,北京:东方出版社1995年版,第79页。
- [16] R. G. C. 1877, p. 32.
- [17] 杨天宏:《基督教与民国知识分子》,北京:人民出版社2005年版,第18页。
- [18] 程歊、张鸣:《晚清教案中的习俗冲突》,载《义和团运动·华北社会·直隶总督》,保定:河北大学出版社1997年版,第68—69页。
- [19] [英]J. 洛克曼:《耶稣会士游记选(1698—1771)》第二卷,转引自晏可佳:《中国天主教简史》,北京:宗教文化出版社2001年版,第87页。
- [20] 参阅于本源:《清王朝的宗教政策》,北京:中国社会科学出版社1999年版,第192—228页;所引康熙批示见第203—204页,“邪教”语见第226—227页。
- [21] 朱金甫主编:《清末教案》第一册,北京:中华书局1996年版,第6页(道光二十四年九月二十六日上谕)、第14页(道光二十六年正月二十五日上谕)。
- [22] 《同治朝筹办夷务始末》,卷五。
- [23] 《同治朝筹办夷务始末》,卷五十。
- [24] 朱金甫主编:《清末教案》第一册,第625页(奕訢等同治七年九月二十四日奏)。
- [25] 朱金甫主编:《清末教案》第一册,第205页。
- [26] 《清朝续文献通考》,卷三百五十《外交考》十四《传教》。
- [27] [英]F. H. 欣斯利编,中国社会科学院世界历史研究所组译:《新编剑桥世界近代史·第十一卷》,北京:中国社会科学出版社1987年版,第607页。
- [28] 参阅吕实强:《扬州教案与天津教案》,载林治平主编:《基督教入华百三十年纪念集》,台北:宇宙光出版社1977年版,第201—241页;魏飞:《扬州教案与英国对华政策》,《世纪中国》网上首发,2004-03-05, <http://www.cc.org.cn/newcc/browwenzhang.php>。
- [29] 朱金甫主编:《清末教案》第二册,北京:中华书局1998年版,第317页(光绪七年七月

初八美使安吉立致奕訢照会)。

- [30] 朱金甫主编:《清末教案》第二册,第 358 页(光绪八年五月十四美署使何天爵致奕訢照会)。
- [31] 朱金甫主编:《清末教案》第二册,第 361—362 页(光绪八年五月十七山东学政张百熙奏折上的“朱批”)。
- [32] 朱金甫主编:《清末教案》第二册,第 428 页(光绪十二年七月初二护理四川总督游智开奏折)。
- [33] 据〔英〕阿绮波德·立德著,王成东、刘皓译:《穿蓝色长袍的国度(西方视野里的中国形象)》,北京:时事出版社 1998 年版,第 212—216 页。
- [34] 陈增辉主编:《清末教案》第五册,北京:中华书局 2000 年版,第 371 页(1895 年 5 月 30 日诸教士的报告)。
- [35] 陈增辉主编:《清末教案》第五册,第 398 页(1895 年 9 月 16 日田贝致总理衙门照会)。
- [36] 吕实强等编:《教务教案档》第 5 辑,台北:“中央研究院”近代史研究所 1977 年版,第 1703 页。

## 第七章

# 义和团运动与庚子教难

清政府制定的对洋教案“持平办理”的方针,在执行过程中,先是心有余而力不足,渐次无力以致无心,最后完全失败。由此造成的历史后果,就是民间反洋教斗争逐渐发展为义和团运动。义和团运动的兴起直接造成了“庚子教难”,进而对在华基督教事业造成巨大破坏。本章即拟介绍义和团运动的兴起及“庚子教难”,探析基督教会与传教士在八国联军侵华中所从事的活动,并简要介绍波及 20 世纪初期的教案余波。

### 第一节 民教冲突与义和团运动的兴起

#### 一、“持平办理”方针的失败

从形式上看,清政府处理洋教案的方针始终是“持平办理”,而且各国公使和教会对这个方针也都未提出任何疑义。但是完全处于弱势地位的清政府,受到不平等条约的束缚,即使想认真贯彻“持平办理”方针,也总是心有余而力不足。随着列强争夺世界斗争的逐步升级,对中国形成越来越大的压力,清朝外交越来越窘困。清廷虽然原则上没有否定“持平办理”,但对洋人越来越畏惧,只能对老百姓摆威风。尤其是甲午战争败于日本之后,清廷对洋教案头痛得要命,又不敢与洋人较真儿,便一味对各级地方官施加压力。只要发案,不问曲直,地方官都得倒霉。

1898 年 7 月 12 日的上谕更把“持平办理”解释为单方面的保护洋教会,试图通过媚洋宠教政策来彻底解决洋教案问题:

申谕各省大吏,凡有教堂州县,务当谆饬地方官,实力保护。平日如有教士谒见,不得有意拒绝,使彼此诚信相孚,从教之人自不致借端生事。一面开导百姓,毋以薄物细故轻启衅端。即使事出仓卒,该管官吏果能持平办理,亦何难消患未萌。是在各该将军督抚严饬所属,随时妥慎筹办。从前未结之案,即着迅速了结,此后不准再有教案。<sup>[1]</sup>

“此后不准再有教案”的要求当然是痴人说梦。清政府对洋人的一味姑息讨好,不仅不能防止教案之发生,反而使洋人气焰更加嚣张,得寸进尺,动辄挟制,教案发案率不降反升。仅以山东民教交涉案件为例,其不同阶段教案发生的次数见下表<sup>[2]</sup>:

年 份	发生次数	平均每年次数
1861—1875	12	0.8
1876—1885	12	1.2
1886—1894	20	2.2
1895—1899	64	12.6

面对洋人的欺凌和朝廷的苛责,比较庸懦的官吏,便唯洋人之命是从,对教民百般姑息,一味压迫反教平民,只求暂时苟安;比较贤能的官吏,力图顾及全局和长远利益,虽然也已经无法真正“持平办理”,但对洋人的无理要求仍不完全顺从,既想避免与洋人冲突,又不能不在一定程度上考虑民众的情绪。洋人不相信中国底层民众具有反抗的意志和力量,总认为问题主要在于不驯顺的官员和士绅,于是拼命向地方官施加压力,使得地方官越来越难以照顾民情,因而也使得大批有作为的官吏对洋人的反感越来越加深。

由于甲午战后反教平民常常有冤不得伸,纷纷加入民间非正统结社,以求保护,从而导致反洋教暴力事件的增加。义和团作为一种以反洋教为目标的民间非正统结社,于是应运而生。

## 二、义和团运动的兴起

义和团的前身,是山东民间一种兼有新兴宗教与武术团体双重性质



的秘密社会组织“义和拳”，由清水教首王伦创立。据说王伦为掩人耳目，将其教“诡名义和拳”，让徒众习教兼习拳棒，传授咒语，祈请“圣母降身”，诸神“护遮”，以求“刀枪不入”。或说王伦创造了“教分文武”的组织形式，教内设“文场”为核心组织，“武场”为外围组织，教徒相应分为运气练功的“文弟子”和操练拳棒的“武弟子”，义和拳就是清水教的武场。<sup>[3]</sup>义和拳被清朝查禁后，长期不见于记载。直到1898年初梨园屯民教冲突中，才由赵三多重新打起义和拳的旗号。赵三多是梅花拳著名教师、兑卦教徒。梅花拳是有清一代早已存在的由教派信仰和习武传统共同塑造出来的组织，大约创始于明末清初，模拟家长制度的师承传统，也采取文武分场的组织形式。

梨园屯所属的冠县十八村，是山东孤悬在直隶省(今河北省)地域包围中的一块飞地。梨园屯民教纠纷，起因是抵制洋教会将玉皇庙遗址改建天主教堂。这一伤害村民传统信仰的做法，激起了梨园屯村民的义愤，一些村民认为“官已不论法，我们就不守法”，遂有阎书勤等18人领头，号为“十八魁”，以武力护庙，并从外村请来梅花拳相助，与教民发生大规模冲突。经道、府、州、县四级官府出面，强制护庙队伍解散，玉皇庙交与教会。此后民教结怨更深。

光绪二十三年(1897年)春，赵三多率领大队梅花拳徒来梨园屯，“亮拳”大会之后，又开始打教，招致官兵镇压，赵三多撤走。这年秋天，大刀会在巨野杀死2名德国传教士，德国以巨野教案为借口，出兵强占胶州湾，山东人心浮动。次年夏历二月，因民间传言洋兵来了，赵三多又在梨园屯大规模集合队伍，为不牵连其他梅花拳民，便改称为义和拳。他们扫除了梨园屯教会，附近民众群起响应。清政府再次派兵勇赶赴梨园屯。赵三多在清廷“剜切开导”下，同意解散拳民，于是各路义和拳相继撤离。其后清政府向教会赔偿白银1万两，严缉“十八魁”等人。是为第二次梨园屯教案。

因地方文武衙门出示批票逮捕拳民，赵三多的师傅辈姚文起等于光绪二十四年(1898年)夏历九月十一(10月25日)在冠县十八村的蒋家庄马场祭旗起义，赵三多被迫参加，打出“兴清灭洋”的旗号。<sup>[4]</sup>史学界基本

上一致认为,这次起义是义和团运动开始的标志(尽管可能还没有采用“义和团”的名称)。清廷一方面令直隶总督饬大名道咨请大名镇率马队前往弹压;另一方面令直隶、山东两省督抚督饬冠、邱、威三县令会同大顺广道派去的官员前往十八村中心——干集,召集冠、邱、威三县团总、绅董劝谕赵三多解散队伍。赵三多被说服,于九月十八日解散队伍。但姚文起不从,率部撤退,途中遭遇教民挑衅,遂又焚毁红桃园、第三口等教堂。赵三多闻讯又随同姚文起参加斗争,后因遭到官军追击,往东南转移。九月二十一日(11月4日)姚文起在威县候未村被捕。赵三多遂率余众转移到临清县城西留善固村,在此解散队伍以后,潜回直隶。此后曾利用机会在不少地方设场传拳。

以赵三多为首的兑卦组织竖起义和拳的旗帜,并给洋教会以沉重打击后,其他一些民间武术组织纷纷起来响应,改称义和拳。于是梅花拳、大刀会、神拳、红拳、祥拳等武术组织的许多成员,甚至团练和里甲等体制内组织的一些成员,都汇入了义和拳的行列。

继赵三多之后,高举义和拳旗帜的是朱红灯,光绪二十五年(1899年)春将其神拳组织改称义和拳。同年秋,山东茌平一带的义和拳在朱红灯领导下,武力反洋教,并一再抗击官兵,造成很大影响。义和拳改名义和团,大概就是出自朱红灯的主动<sup>[5]</sup>,这显然是表示愿意与官府合作,把自己的组织等同于称为“团练”的正统乡村自卫组织。其后不久朱红灯就被捕牺牲,但山东、直隶两省毗连地区的反洋教斗争已连成一片,与官方的对抗也更加频繁。

义和团的基层组织称“坛”,每坛有武术教师,称“大师兄”;加入者男称“大众”,互称“师兄”;女称“二众”,互称“姊妹”;在坛内地位一律平等。各坛之间一般并无统一的组织和集中的领导,有事可以传帖聚集大量队伍,形势不利时也可以迅速解散回乡潜伏。“四处蜂起的反洋教集团就这样形成了主要来自教派文化和民俗文化,又区别于既往民间组织和民众运动的三大标帜:1. ‘同心义和’的价值观和基层体制内外的组织联合反洋教的结盟形式(来自冠威义和拳);2. 降神附体的群体仪式(来自鲁西北神拳);3. ‘刀枪不入’的表演手段(来自鲁西南大刀会特别是大刀会内功

的形式化)。这三个标帜将多中心、区域化的民众反洋教集团联结为一个运动——义和团运动。”<sup>[6]</sup>

由于拳会组织在反洋教斗争中具有越来越大的作用,西方列强要求清政府严厉镇压。列强骄横自负,迷信武力高压政策,主张全面镇压义和团,凡参加拳会的一律逮捕、正法,而以慈禧为首的清政府则认为,这样大开杀戒反而会激起更强烈的反抗。

光绪二十五年十二月十一日(1900年1月11日),清政府发布谕旨,提出“区分匪会”的政策,“若安分良民,或习技艺以自卫身家,或联村众以保闾里,是乃守望相助之义”,要求各省督抚“仰体朝廷子惠元元,一视同仁至意,严饬地方官,办理此等案件,只问其为匪与否,肇衅与否,不论其会不会、教不教”<sup>[7]</sup>。当时义和团运动还未达到高潮,很多拳会只是自卫,并不主动闹事,如果对他们也使用武力,很可能官逼民反,所以清廷宁可对义和团网开一面,这就在实际上承认了拳会的存在,客观上为义和团的发展造成了方便。

直隶涞水县高洛村屠杀教民事件发生后,直隶练军分统副将杨福同带兵前往查办,于5月22日被义和团击毙。此后义和团开始常聚不散,与清军大规模对抗。5月下旬,为阻挠清军出动镇压,他们沿卢沟桥至保定的铁路线扒铁轨、烧车站、毁桥梁、断电报线,涿州城被万余名义和团占据。

义和团运动兴起以后,发展如此迅速,行为如此极端,民众如此支持,除了民教矛盾多年积累的原因以外,与当时的特大自然灾害也有关系。1898年夏,大雨连绵不断,8月8日黄河多处决堤,河水横扫鲁西大部分地区。同时滹沱河、永定河、北运河流域也洪水泛滥。1898年冬季过后,突然又变得严重少雨,1900年大旱灾席卷华北和西北的广大地区。饥饿和绝望造成的心理压力使人们易于接受极端的解释,采取反常的行动。人们普遍把洋人侵华看作水旱相继、宇宙失衡的根源,这给正在增温的反洋教斗争平添了巨大的动力,而大量的难民又为反洋教的民间结社提供了无穷的人力资源。<sup>[8]</sup>

### 三、庚子事变

传教士经常借助于列强的“炮舰政策”来达到自己的目的,他们不难

搞到洋枪洋炮,又享受治外法权的保护,以至一些教堂就逐渐用洋枪洋炮武装起来。如英国使馆官员梅耶斯(Sydney Francis Mayers)1897年所见江苏北部徐州府的一所耶稣会据点:“这儿真称得上是教会据点。房屋四周环绕着像城墙一样坚固的圩墙,院子的角上建有塔楼,里面架有枪支,贮存着弹药。”<sup>[9]</sup>义和团运动兴起后,中国天主教徒们更是针锋相对地武装起来,“教民的武器装备当然远比义和团的精良”。起初义和团的行动相对克制,他们毁坏教堂,对教民有诸多骚扰,打伤了一些,但“到1900年春天,义和团似乎只杀死了一个人(吴桥县的一个非教民),而义和团却被清军杀死至少50人。在这一方面,义和团决非肆行屠戮”。而且从美国公使的报告可知,“义和团的斗争目标仍然主要是针对着天主教的,美国新教徒们相对来说比较安全”。<sup>[10]</sup>倒是一些教民远为盛气凌人。例如1900年4—5月,萨拉齐厅教民石险生、任喜财、刘仁存等,因争地起衅,联络教民多人,至托克托城厅所属之河西准噶尔旗地面,杀死高占年等9人,弃尸黄河,然后逃至萨拉齐厅的二十四顷地天主教堂,受到主教韩默理(Ferdinand Hamer)的保护,暴力抗拒官府执法,激起民愤。

1900年4月,保定附近大张庄村民张洛弟请蒋庄在教的补锅匠为他修火石,因付款问题发生争吵,以致相互辱骂,教民便纠集同伙多次上门闹事,提出摆酒席、修教堂、赔钱、全家入教等苛刻条件,最后武装挑起冲突,张家被杀1人,伤3人。张家便联络了大批村民和拳民,于4月21日攻打蒋庄,烧毁了教堂和10户教民的房屋,但被教民开枪打死数十人。消息传开以后,北京至保定一带的义和团都被激怒,才引起高洛村屠杀教民事件的发生。在涞水县高洛村,上一年教案中遭到本村教民严重羞辱的富户阎家一心报仇,请来拳师开坛建团。5月12日,大批义和团聚集高洛村,将村中教堂和几十户天主教民的房屋烧毁,人口全部杀死。从此义和团的活动规模和暴力强度都大幅度升级。<sup>[11]</sup>

列强联军入侵,中外关系破裂,于是“天主教徒们撤退到传教基地,由传教士把他们武装起来。他们武备精良,一般能顶住义和团的进攻”。<sup>[12]</sup>

6月8日,约有70个美国人和六七百个中国教徒,由美国公理会传

教士明恩溥率领,从通州进入北京城,住进孝顺胡同美以美会的亚斯立堂(今称“崇文门教堂”)。他们赶走孝顺胡同的非基督徒家庭,把整个胡同控制起来,把亚斯立堂变成了一座堡垒。13日,驻京公使团发起“猎取拳民行动”,在北京的洋人迫不及待地大打出手,引起拳民大规模攻击洋人和教民,放火焚烧洋教堂。6月20日德国公使克林德(Freiherr von Klemens Ketteler)前往总理衙门途中被清军打死后,亚斯立堂的教士和教民迅即转移到使馆。开战期间,有2000多教徒集中在使馆,3000多天主教徒集中在北堂(又称“西什库教堂”),两处坚守未失。京城内外其余教堂尽被烧毁。

在直隶省城保定,因为官府许诺保护,有些新教传教士没有离开。但“宣战诏书”以后,排外的布政使廷雍纵容义和团攻打传教站,这些洋人(包括儿童)共15人于6月30日和7月1日全部被杀。南皮县吉行村团民攻破教堂防线,杀死神父和100多名教徒。直隶几乎每县都有焚堂杀教事件,全省被杀男女教徒约6000人,因受困而死者约有2000人。

7月初,山西巡抚毓贤把传教士召到省城,声称保护,应召集中在太原的洋人(包括儿童)共44人被毓贤亲自监督处死。义和团战争期间,总计山西(不包括所辖内蒙古汉区)教士、教徒被杀者超过了6000人,太原附近教民只有极少数幸免于难。

山东巡抚袁世凯不赞成盲目排外,他设法保护传教士,把教堂房屋也借查封入官为名保护起来;号召教民叛教,同时命令境内义和团开赴京津,留在山东的就当作“概系土匪假托冒充”,一律“按照土匪章程从重惩办”<sup>[13]</sup>,仅在鲁西北的一次军事行动中就杀了几千团民。河南巡抚裕长(裕禄之弟)尽量把义和拳民“编入团练队中”<sup>[14]</sup>,没有让义和团组织自由发展;河南省没有杀死一名传教士,教民被杀的也不多。尽管如此,这期间被义和团杀死的山东教民仍有300多。河南省黄河以南的教堂除南阳、新野外全被拆除。

义和团运动高潮期间,许多没有义和团组织的地区,也有大量民众与义和团运动相呼应掀起反洋教斗争的新浪潮。四川大邑民众于7月初率先建旗聚众打教,大邑、邛州、名山等地10多处教堂被焚毁,教民“仅双流

等八州县被毁五百余家之多”<sup>[15]</sup>。浙江秘密结社群众毁教堂,在衢州杀死教士多名。江西群众捣毁法、英、美、德教堂 39 处,湖南烧毁衡州天主堂,安徽宿松等处教堂被焚。江苏南京、福建厦门、广西象州、甘肃凉州等地出现义和团揭帖,号召进行反教会斗争。云南昆明群众烧毁法、英教堂。广东顺德、南海等地会党集合,焚毁教堂。陕西渭南哥老会捣毁华县等地教堂。天津派人到新疆的伊犁地区开场练拳。在列强直接统治下的上海租界,也是“谣言繁兴,人心惶惑”,弄得洋人坐立不安。

义和团运动是几十年民教矛盾的总爆发。义和团以反洋教为目标,运动期间必然对基督教会进行打击,这就是西方教会所谓的“庚子教难”(1900 年为中国传统干支纪年法的庚子年)。义和团缺乏先进的指导思想,盲目排外,往往见洋人就打,见教堂就烧,见教民就杀,见洋货就砸。本来中国教民都是自己的同胞,多数教民是“吃教”的穷人,并非全是洋奴走狗。义和团扬言“杀尽二毛子”,对这些人不加分析,把大批求保身家的普通教民推向与自己对抗的绝境,树敌过多,削弱了自己,还伤害了大量无辜。有些时候,义和团也曾经采取了对教民加以区分、争取教民出教的政策。如山东义和团运动初期的“说明翻教即放回”,北京义和团在进攻西什库教堂时曾两次把敦促教民投诚的书信射入堂内。但这种强迫教民放弃自己信仰的政策,仍然是偏颇的,而且在群众运动的狂热气氛中,也很难得到认真的执行。因此,大量教民无辜遇难。到底有多少传教士和教民在义和团运动中被杀,无法确切统计。

## 第二节 传教士与八国联军入侵

### 一、基督教会参与八国联军的侵略

八国联军的入侵,与传教士的鼓动很有关系。义和团发展起来以后,各国传教士首当其冲,纷纷向西方呼吁,要求采取行动,镇压义和团。美国公理会传教士明恩溥表现突出,1900 年 2 月 6 日,他在上海《字林西报》上发表新闻通讯,其中说:“除非很快地采取行动加以制止,这个声势浩大而危险的运动必将使每一个外国人从这个帝国驱逐出去。”2 月 17

日,他又在《字林西报》发表长篇专论,介绍义和团的历史和目的,说:“除非现在就采取强硬和一致的对策,变乱一定会发生。”英国浸礼会传教士李提摩太 1900 年初去纽约出席普世宣教会议,随身带着明恩溥的报告,准备提交大会的执行委员会,曾力请各差会总部采取联合行动,防止势将到来的危险。他又到美国议会和白宫的各个机构去联系,到处游说美国出兵。

在向北京进军时,联军网罗了不少传教士充当向导、翻译、情报官等。天津卫理公会传教士宝复礼被直接编入联军,隶属情报处,他的一项任务就是审问俘虏,把所得的情报汇报给情报处。联军采纳他的建议,改变计划,不从坚固的永定门,而从沙窝门(今广渠门)打进北京城,联军总司令为此对宝复礼深表赞赏。

八国联军占领北京后,教会势力就与联军相互配合,开始了野蛮的报复。他们的主要目标是消灭义和团,但如何区分义和团和平民,很难掌握明确的标准,一些存心不良的教民甚至根本不愿意区分。八国联军在中国烧杀抢劫,奸淫掳掠,无恶不作。美国救援部队司令查飞对记者说:“可以这么讲,自攻占北京后,每杀死一个真正的拳民,就会有 15 个无辜的苦力(包括一些妇女和儿童)跟着遭殃。”<sup>[16]</sup>而到底有多少中国人因“义和团”的关系死在八国联军、教会武装和清朝政府的屠刀之下,根本无法统计,估计“八国联军在所谓‘保护’教士、教民的侵略行动中,给基督教以外造成的死亡人数,至少是教士、教民死亡人数的 10 倍以上”。<sup>[17]</sup>

在这场罕见的历史悲剧中,某些传教士和中国教民充当了罪恶的帮凶,甚至是直接的刽子手。

天主教北京教区主教樊国梁(Pierre Marie Alphonse Favier)曾经充当侵略军的侦探,为联军将领出谋划策,派遣教徒加入法国军队服务。就在联军攻陷北京的第三天,即 8 月 16 日,樊国梁发出布告,动员抢劫。他在布告中命令:

1. 每户为全家使用,在解围八天之内所抢之粮、煤或其他物品,如其总值不超过 50 两银子(合 175 法郎),可视为无义务偿还,因为这些东西属于绝对必要;

2. 每户或每人于上述期间所抢之物,价值超过 50 两银子者,应负责偿还,可通知自己的本堂神父,将所余之物归公;

3. 如所抢之物,不论是实物或银钱,价值超过 500 两银子(折合 1 750 法郎)者,神父皆不能听其神功,为之赦罪,此赦罪之权保留于主教及副主教之手。我们要把公物中的衣服等生活必需品平均分配给教友,谁也不能特殊。赖天主之保护,切愿能救助京城内外的教友,不致有人冻饿而死。希望人人都守好上述规定。如我们所知,你们都是好教友,你们要把抢来的东西直接归公,堆放一处,由我们进行统计,以作为中国政府交来的赔款中的一部分预支。<sup>[18]</sup>

8 月 17 日,樊国梁指使教民闯入皇城根的礼王府,抢掠一空,所得元宝,仅樊国梁自己承认的就达 12 万两。据亲历其事的老神父和老修女作证说,樊国梁还到庆王府抢银子和宝物,还从大太监李莲英的住宅抢了许多古书、花盘和玉器等物,在北堂院内堆积如山。北堂里的教民也倾巢出动,四处掠夺。甚至反对排外的著名人物的家庭也未能幸免。原户部尚书立山因反对宣战,被慈禧以“通洋人”的罪名撤职,继而下狱,继而处死;不料联军占领后,他家又因财富招眼而被樊国梁带人抢劫。据美国《纽约先驱报》(*The New York Herald*)1901 年 1 月 9 日的报道称,樊国梁在立山家里抢去财物珍宝约值 100 万两银子,立山家属为此提出控告。

基督教传教士也参与了抢劫的活动。明恩溥在《中国在动乱中》记述:“为了未雨绸缪就到东交民巷的中国商店去,见到有用的东西就拿,特别是食品之类”,“通过这种捷足先登的办法,弄到不少原来无处可找,最后成为无价之宝的东西”。战前担任京师大学堂总教习的美国传教士丁韪良在《北京使馆被围记》中说:“我听说在内城京师大学堂附近有一家粮店……于是我们把这些粮食搬装到好几辆骡车上。我们运走的粮食不少于二百蒲式耳。”1900 年 9 月他还在上海说:“假若让这座城被抢光、烧光也是应得的惩罚。”<sup>[19]</sup>8 月 14 日后,联军刚进北京,美国公理会牧师梅子明(William Scott Ament)就带领 200 余名教徒占领了他以前住处东首的蒙古王府。有一天他在阁楼中发现大量的珠宝、纹银和四只表,就尽快地把这些财宝全部运到美国公使馆的保险库中去了。



对传教士们的强盗行径,长老会传教士李佳白在1901年美国《论坛》杂志上,发表题为《抢劫伦理学》一文为之辩护,竟然说:“抢劫是战争的战利品,倘若中国人不愿被抢劫,他们就不应该发起这场战争”,“抢劫是一种高级伦理学”<sup>[20]</sup>。他还对自己未能进行更多的抢劫表示遗憾。

洋教士带头如此,一些不良教民就更加肆无忌惮。在北京附近的永清,“各州曾经受害之教民结队成群,四出打家劫舍,大张旗号。声言‘奉命报复’。或罗织富民指控,逼官传办,官如不理,则相率乱哗,但一经禀传,即估家私,定索赔之多寡,是以人皆畏惧,希冀出钱免祸,动辄饱其贪囊”<sup>[21]</sup>。“现在清苑一县所告不下百余起,被控不下数百名,其中确有凭证者百无一二”。<sup>[22]</sup>对于教民来说,敲诈勒索既如此方便,“于是人皆怀发财之想,日肆其搜刮之术,一纸到官,火签四出。教民曰监押,则监押之,教民曰敲朴,则敲朴之。遂名索贿,官为之勒限取盈,指地建堂,官为之逼民迁徙。其畏教民如虎狼,而事之如父兄,生视百姓破产之家而莫之恤。是赔偿之外又有赔偿,无贖足之心,无了结之日”。<sup>[23]</sup>

而对排洋仇外的官绅,传教士亦要求开单一并惩处,受惩处的不少是因平素秉公执法而危害到传教利益者。如江西教案中,传教士“开具应办绅犯多至250余名,均指定正法,军遣罪名,并谓必须惩办定案,及将地方官参办,方能议及赔款”。<sup>[24]</sup>在外国传教士的要挟之下,江西教案共处死13人,“尚有未获者一百余名,仍议明须由地方官照例拘究”<sup>[25]</sup>,黑龙江教案牵涉官民亦达43人之多。<sup>[26]</sup>刚毅已于随慈禧西逃途中病死,载勋和载漪都被在和议时指为“祸首”,载勋奉命自尽,载漪被发往新疆永远监禁。

## 二、传教士与《辛丑条约》

庚子中外开战以后,一些传教士就鼓吹瓜分中国。英国传教士李提摩太早在1900年7月14日就向各国政府提出“意见书”,制订了对中国实行“国际共管”的方案:

各国被迫必须组织一个新的、能够维持永久秩序、使中国人和外国人获得持久和平与繁荣的联合内阁。1. 这个内阁将由一半外国人和一半中国人共同组成。2. 每个能派遣10 000名常备军驻扎在中

国的大国得派 2 人为阁员。3. 中国的总督和巡抚得推派同等数目的人(譬如说 2 人)为阁员。这些人必须是列强所绝对信任的。4. 这个内阁的主要任务是:(1)保护各国人民的生命财产;(2)保障中国的领土完整;(3)毫无歧视地保护所有国家的利益而不是一个或几国的利益;5. 新内阁将不受任何一国的直接管辖;6. 应组织一个国际法庭处理这个联合内阁产生的一切问题;7. 在过渡时期责成各国督抚负责各自辖区内的秩序,不可派遣军队援救北京<sup>[27]</sup>。

同年 7 月,丁韪良也草拟出《告基督教世界各国书》:“让基督教列强把这个异教的帝国瓜分了,使中国跟着新世纪的到来而出现一个新秩序。”但他后来又改变了主张,提出“以华制华”的方案,要求由各国组织“联合委员会”,通过扶植傀儡来控制清政府,并实施对中国的“改革计划”,使中国成为各帝国主义共管下的殖民地。<sup>[28]</sup> 这年 10 月 31 日,在华基督教各派传教士在上海开会讨论“对中国如何处置”,即瓜分与否的问题,结果绝大多数传教士反对瓜分,因为列强之间的利益冲突难以协调,而且从全局和长远利益考虑,对西方国家的贸易和传教事业恐怕都没有好处。美国经济最强大,金融和贸易优势明显,最喜欢市场“门户开放”,最不愿意中国这个巨大的市场被分割得七零八碎,所以大唱“公正与合理”的高调。

慈禧出逃前已派出李鸿章为代表乞和。各国经过反复商议后,才决定与清政府议和,并继续维持以慈禧太后为首的统治。法国于 10 月 4 日向各国提出备忘录,包括惩凶、赔款、在北京及其附近地区驻军、平毁大沽炮台等六项要求作为议和的先决条件,为各国所赞同。英、俄、德、日、美等国又在法国提议的基础上加以补充,扩大为议和大纲十二条,于 12 月 24 日提交清政府。此后它们又依照大纲拟出详细条款,于 1901 年 9 月 7 日(光绪二十七年七月二十五),由英、美、俄、德、日、奥、法、意、西、荷、比 11 国代表与清政府代表奕劻、李鸿章正式签订《北京议定书》,通称《辛丑和约》。其主要内容有:中国向各国(出兵的俄、德、法、英、美、日、意、奥 8 国及“受害”的比、荷、西、葡、瑞典和挪威 6 国)赔偿白银 4.5 亿两,分 39 年还清,连利息在内,共 9.82 亿两,史称“庚子赔款”,指定海关税、通商口

岸常关税及盐税作为偿还赔款之用;拆除大沽炮台,北京设使馆区,界内不准中国人居住;除使馆区驻兵外,北京到山海关铁路沿线 12 处驻扎外国军队;永远禁止中国人民成立或参加“与诸国仇敌”的组织,违者处死;地方官自总督、巡抚以下,其辖区内发生伤害外国人或违约行为,如不及时弹压惩办,“即行革职,永不叙用”;改总理各国事务衙门为外务部,“班在各部之前”;修订商约,通商行船各条“均行议商,以期妥善简易”,并疏浚天津、上海河道等;对附和过义和团的官员,中央自王公大臣以下,地方自巡抚以下,监禁、流放和处死 100 多人;发生过有关斗争的城镇,一律停止科考 5 年。

这个条约当然没有丝毫“公正”可言。就以赔款来说,4.5 亿两白银远远超过了洋人和教会的实际耗费和损失。难怪沙俄外交大臣拉姆斯托夫要说:“1900 年的对华战争为历史上少有的最够本的战争。”关于索赔数额,各国意见不一,美国主张不要超出了中国现有的承受能力,曾建议赔款总额是 115 亿美元(约合关平银 2.02 亿两),其中美国得 2 500 万美元。但是列国都不接受。后来据 14 国原始索赔清单汇总,折合关平银总计超过 4.6 亿两。公使团觉得有点多,但哪一家也不肯认减,转而确定以当年中国人口数(4.5 亿)为准,征取人头税似地每人摊派 1 两。美国只取其中的 32 939 055 两(24 440 778.810 美元),占 7.32%,比较起来是很克制了。

到 1904 年底,由于银价下跌,金价上升,列强向中国政府提出以金为准来还款,这又要向中国民众榨取更多的银两。中国驻美公使梁诚奉命向美国求情,美国国务卿海约翰(John Milton Hay)被梁诚的恳切陈词打动,承认庚子赔款原本就索要过多。梁诚敏锐地抓住话题,建议美国率先核减赔款,美国可以赢得国际声誉,中国则可以缓解财政困难;进而美国传教士明恩溥又向美国总统罗斯福建议利用退款在中国兴学。到 1908 年才得美国国会批准,次年开始实施。最后美国先后退还中国庚款本利共计 2 792 万余美元,实收本息 1 188 万余美元。实际上美国退的只是浮报多收的部分,并非真正捐助。其目的也不是单纯造福中国,而是如伊利诺伊大学(University of Illinois)校长艾德蒙·詹姆斯(Edmund

J. James)向美国总统罗斯福(Theodore Roosevelt)呈交的《关于派遣教育考察团去中国的备忘录》所说,是为了“通过在知识上和精神上对中国领袖的支配,以最精巧和最令人满意的方式控制中国的发展”。<sup>[29]</sup>

除了所谓的“惩凶”、“赔款”,传教士还乘机扩大地盘,要求清政府出钱为他们建立教堂。例如北京亚斯立堂被焚,美以美会的传教士刘海澜借机将附近的清宗室府院、太山行宫、真武庙、火神庙、关帝庙等,以及附近一些民房均划入教会用地。这些民房名义上说是买,每间房只给5两银子,迫使原住的900多户搬迁,以致崇文门内城根下的整条银丝胡同,三分之二的船板胡同,四分之三的孝顺胡同,皆为美以美会所有,土地面积达268亩。又如在江西,传教士提出,“上年护主教陶文膳曾在饶州被伤,将来建复饶、建两府教堂,必须请用敕建字样,并于省城购地一区,以六百方丈至九百方丈为度,又在饶州府城购置民房一开所,以为设学堂之用,非此则赔款万难照议”。<sup>[30]</sup>

在义和团运动中死去的教士、教民,成了后来传教士们讨价还价,向中国任意勒索的砝码,“索赔款,则每一主教动以千万数百万计”。<sup>[31]</sup>他们随心所欲地申报受害教民的人数。例如在塔拉特旗教案中,“所称杀害教民800余人……与辩论,该教士初减至230人,复经极力研磋,以150人定议”。<sup>[32]</sup>美国记者钱伯兰报道对梅子明的采访:

他已为每一个被杀害者索到三百两银子,并强迫对所有被毁损的教徒财产给予充分的赔偿。他还征收了相当于赔款十三倍的罚金。梅子明先生声称:他所索取的罚金,将全部用来宣传福音。<sup>[33]</sup>

难怪美国著名作家马克·吐温对他的言行表示谴责:“他这种搜刮钱财的绝技,并不能使我心里感到意外,他的言行,总的看来,正具体地表现出一种亵渎上帝的态度,其可怕与惊人真是在这个时代或任何其他时代都是无可比拟的。”<sup>[34]</sup>

《辛丑和约》39年本息合计9.82亿两白银的“大赔款”,平均每年要摊2000多万两。而各地由地方官与教士议定、地方自筹经费以“赔偿”教堂及教民“损失”,称为“地方赔款”的,还不包括在内。下表是这次地方赔款的不完全统计的数额<sup>[35]</sup>:

地 名	赔款白银	备 注
北京与直隶	1 112.4 万两	尚有未结者在外
奉天	290 万两	
山西	194 万两	
内蒙古西部	70.2 万两	
山东	57 万两	
湖南	38.6 万两	只有衡州天主教,其他在外
四川	30.43	1900 年 23 个州县教案赔款总数
江西	30 万两	建堂在外
吉林	22 万两	
河南	19 万两	
浙江	18 万两	建堂与土地在外
伊克昭盟	14.35 万两	
湖北	3.6 万两	只有来阳蕲州广济黄梅四县,其他在外
广东	1 万两	只东安一县,其他在外
总计	1 900.58 万两	

美国带头退款兴学以后,英、法、日、意、比、荷等国相继仿效;第一次世界大战以后,中国作为战胜国停止向德、奥支付庚款;十月革命后苏俄宣布不再收取庚款。据陈旭麓研究,本息合计,“截至庚子赔款最后减免或停付为止,中国历年所付白银已达 6.523 7 亿余两”。<sup>[36]</sup>

## 注 释

- [1] 朱金甫主编:《清末教案》第二册,北京:中华书局 1998 年版,第 764 页(光绪二十四年五月二十四上谕)。
- [2] 据戚其章:《清政府与义和团运动——以“持平办理”方针为中心》,《齐鲁学刊》2002 年第 1 期,第 216 页。
- [3] 参阅濮文起主编:《中国民间秘密宗教辞典》,成都:四川辞书出版社 1996 年版,第 380—382 页(“义和拳”)、第 4—6 页(“八卦教”)、第 232—233 页(“清水教”)、第 312 页(“王伦”)。
- [4] 据王如绘:《冠、威义和拳举事口号考证》,《历史研究》2002 年第 5 期,第 98 页。

- [5] 参阅林华国:《义和团史事考》,北京:北京大学出版社1993年版,第5—14页(“关于毓贤改义和拳为义和团说”。
- [6] 程献:《社区精英群的联合和行动》,《历史研究》2001年第1期,第16页。
- [7] 故宫博物院明清档案部编:《义和团档案史料》上册,北京:中华书局1978年版,第56页。
- [8] 参阅〔美〕柯文著,杜继东译:《历史三调:作为事件、经历和神话的义和团》,南京:江苏人民出版社2000年版,第57—81页。
- [9] 〔英〕梅耶斯:《北京至上海陆地旅行记》,转引自〔德〕狄德满:《义和团民与天主教徒在华北的武装冲突》,载《历史研究》2002年第5期,第83页。
- [10] 〔美〕周锡瑞著,张俊义等译:《义和团运动的起源》,南京:江苏人民出版社1994年版,第327、324页。
- [11] 〔美〕周锡瑞著,张俊义等译:《义和团运动的起源》,第325—330页(“1900年春天:冲突的加剧”。
- [12] 〔美〕周锡瑞著,张俊义等译:《义和团运动的起源》,第352页。
- [13] 中国社会科学院近代史研究所《近代史资料》编辑室整理:《山东义和团案卷》上册,济南:齐鲁书社1980年版,第400页(光绪二十六年六月二十三日《在平县禀》批语)。
- [14] 故宫博物院明清档案部编:《义和团档案史料》上册,第193页。
- [15] 故宫博物院明清档案部编:《义和团档案史料》下册,北京:中华书局1978年版,第1069页。
- [16] 据佛勒铭:《北京围困记》,转引自〔美〕柯文著,杜继东译:《历史三调:作为事件、经历和神话的义和团》,第44页。
- [17] 于作敏:《重新认识晚清基督教民——兼评义和团运动中“打杀”教民现象》,《烟台大学学报》2005年第3期,第354页。
- [18] 《遣使会年鉴》,1901年,第229—230页;转引自张力、刘鉴唐:《中国教案史》,成都:四川省社会科学院出版社1987年版,第531页。
- [19] 《北华捷报》,1900年10月3日。
- [20] *Forum Magazine* 1901年第31期,第581—585页,转引自顾长声:《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》,上海:上海书店出版社2005年版,第335页。
- [21] 高绍陈:《永清庚辛纪略》,中国史学会主编:《义和团》(一),上海:上海人民出版社2000年版,第426页。
- [22] 程宗裕辑:《增订教案汇编》下册卷五,清光绪二十八年。
- [23] 朱金甫主编:《清末教案》第三册,北京:中华书局1998年版,第253页。
- [24] 朱金甫主编:《清末教案》第三册,第84页。
- [25] 朱金甫主编:《清末教案》第三册,第80—82页。

- [26] 朱金甫主编:《清末教案》第三册,第 340 页。
- [27] 《李提摩太通信集》第 50 号,转引自顾长声:《传教士与近代中国》,上海:上海人民出版社 1981 年版,第 218 页。
- [28] 据〔美〕丁韪良:《北京被围目击记》,转引自顾长声:《传教士与近代中国》,第 215—217 页。
- [29] 参阅孟凡茂:《从时间细节考察美国第一次退还庚款的交涉过程》,《二十一世纪》网络版(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>)第 68 期(2007 年 11 月 30 日)。
- [30] 朱金甫主编:《清末教案》第三册,第 81 页。
- [31] 朱金甫主编:《清末教案》第三册,第 360 页。
- [32] 朱金甫主编:《清末教案》第三册,第 124 页。
- [33] 《纽约太阳报》,1900 年 12 月 24 日,转引自张力、刘鉴唐:《中国教案史》,第 599 页。
- [34] 转引自顾长声:《传教士与近代中国》,第 212 页。
- [35] 据张力、刘鉴唐:《中国教案史》,第 611 页。
- [36] 陈旭麓:《近代中国社会的新陈代谢》,上海:上海人民出版社 1992 年版,第 207 页。

## 第八章

# 基督教在华三次传教士大会

二次鸦片战争中国门户开放以后,新教传教士来华人数与日俱增。虽然这些传教士的社会政治背景各有不同,信仰和宗派归属也各有特点,但在进行传教活动中所产生的障碍和问题却都有许多相同之处。这些障碍和困惑使得传教士们要举行会议研究对策。早在1843年8月,就有四五个差会的14名传教士在香港就圣经的汉文翻译问题进行了会期一天的集会,还产生了由不同宗派代表组成的圣经翻译委员会。这次会议的举行和委员会的组成即表明,传教事业需要不同国籍不同宗派的传教士建立某种联合或协作行动方能成功。

新教传入中国后的第一个百年中,传教士分别在1877年、1890年和1907年召开过三次由各宗派代表参加的传教士大会,三次大会都是回顾以往、探讨未来的决策性集会。其中第三次因带有纪念马礼逊来华一百周年的性质,规模更大,形式上也有特点。从会议记录看,虽然传教士对中国社会政治状况的了解和对基督教在中国历史进展中作用的认识是各有千秋的,但三次传教士大会对中国基督教的发展和走向产生相当大的影响。本章即对三次传教大会的会议议题进行简要介绍。

### 第一节 1877年第一次传教士大会

1874年8月,前往山东疗养胜地芝罘(现烟台)度假的部分长老会传教士,自发集会商议传教士间的合作问题,这些议题吸引了其他宗派的传



教士加入,大家交流各地情况,参与一些问题的讨论。这样,在华新教传教士大会的设想就产生了,并即刻组成了以倪维思、韦廉臣和海雅西3人为成员的芝罘委员会,向所有在华传教士发信听取意见。开始时意见分歧较大,这三人委员会只得再发意见征询书,结果得到绝大多数传教士的赞成,产生了由伟烈亚力、杜嘉德、蒲德应(John Butler)、慕维廉、杨格非、狄考文、艾约瑟等7人组成的预备委员会。预备委员会经讨论,一致同意于1877年5月10日在上海举行为期两星期的在华传教士大会。地点借英租界工部局礼堂为主要会场。上海的联合礼拜堂等也作为会场。

预备委员会的工作不仅得到各有关差会的支持与合作,在上海经商的外国洋行和轮船公司或捐款赞助,或为与会传教士提供低价船票等特殊服务。

参加1877年在华传教大会的共有29个差会的126位传教士(有4名不属任何宗派),代表中男性74名,女性52名(包括19位未婚女教士),代表着当年在华的473名传教士。大会另外还邀请了15位名誉会员,他们多属有地位的士绅或医师等。英国长老会在厦门的传教士杜嘉德被选为这次大会主席。

与会传教士发表了20余篇论文与演讲。议题很广泛,大致可归四类:一、基督教与中国传统文化方面,包括“儒教和基督教”、“大众层面的佛教和道教”、“崇拜祖先”等。二、宣教策略方面,包括“医药传教”、“基督教与教育”、“基督教的文字工作”等。三、教务建设方面,包括“接纳教会成员的标准”、“圣经神学专名的翻译”、“论培养本地助手的优缺点”、“本地教会自养”等。四、其他方面,讨论有关“妇女缠脚”、“鸦片问题和中国教会的责任”等。兹对这四类议题加以分述。

### 一、基督教与中国传统文化

1848年来上海担任伦敦传教会驻华代理人的艾约瑟,在大会第二天就中国传统宗教问题发表了《大众层面的佛教和道教》论文。他以很多篇幅叙述佛教和道教在中国流传的历史,还英文、中文并用地阐释这两个宗教的教义,又举了不少例子证明,在中国,这两大传统宗教的某些宗教礼仪形式及宗教术语已经被此串通相互借用。尤其中国民间艺术作品处处

表现着佛、道教题材,足以证明这两个宗教在中国社会中影响巨大。艾约瑟说:“我们看到道教、佛教深深影响着中国群众,道教的迷信色彩是有危害的,其流行对社会安宁是不利的。宗教教导应该是指点迷津,要是它引发了可怕的结果,那是非常危险的。”他又说:“浓厚的智力昏暗蒙蔽了中国人民的头脑,迫切需要发展教育,教育能从根本上打击迷信的根源并促使这个国家的青年免坠虚妄。”艾约瑟甚至说:“在中国,这里是讲授科学知识和改进教育制度多好的一片沃土啊。”<sup>[1]</sup>艾约瑟的目的不是单纯为推广教育宣传科学,他的任务是传布基督教,改变中国人民的宗教信仰,他在论文的结尾部分宣称:“大众层面的佛教在现今是偶像崇拜。正如我们每日所见佛教用千万尊菩萨和佛像放在人们应该尊敬的造物主和天父的位置上,这种邪恶太大了。偶像崇拜以虚假代替真理,它既迷乱又误导了中国人的思想。”“我们同儒教、儒生有广泛的接触,他们有智慧才能,是这个国家的精英”,“佛、道教用撒旦(魔鬼)艺术阻挠了基督教的进展,我们要同佛教、道教进行坚决的斗争。如今经过争辩,这些堡垒(指佛、道教)的人为控制力衰弱了。但是想到千万人群被迷信所欺蒙,被心灵之黑暗铁链所捆绑,我们基督教徒作为选拔的精兵,首先要推翻罪恶和撒旦的权势。当这些堡垒被摧毁,中国成为弥赛亚和平统治下的一个臣民,这将是君士坦丁使罗马帝国变成一个基督教国家以来的最伟大胜利”。<sup>[2]</sup>他梦想着基督教在中国取得最后胜利。

杜嘉德认为,“传教士应当仔细研究儒教,该感激地取其所长,指出其不足之处,还应明智地改正其错谬。他还认为花大量精力在佛、道教方面是不必要的,因为从思想体系而论,他们已经死亡了,而只是一种迷信体系。虽然佛教讲述灵魂的不道德,但其教义已被扭曲了,在流行的佛教形式中已经几乎找不到真理了”。<sup>[3]</sup>狄考文则认为中国人很相信佛教的轮回说,这是基督教在华传布的一大障碍。因为每一次传教者讲述基督教的来世是赏善罚恶的,但是中国的听众却都将这教义“转化”为转世投胎了。狄考文还认为单独说来在中国儒、释、道是三个宗教派别,但是它们又是浑为一体的。道教徒、佛教徒和儒教徒的群众都是一样的。狄考文还认为佛教的另一个邪恶是“信佛教吃佛教”,不仅僧侣如此,每个人都可

寄食佛门。登州长老会的高第丕不完全同意狄考文对佛教所作的论断,他说:“以教养生”的观念,在新教传教士来华以前早已确立了,他还调侃说:“僧徒将宗教放在锅里,而我们则要取出它。”<sup>[4]</sup>高第丕进而说:“基督教是讲个人牺牲的宗教,我们绝不允许将它变成一种‘大米’,成为可以谋利的一种‘哲理’。”新教传教士们在会议上详尽介绍中国的传统宗教,并在同基督教作比较时竭力“贬人褒己”。这种介绍和评论不可避免地失之公允。

祖先崇拜(或祭祖)是中国民间普遍流行的社会现象,上至帝王贵胄下至平民百姓家家户户都奉行祭祖习俗。它是又一个极易引起传教士争论的议题。上海浸会的晏玛太作主题发言,他声称,二千年来伦理典籍中祖先崇拜在中国从未被归列为宗教,仅是被视为子孙后代对祖宗父母的一种孝顺和供养。在儒家的教导中,孝是一种敬尊事奉双亲的美德,然而它又是晚辈必须遵行的:当祖先离世后,即使认为其灵魂在阴间,子女必须向死者的坟墓、神主牌位等俯伏叩拜,供奉祭品。佛、道教的僧侣又将这种叩拜提升至能为活人和死者祈福禳灾。因为祖先崇拜是为使死者在阴间活得舒坦,晏玛太认定这是对‘孝’的曲解。晏玛太多次亲自考察祖先崇拜的全过程,从送死人到看风水。他认为“祖先崇拜是中国人的主要宗教”,“在寺庙中或在自己家里,活着的人要对已死的人跪拜,是最奴隶式的敬拜”。晏玛太还说:“祖先崇拜陷人们于黑暗权势之下,比之叩拜地上的偶像更愚十倍。”<sup>[5]</sup>他对祭祖崇拜的憎恶由此可见。他分析祭祖的“理论”依据:“他们(指祭祖者,下同)相信人有两种生存状态,即这个光明的现世和另一个给死者之灵魂居住的黑暗世界”;“他们相信进入精灵世界的死人也都需要房子、食物、衣着、钱币等等各种享受,而且这些享受又完全依赖活在现世的亲人所供奉”;“灵魂分别存在于私宅、莹地和祠堂三处”,“祖先在阴间受酷刑的图景在北京广福寺和上海城隍庙等地随处可见”等等,这些都是迷信。<sup>[6]</sup>晏玛太还提到当时朝政的更替,同治皇帝薨后无嗣,慈禧等主张为咸丰继立光绪为嗣子,还兼祧同治。这种为政治利益需要结合再替死人立嗣继位,实在荒谬可笑,但却符合祭祖的需要。晏玛太的态度显然是鄙视甚至反对祖先崇拜的。当时绝大多数传教士对祖

先崇拜多持否定态度,像高第丕、狄考文、打马士等都认为“毋庸置疑,祖先崇拜在中国是真正的宗教”。“祭祖屈膝跪拜乃是一种信仰表现,基督徒不能为”,“在毁弃牌位以前绝不能接纳其为基督教徒”。<sup>[7]</sup>

传教士对各地民间盛行的婚礼和丧仪也进行了讨论。夏查理抨击了中国人婚事、丧事中的恶俗:(1)买卖婚姻:买妻、买童养媳、买寡妇等,都是将妇女当作夫家的一项动产,聘请的媒人还从中抑抬价格从中牟利。(2)婚礼上的迷信行为:例如交换生辰八字、选黄道吉日和结拜天地等。谢卫楼引用《圣经》指出,天和地是上帝的造物,而不是上帝,故此拜天地是绝对不符合圣经教训。他要传教士不忘历史上天主教对“敬天”、“祭祖”作妥协的教训。他说:“如果采用敬天仪式,那不是使异教基督教化,而是使基督教异教化。”<sup>[8]</sup>在西方基督教传教者看来,中国的民间信仰、风俗习惯体系庞杂,都是接近异教和迷信。信仰保守的传教士认为放爆竹、敲大锣、龙冠凤仪等都应该排除在基督教信仰之外。但也有传教士认为祖先崇拜中立嗣继位涉及家族的财产分配,与信徒的切身利益不无关系,教会不宜轻易否定。更多的传教士则希望大会应尽早就这些问题编写指导性的书籍,反映出惶然无奈的心态。

## 二、传教策略

### 1. 医药传教

在广州已行医传教 20 多年的嘉约翰以《医药传教》为题发表论文。他指出中国人群中相当一部分人缺乏防治疾病的现代科学手段和设施,所以他不认为医药是传福音的辅助工作,相反他主张“基督徒解除人们肉体痛苦的责任同牧养灵性需要是同等重要的,耶稣吩咐爱我们的邻舍,这是既指身体也指灵魂”。<sup>[9]</sup>嘉约翰罗列九个项目介绍中国的医药情况,它包括内科、外科、牙科、妇产科、婴儿科、公共卫生、赈灾救急和人道主义关怀等方面。作为一位西医,虽然他力求客观公正描述中医诊治方法等(例如他介绍,中医解释人致病的原因是“五行相生相克”、“阴阳失衡”等),在他看来中医缺乏病理学和解剖学的基本知识,中医是“可笑的”和“无从知晓的”。因此他的结论是中国亟需“基督教化的科学医药”<sup>[10]</sup>。嘉约翰论文的第二部分即为“支持教会医院”,他感到教会医院事业发展得并不

迅速是因为人们总认为这是一项开支大、花费多的工作,他说:“要知道教会医院运营的费用要比(传教士的)国内医院运营的费用俭省得多,而且并不比传教差会其他部门的费用高出多少,要看到他们做善事所花费的钱是完全值得的。”<sup>[11]</sup>嘉约翰所谓“花费的钱是完全值得的”,说白了乃是“教会医院可以赢得人心”。

另一位以《医药传教》作主题发言的是汕头的威凛(William Gauld),他也认为在异教徒中传福音与医务活动同样重要,说:“中国是适合作医药传教的地方。”他指出,“中国人对外国人讲福音的敌意”在医药传教领域同样存在,要改变敌意“最重要的是理解,最高的善行是能教诲人的”。<sup>[12]</sup>

这两篇论文引起 10 余位传教士的热烈讨论。纪好弼、保灵、戴德生等都以自身的经历证明医药传教在传布福音至内地和建立新的传教站中所起的重大作用。尤其慕维廉介绍了上海仁济医院,说明它全是依赖外国社团,只有少许本地人的捐献。宗教活动是在传教士督导下由本地传道人在病房或候诊室向病人谈道。讨论中也有一些专业传教士认为医药传教士没有受过神学训练,所以不适合去讲道传教。

## 2. 举办教育

办学传教比医药传教更容易引起争论。在不少传教士看来传福音时为人治病疗伤是有圣经明训的,而既传福音又设学校则与圣经不符。因此在大会上一些主张办学的传教士也在发言中引用圣经。大会记录的附录中,附了唯一的一篇论文,题为《女童寄宿学校》,由宁波女传教士玛丽·劳伦斯提供。论文附注称“此论文在 15 日的会议上未被接纳”。由此可见在传教办学问题上有不少分歧意见。

香港的黎力基和山东登州的狄考文二人都以《新教传教与教育的关系》为题发表论文,他们表示基督教在中国提倡教育事业并不是贬抑中国的文明及教育,然而这两名传教士又都以“中国人背离上帝”为由,妄称中国人的文化思想有错误和充满迷信。黎力基因此提出传教士的教育责任不只是止于开办学校,而是要教中国人以外国语言,从交往中与其错误和迷信作斗争。由此可见黎力基强调的教育,实质是一种教化行动,其最终

目的在于止邪移俗。

传教士大会代表中有人虽不反对差会办学,却不赞同将教育看成传教士工作的重要部分,尤其反对已被按立(即有神权)的传教士来推行教育工作,认为那是乱用资金和不务正业。1864年已经在山东创办登州文会馆(齐鲁大学前身)而且卓有声誉的狄考文竭力反驳这种观点,他认为“如今上帝没有赐教会行奇事神迹的能力,却惠赐基督教国家有伟大的科学发现,这科学理所当然属于教会,它也是上帝特别赐给教会打开异教大门的手段和为异教徒信福音所预备的道路。中国人寻求的奇事正是现代科学所表现的‘神迹’,我坚信新教传教士有权开办学校讲授科学,这也是天意使然”。<sup>[13]</sup>狄考文列举了教会办教育的五大重要性:(1)能使当地教会传教工作更有效果更可靠;(2)能将优越的西方教育介绍给中国;(3)培养出能在中国介绍西方文明和科学艺术的人才;(4)是接触中国高层人物的最佳途径;(5)使当地教会在抵御内部迷信和外部攻击中能增强自信。狄考文认为开办高级学校比开办初级学校或圣经学校更为重要,在学校中要设立地理、数学、历史和科学等。他还倾向栽培基督徒家庭出身的儿童和青年,他们中一定可以培养出为上帝工作的人材。

尽管传教士们对教育,对差会学校的看法各持己见,但是大会还是成立了一个由各省传教士组成的“文化委员会”(Committee on Literature),并由该委员会委派丁韪良、韦廉臣、狄考文、林乐知、黎力基、傅兰雅负责“编写当前差会学校需要的一系列初级教材”,“包括数学,地理,天文和自然科学,哲学等”,也就是所谓的“学校教科书委员会”。<sup>[14]</sup>

### 3. 基督教文字工作

著名英文《教务杂志》的发刊人保灵以《基督教文字——我们干了哪些事,我们还要作什么》为题的论文,既回顾以往又展望未来。他以1810年马礼逊译出《圣经·使徒行传》和1811年出版布道小册子为新教在华文字工作的开始。并根据伟烈亚力1867年出版的《回忆新教在华传教士》和1876年美国费城百年纪念博览会内《清帝国海关资料集》(*The Chinese Imperial Maritime Customs' Colloction*)的附录书目为基础,对传教士的出版物进行统计。这是一项复杂的工作,出版物开本大小从对

开至 32 开,从厚卷至折页,印工包括木刻、石版、排活字等。除汉文外还有少量满文、蒙古文、马来文等等。

兹将保灵论文的统计表列下:

基督新教传教士在华出版物统计(1810—1875 年)

	通用语言(汉语)	11 种方言	共计
(1) 圣经	27	99	126
(2) 圣经释义或注解	43		93
(3) 神学及其阐述	399	122	521
(4) 人物传记	28	1	29
(5) 要道问答	44	38	82
(6) 祷文、礼仪等	34	20	54
(7) 赞美诗歌	26	37	63
(8) 期刊	4	3	7
(9) 传福音单张	101	10	111
合 计	706	330	1 036

保灵称,“这些出版物粗略估计有 6 200 余万册 10 亿页,但比之这个国家有 3 亿至 4 亿人口,就微不足道了”。他认为这些出版物不仅“使中国信徒买到含真理的书,还在学校中作教材,在医院诊所中进行教导宣传”,应该“获大奖”。但保灵承认,由于出版物多半为传教士的著述,即使经过译述,因为语言阻隔,不免词不达意甚至“丑化了真理”。<sup>[15]</sup>在论述论文第二部分“我们还要作什么”时,保灵提出了七方面的愿望,即(1)标准的圣经译本;(2)圣经注释;(3)教会历史、圣人传记;(4)“宗教的”新闻报纸(如上海的《儿童月报》和福州的《福音新闻》);(5)讨论偶像和迷信的对话集;(6)宗教观点的艺术和科学书;(7)能与当地中国人沟通的文学书。保灵的论文以事实和数据综述传教事业中文字出版工作的概貌,有较大的史料价值。

登州的富善发表的论文是《基督教文字使用本地话的重要性》,主要探讨基督教文字的体裁形式。当时社会通行的文体为文言文与白话文,以及介于两者之间的浅文理。富善认为中国人使用的语言繁多而复杂,

主要是文言与官话(北京方言)两大类:文言流行于传统知识分子间和官场文件,白话(包括官话)虽被高阶层人士看来是不入流的市井语言,却是街坊邻里间广传的语言。官话在中国北方和西北地区不仅是挑夫走卒的日常用语,也是读书人学者的平时用语。富善和上海的艾约瑟等都主张,为要使福音信息广传,基督教文字应该使用通俗语言。他们赞誉白话文“是表达说话人情感的文字”,艾约瑟对当年利玛窦的《天主实义》仅仅见宠于乾隆的御书房一事还语带嘲讽,他说:“我们要像当年威克里夫将圣经译成流畅英文一样,圣经在中国也应使用中国普及的语言。”<sup>[16]</sup>这些传教士主张选用官话不止用于统一圣经译文,而且认为像赞美诗、书籍、刊物等文字作品都应使用官话文体,多数传教士也不赞同用罗马拼音注、认各地方言。他们认为拼音认字固然有利于妇女、儿童阅读,但不利于文字传承。

狄考文也认为官话胜于浅文理,虽然文句中用字要比浅文理多几个汉字,但其表达的意思要清楚明确得多。狄考文还提请大会注意基督教文字工作中中国作者的缺位,“在著者行列中几乎没有一名本国的传道者,应当鼓励他们写作、鼓励他们出版,即使不一定要达到我们的水准,也应该有中国的作者。基督教文字工作者是为感化中国的,就得由中国人自己起来写作,现在是他们开始作为的时候了”。<sup>[17]</sup>反映出这位资深传教士对中国传道人员的期望。

1877年传教士大会共通过20个决议,其中与文字事工相关的有:

第六项决议——“决定组成基督教文字工作委员会”。目的在了解各传教站的文字工作推行情况,了解整个传教士群体为教会学校准备(或已出版)那些教学用书(包括算术、地理、天文、自然、哲学等),要求每个传教站以浅文理或官话出版新书,并将新书副本寄送委员会。

第十项决议——“关注地图和统计表”,要求出版委员会准备出版一种精良的中国地图,上有新创设的各省传教站及其发展趋势,又要求该委员会出版1837年、1857年、1877年三个年份的事工统计,包括差会数、传教士人数、中国信徒人数等。

第十一项决议——要求发行的圣经都附有序文和注解。



第十二项决议——要求出版、销售有关圣经的宣传小册子。在后两项决议中还提到请在华的英国、苏格兰和美国等三个圣经公会特许并协助这两个决议的贯彻。因为圣经公会一直将圣经视为上帝的话,禁止《圣经》中附有人写的著述。

这次大会成立了 13 个委员会。其中同文字出版事工有关的有:第六委员会——“期刊文字工作委员会”,由韦廉臣、艾约瑟和林乐知组成;第七委员会——“罗马字注中国字音统一系统委员会”,有包尔腾、湛约翰、杜嘉德、艾约瑟、富善、黎力基、施约瑟;第八委员会——“普通文字及统计委员会”有韦廉臣、山嘉利(Charles Alfred Stanley)、杨格非、赫斐秋、范约翰、蒲德应、吴思明(S. F. Woodin)和纪好弼等 8 人,并每人代表一省;第十二委员会——“向三个圣经公会递呈大会决议委员会”,有伟烈亚力、韦廉臣、葛立克;第十三委员会——“学校书本系列委员会”由丁韪良、韦廉臣、狄考文、林乐知、黎力基及傅兰雅组成,该委员会即后来的“学校和教科书委员会”。

### 三、 教务建设

#### 1. 吸收信徒的标准

在探讨这个议题的第一天,监理会的蓝柏和公理会的山嘉利提交了同样题为《成为教会完备成员的认定标准》的两篇论文。在来华传教士的第一次会议上讨论如何规范中国信徒,订立若干准则,这也在情理之中,是合宜的。然而这毕竟属于“纯宗教”的议题,较少学术观点或社会评价。二篇论文的内容各有偏重,蓝柏多从外在的行为、规矩等提出要求,例如要有遵行圣经的品行,要忏悔、赎罪,要弃绝偶像和迷信、要读圣经、祷告、奉献财物,要有 6 个月的考察期才能领受洗礼等。而山嘉利则强调信徒内心的变化,他认为受洗乃是一种象征性的行为,其含义是获得耶稣赋予其门徒的一切恩赐,故此无论是心中想的或口中说的,信徒必须显出他的整个行为和生活态度都同悔改紧密相关。

两位传教士的标准中有一点是完全一致的,即不准吸食鸦片。蓝柏说:“我们的信徒生活于每日跟这种可怕毒品接触的人群中间,而且已经看到被毒品完全控制后身心灵受的伤害,鸦片对虔敬生命的危害无此为

甚”，“一个人吸了毒，在我们教会看来是不值得信赖的，在当地人看来是不信教的，任何事情都不可靠的”。<sup>[18]</sup>传教士大会对吸鸦片信徒的拒绝是明确的，严厉的。在讨论二人的论文时，由于宗派不同，传教士对“完备的信徒”一定要捐献金钱方能受洗或敬虔信徒不能欠债，守主日不能做买卖等教条，发表了不同意见。

## 2. 教会自养

教务建设议题中另一个大题目是“本国教会的自养”，唯一论文由保灵提交，他认为本地教会自养问题同福音广传几乎是同时存在的，只有每个信徒负起本教会各项开销的责任，教会方能向外扩展。保灵的论文也是既有论据又有例证。在讨论时，好几位传教士发言提供了各自正面的（成功的）或负面的实践经验。有不少人认为传教士本是由其国内差会派出传教的，他们不应另外雇用本地信徒为传道者。支持“本国教会自养”者的理由认为，中国的“禾场宽广无比”，拯救千百万灵魂一定要雇用中国本地传道者。然而若用外国资金另聘当地讲道者，就会出现三个致命伤：（1）当地人会指摘“你吃外国人的饭，自然传讲外国人的教”；（2）当地教会习惯于取得外国支持，就丧失了自助自立的精神；（3）从郭士立组织汉福会开始直到如今一直出现“伪传道者”，他们传教的真正目的是“饼和鱼”（饱肚子）。故此关键是本国教会信徒在经济上要实现自养。但是“自养的障碍何在？”其答案其实很简单，就是“中国基督徒贫困”。保灵以他宣教的地区福州为例，信徒“绝大多数不是有才、有势、有权的人，而是靠体力谋生的人，他们每日三餐不是白米饭，而几乎全是土薯干，他们已经是省下每个铜板来供养牧师”。信徒自身的生活条件既然如此，教会的自养又谈何容易。保灵还认为“除了贫困，甚至比贫困问题更严重的是本地信徒的落后意识”。他说：“本地信徒信仰上最后皈依的乃是他的钱包。他们的观点认为在耶和华的礼拜中不需要用世上的物质去支持。他们将钱花在烟酒上却不支持福音工作。中国基督徒已经被引导到如此地步，他们认为需要大宗款项乃是同西方基督徒有关的事，是他们乐意捐赠给中国基督徒的。”<sup>[19]</sup>为了纠正这种意识，保灵提出四条规则：“（1）任何聚会场所的信徒，我们都要求他们尽力量捐输；（2）我们无论造堂、建学校或支

持本地牧师,都必须使当地信徒明白这全是暂时的,本地基督徒应当尽快支持他们自己的教会机构;(3)我们应当谨慎避免给本地传道者的工资高于本地信徒所能支付的;(4)我们应当避免花资金建造洋式的教堂,应当鼓励本地信徒建造外观为中国风格的教堂。”<sup>[20]</sup>

中国教会的自养问题是基督教传来中国必然会产生问题,一方面传入者为显示西方基督教的正确和优越,需要投入大量资金以吸引和招徕信徒,使信徒养成依赖心理;另一方面大多数中国信徒生活贫困,无力捐献,遂使自养显得困难重重。

### 3. 中国教牧人员的培养

自从道光四年(1824年)梁发被马礼逊按立为第一个中国籍牧师,到这次传教大会时,全国已经有73名中国人被按立为传道员和牧师。<sup>[21]</sup>其中较著名的有广东肇庆的洗槐堂、上海的黄光彩、黄品三等。但比之1877年近500多名的西方在华传教士,不仅人数悬殊,而且中国牧师、传道员基本上都未受正规神学院的专门训练,因此此次大会设此议题。在烟台的郭显德和宁波的蒲德应两名传教士就同一题目《中国的教牧人员》分别发表论文。

郭显德承认传教士的第一要务是要建立自治、自理的教会,选择合格的中国牧师是他们一个持久不辍的目标。他以新约使徒保罗为例子,强调要受过极高教育和才智兼备的人,方能按手授以圣职,单靠擅长布道、讲道,不能作为按立的标准。<sup>[22]</sup>牧师一旦被按立,其工作是“为公”并非“为私”,教会就应该提供充足的经济支持,使之专心致志服务教会。他认为教会的“公务”正像一支军事的护卫队,要保护基督救恩的每一步。郭显德还提到“中国牧师应该与信徒紧密交往,与传教士之间也要存在亲密关系”等。<sup>[23]</sup>郭显德的论文显示出他是不切实际的。他自己也承认“在像中国那样既广袤又荒芜的工场中,雇用能讲道传教的人并将他们放在教牧岗位上,这是一种意向”<sup>[24]</sup>,还不是现实。

蒲德应说:“一个中国教会自治、自养,若再有一名他们自己的中国牧师,那是基督教已经在中国生根而不需要外国援助的最佳证明。”他还为“牧师的标准”定了许多标准,例如“要彻底信服真道”、“要自觉被召唤为

此工作”、“要任劳任怨作基督精兵”等等。蒲德应对传统的培养教职人员方法表示否定,如鼓励父母送男童进寄宿学校读书,以后再授以神学、圣经等专门课程,从而成为教牧人员。他认为这等于让父母亲希望孩子从小被教会雇用,本身即是一种交易和买卖。他在宁波曾动员一名衙门役吏和一位店员献身传教,以此例子说明应该选择成熟的青年或成年人按立为牧师,这类人的信心经历比受过专门教育的牧师讲道更有能力和感动人。蒲德应还说:“是上帝呼召工人进葡萄园(指教会)工作。基督没有召唤温文尔雅的文人为门徒,却是选召渔夫或是在人看来是无知无识的普通人跟随他,我们在中国所需要的传道人是不在乎何种选召方法,只要他们接受呼召,这就是正确的方法。”<sup>[25]</sup>蒲德应要人们注重上帝的呼召和圣灵的能力,这显然是神秘主义非理性的。在讨论这两篇论文时,杨格非表示如果受过儒学的文化人成为本国牧师,其影响会超过只懂圣经原文或各种西方知识的学者。他也列举两个中国传道人,一位是长于英文的学者,他对中国文学知之不多,另一位是很好的中国儒生,但英文则一窍不通,结果传道的效果后者远胜前者。杨格非还提醒:“我们的传道人讲道时不应该对中国的圣贤显露不敬。”<sup>[26]</sup>狄考文也明确表示不同意蒲德应的观点,他说蒲德应的逻辑是:不需要用方法去培养牧师,只要等着,让他们自己前来就行。“要知道从我们的祖辈起直到现今都是设立学校和学院,目的在鼓励和帮助年轻人,将来成为牧师”。<sup>[27]</sup>杨格非、丁韪良与蒲德应等的分歧在宗教历史中始终不绝,这次传教士大会中显然解决不了。

#### 4. 关于神学名词和圣经术语的翻译问题

基督教典籍和教义中有许多源自希腊文或希伯来文的术语(如 Elohim, Theos, Ruach, Pneuma 等),在英文中已有对应专词,但在中文中则难以找到各宗派各神学观点都一致同意的专词。在这次大会召开之前,大会筹备委员会就指定陆赐、黎力基、白汉理、夏查理等 6 人组成术语委员会,以冀确定这些术语的中文译名,该委员会成员中有 2 人后来有更换。

术语翻译实是十分复杂的问题,涉及词源学和各种语言文字的发展

史以及每个原文词的精确解释等。《圣经》中对 God 一词该译称神还是上帝; baptism 究竟指洗礼抑或浸礼等,至今仍不能简单地使之统一。传教士大会上美国长老会的罗伯茨(J. S. Roberts)提出《中文翻译的原则》一文,撰述翻译的原理,要对有关事物的观念进行分析和综合,梳理出不同语言的同中有异、异中有同的含义。他特别提到中文的“灵”与英文的 Spirit、希腊文的 Pneuma、希伯来文的 Ruach,中文的“神”与英文的 Gods、希腊文的 Theos、古希伯来文的 Elohim 都是类似词或对应词,并不能一个对一个地直译,还要视其语境而定。后来在讨论时艾约瑟、岳斐迪、韦廉臣、李修善、白汉理都作出不同的回应。

最后,在大会记录中登载了该委员会呈大会的报告,称“本委员会目前尚无法提出较统一或有讨论基础的方案。为此只能提请大家互相宽容并在祷告中寻求上帝亮光的继续引导”<sup>[28]</sup>,作为此议题的结束。

#### 四、 其他问题探讨

##### 1. 妇女缠足

唯一一篇论文是福州美以美会女教士媯标民(S. H. Woolston)的《缠足》,它更像一篇调查报告。媯标民详细描绘了她所看到的“小脚”和“大脚”两类妇女各自的穿戴及她们的日常生活,“大脚”劳动妇女动作方便自由,而穿三寸金莲的仕女连步行都得由奴婢扶撑。缠足虽没有法律规定遵行,但却是铁铸一般的习俗。由于社会观念普遍以为缠足的女士不必干低贱女人干的粗活,认为闺阁千金走路不是畸形而是摇曳如柳的娇步,亲生父母硬着心肠要女儿受缠足之苦,看作是为让她能嫁给上等人家的一片好心。媯标民认为这些观念上的是非颠倒都是异教思想破坏了上帝的完美。她介绍近年差会开办“大脚”女生班,人数只有五、六人,多半是传道员或受到教会影响者的女儿。开始学校还为她们预备白袜子和洋鞋子,以示对放足者的鼓励。即便如此,还是有些母亲将女儿偷偷地领回家去缠足,女教士还得对家长苦苦劝说……从论文介绍的情况看,19世纪70年代基督教反缠足的工作进行得相当困难。

对这议题的讨论却很热烈,打马字、高第丕、谢卫楼、保灵、韦廉臣等传教士都发了言。打马字说,在厦门十分之七的女性是缠足的,一个家庭

中唯有小妾和婢女才长着一双天足。缠足还造成对女婴可怕的虐杀,在厦门已经成立了一个“反缠足会”。高第丕认为在上海的传教士更多时候要用道德标准去反对缠足,他们提出口号:“一个女基督徒应该有一双基督的脚。”<sup>[29]</sup>谢卫楼对此次大会提出此议题感到欣慰,他认为传教士大会还应该议论其他社会改革问题。保灵在发言中证实,他们教会的女教士如何规劝信徒女儿不缠足,在去年教会的“年议会”(该宗派最高会议)上规定“教会不许教徒缠足”。韦廉臣也表示这议题非常重要,当教会习俗涉及道德问题时,传教士应该更多予以关注。19世纪中期起,“反缠足会”(或称“天足会”)已经在各大中城市陆续出现。英国商人立德的妻子阿奇博尔德·立德(Archibald Little)于1902年还发起组成了中国妇女天足会这一全国组织。

此次大会通过第15项《关于缠足》决议,称:“鉴于出自缠足的罪恶是多方面的,大会力劝所有传教士不赞成、也不鼓励这种行径。”<sup>[30]</sup>

## 2. 有关鸦片问题

传教士大会讨论有关鸦片问题是势所必然的。基督教新教传入中国完全有赖于两次鸦片战争以及战后《南京条约》、《天津条约》的签订,传教士来华后又看到中国的孱弱贫穷,同鸦片贸易和鸦片吸食合法化又有着千丝万缕的关系,鸦片问题是每个传教士都会遭遇的良心考量。不仅如此,1843年后围绕鸦片问题所发生的诸多情况,为这次大会的这个议题提供了许多背景材料,这些背景在论文中和讨论时屡有提及。

第二次鸦片战争中国再败,《天津条约》保障鸦片在完税后可以进口中国,鸦片进入中国从非法走私变为合法贸易,数量也迅速从原先的35 000箱上升至75 000箱。鸦片公开买卖后,全国大城市里吸鸦片的人数急剧上升。苏州的杜步西向大会报告说:“30年前苏州有鸦片窟5或6座,如今有5 000至8 000座,每10个男人就有8个吸鸦片。”<sup>[31]</sup>许多农民也将良田改种罂粟,从中牟利。来华传教士中虽然也有个别人为英国在印度推行殖民主义鼓励出口鸦片等情况作辩护。但是1858年以后,传教士对鸦片贸易的危害形成共识,他们认识到奖励种植罂粟,公开贩卖鸦片的最终罪魁祸首乃是英国政府。他们在《教务杂志》、《万国公报》等报

刊上不断发表文章,甚或出版专著抨击英国政策。保灵说:“一个非基督教国家如实行这样的贸易政策还可以理解,但一个基督教国家该作的就是指令它(在印度)的官员,将此完全停止。”<sup>[32]</sup>英国国内上至议员大臣,下至学者商贾,也对此争论不休。1874年反对鸦片贸易的朝野人士在伦敦组成“英东废除鸦片贸易会”(Anglo-Oriental Society for the Suppression of the Opium Trade)<sup>[33]</sup>,该会执行董事中包括来华传教后返英国的理雅各、雒魏林等,曾在广东的伦敦传教会传教士丹拿(F. Storrs Turner)离华返英后还担任该会执行秘书,他们有力地推动这场反鸦片斗争。时任清廷驻英公使郭嵩焘在给光绪的奏折中也提及,英国下议院议员马克斯求尔德联同教士里格(即理雅各)及丹拿在英国朝野的反鸦片贸易活动。在中国的某些传教差会也有专门讨论鸦片问题。例如福建美以美会1868年举行年议会时曾召开讨论反对鸦片贸易的特别会议,虽然只有该宗派传教士及上层的中国牧师及信徒参加,但中美基督徒共同声讨鸦片之害。会上有人还提出如何禁止美以美会教徒吸毒,包括停止这类信徒领圣餐;清除其家中烟具;中美信徒同心祈祷;印行祷文供戒烟者使用;请求政府明令禁烟等等。所以1877年传教士大会讨论鸦片问题已不能算“领潮流之先”了。

行教会的慕雅德提交《鸦片的使用及其对在华传播基督教的影响》论文,他曾写过《鸦片问题:回顾大英帝国的鸦片贸易政策,以及对中国和印度的影响》一书,因而是这议题很合适的发言人。他在论文中引用许多资料揭露当时英国、印度和中国对鸦片问题的官方态度和群众舆论,他说:“一位中国基督徒在一份圣公会教会杂志上说‘显然我们的国家(指中国)被毁了。开办那些教会学校、医院并非真正出诸善意。为何他们不把贩卖鸦片的活动结束掉呢?难道这样不是比一万座医院、一万座礼拜堂更好吗?’传教士面临因鸦片引起的阻力,使他们的工作归于徒然。”<sup>[34]</sup>慕雅德指出鸦片贸易与传教事业是背道而驰、水火不容的,他说:“对当年英国枪炮打开中国门户我没忘记,如今大灾难是鸦片贸易,它在中国人眼中是一件不道德的事,在英国人眼中不止缺德还是非法和违禁的。”<sup>[35]</sup>“不列颠的鸦片贸易不是私人企业行为,而是政府事业……在驱除各种托词

借口之后如今可看出,并非有那么多中国人要吸鸦片,而是对金钱的贪婪,使它拒绝放弃巨额鸦片税。”<sup>[36]</sup>论文还列举了从1797年至1821年清政府再三再四颁布的禁烟令以及林则徐最终销毁20 283箱截获的走私鸦片,1856年又为抗击亚罗号事件引发了第二次鸦片战争,这些都表明了中国人的禁烟决心。慕雅德提请大会注意:(1)不可对中国吸食鸦片的人数急速上升视而不见,印度毒品的泛滥是英国洗刷不去的污点,而且连累了基督教;(2)别太低估中国政府禁烟的能力,《中国(Celestial Empire 报刊名)》声称,1876年6月17日苏州同时关闭了近3 000座鸦片窟,并没有引起反抗或骚乱,省城南京与杭州的烟窟也被封关门;(3)禁烟可能会削减印度年出口税的十分之一,但是印度可以增加其他适用品代替,例如印度茶叶出口猛增。再说,财政受损能同不道德贸易平列吗?金钱能制胜基督教吗?(4)建议在华传教士(A)签名,以行动支持英东废除鸦片贸易会(B)发表一项措辞谨慎的公告,表明基督教在这问题上不赞成英国政府的政策,阐明作为基督徒的外国人对鸦片贸易始终视为憾事,敦促自己的政府约束甚或废止鸦片贸易,同时希望中国政府立即真诚响应英国政府采取的步骤。<sup>[37]</sup>

纪好弼提到,广州的中国基督徒已经组成了一个反鸦片会,翻译出版英东废除鸦片贸易会及丹拿著述的书籍和传单。教会还指定特别祈祷日求神祝福他们的事工。另外,当地士绅也成立反鸦片协会,邀请基督徒和传教士参加,还打算合作开设一家专售禁烟出版物的店铺,协会士绅愿意承担其费用。其他传教士的发言,有的表现得很激进,主张将鸦片连带饮酒、吸纸烟等一并加以反对,不准吸毒者加入教会(如杨格非和艾约瑟的发言),有的表现得很犹豫,主张先多宣传,更要将鸦片贸易同从事其他贸易的商人加以区别(如李修善和杜嘉德的意见)。更多的态度是将它交给上帝,如韦廉臣、狄考文就说:“我们对鸦片贸易的主要责任是祷告的责任”,“若非圣灵的大能,人立的规则法度都无法抑制鸦片在中国如此滥用”。<sup>[38]</sup>

大会最后通过了“关于鸦片贸易委员会”的报告。该委员会成员为杜嘉德、慕雅德、狄考文、杨格非和黎力基等五名传教士。委员会提出五点



决心请大会采纳：

a) 吸鸦片是严重伤害身体、道德和社会的恶行。

b) 鸦片贸易,虽然目前不算违法,但它严重危害中国、印度、不列颠以及其他从事此贸易的国家。尤其在中国,鸦片的以往历史与现今猖獗之情,引起人心猜疑和厌恶。它成了基督教最大的障碍。本大会深愿鸦片贸易尽快被废除。鸦片只能严格地用作治病所必需的药品。

c) 本大会充分理解废除鸦片贸易会带来商业和经济上的严重困难,不贸然提出除去这危害的意见或方法。在这种情况下,大会一贯的信念是“道德上有错,就不可能有政治上的对”。

d) 对那些在大不列颠为反鸦片贸易而工作的人而言,除了正确传播信息之外,本大会认为目前是他们同生产、销售鸦片的印度政府切断直接关系最实际和最有利的时机;中国政府为要铲除在华的鸦片贸易并禁烟,正在作一切合法努力,对阻挠中国政府行动的任何企图,本大会表示反对。

e) 本大会敦促所有信奉基督的教会迫切向上帝呼吁,求他运用各种方法使这大恶迅速止息,还使这又清晰又诚挚的呼吁声音进入全体英国人耳中;无论基督教信徒及政府,良心都被唤醒。<sup>[39]</sup>

禁烟除毒涉及英、印政府及各种利益攸关者,反鸦片贸易与鸦片利益集团两者之间的力量差距,它们不是几个会议,几项呼吁决议所能消除的。在来华传教士的第一次会议上,100多位代表不顾自己国家政府和社会的压力,又没得到中国政府和人民的明确支持,能通过这样一份决议,其贡献应该垂之史册。

## 第二节 1890年第二次传教士大会

第二次传教士大会于1890年5月7日至20日在上海召开,会场设在虎丘路兰心大戏院,崇拜等宗教活动借用附近的三一堂(Union Church,后来更名新天安堂)。出席的传教士共445名,其中男性233人、

女性 212 人。有 427 位传教士分属 35 个宗派或教会团体,另外 18 人为不属任何宗派或团体的独立传教士。有 3 名中国籍的传道人员(美国圣公会的颜永京夫妇,另一位尚未悉姓氏)参加会议。为保持英、美两支传教势力的平衡,大会设立两位执行主席,一为英国籍的李修善,一为美国籍的倪维思。大会开幕式特请内地会创办人戴德生主领礼拜。

大会的议题分为四类:(一)对中国政治、社会的认知和评述:主要有林乐知的开幕演说《中国的改观》和李提摩太的论文《传教士与中国政府的关系》,及《台湾土著居民》、《云贵土著部落》、《苗寨》等专题文章。(二)教务建设:主要是圣经汉语译本的确定,如《不同圣经译本的历史回顾》、《罗马字拼音与汉字译本的比较》、《圣经在中国的分发方式与后果》等,此外还有《传教方法在中国的历史检阅》、《露天布道与场所布道的比较》、《教会的妇女训练》等。(三)对辅助传教手段的评估:有“学校和教科书委员会”的工作报告,还有《孤儿院、盲聋哑收容所及其他慈善机构》等。(四)禁鸦片毒品:有《使用鸦片吗啡的邪恶及其结果统计》等,上一届的禁毒、禁酒呼声这次还在继续。兹将这四方面论文摘引介绍。

### 一、对中国社会政治情况的介绍与评论

林乐知的论文《中国的改观》如同形势报告。他说:13 年前(1877 年大会时)上海仅是一个有限的租借居住地,如今上海成了中华帝国文化商业的大都会;那时传教士大会成员只代表少数几个沿海省份,如今会员有来自遥远的内地,这两个变化就是中国改观的明证。他认为需要从两方面来思考中国改观的性质和对宣教工作的意义。改观的性质而可分为三类:(1)强迫的:是签订条约甚至是武力使之然。(2)半强迫的:有一些出于主动的适应。(3)自发的或自愿的:由于看到大势所趋。林乐知承认 1860 年第二次鸦片战争最明显最直接的效果是对传教事业带来了新的推动,但是传教地域的扩大及信徒人数的增加也带来了负面指责,林乐知认为中国是异教和迷信盛行的国家,由于基督教和西方文明的传入,中国的道德层面素质才得以提升,而这种提升又是世界文明和人类福祉所不可或缺的。他甚至认为“治外法权条款”应该称为“天赐条款”更为合适。<sup>[40]</sup>

林乐知最后提出五点作为传教士们的职责;(1)合一:在疆域人口都占异教世界近一半的中国尤其需要合一。(2)出版统一译文的圣经。(3)为本地教会组成联络网。(4)出版统一的学校教科书。(5)在本地教会中倡导“普世教会”观念,消除教派性或宗派性分歧。

李提摩太《基督教宣教事业和中国政府的关系》,论述了中国古代的景教和儒、释、道等传统宗教的相互往来以及这些宗教同历代朝廷的交往,表明:(1)中国历代政府不迫害宗教。(2)在中国传播宗教要循章守法。李提摩太提出:a. 传教士应减少“洋味”而多些同情,要采用中国人能接受的模式;b. 为中国基督徒准备教科书等有利于这个国家及各阶层的书刊,目的在“驱除知识界的偏见并授以世界进步的真正原则和救恩”。<sup>[41]</sup>(3)大会成立一委员会向中国政府提出传教士问题,一方面感谢政府以往的保护,另一方面向政府申诉社会对传教士的各种责难,要求政府充分调查。如果这种责难属实,传教士甘受惩处;如系虚构,则要求政府主持公道给予传教事业更多便利。

李提摩太的三点建议是有实质分量的。首先,承认 19 世纪传入中国的基督教无论教义本身的诠释或传教方式方法已经完全是欧美化、西方化的基督教,它同中国的民族传统思想意识差别很大;李提摩太客观上也承认因着殖民主义侵略,中国人民以排外反洋为斗争的手段本属循理顺章,若是传教士依仗不平等条约以殖民主义的态度对待中国人民,一旦发生冲突也是西方殖民主义者咎由自取。第二,用文字出版来“教育”中国人是李提摩太的一贯主张,1890 年大会结束后他就担任上海同文书会(后更名广学会)总干事,他曾说:“要感化中国,没有比文字宣传见效更快的方法了。”<sup>[42]</sup>这句话后来大大推动了基督教的文化出版事业。第三,他建议大会组成委员会动用全体传教士名义上书清政府,实际施加压力,此议几乎引起一阵风波。

## 二、 教务建设

### 1. 圣经译本的确定

这是传教士们最关注的议题,讨论围绕对标准译本的认定,以及各种地方方言圣经的出版。传教士均赞成出版统一文本的圣经,还主张圣经

中的专门术语和出版圣经的圣经会也要统一(联合)。苏格兰圣经会的计约翰(John Archibald)说:该会“目前已经出版发行的各种版本圣经都不是表现译本的优越(先进)之处,而仅是为统一文本作出贡献”。<sup>[43]</sup>大英圣经公会的出版干事赖特(W. Wright)也说,大英圣经公会 1887 年曾同苏格兰圣书公会接洽,要联合在华各差会的优势人才为出版统一译文的《圣经》而共同努力,表达了圣经公会的合作姿态。

大会就“统一文理译本圣经的可行性”、“统一官话译本圣经的可行性”、“方言译本圣经”、“专词译名”、“探讨圣经的简介、注释、发行问题”等议题成立了 5 个委员会,闭会后成立相应的常设委员会,由大英圣经公会及美国圣经公会在经济上予以支持。

### 2. 教会增加传教人力

戴德生在大会开幕礼拜的讲道中,提出在华宣教工作是需求远大于供给。他估算中国有 5 000 万个家庭,假使每天有 1 000 名传教士在传教,那么要不了三年福音即可以传遍全中国。如果参加大会的 40 个宗派,每个宗派再差派 25 名传教士,或者美国和欧洲大陆各派遣 500 名,就可以达到 1 000 名传教士的目标。为响应戴德生的计划,大会通过了由两位主席署名的特别决议,题目为《向我们所有的祖籍教会(Home Church)呼吁派遣已受圣职的传教士》,还特设了“呼吁五年内派遣一千名传教士委员会”。

关于培养本地传道人的议题,韶泼和理一视(Jonathan Lees)二人都以《挑选、训练本地助手的最佳方法》为题发表论文。他们认为无论充当布道者,牧师,或学校教员,各个岗位都需要中国信徒作助手,“假使没有中国信徒为助手简直就无法开展工作”。<sup>[44]</sup>但他们挑选助手的标准却是文化教育水平不太高的人,韶泼说:“找中国的读书人(文人)是危险的,还不如没有助手”,助手“也不需要进行任何系统的学校训练,只要一名传道士在传道中每日指导几小时,或者读几卷圣经,粗略的授以教义大纲”<sup>[45]</sup>,就算完成了神学训练。在差会和传教士看来,中国传道人不需要文化和知识,这样的人更听使唤,可任意摆布。

### 3. 妇女工作

大会安排了 10 位单身女传教士或传教士夫人就教会妇女工作发表

论文或文章,内容涉及办女校、妇科医疗和教堂妇女工作。大会期间有一次专为女传教士而举行的晚会,并且成立了妇女工作委员会。

有关教堂妇女工作的文章有《回顾在华妇女工作及其成绩》、《在新工场发动未婚女子传福音》等4篇。公理会传教士明恩溥的夫人(Mrs. Arthur Henderson Smith)发表论文《女信徒的基督教训练》。她认为训练中国基督教妇女存在七大障碍,如“中国社会不认为女性应该读书”、“家务重,妇女无暇学习”等;有的则属西方偏见或对中国的侮蔑,例如说“中国妇女智力迟钝”、“中国妇女没有灵魂不朽的观念”等。明恩溥夫人认为只有依靠基督教才可以消除障碍,“基督教正在缓慢地但确实地为中国妇女脱去枷锁”,“教会的影响正开始匍匐前进”。<sup>[46]</sup>她还认为,训练妇女是“划算”的事工:“由于中国的劳动力便宜,百姓生活费用低,教会为每人付出0.025美金就足够贴补一名受训妇女一天的需要。”<sup>[47]</sup>

大会通过了《为扩大、重振在华妇女工作而向欧美妇女呼吁》的决议,旨在从农村教会妇女工作的角度呼吁增加人员。

#### 4. 在华传教地区的划分与宗派合作

1890年大会时,差会数目已从1877年的29个增加到35个,此次传教士大会提出“工场划分”,实为谋求传教权益的均衡。而宗派合作则是世界传教运动中自然产生的问题,它与宣教竞争是同一事物的两个方面。

内地会传教士范约翰提出《工场的划分》,他认为“这一议题的重要性和实际意义对每一位有经验的传教士来说是明摆着的”。因为中国本地教会所需要的不是各教派的一己之利,而是要传教士与不同宗派的同事接触交往,要有一种互相借鉴的精神。今后为了迎接大量新来传教士,就需要谦让和兄弟般的合作精神。范约翰还指出,宗派特点、宗派差别在中国被扩大化了,为了使许多尚未有传教士进入的小城小镇听到福音,“中国的基督教会应该跨向联合的步伐”。<sup>[48]</sup>戴德生在小组讨论回应时,竭力赞成“工场的划分”,认为此举可以使中国加快福音化。他还主张以中国的行政单位“县”、“府”来进行划分。

大会对传教工作的“分与合”都有相应的报告。“工场划分及友情委员会”规定:(1)不赞成将“工场划分”得太小,认为以县、府为单位的“工场

划分”对传教力量是不利的；(2)在二三个差会集中的传教区域如发生“疆域之争”，应寻求该地区无私欲的团体进行仲裁；(3)一个教会不为另一教会的慕道友施洗，不接纳别教会的慕道友为自己的信徒；(4)各教会对其他教会的行动准则应互相尊重。“合一委员会”则规定：a. 大会成员及其他在华传教士每星期日晚上为合一举行祷告；b. 推选 7 名在上海的委员，向各工场传教士就合一问题征询意见，做出统计提供下次传教士大会研究；c. 利用《教务杂志》和《信使报》发表宣传合一文章，即以这两份期刊作“合一委员会”的喉舌，这两个委员会所作的规定可以看作传教士大会为中国教会订立的一些教规，它有助于中国教会有序发展。

### 三、对传教辅助手段的评估

#### 1. 医药工作

该议题的论文有 2 篇：内地会杜思伟医生(A. W. Douthwrite)的《作为传福音代理人的医药工作》，和广州长老会女医生倪玛丽的《在华女医药传教士的工作》。杜思伟估计他们教堂的信徒中，有三分之一是医药传教的成果，他坚信医药是传福音的最好手段。倪玛丽列举了各地医药传教工作的实例，还指出当时全世界约有 300 名医药传教士，其中十分之一为女性，而在中国就有 22 名，所占比例很高。然而中国妇女不仅无钱治病，还不愿让男性医生诊治，往往用念咒语喝香灰治病。无怪一位女医生说：“我们是在为此后一百年才会看到的成果而工作。”<sup>[49]</sup> 她认为医药传教是治标不治本。

大会通过名为《致开放港口教会医院医师们》的第一号决议，称：“大会认可这些因基督教的博爱而在中国人中志愿医药服务的男医生所作的贡献，大会还认为这种服务与同情应继续发扬。”<sup>[50]</sup>

#### 2. 教会学校

有 3 名办教育的传教士提出论文：

福州美以美会李承恩论文的题目是《教会学校的现状与展望》，他特别提到上一届传教士大会以后，教会学校从 259 所增加到超过 500 所，学生从 4 602 名升至 8 000 余名，13 年中翻了一倍。他希望今后的教会学校向道德学校、女子学校、职业学校和高等学校这四个方向发展。希望这

次大会在课程、教科书、学术专门名词、教学方法等方面有所统一,能起促进推动作用。

登州文会馆狄考文的论文为《如何使教育工作成为基督教在中国最强的原动力》。这位大力提倡教会开办学校的传教士,这次提出三点意见:(一)实施完整教育:宗教是一种心智体认,不是仅靠授课去灌输的。培养中国学生不仅有助于消除迷信,他们若蒙上帝呼召还能传播福音。(二)用中文进行教育:究竟使用英文还是中文授课,大会存在争议。狄考文认为用中文能保持中国学生的文化特性和生活方式,在社会上受尊敬,还能影响中国社会。(三)在强烈的宗教影响下施教:教会办学开始的规模不宜过大,教师要长期与学生接触,耐心影响学生心智,使基督教成为学校的精神支柱。

1869年在通州办潞河书院的谢卫楼发表《基督教教育与中国的现状和需求》论文,认为中国民众所受的教育是圣贤们的说教,尤其以孔孟学说三纲五常为千古不易的人伦文明。它没有生命力,没有进步。儒家文明如今遭遇了更高级的西方文明,“一个新中国从旧中国中诞生时更需要的是西方文明中的新生命,亦即是从基督耶稣那里出来的爱,以照耀这自私的世界”。<sup>[51]</sup>

### 3. 文字出版工作

首先,由学校与教科书委员会(益智书会)主席慕维廉报告上届大会成立该委员会以来的历程。韦廉臣向大会详细介绍学校与教科书委员会的计划:以浅文理出版初级和高级两个系列的教科书,学科包括数学、天文学、地理等30余门。傅兰雅和林乐知分别任两个系列的主编,要求书著尽可能有插图;凡遇中、英文译名翻译,要求译者另列中英文对照表,以便该委员会干事尽可能加以统一。

傅兰雅以总编辑身份汇报10余年的工作业绩:自学校与教科书委员会成立以来已经出版发行了3万册图书。至1890年大会开会时已经销售的约占出版总数的一半。

学校和教科书委员会1886年曾增选监理会的潘慎文和圣公会的中国牧师颜永京为委员,在大会上得到确认。

会议还就有关书籍、图书出版的具体工作作了讨论。

加强基督教期刊的提议引起广泛赞成,韦廉臣称,中国的非基督教刊物虽然出现较晚,但却是世界上发展很快的国家之一,因此“我们有理由期望在华的期刊文字工作以最快的速度阔步前进”,“希望每个府、县都有我们的报章杂志,在这条路上作领路人”。<sup>[52]</sup>李承恩则提请与会者注意,由于中国的邮政尚未畅通,发出邮件容易,安全收到邮件却较难,他们曾雇用专人传递,但费用昂贵。

#### 4. 慈善事业

香港柏林弃婴院院长哈特曼(F. Hartmann)介绍了《孤儿和盲、聋、哑人收容所及其他慈善机构》,莫维廉介绍了《给中国盲人教课》的经历。1878年一次偶然机会他看到一个盲人在读单页的《马可福音》,受此感动而创办了北京盲人学堂。经过试验,后来确定用布拉耶点字法教育人识字。不仅能识别不同的语言,还能记载音乐曲谱,从而学习手风琴。北京盲人学堂因此还举行音乐会演出。莫维廉还特地带来一名学生,让艾约瑟当场考核这些盲人听写和朗诵圣经的能力。

### 四、有关反对鸦片问题

这次传教士大会的第五天下午,专门举行了《禁止鸦片贸易》的交流汇报会,由英东废除鸦片贸易会、伦敦的友人社和美以美会华中传教区共同发起和主持。交流文章有福州怀理医生(H. T. Whitney)的《鸦片收容所的办法和价值》,北京德贞医生(John Hepburn Dudgeon)的《吸用鸦片的邪恶及其后果的统计》(德贞未参加大会,其论文由嘉约翰代为宣读)。德贞是当时传教士中反鸦片最积极的一位,他根据海关资料统计,1889年外国输入中国的鸦片计8万箱,其价值共3000万银两,亦即中国吸毒者每天平均要吸掉5万英镑财富。他竭力主张解决鸦片问题最好的途径是英国和中国一同考虑携手禁烟,成立由中国人负责的废除鸦片会等。

大会指定12名传教士成立委员会,就“与鸦片及吗啡进行斗争的必要步骤”作报告:(1)重申反对鸦片贸易决不退缩的坚定态度。(2)赞赏所有在华传教士使用各种方法,尽力制止鸦片祸害的蔓延。(3)期望每个传



教站都有中国人负责的反鸦片会(或分会)。(4)应中华医药传教士协会(The Medical Missionary Association)之提议,敦促全体传教士尽可能阻止销售含吗啡的“戒鸦片药”或含此类生物硷的药物。(5)希望全世界所有基督教会联合起来,一致恳求上帝以恩惠引导其子民抑制和消除这罪恶。(6)期望英国及各地的废除鸦片会,反对鸦片贸易,禁止种植和销售鸦片。

传教士大会以后,全国各地教会办的戒烟机构有进一步的发展。山西浸礼会的法新牧师(G. B. Farthing)仿效内地会开设了戒烟所,有的吸毒者甚至自己付费,请戒烟所帮助他们戒毒。<sup>[53]</sup>其他在辽宁、四川、湖北、广东等省都开设差会教会办的戒烟所。

1897年4月在苏州举行全国禁烟大会,同年9月23日第二次全国禁烟大会上正式成立全国禁烟会(National Anti-opium League)。据1899年统计,沈阳、广州、芜湖、苏州、杭州和武汉等地都成立了禁烟会分会。基督教在禁烟运动中起了推动作用。

同1877年传教士大会相比,1890年传教士大会有几个值得注意之点:

一、参加1890年大会的人数为1877年大会人数的3倍多,说明13年中基督教宣教活动在中国飞速发展。欧美基督教大小新老不同的宗教派别,都要在对华宣教运动中分得一杯鲜羹。

二、颜永京等3位华人牧师作为正式代表出席大会,颜永京还被推举为学校与教科书委员会和盲聋哑工作委员会的专门委员,说明中国基督教领袖正在成长。

三、西方传教士对中国历史、政治、经济、社会各方面的研究和同官僚层的交往,在此时期正在广泛和深入。1877年至1890年这13年,不止是基督教事业在华扩展的13年,也是西方教会同中国政治社会加深关系的13年。

### 第三节 1907年的百年传教大会

1890年传教士大会时商定于1900年召开第三次传教士大会,并成

立了“通讯委员会”专门具体筹划工作。但是由于中国爆发了义和团运动,以及八国联军入侵等复杂因素,原定的第三次大会也被迫一再延期,最后确定于1907年4月25日至5月7日在上海举行,同时纪念马礼逊来华传教一百周年。大会借用上海英租界工部局的市政厅、上海基督教青年会新造的殉道堂、圣三一堂和新天安堂等为主要会场。

由于经历了义和团运动和庚子之变,大会更为关注一个世纪以来在中国传教的成败得失。1907年时在华传教士已达3833人(汲约翰统计,下同),是1890年大会时在华传教士人数(1296人)的3倍多。有1179人出席大会,其中传教士代表500多人,非代表(来宾)604人,专程赴会祝贺的各差会代表66人。大会召开时适逢世界基督教学生同盟在日本举行会议,很多代表顺路来沪,作为来宾列席会议。百年大会不仅得到了相关差会的全力支持,在上海的中华帝国邮政局还特地为大会设立了邮政分局,清政府两江总督端方莅会致辞,可谓盛况空前。

美国圣公会主教郭斐蔚为大会执行委员会主席,美国圣经会上海代理处代理人海格思代表上海传教士协会(Shanghai Missionary Association)致欢迎词。

大会共发表了十多篇主题论文与演讲稿,分别阐述如下:

### 一、中国的教会

汲约翰在《中国的教会》专题演讲中,充分肯定了基督教传入中国一百年来所取得的成绩,据他统计,当时中国教会约有慕道友63万人,其中已有18万人受洗加入教会,另有12万少年儿童。这个数字超出了米怜在1820年的预测,米怜曾说。中国在基督教传入百年后将有1000位基督徒。但如今是这数字的750倍。<sup>[54]</sup>同时汲约翰又批评了各宗派明争暗斗、互相争利,他说:“有些宗派甚至盲目套用所谓‘物竞天择、适者生存’的进化论,异想天开的认为,来华的各宗派可以通过在传教中进行激烈竞争的方式,发展壮大自己的力量。”<sup>[55]</sup>他指出,当时虽有多达64个西方差会在中国竞争传教,但是其中真能为构建合一的中国教会而明智地友好合作、联合传教的差会却寥寥无几。

汲约翰呼吁大会关注和正视中国教会的发展动态,中国人民的民族

意识已经大大觉醒,他们再也不堪忍受外国人所实行的控制。对中国基督徒而言,中国教会的合一与独立是势在必行的两件事情,而独立发展尤为重要,它是中国教会实现团结合一的重要基础和不二途径。汲约翰指出“中国基督徒已经准确无误地认识到,西方差会正是导致中国教会纷争不断的源头和原因”。因此,“中国基督教对外争取独立,对内寻求合一的感情和努力是无可厚非的。我们应当满怀同情地给予真诚的帮助和配合”。<sup>[56]</sup>

汲约翰阐释了中国教会实行自治、自养和自传的必要性,他的观点在传教士中是难得的,其积极意义应予肯定。

## 二、中国的教牧人员

第二篇主题报告是谢卫楼作“中国的教牧人员”。19世纪末,差会和传教士开始注重中国教牧人才的培养,一些主流宗派创设大学和神学院,培养服务于教会的人才。到20世纪初,已经出现了一批在基督教环境中成长,又经受正规神学院训练成长的中国教职人员,如圣公会的郑和甫、监理会的江长川、长老会的贾玉铭、伦敦会的诚质怡、信义会的陈崇桂,以及稍后的赵紫宸等人。谢卫楼认为从宗教的规程来说,教会领袖首先要有“上帝的呼召”,即要有上帝的灵性鼓励,是上帝要他从事传福音救人灵魂的工作。青少年决志奉献为教牧人员,要认定这是光荣崇高的生涯,他们在接受一般的普通教育以外,还需要有一段特殊的神学训练,教牧人员还要有中国的民族素质、伦理学、社会学、政治学等的知识,还要能讲会说。

谢卫楼认为中国教牧人员的选拔要分圣经的、实践的和灵性的3个层面来进行,因为中国的教牧人员实际上含有教员、牧羊人和传福音三重身份。中国的教牧人员不仅要接受训练,藉助讲道引人明白圣经真理,而且还要能够用几个世纪以来形成的基督教文化艺术,来丰富基督教的教义。对于中国传统文化中的孔孟之道,谢卫楼认为虽然它已经没有成果而消失,但中国教牧人员还是应该把它作为新思想的切入口而学习它。<sup>[57]</sup>

谢卫楼和他的委员会为大会提供了规范培养中国教牧人员的程序。

### 三、教育

大会的第三个议程为教育,由著名传教士圣约翰大学校长卜舫济(Francis Lister Hawks Pott)作报告。1905年,清政府迫于形势明令废除科举开办新式学堂,中国社会因此掀起了兴办近代教育的热潮,在北京已经成立了中央教育董事会(Central Board of Education)。卜舫济预测,各省都会成立这类教育会来推动开办新学校。天津中西书院院长丁家立称,在直隶有3所小学共9000名学生,18所中学共900名中学生,一所省级高等学校300名学生,天津一所大学有200名学生。在保定府一所师范学校有400名学生。外地另有14所师范学校有1200名学生。一些地方由于一时校舍难觅,只能将废弃的寺庙、祠堂改作教室。在上海有专门印刷教科书的商务印书馆。当时出国留学生也不在少数,据卜舫济估计,有1.3万名留学生在日本,1000名留学生在欧美。中国已经全面关注近代教育问题。卜舫济声称:“我们现在可以见证,在中国正有一场教育运动。虽尚无确切统计数字可依据,然而来自全国各地的报告,到处都有新开的学校和书院,有官办的也有贵族化的。”<sup>[58]</sup>中国正在大力开展“破传统庠序,兴西式学堂”的新教育运动。

卜舫济认为各地的新式学校有以下几个特点:一是“急于求成,流于形式”,无论学制、教材和教学方法全都照搬西方。二是重视知识的学习与传播,轻视道德伦理教化。三是某种程度的“反基督教”性质。长期致力教育传教的卜舫济自然不能视若无睹,他竭力主张寻求和创造有利条件,使政府办的学校书院与教会学校能进行“友好竞争”。<sup>[59]</sup>

卜舫济意识到新的教育运动会给教会学校带来不少挑战,但也给教会学校创造前所未有的机遇。首先,教育运动激发了中国人对新思想的兴趣和求知热情,人们迫切寻求上至天文下至地理的一切知识。对于传教士传授的灵性真理,即使现在还是竭力反对,但至少人们愿意对它进行研究和争论,比之从前对此不屑一顾漠然置之的态度有着根本不同。其次,传教士和中国社会人士的交流对话机会正与日俱增,传教士常常应邀担任官办学校的顾问,为他们在教育、新政等问题提供咨询。与此同时,传教士还能在中国各地举办有关历史、科学等专题讲座。总之,传教士已

同中国有影响的阶层建立了全新的关系。再次,教会学校申请就学学生人数远远超过教会学校招生数。官办学校要能有更多就读机会,教会学校人满为患的压力才能有所缓解。

以卜舫济为主席的教育委员会提出,教会办学要着力发展师范学校,加快师资力量的培养,从而能满足中国正在推进的新教育运动对大批师资的需求,同时教会学校也要培养能带领中国教会的领袖人才。针对中国教育的新形势,卜舫济主张改变各宗派各自办学,改为联合办教会学校,甚至提出办一所“基督教跨宗派联合大学”。他认为“现在是发展教会学校的关键时期,除非能够证实我们的工作对中国的发展有极大的作用和价值。否则,我们在不久的将来就不会像现在这样受人欢迎。我们只有通过不断提高教育水平,以多出成果的方法求生存和发展。在某种意义上,我们将不得不和官办学校‘友好竞争’,在某些方面并驾齐驱,甚至胜出一筹,才能生存”。

#### 四、传福音工作

在河北保定的美国长老会传教士路崇德(James Walter Lowrie)认为,在中国做传福音工作是很有希望的,因为中国的信徒都是志愿地在传福音,他们不是作为信徒个人而存在,而是作为一个阶层在做拯救灵魂的工作,“传福音工作不只是宣讲一篇道,而是使万民作主的门徒”。<sup>[60]</sup>

路崇德专门论述了受薪的本地中国助手,他认为受过训练的本地助手是传福音工作中最有效的一支力量,他们熟悉当地人的语言、风俗、生活习惯等,这是外国传教士数十年都无法学到的。无论城镇或乡间,本地助手都在忍受劳苦传福音,直到看见效果。其次,中国本地助手也是最经济的传福音力量,差会估算雇用15名中国本地助手比请1名传教士还便宜,他们无需离井背乡,也不用很高的卫生居住条件。第三,本地助手还是最能“结果子”的工作者,他们懂得拜偶像的心理与需要,能同慕道信徒的心思紧密结合。路崇德最后称:“中国本地助手中有不少学者信仰基督以后还有较高的声誉,受到众人欢迎。所以应该支付足够的工资以留住最好的人才。”<sup>[61]</sup>

#### 五、妇女工作

两位女传教士报告妇女工作,伦敦传教会在厦门的彭哈·伊迪丝

(Edith Benham)报告《妇女工作：总论》，北京公理会的麦美德报告《妇女工作：教育》。彭哈根据她收集的数据，认为中国妇女不仅文盲率高，还有抽烟、缠足、杀女婴、童养媳等社会陋习和恶俗，所以教会应当更加同情妇女。中国只有一半妇女能够读懂圣经，差会应当派遣更多的妇女工作者来提高妇女读圣经的能力，给她们“在基督里的自由”。<sup>[62]</sup>

麦美德曾在潞河书院及华北协和大学任教，1903年任北京贝满女子学校校长，本次传教士大会以后又转入燕京大学和齐鲁神学院担任女生部主任。她认为，时间已进入20世纪，但古老的中国仍然有人宣扬“女子无才便是德”。有2亿人口的中国妇女，仍然身上有三条绳子束住她们，要她们第一服从父亲，然后服从丈夫，最后服从她们的儿子，一辈子做男人的工具，这是很可怕的事情。所以在场的欧美妇女有责任通过教会学校开展教育工作。<sup>[63]</sup>她认为学校教育是要发展灵性、发展身体和发展智力。特别要注意向女学生授以德育训练、幼儿教育和音乐训练。她说，许多妇女需要道德训练，如果一个妇女只善于“拿进”却不会“拿出”，这就是道德教育问题了。无论外国人或中国人，一个受教育者最大的需要是提高其道德修养。麦美德说：幼儿园教育能吸引母亲也能吸引儿童，因此每个传教站的高级女子学校，都应该设有幼儿园课程。音乐课也是如此，音乐课在教会学校中仅次于圣经课，妇女不仅要会唱歌，还要求学会使用“小型风琴”。<sup>[64]</sup>

## 六、基督教的文学工作

内地会传教士窦乐安(John Darroch)认为，马礼逊翻译的圣经及他著的《华英字典》实际上是中国基督教文学的开始，理雅各、麦都思、伟烈亚力、花之安以及施约瑟等都是基督教文学的先驱。根据季理斐撰的《基督教文学联合目录》(*Union Catalogue of Christian Literature*)，基督教各宗派近百年来已出版1114册图书，其中少数仅数页的小册子，多数是博学的学术著作。主要教会期刊计有13种，其中11种为中文(如宋耀如等创办的《基督徒报》)，基督教的文字工作已经有相当影响。

窦乐安调查后认定中国信徒群众要求出版的三类书为：(1)教会历史，(2)基督徒的见证，(3)讲道释经学。

关于基督教刊物, 窦乐安认为这是十分重要的一个方面, 它在启发民智和控制群众意见方面, 会发挥愈来愈重要的作用, 他特别提到广学会出版的《中西教会报》, 美以美会出版的《华美报》, 以及圣教书会出版的《画图新报》所起的作用。

由于当时官方的文字交流和书籍都使用文言文, 因此教会书刊还必须使用文理体裁。但是基督教在提倡白话文方面也作了努力, 上海华美书馆为小学生准备了整套白话文的教科书, 并得到(北京)中华教育会批准, 有些已经售出上万册。窦乐安说: “我们的书籍不是为了得到儒生的欣赏而采用文理本, 而是为了让普通人能看懂而使用‘官话’。”<sup>[65]</sup> 在文理与官话之争的年代, 表明了他对使用官话(白话)的信心。

窦乐安还呼吁广学会、中国圣教书会和中华教育会这三个基督教文学出版机构联合, 成为更强大的基督教文字出版机构。

## 七、医药传教

苏格兰长老会在东北的传教医师司督阁(Dugald Christie)指出, 文艺复兴和宗教改革运动中, 医药始终是教会工作的重要合作者。第一位来中国的新教传教士马礼逊, 虽然不是医生, 但是他得到一位外科医生的帮助, 多年来监督一所诊所, 也从事传教工作。一个传教医生在医药和医务上总是有更高的水平, 出于自我奉献, 他对病人更关心。<sup>[66]</sup> 他指出在医药传教工作中实际上是不分圣洁的与世俗的, 所有的治疗和手术都是成圣的, 医药工作实际上是一项“基督教工作”。医药传教士化的费用是巨大的, 因此教会的责任是全力支持医药传教士。<sup>[67]</sup> 当地教会要通过年度捐款或承担医院中几只床位的费用或聘请几名传教者等办法来配合医药传教。

司督阁提出, 当前中国的医药传教是建立设备精良效率高超的医学院。中国医药传教会已经成立, 而且指定了一个出版委员会, 准备修订、重印有关的教科书。司督阁最后认为, 中国人民和清朝政府愈来愈向西方的观念和方式转变, 中国社会在商讨公共卫生、住房、饮水供应、环境清洁、医药教育等问题, 这也使医药传教士同中国社会的影响愈益接近。“如果这些问题成功解决, 那么中国官府和各阶级就会立刻承认, 基督教

不仅是一套慈悲怜悯的教义,而是一种可以实行的活的力量。一个国家民族如果有种这力量,无论现在还是将来,就能繁荣和富强。”<sup>[68]</sup>

## 八、圣经

1890年传教士大会曾决议圣经的翻译分为浅文理译本、深文理译本和官话三种文体,并指定3个委员会分别从事这工作。这次传教士大会选出上海监理会传教士潘慎文(Alvin Pierson Parker)为圣经翻译工作委员会主席。他转呈了1890年选出的3个委员会提交的工作报告,从这些报告看,3个翻译委员会工作都很认真,开会三四次以上,但终因年龄、退休或工作调动等原因,难能坚持始终。像官话译本人员变化尤多,要找新人员替代又受条件限制。用狄考文的话说:“要从不同宗派产生、要精通中国文字知识、要熟悉神学、善于合作共事,这样的学者毕竟不是不费吹灰之力就能唾手可得的。”<sup>[69]</sup>尤其这期间还发生义和团运动,有的翻译草稿遭受失火,意外损失也有发生。

汲约翰提到中国语言本身变化也很大,随着教育改革和报纸期刊的涌现,浅文理现在愈来愈流行。“浅文理已成为今日的时代语言。今天的问题是深文理是否该与浅文理合二为一个委员会”。狄考文也提到官话译本受到很大欢迎,有人希望能早日阅读试用本。这都反映出圣经译本日益群众化的趋势。

## 九、睦谊和联盟

该题目意在鼓励各宗派各差会消除分歧提倡合一精神,使整个传教运动有良好的形象。美国公理会传教士梅威良(William Scott Ament)指出:“19世纪是在神学的纷争中揭开的,这种神学纷争后来逐渐滑向了愈来愈盛的宗派分歧(尤其在美国),美国的南北战争更加使宗派分歧扩大为许多教派。现在20世纪刚刚开始,人们似乎看到分裂的碎片正在融接成某种叫做‘联合’的东西。”<sup>[70]</sup>梅威良用不少篇幅讲“联合”,称联合是本世纪的潮流,当前社会的、政治的和宗教的运动都可归结为“联合”。连海牙国际仲裁法庭也将“联合”与“和平”视为最重要的历史事件。

梅威良接着阐述“联合”的宗教意义。他认为教会历史上的东西教会大分裂(1054年)以及基督新教形成的许多宗派都是违反圣经,背离耶稣



的教导,是教会的失败。如今传教士在世界各地传教,发现宗派的差异并不像他们所认定的那样深远。只要各宗派互相宽容彼此睦谊,教会可以重新走向联合。传教士可在国外的宣教地区和本国教会中推动教会联合。为此,梅威良提到“睦谊和联盟”(Comity and Federation),他认为在“20世纪初提出‘睦谊’一词,太软弱太无力了。而‘联盟’则含义较强,也许在这个行动缓慢的清帝国,倒是我们传教士们现在合宜使用的词”。<sup>[71]</sup>

梅威良认为“睦谊和联盟”成功的例子有大不列颠自由教会、新西兰、加拿大等西方教会,中国东北的苏格兰长老会与爱尔兰长老会在工作方面的联合也是成功的。此外,美国南长老会与北长老会在南京合办神学教育,在通州有美国长老会和伦敦传教会合办大学,在北京还有美国一些宗派合办的女子大学,美以美会在医药传教方面也加强了联合。这些都是教育和医药事业上的联合,且都出现在20世纪之交。梅威良认为这些都是好的、有成绩的事业。<sup>[72]</sup>

梅威良讲演的主题实为1910年后世界基督教在宣教活动中的计划和进程,所以在这次传教士大会中看起来比较“超前”,但确是世界基督教的发展方向,也是世界基督教跨入近现代的一个明显标志。

## 十、传教士与公众问题

来自义和团发源地山东的传教士狄考文作了《传教士与公众问题》的专题讲演。他说,1900年的义和团运动,是因为中国人对基督福音心存仇恨,因为基督教在中国的发展使各种形式的偶像崇拜遭到衰败,因此,它必然会引起中国人的反对。另外,传教士来自欧美国家,外国人在中国宣讲和传播外国宗教,所以传教就容易受迫害。<sup>[73]</sup>他辩解说,基督教传教事业同外国政府没有关系,它不像外国商业那样受不平等条约保护。但他论述民教纠纷如何解决时,却偏向于请外国领事馆出面干预,认为凡受迫害的西方人可以起诉,要求外交保护,这比“诉之公堂”的效果要好。但保护中国信徒就需要请领事干涉。根据他的经验,如果外国领事和本国地方官员交涉,将是一个旷日持久的过程。他对中国的司法诉讼制度持怀疑态度。

狄考文在论述“在中国的政治和社会重建中传教士该如何最佳地辅

助中国”时,讲了六点意见:(1)传教士能帮助中国树立更高的道德标准。(2)传教士能帮助中国训练出高尚的道德品质。(3)传教士能帮助中国培养出青年教师和有责任心的官员。(4)传教士能帮助中国编写西方科学和历史的教科书,以及基督教的伦理学和哲学。(5)借助出版物和传播新闻,宣传改革和拥护安全与理性。(6)传教士应向信徒讲解公民的忠诚、责任和服从法等等。

狄考文的演讲在会上引发了争辩,丹麦信义会的鲍尔维希(C. Bolwig)认为,总的来说传教工作是传播基督教的关爱和同情,但关爱和同情有时往往会使邪恶事件隐藏起来。鲍尔维希指责说:“与中国签订的‘保教条款’已经规定了中国政府应当为受到宗教迫害的传教士和中国信徒提供保护,这也是为基督教在中国的传播提供了法律保障。但事实上这是强行套在中国政府和中国人民颈项上的锁链。这也是中国群众憎恨不已的。历史已经证明,过去所有教案,几乎都不是纯粹因宗教信仰不同而引起的,而是无一例外的伴有其他因素。”“我们没有人会要求俄国通过条约保护英国传教士去俄国传教,并保证东正教徒改变自己去信仰基督教。在中国更有甚者,有些传教士袒护自己宗派的信徒,以致豢养了一批品行败坏的中国信徒。”<sup>[74]</sup>鲍尔维希的发言冲击了“保教条款”。

这次传教士大会曾邀请清政府两江总督端方来大会致词。端方未到会。5月7日上午端方派上海佟道台(Y. C. Tong,音译)代表端方致词,佟道台称,这是他生平第一次在传教士大会上发言,他想讲一些自己的想法,可能与在座诸位想法有不同,但是绝无意与大家引起争论。更无意冒犯大家。

他说:100年来基督教传教士努力工作,其目的是为提高中国人的伦理道德。传教士来华的动机是出于崇高的信仰所驱使。在中国又代表着各自的组织机构,履行自己志愿,都是为了行善。我们的政策也是为行善事。你们在行善的观念上会和我们的观念发生误解,我相信只要双方都遵守不干涉他人,让民众的心行善事,这样,世界大家庭也会平静安逸。我想你们会同意我的意见,尤其你们来中国是为作宣传,更应该对中国有社会交流。我们也要知道你们外国人的性格习惯等。你们常批评我们尊

重孔子要跪拜,是祖先崇拜。中国人对家庭的先祖要表达后代人的孝敬,要跪拜,这是祖先崇拜。我们尊重先圣先贤不是为求护佑,不能视为祖先崇拜。所以传教士对中国的古代知识犹如不识字的文盲。总之,我们可以成为儒生,也可能成为信徒或某教派的教徒或成为一个普通人,但都要做善事做善人。

佟道台指出对方不了解也不尊重中国文化,但大家仍可在“行善”上求同。汲约翰感谢他率直的发言,并要他转致对端方的敬意。

这次大会的每个议程各有一个委员会掌握,估计其中没有中国信徒或教职人员,因为中国人姓名可以用中文查出。顺便一提,三次传教士大会留下的文字资料都是英文的,当时是各宗派(各教派)传教士管辖着基督教,还没有中国的或中华的基督教。

这次传教士大会没有为下一届留下任务或选出筹备委员。

## 注 释

- [ 1 ] *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 10—24, 1877.* Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1878, p. 70.
- [ 2 ] R. G. C. 1877, p. 71.
- [ 3 ] R. G. C. 1877, p. 73.
- [ 4 ] R. G. C. 1877, p. 75.
- [ 5 ] R. G. C. 1877, p. 368.
- [ 6 ] R. G. C. 1877, pp. 370—381.
- [ 7 ] R. G. C. 1877, pp. 398—400.
- [ 8 ] R. G. C. 1877, p. 394.
- [ 9 ] R. G. C. 1877, p. 115.
- [ 10 ] R. G. C. 1877, p. 117.
- [ 11 ] R. G. C. 1877, p. 117.
- [ 12 ] R. G. C. 1877, p. 120.
- [ 13 ] R. G. C. 1877, p. 174.
- [ 14 ] R. G. C. 1877, p. 20.

- [15] R. G. C. 1877, p. 208.
- [16] R. G. C. 1877, p. 220.
- [17] R. G. C. 1877, p. 223.
- [18] R. G. C. 1877, p. 244.
- [19] R. G. C. 1877, p. 287.
- [20] R. G. C. 1877, pp. 292—293.
- [21] 见 R. G. C. 1877, p. 456 统计表。
- [22] R. G. C. 1877, p. 300.
- [23] R. G. C. 1877, p. 303.
- [24] R. G. C. 1877, p. 301.
- [25] R. G. C. 1877, p. 312.
- [26] R. G. C. 1877, p. 319.
- [27] R. G. C. 1877, p. 321.
- [28] R. G. C. 1877, p. 471.
- [29] R. G. C. 1877, p. 138.
- [30] R. G. C. 1877, p. 21.
- [31] R. G. C. 1877, p. 366.
- [32] *The Chinese Recorder*, 1868, p. 94.
- [33] 中文译名按汤清:《中国基督教百年史》,香港:道声出版社 1987 年版,第 617 页。
- [34] R. G. C. 1877, p. 352.
- [35] R. G. C. 1877, p. 353.
- [36] R. G. C. 1877, p. 356.
- [37] R. G. C. 1877, pp. 358—361.
- [38] R. G. C. 1877, pp. 363—367.
- [39] R. G. C. 1877, pp. 472—473.
- [40] R. G. C. 1890, p. 18.
- [41] R. G. C. 1890, pp. 414—415.
- [42] *No Speedier Way*, *Christian Literature Society for China*, 1938, 李提摩太照片插页。
- [43] R. G. C. 1890, p. 59.
- [44] R. G. C. 1890, pp. 476—483.
- [45] R. G. C. 1890, p. 478.
- [46] R. G. C. 1890, p. 255.
- [47] R. G. C. 1890, p. 256.
- [48] R. G. C. 1890, p. 593.

- [49] R. G. C. 1890, p. 283.
- [50] R. G. C. 1890, lxiii.
- [51] R. G. C. 1890, p. 469.
- [52] R. G. C. 1890, pp. 583—584.
- [53] D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, pp. 80—85.
- [54] William Milne, *Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*. Malacca, 1820, p. 338.
- [55] *China Centenary Missionary Conference Records* (C. C. M. C. R. ) 1907, p. 3.
- [56] C. C. M. C. R. 1907, p. 5.
- [57] C. C. M. C. R. 1907, p. 53.
- [58] C. C. M. C. R. 1907, p. 59.
- [59] C. C. M. C. R. 1907, pp. 64—65.
- [60] C. C. M. C. R. 1907, pp. 76—77.
- [61] C. C. M. C. R. 1907, pp. 110—112.
- [62] C. C. M. E. R. 1907, p. 143.
- [63] C. C. M. C. R. 1907, pp. 159—160.
- [64] C. C. M. C. R. 1907, p. 174.
- [65] C. C. M. C. R. 1907, p. 207.
- [66] C. C. M. C. R. 1907, p. 253.
- [67] C. C. M. C. R. 1907, pp. 262—263.
- [68] C. C. M. C. R. 1907, p. 267.
- [69] C. C. M. C. R. 1907, p. 277.
- [70] C. C. M. C. R. 1907, p. 311.
- [71] C. C. M. C. R. 1907, p. 320.
- [72] C. C. M. C. R. 1907, p. 323.
- [73] C. C. M. C. R. 1907, pp. 336—337.
- [74] C. C. M. C. R. 1907, p. 738.

## 第九章

# 中国基督徒自主办教的萌芽与发展

随着基督教进入中国的时间日久,以及中国基督信徒特别是上层信教人士的日渐增多,自主办教的思想与实践不断在中国基督徒中涌现。本章即对晚清时期中国基督徒自主办教的情况作简单概述,首先是对中国信徒自主意识的探寻,然后对早期独立办教的实例,特别是20世纪初的自立运动作简要介绍。为展现某些自立教会的连续性,在讨论的时间范围上也会稍延伸至民国时期。

### 第一节 早期独立办教的实例

在19世纪末20世纪初,随着中国基督徒人数的增长和民族意识的觉醒,中国传教人员的自主办教意识有所加强,爱国成分也越益加重。早期中国信徒自主办教的活动中较有规模的约有三支。

#### 一、陈梦南及其华人宣道堂

由广东新会的陈梦南(又名陈觉民,1840—1883年)于1872年(清同治十一年)发起,他是浸礼会传教士纪好弼的汉语教师,受其影响信基督教。陈觉民认为基督教既是天道,在异城当然泽及外邦,今来中国,理应利权归中国,信教洗礼也要由中国人来主持。他说吾堂堂儒生,信皇皇正纲,岂可因受礼而俯首洋人手下。不久陈觉民得悉肇庆有一名中国传道人在施行浸礼,特地雇小舟从广州去肇庆受浸。

后来他掌教于纪好弼所办的广州石基里义学书馆,栽培信徒子弟。

经常听到乡人讥基督教为洋教,谤传道人贪洋人之财,亟欲一雪此耻,特联合诸学生及教会同仁,设一祈祷会,每星期两次祈求神赐华人有自行传教之能力。同时发函给侨居美国及印度的信徒同乡。旅居印度的刘福方、曹法选等积极响应,联合同埠的信教华人集资创设商店,以盈利尽数汇广州,俾充传道经费。陈梦南等在高要县之新桥圩及埗口赁铺讲道,幸得印度汇款源源不断,美洲华侨也共起募捐,使传教活动日益发展。

1873年陈梦南、冯泽源、鲁聘儒、张耀歧等组织粤东广肇华人宣道会,设宣道堂基址2处。一在高要河南,鲁聘儒为主任,一在高要腰古,洗槐堂为主任。1年后捐款有积余,遂买潮音街水泥铺一间,改建为教堂,并设浸礼池于讲台之下。后遭仇教者毁损,数月后始得修复。1882年中法战争中仇教之风又炽,教堂再次遭毁。翌年重修时负责人陈梦南、张规照先后去世,当事人星散,华侨捐款骤少,会务停顿数年。然而全会信众自立之志不减,开堂、祈祷、讲道未尝中止。1903年8月17日为该堂30周年,广州著名牧师冯活泉被请为该会主席,举行纪念庆祝等极一时之盛。

1890年(清光绪十六年)潮州揭阳浸礼会信徒陈受生迁居广西同安,揭阳的牧师乃托广州纪好弼妥为照料陈受生之信仰。纪好弼特派谭保德、余保光、李弼亭3人溯漓江入同安探望陈受生,告以潮州牧师之关怀。陈受生大喜,挽留3人每日邀请亲友邻居谈道。此时同安人始知有耶稣之教。随后有11人受洗信教。此后信众借河背村陈昌贤家客厅为祈祷室。1904年请姚子通为传道人,至1907年有59位教徒,遂于同年10月21日举行同安教会成立之典礼,旋即建礼拜堂于河背村菜地,这是两广浸会第二个自立教会。

冯活泉被聘为广肇华人宣道会会长之前,也是热衷于创自立教会的传道人。1895年春,邀集商绅罗开泰、黄文卿等组成自立的华人教会,取名三和浸信会堂,殷勤布道。1901年该堂购买广州双门底的长老会福音堂,修葺完竣后推举罗开泰之子罗香伦为该堂牧师。罗香伦本系卫斯理教会的信徒,三和堂建立后信徒愿意受洗或受浸均可听各人之便,由是,该堂不仅为华人宣道会之第三座自立教会,还融合洗礼、浸礼两种仪礼,

开了一时新风气。嗣后,1904年成立南洞教会,1912年成立鹤山教会。这两处教会被定为广肇华人宣道会之第四、第五个教会。

在纪念1903年潮音街华人宣道堂30周年之际,冯活泉等11位信众领袖集合于华人宣道堂,商议拓展华人自立教会事业。公决:以宣道堂为自立会母会,另组子会概名“兴华自立会”。各堂建堂经费由母会承担十之六成,当地教会会友承担十之四成。会议还公举冯活泉为会长牧师,廖卓庵为会吏、杨海峰为总干事,杨蔚文为司库。兴华自立会较之“华人宣道堂”更为严密、更具规模。数月后冯活泉辞八约教会牧职,专务兴华自立会,会友渐增,堂舍座位不敷。于是倡议筹款另建新基,遂决议凡会友无论任何职业,都按所入十捐其一。此外,任各信徒尽力捐助。又刊发《缘起》分寄内地、外洋。半年后该会还成立布道会、联爱会等小团体,或赴城厢内外择地讲道增加信徒,或探访新旧会友互通感情,激发少到教堂礼拜之会友的热诚。1905年于广州陈村购得价格3000银两之堂址,为兴华自立会之会址。因此,可以说广肇华人宣道会是中国基督教历史上第一个国人自立的教会。在冯活泉推动下,20世纪初再一次展现了活力。

## 二、高凤池、宋曜如及其中国基督徒会

高凤池(又名翰卿),宁波人,青年时与夏瑞芳、鲍咸昌等同为宁波长老会花华书房(美华印书馆前身)职工,此时信教。美华印书馆迁来上海后,高、夏、鲍等数人于1897年又都脱离美华印书馆而自行组合成立商务印书馆。即便如此,这些人仍是上海长老会信徒,并且热心教会及公益事业。夏瑞芳为总办,商务繁忙,教会活动主要由高凤池负责。

宋曜如(又名耀如、嘉树、教准、查理,1866—1918年),原姓韩,海南文昌人。青年时在美国受教育,1885年毕业于美国范德比尔大学神学院,同年加入美国南方卫理公会(即监理会)为传道人员。第二年回国来上海,转入监理会,担任正式领薪俸且接受调派的试用传道。1890年宋与监理会差会代表林乐知发生矛盾,退出传道一职改为不受薪不受调遣的本处传道,并执教于监理会办的中西书院,还兼事商业活动。1894年结识孙中山后积极支持共和,多次接待孙中山在家中议事,并为革命捐款。1900年上海基督教青年会成立时宋是发起人和董事之一。



1902年(清光绪二十八年)八月,湖南辰州(今沅陵)发生反对天主教士的教案,结果清政府又一次赔地偿银勒石致歉。消息传来,上海基督信徒议论四起,认为帝国主义列强辱我太甚,且与基督教教旨不洽,乃于十月初十日邀集同仁商议方案,当天未有决议。两日后高凤池、夏瑞芳、王亨统、龚伯瑛、谢洪赉、曹雪赓、黄家楠、张桂华等8人再集议于青年会。两周后第三次集议决定组成一个自立的传道机构,以挽回传教之权。十一月初一日召开议事会,新加入者有宋曜如、邬挺生、李恒春、徐维绘、俞中善等5人,合前共13人为中国基督徒会的发起人。这13人多为与基督教有关的出版单位、书院、青年会等的负责信徒,前两次集会时推举高凤池为会长,议事会上宋曜如即擢升为副会长,足见发起者对宋的倚重,嗣后历次该会捐款,高、宋两人总要多于常人数倍。

中国基督徒会的宗旨有三:(1)联合中国之信徒,(2)鼓舞信徒之信仰,(3)布道于本国。该会曾阐释其“自养、自传、自治”的立会精神。自养是“凡教会中一切用款俱由本国信徒自行筹付,不再依赖外国来款”;自传是“教会不但应当本地自养,更当勉力于自养之余设法传道于他处”;自立是“凡教会应办之事宜,统归当地信徒自行经营处置”。<sup>[1]</sup>从章程和实际发展看,他们自主办教的途径是(1)与全国信徒互通声气;(2)筹募款项,供本会传道之用;(3)在有条件的地方设传道机关推进传道。1903年3月中国基督徒会出版季刊《中国基督徒会报》(有二年曾改为月刊)向全国各地教会宣传。主编为谢洪赉,编辑室借中西书院,经济司库为龚伯瑛,司库借址青年会。这13位发起骨干似乎仿效当年国外传教差会的步骤,先拥有浓厚资金,择适当时机派遣传教者去没有教会的地区传道。

《中国基督徒会报》向全国十余行省发行后,立即引起赣州、潮州、宁波、长沙、香港等许多城市的响应,这些城市成立的机构概名“××(地名)中国基督徒会”。甚至有国外华裔基督徒也成立中国基督徒会,例如《中国基督徒会报》总34号刊有1911年伦敦中国基督徒会成立时的摄影,其中有留学华人江臣虎、牛惠霖等名人,他们还担任该会的评议员。各地中国基督徒会积聚的捐款也有少量汇寄上海。上海中国基督徒会成立约3年后,曾先后物色3位传道人员去江苏宜兴、安徽颍上及福建长乐等地设

点布道,上海的高凤池还亲去颍上一带访问,检查传教实况。

辛亥年武昌起义的消息大大触动了中国基督徒会的信徒,他们在《中国基督徒会报》的扉页刊登孙大总统肖像和贺词,认为“基督徒中有输财军饷者,有效力战场者,皆系个人献志”,然对中国基督徒会全体则“未稍尽义务”。他们看到“革命战事蔓延”,特发起组成中国基督徒布道团,公举鲍咸昌为会正,周亮亭牧师为会副,曹锡赓为英文书启,高凤池为司库,还组织了长老会内地会的沈志来、陈志民等4人随同红十字会“出征金陵”,在全国举事的局面下,他们担心宣讲员不敷分配,在《中国基督徒会报》上“征求义务宣讲员,由本会承担差旅及膳宿等费用”<sup>[2]</sup>虽然其动机或许出诸布道,但对国民革命的奋进热情是不容抹杀的。

中国基督徒会发起之初,会员全系信仰基督教的上层信徒。1905年起上海和外地都陆续有各教会牧师、长老参加,长老会的李恒春和俞国楨都先后加入上海中国基督徒会。1910年该会年会时,考虑到中国基督徒会与中国耶稣教自立会“虽名目各殊而宗旨如一,分则势单,合则力大”。<sup>[3]</sup>故于3月12日,特举行有200人参加的两会合并大会,定名为“中国基督徒自立会”。选出俞国楨为会正,曹雪赓、陈维新为副会正,高凤池、谢永钦等12人为会董,各地也来信支持合并。可惜好景不长。先是《中国基督徒报》多次刊登俞国楨肖像和当年俞本人创立自立长老会堂之经过。会刊还常披露当时政府外务部的核准告示和浙江洋务局饬造奖牌的批文之类,宣传“俞牧师自立教会宗旨正大深堪嘉尚”。<sup>[4]</sup>后来又在1911年年会按章程选举领袖时,俞国楨以耶稣教自立会章程无更换会长为由,要求继续连任,随后还提出终身会长名分。这些方式和要求对会中深受西方民主自由影响的宋曜如、王正廷等人来说自是极难接受。中国基督徒自立会终于在1911年秋发表了分立声明,两个组织仍旧分开各行其是。

中国基督徒会内部事实上也多变化。除上海外,经常捐款支持会务的信徒甚少,3个传教点的开支成为负担,当年的积极发起者夏瑞芳、王亨统、龚伯瑛、谢洪赉等或离世或病退。特别是1913年中华基督教续行委办会组成后,各差会在华活动都有中国信徒参与的事工,中国化的形象

增强,续行委员会华人干事诚静怡贯彻第一届世界宣教大会(爱丁堡大会)方针,常参加中国基督徒会的月会,中国教会各派也被本色化运动、合一运动等所吸引。1915年10月1日上海中国基督徒会召开全体会员大会,作出三项决议:(1)结束颖上布道堂;(2)《中国基督徒会报》停刊,并清理账目;(3)由王正廷代表本会与诚静怡筹商改组会务。至此中国基督徒会“布道于本国”的立会宗旨,也归并入续行委员会(协进会)的国内布道会事工中了。

### 三、俞国桢及其中国耶稣教自立会

俞国桢(又名俞宗周,1853—1932年),浙江宁波人,早年就读于美国长老会办的甬江圣道书院,在求学之年信教,1877年(清光绪三年)毕业后即在浙江德清、杭州和安徽徽州、屯溪等十余城镇传道,7年后受牧师职。1894年上海虹口长老会堂美国传教士范约翰回国,邀俞国桢负责该堂教务。俞国桢发展教务甚力,借款购地6分,另建三上三下新屋于闸北,命名闸北长老会堂。范约翰再度来华主理美国长老会差会,俞国桢因向差会领取薪金时每每受其侮辱,遂萌生自立办教之念。将新堂房屋一分为二,一半为礼拜堂及住宅,另一半出租,租金作还贷及堂务费用,易堂名为闸北自立长老会堂。当时正逢义和团灭洋教之时,基督教受极大冲击,自主呼声高涨,俞国桢也参加了宋曜如等发起的中国基督徒会。1906年1月25日俞国桢约同黄治基牧师、谢永钦执事等宣告成立中国耶稣教自立会,并起草该会宣言。

宣言表明俞国桢等树起自立之旗帜,乃因“忧教案之烈,悲外患之亟”,虽说义和团已逝去数年,中国基督徒还在担心“教案再起,死灰复燃”,所以这些自立会的先觉者“邀约具有爱国、爱教、爱人思想的信徒创立耶稣教自立会,以期消弭教案保全教会名誉”。2个月后俞国桢等又写了一份禀帖,联名递呈苏松太兵备道瑞澄,禀帖声称“中国耶稣教自立会之设,意在尽除民教嫌隙,即遇有民教词讼一以和平办理,不假外人分毫之力”。禀帖又称,“唯事属创始,难保无歧视异议之人,或匪徒故意欺凌等事。是以不揣冒昧联名环求恩准立案给示,将国桢等所设中国耶稣教自立会一体保护等情到道”。由此可见当时俞国桢认为背景复杂的大量

教案和震惊中外的义和团运动仅仅是中国人民对基督教的误会和嫌隙所引起的,他们创设中国耶稣教自立会,并且呈报清政府的目的是寻求政府保护。不久俞国桢等即得到《上海道保护中国耶稣教自立会示谕》,其内容除重复禀帖行文外,还称:“据此,查历来各处闹教之案,每由民教不和各怀猜忌而起。今该牧师等自立教会,发明宗旨,无分民教一主和平……大局所裨良非浅显。除批示并分行县廨外,合行出示晓谕,为此示仰诸色人等一体遵照,勿得藉端干咎。切切特示。”<sup>[5]</sup>由是之故,中国耶稣教自立会乃成为得到官府明文保护的国人自办教会。

当年江浙沿海一带城市和乡村小教会甚多,与俞国桢等持同样见解者也不乏其人,因此响应耶稣教自立会的自主宣传者接踵而至。1910年俞国桢又联合这些自立教会成立中国耶稣教自立总会(The National Free Church of China)于闸北堂。中国耶稣教自立总会1911年创办《圣报》为会刊。

民国以后,俞国桢又于1913年及1920年分别向当时的内务部和广东护法军政府请求准予耶稣教自立会立案。俞国桢将这类立案呈文、批文诸事,全部报道于基督教刊物中。后来《圣报》还多次请外交总长王正廷和司法部长徐谦等题词或撰文,以显示历届中国政府赞赏、保护耶稣教自立会。1914年闸北堂迁宝通路商务印书馆附近。商务印书馆的资方及员工多为原美国长老会美华印书馆职工,与俞国桢又有同乡之谊,对自立会总会支持甚多。因入会者踊跃,1915年中国耶稣教自立总会另外租屋建立会所。该会于1920年于上海召开第一次代表大会,各地出席代表130人,大会审定章程选举董事并重新定名为中国耶稣教自立会全国总会,俞国桢被举为总会长(后又为终身会长)。2年后“基督将军”冯玉祥主督河南省时,当地教会邀请俞国桢派员前往布道并宣传自立主张。由此,豫东的上蔡、淮阳、商水等县是中国耶稣教自立会教堂的另一个繁衍地区。

这段时期是耶稣教自立会的事业最发达时期。不但入会者众,1921年底俞国桢还在杭州创办惠爱聋哑学校,招收残障青年入学,教以识字通文,以获得实业技能俾得自立谋生为宗旨。学制分预科(四年)、正科(三

年)。预科设有文史、地理、英语、算术、音乐、体操等普通课程,另加学织毯一门。正科第四年还学习生理、卫生、绘图、毛毯工艺等。每年付膳杂费60元,凡确属贫苦之聋哑生,可酌量减费。1922年6月俞国桢曾受赠一块大匾额,上题“翼教明宗”四字,前款为“大总统题颁”,后款为“耶稣教自立会,中华民国十一年六月”。按此时正值国内军阀割据时局不靖,孙中山打算改组中国国民党,从上海回广东就任非常大总统,全力筹划北伐。全国人民更是齐心要求打倒军阀,推翻帝国主义和封建压迫,建设国内和平统一。俞国桢适应形势,拓展社会事业,也因而获此殊荣。

1924年俞国桢自闸北堂退休后全力发展自立会,特聘上海基督教青年会演讲部干事韩镜湖兼任中国耶稣教自立会全国总会总干事,专职推广《圣报》及建立各地分支会。逾两年中国耶稣教自立会全国总会得各地分支会支持,在上海江湾翔殷路耗银三万元建立永志堂,题基石:“志在自立,永矢弗谖”。1929年永志堂落成时,全国总会下属教堂有350余处,信徒2万余人,在中国基督教中也算得上是另具一格的、同西方某些宗派尚可一比高低的教会群体。

然而中国耶稣教自立会全国总会是个十分松散的自愿集合团体。“信徒不分宗派,凡受圣餐人数满十五人以上,即可成立分支会”。因此,往往有些教堂“联合男女信徒数十人矢志自立”,他们给俞国桢去信,就是“逐报上级总会”。总会则将此来信连同政府“批准”“嘉奖”自立会的公文一并抄送当地官厅。一般说来当地督军、知事接获上海自立会全国总会的呈文都会复文:“顷接××等人皈教耶稣,又矢志自立加入总会,实属难能可贵,应承认其分会。”如此一往复中国耶稣教自立会就增添了一个分支会。上海总会再将这往来文件登载于《圣报》,于是又吸引了一些教堂加入耶稣教自立会。有一时期,每期《圣报》上都有这类新纳会员的报道。而这些自立会成员对自立真谛的认识往往不深。有的教堂一边加入自立会一边又聘原有的传教士为顾问,有的教堂宣告自立不久即因“乏人经营,以致主权仍送还差会”。总会和俞国桢等只顾发展分支会,而对下属各堂信徒模糊认识也不加过问听之任之,难免鱼龙混杂。

中国耶稣教自立会经济上自立自筹的目标,在当时的社会条件下也

是有困难的。长老会闸北堂最初依靠 10 多位殷实信徒才实现自养。迨俞国楨计谋联络全国再创自立总会时,那些旧谊至交渐有谢世。1921 年俞国楨经人介绍,从曾国藩的女儿聂太夫人(曾纪芬)处募得价值 2 万余银两之地产。《圣报》特印行她的专页照片冠以“中华全国唯一女慈善家”楣题。俞国楨等因而还称,“中国耶稣教自立会今后不怕无用之地”。<sup>[6]</sup>不久聂老太亡故,其家属食言,自立会总会枉然争讼一场还捐了声誉。嗣后,在北伐等反帝运动高潮中,闸北堂信徒也发生严重分歧,俞国楨弥合无效,失去一批富裕教徒的支持,不得不从闸北堂引退离去。当年俞国楨曾寄望于各地分支自立会对总会之捐助,集腋成裘,共襄大业。然而外地乡间自立会多为小堂,“捐者寥寥”,“一般信徒仅一次捐几角或数十文”。后来改为会员制,每名信徒一年捐洋 2 角。但未满两年又出现“迭次催缴,奈缴数寥寥”的局面,连《圣报》的印刷费都捉襟见肘,几次被迫停刊。1932 年俞国楨去世后该会更乏人主持,各地联系失衡,自立总会气势大减。抗战胜利后,上海总会本欲召开第四次全国大会以重建总会权威,但因经济能力所限一直未能举行。总会所能保持关系的,主要是上海及其附近的 20 余处自立会教堂。总会后继的负责牧师谢永钦也只得以自己的私蓄维持了 10 多年的会务。他曾总结耶稣教自立会数十年的历程说:“总会既无资金又无产业,维持之费端赖分支会的捐奉。而各地自立会并不纳于一轨,谁愿自居属会听命于人。”<sup>[7]</sup>虽然如此,中国耶稣教自立会还是一个汇集有志自办自理者的教会团体。1958 年全国基督教实行联合礼拜时,上海仍有 31 所冠名中国耶稣教自立会的教堂。

## 第二节 20 世纪初的自主探索和自立实践

20 世纪初,随着帝国主义列强压迫加深和中国信徒民族气节高扬,同时也因着中国教会组织逐步规模化和教会报刊等媒体的普及,中国信徒的自立呼声日见高涨,目标也日益清晰。虽然在探索自主办教道路时缺乏完整而切实的理论和方案,信徒的认识各有所见,方法莫衷一是,但这恰恰表明中国教会自立自办是广大基督徒的切身愿望。在清末民初,

北方的雍涛、南方的徐谦等已接受西方的民主政治理念的社会人士,都表示中国教会要自立自养,他们才愿加入基督教;中国牧师贾玉铭、沈恩嗣、江长川等都就教会自立问题作过专题演讲,教会刊物上呼唤自立自办的文章连续不绝,《中华基督教会年鉴》说:“中国教会之宜自立也,鼓吹之声聒于耳者已频年矣。”<sup>[8]</sup>王治心譬喻说:“中国教会的唯一任务,就是要快快地把基督教这一粒洋花生,下种在中国的土地上。”他批评差会和传教士在华传教活动中“不可讳言的缺点是他们对中国固有的文化太盲目太鄙嫌了”。他还自承中国基督徒中的知识界和作家之责任,“就是要开垦这块土地,用中国的肥料培育这种子,叫它发育生长,结出中国土产的落花生”。<sup>[9]</sup>王治心的话不但显示他对自立办教的迫切之情,而且表明他对自立精神的感悟已经超越执掌教权治理教政的范围,深入更加实质化的教义、教理、仪式、神学等的“中国化”和“本地化”层次了。

早期中国信徒用各种途径、各种方式去实现自己自立办教愿望,进入20世纪以后也频频出现这种努力。

1897年德国侵略者借口巨野教案霸占胶州湾,关闭了青岛等地英美传教机关办的学校,山东长老会文会馆的首届毕业生刘永锡、朱葆琛、王德渊、刘寿山等10多人,转移到青岛四周传教办学。<sup>[10]</sup>1901年这10多名教师正式创立自立学塾,命名自己的团体为基督教自立会。1908年华北长老会在潍县开会,广文大学堂(原文会馆)教师20余人商定以中华基督教会名义在山东传教,这便是以后中国信徒自立的“山东中华基督教会”最早的由来。

1911年,毕业于登州文会馆的青岛教会长老刘寿山、韩振纲,约同青岛山东银行经理隋石卿,拟在青岛建自立教堂,因受到德国殖民当局阻挠,不得不迁往济南,结果影响更大,鲁督周自齐拨空地20亩给自立教会,刘寿山、隋石卿捐资1万余元造了可容1500人的大教堂。

1910年天津公理会信徒张伯苓、杨宝慈等集合5个宗派的信徒百余人倡议成立自立会。全体发起人制定章程,定名为“中国基督教会”,借得公理会的一座旧教堂,自立自养办起自立福音堂。

原先归差会掌管的某些教会全国组织,也另行成立由中国基督徒领

导的全国机构。例如,英、美、加等国的圣公会在中国的教会,于1912年召开第一届全国总议会,定名该宗派教会为中华圣公会,嗣后在历届总议会上先后通过了中华圣公会的宪章、教律、组织法等。又如背景为美国归正会和英国长老会的漳州、泉州地区基督教,于1913年摆脱美、英两国差会之遥制,宣告合并而称“中华自立长老会”。2年后该会又吸收山东等地信仰比较保守的长老宗教会,正式成立中华全国长老总会,贾玉铭被选为会长。在华其他长老宗差会的教会如英国伦敦会、美国南北长老会、爱尔兰长老会等也于1927年合并成立为中华基督教会全国总会。诚静怡被选为总会会长。此后,浸礼宗、卫斯理宗等大宗派在我国的教会也都成立了中华浸礼协会、中华卫理公会中央议会等由中国教职人员为负责人的组织。

在“教会自立之声浪大有高唱入云之概”<sup>[11]</sup>的年代里,中国基督徒要求彰显民族主义不仅是名称上的更易,经济上的自养,有一些新建的礼拜堂在造堂设计方面采用飞檐翘角的民族(或宫殿)风格,例如上海的鸿德堂、杭州的思澄堂等。上海圣公会朱葆元牧师,是圣约翰书院神学专科的首届毕业生。1906年他主持虹口救主堂时宣告不再接受差会津贴,教会依靠中国信徒捐献自养。10年后他集资2.3万元重建救主堂,还附设昌世中学,教堂正门就设计翘角重檐的楼厅,落成典礼时特制4帧上绣“自立”、“自养”、“自治”、“自传”的堂旗竖于楼厅四方。

自立运动是个历史范畴,它的产生有其外部条件和内在动力。其整个演进过程不一定完美无缺。然而,中国基督徒从19世纪后期开始一直为之努力争取的中国教会独立、自主、自办要求,是表现得十分生动和出色的,在世界基督教传布历史中也是不多见的。

## 注 释

[1] 《中国基督徒会报》,1907年3月号,第6—9页。

[2] 《中国基督徒会报》,1912年正月号,第8页。

[3] 《中国基督徒会报》,1910年8月号,第8页。



- [4] 《中国基督徒会报》，1909年12月号，第8页。
- [5] 《真光报》第5卷第3期，1906年5月，第28页。
- [6] 《圣报》1922年第1期，扉页。
- [7] 《圣报》1940年第1期，第9页。
- [8] 《中国基督教会年鉴》第1期(1914年)，第26页。
- [9] 《圣报》1925年第1期，第7页。
- [10] 韩同文：《民族拓荒者》，香港文化中国出版社2004年版，第101页。
- [11] 《中华基督教会年鉴》第11期(1931年)，第95页。

第二编  
民国时期  
(1911—1949)

民国社会三十八个年头(1911—1949年)的历史,是兵连祸接的动荡过程,传统意义层面上的那种中央集权的政治体制,自始至终也没有能够得以完全地确立,旧军阀和新军阀彼此之间无休无止的混战,让民国期间北京与南京这前后两大政治中心的威势都程度不等地受到严重削弱。在这战乱频仍的多事之秋,基督教自身的建设和发展,也深受社会动荡的巨大影响。相对于世界各国来华的外交官、商人、旅行家,以及访学交流的学者而言,传教士作为民国时期的外侨中对社会综合影响力最大的一个社群,在中国政治巨头们忙于角逐争斗,无暇顾及对在华的外部势力的控制之时,也获得了最为充分发展的理想空间,这也是当时在华的传教士们津津乐道的“黄金时期”,为何会从1900年的“庚子之役”后开始,一直延续到20年代的重要原因。而唯一能够对这股过度膨胀的外来社会势力起到制衡或抵消作用的,恰恰是其同道,即教会内部的中国信徒中的有志之士。民族主义色彩的相对浓厚,是这些堪称当时中国基督教教会人士的重要特征,这批中国教会的精英人物的涌现,也是因社会上民族主义意识的普遍高涨而造就;换言之,他们在中国教会未来发展的走向中扮演着非常重要的历史作用。从某种因素上讲,本色化运动的内因比外因显得更为重要,“中华归主”运动的真正推动和实现之重担,最终还得落实到华人基督徒的身上。

当社会上对教会的非难和反对日益升级,教会自身的建设进入关键时刻,如何因应种种不利于基督教发展的社会思潮,怎样回答来自各界的批判和挑战,应该朝什么方向继续发展和壮大教会的事业,均成为中国基督教人士无法回避的重大抉择,历史最终验证了教会人士在这些方面所取得的成就。无论是教会在神州各地的发展,还是教会各种社会文化事业的扩大,以及一些重要基督教徒社会影响的增加,都为这段挑战与回应的岁月提供了丰富多彩的内容,正是在发端于社会上的外部压力不断增大之同时,中国教会也朝着本土化的方向迈进了一大步。

为时长达8年之久的全面抗日烽火,同样给中国社会的这段特殊历

史,添上了浓重的笔墨。面临民族危难的关头,基督教会的回应,由于带有宗教信仰的底色而益发惹人注目,社会上的民众从教会的种种反馈和行止上,不难发现这样一个事实:在不少基督教徒身上,同样充盈着中国人炽热的爱国情操。至于大敌当前,国难在即,教会的信仰生活依旧存在,宗教给予人们的心灵慰藉,或许在这样的特殊时日,尤其能够彰显其独特的社会功能。而抗战胜利的到来,教会的复兴也是水到渠成的必然结果。

由于抗战后不久,国共两党之间关系即告破裂,国民党发动的内战全面爆发,令原本站在国民政府立场上的基督教会内部也产生很大的混乱和动摇,国内两个最大党派的政治分野乃至以兵戎相见的方式摊牌,当然也是对教会本身的一种剧烈冲击,不同的政治见解和态度亦将教会自身的阵营撕开口子,抗战结束后再度大规模流入中国的传教士们要在中国取得宣教大发展的希冀,也因形势的飞速发展及变化而最终化为泡影。从客观的因果关系来看,民国后期政治风云的激荡和教会受到的影响,以及教会中不同人士的政治抉择与表现,都为1949年中华人民共和国成立之后基督新教的发展路径和走向,奠定了原初意义上的历史坐标。

# 第一章

## 民国肇建初期的基督教

在 20 世纪初期的 20 年中,中国社会经历了深刻的社会变革,其中最根本的是辛亥革命和中华民国的成立。1912 年 1 月 1 日,中华民国临时大总统孙中山在南京宣誓就职,随即发布《临时大总统宣言书》和《告全国同胞书》,决心“尽扫专制之流毒,确定共和,以达革命宗旨”。3 月 11 日公布的《中华民国临时约法》中明确规定“中华民国人民一律平等,无种族、阶级、宗教之区别”,人民享有“人身、居住、财产、言论、出版、集会、结社、宗教等自由”,在民主共和政体中,基督教的合法地位受到法律保障。政教关系的改善,以及社会开放与知识进步所带来的社会公众认识上的进化,为基督教创造了良好的社会环境,使在义和团运动中遭受重大打击的基督教重新崛起。从 1900 年至 1920 年的 20 年中,基督教传教事业有了迅速发展,有人称之为教会发展的“黄金时代”。

本章即拟对民国肇建初期基督新教的发展状况作简要介绍,主要内容将涉及基督新教形象的改观、宣教事业的扩大及教会的发展等。

### 第一节 民国社会转型时期中的基督教

著名史学家陈旭麓先生曾在其著《近代中国社会的新陈代谢》中,对晚清社会民变的类型大致作了 10 种归纳,即(1)抗捐抗税;(2)抢米风潮;(3)为求食有盐而导致的城乡骚乱;(4)会党、农民起义;(5)罢工斗争;(6)兵变;(7)学潮;(8)反对教会与外国侵略者的斗争;(9)反对“新政”;

(10)其他反对压迫的斗争。<sup>[1]</sup>值得注意的是,在陈先生所胪列的上述10种“民变”中,第八种是指中国社会上广大民众反洋教和对抗外国侵略者的斗争。从这种“民变”包含的内容来看,可以断定,基督教会的形象,在晚清社会的普通民众中,还是很成问题的。不过,这样的局面和如此的社会心态,在农历辛亥年(1911年)的武昌起义成功后,有了一定程度上的改变。

1911年辛亥革命的最大政治成果,就是两千多年封建帝制被标榜民权共和的“民国”替代,中华民国的成立,在中国历史上翻开了崭新的一页,暮气沉沉的老大封建帝国寿终正寝之时,也就是整个中国社会开始其巨大转型的起点,恰如前清状元出身的南通人氏张謇所形容的那样:“潮流万派,毕趋共和。”<sup>[2]</sup>

在民国社会的转型进程中,基督教也积极地发挥了自身的能量。被时人誉为“中国的华盛顿”的孙中山,就是一个基督教信徒,同时也是一个把毕生精力都投放在反清及肇建民国事业上的伟大革命家。当时活跃在政治舞台上的革命者和成功人士中,有相当一部分是基督教信徒。除孙中山之外,民国政府中的高层官员有不少持有基督教的信仰,陈春生在指出“教徒参政”现象时就提到:“自民国以来,教徒之充任要职者,更觉济济盈廷,如农林总长陈振先、海军部次长李和、参议院次长王正廷、政事堂参议林长民、交通部会计司长王景春、外交司长曹复赓、广东教育司长钟荣光,皆吾基督教健全信徒。其余委任末职,奔走政界者,其人数谅亦不鲜,即以国会议员一部分计之,闻已有数十余人之多。此岂非基督教徒从来未有之际遇欤?”<sup>[3]</sup>再加上社会名流皈依基督教者不乏其人,所谓“拔矛连茹,互相汲引,澎澎渤渤,方兴未艾”<sup>[4]</sup>。据说“1912年广东省官员中基督教徒竟占65%”。<sup>[5]</sup>至于供职于政府高层的基督教徒在信仰上所表现出来的行止,更是为教会内广大平信徒所瞩目。如民国四年(1915年)五月二日,政府要求陆海军及参谋三部人员向德胜门武庙关岳前,行宣誓鞠躬礼,“海军部次长李和及部员许、郑二君,均属基督教徒,因有犯毋事偶像之诫,相率辞职,论者许为但以理第二”。<sup>[6]</sup>在官本位观念向来极其浓厚的氛围中,居然有人会为了信仰的缘故而辞去高官之位,这对其他教徒

来说,绝对具有坚振信仰的鼓舞性意义。而社会名流在信仰上的选择,本身亦有导向性的作用,由此产生的社会效应不能小觑。如上海恒丰纱厂的厂主聂云台,其母是前清“同治中兴名臣”曾国藩之女曾纪芬,其亡父聂缉槩历任江苏、浙江、安徽等省巡抚,是晚清朝廷重臣,他本人后来在 20 世纪的 20 年代中期担任过上海总商会会长之职,是沪上的著名士绅。1915 年 2 月 14 日,“聂君率母及妻,在昆山路监理会堂袁恕菴牧师处领洗”<sup>[7]</sup>,这个商界巨子举家皈依基督教的行动,在当时社会上确实引起相当大的轰动,以至被教会方面视作大事而载登于册。<sup>[8]</sup>

基督教会在争取社会民主,信仰自由上的努力,显示了极大的政治胆识和勇气,以及坚韧不拔的毅力和决心。虽然刚刚建立的民国已经有《临时约法》,并以宪法的形式肯定了公民信仰宗教的自由。但 1912 年,前清遗老康有为与沈曾植、梁鼎芬、陈焕章等在上海成立“孔教会”,该团体还想通过国会立法来谋求孔教的国教地位。1913 年 2 月,康有为创办《不忍》杂志,鼓吹“以孔教为国教”,而在袁世凯将国内反对他独裁统治的“二次革命”打压下去后,即在 6 月发布“通令崇孔圣文”,声称中华民国将“根据古义,将祀孔典礼,折衷至当,详细规定,以表尊崇,而垂久远”。<sup>[9]</sup>这种强行独尊封建礼教的行径,不惟遭到不少社会组织或学界知识分子的批驳,还触及到基督教会在内的宗教团体维护个人信仰自由的底线。因此,国内宗教界人士在 1913 年岁末组成了宗教联合会,参加者有僧尼、道士女冠、穆斯林及天主教徒等其他宗教人士。而基督教教徒则当仁不让地在反对设立孔教为国教的活动中冲在前面,除参加宗教联合会外,基督教还发起规模宏大的签名运动,以表示反对设立孔教为国教的决心。伴随着民国初期社会转型,这样的抗争持续了好几年,基督教的整体力量得到充分的历练和组合,其影响力也相应地扩大许多,北京的基督教徒为获取更多的社会支持和同道的响应,特地发起以争取宗教自由的“对抗运动”。他们和各地的教会相互呼应,或是遣派代表到外省推广该运动,或是敦请外地来京的教会领袖前来参与活动。<sup>[10]</sup>

在为期数年的抗争中,基督教利用教会自身所印行的书刊报章,有意识地登载一些颇有针对性和有一定分量的文章或相关社会新闻,诸如各

地教会上书请愿,及政界高官在社会各界反对声浪中不得不作相应表态的声明等。同时,民国肇建时所颁行的“临时约法”,也成为基督教会用来作为诉求根据的法理武器。如民国三年(1914年)二月的教会公报上就刊登有山东青州基督教全体上请愿书,向总统袁世凯、副总统黎元洪和国务院提出“信教自由、不定国教”的要求,在请愿书中,该地方教会指出:“现因民国初立,公立宪法。为国教事,互为争执,彼此反对。党战方息,教祸将起。各教上书,纷纷请愿。青州教民,不忍坐视,愿步后尘。上书公恳,盖以国教为教育之根本,亦即国家之命脉。一有不慎,非惟教育所关。亦且国家所系。所以然者,因吾民国,原是五族共和,既各有其族,即各有其教。立宪若有偏重一教,必轻视别教,势不能共,亦必起纷争而不和。民国前途,不可问矣。以现今而论,莫若不定国教,仍从《临时约法》信教自由一条。共守国法,各安其教……”<sup>[11]</sup>看来,民国元年3月11日正式颁行的《临时约法》中所规定的“中华民国人民一律平等,无种族、阶级、宗教之区别”,业已深入人心,其中第二章第六条第七款“人民有信教之自由”<sup>[12]</sup>,更为教会视为维护自身信仰权利的有力保障。而针对政府最高官员带头祭天祀孔等行为,基督教会也发表了旗帜鲜明的反对意见。面对国内的一片反对声,时任大总统的袁世凯在民国三年二月七日发布“不定国教之命令”,该令称“信仰自由,为万国之通例。我中华民国本由汉满蒙回藏五大族组织而成,其历史习惯各有不同。斯宗教信仰亦难一致。自未便特定国教,致戾群情”。在把政府出面进行崇祀的活动辩解为是赓续旧章典制外,袁世凯也不得不宣称“至于宗教崇尚,仍听人民自由。期共游熙皞之天,以促进大同之治。勿滋误会,咸使周知”<sup>[13]</sup>云云。

对教会在向当局请愿上所付出的努力,教会人士陈春生在《基督教对于时局最近之概论》一文中,曾作如是描述:“回溯中国之有孔教,已二千余年,所受孔教之教育,不为不深,所得孔教之仁泽,不为不厚。然观中国之政治,则腐败无伦,人民之生计,则困穷罕匹,观果可以知树,因流可以识源,是孔教不适今日之世界,已可概见。幸得闽南许子玉君,倡请愿信教自由于前;北京诚敬一君,倡愿不请定国教于后,由是各地教徒,雾集云



从,四方响应。远及欧美华侨,近及妇人孺子,或捐款以资运动(共捐三千余元);或签名以示赞成(共得签名单三百数十件)。待请愿书进呈后,竟蒙大总统俯察舆情,顾全大局。于今年三月十三日,特颁明命,申明虽示尊孔,不定国教,并许人民以信教自由。今虽宪法未成,而国是已定,想未来之国会,不定孔教为国教,与人民以信教自由,亦意中之事,免拜孔之束缚,得信仰之自由,谓非我基督徒请愿之工程圆满乎?(中国基督徒非不尊孔圣,特不用跪拜之法;非不重孔圣之言论学术,特不奉若真神耳)。”<sup>[14]</sup>

在基督教和国内各界人士坚决反对的努力下,1917年2月,国会经过激烈讨论,投票结果终于否决了康有为等人提出的确立孔教地位的提案。5月,国会议员们的投票结果又否决了立孔教为各小学伦理教育的建议。<sup>[15]</sup>至此,基督教会反对立孔教为国教的斗争在维护民国宪法的名义下取得了完全的胜利。美国传教士乐灵生在几年后所作的题为《近二十年来中国基督教运动的改革与进步(1900—1920)》的报告中,也特意提到:“在争取政府承认宗教信仰自由的活动中,基督教领袖出力最多,他们与佛教徒、天主教徒等采取一致行动,证明了将来在全国性重大问题上,确实存在三方面共同协作的可能性。由于基督教领袖在这场意义重大的斗争中所显示的潜在能力,使人们对教会产生了新的看法。”他还援引当时国内著名报纸的评论,称“全国任何政党从来也没有像基督教团体在这场运动中这样团结战斗。这场运动使人们相信,基督教比其他宗教团体更有表达真理的能力……”<sup>[16]</sup>

民国初期发生在社会上层建筑领域内的这场风波,其结果不仅仅是代表着传统封建的守旧势力受到了明显遏阻,基督教在文化上所蕴涵的内在张力,更通过这场斗争得到了最大的释放,这对基督教在民国期间的发展具有积极的正面作用。

20世纪的前20年,即1900—1920年,一直被基督教界看作是“黄金时期”,该时期的后半段,实质上正是民国社会转型的关键阶段,而教会顺应时局的演变,不惟表现在信徒绝对人数上大为增加,令教会实体得到迅速的扩充上;其社会形象的相对改观,对引领广大信徒走出“洋教”帽子带来的心理阴影和增添更多的精神力量而言,更具有十分积极的社会意义。

虽说“洋教”的名号还未能摘去,但教会在本色化道路上的奋进,以及在宣教事业上付出的巨大努力,毕竟使基督教在中国有了显著的发展。民国时期教案大大减少,也体现了教会和中国社会交融程度的进一步加深,同样是教会事业成功的重要反映。

## 第二节 宣教事业的扩大和教会的发展

在过往的国内外研究民国基督教历史的论著中,对不同的历史分期,有各自的阐述,但基本上都将教会在民国肇建初期的10多年,即1911年至20年代,定性为教势发展的快速时期。如有的将之定义为“辛亥革命的极盛期”;有的则称作为“教势快速成长期”;也有的概括为“宣教布道全盛期”;还有的干脆把这段时期叫做“宣教新纪元”<sup>[17]</sup>,这些都说明了基督教会在民国初期获得长足的发展,是有目共睹的历史事实。这一点在成立于1913年的“中华续行委办会”所作调查中亦得到最完整的证实。如前文所提到的乐灵生之报告中,就有相关的数字统计。

基督教宣教事业的扩大首先表现在差会教堂数量的增多上。如乐灵生报告中所称:“近二十年内设立的宣教师驻在地等于以前九十三年总数,即1900年以后开设差会总堂三百三十七处,占全国总堂数的48%;全国五万人口以上的大城市中,除十八个城市外,均有基督教宣教事业。直、豫、湘、赣、黔、滇诸省的宣教师驻在地约3/4建立于1900年以后。1900—1920年,差会总堂增长了95%,即从三百五十六所增加到六百九十三所;或者说近二十年内建立的总堂约等于以前九十三年中建立的总堂数。1881—1900年,总堂的增长率每年为十八处,1900年以后每年增加二十六处。上述情况足以说明基督教与各方面联系发展的迅速,目前全国各种福音堂总数已将近一万所。”<sup>[18]</sup>乐灵生还提到,宣教事业发展最快的有7个省,即湖南、河南、云南、河北、广西、江西和贵州,每省差会总堂平均增加75%,以湖南省增加最多,为93%,增加最少的贵州也有65%,以上7省中,除直隶(河北)与江西两省外,其余5省的宣教事业都属于初创。他指出,差会总堂增加最多的是在华中一带。<sup>[19]</sup>由此可见,

基督教势力的发展,在20世纪初,包括民国早期,业已从中国沿海地区或京畿之地向广大的腹地深入延伸开来,这对基督教在中国的拓展事业而言,具有极其深远和重要的意义。

其次,基督教宣教事业的扩大表现在具体从事宣教工作的组织机构迅速增加上。19世纪进入中国地区的基督教各差会,如英国的伦敦会、圣公会、循道会等;美国的公理会、浸礼会、长老会等;以及由英国传教士戴德生创办的内地会,中、北欧各国的差会等,是承担宣教工作的主要力量,也可以说是清一色的外国传教士机构在唱独角戏,它们完成了筚路蓝缕的开创性宣教工作,在这样的基业上,不少新的宣教机构或团体在20世纪的“黄金时期”里纷纷涌现并发挥了其特殊的作用。按照乐氏的报告:“1900年,国内有六十一个宣教会,到1906年,增至六十七个,十三年后就增加到一百三十个了。二十年内宣教会数目增加了47%。另外还有三十六个基督教团体独立经营各种事业,与宣教会有关间接关系。这段时期内小宣教会增加的速度极快,足证基督教在中国有其单独的或特别的发展状况。……应当特别注意,有两个宣教会的事业是全国范围的。一个是十五年以前创建的女青年会,其发展速度居全国第四位;一个是在此期间极为兴旺的男青年会,其发展速度居全国第三位。这两个宣教会在二十年之内已把事业扩大到三十三个城市。女青年会于十五年之内在七个大城市建立会所,执行部由一百二十名女董事部委员组成,中外干事数目相等。……男青年会则通过特种方法来联络非基督徒学生,并注意培养中国领袖,使执行部全部由中国委员组成。……两会都以社会事业为最大目标。”<sup>[20]</sup>他还谈到救世军组织在推行宣教事业方面的特殊作用,因为这种担负救济社会上贫民之职责的宗教性团体,确实能够很直接地将基督教的正面形象展示给世人,并进而收取宣教事业的效果。而在这些新的宣教会机构中,旨在全面推行在华宣教事业的领导性组织,非1913年成立的中华续行委办会而莫属,该机构的存在,本身就是民国期间宣教事业得到显著发展的重要标志。

再次,担当宣教任务的教会人员数量增长,也是基督教宣教事业得以扩大的重要保障和反映。众所周知,外国传教士增多,是“庚子之役”即义

和团事件后出现有利于教会发展的形势下最直接的后果,其中从美国来的传教士数量增加最多,英国次之。前者主要从事教育事业,后者则多从事医药事业。随着国际国内形势出现有利于基督教发展的状况,特别是在1910年爱丁堡举行的普世宣教会议召开之后,基督教各在华差会在此次大会所强调的共同合作和依靠本地区人员力量的共识及策略影响下,决意集中更大的力量,在甫建共和体制的中华民国境内推广基督教的传布事业。同时,如有的学者所分析的那样,民国成立的前后,正逢美国国内基督教界在1886年发起的“学生志愿运动”(Student Volunteer Movement)发展达到高潮鼎盛之际,由于在民国前五年,即1906年,美国签名志愿参加宣教的大学毕业生已将前往的选择地点从以前的印度、中南半岛而易为中国了,而若从发起志愿宣教海外运动的1886年推算至民国八年(1919年),共有2524位美国教会派遣的志愿者前来中国参加宣教事业,占全体志愿人数8140位中的31%,他们的素质比过往历史上的传教士要更为优秀,除神学造诣外,还不乏拥有教育、科技、编辑和学术方面的专长,这对宣教事业的推动是相当有利的。<sup>[21]</sup>美、英传教士在数量上的多寡之别和从事的宣教领域的不同,也是民国期间教会方面受到更多的来自美国影响的重要原因,这在相当大的程度上当然也会对中国教会发展的轨迹和走向造成影响,如教育传教成为20世纪上半叶基督教在中国的重要传教方式,半数以上的传教士和中国教会的神职人员从事教育工作就是一个显例。

华人在宣教事业上的广泛而又积极地参与,从另一个侧面说明民国时期基督教的宣教事业比晚清时期有了质的进步。“1907年以后,中国职员中按立牧师的数目较外国职员受按立者多一倍”<sup>[22]</sup>,而这肯定会给中国教会在进入民国后涌现出更多的领袖型人才产生相当有利的影响,对基督教在中国的本土化尤其具有重大的意义。果然,6年后召开的全国大会,即民国二年(1913年)的基督教全国会议上,115个与会者名单中的三分之一,已经是中国籍的代表,以后的几次重要会议中,如1919年的中华归主会议(China for Christ Conference)、1922年的基督教全国大会,中国教会代表的绝对数量都在稳步上升,中国基督教自立运动向纵深

方面的开展和教会里中国精英人物的崭露头角,与华人在教会中发挥作用的扩大,显然是成正比的。<sup>[23]</sup>

复次,宣教活动的多样化,同样反映了宣教事业的成功。尤其是民国初由穆德(John R. Mott)、艾迪(Sherwood Eddy)两位博士在中国各大城市举办的布道大会,生动活泼,效果显著。这种原本鲜见于国内社会的大规模布道方式,一度在南北各地激起社会的较大反响,接受呼召而诚心皈依者相当踊跃。而在西南少数民族居住区域的传道活动也成果丰硕。更难能可贵的是,基督教还在西北回民集中的地方展开特别的布道工作,在佛教徒中也进行同样的宣教活动。这些宣教活动还辅之以文字事业的开展,或配合赈灾工作的进行,这些特殊的活动如虎添翼地使宣教事业得到顺利发展。

最后,宣教事业的扩大所带来的直接后果,当然就是教会实体引人注目的增长,即信徒人数的持续增加。根据当时教会方面的统计,1910年全国受餐信徒人数为172 942人,民国二年达到207 747人,以后逐年增至1920年的366 524人,才10年出头的时间,人数就在翻番之上,整整多了193 582人,其增长率为111.93%。值得注意的是,按照乐灵生在报告中的统计,1913—1920年的统计数是中国教会所作的比较准确的数字,如以3年为一期来进行比较的话,则由1913年的207 747人增加到1915年的268 652人,其增长率为29.31%,远高于1915—1917年的16.49%及1917—1919年的10.5%。<sup>[24]</sup>可见民国时期的教会实际人数增加的同时,增长率却呈现下降的趋势,但无论如何,上述数据充分证明在民国肇建后的最初时期,宣教事业的扩大和教会的发展还是非常显著的。

民国初,教会人士罗炳生、吴季穆在《中国现今布道情形之概要》一文中指出:“近年以来,中国士大夫无不以道德沦丧,社会败坏为忧,旧有之道德学说,既不足以范围人心,默察中国人人之心理,颇有倾向基督真理之表示,况交通便利,阻碍悉除,传道人无不可至之处,则今日之中国,诎非基督教布道之良机乎?……”<sup>[25]</sup>较之晚清面临的局面,教会方面在民国的布道事业,可谓得到少有的天赐良机。恰如其文所说:“基督教福音

来华传布,已百余年,所分售圣经及劝世文,几遍全国,即非教会中人士,亦家有圣经,殆无人不知耶稣基督为救世主。故从前为撒种之日,现在为收获之时。从前人轻看圣经,现在已知尊重。政学各界,均欲提倡道德,知泰西各国学术为末,而以圣经真理为本。大总统副总统暨政界长官,均赞成教会。近来信主之人逐日增加,如福建兴化美以美会,从今年一月起,每礼拜有五十人记名慕道,早上礼拜,分为两次,因人多礼拜堂座位不敷之故。可知现今布道机会之广博矣。”<sup>[26]</sup>作者所描述的情形,在民国初确实存在。

1913年1月30日到3月29日,由美国远道而来的穆德、艾迪两位博士在中国南北各都市如广州、福州、上海、南京、武汉、济南、天津、北京等处鞍马劳顿地接连召开了规模宏大的布道会,听众大多为莘莘学子,其中穆德是中华续行委办会的领导成员,而艾迪则担任北美洲基督教青年会东亚巡回干事之职。作为擅长鼓动演说的布道专家,他们所到之处,都引起非常大的轰动。每次都是座无虚席。据说是各地的与会者每次平均在2000人以上。与穆、艾两人在日本、印度布道演说的效果相比照,“日本每次与会者,平均约八百人,印度约千人,在中国实超越甚钜”。<sup>[27]</sup>按照当时基督教学者谢洪赉的说法,官方对两位布道家还是提供了很大方便的,“各处地方长官知二君之劝化学生,养成道德,俱乐于欢迎。谆嘱学生莅会听讲更或乐助经费,奉天都督、黎元洪副总统、北京教育部尤为恳挚”。<sup>[28]</sup>据统计,“总计各处听讲人数为七万八千二百三十。除其重数言之,约为三万五千。听后立志签名求道者计七千零五十七人。其后入查经班者共约三千四百人。迨经教会培植一年之后,受洗及为学道友者共计一千三百人之多云”。从布道演讲的受众知识构成相对较高和由此产生的皈依教会者绝对人数来看,穆、艾两人在中国的演讲布道,取得了骄人的成效。

1914年,艾迪再次到中国作布道演说,他先在莫干山、牯牛岭、鸡公山、北戴河等休假胜地与传教士们会商应行事宜,而从9月15日起至12月3日止,他在天津、北京、保定、杭州、苏州、福州、厦门、香港、广州、上海、南京等十多处开办演讲会。听众依旧十分踊跃,如艾迪在9月17日

晚在天津广东会馆举办德育演说会时,与会者约有5 000多人。艾迪的演说主题是“中国危迫紧要之世”,内容有人民、天然物产、民智、民德、激动力五个部分,最后部分且与各国按照图表进行比较,这种从社会民众道德层面入手,介绍国际社会不同信息状况,意欲针砭当时中国社会弊端的演讲,颇有振聋发聩的药石功效,充满新意,很能引发听众的共鸣,受到社会各界,尤其是掌握知识的青年学生们的欢迎,也是很自然的结果,而这对教会的发展来说,其正面的推动促进作用是毋庸置疑的。其实,当时利用演说来进行“间接传道”,将基督教与社会道德的提振联系起来者不乏其人,如四川有富绅儒医侯克先,原本是美以美会的慕道友,虽屡次耽误了领洗日期,还不算是真正的教徒,但其人的宗教热诚一点不减。在被当地的王坪万国改良会推举为研究部长后,他还经常担当演说的任务,其时教会刊物的报道称侯氏“每登场演论社会改良或国际交谊问题,必引耶稣圣道为确证。恒言中国如不普被耶稣教泽,社会断难改良,民国断难文明,且欣然认充教报访员。淘溶道德,编辑德育演坛,登名教报。以期同胞普及德育,咸归与善”。<sup>[29]</sup>

教会传道事业的发展不惟通过上述依靠布道家作公开的大规模演说的非常渠道;还通过平常的直接传道工作,在社会上撒播基督福音的种子来使信众的队伍扩大。以当时信徒人数居全国第二,仅次于广东的山东省而言,在一篇发表在1914年,题为《山东布道方法》文章中,作者刘光照称:“布道乃为神作工,在吾伎信徒观之,宜如福音宣布,世人之悔罪迁善愿依救主者,如云而集,乃以人与神隔离既久,虽受神之涵濡恩惠,而仍不知有神者,比比皆是,即已知在上有神,而固执己意,与神为敌者,亦往往有之,是故欲使圣道大明,必须多设方法,以启其与神联络之机,去其与神为敌之念,而所用之法又以人情风俗,各处不同,不能不随地而殊焉。”<sup>[30]</sup>这表明,关于布道的宗旨及方法,教会人士的认识非常明确,在其时国内外形势有利于基督教的政治气候下,按照其文的说法,时由美国北长老会传教士狄乐播等提倡城镇布道,具体步骤是在城镇中建造广厦,聘请干练的讲员,创办布道教育事宜,并附设青年会一所,通过游戏演说阅读报刊等来“诱启外界慕道之心”。而布道的具体方法,根据布道者数

目分为三种,即个人布道、二人布道和成队布道,后者即所谓“成队布道”,有别于较传统的前二者,它由狄乐播牧师所创立,“每于秋后农隙时,偕长幼布道士数十人,以一柴车或马车负载衣物,共赴约定之地,成群分队,说教于附近诸村,并有妇女布道士偕往,亲入住户之家,口讲指画,津津乐道,家庭之精神,为之一振”。<sup>[31]</sup>该文章的作者感叹这种见诸《圣经》的“五旬节日使徒布道之规式”,被重新发现于“东夷之旧壤”(指山东境域),因而不无自豪地宣称:“值此过渡时代,吾国旧日之迷信邪说,知不足恃,而吾教之真理,已蒙吾国人民内心之赞成,故每逢说教于通衢广众间,丁男妇女,纷至沓来,说者虽口干舌燥,力已不支,而听者尚昂首注目,以为未足,于是用此成队布道之法,不惟形式上可以动外人之耳目,即精神上亦可以轮流休息,不致败听者之彩兴……”<sup>[32]</sup>看来,在著名美国长老会传教士狄考文牧师辛苦经营的山东“工场”,后辈者如狄乐播等人采用的“成队布道”,确实也收到一定的效果。

基督教会的宣教活动范围,甚至波及扩大到晚清时期西方主要差会根本兼顾不到的那些“广大未开辟地区”(或名之为“无基督教工作地区”)的省份,如甘肃(含青海、宁夏在内)过去除内地会、协同会、宣道会外,“六大教宗中无一宗派在本省有宣教事业”<sup>[33]</sup>,还是拜民国后社会转型和政治体制的更替之所赐,传教士的足迹,已经可以更加自由、无远弗届地进入这些“荒漠”之地。<sup>[34]</sup>例如在藏传佛教格鲁派(黄教)覆盖的安多藏区,分别有青海湟中的塔尔寺,以及甘肃夏河的拉卜楞寺这两所著名的黄教寺庙<sup>[35]</sup>,发挥着影响藏族民众的重要中心作用,而传教士居然曾在塔尔寺地区向少数民族群众分发过藏、蒙文版本的《圣经》。同样,在穆斯林相对集聚,且为门宦教派中心地区的河州(今甘肃临夏)、张家川,循化(今属青海),固原、海城(今均属宁夏)等地,传教士也都向回民“散发过大量的基督教书籍”。<sup>[36]</sup>虽说在这些特殊地区布道工作尚无法和沿海地区如广东、山东、福建等地区相比,尤其面对已经持有自己传统的民族宗教信仰的藏、蒙族和各穆斯林民族,呼召他们皈依基督的难度极大,但从民国以来外国传教士能够逐渐走进“新区”工作,建立起差会总堂来看,毕竟反映了宣教事业的触角已经成功地伸进这些十分特殊的地区。



### 第三节 20 世纪入华新兴宣教团体

根据由司德敷牧师(M. T. Stauffer)担任编辑主任的《中华归主》所提供的数据,20 世纪来华的传教士明显增多,按照该报告的估计,当时在中国的所有基督新教传教士(1919 年为 6 636 名)中,有一半人即 51% 为 1911 年以后来华的,1921 年时在中国的“受薪正式宣教师”至少已达 7 000 人之多。而民国后基督新教教派的原有格局也随着传教士的增多而发生很大的变化。<sup>[37]</sup>

前已有述,来华的新教传教士中,美国人增加的势头更在其他国家之上。相对受第一次世界大战影响而锐减的英国和欧洲其他国家的传教士人数,来中国的美国传教士却每年仍然维持在平均 325 人到 375 人的水平。1920 年时则多达约 450 人。<sup>[38]</sup>不用看沿海开放口岸地区的发展状况,民国期间美国在华的传教强势情形,即便在中国中南部地区诸省中,也同样清晰可见。以基督教发展根基不算太深的湖南省来看,仅仅在 6 年中,受餐信徒人数就从 3 835 人(1913 年)激增两倍至 11 018 人(1919 年),而中华续行委办会在 20 年代关于中国基督教事业(1901—1920 年)所作的调查报告,即《中华归主》中,提到在该省的外国宣教师中 50% 为美国人,35% 为欧洲大陆人,15% 为英国人。若从宣教会所属国籍来说,在湖南省的 19 个宣教会中,属于美国者为 9 个;毗邻的湖北省 16 个宣教会中,属于美国者则有 8 个。<sup>[39]</sup>而包括上海、南京、苏州、扬州等诸多富庶繁华的大城市在内的江苏省境内,“宣教事业多半属于美国差会,其宣教地面积约占全省 3/4 以上”。<sup>[40]</sup>再以民国最初几年内受餐信徒人数增加最多,且基督新教教徒总数居全国之冠的广东省而言,执行宣教工作的差会至少有 43 个,而除了其中 6 个圣经及圣教书会外,其他 37 个差会中,属于美国者为 21 个,美国各差会的宣教范围约占广东全省(含今海南省和香港、澳门在内)面积的三分之二。<sup>[41]</sup>因此,在 20 世纪上半叶,在民国社会基督教的发展中,无疑增添了更多的来自美国差会方面的影响,这和 19 世纪基督教在华的初传时代及鸦片战争后一段时期内,以英国为主

的欧洲国家的传教差会占据主导性地位的局面,构成了重要的区别。

来华新教的不同宗派的传教组织,即各种“差会”(Missionary Society)团体,由民国前的 70 多个陡增至 20 年代的 150 多个,但这 100 多个团体毕竟还是从基督教原有的几大宗派衍生分化而成,因此基本上还是保留了其原来的信仰和教义方面的特色,及教会组织和管理制度上的特点。有关民国期间在华各地区从事宣教工作的各西方差会,可以按照它们所来自的国家或地区作大致的划分;亦可根据其不同宗派的差别来加以区分;也可依照其来华时间或主要传教士驻在地分布的地域范围来进行区别。其中,若按新教的宗派归类,最显著的当属 19 世纪就已进入神州大地的“六大宗”系统和出现在中国的超越宗派意义的“内地会”。大多数团体都可归入这些大宗派,所谓“六大宗”者,即指最早在华开拓传教事业的伦敦会所属的“公理宗”(Congregational Church)、“浸礼宗”(Baptists)、“圣公宗”(Anglican Church)、“信义宗”(Lutheran Church)、“监理宗”(Methodist Church)、“长老宗”(Presbyterian Church)。除“六大宗”外,还有不少团体属于 19 世纪 60 年代中期成立的“内地会”(China Inland Mission),以及五旬节派(Pentecostals)、门诺派(Mennonites)、复临派(Adventists)和一些超宗派的专门性的差会(The Specialized Missions);以及既无宗派,也非专门性的机构或团体等。由于上述这些大宗派来华宣教情况在本书前编中已有论述,本节仅对在民国时期影响较大的五旬节教派及日韩等国的基督宣教团体作简要介绍。

### 一、五旬节派、门诺派及复临派团体

#### 五旬节派

五旬节本为犹太教纪念上帝在西奈山向摩西授“十诫”的节日,因传说中这天是以色列人逃出埃及后的第 50 天,而 10 天为一旬,所以有此节日名称。根据基督教的《新约·使徒行传》第 2 章第 4 节的叙述,当天圣灵降临并充满于诸门徒身上。因此基督教又将五旬节称为圣灵降临节。20 世纪初期,基督教各大宗派中的一些教会因追求历史上最早的教会时代所发生的“灵洗”(Baptism of the Spirit)经验,决定脱离各自原属宗派而另行组合成新的教会系统,并根据最早的教会是在犹太教习俗的五旬

节发生灵洗的经验,遂有此名称。该派实质上是美国奋兴运动的产物,其派信徒并无统一的信条和教会制度及礼仪,但却非常重视灵洗,强调灵恩。包括说“方言”(英文为 Tongues,其实就是旁人无法听懂的语言),神医驱魔治病等。<sup>[42]</sup>

东亚基督教道友会(又称广发印书坊, Hunan Faith Mission, 或 Broadcast Tract Press, 简称“BTP”)。来自美国,是属于五旬节派的湖南信心会之印刷所。其主要活动区域在湖南,1900年到1910年,在该省建有1处总堂。在民国前期由中华续行委办会着手进行的统计调查中,该会没有提供其所属相关数据,但从其机构“BTP”的名号能跻列湖南省诸多差会的榜单中,足见该地区的基督教事业中有其会的参与和影响。

英五旬会(Pentecostal Missionary Union, 简称“PMU”)。其会英文全称又名“大不列颠及爱尔兰五旬节派联合协会”(Pentecostal Missionary Union for Great Britain and Ireland),该会成立于1909年1月9日,由前内地会成员,著名的“剑桥七杰”之一的塞西尔·亨利·普洛希尔-特纳(Cecil Henry Polhill-Turner)和亚历山大·阿尔弗雷德·巴迪(Alexander Alfred Boddy),仿效戴德生当年创立内地会的模式,一手创办而成。民国元年(1912年),来中国云南传教。先后在昆明(1912年)、丽江(1913年)、富民(1914年)、文山(1915年)等地传教。该会在1924年与大不列颠及爱尔兰上帝会(Assemblies of God in Great Britain and Ireland)合并。<sup>[43]</sup>按照当时教会方面的统计,五旬会在云南的宣教地面积号称最大,约占全省面积的五分之一。1911年到1920年,由英五旬会建造的差会总堂就有7处,占云南所有宣教差会总堂数(28处)的四分之一,其中内地会因在此开拓甚早,但也不过只有8处总堂,且有7处为民国前建立;而当时在云南的所有外国职员总数为75人,英五旬会即有23人,几乎占三分之一;只是受餐信徒为485人,排在第三位,但民国后入滇的该会后来居上的发展势头从上述数字中显露无遗。<sup>[44]</sup>

荷兰五旬会(Dutch Pentecostal Missionary Society, 简称“DPMS”)。此差会成立较晚,1920年以前,荷兰的五旬节派传教士是作为英五旬会成员而被派遣来华的。1920年10月28日,杰雷特·罗莱夫·鲍曼

(Gerrit Roelof Polman, 1868—1932 年)创立荷兰五旬会。该会主要在云南丽江地区进行传教活动。该会首次遣华的 2 个宣教士为全清奇·贝克尔(Trijntje Bakker)和杰尔奇·罗斯(Geertje Roos),他们在中国工作的时间为 1921—1927 年。<sup>[45]</sup>

便以利会(South China Peniel Holiness Missionary Society, 简称“SCPHM”;其会英文名又为 Peniel Missionary Society, 简称“PMS”;或 China Peniel Missionary Society)。该会于 1895 年成立于美国,亦属五旬节派。1909 年开始在中国传教。主要集中在香港油麻地、九龙、深水埗等 4 处布道区。<sup>[46]</sup>

加拿大圣洁会(Canadian Holiness Movement Mission, 简称“CHM”)。1895 年创建于加拿大,有将其归为圣洁派,亦属五旬节派差会。1910 年来中国湖南常德、安乡进行布道,1949 年结束宣教事业,建有 2 处差会总堂。

加拿大五旬会(Pentecostal Assemblies of Canada, 简称“PAC”)。在美国奋兴运动的推动影响下,该会正式成立于 1917 年,但其会名下的传教士在 1914 年业已有来华布道者,其会宣教地主要在广东,如清远、四会、香港等地。1919 年,由苏格兰移居加拿大的 J. 卢瑟福·斯宾塞(J. Rutherford Spence),离开了加拿大中南部温尼伯湖而到中国,并成为该会在华的长期传教士。

芬兰五旬会(Finnish Pentecostal Missions, 简称“FPM”;又名 Finnish Pentecostal Friends Mission)。其会 1924 年成立于芬兰。1924 年开始在中国华北传教,最先来华者为卡尔·汉雷克森(Karl Henrikson),其在华工作 3 年。<sup>[47]</sup>

使徒在郇(Christian Catholic Apostolic Church in Zion, 简称“CCACZ”)。该会来自美国,中文名全称为“基督公同使徒在郇”。在宗派上属于五旬节派教会,清末时期,主要是 1891 年到 1900 年间,在上海建立 1 处差会总堂。主要传教地区在上海。按照 1914 年中国传教手册,该会在列的外籍人员有:罗约尔(F. M. Royall)夫妇,菲埃金(C. F. Viking)夫妇,及郝思肯小姐(E. Hosken)等人。1920 年时,该会名下的受

餐信徒共 50 名,正式教堂 1 座。<sup>[48]</sup>

太平洋海岸布道会(Pacific Coast Missionary Society,简称“PCMS”)。1910 年成立的该差会来自加拿大,在宗派上属于五旬节派,其总部在温哥华。民国后来华布道,宣教地在浙江杭州(1913 年)及其周围的西兴(1919 年,今杭州市滨江区西兴镇)、义桥(1924 年,今杭州市萧山区义桥镇)等地。1936 年时,在杭州负责该会的秘书是女传教士汉密尔顿小姐(Florence O. Hamilton);而在加拿大总部负责其事的是 G. S. 保罗牧师(Rev. G. S. Paul)。<sup>[49]</sup>

伯特利五旬会(Bethel Pentecostal Assembly,简称“BPA”)。该会于 1910 年成立于美国。民国期间主要在甘肃从事宣教活动,影响很小。

神召会(Pentecostal Missionaries,简称“PM”)。该会规模不大,来华时间较晚,应在 1920 年之后,来自美国芝加哥的一个五旬节派差会,主要在河北省涞水县(保定市西北)、石家庄市、栾城县(石家庄市东)、新乐县(石家庄市北)、元氏县(石家庄市南)宣教。1936 年时有 15 个传教士在上述 5 个宣教地工作。<sup>[50]</sup>

神召会(Pentecostal Holiness Mission,简称“PHM”;又名五旬节圣教会)。该会来自美国,其宣教地在香港和广东北海。1909 年有传教士到香港向渔民传教。<sup>[51]</sup>

神召福音会(Pentecostal Assemblies of the World,简称“PAW”)。该会为联合五旬节会的差会,是美国印第安纳波利斯城青年所发起的海外布道事业,正式成立于 1917 年,而其成员中有的在 1910 年已经来中国传教。该派是五旬节派中的一个支派,否定三位一体说法,只认可耶稣为上帝,认为所谓圣父、圣子、圣灵只是上帝的不同作用和称号而已。其会宣教地在山西、广东。

美国上帝会(Pentecostal Church of God of America,简称“PCGA”)。该会为 1933 年在美国成立的五旬节派教会。道耶尔(George M. Doyal)是该会遣往中国的首位传教士。<sup>[52]</sup>

万国四方福音会(Emmanuel Church of the Foursquare Gospel,简称“ECFG”)。1923 年成立,是总部设在美国洛杉矶的五旬节派差会。主要

宣教地在上海、山东泰安等地。1936年,女牧师艾玛·B.劳耶尔(Emma B. Lawler)是该会在上海的主管。<sup>[53]</sup>

五旬节派牧师联合会(Pentecostal Ministerial Alliance,简称“PMA”)。该会是因对神召福音会(PAW)不满而按种族成见所衍生出来的分支,包括1925年在美国田纳西州杰克逊召开的白人牧师会议上成立五旬节派牧师联合会。1927年,斯戴伯格(Edgar Steinberg)被派为担任其会财务秘书的首任传教士,他从前曾经和使徒信心会(Apostolic Faith Mission)一起到中国传过福音。其会宣教地有广东南海县等地。1932年,其会改名称为五旬会(Pentecostal Church, Inc.,简称“PCI”)。1946年,该差会又与另一个主张“一体论”派(Oneness)的五旬节派组织,即耶稣基督五旬会(Pentecostal Assemblies of Jesus Christ)合并,组成世界五旬节派联合会(United Pentecostal Church International,简称“UPCI”)。<sup>[54]</sup>

联合福音会(United Free Gospel Mission,简称“UFGM”)。该会为五旬节派差会,1916年成立于美国,在广东布道。其会在1938年时主管人为凯斯莱(F. J. Casley)。

柏乡宣教会(Pai Hsiang Mission,简称“PHM”)。该会是独立传教士建立的小差会,宗教上属于五旬节派。1922年成立并开始在中国传教,宣教地就在河北省的柏乡。1926年时,在来华基督新教差会目录上,作为在柏乡的五旬节派传教士而名列于册的是杰恩斯·弗杰尔德(Jens Fjeld)与其夫人。<sup>[55]</sup>

信爱会(Faith and Love Mission,简称“F&LM”)。该会于1921年开始在中国从事宣教。其事工地在广西桂县,这里以前曾是联合福音会(United Free Gospel Mission)的差会总堂。1936年时,该地布道的传教士有两位,史密斯(W. G. Smith)牧师是其中的一个。<sup>[56]</sup>

通圣会(National Holiness Mission,简称“NHM”)。19世纪末期,美国西南诸州中出现的一些游行布道团,也叫“至圣团”,后组成教会。传教士塞西尔·W.屈劳克斯罗夫妇(Mr. and Mrs. Cecil W. Troxel)和伍德福德·泰勒夫妇(Mr. and Mrs. Woodford Taylor),他们曾到中国学

了8年的汉语和中国文化,并获得福音布道的成功方法,然而他们却无法与差会在哲学上和神学上达到协调一致,遂决定返回美国,因为对他们来说,至为关键的,是寻觅更能适合其“精神上圣洁”要求的传教差会。1910年6月他们得到基督徒圣洁会协会(Christian Holiness Association)的支持并组成来中国从事传教的差会,其宣教地区主要在华北,尤其是山东,如南馆陶(1911年<sup>[57]</sup>)、东昌(1914年)、桑阿镇(1916年)、阳谷(1918年)等地。通圣会在山东有2处总堂、2座教堂、13名外国职员、34名中国职员,受餐信徒190人,初、高小学校各2所。通圣会在1930年还发展到河北天津地区。1952年,其会在中国大陆的事业宣告结束。<sup>[58]</sup>

宣圣会(Church of the Nazarene,简称“CN”;其英文名称又名 General Missionary Board of the Pentecostal Church of the Nazarene,简称“PCN”)。该差会属于美国的五旬节派。1897年成立,但传入中国却是在民国三年(1914年),其宣教地有山东朝城(1914年)<sup>[59]</sup>,直隶<sup>[60]</sup>大名(1919年)等地。20年代,该会在直隶成安、广平府开辟了新的布道区。在大名,还创办了医院和圣经学校。1949年,宣圣会撤离中国大陆转而在台湾省建立其宣教事业。从当时山东方面的情况来看,宣圣会规模不大,且无正式教堂,受餐信徒只有57人,不过它却分别办有2所高小学校和2所初小学校。<sup>[61]</sup>

使徒信心会(Apostolic Faith Mission,简称“AFM”)。国际性五旬节派教会,其会注重信仰与灵感,并不注重组织制度,只有根据灵感而随时聚会。约于1907年成立,宣教地主要在当时还隶属于江苏省的上海地区。20年代时在江苏,其会外国职员一度多达21人,有4座正式教堂,受餐信徒为300人,并办有5所初小学校。<sup>[62]</sup>而在陕西,使徒信心会在民国后建有1处差会总堂,有外国职员2人,3座教堂,受餐者为160人,亦有1所初小学校。<sup>[63]</sup>

挪威福音会(该会名为 Norges Frie Evangeliske Missionsforbund,简称“NFEM”;亦有英文名 Norwegian Evangelical Mission,简称“NEM”)。1915年成立的挪威福音会在宗派上属于基督教五旬节派,该会总部在奥斯陆。1916年来中国传播福音。其在中国的宣教地主要在直隶北部,后

成为察哈尔行政区的华北地区,并由专门的传教士负责,如在新保安(1916年)的是帕利·古布莱森(Parley Gulbrandsen);蔚州(1917年)为亨利·古布莱森(Henry Gulbrandsen);在宣化(1928年)的是路丝·E.佩德森(Ruth E. Pedersen)小姐;沙城堡(1930年)则由玛丽·爱司基(Marie Askje)小姐负责;而在桃花堡(1932年)工作的传教士为韦利·鲁道夫(Willy Rudolph)牧师。自1934年该会解散后,原来隶属该会的传教士们所进行的事工,由其国内的五旬节派教会予以支持。<sup>[64]</sup>

### 门诺派

此派为基督教中一个福音主义派别,创建者为荷兰人门诺·西蒙斯(Menno Simongs),该派也由此而冠名为门诺派,其特征为强调《圣经》的最高权威,主张成年后洗礼,主张人的意志自由,重视布道和唱圣歌等,以在美国的信徒为最多。

孟那浸信会(Mennonite Brethren Mission,又叫孟那弟兄会,简称“MBM”;亦称 Mennonite Brethren Church,简称“MBrC”)。该会成立于1900年,是来自美国的浸礼宗,也有将之归为门诺派的。其来华较晚,1911年开始在中国传教事业,民国元年(1912年)驻足上海、福建。只在福建省西南部有1处宣教地,20年代政治上动荡不安的多事之秋,令其传教效果受到严重影响。按照教会方面提供的相关统计,MBM在福建共有1处差会总堂,2所正式教堂,8处布道区,其会所辖的受餐信徒才180人。<sup>[65]</sup>而1929年到1934年期间,中共领导的工农红军开辟了上杭等地区为根据地,更令其放弃其宣教地而转投于北方绥远<sup>[66]</sup>,加入当地另一个门诺派差会,即卓资山福音会的工作。1934年才重新开始在中国南方地区的宣教工作。在孟那福音会于1946年解散后,其会又开始在中国西部沿四川甘肃边界地区传教。<sup>[67]</sup>该会于1951年结束在华的宣教工作。

卓资山福音会(Krimmer Mennonite Brethren Mission,简称“KMB”)。该差会的英文名称表明它与沙俄境内的克里米亚(Crimea)有关,其前身是克里米亚半岛南部城市辛菲罗波尔(Simferopol)附近的安娜菲尔德村庄(Annafeld)的一个门诺派家庭结成的群体,1874年离俄赴



美,定居在美国的堪萨斯州。1922年,该差会甫告成立就于同年来华宣教。主要在绥远行政区(今内蒙古境内)一带活动,该会在1951年撤离中国大陆。

孟那福音会(China Mennonite Missionary Society,简称“ChMMS”)。该会最早的布道工作,可上溯至1901年卓资山福音会传教士亨利·科尼利厄斯·巴泰尔(Henry Cornelius Bartel)与南直隶福音会(South Chihli Mission)的创始者何瑞斯·W.霍定(Horace W. Houlding)一起在华北地区布道的经历。该会成员为一些移居美国的德国籍门诺派教徒,于1905年创立差会后从美国传入中国,他们主张守洗足礼,反对严格的宗教仪式。民国元年该会又得到整合,1913年由孟那浸信会、卓资山福音会、福音会等组成联合宣教机构。但该机构并不担负财政上的支出,大部分传教士还是由各自原来的差会负担开支。孟那福音会于1946年解体。其会在四川、甘肃的事业由孟那浸信会和卓资山福音会承担;而该会在山东、河南的宣教地,则由其他差会接盘。<sup>[68]</sup>从20年代教会统计来看,孟那福音会在山东还是具有一定的规模,如有3处总堂、18座教堂和344个受餐信徒,及办有8所初小学校和3所高小学校。<sup>[69]</sup>

美国清洁会(General Conference of the Mennonites of North America,简称“MGC”)。该会属于美国的门诺派组织,1880年创立,1909年到1911年,属于门诺派的传教士亨利·J.布朗夫妇(Mr. and Mrs. Henry J. Brown)来华传播福音。1914年,美国清洁会负责接管其事。该会2处差会总堂均建于民国前10年中。1911年发展至直隶南部的开州(今河南濮阳),1921年到河北大名。根据当时教会的统计,该会在直隶省有3处布道区,2处总堂,外国职员12人,中国职员19人,受餐信徒为72人,并办有2所初小学校和1所高小学校。<sup>[70]</sup>

北美福音会(Evangelical Association of North America,简称“EA”;又名Evangelical Association Mission,简称“EAM”)。也有将之归为美国监理宗派的教会。在雅各布·奥布赖特(Jacob Albright)的组织下,福音派协会(Evangelical Association)在19世纪早期即告成立,1891年发生分化后,1894年出现美国遵道会(United Evangelical Church)。1922

年通过两教会的重新组合而形成福音会(EAM)。然而部分美国遵道会成员仍游离在外,并在1928年易名为福音公理会(Evangelical Congregational Church)。北美福音会(EA)主要在湖南从事传教。从其在湖南的布道事业果效来看,其受餐信徒总共才64人。<sup>[71]</sup>1946年,福音派教会和基督同寅会合并,组成福音联合弟兄会(Evangelical United Brethren Church,即“EUB”)。<sup>[72]</sup>

福音联合弟兄会(Evangelical United Brethren Church,简称“EUB”)。作为上述福音派各教会几度分合的历史结果,该美国教会团体在1946年成立。也正是由于有福音派早年在华播种的基础,该会拥有的宣教地在民国以前就有广东的广州、潮南;湖南的长沙、辰溪、醴陵、郴州、湘潭等;民国后则发展到贵州的铜仁。1968年该会与卫理公会合并为联合卫理公会(General Board of Global Ministries of the United Methodist Church)。<sup>[73]</sup>

美瑞丹会(Swedish American Mission;亦名 Swedish Evangelical Free Church of the U. S. A.,简称“SEFC”)。由于组织该差会的新教福音派信徒主要是美籍瑞典裔人,该会也叫瑞美会。此机构在1884年10月成立于爱荷华州,4年后的秋季来中国广东传教。1916年时,其总部在美国伊利诺斯州北部城市罗克福德(Rockford)。1936年及以后转移到美国明尼苏达州的东南部城市明尼阿波利斯(Minneapolis)。该会首位来华的传教士是冯·夸伦(H. J. von Qualen)。1949年,瑞美会结束其在华事业,该会所有外籍职员全部迁移到香港。1950年,美瑞会与挪威丹麦福音会(Norwegian-Danish Evangelical Free Church Association)合并组成了美国福音会(Evangelical Free Church of America)。<sup>[74]</sup>

### 复临派

基督复临派兴起于19世纪40年代,是一个神秘主义派别。由浸礼宗信徒、退伍军人、农民威廉·米勒(William Miller, 1781—1849年)于1845年创立于美国。基督复临安息日会(SDA)是其派中最大的一个组织。特别注重基督再次降临人世和建立正义王国的教义。复临派的追随者有各宗派的信徒,因此为一跨宗派的运动。其派来华宣教的差会有以

下两个:

来复会(American Advent Mission Society[Advent Christian Mission],简称“AAM”)。由于该派注重耶稣基督复临之说,故有人将其归入基督新教的复临派;但因为该团体在有关洗礼的措施上,与浸礼宗的诠释并无二致,因此也有人将其视作浸礼宗系统的团体。<sup>[75]</sup>该差会于1897年组成于美国,总部在波士顿。次年进入中国后在江苏南京开展宣教事业,梅隆夫妇(Mr. and Mrs. G. H. Malone)两人最初是在一处破旧的佛教寺庙中开办学校,经历2年半的事工,一度因义和团运动而中辍。在1901年后,该会进入安徽芜湖,1907年又发展到巢县。除在南京有教堂外,和一些规模并不大的差会类似,该会在江苏的农村并无专事布道的工作人员。该差会的外籍职员在1917年时有16人,中国籍的助手则达38人,领受圣餐者为580人。<sup>[76]</sup>可见已具有相当的规模。相对而言,其会势力在安徽的芜湖、巢县等地的影响也不算小,民国前期即中华续行委员会组织的调查统计表明,在其时皖省被统计到的所有5070个基督新教信徒中,来复会名下所属的信众数为602人,仅次于内地会(CIM, 1341人)、美国圣公会(PE, 832人)、美以美会(MEFB, 632人),而居第四位。<sup>[77]</sup>

基督复临安息日会(Seventh-Day Adventist Mission Board,简称“SDA”)。该会1863年成立于美国,属于复临派。该教派在教义上注重守星期六为安息日,强调基督复临的意义。其在华的宣教事业始于1901年。1909年至1919年,开始得到基督复临安息日会在远东分会的资助。其会将自己在中国的布道事业分东、西、南、北、中和满洲(即东北三省地区)6区,并积极盖建差会的总堂,显露了其会准备在华大力拓展事业的雄心。如民国前期,该会在直隶(今河北)、福建、陕西、四川、江苏、广西、河南、浙江、湖南、湖北等省都曾分别建立了1座差会总堂,在东三省和广东则各建立2座差会总堂,时间跨度都集中在1911年到1920年。<sup>[78]</sup>但与此形成鲜明对照的是,在这些省中,其会所属的受餐信徒数量却非常少,有不少省份只有寥寥几十人,远不及那些根基雄厚的大差会。相比较而言,其会在河南、江苏、湖南的发展规模还算较大些,受餐信徒达数百

个。另外,在杭州、温州、广州、香港、南宁、昆明、上海、济南、汉口、九江、澳门、兰州等重要城市中,也都有其会的宣教活动踪迹。在江苏省,该会特别注重开展女子教育的工作。1931年,专门负责中国事务的分会机构成立,1951年,该会所属已有278个教会和2万多成员。

## 二、日韩基督教宣教团体

民国时期来华宣教的日韩基督教宣教团体主要有:

日本圣洁会(Holiness Church,又名Nippon Sei Kyokai,简称“NSK”)。该会来自日本,在宗派上属于圣公宗。1887年成立,总部在东京。<sup>[79]</sup>通过甲午战争后不平等的《马关条约》而被迫沦为殖民地的台湾,及日本关东军一手扶持的伪满洲国(中国东三省),都被该会看作是其宣教地。1945年,随着日本的投降和从被占领地区的全面撤退,该会亦结束了其在中国的宣教事工。

日本基督教会(Church of Christ in Japan,简称“NKK”)。该差会来自日本,于1914年组成,宗派上属于长老宗。民国初期由日来华,主要在台湾和满洲(东三省)进行传教活动。美国的一些长老宗教会每年要定期和该会举行传教工作方面的合作会议。该会的总部设在东京。1938年时,其会秘书为Kiyohiko Muragishi牧师。

朝鲜基督教国外布道会(Presbyterian Church in Korea,简称“PCK”)。该会又称朝鲜长老会差会,为美国长老会支派之一,1907年成立,经济上受制于美北长老会(PN)。总会设在朝鲜的平安北道。1917年该会派传教士洪承汉、朴尚纯来山东东部。这里原是北长老会的宣教地区,北长老会的东海区会将莱阳,胶东区会则将即墨划属朝鲜长老会差会,并定名为“莱阳区会”。北长老会将莱阳城内教堂及周围教区的工作一并转交给朝鲜长老会的传教士,而这些新来的生力军努力学习汉语和工作,从该会拥有多处布道区来看,该会在中国的传布福音事业中也有很大的收获。它在教规制度上虽与中华基督教山东大会相联系,但在整个教会安排及行政管理上,全部掌控在朝鲜人的手中。<sup>[80]</sup>1938年,朝鲜人方之日牧师(Rev. Chiil Bang)来青岛,在驻青岛的北美长老会分派下,他在青岛市区几个教堂布道传教。随着来青岛的朝侨有所增加,当时占领

青岛的侵华日军限制朝侨只能在青岛市内活动。由于朝鲜牧师人手缺乏,1939年12月,PCK总会又派金明执牧师来青岛,并于1940年在合江路10号建礼拜堂。至此,朝鲜长老会在青岛的教务分两部分:朝侨信徒250余人,由金明执负责;中国信徒120余人,由方之日负责。方是朝鲜长老会在青岛地区的代表,并担任中华基督教山东大会副干事和胶东区会执行委员。PCK在当时的上海和东北朝侨或朝鲜族群众中也有活动。1949年后,该会的成员先后回国,最后一个离开中国的是1957年由青岛返朝的方之日牧师,该会也随之结束其在华的事工。<sup>[81]</sup>

#### 第四节 “中华归主运动”

民国前期,中国基督教界曾经兴起过“中华归主运动”,在1913年即初步拉开该运动的帷幕。而此前国际上也早有相应的历史背景浮现,1910年在苏格兰首府爱丁堡召开的“普世宣教会议”,就将在全球展开传教事业作为一个整体对待,来自北半球各地主要是欧洲北美国家的159个传教组织的1200名代表参加的这次大会,在传教方面共讨论了8个议题,其中有传教团体之间的协调与合作、传教区教会的建立、传教与政府的关系等,为使传教事业能够更加深入开展和顺畅运作,大会提出了在世界各地如亚洲、非洲及拉丁美洲各传教地区进行调查的建议。这项建议得到与会代表认同的结果就是该大会最终成立了超越不同宗派的国际性合作组织,即所谓的“续行委员会”(Continuation Committee)。数年后中华大地即感受到这一普世性传教浪潮的强烈影响,1913年在上海召开的全国基督教第一次大会,正是爱丁堡会议所催生的直接果实。由美国来华的穆德主持召开了这次全国大会,会议代表共120名,和以前在中国召开的三次传教士大会清一色地由外籍教会人员组成代表的情况不同,此次全国大会的代表中,有三分之一为中国教会人士。比照国际上成立的续行委员会之机构,该大会也相应成立了“中华续行委员会”(The China Continuation Committee of the National Missionary Conference),会址定在上海,出任该机构首届总干事的则是来自北京的华人牧师诚静

怡,由其负责主持事务。大会选举中西委办共 51 人,旋又考虑到各宗派、各国传教士等不同因素,又增选到 58 人,后增加至 65 人。在诚静怡因体弱赴英国养病期间,由吴季穆暂行代理其事。<sup>[82]</sup>在前后担任委办的华裔人士中,不乏社会名人,如从美国耶鲁大学学成归来的实业家,后来官至国民政府工商部长、财政部长,乃至行政院长的孔祥熙,也忝列其中。

作为中国基督教会历史上的第一个常设机构,中华续行委办会成立伊始,就按照担任世界基督教宣教大会续行委办会委员长的穆德在大会上提出的建议,即来华的各个差会要安排力量,对中国基督教的现状和相关的中国国情作全面的调查研究,其目的在于为进一步推动基督教在华的宣教事业提供最具参考价值的资料,而中华续行委办会就具体负责这一规模宏大的社会调查工作,并在协助、统筹各地教会事工的进行过程中提供服务。按照当时委办会的构想,当时“因全国大会之良机,组织中华续行委办会,以为中国基督教会之一联络机关,且赞助各教会事业之进行。盖教会之布道事业,日盛一日,而人才与经济,每形缺乏,时日与功夫,亦以分而虚糜,如能彼此联合,同心协力,则事半而功倍,用力少而收效大,而仍无碍于各教会固有特性,亦不侵及各教会之实权。此本会活泼之精神所在,不受一切之羁绊,乃纯粹之顾问性质,对于各教会并无立法与执行权也”。<sup>[83]</sup>从其宗旨来说,如此开宗明义地宣示自身对各宗派差会不具有任何权力,对消除以后在该机构开展的各项工作中可能出现的窒碍或异议、顾虑乃至误解,都有正面的积极意义。该委办会的任务主要为五项:1. 执行全国大会的决议。2. 作为中西沟通的机构,与爱丁堡的世界机构保持联系。3. 提倡通力合作的传教事业。4. 发表教会的公共意见。5. 为各教会进行咨询。

结合其具体的五项任务和相关设想,这样一个性质的联络机构之出现,在近代中国基督教会的历史上,有其非常重要的意义,主要体现在两个方面:

一是承前启后,联内通外,扩大影响。中华续行委办会为此前三次全国传教士大会所无有之新事物,其本身不啻构筑了一个供基督教会在全国范围自上而下地促进传教事业的重要平台,国内各地不同宗派的差会

的资源被有效地整合、调动起来；也因该机构的形式和宗旨与爱丁堡大会上成立的国际性合作组织有直接的关联性，对加强中国教会与世界基督教界的联系也有明显的推动效应。该机构与爱丁堡会议机构的沟通联系所带来的积极效应，在其后开展的工作中也逐步得以显现，如爱丁堡会议的续行委办会在 1914 年所出版的统计报告，即为中国教会开展相类似的调查活动与作统计提供了现成的范式，这对中华续行委办会拟做的工作有直接的指导作用。在其他如绘制地图方面，如《中华归主》的编辑主任司德敷牧师在该书序言中所言：“毕定国先生(Alexander Miller)多年来一直和爱丁堡的约翰斯顿进行合作，是我们的地理专家，他为本书绘制的这些精确的草图是应该特别称道的，尤其是他按波尼投影比例标准绘制的草图更具有不容忽视的功绩。”<sup>[84]</sup>正是通过这样一个常设全国性机构的不断运作，日益扩大了教会在社会上的影响，传教事业也由此得以向纵深发展。

二是全面调查，体察国情，加强研究。由该机构发轫的，旨在对中华各地进行深入细致全面调查的事业，不惟给教会的传教活动带来极大的便利，也帮助国人扩大视野，为时人了解国情提供了有益的基础。全国大会上决定由中华续行委办会负责国情调查事宜，在专门成立的几个特别委员会中，“调查与宣教委员会”的工作首先就是从调查西南各省的传教事业入手的。调查委员会的主席是美国长老会的罗炳生牧师(Rev. E. C. Lobenstine)，总干事则由 1916 年来华的美国归正教会厦门宣教会的司德敷牧师担任，他负责承担了对各地收集来的资料的分类、编辑工作。前后参与该调查委员会工作的还有其他 30 多位中外教会人士。相关的调查活动从 1913 年开始陆续进行(正式的调查工作始于 1918 年)，各地各个差会按照不同门类收集与传教活动有关联的资料，并向该机构提供了有关各地区情况的详尽报告。这些来自各地的年度报告，真切地反映了当时中国各地教会成长与发展的动态，具有十分宝贵的历史价值。由各地教会从事的调查内容非常丰富，几乎涵盖中国政治、经济、文化、地理、语言、人口、交通等各方面情况，各省的行政区划、详细地图、历史人文及社会经济制度的变更乃至各种宗教的分布，特别是基督教各宗派名下的

百余个差会在中国各地的分布状况与规模势力的大小,具体有如差会总堂、教堂、学校、医院、药房及中外教会职员、信徒的数目等,都有详尽的记录。

此外,由该机构组织出版的中国基督教年鉴,也在1913年正式启动,《中国基督教会年鉴》第1期,在次年由中华续行委办会编辑后付梓刊行。各地教会的重要信息,传教布道活动中遭逢的经验,也由此在教会内外得以更加迅捷地传递和分享。

在对中国基督教各项事业进行全面调查的过程中,随着相关的计划付诸实施运作,以及对社会、国情的了解逐步加深等诸多因素,在很大程度上亦会持续地激发教会方面的宣教热情,并进而不断地推动教会强化自身的建设。中华续行委办会在其卓有成效的工作开展基础上,其会执行部于1919年岁末,在上海的新天安堂召开了一次全国性大会,正式组织开展“中华归主运动”,这次会议也因此被定名为“中华归主会议”(China-for-Christ Conference),莅临会议者117人,其中在代表比例上,中西各占半数。与1913年全国基督教第一次大会时相比照,中国与会者人数明显增多。用传教士的话来说:“中国领袖已成为该会事业中必不可少的力量。”<sup>[85]</sup>此次大会所讨论的中心问题,就是“中国教会职员应如何协力合作及如何成就工作”。<sup>[86]</sup>有必要指出的是,在所谓“中华归主运动”(The China for Christ Movement)中,很重要的一点,就是强调大力发挥中国信徒及教会职员在服务教会与社会方面的主动性。教会领导权从民国前全部由外国传教士掌控转为逐步让华人接手,是其题中应有之义。至于会上对全国信徒所提出的殷殷期望中,同样含有非常清晰的意图,即希冀借助广大信众的努力,让基督教会在中国社会中能够发出更大的声音,使教会的事业在新的岁月中获得更大的发展。<sup>[87]</sup>

为确保该运动的顺畅进行,在新天安堂召开的大会还专门成立了旨在指导运动方向的“中华归主运动委员会”,作为中华续行委办会内设的一个机构,由余日章出任委员长。这个委员会还负责出版名为《中华归主运动》的会刊。各地教会纷纷响应来自上海的呼召,积极推进所在地区的民众“归主”事业,同时也顺势开展改造社会、除弊布新的活动,借机扩大



基督教在社会上的正面影响。如美国传教士乐灵生在题为《近二十年来中国基督教运动的改革与进步》的文章中所称：“广州的中华归主运动也是以全城为范围而震动一时；广州基督教徒发起的拒赌运动更是改良社会的壮举。”<sup>[88]</sup>可见，该运动的确收获了一定的社会效果。

此外，在中华续行委办会、北美世界教会运动、纽约社会与宗教调查委员会、伦敦调查信托部等机构支持下的大型调查，历时3年后，其成果终于付梓，汇编成册为八开本600页，在1922年正式出版，书名为《中华归主》。该书若按照其英文原意，从字面上直译，“The Christian Occupation of China”应该译作“基督教占领中国”，使用英文词句的英美传教士们从精神上意欲对中国的占领或征服人心的欲望及野心，由此暴露无遗。显然，在向以享有数千年文明历史为荣的礼仪之邦——中国，这样的字眼是非常犯忌，也是十分伤人的；而用与教会业已开展的宣教运动相同的“中华归主”之名号来作为文饰，不仅添加了强烈的宗教归属感色彩，也为基督教摘去招致非议的“洋教”头衔作了巧妙的铺垫，更为基督教的中国化发展路径准备了有效的舆论导向，并由此培育了绝对有利于教会形象的社会心理基础。“中华归主”这四个字所导引下的相关运动，确实是民国前期基督教界对大规模开展宣教事业所施用的聪明手段，从该运动的实质来看，无非就是一场动员全教会力量的大传教运动。而在整个中华神州大地，虽说业已进入民国共和时代，但全力推行“中华归主运动”的主力军，仍旧不是社会基层的中国信徒，而是来自各国并有着不同宗派背景的差会传教士们，林林总总的基督教传教团体，相对前清时期而言，在数量上明显增多，在宗派种类及分支上亦更显庞杂。不过，让传教士们始料不及的是，一度十分热闹的“中华归主运动”，包括同名调查成果书籍刊行后给教会事业所带来的正面积极作用，不久即招致来自中国社会各界，主要是知识阶层的杯葛，声势浩大的非基运动之发生，可以说正是为教会发起的大规模宣教运动所刺激，而在当时历史大背景下孕育乃至爆发出来的直接后果。

## 注 释

- [1] 参见陈旭麓:《近代中国社会的新陈代谢》,上海:上海人民出版社1992年版,第296—306页。陈先生对当时的社会乱世众生相,有极为精辟到位的剖析。
- [2] 《张謇存稿》,“致袁世凯函”,上海:上海人民出版社1987年版,第24页。
- [3] 陈春生:《基督教对于时局最近之概论》,《中华基督教会年鉴》第1期(1914年),第12页。
- [4] 陈春生:《基督教对于时局最近之概论》,第12页。
- [5] 中华续行委办会调查特委会编,蔡泳春、文庸、段琦、杨周怀译:《中华归主——中国基督教调查资料(1901—1920)》(上卷),中国社会科学院世界宗教研究所1985年版,第87页。
- [6] 陈春生:《民国教会大事记》,《中华基督教会年鉴》第2期(1915年),第19—20页。
- [7] 陈春生:《民国教会大事记》,第18页。
- [8] 聂云台本人在基督教会的活动也较活跃,但后因其爱妻早逝,令其伤心过度,遂改信佛教,并进而成为沪上护持佛教的著名居士。
- [9] 袁世凯:《通令崇孔圣文》,《袁大总统书牍汇编》第2卷,第51页。转引自段琦:《奋进的历程——中国基督教的本色化》,北京:商务印书馆2004年版,第137—138页。
- [10] 关于基督教会的抗争活动,在《中华基督教会年鉴》第5期上,有相关内容的史料可供参照,限于篇幅,不一一转述。
- [11] 《教会公报》,第258册,1914年2月,第59页。
- [12] 吴宗慈:《中华民国临时约法及其缘起》,《中国现代史料选辑——民国宪政运动》,台北:正中书局1978年版,第29页。
- [13] 张述先:《节录北京基督教信仰自由不定国教请愿团报告书》,《中华基督教会年鉴》第2期(1915年),第259页。
- [14] 陈春生:《基督教对于时局最近之概论》,第12页。此处原文中提到的“今年三月十三日”,疑为正月十三日之误,因为公历民国三年(1914)的二月七日,为农历甲寅年的正月十三日。
- [15] 查时杰:《民国基督教史论文集》,台北:宇宙光出版社1994年版,第39页。
- [16] 《中华归主》(上),中译本,第85页。
- [17] 转引见于查时杰:《民国基督教史论文集》,第6—7页。查先生在其著中归纳众说后进行新的分期,分别为:(一)教势发展时期(1911—1917);(二)讨论宗教时期(1917—1922);(三)“非基运动”与本色化运动时期(1922—1927);(四)促进与合一运动时期(1927—1937);(五)教势受挫与坚忍时期(1937—1945);(六)教会复苏与重建时期(1945—1949)。应该说,有关各种不同的分期都有各自侧重的阐释角度和立足点,但对1911年之后教会面临的顺畅发展道路和有利局面,还是一致认同的。

- [18] 《中华归主》(上),中译本,第 88 页。
- [19] 《中华归主》(上),中译本,第 88 页。在该报告的最后部分,乐灵生也提到:“1881—1900 年间,差会总堂数目增加了四倍,1900—1912 年间大约又增加了两倍,最近十年(指 1912—1922 年间,作者按)内差会总堂的增长率反而下降了。当然,总数增加,增长率则相对地下降,这是意料之中的事。”引自《中华归主》(上),中译本,第 102 页。
- [20] 《中华归主》(上),中译本,第 89 页。
- [21] 该段分析和所引数据均见诸查时杰:《民国基督教史论文集》,第 12—13 页。和上述引注中提到的差会总堂总数增加,增长率却下降的情况相同,传教士人数的增长率也有所下降,由原来 1890—1905 年间的 95% 的增长率降至 1905—1920 年间的 49%。但传教士队伍绝对人数的增加却也是不争的事实。此处关于传教士增长率的数据见于《中华归主》(上),中译本,第 102 页。
- [22] 《中华归主》(上),中译本,第 90 页。
- [23] 有关数据引自《中华归主》(上),中译本,第 90 页。有的史料提供的代表名单为 120 名,参见下节。
- [24] 这些增长率根据乐灵生报告中提供的数据而得出,相关数据见于《中华归主》(上),中译本,第 101 页。
- [25] 罗炳生、吴季穆:《中国现今布道情形之概要》,《中华基督教会年鉴》第 1 期(1914 年),第 51 页。
- [26] 罗炳生、吴季穆:《中国现今布道情形之概要》,第 52 页。
- [27] 戴伟良:《穆艾二君在中国大布道后成绩报告书摘要》,《中华基督教会年鉴》第 1 期(1914 年),第 57 页。
- [28] 《教会公报》,第 267 册,1914 年 11 月(谢洪赉文)。
- [29] 《教会公报》,第 260 册,1914 年 4 月,第 64 页。
- [30] 刘光照:《山东布道方法》,《中华基督教会年鉴》第 1 期(1914 年),第 61—63 页。
- [31] 刘光照:《山东布道方法》,第 62 页。
- [32] 刘光照:《山东布道方法》,第 62 页。
- [33] 《中华归主》(上),中译本,第 251 页。1877 年 1 月,内地会的伊斯顿、帕克进入甘肃省被视为该省宣教事业的开端。但此后新教教会在这方面的进展极其缓慢。
- [34] 《剑桥中华民国史》上称:“到 1919 年,中国本土和满洲的 1 704 个县除 106 个外都有传教士的活动。”(引自该书中译本,上海人民出版社 1991 年版,第 176 页)可见在民国初期,基督教的宣教范围分布之广。
- [35] 青海当时在行政上尚属甘肃省,黄教(格鲁派)的六大寺庙中除塔尔寺和拉卜楞寺位于安多藏区外,其他四所如札什伦布寺、哲蚌寺、甘丹寺、色拉寺都在卫藏地区。
- [36] 《中华归主》(中),中译本,中国社会科学院世界宗教研究所 1985 年版,第 531 页。

- [37] 本章节的材料来源,主要是依照和参考《中华归主——中国基督教事业统计(1901—1920)》一书所提供的各种数据,和专门介绍基督教机构的英文网站“点睛论坛”即“Ricci Roundable”上引用的相关资料,本书则在有的地名、教派性质和各自的规模大小上作了相应的补充和分析,特此说明。
- [38] 这里有关数据引自《中华归主》(中),中译本,第 580 页。
- [39] 《中华归主》(上),中译本,第 580、215、210、205、227 页。
- [40] 《中华归主》(上),中译本,第 287 页。
- [41] 《中华归主》(上),中译本,第 335 页。
- [42] 关于五旬节派的来源和教派特点,本书采用了于可主编:《当代基督新教》,北京:东方出版社 1993 年版,第 163—165 页;第三章第三节(撰稿人为姚西伊)的相关叙述,特此说明。
- [43] 引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=451>。
- [44] 相关数字分别引见于《中华归主》(中),中译本,第 483、485、489、492 页。
- [45] 当杰雷特·罗莱夫·鲍曼辞职后,其会在华宣教事业难以为继,遂告解体。该会一些传教士也于 1931 年左右转投由奥托·凯伦伯格(Otto Karrenburg)于 1928 年成立的德国五旬会(German Pentecostal Missionary Society)旗下。荷兰五旬会未见载于 20 年代初问世的《中华归主》相关统计中。描述该会材料可查考 Cornelis van der Laan, *Beyond the Clouds: Elize Scharten (1876—1965), Pentecostal Missionary to China* (Sheffield Academic Press, 1997), 第 337—360 页。转引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=288>。
- [46] 根据当时教会人士的调查,美国尚有名为“华南圣洁会”(South China Holiness Mission, 简称“SCHM”)的差会在广东省从事传教,按照其会提供的不完备汇报,它有 1 处差会总堂、4 座正式教堂,受餐信徒 93 人[见《中华归主》(上),中译本,第 354 页]。从“SCHM”英文名称上看,很可能就是指在香港活动的“便以利会”(SCPHM)。而在香港渔民社群中进行传教的“便以利会”之相关资料却并不见载于《中华归主》,多少也可印证这点。
- [47] 引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=306>。
- [48] 《中华归主》(上),中译本,第 303 页。
- [49] 译引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=442>。
- [50] 引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=450>。1920 年教会在华事业的记录上未见其会之介绍,只是在 1936 年问世的《中国基督教运动手册》一书中提及。
- [51] 见 [http://www.cmacuhk.org.hk/version3/mag/mag\\_monews\\_43/mag\\_monews\\_shadow\\_43a.htm](http://www.cmacuhk.org.hk/version3/mag/mag_monews_43/mag_monews_shadow_43a.htm), 邢福增:《得人如得“渔”——香港渔民教会研究》,《宣讯月报》,2003

年7月,第43期。

- [52] 引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=447>。
- [53] 引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=290>。
- [54] 引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=449>。
- [55] 译引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=443>。
- [56] 引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=301>。
- [57] 今已划属河北省邯郸市馆陶县内。
- [58] 引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=411>;以及《中华归主》(中),中译本,第415、418、423、426页。桑阿镇属于冠县。1958年,山东省馆陶县被撤销后,并入冠县。
- [59] 朝城为旧县名,在山东西部。现为莘县朝城镇。
- [60] 直隶到1928年才改省名为河北。
- [61] 材料源自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=243>。《中华归主》(中),中译本,第423、426页。
- [62] 《中华归主》(上),中译本,第295、303、306页。布朗女士(Miss E. L. Brown)是该会1936年在上海的唯一代表。及至1939年,其会在上海市的地址为麦特赫司特路(Medhurst Road,即今泰兴路南段)233号。材料来源于 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=174>。
- [63] 《中华归主》(中),中译本,第437、441、445、447页。
- [64] 摘引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=420>。
- [65] 《中华归主》(上),中译本,第173页。
- [66] 民国期间中国北部的旧省名,1914年置绥远特别区,1928年改设省。所辖今内蒙古自治区乌兰察布盟、伊克昭盟、巴彦淖尔盟、呼和浩特市、包头市等地。其省会为归绥市(今呼和浩特市)。1954年撤销省份建制,并入内蒙古自治区。
- [67] 该会(MBM)材料来源于 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=377>。
- [68] 材料取自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=219>。孟那福音会(ChMMS)解体后,其会成员仍有留住山东的,如劳耶尔·巴泰尔(Loyal Bartel, 1901—1971年),甚至在1949年后都未离开,直到1971年在山东曹县去世。
- [69] 《中华归主》(中),中译本,第423、426页。
- [70] 相关数字和人名来源于 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=378>;及《中华归主》(上),中译本,第151、155、159页。直隶一省除河北外,还包括河南、山东的小部分,此处提到的开州治所,即为濮阳,今属河南省境内。
- [71] 《中华归主》(上),中译本,第217页。

- [72] 译引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=295>。
- [73] 译引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=300>。
- [74] 译引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=573>。
- [75] 见查时杰:《民国基督教史论文集》,第 25 页。本书也采取这样的归类。而《中华归主》中则将来复会归为浸礼宗。
- [76] 该数字引自 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=160>。
- [77] 《中华归主》(上),中译本,第 123 页。民国期间在安徽的各差会有 10 个左右。
- [78] 基督复临安息日会在 1901 年至 1910 年时在江苏业已建立过差会总堂,1911 年后又再建 1 个总堂。其会外国职员也是在江苏省为最多。根据当时统计,达 49 人;受薪的中国职员为 80 人。而受餐者只有 293 人。按照受餐信徒中外国、中国职员的比例来看,也都是最高的[数字来源于《中华归主》(上),中译本,第 295、297、303 页]。
- [79] 根据 <http://ricci.rtu.usfca.edu/institution/view.aspx?institutionID=344>,1938 年时,日本圣洁会的会长是 A. Kurumada,从其姓氏的译音来看,汉字应写作“车田”。
- [80] 朝鲜国外布道会的相关统计数字一般被计入北长老会内。另外,北长老会的朝鲜差会在吉林省的朝鲜族民众中也进行布道工作,除有美国、加拿大的传教士外,亦有朝鲜籍的布道员参与其事。
- [81] 该会材料参考和引自青岛市情网·青岛市志·民族宗教志·第二篇·第三章·第二节·差会和教派·长老会差会,<http://qdsq.qingdao.gov.cn/shizhi.nsf/5eb54d4ad1d34139482566c7002dab67/c0cdc64cc8b404b8482566df001a1e56?OpenDocument>。
- [82] 委办会干事:“中华续行委办会述略”,《中华基督教会年鉴》第 1 期(1914 年),第 140—146 页。
- [83] 委办会干事:“中华续行委办会述略”,第 140—146 页。
- [84] 《中华归主》(上),中译本,第 19 页。
- [85] 《中华归主》(上),中译本,第 90 页。
- [86] 全绍武:《中华归主运动》,《中华基督教会年鉴》第 6 期,第 45 页。
- [87] 共有 6 点希望,见诸《致全国同道书》,《中华归主:中华归主运动通告书》第 1 期,1920 年 1 月 10 日,第 1 页。还可参阅《中华基督教会年鉴》第 6 期上全绍武撰写的文章。
- [88] 《中华归主》(上),中译本,第 93 页。

## 第二章

# 20 世纪 20 年代的非基督教运动

基督教自传入中国以来受到最大的冲击有两次，一次是义和团运动，另一次就是 20 世纪 20 年代的非基督教(简称非基)运动。这两次运动共同点都是在强烈的民族意识之下“引发了东西方的冲突以及中国人民反对外来文化的严重危机”。<sup>[1]</sup>但两者也有很大的区别：义和团运动是由官绅领导，广大下层民众参与的反洋教运动，其反教的指导思想是传统的夷夏之见和人禽之辨，采用的手段是暴力；非基运动(包括早期的新文化运动)的领导和参与者主要是接受西方文化的知识分子，完全不同于 19 世纪旧式士大夫。虽然他们也有着强烈的民族意识和国家观念，但反教的指导思想则主要是西方启蒙时代的科学主义、理性主义、实验主义，以及西方的无政府主义、社会主义、马克思主义等新思潮，采用的手段也是以口诛笔伐等非暴力行为，特别是前期的新文化运动时期，手段更为温和，学术性很强，后期的非基运动虽也有某些暴力倾向，但与义和团不可同日而语。本章将对民国时期的非基督教运动进行梳理，并探讨中国教会人士的反应。

### 第一节 五四新文化运动与基督教

20 世纪 20 年代的非基督教运动可以追溯至五四新文化运动中的反宗教思潮。新文化运动又称新思潮，一般以陈独秀 1915 年创办《青年杂志》(1916 年改名为《新青年》)为起始的标志。陈在创刊号上发表了《敬告

青年》，明确提出人权和科学的口号，并指出人权就是民主，包括政治、信仰、经济、社会、伦理这五方面的民主。该运动采用西方理性主义“重新估定一切价值”的态度，提倡以西方的民主和科学来全面改造中国的社会和传统文化。

这一运动为什么会 对宗教感兴趣？

首先，我们从引起这一运动的导火线说起。新文化运动直接导因是袁世凯要复辟帝制，为达此目的，他支持由康有为、陈焕章等国粹派提出的设孔教为国教。1913年6月在他窃取临时政府不久便发表《通令崇孔圣文》，声称中华民国将“根据古义，将祀孔典礼，折衷至当，详明规定，以表尊崇，而垂久远”。<sup>[2]</sup>1914年1月在袁世凯的操纵下，政治会议又通过了祭天祭孔的议案。同年9月底，袁世凯身着周朝服饰，带领文武百官去孔庙祭拜。1915年8月袁世凯正式登基称帝。虽然袁世凯1916年彻底失败了，但袁的这套倒行逆施的做法，使当时多数知识分子意识到民国虽然建立，但中国封建残余是根深蒂固的，因为中国传统文化，特别是儒教文化是维护封建专制制度的思想基础，因此要维护共和政体就必须首先清除旧文化的影响，建设起能与新体制相适应的新文化。正是在这一背景下一场轰轰烈烈的新文化运动由此发轫。而新文化运动一开始的目标首先对准的是孔教，因为坚持立孔教为国教者即使在袁世凯倒台后仍坚持向国会提出议案。当时反对这一提案的不仅有新文化运动参加者，还包括许多天主教、基督教、佛教、道教、伊斯兰教在内的信徒。就在这场反孔教为国教的运动中，一批新型的知识分子自然也对宗教问题产生了浓烈的兴趣。

第二，义和团运动之后，基督教通过各种方式进行传教活动。有些是直接传教，举行大规模的布道活动；还有些通过出版物进行间接传教。以基督教各出版社出版的各类图书看，到1917年有3450多种<sup>[3]</sup>；宗教刊物增长迅速，例如1907年仅20种，而到1920年则达60种了。<sup>[4]</sup>在大规模的布道活动影响下，信徒人数从1900年的85000到1920年增至366524人<sup>[5]</sup>。基督教在中国社会的影响日益扩大，就连国粹派都受其影响。众所周知，中国人历来对宗教比较淡漠，没有“国教”的概念，但此



时的康有为却提出要立孔教为国教,这至少可以说明两点:一是康氏看到许多西方国家立基督教(或天主教)为国教,从而受到启发,二则也看到基督教在华发展势力,想以孔教立为国教以与基督教抗衡,只是他的想法逆历史潮流而动,故失败了,反倒更扩大了基督教在华的影响。基督教在华势力的扩大,不只是引起国粹派的反对,而且它的传教方式,尤其是直接传教方式也引起了许多中国知识分子的反感。

第三,新文化运动的多数知识分子所接受的是西方启蒙思潮,崇奉“科学”与“民主”,即所谓的“赛先生”和“德先生”。从新文化运动的旗手陈独秀 1915 年创办的《青年杂志》的发刊词《敬告青年》中提出了这两个口号起,它们始终是贯穿新文化运动的主线。不管是从新文化运动最早发起人是著名的北大六君子(陈独秀、钱玄同、沈尹默、刘复、胡适、周作人),还是 1917 年任北大校长的蔡元培,或是邀请罗素、杜威来华做讲座的尚志学会的范静先生,只要受过西方文化熏陶的知识分子无不受当时在西方流行的思潮,包括达尔文进化论、赫胥黎的怀疑主义、康德的宗教道德律,以及尼采、伯格森的学说,各种无政府主义、国家主义、社会主义、实用主义等思潮的影响。这些思潮大抵对宗教或是持怀疑态度,或是持批判态度,这些观点对中国知识分子影响深刻。特别是杜威和罗素两人,都曾到过中国,并在各教育部门讲学,对中国知识界更有直接的影响。杜威是实用主义者,提倡凡事问个“为什么”,对于那些不能用理性来回答的宗教问题则认为非科学的,属于排斥之列。罗素则具有某种社会主义思想,对基督教持反对态度,认为宗教是非理性的,是以主观的感情代替客观的证据。在他们的影响下,中国知识分子对宗教问题产生了兴趣,特别是引发了宗教在社会中地位的讨论,新文化运动的代表人物,如蔡元培、胡适、陈独秀、朱执信、田汉、王星拱、李石曾、李璜、周太玄、梁漱溟等人,都在《新青年》等杂志发表过文章。

将宗教问题讨论推向高潮的是《少年中国》的讨论。《少年中国》是少年中国学会的机关刊物。该学会于 1918 年 6 月由李大钊、王光祈、周太玄等人筹建,并于 1919 年 7 月 1 日在北京正式成立。该组织的成员大多对宗教没有好感,其中一些人持激烈的反对态度。1920 年 7 月评议部主

任左舜生代表巴黎一些成员提出“凡有宗教信仰者,不得介绍为本会会员。……并主张已入本会而有宗教信仰者,自请出会”。<sup>[6]</sup>但遭到田汉等人的强烈反对,由此引发了一场有关宗教问题的激烈争论。这场争论再一次使宗教成为知识界关注的热点问题。

当时对宗教问题争论集中在“中国需要宗教吗?宗教在社会中扮演什么角色?宗教的本质是什么?”这样一些问题上。

对中国是否需要宗教的讨论,《少年中国》在李璜领导下,曾致函巴黎大学教授请教几个问题,即人是否是宗教的动物?新旧宗教是否还有存在的价值?新中国是否还要宗教?得到的答复是:人类从前可以说是个宗教的动物,但随着人类的进化,“人类由有宗教渐渐变到无宗教”;旧宗教早已随着社会变迁而消灭,今天要恢复它的存在是白费力的事,中国本是个无宗教的,盼永远保守这个无宗教的道德精神,并认为一个民族建设一种宗教是一个矫揉造作的事,模仿外国的宗教,既无益,难以实行,而且很危险。<sup>[7]</sup>

应该说,当时大批的中国留学生中对宗教的态度很不一致,一般而言,英美留学生大多对宗教有好感,但留法或留日的学生中则对宗教,特别是基督教并没有好感,这与这些国家对宗教的态度有关。法国是伏尔泰的故乡,又是法国大革命的所在地,有相当一部分人对宗教持较为激烈的反对态度。无论是反对宗教,或对宗教有好感者,有一点是共同的,即这些知识分子都对宗教有浓厚兴趣。

第四,1919年五四运动前后国际国内的环境造成一些人对基督教的反感,自然也激发了对宗教,尤其是对基督教的关注。首先1914年至1918年的第一次世界大战都是在西方国家中进行,而这些都是信奉基督教的国家,因此在中国知识界看到基督教“不能维持欧西的国际道德,连带生出一种轻视基督教之心”<sup>[8]</sup>。而欧战结束,由美国发表了和平宣言14条,并召开了巴黎和会,中国以为从此可以“公理战胜强权”,改变中国“百十年国际上之失败”,但巴黎和会结果令国人失望,由此爆发了五四运动。在国人对西方列强增加反感的同时,自然也对其宗教——基督教产生恶感。与此同时,苏联十月革命的成功,给中国传来了马列主义,这给

新文化运动增添了反宗教的因素,为1922年的非基运动埋下了伏笔。

从上面分析可以看出,五四新文化运动时期,不少人之所以对宗教感兴趣,并不是对宗教有什么正面的肯定,而是持否定批判的态度。

对宗教持否定态度的人,反宗教的理由大体上是从宗教反科学、反理性、反人性角度出发,对宗教进行研究和抨击。我们以几位代表人物为例,剖析一下他们反宗教,特别是反基督教的原因。

这一时期“第一个唱非宗教的要算蔡元培”<sup>[9]</sup>,他于1917年在北京神州会发表了《以美育代宗教》一文,在社会上造成了很大影响。蔡元培认为,“宗教之原始,不外因吾人的精神作用而构成”,精神作用普通分为知识、意志和感情。当未开化时代,脑力简单,视自身与世界万物为不可思议之物,这三者都附丽于宗教。随着“社会文化日渐进步,科学发达,学者遂举古人所谓不可思议者,皆一一解释之以科学”<sup>[10]</sup>,使知识作用独立于宗教;对宗教家以往所演绎的以为神所定的对人的规则(道德)可以永远不变,“近世学者据生理学心理学社会学之公例”,认识到具体的伦理道德是随时随地而变迁的,由此使意志作用离宗教而独立。既然知识和意志两作用均脱离宗教,那与宗教有密切关系的“惟有情感作用,即所谓美感”。<sup>[11]</sup>但他认为“美育附丽于宗教者,常受宗教之累,失其陶养之作用,而转以激刺感情,盖因无论何等宗教,无不有扩张已教攻击异教之条件”。<sup>[12]</sup>他认为避免宗教“激刺情感之弊,而专尚陶养情感之术,则莫如舍宗教而易以纯粹之美育”。<sup>[13]</sup>由此可见,蔡元培将宗教产生的原因归结为社会不开化、科学不发达所造成的,只要人类文明和科学发展到一定程度,就不需要宗教了。而且,从历史上看,宗教有许多弊端,特别是对异教的不宽容,使他对宗教持负面的看法。

胡适也是从人文主义立场对宗教持否定态度。他在《不朽——我的宗教》一文开宗明义地提出反对宗教中提出的“神不灭论”、“灵魂不灭”说。他说:“宗教家往往说灵魂不灭,死后须受末日的裁判:做好事的享受天国天堂的快乐,做恶事的要受地狱的苦痛。这些说法,几千年来不但受了无数愚夫愚妇的迷信,居然还受了许多学者的信仰。”<sup>[14]</sup>他列举了中国历史上范缜、司马光等人对神与形的看法,认为范缜的“神者形之用”与

近世唯物论主张的灵魂并不是无形体独立存在的物事大致是相同的。他认为灵魂不能用科学来证明,也不能用科学试验来驳倒,因此“只好用实验主义的方法,看这种学说的实际效果如何,以为评判的标准”。在他看来,相信灵魂灭还是不灭并不会对人的行为产生什么影响,“有些人因为迷信天堂、天国、地狱、末日审判,方才修德行善,这种修行全是自私自利的,也算不得真正的道德”。<sup>[15]</sup>对《左传》中提出的“立德、立功、立言”三不朽观念,他认为比那神不灭说要好得多,但也有忽视普通民众作用的缺点,由此他提出“社会的不朽论”,即无数过去、现在、将来的“小我”构成了整个贯穿历史的“大我”,“小我”虽然会死,而“那个‘大我’便是古往今来一切‘小我’的纪功碑,彰善祠、罪状判决书、孝子慈孙百世不能改的恶溢法”,是永远不朽的。<sup>[16]</sup>

王星拱之反宗教主要是因为宗教违背科学。他认为“崇拜是宗教的灵魂——不但崇拜的心理是宗教所必需的,并且崇拜的仪式,也是宗教所必需的”,而在他看来“崇拜的仪式,养成迷信、无知;崇拜的心理,也生出各种恶果”。<sup>[17]</sup>他认为宗教采用神秘态度去信从是完全违背科学的。他说,“毫不研究,在开宗明义之时,就信从如此如此,是科学所极反对的。这也是我们反对宗教的态度之第一个理由”。<sup>[18]</sup>他反对宗教的第二个理由是宗教将科学设定范围,以为科学只能知道相对的,在特定范围之内属科学定律管理,在此范围之外,或者说绝对范围内的事是神秘的,属上帝所管理的。他也反对认为科学与宗教无从比较,科学是代表智慧最高度发展,宗教是代表情感最高的发展这种说法。他相信科学是以“全体宇宙为领土”,尤其是使用科学的分析方法,科学的领土更是可以扩充得极其广大,从前以为不可知的,不在科学范畴内的诸问题,都会逐渐降服于科学,而入科学领土中。<sup>[19]</sup>他反对宗教的第三个理由是宗教有“唯心构造之危险”,把人类知识建立在神秘之上,而不是实证经验的基础上。他列举了十字军东征失败的例子,是这些人唯心地相信“若用无罪的童子,去征伐伊斯兰教国民,必定能成功。于是他们送了五万童男女去东征”,结果被淹死、被杀害或被收为奴。这都是“一种想入非非的唯心构造之结果”。<sup>[20]</sup>他虽然也承认宗教有鼓励人类前进的力量减轻痛苦的功效,但

认为如果没有科学的态度宗教只能是一种鼓励“忠臣殉君,烈女殉夫”的力量,是鼓励无知者一往直前,而不能使有知者择其善而从之的力量,因此他主张通过教育使人们获得这种力量,而无须靠宗教;至于宗教能减轻人类痛苦作用,人们也完全可以通过好的诗画音乐风景等美术取而代之。<sup>[21]</sup>

周太玄的《宗教与中国之将来》一文从分析中国的民族性不需要宗教以及宗教的各种弊端上反对宗教。他认为中国民族是文学美术的乐天坚忍的民族,在天性上与宗教不十分契投。中国人自古以来对神的观念与西方及他种民族有根本上的大不相同的地方,大都对神持一种敬重而欲有以报之的观念,而极少有敬重而欲有以求之的观念。中国人将实际生活看得切实,而将死后看得随便。历史上传入中国的宗教都要经过一般人普遍观念的淘汰,分为原理与形式:原理成了学者的参考品,化合为新的学说;形式部分成为一般人的嗜好品或消遣助兴的点缀物。中国的宗教与政治教育和日常生活没有密切关系,而对与政治教育有关的宗教很厌弃,耶教来华屡遭反感便是一例。全文对宗教道德进行了猛烈的抨击:宗教是违背真理和良知的,“宗教所需要的,并非真实、自由、合理,而专需要谬说迷信——即所谓宗教上的信仰——与种种引人崇拜的形式,若宗教的内容改革为与真理良知相合,那他们所以维持宗教的各种原素皆不能存在”。<sup>[22]</sup>宗教教育则是奖励人的愚蒙,助长虚伪,桎梏人的意志,“对于人类这是何等的罪恶!”<sup>[23]</sup>宗教道德伦理观则是“催眠术的道德观”,“他不仅是诱起人一时道德上的私心,他并且麻木了他神经中枢,直接的支配他一切行为。他使本人为了道德,失却了人格,失却了自由的意志,这便是他们道德的代价”。<sup>[24]</sup>又说:“宗教家的道德观,正如将人关在黑牢内又给他一支蜡烛,被他关禁的人乃歌功颂德,说要不是他这支蜡烛,必致终久看不见光明。他不知他本来有的光明已经被人遮去了!”<sup>[25]</sup>他还说:“道德是一种义务,又是良知的产物,绝对不含有报酬的性质。也不是为了祸福,才定善恶。假如有了天堂的希望,才去为善,这正和做买卖一样。天堂终成虚话,为善者便是被欺,以欺人而奖人为善,便不是道德的行为。”<sup>[26]</sup>“宗教信仰重在排斥异己,与新人生的精神生活最相抵触,

将来必受淘汰。”<sup>[27]</sup>至于鬼神信仰，“确是民族精神饮料贫乏的结果，并且是新道德、新文艺和科学的一个大阻碍物”。<sup>[28]</sup>在他看来宗教只是不完全人类历史上一时的产物，它的生灭与人类知识道德进化成反比。<sup>[29]</sup>他相信科学与宗教“彼此常居于相倾相灭的地位”<sup>[30]</sup>，只要科学发展了，宗教自然消退，他说“所谓多神或一神宗教，皆是自然知识贫乏时代的产物。如果自然界的真相，一旦了解，不但多神教是荒诞，就是一神教也是笑话”。<sup>[31]</sup>他的结论是：将来中国人的生活形式是应该采取“世界上比较平等比较完备的组织，再参酌国民性上固有的特长，为一种崭新的建设。在这相建设中间，鬼神的迷信自然一律廓清，就是宗教的信仰也完全消灭”，“新中国将来是没有宗教的信仰”。<sup>[32]</sup>

周氏对中国民族与宗教的关系，以及他对宗教的尖锐批判“为后来的非基运动提供了理论依据”。<sup>[33]</sup>

李璜则从社会主义的立场来反对宗教，认为科学昌明以来，人们就认识到“靠着自己的能力，人类的互助，前途一片光明”，无须向上帝求怜赦。社会主义正是“本着这个平等自由和同类互助的道理”而创建的，完全不假神力。正因如此，社会主义的精神与宗教精神背道而驰：“社会主义的精神全放在这世界，宗教精神全放在天堂”，社会主义“不是以耶稣为榜样”，“思想行为不是被动的闭目去听教义或神话的支配”，而是“以真理为圭臬”，是“自动的在真理和实际上将这种思想解释明白，然后去实行”。他提出：“我们应当极力把我们这两手一脑贡献在社会改造上，去谋他的进步，我们不该当背着手，向着天，对那不识不知的上帝去说话。”<sup>[34]</sup>

特别值得提一下朱执信的《耶稣是什么东西》一文，这是篇激烈反基督教的文章。据招观海在《十年来非基运动之起伏》一文的介绍：此文发表在1919年12月他所办的《建设》杂志“耶稣号”上。此后被人“编入小册子或印为单张散布，当1922年的非教风潮，他这篇东西曾编入《我们为什么反对世界基督教学生同盟》及其他反对宗教出版物发表。1924年与1925年的反基督教风潮，这篇东西又曾编入中国青年社与反基督教同盟合编的《反对基督教运动》等发表。朱为国民党要人，孙中山先生甚器重之，因此，他这篇反教文字，在社会发生不少的影响”。<sup>[35]</sup>

朱执信在此文中认为历史上的耶稣只不过是个私生子,其人格还比不上宋子贤、唐赛尔等人,十字架也只是生殖崇拜的结果。圣经中的耶稣则更是假的,因为圣经是“假”的,就像汉朝人讲讖纬一样,至于圣经中谈的“爱人如己”等也只是门面上的话,是自古相传的教训,与基督教无关。新教中的耶稣与旧教一样均是自利的残忍的一件东西,其最后的结论是“耶稣是口是心非、褊狭、利己、善怒、好复仇的一个偶像”。<sup>[36]</sup>

此文虽然激烈地攻击耶稣的人格,并由此而反基督教,但整个观点还是受欧洲启蒙主义思想影响,而不像非基运动中受共产国际的影响,因此也还没有将基督教与帝国主义联系起来。

归结起来这些人主要批判宗教的理由是:宗教从历史上看就不科学、不民主、不道德,宗教是蒙昧时代的产物,当今不需要它了。在批判宗教的同时,对基督教也无好感。虽然观点各有侧重,但往往也都涉及这几方面。

这一时期也有深受民主人权思想影响的人,虽然自己不信奉宗教,但积极提倡宗教自由,不仅不反对别人信教,而且对那些反宗教的过激做法颇为反感,田汉就是典型的代表。也有些知识分子对孔教持激烈反对态度,但却不反基督教。更有些人从不同的角度对宗教或基督教有所肯定:如陈独秀是从肯定宗教道德的积极作用而肯定基督教,周作人从宗教与文学的关系出发,对宗教,特别是基督教有好感,梁漱溟肯定宗教能给人以精神慰藉,刘伯明认为高等宗教对改良社会,人的精神的升华有利。还有些人是从哲学等学术的角度,反对简单地用科学和历史反对宗教,其代表人物是屠孝实。

新文化运动对宗教的批判在教会内引起了不同的反应。

对新文化运动的回应在中国基督徒中很不一致,“大体上可分三类,一类把它看作‘洪水猛兽’,以为新文化运动处处都是危险的举动,若不竭力扑灭它的毒焰不但教会遭它击打,连社会也要受客观存在的扰害。第二类是把它看作‘布帛菽粟’,深觉这种文化上的运动,实在是民生日用所不可或少的东西。社会各方面的情形,活泼不活泼,全在这种运动的能力浩大不浩大。这种运动的势力如输入在教会里面,教会也必会有一番新

作为。第三类则是不闻不问,很有一种‘运动尔自运动,安逸我自安逸’的光景”<sup>[37]</sup>。对新文化运动做出积极回应的大抵属第二类人,他们虽然对新文化运动中的一些反教人士的言论并不苟同,特别是对朱执信的言论进行了批驳,但从总体而言,对新文化运动中的新思潮持支持态度。

这些思想开明的基督教人士主要是从四方面肯定新文化运动。一是肯定这一运动提出“重新估定一切价值”的态度有其积极的方面,认为这表明国人近年来有一种自觉的表示,“是国民进步的表证”<sup>[38]</sup>。二是肯定这一运动中提出的科学民主精神,认为该运动提倡的平等主义、共和主义、人道主义是真理,给国人造成一种新的人生观,并给以新的希望和新的胆量。至于新文化运动提倡的科学万能,竭力提倡科学的态度,也一反以往中国人旧传统旧习惯,让国人醒悟,自觉地抛弃迷信。三是肯定新文化运动对改良社会所起的作用,如家庭婚姻制度的改革,对大家庭与小家庭生活以及纳妾和离婚等问题的讨论,以及对贫民的生活、劳动问题、资本问题、限制人口问题、自由恋爱问题、共产问题、妇女解放问题等的探讨都在促使人们改变旧有的习俗和制度方面起了一定的作用。新文化运动尤其在推动中国的文字从文言转为白话的改革中起到巨大的作用。这种文字改革在一些教会人士看来是最重要的改革。四是肯定新文化运动对爱国运动的影响,最为突出的是五四运动。

在他们看来,新文化运动这四方面的成就与基督教思想是相吻合和一致的。如新思潮中的平等、自由、博爱来源于基督教,此外“牺牲主义”、“互助主义”、“民治主义”、“劳动主义”也都植根于圣经。基督教与新文化运动提倡的科学、道德、美术、文学、音乐等都无法分离。就连新文化运动中出现的白话文运动也是近五六百年来宗教改革的产物。<sup>[39]</sup>不仅如此,他们还肯定了新文化运动给中国基督教带来的正面影响,实际上起到了推广基督教的作用。

在分析新文化运动中反教的原因时,他们认为主要是因为这些人对基督教的误会造成,因此中国基督徒的重要责任就是要澄清这些误会,使参加新文化运动的多数人能真正了解基督教,便不会再反教了。由此他们通过出版刊物、发表演说或邀请反对者参加讨论等方式阐明中国基督



徒对世界、对社会、对国家、对科学、对民主等的看法,表明其与新文化运动的主流并无二致,力图消除“误会”,促进“社会共同的服务”<sup>[40]</sup>,也就使中国教会能在中国社会中发挥更大的作用。与此同时,他们对教外人士中肯的批评也持虚心接受的态度,并由此深刻检讨中国教会所存在的问题,特别是“洋教”问题。在这方面做得较为出色的是北京证道团。该团于1920年春建立,是由徐宝谦、吴雷川、赵紫宸、刘廷芳、胡金生等中国较有影响的一批教会领袖组成。该证道团的宗旨是:“一方面要证明基督教如何与时代的精神相适应并如何足以当时代的先驱;一方面要坦白的讨论教会内部的各种问题作革新教会的准备。”他们虽然深信基督教,但看到了“信徒信教会的不完全,实足以妨碍基督教的发展”,因此认为“革新教会的方法首在改革思想,引起大多数的觉悟”。<sup>[41]</sup>证道的方法主要是通过言论和文字。为此证道团一方面组织经常性的讨论会,邀请一些名人参加,如蔡元培、胡适、李大钊、蒋梦麟等人讨论宗教问题。这些人虽然对基督教都持不赞成的态度,但均能与证道团的人坦诚相见,相互增进了解。按徐宝谦的说法:“他们虽不满意于基督教,但一种坦白诚实的态度,实在让我们欢喜。”<sup>[42]</sup>另一方面,证道团创办了机关刊物《生命月刊》,发表了一批有关教会对新文化运动所作的回应文章。

在证道团及其《生命月刊》的促进下,教会其他刊物,如青年会的机关刊物《青年进步》、中华归主运动办的《中华归主》,以及《兴华报》、《神学志》、《圣报》等都发表了有关对新文化运动(或称新思潮)的评论文章,纷纷对新文化运动作出积极的回应。

## 第二节 1922年的非基督教运动

### 一、非基督教运动的爆发

义和团运动之后的20年是中国基督教发展的黄金时期,中国基督徒由1900年的8.5万人到1920年已发展到36.65万人<sup>[43]</sup>,宣教会也由1900年的61个,到1919年增至130个。<sup>[44]</sup>一些著名的布道家纷纷来华布道,美国布道家穆德与艾迪,于1913年在中国14个城市巡回布道,听

众达 137 579 人。基督教在华的发展,使不少来华传教士认为有必要对基督教在华的各项事业作一番调查,在穆德推动下,1913 年的全国基督教会议上组成体现合一精神的中华续行委办会,着手进行这项工作。经过 9 年的努力,1921 年完成此项大规模的调查工作,并于 1922 年出版了经编辑整理后的大型调查资料集成,分别用中英文两种文字出版。中文书名为《中华归主》,英文为 *The Christian Occupation of China*,直译则是“基督教占领中国”。此书一出,舆论哗然,特别那些原本对基督教无甚好感的知识分子,更是对此反感,因为该调查不仅表明基督教在华发展极其迅速,而且还有占领中国之野心。

与此同时,第十一届世界基督教学生同盟大会定于 1922 年 4 月在北京清华园举行。世界基督教学生同盟是一个以各国基督教学生为主要对象的国际性组织,由美国人穆德等发起成立,同盟的主要工作是:(1)联合全世界的基督教学生运动。(2)搜集世界各国关于学生宗教情况的消息。(3)推行下列各项工作:领导学生承认耶稣基督为唯一救主与神,并成为他的信徒;加深学生的精神生活;征募学生往全世界去做推广天国的工作等等。总之,就是要在世界各国学生中间吸收信徒,培养为基督教献身的青年学生。同盟的首届会议于 1895 年 8 月在瑞典召开,出席者仅有英国、德国、瑞士等 5 个大学的代表。第一次会议以后,穆德即周游世界,到各个国家去发展同盟的新会员。他对亚洲的工作非常重视,曾在给友人的一封信中说:“我代表同盟应做的工作就是:要到印度、日本和中国地方组织全国学运并请他们加入同盟;要在未有学运的国家中设立通讯会员;要在各国搜集各种关于学生宗教情况的消息;还要做一篇视察经过的报告。”<sup>[45]</sup>

从 1895 年到 1922 年前,世界基督教学生同盟共召开了 10 次会议,除在亚洲的日本、土耳其两次外,其余都在欧美召开。第十一次大会决定于中国召开,始出于中国代表顾子仁的提议,委员会在讨论时,很多委员提出因费用浩大、路途遥远等原因而反对,但主席穆德却竭力赞同,因为他清楚地认识到,“那时中国是与反基督教斗争的重要地点”。<sup>[46]</sup>

在会议筹备期间,国内基督教一些刊物纷纷撰文对该组织和中华基

督教学生运动的历史及本次会议的宣言、讨论题目等作了一系列的介绍。通过这些介绍给人以强烈的印象:基督教学生运动不仅在世界,而且在中国有较大的发展,即将召开的会议明显是为了达到基督教进一步扩张在华的势力。这似乎也印证了《中华归主》中基督教要占领中国的野心。一些反基督教人士便以此为契机,组织非基督教同盟,发起非基督教运动。

非基督教运动首先在基督教力量较强大的上海发起,参加者主要是青年学生。这些人于1922年2月26日开会,筹备建立“非基督教学生同盟”。在中国青年团机关刊物《先驱》第四号上,发表了《非基督教学生同盟宣言》<sup>[47]</sup>。全文如下:

我们反对“世界基督教学生同盟”。我们为拥护人们幸福反对“世界基督教学生同盟”。我们现在把我们底真态度宣布给人们看。

我们知道,基督教及基督教会历史上曾制造了许多罪恶。这且不要管彼。但是彼现在正在那儿制造或将制造罪恶,凡是有血性,有良心,不甘堕落的人,决不能容忍彼宽恕彼。

我们知道:现代的社会组织,是资本主义的社会组织。这资本主义的社会组织,一方面有不劳而食的有产阶级,他方面有劳而不得食的无产阶级。换句话说,就是:一方面有掠夺阶级、压迫阶级,他方面有被掠夺阶级、被压迫阶级。而现代的基督教及基督教会,就是“帮助前者掠夺后者,扶助前者压迫后者”的恶魔。

我们认定:这种残酷的、压迫的、悲惨的资本主义社会,是不合理的、非人道的、非另图建造不可。所以我们认定这个“助桀为虐”的恶魔——现代的基督教及基督教会,是我们底仇敌,非与彼决一死战不可。

世界的资本主义,已由发生、成熟而将崩坏了。各国资本家——不论是英、是美、是日、是法——,因而大起恐慌,用尽手段,冀延残喘于万一。于是,就先后拥入中国,实行经济的侵略主义了。而现代的基督教及基督教会,就是这经济侵略底先锋队。

各国资本家在中国设立教会,无非要诱惑中国人民欢迎资本主义;在中国设立青年会,无非要养成资本家底善良走狗。简单一句,

目的即在于吮吸中国人民底膏血。因此,我们反对资本主义,有时必须反对这拥护资本主义欺骗一般平民的现代基督教及基督教会。

“世界基督教学生同盟”,为现代基督教及基督教会的产物。他们预计于本年四月四日,集合全世界基督教徒,在北京清华学校开会。所讨论者,无非是些怎样维持资本主义及怎样在中国发展资本主义的把戏。我们认彼为污辱我国青年,欺骗我国人民、掠夺我国经济的强盗会议,故愤然组织这个同盟,决然与彼宣战。

学生诸君! 青年诸君! 劳动者诸君! 我们谁不知道资本主义底罪恶? 我们谁不知道资本家底残酷无情? 现在眼见这些资本家走狗在那里开会讨论支配我们,我们怎能不起而反对! 起! 起!! 起!!! 大家一同起!!!

非基督教学生同盟一九二二,三,九。

这则宣言反基督教的角度显然与以往五四新文化运动时明显不同,不再强调基督教反科学、反民主,而是强调基督教代表了资本主义势力,在中国充当了经济侵略的先锋队。青年会是培养资本家的走狗。而世界基督教学生同盟的会议在华召开则是想在中国发展资本主义。有学者认为,此文是在共产国际苏联代表的影响下产生的。<sup>[48]</sup>

与此同时,他们向北京清华及全国各校发出通电,宣传其主张。通电全文如下<sup>[49]</sup>:

北京清华学校诸君暨全国各学校学生诸君公鉴:自文艺复兴以来,人智日开,宗教日促,是以政教分离及教育与宗教分离之说,日渐弥漫于欧洲。彼昏不悟,仍欲移其余孽于域外,以延长其寄生生活;政府巨商,以利其为殖民之先导;于是四福音书遂挟金铁之威,以临东土。金铁奴我以物质,福音奴我以精神。东南文盛之区,悉变而为耶教化资本化,无端集合于我弱国之首都。吾爱国青年之血泪未干,焉能强颜以颂上帝。且北京不乏耶教会场,清华为国校,非教会所立,又焉能供一教之用。此而不拒,中国无人矣! 伏乞诸君发为僇论,共斥横逆,以期永洁我青年教育界。非基督教学生同盟叩。灰。

与此宣言和通电相配合,他们还在《先驱》杂志上发表一系列的文章,

强调基督教“与资本家狼狈为奸”<sup>[50]</sup>，“基督教是资本主义的化身；教会，青年会，是资本主义间接掠夺无产阶级的工具；基督教徒，青年会会员，便是资本主义的党徒，或是猎人的猎狗”<sup>[51]</sup>，耶稣“原来是一个刻薄的资本家赞美者”<sup>[52]</sup>，“基督教，在根本上把女子看做男子的附属品”<sup>[53]</sup>等等。

宣言发出后，立即得到全国青年学生的响应。在3月至4月不到一个月的时间内，北京、上海、广东及全国各大城市的报纸，登载了非基同盟所发的数十篇宣言和通电。继上海成立“非基督教同盟”之后，北京更把非基督教扩大为反对所有宗教，3月11日北京大学一批学生宣布成立“非宗教大同盟”，并于3月20日发表了由李大钊、刘仁静、何孟雄、李石曾、萧子昇、缪伯英等79人联合签名的《北京各学校非宗教同人霰电》及宣言<sup>[54]</sup>。其宣言原文：

我们自誓要为人类社会扫除宗教的毒害。我们深恶痛绝宗教之流毒于人类社会十百千倍于洪水猛兽。有宗教可无人类，有人类应无宗教。宗教与人类不能两立。

人类本是进化的，宗教偏说人与万物，天造地设。人类本是自由平等的，宗教偏要束缚思想，摧残个性，崇拜偶像，主乎一尊。人类本是酷好和平的，宗教偏要伐异党同，引起战争，反以博爱为假面具骗人。人类本是好生乐善的，宗教偏要诱之以天堂，惧之以地狱，利用非人的威权道德。宗教本是没有的，他们偏要无中生有，人造迷信。宗教本是假设的，他们偏要装假成真，害人到底。总而言之，上帝本身既不由理化物力所构成，到底是什么东西？教主生活，更不是吾人意识所能想象，究竟是什么现象？既有造物主，何不将电灯飞艇早日造出？既有赏罚权，何不使世间人类，尽成善士？好笑的宗教，与科学真理既不相容。可恶的宗教，与人道主义完全违背。

中国在世界，比较起来是一片干净土，算是无教之国。无奈近数十年来，基督教等一天天的向中国注射传染。最近几月，毒焰最张。又有什么基督教的毒害，比其他诸教都重大些。他们传教的方法，比起他教尤算无微不至。他们最可痛恨的毒计，就是倾全力煽惑青年学生。青年学生原是很纯洁的，不易煽惑。他们便使用他们不知怎

样得来的金钱,建筑高大华丽的房屋,叫做什么基督教青年会。他们始而对青年学生说,入会的不必信教。其实既入谷中,一步一步的引人入胜,卒至基督教青年会就是基督教预备学校,就是基督教养成所。弹子房呀,体育会呀,电影呀,名人讲演呀,茶会呀,英文呀,年会呀,津贴呀,招待员呀,交际员呀,干事呀,队长呀,……就是他们施毒的麻醉药、催眠术。伤心呀,可怜的无限青年,真是上当不少。伤心呀,可恶的基督教徒,将置我们青年学生的人格于何地。

宗教的罪恶,千言万语,哪能说尽。平日大多数人,或未注意或不觉其毒害至于如此之甚。过细想,能不伤心?凡有血气者,能不急超直追,拥护真理。

我们组织非宗教大同盟,实属忍无可忍。同盟宗旨,仅非宗教,不牵涉一切党派,亦丝毫无他作用,尤无种族国家男女老幼之别。信教与非教,中无两可之地。凡不迷信宗教,或欲扫除宗教之毒害者,即为非宗教大同盟之同志。特此宣言,普告天下。

1922年4月4日,即世界基督教学生同盟大会开幕当天,李大钊、邓中夏等12人又在《晨报》发表了《非宗教者宣言》。在会议结束的4月9日,非宗教同盟又在北京大学召开非宗教大会,到会者2000多人,李石曾、李大钊等人在会上发表讲演,两人的基调是宗教反人权、违背科学和学术进步,宗教反道德等。<sup>[55]</sup>会上还宣读了蔡元培先生的演说辞。

非基督教同盟、非宗教同盟的宣言和通电在各大报纸上刊登以后,支持的电函纷至,各地学生相继成立非宗教同盟,批判基督教的文章在报刊杂志上不断出现。上海《民国日报》连续以“南北一片非宗教同盟声”、“引起注意之非宗教同盟”等标题,刊登各地同盟的声明和活动情况。虽然不少组织都冠以《非宗教同盟》,但实际上还是以反基督教,反对世界基督教学生同盟会议为主要内容,在全国形成了声势浩大的非基督教运动。参加者既有共产党人,如李大钊、邓中夏、陈独秀等人,也有新文化运动中其他思潮的代表,包括无政府主义者、国家主义者、自由主义者,如蔡元培、李石曾、王星拱、吴虞等。

运动以北京、上海为中心,迅速波及全国各大中城市,特别是广东,不

仅重新印发朱执信的《耶稣是什么东西》，还发表了汪精卫等人的《力斥耶教三大谬》、《宗教毒民论》等反基督教文章，使广州成为南方非基运动的中心，不仅广东青年学生积极投入，甚至还影响到工界。

## 二、各派对非基运动的不同看法

这场非基运动遭遇到了来自三方面的抵制，一是西方国家，他们把非基运动视为与义和团运动同具“排外”性质的运动；二是中国信徒，他们中有不少人对五四新文化运动持同情理解的态度，但对非基运动，特别是非基运动中针对基督教的过激言词非常反感，无法接受；第三是教外一些自由派人士，从维护信教自由的角度反对非基督教同盟，周作人、钱玄同、沈兼士、沈士远、马裕藻 5 人还由此发表了主张信教自由宣言，认为“人们的信仰，应当有绝对的自由，不受任何人的干涉。除去法律的制裁以外，信教自由载在约法。知识阶级的人，应首先遵守，至少亦不应首先破坏”<sup>[56]</sup>。他们的观点得到不少自由派知识分子的支持，较有代表性的是傅铜、梁启超、张东荪、常乃德等人。他们中有人认为非宗教同盟标榜以科学反宗教，但其运动手段并没有依据客观真理，而是夹杂着“感情的主观态度”。<sup>[57]</sup>甚至带着强烈的“排外”的感情色彩，它不是“科学的非宗教运动”，而是一场“宗教的非宗教运动”<sup>[58]</sup>，也有人指出科学理性不能包罗一切，人除了理性外，还需要感情，宗教“完全是情感的”，“想要用理性来解剖它是不可能的”。<sup>[59]</sup>

在遭到国内外一些人的反对和抵制后，非宗教大同盟的有些成员也进行了反省，防止采取某些过激行动，这集中反映在非宗教同盟发出的第二次通电上(东电)。全文如下<sup>[60]</sup>：

本同盟自“霰电”发出后，各处电函，愈来愈多。一致主张，不信宗教。这可见真理的力量，总是迷信埋没不住的。但是有些外国人未尝明白此中真相。在外国报纸上，间有误会的批评。一般教徒，自不免从中挑拨，混淆是非。因此再发电明白解释。

(一) 外国人有些疑想我们的非宗教运动或不免含有“排外”的性质，如同以前的义和团一样。这是大错了。我们要很诚恳的对他们说道，我们的非宗教，只是为着“非宗教”三字。我们都是学界受了

知识的人,我们对于友邦无不是很亲善的,何至再有“排外”的愚见?况且我们这同盟,也欢迎外国人加入。现在已有友邦同志,对向我们表示同情的。将来我们的同盟中一定会有很多的外国同志。可见我们同盟的组织,是以“信教”与“非教”做界线的,不是以国家做界线的,又何从而想到“排外”呢?

(二)有意挑拨的话,又说我们的非宗教运动的人,好像是些过激党。这也是动人片时的疑想。这又大错了。我们又要很诚恳的对他们说道:我们的非宗教,就只为以科学胜宗教,毫无别的作用。讲社会问题的,是另一回事,与这同盟无干。所以加入我们的同盟的,无论他是贵族平民……只要他是非宗教,都没有什么分别的。

总之,我们前次的通电简章,均已屡屡声明,本同盟宗旨:“专为解脱宗教羁绊,发挥科学真理”。又说了“无种族国家之列”,自然不是排外;“无阶级党派之分”,自然没有什么过激的意思。

从上述通电可以看出,非宗教人士深受西方启蒙主义思想影响,他们不是以中外划界,而是以“信教”和“非教”划界。这些人之所以发起非宗教运动,只是因为相信“科学胜宗教”。是因为他们把宗教视为束缚和蒙蔽人们的心灵之物,正如1922年4月4日由王星拱、吴虞、李大钊等12人发表的《非宗教者宣言》所言:“我们反对宗教的运动,不是想靠一种强有力的势力压迫或摧残信仰一种宗教政策的人们,乃是想立在自由的真理上阐明宗教束缚心灵的弊害,欲人们都能依自由的判断,脱出他的束缚与蒙蔽。”<sup>[61]</sup>

对待非宗教运动,特别是非基同盟宣言和非宗教同盟宣言,中国基督徒最初是比较反感的,他们从护教的立场出发,对反基督教言论进行了驳斥。其中以《真光》杂志主编张亦镜所写的文章护教色彩最浓,用词也最激烈。例如他在批驳《非宗教同盟宣言》时,这样写:“你们这些话,纯广东人所说的‘蛋家婆嗌交’,湖南人所说的‘王婆骂鸡’的口吻。”又说:“你们自誓要为人类的社会扫除宗教的毒害,请问你怎样扫除法?杀绝他吗?基督教是愈杀愈兴的。”<sup>[62]</sup>

简又文、杨益惠、应道元、范子美、邬志坚等5位青年会领袖于同年4



月10日发表的《对于非宗教运动宣言》一文,对非宗教运动所用的措词也较激烈,文中还列举了非宗教运动的十大错误。包括:所罗列的宗教罪恶“笼统空泛”,没有具体的史实和确凿证据,不合科学精神;这些人都不是专门的研究宗教学的学者,而却要侵入他人的研究范围,武断立论;他们专以攻击和扫灭与己不同的信仰为宗旨。不许异己者各信其所信,这种态度和行动不是20世纪自由思想的中国所能容忍的;他们不由学问正途,只迷信和盲从外来奇异旧说,以发抒先入偏私的成见,不是学者应有的态度;世界基督教学生同盟在我国开会,我们不向外人展示我国的优秀文化,却提出这类不合理的议论,暴露我国学术界思想界的颓落,让外人窃笑,是学界不智的辱国举动;各宗教在中国无益者固不少,但为益于中国者极多,如基督教在教育、慈善、社会、道德上都有成绩,不能一笔抹煞等等。<sup>[63]</sup>

刘廷芳在《生命月刊》上所写的《非基督教学生同盟》一文在批驳非基督教同盟宣言时虽然语气较为温和,但也可看出他对非基同盟同样反感。他说:“这篇文章有三样特色:一、这是一篇很好的白话文,措辞很清顺。二、这是篇很嫩的文章,全凭意气,不讲理性。三、这是一篇鼓吹作用的文字,从头至尾偏僻激烈。”并说,该宣言反基督教的论调,“是像初学的布尔什维克的口吻,不是科学家、哲学家、历史学家平心静气、切实具体的研究和由研究后细心精确的批评”。对基督教的攻击“可算是‘隔靴搔痒’,于基督教无益亦无害”。<sup>[64]</sup>

但随着非基运动在全国发展,尤其是在上海和广东等地,不仅反教人士言论激烈,而且反教的范围也有所突破,逐渐从“学界”开始扩大到“工界”,这对信徒和教会构成的压力远较新文化运动为大。在这种情况下,教会内也出现了不同的声音,有像张亦镜那样的“基督教卫士”奋力反击,也有极少数反戈一击,甚至公开声明退教的。<sup>[65]</sup>但许多开明的基督徒则在护教的同时,开始认真反省中国教会存在的问题了,并对此作出积极的回应。

参与这次非基运动的各方力量比较分散,没有形成反基督教的统一组织,运动持续时间不长,随着1922年7月各学校学生放假,运动高潮基

本过去。到1922年底,运动便落下了帷幕。从总体上说,不管是反对还是支持非基运动的,双方的观点都没有摆脱新文化运动中大力提倡的民主、科学,自由、平等、博爱等主题。

张钦士在1923年8月的《教务杂志》上对1922年发表的近百篇支持非基同盟的文章中所持的反宗教理由进行了概括和总结。其反宗教的理由为:宗教落后于时代;宗教阻碍人类进步;宗教没有道德观念;宗教对人类不必要的。反基督教的理由为:太不科学;不合乎逻辑;与现代不相适应。从这些方面可以看出1922年的非基运动主要还是以新文化运动思想为基础。但是值得注意的是,早期的非基运动的思想已开始突破新文化运动对宗教批判的范畴,有从学术转向政治、从讨论转向行动的倾向。在随后的非基运动中,这些倾向则愈益明显,并发展成将基督教直接与帝国主义相连而加以反对。

### 第三节 1924—1927年间的非基督教运动

1922年3月发起的非基运动大体在当年年底结束。但中国知识分子中的反基督教思潮却没有因此停止。随着1924年国共合作及国内反对帝国主义运动的全面高涨,非基运动再次爆发,且在1925年五卅惨案后达到了新的高峰,一直持续到1927年大革命失败才结束。如果我们把1922年的非基运动视为第一阶段的话,这次就可视为第二阶段。这一阶段如果细分的话还可以分为三个时期:1924年夏至1925年五卅事件前夕——以收回教育权运动为主线;五卅惨案后——围绕着五卅所引发的反帝运动;1926年秋至1927年春的北伐时期。

这一阶段非基运动的特点是:一是真正含义上的非基运动,即专门针对基督教。新文化运动是反对所有宗教,1922年的非基运动一开始虽然也是反对基督教,但不久便转向所有宗教了,唯有第二阶段的非基运动其目标确实只对准基督教。

二是非基运动政治化,首先,非基运动与反对帝国主义,收回教会学校教育权、废除不平等条约密切结合,特别要指出的是直接提出了基督教

及教会学校是帝国主义进行“文化侵略”的工具。据陶飞亚考证,正式提出“文化侵略”一词的首位人物是瞿秋白,1923年他以屈维它的笔名发表《帝国主义侵略中国之各种方式》的长文中第一次将帝国主义的文化侵略与军事侵略、经济侵略相提并论。此后恽代英于1926年6月30日在《反对帝国主义的文化侵略》一文中对“文化侵略”一词又作了详细的解释和补充,使之更加完备。<sup>[66]</sup>其次,反映在政党直接参与,特别是共产党在其中起了重要作用。杨天宏的研究表明,“中国共产党人不只是参与了第二阶段的非基运动,大量事实表明,1924年后非基运动的酝酿、发动、运动目标及宗旨的确定、运动由上海向全国各地的发展,都有共产党人主持其间”。<sup>[67]</sup>当然投入第二阶段非基运动者决不仅仅是共产党人,也包括一部分国民党员,如蔡元培、汪精卫、廖仲恺、吴稚晖等人,此外还有一批中国国家主义青年团(部分中国少年的成员)。

三是持续时间长。1922年的非基运动只持续了几个月,而这次则持续了三四年,并与收回教育权运动、五卅运动、北伐战争相互交织,密不可分。中国共产党的参与和领导,使这次非基运动变得很有组织,提高了它的战斗力和凝聚力。

四是这次非基运动不像以前只是口诛笔伐,中国教会并没有受到实质性的冲击,而这一次则直接接触及教会本身的利益,特别是在北伐时期,不少教会学校和教堂都受到冲击,甚至被迫关闭。

五是部分基督徒也积极投入非基运动中。中国基督徒首先是个中国人,在面对列强的暴行,特别是五卅惨案时,他们的爱国性和民族主义感情与其他中国人并无差别,因此在投入反帝行列的同时,也参加了非基运动。

造成这些特点的一个最重要的原因是列强对华的侵略行径激起了中国人民的民族感情,中国革命掀起了新的高潮。1924年1月国民党召开了第一次全国大会,孙中山制定了“联苏容共”的政策,明确了国家所要对付的仇敌是帝国主义和军阀主义,国共两党正式合作,都把反对帝国主义作为主要使命。国民党重要报刊《民国日报》及其副刊《觉悟》上不断发表反帝文章,将基督教视为帝国主义的喉舌而加以抨击。与此同时,陈独秀

和蔡和森编辑的共产党报纸《向导》更是反对帝国主义。国民革命提出废除不平等条约、阻止外国人在中国建立教会、收回教会学校教育权等具体的反帝内容。在新的革命形势下,非基运动再次掀起,且目标集中对付与帝国主义有着密切联系的基督教,而不再是针对一切宗教。

### 一、非基同盟的再次建立

这一阶段的非基运动首先在帝国主义及基督教会控制最严的教会学校内展开。1924年4月,广州英国圣公会所办圣三一中学学生要求成立学生会,实行学生自治,却受到校方的阻挠。英籍校长竟说:这是英人的学校,怎能给你们中国人自由?未得到我的同意,谁敢擅自组织学生会?学校不仅宣布提前于4月放假,还开除了几名学生积极分子。为此,激起了学生的愤怒,奋起罢课。接着,又有福建、南京、宁波、长沙等地的教会学校学生,或因参加纪念签订21条的“国耻日”游行、集会遭校方反对,或因要求教会学校向中国教育厅注册,或因反对校方迫害学生等种种原因相继罢课,甚至退学。1924年8月,上海一些教会学校的学生重新组织了非基同盟,并以国民党的机关报《民国日报》副刊《觉悟》为阵地,每周出一期“非基特刊”,发表了大量反基督教的文章。得到广泛响应,《向导》、《新青年》等刊物都发表了非基督教文章。国共两党的领袖也对非基运动表示支持,廖仲恺、吴稚晖、周恩来、周佛海等人都写文章或发表演说支持学生反基督教的斗争,他们认为,基督教在不平等条约保护下已经成为阻碍中国革命的特殊政治力量,必须予以揭露和反对。廖仲恺说:“我们反对基督教,是拿政治立场去反对的。因为它在中国实挟有一种非法的、优越的势力。如果它放弃了这种非法的、优越的势力,像现在的佛教、回教一样的地位,我们便不反对它了。”<sup>[68]</sup>

在这种形势下,广州和北京分别成立了反帝国主义大同盟。

1924年8月13日,在反帝国主义大同盟的直接推动下,上海的全国学联宣布重建“非基督教同盟”,推举了柯柏年、高尔伯等人为同盟执行委员,通过了由吴稚晖等人草拟的简章。8月19日,同盟出版了第一期《非基督教特刊》,发表了《非基督教大同盟宣言》。这则《宣言》不仅对基督教进行攻击,如“虚伪的和平观念”、“虚伪的幸福观念”,不切实际的神定论

等,而且指明为什么要特别攻击基督教,因为基督教已成为帝国主义实现其目的的一种工具:“第一是用他麻醉本国的工人阶级,使其相信社会之贫富出于神意,不应以阶级之争,破坏现存社会制度,致违神意。第二是用他麻醉被征服的殖民地半殖民地之民众,使其相信他们的兵舰军队,是为了赠送上帝的福音而来,不是为了抢劫金钱而来,使被征服的民众,对他们永远感恩戴德,不思反抗。资本帝国主义者保留基督教这第二个作用,正是我们中国人不得不特殊反对基督教之最大理由。神父牧师头里走,军舰兵队后面跟。圣经上每页都写着‘送枪炮来,送银子去’。八十年来这种传教通商的现象,我们怎么能够忘记。”<sup>[69]</sup>

该同盟的宗旨是:“秉爱国之热忱,具科学的精神,以积极的手段,反对基督教及其所办的一切事业。”规定的工作有:“一、文字宣传——刊行出版物等;二、口头宣传——举行演讲会等;三、研究——研究基督教及其所办事业之内容。”<sup>[70]</sup>

这一时期发表的从反帝国主义立场反对基督教文章中,较为典型的著作有李春蕃的《传教与帝国主义》、梅电龙的《基督教与中国》。两文都是从历史上阐明帝国主义如何利用基督教达到侵略中国的目的。李的结论是:“基督教是帝国主义底先锋,是外国帝国主义侵掠中国的手段,历史的事实,已显明的证实。基督徒若要否认这话,请你们先否认历史的事实。如不能否认历史的事实,请不用空说许多好听的话。因为我们是不受骗的呵!”<sup>[71]</sup>梅的结论是:“中国受基督教之厚惠已经够了!割地赔款……都是基督教到中国来,所赐给我们的!我偿为国家计,不得不起来反对基督教!同胞呵!请你勿忘记,‘基督教在最近八十余年间协同帝国主义侵略中国的一件一件的惊心触目事实!’。”<sup>[72]</sup>

无论是从这次非基同盟发表的宣言,还是从一些人发表的文章,我们都可以看出,这次非基运动的焦点是基督教与帝国主义的联系。这一思想也贯穿在收回教会学校教育权运动之中。

## 二、收回教会学校教育权运动

收回教会学校教育权运动是第二次非基运动的重点,张仕章把这一运动分为5个阶段<sup>[73]</sup>:萌芽时期:从1922年3月蔡元培的《教育独立议》

一文起,至1923年2月余家菊的《教会教育问题》时止;预备时期:从1923年2月的余家菊文起,至1924年4月广州圣三一学潮所发的宣言及6月在广州成立收回教育权运动会止;成立时期:从1924年6月至1925年3月《中华教育界》特刊“收回教育权运动号”;调和时期:1925年3月至11月教育部公布的《外人捐资设立学校请示认可办法》时止;改进时期:1925年11月起。张氏所说的萌芽阶段,实际上就是非基运动第一阶段。蔡元培在那时已提出大学不设神科、学校不得宣传教义、教士不得参与教育等主张,但持续时间较短,蔡的主张也不了了之。

第二阶段非基运动的重要背景是《基督教在华教育事业》(或称《基督教在华调查团之报告》)的出版。该书是1921年由洛克菲勒财团资助,美、英、中三方教会教育界人士组成的中国教育代表团对中国36个城市以及中国香港、菲律宾马尼拉近500所各类学校所进行的为时4个多月的调查基础上于1922年写成的。书中提出要使教会学校“更有效率、更基督化、更中国化”。所谓“更有效率”就是指提高教会学校质量。所谓“更中国化”就是要使大学课程适合中国国情,增加中国教师、行政人员等。所谓的“更基督化”,是将基督教精神渗透到教会学校和各个领域。在反教人士看来,“更有效率”和“更中国化”都是外在的形式,其核心是为了使中国基督教化。

1923年10月23日,《少年中国》的一些成员在苏州发表宣言,教会教育成为其攻击的目标之一。几乎同时,在《少年中国》编印的《国家主义教育》小册子上发表了余家菊的《教会教育问题》,此文代表了当时中国知识界不少反基督教人士的看法。

余家菊在文中将基督教在华调查团之报告中某些段落进行摘录并附有译文,认为从译文中可以看出“教会学校是彻头彻尾为宗教之传播而设立的”。<sup>[74]</sup>他逐条批驳了《基督教在华教育事业》中对中国人的攻击,如“中国人喜回顾而不喜向前”、“中国人之家庭观念太重,国家观念太轻”、“中国人之迷信鬼神”、“中国之伦理没有宗教的基础”,并指出“吾人于中国之旧习惯、旧文化,尽可尽量承认其弱点,然而决非基督教所能补助”。他还认为西方文化(包括自然科学、伦理、教育等九方面)其实并非起源于

基督教,指出基督教教化“空洞无物”,而他们还想使中国成为基督教化,“实属自误误人”。<sup>[75]</sup>他针锋相对地列举了教会教育的危害:“一,教会教育是侵略的……基督教本是侵略的宗教,只知有己,不知有人”,认为其他宗教的主旨在于使人们有安心立命之道,而基督教却是以传教为目的,认手段为目的,“绝无包容异己共存共荣之大度”,他还把基督教与佛教作了对比,充分肯定了佛教的“尊重他人,严绳一己,不似基督徒专事诋毁异教”。“二,基督教制造宗教阶级”,“教会之所养成者多为虚伪的教徒。倘使其教育政策成功,局势必然为之大变”。教会的教育“是要使一部分人完全成为基督教化,而自成一基督教社会。既培植成了一个基督教阶级,然后利用此阶级去宣传、去侵略,名义上又可打起中华基督教的招牌,完全国货,并非舶来品。用心之工,于此可见。然而基督教之骄态盈色,如何能与别教相安”。“三,教会教育妨害中国教育之统一”,教会学校教育要使中国变成一个基督教国家,如果其他各教均如此,“中国之教育,成何局面?中国之前途,成何光景?”余家菊在该文的最后部分提出“宗教与教育势不两立,混宗教于教育之中,是使教育根本失其作用”。他认为:“从教育事业之性质言,教育者是公众之服役者,不得利用职权以宣传自己底信仰;从教育之职责言,教育须促进社会之文化,而宗教则启发文化之理智麻木,宣扬之胆气消沉;从教育之目的言,教育在使被教育者之精神谐和统整,以完成其人格之健全;而宗教则利用情意之弱点而助长其矛盾。是故将宗教混入教育之中,无一可恕之处。吾人之主张教育中立,初无仇视外教之意。”为达到他心目中的教育中立之目的,他提出了几点建议,一是在宪法教育章中明白规定教育于各宗教恪守中立;二是施行学校注册法,包括在校内不得祈祷、大学不设神科等;三是施行教师检定法,包括从事宗教事业者不得为教职员等;四是严格施行义务教育法规,禁绝教会设立小学;五是未经注册之学校各级学生或毕业生,不得享受各该级学生或毕业生之权利。<sup>[76]</sup>

余家菊的这篇文章中,更多的是从国家主义的立场出发反对教会教育,但文中已提到了教会教育是“侵略的”,“基督教本是侵略的宗教”等字眼。这些说法已接近帝国主义利用教育进行“文化侵略”。余文为数月后

正式发起的收回教育权运动提供了理论依据。

随着反帝大同盟以及其后的非基同盟的建立,帝国主义的概念为越来越多的知识界人士,包括教会学校的青年学生所接受。也正是在这种情况下,收回教育权运动在实践层面正式发起了。

1924年3月广州圣三一学校发生学潮后,于4月22日发表了《宣言》,提到他们在外国人办的学校中所受的压迫和痛苦,并要使全国同胞明白“帝国主义者对中国人的苛待,帝国主义者侵略中国教育的可痛,与在外国人所办的学校学生的可怜”,提出“反对那奴隶式的教育,反对帝国主义者的压迫与侵略”<sup>[77]</sup>,并呼吁全社会给予支持。

这些学生得到了广泛的同情和支持。共产党、共青团以及国民党的有些刊物都刊登了声援他们的文章,并提出了反对教会教育,中国政府收回教会学校管理权的主张。由于校方拒绝学生的正当要求,学生们便于5月组织了退学团,声明不回收教育权之前,“誓死不愿多受一天的奴隶教育”。<sup>[78]</sup>一些学校以实际行动支持圣三一学校的学生,纷纷接纳这些退学的学生。

圣三一学校风潮只是回收教育权运动的一个序幕,紧接着,广州公医学校、圣心书院等都发起了学潮,“反对帝国主义的文化侵略”成为尽人皆知的口号。同年6月18日广州学生联合会发表了《广州学生会收回教育权运动委员会宣言》,指出“教育侵略,比任何形式的侵略都要厉害得多”,它“使中国学生洋奴化”,“忘了其种族、国家、历史、政治、社会的观念”,因此“要求收回一切外人在华所办学校之教育权”,并提出四条“最低限度”的解决办法:“1. 所有外人在华所办之学校,须向中国政府注册核准;2. 所有课程及编制,须受中国教育机关之支配及取缔;3. 凡外人在华所办之学校,不准在课程上正式编入、讲授及宣传宗教,不许强迫学生做礼拜念圣经;4. 不许压迫学生,剥夺学生的集会、结社、言论、出版等自由。”<sup>[79]</sup>

继广州之后,教会学校的学潮很快便蔓延至徐州、长沙、汉口、重庆、开封、福州、南京、湘潭等一些大中城市的教会学校中。学生的行为得到了一批教育家的积极支持,他们中有些原本就对宗教教育持反对态度,如蔡元培和胡适等人,另有些较为激进人士,如《少年中国》的余家菊等人,



都支持收回教会学校教育权运动。

1924年7月中华教育改进社在南京召开第三届年会。与会者人数空前,包括列席旁听者在内共计达1040人。这些人中有温和派,也有激进派,张仕章将参加这一运动的人分为四派:国家主义派、共产主义派、基督主义派、金钱主义派。<sup>[80]</sup>由于参加者成分复杂,对一些问题的看法上也难以求得一致,特别是对如何收回教育权的问题上发生了激烈的争论,最终达成了《中华教育改进社议决案》,提出“请求政府制定严密之学校注册条例,使全国学校有所遵守”,并建议注册分甲乙两种、学校中不得实行侵略等等。<sup>[81]</sup>

随着许多城市反帝大同盟和非基同盟的建立,国内再次掀起了新的民族主义运动浪潮,教育界收回教育权的呼声也更强烈。10月全国教育联合会第十届年会在开封召开会议,有代表19个省区的35名代表参加。会上讨论了众多的提案,最后通过两项:《取缔外人在国内办理教育事业案》和《学校内不得传布宗教案》,强调外人办学必须符合我国教育法令规定,并要注册,而且在相当时期内要由我国收回自办,各级学校不得在校内传播宗教,校内师生,不管是否教徒,应一律平等。<sup>[82]</sup>

为推动这一运动的进行,《中华教育界》于1925年2月出版专号“收回教育权运动号”,发表了一批教育家的有关论文,讨论了为什么要收回教育权等有关问题。其中尤其以陈启天的文章《我们主张收回教育权的理由与办法》<sup>[83]</sup>最具代表性。

陈在文章中对收回的理由归纳为五条:一是从教育主权上看应该收回。教育主权是行政主权的一部分。教育是国家主权所关,国家生命所系,不可由外人所夺。教育主权包括三部分,即国办教育实现国家的教育理想;民办教育国家有考察监督取缔的权柄;凡无本国国籍的外国人,不得在本国领土以内设立任何学校,教育本国国民。这是英美德法日等国都实现了的。二是从教育宗旨上看应该收回。“一个国家的教育宗旨,至少要培养本国国民,延长本国国命,光大本国国运,任何特殊教育宗旨,不可与此国家教育宗旨冲突,致减少国家教育的效率,抹杀国家教育的根本。现在基督教教育既明说他的宗旨原在传教,即出了教育的范围。又

说发展一种基督教徒的团体,即不是造就普通国民。又说化中国为基督教国民,更不是造就中国国民了。一言以蔽之,基督教教育是造就外国教徒的教育,与造就本国国民教育根本不能相容。我们承认了基督教教育,就要妨碍国家教育的推行,所以必须反对教会学校,绝对主张收回教育权。”三、从教育法令上看应该收回。中国自清末兴学以来,对于外人所设学校学生出身,在法令上是不承认的。即使教会学校为本国人所办,其前提也须不妨碍公教育的推行;而教会学校宗旨既违反国家教育宗旨,办法又是各自为政,不受政府监督,这无形中摧残国家的教育。教会学校自小学到大学无不有宗教仪式,而宗教仪式为中国教育所不许,显然是弃髦法令。今教会学校对于国家教育标准,竟全反其道而行之。是而可以放任,何有国家教育之可言?是而可以不收回,何有中国教育之可言?四、从信教自由上看应该收回。信教自由是近代各国宪法上的一个通则。保障此通则的根本办法,是教育要独立于各宗教势力之外,任何宗教不得借教育作宣传工具,设宗教课程,举行宗教仪式等。而教会学校则用种种方法强迫或引诱学生信教,有违宪法,必须收回教育权。五、从教育效果上看应该收回。教育的效果要看是否有益于所在的社会与国家。其标准是:

1. 看能否继承固有文化的历史遗传。教会学校是外人设立,本身无中国固有文化的历史遗传,自然不能传授中国固有文化。教会学校中当权的是中外教徒,缺乏中国文化的素养,崇拜的是西方文化,不可能传授中国文化。教会学校存在的理由是为传教,也不会继承中国固有文化。
2. 看对于国民意识的养成有无帮助或妨害。要养成国民意识惟一的要诀是在全国教育自小学至大学有共同的宗旨和一致的精神。而教会教育的宗旨是造就外国教民,中国教育的宗旨是造就本国国民,显然不同。宗旨不同,精神也就不同。教会学校培养的学生多半是“准洋人”,足以破坏国民意识。总之教会学校的两大效果,一是推翻中国文化的历史遗传;二是完全破坏中国国民的意识统一。以上五点理由,“可以断定教会学校在中国是有百害而无一利的,至少也是害多利少,急应设法收回已是不容怀疑了”。

从陈文中看出,他完全是从国家利益出发反对教会教育。这种观点

在收回教育运动中是主流观点,也有人把它们称之为国家主义观点。

尽管教育界对收回教育权运动的认识不尽相同,但多数人都同意教会教育不应灌输宗教,并主张教会学校应该注册,得到政府的认可。但真正实施这点则要在五卅运动之后。

1925年发生的五卅惨案强烈地激发了中国人的民族主义感情,增加了对列强侵略我国的仇恨,收回教育权的斗争也随之更加深入。

1925年7月,非基运动再次将矛头指向教会学校。全国学联第七次大会在上海召开,讨论了有关教会学校的问题及对付办法,最后发表了《全国学生总会议决议》。

《决议》指出“基督教是统治阶级压迫被统治阶级的武器”,是“帝国主义的鹰犬”,在教会学校里“不准学生自由行动,自由思想,强迫学生信教”,使“学生不能参加爱国运动”,并让学生读耶稣的经典,其目的“是毒害中国青年的精神,愚弄中国青年的思想,将中国主人翁的青年造成帝国主义者的鹰犬,以便其尽量剥削中国人民的野心”。当时收回教育权,取消教会学校的呼声漫溢全国,许多教会学校学生罢课退学的风潮连续不断。8月,非基同盟号召反对基督教和教会学校。北京的非基同盟分会谴责教会学校压制学生参加五卅运动,号召关闭或占领所有外国人开办的学校。

如果说五卅之前,非基运动对教会学校只是在理论上构成了冲击,那么自五卅后直至北伐结束,随着民族主义的高涨,教会受到了从未有过的巨大冲击,不少教会学校学生全体或部分退学,如圣约翰大学因其校长卜舫济侮辱中国国旗,不准学生上街示威,最后几乎是全体师生退学,另组光华大学。“福州的英华书院、协和学校、三一学校等,广州的圣心中学、中法学校等,河南开封的圣安得学校、济汴学校、华美女校,以及北京、武昌、南昌、九江等地的教会学校的学生也全体退学或部分退学。”<sup>[84]</sup>使1925年秋教会学校人数大减。许多学校不得不关门。

1925年11月16日,北京教育部对教会学校的现有体制提出了具体的约束和限制,发布了6条《外人捐资设立学校请求认可办法》:一、凡外人捐资设立各等学校遵照教育部所颁布之各等学校法令规程办理者,得

依照教育部所颁关于请求认可之各项规则,向教育行政官厅请求认可。二、学校名称,应冠以私立字样。三、学校之校长,应为中国人,如校长原系外国人者,必须以中国人充任副校长,即为请求认可时之代表人。四、学校设有董事会者,中国人应占董事名额之过半数。五、学校不得以传教为目的。六、学校课程遵照部定标准,不得把宗教科目列入必修科。

教会学校受到的最大冲击是在大革命时期。不少地区的教会学校被军队占领,特别是湖南、湖北两省,教会学校学生无法正常上课。南京事件后,教会学校的西教士都纷纷离职回国或逃至通商口岸,使教会学校的师资力量锐减,不少教会学校只得停办或濒临停办。1926年11月国民政府教育行政委员会发布了《私立学校规程》<sup>[85]</sup>,强调私立学校须受教育行政机关的监督和指导;私立学校停办,需经校董会呈请主管教育行政机关核准,其财产物业,须由政府派员会同清理;私立学校不得以外国人为校长,特殊情况可另聘为顾问;私立学校不得以宗教科目为必修科,亦不得在课内作宗教宣传,如有宗教仪式不得强迫学生参加;私立学校办理不善,政府可随时解散等等。此外,外国人不得任校董,特殊情况可酌量充任,但在董事会不得占多数。湖北政务委员会则更是于1926年10月发布了《取缔私立学校暂行条例》<sup>[86]</sup>。

面对五卅惨案之后直到北伐战争结束收回教育权运动,教会学校处境的艰难可想而知了,在这样的压力下,教会必须作出回应。

### 三、五卅、北伐期间的非基运动

震惊中外的五卅惨案发生在1925年5月30日。当天英国巡捕房在南京路枪击手无寸铁的为抗议日本帝国主义而举行示威游行的学生和工人,造成13人死亡,数十人受伤,由此激起了全国人民的愤怒,许多城市纷纷罢工、罢市、罢课以示对帝国主义的抗议。其间,一个个新的惨案接连不断,其中最大的是发生在6月23日的广州沙基惨案,英国士兵当场打死示威者52人,打成重伤者达170余人,轻伤无数,列强对中国人民犯下了新的更大的罪行。凡此种种,激起了人民更大的愤怒,强烈要求废除不平等条约。据不完全统计,在五卅期间,中国南北各地有600余座大小城镇爆发了反帝爱国运动,直接投入运动的各界爱国人士多达1700万

人。这是中国近代史上没有先例的。<sup>[87]</sup>

五卅运动是中华民族觉醒,民族主义全面高涨的一个标志。据杨天宏研究,五卅运动初期主要矛头是指向英、日帝国主义,刚开始反基督教的意向并不明确,当时上海学生曾张贴过一份英文揭帖,声称:“学生运动不是布尔什维克,不是反基督教,不是排外,而是为人道而呼吁。”<sup>[88]</sup>但1925年7月7日在上海召开的全国学联第七次大会通过的《全国学生总会议决》中,又将基督教与这次惨案联系起来:自从基督教徒的工部局,基督教徒的美国陆战队和万国商团,基督教徒的英国水兵,连三再四地在中国上海、汉口、沙面等处屠杀了几十个中国人,又经过基督教牧师某某在基督教的会审公堂,证明英国巡捕向中国手无寸铁的群众开枪是“应该的”之后,不但一般民众明了“基督教是帝国主义侵略中国的工具”,就是在中国的基督徒中,也有一部分人看清“基督教是帝国主义侵略中国的工具了”。<sup>[89]</sup>全国学联还恢复1924年上海非基同盟提倡的办法,即圣诞前后(12月22—28日)定为“反基督教周”,并建议,各地学联及学生会“应督促各地学生回到各农村各工厂区域去,揭露基督教的罪恶,说明青年会、职工部是帝国主义及资本家欺骗工人的工具,并指出基督徒在乡村中过去与现在的横行霸道的事实”,“引导工人农民,一齐起来,加入反对基督教运动的决战”。<sup>[90]</sup>由此又开始了新一轮的非基运动。

1926年秋季开始,广州国民政府开始了伟大的北伐战争。国民政府要完成民族民主革命,必然要反对帝国主义对中国的侵略,无疑对激发国人日益高涨的民族主义感情起到了推波助澜的作用。北伐军所到之处,基督教普遍受到冲击,当时最流行的标语口号是:“打倒帝国主义的基督教!打倒资本主义的基督教,打倒文化侵略的基督教!打倒帝国主义的走狗!打倒资本家的走狗!打倒西国人的走狗!”<sup>[91]</sup>其中受冲击最大的是湖南,其次是安徽、湖北、江西、福建。江浙一带相对受冲击小些。黄河以北的教会虽然没直接受北伐军的冲击,但革命潮流对他们的影响也不小。在这种情况下,各地教会活动困难重重,有些地区“民众听其煽惑,几成暴动,乡间教堂,所受迫害,尤觉厉害”。<sup>[92]</sup>不少地方由于教堂被没收或征用,不仅“公开礼拜是不可能的,即任何宗教聚会也是在查禁之

列”<sup>[93]</sup>,有些地区,信徒们不仅无法聚会,甚至生活上也受影响,因为柴米油盐都不卖给他们。<sup>[94]</sup>教会在大革命的一年间“有的是产业大受损坏,有的是人才在受亏损,有的是事工方面受着种种打击及至于停顿或一蹶不振,受痛苦的时候有久暂,受损失的轻重有异同”。<sup>[95]</sup>

北伐军所到之处,包括传教士在内的洋人均受到冲击,甚至产生了对洋人的打砸抢事件。外国人,包括传教士或撤离中国,或从内地移居沿海大城市。“到1927年7月,在来华的8000余名外国传教士中,仅剩下500人左右继续留在内地”。湖南全省原有西教士近400人,“现在只有三四十左右,散居长沙、湘潭、衡州、岳州等处。教会学校不论大小,都完全停办”。<sup>[96]</sup>

有学者认为,“在北伐推进过程中反教已经成为一种普遍现象,但像义和团团众那样对教会人士实施暴力的事件毕竟又是个别例外。教会财产受损的情况亦轻重不一。未可概论”。而且革命军“所到之处是否反教以及反教的激烈程度,大抵是以教会方面对国民革命的态度为转移的”。<sup>[97]</sup>但不管怎样,这次革命使非基运动的激烈程度达到了最高峰,对教会的冲击力度极大。

## 注 释

[1] Tatsuro and Sumiko Yamamoto, “The Anti-Christian Movement in China 1922—1927”, *Far Eastern Quarterly* (Hereafter. FEQ) XII. 1953. p. 133.

[2] 袁世凯:《通令崇孔圣文》,《袁大总统书牍汇编》第2卷,第51页。

[3] 《中华归主》(下),中译本,中国社会科学院世界宗教研究所1987年版,第1003页。

[4] 《中华归主》(下),中译本,第1045页。

[5] 《中华归主》(上),中译本,中国社会科学院世界宗教研究所1985年版,第101页。

[6] 《评议部纪事》,《少年中国》第2卷第4期,第87页;转引自扬天宏:《基督教与近代中国》,成都:四川人民出版社1994年版,第69页。

[7] 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,北京:燕京华文学校1927年版,序言,第148—149页。

[8] 招观海:《十年来非教思潮之起伏》,《青年进步》第100期,1927年2月,第118页。

- [9] 叶仁昌:《近代中国的宗教批判——非基运动的再思》,台湾:鹤歌出版社 1988 年版,第 39 页。
- [10] 蔡元培:《以美育代宗教》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 3 页。
- [11] 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 4 页。
- [12] 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 5 页。
- [13] 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 6 页。
- [14] 胡适:《不朽——我的宗教》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 9 页。
- [15] 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 11 页。
- [16] 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 17 页。
- [17] 王星拱:《宗教问题演讲之一》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 65 页。
- [18] 王星拱:《宗教问题演讲之一》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 65 页。
- [19] 王星拱:《宗教问题演讲之一》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 66—67 页。
- [20] 王星拱:《宗教问题演讲之一》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 68 页。
- [21] 王星拱:《宗教问题演讲之一》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 72 页。
- [22] 周太玄:《宗教与中国之将来》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 159 页。
- [23] 周太玄:《宗教与中国之将来》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 162 页。
- [24] 周太玄:《宗教与中国之将来》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 164 页。
- [25] 周太玄:《宗教与中国之将来》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 163 页。
- [26] 周太玄:《宗教与中国之将来》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 166 页。
- [27] 周太玄:《宗教与中国之将来》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 182 页。
- [28] 周太玄:《宗教与中国之将来》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 181 页。
- [29] 周太玄:《宗教与中国之将来》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 168 页。
- [30] 周太玄:《宗教与中国之将来》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 177 页。
- [31] 周太玄:《宗教与中国之将来》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 180 页。
- [32] 周太玄:《宗教与中国之将来》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 182 页。
- [33] 杨天宏:《基督教与民国知识分子——1922—1927 年中国非基运动研究》,北京:人民出版社 2005 年版,第 68 页。
- [34] 李璜:《社会主义与宗教》,《少年中国》第 3 卷第 1 期,1921 年 8 月。
- [35] 招观海:《十年来非教思潮之起伏》,第 119 页。
- [36] 朱执信:《耶稣是什么东西》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第 37 页。
- [37] 王恒心:《中国传道人才的呼声》,《神学志》第 6 卷第 3 期,1920 年 9 月,第 4—5 页。
- [38] 《“大会号”》,《中华归主》第 16 期,1921 年 11 月 10 日,第 3 页。
- [39] 张开文:《教会与新思潮》,《中华基督教会年鉴》第 6 期(1921 年),第 134—140 页。
- [40] 徐宝谦:《基督教与新思潮》,《生命月刊》第 1 册,1920 年 9 月,第 3 页。

- [41] 徐宝谦:《北京证道团的宗旨及计划》,《中华基督教会年鉴》第6期(1921年),第133页。
- [42] 徐宝谦:《北京证道团的宗旨及计划》,《中华基督教会年鉴》第6期(1921年),第134页。
- [43] 《中华归主》(上),中译本,第101页(图表)。
- [44] 《中华归主》(上),中译本,第89页。
- [45][46] 马泰士:《穆德传》,上海:青年协会书局1935年版,第378页。
- [47] 此电发于1922年3月9日,见《先驱》(*The Pioneer*)半月刊,第四号,1922年3月15日。
- [48] 据陶飞亚在对俄联邦开放档案记载的研究表明,非基运动从发起之时,便是在共产国际指导下进行。陶飞亚:《“文化侵略”源流考》,载陶飞亚:《边缘的历史——基督教与近代中国》,上海:上海古籍出版社2005年版,第105页。
- [49] 此电发于1922年3月20日,原文自《民国日报》,1922年3月21日。
- [50] 赤光:《基督教与世界改造》,转引自《世界宗教资料汇编》第二集,1982年,第92页。
- [51] 卢淑:《基督教与资本主义》,转引自《世界宗教资料汇编》第二集,1982年,第93页。
- [52] 绮园:《基督教与共产主义》,转引自《世界宗教资料汇编》第二集,1982年,第95页。
- [53] 哲华:《基督教与妇女》,转引自《世界宗教资料汇编》第二集,1982年,第92页。
- [54] 此电发于1922年3月20日,原文自《民国日报》,1922年3月21日。
- [55] 见张钦士:《国内近十年之宗教思潮》,第199—206页。
- [56] 见张钦士:《国内近十年之宗教思潮》,第199页。
- [57] 张东荪:《非宗教同盟》,《时事新报》,1922年4月2日。
- [58] 傅铜:《科学的与宗教的非宗教运动》,见张钦士:《国内近十年之宗教思潮》,第256—257页。
- [59] 梁启超:《评非宗教同盟》,见张钦士:《国内近十年之宗教思潮》,第264页。
- [60] 见张钦士:《国内近十年之宗教思潮》,第197—198页。
- [61] 王星拱:《非宗教者宣言》,《晨报》,1922年4月4日。
- [62] 张亦镜:《附评北京各学校非宗教同盟霰电及宣言》,《批评非基督教言论汇刊全编》,上海:美华浸信会印书局1927年版,第32页。
- [63] 见张钦士:《国内近十年之宗教思潮》,第207—212页。
- [64] 《生命月刊》1922年3月第2卷第7期,第8—9页。
- [65] 杨天宏:《基督教与民国知识分子》,第174页。
- [66] 陶飞亚:《文化侵略源流考》,载陶飞亚:《边缘的历史——基督教与近代中国》,第106—107页。
- [67] 杨天宏:《基督教与民国知识分子》,第231页。



- [68] 招观海:《国民政府下之基督教》,载《文社月刊》第2卷第7期,1927年,第18页。
- [69] 杨天宏:《基督教与民国知识分子》,第237页。
- [70] 原载《民国日报》(觉悟),1924年8月19日,转引自张钦士:《国内近十年之宗教思潮》,第376—379页。
- [71] 李春蕃:《传教与帝国主义》,原载《觉悟》,1924年8月19日,转引自张钦士:《国内近十年之宗教思潮》,第381—386页。
- [72] 梅电龙:《基督教与中国》,原载《反对基督教运动》,1924年10月,转引自张钦士:《国内近十年之宗教思潮》,第381—386、387—395页。
- [73] 张仕章:《收回教育权运动的研究》,《青年进步》第92册,1926年4月,第1—15页。
- [74] 余家菊:《教会教育问题》,原载《国家主义的教育》,1923年10月,转引自张钦士:《国内近十年之宗教思潮》,第309页。
- [75] 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第314页。
- [76] 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第310—336页。
- [77] 《广州圣三一学生宣言》,原载《中国青年》第2集,第32期,转引自杨天宏:《基督教与近代中国》,第245页。
- [78] 转引自杨天宏:《基督教与民国知识分子》,第214页。
- [79] 转引自杨天宏:《基督教与民国知识分子》,第255页。
- [80] 张仕章:《收回教育权运动的研究》,《青年进步》第92册,1926年4月,第1—15页。
- [81] 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第338—339页。
- [82] 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第339—342页。
- [83] 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第342—365页。
- [84] 王忠欣:《基督教与近代中国教育现代化》,武汉:湖北教育出版社2000年版,第119页。
- [85] 《私立学校规程》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第372—373页。
- [86] 《取缔私立学校暂行条例》,见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第373—376页。
- [87] 任建林、张铨:《五卅运动简史》,上海:上海人民出版社1985年版,第125页。转引自杨天宏:《基督教与近代中国》,第337页。
- [88] 杨天宏:《基督教与民国知识分子》,第288—289页。
- [89] 《全国学生总会议决案》,张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第396页。
- [90] 杨天宏:《基督教与民国知识分子》,第290页。
- [91] 汪兆翔:《基督教对于最近时局当有的态度和措施》,《文社月刊》第2卷第8期,1927年6月,第6页。
- [92] 汪兆翔:《基督教对于最近时局当有的态度和措施》,第3页。
- [93] 诚静怡:《国民革命与教会关系》,《中华基督教会年鉴》第10期(1928年),第7页。

[94] 张君俊:《暴风疾雨以后的湖南教会》,《中华基督教会年鉴》第 10 期(1928 年),第 3 页。

[95] 诚静怡:《国民革命与教会关系》,《中华基督教会年鉴》第 10 期(1928 年),第 3 页。

[96] 张君俊:《暴风疾雨以后的湖南教会》,《中华基督教会年鉴》第 10 期(1928 年),第 4 页。

[97] 杨天宏:《基督教与近代中国》,第 389—391 页。

## 第三章

# 民国时期的社会思潮与 中国基督教会的回应

民国时期,在各种社会思潮的冲击下,中国基督教会也作出了自己的回应。这种回应不仅表现在对“爱国、科学、人道”等民主议题方面,也涉及因收回教会学校教育权运动而导致的反帝、废除不平等条约等民族主义议题的讨论。社会思潮的冲击也促使教会人士对中国基督教会的自立及本色化等教内核心议题进行思考。本章即对中国基督教会所开展的上述回应作简要介绍。

### 第一节 基督教会 对爱国、科学、 人道等问题所作的回应

民国初期,爱国成为知识分子普遍的情结,新文化运动、五四运动、非基运动,均为中国知识分子在内忧外患之际,为寻找救国之路所发起。作为中国基督徒,面对国内民族主义高涨,也必然要回应时代所提出的爱国这一主题。

以下就是从三方面来谈,中国教会如何作出回应的。

#### 一、对爱国问题的回应

##### 1) 实践层面的回应

A. 积极投入五四运动。1919年五四爱国运动爆发后不久,5月11日上海基督教传道联合会集合了“沪上各公会教友”共1200多名信徒聚

集在慕尔堂,特开救国祈祷大会,“为国求免内争外侮”,会后向全国各公会发通告书,并正式向政府致电,充分反映了中国基督徒的爱国之心是与全国人民相通的。此后教会信徒也与全上海人民一起投入了罢课、罢工、罢市的浪潮,以支持北京学生,反对军阀政府对他们的镇压。

徐宝谦曾提到新文化运动和爱国运动是如何影响基督徒的。他说,中国基督徒看到“这两种群众运动在这最短的期间所成就的甚多甚大,因而引起了国民爱国的思想,许多的青年立志为爱国、为他们的主义奋斗到底。这种伟大的成就当然使中国基督徒发生一种反躬自问的感想。这种感想就是叫我们要问我们所认为有充分真理及能力的基督教,在中国已经有一百多年,并且有四十万的信徒,为什么不能够成就群众运动所成就的事呢?”<sup>[1]</sup>

这正反映了五四前后中国知识分子的变化。在五四之前的新文化时期,是处于“启蒙与救亡相互促进的时期,知识分子确信,中国的问题乃源于文化落后,因此他们致力于提倡新文化,并对传统文化展开无情的批判。及五四后,救亡压倒启蒙,知识分子的思想亦愈趋激化,他们渴求可以找到一个迅速根治中国问题的解决之道,而反帝革命遂成为他们当下的确认”。<sup>[2]</sup>五四运动促使民众救亡意识增强的同时,也推动了中国基督徒民族意识的觉醒,或者说一种强烈的社会意识的觉醒。

19世纪西方传教士带给中国信徒的福音较强调的是个人福音,进入20世纪,中国社会处于激烈变动的时代,一些中国信徒开始对国家的命运越来越关心。与此同时,美国的社会福音思想也传入了中国,对中国知识分子信徒产生了一定的影响,例如吴耀宗先生就受到了1918年来华布道的社会福音布道家艾迪的影响,对国家与社会有一种特殊的关怀。1919年的五四运动使这种对社会关怀的神学思想与爱国热情进一步结合,使更多的基督徒相信“只重来生而忽略对政治社会的关切,这实在与时代的需要背道而驰。挽救国家的命运,急需人民的积极参与和合作”。而且认为“当社会面临现今世代种种破坏力量时,教会不能袖手旁观,应作盐和光的见证”。<sup>[3]</sup>正是在这种神学思想指导下,在五四运动的推动下,一些基督徒不仅提高了对爱国的认识,而且还有爱国的行动。

B. 成立基督教救国会。最早的提倡者是追随孙中山从事革命的徐谦。<sup>[4]</sup>1918年7月他在基督教牯岭莲谷大会上首先提出基督教救国主义。1919年1月他亲历巴黎和会,目睹了列强的无理,更加积极提倡基督教救国主义,认为不能再空说基督教救国主义,而是到了“实行之时”。他在《基督教救国主义》一文中,认为基督所救的就是人与国。“今吾国已当存亡危急之秋,若基督教竟无补于吾国,而无救于灭亡,则基督教断难免于淘汰。若基督徒坐视国之灭亡,而犹曰灵魂将于来世入天国,则基督徒亦无足与比数矣。此岂基督之道呼”,又说:据“约翰8章34节至36节,吾人苟欲为上帝之子则必不为罪恶之奴隶。既不为罪恶之奴隶,岂可为他国之奴隶乎,岂可陷自身领受亡国奴之罪恶不救国并不救己及己之子孙而甘为卖国贼所卖乎”。<sup>[5]</sup>

这些人于1918年7月呼吁在上海成立基督教救国会。这一行动得到全国不少地方响应。1919年9月广州首先成立基督教救国会。以后京、宁、浙、粤等多处成立了同类组织。在徐谦、王葆真等教会人士的努力下,上海也于1920年1月1日正式成立这一组织。不久这类组织遍布全国许多省市,如南京、厦门、温州、开封、西安、黑龙江的呼兰等处。由于当时上海是基督教的中心,因此全国各地的基督教救国会都自然与之联络,使它成为事实上的基督教救国会总部。

从总体而言,救国会的计划是“要实行耶稣的天国主义”,“他们所信所求的是天国终必实现在这个世界”<sup>[6]</sup>。参加者认为今天世界上的罪恶主要是国家造成,国家强迫人们犯罪,所以要把耶稣的天国在现世实现首先要救国,对国家进行根本的改革,包括打破私有制,实现公有制,最终实现世界和平与大同。而要做到这点,首先要从教会做起,教会内进行改革,并最终达到合一。基督教救国会体现了社会福音的思想。为了能使天国最终在现世实现,他们致力于改造社会的活动,反对中国基督教会脱离社会,与此同时,他们也关心教会的革新,尤其是中国教会的革新,反对宗派活动,主张教会合一。这些对中国教会的变革起到促进作用。

## 2) 理论层面的讨论——基督教人格救国

在外有列强觊觎,内有军阀混战,南北政权分裂的处境下,基督教如

何救国已成为当时不少中国基督教会领袖们所思考的问题。余日章在青年会提出基督教“人格救国”的主张,认为以基督教的人格来救国最为合宜,得到许多基督教人士的响应。按简又文的说法:“若问基督教将如何救中国?则答曰,基督教将以基督教的人格来救国,基督教的人格是忠心的、诚的、仁的、义的、为公的、舍己的、虚心的、贞洁的、协力的、合群的、责任的、尽职的、毅力的、永不绝望的、为国家为义理奋斗至死的,为什么基督教的人格是这样?因为这不是由人的生命,却是由神的生命而成,倘若这种人格也不能救中国,中国是无望的了,然而这是必能必行的。”<sup>[7]</sup>他们认为在国家衰弱,国内道德普遍低下之时,想要国家复兴,最根本的是要中国人的精神复兴,这样社会才能改进,也就是改革社会必先要改造人心,而这恰恰是基督教所长。耶稣基督的人格能作为中国人的道德楷模。如今许多中国人对基督教不了解,甚至有许多误解,这要靠信徒们活出耶稣来,让人们看到基督教的真精神。为此他们特别强调行为的重要性,要身体力行表明基督对中国前途及人民疾苦关怀。正是在这种思想指导下,20年代中国基督教本色神学非常注重与社会的结合,而不是只顾个人的灵修。当然他们都相信社会的改造必须要以耶稣基督为中心,需要上帝的引领以及人的努力和合作才能实现。

对基督教救国问题的讨论也使一些中国教会领袖深感中国信徒在与中国民众和社会相结合方面做得不够,有些人只关心个人的灵魂得救,而对国家和社会漠不关心。他们提出中国基督徒在关心灵魂得救的同时也必须关心国家和社会,因为基督徒不仅是国民的一分子,而且应是其中的先进分子,因此“当负拯救国家之责”,“当抱改革社会之责”,“当存匡济人民之责”,“当任推广救恩之责”,“当肩实行真理之责”。<sup>[8]</sup>只有这样,中国基督教会才能有前途。由此他们要求教会从单纯的宣传“个人福音”转向强调“社会福音”。

中国基督徒认识到中国多数教会在传教士的影响下,缺乏“民族自觉”的意识。它们与外国母会之关系如同属国或保护国。一些外国传教士蔑视中国人,甚至对中国宣教士也如同对待仆役。正是在传教士影响下,教徒不问政治,把自己视为与中国命运无关的“教民”。教会中多是强

烈外国化的现象,教会学校也很成问题,至今一直都由西教士把持,教会学校培养的学生也被形容成“牺牲为国者,未见有一人”。<sup>[9]</sup>他们深刻认识到如再不改变这种状况,教会在中国将难以为继,由此倡导基督教爱国主义。

## 二、对宗教不道德、不民主等责难的回应

五四新文化时期一些反宗教的人士认为宗教是迷信是谬说,是“奖励他的愚蒙,助长他的虚伪,桎梏他的意志;对于人类这是何等的罪恶”<sup>[10]</sup>，“宗教是不真实、不平等、不自动、不自由”<sup>[11]</sup>，基督教在扑灭异教徒采用“各种残忍的手段”。<sup>[12]</sup>这些反教人士中,尤以朱执信最激烈。与此同时,汪精卫的《力斥耶教三大谬》、《宗教毒民论》等文在广州等地也很有市场。汪指斥基督教思想太狭窄,不近人情;唯我独尊,将不信者打入地狱;基督教独裁专制的主张,违背了时代要求;以耶稣基督为中心的基督教不适合今日中国人的需要等等。总体而言,这些反宗教人士主要是从基督教的历史、基督教教义以及耶稣本人等方面攻击基督教。

中国基督徒对反宗教人士的这些说法,尤其是许多偏激言词很不认同,认为这些人完全误解或曲解基督教。基督教的核心价值是博爱、平等、自由、互助、服务社会、尊重人格等,这种精神尤其是体现在耶稣基督身上,由此他们特别突出以耶稣基督为中心的护教神学。

不少信徒针对朱执信的言论进行了反驳,强调耶稣基督的伟大人格。如梁均默指出朱对圣经理解错误,对教会史理解含糊,文章偏激没有足够根据。<sup>[13]</sup>简又文也撰文驳斥,指出衡量历史上的耶稣是看其本人的行为,与其家庭出身无关,就算耶稣是私生子,对他日后的道德品格完全无关。耶稣的人格完美无缺,从他同时代的人,以及敌挡他的法利赛人都找不到他的过失这点看出。<sup>[14]</sup>张亦镜也指责朱的文章是无理取闹,是诽谤,缺乏历史证据。他充分肯定了耶稣的一生是博爱、和平、舍身、仁爱的品格。<sup>[15]</sup>针对汪精卫《力斥基督教三大谬》中所言耶稣专权等指责,张亦镜指出,汪犯了当时犹太人同样的错误,将耶稣视为政治领袖,实际上耶稣的国度是属灵的,不是属世的,耶稣是来服务人的,而不是来争权的。<sup>[16]</sup>

汪的这种指责对基督教中的自由派而言并不切中要害,因为天堂和地狱原本就不是他们所关心和宣传的内容。在他们看来,耶稣的使命是将天国带进人间,而天国的建立是靠人和社会的共同努力,因此基督徒要仿效耶稣服务人群,以身作则,让人们一起参与天国的建设。而且自由派对保守派的末世论思想是持批判态度的,认为正是这种末世论思想,使保守派只强调人的罪性使人性全然腐败,完全没有建设一个完善社会的能力,因此把天国完全看成是上帝的事,与人无干,在这种神学思想指导下,基督教的主要目标当然也就成了向个人传福音,使他们悔改归依基督,灵魂得救,而对社会漠不关心。在他们看来,这种思想是十分自私、狭隘的,这不仅与新文化精神不合,也与中国民族重实际的精神不合。他们提出天国的来临要靠人与上帝的配合,共同努力才能实现。提倡信徒应与中国人民一起为新中国的前途谋求出路,为国家发展提出改造社会的计划。

对朱执信、赤光等人从列举基督教历史上的各种恶行,例如十字军东征、16世纪的宗教战争、教会迫害科学家等等,不少基督徒从护教的角度作了回应。一些基督徒认为,这是过去的事,20世纪的教会不会再有这类事发生了。还有人指出历史上的事有些不能完全归因于教会,如简又文认为,欧洲中世纪战争虽有宗教战争之名,但考其原因,教会不能负完全责任,十字军东征有伊斯兰教之迫害、经济情形、条顿民族之冒险奋斗性与其酋长辈之野心贪念等乃是主因。<sup>[17]</sup>张亦镜指出,宗教战争时,一些信徒往往忘记了耶稣基督提倡的博爱和平精神,所以造成许多惨案,由此不能将信仰与信徒混为一谈。中古时代一些错误是因为信徒误解圣经,反对基督教的人只指出教会的罪恶却没有提到教会的善举,如开办慈善事业,医院、学校、孤儿院等事业,是不公平的。<sup>[18]</sup>

在护教的同时,也有开明的基督徒对非基运动加以肯定,认为运动促进了信徒的反省,徐庆誉在《非宗教同盟与教会革命》一文中就说“一切攻击宗教的文电都是信徒和传教师的好‘当头棒’”,非宗教同盟促信徒反省。他说:“世间事要有反对,而后才有研究;要有批评,而后才有真理。从前国人对于宗教,都抱一种‘不闻不问’的态度,究竟宗教是什么?他们也不管。即信仰宗教的人,也是莫名其妙的信仰。加上许多冒牌的教徒,



以奉教为手段,以营私为目的,于是吃教者,与借教为护符者,种种流弊,不一而足。虽有许多真实笃信的人,也不过拘守成规,没有人肯破除情面,直斥教会的。如此长此以往,将来一天一天的腐败,不知道坏到什么地步?幸而有这次非宗教同盟的组织,造成有力的舆论,痛诋教会的弊端,汹涌一时,风动全国,不仅可以促国人注意,更可以促信徒反省。”<sup>[19]</sup>他还指出:“信徒在这个时候,要问我(信徒)到底是信教,还是吃教?如果是信教,基督那些牺牲、平等、博爱、自由……各种教义,我实行了没有?我这自命为真信徒的人,我到底为社会做了什么事?”有没有为人类服务的决志?是否决心根除自己的贪婪、自私、虚伪等等的劣根性?中国牧师和外国传教士各自扪心自问是否诚心传道,以改良国民的道德为己任,是否体现了基督的爱等等。<sup>[20]</sup>

正是在这基础上,一些基督徒对中国基督教会所存在的问题作了深刻检讨,认为今天中国教会还存在着专制的、家族的、闭关的旧习俗,所传的也仍是中世纪的福音,也就是“只重在死后玄渺的生命,而贱视现在实际的生活”。“不重伦理,惟尚玄理,不求实际上之拯救,惟传感情的信仰,不谋改革社会,惟求个人的得救”。<sup>[21]</sup>教会虽然也做些慈善事业如开办医院学校等,但也只是为灵魂得救而已,并不提倡拯救社会,发展全人类的福音。还有人批评教会的宗派意识强烈,有些甚至到了“自私的地步,有的教会不让别的教会的教友去领圣餐,有的教会说非受过浸礼的不能算基督徒”<sup>[22]</sup>等等。这完全是分属不同差会的西教士所挑起的,他们认为中国文化素有包容性,这种宗派意识完全不符合中国国情,由此提出中国教会必须抛弃西教会给我们带来的分裂,而要走具有中国特色的联合之路。在对作为宣教士的附庸教会进行批判的同时,他们也深刻地认识到在这样的教会中难以培养起信仰纯洁的信徒,正如徐宝谦所言,“普通的教友,吃教的还是不少,他们的宗教同迷信没有什么分别,对于信仰的真意思并没有一种了解”<sup>[23]</sup>。在这样的教会中也难以培养中国信徒的服务精神,不少人不愿为中国教会出力,特别是一些文化程度较高,又有一定见识的信徒明知中国教会人才奇缺,但不肯进教会工作,而是站在教会外指手画脚,作一些不负责任的批评和议论。这使中国教会难有长进。

### 三、对“宗教非科学”的回应

简又文将非宗教运动中有关反对基督教的内容共归纳为 8 种,其中与科学相联的有 3 条:“一,科学导入于真理,而宗教全是迷信,故科学与宗教绝不相容。宗教在外国已成颓废,在吾国新文化运动中,实无地可容这种‘十百千倍于洪水猛兽’的‘教毒’。二,基督教的教义和圣经更有多处违背科学原理和事实,故基督教是‘邪说’、‘障雾’、‘怪物’、‘氛霾’、‘邪魔’……不能立足于现代新文化中之中国。三,基督教在世界历史上,如迫害科学、束缚思想、产生战争、摧残女性等,故是‘万恶’、‘毒魔’……为普通人类之大敌。”<sup>[24]</sup>

对那些将宗教与科学完全对立的过激的言词,不仅中国基督徒反对,而且一些深受新文化影响的知识分子也很反对,如傅铜就撰写了《科学的非宗教运动与宗教的非宗教运动》,认为他们本身就是持一种宗教的态度在反宗教,而不是以科学的态度在反宗教,他说:“我以为现在科学运动——非宗教运动是‘非科学的’科学运动,因为运动的人不持科学家的态度,不用科学的方法。科学的方法须包括以下三步:第一,广搜事实,加以审慎的检察,凡不十分确实可靠一概删去。第二,将搜集的事实加以科学的分析。第三,将分析所得的结果加以说明。……也许主张非宗教的人都对宗教有特别的研究,但他们的研究还没有发表。所发表的都是感情上的话,都是门外汉反对,所以我说这种运动是非科学的。”还说:“这种非宗教的是非宗教的‘宗教运动’”,“这种运动在感情方面不但足以惹起宗教家的反感,也足以惹起科学家的反对,因为他们不持科学家的态度,不用科学的方法,真正的科学家绝对不能赞成”。<sup>[25]</sup>同样梁启超在《评非宗教同盟》中也指出非宗教运动本身是一种主义,表明他们对于这个主义信仰到了白热度,与宗教无二致。

中国基督徒更是在感情上无法接受非基运动的过激语言,简又文针对“科学兴则宗教废”、“宗教与科学不并立,与进化尤不能并立”(汪精卫东电)等说法,指出这与事实不符。他认为在西方学术史上科学与宗教发生冲突,只是发生在科学与武断的神学或宗教与武断的自然哲学之间,现今之世,科学与宗教已让互相仇恨的两派变成和好的同盟了。在欧美各

先进国家中科学与宗教各守范围,各司其职,共同服务人类和社会。而且进步的宗教思想家、神学家现在从事的工作也是根据科学所发现的事实,并用科学的方法和进化的见解去重构神学,重新解释圣经辞意。所以现在的科学与神学之争早已停息。至于仍有冲突者,不过是过时的科学家与顽固的神学家相持不下的盲战而已。他认为现在鼓吹非宗教的陈辞者,不过是19世纪出现的科学方式和臆断。<sup>[26]</sup>

简又文的态度表明了当时许多基督徒知识分子的看法。他们并不回避历史上教会曾有过迫害科学家的行为,但过去不能说明现代。而且这也不能因此而表明是基督教本质,而只是表明武断的神学所致。在他们看来“真的宗教之范围和完全的科学之范围是一致的,因为科学是管理有形的客观世界,基督教乃是管理无形的主观世界,科学是属理智的,基督教是属情感神灵的,此有其长,彼有其短,我人不能糊混之而漫加诋毁”<sup>[27]</sup>。他们指出,科学虽然可以给人提供部分福利和物质生活的需要,但不能解决人生的许多问题,也不能给人以幸福,当人们处于困惑不解的境地时,只能诉诸宗教,宗教能给以人们心灵的慰藉和幸福感,这决非科学所能解决的。他们认为科学应该与宗教为友而不是为敌。19世纪的科学已将基督教中不合科学者去除,基督教如无科学自不免武断执迷;反之,如科学没有基督教,不但不能为人类之福利,而且残害人类,第一次大战即最好的事例,因为基督教能启发人类天良、理想和意志道德等情感,因此基督教的精神应输入科学及社会中去。但两者无法互相替代,因为不在一个领域。

还有人指出:“宗教与科学不但不冲突,而且是互动的,有科学的知识,方能有宗教上的正确的信仰和毅力,有宗教的信仰和毅力,方能研究发明科学到精深的地位”,并认为那些认为科学叫人反上帝的人,其实是不明科学,仅知道科学的皮毛,如果能精深地、公正地、不偏地明白科学,不但不使人远离上帝,反对宗教,并且使它能亲近上帝而崇拜之。<sup>[28]</sup>

一般而言,当时中国知识分子和思想开放的基督徒中,对科学与宗教关系的认识大体上为两类,一是强调两者是分属两个不同的范畴,宗教是情感的、主观的、精神的,而科学是实证的、客观的、物质的。两者平等不

悖,各司其职;另一类则更强调两者的和谐,认为上帝是宇宙万物的主宰,他赋予人的理智,使人具有认识世界的能力,因此人们可藉着理智探求知识,包括验证神学,匡正其错误。科学与神学应该互相合作去研究宇宙里的奥秘。与此同时,科学需要宗教的指导,因为科学也是有限的,它解决不了人生的真谛,如不认识这点,把科学的作用上升为万能的那就会犯科学主义的错误,把科学引入歧途。只有科学和神学保持和谐的关系,才能帮助人类建立一个合理的完整的人生观。他们也批评科学万能的主张,认为这种论断其实是最不合科学性的独断言论,是没有足够根据的。

此外,不少基督教人士还回应了一些人所指斥的圣经中童女受孕、死而复活、超自然神迹等不科学之处,赵紫宸提出:“耶稣吸引我的地方,并不在乎他是神或神的儿子;他使我关切而令人寻味之处,是因为他是一个真实的人。”并且认为童女生子、道成肉身等都会妨碍我们了解耶稣真实的人性,他的人性也可说是神性的本质。<sup>[29]</sup>徐宝谦也如此,他强调耶稣的服务精神,是只为别人幸福设想的人,是基督教的典范。吴雷川提倡效法耶稣,做一个堂堂正正的中国人,他尤其推崇耶稣通过积极传扬真理,以达到改造社会的目的。这些人在强调耶稣人性的一面时,也就是将神性视为人性的延伸,世人都可以通过道德修养或灵性栽培具有神性。这不仅符合当时教会提倡的人格救国运动,也对“基督教是迷信”、“基督教反科学”等指责作了正面回应。

与此同时,一些信徒也看到了中国教会在对待科学的态度方面与新文化运动倡导者们是存在着差距的。他们指出教会的“知识中兴”观念欠缺。新文化运动使中国“知识中兴”,带来了新科学和新思想,而中国教会却有许多“不适于知识中兴之时势”,“批判的态度,科学的精神是教会所畏惧,不信任的”。<sup>[30]</sup>这表现在所传的教义、信仰、信条与时代的知识和科学“不共进”,不引进新神学和新哲学。即使在培养中国教会领袖时,其手段也十分陈旧,如在讲解圣经时,从不给中国信徒讲授国外早就流行多年的“历史的研究方法”,而仍是采用中世纪的“穿凿附会”依字面解释,使中国教会与近代科学和学术精神相违背。中国教会对待教会礼仪及圣经的僵硬态度,也导致中国教会在社会中不能起到指导社会的先导者作用,

反而“步了社会进化的后尘”。

他们在对以往基督教反科学的态度进行批判后,提倡基督教科学化,特别强调用科学方法评论圣经,认为中国的基督教只有将那些迷信的成分剔除,才能为新文化运动所接纳。由于用科学的眼光来审视基督教,他们要求摒弃圣经中超自然事物,如童女生子、耶稣复活等神迹奇事,强调历史中耶稣的高尚品格,认为通过传讲耶稣的言行,可以提高中国人的素质,以达到人格救国的目的。刘廷芳说:“唯一可行的途径,便是运用科学性和历史性研究方法。我们愿意指出昔日基督教的前辈曾相信一些怪谬的理论和幻想,当中不少是他们自我的创作和过于琐碎的分析;我们也愿意认识曾缺乏勇气去纠正或改变他们。”<sup>[31]</sup>

为实现基督教科学化,一些人提出宗教信仰必须是开放的系统,因为科学方法不能接受一种绝对性、最终性的宗教理论,只有宗教信仰是一种开放系统,才能随着社会环境的改变而变化,适应社会。当今基督教就应该排除一切迷信的成分,这样才能为新文化所接纳,因为一个现代化的宗教是不能违背科学的基本原则的,否则无法生存。

中国基督徒在对非宗教(基督教)人士作出回应时,使中国本色神学向前迈进了一步。

## 第二节 收回教育权运动及基督教会的回应

教会对收回教育权运动的回应主要是两个问题,一是基督教教育是否继续下去,教会学校是否应该设置宗教课,或者说宗教课程是否一定要是必修课。二是如何使教会学校真正中国化。

### 一、对从国家主义的立场反对基督教教育的回应

直到1924年底,基督教才有较多的文章对收回教会学校教育权问题作出回应。基督教协进会于1925年1月21日召开执行委员会,成立了研究非基运动的特别委员会,由余日章任委员长。该委员会召开了数次会议进行研究,还邀请了男女青年会、广学会、教育会等中西教会领袖开会研究。会上程湘帆就非基运动对教会教育种种非难作了介绍。潘绍棠

也对教会应如何面对运动,采取何种态度等问题作了发言。委员会还根据非基运动抨击的要点提出 21 个问题,通函各地教会领袖,请其研究,以集思广益。这些问题不仅有教会对非基运动的研究,也有对自身存在问题的反思。

非基运动中提出取缔教会学校教授宗教,全国省教育会联合会还于 1924 年 10 月通过了《取缔教会学校教授宗教》的通告,理由是教育是国家的根本,教会学校教授宗教是培养“准洋人”,而不是培养中国国民等等。对此教会教育界有许多不同看法,一些人明确反对这种做法,认为一旦宗教教育取消,就会动摇教育之道德根本。复旦大学校长李登辉十分肯定基督教教育,坚决反对取消宗教教育。程湘帆也认为宗教对培养学生道德、造就学生的爱国性方面都非常有利。他说:“吾人所以必须教授宗教之理由,以为公立学校之道德训练,乃根据伦理;吾人之道德训练,则根据宗教,以基督之救世热忱,及其乐于牺牲,勇于服务之精神,感化儿童,使其本着此精神,潜移默化,蔚成一种高尚的优良的基督化人格。此种教育并非使其不爱国家,乃使其得着一种宗教上之无量力,忠爱国家到底,不为金钱势力所屈服,尤非使其不爱人类,不爱社会,乃所以使其得着基督之牺牲决心与丰满感情,俾与人类合作,为社会服务,而不为险恶环境所同化。基督教教育之特质乃在此一点,基督教教育之大贡献亦在此一点。此外则与公共教育完全无异。”<sup>[32]</sup>

1925 年 3 月中文版《中华基督教教育季刊》(简称《教育季刊》)创刊号《本刊宣言》中声称其目标是:“贯彻基督教教育之中国化;发挥基督化教育之真精神”,强调教会学校要把爱国与为社会服务作为注重基督化教育的内容,用耶稣之道育人,并由此证明基督教教育实与国家主义教育不矛盾,反而能促成学生的爱国心和服务社会之心,以消除非基运动者的误会。

同年发表的《中华基督教教育界宣言》<sup>[33]</sup>表明,教会教育界一方面坚持教会学校要进行伦理意义上的宗教教育,另一方面也明确表示基督教教育要在国家的统治之下,认为基督教教育与爱国主义无冲突,应为中国的,并表示其教育不以不平等条约为基础等等。

对教会学校能否读圣经,中华基督教教育会组织了各方进行讨论,争议很大。就教会方面而言,“深信现在中国社会最大的需要,在养成一班基督化国民;将来本基督的精神,服务于国家社会,故不得不教圣经。加以学校所有经费皆由外国热心信徒捐来,假使不授宗教课程,惟恐动摇经费来源”。这里涉及两个问题:一是圣经在教会学校中的地位,它实际上起着学校实施德育教育的作用,因此如果取消了,教会学校以什么来取代,在教会教育界确实成了一个问题;二是教会学校的经费大部分自外国来,捐助者都是外国信徒,他们都坚持圣经课不能废除,一旦废除,他们如不肯再捐助,教会学校的经费来源可能就会成问题。<sup>[34]</sup>

当然,就社会方面而言,“现在教会学校内读书之学生,只有少数是基督教徒;设吾人(教会)一律令读圣经,似与信仰自由的原则不合”。<sup>[35]</sup>为此该委员会颇费心机,十分为难。

五卅事件极大地激发起国人的民族主义热情。中国基督教学校的学生以其实际行动表明了爱国心,他们都积极投入反列强的斗争中去。据刘廷芳研究,参加沪案后援的学生大都是基督徒,其中各校的学生代表和执行委员有好多是十分热心的基督徒,还有专门的神学生,另有不少是接受教会奖学金者。他们以满腔的爱国热情投入运动中,由此他认为不能把教会教育看成是摧毁国民性,使人不爱国,培养的学生都是洋化或奴化,或成为洋奴等<sup>[36]</sup>

刘湛恩在《五卅惨案与教会学校》一文中也认为五卅惨案“差不多做了教会学校的试金石了”,因为打破了人们对教会学校的看法,他说:“你看教会学校学生加入此番运动的,何等踊跃?且往往为运动中的领袖。他们是外人的顺民么?他们缺乏爱国心么?恐怕他们的爱国热度,还高出其他学校的学生之上呢?”他还认为通过这一运动提高了中国教职员在教会学校的地位,因为外国人对中国教职员的行政能力持怀疑态度。

实际上,由于教会学校的学生更能感受到五卅运动中某些传教士的恶劣态度,所以从反面更加激发了他们的爱国热情。学生们冲破了校方所设置的各种障碍,积极投入反帝爱国运动中,据不完全统计,在五卅后的半年间,教会学校引起的学潮就有40多起。一些教会大学,学生和中

国教职员工提出要求由中国人接管,如岭南大学,爱国师生迫使校长白士德宣布辞职。还有些学校,如圣约翰大学全体爱国师生宣布退学,重组成光华大学。

凡此种种,在五卅之后教会学校受到了从未有过的巨大冲击,不少学校面临停办的危险。与此同时,教育部于1925年11月16日发布了6条《外人捐资设立学校请求认可办法》,明确规定:学校不得以传布宗教为宗旨,学校课程遵照部定标准,不得以宗教科目列入必修科。

对这一规定,教会教育界展开了激烈的争论。基督教教育会最后决定:“在某一个颇长的年限内,各校自行处理,但尽可能采纳公认的最良方法。”

特别值得一提的是,在时势的逼迫下,一些中国教会领袖赞同在教会学校内不将宗教课列为必修课及强迫学生进行礼拜仪式等活动。赵紫宸在《我对于今后基督教学校内宗教教育的管见》中谈到,因时势趋向,政治的变化,深深地觉悟到旧时基督教学校内灌输宗教教育的方法与原则的不当,应毅然决然地弃置。认为“宗教只能作选修课,不可以作必修课”,并主张要采用新方法,不得排斥他教,要尊重学问,“教室非传教之地,乃讲学之所”,教师不要“作牧师说教似的论调与腔势”。基督教学校应当注意的是生活方面的宗教教育,这是种情感教育,由学生自动,教师给予指导或帮助等<sup>[37]</sup>。

实际上,一些开明的教会大学,从1925年秋季开始,对宗教课程或宗教教育的设置采取了较为灵活的态度。归纳起来有三类。最开放的学校,如岭南大学、燕京大学等大学实现了教育部不设宗教课程的规定,校方对宗教活动不加干涉,即一切宗教活动,包括早晚祈祷、主日学、教堂礼拜、圣经班等都由学生自由参加。第二类是局部开放,即除去周日圣经课规定学生必须上外,其他宗教活动则自愿参加,并大大削减宗教课程。如福建协和大学就如此,原有四年的宗教必修课,改为两年。而齐鲁更缩短为一年。第三类是实施二元制。星期日集会分两种:一为基督教礼拜;另一为普通的伦理宣讲。学生可以任选一种,也可两者都参加。据说采取这些方法后,反而取得了良好效果。<sup>[38]</sup>



到大革命后期,教会学校采取“宗教学科之选修——学校保留其教授宗教之自由,而学生方面亦保留其选与不选之自由”。<sup>[39]</sup>本着宗教自由的原则,教会学校不得强迫学生上宗教课,或从事宗教崇拜活动,宗教科目只能列为选修科或随意科,礼拜也完全根据学生自愿为原则。此时,多数教会学校中的宗教课已形同虚设了。

## 二、教会学校中国化的努力

基督教中国化的问题,包括教会学校向中国政府注册等具体问题,基督教教育界都认真对待。第二次非基运动之后,各省区基督教教育会成立了注册委员会,并组织了全国委员会,以教育会副总干事程湘帆为委员长,青年会会长余日章、燕京大学校长司徒雷登、刘廷芳等人为委员,负责立案注册等事宜。

1925年1月,中华基督教教育会高等教育组干事罗炳生召集各大学的中国教会领袖开会,讨论基督教教育的前途问题,对基督教高等教育中各种重大问题进行了较为彻底的讨论,最后的结论是:今后的基督教学校,如要对中国有重大贡献,必须“更切的中华化,更大的效力,更深的基督化”。一、所谓“更切的中华化”,就是基督教大学不仅传布西洋文明,并且要成为中国文化的中心。基督教大学的青年男女要成为中华民国的优秀分子,必须训练他们对中国文化有精深的了解,并于现今生活中实现。而这一责任,最好是由中国人来担当。因此,基督教大学行政管理机构和董事部,最好多用资格相当的中国人。二、所谓“更大的效力”就是要保持基督教大学在中国高等教育中的学术地位。为此基督教大学应多注意教授国学。三、所谓“更深的基督化”就是希望学生在学校环境中,能得着基督教的感化力,要使学生得到基督教的精神,改造他们的行为。<sup>[40]</sup>

以上三方面,从表面上看与《基督教在华的教育事业》中所提出的口号相仿,但实际上,经过这些运动之后,它更强调教会学校的中国化,这涉及教会学校一种根本性的变化:如何使以往只注重西洋教育的教会学校转变成以中国文化为中心。为实施这种转换,首先是使学校管理层逐渐做到以中国人为主,并要在课程设置和教师的组成上也都要中国化。至于如何在教会学校传教的问题,强调点也放在以宗教精神去感召学生,而

不在于发展信徒,并特别提出注意选择适合中国学生的宗教仪式和宗教学科,实际上也在作基督教传教中国化的努力。

1925年11月16日北京教育部发布了6条《外人捐资设立学校请求认可办法》,前4条都提出要保证基督教学校由中国人掌握,特别是要任用中国人为校长。这对教会学校无疑是个很大的考验,因为在教会学校中直到1925年只有少数的中小学校长由中国人担任,而所有大学校长或副校长无一华人担任。就连华人任董事的也不多。全国基督教大学联合会虽承诺自1925年中国人应过半数,但许多大学根本做不到。尤其是传教士中多数人都不肯放弃宗教教育,不少中国教育界人士对此也不尽赞同。吴雷川曾在教育部发文谈到,上述6条中最关键的就是两点,即任用中国校长和取消宗教科目。他认为教会学校,外迫于反基督教者之指摘,内迫于学生之要求,自可以顺应时变,依法办理。如今关键不在于外人是否请求立案,而在于立案后中国人如何维持。由此他提出校长人选要尽早注意,因为无论是校长还是副校长,要用中国人必要具有3个条件:一是基督徒;二是现任或曾任本校教职员者;三是品学兼优能办事者。而当今中国信徒中符合这3项条件者在省会和大商埠中也非罕见,但愿意充任者恐怕不多。<sup>[41]</sup>

大革命时期收回教会学校教育权的呼声比以往任何时候都高,不少地方的基督徒也纷纷响应,如《武汉基督徒革新运动宣言》中指出:“关于收回教育权一项,我们一致赞成,并努力促进其完成。我们要使教会学校都归中国教会自办,受中国政府之监督,及其一切设施都依着中国的教育训令及学制而办去。”<sup>[42]</sup>

大革命时期不少教会学校被军队占领,国民政府还针对教会学校发布了各种规条,面对这种压力,不仅使许多中国教育界人士,就连西教士中不少人也意识到在华的基督教教育必须改革,否则决无出路。他们中不少人原本对教会学校是否应向政府注册,是否应该移交中国人来办,以及“学校不得以传布宗教为宗旨”和“不得以宗教科目列入必修科”等教育部的规定持异议或反对的态度,如今因这场革命,不得不改变了态度。中国教育界人士更是坚定地主张教会学校一律向政府注册,还根据教育部

规定,教会学校的董事部“皆力谋改组,而校内的重要职员,也决定改请本国人了”。<sup>[43]</sup>在教会大学中,燕京、岭南、之江等大学都先后进行注册,向政府立案。岭南、沪江等大学则选了中国人为校长,并组织了本国的校董会。沪江等校继岭南、燕京等校后于1927年春改宗教科为选科。全国教会小学的校长几乎全是中国人,中学校长也纷纷改由中国人担任。不少差会也同意将权力移交给中国人。当然其中也存在着不少问题,正如程湘帆先生所言:“移交不难,难在移交方法,进行手续,及移交后的责任。”<sup>[44]</sup>不少人谈到了正打算移交或移交后教会学校发生的种种困难,有行政管理上的困难,也有财务上的困难,还有人事上的困难等等<sup>[45]</sup>,真正感受到了中国人肩上的责任。

### 三、 教会对反帝运动的回应

虽然五卅运动和大革命运动对中国教会构成了较大的冲击,但教会中许多人是持支持态度的,而且不少人还积极投入了这场运动。五卅运动中基督徒纷纷组织沪案后援会,反对英帝国主义残害我国同胞,北伐时许多信徒满腔热情地欢迎国民革命运动。

应该说,五卅惨案是促使中国基督徒将基督教与帝国主义联系起来的一个转折点。

#### 1) 对基督教与帝国主义联系及基督徒是否爱国的回应

非基运动开始从政治层面上对基督教的批判,特别是把基督教与资产阶级和压迫阶级相联系,迫使基督教会中一些人开始认真研究和考虑基督教与资本主义及与社会主义之间的关系问题。在1922年4月召开的世界基督教学生同盟大会上,就有关于基督教与资本主义、基督教与战争这两个问题的讨论,与会的“大多数代表认为资本主义的发展,很容易招致各种社会的流弊,应当设法改善社会的结构及人民的生活。可惜西方教会对这些问题的视若无睹,不能协助纠正这种社会制度的错谬”。<sup>[46]</sup>随即召开的基督教全国大会通过的一些有关经济方面的议案中,都有对资本主义的批判。教会中一些开明派人士,还专门对基督教与资本主义问题进行探讨。赵紫宸在1922年4月16日发表的《中国教会的前途的一大问题》中,便对教会提出了14条不满之点,其中有一条就是责问教会

是否与资本主义同化了？还有人主张教会不应一味地反社会主义，而应对社会主义作些探讨研究，因为耶稣本身是同情穷人的，这点与社会主义不矛盾。这些批判大多认为资本主义把财富集中在一小撮人手中，违反耶稣的教导，而且从耶稣本人的生活也表明了他是排斥资本主义的，他的门徒均属于无产者。有些人还认为基督教拥护资本主义是与传教士有关，“如果传教师不向资本家乞怜，谁敢说宗教是拥护资本家？”<sup>[47]</sup>由此提出限制传教士的资格，中国教会必须摆脱附庸教会的地位，走民族教会的路。这些都说明，中国基督徒对资本主义对教会的影响有所抵制。但将基督教直接与帝国主义相连，对中国信徒来说接受起来有一个过程。

五卅之前，中国基督徒普遍不承认基督教与帝国主义之间的联系，认为基督教是反对帝国主义的，传教士也并非帝国主义分子，把非基运动提出的“基督教是帝国主义底先锋，进行文化侵略”等说法均视为“过激”。五卅惨案使中国基督徒看到了英帝国主义的丑恶嘴脸，与全国人民一起，满怀着爱国热情投入了反帝行列。全国各地许多教会团体纷纷组织了沪案后援会，发表了各种宣言和函电，以极其愤怒的心情强烈谴责帝国主义对手无寸铁的学生和工人所犯下的暴行，并多处募集巨额专款，声援在沪的学生工人商人进行罢课、罢工、罢市的三罢活动，《南京中华基督徒对沪案之愤恨宣言》严正驳斥了帝国主义分子把这次事件归之为所谓学生“扰乱治安”、“过激主义”、“赤化”的诬蔑，并提出一系列救国方案，如提倡国货，号召富翁不将钱存入外国银行，而用于兴办实业等等。<sup>[48]</sup>两广浸会基督徒救国联合会在沙基惨案后发表宣言，表达了对英帝国主义的强烈抗议和对受害同胞满怀悲愤之情的爱国情怀，称这些惨案“实为世界历史空前所未见。不料号称文明国国民，乃有此灭绝天理人道之事，发现于青天白日之下”。愤怒指出：“英国帝国主义者，此次杀害吾国同胞，实系蓄意谋害。……要负完全责任。”“此种野蛮行径为与基督教博爱服务主义，相背而驰。”由此表示极端的反对。<sup>[49]</sup>许多基督教会中有影响的人物也纷纷以个人名义谴责英帝国主义对学生的屠杀，并对帝国主义使我国丧权辱国表示极大的愤慨。

中国基督徒最感失望的是平时口口声声宣传基督之爱的传教士们的

表现,他们中多数人虽然口头上也对死难者表示同情,但却借口要等待公正调查而拒绝对此事加以评论。更有甚者,一些英国传教士完全站在本国政府的立场,指责参加五卅示威的学生故意违反法律,为保障外国人在华的生命财产必须动用武力。<sup>[50]</sup>还有人听信《字林西报》等西方报刊捕风捉影地说中国快要演庚子惨剧,要求西国政府采取更严厉的手段对付中国外交当局。还有人则因怕中国赤化,支持英捕杀人。甚至有些传教士竟说,中国国内因军阀内讧和土匪所害者何置数万,今沪案只杀了数十人便反响如此激烈,中国人真是小题大做。一些教会学校的传教士对学生的爱国行动也同样不支持,许多教会学校采取匆匆结束学年工作或提前放假等办法遣散学生,如金陵女大、福建协和、东吴、沪江、华南女子和华中都如此。岭南大学的校长白士德对被英法帝国主义在沙基枪杀师生这一事件拒不表态,圣约翰校长卜舫济不准学生降半旗为被害工人开追悼会,事后又以关闭学校相威胁。虽然传教士中也有人表现出对中国人民的同情,如燕京大学中的美国传教士,但因多数传教士,特别是英国传教士的恶劣表现给人们留下太深刻的印象,所以信徒们对他们极其失望,并把他们的行为视为整个基督教会的耻辱。正如著名的“基督将军”冯玉祥在《告世界被压迫之基督徒书》中所指出的,英国素以基督教国自夸,今天对学生的屠杀“非仅基督教之羞,是亦人类之耻矣”。由此他呼吁“诸君愈在压迫之下,愈宜挺身而出。努力奋斗,为教徒争人格,为教会保名誉”。<sup>[51]</sup>

在这样的社会环境中,一些基督徒开始认真思考非基人士对基督教的种种指责,承认非基运动为“我们的诤友”<sup>[52]</sup>,提出基督教要自省,要自修。正是在自省的基础上,一些人认为由于“欧美教会多受资本家的抚育和利用”,使一个“原是与帝国主义极端背道而驰”的基督教,得了一个“‘帝国主义同恶相济’的罪名”<sup>[53]</sup>。特别是五卅英国传教士的表现,使部分中国基督徒认同了“帝国主义利用传教士进行文化侵略”等说法。不少中国信徒写信给英国传教士,指责他们不主持基督的正义和公义。他们把基督与教会以及传教士与教会作了区分,提出“基督教是基督教,基督教不能完全代表基督,宣教师尤不能代表基督教”。<sup>[54]</sup>这种区分为中

国基督徒投身于反对帝国主义所控制的基督教会提供了依据,这也是五卅惨案后中国基督徒的新认识。

大革命的形势迫使中国基督教进一步与帝国主义划清界限,一些基督徒肯定了非基运动中把基督教与帝国主义联系的论述,认为有其合理的成分,如汪兆翔《基督教对于最近时局当有的态度和措施》<sup>[55]</sup>一文,首先分析了当前反基督教的时局及其原因,认为“反对基督教及其事业的理由,虽有历史上,政治上,许多关系,但是!最重要的一点,便是基督教是帝国主义侵略政策的先锋了。他们现在完全拿‘民族主义’、‘国家思想’为出发点,很含有几分真理,所以到处能唤起民众注意和获得国人同情了”。一些基督徒在宣言中更是肯定了非基运动的说法:“我们主张和大炮挟送得来的基督教,是不应当参与的。可怜啊!中国基督教的历史,是帝国主义的抢劫史。”<sup>[56]</sup>《武汉基督徒革新运动宣言》中也声称:“我们尚有一种认识,即深知帝国主义不特是我民族国家之最大仇敌,抑为基督教之大敌。在历史上他们常利用教会以增加其权力,及至基督教有所觉悟以谋革命,即被其压迫摧残……帝国主义在其本性上及历史上均与基督教根本不相容,是为我们的大敌。基督教曾为其俘虏,实与弱小民族及无产阶级同为被囚者和遇难者。我们如今一致站起来必定要打倒他们,不独是为民族谋解放,而且是为本教自身谋解放之故。”<sup>[57]</sup>

在反对帝国主义的声浪中,一些基督徒也从基督教与帝国主义关系中去认识基督教在中国之所以遭人反对的原因,提出要改造基督教。王治心在《青天白日旗下的基督教》<sup>[58]</sup>一文中说,国民革命中“为什么独独予基督教以难堪?基督教不过是各宗教之一,在各种宗教之中,独与基督教为仇,那自然不能没有缘故”。他分析了3个原因:(1)反教者的利用。他们引导军队驻扎教堂或打教士、贴反基督教的标语等。(2)教会的因果。“种什么因,结什么果,那是一定的。基督教追随着兵舰之后,取得传教的权利,同时又藉着不平等条约的保障,得自由往来于内地。在百余年来外交历史上,以传教所发生之纠纷,丧失的主权,实在不少。外国教士之在内地者,尤多暴戾恣睢……此外有许多不良的中国教徒和教士,包揽词讼,劣迹多端……有此种种恶因,难怪得此恶果。”(3)帝国主义的反

动。今日的革命是民族自决运动。中华民族历年来饱受帝国主义侵略和压迫实在忍无可忍。压迫愈甚,反抗愈烈,由此对一切与帝国主义有联系的教会也一并打击。教会虽受冤屈,但不当归罪于中华民族,而当归罪于帝国主义。最后他提到了基督教在这场革命中应有的觉悟。一是忏悔,对已往历史上基督教在华所造成的罪恶、帝国主义侵略政策等作忏悔。二是同情国民革命,一致反对帝国主义,并努力建设新中国,使之真正达到自由平等博爱之境,因为这符合耶稣精神。三是改造基督教,使之适合中国国情,切断与帝国主义的联系,包括支持收回教育权等。中国的教会必以华人为主干,其一切管理和支配权,必以华人负责。他的这一认识代表了当时一批中国基督徒的看法。

从总体看,中国基督徒中的开明派较为认同帝国主义利用了基督教,使之成为其工具,并犯下了罪恶,但他们都相信作为基督教本身,理应是反帝国主义的,因此中国基督徒要努力恢复基督教的本色。武汉的基督徒就表示:“基督教绝非帝国主义的工具,也决不与帝国主义相结合。基督教与不平等条约处于绝对冲突的地位,故基督徒必须切实作废约的运动”等等<sup>[59]</sup>。

当然,也有个别基督徒革命家对非基运动的提法完全认同,例如徐谦,他认为“近八十年来,基督教能在中国宣传,实是靠帝国主义者为护符的,基督教的作用,不在宗教,而在文化侵略”,因此反基督教运动中认基督教是帝国主义的工具,依据的是事实。<sup>[60]</sup>只是他特别提醒非基运动应该将基督教与基督徒作区分,“反基督教运动,只是一般的反基督教,而不是一般的反对基督徒”。当然,基督徒中像徐谦这样彻底地站在非基运动这边的基督徒毕竟是少数。多数信徒对非基运动的做法多少有所保留。

关于基督教徒的爱国问题,一些基督徒认为基督徒的爱国心与其他人不仅无区别,有些甚至做得更好。简又文说:“基督教徒在各国也曾做下许多惊天动地的救国兴国事业,这都是斑斑可查考的史事。自沪案发生以来,吾国基督徒也极力参加爱国运动,各教会学校学生尤为奋勇热心,甚至以身殉国者亦有之,如岭南大学死了教授一,学生一,皆是基督徒也。基督徒是否帝国主义的走狗,任凭事实答复罢。”<sup>[61]</sup>他认为基督教

的爱国心是与耶稣分不开的,他说:“耶稣是真爱国者,以耶稣为非爱国的人——无论信教与否,并不认识真的耶稣。”因为在他看来:“耶稣及基督教拯救生命和发展生命之大宗旨,自当并施于团体的生命矣。”由此便能得出“基督教救国论”。<sup>[62]</sup>

一些基督徒特别强调爱国要有实际行动:“真正的基督徒对于爱国二字,决不务空谈,而从事于实际助人的工作,竭尽心力,以效忠国家。”“爱国的基督徒要跟着基督的途径行去,必须忍受他所曾受的结果。今日的爱国志士,为国投军,他们忍受一切的苦痛,断头残肢,皆非所计。”<sup>[63]</sup>

也有人认为基督教的爱国主义不是狭隘的民族主义,而是包括着个人主义和世界主义的,如招观海在《基督的国家观念》一文中就认为耶稣基督确实鉴于罗马帝国对他的犹太国而痛恨、恸哭不止一次,而且一生苦心孤诣地救国。但其爱国之感情无论再热烈,从未曾把国家或民族一个组织作为一件绝对的东西看待,因此他承认个人主义和世界主义有存在的地位。<sup>[64]</sup>也有人提出“真正的基督徒,决不当仇恨异族,时怀报复”<sup>[65]</sup>。

对基督教与国家主义及帝国主义关系问题,最有代表性的讨论是由上海基督教文字界的“景社”发起的。他们以“基督教与国家主义”为主题展开讨论,认为国家主义提出的“内除国贼外抗强权”中,国贼所包含的有军阀官僚土匪买办流氓及为富不仁的资本家等,强权则主要指帝国主义等。国家主义非民族主义、亦非帝国主义。一个国家可包含几种民族,因此国家主义不等于民族主义。但一国内有主领民族,该民族衰颓则国家便败亡,故民族与国家相互间有密切关系。国家主义也非帝国主义,因为帝国主义是只图己国利益,而侵略别国。而国家主义则以团结实力而保持己国为正轨,但它可以在爱护己国的同时,尊重别国。这与帝国主义不同。帝国主义可以视为国家主义的变现;国家主义是世界主义的阶梯,但一些强国人鼓吹世界主义是惟恐弱国人爱国心萌发,平时侈言世界主义亲善等,而一旦利害冲突,便立即恢复其残忍之庐山真面貌。耶稣基督是真正的世界主义者,并且也是位爱国主义者。今日教会人士对国家主义态度极不一致,有支持、有反对,有热忱、有冷淡,但作为教徒也是国家国民,教义不可违,国民人格尤不可失,况国家主义如正面解释,与基督教并



无矛盾。因此提出中华基督徒对国家主义应采取正当主张:爱我中华,救我中华,天经地义,惟力是视;爱护真理、正义、人道等;“内除国贼,外抗强权”也是中华基督徒应尽的义务;要积极建设之工作,实心实力,坚忍奋斗;为世界大同,天国极轨,仍勉图进益等等。<sup>[66]</sup>

## 2) 对不平等条约的回应

五卅之后,人们在反对帝国主义列强对中国人民的欺凌的同时,必定会更坚决地要求废除不平等条约。正如《中华归主》所言,“近数年来,关于西人在中国所享特别权利如领判权等,已引起中外瞩目。五卅案起,中国民气激昂。咸以取消不平等条约为当前责任。向之仅抱研究态度者,至此乃渐有急转直下之势”。<sup>[67]</sup>实际上,就连教会中的一些保守人士,也认同收回教育权和废除不平等条约。

五卅惨案后,王治心首先在南京发起了废约运动,并组建了中华基督徒废除国际不平等条约促成会,创办了刊物《废约声》,并在创刊号上登载了《基督徒应首先发起废除国际不平等条约的运动》一文,号召基督徒首先发起废除不平等条约。他的这一行动得到了全国各地基督徒的响应,纷纷发表宣言要求废除不平等条约,其中尤以广州信徒发表《中华基督徒废除不平等条约大运动宣言》<sup>[68]</sup>最为著名。该《宣言》提出发起废除不平等条约大运动三点理由可以代表中国基督徒对废约的认识:

一是从教会本身考虑,必须废约。基督教会组织本无种族和国家区分,因此教会在任何国家的设立只应受该国法律保护,而不应享受优越之权利。教会是属灵的团体,其自身的发展是端赖信徒道德之坚立和该地民众的同情。今日中华民族进行解放运动是天经地义之事,提出废约,是世界一切人道主义者所赞成的。本国基督教会是建立在基督教教义之上的团体,对于列强所加于中国之不平等条约实难以容忍。更不能以环境之困难而乞灵于不合理势力之保障而此条约保障而失去国人最宝贵之同情。所以“从教会本身计应废除不平等条约”。

二是从国际法看必须废约。依基督教主张,国与国间,或民族与种族间应一律平等,不能以大凌小。一国绝不允许他国入侵。列强所以加于中国之不平等条约,实与基督教教义和国际公例完全相背。自有传教条

约,遂使外国传教师在中国以及中国基督徒在中国,可以不受中国法律统治,不特丧失中国之体面,而且发生许多流弊。“就国际法计必须废除不平等条约。”

三是从维护真理的立场,必须废约。基督教之生命实完全寄托于其信徒对上帝之信赖,而绝不凭藉任何非理的权力。教会今日在世界的地位是靠先烈的殉道,感化同胞,如丧失了这种精神,纵然教会表面得到发展,而宗教生命已丧于无形。如教会须藉列强保护始能存在,则教会必建立在浮沙上,而非建于磐石上。“故为表彰真理计,必废除不平等条约”。

在此期间,中国基督徒发表了大量有关要求废除不平等条约的文章,一些教会杂志还出版了特刊,如《教友》半月刊出版了《废除国际不平等条约特号》。《中华归主》、《生命报》、《兴华报》、《文社月刊》、《青年进步》、《真理与生命》、《真光报》等几乎所有教会杂志都有此类文章。从这些文章中可以看出,中国信徒中绝大多数都热切希望废除不平等条约,相比之下西方传教士中有部分成员仍坚持保留不平等条约,即使同意废约的,在如何废除方面也有许多不同意见,有些主张彻底废除或自动放弃,还有些主张修改或另订互惠条约。为此中国基督教协进会于1925年12月组织部分沪上信徒集会共同讨论如何解决这一问题。会议上信徒们提出,中国基督徒应无分于一般中国人;基督教会应与佛教会、孔教会处于同等地位,享有同等权利和义务,并公认原则上应该取消传教条约,提出对信教自由应有法律保障;中华民国宪法内规定信教自由,并请求政府规定传教条例;外人来华传教应受中国法律保护或制裁;政府对宗教团体产业应与其他法团一律保护;凡外人捐资为华人所置之教会产业须由华人过半数之董事会管理之;教会及其附属机关,如学校医院及其他慈善单位等应依法令向政府注册。<sup>[69]</sup>

1926年1月,穆德在上海召开大会,又有数十名中西教会领袖对这一问题进行了讨论。与会代表一致认为治外法权和传教条约给今日的中国教会带来许多妨碍,应该取消,鼓励教会信徒应具有牺牲精神。1926年10月中华全国基督教协进会在上海召开第四届年会,“多数西人以为现在国内战事未能完全停止以前,条约的保护教堂保护教民的权利,是极

有用处的;尤以内地情形不同,用处更大”。<sup>[70]</sup>而华人信徒则大多数都主张废约。当时双方争论得非常厉害。由于大革命形势所逼,西国传教士最终作了让步,会议一致通过赞成取消一切不平等条约,并发表了废约《宣言》。

协进会的这一行动得到了各地教会的热烈响应。如《武汉基督徒革新运动宣言》中就指出:“我们很喜欢全国基督教协进会已经通过赞成及宣言取消一切不平等条约了。我们一致拥护此决议。我们不要基督教建立在炮舰政策之基础上,更不愿以甚么武力为福音之后盾。因为这种侵略政策和武力之本性,就是违反基督教教旨的。……如有外国的宣教士爱其本国多于爱基督而不肯赞助我们国民革命运动者,请其赶快回国罢。我们只有努力自立,使中国教会早日脱离外人之支配,更永远与帝国主义斩断一切关系。”<sup>[71]</sup>《长沙基督徒联合会宣言》也声称:“我们根本反对一切不平等条约之存在。我们根本反对租界、领事裁判权、海关权、邮政权、盐务权、铁路权、矿务权,内河外舰和其他丧权辱国的权利操在外人手里。我们赞成以人民的武力收回一切权利。”<sup>[72]</sup>《成都基督徒革新运动宣言》中则对西教士提出要求:“凡中外间所订一切不平等之条约,西教士应联函请求该国政府,早日废除。在未废约以前,西教士应宣言,不再受该项条约之保障;对于一切非正义之行动西教士尤当主张公道,严重的提出抗议。”<sup>[73]</sup>

尽管如此,还有为数不少的西差会及西牧阻挠不平等条约的废除,有些地区还造成了教会内中西人士的冲突,甚至导致教会分裂。但是大革命失败后,这个问题也就不了了之了。真正废除不平等条约是在1943年初。不管怎样,这一时期中国基督徒为此所作的努力仍是功不可没。

### 第三节 社会思潮冲击下中国教会的自立运动

中国教会的自立运动发起于20世纪初,但真正达到自立的相当少,正如有人指出的:我国教牧2000余名,但像俞宗周、诚敬一等人如麟角凤羽。大多皆寄人篱下,不肯牺牲差会稳固饭碗,徒西牧专横武断也甘受

之,致使教会受摧残<sup>[74]</sup>。

为什么会造成这种不自立现象,一些文章指出主要应由传教士负责,“以往西教士和华牧师缺少促成教会自立的计划,所以教友责任心非常薄弱,不肯把钱贡献上帝和补助牧师,因此欲谋乡村教会自养自立必须从观念上先打破,养成其责任心”。<sup>[75]</sup>有些开明的传教士,如司徒雷登也指出,中国教会在自立上的进步是极其缓慢的,这不是经济自助所能解决的,其中外国传教士有很大的责任。如果传教士能信任中国的同工,“不以被雇者看待他们,而以同僚者看待他们,那么他们在工作方面必定更有起色,我们在人才方面亦能引起中国社会方面的感应了。所以这类事情实在和中国教会的自立问题极有关系”。他还提出要与中国同工分享管理权。由于大部分教会事业都在传教士手中,不少传教士不愿分权,致使教内外人士都把教会视为外国人的事,中国信徒对教会便不热心。因此传教士必须下决心把教会权力交给中国信徒,这样才能引起中国信徒的热忱和努力,并且使他们在奉献方面也更加踊跃。他认为传教士必须对中国信徒有信心,放手让他们试办,才能促进中国教会自立。<sup>[76]</sup>像有司徒雷登这样认识的传教士在教会中并不占多数,所以自立问题一直是中国教会的难点。

非基运动的反帝浪潮对大多数中国教牧人员和信徒是一个很大的触动,特别是五卅惨案之后,中国基督徒更感到自立的必要性,尤其是英国差会教派的信徒,对不自立而只能受制于外人深有感触,因为他们出于爱国心,为死难者搞募捐等活动均要受到传教士的阻挠。正如吴雷川所言,中国信徒连参加爱国运动都要受限制,“不能完全自由,这是何等痛心的事!所以有些基督徒受了很强烈的激刺,都觉得义愤填膺,不可遏抑。然而外人是外人,教会是教会,空空的反对外人,而不能自立教会,亦复何补……那么,努力组织自立自养自传的教会,现今不正是最恰当的时机么?”<sup>[77]</sup>

在民族感情受到强烈刺激后,中国基督徒迫切地要求自立。开封内地会全体教友因沪案与英人完全绝交,提出“为国家争人格。为教会争人格。为基督徒争人格”。另行组成完全是华人经济自立、自治、自助的开

封中华基督教会。上海内地会的一些信徒也克服资金不足等困难,宣布自立,组成上海中华基督教会。温州一些信徒也因为英牧师蛮横地阻碍他们对五卅事件表达爱国之情而宣布脱离自立圣道公会。

大革命期间,不少地方的基督教会为了表明与帝国主义脱离关系,纷纷宣告自立,形成自立与本色化运动的高潮。

广东受政潮影响最早也最大,1926年由各宗派联合成立了自立中华基督教广东协会。广西桂林也在1926年8月成立了自立的中华基督教会。1927年2月革命军至浙江。5月,杭州5个教会就宣布脱离原属差会,于1927年5月完全合一组成杭州中华基督教会。湘潭基督徒教会发布了自办运动大会宣言,认为现在中国教会已经到了实现自办的时期。上海中华基督徒大会宣言也主张“吾国信徒对于吾国基督教会极宜谋自立自养自治,收回教务教育医药各事业”。<sup>[78]</sup>

教会的自立运动不仅在黄河以南革命军所到之处,也影响到革命军没有到达的黄河以北地区,兰州中华基督教会于1926年底发布自立宣言,宣布成立“纯粹由华人组织的中华基督教会,与西国宣教师完全脱离关系,务期自立自传自养”,并且表示:“本会同知非自立,不足以光大圣教,知非自治,不足以坚其信心。”<sup>[79]</sup>东北和华北也出现了许多自立教会,如哈尔滨的中华基督教会、奉天的关东大会,华北的公理会,京津的中华基督教会等,正如赵紫宸所言:“它们的教政,已经早日由华信徒执管,或已逐渐交华信徒主管;它们的学校已经立案;它们的经济已经公开;他们并不以以前的受条约保护为荣,反引为耻。他们知道今后中国教会的生长发达,当与中国国民性相和谐。”<sup>[80]</sup>

这场新的自立运动不仅出现了新的自立教会组织,而且原有的一些自立教会人数也得到增加。山东自立会在自治、自养、自传方面做得较好,到1929年信徒人数达到2000人。上海俞国楨创办的耶稣教自立会在1920年召开第一次全国大会时,全国会所有189处,会员达1万余人<sup>[81]</sup>,由于非基运动的推动,到1924年全国会所达330多处,信徒达2万多人。

这场新的自立运动的形成,与大革命的形势有直接关系,正如孙觉悟

所言：他们深刻地认识到如今教会处于“四面楚歌之中……惟有速筹自立以应付之”。<sup>[82]</sup>当然具体到各地教会的情况则有所不同，有些是由于中国信徒与西方传教士之间对很多问题的看法不同，由此产生纠纷；有些是因为传教士对中国信徒的爱国行为加以阻挠，从而引起双方冲突而造成的；有些则是迫于形势，为了避免沾上帝国主义工具的罪名之故，不管是什么原因，但最终都是为了建立起中国人自己的教会。赵紫宸曾这样评价：“中国信徒谋求教会自立，虽所走的路径不同，所持的理由不同，或因内部有中西的纠纷，或因环境有龃龉的困难，然其所要达到的目标则大略相同。北至兰州，南至广州，东至温州，西至贵州，教会的情形、境遇、宗派、组织，差殊极远，而所成立的自立教会，没有一个是公会定名的，也没有一个不是以‘中华基督教会’定名的。‘中华基督教会’之上，冠以地名以为分别，颇可以见教会心理的一致。”<sup>[83]</sup>

这一阶段教会的自立有一个较大的特点，就是产生了一批不分教派的联合会性质的团体，如杭州就建立起不分教派的中华基督徒联合会。叶运隆曾阐述：“杭州教会有若干堂早年已有相当自立程度，信徒间对教会自立自养不乏热忱。近来受时代精神之影响，更思想筹划对于教会改进之运动。适于(民国)十六年二月，国民革命军入浙，外界非教潮流，随风起云涌，反对攻击，势甚猛烈，因激动基督徒觉悟，起图应付尤非先事团结内力不可，于是有杭州中华基督徒联合会之产生。”<sup>[84]</sup>在河南、湖南、云南等省也都产生了同样的教会联合组织，如开封中华基督徒会、衡阳中华基督教联合会、云南中华基督徒联合会等。在危难的局势下，中国基督徒看到差会带来的纷争对中国教会的危害，深刻认识中国基督徒必须团结起来，摆脱差会的控制，走联合的自立之路。

根据诚静怡的研究，当时中国教会“联合之方法甚多，联合之心理不二：有主张统一同宗教会为一大团体者，如中华圣公会、长老会总会、中华信义会等是。有主张统一同城同市之不同宗教会为一大团体者，如广东闽南中华基督教会等是。有主张教会完全由中国人主持，而不加宗派之差别者，如华北中华基督教会是。有主张教会不求统一而在公共问题为一致活动者，如中华全国基督教协进会及各省区城市之基督教协进会(或

称协进会或称联合会)是。有主张教会专门事业为不分省界会别之合作者,如中华基督教教育会、博医会、卫生会、主日学会等是。以上种种主张,各有其用,惟表示教会人士之决心联合则一”。<sup>[85]</sup>

所有这些联合中,最大的联合是于1927年10月在上海成立的中华基督教会总会。该会“代表12个大会,51个区会,529个教堂,2091个布道所,按立牧师333人,传道士2405人,受餐信徒120175人,约占全国信徒1/3,占地20行省,融化16个宗派:自立教会、美丹瑞会、基督同寅会、美国公理会、伦敦会、纽丝仑长老会、美国北长老会、美道会、英长老会、荷兰归正会、美国南长老会、德国归正会、苏格兰福音会、爱尔兰长老会、苏格兰长老会、英浸礼会”。<sup>[86]</sup>由诚静怡任会长,许声炎任副会长,文书为张坊和邹秉彝。他们都是华人。唯有总干事是由西人高伯兰担任。

实际上,联合性组织或独立的教会,其自立的形式也各不相同,有些完全脱离西差会;有些教会成员及领袖完全是中国人,但与西差会仍保持联系;还有些教会主要领导人是中国人,但也有传教士参与其间。不管哪种类型,有一点是肯定的,即各公会不再冠以“大美国……会”或“大英国……会”,而一律称为“中华基督教……会”。

当时全国实现自立较好的是广东和福建:“闽南大会共有46个自立的教会,广东大会共有36个自立的教会。他们的精神能力足可以激发那些不自立的教会。”<sup>[87]</sup>

有人还对广东教会如何实现自立自理的经验作了总结。张亦镜详细介绍了广东浸会在一些乡村如何筹建自立自理教会的做法,如信徒们自发地在本乡传教,吸引了一定数量的人参加教会后,便与他们商讨开办新福音堂事宜,如开办费用多少?常年活动的经费需要多少?信徒自己能负担多少?不足之处用什么办法弥补?等等。经过热烈讨论和周密研究后,使所有问题都得到解决,然后才真正着手建堂。自立教会还每年召开一次由全体信徒参加的年会,选举董事、司库、书记(收发教会信函)、主日学总理、捐签教会全年所需要之经费等。总之真正使信徒担负起教会的经济和组织管理责任。教会的礼拜极少请西人来讲道,而主要靠神道学院毕业或未入过神学院的本地信徒讲解,因为他们较之西人更了解信徒

的需求等等。<sup>[88]</sup>

自立运动中最难达到的是真正实现自养。中国信徒,特别是广大的农村信徒很贫困,达到自养有难度,有些基督徒便深入那些实现自养较好的地区作调查,加以总结推广。还有人提出具体帮助农民改善其生活的一些方法,如“协助农民选择种子、查验土壤、教授其驱除害虫之方法,帮助他们得到新式农具”,“介绍新农产品或副业,使之增加收入”,“搞乡村经济合作,如创办低利农本借贷银行及农产品购销合作社”,“改善乡村教育,使农民受到基本教育等等”。<sup>[89]</sup>

此外,自传也是自立运动中的难点。1918年在江西牯岭的灵修会中有7位来自不同宗派的中国信徒发起了打破宗派界线的中华国内布道会,在非基运动的刺激之下,到1927年参加的人数达1.3万多<sup>[90]</sup>,不仅在全国各大城市(除甘肃、云南、贵州、广西外)建立了支会达79处之多,而且还派人去边远地区如云南、黑龙江、蒙古等省进行传教活动。这使自立运动在自传方面也有了较大的起色。

自立运动也促进了中国本土教会的发展。中国几个主要的本土教会,如耶稣家庭、真耶稣会、聚会处等均是20年代前后创建的。在非基运动期间一些大教派因为与帝国主义的联系密切受冲击较大,而这些本土教会相对受到的冲击较小,因此都得到一定的发展。

总之,自立运动在1927年大革命时期达到高潮,当时全国共有自立会达600多处。其后因“齐卢战起,国军北伐及‘九一八’、‘一二八’各役以还,各自立会停顿者有之,解散者有之,复归原会者亦有之。截至民国24年上,真正自立、自养、自传底定不撼之自立会,仅剩200余堂”。<sup>[91]</sup>

#### 第四节 中国教会的本色化思潮

本色化是主张在神学思想上去除西方文化色彩,使基督教的教义、礼仪与民族的传统文化相结合。基督教进入中国以来,无论在思想、组织、礼仪等各方面,与中国的本土文化格格不入,甚至相互抵触,这种文化的隔阂阻碍了基督教在中国的发展。因此,去掉西洋色彩的本色化运动不



仅为中国教会领袖所力倡,在早期传教士中也有人提出过本色化口号,并试着以中国传统的儒家思想来解释基督教,但由于文化差异难以消除,总显得不伦不类。

1910年在英国爱丁堡举行的世界宣教会议上,提出“各差会单独活动而能够完成宣教使命的时代已经过去”,应开始重视世界各传教地区教会的作用,推行本色教会运动。1913年穆德亲自来华部署研究在中国的传教计划。在访问了广州、上海、济南、北京和汉口6个城市后,在上海主持召开了有120位教会领袖参加的基督教全国大会,研究部署在中国的调查计划。根据教会面临的形势,会议提出应促使中国信徒承担起传教的责任,“使华信徒知传教事业极为重大,仅恃少数西宣教师之力为不足。职责所在,各当奋勉,以图教会自立,自行布道,以养成其自行发展之能力”。<sup>[92]</sup>

中国基督教本色化运动从1922年5月基督教全国大会开始,该次大会的主题就是“中国教会”,大会从筹备至召开均围绕这个主题展开,其中本色化是非常重要的内容。会议还特别注意发挥中国基督徒的作用,这是以往中国基督教会会议上所未有的现象。

随着1924—1927年非基运动的发展,在反帝运动的冲击之下,基督教本色化运动也达到了新的高潮。1925年五卅运动至1927年底或1928年初,是中国基督教会对本色化进行探讨最热烈的时期,也是中国基督徒对这一问题的思考最为深入的时期。据张西平、卓新平编的《本色之探》<sup>[93]</sup>所收集的有关基督教(新教)在20世纪发表的探讨有关本色化的较有代表性的文章共40篇(不包括天主教学者的),其中1925年五卅后至1927年底的这两年半中便有22篇,如果将1928年作为北伐的尾声算上则有25篇之多,远远超过了一半。

这一时期中国基督徒对本色化问题的探讨,大体上可以分为以下几个:

一是对中国基督教的本色化、本色教会与本色基督教概念和历史分期的讨论。

有关本色教会的概念的讨论相当热烈,现举几个例子:

赵紫宸认为：“本色教会，乃是中国人民信仰了基督，从他们特有的国民性民族性里，将融在他们精神里、心血里、灵性意识里的信仰发表出来而组成的教会。”<sup>[94]</sup>

刘廷芳认为：“中国的基督教会，是中华国民的教会，他的首务，是真正能服务国民，重生社会，他的组织，他的计划，当本诸中华民族的精神，当合中华民族的心理，一方面常整理浑光固有的国故，一方面当吸收世界的文明。”<sup>[95]</sup>

王治心认为：“所谓本色教会者，就是改造西洋化的教会成功适合中华民族性的中国教会；这种改造，并不是动摇基督教的真理，不过使中国古文化与基督教真理融合为一，使中国基督徒的宗教生活，适合于中国民情，而不致发生什么隔阂。”<sup>[96]</sup>他还说：“所谓本色教会者，即富有中国文化的质素，而适合于中国民族精神和心理的教会也。‘本色’Indigenous一名词，原含本地产生的意义，基督教既是由西方输来的东西，如何能变为中国本地的土产？我尝以落花生为喻，今日我们所吃落花生，本为东洋种，当时称曰东洋果；时未20年，已无有称之为东洋果者矣。故基督教必植种于中国文化之内，使附带而来的西洋色彩，受自然的淘汰，而由中国文化田中吸收了新养料，所结成的新基督教，这就是本地产生的意义，亦即所谓本色化。”<sup>[97]</sup>

这三人强调的侧面有所不同，赵和王较接近，都强调要使基督与中国国民性和精神的结合，即深层次的中国文化的结合。而刘更突出要服务于中国国民和社会，也就是作为本色的基督教会必须与中国社会相结合，并吸收世界文明。

1922年全国基督教大会最终通过的“教会宣言”中对本色教会的定义是：“我们所称为本色的基督教会，一面仍与世界各宗基督教会，在历史上有连续不绝的关系，一方面是要实在通合中华民族本有的文化和精神上的经验。”<sup>[98]</sup>这里强调的是注意历史的连续性与本民族的文化精神的结合，简言之，即教会的普世性与中国文化及精神的结合。

还有人探讨了本色教会与本色基督教之间的关系。有人认为两者虽有密切联系，但也有所不同。如米星如认为：“本色教会和本色基督教，虽

使有极密切的关系,但实在各有其范围,纠混不得的。所谓‘教会’,乃是一个团体,一样组织,一种制度,其所包含的必要原料是建筑(教堂),教友,牧师,礼仪(敬拜或聚会),经济,事工……以及其他种种。‘基督教’乃是一种宗教,其中有教义(耶稣的教训),信仰,神学,生命,感力,正拟一种学说,一种主义。”正是因为有这样的区分,所以本色教会与本色基督教也就有所不同了:“若说本色的基督教,则须将基督教的教义,信仰,神学,生命,感力,一一成为本色化,使成适合于本色胃口的需要和应用。这是文化上的思想与经验问题。若说本色的教会,则须将教会的建筑,教友,牧师,礼仪,经济,事工,一一的成为本色化,使成完全本色的机关。这是文化上的组织和制度问题。我们可以这样主张,基督教本色化了,本色的教会自可立刻实现。因为教会原是受了基督教的感动力的宗教组合,因此组合便发生种种的规则和制度;故建立本色教会的先决问题,不在于教会的本色化,却是需有本色的基督教。”<sup>[99]</sup>他强调:“抄总一句话,先须使基督教在中国完全摆脱了西方的物质化,功利化,威权化,而成为东方的超物质的,礼让的,杀身而成仁的,和平的本色宗教,而后中国的本色教会不待提倡自会实现的。”<sup>[100]</sup>这里他不仅将本色基督教与本色教会的区分作了明确的阐述,而且对两者间的关系都作了很清楚的说明。但在本色化运动中不少文章并没有像他那么作明确的区分。

对中国本色教会在历史分期中的地位问题,诚静怡的提法在当时得到了不少人的认可。他将中国基督教史分为5个阶段:第一阶段,宣教事业偏重个人得救之道,讲求修养品格,趋重出世。第二阶段,渐注社会上人生问题,认为永生不只属来世,亦属今世,以故对社会之罪恶,教育、工业、慈善等活动及与人生有关的种种问题均加注意。第三阶段,因中国初无自己教会,在灵性、思想、经济等各方面均仰仗西教会。而现时中国教会领袖渐露头角,对中国教会依赖他人备感精神痛苦,以故自立声浪弥漫全国。虽其间有各种困难,包括中西误会有伤感情等,但自立图存之意,决不能畏难苟安。第四阶段,因西教会给中国带来西方色彩,特别是宗派界线,且意见亦多水火,使教会分裂,由此教会中西领袖改弦更张,大唱联合。第五阶段是养成本色教会,或称“入中国国籍”之教会。基督教虽在

华百年,但在中国人眼中依然为洋教,而佛教等本也属洋教,则无人呼为洋教,可见基督教西洋色彩太浓。这使基督教在中国与人心格格不入。今日中国基督徒不仅要求经济自立,也要求思想自由,切盼基督教入中国国籍,勿常此甘居洋教,自误误人,此本色教会之呼声,所以一倡而百和。然后他谈到提倡本色教会的意义有二:一是如何使基督教在东方适合东方人的需要,融合东方之习俗环境历史及数千年结晶之文化;二是应使中国信徒负起教会一切事来之责,不再使教会成为完全由西人负责的“偏枯教会”,即使吸取西洋文化这优点时也系出自自动采纳,渐次化为本色。他认为本色教会问题,实验较研究更为紧要。此种实验要靠日积月累,方能逐渐成功。<sup>[101]</sup>

### 二是如何创建本色教会。

有人注重从中国人宗教经验上寻找本色教会之路,如刘廷芳肯定了中国基督徒近年来的觉悟,认识到基督教与中国民生与国势有密切的关系,教会的责任须由中华国民自己去担负,信徒自己去操持;基督教必须在实际上脱去洋教色彩。但并不排斥西洋民族的文化,也不妄自尊大中华文化。而是对现行西来的基督教教义和典章,不满意的则取批评和怀疑态度。对西方教会宗教遗传与经验,用中国方式去表达。为此他结合中国文化的特点和宗教经验提出了7个方面值得探讨和注意的问题:实用和玄想(因为中国人注重实用,而少玄想,由此中国有宗教信仰而无系统教义)、道德与宗教(中国人将两者往往混为一谈,而实际上宗教与道德并不完全一致)、今世与来世(中国人重今世,但是否就不重视来世?)、神与人(中国人,包括中国基督徒的神观与西方很不相同,人神关系也与西方不同)、自然与信仰(中国人重自然,对宗教的理想结构上必有其特殊的贡献)、宽容与信决(中国各教相安无事是否是宽容的表示,还是对于任何宗教都无坚定信念,择合用的用之)、形式与方法(宗教靠仪礼维持,极重要,中国人对宗教仪式较为随便,但古代礼节却很繁重,这对中国国民性到底有多大影响)。刘认为以上7个方面是中国民族宗教经验的首要问题,“能从这几条路上努力作基础研究,所得的成功,与基督教中国本色的改造,必有很重要的贡献。教会中一切许多困难的总是将要迎刃而解了”。<sup>[102]</sup>

有些人认为本色化要先从消除西洋色彩做起,然后改良教会。如周风谈到本色教会目的有二:消极方面是铲除教会中的西洋色彩,以免外界的疑忌;在积极方面是改良教会的内容。对那些不合纯粹教会标准的,就是西洋色彩,教会应该急速铲除。<sup>[103]</sup>

有人提出:本色教会易收普及的效果,也就是去除宗派,只有一个中华基督教会,即可以去除洋教洋奴的绰号,又有利于福音的传播。他也提出创造本色教会的方法:搜罗适合本色教会的人才,注重文字布道,经济必须独立,组织一个本色教会的总机关。

有些人认为要创办本色教会还是要从改造现有的教会做起,也就是从内容上一步一步逐渐改良,以期与中国文化调和融合,这可作为创办本色教会的起点,由此提出了一些具体的改良措施,如林利根提出 8 条:尊重华牧的主权;打破教宗的钳制;不受条约的优待;除去财产的私有;重视根本的孝道;保守旧有的礼节;不用洋调的诗歌;纯用中式的建筑等。<sup>[104]</sup>

还有人强调通过基督徒的伦理道德而达到基督教本色化,如谢扶雅认为基督教要在中国立足必须从德化入手,这才有前途。他说,宗教之蓄积,渊源乎个人,而其功用则普及于天下,“不幸受近代国家思想之驱使与利用,且恶化而沾帝国主义臭味……基督教汨没于西方帝国主义盔甲之下久矣。吾人方将掖出而爬梳之,洗濯而整理之,以实现其庐山真面,而深植诸中华民族之土壤中,并以原料之德化主义灌溉乎其上,庶期开放馥勃之奇花,而蕴结甘茂之果实”。<sup>[105]</sup>

三是对教会文字或著作本色化作了探讨。

提倡本色化的不少人都意识到要实现本色教会,基督教文字事业的本色化极其重要,但中国教会以往在这方面做得很不够,有些人提出在这方面应该向佛教学习。例如,程湘帆认为基督教在中国较前发达,但国人对它的态度却一年不如一年,究其原因虽与国家主义有关,但就教会而言,则与未尝解决本色教会问题有关。若要基督教根据我们民族的特性,肇福于我们的国家,消除现在的困难和误会,非确定中国的教会根基不可。而要立这根基的唯一方法是促进文字事业。他指出佛教所以在中国扎根,与佛教文字铿锵、引人入胜有关。人们在欣赏佛经文字时,遂进而

窥其教谛。而基督教由于不重文字事业,故对内,不足以使信徒觉悟他们与教会的关系,努力去建设本国教会的根基;对外,不足以使一般国人明了教会之宗旨,解释不幸的误会。因此稍有关系教会风波发生,不但教外人起而反对,教内人也发生疑惧。由此他提出促进基督教文字事业的办法与程序,包括加强中小学国文及本国史地课教学,特别对本国文史地教员的培训,对国学教授要与其他教授同等待遇。大学国学部,一要训练中学国文教员,一要培养文学著作人才等等。<sup>[106]</sup>

有些人提出基督教文字应该适应不同人的需要。一是对付农工及普通男女青年的;另一是对付国内知识阶级的。而教会每每不注意第二种,因此当务之急“端在于圣教高深理想的发挥”。应有护教文、神学、伦理、人生哲学等书,还应有灵修的津筏。此类书,必要有文藻,有美情,有艺术的价值,能为中国学者发挥精神生活宗教经验的结果,绝不能由西宣教师传述而成书。创造的文章固然重要,翻译之书,尤不可少。<sup>[107]</sup>

还有人认为要做到文字本色化,中国教会必须在培养人才方面下功夫。王治心认为,本色教会必须富有中国文化的质素,而“本色著作,非本色的中国人不能胜任”。而称得上本色著作有三样不可缺少的条件:由中国思想中融化而产出的;由中国文化田中萌芽而长成的;受过中国伦理化的洗礼的。而要做到这几点必须培养本色著作的人才:“就是有志于著作事业的人,在国学上当如何立普通的根基。国学上有了根基还不够,又必须了解基督教的精神,以及对于外国文字的造就”,为此他提出必须改善教会学校的国学训练,必须有相当的指导,指示应读之书等等。<sup>[108]</sup>赵紫宸也提出培养人才的重要性,他说,要得好的文字,当以训练人才为要义,大学或留学者,都须有生活上、经验上的实习,并熟悉国情,深爱同胞,能发挥同胞的心意,而引导之。另外教会要爱护培养中青年有用的文才。对四散的文人教会能在一年中召开若干次聚会,使之互相讨论切磋。基督教当有一个全国机关,辅助作家,使其有余力著书。<sup>[109]</sup>

四是有关自立与本色教会的关系的讨论。

有人认为本色教会就是本地的自立自理的教会,如张亦镜认为“本色教会一要名实相符,二要不与圣经所规定的抵触,这名实相符不一定要像

上面所说的严格的本色(即采用中国的风俗习惯),但求它完全是中国人自办就对了”。<sup>[110]</sup>又说:“本色地教会在经济方面完全由中国人挹注,在管理方面完全由中国人操持,在组织方面完全要适应中国的禀赋,在神学方面,完全要任中国思想自由的膏腴润泽,若不能把这几件事办到,本色教会就不是完备的了。”<sup>[111]</sup>他对教堂礼拜采用中国摆设或采有佛教仪式等均持异义,认为这种办法在风俗习惯上倒是本色了,但却失掉了基督教的本色。

还有些人虽不认为自立教会完全等同于本色教会,但确实认为教会自立是本色的关键。如招观海认为:“中国本色教会的中坚,尤在教会之自立。教会得到自立之时,所有的种种本色问题都迎刃而解了。”<sup>[112]</sup>

还有人对自己立的目的、方法等进行了探讨。如贾玉铭认为自立教会之目的:一是组织一个自养自治自传的中华基督教会;二是基督教中华化,即使中国几百几千万人同归基督;三是中华归基督,中国成为基督教国。为此他提出了如何实现自立的方法和要素。自立的方法:一是提倡,主要有四,即宣讲、促进、指导、感发;二是筹备,包括人才、经济、精神、灵性方面;三是试行,包括个人自立,部分自立,一堂一区的自立,创办国内布道会的自立;四是联合。自立的要素:一是自养,牧师要对自养之前途捐输的本分等向信徒讲明,并实行什一捐输,即将收入的十分之一捐给教会,还要设立自立基金,同时注意穷苦百姓的生计,提倡各堂协力资助等。二是自治,要发扬教友的责任心,栽培高等教会领袖,增进教友之道心程度。三是自传。<sup>[113]</sup>虽然他提出的自立的最终目的,即中国成为基督教的国家,是不可能的,但他提出实现教会自立的方法对中国教会不无贡献。

五是关于教会如何与中国文化、中国传统伦理道德相结合、相调和的讨论。

一些学者对什么是中国文化进行了探讨。王治心指出以往的西方传教士心目中“并不觉得中国有什么文化”,他们的回国报告中把中国人民形容成“野蛮,没有教化,谈不到什么文化二字”。<sup>[114]</sup>这是传教士不懂中国文化,把中国底层的社会生活视为中国文化,以“唐人街的洗衣匠”来代

表中国人。他认为要把基督教与中国文化合一,就要把中国文化的内容进行解剖,一是“中国文化在伦理上的表显”,五伦各尽其职的精义——父慈子孝兄友弟敬,以及对婚姻的郑重态度,与脱去了西化而显出的本色的基督教是一致的,“因为基督教也很重父子之亲男女之别的”;二是“中国文化在精神上的表显。‘柔和’是中国民族的优越精神;耐苦忍辱……礼让为国,与人无争,温文尔雅,从容自得的态度”。这与“纠纠雄伟”的西方人不同,而“基督教道,亦何尝不勉人以无抵抗者的忍耐。可见基督教的精神,实与东方民族的精神异常密切”。三是“中国文化在行为上的表显”。中国人“可舍身以取义,相率以好利为戒”,基督教虽不任其提倡功利,但宣传基督教者汲汲于功利之求,计较进教之人数等,这是西化之基督教与东方文化最异的一端。由此他认为基督教如能吸收这种精神,“融化成自身的血肉,自然不致发生什么隔阂,不以舶来品视基督教,而以花生果视基督教矣”。<sup>[115]</sup>他始终认为“基督教是世界文化的统一;从地理上看,他却是站在东方文化与西方文化的中心;从思想上看,他与东方思想很接近,因为他也是东方的产物;而他已经发生效力在西洋文化中,我们很希望他能同样的与东方文化相融合”。<sup>[116]</sup>

许祖焕认为对中国文化难以下一个正确的定义,但可以总结7个特点:尊天、和平(非战、相爱)、重义非利、孝弟、大同、重仁、求灵肉合一(生命与生活合一)。根据这几大特点,他逐一论证完全可以与基督教相通。结论是:“基督教是很和中国文化互相发明,可以融合的。”<sup>[117]</sup>

中国基督徒都赞同中国文化的一个最大的特点是重伦理,围绕着基督教如何与中国传统伦理,特别是儒家伦理结合的讨论非常多。例如范甬海对他所认为中国最优等的文化——忠恕孝道加以详细的阐述和发挥,认为这是全部的中国伦理学说,也是中国文化的根本原则。它们与基督教最根本的是原理——上帝为天父,人类皆兄弟,服务牺牲建立爱的天国于地上——毫无冲突的地方。不但没有冲突,而且能给予相当的说明。<sup>[118]</sup>

吴雷川还通过将耶稣和孔子进行比较找出耶儒的共同点。<sup>[119]</sup>还有人侧重从神学上对儒教与耶教进行对比,结论是:人宜信耶稣,但也说明



信耶并非叛孔。<sup>[120]</sup>

中国基督徒学者中有些人对佛教和佛学颇有研究,王治心提出“不研究佛学,不足以传道”,他指出,当时中国知识界很注意宗教问题的讨论,讨论的结果多半倾向到佛教,因为它的学理既深,著作又富,“我们基督教的著作实在比它不上”,所以如章太炎、梁启超、蔡元培等名流都深研佛学,而鄙弃基督教。他指出基督教不能一味地抱着门户之见,自尊自大。要对佛教要有彻底的明了,否则不能对付知识界。<sup>[121]</sup>由此他深入地研究了佛教,吸收佛教中的合理成分。

还有人提出基督教应该学习佛教,而达到中国化。张纯一提出了佛化基督教的概念。他认为“洋教不足道,专就真基督教义言,其法门远不及佛教圆满,其条理远不及佛教邃密”。<sup>[122]</sup>由此他欲以大乘佛学改造基督教神学<sup>[123]</sup>,建立一个属于中国人的基督教。他的佛化基督教有两个目标:一,先改革洋教之荒谬使成真基督教;二,后改革基督教种种权说,显其正义,以大乘佛学补足基督教教义种种缺欠,并辅以儒道墨书,使基督教进化为大乘佛教。<sup>[124]</sup>在他看来所谓的真基督教应该是“必能灭除我执、法执,洞知利他即是自利。然后自心耶稣的十字形架,自发真光。由自心照彻众人之心,使无不与上帝合一”。“今洋教徒‘我’见炽然,丝毫未破……虽然外貌声声的十字架,其实一步一步所行的,无不与十字架相反。是真污辱了基督的十字架。”<sup>[125]</sup>

同样,谢扶雅也谈到佛教之所以成为中国佛教是因为破除了我执,基督教如能做到此点,不必高喊中国化,自然就能达到。他说:“夫宗教之大病,首为我执。曰:基督教优于佛教、优于回教,此教义之我执也。曰:在我国之基督教,应为中华基督教,此国家主义之我执也。曩年我国爱慕佛教之士,未闻汗额奔走,群唱‘中华佛教’,而佛教大乘,卒焕发于中华,为吾民族演进一种新文化,盖能破除我执,矻矻研求,迨功德圆满时,自有佳果可操左券耳。”<sup>[126]</sup>

聂云台则从宗教的目的、天道的意义、儒家求仁的方法,因果报应说与救主赎罪最高权赏罚说等方面将佛儒两家的看法与基督教作对比后,认为“耶稣之施教,本具中正平易博大高明之旨趣者也,而其徒偏饰以种

种偏小隘陋之谬说,遂使耶稣之真相失矣”。<sup>[127]</sup>言下之意,如基督教能传播耶稣施教的真相,也许与佛儒两教就会有不少相通之处。

赵紫宸对基督教与中国文化的异同有着深入的分析。他指出,知识的进步有两个途径,一是由外而量,即科学及其根基于科学的哲学;另一是由内而得(德),即人生及其根基于的人生哲学。我国的思想偏于人生方面。而这点与基督教有相似之处,但我国思想偏于法自然,则与基督教不同。法自然的至高点是无我,基督教的至高点则是上帝。基督教能否在中国文化的境界中使自身变化,而同时又使固有的中国文化发生变化,“全在吾基督徒的知识与经验能不能达到高深悠远的程度”。<sup>[128]</sup>

六是对教会礼仪中国化的讨论。

王治心对中国《周礼仪书》上的一些节日,如元旦、上元节、中和节、清明节、天中节、七夕节、中元节、中秋节、重阳节、冬至节逐一作了些考证,认为“我们为欲使基督教与中国社会融合的缘故,不能不规定一种教会的节期,适合中国固有的风俗”。由此提出十种节日,请教会讨论:年节(元旦)、灯节(元宵节)、扫墓节(清明节)、洁净节(端午节)、追远节(中元节)、孝亲节(中秋节)、感恩节(年终时举行),此外还有复活节、国庆节、圣诞节。<sup>[129]</sup>范丽海专就中国的古礼进行了探讨,对中国古代为什么有祭祀风俗,这种风俗对后世的利弊,及当今对它是否应当保留或改良等进行了阐述。<sup>[130]</sup>其后他又将基督教的圣诞节与中国的古礼作比较,其目的就是为将来中国本色教会是否应与这些古礼结合进行探讨。<sup>[131]</sup>

七是关于本色实践的探讨。

中国基督徒对本色教会的探讨不仅停留在理论层面,而且注意实践方面。如南京下关圣公堂,采用中国化的寺殿式教堂建筑。艾香德在南京景风山创办的基督教丛林,参佛教的仪式。还有采用国画形式来绘制基督故事,如多加美术会就出了不少作品。此外基督教的文字宣传注重本色化。这些变迁都无形中造成了本色教会。<sup>[132]</sup>以上的一些做法实际上有些从1922年就开始了。而北伐以来又促进了一些新的本色教会团契的产生,特别是王治心等于1927年2月组织的中华基督徒新团契。其前身是内地会。五卅期间,由于英教士惠斯尼对惨案作伪证,引起了中国

信徒的愤怒,由此于7月与内地会决裂,另立中华基督教会。该教会虽然自立,但在礼仪等方面仍保持西洋色彩。此后王治心等爱国信徒努力探索如何建立真正本色教会。大革命运动期间,教会拒绝了内地会在经济上的引诱,决心走中国本色教会之路,经过重新整顿,吸收了原属不同教派的人士参加,于1927年2月更名为上海基督徒新团契。他们首先从改革诗歌着手,教会中一律采用中国的词和曲,一年之内已集有50多首中国化的诗歌。接着他们又着手改革礼拜堂内的设备和仪文。堂内不设座位,圣坛上改用中国人所习惯的神位,并采用古铜炉烧沉香,圣坛前放蒲团,来者要在此跪拜祈祷。不仅如此,他们还实行了体制改革,不设牧师和长老,而是实行执行委员会为最高权力机关。下设灵修股、经济股、教育股、服务股、交际股、文牍股等。由各股主任集成执行委员会。他们还组织了共鸣音乐社,礼拜时演奏国乐等各项活动。<sup>[133]</sup>

此外,还有人就基督徒本色家庭问题进行探讨,如王治心认为基督徒的家庭必须基督化,并且探讨了如何在基督化的同时不失去中国化,也就是利用中国家庭固有的美德,改良其弱点,以达目的。<sup>[134]</sup>

杨程在《中国的基督教》中将整个本色教会的讨论归纳为四派:“1. 有许多人提倡中华基督教或本色教会,好像仅只注意形式方面,譬如对一布置教堂,主张悬挂中国书画;对于礼拜仪式,提倡模仿佛教,焚香点烛;对于丧葬礼节,鼓吹顺从普通俗尚,恢复祭礼、木主等等。这不过将现有的基督教加上一种形式罢了。2. 有许多人提倡中华基督教或本色教会,比较前派要进一步。他们不惟注意形式方面,而且关心精神方面。例如中国文化很重五伦,而五伦中尤其特重父子的一伦;因此,他们便说祭祖确能慎终追远,大家庭实为孝敬的表示,基督教无论如何,都应一概采纳了。这是主张把中国文化和思想加入基督教本身之中。3. 有许多人提倡中华基督教或本色教会,志在涤去基督教中的西方性质。他们以为基督教本为东方宗教,也是合乎东方民情习惯的;但因它久流落于西方,已经沾染了西方性质不少,才与东方文明发生隔膜。为今之计,惟有刷净教会中的西方性质,而后才能看到基督教的本来面目。比方国家主义,功利主义,以及国教异派的争执,无一不是西方后添的元素,竟无一不是应当铲除

的。这便是主张恢复原始的基督教。4. 有许多人提倡中华基督教或本色教会,有消极积极两方面的见解:在消极方面,主张排斥现时教会中的西洋色彩;在积极方面,提倡尽量地容纳中国文化和思想。这便是主张原始基督教要受中国文化的洗礼。”<sup>[135]</sup>他本人提出中国基督教不仅要吸收中国文化,还要吸收西方文化的精华,也就是将来中国的基督教就应该包括:原始基督教、西方文化和中国文化(国民性、思想、其余的一切文化)。他认为西方文化对于基督教至少有两种贡献,即世界主义与国家主义之调和,社会福音与个人福音之调和。他还对原始基督教作了一番分析,认为也不都是好的。因此他主张改造基督教,既非排斥西方,亦非讲求复古;似可不必执着西方东方之分,原始与非原始之别,亦无须从事本色与非本色之争;惟有就现时基督教中择其最善最美的,与中国最优等的文化融合为一,使其变成一个中国的基督教。<sup>[136]</sup>他的这种总结虽然并不全面,但也可以反映本色化讨论中的一个大致面貌。

总之,五卅运动和北伐大革命时期是教会对本色教会的讨论最热烈的时期,这表明五卅和北伐对基督教的冲击,大大促进了中国基督徒思想觉悟和民族意识的提高,增强了他们在教会中的责任感。

在中国人民的反帝浪潮中,西教士在中国教会的威信和地位有所降低,从20世纪基督教会议反映:1913年全国会议115名代表中,中国代表占了1/3。而1922年的全国基督教大会,中国代表已过半数<sup>[137]</sup>,与会的中国代表开始超过西教士,而到1926年举行中华基督教协进会年会时,出席的代表中3/4是中国人。1922年全国基督教大会时递交的议案都是英文,然后译成中文,而到1926年各种议案都是中文,然后译成英文。教会中的经济管理权也有部分移交给中国教会。与此同时,西教士在华的事业重点也起了变化,过去是在宣教事业上着力,而如今,这一事业主要是由中国传道人担任了,西教士的主要工作已侧重在教育 and 教务管理方面<sup>[138]</sup>。从这些变化中可以看出中国基督教的本色化运动已取得一定成绩。

## 注 释

- [1] 徐宝谦:《基督教新思潮》(1920年9月12日在北京中外信徒会演说词),《生命月刊》第1册,1920年10月,第1页。
- [2] 邢福增:《基督信仰与救国实践——二十世纪的个案研究》,香港:建道神学院1997年版,第37—38页。
- [3] 林荣洪:《风潮中奋起的中国教会》,香港:香港天道书楼1980年版,第42页。
- [4] 据邢福增在《基督信仰与救国实践——二十世纪的个案研究》一书中介绍徐谦的一生:徐谦在清末考取进士,后在京师大学堂修司法和政治,后出任京师高等检察长等职。1910年赴美参加第八届万国监狱会,考察了欧美各国司法,对中国司法制度提出许多改革意见。1911年辛亥革命,徐主张清帝退位,他自己也辞官,与几个同道在天津组织国民共进会,与袁世凯决裂,1912年8月该会与孙中山的中国同盟会等合并组成国民党,徐谦为参议。1916年徐谦受洗入教。促使其入教的过程也很有趣。早在1913年其兄徐巽常劝他人教,当时二次革命失败,徐谦对倒袁未成功心情郁闷,说“我祈祷上帝,若袁世凯死,我就信基督教”。1916年6月袁世凯死,徐谦立即表示愿意受洗,他认为他及许多人尽其一生反袁也未能成功,而现在袁终于死了,这是上帝的作为。成为基督徒的徐谦致力于对国家与信仰之间进行整合。为反对孔教会派一再提出要立孔教为国教,1916年11月一些基督徒在北京成立了信教自由会,徐谦成为该会会长,并争取到天主教、东正教、佛教、伊斯兰教、道教等人士的支持,共同为争取宗教自由而努力。当时国际上正处于第一次世界大战期间,国内也陷入内战,作为极有爱国热情的徐谦力主基督教救国论。徐谦在政治上一直追随孙中山,支持孙的“联俄容共”政策,北伐时他任武汉国民政府重要领导人。国民党清党时,他被蒋介石视为共产党,但又被共产党视为叛徒,1927起宣布不问政事。30年代,他又参加福建人民政府和抗日运动,1938年因健康问题去香港治病,见有许多难民,筹办建立发难童救济院。1940年7月因香港局势紧张,为救济院的安全问题殚精竭虑,致使心脏病复发,9月26日不治身亡。
- [5] 徐谦:《基督教救国主义》,《月报》第16期,1918年8月,第7页。
- [6] 徐谦:《基督教救国会纪略》,《中国基督教会年鉴》第6期(1921年),第223页。
- [7] 简又文:《甚么是基督教?》,《生命月刊》第2卷第2期,1921年9月,第6页。
- [8] 花之渊:《论基督徒对非基督徒之责任》,《神学志》第6卷第3期,1920年10月,第1—5页。
- [9] 简又文:《民族的教会》(上),《青年进步》,1922年4月,第38页。
- [10] 周太玄:《宗教与中国之将来》,张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,北京:燕京华文学校1927年版,第162页。
- [11] 周太玄:《宗教与中国之将来》,张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第182页。

- [12] 朱执信:《耶稣是什么东西》,张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第32页。
- [13] 张亦镜编:《批评非基督教言论汇刊全编》,上海:上海美华浸信会印书局1927年版,第163—167页,转引自林荣洪:《风潮中奋起的中国教会》,香港:天道书楼1980年版,第63页。
- [14] 简又文:《耶稣是私生子吗?》,《真理》第2卷第40期,1924年12月28日,转引自吴国安:《中国基督徒对时代的回应》,香港:建道神学院2000年版,第100—101页。
- [15] 转引自林荣洪:《风潮中奋起的中国教会》,第65页。
- [16] 张亦镜:《批评汪精卫的力斥耶教三大谬》,见张亦镜编:《批评非基督教言论汇刊全编》,第88页。
- [17] 简又文:《非宗教运动与新教育》,《青年进步》第54册,1922年6月,第4页。
- [18] 张亦镜:《批评赤光的“基督教与世界改造”》,见张亦镜编:《批评非基督教言论汇刊全编》,第53—61页。
- [19] 徐庆誉:《非宗教同盟与教会革命》(1922年5月),见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第226—227页。
- [20] 徐庆誉:《非宗教同盟与教会革命》(1922年5月),见张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第226页。
- [21] 简又文:《民族的教会》(上),第40页。
- [22] 徐宝谦:《基督教新思潮》(1920年9月12日在北京中外信徒会演说词),第5页。
- [23] 徐宝谦:《基督教新思潮》(1920年9月12日在北京中外信徒会演说词),第4页。
- [24] 简又文:《非宗教运动与新教育》,第1页。
- [25] 傅铜:《科学的非宗教运动与宗教的非宗教运动》,张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第256—257页。
- [26] 简又文:《非宗教运动与新教育》,第3—4页。
- [27] 李九恩:《科学与基督教之评议》,《青年进步》第94册,1926年6月,第19页。
- [28] 李汉铎:《宗教与科学是互动的》,《兴华报》第35册,1922年9月13日,第4页。
- [29] 赵紫宸:《耶稣的上帝观》,《生命月刊》第2卷第2期,1921年9月,第3页。
- [30] 赵紫宸:《中国教会前途的一大问题》,《生命月刊》第2卷第8册,1922年,第5页。
- [31] 林荣洪:《风潮中奋起的中国教会》,第44—45页。
- [32] 程湘帆:《十年来之基督教教育》,《青年进步》第100期,1927年2月,第153页。
- [33] 《中华基督教教育界宣言》,《中华基督教教育季刊》第1卷第2期,1925年6月,第1—4页。
- [34] 吴雷川:《教会学校立案以后》,《生命月刊》第6卷第2期,1925年11月,第2—3页。
- [35] 《基督教教育界运动与重要文件》,《中华基督教教育季刊》第1卷第1期,1925年3月,第43页。

- [36] 刘廷芳:《基督教与中国国民性》,《生命月刊》第5卷第9期,1925年6月,第9页。
- [37] 赵紫宸:《我对于今后基督教学校内宗教教育的管见》,《中华基督教教育季刊》第3卷第2期,1927年6月,第11—18页。
- [38] 缪秋笙:《宗教教育的几个新实验》,《教育季刊》第2卷第1期,1926年3月,第53—54页。
- [39] 程湘帆:《十年来之基督教教育》,第153页。
- [40] 《基督教大学中国行政人员会议的结果》,《中华基督教教育季刊》第1卷第1期,1925年3月,第49—50页。
- [41] 吴雷川:《教会学校立案以后》,第2—3页。
- [42] 黄吉亭、杨铎:《武汉基督徒革新运动之前因后果》,《中华基督教会年鉴》第10期(1928年),第27页。
- [43] 缪秋笙:《民国十六年的基督教教育》,《中华基督教教育季刊》第3卷第4期,1927年12月,第2页。
- [44] 程湘帆:《收回差会之教育事业》,《中华基督教教育季刊》第2卷第3期,1926年10月,第4页。
- [45] 钟鲁齐:《改进教会学校之原因经过及现在应注意之要点》,何礼道:《学校行政上之几种新困难》,《中华基督教教育季刊》第3卷第4期,1927年12月。
- [46] 林荣洪:《风潮中奋起的中国教会》,第132页。
- [47] 徐庆誉:《非宗教同盟与教会革命》,载张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第228页。
- [48] 《中华基督徒对沪案之宣言》,《圣报》第15卷第7期,1925年7月,第2页。
- [49] 《两广浸会基督徒救国联合会宣言》,《真光》第24卷第7号,1925年7月,第79页。
- [50] 刘廷芳:《基督教与中国国民性》,第9页。
- [51] 《冯玉祥告世界被压迫之基督徒书》,《生命月刊》第5卷第9期,1925年6月,第58页。
- [52] 《武汉基督徒革新运动宣言》,张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第463页。
- [53] 招观海:《反教风潮中教会应有的自省》,《文社月刊》第1卷(第9—10册),1926年9月,第33—43页。
- [54] 《开封内地会全体教友因沪案与英人完全绝交新组成开封中华基督教会之宣言》,《生命月刊》第5卷第9期,1925年6月,第41—42页。
- [55] 汪兆翔:《基督教对于最近时局当有的态度和措施》,《文社月刊》第2卷第8期,1927年6月,第1—34页。
- [56] 沈嗣庄:《1927年圣诞节日中国基督徒对于时局的宣言》,《文社月刊》第3卷第1期,1927年11月,第3页。

- [57] 《武汉基督徒革新运动宣言》，张钦士：《国内近十年来之宗教思潮》，第461—462页。  
又参见黄吉亭、杨铎：《武汉基督徒革新运动之前因后果》，《中华基督教会年鉴》第10期（1928年），第25—26页。
- [58] 王治心：《青天白日旗下的基督教》，《文社月刊》第2卷第6册，1927年。
- [59] 赵紫宸：《风潮中奋起的中国教会》，张钦士：《国内近十年来之宗教思潮》，第473页。
- [60] 徐谦：《讲演》，张钦士：《国内近十年来之宗教思潮》，第401—402页。
- [61] 简又文：《救国的基督教》，《真光》第24卷第11—12号，1925年11—12月，第31页。
- [62] 简又文：《救国的基督教》，第27—28页。
- [63] 陈文藻：《爱国的基督耶稣》，《真光》第24卷第11—12号，1925年11—12月，第1—17页。
- [64] 招观海：《基督底国家观念》，《青年进步》第87期，1925年11月，第31—36页。
- [65] 陈文藻：《爱国的基督耶稣》，第1—17页。
- [66] 青峰：《记景社讨论“基督教与国家主义”》，《真光》第25卷第9—10号，1926年10月，第30页。
- [67] 《西国宣教会对于传教条约问题之意见》，《中华归主》第63—64合期，1926年9月10日，第2页。
- [68] 《中国教会对于传教条约问题之意见》，《中华归主》第63—64合期，1926年9月10日，第9页。
- [69] 《中国教会对于传教条约问题之意见》，第8—9页。
- [70] 《协进会第四届年会之要案》，《教育季刊》第2卷第3期，1926年10月，第99页。
- [71] 张钦士：《国内近十年来之宗教思潮》，第462页。
- [72] 《长沙基督徒革新运动宣言》，《中华基督教会年鉴》第10期（1928年），（三），第42页。
- [73] 《成都基督徒革新运动宣言》，《中华基督教会年鉴》第10期（1928年），（三），第43页。
- [74] 孙觉悟：《告华信徒速筹备自立教会》，《圣报》第16卷第6期，1926年6月，第11页。
- [75] 朱敬一：《乡村教会自养之商榷》第2卷第4册，1927年2月，第73—77页。
- [76] 〔美〕司徒雷登：《中国教会的自立》，《青年进步》第52册，1922年4月，第45—48页。
- [77] 吴雷川：《沪案与中国基督教的前途》，《生命月刊》第5卷第9期，1925年6月，第20页。
- [78] 《上海中华基督徒大会宣言》，《中华基督教会年鉴》第10期（1928年），（三），第57页。
- [79] 转引自赵紫宸：《风潮中奋起的中国教会》，载张西平、卓新平编：《本色之探》，北京：中国广播电视出版社1999年版，第317页。
- [80] 诚静怡：《国民革命与教会关系》，《中华基督教会年鉴》第10期（1928年），第4—5页。
- [81] 韩镜湖：《中国耶稣教自立会全国联合大会记实》，《中华基督教会年鉴》第6期（1921年），第57页。



- [82] 孙觉悟:《告华信徒速筹备自立教会》,第11页。
- [83] 赵紫宸:《风潮中奋起的中国教会》,载张西平、卓新平编:《本色之探》,第317页。
- [84] 叶运隆:《杭州基督徒独立运动结果成立杭州市中华基督教会》,《中华基督教会年鉴》第10期(1928年),(三),第22页。
- [85] 诚静怡:《本色教会之商榷》,《文社月刊》第1卷第1册,1925年10月,第6页。
- [86] 高伯兰:《中华基督教总会概述》,《中华基督教会年鉴》第10期(1928年),(三),第1页。
- [87] 高伯兰:《中华基督教总会概述》,《中华基督教会年鉴》第10期(1928年),(三),第4页。
- [88] 悟生:《本色教会的我见》,《真光》第24卷第8—10号,1925年8—10月,第91—92页。
- [89] 朱敬一:《乡村教会自养之商榷》第2卷第4册,1927年2月,第73—77页。
- [90] 李琼阶:“中国教会之自传运动”,《中华基督教会年鉴》第9期(1927年),第42页。
- [91] 《中华基督教会年鉴》第13期(1934—1936年),第24页。
- [92] 司德敷:《调查中国宣教事业之露布》,《中华基督教会年鉴》第5期(1918年),第174页。
- [93] 张西平、卓新平编:《本色之探》,北京:中国广播电视出版社1999年版。
- [94] 转引自许祖焕:《如何创造中国本色的教会》,《神学志》1924年第10卷第4号,第95页。
- [95] 转引自许祖焕:《如何创造中国本色的教会》,第95页。
- [96] 王治心:《中国本色教会的讨论》,《青年进步》第79册,1925年1月,第14页。
- [97] 王治心:《本色教会与本色著作》,《文社月刊》第1卷第6册,1926年5月,第3页。
- [98] 刘廷芳编:《中国教会问题讨论》,上海:青年协会书报部1922年版,第14—16页。
- [99] 米星如:《第一期本刊出版以后》,《文社月刊》第1卷第2册,1925年,第59—60页。
- [100] 米星如:《第一期本刊出版以后》,第62页。
- [101] 诚静怡:《本色教会之商榷》,第4—13页。
- [102] 刘廷芳:《本色教会研究中华民族宗教经验的一个草案》,《真理与生命》第1卷第7册,1926年8月4日,第185—193页。
- [103] 周风:《本色教会的讨论》,《青年进步》第87册,1925年11月,第41—58页。
- [104] 林利根:《本色教会的讨论》,《神学志》第12卷第4号,1926年,第93—96页。
- [105] 谢扶雅:《本色教会问题与基督教在中国的前途》,《文社月刊》第1卷第4册,1926年1月,第27—31页。
- [106] 程湘帆:《我对于基督教文字事业之意见》,《教育季刊》第2卷第1期,1926年3月,第40—45页。

- [107] 赵紫宸:《基督教文字宣传问题》,《教育季刊》第2卷第1期,1926年3月,第46—48页。
- [108] 王治心:《本色教会与本色著作》,第1—9页。
- [109] 赵紫宸:《基督教文字宣传问题》,第46—48页。
- [110] 张亦镜:《与唯情先生论本色教会》,《真光》第25卷第7—8号,1926年7—8月,第57页。
- [111] 悟生:《本色教会的我见》,第91页。
- [112] 招观海:《中国本色基督教会与教会自立》,《真光》第25卷第2号,1926年3月,第29—32页。
- [113] 贾玉铭:《中国教会之自立问题》,原载《教牧学》(下册),转引自张西平、卓新平编:《本色之探》,第348—361页。
- [114] 王治心:《中国本色教会的讨论》,原载《青年进步》第79册,1925年1月,转引自张西平、卓新平编:《本色之探》,第239页。
- [115] 王治心:《中国本色教会的讨论》,原载《青年进步》第79册,1925年1月,转引自张西平、卓新平编:《本色之探》,第240—241页。
- [116] 王治心:《中国文化与基督教融化可能中的一点》,载王治心编:《中国文化与基督教》,1927年,转引自《本色之探》,第56页。
- [117] 许祖焕:《中国文化与基督教的关系》,《青年进步》第80册,1925年2月,第2—8页。
- [118] 范丽海:《中国伦理的文化与基督教》,《青年进步》第84册,1925年,第1—10页,转引自《本色之探》,第428—439页。
- [119] 吴雷川:《圣诞节的联想——耶稣与孔子》,《圣公会报》第18卷第23期,第2—8页。
- [120] 张亦镜:《耶儒辨》,原载《真光丛刊》第2部,1928年,第25—35页,转引自张西平、卓新平编:《本色之探》,第176—184页。
- [121] 王治心:《基督教与佛教》,《神学志》第9卷第2期,1923年夏,第69页。
- [122] 张纯一:《佛化基督教》,张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第410页。
- [123] 苏远泰:《张纯一的佛化基督教神学》,香港:汉语基督教文化研究所有限公司2007年版,第165页。
- [124] 苏远泰:《张纯一的佛化基督教神学》,第155页。
- [125] 张纯一:《佛化基督教》,张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,第412—413页。
- [126] 谢扶雅:《本色教会问题与基督教在中国之前途》,原载《文社月刊》1926年1月,转引自张西平、卓新平编:《本色之探》,第253页。
- [127] 聂其杰(聂云台):《宗教辨惑说》,转引自张西平、卓新平编:《本色之探》,第443页。
- [128] 赵紫宸:《基督教与中国文化》,原载《真理与生命》第2卷第9—10期,1927年,第247—260页,转引自张西平、卓新平编:《本色之探》,第11页。
- [129] 王治心:《本色教会应创何种节期适合中国固有的风俗》,《文社月刊》第1卷第7册,

1926年6月,第21—36页。

- [130] 范丽海:《中国祭祀祖宗的我见》,原载《青年进步》第109册,1928年1月,第15—20页,转引自张西平、卓新平编:《本色之探》,第416—421页。
- [131] 范丽海:《耶稣圣诞与中国古礼之联想》,原载《青年进步》第98册,1926年12月,第19—25页,转引自张西平、卓新平编:《本色之探》,第440—449页。
- [132] 董健吾:《本色教会之新发展》,《中华基督教会年鉴》第10期(1928年),第9—10页。
- [133] 李逢谦:《上海基督徒新团契说略》,《中华基督教会年鉴》第10期(1928年),(三),第37—38页。
- [134] 王治心:《中华基督徒之本色家庭生活》,《文社月刊》第1卷第7册,1926年6月,第65—70页。
- [135] 杨程:《中国的基督教》,《文社月刊》第1卷第7册,1926年6月,第7—8页。
- [136] 杨程:《中国的基督教》,第3—20页。
- [137] 据张君俊的《评基督教全国大会》,《生命月刊》第2卷第9—10合刊,1922年6月,一文的材料说大会参加者共1113人,中国代表是540人。
- [138] 乐灵生:《二十年来西教士在思想与事业之变迁》,《青年进步》第100册,1927年2月,第107页。

## 第四章

# 20 世纪上半叶中国基督教发展概况

进入 20 世纪后,随着“教徒之参政”、“名流之归教”、“政府之信任”、“自立之欢迎”、“报章之发达”<sup>[1]</sup>,基督教在中国的处境有了很大改善,信徒人数与教会各项事业也得以迅速发展,各省区的教会事业较之前都有显著增长。在自立运动日趋发展的同时,全国各地教会的联合也日渐发达,终在 1922 年召开了基督教全国大会,成为中国基督教历史上具有标志性的一页。在中国基督教会自立与联合运动发展的过程中,也锻炼和培养了一批著名的华人教会领袖,并出现了一批本土的奋兴布道家。此外,值得注意的是,在这一时期还产生了一批独立教派,它们立足国内,影响遍及海内外,同样在中国基督教历史上书写了重要篇章。本章即拟对上述主题作简单陈述,以展现 20 世纪上半叶中国基督教的发展概貌。

### 第一节 基督教在各省区的发展概况

1900 年以前为基督教的创立时期,传教事业虽然力量很弱,却已遍及全国各省。进入 20 世纪后,传教事业在各省区内的扩展更快。据统计,1900 年以后开设的差会总堂有 337 处,占全国总堂数的 48%,全国 5 万人口以上的大城市中,除 18 个城市外,均有基督教宣教事业。直、豫、湘、赣、黔、滇诸省的宣教师驻在地约 3/4 建立于 1900 年以后。宣教事业在地理范围内迅速发展的同时,各差会的实力渐趋集中,宣教会的数目也不断增加。1900 年,国内有 61 个宣教会,到 1906 年,增至 67 个,至 1920

年,增加到 130 个。20 年内宣教会数目增加了 47%,另外还有 36 个基督教团体独立经营各种事业,与宣教会有关间接关系。<sup>[2]</sup>随着宣教力量的增强,信徒人数也得到快速增长。著名教会史学者王治心曾对 20 世纪上半叶的信徒增长作简单统计如下:

最近三十年中教友人数增加表<sup>[3]</sup>

年份	教士	领餐信徒	学习信徒
1905	3 833	178 251	256 779
1910	5 144	167 075	324 890
1915	5 338	268 652	526 108
1920	6 204	366 527	806 926
1928	4 375	446 631	
1933	5 775	488 539	
1935	5 875	512 873	

从上表可以看出,20 世纪上半叶基督教在中国发展非常迅速。但需要注意的是,由于中国地域广阔,传教士进入各省区的时间有先后,人数有多少;再加上各省区的民族宗教等独特因素,因而造成了基督教在各地地区的势力有强弱之差。例如,由于广东、山东、福建三省开埠较早,宣教师驻在地、传教士、中国职员人数都很多;所以这三省的信徒数目占全国的第一、二、三名。<sup>[4]</sup>而且,基督教的传布在不同的地区往往体现出一定的层次性。在华差传工作的发展阶段方面,各地区之间彼此不同,而且根据传教士首次来华的时间和他们做工的期限,每个差会之间也存在变化。因此基督教在各区域的发展阶段差异可以大致表现如下:

新教差会在华发展阶段<sup>[5]</sup>

时 期	东部沿海地区	内陆地区	西部和边疆地区
1843—1860	第一阶段		
1861—1890	第二阶段	第一阶段	
1891—1911	第三阶段	第二阶段	第一阶段
1912—1927	第四阶段		第二阶段

鉴于各省区之间的差异性,下文在概述基督新教在各省区的发展状况时,将以“东部沿海地区”、“内陆地区”、“西部和边疆地区”为三大区域划分,在大的区域划分下再对各省的基督教状况作简单介绍,以体现各区域、各省份之间的差异性。

### 一、东部沿海地区

东部沿海地区主要包括广东、福建、浙江、江苏、山东、直隶(河北)等省,这一地区由于开教较早,宣教时间较长,因而基督教发展相对较快。现简要介绍各省情况如下:

#### 1. 广东

广东为近代基督教在华首创之地。1807年,英国伦敦会传教士马礼逊抵达广州,这被视为中国基督教史的起点。鸦片战争前,荷兰差会宣教团、美国公理会等都以广东为在华宣教的根据地。随着不平等条约签订及中国对基督教的逐步弛禁,来广东传教的西方各国宣教团体也逐渐增多。据1920年统计,广东省至少有43个差会执行宣教工作,宣教地约占全省面积的六分之五;势力较大的差会团体主要有北长老会、美浸礼会、巴色会、德信义会、美浸信会、英长老会等。广东省的外籍传教士人数有730人,在数量上仅次于江苏。全省共有72处宣教师驻在地,包括海南岛4处在内;差会总堂127处,居全国各省之首位。<sup>[6]</sup>

进入20世纪后,广东省的教会信徒人数增长迅速。据教会报告,1905年至1915年,各宣教团体新增受洗信徒如下:长老会8215人,浸信会4894人,德国教会共4000人,其他教会依次递减。据1915年统计,全省共有基督徒55000名,比较10年前约增长一倍;各地合计约有教堂1100百所,各类教会学校377所。<sup>[7]</sup>至1919年,全省受餐信徒总数已达到61262人,其中约有一半聚居于广州及其三角洲之近100英里地区之内。广州一城即约8000人,邻近乡镇总共约1万人。全省信徒中约30%居住于5万或5万人口以上的城市中,英圣公会、伦敦会、浸信会、加长老会所占比例最大。从信徒所占人口比例来看,若按照民国时期的行政区域划分,广东省最北部岭南道区内基督教事业最强,每万人中平均有信徒26.7人;其次为最东部之潮循道,约22.4人;再次为中部之粤海道

及广州三角洲一带,约为 18.8 人;其余两道之平均数均较低,如三角洲以西之高雷道,约 6.3 人,最西部之钦廉道仅 5.5 人;海南岛之平均数较以上两道区稍高,约 8 人。全省每 1 万居民中平均受餐信徒 17.4 人,低于福建(22.6 人),高于山东(13.5 人)。另外,此三省的平均数远远超出其他各省之上。全国每 1 万人口中受餐信徒平均数为 7.8 人。<sup>[8]</sup>

广东基督教事业在全国创办最早,教育、医疗机构也较多。据各差会报告,1920 年全省共有教会初级小学 675 所,学生 19 057 人,教会高级小学 122 所,学生 4 510 人;教会完全中学 16 所,尚在扩建或只设有中学一、二年级课程的中学 21 所。另有岭南大学为大学程度,协和女子师范学校设于广州,专门培养幼儿园及初高级小学师资。全省共有教会医院 39 所,其中香港有教会医院 4 所,广州 5 所,汕头 3 所。此外,在广州、香港、九龙、澳门、曲江、高要、嘉应(梅县)等地均设有教会盲人学校。<sup>[9]</sup>

此一时期,广东自立教会事业亦处于全国前列。如长老自立会由美洲华侨集款建设,自 19 世纪 80 年代就已独立,年捐款 1 400 余元,并分设教堂于新会、新亭等处;浸信兴华会系华信徒创立于 19 世纪 80 年代,自建教堂,年捐 1 000 余元,并立培正学校,学生百余人,等等。<sup>[10]</sup>各城镇中成立最早的中国教会均极注意自行负担牧师及布道经费,外国差会也有意识培养中国教会自立能力。这一方面可以使多数传教士能致力于教育事业及教务工作,另一方面可以多培养德才兼备的中国本土教会领袖,加强教会的社会服务工作,以加速各差会内部权力之转移。如公理会曾将一部分任务付托给两个纯粹中国教会,差会只起协助作用。广州的自立长老会自创立始即完全由中国职员管理。此外,广东省还有教会联合会组织,称为广东基督教议会,后又改组成联合会,参与全省教会协作等事宜。<sup>[11]</sup>而稍后的非基运动及 1927 年的时局变迁,“固然产生了不少阻碍差会工作的种种困难,但在另一方面也使好些中国教会的同工奋发的要提倡教会自养自治自传”。<sup>[12]</sup>广东的自立教会也因此有了更大的发展。

## 2. 福建

就基督教事业而论,福建省被认为是最兴旺之省区,全省各县均有基

督教事业。1842 年依照《南京条约》正式开放厦门、福州为外国人居住地。同年,条约签字以前,公理会的雅裨理博士与美圣公会文惠廉博士已进入厦门。2 年后,伦敦会传教士继之而来。1847 年,公理会和美以美会传教士先后抵达福州。1850 年后,英国圣公会和长老会也先后派代表进驻福州、厦门。至 19 世纪前半叶末,五大差会均已派代表分驻两地。据 1920 年统计,福建省共有 12 个宣教会。其中一半为美国宣教会,以事业而论,约占全省面积的五分之三。势力较大的差会有英圣公会、美以美会、英长老会、公理会、伦敦会、归正教会等。全省共有外籍传教士 454 人,差会总堂 63 个,布道区 1 164 个,布道区数目居全国第二位。据各会 1920 年报告统计,全省受餐信徒共计 38 584 人,居全国第三位。若以万人为单位计算受餐信徒数目,则福建省居全国第一,每万人中平均有信徒 24 人,较其他任何一省报告的平均数字几乎多一倍。福建省共有主日学校学生 33 022 人,居全国第一位。在普通教育方面,全省共有教会高级小学 96 所,其中 39 所为女校;教会中学共有 20 所,其中女校 6 所。教会高等教育方面,则有各差会合办的福建协和大学和福州华南女校;此外,各宣教会还设有师范学校多所。福建省的教会医药事业也颇为发达,全省共有教会医院 41 所,约比其他任何一省所报告的数目多一倍,病床共有 2 430 张。<sup>[13]</sup>

福建省的基督教会在全中国自立和联合方面走在前列。全省受薪中国职员与外国职员的比例约为 8 : 1,居全国首位。据 1916 年统计,全省按信徒之职业,每百人中有:商人 24 人,工人 13 人,教员 15 人,学生 24 人,医士 3 人,政界 2 人,农民 5 人,渔人 1 人,牧师 1 人,其他职业 2 人,无职业者 9 人;捐款平均百人中有 42 人;“各堂经济问题,西人多委诸华人自行管理”,“有十数堂经费由自给且扩充学校,更设立分堂为自传之萌芽”。<sup>[14]</sup> 闽南各地教会联络互助为时已久,自 19 世纪七八十年代以来,英美两长老所设教会已互相联络,组织自治教会——泉漳长老大会,后分为二大会,合组闽南长老总会。伦敦会亦自立一合会,后又分为数带议会,合组省议会。20 世纪一二十年代以来,前长老会与伦敦会又互相联合,组织闽南基督教会,立治会总机关,下设 6 个区议会,分治各区域中之



教会。闽南教会还有自己的宣道会,各堂会也均有举办感恩会,开展自传事业;如泉南、泉西、安海、官桥等四堂均有自设教会。<sup>[15]</sup>闽北教会的协和事业也进展很大,各宗派教会联合办有协和大学、协和师范、协和道学、协和幼稚师范学校、协和医学校、协和医院、协和建筑部、协和教育总部、协和书报社、协和圣经会等。<sup>[16]</sup>

### 3. 浙江

浙江省为全国各省中基督教事业开创最早的省份之一。1860年以前,外籍传教士驻于广东者有5处,福建3处,浙江2处。1844年,浸礼会与北长老会开始进入宁波;至1920年,在浙江省执行宣教事业的,除使徒信心会与独立宣教师外,共有14个宣教会,代表信义宗以外的其他所有宗派。势力较大的差会有内地会及与其同系的德华盟会、英圣公会、圣道公会等。全省共有外籍传教士344人,分驻于34个城市。其中杭州有91人,占传教士总数的25%;杭州与宁波两地共有157人,占总数的45%。差会总堂55所,布道区900余处。据1920年统计,浙江全省共有受餐信徒27902人,教堂900余处。信徒最为集中的地区为温州,其次为宁波、杭州、湖州一带。若以每1万人口中平均受餐信徒人数多少来看,浙江省为当时全国基督教事业最兴旺的5个省之一。浙江全省共有283所教会初级小学,53所教会高级小学,教会中学19所,其中女校7所。在高等教育与师范教育方面,圣道公会在宁波、温州各设有大学预科,杭州的之江大学为正式大学,本科四年,设有中学以上程度的课程。此外,英圣公会在宁波有师范学校,杭州之江大学亦设有师范科。在医疗事业方面,浙江全省共有教会医院19所,每院平均可收病人65名,由20名外国医生与12名外国护士负责。<sup>[17]</sup>

浙江教会的自治、自助、自传事业也较为发达。据1917年各教会统计,“华人为牧师者十之八九,西人为牧师者十之一二”;在自助方面,各主要宗派均有能自养牧师的教会数个,“即尚未自养之处,其捐金亦逐年加增”;在自传方面,长老会设有中国差会,派遣传教士在长兴县等地设堂传道,圣公会设有中国行教会在富阳新城等处传教。<sup>[18]</sup>20年代的非基运动虽对全省教会事业造成一定冲击,但也加快了教会的自立进程,“教会学

校其校长职务多已为华人充任,诸如此类之现象,多发生于各教会间,不得不谓为教会进步之嘉兆”。<sup>[19]</sup>

#### 4. 江苏

1860 年以前,全国有基督教事业者仅 6 个省,江苏省为其中之一。尤其是在当时行政区划中属于江苏的上海市,早在鸦片战争以前即有伦敦会传教士麦都思抵达。鸦片战争后,伦敦会在上海城内外的宣教事业继续进行。稍后不久,美圣公会和浸信会的传教士也先后进驻上海。而后,各差会又不断向江苏其他地区如南京、苏州、镇江等地开展布道工作。截至 1920 年,在全省有正式教堂进行宣教工作的外国差会共有 23 个,若将圣经及圣教书会、其他从事教育及著作事业之外国代表、各教会机关之总务工作代表等计算在内,外国宣教会的总数则在 40 个以上;势力较大的差会主要有南长老会、监理会、浸信会、美圣公会等。全省共有外籍传教士 938 人,居全国第一;其中有一半以上居住在上海。全省共有 24 处传教士驻在地,460 处布道区。据 1920 年统计,全省共有基督徒 29 783 人。上海、苏州、南京三城市及其周围信徒人数最多,约占全省信徒总数的 40%;位于江苏省中部的兴化地区受餐信徒人数甚多,其布道区散处乡村各地;长江以北受餐信徒人数不到全省总数的三分之一;运河沿岸的基督徒也较少。江苏省为基督教事业较为发达省份,全省共有教会初级小学 354 所,高级小学 120 所,共有学生 16 565 人;教会中学 51 所,共有学生 3 323 人,中学学生人数居全国第一。江苏省的教会高等教育事业居全国首位,在南京、上海、苏州 3 处共设有教会大学 5 所,分为大学预、本两科:南京金陵大学、金陵女子大学均设有大学本科课程,上海东北部的沪江大学为南北浸信会合办,西部的圣约翰大学为美圣公会独办,苏州的东吴大学为监理会独办。此外,江苏省还有教会医院 29 所,另有各差会在南京合办之医药事业及上海沪江大学附属之沪东公社医院。<sup>[20]</sup>

在教会自养方面,据 1917 年统计,全省共有自养教会 14 所。尤其需要说明的是,由于上海汇集了全省一半以上的传教士,而且绝大多数的差会总部、各类基督教事业的总部,如中国基督教协进会、美华书馆、圣经会、广学会、青年协会、主日学合会、兴华通问各教报、医学部、妇女布道部

及其他各大机关等,均设在上海,再加上“沪上亦以教练人才供全国用也”,因而使其自然成为中国基督教事业的中心。<sup>[21]</sup>

## 5. 山东

山东省的基督教史可追溯至 19 世纪 30 年代。1831—1833 年间,郭士立(Karl Gutzlaff)数次沿东海岸旅行,有一次曾进入省内分发圣经单张及其他基督教书籍。但直至 1860 年,才有传教士正式进驻烟台。之后,传教事业逐渐扩展至登州、潍县、济南、临沂、济宁、青岛等地。至 1920 年,共有正式宣教差会 20 个,其中 9 个属美国,4 个属英国,3 个属欧陆,4 个属国际。势力较大的差会主要有北长老会、美浸信会、英浸礼会等。全省共有外籍传教士 504 人,分驻于 39 城;差会总堂 66 处;布道区 1 330 个,居全国第一。值得注意的是,朝鲜国外布道会自 1913 年开始派传教士来山东省东部莱阳地区传教,受到当地长老会欢迎,并将莱阳城内教堂及周围教区工作一并转让与朝鲜长老会。据 1920 年统计,山东全省共有信徒 41 821 人,居全国第二位,占全国信徒总数的 12% 以上。在山东省的中部、北部及东北部,信徒较为集中;中南部、最东部海岬一带、最西部与直隶接壤地区,信徒人数则较少。全省共有教会初级小学 942 所,学生 17 083 人;教会高级小学 142 所,学生 2 782 人;教会中学 40 所,女子中学 15 所,全省教会中学学生总数共 1 489 人;教会高等教育机构有齐鲁大学,其前身是创办于 1864 年的登州文会馆。在教会医疗事业方面,医院事业中最负盛名者为齐鲁大学医科及济南共和医院,属英浸礼会、伦敦会、豫鄂信义会、加长老会、北长老会、南长老会、华北英圣公会及圣道公会合办。此外,另有 12 个差会各自设立医药事业,9 个差会在 30 个传教士驻在地设有医院 20 所,10 个差会设药房于各无医院设施地区。除各医院附设之药房外,另有药房 38 处,分设于省内各地,此数在全国各省中为最多。<sup>[22]</sup>

在教会联络方面,全省的基督教会每三年举行 1 次联会,商讨一切事宜;每届夏令会合办教士修养会,“以培植传道师之灵修及应具之常识”;在教会布道方面,平度崔怡美教士倡率 12 人,组成军乐布道团,北镇赵诚教士倡率演讲员数人,组成旅行布道团,近南戴锐教士倡率多人,组成奋

兴布道团，“皆大有成效者也”；在教会自立方面，济南自立会、烟台自立会均颇有进展。<sup>[23]</sup>

## 6. 直隶(河北)

直隶虽亦临海，但直至第二次鸦片战争后，才有外籍传教士正式进入。1860年，公理会进驻天津，成为建立固定工作场所的第一个基督教宣教会。随后，伦敦会、圣公会、北长老会、美以美会等先后进入天津、北京等地开展传教事业。至1920年，除西山一小部分山地外，全省被分为18个宣教会之责任地。基督教复临安息日会、救世军、独立教士、上帝教会、男女青年会以及教育机关、圣经会、圣教书会等均无限定区域。势力较大的差会主要有美以美会、公理会、内地会、伦敦会、北长老会、圣道公会等。全省外籍传教士中有三分之二以上居住在北京、天津两地，共设有67所差会总堂，分设于39个传教士驻在地内；环绕传教士驻在地又被分成471个布道区。据1920年统计，全省共有受餐信徒22 283人。受餐信徒多集中于京、津一带及保定、萧张各区；省境东北部的宣教事业亦颇兴旺。但保定以东，沧州以南，天津南北，唐山以南以及省内极西、极西北长城附近地区，由于地僻人稀，信徒亦少。在基督教教育事业方面，全省共有教会初级小学316所，学生8 554人；教会高级小学44所，其中15所为女校；教会中学24所，包括女校8所；在高等教育方面，则有设立于北京的差会合并的燕京大学。在医疗事业方面，直隶为全国医药事业最发达的5个省之一，有教会医院24所。<sup>[24]</sup>

在教会自立方面，直隶教会也颇多进展。如通县城内的公理会就完全由华人办理，“深得本城绅商之赞许”，并计划在5年内完全达到自立目的。在自传方面，1916年于北京宽街成立了华人布道会，用于自主传道。此外，各地所办的特别星期布道所也取得很大成效，“多有上流人物入会”；“各处设立查经班以为研究圣道之门径”。<sup>[25]</sup>

## 二、内陆地区

内陆地区主要包括东三省、山西、陕西、河南、安徽、江西、湖北、湖南、广西等地。此一地区相比东部沿海地区，由于开教较晚，因而在基督教事业方面稍显落后；但各省区的基督教发展又各有差异，现分别介绍基本情

况如下:

### 1. 东三省

基督教在东三省的历史可追溯至 19 世纪 60 年代,苏格兰长老会威廉森博士(Dr.A.Williamson)游历东北三省,曾到过极北部之三县。1867 年,英长老会宣教师宾为霖牧师(Rev.W.C.Burns)于逝世前数月到达牛庄创办宣教事业。1870—1880 年间,苏长老会将其在山东的全部宣教工作由烟台转移至东北;1893 年,丹麦路德会派遣传教士来东北宣教。至 1920 年,东北地区的主要宣教差会为爱尔兰长老会、苏格兰长老会和丹麦路德会;这三个差会的宣教地占奉、吉两省面积一半以上。此外,美以美会在东北三省之极西南部有一小块宣教地;丹路德会和苏长老会也已将宣教地扩展至黑龙江省内,并设立总堂 2 处。1907 年起,中华长老国内布道会已在黑龙江的齐齐哈尔及呼兰以北的海伦县开始布道工作。<sup>[26]</sup>东三省共有外籍传教士 172 人,设有差会总堂 72 所,已开辟布道区 294 所。据 1920 年统计,辽宁省有信徒 16 000 人,吉林省有信徒 4 500 人。基督徒多集中于辽河平原人口最密、宣教事业最普及之地区,辽河平原以东地区由于山多人少,受餐信徒也较少。辽、吉两省信徒之分布与各地人口之比例颇为适当,集居于 5 万人口以上之城市中的信徒约为 17%。就整个东北而论,受餐信徒人数占总人口的千分之一。东三省的基督教事业较比沿海地区欠发达,教会初级小学共 233 所,学生 6 185 人;教会高级小学 39 所,其中包括女子小学 16 所;教会中学 16 所,主要集中在辽宁省和吉林省,其中女子中学 3 所;在高等教育方面,沈阳文会书院设有文理两科高级课程,沈阳医学院设有五年制西医内外科课程。上述两所学校均为差会合办。<sup>[27]</sup>

进入民国后,东北教会在自立运动方面亦有一定进展。如中华基督教会关东大会实行中西共管,大会组建有董事会,由中西教会人士共同组成,负责管理日常具体事务。而关东长老会则以华人为主体的,“于立法行政不受母会之限制管束”;改称中华基督教会后,“西教士均自动退让,推依华人为主体的”。此外,哈尔滨西门脸中华基督教会、滨江中华基督教会、哈埠道里中华基督教会等,则实现了完全自立。<sup>[28]</sup>

## 2. 山西

1869—1870 年,苏格兰圣经会韦廉臣牧师与伦教会理一视牧师首先来到山西省进行传教。之后,内地会和浸礼会传教士也相继进入山西。这两个宣教会在该省的早期工作,诸如旅行布道、散卖圣书、在省城之学者官员等上层社会中宣传福音、创办戒烟局等,都取得了很大成效。至 1920 年,共有 13 个宣教会在山西省传教,其中内地会系各差会之宣教地占全省面积的 66%,浸礼宗两个差会占 22%,公理会占 8%,神召会占 4%。山西全省共有外籍传教士 240 人,分驻于 44 处;各宣教会在山西省共设有差会总堂 50 处,围绕各总堂共有布道区 296 个。自 1907—1920 年,山西省受餐信徒人数已增加了 380%,共约 8 340 人。山西省东北部内外长城之间及汾河流域一带信徒人数最多,大部分信徒分布于乡村地区,仅 4%散居于 5 万人口以上之大城市中。在基督教事业方面,据 1918 年报告,全省共有教会初级小学 139 所,学生 3 468 人;教会高级小学 26 所,学生 505 人;教会中学 7 所,其中美国欧柏林大学纪念会在太古创办的铭贤中学设备最好,成绩最佳,已增设大学预科两个年级之课程。在医疗事业方面,山西全省共有教会医院 11 所,英浸礼会、友爱会、内地会各 3 所,公理会 2 所。11 所教会医院分设于 9 个宣教师驻在地,每院平均有病床 36 张。<sup>[29]</sup>

山西基督教会在联合与自立方面稍显落后。1907 年上海百年大会时,议决组立各省联合会,但 1908 年山西教会的联合活动因某一教会反对而未能实行。1909 年由太古华人教会领袖所倡导的“晋省基督徒联合会”也因外籍传教士抵制而未能完全实现联合。因此,山西省基督教会的联合,因“各教派率以各自为政,固执不甘从人”,“所以期期不能成立”。<sup>[30]</sup>20 世纪 20 年代后,基督教会的联合进程加快。太原、太古等各地教会为联合同工的精神起见,每月开一两次友谊社。在自立方面,各教会也开始注重封立中国牧师,各神道学校或短期圣经训练班也为本色教会大量培养义务人才。<sup>[31]</sup>

## 3. 陕西

基督教在陕西的历史始于 1876 年,是年内地会传教士鲍康宁

(F. W. Bller)与金辅仁(George King)由汉口动身,旅行抵达本省。但直到1879年,金辅仁才在汉中创立第一所永久性总堂。随后,同属内地会系统的北美瑞挪会、瑞华会等先后在西安、同州等地传教布道。至1920年,共有11个外籍宣教会在陕西传教。势力较大的差会主要有北美瑞挪会、英浸礼会、内地会、公理会、瑞华会等。全省共有126名外籍传教士,分驻于30处,其中约有三分之一驻于西安。宣教会在陕西共设有35所总堂,348个布道区。据1920年统计,全省共有受餐信徒7081人,其中男信徒占64%,平均每布道区有受餐信徒29人,较1915年各差会报告之总数约增加80%。全省信徒中15%散居于5万人口以上之大城市中;中部偏西沿渭河上游一带信徒人数较少。在教会事业方面,全省教会小学较少,多数布道区无教会教育设施。全省共有教会初级小学学生1949人;教会高级小学仅9所,学生274人。教会医疗事业也较为稀少,只有英浸礼会设有医院2所,一在西安,一在三原。<sup>[32]</sup>

陕西的教会自立事业始于1913年,初期因自立会华人领袖与外籍传教士有矛盾,因而进展不大。后得到当地上层人士的支持,“政学各界资助自立会者颇不乏人”,会务也得以有所发展。<sup>[33]</sup>不过总体来看,陕西的教会自立事业仍举步维艰,虽在20世纪20年代非基运动影响及各省教会自立运动的刺激下,成立了一个中华基督教会筹备会,“但因教友穷困仍因受经济的压迫而归失败”。<sup>[34]</sup>

#### 4. 河南

基督教在河南的历史始于1884年,是年内地会在周家口得到房舍一所,开始宣教工作。以后10年间,内地会代表独力开展宣教工作。直到1894年,加拿大宣教会开始在安阳开展宣教工作。4年后,美国路德会也开始进入本省南部,在信阳、确山建立总堂。至1920年,全省共有16个宣教会,代表了除公理宗外的所有宗派;势力较大的差会有内地会及与其同系的瑞华会、加长老会、豫鄂信义会等。全省共有外籍传教士394人,其中驻开封者最多,约为60人左右。各宣教会在河南共设有67个总堂,开辟布道区约455处。据1920年统计,河南全省共有受餐信徒12418人,其中男信徒占66%。值得注意的是,大城市中信徒比例甚少,在5万

人口以上城市居住的信徒人数不足 12%；东部人口虽然很多，但信徒反少。若以万人为单位计算受餐信徒的多寡，河南为全国信徒最少的五省之一，平均仅 3.8 人。在基督教社会事业方面，教会教育工作比较落后，全省有教会初级小学 257 所，教会高级小学 45 所，其中 11 所为女校；有教会中学 10 所，其中女子中学 2 所，教会中学学生共 280 人。在教会医疗事业方面，全省共有 16 所教会医院，分设于 13 个传教士驻地；此外，还有 11 所教会药房。<sup>[35]</sup>

在教会自传自立方面，有青年学生布道团，该会中西人士共同主张，“勉励支会以自治自助自传之计划，以培养华信徒俾将来担负完全责任”。因此，多数支会的传道士，“非全支母会之薪金，必有华信徒供给三成耳，亦有自备传道者”。<sup>[36]</sup>非基运动后，受时势之迁移，思想之变动，“向来以领袖自居之西教士，皆有所觉悟，愿将教会管理权经济权，渐渐让予华人”，教会自立事业因而有较大进展。<sup>[37]</sup>

#### 5. 安徽

安徽的基督教历史开始于内地会 1869 年的布道。是年，宓多士 (Mr. Meadows) 与卫良 (Mr. Williamson) 历尽艰辛，甚至遭到了暴力反对，终在安庆奠定了宣教事业的基础。此后 16 年中，内地会成为安徽省内唯一的教会组织。直到 1885 年后，美国圣公会才开始在芜湖、安庆等地开设总堂。至 1920 年，在安徽布道的基督教宣教会共有 10 个，其中势力较大的有内地会、北长老会、圣公会等。外籍传教士共 172 人，其中 40% 驻在安庆与芜湖；有宣教师驻在地 26 个，布道区 189 个。据 1920 年统计，安徽全省共有受餐信徒 5 000 余人。全省信徒 23% 集中在 5 万人口以上的六大城市中，但安庆、合肥、舒城、太和诸城市周围信徒人数极少。在基督教社会事业方面，全省共有教会初级小学 185 所，教会高级小学 39 所，教会中学 11 所，教会高级中学 4 所（其中 2 所在芜湖，1 所在宁国，1 所在安庆）。在教会医疗事业方面，全省有 26 个宣教师驻在地，其中 7 处设医院 8 所，共有 12 名外国医生和 12 名中国医生，病床 345 张。

#### 6. 江西

1867 年 12 月，哈特牧师 (V. C. Hart) 与托德牧师 (E. S. Todd) 受美



以美会派遣至九江开创宣教事业,从而拉开了江西省基督教历史的序幕。2年后,内地会传教士也到九江开堂布道。至1920年,江西省共有15个宣教会;其中势力较大的差会有内地会、美以美会、西北江西教会及弟兄会。外籍传教士226人,设有46处总堂,272个布道区。据1920年统计,江西全省共有受餐信徒7827人。其中,信江、抚河流域信徒最多;该省南部,特别是赣江下游地区,信徒极少,赣州、宁都之间亦如此。在教会社会事业方面,全省教会两级小学学生总数4796人,约五分之四为初级小学学生,五分之一为高级小学学生。全省教会中学仅6所,美以美会办有4所,2所在九江,2所在南昌;美圣公会在九江办有男子中学1所;西北江西教会在吴城设有女子中学1所。江西省教会医药事业较为落后,其与贵州、云南为全国外国医生最少的三个省份。全省共有教会医院6所,分设于4个城市。医院中之外国医生分别代表美以美会与内地会;代表美以美会的中国医生,如石美玉、康成女士声望尤高,成绩卓著。

## 7. 湖北

湖北的基督教历史可以追溯至1861年。是年,伦敦会的杨格非博士由威尔逊牧师(R. Wilson)陪同进入内地至汉口,3年后入武昌开展工作。1862年,华中循道会也开始派遣传教士至汉口开展工作。1868年美国圣公会开始在武汉组织教会,后来宣教工作逐渐发展,西到宜昌,东到芜湖。至1920年,在该省工作的宣教会共有16个。势力较大的差会主要有美圣公会、伦敦会、挪威路德会、瑞行道会、循道会。全省共约有400名外籍传教士,设有差会总堂58所,布道区350处。据1920年统计,湖北省为内地省份中信徒人数最多的省份,共有信徒14725人。全省信徒中约40%分布于武汉周围25英里以内及西北部汉水上游之三大城市中,即襄阳、老河口、樊城。长江沿岸教会工作布局较好,效果亦佳。在基督教教育事业方面,除四川及沿海诸省外,该省教会两级小学学生人数最多。有初级小学288所,学生8049人;高级小学58所,学生2185人。此外,全省还有教会中学17所,设有完全中学课程的有8所。17所中学中,5所为女校,2所为差会合办。在高等教育方面,1924年前,有教会大学3所,即武昌圣公会之文华大学与循道会之博文书院,另一所大学为汉口伦敦

会之博学书院；1924 年后，这三所大学同长沙的雅礼大学一起合组成华中大学。在教会医疗事业方面，全省有教会医院 22 所，由 23 所外国医生、17 名外国护士直接管理。<sup>[38]</sup>

## 8. 湖南

最早进入湖南省布道的传教士为华中循道会创始人郭修理牧师，1863 年他由岳阳旅行至湘潭。1875 年，内地会传教士到达岳阳并租屋传教，但时隔不久，即因当地居民反对而退出。直到 1877 年，内地会传教士才建立了固定的宣教事业。稍后，北长老会、宣道会等也派遣传教士进入湖南。至 1920 年，全省共有宣教会 19 个。势力较大的有立本责信义会、北长老会、芬兰信义会等。全省共有外籍职员 398 人，分驻 40 余城；围绕 40 个传教士驻在地大约有 400 个布道区以及数目相当的临时布道所。据 1920 年统计，全省受餐信徒总数为 11 018 人，比较 1913 年的 3 835 人，6 年之中信徒人数增加了两倍。受餐信徒主要聚居于该省东半部，会聚于长沙、衡阳、益阳、常德一带者为数不少。该省西部受餐信徒分布很少。在基督教教育事业方面，全省初、高两级小学共 279 所。其中初级小学 223 所，学生 6 432 人，高级小学 56 所，学生 1 594 人。教会中学 14 所，男生 533 人，女生 126 人，14 所中学中有 8 所设有全部中学课程。在高等教育方面，耶鲁大学布道会在长沙创办雅礼大学，该校规模很大，分中学部、大学预科及大学文理两院；后大学部同文华大学合并，组成新的华中大学。此外，还开办专门的湘雅医学专科学校，在社会上影响很大。在基督教医疗事业方面，全省共有教会医院 18 所，分设于 15 个城市内。每院平均有病床 50 张，由中外医生 58 人负责，并有外国护士 14 人及中国护士 26 人协助管理。<sup>[39]</sup>

## 9. 广西

1893 年，梧州被开为通商口岸的前一年，宣道会在“闭关”之外静候 2 年之后，终于进入广西省。在此以前，北长老会与浸信会自广东越界进入广西，几经周折，曾获得几处宣教士驻在地，但其宣教士每次都被驱逐出境。1895 年后，浸信会、循道会、英圣公会及传道会相继与宣道会联合传教。至 1920 年，广西只有 8 个外籍差会，势力最大的是宣道会，其布道范

围约两倍于其他差会布道面积之和。全省仅有外籍传教士 76 人,其中 65% 居住于梧州、桂林、南宁三处;设有差会总堂 18 个,辟有布道区 71 处。据 1920 年统计,广西全省共有受餐信徒 4 722 人,分属 62 所正式教堂。各差会信徒多集中于桂林、梧州一带,宣教地开辟较早者,信徒之分布亦较适当。该省基督教社会事业较为贫乏,教会初级小学仅有 49 所,只在桂林、梧州二城中设有教会高级小学;教会中学也仅有 2 所,均设在梧州,一校有男生 8 人,一校有女生 9 人。两校均设有全部中学课程。以教会医疗事业而论,该省属于不注重医药工作的三四个省份之一。据报告,只有 4 所差会有医药事业,浸信会与循道会在梧州设有医院,英圣公会有 1 所医院在桂林。南宁有中国浸信会之医药事业、传道会的公立医院,以及基督复临安息日会的 1 所药房。<sup>[40]</sup>

### 三、西部和边疆地区

西部和边疆地区主要包括四川、甘肃、云南、贵州、蒙古、新疆、青海、西藏等地,这些地区不仅地处偏远,开教更晚;而且由于民族、宗教等多方面因素影响,基督教事业的发展和情形较其他地区更显迟缓与复杂。现简单介绍各地区情况如下:

#### 1. 四川

四川虽地处西部,但因其地理位置重要,基督教事业是该区域中最为发达的省份。最先来四川省进行考察的基督教宣教师为伦敦会的杨格非牧师与大英圣书公会的伟力先生(Mr. Wylie)。两人遍游全省,对成都等各大城市进行考察。但直到 1877 年,内地会的麦嘉底牧师(John M'Carthy)才在重庆租一间屋开始布道工作。在内地会进入成都之时,美以美会也成立华西大会,决定以重庆为该会在华西的宣教根据地,并派遣传教士在重庆赁屋布道。之后,伦敦会、美浸礼会、公谊会等也开始来四川各地宣教。至 1920 年,四川共有宣教会 6 个;按势力大小排序为内地会、英圣公会、美浸礼会、美道会、美以美会、公谊会。全省共有外籍传教士 543 人,设有 76 所总堂,并发展有 487 个布道区及无数临时布道所。据 1920 年统计,全省共有受餐信徒 12 954 人,其中公谊会、美道会所占比例最高,其信徒多集中于成都、重庆、阆中、乐山等地。四川省的基督教

社会事业较为繁盛。据 1918 年报告,全省共有教会初级小学 408 所,学生 15 954 人;全国仅闽、鲁、粤三省教会初级小学学生人数多于四川。但教会高级小学仅有 59 所,学生 1 835 人。全省共有教会中学 15 所,其中设有四年完全中学课程者 6 所。全省教会中学共有男生 790 人,女生 85 人。在高等教育方面,华西协和大学为成都周围 1 000 英里内的唯一教会大学,为浸礼会、英圣公会、公谊会、美道会、美以美会 5 个差会合办。该校设有文学、理化、医药、宗教等系。此外,还有一个差会合办的协和女子师范学校。在基督教医疗事业方面,全省共有教会医院 26 所,病床 1 041 张,仅美道会就有医院 11 所,病床 514 张。此外,内地会还在无教会医院的地区设立了大量药房。<sup>[41]</sup>

## 2. 甘肃

甘肃省基督教的历史可以追溯至 1877 年。是年,内地会传教士伊斯顿(Easton)和帕克(Parker)二人历尽艰辛到达兰州,并在第二年将天水开发为省内第一所差会总堂所在地。接下来几年,传教事业虽未有停止,但进展缓慢。至 1920 年只有 3 个差会建立了工作地:中部及东南部为内地会,东部为协同公会(内系),西南部为宣道会。共有外籍传教士 72 人,宣教师驻在地 17 处,布道区共 38 个。据 1920 年该省 3 个基督教差会报告,受餐信徒仅 1 336 人,其中内地会占 46%,宣道会占 41%,协同公会占 13%。除信徒较少外,基督教社会事业亦欠发达。全省仅有教会初级小学 18 所,男生 330 人,女生 93 人;教会高级小学 4 所,男生 36 人,女生 27 人;而且没有高级小学以上程度的教会教育设施。不过,3 个差会在 1918 年 9 月召开的联合会议上,决定于 1920 年以后尽快在兰州设立一所教会协和中学。在基督教医疗事业方面,全省已建立教会医院 2 所,即平凉协同公会的华美医院以及兰州内地会的威廉医院,共有病床 220 张。此外,另有 12 所药房分设于各差会总堂所在地。<sup>[42]</sup>

## 3. 云南

云南省为少数民族聚集地区,其基督教历史始于 1877 年,当年内地会宣教师麦嘉底步行至云南八莫,成为传教士进入该省的先导。1881 年,内地会传教士乔治·克拉克(George Clarke)夫妇至大理开始创办宣

教事业。自创业至辛亥革命(1911年),省内宣教事业极为困难,工作进展缓慢。辛亥革命以后,云南省宣教事业的处境有了很大改善,居民对教会及宣教师态度较前大为友好。至1920年,共有11个宣教会来云南开展宣教事业,势力较大的差会有内地会、五旬节会等。云南全省共有外籍传教士75人,设有21个宣教师驻在地,174个布道区。在云南受洗信徒中,少数民族人数要远高于汉人。1919年,汉人信徒为2000人,而少数民族信徒则有6000人以上。到1921年春,云南省西南部的少数民族中又有7500人领洗,加上由外省迁入者,则汉人信徒与少数民族信徒的比例为1:13。全省174个布道区中共有正式教堂128所,各堂领袖多为汉人,各少数民族中的自给教会也甚为普遍。在基督教社会事业方面,据1920年统计,全省共有教会初级小学61所,学生1782人;教会高级小学6所,学生224人;教会中学仅有1所,设于昭通。在教会医疗事业方面,圣道公会与内地会的传教士在宣教时一般都附设简单医药设施,以医治患者。圣道公会在昭通开设有医院,英圣公会也在昆明建立了1所大型新式医院。除上述2所教会医院外,全省尚有教会药房9处。<sup>[43]</sup>

#### 4. 贵州

贵州省的基督教工作始于1877年,创办人为内地会的祝名扬(C. H. Judd)与巴子成(J. F. Broumon)二人。之后,又有多名内地会传教士来贵州各地宣教。至1920年,共有5个宣教会贵州省传教,即美福音会、内地会、圣道公会、内系女执事会、立本责信义会(内系)。美福音会与立本责信义会均由湖南传入,圣道公会由云南东北部传入。五差会中以圣道公会与内地会在各少数民族中工作最广,成效最著。据报告,1919年贵州全省共有宣教师45人,分驻于16个传教士驻在地,开辟有150个布道区及为数更多的临时布道所。据1919年统计,贵州全省共有受餐信徒9446人,其中有九分之八以上的信徒居住于该省最西部的苗人聚集区,仅1%的信徒住在5万人口以上的城市中。在少数民族教会中,自养工作颇为顺利,少数民族信徒极少钱财,但常以谷物供给布道职员以促进宣教事业。在基督教社会事业方面,全省共有教会初级小学84所,学生1609人;教会高级小学8所,学生不足200人。贵州省没有教会中学,该

省学生可入云南昭通中学或往四川成都华西协和大学深造。在基督教医疗事业方面,贵州全省共有教会医院 2 所,一所在安顺由内地会开办,一所在铜仁由美福音会开办。除上述 2 所教会医院外,贵阳尚有教会药房 6 处。各差会总堂中均备有常用药品,以资救济。<sup>[44]</sup>

### 5. 蒙古

19 世纪时,伦敦会进入蒙古,为基督教宣教事业的先驱。1871 年,伦敦会虔诚热心的葛雅各(James Gilmour)开始在蒙古进行旅行布道工作,长途跋涉,远至恰克图等地。1901 年,伦敦会将这项工作移交给爱尔兰长老会。至 1920 年,内外蒙古共有 11 个差会进行布道工作。其中弟兄会的工作区域最广,其次为爱尔兰长老会、瑞华盟会及协同会。由于蒙古地域辽阔,人口散居,因此宣教事业多以游行布道为主。全区共有外籍传教士 56 人,开设有 16 所总堂,50 个布道区。信徒总数 856 人,其中男信徒占总数的 67%。全区共有教会初级小学 27 所,教会高级小学 6 所,教会学校学生总数不足 800 名。弟兄会各总堂均兼施医药。<sup>[45]</sup>

### 6. 新疆

新疆的基督教历史始于 1892 年。当年,瑞典宣教会进入喀什葛尔,并以此地为中心开展工作。到 1920 年,瑞典宣教会共有 4 个宣教师驻在地,即喀什葛尔、莎车、韩城和英吉沙。各地的宣教士都是职业医生,各诊所治疗病人已达 12 000 人,传教士共出诊 860 次。除医药工作外,在韩城、莎车还设有圣经传习所;教会在莎车还设有孤儿院 1 所,并筹划设立一个更大的孤儿收容所。此外,教会还设立了 3 所初级小学,有男生 56 人,女生 18 人;职业学校 1 所,有男生 8 人,女生 7 人,均授以实用的职业技能。但信徒总数并不多。除瑞典宣教会外,内地会也在迪化设有总堂 1 所,派驻宣教师 2 人。该会工作全部属布道性质,从这里向北、西北和东南方向的大片土地开展工作。但受餐信徒极少,尚不到 10 人。传教士多认为在穆斯林中宣教,最好采用个别谈话的方式;在宣教事业方面,则以开设诊疗所、办学校、收养并教育儿童最容易奏效。但差会工作最大的困难就是孤立无援,再加上气候恶劣,信仰冲突,传教工作确实是举步维艰。<sup>[46]</sup>

以上即是对民国时期全国各省区基督教发展情况的简单介绍。可以看出,虽然基督教在各地区的发展有强弱之分,但较晚清相比均有不小发展。

## 第二节 20 世纪上半叶中国基督教合一运动

20 世纪上半叶,中国基督教事业发展的重大趋势之一,即是联合运动的加强。1922 年于上海召开的基督教全国大会,不仅是 20 世纪前 20 年各宗派教会联合运动的结果,更是之后 20 余年各教会联合协作的起点。

### 一、早期联合运动

自 1860 年中国全面开教以来,随着各宣教会传教范围的日益扩大,传教事业的日益扩张,各宗派间“应行合力同工之事日繁,联合亦较易”。在基督教社会事业,特别是教育事业方面,各宗派内或宗派间即较早实现联合,共同策划开办教育事业。如 1877 年在第一次传教士大会上成立的益智书会,后在第二次传教士大会上又被更名为中国教育会。进入 20 世纪后,各宣教会在教育事业方面的联合有了更大的进展,各地区内的基督教教育会也相继建立,以协调统筹区域内教会学校的发展。特别在高等教育方面,教会间的联合更趋紧密。仅在 20 世纪前 10 年,各宗派内或宗派间联合建立的大学就有:1904 年成立的山东齐鲁大学,1906 年成立的上海沪江大学,1910 年成立的华西协和大学。<sup>[47]</sup>除基督教教育事业外,各教会在拒毒运动、归主运动、国内布道会、信仰自由请愿等其他事工方面也一致合作,淡化宗派的分别。

1907 年于上海召集的“百年大会”,更表现了各教会的合作精神。“以教会之同盟而谋教会之合一”为全会最大问题。时任大会两主席之一的汲约翰博士在宣读关于教会情形的论文中即言,“中国基督徒深知中国教会之有此疆彼界,皆西差会始作之俑。故今日中国教会之急务为:(一)脱离西差会而谋自立自养;(二)中国各教会应一致起来共谋合一。我们为这两个目的都应与中国同道一致努力”。<sup>[48]</sup>在“中国的教会”这一

讨论总题下,各教会人士渐对联合事业达成共识。有人主张组织一个无宗派的基督教协会,亦有人主张各省组织省基督教联合会,然后由省联合会联合成全国基督教议会。<sup>[49]</sup>至于具体的联合办法,与会人士则提倡同宗的各教会之联合,以及与异宗的各教会之联合。

在同宗的各教会联合方面,长老派教会无疑是其中的先行者。长老派教会内的最初联合可追溯至 1862 年。是年,在福建漳泉地区布道的美国归正会与大英长老会实行合而为一,“称为中华自立长老会,不为英美二国之母会所遥制”。后在 1890 年上海举行的第二次传教士大会上,与会的长老派 120 名传教士会聚在一起,提议长老派教会之间应实行联合。1900 年 10 月,因义和团运动而避难于上海的长老派传教士 60 余人再次聚会商讨联合事宜,“众会友皆深表嘉许”。因此,在第二年的 10 月份,长老派 10 个教会的代表 54 人“共同聚议联合事”,决定各会派代表 1 人共同组成全国长老会合一筹备会。由各教会组建的委员会于 1902 年、1903 年、1905 年三次召开筹备会议,“酌定联合章程,并求中西各长老会之同意”。之后,即正式成立了全国长老联合会。而后,又在 1907 年、1909 年、1914 年举行的三次全国长老联合会之后,正式决定于 1915 年成立全国长老总会。<sup>[50]</sup>英国伦敦会也于 1910 年成立了类似的顾问会议,由该会选派各省代表组合而成,每年开会一次,会商全国情形。此外,“各有会长书记各一人,办理会务”。<sup>[51]</sup>

20 世纪初期,地区内不同宗派间的教会联合运动则以江苏省最能代表。受上海“百年大会”影响,1908 年冬,在江苏省宣教的“南北长老、监理、浸礼、基督、伦敦、美以美、内地、安息等会”,各派中西代表聚集于苏州,商议成立联合会。与会代表均积极主张联合,并商定初步联合计划;决定每年聚会 1 次,每会派中西代表各 1 人。其中,有信徒 300 人以上的教会,可以加派中方代表 1 人;有西方外籍传教人员 25 人以上的教会,可以加派西方代表 1 人。联合会的性质“纯属顾问”,其目的在于“力求各会职员,男女信徒,彼此联络,互相砥砺,以期一致进行,俾福音普及全省”。联合会成立的第二年,又有在本省传教的贵格会、来复会申请加入;之后,圣公会、福音会等也随同聚会;此外,辅助教会的各种机关,“如青年会、广学



会、圣经会、圣书会、圣教书会及诸教会报社等,均有代表来会,协商教会进行事宜”。此外,江苏省的教会联合会还与浙江省的教会联合会之间,互派代表参会,彼此交换信息。<sup>[52]</sup>

受 1910 年爱丁堡世界宣教大会的影响,中国各区域内及全国性的教会联合运动又有了进一步拓展。爱丁堡世界宣教大会是对各宣教会传教经验与教训的总结,在会上,与会人士呼吁在同一传教区域内的不同宣教会应该加强联合,并为此专门成立了爱丁堡续行委员会,以督促各宣教地的联合运动。1913 年初,爱丁堡续行委员会会长穆德在游历完亚洲的印度、日本之后,又来到中国,并在接下来的两个月时间内,先后在广州、济南、北京、汉口、沈阳等处,分别召集各地区的教会代表开会商讨联合事宜。而后于 1913 年 3 月,又召集各地区教会代表共 120 余人于上海举行全国大会,讨论会务,以求能建立全国性的基督教机关。但因时机还未成熟,各宗派之间尚存争议,因此大会决定成立中华续行委员会,“以服务教会,继续大会未竟之工”。随后,在中华续行委员会的推动下,中国各宣教会之间的联合事业有了更大的扩展。<sup>[53]</sup>

## 二、中华续行委员会的建立与联合运动的扩展

中华续行委员会由各省中西教会领袖共 65 人组成,其中华人 22 人。续行委员会每年更换会员的三分之一。由会员中公举会长 1 人,副会长 2 人,书记 1 人,会计 1 人,并由以上职员加上会员 10 余人组成执行部,此外还设有中西干事各 1 人,由北京米市基督教会牧师诚静怡与北美长老会传教士罗炳生分别担任。中华续行委员会的任务主要有:(一)执行全国大会的议决案;(二)为中西教会之交通机关;(三)提倡通力合作的事业;(四)发表教会公共的意见;(五)为各教会的咨询机关。在性质方面,中华续行委员会主要是顾问性的团体,并无权力约束任何教堂和差会,其意全在服务教会,增进联合。<sup>[54]</sup>

为推进会务的进行,中华续行委员会每年召开年会一次。会期一般为 6 天,与会人士共同交流各项基督教事业。除年会以外,执行部则每年召开数次执行委员会会议,并举帕特委员会若干组,专门研究中国教会各项问题。如在 1917 年即设有 12 个组,分别为“布道促进、中国教会、神学教

育、教会自助、圣教书报公会、灵德教育、宣教师养成、庶务精进、布道回族、调查与教区、简易识字、教务总司”；每组各设有委办长 1 人，委办员及通信员数人，“就各委办之范围，征集全国之公见，研究调查，分别记载，其辅助教会之进行，厥功甚伟”。<sup>[55]</sup>中华续行委办会将所有调查与研究资料等，汇编成册，印成《中华基督教会年鉴》，以供各地教会所需。

在中华续行委办会的推动下，各宗派及各地区的教会联合运动有了进一步加强。长老派教会的联合事业不仅继续进行，而且已显出与其他宗派联合之迹象。在 1918 年 4 月于南京举行的全国长老会第五次联会上，伦敦会、公理会亦派代表参加，谋求共同联合之事。会中议定筹备联合会之章程五条并表决通过：（一）长老会伦敦会公理会，组合而成一联合会。若另有性质相同之会，欲与本会联合者，亦极欢迎；（二）定此联合会之名称曰中华基督教联合会；（三）采取各会之意见，酌定办事之规则，以预备将来成立一合会为宗旨；（四）应派正副委办各 12 人。此班委办可商议联合会之信条典章规则。（五）委办既组织联合会之方法，经各公会赞成。即可制定聚会之时地。请各会所派之代表聚会。<sup>[56]</sup>这次联合会不仅是长老、公理、伦敦三宗派合一之先声，也是之后成立的更大规模的教会合一组织——中华基督教会的前奏。中华基督教联合会执行委办成员即在会后商议三公会联合之事，并于 1919 年 1 月在南京集会，议定合会信条纲要 3 则，典章 4 条，商定教会大致名称为“中华基督圣教会，或中华归一基督教会，或中华基督教归一会，或中华基督归一教会”。此次聚会虽还没有确定教会名称，但已将“联络中华基督教各教会，合力进行，共图自助自治自传之精神，以为基督徒生活之表征，发扬基督教完全之主义于世界”为其宗旨。随着在信条纲要及典章制度上的统一，长老、公理、伦敦三教派的合一即正式完成。<sup>[57]</sup>此外，其他宗派如圣公宗、信义宗等，也积极谋求宗派内的联合。分散于各地的“安立甘系”各教会团体于 1912 年 4 月结合为“中华圣公会”；1917 年，众多路得派团体合作为“中华信义会”。<sup>[58]</sup>

在各省的基督教联合会方面，直隶、东三省、山东、河南、四川、湖北、湖南、江苏、浙江、广东等省均设有基督教联合会。其中，四川还联合云南、贵州等省的教会一起组成了华西教会顾问会。<sup>[59]</sup>此外，各省联合会章程办法

不一,而其中又以浙江、江苏、广东等省教会聚会次数为多。当然,各省联合会仅在“求各信徒联络互相砥砺,欲某教会合一之意”,“并无勉强各教会遵守之权”。如广东省基督教联合会,设有常委办及执行部职员,在“布道事业”、“学务计划”、“刊印散布宗教书籍”、“研究圣经”、“主日学”等事工方面,谋求联合进行。<sup>[60]</sup>而在各宗派间联合运动的推动下,各省区的教会合一运动也不断加强,广东、闽南等地的教会就较早实现了教会的合一。<sup>[61]</sup>

随着各宗派、各地区联合事业的加强,中华续行委办会在之前各项事业的基础上,决定联合全国教会,开展“中华归主运动”。1919年12月,中华续行委办会执行部在上海新天安堂召开了一次全国大会,组织中华归主运动,参加者有117人,中西代表各半。<sup>[62]</sup>参加此次会议的各教会代表认为,“按中国现势,非全国各教会联合进行,不能使基督在个人与国家之更新上等明确之信用”;因此召集大会,商议“中国教会职员,应如何协力合作及如何成就工作”,中华归主运动即应运而生。随后,中华续行委办会又组织刊印《中华归主运动通告书》,分赠全国各地教会,以达倡议、宣传之效。中华归主运动成立以后,各地教会也纷纷响应,“相率举行地方归主的事业”。<sup>[63]</sup>1920年,中华续行委办会成为中华归主运动的中央机关,为配合这一运动,委办会将会员中的华人比例由原来的三分之一增至二分之一,并认可中华归主运动委员会总干事由华人担任。中华续行委办会的委员长则由青年会全国协会总干事余日章担任。

在推动中华归主运动的进行,中华续行委办会也面临着改组的必要,需要“更改其章程与组织以求成为中华归主运动中央机关”。因此,中华续行委办会再次呼吁召开基督教全国大会,并在1920年的年会上推举产生筹备委员会。该筹备委员会刊印不定期的通告进行宣传。在1921年5月召开的中华续行委办会第九次年会及其通告的《第三声》上,正式将大会的时间与地点定在:1922年5月2日至11日于上海市政厅。可以说,中华归主运动推进了1922年基督教全国大会的召开。<sup>[64]</sup>

### 三、中国基督教协进会的建立与联合运动的进一步扩展

1922年5月2日至11日,中国基督教在上海南京路市政厅召开了百年来规模空前的全国大会。本次到会代表1025人(一说共1089人),其中中国代表568人,占总数的一半以上,来自19个省,6大宗派及6大机构,其中还有不少女代表。大会总题为“中国教会”,分为五股讨论。每股事先由大会筹备委员选定股员,举出股长,经过长时间讨论与评议后,写出报告提交大会讨论。第一股股长为圣公会吴德施主教,报告讨论“基督教在中国今日之实况”;第二股股长为毕嘉乐牧师,“提交教会将来之工作报告”;第三股股长为诚静怡博士,讨论主题为“教会的使命”,“期望教会的合一、本色和成圣”;第四股股长为余日章博士,主题为“教会领袖问题”;第五股股长为伦敦会的施白衍牧师,主题为“各教会事业的一致进行与通力合作”,以组织全国基督教协进会为中心。<sup>[65]</sup>此五项主题又被分成为“今日的教会、明日的教会、教会的使命、教会的领袖、教会的同工”。<sup>[66]</sup>除此之外,大会还有关于布道、教育、医药、文学事业、工业经济问题、妇女与教会等主题的演说与讨论。最后,大会通过了多项议案,如中华全国基督教协进会宪章、国耻宣言、基督教教育团议案以及关于工业经济的议案等。<sup>[67]</sup>

1922年的基督教全国大会,既可看作是自立与本色运动发展的结果,更可看作是联合事业推动的结果。之前,中国基督教会从来没有一个全国性的协调组织,各差会各自为政。它们往往只顾及本身利益,因而使中国的基督教会处于四分五裂的局面,从而影响了整个在华传教事业的发展。随着基督教在华扩展加速,各差会强烈地感到需要有一个统一机构进行协调。虽然在世界基督教合一运动的影响下,于1913年成立了中华续行委办会。但其只是一个临时性机构,而并非各教会的正式代表机构。如果说中华续行委办会开展一些调查工作尚能胜任的话,但若真正担负诸如“中华归主”这样大规模的全国运动,就显得力不从心。1920年代的中国基督教已是一个非常庞大的事业,没有一个全国性机构来协调将难以为继,所以在当时召开全国性大会以产生一个正式的协调机构已是势在必行。<sup>[68]</sup>在这种情况下,中华全国基督教协进会也就应运而生。

1922 基督教全国大会的一个重要成果就是制定通过了《中华基督教协进会宪章》，正式建立了中华全国基督教协进会。协进会由参加全国大会的 17 个宗派教会和机关团体，推选代表以及特邀代表共 100 人组成，然后再从 100 名会员中选出 21 人为执行委员。执行委员会规定常年的工作与计划，聘任中西干事，具体办理会务。中华全国基督教协进会的首任会长为余日章，首任总干事为诚静怡。<sup>[69]</sup> 协进会的宗旨有二：（一）要使全国教会与教会内各种机关有统一共济合作精神；（二）使中国教会成为本色的教会。在性质方面，协进会虽是代表全国教会，却“没有独断独行的权柄”；因为“它的用意是要造成一个共济合作的团体，所以它作事必先求得大家的承认，这种性质就可以名它为顾问的性质”。在具体的职务方面，协进会的主要任务可以概括为：（1）培植和表扬中国教会的合作精神；（2）注意研究中国教会的自立、自治、自传的进步，设法使得教会早日合乎华民的性质和环境，并且提倡一切运动方法，使得迅速完全自立；（3）用全国眼光研究中国教会种种的需要，计划如何使得中国得福音的化导，提高教会的灵育，筹备全国祈祷会，组织布道运动会，召集大会，随时培植教会灵性生活及布道的精神；（4）提倡化除各教会领袖的界限，使他们互相新生彼此信托，培植长于全国问题及国际问题经验的领袖人才并求中国教会与外国教会互相联络。<sup>[70]</sup>

中华全国基督教协进会成立以来，履行其职责，在各方面均有进步。协进会除设有干事会负责日常事务处理外，还设常备委员若干股，负责不同事务。如设布道事业与退修会委员，负责在各较大城市举行退修会或小团体聚会，“以周知各地情形”，并与各地宣教会及教会计划特别运动。“中华归主运动”以及“五年奋兴运动”等均是其规划筹办的特别布道计划。此外，还设有“乡村教会与农民生活委员”、“工业委员”、“家庭委员”、“拒毒委员”、“本色教会委员”、“国际亲善委员”等，分别履行相关职责，协调推动各类事工进行。<sup>[71]</sup> 在随后几年里，中华全国基督教协进会所进行的工作又可被大致归纳为：“任务一，培养与发挥中国基督教团体之团契与合一，宣传普世教会一体之观念，并使基督教团体中之中西代表得由本会而得共同讨论计划合作方法之机会”；“任务二，提倡教会中心主义，促

进中国教会之自养自治,俾能适应环境,早日实现中国化的教会”;“任务三,考虑全国宗教需要,计划布道工作,鼓励宣传耶稣基督之热忱,促成中国基督化之实现,提高国人生活”;“任务四,充任各合作团体之通讯机关,举行本会会员所需要之调查,并刊布调查所得结果,以资参考”;“任务五,鼓励并协助国内外基督教团体,交换领袖,担任短时期或长时期之特殊工作”;“任务六,联合国内各基督教团体,对于国内外重大道德问题,表示公正态度,以期耶稣之原则,实现于整个的人生”;“任务七,代表本会会员与世界基督教协进会及他国基督教全国机关接洽事务”;“任务八,执行本会任务必要之他种事务”。<sup>[72]</sup>

总之,1922年基督教全国大会的召开及中华全国基督教协进会的建立,是中国基督教会联合协作的起点。在中华全国基督教协进会的推动下,不仅各地区相继建立区域性的基督教协进会;而且还促进了跨宗派的教会合一组织——中华基督教会的成立。1927年10月1日至11日,中华基督教会在上海召开了成立大会。中华基督教会是由14个宗派联合组织的大团体,包括12个大会,56个区会,计有教堂1.2万所,信徒总数在10万人以上,约占全国新教信徒的三分之一。而在此之后,不断有其他宗派教会纷纷加入中华基督教会。如1928年,受餐信徒在7000人以上的山东英国浸礼会加入其中;加拿大监理会在四川所设立的10个区会也一致表决同意参加中华基督教会。此外,中华基督教会还同美以美会东亚会议会在宗教教育等方面进行合作。<sup>[73]</sup>进入20世纪30年代后,教会合一趋势仍在继续。除长老宗、圣公宗、信义宗等已经形成宗派内的联合外,卫斯理宗内的合一运动也有所加强。在1922年基督教全国大会时,卫斯理宗的8个教会即合组成5个教会。进入30年代后,美以美会通过议案,决定与监理会合并。为此,两会的委办也拟定出进行联合的相关步骤,即在基督教文字事业方面实现联合编印,共同训练教会领袖,在可能范围中彼此调换牧师,互选代表参加全国大会,“这些代表就可以共同筹划一切合作的工作和组织,使两会更形联络”。<sup>[74]</sup>在种种努力下,卫斯理宗终在1939年实现了合一。

除宗派内的合一外,宗派间的联合趋势亦有进一步加强趋势。1935

年1月,中华圣公会教会合一常备委办在上海召集教会合一会议,被邀请派代表的共有13个教会,其中有6个公会:中华基督教会、美以美会、监理会、循道公会、浸礼会、华北公理会等。大会提出了许多议案,会议主席沈子高会督“迫切地劝勉各教会必定要互相了解,彼此同情和彼此相信,才可以造成合一的基础”。为此,与会代表也共同呼吁建立“教会合一团契”,以加强思想上的交流与沟通。实际上,在20世纪30年代,“牛津团契运动”在中国教会中发展很快。这项运动把许多基督徒聚合在一起,“他们不管自己从前是属于什么教会,是奉什么礼节、仪式、信条,大家只要精神合一,就可以相互鼓励地促进宗教的经验和活动”。<sup>[75]</sup>

#### 四、联合的限度、范围与争端

需要指出的是,尽管20世纪上半叶中国基督教会摆脱了之前的宗派分割,各宣教会之间的合作与联系也逐渐加强。但这并非意味着全国所有的基督教会都实现了联合。中国基督教会的联合有一定限度,而且同样存在着争端。

首先从联合的限度方面来看,已有的宗派间的联合只能算作是松散的联盟。以中华基督教会为例,其目的并非将各个宗派结合为一个大宗派,也并不能谋求形式上的统一。每个人都可以保持自己的信仰及对耶稣的理解。中华基督教会所规定的基本信条也并不是每个基督徒个人或团体信仰的全部,“所要表示的只是几种大家必须共同信守”的。而且中华基督教会的宪章对于各地教会的教政也没有呆板的限制,以使各教会在组织方面保持最大的弹性。诚如教内人士所言,建立中华基督教会的目的只在于,“使全国的教会联合成为一个大的有机体,共同崇拜,互相启导,并携手致力基督徒服务工作”。<sup>[76]</sup>

其次从联合的范围来看,已有的全国教会联合机构并不能涵盖所有的教会。即以最大的教会联合教会机构——全国基督教协进会为例,其只是一个顾问性的协调机关,而且成员也并不能囊括全国所有的教会,它仅是由16个较大的宗派教会组成,信徒人数30.6万人,也只占中国基督教受餐信徒全数的百分之六十一。<sup>[77]</sup>中国最大的宣教会——内地会并没有加入其中,而且中国基督教的独立教派如耶稣家庭、真耶稣教会等也

未在其列。

再次在全国基督教会合一的进程中,同样存在争端,特别是在自由派与基要派之间。20 世纪二三十年代发生在美国的自由派与基要派之争,深刻地影响到基督教会的宣教政策,在当时基督教最大差传地之一的中国,西方传教士群体也不同程度地卷入这场争论之中,并影响了基督教在华传教运动和中国教会的发展。至 20 年代,随着相当数量的传教士自北美来到中国,使这些争论日趋激烈。这些新来的传教士当中有不少人深受北美自由派神学和社会福音的熏陶,他们的到来促进了自由派神学观点对中国基督教的影响,这使老一辈以及较为保守的传教士们感到不安。传教士当中的保守派与北美的基要派相呼应,也开始采取行动。1920 年夏,他们组成中华圣经联合会(Bible Union of China),这个组织很快成为凝聚保守派传教士力量的主要机构。至 1921 年底,该联合会据称已拥有 1 700 名成员,约占当时在华基督教传教士总数的百分之二十。继圣经联合会之后,中华基督徒基要派联盟(Christian Fundamentalists League for China)和中华主日学协会(China Sunday School Union)等一些规模较小的基要派团体也纷纷出现。面对基要派的挑战,自由派传教士们撰写和发表了大量作品,把基要派描绘为一股分裂和不宽容的势力。整个 20 年代,基要派与自由派之间的争论时起时伏,至 30 年代后期,随着中国国内形势的变化和战乱的蔓延,在华传教士中基要派与现代派的神学争论逐渐消退。然而,这场争论已经给基督教在华传教事业以及中国教会的发展留下了不可磨灭的影响。<sup>[78]</sup>

在 20 世纪二三十年代,中国教会的许多领袖和知识分子在圣经解释学和基督论等问题上也产生了分裂与冲突。中国教会中的自由派或现代派的主要基地在教会学校、基督教全国协进会、青年会,以及一些城市地区的教会之中。相当数量的自由派教会知识分子在海外留过学,受过西方自由主义和社会福音神学的熏陶。面对社会上民族主义与非基督教运动的挑战,刘廷芳、赵紫宸、吴耀宗等人对基督教的信息作了多方面的调整。在他们看来,耶稣成为一个道德典范,而上帝的国度成为一种社会与民族拯救的理想。他们是基督教本色化和教会合一运动的主要推动力



量。他们致力于各种社会工作、乡村建设、教育医疗,力图通过改造社会实现上帝之国;他们在更大程度上参与了近代中国历史的书写,因而也构成了当今中国基督教史研究中的主要内容。而20世纪二三十年代崛起的“聚会处”、“真耶稣教会”等所谓的“自立教会”和一些奋兴布道家及专门的布道团体,在神学上则具有极强烈的基要主义色彩。王明道是中国基要派最为有力的声音之一,他对基督信仰的普世有效性和圣经的正确性坚信不疑,拥护前千禧年主义的世界观和历史观,主张信徒应当把注意力集中于个人属灵生活而不是社会改造。自20年代后期,王明道即对自由主义神学展开了持续而激烈的批判。他把自由派形容为“不信派”和“假师传”,号召信众不要与他们联合。1937年,王明道在北京建立了基督教会堂。中国教会中的基要派对基督再来有着热切的期盼,因而更多地致力于奋兴布道。<sup>[79]</sup>

在教会合一运动方面,基要派与自由派争论的一个典型案例即是内地会与中华全国基督教协进会的分离关系。内地会是当时威信最高、规模最大的保守派教会。在协进会成立之初,内地会把它视为基督徒团结的象征,因而派代表参加,但同时在神学教义上又有所保留。不过,20世纪20年代中国基督教的一个基本趋势是,随着自由派与保守派传教士之间团结与和平的不复存在,教会合一运动的主流逐步向自由派一方倾斜。在二三十年代,协进会领导人更一步一步地推动该机构向自由派靠拢。协进会的出版物越来越变成了自由派的喉舌。在协进会开展的工作中,“应用的基督教”、“社会与工业问题”和“国际关系”等主题所占的地位也越来越突出,社会福音派的思想明显增强。在这种趋势下,内地会便越来越产生一种挫折感和受背叛感,感到自己成为协进会自由主义倾向的牺牲品,因而在1926年义无反顾地退出协进会。同年,另一个重要的保守派差会——宣道会也跟协进会断绝关系。而保守的美南长老会江北区差会、美南浸信会和路德会等,则从未加入过协进会。在这些基要主义者看来,是自由派偏离了19世纪以来合一运动的传统,摒弃了真正的合一理念,结果迫使基要派离开了中国基督教合一运动的主流。不少基要派人士离开了协进会等组织以后,仍然按照自己的理想追求合一。他们在

1929 年组建了中华基督教会联合会,制定了保守的教义标准,俨然要与协进会分庭抗礼。中华基督教会联合会拥有 3 万余名来自各宗派的保守派传教士和中国教会领袖。1937 年抗战全面爆发后,联合会才被迫停止活动。这说明合一运动本身在 20 世纪二三十年代成为基要派与现代派斗争的战场,而不免于分裂的结局。<sup>[80]</sup>

### 第三节 华人教会领袖、奋兴布道家和本土布道团体

在整个 19 世纪,中国基督徒无论从个体还是整体来看,都表现得势单力薄,除了勉强担当传教士“助手”角色外,对传教事业几乎没有产生什么重要影响。作为教会主体的中国基督徒,除了担当传教士的助手外,基本上无缘参与教会的重大决策与管理。进入 20 世纪后,随着神学教育的不断发展及传教士的有意培育,第一代基督徒的子女有不少被送进教会学校读书,有幸成为中国社会中最早接受西学的一批人,他们的社会地位因此得以提升,这些拥有西学基础的第二代信徒,不少又被所属的差会悉心栽培,走上传教的道路,日后更闻名于中西教会。因此,在第二、三代基督徒中就出现了具有全国性影响的中国信徒领袖。在 20 世纪上半叶,他们不仅参与而且主导了众多基督教运动,如中国教会的自立与联合,各种布道运动等,进而从传教士助手成长为教会领袖,对此一时期中国基督教的发展影响甚巨。<sup>[81]</sup> 1907 年全国大会时,参加会议的外国传教士共 1 000 人,其中 500 人为选派代表,没有一名中国职员。到 1913 年大会时,115 名代表中华人代表已占三分之一;到 1919 年中华归主会议时,华人代表已占半数,华人领袖已成为该会事业中必不可少的力量。1922 年基督教全国大会时,华人代表人数已与 1890 年或 1907 年参加大会的传教士代表总数相等。全国大会中华人领袖的崛起充分显示了华人教会领袖人才的发展。<sup>[82]</sup>

20 世纪上半叶,中国基督教会中出现了一批较有影响的华人教会领袖,其中既有自由派,也有基要派和奋兴布道家。由于篇幅所限,本节的人物选择不可能面面俱到,只是选取有代表性人物作简单介绍。为了凸

显华人教会领袖在这一时期对中国基督教运动的影响,本节还将对几个著名的本土布道团体,如中华国内布道会、中华学生立志传道团及伯特立布道团等作简单介绍。

## 一、 华人教会领袖

### 1. 余日章<sup>[83]</sup>

余日章(1882—1936年),1882年生于湖北武昌的基督教家庭,父亲余文卿是美国圣公会牧师。余自幼入教,就读于教堂附设的小学。到13岁时(1895年),因其父调回武汉传道,余日章遂转入武昌圣公会所办之文华中学。自此在文华5年,后因义和团运动,文华书院停办,师生撤至上海,学生在上海圣约翰书院之中学部继续学业。次年时局稳定后,余日章与一些同学获准留在上海就读。1902年,余升入圣约翰大学部,1905年大学毕业。大学毕业后回武昌母校任教3年,创办《文华学生界》,常以“新中国之国民”为笔名,鼓吹新思想。还参加反清组织日知会,险遭被捕。1908年秋,在圣公会武汉主教吴德施的帮助下,余日章前往美国深造,攻读哈佛大学教育学硕士学位。1911年,辛亥革命在武昌爆发,余日章等组织红十字会从事救亡工作,曾任黎元洪的英文秘书及军政府外交部驻汉交涉局局长。民国成立后,余应教育部长蔡元培邀请,参加第一次全国教育会议,并任北京《英文日报》助理主编。后赴沪加入中华基督教青年会全国协会。余日章初到青年会工作时,任演讲部教育科主任。1916年他被推为副总干事,同年6月为代理总干事,1917年9月开始了他长达20年的青年会总干事生涯。

1917年,余日章任“中华续行委办会”副会长,在他与诚静怡的领导下,首次出版了中文版的、不分教派的全国性刊物——《中华基督教会年鉴》。1921年,余日章与蒋梦麟作为国民代表出席华盛顿九国会议。1921年,上海工部局聘他为华人顾问,开始华人在租界参政。1922年在全国基督教大会上,参与起草《教会的宣言》。1922年成立“中华全国基督教协进会”,为大会主席,并连任一、二、三任会长达10多年。1927年,为蒋介石和宋美龄证婚。蒋介石的心腹黄仁霖成了他的女婿。1928年,余日章作为中国代表参加世界基督教协进会在耶路撒冷召开的大会,力

谋本色教会和教会合一的发展。1936 年 1 月 22 日,余日章因心脏病在上海逝世,享年 54 岁。

余日章是中国基督教社会福音派的中坚人物,强调教会不应将活动限定在教堂里和礼拜上,而忽视了社会生活的各个方面。余日章曾参与起草的 1922 年《全国基督教大会宣言》,明确提出教会要“自养、自治、自传”,要用基督教的教义使“社会重生”<sup>[84]</sup>。在余日章看来,基督福音只有通过把上帝的爱化为具体的社会服务和改造,才可以显示它在中国现实的价值和可能。基督福音应该是个人与社会并重的,青年会的工作就是要弥补“中国教会素来偏重个人福音的”这种缺陷,如果没有青年会“从旁推广社会的福音”,基督教会决不能造成入世的“天国模范”。<sup>[85]</sup>此外,余日章还以“人格救国之主张,号召全国”<sup>[86]</sup>,认为中国积弱的根本原因是国民道德退化,青年会有“维护培养人格之能力”,人格运动“是拯救垂危的中国青年唯一的途径”<sup>[87]</sup>。在他的领导和推动下,青年会活动频繁,社会影响日益扩大,组织机构日渐完备,会员稳步上升并达历史最高峰。活动范围也从青年界和知识界扩大到社会各界,举办了影响全国的公民教育、平民教育运动。正如学者所言,余日章在“社会福音”神学思想指导下,“随时势国情而推进”,引导青年会重新定位,将普世化的基督教教义演绎为地域性拯救社会的思想工具,完成了承载过多民族主义与社会革命使命的文化认同和政治认同的青年会本土化最初生存过程。<sup>[88]</sup>

## 2. 诚静怡<sup>[89]</sup>

诚静怡(1881—1939 年),1881 年出生于北京一个满族家庭。其父薄海亭中年时曾得大病,在北京东城伦敦会开办的医院就医,病愈后信教并入伦敦会。1889 年,薄海亭受雇为传道会的助手,后来成为东城传教站的一名传道人。1894 年伦敦会在北京西城设立了英华书院,13 岁的诚静怡是该校招收的第一届学生之一。诚学习成绩优异,并受到伦敦会资深传教士文书田牧师(George Owen)的注意与赞扬。1897 年,诚静怡被选中去天津伦敦会神学院继续深造,成为养正书院的 6 名新生之一,1900 年 5 月毕业。1901 年,圣经公会要求文书田承担圣经官话本的修订工作,他因此聘诚静怡作为“翻译专家”协助他的工作。1902 年春天,文因

为妻子健康原因返回英国,并继续将诚带往英国担任圣经翻译的助手。诚静怡于1903年7月27日抵达英国。1908年8月,两人用多年时间终于完成了《新约》的官话和合译本。因为诚的卓越贡献,大英圣经公会选举诚静怡为荣誉外国会员。1906年9月3日,诚静怡离开英格兰前往苏格兰,在格拉斯哥圣经学校学习2年。1908年秋,诚静怡在英国度过5年之后返回北京,被任命为伦敦会传教士瑞思义(Hopkyn Rees)的助手。在协助瑞思义工作的2年期间,诚静怡在推动伦敦会华北教会的自养和独立方面扮演了重要角色。在1910年10月13日,诚静怡在北京接受了按立礼仪,成为东城双旗杆教会第一任华人牧师。

1910年6月,诚静怡受伦敦会华北差会推荐,作为中国基督徒三位代表之一参加在爱丁堡举行的首届世界宣教大会。在大会上,诚静怡向西方教会首次表达了中国教会应该自立的观点,并批评了西方差会带给中国的宗派和宗派主义,公开宣称“中国基督徒对你们的宗派主义毫无兴趣”,这句话成为以后中国教会时常引用的经典话语。爱丁堡会议上的演讲为他赢得了国际声誉,大会成立了续行委员会(Continuation Committee),诚静怡作为中国代表当选为委员,这也标志着在世界基督教的舞台上开始有了来自中国的声音。参加爱丁堡大会并有出色表现不仅让诚静怡获得了国际声誉,也大大提升了他在国内教会中的声望。1910年12月,在汉口召开了中国历史上规模最大的一次布道工作会议,尽管诚静怡只有2年多牧会经历,却被中外人士推选为全国布道联合会主席,任期3年。此后诚静怡担任过全国基督教协进会干事、总干事,一直到1933年。1927年中华基督教会总会成立后,诚静怡亦担任会长,1934年始任总干事,直到1939年11月15日因病在上海去世。他曾率团代表中国教会参加1928年的耶路撒冷世界宣教大会,并当选为大会副主席,1938年率团参加印度马德拉斯世界宣教大会,他是中国唯一参加过1910年以来3次世界宣教大会的代表。

诚静怡是20世纪中国教会本色化运动的倡导者与实践者。在诚静怡看来,其时中国基督教的发展正处于从“传教士”到“中国基督徒”、从“差会”到“中国教会”的过渡阶段,因此,中西合作就成为现阶段的工作方

针,其最终目标是把“基督教在中国”变成“中国基督教”。在过渡阶段,一切工作须以“教会”为中心,这是诚静怡教会思想的基本原则。在此原则之下,在 20 年代,诚静怡发展出比较完善的本色教会概念。他的本色教会概念包括两个方面:一是本色基督教,基督教信仰要融合东方固有的文明;一是本色教会,教会在人事、经济、组织、礼仪等方面自立。1910 年后,在他长达 30 年的工作生涯中,他一直担任着很多全国性教会组织的领袖,如中华续行委办会中方干事、1922 年全国基督教大会主席、协进会干事、总干事,中华圣经会会长、中华基督教会总会会长、总干事等重要职务。他酝酿和发起了一系列的基督教运动,如宗教自由运动、国内布道运动、中华归主运动、教会合一运动、五年运动、边疆服务运动等等。诚静怡在这些基督教运动中,实践着他本色教会的理念,因此,他对中国基督教运动的贡献和影响,不仅见证于他提出的教会本色化理念,更见证于他一生不懈的实践,他是一位真正的实干家。

### 3. 赵紫宸<sup>[90]</sup>

赵紫宸(1888—1979 年),1888 年出生于浙江省德清镇一个商人家庭,祖父母曾靠着经营粮米和衣织使家业渐显殷实,只可惜这种生活充裕的状况在兵荒马乱的年代并不能维持很久,到了赵紫宸父亲的年代,已是生意萧条。赵紫宸的少年时代是在贫穷潦倒中度过的。然而,国家民族的危亡、家境的贫寒并没有使他意志消沉,反而激起了他强烈的改变现状的愿望。赵紫宸在 15 岁时入读具有新式教学体制的西式学堂——萃英书院,同年他又转入由美南监理会开办的东吴大学附属中学求学,并在几年后顺利考入东吴大学。1907 年,赵紫宸在世界基督教学生同盟总干事约翰·穆德以及东吴大学校长孙乐文(D. L. Anderson)等人的影响下受洗成为基督徒。大学毕业后,赵紫宸在东吴大学附属中学教授英语、算术和圣经等科目。直到 1914 年秋天,他获得到美国梵德贝尔特大学(Vanderbilt University)攻读神学的机会,同时研究社会学和哲学。3 年后他以优异的成绩获得神学学士和文学硕士学位,并获得梵德贝尔特大学“创校者奖章”。在美求学期间,赵紫宸受到当时美国许多著名思想家,比如自由派神学的代表人物利敕尔、人格主义的创始人鲍恩、实用主义哲学的

代表人物詹姆斯等人思想的熏陶,这为他早期宗教观的形成奠定了重要基础。青年时代的赵紫宸已经表现出了超人的思想及文学才华,他以《尽性》为题发表的本科毕业演讲在师生中获得很大反响。他在大学毕业初期,相继发表了《杂说》(四篇)、《论教会自立之人才》、《最近世界之进步》等多篇作品。

赵紫宸毕业回国后,任东吴大学哲学教授,1926年又赴北京,受聘于燕京大学宗教学院。此时国内政治局势瞬息万变,此起彼伏的思想运动,以及由此凸显的种种对基督教的质疑与非议,使赵紫宸不得不努力调和基督教信仰与中国社会现实处境之间的矛盾关系。面对新文化运动倡导的科学、理性思潮,以及非基运动和北伐战争中日益高涨的民族主义情绪,赵紫宸开始了其建构本色基督教和本色教会的历程。在这段时期,他在其主编的《真理与生命》和《文社月刊》等刊物上发表多篇探讨基督教本色化问题、宣传基督教本色化必要性及途径的论文,认为基督教要摆脱“洋教”的称号,必须建构一套和西方基督教思想相脱离的中国的“本色基督教”。这一方面要求基督教信仰适应中国的新思潮运动,调整其与科学、理性之间的关系;另一方面要努力使基督教信仰与中国传统文化相互融汇、互为贯通。而要建立“一个能使中国人在中国的风俗习惯中过基督徒生活”的本色教会,就要脱离教会宗派主义而统一,要能达到教会的自养、自治、自传,并在适合中华民族文化经验的基础上,妥善处理中西教会之间的关系。为了进一步将本色化运动深入下去,30年代初期,赵紫宸积极倡导农村运动,主张基督徒应该深入民间,将宗教带入农村,用宗教的精神重建农村社会,使农民获得新觉悟、新生命。在此期间,赵紫宸出版了《基督教哲学》、《耶稣的人生哲学》、《学仁》、《耶稣传》等多部具有代表性的神学、文学著作。

1937年卢沟桥事变之后,华北及华中等地相继沦陷,北平也被日本侵略者占领。身处沦陷区的赵紫宸关注的主要问题是,如何为危难中的中华民族寻求一条可能的出路,以及如何让备受屈辱的中国民众寻得心灵上的慰藉。由于战争原因,赵紫宸的文章不能在国内付梓,但他在国外及国际会议上发表的几篇英文论文仍能清楚地反映出他的思想。在这些论述

中,赵紫宸一方面谴责日本帝国主义的侵略行径,呼吁教会大力推行救济慈善工作,同时他认为基督教信仰提供的十字架信息正是苦难无助的国人需要的一种心理安慰。面对日本侵略者惨绝人寰的侵略行径和国人的悲惨境地,赵紫宸逐渐放弃早期神学思想中的部分乐观主义倾向,从更深层次来思考人类本性与社会问题。1941年12月,赵紫宸被捕入狱。在狱中他始终表现出一位中国知识分子刚正不阿的民族气节和爱国热忱。至今人们仍可以从赵紫宸的《系狱记》中体会到他当时的艰难处境及困境中表现出的浩然正气。抗日战争胜利后,面对国家和教会凋敝的景象,赵紫宸重新调整了他的神学立场,对上帝的本性、人的本性以及救赎的内涵等基督教神学问题重新作出了诠释,他出版了《从中国文化说到基督教》、《基督教进解》、《耶稣小传》、《圣保罗传》、《系狱记》、《基督教的伦理》、《神学四讲》等多部作品,它们在当今基督教思想界、宗教学界仍具有广泛而深远的影响。其中“脱出西人传述之窠臼,树立汉家独立之旗旌”的《基督教进解》及作为“中国人在神学上的试作”的《神学四讲》是赵紫宸后期思想的代表作。

赵紫宸立足于中国社会和文化的现实来诠释基督教思想,并试图通过这种诠释为中国社会革命和建设提供一种心理、社会和文化的根基。他是中国最早尝试创立“基督教哲学”思想体系的知识分子,也是第一位提出“建构中国的系统神学”并进行初步尝试的基督教思想家。他撰写了中国第一部宗教哲学方面的著作,第一部关于耶稣的详尽的传记。他在西方基督教思想界也享有较高声望,被誉为“向东方心灵诠释基督教信仰的首席学者”、“近代中国一位最具影响力的神学家”。

1948年,赵紫宸参加了普世教会协会第一次全体会议,并当选为6位主席之一。1951年4月他写信辞去主席职务。

#### 4. 吴耀宗<sup>[91]</sup>

吴耀宗(1893—1979年),1893年出生于广州,祖籍广东顺德。1908年考入北京税务专门学校,1913年毕业后先后在广州、牛庄海关,及北京的总税务司工作。吴耀宗原来对基督教并不了解,但是1911年夏参加了北京基督教青年会举办的夏令营以后,对基督教产生了兴趣,以后便经常



参加青年会的活动,美国布道家穆德、艾迪等对他的影响很大。

1918年6月,吴耀宗25岁时,在北京公理会受洗入教,成为基督教徒,这是他一生中的重要转折点。1920年吴耀宗辞去了待遇优厚的海关职务,进入北京基督教青年会学生部工作。1924—1926年赴美国纽约协和神学院学习,获哥伦比亚大学哲学硕士学位。回国后任基督教青年会学生部主任。

吴耀宗曾经是个唯爱主义者,于1921年5月参加了唯爱社。30年代初,吴耀宗任中国唯爱社社长。他十分敬仰印度和平主义者甘地,赞同他的“非武力抵抗主义”。“九一八”事变后,吴耀宗发起不合作运动,即“不购日货、不乘日船、不存款于日本银行、不利用日本纸币、不登日本人广告、不受雇于日人、不售货于日人”等等。但当时全国处在抗日高潮的形势下,不合作运动未形成多大气候。1932年“一·二八”事变时,目睹日军的侵略暴行,吴耀宗和夫人杨素兰积极投入了难民救济工作。在这过程中,吴耀宗同李公朴、黄任云、邹韬奋等人时常在一起商谈青年救国问题。他此时虽还坚持唯爱主义,但态度已有很大转变。1933年6月,吴耀宗参加了“东北社”,研究和宣传收复失地问题。1935年,吴耀宗相继参加了“救国会”和“国难教育社”,进一步投入抗日救国运动之中。在严酷现实面前,吴耀宗重新审视了唯爱主义。他痛感唯爱主义不能救中国,于1937年2月辞去了中国唯爱社主席之职。

1937年5月吴耀宗赴美学习,其间发生了“七七”卢沟桥事件,全面抗战开始。1938年3月吴耀宗回国时,上海已经沦陷。吴耀宗同留在上海的胡愈之、王任叔、沈体兰等发起成立了“星二聚餐会”,每星期二晚上在八仙桥青年会聚餐,讨论分析抗战形势,汇报各界救亡活动的情况等。星二聚餐会在全市发动了几次规模较大的活动:1939年曾两次发动全市拒挂伪旗而悬挂国旗;通过青年会团体和个人关系开展国际宣传活动;1939年发动寒衣捐,捐款交宋庆龄发起的“保卫中国大同盟”转给八路军新四军;支持郑振铎组织的“复社”编辑出版《西行漫记》、《鲁迅全集》,捐款支持《上海周报》、《译报》等进步刊物。

1941年吴耀宗随青年协会书局内迁四川成都的华西坝,这期间,他

编译出版了《青年丛书》等数十种书籍。针对蒋介石在国民党统治区消极抗战,积极反共,吴耀宗多次写文章,发表演讲,他还不顾国民党当局的威胁和迫害,大力支持成都青年学生的抗日民主运动,并为青年学生的爱国民主活动提供种种便利。当时他和文幼章、沈体兰被誉为三位民主教授。1945年,吴耀宗创办了《天风》,他在发刊词中说:“在现在忧患交煎的时候,我们愿意同着读者,仿佛登了一个高山,仰观俯察,愿顾后瞻前,让天上飞来的清风,把我们混乱了的脑筋,吹得清醒一点,把我们迷糊了的视线,弄得明亮一点,把我们沉闷了的心情,煽得火热一点。”<sup>[92]</sup>

抗战胜利后,吴耀宗投入反内战,要求和平民主的斗争中。1945年11月吴耀宗参加基督教界爱国人士发起组织的中国基督徒民主研究会,还参加了宋庆龄等人组织的中国人民救国会、中国福利会等组织。1946年6月23日,上海几十个人民团体,推举了由吴耀宗和马叙伦等10人组成的“上海人民和平请愿团”到南京请愿,险遭毒打。事件之后,吴耀宗的立场更加坚定,经常去各大学演讲,支持反内战要和平的民主运动。

吴耀宗认为,基督教福音不应仅关心个人得救,只注重信徒灵性培养,而应该不脱离所处的环境和社会,他说:“耶稣要我们尽心尽力尽意去爱上帝,又要我们爱人如己。爱上帝就是爱真理,爱人如己,就是为人服务牺牲。他又告诉我们:必须丧掉生命,才能得到生命。丧掉生命,就是追求真理,不计较个人的利害;得到生命,就是因服从真理而达到一个美满的人生,理想的社会。”1946年8月他在《天风》复刊词中说:“基督教是主张自由平等的,是主张彻底民主的,因此,它应当是进步的,革命的;只有进步的、革命的基督教,能够真正表现耶稣基督的精神。基督教对这时代的使命,就是要把现在以人为奴隶,以人为工具的社会,变成一个充分尊重人的价值的社会……。为要完成这个使命,基督教有两个重要的任务,一个是明辨是非,一个是为真理作见证。”<sup>[93]</sup>吴耀宗以自己的实际行动实践着他的信仰。

1949年9月,吴耀宗作为宗教界代表参加中国人民政治协商会议。1950年参与起草、发表《中国基督教在新中国建设中努力的途径》宣言,

要求实现自治、自养、自传。吴耀宗成为中国基督教三自爱国运动的领袖。

#### 5. 贾玉铭<sup>[94]</sup>

贾玉铭(1880—1964年),字德新,号惺吾,1880年出生在中国山东省昌乐县小岭村。1904年,毕业于传教士狄考文在登州府创办的长老会文会馆(齐鲁大学前身)。由于庚子事变的影响,那一年文会馆只毕业了2名学生,贾玉铭是其中之一。然后他继续进教士馆(神学院),接受改革宗系统神学的训练。

贾玉铭从教士馆毕业以后,先后在美北长老会在山东省设立的安丘县逢旺支会、济宁州教会和沂州府教会担任牧师。1915年在南京金陵神学院任教。1919年,齐鲁大学神学院院长赫士博士创办华北神学院,华北神学院是当时最有代表性的基要派神学院,1922年学院迁往藤县,贾玉铭被聘为该院教授。贾于20世纪20年代创办《灵光报》双月刊,30年代在南京负责灵光报社工作。贾玉铭的神学思想保守,但不固步自封;中庸,却并非没有主见;他就读的广文大学在信仰上属于长老会传统。贾玉铭是中国较早受达秘(John Nelson Darby)思想影响的人,他接受了前千禧年论和时代论,但没有接受弟兄会废弃“牧师”名衔,仍然为牧师。因为在神学思想上与赫士不同,他离开了华北神学院。

1930年贾玉铭任金陵女子神学院院长。1936年金陵神学院和金陵女子神学院合并,他因不愿留在自由派旗下工作,因而辞去金陵女子神学院院长职。在神学教育方面,他反对传统神学教育只重知识,不重信仰的缺陷,于1936年10月创办了中国基督教灵修学院,其章程开宗明义:“学校圣工,仰望主;不募捐,不借债,过信心的生活。”旨在培养全心奉献,靠信心生活的传道人。他写过很多作品,其中最著名的就是五卷《圣经要义》。抗战爆发,南京陷落。贾玉铭的灵修学院被迫迁往大西南,先到四川灌县,再到成都,最后落定在重庆南岸的一座小山上,此山有许多洞穴,是祷告、灵修的好地方。许多人慕贾玉铭之名而来,进入灵修院学习。1945年抗战胜利后,灵修院迁回南京。1948年迁往上海至1956年停办前,他一直主持灵修学院工作。前后历20年之久,为各地培训出许多教

会传道人。

贾玉铭自幼养成祈祷灵修之习惯,熟读圣经。他不仅在布道、培灵和神学教育等方面成就卓著,而且是一个出色的解经家和神学家,先后出版了《神道学》、《圣经要义》、《完全救法》、《教牧学》、《宣道法》、《灵修日课》,以及圣经 66 卷专卷释义等书,他的著作在信徒中流传甚广。此外,他还主编基督徒《灵光报》期刊。贾玉铭在基督教圣诗创作与出版上也有很大贡献,他先后编订出版了《灵交诗歌》(1930 年)、《得胜诗歌》(1938 年)、《圣徒心声》(1943 年)等诗歌本,还创作了许多首赞美诗,为各地教会所传唱。贾牧师曾任中国基督教长老总会会长。1948 年出席在荷兰召开的世界福音会议,被推选为副会长之一。1960 年任中国基督教三自爱国运动委员会第二届委员会副主席。

#### 6. 陈崇桂<sup>[95]</sup>

陈崇桂(1883—1963 年),1883 年出生于湖北荆州。6 岁时进入教会学校读书,每天除了接受中国传统文化教育外,还在宣教士老师的教导下,学习英文、数学、西洋史等。学生不仅仅学习文化知识,还要学习新、旧约圣经,参加学校的礼拜和聚会等活动。1900 年,陈崇桂 16 岁时,正式受洗成为基督徒,并进入武昌博文书院(Wesleyan College and High School)读书。1904 年陈崇桂从博文毕业后放弃谋职高就的机会,转到圣经学校去教书。1906 年 10 月,武昌教会邀请江苏李叔青牧师前来布道 3 天。陈崇桂听李牧师后讲道前去拜访,听他劝勉之后大受感动,遂经历了悔改重生之经验,一生的道路也随之发生改变。此后,陈崇桂立志做一个专职传道人。1907 年冬开始专职传道。1909 年,瑞典行道会(Sweden Mission)在湖北荆州创办神学院,陈崇桂应聘去任教,担负起教学和行政双重责任。1920 年,赴美国伊利诺伊州的惠顿学院(Wheaton College)深造,在圣经与神学等方面充实自己。

1922 年,陈崇桂学成回国,仍回荆州神学院任教。1925 年,他离开荆州神学院,应“基督将军”冯玉祥之聘请,北去张家口,到冯玉祥军中担任随军牧师,这在当时中国极为罕见。陈崇桂向士兵传福音,讲解基督教教义,负责安排主日崇拜,带领官兵过好宗教生活,许多官兵受洗信教,他还

在军中成立了“基督教青年会”，把基督的博爱、牺牲、团结、服务精神贯彻在军队生活中，使得冯玉祥所部获得“模范军队”的美誉。1925年底，直、奉两系军阀向冯玉祥军队开战。1927年冯兵败后被迫赴苏游历，陈崇桂也离开冯系部队，远避内蒙古绥远的一个小镇达3个多月，其间他将自己每日读经、灵修和默想之所得记录下来，日后经整理后出版，书名为《灵修日新》。其后，陈崇桂辗转到上海，以行道会巡回布道牧师身分，从事布道与文字工作。1929年，他作为中国基督教界的代表之一，前往耶路撒冷参加世界宣教会议。返国后，他离沪赴湘，前往长沙主持并执教于湖南圣经学校(Hunan Bible Institute)。他在该校执教9年之久(1929—1937年)，除教学外，他常在寒暑假期间应邀到全国各地布道。1937年全面抗战爆发，在艰难的战争岁月中，陈崇桂仍四处奔波布道，主领奋兴会，足迹遍及华中各省。1938年，应内地会华福兰主教(Bishop Houghton)之邀，陈崇桂携家眷搬往四川，在滇、黔、川等地巡回布道，主领各种聚会。1941年，他应邀去新加坡布道，几天后，太平洋战争爆发，因日军侵占马来半岛，陈崇桂无法返国，滞留新加坡约3年之久。1943年，陈崇桂经泰国返回中国。不久，在华福兰主教的奔走与努力下，陈崇桂与内地会合作，于1943年9月在重庆创建了重庆神学院。在陈崇桂的主持与带领下，重庆神学院为西南各省教会培养了不少教牧人员。他还恢复并主编其早年所创刊的《布道杂志》，几乎每周都应邀到各地教会讲道，成为享誉全国的福音派领袖。陈崇桂在文字宣教上也颇有贡献，写作、翻译、编辑出版书籍达40余种。除《灵修日新》外，他还著有《基督与我》、《各样的安慰》、《神的应许》、《个人布道研究》，以及英文自传《四十年来》等等。1949年，陈崇桂偕夫人赴欧美访问，于8月途经香港返国。当时许多人为时局所忧，劝其不要回大陆。但他不为所动，执意返回重庆。1950年，中国基督教界发起“三自爱国运动”，陈崇桂是40位发起人之一。他是福音派中较早参加三自运动的领袖，起了一定的带动作用。1954年7月，中国基督教三自爱国运动委员会成立，陈崇桂为6位副主席中的一位。

### 7. 宋尚节<sup>[96]</sup>

宋尚节(1901—1944年)，1901年出生于福建兴化府莆田县，父亲为

基督教美以美会的牧师。宋尚节 1913 年进入美以美会所办中学读书,在学期间,经常跟随父亲到乡村去布道或售卖圣书和福音单张。有时父亲因生病或外出时,他还要代父亲主领聚会或讲道,颇受信徒欢迎,因此博得“小牧师”和“小圣”之称。

1919 年 2 月宋尚节赴美国,在俄亥俄州韦斯利大学主修化学,1923 年取得学士学位,接着,他转到俄亥俄州立大学继续攻读硕士和博士学位,一度专心研究毒气和催泪瓦斯,于 1926 年获得博士学位。

但之后,宋尚节放弃了科学生涯,于 1926 年 9 月进入纽约协和神学院学习。入学后不久,他即发现该神学院所传授之神学课程与其信仰格格不入,使他的性情发生很大的变化,时而高歌,时而低吟,时而欢乐感恩,时而流泪感叹。这些行为被视为怪异,学校强行将他送进疯人院。他在疯人院里度过 193 天,后经好友力保,以及中国领馆人员的交涉,才得释放。获释后,他先在辛辛那提小住 1 个月,然后经西雅图搭船回国。途中,他将其所拥有的博士学位证书及荣誉奖章等,皆抛入海中,以示其决意效法使徒保罗,轻看世界名利地位,献身传道的决心。

1927 年 11 月,宋尚节回国返抵故乡兴化,一面在教会学校教书,一面传道。1928 年,他辞去教学工作,开始全职传道生涯。1930 年冬,宋尚节被教会差往北方考察平民教育运动。他先赴湖州参加华东基督化家庭大会,其间,经广学会西籍女传教士梅立德夫人(Mrs. F. R. Milican)的发现与推荐,他受邀在大会上演讲,此后一发不可收拾,湖州各教会、学校和医院等纷纷邀他前去布道,由此打开了宋尚节远赴各地巡回布道之门。

1931 年 5 月,宋尚节应邀参加伯特利布道团,与计志文、李道荣、林景康、聂子英等人巡游全国各地,举行奋兴布道会。时常在一天当中有三四场布道或查经聚会,他们按着各自的特长,分工合作,配搭事奉。在差不多 3 年时间里,他们的足迹遍及东北三省、西南各省以及山东、河南、山西、内蒙古、上海、福建、广东、广西、湖南、湖北、河北、北京、天津等 13 个省区,百余个城镇。

1934 年,宋尚节离开伯特利布道团,成为一个独立的自由布道家,先后到江苏、浙江、安徽、山东、河北、广东和福建等地布道。1935 年,他应

南洋华侨教会之邀请,前往菲律宾、新加坡、马六甲、槟榔屿、苏门答腊等地主领奋兴聚会。1936年,他到台湾在台北、台中和台南等地布道。在他人生最后几年里,先后到厦门、汕头、兴化、南京、太原、温州、西安、信阳和上海等地布道。他的足迹也踏遍东南亚,如缅甸、马来半岛、沙捞越、越南、泰国和印度尼西亚诸国,向各地华人华侨布道。他在讲道中特别强调悔改,不只是一要认罪,而且要“悔罪”,悔罪以后要“改罪”,改罪以后要“赔罪”。宋尚节强调认罪要具体,要一项一项具体地说。他在布道时经常边讲边唱诗歌,以此激励信徒,为教会带来极大的奋兴。

1940年,宋尚节因病卧床不起,于1944年8月17日在北京逝世。

## 二、本土布道团体

### 1. 中华国内布道会

中华国内布道会缘起于1918年夏天,当时在庐山牯岭附近举行了一次灵修会,有100多位中外教会人士参加。灵修会为期两周,讨论了如何满足一个一个带人归主的需要。很多人提到应该到云南这块还未开辟宣教地的地方开展工作,这个想法得到与会人员的一致赞同。当即由香港胡素贞女士、北京宋发祥夫人、九江石美玉女士、南京蔡苏娟女士,还有诚静怡、余日章、陈维屏等人提出议案,拟在云南开展布道运动,并由这7人组成临时委员会,诚静怡被举为临时委员长。委员会发布声明,表示全国的教会正意识到国内布道的需要,以及一种为我们自己的人民传福音的责任感,为了满足这一需要,应该有一个全国性的而且是跨宗派的组织来推动这项运动。1919年3月2日,临时委员会派出了7人组成的宣教队伍前往云南,从事教育、宣教和调查工作,为将来确定永久的工作站做准备。1920年,诚静怡在上海组织了中华国内布道会筹备委员会,函请各省各教会华人领袖50余人,组织临时执行委员会,又聘请久在中国富有经验的西人做顾问。同年7月26日至30日,在江西庐山牯岭召开了全体筹备委员会讨论会,出席者计54人,包括从云南回来的布道调查委员。筹备会制定了简章,并把“中华国内布道会云南之部”改为“中华国内布道会”,表明该团体准备“先由云南入手,随时斟酌情形,按力之所能,推行国内各处”。随即在牯岭召开正式成立大会,出席会员有130多人,皆来自

国内各教派,包括自立教会的人士,一致推举诚静怡为会长,江长川、马祖星夫人为副会长,确定人事组织后,开始物色适当人选,中华国内布道会工作正式展开。<sup>[97]</sup>

中华国内布道会以偏僻的边疆省份作为布道运动的重点,在庐山开会时就首先确定云南为第一个宣教地。“中华国内布道会云南之部”成立之后,全国基督徒对传教运动的兴趣逐日增长。各地对此消息报以热情,或发表文章,或演讲,传扬宣教精神,各地又纷纷成立协进部。中华国内布道会于 1921 年 7 月在北戴河召开第二次年会,出席的会员代表有 140 多人,来自 17 个省,制定了正式的简章 10 条。由于长老会黑龙江布道会的工作性质与该会完全相同,愿意联合,因此又成立了“中华国内布道会黑龙江之部”(也叫关东部)。<sup>[98]</sup>在第四届年会上,又决定派人到蒙古布道。到 1925 年,中华国内布道会在云南已有 3 个传教站,6 名传道人及其家属。在黑龙江有 7 个传教站,7 名传道人,并正在调查蒙古地区,以冀将来开辟传教。加入中华国内布道会的会员有 12 000 多人,全国有 241 个协进部。这可以说是基督教传入中国百余年来,华信徒一种空前联合动作的盛举。<sup>[99]</sup>

中华国内布道会是全国信徒共同经营的自传工作,“中华国内布道会为东大陆上二十世纪新产品,即基督教立足中国百余年后之初熟果子。此种团体,非寻常结合,非少数人结合,乃无宗派界限无南北畛域万余华信徒自动负责联合宣教之大结合”。<sup>[100]</sup>中华国内布道会在海内外的影响,召唤了一批富有热情的传道人,毅然放弃城市中的幸福生活,愿意去条件更为艰苦的边疆传道。到 1937 年,由中华国内布道会从上海派到云南、蒙古、四川等地的男女宣教师共有 17 人。<sup>[101]</sup>在传道效果上,国内布道会也很快彰显出来。以云南为例,布道会最初在云南的 3 个传教站分别是昆明、禄丰和个旧,在 1 年多的时期里,采取“布道”、“医药”、“教育和圣经教练”三途径,为当地福音传播打下了基础。<sup>[102]</sup>

中华国内布道会从一开始就展现出独特的性质,作为布道会会长的诚静怡曾总结其四大特点:第一,这是一项由中国人自己发动的传教运动;第二,这是一项联合的运动,超越宗派和国界;第三,妇女在这项运动



中扮演了很重要的角色,这项运动是由几个中国人和女传道人发起的,女信徒在这方面起了带头作用;第四,这是一项合作的运动,虽然说它是中国人的运动,但也欢迎外国传教士的参与,顾问委员会全部由传教士组成。<sup>[103]</sup>由此可见,中华国内布道运动不仅是传教运动,对建立中国的本色教会也有重要意义。

## 2. 中华学生立志传道团

中华学生立志传道运动,是中国本土教会人士领导发起的又一重要布道运动。该运动的前身可追溯至 1899 年的登州布道会,创始人丁立美牧师。1900 年,丁立美在神学院毕业后前往山东各地牧会和传道近 10 年,“鉴于教育界及学生在中国革新上所居之重要地位,以为欲使中华向道,必先使士林向道”,遂于 1909 年 4 月,联合刘光照、孙永泰、张思敬等 104 人,在山东潍县广文学校连续 3 日的奋兴会上,立志入道学院,毕生为传道士,并在副校长路义思的襄助下,“组织一小团体,彼此聚集祈祷勉励”,正式发起学生决志布道运动。<sup>[104]</sup>

“广文立愿”时的学生决志运动范围较小,影响也不大,但不久便因青年会的结伴而全国化。1910 年 5 月,该运动得到中华基督教青年会全国协会的赞助,取名为“中华学生义勇布道团”,附属于青年会学生部,聘请丁立美为首任游行干事,以在全国各学校中推广这一运动。1912 年 12 月在北京举行的全国青年会干事大会因“中华学生义勇布道团”意义太泛,遂改名为“中华学生立志传道团”。传道团成立之初,全由丁立美牧师勉力维持,但不久传道团执行委办便粗具规模,其领导层包括当时中西教会和青年会的风云人物。丁立美遍游全国各省,鼓励学生出任布道,组织支部或分团。仅 1915 年,丁立美和传道团主要成员便游历奉天、直隶、山东、河南、湖北、江西、安徽、江苏、浙江、福建、广东等 11 省,所到大中学校 90 余所,参加集会的学生成百上千,民国时期一些著名的教会领袖如简又文、曾宝荪、谢扶雅等就是在丁立美牧师的感召下入教信主或决志投身教会事业的。<sup>[105]</sup>

传道团的一项主要任务就是建立支部于学校。到 1916 年底,传道团在全国各地大中学校已有支部 52 处,分布在全国 14 个省。到中华学生

立志传道团第一次全国大会召开前的 1921 年,传道团共招募团员 1 500 余人,在各地已设支部 70 余处。当时传道团不仅是中华基督教青年会的重要组织,也是中国基督教会招募人才尤其是传道和教牧人才的唯一的全国性机构。其活动范围较广,从奋兴布道到文字宣传,均十分投入。不过传道团最重要的活动,仍为招募大中学毕业生从事传道和教牧工作。传道团不定期地举行“募工星期”,还出版宣传本团宗旨和实行办法的小册子若干种,以推进募工和布道研究活动。1922 年 8 月,中华学生立志传道团在庐山牯岭召开了第一次全国会议。出席会议者有来自各省、各传道团、各公会、各大中学校和神道学校的中西代表 160 余人。会后还出版传道团季刊作为宣传阵地。<sup>[106]</sup>

中华学生立志布道运动自 1922 年后逐渐退潮。其内部原因在于,学生立志传道运动与广大基层教会之间颇有隔阂,被批评为主要在“全不成熟”的青年学生中做工,而这些青年对教会实际事工的性质和艰苦并无所知。更为困难的是,尽管中华立志传道团使一些教会大中学校的青年学子对教牧事工的态度发生了转变,但传道团所选的学生毕业后大多数不能从事传道工作,其向教会和神学院输送人才的功能大受限制。而且当时也缺乏程度较高的神院校来吸纳立志传道的大、中学生。在这种趋势下,中华学生立志传道团于 1926 年 8 月被迫改组为“中华基督教学生立志证道团”,以扩大事工范围。1927 年 7 月,中国基督教男女青年会和学生立志证道团三大基督教学生组织共同推选代表,在南京金陵女子大学组建“中国基督教学生运动筹备委员会”。在此全国统一的基督教学生组织中,证道团终于偃旗息鼓。尽管如此,中华学生立志传道团运动仍不失为中国基督教会史上的一次成功的并具有较大影响的学生运动,在中国基督教的本色化运动中具有不可忽略的地位和作用。<sup>[107]</sup>

### 3. 伯特利布道团

1928 年 7 月 4 日至 14 日,伯特利教会举行第一次夏令圣经大会,由在湖南神学院任教的陈崇桂主讲,与会者除伯特利教会的信徒外,尚有其他教会的牧者信徒。之后每年都举行类似的夏令营,为期 10 天,邀请海内外奋兴布道家主持。曾在夏令会上主讲的牧师还有丁立美、贾玉铭、成

寄归、张学恭、赵君影、汤仁熙以及伯特利的丁立介、宋尚节、计志文等等。不少华人信徒在奋兴聚会中表示献身基督教。自1928—1930年,在美国亚斯理学院环球布道团李德和的带领下,伯特利教会派遣布道团,到处展开奋兴布道工作。1930年,伯特利环游布道团正式成立,成员包括计志文、林景康、李道荣等。宋尚节在1931—1934年间,也参与布道团的工作,而后与其脱离。

在计志文的带领下,伯特利布道团到处主领奋兴聚会。据统计,该团于1931年2月8日在上海伯特利中学举行奉献礼,2月18日出发,前后4年共行程5万公里,历经133个城市,参加3389个聚会,向50万人传福音,其中约有5万人决志信主。足迹遍及全国。<sup>[108]</sup>伯特利布道团还前往南洋一带布道,对新加坡、马来西亚、印尼等地的华人教会建设起了重要作用。

#### 第四节 民国时期中国基督教中的独立教派

民国时期的中国基督教早期自立运动,按组织系统、活动时期和教会特点可分为3类。第一类是差会控制下的主流派教会的自立运动,1922年后逐步明确为本色化运动;第二类是脱离差会,由中国信徒承担传教经费,担任传道人,自己管理的自立教会;第三类是信仰上追求属灵,组织上独立于主流派教会体系,也不和自立教会发生关系的土生土长的教会。<sup>[109]</sup>

本小节将对上述第三类即较为著名的独立教派作简单介绍,这类教会主要产生于20世纪20年代以后,由中国信徒自行创立;教派的人事、经济等支配权和教会管理权在华人手中;在信仰上追求属灵,崇拜仪式上有自己的独特之处;组织形式也往往与众不同;在中国民间拥有大量信徒,对当今中国的乡村教会仍有较大影响。

##### 一、耶稣家庭

耶稣家庭于1921年由敬奠瀛创立于山东泰安马庄。敬奠瀛1890年出生于山东泰安马庄敬家杭,父亲是私塾教员,他受父亲影响,自幼熟读

儒书,醉心黄老。他少年时不得志,产生厌世思想,曾到泰山等地云游,修仙学道,后因修仙不成,于 1912 年进入美国基督教美以美会在泰安所办的萃英中学读书,认识了在泰安传教的美国美以美会女传教士林美丽(M. Dillenbeck),在林的影响下受洗入教。1918 年敬奠瀛担任济南共和医院的传道,但同时他又加入会道门组织“圣贤道”。1921 年初在林美丽等人的支持下,敬奠瀛在亲朋好友中集股,在马庄成立“圣徒信用储蓄社”,买卖布匹杂粮,1926 年又创办了“蚕桑学道房”。1927 年,敬奠瀛将两者合并,正式成立了“耶稣家庭”。耶稣家庭刚成立时,只有 2 亩地,3 张破织布机,10 多个人。

敬奠瀛称耶稣家庭是按照《圣经·使徒行传》为榜样来建立的,他规定,入“家庭”者必须“舍家、破产”,即离弃自己原来的家,把全部财产及个人的知识、劳力甚至人身全部破除私有,交给“家庭”公有。“家庭”以“大同共产”、“爱的组织”为号召,为此,敬奠瀛还根据教会中一老牧师建议,把“家”字改写成“宦”。他解释说,原来的家是屋顶下住着猪,现在则表示人与主耶稣住在一起。“家庭”中设有农工部、铁工部、大小针线房、大小厨房、医药部等,每个人都被指派参加一个部门的工作。成员之间以弟兄姐妹相称,大家穿同样的衣服,吃同样的食物,平时男女分居,孩子一律交婴儿部、道学班统一看管,母亲只能定时为婴儿喂奶。敬奠瀛自任马庄老家的家长,是最高统治者,美国传教士林美丽和英国传教士李岱汶(D. V. Rees)是他的顾问,在他周围还有少数辅佐掌权的骨干。敬奠瀛严格控制着“家庭”成员思想和行动。在“家庭”中,敬奠瀛的话就是家法,人人必须听从。成员的婚配完全由敬奠瀛作主,夫妻相聚的日子也由他指定,对少数不肯顺从的群众,则采用棍棒打骂的办法压服。

在宗教上,耶稣家庭属灵恩派信仰,追求“圣灵充满”、“说方言”、“被提”等宗教经验。信徒每天清晨起身后便进行长时间的痛哭祈祷,从早到晚还要进行多次祷告、唱诗,每天用于祷告的时间长达 5 个小时之多。在早祷会上,每个人要把昨晚睡觉时做的梦讲出来,由敬奠瀛当场“解梦”。耶稣家庭每年还举行 2 次宗教大聚会,届时各地“小家”都派人参加,由敬奠瀛亲自主持,到时信徒要连续多日减食、禁食、祷告,完全沉浸于狂热的

宗教生活之中。

敬奠瀛重视布道传教,他善于针对农村信徒的思想、生活、心理状况,编写一些诗歌,配上民间小调,到处传唱,扩大影响。这些诗歌简易通俗,琅琅上口,很容易被传唱,许多信徒就是在唱诗中不知不觉地接受了他的宗教说教。敬奠瀛在所编的诗歌中突出强调了世界的苦难和虚空,宣扬只有弃世禁欲,吃粗穿破,才能进天堂;宣传世界末日即将来临,只有耶稣家庭才是躲避灾难的“方舟”,是实现人间平等、相爱的理想归宿;鼓吹信徒必须绝对服从神的旨意即敬奠瀛的领导,才能得到平安快乐。耶稣家庭的生活模式体现了一种集体合作平均平等的社会理想,可看作是基督教乌托邦的中国形态。<sup>[110]</sup>

耶稣家庭的历史大致可以分为三个时期。从1927年到1937年全面抗战爆发是耶稣家庭的奠基时期。这一时期敬奠瀛通过两种途径推动耶稣家庭的发展,一是每年正月和六月的农闲时节,在马庄举行“大聚会”,邀请各地信徒同吃同住,在马庄开会布道;二是他和信徒到各地“游行布道”。通过这种广泛的宣传活动,参加大聚会的人最多达到1000多人,最远的来自北京和包头。敬的布道则远至陕西、甘肃、内蒙古等地,吸引了一批信徒加入“家庭”。不过,这一时期耶稣家庭各方面的情况极差,生产的粮食不够消费。直到全面抗战爆发,老家的成员不到30人,苦心经营10年,只达到这个规模,说明这种模式在平常年代只能对极少数人产生影响,对主流社会的影响更是微不足道。1937年全面抗战爆发,耶稣家庭进入蓬勃发展时期。空前的社会苦难使得基督教的末世主义在一些信徒中得到一种现实印证,一批信徒出于种种原因涌向“家庭”,或者仿照马庄模式组织耶稣家庭“小家”。从1938年到1945年,平均每年建“小家”接近8处,总共达63处,其中38处是在山东境内,到抗战后期“小家”已经向江南和东北发展。马庄老家的人口则达到300多人。“家庭”成员主要来自农民,也有少数商人和地主。抗战时“家庭”经济有明显好转,土地房屋都大幅增多,“家庭”的规模也扩大了,“家庭”衣食住的制度也比以前完善。抗战胜利后,内战爆发,在山东境内,战争的规模和波及的地区都很大。外面的世界越不安定,“家庭”倡导的基督之爱和集体生活模式

就越显得有吸引力。老家人口越来越多,到 1949 年,家中常住人口多达四五百人。“小家”数目也迅速增长,1946 年到 1949 年新建的“小家”有 39 个。1947 年在南京、1948 年在上海分别建立了“家庭”。1949 年到 1952 年是“家庭”的解体时期。新时代的到来对耶稣家庭的发展产生了明显影响。1952 年,耶稣家庭开始实行革新,恢复血缘家庭,分配财产,安排工作,重建与世俗社会分离的教会。<sup>[111]</sup>

## 二、真耶稣教会<sup>[112]</sup>

五旬节运动是真耶稣教会发起的背景。1900 年,在美国的堪萨斯、德克萨斯、俄克拉荷马诸州中,基督徒聚会祷告时,开始产生了说方言、身体震动等奇妙的现象,如《使徒行传》二章所记载的情形,由此成为圣灵降临和举世闻名的“五旬节运动”之先声。随即这些信徒组织传教团体,以初代教会的信仰开始传道,使这样的教会和布道所遍设于美洲各地,后又有一部分人前往英国作旅行布道,使五旬节运动在世界流行。

1907 年,五旬节教会传来中国,次年该会美国牧师莫礼智在香港发行《五旬节真理报》,传扬受圣灵的重要性;此时使徒信心会也在上海传道。他们主张受圣灵说方言,这是中国最早的五旬节运动。1911 年华北有美国牧师贲德新在山西正定府创立使徒信心会,发行《通传福音真理报》,强调基督徒必须受圣灵。后来他到北京,改称神召会,又改为神的教会,以福音传单代替其真理报。真耶稣教会早期几位重要工人,张灵生和张巴拿巴,曾是五旬节教会的信徒,魏保罗也曾在该教会受过洗,又得圣灵。

魏保罗(1876—1919 年),原名魏恩波,河北保定府容城县午方村西庄人,是一个绸缎商。1904 年在北京磁器口伦敦会礼拜堂受洗入教,旋即加入北京基督教自立会,又因道德败坏被自立会开除,1915 年接受了安息日会的信仰。次年因久病不愈,又在使徒信心会受了浸礼,并在自己开设的绸布庄内设立家庭聚会,追求圣灵充满、说方言等神秘经验。1917 年 4 月 3 日,魏恩波在北京郊区黄村禁食 39 天,自称耶稣向他显现,他按听到的声音,去永定门外大红门河中,面向下再次受了浸礼。受浸后改名魏保罗,并立志传道。此后便以万国更正耶稣真教会的名义开始传教。

至1917年六月底(公历7月份)成立3处聚会点,后又在天津成立聚会点。于1917年十一月二十日(公历1918年1月2日)正式成立“真耶稣教会”,以恩振华布庄为会址。魏保罗自任总监督,由华裔美国人劳整光任副总监督,之后1年多的时间里,传至河北、山西、天津、山东、湖南等地。1919年出版《万国更正教报》,免费散发。同年魏保罗因肺病去世,由其子魏以撒继承。

自1920年至1947年真耶稣教会不定期地召开过11次全体大会。1924年第三次全体大会时曾发生过南北分裂。南方以张巴拿巴为首,张巴拿巴为山东人,1919年加入真耶稣教会,魏保罗去世后他自称为真耶稣教会的发起人,并在南京另立总部。1927年南北总部在南京举行会议,决定合并,设立总本部于上海。总本部下设支会、分会、区会、祈祷所五级,教会内部有监督、长老、执事等,不设牧师或主教。1927年至1929年上海总部差派张巴拿巴到广州传道,又经此到香港、南洋各地传道。此间湖南、福建两省教会工人也向广东传道。1930年总部派郭多马到檀香山成立教会。1933年总部组织一支灵恩布道队进入四川宜兴、沙市、重庆等地布道;1935年又派员在重庆成立教会。1943年总部迁驻重庆,推动四川教会的发展。真耶稣教会总本部迁往重庆改称总会。1938年日军侵华之际,湖北武汉的一批信徒内迁至陕西,首先在宝鸡成立教会,以后陆续在西安、咸阳、陕北、陕南建立教会。1939年由宝鸡传入甘肃兰州。此前的1937年总部曾派张提多、陈国民到甘肃省会宁县传道立会。1944年云南昆明开始有家庭聚会点,1946年成立教会。1944年以前,真耶稣教会几乎传遍中国大部分省份,国外传至日本、马来西亚、檀香山、北婆罗洲、爪哇等。1950年国内外共有教徒125 000人,教堂1 200多处,国内教徒一半左右分布在湘、鄂、闽、豫四省。

真耶稣教会吸取了安息日会、使徒信心会、神召会等教派的某些教义,如信奉圣经、遵守十诫、守星期六为安息日、行圣餐和信徒彼此之间相互洗脚等礼仪外,还有自己独特的教规,如强调信独一真神,反对三位一体;主张河水中受洗,受洗必须面向下全身浸入水中,单奉耶稣之名施浸;要会说方言;不许看病服药,靠赶鬼祷告治病;等等。礼拜时,要信徒跪下

同声祷告,或唱灵歌,跳灵舞。

### 三、基督徒聚会处<sup>[113]</sup>

基督徒聚会处(简称聚会处,又称小群)1922年由倪柝声在福州创立。倪柝声原名述祖,又名傲夫,福建福州人,1903年出生于基督教家庭。

1922年夏天,倪柝声和王载夫妇在福州举行了第一次“擘饼聚会”,此后每逢星期日都举行“擘饼聚会”,至年底发展到20余人。次年,倪柝声又创办《复兴报》,宣布脱离宗派并开始传福音,宣称自己不属于任何组织,只奉主的名聚会。因为他们唱的诗歌出自弟兄会达毕派的诗歌《小群》,故被人们称之为小群派,又因他们强调教会的地方性,又被称为某某地方教会。

聚会处开始在闽北和浙南有较大发展,1926年,倪柝声到南京,结识了李渊如、汪佩真。1927年倪柝声到上海发展聚会处,成立福音书房,出版《复兴报》、《讲经记录》以及倪柝声的译著《属灵人》等书刊,并将这些出版物分别赠送给各地教会以扩大影响。1928年春,倪柝声在上海举行特别聚会,吸引了外地一些其他教会如内地会、长老会、自立会的传道人来参加,这些人回去后大多脱离了自己原来的宗派成立了聚会处,并公认上海聚会处居领导地位。

1931年至1934年,倪柝声与英国“闭关弟兄会”建立关系,接受其经济捐助,接纳其代表巴露等8人到上海聚会处传教。1934年又与伦敦“基督徒交通中心”负责人史百克(Theodore Austin-Sparks)建立关系。1939年倪柝声赴英师事史百克,并接受巨额资助。1940年史百克派遣原内地会传教士巴若兰等多人到上海聚会处帮助培训同工。抗日战争时期,聚会处从沿海发展到内地。40年代初,倪柝声利用国外资助和国内信徒的入股,办起了新中国生物化学制药厂,并由他本人担任董事长,其亲信担任经理。后由于倪柝声经济上和生活中的问题,招致信徒非议甚多,上海聚会处内部发生分裂。1943年倪柝声被迫退出聚会处,声明“隐居穷乡僻壤做一凡人”。但实际上他并未隐退,而是去重庆开厂经商,不仅获利甚多,更因供应军用药品有功而获国民党政府的军医少将军衔,并



与国民党“中统”特务机构发生联系。

倪柝声离去后,上海聚会处由汪佩珍和俞成华负责,1946年烟台聚会处领袖李常受到上海、南京两地主持聚会处工作。1948年2月,因全国形势急剧变化,汪佩珍、李常受等人重新请出倪柝声来上海主持聚会处,倪柝声又恢复了聚会处的领袖地位。1948年,倪柝声、李常受等发动“交出来”运动,鼓动教徒奉献一切财物,绝对顺服倪、李等人的权柄;并在福州鼓岭开办“执事之家”,培训各地聚会处同工。上海解放前夕,倪柝声派遣李常受去台湾开展聚会处工作。1950年倪柝声等在沪召开全国性同工聚会,决定推行“移民”计划,动员沿海教徒分批向内地移民,巩固和发展各地聚会处,同时决定自办印刷厂,扩大文字宣传工作。

#### 四、伯特利教会<sup>[114]</sup>

伯特利教会为中国女医生石美玉及美国女传教士胡遵理共同创办。石美玉(1873—1954年),是中国医学界最早留学美国的女医师之一,20世纪中国著名的女布道家。她出生于湖北黄梅,7岁时因家境贫寒,随父亲到九江谋生。后入江西九江的一所教会学校。1880年跟随传教士赴美学习。1892年,石美玉中学毕业后,以优异成绩考入美国名牌学府密西根大学,时年19岁。她潜心医学,以图回国医治同胞肉体及灵魂的病痛,几年后,她以名列前茅的成绩,被授予博士学位。回国后,她和但福德合作,在九江创办但福医院及护士学校。1915年,石美玉与伍连德、颜福庆等筹组中华医学会,曾任副会长。其间与美国传教士胡遵理相遇,在美国进修1年。而医院的业务,则交给她的妹妹石非比管理。1918年8月19日,石美玉同余日章、陈维屏、诚静怡、胡素贞、蔡苏娟等7人,在牯岭莲谷夏令营,组成了中华国内布道会,这是华人自行组建的第一个布道组织。

1920年,由于受当时盛行的自由主义神学影响,在华的卫理公会的信仰转变成为“现代派”。石美玉无法认同他们的神学观点,遂与胡遵理一同离开了卫理公会,带领一批教职工来到上海,租赁制造局路565号1幢3层楼房,筹组伯特利教会。同时在八仙桥(今西藏南路淮海路口)设福音堂布道,还开办诊所、小学校。同年秋,石美玉之妹石非比医生率护

士伍哲英等同来上海,筹建伯特利医院及伯特利护士产科学学校。第二年,买下制造局路 169 号房屋及一大片空地,兴建礼拜堂、医院、校舍、住宅等,还创办了伯特利中学。

1925 年,伯特利教会创办圣经学校(后改名为伯特利神学院),同年还编印出版《圣洁指南》月刊及各种灵修书籍,向国内外发行。1928 年,增办伯特利孤儿院,至此伯特利教会已成为既有教会,又有医院、学校等各种事业的独立性传教团体。1930 年,伯特利教会又向外地扩展,接受了河北省大名县东村基督教福音会的教堂及其附属事业,成立大名伯特利教会。不久,因华北局势紧张,大名伯特利教会撤回上海。1930 年至 1933 年间,伯特利教会还组建环游布道团,每年派遣团员到全国各地甚至新加坡、马来西亚一带传道,由计志文任团长。

1937 年因“七七”事变和“八一三”事变,上海伯特利神学院、孤儿院和中小学迁往香港,医院迁往白赛仲路(今复兴西路),护士产科学学校停办。1945 年抗战胜利后,伯特利教会医院、护士产科学学校和小学在上海制造局路原址恢复。1951 年 5 月,上海伯特利教会的医院、护士产科学学校、中小学校相继由上海市人民政府卫生部门、教育部门接管,孤儿院解散。

### 五、灵工团<sup>[115]</sup>

灵工团产生于抗战期间,上海处于孤岛时期。1941 年 12 月太平洋战争爆发,日军进入上海租界,强令各教会进行登记,否则停止活动。许多灵恩派小教会为应付当时的困难处境,于是组织一些松散的团体以加强联络,灵工团这一名称是借用上海泰兴路耶稣堂原有的文字布道机构“灵工社”而来的。参加者大致有 4 个派别,即全备福音派、使徒信心会派、神召会派以及其他小教会,较大的教堂有泰兴路耶稣堂、中华基督教荣耀会堂、使徒信心会堂和沪西、沪东神召会耶稣堂等。最初发起灵工团的教会为 34 个,后增加到 46 个。1947 年,灵工团各所属教会召开大会,正式通过章程,选举竺规身为执行委员会主席,陆思诚为总干事,团址设在泰兴路耶稣堂。竺规身和盛永葆被选为灵工团监督,不久盛永葆去世,竺规身从唯一的监督擢升为终身监督,团址迁到他所在的锡安堂。

灵工团成立后办有农村圣经学校,设在上海虹镇董家石桥,专收农村

来的热心信徒,读几年圣经后,派往农村传道。农村圣经学校由姚崇恩负责,聘焦维真为名誉校长,竺规身等为教员。该校与北京香山灵修院关系密切,故有“小香山”之称。此外,在1945年抗战胜利后,有一批救济物质发到各教会,灵工团将此变卖后筹组“安提阿”灵修处,设在上海中山北路全备福音堂,由汪兆翔负责,让传道人轮流在此安静灵修。灵工团还用变卖救济物质的款项在大场买了几亩地作公墓,由胡德康负责,供灵工团各教会去世的信徒安葬。

## 六、灵粮世界布道会

灵粮世界布道会的创始人为赵世光。赵世光别名元昌,浙江余姚人,1907年生于上海。1921年秋,赵世光开始接触基督教,并于1924年在上海慕尔堂受洗。1926年高中毕业后,进入宣道会北四川路守真堂所设的圣经学校。1928年被守真堂聘为传道。1932年被按立为牧师。赵世光在信仰上是属灵派。1936年参加“中华国外布道团”前往南洋布道。后在上海一些基督徒的支持下,筹建南洋布道委员会,准备去新加坡、马来西亚等地传教。

1941年12月太平洋战争爆发,南洋布道委员会未能成立,这套班子就在上海做文字工作,同时赵世光又着手筹组灵粮世界布道会和上海灵粮堂。该组织不属任何宗派,灵粮世界布道会先后在南京、杭州、苏州、青浦、上海等处成立灵粮堂教会。此外,还在上海设立灵粮女子神学院、灵粮中学、灵粮小学。在宁波举办华东圣经学校,在苏州成立灵粮安老院,在上海闸北宝兴路设灵粮公墓,在印度加尔加答成立加城灵粮堂等。出版刊物有《灵粮》、《灵粮通讯》。

1949年上海解放前夕赵世光离开大陆,先到台湾,后又到香港发展灵粮堂。至今在世界各地有83所灵粮堂。

## 注 释

[1] 陈春生:《基督教对于最近时局之概论》,《中华基督教会年鉴》第1期(1914年),第11—14页。

- [2] 乐灵生:《近二十年来中国基督教运动的改革与进步(1900—1920)》,引自中华续行委员会调查特委会编:《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),北京:中国社会科学出版社 1987 年版,第 126 页。
- [3] 王治心:《中国基督教史纲》,上海:上海古籍出版社 2004 年版,第 216 页。
- [4] 乐灵生:《近二十年来中国基督教运动的改革与进步(1900—1920)》,引自中华续行委员会调查特委会编:《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 126 页。
- [5] Jonathan T'ien Chao, *The Indigenization of Protestant Christianity in Modern China: As Seen Through the Life and Work of Cheng Ching-Yi (1881—1939)*, Partial Draft, p. 101.
- [6] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 426—435 页。
- [7] 谢恩禄:《广东教会》,《中华基督教会年鉴》第 4 期(1917 年),第 85 页。
- [8] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 444—446 页。
- [9] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 451—459 页。
- [10] 谢恩禄:《广东教会》,《中华基督教会年鉴》第 4 期(1917 年),第 86 页。
- [11] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 446 页。
- [12] 苏维新:《广东教会状况》,《中华基督教会年鉴·各省教会状况》第 10 期(1928 年),第 13 页。
- [13] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 219—237 页。
- [14] 李汝统:《福建教会》,《中华基督教会年鉴》第 4 期(1917 年),第 85 页。
- [15] 许赐慧:《闽南教会现状》,《中华基督教会年鉴·各省教会状况》第 10 期(1928 年),第 24—25 页。
- [16] 许荣藩:《闽北教会现状》,《中华基督教会年鉴·各省教会状况》第 10 期(1928 年),第 29 页。
- [17] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 168—186 页。
- [18] 倪良品:《浙江教会》,《中华基督教会年鉴》第 4 期(1917 年),第 75 页。
- [19] 倪良品:《浙江教会现状》,《中华基督教会年鉴·各省教会状况》第 10 期(1928 年),第 23 页。
- [20] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 360—397 页。
- [21] 李国霖:《江苏教会》,《中华基督教会年鉴》第 4 期(1917 年),第 70 页。
- [22] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 509—543 页。
- [23] 李道辉:《山东教会》,《中华基督教会年鉴》第 4 期(1917 年),第 53 页。
- [24] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 187—216 页。
- [25] 谷得恩:《直隶教会》,《中华基督教会年鉴》第 4 期(1917 年),第 51 页。
- [26] 佟庆善:《黑龙江省华人布道会》,《中华基督教会年鉴》第 5 期(1918 年),第 81 页。

- [27] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 621—646 页。
- [28] 庄振声:《东北教会现状》,《中华基督教会年鉴·各省教会状况》第 10 期(1928 年),第 50—54 页。
- [29] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 485—508 页。
- [30] 侯之麟、张耿光:《山西教会》,《中华基督教会年鉴》第 4 期(1917 年),第 58—59 页。
- [31] 刘法成:《山西教会现状》,《中华基督教会年鉴·各省教会状况》第 10 期(1928 年),第 44—47 页。
- [32] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 544—566 页。
- [33] 桑希清:《陕西教会》,《中华基督教会年鉴》第 4 期(1917 年),第 62 页。
- [34] 蔡雄霆:《陕西教会现状》,《中华基督教会年鉴·各省教会状况》第 10 期(1928 年),第 59 页。
- [35] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 237—262 页。
- [36] 胡庭樟:《河南教会》,《中华基督教会年鉴》第 4 期(1917 年),第 54 页。
- [37] 俞恩嗣:《河南教会现状》,《中华基督教会年鉴·各省教会状况》第 10 期(1928 年),第 40 页。
- [38] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 289—317 页。
- [39] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 263—288 页。
- [40] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 397—418 页。
- [41] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 567—598 页。
- [42] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 649—656 页。
- [43] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 597—620 页。
- [44] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 647—649 页。
- [45] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 663—665 页。
- [46] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 679—681 页。
- [47] 罗炳生:《中国教会联合事业之进步》,《中华基督教会年鉴》第 4 期(1917 年),第 200—201 页。
- [48] 高伯兰:《教会合一运动》,《中华基督教会年鉴·基督教运动之趋势》第 11 期(1931 年),第 4 页。
- [49] 王治心:《中国基督教史纲》,第 215 页。
- [50] 贾玉铭:《中华全国长老会联合总会之成立》,《中华基督教会年鉴》第 1 期(1914 年),第 23—25 页。
- [51] 罗炳生:《中国教会联合事业之进步》,《中华基督教会年鉴》第 4 期(1917 年),第 199—200 页。
- [52] 柯重生:《江苏联会》,《中华基督教会年鉴》第 4 期(1917 年),第 213—214 页。

- [53] 《中华续行委办会述略》，《中华基督教会年鉴》第2期(1915年)，第30—40页。
- [54] 《中华续行委办会》，《中华基督教会年鉴》第4期(1917年)，第208—209页。
- [55] 《中华续行委办会一年之经过》，《中华基督教会年鉴》第5期(1918年)，第171—172页。
- [56] 陈金铺：《长老公理伦敦三会合一之先声》，《中华基督教会年鉴》第5期(1918年)，第180—182页。
- [57] 张葆初：《长老公理伦敦三会合一纪》，《中华基督教会年鉴》第6期(1921年)，第179—181页。
- [58] 高伯兰：《教会合一运动》，《中华基督教会年鉴·基督教运动之趋势》第11期(1931年)，第5页。
- [59] 杨开甲：《华西教会顾问会》，《中华基督教会年鉴》第4期(1917年)，第212页。
- [60] 《中国各省基督教联合会情形》，《中华基督教会年鉴》第1期(1914年)，第146—151页。
- [61] 参见张祝龄：《广东教会合一的实现》，陈秋卿：《闽南教会合一的经过》，《中华基督教会年鉴》第6期(1921年)，第179—183页。
- [62] 《致全国同道书》，《中华归主》第1期，1920年1月10日，第1页。
- [63] 全绍武：《中华归主运动》，《中华基督教会年鉴》第6期(1921年)，第45—46页。
- [64] 李干忱：《一九二二年基督教全国大会》，《中华基督教会年鉴》第6期(1921年)，第177页。
- [65] 陈鸿钧：《民国十一年基督教全国大会》，《中华基督教会年鉴》第7期(1924年)，第61—63页。
- [66] 刘廷芳：《基督教全国大会》，《生命月刊》第2卷第3册，1921年10月，第1页。
- [67] 陈鸿钧：《民国十一年基督教全国大会》，《中华基督教会年鉴》第7期(1924年)，第64页。
- [68] 段琦：《奋进的历程——中国基督教的本色化》，北京：商务印书馆2004年版，第210—211页。
- [69] 李则灵：《中华全国基督教协进会三年以来之回顾》，《中华基督教会年鉴》第8期(1925年)，第89页。
- [70] 范玉荣：《中华全国基督教协进会》，《女青年报》，1922年12月，第12页。
- [71] 李则灵：《中华全国基督教协进会三年以来之回顾》，《中华基督教会年鉴》第8期(1925年)，第89—100页。
- [72] 《三年来之中华全国基督教协进会》，《中华基督教会年鉴》第12期，第9—15页。
- [73] 高伯兰：《教会合一运动》，《中华基督教会年鉴》第11期(1931年)，第6—7页。
- [74] 力宣德：《中国教会合一》，《中华基督教会年鉴》第13期(1936年)，第3页。
- [75] 力宣德：《中国教会合一》，《中华基督教会年鉴》第13期(1936年)，第1—3页。

- [76] 高伯兰:《教会合一运动》,《中华基督教会年鉴》第11期(1931年),第6页。
- [77] 力宣德:《中国教会合一》,《中华基督教会年鉴》第13期(1936年),第2页。
- [78] 姚西伊:《本世纪二三十年代基要派——自由派之争与新教在华传教事业》,引自《道风:汉语神学学刊》1999年第10期,第189—194页。
- [79] 参见姚西伊:《本世纪二三十年代基要派——自由派之争与新教在华传教事业》,引自《道风:汉语神学学刊》1999年第10期,第195—200页。
- [80] 参见姚西伊:《本世纪二三十年代基要派——自由派之争与新教在华传教事业》,引自《道风:汉语神学学刊》1999年第10期,第233—254页。
- [81] 参见刘家峰:《从助手到领袖:1910年代的中国基督徒》,《社会科学研究》2007年第2期,第149—156页。
- [82] 参见乐灵生:《近二十年来中国基督教运动的改革与进步(1900—1920)》,引自《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第128—129页。
- [83] 有关余日章的生平主要参见赵晓阳:《余日章与中国青年会》,《国际人才交流》2002年第10期,第39—40页。
- [84] 《全国基督教大会报告书》,上海,1922年,转引自邵玉铭编:《二十世纪中国基督教问题》,台北:正中书局1980年版,第564—565页。
- [85] 张仕章:《青年会对于教会之贡献》,《中华基督教青年会五十周年纪念册》,上海:青年协会书局1935年版,第56页。
- [86] 梁小初:《余日章先生对于青年会之贡献》,《同工》第151期,1936年4月,第10页。
- [87] 《余日章君致中华基督教青年会第九次全国大会诸同志书》,《青年进步》第67册,1923年11月,第84页。
- [88] 参见赵晓阳:《余日章与中国基督教青年会的早期本土化》, <http://jds.cass.cn/ztyj/shss/2007/03/06/5767.html>, 2010年10月10日。
- [89] 有关诚的事迹与思想主要引自刘家峰:《诚静怡(1881—1939)与中国教会本色化运动》,中山大学博士后研究报告(历史学),2004年;刘家峰:《从差会到教会:诚静怡基督教本色化思想解析》,《世界宗教研究》2006年第2期;刘家峰:《从助手到领袖:1910年代的中国基督徒——以诚静怡为中心的考察》,《社会科学研究》2007年第2期。
- [90] 有关赵紫宸的生平与思想主要参照唐晓峰:《赵紫宸神学思想研究》,北京:宗教文化出版社2006年版。
- [91] 有关吴耀宗的生平与事迹主要参看沈德溶:《吴耀宗小传》(1989);《吴耀宗生平与思想研讨》(1995);《回忆吴耀宗先生》(1982)等,均为中国基督教三自爱国运动委员会出版。
- [92] 吴耀宗:《中国的前途——〈天风〉周刊发刊词》,《天风》第1期,1945年2月10日,第4页。

- [ 93 ] 吴耀宗:《基督教的使命——复刊词》,《天风》第 33 期,1946 年 8 月 10 日,第 2 页。
- [ 94 ] 有关贾玉铭的生平与思想主要参照查时杰:《中国基督教人物小传》,台北:中华福音神学院出版社 1983 年版。郑遂蓝:《我所认识的贾玉铭博士》,《你应该知道的亚洲圣徒》(第一集),香港:《证道》,1967 年。陈留佳:“神仆见证灵恩(一):贾老牧师的报导”,《福音月刊》23 卷第 1、2 期,1981 年。张之宜:《近代神仆行谊之一:贾玉铭博士》,基督教《远景》杂志第 1 期,1982 年 1 月。《怀念贾玉铭牧师》,http://cmgjp.spaces.live.com/blog/cns!6F14018A19C3D177!113.entry, 2009 年 9 月 11 日。《华人基督教人物辞典·贾玉铭》,http://www.bdcconline.net/zh-hans/stories/by-person/j/jia-yuming.php, 2009 年 10 月 10 日。
- [ 95 ] 有关陈崇桂的生平与思想主要参考中国基督教三自爱国运动委员会编:《怀念陈崇桂牧师》,1991 年;《华人基督教史人物辞典·陈崇桂》,http://www.bdcconline.net/zh-hant/stories/by-person/c/chen-chonggui.php, 2009 年 10 月 10 日。
- [ 96 ] 有关宋尚节的生平主要参见宋尚节:《灵历集光》,http://book.edzx.com/Book/B329N1168.aspx, 2009 年 10 月 12 日。
- [ 97 ] 邓梓良:《中国国内布道会》,《中华基督教会年鉴》第 6 期(1922 年),第 69—73 页。
- [ 98 ] 邓梓良:《中国国内布道会》,《中华基督教会年鉴》第 6 期(1922 年),第 74 页。
- [ 99 ] “The Chinese Mission”, *The Chinese Recorder*. Vol. 56, 1925, p. 200.
- [ 100 ] 李琼阶:《中华国内布道会之现状》,《中华基督教年鉴》第 8 期(1925 年),第 75 页。
- [ 101 ] 董景安:《国内布道两年来之概况》,《中华基督教年鉴》第 13 期(1937 年),第 143 页。
- [ 102 ] 邓梓良:《中国国内布道会》,《中华基督教会年鉴》第 6 期(1922 年),第 74 页。
- [ 103 ] 转引自刘家峰:《诚静怡(1881—1939)与中国教会本色化运动》,中山大学博士后研究工作报告(历史学),2004 年,第 85 页。
- [ 104 ] 丁立美:《布道会之办法及其情形》,《中华基督教会年鉴》第 1 期(1914 年),第 56 页。
- [ 105 ] 参见《中华学生立志传道团之历史沿革》,《证道季刊》,1926 年,第 7—14 页;《中华基督教学生立志传道团简史》,《证道季刊》,1926 年,第 202—222 页。
- [ 106 ] 参见徐以骅:《中华学生立志传道运动的盛衰》,会议论文,未刊本,第 19—22 页。
- [ 107 ] 参见徐以骅:《中华学生立志传道运动的盛衰》,会议论文,未刊本,第 22—27 页。
- [ 108 ] 梁家麟:《奋兴布道家对华人教会的塑造》,《建道学刊》第 11 期,1999 年 1 月,第 109—110 页。
- [ 109 ] 参见张化:《中国耶稣教自立会述评》,《史林》1998 年第 1 期,第 65—66 页。
- [ 110 ] 引自陶飞亚:《耶稣家庭与中国的基督教乌托邦》,载陶飞亚:《边缘的历史——基督教与近代中国》,上海:上海人民出版社 2005 年版,第 187—204 页。
- [ 111 ] 参见陶飞亚:《耶稣家庭与中国的基督教乌托邦》,载陶飞亚:《边缘的历史——基督教与近代中国》,第 205—213 页。



- [112] 有关真耶稣教会的历史主要参考魏以撒:《真耶稣教会创立三十周年纪念周刊》。
- [113] 有关基督徒聚会处的历史主要参见连曦著,何开松、雷阿勇译:《浴火得救:现代中国民间基督教的兴起》,第七章:等待“被提”:倪柝声和“小群”教会,香港:香港中文大学出版社 2011 年版。
- [114] 有关伯特利教会的历史主要参见连曦著,何开松、雷阿勇译:《浴火得救:现代中国民间基督教的兴起》,第六章:“神的火焰”:宋尚节与伯特利布道团。
- [115] 《上海宗教志》,上海:上海社会科学院出版社 2001 年版,第 456 页。

## 第五章

# 民国时期中国基督教的社会文化事业

民国时期,在中国基督教会迅速发展的同时,基督教的社会文化事业也有了长足进步。基督教的教育事业、医疗事业、文字出版事业及社会服务事业同中国教会发展一样,出现了本土化趋势,对近代中国社会的诸多方面都产生了深刻影响。各项事业又互相支撑与联合,使基督教在中国社会上形成一个强大势力。本章即拟分4个小节,对民国时期中国基督教的社会文化事业作一概述。

### 第一节 民国时期基督教的教育事业

#### 一、民国初期中国基督教教育的体系化

进入20世纪后,基督教教育在中国已逐渐呈现出良好的发展态势。其外部原因在于中国社会风气的逐渐开放,以及在民族危机的压力下所萌生的改革意识及对新式教育的渴望;而内部原因则源于基督教差会及传教士对教育事工的逐渐重视。民国肇建,教会人士相信新政府所倡导的“民主共和”能为基督教教育带来更大的发展空间,不过随后颁布的教育政策仍然把基督教学校排斥在国家教育体制之外。基督教学校游离于国家教育体制之外,政府既不取缔,也不准立案注册。在此情况下,基督教学校的办学者认识到,要主动接受政府所颁布的有关学制与课程的规定,以此来缩短同公立学校之间的距离与隔阂,并争取实现基督教教育体制同国家教育体制的接轨。中华基督教教育会在1914年全国大会有关

教会教育事业所形成的议案即提出：“教会所办之教育事业，应与政府所办者相联络，教会学校不妨采用官立学校课程。教会中小学校与高等学校应请政府承认。”<sup>[1]</sup>为此，各地区基督教教育会主动在学制及课程设置方面同政府规定保持一致，但同时它们又有增设某些课程的权力与自由。

民国初期的中国基督教学校虽面临不为政府承认的尴尬，但同样也得以享有发展的“自由”，并在各地基督教教育会的协调下不断完善教育体制。1890年以后，中国的基督教教育进入了快速发展时期。首先是基督教学校的学生数量有了飞速增长，1890年的学生人数为16 936人<sup>[2]</sup>，1905年已经增加到57 683人<sup>[3]</sup>，而到1912年民国初建时又增加到138 937人，比1890年增长了近10倍，至1920年，学生人数又在绝对基数已经很大的情况下有了快速提高，达到245 049人。<sup>[4]</sup>另外，在学生数量不断增长的同时，基督教教育也逐步形成了小学、中学和大学完整的三级教育体制。

小学由走读学校发展而来，数量最多宗教色彩也最为浓厚，一直被许多差会视为最佳的传教工场。1890年后，许多传教士开始觉察到初级教育的重要性。在基督教中国教育会召开的数次“三年会议”上，小学教育一直是与会人员讨论的一个重点。他们提出初级教育是一切教育的基础，教育作为一个整体要想获得成功，建立一个坚实的基础是非常重要的，因此应该大力加强和改进初等教育。<sup>[5]</sup>他们倡议传教士在把大量时间与才能花在寄宿学校和学院上的同时，也必须在初等教育上付出同样的才能和激情，有着同样高尚的目的及耐心。<sup>[6]</sup>正是在这种认识和呼吁下，基督教初级教育得到很大重视和改善，在1905年编写的基督教教育手册中，很多走读学校都已实行了较规范的年级教育制。<sup>[7]</sup>进入民国后，基督教的初等教育已经基本形成，基督教小学遵循公立教育体制，分四年制的初等小学和三年制的高等小学。据中国基督教教育调查委员会1920年统计，共有5 607所初等小学和956所高等小学。但中国的基督教幼稚园数量则较稀少，以致调查委员会建议应注重发展幼稚园教育，以培养儿童的自动性。<sup>[8]</sup>

基督教中等教育由寄宿制学校发展而来，是基督教教育体制中最完

备的一部分。绝大多数寄宿制学校在 19 世纪 90 年代后逐步完成向中学和“戴帽子”学院的转变,而原先它们所承担的培养传道人和教会工作人员的角色也逐渐移交给专门的神学院系科。<sup>[9]</sup>1915 年基督教中学的数量为 116 所,1919 年增加到 165 所,到 1924 年“收回教育权利运动”兴起之前达到 339 所。<sup>[10]</sup>基督教中学起到了沟通初级教育与高等教育桥梁的作用,在整个基督教教育体制中占有非常重要的作用。由于大部分青年学生都是在中学时期决定其人生的重大问题,“如职业之选择,个人习惯及处世态度之养成,以及其一生至师友学校教堂皆于此时选定,而其信从或舍弃基督教亦于此时为解决之际”,因此基督教中等教育被视为“应极力发展以为教育系统之中心”。<sup>[11]</sup>

高等教育是整个基督教教育体制的最后一环,它们的建立标志着基督教教育体系化的最终完成。大学在教育层次中处于最高的地位,它们的发展体现了基督教教育的专业化水准。进入 20 世纪后,基督教高等教育的建立与发展突破了原有宗派性的局限,使得更多差会在这一领域实现了联合与协作。在 1907 年百年传教士大会上,各宣教团体即形成决议,要在中国建立一所联合的基督教大学。在 1909 年举行的第六届基督教中国教育会三年会议上,亦认为建立一所高水准的联合的基督教大学,将会在中国历史的转折时期有不可估量的价值。<sup>[12]</sup>但对于地域广袤的中国来说,一所基督教大学显然不能满足所有的需要,因而之后的基督教大学是在已有“戴帽子学院”的基础上发展而成,并逐渐形成华北、华东、华中、福建、华西、华南六大高等教育区域。<sup>[13]</sup>在此情况下,各区域基督教差会对联合办学问题进行了反复磋商,并最终建立了 10 余所较高水准的大学。以山东齐鲁大学为例,早在 1902 年,美国长老会就与英国浸礼会达成协议,共同建立“山东联合大学”,即共同办理设在潍县(文学院)、青州(神学院)、济南(医学院)的山东基督教大学,至 1904 年改称“山东新教大学”。<sup>[14]</sup>开始时双方合作关系相当松散,潍县文学院的房地、财产、设备等归美国长老会,青州神学院、济南医学院的则归属英国浸礼会,学校教师及有关人员也由两个差会各自选送,只是维持学校日常开支的费用由双方共同支付。1915 年,学校正式更名为“齐鲁大学”,联合范围

进一步扩大,这一地区的其他差会也逐渐参加进来。到1925年,已形成了由英、美和加拿大11个差会共同参与和支持的大学,在当时中国基督教大学中最具国际化特征。<sup>[15]</sup>到1920年,主要的基督教大学如燕京、齐鲁、沪江、圣约翰、东吴、岭南、金陵、之江、华西协和、福建协和、华南女子等学校的调整已基本完成。<sup>[16]</sup>一批基督教大学的建立标志着基督教三级教育体制的形成。至此,基督教教育不仅完成了向专业化的转变,而且形成了以小学、中学、大学三级教育为主体,以各种形式的专门教育、特殊教育和社会教育为辅助,体系完备的基督教教育体制。至1920年,中国基督教教育规模与体系大致可由下表反映<sup>[17]</sup>:

学校类型	学校数(所)	学生数(名)
国民小学	5 637	151 582
高等小学	962	32 899
中学校	291	15 213
师范	48	612
大学	16	2 017
合计	6 954	202 323

## 二、收回教育权运动与中国基督教学校的立案

20世纪20年代,在“非基督教运动”和“收回教会学校教育权运动”等民族主义运动的冲击下,中国基督教教育“游离于外”的处境得以改变。北京政府与国民政府相继颁布有关规章与法令,把基督教学校置于教育部的监管之下,基督教学校以“私立学校”的身份被纳入国家教育体制之中,使得“注册”与“立案”成为中国基督教学校无法回避和漠视的问题。

在中国基督教学校注册立案的过程中,华人基督教人士担负着领导角色。1924年2月,时任中华基督教教育会总干事的程湘帆组织召开了“基督教大学中国行政人员会议”,以“征求各大学中负行政上重要责任之中国领袖,对于基督教教育前途的意见”。此次会议达成了“将来基督教的前途,必须中国领袖努力维持之”的意见。<sup>[18]</sup>程湘帆还经常去参加在各地的地区基督教教育会,促使各省区基督教教育会成立注册委员会。

中华基督教教育会为方便联络,组织了“全国委员会”,由程湘帆任委员长,中国基督教教育会会长刘廷芳、青年会会长余日章、燕京大学校长司徒雷登等人为委员,“担负注册立案一切责任”。<sup>[19]</sup>注册委员会成立后,曾数次就基督教学校的立案问题进行讨论。

在当时,基督教大学应当接受中国政府管辖已成为华人基督徒的共识。1927年5月3日至4日,浙江省基督教中等以上学校代表会议在杭州召开,会议决定,“本省教会学校,应一律向政府立案”,各校应“将宗教定为选修,礼拜任学生自由”。会议还向省教育厅提呈意见书,希望政府能在校内行政方面给予教会学校充分之自由,对于宗教科目及崇拜仪式可以任学生“自由选习参加”,但“不能废止”。<sup>[20]</sup>同年7月江苏基督教中等以上中学会议也决定采取类似行动。与此同时,欧美新教各差会纷纷与当地教会签订移交合同,规定校产以租借的形式交于当地教会使用;设立新的董事会;董事会章程中明确规定“基督化”的教育宗旨;差会可以派遣若干代表为董事会成员等。如《私立秀州中学校董会章程》规定,“本校董会代表华东大会接收美国南长老会在浙江嘉兴所设立之私立秀州中学,并负经营该校之全责,而以基督博爱、牺牲、服务之精神,培养高尚人格,增进学生智能,预备研究高深学术,及从事各种职业,以适应社会需要为宗旨”。董事会成员9人,“南长老会江南差会推选一人”。<sup>[21]</sup>移交合同的签订及选举新董事会即表明各基督教学校对政府立案条件的遵守,并以此为基础向政府注册。至1931年,完成立案或准备立案的基督教中学为总数的70%,而基督教小学立案的则较少,究其原因可能是因为教育部严格限制小学进行宗教教育。<sup>[22]</sup>

在大学中,燕京大学1927年2月率先向北京政府注册,但国民政府对此不予承认,燕大随后又在吴雷川的帮助下在北京政府教育部完成注册。随后绝大多数基督教大学都在政府规定的最后期限前完成了立案。当时抵抗最顽强,迟迟不肯立案的圣约翰大学,在1931年8月20日通过上海市教育局向教育部申请立案,但因“圣约翰未遵照中国人必须在校董会占2/3多数的政府规定,校董会目的不得以基督教标准”等原因,因而“不符合中华民国三民主义教育宗旨”而被政府驳回。随着1932年6月

30日最后期限的过去,圣约翰大学成为唯一一所未立案的基督教大学,该校的注册一直拖到1947年才正式完成。<sup>[23]</sup>

1928年7月30日,南京国民政府正式公布各级学校增加党化课程的条例,为使国民党的主义普遍全国,各级学校除在课程内融汇党义精神外,须一律按条例规定增加党义课程,专门大学除教授建国方略、建国大纲、三民主义外,还要教授国民党重要宣言、五权宪法之原理及运用。<sup>[24]</sup>教育部于1929年拟定的《私立学校规程草案》中规定,“已经奉准设立之私立中学校及小学,私立大学及专门学校,应向主管教育行政机关呈请关于训育及党义教育实施情形”。<sup>[25]</sup>国民政府的党化教育不仅面向公立学校也加之于私立学校,使得党化教育成为基督教学校不得不面临的一个问题。面对党化教育所带来的巨大压力,中国基督教教育人士不断进行调和,以求在党化教育与基督化教育之间寻求平衡。1928年3月,《中华基督教教育季刊》印发“三民主义教育号”专刊,提出“为谋促进教会学校之更彻底的中华化,更有效的教育化起见,必得努力的去加以研究”<sup>[26]</sup>,证明在基督化教育与党化教育之间非但没有矛盾,实可相互补益,为继续实行基督化教育找到了理论上的正当性。除在理论上进行协调外,基督教学校也开始对办学方针和课程结构作出调整,以应对国民党所推行的党化教育政策,如每年的总理纪念周,多数教会人士已把它看作“一个爱国的举动,含有情感的价值,可以统一民志”。<sup>[27]</sup>

### 三、中国基督教教育中的师资训练

师资训练亦可称为教师教育,在基督教教育的专业化和体系化中发挥着极其重要的作用。从“专业化”的角度看,师资水平的高低直接影响着基督教学校的教学质量和学术水准;从“体系化”的角度看,教师教育是基督教教育系统中极为重要而又不可或缺的组成部分,教师教育的成败直接关联着基督教教育能否保有独立的系统。20世纪的前20年是基督教在华发展的飞速时期,基督教教育也从建立中心师范学校和开办大量短期暑期师范培训班,努力提高教师的专业水准,到组建地区教师协会和采取资格认证制度,实现教师的职业化,在短短20年的时间内初步建立起完整的师资培训体系。

## (1) 两级师范教育:地区师范学校和基督教大学教育院系

1905年,基督教中国教育会在第五届“三年会议”上,专门设立了“师范教育委员会”,由3人组成,美国传教士柏尔根(P. D. Bergen)任主席。委员会建议在中国各地设立教师训练班,从教育理论及实践上对教师进行指导,成立一个各地师范学校的联合组织等。因为早期开展的师范教育是“单兵作战”,因而不值得提倡,“只有联合起来才能真正解决师资短缺问题”。<sup>[28]</sup>1907年的百年传教士大会上通过的决议称:“所有的差会至少应该在六个中心联合建立协和师范学校,它们分别是北京、上海、汉口、成都、福州和广州,如果可能的话同现有的培训机构相联系。”<sup>[29]</sup>可见基督教教育的师资训练从一开始就体现出很强的合作性。联合开办的师范学校率先在武昌建立,此一地区的新教差会认识到原先附设在基督教中学的师范班不管是在训练水准,还是在数量上都不能满足需要,为了更经济和更有效率,本着“真正的联合和协作精神”,于1910年共同组建了一所师范学校。<sup>[30]</sup>到1915年,武昌协和师范学校的学制已由两年扩展为三年,而且有2所实习学校,每个学生每年都有3周的时间实习,学校生源也较以前有了较大提高。<sup>[31]</sup>广州地区的协和师范学校建立于1910年,到1930年时已经有123名女毕业生,她们大都经过一到两年的训练后服务于基督教学校。<sup>[32]</sup>成都的基督教男女师范学校也分别在1914年和1915年开办,1年后有了首批毕业生。<sup>[33]</sup>

地区师范学校招收高小毕业生,学制也大多是一到两年,充其量只能算是中等师范教育,并主要是为基督教小学培养教师。20世纪之后在各主要城市建立的基督教大学及开设的教育院系,则构成了基督教教育系统内的高等师范教育。开始时,基督教大学只是协助各地区基督教教育会培养小学教师,如华西协和大学于1910年<sup>[34]</sup>,金陵大学于1912年都附设中学程度的师范学校<sup>[35]</sup>。至1914年,华西协和大学率先在大学课程的高级部中设立教育科,“计划培养学校巡视员、教育管理者、师范学校教师和中学校长等”。<sup>[36]</sup>沪江大学也于1918年正式设立教育科,到1925年已经有能力进行教育学科方面的研究生教育。<sup>[37]</sup>至1920年时,多数基督教大学都设立了教育系,而且成为学校中实力较强的部门,华中大学



还于 1930 年设立了教育学院。基督教大学不仅设有教育院系,还是基督教学校的师资培训基地。据统计,1925 年,基督教大学有 30% 的毕业生从事教育工作,而到 1937 年,这一比例增加到 38%。<sup>[38]</sup>

### (2) 暑期师范培训学校

基督教学校的教师中能够完整地接受师范学校培训的毕竟是少数。据 1919 年统计,每年在各种基督教师范学校机构毕业的学生只有 200 名,“假定他们毕业后全部都去教书,教师的需求量仍然超过最乐观的供应量十四倍”<sup>[39]</sup>;而且大部分在职的教师也没有时间和金钱去接受完整的培训。因此在暑假开办短期的培训学校,就成了提高在职教师专业知识和技能的最好方式。这种短期的暑期培训学校一般由各地区的基督教教育会组织,依托基督教大学的师资和场所举办。华西基督教教育会于 1914 年 7 月在成都开办了暑期师范培训学校,之后每年举行 1 次。从 1915 年后,这所暑期培训学校由华西协和大学负责运行。华西基督教教育会还分别在 1915 年和 1918 年在四川的另外两个地方开办了暑期培训学校。暑期学校的培训时间为 1 个月,主要教授各科的教学法,如圣经、中文、算术、地理、历史、卫生、身体训练等,此外还教授一些教育学和学校管理的知识。<sup>[40]</sup>华东基督教教育会的暑期培训学校主要在沪江大学进行,沪江大学负责提供住宿、教室、餐厅和运动场所等,另外校医还负责学员的身体健康,为他们进行身体检查。暑期培训学校的学员不仅有在职的教师,还包括有志于教师职业的基督教中学和大学的学生。1923 年暑期,华东基督教教育会举行的暑期学校 127 名参加者中,有 107 人是基督教中学或大学的学生。<sup>[41]</sup>正是通过开办暑期师范培训学校之类的方式,才确保基督教学校能拥有一定数量和质量的师资队伍。

### (3) 教师协会

各地基督教教育会还为基督教学校的教师组建他们自己的机构——教师协会。以福州的基督教小学教师协会为例,最先是发放问卷调查表,征求全体教师的意见,然后组建专门的委员会以形成和实施进一步的计划,并依靠华南女子学院提供开会、上课的场所。1917 年的教师会议有来自 25 所学校的 131 人参加,每天的安排是上午分组讨论,下午集体学

习。暑期教师协会一般每年举行1次,每次8—10天。<sup>[42]</sup>华西基督教教育会于1914年11月组建了第一批教师协会,教师协会由来自不同地区基督教学校的教师组成,他们每年有1周的时间聚集在中心城市内,吃住在一起,相互讨论,交流教学方法和心得。<sup>[43]</sup>南京的基督教小学教师协会也于1915年成立,组建协会的目的是“把教师更紧密地联系在一起,准备一些课程,教授他们一些新的观念和方法,以激发他们的灵感和对教师职业的热爱”。第一次会议有200多人参加,其中一半多是女教师,上午是分学科进行教学法的探讨,下午主要是听取报告。<sup>[44]</sup>开办教师协会不仅有利于教学经验与技能的交流,也培养了基督教学校教师的职业认同感。

#### (4) 教师资格与等级认证

实施教师资格认证制度,意味着教师职业化真正形成。从20世纪初起,各地区基督教教育会相继制定了教师资格与等级认证制度。以华西基督教教育会为例,它们根据知识水平和教学能力对所辖学校的教师进行资格分类,还每年为他们提供学习课程并进行考试,凡通过考试的人将被授予相应的资格证书,取得任何一种资格证书的教师都会被登记注册。其具体的资格等级及相应的条件如下<sup>[45]</sup>:

初级小学		高级小学	
第一等级	第二等级	第一等级	第二等级
<ul style="list-style-type: none"> <li>● 至少毕业于高小或相同学历;</li> <li>● 在师范学校学习两年;</li> <li>● 至少有两年令人满意的教学经验;</li> <li>● 通过中文写作考试,水平相当于中学毕业考试</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● 至少在短期师范学校进行了两学期的课程学习;</li> <li>● 有两年令人满意的教学经验;</li> <li>● 通过中文写作考试,水平相当于预备中学</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● 毕业于中学;</li> <li>● 在师范学校学习两年;</li> <li>● 有两年令人满意的教学经验;</li> <li>● 通过中文写作考试,水平相当于大学低年级</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● 完成中学头两年课程;</li> <li>● 在师范学校学习两年;</li> <li>● 有两年令人满意的教学经验;</li> <li>● 通过中文写作考试,水平相当于中学毕业考试</li> </ul>

华西基督教教育会还规定,证书的有效期为3年,但如果持有者能够“至少参加一次暑期课程或完成教育会所规定的阅读课程,并在证书颁发

的前三年证明其教学效果令人满意”,则可以延长至5年。从规定中可以看到,知识水平和教学经验是资格划分所依据的最重要的两个标准。由于资格认证可以增加教师对职业的荣誉感,能保持教师较高的专业水准并有助于学校水平的提高,因此各地教育会都先后建立起教师资格认证制度。地区基督教教育会主要负责组织管理基督教初级教育,所以它的资格认证主要是在基督教小学教师中实行。

基督教教育机构如此重视师资训练,其根本目的是培养有基督教信仰的教师,进而再影响和塑造学生的基督教品格。中国近代基督教教育之所以能自成系统,在立案以后还尚能保持一定的独立性,教师的选择和培养是一个关键性因素。基督教学校依靠其独立的师资训练系统保持了自身的独立性并防范了世俗化对它的过分侵蚀。

## 第二节 民国时期基督教的医疗事业

### 一、基督教医疗事业发展概况

基督教新教在华医疗事业是其在华传教事业的重要组成部分。20世纪以来,随着社会福音的兴起,众多差会愈加关注教会医疗事业的发展。更为重要的是,中国社会对新式医疗的需求越来越大。进入20世纪之后,教会医疗事业的发展又达到了一个新的水平。在不到20年的时间里,外国医生增加了54%,医院和药房增加了165%。<sup>[46]</sup>进入民国以后,基督教医疗事业有了快速发展,各新教差会在全国各地开设了许多教会医院,如福建同安的同安医院(1912年)、长乐圣教医院(1912年),河北河间中华圣会医院(1913年),江苏泰州福音医院(1917年)、常州武进医院(1918年)等;在内陆省份新设立的教会医院主要有四川的成都仁济医院、遂宁博济医院、自流井仁济男女病院、叙府明德女医院等,湖南的衡阳仁济医院、新化信义医院、桃源问津医院等,江西的九江生命活水医院、牯岭中华普仁医院等,湖北的襄阳同济医院,云南的昆明惠滇医院,陕西的西安广仁医院等。1919年以后,各差会采取继续发展教会医院的政策。在维持和提高已有医院治疗水平的同时,各差会更从自身传教事业出发

继续开拓新的医学传教地。据统计,1919年到1924年的5年间,差会新建的教会医院就有38所之多。<sup>[47]</sup>

据1920年统计,各省区教会医院、药房分布情况如下<sup>[48]</sup>:

省 区	医 院	药 房	省 区	医 院	药 房
东北三省	25	3	浙 江	19	9
直 隶	24	6	安 徽	8	4
山 东	28	36	江 西	7	18
山 西	11	12	河 南	14	10
陕 西	2	21	湖 北	22	8
江 苏	29	11	湖 南	18	18
福 建	41	9	贵 州	2	6
广 东	39	11	云 南	2	9
广 西	4	3	蒙 古	—	9
甘 肃	2	12	新 疆	3	1
四 川	26	28	西 藏	—	—

各省区总计有教会医院326所,药房244处。另根据各差会报告,这些医院共有病床16737张,每院平均51张,每年住院病人144477人次,医院和药房每年诊治的病人约有100万以上或者达到200万之多。<sup>[49]</sup>而医疗传教士的人数医生在1915年时达到430人。<sup>[50]</sup>

与此同时,教会医院的开办条件和设备也有较大改善。1919年齐鲁大学医学院院长、公共卫生学博士巴姆博士(Harold Baome)就教会医院的科学效率做了一次调查,165所医院的回复表明,部分医院已开设眼、耳、喉、鼻、妇产、X光透视等专科,大多数医院设有化验室,这些医院共拥有24套X光设备,75所医院报称可做开腹手术,一些医院还开展医学研究工作。<sup>[51]</sup>条件的改善促进了教会医院总体水平的提高,它表明,基督教医院在经过19世纪的开创期和发展期后,在20世纪初的20年间已步入成熟期。<sup>[52]</sup>

推动教会医疗事业必须以注重发展医学教育为前提。医学教育是随

教会医疗工作的展开而发展起来的。早期教会医院多招收生徒,以弥补人力不足。但这种培养方式无论在数量上还是质量上都无法满足教会医药事业迅速发展的需要。1866年,第一个正式的西医教育机构南华医学堂在博济医院成立,到1899年共毕业100人,肄业者50人左右。之后,杭州广济医校、苏州医学校、圣约翰大学医科等相继开办,教会西医教育事业逐步扩展,特别是1900年以后形成了一个发展高潮。<sup>[53]</sup>在1913年所召开的全国大会上,医学教育的重要性再次得到强调。因为只有加强医学教育,才能“使行医事业中基督可占主位”,“保存行医事业使能长久”,“使行医事业与教会他种工夫有联络之发达”,“使中国医业有基督徒为领袖”。<sup>[54]</sup>

经过20世纪最初10年的发展,教会医学教育已粗具规模。民国初年,由教会组织成立的医学校主要有7所:1.北京协和医学校,由各教会联合设立,聘有外籍教员15人;2.南京协和医学校,由7个教会联合建立,为金陵大学一部分,有外籍教员7人,学生30人;3.杭州医学校,已经并入南京,“全班学生须往南京肄业”;4.奉天医学校,1912年3月开办,聘有西教员7人,兼聘2人,外籍化学职员1人,华籍教员数人,学生90人;5.山东济南医校,聘有外籍教员4人,华籍教员数人;6.成都医学校,由4个教会联合开办,为成都华西大学一部分;7.汉口医校,聘有外籍教员3人,华籍教员2人,学生27名。此外,上海圣约翰大学内也设有医科,聘有外籍教员5人,华籍教员2人,学生8名。<sup>[55]</sup>而且,许多教会医院也附设有小型医学校。不过,这些教会医学院水平不一,有些学校无论在师资还是在资金上都很缺乏,设备也非常简陋。

针对上述情况,中华博医会于1912年通过决议,制定了发展教会医学教育的新政策:首先,在学校数量方面,议决在沈阳、北京、济南、成都、汉口、南京、杭州、福州、广州等地的医学校未得到有效发展之前,其他地方不再设立新的医学校;其次,在学校生源方面,规定入学者必须是中学毕业,并至少在大学学习过2年,外语是必修课之一;第三,建议将学校的年限延长至5年;第四,在师资方面,规定每所学校至少要有10名教师进行教学,考虑到休假等因素,每所学校都应该至少要配备15名教师;第

五,在教学设施方面,规定医学校要有充足的教室、教学和实验设备;第六,在事务联合与处理方面,由中华博医会成立协商和指导委员会,以便在教会、医学院校以及中国人和政府之间进行协调。<sup>[56]</sup>针对今后医学教育的发展,1913年的全国大会也议决,“教会医学校之数不应太多,以免人才经济为布道会及中国董事所不能承担”,同样认为在已有医学校未程度合格之前,不再开设新学校;而且鼓励“各布道会合办医学校”。<sup>[57]</sup>

在各方面的推动下,教会医学教育迅速发展并形成了一定的规模<sup>[58]</sup>:

年份	医学校(所)	男学生(人)	女学生(人)	护士学校(所)	学生(人)
1915	23	238	67	38	272
1916	14	311	68	51	465
1917	21	389	63	65	715
1920	10	223	32	58	342

表中1920年统计数字不包括5所协和性质的医学校和8所开设医科或医学院的基督教大学。5所协和性质的医学校是广州协和医学院、福州协和医学院、奉天医科大学、北京协和医学院和圣约翰医科学校,学生共计369名;设医科或医学院的教会大学是:成都华西协和大学、济南齐鲁大学、武昌博文书院、上海圣约翰大学、北京燕京大学、南京金陵大学、长沙雅礼大学、福建协和大学(医预科),1920年共计有学生234名。<sup>[59]</sup>

自1914年以来,中国的教会医学教育得到了美国洛克菲勒基金会的大力资助。该基金会以“促进人类福利”相标榜,对医药、农业、艺术、社会学等学科的研究提供资助。1914年该会成立中华博医会(China Medical Board of the Rockefeller Foundation,亦称“罗氏医社”),主席为洛克菲勒之子小洛克菲勒,派顾临为常驻中国代表。中华博医会宣称其目标是通过系统性的工作,以提高中国医疗事业的水准,视医学教育为当务之急。洛氏基金在对中国的医学教育进行考察后,决定资助中国医疗事业发展。1915年,中华博医会决定在中国的北京和上海建立2所高水平医科大

学,聘请欧美高等学校教授担任教员。同年中华博医会在北京建立常设机构,决定首先与伦敦会等差会团体合作,重新组织北京协和医学院。北京协和医学院由伦敦会始建于1906年,后又有英、美等6个差会团体加入。<sup>[60]</sup>这项工作包括组织一支庞大的教师、护士和行政职员队伍,一部分人从美国、加拿大和英国各医学团体征募,一部分从中国教会医院有相当丰富经验的人士中征募。至1920年,已有医学预科教师15人,医科教师57人,护士31人,行政和技术人员48人;医学本科也于1919年秋开办。<sup>[61]</sup>

1915年,洛氏基金在每年资助雅礼大学医科1.5万美元的同时,又决定捐赠济南共和医学校15万美元,其中5万元为建校舍和买仪器、药材之用,10万元为5年内的补助经费;另资助北京协和医校学生四五十人转学至济南。<sup>[62]</sup>中华博医会对北京协和医学校的接收使它变成了一所非教会医学校,原办各教会成了参与者。中华博医会的另一所学校将建在上海。受其影响,圣约翰大学的医学院准备交由中国医学部接办,金陵大学也决定停办医科。<sup>[63]</sup>同时,洛克菲勒基金主要是发展使用英语的医学教育,这使中华博医会在欢欣之余,担心使用中文教学的医学院会“处于一个劣势的地位”。1915年4月,中华博医会在上海开会,决定向洛克菲勒基金建议,“至少应该有1所使用中文教学的医学院被提高到一流水平”,大会决定将使用中文教学的济南共和医学校作为“最佳选择”。<sup>[64]</sup>因此,共和医学校得到了洛氏基金和中华博医会的重视。1917年,金陵大学医科停办,并入齐鲁大学医学院;同年汉口大同医学校也并入齐鲁大学医学院,因而使后者的办学实力大增。洛氏基金会中国医学部成立以来,成效甚大,“中国医学教育之程度已渐增高,医药事业已大受其助力矣”。<sup>[65]</sup>

据1921年统计,中国所有的24所医学院校中,教会单独举办的有8所,它们是齐鲁大学医学院、华西协和大学医学院、福州协和医学院、北京协和女子医学院、广济医学校、奉天医专、圣约翰大学医学院、夏葛医学院,加上合办性质的湘雅医学院共有9所。此外,诸如东吴大学、华中大学等教会大学则举办医学预科教育。此后,教会医学院校又有所变动。

1922年,福建协和医学院停办。1924年,北京协和女子医学院并入齐鲁大学医学院;同年,上海女子医学院创办,该院由美国妇女联合布道会、监理会女子布道部、浸礼会合办,1919停办的苏州女子医学院的设备并入上海女子医学院。从此至1927年,教会医学院校固定在8所。<sup>[66]</sup>

在护士教育方面,中华护士会于1912年正式制定章程,并制订了护士学校、护士考试的规章和助产护士考试的计划。至此,护士教育开始规范起来。1915年,中华护士会主持举行了第一次护士考试,并向3名通过者颁发了资格证书。此后,中华护士会每年都会举行此类考试。1919年以后,护士教育有了一个相对宽松的发展环境。一方面,它得到了各差会的重视,中华护士会又使教会护士学校有了统一的课程和考试制度;另一方面,中国社会观念的变化使护士在社会上的地位得到认同。在此背景下,护士学校有了显著的增加。1924年,在中华博医会注册的护士学校有80多所,1926年就达到112所。<sup>[67]</sup>

随着医学教育的发展,教会医院也有颇多改进,如普通医院女看护人数增加。据20世纪30年代初对212所教会医院的调查,毕业看护人员共有941人,其中中华籍695人,外籍246人。学习看护者2616人。由于还有很多医院没有报告,所以“全国学习看护之人,尚不在此数”。医院附设护士学校的有17所。所调查的212所医院中,仅有10所没有看护。<sup>[68]</sup>据1930年统计,在华宣教会所设的医院,除东三省外,其总数当在230处至250处。<sup>[69]</sup>据1936年第13期的《中华基督教年鉴》登载,除东三省外,全国较大的教会医院共有260个。<sup>[70]</sup>

## 二、基督教医疗事业的本土化与专业化

20世纪上半叶,中国基督教各项事业均曾经历本土化的进程,医疗事业也不例外。在1913年的全国大会上,与会教内人士即达成共识,认为“各医学堂即医院应竭力求得中国之赞助,使有中国人为其董事,一切资用与管理等事亦渐由华人担任”;应该鼓励“华人广设疯人、瞽目、残废、肺病、癩疾等院”;在华籍职员的薪水方面,“各医院华医之得力者,其薪俸宜较加丰,以期保留人才,裨助教会行医布道之事业”。而在医学教育方面,“欲使教会所办之医学校获有实效且能持久,又使毕业生能得政府之



承认,得效用于其本国”;各教会代表认为医学校应积极与教育部所颁布规章相协调一致,“学校中种种课程宜悉遵教育部定章”,已使这些学校“成为中国教育统系之一分之”。<sup>[71]</sup>进而实现基督教医疗事业中国化、本土化的目的。各差会也开始注重与中国民间力量合办医学校,如“雅礼会已提议与我国人商议妥当其合作条件,双方各派董事十人经理,正在进行,本年秋间可望开学。除医学校以外,又与地方长官倡议组合,讲究卫生,拯助人民之健康”。<sup>[72]</sup>

基督教医疗事业的本土化还体现在中国基督教博医会与中国医学会的联合上。中国医学会是由曾留学欧美后回国工作的医学生组织建立的本土医学机构,于1916年1月召开第一次会议。1917年7月,中国医学会与中国基督教博医会于广州合开会议,并联合通过议案数则:一、反对吗啡私运入华;二、主张设立中央医务部,以便规定全国医学校之课程及程度,并管理全国从事西医之人;三、主张设立公共卫生部,使从事西医、售卖西药者,须经官方批准,方可营业。外籍教会人士也“深望中国医士将来能自著医书,以供学生及医生之用”,并希望华人在中国医学专业化方面担负责任,“倘华医士不能负责,转令西医士独任其劳,是我中华医学界莫大之耻辱也”。<sup>[73]</sup>

受非基运动的冲击及北伐战争的影响,基督教医疗事业的本土化进程有了显著加快。因排外运动和反教运动的影响,外籍传教士认识到,“本诸吾人在华各项宣教事业而言,吾人承认华人自办之时期将临。一切西人之管理权,如无特殊情形应立即撤退”。不过在外籍人士看来,将差会医院专为中国教会的医院不能操之过急,应先需要发展医学教育,培养华籍医务人员,若“中国教会既已造有若干曾受充分训练之医生,故由中国教会自行办理此项工作,为极合理与自然之建议焉”。<sup>[74]</sup>北伐战争期间,也曾有教内人士讨论过移交医院的方法。当时并将和中国领袖所拟定的计划反复讨论,一致通过。该项计划把中国教会有无担负能力作为接受的标准,但由于国内这样的教会并不多,所以这一计划实行的范围并不是很大。只在广东省内切实实行了,广州附近的一个医院也开始试办。1927年,南京事件后加速了教会医院本土化的进程。有相当多教会医院

由于外籍管理人员因政局混乱离开,而改由华籍职员管理。<sup>[75]</sup>

基督教医疗事业的本土化还体现在中国职员人数的增加上。据1932年“平信徒调查团”报告,“在各宣教会医院内华医与西医的比例”,1920年为55%,1925年为57%,1930年为67%。在教会医院任职的外国医生,共275人,有相当资格的华医,至少有400人,大半由医学校最近毕业。在各医院服务的华看护,共约有700人左右,每个医院里,都有他们自己训练的看护士。<sup>[76]</sup>在教会医院的经费来源方面,“因外国经费锐减,多数医院不能不当地筹募,中国人的捐款数量,在比例上日见增高”。<sup>[77]</sup>在中国政府登记医生、医院注册、教会学校注册等政策下,教会医院里的外国医生等职员开始向中国政府登记,有些教会医院也在地方政府注册。教会医学院校先后在中国政府注册。1932年,夏葛医学院在中国政府立案;1934年,上海女子医学院向中国政府注册;齐鲁大学、华西大学先后于1931年、1934年向中国政府立案,其所属医学院从此开始受中国法律约束。在护士教育方面,中华护士会于1935年将职权交给中国教育部,从此教会护士学校向中国政府申请立案。至抗战前,教会医疗事业基本上处于中国政府的管辖下。<sup>[78]</sup>不过总体来看,由于“有能力的华人实在太少”,再加之政府对教会医疗事业的政策远不像对待教会教育事业,所以基督教医疗事业的本土化相比较基督教教育的本土化要慢。

基督教医疗事业的专业化除表现在上面所述的医学教育事业的进展外,还体现在传教性质的淡化上。1925年中华博医会为了便于吸纳更多的非教会的医学人才入会,将其英文名由China Medical Missionary Association改为China Medical Association,于会内设教会医事分会(Medical Missionary Division)管理教会医疗事业。这说明中华博医会对于医学专业更加关注。30年代初,中华博医会的政策发生重大转变。1932年,它实现了与中华医学会的合并,从此该会的教会医事委员会负责教会医院的传教和组织问题,负责为教会医院提供帮助、在差会与教会医院间联络等事务。<sup>[79]</sup>

医疗工作对传教事业的特殊价值,使它得到了传教士的认可和重视,从而获得了持续的发展;但在另一方面也使它与一般传教事业有较明显

的区别。医疗卫生事业有自己的规律和特点,作为整个社会事业的一个构成部分而存在,其专业化水准不断得到加强。从19世纪60年代开始的医学教育事业,在20世纪初期获得了迅速的发展,其本身就是医疗事业专业化发展的结果。它为各医院提供了一定数量的中国医生及护士和助手。据1919年统计,全国有中国男医生407名,女医生56名,培训中国护士469名<sup>[80]</sup>;特别是1915年以后,中国医生人数增加了两倍,开始超过了他们的外国同行。这表明,外国传教士医生已不再是教会医疗事业的唯一力量。进入教会医院的中国职员包括非基督徒,他们作为新的力量进入基督教医疗事业反映出教会医院的宗教氛围正在淡化,它开始在中国的土地上扎下根,逐渐在变为中国人的事业,而融合于中国社会。<sup>[81]</sup>

教会医疗机构经济上的逐渐自立也是其独立性不断加强的体现。最早的教会医院多为免费送药施诊的“施医院”,几乎全靠差会拨款和国外信徒捐款维持。19世纪下半期,传教士们开始寻求自给自足的办法,至19世纪末,中国教徒及他人捐款、医院本身的经济收入已相当可观。1919年巴姆博士的调查中,148所医院对其财政问题做了回答。其中完全自养的有48所,占32%,部分医院还有能力支付外国医务人员的薪金。自养程度50%以上有30所,占20%,50%以下的35所,占24%,完全依靠国外款项支持的有35所,占24%。<sup>[82]</sup>教会医院在经济上的独立和半独立地位,大大减弱了他们对教会的依附,使医疗卫生事业的发展从其自身获得支持力量,从而有助于它沿着自身的规律成长。

### 三、基督教医疗事业的社会影响

基督教医疗事业对近代中国社会影响巨大。民国时期的教会医院无论是在数量还是在质量均在全国处于领先水平。据统计,教会医院在1934年时占全国医院总数的55.8%。到1937年,据国民政府统计全国有医院1025所,床位31095张。据同期教会医事委员会的统计,全国有教会医院192所,床位16101张,教会医院占全国医院总数的19%,其床位数占到总数的51.7%。从比例的变化看,教会医院的数量固然有所减少,但床位仍占一半以上,表明教会医院在规模上仍然处于领先地位。作

为近代中国的重要医疗机构,教会医院为中国人提供了可观的服务,为成千上万的中国人医治了疾病。在散布全国的几百所医院和诊所中,每年都有数以万计的中国人得到了西方医学技术的治疗和帮助,这种人道的工作使病人能够免除疾病的痛苦和折磨,重新恢复身心健康,有益于中国人民。应该说,教会医疗事业多少有助于改变旧中国社会缺医少药的状况。如苏州博习医院创办 50 年治疗病人达 100 万人。如嘉约翰在华服务几十年,共收治外科病人 740 324 人次,内科病人 39 441 人次,做外科手术 48 098 人次。在中医所不擅长的外科手术等方面,医学传教士在中国各地所做的眼科、肿瘤、结石摘除等手术取得了很大的成绩,许多手术在当地医疗史上都是创举。近代以来,由于交通、工业的发展,平时的外伤病人远远超过以往,教会医院在治疗这些伤病上起了重要作用。在上海,1925 年 1—8 月间,上海仁济医院的病人中“肇祸偶伤者”共计 3 567 人,平均每天约 15 人,其中多数是“在马路上受伤”。此外,教会医院在肺病等内科治疗上也是比较有成效的,在医治麻风病、精神病等特殊疾病上也处于领先地位。<sup>[83]</sup>

基督教的医学教育在近代中国同样处于领先地位。1933 年,有关人士对国内医学教育情况作的调查显示,在 27 所医学院校中,国立医学院只有 4 所,省立 5 所,军医 2 所,基督教会所办的有 7 所,天主教、日本、洛克菲勒基金各办有 1 所,其他均是中国人所办的私立学校。除去以上天主教、日本、洛氏基金所办学校外,基督教会所办医学校同其他医学校相比,显示出优势。从实习医院的病床来看,6 所医学院校的实习医院有 300 张以上病床,其中 3 所是教会医学院校,国立医学院仅有上海医学院 1 所;4 所医学院校的实习医院有 200 张以上病床,其中 2 所是教会医学校,5 所医学院校的实习医院有 100 张以上病床,教会医学院校占 2 所。实习医院病床数在 100 张以下的 9 所医学院校全是中国官立、私立学校。从教师与学生比例来看,教会医学院校的比例均在 1 : 3.9 以上,而中国官立、私立医学院校的比例则在 1 : 4.0 到 1 : 19 之间。师生比例最悬殊的东南医学院仅有教师 23 人,学生竟多达 437 人。这些数据都说明了教会医学校的办学水平在中国医学教育中处于领先地位。<sup>[84]</sup> 众多基督教

医学院还培养了数以千计的优秀医务人员,服务于各种官立、私立医院。20世纪30年代,随着官办医疗事业的发展,更多的教会医学院校毕业生到政府机构工作。这些服务于政府的医学人才对中国的卫生行政、医疗事业的发展作出了贡献。

基督教医疗机构还在全国范围内致力于推广公共卫生教育。早在1910年,中华基督教博医会就于汉口集会,讨论医学药科事业,并指定一个由3名会员组成的委员会来负责卫生教育事业,准备关于预防疾病的传单与短论。但由于在不到1年的时间内,该委员会有2名委员不幸去世,因此该项工作进展不大。<sup>[85]</sup>1912年,博医会会长顾医士会同中国青年协会总干事巴乐满,重提卫生教育一案,讨论后决议由博医会中派出医士1名,附于青年会讲演部内,专办卫生教育。随后,中华博医会命令毕德辉医士负责青年协会讲演部卫生科,这也被看作是中国公共卫生教育的开端。1915年,中华博医会又再次于上海集会,议决成立卫生教育部,且发墨洋1500元,为卫生教育常年经费。1916年成立于上海的中华医学会也附设卫生教育部。1917年,两会合开大会于广州,并有青年会代表与会。三会遂联合为一,成立中华卫生教育联合会。1917年,中国基督教女青年会以及中国基督教教育会也相继加入,改名中华卫生教育会。<sup>[86]</sup>

中华卫生教育会的工作受执行委员会的指导,执行委员会由上述5个会员团体各出1人组成。中华卫生教育会所开展的公共卫生教育包括,撰写卫生丛书,所出版的丛书包括卫生普及知识丛书,高等小学卫生教科书等;编制卫生图画;在各地举行卫生展览大会,派专员携带各种图标、仪器、影片、幻灯片前往,参会者数以万计;地方卫生演讲,由各处医士、教习、牧师分担其责。<sup>[87]</sup>此外,还尤其注重提倡儿童卫生,发展学校卫生教育;并积极组织卫生教育分会,至1925年设立分会的已有山西、四川、湖南、广东4处,每处都由具有卫生专门知识者充任总干事,并联络当地政府及医院,共同开展地方公共卫生。<sup>[88]</sup>中华卫生教育会还准备了大量的印刷品以供医生、教师、传教士、商人以及任何关心促进公共卫生教育的人们使用,这些印刷品包括:城市卫生、病毒的传染与预防的方法、结

核病、性卫生、天花、钩虫、鼠疫、性病、个人卫生、鸦片与吗啡；材料多数是用官话和通俗易懂的文字写成。<sup>[89]</sup>中华公共卫生教育委员会（1920年改名卫生教育协进会），利用散发印刷品和图片，放映幻灯、举办展览等形式，在一批城市进行公共卫生宣传，产生了较大影响。应该说，基督教组织所开展的公共卫生教育工作在当时的中国是开创之举，有助于在更大程度上、更大范围内普及公共卫生知识，培养民众的公共卫生意识。

从中西科技文化交流的角度来看，基督教的医疗事业实际上启动了近代中国现代医疗卫生事业的发展。中国传统医学是精华与糟粕混杂、科学与迷信俱存，这与西方近代医学相比是落后了。基督教医疗卫生事业的创办成为西方近代医学科学和技术在中国的示范样板。传教士通过编译西医书籍、编辑医学刊物，进行公共卫生宣传，特别是开办医学学校，进行较正规的医学教育等形式，把西方医学传入中国，实则成为中国现代医学的发端。<sup>[90]</sup>

### 第三节 民国时期基督教的文字事业

#### 一、民国时期基督教出版机构概况

基督教文字事业在传教事业中占有重要地位。民国初年，全国基督教出版机关规模较大的有12处：上海的广学会，资金最充足，人员也多，所出版的书籍也最多；此外还有上海的圣教书会，汉口的圣教书局，重庆的华西圣教书会，天津的华北书会，广州的浸信会印书局，广西梧州的宣道书局，上海的美华书馆和华美书局，宁波的三一书院，上海的基督教青年会组合编辑部以及上海沪江大学所办的通俗教育社。另有闽北、闽南、奉天、香港的多家书会，以分售为主，而不注重出版，“又如台州之内地会，烟台之晨星报馆，均有书籍单张发行，然其种数不多”。<sup>[91]</sup>

民国以后，基督教出版机构有了迅速发展。据1917年统计，全国基督教大小出版机构共约有65家。<sup>[92]</sup>但在20年代，因受到非基督教运动的冲击，基督教出版事业有所萎缩，至1929年减少至28家。进入30年代，基督教出版事业再度繁荣，在30年代中期达到历史巅峰，出版机构有

125家之多。随后,因抗日战争影响,东南沿海各大城市的基督教出版机构不是被迫关门,就是迁转各地。而大后方的出版机构也因物价飞涨而举步维艰。到1947年,整个基督教在华的出版机构下降到14家。<sup>[93]</sup>基督教出版机构大多集中在大城市,而又以上海、北平、汉口、广州、福州等地最为集中。至新中国成立前后,大概还剩下19家基督教出版机构继续开展文字事工。中华全国基督教协进会刊行的《订正中国基督教团体调查录》,其中有关于基督教文字机关的统计,从中可了解其时基督教在华出版机构的大体情况。

1950年中国基督教文字机关统计表<sup>[94]</sup>

名称	地址	负责人	发行刊物
中华信义会书报部	汉口洞庭街99号	代理总干事:陈建勋; 业务主任:邓恩庆	信义报
中华浸会书局	上海圆明园路209号	总干事:金炎青	浸会通讯
中华基督教出版协会	上海虎丘路20号	主席:缪秋笙;执行干事:张伯怀;干事:包石璧	出版界
中国基督圣教书会	汉口鄱阳路51号	总干事:毕教士牧师; 事务干事:陈忠仁	
天风社	上海虎丘路128号	主编:郑建业;社长:吴耀宗;发行人:杨立义	天风周刊、基督教丛刊
田家半月刊	北京南池子箭厂胡同2号	编辑:张雪岩、张绪生	
青年协会书局	上海虎丘路131号	出版组主任:吴耀宗; 编辑:应元道、张仕章; 业务主任:陈伟	
宣道书局	上海圆明园路209号	编辑:王峙、包忠杰、刘白如雪	圣经报、少年良友
时兆报馆	上海宁国路515号	经理:李素良	时兆月报
华英书局	成都四圣祠街20号	经理:秦约翰	希望月刊、华英半月刊

(续表)

名称	地址	负责人	发行刊物
广协书局	上海北京东路 140号	经理:张文义;监察:李 梅红	
广学会	上海虎丘路 128号	总干事:胡祖荫;副总 干事:程锡廉;事务干 事:卢天生;出版干事: 孙恩三;编辑干事:谢 颂羔;乡村文字布道干 事:余牧人;妇女与儿 童干事:刘美丽	福幼报、女铎、民 星、道声、读经会 报、明灯(尚未 复刊)
中华圣公会中央办 事处书室	上海闵行路 152号		
中国基督教书报社	浙江温州兵营 巷40号	经理:盛旭初	浙东教会通讯
青岛圣教书局	青岛济阳路1 号甲		
香港圣经书籍分 销处	香港雪厂街1 号皇后行1楼	Rev. S. Withers Green	
闽北基督教圣书 协会	福州仓前山对 湖路4号	经理:刘裕璋	
福警会	上海香港路 58号	代理干事:麦兴仁	
灵修日程社	上海圆明园路 169号	编辑:罗运炎	

## 二、民国时期基督教书籍与报刊发行

民国初年,基督教出版机构所出书籍以宗教类为主,可分为研经、灵修、要道、证道、播道、时论、历史、传记、社会、家庭、教育、体育、训幼、故事、青年会、诗歌等16类。<sup>[95]</sup>据1918年中华续行委办会之基督教文字委员部所编写的基督教图书索引可知,“中国各教会已经出版了一套很有价值的图书,索引共刊登了三千四百五十一一种图书,这个总数并没能包括天主教和东正教的出版物在内。若以五十页以上者作为书籍来计算,上述总数可以分为:书籍一千一百八十八种,小册子一千一百五十二种,折



页和单张共一千零六十六页,其余的是图表和地图”。<sup>[96]</sup>这些书籍的大致分类情况如下:

1 126 种书籍和小册子分类表<sup>[97]</sup>

	书籍	小册子	合计
一般宗教书	2	0	2
自然神学	2	0	2
圣经	170	31	201
教义	101	45	146
灵修	119	73	192
宣道学	38	37	75
教会	32	32	64
历史	12	2	14
科学与基督教	10	8	18
卫生	10	13	23
伦理	15	19	34
故事、记事	58	95	153
传记	58	72	130
教育法	7	0	7
其他	16	49	65
总计	650	476	1 126

1938年,广学书局出版了1933年版《中国基督教中文图书分类目录索引》的增补本,索引共收集书目6 722条。如果同样以50页以上作为图书的标准,那么全部出版物可以分为:图书2 362种,手册1 445种,折页、单张和图片2 905种。<sup>[98]</sup>

中国基督教出版机构在出版大量书籍的同时,也办有众多报纸期刊。1933年,中华基督教书报发行合会出版了《中华基督教文字索引》,登载了一份中国教会定期刊物调查表。该表共收录154种中文基督教期刊名录,总计周刊16份,半月刊12份,旬刊3份,月刊81份,双月刊11份,季刊25份,此外还有半年刊和年刊共4份,不定期2份。通过该表,可以基

本呈现鼎盛时期基督教期刊发行情况。

中国教会定期刊物调查表<sup>[99]</sup>

报类	报名	发行者	全年报费
普通性质之刊物			
周刊	通问报	上海北四川路 135 号	一元五角
	信义报	汉口特二区信义书局	一元
	兴华报	上海圆明园二十三号六楼	
	恩喻周刊	上海圆明园二七号中华浸会书局	五角
	奋兴报	福建莆田城内美兴印书局	一元
半月刊	真理与生命	北平燕京大学	一元
	国化基督教	成都陕西街爱智书报社	非卖品
月刊	女铎	上海广学会	四角
	明灯	上海广学会	五角
	神召	广州市大东路	五角
	节制	上海圆明园路二十三号	赠阅
	友谊	山西汾州基督教文字部	赠阅
	天声	上海麦家圈天安堂	赠阅
	教务刊	上海大南门外清心堂	赠阅
	青年友	上海圆明园路二十三号六楼	一元
	新生命	杭州平海路二十三号	二角
	救世报	北平王府大街七十一号	二角
	南钟	南洋吡叻实兆远	一元四角
	暗中之光	远东宣教会上海邮箱 1489 号	八角
	真光杂志	上海圆明园路二七号	一元五角
	希望月刊	成都老关庙第九号	二角
	通音月刊	安息会	赠阅
	普益月刊	由显赫理牧师转	赠阅
	会务月刊	上海北四川路横浜桥 929 街 4 号	赠阅
	会务特刊	汕头外马路六十五号	赠阅

(续表)

报 类	报 名	发 行 者	全年报费
	慈幼月刊	上海博物馆路二十号	一元
	诸信堂月刊	上海法租界辣斐路四二三号	赠阅
	广济医刊	杭州缸儿巷四十一号	二元四角
	圣保罗堂月刊	上海闸北宝昌路天通庵路口	赠阅
	五邑浸信月刊	台山县新昌市西桥马路证道书楼	赠阅
	平民月刊	上海圆明园路二十三号六楼	二角
	时兆月报	上海宁国路二十五号	一元
	基督教育	安息会	六角
	安息日学良助	安息会	二角五分
	女星	广学会	二角
	救主堂月刊	上海狄思威路	赠阅
	福幼报	上海广学会	五角
	足前明灯报	烟台葡萄山会堂	六角
	广肇月刊	广州万福路中华圣公会救主堂	二角
	杭声	杭州市缸儿巷四十一号	三角
双月刊	灵光	南京五台山灵光报社	六角
	布道杂志	长沙湖南圣经学校	七角五分
	闽中会刊	福州市闽县前	赠阅
	现代真理	安息会	百本一元
季刊	近声	山东峰县多义沟福音堂	赠阅
	复兴	上海邮箱三二二号福音书局	赠阅
	卫道	基督会书报部广州邮局信箱五十三号	六角
	简报	辽宁大东关礼拜堂	赠阅
	道声	上海广学会	五角
	奋进报	上海圆明园路二十三号四楼	赠阅
	福音光	苏州天赐庄东三省布道部	一角
	金声	闽南金井中华基督教会	四角
	信义宗神学志	汉口两仪街信义书局	一元

(续表)

报类	报名	发行者	全年报费
	中华南行道会	武昌汉阳门生命堂	赠阅
	港澳教声	广州万福路中华圣公会救主堂	二角
	灵食季刊	北平甘尔胡同二十九号	五角
纯粹之会刊			
周刊	道南	厦门鼓浪屿圣经研究会道南报社	八角
	广州青年	广州青年会	赠阅
	上海青年	上海青年会	赠阅
	杭州青年	杭州青年会	赠阅
	合一周刊	香港般含道中华基督教会合一堂	赠阅
	两广浸会周刊	广州东山庙前街12号两广浸会	赠阅
	宣道消息周刊	梧州大中路广西宣道会华人省联合会	赠阅
半月刊	浸会半月刊	苏州谢衙前浸会堂	赠阅
	苏申锡浸会半月刊	苏州平江路浸会讲堂	赠阅
	广州女青年	广州女青年会	赠阅
	桂林自立基督教会	桂林八达巷口六十二号	赠阅
	圣公会报	上海圣约翰大学	一元
	末世牧声	安息会	六角
	河南中华圣公会会刊	开封中山中街	三角
	卫理	福州南台苍前山美以美会	赠阅
	同工	上海博物馆路二十号	五角
月刊	金陵神学志	金陵神学院	一元
	天光	安徽怀远基督教会天光月刊社	五角
	自理	广州市潮音街礼拜堂	四角
	总会公报	上海圆明园路二十三号中华基督教会总会	赠阅
	兴华月刊	广州水母湾兴华自立教会	六角

(续表)

报 类	报 名	发 行 者	全年报费
	剑声	延平北镇街美以美会	赠阅
	圣报	上海闸北宝通路自立会总会	四角
	循道月刊	汉口武圣庙河街循道会教区长办公室	五角
	汉口循道月刊	汉口自养监区文字委员会循道会	一角
	中华循道会月刊	广州市十甫中华循道会	五角
	佛山循道培德月刊	佛山循道培德会	五角
	华北公理会月刊	北平灯市口公理会	五角
	美明月刊	上海北四川路白保罗路六号广东浸信会	赠阅
	协进	南京估衣廊韩家巷协进会	赠阅
	东山浸会月刊	广东东山恤孤院 52 号东山教会	赠阅
	中华基督教会月报	汉口花楼总会	赠阅
	旅沪广东中华基督教会会务丛刊	上海北四川路	赠阅
	东山中华基督教会月刊	广州东山瓦窑街礼拜堂	赠阅
	中华基督教会广东协会会刊	广州仁济大街	赠阅
	江北教会报	徐州牌坊街礼拜堂	二角
	中华归主	上海圆明园路二十三号基督教协进会	赠阅
	福声	中华圣经公会福建教区	赠阅
	青年进步	上海博物馆路二十号青年协会	一元五角
	上海基督教女青年会	上海南京路女青年会	赠阅
	女青年	上海圆明园路 23 号女青年协会	赠阅
	台山青年会	广东台山青年会	赠阅

(续表)

报类	报名	发行者	全年报费
	杭州青年	杭州青年会	赠阅
	浦东青年	上海浦东青年会	赠阅
	宁波青年	宁波青年会	赠阅
	奉天青年	奉天青年会	赠阅
	香港青年	香港青年会	赠阅
	重庆青年	重庆青年会	赠阅
	福州青年	福州南台青年会	赠阅
	太原青年	太原青年会	赠阅
	哈尔滨青年	哈尔滨青年会	赠阅
	圣经报	广西梧州	七角
	福报	中西基督福音书局	四角
	大喜信息	中西基督福音书局	四角
	福音钟	上海圆明园路二十三号五楼国内布道会	四角
	芥子	湘潭三民路三育社中华基督教会	五角
	奋兴月刊	香港上环荷李活道二百三十二号基督教奋兴会	
双月刊	公报	常州东门文庙旁王孙巷安德庐中华女布道总会	
	嘉音	汕头岭东浸信会	六角
	会务鸟瞰	上海圆明园路23号女青年会	赠阅
	谷声	太仓中华基督教会	非卖品
	布道杂志	长沙湖南圣经学校	五角
	工业改造	上海圆明园路23号基督教协进会	赠阅
季刊	新区声	广东新会城做笔街中华基督教会	赠阅
	循道季刊	湖南循道会	
	麻风季刊	上海博物馆路二十号中华麻风病救济会	一元二角
	圣经会特刊	上海圆明园路23号美华圣经会	赠阅

(续表)

报 类	报 名	发 行 者	全年报费
	中华基督教教育季刊	上海圆明园路 23 号中华基督教教育会	一元
	华北基督教教育会期刊	北平安内三条扁担胡同六号	非卖品
	会务季刊	梧州市大中路宣道会	赠阅
	福建基督教协进会季刊	福州市南台青年会	赠阅
	微音	上海博物馆路二十号青年协会	一元八角
纯粹之校刊			
周刊	岭南青年	广州岭南大学	
	私立岭南大学校报	广州岭南大学	
	燕大周刊	北平燕京大学	一元五角
	沪大周刊	上海沪江大学	
旬刊	培正旬刊	广东东山培正学校	
	齐大旬刊	济南齐鲁大学	五角
	团务报告	梧州建道圣经男院学生布道团	赠阅
月刊	培正青年	广东东山培正学校	
	农林新报	南京金陵大学	
	清心钟	上海大南门清心中学	
	郇光	汉口华中协和神学院	
	天籁	上海沪江大学	
	齐大月刊	济南齐鲁大学	一元二角
	圣洁指南	上海西门斜桥制造局路伯特利学校	
双月刊	农事双月刊	广州岭南大学	二角
季刊	崇实季刊	北平安内大三条崇实中学	四角
	紫晶	北平燕京大学	
	铭贤校刊	山西铭贤学校	
	信义神学季刊	广州下芳村信义神学校	

(续表)

报类	报名	发行者	全年报费
半年刊	协和报	广州白鹤洞协和神科大学	四角
	布道	梧州府巷建道圣经男学校	非卖品
年刊	福州中国基督教徒联合会年刊	福州南台青年会	
	约大年刊	上海梵王渡圣约翰大学	
不定期	培元	福建泉州培元中学第一校	赠阅
	日用指明	赫显理	五分
半月刊	女声	上海圆明园路 23 号	一元

### 三、基督教文字事业的合一与本色

基督教的各项事业中,由于文字事业受教派教义纷争的影响,合一与本色化稍显落后,但在民国时期仍有一定发展。1913年基督教全国大会上,与会人士在基督教文字事业的合一与本色方面形成议案,倡议各有关基督教团体与个人召开书报大会,讨论文字事业今后发展的方向与方法;并建议“全国书报事业当实行合一,如若不可能,则求其较前日更有协助之举动,以期全国能设一中央团体,纠正前之缺失,划一以后之进行,如编辑、印刷、发行名词等”。在文字事业的本色化方面,大会也意识到之前的工作多由外籍人士担任,因此建议“此事宜多由中国信徒担任之,近见才学兼优之华士,于编辑书报已有成效,此类人才,宜加意奖励,使得尽其所长,多成著作”。<sup>[100]</sup>

1910年的爱丁堡续行委办会选举出圣教书报委办,调查世界各国的基督教文字事业,并于1915年将调查结果通讯于中华续行委办会。为此,中华续行委办会选出圣教书报特委办,推动中国基督教文字事业的联合。1917年10月,由17家基督教出版机构共同发起,拟成立中华基督教书报公会(Christian Publishers' Association of China),旨在“本合作的精神,和共同进行的计划,以求基督教文化事业——准备,出版,著作,散布——的发展”。<sup>[101]</sup>1918年4月,书报公会正式成立,并在中华续行委办会第六次年会上,通过有关议案。基督教书报公会会员以24人为



限,筹备进行下列计划:“调查中国现需要基督教书报之种类,搜罗相当人才,编辑书报,以应当世之需。以全力经营,多刊适用之书报。使之加增效力,并杜重复之弊。搜集中外款项,以为书报急需出版之相当经费。联合现有之书报机关而完成之。”而其最终的目的,则“仍望中国教会对于书报出版事业终能自立”。<sup>[102]</sup>中华基督教书报公会至1948年宣告解散,改由新成立的中华基督教出版协会(Council of Christian Publishers in China)接替其工作。

抗战时期成立的基督教联合出版社和载社,都为基督教文字事工作出了重要贡献。基督教联合出版社成立于1942年9月18日,作为在抗日战争期间基督教最大的联合性的出版机构,在基督教出版史上占据了重要地位。除基督教联合出版社外,抗战时期另一个有重要意义的文字团体就是载社。载社在基督教出版史上,首次开展了西方名著的汉译工作,这一工作影响之深远,一直延续至今。

基督教文字事工的本色化以“中华基督教文字事业促进社”为代表。文社的历史可以追溯至1918年,当时中华续行委办会接受英美布道会(British American Conferences of Missionary Societies)之托,组织中华基督教文字委员会,负责文字基金的分配和鼓励基督教文字机关的合作。参加会议的人士均感觉到本色文字的缺乏,这种共同的认识在1922年的全国基督教大会上再次得到认同。<sup>[103]</sup>因此在1923年9月,全国基督教协进会召集11位中国基督徒作家与4位外籍传教士共同讨论基督教文字事工的本色化问题。与会人士都认为中国基督教文字应该本色化,否则“不独文字上枯涩无生气,即在思想上,尤其有生吞活剥的柄”。<sup>[104]</sup>同年12月28—30日,从事文字事工的中西基督教人士再次聚会,进一步商讨文字事工的本色化问题。此次会议共有16人参加,其中以中国人居多数,会中决定组织成立一所文字机关,即“中华基督教文字事业促进社”,由华人主要负责,西人为顾问,并决定征求会员,出版《文社月刊》等事宜。1924年2月12日,文社成立大会正式召开,并通过了临时组织大纲,推举成立执行部与审查部,选举赵紫宸为社长,诚静怡、余日章、邝富灼、刘廷芳、陶行知、全绍武等为执行部委员。1925年文社正式开办时,将临时

机构设于苏州东吴大学。1926年2月18日,文社于上海召开第一次大会,修改并通过了文社的社章,决定将文社事务所自苏州移至上海,还讨论了文社出版文稿的范围、印销、稿费等事项。<sup>[105]</sup>

20世纪20年代,文社被公认为是推动本色化的先锋,对于基督教本色化与教会文字改革,贡献颇多。文社在基督教文字事工方面的本色化主要表现为3个方面。第一,资助有志于文字事工的年轻华人。文社自建立以来即有培养与训练人才的目的,尤其在其计划中预定,要对志愿终身为基督教文字机关服务之人予以津贴。虽然当时文社在经济上还无法自给,但在其预算时,仍拨款津贴给2位有此志向与潜力的学生,一位是当时在杭州之江大学求学的陈谨渝,另一位是朱维之。朱维之后来至青年会工作,且在基督教方面著述许多。第二,出版华人基督徒的书籍。文社在其停刊前的2年8个月内,总共出版了10本书籍,其中6本为翻译,4本为著作。文社出版书籍虽然数量不多,但全部为华人所著述与翻译。<sup>[106]</sup>第三,大力宣传本色思想。《文社月刊》在编辑方针上,在1926年时,将“本色教会的讨论”加入文社月刊的编辑宗旨内,还通过《文社月刊》,对外国传教士过度控制教会提出批评,并提出许多改进建议,如争取中国人在文字工作上的主权、积极培养文字事工人才等。<sup>[107]</sup>

但文社存在的时间很短,其活动时间仅3年多。1927年,文社月刊因出版中英文特刊,表示对国民革命的支持,而被教内人士指斥为“思想过激”,美国资助者停止了津贴。1928—1930年间,文社月刊仅发行两期,在1930年2月发行的第二期中,刊登启事表示中华基督教文社“受到环境的影响”,而处于停顿的状态,故执委会决议即日停止有名无实的状态,并将中华基督教文社予以解散。在此之后,基督教界再也没有类似推动本色教会和本色文字的专门机构。<sup>[108]</sup>

文社解散的主要原因是中国教会及教徒缺少足够的经费来从事和宣传他们的计划及思想。当时在华基督教文字事业的经费多来自国外,在经费不能自足,教权没有独立的情况下,各种改善措施,如建立研究院、图书馆、培养人才等,均是纸上谈兵,不切实际。而来自国外的经费,多少会受到传教士个人、教派甚至国家等立场的影响。<sup>[109]</sup>需要特别指出的是,

资金方面不能自给,是阻碍基督教事业本色化进程的主要原因。

#### 第四节 民国时期基督教的社会服务事业

基督教从事社会服务事业的种类很多,诚如教会史学者王治心所言,教育、医药、文字等基督教事业,“本来也是社会服务范围内的事,但是这里所要说的,是单指拯困济危、改良风俗的一方面”<sup>[110]</sup>。为方便起见,本节对基督教社会服务事业的介绍主要分为以下几部分:风俗改良、特殊教育、慈善救济、劳工问题、乡村建设。

##### 一、基督教与风俗改良

所谓风俗改良,在基督教人士看来,是指“联合众力,改良不善之风俗、摒绝无益之嗜好、增进社会之幸福、扶助世界之进化、高尚人类之知识、拯救平民之困苦”。除破除迷信外,基督教在禁烟、禁酒、禁嫖、禁赌等摒绝无益之嗜好方面,做了不少工作。如1908年成立以丁义华为干事的“万国改良会”,专门劝人戒除烟、酒、嫖、赌。

在禁烟方面,民国政府也正努力禁烟,并与英国订立十年禁绝条约,万国改良会遂以“禁鸦片问题为本会第一进行手续”。它们所做的事情主要包括:(1)联合中国政府暨各省民政当局,认真严禁;(2)联合各报社,宣布鸦片流毒,使人人有所注意;(3)联合商学各界,在各地各学校演说鸦片毒史;(4)通函各国新闻报,请各国慈善家辅助中国进行禁烟;(5)组织全国禁烟联合会,一面请政府设立专管机关,在内务部内设立督查禁烟处;(6)函请各省官厅,凡有缉获烟土,定期当众公烧;(7)联合英国国民禁烟会,鼓动英国政府提前禁烟,以免流毒邻国。通过以上措施,禁烟运动取得一定效果。据当时统计,“全国已得十四省禁绝”,尚有甘肃、陕西、江西、云南、贵州、广东、江苏7省虽未完全肃清,“但各省电报,均在预备请外交部交涉英使会勘之时”。万国改良会也建议政府,“已颁限三个月内禁绝之办法”。除此之外,万国改良会还联合各省教会及基督教男女青年会,在各地设立分会,在扑灭烟毒之外,更劝人戒吸卷烟,禁止赌博。<sup>[111]</sup>1919年2月,天津各基督教团体代表发起组织了“天津拒毒会”,设总会

于北京,有团体会员 7 家,会员 585 人,并在全国各地设分会 119 处,分会附设戒瘾医院 12 所。<sup>[112]</sup>在联合拒毒方面,1924 年 8 月中华全国基督教协进会联合基督教男女青年会、医学会等团体,发起组织了“中华国民拒毒会”,规定 9 月 28 日为“全国拒毒运动日”,印发拒毒图画,全国报章特刊专号,并公开演讲,举行大规模游行,以期唤醒民众。此外,中华国民拒毒会还发行“拒毒月刊”,制定 5 年计划。其在拒毒方面的贡献也得到国民政府的赞助。<sup>[113]</sup>

在拒绝赌博方面,有广东基督教拒赌会。广东向来赌风为盛,1917 年 11 月广东基督教联合会执行董事会在开例会时,开始讨论劝释奴婢及戒烟戒赌一案,并推李育泉起草,次年李氏提出铲除烟酒毒奴四害意见书。1919 年 3 月,广东基督教联合会举行年会,认为禁毒为当务之急,因此决定 3 条议案:(1)请愿政府严禁赌博;(2)请愿警厅禁止未成年男女吸烟及赌博;(3)禁止信徒赌博(无论麻雀、扑克,凡属赌具,一律严禁)。1919 年 3 月 19 日,广东基督教联合会执行董事部特别召开会议商议禁赌问题,推举中西人各 3 名,组成筹备禁赌会。1919 年 6 月 18 日,广东基督教联合会召集各教会代表,商议筹备禁赌事宜,议决由基督教各团体联合组织一禁赌会,并推举梁小初等 4 人为起草委办。1920 年 1 月 16 日,广东基督教拒赌会正式召开成立大会,到会男女有 5 000 多人。拒赌会分三部开展工作:一为调查部,“专查赌案,唤起各界注意”;二为广告部,“布告本会会务,制造拒赌舆论”;三为征求部,“广征同志实行个人拒赌”。广东基督教拒赌会同志团还广为征集会员,规定入团会员需共同履行下列事项:(1)拒绝一切交换财物之赌博;(2)戒除各种赌具之游戏;(3)不租借物业与人作赌博营业之用;(4)不与赌商通婚。仅 1920 年 5 月 30 日至 6 月 20 日止,同志团就征集拒赌会员 50 290 人,于是设办事处,聘请驻会干事,发行《拒赌周刊》,后来此组织也影响及于他处。<sup>[114]</sup>

在反对烟酒、娼妓方面,中国妇女节制会是其中较有影响的组织之一。早在 1886 年,即有美国“万国节制会”派代表来华,游行演说,并在上海、镇江等处设立分会。由于缺乏相当负责之人,上海的会务也几乎形同虚设。直到 1907 年,“万国节制会”又派代表来华,重新唤起国人热忱,并

推定上海长老会范女士为“中华节制会”总会长,负责推行,并连任数年,后由九江美以美会石美玉继任,对于会务也多有筹划。1909年,美国公理会驻北京的富轲慕慈夫人任“万国节制会”驻中国干事。她是一个非常热心的人,在中国宣道已有40多年的历史,对于中国的风土人情也非常熟悉。任事之初,即从事于书籍、小说、图画等的著作,广事宣传,到处演讲,组织支会。全国各处共设有节制会46处。<sup>[115]</sup>中国妇女节制会不但曾参与“中华拒毒会”的发起,举行拒赌运动,宣传香烟、酒的害处,更设立“尚德部”,提倡家庭道德;“女工保护部”谋求妇女公认的幸福;“幼童部”培植儿童智德体育的发展;“社会服务部”创设妇孺教养院1所,院址在兆丰路,来院教养者有百余人,出院后均能谋得自立的生活;“国际和平部”谋铲除战争,增进人类友爱;“学生部”举行作文竞赛、演说竞赛、暑期演讲等。<sup>[116]</sup>1918年,上海公共租界各团体,鉴于娼妓充斥,要求工部局设立“正俗委员会”。工部局乃邀请“基督教士公会”、“基督教妇女禁酒会”等17团体,开联系会议,并成功组织“风俗改良会”,到1920年改名为“进德会”。进德会致力于减少卖淫,规定妓院必须领照,每年按照抽签,减去20%,以期5年抽尽;并且设感化所,收容沿街拉客妓女,成效显著。此外,还发行《进德报》,在学校中提倡性教育及卫生。<sup>[117]</sup>

在救济妓女方面,早在1900年已有西国女士5人,“因见上海妓院之惨烈且黑暗,遂同心祈祷”,计划设立“济良所”以资拯救。1901年11月1日,济良所正式成立。初有西国包女士及中国张女士留所办事,不数年建有房屋5处。至1915年,从事济良所工作的有西女士6人,中国职员23人,女佣13人,住所妇女470人,前后14年中共收容920人,由所择配的约300人。济良所初设在上海西华德路,后迁移至浙江路,后又在上海宝山路建二层楼房1所,设有读书室、工业场等。1905年,上海有士绅11人捐资在四马路设立分所,后迁移至南京路南香粉弄,专门收容会审公堂所判送的妓女。来所之人,半日教以读书识字,半日教以女红烹饪,后入工业场作工,给予相当工资,使能自立自养。自分所开设以后,数年中共收容1800多人。济良所同样重视宗教教育,每晚在分所宣讲福音,星期日举行“主日学校”,并派员赴会审公堂女监中及妓女中讲道。1906年,

济良所又在江湾开设“爱育学校”，专为培植脱离妓院的幼女而设，特建三层楼房1所、大厦1座，可容纳百人，内分幼稚、初小、高小等级，与普通学校相同。1909年，又开设医院1所。1912年，济良所又在上海唐山路购地建屋，专收被拐迷路无家可归的男女幼童，收容有800余人。此外，还在沪西设有分校，亦收容被拐儿童以及被主人虐待的婢女。<sup>[118]</sup>

天津的雍剑秋曾发起“养真社”，注重戒嫖、戒赌等改良工作，并提倡敬天、齐家、爱国、互助、孝亲等运动。主张修养四真、五爱。所谓四真是：一曰灵真，要将一切迷信打破，笃信上帝，遵守上帝博爱世人之旨；二曰心真，要将一切私心打消，尊行上帝真理，以基督为模范；三曰体真，要将一切有伤身体之事扫除，不作嫖赌纳妾之事，坚守一夫一妻之义，借保天真；四曰行真，要将一切虚伪欺诈，屏除净尽。所谓五爱是：自爱、爱人、爱家、爱国、爱和平。当时加入养真社的会员共有3000余人。<sup>[119]</sup>南京长老会孙喜圣牧师曾发起“南京改良会”，于1923年11月10日开成立大会于协进会，入会的有2000余人，推定宣传员24位，规定宣传事项：(1)戒鸦片，(2)戒香烟，(3)戒饮酒，(4)戒赌博，(5)戒邪淫，(6)戒纳妾，(7)戒奢侈，(8)戒淫书，(9)戒裹足，(10)戒迷信。倡导之事亦有十项：(1)公共卫生，(2)公共游戏场，(3)通俗学校，(4)通俗报，(5)残废院，(6)流民习艺所，(7)游行演讲，(8)博物院，(9)惜性会，(10)赈灾会。改良会还在汉西门、溧水县、湖熟镇，山东济宁府、峰县、登州府先后建立分会，并请求中华全国基督教协进会通函各省教会提倡。<sup>[120]</sup>

总之，基督教团体是民国时期社会风俗改良的重要参与者与实施者，它们的行为既是对基督教伦理的提倡与实践，也对民国时期的社会产生了重大影响。

## 二、基督教与特殊教育

民国之前，传教士已在全国各地设立盲人学校多处，但大半“皆以传教为宗旨，而工艺一门，不甚注意，盲童依然不能自谋生理”。民国元年(1912年)，由美国傅兰雅独立捐资设立的上海盲童学校，开始注意培养盲人的谋生技能。学校开设的有关课程共5种：(1)家庭部，即学习家庭中的种种操作。凡盲童来校，先教以自立之道，自晨至暮，服役各事，并授

以种种日常生活技能等。(2)音乐部,学习弹琴唱歌。(3)工艺部,学习各种谋生技能,如手工编制等。(4)体育部,锻炼学生身体。上海盲童学校还创制了凸点盲文,所用书籍,系用硬纸制成凸字,读时以手代目,自左而右。此种凸字,由六个凸点变换而成五十四音,计前音十八,后音三十六,如中国固有切音方法,把前后音合成一音,而得到四百四十字音。中国其他盲校也渐归统一,以此为教授根据。<sup>[121]</sup>

在基督教会所办的盲人学校中,较为著名的还有广州的明心瞽女学校和福州的灵光学校。前者始创于1882年,在50余年的办校历史中,共收男女学生3705名,毕业者有任传道或教员的,也有靠手工谋生的,大都能自食其力。1912年时,广州警察厅为取缔瞽女卖淫,曾将71位瞽女送到明心学校教养,但那时的明心学生已满,因此另立一所学校,名为正心学校。灵光学校为福州圣公会创办,该校特别注重发展工艺,在工艺部内,有织席机10架,并有修琴室,制藤椅、热水铅壶等工场。学生编的竹篮、草席,都曾得南京工业展览会与巴拿马展览会的奖章。该校毕业生有的任教员、传道、打字等职业,其余大都以务工谋生。此外,基督教人士所筹办经营的特殊教育学校还有:汉口训育书院,长沙瞽女学校,奉天重明女学,保定盲哑学校等。

据1920年统计,中国基督教盲人学校的基本情况如下<sup>[122]</sup>:

省	城	校名	主办团体	开办年代	课程期限	经费来源
东北	奉天	盲人女子习艺所	联合委员会	1902	三年	C, D
直隶	北京	希耳麦累盲人学校	MCB	1874		
直隶	北京	希利尔盲童学校	私立	1917		C, D
直隶	北京	模范讲习所(半日)	中国人			
直隶	北京	公立第一盲人学校	中国人			
山东	曹县	盲人学校	孟那福音会	1915		E
山西	朔州	盲人学校	圣洁会 (内地会)	1918	二年	A, C, D
江苏	上海	盲童学堂	盲童学堂	1912	三年习艺, 七年学科	B, C, D
江苏	通州	盲哑学校	基督会(美)	1917	四年	D

(续表)

省	城	校名	主办团体	开办年代	课程期限	经费来源
河南	河南府	盲童学校	信义会(北美)			
湖北	汉口	大卫希耳盲人学校	循道会(英)	1888	四年习艺,七年学科	A, C, D
湖北	武昌	协和女子盲童学校	联合委员会	1919		C, D
湖北	均州	中国盲人收容所	路德会(挪)	1917	四年习艺,五至七年学科	A, B
湖南	长沙	女子盲童学校	立本责信义会(内地会)	1908	七年	C, D
湖南	长沙	导盲学校	中国官立	1915	三年	D
湖南	桃花仑 益阳	盲童男校	信义会(挪)	1913	没有期限	A, C
福建	福州	灵光盲人学校	圣公会(英)	1898	十一年	C
福建	福州	女子盲童学校	同上(女部)	1900		
福建	古田县	盲人学校	同上(女部)	1896		C
福建	建宁府	盲人学校	同上(女部)			
广东	广州	明心盲人学校	北美长老会	1891	七年	A, B, C, D
广东	广州	浸信会慕光女子盲童学校	浸信会(美)			
广东	嘉应	喜迪堪盲人会	喜迪堪会(德)	1912		
广东	九龙	盲人学校	圣公会(英)	1901 1919	没有期限	A, C, D
广东	澳门	五旬会学校	上帝教会(美)			
广东	韶州	喜迪堪盲人学校	信义会(德)	1907	九年	A, D
广东	肇庆	女子盲童学校	圣道会(美)	1909	八年	A, C
广西	浔州	明心学校	宣道会(美)	1914	没有期限	C, D
四川	锦州	社会服务社盲人学校	中国同业公会	1920	没有期限	F
12省	23城	29校				

经费来源:A. 差会款项;B. 基金;C. 外国捐款;D. 中国捐款;E. 自由捐款;F. 中国社会服务社。



到1926年,中国基督教所办盲人学校共有38处,收容男女盲人1000余人。<sup>[123]</sup>

### 三、基督教与慈善救济

民国初年,中国共有孤儿院37所,大多为欧美各教会所设立,共收养孤儿约有2500余人。孤儿院分布于14个省,其中以江苏省最多,有11所;湖北、浙江两省都各有5所;其他11省,每省有1—3所不等。<sup>[124]</sup>基督教孤儿院除向国内外各教会及个人劝募捐款,维持衣食生活外,还教授相当的普通教育,以及生活上的技能,兼办各种工艺,如印刷、织布、藤器制造、木匠、种植等种种小工业。以上海孤儿院为例,该院成立于1905年,初借城内长老会的“雨化堂”为院址,后来在龙华获得旷地20余亩,募集善款建造校舍。上海孤儿院分男女两院,通常住院学生有男生300人、女生100人,半工半读。在普通教育方面,上海孤儿院有一个完全的二级小学,学制六年;在工艺培养方面,则分藤工、木工、旗工、医药、音乐、缝纫、烹饪、绒线8科;此外还办有织布、种植、编草、漆工等科。<sup>[125]</sup>上海孤儿院毕业的学生里面,升入中学的有30余人,入商务印书馆任职的有60余人,学习看护及医生的8人,当工艺教员的8人,入印刷所的20余人,入公司工厂的30余人,留学日本帝国大学的1人,入南开大学的1人,升香山慈幼院习工的7人,其余在院读完小学课程,也都能自谋职业。女生中由院择配10余人。广州浸信会的孤儿教养院创办于1906年,男女学生50余人,大多附读于该会的培正、培道等男女学校,并学习农林畜牧工作。宁波的恤孤院发起于1909年,由宁波六公会维持,男校设在高桥,女校设在余姚。孤儿院办有完全小学,男生75人,女生25人;还办有拍照、缝纫、理发、烹饪、农业等科,又曾派毕业生到地毯专校学习4年,回院办理地毯科,所制成的堂毯、车毯、椅毯在社会上颇受欢迎。学生中有升入中学、道学、大学、师范、医科、牙科、影片等专科的,有任教会传道、教会机关干事,以及中小学教员、公司经理、工厂主任、医院院长的。其他的基督教孤儿院也大都办有职业科目,以供收养儿童长大后谋生。<sup>[126]</sup>

基督教会 在麻风病救治方面也着力甚多,欧美各宣教会在近代中国设立了许多麻风病院,经费为英国麻风救济会捐助。大英教会在广东北

海、浙江杭州和福建的福州、福清等地均办有麻风病救济院。此外,礼贤会在广东东莞、监理会在广西梧州、英国伦敦会在湖北孝感也设有麻风院。其中孝感的麻风救济院中还设有传习所,为其他各地的麻风院管理者提供培训。该院还“广印参观券,分赠湘鄂等地教会医院院长,请其莅临院参观,借收他山之助”。<sup>[127]</sup>据 1920 年统计,基督教会在华建立的麻风病救济事业如下<sup>[128]</sup>:

省	市(县)	事业方式	经济来源			主办团体
			麻风会	部分来自麻风会	其他来源	
山东	滕县	麻风院	是			北美长老会
	济南*	麻风院	是			北京协和医学院和英浸礼会
江苏	清江浦*	麻风院	是			南美长老会
浙江	杭州	麻风收容所	是			英圣公会
江西	饶州	麻风救济院			是	华人社区
	南昌	麻风院			是	华人社区
	赣北	麻风村			是	英弟兄会
湖北	孝感	男麻风院	是			伦敦会
福建	福州	麻风院与儿童收容所	是			英圣公会
	兴化	麻风村	是			英圣公会
	兴化	麻风村	是			美以美会
	福清	麻风村	是			英圣公会
	建宁	麻风村	是			英圣公会
	古城	麻风收容所	是			英圣公会
	古田县	麻风村	是			英圣公会
	罗源县	麻风村和儿童收容所	是			英圣公会
	仙游	麻风村	是			英圣公会
	延平府	麻风村和儿童收容所	是			美以美会

(续表)

省	市(县)	事业方式	经济来源			主办团体
			麻风会	部分来自麻风会	其他来源	
广东	广州	麻风村	是			美国浸信会、北美长老会
	海南岛	种种麻风事业	是			北美长老会
	罗定	男女麻风院			是	归正教会
	北海	男女麻风院		是		英圣公会
	石龙	麻风居留区			是	天主教会
	新宁	麻风村	是			美国浸信会
	汕头*	男女麻风院	是			美浸礼会
	大襟岛*	麻风居留区	是			美国浸信会
	东莞	男女麻风院	是			德礼贤会
广西	梧州	麻风村和海面传道会	是			英循道会
云南	昭通	麻风村	是			圣道公会
	武定	麻风村	是			内地会

\* 最近拟办。

为开展麻风病的预防与救治,基督教团体还联合组织了中华麻风救济会。该会办有《麻风季刊》,也间有出版麻风小册子,在社会上普及麻风知识,为“吾国研究麻风之唯一刊物”。中华麻风救济会还派干事分赴各地,“除宣传麻风知识,鼓吹救济事业外,更有调查各地痲病状况,与促进科学方法之救济”。此外,中华麻风救济会还积极筹款募捐,提倡建设麻风院,帮助贫乏麻风病人,并制定“五年运动”计划,具体内容包括:(1)作一翔实之麻风调查,(2)将麻风事实编为各校教材,(3)参与各处城市卫生运动,(4)组织中央麻风协会,(5)召集全国麻风会议,(6)督促政府颁布麻风法令,(7)凡被沾染各省至少建设1所麻风院,(8)各大城市至少有1麻风诊所,(9)每年举行全国学生之铲除麻风演讲竞赛,(10)设法保护及栽培麻风之儿童,(11)安插已经治愈之麻风人。<sup>[129]</sup>

灾害救济也是基督教慈善事业中的重要组成部分。据华洋义赈会上海分会调查,在上海的慈善团体有 73 个,而实际能担负这种救恤工作的,要算中国红十字会、华洋义赈会、上海华洋义赈会等团体。而这些团体中,大半是基督教所组织的。每遇水灾、旱灾、兵灾,基督教团体便负起施舍救济的责任。例如 1914 年广东连年水灾,美教士湛罗弼等联合基督教各团体成立赈灾会,电外国及华侨及本国信徒劝捐放赈,教堂学校也尽为灾民收容之所。又如在 1918 年华北水灾期间,驻天津的伦敦会、公理会、美以美会、圣道会以及男女青年会代表等共同组织了天津基督教水灾赈济会,“同心筹划,协力救援”;并组织由 14 人组成的总委办,分卫生、居食、工程、教育、经济、事务等 6 部,统筹安排,全力救灾。<sup>[130]</sup>1920 年华北五省旱灾,赤地千里,灾情尤重,每万人中有 280 人冻饿而死,208 名男女灾童被卖。除红十字会、华洋义赈会一致努力赈济外,基督教亦组赈灾会,在救灾工作上捐款上均尽相当的力量。北平华洋义赈会请内地会安先生至甘肃主赈务,请贝克教士至山西主赈务,其他各处都托教会主持。在军阀混战时,各处教会都曾为救护难民而努力。如 1925 年齐、卢内战,沪宁一带房舍变为废墟,民众流离失所,南京教会便组织战地救济会,与红十字会同时工作。其后战争期间,各地基督教堂也大都成为难民收容所,担负救济之责。<sup>[131]</sup>

#### 四、基督教与劳工问题

20 世纪 20 年代,随着工业体系在中国的引入和逐渐形成,城市中劳工问题突出:童工、超长工时、夜工、无休假、低工资、普遍低劣的工作条件、缺乏住房等,这些问题备受社会关注,各党派、各团体、学术界等莫不以自己的方式提出解决问题的方案。基督教界也开始积极应对劳工问题。

早在 1918 年,中国基督教领袖人物已觉悟到教会应当团结协作,改良经济生活,提高农工文化程度。<sup>[132]</sup>1920 年,中华续行委办会举行妇女大会,大会社会服务股提议组织全国社会服务委员会,其中包括儿童及女工的内容。1921 年春,中华续行委办会决定在 1922 年全国基督教大会上,讨论“教会将来之工作”专题时,应包括“教会与中国的经济及工业问

题之关系”。<sup>[133]</sup>1922年上海基督教全国大会上,首次以“中国教会”为主题,重点讨论了中国的传教、教育、出版、慈善、妇女等方面的问题。作为4个常设委员会之一的工业和社会关系委员会,则重点讨论了如何将基督教原则运用于中国的工业环境中。参加大会的伦敦经济学院福利工作系教师韩励生(Agatha Harrison)认为,中国目前的工厂制度“已经建造在一个很坏的根基上”,如14岁以下的童工每天工作时间长达12至14个小时,除了吃饭几乎没有任何工资,所有工人都在“大伤人道”的环境中工作。韩励生警告说,难道教会能够容忍西方悲惨与残酷的工业历史在中国重现吗?“教会固然赞成这种情形吗?赞成蹂躏人权吗?……我们的责任在哪里呢?若是基督教不去干涉这些反对基督教博爱之道的情形,基督教对这些人还能有什么威力吗?”美国传教士舒美生(A. M. Sherman)谴责雇用童工无异于“对儿童的屠杀”,建议大会“通过决议,以表示我们对中国工厂雇用童工的强烈反对”。韩励生还提出解决问题的办法,即采用1919年华盛顿通过的各国政府代表所规定的国际标准,在目前工作刚开始、实行众多标准困难太多的情况下,先选出三项请求大家赞成:(1)不得雇佣未满12周岁的幼童;(2)七日中休息一日;(3)保护工人健康,例如限制工作时间、注重工厂卫生等。在韩励生和舒美生等人的推动下,全国大会通过了这三项有关工业问题的决议,并通告全国基督教机构,同心协力来改良劳工问题,“以期促成合乎基督教理想的工业状况”,指出“解决劳资关系是当前形势下教会的特殊责任和机会”,“教会和其他基督教团体必须设法填补劳资之间的鸿沟”。与会代表甚至提出今后基督教会的任务是:“把教会置于劳资双方调停者的地位,设法缓解劳资双方的情绪,使他们在向对方提出要求时采取较温和的立场;成为工人的代言人……支持工人提出的关于劳动安全、工业保险的要求;以劳工阶级支持者的身份,指出他们道德上的危险和需求,为他们提供各种服务。”<sup>[134]</sup>

根据全国基督教大会的议决案,在中华基督教协进会下成立了工业委员会,这是协进会下属的7个委员会之一,并拨专款支持工作。工作宗旨为在民众中宣传社会及劳工问题;努力让人们了解教会与经济及劳工

问题的关系,并实行基督教全国大会所规定的三项标准;帮助培训工人;提倡工业经济的研究;努力实现工会的注册制度;发起劳工及经济等问题的调查;和其他宗旨相同的机关合作等。<sup>[135]</sup>同时与国际劳工组织,如国际联盟的劳工部、美国基督教社会研究所等保持密切关系,邀请国际劳工专家华德博士等来华演讲等。还与基督教教育大会达成协议,要求教会大学的神学专业设立普通课程,使神学生了解工业问题的背景与常识;要求一些大学举行“社会工业调查工作”;还特别设立工业干事培养学习名额。1925年与纽约的社会宗教调查社等成立了社会经济调查社,挂在中华教育文化基金委员会之下。工业委员会发行专门讨论基督教工业问题的不定期刊物《工业改造》,中华基督教协进会还出版许多讨论经济关系基督化的书籍,如《基督化经济关系大会报告》、《工业中的人道观》、《地方与工业》、《教会与工业》、《劳工标准》、《工厂制与劳动法》、《英国工厂法略史》、《近世工业史观》、《何谓国际劳工机关》、《教会与经济工业之关系》、《北京地毯工业之调查》、《教会与现代工业问题》、《教会与近世工业》、《工业改造地方会议》等。<sup>[136]</sup>

基督教机构中积极响应协进会号召并有具体事工的是基督教男女青年会,它们在1921年开始恢复了劳工工作,聘请专任干事办理。1920年召开的青年会第八次全国会议开始涉及劳工工作。1921年青年会全国大会建立了职工部,聘请英国格拉斯哥大学毕业生朱懋澄任主任干事。1923年青年会第九次全国大会上通过了有关工业领域的具体工作和计划的14项决议,确定青年会劳工事业宗旨为“一面灌输基督化于工业中,以革新经济发展之程序,造成公正合作善利之工业制度于将来;一面用妥切适用之计划,服务职工,改良现状,以促现有工业之进步”。<sup>[137]</sup>1924年,在艾迪的鼓励下,朱懋澄到欧洲和美国学习了许多新的东西,回来后向青年会全国协会提交了一份全面“建设性”的工业工作计划。他模仿美国青年会劳工改造的治疗性政策,设计了工业计划,并主持了青年会劳工事工——浦东新村,将重点放在了劳工事业的人性方面,而不是制度方面。1923年10月在杭州召开了女青年会第一次全国大会,有85名西干事、65名华干事的108名代表出席了大会。大会认为劳工事业存在许多

问题,女青年会负有发展这项工作的责任,用基督教改造社会、解决中国的社会和劳动问题。决议举办劳工事业。劳工部的具体职责是“协助中华基督教协进会工业委员会以改良劳工状况,并协谋雇主和劳工间的谅解”。<sup>[138]</sup>女青年会劳工工作随之开展起来。女青年会的主要工作是发表文章、举办演讲,在社会上宣传中国近代工业情况,引起社会关注工业问题;努力与各地调查中国社会及经济的机构合作,搞清情况,如长沙女青年会组织教师和学生从事当地女工情况调查,烟台、天津女青年会进行女工调查,成都女青年会举行周日服务劳工界的活动;在大学里开设劳工课程,到伦敦经济学院和美国学习研究劳工问题等。1923年6月,在女青年会的推动下,上海公共租界工部局成立了童工委员会,希望借助于工部局的力量,谋求改善女工和童工的处境。20年代后期,女青年会劳工工作从舆论宣传转向了实际工作,尤其强调以教育方法面向劳动妇女,提高妇女进入社会的能力;将女青年会的工作服务对象从上层妇女扩大到包括劳动妇女在内的整个妇女界。

### 五、基督教与乡村建设运动

乡村建设运动是在20世纪30年代开展的,旨在改变中国农村的贫穷落后局面,重建乡村生活的一场运动。据当时统计,约有700个公私团体致力于乡村工作,建立的各种实验区多达1000处。在乡村建设运动史上,有许多领袖人物及其乡村建设活动都与基督教关系密切,如晏阳初、陶行知、许仕廉,以及最著名的乡村建设机构——河北定县平民教育促进会(简称“平教会”)的其他领袖如李景汉、陈志潜、谢扶雅等,都是知名的基督徒。平教会的工作更是源于晏阳初1920年从欧洲回国时在全国基督教青年会创办的平民教育科。此外,基督教也是中国近代乡村建设运动的重要参与者。<sup>[139]</sup>

基督教对中国乡村建设运动的参与群体,可以教会界与教育界来划分。中国基督教会的乡村工作在20世纪的前20年已有缓慢发展,至30年代逐渐达到鼎盛。1930年,全国基督教协进会发起“五年奋兴布道运动”,虽然其目标主要在于基督徒量的增加和质的加深,也使“教会对乡村建设之事业益感加倍之兴趣”,特别是六项事工之一的识字运动,参与教

会之多、范围之广、规模之大、影响之深,是教会以往任何运动所不及的。<sup>[140]</sup>可以说,基督教乡村建设作为一场“运动”就是从识字运动开始的。随后,美国农业专家来华、1931年全国基督教协进会杭州会议、1933年在定县举办的基督教乡村建设讨论会等,加上全国范围内的乡村建设运动潮流,均大大促进了基督教乡村建设运动的发展。全国各地教会的乡村建设工作并不平衡。就大体论,以华北地区最为发达,华东、华中次之,华南、华西又次之。在华北地区,华北公理会牧师在潞河的乡村服务部,每年均举办农产品展览会和冬季学校,对农业推广和乡村建设人才培养贡献最大。华北公理会还以保定为中心,在河北一带最早推广识字运动,成绩也最大。此外,河北美以美会在昌黎教区安格庄、汇文神学院在河北昌平县也都建立了乡村建设实验区,成绩都很可观。它们所开展的工作包括宗教教育、平民教育、生计教育、卫生教育、公民教育、慈善事业和布道工作等。为了整合华北各教会的乡建力量,1931年由华北公理会倡导成立了“华北基督教农村事业促进会”,后又成立河北、山东、山西3个分会,几乎包括了华北地区所有的基督教乡建事业。华北另一个重要的基督教联合组织,是1931年9月由全国基督教协进会与华北教会合组的“华北基督教工业改进社”,成立的初衷就是要用乡村工业改进农民生计,并吸引农村劳动力。该社的主要目标是,通过研究、培训与合作,推进小规模的手工业发展,以增加农民收入。在民国时期的整个乡村建设运动中,比起农业改良、合作社等,乡村工业是最薄弱的环节,而华北工业改进社是基督教唯一专门以提高乡村工业为目标的乡建机构,其意义可见一斑。华东最著名的乡村工作当属由金陵神学院和南京中华基督教会在淳化镇开办的乡村教会实验区。在华中地区,从1933年起,江西的基督教乡建事业异军突起,成立了江西基督教农村服务联合会,以黎川县为实验区。在华南,乡建运动主要由中华基督教会广东协会推动,并以人和墟堂址为农村服务试验机关。在华西,除华西协和大学进行的作物、水果、蔬菜改良外,各教会的乡建工作到抗战前才刚刚开始。此外,中华全国基督教协进会、基督教男女青年会等团体都是基督教乡村建设运动的重要参与者。<sup>[141]</sup>



教会大学是基督教教育界参与乡建运动的主体。教会大学参与乡村建设主要通过两种形式:一是通过对农业和乡村社会的科研、教育,给教会和全社会提供知识和人才;二是通过农业推广或开办实验区的形式,这既可作为教学研究和实习的基地,为乡建积累经验,另一方面也是直接地服务农民和乡村社会。以金陵大学为例,其农学教学科研推广体制在 20 年代就已确立,在 30 年代得到进一步扩充。抗战前,金陵大学除了南京的改良站外,还有下属的 4 个改良站和 8 个合作的教会实验站,以及华北、华中的 12 个种子试验站,共改良小麦、大豆、棉花、稻谷等 8 类作物的 36 个品种,其中有 27 种得到普遍推广,最有名的就是金陵大学 2905 号小麦,比传统品种能增产 20%。金陵大学农学院除了普遍的农业推广外,还在安徽和县协助乌江办理农村实验区。早在 1921 年金陵大学就在此进行棉花和其他作物的推广。1930 年 11 月,金陵大学与国民政府中央农业推广委员会合作,正式成立了“乌江农业推广实验区”。除金陵大学,其他教会大学在乡村建设方面也多有参与。如岭南大学农学院主要着眼于作物改良(水稻为主)、桑蚕改良、丝业和糖业发展等方面。为造就中等农业技术人才,岭南大学在 1930 年还创办了农事职业科,毕业生主要从事农业推广和农场管理、农村教育等工作。为配合基督教的乡村建设运动,岭南大学还从 1929 年起与中华基督教会华南区会合作,举办了数期“乡村宣教师农事夏令学校”。燕京大学在 1934 年成立了农村建设科,专门进行农村问题的研究和实验,培训从事乡村建设的人才,并在山东汶上等地建立试验区。齐鲁大学在 1927 年于济南东北 70 里的龙山镇开始了农业工作,并于 1930 年扩展规模,创办了龙山乡村服务社。福建协和大学的乡村服务始于 1927 年,在 1936 年经董事会批准成立乡村建设学院。华西协和大学的乡村建设工作主要集中在引进和改良奶牛、山羊、家畜、水果、蔬菜和作物等方面,并在 1934 年成立农学系,为乡村建设提供了坚实的基础。<sup>[142]</sup>

基督教对中国乡村建设运动的贡献,主要表现在三方面<sup>[143]</sup>:

第一,基督教会是倡导中国乡村建设的先驱。在 20 世纪初期,来华农业传教士率先开始了乡村服务,他们不仅创办了中国最早的第一流的

农业高等教育,而且最早倡导和研究防灾救灾、平民教育、作物改良、农产品展览会、农民夜校、农村妇女教育、家庭教育、电话教育等,并把局部的分割的乡村服务发展成为以村社为中心、关怀身心的综合性乡村建设运动。

第二,基督教学校为中国乡村建设运动输送了一批优秀人才。如著名的乡村建设领袖晏阳初、陶行知、张福良等都是基督教学校培养出来的。基督教大学在人才输送方面发挥了相当重要的作用,如金陵大学在农业改良,燕京大学在社会管理,齐鲁大学在乡村卫生,金陵女子文理学院在妇女训练方面,都为各地的乡村建设提供了很多经过训练的青年男女。

第三,基督教的乡村建设无论在手段还是目标方面,都凸显了道德与宗教信仰的重要性。基督教对待乡村问题的解决方案是:不仅要使农民在物质上得到完满的生活,也要在性灵上使他们得到丰富的生命。晏阳初“四大教育”中的“公民教育”主要就是道德的训练和国族意识的训练,包含着道德伦理的重建。教内外人士虽然各自的乡建理念、立场不同,但都有信仰的因素在里面,对道德训练和高尚信仰的追求是一致的,只不过基督教的乡村建设更加注重信仰的因素而已。

## 注 释

- [ 1 ] 《教会之教育事业》,《中华基督教会年鉴》第 1 期(1914 年),第 66 页。
- [ 2 ] “Statistics of Protestant Missions in China”, *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai*, May 7—20, 1890, p. 732.
- [ 3 ] “Statistics, Table 7—9: Educational Work”, *China Centenary Missionary Conference Held at Shanghai*, April 25—May 8, 1907, p. 778.
- [ 4 ] 《新教育》第 5 卷第 4 期(1922 年 11 月),转引自胡卫清:《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究(1877—1927)》,上海:上海人民出版社 2000 年版,第 64 页。
- [ 5 ] Ernest Box, “The Need of Primary Schools for China”, *Records of the Fifth Triennial Meeting of the Educational Association of China Held at Shanghai*, May 17—20, 1905, pp. 205—210.

- [6] W. P. Bentley, "Day Schools: The Place and Value of Primary Schools in a System of Education", *Records of the Fourth Triennial Meeting of the Educational Association of China Held at Shanghai*, May 21—24, 1902. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1902, pp. 74—75.
- [7] Nathaniel Gist Gee ed., *The Educational Directory for China*. The Educational Association of China, 1905, p. 61.
- [8] 中国基督教教育会编:《中国基督教教育事业》,上海:商务印书馆 1922 年版,第 60—63 页。
- [9] 胡卫清:《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究(1877—1927)》,第 66 页。
- [10] 美国平信徒调查团编,徐宝谦、繆秋笙、范定九译:《宣教事业评议》,上海:商务印书馆 1933 年版,第 138 页。
- [11] 中国基督教教育会编:《中国基督教教育事业》,第 79、98 页。
- [12] Rev. Karl F. Kupfer, "The Need of a Great Christian University", *Educational Review*, Vol. II, No. 5(May, 1909), pp. 30—36.
- [13] 中国基督教教育会编:《中国基督教教育事业》,第 120 页。
- [14] [美]杰西·格·卢茨著,曾钜生译:《中国教会大学史(1850—1950)》,杭州:浙江教育出版社 1987 年版,第 97—98 页。
- [15] [美]芳卫廉:《基督教高等教育在变革中的中国(1880—1950)》,珠海:珠海出版社 2005 年版,第 29—31 页。
- [16] 有关中国基督教大学的形成演变情况具体可参阅:[美]杰西·格·卢茨:《中国教会大学史(1850—1950)》;[美]芳卫廉:《基督教高等教育在变革中的中国(1880—1950)》。
- [17] 钟鲁斋:《基督教教育之功劳及其缺陷》,《中华基督教教育季刊》第 2 卷第 3 期,第 41 页。
- [18] 《基督教大学中国行政人员会议》,《中华基督教教育季刊》第 1 卷第 1 期,第 49 页。
- [19] 《学校注册问题》,《中华基督教教育季刊》第 1 卷第 1 期,第 43 页。
- [20] 《全浙基督教中等以上代表会议》,《全浙基督教中等以上学校联合会向本省教育厅提呈意见书》,《中华基督教教育季刊》第 3 卷第 2 期,第 63 页。
- [21] 《私立秀州中学校董会章程》,《中华基督教教育季刊》第 5 卷第 1 期,第 122 页。
- [22] 胡卫清:《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究(1877—1927)》,第 427—428 页。
- [23] 徐以骅:《教育与宗教:作为传教媒介的圣约翰大学》,珠海:珠海出版社 1999 年版,第 144—145 页。
- [24] 《南京国民政府公布各级学校增加党义课程暂行条例》,中国第二历史档案馆编:《中

华民国史档案资料汇编》，第五辑第一编教育(二)，南京：江苏古籍出版社 1997 年版，第 1073—1075 页。

- [25] 《私立学校规程草案全文》，《中华基督教教育季刊》第 5 卷第 1 期，第 93—96 页。
- [26] 秋笙：《本刊的动机》，《中华基督教教育季刊》第 4 卷第 1 期，第 1 页。
- [27] 缪秋笙、毕范宇：《中等教育的过去与现在》，《中华基督教教育季刊》第 5 卷第 4 期，第 28 页。
- [28] Peter. S. T. Shih, “The Problem of Teacher Training Brought to Date”, *Records of the Fifth Triennial Meeting of the Educational Association of China Held at Shanghai*, May 17—20, 1905, p. 77.
- [29] *Records of China Centenary Missionary Conference Held at Shanghai*, April 25 to May 8, 1907. Shanghai: Methodist Publishing House, p. 478.
- [30] Rev. G. A. Clayton, “The Union Normal School Wuchang”, *The Chinese Recorder*, Vol. XLI, No. 3(March, 1910), p. 220.
- [31] A. J. Harker, “The Wuchang Union Normal School”, *Educational Review*, Vol. VII, No. 3(July, 1915), p. 269.
- [32] R. Patton, “Canton Union Normal School Report, 1929—1930”, *Educational Review*, Vol. XXIII, No. 3(July, 1931), p. 349.
- [33] E. W. Wallace, “Teachers Training in West China, with Particular Reference to the Methods Employed by the West China Union University and West China Christian Educational Union”, *Educational Review*, Vol. XI, No. 2(April, 1919), p. 139.
- [34] J. Beech, “The West China Union University”, *Educational Review*, Vol. VII, No. 1 (January, 1915), p. 15.
- [35] C. H. Hamilton, “The University Nanking”, *Educational Review*, Vol. IX, No. 1 (January, 1917), p. 231.
- [36] J. Beech, “The West China Union University”, *Educational Review*, Vol. VII, No. 1 (January, 1915), p. 16.
- [37] 王立诚：《美国文化的渗透——沪江大学研究》，上海：复旦大学出版社 2000 年版，第 99 页。
- [38] 王忠欣：《基督教与中国近现代教育》，武汉：湖北教育出版社 2000 年版，第 157 页。
- [39] 中华续行委办会调查委员会编，蔡咏春、文庸、段琦、杨周怀译：《中国基督教调查资料(1901—1920)》(下)，北京：中国社会科学出版社 2007 年版，第 1096 页。
- [40] E. W. Wallace, “Teachers Training in West China, with Particular Reference to the Methods Employed by the West China Union University and West China Christian Educational Union”, *Educational Review*, Vol. XI, No. 2(April, 1919), p. 144.

- [41] F. C. Wilcox, "The Summer School of the East China Association of Colleges and University", *Educational Review*, Vol. XV, No. 4(October, 1923), p. 403.
- [42] A. W. Billing, "Summer Teachers' Institutes", *Educational Review*, Vol. X, No. 4 (October, 1918), pp. 371—372.
- [43] E. W. Wallace, "Teachers Training in West China, with Particular Reference to the Methods Employed by the West China Union University and West China Christian Educational Union", *Educational Review*, Vol. XI, No. 2(April, 1919), p. 144.
- [44] A. Archibald Bullock, "The First University of Nanking Elementary School Teachers' Institute", *Educational Review*, Vol. VII, No. 1(January, 1915), pp. 129—130.
- [45] West China Christian Educational Union Campaign for Teacher Training, *Educational Review*, Vol. XI, No. 2(April, 1919), p. 254.
- [46] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 135 页。
- [47] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(下),第 1493 页。
- [48] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 763—764 页。
- [49] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第 764—765 页。
- [50] *China Mission Year Book*, 1915。附表,转引自田涛:《清末民初在华基督教医疗卫生事业及其专业化》,《近代史研究》1995 年第 5 期,第 174 页。
- [51] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(下),第 1168—1169 页。
- [52] 田涛:《清末民初在华基督教医疗卫生事业及其专业化》,《近代史研究》1995 年第 5 期,第 174 页。
- [53] 引自田涛:《清末民初在华基督教医疗卫生事业及其专业化》,《近代史研究》1995 年第 5 期,第 174—175 页。
- [54] 《教会之行医事业》,《中华基督教会年鉴》第 1 期(1914 年),第 122 页。
- [55] 颜富庆:《医学概论》,《中华基督教会年鉴》第 1 期(1914 年),第 123—125 页。
- [56] *The China Mission Year Book*, 4<sup>th</sup> issue, pp. 296—297;转引自参见李传斌:《基督教在华医疗事业与近代中国社会(1835—1937)》,苏州大学博士学位论文(2001 届),第 39 页。
- [57] 《教会之行医事业》,《中华基督教会年鉴》第 1 期(1914 年),第 123 页。
- [58] 转引自田涛:《清末民初在华基督教医疗卫生事业及其专业化》,《近代史研究》1995 年第 5 期,第 175 页。
- [59] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(下),第 1148—1149 页。
- [60] 参见田涛:《清末民初在华基督教医疗卫生事业及其专业化》,《近代史研究》1995 年第 5 期,第 176 页。
- [61] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(下),第 1196 页。

- [62] 比必:《教会医业之概况》,《中华基督教会年鉴·本年教务进行之概况》第3期(1916年),第77—78页。
- [63] 参见李传斌:《基督教在华医疗事业与近代中国社会(1835—1937)》,第41页。
- [64] [美]郭查理著,陶飞亚等译:《齐鲁大学》,珠海:珠海出版社1999年版,第111页。
- [65] 梅医士:《本年教会医务之概况》,《中华基督教会年鉴》第4期(1917年),189—192页。
- [66] 参见李传斌:《基督教在华医疗事业与近代中国社会(1835—1937)》,第56页。
- [67] 参见李传斌:《基督教在华医疗事业与近代中国社会(1835—1937)》,第56页。
- [68] [英]马雅各:《两年来之教会医院概况》,《中华基督教会年鉴》第11期(1931年),第35页。
- [69] [美]施尔德:《医药宣教会概况》,《中华基督教会年鉴》第12期,第145—146页。
- [70] 梁乃昌:《基督教医院》,《中华基督教会年鉴》第13期,第477—490页。
- [71] 《教会之行医事业》,《中华基督教会年鉴》第1期(1914年),第121—123页。
- [72] 颜福庆:《医学概论》,《中华基督教会年鉴》第1期(1914年),第126页。
- [73] 梅医士:《本年教会医务之概况》,《中华基督教会年鉴》第4期(1917年),第191页。
- [74] [英]马雅各:《一九二五年中及以后之教会医务状况》,《中华基督教会年鉴》第9期(1927年),第66—68页。
- [75] [英]马雅各:《一九二七年医药事业报告》,《中华基督教会年鉴·教会事工状况》第10期(1928年),第4—6页。
- [76] [美]施尔德:《医药宣教会概况》,《中华基督教会年鉴》第12期,第146—147页。
- [77] 王治心撰,徐以骅导读:《中国基督教史纲》,上海:上海古籍出版社2004年版,第295页。
- [78] 参见李传斌:《基督教在华医疗事业与近代中国社会(1835—1937)》,第61页。
- [79] 参见李传斌:《基督教在华医疗事业与近代中国社会(1835—1937)》,第54、59页。
- [80] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(上),第1168—1169、135页。
- [81] 参见田涛:《清末民初在华基督教医疗卫生事业及其专业化》,《近代史研究》1995年第5期,第181页。
- [82] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(下),第1174页。
- [83] 参见李传斌:《基督教在华医疗事业与近代中国社会(1835—1937)》,第158—172页。
- [84] 李涛:《民国二十一年度医学教育》,《中华医学杂志》第19卷第5期,1933年;转引自李传斌:《基督教在华医疗事业与近代中国社会(1835—1937)》,苏州大学博士学位论文(2001届),第162页。
- [85] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(下),第1176—1177页。
- [86] 胡宣明:《卫生教育》,《中华基督教会年鉴》第8期(1925年),第126页。

- [ 87 ] 胡宣明:《卫生教育》,《中华基督教会年鉴》第 6 期(1921 年),第 98—101 页。
- [ 88 ] 胡宣明:《卫生教育》,《中华基督教会年鉴》第 8 期(1925 年),第 126—127 页。
- [ 89 ] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(下),第 1179 页。
- [ 90 ] 田涛:《清末民初在华基督教医疗卫生事业及其专业化》,《近代史研究》1995 年第 5 期,第 185 页。
- [ 91 ] 谢洪赉:《中国教会近刊书籍录》,《中国基督教会年鉴》第 1 期(1914 年),第 112—113 页。
- [ 92 ] George A. Clayton, ed., *A Classified Index to the Chinese Literature of the Protestant Churches in China*, Shanghai: Christian Publishers' Association of China, 1918, pp. vii-viii.
- [ 93 ] 胡祖荫:《一九四七年的基督教出版界》,《天风》1948 年 8 月刊,第 2—5 页。
- [ 94 ] 中华全国基督教协进会编印:《订正中国基督教团体调查录》,广学会 1950 年 12 月发行,第 91 页。
- [ 95 ] 《民国三四年教会出版新书记略》,《中华基督教会年鉴》第 2 期(1915 年),第 197—229 页。
- [ 96 ] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(下),第 1204 页。
- [ 97 ] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(下),第 1206 页。
- [ 98 ] [美]何凯立著,陈建明、王再兴译:《基督教在华出版事业:1912—1949》,成都:四川大学出版社 2004 年版,第 184 页。
- [ 99 ] Christian Publishers' Association, *A Classified Index to the Chinese Literature of the Protestant Church in China*, 1933, pp. 18—22.
- [ 100 ] 全国大会议案:《基督教出版书籍》,《中华基督教会年鉴》第 1 期(1914 年),第 107 页。
- [ 101 ] 《出版界》第 61 期,1935 年 12 月出版,第 3 页。
- [ 102 ] 来会理:《基督教书报公会》,《中华基督教会年鉴》第 5 期(1918 年),第 164 页。
- [ 103 ] 沈嗣庄:《中华基督教文社》,《中华基督教会年鉴》第 9 期(1927 年),第 118 页。
- [ 104 ] 沈嗣庄:《本社一年的回顾》,《文社月刊》第 1 卷第 11、12 期,1926 年 10 月,第 1 页。
- [ 105 ] 参见王成勉:《文社的兴衰——二〇年代基督教本色化之个案研究》,台湾:宇宙光出版社 1993 年版,第 35—48 页。
- [ 106 ] 沈嗣庄:《中华基督教文社最近一年经过》,《中华基督教会年鉴·教会事工状况》第 10 期(1928 年),第 41—43 页。
- [ 107 ] 参见王成勉:《文社的兴衰——二〇年代基督教本色化之个案研究》,第 57—66 页。
- [ 108 ] 王成勉:《文社的兴衰——二〇年代基督教本色化之个案研究》,第 47—48 页。
- [ 109 ] 王成勉:《文社的兴衰——二〇年代基督教本色化之个案研究》,第 159 页。

- [110] 王治心:《中国基督教史纲》,第300页。
- [111] 丁义华:《万国改良会》,《中华基督教会年鉴》第1期(1914年),第128—129页。
- [112] 仲伟仪:《天津拒毒会概略》,《中华基督教会年鉴》第6期(1921年),第111—112页。
- [113] 黄嘉惠:《两年来中华国民拒毒会事业概况》,《中华基督教会年鉴》第11期(1931年),第95—98页。
- [114] 陈盘秋:《广东基督教拒赌会之历史》,《中华基督教会年鉴》第6期(1921年),第118—120页。
- [115] 陈玉玲:《万国妇女节制会》,《中华基督教会年鉴》第3期(1916年),第85—87页。
- [116] 刘王立明:《妇女节制会》,《中华基督教会年鉴》第8期(1925年),第243—245页。
- [117] 梅益盛:《上海进德会》,《中华基督教会年鉴》第8期(1925年),第240—242页。
- [118] 费女士:《上海济良所纪略》,《中华基督教会年鉴》第2期(1915年),第187—189页。
- [119] 雍涛:《养真社》,《中华基督教会年鉴》第8期(1925年),第238—240页。
- [120] 孙喜圣:《南京改良会》,《中华基督教会年鉴》第8期(1925年),第251—253页。
- [121] 傅步兰:《盲童学校》,《中华基督教会年鉴》第1期(1914年),第130—133页。
- [122] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(下),第945—946页。
- [123] 王治心:《中国基督教史纲》,第307—308页。
- [124] 包斐尔:《论孤儿院》,《中华基督教会年鉴》第1期(1914年),第135页。
- [125] 顾履忻:《上海孤儿院述略》,《中华基督教会年鉴》第2期(1915年),第182—184页。
- [126] 参见王治心:《中国基督教史纲》,第310—311页。
- [127] 傅乐仁:《论麻风症》,《中华基督教会年鉴》第1期(1914年),第137—139页。
- [128] 《中国基督教调查资料(1901—1920)》(下),第1190页。
- [129] 邬志坚:《最近二年内之救济麻风工作》,《中华基督教会年鉴》第11期(1931年),第98—102页。
- [130] 仲伟仪:《华北基督教水灾赈济会始末情形》,《中华基督教会年鉴》第5期(1918年),第127—134页。
- [131] 引自王治心:《中国基督教史纲》,第318页。
- [132] 陈其田:《基督化经济生活运动》,《中华基督教青年会年鉴》,1928年,第65页。
- [133] 赵晓阳:《基督教会与劳工问题——以上海基督教女青年会女工夜校为中心》,载陶飞亚编:《性别与历史——近代中国妇女与基督教》,上海:上海人民出版社2006年版,第184页。
- [134] 转引自赵晓阳:《基督教会与劳工问题——以上海基督教女青年会女工夜校为中心》,载陶飞亚编:《性别与历史——近代中国妇女与基督教》,第187—188页。
- [135] 李则灵:《中华全国基督教协进会三年以来之回顾》,《中华基督教青年会年鉴》,1925年,第95页。



- [136] 赵晓阳:《基督教会与劳工问题——以上海基督教女青年会女工夜校为中心》,载陶飞亚编:《性别与历史——近代中国妇女与基督教》,第189页。
- [137] 朱懋澄:《基督教经济制度的根部原理与实施办法》,第232页,转引自赵晓阳:《基督教会与劳工问题——以上海基督教女青年会女工夜校为中心》,载陶飞亚编:《性别与历史——近代中国妇女与基督教》,第190页。
- [138] 张振铎:《全国基督教女青年会概况》,《中华基督教青年会年鉴》第8期(1925年),第264页。
- [139] 刘家峰:《中国基督教乡村建设运动(1907—1950)》,天津:天津人民出版社2008年版,第1—2页。
- [140] 张福良:《民国十九年的识字运动》,《中华基督教会年鉴》第11期(1931年),第86页。
- [141] 刘家峰:《中国基督教乡村建设运动(1907—1950)》,第103—110页。
- [142] 参见刘家峰:《中国基督教乡村建设运动(1907—1950)》,第111—128页。
- [143] 参见刘家峰:《中国基督教乡村建设运动(1907—1950)》,第202—204页。

## 第六章

# 抗日战争时期的中国基督教会

“九一八”事变后，中国基督教界存在着“唯爱”还是“抗战”的言论之争。随着全面抗战的爆发，在民族主义立场下各派逐渐趋向统一。抗战时期，中国东北、华北的大片国土沦为日本占领地，这些地区的基督教会也遭受众多磨难以及被迫作出应变。西方传教士在抗战时期也发出了从同情支持到同舟共济的言论，并在战时救济方面作出很大贡献。中国大后方的教会也因战争的机遇而受到更多注意，有了较快发展。本章即拟分上述主题，对抗战时期的中国基督教历史作简单回顾。

### 第一节 唯爱还是抗战

1931年9月18日，日本侵占我国东三省，时隔不到半年，日本又悍然进攻上海，挑起“一·二八”事变。中日之间的敌对关系进一步加剧，战争已成为包括基督徒在内的所有中华儿女所必须面对的现实。“九一八”事变后，中国基督教界在是否武力抵抗日本侵略的问题上出现了分歧，从而引发了一场关于唯爱还是抗战的论争。1938年，《真光》杂志评论说：中国基督徒“对于基督教的爱敌问题，和当兵问题，已经引起了不少的疑难与争论；其中主张抗战的固然不少，但是主张积极用爱来感化敌人，作为进攻利器的也不乏人”。<sup>[1]</sup>

#### 一、唯爱派的立场与言论

中国基督教的唯爱派与国际性基督教组织——唯爱社有着密切关

系。唯爱社(Fellowship of Reconciliation,简称“F. O. R.”)是第一次世界大战期间产生的国际性基督教组织。一战爆发后,欧洲各国原有的和平主义团体都抛弃了和平主张,为本国参战辩护,英国公谊会传教士霍德进(Henry Theodore Hodgkin)联合教会人士组成和解团体,倡导休战和平,后来发展成为跨国团体,即唯爱社。唯爱社强调人类一体性,主张爱是克服邪恶的有效力量,反对战争,赞成非暴力,其分社遍及20余个国家。中国的唯爱社成立于20世纪20年代,1922年霍德进到中国参加世界基督教学生同盟会议,借机与吴耀宗商议在中国建立分社。当时中国唯爱社的成员分散各地,大多是外籍传教士,中国教会的参加者有吴耀宗、徐宝谦、吴雷川、王春涛、应元道等人,吴耀宗是该社负责人。中国唯爱社曾出版发行《唯爱双月刊》,对中国基督教思想界产生过一定的影响。<sup>[2]</sup>唯爱派认为圣经中有许多关于“爱”的教导,如“登山宝训”中有耶稣“爱仇敌”的教训,耶稣还说过“凡动刀的必死在刀下”、“有人打你的左脸,连右脸也转过去让他打”,等等。此外“耶稣一生并没有留下一个杀人的榜样,耶稣曾用绳子做鞭子来赶牛羊,却没有打过人,况且一根鞭子,既不是刀,又不是剑,更不是机关枪,怎样能杀人呢!”<sup>[3]</sup>唯爱派认为上帝的爱是无条件的,“爱仇敌是耶稣基督一个特别的发明”,“所以要彼此相爱,是爱仇敌的广义方面;爱仇敌,是彼此相爱的狭义方面。两方面的总和就是爱,爱是一切行善之本,就是耶稣道理全部的精神”。<sup>[4]</sup>日本侵占东北后,唯爱派虽然也发出强烈谴责,但在对待战争的态度及处理方式上则认为,国家是上帝的工具,中日人民皆为上帝的子民,上帝通过允许日本侵华来促使中国人改悔,同时来检验国联。“如果我们中国人能以寻求上帝意志代替复仇,寻求爱代替憎恨,寻求和平代替战争,那胜利将最终属于我们,而且将最终在全世界建立正义可能性。”<sup>[5]</sup>主张唯爱的徐宝谦称:“基督教首重精神感化,一切教义,可以唯爱两字包括之。武力者暴力也,以武力抑制强暴,何啻以暴易暴,既背基督教唯爱之旨,又何能臻人类于大同?故离自卫之战,亦必耶稣所不许。”<sup>[6]</sup>

唯爱派反对战争,认为武力无法解决战争问题。“耶稣曾说:‘撒旦不能逐出撒旦’,战争不能消除战争,暴力不能废止暴力。从我们的观点看,

世上只有爱,能胜一切恶。”<sup>[7]</sup>在唯爱派看来,战争手段并不能实现和平。因为“战争的出发点是仇恨,他的目的是对方的惩罚或消灭;他的方法是暴力;他的结果是仇恨的增加,使问题的含糊解决,是未来争斗的酝酿。不管斗争的酿造,谁是谁非,结果的总和,总是双方同受损失”。<sup>[8]</sup>因为“战争包含仇恨的心理,无论谁胜谁负,仇恨只有增加不会消减;仇恨一日存在,则战争的可能,也一日存在”。<sup>[9]</sup>在徐宝谦看来,真正有效的救国手段不外两种,其一是宣布事实真相:“真相既明,争端自熄,日阀虽强,岂能永久蒙蔽其国人耶?”其二是提倡国际间的合作,“为今之计,惟有急起直追,从速在国际间联络教内外开明分子,平时用国际通讯,友谊代表,圆桌会议,种种方法,使两国任命,得以信使往来,成立真正谅解。万一不幸,两国间发生战事,亦可共同派员,驰赴当地,调查事实真相,随时宣布,并可主持公道,从根本上解决国际间之纠纷”。<sup>[10]</sup>此外,经济绝交、不合作等手段也可以采用,但要以唯爱原则为基础。<sup>[11]</sup>

## 二、武力抵抗派的立场与言论

“九一八”事变爆发后,基督教团体纷纷发表声明通电,谴责日本的暴行,其中有相当多的人主张武力抵抗。如中华基督教文社新的机关刊物《野生》刊发《反日运动特刊》,宣称“我们应当快去赶走日本的强盗啊!我们应当速去解救东北的同胞啊!”,“全体基督徒武装起来,努力奋斗,牺牲到底!”<sup>[12]</sup>此类愤激之言也常见于当时基督教的报刊杂志。

武力抵抗派认为,无论从圣经的记载,还是从耶稣的言行来看,都不能说绝对的非暴力和不抵抗是基督徒唯一的选择。在一定的情况下,战争与武力是为基督教信仰所认可的。当时即有基督教人士认为,旧约已经确认了战争的合理性,“若是照旧约以色列人历史,摩西、约书亚、大卫都是毕生在战争之中。如果断定基督教义就是非战主义,那末除非将旧约完全焚毁,试问谁敢这样武断?”<sup>[13]</sup>他们还认为,即便是素有“和平之君”的耶稣也是一向嫉恶如仇,不排除使用激烈的手段对付邪恶。有位名叫熊镇歧的论者这样解释耶稣的“爱仇敌”：“耶稣的爱仇敌的意思,也只是爱那些值得人爱的,爱那些有出息的,爱那些可以悔改的。否则他干脆的不和他往来,甚至还要鞭打,而且加以诅咒。”在他看来,“爱仇敌”的伦

理是否可以应用还要视面对的对象性质而定,“我以为耶稣其所以能够爱仇敌,乃是因为他觉得仇敌有希望可以变成朋友。其所以愿意为那些逼迫他的人祷告,也是因为他承认:‘他们不知道他们所作的。’如果他对于这两点失了信心与希望,我恐怕他也难免不加以诅咒。魔鬼在他的威严下永远逃避,那么对于这种不知感恩,不可理喻,不能悔改的罪魁,又岂可饶恕?”<sup>[14]</sup>在武力抵抗派的眼里,日本帝国主义正是这样一个不可救药十恶不赦的恶魔:

日本这次在东三省的暴行,完全把它的原形显露出来了!它的真面目实在好像是二十世纪文明世界的怪物:它是帝国主义、资本主义、武力主义三位一体的魔鬼;它是无法无天、随手杀人的疯人;它是黑夜潜伏、趁火打劫的强盗;它是张牙舞爪、狼吞虎噬的猛兽。<sup>[15]</sup>

日本此次举动,破坏了维持人类的一切公理与道德,犯了人类不可赦免之罪恶,无论是谁人,都可得而讨伐之,况我嫉恶如仇的基督徒呢?<sup>[16]</sup>

武力抵抗派把日本侵略势力看作是一个极危险极残暴的整体,除以武力抗争外,别无他途,他们强调基督徒作为天国选民的身份与作为本国国民的身份并不冲突,都不可偏废。实际上,在当时的环境下,他们比较凸显的是基督徒国民身份的重要性。作为中国的国民,基督徒同样需要为国家服务尽义务,包括扛枪打仗。在他们看来,这是有圣经依据的:

国与国宣战多属于国家的特权,耶稣在世的时候是服从国家的治权的,所以有“该撒的东西当归给该撒”的话,而保罗在《罗马书》十三章一节中也明明白白地说:“在上有权柄的,人人当顺服他,因为没有权柄不是出于上帝的。”如果我们承认这一点,那么对于战争应持的态度也就可以思过半了。……末期还没有到,战争是必有的,基督徒与非基督徒要忠于国家,都不能不受这战争的赐予。<sup>[17]</sup>

这样说来,基督徒的国民身份和义务便具有了神圣性,在国家有难之时,不能挺身而出,履行国民的义务,便成了一件非常严重的事情。张之江曾质问:“神的恩典赐我们有一个国籍,而我们不用心用力,牢牢保守,以至于有灭亡的危险。这是如何违逆神旨!大伤天父的心!可以比之于

不孝！这样的人，还指望他进入天国吗！你在小事上不忠心，岂能在大事上忠心呢！”所以，在武力抵抗派看来，战争期间基督徒为信仰作见证的最佳方式便是站到抗战的第一线，为国家为民族流血牺牲。<sup>[18]</sup>

这部分基督徒之所以力主武力抵抗，是对时局演变的不满和焦虑所致。当时的南京国民政府采取了避免全面战争，争取国际舆论，依靠外交途径，等待国际公理判决的政策，尤其是对国际联盟所进行的调查寄予厚望。但随着时间推移，和平解决的办法越来越显得软弱无力，缺乏任何实质性的成果。中国社会上要求武力收复失地的呼声日趋高涨，部分基督徒也对种种非暴力的尝试逐步失去信心，对缓慢长期的和平斗争表示失望，而倾向于激烈迅速的战争手段。当然，武力抵抗派从来不否认“博爱”作为基督教的基本价值和最高理想的意义。他们中的不少人从不讳言基督“和平之君”的身份，且在积极鼓吹抗战的同时，刻意指出自己的立场与狭隘的民族主义和武力主义有着本质的不同，把抗日战争定性为一场全人类对抗战争罪犯的战争。部分主战论者在讨论基督徒参与抗战的动机与动力时，仍然给予“博爱”以一席之地；只不过把自己的主张与耶稣在“登山宝训”中所宣示的不抵抗主义协调起来，对不抵抗主义的涵义作一些重新解释，对其适用范围作了一些规范。总的来说，他们最常用的处理办法是把“博爱”原则私人化与未来化，把“博爱”的原则限制在个人生活的范围内，把美好的理想与严酷的现实区别开来。<sup>[19]</sup>

武力抵抗派的立场与言论也是对唯爱主义和不抵抗主义的批判。在他们看来，唯爱主义不但缺乏基督论和其他的教义基础，而且与时代需要格格不入。在中华民族国难当头的危局中，再坚持和宣传非暴力主义简直是一件荒唐透顶的事情。所以，一部分武力抵抗派对唯爱主义的反应是相当激烈与情绪化的。如当时即有人质问：“如果非武力不足以保障世界的和平，为什么基督徒不可以借用武力呢？如果非战争不能够实现人类的正义，为什么基督徒不应该参加战争呢？我们别再为绝对无抵抗主义者所愚弄了！我们别再为极端和平主义者所麻醉了！”<sup>[20]</sup>熊镇歧则劝告唯爱者，“不要空言爱字。在人的压迫下，宰割下，支配下，尤其不要说，因为这是自欺欺人的话”，而是要“暂时把这‘爱的宗教’藏在心的宝库里，

且等到自己的羽毛丰满了以后,才配用这爱的翼翅来抚护众生”。<sup>[21]</sup>总之,他们认为唯爱主义在内容上不切实际,在效果上有害无益。

### 三、中间调和派的立场与言论

实际上,在从“九一八”事变到“七七”事变这段时期内,相当多的中国基督徒既不愿意断然抛弃或大幅修改对基督“博爱”精神的传统立场,又充满了民族义愤,深感有参加抗日救国运动的必要。他们在两难选择之中,采取了一种介于武力抵抗派与唯爱和平派之间的立场,试图在坚持基督教“博爱”传统的同时,尽量为适当的武力反抗开拓一些空间,使其在基督教信仰框架下获得一定的合法地位。这种立场在教会的领导层以及掌握教会舆论的知识精英中尤其具有影响力。<sup>[22]</sup>

基督教协进会对“九一八”事变与“一·二八”事变的反应就体现出和平主义的强烈影响。在痛心“战争已经爆发,公理已被摧残,欧战后普世人类谋建设之新国际道德标准,几被穷兵黩武者之铁蹄蹂躏一尽”之时,协进会没有明确鼓动对日宣战,而是一方面告诫基督徒不应意气用事,应“遵基督之宝训,为人道作前驱,以沉毅之精神,作持久之奋斗”;另一方面重申对国际和平与国际主义的信心,“亟其联合举世同道,仗义执言,以冀与基督教旨绝不相容侵略精神,能为普世文明人类所共存,而国际联盟非战公约等所代表之理想,得以实现”。<sup>[23]</sup>可见,协进会对实施武装反抗是有所保留的,而倾向于依靠当时的国际维持和平的机制,寻求和平解决的办法。当然,协进会也没有完全把武力反抗排除在解救民族危机的办法之外,其在“一·二八”事变时就曾明确赞扬当时在上海与日军作战的中国军队。此时的协进会已经不再能与唯爱者一道批评战争的邪恶本质,只是把解救国难的重点依然放在和平解决一边。这种立场在基督教界具有代表性,当时全国各地基督教会主要领导和教育机关所发表的对时局的声明和看法,与协进会的观点大同小异。<sup>[24]</sup>

中国基督教教育会也致函各基督教学校,称“教育事业,关系全国命脉”,因而应该“从速开学”;而且告诫校方应该正确引导学生的反日情绪,使他们“认清求学目标,并随时指导其爱国运动”。这也表明基督教教育界人士既存爱国心,但又提倡和平先行,“我人宁忍一时之痛楚,以谋永久

之澄清”。<sup>[25]</sup>如果说中文版的《教育季刊》鉴于当时的敏感局势,还只是隐晦地建议基督教学校应取国际主义立场;那么在紧接着发行的英文版《教育季刊》上,则明确表达了这一态度。沪江大学校长刘湛恩在名为《基督教教育和国家危机》的文章中提到,尽管日军侵占东北和攻占上海使基督教学校在精神和物质上都受到严重影响,但“基督教教育必须站在国际和平和正义的立场上”,基督教教育者也“不应该对外国国家和民众有仇恨和厌恶”,而是应该发起并参与一场“Pacist”运动。<sup>[26]</sup>“Pacist”意义来自英文简写 P. A. C.,即代表“中国和平组织”(Peace Association of China),也表示“反内战公约”(Pact for Anti-Civil War)。刘湛恩在宣扬这一运动中指出,内战是导致外国侵略的主要原因,而抵御外国侵略的最好办法就是要停止内战、团结一致全力推动各项建设事业。他呼吁所有的爱国者都应该参与到 Pacist 运动中来。<sup>[27]</sup>刘湛恩的表态一方面可以看作是站在国际主义立场上对基督教“博爱”精神的宣扬,另一方面也可看作是站在民族主义立场上的理性爱国。

中间派虽然赞同博爱是耶稣的根本精神,是基督教伦理的支柱和主要原则。在基本的信念和理论上,他们与唯爱主义者并没有原则分歧,甚至在基督教博爱精神的具体应用上,他们的主张也与唯爱主义者基本一致。然而,在民族危机日益深重的情况下进一步思考“和平福音”的含义与后果时,中间派却发现他们无法像唯爱主义者一样,把“博爱”、“和平”的理念作为无条件的绝对道德律令,从动机、目的与手段诸方面来规范基督徒的道德与行为。特别是在抗战救国的斗争中,彻底坚持非暴力原则无论在理论上感情上和实践上,都是不可能的,基督徒必须对民族救亡的武装斗争作出正面的回应。<sup>[28]</sup>当时即有基督教人士对“爱”给出这样的解释,“耶稣所讲的‘爱’是积极的,不是消极的,也不是极端的无抵抗主义。……耶稣说‘爱仇敌’(love your enemies)并不是说‘容忍仇敌’(yield to your enemies)”。他认为耶稣所倡导的爱是积极的,因而武力对抗有时是必要的,“若一味的不抵抗与罪恶妥协,而反说是爱仇敌,未免玷辱了耶稣的精神与教义”。<sup>[29]</sup>中间派同样认为实行“唯爱”的条件尚不具备,尚不成熟,在侵略者面前一味退让,毫不自卫也并不为上帝所悦纳。



“九一八”事变之后,虽然大部分中间人士都承认投身抗战的合理性和必要性,甚至号召基督徒拿起武器,但他们所持有的基督教博爱的思想又使他们对武力心存戒惧,一再强调暴力本身的邪恶性和破坏性,尤其坚决拒绝“带有侵略,或报复色彩的武力”。<sup>[30]</sup>

由此可见,中间派的思想颇为庞杂,它的某些方面与唯爱主义一致,另外一些方面则与武力抵抗派如出一辙。他们与唯爱主义者一样,尊“博爱”为基督教的最高理想和主要社会理念,但却无法像唯爱主义那样,把“博爱”理念从动机到实践,从理想到现实都一以贯之。他们与武力抵抗派相似,都曾对耶稣的“登山宝训”作出了解释,并对唯爱主义的解经法和彻底的“非战”立场颇有微词,但却不能如武力派那样高扬正当的暴力,对武力斗争的拥护热情而爽直,而是多了保留、谨慎与规范。因而,尽管中间派内部经常呈现出立场的多样性与流动性,但仍然是区别于唯爱和平派与武力抵抗派的独特一群。<sup>[31]</sup>

#### 四、民族主义立场的确立

从1935年的华北事变到1937年的卢沟桥事变再到1941年爆发的太平洋战争,日本侵略的步步深入最终演化成中日两国的全面对抗,并成为世界大战的一部分,中日基督徒也在此过程中坚定了各自民族主义的立场。因华北事件而引发的“一二·九”学生运动是一场抗日救亡的爱国运动,基督教学校的学生也积极参加这一运动。1935年12月9日聚集在北京街头的学生队伍中,教会大学的学生比国立大学的学生还要多。燕京大学的学生在这场运动中起了重要作用,他们协助鼓动和策划了“一二·九”示威,并同其他教会大学的学生一起在整个12月至次年1月的抗议运动中起着积极的作用。<sup>[32]</sup>而在以后的长期抗战中,基督教学校的学生也通过各种方式参与到抗日救国运动中,鲜明地表达着他们的民族主义立场。1937年,日军挑起卢沟桥事变,随后开始了全面侵华。中国的教会人士已无意亦无力再坚持“唯爱”与“和平”。以战止战固非良策,但当战争无可避免时,必须起来积极抵抗。

唯爱主义从一开始就是中国基督教界内的少数派,在不同的时期面对着各派的质疑与挑战,到抗日战争全面爆发之后,连立场与之最接近的

中间调和派亦开始与其疏远。1937年抗日战争全面爆发后,全国基督教协进会进一步修正了自己对战争的态度,公开认可抗战的正义性。《真光》杂志随后发表的评论称:“战争是不能免的事情,世界就是一个大战场,人生就是为赴战而生存的”,表明了中国基督徒参战、挺战的态度。另外,中国的抗战完全是为抵制日本侵略,为“自己的民族国家生存而战”,代表着正义与公理,所以中国的抗战是为了“世界人类的正义公道而战”,也是为着“世界的繁荣、人类的幸福而战”。<sup>[33]</sup> 早先倡导 Pacist 运动的沪江大学校长刘湛恩在全面抗战爆发后,出任上海文化救亡协会会长和中国基督教协进会难民救济委员会主席,以亲身经历控诉日寇暴行,呼吁美国人民援助中国的抗战,并最终因此而为日本特务所杀。<sup>[34]</sup> 《真光》杂志的评论及刘湛恩的事迹表明中国基督徒最终确立了民族主义立场,因为民族主义与国际主义已不再冲突,“救国”与“救世”最终合为一体。

1943年,协进会召开了抗战开始之后的首次全国扩大会议,并发表了宣言。宣言明确指出,“我们这次的大战是为着民主而战,民主的中心意义,就是基督教尊重人格,尊严个性,主张平等,主张自由的基本精神。我们对于侵略的轴心国家,所以深恶痛绝的,就是因为他们违反了这种精神”。对于教会在战时所开展的救亡扶伤的服务运动,宣言也极表赞同,而且鼓励全国教徒“尽其有钱出钱,有力出力的国民本分,使最后胜利能够早日实现”。<sup>[35]</sup> 可见,协进会无论是从理念上还是实践上,都对反法西斯战争作出了肯定。

## 第二节 沦陷区的中国基督教会

### 一、东北地区

#### 1. 日伪政权对基督教会的控制与打压<sup>[36]</sup>

中国东北地区自1931年“九一八”事变以后沦为日本控制与占领的区域,东北地区的基督教会也在日本占领军的掌控之下。中日战争爆发之初,日本就颁布了国民精神动员令,实施精神上的统一,而后再颁布国家总动员法,对战争所需要的所有劳动力、资源、资金和设施等进行统

制。<sup>[37]</sup>日本政府对本国基督教的打压监控也更为严厉,基督教因被视为外国信仰受到特殊审查。1938年3月,日本全国宗教领袖会议在东京举行,文部大臣要求各宗教领袖与政府密切合作,对民众做好充分的精神动员。<sup>[38]</sup>1939年4月,内阁政府制定了《宗教团体法》,规定在非常时期国家有对宗教进行监督、管制、保护与培育的责任与权力,而各宗教在战争方面也应该更有效地与政府合作。由于长期的思想统制和宗教镇压,以致这一严格限制宗教自由的法案颁布后,反对的呼声寥寥无几。<sup>[39]</sup>此后不久,日本政府还以信仰不符合国体为由,逮捕教会人士。<sup>[40]</sup>日本30多个新教宗派也在政府的强制下被迫于1941年合组成日本基督教团,圣公会等不加入的教派未能得到政府的认可。<sup>[41]</sup>日本政府对待基督教的高压政策也逐渐移植到其侵略占领区域。

中国东北沦陷以后,日本人搬出晚清废帝溥仪,于1932年3月1日建立了所谓的“满洲国”,开始了长达14年的伪满统治。伪满是一个傀儡政权,日本人通过“二位一体”的殖民体制实行幕后操纵。所谓“二位一体”,即关东军司令兼任驻伪满全权大使,行使“内部指导权”,具体包括政策、法令、人事、预算、施政等重要措施,没有关东军司令的批准,伪满政府不能采取任何行动。<sup>[42]</sup>日本政府为了控制和镇压东北人民,在伪满设立了严密的警察系统,实行警察特务统治。1932年,伪满警察逾10万人,平均每300人就有1名警察。在伪满警察系统中,有一支专门监控民众思想、进行谍报活动的队伍,那就是思想特务警察。其主要工作是通过秘密或公开的方式对民众进行全面审查,如派遣特务对组织和个人进行监视,对书刊报纸信件等进行审查,对具有反日思想的人进行逮捕刑讯等等。宗教组织也是思想特务警察监控的重点,东北曾有200余种宗教被视为邪教予以取缔,基督教、佛教等亦遭到严密监视和打击。<sup>[43]</sup>除警察系统外,日本关东宪兵队也是进行思想控制的重要力量。此外,伪满政府中的礼教司负责宗教事务,召开宗教教化会议,基督教也不可避免成为其监控的对象。

东北沦陷期间,日伪的基督教政策经历了一个先宽后严的过程。日本侵占东北初期,对基督教的政策总体上比较宽松,尤其对外籍传教士表

示出一定的尊重。日本人在大连出版的《英文满报》免费邮给英国传教士,英国传教士乘坐火车可以享受半价优待,南满铁路对托运宗教书籍给以免费待遇。<sup>[44]</sup>这是因为刚刚进入东北的日本侵略者立足未稳,他们希望得到西方列强的支持,而不想与之对抗。东北沦陷初期人心浮动,社会秩序混乱,日本也希望借基督教教义稳定人心,从心理上弱化人民的斗志,扑灭风起云涌的抗日烽火。满铁调查员日人大谷湖峰认为:“对现存的一切宗教,只要它们没有直接危急治安,就要尽可能地避免采取镇压、排斥的态度,要很自然地使民心觉悟到所应依据的道路,必须这样进行指导。”<sup>[45]</sup>因此一些传教士发现,“在新政府成立的二年半时间里,当地或中央政权都没有对基督徒在教堂、街头、学校或医院宣教活动进行干涉。相反,日本人和满洲国官员还把我们视为一种友好的精神”。<sup>[46]</sup>1932年法库县城遭日军空袭,导致大量难民伤亡,当地传教士向关东军司令发出停止空袭的呼吁。后来一架飞机撒下一份非常谦恭的回复,解释这次军事行动的原因,并要求传教士向商会澄清军队无意滥杀无辜,军事行动有所收敛。日伪政权还企图利用基督教来收买人心。“九一八”事变后,伪奉天市长土肥原贤二在沈阳成立“治安维持会”,指令日本基督教会长老山下永幸为负责人,并拉上奉天神学院院长英雅各布布(James W. Inglis),利用东北军粮袜厂大量库存饼干救济遭兵变之灾的难民,借以收买人心。<sup>[47]</sup>

伪警宪对东北基督教的摧残首先表现在对教会人士的全面监视与控制上。事实上在日军占据东北之初对基督教相对“宽容”的时期,这种监控就已经开始了,“基督教机构遭到最严密的审查,外国传教士也不断遭到监视。传教士要用大量时间去填写表格和回答问题,这些都是在探究差会财产和组织的最微小的细节。一个担任政府领导人的日本基督徒声称这种审查在这个时期是不可避免的,这将及时增进彼此的信任 and 了解”。用他的话来说就是“政府带着好感审查所有的差会活动,对教会、学校和医院的特殊对待也将是一致的”。<sup>[48]</sup>警察为了弄清教会人士的想法,秘密和公开的审查手段被普遍采用。布道稿、来往信函、重要文件都被递交上去审查,警察还不断向外国人询问他们的思想、行动、朋友和爱

好等等,任何可能对伪政权不利的思想火花都将被立即扑灭。东北沦陷初期日本人对基督教青年会的监控尤为严格,青年会领袖为了保全实力不得不在1932年4月的报告中提醒干事们,要像“蛇一样智慧、鸽子一样温顺”,但即便如此,吉林青年会的一个中国干事仍在1932年7月遭到逮捕和监禁,经过教会努力,他才在次年被释放,但被逐出了东北地区。<sup>[49]</sup>

从1934年起,随着国际关系紧张,为了实行更加严密的控制,日伪政权对基督教的政策也逐渐趋紧。在关东军军政势力的授意与支持下,“南满铁路调查局”对全东北的宗教情况进行了全面细致的调查,并以此作为制定宗教政策的依据。满铁调查的报告汇总为《宗教调查报告书》数辑,有4辑的内容涉及基督教,其中第7辑《基督教调查报告书》达500余页,将整个东北地区的教会组织作了极为细致的统计和描述。除了报告书外,满铁还出版了多种宗教类调查资料,它们并不仅仅是对宗教现象的简单描述,还包含了调查者和相关机构对基督教的态度以及对伪满宗教政策的建议,对伪满宗教政策的出台起到了很大的参考作用。1935年秋天,日本警务局宪兵队以“反满抗日”为名,大肆逮捕亲西方的基督教上层人士,先后共计46名。这些人大部分都是教会的上层人士,结果被判刑者5人,死于非命者1人,患不治之症者1人。<sup>[50]</sup>西方教会机构凡“不服从满洲建国精神,勒令停办”。某些西方教会,为求得生存,保住一角阵地,也与日本势力相勾结。1936年,由日本特工山下一手包办,在沈阳成立“满洲基督教联合会”。<sup>[51]</sup>1936年12月8日,日伪文教部发布《关于新设宗教暨类似宗教诸团体取缔之件》,严令伪满各地不得新设立宗教及其类似团体。<sup>[52]</sup>

卢沟桥事变后,日伪便衣特务出入东北教会更加频繁,对教会活动无论大小都要过问,并对每一个登记“满洲”国籍的传道人员的日常活动进行监察。尤其在1939年日美关系紧张后,日本特务更加强了对教会的监视,凡与西方传教士有联系的中国传道人员都被列入黑名单,叫做“视察人”。有可能刑事犯罪的人叫做“刑事视察人”,具有反日思想的人叫做“特务视察人”。他们还把比较重要的人物称为“要视察人”,监视得更为严密。当时有不少中国传道人都被定为“要视察人”,时常遭盯梢或盘问,

受到各种各样的刁难。<sup>[53]</sup>日本想控制关内基督教会的努力遭到英美等国的抵制。太平洋战争爆发后,日本将东北的传教士悉数关进沈阳的集中营,用武力把华北、华中、华南的英美传教士分别送进山东潍县、上海海防路和广州的集中营。教堂被封闭,残杀西方传教士的血案不断发生。如山西长治荷兰籍传教士2人被杀,屯留境内的传教士被杀10余人,在望都、蚌埠等地的丹麦、挪威传教士也惨遭杀害。<sup>[54]</sup>

1938年伪满民生部又颁布了更为严厉的管理和控制东北基督教的法律规则。此一规则共分14大项,34小项,其中第一项明确指出该法令的适用范围包括“寺庙、教会、布教所等宣布宗教之教义或执行宗教上之仪式之设施”和“主持、僧侣、道士、牧师、教师等从事宣布宗教之教义或执行宗教之仪式者”。《规则》规定,设立寺庙、教会等布教场所时,要将设立原因、地点、宗派、传教方法、资金来源、建筑情况、传教者情况、与国内外关系等详情向民生部大臣呈报,得到许可方可设立;现有布教场所的废止、合并、迁移等变更要向民生部大臣申请,须得到其许可并备案;布教场所的建筑、土地、用具等一切财产须详细登记呈报,如有变动必须告知当地长官;传教者的履历、资格、职位、所属宗派等详细情况须上报当地长官,由其予以认可。另外,如果布教者有“怠为本令所定之呈报”、“反公益或其它不应准许存立之事由”或“妨害公安或风俗之行为”时,民生部有权取消设立的资格或禁止布教及其他教务的执行。这一法令的出台使得伪满政府可以合法地对基督教会进行事无巨细的控制,包括组织、信仰、人事、经济、布道等各方面。只有符合日本侵略者利益的教派才能够设立和维持,一旦教会的设立不符合日本的侵略精神或当局对教会有所怀疑,伪警宪就可以合法地进行调查,并随时以种种借口予以取缔。“这时东北教会已由外面之压迫变而受内部之统制阶段,所谓言论信仰集会之自由被夺无余。”为了确保取缔规则的有效实施,1939年前后伪满下辖各省和特别市的管制措施纷纷出台,主要是针对布道人和宗教财产的监控,各地代表性的法令有《布教者身份证明书发给规则》、《寺庙财产保管规则》等,都是取缔规则的配套措施。依照这些规则,日伪将各宗教团体布教人的传教权,各宗教团体财产的所有权、使用权、处置

权和收益权等权力牢牢控制在自己手中,给宗教团体的传教活动制造了难以逾越的障碍。<sup>[55]</sup>

1940年日美关系紧张加剧,日伪警宪对教会的监视更加公开化,传道人每次外出传道都要得到警察局的批准,回来时汇报,事无大小,一举一动都受到粗暴的盘问。传道人李廷魁回忆说:“实际说来传道人每人的行动,都清晰的载在那些特务们的手册中,他们更常常因了传道人拜访某一信徒,而生疑心,结果那位信徒便会多日被缠绕于调查、询问、盘诘等情况中。甚而又因警宪方面不放心,而向那位信徒所属的机关函致照会,说明他们的疑点,以致使人们闹得一团糟,也许他们便会因此而被辞,也未可知。”<sup>[56]</sup>日伪警宪的气势也愈加嚣张,“这时日伪宪特不仅便衣人员,连身着军警制服,腰佩战刀的公开身份者,也大摇大摆频繁进入教会办公室,有意制造恐怖气氛”。<sup>[57]</sup>太平洋战争爆发后,未撤走的传教士被关进集中营,日本人提出“击灭英美”,扬言基督教与英美一气,要狠狠整治。传教人员每天都受到日伪警特的种种刁难,盯梢的步步不离地公开跟踪,弄得人心惶惶,传教工作无法进行。如果特务们通过跟踪找不到什么材料,就编造题目盘问传道人来进行敲诈,如不对他们进行贿赂就可能被定为思想犯。<sup>[58]</sup>这时的基督教会已经被完全掌握在日伪的股掌之间,不具备丝毫的反抗能力。

## 2. 沦陷时期东北基督教会概况

抗战胜利后,东北教内人士回忆沦陷时期东北的基督教会的艰苦处境:

一九三一年九一八是东北沦陷十四载的开始,也是东北教会遭受摧残的起头。这短短十几年中,无论教会的人材方面,事业方面,或是思想方面,都在有形与无形的逼迫中渐渐消沉、衰落。<sup>[59]</sup>

在战乱期间,东北的基督教会也担负起战时的救护赈济等工作,处于战争的苦难环境下,布道工作也更加频繁,许多知识分子都开始转向教会。基督教教育工作非但没有停歇,而且由于官立学校的大量减少,许多学生到教会学校里来。教会医院的工作也更加紧张,救治了大量的受伤者。巡回施医的布道工作也风起云涌。独有青年会的工作大受打击,日

伪当局自始便认定青年会是抗日大本营,民众运动的策源地。不仅新的工作不能开展,旧有的工作也受到许多限制。于是基督教青年会开始改变自己的工作方式,加强与教会的联系,这也是沦陷时期东北地区青年会工作的特色之一。<sup>[60]</sup>

苦难的现实催生了教会信众的增加。1932年,东北教会出现了20世纪以来的第二次奋兴运动。“在乡村和集市上小股的人群迅速聚集起来,急切地渴望听到福音。有规律的服务得以开展,在圣经培训班里接受指导的人迅速增多了。圣经公会也报告说《圣经》和部分经文的销售量增加了,数以百计的人受洗,一年中记录在案的人数超过两千人。”为注重对信徒长期的培训和培养,教会开办了很多专门的圣经学校,为信徒提供2周到2个月连续的培训。差会为他们提供住宿,参与者自备旅费和饭钱,学员中包括儿童、学生、农民、商人等各类人。此类学校发展很快,想要学习《圣经》的人数也在增加,以致不得不任命一个全职的干事来组织和指导这项工作。<sup>[61]</sup>

概括说来,在事变后的三四年中,基督教布道工作进展非常顺利。在1932年以后的几年里,东北各地差会的报告见证了教会的稳定增长。1934年东北大会报告中展示了上一年教会的兴旺景象:施洗工作进展顺利,年轻的受洗信徒有了很大的增长。1933年夏天一个青年圣经学校在沈阳建立起来,有来自辽阳、沈阳北部和西部的200个年轻人入学。特别是有一支来自营口圣经学校的妇女传道队,她们在距离东北的一个村庄展开大规模的传教工作,使参加基督教集会的女性人数持续增加。各地在教堂等基础设施建设方面取得了进展,如某地一个小教会仅有17个信徒,但他们仍集资1300元建立了1个新教堂和1所学校。教会学校学生数也在增加,其宗教热情很高。文会高中自发订阅基督教刊物《玛呐》,自主地学习宗教知识。该校162名学生中有112人信仰基督教,其中52人受洗。在新民有1个信仰教育课程班和1个自发的圣经学习班,25%的学生是基督徒,而几年前基督徒比例只有10%。教会医院发展良好,病人大量涌入教会医院,医护人员也大都兼职从事传教工作。教会事业的发展不仅出现在东北基督教最大的教派长老会中,事实上东北几乎所



有的教派都在增长。以哈尔滨地区浸信会为例,1935年有300人受洗,比前一年增加67人;教会在7个中心拥有自己的崇拜地点,另有2个传教站购买了房子作为教堂。教会主日学的数量在增长,妇女工作也取得了长足的进步。教会几年中散发了超过一两百万的传单和小册子。1936年北满的基督教受洗人数共509人,比前一年增长152人,登记的慕道友达410人。其他各种教会事业也呈现增长。<sup>[62]</sup>

此一时期中华基督教会东北大会的会务发展情况<sup>[63]</sup>:

年份	堂会数	支会数	福音堂数	中西牧师人数	中西教师人数	男女传道人人	长老人数	信徒人数
1932	67	161	56	46	12	214	103	14 523
1933	67	170	79	52	12	223	121	15 688
1934	69	159	87	54	25	276	126	18 033
1935	66	159	69	54	25	346	122	19 445
1936	67	262						19 749
1937	64	265		56		408	87	20 865
1938	63	275		57		450	87	22 513
1939	71	220		59		380	90	23 399
1940	80	288	36	51 不含西牧		353	117	22 355
1941		291		66 不含西牧		329	108	24 161

需要特别说明的是,此一时期虽然东北地区教会人数呈上升之势,但教会事务处于日伪的管制之下。在崇拜仪式方面,东北教会的10余宗派中,崇拜仪式最古老最严肃的当推约老会,受到摧残首先退阵的也是约老会。但因他们的工作范围很小(只限于齐齐哈尔市及明水、依安、林甸三县地区),所以影响并不大。其次为信义会,信义会为拒绝向伪满国旗行礼曾进行了艰难的抵抗,最后在万不得已的情形下妥协,于礼拜开始前在礼拜堂外行“国民仪礼”,然后在堂内举行礼拜。<sup>[64]</sup>至1936年,在日本压制下,东北地区各宗派及机构联合成立“满洲基督教联合会”,总干事为日

本人山下永幸。<sup>[65]</sup>东北基督教各派,除安息日会外,都被迫合一,成为有系统的组织。连独立教派“小群”也加入进来。后有北满基督教会、神召会、灵恩会等加入。其后灵恩会及基督徒聚会处(小群)亦曾退出而独立。而安息日会、约老会及真耶稣教会则一直拒绝参加。<sup>[66]</sup>以后随着“中日关系、日美关系、日英关系,逐渐表面化起来,对外布道便大受影响。以中华基督教会为例,许多福音堂,祈祷处,都停止工作。公开对外布道在受极其严重的监视下是难办的”。<sup>[67]</sup>

东北教会全面衰落的转折点是 1941 年的太平洋战争爆发。随着西方传教士的被捕,作为教会主要经济来源的差会补助也随之终止,东北教会不得不自力更生,而生活水平日益下降的信徒很难支撑起庞大的教会开支。除自立会外,中华基督教会有半数以上不能自养,有能力扶助弱小教会者,不足十分之一。平齐教区长老会能独立负担经费聘请传道人员的不及十分之一,其他各派也处在挣扎中。西教士的被捕更使得教会人才问题日益匮乏。据统计,“传道人员中正式神学卒业者,不及全数之半,受过高中以上教育者十分之二强,未受任何正式教育者十分之一左右,半兼他职者十分之二以上,年龄在三十以下者不及十分之四,现已届退休年龄而仍在职者十分之一左右。再从信徒方面看,依人数论,都市与农村各半。依普通教育程度论,以仅受过低级教育者为多,知识分子最少,青年尤少”。<sup>[68]</sup>

1941 年后东北教会的衰落可以通过下表看出<sup>[69]</sup>：

年份	教会数	传道员数	信徒数
1938	525	759	41 080
1942	557	605	38 097
1944	486	566	36 608
1945		404	30 833

该表统计数字不包括安息日会、真耶稣教会、灵恩会三宗。

伪满时期,日伪政权对东北基督教会的控制,大大限制了教会的自由。虽然教会信徒人数在一定时期有所增长,但包括东北基督教青年会

在内的许多基督教团体被迫改组或接受日伪政权的领导。在日伪政权的操控下,在军政警宪体制的高压下,基督教会不断走向衰落乃至崩溃的边缘。据说日伪政府已经下决心在1945年8月15日将全部的东北基督教领袖逮捕,以对东北教会实施毁灭性的打击。<sup>[70]</sup>因此,教内人士在回首这段历史时也是心有余悸,“若是光复再慢些日子,恐怕就将要有可能忍受的大逼迫来到”。<sup>[71]</sup>

## 二、华北沦陷区的基督教会

### 1. 太平洋战争爆发前的华北基督教会

1931年至1937年间,日本军队巩固了在中国东北、热河、河北东北部和内蒙古的侵略统治。卢沟桥事变后,日本迅速完成了对整个华北所有主要城市的军事和政治控制,同时占领了铁路干线附近的地区。1937年12月,日军在华北筹建了伪中华民国临时政府,下辖河北、山东、山西、河南4个省公署和北京、天津2个市政府。此后,日本相继在各沦陷区扶植亲日伪政权。1940年3月,汪精卫宣告成立南京“国民政府”,整合各沦陷区内的“政府”,北京伪政权改名“华北政务委员会”。沦陷区内的伪政权,在很大程度上被日方控制。除了当地的日军司令部外,另一个负责监督沦陷区的机构为“兴亚院”。“兴亚院”于1938年12月成立,属日本内阁专门处理中国事宜的机构,由首相兼任总裁。该院设联络委员会及对华委员会,在北平、上海、青岛、汉口、广州、厦门等地设有分支机构。<sup>[72]</sup>

在沦陷区内,日军秉承其在国内利用宗教的政策,积极扶植及推动成立各种亲日的宗教组织,如“中国回教总联合会”(1938年),“中华佛教会”(1938年),“华北道教总会”(1941年)等。随着整个华北地区的沦陷,该区域内的基督教组织也逐渐被纳入日军的监管与控制之下。在太平洋战争爆发前,由于基督教与英美差会间的密切关系及大量外籍传教士的存在,间接为沦陷区的教会提供了保护。各地的基督教会在深受日军威胁与监管的同时还尚能保持一定的自由。这种处境可以北平的燕京大学为个案来说明。

日军侵占北平后,由于燕京大学所具有的美国和英国背景,因而日

方并没有接管燕京的计划。不过随着日军进驻北平,燕京大学也处于日本军队的“包围”之中。西面一英里是日本的大兵营,士兵们不时地从燕京周围的路上走过,东面半英里是日本人控制的京张铁路。附近的清华大学已被日本占领,改作一所军队医院。面对这一局面,燕京大学教务长在写给托事部的信中提到:“燕京的方针十分简单明确。我们将尽可能地友好和合作,避免一切不必要的刺激或者误解,除非我们的原则遭到侵犯。如果发生这种情况,我们将选择关闭学校并且承担后果。”<sup>[73]</sup>燕京大学在日伪政权的统治下继续开办,为此,校方首先在人事组织方面进行调整,重新选聘司徒雷登担任校长,并在学校前门引人注目地悬挂起一面美国国旗,使学校看似是一所美国机构,以便为燕京提供必要的保护。为使燕京大学教学活动顺利进行,校方尽可能地与日本各方面和伪政权人物建立友好关系。为此,司徒雷登邀请和接待了新成立的“临时政府”的一些重要成员,主要的日本官员以及从日本来访的基督教人士和团体。但这只是策略,燕京大学始终努力保持其独立性,如在接到“临时政府教育部”命令,要求举行民众游行,表示支持新民会,谴责国民党和蒋介石时,司徒雷登直接给日本使馆发出拒绝信,“声明燕京不能参加这一游行,因为燕大的管理和宗旨都是非政治性的,没有权力强迫学生进行学习以外的活动”。<sup>[74]</sup>在珍珠港事件爆发前的4年多时间里,尽管不时受到来自各方面的压力,但燕京大学仍能够维持基本的教学自由。

太平洋战争爆发前,日本政府一直企图用较温和的手段,改造华北地区教会人士的思想,促使他们为“大东亚共荣圈”效力。1941年1月13日至15日,“华北政务委员会内务总署”举行第一次“华北基督教讲习会”,出席者包括“内务总署署长”王渡公、“兴亚院”华北联络部调查官武田熙、北京基督教联合会会长王秉衡、北京青年会顾问周冠卿,及各基督教会牧师约百余人。讲习会由武田熙致词,并由王秉衡及“兴亚院”调查官石井分别主讲“中华基督教会之回顾”及“东亚新秩序之理念”。同年10月27日至28日,“兴亚院”再次以“日华亲善”为名,召开了第二次“华北基督教讲习会”。在这次讲习会上,“内务总署礼俗局局长”王渡公演讲

“宗教行政之方针”，周冠卿讲演“青年会之使命”。<sup>[75]</sup>“兴亚院”宣称举办这两次讲习会的目的是，“使教会明了政府之施政方针，同时也使政府明了教会之观点和立场”。<sup>[76]</sup>

## 2. 从“华北基督教联合促进会”到“华北基督教团”

太平洋战争爆发前，日军不愿因宗教问题直接影响日本与西方的关系，但在1941年底日本与英美交战以后，教会被视为西方势力的工具，日战区的大批英、美传教士被关进集中营。据统计，被关押在集中营中的英美传教士约1200人，后来日军虽两次遣返传教士，到1945年6月时，仍有766名传教士被关在集中营里。<sup>[77]</sup>华北各地的基督教学校、医院和团体都被日军封锁。燕京大学一些著名的中国教职员，如哲学系教授张东荪、宗教学学院院长赵紫宸等15人被捕，遭受了许多苦难和侮辱。<sup>[78]</sup>在教会方面，北平市内各英美差会所资助的教会，一律被视为“敌性机关”，被日军封闭，活动几近瘫痪。除非首先取得日本宪兵的许可，否则礼拜堂无法照常聚会。日军要求基督教会进行调整，各教会成立了“北京基督教维持会”，共商对策。<sup>[79]</sup>

1941年12月13日，“内务总署”召集北京各教会领袖召开第一次“基督教座谈会”，出席者有40余名，协议成立基督教会联合组织并公推北京中华基督教青年会总干事周冠卿为临时主席。12月20日又举行第二次筹备会，讨论联合组织的名称及简章，最终决定定名为“华北基督教联合促进会”，举周冠卿为主席，葛信卿为副主席。会所设于北京青年会，当时共有15个公会加入促进会。12月26日，在青年会召开的第三次座谈会上，“内务署”派员出席“指导”，与会人士最后把拟定的章程呈交内署。1942年1月24日，“内务总署”许可筹备，3月19日批准立案，4月18日正式于北京灯市口公理会召开成立大会，到会各地代表30余处，共83人。“华北基督教促进会”在成立宣言中指出，希望各教会“勿赖英美图存，走向自立途径，并联合各宗各派，促进布道事功，自立自养自传”。<sup>[80]</sup>“华北基督教联合促进会”成立以后，各地也依次建立分会，其基本情况如下<sup>[81]</sup>：

名 称	职员姓名	会 址	成立日期 (1942年)
总会	会长 周冠卿 会副 葛信卿	北京米市大街青年会	四月十八日
北京分会	会长 张睿清 会副 王梓仲	北京米市中华教会	五月二十八日
天津分会	会长 刘修斋 会副 王锡之	天津东马路青年会	六月五日
青岛分会	会长 王德润 会副 杨恩光	青岛济宁路三十三号	五月三十日
保定道分会	会长 叶保罗 会副 魏冠雄	保定新民南街神召会	四月十八日
真定道分会	会长 胡景森 会副 王过灵	石门市新兴路一一七号	五月九日
冀东道分会	会长 杨德全	唐山广东街循道公会	七月二十日
津海道分会	霍培修	天津分会转	七月二十八日
渤海道分会	会长 康德馨 会副 彭占甲	沧县中华教会	六月二十一日
燕京道分会	与北京分会同		
冀南道分会	会长 许贵宾 会副 孙重生	邯郸北关基督圣教会	五月十日
顺德道分会	会长 宋正义 会副 董子璋	邢台中华教会	五月二十三日
山东总会	会长 张 仁 会副 王长泰	山东济南普利门外中华教会	
济南道区会	会长 陈希文 会副 孙连舫	济南东关华美街中华教会	五月一日
泰安道区会	会长 裴广元 会副 徐光礼	泰安南海子街山东中华教会	五月二十二日
莱潍道区会	会长 魏允中 会副 黄乐德	潍县南门内山东中华教会	四月五日
兖济道区会	会长 丁玉璋 会副 许学翰	济宁牌坊街山东中华教会	五月五日

(续表)

名 称	职员姓名	会 址	成立日期 (1942年)
东临道区会	会长 李瑞轩 会副 杜仲三	德县南关山东中华教会	五月十五日
曹州道区会	会长 韩克理 会副 任慕泉	菏泽城内山东中华教会	四月八日
忻州道区会	会长 赵泉霆 会副 刘复生	临沂南关山东中华教会	六月二十八日
登州道区会	会长 刘滋堂 会副 江边树	烟台南山路山东中华教会	
青州道区会	会长 张子钦 会副 马景唐	周村东门内山东中华教会	四月二十一日
武定道区会	会长 周尚勇 会副 李鸣岐	惠民山东中华教会	四月十五日
河南分会	会长 郑和甫 会副 丁宝玺	开封泽民街五〇四号	五月二十二日
豫东道分会	会长 乔光天 会副 程宗洛	河南商丘中华教会	八月五日
豫北道分会	会长 马克温 会副 梁献毕	河南汲县中华教会	五月二十五日
山西分会	会长 张自修 会副 张震仁	新民东街十一号	四月二十日
上党道分会	会长 张达明	山东潞安北街基督教会	七月十八日
河东道分会	会长 杨尧章	山西运城路家巷十六号	九月五日
雁门道分会	会长 刘 芳 会副 韩全忠	太原新民东街十一号	四月二十六日
冀宁道分会	会长 乔知几 会副 王学仁	山西临汾北清和	五月二十四日
真渤特别区分会	会长 李雅各 会副 李瑞轩	山东德县城内吕家街神召会	九月五日

由上表可知,“华北基督教联合促进会”成员包括河北、山东、山西、河南等省的几十个城市,可以说是抗战时期华北地区最大的基督教联合组织。

但“华北基督教联合促进会”的成立,并非日方所构想的教团模式。曾先后参加过联合促进会及教团的霍培修后来回忆说:

中国教牧人员为应付时局变化而自行组成的华北基督教联合促进会,当然不符合日本侵略者的要求,日本既已在华北取英美的势力而代之,便紧逼一步想把一向由英美控制的基督教变成日本控制的工具。日本本国早就有教团的组织,因而在华北也采取行政手段,施加政治压力,逼使教会于限期内成立教团。不但从组织上受日本控制,就连形式和名义上也完全日本化了。<sup>[82]</sup>

为促成教团产生,“内务总署”于1942年9月8日至10日,召集华北基督教各教会,在北京灯市口公理会内举行第三次“华北基督教讲习会”,“内务署署长”吴甄督促各教会尽快成立教团,他说:

此次讲习会宗旨,原是要用协定会或准备会的形式,把一向以“自立自养自传”组成之华北基督教联合促进会,进而构成统一理念,统一途径,使华北中华基督教新教团及时产生,担当发扬中国、建设东亚的大责任。一方面固然使政府在期待鼓舞中盼望大家自己去作,自己去走,(另)一面正是为这样,更不能不严正注意未来开展的途径。因此,我愿以主管官署立场,表示我几点郑重的期望:第一须知此次会合,并非讨论新教团应否结成,乃系讨论新教团之如何结成,第二,关于新教团组织,乃系本署既定方针,并经洽定各关系方面的全富同情,诸君,必须认定此为不可动摇之方针,加以充分检讨,第三,为着时势需要,与华北基督(教)本身之迫切要求,此项新教团,务须于十月中旬实现。<sup>[83]</sup>

吴氏用命令的语气,毫无商量余地来告诉各教会领袖,应速成立“华北基督教团”。日方为促成教团早日成立,于10月12日至14日在灯市口圣道学院召开新教团第二次准备会,明确指出“华北基督教团”必须在10月15日前正式组建。伪政权颁布的宗教法规也指定教团为华北沦陷



区内唯一合法的基督教组织。华北教会领袖面对强大的政治压力,新教团取代联合促进会已是不可逆转的事实。<sup>[84]</sup>1942年10月15日下午三点,“华北中华基督教团”成立大会正式于北京中南海怀仁堂举行,到会信徒千余人,江长川被选为主理,周冠卿被选为副主理,分教政、经济、教育、仪式、布道、文字、社会服务7组,“从此全华北三十余万信徒四十余教会组成至新教团遂告成立矣”。<sup>[85]</sup>各小组均制定计划书,推动所负事务。以布道工作为例,华北教团属下的布道组拟定了各种计划。各地分会亦致力于推动布道事工,例如天津分会在1943年1月举行了为期两周的大布道会,由华北神学院副院长丁蓝田牧师主讲;山西省分会又组织布道团,已招有12名团员到各地布道。<sup>[86]</sup>其他如教育组制定了各级神学院的入学资格与所修科目,社会服务组下设儿童福利股、家庭福利股、卫生股、社会服务人员训练股等,致力于各项社会服务工作的进行。<sup>[87]</sup>

与大后方的基督教会相比,“华北基督教团”是抗战时期沦陷区教会领袖及信徒进行教会组织的另一方式,当然其中不乏明显的殖民色彩。

### 第三节 抗战时期西方传教士的言行

#### 一、从同情支持到同舟共济

“九一八”事变后的相当长时间里,西方传教士对日军侵华的态度并不激进,相反在很大程度上保守的成分更多一些。《教务杂志》中有大量传教士关于战争与和平问题的讨论,很多传教士都主张和平解决中日冲突,当然也包含着对中国民众的同情与支持。

“九一八”事变后,一个名为“战争抵抗者国际组织”的国际机构写信给日内瓦国联,要求和平解决危机。这个组织还与英国基督教唯爱社一起行动,努力取得世界各地名人的签名,并将它送到在东京的日本大臣和在日内瓦及伦敦的日本代表手中,同时也转交中国代表一份。<sup>[88]</sup>更有个别传教士甚至要求中国放弃抵抗,如一位传教士在日本侵略东三省后就曾极端地说希望中国裁军,并且指出中国教会应该积极推进裁军行动:“中国教会应该表达他们有关裁军的信念吗?如果教会没有这种信念应

该引导它产生出这种信念。教会对国际裁军和国内军国主义广泛存在的沉默必须结束了！中国的基督徒应该作出各种努力，支持政府用和平的方式解决政治问题。这是基督徒的责任！所有的基督徒应该支持凯洛格协定。中国教会对这种巨大争议的沉默必须结束！”<sup>[89]</sup>

当然并非所有传教士都不加区分地主张绝对和平主义，1932年2月12日，驻沪英美传教士105人联名发表宣言，对“一·二八”事变中日本在上海的暴行进行严厉谴责。<sup>[90]</sup>1932年美国基督教会联合委员会致信日本基督教联盟：“在这危机时刻，我们美国基督教会联合机构对中国的基督教兄弟表示最深切的同情。我们之间用无法被摧毁的救主的关系维系在一起。我们在谦卑地承认西方民族国家政策上的罪过的同时，感到所有民族的基督徒联合起来支持新的世界和平的时候到来了。我们加入你们的祈祷，希望未来的战争能够避免，持续的和平快速地得以保证。”<sup>[91]</sup>电文中明确表达了对中国教会的同情。可以说绝大多数传教士对中国的遭遇持同情态度，有位传教士指出，西方国家没有一致反对日本侵略，是酿成日本野心膨胀的重要原因，他说：“世界必须支持获得公义的和平手段，而不仅仅是反对战争。战争只是一个军事弱国在所有其他解决手段很渺茫以后，才采取的最后的绝望的措施。”<sup>[92]</sup>战争初期，西方传教士保持中立身份，从基督教信仰出发，他们对中国所遭受的侵略既表示同情，又坚持和平与唯爱的立场。

“七七”事变后，中日战争全面爆发。中国越来越受到国际舆论的同情与支持。作为与中国基督教会有着密切联系的美英等国的差会总部，相继发表声明，表示愿与受战争迫害的中国基督徒同舟共济。抗战全面爆发后，美国国务卿曾发布通告劝美侨离华。各差会在纽约总部的执行人员对此问题研究时，也注意到“中国此后救护工作，至为紧急，急需多数医师与护士去服务。基督教教育机关亦应继续进行其事工，以谋中国青年之长进。且此去服务机会日多，外国教士如能在华照常工作，大可激励中国之基督徒”。因此对自愿留华服务的传教士，“其差会执行部仍当助以各项应有之需要”。在华的传教士大多对中国教会所遭受的磨难表示同情，“均不忍舍弃其地位”。各差会总部同样认为：“在此危难紧急之秋，

外国教士能与中国同工共处,并予以道德上之援助,此实足以表现我基督教将来之长进也。”<sup>[93]</sup>英国差会总部也表达了与美国相类似的态度。英国差会议会在其所发布的宣言中即表达了对中国教会的深切同情:“中国在此短期中,竟遭战祸之痛苦,现在满目疮痍,不能无动于衷。故吾人欲由中华全国基督教协进会表示对中国教会之深切同情。”差会总部在对驻华传教士进行慰问的同时,更希望他们能与教会人士同舟共济,认为“此时正需保持一种团结的普世的教会之预象,以御人世之罪恶,以抗分崩离析之势力”;而这样的教会,“实为吾人最大效忠之标的,使教会成为举世希望与调和之中心”;进而希望“吾人之爱心,吾人之祈祷,与吾人之同情,皆能普及于诸同道也”。<sup>[94]</sup>战时西方传教士的态度逐渐从同情支持转向同舟共济,而太平洋战争的爆发及盟国关系的确立,更坚定与稳固了这一立场。

## 二、西方传教士与难民救济工作

抗战爆发后,众多难民流离失所,外籍传教士曾利用其中立国的身份在难民救济方面作出了巨大贡献,而其中又以南京沦陷时期的难民保护与救助工作最为突出。

日军攻陷南京之前,约有四分之三的南京市民和大部分外国侨民已离开或准备离开南京。从前线撤下来的国民政府军大批涌到南京,市内非常混乱。南京情势危急,一旦陷入敌手,未及撤离的数十万市民将沦为难民,如何安置他们就成为亟待解决的问题。时任管理中庚庚款董事会总干事,同时也是金陵大学校董会董事长的杭立武先生,邀请在各教会学校服务的美国友人和少数英、德商业人士约 20 人,成立了一个国际救济机构,名为“南京安全区国际委员会”,划金陵大学、金陵女子文理学院、鼓楼、山西路住宅区直到新街口一带为安全区,收容无家可归或有家难归的难民。国际委员会成员主要由基督教大学的外籍教授、留在南京的传教士和外国商业人士组成,共 15 人,德国西门子洋行经理拉贝任主席。外籍传教士主要包括,金陵大学教授史迈士(Lewis S. C. Smythle)、贝德士(M. S. Bates)、林查理(Charles Riggs),美国圣公会传教士马吉(John Magee)、美国长老会传教士密尔士(W. P. Mills)等。1938 年 6 月,国际

委员会又增补了一些新委员,外籍传教士包括美国基督会的麦卡伦(James H. McCallum)、美国圣公会的傅师德(Foster)、美以美会的盖尔(F. C. Gale)、耶稣会的基尔尼(J. C. Kearney)以及金陵神学院的宋熙伯(Hubert Sone)、金陵大学的史德蔚(A. N. Steward)等。这些外籍传教士连同另外一个重要的救援组织国际红十字会的外籍传教士成员,利用他们中立国的身份和校产在安全区的优势,为救援难民作出了极其可贵的贡献。<sup>[95]</sup>

南京安全区国际委员会所做的难民救济工作主要包括:

### 1. 保护难民生命安全

在南京陷落前,国际委员会已筹划妥当,划定安全区边界,通知日军当局,准备了一些物质,于1938年12月8日正式发出《告南京市民书》,呼吁市民进去避难。12月10日,大批市民如潮水般涌入安全区,很快就住满了金大、金女大和其他学校,后又启用最高法院、法学院和一些外侨的房屋。12日,更多的难民涌来,还包括一些无路可逃的中国军人,他们遵守国际委员会的命令,脱下军服,换上高价买来的或从死人身上脱下的平民衣服。城陷以前,大约有25万难民住进只占市区1/8大的安全区,只有大概不到1万人留在安全区外。<sup>[96]</sup>为保护安全区里难民的生命安全,外籍传教士和其他委员一起,做出了不懈努力,他们利用国际委员会和日本方面的正常交通渠道,以每日给日本使馆递交信函的方式,列举并抗议日军在南京实施的大屠杀暴行,要求日军立即恢复在南京的秩序,使他们能履行救济的责任。从1937年12月15日到17日,国际委员会共向日本使馆送交公函11封,贝德士还以金陵大学应变委员会主席的名义给日本使馆写了8封信,列举他亲眼目睹的发生在金陵大学校园内的日军种种暴行,期望日军恢复纪律。<sup>[97]</sup>

### 2. 为难民提供食物

对于安全区的25万难民来讲,除了生命安全之外,最大的问题就是吃饭,这也是国际委员会最大的担忧。南京沦陷前,南京市政府拨给国际委员会的粮食,有很大一批没有运进来。南京沦陷后,日军禁止从城外运进任何物资。因此委员会在城外储存的粮食及上海援助的物资不能进

来,难民营的粮食供应将面临巨大挑战。所幸不少难民在逃离家园时自带了一部分粮食,其余的人就要靠国际委员会及红十字会等救援组织提供食物,或者发给他们干米。难民营的7万人中约3.8万多人靠国际委员会获得基本食物,金陵大学和金陵女大校园内都设有慈善机构办的粥厂。红十字会在金女大校园北部开了一个粥厂,每天向难民供应两顿粥,最多一天曾有8000余人前去领粥。<sup>[98]</sup>每日领粥时,付得起钱的难民交三个铜钱,确实没钱的就发给他们一个红牌子,免费就餐。住在金女大的妇女儿童每天都有开水喝,没有铺盖的难民还得到一床被子。美籍女传教士华群(英文名魏特琳 Minnie Vautrin)还向国际救济委员会申请到煤炭和雇工的资金。国际救济委员会根据医学建议,在米粥中加上蚕豆,以解决营养单一的问题。委员会还设法为难民中的儿童找到一批奶粉和鱼肝油,由金女大的工作人员负责发放。<sup>[99]</sup>在国际救济委员会的努力下,所有难民营都没有出现粮食供应中断的问题。

### 3. 医疗救助

南京沦陷后唯一留在南京坚持为市民服务的医疗机构是金陵大学医院,由南京国际红十字会组织医疗人员服务,前期主要救治中国伤兵。由于日军进城后烧杀淫掠,难民伤亡急剧增多,医院病房很快满员。国际委员会对医疗工作只是合作,并非直接参与,但它为大学医院在寻求人员、供给资金方面提供了许多帮助。麦卡伦要保证水、电、药品、器械及300人的食品供应,几乎每隔一天,麦卡伦都要开着救护车出去收购白菜、大米和其他食品,每天为医院运粮煤,还要用救护车接送病人回家,任何人离开医院都必须有一个外国人陪同。很多人无处可去,没钱也没衣服,只好把他们留在医院里。国际委员会一般安排重病号转入大学医院,轻一点的病员转到金陵大学宿舍,那里也组织了一个临时的简易诊所。国际委员会有时还以现金救济等形式支付病人的医疗费,以使医院能照常运作。1938年春,大学医院组织了一个小分队,为16265人接种了牛痘疫苗,为12000人接种了伤寒和霍乱疫苗,有效防止了难民营中疾病的流行。国际委员会还为大学医院谋得大量鱼肝油,代理发放给难民营中的儿童。从1938年3月,委员会持续给大学医院的难民婴儿提供

奶粉。<sup>[100]</sup>

#### 4. 对难民的社会救济

国际委员会在组建时只准备在军事行动期间执行紧急救援任务,待局势平静后就宣布解散。然而,由于日军在南京的疯狂屠杀和破坏,导致社会秩序和经济生活无法很快恢复,使国际委员会不得不持续存在下去,为住在 25 个难民营中的 7 万难民提供生活必需品。由于受资金限制,以及与日方屡屡产生摩擦,国际委员会决定缩减规模,鼓励农民尽早回家恢复经济生活。国际委员会下属的恢复委员会与南京“自治政府”达成协议,由委员会给每位难民少量资金,“自治政府”安排难民免费乘沪宁铁路回家。<sup>[101]</sup>从 1938 年 3 月到 5 月,委员会开始对难民实行小额现金补助,帮助他们回家或独自谋生。此外,国际委员会还实行以现金或小麦等形式的以工代赈,工程包括掩埋 40 000 多具无人收领的尸体、清扫大街、农场开挖沟渠、维修公路等。<sup>[102]</sup>

自 1938 年 5 月底难民营全部关闭后,国际委员会的主要任务转向户外救济,包括南京市内的平民和郊区农民。对市民主要是发放小额贷款,贷款优先给那些已经起步或有一定生产经营基础的人,得到贷款的人中有 85% 重操旧业,从事制衣、制鞋、纺织、食品加工、家具、印刷、器皿及理发店等。对农民的救济主要有两种形式:为合作社提供贷款,给农民提供种子。南京郊区农民在战前已经发展了相当数量的合作社,由于这项工作一直由金陵大学负责,因此,国际委员会在 1938 年 5 月后就把救济农民的工作全部交给金大农学院,将 10 000 元款项委托给农学院,优先以贷款形式发放。到 1939 年 5 月,已有三分之二的经费贷给了 21 个合作社,包括 495 个家庭。由于郊区农民的种子大都遭受焚烧和劫掠,正常的商业性种子贸易又完全停止。为此,国际委员会于 1938 年春从上海运来一批经专家推荐的蔬菜品种,通过挨家挨户调查情况及实际所需,分发给 185 个菜农家庭。<sup>[103]</sup>

除了国际委员会的救济工作外,金女大还开展了适合妇女难民的救济活动。1938 年 3 月,留在金女大校园的还有 3 000 多名难民。华群首先在众多难民中选出最需要帮助的妇女 100 余人,根据接受教育的能力,

分成6个小组,课程主要分为三个方面:一是学会一起生活;二是教育和家政常识,读写、看护孩子、公共卫生等;三是家庭手工业训练,主要是缝纫、编织、园艺等。金女大还为难民开办了幼儿园。<sup>[104]</sup>华群很早就计划为这些妇女难民开展一些家禽养殖、手工等培训班。1938年4月,在生物系讲师吴兰琦的帮助下,家禽饲养班终于开办起来。纺织工艺班教妇女学会使用简单的织布机纺织毛衣、线袜一类的手艺,培养妇女自立谋生的本领,大约有70名妇女参加了学习。<sup>[105]</sup>

#### 第四节 战时救济工作与大后方基督教教会的发展

##### 一、各地基督教教会及团体的战时救济工作

1937年抗日战争全面爆发以来,各地基督教教会都积极投入战时救济工作之中。“八一三”事变后,上海基督教各机关团体均致力于难民救济工作。中华全国基督教协进会、上海基督教联合会、基督教青年会全国协会、传道联合会及其他团体,一面提倡联合祈祷,以求和平,一面召集个别及联席会议,讨论救济问题。上海的救济事工,除几个社会团体出力担任外,其余多系该机关单独或联合负责办理。上海基督徒联合会之难民收容所,一度收容难民3600余人。青年会全国协会则与女青年会全国协会共同办理学生救济事宜,其他的救济工作,则与各教会团体联合办理。上海青年会以事业日多,生产日促,特别提倡“返乡生产运动”;女青年会则开设“失业妇女训练所”,借以救济遭受战争之苦的妇女同胞。<sup>[106]</sup>全国基督教协进会还发起“分文救济运动”,号召“全国基督徒无论男女老幼均应参加本运动,凡在基督教机关服务之非基督徒亦欢迎其参加”,“每人决定日捐一分钱,作为救济之用”,家庭有困难者“可两日或三日捐一分”,“凡愿多捐者,尤所欢迎”,由基督教协进会“负责调查各地被祸情形,将所收救济捐款妥为支配,务使难民得沾实惠”。<sup>[107]</sup>此项运动得到全国各地基督教教会与机关团体的支持,在社会上产生了良好反响。

在上海的各类基督教救济团体中,以上海中华基督教联合会所开展的战时救济工作成效最大。上海中华基督教联合会由在沪的各基督教教会

组成,为进行战时服务工作,“尽国民之天职”,特设立非常时期服务委员会,主要工作包括“前方之服务”与“后方之救护与救济”。在组织工作方面,有150余名基督徒组成服务委员会,其中执行委员会21人,主席为赵晋卿,干事部7人。除服务委员会外,还专门设有负责救护、收容、前方服务及运输供应等服务员多人,设有总务主任、经济主任、救护主任、救济主任等。服务委员会办有收容所10处,共收容难民4000余人。这10处难民收容所分别设在租界中心、各大礼拜堂及附属的学校内,地点为:慕尔堂、天安堂、圣彼得堂、诸圣堂、惠中中学、慕尔堂分堂、协进女子初中、允中女中、浸会堂、荣耀会。该会还在“九一八”事变六周年之际,举行禁食祈祷大会,参见者有几百人。<sup>[108]</sup>

上海中华基督教联合会所开办的难民所,后因人数拥挤,数量增至15所。在难民收容所内,上海基督教联合会服务委员会主要提供以下救济工作:(1)物质的供给:除供给食物外,还给予衣服棉被,其有愿意回乡的,则为之办车船票,或给以川资。无力营生的,则给以少数资本,疾病则有医师免费诊治。(2)灵性上的修养:各所每日都排定时刻举行礼拜,或查经会、灵修会、兴奋会、祈祷会,多数同道,平日对于礼拜集会无法参加的,现在正得到绝好集会。(3)知识的授予:有卫生演讲、常识演讲、时事报告,孩童则教以读书识字。(4)服务的工作:男子有在本所担任义务工作的,有被派往伤兵医院服务的;妇女则有缝制兵士棉背心、伤兵衣服碾砂等工作。服务委员会要求取得的成效是,“使同道身体灵性,同得救济,集体生活,得以养成,在万般困苦中,可得到无上的安慰,这是我教会所办收容所的特色”。<sup>[109]</sup>此外,为缓解经费紧张问题,上海基督教联合会还组织避难信徒服务团,分成衣、水木、清洁、介绍、代办、贩卖等六部,量才使用,以使“受难同胞能自食其力,而减群众之负担”,而“各部服务事业均订最低代价,以答顾者之盛意”。<sup>[110]</sup>

除上海外,各地教会也积极组织战时准备与救济工作。全面抗战爆发之初,广州的基督教会决定组织国难服务委员会,联合热心基督徒,作救难之事工,并举行全市基督徒国难祈祷会。武汉的基督教团体除召开祈祷会外,还组织武汉中国基督徒国难救济会,拟筹措捐款,救济难民。



香港的基督教联合会,“即闻强寇入掠,即着慈善部扩充赈团,预备长期赈济”。郑州的基督教青年会、中华圣公会、中华信义会、浸礼会等4个教会团体,联合募集2000元,以作慰劳伤兵之用。教会医院的医生,“每日并至伤兵医院服务”。<sup>[111]</sup>开封的基督教青年会召集各教会代表,组织“开封基督教青年会战时服务团”,参加者有15个教会。他们组织基督徒战时服务团,宣传抗战时期中国基督徒对于国难所应承担的责任,及应具有牺牲服务精神。战时服务团除号召会众捐资购备防毒药品外,还分别组织有救济、救护、慰劳三队,于所在区域分头行动协助政府工作。杭州的基督教协会,联合杭州基督教同工合一祈祷,并开展以下战时服务工作:(1)招待过境难民,各教会应杭州基督教青年会之邀请,参加讨论招待过境难民会议,自1937年8月9日起各会轮流在城站与青年会协作,招待由京沪过杭之难民。(2)举行国难祈祷会。(3)组织救济委员会,筹划救济难民并慰劳伤兵事宜。(4)设立难民收容所。(5)慰问在杭伤兵。(6)举行禁食祈祷。(7)举行国庆纪念礼拜。<sup>[112]</sup>

基督教大学也是参与战时救济工作的重要教会团体。除上文所述金陵大学和金陵女子文理学院在南京大屠杀期间的难民救援工作外,其他几所基督教大学在日军占领其所在地时,同样做了大量的难民救援工作。如之江大学在1937年12月23日日军攻占杭州时,共收留难民75000多人。1937年冬,沪江大学的教职员与学生,联络大学附设的沪东公社,在租界福州路合办难民收容所,收留难民650余人,均安排各种手工工作,并由教职员和沪江大学学生担任教员进行培训。1938年10月21日广州沦陷,岭南大学收容难民最高时多达8000余人。武汉华中大学的师生组织了战时服务团,分宣传、空袭、火灾救护、急救、物资保障、侦察、交通等7个小组。华中大学的主要贡献是救护伤兵,他们在武昌最大的伤兵医院做了6个月的洗衣工作。华中大学还与金陵女子大学及武昌青年会合作,在鲢鱼套火车站建立了一个伤兵医院,服务工作都是华中师生筹划。华中学生成立各种组织在武汉内外作宣传,访问伤兵,替他们写信。岭南大学迁到香港后,曾在暑期组织慰劳团,赴粤桂两省慰劳战士及为伤兵难民服务。华南女子文理学院参与了抗战前线的服务工作。还有

相当多的基督教大学学生成为军队翻译,许多基督教大学学生响应国民政府发动的“学生从军运动”,英勇投身战场。金陵女子大学和燕京大学的相当一部分女生在成都附近的美国空军基地担任打字员、电报员或会计等。<sup>[113]</sup>基督教大学通过战时的各项服务工作表达了对国家的忠诚。

## 二、大后方基督教会的发展

抗日战争全面爆发后,随着政治、经济、文化中心的西移,之前基督教发展较弱的内陆地区逐渐受到各大教会的重视。诚如中华全国基督教协进会会长刘廷芳所言,广大内陆地区对处在危难中的教会而言意味着三种机会:

第一是开发的机会。西北西南,整个内地,久待开发。沃壤富藏,民智民力,无一不需发展。二年来政府正在努力,成绩斐然。灵性生活,布道事工,开发之责任,栽培之责任,教会的所负,实不亚于政府。

第二是实验的机会。在非常状况中,辛苦艰难,事倍功半,然而在比较新的区域,难返的积习,因人的成规,虽不完全解放,也必抒发不少。许多规划与筹谋,久经研讨,未得实行,好在新的园地,实践试验。

第三是合作的机会。东南东北沿海之区,教会事工成立已久。宗派门户,各有历史,既往沿革,各有理由。合作计划,不无困难。华西各省,虽工作年代亦已不少,然而地区广阔,需要浩繁,已成事工,仍属有限。国都西迁,外省移居之民众日增,新旧需要益形迫切。各宗派各差会都表示热心,扩充事工,此正合作之良机。<sup>[114]</sup>

正是基于这一认识,中华全国基督教协进会于1939年11月28日及12月5日,两次召集教会负责人会议,商讨华西基督教事工协进问题。第二次会议结束后,协进会干事部组织成立了华西教务合作研究组,小组成员有:刘廷芳、白士德、高伯兰、江文汉、力宣德及总干事陈文渊,干事李劳士。研究组的主席是刘廷芳博士。同时邀请列席以备顾问者有黄安素、朱友渔、饶水康、王惠民、鲍引登及缪秋笙等。华西教务合作研究组在1939年12月间先后召开5次会议,编写了临时计划报告书,“拟有布道、

教育、医药、文字、青年工作以及其他事工各项协进办法”<sup>[115]</sup>；以“在华西地区谋求推广教会生活与证道的工作”，并在1940年初举行的中华全国基督教协进会常务委员会会议上正式得到表决通过。该计划认为首先应该在上海地区联合各重要教会的总机关、各差会及基督教各种的机关，即中华基督教会和几个连带关系的差会、内地会、基督会、中国国内布道会、男青年会、女青年会、广学会、圣经会、中华医学会、中华基督教教育会等，召开联合会议，群策群力，“以全国的规模，合作进行”。其次是征求华西当地工作人员的思想，制定切实可行的计划，用“通函”、“访问”、“召开各种会议”等方式，增强与当地教会人士的交流与了解。教务研究组所制定的协进工作区域主要包括：华西（四川 53 000 000 人；西康 1 000 000 人）、西北（陕西 7 000 000 人；甘肃 6 000 000 人；青海 1 000 000 人；宁夏 1 000 000 人）、西南（云南 12 000 000 人；贵州 9 000 000 人；广西 13 000 000 人）三个地区总计 103 000 000 人。<sup>[116]</sup>

中华全国基督教协进会华西教务研究组所拟定的联合事工主要包括：(1)布道，又分学生工作、农村工作、苗民工作、陕北特种工作等；(2)训练，又分加强神学院建设，训练妇女为教会工作，对平信徒义工进行教育，加强合作运动工作人员的训练等；(3)基督教教育机关，又分在基督教中学方面，加强学校的基督教性质，在基督教小学方面，适时发展初级教育等；(4)医药事工，详细调查研究，加强医疗救济；(5)基督教文字事业，鉴于文字事业与教会生命及证道消息有关，各方对此日渐注意，所以与文字事业各机关进行商洽，以求开展合作运动；(6)教会与校友关系的促进，成立教会与校友关系促进委员会，加强校友与教会之间的联系；(7)播音，在华西设立播音台，作为传播基督教工作的程序。<sup>[117]</sup>

除中华全国基督教协进会积极促进在后方开展教务活动外，一些大的宗派教会如中华基督教会、中华圣公会等，也开始将发展的重心向后方内陆地区倾斜。如“七七”事变后，中华基督教会全国总会，“有鉴西南诸省为后方重地，物质精神亟待建设”，遂组织考察团，由总干事诚静怡率领，前往西南各地。<sup>[118]</sup>考察团认为贵阳市“居西南中心，今成后方重镇，别地方的许多流亡同道和民众从四面八方迁移到此，传福音的门户大大

敞开”，决定在贵阳扩展教会事工；发动4项运动，即“个人运动”、“集团运动”、“献金运动”、“献身运动”，作为“对于贵阳新教会正式成立盛典之纪念奉献”。<sup>[119]</sup>中华基督教会在贵阳除开展一般教会事工外，还组织有青年励进团契、妇孺工作推进委员会等。<sup>[120]</sup>中华圣公会也在云、贵两省特设一分区，1939年12月选举朱友渔担任云贵分区主教，负责招募同工，开设新学校及开展布道事工等，并将工作重点放在培养本区的工作人员，尤其是本地的人才方面。<sup>[121]</sup>

贵阳地区教会的发展可看作是抗战时期大后方教会发展的一个缩影。在抗战前贵阳只有1个内地会的福音堂。抗战后基督教男女青年会先后在此成立。中华圣公会、中华基督教会也在贵阳开办教会。随着教会事业的逐渐扩展，贵阳的各个基督教团体也谋求进一步联合，1939年9月初成立贵阳基督教团体联合会，参加的单位有基督教青年会、基督教女青年会、中华圣公会、中华基督教会，内地会等也正在考虑加入中。联合会的宗旨是“促进灵修，联络感情，宣扬福音”，对内借以交换经验，检讨事工；对外则拟向囚犯、伤兵、妇女工厂和一般青年联合布道。各成员单位选派代表3位，其中至少1位系平信徒，组织代表大会，取决本会重要事宜；选举会长蔡志澄、副会长史上达、书记杨廷璋等，开展布道事宜、同工进修会、同道联合聚会等。<sup>[122]</sup>

### 三、中华基督教会与边疆服务运动

抗战时期各基督教会及团体开展的众多战时服务活动及后方教会建设事业中，以中华基督教会所倡导、推动的边疆服务运动最为著名。余牧人在《抗战八年来的中国教会》一文中指出，边疆服务是在战事发生后不久，中华基督教救国会全国总会应政府的约请及协助，“成立边疆服务部于成都”，“设立服务区，从事医药、教育、布道及其他服务工作”。余牧人认为边疆服务工作是“教会在抗战时期中最有创造性最有建设性的一种新工作，对教会，对国家，都有莫大的贡献”，代表了“中国教会今后的工作路向”。<sup>[123]</sup>

直接推动边疆服务的机构是中华基督教会全国总会，1939年夏，中华基督教会总干事诚静怡和总会青年会执委张伯怀前往贵州、四川考察。

途中他们“听见了许多关于边地同胞的消息,也看见了许多边胞生活的情形”,产生了福音传播的使命感和作一次“边疆服务的尝试”的构想,并很快形成“书面的设计”。<sup>[124]</sup> 诚静怡和总会副总干事崔宪详在拜会国民政府行政院副院长孔祥熙时,报告了西南地区的落后情况,同时表达了教会在抗战后方为民众服务的愿望。孔祥熙也是基督徒,并与基督教界人士保持密切往来,他对诚静怡所提出的边区服务计划表示支持。获得孔祥熙认可后,总会遂将边疆服务计划呈报国民政府。1939年11月6日,行政院发布专门训令,同意边疆服务部筹备主任张伯怀的请求,令川、康等省政府并转饬所属机关对边疆服务工作予以协助。在获得行政院及四川各级行政部门的支持后,中华基督教会成立了边疆服务部。由于诚静怡在当年病故,与其共谋其事的张伯怀在各方支持下继续诚的未竟事业。经过3个多月的努力,拟定了工作方针和计划,划定了工作人员,筹划了工作经费。1939年10月,张伯怀带领第一批工作人员由重庆前往成都,在华西坝齐鲁大学内成立了边疆服务办事处。同年12月,边疆服务部正式成立,张伯怀任主任。张的继任者先后为刘龄九、崔德润。<sup>[125]</sup>

1939年秋与1940年春,张伯怀深入滇、黔、川、康边地考察,决定先建立川西服务区,而后再谋发展。所谓“川西”泛指川、康、甘、青交界的边区,是一个方圆千里的高山区域,理番县(今理县)位于区域中心。早在20世纪30年代初期,中华基督教会四川大会便建议在理番开辟工区,建造了3处礼拜堂,1处学校,但在1935年兵乱中被毁坏。边疆服务部同工认为“应当尽最大的努力将曾被拆毁的圣殿再建立起来”,于是决定以川西为第一个服务区。<sup>[126]</sup> 1940年5月31日,崔德润等人赴西昌,借四川浸礼会在西昌的房屋展开工作,奠定了西康区的根基。除立足川西及西康两区外,边部还曾致力于云、贵开辟服务区。1943年3月张伯怀受总会委托访问云、贵两省教会,顺道考察当地服务工作之需要与机会。4月,张伯怀在昆明考察,与云南省教育厅、西南联大、云南大学及西南边疆语文学学校等机关两度会晤。当地人很快组成了云南边疆服务设计委员会,边疆服务部也遂以滇北之寻甸为中心,由张宗南负责,开展云南区的服务工作。此外,张伯怀还在贵州惠水、黄平两县苗区考察,边疆服务部

也决定向各苗区推进服务工作。组织机构的设置及服务区的开辟,为边疆服务部在西南少数民族地区从事福音传播、开展社会服务工作奠定了基础。<sup>[127]</sup>

为推进边疆服务工作的开展,边疆服务部成立伊始便拟定了详尽的工作计划,要求各服务区从文化教育、社会生计、医疗卫生、宣教事工等方面开展服务工作:

### 1. 文化教育服务

服务区文化教育落后,在边疆服务部同工进入之前,几乎没有正规的学堂教育。1940年春,张宗南、张楚望和肖兴汉分别在日尔觉寨、子达寨、佳山寨办起国民小学。在西康区,边疆服务部办有边民学校2所,一是会理西南的小黑菁小学,一是西昌附近的黄柏菁小学。西昌是当地的政治文化中心,中、小学较为发达,唯幼稚园太少。西康区部决定开办幼稚园1所。除了相对正规的学校教育之外,边疆服务部还在川西区开展了形式多样的社会教育工作,包括开办民众学校与民众训练班、巡回施教(报告国事,宣讲卫生,指导农事等),开设民众图书馆,举办民众教育展览,播放幻灯片及广播等。为启发民智,边疆服务部还在杂谷脑、理番城、通化、威州等地张贴壁报,宣传国内外大事及抗战情形,并展览美国新闻处提供的时事照片,产生了一定的教育及宣传效果。<sup>[128]</sup>

### 2. 生计服务

边地苦寒,生产及生活资源贫乏,边民生计窘迫,因而改善边地社会生活状况使边民摆脱贫困,成为边疆服务部工作的急务。边疆服务部于1943年3月设立了毛织习艺所,向当地政府备案。以杂谷脑武圣宫后殿为所址,主要训练寨民及营盘街妇女使用木机纺线。暑假又培训威州师范学生,推动纺毛运动。农忙过后改变培训方式,送技术上门,派人轮流到寨上组织妇女训练,采用合作办法,贷以工资及材料,并指导其工作,然后将所纺之线,集中整理洗染,代为运销。为提倡畜牧事业,改良旧品种,防治畜疫病,边疆服务部于1945年成立了畜牧改良场。场址设在威州。改良场采用新式牛棚及羊房建筑,引进外国牛羊品种,用杂交法改良当地家畜,繁殖新的牛羊品种。边疆服务部还推广麦病防治工作,于1945年

10月,在四川省农业改进所病虫害防治团及理番、汶川两县政府协助下,开始“川西边地有史以来的第一次麦病防治工作”,取得了明显成效。边疆服务部还创设示范造林区,并开展了大量的社会赈济工作。<sup>[129]</sup>

### 3. 医疗卫生服务

医药卫生工作是边疆服务部服务事业的重要内容。《中华基督教会全国总会边疆服务部工作计划大纲》要求“治疗防疫与卫生教育同时并进”,强调“本部工作拟采用服务区制度,以便因地制宜,使工作人员有充分自由与试办之机会,区内之卫生教育各项事工须统筹兼顾……每区设卫生干事数人,担任区内医疗、防疫、卫生教育与卫生运动之责”。按照大纲要求,边疆服务部还制定了详细的《卫生事工方案》。1943年1月1日边疆服务部在成都召开事工检讨会,对服务区医疗卫生工作作了精细的计划和安排。<sup>[130]</sup>根据工作计划,边疆服务部在每个服务区都设有医院或诊所。如川西区开办了威州诊所、理番协立医院、杂谷脑医院(诊所)、初级护训班;西康区开办了西昌中心医院、河西诊所、罗家场诊所、四开诊所、德昌诊所、普威诊所、助产训练班。各医院诊所都聘有专门的医务人员,包括经验丰富的医生和训练有素的卫生助理干事,从事了艰巨而又卓有成效的医疗卫生服务工作。

### 4. 宣教事工

作为宗教团体,边疆服务部自然非常重视宣教工作。边疆服务部《宗旨》明确宣示,“本部是以宗教的精神从事服务的工作”,“以教会立场办理社会事业”。边疆服务部正是遵循这一宗旨,在边地开展服务工作的。

川西区羌、藏、汉各族混居,信仰状况复杂。羌人没有专一虔诚的信仰,没有专职僧侣,也没有强大的宗教组织,在羌族地区传教,不易受到有组织的抗拒。藏区传教则相对困难,原因在于该区藏传佛教势力强大,组织严密,对外来宗教比较排斥;藏人宗教兴趣浓厚,优秀青年多到寺院当学徒,宣教工作展开不易。川西北藏区属安多藏区,与青海西藏并为藏传佛教的势力范围。边疆服务部服务的杂谷脑等地处于藏区东极,当地的嘉戎族是藏人中最接近内地文化的一支,宗教信仰相对青藏自由,边疆服务部遂将此地作为“送福音进西藏的阶梯”<sup>[131]</sup>。至于汉人,一般住在沿

交通要道的地方,除少数公务员外,大半是客居商民和来自各地的靠接送过往商贩为生的抬滑竿者。针对边地烟赌恶习盛行,民众精神生活贫乏的现状,边疆服务部开展了形式多样的宣教工作。威州是川西区宣教工作的重点区域,该地原有福音堂1所,后毁于地震,工作停顿。边疆服务部同工来此工作后,定期在区部办公处举行礼拜活动。宣教工作主要采取个别谈话、小组讨论、家庭访问等方式进行,奠定了较稳定的福音传播基础。西康区宗教工作成绩不如川西区显著,不过该区的宗教活动却十分活跃。西昌城里的教会在冯葆光、朱晨声、刘凤鸾、张国人、恩约翰领导下,谋取自立、自养,取得了一些进步。<sup>[132]</sup>

当时的教会人士余牧人在总结《抗战八年来的中国教会》中指出,抗战八年来中国教会的动态,大概可以分为两个阶段<sup>[133]</sup>:

第一个阶段是“不动”。抗战初期,只有一部分教会的教育机关和极少数的教会工作团体,从沦陷区迁到国统区继续工作,大部分的教会联合机关和工作团体,都集中在有外国租界的特别区域内,或仍在原地不动,在可能范围内维持原有的工作,沦陷区内的各地教会,只有极少数的传道人迁到后方工作;大多数的传道人仍然未离开工作地点。临近战区的各地教会,也有些在平日工作之外,加上救济难民与服务负伤战士的工作。

第二个阶段是“被动”。在太平洋战争爆发以前,中国教会的现象,除了一小部分稍有变动,适应战时中国社会的局部的需要之外,大部分都是靠着特殊环境勉强维持现状。但自太平洋战事爆发后,情形大为改变。沦陷区和租界内的各教会团体,都失去了特殊的屏障,传教士都做了俘虏。除中国信徒自立的教会外,各宗派的教会都被强迫合而为一。在一个新成立的所谓“中华基督教团”的统率之下,与日本教会特派的牧师合作。至此,沦陷区与租界内的各教会联合机关和教会工作团体,开始分出一半的重要工作人员,到国统区来设立办事处。由于人数的突然加多,工作也就加多了,又因为英美既与中国成了同盟国家,英美教会对于国统区的教会工作也更加注意,而国统区的教会对于抗战时期的服务工作也比以前加多了。但这些变动,大半都是由于外力的逼迫与要求,被动的成分居多。



至于战时中国教会所开展的新工作,除了有难民救济与服务工作、军人服务工作、基督徒的救国运动、边疆服务工作外,还有“国外宣传与联络工作”,“教会内部的训练与讨论工作”等。国外宣传与联络工作,“尤以自盟军加入缅甸及我国西南战役后,教会内的中西同道在联络工作上,更多贡献”。教会内部的训练与讨论工作则主要表现为:1939年后,金陵神学院曾在华西方面,联合各公会举办乡村教会义工训练会多次,及在川滇各地召开教会工作人员进修会及战时中国教会事工讨论会数次;全国基督教协进会也曾于1943年秋季,在川陕各区召开战后中国教会建设座谈会,讨论制定战后教会工作计划。

战时的中国教会同样面临严重问题,“都是处在勉强维持现状的境况下”,“庄稼多,工作少”,“教会力量不能集中”,“缺少最高领导人才”等,而“中国教会今后的工作路向”,应该是“加强组织”、“加强训练”、“加强服务”、“加强宣传”。<sup>[134]</sup>

## 注 释

- [1] 《国难期间基督徒急于求解的两个问题》,《真光》第37卷第10号,1938年10月,第1页。
- [2] 参见姚西伊:《旷野中的呼声——20世纪前半期中国基督教和平主义运动与思潮》,许志伟主编:《基督教思想评论》第七辑,上海:上海人民出版社2008年版,第261页。
- [3] 普体德:《给野声主笔张先生二封信》,《金陵神学志》第14卷第2期(1932年2月),第23页。
- [4] 刘重生:《对反对“爱仇敌”论者的一个答复》,《中华归主》第121期,1931年12月,第14—15页。
- [5] “Chinese Christian Opinion on the Japanese Question,” *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No. 8(Aug. 1932), p. 517.
- [6] 徐宝谦:《国难与基督徒》,《真理与生命》第7卷第4期,1933年1月,第2页。
- [7] 吴雷川:《记南京唯爱社会议》,《真理与生命》第4卷第1期,1929年3月,第10页。
- [8] 吴耀宗:《社会福音》,上海:青年协会出版局1934年版,第92页。
- [9] 《吴耀宗复鲍哲芝》,《唯爱》第2期,1931年10月,第27页。
- [10] 徐宝谦:《国难与基督徒》,《真理与生命》第7卷第4期,1933年1月,第4页。
- [11] 唯爱派的相关言论可参见徐炳三:《近代中国东北基督教研究》,武汉:华中师范大学

博士论文,2008年,未刊本,第156—160页。

- [12] 《新文社同人告全国基督徒书》,《野声·反日运动特刊》,转引自姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,载刘家峰主编:《离异与融合:中国基督徒与本色教会的兴起》,上海:上海人民出版社2005年版,第75—76页。
- [13] 《基督教义与非战主义》,《兴华》第28卷第40期,转引自姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,第76页。
- [14] 熊镇歧:《基督徒爱国》(二),《中华归主》第184期,1938年3月1日,第19页,转引自姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,第77页。
- [15] 《新文社同人》,第3页,转引自姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,载刘家峰主编:《离异与融合:中国基督徒与本色教会的兴起》,第77页。
- [16] 《基督徒与抗日救国》,《新生命》第4卷第10期,转引自姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,载刘家峰主编:《离异与融合:中国基督徒与本色教会的兴起》,第78页。
- [17] 杨道荣:《基督徒与战争问题答客问》,《信义宗神学志》第6卷第4期(1936年4月),第186页,转引自姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,载刘家峰主编:《离异与融合:中国基督徒与本色教会的兴起》,第79页。
- [18] 转引自姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,载刘家峰主编:《离异与融合:中国基督徒与本色教会的兴起》,第79页。
- [19] 参见姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,载刘家峰主编:《离异与融合:中国基督徒与本色教会的兴起》,第79—82页。
- [20] 《新文社同人》,第2页,转引自姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,第83页。
- [21] 熊镇歧:《基督徒爱国》(二),转引自姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,载刘家峰主编:《离异与融合:中国基督徒与本色教会的兴起》,第84页。
- [22] 姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,载刘家峰主编:《离异与融合:中国基督徒与本色教会的兴起》,第59页。
- [23] 诚静怡:《为上海事变敬告全国教会书》,《圣公会报》第25卷第7、8期,1932年4月,第24页。
- [24] 姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,载刘家峰主编:《离异与融合:中国基督徒与本色教会的兴起》,第62页。
- [25] 《国难期中本会致各基督教学校促开学函》,《中华基督教教育季刊》第8卷第1、2期合刊,第8页。

- [26] Herman C. E. Liu, "Christian Education and The National Crisis", *Educational Review*, Vol. XXIV, No. 3(July, 1932), p. 225.
- [27] Herman C. E. Liu, "The Pacist Movement", *Educational Review*, Vol. XXIV, No. 3 (July, 1932), p. 227.
- [28] 姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,载刘家峰主编:《离异与融合:中国基督徒与本色教会的兴起》,第65页。
- [29] 王梓仲:《基督教与国难》,《真理与声明》第7卷第1期,1932年10月,第35—36页。
- [30] 王梓仲:《基督教与国难》,《真理与声明》第7卷第1期,1932年10月,第36页。
- [31] 姚西依:《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》,载刘家峰主编:《离异与融合:中国基督徒与本色教会的兴起》,第75页。
- [32] [美]杰西·格·卢茨著,曾钜生译:《中国教会大学史(1850—1950)》,杭州:浙江教育出版社1987年版,第320页。
- [33] 编者:《由中日战争联想到灵欲的交锋》,《真光》第36卷第10号,1937年10月,第2页。
- [34] 有关刘湛恩的抗战爱国及被害经历可参见吴梓明编著:《基督教大学华人校长研究》,福州:福建教育出版社2001年版,第52—60页。
- [35] 《中华全国基督教协进会扩大会议宣言》,《基督教丛刊》第3期,1943年8月,第3—5页。
- [36] 此一时期日伪对基督教会的压制主要参见徐炳三:《近代中国东北基督教研究》,第155—185页。
- [37] [日]藤原彰著,伊文成等译:《日本近现代史》(第三卷),北京:商务印书馆1983年版,第64—65页。
- [38] Minister of Education Asks Aid of Religious Leaders, *The Japan Christian Quarterly*, Vol. XIII, No. 3(July, 1938), p. 252.
- [39] [日]村上重良著,张大柘译:《宗教与日本现代化》,北京:今日中国出版社1990年版,第91页。
- [40] 参见徐炳三:《近代中国东北基督教研究》,第157页。
- [41] [日]铃木范久著,牛建科译:《宗教与日本社会》,北京:今日中国出版社1990年版,第77页。
- [42] 谢学诗:《伪满洲国史新编》,北京:人民出版社1995年版,第200—204页。
- [43] 谢学诗:《伪满洲国史新编》,第243—244、552—562页。
- [44] 柳兆卿:《基督教传入辽阳》,《辽阳文史资料》第5辑;转引自徐炳三:《近代中国东北基督教研究》,第165页。
- [45] 长春市政协文史委员会编:《长春文史资料1988年第4辑:满洲宗教》,1988年,第174

- 页;转引自徐文,第165页。
- [46] F. W. S. O Neill, "The Church of Christian in Manchuria", *The China Mission Year Book*, 1936—37, p. 135.
- [47] 参见徐炳三:《近代中国东北基督教研究》,第165页。
- [48] "Christian work in Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol. 65, No. 6 (Jun. 1934), p. 392;转引自徐文,第170页。
- [49] [美]邢军著,赵晓阳译:《革命之火的洗礼:美国社会福音和中国基督教青年会,1919—1937年》,上海:上海古籍出版社2006年版,第138页。
- [50] 李廷魁:《东北大会报告书》,《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》,中华基督教会刊行,1946年,第59页。
- [51] 参见孟国详:《日本利用宗教侵华之剖析》,《民国档案》1996年第1期,第106页。
- [52] 参见徐炳三:《近代中国东北基督教研究》,第165—166页。
- [53] 孙邦、于海鹰、李少伯编:《伪满社会》,长春:吉林人民出版社1993年版,第590页。
- [54] 孟国详:《日本利用宗教侵华之剖析》,《民国档案》1996年第1期,第106页。
- [55] 参见徐炳三:《近代中国东北基督教研究》,第166—170页。
- [56] 李廷魁:《东北教会的昨日和明日》,中华全国基督教协进会,1946年,第9页。
- [57] 孙邦、于海鹰、李少伯编:《伪满社会》,第591页。
- [58] 孙邦、于海鹰、李少伯编:《伪满社会》,第593页。
- [59] 李廷魁:《东北教会的昨日和明日》,第9页。
- [60] 李廷魁:《东北教会的昨日和明日》,第2—4页。
- [61] Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*. pp. 88—89.
- [62] 沦陷时期东北基督教会的统计数字均转引自徐文,第184—186页。
- [63] 李廷魁:《东北大会报告书》,《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》,第64页。
- [64] 李廷魁:《东北教会的昨日和明日》,第8页。
- [65] 沈阳市人民政府地方志编纂办公室编:《沈阳市志》(第16卷),沈阳:沈阳出版社1994年版,第343页。
- [66] 李廷魁:《东北教会的昨日和明日》,第7页。
- [67] 李廷魁:《东北教会的昨日和明日》,第22页。
- [68] 李廷魁:《东北教会的昨日和明日》,第24—26页。
- [69] 依据李廷魁:《东北教会的昨日和明日》,第24—25页中的统计资料绘制。
- [70] 李廷魁:《东北大会报告书》,《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》,第62页。

- [71] 李廷魁:《东北教会的昨日和明日》,第2页。
- [72] 尚海等主编:《民国史大辞典》,北京:中国电视广播出版社1991年版,第473页。
- [73] [美]艾德敷著、刘天路译:《燕京大学》,珠海:珠海出版社2005年版,第280页。
- [74] [美]艾德敷著、刘天路译:《燕京大学》,第284—285页。
- [75] 参见刑福增:《王明道与华北中华基督教团——沦陷区教会人士抵抗与合作的个案研究》,载刑福增:《冲突与融合:近代中国基督教史研究论集》,台湾:宇宙光出版社2007年版,第107页。
- [76] 霍培修:《沦陷时期的华北基督教团》,《天津文史资料选辑》(第21辑),天津:天津人民出版社1982年版,第166页。
- [77] 顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海:上海人民出版社1996年版,第510页。
- [78] [美]艾德敷著、刘天路译:《燕京大学》,第291页。
- [79] 参见刑福增:《王明道与华北中华基督教团——沦陷区教会人士抵抗与合作的个案研究》,载刑福增:《冲突与融合:近代中国基督教史研究论集》,第110—111页。
- [80] 《教团成立之经过》,载《华北中华基督教团成立周年纪念册》,北京:1943年,第2—4页。
- [81] 《教团成立之经过》,载《华北中华基督教团成立周年纪念册》,第9页。
- [82] 霍培修:《沦陷时期的华北基督教团》,《天津文史资料选辑》(第21辑),第168页。
- [83] 《脱却依傍色彩,实践自主活动》,《新民报》,1942年9月9日,第3版;转引自刑福增:《王明道与华北中华基督教团——沦陷区教会人士抵抗与合作的个案研究》,载刑福增:《冲突与融合:近代中国基督教史研究论集》,第117—118页。
- [84] 刑福增:《王明道与华北中华基督教团——沦陷区教会人士抵抗与合作的个案研究》,载刑福增:《冲突与融合:近代中国基督教史研究论集》,第118—119页。
- [85] 《教团成立之经过》,载《华北中华基督教团成立周年纪念册》,第10页。
- [86] 《教团成立之经过》,载《华北中华基督教团成立周年纪念册》,第13—14页。
- [87] 《教团成立之经过》,载《华北中华基督教团成立周年纪念册》,第30—39页。
- [88] “Rising Interest in Peaceful Solution of Manchuria's Uncleared War I”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No. 2, (Feb. 1932), p. 25.
- [89] “Chinese Church and Militarism”, *The Chinese Recorder*, Vol. 62, No. 11 (Nov. 1931), p. 672.
- [90] 《布道杂志》第5卷第3期,1932年5月,第70—71页。
- [91] “The Crisis in China”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No. 4 (Apr. 1932), p. 249.
- [92] “Missionaries and Militarism”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No. 1 (Jan. 1932), p. 55.
- [93] 《美国差会关于非常时期宣教士在华工作之宣言》,《圣公会报》第30卷第20期,1937年12月15日出版,第22—23页。
- [94] 《英国差会议会宣言》,《圣公会报》第30卷第20期,1937年12月15日出版,第23页。

- [95] 刘家峰、刘天路:《抗战时期的基督教大学》,福州:福建教育出版社 2003 年版,第 86—89 页。
- [96] 《南京国际救济委员会报告》,载章开沅编译:《天理难容:美国传教士眼中的南京大屠杀》,南京:南京大学出版社 1999 年版,第 468 页。
- [97] 《贝德士致日本使馆函(1937 年 12 月 16 日—17 日)》,载章开沅编译:《天理难容:美国传教士眼中的南京大屠杀》,第 6—15 页。
- [98] 参见刘家峰、刘天路:《抗战时期的基督教大学》,第 103—104 页。
- [99] 华群:《作为难民营的金陵女子文理学院》,载章开沅编译:《天理难容:美国传教士眼中的南京大屠杀》,第 388 页。
- [100] 《南京国际救济委员会报告》,载章开沅编译:《天理难容:美国传教士眼中的南京大屠杀》,第 483 页。
- [101] M. S. Bates, *Relief Situation in Nanking* (Feb. 14, 1938), 转引自刘家峰、刘天路:《抗战时期的基督教大学》,第 106 页。
- [102] 参见刘家峰、刘天路:《抗战时期的基督教大学》,第 106 页。
- [103] 《南京国际救济委员会报告》,载章开沅编译:《天理难容:美国传教士眼中的南京大屠杀》,第 474—482 页。
- [104] Vautrin, *A Home-craft Industrial Course: A Project in Rehabilitation for Destitute Women and Girls*, 转引自刘家峰、刘天路:《抗战时期的基督教大学》,第 107 页。
- [105] [美] 德本康夫人、蔡路得著,杨天宏译:《金陵女子大学》,珠海:珠海出版社 1999 年版,第 109 页。
- [106] 《上海基督教各机关努力救护工作》,《圣公会报》第 30 卷第 20 期,1937 年 12 月 15 日出版,第 20—21 页。
- [107] 《全国基督教协进会救济委员会发起分文救济运动》,《圣公会报》第 30 卷第 19 期,1937 年 12 月 1 日出版,第 23 页。
- [108] 《上海基督教联合会非常服务工作》,《圣公会报》第 30 卷第 15 期,1937 年 10 月 1 日出版,第 11—12 页。
- [109] 《上海教会办理难民收容所情形》,《圣公会报》第 30 卷第 17 期,1937 年 11 月 1 日出版,第 10 页。
- [110] 《上海基督教联合会组织避难信徒服务团》,《圣公会报》第 30 卷第 18 期,1937 年 11 月 15 日出版,第 18 页。
- [111] 《国难严重中各地教会之动态》,《圣公会报》第 30 卷第 15 期,1937 年 10 月 1 日出版,第 12—13 页。
- [112] 《国难严重中各地教会之动态》,《圣公会报》第 30 卷第 16 期,1937 年 10 月 15 日出版,第 17 页。

- [113] 参见刘家峰、刘天路:《抗战时期的基督教大学》,第139—159页。
- [114] 刘廷芳:《华西教务合作》,《中华归主》第203期,1940年2月,第3页。
- [115] 《华西基督教协会事工研究组》,《中华归主》第202期,1940年1月,第5页。
- [116] 《华西教务研究组报告》,《中华归主》第203期,1940年2月,第5页。此处的数字为各省区的总人口数。
- [117] 《华西教务研究组报告》,《中华归主》第203期,1940年2月,第6—8页。
- [118] 祁育真、蔡志澄:《贵阳宣教事工一年来概况》,《公报》第12卷第8期,1940年8月,第1—2页。
- [119] 《公祝贵阳堂会成立,你预备甚么纪念品?》,《公报》第13卷第4期,1941年4月,第1—2页。
- [120] 《贵阳事工近况三续》,《公报》第13卷第3期,1941年3月,第7页。
- [121] 朱友渔:《一年来云贵分教区工作概述》,《圣公会报》第34卷第15期,1941年10月1日出版,第4—5页。
- [122] 《贵阳基督教团体联合会成立概况》,《公报》第12卷第1期,1940年1月,第9—10页。
- [123] 余牧人:《抗战八年来的中国教会》,《基督教丛刊》第9期,1945年2月,第9页。
- [124] 刘龄九:《边疆服务部工作简报》,《总会第五届总一会记录》;转引自杨天宏:《战争与社会转型中的中国基督教会——中华基督教会全国总会边疆服务研究》,《近代史研究》2006年第6期,第38页。
- [125] 参见杨天宏:《战争与社会转型中的中国基督教会——中华基督教会全国总会边疆服务研究》,《近代史研究》2006年第6期,第39页。
- [126] 刘龄九:《边疆服务部工作简报》,《总会第五届总一会记录》;转引自杨天宏:《战争与社会转型中的中国基督教会——中华基督教会全国总会边疆服务研究》,《近代史研究》2006年第6期,第40页。
- [127] 杨天宏:《战争与社会转型中的中国基督教会——中华基督教会全国总会边疆服务研究》,《近代史研究》2006年第6期,第40—41页。
- [128] 《中华基督教会全国总会边疆服务部三十四年度工作报告》,中国第二历史档案馆编:《中华民国史档案资料汇编》第5辑第2编,南京:江苏古籍出版社1994年版,第839页。
- [129] 杨天宏:《战争与社会转型中的中国基督教会——中华基督教会全国总会边疆服务研究》,《近代史研究》2006年第6期,第43页。
- [130] 刘龄九:《关于工作检讨的几点概括意见》,《边疆服务》第4期,1943年11月,第23页;转引自杨天宏:《战争与社会转型中的中国基督教会——中华基督教会全国总会边疆服务研究》,《近代史研究》2006年第6期,第44页。

- [131] 杨天宏:《战争与社会转型中的中国基督教会——中华基督教会全国总会边疆服务研究》,《近代史研究》2006年第6期,第45页。
- [132] 杨天宏:《战争与社会转型中的中国基督教会——中华基督教会全国总会边疆服务研究》,《近代史研究》2006年第6期,第45页。
- [133] 余牧人:《抗战八年来的中国教会》,《基督教丛刊》第9期,1945年2月,第8页。
- [134] 余牧人:《抗战八年来的中国教会》,《基督教丛刊》第9期,1945年2月,第8—11页。



## 第七章

# 国共内战时期的中国基督教会

抗战胜利后,短暂的和平时期曾为中国基督教会的发展提供了有利的外部环境,三年奋进运动也曾促进了信徒人数的回升与增长。但不久爆发的内战,又再次使基督教的发展处于复杂的时局之中。在这由旧时期向新时代转变的过程中,中国的基督教发展也经历着选择。

### 第一节 战后基督教会的恢复与三年奋进运动

抗战期间基督教损失重大。据估计,除大后方西南地区的教会有所增长外,在日寇占领区内,农村教会损失约 25%,城市教会损失约一半。抗战胜利后,美国积极扶植蒋介石政府,传教士紧密配合。司徒雷登在 1947 年撰文指出:“目前中国的真正敌人是文盲、贫穷、疾病、假公济私,其中包括亲友的私利以及狭隘而残酷的政党偏见。”他要求“那些曾在美国受过教育的人”和中国教会学校的毕业生“牺牲小我,成全大我”,承担起教会复兴计划。<sup>[1]</sup>

早在抗战结束前,美国就已组织了“北美宣教协会战后事工设计委员会”,并于 1944 年 11 月在纽约召开特别会议,制定了《战后中国计划有关各问题》的文件。会议决议“中国教会战后计划委员会须将复员计划列为最重要事工之首,该委员会应与美国援华会密切合作,与联合国善后救济总署当局磋商如何协助差会部对战后工作之实施”。<sup>[2]</sup>日本一宣布投降,传教士便随着国民党军队回到沿海各省市,接收教产,恢复教会学校和文

字出版事工,雄心勃勃地开始了教会“复兴”的计划。美国传教士还以“中华全国基督教协进会”的名义电请传教士来华,协助复兴工作。从1946年初起,各国差会选派了大批传教士来到中国,到1947年底,在华的传教士迅速增加到3500名左右,其中美国传教士的比例占到60%以上。<sup>[3]</sup>据记载从1945年10月到1948年底止,每条从美国驶来中国的轮船上,都载有传教士数十人乃至百余人,最多的一次是1946年12月底的“海猫号”,由美国旧金山驶出的轮船一次就载有传教士及家眷900多人。<sup>[4]</sup>这些传教士到中国后便分别被派到东北、华北、华东、华南等沿海省份执行复兴计划。据北美基督教国外传道部1948年底发布的统计,在中国的美籍传教士,从事教育、医药等16个部门工作的,共1758人,在教会大学工作的美籍教授,约有1000人左右。<sup>[5]</sup>

战后中国基督教的工作开始恢复,中华全国基督教协进会于1946年7月从重庆迁回上海,12月3日至11日在上海召开第12届年会,这次会议是基督教领袖在抗战胜利后的首次相聚,也是1937年11届年会后相隔9年才召开的会议,因此受到格外重视,到会代表共150余人,加上来宾约300余人。

会议召开时,正是国共关系走向破裂,内战即将爆发时期,面对越来越严重的社会危机,蒋介石政府把原因归于人心堕落,希望基督教会能帮助教化民众。而协进会也积极响应,在国民党于1946年11月15日单方面召开“国大”之后,协进会第12届年会接着召开,表达对国民党政府“建国计划”的认同和努力促进的决心。

会议得到国民党政府的重视,蒋介石为年会发来贺电,谓“我国经此战祸,社会道德,备受摧残;精神建设,尤为重要”,希望基督教“体现救人救世之本怀,宣扬真理,唤醒社会,振消极颓废之民心,树精进积极之风尚”。并指出这是“新中国之建立,实所利赖,不胜企盼之至”。<sup>[6]</sup>蒋介石正处于内外交困的境遇中,此信反映他希望基督教人士助他化解社会矛盾的迫切心情。作为对蒋介石的回应,会议发布了“呈蒋主席致敬电”,其中特别说明:“秉承昭示各点,筹拟全国三年奋进运动,期能振人心、起颓俗、协助建国计划。”<sup>[7]</sup>

第一天会议开幕式时上海市市长吴国桢到会并致欢迎词,吴本人也是基督教徒,他自称以基督徒身份对会议提出三点希望:“(1)要热诚,做神圣的传道工作;(2)要积极,对于社会罪恶加以严厉的批评,社会美德应尽量予以赞扬;(3)要实际,深入民间作救援人心的实际工作。”<sup>[8]</sup>

会议的主题为:“基督的教会与中国的将来”,会上专门请了金陵大学和燕京大学的传教士作了“基督教与共产主义”、“教会与新时代”等演说,讨论如何贯彻复兴计划和各地开展此项计划的情况和所遇到的问题。

会议提出的口号是“一切为了基督,基督为了一切”。大会要求基督教各教会不要对中国政局抱有悲观和观望的态度,而应“从悲观和沮丧中起来”,会议宣言中指出:“国家社会一切事业,无不需精神的力量,无不以道德为基础。因此我们议定一个三年的计划,使我教会得以服务国家,作有力的贡献。”“我们的教会不属于任何政党,但我们不能漠视国家的艰危,国本的动摇,也不能不本着上帝圣善的旨意,基督道义的标准,对于政治社会,发表我们的判断。我们团结一致,反对一切道德上的腐溃,一切不自由,不平等,不公义,不人道,一切的欺骗与压迫,一切无法无天的行为。”<sup>[9]</sup>

为推进奋进运动的开展,大会决定成立以黄安素(Bishop Ralph A. Ward)为主席、罗运炎为副主席的“基督教奋进委员会”,决心集中一切人才物力,促使奋进运动成功。

三年奋进运动的时间,是由1946年冬至1949年冬,中华全国基督教协进会总干事陈文渊的具体设想是:第一年,从1947年1月开始,以奋进自己为目标;第二年,从1948年1月开始,以奋进中国为目标,实现“中华归主”的大理想;第三年,从1949年1月开始,要配合全世界基督教运动而奋进。<sup>[10]</sup>但是1948年初,该运动委员会建议把运动延长1年,把1947年作为准备年,运动从1948年初到1950年底。1947年12月,英国传教士海维德(Victor Hayward)担任奋进运动干事,1948年4月传教士毕范宇(Frank Wilson Price)也担任运动负责人。

奋进运动的目的是使不信基督教的中国人成为基督徒,使每一个基督徒成为更忠实的基督徒,加强基督徒内在的灵性生活。“全盘基督化”

是其总目标,具体的4个目标是:第一,增加热心奉献的基督徒人数,使信徒有新生命;第二,加强教会的力量,使教会成为精神建设的中心,富有生命能力;第三,促使各教会的合作,教会彼此联系,成为有能力的组织体;第四,提高社区和全国国民的精神生活,努力宣传福音,建设和平民主统一的新中国。<sup>[11]</sup>这些目标不但注重布道和栽培,也注意对国家和社会的影响;不但注重个别教会的成长,也注重教会与教会之间的合作。奋进运动所依靠的,不是详细的计划、程序与组织,而是一些更基本的东西,即从每一个基督徒的内在生活做起,只有内在灵性的重生,才具有永久的价值。

奋进运动的中心是布道,要求在家庭、学校、医院、乡村、监狱等一切场合进行布道,引领人们信仰基督教,1948年后特别把工作重点放到乡村、工业、家庭三个方面。

**基督教乡村建设。**基督教乡村建设曾在30年代取得过一定成效,晏阳初和梁漱溟等领导的乡村建设运动,对改变农村的落后面貌有示范作用。但是乡村建设活动在抗战中遭到很大破坏,三年奋进运动所提的基督教乡村建设是30年代运动的继续,如《田家》主编张雪岩在复刊号中指出:“由八年抗战的痛苦经验中,我们了解中国问题的根本所在,是一个农村大众文化水准提高的问题。新中国的国力潜在于这三万万多人口中,倘若能将他们的知识水准普遍提高,能分辨善恶,明辨是非,并能提高科学生产技能,提高生活水准,过合理的科学生活,把中国变成真正现代的科学强国。这是时代和国情给基督教的挑战。”<sup>[12]</sup>

与此同时,基督教关注乡村建设也是国共内战时期基督教扩大其对农村影响的一个举措,因为共产党实行的是农村包围城市,解放区实施土地改革,使广大农民热切拥护共产党,积极支持共产党的军队。为争夺农村阵地,基督教必须重视乡村教会建设。

1947年4月,协进会举行战后第一次“基督教乡村工作会议”,会上建议制定“复员基督教乡村事工之十年计划”。美国北长老会传教士芮思娄(John Reisner)在会上提出“对于中国教会乡村工作的建议”,他说:“我们必须集中我们的力量,汇合我们的所有,使乡村的教会成为国家复兴的

主要力量。”

南京金陵神学院于1931—1937年设立了阵容强大的乡村教会科,选择江苏淳化镇作为学生实习基地,1946年又重新开办<sup>[13]</sup>,该校教师毕范宇是主要创办人,对基督教乡村建设颇有心得。1948年12月,毕范宇在《乡村教会季刊》上发表《基督教与乡村建设》一文,针对共产党在解放区的影响,说:“共产区域之教会虽有多数不能自由工作,恐均将变为地下教会,但深信他们的工作,将成为日后乡村建设运动中最好的工作。”他还说:“现在时机已到,可以提出一个乡村建设与土地改革的基督教哲学;同时,需要有勇敢的冒险,具有前辈的创业精神,以适应战后中国的新环境。”<sup>[14]</sup>他认为乡村教会要达到这样的规模:一是创造一个家庭化的教会小细胞;二是由几个细胞联合成一个基督教社会服务中心;三是基督教大学要成为基督教思想与计划的中心;四是要有基督徒的朝圣中心,如教堂、基督教公墓、图书馆等,在节日能吸引农民与学者参加。<sup>[15]</sup>

**基督化的工业。**传教士龚亨利(Henry Jones)在《奋进运动与工业》一文中说:“若工厂事业是在上帝计划之中,那些仇恨、纷争、自私都要销形灭迹了。”<sup>[16]</sup>该委员会于1948年提出“最理想的办法是由工厂里劳、资和教会三方面合作”,并号召教会与大城市中受国民党支持的工会领袖联系,开展工作。

龚亨利曾撰文介绍福建造纸厂的基督徒团契:该厂由一个基督徒家庭所经营,总经理、经理、会计都是热心基督徒,他们努力把基督化生活扩展到工厂,礼拜日不做工,大部分工友到礼拜堂做礼拜,厂里每星期2个晚上有晚祷会,3个晚上有圣经班,每天早上有早会、守晨更,读经和祈祷,工厂还聘有1位平信徒任义务牧师,为员工讲解圣经,负责宗教工作,关心信徒的精神生活。龚亨利称这是基督化生活在工厂中的成长的一个典型,这个厂是特别蒙受上帝的深厚的恩典。<sup>[17]</sup>

**基督化家庭运动。**1947年在全国发动“基督化家庭运动”,号召“教会进入家庭”,1947年10月19日至26日发起“基督化家庭运动周”,并发行了主题为“基督化家庭与民主的中国”的手册,手册含有基督化家庭生活、儿童培养、疾病预防、家庭崇拜等内容,并附有故事、诗歌、报告表

等,浅显易懂,很快被信徒接受。1949年在上海举行的宗教教育促进会第10届年会上,毕范宇说:“共产党来了,我们的教会受逼迫,宗教没有自由,教堂礼拜做不成,所以我们应当把宗教带到家庭中去。”<sup>[18]</sup>足以说明基督化家庭运动是对付共产党夺取政权的。会后出版了《家——基督化家庭手册》,2个月内印了4版,发行6万多册。

虽然三年奋进运动的时间很短,而且当时的社会也因内战而动荡不安,但却取得相当的成效。1936年,基督教新教的信徒人数为53.6万人,到1949年信徒人数增加到83.5万人,增长了56%。教会从5800余间增加到6500多间,共增加了12.7%。<sup>[19]</sup>

## 第二节 动荡时局中的基督教会

从1945年抗战胜利到1949年10月中华人民共和国成立的4年,是中国社会发展的重要时期,中国局势的发展引起国内外的广泛关注,国际上,由于中国形势的变化关系到美国的亚洲政策和国家利益,因此美国政府极为关注并积极插手;在国内,国共两党斗争关系到国家前途、人民命运,各政党、各界人士纷纷发表意见,表明态度,基督教人士也积极参与其中,政治态度也发生了明显分化。

### 一、反内战,争民主

抗日战争中,国内各派政治力量的状况发生了深刻变化,共产党由于始终高举争取民族解放的旗帜,坚持敌后抗战,赢得了人民的信任,发展了自己的力量。抗战胜利时,中国共产党已有120多万党员,抗日根据地面积近100万平方公里,拥有军队120多万人<sup>[20]</sup>,并且与国统区各民主党派和民主人士建立了密切联系,其力量社会影响已不可被低估,更不可被抹杀。

抗战胜利后,国民党和共产党已成为决定中国命运的两大政党。国民党由于专制、腐败,越来越不得人心,而共产党作为新生的革命力量,朝气蓬勃,得到广大工农群众和爱国知识分子的拥护,具有强大生命力。

由于蒋介石始终把消灭共产党作为首要目标,因此,战后中国的最大

危机是国共之争有可能爆发内战。中国人民自鸦片战争以来就饱经战乱,又经历了8年坚苦卓绝的抗日战争,好不容易取得胜利,人心厌战,渴望和平,这是当时的民心所向。对于有可能爆发的内战阴影,人人忧心忡忡。抗战胜利以来,各民主党派、各界人士,以及广大青年学生,组成了各种反对内战的组织,各组织相继发表声明,奔走呼号,形成了强大的舆论力量,要求制止内战,实现政治解决。

战后世界需要一个稳定的经济恢复时期,美国政府也不希望卷入中国内战,因此在促进国共两党和谈方面作了一些工作,驻华大使赫尔利以及1946年派来的特使马歇尔,都曾促进国共谈判,防止内战发生。但美国政府所推行的对华政策在根本上充满悖论,正如总统杜鲁门所说:“我们的政策就是支持蒋介石,但是我们却不能卷入中国的内战中为蒋介石而战。”<sup>[21]</sup>因此马歇尔等人在调处中始终推行双重政策,一手促蒋和谈,一手援蒋内战,而其基本面是援蒋内战,这样调停的结果必然是无效的。

1945年8月,迫于国内外的形势压力,国民党提出与中国共产党进行和平谈判,中共派毛泽东、周恩来、王若飞等代表飞赴重庆,表达了谋求和平的真诚愿望,受到舆论的普遍赞扬。国共谈判经过43天的努力,于1945年10月10日签署了《双十协定》,1946年1月签订了停战协议,同时又召开政协会议,提出和平建国纲领。但是,蒋介石的主观愿望是要坚持独裁和消灭共产党,一面与中共代表谈判,一面却下达“剿匪”命令,破坏和平协议,为发动全面内战做准备。

国民党政府的所作所为,遭到全国人民的反对,在昆明、重庆、上海等地先后掀起了爱国民主运动,不少民主人士、青年学生自发集会,强烈要求“反对内战,争取民主”,却受到国民党军警和特务的镇压破坏。为阻止昆明各界的反内战集会,1945年12月1日国民党军警围攻西南联大学生,扔手榴弹致4人死亡,60多人受伤,发生了震惊全国的昆明惨案;1946年6月,上海人民团体联合会派出请愿团到南京向国民党政府呼吁和平,却在下关车站遭到暴徒殴打;7月,著名的民主人士李公朴、闻一多又在昆明遭特务暗杀。国民党的倒行逆施已完全失去了民心。

面临内战危机,许多基督教人士和全国人民一样,以各种方式表达反

内战、争民主的诉求,并以基督教特有的方式来呼吁和平。

1945年底,由26位基督教人士在上海发起成立了“中国基督徒民主研究会”,宗旨是“以宗教立场研究民主问题,藉以增进国民对民主的认识,并协助新时代的建设”。发起人中有青年会干事、大公会领袖、社会名流、青年学生,还有2位美国传教士<sup>[22]</sup>。当时以“民主研究会”的形式来研究、讨论民主问题,其矛头是针对蒋介石的独裁统治。民主研究会经常召开演讲会,后来由于形势紧张,不能公开揭露蒋介石,便采用每月聚餐的方式,召开小范围的座谈会,时常邀请各界民主人士如黄炎培、章伯钧等人来介绍情况,分析形势,这些人在国共和谈中都起过积极的作用,许多事情亲历亲为,从他们的经历来谈反内战反独裁,更具说服力。

1946年7月,国民党军队向苏皖解放区大规模进攻,全面内战开始,鉴于形势已到危急关头,全国基督教协进会呼吁全国基督教会从6月20日到7月7日开展为国家和平团结祈祷<sup>[23]</sup>,选择“七七”事变纪念日进行祈祷,期盼战争停止,国家安定。

同年9月,刁信德、吴高梓、涂羽卿、梁小初、崔宪详、郑和甫、鲍哲庆等12位基督教领袖联合发表了《基督教徒对时局的意见》,他们“站在基督教的立场,……本着基督博爱主义,或人道主义”,提出3点意见,“一是呼吁和平,要求双方放弃武力斗争,而采取和平协商的办法;二是呼吁人民基本的自由,人民应当享有思想、言论、出版、集会、结社的自由,和宗教信仰、崇拜、宣传的权利;三是彻底改革政治,立即停止内争,恢复交通,整编军队,召开国民大会,制定宪法,实行民选,改组政府”。<sup>[24]</sup>他们所强调的基督教立场,是基督教尊重人格、尊重个性、主张平等、主张自由的基本精神,作为基督教徒,他们提出反对战争、要求民主、改革政治,希望以不偏不倚的中立立场来解决国共争端。

不少基督教徒还积极参加了反内战、争民主的社会运动,如在昆明惨遭特务杀害的中国民主同盟中央执行委员李公朴,就是一位基督教徒。李公朴于上海沪江大学就读期间,在校长刘湛恩影响下,成为一个富有正义感、勇于追求真理的青年,是活跃的基督教学生领袖,他参加了吴耀宗、徐宝谦等发起的中国基督教学生运动,实践着“本耶稣的精神,养成健全



人格,实行革命,谋大众生活的解放与发展”的宗旨。1927年他受教会资助赴美留学,回国后在上海从事新闻工作。“九一八”事变后积极参加抗日救亡运动和群众文化教育工作,1936年11月与沈钧儒、邹韬奋等7人被国民党政府逮捕,时称“七君子”事件。他积极从事民主运动,参加学生游行,在群众集会上慷慨陈辞,为了中国的民主进程义无反顾,不幸被特务杀害,为民主流尽了最后一滴鲜血。

吴耀宗也是一个民主运动的积极参与者,这是从其基督教信仰出发的必然选择。在神学思想上,吴耀宗是偏重“社会福音”的,他这样理解耶稣的福音:“他(耶稣)要我们尽心尽力尽意去爱上帝,又要我们爱人如己;爱上帝就是爱真理,爱人如己,就是为人服务牺牲。他又告诉我们:必须丧掉生命,才能得到生命。丧掉生命,就是追求真理,不计较个人的利害;得到生命,就是因服从真理而达到一个完美的人生,理想的社会。”<sup>[25]</sup>他认为基督教应承担其社会责任:“基督教对社会生活的基本主张是自由平等博爱,这是从上帝为父,人类是弟兄的信仰出发的。”<sup>[26]</sup>“基督教是主张自由平等的,是主张彻底民主的,因此,它应当是进步的,革命的;只有进步的、革命的基督教,能够真正表现耶稣基督的精神。”<sup>[27]</sup>他不仅有思想,还积极行动,1945年昆明惨案发生后,吴耀宗正在成都,他与燕京大学教务长沈体兰、加拿大传教士文幼章一起参加了四川大学爱国学生发起的示威游行。1946年6月,上海50多个人民团体选派了11位代表,组成代表团到南京向国共两党及美国特使马歇尔呼吁和平,吴耀宗是代表团成员之一,他还为代表团草拟了一份英文备忘录。代表团在南京下关车站刚下火车,就受到特务包围,多人遭暴徒殴打,吴耀宗由于被友人机警地拉到有外宾进入的餐厅,才幸免遭难。后来当代表团会见马歇尔时,他将备忘录当面交给这位美国特使,向他表达坚决反对美国支持蒋介石打内战的信息。吴耀宗以信仰的热忱从事民主运动,以耶稣基督为榜样,为真理作见证,他认为,基督教的使命是“要在进步革命的历程中做动力,做面酵,做光,做盐”。但他发现,在中国社会发生重大变革的时代,有组织的基督教却因循守旧,成为旧制度的辩护人,他为此深感忧虑,希望基督教能跟上时代发展,1948年复活节,他写下了《基督教的时代悲

剧》<sup>[28]</sup>一文,提出:“一个世界性的革命,正在我们面前展开着。……资本主义已经不能适应我们的时代。”他在阐述了社会发展历史后说:“从历史的发展来说,基督(新)教和资本主义是同一时代,同一社会演变的产物。因此,他们不只是息息相关、相依为命,而且几乎是一对孪生的弟兄。”他尖锐地指出:“目前基督教时代悲剧的主角是美国,……第二次世界大战以后,它一跃而成为资本主义的王国,……以美国为领袖的新十字军,所要征服的是整个世界。”西方的基督教,由于它的经济来源依靠资本主义社会中的中上阶层,所以“无形中做了社会变革的阻力,做了保守力量的代言人”。吴耀宗认为,中国基督教的传统主要是从美国来的,领袖人才多数是在美国训练的,许多重要组织与事业是由美国教会资助的,信仰与思想几乎就是美国式的基督教的翻版。在中国面临一个有史以来最大转变时,中国基督教中有不少人却追随着新十字军路线,的确是无形中变成了帝国主义和文化侵略的工具。他在文章结尾大声疾呼:“时代是要进展的,如果我们的宗教是迷信的、落后的、违反人民利益的,那么,我们的一切都将遭受历史的无情审判与清算。到那时候,如果我们还以为我们是为义受逼迫,是背负了耶稣的十字架,那就更可悲哀了。”吴耀宗敏锐地察觉到中国基督教的问题所在,是中国基督教内为数不多的爱国爱教的“先知先觉”者。但吴耀宗等人在基督教内只是少数,经常受到教会上层的压制,吴耀宗在发表《基督教的时代悲剧》后,迫于外国传教士的压力下,不得不辞去了天风社社长的职务,他对基督教的批评并没有得到教内大多数领袖和信徒的赞同。

基督教内对于形势的判断始终存在两种对立的力量:一种是要维持现状,一种是要改革现状,希望维持国民党统治的人当然会把中国的危机归罪于共产党,美国纽约协和神学院院长樊都生(Henry P. Van Dusen)曾于1946年作为“美国在华基督教大学联合托事部”代表来华视察,回去后在美国《生活》杂志发表《中国之危机》一文,认为中国目前最大的问题有3个,即经济衰落、内争、政治腐败。这3个问题是互为因果的,之所以没有解决,关键是共产党的障碍。他提出,只有把内战继续下去,才能解决问题,因为“中国如果在共产党手里,就是第三次世界大战的前奏”。因

而,“美国对华政策应当追随着两种清楚的指示:继续的、真诚的和丰富的援助,与坚决的支持中国负责当局把他们的国家美好起来”。<sup>[29]</sup>中国教会中也有类似的观点,如有人把内战称为“内乱”,称既“反对‘内战’,也反对‘内乱’”<sup>[30]</sup>,貌似采取“超政治”的立场,却如吴耀宗所指出的:“内战”与“内乱”,一字之差,褒贬就在里面。左、中、右都在讲民主,究竟谁是真正的民主呢?<sup>[31]</sup>尤其是1948年人民解放军取得节节胜利时,还有人呼吁“停止内战”,无论其主观动机如何,实际上就是要人民解放军放下武器,挽救国民党失败的命运。

## 二、基督教领袖与国共和谈

战后中国的政治势力除了国共两大集团外,还有“第三方面”力量,主要是一些民主党派人士和无党派人士,被称为民主自由主义者,他们是一个松散的群体,在反内战的民主运动中,他们奔走于国共两党之间,进行调解,促进和谈。针对蒋介石的独裁专制,第三方面有不少人同情和倾向共产党,如张澜、沈钧儒、黄炎培、罗隆基、章伯钧、梁漱溟等,他们在国共和谈中起过积极作用,尤其是其中坚力量民盟,曾与共产党一起抵制国民党单方面召开的“国大”,使国民党假民主的面目暴露得更加充分,第三方面的社会影响也有所扩大。

1947年1月美国特使马歇尔调处失败,在离华声明中说:“情势之挽救,唯有使政府中与小党派中之自由主义分子居于领导者的地位。”<sup>[32]</sup>他把中国的希望,寄托在“政府中的自由分子”和“少数党派的优秀人物”,把扶植中国的“中间力量”或“自由派”人士作为阻挡中国共产党取得政权的一条途径,希望通过他们促使蒋介石进行改革,或以他们取代蒋介石而建立“开明”的政权,即所谓的“第三条道路”。基督教中也有人积极响应“第三条道路”,认为“这正是基督徒大显身手的好机会”,要以基督教“非主义,非党派”的身份,以“基督徒的高尚人格和宗教的慰藉”,“有足够资格来作内战两造者中间的第三者的领导者,打开僵局,开辟新路,制止战事,争取和平”。<sup>[33]</sup>

中国基督教领袖大部分属于民主自由主义者,但与民主党派等社会知名人士相比,基督教领袖在社会中影响并不大,所起作用也较小。在政

治态度方面,由于基督教上层人士中大部分与美国传教士以及某些政治人物有着密切的联系,与国民党领袖关系良好,基于基督教信仰,他们也不赞成共产主义,不赞成暴力革命,政治上比较倾向于国民党,希望维护既有政权,因此在某些关键时候,他们还可以被美国或国民党政府利用,介入国共和谈,发挥其“特殊”的作用。

1946年7月原燕京大学校长司徒雷登任美国驻华大使,由于他曾经的燕京大学校长身份,当时在国共两党和社会上有很高的声望,和谈陷入僵局后,他虽支持蒋介石,但又不希望中国内战,便请中国基督教领袖出面进行“调处”,他在南京会见了全国基督教协进会正副会长梁小初等3人,竭力劝说他们以基督教人士的名义发表“谋求和平”的宣言。美国“调处”国共谈判的特使马歇尔也向这三人表示说,中国应该有所谓的“改良政府”,由民主人士参加,以缓冲时局,并希望基督教领袖出面促成此事。就在南京下关车站事件后1个月,司徒雷登即通过基督教协进会法律顾问委员会干事、美国北长老会传教士密尔士,授意协进会组织崔宪详等3位基督教领袖到南京去“向国共双方呼吁和平”。到南京后,密尔士安排他们会见了国民党方面的吴铁城、陈诚、邵力子,共产党方面的董必武,和美国特使马歇尔。司徒雷登希望他们在支持蒋介石方面能有更多行动,马歇尔对他们说“你们都是中国基督教的领袖,在今天都负着非常重大的责任啊”,“蒋委员长是愿意和平的,破坏和平的不是国民党”。<sup>[34]</sup>但实际上,这些基督教人士是无法担当这一重任的,南京之行并未对和谈有所推进。

1947年6月,刘邓大军渡过黄河,挺进中原,人民解放军从战略防御进入战略进攻阶段,眼看国民党政权岌岌可危,7月,蒋介石颁布“戡乱总动员”,并在各地举行“戡乱建国动员大会”,希望得到社会各界支持。司徒雷登肯定了蒋介石的做法,基督教协进会积极配合,在副总干事密尔士的周密安排下,派出20人的代表团,到南京去会见蒋介石。<sup>[35]</sup>代表团成员于7月12日上午在金陵女子神学院与宋美龄见面,一起唱赞美诗,用英语祷告、讲道,气氛融洽,宋美龄要求基督教人士有具体的支持政府的行动。当天下午蒋介石夫妇就在其住宅接见了代表团,蒋介石要求他们

有鲜明的立场,对他们说:“你们基督教应和天主教一样,公开出来拥护戡乱动员令,天主教的于斌已表示拥护,希望基督教方面也要拥护。”<sup>[36]</sup>但由于形势发展迅速,国民党大势已去,协进会没有发表支持蒋介石的宣言或声明。

### 第三节 传教士的应变与撤退

从1947年至1949年,中国人民解放军从战略防御转为战略进攻,随着辽沈、平津、淮海三大战役的胜利,形势发生了根本变化,美国政府也清醒地看到国民党蒋介石政府的总崩溃已经不可避免。为保存实力,不少传教机构、神学院和传教士纷纷撤退到香港或南方尚未解放的地区,中华信义会所拥有的“圣保罗号”飞机,负责运送各地教会传教士的复员与撤退,该机于1948年底共飞行37665空中哩数,254小时的路程。<sup>[37]</sup>美国南浸会内战前在华有200多名传教士,至1949年2月,该会在山东、河南等地的传教士均已撤退,其发言人宣称,“日后将设法重来”。<sup>[38]</sup>但在撤退的同时,各差会都保留了一些传教士,以和中国教会人士一起“共渡难关”。

积极鼓励教内外的民主个人主义者,以“第三条道路”来对付共产党。1948年8月,人民解放军解放了中国北方的大片国土,国民党的失败已无法挽救,这时全国协进会发表了《致全国信徒书》。信中影射共产主义是不能实现的乌托邦,告诚信徒在“社会激荡,人心浮动”时期,基督教对当前的问题要有一个立场,“教会的立场当然是宗教的而不是政治的,它是基督教的信仰为根据”,即教会不能与任何政治党派合流,不与政治的演变相妥协,是超政治的;教会要对国家的道德发展发表意见,不愿承认任何政治制度是绝对的和永不错误的;基督教承认每个人有绝对的价值,教会应当对剥夺人自由的政治行动提出抗议,对牺牲个人以维护阶级利益的任何残暴提出反抗;等等。<sup>[39]</sup>总之,要全国基督教徒在共产党执政的国家里强调“个人自由”、“个人价值”。受此影响,不少基督教派和教会团体的领袖都以中立的“基督教的立场”来拒绝接受革命。

毕范宇于1948年9月发表了一篇题为《共产主义对于民主及基督教的挑战》，他在文章中详细介绍了共产主义的主要思想和在苏联的实践，认为它是“一种善与恶的奇妙混合体”，是“虚假的，危险的信仰”，他认为，基督教应该勇敢面对共产主义的挑战：

共产主义是二十世纪的一个惊人而又无法避免的事实。……如果我们聪明的话，我们却不能单纯地把共产主义当作一个敌人或是一个对手来看待，我们应当把它看成一个有力的挑战，需要全世界的自由人民和基督教徒向之提出勇敢的回答。

那么在这样一个强有力的共产主义的挑战面前，我们的答复是什么呢？

基督教的答复必须是两方面的：物质的与精神的。民以食为生，所以基督教会也必须忠守基督以及保罗、雅各诸先知的传统，无论在政府、社会或经济关系各方面都传扬并实践公正和正义，光是传面包的福音并喂不饱肚子。我们必须以基督教的革新来对付共产主义，必须以基督教的“共同”对付马克思主义的“共产”。

基督徒必须深入世间民间，帮助提高他们的物质生活及精神生活的水准，帮助他们反抗压迫他们的势力，实行基督教的弟兄相爱，为一个基督教的社会主义而努力。

在这个狂风暴雨骤临的时际，基督教应该到它们中间作有力的见证，热心的服务。电光在闪烁，大地在震颤。我们今日的处境，正如昔日先知以利亚的时代一样，四周都是社会与宗教纷争的旋涡，处处容易使人气馁。我们也应该学以利亚一样，深信上帝乃是狂风、地震、烈火的主宰，世界各地各方成千成万的人，他们不肯向现代的巴力屈膝，他们不顾任何牺牲，英勇地为上帝及其真理而卓力奋斗。<sup>[40]</sup>

毕范宇这篇文章是在美国讲演所作，《天风》翻译刊登此文，并印行了单行本，使他的观点在教会内广为流传。他文章中最后的文字充斥煽情，一定程度上影响了中国基督教领袖对共产党的态度。

加紧传教，发起“抢救灵魂运动”。按美国传教士的说法，只要中国继

续保有基督教信仰,从长远着想,就是保有与共产党意识形态不相合的社会因素。因此,在1948年底至1949年,中国革命胜利的关键时刻,美国传教士纷纷来华进行布道,如1948年9月美国长老会派来了“新生命运动布道队”的薛尔乐和史廷森,1948年10月青年会请来了艾迪,1948年12月中华基督教教育协会请来了罗天乐,1949年4月中华全国基督教协进会请来了龚斯德等人。这些人奔波于华东、华中、华南、华西等尚未解放的地区举行布道大会,艾迪夫妇于1948年在汉口的4天中,向各界演讲8次,数千人参加,会后签名表示慕道者有数百人,是汉口最盛大的一次宗教布道。<sup>[41]</sup>龚斯德于1949年4月2日至28日,不辞疲劳,到上海、南京、成都、福州、广州、香港等大中城市进行布道。如此多的传教士在短时期内集中来华布道,这在历史上从未有过,他们鼓动当地教会开展“抢救灵魂运动”,说共产党来了就没有机会再传教了。

基督教最大的出版机构广学会,组织了“应变小组”,决定(1)“不留钱,不留纸”,他们于1947年、1948年两年内购进75吨纸张,加上原有的大量库存纸,出版了许多基督教书刊,新书来不及出就再版旧书,出版后免费散发,扩大影响,仅《家——基督徒家庭手册》一书就印了数万册,到处分送;(2)采取“分散应变”方法,选出200多种基督教畅销书,每种计20—25本,尽快运往广州、昆明、成都、汉口、福州、南昌、厦门、汕头、台北、香港等10个地区,为免上海与各地交通阻断,往往采用空运的办法,同时,各地教会也纷纷向广学会买书,尤以新疆、云南等边疆地区为多;(3)将广学会迁往香港,将文件寄往香港,并将许多书籍的样本寄往英、美保存,将重要书籍的纸型运走。《普天颂赞》是当时销量最大的书,由基督教6个大公会联合编印,是礼拜堂唱诗的必用书,1949年3月,该书的纸型被带往香港。<sup>[42]</sup>

到1948年底,中华圣经公会共售出《圣经》293万多本<sup>[43]</sup>,为扩大影响,中华圣经公会还用美国信义会的飞机“圣保罗号”赶运大量《圣经》到各地去,在1949年一年中就动用了12架次飞机,将总重100吨的《圣经》运往即将解放的华中和西南地区。中华圣经公会总干事慕天恩(Ralph Mortenson)于1948年夏天曾亲自到西北各地考察,发觉发展空间很大,

准备在兰州设立办事处,向新疆、西藏、外蒙古等地区推广教会工作。<sup>[44]</sup>

**物色和培植中国籍神职人员,以顶替传教士撤离后的教会领导。** 当1949年形势已经明朗化时,外国传教士不得不奉本国政府之命考虑撤退。但他们并不甘心无声无息地离去,而是物色了一批信得过的中国神职人员,扶植一些亲美拥蒋的人担任教会骨干。1949年4月5日人民解放军渡江战役即将开始,任国际宣教协会负责人的美国传教士穆德在从菲律宾到南朝鲜途中,突然在上海停留了20个小时。时已85岁高龄的穆德不顾旅途疲劳,一到上海便立即召集了传教士和中国教会领袖70余人,举行2天紧急会议,专门讨论解放后传教事业的应变措施。穆德明确表示,“美国教会决不会抛弃中国教会”,他完全信得过中国教会领袖,并要教会领袖在复杂的情况下伺机开展工作。5月19日上海解放前夕,全国协进会又召集传教士举行“紧急应变会议”,成立“基督教紧急委员会”,以加强磋商和统一行动。

**实现将教会转移到农村,使教会进入家庭的主张。** 为了便于分散隐蔽,传教士提出教会的中心由城市转入农村,教会进入家庭。在基督教全国协进会和中华基督教总会内担任要职的“中国通”传教士毕范宇,在1949年1月上海举行的“宗教教育促进会第十届年会”上说,“共产党来了,教会将受迫害,教堂礼拜做不成,所以应当把宗教带到教徒家庭去,因为家庭是细胞式的严密小组织”。会议决定组织编辑一本名为《家——基督化家庭手册》的小册子。1个多月后小册子就问世了,各地传教士急忙分发,2个多月间连印了4次,共发行6万多册。在传教士号召下,许多教派都纷纷增设“家庭教会”或“独立性教会”,各色“自由传道”也到处活动。教会化整为零,活动更加隐蔽。

随着人民解放军的胜利,国民党政权不得不放弃大陆逃往台湾,外国差会和传教士也被迫撤离到香港和东南亚地区。他们认为这只是暂时的离去,内地会传教士1951年离开成都时,将内地会在成都市及外县的房地产契纸用牛皮纸信封装好,交给中国牧师,但里面装的不是草契就是白契,红契却带走了。浸礼会传教士留下的是地契的照片。卫理公会传教士交给中国会计的是一大包草契。<sup>[45]</sup>他们保留了原始凭证,希望有朝一



日能卷土重来。

传教士们还在基督教内策划了一系列应变措施,上海解放前夕,协进会组织了一个“基督教协商委员会”(Christian Consultative Council,又译“应变委员会”),成员有传教士海维德、毕范宇、慕天恩、黄安素、罗培德(William Payne Roberts),以及一些中国教会领袖,该委员会中又有核心的5人执行委员会(Steering Committee),协商委员会的主要工作是:(1)互通情况,约每2周开一次会,每次开会第一项议程就是大家把所知道的各种消息提供出来;(2)商量重大情况的对策,针对革命形势发展,推出应变措施。<sup>[46]</sup>该委员会的活动持续了约1年时间,在三自爱国运动初期还策划与之对抗,后因形势发展才不得不结束。

## 注 释

- [1] [美]司徒雷登:《牺牲小我,成全大我》,《天风》第60期,第4页。
- [2] 《协进月刊》第4卷第7期,第15页。
- [3] 转自顾长声:《传教士与近代中国》,上海:上海人民出版社1981年版,第415页。
- [4] 《宗教的世纪》,《天风》第54期,第15页。
- [5] 《北美基督教国外布道部宣布在华传教士数字》,《天风》第7卷第7期(总159期),1949年2月19日,第15页。
- [6] 《蒋主席贺电》,《天风周刊》第50期,1946年2月7日,第15页。
- [7] 《协进会12届年会报告》,1946年,第54页。
- [8] 《中华全国基督教协进会年会开幕》,《天风周刊》第50期,1946年2月7日,第15页。
- [9] 《中华全国基督教协进会第十二届大会宣言》,《天风》第51期,1946年12月14日,第14页。
- [10] 陈文渊:《三年奋进运动与新中国》,《天风》第56期,1947年1月18日,第2页。
- [11] 《介绍基督教奋进运动》,《天风》第70期,1947年5月3日,第14页。
- [12] 张雪岩:《基督教的新使命》,《田家半月刊》复刊号,第13卷第1—4期合刊,1946年9月15日,第2页。
- [13] 毕范宇:《金陵神学院史》(1911—1961),徐以骅、张庆熊主编:《基督教学术》(第一辑),上海:上海古籍出版社2002年版,第211—212页。
- [14] 顾长声:《传教士与近代中国》,第423页。
- [15] 毕范宇:《乡村教会的展望》,《天风》第137期,1948年9月11日,第3页。

- [16] 龚亨利:《奋进运动与工业》,《天风》第110期,1948年2月28日,第15页。
- [17] 龚亨利:《基督化生活在过程中成长》,《天风》第7卷第11期(总163期),1949年3月19日,第10页。
- [18] 邵镜三:《控诉罪恶的毕范宇》,《天风》第11卷第17—18期(总262—263期),1951年5月8日,第19页。
- [19] 赵天恩:《从华人教会发展史看教会增长》,载林治平主编:《近代中国与基督教论文集》,台北:宇宙光出版社1981年版,第355—356页。另据中华基督教会发表的统计数字,估计协进会1935年有信徒60万,到1950年为80万,全国有基督教信徒150万人,《天风》第9卷第6期(总201期),1950年2月18日,第12页。
- [20] 胡绳主编:《中国共产党的七十年》,北京:中共党史出版社1991年版,第210页。
- [21] 《杜鲁门回忆录》第2卷,第75页,转引自资中筠:《追根溯源——战后美国对华政策的缘起与发展》,上海:上海人民出版社2000年版,第60页。
- [22] 发起人为:丁光训、司徒雷登、申曼云、田信耕、朱葆元、李天禄、李登辉、沈志中、余日宣、吴耀宗、洪士豪、孙王国秀、孙瑞璜、陆干臣、梁小初、涂羽卿、陈巳生、陈文渊、张圣才、杨立义、杨素兰、杨怀生、杨聂灵瑜、邝日安、颜惠庆、Mortenson。《天风》第33期,1946年8月10日,第16—19页。
- [23] 《基督教协进会呼吁为统一祈祷》,《希望》第18卷第7期,第29页。
- [24] 《基督教徒对时局的意见》,《希望》第18卷第9期,封二。
- [25] 吴耀宗:《黑暗与光明》,上海:上海青年协会书局1949年版,第231页。
- [26] 吴耀宗:《中国的前途——〈天风周刊〉发刊词》,《天风》第1期,1945年2月10日,第4页。
- [27] 吴耀宗:《基督教的使命——复刊词》,《天风》第33期,1946年8月10日,第2页。
- [28] 吴耀宗:《基督教的时代悲剧》,《天风》第116期,1948年4月10日,第1—4页。
- [29] 吴耀宗:《读“中国之危机”后的感想》,《天风》第42期,1946年10月12日,第8页。
- [30] 张仕章:《一个耶稣主义者的宣言》,《基督教丛刊》第14期,1946年6月,第2页。
- [31] 吴耀宗:《基督教的使命——复刊词》,《天风》第33期,1946年8月10日,第2页。
- [32] 《美总统特使(马歇尔)个人的声明》,1947年1月7日,载《中美关系资料汇编》第1辑,北京:世界知识出版社1957年版,第700页。
- [33] 王维明:《基督徒与第三条道路》,《天风》第93期,1947年10月25日,第2—3页。
- [34] 罗冠宗主编:《前事不忘,后世之师》,北京:宗教文化出版社2003年版,第359页。
- [35] 详见罗冠宗主编:《前事不忘,后世之师》,第359—361页。
- [36] 顾长声:《传教士与近代中国》,第419页。
- [37] “宗教的世纪·简讯”,《天风》第7卷第12期(总164期),1949年3月26日,第15页。
- [38] 《浸信会差会部讨论在华传教问题》,《天风》第7卷第7期(总159期),1949年2月19

日,第15页。

- [39] 《中华基督教会全国总会公报》,《协进月刊》第7卷第5期,1948年10月6日,第3—4页。
- [40] 毕范宇:《共产主义对于民主及基督教的挑战》,《天风》第6卷第20期(总139号),1948年9月25日,第1—7页。
- [41] 《艾迪夫妇在华传道,硕果累累》,《天风》第7卷第1期(总153期),1949年1月1日,第15页。
- [42] 《出版史料》1990年第4期,转自顾卫民:《基督教与近代中国社会》,第537—538页。
- [43] 《中华圣经会发表去年度圣经推广的成果》,《天风》第7卷第14期(总166期),1949年4月9日,第15页。
- [44] 《中华圣经公会计划在西北开展工作》,《天风》第7卷第6期(总158期),1949年2月12日,第15页。
- [45] 《从教会房地产申请查验中,我们更进一步地认识了帝国主义的丑恶面目及阴谋》,《希望》新1卷第6期,1952年12月15日,第18—22页。
- [46] 《吴高梓访谈记录》,1983年2月21日。

**第三编**  
**社会主义时期**  
**(1949—2002)**

1949年10月,中华人民共和国成立,标志着中国历史开始了新的篇章,中国的基督教发展也进入一个新的时期。如何面对与以往任何社会都不同的新的社会,如何在共产党领导下,在新中国生存并与之相适应,成为中国基督教一个亟需解决的问题。吴耀宗在1949年8月出版的《天风》周刊第八卷第四期上发表了《人民民主专政下的基督教》一文,提出要“认识我们的时代”,“要投身到时代的洪流中去,与它合作,完成时代的使命”的任务。在时代的推动和基督教界人士的努力下,中国基督教进行了一场具有深远意义的三自爱国运动,使基督教的面目发生了根本转变。在政治上,从帝国主义、殖民主义的侵略工具变为中国基督教徒自办的宗教事业;在组织上,摆脱了西方差会的控制,实行独立自主的办教方针。中国基督教三自爱国运动取得了伟大胜利。

但1957年开展的整风运动和随之而来的反右斗争,在党的工作中出现了“左”的错误并逐步蔓延开来。这一错误也影响到党的宗教工作,以后,基督教界被卷入各项政治运动,使基督教三自运动不能正常发展,也伤害了许多爱国的教职人员和信徒的感情,自此成功实现三自后的中国基督教会也开始经历曲折的发展道路。而在“文革”期间,基督教的发展受到更加严重的阻碍与破坏。

1978年12月,中共十一届三中全会召开,在邓小平解放思想、实事求是的思想路线指导下,宗教信仰自由政策得到恢复和落实。中国共产党在宗教问题上开始拨乱反正,在理论与实践中对宗教的认识不断深入,宗教政策也不断发展和走向成熟。在这些思想和政策影响下,中国基督教的发展迎来新的转机,并在对外开放、社会服务事业以及中国基督教神学思想建设方面都取得了显著成绩。

# 第一章

## 摆脱外国差会控制 独立自主自办教会

中华人民共和国成立以后,如何面对这个与以往任何社会都不同的新社会,如何在共产党的领导下,在新中国生存并与之相适应,对基督教来说是一个严峻的课题。在时代的推动和基督教界人士的努力下,中国基督教进行了一场具有深远意义的三自爱国运动,使基督教的面目发生了根本转变。本章将以新中国成立初期基督教的三自革新运动为叙述中心,并以此来展现中国基督教会摆脱外国差会控制,努力实现独立自主自办的进程。

### 第一节 基督教三自革新运动的发起

#### 一、新中国成立初期基督教政治态度的分化

毛泽东在1949年6月发表的《论人民民主专政》一文中指出:“中国的历史证明,资产阶级共和国的方案在中国是行不通的,新中国不是倒向帝国主义一边,也不是走第三条道路,而是坚决走社会主义道路。总结我们的经验,集中到一点,就是工人阶级(经过共产党)领导的以工农联盟为基础的人民民主专政。”<sup>[1]</sup>文章强调,人民民主专政的基础是工人阶级、农民和城市小资产阶级的联盟,这是新中国政体建设的基础。同年9月召开的人民政协会议通过了具有临时宪法性质的《共同纲领》,规定“中华人民共和国为新民主主义即人民民主主义的国家,实行工人阶级领导的、以工农联盟为基础的、团结各民主阶级和国内各民族的人民民主专政”。<sup>[2]</sup>

中国革命的胜利具有世界意义。早在1940年毛泽东发表《新民主主义论》时就明确指出,中国共产党领导的新民主主义革命是世界无产阶级的、社会主义革命的一个构成部分,其革命对象是帝国主义、封建主义和官僚资本主义。<sup>[3]</sup>第二次世界大战后,出现了以苏联为首的社会主义阵营和以美国为首的资本主义阵营的对峙,中国革命的胜利壮大了社会主义阵营的力量,极大地改变了世界的政治格局。

中国革命的胜利也使中美关系最终破裂。抗战胜利后,美国在中国的目标就是推动建立一个稳定、统一的亲美政府,“阻止共产党完全控制中国”<sup>[4]</sup>,在其“扶蒋反共”政策失败,中国共产党掌握政权后,美国拒绝承认新中国,对新中国实行政治上孤立、经济上封锁、军事上包围的策略,使中美关系陷入冰期。

新中国的内政外交,以及社会生产关系都发生了根本变革,新的社会制度推翻了剥削阶级的统治,得到广大人民群众,尤其是工农群众的拥护,他们从祖国的解放中体验到切身利益的变化,感受到中国共产党是真正为人民服务的队伍。

新中国的成立也使基督教面临重大挑战,作为与旧制度联系紧密并为之服务的基督教,如何看待新社会并处理与新政权的关系,是关系到基督教未来命运的重大问题,对此,基督教内各种群体作出了不同反应。

对新中国成立表示欢迎态度的是基督教内少部分先进分子和青年基督徒,其代表人物为吴耀宗、邓裕志、刘良模等有基督教青年会背景的人。他们在青年会工作期间,正逢日本帝国主义侵略中国,出于对国家前途命运关心,他们以各种方式积极参加抗战,在斗争中结识了许多爱国的民主人士,也有机会认识中国共产党的领袖。他们赞同中国共产党的抗战主张,找到与共产党合作的共同点,抗战以后又积极投入民主运动,成为中国共产党的同路人。

新中国成立后,基督教进步人士和青年信徒从共产党的胜利看到基督教的危机,张雪岩在《基督教应当急起直追》一文中指出:“不可否认,在今天人民革命胜利的历史高潮中,基督教显得处处落伍了。”“基督教所标榜的是救人救世,而今天竟落到苦闷愁烦甚至不能自拔的境地,绝对不是

没有原因的。但原因并不全是外来的,而多半是信教的人自召的,明白了这一点,就可不必悲伤,而应当急起直追。”<sup>[5]</sup>《天风》月刊的社论则指出,基督教“差不多将西欧传统的资本主义化的教会全盘地移植过来,跟人民的生活脱了节”,“中国教会所遇到的危机,不在于外来的压力,甚至外来的迫害,乃在于内在的疏忽和错误,以至摇动了信心,纷乱了步伐,走错了路线”。<sup>[6]</sup>1949年底,刚从加拿大回国的圣公会青年牧师郑建业给陈见真主教写了封信,讲到他所熟悉的两位青年基督徒都参加了解放军的南下服务团,其中一个是现代主义基督徒,已经放弃了信仰,还有一位是小群派的信徒,觉得共产党解放军是真正为穷人,实现爱的精神,而基督教只不过是说说而已。郑建业感叹道,青年信徒因对基督教极度失望而离开了教会,社会上最优秀的青年都大批地涌到马列主义思想所领导的革命运动中去,只剩下一些较落后的,不优秀的青年,才到教会中来,这不是基督教的悲哀吗?<sup>[7]</sup>

教会中一些青年也对基督教的发展方向进行反思,上海解放不到1个月,1949年6月17日,有5位基督徒在上海《大公报》“社会服务栏”以《基督教徒的觉醒》为标题发表读者来信,主要内容是反对帝国主义利用基督教。这封信在基督徒中引起了强烈反响,不少人投书报纸发表自己的看法。该问题讨论了1个月,最终以吴耀宗《基督教的改造》一文作为总结。他在文章中肯定了读者来信中所指出的帝国主义利用基督教这一事实,认为“过去和现在,帝国主义者的确是利用了宗教来做‘侵略’、‘剥削’、‘愚化’中国人民的工具”。“中国的教会在现阶段中,虽然在名义上是独立的,但实际上还没有脱离西国差会直接间接的影响与控制。在这样的情况下,我们如果说中国的基督教同帝国主义完全没有关系,那是与事实不符的”。吴耀宗还指出了基督教今后改革的方向:

首先,基督教必须把自己从资本主义帝国主义的系统中挣扎出来,摆脱出来。这不是一件容易的事,然而却是一件必须的事;其次,中国的教会必须实行它早已提倡过的自立自养自传的原则,变成一个道地的中国教会;再其次,基督教必须认识现在的时代,和它自己过去的历史,……面对这个历史,它应当忏悔,应当严厉地自我批评。



在这个忏悔的心情中,它更应当进而认识现代的时代。基督教必须大彻大悟,让旧的躯壳死去,让新的生命来临;最后,基督教必须投身到时代的洪流里去,与一切爱好和平民主的人士携起手来,……共同努力,建设新中国。<sup>[8]</sup>

基督教主流教派的领袖和社会精英,对时局的变化既表示欢迎又是有保留的,他们大多受过良好的教育,信仰虔诚,思想温和而理性,在社会上也有比较高的地位。他们对连年内战造成的民不聊生感到失望,对国民党的腐败极为不满,新中国成立后,他们也感到基督教落后于时代,如中华基督教全国总会总干事崔宪详在1949年考察东北华北后,对共产党人的品德给予高度赞赏,认为基督教要学习共产党员的六项美德:态度诚恳,凡事坦白,建议合理,生活简朴,竭诚合作,立场坚定。他认为,在新时代中,教会应向工农兵学习,向共产党学习。<sup>[9]</sup>

但是基督教中的大多数领袖和中上层教职人员,仍与先进分子保持一定距离,他们不赞成武装斗争的方式,不接受社会主义理论,对共产党领导持怀疑或保留态度,“他们攻击解放运动专讲斗争、暴力、仇恨,不择手段,与基督教格格不入等等,使信徒与革命对立”。<sup>[10]</sup>他们仍然希望在新中国能保持远离政治,远离党派的“超然”立场,新中国成立以后他们虽然也看到基督教不适应社会的方面,希望能改变现状,但将教会存在的问题归于个别“害群之马”,认为是少数人的行为,不能代表整个教会,并且认为只要加强教会建设,实践基督教教义,便能改善基督教的形象。<sup>[11]</sup>

1949年6月,在刚解放的上海,全国基督教协进会提出了教会7个方面的改进计划:“一、努力提倡教会的生产和什一捐;二、努力引导有志有为青年皈依基督献身教会;三、根除教友自私自利的劣根性;四、彻底实现基督教社会主义;五、彻底铲除教会的腐化分子;六、实践耶稣用行为证道的教训;七、我们在基督里要作前进的人。”<sup>[12]</sup>这些措施着眼于从基督教会自身来改变形象,但在当时的形势下,显得空白无力,不可能有实际效果。

不少基督教领袖估计到今后基督教会发生一定困难,希望继续得到海外差会的同情和支持,1949年秋天,19位中国基督教上层人士联名发

表《给国外宣教部一封公开信》，提醒“国外朋友们必须注意到我们基督教工作在目前境况中所遇到的困难，应负的责任与政策的改变以及对外关系的调整等问题”。<sup>[13]</sup>

公开信作者不同意“中国的教会与帝国主义、资本主义都有密切的关系”的看法，虽然他们也承认“中国教会在人员与经济两方面，确曾与英美教会有过密切的联系”，但是又强调“中国的宣教政策与政府（指外国政府）的政策从未有过直接的联系”。认为“传教士到中国来，除了宣传爱的福音及为中国人民的需要而服务外，并无其它目的”。对于教会在新中国应采取的政治立场，他们强调，“中国的教会对政治一向采取超然立场，但在一个政治势力广泛地影响着我们的生活与工作的时代里，做一个社会集团的教会而又兼为国民一分子的基督徒，在社会上怎样同时来表现他基督徒的精神与尽他的社会责任，确是一个难题”。在如何对待西方差会的态度问题上，公开信要求差会将教会政策的决定权与经济的管理权交与中国领袖，并有计划地实现自养的原则。但是，“在原则上，传教士还有他们的地位，他们的工作还是需要的”，“国外的经济援助原则上还是需要继续的”。<sup>[14]</sup>

据后来的揭发，这封以个人名义发表的公开信，实际上是在基督教协进会传教士海维德等人的策划下搞的。<sup>[15]</sup>这封信意图是让差会理解，中国的基督教领袖把拯救中国教会的希望寄托于西方传教机构的支持。中国的时代变了，基督教不得不实行变革，但“他们期望的变革，显然是继续在原有的体系内进行，并由旧有的领导班子来主导改革；抑且，其‘反帝’的政治色彩也不强烈，对过去传教事业亦没有作出声讨及批判”。<sup>[16]</sup>这一坚持“宗教”的立场果然得到差会的赞同，半年后，北美差会联合会中国委员会发来回信，对他们提出的建议表示“衷心赞同”，强调“差会在华宣教工作，从来没有与政府的政策发生过任何直接关系”，勉励说“要重新背起忍受困苦和自我牺牲的十字架”，并说，只要中国教会保持忠守基督教的精神与原则，差会愿意继续予以赞助。希望在新中国成立后继续与中国基督教保持联系。<sup>[17]</sup>当时多数大公会领袖想以“超政治”立场来应对社会变革，希望能维持教会原有格局，因而与新政权产生一定距离。

此外,基督教内还有一部分神学思想比较保守的基要派人士,这些人大部分不问政治,但也有少数人听信谣传,把共产党视为“敌基督”的“大红龙”,对共产党的领导普遍感到恐慌,视为基督教的灾难。这些教会中弥漫着一股“世界末日将临”的氛围,如上海解放前夕,聚会处倪柝声、李常受等组织信徒身穿白背心,手持小白旗,上街游行,向路人散发福音传单,举行特别祷告聚会,“为时局禁食祷告”,求神划定长江为界,不许共军南进一步。他们还制订了向内地和边远地区“移民传福音”计划,提出了“以福音消灭革命”的口号。<sup>[18]</sup>要信徒服从他们的领导,把钱财物和自己的工作都“交出来”,到西部去传教。当解放的潮流不可阻挡时,有不少属灵派的传道人和信徒选择离开大陆,如灵粮世界布道会赵世光、聚会处李常受、中国布道会计志文、中国基督徒大学生联合会赵君影等,更多留在国内的信徒则抱着殉道的心情,加紧传教。

## 二、中国共产党的宗教政策和对宗教的基本观点

### 1. 政协会议的召开和《共同纲领》中有关宗教的条文

1948年5月,中共中央号召建立统一战线,迅速召开新政协会议,成立民主联合政府,并决定1949年6月召开新政协会议筹备会。为团结更多爱国人士参加新中国的建设,扩大统一战线队伍,中共中央邀请了一批民主党派和无党派人士,到北平参加政协会议。

1949年初,正在香港的吴耀宗和邓裕志相继接到了中共中央邀请他们参加新政协筹备会的通知。吴耀宗于2月16日秘密乘船经北朝鲜到东北,于3月9日到达北平,中共中央负责统战工作的李维汉与他谈了共产党对宗教的态度,彼此交换了关于基督教的意见。邓裕志参加了1949年3月在北平召开的全国妇女代表大会,会后与其他民主人士一起到东北老解放区参观,了解共产党统治下社会的建设和人民生活状况。

在北平期间,吴耀宗和邓裕志与中共中央领导毛泽东、周恩来、李维汉、邓颖超等都有接触,中共领袖向他们表述了对宗教问题的观点,使他们对中国共产党的宗教政策有所了解,吴耀宗的体会有两点,一是:“中共的主张宗教自由是诚意的,是永久的。根据历史唯物论的看法,宗教的产生,是由于社会生活的失调,等到社会生活变成正常而合理的,宗教就自

然会消灭。从这个前提出发,我们就可以得到一个结论:如果宗教还存在,那就表示社会生活还没有达到一个正常的状态,社会的不正常是因,宗教的存在是果。……只要宗教还存在着,还能发生它的作用,他们就承认它,给它应有的地位。”二是:“共产党对宗教的承认和尊重,是有条件的。如果所传的宗教是反动的,迷信的,或是他们利用宗教,去从事反动的工作,他们是会被干涉的。”<sup>[19]</sup>对此,邓裕志也有同感,她说,周恩来在与他们开座谈会时语重心长地说,中国人民要有志气,要把自己的事情办好。民主党派要把民主党派的事办好,基督教要把基督教的事办好。基督教有位吴耀宗先生是思想家,他有能力把基督教的事办好。邓颖超也说,共产党与基督教虽然在世界观上不同,但在爱国这点上,我们是一致的,你们信的归你们信,我们可以求同存异,共同合作。<sup>[20]</sup>中共领导的讲话,使他们消除了对共产党在宗教问题上的疑虑,对形势有了更清醒的认识。

吴耀宗和邓裕志都参加了1949年6月在北平召开的新政协筹备会议,该次会议的代表中还没有宗教界这个界别,他们两人分属不同的团体,吴耀宗属无党派民主人士,邓裕志属妇联方面,但两人都是宣言起草小组成员,为了把宗教界人士集中在一起,发挥他们的代表作用,他们提出应把宗教界单独设立一个界别,这个意见被筹备会采纳,正式会议时就有了宗教界代表。<sup>[21]</sup>

1949年9月,中国共产党在北平召开了人民政协会议,人民政协是共产党领导的以工农联盟为基础的人民民主统一战线的组织形式,参加人民政协的,有中国共产党、各民主党派、无党派人士、各人民团体、各地区、各民族以及海外华侨的代表。被邀请参加人民政协会议的宗教界代表共有8位(7位正式代表,1位候补代表),其中佛教界代表赵朴初、巨赞,伊斯兰教代表马坚,基督教代表为吴耀宗、邓裕志(女)、赵紫宸、张雪岩、刘良模(候补)。

基督教界的5位代表并非由中国基督教各教派选举产生,而是会议指定的,新政协筹备会组织条例有明确规定:代表应该是“拥护新民主主义,反对帝国主义、反对封建主义、反对官僚资本主义及同意动员一切人

民民主力量,推翻国民党反动统治,建立人民民主共和国”。<sup>[22]</sup>基督教界的代表都是比较进步的人士,“他们主张民主,反日、反蒋、反美帝国主义;接受新民主主义,接受共产党在政治上的领导,主张与共产党合作”<sup>[23]</sup>。因为他们的主张,与未来新中国的方向是趋同的,他们是基督教中民主进步的力量,所以能够成为代表。

在政协宗教界的8位代表名额中,基督教超过半数而占有5席,是派出代表最多的宗教,这是党对基督教中民主进步力量的肯定。除了以基督教界身份参加会议的5位代表外,在其他界别和团体的代表中,也有为数不少的基督教人士,如李德全、余心清、沈体兰、阎宝航、辛志超、刘王立明、吴贻芳等。<sup>[24]</sup>

政协会议通过了作为国家临时宪法的《共同纲领》,《共同纲领》总纲第5条规定:“中华人民共和国人民有思想、言论、出版、集会、结社、通讯、人身、居住、迁徙、宗教信仰及示威游行的自由权。”第53条规定:“各少数民族均有发展其语言文字、保持或改革其风俗习惯及宗教的自由。”<sup>[25]</sup>

《共同纲领》的颁布使宗教界人士感到振奋,吴耀宗在政协会议的发言中说,我们宗教信徒能够参加这次新中国建设的事业,是一件荣幸的事,也是一件愉快的事。“在新中国建设的计划中,宗教占有了它所应当占有的地位。在共同纲领里面,宗教信仰自由的原则是确定了的。我们宝贵这个自由,我们也决不辜负这个自由,或滥用这个自由。我们也要尽我们的力量,把宗教里面腐恶的传统和它过去与封建力量、帝国主义者的联系,根本铲除。我们愿意追随着全国的民主党派和民主人士,为这个共同目标的实现而奋斗。”<sup>[26]</sup>

## 2. 新中国成立初期党中央对宗教形势的分析

新中国成立初期,国内外敌对势力还很强大,在中国共产党和中国人民面前,面临着许多方面的困难和严峻考验,为了巩固新生的人民政权,党和政府一方面乘胜追击敌人,肃清反革命活动,一方面在政治、经济、财政、金融等方面进行改革,稳定社会秩序,党中央领导人民群众进行了以抗美援朝、土地改革、镇压反革命为中心的运动。

宗教问题是巩固政权的一个重要方面,党中央分析了宗教形势,针对

当时宗教界的复杂情况,制定了相应的宗教政策。1950年7月23日,中共中央发布的《关于天主教、基督教问题的指示》中,阐明了党对宗教问题的基本看法以及当前的任务,指出:“马克思主义者是彻底的无神论者,认为宗教有害于人民的觉悟,但是马克思主义者对待群众性的宗教问题,从来是当作一种有历史必然性的社会问题和群众问题来处理的,从来是反对单纯地依靠行政命令简单急躁的办法来处理宗教问题的。”“我们现在的任务,不是进行群众的反宗教运动,而是领导人民大众,坚决实现共同纲领,实现土地改革。”<sup>[27]</sup>

宗教问题有两个方面:一方面是属于思想领域的信仰问题,另一方面是作为社会组织政治立场问题,以及宗教在社会中的作用问题。因此,中国共产党处理宗教问题时,注意区分了这两个不同领域的联系与区别:

一方面要保障公民享有宗教信仰自由权利。宗教信仰自由是公民的权利之一,政府必须予以法律保障。1949年9月新政协通过的《共同纲领》中确立了宗教信仰自由的条款,1954年第一次全国人民代表大会通过的《宪法》第88条规定:中华人民共和国公民有宗教信仰的自由。与此同时,党和国家领导人对宗教信仰自由都有明确的阐述,如1949年8月11日,时任华北人民政府主席的董必武在出席华北区青年会的会议时说:“青年会是信奉基督教的,但只要基本的政治立场相同,信仰不同没有妨碍。信仰是个人的事,政府不能下令来禁止的,要使人民的思想一致是不可能的事,如同要睡在床上的人都做同样的梦是不可能的一样。”<sup>[28]</sup>广州市长叶剑英于1950年3月在广州市人民代表大会闭幕演讲时也谈到:“宗教信仰自由,今日已成为整个世界的天经地义的事情。原来苏联曾有反宗教运动,事过境迁,苏联已作最大努力,恢复人民的宗教自由了。”<sup>[29]</sup>周恩来于1950年5月与基督教人士座谈时说:“谁要企图人为地把宗教消灭,那是不可能的。苏联是社会主义国家,它还是有宗教的,我们决不打算这样做。……我们主张,在《共同纲领》的基础上,信教的,不信教的可以共存。”<sup>[30]</sup>1952年11月22日,毛泽东在接见西藏致敬团代表时说:“共产党对宗教采取保护政策,信教的和不信教的,信这种教的或信别种教的,一律加以保护,尊重其宗教信仰,今天对宗教采取保护政

策,将来也仍然采取保护政策。”<sup>[31]</sup>

另一方面是要求宗教界走爱国主义道路,自觉肃清内部的殖民主义封建主义影响。周恩来曾经说过,在我国,宗教有两类:一类是民族宗教;另一类是与政治有联系的,如基督教、天主教,与帝国主义有关系。<sup>[32]</sup>基督教和天主教在中国的活动也都包含着两个方面:一方面是这两个宗教在中国有很多善良的教徒,他们同时又是爱国的公民,希望国家独立富强和自由民主,拥护人民政府所进行的政治改革和社会改革;但另一方面,这两个宗教又由于历史的原因,与外国帝国主义发生了种种不同的联系。

当宗教团体的领导权被敌视新中国的外国传教士把持时,宗教便有可能成为一股反对共产党执政的力量。1950年毛泽东在谈到在土地改革中所遇到的反对力量时,把帝国主义在中国设立的教会学校和宗教界中的反动势力作为敌人之一,其所指的就是基督教天主教中的某些传教士和上层领袖,他们对共产党领导采取抵制或不合作态度,并影响了一批信教群众。党的政策是团结宗教界人士,争取他们站到人民方面来。周恩来于1950年4月在全国统一战线工作会议上讲话时指出:“我们的政策,是要保护宗教信仰自由。但各地基督教、天主教中发现混进有帝国主义的间谍,他们有帝国主义的国际背景。对这个问题,我们只反对帝国主义,不牵连宗教信仰问题。”<sup>[33]</sup>中央希望信教群众在享有宗教信仰自由的同时,成为拥护共产党领导,拥护社会主义社会的爱国者,周恩来说:“一个宗教团体,对新中国有无益处,要以爱国与民主两个条件来鉴别。如果这个宗教团体在政治上拥护《共同纲领》的,是爱国与民主的,那么这个宗教团体便是对新中国有益的。”<sup>[34]</sup>他还多次提到基督教青年会在抗战和内战时期的积极作用,对爱国进步的基督教人士予以支持,希望他们能带动带领基督教人士,走爱国民主的道路。

针对当时宗教界,尤其是天主教、基督教界的复杂情况,党中央分析了宗教形势,制定了相应的宗教工作方针。中共中央于1950年8月19日和1951年3月5日,就天主教、基督教问题发了2份指示,即《关于天主教、基督教问题的指示》和《中共中央关于积极推进宗教革新运动的指示》。在《关于天主教、基督教问题的指示》中,基于对基督教队伍的基本

估计,中央指示各省市党和政府部门要积极支持基督教爱国人士发动的反帝爱国运动,要“在基督教、天主教内部,利用各种机会和经过有爱国心的教徒,向教徒群众进行爱国主义的宣传,揭露帝国主义文化侵略与间谍活动的阴谋,领导和支持其中的爱国分子,团结虔信的教徒的大多数,反对仍与帝国主义勾结的少数反动分子,有步骤地使教会摆脱帝国主义的影响及其经济关系,把教会变为由中国人自治、自传、自养的宗教事业”<sup>[35]</sup>。当基督教爱国运动开展起来以后,中央又指出:“基督教、天主教的自立革新运动,现已在全国展开。这是一个有重要政治意义的群众运动,各地应予积极领导。这个运动的主要目的是肃清帝国主义对我文化侵略的影响,是反帝政治斗争的一个重要部分。在这个运动中,我们要团结宗教界最大多数,组织、发展和巩固全国宗教界的反帝统一战线,要耐心地进行许多思想说服工作,启发他们的爱国心,打消他们的顾虑,不应急躁从事,更不可造成压迫宗教和排外的倾向。”“应注意发现基督教和天主教徒中的爱国积极分子,争取和团结他们,给他们以必要的教育和支持,使他们成为中国教会自立革新运动的骨干。对于基督教、天主教中的反动分子,则应采取适当步骤,暴露其反动面目,使其在群众中孤立。在查有破坏行为的确证时,应报经上级批准法办。”<sup>[36]</sup>

新中国成立初期,中央制定了正确的宗教工作方针,积极启发、鼓励、支持基督教人士的爱国运动,是基督教爱国运动顺利开展的根本保证。

### 三、基督教爱国人士的觉悟

新中国成立前后,基督教人士最关心的是执政党对宗教采取什么态度。由于大部分基层教职人员对共产党还很陌生,不了解共产党的纲领,也没有接触过共产党人,加上因战争信息不通,使他们更容易听信小道传言,认为共产党要消灭宗教,引起思想混乱。随着解放战争的胜利,解放区的扩大,不少基督徒表现得越来越紧张,他们的心为一种极度的恐惧所俘获,到处打听基督教在共产党统治下的遭遇,“如果从传闻中得来的消息是不好的,他们便自己又酿造了更大的慌张和惶恐;如果消息是慰人的,他们又怀疑这是不是共产党‘丝绒手套的政策’”。<sup>[37]</sup>

为帮助教会人士了解形势,基督教刊物如《天风》、《协进》、《田家》等,



经常登载各地基督教人士的来信来函,报道当地教会的活动信息,尤其是已经解放的北方地区教会的生存状况,从当时的情况来看,北平、天津等大城市的宗教政策执行较好,新中国成立后教会一切事工照常进行,教会学校、医院、救济事业未受影响,但是在某些农村地区,教会在战争中受到一定冲击,如有些教会房产被借用或占用;有些地方执行政策有偏差,有些地方干部或解放军下层官兵态度粗暴,伤害了一些信仰宗教的人士,一些传道人被迫逃离教会。这些信息增加了教会人士的担忧,使不少基督教人士怀疑共产党实行宗教信仰自由的诚意。

1949年10月,吴耀宗、邓裕志、刘良模等人在参加了全国政协会议和中华人民共和国成立的开国大典后回到上海,他们在各种场合介绍会议精神 and 《共同纲领》的宗教信仰自由政策,呼吁基督教要进入时代,走向光明。为了了解各地教会情况和宗教信仰自由的执行情况,向全国各地的基督教会传达政协会议精神,宣传《共同纲领》的宗教政策,1949年底,参加人民政协会议的基督教界代表决定和全国基督教协进会、青年会全国协会、女青年会全国协会组成联合访问团,到各地进行访问。

按基督教访问团拟订的计划,将访问华北、华中、华东、东北、华南5个大区的18个城市。访问团的安排为:

1949年11月18日至12月15日,吴耀宗、刘良模、吴高梓、涂羽卿、艾年三访问华中区杭州、南昌、长沙、汉口、武昌、开封;

1949年11月初,张雪岩访问济南;

1949年11月1日至4日,沈体兰、吴贻芳、蔡葵、潘玉霖访问南京;

1949年12月7日至11日,林永侯、刘美丽访问杭州;

1949年11月15日至17日,沈体兰、潘玉霖、蔡志澄访问苏州。

关于华北、东北地区的访问,后来没有成行。

吴耀宗当时邀请基督教协进会及男女青年会的成员一起出访,一方面考虑到他们5位政协委员都不是神职人员,在教会中的群众基础不是很广,而协进会中各大教派的基督教领袖在地方教会中有较大影响,另一方面也是出于团结的目的,希望他们能在访问中思想有所转变;而协进会

的基督教领袖积极参加访问,是想通过政协委员向中央反映更多教会困难,出访前他们向各地教会发了信件,希望多反映教会遇到的困难,除了参加政协委员组织的访问团外,他们自己也组织访问了一些地区,收集教会所遇到的问题。

访问团中影响最大的是由吴耀宗率领的华中区访问团,访问团成员中还有全国基督教协进会总干事吴高梓、青年会全国协会总干事涂羽卿和信义会代表艾年三等人。1949年11月出发到达杭州,以后又到南昌、长沙、汉口、武昌、开封等城市。他们向各地基督教人士传达人民政协会议的精神,帮助基督教徒正确认识时代和教会努力的方向。访问团在各地受到基督教人士的热烈欢迎,许多教会代表远道而来,各地教会都希望访问团能向上反映教会的困难并求得解决的办法。

大部分地区的党政领导对基督教访问团的到来还是重视的,不仅热情接待,还认真聆听访问团的意见,如湖北省主席李先念、湖南省主席吴苓圃、江西省主席邵式平等都接见了访问团,李先念还请访问团成员吃饭,看话剧《刘胡兰》。他们对访问团所提出的困难都给以同情的、周详的、迅速的考虑,有的当场就予以解决。华中不少地区是新解放区,地方政府忙于剿匪反霸、生产备荒等事项,无暇顾及宗教。通过访问沟通了基督教会和地方政府的联系,解决了一部分问题,如在武汉,湖北省政府对访问团的意见非常重视,马上就下了一个保护教堂的通令,针对教堂被占用一事,出台了4项规定,该通令称<sup>[38]</sup>:

解放后,有些地区未能做到很好保护教堂,有意无意的妨害了对教会人士的团结。因此省政府除限令各县检查纠正外,并作下列四项规定:

(1) 凡属教会的礼拜堂,一律不得侵占;如教会其他房屋确实空闲无用,须经教会方面的同意,方可借用,不得强行占用。借用时必须经县级以上机关批准。

(2) 凡在去年土改期间,教会人员逃亡,教会房屋礼拜堂已分配给群众者,如现在教会主办人返回,应说服群众将礼拜堂退出。其余教会多数房屋已分给群众住者,亦须取得主办人同意,方能借用。如

至今尚无人返回照管者,则由政府代管其财产。

(3) 凡与武汉解放同时解放之各城镇,各级军政机关强行占领之教会房屋及礼拜堂,应按中央规定执行。如必须借用时,须先经过最高机关批准,方能进行交涉借用,不得藉口房子空着,不退还或变相强占。如教会确实无人管理,亦须经县以上政府批准方能借用。

(4) 凡各级军政机关人员,无事不得进出教会,或私行与教会人员来往。如与教会人员同住一院者,应尊重教会人员之信仰习惯,不得有侮辱情事发生。

访问团成员对华中各地方政府的态度表示满意,同时,政府方面也提供给访问团一些他们并不知道的基督教活动的情况,双方有了很好的沟通。吴耀宗在访问以后得出的感想是:

基督教的困难来自它本身有许多毛病:它的信仰、思想、生活、事工,有许多地方与时代脱了节,因而变成革命对象的一部分。许多人对基督教抱着成见,这个成见是有来历的,是有着历史的因素的。

困难的所以发生,大部分是由于基督教本身的错误与弱点,即使这些困难的一部分是由于地方干部执行政策上的偏差,这个偏差也是有着客观的因素和历史的因素,而这些因素,主要也要由基督教本身负责的。

基督教目前所遭遇的困难是暂时的。由于基督教团体与地方当局向来很少联系,使处理这些问题,并不容易。但是访问团与地方政府有很好的沟通,他们做事是认真的、爽快的、敏捷的,没有半点官僚的习气。地方当局是很诚意地执行宗教信仰自由政策,解决地方上所发生的一切困难。<sup>[39]</sup>

华中访问团取得了很好效果,吴耀宗决定再出访华北,1950年4月13日,他带领访问团从上海出发,团员有邓裕志、刘良模、涂羽卿、崔宪详、吴高梓、王梓仲等7人。访问团抵济南后,教会来了许多人要求见访问团,反映遇到的困难,可是山东省政府主席康生一直不肯接见访问团,只派了省人民政府的一位副秘书长于15日前来会晤,商谈访问团在山东的工作事宜,但据说谈话“不得要领”。由于在山东没有达到预期效果,

3天后访问团离开济南,于4月19日到达北京。访问团成员中,吴高梓没有随团赴京,据他后来回忆,在济南没有遇见政府领导,大家都很扫兴,决定到北京去,他认为访问团每到一处情况大同小异,没有新的进展,因他那时刚接手卫理公会的工作,所以单独回上海了,谁知访问团在北京受到周总理接见,他失去良机,为一生憾事。<sup>[40]</sup>

访问团到北京后,于4月21日在北京灯市口公理会召开座谈会,各地来京参加座谈会的基督教人士反映了不少教会在当地遇到的困难,希望访问团能向有关部门反映并帮助解决。4月30日,吴耀宗同邓裕志、刘良模、涂羽卿、崔宪详、王梓仲、赵紫宸、赵复三等人与中共中央统战部徐冰副部长座谈宗教问题。吴耀宗提出,他很希望此次在京能有机会见到周总理,把所了解的各地基督教面临的困难当面向周总理汇报,据说吴耀宗准备了一大堆材料要向总理“告状”,他们认为,只要中央人民政府下一个保护宗教活动的命令,基督教所面临的问题和困难便可迎刃而解。

吴耀宗的反映立刻得到回应,1950年5月2日下午1时,周总理在政务院接见了吴耀宗、刘良模、邓裕志、崔宪详、王梓仲、江长川、涂羽卿等基督教领袖,中央人民政府内务部陈其瑗副部长在座。吴耀宗等向周总理汇报了基督教的一般情况及目前的若干困难,时已5时半,由于时间关系,周总理提出下次再谈。5月3日,吴耀宗与邓裕志、刘良模、涂羽卿、崔宪详及北京教会领袖10余人在青年会商谈下次会见周总理时如何提出具体意见,众人委托吴耀宗起草一份初步意见。第二天早上吴耀宗就写了一份《关于处理基督教问题的初步意见》,又邀集邓裕志、刘良模两人修改,并与北京教会的20多人讨论。《初步意见》的内容涉及肃清基督教中的帝国主义力量,实现宗教信仰自由,发还教会房产,教会机构登记等问题。5月6日,周总理再次接见了基督教人士,除上次参加的7人外,还增加了艾年三和北京、天津的基督教领袖杨肖彭、凌俞秀霭、凌贤扬、赵复三等人。政府方面参加的除陈其瑗副部长外,还有有关部门负责人10余人。此次谈话历时3个多小时,主要讨论吴耀宗等基督教人士提出的《初步意见》。谈话未得结论,需再作研究。会后基督教人士又于5月7

日、8日、11日讨论修改《初步意见》，在听取各方建议后，吴耀宗又草拟了修正稿，取名为《中国基督教今后努力的途径》，打印后即送周总理。5月13日晚11时，周总理第三次约见基督教人士，参加者共18人，他们是：吴耀宗、刘良模、邓裕志、赵紫宸、陆志韦、崔宪详、涂羽卿、艾年三、江长川、王梓仲、高凤山、庞辉亭、赵复三、凌俞秀霭、陈文润、刘维城、杨肖彭、霍培修。这次谈话持续了4个半小时，至次日凌晨3时半方告结束。<sup>[41]</sup>

在与基督教人士3次座谈中，周恩来总理对基督教问题作了许多重要指示，如重申了党的宗教信仰自由政策，认为宗教的存在是长期的。唯物论者和唯心论者在政治上可以合作，可以共存，应该互相尊重，等等。其中最关键的是指出了基督教最大的问题，是它同帝国主义的关系问题。周总理指出：“近百年来基督教传入中国和它对中国文化的影响，是同帝国主义对中国的侵略联系着的。基督教是靠着帝国主义枪炮的威力，强迫中国清朝政府所签订的不平等条约而获得传教和其他特权的。因此，中国人民对基督教曾产生一个很坏的印象，把基督教叫作‘洋教’，认为基督教是同帝国主义对中国的侵略分不开的，因而也就反对基督教。”“今天，美帝国主义仍企图利用中国自己的宗教团体来进行破坏中华人民共和国的活动。”针对当时教会内部大部分人对帝国主义利用基督教侵略中国的事实认识不足，有的甚至根本没有认识，有些人纠缠于有神无神问题，有些人以超政治自居，不承认基督教与帝国主义发生了关系，周总理在5月6日谈话中一针见血地指出：“基督教最大的问题，是它同帝国主义的关系问题。”中国教会“必须肃清其内部的帝国主义的影响与力量，……提高民族自觉，恢复宗教团体的本来面目，使自己健全起来”。<sup>[42]</sup>周总理抓住基督教同帝国主义在历史上的联系，以及帝国主义继续利用基督教进行反革命活动的事实与可能，一下子抓住了问题的要害，使基督教领袖受到极大的震动，吴耀宗说：“周总理所作的清楚的分析，却给了我们一个深刻的印象和鲜明的启示。这个启示是什么呢？用一句简单的话来说，这个启示就是：‘基督教应当自动地肃清帝国主义在它里面的力量 and 影响’。”<sup>[43]</sup>周恩来在谈话中还鼓励他们：“要把民族反帝的决心坚持下去，割断同帝国主义的联系，让宗教还它个宗教的本来面

目。今天宗教界自己发起了一个民族自觉运动,把近百年来同帝国主义的关系清算一下。”<sup>[44]</sup>

如何让宗教还它的本来面目?就是要实现政教分离,把宗教与政治分开,就是要割断同帝国主义的关系,使基督教会成为中国信徒自己的组织,周总理非常赞同爱国基督徒曾经提出过的教会自治、自养、自传的主张,“宗教团体本身要独立自主,自力更生,要建立自治、自养、自传的教会。这样,基督教会就变成中国的基督教会了”。<sup>[45]</sup>

新中国成立初期,在国内外局势非常复杂的情况下,在基督教界处于混乱、迷茫的关头,周恩来总理与基督教爱国人士进行的3次谈话,使基督教人士从只关心教会处境,抱怨政府保护教会不力,向政府反映问题的单方面要求,转变到反思基督教自身存在的问题,开始思考如何通过基督教本身的努力来摆脱困境,政治觉悟有很大提高。

#### 四、三自革新宣言的发表

1950年5月15日,吴耀宗与涂羽卿、刘良模、艾年三离京去西安访问,他们会见了西北5省的基督教代表,听取了他们的汇报和存在的问题,吴耀宗在讲话中指出,真正解决问题的不是访问团,也不是政府,而是我们基督教自己。吴耀宗与刘良模等人已经在考虑如何通过基督教本身的努力来摆脱困境,他们决定起草一个宣言,即《基督教今后努力的途径》来表达自己的态度。

5月29日访问团回上海后,吴耀宗分别召开了基督教各团体、各教会领袖和教徒的座谈会,听取他们对《基督教今后努力的途径》一文意见。但是,教会内部讨论这个文件时意见并不统一,尤其是不少协进会和大公会教派的领袖持反对态度,他们反对的意见主要集中于“尤其是美帝国主义”这句话,许多人不承认美国是帝国主义,也不承认基督教受到帝国主义利用。他们要求“降低调子”,有的甚至认为吴耀宗“出卖了基督徒的名分”,是“基督教的叛徒”。他们提出修改的条件,甚至干脆拒绝在文件上签名。1950年6月5日在上海四川路青年会举行的一次有关宣言的讨论会上,有人公然激烈反对,7月26日基督教协进会找来约20多名行政人员围攻吴耀宗,要求按他们所提出的稿子修改,主要还是希望把指

责帝国主义的那一条去掉。<sup>[46]</sup>

面对来自基督教上层领袖的指责,吴耀宗一方面做了许多解释和说服工作,一方面顶住压力,坚持原则,经过8次修改,终于于7月28日定稿,文件名为《中国基督教在新中国建设中努力的途径》(简称《三自宣言》)。

宣言全文如下:

基督教传到中国,已经有140多年的历史,在这100多年当中,它对中国的社会,曾经有过相当的贡献。但是,不幸得很,基督教传到中国不久以后,帝国主义便在中国开始活动,又因为把基督教传到中国来的人们,主要的都是从这些帝国主义国家来的,基督教同帝国主义便在有意无意、有形无形之中发生了关系。现在中国的革命胜利了,帝国主义对中国历史这一个空前的事实,是不会甘心的。它们一定要用尽千方百计,企图破坏这个既成的事实;它们也会利用基督教,去进行它们挑拨离间,企图在中国制造反动力量的阴谋。为要提高我们对帝国主义的警惕,为要表示基督教在新中国中鲜明的政治立场,为要促成一个为中国人自己所主持的中国教会,为要指出全国的基督徒对新中国建设所应当负起的责任,我们发表了下面这个文件。我们愿意号召全国的基督徒,为实现这个文件所提供的原则而努力。

### 总的任务

中国基督教教会及团体彻底拥护《共同纲领》,在政府的领导下,反对帝国主义、封建主义及官僚资本主义,为建设一个独立、民主、和平、统一和富强的新中国而奋斗。

### 基本方针

(一)中国基督教教会及团体应以最大的努力及有效的方法,使教会群众清楚地认识帝国主义在中国所造成的罪恶,认识过去帝国主义利用基督教的事实,肃清基督教内部的帝国主义影响,警惕帝国主义,尤其是美帝国主义,利用宗教以培养反动力量的阴谋,同时号召他们参加反对战争、拥护和平的运动,并教育他们彻底了解及拥护政府的土地改革政策。

(二) 中国基督教教会及团体应用有效的办法,培养一般信徒爱国民主的精神,和自尊自信的心理。中国基督教过去所倡导的自治、自养、自传的运动,已有相当成就,今后应在最短期内完成此项任务,同时提倡自我批评,在各种工作上实行检讨整理,精简节约,以达到基督教革新的目标。

### 具体办法

(一) 中国基督教教会及团体,凡仍仰赖外国人才与经济之协助者,应拟定具体计划,在最短期内,实现自力更生的目标。

(二) 今后基督教教会及团体,在宗教工作方面,应注重基督教本质的深刻认识、宗派间的团结、领导人才的培养和教会制度的改进;在一般工作方面,应注重反帝、反封建、反官僚资本主义的教育,及劳动生产、认识时代、文娱活动、识字教育、医药卫生、儿童保育等为人民服务的工作。

《三自宣言》旨在号召中国信徒认识过去帝国主义利用基督教的事实,肃清基督教内部的帝国主义影响,实行自治、自养、自传,应该说,宣言虽然提到基督教与帝国主义的关系,但用的是“有意无意、有形无形”,语气还是比较温和的,与吴耀宗本人以前发表的观点有差距,说明在发表宣言时考虑到大多数基督教徒的接受程度,还是作了一定妥协,周恩来后来在党内说:宣言“把基督教同帝国主义的关系说得很偶然,就让他那样吧”。<sup>[47]</sup>

这份保留了基督教特色的宣言得到中央肯定,1950年9月23日,《人民日报》第一版全文刊登了《三自宣言》和40位发起人致全国同道的信,并用巨大篇幅刊登了首批在宣言上签名的1527位基督教徒的名单。《人民日报》还特地发表了一篇题为《基督教人士的爱国运动》的社论,社论指出:“这是基督教人士应有的使中国基督教脱离帝国主义影响而走上宗教正轨的爱国运动。”是一个“蓬蓬勃勃的改革运动,……这个运动的成功,将使中国的基督教获得新的生命,改变中国人民对于基督教的观感,因为他们使自己的宗教活动和帝国主义侵略中国的活动划清了界线,而不互相混淆”。



《三自宣言》由 40 位基督教领袖作为发起人,宣言发表后,他们向全国基督教教会和团体负责人及教徒发出一封公开信,征求他们签名支持。征求签名主要采取通讯手段,《宣言》和公开信或夹在《天风》内,或邮寄到各基层教堂、学校,张榜公布,没有任何组织动员,完全由各信徒自行决定是否签名。尽管有外国传教士阻挠信徒签名<sup>[48]</sup>,《宣言》还是得到一部分基督教徒的响应,9月25日,第二批签名者达 1 500 余人。

在最初的签名运动中,一些本土教派及独立性教派的信徒比较积极,如耶稣家庭、真耶稣教会等,这些教派有些本来就打着自治自传的旗号,与西方差会及传教士较为疏远,他们认为三自运动是符合独立教派方向的,同时会更有利于独立教派发展,20 世纪 50 年代初期,这些独立的灵恩派教会“正在各地生长,像雨后春笋一样”<sup>[49]</sup>,除了宗教的氛围外,其特有的独立性也是一个因素。

但基督教内对《三自宣言》的认识并没有真正得到统一,还有为数不少的教派领袖和信徒没有签名,教会内不理解和观望的人数还比较多。

《三自宣言》40 位发起人的教派背景如下<sup>[50]</sup>:

属基督教青年会和女青年会的 10 人:江文汉、吴耀宗、涂羽卿、孙王国秀、凌俞秀霭、陈文润、杨肖彭、赵复三、邓裕志、刘良模;

属协进会或其他联合组织的 6 人:王吉民(上海)、林永侯(全国)、胡翼云(广东)、缪秋笙(全国)、王梓仲(华北基督教联合会)、江长川(华北基督教协合会);

属卫理公会的 3 人:丁先诚(福州)、陈芝美(福州)、吴高梓(上海);

属中华基督教会的 3 人:汪彼得(广州)、招观海(广州)、崔宪详(全国总会);

属浸礼会的 2 人:戚庆才(上海)、鲍哲庆(浙沪);

属循道公会的 2 人:熊真沛(广州)、萧国贵(汉口);

属其他教派的 3 人:庞之焜(北京公理会)、艾年三(上海中华信义会)、邵镜三(南京中华基督会);

属神学院的 2 人:陈崇桂(重庆神学院)、赵紫宸(燕京神学院);

属教会学校的6人：王世静（福州华南女子文理学院）、方叔轩（成都华西大学）、韦卓民（武昌华中大学）、高凤山（北京汇文中学）、陆志韦（燕京大学）、檀仁梅（福州协和大学）；

其他方面3人：黎照寰（公谊会、济道医院）、刘维诚（上海基督教公谊会）、郑建业（《天风》）。

从上述背景分析可以发现，第一批发起签名的40位领袖中，仍缺少在中国基督教有很高威望的一些领袖，如中华圣公会的主教全部保持沉默，而且，就在吴耀宗等征求《三自宣言》起草意见时，中华圣公会常务委员会与主教院于1950年7月5日在上海召开联席会议，通过并发表了《致中华圣公会同道书》，他们单独搞了一个文件，提出教会配合新时代的6点意见：

（一）我们认为教会对于帝国主义、封建主义，及官僚资本主义，不独不能妥协，且因根本违反教会信仰，所以反对之。基督教向以迎合权贵，剥削民众，为违反基督精神；基督本人，即不与权贵妥洽；使徒等对此教训，载在圣经者不胜枚举。

（二）基督教以信仰上帝为宇宙之主宰，上帝爱世人遣其圣子耶稣基督降世，正为使受压迫的得自由。所以我们对于民族解放深感欣幸，对于共同纲领，宗教信仰自由，竭诚拥护。

（三）我会对于自治、自养、自传，已有成就。现在我们决心与全体同道共同努力，在最短时期内，达到自力更生的目标。

（四）教会中会有害群之马，不尊教旨，违反基督，但这是少数个人之行动，不能代表整个教会；而且他们的罪恶，也是教会所痛恨的。所以我们今后更要努力，贯彻教会圣而公的精神。

（五）今后本教会应积极提倡的：一方面是注重灵性修养，宗教教育，养成基督化的人格与家庭；一方面注重劳动生产，服务社会。

（六）基督是和平之君，所以本教会历来是提倡和平；凡一切残酷的杀人武器，都是我们所反对的。<sup>[51]</sup>

这封信承袭了中国基督教主要领袖的一贯立场：远离政治，以温和改良的方式来进行改革，信中反对基督教“迎合权贵”，强调圣公会对自治、

自养、自传“已有成就”，认为少数“害群之马”不能代表基督教，希望以基督教的教育，加强灵性修养来改变教会面貌，因而与《三自宣言》的精神是有距离的。

圣公会和其他一些大公会的领袖面对形势的剧烈变迁，有更多的顾虑，彷徨踌躇，行动迟缓，不能立刻转过弯来。赵紫宸对他们的心态作了客观的分析：“教会中许多领袖们愿意知道怎么做才合乎人民的资格，同时也合乎上帝的旨意。选择走这条路的时候，都有不合适不中理的困难，同时，教会的领袖们担负着维持制度传统的责任，决不能随意放弃，不顾宗派内大家的意思而只顾自己一时一事的便利与见解。……他们的难处是怎样去担负那保全真正价值的道德责任，因此表面上看起来，他们的行动是迟缓的，他们的语言，是似乎没有决定性的作用的。他们中间有极守旧的人，我们要知道，守旧并不是不道德，并不是有意与真理作对，乃是要护卫他们所了解的基督的福音。……他们也许是做了教会革新的阻碍，但是他们的动机并不是要教会不上进。教会若不幸而必须要有殉道的圣徒，他们也许就是其中的人们。”<sup>[52]</sup>

圣公会是基督教中组织建制比较严密的教会，主教院的意见对基层的教职人员和信徒影响很大，主教不签名，牧师、信徒对签名也会有很多顾虑。可见《三自宣言》在征求签名的过程中，还遇到种种阻力和不理解，运动的推进过程并非很顺利。

## 五、基督教协进会第 14 届年会

中华全国基督教协进会由各宗派的教会与教会机关作为会员而组成，是一个松散的结构，但又集中了各教派领袖，是基督教中最具权威性，且与普世教会发生联系的组织。据 1946 年统计，参加协进会的全国性教会共有 14 个，机关 7 个。<sup>[53]</sup>

1948 年召开的全国基督教协进会第 13 届年会上，选举吴高梓任总干事；1950 年 4 月底吴高梓辞去总干事职务，由主任干事缪秋笙负责协进会工作，英国传教士海维德虽是副总干事，却是协进会的实际掌控者，在传教士及基督教上层人士的把持下，协进会对吴耀宗等爱国进步人士进行排挤，对三自运动态度消极。

三自运动发起后,协进会曾策划于1950年下半年召开“全国基督教会议”,希望搞一个表示基督教态度的宣言,以抵制三自爱国运动,消除吴耀宗等人的影响,但基督教全国会议于1950年8月被迫停止。协进会接着准备于1950年10月召开第14届年会,为了达到抵制《三自宣言》的目的,在筹备会议时,海维德等为14届年会确定了几点精神:

(1) 依照旧宪章,维持原状,不讨论《三自革新宣言》;

(2) 发表一篇完全以宗教的立场来谈“三自”的宣言,不提帝国主义利用基督教,以对抗吴耀宗提出的《三自宣言》;

(3) 排除吴耀宗,阻挠吴耀宗进大会主席团,任主席候选人,海维德威胁说“倘使年会选举吴耀宗为主席,英美差会的津贴就立即停止”;

(4) 鼓动各地教会代表在报告情况时,大肆诉苦,制造新中国没有宗教信仰自由的舆论;等等。<sup>[54]</sup>

由海维德控制的基督教协商委员会经常私下召开会议,了解各方动态,部署行动计划,并且邀请了一些原本不参加协进会的独立性教派如聚会处、耶稣家庭的代表,以增加反对三自革新的力量。事实表明,14届年会上将有一场激烈的斗争。

为掌握会议主动权,帮助上层基督教领袖站稳立场,人民政府有关部门的领导和吴耀宗等爱国人士对基督教领袖们做了大量耐心细致的工作。中共华东局领导把握着14届年会的方向。<sup>[55]</sup>14届年会召开前夕,1950年10月9日,华东军政委员会在上海百老汇大厅16楼为年会事宜召开座谈会,基督教方面应邀参加会议的有:吴耀宗、缪秋笙、江长川、吴高梓、涂羽卿、江文汉、艾年三、刘良模、陈见真、邵镜三、郑建业等,政府方面出席的是:舒同(华东军政委员会宣传部长)、潘汉年(上海市副市长)、周而复(上海市委统战部副部长)、梅达君(上海市人民代表会议协商委员会副秘书长)、周力行(华东宗教事务处处长)等。座谈会最后对年会作出两点规定:(1)协进会执行委员会中的外籍委员不应出席会议;(2)年会应贯彻基督教三自革新宣言宗旨。

大多数基督教领袖还是看清了形势,没有人愿意担任协进会宣言起

草委员会委员,对传教士在会外召集的“摸情况,统口径”会议,也常借口有事不去参加。虽然有些人是迫于形势,但也说明他们有所顾忌,不愿跟随传教士走得太远,使会议并没有按照海维德的部署进行。

中国基督教协进会第14届年会于1950年10月18日至25日在上海八仙桥青年会召开,到会代表和来宾共140多人,除了参加协进会的大公会教派外,聚会处、耶稣家庭等教会的代表也被邀列席会议。年会主题为:“基督的福音与今日的教会”,分两个阶段进行。第一阶段从10月19日至21日,讨论教会革新问题。全体代表一致通过拥护《中国基督教在新中国建设中努力的途径》,号召全国基督教徒踊跃参加签名;号召各教会机关团体在5年内完成自治、自养、自传目标;号召全国基督教徒以实际行动拥护政府实施土地改革,努力学习新时代知识,响应劝募寒衣救济灾民运动。第二阶段从23日至25日,讨论协进会本身的改革问题。决定根据实际情况修改旧宪章,增加副会长和执委名额;欢迎未加入的教会团体加入为会员;调整协进会事工机构等。会议最后进行领导班子选举,经过会议讨论和代表们要求,吴耀宗被列入候选人名单。选举结果为:吴高梓任会长,崔宪详、吴贻芳、吴耀宗任副会长,鲍哲庆、江长川、陈见真、邓裕志等30人为执行委员。

协进会第14届年会闭幕后,上海的新闻日报、大公报、文汇报等各大报纸都报道了年会的消息,指出这次年会有三个特点:(1)年会不再有外国代表参加,完全由本国人主持;(2)中国基督教各教会团体都派代表参加,是参加宗派和教派最多的会议,显示了中国基督教各宗派人士的大团结;(3)年会以如何达到三自为讨论中心,表明了新中国基督教徒决心割断教会与帝国主义的关系。14届年会实际上是新政权、基督教爱国力量与企图继续控制中国教会的传教士的一次较量。原来打算与三自运动唱对台戏的14届年会,因形势变化而发生了方向性转变,传教士的阴谋未能得逞。年会的成果表明,外国传教士控制把握中国教会的时代已经过去。14届年会后,海维德等传教士见大势已去,相继离开中国。

14届年会使基督教革新运动取得重大进展,年会以后,包括圣公会主教在内的基督教各教派领袖都在《天风》上著文发表感想,表示对过去

错误的深刻检讨,对今后的革新有了坚忍的决心。这些教会领袖后来大都成为三自运动的拥护者和参加者,成为三自运动的骨干和领导,在运动中发挥了积极作用。

## 第二节 基督教三自运动的推进

### 一、 朝鲜战争爆发后中国基督教的处境

1950年6月25日,朝鲜战争爆发。6月27日,美国杜鲁门政府宣布武装援助南朝鲜,命令海军第七舰队开入台湾海峡,进入中国领土台湾。9月25日,以美国为首的联合国军登陆仁川,不久便越过“三八线”,迅速向中朝边境推进。10月19日,中国人民志愿军跨过鸭绿江支援朝鲜人民的反美战争。朝鲜战争的爆发,使国际形势发生了急剧变化,中美关系也急剧恶化,这对中国基督教三自革新运动的进程发生了重大影响。

在派志愿军赴朝参战的同时,中国国内也掀起了轰轰烈烈的抗美援朝运动,中国基督教界爱国人士和全国人民一道,发表宣言,谴责帝国主义的侵略行径;捐款捐物,支援中国人民志愿军赴朝参战。在抗美援朝运动的推动下,广大基督教徒的爱国觉悟大大提高,原来徘徊的,观望的,有疑虑的,不管是自觉还是不自觉,都开始转变立场,各地签名拥护三自宣言的教徒激增,到该年12月份,签名者总数已达7万人。<sup>[56]</sup>

1950年11月28日,美国政府代表奥斯汀在联合国安理会为美国进入台湾辩护时,特别举出美国基督教差会在中国办了13所教会大学和许多中小学为例,显示美国对中国人民的“友谊”和“恩赐”。这篇发言激起中国人民的抗议,北京、上海、南京等地的各基督教团体、教会学校、教会医院纷纷发表宣言,游行示威,驳斥奥斯汀的谰言,控诉美国对中国的侵略罪行。在形势推动下,那些原本坚持“超政治”立场的基督教领袖开始有所转变。

1950年12月16日,美国政府宣布管制中国在美国境内的公私财产,并禁止一切在美国注册的船只驶往中国港口,企图以经济手段迫使中国屈服。作为对美国政府这一行动的反应,中央人民政府政务院在12月

28日发布命令,管制和清查美国政府和美国企业在华的一切财产,并冻结美国在华的公私存款。这二项经济制裁对中国教会产生了重大影响。

在当时,国内许多基督教团体和教会学校、教会医院及教会主办的救济事业,经济来源主要依赖美国差会的津贴,如:

“在中国的20所教会高等学校中间,受美国津贴的即占17所之多;300余所教会中等学校中间受美国津贴的约近200所,几占2/3;小学方面受美国津贴的约1500所左右,约占全部教会小学的1/4。

医院方面:受美国津贴的在华教会医院约200余所,占中国全部教会医院的半数左右。

救济事业方面:受美国津贴的有孤儿院200余所,麻风病院20余所,聋哑学校10所,盲校30所等等,这些救济事业的经费津贴机关为‘美国援华救济委员会’。

宗教团体:美国教士在中国直接办理的基督教西差会有58个,占在华西差会总数113个的半数,受这些美国差会津贴的中国基督教会约有15个。此外还有各种教会的联合组织和青年团体、出版团体和救济团体等等。”<sup>[57]</sup>

这些教会和团体在资金被冻结后,经济立刻发生困难,如不及时解决,教会将无法生存,并进而会影响政局稳定。为了帮助基督教团体解决困难,12月29日,政务院通过郭沫若副总理《关于处理接受美国津贴的文化教育机关及宗教团体方针的报告》,作出4项决定,对不同性质的教会团体采取不同的处理办法:

为了肃清美帝国主义在我国的影响,维护中国人民文化教育宗教事业等的自主权利,以及彻底制止美帝国主义分子利用文化教育救济机关和宗教团体来进行反动活动,政府对于一切接受美国津贴的上述机关和团体亟应有适当的处理,兹特根据上述情况拟定处理方针如下:

一、政府应计划并协助人民使现有接受美国津贴的文化教育救济机关和宗教团体实行完全自办。

二、接受美国津贴之文化教育医疗机关,应分别情况或由政府

予以接办改为国家事业,或由私人团体继续经营改为中国人民完全自办之事业,其改为中国人民完全自办而在经费上确有困难者,得由政府予以适当的补助。

三、接受美国津贴的救济机关,应由中国人民救济总会全部予以接办。

四、接受美国津贴之中国宗教团体,应使之改变为中国教徒完全自办的团体,政府对于他们的自立自养自传运动应予以鼓励。<sup>[58]</sup>

与此同时,政务院还颁发了《接受外国津贴及外资经营之文化教育救济机关及宗教团体登记条例》,要求有关机关、团体依法向政府登记,并报告其工作及经济(资金、津贴来源及使用)情况。

基督教人士纷纷表示拥护人民政府的决定,1951年1月5日,在上海的全国性及地方性的基督教团体26位负责人发表宣言,认为这一决定“完全符合中国人民的利益,并将有力地促进中国基督教革新任务的完成”,表示“我们本着爱国的精神和自尊的心理,不但可以完全脱离美帝作为文化侵略工具的经济关系,并且能够用自己的力量,在新中国人民的基础上,建立更健全的、更能为新中国社会服务的基督教事业”。<sup>[59]</sup>

美国政府停止经济来源的行动激发了教徒的爱国热情,许多基督教团体马上宣布,从1951年起,不再接受美国的津贴,也不接受任何外国任何方式的津贴。基督教各教派、各团体、各地教会相继前往当地人民政府进行登记。同时,响应三自革新宣言的签名踊跃,1951年第一个星期内,签名人数就达到1万多。

## 二、“处理接受美国津贴的基督教团体会议”的召开

为了帮助基督教解决因冻结财产而带来的困难,1951年4月16日至21日,中央人民政府政务院文教委员会宗教事务处在北京召开了“处理接受美国津贴的基督教团体会议”,邀请基督教人士共同商讨对付困难的办法,这是政府在“尊重、同情和照顾基督教的情况下召开的”。<sup>[60]</sup>出席会议的基督教代表有154人,他们代表了全国31个基督教宗派和26个基督教团体,其中包括各主流教会的领袖,以及聚会处负责人倪柝声、耶稣家庭创办人敬奠瀛、上海灵修神学院院长贾玉铭等。政务院文教委



员会副秘书长邵荃麟,宗教事务处正副处长何成湘、徐盈,华东、中南、东北、华北、西北5个大区的宗教事务处长等政府领导人也参加了会议。

政务院文教委员会副秘书长邵荃麟首先致开幕词,他在讲到基督教要切断与帝国主义的关系时作了一个生动的比喻说,中国基督教好像是一座房子,这房子长期被帝国主义利用,里面有很多老鼠、臭虫,现在的首要工作是打扫房子,把这些老鼠、臭虫一齐赶出去。他希望代表们发扬高度团结坦诚、民主协商的精神,集中精力解决主要问题。<sup>[61]</sup>

政务院文教委员会副主任陆定一在会上作了重要讲话,他指出,召开这个会议的目的,是鼓励基督教的自治、自养、自传运动,使之变成为中国教徒完全自办的团体。因为美国政府宣布冻结我国在美国的财产,企图用这个办法来增加人民政府的困难,威胁所有在接受美国津贴的宗教团体中全部中国工作人员的生活。因此,人民政府有责任予以妥善的处理。

陆定一的讲话分三部分:

第一部分是关于爱国主义。他说,中国共产党与中国爱国的基督教徒在政治上是有团结的基础的,这就是人民政协通过的共同纲领。我们的世界观不同,但我们都是中国人,都要爱祖国,都要反对帝国主义和反动派,都要为中国的独立、民主、和平、统一、富强而斗争。以吴耀宗先生为首的基督教徒,发表了《中国基督教在新中国建设中努力的途径》,提出了以肃清基督教内帝国主义影响为目的的自治、自养、自传的运动,这是一个爱国主义的宣言。人民政府对于这种爱国的主张,是予以支持和鼓励的。

第二部分是揭露美国帝国主义利用基督教进行侵略全世界和侵略新中国的阴谋。他特别指出二次大战以后,美国成为第一号帝国主义国家,在国际传教事业上也夺得了领导地位。新中国成立以后,美帝国主义者因为在政治、军事、经济各方面的侵略都失败了,对于利用基督教来进行文化侵略和间谍活动是更加关心了。他们还在所谓“普世团契”的幌子下,企图收买中国基督教徒,反对中国教会三自革新运动,反抗人民政府。他指出,爱国的基督教徒,应该注意潜伏在基督教团体中的帝国主义分子,死心塌地的帝国主义走狗和国民党反革命匪帮分子,应该协助政府来

揭露他们。

第三部分是对基督教的期望。他希望中国的基督教徒站到反帝爱国的旗帜之下,在伟大的共同纲领的基础之上,与人民政府团结起来,在人民政府的指导之下,共同努力,建设新中国。具体而言就要积极拥护和参加抗美援朝、土地改革和镇压反革命三大运动;继续扩大三自宣言的签名运动,在实际上而不仅在口头上实现基督教团体的自治、自养、自传。<sup>[62]</sup>

陆定一的讲话使出席会议的代表们得到一个新的观点,就是:清楚地认识了基督教与帝国主义的关系,不少人的爱国主义觉悟有了提高,在小组讨论中以自己的亲身经历控诉帝国主义利用基督教侵略中国的阴谋,思想上、政治上、宗教上都有转变。4月19日下午和20日上午,又举行了控诉大会。这是中国基督教自觉清算帝国主义影响的一个实际行动。

吴耀宗在会上作了《八个月来基督教三自运动的总结》的报告,指出抗美援朝爱国主义运动帮助了基督教三自革新运动的发展,全国信徒开始提高了政治觉悟,从1950年8月到1951年4月的8个月内,在三自宣言签名的人数已达18万,“占全国基督徒百分之十八”,但是,三自运动还存在一些缺点,如签名运动还不够深入广泛;有的教会时事学习不够认真;很多教会尚未举行对帝国主义利用他们的教会侵略中国的控诉;等等。吴耀宗最后指出,三自运动尚无具体的计划,也没有全国统一的领导机构,提议有必要建立一个全国性的抗美援朝三自革新运动委员会。<sup>[63]</sup>

会议讨论通过了政务院提出的《对于接受美国津贴的基督教团体处理办法》,表示要尽快实现基督教教会与团体的自办自养。原来按照协进会第14届年会的计划,中国基督教的自治、自养、自传目标将在5年内逐步完成,但朝鲜战争爆发后美国政府冻结资金,教会经济来源被断绝,使三自尤其是自养计划不得不提前实现。基督教教会和团体要从依赖外国津贴马上转移到自力更生,并不是一件容易的事。除了基督教自身的努力外,政府部门给予一定的支持和帮助,是必不可少的。人民政府出台了对教会房地产的优惠政策,对城市中教会自用的房地产采取免收房地产税,对教会自养事业是很大的支持,这一政策的实施帮助基督教各团体和各地教会度过了因美国政府冻结财产所造成的困难,使中国基督教更坚

定地走上自养之路。

会议通过了《中国基督教各团体代表联合宣言》，号召全国基督教徒最后地彻底地永远地全部地割断与美国差会及其他差会的一切关系，实现中国基督教的自治、自养、自传；热烈参加抗美援朝运动；拥护共同纲领，拥护土地改革及镇压反革命政策，遵守政府的一切法令；加强爱国主义教育，广泛开展学习运动。“这个宣言把 1950 年发表的《三自革新宣言》推进一步”，“充分表现了中国基督徒独立、自主的信心”。<sup>[64]</sup>

会议组建了“中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会(筹备委员会)”，并通过了筹备委员会名单。主席为吴耀宗，副主席为涂羽卿、陈见真、陈崇桂、邓裕志。委员为王梓仲、吴贻芳、李寿葆、李储文、沈德溶、邵镜三、喻筠、施如璋、韦卓民、敬奠瀛、崔宪详、赵复三、赵紫宸、郑建业、熊真沛、刘良模、谢永钦、韩文藻、萧国贵、罗冠宗。其中吴耀宗、涂羽卿等 11 位在上海的委员为常务委员。该委员会成为新的中国基督教全国性领导机构，领导基督教反帝爱国三自革新运动的开展，使“基督教革新运动有了质的发展”。<sup>[65]</sup>

### 三、控诉运动

朝鲜战争是中国与美国的直接较量，当时新中国成立只有 1 年，政权还没有完全巩固，经济恢复刚刚开始，战争创伤尚待养息，财政还很困难，武器装备相当落后。而美国是世界最发达的资本主义国家，拥有强大的经济实力和先进的军事装备，是世界上唯一的核大国。当时在国内外对中国能不能打赢这场战争，很多人都持怀疑态度。

中国人民志愿军入朝作战，必须要以全国人民的拥护和支持作坚强后盾。1950 年 10 月 26 日，中共中央发出《关于在全国进行时事宣传的指示》，指出美国扩大侵朝战争，直接侵略中国领土台湾，严重威胁中国安全，中国不能置之不理，“美国是中国的敌人，是全世界的敌人，美国是纸老虎”。《指示》要求通过宣传和群众性讨论，使“全国人民对美帝国主义应有一致的认识和立场，坚决消灭亲美的反动思想和恐美的错误心理，普遍养成对美帝国主义的仇视、鄙视、蔑视的态度”。<sup>[66]</sup>11 月 1 日，《人民日报》发表社论，要求“特别着重于反对美帝国主义的法西斯思想，肃清帝国

主义长期在中国人民中所传播的一切有害的影响和半殖民地奴化的买办思想以及国民党反动派思想的残余,发扬民族自尊心和人民革命的伟大传统,树立打败帝国主义的信心”。<sup>[67]</sup>此后,各大城市纷纷以抗美援朝为中心,深入揭露美帝侵略罪行,批判亲美、崇美、恐美的错误思想,开展以仇视、鄙视和蔑视美帝国主义为中心的教育,简称“三视教育”,其重点有三方面:一是仇视美帝国主义,揭露它侵华之心不死;二是鄙视美帝国主义,认清其妄图主宰世界、奴役他国的野心;三是蔑视美帝国主义,揭露其外强中干、可以被打败的纸老虎面目。<sup>[68]</sup>

为配合“三视教育”的开展,国内各报刊、电台大量登载有关文章、资料和报道;文艺团体深入基层巡回演出;各民主党派、各人民团体纷纷集会;工厂、农村等基层单位利用黑板报、报告会、座谈会、控诉会、声讨会等广泛宣传,以爱国主义精神教育人民,极大地鼓舞了人民的革命热情和劳动热情。全国人民订爱国公约,掀起劳动竞赛,捐钱捐物捐飞机大炮,许多青年争相报名参军参干,以实际行动支援抗美援朝。

北京辅仁大学校长陈垣在《人民日报》撰文说:

到了这个时候,如果有人还存幻想,考虑美国是不是帝国主义,那除了是白痴,只好说是愚蠢;不然,就是甘心为虎作伥的反动派,或者正是美帝所希望利用的民主个人主义者。

但是社会上还有些人有“崇美”“恐美”心理,因此,我们宣传抗美援朝保家卫国的工作,还要再接再厉地进行。凡是“崇美”的,是因为没有民族的自尊心。凡是“恐美”的,是没有民族的自信心。因此,我认为这种抗美援朝的宣传工作,不但要唤醒别人,首先要教育自己。<sup>[69]</sup>

在战争形势面前,党中央要求全国人民要有鲜明的政治立场,表达爱国的态度,社会各界纷纷响应。首先是各大城市教会学校的师生们,在奥斯汀言论发表后,掀起控诉美国对中国进行文化侵略的高潮,1950年12月,北京、南京、上海等地的大中学校,都组织了大规模的集会游行,在“一二·九”纪念日,上海10万学生举行了抗美援朝保家卫国大游行,北京各教会学校、教会团体、教会医院的师生员工和留美学生,也在13日举行示

威游行,抗议奥斯汀侮辱和诬蔑中国人民的谰言,揭露美帝国主义文化侵略的罪行。清华、燕京、辅仁、圣约翰、沪江、金陵、齐鲁、湘雅等学校的师生,分别举行大小集会,发表反美爱国的宣言、通电。12月6日上午,南京的南京大学、金陵大学、明德女中等64个大中学校的教授、学生、员工和基督教徒代表共7000余人举行大会,控诉美帝国主义分子的罪恶,批判亲美、崇美、恐美的错误思想,表示要提高自己的政治水平和思想水平,以实际行动参加抗美援朝运动。《人民日报》社论对学生运动给予充分肯定,指出:“这次中国学生的正义的爱国运动,规模的宏大,步伐的整齐,尤其是思想内容的丰富和深刻,是历史上空前未有的。”“北京、上海、南京等地青年学生的反帝爱国运动,是中国人民抗美援朝保家卫国运动的一个重要的组成部分。它起着支援我人民志愿军和朝鲜人民的英勇战斗的作用,并鼓舞了全中国和全世界人民反对美国侵略、保卫世界和平的斗争意志。”“希望其他城市和其他地方的青年学生和爱国的天主教徒、基督教徒,热烈地响应反帝爱国运动,加紧时事政治学习,控诉美帝国主义的侵略和欺骗,从根本上认识美帝国主义这个万恶敌人,肃清美国奴化思想的遗毒,并进一步认识自己伟大的人民祖国,认识祖国的历史和环境,认识祖国的优越性,认识祖国的力量,认识自己对于祖国的责任和义务。”<sup>[70]</sup>南京各学校学生组织控诉大会的经验还得到毛泽东主席的肯定,希望能向全国推广。<sup>[71]</sup>以后,各教会大学陆续召开控诉大会,并举办“美帝进行文化侵略史料”展览会。

自抗美援朝保家卫国运动展开后,许多地区的基督教会也积极响应,进行各种爱国活动。燕京大学宗教学学院院长赵紫宸、中华圣公会华北教区主教凌宪扬等在《人民日报》发表文章,上海中华基督教勉励会全国协会写信慰问朝鲜基督教徒,声援朝鲜人民反对美国侵略的正义斗争。上海、北京、南京、九江、广州、海口、太原、兰州、杭州、长沙、芜湖、绥远等地的基督教会,相继发表了爱国宣言,并组织时事学习。各地宣言中一致强调拥护全国人民抗美援朝的正义行动,号召教徒加倍警惕帝国主义利用宗教进行侵略的阴谋。上海各基督教机关工会文教部主办了认识美帝国主义本质及其侵华史的学习,还出版了《基督教对美国应有的

认识》等小册子。

但是控诉运动在教会及团体内,尤其在一些教会领袖中,却遇到很大阻力,与外界轰轰烈烈的运动形势反差很大,吴耀宗分析有三方面困难:

一是许多教会领袖顾虑重重,认为控诉违背了耶稣的教导,“在基督教的群众里,控诉还是一件完全新鲜的事,不只是一件新鲜的事,也是一件困难的事。在福音书中,耶稣曾说过:‘你们不要论断人,免得被论断。’一般基督徒都牢牢地记住这个教训。控诉不只是论断,它也是审判,是定罪。似乎控诉是和耶稣的教训背道而驰的”。

二是基督教会与美国差会关系密切,有些人还与美国传教士共同工作,控诉的对象虽然是美帝国主义传教士中的特务分子和中国基督教中的败类,但这些人“在许多基督徒的心目中,还是虔诚的信徒,还是基督教忠实的领袖。我们许多人同他们不只是同道同工,也是亲密的朋友。现在翻起脸来对他们控诉,实在不是一件容易的事”。

还有最大的困难,“就是帝国主义,尤其是美帝国主义,用以进行侵略的巧妙方法。他给我们吃的是毒药,然而,毒药上面却蒙着一层糖衣;许多人中了毒还不晓得,还在那里夸奖糖衣怎样的甜”。那些在西方接受教育的教会领袖,亲美、崇美、恐美思想严重,政治立场还没有完全转变过来。<sup>[72]</sup>

吴耀宗的分析准确而又全面,对控诉顾虑重重的教会领袖,虽然有一部分是政治立场问题,但更多是心理的、感情的因素,以及基督教徒做人的准则(如博爱,不论断人等)。但在当时,政治态度是第一位的,基督教领袖必须表态:是站在全国人民一边,还是站在美帝国主义一边?这是无法回避的问题。因此,动员基督教领袖参与控诉,既要做细致的思想工作,又要给予一定的压力。

1951年4月的北京会议(即“处理接受美国津贴的基督教团体会议”)是中国基督教领袖一次集体亮相,会议上如果能在控诉方面有所突破的话,对基督教内控诉运动的开展有决定性作用。代表们在学习了陆定一同志的报告后,又看到中央政府为了帮助基督教摆脱困难处境,出台了教会房地产方面的优惠政策,思想上受到很大震动,感到应该有明确的

政治态度,表达基督教人士的爱国立场。但在小组讨论时,各教派领袖仍顾虑重重,不敢表态,连续3天打不开局面。参加会议的华东宗教处长周力行不得不声色俱厉地要求大家起来控诉。<sup>[73]</sup>终于在4月18日下午小组讨论时,中华基督教会全国总会总干事崔宪详第一个站起来控诉美国传教士毕范宇。以后,中华基督教会总干事邵镜三、广东基督教协进会总干事胡翼云、中华基督教卫理公会华北区会会督江长川、重庆中华路德会牧师李牧群、中华基督教青年会全国协会副总干事江文汉、中华圣公会主教院主席主教陈见真等教会领袖先后起来控诉,他们有的控诉美国传教士,有的控诉中国教会内的败类,会议中共有18人进行控诉,拉开了基督教内开展控诉运动的序幕。

参加控诉的人,大多经过激烈的思想斗争,“有的一夜没有睡觉,有的几夜没有睡好,在精神和思想上做坦白的检讨和尖锐的斗争”,控诉对大家的思想震动很大,在以后两天的会议中,大部分人都能认清形势,积极参加控诉。

中央对基督教人士投入控诉运动给予了肯定,《人民日报》社论指出:“基督教徒的控诉运动,乃是基督教徒以亲身经受过与耳闻目见的美帝国主义迫害中国人民的罪恶事实,进行自我教育的运动,这是在广大教徒中普及与深入开展三自革新运动的最重要的方法,也是广大教徒的迫切要求。”<sup>[74]</sup>社论希望全国各地的基督教徒,都积极参加对美帝国主义的控诉运动,提高政治觉悟,划清与帝国主义分子及其走狗的界线。

北京会议后,在基督教爱国人士的带动下,控诉运动在全国基督教界开展起来,上海、南京、青岛等大中城市都召开了较大规模的控诉大会。

6月1日,基督教协进会全国协会在上海举行了控诉大会,参加的基督教徒有1200多人,协进会副会长崔宪详、会务委员会主任缪秋笙、会长吴高梓、干事林永侯、执委陈见真等都进行控诉。

6月3日,上海灵粮世界布道会在怀恩堂举行控诉大会,参加者千余人。

6月4日,青岛基督教代表会举行控诉大会。

6月5日、6日、7日3天下午,南京市基督教会及团体举行“控诉帝

国主义分子、反革命败类大会”，金陵神学院教务长蒋翼振、金陵女子文理学院校长吴贻芳、中华基督教会总干事邵镜三等发言。

6月10日，上海基督教教会及团体在逸园举行万人控诉大会，江长川、邓裕志、崔宪详、吴高梓，以及安息日会会长徐华、灵工团监督竺规身、广学会义务总干事胡祖荫等进行了控诉。

7月27日，中华基督教青年协会、女青年协会举行控诉大会，邓裕志、陆干臣、吴耀宗、王秀卿、涂羽卿、张天宠发言。

7月28日，福州基督教举行控诉大会。

8月4日，基督教出版协会、广学会、圣经会在上海举行控诉大会，张伯怀、缪秋笙、谢颂羔、刘美丽等发言。

8月8日、9日，南京黄泥岗教会举行控诉会。

控诉运动的对象主要有几方面，一是控诉协进会、圣公会、安息日会、男女青年协会、圣经公会及基督教出版机构等基督教团体或教会组织的，主要揭露这些教会机构在美国侵略中国过程中所起的反动作用，如协进会会务委员会主席缪秋笙所作的《美帝怎样通过基督教协进会破坏三自革新运动》的控诉，揭露了新中国成立前美帝如何加强控制国际基督教组织反苏反共，离间教会与共产党的关系，以“奋进运动”应付新局面；新中国成立后如何暗中操纵协进会破坏三自革新运动，排挤教会进步人士，破坏14届年会的罪行，等等。

二是控诉某些在中国的传教士如毕范宇、海维德等人，尤其揭发他们在新中国成立前后如何布置“应变计划”，搜集情报，散布污蔑中国共产党领导的言论，煽动基督教徒以“超政治”或追求“属灵”来反对共产党，以及破坏三自爱国运动的行动。

三是控诉中国教会内的“败类”，如自由传道顾仁恩、灵粮堂创办人赵世光等，这些传道人大多以“属灵”为借口，攻击共产党领导，反对三自爱国运动。

许多大公会教派的领袖通过控诉运动，开始靠拢政府，立场有根本改变，不少教会领袖结合控诉还作了自我检讨。

控诉运动不仅在主流教派中进行，也影响到一些较小的教派，安息日



会、聚会处、真耶稣教会等各教派各团体都分别召开控诉大会,控诉已遍及全国基督教界。

在诸多教派举行的控诉会中,安息日会的控诉显得尤为激烈,位于上海的安息日会中华总会除了所属教堂外,还管辖着许多教会机构,其中包括《时兆》月报编辑部,印刷厂,名为“三育研究社”的教会中学、小学,名为“卫生疗养院”的教会医院等。在参加了上海逸园的万人控诉大会后,印刷厂的工人和教会中学的学生首先起来响应,8月26日,上海、江浙等地“三育研究社”的学生联合举行了控诉大会,控诉美帝利用安息日会的学校进行文化侵略,但这次控诉会的召开显然比较仓促,效果并不理想。9月5日,时兆报馆的职工假上海卫理公会景灵堂举行控诉大会,时兆报馆工会主席南祥谦进行了控诉,会上信徒高呼口号,群情激奋。一个月之后的10月14日,安息日会举行了第三次控诉大会,上海所有的安息日会信徒都来参加会议,是一次联合总控诉,控诉的主要对象是安息日会中华总会会长徐华、总干事林尧喜等人。安息日会的三次控诉后,原来的领导人在群众中已威信扫地,不能继续担任领导,10月27日,由安息日会信徒选举产生的69位代表和39位特邀代表一起,召开了“安息日会革新代表大会”,讨论和通过了革新方案和对被控诉者的处理意见,并选出了由24人组成的革新筹备委员会,南祥谦任主席,委员有程步云、顾长声、姜从光等人。安息日会通过控诉运动成立了新的领导班子,后因工人出身的南祥谦无法领导安息日会工作,不久便退出其位。

控诉运动在全国的开展并不平衡,运动以上海、南京、青岛等处较为成功<sup>[75]</sup>,尤其是基督教中心的上海,成为控诉运动的重点,举办控诉大会次数多,声势大,覆盖面广,准备充分,取得的效果好。而在其他地方,有些控诉是敷衍的,表面的,有的还没有展开控诉,针对群众思想上的顾虑,《天风》上发表了好几篇文章,如刘良模写的《如何开好控诉会》,沈德溶写的《论目前少数基督徒对控诉运动存在的一些思想问题》等等,三自革新筹委会还成立了“控诉指导委员会”,以推动运动的开展。

据统计,在1951年,全国有133个城市的基督教会及团体举行了规模较大的控诉会共228次。<sup>[76]</sup>

控诉运动是在中美关系紧张时期中国基督教清算帝国主义对基督教所造成的罪恶,使基督教徒转变政治立场必须要做的一项工作,控诉运动揭露了基督教中许多长期隐藏的问题。不少教会领袖与外国传教士长期共事,原来对他们俯首听命,知道他们的真实思想和很多活动的内幕,他们所揭露的事实绝大多数都是查有实据,无中生有或诬陷的内容极少,有些控诉的内容很有说服力,使不少基督教徒在事实面前,看清了帝国主义利用基督教侵略中国的真面目,提高了爱国主义觉悟,为三自爱国运动的进一步开展奠定了政治思想基础,收到了良好效果。

但是,在当时的政治气候影响下,为了达到“仇视、蔑视、鄙视”美国的目的,控诉运动也不可避免地有过激之处,由于在很短的时间内要求大家表态,甚至采用一定的强迫手段,使一些人因迫于政治压力,才站出来参加控诉,有些人后来在思想认识上出现反复;有些人抱着敷衍或“过关”的思想,控诉的调子很高,内容空洞;有些分析上纲上线,帽子太大,态度生硬;有些对基督教全盘否定,触动了信徒的信仰;有些控诉的对象不够准确,把不少教派领袖,以及一些因不问政治跟不上形势而说了错话的人,都作为控诉对象;在基层教会,还把一些人际关系或工作中的矛盾作为控诉内容,以至扩大了打击面,伤害了一些不该伤害的人,不可避免地留下了一些后遗症。

在开展群众性控诉运动中,如何把握政策界限成为控诉运动能否取得群众支持的关键。中共上海市委曾发出《关于严防在控诉会上扩大打击面的通报》,以纠正群众在控诉运动中出现的方向偏差和扩大打击面的问题,上海市委的通报得到毛泽东主席的肯定。<sup>[77]</sup>虽然这个文件不是专门针对基督教的,但其精神同样适用于指导基督教所开展的控诉运动。

1951年以后,控诉运动不以群众性的批判形式开展,而以文字材料为主,据统计自1951年6月至1954年12月,基督教13家刊物所刊登的控诉材料共158篇,其中《协进月刊》61篇,《天风周刊》40篇,《希望月刊》15篇,《公报》14篇,《革新》9篇,其余刊物为1—5篇不等。按年代统计,1951年发表83篇,1952年46篇,1953年16篇,1954年13篇。<sup>[78]</sup>

#### 四、耶稣家庭的解体

新中国成立前夕,原本偏于山东泰安的耶稣家庭突然名声鹊起,《协进》、《天风》、《恩友》等基督教刊物纷纷发表有关耶稣家庭的文章,把它作为基督教共产主义的一个样板来介绍,如《协进》于1948年发表《介绍中国新兴的教派“耶稣家庭”》<sup>[79]</sup>一文,称耶稣家庭为“一个各尽其能各取所需的教会组织,一个以耶稣为父以同道为兄妹的宗教家庭,一个吃苦唯爱类似圣芳济的团体,一个绝对注重神秘经验的使徒遗型”。文章特别指出耶稣家庭“不但严格执行了耶稣的教训和理想,而且达到了共产党所未达到的理想经济社会”,认为共产党要实现“真正的经济天国”,必须接受基督教道理和耶稣舍己的生活不可。

耶稣家庭是属灵派信仰,本不为主流教派所看重,但在三自革新运动发起时期,一些原来在信仰上与耶稣家庭很不相同的主流教派人士纷纷去泰安参观访问,写文章介绍推荐,如燕京大学教师方贻予带领该校基督徒学生团契的几个学生于1950年4月到山东马庄耶稣家庭参观,在“家庭”内仅住了3天,就写了《参观耶稣家庭后的感想》发表于1950年第4卷第4期《恩友》上,竭力赞美耶稣家庭。当时影响较大的还有汪锡鹏著的《记耶稣家庭》,该书于1950年7月由中华基督教协进会上海乡村事业委员会编印出版,第一版就印4000册,9月份再版5000册。《天风》在1951年上半年,相继发表了《参观汉口耶稣家庭有感》(力行,总249—250期)、《马庄耶稣家庭介绍》(王永琳,总254期)、《耶稣家庭的滋味》(蒋翼振,总261期)等文章,这些文章都把耶稣家庭吹捧为“基督教在中国土地里生长出来的自治自养的一朵鲜花”,“基督教共产主义的样板”。当时急于推出耶稣家庭的人,大部分希望“在耶稣家庭中找出一条比较合乎理想的‘自立自养自传’的途径”,以“标榜耶稣家庭来与共产主义媲美和抗衡”<sup>[80]</sup>,这些文章在当时确实迷惑了不少人,当许多主流基督教会急于与西方差会划清界限的时候,敬奠瀛作为“土生土长,自传自养”的样板受到重视,1950年协进会第14届年会召开时,还特地请敬奠瀛参加并介绍自养经验。

作为耶稣家庭领袖的敬奠瀛,新中国成立初期也积极参加了三自革

新运动,他是《三自宣言》第一批签名者,还带动了耶稣家庭的许多信徒签名,在第一批 1 527 名签名者中,耶稣家庭占 381 人,是签名人数最多的教派;到 1951 年 4 月,全国共有 200 195 人签名,其中山东省 9 934 人,耶稣家庭签名者有 1 747 人,将近山东省签名人数的五分之一。<sup>[81]</sup>在 1951 年 4 月的“北京会议”上,敬奠瀛是主席团成员之一,并在会上被选为“中国基督教抗美援朝三自革新筹备委员会”委员。朝鲜战争期间,泰安、砀山的耶稣家庭组成抗美援朝志愿医疗队,于 1951 年 3 月奔赴朝鲜战场,成为基督教中唯一派往作战前线的队伍。

但在敬奠瀛及其耶稣家庭对外展现进步形象的同时,其内部矛盾却日渐尖锐,敬奠瀛在“家庭”内部实行封建家长制统治,以及“家庭”内禁欲枯燥的生活,与世隔绝的环境,已不能适应新中国的社会生活。新中国成立以后,山东农村开展土改运动,农民分到土地,劳动热情高涨,生活改善,对前途充满希望,社会面貌也得到很大改变,耶稣家庭与外界的差距越来越大,它不能吸引外面人进来,反而“家庭”内有许多人向往着外面的生活。尽管当时马庄耶稣家庭仍然与外界隔绝,非常封闭,但通过各种方式,不少信徒还是了解到共产党的政策和周围农村的变化,纷纷发出要求民主,要求改革的呼声。特别是青年一代,有的借抗美援朝之机报名参加医疗队离开,有的公开写声明脱离“家庭”,人们以各种方式表达对“家庭”专制统治的不满,当时“家庭”内部的局势是人心涣散,无人干活,除少数虔诚信徒外,大部分人都在议论革新,耶稣家庭已无法维持正常的生产劳动,耶稣家庭中的成员也从新中国成立初期的 500 多人,下降到 300 多,且有不少是儿童。<sup>[82]</sup>敬奠瀛曾于 1948 年在上海买房买地设立“耶稣家庭驻沪办事处”,派王永琳担任家长,他看马庄耶稣家庭内形势不妙,于 1952 年初带领少数亲信离开马庄住到上海“家庭”,以回避“老家”的矛盾。

敬奠瀛离开后,马庄“家庭”内的局面更加混乱,新担任家事管理委员会主席的王晓声自感无法控制局面,于 1952 年 3 月间,连续写了几封信给中国基督教抗美援朝三自革新运动筹备委员会主席吴耀宗,报告“家庭”内部的混乱情况,要求派人前去领导革新。全国三自筹委会经多次讨论后,决定由常委沈德溶及工作人员朱大卫、金启昌组成工作队赴山东泰

安,在山东省基督教和政府部门协助下,于1952年4月28日进驻马庄。

工作队到了耶稣家庭后,通过召开座谈会、个别谈话等各种途径了解情况,帮助“家庭”成立“学习委员会”,组织信徒进行学习,为启发群众觉悟,工作队队长沈德溶和泰安地委统战部干部分别作了《帝国主义怎样利用基督教侵略中国》、《三自革新运动的方向》及《人民政府的宗教政策》、《新民主主义社会及其前途》等报告<sup>[83]</sup>,许多群众在学习中结合耶稣家庭实际,揭发了不少鲜为人知的“家庭”内幕。5月25日,“家庭”内举办了展览会,以图片、实物等形式全面揭露敬奠瀛、左顺真等人对群众的欺压,引起群众很大愤慨。5月27日至29日,耶稣家庭内举行了3天控诉大会,在此之前,敬奠瀛已由全国三自筹委会常委崔宪详<sup>[84]</sup>陪同,从上海回到马庄,接受群众批评。召开控诉会时,全家200多成年人中有120多人报名要求控诉,实际上台控诉的有60人<sup>[85]</sup>,有些人在控诉中声泪俱下,泣不成声,控诉会把运动推向高潮。

控诉会后,许多群众不愿继续在耶稣家庭生活下去,由于耶稣家庭是一个集经济生活与宗教生活为一体的单位,血缘家庭被拆散,更没有私有财产,因此分家分财产也是一个复杂的工作,经过细致的调查和研究,马庄“家庭”内共360人,恢复血缘家庭138户,又按职业分为农业户、工业户、医务人员户、教员户、回家生产户等<sup>[86]</sup>,生产生活资料按财产数量和实际需求进行统筹分配,政府还对教师、医生等一些专业人员的工作进行安排,到1952年10月,“分家”基本完成,宣告了耶稣家庭的解体。

为方便群众过宗教生活,将原耶稣家庭的大礼堂改为教堂,取名“北新庄基督教堂”。

马庄“老家”解体后,各地“小家”也无法继续存在下去,1952年底,上海、南京等地的耶稣家庭开展三自革新学习,学习结束后,进行分家,解散了其组织。

敬奠瀛于控诉后被依法逮捕关押于山东泰安监狱,1956年冬,因患肝硬化病由山东泰安监狱获释保外就医。敬奠瀛前妻去世后,曾于1950年与陈碧玺结婚,同年陈碧玺参加抗美援朝医疗队离开泰安赴朝,回国后分配到西安第五人民医院工作,敬奠瀛出狱后被接到西安第五人民医院,

得与陈碧玺团聚。1957年农历7月底敬奠瀛因病情恶化逝世,由原耶稣家庭信徒安葬在西安南郊的公墓内。<sup>[87]</sup>

### 五、教会学校收归国有

新中国成立后,国家政权及其内政外交政策、社会的生产关系、上层建筑、意识形态都发生了根本的变革,对长期受外国差会控制并依靠其经费资助的基督教团体和教会所办文化事业而言,面临如何适应新政权的问题。

新中国的教育方针与旧中国有根本区别,《共同纲领》第41条中规定:“中华人民共和国的文化教育为新民主主义的,即民族的、科学的、大众的文化教育。人民政府的文化教育工作,应以提高人民文化水平,培养国家建设人才,肃清封建的、买办的、法西斯思想,发展为人民服务的思想为主要任务。”第46条规定:“中华人民共和国的教育方法为理论与实际一致。人民政府应有计划有步骤地改革旧的教育制度、教育内容和教学法。”第47条指出新中国应“有计划有步骤地实行普及教育,加强中等教育和高等教育,注重技术教育,加强劳动者的业余教育和在职干部教育,给青年知识分子和旧知识分子以革命的政治教育,以应革命工作和国家建设工作的广泛需要”。从这个教育方针出发,必须对旧中国的教育体系进行改造。

新中国成立初期中国的学校都是旧社会遗留下来的,主要有两类学校,一类是国民党政府所办的公立学校,另一类就是包括教会学校在内的大量私立学校。当时高等院校共有227所,其中138所为国立的,65所为私立的,其他24所由外国教会组织创办。学校集中在沿海城市,37%的高等学校位于华东地区,仅上海就占了25%。<sup>[88]</sup>基督教办有教会大学13所,教会中学239所。<sup>[89]</sup>这些国民党时期留下来的学校显然都属于旧教育制度的范畴,在新民主主义革命中必须有所改变。新中国成立后,人民政府首先接管的是原国民党政府遗留的公立学校,这些学校随着国民党政权的崩溃,已处于既无经费来源又无人管理的状态,由政府立即接管。这些原公立学校经过改造,加上老解放区原有学校和迁进城市的学校,成为人民政府最早掌管的一批公立学校。

而教会学校的办学模式维持不变,如华中大学 1950 年下半年的经费收入中,美国的津贴占 72.5%,英国的津贴占 13.6%。<sup>[90]</sup>美国差会的经济资助仍是教会学校生存发展的首要保证,与此同时,他们对中国教会学校的办学方针和发展方向有重要发言权,教会学校受制于西方差会的局面并没有真正改变。

由于国家经济基础还很薄弱,百废待兴,改革旧的教育制度还没有提上议事日程,政府对包括教会学校在内的私立学校的政策是维持原状,刘少奇 1949 年 6 月在一份报告中提到,“对于帝国主义国家在中国办的学校和医院等,暂时让其在遵守我们的法令的条件下继续办下去。但不许再设新的,待将来国家有力量接收这些学校和医院时,将加以接收”<sup>[91]</sup>。遵照这一思路,1949 年 12 月第一次全国教育工作会议确定了“对中国人办的私立学校,采取保护维持,加强领导,逐步改造的方针”。<sup>[92]</sup>1950 年 6 月 6 日,毛泽东在中国共产党七届三中全会上的讲话中指出,有步骤地谨慎地进行旧有学校教育事业和旧有社会文化事业的改革工作,争取一切爱国的知识分子为人民服务。在这个问题上,拖延时间不愿意改革的思想是不对的,过于性急、企图用粗暴方法进行改革的思想也是不对的。

人民政府对旧教育的改造思路是渐进的、温和的,政府允许教会学校在遵守国家法令的前提下,继续接受外国津贴,但应设政治课为必修课,宗教课可为选修课;同时规定教会学校内不举行宣传宗教的或反对宗教的展览会、群众聚会等。在党的七届三中全会上,毛泽东甚至还提出:全国的 28 所教会学校,不要在里头硬性教授“猴子变人”的唯物主义原理,要有灵活性。<sup>[93]</sup>这既是出于尊重宗教信仰自由的考虑,也是为了团结更多信教群众,倒是教会学校的代表表示不必要有此特殊照顾。当时,各教会学校的宗教课没有停止,基督徒团契活动也正常开展,同时,学校也开设了新民主主义论、辩证唯物论与历史唯物论、社会发展史及政治经济学等课程,不少教会学校的师生自发组织学习时事政治,学习共产党的方针政策,表现了对新政权的拥护。

但是,掌握着教会学校领导权的某些外国教会,不愿意接受人民政府领导,进而与人民政府发生冲突。北京天主教教会大学辅仁大学中的外

国传教士,就公开与政府对抗。1949年新中国成立后,辅仁大学经过改组,成立了临时校务委员会,仍由陈垣当校长,原教务长意大利传教士芮歌尼不再出任教务长,仅以教会代表身份参加校政会,主要掌握教会对学校经费的拨款权。他首先宣布对辅仁大学的补助经费从22万美元降至16万美元,使学校经济发生困难。当陈垣校长表示要在学校内贯彻新民主主义教育方针时,芮歌尼屡次写信向校方提出警告,反对学校开设社会发展史、历史唯物论等课程。1950年7月,芮歌尼先后数次写信给陈垣校长,表示经费问题必须在下列四个条件下才能拨付:(1)新的董事会将由教会选任;(2)教会经过教会代表对人事聘任有否决权;(3)附属中学经费自给自足;(4)圣言会所在地仍由教会保留,不准任何人侵扰。并进一步将补助费减至14.4万美元。7月15日,又提出解聘5位进步教授作为补助本年度经费的条件,并蛮横地要求中方限期答复。这些条件公然侵犯了中国的教育主权,遭到学校领导拒绝,天主教会便单方面决定自1950年8月起停止拨发学校一切经费。为此,中央政府教育部部长马叙伦召见了教会代表,提出政府对教会学校的几项基本原则:

(一) 在一个独立民主的国家里,不允许外国人办学校,除非是他们的侨民自己设立而为教育他们的子女的学校,这是世界通例。

(二) 外国人在旧中国所办的教会学校,因为它已经办了多年,所以必须在它真实的遵守中国人民政治协商会议共同纲领及教育方针与法令的条件下,可以暂时允许它继续办,但中央人民政府保有根据需要以命令收回自办的权利,更绝对不允许新设这类性质的学校。

(三) 宗教与学校教育是两回事,必须明确分开,不允许任何曲解与含混,在学校课堂内不允许进行做礼拜、查经等宗教活动。

(四) 教会设立的高等学校,可以设宗教的课程,但只准是选修,而且不允许任何强迫与利诱学生选修宗教课程。

(五) 中央人民政府教育部最近颁布的《高等学校暂行规程》和《私立高等学校管理暂行办法》是全国私立高等学校都要遵守的法令。

马叙伦还指出,教会与辅仁大学的关系只是补助经费及主持宗教选课,不能涉及学校行政及其他,否则便是违反《共同纲领》及教育方针与法



令。收回教育权是单纯的教育主权问题,与宗教问题毫无关系。〔94〕

由于天主教会坚持停发经费,给辅仁大学师生的学习和生活带来很大困难,中央人民政府政务院于1950年10月12日下令接收辅仁大学,任命陈垣为校长,负责主持校务。这是新中国成立后政府接管的第一所教会大学,得到包括天主教徒在内的全体辅大师生的拥护,陈垣在《大公报》撰文说:“这次事件,他们始终认为金钱万能,以为学校的存在,全靠金钱,而将我们同仁平日的劳力一笔抹杀,又以为有出钱的义务就要有发言的权利,……我们同仁认清了帝国主义的面目,受不了他们动辄以金钱相要挟的压迫,这回不论是教徒非教徒都站在一条战线上。像接办大会上说话的徐希德,他是英敛之的老门生,奉教42年的老教徒,他年近60,在辅仁大学任文牍课长等职已20余年,……连他也感觉政府如不接办,学校简直没有法子维持,愿意大家团结起来,办好新辅仁。”〔95〕

辅仁大学的顺利接办,是新政权在立足未稳的情况下,对天主教会的要挟予以坚决回应所取得的胜利。教会大学中反对共产党的外国势力如此嚣张,使新政权不得不对他们有所警惕,1950年6月毛泽东在七届三次会议上谈到当时面临的反对力量时,把帝国主义在我国设立的教会学校和宗教界中的反动势力作为敌人之一。在当时形势下,作出这样的判断是有一定事实根据的。周恩来后来也说:通过辅仁大学事件,帝国主义的真面目不是暴露无遗了么?这就叫做“披着羊皮的狼”,他,披着宗教外衣,干着帝国主义的侵略勾当。我们政府的方针政策非常明确,就是要号召广大教徒同帝国主义割断关系,划清界限,把宗教变成中国教徒自己办的宗教事业。〔96〕

本来以温和路线推进教育改革的计划,随着朝鲜战争的爆发而大大提前,1950年10月19日,中国人民志愿军出兵朝鲜,中国国内掀起轰轰烈烈的抗美援朝运动,作为接受美国差会资助的许多基督教教会学校,立即被推上中美斗争的风口浪尖,面临着两大挑战。

一是对教会学校如何评价的问题。朝鲜战争爆发后,在中美互相为敌的形势下,对教会学校的评价,已不是单纯的学术问题,而成为中美政治斗争的一部分。1950年11月28日,美国政府代表奥斯汀在联合国安

理会为美国出兵台湾辩护时,特别举出美国基督教差会在中国办了13所教会大学和许多中小学,显示美国对中国人民的“友谊”和“恩赐”。消息传到中国,激起广大人民的义愤,认同还是否定奥斯汀的观点,成为爱国与否的标准。为表达爱国之心,各大城市教会学校的师生纷纷游行示威,开展控诉运动,批判美帝国主义的文化侵略罪行,批判亲美、崇美、恐美的错误思想,表示要提高自己的政治水平和思想水平,以实际行动参加抗美援朝运动。

在中美对峙的形势下,社会对教会学校的评价是完全否定的,郭沫若副总理在《关于处理接受美国津贴的文化教育、救济机关及宗教团体的方针的报告》中指出:“百余年来,美帝国主义对我国除了进行政治、经济和武装侵略外,在很长时期中,尤其注重文化侵略的活动。这种侵略活动方式,主要是通过以巨额款项津贴宗教、教育、文化、医疗、出版、救济等各项事业,加以控制,来进行对中国人民的欺骗、麻醉和灌输奴化思想,以图从精神上来奴役中国人民。1908年美国提议利用庚子赔款发展在帝国主义控制下的中国文化教育事业,乃是一种处心积虑极其恶毒的政策。当时,美国伊里诺大学校长詹姆生曾向美总统梯奥道尔·罗斯福致送一个备忘录。这个备忘录中说:‘为了扩张精神上的影响而花一些钱,即使只从物质意义上说,也能够比用别的方法收获得多。商业追随精神上的支配,是比追随军旗更为可靠。’这是帝国主义者自己对于文化侵略的目的的最坦直的供认。”<sup>[97]</sup>

《人民日报》社论指出:“美帝国主义者为了替它的政治、经济、军事侵略铺平道路,还特别加紧了对中国的文化侵略,以图从精神上麻醉中国人民。因此,在很长时期中,美帝国主义者就曾处心积虑对中国进行了这样的一种杀人不见血的‘投资’,这就是所谓宗教文化救济事业的投资。……其目的,就是通过这些方式,来在精神上扼杀中国人民,使中国人民认敌为友,而甘愿做它的奴隶。”<sup>[98]</sup>

新中国的教育事业本来就要对教会学校的教育方针及办学理念进行改造,现在教会学校又作为美国文化侵略的象征,无论其教学质量如何,在政治上首先就被否定,这也预示它的生命不会长久。

二是教会学校办学经费来源的问题。据 1950 年底统计,全国接受外国津贴的高等学校共 20 所(不包括已经接办的辅仁大学),共有学生 14 536 人,教职员 3 491 人,其中接受美国津贴的有 17 所,学生 12 984 人,教职员 2 940 人;接受外国津贴的中学 514 所,有学生 160 250 人,教职员 10 433 人,其中接受美国津贴的 250 所,学生 81 347 人,教职员 6 214 人。<sup>[99]</sup>美国冻结了中国在美国境内的所有财产,无疑是釜底抽薪,断绝了所有教会学校的经济来源,使之发生经济困难,甚至无法维持正常的教学活动。这一手段与天主教掐断辅仁大学经济来源如出一辙,但有了处理前者的经验,中国政府在处理美国津贴的问题上更主动了。

1950 年 12 月 29 日,政务院通过了《关于处理接受美国津贴的文化教育救济机关及宗教团体的方针的决定》,指出“接受美国津贴之文化教育医疗机关,应分别情况或由政府予以接办改为国家事业,或由私人团体继续经营改为中国人民完全自办之事业,其改为中国人民完全自办而在经费上确有困难者,得由政府予以适当的补助”。“接受美国津贴的救济机关,应由中国人民救济总会全部予以接办”。<sup>[100]</sup>12 月 30 日,教育部部长马叙伦、卫生部部长李德全、人民救济总会主席宋庆龄分别发表谈话、声明,表示坚决执行政务院的命令和决定。北京、上海、广州等地人民,包括许多接受美国津贴的文化教育救济机关和宗教团体中的人员,都表示坚决拥护政务院决定。

1951 年 1 月,教育部召开“处理接受外国津贴的高等学校会议”,政务院文教委员会副主任陆定一讲话,强调这是反对美帝国主义的政治斗争,教育部部长马叙伦重申新中国不允许外国人在我们国家内办学校的方针,教育部副部长钱俊瑞强调“要集中火力,肃清美帝文化侵略的影响,夺取美帝在中国的文化侵略阵地”。

会议拟定了《全部接受外国津贴的高等学校的处理方案》,根据学校具体情况,采取不同处理办法:或接收改为公立;或改组董事会与学校行政,行政权属中国校长;或改为完全由中国人自办的私立学校。解除美籍人员的董事及学校行政的职务,美籍教师思想言行反动者予以辞退,其余留任。中国籍教职员工一般原职留用,待遇照旧。高等学校中的宗教学

院或神学院,暂维持现状。接受其他外国津贴的学校,除个别政治上反动的应收归自办外,一般的履行登记。高等学校由教育部直接领导处理,中学由各大行政区教育部领导处理。

在北京召开“处理外国津贴的高等学校会议”期间,美国的“中国基督教大学联合托事部”曾先后致电各教会大学邀请其派代表到香港去商谈学校经费问题,表示只要愿意接受美国津贴,托事部即可将款项汇来,但遭到各教会大学的拒绝。

为维持生存和发展,教会学校在不可能得到美国差会资金的情况下,向中国政府登记,与教会脱离关系,改办成公立或私立学校。

1951年初,中央和部分省级政府开始接办教会学校的工作,为维持教会学校的正常运转,政府需要承担一笔不小的经济费用,据1950年统计,金陵大学接受的外国津贴达11万多美元,折合人民币约454 433万元(旧币)<sup>[101]</sup>,但为了支持教会学校的反美斗争,金陵大学的经费由华东教育部审批拨发,教职员工工资则由南京市文教局接济。

1951年2月,各教会大学向所在的地方人民政府办理登记,人民政府对学校进行经济补助或完全接办。教育部直接接办了燕京大学,上海的华东军政委员会教育部对沪江大学和震旦大学在经济上予以补助,同时,其他各教会大学、中学、小学亦先后被政府接办。全国接受外国津贴的20所教会大学中,有11所被改为公办,另外9所改为中国人自办,仍维持私立,由政府予以补助。

接收后改为公办的基督教教会大学为:燕京大学,协和医学院(接收后改为中国协和医学院),金陵大学、金陵女子文理学院(接收后合并为金陵大学),福建协和大学、华南女子文理学院(接收后合并为福州大学),华中大学(接收后调整为华中师范学院),文华书馆专科学校,华西协和大学(接收后改称华西大学)。

接收后改为私立大学的基督教教会大学为:沪江大学、东吴大学、圣约翰大学、之江大学、齐鲁大学、岭南大学。<sup>[102]</sup>

至1951年底,人民政府将外国津贴的教会学校全部收回自办,收回了教育主权,原有的美籍校董及他们在校的行政职务均被解除,个别美籍

教师被辞退,教会大学外籍教员自行回国的人数不断增加,到1952年,大多数外籍教师和行政管理员已离开中国。

与此同时,教会医院、福利事业等亦被政府接管。外国基督教差会所办的在华文化事业结束了其历史使命。

1951年10月,中央人民政府政务院颁布《关于改革学制的决定》,其中要求高等院校以培养建设干部和师资为重点,发展专门学院和专门学校,整顿和加强综合性大学,大量吸收工农成分的学生入高等院校。按照这一要求,教育部于1952年6月开始进行全国高等院校的院系调整工作,大量削减综合性大学,增加专科和师范院校,全国的综合性大学由55所减为14所,工科院校由18所增至38所,师范院校由12所增至37所。<sup>[103]</sup>到1952年,新中国的教育事业有了很大发展,全国大中小学在校学生总人数,比1949年增加一倍还多,其中大学生增长65.5%<sup>[104]</sup>,不少工农出身的青年进入高等学府,成为新一代大学生。

院系调整虽然不是针对教会大学的,但是院校调整也是消除教会学校影响的有利时机,在院校调整过程中,私立大学全部改为公立,各教会大学的院系或被取消,或被分散、合并到其他学校,教会大学的名称均无保留。

1952年9月教育部发出指示,决定自1952年下半年起,全国私立中小学由政府接办,改为公立。

自此,教会学校在中国完全消失。

## 六、基督教出版事业的萎缩

基督教出版机构在20世纪40年代末成立了联合机构——中华基督教出版协会<sup>[105]</sup>,该会由基督教联合出版社和基督教书报发行合会合并而成,其中,书报发行合会是上海基督教出版机构为了在文字工作方面谋求合作而于1917年成立的,1937年因战事影响而停顿,直至战争胜利后又恢复工作。联合出版社系在抗战期间,由迁往华西的青年协会书局、广学会、《田家》半月刊,以及成都英华书局4个团体组成,1946年该社迁回上海时又吸收了汉口的“圣教书会”,成都的“青年问题月刊社”,南京“载社”等为会员单位,1947年又有《天风》社加入,同时书报发行合会与联合

出版社改组为“中华基督教出版协会”，其宗旨为加强在出版与销售两方面的合作。

内战期间，内地有些基督教出版机构迁往香港，到1949年10月统计，基督教出版协会的会员单位有6个：天风社、中华信义会书报部、中国宣道书局、中华基督教宗教教育促进会、中华圣经会、广协书局；到1950年出版协会第二届年会时又有中华圣公会书籍委员会、希望月刊社、恩友月刊社加入为会员单位。

同在上海的广学会、浸会书局、青年协会书局于1951年开始进行组织联合书店的计划，在筹备期间，原来的出版计划大部分停顿。

1951年3月16日至22日，中央出版署在北京召开基督教出版会议，会议由出版总署署长胡愈之主持，基督教方面出席会议的有：吴耀宗（基督教青年会全国协会出版部主任）、张伯怀（中华基督教出版协会总干事）、胡祖荫（广学会总干事）、金炎青（中华浸会书局总干事）、孙恩三（广学会出版干事）、陈建勋（基督教信义会《信义报》主编）、李素良（基督复临安息日会时兆报馆经理）等7人。<sup>[106]</sup>会议在听取基督教出版界的工作后，通过了《基督教出版事业今后努力的方向》，中心内容为：立即停止接受任何方式的外国津贴；彻底肃清帝国主义的一切影响，积极推进三自运动，基督教出版物应符合共同纲领的精神；在尊重信仰自由及分工专业、互助合作的原则下，团结并调整全国基督教出版事业，逐步迈向统一经营。具体为：调整机构，统一计划，分工专业，联合出版，发行联营，书刊审查。会议决定成立中华基督教出版协会，吴耀宗任总干事。

当时比较有影响的基督教刊物有：《天风》（华东、全国）、《革新》（华南）、《信义报》（华中）、《田家》（华北）、《希望》（华西）、《协同》（西北）、《公报》（中华基督教会）、《协进》（协进会，全国）等。1951年4月北京会议后，安息日会决定停办时兆报馆，信义会则决定《信义报》停刊。

1951年6月，为贯彻出版会议精神，全国20个基督教出版单位进行了书籍审查工作，共审查书籍2120种，审查后决定停售的占44%，须修改的占7%，可继续出售的占49%。<sup>[107]</sup>上海的基督教出版协会成立了由31人组成的书刊审查组，共审查了已出版的基督教书籍共550种，其中

有问题的 351 种。<sup>[108]</sup>此外,全国三自筹委会宣传组直接审查了在上海出版的基督教期刊 40 余种,认为其中有 11 种应当停刊。

有些基督教刊物也因人事、经济等问题难以维持,如《田家》半月刊,因主编张雪岩于 1950 年 1 月去世,董事会与家属意见不一,由家属自行申请将登记证缴销,后虽由基督教出版协会努力,恢复办刊,但影响大不如前,直至 1957 年因主编刘龄九被错划为右派,《田家》从此停刊。

1953 年,基督教出版协会也自行结束其历史使命。而广学会、中华浸会书局、青年会全国协会出版部和中国主日学合会等 4 家单位则组成联合编辑委员会,由沈德溶任执行干事。经过合作,4 家单位于 1956 年底在机构、人事、经济等都合并在一起,成立了中国基督教联合书局,黎照寰为联合董事会主席,江文汉为总干事。<sup>[109]</sup>

1950 年以来,基督教各出版机构、杂志社虽出版了一些书籍刊物,但由于种种原因,已显衰退之势。尤其 1957 年以后,因受大环境影响,稿源稀少,《天风》也由周刊改为半月刊,再改为月刊,不定期刊,到 1965 年仅出了 1 期就停刊了。1955 年国庆节前夕,中华圣经公会曾印刷出版了一批《圣经》,这是新中国成立以后第一次自行印刷出版,圣经公会还为此举行联欢会庆祝。<sup>[110]</sup>但以后《圣经》出版基本处于停滞状态,发行量每年仅 100 本左右,大量印制圣经的纸张堆在仓库中,“文革”时被付之一炬。<sup>[111]</sup>

### 第三节 从三自革新到三自爱国

#### 一、继续推进三自爱国运动

##### 1. 加强学习,提高爱国主义觉悟

新中国成立初期,中国共产党在意识形态战线的主要方针,是肃清帝国主义、封建主义、买办洋奴思想等在旧社会占统治地位的意识形态,发起了学习宣传马克思主义毛泽东思想的教育运动,得到爱国知识分子的拥护。1951 年 9 月,北京大学 12 位教授首先提议在北大教师中开展以改造思想、改革高等教育为目的的学习运动,以听报告、读文件,联系本人

思想和学校状况,开展批评与自我批评等方式,推动思想改造运动的进行。这一倡议得到党中央肯定,1951年9月29日,周恩来总理在京津高等学校教师学习报告会上作了《关于知识分子的改造问题》的报告,就知识分子如何取得革命立场、观点、方法的问题,谈了自身体会,号召教师们认真开展批评和自我批评,使自己成为文化战线的革命分子。1952年1月,全国政协常务委员会通过了“展开各界人士思想改造的学习运动的决定”,要求组织民主人士中比较重要的有代表性人士进行经常性学习,使他们转变思想,提高政治觉悟。

对基督教人士的思想改造就是在这一社会背景下展开的,这既是党和政府的部署安排,又是基督教人士的自觉要求,经过控诉运动,基督教人士更感觉到自己在政治、思想、立场等方面与社会主义社会有很大差距,需要通过学习,认真改造思想,才能跟上时代。1951年底,《天风》社举行“基督教思想改造问题”座谈会,大家纷纷表示要认真学习,投入思想改造。1952年1月,陈崇桂发表《我政治思想改变的过程》<sup>[112]</sup>一文,谈到自己的思想改变有三方面:第一,原来长期受基督教影响,有超政治、超现实的思想,出世思想很重,现在对于政治,对于祖国的经济建设非常关心,愿意努力参加活动。第二,通过学习社会发展史、唯物辩证法等知识,能把共产主义和毛泽东思想当作社会科学接受,也能接受新天文学等自然科学,热爱共产党。第三,经过时事学习,树立起恨美、仇美、鄙美思想,积极参加控诉运动,并加入了中苏友好协会和民主同盟,以实际行动来改正以往的错误。陈崇桂牧师有福音派背景,1944年创办重庆神学院并任院长,他又有很强的爱国心和正义感,当吴耀宗发起三自爱国运动时,他积极响应,是《三自宣言》40位发起人之一,他思想上的转变具有典型意义,对教职人员和信徒的影响很大。

在当时社会形势的影响下,各地基督教界人士还不同程度参加了土改运动,“三反”、“五反”运动等,为思想改造打下基础。

当时在社会上的思想改造运动及“三反”运动中,有些“过火”的做法已经出现,如上纲上线的过激批评,抓住一点不及其余等,伤害了一些拥护共产党领导的爱国人士,燕京大学校长陆志韦、燕京神学院院长赵紫宸



等著名基督教人士都受到批判,有的被迫写检查,有的调离原有职务,社会地位下降,社会影响消失。

相对而言,教会内除了在控诉运动中有过激之处外,思想改造主要还是以正面学习为主,各地基督教会,在控诉运动后,都开展了以“反帝爱国、三自革新”为中心的学习,有些地区举办了学习班,组织基督教人士进行定期或不定期的学习。1951年11月1日,中国基督教三自革新运动筹委会在上海举办了“基督教三自革新运动干部学习班”,来自全国各地的学员共84人参加学习,学习时间为1个多月。学习的内容主要有端正学习态度,强调理论与实际结合的学习方法;国内外形势学习,认识新民主主义革命意义,热爱祖国;基督教三自运动的学习与深入,认清帝国主义如何利用基督教侵略中国,三自革新运动今后的任务等。通过比较系统的学习讨论,许多学员感到收获很大:分清了敌我,开始站到人民立场上来;学习运用批评与自我批评的武器;明确了思想改造的方法;认识了三自革新运动的意义;交流了各地三自运动的工作经验,等等。学习班培养的这批学员,回到各地后都成为三自运动的骨干。这个学习班的举办也推动了基督教内学习和思想改造的进行,有些地方还成立基督教团体学习与控诉指导委员会,开始经常性的政治学习。

针对大部分基督教教职人员和信徒对政治不太关心,不同程度地存在“超政治”思想的问题,学习班重在对他们进行政治教育,通过反帝爱国学习,帮助他们在思想上划清敌我界限,站稳人民立场。学习过程以正面教育为主,采取了灵活多样的方式,如1953年8月20日至11月16日上海市基督教工作人员举办的三自革新学习班,采取了听报告、小组讨论、读书、参观展览会、参观工厂等多种形式,使参加学习的99位学员受到很大教育。收获之一,是提高了爱国反帝的觉悟,进一步站稳人民立场,与帝国主义在思想上划清界限;之二,是认识了政府的宗教政策和三自革新运动的意义;之三,是加强了在反帝爱国基础上的团结;之四,是对学习有了新的认识和体会。<sup>[113]</sup>对有些基督教人士而言,学习班使他们接触了以前从未知晓的新的天地,过去有些传道人封闭在自己的小圈子里,不接触社会,甚至有个别女传道连看一眼商店橱窗都认为是犯罪的,学习班通

过观看电影《白毛女》，参观工人运动史展览，阅读革命书籍等，使他们开阔眼界，认识到劳动人民的苦难和中国共产党的奋斗历程，以及共产党员的高尚品质，不少学员思想有了很大转变。

1954年3月1日至5月24日，上海市基督教又举办了第二期工作人员三自革新学习班，学员除上海的100多人外，还有来自山东、江苏、浙江的50多人。在结业典礼上，国务院宗教处何成湘处长讲话指出：(1)爱国主义教育是三自运动最中心的工作；(2)教徒与广大人民之间应团结一致，所谓的“宗教立场”是不对的；(3)爱国主义不涉及宗教信仰。<sup>[114]</sup>

## 2. 肃清基督教内部的混乱现象

1951—1953年间，党中央领导和支持了一系列宗教方面的运动和改革，对打着宗教旗号进行破坏社会主义事业的活动予以打击，如在全国范围取缔了“反动会道门”组织，1951年7月天津市军管会取缔了天主教内反动组织“圣母军”，1953年3月至6月上海破获了2起利用天主教进行破坏活动的间谍特务案，逮捕了以外籍神甫为主的案犯20余人。也有个别地区的基督教派或组织被清理取缔。对此，基督教界中一些人思想上比较恐慌，认为下一个将会挨到基督教，为此，上海市市长陈毅在人民代表大会上特别指出，人民政府的宗教政策是明确的：对人民的宗教信仰自由是坚决依法保障的，今天是如此，将来也是如此。但对帝国主义分子利用宗教进行破坏活动则坚决地予以打击。<sup>[115]</sup>

三自革新运动以来，大部分基督教人士的爱国主义思想有很大提高，但是教会内部仍存在不少混乱现象，1953年7月，华东暨上海宗教事务处召开“上海市基督教教会团体工作人员会议”，华东宗教事务处处长罗竹风作了讲话，指出上海基督教内部存在的混乱现象为：不认真学习，甚至逃避学习；在讲道中公开或隐蔽、直接或影射地讲些反动的“道理”；出现医病赶鬼甚至阻止病人就医致死的严重情况；有的传道人狂妄自大，攻击别的教会；家庭聚会、秘密聚会越来越多；利用宗教逼迫教友捐献，形成变相的剥削榨取，等等<sup>[116]</sup>。这些现象在基督教中某些属灵的教派中比较普遍，但对许多不信基督教的市民而言，看到的却是与新的社会秩序、社会精神相悖的现象，是对正常社会秩序的破坏。政府希望基督教界以

严肃的态度对待目前存在的混乱现象,选择正确光明的道路。罗竹风还特别指出,肃清混乱现象并不是专门针对属灵派的,敌我界限“应划在中国人民与帝国主义之间,不应划在一般教会与三自革新之间,也不应划在大公会与属灵派教会之间,在同是中国人民的基础上,我们应该团结一致努力三自革新”。<sup>[117]</sup>

肃清混乱现象关系到基督教的社会形象问题,以后,三自革新筹委会在上海连续举行了4次座谈会,讨论如何澄清上海基督教内部的混乱现象问题。参加座谈会的有中华基督教会、卫理公会、圣公会、浸会、灵工团、自立会、安息日会等教派的120余位教会人士,他们普遍认为开展反帝爱国的学习是澄清混乱现象的主要方法,并表示愿意尽自己的努力来肃清这些混乱现象。在以后的二期学习班中,基督教人士通过学习,有了比较明显的转变。

## 二、基督教神学院的合并

有资料统计,新中国成立初期,全国共有神院校五六十所<sup>[118]</sup>,均属各教派自行办学,大多数规模很小。新中国成立后不少学校由于入学人数下降,办学经费不足,已处于半瘫痪状态。为培养基督教教职人员,神院校工作必须走上正轨,在三自革新筹委会的领导和支持下,华东地区神学教育座谈会于1950年8月25日在上海召开,经过5天的讨论,作出了华东地区11所神院校在自愿基础上联合办学的决定,这11所神院校为:中华圣公会上海中央神学院、上海浸会神学院、杭州中国神学院、南京金陵神学院、无锡华北神学院、济南齐鲁神学院、漳州闽南神学院、福州协和神学院、宁波三一圣经学院、镇江浸会圣经学院、济南明道圣经学院。1952年11月1日,11所神院校合并而成的金陵协和神学院开学,校址设在原南京金陵神学院。学校董事会由吴耀宗(主席)、崔宪详、陈崇桂、邵镜三(以上为副主席)等27人组成,董事会聘请了刚从国外回来的丁光训为院长,诚质怡、丁玉璋为副院长。

新成立的金陵神学院首次把不同宗派、不同神学观点的教师和学生联合在一起,为了贯彻互相尊重的原则,使神学院的生活能够协调和谐,董事会议定的神学院宗旨是:培养灵命,研究圣道,提高爱国主义的觉悟

和认识,为新中国的基督教会造就各种工作人员,传扬福音,服务人民,推进三自革新运动。

总则是:(1)以中国人民政治协商会议的《共同纲领》为依据,努力贯彻爱国主义教育;(2)接受中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会筹备委员会的领导;(3)对于神学观点上的差别以及各教会在信仰、制度、组织或仪式上的传统特点采取互相尊重的原则。<sup>[119]</sup>

共同的信仰是:“一、全部圣经为神的启示,包括一切有关得救的要道,为信徒信仰的基础和行为的准则;二、独一上帝为万物之本、人类之父,满有公义和慈爱;三、耶稣基督为上帝的圣子,为了救赎世人,道成肉身,被钉在十字架上,又从死里复活,做教会的元首,万世的救主;四,圣灵为三位一体中的一位,做重生和成圣的工作,在教会里赐给信徒各样的恩赐。”<sup>[120]</sup>虽然这不可能包含全部的信仰,但第一条承认全部圣经为神的启示,其内涵就有很多了,大家都感到,“虽然我们之间在神学观点上是有‘现代派’和‘基要派’之分别,但是我们发现我们所信的实在是保罗所说的‘一主、一信、一洗、一神’”。<sup>[121]</sup>

金陵神学院成立时有教师 33 人,其中约 1/3 是基要派观点,学生 105 人,其中 60%是基要派观点的。<sup>[122]</sup>在教学方面,“为了贯彻互相尊重的原则,使每一位老师、同学更好地在原有的信仰观点上向前追求,教务处规定神学和圣经范围内的若干课程各按‘现代’或‘基要’的观点分班上课。这样就保证了神学观点上的互相尊重和教学上的自由”。<sup>[123]</sup>

在灵修生活方面,神学院规定,无论是个人灵修还是公共礼拜,每个人都可以按自己习惯的灵修崇拜方式来进行,固定的集体早晚礼拜,由师生分别轮流主领,方式和内容由主领人自己决定。这种既合又分,求大同存小异的做法,使得在校师生消除了对不同派别的猜疑和敌视态度,“各人看别人比自己强”,促进了基督教的团结,为中国教会培养了一批人才。

1953 年 4 月,华北地区的北京神学院、联合女子圣道学院、燕京宗教学院等 3 个神学院联合成立燕京协和神学院,以后,又有中华圣洁教会圣经神学院、中华基督教会东北神学院、开封华内浸会神学院、湖北浉口信义会神学院等 4 个单位联合进来。1953 年 11 月燕京协和神学院秋季开

学,由王梓仲任院务委员会主席,李荣芳任教务长。

1953年9月,中华基督教会及西安2所圣经学院合并成立西安联合神学院,常华光任院长。同时,广州协和神学院也扩大教学范围,增聘教职员,增设训练科、进修班。

### 三、中国基督教第一届全国会议

中华人民共和国成立初期,党对宗教领域的工作取得很大进展,继基督教三自革新运动以后,天主教界也发起了反帝爱国运动,佛教、伊斯兰教通过土地改革运动,清除了与封建统治的联系。中国各大宗教开始建立独立的爱国组织,1953年5月,中国伊斯兰教协会成立,6月,中国佛教协会成立。

从1950年7月《三自宣言》发表到1954年的4年间,基督教反帝爱国运动取得很大成绩:外国差会已完全结束对中国教会的管辖,全国的教会学校、医院及救济机关均由中国政府或教会团体接办,外国津贴基本断绝,外国传教士全部离境。

《三自宣言》得到越来越多信徒的认同和支持,签名人数不断增长,据《天风》统计,至1953年9月15日,签名人数共400 222人,从地区统计,华东以21.4万多签名人数位列首位;从教派统计,中华基督教会以7万多人签名居第一;此外,基督徒聚会处签名人数达3.6万多,真耶稣教会也有1.3万多,签名者涵盖了所有地区和教会。<sup>[124]</sup>到1954年7月,签名人数达41万多,占基督教信徒半数以上,基督教召开全国会议的条件已经成熟。

1954年7月22日至8月6日,中国基督教全国会议在北京召开,各地代表232人出席,代表62个教会和团体,显示了中国基督教的大团结。

中央人民政府政务院文化教育委员会钱俊瑞秘书长和中国人民政治协商会议全国委员会常委章伯钧分别向大会作了关于目前形势的政治报告和关于中华人民共和国宪法草案的报告。中央人民政府政务院文化教育处宗教事务处何成湘处长就宗教政策问题作了讲话。

吴耀宗向大会作《中国基督教三自革新运动四年来的工作报告》<sup>[125]</sup>,在回顾了三自革新运动的历程后,指出4年来工作所取得的主

要成就,是“中国教会在人事、行政、经费等等方面,基本上已经割断了与帝国主义的关系,开始肃清帝国主义的影响,初步地实现了自治、自养、自传”,具体表现在四个方面:

(1) 中国基督教教会及团体基本上摆脱了帝国主义的控制,逐步成为中国信徒自己主持的宗教团体。

(2) 开始肃清基督教内的帝国主义影响。尤其指出控诉运动在肃清帝国主义影响的工作中起了重要作用。

(3) 全国信徒,通过三自革新运动,提高了反帝爱国的认识,参加了各项爱国运动和保卫世界和平运动。

(4) 新中国的教会在爱国爱教的基础上呈现了新的生命。

在肯定成绩的同时,吴耀宗还指出了工作的缺点,如“运动不够广泛深入,还有一部分教会和信徒没有参加这个运动。在运动中曾经或多或少存在‘宗派’倾向,常把没有参加这个运动的同道看作是落后的,没有深入地了解别人的情况,发现别人的问题,从而寻求可以和别人合作的共同点。对一些进步迟缓的同道常采取急躁态度,没有给予热情的、耐心的帮助。这种‘宗派’倾向妨碍了团结。对各地方教会和信徒的具体需要没有给予适当的协助”。

对教会今后的方针任务,吴耀宗特别呼吁要加强团结,“应当承认各教会、各宗派、各个神学观点间的区别,确立互相尊重的原则”。并指出,为了团结,为了消除因着运动的名称而引起的顾虑和误解,应将“革新”二字改为“爱国”,今后的运动为中国基督教三自爱国运动,成立的正式机构为中国基督教三自爱国运动委员会。

吴耀宗还提出三自爱国运动计划要进行的7项工作:

(1) 号召全国信徒拥护中华人民共和国宪法,为建设社会主义社会而努力;

(2) 号召全国信徒,反对帝国主义侵略,争取世界持久和平;

(3) 继续在全国信徒同道和教牧人员进行爱国主义学习,彻底肃清帝国主义影响;

(4) 贯彻自治精神,促进教会内的团结;

(5) 研究教会自养问题,协助教会完成自养;

(6) 在互相尊重的原则下,研究自传工作,肃清帝国主义毒素,传扬纯正福音;

(7) 贯彻爱国爱教精神,提倡爱国守法,纯洁教会。

以上7项工作,前3项着眼于政治方面的提高,后4项是教会建设方面的工作,目的是“为了纯洁教会,建立教会,为基督的福音作美好的见证”。<sup>[126]</sup>

大会通过了《中国基督教全国会议告全国同道书》、《关于拥护中华人民共和国宪法草案的决议》、《谴责美帝国主义侵略中国破坏和平的决议》,以及《中国基督教全国会议四项决议》等。

在《中国基督教全国会议告全国同道书》中,特别强调“自治的目的不是统一或更改各教会的制度,而是要各教会彻底断绝与帝国主义的关系,由中国基督徒自己团结起来治理教会;自养的目的不是干涉各教会的经济,而是要各教会彻底断绝与帝国主义的经济联系,完全成为中国信徒自己负责的教会;自传的目的不是统一信仰,修改信仰,而是要彻底肃清帝国主义残余思想影响,使各教会所传讲的是合乎《圣经》的基督教纯正福音。至于各教会在信仰上、制度上、仪节上所存在的差别,我们应当互相尊重”。<sup>[127]</sup>

会议通过的《中国基督教全国会议四项决议》为:(1)在反帝、爱国、爱教的共同目标下,促成基督教各教会所有信徒的大团结,进一步开展基督教三自爱国运动,对各教会在信仰上、制度上、仪节上所存在的差别,采取互相尊重的原则。(2)拥护中华人民共和国宪法草案,与祖国人民一同为建设社会主义社会而努力;珍视宪法草案所规定的宗教信仰自由的权利,保证不滥用这个权利来进行违反人民利益的活动,并提倡爱国守法,履行公民应尽的义务。(3)号召全国基督徒,积极参加保卫世界和平运动,坚决反对美帝国主义侵占我国领土台湾。(4)鼓励全国基督徒,继续认真进行爱国主义学习,肃清帝国主义残余影响,明辨是非,分清善恶,纯洁教会。

基督教全国会议反复强调三自爱国运动不是要取消各教会差别,而

是促进教会的团结和相互尊重,可见教派团结问题是当时的一个重大问题,三自爱国运动发起以后,基督教人士对运动的看法有不少分歧,其中既包括大公会的领袖,更有不少基要派或属灵派的传道人,这是运动过程中的正常现象,如处理得好,可以团结更多教会和信徒参加三自爱国运动。三自爱国运动的积极分子希望更多的人能有所觉醒,从团结大多数的愿望出发,做了许多工作,也取得一定成绩,不少教派的基督教领袖经过学习教育,成为三自爱国运动的骨干。但是,还有一部分人没有参加运动,因此,消除隔阂,促进教派团结的任务仍然艰巨。

会议通过成立《中国基督教三自爱国运动委员会》和《中国基督教三自爱国运动委员会简章》,章程规定三自爱国运动委员会的宗旨为:“团结全国基督徒,促进中国教会彻底实现自治、自养、自传,积极参加反帝爱国及保卫世界和平运动。”规定“本会尊重各教会的信仰、制度和仪节,并提倡各教会在信仰、制度和仪节上互相尊重”。<sup>[128]</sup>

第一届全国三自会议选举了 139 位委员,其中有不少基要派、属灵教派传道人,如竺规身(上海灵工团)、贾玉铭(中国灵修学院)、杨绍唐(上海乌鲁木齐北路聚会所)、唐守临(聚会处)、郑证光(聚会处)、蒋约翰(真耶稣教会)、程步云(安息日会)、单乐天(安息日会)、关彼得(神召会)等,组成了具有广泛代表性的中国基督教三自爱国运动委员会。委员会选举吴耀宗为全国三自爱国运动委员会主席,陈见真、吴贻芳、陈崇桂、江长川、崔宪详、丁玉璋 6 人为副主席,丁光训等 42 人为常务委员,李储文为秘书长,吴高梓、施如璋、杨绍唐、沈德溶 4 人为副秘书长。为了表示团结的诚意,还保留了 11 个委员名额,希望留给那些暂时还没有参加三自的教派领袖,足见三自爱国运动团结大多数的良苦用心。

第一次全国会议并非没有阻力,当时有些基要派教会对三自运动仍存有疑虑,如聚会处、上海灵粮堂等的代表虽然参加了会议,但经常在会后商讨对策,有的甚至在会上公开指责其他教派的领袖,“好几个小组内都有代表拿出预先准备好的材料来念,对主持大会者进行人身攻击。后来我们才知道,他们虽然不属于同一教会,却已预先有所商议,开会期间又在中山公园另外碰头,还有一位‘女将’从上海赶到北京来作会外指挥。



他们以信仰不同为名,竭力鼓动与会者,反对三自爱国运动”。<sup>[129]</sup>吴耀宗曾建议成立几个工作委员会来落实具体工作,都被属灵派代表以“碰了信仰”而阻挠,最终没有成功<sup>[130]</sup>,使该次会议在具体工作方面没有实质性进展。

中国基督教三自爱国运动经过4年的努力,割断了与帝国主义的关系,成立了新的全国性领导机构,实现了独立自主,自办教会,基督教从组织上思想上实现了根本转变,成为中国基督教徒自办的宗教事业,三自爱国运动取得了伟大胜利。

中国基督教全国会议召开并三自爱国运动委员会的成立后,全国各地的教会及团体都向信徒及时传达了大会精神,宣传三自爱国运动的重要性和深远意义,推动三自爱国运动进一步开展,不少地方也先后成立了三自爱国运动委员会。

#### 第四节 基督教内的肃反与神学 思想群众运动的开展

三自爱国运动刚开始的时候,大部分本土教会认为自己没有差会背景,没有受外国传教士控制,早已实现自治自养自传,与那些跟外国传教士关系密切、接受差会经费的主流教派相比,显得底气十足,在协进会14届年会上,耶稣家庭、聚会处等都介绍了自养的经验,成为自治自立的典型。<sup>[131]</sup>三自运动初期,不少基要派教会积极参加运动,第一批《三自宣言》签名运动中,耶稣家庭、聚会处等教派的签名人数都很多。

但是在三自运动推进过程中,有些本土教会在是否要参加三自运动的问题上,却经历了艰难的选择,其原因一是三自爱国运动的着眼点,是要改变中国基督教的政治面貌,这是一场政治运动,而不是单纯的宗教改革运动,使一些宣称“超政治”信仰的本土教派不愿参加;二是领导三自爱国运动的基督教领袖在神学思想上大多属现代派,与本土教会所持的基要派信仰有很大距离,受到他们的抵制或反对。据一些信徒回忆,不少本土教派在讨论是否要在三自宣言上签名,是否要进行控诉,是否要派代表

参加基督教全国会议等话题时,都发生意见分歧,甚至分裂,其内部引起的震动非常激烈。有的已经参加三自运动的基要派教会的代表又选择退出,如北京聚会处长老阎迦勒带领的教会虽然在1951年参加了五一大游行,以后又参加三自学习和各种爱国活动,但1953年他却带领教会退出三自。<sup>[132]</sup>上海聚会处的唐守临长老1954年被选为第一届三自委员和常委,但会后却在某些压力下一再要求辞职,并于1956年第二次会议上辞去了职务。

三自爱国运动中,基督教领袖多次表态,运动不是针对属灵派的,“三自革新运动从来没有,将来也不会提出改变‘属灵派’或其他宗派的信仰的要求”<sup>[133]</sup>,三自不是要改变信仰,而是基督教在政治上的自我觉醒,无论哪一派的信仰,都应该站在人民立场,表达爱国的决心,即态度鲜明地反对帝国主义,拥护共产党和人民政府的领导。

为了团结大多数教派的信徒参加三自爱国运动,三自领袖和各级宗教部门的干部,多次找那些对运动有疑虑的属灵派教会骨干谈心,启发他们的爱国觉悟,安排他们在各级三自组织中担任一定的职务,使得大多数基要派的传道人和信徒思想有了转变,积极投入运动。但是,仍有少部分人以坚持信仰为名,站在运动对立面,同时又与党和政府对立,以至于受到法律制裁。这对广大基督教徒是一个很大的警醒。

### 一、王明道对三自爱国运动的态度

北京基督徒会堂的王明道在基要派群众中有一定影响,自1950年中国基督教开展三自爱国运动以来,三自爱国运动的领袖多次希望王明道能带领信徒积极参加爱国运动,但他以“超政治”为由一概拒绝,表现出不合作的强硬立场,后来他在《我的检讨》<sup>[134]</sup>中说到的就有好几件事情:

1951年夏三自革新运动开展以来,便进行反对,诬蔑说政府要借这个运动消灭基督教,激烈攻击这个运动和它的领袖,及一切参加这个运动的传道人;

抗美援朝运动中,阻止信徒参军和捐献飞机大炮,对信徒讲基督徒不可服兵役,宁可坐监,也不当兵;

常借讲道隐含散布反对政府和共产党的话,以信仰不同挑拨教

徒与非教徒、教徒与政府的关系,制造对立;

用种种办法破坏肃反运动,鼓励信徒在学习中不发言,反抗,给信徒出主意,告诉他们应该怎样应付政府;

1954年美国代表在日内瓦会议上说,王明道等29名传道人被中国政府枪毙,我听见这一消息,不仅不出来辟谣,反而认为自己是一个被世界注视的人,政府不能不有所顾忌,更大胆放肆地反对政府。

.....

尽管王明道对三自爱国运动采取对抗的态度,但是基督教领袖却一直在团结争取他参加三自爱国运动,1954年中国基督教全国大会前夕,为了再一次争取王明道参加会议,全国三自筹委会决定派陈见真主教、陈崇桂牧师、谢永钦牧师、崔宪详牧师、竺规身牧师这5位均已年过70、德高望重的基督教领袖上门邀请王明道参加会议,却被他拒之门外。<sup>[135]</sup>该年10月23日,北京市宗教事务处处长邀请王明道及其他基要派领袖开座谈会,却遭王明道策划的抵制行动,使座谈会无果而散,事后,王明道却与其追随者一起回去“庆功”。<sup>[136]</sup>

1955年以来,王明道在其所办《灵食季刊》上相继发表了《我们是为了信仰》、《顺从人呢?顺从神呢?》、《真理呢?毒素呢?》等文章<sup>[137]</sup>,在这些文章中,他把基督教神学思想的差别扩大为信仰的对立,并把信奉现代主义神学的基督教领袖称为“不信派”,要“警告教会防备不信派,敌挡不信派,远离不信派,又警告教会万不可与他们相交,万不可与他们联合”。并要基督徒起来反对他们,与他们战斗,提出“战!战!战!”的口号。他还指责那些积极参加三自爱国运动,进神学院教书或读书的基要派信徒,是“与不信派联合,无异于背叛神”,要求他们与不信派“完全隔绝”。

对于“顺从人还是顺从神”的问题,王明道说:“第一,我们应当顺服神,第二,我们在不违背神的命令的范围内,也应当顺服人的一切制度和权柄。但如果人的制度和权柄与神的命令相抵触,那样,我们便只有不顺从人,只顺从神了。”他要求信徒不怕任何拦阻,不惜付任何代价,不惜作

任何牺牲,抵制“在上的权柄”,其矛头指向是很明确的。

王明道说:“每一个属神的人在遇见试探的时候,都当有这种坚决的态度。只要清楚知道一件事是神不喜悦的,便坚决拒绝不作,不当犹豫,不当考虑,也不要怕使别人难堪,更不要怕惹别人的忿怒,尤其不要怕自己受什么危害和损失。”有一位女信徒给他的信说自己是基督徒,绝不和不信的人交朋友,更谈不到婚姻。他大为赞赏,称其“何等爽快!何等坚决!这种态度与沙得拉、米煞、亚伯尼歌的态度完全相同。因此她也像他们三个人同样的得了胜利”。他鼓动信徒要刚强、勇敢、对神忠诚、不顾人的情面、不给魔鬼稍留地步,以坚决的态度应付一切临到的试探,认为这就能得到胜利的人生。

虽然王明道文章的题目强调是“为了信仰”,但是正如赵紫宸所指出的:“这篇文字所提出的只是政治问题,并不涉及宗教信仰。”赵再问:“中华人民共和国的一个公民是否可以藉口‘为了信仰’拒绝担负公民的各种政治义务呢?”答案显然是否定的。王明道自称“神藉着我的口说话”,利用“基要派”与“现代派”来分裂基督教的团结,但是“尊重别人的宗教信仰,是一个信宗教的人对待其他信宗教的人的主要道德原则。我们不能允许任何一个人坐在审判世界之神的宝座上断定别人是‘不信派’”。<sup>[138]</sup>

《我们是为了信仰》等文章的发表,无疑是王明道的公开宣言,表明了他坚决反对三自爱国运动,反对共产党领导的决心。由于王明道在基要派教会中的领袖地位,他的言论和文章“影响了许多人,也严重地破坏了这个运动”。<sup>[139]</sup>在20世纪50年代,党和政府的权威是不容挑战的,正如吴耀宗对宗教信仰自由所领悟的:“共产党对宗教的承认和尊重,是有条件的。如果所传的宗教是反动的,迷信的,或是他们利用宗教,去从事反动的工作,他们是会被干涉的。”<sup>[140]</sup>王明道的言行显然触犯了这条底线,1955年8月7日,王明道及其妻子刘景文被捕。

在狱中的王明道对自己的错误有所认识,1年以后即被释放,1956年9月30日他在北京市三自委员会扩大会议上公开作了《我的检讨》,对自己的主要问题,他认为是:“借着宗教形式进行反革命活动”,这个定位应该还是比较准确的。他承认自己所在的基督徒会堂“解放后一直也没有受

到阻拦,政府也从来没有干涉信仰,而我由于敌对政府和共产党,便经常在讲道、著作以及和信徒谈话中引用古时教会受逼迫的事,强调教会遭遇迫害,诬蔑政府迫害宗教,鼓励信徒天天准备死,与政府对立”。“我又强调‘信的和不信的不要同负一轭’的话,鼓励信徒与不信的人隔开。我甚至讲基督徒是脱离群众的人,以致许多信徒都把他们自己造成了怪癖的人,与别人不能合作,使他们对国家对社会失去了应有的功能。”“我激烈的攻击三自运动和它的领导人,并一切参加这个运动的传道人。我写文章骂他们,我用极激烈的话攻击他们,反对他们,侮辱他们。”<sup>[141]</sup>

王明道最后表示,他已认识到以前的错误,诚恳地向人民和政府悔过,愿意尽力挽回损失,真正做一个爱国家、爱教会的传道人。

但是王明道回到基督徒会堂后,并没有照他说的那样做,仍坚持其原来立场,1958年4月29日王明道夫妇再次被捕,《灵食季刊》社被没收,基督徒会堂则在1958年7月联合礼拜时被合并。

1960年北京市中级人民法院经过审理,以反革命罪行判处王明道无期徒刑,剥夺政治权利终身。

1979年王明道因年老体弱被保外就医,迁居上海。1991年7月在上海病逝。

## 二、关于倪柝声反革命集团

倪柝声是聚会处的创办者和负责人,1943年起他因个人道德操守问题退出上海聚会处<sup>[142]</sup>,不久即去重庆经商,贩卖西药,不仅牟利甚多,更因供应军需药品有功而获得国民党政府的“军医少将”军衔<sup>[143]</sup>,兼有多种社会身份。1948年4月国内局势紧张时倪柝声又被聚会处请出,恢复了全国聚会处领袖的地位,他与李常受、李渊如、汪佩真4人成为指挥各地聚会处教务事工的领导核心。<sup>[144]</sup>

聚会处在1948—1949年期间抓紧了传福音工作,倪柝声在福建鼓岭集中培训了各地聚会处负责人,提出“以福音消灭革命”的口号,利用信徒对福音的热心,鼓励信徒“似疯似狂”地大肆传教<sup>[145]</sup>,聚会处发展很快,而且信徒的知识层次也比较高,据1948年统计,上海聚会处已登记的信徒共1683人,其中文教界和医务界的信徒占30%<sup>[146]</sup>,到1950年,已登

记的信徒达 2 379 人,2 年中增长 41%,在上海有 26 个“家”的聚会,男女执事 102 人。<sup>[147]</sup>尤其是在上海的大专院校中,有非常活跃的青年学生信徒。

1950 年三自运动开展以后,倪柝声的态度是灵巧善变的,比如,土改时他曾发动聚会处信徒签名要求保留鼓岭“执事之家”的土地<sup>[148]</sup>,转而又移花接木地将这份有 3.2 万多信徒签名的名单作为拥护《三自宣言》的签名,企图捞一笔政治资本,这却成为他后来的一项罪名。他对共产党政权、对三自爱国运动的态度始终是抵触的,他要求信徒“不能爱世界”,“不可真进步”,要他们“超政治”,“服从权柄”。控诉运动中,聚会处有信徒起来控诉,倪柝声等人却发动其他信徒对之谩骂围攻,1951 年 9 月,《新华日报》刊登了南京大学医学院 4 位聚会处信徒写的控诉文章<sup>[149]</sup>,倪柝声知道后大发雷霆,随即写信给南京祠堂巷聚会处要断绝“交通”,并发动全国各地聚会处信徒写信责问,在强大的压力下,祠堂巷聚会处发生了分化,相当多的信徒反对这 4 位青年信徒的控诉,还对这 4 位控诉者进行了“反控诉”。<sup>[150]</sup>

但最初倪柝声的被捕却与他的宗教信仰无关,“五反”运动中,东北军政委员会公安部查明他任中国生化制药厂董事长期间犯有严重的“五毒”罪行,于 1952 年 4 月 10 日在沈阳将其依法逮捕。后在审讯中发现倪柝声有重大反革命情节,随即将他转送上海市公安局。1953 年 3 月,上海市人民法院判令倪柝声将其盗窃的国家资产 172 亿元(旧币)退缴给国家,其反革命罪行则移交公安部门继续侦讯。

倪柝声被捕后,各地聚会处的领导权归李渊如、汪佩真掌握,上海聚会处教会事务由俞成华、唐守临、张愚之、任仲祥等 7 位长老管理。<sup>[151]</sup>虽然上海、南京、福建等地的聚会处都有一批传道人和信徒在控诉运动中站了出来,积极参加三自爱国运动,上海的唐守灵和福建的郑证光还在 1954 年基督教全国大会上被选为第一届三自委员会委员,但是聚会处内反对三自爱国运动的势力仍很强大,对靠拢三自的聚会处成员施加压力,阻止信徒参加爱国运动。

1956 年 1 月 29 日,经上海市人民检察院批准,上海市公安机关依法

逮捕了隐藏在上海聚会处内的“倪柝声反革命集团”首恶分子李渊如、汪佩真、张愚之、蓝志一等人。

2月1日,《解放日报》发表《破获隐藏在“上海基督徒聚会处”内倪柝声反革命集团》的报道,并发表《坚决肃清倪柝声反革命集团,彻底清除一切暗藏反革命分子》的社论,指出倪柝声反革命集团“一贯利用基督教,以‘教会是属灵的,不能参加政治活动’作为幌子,暗地里却有组织有计划地进行反革命破坏活动”。社论明确指出:“人民政府一贯保护人民正当的宗教信仰,保障宗教信徒正当的宗教活动……但是人民政府决不允许反革命分子利用宗教进行背叛祖国残害人民的罪恶勾当。”

2月8日,“倪柝声反革命集团罪证展览会”在南京西路上海卫生学校大礼堂展出,展览会上除了一般的文字材料外,还有一些展示罪证的实物:陈列着几百张信徒“交出来”时所写的物件清单,总价至少50万美元;长达10余丈的信徒签名名单,许多没有签过名或受骗签名的信徒在名单上看到自己名字时极为气愤;还有生化制药厂生产的假药,等等,最后是李渊如、汪佩真、蓝志一、陈本伟等人的口供录音。南阳路基督徒聚会处的执事、信徒,上海及外省市各教会的教牧人员和信徒数千人参观了展览,思想受到很大震动。

1956年6月21日,上海市高级人民法院公开审理了倪柝声反革命案件,基督教各教会代表参加了旁听。上海市人民检察院起诉书认定倪柝声罪行如下:

刺探军事、政治、经济情报:1950年春,以研究聚会处教务及经商为名,潜往香港,所刺探到的情报有:我军军事机关向上海医药部门订购准备解放台湾防止战士晕船用的药品情况;上海部分工厂为准备解放台湾制造马达情况;解放军在浙江一带练兵情况;国内对治疗血吸虫病药物制造情况;1950年上海“二六”轰炸后电力、自来水公司的毁坏情况等,倪柝声将这些情报交由军统特务倪洪祖转报国民党特务头子郑介民和张师。

向蒋介石集团“献策”:建议他们以重磅炸弹来炸毁国内各大城市的发电厂;禁运制造治疗血吸虫药物的原料;将有血吸虫的钉螺投掷于江浙一带沿海的河浜湖泊中。

在聚会处内组织反革命集团,有组织、有计划进行反革命活动:倪柝声1950年7月回沪后,伙同李渊如、汪佩真、蓝志一等,煽动各地聚会处教徒签名,公然破坏土地改革,朝鲜战争前后,多次组织特别秘密聚会,向青年教徒散布第三次世界大战将要爆发等谣言,威胁青年教徒不得参加志愿军,破坏抗美援朝运动。

五毒罪行:利用所经营的中国生化制药厂,于1950年7月至1951年8月间,盗窃全国军需药品订货等情报及国家重要技术机密,盗窃国家资产达172亿余元(旧币)。此外,一贯荒淫无耻地污辱很多妇女,甚至奸污了教会中的女“同工”和他的养女。

.....

法庭上经过公诉人与倪的辩护律师反复辩论,又经合议庭合议后,审判长宣布判处倪柝声有期徒刑15年。判决后,倪柝声向最高人民法院提起上诉,最高人民法院刑事审判庭于1957年1月28日审理,驳回上诉,维持原判。<sup>[152]</sup>

倪柝声被判刑后,各地聚会处照常进行宗教活动,1957年统计,全国约有聚会处700余处,信徒约7万余人,其中浙江省有365处,信徒39000余人。<sup>[153]</sup>

倪柝声于1972年病逝于安徽。

### 三、神学思想交锋:如何看待“基督徒的信仰与行为”

王明道、倪柝声等人都是虔诚的基要派基督徒,其信仰很有特点,他们在信徒心目中有很高威信,但是新中国成立以后,他们的行为与社会要求背道而驰,并发生冲突,最终被法律制裁。他们的问题是政治问题,但是他们用宗教语言,断章取义,曲解圣经,蒙蔽了不少虔诚的信徒。针对基督教内少数人曲解关于“属灵和属世”、“信与不信”、“爱世界与爱上帝”等经文,不少信徒自发对有关问题进行讨论,希望能对这些问题有辩证的清楚的认识,以免极端和偏执。

早在1953年,就有基督徒对王明道、倪柝声等的错误言论进行批评。1953年4月,聚会处所办的上海福音书房曾出版《圣洁没有瑕疵》一书,该书内容原为倪柝声1939年在上海讲道的讲稿,强调世界是由魔鬼掌



握,充满了罪恶;教会中却从来没有罪恶,是圣洁没有瑕疵的,说教会中有罪恶,乃是魔鬼的控告,等等,其基调是强调世界罪恶,要求信徒远离社会。在倪柝声已经因“五毒”罪行被捕以后,聚会处某些领导人策划出版此书<sup>[154]</sup>,无疑有着特殊的目的:使信徒对参加三自爱国运动存有顾虑,对教会以外的新事物不愿接受,远离社会,远离人群。该书出版后,有基督教徒以“一群读者”的名义写信给《天风》,指出《圣洁没有瑕疵》的要害是:“把现今的世界看为魔鬼所掌握,乃是混淆视听的,没有区别新旧中国的根本不同。”还指出说“教会从来没有罪,从来与罪不发生关系,乃是包庇教会中的败类,尤其在当前是掩饰帝国主义利用教会的罪行”。<sup>[155]</sup>

1953年秋,丁光训在创刊的《金陵神学志》上发表《传扬福音与建立身体》一文,批评了某些人将“因信称义”的教义片面扩大而产生的两个后果:一是叫信徒与一般人民对立起来,认为由于一般人的“不信”基督教,他们的任何成就都是不值一顾的。这样,“因信称义”这一宗教教义就变成对抗人民的武器,借着“因信称义”的口号,把人民的功绩全部勾销。二是在“因信称义”的名义下,原谅教会败类的罪行,因为只要是“信徒”,就算为“义”,这会大大损害教会的圣洁,使教会失去以圣洁的行为去证道的力量。

1954年初,吴耀宗连续在《天风》上发表《因真理得自由》的系列文章,在“信仰与行为”问题上,他反驳有些基督徒说的,只要一个人能传福音,只要他有口才吸引听众,他的行为是不要紧的,甚至他犯了奸淫、欺骗或杀人的罪也不算什么。他认为,行为与信仰不符的人,是耶稣最痛恨的假冒伪善的人。“耶稣的教导有一个特点:看一件事情,不要只看它的表面,也要看它的实际;对一个人,不要只听他的言语,也要看他的行为;不要只问他信仰什么,也要看他怎样表现他的信仰。”“要怎样才是真正的属灵呢?保罗给了我们一个很好的关于属灵的考验,这个考验也就是行为的考验。”<sup>[156]</sup>

在讨论关于善的源头的问题时,吴耀宗认为,一切的善都是从上帝的而来,他以《圣经》中撒玛利亚人救一个基督徒的故事,说明真信上帝的并不是那些口称主啊主啊的人,而是那些遵行天父旨意的人。“如果我们深刻

地体认了耶稣所讲的撒玛利亚人的故事的教训,我们就不能不得出这样一个结论:这些仁人义士的事迹,都是好的事迹;好的事迹就是好的,不管它是基督徒所做的,或是非基督徒所做的,因为从基督教的观点看,一切的善都是从上帝而来的。”吴耀宗还批评了有些人提出的:神所注意的问题,不是好坏问题,而是源头问题,不要问事情的好坏,只要问事情的源头的观点,他认为这是一个荒谬绝伦的说法,犹太人所做的坏事,就是坏事,不会变成好事;撒玛利亚人做的好事,就是好事,不会变成坏事。这样说并不是否认基督教信仰的独特性,问题在于,“谁是真正信仰耶稣的;谁是有名无实的,或假冒伪善的基督徒”。<sup>[157]</sup>

吴耀宗的文章不反对基督徒属灵的信仰,但是反对那些言行不一的人,厘清了基督徒言与行、善与恶的界限,他虽然没有指名,但显然是针对倪柝声的行为而讲的。

1955年2月,秦牧在《天风》发表文章《“你们和不信的原不相配,不要同负一轭”的正意与曲解》<sup>[158]</sup>,针对王明道等人对“信与不信”的曲解,阐述了信仰与行为必须一致的道理。秦牧认为,这一段经文对每一个基督徒都是非常重要的教训,因为它说到基督徒与不信的人的关系问题,既是当时哥林多教会所面临的一个问题,也是今天每一个基督徒所面临的问题。

秦文着重对“负轭”进行了详细考察,共引了13段有关的经文,从中看出“轭”字在圣经中的用法和它的含义起码有5种,至于保罗所说“你们和不信的人原不相配,不要同负一轭”这句话的意思,从正意方面理解应该是:

第一,基督徒不要与任何人同负罪恶的轭。这段经文告诉信徒应该远离罪恶,做圣洁公义的人。

第二,基督徒与信其他宗教或不信任何宗教的人不要同负信仰的轭。基督徒应当保守信仰,纯洁信仰,忠心事主,传扬救恩。

秦牧认为,这节经文告诉基督徒与不信的人相处交往一定是有原则的:一个原则是不要在行为上陷于不义、不法、不洁;另一个原则是不要在信仰上发生妨碍。换言之,基督徒在人面前,要用圣洁公义的生活和纯洁

的信仰为主做见证。

理解了正意,曲解也就容易辨别了,这节经文决不能解释为基督徒与不信主的人不应当有任何交往,更不能解释为信的人要与不信的人对立,甚至反对不信的人。如果说“爱人”、“求众人的益处”、“尊敬众人”是圣经的真理;那么,与人对立、恨恶不信的人、反对不信的人就不是圣经的真理,而是曲解圣经的思想毒素。

秦牧的文章广泛引证圣经依据,全面阐述了这段经文的精意,对信徒有很强的说服力,在中国基督教内产生很大反响,对推动群众性的神学思想讨论起了很大作用。

#### 四、群众性神学思想讨论

上述几篇文章是基督教内先进分子的神学思考,引起不少教职人员和信徒的兴趣。1956年,《天风》杂志因势利导,再次组织了两次神学大讨论,主题分别为:“基督徒怎样对待世界”、“基督徒和世人的关系”。讨论引起热烈反响,各教会的牧师、传道、神学院师生和平信徒纷纷投稿,谈自己的看法,其中包括不少原来信仰比较保守,强调属灵的基督徒。

在“基督徒怎样对待世界”的问题上,许多人对怎样理解《圣经》中关于“不要爱世界和世界上的事,人若爱世界,爱父的心就不在他里面了”的经文,谈了自己的观点。

金陵协和神学院副院长诚质怡认为,要联系当时的历史背景,以及本段的上下文,著书人的目的,原文字义的研究,今天基督徒对世界应有的观念等多方面来理解。他认为,世界既是神所创造、神所救赎的,当然是一个美丽、光明的世界。我们并不否认世界也有黑暗一面,但是今天须要看那光明的世界。<sup>[159]</sup>

圣公会上海救主堂信徒曹芳涛认为,不能以断章取义的方法来讲这段经文,因为在这一节后面,紧接着就说“因为凡世界上的事,就像肉体的情欲、眼目的情欲,并今生的骄傲,都不是从父来的,乃是从世界来的”,因此,约翰所说的是指自私自利的“爱”和犯罪作恶的“世界”。<sup>[160]</sup>

南京韩家巷聚会所传道蒋佩芬认为,“这节圣经本来没有使人发生消极厌世等作用,相反的,这节圣经乃是说明基督徒对现实的社会所应负的

重大责任。正因为我们是天国的子民,是迎见主耶稣的国降临的人,就当按照神的旨意更积极的热爱生活,热爱正义、真理与和平”。<sup>[161]</sup>

金陵协和神学院教授韩彼得指出,“超世思想是错误的,所谓基督徒不属世界,只应该解释为不属罪恶,不属那恶者。否定物质世界的价值是错误的,基督徒对于物质世界的进步,只能向神献上赞美。物质本身并没有罪,享用它们也并不是犯罪,问题在于人怎样去使用物质,用物质来满足个人的欲望,用来作为个人骄傲的资本,才是基督徒应该拒绝的。不爱人类的思想是错误的,‘天国之子’离不了人类,离不了家庭、社会、国家的关系,除了信仰以外,他一切都与人们相同”。<sup>[162]</sup>

“基督徒应该怎样对待世界”的讨论持续了2个多月,取得很好效果。从1956年7月起,神学思想讨论开始进入“基督徒和世人的关系”,这是前一个问题的延续和深入。

针对有基督徒强调“信与不信不可同负一轭”,并以此话筑起信徒与众人的围墙,孤立自己,许多文章从不同方面对怎样理解这句话进行了分析,贾玉铭说:“殊不知所言之轭,是指罪轭,即不能与不信的同去犯罪,并非要人离群索居,自以为清高,而抱独善主义。”<sup>[163]</sup>

唐马太认为:“信徒与世人是有分别的,因为他们在属灵的地位上是有分别的,但是信徒与世人,并不是对立的。如果为了传福音的缘故,信徒实在应该效法保罗,与众人更加亲切。如果为了建设祖国,信徒也应该接受保罗的劝勉,因为‘众人以为美的事,要留心去做;若是能行,总要尽力与众人和睦’。”<sup>[164]</sup>

谢受灵认为:“信与不信不在乎信的形式,还有另一个唯一不可缺少的条件,就是‘惟独遵行我天父旨意的人’,若缺少这个唯一的条件,无论将‘信’的形式发展到什么极高的程度,都无济于事。”<sup>[165]</sup>

还有不少文章在分析“信与不信”的关系时,更强调了“神爱世人”和“爱人如己”的思想。张伯怀说,如果有人单爱上帝而不爱世人,那就表明他还没有懂得爱上帝的真正意思。他认为要“爱人如己”,必须用具体内容和实际行动把它充实起来,如要做到“尽力与众人和睦”,“叫邻舍喜欢,使他得益处”,“众人以为美的事,要留心去做”,等等。<sup>[166]</sup>蒋佩芬认为:

基督的生命是爱的生命,基督教的信仰是充满着高尚道德意义的,敬爱神的人,一定是爱神所爱的人类。<sup>[167]</sup>

广学会出版部主任张伯怀在其《“不要爱世界”是什么意思》一文中,分三层段落来阐述这段经文的意思:

第一部分,分别考察了“爱”、“世界”和“世界上的事”在《圣经》中的含义,他认为“世界二字是这段经文的三个关键字句中最重要的一個”,“《约翰》一书中所说不要爱的世界只有一个可能的解释,就是说,它是专指着罪恶的权势或罪恶的势力范围说的”。<sup>[168]</sup>

第二部分,是根据圣经以内的记载和圣经以外的资料来研究这段经文,即把它放到当时的时代背景中去。他认为约翰之所以劝人“不要爱世界”,是因为罗马社会当时普遍存在的末日观念和堕落不堪的道德生活。“当时的世界,不论从思想方面,或是从生活方面都是教会的敌人。在当时的情况下,爱世界和爱天父是无法调和的。”“当时的世界既然在性质和生活上与教会是完全相反的,当时爱世界的倾向既然已经在教会中造成了严重的结果,那么约翰这段劝告就不仅是正确的,而且也是必要的了。”<sup>[169]</sup>

第三部分,在掌握了这段经文的本来正意之后,再看它对当今社会基督教信徒的具体教训。张伯怀认为,由于一部分人咬文嚼字,凭着字句讲解这段圣经,牵强地把世界、肉体、眼目、今生等说成是基督徒不应当爱的对象,已经大大妨害了某些善良同道的灵性健康。今天理解这段经文的精意至少可以有几点教训:

第一,“世界”这个名词,在约翰的思想中,是一个伦理的概念而不是一个科学的概念。他所不要我们爱的世界不是指有形有体的物质世界说的,乃是用世界这个名词代表从亚当犯罪以后就无形中在世间作了王的魔鬼的权势。魔鬼通过“肉体的情欲,眼目的情欲,今生的骄傲”等罪恶的圈套,使人服从它的指挥和操纵。它指的“世界”是魔鬼的势力范围,就是魔鬼的世界。

第二,在约翰时代,无论是以罗马城或以弗所为缩影的现实世界,实际上也不是基督徒所应当爱的对象,在当时的情况下,“世界”与“罪恶”几

乎是可以互相通用的名词,因此简单地说“不要爱世界”,信徒们也晓得他的意思是不要爱罪恶的世界,绝不至于误会作者的用意。

第三,“不要爱世界”绝不是仅仅对世事不闻不问的“超政治”或“超现实”态度。不仅是洁身自好,不染红尘,专门查经祈祷,等候救主再来,被提到三层天上去的意思,它乃是要我们与主一同向罪恶作战。今天世界上,欺诈、压迫、剥削、暴利、造谣、挑拨、殖民主义、侵略战争和为了侵略目的而进行的大规模毁灭性武器的生产、试验与使用,都是罪恶权势的具体表现,因此都是基督徒所必须反对和斗争的对象。

第四,“不要爱世界”这条道理,不但要求我们对一切属于罪恶的制度、风气、组织和行为进行无情的斗争,还要求我们积极地支持并进行建设属于正义、真理、友好、和平的制度、风气、机构和组织。从这个角度看,中国基督教三自爱国运动所号召的与社会主义相适应都是与“不要爱世界”的道理完全相符合的。我们热爱祖国,热爱社会主义建设,热爱世界和平运动,正是不爱圣约翰所说的罪恶世界的具体表现和积极行动。

第五,社会主义社会并不是基督徒所望、所等候的天国,但是,社会主义社会是现世生活中的高尚理想,在这个限度内,它与耶稣所说“更丰盛的生命”和“上帝悦纳人的禧年”是方向相同的,因此也是基督徒应当参加的。因为,“众人以为美的事,要留心去做”。<sup>[170]</sup>

张伯怀的文章全面梳理了圣经中关于爱、世界、世界上的事等概念,逐字逐句查考,包含有历史、社会、伦理、神学等多方面内容,又从整体方面进行把握,并联系了中国社会主义社会的现实,引导信徒从积极的方面来理解这段经文,起了很大作用。

在此期间,《天风》共发表神学讨论的文章 32 篇,主要围绕 4 个神学问题展开:

(1) 世界是属魔鬼,还是属上帝的? 这个问题实际上是对中国新社会持否定还是肯定态度,在爱国的信徒看来,世界确实不是属魔鬼的,而是上帝所创造与管理的。

(2) 人的本性是全然败坏,还是既有“罪性”,又有“上帝的形象”? 这是对广大人民群众是贬抑还是肯定的问题。基督徒必须看到人都有“上

帝的形象”，不可贬抑人民群众。

(3) 信与不信是完全对立的，还是虽有差别，却应和谐相处的。这是基督徒与不信教群众的关系，教会与社会的关系问题，对立是错误的，应当团结相处。

(4) 信与行的关系问题。信仰与道德是对立的，还是应该统一的，基督徒既应该肯定别人的道德行为，也应当承担自身的道德责任。

这些问题实际上牵涉到基督徒对新社会应予肯定还是否定；对人民群众优秀品质的看法；信徒与不信教群众的关系问题；等等。文章大多引经据典，解析圣经有关条文，说理清晰，分析细致，短小精悍，没有套话废话，对信徒很有启发作用。

20世纪50年代以来，中国社会发生了根本变化，广大基督徒自己“提出问题，考虑问题，并试图解决问题”，神学思想讨论是一次基督徒的自我教育和自我觉醒，“这是一个由成千上万基督徒重读《圣经》，进行口头和笔头探讨，以求寻到神学方位的群众运动”<sup>[171]</sup>，通过群众性神学思想讨论，许多基督徒明辨是非，神学思想有了很大转变。

## 第五节 三大见证十项任务的提出

1956年3月15日至23日，中国基督教三自爱国运动委员会在北京举行了第二次全体委员(扩大)会议，出席和列席的委员和代表共249人。

彭真副委员长应邀到会并就国内外形势和宗教政策作了讲话，应邀参加会议并致辞的还有捷克斯洛伐克赫鲁玛德卡博士、匈牙利彼得主教、瑞典聂思仁牧师、印度孟尼根监督等。

全国三自主席吴耀宗在会上作了《关于中国基督教三自爱国运动的报告》<sup>[172]</sup>，报告分3个部分：(一)中国基督教全国会议后三自爱国运动的情况；(二)中国教会的时代见证；(三)我们的使命。

在第一部分中，吴耀宗总结了自1954年7月至1956年3月以来三自爱国运动的主要收获，指出在大团结精神鼓舞下，更多的教会和基督徒参加了三自爱国运动，基本结束了中国教会在外国差会控制下四分五

裂的局面。在教会建设方面,各地都新建和修建了不少礼拜堂,举办各种聚会、培灵会和布道会,使信徒人数增加,如浙江省在过去3年中,中华基督教会增加了2587人,中华圣公会增加了1473人,浸礼会增加了1312人;中华圣公会主教院于1955年6月祝圣了3位主教;神学院校培养的学生很好承担起教会的工作;基督教出版事业也有一定发展,仅广学会、青年协会书局、浸会书局和中国主日学合会,1955年出版图书达275700册,比1954年增加了将近两倍,并新出版了基督徒青年刊物《恩言》和中华圣公会的《圣工》杂志。与此同时,基督教会的工作人员和信徒的爱国主义觉悟普遍提高,更积极地参加社会主义建设和保卫世界和平运动。

第二部分是“中国教会的时代见证”,吴耀宗说,基督徒的根本使命,就是为耶稣救恩的福音作见证,他要求中国基督教徒要在所处时代中,见证上帝的作为和他的旨意,具体为:

(1) 实现中国教会三自的见证:数年来事实充分证明,中国教会能够而且完全应当摆脱差会的关系和殖民主义的捆绑;中国的基督徒,藉着上帝在基督耶稣里丰盛的恩典,能够团结起来,并且能够建立和兴旺自己的教会。

(2) 参加社会主义建设的见证:中国人民选择了社会主义道路,社会主义的特点是完全符合基督的教训的,基督徒中的工人、农民、手工业者、资本主义工商业者、知识分子同全国人民一起,热烈参加了这个伟大的运动。在新中国,我们更有机会去传扬基督纯正的福音,也更能够在日常生活中察验何为上帝的善良、纯全、可喜悦的旨意。

(3) 为保卫世界和平而努力的见证:世界上还有以反对共产主义为借口的战争宣传,是完全歪曲了事实的,中国基督徒愿意和全世界爱好和平的基督徒紧密地携起手来,为消灭战争,实现世界持久和平和全人类的幸福而奋斗。

第三部分为“我们的使命”,吴耀宗提出了今后工作的“十项任务”:

(1) 进一步巩固和扩大团结。应当发挥诚恳谦虚、彼此相爱、互相帮助的精神,进一步巩固和扩大我们的团结。也应当采取真诚坦白、民主协



商的工作方法,尽量照顾各方面的要求和意见,使教会真正成为一个主内的大家庭。

(2) 改变差会制度在中国教会里遗留下来的许多不合理现象,希望各教会根据实际情况,对本教会的组织机构、人事安排、事工经济等方面,进行全面考虑和整理,以达到健全机构,加强领导,确立制度,改进工作的目的。

(3) 为解决教会的自养困难,建议成立一个中国教会促进自养委员会,全面考虑中国教会的自养需要,并从各方面筹集经费,争取在 1957 年内,使全国教会的自养问题,得到基本上解决。

(4) 中国教会的自传工作,要组织有经验、有恩赐、有造就的传道人和信徒,在信仰上互相尊重的原则下,举行有关自传工作的研究会和进修会,藉以交流、分享自传工作的经验。中国基督教三自委员会应设立一个常设机构来负责推动自传研究工作。

(5) 中国基督教的出版事业。应当大力鼓励著作,并协助各基督教出版机构整顿组织、改进业务、提高质量、明确分工,更多地、更及时地出版为信徒所欢迎的书刊,应当出版一种能够满足信徒灵性需要并对教牧人员有帮助的刊物。

(6) 中国教会的研究工作。有计划地组织具备条件的同工同道,充分利用各基督教团体中的图书资料,就神学、教会历史、教会事工等方面进行研究,从事教会古典著作的编译工作。

(7) 培养人才。针对中国教会庄稼多,作工的人少的局面,必须充分利用潜力,有计划地为中国教会培养更多的人才。

(8) 号召全国信徒和各界人民一起,积极参加祖国社会主义建设事业。

(9) 促进国际友谊和合作,支持各国基督徒和人民为世界和平所作的各种努力。

(10) 推动爱国主义、社会主义的学习,提高信徒对社会主义建设的热忱。

第二次全体委员扩大会议还通过了《告全国同道书》,谈到在 1954 年

全国会议时还有个别人竭力阻挠基督教的大团结,今天他们被揭发了,受蒙蔽的弟兄姐妹也觉悟过来了,真正实现了团结。希望基督徒为实现三个见证十大任务而努力。

令人关注的人事变动是在增补委员方面,会议将“一贯破坏三自爱国运动”的袁慕恩从委员中除名,还接受了上海聚会处唐守临提出辞去委员和常委的要求。<sup>[173]</sup>会议补选沈子高、孙汉书、张伯怀、缪秋笙、左弗如、阎迦勒、毕咏琴、钱团运、蔡蔚文、傅振华、李芳园、王宗诚、陈善祥等 13 人为中国基督教三自爱国运动委员会委员,增选左弗如、黄培永、阎迦勒、黎照寰等 4 人为常务委员。补选的委员中沈子高为圣公会主教,缪秋笙为原基督教协进会总干事;而左弗如、阎迦勒是聚会处骨干,毕咏琴是北京香山灵修学院负责人,则为属灵派人士。这些人出于各种原因,在三自运动初期对运动有一定看法,有些人甚至抵制三自运动。经过教育争取,他们的立场有所转变,他们当选为委员,说明三自运动的团结面更广泛了。

中国基督教第二次委员扩大会议召开于 1956 年 3 月,这是中国社会的发展比较顺利的时期,中国共产党领导的对农业、手工业和资本主义工商业的社会主义改造基本完成,向社会主义时期过渡已经实现,社会主义制度已经在中国建立起来。1956 年初党中央提出《全国农业发展纲要》草案,以及多快好省地建设社会主义的方针,反映党和政府开始把注意力转到社会主义建设方面来。在 1956 年 4 月的政治局扩大会议上,毛泽东作了《论十大关系》的报告,主要讨论的是经济问题,从各方面来调动各种积极因素,如在共产党与民主党派关系上,提出“长期共存,互相监督”;在处理党内矛盾方面,重申“惩前毖后,治病救人”方针,不赞成搞“残酷斗争,无情打击”,等等。在政治局扩大会议上,还确定在科学文化工作中实行“百花齐放、百家争鸣”的方针,以后,又提出“向科学进军”的口号,这些都反映了党中央正确分析国内外形势的变化,寻找到适合中国情况的社会主义建设道路。在 1956 年 9 月召开的党的第八次全国代表大会上提出的基本任务是,团结全党,团结国内外一切可以团结的力量,为了建设一个伟大的社会主义的中国而奋斗。<sup>[174]</sup>

党的任务的变化也影响到基督教三自运动方向的变化,从 1950 年三

自宣言的发表到 1954 年三自爱国运动委员会成立的 4 年中,由于新中国成立初期国内外的复杂形势,以及基督教内的复杂局面,三自爱国运动的主要任务就是解决教会的爱国主义政治方向问题,即基督教要取得全国人民的认同,与全国人民同呼吸共命运。就基督教第一届全国大会的内容看,无论是吴耀宗的报告还是大会通过的章程、决议和告全国同道书,都明确提出教会的努力方向是肃清帝国主义影响,拥护社会主义,进行爱国主义学习等等,其政治倾向十分明显,因此三自运动在当时的任务更偏重于政治方面。教会虽然宣布实现了自治、自养、自传,但对于自养和自传,当时还没有足够的精力去顾及。

1956 年 3 月的第二次全国会议提出的“三大见证”和“十项任务”,就是把中国基督教三自爱国运动的方向转为教会自身建设方面,并提出了一些切实可行的任务,包括具体落实自养、自传的计划,落实出版、学术研究及培养人才的计划等诸多方面,这是推动三自运动健康发展的基础,如果照此推行,必将会使中国基督教三自道路更为顺利。

## 注 释

- [ 1 ] 毛泽东:《论人民民主专政》,《毛泽东选集》第 4 卷,北京:人民出版社 1960 年版,第 1485 页。
- [ 2 ] [http://www.zxls.com/Article/Class109/Class106/200901/20090114171928\\_66812.html](http://www.zxls.com/Article/Class109/Class106/200901/20090114171928_66812.html).
- [ 3 ] 毛泽东:《新民主主义论》,《毛泽东选集》第 2 卷,北京:人民出版社 1952 年版,第 659—665 页。
- [ 4 ] 美国国务院:《美国外交文件集》1948 年第 8 卷,华盛顿:华盛顿政府出版局 1974 年版,第 45 页。
- [ 5 ] 张雪岩:《基督教应当急起直追》,《田家》第 16 卷第 7 期,1949 年 11 月 1 日,第 8 页。
- [ 6 ] 社论:《争取服务人民的时机》,《天风》第 8 卷第 3 期(总 175 期),1949 年 8 月 13 日,第 2 页。
- [ 7 ] 郑建业:《斧子已经放在树根上》,《天风》第 8 卷第 23 号(总 195 期),1949 年 12 月 31 日,第 9 页。
- [ 8 ] 《大公报》,1949 年 7 月 16—18 日,转载于《天风》第 8 卷第 1 期(总 173 期),1949 年 7

月 13 日,第 8—10 页。

- [9] 《基督徒当向共产党学习》,《天风》第 8 卷第 20 期(总 192 期),1949 年 12 月 10 日,第 12 页。
- [10] 沈以藩:《新中国怎样使基督徒进行新的神学思考》,载《论坛心声——沈以藩主教文集》(下),中国基督教协会 2000 年版,第 7 页。
- [11] 中华圣公会总议会主法院/常务委员会联名致该会同道书:《教会配合新时代的问题》,《协进》第 9 卷第 1 期,1950 年 9 月 16 日,第 19 页。
- [12] 编者:《中国基督教会今后工作的方向》,《协进》第 7 卷第 12 期,1949 年 6 月,第 4—6 页。
- [13] 《天风》第 8 卷第 5 期(总 187 号)刊登了此公开信的中文译稿,1949 年 11 月 5 日,第 4 页。信上署名的 19 人为:王佩贞、全绍文、朱兰贞、江长川、吴高梓、吴贻芳、邵镜三、林天铎、林步基、涂羽卿、胡祖荫、孙恩三、陆梅僧、陈裕光、崔宪详、黎照寰、蔡葵、缪秋笙、聂灵瑜。
- [14] 《给海外宣教部一封公开信》,《天风》第 8 卷第 5 期(总 187 期),1949 年 11 月 5 日,第 4 页。
- [15] 吴高梓:《控诉美帝国主义特务毕范宇》,《天风》第 11 卷第 23 期(总 268—269 期),1951 年 6 月 21 日,第 11 页。
- [16] 邢福增、梁家麟:《五十年代三自运动的研究》,香港:建道神学院 1996 年版,第 29 页。
- [17] 《北美差会声明宣教立场》,《天风》第 9 卷第 24 期(总 219 期),1950 年 6 月 24 日,第 12 页。
- [18] 任仲祥:《上海基督徒聚会处简史》,上海:基督教两会 1996 年版,第 14、15 页。
- [19] 吴耀宗:《人民民主专政下的基督教》,《天风》第 8 卷第 4 期(总 176 期),1949 年 8 月 20 日,第 3 页。
- [20] 邓裕志:《建设中国化的教会》,《人民政协报》,1989 年 8 月 25 日,第 3 版。
- [21] 邓裕志:《建设中国化的教会》,《人民政协报》,1989 年 8 月 25 日,第 3 版。
- [22] 周恩来:《关于人民政协的几个问题》,载《周恩来统一战线文选》,北京:人民出版社 1984 年版,第 131 页。
- [23] 赵紫宸、邓裕志、吴耀宗、张雪岩、刘良模:《我们参加人民政协会议的经过》,《天风》第 8 卷第 10 期(总 182 期),1949 年 10 月 1 日,第 3 页。
- [24] 邓裕志:《建设中国化的教会》,《人民政协报》,1989 年 8 月 25 日,第 3 版。参加第一届政协会议的代表不是政协委员,经会议选举的宗教界政协委员为吴耀宗、马坚、赵朴初 3 人。
- [25] [http://www.zxls.com/Article/Class109/Class106/200901/20090114171928\\_66812.html](http://www.zxls.com/Article/Class109/Class106/200901/20090114171928_66812.html).

- [26] 《吴耀宗痛斥腐恶的传统》，《天风》第8卷第9期(总181期)，1949年10月24日，第12页。
- [27] 《中共中央关于天主教、基督教问题的指示》，[http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/13/content\\_2328881.htm](http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/13/content_2328881.htm)。
- [28] “中共当局对中国教会的一个号召——下乡”(董必武先生讲词纪要)，《天风》第8卷第6期(总178期)，1949年9月3日，第3页。
- [29] 《广州叶市长谈信仰自由》，《天风》第9卷第11期(总206期)，1950年3月25日，第12页。
- [30] 《周恩来统一战线文选》，第185页。
- [31] 《建国以来毛泽东文稿》第3册，北京：中央文献出版社1989年版，第583页。
- [32] 1950年6月周恩来总理在全国政协第二次党组会上的讲话，转自罗广斌：《新中国宗教工作大事概览》，北京：华文出版社2001年版，第6—7页。
- [33] 《周恩来统一战线文选》，第174页。
- [34] 《周恩来统一战线文选》，第182页。
- [35] 《中共中央关于天主教、基督教问题的指示》，[http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/13/content\\_2328881.htm](http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/13/content_2328881.htm)。
- [36] 《中国共产党建国以来文件选编》，[http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/17/content\\_2347237.htm](http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/17/content_2347237.htm)。
- [37] 陈泽民：《解放运动中一般基督徒的心境》，《天风》第9卷第4期(总199期)，1950年2月4日，第6页。
- [38] 汉口《大刚报》，1949年12月7日。
- [39] 吴耀宗：《基督教访问团华中访问记》，《天风》第9卷第9期(总204号)，1950年3月11日，第5页。
- [40] “吴高梓访谈记录”，1983年2月21日。
- [41] 沈德溶：《吴耀宗小传》，中国基督教三自爱国运动委员会，1989年9月，第53—55页。
- [42] 《周恩来统一战线文选》，第180—182页。
- [43] 吴耀宗：《展开基督教革新运动的旗帜》，转自《中国基督教三自爱国运动文选》，中国基督教三自爱国运动委员会，1993年10月，第11页。
- [44] 《周恩来统一战线文选》，第181页。
- [45] 《周恩来统一战线文选》，第182页。
- [46] 江文汉：《吴耀宗——中国基督教的先知》，载中国基督教三自爱国会编：《回忆吴耀宗先生》，1982年，第53页。
- [47] 《周恩来统一战线文选》，第187页。
- [48] 有外国传教士在宣言发表后，通令所管辖教派的教牧人员和信徒一律不许签名，对已

签名的信徒,勒令写悔过书。见王毓华:《独立自主来之不易》,《天风》2000年第5期,第4页。

- [49] 赵紫宸:《审判之下教会的革新》,上海:青年协会书局1950年版,第7页。
- [50] 邢福增:《反帝·爱国·属灵人》,香港:基督教中国宗教文化研究社2005年版,第33—34页。
- [51] 《致中华圣公会同道书》,《协进》第9卷第1期,1950年9月6日,第19—20页。
- [52] 赵紫宸:《审判之下教会的革新》,第15—16页。
- [53] 参加协进会的教会为:中华基督教会、中华基督教卫理公会、中国耶稣教自立会、中华浸礼会、崇真会、中华基督教会、中华圣公会、华北公理会、礼贤会、南浸信会、中华行道会循道公会、中华循道会、友爱会;教会机关为:中华基督教教育协会、中华国内布道会、广学会、中华医学会、中华圣书公会、中华基督教青年会全国协会、中华基督教女青年会全国协会。《天风》第49期,1946年11月30日,第15页。
- [54] 缪秋笙:《美帝怎样通过基督教协进会破坏三自革新运动》,《天风》第11卷第22期,1951年6月9日,第8—10页。
- [55] 《中共中央关于积极推进宗教革新运动的指示》(1951年3月5日)中指出:“去年(1950年)十月在上海举行的中华全国基督教协进会年会,通过拥护革新宣言的决议,是在华东局的积极领导下产生的。”[http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/17/content\\_2347237.htm](http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/17/content_2347237.htm)。
- [56] “上海基督教爱国行动大会”,《天风》第10卷年终增刊,1950年12月30日,第5页。
- [57] 郭沫若:《关于处理接受美国津贴的文化教育机关及宗教团体方针的报告》,《人民日报》,1950年12月30日。
- [58] 郭沫若:《关于处理接受美国津贴的文化教育机关及宗教团体方针的报告》,《人民日报》,1950年12月30日。
- [59] 吴耀宗:《八个月来基督教三自革新运动的总结》,《天风》第11卷第17、18期(总262—263号),1951年5月8日,第15页。
- [60] 吴耀宗:《中国基督教的新生》,《人民日报》,1951年5月24日。
- [61] 沈德溶:《在三自工作五十年》,中国基督教两会2000年版,第3页。
- [62] 陆定一:《在“处理接受美国津贴的基督教团体会议”上的讲话》,《天风》第11卷第17、18期(总262—263期),1951年5月8日,第6—10页。
- [63] 吴耀宗:《八个月来基督教三自运动的总结》,《天风》第11卷第17、18期(总262—263期),1951年5月8日,第14—16页。
- [64] 吴耀宗:《中国基督教的新生》,《人民日报》,1951年5月24日。
- [65] 吴耀宗:《中国基督教的新生》,《人民日报》,1951年5月24日。
- [66] 《中共中央关于在全国进行时事宣传的指示》(1950年10月26日),<http://www.pla->

daily.com.cn/item/kmyc50/wenxian/19501026\_wenxian.htm。

- [67] 社论:《开展抗美援朝的政治教育》,《人民日报》,1951年11月1日。
- [68] 田居俭:《抗美援朝运动和“三视”教育》,http://www.cass.net.cn/zhuanti/y\_kmyc/zhuanjia/007.htm。
- [69] 陈垣:《美国从来就是我们的敌人》,《人民日报》,1950年12月8日。
- [70] 社论:《进一步开展反帝爱国运动》,《人民日报》,1950年12月14日。
- [71] 《中央转发南京学生反美控诉运动经验的批语》(1950年12月9日),毛泽东批示:“南京市反美帝控诉运动的经验很好,各大城市均可参照进行。”《建国以来毛泽东文稿》第1册,北京:中央文献出版社1987年版,第718页。
- [72] 吴耀宗:《中国基督教的新生》,《人民日报》,1951年5月24日。
- [73] 沈德溶:《在三自工作五十年》,第81页。
- [74] 社论:《开展基督教徒对美帝国主义的控诉运动》,《人民日报》,1951年4月24日。
- [75] 《中国基督教抗美援朝三自革新委员会筹备委员会成立以后两个月的工作报告》,《天风》第12卷第4期(总274期),1951年7月31日,第2页。
- [76] 吴耀宗:《中国基督教三自革新运动四年来的工作报告》,《中国基督教三自爱国运动文选》,中国基督教三自爱国运动委员会1993年版,第45页。
- [77] 该《通报》于1951年5月19日上报中央,5月23日毛泽东即写了批语,见《建国以来毛泽东文稿》第2册,北京:中央文献出版社(内部发行)1988年版,第326页。
- [78] 中国基督教三自爱国委员会统计,油印本。
- [79] 《介绍中国新兴的教派“耶稣家庭”》,《协进》第7卷第5期,1948年10月6日,第5—10页。
- [80] 方贻予:《批判我过去对于耶稣家庭统治分子的错误思想并自我检讨》,《天风》1953年第21期(总366期),第5页。
- [81] 陶飞亚:《边缘的历史——基督教与近代中国》,上海:上海古籍出版社2005年版,第237页。
- [82] 陶飞亚:《边缘的历史——基督教与近代中国》,第239页。
- [83] 《马庄耶稣家庭革新经过》,香港:天风出版社1953年2月,第27页。
- [84] 崔宪详,泰安人,与敬奠瀛为泰安萃英中学校友,时任中华基督教会全国总会总干事,为工作队成员。
- [85] 《马庄耶稣家庭革新经过》,第33页。
- [86] 《马庄耶稣家庭革新经过》,第34—35页。
- [87] 关于敬奠瀛出狱后的情况,来源于陕西三原教会郎会元夫妇口述,张冠儒牧师整理的材料。
- [88] [美]R. 麦克法夸尔、费正清编:《剑桥中华人民共和国史》(1949—1965),北京:中国社会科学出版社1990年版,第206—207页。

- [ 89 ] 中华基督教协进会编印:《中国基督教团体调查录》,广学会发行,1950年12月,第45—54页。
- [ 90 ] 《私立武昌华中大学收入计算书》,转自马敏:《基督教在华传播及其文化教育事业》,台湾:基督教宇宙光全人关怀机构2006年版,第111页。
- [ 91 ] 沈志华:《毛泽东、斯大林与朝鲜战争》,北京:人民出版社2003年版,第115页。
- [ 92 ] 中央教育科学研究所编:《中华人民共和国教育大事记1949—1982》,北京:教育科学出版社1984年版,第8页。
- [ 93 ] 吴建国等主编:《当代中国意识形态风云录》,北京:警官教育出版社1993年版,第21页。
- [ 94 ] 《为政府接办辅仁大学事,马叙伦部长发表书面谈话》,《人民日报》,1951年10月13日。
- [ 95 ] 陈垣:《辅仁大学反帝斗争的经过》,《大公报》,1950年10月22日。
- [ 96 ] 罗竹风:《周总理与宗教工作》,载罗竹风:《行云流水六十秋》,上海:上海教育出版社1991年版,第429—430页。
- [ 97 ] 郭沫若:《关于处理接受美国津贴的文化教育机关及宗教团体方针的报告》,《人民日报》,1950年12月30日。
- [ 98 ] 社论:《肃清美帝在中国的经济和文化侵略势力》,《人民日报》,1950年12月30日。
- [ 99 ] 《中华人民共和国教育大事记1949—1982》,北京:教育科学出版社1983年版,第31—32页。
- [ 100 ] 郭沫若:《关于处理接受美国津贴的文化教育机关及宗教团体方针的报告》,《人民日报》,1950年12月30日。
- [ 101 ] 南京大学校史编写组:《南京大学校史》,南京:南京大学出版社1992年版,第547—548页。
- [ 102 ] 《中华人民共和国教育大事记1949—1982》,第35—36页。
- [ 103 ] 吴建国等主编:《当代中国意识形态风云录》,第84页。
- [ 104 ] 金春明:《中华人民共和国简史》,香港:开明书店出版社1992年版,第44页。
- [ 105 ] 关于基督教联合出版协会的概况,主要参见上海档案馆资料,档案号U130—0—5。
- [ 106 ] 赤耐主编:《当代中国的宗教工作》(下),北京:当代中国出版社1998年版,第261页。
- [ 107 ] 吴耀宗:《中国基督教三自革新运动两周年》,《天风》1952年第37期(总332期),第6页。
- [ 108 ] 上海档案馆资料,档案号U130—0—5。
- [ 109 ] 赤耐主编:《当代中国的宗教工作》(下),第262页。
- [ 110 ] 杨寿宁:《难忘的往事》,载《罗竹风纪念文集》,上海:上海辞书出版社1997年版,第163页。
- [ 111 ] 根据沈德溶先生的口述回忆。



- [112] 陈崇桂:《我政治思想改变的过程》,《天风》1952年第3期(总298期),第3—5页。
- [113] 陈见真:《上海市基督教工作人员三自革新学习班总结报告》,《天风》1953年第48期(总393期),第1—5页。
- [114] 《上海市基督教工作人员第二届三自革新学习班胜利结业》,《天风》1954年第22—23期,第2页。
- [115] 罗广武:《新中国宗教工作大事概览》,北京:华文出版社2001年版,第84页。
- [116] 《华东暨上海宗教事务处召开“上海市基督教教会团体工作人员会议”》,《天风》1953年第30期(总375期),第2—3页。
- [117] 《华东暨上海宗教事务处召开“上海市基督教教会团体工作人员会议”》,《天风》1953年第30期(总375期),第3页。
- [118] 赵天恩、庄婉芳:《当代中国基督教发展史》,台北:中国福音会出版社1997年版,第47页。
- [119] 《金陵协和神学志》创刊号,1953年9月,第30页。
- [120] 渊湛:《金陵协和神学院的创办》,载江苏省政协文史资料委员会编:《近代江苏宗教》,江苏文史资料编辑部1990年版,第276页。
- [121] 韩彼得:《金陵协和神学院介绍》,《金陵协和神学志》创刊号,第13页。
- [122] 徐如雷:《我院五十年代一场社会主义宗教问题之争》,《金陵神学志》2006年第1期,第53页。
- [123] 韩彼得:《金陵协和神学院介绍》,《金陵协和神学志》创刊号,第13页。
- [124] 《中国基督教革新宣言签名人数统计表》,《天风》1953年第37—38期(总382—383期),1953年9月24日,第11页。
- [125] 吴耀宗:《中国基督教三自革新运动四年来的工作报告》,《中国基督教三自爱国运动文选》,中国基督教三自爱国运动委员会1993年版,第41—53页。
- [126] 《中国基督教三自爱国运动文选》,第52—53页。
- [127] 《中国基督教三自爱国运动文选》,第67页。
- [128] 《中国基督教三自爱国运动文选》,第64页。
- [129] 曹圣洁:《对五次基督教全国性会议的点滴回忆》,《天风》2000年第7期,第4页。
- [130] 《在中国基督教三自爱国运动委员会第二次全体(扩大)会议上的发言》,《天风》1956年第7期,第29页。
- [131] 《天风》第11卷第9期(总254期,1951年3月10日)上,刊有谢永钦《教会自立自养的经验》、唐守临《基督徒聚会所的自养经验》和王永琳《马庄耶稣家庭介绍》等文章,均把这些教派的自养经验作为正面典型来介绍。
- [132] 阎迦勒:《我的新认识——懊悔的回忆》,《天风》1956年第4期(总499期),第9页。
- [133] 李储文:《划清人民与帝国主义的界限》,《天风》1952年第42期(总337期),第4页。

- [134] 王明道曾于1956年9月30日在北京市基督教会议上作《我的检讨》，该记载于《天风》1956年第20期(总515期)，第7—9页。
- [135] 沈德溶：《在三自工作五十年》，第25页。
- [136] 王毓华：《北京基督教史简编》，第88页。
- [137] 《灵食季刊》第111、112、113期。参见 <http://www.jonahome.org/files/wmd/wmd9/chapter03.html>。
- [138] 赵紫宸：《关于王明道我提几个问题》，《天风》1955年第35—36期(总480—481期)，第14页。
- [139] 王明道：《我的检讨》，《天风》1956年第20期，第8页。
- [140] 吴耀宗：《人民民主专政下的基督教》，《天风》第8卷第4期(总176期)，1949年8月20日，第3页。
- [141] 王明道：《我的检讨》，《天风》1956年第20期，第7—8页。
- [142] 邢福增：《反帝爱国属灵人——倪柝声与基督徒聚会处研究》，香港：基督教中国文化研究社2005年版，第13页。
- [143] 任仲祥：《上海基督徒聚会处简史》，第9页。
- [144] 任仲祥：《上海基督徒聚会处简史》，第13页。
- [145] 任仲祥：《上海基督徒聚会处简史》，第15页。
- [146] 任仲祥：《上海基督徒聚会处简史》，第16页。
- [147] 任仲祥：《上海基督徒聚会处简史》，第18页。
- [148] 《福州基督教三自革新会筹备处关于鼓岭“基督教执事之家”破坏土改问题的调查报告》，《天风》1952年第3期(总298期)，第8—10页。
- [149] 四篇文章分别为：任定一：《控诉聚会处控制思想毒害青年》，裴鸿恩：《揭露聚会处的秘密组织及其阴谋活动》，傅保罗：《控诉聚会处假藉“属灵”进行反动活动》，张迺吉：《控诉聚会处给我的毒害》。《天风》第283—284期转载，1952年9月30日。
- [150] 杨秉诚：《江苏基督教初期的三自爱国运动》，《近代江苏宗教》，江苏文史资料编辑部1990年版(内部)，第56页。
- [151] 邢福增：《反帝爱国属灵人——倪柝声与基督徒聚会处研究》，第100页。
- [152] 《人民法院判处倪柝声徒刑十五年》，《天风》1957年第8期(总527期)，第28页。
- [153] 任仲祥：《上海基督徒聚会处简史》，第30页。
- [154] 邢福增：《反帝爱国属灵人——倪柝声与基督教聚会处研究》，第110页。
- [155] 《一群读者对〈圣洁没有瑕疵〉的意见》，《天风》1953年第32—33期(总377—378期)，第16—17页。
- [156] 吴耀宗：《因真理得自由》，《天风》1954年第1—2期，第4—5页。
- [157] 吴耀宗：《因真理得自由(续)》，《天风》1954年第7期，第2—5页。

- [158] 秦文于 1955 年由广学会出版,改名《信的见证》,1997 年基督教全国两会将此书与张伯怀著《“不要爱世界”是什么意思》合为一书出版,书名为《凭着精意认识圣经真理》。
- [159] 诚质怡:《爱世界与爱天父》,《天风》1956 年第 5 期,第 22 页。
- [160] 曹芳涛:《基督徒应该爱世界吗?》,《天风》1956 年第 8 期,第 25 页。
- [161] 蒋佩芬:《基督徒与现实世界》,《天风》1956 年第 9 期,第 20 页。
- [162] 韩彼得:《我对“不要爱世界”的体会》,《天风》1956 年第 9 期,第 20—21 页。
- [163] 贾玉铭:《基督徒和世人的关系》,《天风》1956 年第 14 期,第 12 页。
- [164] 唐马太:《信徒与世人》,《天风》1956 年第 14 期,第 8 页。
- [165] 谢受灵:《谈谈“世人”、“信与不信”》,《天风》1956 年第 15 期,第 10 页。
- [166] 张伯怀:《爱人如己》,《天风》1956 年第 15 期,第 9 页。
- [167] 蒋佩芬:《基督徒与世人》,《天风》1956 年第 19 期,第 25 页。
- [168] 《凭着精意认识圣经真理》,基督教全国两会 1997 年版,第 8、11 页。
- [169] 《凭着精意认识圣经真理》,第 30、31 页。
- [170] 《凭着精意认识圣经真理》,第 32—36 页。
- [171] 《丁光训文集》,南京:译林出版社 1998 年版,第 22 页。
- [172] 吴耀宗:《关于中国基督教三自爱国运动的报告》(1954 年 7 月至 1956 年 3 月),载《中国基督教三自爱国运动文选》(1950—1992),第 68—82 页。
- [173] 据沈德溶回忆,唐守临在参加第一次全国会议时代表聚会处出席,是属灵派教会的首领,非常活跃。会上被选为委员后推辞不就,当时没有同意。会后即向全国三自写了书面报告,坚决要求辞去委员一职。见沈德溶:《在三自工作五十年》,第 67 页。
- [174] 胡绳主编:《中国共产党的七十年》,北京:中共党史出版社 1991 年版,第 345 页。

## 第二章

### 曲折的道路(1957—1965)

1957年开展的整风运动和随之而来的反右斗争,由于毛泽东和党中央未能正确估计国内阶级斗争形势,在党的工作中开始出现了“左”的错误并逐步蔓延开来。这一错误也影响到党的宗教工作,以后,基督教界被卷入各项政治运动,使基督教三自运动不能正常发展,也伤害了许多爱国的教职人员和信徒的感情,自此实现三自后的中国基督教会也开始经历曲折的发展道路。本章即拟对这一时期中国基督教的发展状况作简要概述。

#### 第一节 反右扩大化形势下的基督教

##### 一、基督教界对宗教政策的意见

1957年2月,毛泽东主席在最高国务会议第十一次(扩大)会议上作了《关于正确处理人民内部矛盾的问题》的报告,在正确区分敌我矛盾和人民内部矛盾这两类不同矛盾的前提下,提出用民主的、说服教育的、“团结—批评—团结”的方法来解决人民内部矛盾,并联系农业合作化问题、工商业者问题、知识分子问题、少数民族问题、少数人闹事问题,以及关于统筹兼顾、适当安排、百花齐放、百家争鸣、长期共存、互相监督等问题,系统地分析和阐明正确处理各个方面的人民内部矛盾的方针和方法。这篇讲话实际上是进行整风的开始,在广大干部和知识分子中传达以后引起热烈反响,深受鼓舞。

中国基督教领袖吴耀宗被邀请参加了最高国务会议<sup>[1]</sup>并聆听了毛泽东的报告,他在1957年3月8日全国政协二届三次会议上的发言中提到:“这次在最高国务会议上听了毛主席的报告,在政协会议上听了周总理的报告。这两个报告给了我很大的启发,很大的鼓舞。”<sup>[2]</sup>

1957年3月5日至20日召开的中国人民政治协商会议第二届全国委员会第三次全体会议,传达、贯彻、讨论了毛泽东《关于正确处理人民内部矛盾的问题》的讲话精神,先后在大会讨论中发言的委员和列席人员共有406人,书面发言308篇。<sup>[3]</sup>委员们本着“知无不言,言无不尽”的精神,广泛地讨论了国家各个方面的工作,肯定了工作中的成绩,批评了工作中的缺点,积极地提出了改进工作的意见,在会议通过的《决议》<sup>[4]</sup>中写道:

.....

在社会主义制度下,人民内部仍然存在着矛盾,但是人民内部的矛盾同敌我之间的矛盾是在性质上根本不同的,因而在处理的方法上也是不同的。正确地处理人民内部的矛盾,包括工人同工商业家的阶级矛盾,应该从团结的愿望出发,经过批评,在新的基础上达到进一步团结的目的。

我们必须根据中国共产党和各民主党派“长期共存、互相监督”的方针,继续发扬民主,健全国家政治生活;必须大力克服官僚主义。我们必须进一步健全国家的法制和在人民群众中,首先是在干部中进行严格遵守法律的教育。

我国政府肃清反革命分子的政策是正确的,虽然在肃反工作中发生过若干偏差,但是应该肯定,运动一般是健康的,成绩是主要的。采取群众路线进行肃反,既可分清敌我,弄清问题,又可教育群众。今后还应该根据“有反必肃、有错必纠”的方针进行这一工作。

在社会主义建设中,我国知识分子有着极其重要的艰巨的任务。为了团结广大知识分子更好地为祖国建设和劳动人民服务,促进教育、科学、技术、卫生、文艺、新闻、出版的发展,今后,必须继续贯彻执行“百花齐放、百家争鸣”的方针,推广马克思列宁主义的教育,并且

在自愿的基础上,逐步实现知识分子的自我改造。

.....

吴耀宗在3月8日的政协大会发言中大胆地对宗教政策的贯彻执行提出了批评意见,他首先肯定政府在贯彻宗教政策方面取得很大成就,同时又指出还存在的一些问题,如:在若干地区,还有一些教会没有恢复礼拜;在小城市和乡村教会中房屋和家具被机关团体占用、借用,使宗教生活受到阻碍;有些干部对信徒的宗教感情采取粗暴或侮辱的态度;也有些干部企图用行政手段来限制宗教活动;等等。吴耀宗把存在的问题分为有形和无形的两方面,除了上述有形的问题外,他特别提出“一些与贯彻宗教政策有关的无形的问题”:有些机关和学校对基督徒采取一种特殊的看法:不管他们的工作或学习成绩怎样好,他们的宗教信仰往往被看作一个缺点,有些高等学校的学生反映:在肃反后,因为他们信仰基督教,他们就被看作是有问题的人,因此,他们不敢去做礼拜,不敢与基督徒同学谈论宗教。吴耀宗认为,这种情况所以产生,是由于有些人对宗教所抱的成见和这个成见所造成的对宗教信徒的歧视,产生成见的原因很复杂,但有一方面是一些关于批判宗教的出版物的偏向,“这些出版物的内容,有不少的部分是片面的、主观的、不符合事实的、一笔抹杀的”。其将会产生的后果是,“一方面将会使西方基督教里面反苏反共的专家们振振有词,另一方面也会使基督教和其他宗教里面热爱真理、热爱正义的人士,感到他们受了冤屈”,“其次,这一类批判宗教的宣传,将会使人怀疑宗教信仰自由政策的真实性”。吴耀宗最后提出两点意见,第一,希望中央有关部门和各级人民委员会对宗教工作更加重视,对宗教信仰自由政策作更多的、更有计划的、更有效的宣传教育。“宣传教育的主要内容之一,应当是消除对宗教的片面的看法,提倡对宗教及宗教界人士采取实事求是的态度。”第二,希望中央有关部门在宪法第88条所规定的宗教信仰自由的条文外,考虑制订一些与贯彻宗教政策有关的补充条文。<sup>[5]</sup>

吴耀宗是一个宗教感情深厚的基督教领袖,曾在1950年到北京向周恩来总理反映贯彻宗教信仰自由政策方面的问题,在周恩来的启发下,认识到问题的产生主要在基督教自身,是基督教与帝国主义的关系没有肃

清,并由此发动了基督教三自爱国运动,以改变基督教的政治面貌。在1957年的这篇发言中,他又比较集中地谈到了在贯彻宗教信仰自由方面存在的问题,可见宗教政策方面的问题并未彻底解决,他特别提到有关“无形的问题”,即从官方出版的不少片面、主观、不符合事实的批判宗教的小册子中,反映了社会对宗教的基本认识和态度中的问题。这些思想观念上的“无形”的问题,却是宗教政策贯彻不力的根源。吴耀宗的发言集中反映了基督教界以及宗教界人士的看法,并且把问题归结为无产阶级政党对宗教基本观点和基本政策的重大理论上,引起很大震动。

吴耀宗的发言引起许多政协委员的“特别注意和兴趣”,他们对吴耀宗指出的“有形的问题”并不反对,但认为这只是个别干部的偏差错误,但是对他提出的“无形的问题”却不赞同。认为他不该“提出一些与贯彻宗教政策有关的无形的问题”,以为他是惧怕别人批判他的宗教信仰。<sup>[6]</sup>全国政协委员中大部分人不信仰宗教,也不了解宗教,因此,对吴耀宗的发言产生误解也在所难免。

吴耀宗的意见在基督教人士中引起很多共鸣,同为全国政协委员的陈崇桂于3月19日在全国政协会议上再次就落实宗教政策的问题发言,以作为对吴耀宗发言的支持和呼应。陈崇桂肯定信宗教不信宗教、无神论与有神论的矛盾,是人民内部的思想矛盾,不是对抗性矛盾,是分清是非、追求真理、百家争鸣的矛盾。他说,信宗教的有传布宗教的自由,不信宗教的也有批判宗教的自由,在我们两“家”这样“争鸣”的时候,“要平心静气,决不可采取粗暴和侮辱的态度”。他希望能以毛主席1952年对西藏致敬团讲话时说的,对宗教“一律加以保护,尊重其信仰”。

在当时的形势下,党和政府有关部门对宗教界的意见还是比较重视的,并能主动反思宗教工作的问题,1957年召开的全国第七次统战工作会议上,中央统战部部长李维汉就学习毛泽东正确处理人民内部矛盾思想和统战工作作了长篇发言,其中专门谈了宗教矛盾,阐述了对宗教问题的基本看法,他肯定“宗教矛盾已经从既是人民内部的矛盾又是敌对阶级的矛盾,转化为基本上是人内部的矛盾,基本上不是敌对阶级的矛盾”。他说:“对于‘宗教是剥削阶级和反动统治的工具’这句话,应当历史地有

区别地来看,不可笼统地来看。因为在历史上宗教曾经也‘为某一进步阶级的意志提供过思想体系的外衣’,或者为某一被压迫阶级、被压迫民族奉为团结反抗的纽带,应当看到这一点。还应当区别广大虔诚的宗教徒和少数反动的宗教败类。这种区别,是任何民族和任何社会都客观地存在着的,不会都是反动的。这从政治上来看,是一个极其重要的区别。”<sup>[7]</sup>他还批评有些人不懂宗教具有群众性、长期性、民族性、国际性的特点,“有些人不懂这一点。他们看不见宗教的群众性、民族性、国际性和它的长期性,他们只看见宗教是迷信,是鸦片烟。因此他们不允许人们自由信仰,用行政手段禁止这种精神鸦片,甚至采取粗暴的手段。他们不懂得:允许自由信仰,正是为了在政治上团结宗教徒,争取宗教影响下的群众和广大人民一道,为了解放和发展生产力”。<sup>[8]</sup>

李维汉提出当时宗教工作方面突出的问题为:(1)信仰自由问题。(2)宗教场所即寺庙教堂等被占用的问题。(3)宗教界的出版问题。(4)一部分宗教界上层人物的生活问题、安排问题。(5)部分民族地区在民主改革和社会主义改造时对宗教职业者、宗教徒、寺庙经费的处理、安排问题。(6)各种宗派和教派间的问题。(7)宗教团体的工作问题。(8)宗教徒参加学习的问题。(9)我们的宣传问题(科学知识、唯物论、无神论)。(10)宗教的国际关系问题。<sup>[9]</sup>他认为这些问题都要放在统筹兼顾、适当安排之内来解决,目的是为了尊重人们信仰自由,遵守宪法,调动宗教徒的积极性。他说:“教条主义和粗暴行为,对信仰问题采取行政手段,必须坚决纠正;但是也要防止和纠正机会主义。”<sup>[10]</sup>应该说,李维汉所指出的问题与政协委员的意见基本相同,中央已经看到并重视宗教政策执行过程中发生的偏差。

## 第二节 联合礼拜的形成与发展

### 一、“大跃进”形势下基督教的处境

联合礼拜发生于1958年“大跃进”时期,是中国基督教界对当时社会形势发展所作出的回应。



1958年的“大跃进”运动和人民公社化运动,以大规模群众运动的方式搞经济建设,“使得以高指标、瞎指挥、浮夸风和‘共产风’为主要标志的左倾错误严重地泛滥开来”<sup>[11]</sup>。整个社会的组织建制,人们的思想方式、生活方式都发生巨大变化。党的路线的严重偏差以及“大跃进”形势影响,也对宗教的组织制度、活动方式、宗教教职人员队伍产生很大冲击,基督教界直接面临多方面的困难:

1. 宗教教职人员队伍萎缩。新中国成立以后,通过三自爱国运动,以及后来的社会主义教育运动、反右运动等,清理了一批教职人员,在“大跃进”运动中,又有很多教职人员被下放到工厂农村锻炼,使教职人员队伍迅速减少。

2. 宗教场所大量减少。尤其在人民公社运动中,农民的自留地、家畜、果树等都被收归集体所有,政府和公社还经常无偿地调用生产队的土地、物资和劳动力,甚至调用社员的房屋、家具。一些地方政府动员教会把教堂和教会房产捐献出来,教会也把捐献教堂作为支持“大跃进”的实际行动,一方面教堂利用率不高,可以通过合并,提高利用率;另一方面受社会氛围影响,为人民群众无私的奉献精神所感染,希望基督教为社会主义建设作更多的贡献,不少基层教会把空闲的房屋和教堂捐献给社会,1958年11月,上海金山、奉贤、南汇、青浦、川沙、松江、崇明等县的教堂全部改作仓库、学校、托儿所、食堂、人民公社办公用房等。<sup>[12]</sup>宗教场所大量减少后,合并是必然趋势。

3. 进教堂信徒大幅减少,教会前途渺茫。1949年以后,基督教信徒数量就逐步减少,其原因是多方面的,如:新中国成立后社会治安良好,人民安居乐业,共产党员在人民群众中威信很高,有些抱着改造社会理想而皈依基督教的青年信徒认为共产党的理想更有吸引力,决心跟共产党走;随着教会学校、教会医院等文化事业与教会的分离,原来因工作、学习而信仰基督教的一部分信徒脱离了教会;在肃反运动、控诉运动以及一系列政治运动中,基督教传教士和一些传道人的违法犯罪行为被揭发,使一部分要求进步的信徒产生信仰危机,离开教会;还有一部分比较保守,对运动有抵触情绪的信徒也离开了教会。有传道人称,那时教会没有吸引力,

左的右的都离开了教会。

到“大跃进”时,许多在劳动生产第一线的信徒群众夜以继日地工作,基本放弃了业余生活,到教堂礼拜的时间当然也相应减少,许多教堂一半以上的座位空着,有的教堂礼拜时甚至只有十几个信徒,如北京市名义上有65处教堂,但到1958年夏天,一个教徒也没有的教会就有十几处,教徒人数为20人以下的有二十几处,全市经常来教堂礼拜的还不足500人。<sup>[13]</sup>上海有208个教堂和布道所,可容纳教徒的座位3.8万多,但主日上午经常参加礼拜的仅1.7万多人。<sup>[14]</sup>社会上的热火朝天和教堂的冷冷清清形成鲜明对比,有些地方的教会为适应形势,及时调整礼拜时间,有的农村在农忙时暂停礼拜,或改每周1次为两周2次,或把全日礼拜改为半日,但能够来参加礼拜的信徒人数仍在不断减少,一些教堂闲置,教牧人员无所事事,教会内人事、经济、组织上存在许多浪费现象<sup>[15]</sup>,面对如此局面,不少基督教人士也认为基督教没有前途,相信宗教在不远的将来便逐渐衰落,甚至消亡。

4. 教会经济困难,难以维持自养。1951年后教会断绝了同外国差会的联系,经济来源主要靠房地产收入和信徒的奉献,但由于当时房租很低,且大部分信徒生活水平较低,奉献少,使自养发生很大困难,以至于1957年全国三自发布了一个协助教会解决自养困难的方案,其中提到自养的关键是鼓励信徒多奉献,但同时又请各教会也可参考用以下一些办法:(1)精简不合理的机构,尤其是差会制度遗留下来的过于庞大的机构,应适当精简,合理调整人事;(2)整理房产,凡多余房屋尽量出租,已出租而租金不合理的,适当调整;(3)兼顾劳动生产,特别在农业地区的教牧人员,可以参加劳动生产来解决生活问题;(4)倡议教会互助互济,在本教会内采用以有余补不足和互通有无的办法。<sup>[16]</sup>这说明当时在自养方面所遇到的困难已经是全国性的,且比较严重,如不及时解决,有可能影响到三自运动的推进。

到1958年,自养问题非但没有得到解决,反而更加严重,因为进教堂信徒锐减,奉献的金额越来越少,尤其是一些小教堂,信徒少,奉献少,几乎都发生经济困难,甚至不能维持教堂的日常开支和教牧人员的

生活费用,有些教堂每周的奉献金额还不能维持传道人一个星期的生活开销。

5. 教堂分门别户,影响团结。基督教教派林立,各宗派“分而治之”,除了西方差会所带来的一些教派外,还有不少是中国传道人自行建立的独立性教会或家庭聚会,据当时上海基督教的统计,全市共有 208 个经常进行宗教活动的教会单位,有许多是在抗战期间和新中国成立前后建立的,大多数规模较小,分布不合理,有的聚会场所狭小、简陋,有的仅是里弄民宅<sup>[17]</sup>,其中 1—100 座位的有 80 单位,101—200 座位的有 60 单位,201—400 座位的有 32 单位,400 以上座位的仅 19 单位。如当时的榆林区,共有 12 个教会单位,除 1 处外,均为“弄堂”教会,除 2 处外,聚会人数都只有数十人。还有些地区教堂密度很高,如在通北路某弄堂的弄口和弄内就有 2 所教堂。各教堂要么彼此分门别户,老死不相往来;要么勾心斗角,势不两立。“大跃进”以后信徒减少,各教堂都想尽办法留住和招徕信徒,有的到其他教堂去“拉羊”,有的互相攻击,互相排斥,加剧了教派对立。

6. 基督教存在消极、混乱现象,社会形象差。与社会上广大人民群众积极投入社会主义建设不同,有些传道人白天睡觉,精神不振,教堂气氛冷落黯淡;有些传道人散布消极言论,使信徒不愿意参加社会主义建设;有些教牧人员讲道时鼓动信徒不要参加三自爱国运动;为吸引信徒,还有传道人带着《圣经》到处传教,或要信徒放弃工作,一天祷告 6 小时;或专搞祷告医病,煽动宗教狂热;还有些人诈骗信徒钱财,危害信徒身心健康。

还有一些基督教堂规模小,与民居、其他单位混杂在一起,有些宗教活动也影响了周围群众的生活和工作,在一般人看来,有些基督教传道人和教徒不参加生产劳动,还影响他人的正常生活,社会舆论普遍对基督教评价不高。

在当时形势下,基督教一方面自身的生存发展遇到很大困难,另一方面教会的某些神学思想和活动方式与社会发展很不相称,使基督教遭到颇多非议,为了改变基督教的面貌,一些积极分子便酝酿通过变革,来适应社会,以获得更好的生存条件。

## 二、联合礼拜的过程

1958年上半年,基督教联合礼拜开始出现。

因人民公社运动的影响,联合礼拜是从农村教会开始的,浙江是首先倡导联合礼拜的地区,1958年上半年,宁波教会提出整顿全市教会的四大倡议,主张:(1)经济统筹统支;(2)教牧人员统一安排;(3)教会财产统一管理;(4)筹建生产机构,教牧人员从事生产。为集中教会力量,他们还考虑把一些信徒少、牧师照顾不到的堂并入邻近的教堂,这样既可集中推进圣工的力量,又可腾出人力物力来支援生产。接着,镇海县26个堂所,也主动跨越了多少年来宗派间的鸿沟,按地区联合起来。温州市也以大刀阔斧的办法,调整了全市堂所。杭州市3个较大的教会机构(中华基督教会浙江大会,中华圣公会浙江教区,浙沪浸礼议会)也决定在当年8月份开始联合办公。<sup>[18]</sup>

浙江教会的联合礼拜在全国教会中引起了连锁反应,1958年8月,南昌市内地会与基督教会召开合并大会。黑龙江哈尔滨市3个浸信会结束了30年分裂状况,也实现了“合一”。云南大理的内地会和圣公会于1958年7月召开联席会议,一致同意把宗教崇拜、财产经济的保管使用等完全彻底合一起来,改名为“大理基督教合一会”。<sup>[19]</sup>

北京教会联合礼拜的发起是由于教职人员下放劳动,要解决教职人员不足的问题。据诚冠怡《对北京教会新面貌的感想和希望》一文介绍,1957年初冬北京基督教全体教职人员集中进行社会主义教育学习,通过学习,大家认识到改造思想转变立场的重要性,下决心参加劳动锻炼。1958年上半年,在一批教职人员下放到东郊农场劳动之前,为了照顾信徒的宗教生活,经反复商量讨论,决定留一部分教职人员料理教会事务工作及主日崇拜证道,因此礼拜地点就得集中,把原有的65处教堂缩减为4处,东西南北城各1处,实现了联合礼拜。<sup>[20]</sup>

1958年8月12日、13日、15日,上海市基督教社会主义教育委员会举行了有1000多人参加的“上海市基督教工作人员及信徒代表会议”,针对形势提出了3项任务:(1)继续深入开展教职人员社会主义教育学习;(2)组织教职人员参加劳动生产或劳动锻炼;(3)举行联合礼拜。会上

着重讨论了联合礼拜的工作,并得到与会者一致赞同,不少教职人员表示对联合礼拜的地点愿意服从全局安排,人事上也服从统一分配。<sup>[21]</sup>

但是,推进联合礼拜并非一帆风顺,教职人员和信徒从各自的立场出发,对联合礼拜抱有各种态度,如在上海的讨论中,教职人员暴露了不少思想顾虑:

经济方面,顾虑能否维持原有的经济收入。一般而言,经济困难的教堂愿意合并;大的教堂不愿并出,只愿别人并入,又担心别人并进来以后自己的经济地位受影响;有些传道人原来就住在教堂里,或教堂就是自己的家,教会供给房屋、水电、医疗、子女教育等费用,合并以后这些费用都得自己出,收入下降;有些传道人从小布道所起家,盖起了教堂,有了自己的信徒,不愿意合并;还有些年老体弱的教职人员,担心退休或去参加生产劳动后生活无靠。

人事方面,顾虑失去原有的领导地位,认为合并是“大堂吃小堂”,“大宗派吃小宗派”;有些年长的牧师传道担心大教派年轻的牧师来领导自己,大家处理不好关系;有的认为与自己教堂的信徒已有感情,不愿分开;有些传道人怕到新的教堂后信徒不接受;还有传道人认为自己已经立志“奉献”,不愿意去参加生产劳动。

信仰方面,担心合并以后信仰观点及崇拜方式受影响,尤其是属灵派或独立性教会,不愿合并;有的只愿信仰相同的教派合并;有的只想别的教堂并进来。

信徒方面,主要是担心合并后教堂少,路远,以后做礼拜不方便;有的感到与自己教堂的牧师教友已经互相熟悉,感情好,怕到其他教堂去人头不熟,新牧师照顾不周;还有一些讲地方方言(如上海地区做粤语礼拜)的信徒希望仍在一起;有一些富裕信徒要求收回已给教堂的奉献;等等。

针对各种顾虑,各地教会积极做好教职人员的工作,如上海市基督教社会主义教育委员会不仅在教职人员和信徒骨干中宣传联合礼拜的意义,做思想动员工作,为照顾各方利益,还提出了具体的实施原则:(1)考虑到合并后信徒的增加,一定要选择场地大条件好的教堂;(2)要求合并后所有教派的教牧人员一律平等;(3)合并时既要考虑教派特点又要方便

信徒礼拜,一般按地区合并,适当照顾教派特点;(4)倡导礼拜时不分教派,但要照顾不同信仰的仪式和习惯,彼此尊重,各得其所;(5)在经济上做到妥善安排,使离开教会的老年教职人员得到适当照顾。由于工作比较细致,再加上联合礼拜是大势所趋,虽有一些人还存在抵触情绪,但联合礼拜的合并过程比较顺利。<sup>[22]</sup>

经联合礼拜合并,上海教堂由 208 处并为 22 处,参加联合礼拜的牧师和传道共 74 人,其余人员分别进入史料组、加工组、转业、退休、退职等。<sup>[23]</sup>1958 年 9 月 7 日,上海各区的联合礼拜正式举行,信徒可根据自己的意愿,就近参加任何一处礼拜。

联合礼拜是各省市分别进行的,具体做法不完全一样,大致分为两种:一种是比较彻底的,即一个地区所有的教会联合在一起,绝大部分省市都采用这种方式;另一种是一个地区内同属一个教派的教堂联合在一起,如福建、广东两省的基督教,没有取消原有教派,聚会时仍按本教派的礼仪进行崇拜。<sup>[24]</sup>

到 1958 年底,全国各地的教会基本上都实现了联合礼拜。

联合礼拜不仅是教会联合的方式,还涉及教会的组织制度建设,以及政治思想、神学思想等方面,因此,它对教会的影响是多方面的。为实行联合礼拜,各地教会还进行了组织、制度和礼仪等方面的改革,如太原市提出:将原来各教会的委员会、执事会、理事会等属于行政事务的机构,一律停止,有关教会的行政事务,统一由三自会管理。关于教会的仪节、规礼、制度等方面,规定:(1)统一崇拜,各教会不强调自己的崇拜仪式;(2)崇拜时,采取统一的诗歌;(3)对各教会讲解圣经的书刊,进行审阅、批判;(4)不再强调“末日”以及“虚空”等超世、消极悲观的道理;(5)不强调“信与不信”的婚姻问题。<sup>[25]</sup>

浙江慈溪市基督教三自筹委会 1958 年 8 月在执委扩大会上所作的决定为:(1)各堂经济实行统筹统支,各堂奉献均上交三自会,教会工作人员不得私下接受信徒奉献。教牧人员的工作,由三自统一安排;(2)不唱消极悲观、厌世的诗歌,不看国内外一切反动书刊。教会长老、执事、义工、信徒、教牧同工一概不做“医病赶鬼”的事,拒绝为任何病人祷告;

(3)一切宗教活动和宗教仪式应在教堂内举行,堂外一律停止,在抢种抢收大搞积肥以及农忙期间,礼拜暂停。<sup>[26]</sup>

### 三、联合礼拜的发展

联合礼拜是在特殊的政治形势下产生的,但发展比较平稳,一直延续至今,使中国教会进入“后宗派主义”<sup>[27]</sup>时期,其原因是多方面的:

首先,中国基督教宗派历史短,教会合一是中国基督教人士长期以来的愿望,有深厚的思想基础。

基督教教派是历史的产物,在西方,教派分歧反映了信徒对教义、礼仪等不同理解,是信仰自由、信仰多元化的表达,但也有不少教派的产生与战争事件、历史纷争相联系,是欧美国家历史的产物,如美国南北战争,使许多教派分裂成两个独立的教派。基督教的教派组织随着传教士传入中国,形成了各自为政的局面,且有些教派为了争夺中国信徒,扩大势力范围,彼此攻击,使教会分裂。但从基督教的基本教义来说,《圣经》是主张教会合一的,如《约翰福音》17:22:“你赐给我的荣耀,我已赐给他们,叫他们合而为一,像我们合而为一。”早在20世纪二三十年代,中国基督教领袖就提出过教派合一问题,赵紫宸说:“中国基督徒将来有了自立的教会,一定是没有公会的,一定是随地组织,随地自立,各处都是中国基督教会。若然有总会,便是中国基督教总会。”<sup>[28]</sup>贾玉铭在1921年就从分析中华文化的特性来预言中国基督教将成为“合一”的先声,他说:“中国人对于宗教,素抱一种齐物观,如儒释道之教理,虽迥然有别,然终能调和,使合而一。此种调和性,对于中华基督教会前途不无关系。……将来我主之羊‘归为一群’之实现,殆自我中国始,而以中国基督教会为合一的先声。”<sup>[29]</sup>在中国基督教本色化过程中,中国基督徒也曾尝试以不同的方式进行教派联合,虽然由于社会和时代的局限,不可能实现真正的教派合一或联合,但这一思想情结却深深地被保留下来,因此,中国基督徒接受教派合一是有思想基础的。

在“大跃进”时代,联合礼拜作为教派合一的模式被提了出来,既是历史的延续,也是现实的需要,当时大多数信徒和教职人员都爱国爱教,要求进步,希望基督教能跟上社会发展,比较乐意接受联合礼拜这一新的教

会组织形式。中国基督教领袖丁光训说：“在中国，最初是把西方的许多宗派都搬了进来。但是，中国基督教的宗派历史毕竟是短的，宗派主义毕竟是西方的东西，中国信徒的宗派主义情绪并不高。这样，进入今天这‘宗派主义之后’的时期并不过于困难，尤其因为整个环境不利于许多大体相同的团体的分立。”<sup>[30]</sup>

其次，在联合礼拜过程中力求照顾到不同教派的信仰和礼仪，基本满足了各方需求。

由于基督教各主流教派在神学和礼仪方面差别不大，且教职人员神学思想比较宽容，关系容易协调，因此联合的阻力较小。但有一些独立性教派和属灵教派，在神学和礼仪方面的特点比较突出，不容易与其他教派融合，这就要提倡互相尊重，求同存异，既要提倡各教派不再强调自己的崇拜仪式，又要照顾有些教派的信仰特点。上海教会在讨论联合礼拜时就提出：“对于不同的仪式、习惯等，大家认为有的如大哭大闹等不符合社会主义利益的，应当完全改变，有的可以适当照顾安排。大多数人都认为，为了社会主义道路，不同的仪式、习惯可以取长补短、互相适应，这样也可以体现主内的合而为一。”<sup>[31]</sup>联合礼拜力求在宗教仪式上保持多样化，如点水礼和浸礼，星期六或星期日做礼拜，信徒均可自由选择。在一个教堂内可由不同教派按自己的传统进行礼仪活动，如聚会处星期日晚上的擘饼聚会，安息日会星期六的聚会和举行谦卑礼等，都可分别进行，不同的礼仪特点都被包容在联合礼拜的范畴内，使这些教派没有反对联合的理由。

为了照顾教派特点，在教堂合并过程中，还保留了一些独立性教派或属灵教派的教堂，如北京保留的北堂，是原宽街基督教聚会处的教堂，聚会礼仪基本接近聚会处的习惯。<sup>[32]</sup>上海保留的有：原属灵恩派的沪西神召会耶稣堂，属独立教会的乌鲁木齐北路聚会所、灵粮堂，属安息日会的安息日会沪东教会等<sup>[33]</sup>，这些教派可以单独组织礼拜，教派特点被保留下来，这也是联合礼拜成功的基础。

第三，联合礼拜促进了基督教的团结，原属不同教派的教职人员在一起，经过一段时期的共同工作，相互沟通，发现在基督教信仰中有许多共



同点,彼此可以互相配合,把工作做得很好,原来互相看不起,互相攻击的现象没有了,反而促进了友谊。同时,信徒增多,奉献增多,教职人员有稳定的经济收入,工作压力减小,绝大多数教职人员都比较满意。

第四,1958年以后,在“以阶级斗争为纲”的指导思想下,政治上“左”倾路线进一步发展,对宗教政策也从“限制、削弱”发展到“促退、消灭”,如1964年“四清”运动中在一些地区搞“无宗教区、县”,动员信教群众退教,使基督教生存的外部压力增加。这时,基督教各教派内部的差异和分歧已不重要,如何团结一致,保存基督教信仰和队伍,成为当务之急。当外部压力加大时,反而增强了教会的内聚力。

第五,从1966年至1976年,中国经历了长达10年的“文化大革命”,所有宗教组织、活动场所、宗教活动均被取缔,所有教职人员都离开教会,下放到工厂农村劳动,教会不复存在。这一段教会历史的空白,使教派意识在基督教徒头脑中更加淡化。在“文革”中坚持秘密聚会的信徒,更是不分教派,“大家走到一起,谁也不问你是哪个教派,哪个教会,都同心合意事奉神,大大发展了教会合一的成果”。<sup>[34]</sup>

第六,1978年中共中央十一届三中全会以后,宗教信仰自由政策得以落实,各级基督教三自爱国委员会承担了基督教会与政府沟通的桥梁作用,陆续恢复宗教活动场所,当时只要开放一个教堂,信徒都奔走相告,不分教派,“在这过程中,弟兄姊妹的思想感情,有了很大变化,大家聚会见面,不是想我是属于某某教派的,而是想到我们都是属基督的,都是基督身上的肢体,因而在聚会时一灵相通,一爱相系,光景非常激动人心”<sup>[35]</sup>。20世纪八九十年代开始信教的基督徒,走进的是一个无宗派背景的教会,许多信徒和年轻的教牧人员对教派问题,尤其是西方基督教的教派历史所知甚少,他们更多的是对基督教“信仰”的皈依,而不是对某教派组织的皈依,使联合礼拜在新时期更加发展巩固。

#### 四、联合礼拜的遗留问题

在“大跃进”形势推动下实行起来的联合礼拜,有其合理的原因,但毕竟推进得太快了,短短几个月之内全国城乡教会都完成了联合,不免在某些方面考虑不周,留下后遗症,比较明显的有几个方面:

1. 急于求成的指导思想和过快过急的联合速度,脱离了教会的实际和信徒的觉悟。

新中国成立以后,基督教的主要问题是肃清帝国主义影响,经1950年三自爱国运动,基本改变了其政治面貌。但由于社会主义改造和建设的步伐越来越快,在思想文化战线方面的斗争越来越激烈,宗教工作中“左”的错误有所发展,对宗教界形成很大压力。基督教界为了更好生存和立足于社会,必须不断自我批判,自我改造,以得到党和人民的认可,联合礼拜虽然在教会内有其思想基础和实际困难,却未免太注重结果,而忽略了其过程的复杂性和艰巨性。在联合过程中教职人员和信徒中暴露出很多思想问题,虽然也对他们做过思想工作,但短时间内不可能真正解决问题,以致有些转业退休的教职人员并不甘心组织的安排,又自行联系信徒,搞家庭聚会。还有些地区在联合时对宗教活动限制过多,如规定不许为病人祷告等,使信徒得不到教会关怀,有信徒反映联合后牧师对信徒的探望少,关心不够,脱离了信教群众。

2. 联合礼拜后保留教堂太少,教堂宗教活动太少,远远不能满足信徒需求。如上海市区教堂从208所减少为22所,北京从65所减少为4所,温州仅开放6所教堂<sup>[36]</sup>,以此类推,全国保留的教堂大约不到原来教堂的十分之一。到1965年,教堂更进一步减少,上海仅剩11所。<sup>[37]</sup>

因教堂减少而出现的问题有许多:一是由于教堂太少,部分信徒特别是年老体弱者,因路途遥远,交通不便,参加宗教活动有困难,这些人特别需要宗教慰藉,却受影响最大。二是联合礼拜后教堂活动减少,只是在星期日做礼拜,内容比较简单(有人称之为“阳春面”)<sup>[38]</sup>,难以满足教徒多样化的活动需求。三是有的教会过分强调统一,对个别宗派的礼仪特点照顾不够。由于存在这些问题,使一部分教牧人员和信教群众不敢或不愿到教堂去,也给自由传道人留下活动空间,使家庭聚会的数量有所增加。

3. 教产和教牧人员流失严重,为教会发展留下隐患。

在“大跃进”、“共产风”的压力下,教会通过联合礼拜主动献出了许多教堂房产给社会(有些是无偿捐献,有些委托房管部门代为管理出租),又

有许多教职人员转业退休,教会无论是财产还是人才,都流失不少。当时以为宗教消亡在即,教会将不复存在,但事实却与愿望完全相反,“文革”以后基督教发展很快,信教人数大量增加,虽然在落实政策中收回了一部分房产,但仍有许多问题至今还未解决,政府和教会都花了很多人力精力财力,但收回房产和培养人才却不是短时期内可以解决的。

### 五、基督教教派机构的结束

1958年联合礼拜开始时,只是各地区教堂间的联合,并没有涉及教派机构的问题。1950年三自爱国运动割断了与海外差会的联系以后,各教派的全国性机构依然存在,1958年酝酿联合礼拜的时候,总部在上海的基督教全国机构除了全国三自外,还有中华基督教会全国总会、中华浸礼会、中华圣公会、基督复临安息日会、中华基督教卫理公会、中华全国基督教协进会、勉励会、中华国内布道会、联合书局、中华圣经会等。联合礼拜以前各教派教务方面的工作都由教派自行开展,如教牧人员的按立,宗教节日的庆祝活动,以及教牧人员和信徒的时事政策学习等,教务机构开展工作都比较正常。实行联合礼拜以后,由于基层教会已没有各教派的礼拜堂和教职人员,教派机构失去了基层教堂、教职人员和信徒,也失去了自身的存在价值,名存实亡。“大跃进”期间进行人员精简时,教派机构的工作人员也大幅度精简,所有机构合并办公,只有少数人留守,基本处于无所事事的瘫痪状态。这种状况一直维持到1966年,在“文化大革命”的冲击下,基督教的组织和教堂都停止活动,教派机构亦随之消失,以后再也没有恢复。

## 第三节 风雨飘摇中的基督教

### 一、1960—1962年宗教政策的调整

经过三年国民经济严重困难的局面,从1960年下半年起,党中央开始纠正“大跃进”、人民公社化等运动中的错误,制定了“调整、巩固、充实、提高”八字方针,调整了与知识分子的关系,摘除了一部分“右派”的帽子,同时也调整了包括宗教政策在内的统一战线各项政策。在1960年2月

召开的第六次全国宗教工作会议上,中央统战部副部长张执一在讲话中强调了宗教的群众性、长期性、民族性、复杂性和国际性,强调要做好信教群众的工作,正确理解和贯彻执行宗教政策等问题。<sup>[39]</sup>1961年4月,中共中央在《关于西藏工作方针的指示》中也指出:“必须长期坚持宗教信仰自由政策,……主要生产发展了,人们的政治觉悟和科学文化水平提高了,宗教影响就会逐步削弱。在这方面,行政命令的办法不但无益,而且有害。”<sup>[40]</sup>

1962年4月,周恩来在全国政协第三届第三次会议上作“我国人民民主统一战线的新发展”的讲话时,就宗教问题谈到说:“过去一个时期,这方面的工作有些缺点和错误,一些宗教界的朋友提出来批评,有许多好的意见是值得我们重视的。我们把宗教信仰问题常常看得太简单了,以共产党员马列主义的认识来要求所有的人,要求所有的人人生观、世界观都一样,这是不可能的。思想认识是逐步改变的,而且思想认识问题是人民内部的问题。就宗教信仰来说,更是一个长期的问题。我们只是希望爱国的宗教界人士热爱祖国,愿意为社会主义服务,也愿意努力学习。这样,他们思想上还有宗教信仰,这并不妨碍我们整个人民民主统一战线的扩大和巩固,并不妨碍我们祖国的社会主义建设。”<sup>[41]</sup>

在调整关系的过程中,宗教政策的贯彻又被党中央重视,为虚心听取宗教界的意见,中央统战部建议基督教界召开“神仙会”,鼓励基督教人士对宗教政策及党的工作中的缺点错误坦诚地提出批评。1960年11月12日,全国三自在上海举行了一次由各地基督教会负责人300多人参加的大型会议——“神仙会”。所谓“神仙会”,就是鼓励与会者自由讨论,畅所欲言,“自己提出问题,自己分析问题,自己解决问题”,为此,特地宣布会议奉行的“三不”方针:不戴帽子,不打棍子,不抓辫子。此时恰逢“大跃进”后经济紧张时期,会议假上海著名的国际饭店为会场,可见对代表的生活照顾也很周到。“神仙会”开了两个多月,先后就国际形势,国内形势,宗教政策及基督教人士的自我改造等主题进行讨论。由于刚刚经历过反右运动,不少人心有余悸,怕言多必失,顾虑重重,“好歹不开口,神仙难下手”。但经过动员和细致的思想工作后,多数人还是敞开心扉谈了不

少想法。因受政治运动冲击比较大,有不少人对如何才能做好教会工作感到无所适从,会议组织者让大家充分发表意见,进行自我教育,使大多数人心情舒畅,达到较好效果。基督教人士在会上所提出的意见得到国务院有关部门的重视,以后,宗教界的一批“右派”被摘帽;各地方宗教团体相继召开代表会议;金陵神学院开办青年教牧人员研究生班;宗教界人士在政治待遇、生活安排、劳动就业等方面,都得到了相应照顾。

## 二、基督教第二届全国会议的召开

基督教“神仙会”从1960年11月12日开始,直到1961年1月9日结束,紧接着就召开第二届全国会议,因此,“神仙会”实际上是第二次全国会议的预备会。中央统战部张执一副部长在“神仙会”上作了有关党的宗教政策和基督教界人士自我改造的报告,代表通过学习讨论,思想有了提高,为开好全国会议打下了基础。

1961年1月9日至14日,中国基督教第二届全国会议<sup>[42]</sup>在上海举行,参加会议的代表来自25个省、市、自治区,共319人,其中有5位是来自云南的少数民族代表,这是过去历届基督教全国会议所没有的。

会议听取了吴贻芳副主席所作的工作报告,报告回顾了1954年第一届全国会议以来的6年中,基督教界在反帝爱国运动、社会主义教育运动、劳动锻炼、政治学习中所取得的成绩,还简要汇报了神学教育、出版机构、对外交流等方面的工作,并揭露帝国主义继续利用基督教对中国进行的活动。

报告最后指出基督教存在的主要问题是:第一,帝国主义的思想影响还没有彻底肃清,要加强自我改造;第二,基督教内的反动分子仍在进行非法违法活动,应继续努力消除;第三,在“大跃进”形势下,教会事工如何更好地安排,要进一步研究。

会议通过的决议指出,今后基督教三自爱国运动的主要任务是:(1)继续高举反帝爱国旗帜;彻底割断中国基督教与帝国主义的联系,继续肃清帝国主义的残余影响;彻底实现中国基督教自治、自养、自传的任务。(2)全心全意接受中国共产党领导,走社会主义道路,积极参加社会主义建设。(3)继续加强政治学习,积极参加生产劳动和社会实践,加强

政治立场和政治思想改造。(4)协助人民政府贯彻宗教信仰自由政策,在服从生产、国家政策法令和社会主义利益的前提下,安排宗教生活。

会议通过选举产生了中国基督教三自爱国运动委员会第二届委员会,共145位委员。委员会选举吴耀宗为三自爱国委员会主席,陈见真、吴贻芳、丁光训、邓裕志、丁玉璋、谢永钦、贾玉铭为副主席,丁玉璋等49人为常委。

虽然当时中国的政治形势有所松动,但“左”的路线并没有完全肃清,第二届会议的主要内容是加强政治学习,改造思想等方面。在会议通过的《章程》所确定的宗旨中,有许多是政治方面的要求,如:积极参加社会主义建设和各项爱国运动;协助政府落实宗教信仰自由政策;促进教会彻底实现自治、自传、自养,肃清帝国主义影响;反对帝国主义侵略,保卫世界和平;等等。整个会议中对如何办好教会方面的讨论较少,1956年提出的“三大见证”、“十项任务”也没有得到很好落实。

### 三、收集整理基督教史料

基督教人士在控诉运动中揭发了许多帝国主义利用基督教侵略我国的材料,为了能更系统完整地研究整理这一课题,为后人保留一份珍贵的史料,1958年12月,北京基督教教职人员张应洁、石泽生、杨怀周、刘仲和、阎迦勒、蒋翼振、单乐天、林祥增、赵复三、阚学卿等21人,向全国基督教界发起倡议:在全国三自和各地三自组织领导下,编写帝国主义利用基督教侵华史。<sup>[43]</sup>这一倡议得到各地基督教界的广泛响应。中国基督教三自爱国运动委员会于1959年成立了由23人组成的史料组,江文汉任组长,郑建业、缪秋笙任副组长。<sup>[44]</sup>基督教史料组集中了一批教会骨干,其中不少是原基督教全国机构或各教派的领袖,他们的宗教造诣、文史知识、英语水平都很高,大家集中学习、工作,回忆自己亲见、亲闻、亲历的事件,以及整理各种有关基督教的历史资料,写出了一批较有分量的文章。

1962年5月,国务院宗教事务局局长萧贤法在全国统战工作会议上发言时指出:宗教界人士中不少人有一定的宗教造诣或其他专长,应鼓励他们以编写各教教史为纲,搜集、整理、综合、研究宗教史料,并把这项工作作为他们为社会主义建设服务的主要内容之一。<sup>[45]</sup>基督教的史料编

写工作从上海扩大到各省市教会,1962年8月,全国三自发出“征求有关我国基督教的历史资料”的通告<sup>[46]</sup>,指出“基督教传入中国100多年,但至今还没有一部正确与完整的历史著述。……特向全国各地同工、同道提出请求,如存有关于中国基督教以及外国传教士的中外文书籍,历年来教会团体所出版的刊物,以及其他文物资料”,并要求各地教会都来做史料收集工作,不少省市的教会都成立了史料收集组,发动教职人员和部分信徒积极参加基督教史料的收集、编写工作。

全国三自史料组最重要的成果是编写了《基督教史话》、《传教士与不平等条约》、《传教士与义和团运动》等专著,每本均有几十万字,但由于当时的条件限制,这些成果均为16开的油印本,没有正式出版。此外,从1958年至1963年,《天风》上还发表了不少揭露帝国主义利用基督教的文章,形式为论文、文章、回忆、资料汇编等。

经过几年的认真工作,基督教史料收集取得一定成果,所编写和发表的专著、文章资料丰富,观点鲜明,由于当时形势影响,在分析中难免带有“左”的观点,批判时上纲上线,但无论如何,还是为后人保留了一份极有价值的中国基督教史资料。

#### 四、阶级斗争扩大化的恶果

1962年8月,中共中央八届十中全会上,毛泽东提出无产阶级专政下继续革命的理论,强调阶级斗争必须年年讲、月月讲、天天讲,以阶级斗争为纲。实际上是把社会主义社会中的阶级斗争绝对化和扩大化。1963年到1965年中央在农村进行“四清”运动,运动估计:全国有三分之一左右基层单位的领导权在敌人手中,随之提出运动的重点是整党内走资本主义道路的当权派。同时在意识形态领域,更是发动了错误的、上纲上线的、公开的批判,使广大知识分子、文艺工作者人人自危,不能正常工作。

在“左”的路线影响下,党的宗教工作必然出现严重偏差,1962年12月至1963年1月召开了第七次全国宗教工作会议,会议根据中共八届十中会议精神,突出分析了宗教方面阶级斗争的形势,强调阶级斗争尖锐化的表现,指出必须以明确的阶级观点和阶级分析方法来观察和处理宗教

问题。<sup>[47]</sup>根据这一精神,必然对全国宗教工作形势作出完全错误的估价。1963年,中共中央批准了这次会议的纪要,在中央批示中写道:

“一九六二年以来,越来越清楚地看出,宗教方面的阶级斗争是很激烈的,一部分披着宗教外衣的反动分子明目张胆地向党进攻,地主、富农分子也利用宗教进行复辟,相当多的宗教界人士千方百计地扩大宗教的势力和影响。在西藏、甘、青藏区的喇嘛教中和一些地方的伊斯兰教中,一部分反动的民族上层和宗教上层表现更为嚣张,他们恶意攻击平叛、改革和党的民族、宗教政策,妄图实现复辟。……宗教方面的阶级斗争是长期的,促进宗教逐渐削弱以至消亡的斗争更是长期的。”<sup>[48]</sup>

会议以后,在全国宗教界开展以反帝、爱国、守法为主要内容的爱国主义、国际主义和社会主义的阶级教育,大揭宗教领域阶级斗争的盖子,开展阶级斗争形势教育。

1963年8月,国务院宗教局召集全国性宗教团体开会,提出要以阶级斗争的观点认识问题,号召“要揭开宗教掩盖下的阶级斗争盖子”。1964年5月,主管宗教工作的中央统战部被点名批评,其罪名是“向资产阶级投降”;中央统战部部长李维汉更是遭到批判,其罪名是“维护宗教势力,攻击党对宗教制度的民主改革”。同年8月至9月间,国务院宗教局主持召开“全国信教群众座谈会”,进一步提出对我国宗教形势的错误估价:宗教是人民的鸦片,宗教问题的实质是阶级问题,是帝国主义和国内反动阶级利用的工具;宗教是压在信教群众头上的一座大山,是束缚群众的精神枷锁,是生产斗争的严重障碍;有计划的削弱宗教,促使宗教的最终消亡,“是我们整个过渡时期宗教方面的根本任务”。<sup>[49]</sup>

1963年,牙含章<sup>[50]</sup>在《新建设》、《人民日报》等报刊杂志发表《有神论观念的起源》、《关于宗教迷信问题》等文章,随即游骧、刘俊望相继在《新建设》、《光明日报》、《文汇报》、《红旗》等刊物发表《马克思列宁宗教观的几个问题》、《过渡时期的宗教与阶级斗争》等文章,与牙含章展开学术争论,这场争论持续两年,到1965年才结束,《红旗》、《人民日报》、《光明日报》、《文汇报》等在我国有重要影响的报刊杂志都登载了他们的文章。



双方争论的焦点主要是宗教与迷信的关系,宗教与无神论,以及党的宗教政策等,意见分为两派,牙含章认为必须将宗教、封建迷信与有神论观念区别开来,“若不将三者加以区别,只会不利于进行反对宗教迷信的斗争,也不利于与宗教界的阶级敌人进行斗争。若把有神论观念等同宗教,就把凡相信鬼神命运的人,都算在宗教信徒里面”。因而,“对待宗教要持‘宗教自由’的原则,对封建迷信必须加以压制,对有神论观念,则只能通过一步步的无神论教育,才能使有神论者慢慢地改过来”<sup>[51]</sup>。而游骧、刘俊望则认为“宗教和迷信,在狭义上或许有分别,但在本质上是共通的”,“将三者加以区分,其实是在客观上起美化宗教的作用,并且不利于同宗教作斗争”,强调“在无产阶级专政条件下,宗教并不改变它的本质,它仍然是剥削阶级的工具”<sup>[52]</sup>。应该说,关于宗教与迷信,有神论与无神论关系的问题,本是一个学术问题,有不同意见开展学术讨论是很正常的,但是,在当时的大背景下,学术讨论必然归结到政治和政策方面,即对宗教的看法和宗教政策的执行上。当时的政策是保护宗教信仰自由,而对封建迷信活动进行打击和取缔。牙含章把宗教与迷信区分,是希望在打击封建迷信的同时要注意保护宗教自由,态度比较温和;而游骧、刘俊望认为宗教与迷信本质上是相通的,这一观点在学术上也是说得通的,但其症结在于把宗教与迷信同等对待,对宗教与迷信同时进行打击,“同迷信斗争,是包括同宗教信徒头脑中的那些宗教观念,进行斗争,促使其消亡”,因而是激进的。由于他们的讨论公开发表在中央的党报党刊等有重要影响的报刊杂志上,又涉及党的宗教政策等敏感问题,引起基督教高层人士和一部分教职人员的关注,尤其是党中央机关刊物《红旗》于1964年第4期刊载了游骧、刘俊望的《正确认识和处理宗教问题》一文,更是提出“马克思列宁主义政党要按照无产阶级的世界观改造世界,领导人民群众进行革命斗争,建设社会主义和共产主义,把人们从自然的、社会的和精神的压迫下解放出来,必然要遭到来自宗教方面的阻挠,不可避免地要同宗教这一意识形态进行斗争”,“宗教是剥削阶级的工具,宗教问题不能不涉及社会生活和阶级关系,对生产斗争和阶级斗争发生重大影响。……是一重要的社会政治问题,不能把它看成是单纯的、仅仅是思想的问题”。

文章一发表,在宗教界人士中引起很大震动,许多爱国爱教的三自爱国运动领袖人物都对这些提法不能理解,感到形势紧张,更有不少信仰虔诚的教职人员非常抵触,有人认为“马列主义总是要消灭宗教的,现在比过去在提法上进了一步”,“原以为让宗教自生自灭,没想到这么快就提出要促进宗教消亡”。也有人并不认同这些观点:“说宗教要消亡是他们的看法,我们有信仰的人并不这样看,教会将来人会少,那也没有关系,真正的信仰一定有前途的。”比较温和的人则感到今后教会工作会很难做:“现在政策明确了,但我们的工作就是和党唱对台戏了。”有人反映现在讲道困难,“现在不管讲什么都是散布毒素”。教职人员普遍认为形势紧张,基督教前途渺茫,有青年教职人员希望尽快转业。<sup>[53]</sup>极“左”路线完全破坏了宗教界人士对党和政府的信任。

这一时期基督教的各项工.作逐渐萎缩,绝大部分教职人员下放工厂、农场进行“劳动锻炼”,教堂进一步减少,上海基督教教堂从联合礼拜的22所到1965年减为11所,参加宗教活动的信徒人数逐年减少,上海1963年至1965年的三年间受洗信徒总共仅有10人。<sup>[54]</sup>基督教出版物也每况愈下,唯一公开出版的杂志《天风》在1965年出了一期后不得不停刊,基督教工作基本处于停顿状态。

## 注 释

[1] 最高国务会议第十一次(扩大)会议有1800多位各方面人士出席,吴耀宗是被邀代表之一。

[2] 吴耀宗:《关于贯彻宗教政策的一些问题》,《天风》1957年第5期,第3页。

[3] 中共中央党史研究室:《中国共产党历史》第二卷(上册),北京:中共党史出版社2011年版,第434页。

[4] 《中国人民政治协商会议第二届全国委员会第三次全体会议的决议》,《人民日报》,1957年3月21日。

[5] 吴耀宗:《关于贯彻宗教政策的一些问题》,《天风》1957年第5期,第3—5页。

[6] 陈崇桂:《保护宗教信仰,尊重宗教信仰》,《天风》1957年第9期,第3页。

[7] 李维汉:《统一战线问题与民族问题》,北京:人民出版社1982年版,第182页。

- [8] 李维汉:《统一战线问题与民族问题》,第183页。
- [9] 李维汉:《统一战线问题与民族问题》,第194页。
- [10] 李维汉:《统一战线问题与民族问题》,第194页。
- [11] 中共中央文献研究室:《关于建国以来党的若干历史问题的决议》注释本,北京:人民出版社1985年版,第23页。
- [12] 张化:《上海宗教通览》,上海:上海古籍出版社2004年版,第460页。
- [13] 沈德溶:《我国基督教联合礼拜的形成》,载《在三自工作五十年》,中国基督教两会2000年版,第43页。
- [14] 罗伟虹:《上海社会发展与宗教的兴衰》,《当代宗教研究》1995年第1期,第5页。
- [15] 蔡文浩:《浙江教会在前进中》,《天风》1958年第15期,第25页。
- [16] 《中国基督教三自爱国运动委员会协助教会解决1957年度自养困难的方案》,《天风》1957年第12期,第8页。
- [17] 孙金富主编:《上海宗教志》,上海:上海社会科学院出版社2001年版,第545页。
- [18] 蔡文浩:《浙江教会在前进中》,《天风》1958年第15期,第26页。
- [19] 《彻底粉碎帝国主义“分而治之”的阴谋》,《天风》1958年第17期,第12—13页。
- [20] 诚冠怡:《对北京教会新面貌的感想和希望》,《天风》1958年第16期,第21页。
- [21] 钝言:《彻底改变上海基督教的半殖民地面貌》,《天风》1958年第18期,第18—19页。
- [22] 关于联合礼拜的过程,主要参考上海基督教两会的有关资料。
- [23] 孙金富主编:《上海宗教志》,第546页。
- [24] 赤耐主编:《当代中国的宗教工作》(下),北京:当代中国出版社1999年版,第245页。
- [25] 《太原市基督教改革不合理的教会制度》,《天风》1958年第18期,第20页。
- [26] 《解放思想,大胆改革》,《天风》1958年第18期,第23页。
- [27] 《丁光训文集》,南京:译林出版社1998年版,第18页。
- [28] 赵紫宸:《中国人的教会意识》,《真理与生命》第1卷第10期(1926年10月30日),第279页。
- [29] 贾玉铭:《神道学》,转自汪维藩:《中国神学及其文化渊源》,金陵神学院,1997年,第173—174页。
- [30] 丁光训:《中国基督徒怎样看待圣经?》,《丁光训文集》,第88页。
- [31] 钝言:《彻底改变上海基督教的半殖民地面貌》,《天风》1958年第18期,第19页。
- [32] 王毓华:《北京基督教史简编》,北京市基督教两会办公室1995年版,第98页。
- [33] 《上海宗教志》,第546—551页。
- [34] 支华欣编著:《温州基督教》,浙江省基督教协会1999年版,第44页。
- [35] 刘清芬:《感恩、合一、联合、前进》,《中国基督教第四届全国会议专辑》,中国基督教全国两会1986年版,第167页。

- [36] 支华欣:《温州基督教》,第41页。
- [37] 《上海宗教志》,第546页。
- [38] 萧志恬:《当代中国宗教问题的思考》,第79页。
- [39] 龚学增:《社会主义与宗教》,北京:宗教文化出版社2003年版,第179页。
- [40] 《中共中央关于西藏工作方针的指示》,《党的文献》1994年第2期,第46页。
- [41] 《周恩来统一战线文选》,北京:人民出版社1984年版,第445页。
- [42] 《基督教第二届全国会议的资料》,《天风》1961年第1—2期,第5—11页。
- [43] 《彻底揭露帝国主义侵略我国的罪行:北京同道倡议编写“帝国主义利用基督教侵华史”》,《天风》1958年第24期,第10页。
- [44] 赤耐主编:《当代中国的宗教工作》(下),北京:当代中国出版社1999年版,第249页。
- [45] 陈金龙:“1957—1966年:中国共产党宗教政策的曲折发展”,《中共党史研究》2001年第6期,第50页。
- [46] “征求有关我国基督教的历史资料”,《天风》1962年第7—8期,第4页。
- [47] 龚学增:《社会主义与宗教》,第183页。
- [48] 中共中央统一战线工作部编:《统一战线工作》,总第125期;转引自何虎生:《中国共产党的宗教政策研究》,北京:宗教文化出版社2004年版,第111—112页。
- [49] 何虎生:《中国共产党的宗教政策研究》,第112页。
- [50] 牙含章(1916—1989),甘肃临夏人,藏学、民族学和无神论研究的专家,1938年入党,1952年任西藏工委委员和秘书长,1958年后曾任内蒙古大学副校长,中国社科院民族研究所副所长,1978年后任中国无神论学会副会长,中国民族理论研究会理事长等职。
- [51] 牙含章的文章可参见:“关于有神论观念、宗教、封建迷信的区别——并答游骧、刘俊望同志”,《新建设》1964年第2期;“关于宗教迷信问题”,《人民日报》,1963年8月8日;“封建迷信和宗教不是一回事——再答游骧、刘俊望同志”,《文汇报》,1964年9月11日;“和资产阶级‘宗教学’划清界限”,《光明日报》,1965年6月30日等。
- [52] 有关游骧、刘俊望的文章,可参见:“马克思列宁宗教观的几个问题”,《新建设》1964年第2期;“正确认识和处理宗教问题”,《红旗》1964年2月26日;“过渡时期的宗教与阶级斗争”,《光明日报》,1964年3月21日;“宗教同有神论、迷信的关系——与牙含章同志商榷”,《文汇报》,1964年2月21日;“对宗教的认识问题——同牙含章同志再商榷”,《文汇报》,1965年3月7—8日,等。
- [53] 摘自有关座谈会记录。
- [54] 1958—1965年受洗信徒人数为:1958年(8—12月)86人,1959年172人,1960年63人,1961年129人,1962年417人,1963年未举行,1964年6人,1965年4人。见萧志恬:《当代中国宗教问题的思考》(内部出版),1994年,第159页。

## 第三章

# “文化大革命”时期的 中国基督教会(1966—1976)

从1966年到1976年的“文化大革命”，整个国家都遭到灾难性的破坏。在“文革”期间，基督教发展同样受到严重的阻碍与破坏。本章即拟概述“文革”时期对宗教的全面否定，并进一步介绍此一时期基督教的处境。

### 第一节 “文化大革命”期间对宗教的冲击

1966年毛泽东在“无产阶级专政下继续革命”的理论指导下，认为资产阶级代表人物已经钻进了党和国家的各个领域，控制了相当的权力，形成了一个资产阶级司令部，随即发动了“无产阶级文化大革命”，其目的是要解决社会主义条件下阶级和阶级斗争，无产阶级专政下的继续革命，党内修正主义危险，以及资产阶级意识形态，人们的思想革命等一系列重大政治问题。但正如后来党中央《关于建国以来党的若干历史问题的决议》中所指出：“文革”“是一场内乱，一场由领导者错误发动，被反革命集团利用，给党、国家和各族人民带来严重灾难的内乱”。“文革”期间，包括国家主席刘少奇，中共中央总书记邓小平等一大批老干部，以及文艺、教育、卫生等各个领域的许多专家学者、学术权威、社会名流都受到严重迫害，大批干部被批斗、关押，党和国家的各级领导机关都受到冲击，宪法被践踏，公民的生命权和财产权得不到保障，“文革”给中国社会，给全体人民带来

了严重灾难。

“文革”对宗教工作和宗教政策的破坏同样是巨大的,由于强调意识形态领域的阶级斗争,强调要解决人们的世界观问题,因此,宗教必定会受到牵连。“文革”对包括基督教在内的所有宗教的冲击是全面而彻底的,主要表现在:

1. “文革”初期扫“四旧”运动,宗教首当其冲,受到全面摧残。《人民日报》1966年6月1日社论《横扫一切牛鬼蛇神》中首次提出了“破四旧,立四新”的口号,指出“无产阶级文化大革命,是要彻底破除几千年来一切剥削阶级所造成的毒害人民的旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯,在广大人民群众中,创造和形成崭新的无产阶级新思想、新文化、新风俗、新习惯”<sup>[1]</sup>。“文革”初期,北京的红卫兵到全国各地“煽文化大革命之风,点文化大革命之火”,开始了规模空前的“破四旧”运动,他们随意对所谓的“阶级敌人”进行批斗、体罚、抄家,焚烧、捣毁了大量中外古典名著、珍贵文物字画等优秀的传统文化。极“左”路线视宗教为迷信、反动,对宗教大加鞭挞。在破“四旧”运动中,全国几乎所有的寺观教堂都受到红卫兵冲击,许多珍贵的宗教经籍、文物、圣像、书刊等被当众烧毁或砸坏,教职人员以至一般信教群众都被作为“牛鬼蛇神”进行批斗,或作为专政对象隔离审查。“文革”中关闭了所有的宗教活动场所,并被挪作他用,教职人员集中学习,改造思想,下放劳动,社会上已经没有宗教存在的空间。

2. “文化大革命”被林彪、“四人帮”等阴谋家利用,大搞“个人崇拜”,不能容忍其他意识形态或其他精神权威的存在。宗教信仰的是超自然超人类的神灵,尤其是基督教,反对偶像崇拜,反对个人迷信,受到的冲击更大,只要坚持宗教信仰,就被视为不忠于领袖,是阶级斗争的对象。“文革”中不少地方的造反派强迫信徒表态忠于领袖还是忠于上帝,并且只能两者取一,不能两者并存,在强大的政治压力下,一部分信徒宣布放弃信仰,大部分信徒不敢在公开场合表达信仰,一部分坚持信仰的教职人员和信徒被批斗,关押,剥夺公民权利,受到非人的待遇,甚至受迫害致残、致死。

3. “文革”对宗教工作的冲击也是全面彻底的,“文化大革命”一开

始,林彪、江青就打着反对“投降主义”、“修正主义”的幌子,全盘否定党的统战和民族、宗教工作,中央统战部被打成“修正主义司令部”,从中央到地方各级统战部,宗教事务局都被扣上执行“修正主义,投降主义”路线的帽子<sup>[2]</sup>,各级宗教工作干部也被攻击为“资产阶级的代理人”、“反革命修正主义分子”而遭到迫害,被迫离开工作岗位,党的宗教工作瘫痪。与此同时,批判宗教、消灭宗教的行为愈演愈烈,宪法被践踏,公民基本权利得不到保障。

4. 发生于“文革”的消灭宗教运动,在国际上造成极恶劣的影响,但极“左”路线的执行者却逆历史潮流而动,与当时唯一仿效中国的阿尔巴尼亚劳动党相互支持。1966年11月,阿尔巴尼亚劳动党五大会议上提出“从人们的思想意识中根除宗教信仰”的政策<sup>[3]</sup>,宣布国家不承认任何宗教,禁止任何宗教活动和宗教宣传,禁止建立任何宗教组织。1967年6月,中央“文革”小组领导成员姚文元率中国红卫兵代表团访问阿尔巴尼亚,在访问某中学时对学生讲话说:“像你们支持中国无产阶级文化大革命一样,我们支持你们在劳动党和霍查同志领导下所提出的反对宗教迷信和剥削阶级落后习俗的革命倡议和措施。我们从来都是相互支持的。”<sup>[4]</sup>

5. 在1967年至1976年间,“四人帮”所控制的《人民日报》曾发表数篇文章<sup>[5]</sup>,借批判苏联的宗教政策为名,对宗教大加鞭挞。《人民日报》的文章认为苏联“出版《圣经》,就是公然贩卖毒品,毒害青少年”。“苏修叛徒集团大力扶植宗教势力,正是为了欺骗和麻醉苏联人民,以达到他们复辟资本主义,维护苏修特权阶层利益的目的”。因此,“他们就必然要把剥削阶级的意识形态,包括宗教思想,作为自己的工具。他们需要利用宗教来麻痹和欺骗人民,以便于维持他们的‘宝座’,并且便于进行他们的反革命活动”。这些论断断章取义地截取了马克思和列宁的个别论述,作为消灭宗教的主要理论依据,在理论上是极不严肃的,在实践中更是有害的。

6. 1975年1月召开的第四届全国人民代表大会第一次会议通过、颁布了中华人民共和国第二部宪法。这部产生于“文革”特殊时期的宪法,

是在“左”的思想指导下形成的,以“四个存在”、“阶级斗争必须年年讲,月月讲,天天讲”的“基本路线”,以及“无产阶级专政下继续革命学说”为理论指导。联系“文革”的社会处境,实际上只有批判宗教、消灭宗教的自由,而没有宗教信仰的自由。在一个没有宗教场所,没有教职人员,不允许开展宗教活动的社会,根本不可能有真正的宗教信仰自由。

## 第二节 “文革”中基督教的处境

马克思曾经说过:“在我们时代能给神的唯一效劳,就是把无神论宣布为强制性的信仰象征,并以禁止一切宗教来胜过俾斯麦的关于文化斗争的反教会法令。”<sup>[6]</sup>“文化大革命”初期在高压之下,基督教教堂被强行关闭,组织解散,教职人员被迫改行,《圣经》被没收、焚毁,宗教一度销声匿迹,林彪、“四人帮”以为已经消灭了宗教,似乎制造了一个没有宗教的国家,但结果恰恰相反,“文化大革命”只是禁止了公开的宗教活动,基督教活动并没有停止,而是转向隐蔽、自发、分散。

“文革”中公开的宗教活动被迫取消,但基督教活动仍在隐蔽处进行,尤其是在相对偏远的农村地区,教徒自发聚会,在一起读经、唱诗、讲道、做见证。为避人耳目,聚会大多设在教徒家中,或荒山野岭人迹稀少的地方,时间也多选择在夜深人静之时,为防止被人发现,有些聚会甚至派人站岗放哨,一有动静立即转移或解散。聚会时老教徒拿出珍藏的《圣经》,有些聚会点没有《圣经》,老教徒便回忆背诵,甚至借来亲手抄录,保留下来的手抄本《圣经》现已成为中国基督教会的历史见证。

在被称为中国“耶路撒冷”的温州地区,基督教聚会一直没有停止,当地的史料记载:

“文革”初期,城镇信徒找住在冷巷底的信徒家中,农村信徒找高山偏僻的地方,集中少数人进行聚会,没有诗歌本就唱短歌,无《圣经》凭记忆背诵,或讲解大意,就这样简朴隐蔽的活动,饥渴的信徒亦感受到是不可多得的灵里享受与满足。故能锲而不舍,坚持事奉。那些作为活动点的家庭,则认为是神的约柜来到他家中,他家必蒙神



祝福,因而甘担风险,背责任。

一次某山顶上聚会,山脚有信徒瞭望,见民兵来了,他即高喊:“阿道家中的羊儿逃出去了,你们山上如有看见,请将羊儿关住,以免丢失。”待民兵上山,聚会的信徒早已隐蔽到番薯种洞里去了。

瑞安市城镇有一泥水匠,在拆旧墙时得到一本《圣经》,信徒李津荣即以50元人民币将书买来。市区朱霞、瑞安市倪光道都曾手抄全部《新约全书》,笔者还收藏有手抄《旧约全书》一本,誉印的《新约全书》两本。这些手抄本凝聚着抄引者心血汗水和千万信徒的渴盼之情。<sup>[7]</sup>

正因为信徒的坚持,温州基督教徒人数即使在“文革”中也一直在发展,据统计新中国成立初期温州有7万(一说10万)教徒,到1981年就达20万<sup>[8]</sup>，“文革”中信教人数非但没有减少,还有不少的增加。

云南武定县原属内地会传教区域,该县的小石桥村是个仅有7户人家的苗族村寨,全体村民信仰基督徒,“文革”前宗教生活正常,村民积极发展生产,全村和睦团结,曾被评为先进生产队。但“文革”开始后,因村民抵制“三忠于”活动,被认为是反对领袖的“反革命”行为,当地干部和造反派强迫他们在“信仰毛主席和耶稣之间只能选择一个”时,他们因坚持信仰耶稣而遭到严酷的迫害,有人被捆绑、吊打、关押,但信教群众从《圣经》中吸取精神力量,全村老小早晚做祷告,星期天停止生产劳动坚持礼拜,甚至在被没收土地,失去生活基础,只能靠上山放羊挖野菜维生的艰难处境下,仍坚持聚会,自喻走“窄门”,这些信徒自1975年开始以秘密的形式活动,传播信仰,到1983年,信徒已达2800余人,分布在武定、禄劝两县的汉、苗、彝、傣等民族中。<sup>[9]</sup>

我们无法统计“文革”中有多少教徒在坚持聚会,因这些聚会是自发的、分散的、秘密的,但正是这些聚会表明,在“文革”严酷的政治高压下,基督教信仰依然保持下来,并吸引了越来越多的人信教,到“文革”后期,连“四人帮”控制严密的上海,也出现了不少自发的聚会点,甚至在闹市中心的人民公园内都出现基督教徒的聚会。

“文革”期间基督教处于非正常时期,基督教在封闭的政治环境中自

发活动,生存发展极为艰难,这种社会环境极大地影响了基督教的发展轨迹,使中国基督教呈现了鲜明的本土特色:

### 1. 家庭聚会成为唯一活动形式

基督教是具有制度化组织的宗教,以教派—教会为主要组织结构,宗教活动主要在教堂进行,由受过专门训练的教职人员带领,按各教派的宗教崇拜礼仪举行。家庭聚会是指基督教徒在家里举行的集体宗教活动,一般情况下,是教堂宗教活动的补充,与教堂礼拜并不冲突。在中国基督教传统中,家庭聚会不是基督教活动的主流,参加者人数有限,活动影响不大。萧志恬认为,我国传统的家庭聚会主要有3种类型:一是由教堂正式设立于教徒家中的,是教堂下设的“活动点”,这类活动地点固定,由教堂管理,派遣传道人员定时前往主持,主要内容为唱诗、祷告、读经、讲道、见证,一般不收取奉献,也不举行洗礼、圣餐等圣事。二是中国土生土长的教会,有些以家庭聚会的方式活动,如基督徒聚会处(小群)所设立的“家”,聚会处主张一个地方只建立一个“地方教会”,下设若干个“家”,包括洗礼、擘饼(圣餐)等的主要宗教活动都在“家”中进行。三是由自由传道(自封传道人)自行设立的家庭聚会,自由传道设立家庭聚会的动机不一,有的为个人谋生计,有的在宗教上自创门庭,1958年联合礼拜以后,有一些离开教会的教职人员自行传教。一般而言,自由传道的文化水平、神学训练都比较低,如散兵游勇,在教会中的地位也比较低。<sup>[10]</sup>

但在“文革”非常时期中,原来处于边缘的家庭聚会发展起来,这是由于基督教的各级组织体系被破坏,教堂被关闭,教职人员队伍被解散,正式的宗教场所没有了,非正式的场所便起而代之。“文革”时期的家庭聚会主要有3类,上述的第二、三类聚会都有活动,尤其是聚会处等本土教会的信徒一般信仰都比较虔诚,不惧怕环境的恶劣;还有一些自由传道也很活跃,单兵作战,走村串乡布道传教,吸引群众信教。除了这两类以外,更多的是由虔诚教徒自发组织的聚会,参加者主要是家庭成员,亲朋好友,左邻右舍,在约定的时间到某个教徒家中或约定的地点进行聚会,形成“自发教会”<sup>[11]</sup>,这些聚会主要是满足信仰需要,领导者都是平信徒,由于家庭聚会规模小,活动隐蔽,机动灵活,又有信仰的支持,便得以发

展,当教堂都关闭以后,家庭聚会便成为基督教唯一的活动形式,“当‘文革’告终,宗教信仰自由政策得以付诸实施的时候,这些家庭聚会是我国仅有的基督教”。<sup>[12]</sup>

家庭聚会是相对独立的,特点是小型、分散、各自为政,彼此之间没有紧密的联系和沟通,犹如一盘散沙,不成体系,“文革”中的家庭聚会“更加分散,更加星罗棋布,更加隐蔽”<sup>[13]</sup>。虽然“文革”后教会恢复、健全了组织体系,但还有相当多的家庭聚会仍游离于基督教合法登记的组织之外,其原因错综复杂,有的因教堂少,不能满足教徒需求;有的因在历次政治运动和“文革”中受害颇深,对党和政府,对三自爱国会有很深的成见;有的是教徒习惯于这种规模较小、关系密切的活动方式;有的是强调教派分歧,信仰差异;当然也有一些自由传道为经济利益而争夺信众。

由“文革”而发展起来的家庭聚会,并未随着政策的落实而衰落,在社会开放以后反而更加兴旺,至今中国基督教家庭聚会数量之多,涉及面之广,在世界其他国家和地区的基督教中是很少见的。家庭聚会的大量出现改变了中国基督教原有的组织框架,也为政府管理带来新的课题。

## 2. 农村成为基督教活动和发展的主要场所

基督教进入中国以来,发展的重点和中心主要在沿海和大中城市,城市教会起着领导和导向作用,农村教会的力量相对薄弱,信徒人数也远不及城市,但“文革”中农村的基督教更加活跃,其原因主要有2个方面:一是农村的政治环境比城市宽松,教会的生存环境较城市为佳。<sup>[14]</sup>政权的力量在城市比较集中,各大中城市管理较严,处于非法状态下的基督教活动,一经发现便会遭到“无产阶级专政”的打击,宗教活动空间几乎没有,仅到“文革”后期才稍微松懈。相对而言,农村地广人稀,管理不那么严密,且农村参加家庭聚会的教徒大多是同乡同族血缘关系亲密,容易隐蔽,基督教活动空间更大。二是农民即使遭到处罚,因其处于社会最底层,政治、经济等方面的损失较城市中有正当工作的在职人员要少。中国的农村历来是佛道教和民间信仰占多数,但20世纪50年代开始的破除迷信运动把中国传统的信仰和习俗作了清除,“文革”更是毁寺庙道观,禁

止群众敬神拜佛,而基督教仪式简单,聚散方便,通俗易懂,吸引了一部分有信仰需求的农民参加。

“文革”中基督教在农村的活动为以后的发展打下了基础,到改革开放时期,基督教首先在农村有了快速发展,如温州基督教徒新中国成立初期为7万,1981年就增加到20万<sup>[15]</sup>;福建基督教徒1949年为12万,1982年达30万,其中福清市“文革”前有教徒8000多,到1982年受洗信徒达到7万多。<sup>[16]</sup>此外,河南、苏北、安徽等地的基督教在这一时期也都有比较大的发展。至20世纪80年代末,中国基督教的发展仍主要在农村地区,农民是信教群众的主体,其中尤以老年、文盲、妇女、贫病者为多。<sup>[17]</sup>

中国农村中保留了深厚的中国传统文化和民间信仰习俗,基督教在农村自发发展过程中,不可避免地掺入了大量中国民间文化和民间信仰的元素,有学者将之称为“中国民间基督教”,认为“与世界主流基督教相比,明显地粗糙、迷信成分较多”,如有信徒将上帝理解为具有直接因果报应能力的神,现实生活中遇到不顺心的事,只要虔诚地向上帝祈祷,上帝就会显灵,自己的要求就会得到兑现。上帝还会驱赶魔鬼,使病人恢复健康。一些农村地区的信徒热衷于驱病赶鬼、祷告治病,以致拒绝就医用药,贻误病情。对《圣经》,认为《圣经》可以压邪驱鬼,保人平安,因此许多不识字的信徒也踊跃购买,有的将《圣经》包好,珍藏在箱底。如有病人,则放在病人枕边。还有一些信徒满心迷信“显灵”、“升天”,曾多次出现信徒放弃生产集体等待“升天得救”等荒唐闹剧。<sup>[18]</sup>还有些传道人歪曲圣经,曲解教义,在信仰上出现偏差,甚至出现不少违背基督教教义教规的非法违法活动。总体而言,“文革”以及以后相当长的时期中,农村基督教活动处于无序混乱的状态。

### 3. 神学思想趋向保守

基督教神学思想有自由派和保守派(基要派)的分歧,自由主义神学努力适应时代发展,赞成用历史观点和方法对《圣经》进行研究,对人类的善良本性和社会进步抱乐观的态度,对社会认同感强,对其他教派和思想的宽容度大,能容忍多元化,与社会各种思想对话,积极参与社会事业,是

基督教中比较开明的一翼。与此相反,保守主义神学坚持《圣经》来源于上帝的启示,相信《圣经》永无谬误,拘泥于《圣经》的每一词句,强调信仰中的“超自然”因素,有很强的排他性,对其他宗教和教会持不宽容态度。受19世纪、20世纪来华传教士影响,中国教会中基要派群众占多数,但经过20世纪50年代三自爱国运动,基督教各教派,包括基要派的信教群众,大部分能服从党的领导,积极响应并参加各项社会运动,神学思想都有所变化。但是“文革”中在受迫害的环境中,基要派信徒大量增加,神学思想趋向保守,甚至走向极端。原因之一是“文革”的极“左”路线使基督教与世界隔离,与社会隔离,基督教既不能与海外主流教会交流,也不能与中国社会沟通,信徒自发的神学倾向必然趋向保守、极端。原因之二是“文革”期间以大公会为主体的自由派都停止了活动,而持基要信仰的教派却坚持秘密聚会,发展信徒,如在福建省基督教徒较多的福清市,原有卫理公会、圣公会、聚会处、真耶稣教会、圣神教会、安息日会等6个教派,“文革”期间卫理公会、圣公会都停止了活动,聚会处秘密发展了很多信徒,该教派“文革”前仅2000多信徒,1982年却达3万多,信徒数超过卫理公会和圣公会,成为人数最多的教派。<sup>[19]</sup>原因之三是在“文革”期间,社会歧视基督教徒,信徒唯一的精神支柱就是《圣经》,他们为坚持信仰付出很大代价,只能从《圣经》中寻求话语来激励自己,如强调社会的苦难、空虚,声称自己是进“窄门”得救的少数人,强调“信与不信不能同负一轭”,神学思想中特别强调苦难、得救、信与不信等排他性强的教义。

#### 4. 加深了教徒对政府及三自爱国会的不信任感

极“左”路线破坏了党的和信教群众的关系,教徒对国家的宗教政策产生怀疑,与党和政府的关系恶化。新中国成立以来,党和政府贯彻宗教信仰自由政策,并对宗教界做了大量团结教育工作,基督教经过三自爱国运动,教徒的爱国主义觉悟有很大提高,积极参加社会主义建设,在工作中做出很大成绩。但是“文革”时期的极“左”路线,不准信徒进教堂、挂十字架、读《圣经》、崇拜神,许多信徒无法理解这些现象,认为“教难”来临,当权者强迫他们在爱国与爱教、信党与信神中作唯一选择,不能同时兼顾,有些三自爱国运动的骨干迫于形势,违心地宣布放弃信仰,失去了教

徒信任。还有坚持信仰的虔诚信徒,与党和政府产生严重对立情绪,如云南“小众教”信徒甚至拒绝政府的任何救济粮,宁可淡食也不买国家的盐,以示与政府决裂。极“左”路线破坏了信徒对党和政府的信任,对基督教爱国组织的信任,至今这一后遗症还未完全消除。

中共中央于1981年十一届六中全会通过的《关于建国以来党的若干历史问题的决议》中指出:“‘文化大革命’的历史,证明毛泽东同志发动‘文化大革命’的主要论点既不符合马克思列宁主义,也不符合中国实际。这些论点对当时我国阶级形势以及党和国家政治状况的估计,是完全错误的。……历史已经判明,‘文化大革命’是一场由领导者错误发动,被反革命集团利用,给党、国家和各族人民带来严重灾难的内乱。”<sup>[20]</sup>“文化大革命”已经被历史否定,但其中的教训仍值得深刻反思,它对党的宗教工作和基督教工作带来的危害,值得历史记取。

## 注 释

[1] 社论:《横扫一切牛鬼蛇神》,《人民日报》,1966年6月1日。

[2] 直到1979年3月16日,在北京政协礼堂召开的统战系统干部大会上,由中共中央政治局委员、中央统战部部长乌兰夫宣布,中共中央批准为全国统战、民族、宗教工作部门摘掉“执行投降主义、修正主义”的帽子。罗广武编著:《新中国宗教工作大事概览(1949—1999)》,北京:华文出版社2001年版,第255—256页。

[3] 何虎生:《中国共产党的宗教政策研究》,北京:宗教文化出版社2004年版,第115页。

[4] 《阿尔巴尼亚人民热烈欢迎毛主席的忠实战士——我红卫兵代表团访问都拉斯介绍中国文化大革命的辉煌成就》,《人民日报》,1967年6月27日。

[5] 《人民日报》发表的这些文章为:《叛徒贩毒》(1967年5月5日),《“鸦片”贩子和“劣质酒”商》(1969年2月9日),《修正主义者统治的国家和党的全面蜕化变质和分崩离析》(1968年4月26日),《且看苏修叛徒集团堕落到何等程度》(1969年3月1日),《新沙皇与基督教》(1969年7月19日),《新沙皇想靠上帝帮它维持宝座,公然为反动宗教搽粉,大力扶植宗教势力》(1969年7月27日),《从炮制“共产主义基督教”看苏修叛徒的堕落》(1969年8月6日),《宗教热》(1974年7月16日),《上帝拯救不了苏修叛徒集团的命》(1976年1月23日)。

[6] 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社1972年版,第592页。

- [7] 支华欣:《温州基督教史》,浙江省基督教协会出版(内部)2000年版,第43—44页。
- [8] 徐鸽:《改革、开放形势下的温州基督教》,《当代宗教研究》1989年第1期,第13页。
- [9] 王爱国:《云南基督教特殊问题研究——“小众教”产生、演变历史及其治理》,载熊胜祥、杨学政主编:《云南宗教情势报告》(2003—2004),昆明:云南大学出版社2004年版,第25—55页。
- [10] 萧志恬:《四十年来基督教宗教活动框架的变迁》,载氏著:《当代中国宗教问题的思考》,上海:上海社会科学院出版社1994年版,第76—86页。萧志恬归结为4种类型,第四种为在信徒家中举行的临时性的“感恩礼拜”,此种类型事实上不属于严格意义上的“家庭聚会”,故不采用。
- [11] 关于“自发教会”和“家庭聚会”的区别,萧志恬认为:“自发教会”是“文革”期间特殊的历史条件下兴起的,主要是由热心教徒为满足宗教需要而创建的,一般不反对传统教会,不反对三自爱国运动,与20世纪50年代出现的由自由传道人所创立的“家庭聚会”有所区别,但在发展过程中两者会有交叉。见《当代中国宗教问题的思考》,第80页。“文革”结束后“自发教会”大部分都停止活动,现在所存在的都被称为“家庭聚会”。
- [12] 丁光训:《丁光训文集》,南京:译林出版社1998年版,第19页。
- [13] 汪维藩:《谈谈基督教的现状问题》,《当代宗教研究》1991年第1期,第30页。
- [14] 梁家麟:《改革开放以来的中国农村教会》,香港:建道神学院1999年版,第86页。
- [15] 徐鸽:《改革、开放形势下的温州基督教》,《当代宗教研究》1989年第1期,第13页。
- [16] 罗伟虹:《对福建宗教现状的调查和思考》,《当代宗教研究》1992年第2期,第3页。
- [17] 梁家麟:《改革开放以来的中国农村教会》,其中第3章第4节专门论述了“农村教会的急促增长”,见第110—116页。
- [18] 孙善玲:《中国民间基督教》,《当代宗教研究》1995年第1期,第15—16页。
- [19] 福建基督教在联合礼拜时没有取消教派,各教派的组织形式依然存在。见罗伟虹:《对福建宗教现状的调查和思考》,《当代宗教研究》1992年第2期,第3页。
- [20] 《关于建国以来党的若干历史问题的决议》第20条, [http://news.xinhuanet.com/ziliao/2002-03/04/content\\_2543544.htm](http://news.xinhuanet.com/ziliao/2002-03/04/content_2543544.htm)。

## 第四章

# 改革开放时期中国基督 教会的发展(1977—2002)

1978年12月,中共十一届三中全会召开,在邓小平解放思想、实事求是的思想路线指导下,宗教信仰自由政策得到恢复和落实。中国共产党在宗教问题上开始拨乱反正,在理论与实践中对宗教的认识不断深入,宗教政策也不断发展和走向成熟。在这些思想和政策影响下,中国基督教发展迎来新的转机。本章即拟对改革开放二十多年来的基督教发展状况进行概述,其主要内容将涉及改革开放以来党的宗教政策的调整,基督教两会机构的建立及历次代表大会,基督教对外交往活动、社会服务事业及新时期的中国基督教神学思想建设等。

### 第一节 中国共产党在宗教问题上的全面拨乱反正

1978年12月,中共中央召开十一届三中全会,在邓小平解放思想、实事求是的思想路线指导下,宗教信仰自由政策得到恢复和落实。中国共产党在宗教问题上开始拨乱反正,在理论与实践中对宗教的认识不断深化,宗教政策也不断发展和走向成熟。

中国共产党在宗教问题上的拨乱反正,是包括马克思主义宗教理论、宪法、法律、宗教政策,以及实际工作的全面的拨乱反正。由于长期以来在宗教问题上“左”的路线影响很深,因此拨乱反正并非一帆风顺,而是经过不断的政策落实、思想交锋、学术争论、实践检验,是随着整个国家思想



解放的进程逐步推进的。在拨乱反正过程中,我国理论界、宗教界人士也积极参与,为推动思想解放、政策落实作出了贡献。

### 一、党中央恢复落实宗教信仰自由政策

“文革”结束以后,国家的各项工作开始走上正轨,恢复落实宗教信仰自由政策也开始提到中央议事日程上来,宗教工作必须要清理“文化大革命”中“左”的指导思想,纠正“文革”中错误的政策、决定,重新回到正确的路线。1978年2月五届人大的《政府工作报告》中提出了“继续贯彻执行宗教信仰自政策”。同年9月至10月,中央统战部召开宗教工作座谈会,形成了《关于当前宗教工作中需解决的两个政策性问题的请示报告》,报告中提到的两个问题,一是“认真地、全面地贯彻执行宪法所规定的宗教信仰自由政策”,要重视信教群众的合理要求,适当解决宗教活动场所;二是严格区分两类不同性质的矛盾,加强对宗教活动的管理。报告在强调保护宗教信仰自由的同时,指出任何宗教活动都必须遵守政府的政策法规,不得借宗教名义从事非法活动。<sup>[1]</sup>中共中央及时转发了中央统战部的这个报告。1978年12月1日,第八届全国宗教工作会议在北京召开,这是“文革”后第一次全国宗教工作会议,重要性不言而喻。会议强调,今后一个时期宗教工作的主要任务是认真贯彻宗教信仰自由政策,妥善安排宗教活动场所,团结广大信教群众参加社会主义建设。<sup>[2]</sup>但这时十一届三中全会还没有召开,林彪、“四人帮”在统一战线和民族、宗教工作方面的流毒和影响还严重存在,许多干部还心有余悸,没有从被强加的“投降主义”的精神枷锁中彻底解放出来。

十一届三中全会刚刚结束的1979年2月,中央统战部向党中央提出《关于建议为全国统战、民族、宗教工作部门摘掉“执行投降主义路线”帽子的请示报告》,报告指出:1964年中央统战部对李维汉同志的批判是错误的,应予撤销。全国统战、民族、宗教工作部门在“文革”中都被扣上“执行投降主义路线”的帽子,广大统战系统的干部遭受了残酷的打击、迫害,使党的统一战线工作遭到严重破坏。报告要求中央,“对强加给各级统战系统的干部和党外工作人员有关‘执行投降主义路线’等诬蔑不实之词,应一律推倒,彻底平反”。<sup>[3]</sup>后来中央统战部张执一副部长对基督教人士

讲话时曾说：“那时，统战部是右倾投降，阶级投降部，帽子都戴上来了，李维汉同志首当其冲，大部分老干部也就陆续被打倒了，都被那些造反派代替了。我们的命运是相同的。……这个账当然主要写在林彪、‘四人帮’、康生、谢富治这些人身上。我们在解放后的头十七年宗教政策是对的，工作基本上也是对的，但也做过错事。”<sup>[4]</sup>1979年3月，中共中央批准并转发了这个报告，彻底推倒了强加在统战干部身上的不实之词。

1979年6月，邓小平在中国人民政治协商会议第五届全国委员会第二次会议作了题为《新时期统一战线和人民政协的任务》的讲话，充分肯定了民族宗教界爱国进步人士的作用，强调要巩固和扩大党同各民族宗教界在政治上的团结，指出：“新时期的统一战线和全国政协的任务，就是要调动一切积极因素，努力化消极因素为积极因素，团结一切可以团结的力量，同心同德，群策群力，维护和发展安定团结的政治局面，为把我国建设成为现代化的社会主义强国而奋斗。”<sup>[5]</sup>邓小平的讲话为在新的历史条件下，巩固和扩大党同各民族宗教界在政治上的团结合作提供了可靠的依据，对于调动广大宗教界爱国人士投身于统一祖国、振兴中华的积极性具有十分重要的意义。

此时，虽然中央已经下达了几个有关宗教工作的文件，但“左”的思想影响还未彻底肃清，“宗教政策贯彻缓慢，阻力不小，这对于团结千百万信教群众极为不利”。<sup>[6]</sup>1979年9月全国统战工作会议召开，会议再次强调“全面贯彻宗教信仰自由政策”，提出“必须以坚定的态度，大力克服各种困难，认真贯彻中央的方针政策，尽快地解决信教群众过宗教生活所需要的场所、用品和主持宗教活动的神职人员，使信教群众享有宗教信仰自由的权利，并认真落实对宗教界人士的政策，把广大信教群众和宗教界人士团结在政府的周围，在党的领导下为四化贡献力量”。<sup>[7]</sup>

1981年6月，中共中央十一届六中全会通过了《关于建国以来党的若干历史问题的决议》，这是新时期中国共产党发表的一份历史性文件，它标志着中共“在指导思想上也完成了拨乱反正的历史任务”。中央在总结历史经验的同时，还要求各级党委用两三年的时间，认真调查研究，总结本系统正反两方面的历史经验，形成符合本地区、本部门情况的，理论

与实际密切结合的一套观点和办法。<sup>[8]</sup>在国家各项工作中,宗教工作受到党中央高度重视,由中央书记处亲自进行调查,广泛听取主管部门、理论界和宗教界人士的意见,前后花了9个月时间,形成了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》<sup>[9]</sup>的文件(即19号文件),于1982年3月以中共中央名义发表。这是新中国成立以来党中央第一次全面阐述宗教问题的文件,“是中共就一个方面的工作进行系统的总结,实现拨乱反正的范例”。<sup>[10]</sup>

《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》以马克思主义为指导,系统总结了新中国成立以来党在宗教问题上正反两方面的历史经验,文件对社会主义时期宗教的性质、社会作用、主要矛盾以及中国共产党和人民政府宗教工作的任务、目的,对宗教界人士的政策,对宗教方面的对外友好活动的基本原则,民族地区宗教工作的方法等一系列重大问题,都作出明确的阐述和具体的规定。文件指出,社会主义社会中宗教的根源将长期存在,告诫全党同志对于社会主义条件下宗教问题的长期性“务必要有清醒的认识”。文件肯定“解放以后,经过社会经济制度的深刻改造和宗教制度的重大改革,我国宗教的状况已经起了根本变化,宗教问题上的矛盾已经主要是属于人民内部的矛盾”,宗教界人士“绝大多数是爱国的、守法的和拥护社会主义制度的”。文件还指出,“信教群众和不信教群众在政治上、经济上根本利益是一致的”,“在现阶段,信教群众和不信教群众在思想信仰上的差异,是比较次要的差异”。文件特别强调“尊重和保护宗教信仰自由,是党对宗教问题的基本政策。这是一项长期政策,是一直要贯彻到将来宗教自然消亡的时候为止的政策……决不是权宜之计”。而执行宗教信仰自由政策,处理一切宗教问题的出发点和落脚点就是“使全体信教和不信教的群众联合起来,把他们的意志和力量集中到建设现代化的社会主义强国这个共同目标上来”。

19号文件是中国共产党第一次全面系统地阐述对宗教问题的基本认识,是中国共产党在认识和处理中国宗教问题的曲折探索中的一次创造性的发展和成功实践。作为指导新时期我国宗教工作的纲领性文件,它的发表不仅标志着中国共产党在宗教领域指导思想上拨乱反正工作的

完成,也标志着党的宗教工作在正确的道路上全面展开,我国宗教工作步入了一个新时期。

## 二、马克思主义宗教理论的拨乱反正

我国的宗教政策和宗教研究以马克思主义宗教理论为指导,但是在如何理解马克思主义宗教理论问题上,曾经走过一段弯路。在相当长的时期中,人们把马克思主义对宗教的看法归结为一句话,即“宗教是人民的鸦片”,这种观点对宗教的评价是完全否定的,并由此认为宗教是社会主义社会的对立面,对社会是有害的,在这样的思想指导下,对宗教只能从批判角度出发,限制、消灭宗教就有了理论根据。

在中共十一届三中全会“解放思想,实事求是”思想路线指导下,中国的理论工作和其他各部门、各领域一样,都开始拨乱反正。在宗教研究领域,如何准确理解马克思主义宗教理论,摆脱固有意识形态的禁锢和传统教条的束缚,关系到宗教研究能否正常开展,宗教政策能否真正落实,既是重大的理论问题,也是重大的实践问题。

自20世纪70年代末至80年代中,国内学术界开展了一场关于宗教本质的争论,争论在部分北京学者和上海、南京的学者之间展开,这是深入探讨、深化理解马克思主义宗教理论的一场学术争鸣,也是一个思想解放的过程。

这场争论始于1979年2月,中国宗教学会研究规划会议在昆明召开,这是“文革”结束后,也是新中国成立后首次中国宗教学者会议。近百位知名人士和学界代表参加了会议,规模空前。当时十一届三中全会刚刚结束,全国的“真理标准”讨论如火如荼;宗教信仰自由政策开始落实,但是传统思维模式和习惯势力还有很大力量,落实宗教政策阻力重重。在昆明会议上,对宗教研究的方向问题,出现了两种截然不同的声音,有著名学者在发言中提出,宗教学研究一定要把批判神学,宣传无神论放在首要位置,还认为林彪、“四人帮”搞的是“新宗教”,必须联系揭批林彪、“四人帮”,批判宗教神学,这是进行四个现代化的前提,“凡是对四个现代化起着障碍作用的,我们一律扫除。我们怎能设想身负着千百年因袭的重担,封建宗法思想,迷信思想,蒙昧主义,宗教禁欲主义,以山林为高洁,

以城市为罪恶渊藪,目不敢视五色,耳不敢听五声,经典上没有的连想都不敢想,这种僵化的精神状态能和四个现代化的要求适应!”<sup>[11]</sup>对此,出席会议的上海代表罗竹风<sup>[12]</sup>提出了不同观点,他在会上作了《关于宗教研究的若干问题》的发言,认为宗教有它自身发展的规律,不能用行政手段去消灭,要贯彻宗教信仰自由政策,特别要注意尊重信教群众建立在宗教信仰基础上,为不信教的人难以理解的宗教感情,如果伤害宗教感情,使有神论者和无神论者的矛盾激化,就会影响人民内部的团结。他还对当时宪法规定公民有信仰宗教、不信仰宗教和宣传无神论自由的条文表示异见,并提出要研究社会主义时期的宗教。<sup>[13]</sup>罗竹风的讲话解放思想,冲破禁区,具有振聋发聩的效果,在会上引起强烈反响,支持者与反对者观点鲜明,上海、南京的代表萧志恬、丁光训、郑建业等对罗竹风的讲话全力支持,郑建业在向大会提交的论文《建设我国自己的马列主义宗教学》中,不仅对一些观点作了理论阐述,而且提出了实施方案。

1979年7月,刚恢复出版的《世界宗教研究》第1集所发表的“前言”以及任继愈《破除迷信,解放思想,发展马克思主义的宗教学》等文章,反映了北京一些学者对宗教的基本看法。接着,南京大学宗教研究所出版的《宗教》1980年第1期上,则发表了上海和南京学者用笔名发表的《从宗教与鸦片谈起》(谦学)、《无神论宣传要服从党的基本任务》(金炎)、《“四人帮”搞的是宗教吗?》(劲草)等文章,从不同角度对北京学者的观点提出商榷。

以后,在如何理解马克思主义宗教理论上,两种不同观点的交锋愈发激烈。《世界宗教研究》1981年第2集、第3集,1982年第4期上,发表了多篇文章,基本观点是肯定“宗教是人民的鸦片”揭示了宗教最本质的属性,是研究宗教问题的根本立场和指导原则。而上海、南京的学者也在《宗教》和《宗教问题探索》上发表了许多文章,与北京学者展开争论。在这场争论中,罗竹风、丁光训、郑建业、萧志恬为领军人物,南京大学匡亚明校长,复旦大学严北溟教授都撰写文章,上海宗教研究所的研究人员也积极撰写文章参加讨论。1986年,赵复三在《世界宗教研究》1986年第3期发表《究竟怎样认识宗教的本质》一文,分析了马克思关于“宗教是人

民的鸦片”这一观点的来源和本意,提出应全面而不是断章取义,联系马克思所处时代背景来理解这句话。这篇文章与上海、南京学者的观点基本一致,其理论的梳理更加完整,因而受到广泛重视。

双方争论的根本分歧和焦点是:如何理解马克思关于“宗教是人民的鸦片”这一论断:这是宗教永远不变的、最深刻的本质,还是宗教局部的社会功能,或某一方面的属性。有部分北京学者坚持宗教是鸦片的观点,认为“马克思关于‘宗教是人民的鸦片’这一论断的基本思想是说宗教如同鸦片一样是一种精神麻醉剂,它对于人民来说,归根到底是有害的东西”。<sup>[14]</sup>而且,马克思的这一论断,深刻地反映了宗教的本质,是永远不变的,“在社会主义制度下,宗教本质并未改变,宗教作为颠倒世界观的本质没有变,谬误不会变为真理;天国的幻想永远是对人民意志的麻醉,对人民建设社会主义,改造客观世界的自觉性和积极性产生消极的影响”。<sup>[15]</sup>

在这场争论中,上海、南京等地的学者(其中有不少是有基督教信仰背景的学者)反对抽象、教条、僵化地理解马克思的论述,而主张联系具体的社会历史状况来进行研究,罗竹风说:“宗教研究工作者,一开头如果就以‘宗教是鸦片’作为指导思想,那么文章就没有什么好做的了。问题决不会这样简单。马克思主义对宗教的论断,是离不开社会现实,离不开政治斗争,离不开特定的历史背景和各国国情的。”<sup>[16]</sup>他认为:“宗教作为一种极其复杂的社会历史现象,必须从它的实体及其相关联的许多具体条件,例如人们的价值观念、思维方式、心理特征、社会关系等方面着眼,加以考察,才能作出比较明晰的论证和结论。如果泛泛而谈,撇开特定的地点、时间和条件,只想寻求现成的药方,那是无济于事的。”“马克思、列宁的具体论述在当时的历史条件下是正确的,符合当时的实际情况,有些论述也适合于现在,但是不能生搬硬套,不能抱教条主义的态度,如果抓住经典著作的片言只语,关在书斋里大做文章,肯定不符合现在的实际情况。”<sup>[17]</sup>

郑建业指出:“马克思这句名言中所说的‘鸦片’,只是指宗教在一个方面的属性而言,而且是比喻式的说法。若不然,他在许多其他别的篇章

关于宗教其他方面的许多不同论述就完全无法理解了。就连出现在该句名言的那一段中,也不是只讲了‘鸦片’而已,不是还讲了‘抗议’吗?”<sup>[18]</sup>

赵复三在《究竟怎样认识宗教的本质》一文中,首先对“宗教是人民的鸦片”的出处进行考察,认为在马克思之前的几十年间,在德国至少有十位学者、作家发表过类似观点,马克思不过是援引前人的话并注入新的内容。联系该话的前言后语,只不过说明宗教对无法解脱现实苦难的劳动人民所起作用的评价,而非宗教的本质。他还考察了列宁引用这句话的原文,认为其中的“麻醉”两字是中文译者所加。他认为,马克思只是把宗教比喻为不能治病的镇痛剂,并不能真正使人民从阶级社会的苦难中解脱出来,仅此而已。赵复三认为,宗教的社会作用是复杂的,要作具体分析,不能一概而论。他同时还指出对方逻辑的混乱和自相矛盾:“如果把宗教的本质简单的说成是‘鸦片’,就会认定它对人们只有‘麻醉作用’,从而闭眼不看它在历史上起了各种不同作用的复杂情况,也不看今日我国各民族绝大多数宗教徒,在中国共产党领导下,和广大人民一道建设社会主义的事实。如果坚持宗教是‘鸦片’而又承认我国各民族宗教徒的现实情况,那就会在理论上陷入这样的困境:说宗教没有麻醉作用吧,在理论上自相矛盾;说它同阶级社会中起同样的麻醉作用吧,也说不通。那么到底该怎样理解呢?是否同一个‘鸦片’,在社会主义社会的麻醉作用不同于在阶级社会中的麻醉作用呢?这在理论上也是很难自圆其说的。”<sup>[19]</sup>

萧志恬<sup>[20]</sup>在《再谈对“宗教是人民的鸦片”的认识》<sup>[21]</sup>一文中,从三方面论述对马克思这句名言的理解:首先,“鸦片”是对宗教在阶级社会一定条件下所起消极作用的形象化的比喻;其次,历史上宗教的作用因时代、社会条件的不同而不同,不能一律用“鸦片”来概括;第三,社会主义社会里宗教的作用更不能用“鸦片”来说明。他还认为,如果说鸦片是泛指人们陷于现实苦难的困境不能自拔而向宗教寻求暂时的慰藉,这种作用是存在的,但是与旧社会剥削阶级利用宗教麻醉人民以维护自己的统治,是不可同日而语的。它们之间谈不到“共同性”。

对如何理解马克思的这句名言而引发的学术争论,是在学术层面上展开的,双方在理解上产生的差异,与各自的学术背景有很大关系,北方

学者多是科班出身,理论功底深厚,但不了解中国宗教,不接触宗教信徒<sup>[22]</sup>,是从概念到概念,只知书本,不知宗教实际的教条式的研究。相比较而言,南方学者思想更解放,敢于突破传统的桎梏,向权威挑战,这与他们的身份和经历有很大关系。南方学者中罗竹风、萧志恬等曾是宗教工作干部,丁光训、郑建业等均为全国基督教领袖,时任中国社会科学院副院长的赵复三也同时担任基督教全国三自的领导,他们都于新中国成立初期领导或参加了宗教界爱国主义运动,对中国宗教政治面目的变化,对宗教信徒的信仰心理、思想感情有深切了解,对宗教政策执行中正反两方面的经验教训有深切体会。“文革”结束后,他们开始对宗教问题上极“左”路线所造成的危害进行反思,对宗教理论上一些传统的提法提出质疑,他们更多的是联系中国宗教的实际来理解名言,坚持了马克思主义的精髓——实事求是的原则。马克思主义经典作家对宗教的本质和产生的根源作了许多精辟论述,这些论述对宗教研究具有深刻的指导作用,但如果不是结合实际,准确地和全面地来加以理解和运用,就可能产生歪曲,至少是误解原意,并造成现实危险,正如丁光训所说:“这一口号特别在我国大大助长了极‘左’路线在宗教工作方面的推行。”<sup>[23]</sup>林彪、“四人帮”横行时,其帮派爪牙们曾经引证马克思的话说,神甫都是“地上警察的涂了圣油的警犬”,还有人把所有相信宗教的人都骂成“吸毒犯”,宗教界人士更是罪恶滔天的“毒品贩子”。“那条错误路线在宗教问题上的表现,很大程度上就在于但知鸦片二字,不问其它,把宗教的危害估计得过头了,而且把危害的性质搞错了,即把世界观性质的是非同政治性质的是非严重地混淆在一起去了。对马克思这句名言的误解正好给极‘左’路线提供理论根据。”<sup>[24]</sup>在拨乱反正,落实宗教信仰自由政策初期,因坚持“鸦片”论而阻挠落实政策的力量还非常大,对极“左”路线流毒的肃清十分不利,因此,理论上的澄清就不仅仅是学术问题,还关系到能否落实宗教信仰自由政策,能否团结广大宗教信徒共同建设国家的重大实际问题。

经过近10年的学术争论,国内学术界深化了对马克思主义宗教理论的认识,达到了解放思想,拨乱反正的目的。这是中国宗教学理论的重大突破,标志着宗教研究旧传统的结束和新思维的开始。马克思主义宗教



理论的拨乱反正,为宗教研究的繁荣发展奠定了良好的基础,也保证了宗教信仰自由政策的贯彻落实。

### 三、宪法关于“宗教信仰自由”条款的修订

宪法是国家的根本大法,宪法规定了公民享有的权利和义务,是一切国家机关、社会组织和公民个人活动的最高法律依据和行为准则,具有最高法律效力。我国宪法中关于宗教信仰自由的条款,是党的宗教政策的具体体现。早在1949年新中国成立前夕人民政协会议通过的作为临时宪法的《共同纲领》中,就规定“中华人民共和国人民有宗教信仰自由的权利”,该条文言简意赅,确定了国家保障公民权益的原则,打消了广大宗教界人士的疑虑。在1954年第一次全国人民代表大会通过的《宪法》中,这一条款依然被保留。

但是在十年“文革”期间,党的宗教信仰自由政策遭到破坏,1975年第四届全国人大修改宪法时,在第46条有关宗教信仰自由的条款中,加入了公民有“不信仰宗教,宣传无神论自由”的语句,这样的表述严重歪曲了宗教信仰自由的原意。罗竹风曾经指出,不修改宪法,宗教信仰自由无法真正得到保障。

十一届三中全会后,全国人大代表和政协委员中的宗教界人士在参政议政时,对1975年宪法在宗教信仰自由方面的条文表达了不同意见,为宪法第46条的修改作出很大贡献。在第五届全国人民代表大会第二次会议上,赵朴初、吴耀宗等人就对宪法中关于宗教信仰自由条款的修改发表了意见。<sup>[25]</sup>1979年6月在全国政协小组讨论中,宗教界委员对修改宪法第46条进行了热烈讨论,并提出恢复1954年宪法相关条文的意见。

在1980年9月第五届全国人大三次会议上,宗教界的人大代表班禅、赵朴初、丁光训、张家树、施如璋、张杰等人,向会议提出《建议修改宪法第46条条文》的提案<sup>[26]</sup>,他们认为:“这一条文不能准确地全面地体现我国的宗教信仰自由政策,容易引起国内外信教群众不必要的猜疑”,他们指出,“四届人大宪法中这一条文颁布后,当时社会上流传一种说法:‘公民有宣传无神论的自由,但没有宣传有神论的自由,因而任何宗教活动都是违法的。’这就在法律上和理论上为‘四人帮’破坏宗教信仰自由提

供了根据”,大家感到,“如果我们的根本大法继续强调公民‘有宣传无神论的自由’,就容易被一些不愿贯彻宗教信仰自由的人找借口,影响党的宗教政策的落实”。因此,提案建议恢复 1954 年一届人大通过的宪法第 88 条条文,即“公民有宗教信仰的自由”。

在当时的形势下,他们的提案在代表和委员中引起了很大争议。1981 年 12 月全国人大五届四次会议上,另有一部分人大代表提出反对修改此条文的提案<sup>[27]</sup>,这些人中不乏具有较高名望的学术权威和知名人士,他们的理由是:“既然 1978 年宪法已经写进公民有不信仰宗教和宣传无神论的自由,如果删去它,就会引起新的麻烦。”“这一条规定既保护了信仰宗教的公民的信教权利,也保护了不信宗教的公民的不信宗教的权利,它符合全体公民的利益。”“如果宪法上作那样的改动,势必不利于国内的团结,在国际上也将引起不必要的猜测和助长外国传教势力在我国复辟的幻想。”两种意见针锋相对,立场和观点迥然相反。

由于代表中出现了针锋相对的意见,宗教界委员认为有必要说明自己的观点,在 1981 年 12 月全国政协五届四次会议(与五届四次人大同时召开)闭幕后的第二天,赵朴初、丁光训、刘良模、安士伟、嘉木祥、巨赞、宗怀德、杨高坚、罗冠宗等 15 位宗教界全国政协委员,就关于宪法第 46 条的修改问题专门召开了座谈会,对这一问题进行认真讨论。会后形成的《座谈纪要》中指出:

(一)“文化大革命”期间,林彪、江青反革命集团强行关闭教堂、寺庙,迫害宗教界人士,实际把宗教视为非法。正是在这样的局面下,1975 年四届人大修改宪法,把有关宗教政策的条文改为“公民有信仰宗教和不信仰宗教、宣传无神论的自由”。很明显这一修改是为了突出地强调不信仰宗教的自由和宣传无神论的自由,而把信仰宗教的自由约束在教徒的头脑里。对这一条文当时流传的解释是:公民有宣传无神论的自由,但没有宣传有神论的自由,因此任何宗教活动都是非法的,宗教信仰自由就是公民头脑里可以信神。这是为“四人帮”破坏宗教信仰自由政策,禁止一切宗教活动制造法律依据。1978 年宪法第 46 条全部照抄 1975 年宪法的条文,在此期间,宗教

活动仍在禁止之列。实践证明,这一条文完全继承了“四人帮”在宗教问题上极“左”思潮的流毒。

(二)党的三中全会的重大意义之一,就在于它真正开始了全面的、坚决的拨乱反正。宗教信仰自由政策得到落实,宗教界人士在政治上恢复名誉,宗教活动逐步恢复。但同其他政策的落实相比较,在落实宗教政策方面仍是阻力最大,困难最多,进展最慢。其主要原因是由于许多干部在宗教问题上“左”的思想没有解决;而宪法第46条的规定,以及“四人帮”流传下来“只有宣传无神论的自由,没有宣传有神论的自由”的解释,也造成干部在对待宗教问题上“宁左勿右”,增加了他们在贯彻宗教政策上的顾虑和阻力。为了在宗教信仰自由政策上拨乱反正,消除“文化大革命”的消极后果,就必须修改宪法第46条。

(三)有人认为修改宪法第46条“会引起新的麻烦”,“不利于国内的团结”,“助长外国传教势力在我国复辟的幻想”等等。我们认为,只有正确贯彻宗教信仰自由政策,才能团结广大信教群众,走爱国爱教的道路,才能最大限度地限制坏人利用宗教进行违法活动,才能有效制止境外敌对势力利用宗教搞渗透活动,才能维护安定团结的政治局面。

(四)我们对修改这一条文的建议是:恢复《共同纲领》和1954年宪法有关宗教的条文,即“公民有宗教信仰自由”。我们主张的“公民有宗教信仰自由”同第46条所提“公民有信仰宗教的自由”的含义是不同的。<sup>[28]</sup>

这一《座谈纪要》后来分送给全国人大常委会、宪法修改委员会和全国政协常委会等有关方面,把宗教界对修改宪法的意见及时反映上去。

经过代表们的努力和全国人大的审议,1982年12月,第五届全国人大第五次会议审议通过了新宪法,新宪法第36条明确规定:“中华人民共和国公民有宗教信仰自由,任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教,不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩

序、损害公民身体健康,妨碍国家教育制度的活动。宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配。”新宪法恢复了宗教信仰自由的本来含义,成为国家制定和执行宗教法律法规、处理中国宗教问题的根本依据和保障。

中国佛教协会会长赵朴初说:

自解放以来,我国的几部宪法在宗教信仰自由问题上,有着不同的版本。1954年宪法虽然只有一句话——公民有宗教信仰的自由,含义清楚,即公民有信教与不信教的自由;有信这种教或那种教的自由;有在同一宗教里,信这个教派或那个教派的自由;有过去不信教而现在信教或过去信教而现在不信教的自由,体现了公民可以作主,自愿选择。它曾对动员宗教界人士和信教群众反帝爱国,消除封建剥削压迫,参加社会主义建设,起过很好的作用。“文化大革命”中,爱国宗教组织被搞垮,教徒成为“专政对象”。1975年的宪法正式增加了公民有不信仰宗教、宣传无神论的自由,加之极“左”思潮的影响,流传一种解释是宗教信仰自由就是公民可以信神,这就为禁止宗教活动提供了根据。这次修改宪法时,又删去了1975年宪法所加的那段话。这对保障公民宗教信仰自由权利,促进国家的安定团结,将会产生良好的影响。<sup>[29]</sup>

十一届三中全会以来,在陆续颁布的《刑法》、《民法通则》、《民族区域自治法》、《兵役法》、《义务教育法》、《人民代表大会选举法》、《村民委员会组织法》、《广告法》中,都相继制定了关于保护公民宗教信仰自由,不得歧视信仰宗教或者不信仰宗教公民的相应条文。如1979年7月1日第五届全国人民代表大会第二次会议通过的《中华人民共和国刑法》第251条规定:“国家工作人员非法剥夺公民的正当的宗教信仰自由和侵犯少数民族风俗习惯,情节严重的,处二年以下有期徒刑或者拘役。”在宗教信仰自由方面,不仅有保护的条文,还有处罚的依据。

## 第二节 中国基督教第三届全国会议

中国共产党在理论上、指导思想上拨乱反正的同时,恢复落实宗教政

策的工作也全面推进,如平反“文革”中造成的宗教界人士的冤假错案,恢复开放宗教活动场所等,其中,恢复和建立健全各级宗教团体和组织,使宗教在有领导有组织的状况下开展工作,对于贯彻独立自主办教原则,开展正常宗教活动,具有重要意义。

1980年1月10日,中共中央批准中央统战部、团中央、全国妇联党组《关于恢复中华基督教男、女青年会活动的请示报告》,指出:

中华基督教男、女青年会在国内外有一定影响,解放后在基督教三自爱国运动中曾起过一定的积极作用。当前,恢复这两个组织的活动,可以在促进安定团结、实现四化,在团结教徒青年、妇女,在联系港澳台胞、海外华侨,在完成祖国统一大业,在发展国际反霸统一战线等方面发挥其积极作用。在恢复基督教男、女青年会的地方,有关省、市党委应加强领导,帮助团委、妇联和两会负责人士尽快做好恢复活动和恢复活动后的工作。<sup>[30]</sup>

1980年1月25日,中共中央批准中央统战部《关于召开宗教团体全国性会议的请示报告》,该报告认为中国佛教协会、中国伊斯兰教协会、中国天主教爱国会、中国基督教三自爱国运动委员会和中国道教协会是根据毛主席、党中央的指示,在周总理的亲切关怀下于1953年至1957年先后成立的。在党和人民政府领导下,这些宗教团体,在协助政府宣传和贯彻党的宗教政策,推动各教人士的团结、教育、改造,参加反帝爱国运动,团结各教爱国人士和信教群众进行宗教制度的民主改革,参加社会主义建设以及开展国际友好活动方面,都做了不少工作,取得了一定成绩,在国内外都产生良好影响。到60年代初,各教均召开过代表会议。“文化大革命”中,各宗教团体基本上停止了活动。粉碎“四人帮”以后,党中央十分重视宗教工作,恢复了各宗教团体和爱国组织的活动。现在召开各宗教团体全国性会议的条件已基本具备。<sup>[31]</sup>

1980年4月至6月,伊斯兰教、道教、天主教相继召开了全国性会议,10月,基督教全国性会议正式召开。

1980年10月召开的中国基督教第三次全国会议,是具有重要历史意义的会议。这是自1961年第二次会议以来,相隔19年召开的新一届

全国会议。这次会议在思想上、组织上均有所建树,为新时期基督教工作的开展奠定了基础。

### 一、大会前的准备

十一届三中全会以后开始落实宗教信仰自由政策,首先在沿海城市恢复宗教场所,1979年4月8日浙江宁波基督教百年堂首先复堂,8月26日福建厦门鼓浪屿新街堂复堂,9月2日上海沐恩堂恢复礼拜,此后,北京、广州等地的教堂也相继开放。广大基督教徒走进教堂进行宗教活动,基督教基层组织开始复活,迫切需要恢复健全省、市及全国的领导机构。

1979年6月4日至6日,上海市基督教三自爱国运动委员召开第三届委员会第三次(扩大)会议,这是全国最早恢复的三自爱国组织。此时吴耀宗已重病住在医院,得知消息后,他十分兴奋,坚持要求到会场见证这一历史性的时刻。吴耀宗坐在手推车上,缓缓绕会场一周,出席会议的委员们用极其热烈的掌声表达了对这位教会领袖的爱戴。时隔3个月后的9月17日,吴耀宗与世长辞,他的去世是中国基督教的巨大损失。

1980年2月25日至3月1日,中国基督教三自爱国运动委员会在上海召开常委(扩大)会议,16个省、市的37位代表参加了会议。这是十年“文革”后的第一次全国会议,那些“经过死荫的幽谷”,劫后余生的基督教人士欢聚一堂,充满感恩。大会没有预定议程,与会者畅所欲言,各抒己见。

由于十年的停顿和毁坏,中国基督教面临着恢复和重建的艰巨任务,会议讨论了三项迫在眉睫的工作:印刷和出版《圣经》,编印赞美诗和其他宗教书籍,恢复《天风》的出版;建立和恢复神学院,培养合格的传道人;成立教会机构问题,建议在三自组织外,建立教务机构。<sup>[32]</sup>

会议通过并发布了《告全国主内弟兄姊妹书》,指出,虽在过去一段时间里,宗教信仰自由政策在各地遭到严重破坏,不少教牧人员和广大信徒,遭到了迫害,但是各地许多基督徒都仍然坚持爱国爱教。“我们看到主的教会不是熄灭了,而是经过考验有了长进;主的见证也不是熄灭了,而是静静地结出果实。这些年间,弟兄姊妹们坚定地相信和等候上帝旨

意的运行;坚定地相信新中国终将回到中国共产党的正确路线上来;坚定地相信毛主席、周总理等领导人主持制定的宗教信仰自由政策是正确的,是谁也废不了的;坚定地相信中国教会经过三自爱国的道路,终将洁净美好,成为主的居所;坚定地相信动乱必将过去,安定必将实现,新中国一定有无比光明的前途;坚定地相信我们爱国爱教的信徒必定能和全国人民一道为祖国作出贡献。”<sup>[33]</sup>言词恳切,对于刚刚从“文革”中走出来的广大信徒来说,不啻如春雨洒在久旱的土地,在信徒中产生了很大的影响,对凝聚人心起到了重要的作用。

由于刚刚恢复活动,许多工作还没有具体的设想,这次会议主要为基督教第三届全国会议的召开作准备。

这次会议以后,各省、市基督教相继召开代表会议,恢复三自爱国运动委员会的工作,为第三次基督教全国会议的召开在组织上作了充分的准备。

## 二、中国基督教第三次全国会议

1980年10月6日中国基督教第三次全国会议在南京召开。会议代表202人,实到代表176人,他们分别来自25个省、自治区、直辖市,其中还包括朝鲜、傈僳、景颇、苗、壮等5个少数民族的9位代表。中央统战部张执一副部长和国务院宗教事务局肖贤法局长参加会议,并作了重要的讲话。他们重申了宗教信仰自由政策,肯定了三自爱国运动的成绩。张执一副部长在讲话中还特地为以前把宗教职业者归为剥削阶级的问题作了检讨,并指出现在的宗教职业者“属于劳动人民的一部分,都是爱国的或是走社会主义道路的,是国家的主人翁,社会的主人翁”。<sup>[34]</sup>

中国基督教三自爱国运动委员会代主席丁光训以《回顾与展望》为题作了开幕词。大会共同回顾了30年来中国教会走过的历程,讨论了中国教会今天所面临的迫切任务和重大问题。大会还分成6个小组分别就三自爱国运动、成立教务机构、贯彻宗教政策等问题进行了讨论。

会议的一个重大议题是关于教务机构的建立,由郑建业主教<sup>[35]</sup>作专题发言<sup>[36]</sup>,他提出三方面的意见:

(1) 建立教务机构是三自爱国运动的长期盼望。中国基督教在20

世纪50年代末,基本上做到了实现独立自主、摆脱帝国主义和国内反动势力的控制利用,并且结束了宗派林立、各行其是的不健康局面,为教会建设创造了条件。然而,中国教会不能只停留于举行礼拜,哪怕是联合起来的礼拜。由于极“左”思潮和“文革”的影响,教务机构的建立未能实现,“今天我们面临着这样重大的使命,需要我们齐心协力来作成先辈们未能完成的圣工”。

(2) 今天我国基督教面临的特殊情况是:它既进入了一个新的发展时期,同时又面临新的复杂情况:既发展得比较快,同时却又比较杂乱而散漫。

(3) 关于教务机构的性质和事工,教务机构不是一个另外的教会,也不是凌驾于各地教会之上的太上组织,而是为全国所有教会和信徒提供服务的机构。“这个教务机构,即中国基督教协会,是我们三自爱国运动委员会所召开的这次全国会议发起建立。它将是三自爱国运动的又一丰硕成果。当它正式成立后,便将是中国基督教三自爱国运动委员会的姊妹团体。两者之间的关系也是互为肢体的关系,并且一同联于元首基督;虽然工作各有侧重,基本精神则是完全一致的。”

经过讨论,代表们一致同意成立全国性的教务机构“中国基督教协会”。

会议通过了《中国基督教三自爱国运动委员会章程》及《中国基督教协会章程》。三自委员会章程强调了“在中国共产党和人民政府的领导下,团结全国基督徒,热爱祖国,遵守国家法令,坚持自治、自养、自传,独立自主、自办教会的方针,保卫三自爱国运动的成果,协助政府贯彻宗教信仰自由政策,并积极把我国建设成为高度民主、高度文明的社会主义现代化强国,为促进台湾回归祖国,实现祖国统一,为反对霸权主义,维护世界和平而贡献力量”。

《中国基督教协会章程》规定中国基督教协会是中国基督教全国性教务组织。其宗旨是:“团结全国所有信奉独一天父和承认耶稣基督为主的基督教信徒,在同一位圣灵的带领下,依照同一本圣经,同心协力,办好我国自治、自养、自传的教会。”其任务是“为全国所有教会、所有信徒在圣工上提供服务,并主张在信仰上互相尊重,在众肢体间的关系上‘用爱心互



相宽容、用和平彼此联络,竭力保守圣灵所赐合而为一的心”<sup>[37]</sup>

关于两会之间的关系,在它们的宗旨和任务中也清楚表明,是分别按着各自的章程,分工合作的关系。丁光训说:“全国三自组织和全国教务组织都是以全国基督徒为主体的组织,一个是中国基督教徒作为人民组成的人民团体,一个是中国基督徒作为信徒组成的信徒团体。如果三自是一个中国基督徒的爱国运动,那么这个教务组织将代表一个三自爱国的中国基督教运动。这两个都是爱国爱教的团体。”“在全国一级上,成立两个性质不同的机构,比较最为适宜,尽管在人事上可能有一定重复。全国教务组织同全国三自爱国组织是平行的,各有各的侧重,两者似一个身体上的两只手那样,是密切合作的关系,不是一个领导另一个的关系。有了这两个组织,我们的团结面就更扩大了。”<sup>[38]</sup>这段话清晰地说明了全国三自和全国基协之间分工合作的关系。

大会选举产生了141人为中国基督教三自爱国运动委员会第三届、中国基督教协会第一届委员会委员。

10月13日大会举行闭幕式,全体代表一致通过大会决议。决议充分肯定了三自爱国运动的成绩。决议指出:“三自爱国运动所取得的成就是巨大的。由于三自爱国运动,中国基督徒的爱国觉悟和民族自尊心有了很大的提高,中国教会依附于外国殖民地的面貌已经改变,成为与新中国相称的,自治、自养、自传的中国教会,从而也改变了广大中国人民对基督教的观感,使福音光辉得以在新中国彰显。”<sup>[39]</sup>决议强调,要继续高举爱国主义旗帜,带领广大信徒与全国人民一道,为祖国现代化建设,为祖国统一,为反对霸权主义,维护世界和平作出更多贡献。要遵照圣经真理办好中国信徒自己的教会,根据中国教会需要做好各项教会事工。决议重申了中国教会在坚持三自爱国道路的同时,愿同国外的教会与信徒,在互相尊重的原则下,进行平等友好的交往,促进主内团契。“但是对于国外少数人坚持敌视中国,漠视我国教会主权,漠视我们的三自爱国原则立场,妄图分裂中国教会,以‘传福音’为名,进行各种反华和渗透活动,我们是坚决反对的,各国许多信徒也是反对的,这些人的图谋注定要失败的。”<sup>[40]</sup>

14日,刚当选的新一届委员会举行第一次会议。会上,选举吴贻芳

为中国基督教三自爱国运动委员会名誉主席。选举丁光训为主席,王神荫、邓裕志、刘良模、李寿葆、孙鹏翕、罗冠宗、赵复三、唐守临、戚庆才、熊真沛为副主席,沈德溶为秘书长。选举丁光训为中国基督教协会会长,江文汉、吴高梓、郑建业、施如璋、唐马太、阎迦勒、曾友山、蒋佩芬、蔡文浩为副会长,郑建业兼总干事。

中国基督教第三届全国会议后,北京、黑龙江、江苏、安徽、福建、江西、湖南、广东、山东、广西、山西、云南、河南、上海等 14 个省、自治区、直辖市先后举了基督教代表会议,分别修改和制订了章程,相继成立了“两会”,选举产生了新的领导班子成员。到 1986 年中国基督教第四届全国会议时,除了西藏自治区以外,绝大多数省、市、自治区已恢复或成立了三自爱国运动委员会和基督教协会(或教务委员会),有的省辖市和县(区)也成立了三自与教务组织。

各省基督教三自爱国运动委员会(筹委会)与基督教协会(教务委员会)成立时间(年)一览表:

省份(市)	三自成立年份	基协成立年份	省份(市)	三自成立年份	基协成立年份	省份(市)	三自成立年份	基协成立年份
湖南	1951	1980	安徽	1958	1980	山西	1979	1981
天津	1951	1981	山东	1958	1981	吉林	1981	1981
福建	1951	1982	江西	1958	1980	甘肃	1981	1984
江苏	1953	1980	贵州	1958	1981	内蒙古	1982	1982
重庆	1953	1998	四川	1958	1981	河北	1982	1982
陕西	1954	1983	黑龙江	1958	1981	河南	1982	1981
上海	1955	1981	广东	1958	1981	海南	1989	1989
北京	1956	1980	辽宁	1961	1981	青海	1994	1994
广西	1956	1985	湖北	1962	1981	宁夏	2000	2000
浙江	1957	1980	云南	1963	1982	新疆	—	—
						西藏	—	—

### 三、回顾与展望

改革开放,拨乱反正,基督教在迎来前所未有的发展机遇时,也面临

着巨大的挑战:1950年发起的三自爱国运动为中国教会的生存和发展奠定了基础,但由于50年代后期整个社会思潮越来越“左”,三自运动难免受到影响,使三自组织的形象受到较大的损伤,国内一些基督徒和教牧人员不免对三自组织和三自道路产生怀疑或动摇。境外一些人借此恶意诋毁攻击三自组织,企图彻底否定三自道路。因而,在新时期如何重塑三自组织形象,凝聚人心,带领广大信徒走爱国爱教的道路,成为新时期必须解决的问题。对三自爱国运动的历程进行重新梳理,对工作重心进行一些必要的调整和修正,在理论上重新认识三自、阐述三自,便成了中国基督教新一届领袖们首要的课题。

在这次大会上,丁光训首先以《回顾与展望》为题致开幕词。他深入阐述了三自的历史合理性、必要性和重要意义,总结了三自爱国运动30年来的成就,指出三自成就巨大,三自任务未了,教会不但要自办,而且要办好。<sup>[41]</sup>

### 1. 三自成就巨大

丁光训指出,30年来,三自至少取得3个方面大的成就:

第一,使中国基督教徒变成爱国的基督徒。三自帮助我们明辨政治上的大是大非,知道理应爱国。自从19世纪中国有了基督教以来,整整一代爱国的、同祖国人民有共同语言的基督徒在中国大陆上出现,这还是第一次。基督教信仰没有要求我们否认或轻视我们的民族性,而是要我们很好地承认我们的民族性。我们只有首先同中华民族站在一起,做一个好的爱国主义者,才能做一个好的国际主义者。

第二,改变了中国基督教的面貌。今天,中国基督教大体上已经摆脱了帝国主义、官僚资本主义、封建主义的控制利用,成为信徒自治、自养、自传的宗教团体。它已经不是外国传教差会的附属物,而是中国一部分公民出于对基督的信仰和热爱而自己组织起来,带有中国特征的基督教。我们肯定基督教的国际性,但是我们中国基督教只有和祖国人民走在一起,植根于中国文化,形成为一个中国的自我,一个中国的实体,才能对世界基督教有所贡献。三自爱国运动改造了半殖民地半封建旧中国基督教的面貌,使它同社会主义新中国的面貌相称。它洁净主的教会,使福音的

光辉得以彰显。

第三,三自逐步改变了各界人民对中国基督徒和中国基督教的观感。在越来越多的同胞心目中,基督教不再是个洋教,基督徒也不再是崇洋的,或吃教的。越来越多的人认为,基督徒同样是有民族自尊心的中国公民,基督教是中国公民完全有权利经过自己的选择来信奉和维持的一个宗教。

中国基督教三自爱国运动在第三世界基督教历史以至世界基督教历史上代表着一个意义重大的转折,一个崭露头角的发展阶段。这一发展或转折,给教会带来希望,向世界一切关心教会前途的基督徒传来了不容忽视的信息。正由于此,国外凡有点历史眼光的基督教领袖和信徒,也抱着善意来对待这个三自爱国运动。

三自运动的正义性、合理性、必要性已经由它的巨大成就所证明。

## 2. 三自任务未了

三自的任务远远没有完成。三自的创业阶段已经过去,但是三自的成果要巩固,要保卫,要扩大,要发展。三自必须继续高举爱国主义旗帜,鼓励信徒同全国人民一道,为维护国家的安定团结作出贡献,为祖国实现四个现代化作出贡献,为实现台湾回归祖国作出贡献,为反对霸权主义,反对侵略,保卫和平作出贡献。

我们要维护教会的声誉,不让国内外任何人借基督教的名义,进行非法违法活动,破坏社会治安,危害信徒身心健康,羞辱教会,就必须要坚持三自。

另外,由于种种原因,不少地方宗教信仰自由政策的落实还有困难,还有大量工作要做,三自组织要继续尽力协助政府和有关单位做好这方面的工作。这些都是三自的任务,所以说三自的任务还没有完成。

## 3. 从自办到办好教会——“三好”的提出

三自最初旨在解决中国教会的自主权问题。它所要求的是政治上爱国,宗教上独立自主,自办教会,也就是自治、自养、自传。今天,中国教会自主权的问题已大体解决,紧接着第二个问题便摆在了中国教会的面前,即怎样把中国教会办好。丁光训在会上提出了“三好”即“自治要治好、自

养要养好、自传要传好”。因为办好教会是广大信徒的愿望,是用事实来说明三自的正确性、合理性和必要性。

丁光训指出:“三自从来都不是为三自而三自的。三自爱国运动在发起之初所看到的远象,就是基督的一个治得很好、养得很好、传得很好的教会在中国大地上建立起来。”我们要走出一条适合中国的前人没有走过的道路来。今天办好教会的问题已经提到了历史日程。只有办好教会,才最能把广大信徒团结在三自爱国的旗帜下,三自才能巩固和发展。否则三自运动就成了“空洞的理想”和口号。同样,在办好教会的过程中,也必须始终坚定不移地坚持三自,只有这样,我们的教会才有正确的方向,也才能真正办好,实现“三好”。“三好”的提出和“基协”的成立在理论和实践上都大大推动和深化了三自爱国运动的发展,标志着中国教会的工作中心从“自办”转向了“办好”,中国教会进入了它的第二历史时期,即“按三自原则办好教会”时期。<sup>[42]</sup>

### 第三节 基督教工作的全面推进

中国基督教领导班子建立健全以后,在中国基督教两会的领导下,中国基督教的工作重心转移到办好教会上来,各项事业得到了全面推进。

#### 一、宗教场所的恢复与开放

为满足广大基督教徒过宗教生活的需求,各地相继恢复和建立的基督教两会组织的首要任务是全力收回教堂,恢复礼拜。继宁波百年堂、福建厦门鼓浪屿新街堂、上海沐恩堂复堂后,到80年代,各地主要教堂陆续恢复,还有大量的教堂如雨后春笋般地建立了起来,全国范围内每两三天就有一两个教堂建起来。<sup>[43]</sup>据统计,1980年全国基督教重新开放教堂50—60所,至1986年恢复、开放和新建的礼拜堂达4000多所,此外还有许多进行宗教活动的聚会点。至1989年,开放教堂已达6375所,其中2683所是新建的,此外还有20602处简易聚会点。至1992年,全国开放教堂达7000多所,聚会点2万多个。至1996年,全国开放教堂已有1.2万多所,聚会点2.5万多处。1999年开放教堂1.6万余座,其中

70%是新建的,聚会点 3.2 万个。<sup>[44]</sup>进入 90 年代以后,随着国家的富强,人民生活水平的提高,反映在基督教上,新建教堂的规模越来越大,装饰也越来越复杂和壮观,造价近千万的教堂也出现了。

伴随着教堂的增多和变化,是信教人数增长和结构的变化。据保守统计,至 1985 年时全国信教人数从新中国成立初的 70 万人发展到 300 万以上,至 1990 年全国信徒已有 500 万人,1996 年全国信徒已达 1 000 万,1999 年 1 500 万,2002 年已达 1 600 万,是中国五大宗教中发展最快的。<sup>[45]</sup>且进入 90 年代以后,信徒结构也发生了明显的变化,青年人和知识分子的比例明显上升。

信教人数的增长和信徒知识结构的变化,对各种宗教活动需求越来越高。各地基督教会除了正常的主日崇拜活动外,还根据信徒的不同需求举办各类宗教性的聚会,如查经会、祷告会、慕道班、青年聚会、圣乐崇拜、夏令会、冬令会、培灵会、奋兴会等;在圣诞节、受难节、复活节举行庆祝纪念活动,表演各类文艺节目;举行各种基督教礼仪如洗礼、圣餐礼、婚礼、丧礼等。总之,20 世纪 80 年代以后,基督教各种宗教活动显示出活力和新气象。

## 二、文字出版事工

十年“文革”,使教会各种出版物受到很大的破坏。教会恢复后,广大信徒对《圣经》、赞美诗以及各种教会书刊有迫切需要。

中国基督教三自爱国运动委员会恢复活动后一个重要的工作就是出版《圣经》。1980 年 3 月在上海召开的第二届常委扩大会议上将重新出版《圣经》摆在工作的重要位置。11 月全国会议前后,《圣经》陆续出版,当年出版 13.5 万册,缓解了急需。<sup>[46]</sup>其后三自爱国运动委员会、中国基督教协会每年不断出版圣经,至 1982 年底已出版发行繁体竖排版《新旧约全书》、《新约全书》、《新约附诗篇》共 100 万册。<sup>[47]</sup>至 1986 年第四届全国会议时达 210 万册。这一年,爱德基金会和联合圣经公会共同创建了爱德印刷厂,承担印刷圣经的任务。从这时起,圣经印刷速度大大提高,基本满足中国教会对抗经的需求。鉴于圣经对中国教会重要性和出版数量的巨大,全国两会于 1989 年 11 月成立了“圣经出版委员会”,具体

负责圣经的出版发行以及对已出版圣经的校订。至1991年第五届全国会议时,出版的各类圣经已达650万本,除上述圣经外,又增加了《串球新旧约全书》、简体字横排版《新约附诗篇》和《新约全书》。同时,还出版了朝鲜、苗、景颇、拉祜、佤、傈僳、彝等少数民族文字的圣经。至1996年第六届全国会议时,已经印刷发行的包括不同版本、不同民族文字和盲文版圣经累计达1702.5万册。<sup>[48]</sup>至2002年第七次全国会议时,各类圣经出版达2500万册。会后,中国基督教两会成立了出版部,进一步推动圣经出版工作。圣经出版发行呈直线上升的趋势,中国已成为世界上印刷圣经最多的国家之一。不仅如此,爱德印刷有限公司还积极向海外教会提供圣经印刷事工服务,为世界60多个国家和地区的教会加工出口中外文圣经。<sup>[49]</sup>

除圣经外,赞美诗也极其需要。1981年3月,中国基督教两会设立圣诗工作小组。同年3月,在《天风》上公开征稿,得到教徒热烈响应。1982年中国基督教两会又成立了“中国基督教圣诗委员会”,任务是研究和推进我国教会圣诗、圣乐工作,编辑出版《新编赞美诗》和其他圣乐作品。1983年3月,《赞美诗(新编)》(简谱本)出版,共收录赞美诗400首,其中102首为中国基督徒自己创作的赞美诗。1985年又出版了该书的五线谱本。至1986年已出版70多万册,至1991年共出版发行300万册,1996年已发行890万册以上。<sup>[50]</sup>之后又出版了该书的中英文双语本。其他类型的如《欢庆圣诞》等音像制品也陆续出版。

鉴于文字工作的重要性,1987年9月中国基督教两会在杭州举行的主席、会长会议上,成立了出版工作研究小组。目前中国基督教几种重要刊物《神学志》、《教材》、《讲道集》、《天风》的读者对象各有区别:《神学志》是学术性、研究性的,对象是神学院的师生与教牧同工;《教材》和《讲道集》主要对象是农村教会的义工,以圣经基本知识和讲章为主;《天风》作为综合性刊物,面向广大信徒的需要。1989年11月正式成立了文字出版工作委员会,其出版方针为:满足信徒灵性需要、教牧牧养需要,团结更多信徒走爱国爱教道路,建立自治自养自传的教会。出版工作遵循四个原则:(1)遵循爱国爱教的原则;(2)贯彻独立自主自办教会的原则;(3)发

扬民族自尊心自信心的原则；(4)信仰上互相尊重的原则。<sup>[51]</sup>

《天风》作为中国基督教两会的机关刊物,在1980年复刊后,不断充实内容,从不定期刊到双月刊,又到月刊,于2008年改为半月刊,发行量最多时超过10万份。此外,仅1992年至1996年期间,中国基督教共出版各类书籍130种,发行总量达1000万册以上,其中,全国两会出版新书35种,印数达187万册。至2002年,中国基督教两会出版了55个类别图书,发行量达250万册,各省、市基督教会出版发行的总量更是成倍增长。<sup>[52]</sup>

### 三、神学教育事业

基督教会的发展离不开人才的培养,拨乱反正后,恢复神学院校,发展神学教育事业成了刻不容缓的任务。

#### (一) 金陵协和神学院的恢复和发展

金陵协和神学院在1966年8月被关闭。“文革”结束不久,1978年5月,南京大学同意创办宗教研究所,以宗教研究所的名义把原金陵神学院的教师重新组织起来。经过半年筹备,1979年元旦,南京大学宗教研究所正式成立,丁光训任宗教研究所所长兼南京大学副校长,原神学院教师则被聘为宗教所的研究人员,他们一方面从事南京大学的相关教学工作,一方面为恢复金陵神学院作准备。

1980年10月,中国基督教第三届全国会议决定恢复金陵协和神学院,丁光训继续担任院长。经过招考选拔,第一届录取了47名学生,于1981年2月28日举行开学典礼。金陵协和神学院的复课标志着新时期中国基督教神学教育事业的开始。

金陵协和神学院本着“灵、德、智、体、群”全面发展的方针为中国基督教培养人才,学制为四年制本科、三年制研究科。据统计,1981年复校以来共毕业学员1147人,其中本科1000人,研究科116人,教牧学研究生61人。<sup>[53]</sup>从1995年起开始授予神学学士和道学硕士两种学位。从1989年起开办了函授班,每期招收函授学员1000人,为基层教会培养了大批义工人才。2001年中国基督教两会在金陵协和神学院开办了教牧研究生班,为在职的中青年教牧人员提供进修的机会,目前已经办了



期,共有 92 人毕业。

经过 50 年代三自爱国运动和联合礼拜,新时期年轻的神学生教派意识已较为淡薄,但神学院仍坚持“互相尊重、兼容并蓄”原则,对各种宗派信仰背景表示尊重,为促进中国基督教会进一步走向联合、合一和发展起了重要的作用。

## (二) 各地神学院校的陆续建立和发展

随着中国基督教的迅速发展,对人才的需求越来越大,从 1982 年起中国基督教各地陆续恢复和新建了一些神学院校。至 1998 年止,在沈阳、北京、福州、成都、杭州等先后恢复和建立了二年制至四年制神学院校 18 所,其中全国性神学院 1 所,地区性神学院 5 所,省级神学院 12 所,基本上实现全国、大区和省级的合理布局。到 1996 年时,全国神学院校毕业生累计已有 2 651 人,在校生近 1 000 人。至 2006 年,毕业生人数已达 10 184,在校生达 2 150 人。<sup>[54]</sup>与此同时,各地基督教会还举办各种形式的义工培训班,培训了大批义工。目前几乎每个省都有 1—2 个培训中心,有的已具相当规模,课程设置日趋规范,教学内容也越来越专业,总体办学水平在不断提高。在专职教牧人员缺乏的情况下,这些义工成为“办教的主力”。

进入 90 年代后期,各神学院校的办学条件得到极大改善,大多有自己的新校区,校容校貌焕然一新,教学设施也比较齐全,教师学生的经济和生活环境等都得到较大的改善。师资、教学、管理水平等也都有了显著的提高,许多取得博士、硕士学位的青年教师已成为这些院校的骨干力量。<sup>[55]</sup>

附表 4-2 新时期全国神学院校恢复开办情况

神学院校	地点	恢复或开办时间	备 注
金陵协和神学院	南京	1981 年 2 月	1952 年创建,向全国招生,设本科、研究科。
东北神学院	沈阳	1982 年 7 月	地区性,向东北三省招生,本科。
北京神学院	北京	1983 年 10 月	1986 年并入燕京神学院。
福建神学院	福州	1983 年 10 月	向全省招生,专科。

(续表)

神学院校	地点	恢复或开办时间	备 注
四川神学院	成都	1984年10月	地区性,向四川、云南、贵州招生,专科。
浙江神学院	杭州	1984年10月	向全省招生,专科。
中南神学院	武汉	1985年3月	地区性,主要向中南等省招生,本科。
华东神学院	上海	1985年9月	地区性,向华东地区省市招生,本科。
安徽神学院	合肥	1986年4月	向全省招生,专科。
广东协和神学院	广州	1986年9月	向全省招生,专科。
燕京神学院	北京	1986年9月	地区性,向华北、西北等十个省份招生,本科。
山东神学院	济南	1987年9月	向全省招生,专科。
陕西圣经学校	三原	1988年3月	向全省招生,专科。现迁西安。
云南神学院	昆明	1989年9月	向全省招生,专科。
河南圣经学校	郑州	1989年9月	向全省招生,专科。
湖南圣经学校	长沙	1990年6月	向全省招生,专科。
江西圣经学校	南昌	1992年9月	向全省招生,专科。
江苏圣经学校	南京	1998年10月	向全省招生,专科。

### (三) 神学教育委员会

随着神学教育的发展,教育的规范化提上了历史日程。1985年8月,全国两会召开了神学教育座谈会,会议明确了神学教育的办学方针和任务:培养在政治上拥护共产党领导,热爱社会主义祖国,坚持中国教会三自方向;在灵性和神学上有较高的造诣,品德优良,身心健康,既能在灵命上供应信徒,又能将信徒团结在三自爱国旗帜下的各种人才,即力求培养出“灵、德、智、体、群”全面发展的、在我国新时代中为主所合用的传道人员。<sup>[56]</sup>会议对神学教育的课程设置,也作出总体性的规划。

1987年2月全国两会成立了神学教育委员会,沈以藩主教任主任。1987—1988年间委员会先后拟定了从两年制到研究科的各类教学计划,组织编写“中国基督教神学教育丛书”,至1998年已出版16种。1995年

通过了《中国基督教神学教育规范化大纲》、《关于神学教育工作的若干规定》和《各科教学计划(修订)》等文件,我国神学教育建设开始走上正轨。

为了培养有较高造诣的神学师资和教牧人员,以及能与国际基督教界进行交流与对话的人才,1993年起,中国基督教神学教育委员会负责向海外派遣留学人员,到1996年时派出学生19名,2006年已派出153人。<sup>[57]</sup>不少人学成回来后成为神学院的教学骨干,有的还在各地神学院担任领导职务。

#### 四、 社会服务与慈善公益事业

积极开展社会服务与慈善公益事业是基督教的优良传统。改革开放以来中国基督教遵循并效法耶稣关爱人群、服务人群精神,在社会关怀、服务人群等方面做了大量工作。各级两会及基层教会,在敬老事业、希望工程、医药咨询等社会服务领域中也做了大量工作。

##### 1. 爱德基金会

爱德基金会成立于1985年4月,是一个由中国基督徒发起、社会各界人士参加的民间团体,它的宗旨是:在信仰互相尊重的原则下共同献策出力,开展同海内外的友好交往,发展我国的社会公益事业,促进社会发展,服务社会、造福人群,维护世界和平。它致力于促进我国的医疗卫生、教育、社会福利和农村发展工作。

从成立至今,爱德基金会项目由原来单个的教育项目发展到社会福利、防盲特教、农村发展、救灾等近百个项目,特别在农村扶贫与综合发展项目上很有建树。截至2005年,爱德基金会共募集了8亿元人民币的项目捐款以及大批捐赠实物,项目区域覆盖了全国31个省、市、自治区,每年有数十万人从中受益。目前已与20多个国家的200多个机构以及100多家国内机构和爱德基金会建立长期的合作关系。

爱德基金会具体开展的项目有:(1)引进外国文教专家与教师达1800人次,为发展我国高等教育服务,这些外教中1人获国家级友谊奖,近50人获省级最高奖。(2)为缺医少药的边远地区培训乡村医务人员16000名和6000名乡级卫生人员,配合世界卫生组织提倡的人人享有初级医疗保健的规划。并且制作了210集医学教育片,获国家教委新闻

出版二等奖。开展艾滋病的预防宣传教育活动、艾滋病人的关怀和生产自救项目。(3)积极从事农村贫困地区,特别是老、少、边穷地区的扶贫、脱贫的工作,据不完全统计,建饮水项目 600 余个和灌漑站 100 余座,新开发耕地 5 万亩,种植林木 40 万余亩,在农村培训各种人员 6 万余人,资助失学儿童重返校园 82 873 人次。农村发展的项目直接受益人数达 200 万人。(4)残疾人事业方面,除手术治疗之外,还推动肢具、教育、职业培训等全方位的康复服务工作,儿麻患者接受康复者即有 1 404 人,培训康复人员 1 046 人。被江苏省评为全省残疾人三项康复先进单位。基金会资助近 50 所儿童福利院约 8 000 人。(5)培训眼科医生和眼保健人员 6 100 余名,在 600 万人中进行了眼病筛查,资助派出了 100 支巡回医疗队,为 18 万名白内障患者进行了复明手术。获得了国务院残疾工作协调委员会颁发的“全国助残先进集体”光荣称号。(6)救灾抗灾方面,对国内发生的特大自然灾害作出反应,先后资助了云南丽江地区地震、河北张北地震、1998 年长江洪水、内蒙古和新疆雪灾、2003 年淮河水灾等的救灾抗灾工作。由于爱德基金会在工作,1999 年国庆期间,被国务院授予“民族团结先进模范单位”。<sup>[58]</sup>

爱德基金会不仅重视项目数量,而且重视培养、挖掘和提高社区及受益人群的自我发展能力,促进社区可持续发展。另外,由于重视与当地政府、专业机构及社区的合作,项目实施过程中共同协商、讨论、制定计划,分工协作,增加了受助对象和社会力量的参与机会,并通过与受助地区政府的互动,使政府的相关政策更切合当地受助对象的需要。

## 2. 中国基督教两会社会服务部

为了更好地推动中国基督教社会服务,彰显基督“非以役人,乃役于人”的精神,2002 年,中国基督教两会专门成立社会服务部,从事推动和参与社会服务工作。社会服务部的宗旨和任务是:(1)努力推动提高基层教会信徒参与社会服务的意识及积极性;(2)着力挖掘国内基督教会资源、提倡教会互助、组织交流及专业培训;(3)引进海外相关教会服务社会的合作项目。

服务部成立的短短数年时间里,资助领域从基督教会内扶贫救灾扩

展到推动各地基督教会积极举办社会服务项目,如资助各地办敬老院、孤儿院、自闭症儿童疗育中心、基督教会医疗诊所和农村巡回医疗快车、艾滋病预防知识培训、危校重建和失学儿童救助、救灾抗灾等工作。截至2007年共筹集资金3 515多万元,项目遍及全国20多个省、市。其中仅敬老院、孤儿院项目每年就筹集资金800—1 000万元左右。<sup>[59]</sup>

### 3. 各地基督教会的社会服务和公益慈善事业

各地基督教会发动广大基督教徒,积极参加的公益事业,如赈灾捐款、扶贫帮困、捐资助学、安老扶幼、修桥铺路、医疗服务、兴办公益实体等,以基督教“爱”的理念,为社会各界尤其是弱势群体排忧解难。如河南省周口市、驻马店市等地是艾滋病较严重的地区。针对人们对艾滋病知识缺乏、对艾滋病人歧视的现象,市两会与爱德基金会合作,2002—2005年间先后共举办了教牧人员、义工等各种类型防“艾”常识培训班近40期,参训人数达4 710余人。培训前,参训人员对艾滋病常识从知晓率仅为3%,培训后知晓率为100%,这些参训的人员分布在1 300多个堂点和社区,礼拜天在教堂里积极宣传防“艾”常识,有力地配合了当地政府的艾滋病防治工作。<sup>[60]</sup>在社会服务过程中,教会回应社会需求,培养公民责任,实践了“上帝是爱”的神学思想,得到了美好的见证。

改革开放以来,中国基督教社会服务与社会公益事业已取得了很大的成绩,但相对于社会需求,还有一定差距,教会提出要“进一步探索服务社会、服务人群的方法与途径,深化和拓展我们的服务领域、服务内容和品质。让我们以有限的人力物力资源发挥最大的社会效益。我们的目光不仅关注现有的一些社会公益慈善事业,也要关注一些尚未开展的在构建和谐社会中能发挥基督教更深层次作用的社会服务事业”。<sup>[61]</sup>

## 第四节 中国基督教第四至第七届全国代表会议

自1986年第四届大会开始,每5年召开一次全国基督教代表大会已经形成制度,至2002年召开了第四至第七届共4次会议。这些会议记录了中国基督教发展的足迹,包括每一时期的中心工作,所关注的问题,以

及领导层的人事变动,等等。

### 一、中国基督教第四届全国会议

1986年8月15—24日,中国基督教第四届全国会议在北京举行。出席此次会议的代表共266人,来自除西藏、台湾以外的28个省、自治区、直辖市。代表中有三个引人注目的情况:一是青海省、新疆维吾尔自治区和宁夏回族自治区首次有代表来参加全国会议;二是更多的少数民族的代表参加了这次会议,共有13个民族的20位代表,远超过上届全国会议的5个少数民族的9位代表;三是代表中有不少是在各不同岗位上作出优异成绩的信徒。

从1980年第三届会议以来的6年间,基督教各项工作正逐步走上正轨:全国已恢复的教堂超过4000所;绝大多数省、市、自治区已恢复或成立了三自爱国运动委员会和教务委员会;新按立牧师近300名,其中1/6是女牧师;兴办或合办了神学院(班)10所,在校青年学生近500名;印刷与发行了《圣经》200多万册,《赞美诗(新编)》60多万册。

但是,基督教也面临着许多亟待解决的问题:在改革开放的社会背景下,有些人对是否要坚持三自道路产生疑虑;海外敌对势力加紧试图利用基督教进行渗透活动;由于基督教的快速发展<sup>[62]</sup>,教职人员严重不足;有些农村和贫困地区混乱现象严重,异端活跃;等等。这次大会对这些问题给予不同程度的关注。

王荫主主教受全国三自和基督教协会常委会委托作工作报告,报告强调了坚持三自道路的重要性和必要性,指出中国基督徒要求实现自治、自养、自传的运动,从来就是爱国与爱教相结合的运动。三自爱国运动实现了中国教会爱国前辈们的理想,并在中国人民翻身解放,取得民族独立的新中国中,使中国基督教独立自主的事业有了新的发展。三自爱国运动正是继承发扬了一些教会前辈们爱国与爱教精神相结合的传统,推动广大基督徒关心自己国家民族的前途,与广大人民群众同呼吸、共命运,将教会植根于祖国的土地之上。因而,这一运动的意义是深远的,任务是长期的。今天我们爱国爱教的具体内容,就是要与广大人民群众在一起,努力进行社会主义现代化建设,谋求祖国的繁荣昌盛,并建设好自治、自

养、自传的中国教会,从而使国家与教会的独立自主更有切实的保障。

报告还批评了某些人认为的三自爱国运动只是民主革命时期是必要的,到了社会主义建设时期似乎已经是过时了的观点,指出在新的形势下,更应该坚持三自,发扬三自,努力建设好新中国的教会,使得教会与祖国的面貌相称。

报告提出按照三自原则建设教会,特别指出中国教会已经基本上消除了宗派的界限:“已经大体上实现了各原宗派不再标出自己名号而单独行事;停止了各自的全国性与地区性的组织机构;不独自进行国际联系;不单独出版和散布宗派性的刊物;都参加三自爱国运动;信徒间同心合作,在信仰上求大同、存小异,不互相攻击;主张教会独立自主,信徒爱国爱教,荣神益人。”<sup>[63]</sup>但是,教会领袖们也清醒地认识到,教会分门别户、相互对立的状况基本过去了,但是非宗派化也给教会带来新的问题,如缺乏应有的规章制度,有时容易产生混乱,使不法分子有机可乘;教会人员因缺乏指导而用不适当的方法管理教会,等等。报告提出应拟订和试行一些规章制度,如关于接纳信徒受洗入教的规定;考核有按立牧师、长老、执事的规定;关于洗礼、圣餐的一些礼文等等。中国基督教会在恢复组织的同时,迫切需要用规章制度来保证教会、教职人员和信徒的行为,这是教会自治的第一步,如何实行关系到教会是否健康发展,因而引起会议的高度重视。

在自养方面,报告强调在改革开放形势下,教会开展更多的国际交往,但是并不意味着教会在经济方面要重新依赖于外国势力,那样只能使教会又蒙受“洋教”的耻辱。必须依靠自己的力量,在自养方面不断取得进展。

报告承认“自传”工作仍是三自工作中的薄弱环节,中国教会面临许多神学问题需要探讨,表达了推进中国基督教神学思想建设的迫切性和必要性。

报告提出了中国基督教今后的任务:号召全国基督教徒要在“爱国、爱教、团结、和平”的旗帜下同心合意,在“三自”的道路上奋勇前进。具体为:热爱社会主义祖国,积极通过种种途径为祖国四化建设事业服务;大

力支持社会公益事业;学习并遵守宪法和法律,协助政府贯彻宗教政策,维护教会的合法权益;引导信徒关心集体,与人和睦相处、互助友爱,在社会主义精神文明建设中作出贡献;深入宣传“三自”,把“三自”的精神贯彻到教务工作中去;推进教会自治,制订切实可行的规章、条例;坚持自养原则,提高自养水平;重视自传研究,活跃神学讨论;办好神学教育,培养爱国爱教的合格的教职人员及义工;加强出版工作,满足教职人员及教徒的需要;本着“互不隶属、互不干涉、互相尊重”的精神,发展与港澳地区教会友好关系,促进台湾海峡两岸基督徒之间的了解,为统一祖国进行努力;积极参加维护世界和平的运动,为世界和平祈祷。

有 19 位代表作大会发言,另有 21 人作书面发言。这些发言从不同角度谈到近年来基督教工作所取得的成绩以及存在的问题,如金陵神学院副院长陈泽民《关于金陵协和神学院的发言》,汇报了 1980 年神学院复课以来的情况,又谈到对几个问题的认识,包括:宗教课与文化课的比例;培养灵性与学习知识的关系;信仰、礼仪传统,灵修方式不同特点的互相尊重;旧传统与新启示;中国与外国;加强三自教育;做好神学生思想道德教育等问题。河南基督教协会副会长王绳彩在《加强培训工作,克服混乱现象》的发言中,列举了河南基督教曾经发生过的一些残害信徒生命,诱骗信徒“集体升天”等非法活动和混乱现象,指出培养传道人员的紧迫性,由于进神学院深造的学生数量少,时间长,还应举办各类短期培训班、进修班,以解决农村教会的急需。广东基督教两会和广西教会的代表,都提出了防止海外反华势力渗透的问题。还有不少代表就坚持三自道路,坚持教会联合等问题作了交流,达到很好效果。

吴高梓在大会上作了修改两会章程的说明。根据新时期三自的不同任务,对原章程第二条规定的中国基督教三自爱国运动委员会的性质作了重要修改,将“中国基督教的反帝爱国组织”修改为“中国基督教的爱国爱教组织”,并将三自任务由“保卫三自爱国运动的成果”修改为“保卫和发展三自爱国运动的成果”。对协会的章程也作了必要的修改,强调其“独立自主”,教务和教会工作要贯穿三自精神,并进一步明确了协会在基督教事工上提供服务的中心任务和努力方向。<sup>[64]</sup>



国务院宗教事务局局长任务之应邀到会作了形势与政策的报告。中共中央统战部顾问江平在招待代表们的茶话会上讲了话。8月22日,中共中央政治局委员习仲勋在人民大会堂接见全体代表,与大家合影,并作了重要讲话。

8月23日的大会上,全体代表通过了《工作报告》、修改后的两会章程、《告全国主内弟兄姊妹书》,并选举产生了中国基督教三自爱国运动委员会第四届、中国基督教协会第二届委员会166名委员。罗冠宗致闭幕词。委员会随即举行第一次会议,选举丁光训为第四届中国基督教三自爱国运动委员会主席,邓裕志、王神荫、任钟祥、沈德溶、李寿葆、罗冠宗、赵复三、戚庆才、熊真沛等9人为副主席,沈德溶兼秘书长,丁光训等36人为常务委员会委员,聘请刘良模、孙鹏翥、唐守临为顾问。又选举丁光训为第二届中国基督教协会会长,吴高梓、沈以藩(驻会)、郑建业、施如璋、阎迦勒、韩文藻、曾友山、蒋佩芬、蔡文浩等9人为副会长,郑建业兼任总干事。常务委员会召开第一次会议,按照章程的规定,分别任命沈承恩为中国基督教三自爱国运动委员会副秘书长,曹圣洁为中国基督教协会副总干事。

根据中国基督教两会章程和基督教各项事工的需要,第四届全国会议后,中国基督教两会又先后成立了中国基督教神学教育委员会(1987年2月)、中国基督教文字出版工作委员会(1987年2月)、中国基督教规章制度委员会(1987年8月),负责推动专项工作。

## 二、中国基督教第五届全国会议

20世纪80年代末至90年代初,国际形势复杂多变,苏联解体,东欧剧变,原有的世界格局被打破,世界处于动荡之中。在国内,有关苏东剧变中宗教的作用也引起关注,有人认为“宗教是和平演变的基础”,某些地区还把动员信教群众“退教”作为工作目标,以限制宗教发展。如何估量宗教形势,关系到国家安定、民族团结、祖国统一。1991年12月中央召开了全国宗教工作会议,中共中央总书记江泽民和国务院总理李鹏都到会作了讲话,他们一致肯定宗教工作总的形势是好的,通过贯彻党的各项宗教政策,团结了宗教界爱国人士和广大信教群众,“1989年政治风波

中,宗教界是稳定的”。<sup>[65]</sup>并且再次重申要全面正确地贯彻宗教信仰自由政策,保持宗教政策的稳定性和连续性。李鹏总理在讲话中特别提到要“依法对宗教事务进行管理”和“坚决抵制境外敌对势力利用宗教对我国进行渗透”的问题,为防止随意解读,还对“依法管理”和“抵制渗透”的概念作了界定,依法管理,“是指政府对有关宗教的法律、法规 and 政策的贯彻实施进行行政管理和监督。……这种管理,是为了使宗教活动纳入宪法、法律、法规和政策的范围,而不是干预正常的宗教活动和宗教团体的内部事务”。而所谓的渗透,“是指以颠覆中华人民共和国政权和社会主义制度、破坏祖国统一为目的的反动政治活动和宣传,以控制我国宗教团体和宗教事务为目的的活动和宣传,以及在我国境内非法建立和发展宗教组织和活动据点,而不是指宗教方面的友好往来”。<sup>[66]</sup>

全国宗教工作会议后,1991年2月中央下发了《关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》即中发〔1991〕6号文件。文件指出:“今后一个时期,党和政府对宗教工作的基本任务是:认真贯彻党的宗教政策,维护公民宗教信仰自由的权利,加强对信教群众和宗教界爱国人士的爱国主义和社会主义教育,调动他们的积极因素,支持他们开展有益的工作,巩固和发展同宗教界的爱国统一战线,依法对宗教事务进行管理,制止和打击利用宗教进行违法犯罪活动,坚决抵制境外宗教敌对势力的渗透活动,为维护稳定、增进团结、统一祖国、振兴中华服务。”这是中共中央在正式文件中第一次明确政府依法对宗教事务进行管理。文件并就依法管理的内容、目标和方法提出了具体指导意见,规定:“一切宗教活动场所都应依法登记,经过登记的宗教活动场所受法律保护,在政府宗教事务部门的行政领导下,由爱国宗教团体和宗教教职人员按照民主管理的原则负责管理。”<sup>[67]</sup>

为落实中央6号文件精神,1991年5月6日国务院宗教事务局和民政部印发了《宗教社会团体登记管理实施办法》的通知<sup>[68]</sup>,要求县级以上的宗教团体向各级政府民政部门进行登记。

中国基督教第五届全国会议就是在这样的时代背景下,于1991年12月31日至1992年1月6日在北京举行。全国各地代表共286人,其

中正式代表 239 人,特邀代表 47 人,实到 273 人。其中少数民族代表 14 人。代表平均年龄 59 岁,比上一届下降 7 岁。

开幕式上,丁光训致开幕词。国务院宗教事务局任务之局长讲话,他指出第五届会议是在风云变幻的国际形势下,在我国社会主义现代化建设步入 90 年代的关键时刻召开的,具有重要意义。他重点讲了基督教界所关心的宗教政策的连续性和稳定性问题,以及对宗教事务依法管理的问题,指出“政府将根据实际需要,在调查研究和广泛征求意见的基础上,制定一些行之有效的法令、法规,使对宗教事务的管理逐步纳入法制的轨道”。<sup>[69]</sup>

沈德溶作主题为《数不尽的恩赐》的工作报告,在回顾了 5 年来教会建设的业绩后,报告总结了 5 年来在宣传三自,造就信徒;治理教会,健全制度;多层次培养人才;协助贯彻政策,维护教会权益;发展海外友谊,抵制政治渗透等方面的工作经验。并在第三部分提出了今后工作 6 个方面的重要任务:一是必须要大力提高广大信徒的思想、信仰素质;二是必须加速培养和提拔教会人才;三是必须坚持不懈地扩大团结面;四是必须加强各级两会和各地堂点的自身建设;五是必须积极协助党和政府进一步贯彻宗教信仰自由政策;六是必须继续做好海外友好交往工作。<sup>[70]</sup>

该次会议对教会的制度建设给予高度重视,大会开始前的 12 月 30 日,在全国三自四届、全国基协二届常委会第四次会议上,通过了《中国基督教各地教会试行规章制度》,这份规章制度是根据圣经教导、教会传统,参照普世教会内容,结合中国教会进入无宗派时期的特点,经过多年的调查研究而制定的,对教会、信徒、圣礼、圣职、堂点组织管理等项目都有具体规定,“既体现对各种传统兼收并蓄,相互尊重的精神,又标志教会在自治方面进入一个有章可循、有规可依的新阶段”。丁光训指出:“这是我们三自爱国运动又一重要文件,是它四十年来一个结晶。……它充分体现了信仰上、礼仪上互相尊重的原则,特别在教会观上体现了互相尊重的原则,同时又反映了我们中国基督教四十年来在合而为一的道路上前进所能达到和已经达到的最高点。在全世界基督教范围里,我相信,这一文件会受到重视和研究,因为它是中国的,独特的,与众不同的,有创造和开

拓意义的。”<sup>[71]</sup>

罗冠宗作修改两会章程的说明,修改后的章程增加了“本会的决议,各省(自治区、直辖市)三自爱国运动委员会有遵守和履行的义务”的内容,这使中国基督教各级两会组织,更具有整体性,进一步促进中国基督教合一的进程和各项事工的层层推进。章程还明确各专门委员会由常委会设立,对常委会负责,并明确规定了其任期。<sup>[72]</sup>

此次大会除了按地区组织代表们分组讨论外,还分别就“三自推进”、“教会治理”、“自养探讨”、“人才培养”、“农村教会”、“神学建设”、“海外交流”等7个专题进行讨论。讨论后,各组组长分别就讨论情况向大会作了汇报,并提出许多重要的建议。为进一步促进人才培养,推动各地按立牧师圣职的进程,会议期间,集中为42位年轻同工按立牧师圣职。

1992年1月6日上午,大会通过了决议及修改后的两会章程,选举了中国基督教三自爱国运动委员会第五届、中国基督教协会第三届委员会共173位委员。委员中50岁以下的占12.7%,平均年龄64岁。

6日下午,新一届委员会召开第一次会议,选举丁光训为中国基督教三自爱国运动委员会主席,王神荫、王菊珍、任钟祥、刘年芬、沈德溶、李寿葆、罗冠宗、郑玉桂、梁福寰为副主席,丁光训等36人为常务委员会委员,罗冠宗兼秘书长。选举丁光训为中国基督教协会会长,沈以藩、吴爱恩、陈泽民、施如璋、殷继增、曹圣洁、韩文藻、蒋佩芬、蔡文浩为副会长,丁光训等37人为常务委员,沈以藩兼总干事。

第五届全国会议后,中国基督教两会为更好办好教会,在原3个专委会的基础上又成立了教会治理、圣经出版、圣乐、农村工作、民族事工、妇女事工、海外关系和《天风》编辑委员会等10个专门委员会,分别负责相关事工。各委员会在1992年夏先后举行了第一次会议,制定规划,对全面推进中国基督教各项事业起到了重要的作用。

### 三、中国基督教第六届全国会议

1996年12月29日至1997年1月2日,中国基督教第六届全国会议在北京召开。会议的代表共299人,其中正式代表274人,特邀代表25人,少数民族代表21人。会议实到代表287人。代表的平均年龄为

52.6岁,较上届下降了6.4岁,妇女代表占26%以上。

丁光训致开幕词,他对前五届代表大会作了回顾,并对基督教提出了两点希望,一是要团结,二是要重视伦理道德。他特别呼吁要重视基督教伦理道德:“我希望,我们这一次的会能够在我们的基督教神学建设方面有些新的发展,能够恢复圣经所教导我们的,就是基督教应该是一个讲究伦理道德的宗教。我们不愿意看见我们基督教里面有任何人反对道德,反对伦理,比如说什么道德是没有用处的,提出他们的道德无用论,说什么我们基督教不是提倡道德的等等。一般人都知道,一切的宗教都是劝人为善的。善是一个非常重要的,任何宗教都强调的特点,基督教不要例外。基督教应该要高举善,要很清楚地分清善恶,分清是非。我不愿意看见一个不讲道德的中国基督教。圣经也是强调道德的。你们看‘十条诫’里面有六条都是有关道德的。如果在我退休的时候,要我表示我的希望,对中国基督教的希望,那么我要说:一是要团结,二是要重视伦理道德。这不但是我们的宗教信仰所要求于我们的,也正是我们的国家,我们的党所要求于我们的。特别是现在党提出,要注重精神文明建设,注重思想道德,这个同我们基督教一点也没有冲突。我们基督教应该要关心精神文明,应该要提倡伦理道德。我希望今后我们基督教变成一个越来越有道德水平的宗教,要反对有些地方用基督教的名义进行一些不道德的事情。”<sup>[73]</sup>丁光训的讲话呼应了刚刚闭幕的中共中央十四届六中全会通过的《中共中央关于加强社会主义精神文明建设若干重要问题的决议》,决议提出社会主义精神文明建设是一个开放的和多元的系统,它包括“一切有利于解放和发展社会主义社会生产力的思想道德,一切有利于国家统一、民族团结、社会进步的思想道德,一切有利于追求真善美、抵制假丑恶、弘扬正气的思想道德,一切有利于履行公民权利与义务、用诚实劳动争取美好生活的思想道德”。此前,江泽民总书记于1993年在全国统战工作会议上的讲话中指出,要“利用宗教教义、宗教教规和宗教道德中的某些积极因素为社会主义服务”。<sup>[74]</sup>即将退出两会领导班子的丁光训殷切期望基督教重视伦理道德建设,为社会主义精神文明建设作出贡献。丁主教的讲话在代表中引起热烈反响,大会结束之前,通过了《关于拥护

《中共中央关于加强社会主义精神文明建设若干重要问题的决议》的决议》,指出“基督教是一个富有伦理道德内涵的宗教,我们应该尽力发挥基督教教义、教规中有关伦理道德的积极因素,为社会主义社会、为人民群众服务”。

国务院宗教事务局叶小文局长到会并致词,他就“跨世纪就必须坚持正确的方向,跨世纪就必须顺应时代的潮流,跨世纪就必须加强自身建设”作了阐述。叶小文指出,坚持按三自原则办好教会,关系到中国基督教的方向之辨,前途之争,命运所系。“坚持三自”与“办好教会”本来就是一致的,不能分割,本来就是实在的,不能空喊。并要求基督教界积极投身社会主义精神文明建设,服务经济建设和改革开放大局,自觉维护稳定;加强自身建设,固本强身,抵御各种形式的渗透。<sup>[75]</sup>

韩文藻作了题为《同心协力建立基督的身体——按三自原则把教会办得更好》的工作报告。报告第一部分主要是回顾了5年来在神学教育、人才培养、农村工作、文字出版、规章制度、妇女事工、民族事工及对外交往等各个方面的工作成绩。特别是中青年人才培养方面自1992年至1995年,各省、自治区、直辖市共按立45岁以下的牧师347人,教师272人,分别占同期全国按立牧师总数的41.6%,教师总数的63.4%。在23个省两会内,已有年轻者担任正副秘书长、总干事等职务。为尽快改变中国教会领导层严重老化现象,全国两会于1993年、1994年增补的26名委员中,20名是中青年。在爱国主义和三自教育方面,出版了《中国基督教三自爱国运动文选》、丁光训《论三自和教会建设》,为基督教爱国主义教育和三自教育提供了教材。5年来中国基督教两会还协助政府在贯彻宗教信仰自由政策方面做了大量工作。1994年国务院颁布《宗教活动场所管理条例》,国家宗教事务局公布《宗教活动场所办法》前后,中国基督教两会对这两个对基督教关系重大的文件提出了许多意见和建议,得到了重视。文件颁布后,为使全国信徒了解登记的要求和内容,消除不必要的顾虑,两会借助《天风》等刊物进行宣传,使整个登记工作进展顺利。另外中国基督教两会也在保护基督教会合法权益方面做了一些工作。

报告第二部分题为《明确方向 办好教会》着重强调了“四个必须”,

即“必须坚持独立自主”、“必须实行爱国爱教”、“必须努力增进团结”、“必须大力落实‘三好’”。四个必须的提出,标志着基督教界对“按三自原则办好教会”的认识有了重大发展,并使其内容具体化。

### 1. 必须坚持独立自主

1950年三自爱国运动实现了中国教会的自治、自养、自传,在政治思想上为中国教会的独立自主、自办奠定了基础。1980年在总结三自运动取得巨大成就的同时,针对海外反华势力的敌视和渗透活动,中国基督教独立自主的任务,就是如何维护和巩固已经取得的胜利成果。中国基督教强调独立自主,并不意味着自我孤立,但坚决反对那些以传扬福音为名,行分裂中国教会,重新控制中国教会之实,甚至攻击中国人民选择的社会主义制度的行径;以及在台湾、西藏等问题上,制造分裂我们国家的图谋。中国教会经过三自运动已经取得了巨大的成就,但其独立自主仍然受到威胁,三自任务未了。因此,如何帮助中国教会广大教牧人员更加了解今天的形势,坚持独立自主的原则,维护三自爱国运动的成果,按照互不隶属、互不干预、互相尊重的原则,发展境外友好团体和同道的交往,抵制敌对势力的渗透活动,仍是一个非常重要、非常必要的大问题。

### 2. 必须实行爱国爱教

三自运动是中国基督徒的一个爱国运动,也是一个爱教运动,它提倡我们要发扬民族自尊心,要热爱祖国,要与全国同胞走在一起、想在一起,积极投身于祖国的社会主义建设事业。三自运动的巨大成果之一就是使中国基督徒变成了爱国的基督徒,同时,也改变了中国基督教的面貌。今天,三自运动必须继续坚持引导信徒走爱国爱教的道路,要爱国守法,在政治上接受中国共产党的领导,拥护建设有中国特色的社会主义祖国,积极为社会主义两个文明建设和维护安定团结作贡献,制止利用基督教名义进行非法违法活动。爱国主义是动员和鼓舞中国人民团结奋斗的旗帜,是推动中国社会历史前进的巨大力量。中国基督徒应该突破只关心个人的狭隘观念,要胸怀国家、社会、人群,争取对社会主义现代化建设作出更大贡献。基督教是讲伦理的宗教,要鼓励信徒投身群众性精神文明创建活动,提高科学教育水平、民主法制观念等公民素质。

### 3. 必须努力增进团结

中国基督教的团结工作取得了巨大成绩,但增进团结的任务仍要继续。在“宗派后时期”的今天,更需要按照圣经的教导和上帝对中国教会的带领,“竭力保守圣灵所赐合而为一的心”(《新约·以弗所书》4章3节)。尊重是相互的,持守不同信仰特点的基督徒决不应分裂、拆毁基督的身体。要克服离心倾向,要认真贯彻信仰互相尊重的原则,维护教会内部的团结。三自爱国运动坚持在宗教信仰自由政策的指引下,妥善处理好信徒与不信教者、信不同宗教者之间的团结关系。公民所享受的自由以不侵犯他人的自由为界线。我们必须强调对同胞的善意,以爱心相待,信仰上互相尊重,和睦共处,不宜在现实生活中夸大信与不信的差异,增强信教与不信教群众的团结,共同为社会主义两个文明建设而努力。

### 4. 必须大力落实“三好”

“三好”即“自治要治好,自养要养好,自传要传好”,它的提出乃是三自的继续发展和深化,为的是要办好教会。离开了“三好”,三自原则会成为空洞的口号。只有把三自原则融贯于教会事业,才能结出教会健康发展的美好果实。

“自治”方面,各级两会、基层教会要认真制订并严格执行规章制度,改变任意而行的不良作风。教会必须充分发扬民主,通过会议制度协商解决。

“自养”方面,中国教会在经济上还不富裕的情况下,要勤俭节约,量力而行。在坚持自力更生、艰苦奋斗的基础上,我们要眼睛向内。较富裕地区的教会有组织地支援贫困地区的教会,发扬肢体相顾的精神。

“自传”方面,要传扬纯正福音,加深对基本要道的认识,反对异端邪说;同时还要加强开展我国处境中的神学思考,使福音的表现形态与我国文化相结合,摆脱某些极端否定人的价值,片面宣传消极厌世,鼓吹宗教狂热甚至坐等世界毁灭等意识。基督教与社会主义社会相适应,很大程度取决于我们如何在讲台上和出版物中,既满足信徒的灵性需要,又能在神学思想上给予正确的指导。

“四个必须”作为中国教会建设的四个方面所必须坚持的原则和方



向,具有高度的概括性,是三自爱国运动 40 多年理论思考的总结,也成为了新时期中国教会按三自原则办好教会的指导原则,具有重要的意义。正如王作安所指出的:“‘四个必须’的提出,是 40 多年来三自爱国运动经验的总结,又是三自和教会建设实践经验的概括,对改革开放和社会主义现代化建设新时期中国基督教坚持走三自爱国道路具有重要意义。”<sup>[76]</sup>

报告第三部分为“展望前程 重任在肩”,提出了未来中国基督教两会在十个方面的任务:加强各级两会的自身建设,建立得力的工作班子;加强神学教育和神学思想建设;加强农村教会工作;加强出版工作;加强爱国主义教育 and 三自教育,鼓励教会和信徒投身社会主义两个文明建设;加强教会规章的制定、宣传及实施;开展研究工作;加强自养能力;维护教会合法权益,协助政府落实宗教政策;加强同世界各地教会的交流与分享。<sup>[77]</sup>

王菊珍作了关于修改章程的说明。这次章程没有大的修改,只是一些顺序语言修辞上的调整,使章程更加严谨,符合基督教会习惯,将专委会置于秘书长总干事的领导下工作。

在小组讨论中,与会代表分别就“如何做好自传和神学研究工作”、“在开放形势下如何坚持自养”、“如何贯彻教会规章,做好教会治理工作”、“如何做好对外联络工作”、“基督教如何在精神文明建设中作贡献”等 5 个专题进行了深入讨论。大会还为代表提供发言机会,分享其经验,提出建议等,气氛相当热烈。大会上,丁光训主动向大会请求辞去全国两会主席和会长职务,大会同意了丁光训的请求。

1997 年 1 月 2 日,大会宣读了中国基督教两会对从两会领导岗位退休的丁光训主教的致敬信,选举产生了中国基督教三自运动委员会第六届、中国基督教协会第四届委员会的 185 位委员名单。本届委员会的平均年龄为 54.8 岁,较上届下降了 7.6 岁。大会还通过了上届常委会工作报告、两会章程修改,以及关于拥护《中共中央关于社会主义精神文明建设若干重要问题的决议》的决议和关于中国基督教三自爱国运动委员会第五届、中国基督教协会第三届常务委员会工作报告的决议。罗冠宗在

闭幕词中指出“这是一次发扬民主,增强团结,总结经验,明确方向,增强信心,办好教会的会议”。<sup>[78]</sup>

1月3日,新一届委员会召开第一次会议,选举丁光训为中国基督教两会名誉主席,聘请王神荫、任钟祥、施如璋(女)、殷继增为顾问。选举罗冠宗为中国基督教三自爱国运动委员会主席,王菊珍(女)、邓福村、石泽生(满族)、刘年芬(女)、沈德溶、李寿葆、郑玉桂、季剑虹、樊凤灵为副主席,马建华等42人为常务委员会委员,邓福村兼秘书长。选举韩文藻为中国基督教协会会长,孙锡培、吴爱恩(女,朝鲜族)、陈泽民、苏德慈、范秀远、项建华、曹圣洁(女)、蔡约生为副会长,于新粒等42人为常务委员,苏德慈兼总干事。

1月4日,中共中央政治局常委、全国政协主席李瑞环,全国政协副主席、中共中央统战部部长王兆国在人民大会堂会见了出席中国基督教第六届全国会议的全体代表。李瑞环代表中共中央对大会的圆满成功表示祝贺,对中国基督教坚持按三自原则办好教会,高举爱国主义和社会主义旗帜,积极参加社会主义现代化建设所取得的成绩表示肯定,希望中国基督教新当选的“新一届领导班子能继续坚持按三自原则办好教会,团结和带领广大基督教信徒,同全国各族人民一道,同心同德,为建设有中国特色的社会主义社会贡献力量”。<sup>[79]</sup>

大会之后,两会在原10个委员会基础上,又成立了自养推进委员会和自传研究委员会,至此共12个委员会推进各样事业的进展。

#### 四、中国基督教第七次全国会议

2002年5月21—28日中国基督教第七次全国会议在北京召开。这是进入新世纪后的第一次大会。本届全国会议的代表共有300人,来自全国30个省、自治区、直辖市。代表年龄进一步年轻化,平均年龄为49.6岁,比上次全国会议降低了3岁。其中40岁以下105人,占与会代表三分之一;41—60岁129人,二者相加,达78%。妇女在代表中所占的比例(26.9%)也比上次全国会议提高了1.1个百分点。基督教领导成员年龄老化的现象已经有了显著改善。

世纪之交,国际国内形势都面临复杂的新情况新问题:世界进入政治

多极化和经济全球化发展时期,以宗教为核心的“文明冲突”开始升级,尤其是“9·11”事件以后,由民族、宗教引发的地区冲突和局部战争连续不断。现代化带来宗教复兴高潮,新兴宗教异军突起,世纪末异端邪教活动频繁,对传统宗教形成冲击。境外势力利用基督教对我国进行政治上“西化”、“分化”活动一直没有停止,随着2001年我国加入世界贸易组织,进一步对外开放,境外“渗透”活动将会加剧,而且方式多样,手段隐蔽。许多事实表明,我国基督教面临严峻的形势和新的挑战。

党和政府高度重视宗教工作,2001年12月,党中央、国务院召开全国宗教工作会议,江泽民总书记把宗教工作的基本方针从“三句话”发展为“四句话”:全面贯彻党的宗教信仰自由政策,依法管理宗教事务,积极引导宗教与社会主义社会相适应,坚持独立自主自办原则。对基督教而言,“坚持独立自主自办原则”,有更重要的意义。

5年来,中国基督教在坚持独立自主、爱国爱教、增进团结、引导教会与社会主义社会相适应方面做了许多工作。1998年在“济南会议”上,全国两会作出了《加强神学思想建设的决议》,认为神学思想建设是按三自原则办好教会的重中之重。本届会议上,神学思想建设成为重要的主题。

5月22日大会在庄严的国歌声中正式开始。季剑虹致开幕词指出:“近几年来,中国教会为推进神学思想建设,在各地同工不懈努力下,取得了很好的成绩。本次会议,我们不仅要回顾五年来的具体事工,还就进一步推进神学思想建设,独立自主,抵制渗透、抵制异端,反对邪教、加强教会自身建设,办好中国教会,带领广大信徒健康地追求灵命长进和成就神将福音传开的托付等事工以及从教会角度如何学习贯彻全国宗教工作会议精神进行分享和研究。”<sup>[80]</sup>接着丁光训向大会致辞。丁光训再次强调了团结的重要性,并希望“中国基督教是一个高举伦理道德的基督教,不能允许恶劣的人与事不断发生”<sup>[81]</sup>,并指出,这些事情与神学思想建设很有关系,因为,神学思想建设就是提倡要高举道德,中国基督教应该是一个讲究道德的群体。

曹圣洁作以《生根建造 固本强身 与时俱进 办好教会》为题的工作报告,第一部分回顾了过去5年对第六届全国会议中所提出的“十项任

务”的完成情况,指出在过去5年中,中国基督教两会以总结中国基督教三自爱国运动50周年经验为契机,以积极推进神学思想建设为切入点,在推动中国基督教三自爱国运动、神学思想建设、对外友好交往、文字出版、神学教育等各个方面都取得了重要的成绩。

报告第二部分从四个方面对中国基督教两会提出要求:一是必须加深基督教与社会主义社会相适应的认识。基督徒既要关心享受宗教信仰自由的权利,又要尽好公民的义务,做到权利和义务的统一;必须爱国守法;大力维护“信者与不信者”之间的团结;在思想上和行动上符合社会进步的发展。二是神学思想建设是按三自原则办好教会的重中之重。神学思想要结合我国的国情和文化,阐述基督教的基本信仰和道德规范,把关心社会、支持善行作为己任,要解决存在于教会内的诸多混乱。只要符合圣经真理,有利于按三自原则办好教会,能帮助中国基督教与社会主义社会相适应的思考,都要鼓励发扬。三是在坚持独立自主的原则下,既发展对外交往,又坚决抵御渗透。“独立自主”是三自爱国运动的核心,在扩大开放的形势下,我们愿意与一切尊重我国和我国教会主权,对我友好的教会团体和个人增加往来,同时也要看到反对“西化”、“分化”的任务将更加艰巨,更要坚持独立自主、自办教会的原则不动摇。特别要注意,不要因贪图境外的经济援助,将“自养”变成“他养”,使多年积累的三自成果付诸东流。四是重视农村和基层教会工作,坚持抵制打着基督教旗号的异端邪说。打着基督教旗号的异端邪说较多在农村、小城镇活动,欺骗了不少基督徒,造成严重后果。严酷的事实告诉我们,如果不重视农村教会工作,不努力提高信徒素质,将会影响到整个中国基督教发展前途。

报告第三部分对新世纪中国基督教两会的工作提出了6个方面努力的方向:一是继续推进神学思想建设;二是加强全国及各级两会的组织建设;三是支持和帮助农村教会建设;四是加强中国基督教对外交往与宣传;五是加快人才培养;六是继续关注社会、服务社会,为基督教作美好的见证。<sup>[82]</sup>

中共中央统战部刘延东常务副部长、李德洙副部长,国家宗教局叶小文局长、王作安副局长等有关领导出席了大会。叶小文在开幕式上

作了讲话,对中国基督教在新世纪的主要任务提出3点意见:一是要以“与时俱进”的精神,进一步推进神学思想建设;二是要以“迎接挑战”的姿态,坚持独立自主自办原则;三是要以“固本强身”的决心,努力搞好自身建设。

苏德慈就两会章程修改作了说明。这次代表会议提出的章程修改稿,与原章程相比,有较大较多的修改。主要有两个原因:一是时代发展,新情况、新问题不断出现,需要解放思想、改变观念,与时俱进,原章程中某些观念、提法与规定,逐渐显得与时代不相适应,必须修改;二是国家民政部为贯彻“依法治国”的方略,帮助各团体的章程更加规范,提出了“社会团体章程示范本”,必须根据范本,使两会成为符合“依法治国”要求的社会团体。因此,这次提交大会讨论的修改稿,从结构到内容比原章程都有较大变动。如两会都单独设立“任务范围”章,按各自特点制订不同任务,其中都增加了“积极推进神学思想建设”的任务,反映了三自爱国运动进入深化阶段的重点工作。同时,都增加了全国组织与省级组织的关系与协调、服务的内容;规定了两会负责人的年龄界限,等等。根据社会发展、重视经济管理和财务管理而新设“第四章 资产管理、使用原则”。为便于对财务工作和领导班子的监督,明确公布财务收支情况和接受全国代表会议与审计部门监督的规定,使财务工作更具透明度。<sup>[83]</sup>

在分组讨论中,与会代表分别就“与时俱进与神学思想建设”、“发扬基督教伦理道德”、“扩大对外交往与有效抵御渗透”、“反对邪教,抵制异端邪说”等几个方面的问题展开了热烈的讨论。经过讨论,代表们对于神学思想建设是基督教会本身生存和发展的必须有了更深刻的认识。代表们认为,必须牢牢把握神学思想建设这个中心工作,才能真正做到与社会主义社会相适应。社会主义社会飞速发展,我们要在不断变化的大时代中把基督教不变的真理见证出来,必须在神学思想建设上有合理的阐述。代表们还指出神学思想建设不是空谈理论,而是要促进“自传”,提高讲道质量,使我们能真正带领信徒走信心坚固、爱国爱教相结合的道路。代表们表示在扩大开放形势下,要在老一辈教会领袖所开拓的基础上,一如既往,继续努力。同时,也要充分重视改革开放后所面临的新情况、新问题,

越是在开放形势下,越要坚持独立自主,抵御渗透,而抵制渗透的根本办法只有“固本强身”。对于邪教和异端邪说的猖獗,代表们表示,一方面要求教牧人员要作好教牧工作,一方面各级两会必须为办好教会多做实事;教会负责同工必须团结,管理有序,才能带领好信徒。

2002年5月26日,大会选举产生了中国基督教三自运动委员会第七届、中国基督教协会第五届委员会185位委员,通过了章程修改决议。新一届委员会选举丁光训为中国基督教两会名誉会长。选举季剑虹为中国基督教三自爱国运动委员会主席,邓福村(驻会)、华耀增、陈顺鹏、吴承荣、金蔚(女)、高峰为副主席,马建华等44人为常务委员会委员,季剑虹代秘书长。选举曹圣洁为中国基督教协会会长,孙锡培、陆明远、苏德慈、沈承恩、林志华、范承祖、项建华为副会长,于新粒等42人为常务委员,曹圣洁代总干事。成立咨询委员会,罗冠宗、韩文藻为主任,王菊珍、石泽生、刘年芬、沈德溶、吴爱恩、陈泽民、郑玉桂、范秀远为咨询委员会副主任,王怀仁等28人为咨询委员会委员。

6月3日,中共中央政治局常委、全国政协主席李瑞环在人民大会堂会见了中国基督教新一届两会负责人。李瑞环代表党中央、国务院对基督教第七次全国代表会议的圆满成功表示祝贺,向当选新一届基督教两会领导成员和全国基督教的朋友们表示祝贺。李瑞环充分肯定了50多年来,中国基督教高举爱国主义、社会主义旗帜,坚持按“三自”原则办好教会不动摇,积极投身国家经济、文化建设事业取得的可喜成绩。他希望中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会新一届领导班子,认真学习和领会全国宗教工作会议精神,继续团结带领广大基督教信徒,继承发扬我国基督教多年来形成的优良传统,认真贯彻执行宗教信仰自由和独立自主自办教会的方针政策,引导基督教与社会主义社会相适应,为建设有中国特色社会主义作出新的贡献。<sup>[84]</sup>在此之前,5月26日下午,国务委员司马义·艾买提,全国政协副主席、中共中央统战部部长王兆国,在人民大会堂会见了出席中国基督教第七次全国代表会议的全体代表,并对会议的召开表示祝贺。

会后,为更好地提高办事效率,中国基督教两会又成立了6个部作为

办公机构,处理相关委员会的日常事务,它们分别是:社会服务部、海联部、《天风》编辑部、出版部、研究部、培训部。中国基督教的各项事业在中国基督教两会的推动下继续向前发展。

## 第五节 中国基督教会的对外交往活动

### 一、新中国成立初期的对外交往活动

基督教是世界性宗教,国际间的基督教有着广泛的联系。但在旧中国,由于中国基督教处在从属于西方差会的地位,虽然也有一些中国基督教人士参加一些基督教的国际会议,但他们大多只是以在华传教士的陪同身份与会。中华人民共和国成立后,随着三自爱国运动的发起,中国基督教成为中国信徒自办的组织。自1956年起,中国基督教会开始邀请外国基督教派代表团来访,或自己组团访问国外基督教会。1956年3月,中国基督教三自爱国运动委员会邀请捷克斯洛伐克克美尼斯神学院院长赫鲁玛德卡、匈牙利归正教会主教彼得、瑞典牧师聂思仁和印度主教孟尼根等来华访问。1956年5月,中国基督教三自爱国运动委员会又组织成立了国际联络委员会,由副主席涂羽卿任委员会主席,常委李寿葆任执行干事。之后,中国基督教的外事工作有所展开。截至1964年7月,应邀来访的外国和地区的基督教领袖和代表团先后有:圣公会港澳教区主教何明华,印度独立教会牧师威廉士,澳大利亚圣公会代表团,浅野顺一率领的日本基督教访问团,印度基督教代表团,巴塔主教率领的匈牙利基督教访华团,以平山照次为首的日本基督教和平代表团以及古巴基督教的塞瓦略斯牧师等。在此期间,中国基督教派出参加各种国际会议以及出访的有:基督教青年会代表团访问印度,中国基督教代表团访问匈牙利,施如璋等去京都参加世界宗教者和平会议成立大会,丁光训、李寿葆、赵复三去布拉格参加世界基督教和平会议大会,以及施如璋等去日本广岛参加禁止原子弹、氢弹大会等。<sup>[85]</sup>

但总体而言,20世纪50—60年代,中国基督教处于封闭的环境,对外交往工作是少量和零星的。

## 二、改革开放以来的对外交往活动

随着改革开放,中国基督教会同港、澳、台地区及国外的友好交往活动有较大进展。中国基督教对外交往的局面得到不断拓展和深入。

1979年中国基督教代表团首次应美国基督教教会联合会的邀请,以丁光训为首的4人代表团,访问了美国。其间,丁光训在纽约河滨教堂以《人与社会》为主题发表了重要演讲,访问获得圆满成功,开启了新时期中国基督教对外交往的新篇章。

从1981年至1991年,短短的10年时间里,中国基督教与北美、亚洲、欧洲、非洲、大洋洲等五大洲30多个国家与地区的基督教主要组织建立了联系,其中有些国家过去从未与中国有过教会间的正式联系。

世界基督教协进会(WCC)是普世基督教组织,我国基督教领袖赵紫宸曾于1948年担任该会六主席之一。1991年2月,中国基督教协会被正式接纳成为世界基督教联合会成员,标志着中国教会作为世界基督教的一员,与普世基督教会的交流与合作全面深入地展开。进入90年代,中国基督教对外交往更加频繁。据统计1992年至1995年间,全国两会接待来访团体203批,出访了30多个国家和地区;有选择地参加各种基督教国际会议;派出访问团108批。从1996年到2001年底,全国两会共接待不同国家和地区教会和个人来访261批,3301人次,派代表团出访计112批,295人次。2002年全国两会海联部成立,据统计从其成立至2004年底,海联部负责接待来访的团体达90批,836人次,同时有42批团队和个人应邀出访,总数为201人次,还不包括参加会议、短期进修、讲学等。这些出访为主动宣传中国教会、扩大中国教会的影响、广交朋友开创了新局面。不少国际著名的基督教领袖,本着对中国教会三自原则的尊重,藉着友好访问,发展与中国教会友好关系,较客观地介绍和报道了中国教会的信仰生活和宗教信仰自由政策,增进了世界对中国教会的了解。<sup>[86]</sup>

中国基督教会积极开展与台、港、澳两岸三地之间的友好交往,遵循“互不隶属、互不干涉、互相尊重”的原则,各种交流和分享不断扩大和加强。

改革开放以来,来访的世界基督教领袖有英国坎特伯雷两任大主教伦西和乔治·凯瑞,瑞典大主教沃克斯特罗姆,世界基督教教会联合会总



干事康拉德·雷泽尔、菲利浦·泡特,信义宗世界联盟主席布拉克·迈耶和总干事贡纳·斯特尔塞特,南非图图主教,美国福音派领袖葛培理牧师,还有受江泽民主席邀请来华访问的由施耐尔拉比率领的美国宗教领袖代表团,由朱玛·帕尔卡大主教率领的芬兰信义宗教会代表团,由古德修率领的澳大利亚圣公会代表团,等等。

除基督教全国两会外,各地基督教两会也积极发挥各自优势,开展对外友好交往。如广东省基督教两会在改革开放初期一方面积极接待全国两会邀请来访的外宾,有加拿大、美国、英国、澳大利亚、德国、印度、日本等国家和中国港澳地区的教会领袖访华团,香港基督教学校校长访问团,以及来访的港澳人士、华侨等;另一方面则主动邀请教会人士来华访问。如在1985年,广东省基督教两会邀请香港圣公会邝广杰主教、中华基督教会香港区总干事翁钰光牧师和香港潮汕籍牧师等一行9人访问家乡教会,寻根访祖。此外,广东省两会还应香港教会的邀请,从1983年开始,先后组织了3批教牧同工访问香港教会,以及香港教会举办的社会福利事业,受到香港教牧同工和弟兄姊妹的热烈欢迎,“增进了主内肢体的团契和友谊”。<sup>[87]</sup>

### 三、 对外交往活动的原则及成效

中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会同国外的联系活动是本着区别对待的方针进行的。首先,在互相尊重、平等友好的基础上,同世界各国基督教会、基督教团体和基督徒进行交往,促进了解,增进友谊。同时,反对无视中国基督教三自原则的海外反华势力的渗透。

中国基督教协会前会长韩文藻在谈到对外交往工作的原则时作出如下论述:

十多年来,基督教全国两会的国际交往工作是本着区别对待的方针进行的。首先,我们愿意在互相尊重、平等友好的基础上,同世界各国的基督徒交往,促进彼此了解和主内团契。同时,我们反对那些无视三自原则的海外反华渗透势力。我们要求的是互相尊重,尊重中国人民对社会主义制度的选择,尊重中国基督教三自爱国原则,并不要求赞赏、支持或者接受与推广。

什么叫做尊重中国人民对社会主义的选择?这就是说在国际交往中,对方不应对我们选择社会主义道路说三道四,这是中国人民自己的事,不应有外人干预。

什么叫做尊重我国基督教的三自原则?具体地说,就是海外教会团体或个人如要在我国进行传教活动,应事先同我全国两会商量,而不是单方面行动。在尊重我们三自原则方面,我特别要提到世界基督教会联合会、联合圣经公会、信义宗世界联盟等世界性基督教组织以及许多欧、美教会,他们有的作出决议,有的发表声明,有的作为他们的工作方针明确地表明,他们如要在中国进行工作,必须先同我全国基督教协会和爱德基金会商量。但是确实也有一些海外教会、教会团体与个人毫不尊重我们,自行其事,擅自行动,擅自施洗者有之,擅自按立教牧者有之,偷运圣经者有之,派遣非常驻传教士者有之,等等等等。这种做法且不说违反相互尊重、平等相待的原则,充其量也只是短期行为,从长远看不利于中国教会的发展,反而使中国广大人民和有关当局对海外基督教有一种对我极不友好的印象,这类擅自行动可以称得上是渗透。<sup>[88]</sup>

中国教会坚持独立自主、自办教会的三自原则,并不意味着自我孤立。作为普世教会的一员,中国教会始终愿意在互相尊重、平等友好的基础上,同世界各国的基督教会交往,促进了解,增进友谊。同时,反对海外反华势力利用基督教进行渗透活动。改革开放以后,中国教会真诚地敞开胸襟面向世界,愿意在互相尊重、平等友好的基础上与所有认同我三自原则的教会交往,丁光训等中国基督教领袖多次在与海外基督教人士交流中阐述这个教会立场,越来越多的海外教会认识到:第一,三自使中国基督教本色化,成为许多第三世界基督徒学习的榜样。第二,三自使中国教会团结,尽管这种团结还存在不少问题,但已做到了新约圣经中所讲的那种团结。第三,三自使中国基督徒同中国人民同呼吸、共命运。<sup>[89]</sup>因此,改革开放以来与我建立友好关系的海外教会越来越多,中国基督教对外交往的局面得到不断拓展和深入。

通过友好往来,全国和各地基督教两会介绍了我国社会主义建设的

成就和对宗教信仰自由政策的体会。而海外教会人士,也通过亲身目睹的事实,消除了过去对我国宗教活动情况的一些偏见和疑虑,从而增进了相互了解和友谊,“基督教是普世宗教,西方尤其是美国的基督教徒对我国基督教的情况非常关心。由于一些反华团体的负面宣传以及西方媒体的片面报道,欧美等国对我国的宗教信仰自由情况一直存在大量误解。加强对外交流,可以正面宣传我国教会的真实情况以及宗教政策和宗教状况”。<sup>[90]</sup>多年以来,海外教会对中国三自运动曾存有种种误解;但近年来与三自认同乃至接受三自的越来越多。如20世纪90年代初期,全国基督教两会曾邀请海外华人教会牧师寇世远博士来访。他在北京、上海、南京、福州、广州等地多次讲道讲学,多次提到建立中国教会必须三自,只有三自才能办好中国教会的观点。

国际交往和海外交往也给中国教会带来很多收获,在灵性上、神学思想、圣经知识、教牧工作经验等方面得到造就,在人才培养方面得到很大的帮助,在具体圣工方面也得到技术、经验、财力、物力的分享。中国教会的普世教会观念也逐步得到加强。

通过对外交往,中国基督教会人士与外国宗教领袖建立了友谊。在过去的30年内,基督教全国两会与不少世界性的教会团体,北美、欧洲、亚洲、大洋洲、非洲数十个国家及港澳台地区的教会及教会组织都有交往,与不少外国知名的宗教领袖保持友好关系。包括世界基督教教会联合会三任总干事,英国坎特伯雷三任大主教,亚洲新加坡、韩国、日本的教会领袖及神学院负责人都曾经频繁访华,与中国教会关系密切。例如,在全世界以推进圣经出版为己任的“联合圣经公会”负责人,于20世纪80年代便与丁光训主教、韩文藻博士商议,根据我国教会的需要进行资助,在南京建立了技术先进的爱德印刷厂,大大提高了圣经出版的速度,现在中国已成为世界上印刷圣经最多的国家之一。在新加坡、欧美等国家和地区的神学院和教会领袖曾经大力支持中国教会送出留学生,其中不少已经学成归来,在教会担任了重要职务。在筹备“中国教会圣经事工展”在美国展出的过程中,美国福音派领袖葛培理夫妇及美国前总统吉米·卡特就给了中国基督教会以实质性的支持。<sup>[91]</sup>

遵循三自原则的中国教会在普世教会中受到的重视和尊敬已远非昔比。诚如中国基督教协会前会长韩文藻所言,“从基督教全国两会邀请来访的世界各国和各地的教会代表团的情况来看,无论来自欧洲、美洲、亚洲、大洋洲、非洲,几乎都是由他们的最高领导层率领,一些重要的世界性组织的负责人,如世界基督教联合会、信义宗世界联盟、归正宗教会世界联盟、浸会世界联盟等,都来访过。来访不仅是主流教会的,福音派领袖来访的也逐渐增多。他们的应邀来访说明今天我们的教会是受到普世教会的重视的”。<sup>[92]</sup>

在全球化的今天,中国基督教会越来越认识到加强对外交往的重要性。只有让更多人了解中国的国情和中国教会所作的努力,成为中国人民和中国教会的朋友,他们才不致受反华势力的驱使,或不自觉地涉足破坏活动。<sup>[93]</sup>在2003年8月6日至8日在上海举行的中国基督教外事工作会议上,中国基督教三自爱国运动委员会名誉主席、中国基督教协会名誉会长丁光训主教,中国基督教协会会长曹圣洁牧师等再次强调了基督教对外交往工作的重要性和必要性,以及在基督教对外交往中应该坚持的原则,在交往中应该引起注意的问题。丁主教对于今后中国教会如何开展与普世教会的交往提出了更高的要求,譬如提高对外交往的神学含金量,注意外事交往人才的培养等。各省区与会人士也一致认识到,基督教的对外交往是教会建设的重要组成部分,需要进一步扩大与世界各国教会的友好交流,参与普世教会肢体间的分享。宣传自己,广交朋友,建立主内肢体间的合法、坦诚、公开、平等的合作与交往。他们也表示,在积极开展对外交往的同时,不能忘记坚持独立自主自办教会的原则,在国家进一步开放的形势下,对于境外基督教团体或个人在我国企图颠覆国家、扰乱社会,支持非法活动,控制我国教会的种种渗透活动,必须提高警觉,坚决有效地抵御,固本强身,建立中国教会。<sup>[94]</sup>

## 第六节 中国基督教神学思想建设

1998年11月中国基督教三自爱国运动委员会第六届、中国基督教

协会第四届全体委员会第二次会议在济南召开,会议通过了《关于加强神学思想建设的决议》。自此,当代中国基督教进入它的一个重要阶段——神学思想建设阶段。

### 一、神学思想建设的历史背景

改革开放以来,中国教会在办好教会方面取得了巨大成就,但是随着国家改革开放和经济建设的发展,教会自身也在发展,在办好教会的道路上一些隐藏的深层次问题也随之暴露了出来,而且在一定程度上还很严重。如:有的教牧人员神学思想上只追求属灵和个人的得救,不关心社会的进步和发展;强调信与不信的对立;宣扬不正确的末世论,有些在基层教会中产生了消极影响,甚至诱发不正常的教会活动。<sup>[95]</sup>这些现象对办好教会,对教会与社会主义社会相适应都构成了严峻的挑战。

经过一段时期思考,以丁光训为首的中国教会领袖们逐渐认识到,这些问题的根源在神学思想上,因为我们的神学思想,对于时代和教会的发展需要来说都大大滞后了。在“济南会议”上,陈泽民对这些问题进行了全面的分析:我们教会的讲坛上表现出来的神学思想,大多还停留在19世纪末到20世纪三四十年代西方传教士传来的那套神学思想,宣扬消极厌世遁世的思想。新中国建立前我国处于军阀混战、抗日战争、内战时期,人们在战祸频仍、动荡不安、流离痛苦的环境中,对现世感到悲观失望,很容易接受这种消极出世,等待世界末日来到的思想。这种神学思想主要是由20世纪初英美一些传教士带来,通过一些“奋兴家”、“培灵家”的渲染鼓动,在中国教牧人员和信徒中影响极为深广,被认为是基督教的正统思想,成为“主流”。当时也有一些进步的传教士,神学思想比较开放,他们大部分在某些大学和神学院中任教,他们的影响只限于部分知识分子。最初发起和参加三自爱国运动的,多数属于这些人。他们曾被指责为信仰不够“纯正”,不够“属灵”。为了加强团结,三自爱国运动的领导人提倡在神学思想上互相尊重,在爱国的政治基础上团结合作。50年代曾经有过一阵子的“群众性神学运动”,通过讨论,批判了一些政治上比较明显的错误思想和言论,但在神学思想上仍根据互相尊重的原则,使这些消极神学思想基本上被保留不动。50年代后期到70年代末,我国基本

上处于和外界隔绝的状态,由于许多政治运动和极“左”思想的影响,教会活动停止了,神学思想完全停滞不前。直到最近20年来落实宗教政策,恢复教会活动,教会发展得很快,这时50年前流行的神学思想,又几乎原封不动地在教会中泛滥流传起来。因此,可以说中国的神学思想是“50年不变”<sup>[96]</sup>。

而这些50年前的神学,必将使中国教会再次与中国社会和人民相脱离,形成自我封闭的局面,给中国教会带来深重的灾难。曹圣洁指出,这些神学对中国教会直接危害至少表现在四个方面:(1)影响了教会本身的发展;(2)“三自原则”难以真正巩固;(3)不易分辨境外利用神学语言进行的渗透;(4)不能从思想上真正与社会主义社会相适应。<sup>[97]</sup>能否从“三自”到“三好”?中国基督教能否和社会主义社会相适应?这在很大的程度上,取决于神学思想能否向前发展。

因此,进行神学思想建设已是中国教会发展的迫切需要,正如季剑虹所指出的:“神学思想建设是教会自身存在和发展的需要;是三自爱国运动深化和抵制海外反华势力利用宗教进行渗透的需要;是抵制和反对一切异端邪说,保持基督教基本信仰纯洁性的需要;是引导促进基督教适应快速发展的现代科学、文化和社会主义文明的需要。这七个需要充分说明了神学思想建设的迫切性、必要性和合理性,是神给中国教会,特别是那些忠心事主的仆人们的重要托付。”<sup>[98]</sup>

## 二、神学思想建设的发起和进程

### (一) 神学思想建设的发起

进入90年代后半期,加强神学思想建设越来越被中国教会领袖们重视。1996年12月中国基督教第六届全国会议在北京召开,会议审议并通过了第五届常务委员会的工作报告《同心协力建立基督的身体——按三自原则把教会办得更好》,该报告为今后全国两会的工作提出了“为了办好教会,要加强神学教育和神学思想建设”的任务要求。这是加强神学思想建设的第一个正式文件。

1998年8月,在西安召开的“从宗教自身建设看宗教如何与社会主义社会相适应”座谈会上,丁光训发出了“调整宗教观念”的呼唤,并指出

今天基督教神学思想已经落后于时代,我们要更新思想,努力与社会主义社会相适应。同年9月,《丁光训文集》出版,为即将到来的神学思想建设打下了一个坚实的基础和指明了方向。11月,中国基督教两会在济南召开会议。会上,丁光训以《圣经中上帝的启示和人对上帝启示的认识》为题作了发言,论述了《圣经》中上帝启示的渐进性和人对上帝启示认识的渐进性;“上帝就是爱”是《圣经》启示的顶点,也是人认识上帝启示的顶点;神就是爱,“当爱普及很多人的时候,爱的公义性就彰显出来”,“我们讲上帝的公义,就一刻也不能忘掉应居首位的上帝慈爱”;上帝是宇宙中的爱者,他以一颗慈爱的心不断进行着创造和救赎。<sup>[99]</sup>丁光训的发言和《丁光训文集》中的神学思想成为这次会议热烈讨论的主题。会议代表一致认为,进行神学建设已刻不容缓。会议最后作出了《关于加强神学思想建设的决议》,全文如下:

中国基督教第六届全国会议的工作报告已提到神学思想建设的重要性。本次会议集中讨论了神学思想建设问题,深感认真贯彻此项任务的必要性和紧迫性。

会议认为,要按三自原则办好教会,应该发挥神学理论对于教会建设的指导作用。我国基督徒在参加三自爱国运动的过程中,积累了许多宝贵的属灵经验,亟需进行神学总结。自传的深入开展,更需要活跃神学思考,探讨如何更好地传扬福音,指导信徒的灵性和现实生活,发扬基督教伦理道德,荣神益人。

会议决定加大神学思想建设工作的力度,将自传小组改为自传研究委员会,并要求有关专门委员会,共同配合,就大家关心的神学问题组织研讨。在持守基本信仰、爱国爱教的基础上,提倡各抒己见、互相尊重、深入探讨、交流成果,发掘圣经宝藏,使中国教会牢固地建造在耶稣基督的磐石上,并且与社会主义社会更好地相适应。

《决议》将神学思想建设的重要性提高到了前所未有的高度。由于此次会议的重要性,中国教会和学术界通常称之为“济南会议”。“济南会议”被视为“三自爱国运动发展的又一个里程碑”,而该《决议》也被认为“对于巩固三自成果,全面建设中国教会,具有极为重要的现实意义和深

远的历史意义,标志着三自运动逐渐走向成熟”。《丁光训文集》的出版和济南会议的召开,标志着中国基督教神学思想建设的正式发起。

## (二) 神学思想建设的进程

济南会议之后,中国教会进入了“加强神学思想建设的阶段”。在基督教全国两会方面,很快便启动了神学思想建设发展的长期规划和近期工作步骤,稳步有效地推进了神学思想建设的步伐。江苏、浙江、上海、福建、山东等省也纷纷作出回应,相继举行了一系列神学思想建设研讨会。

1999年7月,在全国两会的大力支持下,由金陵协和神学院主办的“《丁光训文集》学术研讨会”在上海青浦举行,来自全国各神学院校和中国社科院世界宗教研究所等有关单位的近80位专家、学者、教牧人员参与了研讨。会议为期5天,与会者围绕《丁光训文集》展开了研讨:就丁光训关于重视宗教伦理道德作用、创造和救赎的统一,教会之外存在真善美,“宇宙的基督”论等神学思想,以及从三自50周年看丁光训神学思想探索等专题作了多视角的研讨。<sup>[100]</sup>会后,结集论文成《〈丁光训文集〉研讨会专辑》,作为《天风》1999年的增刊。这次大会是全国两会积极贯彻和落实济南会议的一项具体举措。

1999年末,全国两会在上海成立了以丁光训为组长的“神学思想建设推进小组”,旨在加大力度,贯彻和落实有关神学思想建设。小组的主要作用是:(1)帮助教会同工、同道,特别是同工,认识神学思想建设的重大意义;(2)研究神学思想建设的目的、原则、步骤,形成共识;(3)帮助若干同神学思想密切有关的教会单位(诸如神学院校、出版部门等),贯彻神学思想建设的精神,逐步提高我国基督教的神学思想水平,了解世界基督教神学思想情况,庶能和各国基督教思想交流。<sup>[101]</sup>小组派出全国两会领导和工作人员参加各省、直辖市举办的研讨会,探索推进方法,为神学思想建设工作的具体落实起到了非常重要的作用。

在神学思想建设推进小组的推动下,全国两会在《天风》上开辟了“神学大家谈”和“天风论坛”专栏,给教会信徒和神学家们提供了各抒己见的神学探讨园地。《金陵神学志》也专门开辟了“《丁光训文集》读后感”栏目,发表了丁光训的《调整神学思想的难免和必然》、季剑虹的《神学思想



建设的必然和途径》、曹圣洁的《神学思想建设的紧迫性和内涵》、陈泽民的《中国基督教应以怎样的面貌进入 21 世纪》、姚民权的《我国神学思想建设谘议》以及其他一些神学院师生和教牧人员的文章,有力地推动了神学思想建设。

1999 年 12 月初,全国两会在上海召开关于“三自原则”的研讨会,会议达成的共识是:坚持三自原则,办好教会,推进神学思想建设。神学思想建设是面向 21 世纪的中国教会坚持三自原则的战略步骤。2000 年“中国基督教圣经观学术研讨会”在青岛召开(简称“青岛会议”)。大会以“发掘圣经真理,弘扬时代亮光,建立正确的圣经观”为主题,就怎样树立正确圣经观展开了深入研讨,会议认为,只有建立正确的圣经观,才能够建设出适合中国教会的神学,丁光训的“让整本圣经说话”的圣经观,得到了绝大多数与会者赞同。会后出版了《中国基督教圣经观学术讨论论文集》,作为《中国基督教神学思想建设丛书》的第一本。

2000 年 9 月,全国两会举行了“纪念三自爱国五十周年大会”,会议对济南会议作出的《关于加强神学思想建设的决议》给予了高度的评价,认为它是继《三自宣言》发表后,是“三自爱国运动发展的又一个里程碑”,“标志着三自爱国运在逐步走向成熟”。会议再次强调了神学思想建设的重要性,“是三自爱国运动的深化,是办好教会的关键,是各项工作的重中之重”,并肯定了济南会议以来神学思想建设所取得的成就和丁光训对神学思想建设所起的推动作用,认为应该“全力推进神学思想建设”。会上,国家宗教局叶小文局长作了重要讲话,对神学思想建设给予充分的肯定并提出期望。他说:“开展神学思想建设,是三自爱国运动发展到一定阶段的必然要求。要通过神学思想建设,较好地解决长期以来遗留在中国教会内不适合当今时代发展的落后观念,使中国基督教真正建立起一个内在的自我,从而更好地推动三自爱国运动更加深入地开展下去。……能否促进基督教与社会主义社会相适应,是衡量神学思想建设的标准。在开展神学思想建设的过程中,坚持互相尊重的原则,调动各方面的积极性,争取更多的人认同和参与神学思想建设,巩固和发展在三自爱国基础上的团结。”<sup>[102]</sup>

在中国基督教两会和各级基督教两会的推动下,神学思想建设在全国各地深入地开展起来。各地教会和神学院校都相继成立了以各地两会和神学院校领导为主要负责的神学思想建设推进小组,把神学思想建设与具体的讲道牧养事工联系起来,做到有的放矢地宣讲。有的省、自治区、直辖市还有神学思想研讨论文集出版,有力地指导和推进了基层教会的神学思考。全国神学思想建设具体的开展情况可从下表江苏省的神学思想进展中略见一斑<sup>[103]</sup>:

省份(市)	基本情况概述	
江 苏	全省	全省及省辖市两会、圣经专科学校共召开神学思想建设研讨会 110 多次,提交研讨论文 1 000 多篇,参加研讨 3 000 多人(其中举办全省性的神学研讨会 7 次);省、市组织神学思想建设宣讲团深入基层教会进行神学思想建设宣讲近 1 000 余场次,听宣讲的信徒超过 100 万人次;通过义工讲道竞赛形式,8 年共组织神学宣讲 2 000 多场,听道信徒 100 多万人次;出版神学论文专辑、讲道讲章专辑共 25 期,发行 10 万多册,发表神学思想建设较好的论文、讲章 500 多篇。
	南京	8 次研讨会,已编辑出版《自传研究》1 辑,《神学思想建设专辑》7 期,论文近百篇。结合培训向基层宣传。
	淮安	4 次研讨会,论文 200 余篇,优秀的论文汇编成《淮安市基督教神学思想建设论文汇编》2 册。宣讲会 140 多次,受众 15 万人次。
	镇江	针对城市教会出现的新情况新问题开展神学思想建设。
	苏州	座谈、研讨、交流会 5 次。论文 200 多篇,其中 10 篇在《天风》等各级刊物上发表。编《苏州讲台》(一),收优秀讲章 25 篇。宣讲会 37 次,听众近 18 万人次。
	徐州	38 次神学思想座谈、交流会,论文 105 篇。举办巡回宣讲会 58 次,所到堂点 318 个,听众 15 万人次。

### 三、丁光训与神学思想建设

#### (一) 丁光训与《丁光训文集》

丁光训 1915 年出生于上海一个基督徒家庭,在基督教爱的信仰熏陶下成长。童年的经历往往令人难以忘怀,母亲的虔诚和身上所表现出的基督的爱,使他深深地理解了上帝是爱的信仰。中学毕业后,丁光训进入了上海圣约翰大学学习,原先读的是土木工程系,后转入文科,学习英文与神学。学习期间,丁光训积极参加青年会举办的学生团契和爱国救亡

学生运动,认识了当时已在青年会工作的吴耀宗先生。吴耀宗先生的爱国思想深刻地影响了丁光训。

1937年丁光训从圣约翰大学毕业,获得文学学士学位。他选择了青年会工作,担任上海基督教青年会学生部干事,具体负责上海基督教学生联合会的工作,同时继续进修神学。那时丁光训和学生们一起研究社会问题,讨论形势发展,号召青年学生“以基督的精神和耶稣的人格为最高标准来行动”,“去反击不合基督的黑暗势力”,投身于抗日救国的洪流中。自1939年起,丁光训担任上海学生救济委员会的执行干事,组织开展一系列国内外募集钱款的活动帮助困难学生。1942年丁光训被按立为圣公会牧师,曾在中华圣公会上海救主堂和超宗派的国际礼拜堂牧会。其间,丁光训发起了学生礼拜堂(相当于今天教会的青年聚会),吸引了许多基督徒青年来参加礼拜,并时常与他们讨论时局和社会问题,是当时大学生公认的一位基督教学生运动领袖。1946年起丁光训受青年会委派,参加瑞士日内瓦世界基督教学生同盟工作,任干事。在这期间他到美国哥伦比亚大学师范学院和纽约协和神学院研究神学,先后获文学硕士、神学博士学位。后来他的母校纽约协和神学院赠与他协和奖章。

新中国成立前夕,身在国外的丁光训谢绝了朋友的善意劝告和挽留,放弃了在国外的优裕生活,毅然决然带着夫人郭秀梅女士和儿子回到祖国,担任了上海基督教广学会总干事。在深入了解了三自爱国运动的正义性、合理性和必要性后,他积极投入这个爱国运动之中。

1952年南京金陵协和神学院成立,丁光训担任院长。50多年来,他以互相尊重的原则,团结全院来自不同宗派的师生。1955年丁光训被祝圣为圣公会浙江教区主教。“文革”后,在南京大学匡亚明校长的邀请下,担任南京大学副校长和宗教研究所所长。1980年至1996年丁光训被推选为中国基督教三自爱国运动委员会主席和中国基督教协会会长。从50年代起,作为宗教界的代表人士,丁光训积极参加国家的政治生活,为中国教会和社会的发展献言献策。先后担任第一至第六届江苏省政协委员,第四至第六届江苏省政协副主席,第五、第七届全国政协常委,1989年至2008年任全国政协副主席。<sup>[104]</sup>

丁光训自觉地把自已的信仰与强烈的爱国情怀融为一体。他引用《圣经》中许多的人物和经文,如《诗篇》第 136、126 篇,告诉人们爱国是《圣经》的启示。就日本神学家强调日本基督徒信仰中有两个 J,即“耶稣和日本(Jesus and Japan)”,丁光训说:“同样,我们也愿意说,我们的信仰也像有两个中心的椭圆,是两个 C,基督和中国(Christ and China)。”<sup>[105]</sup>可以说,他一生正是在践行着这信仰中的“两个 C”。自江泽民同志 1993 年提出“积极引导我国宗教同社会主义社会相适应”以来,丁光训积极响应。他说:“为了祖国的利益,也为了教会自身的存在和见证,同社会主义社会相适应是当然之理,是任何负责任的公民,也是任何负责任的信徒当然的选择。”而且“我们不能满足于政治表态式的适应,有思想基础的适应才是真正的适应。以我们基督教来说,真正的适应必须包括神学思想上的适应。我们的牧师不应满足于讲五十年前甚至一百年前的道。调整是有生命力的表现。它印证耶稣在离世前的应许,就是他将差遣圣灵来到我们中间,引领我们进入一切真理”。<sup>[106]</sup>因此,丁光训竭力倡导神学思想建设,主张中国教会应当有自己的神学,中国基督徒面对中国社会所提出的各种挑战及问题,应有自己独到的回应及解答。丁光训身体力行,就一些根本性的神学问题,提出了具有突破性的思考,他的神学思考主要集中在《丁光训文集》中。

1998 年 9 月南京译林出版社出版了《丁光训文集》(简称《文集》)。《文集》收录了丁光训的 82 篇文章,除 4 篇较早的文章外,其余都是“文革”以后的作品,大部分都是第一次发表。全书内容分为:(1)出国访问讲演;(2)神学讲述;(3)三自和办好教会;(4)宗教政策和宗教研究;(5)怀念、祝愿及其他。从这些内容中,一个具有中国特色的神学体系呼之欲出。这个神学体系是在中国特色社会主义社会的历史背景下,以《圣经》为基础,继承使徒以来的历代教会神学传统,结合中国基督徒几十年来信仰上的灵性经验及神学思考而逐步发展形成的。《文集》的出版在中国基督教内、学术界、统战部门等社会层面产生了积极的影响,并在国际上产生较大的影响。《文集》被译为多种文字如英语、韩语等。

1998 年 11 月 25 日,中国基督教全国两会、全国政协民族和宗教委

员会、译林出版社在全国政协礼堂举行《丁光训文集》出版座谈会。全国政协副主席赵朴初、中共中央统战部副部长李德洙、国家宗教局局长叶小文及中国社会科学院世界宗教研究所所长卓新平教授、何光沪教授及北京大学等 60 余位有关专家、学者参加了座谈。卓新平教授认为从《丁光训文集》中确能看清中国教会神学发展的“轨迹”，体会到构建中国神学体系所必需，且已有的基本框架，让人真切感悟到中国教会重大发展和中国神学思考上关键性突破即将来临。《文集》为中国知识界、理论界和学术界的宗教研究提供了对话机会和研究课题。叶小文局长在发言中说，这本《文集》是一位爱国老人为我们写的一本生动、深刻的爱国主义教材。赵朴初先生认为“李瑞环主席提出的‘宗教与社会主义社会相适应问题’在这本书里有很好的答案”。<sup>[107]</sup>

1999 年 7 月，“《丁光训文集》学术研讨会”上海青浦举行，与会者对《文集》展开热烈的讨论，认为《文集》中反映了丁光训神学思想的四个方面：一是强烈的爱国主义情怀，二是对中国基督教三自的深刻思考，三是提出了先进的神学思想，四是对神学理论的深入思考。<sup>[108]</sup>

总之，《文集》是丁光训作为中国基督教的领袖，在不同时期的所思所想，反映了中国教会在不同时期所面临的问题和挑战，以及教会的回应。是丁光训对基督教问题的探索，也是中国教会对自己所处时代及其前途和命运的探索和思考。《文集》的出版，对中国教会具有重大的、历史的、时代的意义。<sup>[109]</sup>

## （二）丁光训主要神学思想

丁光训的主要神学思想反映在他的《文集》，以及“文革”后发表在《天风》和《神学志》上的论文中。在这些文章中，丁光训从圣经观到基督论等一系列神学问题都提出了自己的神学思考，初步构建了一个神学体系的构架。丁光训的神学思想是 50 年来中国教会思考的结晶，基本上反映了目前神学思想建设的内容。

1. 整体的圣经观。圣经在基督徒信仰中有着崇高的权威，为历代教会所尊重，圣经的话语被视为教会“脚前的灯，路上的光”。同时，圣经又是一本敞开的书卷，在不同时期教会都会从中发现新的亮光，指导教会实

践。但如果孤立地看一些经文,就会造成断章取义,产生片面、错误的理解。在现实实践中,因依据的不同甚至产生相互矛盾冲突的观点,这往往造成教会和信徒的困扰,甚至混乱。为此,丁光训提出了“整体的圣经观”。他尊重圣经权威,早在80年代,在《怎样读圣经》一文中,就提出了“让整本圣经向我们说话”。丁光训说:“每每有这样的经验:一段圣经看来很平凡,但当我们把它和别段圣经联系起来互相比较,互相发挥之后,它的不平凡处就突出了。”“让整本圣经向我们说话,这是读圣经的一个大原则。把一节或几节的经文孤立起来,圣经在别处还说些什么却不闻不问,这就是断章取义,就不能发掘圣经的精义。”“孤立圣经的一节或数节,忽视圣经真理的全貌是危险的,一切异端都由于犯了这个错误。”<sup>[110]</sup>

2. 启示的渐进性。立足于整体圣经观,丁光训认为,圣经中启示是渐进的。他认为,记于文字的圣经从最早部分到最晚部分,大概有一千多年,这一千多年中,由于人的局限性,人对上帝的认识时常会出现偏差,上帝就在历史中多次多方纠正人的偏差,引领人一步一步较好地认识他。正如《希伯来书》1章1节所说的“上帝既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖……”。为什么人类会出现这样认识的偏差,上帝为什么不一次把全部告诉我们呢?耶稣说得很清楚:“我还有好多的事要告诉你们,但你们现在担当不了,只等真理的圣灵来了,他要引导你们明白一切。”可见,上帝没有将这些启示一次性地告诉我们,是因为我们“担当不了”,我们远还没有成熟到一下子能明白和担当起这些启示,所以上帝要在历史中不断地启示他自己,也让我们不断认识他的启示。

从《申命记》到《约翰一书》,经过这么长的时间,上帝认为人的长进已经达到那样一个程度,有一部分人可以担当得起“上帝就是爱”这样一个启示,他就通过《约翰一书》说出了这个简明的真理。换句话说,也经过了这么长时间,人类中才有一部分人能够理解、接受、担当得起“上帝就是爱”这样一个简明真理。因此,“圣经中上帝的启示是渐进的,不是一次完成的,而人对上帝的启示的认识,也不是一次完成的,也是渐进的,逐步提高的”。<sup>[111]</sup>

3. 上帝是爱。“上帝就是爱”,这是整本圣经对上帝的启示达到的顶

点,也是人对上帝认识达到的顶点。据此,丁光训突破了传统上帝观作为恺撒式人间帝王的投影,明确界定了上帝最高、最根本和第一属性是爱。他说:“中国需要爱。上帝是宇宙中的爱者,不是宇宙中的暴君。爱是上帝的最高属性,在一切其他属性之上。在上帝一直在进行中的创造、救赎和圣化的过程的背后是爱,一个大写的爱。”<sup>[112]</sup>“今天,当我说耶稣基督启示了上帝的时候,我主要指的是他启示了上帝的爱。过去我曾热衷于肯定耶稣的神的性格,现在我感到更重要的是肯定上帝像基督那样的爱的性格。对我来说,爱是上帝的第一属性。上帝是爱。”“什么是神的最重要最根本的属性?是他的爱,在基督身上看到的那种爱,在痛苦和十字架面前也不回头的那种爱,使他为他的朋友舍命的那种爱。”<sup>[113]</sup>

上帝是爱,爱既是上帝最根本属性,其他“威严、全知、全能”等都从属于爱的属性。“认识上帝是爱,就是认识上帝的最高属性不是他的无所不能,不是他的无所不知,不是他的自在永在,不是他的威严权能。所有这些都是上帝的属性,但不是上帝最本质的属性。上帝的超越性意味着神爱的无穷无尽,上帝内在于世界间意味着神爱临在于整个创造。”“爱实在是这整个宇宙、整个现实、整个存在背后的最后最高的动因,最后最高的原则,一切能源背后的最后最高的能源。基督所启示的上帝的最高属性不是他的无所不能,不是他的无所不在,不是他的无所不知,不是他的自在永在,不是他的崇高威严,而是他的爱。”<sup>[114]</sup>

4. 宇宙的基督。作为“上帝是爱”的延伸,丁光训提出了“宇宙的基督论”。他从中国教会的处境和问题出发,通过对传统基督论的比较吸收,从《约翰福音》、《以弗所书》、《歌罗西书》和《希伯来书》等经卷中读到了基督的宇宙性,从而建立了他的“宇宙的基督论”。他跳出传统的基督论关于神人二性的争论和纠缠,而是将基督论的中心放在基督的宇宙之爱上。丁光训说,“宇宙的基督”至少帮助我们明确了两个问题:(一)基督的主宰、关怀和爱护普及整个宇宙;(二)基督普及整个宇宙的主宰以爱为其本质。当我们读福音书的时候,我们在耶稣基督身上感受到,这种爱是上帝最高的属性,是上帝创造宇宙、推动宇宙的第一因,在爱光照中,我们得以洞察人世沧桑。<sup>[115]</sup>第一个问题表明基督关心宗教、灵性、教会、信

徒等方面的事,但是基督的关怀决不仅限于如此狭小的范围之内,他也关心还没有来跟从他的人。基督不仅救赎基督徒,他的救赎惠及全人类。非但如此,基督的救赎计划包括整个宇宙。因此,人间的一切真善美都是基督所愿意看见和成全的,在基督的救赎中都必不失落。对于基督徒而言,“再也不能对教外的美和善继续保持虚无主义的态度”。第二个问题意味着是对爱是上帝最高属性、爱是主宰宇宙的最高准则的肯定。基督的宇宙性给我们这样一个信念,上帝不是暴君和惩罚者,而是宇宙的爱者。上帝的意志是团契,不是权力。对中国基督徒来说,摒弃一个报复的、令人恐惧的、对人类具有极权的上帝的形象,而敬拜一位爱我们、同情我们、与我们一道受苦的循循善诱的上帝,这个转变是一种真正的释放。<sup>[116]</sup>

当然,宣讲基督的宇宙性,并不意味着自然界和人类历史上发生每一件事都是基督所做的工,或出于基督的设计。世界上发生着许多违反上帝的慈爱、破坏人类幸福的事情。人间发生的许多事变告诉我们,通向完美的境界的道路是多么曲折。为达到创造一个自由的、和上帝配合的儿女组成的共同体这一目标,上帝和人类还要一同艰难跋涉,付出高昂的代价。

5. 救赎原恩论。基于“宇宙的基督论”的思考,丁光训从《罗马书》第5章第15、17节中发现了亮光,受到鼓舞。他突破了传统救赎论原罪本罪的纠缠,提出了可称作“原恩说”或“洪恩说”的救赎论。他说:“让我们记住圣保罗在《罗马书》中第5章所说的‘因一人的过犯众人都死了,何况上帝的恩典与那因耶稣基督一人恩典中的赏赐,岂不更加倍地临到众人吗?’换句话说,我们不只生在原罪中,我们更是生在原恩之内。神子道成肉身,对人类所产生的影响,必然超过亚当的犯罪所造成的影响。人与基督的关系,比人与亚当的关系更加深、更加强。”<sup>[117]</sup>“保罗把亚当堕落的后果和基督恩典的意义做了一番比较。他用了‘更加倍地’、‘洪恩’、‘更要’等等字眼来说明基督对人类的无限影响。……较之亚当的过犯,给人带来的原罪,‘道成肉身’给人类和宇宙带来了更加深刻、更加全面的影响。我们很多人每每限制和压缩基督的恩典,认为恩典仅仅赏赐给少数



信了主的人。这实际上就是说,上帝藉道成肉身对人类的影响还敌不过亚当的堕落对人类的影响。这种观点同我们在基督身上看到的上帝的爱是很矛盾的。上帝就是爱,他关注的是创造,即通过救赎、教育和圣化使人类渐臻完美,成为创造的参与者,成为摆脱了罪的桎梏,也摆脱一切低级趣味的满有智慧的人。”<sup>[118]</sup>因此,基督所带来的“原恩”或“洪恩”,既然远超始祖带来的原罪和堕落,整个宇宙都必将被救赎。在这个救赎论里,丁光训把救赎纳入上帝整个宏大的创造计划中,完成了创造论和救赎论的统一。

这样,对中国教会而言,开阔了我们胸襟,使我们从把信与不信的对立视为基督教向人类提出的唯一问题的观念,转向认识基督宇宙性,认识到人类美好的活动都将在基督里得到升华,在历史最后的高潮中为上帝所接纳。这使我们看到这样一个远象:基督正在引导着整个创造前进,实现在上帝里的合一的目标。在基督的这项救赎工作中,人类争取进步、解放、民主和博爱的运动都连在一起了。教会是人们认识基督、宣讲基督、进行忏悔和敬拜活动的重要场所。全世界都需要教会所传的赦免、和好、和平的福音。上帝的救赎及于整个宇宙。

6. 持续的爱的创造论。在丁光训看来,既然上帝的最高属性是爱,是那居于整个宇宙、整个现实中心的那位爱者,因此他的创造必然是爱的创造,创造爱的对象,和能够参与他的性情与创造的团契。为此他的创造永无止境,悠远绵长,最终要使他的创造成为一个爱的共同体,参与三位一体的神的团契。“我们的出发点是上帝的爱,或是爱的上帝。在一切创造的背后是爱。爱是揭开全部存在的奥秘的钥匙。上帝这个爱催促着他要进行创造,进行教育,进行宽恕,进行救赎,进行圣化,使越来越多的人找到这爱的能源。神的最后目标就是塑造出爱的宇宙,一个爱的世界,在里面有一个以自愿相爱为原则的人类共同体。”<sup>[119]</sup>

爱是上帝创造的动力和目标,这“使我们对历史和永恒充满盼望。我们不知道历史的最后发展,但我们确信,那将是爱和恩典的胜利”<sup>[120]</sup>。这也使我们勇往直前,充满信心和力量。“上帝既然是爱,我们就能安然,甚至死也为难不了我们。我们对什么也不必发愁。我们能积极投身社会

变革的行动,在历史前进运动中起应起的作用,因为有主的爱随时陪伴着我们。”<sup>[121]</sup>但在上帝的创造过程中,并非一帆风顺,会遇到曲折和艰难。因此,“为了达到创造一个自由的、和上帝配合的儿女组成的共同体这一目标,上帝和人类还要一同艰难跋涉,付出高昂的代价”。<sup>[122]</sup>虽然在阿拉法和俄梅戛之间,不是一条直线,它一路有许多转弯和曲折,但这个痛苦和灾害如母亲生养的苦楚一样,它们带出来的是新生命和希望。

7. 创造与救赎的统一。在传统神学研究的取向中,历来就存在着“以创造为中心”和“以救赎为中心”的两条路线。这两条路线往往导致创造论和救赎论分裂和对立。反映在教会实践上,则表现在认为上帝已停止创造,已创造的世界已被撒旦接管和占据,世界是撒旦统治的地区。基督来到世界好像深入敌占区,把能抢救的人尽量抢救出来。这种对创造论的理解会使得人们对世界和人类的前途充满悲观,进而否定了人存在的价值。而这种思想在中国教会目前尤为严重。针对这一问题,丁光训提出上帝创造的过程也是救赎的过程,创造与救赎相统一的神学。他说:“创造包含救赎,救赎是为了完成上帝的创造。”<sup>[123]</sup>“基督过去、现在都参与了并正在参与一切的创造。基督关切的是促使创造结出丰硕之果,到那时,爱、和平和公义将成为宇宙的准则。同教育、圣化一样,救赎并不与创造相悖,而是创造过程中的一个环节。”<sup>[124]</sup>“耶稣是宇宙的基督。很多基督徒认为耶稣只是钉在十字架上的那位耶稣,其实这不完全对……基督从过去到现在一直在创造工作中与上帝同工。基督施行救赎,也进行创造。救赎是持续的创造工作的一部分。《新约》并没有说上帝只是创造者而不是救赎者,也没有说基督只是救赎者而不是创造者。”<sup>[125]</sup>

8. “半成品”的人论。董仲舒在《春秋繁露·正贯》中说:“故明于情性乃可与论为政,不然,虽劳无功。”自孟子以下至汉儒,诸子百家在建构其学说体系时都将人性论作为其立论的基点,也是各家学说争论的焦点。在中国,人性论一直是历代思想家的核心命题,是他们思想体系的支点。在早期的时候,“性善”说和“性恶”说,是争论的焦点。后出现了一部分调和主义色彩的“性无善恶”说、“人有善质”说和“性善情恶”说等。但到有宋的朱熹时代,“性善”说最终成为中国人性论的主流,深入人心。

丁光训在注意到这一传统的同时,并没有停留在人性是善是恶的层面上,而是把它纳入上帝“创造”的进程中,和基督的救赎洪恩中来审视人性,建构中国基督教的“人论”,提出了在整个上帝创造的过程中,人类至今是“半成品”的神学命题。这个“半成品”,只有到成为上帝创造事业中的同工那一天才达到完全。在这一过程中,人在日臻完善。“在上帝的创造进程中,世界和我们迄今为止都是半成品,通过这一进程,世人由被动地服从命令转变为自愿地回应爱的召唤,也就是说,从必然王国进入自由王国。”<sup>[126]</sup>

把人性论纳入上帝的创造,在上帝的创造和救赎中看人性,既看到了人性“罪的实在”,人性在自我克服中的软弱,“人们所处的光景远非上帝要他们达到的光景。人们不能依靠自己,得依靠上帝拯救,才能摆脱这一局面”。<sup>[127]</sup>但同时也看到,在上帝创造的过程中人会日臻完善,尽管过程很漫长,充满曲折。“上帝就是爱,他关注的创造,即通过救赎、教育和圣化使人类渐臻完美,成为创造的参与者,成为摆脱了罪的桎梏,也摆脱一切低级趣味的满有智慧的人”。<sup>[128]</sup>“我们这些半成品的任务就是做上帝创造工程的帮手,在帮助这工程的同时使自己越来越从半成品变为成品。”<sup>[129]</sup>在丁光训看来,信徒积极参与到社会的各个层面做荣神益人的见证,就是参与上帝的创造事工,也是人自我成长的一部分。“让我们带着帮助上帝实现他的创造的思想去服侍人群,在服侍中彰显救赎之主舍命为人的伟业。”<sup>[130]</sup>

总括丁光训思想,正如他所说“神学是教会在思考”,他的思想正是对困扰中国教会的问题所进行的深入思考和论述。他义无反顾地肩负起中国基督教与社会主义社会相适应的重任,面对一系列重大而敏感课题,如在救赎论层面上的信与不信,教会外的真、善、美等核心问题,他不但没有回避而是勇敢担当,通过其精湛的神学论述,消解了其内在紧张,并承担了来自保守派的各种攻击和误解。因此,没有丁光训在这方面的神学探索和论述,面对强大的保守势力,很难想象基督教会内年轻学者能够或者敢于在一系列重要的问题上进行突破。而这些问题如果不能成功地突破和解决,它始终都将是与中国基督教与社会主义社会相适应的隐忧,使基督

教很难在深层次上与中国社会相和谐。因此,我们说,丁光训的神学思想给中国神学思想体系的构建奠定了坚实的基础,为中国神学思想建设开拓了广阔空间和未来,使中国教会在思想上正在经历着深刻的转变——由以“信与不信”为主题向着“爱与和谐”为中心转变。

## 第七节 改革开放以来中国基督教发展概况

### 一、基督教信教人数持续增长

新中国成立以来,基督教的发展走过了一条曲折的道路。1950年中国有基督教徒70万,50年代教徒有所减少,发展缓慢。自20世纪50年代末到60年代,由于行政手段干预,教徒数量下降更为明显,1966—1976年期间基督教的宗教活动完全停止,更谈不上有所发展。1978年改革开放以来的30年间,基督教的迅速发展已经成为不争的事实,是中国基督教发展的最快的时期。

1978年中共中央十一届三中全会以后,开始落实宗教信仰自由政策,基督教在新的历史条件下开始发展。据有关方面的统计,到1985年全国基督教徒为300万,1990年为500万,1996年为1000万,2002年为1600万,是新中国成立初期的20多倍。<sup>[131]</sup>另据中国社会科学院世界宗教研究所课题组2010年的入户调查统计,中国现有基督徒为2305万人,占全国人口总数的1.8%。<sup>[132]</sup>可以说,自20世纪70年代末以来的30年中,中国基督教得到了快速发展,信徒人数持续增长。

在这30年内,基督教发展经历了2个阶段:

第一阶段是20世纪70年代中到80年代末。在“文化大革命”后期,自发的基督教活动已经开始出现,主要是在一些基督教传统深厚而又管理比较宽松的地区,如被称为“中国耶路撒冷”的温州,在“文革”中就有一些信仰虔诚并热心的教徒组织聚会,吸引了一些人参加聚会,70年代末上海的人民公园内也有信徒聚会活动,但就全国而言,有基督教活动的仅是个别地方,社会影响并不大。

1978年以后各地教堂陆续开放,原来处于“地下”状态的基督教徒走

进教堂参加宗教活动,也有些原来不信教的人,开始对宗教发生兴趣。但是由于刚刚经过十年“文革”,人们对信仰宗教还心有余悸,且大多数人对基督教也并不了解,新信教的多是老教徒的子女,或与之有密切关系的人。据1982年底对上海已开放的5座基督教堂(沐恩堂、清心堂、国际礼拜堂、景灵堂、怀恩堂)的调查显示,从1980年冬至1982年5月,共有1013人受洗,其中幼年信教和“文革”以前信教的占57.1%，“文革”期间信教的占25.5%，1979年以后信教的仅占17.4%。信教原因中出身基督教家庭者占33.5%，受亲戚朋友影响者占33%，老年人寻求精神寄托的占15.7%，在十年“文革”中受过冲击、精神苦闷的占10.9%，本人或亲属生病的占14.3%。<sup>[133]</sup>由于当时“左”的影响还没有彻底消除，社会对宗教还存有偏见，对宗教的认识还停留在“鸦片”的教条上，因此敢于去教堂受洗的人，大部分都是出于基督教传统或真正有信仰需求的人。

在20世纪80年代，基督教在中国的发展特点为：增长快，但不平衡，即总数增长较快，但地区间不平衡。教徒人数增长比较快的地方主要有两类，一是基督教传统比较深厚的地区，如温州；另外就是比较贫困的农村地区，如河南、安徽、苏北等地区，这两类地区均出现基督教热现象。而在一些城市或经济比较发达地区，基督教徒虽有增加，但比较平稳。

温州基督教徒的人数在1949年为7万，占全国基督教徒总数70万的十分之一，1981年教徒就达20万，1986年为30万<sup>[134]</sup>，仍为全国教徒300万的十分之一。

1949年至1988年，河南省基督教徒人数从12万增加到83万，活动场所由2140个增至3087个<sup>[135]</sup>，成为基督教发展最快的省份之一。

上海基督教的发展情况是：1949年4.3万，1966年3.6万，1985年4.6万，1990年8万，1993年12万<sup>[136]</sup>，呈稳步增长趋势。

这一时期基督教发展的社会原因主要有3个方面，一是长期压抑后的反弹，自20世纪50年代末以来，由于“左”的思想影响，采取种种手段希望尽快促使宗教“消亡”，“文革”十年期间宗教更是被迫停止活动，但人们的宗教需求却是不可能被禁止的，尤其是“文革”期间许多人受到磨难，心理创伤严重，需要精神安抚，宗教经过长期的禁锢后，必然会出现一个

反弹期。二是中国老百姓的鬼神信仰要寻找一个合法的“出口”，在80年代的落实政策过程中，基督教是比较早得到恢复的，佛、道教以及民间信仰活动场所的恢复遇到的阻力比基督教更大，尤其是不少农村地区把佛、道教寺观作为迷信加以禁止，使不少有宗教信仰需求的民众到基督教来寻求寄托。三是基督教本身的活力，基督教的特点是形式灵活，仪式简便，教义通俗易懂，教徒重视传教，教会组织健全，教徒的经济负担轻，与其他宗教相比，基督教占有一定优势，成为发展最快的宗教。

第二阶段是从20世纪90年代初到21世纪初。中国的改革开放进入新的阶段，经济增长，人民生活水平提高，社会从封闭转向开放，从传统转向现代，为基督教发展注入了新的有利条件。一是宗教政策更加宽松，社会对宗教信仰更为宽容，人们信仰宗教的选择空间加大，社会各界对传统宗教的积极方面多给予肯定，信徒身份不再需要回避或隐瞒，宗教的影响在社会开始显现，并向社会各层面扩散；二是转型社会的矛盾和困惑增多，经济体制改革和全面改革开放，使许多人的的人生经历发生重大变化，下岗，个体从业人员增多，人们从体制内转到体制外，从单位人到社会人，既有很多的选择和机遇，也面临更大的风险，不少人需要重新建立人际关系，寻找价值观念和心灵关怀；三是随着经济全球化，中国社会与世界各国的交流增多，当前世界上基督教徒占多数的均为美国、西欧等发达国家，或是中国周边的发展中国家，中国公民出国留学、经商、务工、旅游，以及外籍人士进入中国投资、教学、旅游，都有利于宗教的传播。

90年代以来，基督教得以继续发展，传播的区域在扩大，不仅在贫困地区发展，还出现基督教与经济同步增长，在比较富裕的乡镇、大中城市，基督教同样发展迅速，如哈尔滨自1990年以后，基督教信教群众加速增长，到1995年，6年多时间增长了6倍，信徒中72.11%为1990年以后参加宗教活动的。<sup>[137]</sup>温州平阳从1990年到1995年，受洗信徒年均增长9.58%，从1995年到1999年，平均每年增长速度为11.68%，且慕道友的增加人数更多。<sup>[138]</sup>上海1997年的抽样调查显示，近半数的信徒在90年代受洗。<sup>[139]</sup>

基督教在某些少数民族地区传教取得成功，如东北朝鲜族中信仰基

基督教的人数有很大增长,云南全省基督教徒从1978年的5万多人,发展到2002年的50多万人(另据教会估计为80多万人),20多年中增长10倍。<sup>[140]</sup>一些原来信仰原始宗教的民族如傈僳族、拉祜族、苗族、景颇族等,基督教快速发展,有些少数民族村庄全体皈依基督教,成为教徒村。基督教进入经济文化比较落后的少数民族地区后,对当地社会发展的影响是明显的,在一定程度上促进了地方经济发展,提升了社会文明程度,提高文化教育水平,规范道德行为,改变生活陋习,起到了积极的社会作用。当然基督教发展也带来了一些新的问题,如:如何正确处理信教与不信教的民族、群众之间的关系;如何辨别和制止异端邪说的发展;如何抵制境外敌对势力利用宗教进行的渗透活动等。

## 二、基督教徒结构呈多元状态

80年代中国基督教信徒主体为老年人、文盲、妇女,即使在上海这样的大城市,经常参加礼拜的也是文化程度较低的中老年妇女。据1980年至1990年上海市区5个教堂信徒的统计,60岁以上占63%,文盲、小学文化程度占58%,女性占80%。<sup>[141]</sup>这一现象在农村更为突出,信教者大部分是处于社会边缘的人,生病者多,贫困者多,是社会的弱势群体。

自90年代以来,基督教徒中出现的新趋势是:中青年比例上升;男性比例上升;城市教会中文化程度提高,有不少是大学本科或研究生学历;职业分布面广,既有工人、农民,也有学生、教师、私营企业主等各阶层人士。

1997年对上海基督教814名教徒的问卷调查显示,老、中、青三个年龄段的教徒各占三分之一(60岁以上占33.7%,40—59岁占34.7%,18—39岁占30.3%,另有1.3%未填)。其中老年信徒中80年代与90年代受洗的人数基本持平,中年信徒80年代受洗为82人,90年代受洗122人,增加约50%,青年信徒80年代受洗仅39人,90年代受洗138人,增加3倍多。同时,中青年信徒的文化程度普遍较高,大学以上学历占19.5%。<sup>[142]</sup>

北京教会也显示了相似的情况,据缸瓦市教堂的调查,在80年代初,参加主日崇拜的信徒几乎没有年轻人,但1995年35岁以下的受洗者已

占受洗人数的37%，1999年时已达39%。且大专以上学历的信徒越来越多。从1995年到1999年，大专以上学历者占当年受洗人数比例依次为15.6%，27.7%，31.8%，31%，31.1%。<sup>[143]</sup>20世纪90年代中后期至21世纪初，基督教在发展过程中的年轻化知识化趋势更为明显，青年信徒已经成为教会中一股活跃的力量。

基督教徒中除了知识精英外，私企业主的成分也在增多，被称为“老板教徒”<sup>[144]</sup>，他们有些出身社会底层，文化程度不高，通过自己的奋斗打拼出来，深感创业的艰难。其中有的原来就信仰基督教，创业成功被认为是“上帝的拣选”；也有些人在商海几经沉浮，深感命运难以把握，转而信仰基督教。大多数“老板教徒”因忙于生意，在时间上投入不多，但会以经济上的更多投入来表示对教会的支持。这些“老板教徒”在私营经济发达的乡镇和中小城市教会较有影响，以其雄厚的资金和广泛的社会关系，成为推动教会发展的重要力量。

中国基督教中已经出现了几个比较明显的教徒群体：生活在农村的农民教徒；城市中包括退休人员、家庭主妇等的市民教徒；大学生及中青年知识精英教徒；以私营企业主为代表的“老板教徒”；城市中的外来民工教徒；等等。

### 三、21世纪基督教发展趋势

#### 1. 基督教信教人数将继续增长

在今后相当长的时期内，基督教信教人数还会持续增长，其主要原因为：

(1) 中国处于社会主义初级阶段，宗教赖以生存的土壤十分深厚，尤其是今后中国社会将长期处于转型时期，人们面临更多的机遇、挑战和风险，这一时期也是社会矛盾和社会问题比较集中的时期，人们的不安全感和心理压力加重。基督教中超越的情怀，积极的人世态度，严格的道德戒律，对人们有一定的吸引力。

(2) 中国汉民族中大多数民众没有确定的宗教归宿，但普遍持有信鬼神、命运、因果报应等有神论思想，对信仰采取实用主义的态度，在遇到生老病死、天灾人祸等灾难时，很容易转向系统宗教，这成为基督教发展



的社会基础。

(3) 基督教是适应社会的宗教,三自爱国运动使中国基督教的面貌有了转变,教会服从政府领导,积极为社会服务。信徒信仰基督教后,在生理、心理、伦理等方面都有所提高,有利于社会和谐稳定,树立了良好的社会形象。

(4) 基督教组织和信徒有很高的传教热情,不仅国内的基督教徒积极传教,美国、西欧等经济发达国家,以及中国周边的国家和地区的基督教会都加紧对中国传教,海外华人教会在语言、人际关系、思想情感方面更容易与国人沟通,全球化潮流和中国社会的进一步开放为基督教传播带来新的机遇。

近 30 多年来基督教在中国的发展,只是长期停滞以后的一个开端,宗教在社会中将长期存在,教徒数量的增长是必然的现象。

## 2. 基督教发展将继续呈不均衡及多元状态

就地区而言,基督教在农村和城市,贫困地区和发达地区虽都有发展,但呈不均衡状态,有的地区增长快速,有的保持平稳,也有地区信教人数有所下降。基督教的发展与经济没有必然的联系,有许多个案显示不同的结果,有些地区经济发展,基督教也同步发展,如福建沿海基督教发展速度高于山区,温州更是宗教与经济同步发展的典型;但也有些省份,贫困地区基督教发展很快,如江苏苏北地区基督教发展就超过苏南。基督教发展受制于各地政治经济发展水平,社会稳定程度,民众生活满意指数,宗教文化传统等诸多因素,同时与基督教会的社会影响,传道人的能力和水平等有关。就发展的趋势看,城市的基督教会将会有较大发展,而农村由于人员外流,发展趋于平稳,有些地区甚至呈下降趋势。

就信徒而言,信徒结构明显分层的状态将会持续保留,在某些地区,信徒结构会随着社会职业变化而变化,中青年农民进城打工,会使农村教会信徒减少,而城市教会中增加了新的民工教徒群体。此外,沿海地区不少农民通过经商、办厂、投资,职业身份发生转变,其教徒身份也随之变化。目前中国教会中占多数的还是老年、妇女、文盲、贫病者,但青年学生,知识精英和企业家的比例会逐渐上升,且成为教会的中坚。

基督教活动形式也将更多样,强调个性化特点的规模较小的聚会将会增加,这些聚会有些是教堂的补充,有些则与教堂分离。

总体而言,基督教发展与各地经济社会发展状况,与原有的宗教和文化传统相关,各地情况并不相同,呈现多样状态。

## 注 释

- [1] 王兆国等:《当代宗教工作》,北京:当代中国出版社1998年版,第138—139页。
- [2] 任杰:《中国共产党的宗教政策》,北京:人民出版社2007年版,第105页。
- [3] 《新时期宗教工作文献选编》,北京:宗教文化出版1995年版,第3页。
- [4] 《张执一副部长在基督教全国会议上的讲话》,《天风》1981年第1期(复总2号),第18页。
- [5] 《新时期宗教工作文献选编》,第6—7页。
- [6] 《新时期宗教工作文献选编》,第12页。
- [7] 《新时期宗教工作文献选编》,第12页。
- [8] 《新时期宗教工作文献选编》,第53—54页。
- [9] 《新时期宗教工作文献选编》,第53—73页。
- [10] 《当代中国统一战线》,北京:当代中国出版社1996年版,第157页。
- [11] 《世界宗教研究》1979年第1集,第12页。
- [12] 罗竹风(1911—1996),山东平度人,中共党员,著名的语言学家、杂文家、出版家、宗教学家。曾任上海社会科学联合会主席、上海宗教学会会长、上海社会科学院宗教研究所名誉所长、全国宗教学科规划小组副组长、中国宗教学会副会长等职,是我国宗教理论学科带头人之一。1952—1956年,罗竹风在担任华东宗教事务处处长期间,为贯彻党的宗教信仰自由政策和统一战线政策,支持宗教界反帝爱国运动,做了大量工作。“文化大革命”后,关心、推动、并以部分时间从事宗教理论研究,主编《中国大百科全书·宗教》卷、《辞海·宗教分册》、《中国社会主义时期的宗教问题》、《宗教通史简编》、《宗教学概论》、《人·社会·宗教》等著作,发表了许多论文、文章和讲话,为推动我国的宗教学研究,尤其是当代宗教的研究,作出了重大贡献。
- [13] 萧志恬:《理论与实际结合之树常青》,载《罗竹风纪念文集》,上海:上海辞书出版社1997年版,第106—107页。
- [14] 张继安:《学习马克思关于宗教的几个基本理论问题:纪念马克思逝世一百周年》,《世界宗教研究》1982年第4期,第85页。
- [15] 吕大吉:《正确认识宗教问题的科学指南》,《世界宗教研究》1981年第3期,第4页。
- [16] 罗竹风:《关于中国社会主义时期宗教的几个问题》,《宗教问题探索》1983年文集,第

5 页。

- [17] 萧志恬:《理论与实际结合之树常青》,载《罗竹风纪念文集》,第 109 页。
- [18] 谦学:《从宗教与鸦片谈起》,《宗教》1980 年第 1 期,第 13 页。
- [19] 赵复三:《究竟怎样认识宗教的本质》,《世界宗教研究》1986 年第 3 集,《宗教》1986 年第 1 期,第 15 页。
- [20] 萧志恬(1924—1993),湖南长沙人,上海复旦大学社会学系毕业。新中国成立后先后在青年干部训练班、华东青委联络部、华东文委宗教事务处、上海市宗教事务局工作。1980 年参加上海社会科学院宗教研究所筹建工作,任上海社科院宗教研究所所长,《当代宗教研究》主编。主持编写《中国社会主义时期的宗教问题》,出版论文集《当代宗教问题的思考》,对我国当代宗教研究产生很大影响。
- [21] 萧志恬:《当代中国宗教问题的思考》(内部出版),1994 年 9 月,第 104—109 页。
- [22] 丁光训曾批评他们“甚至连一名宗教信徒都不认识,更不用说进入他们的感情世界”,全凭主观想象,“把宗教徒用漫画的手笔勾勒成‘浑浑噩噩,目不敢视五色,耳不敢听五声’的钟楼怪人”。《丁光训文集》,南京:译林出版社 1998 年版,第 419、420 页。
- [23] 丁光训:《与教外友人谈‘鸦片’问题》,《丁光训文集》,第 407 页。
- [24] 谦学:《从宗教与鸦片谈起》,《宗教》1980 年第 1 期,第 13 页。
- [25] 沈德溶:《吴耀宗小传》,第 76 页。
- [26] 第五届全国人大第三次会议提案第 139 号(油印稿)。
- [27] 第五届全国人大第四次会议提案第 2001 号(油印稿)。
- [28] 《全国政协宗教界委员关于修改宪法第 46 条的座谈纪要》(油印稿),1981 年 12 月 28 日。
- [29] 《人民日报》,1982 年 7 月 3 日。
- [30] 罗广武编著:《1949—1999 新中国宗教工作大事概览》,北京:华文出版社 2001 年版,第 263 页。
- [31] 罗广武编著:《1949—1999 新中国宗教工作大事概览》,第 264 页。
- [32] 《新时期基督教工作》,载《当代中国的宗教工作》,北京:当代中国出版社 1998 年版,第 251 页。
- [33] 《中国基督教三自爱国运动文选》(1950—1992),中国基督教三自爱国运动委员会 1993 年版,第 89—90 页。
- [34] 《张执一副部长在基督教全国会议上的讲话》,《天风》1981 年第 1 期(复总 2 号),第 19 页。
- [35] 郑建业主教(1919—1991),郑和甫主教之子,1939 年考入东吴大学,主修社会学。1942 年转入圣约翰大学,就读哲学系和神学院,1944 年毕业后,在上海基督教青年会工作,先后任学生干事及德育干事。1948 年赴加拿大多伦多大学攻读神学。新中国成立后他受吴耀宗先生之请,任《天风》周刊及《基督教丛刊》主编。1952 年被祝圣为

圣公会河南区主教,1953年在上海任圣公会中央议会常务委员会总干事。1981年任中国基督教协会副会长兼总干事。参与主持和编写《宗教词典》、《辞海》、《中国大百科全书·宗教卷》。1991年因病逝世。

- [36] 《天风》1981年第1期,第30—31页。
- [37] 《中国基督教第三届全国会议文件》,中国基督教两会1980年11月,第27页。
- [38] 《中国基督教三自爱国运动文选》(1950—1992),第103—104页。
- [39] 《中国基督教第三届全国会议文件》,第22页。
- [40] 《中国基督教第三届全国会议文件》,第23—24页。
- [41] 以下内容根据丁光训《回顾与展望》,《中国基督教第三届全国会议文件》,第1—21页。
- [42] 三自爱国运动的历史分期最早由丁光训在《我怎样看这五十年》(《天风》2000年第8期)中提出,中国基督教两会在《爱国爱教,同心迈向新世纪——中国基督教三自爱国运动五十年的总结》中表述为:“三自爱国运动发起至今,大体上经历了三个阶段:1950—1966年是第一阶段,主要任务是反帝爱国,摆脱外国差会控制,收回教会主权,中国基督徒自办教会,实现自治、自养、自传。1966—1978年因受‘文化大革命’的冲击,基督教事工被迫停顿。1979—1998年是第二阶段,主要任务是坚持‘三自’方向,从自办教会到办好教会,即治好、养好、传好。1998年底,济南会议决定‘加强神学思想建设’,是第三阶段的起始。这是三个既有区别又相互连贯的阶段,每一阶段既有其主要任务,又是前一阶段的继续、深化和充实。”
- [43] 丁光训:《三自再认识》,《中国基督教三自爱国运动文选》(1950—1992),第137页。
- [44] 数据来源中国基督教两会各类工作报告。
- [45] 数据来源中国基督教两会工作报告。
- [46] 《新时期基督教工作》,《当代中国的宗教工作》,第263页。
- [47] 沈德溶:《常务委员会工作报告》,《中国基督教三自爱国运动委员会第三届委员会/中国基督教协会第一届委员会第二次全体(扩大)会议文件》,中国基督教两会1982年版,第6页。
- [48] 数据来源各届中国基督教两会常委会工作报告。
- [49] 《中国基督教圣经印刷突破5000万册》,新华网2007年12月8日。
- [50] 数据来源中国基督教两会第五、第六届全国会议常务委员会报告。
- [51] 《中国基督教文字出版工作委员会工作报告》,《中国基督教第五届全国会议专辑》,中国基督教两会1992年版,第183页。
- [52] 数据来源《天风》编辑部和中国基督教第六、第七次全国会议常务委员会工作报告。
- [53] 数据来源金陵协和神学办公室。
- [54] 数据来源中国基督教两会培训部。
- [55] 《关于神学教育发展情况的调研报告》,中国基督教全国两会,2006年7月(未刊)。

- [56] 《中国基督教神学教育委员会工作报告》，《中国基督教第五届全国会议专辑》，中国基督教两会 1992 年版，第 171 页。
- [57] 数据来源中国基督教两会培训部。
- [58] 《机构奖候选——爱德基金会事迹》，人民网，2006 年 9 月 25 日，<http://finance.people.com.cn/GB/8215/69438/71371/4856297.html>。
- [59] 数据来源中国基督教两会社会服务部工作总结报告。
- [60] 《河南省基督教社会服务情况汇报》，河南省基督教三自爱国运动委员会/基督教协会（未刊）。
- [61] 季剑虹：《加强中国教会自身建设与构建社会主义和谐社会》，中国基督教全国两会《会讯》2007 年第 1 期。
- [62] 据统计，1985 年全国基督教徒为 300 万，是新中国成立初期的 70 万的 4 倍多。与“文革”时期比较，增长速度更快。
- [63] 王荫荫：《常务委员会工作报告》，《中国基督教第四届会议专辑》，第 25 页。
- [64] 吴高梓：《关于修改章程的说明》，《中国基督教第四届会议专辑》，第 37—40 页。
- [65] 江泽民：《一定要做好宗教工作》，《新时期宗教工作文献选编》，第 198 页。
- [66] 李鹏：《进一步重视、关心和做好宗教工作》，《新时期宗教工作文献选编》，第 198 页。
- [67] 《新时期宗教工作文献选编》，第 198 页。
- [68] 《新时期宗教工作文献选编》，第 198 页。
- [69] 《中国基督教第五届会议专辑》，第 28 页。
- [70] 沈德溶：《数不尽的恩赐——常务委员会工作报告》，《中国基督教第五届会议专辑》，第 18 页。
- [71] 丁光训：《闭幕词》，《中国基督教第五届会议专辑》，中国基督教两会 1992 年版，第 57—58 页。
- [72] 罗冠宗：《关修改章程的说明》，《中国基督教第五届会议专辑》，第 32—37 页。
- [73] 丁光训：《中国基督教第六届会议上的讲话》，中国基督教两会编：《中国基督教第六届会议专辑》，1997 年 3 月，第 33—36 页。
- [74] 《新时期宗教工作文献选编》，第 255 页。
- [75] 叶小文：《中国基督教第六届会议上的讲话》，《中国基督教第六届会议专辑》，第 37—45 页。
- [76] 王作安：《中国的宗教问题和宗教政策》，北京：宗教文化出版社 2002 年版，第 188—189 页。
- [77] 韩文藻：《同心协力建立基督的身体——按三自原则把教会办得更好》，《中国基督教第六届会议专辑》，第 1—30 页。
- [78] 罗冠宗：《闭幕词》，《中国基督教第六届会议专辑》，第 78 页。
- [79] 《李瑞环会见中国基督教会议代表》，《人民日报》，1997 年 1 月 4 日，第 1 版。

- [80] 季剑虹:《开幕词》,《中国基督教第七次代表会议专辑》,中国基督教两会,1997年3月,第12页。
- [81] 丁光训:《在中国基督教第七次代表会议上的讲话》,《中国基督教第七次代表会议专辑》,第32页。
- [82] 曹圣洁:《生根建造 固本强身 与时俱进 办好教会》,《中国基督教第七次代表会议专辑》,第13—28页。
- [83] 苏德慈:《关于修改中国基督教两会章程的说明》,《中国基督教第七次代表会议专辑》,第44—47页。
- [84] 《李瑞环会见中国基督教新一届全国性团体负责人》,《人民日报》,2002年6月4日,第1版。
- [85] 《当代中国》丛书编制委员会编:《当代中国的宗教工作》(下册)第二十章:基督教的对外交往活动,北京:当代中国出版社1999年版。
- [86] 数据来源中国基督教两会海外联络部。
- [87] 广东省基督教两会:《开展对外友好往来》,载中国基督教三自爱国运动委员会编:《中国基督教三自爱国运动文选》(第一卷),中国基督教两会2006年版,第291—293页。
- [88] 韩文藻:《国际往来和独立自主办好教会》,《中国基督教三自爱国运动文选》(1950—1992),第464—465页。
- [89] 爱德基金会海外联络员魏克利博士所说。转自韩文藻:《国际往来和独立自主办好教会》,《中国基督教三自爱国运动文选》(1950—1992),第463页。
- [90] 高峰:《加强对外交往促进中国基督教与世界交流》,http://www.mzb.com.cn/zg-mzb/html/2009-03/10/content\_59346.htm,2010.4.25。
- [91] 曹圣洁:《中国基督教对外交往的硕果——在基督教全国两会纪念改革开放三十周年座谈会上的发言》,http://www.ccctspm.org/quanguolianghui/zhongyaowenjian\_jianghua\_5.html,2010.4.25。
- [92] 韩文藻:《国际来往和独立自主办好教会》,载中国基督教三自爱国运动委员会编:《中国基督教三自爱国运动文选》(第一卷),第533页。
- [93] 韩文藻:《国际来往和独立自主办好教会》,载中国基督教三自爱国运动委员会编:《中国基督教三自爱国运动文选》(第一卷),第533页。
- [94] 《中国基督教外事工作会议在沪举行》,《天风》2002年第9期,封三。
- [95] 王乐山:《神学思想建设与基督教在中国的命运》,《金陵神学志》2004年第2期总第59期,第9—10页。
- [96] 陈泽民:《加强中国教会的神学建设——济南会议上的大会发言》,《金陵神学志》1999年第1期总第38期,南京:金陵协和神学院,第5—7页。
- [97] 曹圣洁:《神学思想建设的紧迫性和内涵》,《思考与实践》,2002年,第25—27页。

- [98] 季剑虹:《神学思想建设的必然及其途径》,《金陵神学志》总第49期,2001年,第5页。
- [99] 丁光训:《圣经中上帝的启示和人对上帝启示的认识》,《金陵神学志》1999年第1期,第3—5页。
- [100] 《一次富有朝气和活力的盛会》,《天风》1999年第9期,第13—14页。
- [101] 丁光训:《调整神学思想的难免和必然》,《金陵神学志》2000年第2期,第10页。
- [102] 叶小文:《以史为鉴、巩固成果、开拓未来》,《天风》2000年第11期,第6—7页。
- [103] 中国基督教全国两会调研组:《关于神学思想建设发展情况的调研报告》,2006年7月14日。
- [104] 罗伟虹:《丁光训:中国基督教领袖》,载刘华俊编:《天风甘雨——中国基督教领袖丁光训》,南京:南京大学出版社2001年版,第11页。
- [105] 《丁光训文集》,第43页。
- [106] 丁光训:《调整神学思想的难免和必然》,《金陵神学志》2000年第2期总第43期,第10页。
- [107] 《中国神学史上重要的里程碑——丁光训文集出版座谈会在京举行》,《天风》1999年第1期,第12页。
- [108] 《〈丁光训文集〉研讨会专辑》,《天风》1999年增刊,第77—80页。
- [109] 陈泽民:《中国基督教应以怎样的面貌进入21世纪——有感于〈丁光训文集〉出版》,《天风》1999年第7期,第17页。
- [110] 丁光训:《怎样读圣经》,《论圣经》,中国基督教全国两会2000年版,第90页。
- [111] 丁光训:《圣经中上帝的启示和人对上帝启示的认识》,《金陵神学志》1999年第1期,第3—5页。
- [112] 丁光训:《向母校汇报》,《丁光训文集》,第151页。
- [113] 丁光训:《上帝是爱》,《丁光训文集》,第56页。
- [114] 丁光训:《爱永不止自》,《丁光训文集》,第176页。
- [115] 丁光训:《宇宙的基督》,《丁光训文集》,第93页。
- [116] 丁光训:《宇宙的基督》,《丁光训文集》,第93—94、97页。
- [117] 丁光训:《谈人类的饥饿和贫困问题》,《丁光训文集》,第6页。
- [118] 丁光训:《宇宙的基督》,《丁光训文集》,第95页。
- [119] 丁光训:《活着该有使命》,《丁光训文集》,第182页。
- [120] 丁光训:《一个中国基督徒的上帝观》,《丁光训文集》,第114页。
- [121] 丁光训:《上帝是爱》,《丁光训文集》,第57页。
- [122] 丁光训:《宇宙的基督》,《丁光训文集》,第96页。
- [123] 丁光训:《创造和救赎》,《丁光训文集》,第278页。
- [124] 丁光训:《宇宙的基督》,《丁光训文集》,第93—94页。

- [125] 丁光训:《一个中国基督徒的上帝观》,《丁光训文集》,第110页。
- [126] 丁光训:《一个中国基督徒的上帝观》,《丁光训文集》,第112页。
- [127] 丁光训:《中国神学的群众运动》,《丁光训文集》,第24页。
- [128] 丁光训:《宇宙的基督》,《丁光训文集》,第95页。
- [129] 丁光训:《创造和救赎》,《丁光训文集》,第278页。
- [130] 丁光训:《创造和救赎》,《丁光训文集》,第280页。
- [131] 关于各时期的基督教教徒人数,本文采用中国基督教两会或中国政府白皮书公布的正式数字。
- [132] 金泽、邱永辉主编:《中国宗教报告(2010)》,北京:社会科学文献出版社2010年版,第191页。
- [133] 萧志恬:《当代中国宗教问题的思考》(内部出版),1994年,第155—157页。
- [134] 徐鸽:《改革、开放形势下的温州基督教》,《当代宗教研究》1989年第1期,第12页。
- [135] 李亮:《关于中国基督教现状的考察与研究》,《当代宗教研究》1994年第1期,第21页。
- [136] 《上海宗教问题研究》,《当代宗教研究》1996年第4期,第22页。
- [137] 叶乃滋:《哈尔滨市群众信教热现象研究》,《当代宗教研究》1996年第3期,第2页。
- [138] 陈村富:《转型时期的中国基督教——浙江基督教个案研究》,北京:东方出版社2005年版,第41页。
- [139] 刘建、罗伟虹、晏可佳:《基督教徒的信仰与行为》,《当代宗教研究》1999年第3期,第4页。
- [140] 熊胜祥、杨学政:《云南宗教情势报告》(2003—2004),昆明:云南大学出版社2004年版,第81页。
- [141] 《上海宗教问题研究》,《当代宗教研究》1996年第4期,第24页。
- [142] 刘建、罗伟虹、晏可佳:《基督教徒的信仰与行为》,《当代宗教研究》1999年第3期,第3页。
- [143] 高师宁:《从北京看中国城市基督徒的信仰》,载罗明嘉、黄保罗主编:《基督宗教与中国文化》,北京:中国社会科学出版社2004年版,第294页。
- [144] 陈村富对温州的“老板教徒”有专门研究,见氏著:《转型时期的中国基督教——浙江基督教个案研究》。



## 主要参考文献

### 一、期刊资料

#### (一) 中文

《教会新报》、《中西教会报》、《真光》、《中华归主》、《协进》、《中华基督教教育季刊》、《中华基督教会年鉴》、《青年进步》、《宗教教育季刊》、《真光杂志》、《新教育》、《教育杂志》、《申报》、《金陵神学志》、《天风》、《中国基督徒会报》、《圣报》、《教会公报》、《少年中国》、《生命月刊》、《时事新报》、《晨报》、《月报》、《兴华报》、《真理》、《真理与生命》、《文社月刊》、《圣公会报》、《同工》、《基督教丛刊》、《布道杂志》、《田家半月刊》、《希望》、《大刚报》、《人民日报》、《大公报》、《金陵协和神学志》

#### (二) 英文

*North-China Herald* (北华捷报)

*The Chinese Record* (1868-1941)

*The China Mission Year Book*, 1912-1925

*The China Christian Year Book*, 1926-1939

*Educational Review* (1909-1933)

*China Christian Educational Association Bulletin*, 1924-1936

### 二、论著、译著、资料集

#### (一) 英文

Walter H. Medhurst, *China: Its State and Prospects*, London: John Snow, 1838.

Richard Lovett, M. A., *The History of the London Missionary Society 1795-1895*, Vol. 1, Oxford University Press Warehouse, 1899.

Richard Lovett, M. A., *The History of the London Missionary Society 1795-1895*, Vol. 2, Oxford University Press Warehouse, 1899.

D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, Shanghai: Printed at the American Presbyterian Mission Press, 1907.

*Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 10-24, 1877.* Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1878.

*Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 7-20, 1890.* Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890.

*Records of China Centenary Missionary Conference Held at Shanghai, April 25 to May 8, 1907.* Shanghai: Methodist Publishing House, 1907.

Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, New York: The Macmillan Company, 1929.

Orville A. Petty, *Laymen's foreign missions inquiry regional reports of the commission of appraisal (China, volume 2, volume 5)*, New York and London: Happer and Brothers Publishers, 1933.

J. Dyke Van Putten, *Christian Higher Education in China: Survey of the Historical Developments and Its Contributions to Chinese Life*, 1934.

Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, New York and London: Harper, 1944.

## (二) 中文

1. 中国青年社非基督教同盟编:《反对基督教运动》,上海:上海书店1924年版。

2. 张亦镜:《最近反基督教运动的纪评》,广州:美华浸信会印书局 1925 年版。
3. 张亦镜:《批评非基督教言论汇刊全编》,上海:美华浸信会印书局 1927 年版。
4. 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,北京:燕京华文学校 1927 年版。
5. 舒新城:《收回教育权运动》,北京:中华书局 1927 年版。
6. 麦沾恩:《梁发》,上海:广学会 1931 年版。
7. 美国平信徒调查团编,徐宝谦、缪秋笙、范定九译:《宣教事业评议》,上海:商务印书馆 1933 年版。
8. 吴耀宗:《社会福音》,上海:青年协会书局 1934 年版。
9. 刘粤声编:《香港基督教会史》,香港:香港基督教联合会 1941 年版。
10. [英]密立根著,贾立言译:《新约圣经流传史》,上海:广学会 1948 年版。
11. 赵紫宸:《审判之下教会的革新》,上海:青年协会书局 1950 年版。
12. 中华全国基督教协进会编印:《订正中国基督教团体调查录》,上海:广学会 1950 年 12 月发行。
13. 金毓黻、田余庆等编:《太平天国史料》,北京:中华书局 1955 年版。
14. 李之藻编:《天学初函》,台北:台湾学生书局 1965 年影印。
15. 《马克思恩格斯选集》,北京:人民出版社 1972 年版。
16. 林治平主编:《基督教入华百三十年纪念集》,台北:宇宙光出版社 1977 年版。
17. 吕实强等编:《教务教案档》,台北:“中央研究院”近代史研究所 1977 年版。
18. 《毛泽东选集》,北京:人民出版社 1977 年版。
19. 林荣洪:《风潮中奋起的中国教会》,香港:天道书楼 1980 年版。
20. 茅家琦等:《太平天国兴亡史》,上海:上海人民出版社 1980 年版。

21. 廉立之、王守中编:《山东教案史料》,济南:齐鲁书社 1980 年版。
22. 任继愈主编:《宗教词典》,上海:上海辞书出版社 1981 年版。
23. 顾长声:《传教士与近代中国》,上海:上海人民出版社 1981 年版。
24. 胡绳:《从鸦片战争到五四运动》,北京:人民出版社 1981 年版。
25. 中国社会科学院中国近代史研究所编:《近代来华外国人名辞典》,北京:中国科学院出版社 1981 年版。
26. 李维汉:《统一战线问题与民族问题》,北京:人民出版社 1982 年版。
27. 王铁崖编:《中外旧约章汇编》,北京:三联书店 1982 年版。
28. [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译,何兆武校:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局 1983 年版。
29. [英]道森著,吕浦译、周良宵注:《出使蒙古记》,北京:中国社会科学出版社 1983 年版。
30. 文忠志:《文幼章传》,成都:四川人民出版社 1983 年版。
31. [英]阿·克·穆尔著,郝镇华译:《一五五〇年前的中国基督教史》,北京:中华书局 1984 年版。
32. 茅家琦:《太平天国对外关系史》,北京:人民出版社 1984 年版。
33. 《周恩来统一战线文选》,北京:人民出版社 1984 年版。
34. [美]费正清主编:《剑桥中国晚清史 1800—1911 年》上卷,北京:中国社会科学出版社 1985 年版。
35. 戈岱司编,耿昇译:《希腊拉丁作家远东古文献辑录》,北京:中华书局 1986 年版。
36. 张绥:《东正教和东正教在中国》,上海:学林出版社 1986 年版。
37. 萧致治、杨卫东编:《鸦片战争前中西关系纪事》,武汉:湖北人民出版社 1986 年版。
38. 费成康:《澳门四百年》,上海:上海人民出版社 1987 年版。
39. 中华续行委办会调查特委会编,蔡咏春、文庸、段琦、杨周怀译:《中华归主——中国基督教调查资料(1901—1920)》,北京:中国社会科学出版社 1987 年版。

出版社 1987 年版。

40. 汤清:《中国基督教百年史》,香港:道声出版社 1987 年版。

41. 陈银昆:《民教冲突的量化分析》,台湾:商务印书馆 1987 年版。

42. 张力、刘鉴唐:《中国教案史》,成都:四川社会科学院出版社 1987 年版。

43. 江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,北京:知识出版社 1987 年版。

44. 顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》,上海:上海社会科学院出版社 1989 年版。

45. 《建国以来毛泽东文稿》,北京:中央文献出版社 1989 年版。

46. 龚方震:《融合四方文化的智慧》,杭州:浙江人民出版社 1990 年版。

47. 徐宗泽:《中国天主教传教史》,上海:上海书店出版社 1990 年版。

48. [英]C. R. 博克舍编注,何高济译:《十六世纪中国南部行记》,北京:中华书局 1990 年版。

49. 胡绳主编:《中国共产党的七十年》,北京:中共党史出版社 1991 年版。

50. [美]华尔克著,孙善玲等译:《基督教会史》,北京:中国社会科学出版社 1991 年版。

51. 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,上海:上海人民出版社 1992 年版。

52. 陈旭麓:《近代中国社会的新陈代谢》,上海:上海人民出版社 1992 年版。

53. 四川宗教志办公室编:《四川基督教》,成都:巴蜀书社 1992 年版。

54. 吴建国等主编:《当代中国意识形态风云录》,北京:警官教育出版社 1993 年版。

55. 杨学政、邢福增主编:《云南基督教传布及现状调查研究》,香港:

建道神学院 1993 年版。

56. 王成勉:《文社的兴衰——二〇年代基督教本色化之个案研究》,台湾:宇宙光出版社 1993 年版。

57. 中国基督教三自爱国运动委员会编:《中国基督教三自爱国运动文选》(1950—1992),中国基督教三自爱国运动委员会 1993 年版。

58. 廖一中、李运华:《近代中国教案新探》,合肥:黄山书社 1993 年版。

59. 于可主编:《当代基督新教》,北京:东方出版社 1993 年版。

60. 孙尚扬:《基督教与明末儒学》,北京:东方出版社 1994 年版。

61. 张润苏:《张之江传略》,上海:学林出版社 1994 年版。

62. [法]伯希和著,冯承钧译:《蒙古与教廷》,北京:中华书局 1994 年版。

63. 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,上海:上海人民出版社 1994 年版。

64. 查时杰:《民国基督教史论文集》,台北:宇宙光出版社 1994 年版。

65. 萧志恬:《当代中国宗教问题的思考》,上海:上海社会科学院 1994 年版(内部出版)。

66. 黄武东、徐歉信合编:《台湾基督长老会年谱》,台湾:人光出版社 1995 年再订版。

67. 宋家珩主编:《加拿大传教士在中国》,北京:东方出版社 1995 年版。

68. 王毓华:《北京基督教史简编》,北京基督教三自爱国委员会 1995 年版。

69. 邢福增、梁家麟:《五十年代三自运动的研究》,香港:建道神学院 1996 年版。

70. 翁绍军:《汉语景教文典诠释》,北京:三联书店 1996 年版。

71. 濮文起主编:《中国民间秘密宗教辞典》,成都:四川辞书出版社 1996 年版。

72. 顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海:上海人民出版社 1996 年版。
73. 朱金甫主编:《清末教案》,北京:中华书局 1996 年版。
74. 张铠:《庞迪我与中国:耶稣会“适应”策略研究》,北京:北京图书馆出版社 1997 年版。
75. 邢福增:《基督信仰与救国实践——二十世纪的个案研究》,香港:建道神学院 1997 年版。
76. 刘粤声编:《广州基督教概况 两广浸信会史略》,香港:香港浸信教会 1997 年版。
77. [英]阿绮波德·立德著,王成东、刘皓译:《穿兰色长袍的国度(西方视野里的中国形象)》,北京:时事出版社 1998 年版。
78. 赤耐主编:《当代中国的宗教工作》,北京:当代中国出版社 1998 年版。
79. [葡]曾德昭著,何高济译,李申校:《大中国志》,上海:上海古籍出版社 1998 年版。
80. 王兆国等:《当代宗教工作》,北京:当代中国出版社 1998 年版。
81. 《丁光训文集》,南京:译林出版社 1998 年版。
82. 梁家麟:《改革开放以来的中国农村教会》,香港:建道神学院 1999 年版。
83. 章开沅编译:《天理难容:美国传教士眼中的南京大屠杀》,南京:南京大学出版社 1999 年版。
84. 于本源:《清王朝的宗教政策》,北京:中国社会科学出版社 1999 年版。
85. 吴义雄:《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,广州:广东教育出版社 2000 年版。
86. 胡卫清:《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究(1877—1927)》,上海:上海人民出版社 2000 年版。
87. 姚民权、罗伟虹:《中国基督教简史》,北京:宗教文化出版社 2000 年版。

88. 朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社 2001 年版。
89. 上海宗教志编撰委员会编:《上海宗教志》,上海:上海社会科学院出版社 2001 年版。
90. 赵树好:《教案与晚清社会》,北京:中国文联出版社 2001 年版。
91. 晏可佳:《中国天主教简史》,北京:宗教文化出版社 2001 年版。
92. 中国第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第 1 册,北京:中华书局 2003 年版。
93. 龚学增:《社会主义与宗教》,北京:宗教文化出版社 2003 年版。
94. 刘家峰、刘天路:《抗战时期的基督教大学》,福州:福建教育出版社 2003 年版。
95. 沈志华:《毛泽东、斯大林与朝鲜战争》,广州:广东人民出版社 2003 年版。
96. 〔美〕何凯立著,陈建明等译:《基督教在华出版事业 1912—1949》,成都:四川大学出版社 2004 年版。
97. 林金水主编:《台湾基督教史》,北京:九州出版社 2004 年版。
98. 王治心撰,徐以骅导读:《中国基督教史纲》,上海:上海古籍出版社 2004 年版。
99. 〔英〕马礼逊夫人编,顾长声译:《马礼逊回忆录》,桂林:广西师范大学出版社 2004 年版。
100. 〔美〕卫斐列著,顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信——一位美国传教士的心路历程》,桂林:广西师范大学出版社 2004 年版。
101. 〔美〕丁韪良著,沈弘等译:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,桂林:广西师范大学出版社 2004 年版。
102. 张化:《上海宗教通览》,上海:上海古籍出版社 2004 年版。
103. 何虎生:《中国共产党的宗教政策研究》,北京:宗教文化出版社 2004 年版。
104. 〔英〕戴德生著,陆中石译:《带着爱来中国》,北京:人民日报出版社 2004 年版。



105. 段琦:《奋进的历程:中国基督教的本色化》,北京:商务印书馆 2004 年版。

106. 邢福增:《反帝·爱国·属灵人》,香港:基督教中国宗教文化研究社 2005 年版。

107. 陶飞亚:《边缘的历史——基督教与近代中国》,上海:上海古籍出版社 2005 年版。

108. 杨天宏:《基督教与民国知识分子》,北京:人民出版社 2005 年版。

109. 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》,上海:上海书店出版社 2005 年版。

110. 苏精:《中国开门——马礼逊及相关人物研究》,香港:基督教中国宗教文化研究社 2005 年版。

111. 陶飞亚编:《性别与历史——近代中国妇女与基督教》,上海:上海人民出版社 2006 年版。

112. 唐晓峰:《赵紫宸神学思想研究》,北京:宗教文化出版社 2006 年版。

113. 夏春涛:《天国的陨落》,北京:中国人民大学出版社 2006 年版。

114. [美]邢军著,赵晓阳译:《革命之火的洗礼:美国社会福音和中国基督教青年会,1919—1937 年》,上海:上海古籍出版社 2006 年版。

115. 任杰:《中国共产党的宗教政策》,北京:人民出版社 2007 年版。

116. 邢福增:《冲突与融合:近代中国基督教史研究论集》,台湾:宇宙光出版社 2007 年版。

117. 牛汝极:《十字莲花:中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》,上海:上海古籍出版社 2008 年版。

118. 刘家峰:《中国基督教乡村建设运动(1907—1950)》,天津:天津人民出版社 2008 年版。

#### 四、论文

1. 麦沾恩:《中华最早的布道者梁发》,《近代史资料》1979 年第 2 期。

2. 张化:《中国耶稣教自立会述评》,《史林》1998 年第 1 期。

3. 戚其章:《清政府与义和团运动——以“持平办理”方针为中心》,《齐鲁学刊》2002年第1期。
4. 王如绘:《冠、威义和拳举事口号考证》,《历史研究》2002年第5期。
5. 姚西伊:《本世纪二三十年代基要派——自由派之争与新教在华传教事业》,《道风:汉语神学学刊》1999年第10期。
6. 梁家麟:《奋兴布道家对华人教会的塑造》,《建道学刊》第11期,1999年1月。
7. 梁寿华:《超然信仰的社会实效性——王明道社会观念的再诠释》,《道风:汉语神学学刊》1998年第9期。
8. 杨天宏:《战争与社会转型中的中国基督教会——中华基督教会全国总会边疆服务研究》,《近代史研究》2006年第6期。
9. 刘家峰:《从助手到领袖:1910年代的中国基督徒》,《社会科学研究》2007年第2期。

# 附录：主要外国传教士、传教机构 中英文名称对照表

(按汉语拼音字母排列)

## A

阿伯丁传教会	Aberdeen Missionary Society
阿礼国	Rutherford Alcock
阿历山	Alexander
阿思凌	Anselme de Lonbardi
艾德赛	Mary Ann Aldersey
艾迪	Sherwood Eddy
艾立法	Geoffre Drunford Iliff
艾美	Louis Delamarre
艾特阿	I. J. Atwood
艾香德	Karl Ludvig Reichelt
艾约瑟	Joseph Edkins
安伯尔	Albert
安德森	J. N. Anderson
奥立芬	D. W. C. Olyphant

## B

巴勃	W. T. A. Barber
巴范济	Francisco Pasio

巴乐满	F. S. Brockman
巴陵会	Barlin Missionary Society
巴姆	Harold Baome
巴色会	Basel Missionary Society
巴子成	J. F. Broumon
白汉理	Henry Blodget
鲍尔维希	C. Bolwig
宝复礼	Frederick Brown
鲍康宁	F. W. Bller
保灵	Stephen Livingston Baldwin
鲍思迪	G. T. Bostick
贝德士	M. S. Bates
贝林格	M. Berninger
比必	Robert C. Beebe
毕定国	Alexander Miller
毕尔奎	Erik Pilquist
毕范宇	Frank Wilson Price
毕海澜	Harlon Page Beach
毕胜道	Eric Pilquist
弼特	L. B. Peet
卞查理	Charles Beals
宾威廉	William Chalmers Burns
宾为霖	W. C. Burns
博晨光	Lucius Chapin Porter
柏尔根	Paul D. Bergen
卜舫济	Francis Lister Hawks Pott
柏高德	John Thomas Proctor
博格	David Bogue
柏格理	Samuel Pollord

博恒礼	Henry Dwight Porter
伯驾	Peter Parker
伯兰赞	J. Branbtzaeg
勃朗	F. B. Brown
柏朗嘉宾	Giovanni da Pianô Carpine
博玛莎	Marthe Postler
波乃耶	James Dyer Ball
布朗	Samuel Robbins Brown
布雷	Thomas Bray
<b>C</b>	
曹雅真	George Stott
差会	Missions
<b>D</b>	
达吉瑞	George Ritche Davis
打马字	John Van Nest Talmage
戴德生	James Hudson Taylor
戴乔治	G. Y. Taylor
戴作士	Charles Tayler
丹拿	F. Storrs Turner
道耶尔	George M. Doyal
道友会	Christian Mission to Buddhists
德辅廊	Frank B. Turner
德贞	John Hepburn Dudgeon
德治安	J. J. Turner
邓玉函	Joannes Terrenz
狄博尔	E. Dipper
狄考文	Calvin Wilson Mateer

狄乐播	Robert M. Mateer
丁家立	Charles Daniel Tenney
丁韪良	William Alexander Parsons Martin
都春圃	Elwood Gardner Tewksbury
窦乐安	John Darroch
杜步西	Hampden Coit DuBose
杜嘉德	Carstairs Douglas
杜蕾茂	Thomes C. Doremus
杜思伟	A. W. Douthwrite
端纳兄弟	Cecil & Arthur Polhill-Turner
敦崇礼	Moir B. Duncan
<b>E</b>	
鄂约翰	J. A. Otte
<b>F</b>	
法伦契	Isabella Frenth
法新	G. B. Farthing
樊都生	Henry P. Van Dusen
范礼安	Alexandre Valignani
范石	T. G. Vanstone
范约翰	John Marshall Willoughby Farnham
范约翰	John W. Stevenson
菲埃金	C. F. Viking
裴来尔	Lucian Nathan Wheeler
费启鸿	George E. Fitch
傅步兰	George B. Fryer
福汉会	Chinese Christian Union
傅兰雅	John Fryer

富利敏	M. Fulton
富善	Chauncey Goodrich
傅师德	Foster
<b>G</b>	
盖尔	F. C. Gale
盖莱	R. R. Gailey
甘淋	George Thomas Candlin
高葆真	William Arthur Cornaby
高德	Josiah Goddard
高第丕	Tanlton Perry Crawford
高母羨	Fr. Juan Cobo
干治士	George Candidius
盖露西	Lucy Gayner
盖士利	William Wharton Cessels
格兰特	Miss Grant
葛莉恩	Herietto Green
葛立克	L. H. Gulick
葛士德	H. Kuster
葛雅各	James Gilmour
根本论会	Cumberland Presbyterian China Mission
龚亨利	Henry Jones
公理宗	Congregational Church
公匝勒	Gregorio Gonzalez
公谊会	Quakers
古德宝	J. A. O. Gotteberg
顾恩慈	G. L. Coppock
顾富	F. F. Gongh
顾盛	Caleb Cushing

古约翰	Jonathan Goforth
广学会	Christian Literature Society for China
郭百合	Lily Cookper
郭斐蔚	Frederick R. Graves
郭雷枢	Thomas R. Colldge
郭士立	Karl Friedrich August Gutzlaff
郭显德	Hunter Corbett
郭修理	Josiah Cox
<b>H</b>	
哈巴安德	Andrew Patton Happer
哈特	V. C. Hart
哈特曼	F. Hartmann
海格斯	John Reside Hykes
海淑德	L. A. Haygood
海外广传福音会	The Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts
海维德	Victor Hayward
海雅西	Jasse Boardman Hartwel
韩菲臬	Phineas R. Hunt
韩励生	Agatha Harrison
汉密尔顿	Florence O. Hamilton
韩森	Francis R. Hanson
韩山文	Theodore Hamberg
韩思伯	A. Hanspch
郝思肯	E. Hosken
赫本	James Curtis Hepburn
郝德伦	R. Hattren
赫斐秋	Virgil Chittenden Hart



赫亨利	E. H. Hart
何奇	C. V. Hodge
赫士	Watson McMillen Hayes
贺施白	J. H. Horsburgh
和士谦	Carl Johannes Voskamp
和受恩	M. E. Barber
何斯德	D. E. Hoste
合信	Benjamin Hobson
亨德	William C. Hunter
恒河外方传教会	The Ultra-Ganges Missions
亨利·古布莱森	Henry Gulbrandsen
恒廷敦	D. T. Huntington
洪约瑟	Joseph M. Hunter
胡露茜	L. H. Hoag
胡美	Edward Hicks Home
胡约翰	John R. Wolfe
胡遵理	J. V. Hughes
华德内	Nathan Wardner
华石	L. D. Wishard
花雅各	James L. Holmes
花之安	Ernst Faber
怀爱定	A. Whiting
怀恩光	John Suther Whitewright
怀海德	S. Whitehead
怀礼	I. W. Wiley
怀理	H. T. Whitney
怀履光	William Charles White
怀特	M. C. White
黄安素	Ralph A. Ward

惠尔腾	B. W. Whilddon
惠亨利	Henry T. Whitney
惠廉士	Channing Moor Williams
惠雅各	James Ware
惠志德	John Wherry
霍查理	Charles J. Hall
霍德进	Herry Theodore Hodgkin
霍尔	W. Nelthorpe Hall
霍曼士	T. D. Holmes
霍尼	Melville Horne
霍约瑟	Joseph Charles Hoare
<b>J</b>	
基督复临安息日会	Seventh-Day Adventist
基督教青年会	Young Men's Christian Association
基督教女青年会	Young Women's Christian Association
基督教知识传播会	The Society for Promoting Christian Knowledge
基尔尼	J. C. Kearney
纪好弼	Rosewell Hobart Gravs
季理斐	Donald MacGillivray
基律	W. Gaillard
基顺	D. Gibson
计约翰	John Archibald
汲约翰	John Campbell Gibson
监理会	The Methodist Episcopal Church
嘉宾	E. D. Chapin
贾尔德	G. A. Charter
贾本德	Solomon Carpenter
嘉约翰	John Glasgow Kerr

简敬时	H. Jenkins
监理宗	Methodist Church
姜别利	William Gamble
江戴德	Layman Dwight Chapin
江齐治	George Crombie
金夫人	Mrs. Alexander King
金辅仁	George King
金楷理	Carl T. Kreyer
浸会传教会	Baptist Missionary Society
浸礼宗	Baptists

**K**

卡尔·汉雷克森	Karl Henrikson
卡斯勒	C. W. Kastler
卡雅各	J. Calder
坎伯尔	A. Campbell
康本德	Lawrence Thunston
康慕伦	James Cameron
克陞存	Michael Simpso Culbertson
克劳曼	F. Cromer
克乐敦	S. C. Clopton
克里蒂夫人	Mrs. Christie
柯林	J. D. Collins
柯为良	William D. Osgood
孔保罗	Paul Kranz
寇明	W. H. Cumming
寇慕贞	L. L. Combs
库寿龄	Samuel Couling
昆祚	A. Kunze

## L

拉森	A. Larson
拉沙	J. Lassar
赖德	Laird
赖德懋	James V. Latimer
赖顿	E. A. Layton
来会理	D. Willard Lyon
赖特	W. Wright
李安德	Leander W. Pilcher
李承恩	Nathan J. Plumb
李岱汶	D. V. Rees
立德	A. Little
李佳白	Gilbert Reid
黎力基	Rudolf Lechler
利玛窦	Matteo Ricci
黎奇	Hugh Ritchie
黎施德	Elizaberth Reifsnyder
李太郭	George Tradescunt Lay
李提摩太	Timothy Richard
力为廉	William Henry Lacy
李修善	David Hill
理雅各	James Legge
理一视	Jonathan Lees
礼贤会	Rhenish Missionary Society
力宣德	George Carton Lacy
列逢恩	E. Lihvone
林保	J. E. Lingberg
林查理	Charles Riggs
林乐知	Young John Allen

林美丽	M. Dillenbeck
遴为仁	William Dean
刘海澜	Hiram Harrison Lowry
娄理华	Walter Macon Lowrie
娄理仁	Reuben Lowrie
鲁布鲁克	William of Rubruk
卢公明	Justs Doolittle
卢嘉士	B. D. Lucas
陆赐	William Armstrong Russell
路崇德	James Walter Lowrie
卢维廉	William Lutschewitz
路义思	Henry Winters Luce
罗炳生	E. C. Lobenstine
罗存德	William Lobscheid
罗尔梯	Edward Clemens Lord
洛克武	Henry Lockwood
罗明坚	Michele Ruggieri
罗培德	William Payne Roberts
雒魏林	William W. Lockhart
罗维灵	William McClure
罗孝全	Issachar Jacox Roberts
罗约尔	F. M. Royall
伦敦会	London Missionary Society
律劳卑	William John Napier
吕苏珊	Susie Rijuhart
<b>M</b>	
马地涅	Bartolome Martinez
玛高温	Daniel Jerome MacGowan

马根济	John Kenneth Mackenzie
马吉	John Magee
马凯	W. R. Mekay
马可·波罗	Marco Polo
玛丽·爱司基	Marie Askje
马礼逊	Robert Morrison
马礼逊教育会	Morrison Education Society
马林	W. E. Macklin
马儒翰	John Robert Morrison
马士敦	John Preston Maxwell
马士曼	J. Marshman
马为力	Mark Williams
马偕	George Leslie Mackay
马雅各	James L. Maxwell
马约翰	John H. Mateer
麦都思	Walter Henry Medhurst
麦高	Francis McCaw
麦华陀	Walter Henry Medhurst
麦嘉底	John M'Carthy
麦嘉缔	Divie Bethune McGartee
麦卡伦	James H. McCallum
麦克开拉启	Jomas McClatchie
麦克努	G. H. McNeur
麦利和	Robert Samuel Maclay
麦美德	S. Luella Miner
麦唐纳	R. J. J. MacDonald
满慕仁	C. Cushman
美部会	American Board of Commissioners for Foreign Missions

梅春	P. Matson
梅德雷	F. Madeley
美国妇女联合传教会	Women's Union Missionary Society
美国公理会	American Board of Commissioners for Foreign Missions
美国浸礼会海外差传部	American Baptist Board of Foreign Missions
美国南浸会	Board of Foreign Missions of the Southern Baptist Convention in the United States
美国圣公会海外差传部	Board of Foreign Missions of the Protestant Episcopal Church in the United States
美国约老会	Reformed Presbyterian Church in North America
美国长老会差会	American Presbyterian Board of Foreign Mission
梅理士	C. R. Mills
梅隆	G. H. Melone
梅琦	F. E. Meigs
梅森	G. L. Mason
美魏茶	William Charles Milne
梅威良	William Scott Ament
美以美会	American Methodist Episcopal Missionary Society
梅子明	William Scott Ament
门诺派	Mennonites
宓道生	James Meedows
密尔士	W. P. Mills
宓劳德	W. H. Millard
米勒耳	Mande T. Miller
米怜	William Milne
明恩溥	Arthur Henderson Smith
摩怜	Colebrook Baldwin
慕阿德	Arthur Christopher Moule

穆德	John R. Mott
牧恩波	George W. Shepherd
慕根	E. L. Morgan
慕华德	Walter Stephen Moule
慕稼谷	George Evens Moule
慕天恩	Ralph Mortensen
慕维廉	William Muirhead
莫维廉	William Hill Murray
慕雅德	Arthur Evens Moule
<b>N</b>	
那尔敦	Miles Justus Knowlton
那夏理	H. N. Noyes
南怀仁	Ferdinand Verbiest
内地会	China Inland Mission
尼尔森	J. E. Nilson
倪玛丽	Mary W. Niles
倪维思	John Livingstone Nevius
聂乐信	Ellen Nielsen
聂斯脱里派	Nestorianism
<b>P</b>	
帕尔博	R. W. Palmborg
帕克	Parker
帕利·古布莱森	Parley Gulbrandsen
潘达克	A. E. Paddock
潘慎文	Alvin Pierson Parker
佩德森	Ruth E. Pedersen
裴雅各	James Butchart



彭哈·伊迪丝	Edith Benham
啤士	George Percy
裨治文	Elijah Coleman Bridgman
裨雅各	James G. Bridgman
蒲德应	John Butler
普雷斯顿	T. J. Preston
蒲其维	C. W. Pruitt
<b>Q</b>	
启真道	O. L. Kilborn
乔治·克拉克	George Clarke
<b>R</b>	
芮思娄	John Reisner
瑞思义	Hopkyn Rees
芮宜尔	J. A. Rinell
<b>S</b>	
四美	George Smith
沙阿	Léonard de Saa
沙勿略	Francisco Xavier
山嘉利	Charles Alfred Stanley
韶泼	Martin Schaub
畚伯龙	H. Sjobom
圣公宗	Anglican Church
史百克	Theodore Austin-Sparks
史丹东	Vincent J. Stanton
史当莱	Lenna M. Stanley
史德蔚	A. N. Steward

史蒂文斯	E. Stevens
施亨利	Henry Soltou
施垣森	J. H. Swordson
史嘉宝	William Scarborough
史迈士	Lewis S. C. Smythle
史美德	James F. Smith
施密德	S. Schmidt
施密士	George Smith
史汀生	M. L. Stimson
师图尔	George A. Stuart
史图华	J. A. Stewart
使徒信心会	Apostolic Faith Mission
史文内	E. T. Swinney
施约瑟	Samuel Isaac Joseph Schereschewsky
舒美生	A. M. Sherman
叔未士	John Lowis Shuck
帅利	E. W. Syle
斯戴伯格	Edgar Steinberg
司德敷	M. T. Stauffer
斯蒂芬·约翰	Stephen Johnson
司督阁	Dugald Christie
斯科特	Charles Perry Scott
斯特林格	Jnomas Stringer
司徒尔	John Linton Stuart
司徒华伦	Warren Horton Stuart
司徒雷登	John Leighton Stuart
司徒玛丽	M. H. Stuast
宋熙伯	Hubert Sone
索理仁	S. T. Thorne

- |          |   |
|----------|---|
| 孙乐文      | David Laurence Anderson                               |
| 孙罗伯      | Robert H. Nelson                                      |
| <b>T</b> |   |
| 台佛史      | D. H. Davis   |
| 邰慕廉      | Frank J. Dymond                                       |
| 谈维森      | Robert J. Davidson                                    |
| 唐林       | Jacob Tomlin  |
| 汤若望      | John Adam Shall von Bell                              |
| 田福尔      | George F. Devol                                       |
| 同善会      | The General Evangelical Protestant Missionary Society |
| 托德       | E. S. Todd  |
| <b>W</b> |   |
| 媯标民      | S. H. Woolston  |
| 瓦伦       | K. P. Wallen  |
| 万国公报     | <i>Review of the Times</i>                            |
| 万内尔      | G. Warner   |
| 万应远      | Robert T. Bryan                                       |
| 卫德明      | H. Wilhelm  |
| 韦尔逊      | R. P. Wilson  |
| 威尔逊      | R. Wilson   |
| 魏豪       | Hugh Waddell  |
| 卫匡国      | Martino Martini                                       |
| 韦利·鲁道夫   | Willy Rudolph   |
| 卫理公会     | The Methodist Missionary Society                      |
| 卫礼贤      | R. Wilhelm  |
| 威廉·布朗    | William Brown   |

韦廉臣	Alexander Williamson
威廉·凯里	William Carey
威廉姆·莫斯利	William Moseley
威廉森	A. Williamson
伟烈亚力	Alexander Wylie
威凛	William Gauld
卫三畏	Samuel Wells Williams
魏特琳	Minnie Vautrin
韦雅各	James williamson
文华大学	Boone University
文焕章	James Endicott
文惠廉	William Jones Boone
文恒理	Henry William Boone
文书田	George Owen
文幼章	James G. Endicott
吴板桥	Samuel Isett Woodbridge
伍伯莱	J. Woodberry
吴德施	Logan Hurbert Roots
吴尔忒	Sarah Wooltson
邬克甫	W. N. Upcrafts
武林吉	Franklin Ohlinger
邬斯固	E. I. Osgood
伍思兰	O. F. Woodberry
吴思明	S. F. Woodin
五旬节派	Pentecostals
<b>X</b>	
喜嘉理	Charles Robert Hager
奚利得	F. Child

洗满·圣康坦	Simon de Saint-Quentin
夏查理	Charles Hartwell
夏洛克	A. G. Shorock
小文惠廉	William Jones Boone, Jr.
谢卫楼	Devello Zelotos Sheffield
行教会	Church Missionary Society for Africa and the East
信义宗	Lutheran Church
秀耀春	F. Huberty James
许力格	F. Habrig
薛尔慈	W. H. Sears
学校和教科书委员会	The School and Textbook Series Committee

## Y

雅裨理	David Abeel
亚当斯	J. S. Adams
雅礼传教会	Yale Foreign Missionary Society
亚力山大·施敦力	Alexander Stronach
晏马太	Matthew Tyson Yates
杨格非	Griffith John
耶琳	William Ashmore, Jr.
叶纳清	Fenlinand Genahr
耶柔米逊	C. C. Jeremiassen
叶胜道	Immanuel Genahr
耶士谟	William Ashmore
叶守真	E. H. Edward
叶志卓	George Kemp Edward
义白礼	Esther H. Butter
义律	Charles Elliot
伊斯顿	Easton

益智会	The Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China
尹慈谟	Murdo MacKenzie
殷德生	James Addison Ingle
英华书院	Anglo-Chinese College
应思理	Elias B. Inslee
英雅各布布	James W. Inglis
英约翰	John Innocent
约翰·孟特高维诺	Joan du Monte Gorvino
约翰森	L. Johnsen
约翰·施敦力	John Stronach
约翰逊	T. C. Johnson
<b>Z</b>	
詹森	Stephen Johnson
湛约翰	John Chalmers
长老宗	Presbyterian Church
翟辅民	R. A. Jaffray
中国布道会	The Chinese Evangelization Society
《中国丛报》	<i>Chinese Repository</i>
中国内地会	China Inland Mission
《中国亿兆报》	<i>China Millions</i>
中华博医会	China Medical Association
中华全国基督教协进会	National Christian Council
中华归主	Christian Occupation of China
中华续行委办会	The China Continuation Committee of the National Missionary Conference
中华医药传教会	Medical Missionary Society
仲均安	Alfred G. Jones

钟约翰	John Taylor Jones
祝名扬	C. H. Judd
遵道会	Lutheran Bretheran Mission
左埃玛	E. G. Jones

# 索引

## A

艾德赛 122

艾迪 173, 175, 342~344, 378,  
405, 490, 559, 632

艾香德 136, 138, 443

艾约瑟 107, 108, 159, 183, 184,  
186, 191, 192, 231, 234, 282,  
283, 289, 290, 294, 297, 305

爱德基金会 783, 788~790, 811

安立甘宗 113

## B

八国联军 105, 112, 152, 173,  
240, 264, 271, 272, 307

巴克礼 127

巴乐满 173, 534

巴陵会 85, 133~135

巴色会 85, 91, 132, 133, 208, 455

白汉理 111, 159, 184, 195, 197,  
293, 294

柏尔根 124, 203, 521

柏高德 140

柏格理 161, 185

拜上帝会 218, 220, 222~227,  
230, 234

包尔腾 114~117, 290

宝复礼 152, 272

保灵 149, 194, 198, 286~288,  
291, 294~296

《北京条约》 77, 105, 238, 239,  
250, 255

贝林格 174

本色化运动 324, 332, 430, 433,  
434, 436, 445, 486, 488, 499, 500

比必 151, 163

毕范宇 620, 622, 623, 631, 633,  
672, 673

毕海澜 113

裨治文 54, 55, 60, 65~70, 72,  
73, 75, 86, 88, 91, 93~95, 97,



- 107, 109, 111, 167, 181 ~ 183,  
187, 188, 192, 195, 200, 201,  
206, 230
- 宾威廉 126, 130, 169
- 波美拉尼亚中华布道联合会 92
- 伯驾 59, 68, 71 ~ 76, 91, 93, 94,  
97, 98, 109, 206
- 伯兰赞 136, 137
- 伯特利布道团 495, 499, 500
- 伯特利教会 152, 499, 500, 506,  
507
- 博晨光 112
- 博恒礼 111
- 卜舫济 118, 203, 205, 309, 310,  
422
- 布朗 42, 108, 354
- C**
- 蔡高 46, 56, 57, 98
- 曹圣洁 794, 797, 803, 804, 807,  
813, 815, 818
- 《察世俗每月统记传》 46, 52, 53,  
90
- 陈崇桂 137, 308, 493, 494, 499,  
658, 668, 689, 692, 697, 700, 728
- 陈梦南 319, 320
- 陈文渊 603, 620
- 成都教案 239, 259, 260
- 诚静怡 190, 324, 329, 359, 431,  
432, 436, 474, 477, 478, 484 ~  
487, 496, 497, 506, 546, 604 ~  
606
- 诚质怡 308, 692, 708
- 传教士大会 126, 157, 171, 183 ~  
185, 206, 210, 245, 281, 282,  
287, 289, 291, 293 ~ 296, 298,  
299, 302, 303, 305, 306, 311,  
313 ~ 316, 358, 359, 472, 473,  
517, 521
- 崔宪详 606, 625, 629, 642, 652 ~  
654, 658, 662, 668, 672, 673,  
678, 692, 697, 700
- D**
- 打马字 129, 294
- 大秦景教流行中国碑 2, 3
- 大英圣经公会 107, 182, 186,  
187, 190, 301, 486
- 戴德生 85, 169 ~ 171, 186, 245,  
253, 254, 286, 299, 301, 302,  
340, 348
- 戴作士 228, 229
- 道风山基督教丛林 138
- 道友会 138, 348
- 德国柏林信义会 92
- 德国卡塞尔差会 92
- 登州文会馆 124, 130, 202, 304,  
328, 460

邓裕志 640,644,645,650,652~  
654,658,662,668,673,743,  
779,794

狄博尔 135

狄考文 124,185,202,205,282~  
287,289,290,293,297,304,  
313~315,345,492

第二次鸦片战争 77,91,105,  
107,110,111,132,133,142,  
157,158,230,233,238,239,  
248,295,297,299,461

第一次鸦片战争 90,239

丁光训 692,697,706,737,743,  
766,769~771,776,778~780,  
781,782,785,794,796~799,  
802~804,807

丁家立 112,309

丁立美 498,499

丁韪良 78,94~96,98,99,105,  
123,184,197,202,203,205,  
213,241,273,275,287,290,293

东吴大学 154,155,204,205,  
459,487,488,528,547,685

《东西洋考每月统记传》 85

杜步西 125,295

杜嘉德 126,127,282,283,290,  
297

度恩书院 88

多明我会 2,8,10,12,20,25~

28,39

## E

鄂约翰 130

## F

范礼安 12,13

方济各会 8~10,12,25~27,29,  
39

非基督教运动 368,378,380,  
383,387,481,518,535

斐乐义 116

费启鸿 123,189,210

奋进运动 618~623,673

福汉会 84,91,98

傅兰雅 205,209,211~215,287,  
290,304,551

富善 111,185,197,203,288~  
290

## G

盖士利 117,169

甘淋 159

甘为霖 127

高葆真 158

高德 139,140,183,188

高第丕 143~145,231,284,285,  
294,295

高凤池 321~323

- 高雪山 139,140
- 格致书院 121,204,213,214
- 葛雅各 108,471
- 根本论会 130
- 耿惠廉 153
- 公理会 41,66,95,109~113,121,124,129,156,159,167,195,203,206,207,230,269,271,273,290,302,311,313,328,340,355,430,432,455~457,461,463,464,475,480,490,542,550,557,561,590,593,653,658
- 公谊会 162,163,167,468,469,572,659
- 古德宝 136
- 古约翰 129
- 顾盛 60,68,73,75,76,104,227
- 广学会 129,154,158,195,212,215,300,312,414,459,495,535,537,539,540,604,632,673,686~688,710,713,820
- 贵格会 162,163,473
- 郭士立 54,80~86,90,91,93~95,97,98,130,132,133,182,183,186,188,291,460
- 郭显德 124,292
- 郭修理 157,158,232,467
- H**
- 哈巴安德 121,193,204
- 海格斯 151,188,189
- 海淑德 202
- 海外广传福音会 40,117
- 海维德 620,634,643,660~662,673
- 海雅西 143,144,231,282
- 韩森 87,118
- 韩山文 132,222,234
- 韩思伯 134
- 韩文藻 668,794,797,799,803,807,810,812,813
- 合信 59,61,106~108,206
- 何斯德 171
- 和士谦 134
- 荷兰传道会 80,81
- 贺施白 116,117
- 赫本 121
- 赫斐秋 150,151,155,156,195,259,260,290
- 洪仁玕 132,157,211,219~222,226~228,231~235
- 洪秀全 59,132,142,186,218~224,226~229,232,234
- 洪约瑟 130
- 胡美 113
- 胡约翰 115
- 胡遵理 152,506

- 沪江大学 140, 143, 459, 472,  
 521, 522, 535, 544, 577, 579,  
 602, 625, 685  
 花雅各 143, 144, 231  
 花之安 133, 134, 135, 311  
 华北协和大学 111, 203, 311  
 华德内 148  
 华美书馆 194, 195, 312  
 华西协和大学 469, 471, 472,  
 521, 522, 527, 528, 561, 562, 685  
 《华英字典》 46, 47, 48, 50, 79,  
 93, 181, 311  
 华中大学 120, 467, 521, 528,  
 602, 659, 680, 685  
 怀爱定 146  
 怀恩光 145  
 怀履光 120, 121  
 黄安素 603, 620, 634  
 黄光彩 118, 292  
 黄佐庭 118, 174  
 会昌法难 4, 6  
 惠志德 124  
 霍德进 162, 572  
 霍曼士 140  
 霍约瑟 116
- J**
- 基督复临安息日会 164, 196,  
 355, 356, 468, 687, 740  
 基督会 125, 164, 165, 208, 434,  
 540, 552, 597, 604, 658, 672  
 基督教联合出版社 546, 686  
 基督教女青年会 174, 175, 534,  
 542, 605  
 基督教青年会 118, 120, 153,  
 172~175, 203, 307, 321, 326,  
 343, 383, 484, 489, 490, 494,  
 498, 499, 535, 560, 582, 585,  
 587, 590, 600, 602, 605, 640,  
 648, 658, 672, 687, 808, 820  
 基要派 481~483, 492, 644, 693,  
 697~701, 705, 757, 758  
 汲约翰 126, 307, 308, 313, 316,  
 472  
 纪好弼 142, 184, 209, 286, 290,  
 297, 319, 320  
 季剑虹 803, 804, 807, 815, 817  
 季理斐 105, 129, 311  
 济南教案 239, 255  
 加拿大英美会 155  
 嘉约翰 121, 206, 207, 209, 210,  
 285, 286, 305, 533  
 贾本德 148, 229  
 贾玉铭 308, 328, 329, 440, 492,  
 493, 499, 665, 697, 709, 736, 743  
 监理会 92, 148, 153~156, 168,  
 194, 201, 202, 204, 207, 211,  
 212, 228, 290, 304, 308, 313,

- 321, 336, 459, 479, 480, 487,  
529, 555
- 简敬时 140
- 江长川 308, 328, 497, 594, 653,  
654, 658, 661, 662, 672, 673, 697
- 江戴德 111
- 江文汉 603, 658, 661, 672, 688,  
743, 779
- 姜别利 192, 193
- 教会合一运动 476, 481, 482, 487
- 《教务杂志》 149, 193, 194, 287,  
295, 303, 387, 594
- 金楷理 140
- 金陵大学 165, 459, 521, 526 ~  
528, 544, 562, 563, 596 ~ 599,  
602, 620, 670, 685
- 金陵女子文理学院 113, 563,  
596, 602, 673, 685
- 金陵神学院 125, 189, 492, 541,  
561, 597, 610, 622, 673, 692,  
693, 742, 785, 793
- 《金陵神学志》 706, 817
- 金韵梅 122
- 浸礼会 85, 87, 89, 91, 106, 124,  
138 ~ 142, 145 ~ 148, 163, 182,  
183, 196, 202, 209, 214, 215,  
221, 229, 272, 306, 319, 320,  
340, 432, 455, 458, 460, 463,  
464, 468, 469, 479, 480, 517,  
529, 555, 556, 602, 606, 633,  
658, 713, 740
- 浸礼会宗 138
- 浸信会 86, 90 ~ 92, 97, 138,  
140 ~ 145, 148, 231, 320, 353,  
354, 455, 459, 460, 467, 468,  
482, 535, 542, 543, 553, 554,  
556, 586, 733
- 景教 1 ~ 7, 9, 10, 182, 300
- 敬奠瀛 500 ~ 502, 665, 668,  
676 ~ 679
- 聚会处 433, 482, 505, 506, 587,  
644, 661, 662, 665, 674, 694,  
697 ~ 699, 702 ~ 706, 715, 737,  
755, 758
- K**
- 康爱德 151
- 康本德 113
- 克陞存 55, 69, 88, 123, 183, 230
- 克乐敦 142
- 孔保罗 134
- 孔祥熙 112, 359, 606
- 控诉运动 668, 671 ~ 675, 683,  
689, 690, 695, 703, 730, 743
- 库寿龄 145
- 昆祚 134

## L

- 来复会 163, 356, 473  
 来会理 172~174  
 赖德懋 140  
 蓝柏 153, 155, 194, 197, 201, 211, 290  
 黎力基 126, 132, 286, 287, 290, 293, 297  
 黎奇 128  
 礼贤会 84, 91, 132~134, 232, 555, 556  
 礼仪之争 17, 26, 27~29, 89, 237, 248  
 李鸿章 108, 112, 129, 152, 154, 165, 200, 211, 215, 261, 275  
 李善兰 190~192  
 李太郭 186  
 李提摩太 145~147, 202, 211, 214, 215, 272, 274, 299, 300  
 李修善 146, 157, 169, 294, 297, 299  
 李庠 127  
 理雅各 61, 107, 147, 186, 200, 234, 235, 296, 311  
 立德 130, 295  
 利玛窦 12~16, 20, 21, 23, 27, 29, 191, 289  
 联合礼拜 327, 702, 729, 733~740, 747, 755, 786  
 梁发 46, 52, 56~61, 90, 98, 109, 186, 188, 200, 219, 223, 224, 292  
 列逢恩 136  
 林保 148  
 林乐知 153~155, 194, 195, 202, 204, 205, 211, 212, 287, 290, 299, 300, 304, 321  
 林则徐 60, 67, 72, 83, 200, 244, 297  
 遴为仁 68, 85~87, 91  
 灵恩派 501, 507, 658, 737  
 灵工团 507, 508, 673, 692, 697  
 灵粮世界布道会 167, 508, 644, 672  
 岭南大学 121, 204, 417, 422, 424, 456, 544, 562, 602, 685  
 刘良模 640, 645, 650, 652~655, 658, 661, 668, 674, 771, 779, 794  
 刘廷芳 378, 386, 414, 416, 418, 435, 437, 481, 519, 546, 603  
 刘湛恩 416, 577, 579, 625  
 娄理华 122, 123  
 娄理仁 123, 124  
 卢公明 110, 111, 198  
 陆赐 114, 117, 197, 293  
 路德会 106, 136, 462, 464, 466, 482, 553, 672  
 路义思 113, 173, 174, 498  
 伦敦传教会 30, 40~46, 48, 51,

- 53~55, 57~59, 61, 62, 81, 89~91, 95~98, 105, 106, 109, 133, 139, 146, 157, 190, 192, 196, 198, 230, 231, 234, 282, 296, 310, 314
- 罗存德 133, 232, 233
- 罗尔梯 139, 140, 183
- 罗冠宗 668, 771, 779, 794, 797, 802, 803, 807
- 罗明坚 12
- 罗维灵 129
- 罗文藻 26, 27
- 罗孝全 91, 141, 142, 221, 227~229, 232
- 骆克武 87, 118
- 雒魏林 54, 106~108, 206, 251, 296
- M**
- 马凯 129
- 马可·波罗 9
- 马礼逊 41~52, 54, 56~61, 65~67, 72, 75, 79~81, 83, 87, 90, 93~95, 97~99, 105~108, 181, 182, 186~188, 190, 199, 200, 201, 206, 281, 287, 292, 307, 311, 312, 455
- 马儒翰 50, 59, 83~85, 106, 182, 200
- 马偕 127, 128
- 马雅各 126, 127
- 玛高温 91, 139, 163, 193
- 麦都思 53~55, 60, 62, 68, 70, 81, 83, 85, 88, 90, 91, 95, 97, 98, 106, 107, 109, 182~186, 188, 190, 229, 234, 243, 251~254, 311, 459
- 麦高 115
- 麦嘉谛 122, 124, 193
- 麦克开拉启 113, 114, 117
- 麦美德 203, 311
- 盲人差会 208
- 梅琦 165
- 美部会 46, 65, 66, 68~72, 74~76, 89~91, 95~98, 109, 110, 112
- 美国北长老会 121, 124, 145, 206, 209, 344, 432, 621, 629
- 美国归正宗教会 70, 92
- 美国联合长老会 92
- 美国南长老会 125, 432, 519
- 美国南浸会 91, 242, 630
- 美国圣经公会 151, 165, 187~190, 301
- 美国宣道会 166, 167
- 美华印书馆 123, 188, 192~195, 321, 325
- 美普会 156

美魏茶 91, 106, 107, 182  
 美以美会 92, 125, 149~153,  
 155, 156, 163, 167, 168, 174,  
 189, 194~196, 198, 203, 270,  
 277, 294, 296, 303, 305, 312,  
 314, 343, 344, 356, 457, 461,  
 462, 466, 468, 469, 479, 480,  
 495, 501, 541, 542, 550, 555,  
 557, 561, 597  
 孟特高维诺 10  
 米勒耳 164  
 米怜 41, 45, 46, 50~53, 57, 58,  
 60, 61, 90, 91, 97, 98, 106, 181~  
 183, 185, 186, 190, 198, 199, 307  
 宓劳德 140  
 明恩溥 111, 270~273, 276, 302  
 铭贤学校 112, 544  
 缪秋笙 190, 536, 603, 658, 660,  
 661, 672, 673, 715, 743  
 摩怜 110  
 墨海印书馆 106  
 慕阿德 114  
 慕华德 114, 115  
 慕稼谷 114, 117  
 慕维廉 107, 108, 189, 192, 196,  
 205, 229, 232, 234, 251, 282,  
 286, 304  
 慕雅德 114, 296, 297  
 穆德 172, 173, 175, 342, 343,

358, 359, 378, 379, 427, 434,  
 474, 487, 490, 633

## N

那尔敦 139  
 南怀仁 23  
 南京教案 17  
 《南京条约》 73  
 内地会 85  
 尼尔森 136  
 倪柝声 505  
 倪维思 117  
 聂斯脱里 2  
 女公会 167  
 挪威福音自由信义会 137

## P

潘慎文 204, 205, 304, 313  
 培雅书院 88  
 啤士 142, 158  
 普雷斯顿 130

## Q

齐鲁大学 124, 145, 203, 287,  
 460, 472, 492, 517, 525, 527~  
 529, 531, 544, 562, 563, 606, 685  
 青浦教案 55, 239, 243, 251~255  
 《劝世良言》 59, 142, 219, 220,  
 221, 223~225, 227



## R

仁济医院 106, 107, 108, 207,  
286, 524, 533  
容闳 107, 201  
芮宜尔 148  
瑞典伦德差会 92

## S

三自爱国运动 114, 492~494,  
634, 638, 639, 661, 673, 675,  
688, 689, 695~701, 703, 706,  
711, 712, 715, 716, 728, 730,  
732, 739, 740, 742, 743, 758,  
774~783, 786, 791~794, 796,  
797, 799~803, 805~808, 810,  
813~816, 818, 820, 834  
《三自宣言》 656~661, 677, 689,  
694, 698, 703, 818  
沙勿略 2, 11, 26  
山嘉利 111, 290  
畚伯龙 136  
神学思想建设 638, 761, 792,  
802, 804~806, 813, 814~819,  
821, 822, 829  
神召会 350, 463, 503, 504, 507,  
587, 591, 592, 697, 737  
沈德溶 668, 674, 677, 678, 688,  
697, 779, 794, 796, 797, 803, 807  
圣公会 40, 70, 87~89, 91, 95,

113~121, 129, 144, 167~169,  
182~184, 195, 197, 201, 203,  
205, 207~209, 213, 296, 299,  
304, 307, 308, 329, 340, 356,  
389, 431, 455, 457~461, 465~  
470, 473, 475, 477, 480, 484,  
537, 540, 541, 552, 553, 555,  
556, 580, 596, 597, 602, 604,  
605, 641, 659, 660, 662, 670,  
672, 673, 687, 692, 708, 713,  
715, 733, 740, 758, 808, 810, 820  
圣教书会 108, 121, 123, 156,  
196~199, 312, 346, 459, 461,  
474, 535, 536, 686  
圣约翰大学 118, 119, 156, 204,  
209, 309, 396, 417, 459, 484,  
519, 520, 526~528, 545, 685,  
819, 820  
师图尔 151  
施敦力 91, 106, 126, 183, 184, 188  
施密士 126  
施垣森 148  
施约瑟 119, 184, 188, 201, 203,  
290, 311  
石美玉 152, 466, 496, 506, 550  
《时兆月报》 164  
史丹东 115  
史怀德 140  
史嘉宝 157

史美德 129  
 史图华 117  
 使徒信心会 351, 352, 458, 503,  
 504, 507  
 收回教育权运动 387, 388, 391,  
 393, 394, 396, 397, 414, 518  
 叔未士 87, 91, 138, 141, 142  
 帅利 118  
 司德敷 346, 360  
 司徒尔 125  
 司徒华伦 125  
 司徒雷登 125, 174, 418, 429,  
 519, 589, 618, 629  
 斯科特 114, 117  
 四美 81, 113~116  
 宋美龄 156, 484, 629  
 宋尚节 494~496, 500  
 宋耀如 154, 174, 194, 311  
 苏格兰圣书公会 186~188, 208,  
 301  
 苏慧廉 160  
 孙中山 110, 120, 154, 189, 204,  
 321, 326, 334, 335, 375, 388, 406

## T

邵慕廉 161  
 太平天国运动 188, 218, 227  
 汤若望 20~23, 27  
 《天风》 491, 631, 638, 641, 649,

658, 659, 662, 674, 676, 686~  
 689, 694, 706~708, 711, 744,  
 775, 784, 785, 797, 799, 808,  
 817, 819, 822  
 《天津条约》 77, 93, 94, 105, 123,  
 126, 184, 196, 238, 250, 295  
 《通问报》 125, 193  
 同善会 133, 134, 135  
 涂羽卿 625, 650~655, 658, 661,  
 668, 673, 808

## W

媯标民 294  
 《万国公报》 154, 212, 214, 215,  
 295  
 万内尔 141  
 王正廷 119, 174, 323, 324, 325,  
 335  
 王治心 328, 423, 426, 435, 439,  
 440, 442~444, 454, 548  
 《望厦条约》 60, 68, 73, 76, 77,  
 93, 94, 104  
 韦廉臣 107, 108, 146, 187, 192,  
 282, 287, 290, 294, 295, 297,  
 304, 305, 463  
 卫德明 135  
 卫礼贤 135, 242  
 卫理公会 92, 156, 272, 321, 329,  
 355, 506, 633, 653, 658, 672,

- 674,692,740,758
- 卫三畏 58,68,73,75~80,93~97,109,111,241
- 卫斯理宗 149,153,156,194,195,329,479
- 伟烈亚力 107,187,190~192,229,230,282,287,290,311
- 委办译本 54,55,60,68,69,88,91,96,182
- 魏保罗 503,504
- 文华大学 89,466,467
- 文华书院 120,484
- 文焕章 155,156,195
- 文惠廉 55,70,87~89,91,118,119,129,183,185,201,203,457
- 文纪女校 88,118
- 文卡尔 148
- 《文社月刊》 427,488,546,547
- 文幼章 156,491,626
- 邬克甫 141
- 吴板桥 125,194
- 吴德施 119,477,484
- 吴高梓 625,650~653,658,660~662,672,673,697,779,793,794
- 吴雷川 378,413,419,429,441,519,572
- 吴耀宗 405,481,489~492,536,572,625~628,638,640,641,644~646,650~662,666~668,671,673,677,687,689,692,694,695,697,698,701,706,707,712,713,726~728,743,770,775,820
- 五旬会 348~351,553
- 伍伯莱 166,167
- X**
- 《希望月刊》 156,195,675
- 席胜魔 146
- 喜嘉理 109,110
- 夏查理 110,285,293
- 谢扶雅 438,442,498,560
- 谢卫楼 111,124,183,197,203,285,294,295,304,308
- 《辛丑条约》 240,274
- 信义会 92,135~138,308,315,431,455,460,464,467,470,475,536,553,586,602,630,632,651,658,687,693
- 信义宗 38,84,131,134,136~138,347,458,475,479,540,810,811,813
- 行道会 137,466,493,494,541
- 秀耀春 146
- 徐光启 14~17,19~21,191
- 许力格 134
- 薛尔慈 144

学校和教科书委员会 193, 205,  
290, 299, 304

循道公会 161, 480, 591, 658

循道会 41, 92, 141, 145, 146,  
157~159, 161, 169, 185, 208,  
232, 259, 340, 466~468, 542,  
543, 553, 556

循理会 157

## Y

鸦片战争 50, 54, 60, 62, 65, 67,  
68, 70, 73, 75, 76, 79, 83, 84,  
91~93, 96, 99, 104~107, 109,  
113, 115, 117, 118, 121, 122,  
126, 129, 132, 138, 139, 181,  
200, 207, 227, 237~239, 241,  
242, 246~248, 251, 281, 295,  
346, 455, 459, 624

雅裨理 66, 69~71, 87, 129, 130,  
167, 457

雅礼传教会 113

雅礼医院 113

亚当斯 140, 141

颜惠庆 119, 174

颜永京 118, 119, 197, 203, 205,  
299, 304, 306

晏马太 142, 143, 242

燕京大学 112, 123, 125, 159,  
203, 240, 311, 417, 418, 422,

461, 488, 519, 527, 539, 544,  
562, 563, 578, 588, 589, 590,  
603, 620, 626, 629, 659, 670,  
676, 685, 689

扬州教案 170, 239, 245, 253~  
255

杨格非 107, 108, 136, 157, 183,  
184, 187, 196, 197, 231, 232,  
234, 245, 282, 290, 293, 297,  
466, 468

耶士谟 139

耶稣会 2, 11~14, 17, 18, 20,  
23~29, 39, 269, 433, 597

耶稣家庭 433, 480, 500~503,  
658, 661, 662, 665, 676~679,  
698

也里可温 1, 7

叶纳清 133

叶胜道 133

叶守真 147

叶志卓 147

义和团运动 117, 123, 124, 129,  
131, 135~137, 148, 152, 166,  
167, 171, 195, 198, 239, 240,  
264, 265, 267~271, 277, 307,  
313, 314, 325, 334, 356, 368,  
369, 378, 384, 473, 484, 744

应思理 125

英国浸礼会 124, 145~148, 182,

- 196, 202, 215, 272, 479, 517
- 英国圣道堂 158
- 英国偕我公会 159
- 英华书院 46, 48, 50, 52, 58, 90, 91, 106, 107, 123, 126, 149, 172, 189, 199, 200, 234, 396, 485
- 余日章 361, 407, 414, 418, 476~478, 484, 485, 496, 506, 519, 546
- 俞国桢 189, 323~327, 430
- 约翰森 136
- Z**
- 张钦士 387
- 张亦镜 385, 386, 408, 409, 432, 439
- 长老会 40, 43, 89~92, 96, 112, 113, 117, 119, 121~131, 137, 139, 145~148, 165~167, 188, 193, 194, 202~204, 206~210, 230, 255, 257, 274, 281, 282, 284, 294, 303, 308, 310, 312, 314, 320, 321, 323~325, 327, 328, 340, 344, 345, 357, 358, 360, 431, 432, 455~462, 464, 465, 467, 471, 473~475, 482, 492, 497, 505, 517, 519, 550, 551, 553~556, 585, 587, 596, 621, 629, 632
- 赵复三 653, 654, 658, 668, 743, 766, 768, 769, 779, 794, 808
- 赵世光 167, 508, 644, 673
- 赵紫宸 308, 378, 413, 417, 420, 430, 431, 435, 439, 443, 481, 487~489, 546, 590, 645, 653, 654, 658, 660, 668, 670, 689, 701, 736, 809
- 《真光》 142, 385, 571, 579
- 真耶稣教会 480, 482, 503, 504, 587, 658, 674, 694, 697, 758
- 郑和甫 308, 592, 625
- 郑建业 536, 641, 659, 661, 668, 743, 766, 767, 769, 776, 779, 794
- 之江大学 122, 123, 125, 458, 547, 602, 685
- 中国布道会 85, 644
- 《中国丛报》 47, 60, 66, 67, 69, 75, 79, 93, 109, 181, 195
- 中国妇女天足会 130, 295
- 中国基督教三自爱国运动委员 493, 494, 695, 697, 712, 715, 743, 774~779, 783, 793, 794, 797, 802, 803, 807, 808, 810, 813, 820
- 中国基督教协会 777~779, 783, 794, 797, 802, 803, 807, 809, 810, 813, 820
- 中国基督徒会 321, 322~324
- 中国耶稣教自立会 189, 323~

- 327
- 中国医药传教会 206, 207~209, 312
- 《中国亿兆报》 170, 171
- 《中国总论》 76, 79
- 中华博医会 127, 526~529, 531, 534
- 中华布道会 92
- 中华传道会 84
- 《中华归主》 346, 360, 362, 378~380, 426, 427
- 中华归主运动 358, 361, 362, 378, 476, 478, 487
- 中华国内布道会 433, 484, 496, 497, 506, 740
- 中华基督教会 109, 112, 148, 328, 430~432, 438, 440, 444, 462, 464, 475, 479, 480, 483, 484, 486, 487, 540~543, 561, 562, 586, 587, 589, 604~606, 608, 658, 672, 673, 687, 692~694, 713, 733, 736, 740, 810
- 中华全国基督教协进会 209, 427, 431, 477~479, 482, 484, 536, 549, 551, 561, 596, 600, 603, 604, 619, 620, 632, 660, 740
- 中华圣经会 189, 190, 487, 687, 740
- 中华信义会 138, 431, 475, 536, 602, 630, 658, 687
- 中华续行委员会 162, 339, 340, 343, 346, 348, 356, 358~362, 379, 474~477, 484, 487, 537, 545, 546, 557
- 中华学生立志传道团 484, 498, 499
- 《中西教会报》 158, 312
- 钟约翰 85~87, 139
- 仲均安 145
- 重庆教案 239, 257, 258
- 自立运动 319, 341, 428, 430, 433, 453, 462, 464, 500
- 《自西徂东》 133
- 自由派 384, 409, 481~483, 487, 492, 628, 757, 758
- 遵道会 106, 137, 354, 355

## 后 记

本书作者分工如下：

晏可佳 导论

顾梦飞 第一编 第一、二章

姚民权 第一编 第三、四、五章,第八章第三节,第九章

钟国发 第一编 第六、七章

张 靛 第一编 第八章第一、二节

葛 壮 第二编 第一章

段 琦 第二编 第二、三章

张永广 第二编 第四、五、六章

罗伟虹 第二编 第七章;第三编 第一、二、三章,第四章第一、七节

成祖名 第三编 第四章第二、三、四、五、六节

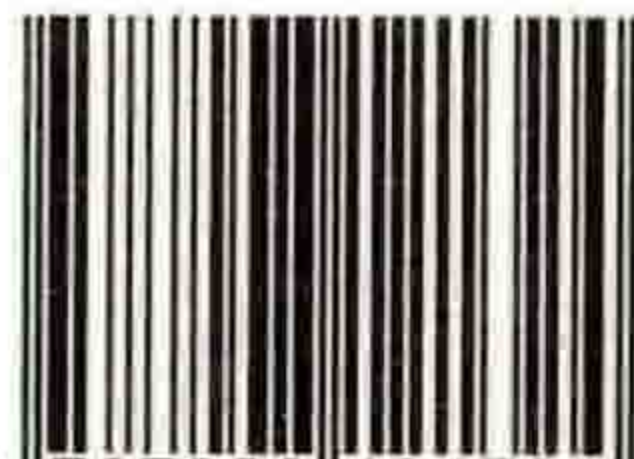
全书由罗伟虹统稿。曹圣洁参与初审。张永广承担了许多技术性和事务性工作。



上海市学术著作出版基金

上架建议： 宗教史

ISBN 978-7-208-12132-4



9 787208 121324 >

定价：98.00元

易文网：www.ewen.cc