

• 基督教教育与中国社会丛书 • 第二辑 •

基督教教育 与中国知识分子

吴学谦 王德富 等著

福建教育出版社

基督教教育与中国社会丛书



ISBN 7-5334-2565-0

G·2080 定价: 20.00元

B977.2

S57

吴梓明主编

基督教教育与中国社会丛书

(第二辑)

基督教教育与中国知识分子

史静寰 王立新 著



A0874443

福建教育出版社

1998·福州

丛书主编：吴梓明
丛书责任编辑：黄旭
本书责任编辑：陈天正

基督教教育与中国社会丛书
(第二辑)

基督教教育与中国知识分子
史静寰 王立新 著

福建教育出版社出版发行

(福州梦山巷27号 邮编:350001)

福建省新华书店经销

福建青年印刷厂印刷

(福州新店义井工业区 邮编:350012)

850×1168 32开本 10.375印张 250千字 2插页

1998年7月第一版 1998年7月第一次印刷

印数:1—1200册

ISBN 7—5334—2565—0/G·2080 定价:20.00元

如发现印装差错,由承印厂负责调换

总序 一

基督教传入中国,可分四个时期:即唐代的景教为第一时期;元代的也里可温教为第二时期;明代的罗马天主教为第三时期;及至清代的基督教为第四时期。基督教教育在中国的发展是始自19世纪,英人马礼逊牧师(Robert Morrison, 1782~1834)于1807年来华传教时。由于中国当时采取闭关政策,严禁传教士进入境内传教,马礼逊牧师只得在马六甲开办一所教会学校,时为1818年,该校名为“英华书院”。办学之初,马礼逊的理想有二:一是为促进欧洲与中国间语言文学上的相互沟通,让欧洲人士可以学习中国的语言及文学,也让华人可以学习英语,接受西欧文学与科学成就;二是透过学校教育,促进基督教思想在东亚和平的传播。

鸦片战争后,传教士开始积极在中国大陆兴办学校。一方面是由于他们传教的热诚,要促使“中国基督教化”;另一方面是因为他们借助在政治上取得的优势,可以在各通商口岸兴办学校,教会学校的数目因而剧增。根据晏文士(Charles Keyser Edmunds)在《中国现代教育》一书的报道,1918年中国基督教教会学校的统计已高达6 000所,学生超过15万人,分布如下:

学校类型	数目	学生人数
幼稚园	15	3,196

初级小学	5,276	133,826
高级小学	575	19,605
中学	233	12,533
专上学校	28	1,499
师范学校	56	不详
神道学校	31	985
职业学校	40	1,409
孤儿院	49	1,544

基督教教育事业因此构成了中国教育系统中一个重要部分。传教士在中国兴办的幼稚园、中小学、师范学校,以致大学及研究院校,先后有一百多年的岁月,在中国教育、文化、医疗、科技、政治、经济等领域,影响至深且巨。今日研究中国近现代教育史、文化交流史,甚至是近代中国政治史、近代科学发展史、法律史或建筑史等,都可以在不同层面或多或少地接触到与基督教有关的课题。至于基督教教育的资料也逐渐地成为近代学者所留意和重视的目标,并作为他们研究中国近现代史的重要参考资料。

80年代开始,中国推行改革开放政策,国内学者对中国基督教史的研究兴趣愈来愈浓厚,尤其在基督教教育史方面的研究,更有显著的成就。1989年6月,在武汉举办中国40年来首次“中国教学大会史国际学术研讨会”上,章开沅教授对国内基督教教育史研究有如下评价:“无庸讳言,教会与教会大学曾与西方殖民主义及所谓基督教征服中国的宗教狂热有过不同程度的联系,也正因为如此,教会大学曾引起中国知识分子的强烈反感和抨击。”他接着补充说:“但是,以现在的眼光来看,这种尖锐的批判虽不无事实依据,但却失之笼统与有所偏颇,因为它没有将教会大学作为主体的教育功能与日益疏离的宗教功能及至政治功能区别开来。……今天,我们已有可能并且应该排除民族情绪与历史成见中的某些偏颇因素,更为客观地、全面地、科学地从事中国教会大学史的研究

究,从各个侧面与不同层次探索其发展流变与社会效应。”

近年来,国内学者先后多次举办国际性研讨会,即如1991年6月在南京师范大学举办“教会大学与中国教育的现代化研讨会”;1993年10月在武汉华中师范大学举办“韦卓民学术思想国际研讨会”;1994年3月在四川大学举办“教会大学与中国现代化学术研讨会”等,这些学术研讨会正是反映出中国学者正视过去的基督教教育事业,重新肯定基督教教育事业在中国社会发展历程上所产生的积极影响及成果。福建师范大学高时良教授在他的近著《中国教会学校史》一书中,明确指出教会大学是“中西文化交流的产品”。至于近代学者应如何看待基督教教育的问题,高教授认为“应当全面地看问题,对它进行科学分析与总结。……既否定教会教育中的消极因素,又肯定其值得参考的经验,做到实事求是,对其办学成绩和具体问题作具体分析”。换言之,国内学者已积极采取较客观和科学的研究方法,全面地及实事求是地从事中国近代基督教教育史的研究。

为了肯定国内学者近年研究的成果,以及进一步推广有关基督教教育的研究,华人基督教宗教教育促进会决定出版一套《基督教教育与中国社会丛书》。促进会成立宗旨有三:一、联系香港及世界各地华人基督教宗教教育工作者,并藉资讯促进彼此之交流;二、推动教会关注宗教教育,加强联络网;三、普及基督教教育研究的成果。该会自1989年在香港成立以来,曾积极接触从事教会工作或教育研究的信徒和学者,建立沟通的桥梁,达至相互的交流、促进基督教教育事业的发展。除分别举办学术讲座、座谈会、训练课程、研讨会外,还有出版《通讯》和编撰《迈向九十年代的基督教宗教教育》专书等工作,备受香港教育界尊崇。

至于国内联系方面,近年经常主动与国内学者接触,参与国内举办有关基督教教育各种学术研讨会,由是加强两地学者交流往

来的机会。本丛书的出版计划缘起于1994年3月在成都四川联合大学举行“教会大学与中国现代化研讨会”，其中一些来自中国不同地区和香港的学者，相聚间谈起国内有关基督教教育研究的专论著述不多，尤以丛书形式出版的专书更少。鉴于现代中国社会极需有较客观、更科学化及实事求是的研究著作，应在有关基督教教育与中国社会的课题方面作出深入研究，有见及此，学者建议彼此携手，共同撰写一套《基督教教育与中国社会丛书》，以补这方面学术著作的不足。于是各位学者推举本人为丛书的主编，负责联系大陆、香港两地具有学术水平、专门研究基督教教育的学者，并策划有关出版事宜。本人适任华人基督教宗教教育促进会主席，蒙学者们错爱，遂答应肩负出版丛书的重任。返回香港后，本人先后联系大陆、香港学者共八位，分别是北京师范大学教育系史静寰博士、华中师范大学教育科学研究所周洪宇博士、山东大学历史系陶飞亚副教授、南开大学历史系王立新副教授、福建师范大学教育系高时良教授、福建师范大学历史系谢必震副教授、福建省教育科学研究所黄新宪先生、及香港信义宗神学院李志刚博士。他们均同意参加此项计划，并约定分工撰写下列七册专著：

- (一)陶飞亚、吴梓明：《基督教大学与近代国学》
- (二)史静寰、王立新：《基督教教育与中国知识分子》
- (三)黄新宪：《基督教教育与中国社会变迁》
- (四)高时良：《基督教教育与中国科学文化事业》
- (五)周洪宇：《基督教教育与中国教育的发展》
- (六)李志刚：《基督教教育与中国出版事业》
- (七)谢必震：《基督教教育与近代中国妇女》

这项丛书出版计划，标志着大陆和香港两地学者首次携手合作，共同撰写有关基督教教育与中国社会课题的专论。丛书的特色除了由两地学者共同撰写外，更是十分注意客观的研究及事实的

陈述,尤其是从正面、系统地探讨西方传教士过往在 19 世纪至 20 世纪中叶(1807~1952),在中国社会所提供的基督教教育(包括教会或差会所办之中、小及大学机构),以及对中国社会各方面的影响。各位作者尝试从不同的角度、多种层次去探讨,目的是要将基督教教育过往在中国社会的发展及影响作出客观的论述和阐释,冀能引发更多学术思想的交流。本丛书为能符合一般学术著作的要求,各书均附有详细的注释和参考书目,以便读者进一步深入研究。

本丛书得以顺利完成,实有赖各位作者的衷诚合作,不负所望,完成艰苦的撰写工作。1995 年初,适逢武汉华中师范大学章开沅教授在香港中文大学崇基学院从事学术访问研究,藉此难得机会,我们恭请章开沅教授执笔,为丛书作序,获赠鸿文,使丛书增添无限光彩,谨此衷心铭谢。

本丛书能如期出版,我们更须感谢香港圣公会诸圣堂等慷慨捐助教育专款作为丛书出版经费,福建省教育科学研究所黄新宪先生鼎力从旁协助,并蒙福建教育出版社支持出版,乃底以成,谨此志谢。

吴梓明

于香港中文大学宗教系

1997 年 5 月 21 日

总序二

基督教与佛教、伊斯兰教一样，是源远流长且具有普世性的重要宗教之一。基督教在中国的流传也有一千多年的漫长历程，其间虽然多经历严重挫折与长期停顿，但自 19 世纪中期以来，特别是在 20 世纪的 20 至 30 年代间，又复得到比较明显的发展。基督教的信徒虽然在数量上远远少于佛、回、道等业已完成本土化的各大宗教，但由于其承办的各项事业渗透于中国社会生活的各个层面，而且在不同程度上成为传播西方近代文明的媒体，因此所产生的影响之深远亦未可低估。

教育是基督教在华事业的重要部分，除了神学教育外还包括各个种类与各个层面、各种形式的世俗教育，而对中国社会影响更大的正是世俗教育。这不仅是就学校和师生总数而言，更重要的是世俗教育与社会生活关系密切，直接服务于中国社会发展的需要。

无可讳言，早期的较低层次的基督教教育，多半是为传教或培养宣教人材而兴办。其中有些草创阶段的学校还具有救济与慈善性质，当然救济与慈善也被视为传递福音的信息，归根到底还是为了基督教的传布。由于 19 世纪中叶以后基督教在华传布受到不平等条约的支持与庇护，许多西方传教士对中国文化知之甚少，而且持有西方中心主义的傲慢态度，有些人甚至直接为殖民主义的侵

略活动服务,所以“中华归主”之类口号自然会受到中国民众的厌恶与抗拒,被解读为西方侵略者“征服中国”的同义语,乃至激起20世纪20年代风起云涌的非基督教运动,而基督教各类教育事业亦曾受到严重的冲击。

但是,与任何异质文化之间的交流都存在着冲突与融合,排拒与接纳两种趋向一样,上述情况只是基督教在华事业遭遇的一个方面。在另一方面,基督教内部也存在著逐渐加强理解、吸收中国文化的顺应趋向,与此相应的则是很早就出现了中国基督教“自传、自治、自养”的主张,以及其后“本色神学”探讨热潮的兴起。历经多次反复的激烈碰撞乃至对抗,从20世纪20年代后期开始,以各级基督教学校向中国政府教育部门注册为标志,基督教教育走上本土化、世俗化和知识化的道路。对于这条道路的选择,其利弊功过在基督教内诚然有激烈的争议,因为世俗化的结果必然是教育功能的迅速彰显与宗教功能的日益淡化。但从基督教教育事业,特别是高等教育事业的自身发展而言,唯有世俗化才能赢得政府与民间更多的认同和支持,否则便很难承受公立学校与其他私立学校的强力竞争,甚至连继续存在都会受到严重威胁。前些年我在美国教书时,有的天主教大学知道我正在研究中国教会大学史,便邀请我参加座谈会。我曾谈到中国教会大学之所以一度得到迅速发展,是由于它们的决策注意到:(1)努力满足社会需要;(2)利用有限资源,着力办好两三个领先于全国的有特色的专业,决不追求“大而全”。这些天主教大学同事对此备加赞赏,因为他们的学校也正面临类似的困难抉择,而从学校自身来说,存在与发展毕竟是性命攸关的首要问题。后来我到台湾东海大学访问,知道夜间部的创办对该校发展厥功甚伟,但却受到有些教会人士的指责,称之为“不务正业”、“偏离了办学宗旨”。这或许也可以看作为中国基督教教育事业世俗化问题的争议在台湾的延续。

但无论如何,世俗化毕竟为基督教教育事业增添了活力,开辟了通向社会并为社会所认同的道路,同时也为社会的发展与进步发挥了自己应有的作用。虔诚而多少流于偏执的基要派必然不会同意这种说法,因为他们认为福音的传播主要得靠个人与上帝的直接对话,颇为近似传统儒学所一贯提倡的“内省”。但现代神学的诠释早已多元化,把基督精神外化为世俗精神,把“Serve God”与“Serve the Society”统一起来,把“与上帝对话”溶于“与人民对话”之中,也未尝不能促使基督教得到复兴,至少是可以发扬基督教文化的优良部分。或许可以说,也正因为如此,基督教教育才能对中国社会的走向现代化发挥更大的作用。

由吴梓明博士主编的《基督教教育与中国社会丛书》,经由福建教育出版社鼎力协助出版,正好为我们研究上述这些问题提供一套重要的参考书。这套丛书的作者都是多年从事基督教教育研究的学者,他们分别从国学研究、中国知识分子、科学文化事业、教育的发展、社会的变迁、出版事业、近代妇女等不同层面和不同角度,深入探讨基督教教育在中国社会发展过程中的角色和作用。这些选题虽然未能包括基督教教育的全部内容,特别是没有专门论述基督教的神学教育,但是大体上却能涵盖了基督教教育与中国社会关系最为密切的主要方面。因此,通过这套丛书,读者对于基督教在华教育事业将可获致比较客观而又深刻的认识。

我对基督教教育的研究侧重于高等层次,深感基督教教会在中国创办的十余所大学很有成绩,在专业人材培养与新型学科的开拓两方面都有重要的贡献。如果仅就教会大学的教育功能着眼,它们与亚洲其它地区的教会大学相比较,自有其优胜与成功之处。但是,教会大学在中国大陆的结局却又比其他地区更为可悲,因为其他地区的教会大学虽然也面临许多严重的挑战乃至挫折,但它们毕竟大多能够保存下来,并且继续在激烈的竞争中谋求自身的

发展,而在 50 年代初年教会大学却从此绝迹于中国大陆。不过正如一些中外学者所曾指出,教会大学已经发挥其应有的历史作用,不仅培养了大批新型人材,开创了许多新兴学科,而且它们的校园、建筑、设备、图书乃至留校服务的师生,仍然为新中国的高等教育发展继续作出贡献。同时,教会大学还留下许多成功的或失败的办学经验,这也是一笔丰富的历史遗产,只要加以正确总结,便可成为当前深化高校教育改革的重要借鉴。

1979 年以来,由于出国机会较多和任职学校的历史渊源,使我得以结识许多以前曾经在中国教会大学长期服务的教职员及其子女。根据我的了解,他们虽然在 1950 年前后为形势所迫长期离开中国,但绝大多数人对中国和中国人民怀有深厚的感情,并且衷心希望中美两国恢复正常邦交与加强经济文化交流。以燕京大学夏仁德教授(Dr. R. Sailer)为例,他不仅敢于在朝鲜战争期间,公开向出席联合国安理会的新中国代表握手祝贺,而且还不顾横行一时的麦卡锡主义的威胁,在《纽约时报》发表公开信,强烈谴责美国飞机轰炸上海的野蛮行径。1982 年秋天,我有幸在华盛顿郊区他的儿子家里小住数日,这位在中国出生的“传教士第二代”,当时正担任美中关系全国委员会副主席,在繁忙的律师业务之余,尽心尽力地推动美中两国人民的友好交流。我们曾一起满怀激情地大唱当年流行于教会大学校园的各种歌曲,包括迎接解放的革命歌曲。歌声使我们回到风华正茂的青春岁月,歌声也唤醒了我们之间沉睡已久的固有情谊。类似的事例我还可以举出好多好多。无论是我个人的生活体验,还是通过中外历史研究的心得,我永远相信世界上的好人占绝大数。对于那些无怨无悔地把自己的青春,自己一生中最美好的岁月,都奉献给中国教育事业的外籍教会人士,我们没有理由不给予以应有的尊敬。

我之所以要说这些似乎“题外”的话,是因为我们过去对基督

教在华教育事业的评价常失于偏颇,而其实对它们的切实研究非常不够,甚至缺乏起码的了解。现在,我们应该也有可能力求客观地、也更为超越地研究这个历史课题,使人们获致比较符合当年实际的全面理解。基督教并非专属于西方,它也属于世界,是人类文化总体的一个组成部分。我们不能老是把基督教视为外来宗教,其实它与佛教、伊斯兰教一样,已经逐步融入中国社会,充其量只是有时间长短、程度深浅、范围大小的差别而已。基督教教育,经过几代中外人士一百多年的努力,早已不是外来事物,而是中国文化遗产的一部分,我们不可以不加珍惜而随便唾弃。即令是基督教神学教育,除狭义的教育功能外,更具有满足一部分人民灵性生活需要的宗教功能,我们也不可以简单粗暴的态度随意加以否定。我认为,基督教教义的正常宣传,特别是多年以来基督教内有识之士对于汉语神学的艰苦探索,也属于中西文化的交流与相互融合,在不同层次和程度上丰富与促进了中国文化的发展。在大力提倡研究传统文化与世界文化的今天,我们完全有理由加强对基督教文化,特别是中国基督教文化的研究,剔除其糟粕,吸收其精华,必然有益于当前的人文精神重建。

是为序。

章开沅

于香港马料水客舍

1995年夏

第一章

绪论：中国的文化传统与 传统的中国知识分子

“文化传统”在学术界是一个使用频率很高的词。历史学、社会学、人类学、心理学、政治学、教育学等很多学科都将其纳入自己的研究范畴。许多学者在研究中都注意到，文化传统与传统文化在许多方面并不相同，尽管人们常常把它们当作同义词而使用。传统文化更多的属于历史，指“历史上的精神与物化了的精神的主要领域”。而文化传统则既是历史，也是现实，而且更多地属于现状的研究范畴。它是历代相传，至今不绝，体现在社会生活各个方面的某种“根本性的东西”。^①

根据世界著名社会学家、历史学家艾森斯塔(S. N. Eisenstadt)的解释，传统有符号系统和体制结构两个基本层面。而这两方面的形式与发展都与知识分子具有密切联系。^②

① 朱维铮：《文化传统与传统文化》，《音调未定的传统》，辽宁教育出版社 1995 年版 20 页。

② S. N. Eisenstadt, *Intellectuals and Tradition*. Humanities Press 1973. Preface.

一、中外学者对知识分子的理解与定义

学术界对于知识分子的研究被称为是“自我研究”，因为总是知识分子在写知识分子。然而恰恰是这种自我认识、自我研究是最困难的。

研究知识分子问题遇到的第一个明显困难就是如何对其进行定义。什么是知识分子？为什么称这一部分而不是那一部分人为知识分子？作为知识分子，他们有那些同质的特征使他们成为这个复杂社会的特殊群体……诸如此类问题，中外学者争论长久，但似乎并未有大家共同认可的结论。

艾门(Ron Eyerman)在他1994年出版的《在文化与政治之间——现代知识分子》一书中概括说：西方对于知识分子的界定大致可分为两大类，一类是从个人特点的角度，例如称知识分子是“把思考作为主要工作使命的人”，是“那些永远对现实不满意的人”。另一类是从社会结构和功能的角度来界定知识分子，其中最有代表性的观点是利普塞(Seymour M. Lipset)提出的“知识分子是创造、传播和使用文化的人。”^①

对中国的研究者来说，不少人比较一致的看法是：“知识分子”这个概念本身是舶来品，是从西方传入中国的，^②而且应该是近代

① Ron Eyerman, *Between Culture and Politics — Intellectuals in Modern Society*, Polity Press 1994, p. 1.

② 参见徐复观：《知识分子与中国》，台湾时报文化出版事业有限公司1980年版24页；金耀基：《中国现代化与知识分子》，时报出版公司1977年版61页。

以后的事情。西方学术界对于知识分子这个概念的理解至少有东欧、西欧两种不同来源的区别。西文中“intelligentsia”这个词即出自东欧,特指一群文化程度很高,社会地位优越,精神生活丰富,但又对社会现状,特别是政治制度持批判态度,往往有贵族家庭背景的社会精英;而“intellectual”这个词则是西欧社会的产物,是指一批在学问上十分杰出,但并不一定具有相应的社会地位,更热衷于在咖啡馆或沙龙里高谈阔论、抨击时政的学者。^①无论是东欧还是西欧,西方传统所理解的知识分子具有一些共同特征,他们拥有知识,与社会其他成员相比,他们的知识并非仅是量多,而且有质的不同。这是他们得以影响社会的最主要的资本。他们都有强烈的社会意识,对社会的发展有自己的理想,因而往往对社会现状不满,对政治采取批判态度。

本世纪中期以后,随着西方学术界对知识分子研究的日益深入,对这一概念的解释也日益具体、精确,答案当然也更多样。

首先由社会学家开始进行的对知识分子进行类型划分的研究使人们注意到,曾被认为同质程度很高的知识分子群体内部其实很有差异性,特别是现代社会,由于社会的分工日益精细,学术日益专门化,知识分子群体也被分化。例如,科学家、文学家、律师、教师、记者、工程师等都是知识分子,但他们所接受的专业训练,他们的工作环境和性质,他们影响社会的具体方式等都不尽相同。为了说明这种不同,一些社会学家采用了依据职业和工作性质来界定知识分子的办法。例如利普塞将知识分子分为“创造型”:包括学者、科学家、哲学家、艺术家、作家等;“散布型”:如教师、编辑、演员、临床医生、律师、工程师;“批判型”:在创造型知识分子中有少数以怀疑和批判态度来看待普遍价值和社会秩序的人属于这一

^① 徐复观:《知识分子与中国》24—26页。

类。另一社会学家默顿虽然也依据职业,但分类比较笼统。他把知识分子分为两大类:那些在官僚组织中行使顾问或技术功能的知识分子和那些不捆绑在任何官僚组织上的知识分子。^①

按职业对知识分子进行分类的作法,虽然使知识分子的定义更加具体,但也有明显缺陷,最主要的是容易使人将知识分子与某些职业等同起来,而这恰恰是很多学者在研究知识分子的问题上所极力避免的。因此,一些人又试图改换分类标准,从新的视角来认识知识分子群体的复杂性。例如,希尔斯(Edward Shils)提出“原创型”、“再造型”和“消费型”知识分子类型说。他的理论的独特之处是认为,虽然可以用这三种类型来划分知识分子,但更主要的是以此来划分知识分子的行为。一个知识分子可以同时兼具这三种类型的行为,或者说,一种或数种行为特征可以同时存在于一个知识分子身上。^②另有人试图根据知识分子的精神处境和心态,根据他们在统治社会的价值与信仰系统中所占据的位置和起的作用来分类。如香港学者金耀基运用一些社会学家提出的社会的“中心”与“边陲”说,将处于“统宰社会的价值与信仰符号核心地带”的知识分子称为“中心”人物,而与他们相对应的则是“边陲”人或“边际”人。^③类似理解在海外华人学者中还多有存在。对人的精神处境和心态的关注,为知识分子研究开辟了新的广阔空间。

主要由历史学家进行的,从社会发展的历史背景和线索中对知识分子进行研究的成果使人们意识到,知识分子不但在群体内部有很多差异,而且在历史发展的不同时期,其构成、表现、形象和

① 参见郑也夫:《知识分子的定义》,《知识分子》1988年春季号。

② Edward Shils "Intellectuals, tradition, and the traditions of intellectuals: some preliminary considerations, in *Intellectuals and Tradition*, edited by S. N. Eisenstadt, Humanities Press, 1973, pp. 21-22.

③ 参见金耀基:《中国现代化与知识分子》56、60页。

作用等也有明显不同。例如,在古代,由于以文字符号为象征的知识在社会上普及率很低,因此,“读书人”就是知识分子,识文断字就可以成为知识分子的标志。而在现代社会,在教育普及、人口的绝大多数都掌握了文字符号以后,即便是大学生也未必一定算得上知识分子。这里很自然地又引出了知识分子的性质与功能问题。

很多学者注意到,在任何一个社会,知识分子的功能都主要是文化性的,帕森斯(T. Parsons)将知识分子称之为“文化专家”(Cultural specialist)^①希尔斯说他们是“创造、传播与使用文化的人”^②他们还被认为是“运用象征符号来解释宇宙人生的人。”^③是关注精神、价值、观念等精致文化的人。从某种意义上来说,知识分子既是社会“文化模式及社会秩序的载负者”^④,对构建和形成社会文化模式及社会秩序起着举足轻重的作用,另一方面,他们又经常倾向于与社会现状保持距离,并以怀疑和批判的眼光看待现行制度。知识分子的这种双重角色与功能正是这一群体有别于其他社会群体的重要特征。

和知识分子的概念定义几乎同样困难的是确定知识分子形成的时期和条件。一些学者认为,早在基督时代以前的古代文明时期,就已经出现特征明显的知识分子群体。社会学家帕森斯提出,知识分子作为特殊社会群体的出现,从历史发展的角度来看,是由于两大重要事件,一是文字的出现;二是哲学的突破。在这一过程

① 参见 J. Parsons "The intellectual — a social role category", in *On Intellectuals*, edited by Philip Rieff, Doubleday and Company Inc. 1969.

② S. M. Lipset, *Political Man*, New York 1963, p. 333.

③ 徐复观:《知识分子与中国》28页。

④ 艾森希塔(S. N. Eisenstadt):《知识分子—开创性、改造性及其冲击》,余英时:《中国历史转型时期的知识分子》,台北联经出版社1993年版第2页。

中,出现了专门从事文化事务的专家。^①也有一些学者认为,知识分子作为一个阶层出现于中古后期——神学的一统天下开始被突破的时候。^②更多的学者认为,知识分子也有古代与现代之分,现代意义上的知识分子产生于18世纪以后,特别是法国大革命期间。^③不少学者注意到,人类社会发展早期的知识分子大都以神职身分出现,如犹太教的先知、希腊时代的哲人、中国的儒士、印度的僧侣以及伊斯兰教的“乌里玛”^④等。艾森斯塔因此而提出:“轴心时期文明”的一个共同特征是“很早就发展出一套超越俗世并与俗世之间具有紧张关系的概念”。^⑤

早期“神圣性的知识分子”(sacred intellectual)虽然成功地建构起超越俗世秩序的某种更高权威,它可能是上帝或先知,也可能是圣律或道统,但他们并不能替代俗世统治的诸多功能。因此,在现实社会从事某些特殊技术与功能活动的“世俗性知识分子”(secular intellectual)遂得以出现。不少学者注意到,在人类社会发展进程中,这两类知识分子存在着冲突与矛盾,他们相互间的紧张关系,以及和政治权威之间的紧张关系直接影响到社会的运转与秩序。

认清知识分子与传统的关系,是认识知识分子特征及其社会作用和功能的重要方面。然而,早在70年代,以研究现代化问题而著称的学者艾森斯塔就注意到:由于知识分子在社会上更多地表

① 参见 T. Parsons, "The Intellectual: A Social Role Category", in P. Rieffs. ed. *On Intellectuals*, New York 1969, pp. 3—24.

② Thoma Molnar, *The Decline of the Intellectual*, Meridian Books 1961, p. 9.

③ George B. de Huszar, *The Intellectuals — A Controversial Portrait*, the Free Press of Glencor 1960. p. 5.

④ 原词为“Ulama”,意指伊斯兰教内的博学之人。

⑤ 余英时主编:《中国历史转型时期的知识分子》,第2页。

现为批判现存体制、反对旧有传统,因此,他们在人们眼中是革新者,是革命者,是反传统的社会潮流或文化活动的发起人,很少有人从另外的角度研究他们与传统的关系。其实,知识分子还是传统的“缔造者”和“承载者”,当他们参与进行社会系统和符号网络的构建时,当他们在这一系统和网格中扮演“社会意识”的角色时,他们已经承担起这样的责任。^①在很多学者的眼中,传统是社会文化价值的核心,是社会群体生活与现实文化建构中最持久恒长的因素。知识分子以自己特有的品质去塑造这一切,而在这一过程中,知识分子又成为传统的化身,成为传统的捍卫者。在社会由于某些不可知的外来因素而使传统受到冲击时,知识分子的这种特征往往表现最为明显。

二、传统知识分子的品格特征

中国的历史悠久、文化丰厚,是世界文明史上的一大奇观。古代世界很少有哪一个国家有过这样渊远深厚的文化传统,这样丰富多样的办学形式,这样系统严格的科举制度,这样复杂精细的文官组织,而这一切不但形成了古代人类社会最庞大的知识分子阶层,也造就了中国古代知识分子的独特品格和特征。

一般来说,中国奴隶时代的卜、祝、巫、史即是最早的知识分子。和其他早期文明国家一样,他们属“教士型”知识分子。按许倬云先生的看法,“由于宗教的信仰是神圣的,教士型的知识分子担

^① S. N. Eisenstadt, *Intellectuals and Tradition*, p. 1.

任的功能承先多于启后,思想的方式保守多于开拓”。^① 西周以后,中国开始出现文官体系的萌芽,它使国家的治理与运作初步具有相对独立与稳定的结构。这一时期知识分子阶层也开始分化。一批落魄知识分子,失去了在社会上的优势地位,反而摆脱了“教士型”方式的束缚,使他们有可能在更广泛的范围内进行知识的积累与创造,《诗经》等作品反映了他们对中国文化发展的贡献。

孔子代表了中国文化的重大突破。他虽然承袭了过去贵族体制的形式,但赋予其全新而普世的内容,中国的圣贤型、伦理型儒家哲学即由他开创。春秋战国,中国出现前所未有的文化繁荣,诸子百家,不仅继续开拓新的思想主题,而且在社会功能上也担当起不同角色。四处云游横议的游士,参政佐朝的士大夫,专事语言文辞的文人学士等等,知识分子群体变得丰富多样。

秦始皇之后,中国出现统一的中央政权。但国家权力(State)与社会势力(Society)的斗争十分激烈。汉代以后,这一斗争以国家权力的得胜而告一段落,其结果之一就是察举制度的出现。国家通过察举制度选拔新的社会才俊参政,而这批人不仅是新的知识分子类型,也是国家与社会之间进行沟通的渠道。颇有治国能力的汉武帝,一方面通过拓宽选拔渠道使文官体制和国家管理系统更具活力;另一方面通过独尊儒术,使进入这一系统的人统统具有儒家意念。此后,这一体系的运作结果并不要紧,要紧的是选拔人才的过程,这一过程在隋唐以后又几经改革,以科举制度的形式在中国历史上沿续了一千多年。

汉武帝之后,儒学已被朝廷定为一尊,但是诸子之学融入儒学的趋势十分明显。阴阳五行、黄老之学,甚至潜伏于民间的宗教也以不同的形式渗入儒家思想体系,这不但锻炼了儒家文化广纳百

^① 余英时主编:《中国历史转型时期的知识分子》序二。

家、对不同文化消融同化的能力,也形成了中国古代知识分子复杂丰富的文化品质和精神风范。

以儒家思想为主干,融汇百家而形成的中国传统文化系统是中国古代以农业宗族制为基础的社会形态的必然结果。而这一文化系统的主要承载者是以“士”为代表的古代知识分子。

“士”到底是不是知识分子,学术界存有不同意见。如果不进入具体问题的争论,主张“是”与“不是”的两种意见都有道理。的确,中国古代不存在纯粹学术型、专业技术型或者西方社会作为自由职业者的知识分子。中国的“士”是和国家机构、社会道统联系在一起的。然而,中国古代社会的“士”又的确是受过较高教育、频繁使用符号体系和一般性概念的人,是文化的创造,传播和使用。

所谓“士”最初是保卫疆土的武士,以后才演变为文人。在秦汉以后的中国,士、士大夫、绅士是大致相同的概念。“士”是泛指古代社会的读书人;“士大夫”是指通过科举获得功名的知识分子;“绅士”、“乡绅”等则指在野的、乡居的“士”。中国传统社会曾被钱穆先生称为“士人社会”^①,这是因为“士”不但处于构成社会主体的“四民”(士、农、工、商)之首,而且,中国社会的变动总是以他们为先。从来源上看,“士”并不出自一个单一的社会阶层。隋以后建立的科举考试制度使“选士”有了相当广泛的社会基础,至少在理论上,无论是出身于豪门望宅还是茅屋草舍,只要才华出众,都有中举的可能,因而也都有入仕的机会。然而,不管出自豪门望宅还是茅屋草舍,只要一人仕,各色人等似乎都成为一个模子复制出来的产品。要了解这里面的奥妙只有深入儒家文化的内核。

中国的士大夫一向以儒家思想为知识系统的核心,而这一知识系统重在人伦道德。钱穆先生称中国的文化精神就是“道德精

^① 钱穆:《民族与文化》,香港新亚书院1962年。

神”，^① 它使人内心追求“一种做人的理想标准”，“这种“理想人格”常常只有在与他人的相互关系中体现出来。这种精神在个人的内在修养与外在社会的昌明之间建立起直接联系，作为知识分子的“士”就要身体力行的成为社会的典范。因此，中国的士大夫讲究的是人格风范，社会要求他们和他们要求自己的是以内化的道德力量来约束自己，这种约束是为了由“内圣”而达到“外王”。

“内圣外王”不但是中国传统知识分子所追求的最高道德目标，而且其理念使中国的知识分子在现实社会中不但不拒绝政治，反而以极大的热情走向政治。因此，一些西方研究者认为：中国知识分子的社会角色与西方不同。西方知识分子一般都认为应站在政治圈之外，而在中国，这样做就是失职。^② 代圣人立言，为帝王之师，从“修身齐家”到“治国平天下”，这是儒家的最高理想。即然“做官”是实现人格和社会价值的最好途径，“学而优则仕”是社会为知识分子提供的最佳发展道路，由“士”到“仕大夫”的转折对绝大多数知识分子来说就显得十分自然。

在儒家学说的体系之内，人仕的准备也难也不难，难是因为它没有时间、空间的范围，一个人可能终其一生，遍游四海而没有实现人仕之梦；不难是因为它就存在于人们的日常生活之中，从每个人都离不了的家庭生活开始。顾宪成的一副对联说得好：“风声，雨声，读书声，声声入耳；家事，国事，天下事，事事关心。”把读书与天下，家事与国事紧紧联系在一起，这不能不说是儒家学说的独特贡献，也是中国政治伦理型文化的重要特征，它造就了中国传统知识分子——“士阶层”的那种强烈的使命感、积极的人世精神和注重人际关系、将个人融入社会整体的行为特征。杜维明曾用对比的方

① 钱穆：《中国历史精神》，台湾商务印书馆1963年版第95页。

② 费正清：《伟大的中国革命》，国家文化出版公司1987年版第173页。

法谈论儒家传统的这一特征,他说:在西方,犹太思想认为个人人格的完成,可以直接通过信仰上帝和上帝的恩宠来实现,印度的思想认为个人的真我完成可以直接回到梵天,唯有中国,特别是儒家,认为个人的完成离不开群体大众的完成。^① 由于这样的原因,中国的知识分子不仅遵循“修身齐家治国平天下”的发展道路,而且“以天下为己任”,将“为天地立心,为生民立命”做为自己的责任。

儒家的道德伦理在个人与社会,自我与他人之间建立起一个精细、缜密的网络,这个网络的纲就是“礼”。许倬云称中国是以“礼”作为整合的力量。^② 其实,不仅儒家注重“礼”,法、墨、道等各家无不读“礼”。因此,费孝通先生在《乡土中国》中说:“礼是社会公认的合理的行为规范”,“是从教化中养成的个人敬畏之感”。“礼”是中国封建统治的基础,也是传统中国社会秩序的象征,而礼的形成与传播正是“士阶层”的使命。

“士志于道”,“士志于弘道”,这个“道”在哲学层面就是论证儒家统治秩序合理性的观念学说,在制度层面就是保证这种统治得以实施的规章措施,在人的心理层面就是对其全面认同而获得的精神满足。中国的哲学也讲“自然之道”,讲宇宙万物进行的规律,但是它更注重的是“人伦之道”。为了突出后者,甚至运用“天人合一”的理论,使“人道”附“天道”,借“天道”加强“人道”的尊贵。“天不变道亦不变”的学说更使人断了怀疑乃至挑战“人道”的后路。在这样的社会中,知识分子只剩下“志于道”“志于弘道”的可能,他们的聪明才智在这一事业中得到最大的展示。“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”,这是历史上无数知识分子“志于道”的真实写

① 杜维明:《谈儒家传统的现代转化》,《知识分子》1985年秋季号。

② 许倬云:《中国古代文化的特质》,联经出版事业公司1988年版第47页。

照。正因为有了他们，中国的文化传统才能历尽艰险，在漫长的历史长河中奔流不息。士不仅自身志于道，他的另一项重要职责是“弘道”——向社会宣传仁义，对民众实行教化。中国的士大夫往往承担双重角色，他们既为“吏”（做官），还为“师”（做教师）。儒家经典即论证说：“师者，人之模范也”，“能为师，然后能为长；能为长，然后能为君。”自古以来，中国的名师和名官角色就经常变换。不少典型的大儒时而为师，时而为官。官场得意便为官，官场失意则为师，而名师为官者也不少见。连孔子这样的大学者也曾不甘寂寞，周游列国，做过一段并不成功的“委吏”和“司寇”。撰写“师说”的韩愈为师做过四门博士，国子博士，为官做过刑部、吏部侍郎。一些学者认为，中国古代社会是个“政教合一”的国家，这个“政”是封建统治的行为规范，“教”就是对民众的道德教化。知识分子为吏与为师角色的重叠，保证了封建道统通过教化的过程泛化为整个社会的行为。

由于得天独厚的文化修养，强烈的历史使命感与责任感，以及儒学文化所特有的对人生和社会问题的深切关怀，中国的士大夫知识分子在内心深处往往具有一种“忧患意识”。徐复观先生认为这种意识和儒家特殊性格的形成有关。他们忧国忧民，居安思危，范仲淹的名句“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”是典型表现。虽然由于入仕做官的原因，不少士大夫已难与政治保持距离，他们对现政的评价往往也具有了当事人很难避免的局限，但是，正是这种“忧患意识”使他们能保持比较清醒的头脑，对国家、社会、民族的前途与未来具有深刻洞察力。

以“士阶层”构成的文官系统虽然是王权统治的重要补充，但是由于这一系统所特有的儒家理念，他们又常常形成与王权的对抗。怀有儒家思想的专业官员或官僚体系中的成员，碰到不合理的社会现象时，会以各种不同的方式表示他们的批判与反抗。如敢于谏诤、善于谏诤的魏征；置生死于度外而准备死谏的海瑞；因直言

谏诤而获罪受刑的司马迁等。当汉武帝以儒家意念作为统治知识分子的思想工具时,他绝未能想到,这种意念同时也为社会培养了一大批以天下为已任的士大夫,他们会在自己认为需要的时候,带动社会来抗衡国家,监督专制王权。

谈到中国士阶层对统治者或现行体制的批判,不少研究者注意到,他们大多表现为“以道统批判政统”,而“对道统本身之批判则凤毛麟角。”^① 在中国传统社会,知识分子反政统者,常被认为大儒,但反道统的则被称为“异端”。这说明中国儒家道统本身是一个强有力的规范系统,“它对知识分子构成了最高的理想形象,也构成了知识分子批判的自由极限。”^② 这不能不说是中国知识分子传统中的缺陷。

作为民族的先觉,知识分子的忧患意识有时并不能为世人所理解,甚至成为招灾惹祸的根源,这使不少知识分子产生“众人皆醉,唯我独醒”的孤独感。在历代诗人、学者留下的遗篇中,我们可以看到不少表现这种心情的作品。

士大夫阶层在宦宦生涯中并不总是成功的,空怀壮志不得施展的情况,一心为社稷而反遭贬斥的情况时有发生。这时,作为儒家学说重要补充的道家思想、老庄之学就显出了其效能。

中国的儒学思想早在其形成时期就表现出对其他学说的吸纳能力,汉以后,儒家思想在垄断意识形态领域的同时又广泛吸收了道、佛等多种学说的成分。这以后的儒学理论已发展成刚柔结合、张弛有度、可进可退,充满弹性和活力的思想体系。对具有良好修养的士大夫知识分子而言,入仕做官,为社稷服务虽然很好,但闲赋在家,休养生息也并不丢人。他们信的是“进则兼善天下,退则

① 金耀基:《中国现代化与知识分子》73页。

② 同上书。

独善其身”，“在朝则美政，不在朝则美俗”，总之“天生我才必有用”，不管身在何处，君子风度不减，道德榜样不辍，永远是社会的精神支柱，民众的精神风范。因此，中国的“士阶层”在朝为“士大夫”，在野为“乡绅”，前者虽然有权有势直接影响朝政，但后者遍布各地，是左右“市民社会”的主要力量。他们影响民众和社会的方式虽然有所不同，但在程度和分量上很难分出仲伯。从某种意义上来说，正是由于“士阶层”的这种可上可下、可进可退的处境，使他们能更好地在社会上发挥作用。中国古代社会也正是有了这些由“士”构成的网络，使社会主体意识形态能长期保持稳定。

三、中西交流——利玛窦与耶稣会士的在华活动

作为文明古国的中国在古代社会与外部世界的联系和交往很多。张骞出使，鉴真东渡，郑和下西洋等都是很好例证。其他国家也以多种形式对这个充满神秘感的东方古国进行探访，日本的遣唐使，波斯的商人，西方人的代表马可波罗等都在这里留下了他们的印记。然而，如果从中西方这两大地域范围，从两种文化的核心代表——知识分子的角度进行考察，这一时期最值得注意的是发生于明末、清初，由入华耶稣会士和与他们发生接触的中国士大夫们之间的故事。

公元15、16世纪，随着地理大发现，西方一些国家已开始进入资本主义时代。这一时期的中国，虽然也已出现资本主义生产方式的萌芽，但是，整个社会结构仍然保持着封建大一统的特征。

借着西方殖民势力向外扩张之势，基督教又一次开始进入中

国的尝试。^①明代中叶,天主教的教派组织耶稣会、方济各会和多明我会相继进入我国。方济各会主要活动于北方一些城镇及泉州等地,势力较小。多明我会主要活动于台湾、福建等东南沿海一带,力量也有限。而耶稣会,由于其创建者和最早进入中国的传教士利玛窦等人卓有成效的工作,不但在中国广大地区建立起活动据点,而且进入北京,甚至在皇宫、朝廷中发展起自己的势力。

最初,耶稣会士和其他教派的传教士一样很难在中国立足,但是,他们很快就尝试新的方法,“习华语,易华服,读儒书,从儒教”^②以中国知识分子的形象为自己定位。耶稣会入华传教事业的开拓者之一利玛窦,在深入了解中国的文化传统和社会习俗之后,提出对华实行“学术传教”的思想,这一思想在明末清初得到不少耶稣会士的理解和采用。由于广泛从事文化与学术活动,他们曾被称为是“沟通欧洲与远东文化的桥梁”。^③

耶稣会士能够广泛从事文化与学术活动,能够成为沟通欧洲与远东文化的桥梁,固然与其传教政策有关,但耶稣会士本身的文化修养与素质,他们对中西方文化的深刻了解与掌握也是不可忽视的原因。如果从后一方面入手,我们可以毫不夸张地说,他们是这一时期西方知识阶层的代表,其中不少人学贯中西的学界精英。

由于罗马时代末期世俗文明严重被毁,进入中世纪以后,基督教会控制了西欧的意识形态,并形成对知识和文化教育的垄断。教士不仅是人们精神生活的导师,也是社会上从事文化和学术活动

① 早在七世纪(唐太宗贞观九年),基督教就已由波斯传入中国。元代被称为“也里可温教”的基督教也曾在中国流行一时,因此,明末、清初,基督教入华已属“梅开三度”。

② 柳治徵编著:《中国文化史》下卷,中正书局1948年版第19页。

③ 利奇温著、朱杰勤译:《十八世纪中国与欧洲文化的接触》,商务印书馆1962年版第129页。

的主体。11世纪以后,学问有向世俗社会扩散的趋势,但教会并未失去自己在文化学术领域内所占据的优势。宗教改革运动使教会分裂,此后,无论是天主教还是新教,为适应社会的发展和与对手进行竞争的需要,都十分注重对成员的素质培养和在文化教育领域内的活动。以1534年成立的耶稣会为例,它虽然由一介武夫——罗耀拉(西班牙的一名贵族军官)创办,但从一开始就十分强调文化教育——既包括了对内部会员,也包括了对组织之外社会人士所进行的文化教育。^①

耶稣会会章规定:凡申请人会者都要经过严格审查,审查合格后编入学舍,作为见习生接受两年严格的精神与身体训练。通过见习后,其中部分人经过筛选进入学院,作为学者接受五年的系统正规的知识教育,这是以后在耶稣会学校任人文学科教师的必备条件。毕业后,如需晋升就要升入大学学习哲学、神学,经考试合格后成为“神父”。其中一小部分还可再学习数年神学,经考试合格后,获“发愿神父”称号。从见习生到发愿神父,全部教育过程大约需要15—16年。^② 明末、清初入华的耶稣会士大部分是这种发愿神父。郭廷以称他们为“具有宗教热忱的饱学之士”^③ 非常概括地说明了这些人的特点。入华耶稣会士的受教育程度决定了他们的文化水准。而这正是他们在东方文明古国能够受到尊重,能够为知识分子所接受的重要原因之一。

耶稣会士不仅带着对彼岸上帝的虔诚信仰,还带着关于此岸世界的丰富知识进入中国。在这里一方面为了讨好朝廷和知识分

① 关于罗耀拉与耶稣会教育的具体情况可参阅史静寰:《罗耀拉》一文,《外国教育家评传》一卷,上海教育出版社1993年。

② 参见史静寰译:《耶稣会会章》,任钟印主编:《世界教育名著通览》,湖北教育出版社1994年。

③ 郭廷以:《近代西洋文化之输入及其认识》,《中国近代现代史论集》第18编,台湾商务印书馆版第1页。

子,以获得在华传教的许可,另一方面也由于知识分子传播知识的职业本能和特性,耶稣会士成为西方学术进入中国的主要媒介。

中国地域广大,领土辽阔,再加上很早就形成比较统一的语言和文化形态,因此中国人的地理概念既有“天下一家”,“普天之下莫非王土”的笼统,又有自认为处于世界中心的自我中心倾向。当利玛窦刻印了在中国出版的第一幅世界地图《山海輿地全图》时,当艾儒略为中国人写出第一部世界地理著作《职方外纪》时,他们可能并未意识到,他们在中国人眼前展示了一个全新的世界。这个新世界以及耶稣会士用以展示这个世界所使用的方法对中国人来说都闻所未闻,他们在中国人,特别是知识分子中产生的震撼是可以想象的。

天文历算在中国的地位一向十分重要。一方面季候变化、风霜雨雪都关系到农业的收成,以农业为本的中国从实际需要的角度,很早就有天文观测的记录;另一方面,信奉天人合一理论的中国人相信天上的日月星辰与地上的生灵万物息息相关,日圆月蚀、天象变化与朝廷社稷的兴衰密切相连。这种既涉及民众生计,又关系朝廷命运的大事使执掌这一部门的官员在朝廷中地位不同一般。天文学早在古希腊时代已是欧洲教育的重要内容,中古时期的教会学校仍然保持了对这一学科的高度重视。来华耶稣会士中很有一些相当出色的天文学家,例如利玛窦、汤若望、邓玉涵、南怀仁等。了解中国情况的耶稣会士正是以自己在天文学方面的特殊才能作为“通天梯”,不仅到达了天朝的首都,而且进入朝廷。在明、清两朝的相当长一段时间,他们获得皇帝的重用,执掌钦天监,主持修历法。由外国人扮演“王者之师”的角色曾是正统和保守的儒家士大夫、朝廷官吏猛烈攻击他们的重要原因之一,但这种现象本身也足以说明其地位。耶稣会士在具体负责修历工作的同时,还将新的宇宙观引入中国,他们所宣传的地圆之说、地动之说、太阳中心之说

(在这一方面耶稣会士介绍得相当含糊,其原因并非学理,而是宗教)等,都一定程度上冲击了中国的传统宇宙观。^①

中国自古能工巧匠不少,工艺制造上也有许多创造。但是由于中国社会一向轻视技艺,传统知识分子不肖于与匠人为伍,因此,以自然科学、工艺技术为主的知识系统发展缓慢。耶稣会士入华以后,不但亲自参与、主持包括兵器、天文仪器、农业、建筑等多种工具的设计制造工作,还写(译)出多种介绍西方自然科学和工艺技术的书籍。我们虽然很难具体说明他们引进的西学工艺知识多大程度上影响了当时的中国社会,但在明末、清初一些中国知识分子(如徐光启等人)的著述中,我们可以明显看到这些知识的痕迹。

耶稣会士靠着良好的西学功底及“谈理析数”、“窥天舆地”,“多有中国昔贤所未及者”,获得了明清两朝多位皇帝的好感,也与一些中国知识分子建立起了深厚友谊。正是在他们中,耶稣会士开始了宣传天主教、培养和发展教徒的工作,并取得了十分可观的成绩。在不到一百年的时间里,中国已有二十几万受洗人教的教徒,基中包括不少著名学者、高官大吏、皇亲国戚等。徐光启、李之藻、杨廷筠、瞿太素等人即是这一时期皈依天主教的几位著名中国知识分子。

明末清初之际,中国之所以出现基督教在华传播的一个短暂的“黄金时代”,原因复杂、多样。朱维铮教授在他撰写的《基督教与近代文化》一文中曾对中国社会环境与条件的原因做了简洁、明晰的分析。在他看来,耶稣会士作为西方传教士第三次大规模入华,就在中国的活动而言,既有不如前两次(唐景教、元也里可温教)与后一次(以马礼逊为代表的基督教新教传教士)的地方:盛唐时代

① 关于耶稣会士与中国的天文学可参阅江晓原的博士论文:《明清之际西方天文学在中国的传播及其影响》,中国科学院1988年。

中国在宗教方面容纳百川的恢弘气象已经消失,蒙元时代以臣服先后区别族类、判断教派的作法也已成为历史,而依靠西方列强用武力强迫中国承认传教自由的时代还远未到来;也有不可多得的有利条件:明末宫廷内争、宦官横行,朋党相攻,政权疲软,边疆多事,满洲外叛,天灾频仍,流民内反,凡此种种,无不有利于非正统的“异教”滋生。^①

除中国的社会条件外,不少学者注意到耶稣会士独特的传教思想和路线,将其概括为“学术传教”、“知识传教”、“文化传教”等。^②这一路线固然表现在华耶稣会士充分利用西方近代科学知识作为媒介,但如何看待中国文化,如何处理基督教与中国社会传统的关系也是不可忽视的侧面。

对于中国人、特别是知识分子来说,欣赏并接受耶稣会士带来的天文学、数学、地理学、机械学等西方学问已属不易,要他们理解并信仰西方的宗教,接受一个对中国人说来十分陌生的上帝当然更难。耶稣会士从利玛窦开始就努力使自己宣传的基督教适应中国的文化环境,^③尽可能减少其与中国文化传统和社会习俗的矛盾与冲突,建立一种“儒化的基督教”。^④

所谓“儒化的基督教”其实就是透过儒学这个大传统将基督教引入中国。要做到这一点,入华传教士首先要了解儒学的基本内容,建立起对这种文化体系的尊重与理解。明末清初入华的耶稣会

① 朱维铮:《基督教与近代文化》前言,上海人民出版社1994年版第7页。

② 参见朱静:《16—18世纪的西方传教士与中国文化交流》,朱维铮:《基督教与近代文化》,36—38页。汤一介《论利玛窦会合东西文化的尝试》,《宗教》1988,2期;冯天瑜:《利玛窦等耶稣会士在华学术传教活动》,《江汉论坛》1979,4期;史静寰:《谈明清之际入华耶稣会士的学术传教》,《内蒙古师范大学学报》1983,3期。

③ 参见林金水:《利玛窦在中国的活动与影响》,《历史研究》1983,1期。

④ 参见沈保义:《人类文化史上一笔智慧与知识的大交易》,朱维铮:《基督教与近代文化》19—22页。

士有不少人在这方面做得相当突出。例如利玛窦被公认为“西儒”，艾儒略更获得“西来孔子”的美称。

虽然不少耶稣会士对中国文化的了解，对儒学经典的掌握达到很高水平，但他们入华的目的并不是自身的“儒化”，而是利用自己儒化的身分，使中国基督教化。这就要求他们在了解中国文化的基础上，运用中国知识分子所熟悉并且能够接受的语言去解释基督教原理，并将这一宗教最基本的精神融入他们的思维。

早期入华的耶稣会士，在宣传基督教原理方面十分谨慎。与利玛窦一起入华的罗明坚在其 1584 年出版的《天主实录》中多次以僧自居，以天竺国作为西方国家的泛称。这样做无非是借用已在中国流传多年的佛教的称呼，使新亮相的天主教在中国人面前不至显得太陌生。此后，利玛窦编写《天主实义》，前后费时近十年才最终定稿、出版。此书分上下两卷，共八篇，首篇论天主始创天地万物而主宰安养之，第二篇解释世人错认天主，第三篇论人魂不灭，大异禽兽，第四篇辩释鬼神及人魂诸异论，第五篇辩斥轮迴六道戒杀之谬说，而揭斋素正志，第六篇解释意不可不诚，并论死后必有天堂地狱之赏罚，以报世人所为善恶，第七篇论人性本善而述天主教教人正学，第八篇总举大西俗尚，面论其传道之士所以不娶之意，并释天主降生西士来由。^① 此书短短四万余字，几乎包括了天主教所有重要教义，而且采用中土西士问答体裁，读来十分亲切，明晰。

对利玛窦及耶稣会入华传教士颇有研究的林金水曾以“西来孔子”艾儒略与福建士大夫的交游为例，对耶稣会士如何向儒学造诣极深的士大夫阶层宣传、解释基督教教义，如何回答他们提出的对基督教信仰来说具有挑战意味的问题进行分析，以说明中、西方知识分子在相互了解与沟通中所跨越的障碍，所做出的努力。

^① 参见利玛窦：《天主实义》，燕贻堂校梓本，台北 1967 年影印。

从时间上来说,艾儒略属入华耶稣会士的第二代。1582年,利玛窦克服千难万险入华时,他刚刚在意大利北部的一个小城出生。1610年他前来中国传教,抵达澳门时,利玛窦刚刚在北京逝世。他从未见过利玛窦,而且他在中国的经历也与利玛窦颇不相同,^①但却被认为是利玛窦传教思想的最好继承者。据林金水的统计,艾儒略仅在福建交游过的中国知识分子即有208人,他们上至卿相,下至士庶,多数则为青衿儒士和地方缙绅。他们不但在当地属头面人物,在学界也属精英。他们在与艾儒略的交往中,虽然倾心他的学问,敬重他的人格,但是,对于他所讲解的基督教,还是提出了不少疑问。例如,对于天主降生救赎的说法,大多数中国人感到难于理解,艾儒略解释说:耶稣受难被钉,就像中国史集中记载的“成汤之祷于桑林也,剪发断爪,身婴白茅,以为牺牲。”有绅士问西方是否亦重五伦。对于这样一个相当中国式的问题,艾儒略的回答是:“三纲五常,凡有道之邦,无不崇重,敝邦更然。盖天主教诫,自钦崇天主而下,即首孝敬父母,而古圣人释之云:父母有三,生我者,治我者,训我者,是也。又且夫妇长幼之理,皆括在此诫中矣。第人伦之上,有一大伦,更为人所当尽者,乃最初造物之主,即所谓天主也。盖我人类皆为造物主所生,所养,所保存,必须念此大恩,勿忘,小心事之,不啻至亲父、至尊王也已。”^②这里艾儒略利用中国知识分子所熟悉的“三纲五常”“孝敬父母”“尊崇长辈”等理论解释了“上

① 例如香港学者陆鸿基就曾指出:“艾儒略一向远离北京的中央权力中心,从未做过诸如皇帝的钟表匠、天文师、外交官、医生、画家等工作。他主要在地方省区活动,结交学者儒士,并在他们中传播基督教。Bernard Hung—Kay Luk“*A serious matter of life and death: Learned conversations at Foochow in 1627*”, *East Meets West—the Jesuits in China, 1582—1773*, ed. by Charles E. Ronan, S. J. and Bonnie B. C. Ohio: Loyola University Press 1988, p. 177.

② 艾儒略:《西方问答》卷上,转引自林金水:《艾儒略与福建士大夫的交游》,《基督教与近代文化》第87—88页。

帝”作为天下大父母的至高地位。基督教反对纳妾，主张一夫一妻，这与儒家“无后为大”的伦理思想对立。在与艾儒略的对话中，不少儒士以古代圣人为例，如“尧以二女妻舜，舜亦不告而娶，为无后也”让艾儒略评判。艾儒略深知尧舜两人在中国人心目中的地位，自然不便说其错，但从基督教信仰的角度，他也决不能说其对，因此他运用了知识分子的智慧，回答说：“夫千古之夫尧者，以成功，以文章，未闻以此大之也。大舜者以其德、其智、其孝、未闻以此大之也。帝妻二女，传诚有之，然余未敢信其真也；诚真也，余又未敢许其是也。然则法古圣人者，亦法其尽美而尽善耳。……夫学尧舜，不学其成功文章，大智大孝，顾独此之学何哉？”^①

与利玛窦、艾儒略这样的受过西方经院哲学严格训练，习惯于抽象地、逻辑地思考神学问题的西方知识分子不同，以实用理性为特征的中国哲学的思维训练，以及明末清初中国动荡的局势，王朝更替的现实，都使中国知识分子，特别是关心时政的士大夫阶层相当实际地理解新接触的西方基督教理论，希望从中找到能回答或解释中国现实问题的答案。艾儒略的《三山论学记》记载了他与曾任相国的福建叶向高之间的讨论，可以说它是中西知识分子关于信仰问题的一次深刻对话。其形式虽然主要是叶向高提问，艾儒略回答，但如果我们深入分析两人问答的角度，以及潜在的心理期待，就会明显看到两人的不同。

问话的叶向高当时正受阉党排挤，仕途境遇十分不利。这位三朝元老无论是对国家社稷的前途，还是对自己的身家事业都有着切实的担忧。对于恶人当道，善人受欺，天子不明，阉党毒痛天下的现实，他既愤怒痛恨，又感觉无能为力，还有些疑惑不解。他借提问

^① 李其香：《口铎日抄》，转引自林金水：《艾儒略与福建士大夫的交游》，同上注书第89—90页。

的机会将自己的复杂心情表达出来,希望西来的孔子和他那个十分万能的天主能给他以帮助。他的问题一个接着一个的提出:“天主万能,化生保存万有,……但既为人而生,必皆以资民用,不为害人者。乃今爪牙角毒百千种族,不尽有用或反害焉,生此于天地间,何用?”“造物主为人而生万物,未尝无益于人,人之受其害者,人自招之,于理甚合。然造物主用是物以讨人罪可也,乃善人亦或受其害,何耶?”“人稍亦为善者,天主尚谴其阴恶,则人共见其为恶者,当何如谴之?”在叶向高的心目中,天主不但是造人造物的创世者,更应是社会公理与正义的掌管者。人之所以信仰天主,是因为天主可以扬善抑恶,使现实世界变得更好。由于这种相当功利和实用的理解,他在提了上述问题之后,进一步发问:“天主生人何不多善少恶?”“天主生人为善,人顾为恶,天主有权,何不尽歼之,为世间保全善类?”^① 这些问题与其说是为寻求精神、信仰而提,不如说是为解决社会矛盾和冲突而提。

叶向高对基督教的态度,在当时的中国知识分子中可以说很有代表性。虽然并非所有人都像他那样,经过艾儒略的解释,即“深慕笃信,以为真得性命之学,足了生死大事者”,^② 但不少人的确意识到传教士之所言“有前圣所未知而若可知,前圣所未能而若可能者”。^③ 艾儒略所结交的不少人可谓学者、权贵中的佼佼者,他们对天主教的理解与需求尚且如此实际,更不要说一般士绅百姓。艾儒略在福建时就被一绅士问及:“风雨露雷既皆天主所主,然亦有雨暘不时,致五谷不昌者,何故?”聪明善辩的艾儒略对这类问题早

① 艾儒略:《三山论学记》,吴相湘主编:《天主教东传文献续编》,台北 1966 年。第一册 448—464 页。

② 叶向高:《〈西十诫初解〉序》《苍霞余草》卷五,第 22 页。

③ 邵武未嘉穗为《西方答问》所撰序言,转引自林金水:《艾儒略与福建士大的交游》。

有准备。答道：“天主之爱人也，原欲使雨暘时若，五谷咸熙，然必人悉顺天主之命，而后百物悉顺人之意。今人之犯主命也多矣，而欲物之尽顺人意也，其可得乎？”^①

与西方人为信仰而信仰不同，中国人往往出自十分实际的需要而祈求神明。叶向高祈求天主铲除阉党，学子希望天主保佑功成名就，农家要求天主赐予风调雨顺，……凡此种种，西方的位格神已经逐渐演变成中国的民间神。

中国人，特别是知识分子接受外来宗教的另外一个特征是，补充或丰富中国已有的精神文化成果，使自己及社会的精神世界更充实、完善。耶稣会士输入的天学之所以很快就被中国不少知识分子所接受，除实用的原因外，另一个很重要的因素是因为他们认为：“天学一教人中国于吾儒互有同异，然认主归宗与吾儒知天事天若合符节”^②。虽然这种将两个毫不相干的学问扭在一起的做法十分牵强，那种出自对“用夷变夏”的恐惧而不断出现的所谓“西学中源”说更不值得提倡，然而，知识分子希望借用外来的西学以及宗教完善中国已有的儒学文化体系的用心还是可以理解的。“天主人中国劝人为善，使人人学仲尼耳”，这是使不少中国人人教的原因，被人称为中国圣教三柱石的徐光启也曾认为天主教可以“补儒易佛”，“若崇信天主，必使数年之间，人尽为贤人君子，世道视唐虞三代，量远胜之。而国家更千万年永安无危，长治无乱。”^③ 中国人不会因为徐光启受洗人教就认为他不再是儒士，他本人也从不因为信仰基督而放弃孔子。他在为其父办丧事时，礼仪遵守教会规则，兼采儒家古礼，日常生活也总是将两者兼容。他这种既接受基督教，又保留儒教的作法在中国这一时期的知识分子中十分常见。

① 艾儒略：《口铎日抄》，转引自林金水：《艾儒略与福建士大夫的交游》。

② 艾儒略：《西方答问》，转引自林金水：《艾儒略与福建士大夫的交游》。

③ 徐光启：《答乡人书》《徐文定公文集》卷一。

早有学者注意到,西方人的宗教信仰属单一型,一个人不是犹太人就是基督徒,不可能同时信两种宗教。然而,以中国文化为代表的东方文化则不同,一个人可能既是儒家,又是道家,既信佛教,又信神道。信仰上的双重身分相当普遍。^①中国知识分子这种信仰上的双重身分与其伦理上的双重身分(一个人可以同时具有为父的尊严与为子的孝从)相一致,体现了中国文化的包容性。它们是使“儒化的基督教”得以形成,并且流行的重要原因。

明、清之际的耶稣会士在中国的活动,与中国知识分子之间的交流和接触,被德国的莱布尼茨称为“一笔智慧和知识的大交易”。这位有眼光的哲学家并没有把其仅仅看成是传教,是“光荣天主的事业”,而是从“谋取人类的普遍利益以及加速科学与技术的进步”这一更广大的角度,充分肯定这一工作的意义。

耶稣会士在中国的活动并未能一直延续下去,中、西方知识分子在思想文化、意识形态领域内的一次大交流随着“礼仪之争”的出现而告结束。“礼仪之争”最初只是教会内部就传教方针和路线问题而展开的争论,以后因为有中国皇帝与罗马教皇的介入而影响扩大,并成为结束中西文化交流史上一个时代的标志。其实早在礼仪之争爆发之前,甚至在耶稣会传教士备受皇帝青睐的时期,就耶稣会入华的根本目标而言也很难说是成功的。著名历史学家陈垣先生曾对被称为“耶稣会二雄”之一的汤若望进行过专门研究,他认为汤若望虽然在修历上取得了成功,但在传教和转变皇帝信仰上却没有如愿。他将汤若望(天主教的代表)与木陈忞(佛教的代表)在影响顺治皇帝的问题上进行了比较,分析了与顺治私人关

^① 秦家懿、孔汉思著:《中国宗教与西方神学》,联经出版事业公司1989年版第271页。

系更近的耶稣会士在向皇帝传教方面不敌佛教僧侣的诸多原因。^①

总的说来,耶稣会士在中国的活动可以被看成是中西文化交流史上的重要一幕。中西知识分子的代表在这一时期出于不同的需要相互间建立起密切关系,中国的儒学,西方的近代科学和宗教都成为他们之间进行沟通与交流的工具。应该看到,无论是耶稣会士所理解的儒学,还是徐光启等人所理解的天主教,都已有很大的失真。然而,正是这种失真表现了中西方有进取心的知识分子不拘泥于正统,敢于思考、创新的努力。

明末清初,中国的经济发展速度虽然已经低于西方,但仍然保持着先进东方大国的尊严,这一时期的传教更多的是一种文化活动。参与者还能以一种平和的心态,平等对话的方式探讨各种问题。这与鸦片战争以后的传教活动有着明显区别。

^① 陈垣:《汤若望与木陈忞》,《辅仁学志》第七卷1、2期,1939年。

第二章

西方传教士来华与 基督教教育的出现

宣教运动的内在动力在于基督教要拯救全人类的使命感。《马太福音》中记载了耶稣复活后对于十一个使徒的训谕：“你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”^①因此宣教成为信徒和教会的神圣职责，《圣经》中有关主耶稣和使徒保罗布道活动的描述，也成为后世信徒宣教的典范。然而要使传教活动得以大规模地进行，必须具备某些历史条件。在使徒时代，传教活动还是个人的行为。地理上的阻隔、交通的限制、语言的障碍和经费的匮乏，大大限制了传教活动的展开。到了近代，随着资本主义文明的兴起、科学技术的空前发展和经济的增长，基督教改造和传遍全世界的愿望重新被唤起来。伴随着殖民主义扩张，基督教传教士涉洋东来，荷兰归正教传教士率先踏上东方的土地，从16世纪开始在印度、爪哇和锡兰传教，并在台湾留下了足迹。到了18世纪末19世纪初，英美各地福音派教会的宗教复兴运动使新教各宗派大举东来，掀起海外传教的热潮。

^① 《新约全书》，《马太福音》，第28章，第19—20节。

一、福音奋兴运动与海外传教的兴起

宗教复兴运动起源于 18 世纪的英国。面对社会道德堕落,宗教感情普遍淡漠的形势,卫斯理兄弟(约翰·卫斯理和查理·卫斯理)号召人们研读圣经,过虔敬、简朴的生活,严守基督教的教义,恪守耶稣的律法,以实现社会正义和人们心中的平安喜乐。他们于 1739 年在英格兰建立第一个传教组织,在英伦三岛掀起了一场灵性奋兴运动。约翰·卫斯理宣称他一生“尽最大的努力去宣传具有强大生命力”的福音,“并借助上帝的恩典在人们的心中萌发”。^①他采用巡回布道的方式,受到普通工人的广泛欢迎,大大激发了社会下层的宗教热情。在卫斯理运动的影响下,英国圣公会内部也兴起了福音运动,部分牧师反对把英国国教变成世俗统治的工具,要求改革英国教会,并在自己的教区内开办主日学校,提倡个人节制,指导阅读圣经,宣讲救世福音。正是在这种奋兴运动的刺激下,新教各教派开始建立海外布道组织,决心把福音传遍整个世界。1792 年,近代新教传教运动的先驱威廉·凯里建立了英国第一个海外传教组织——浸礼宗广传福音会(The Particular Baptist Society for Propagating the Gospel Among the Heathens)。在凯里的影响下,公理会联合长老会于 1795 年组织伦敦传教会(The London Missionary Society),并于 1807 年派马礼逊来华,为新教来华布道之先驱。1799 年,圣公会也成立了海外传教组织——英国传道会(The Church Missionary Society, 又称英行教会),并于

^① 唐逸主编:《基督教史》,中国社会科学出版社 1993 年版第 274 页。

1843年派史丹顿(Stanton)来华传教。此后,苏格兰传教会(The Socttish Missionary Society)和格拉斯哥差会(The Glasgow Missionary Society)也相继成立。英国成为新教大规模传教的发源地。

18世纪末,在英国的影响下,旨在复兴基督教福音的“第二次大觉醒”运动在美国兴起。该运动始发于新英格兰地区,迅速席卷了美国整个北部和西部。被誉为“近代宗教复兴精神之父”的查尔斯·芬尼宣称,人的得救并非已被上帝预定。《圣经》才是最后权威,每个人都可以通过阅读《圣经》使灵魂皈依上帝而获得拯救。他还宣传至善论,指出“罪是一种自发行为,理论上是可以避免的,因而人类达到至善之境亦是可能的。”^①这种至善论推翻了加尔文的预定论,大大唤起了人们的宗教热情,论证了异教徒获得拯救的可能性,为传教运动提供了神学上的依据。大觉醒运动中兴起的另一种神学思潮是基督复临论,其代表人物威廉·米勒宣称:耶稣基督不久将再次复临人间,建立理想的千禧年;信徒将获得永生,罪人将受到审判和惩罚;唯有立即皈依基督才有出路。为了迎接千禧年的来临,信徒必须在人间宏扬基督的精神,引导他人信奉上帝,以逐渐改造这个充满罪恶的世界。在基督复临论影响下,传教成为越来越迫切的任务。因此,美国各教派纷纷建立海外布道组织。1810年,在安多佛神学院青年学生艾多奈拉姆·贾得森和塞缪尔·米尔斯等四人的倡议下,公理宗牧师总联合会决定成立“美国(公理会)海外传道部”(American Board of Commissioners for Foreign Missions),在华称为“美部会”。1812年,传道部派遣贾得

^① Sydney E. Ahlstrom, *The Religious History of the American People* (Yale University Press, 1973), p. 460.

森·米尔斯等人启程赴印度传教,美国向东方传教由此发端。^①1829年10月14日,28岁的裨治文受派来华,1830年2月22日抵澳门,由此拉开了长达一个多世纪的美国对华传教运动的序幕。接着,浸礼宗、卫斯理宗(美以美会)和圣公宗也先后成立海外布道会。19世纪70—80年代福音复兴运动在美国又一次兴起,把大批平信徒学生志愿者送到海外,并在相当程度上改变了传教运动的面貌。

英美福音派教会的宗教复兴运动并非一场纯粹的灵性奋兴运动,它也是一场社会改革运动。自17世纪以来,资本主义发展造成普遍的社会贫困和严重的异化现象,一向以拯救世界为己任的基督教开始关注社会问题。卫斯理等福音布道家们不仅提倡灵修,且开办福利事业,兴办教育,从事社会改革,把建立人道主义社会秩序作为他们的职责。19世纪下半叶兴起的社会福音运动更是主张把《圣经》中的“爱”和“公义”原则应用于社会生活,以基督教的伦理原则改造社会,通过社会改革,消除工业社会的弊病,实现整个社会的救赎。在社会福音运动影响下,通过教育、慈善和社会改良活动,在人间建立公正、合理的上帝之国成为教会和每一个信徒的使命。正是宗教复兴运动的这个特点,使来华传教士在进行宗教布道的同时,还从事了积极的社会改革和文化传播工作,兴办了一批近代新式学校。

^① Olive Wendell Elesbree, *The Rise of American Missionary Spirit* (Williamsport Printing & Binding Co. 1928), pp. 111—113.

二、宣教与教育的双重使命

教育是西方基督教会传播教义,扩大影响的重要媒介,是“教堂、学校、医院”这一福音布道三位一体的重要组织部分。但办学并不是差会最初交给来华传教士的任务,宣讲福音才是传教士的主要职责。1834年美国公理会发给来华传教士的指示是:“把用生动的语言宣讲福音作为传教士的伟大事业,准备和分发圣经小册子为其次,而办学和旨在改革社会的活动应永远严格地作为从属活动。”^①但是传教士来华后,不仅“风土人情不谙,语言文字隔膜”,更困难的是,他们所面对的是传统中国文化的巨大障碍,他们发现直接布道就如“向水中撒种”,收效甚微。美国传教士杜步西抱怨说,在美国用三四周的时间就可以使一个城镇全部皈依基督,“可是在中国,改变一个城市的信仰需要三四个世纪”。^②面对中国民众对基督教表现出来的异常冷漠,传教士不得不求助于借教育促传教的方法。一些传教士开始考虑通过免费提供教育的办法吸引孩童,作他们讲道时的听众。建立上海清心书院的美国北长老会传教士范约翰回忆,他来华之初“苦于风土人情之不谙,语言文字之隔膜”,试图“访求同志于华人之中”,然而“当时非惟无可利用之传道者,即寻常教友,亦不可得”,因此不得不“集多数童子,使之受教会

① Sidney A. Forsythe, *An American Missionary Community in China, 1895-1905* (Harvard University Press, 1986), p. 6.

② Paul A. Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats: American Missionary Movement in China, 1890-1952* (Princeton: Princeton University Press, 1958) p. 22.

学校之教育”。在传教士看来,这些孩童不仅可以作为他们布道的对象,“其间亦当不乏可任教之人”,^①即可作为传教助手,乃至传道人。因此,早期的教会学校仅仅作为诱导学生、吸引信徒和培养传教助手的工具。^②这是传教士兴办教会学校的最初原因。

除了吸引信徒外,早期传教士办学的另一个目的是培养华人牧师。面对中国森严的文化壁垒,传教士逐渐认识到拥有一批既精通基督教义,又在中国社会具有广泛影响的信徒和布道人对基督教在中国的传播是非常重要的,而在中国这个具有悠久文化传统和教育传统的国家,教育是取得社会地位和发挥影响的必要途径。因此“没有教育作为媒介,我们在像中国这样的民族中的传教努力是最为劳而无功的”。^③通过基督教教育培养一批有声望、有学识的信徒,不仅可以提高基督教在中国社会中的地位,而且可以逐渐打破儒家文化的阻碍,争取中国士大夫阶层对基督教的认同。正如谢卫楼所言:“传教士不仅要造就一批基督教信徒,还必须借助于一批受过训练的、英明而信仰坚定的领袖走到民众面前,以自身的经历讲道,传播基督教。”^④

在这种思想指导下,早期教会教育从内容到形式均以宗教为核心,圣经和教义问答是主要必修课程。尽管并不强迫学生信教,但学生必须参加学校的各种宗教活动,十诫是对学生进行道德训练的标准,学校也弥漫着非常浓烈的宗教气氛。

① (美)范约翰:《上海清心中学滥觞记》,载:陈学恂主编:《中国近代教育史教学参考资料》,人民教育出版社1988年版下册第207页。

② Calvin W. Mateer, “The Relation of Protestant Missions to Education,” in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10—24, 1877* (Shanghai, 1878), p. 172.

③ 中国美国学会编:《“二十世纪美国与亚太地区”国际学术讨论会论文集》,北京:现代出版社1993年版第439页。

④ Devello Z. Sheffield, “The Preparation of a Native Ministry in North China,” in *Chinese Recorder*, Vol. 29 (1898), pp. 69—71.

但是,学校从一开始就具有宣教与教育的双重功能,其原因很简单:基督教并非脱离西方社会与文化而存在的孤立的体系,它不仅与西方文化有着密切的、不可分割的关系,而且在传教士看来,西方文化只不过是基督教的派生物。教会人士一直认为,西方地理、历史学是基督教神学的重要组成部分,而自然科学,特别是数学和物理是训练信徒逻辑推理能力进而坚定信仰所必需,因此声光化电等自然科学知识也在教会学校课堂占一席位,传教士既然谋求培养一批高水平的、知识化的宗教人才,必须按照教育规律开办教会学校,系统地传播西方文化知识。因此教会学校从一开始在履行其布道职能的同时,也不可避免地发挥一些教育功能,传播了对近代中国社会具有启蒙意义的西方近代文化。

随着 19 世纪中叶以后中国社会发生的巨大变化,越来越多的传教士坚信,福音布道与西学教育并不是矛盾,相反,后者可以较好地为前者服务。这一思想最主要诠释者为在登州办学的美国传教士狄考文。

1877 年,新教传教士云集在上海,举行自新教入华 70 年来第一次传教士大会。此时正值洋务运动的高潮,中国知识阶层开始改变对西学的看法,洋务事业的兴办也增加了社会对西式人才的需求。在这种情况下,狄考文在会上提出,过去的办学模式是“片面和不完整的”,“它过分强调直接为福音布道服务,因而束缚了办学者的手脚,使教会学校停留初级班的水平”,“教学内容也主要限于教义课本”。狄考文尖锐地指出,这种福音化办学模式无法真正推进传教事业,教会学校目标应是培养既受基督教影响又能在中国社会发挥重要作用的人才和领袖。狄考文说:“西方文明与进步的潮流正向中国涌来,这股不可抗拒的潮流将遍及全国,许多中国人都在探索、渴望学习使西方如此强大的科学。”在这一形势下,“传教士要努力培养在中国这场注定要出现的变革中起带头作用的人

才”。狄考文提出,教会学校承担传播西学的任务将大大有利于传教事业:

1. 教会学校培养出来的“精通地理学、物理学、化学和天文学知识的中国牧师将取得其它途径无法取得到的声誉和影响”,而且“传教士由于掌握了傲慢的中国士大夫既无法否认又难于抵御的科学知识,也会取得士大夫的尊敬和信任”。

2. “中国五花八门的迷信邪说很不容易死亡……他们会与基督教混淆,并玷污基督教”,而教会学校传播“科学和艺术将有效地根除迷信,……为基督教的全面胜利开辟一条大道”。

3. “如果虔诚基督教徒不准备控制和指导这场变革的话,它就会被异教徒所控制。科学和艺术的提高就将落入非基督教手中,被他们用来作为阻碍真理和正义发展的强大武器”。因此“基督教会的良机,就在于培养能够以基督教真理来领导这场伟大的精神和物质变革的人才。”^①

狄考文的这一说法更加强化了教会学校的教育功能。西学知识的增多也使教会学校朝着完全的教育机构发展。传教士们逐渐发现,教会教育与宣道的最终目标是一致的,布道和教学是传教士的左右手。特别是自由派传教士主张在更广泛的意义上理解传教运动的使命。他们坚持认为要使中国福音化,必须用以基督教为核心的西方文化改造中国文化,即建立一个有利于基督教传播的社会文化环境。在自由派传教士看来,“皈依上帝与其说是实现西方化的第一步,不如说是受益于西方化的副产品”。^② 传教运动“最重

① Calvin W. Mateer, “The Relation of Protestant Missions to Education,” in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10—24, 1877*, pp. 171—180.

② Emily S. Rosenberg, *Spreading the American Dream* (New York, 1982), p. 30.

要的目标是推广基督教文明”。^① 这样,传播西方文化就有了神圣的宣道目的,因而也就堂而皇之地成了自由派教会学校的主要内容。一些传教士走得更远,声称“教育不仅仅是实现目的之手段,其本身就是目的”。^②

事实上,教会学校总的发展趋势是传教功能的弱化和教育功能的强化。其原因在于,既然教会学校追求培养高层次人才,那它必须遵循教育规律。特别是20世纪以后,在中国西式教育已经遍地开花的情况下,教会学校失去了垄断中国西式教育的优势,不得不与中国国立和私立新式教育竞争,提高质量、扩大规模逐渐成为当务之急。于是远离宣道目标的正规化、专业化和世俗化的趋势越来越成为教会教育发展的主流。一些传教士对教会学校传教功能的弱化的趋势深表不安。1910年,圣约翰大学两位教师在给校长卜舫济的信中说:“当学校扩大时,它不可避免地走向世俗化——即失去占中心地位而统辖一切的传教机构。学术目标越广泛,系科的数目越多,教师越忙于应付日益增多的专业职责,保持积极的传教热情也就越困难。”^③

这一忧虑实际上反映出在教会教育发展过程中,教会学校的两大功能——宣道与教育此消彼长的总趋势。这一趋势在一些持基要派观点的传教士看来可能是有违差会办学的初衷,是本末倒置。但是更多的传教士则是从改造中国这一长远目标出发,认为教会教育的目标应是培养未来中国的领袖,应在更广泛意义上理解传教运动的目标——不仅仅是让教徒听到福音,而且还应该传播基督教文明(在一些传教士看来基督教文明就是西方文明的同义词)的整个福祉。实际上,教会学校强化其教育功能的趋势已不可

① 顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社1991年版第163页。

② 中华美国学会编,前引书第440页。

③ 同上。

阻挡,20世纪20年代以后,大多数教会学校都先后走上正规化、世俗化、专业化的道路。

教会学校从一开始就具有宣道与教育的双重功能,这是教会教育对近代中国社会产生广泛影响的真正原因。作为一个宣道机构,教育学校培养了中国最早的教徒和华人牧师,如梁发、何进善等人,以及后来本色化的华人神学家和基督教知识分子;作为一个传播西学知识的教育机构,教会学校造就了中国第一批接受西方文化、具有改良思想的知识分子,如容宏、何启等人。特别是在后期,伴随教育功能的强化和宣道功能的弱化,教会学校在近代中国社会、政治、文化运动中发挥了越来越大的功用。本书正是通过对教会教育双重功能作分析,来考察西方基督教与近代中国知识分子的关系。

三、教会学校演变的历史轨迹

近代新教对华传教运动开始后不久,教会学校就伴随传教士的足迹在南洋和澳门等地相继出现。最早的教会学校是英国传教士马礼逊在马六甲建立的英华书院。1830年间,美国公理会传教士裨治文(J. Bridgman)在广州创办一所学校,收留几个穷孩子读书,称为贝满学校(Bridgman School),这是近代基督教传教士在中国本土建立的第一所学校。教会学校在19世纪60年代以前一直没有太大的发展。大多数学校只停留在小学水平,60年代后才出现少量中学。学生多来自社会底层,教师由传教士兼任。学校规模从几个人到十几个人不等,几十人的学校已属罕见,开办时间也较短。教学内容多为《圣经》、中国经典、少量的英语和西方史地知识。

办学还只是个别传教士的个人行为,教会学校尚未引起差会和传教士的普遍重视,大部分传教士甚至反对把时间花在教育工作上。至 1877 年,欧美新教各差会在华开办的学校共 347 所,招收学生 5917 人,其中美国占 202 所,学生 3117 人。^①美国传教士主办的比较著名的学校有:1844 年建立的宁波男塾,1867 年迁到杭州称育英义塾;1850 年上海的清心书院;1853 年的福州格致书院;1864 年建立的山东蒙养学堂,1876 年改称文会馆;同年建立的北京贝满女塾;1865 年的北京崇实馆;同年建立的上海培雅学堂;1866 年的上海度恩书院;1867 年的北京潞河男塾等。这一时期的学校尽管有不少弱点和局限性,但作为中国境内最早出现的西式学校,打破了中国传统的封建教育体制的垄断地位,“实际上在一个时期内成为传播某种形式的现代知识的唯一机构”。^②教会学校的出现对晚清中国教育变革具有长远意义。

19 世纪的最后 30 年正是中国社会急剧变革的时期,西学和西式教育逐渐得获得士大夫阶层和多数中国人的认可。1868 年《蒲安臣条约》规定美国人可以在华开办学校,1900 年清政府又宣布“嗣有外人呈请在内地开设学堂,亦无庸立案”^③,都给教会办学提供了便利。在戊戌前后和 20 世纪初兴学堂的热潮中,教会学校所代表的西式教育更是受到广泛欢迎。随着中国的变化,教会学校进入迅速发展的新阶段。在 1877 年传教大会上,以狄考文为首的部分敏锐的传教士在反思传统办学模式的基础上,提出要对教会学校进行“全面的修正”:第一,改革教学内容,教会学校要承

① Alice Gregg, *China and the Educational Autonomy; The Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807 - 1937* (New York, 1946), pp. 16 - 17.

② Ibid, p. 16.

③ 学部:《咨各省督抚为外人设学无庸立案文》,《学务杂志》第 6 期。

担起传播西学的责任,为此要编辑世俗教科书;第二,提高教育水准,“毫不犹豫地在中国建立一些高水平的学校”;第三,“为了取得最好的效果”,教会学校应进行“合作和分工”。^①尽管不少传教士不赞同狄考文的观点,但在教学中增加西学的比重和编辑教科书的主张得到部分传教士的拥护,其演说“成功地使潮流向着有利于基督教在华教育事业的方向发展”。^②英国长老会传教士麦肯齐说:“我非常钦佩狄考文的远见卓识,……让我们尽一切办法为在教会中成长的孩子们提供一个自由的基督教教育,我们的教育办得越来越好,我们的教会就会更英明,就会有更大的力量来影响整个中国。”^③大会在韦廉臣和丁韪良建议下决定成立“学校教科书委员会”(中文名为“益智书会”),专门负责筹划出版教科书。从1877年到1890年间,该会组织出版了有关西学的世俗教科书89种,发行三万多册。^④西学逐渐成为教会学校主要教学内容。在1890年传教士大会上,益智书会扩大为中国教育会,其宗旨是协调教会教育,并对即将兴起的中国教育改革运动施加影响。作为一个普遍性的专业教育团体,中国教育会的成立标志着教会学校开始进入正规化和专业化的新阶段。

从1877年到20世纪初,教会学校发展具有以下特点:

1. 各校按照西方教育模式,建立起正规的教学体制,确立了修习年限。如福州鹤龄英华书院学制6年,上海中西书院学制8

① Calvin W. Mateer, "The Relation of Protestant Missions to Education," in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10-24, 1877*, pp. 171-180.

② Gregg, *China and the Educational Autonomy*, P. 18.

③ *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10-24, 1877*, p. 203.

④ *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890*, p. 716.

年,最长的是登州文会馆,学制9年。教学开始按级分班进行。

2. 世俗知识在教学中的比重大大增加,多数教会学校改变过去过分偏重西学的做法,开始强调“中西并重”。

3. 如果说1877年以前教会学校教师多为牧师兼职的话,1890年以后则出现一批有较高学位和在某些专业有造诣的传教士成为专职教育家。学生志愿海外传教运动使大学毕业生以平信徒(即不受牧师职)身份来华从事专职教育工作,成为教会学校新一代教师,最典型的就是由耶鲁大学毕业生组织的雅礼会。教师的专业化不仅提高了教学质量,也进一步削弱了教会学校通过兼职传教士进行布道的功能。

4. 招生对象由原来的社会下层变为富家子弟,在收取高额学费情况下,不少学校成为贵胄子弟追逐的目标。林乐知提出,“倘若让富有的和聪明的中国人先得到上帝之道,再由他们去广泛地宣传福音。……可以少花人力物力,而在中国人当中无止境地发挥力量 and 影响”,从而加速基督教的传播。^①教会学校招生自下而上的演变既是传教运动的需要,也是为了收取高额学费以改善办学条件,增加竞争力。富家子弟最终成为二十世纪教会学校学生的主体。

5. 教会学校不再停留在初级班水平,出现了一大批教会中学和最早的教会大学。登州文会馆于1876年宣布具有大学水准,成为最早的教会大学。随后圣约翰书院于1879年,潞河书院于1886年也仿效文会馆的做法,宣布提供高等教育,这样,出现了中国第一批教会大学。教会大学是培养高层次人才的地方,是教会争取中国上层社会的重要手段,因此教会大学按照西方大学的模式进行教学和管理,使教会学校的教育水平大大提高,同时也带动了教会

^① 顾长声:《传教士与近代中国》第228页。

初等教育的发展。

教会学校正是在逐步专业化和正规化的基础上,在 20 世纪初逐步形成从小学到大学的教育体系。

新教在华设立学校情况表(1903)^①

校别	学校数目	学生数目
大书院、书院	12	1814
天道院(神学院)	66	1315
高等学堂	166	6393
工艺学堂	7	191
医学院及服事病人院	30	251
小孩察物学堂(幼稚园)	6	194
初等蒙学堂	未详	未详
合计	287	10158

当历史跨入 20 世纪后,教会学校所面临的形势发生了急剧的变化,科举制的废除使中国掀起了推进西式教育的热潮。传教士通过强化教会学校内部的管理,提高教学质量来发挥教会学校的“示范”作用。在 1902 年中国教育会第四届年会上,副会长福开森在开幕词中呼吁与会传教士要振奋起来,他说:“教会学校应该增加课程,提高教育水平,改进实验室和图书馆设备,提供比中国公立学校更高水平的教育。此外,还应对学生施以道德的、宗教的影响,使他们在社会中比国立学校毕业生更有地位、更有作为”。^②这次会议在教会学校发展史上具有相当重要的地位,标志着强化质量成

① 林乐知:《全地五大洲女俗通考》,光绪二十九年(1903 年)排印本第 10 集上卷第 34—35 页。

② *Records of the Fourth Triennial Meeting of the Educational Association of China* (Shanghai, 1902), p. 42.

为 20 世纪基督教教育的主题。这一转变使教会学校的专业化、正规化和世俗化进程大大加快了。

20 世纪上半叶,教会学校的发展大致经历了三个阶段:

从 1902 年至 20 年代中期是教会教育发展的第一个时期。在这一时期内,教会大学纷纷建立,构成一个与中国自办大学分庭抗礼的独立教会学校体系,与此同时,教会学校也基本完成专业化和正规化的过程。

到 1920 年,英美新教各差会在华兴办教会大学共 13 所,他们在齐鲁大学、燕京大学、圣约翰大学、金陵大学、金陵女子学院、湛江大学、东吴大学、福建协和大学、华南女子文理学院、之江大学、华中大学、岭南大学和华西协合大学。教会高等教育体系初步形成。教会学校的正规化和专业化主要表现在:

1. 教会大学经过改组,正式成为四年制本科大学,多数学校以主修、副修和选修科代替过去规定科目的做法,教学内容以人文科学和自然科学为主,实行分科专业教学,并开始授予文学士和理学士学位。各中学也形成初高中两级制。学生需经过严格的考试和层层筛选才能入学和毕业。这一切使教会学校基本具备了世俗专业教育的特征。

2. 教会学校教师以专业教育工作者为主。早在 1902 年中国教育会年会上就通过了《请求国外差会派遣训练有素的教育家来华的呼吁书》,要求派遣专职教育工作者来华办学;^①1907 年百年大会上再次呼吁“在国外师范院校受过专业训练之传教士”来华担任教会学校教师。^②专职教育工作者的增加不仅有助于提高教学质量,更重要的是削弱了教会教育的直接布道功能,使教会教育朝

① “Appeal to Foreign Mission Boards for Trained Educators for China,” *The Chinese Recorder*, Vol. 33(1902). p. 619—621.

② *China Centenary Missionary Conference Records*(Shanghai,1907)p. 519.

着世俗化的方向发展。

3. 建立协调全国基督教高等教育的专业教育组织。1912年,中国教育会改组为中华基督教教育会。该会设立四个专职干事,分别负责宗教教育、中小学教育、高等教育和成人教育。1919年,“在华基督教高等院校协会”宣布成立,其任务是协调和指导各大学工作及统一向西方要求经费。该会曾主持一系列有价值的大学调查工作。教会大学开始主要按照教育规律和教育本身的要求而不是差会的指令从事教学。各主要教会大学均向美国政府立案,作为独立的大学而不是教会附属机构得到美国政府的承认。教会大学由教堂的附设机构演变成具有自己独特体系和运行机制的完整系统。教会高等教育专业化工作基本完成。

与此同时,教会学校不断提高教育水平。传教士深知,教会学校无力在资金和人员方面与公立学校竞争,因此主张教会高等教育不必追求大而全,而应“独出新裁,为人所不为”,并“注重质量,精益求精”。^①只有这样才能吸引中国青年,并求得与中国公立教育并存的地位。1925年,《教育季刊》载文认为,中华基督教育会当前的任务在于“一方面促进内部之合作,减少教育上的冲突与浪费;另一方面改良方针,努力去补助公立教育之不足”,“俾教会学校,在国家教育系统上,得著私立学校之地位”。^②在这种思想推动下,各大学开始按照西方大学标准衡量自己的水平,开设了一批富有特色、具有较高水平的系科和专业。

1900年至1925年是西方教会学校在华高等教育发展的黄金时期。通过合作、扩建和发展,教会大学扩大了教师队伍,增加了教学设施,学生人数从1900年不足200人增加到1925年的3500

① (美)褒敦:《基督教学校在中国教育系统中的地位》,《新教育》,第4卷第3期(1922年3月)。

② 《教育季刊》,第1卷第1期(1925年3月)。

人,约占中国当时大学生总数的17%。^①学术水平有相当程度的提高,不少教会大学已接近或相当于美国大学本科水平。教会大学还精心发展附属学校,与教会中小学形成主辅关系,组成一个完整的教育体系。

从20年代下半叶到30年代下半叶是教会大学发展的第二个时期。教会大学完成了向中国政府的注册工作,开始了它的“中国化”时期,并在中国化基础上稳步办学,教会教育的质量和水平都有显著提高。这一阶段是教会高等教育逐步走向成熟的时期。

教会学校自接受国民政府管辖后开始调整自己的目标,把中国化和提高质量作为重要的目标,试图培养既具有基督教精神,又能适应在中国社会需要的人才。这一时期基督教教育的发展有以下特点:

1. 按照国民政府教育部颁布的标准调整教学。中华基督教教育会鼓励教会学校“在精神上、文字上两方面均须力谋适合中国的标准”,要求教会大学“注重国文”、“注重教授国学”。^②在这一思想指导下,教会大学加强和增设了适应中国需要的专业课程,加强中国文化的研究与教学,开始对“中国宗教、社会、政治经济、教育诸大端情形,彻底调查”。^③

2. 开展社会服务活动。从30年代初到全面抗战爆发期间,以金陵大学为首,包括齐鲁大学、岭南大学、福建协和大学和华西协合大学等均开展了农村建设运动,作为社会服务工作之一。

3. 教会大学在这一时期系科数量增加,课程设置齐全,图书

① John K. Fairbank, *The Cambridge History of China*, Volume 12, Republican China: 1912—1949, Part One (Cambridge University Press, 1983), p. 175.

② 华东师范大学教育系编:《中国现代教育史》,1983年版第66页。

③ 《基督教教育之精神与宗旨》,《新教育》第5卷第1、2期合刊(1922年8月)。

资料渐丰,规模普遍扩大,教学质量亦不断提高。教会大学建立了统一的入学和毕业标准,持有研究生文凭教师的数量逐渐增加。教会大学学生的总数从1926—1927年度的3500人增加至1936—1937年度的7000人。^①1936年,基督教大学总数和学生总数约为中国自办大学的12%。^②

4. 世俗化、中国化程度加深。1935年,在一些规模较大的教会大学中,教徒学生的比例下降到四分之一,自愿参加礼拜或选修宗教课程的学生不到三分之一。^③差会的直接作用削弱,这是因为教会大学经费的主要来源已不是差会,而是中国和西方的非宗教组织和个人的捐助。大多数行政职务也是由中国人担任。

5. 教会大学与中国政治和社会生活发生密切关系,一些学生成为爱国运动中的活跃分子,不少毕业生成为各个领域的杰出人物。

从30年代末期到40年代末是教会学校发展的第三个时期。这一时期,教会大学经历了抗日战争和内战的冲击,始终处于动荡状态。1937年芦沟桥事变,特别是1941年珍珠港事变后,教会大学除少数在沦陷区小规模办学外,大部分加入流亡大学的行列,迁到内地。由于失去西方的支持,教会大学主要依靠国民政府的紧急救援维持,西方教员所剩无几,中国教师的作用大大增强,中国化进程急剧加快了。

第二次世界大战结束后,在人们普遍渴望恢复正常生活和享受教育的情况下,教会大学有较大发展,学生人数从1935年的

① 缪秋笙:《基督教教育在中国》,载:《中华基督教教育年鉴,1938—1939》,第207页。

② 谭天凯:《基督教大学在吾国高等教育中之地位》,《教育季刊》,第13卷第4期(1938年1月)。

③ 杰西·卢茨:《中国教会大学史》,曾钜生译,浙江教育出版社1988年版第266页。

7000 人增加到 1947 年的 12000 人,在中国同一时期大学生总数中所占比例由 12%上升到 15—20%。^① 然而,由于教会大学长期处于动荡不安之中,整体教学质量和学术水平一直无法恢复到 30 年代的水平。随着中华人民共和国的建立及中美关系因朝鲜战争的爆发而恶化,教会大学完全丧失了外国的支持,最终被纳入新中国的高等教育体系内。

^① 《中国教会大学史》第 469 页。

第三章

早期基督教教育与 教会学校的毕业生

一、英华书院与中国最早一批华人牧师

西方新教传教士在华建立的第一所学校是英华书院(Anglo-Chinese College),不过该校并非设在中国本土,而是设在南洋马六甲。其原因很简单:由于清政府严厉的禁教政策,传教士无法在中国大陆公开活动和建立立足点。于是马礼逊在伦敦会授意下,决定在华侨聚居较多而又邻近中国的南洋马六甲建立传教基地。1818年10月,马礼逊指示另一位伦敦传教士米怜创建英华书院。米怜在计划书中称该校“以交流和传播中西学术及传播基督教为宗旨”,“一则造就欧洲人学习中国语言文字,二则培养东南亚地区华人和华侨子弟学习西语和西学,使皆能以英语接受西欧文学及科学之造就。”^①教育程度包括小学和中学。书院设有图书馆,为部

^① 李志刚:《基督教与近代中国文化论文集》,台北:宇宙光出版社1989年版第27—28页。

分学生提供食宿。华人和华侨子弟所学的课程主要有地理、历史、数学、伦理学、基督教神学和马来文。该校 1818 年开始招生,首批学生 7 人,后来不断增加,1831 年有学生 200 人。^① 首任院长为米怜,及后,随着香港成为英国殖民地后,理雅各遂于 1843 年 11 月将全校迁入香港。英华书院采用近代西方通行的教学方法,按学生水平高低分班、分级教学,并根据具体情况,因材施教,反对死记硬背,注重启发式教学。书院特别重视英语教学和宗教训练,与后来的马礼逊学堂有所不同。英华书院主要目标是传教,按《计划书》的说法,“各项课程之设计均是以和平传播基督教及东方一般文化为原则”,而传播东方文化的目的也在于让学生更好地在当地社会发挥影响。正如第六任院长伊云士(John Evans)所言,“我确信,我们必须在这个书院为中国培养一批传教士,他们在不久的将来会乐意作拯救灵魂的福音先驱,回到他们的同胞中间”。马礼逊也希望“在使中国信奉基督之前,这一项工作(指英华书院)不会终止”。^② 英华书院这一目标在一定程度上得到了实现。其毕业生成为中国第一批新教信徒和牧师,也有学生在广州、澳门等地外国商馆中工作。华人学生有名可查者的有梁发、何进善、吴文秀、宋佛俭、李全麟、袁德辉等人。欧美籍学生中比较有名的有马儒翰(John Robert Morrison)、亨德(William C. Hunter)和摩亚(John Henry Moor)。

马儒翰:马礼逊之子,从英华书院肄业后在广州为英国商人当翻译,1834 年继其父马礼逊为英国驻华商务监督,又为正使兼翻译。1840 年随英国全权代表懿律和驻华商务监督义律水兵船到天津,与琦善会晤,1840 年随璞鼎查到南京,参加了《南京条约》的签订。香港割让后,马儒翰被任命为香港殖民政府议政局和定例局委

① 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社 1994 年版第 27—28 页。

② 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,上海人民出版社 1985 年版第 9 页。

员。马儒翰虽为官员，但热心传教，其父死后，继承其父译经工作，与麦都思、郭实腊（有译作郭士立）、裨治文等人合作，修订了《圣经》“马礼逊译本”，于1837年出版《新约全书》，1839年出版《旧约全书》。1843年死于澳门。

亨德：于1825年来华，初在美国一家公司当学徒，1825年至1827年在英华书院学习汉语，1820年在商旗昌洋行（Russell and Co.）任职，1837—1842年间为该行合伙人，常为《澳门杂录》（Canton Register）和《中国丛报》撰写有关中国的文章。著有《广东番鬼录》、《古中国拾零》等书，1868年退休后迁居法国，1891年去世。

摩亚：1802年生于澳门，1825至1827年就读于英华书院，曾在马六甲一家学校任校长，后入报界，历任《新加坡年鉴》、《新加坡自由报》主编。

袁德辉：四川人，毕业后曾在北京任理藩院通事，林则徐赴广州禁烟时，袁任随行翻译，是林则徐了解外情的主要助手之一。

何进善（又名何福堂）：广东人，20岁入英华书院，进校时已略识英文，对中国经书也有一定知识。英国传教士麦沾恩（George H. McNeur）在《中华最早布道者梁发》中谈到何进善说：“他的天资甚好，学业进步很快，他还未到毕业的时期，已经能读新旧约原文，并且能用希伯来字作文了。”^①1843年英华书院迁至香港，他随院长理雅各一同来港，当时英美一些商行高薪聘他，他坚持不就。1846年10月11日于香港佑宁堂受封为牧师，曾帮助理雅各翻译儒家经典，与湛约翰往佛山创设礼拜堂，后被乡民捣毁，他逃回香港，得中风之症，1871年去世。其子何启后来成为香港名流和著名

① 麦沾恩著，胡簪云译：《中华最早的布道者梁发》，载《近代史研究》1979年第2期第201页。

改良派思想家。一女嫁给伍廷芳,另一女嫁给中国第一个西医黄宽。

宋佛俭(一称宋湖建)生于马六甲,1840年进英华书院,1843年,随书院同来香港,曾执教于新加坡学院,1853年任职铁行洋行,至1895年退休,1900年去世。王韬于1867年赴欧途中在马六甲停留,曾“持友人书往访宋佛俭”,二人“同乘马车”,绕岛“环游一周”。^①

英华书院早期毕业生中声名最著者为新教首位华人牧师梁发。

梁发于1789年生于广东省高明县,幼年家境贫寒,11岁始入村塾,15岁负席离家,到省城广州谋生,初学造笔,旋改习雕板,在一家印刷厂工作。当时马礼逊正翻译和刊印圣经,因与梁发相识。1811—1812年间,马礼逊把《路加福音》和《新约》书信之大半付印,这些书籍之雕刻及印刷多出自梁发之手。

1815年4月,马礼逊差米怜往南洋马六甲建立传道总部,随身携有刻字木板,并雇印刷工人与之同行,梁发即其中之一。1816年11月3日,米怜为梁发施洗,梁发遂成为最早的基督徒之一。

梁发在马六甲除帮助米怜印刷圣经和其他书籍外,还于1818年帮助米怜等建英华书院及附设的印字局(印刷所)。1820年至1821年间,梁发入英华书院学习神学。1822年米怜去世,梁发感到无逗留马六甲之必要,返回故乡高明。1823年10月,梁发将其幼子梁进德携至澳门,由马礼逊施洗,同时随马礼逊继续学习神学,1823年底,马礼逊极思回国,临行前封立梁发为传教士,由伦敦会付给梁发薪水。此后梁发终生致力于布道工作,著有中文传道书多种并沿街讲道和派送经书。从所周知,其中一本《劝世良言》为洪秀

^① 王韬:《漫游随录》,湖南人民出版社1988年版第67页。

全所得,引发出轰轰烈烈的太平天国运动。

梁发的贡献不仅在于他的小书引发了洪秀全的反传统意识,还在于他是使基督教教义中国化的第一人。英美传教士的中文圣经晦涩难懂,很不适合中国人的语言和阅读习惯。而梁发则善于“用切近的比喻和通俗的文字来解释圣经”,^①使圣经中国化。麦沾恩言道:“西方传教士来华宣道,极容易陷于一种弊病,就是照他们向来的习惯按照圣经的字面来解释圣经。米怜先生和马礼逊先生所感化的梁发却不陷于此弊。他的宣道文字中只讨论那些最受人注意的问题与及他自己和国人休戚相关的问题。”^②

梁发自己也言道:“现在圣经译文所采用之文体与本土方言相差太远,……以致意义晦暗不明……我身为中国人,我知何种文体最适合于中国人之心境。吾人须先努力将译文修正,使其切近中国方言,然后将其印行。”^③

梁发以四年之私塾教育而著文译经,文字能达到如此程度实属难能。而他对圣经经义的理解和阐述当然得益于英华书院的受教经历和马礼逊、米怜等之指导。

对梁发其人的评价可以说是见仁见智,但无论如何,他使圣经中国化的努力应是值得肯定的。英华书院在培养中国早期华人牧师方面有着不可磨灭的贡献。

① 麦沾恩:《中华最早的布道者梁发》,载《近代史资料》,1979年第2期第193页。

② 麦沾恩:《中华最早的布道者梁发》,载《近代史资料》,1979年第2期第191—192页。

③ 麦沾恩:《中华最早的布道者梁发》,载《近代史资料》,1979年第2期第192—193页。

二 马礼逊学堂与中国最早的留学生

如果说英华书院以培养宗教人才为目标,马礼逊学堂则代表了另一种类型,即培养具有基督精神和接受西方影响的世俗人才。

马礼逊学堂的缘起要追溯到马礼逊教育会的成立。马礼逊教育会由广州的英美商人和传教士为纪念第一个来华新教传教士马礼逊而建,成立于1836年9月28日,由英国商人登特(L. Dent,又译作颠地)任会长,渣甸(W. Jardine,又译作查顿)任司库,美国传士裨治文(J. Bridgman)任秘书。其它成员还有奥立芬(D. W. C. Olyphant,又译作奥利芬)、马儒翰。传教士和商人们看到了教育和知识的力量,企图通过教育的方法,打开中国的门户。^①

该会发起《通报》中报道:“本教育会的宗旨是在中国开办和资助学校。在这些学校里除教授中国青年母语外,还要教他们读写英文,并通过这个媒介让他们了解西方世界的各种知识。这些学校还要阅读《圣经》和有关基督教的书籍。……即使我们自己不能,但我们的后人将会看到,中国人不但为了商业、知识和政治的目的不断访问欧洲和美国,而且在放弃了敌视、迷信和偶像之后,将会同基督教世界的人民一起承认和崇拜真神上帝。”^②

马礼逊教育会虽非传教团体,也不受任何差会的资助,但其筹办目的乃在于建立和支持于中国设立学校,俾中国青年一代通晓

① G. Lanning & S. Couling, *The History of Shanghai* (Kelly & Walsh, Limited, 1921), Part 1, p. 444.

② “Proceeding relative to the Formation of the Morrison Education Society,” *Chinese Repository* 5 : 373—381 (Dec. 1836).

英语,以作了解西方文化的媒介,并期望中国除去偶像,认识基督教理,信仰上帝。^①换言之,其设立目的在于通过基督教教育,使中国人“崇拜真神上帝”。因为传教士坚信教育在改变人的信仰过程中将发挥巨大作用。裨治文在马礼逊教育会成立会上发表演说,声称“教育在改变中国人的道德、社会生活和国民性方面所起的作用是极大的”。^②对此,美国学者乔治·丹敦解释说:“裨治文视教育为宗教的婢女,他非常清楚地看到,没有教育,他们的目的将一无所成。在这一点上,他比他的英国先辈们走的更远,也更富进取性。”^③裨治文等传教士对教育的兴趣,不仅带动了后来传教士教育的大规模发展,也预示了布朗(Samuel R. Brown,又译作勃朗)的到来。

教育会成立后,曾向英美各地招聘教师,来华建立一所学校,但英国反应冷淡。1838年耶鲁大学三位热心的教授终于物色到该校毕业生布朗。

布朗于1810年6月16日出生于美国新英格兰地区康涅狄格州的东温泽,是虔诚的长老会教徒,对当时新英格兰地区盛行的清教主义笃信不疑。他于1832年毕业于耶鲁大学,获文学学士学位,后又在哥伦比亚神学院和纽约协和神学院攻读神学,获神学博士学位。毕业后在纽约一家聋哑学校当教师。布朗虽被封为牧师,但严格说来他并非受差会派遣来华宣教的传教士,而是应马礼逊教育会之邀来华从事教育工作的。作为虔诚的教徒和牧师,他的宗教和布道热情同来华传教士相比并不逊色,并体现在他的教育思想

① 李志刚:《基督教早期在华传教史》,台湾商务印书馆1985年版第215页。

② *Chinese Repository* 5: 373—381(Dec. 1836).

③ George H. Danton, *The Culture Contacts of the United States and China: The Earliest Sino-American Culture Contacts, 1784—1844* (New York: Columbia University Press, 1931), p. 55.

和实践中。

布朗来华后,经过一段时间的汉语学习和观察,发现儒家传统教育不利于学生接受新知识,因此对中国传统教育制度和思想进行批判。他认为中国的教科书除了作为记忆文字和理解句子结构的工具外别无用处,中国教育的目的仅仅是获得语言文字知识,其教育方法扼杀了创造性思想的发展。中国的教育体系“仅仅是为了政府培养一批勤勤恳恳而又墨守成规的奴仆。教育的目的不是使人的个性得到充分和自由的发展,学校的学习内容是一成不变的,自然科学知识被排斥在教学之外,独立思考的精神受到压抑”。^①因此,“为了打开中国的门户,必须用一种能培养独立和批判思想的教育代替中国传统的教育模式”,因为只有具有“这种独立和批判思想”的中国人才会放弃传统接受西方的影响,对“新的真理”熟悉起来。^②

布朗认为,为了实现这一目标,必须培养“具有基督教人格的中国学生”,布朗坚持认为学校应该在中国本土:“在我看来,正常情况下,一个在中国藩属地方成长起来的青年不可能升迁到在中国本土具有决定性影响的高位上去。我相信本教会的诸位会员一定会同意这样的看法,即我们的岗位是在这里,我们针对的目标(当然这种针对是友好的)是在中国本土而不是在别的地方。……我要在此地坚决维护教育会的声望,运用一切值得赞美的方法努力使中国人相信我们带来的礼物是有价值的。”^③

按照布朗的计划,马礼逊学校除大力用英语传授西方文化外,还需加强汉语教学。布朗坚信西方文化在中国的传播最终必须经

① *Chinese Repository* 13 : 631(1844)。

② Smith, *Chinese Christians; Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong* (Hong kong, 1985), p. 15.

③ *Chinese Repository* 10 : 570—573. (Oct. 1841).

由中国知识分子之手。他在这里实际上提出了一个西方文化中国化问题,即必需把西方文化赋予中国形式,用中文诠释西学知识。布朗强调汉语学习不仅仅是为了加快西学传播的步伐,还为了让毕业生真正在中国社会发挥影响力,因为在中国“文学能力是赢得社会地位的必经之路,没有汉语知识,他们不仅缺少传播西方知识的工具,而且也不会赢得中国民众的尊敬”。^①

布朗到达广州之前,教育会已招收了5名学生,其中3人在广州,由在华西人授课,另外2个在新加坡学习。教育会还曾资助郭实腊夫人在澳门设立的教会学校,招收男生送到该校寄读。

经过几个月的创办,马礼逊学堂终于于1839年11月1日在澳门开学,4日正式上课。第一批学生共6人,全部住校,不用交学费并由学校提供食宿和一些衣物。

1842年,《南京条约》签订后,香港沦为英国殖民地,马礼逊学堂随即于1842年11月1日迁至香港上课,学生增至20余人。到1843年,已有学生43人。学生多来自贫寒之家,也有香港、澳门、广州等地与外商打交道的买办和通事子弟。学生分四班上课,学制8年,学校的课程也逐渐规范化,有汉语、英文、地理、历史、算术、代数、几何、力学、生理学、音乐等,这些是19世纪上半叶美国私立小学的基本课程。除中文外,所有课程均采用英文课本。大多数课程由布朗夫妇讲授,当时在广州活动的一些传教士如文惠廉夫妇、米怜和哈巴安德也曾在该校短期任教。1846年初,教育会聘请另一位耶鲁大学毕业生,公理会牧师麦克(William A. Macy)来港协助布朗工作。布朗1846年9月回国后,由麦克主持该校,一直到1848年停办。

^① Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, p. 14.

布朗在 1841 年的报告里曾这样描述学生的学习生活：“学生们半天学汉语，半天学英文。每天生活从早晨六点钟开始，到晚上九点钟结束，读书 11 小时，(下午)3 点到 4 点在户外运动和娱乐。”^①他在 1841 年 9 月向教育会所作的报告中称：“学生们的英文学习有明显的进步，其中两名已经学完一本较薄的地理课本，另一本柏利(Perley)的《地理》也快学完了。在算术方面，他们已经学完了心算，现在在学习戈登(Gorden 或译作哥顿)的《算术》课本。还通过笔算学习加减乘除。”^②在不到两年时间里取得如此成绩，学生的进步还是相当快的。作为一个教育家兼牧师，布朗的教授不单是集中在知识的学习上，他特别强调对学生进行人格的训练，试图透过“基督徒家庭式的教育”，塑造中国少年的信仰、道德和观念以及整个生活方式。他言道：“马礼逊教育会不仅是一个教学，而且是一个教育团体，目标是对学生进行全面的训练，包括体能、智力和道德。”^③为此，布朗在学校生活中极力培养一个基督教的气氛，透过潜移默化的影响，实现改造中国学生灵魂的目标：“孩子与我的家人在一起生活，我待他们如同亲生儿子一般，做他们最好的朋友。鼓励他们与我们亲密无间，彼此信任。他们可以自由地选择是否参加我家的早晚祈祷。概言之，我们努力使他们感到是在家里一样，试图给他们一个充满基督徒家庭气氛的教育。”^④

布朗并没有强迫学生参加宗教活动，但他是努力鼓励学生积极参与的，大多数学生虽未正式受洗，但思想上明显对基督教有好感，其中包括容闳。这也是基督徒家庭式教育的效果。1840 年马礼逊学堂搞了一次通信活动，中国学生在给纽约聋哑学校的信中反

① *Chinese Repository* 10 : 569(Oct. 1841).

② *Chinese Repository* 10 : 573(Oct. 1841).

③ *Chinese Repository* 10 : 570(Oct. 1841).

④ *Chinese Repository* 10 : 570(Oct. 1841).

映出他们对这种家庭气氛的喜爱,描绘了他们在花园里抓蝴蝶和做游戏的情景,其中两封信登在《纽约观察家》报上。

除了这种家庭气氛外,布朗还制定了严格的规章,以“避免他们受到各种不良影响,有损于他们的举止和品德”。据布朗报告称,“学生们对各种程度的限制从未表示出不满,……也很少使用惩罚性手段,因为几乎没有人破坏规章”。^①

马礼逊学堂人学学生多为10岁左右的幼童,世界观、价值观尚未形成,经过几年的西式教育,西学知识和西方价值观使他们的思想观念发生很大变化,主要表现三方面:

(一)对传统的批判

布朗等人在授课中并非单纯传授西学知识,而是把西方社会与中国社会进行比较,对中国社会和中国文化的弊端进行批判。

1842年6月,马礼逊学堂举行了一次公开考试,其中一条试题是用英文给教育会秘书裨治文写信,主题是“比较中西教育之不同”,一位学生写道:“我在进这所学堂之前,曾浪费四年光阴学习中文,花了好多钱,除了认识几个汉字外一无所获。但现在我已经在—所英国学校里学习了两年半,这段光阴要比我以前浪费的四年好上一百倍。……英国学校要比中国学校好得多,因为在英国学校里可以学到很多有价值的东西,比如天文学、几何、代数、真正的宗教以及其它很多我在信里没有提到的知识,但是中国学校却不讲授这些……。”另一个学生写道:“中国学校的教科书从不讲授科学和艺术,只传授孔子的著作,他一生的行为以及他的追随者是如何赞扬他的。”

如果说以上两个学生的比较还只是看到一些直观现象的话,下面一封信则反映出个别学生对中国教育以及中西文化之不同已

^① *Chinese Repository* 10 : 565 (Oct. 1841).

有一些深层的思考,并试图探寻中国落后的原因:“中国人经常回首古昔,而英国人则总是关注现世和未来,注意发现真理,因此中国人总是停滞不前,而英国则越来越好。”^①另一位学生则言政治腐败是中国人耻辱,并深切呼唤一个清廉公正的政府,表现出对中国命运的关注,他在文章中表白:“这类事情(指政治腐败)遍及整个国家,中国官吏对政治美德和一个政府应具有的其他一切品质一无所知,这让我非常痛心。我真希望他们会很快变好起来,公正、自由、幸福会传遍全中国,在这帝国中的每一个人都向人展示他的文化与教化,这样我们的国家就会赢得其它国家的赞美。”^②

对中国社会弊端的不满和批判是晚清社会变革的先声,这种批判的价值在于他们是通过中西比较来观察问题。对西学的认同与接受则是晚清中国知识分子由传统走向近代的开端。

(二)新思想、新观念的形成

作为中国最早的西式学校之一,西学知识是马礼逊学堂的主要内容。马礼逊学堂的学生们已经朦胧地认识到西方文化价值,并产生向西方学习的愿望。

1845年9月一篇题为《知识就是力量》的学生英文作文这样写道:“知识是幸福和快乐的源泉,它是驱除一个国家无知迷雾的亮光,它能博得荣誉,它可以增进民族的财富,而归根结底,它是一个国家最强有力的国防。民族繁荣的永久性基础安放在它的上面。”^③

1846年另一篇英文习作中写道:“知识对每一个人来说都是

① Danton, *The Culture Contacts of the United States and China: The Earliest Sino-American Culture Contacts, 1784-1844*, p. 65.

② Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, pp. 25-26.

③ *Chinese Repository* 14: 465 (Oct. 1845).

重要的,对于我们尤其如此。我们的祖国科学落后,艺术粗陋,对西方在近代的进步一无所知。在我们的时代,中国开始开放并与西方自由贸易,中国的眼睛已经睁开,认识到在番鬼那里有一些值得我们学习的东西,她在仔细观察,试图弄明白是什么使番鬼们超过了自己。如果我们没有机会接受(马礼逊学堂的)教育,我们希望改善我们国家的努力就会落空。”^①

在大多数士大夫还对西方侵略者的炮舰不知所措的时候,马礼逊学堂的学生已经认识到西学知识对中国富强的重要性。

(三) 殖民主义意识的熏染

作为受商人、传教士、外交官共同资助的学校,马礼逊学堂不可避免地受到西方殖民主义思想的影响,西方历史观和殖民地意识在学生的习作里时隐时现。马礼逊学堂的一些学生不仅对西方殖民者侵略中国不加谴责,反而把殖民者看成是“开化”中国,为中国带来“光明”的使者。1842年的一篇英文作文里这样写道:

“中国人没有圣经,他们不知道创造世界的耶稣基督(此处有误,创造世界的是上帝耶和华,不是基督,但原文如此),他们满脑子都是迷信和无知,此外,中国政府的统治极不公正。当一缕光明从地球的另一面照耀过来的时候,我们是多么的高兴啊!这缕光明并不是我们自己的同胞召唤来的,是由外国人赐与的,为了开化我们的思想和把迷信从我们身上清除掉。”^②

另一位学生于1846年写到:“西方人的唯一希望是中国经过开化之后成为一个基督教的国家,中国人可以与他们一起分享上

① Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, p. 27.

② Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hongkong*, pp. 27.

帝的恩赐。”^①

学生撰写有关香港历史的文章表明,学生们已经接受英国殖民者的一套理论,其核心是英国占领香港是合理的、正义的。其中写道:“这个岛屿(指香港岛)对英国人来说是一个安全的地方,一个应由他们自己法律管辖的地方。(有了这个岛)英国人就可以同中国进行贸易,香港成了英国商品的出口。我希望光明与知识将传遍整个岛屿,使它变得更加高贵。”那么光明与知识来自何方?在这个学生看来则来自西方基督教:“我希望在虔诚的传教士影响下,基督教将传遍整个岛屿并结出神圣的果实。”^②

(四)接受基督教的影响

马礼逊学校虽然未设专门的宗教课程,但是英文必修课是读圣经,一些传教士也经常去学校授课讲道。学校及布朗家庭里的宗教活动(包括早晚祷和星期日礼拜)对学生很有吸引力。“一些学生,特别是各班班长皈依了基督教”。^③一个叫阿伟(Awai)的学生提到他们“经常与布朗太太、布朗先生、雅裨理先生和米怜先生在客厅里举行祷告”。^④布郎还把基督教精神融在教学的各个环节中,因此,基督教对学生的熏陶和影响非常明显。一位学生写道:“如果一个人对圣经一无所知,他就无法找到能引导他获得拯救的灵光。他就会永远处于黑暗之中,不知道自己会魂归何处。……圣经教导我们救赎之路,真正的宗教将支撑我们渡过人生的种种磨

① Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, pp. 20.

② Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, pp. 28.

③ Danton, *The Culture Contacts of the United States and China: The Earliest Sino-American Culture Contacts, 1784-1844*, p. 66.

④ Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, p. 23.

难,迎接最后审判的到来。”因此他希望《圣经》能在中国广泛流传。另一篇文章不仅接受了只有阅读《圣经》才能获得拯救的神学观点,而且对加尔文预定论进行了阐释:“当我们渴望用世俗的知识充填我们的大脑时,我们应该更加渴求把灵性的关怀储存在我们的心灵之中,比如我们对上帝承担的责任、上帝赋予我们的使命。……人生本就是为了完成上帝预定的目标,因为上帝是根据自己的计划创造万物的。……生命是短暂的,让我们学会珍惜时光,赋予生命应有的意义。生命不能白白浪费,而应为上帝的目标服务。上帝决心使自己荣光,他既然这样安排了宇宙,那么一切都应为了他的荣耀而工作。上帝创造人,并赋予人履行这项工作的特殊任务。”^①

基督教的影响并非十恶不赦的坏事,而且信仰基督教也并非像过去批判的那样必然成为洋人的走卒,很多教徒甚至成为社会改革和政治革命的积极参与者。在晚清社会基督教传播的一个社会效果是对传统信仰的疏离。基督教就其神学和教义而言与中国的佛道等教也难有高下之分,但由于它有武力和西方先进的文明作后盾,在晚清特殊历史条件下却加速了佛道等传统信仰系统的衰落。马礼逊学堂的学生也正是以基督教来批判佛、道以及中国民间的多神信仰的。另一个不容否认的事实是,学生在接受基督教教义,履行基督教仪规的同时,很难区分和鉴别挟带期间的强烈的宗教优越感和试图强行推广其文化的使命观,而宗教使命感又常常成为殖民主义者粉饰其殖民活动的工具。

马礼逊学校在近9年时间里培养了一批初步了解西方世界和接受西方文化的人才,对鸦片战争前后西方文化在中国的传播做

^① Smith, Chinese Chistians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong, p. 31.

出了重要贡献,一些毕业生后来成为社会改革和中西文化交流史上颇有影响的人物。

马礼逊学堂的学生不少由于具有较高的外语水平,未等毕业就受聘担任翻译。1845年英国驻上海领事馆曾雇用两名马礼逊学堂的学生任翻译员,二人由于工作出色受到英国领事的赞扬。1839年林则徐在广州禁烟时曾聘请马礼逊学堂的一个学生任翻译,他“从当时的各种报纸、慕瑞的《地理大全》和其他外文著作摘录翻译了许多文章”提供给林则徐,这些材料后来成为《四州志》的一部分。有学者称“这标志着美国教育与中国官僚阶层的实际接触的开端。”^①

马礼逊学堂培养的较有影响的人物有唐廷枢和随布朗赴美的中国最早一批留学生容闳、黄胜和黄宽。

唐廷枢于1832年生于广东省香山县,1841年入马礼逊学堂,1848年离校,转入香港的另一所教会学校就读。毕业后在香港任翻译,1858年开始在上海海关任职,1863—1873年间在英国怡和洋行当买办,1872年被选为怡和洋行轮船公司的董事,从1873年趣应李鸿章之聘任招商局总办。唐廷枢是洋务运动中的重要人物,在中国商界具有广泛的影响力。1874年唐廷枢与容闳创办《汇报》,是中国人最早自办报刊之一,他还是开平矿务局的创始人之一,从1877年至1892年去世前一直是开平矿务局的督办。

如果说唐廷枢的主要影响是在工商界,容闳等人则对中西文化交流作出了重要贡献。

容闳在近代中西文化交流史上占有重要地位。1915年恽铁樵和徐凤石把容闳的英文回忆录“My life in China and America”译

^① Danton, *The Culture Contacts of the United States and China: The Earliest Sino-American Culture Contacts, 1784-1844*, p. 63.

成《西学东渐记》，译名虽与原文相差甚远，但却得到普遍认可，从一个侧面印证了容闳对西学东渐的贡献。

容闳一生的成就在很大程度上归功于传教士在华的传教和教育活动，他从少年时代实际上就与传教士结下了不解之缘。

容闳于1828年11月17日生于广东省香山县南屏镇，在他6岁那年，也就是1834年，德国传教士郭实腊（或作郭士立）的夫人（英格兰人）在澳门设立了一个女塾，后又兼办男校。1835年，容闳刚刚七岁时，其父把他送到该校读书。当时西式学校对中国家庭并没有多大吸引力，富家子弟是念私塾、考科举、进仕途，容闳父母送容闳进教会学校不过希望儿子学点英文，谋个翻译或经商致富。至于后来的经历与成就，则得益于马礼逊学堂的教育和布朗的帮助。

郭实腊夫人的教会学校因经费拮据，不久即告停办，学生各奔东西，郭实腊夫人也去了美国，容闳不得不回家务农。一次偶然的经历使容闳在少年时代就体会到西方文化知识的价值。他从郭实腊夫人的教会学校回家后一度靠拾稻穗糊口。一位收稻的农民听说他会说几句英文，非常好奇，容闳于是把26个英文字母念给他听，结果得到了一笔不小的奖赏：容闳和他的姐姐连拖都拖不动的好几捆稻子。容闳回忆这件事时感叹道：“做梦也没想到。我学的这一星半点英文，竟自会在我的经历中这么早就得到它的好处。”^① 容闳在60多年后仍对这段有趣的经历记忆犹新并郑重写在回忆录中。说明这番经历对他影响甚大，使他更加渴求西学知识。后来容闳在美国求学时曾获英文比赛冠军，童年的这番经历自然起了不少的作用。

容闳不久在邻居的介绍下到一 个罗马天主教传教士的印刷所

① 容闳著、王夔译：《我在美国和中国生活的追忆》，中华书局1991年版第6页。

做折页工。郭实腊夫人赴美前曾给时在澳门的英国伦敦会传教医师合信(Dr. B. Hobson, 又译作霍白生)写信, 请他务必找到容闳, 送他到即将开学的马礼逊学堂读书。天缘巧合, 合信的医院离印刷所不过一里之遥, 合信很快找到了他。于是容闳又转到合信的医院, 当了差不多两个月的助手。容闳曾回忆他在医院里的工作说“合信医生立刻给我安排了工作, 让我研磨, 准备做药丸和油膏的材料, 我经常是端着盘子跟随他去巡视病人, 从事为他们解除病痛的慈善工作。”^①

1841年, 在合信的推荐下, 容闳进了马礼逊学堂, 这一年他13岁。容闳入学后, 很受布朗先生的器重, 被布朗先生认为“是一名有前途的学生”。当时与容闳同班的有黄胜、李刚、周文、唐杰(即唐廷枢)和黄宽。容闳回忆录对马礼逊学堂的学习生活记述不详。但对布朗先生极为钦佩; “勃先生一望而知为自立之人, 性情态度, 沉静自若, 遇事调处, 井然有序, 其为人和蔼可亲, 温然有体; 且常操乐观主义, 不厌不倦, 故与学生之感情甚佳。其讲授课程, 殆别具天才, 不需远证, 而自能使学生明白了解。对于各种学生, 不论其为华人, 为日本人或美国人, 均能审其心理而管束之。知师莫若弟, 以才具论, 实为一良好校长。”^②

容闳的童年虽然很贫寒, 但并不凄惨, 并屡屡充满希望。而每次境遇的改变都得益于西方传教士。特别是马礼逊学堂的教育实际上奠定了容闳一生思想之基础。我们从容闳的上学时的书信和作业以及回忆录中, 可以看出马礼逊学校对容闳有以下几方面的影响:

① 容闳著、王蓁译:《我在美国和中国生活的追忆》, 中华书局1991年版第7页。

② 容闳著, 恽铁樵、徐凤石译:《西学东渐记》, 湖南人民出版社1981年版第8页。

1. 坚信西学的传播是“中国复兴希望之所系”。

容闳于1847年随布朗赴美留学。他在耶鲁大学毕业准备回国时,确定自己一生的志向是以西洋教育救中国。他回忆说:“在修业期内,中国之腐败情形,时触予怀,迨末年而尤甚。每一念及,辄为怏怏不乐,转愿不受此良好教育之为愈,盖既受教育,则予心中理想既高,而道德之范围亦广,遂觉此身负荷极重,若在毫无知识时代,转不之觉也。更念中国国民身受无限痛苦,无限压制。……此种观念予无时不耿耿于心。盖当第四学年中尚未毕业时,已预计将来应行之事,规划大略于胸心矣。以为予之一身既受此文明之教育,则当使后继人亦有享有此同等之利益,以西方之学术灌输于中国,使中国日趋于文明富强之境。”^①

容闳坚信让中国学生受西方文明之教育是“中国复兴希望之所系”。这一思想实际起源于在马礼逊学堂求学时期。容闳在1842年1月一封写给纽约聋哑学校的英文信中写道:“中国人有很多学校,但学到的东西很少,中国的教育与其它国家是不同的。他们只是背诵课程,不求思考和理解。当中国学生学习五六年之后,老师才给他们解释一些书本以外的知识,我认为中国没有一个学校能赶得上美国和英国的学校。在中国有很多小孩没有像在你们国家那样接受教育。中国很穷,这也是中国儿童不能受到良好教育的原因。”^②

这实际上是他后来试图以西洋教育救中国思想的萌芽。少年时代的志向成为他终生追求的目标,容闳“后来之事业,盖皆以此为标准”。^③

① 容闳:《西学东渐记》第22—23页。

② Smith, *Chinese Christians: Elites, Middleman, and the Church in Hong Kong*, p. 24.

③ 容闳:《西学东渐记》第22—23页。

2. 笃信基督精神。

容闳一生对基督教和传教士始终怀有好感,他是否受洗入教,尚不得而知,容闳在回忆录中没有明言。他曾提及经常去教堂参加祈祷会。他一生多次得到教会人士的帮助,^①经常与传教士交往,坚信“上天控制着我们的一切”,并把自己日后的成就和经历“归功于天命使然”^②。容闳的这种宗教情感形成于澳门和香港的求学时期。1835年容闳入学之初,就对身为传教士的郭实腊夫人留下很好的印象。容闳后来回忆说:“她是我有生以来第一次见到的英国妇女,在我单纯无知的心头留下了深刻的印象。假如我记忆还可靠的话,我记得她的身体修长,体态匀称。美丽而坚强自信的面孔上,配有一双深陷的晶莹明亮的蓝眼睛;方下巴上托着两片薄薄的嘴唇,显示出刚毅的威严。她的浓密的双眉配着一头淡黄色的头发。她的整幅容貌都透着决断和精明。”^③

如前文所述,马礼逊学校的宗教气氛非常浓厚,学生参加祈祷和礼拜等宗教活动司空见惯,而英文圣经课的学习使容闳对圣经典故非常熟悉。^④容闳最推崇的是基督教的博爱精神,他认为正是这种博爱精神使他有可能会接近西方文明。对帮助过自己的布朗夫妇、香港《华字日报》主编英国人萧德锐(Andrew Shortrede)以及

① 容闳在回忆录中提到的名字除了郭实腊夫妇及马礼逊学校的布朗夫妇和咩士外,还有合信,布朗之岳父舒培·巴赖特牧师,孟松学校校长查尔斯·海门牧师,来华的美国传教士富文、伯驾、罗孝全。伯驾任美国驻华使馆临时代办期间,容闳曾一度为其私人秘书。

② 容闳著、王夔译:《我在美国和中国生活的追忆》,中华书局1991年版第2页。

③ 容闳、王夔译:《我在美国和中国生活的追忆》,中华书局1991年版第2页。

④ 他把自己得到几捆稻子的奖赏与圣经中路得得到六升谷子相比较,还引用旧约“士师记”第十四章中的故事说明天津教案如何推动他幼童留学计划的实现。

美商奥立芬三人非常感谢。他言道：“今天我提起这些纯出于基督教博爱精神帮助我求学的恩人，虽然已经为时太晚，但是当他们的分散各地的子孙，得知他们的先人曾为培养三个中国青年——黄胜、王宽（即黄宽）和我作出了卓越贡献时，当会感到欣慰。”^①

容闳虽然赞赏基督教的博爱精神，但并不相信基督教能使中国富强。容闳从马礼萨诸塞州的孟松学校毕业后，欲进耶鲁大学，但苦无学费。孟松学校董事会愿意提供奖学金，条件是容闳毕业后必须以传教为业，容闳“婉辞谢之”，拒绝了这种安排，他写道：

“予之对于此等条件，则不轻诺，予虽贫，自由所固有。他日竟学，无论何业，将择其最有益于中国者为之。纵政府不录用，不必遂大有为，要亦不难造一新时势，以竟吾素志。若限于一业，则范围甚狭，有用之身，必致无用。且传道固佳，未必即为造福中国独一无二之事业。……志愿书一经签字，即动受拘束，将来虽有良好机会可为中国谋利者，亦必形格热禁，坐视失之乎？”^②

这段感人肺腑之言表明，在容闳看来，基督教并非“最有益于中国者”，能振兴中国的是他“苦心孤诣以从事”的西学东渐之事业，表现出容闳身上的强烈爱国主义精神。

容闳对部分不法教士干涉中国司法也深恶痛绝，他于1868年通过江苏巡抚丁日昌向总理衙门上交了一个条陈，提出四项建议，其中第四条是要求禁止教士干涉中国司法。他写道：

“宜禁止教会干涉人民词讼，以防外力之侵入。盖今日外人势力放恣，已渐有人中国越俎代谋之象。敬留心察天主教情形，即可知予言之非谬。彼天主教在中国势力，已不仅限于宗教范围，其对奉教之中国人，几有管辖全权。教徒遇有民刑诉讼事件，竟由教会

① 容闳著、王夔译：《我在美国和中国生活的追忆》第12页。

② 容闳：《西学东渐记》第19页。

自由裁判,不经中国法庭审理。是我自有之主权,已于法律上夺去一部分也,是实不正当手段,若不急谋防范,则涓涓不塞,将成江河。故政府当设法禁止。此后无论何国教会,除关于宗教者外,皆不得有权以管理奉教之中国人。”^①

容闳于 1855 年回国后,先是为美国驻华临时代办伯驾当私人秘书,后又到香港最高法院和海关任翻译,并曾一度经营丝茶生意。但这些显然都不是容闳的志向。容闳是西学救国论的倡导者,他一生孜孜以求的是以西洋学术灌输中国。正是深怀这个目标,1860 年他秘密考察了太平天国首都南京,向洪仁玕提出七条建议,试图通过太平天国实现他改良中国社会与政治的理想。这七条建议有:(1)依正当之军事制度,组织一良好军队;(2)设立武备学校,以养成多数学识军官;(3)建设海军学校;(4)建设善良政府,聘用富有经验之人为各部行政顾问;(5)创立银行制度及定度量衡标准;(6)规定各级学校教育制度,以耶稣教圣经课为主课;(7)设立各科实业学校。”^②

查英文原文,“善良政府”应为“文官政府”(civil government)。这七条建议是当时中国最进步的资产阶级改良方案,洪仁玕虽“极知其关系重要”,但无实施之权力。容闳在实望中离开了南京。

后来容闳在曾国藩那里找到了实现西学东渐计划的希望。从 1872 年起,120 名幼童分四批扬帆赴美,实现了容闳多年的宿愿。容闳坚信“派官费学生出国,由于学生接受西方教育之知识及经验,增进与外国人民之接触,将有助于中国在外交、商务及工业上的发展。”^③

① 容闳:《西学东渐记》第 87—88 页。

② 容闳:《西学东渐记》第 10 章。

③ 钟叔和:《从东方到西方:走向世界丛书序论集》,上海人民出版社 1989 年版第 79 页。

但是容闳的留学计划中途夭折,由于清政府内部反对学习外国的保守士大夫对在美幼童接受西洋文化的恐惧,留美幼童于1881年被强令撤回。留学计划虽然失败,但却使容闳认识到对清政府进行“根本上变革”,容闳后来逐渐走上维新变革和反清革命的道路。1912年孙中山致函远在美国康涅狄格州的容闳,邀请他回国在新政府中担当重任,但此时容闳已一病不起,1912年4月2日病逝于美国哈特福德城,享年84岁。

容闳一生与传教士结下不解之缘,他是在华早期教会学校培养出来的最杰出人物之一。容闳的一生是基督教教育对近代中国的影响的一个缩影。

黄胜,字平甫,与容闳同为广东香山,生于1826年。他比容闳早一年,即于1840年入马礼逊学堂。1846年随布朗赴美时,黄胜已经20岁,14岁至20岁正是一个人从少年步入青年的时期,也是其人生观、世界观逐步形成的时期。马礼逊学堂的教育在黄胜一生经历中占有重要地位,其影响主要表现在两个方面,一是自然科学知识的学习,二是宗教思想的熏陶。

从布朗报告和黄胜的作业来看,黄胜在1842年认识到西方自然科学知识的价值,对几何和代数尤有兴趣。他言道:“这些学科让我们懂得了自然事物的普遍真理,以及如何去思考,透过这些知识,我们就可以发现更多的真理。”他坚信探求自然的动力是上帝赋予人类的,而所有的知识反过来又证明了上帝的全知全能。他写道:“上帝让我们探求真理……(发现的)所有的知识都使我们思考上帝的力量无所不在和宽厚仁慈,促使我们更好地为上帝服务。因此,每个人都应该学习知识与真理……我希望,当我们这些少年长

大成人时,我们将用布朗先生教我们的方法教导我们的下一代。”^①

黄胜是学堂里对基督教比较虔信的学生,布朗报告中曾谈到黄胜的道德修养和宗教训练令人满意。1844年在香港传教的美国公理会传教士鲍尔的夫人去世时,黄胜写道:“死亡是从这个世界通向另一个世界的门户。当我思考死亡问题时,我感到它是那么的庄严神圣。……对一个不爱上帝的人来说,当死神降临之时,那是多么的可怕啊,因为他知道,死后不会得到宽恕,而良知又告诉他,他一直过着有罪的生活,他感到伟大的上帝肯定要惩罚他……难道我们能永远对全能的上帝犯罪吗?噢,停下来吧,停下来吧!让我们在走下一步之前想一想,这种罪恶的生活能使我们在天堂获得一席之地吗?”^②

如果我们不看署名的话,我们很难想像这是一个18岁中国青年对死亡的看法,它更像是一个虔诚教士的布道演讲。

黄胜后来成为香港华人宗教领袖,对香港地区基督教会的本色化做出了一定贡献,其强烈的宗教感情正是在马礼逊学堂开始滋养和培育的,并在他的大半生中留下明显的印记。

1847年1月4日,黄胜和容闳、黄宽一起,从黄浦港启航,免费乘坐奥立芬兄弟公司的“女猎人”号商船,飘洋过海,于1847年4月12日抵达纽约。在孟松学校,黄胜等三人均被安排在英文班,所学课程有算术、英文、文法、生理学、心理学和哲学等课。1848年秋天,黄胜因病无法在美学习,只得提前回国。黄胜回国后,应香港《华字日报》老板萧德锐之聘,入该报任职,开始学习西方办报知识

① Smith, Chinese Christians: Elites, Middleman, and the Church in Hong Kong, p. 280.

② Smith, Chinese Christians: Elites, Middleman, and the Church in Hong Kong, p. 28—29.

和印刷技术。1853年8月1日,伦敦会在香港创办《遐尔贯珍》,先后由麦都思、奚礼尔(Charles Batlen Hillier)和理雅各主编,英华书院印刷所承印出版,黄胜遂入英华书院主持出版事务,帮助润色中文稿件和英文译述。《遐尔贯珍》是香港第一份中文报刊,内容以介绍西方科技知识为主,兼及地理、历史、医学和宗教知识,对英美政治制度也有介绍。该报时有广告刊登,由黄胜负责,如该报一篇广告启事载:“今于本月起《遐尔贯珍》各号,将有数帙附之卷尾,以载招贴。有意欲行此举者,请每月将贴带至阿里活街,英华书院之印字局,交黄亚胜手,便可照印。”^①

当时理雅各正翻译儒家经典,并在印刷所出版,黄胜除负责印刷外还帮助理雅各校对和润色。理雅各在1861年出版的英译《四书》序言中言道:“本书在印刷方面,颇有缺点,尚祈读者察谅。此所能雇用之技工,惟华人而已。译者仅向其友好、教会印刷所主管黄胜君衷诚至谢,惟君之精通英语,始能称校核之职也。”^②

1862年,王韬以通太平天军嫌疑,避难于香港,协助理雅各翻译中国经书,与黄胜相识。黄胜与之经常谈论时事。时丁日昌受李鸿章之命筹建上海江南制造局,屡次致函黄胜,请他帮助策划。黄胜与王韬商议,合作撰成《火器图说》,由黄胜从西人书报中择文翻译,由王韬“增损裁汰”,加以编辑。王韬谈及此事时言道:“庚辛之间,江浙沦陷,余以避兵来粤,乐香港之僻,遂寄迹焉。旅居多暇,壹意治经。时西儒理君雅各方译尚书,招左编辑,因识黄君平甫。平甫固通西国语言文字之学者,少时曾游米利坚,读书于小学,而能识其大。一日,偶述丁雨生观察在吴屡以李宫保命枉书见招。观察监制炮局,所制极精,命中及远,屡收其效,军中号为飞炮。火器之

① 李志刚:《基督教与近代中国文化论文集》第136页。

② 李志刚:《基督教与近代中国文化论文集》第361页。

法自西洋流入中国,今中国造作每不及西法之长,岂其心思、智力有不逮耶?抑其法未臻尽善耶?因谓平甫,今军事方棘,平贼要务首重利器,何不贡其所知少为观察助,兼以上答宫保公虚己访求之盛心。灭寇之功,子与有劳。平甫乃出其篋中西书,译有炼铁造模置炉钻炮验药五则,其次则测量各表,附以枪说。余为之策其先后,增损裁汰之,参以管见,佐以近闻。所有论说诸条,皆系贡自鄙臆。惟测量说中天空风气阻力,为西书新义,向来兵家者所未言。书既成,因名之曰《火器图说》”。^①该书“简浅易明,各表皆可如法演试”,刊印后“颇为海内所称赏”。^②

1864年10月黄胜入江南制造局取代美国传教士林乐知任第二代英文教习。1867年黄胜辞教习职返香港,继续负责英华书院的印刷出版事务。1871年,英华书院停办,黄胜与王韬集资买下印刷所设备,于1872年成立中华印务总局,出版西学和改良思想的书籍。旋与王韬创办《循环日报》,介绍西学、倡言改革。其间黄胜曾应邀赴京协助总理衙门建立印书局。1873年,应容闳之请率第二批幼童赴美留学,并曾一度在清政府驻美使馆任翻译员。

黄胜不仅在中国报业史和西学东渐史上有重要地位,而且因其精通英语,笃信基督教及曾留学美国而素为港英政府所看重,在香港华人中具有一定影响。1857年,黄胜成为香港法院首位华人陪审员。1870年,香港华人计划筹资建一所东华医院,黄胜为筹备委员会董事。1876年黄胜为香港华民政务司议员,1883年,黄胜入英国籍,1884年为香港立法局议员。香港总督包文爵士(Sir George F. Bowen)在提名中对黄胜有一番评价:“黄胜少年就读马礼逊学校,曾留学美国,后来在李鸿章幕下和中国驻华盛顿使馆担

① 王韬:《弢园文录外编》:《火器图说前序》,中华书局1959年版第223—224页。

② 王韬:《弢园文录外编》:《弢园著述总述》第385页。

任职务,大家都公认他是个有资历以英国人眼光观察中国事务,和以中国眼光观察英国事务的人才,而且他在1883年又归化英籍,督宪实在不待英国训令就可以委任他为第五位非官守议员。”^①

与容闳一起随布朗赴美的另一位学生是黄宽。

黄宽字绰卿,号杰臣,先世务农,家境贫寒,幼年丧父,由祖母抚养长大,于1840年比容闳早一年入马礼逊学堂。关于他在马礼逊学校的学习生活缺乏史料记载。他于1850年夏天从孟松学校毕业后,去英国爱丁堡大学学习医学,1855年以第三名毕业,1856—1857年继续留校实习,并研究病理学和解剖学,获医学博士学位。黄宽于1857年回国,先在广州金利埠中华医药传教会经营的仁济医院当医生。1859年1月,美国长老会传教士嘉约翰(John Glasgow Kerr)在广州建立博济医院,黄宽到该院帮助嘉约翰会诊和施手术,并协助嘉约翰培养中国学生学习西医。1860年首次在中国施行胚胎截开术。同年,李鸿章聘他至幕府任医官,未及半年即辞职返穗,在广州自设诊所。1863年受聘为广州海关医务处医官,当时17个海关医官中唯黄宽为中国人。1867年博济医院首次进行人体解剖,由黄宽执刀剖验。1868年博济医院创设南华医学院,黄宽入该院讲授解剖学、生理学和外科学。1875年兼任西南施医局主任,当时被人誉为好望角以东最负盛名的优秀外科医生。1878年,黄宽因积劳成疾病逝广州。

作为中国第一位西医,黄宽在中国医学史上和中英文化交流史上占有一席之地。容闳在回忆录中对这位同窗好友赞誉有加,他言道:“黄宽后来在爱丁堡大学习医,历七年之苦学,卒以第三名毕业,为中国医学界增一荣誉,于1857年归国悬壶,营业额颇发达。以黄宽之才学,遂成为好望角以东最负盛名之良外科。继复寓粤,

^① 李志刚:《基督教与近代中国文化论文集》第161页。

事业益盛，声誉日隆。方粤西人欢迎黄宽，较之欢迎欧美医士有加，积资亦富，于1879年逝世。中西人士临吊者无不悼惜，盖其品行纯笃，富有热忱，故遗爱在人，不仅医术工也。”^①

三、徐汇公学与中国的天主教徒知识分子

如果遵从历史的顺序，天主教是入华传教的先行者。耶稣会作为天主教的代表；在明末清初中国的历史上不但留下了为数不少的皈依了上帝的天主教徒，还留下了西方文化影响中国的明显痕迹。

康乾禁教之后，西方天主教传教士无法在中国继续活动，然后，留在民间的天主教信仰仍却并未根除，已皈依天主教的信徒们以各种形式继续了其精神生活，历史上形成的天主教家族、天主教村落在近代以后成为天主教在中国传播的重要基地。因此，以教徒总人数这个指标来衡量，天主教与新教相比一直占据上风。

如果从近代入华天主教对中国知识分子的影响及与他们的关系这个特殊的视角，似乎没有比马相伯、马建忠两兄弟的情况更有代表性的了。他们出身于天主教世家，早在利马窦入中国活动的时代，其祖上就已皈依了天主教。他们从小接受的是西方的宗教与中国的儒学相融合或并行的教育。这使他们的思想观念与行为规范具有不同一般传统知识分子的特征。下面我们就以马家兄弟为代表，看一看天主教教育与中国知识分子的关系。

马相伯，名良，字相伯，1840年4月17日诞生于江苏丹徒城。

^① 容闳：《西学东渐记》第18页。

其原籍是丹阳的马家村。《文献通考》的作者、元代大儒马端临是其20代世祖。这样一个儒学世家，在明末清初耶稣会士的感召之下，皈依了天主教。此后，无论环境怎样，其家族信仰不断，发展到清末，马家村已成为当地有名的天主教村落。

其父松严公本是位塾师，因自小身体孱弱，对医学十分钻研，以后成为当地小有名气的医师。他为人谦和，乐善好施，经常免费为穷人医伤治病，因此，很得当地人敬重。其母沈氏也出身于天主教世家，知书识理，对子女调教极严。

马相伯的童年时代正是中国历史上多灾多难的时候。其出生的同一年，中英鸦片战争爆发，二岁多时，英军攻陷定海、镇海，第二年吴淞、上海也先后陷落，幼年的相伯随家人避难山中。中西冲突以及与此相关的各种矛盾从此伴随着马相伯的一生。

马相伯5岁开始入塾读书，学习四书五级等儒学经典。塾师很有学问，常常为了解释一个字而引经据典，讲上两个钟头。但是对于这种学习，马相伯似乎并不满意，他不耐烦地告诉教师：“即使先生所背的这些经解都不错，究于我有什么益处呢？”^①少年时代的马相伯喜欢天象，极富幻想。常问大人一些奇怪的问题，如“月亮是生在哪？”“为什么有时是半圆，那一半哪里去了？”等等。

相伯家教虽严，但天主教世家的宗教环境却使他在世界观形成时期免受中国社会传统见解和习俗的约束。他在日后回忆说：“中国人对于儿童总是灌输其鬼神观念，平时往往以鬼怪之说，恐嚇儿童，又因他们无论吉凶祸福都要神求拜庙，不知不觉就把儿童小小的心灵弄成一种愚昧无知，盲从迷信的状态，我幸而没有爱过这种摧残……我因宗教的启沦，知道天子也和我们一样同为造物

① 马相伯口述、王瑞霖笔记：《一日一谈》，复兴书局1936年版第112页。

主所造，同是有生有死，在上帝之前同是平等，并没有什么神奇。”^①

相伯接受中国传统经籍教育一直到11岁左右。虽然他内心深处并不喜欢这种教育，但这不能抹杀这种教育对他的影响。他曾通过科举乡试，成为秀才。写得那一手好字足以证明古典教育的功底。他曾在徐汇公学中担任文学和经学教师，20岁左右时，还计划过再读经学，以备应试。然而，与这一切相并行的是他系统接受的西式教育。这种教育，随着时间的推移，越来越在他的生活中起作用。

1851年前后，马相伯来到上海，进入刚成立不久的徐汇公学（也称依纳爵公学）。以后，其兄弟马建忠也进入同一学校读书。徐汇公学所在地——徐家汇，原是徐光启产业的产业。1847年由近代重新入华的耶稣会买下，并发展成天主教在华活动的主要基地。1850年耶稣会在这里设立了徐汇公学，初时主要接收家庭贫困的天主教徒的子弟，以后成为华东、乃至全国最有名的天主教教会学校之一。

马相伯在校时，徐汇公学的校长是晁德莅神父。这位意大利人颇有利玛窦的遗风，对汉学极有研究，曾用拉丁文写成《中国文化教程》一书，将中国的《三字经》、《千字文》、《十三经》、《神童诗》等收录在一起，是近代早期西方人了解中国文化的范本。在他的主持之下，徐汇公学对中国古籍经典的教学很重视，具有相当浓厚的中国文化气氛。马相伯因其扎实的经学根底受到晁校长的厚爱，尚做学生时就同时担任学校的中国文学和经学教师。这种经历不但使马相伯在接受西式教育的同时继续了其对中学的钻研，而且形成了他对两种文化进行交流与沟通的强烈意识。生长于百年忧患之

^① 《一日一谈》第138页。

始的马相伯在其青少年时代虽然也已感受到西方文化的冲击,但与晚他几辈的中国知识分子相比,他较少那种在西方物质文明面前的自卑,以及对中国文化衰败的愤怒。徐汇公学所提供的中西兼备的古典人文主义教育为他奠定了比较坚实的文化修养的基础。

1862年中,马相伯进入耶稣会初学院做见习修士,这是耶稣会接收新修士所必须经过的考察筛选期。在此期间,见习修士要接受严格的精神、身体与知识的考核和训练。两年见习期满,马相伯按耶稣会的规定,发了清贫、贞洁、听命三愿,这意味着他将放弃个人财产,不建立家庭,全身心地会在会内服务。结束在初学院的学习,马相伯进入耶稣会大修院学习哲学、神学,同时学习数学、天文等西方自然科学。长达近十年的潜心研修使马相伯对西学的掌握达到了同代中国知识分子极少能达到的程度。特别是对西方哲学与神学的研究使他不是在“技器”层次理解这种文化,而是深入其精神内核。1870年,马相伯以“特优”成绩通过耶稣会的通考,成为中国第一批获得神学博士学位,并被正式祝圣为司铎的天主教徒。此后,他奉耶稣会长命在南京等地传教,以后又调任徐汇公学校长。

在马相伯潜心研究西方学问并磨砺其精神信仰的这十年时间里,中国正处在两次鸦片战争失败以后,短暂的同治中兴时期。在西方武力进犯的刺激之下,一批首先觉醒的知识分子开始推动朝廷进行改革,马家在三兄弟中,大哥已成为朝内高官,曾与他一道修行的小弟也因为不满耶稣会对中国修士的歧视离去。这不能不使他思考,思考自己与国家的前途问题。

和这一时期的大多数中国知识分子一样,他并不乏爱国热情和民族主义意识。有关他的传记大都提到他在徐汇公学时曾拒绝担任法国驻上海领事的翻译,理由是:“我学法语,非为法国用,是为中国用。”这种朴素的民族主义、爱国主义情感发展到70年代,在扑面而来、热气腾腾的国人寻求变革的运动中得到进一步增强。

他的西学造诣使他成为当时不可多得的从事“洋务”的人才，他的家庭背景也为他提供了极好的参与政治活动的基础。

另外，这一时期，他与耶稣会、特别是法国人掌管的上海耶稣会的矛盾也已进一步激化。耶稣会对其开办的学校一向控制极严。徐汇公学作为耶稣会在华最早开办的学校，在晁德莅的神父主持之下，对中国古籍经典的教学采取了容纳态度，马相伯管理徐汇公学期间，一直坚持过去传统，不但“对经史子集之文的讲习颇加注意”，而且对公学参加科举考试的学生一律“亲自送考”。^① 在他内心深处，他希望更多的公学学生能通过科举正途进入官场，促进中国的变革。然而，70年代以后，法国的耶稣会“神父们认为这种中国式的老式教学法不太理想”，欲以改变，逐步采取耶稣会公学的方式，使公学集中于培养教徒，培养有文化和知识修养的上帝的奴仆，而不是服务于中国官场和社会的士宦。他因此而被调离公学，专门从事译著西学天文、数学教材的工作。一向自尊、自强的马相伯认为教会不信任他，他的诸多译著长期未被出版也使他感觉压抑。再加上耶稣会在一些生活问题的安排上“重西轻中”，使马相伯的民族及个人自尊心达到高峰。1876年盛夏，36岁的马相伯正式向耶稣会提出离会申请，随后不待申请被批准就不辞而别，开始了自己在世俗官场中颠沛流离。

从寂静安宁的修院投身于瞬息万变的官场决非简单职业上的转换。马相伯很快就发现自己在精神信仰的领域遇到未曾预料的挑战。

19世纪七八十年代的中国社会反洋教情绪甚重，在国人心目中，教徒教民与井市无赖同类，官场中人要公开过信仰生活几乎不可能。从小在宗教环境中熏陶成长的马相伯已经将对上帝的信仰

^① 张若谷：《马相伯先生年谱》第114页。

作为自己生活的一部分。他从耶稣会离去,并不是因为信仰的改变,而是对自认为代表这种信仰的传教士的不满。在他内心深处,他始终并未放弃上帝。他所受到的西学教育,特别是耶稣会所给予的极严格的宗教教育已使他相信对上帝的信仰是西方文化的基础与核心,他希望能以更有效的方式使这种信仰在中国扩大,因为,这是促使中国强盛的精神与文化因素。然而,这种想法却使他处于两面疏离的状态:一方面,西方耶稣会士认为他信仰不坚,意志薄弱,另一方面,中国官宦士绅则认为他中毒邪教,身上洋味太重。由于独特的教育背景和文化养成环境,他拥有两方都希望利用的资源,但两方对其又存有戒心。在马相伯的百年生涯中,特别是其最年富力强的几十年中,他似乎从未能完全摆脱“圣俗”与“中西”的矛盾和冲突。他的弟弟马建忠与他相比,虽然与西方教会决裂的更彻底,在中国官场中混得更得意,但是也仍然未能摆脱他所遇到的问题。

在中西关系中,马家兄弟和这一时期大多数中国知识分子一样,具有强烈的民族意识,从小接受的西学教育并未使他们丧失民族立场,相反,西方文化所特有的民主、平等观念的熏陶使他们越发不能容忍西方人在中国表现出的骄横。如果说他们的爱国与同时代在传统教育环境中所形成的一般士绅的爱国有什么区别的话,那就是他们相信,人在上帝面前都是平等的。从君主到百姓都必须服从同样的法律。这种思想在20世纪以后的马相伯那里表现特别明显。在他看来,爱国并不一定尊君,他尤其反对对专制君主的无条件效忠。可以说,他的爱国精神、民族情感和对民主与平等的不懈追求是他在不同的政治境遇中始终获得中国人敬重的重要原因。他在自己的百年生涯中,几度息影又复出,数次成为政治舞台上的活跃角色,几乎每次都是在涉及民族生存或制度变革的关键时期。作为一名中国的知识分子,他对民族、对社会、对国家的强

烈责任感并未被寂静安宁的修院生活消磨掉，他无时无刻不在关注着国家的发展，随时准备为民族的前途而抗争。无论是作为修士的马相伯，还是作为官员、作为学者的马相伯，马相伯永远是中国的马相伯。

在圣俗矛盾上，情况就变得比较复杂。与生俱来的家庭传统，良好完整系统的宗教教育和灵性修养使宗教信仰已成为他生活的一部分。这种信仰决不是一般中国教民或为利益驱动，或出于好奇与从众心理而选择的信仰。作为一位有着虔诚信仰的天主教徒，马相伯相信上帝的至高无上，作为耶稣会在中国培养的第一批中国人司铎，他在相当长一段时间中，也一直恪守着耶稣会所特别强调的服从教皇、遵守纪律等会规。但是，他毕竟是一名中国人，是一名对日益逼进的民族危机有着直观感受的中国知识分子，这使他在70年代如火如荼的洋务运动的高潮中，毅然放弃了对教会的承诺，投身于世俗政治的角逐中。从19世纪70年代中到90年代初，马相伯确实表现出与教会裂的劲头，几乎将全部精力用于世俗政治，参与了众多的洋务新政活动。同一时期，他的个人生活也发生了重大变化。先是他娶妻生子，接着他的大哥去世，因为没有子嗣，家产尽由他和弟弟马建忠继承。然而，为一般中国人所津津乐道的有财有势及天伦之乐却并未使他的精神世界得到满足。从小培育起来的宗教信仰和灵性需要已使他不能向传统中国知识分子那样生活。90年代中期，随着他所为之奋斗的中兴大业的失败，妻子海难丧生，母亲临终对其脱离教会行为的指责，马相伯经过痛苦的思考之后，作出了弃政从教的决定。他将尚未成年的子女托付给教会，自己只身回到徐家汇，重过隐修生活。然而，此后的马相伯从未完全脱离世俗政治。这绝非因他个人留恋官场和世俗生活的荣华富贵，而是中国的前途命运不断向他召唤。

一个中国知识分子可以信仰上帝，可以相信来世，但是那浸透

于血液、深入于骨髓的社会责任感使他们时时关注于现实。他们可以抛弃家产,可以不要子女,但是他们摆不脱知识分子的良心与使命。马相伯在“教俗”生涯之间的徘徊反映了他内心世界的矛盾,事实上,马相伯在关注世俗政治的同时从未放弃精神信仰,也一直希望在这中间找到一种平衡。晚年的马相伯似乎已经找到了这种平衡。他的政治资源在教会,与教会保持着稳定的联系,但是在教会之外又做了许多事情。在中国近现代史上,像他这样成功地维持了自己做为神学家、政治家、学者的多重形象而为人们所接受、所敬重的知识分子实在并不多见。

第四章

西方传教士与译介西学的助手及合作者

在甲午中日战争以前,西方文化主要是经由传教士之手传入中国的。除了教会学校开设西学课程外,传教士传播西学的最主要手段是译书。由于传教士来华日短,汉语又繁复难学,因此传教士在译书过程中大多雇佣中国文士为之笔述和润色。英国传教士傅兰雅谈及江南制造局译书方法时曾言:

“译书之法,必将所欲译者,西人先熟览胸中而书理已明,则与华士同译。乃以西书之义,逐句读成华语,华士以笔述之,若有难言处,则与华士斟酌何法可明;若华士有不明处,则讲明之。译后华士将初稿改正润色,令合于中国文法。有数要书,临刊时华士与西人核对;而平常书多不必对,皆赖华士改正。”^①

傅兰雅描述的译书方法不仅适用于江南制造局,其实也适用于其它翻译机构。西士之口,华士之手是传教士译书中的普遍现象,如伟烈亚力与王韬、傅兰雅与徐寿父子、林乐知与沈毓桂、李提摩太与蔡尔康,均是近代翻译史上著名的合译伙伴。为传教士充任译书助手的中国文士是这批西书的第一读者,成为鸦片战争后最

^① 傅兰雅:《江南制造总局翻译西书事略》第2章。

早接触西方文化的知识分子,其中相当一部分由传统的儒生转变成早期改良主义思想家,其中最著名的是佣书墨海书馆的王韬等人。

一、墨海书馆的中国雇员

墨海书馆英文原名为 London Missionary Society,即“伦敦会书馆”,原为英国伦敦会设在南洋巴达维亚的印刷所。1843年12月,伦敦会传教士麦都思抵上海开教,把印刷所迁至上海,定名为“墨海书馆”。墨海即“墨流成海”之意,犹如“书之成山”,反映了书馆主人的抱负。

墨海书馆最初设在上海老北门的大境杰阁,1845年迁至洋泾浜北的山东路,先后在书馆工作过的英国传教士有麦都思、雒魏林(William Lockhart)、伟烈亚力、艾约瑟、韦廉臣、美魏茶(William Charles Milne)、施敦力约翰(John Stronach)、慕维廉等人。书馆实际上是英国伦敦教会传教士在上海的集中地。

墨海书馆迁沪之初以其先进的印刷术引起沪人注目,它是上海实行铅活字印刷的第一家,并以牛力推动机器印书,一时轰动沪上。王韬曾对该馆印书过程记载甚详:

“(书馆)以铁制印书车床,长一丈数尺,广三尺许,旁置有齿重轮二,一旁以二人司理印事,用牛旋转,推送出入。悬大空轴二,以皮条为之经,用以递纸。每转一过,则两面皆印,甚简而速。一日可印四万余纸。字用活板,以铅浇制。墨用明胶、煤油合搅煎成。印床两头有墨槽,以铁轴转之,运墨于平板,旁则联以数墨轴,相间排列,又揩平板之墨,运于字板,自无浓淡之异。墨匀则字迹清楚,乃

非麻沙之本。印书车床，重约一牛之力。其所以用牛者，乃以代水火二气之用耳。”^①

由于印书车床制作甚奇，沪上文人叹为观止，并赋诗云：

“车翻墨海转轮圆，百种奇编字内传。忙煞老牛浑未解，不耕禾陇种书田。”

“标题‘墨海’起高楼，供奉神仙李邕侯（即李善兰）。多恐秘书人未见，文章光焰借牵牛。”^②

书馆环境优雅，即有中国农村风趣，又有西洋居室格调，王韬记载他 1848 年正月第一次入馆探访时的情景：

“时西士麦都思主持墨海书馆，以活字板机器印书，竟谓创见。余特往访之，竹篱花架，菊圃兰畦，颇有野外风趣。入其室中，缥緜插架，满目琳琅。麦君有二女，长曰玛梨，幼曰垭澜，皆出相见。坐甫定，即以晶杯注葡萄酒殷勤相劝，味甘色红，不啻公瑾醇醪也。又为鼓琴一曲，抗坠抑扬，咸中音节，虽曰异方之乐，殊令人之意也消。

后导观印书，车床以牛曳之，车轴旋转如飞，云一日可印数千番，诚巧而捷矣。书楼俱以玻黎作窗牖，光明无纤翳，洵属琉璃世界。字架东西排列，位置悉依字典，不容紊乱分毫。”^③

美国学者保罗·科恩认为，优美的环境是王韬等中国儒士长居书馆的原因之一。^④

墨海书馆早期主要出版宗教书籍，由麦都思主其事，美魏茶、施敦力约翰等从旁协助，在王韬的润色下于 1852 年出版的《新约

① 王韬：《瀛寰杂志》，岳麓书社 1988 年版第 197 页。

② 王韬：《瀛寰杂志》，第 197 页。

③ 王韬：《漫游随录》，湖南人民出版社 1982 年版第 51 页。

④ Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in late Ching China* (Harvard University Press, 1974), p. 14.

全书》，1854年由大英圣书公会出版了《旧约全书》，这就是圣经翻译史上著名的“委办译本”。50年代后，一批中国学者陆续进入墨海书馆，书馆开始出版一些西洋格致书籍。郭嵩焘曾述及中国学者和传教士在墨海书馆工作的情况：

“次至墨海书馆。有麦都事者，西洋传教人也，自号墨海老人。所居前为礼拜祠，后厅置书甚多。东西窗下各设一球，右为天球，左为地球。麦君著书甚勤，其间相与校订者，一为海盐李壬叔（即李善兰），一为苏州王兰卿（即王韬）。李君淹博，习勾股之学；王君语言豪迈，亦方雅士也。为觅《数学启蒙》一书，为伟烈亚力所撰。伟君状貌无他奇，而专工数学。又有艾君，学问尤粹然，麦都事所请管理书籍者也。外赠《遐迩贯珍》数部，前格物理一二事，而后录中外各处抄报，即所谓新闻报也。刷书用牛车，范铜为轮，大小八九事，书板置车箱平处，而出人以机推之。……西人举动务为巧妙如此。”^①

从1844年到1860年，墨海书馆共出版各种书刊171种，属于基督教内容的138种，占总数80.7%，属于西学知识的共33种，占总数19.3%^②。同宗教书籍相比，墨海书馆出版的西学书籍虽不占主导地位，但却是鸦片战争后西学输入中国的开端。参与翻译西书的中国知识分子有：王韬、李善兰、管嗣复、张福僊、蒋敦复、周双庚、邓子明、邓子衡等人。墨海书馆不仅造就了他们在近代中国文化交流史上的地位，而且改变了他们的思想观念，王韬等人还成为著名的改良思想家。

李善兰，字竟芳，号秋纫，1811年1月2日生于浙江海宁硖石镇。李善兰自幼喜爱数学，十岁时即自学《九章算术》。他用心算学

^① 《郭嵩焘日记》，第1卷，湖南人民出版社1981年版第33页。

^② 熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社1994年版第188页。

而忽略八股，曾赴杭州参加乡试，结果落第而归，遂绝意试事，专心算学。1845年结识江浙名士、数学家张文虎，共同研讨数学，同年著《四元解》、《方圆阐幽》、《对数探源》等书。1852年至上海，入墨海书馆。傅兰雅曾记述李善兰入馆情形：

“一日，(李善兰)到上海墨海书馆礼拜堂，将其新书予麦先生展阅，问泰西有此学否？其时住于墨海书馆之西士伟烈亚力见之甚悦，因请之译西国深奥算学并天文等书。又与艾约瑟译《重学》，与韦廉臣译《植物学》，以至格致等书，无不通晓。又与伟烈亚力译奈顿《数理》数十页，后在翻译馆(指江南制造局翻译馆)内与傅兰雅译成第一卷。此书虽为西国甚深算学，而李君亦无不洞明，且甚心悅，又常称赞奈顿之才。此书外另设西国最深算题请教李君，亦无不冰解。”^①

李善兰从此开始了协助西士翻译西方科学著作的生涯。

李善兰1852年入馆，1862年离馆，入曾国藩幕府。王韬在《瀛寰杂志》中云：“同治初元，曾涤生相国开府两江，征至幕中，自此踪迹阔绝矣。”^②1869年李善兰入京师同文馆，任算学教习，时总教习为美国传教士丁韪良，丁氏对李善兰极为推崇，称之为“中国所产生的最优秀的数学家”。^③此后他一直供职于同文馆，直至1882年去逝。

李善兰在墨海书馆与传教士合译的第一部著作是欧几里德的《几何原本》后九卷，于1857年印行，合译者为伟烈亚力。李善兰在序中谈及译书经过言道：

“岁壬子(1852年)来上海，与西士伟烈亚力约，续徐利二公未

① 傅兰雅：《江南制造总局翻译西书事略》。

② 王韬：《瀛寰杂志》第128页。

③ Paul A. Cohen *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in late Ching China*, p. 18.

完之业。伟烈君无书不览，尤精天算，且熟习华言，遂以六月朔为始，日译一题。中间因应试、避兵诸役，屡作屡辍，凡历四寒暑始卒業。”^①

该书译成后由江苏松江人韩慕卿出资刊印，备受沪上人士推崇，王韬“得之如获拱璧”，“挑灯将此书略展阅一过”，赞道：

“几何之学，素重于泰西。自利玛窦入中国，与徐文定公译成此书，其学乃大明。然原书十有四卷，所译仅得六卷，有未全之憾。定九梅氏谓精奥处皆在后八卷，前数卷略备轨法耳。匿其所长而不以告人，犹有管而无钥也。今西士伟烈与海宁李君，不憚其难而续成之，功当不在徐、李下。”^②

在与伟烈亚力合译《几何原本》的同时，李善兰又与艾约瑟合译英国物理学家胡威立(William Whewell)的《重学》二十卷。《重学》是中国近代科学史上第一部比较系统的力学专著，在当时很有影响。

1859年，李善兰与伟烈亚力又合译出版了《代数学》和《代微积拾级》。《代数学》原书为英国数学家棣么甘(Augustus Demorgan)所著，内容包括初等代数、指数函数、对数函数等。《代微积拾级》是我国第一部微积分著作。这两部著作的重要性不仅在于它们首次把代数学和微积分的基本内容介绍给中国，还在于在中国数学创立了许多新概念、新名词和新符号，沿用至今。李善兰在把西方数学赋予中国形式方面做出了突出贡献。丁韪良称他是“合中西之各术，绍古圣之心传，使算学复兴于世”的第一人。^③

李善兰还与伟烈亚力合译了天文学著作《谈天》，于1859年出

① 李善兰：《几何原本·序》，载《清儒学案》，卷176。

② 王韬：《王韬日记》，方行、汤志钧整理，中华书局1987年版第69页。

③ 龚书铎编：《近代中国与近代文化》，湖南人民出版社1988年版第621页。

版。该书原系英国天文学家侯失勒(John F. W. Herschel)所著,比较系统介绍了近代天文学的基本知识和基本理论,特别是哥白尼学说、开普勒定律和万有引力定律,是近代引进中国最早的天文著作之一。

李善兰一生对算学最为究心,据王韬言,李善兰曾言算学“可以探天地造化之秘,是最大学问”。^①他自己也极为自负,尝自谓:“当今天算名家,非余而谁?近与伟烈君译成数书,现将竣事。此书一出,海内谈天者必将奉为宗师。李尚之、梅定九(即李之藻、梅文鼎)恐将瞠乎后矣。”^②

李善兰参与翻译的另一具有深远影响的著作是《植物学》。该书是根据英国植物学家林德利(John Lindley)所著的《植物学基础》节译而成,共八卷,初版于1858年。该书是近代引进中国的第一部介绍近代植物学的译著,把当时植物学最先进的科学成就——细胞学说引进中国。梁启超将该书作为最好的植物学入门参考书向读者推荐:“动、植物学,推其本原,可以考种类蕃变之迹,究其效用,可以为农学畜牧之资,乃格致中最切有用者。《植物学》、《植物图说》皆其精。”^③该书传到日本,对日本近代植物学的发展产生一定的影响。

李善兰在近代中西文化交流史和中国科学史上占有重要地位。他不仅仅是一个自然科学家,他在墨海书馆的译书生涯,还使他成为具有改良思想的爱国知识分子。他是科学救国论的最早倡导者之一,认为欧洲今日之所以强大,就在于“制器精”,而制器精的原因在于“算学明”,因此主张“人人习算”,以富国强兵。李善兰对当时盛行的八股文非常反感,认为“今之士子,贬气节,慕势利,

① 《王韬日记》第69页。

② 《王韬日记》第109页。

③ 梁启超:《读西学书法》第4页。

一无实用可裨于世者，皆由时文之弊。”^① 因此他于 1859 年提出“江南多才俊之士，……可于各县书院中别设历算一科，悉心指授，则西学不难大明，而绝续可继”。^② 李善兰可能是提出在书院中增设历算课程的第一人。

李善兰在墨海书馆与传教士交游十年，后入同文馆，与丁韪良也相交甚厚，他对基督教态度与当时士大夫颇有不同。丁韪良认为李善兰在墨海书馆与伟烈亚力工作时已经“差不多正式信教，但由于害怕影响仕途，他对此时所接受的东西非常谨慎……他的信仰——如果他有任何信仰的话——是东西方的混合物”。^③ 遗憾的是，我们没有发现李善兰评论基督教的资料。

蒋敦复，江苏宝山人，一字纯甫，又字剑人，号铁岸，又号妙尘。少有神童之称，六七岁时，塾中教师指几上之墨令其应对，蒋应声曰“泉”，塾师不解，指其对仗不工。蒋曰：“‘白水’对‘黑土’，何不工之有。”^④ 于是声名远播。年轻时避仇为僧，还俗后多次参加乡试不第，后至上海，与王韬、李善兰相交，被称为“三异民”，三人作画自署“海天三友”。王韬称其“诗文自成一家，……以经济才自负，亦奇男子。”^⑤ 蒋敦复对自己诗文极为自负，“自言所作诗词骈体，皆已登峰造极，海上寓公无能抗”。^⑥ 常愤世嫉俗，作《沪城感事诗》云：“一城脂夜荡花妖，华屋春深燕雀居”，以针砭时弊。曾屡次向清廷献灭太平军之法，“言乡勇、火器二事，切中时弊”，但未见用。王韬称其“所著《愤言》三篇，占、守二策，深明大略，留心时务者当为首

① 《王韬日记》第 87 页。

② 《王韬日记》第 86 页。

③ Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in late Ching China*, p. 18.

④ 王韬：《瓮牖馀谈》《蒋剑人轶事》第 27 页。

⑤ 王韬：《瀛孺杂志》，卷 4 第 128 页。

⑥ 《王韬日记》第 109 页。

肯”。^①

蒋敦复寓居上海时不幸吸上鸦片，家财全部散尽，靠其姐姐资助度日，后其姐在丈夫去世后入尼姑庵，他生活没有着落，在王韬引荐下，于19世纪50年代初受雇于墨海书馆，后入苏松太道丁日昌、应宝时幕。王韬言道：

“（蒋氏）嗜阿芙蓉膏，有所得辄以供养烟云，坐是奇穷，青衫褴褛，几至纳踵失。然每至寅夜，一灯啣唔，读书自若，弗悔也。……顾其贫困无聊日益甚，为之友者，虽怜之而莫能为之地。适西儒慕维廉方有《英志》之辑，余力荐其才，遂为西人司笔削。自授西馆，诗名益播人口，而所获修脯较丰足以自给。”^②

蒋敦复在墨海书馆的主要工作是帮助艾约瑟翻译《大英国志》。该书于1856年印行，原为英国的托马斯·米纳尔所著，主要内容是英国历史，兼述英国政治、经济、文化、社会概况。慕维廉在该书中比较早地介绍世界各国的政治制度：

“天下万国，政分三等：礼乐征伐自王者出，法令政刑治贱不治贵，有国者西语曰恩柏腊（即英文 Emperor 的音译，意为“皇帝”），如中国、俄罗斯及今法兰西等国是也；以王者与民所选择之人共为政，君民皆受治于法律之下，有国者西语曰京（即英文 King，“国王”之意），泰西诸国皆有之，而英则历代相承，俱从此号；又有无帝王，以百姓推立之一人主之，限以年数，新旧相代，西语曰伯勒西敦（即英文 President，“总统”之意）如今之合众部（即美国）是也。”^③

蒋敦复与英人交往颇多，英国公使馆威妥玛曾请他精选中国历代诗词，编纂成书，以“流传西土”。蒋敦复在助慕氏译书期间对英史逐渐熟悉，萌发自著《英志》的愿望，他言道：寓居上海时“与英

① 王韬：《瀛孺杂志》，卷4第128页。

② 王韬：《瓮牖馀谈》《又记蒋剑人事》第30页。

③ 慕维廉：《大英国志》，墨海书馆1856年印行，“凡例”第1页。

吉利人游，思得彼国要领，诱之出国史，翻译成书，由是英国二千年来治乱兴衰、山川疆域、财赋兵刑数大端了如指掌”。^① 蒋敦复作《英志》不仅受艾约瑟启发，而且内容多录自《大英国志》，如蒋氏在“自序”中对西方君主制、民主制和君主立宪制的介绍与上述《大英国志》的内容如出一辙：

“地球九万余里，邦土交错，立国之道，大要有三：一君为政，西语曰恩伯腊，古来中国及今之俄罗斯、法兰西、奥地利等国是也；一民为政，西语曰伯勒格斯，今之美理加及耶马尼、瑞士等国是也；一君民共为政，西语曰京，欧洲诸国间有之，英则历代相承，俱从此号。”

由于对英史比较熟悉，蒋敦复对英国政体介绍尤详：“巴力门（英文 Parliament 音译，“议会”之意）上下二院，君有举措，诏上院，上院下下院；民有从违，告下院，下院上上院。国中纳赋，必会议乃成。法律定自两院，君相不能行一法外事。君位相传，或世或及。……尝考英例，传世传子，无子传女，传及传弟，无弟传妹”。他指出，“君民共主也，政教一体也，男女并嗣也，此三者英国之纲领也”。^② 王韬称“《英志》……词简意赅，实为传作”^③

蒋敦复因受雇于墨海书馆，常与西人特别是传教士来往，因而成为上海滩少有的对世界大事比较熟悉的知识分子。保罗·科恩称他为“熟悉某些外国事务的专家。”^④除《英志》外还撰有圣女贞德、乔治·华盛顿和恺撒传。他在《华盛顿传》中对华盛顿“罢帝号”、“勿传世”、“勿终身”表示赞许，对美国民主制也流露出好感。

① 蒋敦复：《嘯古堂文集·自叙》，同治十年刊本第3页。

② 蒋敦复：《嘯古堂文集》，卷7第2—5页。

③ 王韬：《瓮牖餘谈》，“又记蒋剑人事”第30页。

④ Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in late Ching China*, p. 17.

他言道：

“华盛顿复慨然辞众，谢兵权，归田里，各部酋长、诸将校军士、百姓咸免冠额手而前曰：大王功德巍巍，群臣愿奉大王为吾国主。乃大诰于众曰：有国而传子孙，私也；权重而久居之，乱之基也。其罢帝号，勿传世，勿终身执国柄，分建列邦。邦之百姓，推择一人统其众，为伯勒格斯（英主 President 音译，乃“州长”、“总统”之意）。众伯勒格斯中推择一人为大伯勒格斯（此处有误，美国总统并非由州长推选），军国大事，咸取决焉。然必与众会议乃成，一人不能独占威福，四载一易。大众请留，更历四载，必易。既及英平，思与民休息，乃下令曰：继自今以往，如有贪利忘义，削民膏，残民命者，与吾民共诛殛之毋赦。当是时，人和年丰，化行俗美，华盛顿声名赫赫，至今称道弗衰云。”^①

但是蒋敦复认为西方议会制并不能行于中国，“如使行于中国，大乱之道也”。蒋敦复从中国历代统治者的愚民政策和君臣之道来论证民主制不适合中国，反映了他思想中的保守性。他言道：“惟辟作福，惟辟作威，未闻王者不得操予夺生杀之柄；民可使由之，不可使知之，未有草野细民得曰立君由我。”又言：“《春秋》大义明于中国，君臣之分甚严也。《春秋》天子之事，其治天下也，礼先于法。礼辨上下，定民志。英巴力门知有法不知有礼，尝谓人主在上帝及律法下，……法谁出乎？必百姓与一人共为之。民志嚣然，悖且乱矣，何法之有？”^②

这番评论即表现出蒋敦复对社会契约论的无知，也反映在他身上仍然残留着的华夷观念，其弦外之意很明显：英人只知有法，不知礼义，故才行议会、限君权，而中国素为礼义之邦，行议会大可

^① 蒋敦复：《嘯古堂文集》，卷5第6—7页。

^② 蒋敦复：《嘯古堂文集》，卷7第5页。

不必。他还把英国的男女并嗣称为“牝朝乱故，异姓乱宗，……有所必诛”。^① 反映出浓厚的正统思想。

蒋敦复是一个传统思想浓厚而游离于传统官司宦社会之外的知识分子，他入墨海书馆并非因为对翻译事业有特殊兴趣，而主要是出于经济原因。与他同在馆中的艾约瑟认为他“被吸食鸦片毁了”，入馆工作“并非是喜欢基督教，而是为了能（赚钱）维持他的烟瘾”，^②因此对基督教和传教士并无好感。同治四年（1865年），蒋敦复在致英使威妥玛函中称西人传教是“祸中国”：

“西人必欲行其教于中国，其用意盖有在矣。中国之人并不信从也，彼固知之。是其术焉，布小惠，使饜其口腹，行伪善，使震其耳目，从而诱之以美福厚报，使迷惑其心志，变易其肺肝，溺焉不返，不顾利害生死，惟吾说之是从。天下无事，戍伏干莽，一旦有事，入吾教者，皆云合响应，固而叛其长上。呜呼！是祸中国也。”^③

值得注意的是，该文写于蒋敦复入墨海书馆十余年后，反映传统思想在蒋氏身上的根深蒂固，他还认为中国儒教乃“仁之至，义之尽，天理人情之正”，基督教入华纯属多此一举，是“己不自信而欲使人信”，不仅无益，反而有害：

“中国之教，尧舜禹汤文武周公孔子，此数圣人者，未尝执途人而语之曰：尔必从吾教。然自古至今，自天子以至庶人，未有不从尧舜禹汤文武周公之教者。出于尧舜禹汤文武周公之教外，即入乎禽与兽之中，人而愿为禽与兽也则已，不愿为禽兽，则必从尧舜禹汤文武周公之教。尧舜禹汤文武周公之教，仁之至，义之尽，天理人情之

① 蒋敦复：《嘯古堂文集》，卷7第5页。

② Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in late Ching China*, p. 17.

③ 《蒋敦复拟致英使威妥玛书》，葛士濬：《皇朝经世文续编》，卷106；又见《嘯古堂文集》卷6。

正,无一毫矫强于其间,夫是以不言而信,不待劝而自成也。天主教,西士奔走西方,学习国语,开设讲堂,千言万语,舌坏唇伤,不过劝人一信字,故其教名曰信天主。此必其中有不可信之道也,即返之于己,亦有不自信者矣。夫不可信而求信,己不自信而欲使人信,非人情必不必,无论不信,即千百人中或有一二人信者,大抵雇工手民材事妾至愚下贱辈耳。亦有黠杰秀民衣冠败类,丧其行检,乡里不齿,无所得食,窜名彼教,以图生活然。且教士耳目所不及,则亦敬鬼神、祀遗象,拜先人邱垅,显犯其所谓十诫,岂真不乐升天堂不畏降地狱哉!秉彝修好之德,出于至性,发于自然,天堂地狱之说,不足以胜之也。”^①

蒋敦复学贯中西,自称对西方史事了如指掌,但欧风美雨似乎并没有冲刷掉他身上盲目的文化优越感和深蒂固的夷夏观,这是颇耐人寻味的。

管嗣复,字小异,江宁人,善古文,精诗词。太平军攻占南京后,管小异举家来沪,因通医术,遂为合信所聘,入墨海书馆翻译西医书籍。王韬后来记述此事云:“合信避兵至上海,公余之暇,著书自娱。时金陵管小异方旋居邓尉,西士艾约瑟偶游其地,一见悦之,载之至沪,偕合信翻译各书,两年间有《西医略论》,韦讲疮疡外科之正宗也,其次是《妇婴新说》、《内科新说》,于后附以西国药石,亦泰西本草之别行本也。”^② 当时管小异与王韬均往在北门大境杰阁内,因常与王韬“听夕聚首”,把酒论诗,针砭时政,讨论中西学问。管小异与合信合著的西书有《西医略论》、《妇婴新说》和《内科新说》,三书“风行海内”,“远近翕然称之,购者不惮重价”。^③ 合信曾叙述著书原委及与管小异交往之情形:

① 《蒋敦复拟致英使威妥玛书》。

② 王韬:《弢园文录外编》,中华书局1959年版卷11第134页。

③ 转引自忻平:《王韬评传》,华东师范大学出版社1990年版第32页。

“余自道光己亥(1839年)来中土施医,今已二十年,疗治病症,岁以万计,略悉华人体质,且知西国医理有足订中土之讹者,因著《全体新论》,略言其概。书中所述,第与中土歧异,然华人颇有信者,盖确实有据之理,人无异辞也。近岁来上海,因华友管茂才喜谈医学,遂与商酌,复著《西医略论》、《妇婴新说》及《内科新说》三书,皆发明《全体新论》,以广其用。”^①

三书并非译著,而是由合信撰稿,管小异润色。《西医略论》于1857年出版,共三卷,上卷为病症总论,中卷为分论,下卷论药学。书中还对中西医进行了比较。《妇婴新说》于1858年出版,介绍关于妇科、儿科的知识。《内科新说》于1858年出版,共二卷,上卷论病症,下卷论药品。

管小异除助合信撰医书外,还曾协助美国传教士裨治文译《美理哥地志》,王韬在1859年4月15日记中记述此事:“小异近于裨治文处译改《美理哥地志》,已得数卷。米利坚,新辟之地,人至者少,是编乃裨君记往来足迹所经,见闻颇实,倘得译成,亦考证海外舆地学之一助也。”^②。《美理哥地志》疑为《美理哥国志略》。该书于1838年在新加坡出版,1844年在香港再版,修订后又以《联邦志略》之名于1861年在上海出版。

管小异虽与传教士常相来往,但却对基督教殊无好感。1859年裨治文曾欲请管小异助译《旧约全书》,“小异以教中书籍大悖儒教,素不愿译,竟辞不往”。并言:“吾人既入孔门,既不能希圣希贤,造于绝学,又不能攘斥异端,辅翼名教,而岂可亲执笔墨,作不根之论,著悖理之书,随其流、扬其波哉。”管小异发誓“终生不译彼教中书,以显悖圣人,则可问此心而无惭,又执友而靡愧耳。”^③。

① 合信:《内科新说·序》,上海1858年版卷首。

② 《王韬日记》第107页。

③ 《王韬日记》第92页。

管小异在馆中最关注的是西学，他曾言之所以入馆是“欲求西学，非逃儒而入墨”。而求西学的目的则为了国家富强，他深感“国家之举动设施，每致多左者，由于四裔之情未能熟悉也”，^① 因此应译西学、学西语。他曾欲作《洋泾滨海市缘始考》和《各国教门进中国表》，为此广泛问于“博雅好学之西人”，^② 反映出他对当时世界大势的关注。

管小异对基督教的看法在咸同年间颇具典型性。即使一些具有改良思想的知识分子虽对传教士译书活动不无首肯，但对基督教教理均嗤之以鼻，相信孔孟之道乃天经地义，无可怀疑。如与麦都思、林乐知等人熟稔的洋务派知识分子郭嵩焘，即认为耶稣之言与儒学不可同日而语：

“耶稣起于罗马，近距释民，又窃其余绪，以广己而远大，而归本于无。儒者之言先天而天弗违，则亦释氏四大天王之旨也；其言后天而奉天时耶，亦耶稣事天之旨也。儒者言其理，释老效其事，儒者尊天，释老褻天，参赞化育之圣人不世出，天亦不能自庇其民物，而异数日昌，天日衰矣。”^③

“在接受西方知识的同时拒绝西方宗教不但证明是可行的，而且前者甚至可变成反对后者的武器”。^④ 近代知识分子所走的正是接纳西学，摒弃西教的道路，这是他们为了富国强兵而做出的实用选择，这一选择对基督教在中国的命运产生了深远的影响。

张福僊：字南坪，归安人，通天算之学，但不工诗文，遂屡试不

① 《王韬日记》第 92、85 页。

② 《王韬日记》第 12 页。

③ 黄景贤：《记〈曾文正公文钞〉郭嵩焘氏批校本》，载：《大陆杂志》第 15 卷第 6 期。

④ 费正清：《剑桥中国晚清史》，中译本，上册，中国社会科学出版社 1985 年版第 617 页。

第。王韬称其“生平布衣蔬食，居贫耐苦”。^①曾在墨海书馆与艾约瑟合译《光学》一书，但并未出版。1862年被太平军所杀，曾著《慧星考》、《日月交食考》。

张文虎：字啸山，南汇人，不仅工于诗词，而喜为校勘之学。在馆事迹不详。

周双庚：名白山，姚江人，居沪时到墨海书馆向伟烈亚力索书，与王韬相见。后助慕维廉译书，在馆时间甚短，仅有月余。王韬记述说：双庚“与予初不相识，至墨海与伟烈君索书，始见一面。继以所著时艺所示，光怪陆离，沉郁顿挫，予与壬叔（指李善兰）供其旅食，为之谋安砚地，乃与慕君佣书，仅月余即分手。不得已赠斧资，令作归计。从此一别，不知何时相遇，可谓萍蓬之暂合也。”^②

邓子明与邓子衡兄弟。王韬记述曰：“二邓皆金陵人，逃难来此，得西士慕君之力，暂借一枝，借以糊口。子明名文软，江浦诸生。子衡名文铃，读书未成，弃而学贾。”^③

墨海书馆中最有影响的中国雇员当属**王韬**。

二、王韬与来华传教士

王韬原名**畹**，字**利宾**，号**兰卿**，后改名**韬**，于1828年生于江苏甫里乡间的一个私塾教师家庭。王韬家境清贫。幼年多病，但天资聪颖，少时即有文名，17岁时以第一名入县学成为秀才，因此十分自负，目空一切，名士气极重。王韬所生活的时代正是大清王朝走

① 《王韬日记》第153页。

② 《王韬日记》第6页。

③ 《王韬日记》第4页。

向没落，西方殖民者大举东来之际。尽管英国殖民者的大炮早已轰开中国的大门，西方文化和商品开始涌入通商口岸，但甬里乡间依然延续着传统的生活方式和价值观念。在这种环境中的王韬自然无法超越传统，“夷夏之防”仍是年轻的王韬看待外人的基本准则。王韬一友人迫于生计去上海洋行里谋职，王韬闻讯后大为激愤，写信劝友人不应委身相投，见利忘义，并劝其辞归：

“足下寄迹瀛孺，虽苏涸辙，而处身之道未得焉。夫儒者立节，不必鸣高，君子持躬，务其绝俗，经权常变，惟所用焉，而独到处身则断不可不谨，……足下读书有时，卓卓然超乎流俗，于事变之来亦略识几宜矣，乃不得志于时，徒伤道之不行，亦惟茹蔬饮水，藉泉石以自晦，何必干时挟策，为非分之求耶！……仆于酒酣而热后，能不为足下击碎唾壶，感愤泣下哉！然裹足不入者保身之哲也，决心舍去者果断之士也，事机犹可转圜，昔非何必不今是，翩然辞去，鼓棹而西，弹长铗以归来，谢知音于海上，尚不失为佳士耳。若复羁栖异地，沦落青衿，以垂暮之年，蹈不测之域，不独知者为之兴叹，即己之心何以安？”^①

这番言情并茂的劝诫反映出王韬头脑中“贵义贱利”、“华夷之辨”等根深蒂固的正统观念。但历史似乎与王韬开了个玩笑，力劝友人“弹铗归来”的王韬不久以后竟也“沦落青衿”，“蹈不测之域”，甚至“飘落”异邦达二年之久。导致王韬自食其言，“寄迹瀛”的正是鸦片战后大举来华的西洋传教士。

王韬与传教士的首次接触是在1848年初，时其父王昌桂在上海设馆接徒，王韬到上海省亲，西洋文明对上海的冲击给他留下极为深刻的印象，他写道：

“上海自与泰西通商，时局一变。丁未仲夏，先君子饥驱作客，

^① 王韬：《弢园尺牍》，卷1：《与友人》，中华书局1959年版第3—4页。

小住沪北。戊申(指1848年)正月,余以省亲来游。一入黄歇浦中,气象顿异。从舟中遥望之,烟水苍茫,帆樯历乱,浦滨一带,率皆西人舍宇,楼阁峥嵘,缥缈云外,飞甍画栋,碧槛珠帘。此中有人,呼之欲出;然畿如海外三神山,可望而不可即也。”^①

省亲之余,王韬拜访了墨海书馆,经过情形已如前文所述。从现有材料看,墨海之行除使王韬增加了一些关于西学知识的感性认识外,对其思想上的震撼并不大,并非像某些学者论及的那样“使王韬的价值观念开始发生变化”,这从他后来的日记中可以看出,关于这一点将在后文详加分析。但王韬的墨海之游却给麦都思留下深刻印象,当时的中国文士多恪于夷夏之防,对夷人“多鄙之而不与交”,与传教士交往者“类皆无赖赤贫愚蠢寡识之流”。^②像王韬这样颇富才学的知识分子能主动访问墨海书馆,当然会引起正在寻觅译经助手的韦廉臣等人的注意,因此也就才有后来的飞鸿劝行。

王韬在上海住了十数天后即回甫里,仍然过着“株守空斋”,留意诗文的幽居生活。但一年之后,其父王昌桂因病去世,王韬全家顿感经济匮乏,适时又遇江南大水,对王韬全家来说无异雪上加霜,摆在王韬面前的紧迫的任务是如何养家糊口。正巧麦都思派人持信相邀,王韬于是再次来到上海,开始了在墨海书馆的佣书生涯。

王韬再次赴沪的原因其实很简单,即为养家糊口,而并非像有学者认为那样是为讲求西学。王韬后来回忆说:“己酉六月,先君子见背。其时江南大水,众庶流离,硯田亦荒,居大不易。承麦都思先生遣使再至,贻书劝行,因有沪上之游。缪厕讲席,雅称契合,如石

① 王韬:《漫游随录》,湖南人民出版社1982年版第5页。

② 《王韬日记》第86页。

投水，八年间若一月。”^① 后来他在“弢园老民自传”中亦言“既孤，家益落，以衣食计，不得已橐笔沪上”。^②

美国学者保罗·科恩亦认为导致王韬在馆工作的主要原因是金钱。他说：“显然最重要的原因是金钱。在书馆中所得报酬不仅有保障，而且数额之高是甫里的私塾先生所不敢奢望的。”^③

不久前王韬还为友人受雇洋行而“击碎唾壶，感愤泣下”，如今却因衣食之故而不得不“贬价屈节”，佣书西舍，王韬心灵的痛苦可想而知。直至 1859 年 3 月王韬仍把自己“徒以全家衣食为忧”而“决定去留”。引为恨事，感叹自己“此足一失，后悔莫追”。^④

王韬在馆的主要工作是润饰词句，即传教士“主其意”，王韬“涂饰辞句耳”。从王韬日记来看，王韬最初与麦都思等人远没有达到“雅称契合”的程度，工作也不很用心。“不过信手涂抹，其理之顺逆，词之鄙晦，皆不任咎也”。^⑤ 郭嵩焘在日记中曾记述访问书馆所见王韬工作情景：

“王君挈眷寓此，所居室联云：‘短衣匹马随李广，纸阁芦帘对孟光’。亦有意致。询其所事，则每日出坐书厅一二时，彼所著书，不甚谙习文理，为之疏通句法而已”。^⑥

译书之余，王韬常与友人议论时政，每每“慷慨激昂”，“泣数行下”，被目为狂生，这半是王韬性格使然，半是为了发泄心中的苦闷。他在“弢园老民自传”中言道：

“沪上虽为全吴尽境，而当南北要冲，四方冠盖往来无虚日，名

① 王韬：《弢园尺牍》：《与英国理雅各学士》第 75 页。

② 王韬：《弢园文录外编》卷 11 第 327 页。

③ Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in late Ching China*, p. 14.

④ 《王韬日记》第 92 页。

⑤ 《王韬日记》第 92 页。

⑥ 《郭嵩焘日记》第 1 卷第 33 页。

流硕彦接迹来游，老民俱与之修士相见礼，投缟赠纻，无不以国士目之。中如姚梅伯、张啸山、周甫、龚孝拱，其交尤密。西馆中，时则有海宁李壬叔、宝山蒋剑人、江宁管小异、华亭郭友松并负才名，皆与老民为莫逆。惟事是时事日艰，寇氛益迫，老民蒿目伤心，无可下手，每酒酣耳热，抵掌雄谈，往往声震四壁，或慷慨激昂，泣数行下，不知者笑为狂生弗顾也。”^①

王韬在书馆助译的格致书籍主要有：

《格致新学提纲》：与艾约瑟合译，1853年印行，主要介绍了西学的基本知识。这里的格致新学包括：“算学、化学、重学、光学、电学、气学、声学、地学、矿学、医学、机器、动植，无乎不具”，“观此书可略窥一斑矣”。王韬认为，“格致之学，中国肇端乎大学，特有其目，亡其篇，后世虽有究其理者，绝少专门名家。近日西人精益求精，几于日新月异而岁不同。”^②

《光学图说》：与艾约瑟合译，“此书前绘十图，皆言光动之理，而于论说制造各镜尤详”，是中国最早翻译的光学书籍之一。王韬概述了光学的发展历史：“按光学由来古矣，明汤若望始有远镜说，此光学之浅者也。于时波尔大初作穴室作影之法，茅鹿理哥始明人目现物之理，逮至师纳拉造光差算术，奈顿著视学，伽离略、勒墨尔、爱理相继而起，而其学乃大明。光学中热与光本为两物，光之发源共有五种，万物中光之功用极大。”^③

《华英通商事略》：与伟烈亚力合译，主要内容是叙述英国东印度公司的历史。

《西国天学源流考》：与伟烈亚力合译，考察了西方天文学的发展源流，是学习西方天文历算的必读书。“读之可以讨源溯流而知

① 王韬：《弢园文录外编》，卷11第327页。

② 王韬：《弢园文录外编》，弢园著述总目第390页。

③ 王韬：《弢园文录外编》，弢园著述总目第391页。

其学之由来古矣”。王韬言道：“天算之学，中国开其端，西国竞其绪。西国考第一次日食在周平王五十一年，较中国畴人家测算幽王时日食相距无几时，可知其学必先由东而西，逮后历法愈精，遂不能与西国争衡。”^① 王韬在此实际上是在阐释“西学中源”说。

《重学浅说》：与伟烈亚力合译，重学即物理学，时介绍的主要是力学。该书反映了王韬对西学的认识：“西人于器数之学，殚精竭思，其最奥者曰重学。以轻重为学术，行止升降，心藉乎力，高下疾徐，必因乎理，而所以制器测象者，非此不可。”^② 王韬对力学的解释还是相当准确的。

《泰西著述考》：该书由王韬自撰，将明中叶利玛窦人华以来西人著述分门别类加以考证。王韬谈及写作此书的动机是鉴于西学流传虽广，但过去史书中却无专门目录加以整理和考证，虽有存目，但“挂漏之讥，在所不免”，^③ 因此他特撰此书，以为介绍。

以上六书后来称为《弢园西学辑存六种》。

麦都思最初雇佣王韬的目的是助译圣经“委办译本”，因此王韬另一重要工作是润色圣经。1843年，在华新教传教士在香港举行代表会议，决定成立一个委员会重新翻译和出版圣经，由麦都思负责此项工作。麦都思来上海后从1847年6月起召集翻译小组着手翻译，1850年7月完成《新约全书》，1853年完成《旧约全书》，分别于1852年和1854年出版，受到广泛赞誉和欢迎：“文辞雅达，音节铿锵，与前此马士文、马礼逊、郭士立诸教士所译迥异。”^④ 在1890年上海传教士大会上，有传教士评论委办译本“有一种全新

① 王韬：《弢园文录外编》，弢园著述总目第389页。

② 王韬：《弢园文录外编》，弢园著述总目第390页。

③ 王韬：《弢园文录外编》，弢园著述总目第390页。

④ 罗香林：《香港与中西文化交流》，香港中文大学出版社1961年版第78页。

的风格”，“表明作者学识渊博”，惜乎未严格遵循原意，使读者“极易将基督误作孔子”。^①

显然造成“将基督误作孔子”的只能是中国文士——王韬。圣经委办译本主要是由麦都思主持翻译的，而麦都思的中文译经助手就是王韬。王韬在一信中曾述其入馆初期的译经工作：“每日辨色以兴，竟晷而散，几于劳同负贩，贱笔赁舂”。^② 1859年3月裨治文欲请管小异助译圣经，小异“以教中书籍大悖儒教，素不愿译”，王韬曾力劝“但求心之所安，勿问其所操何业”，^③ 鼓励他译经，从一个侧面印证王韬对助译圣经并不反感。对王韬的助译工作，传教士非常满意，称他“能力超群”，对译经事业“大有裨益”。^④ 后来王韬又帮助润色修改赞美诗。

墨海书馆的佣书生活使王韬的思想观念在悄悄变化着，这种变化就是对传统观念的逐渐离异。1859年，王韬在致友人周弢甫的信中第一次系统地表达了对时政和西学的看法。毋庸讳言，传统的义利观、夷夏观、体用观仍在王韬思想中占据主导地位。他以“中西国情不同”、“机器夺民之利”为由反对采用机器、修筑铁路；以对外贸易“有大害于中国”而反对与西人互市通商；指斥“西国政之大谬，曰男女并嗣也、君民同治也、政教一体也”。他还以“道器”、“本末”来概括和比较中西文化，称“形而上中国也，以道胜；形而下西人也，以器胜”。^⑤ 其实这些观念是19世纪50年代中国士子中最流行的看法。正如梁起超所言，“当时之人，绝不承认欧美人除能测

① “Recordsof the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7—12, 1890 (Shanghai, 1890), p. 52.

② 王韬：《弢园尺牍》：《奉朱雪泉舅氏》第23页。

③ 《王韬日记》，第92页。

④ Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in late Ching China*, p23.

⑤ 王韬：《弢园尺牍》：《与周弢甫徵君》第25—32页。

量、能驾驶、能操练外,更有其它学问。”^① 当时洋务运动还未开始,英国的大炮远不足以震醒孤陋昏睡的士人,整个国家仍然处在传统的巨大惯性之中。洋务兴起后,“以西法为可行者,不过二三人,以西法为不可行,不必行者几于盈廷皆是”。^② 因此王韬思想仍受传统的羁绊,这并不奇怪。

但是墨海书馆的佣书生活不可能不在王韬思想中打下印记,他正是“以西法为可行者”“之二三人”中的一员。

也就在同一封信中,王韬明确提出西法并非不可行,应“去其不可行者而择其可行者”。何为可行之法呢?王韬认为有三:“其一曰火器用于战”,对于火器应“悉心讲求,务勿稍吝工料”;“其二曰轮船用于海,以备寇盗,戒不虞”;“其三曰语言文字以通彼此之情”,他建议“于各口通商处设立译馆,使佐贰杂员人其中,壹心讲肄,以备将来或酬对远宾,或译月报……可知泰西各邦国势之盛衰,民情之向背,习俗之善恶,其虚实了如指掌。”其目的是“用其法以制其人”。^③

他在1859年3月1日的日记中再次强调译书重要性:“予以为国家当于西人通商各口设立译馆数处,凡有士子愿肄习英文者,听人馆中,以备他日之用。其果精深英文,则令译西国有用之书,西国制造枪炮舟车及测量铅丸所落远近,皆有专书,苟识其字,则无不可译。诚如此,则夷之性情既悉,夷之技巧亦得矣。将见不十年间,而其效可睹矣。”^④ 王韬的这些思想现在看来仍很保守,但实为洋务思想之先声,特别是他主张学习西语,翻译西书,以悉西人技

① 梁启超:《清代学术概论》,载:《饮冰室合集》,专集,中华书局1989年影印本第34册第71页。

② 王韬:《弢园文录外编》,卷2《洋务下》第34页。

③ 王韬:《弢园尺牍》:《与周弢甫徵君》第29—30页。

④ 《王韬日记》第86页。

巧的主张已在魏源等人“师夷”之说的基础上前进了一步。标志着王韬的传统观念中已经开启了一条缝隙，而这也正是他比同期众多士子高出一筹的地方。

王韬对传统的初步离异乃得自于墨海书馆的佣书生涯。从经历上看，王韬与当时大多数致力于谋取功名的士子不同之处，就在于墨海书馆为他提供了接触西学的机会。他在书馆中不仅阅读了大量的西方格致书籍，而且亲身参与了这些书籍的翻译，正是这翻经历使他认识到“西国制造枪炮舟车及测量铅丸所落远近皆有专书”，并产生译其有用之书以制其人的思想。从前述墨海书馆所译西书来看，举凡宗教、代数、几何、力学、光学、天文学、历史、地理、植物学、医学、机械、历法、舆图、舟车，无所不包。而且他还亲身体验到西学之神效。王韬在日记中曾自述 1858 年秋在中医看来不治之足疾被馆中西医合信手到病除的一番经历：

“瀚（指王韬自己）即患足疾，敛门不出。遍谒良医，罔能奏效，药饵所费，箱篋一空。跬步之地，不能自主，几无复有生人之乐。丁巳四月，养痾返里，不遇折肱之良技，将为凿齿之半人。自分槁饿穷乡，沦落朽壤，九死余生，无所冀望。然白发高堂、红颜弱妇，皆今生未了之缘也。况复米珠薪桂，家食殊艰，不得已重来沪上，作旧生活。幸而西人犹思往谊，加意体恤。粤东施医之合信先生，特出良剂治此顽痾。数月之后，霍然若失。殆天犹未欲死我也。”^①

1858 年 12 月 18 日，合信离沪，王韬为之送行，大有依依不舍之意，并盛赞合氏之书，王韬在日记中写道：

“午后送合信至黄浦边，珍重携手而别，从此开帆远去，不知何日再相见矣！合君精于医理，为人浑厚朴诚，亦泰西医士中之矫矫者。所著有《博物新编》、《全体新论》、《西医略论》、《妇婴新说》、《内

^① 《王韬日记》第 15—16 页。

科新说》五种，笔墨简洁，讲论精核，真传作也。”^①

随着与馆中西方传教士接触日多，王韬逐渐改变了过去视西方技术为奇技淫巧的看法，并主动学习西方格致之学，这在 1859 年后表现得更为明显，并在日记中反映出来：

“五日庚午(1860 年 1 月 27 日)观西士伟烈试火轮器。水沸气涌，行转甚速。”

“十有一日乙亥(1860 年 4 月 1 日)钩甫来访，同往观印车，双轮捷奔，数百番纸倾刻皆毕，叹为巧夺天工。”

“二十四日戊子(1860 年 4 月 14 日)清晨，吴子登来，同访艾约瑟，将壬叔(李善兰)所译《照影法》略询疑义，艾君颇肯指授。”^②

王韬在书馆中观念上的另一变化是对基督教的态度。美国学者保罗·科恩认为王韬为教徒，受洗时间是 1854 年 8 月 26 日。^③但笔者以为王韬对基督教感兴趣是真，但谓他受洗入教则未必。王韬日记中反映出他时常参与宗教活动，包括听道、受主餐和分送书籍，如“(咸丰八年)八月十有三日乙卯，……午刻，往讲堂听慕君说法”。^④

但是也有大量证据表明，就在同一时期，王韬多次表示对基督教嗤之以鼻。1859 年 2 月 27 日，王韬在日记中曾对前述给周弢甫的信“特加删改”，增加了对基督教的评论，他对基督教大张挞伐：

“瀚观西人教中之书，其理诞妄，其说支离，其词鄙晦，直可投于溷厕，而欲以是训我华民，亦不量之甚矣。顾瀚窥其意，必欲务行其说而后止，行之则人心受其害矣。况自西人互市以来，中国无赖

① 《王韬日记》第 55 页。

② 《王韬日记》第 131、152、156 页。

③ Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in late Ching China*, P. 20.

④ 《王韬日记》第 7 页。

亡命之徒，皆往归之其门，一遁逃之藪也。贫而庸者，仰其鼻息，寡廉鲜耻者，藉以滋事。今只计滨海一隅，出入其门者，已不下万人，他省可知矣。洪、杨巨魁，以左道惑众，其始亦出于香港西塾中，借其说以欺人，流毒几遍天下，此其好异酿乱之明证也。”^①

如果说，由于王韬写信的目的是上书曾国藩，有可能是故作迎合之论，难以反映他真实想法的话，那么他的日记应是真实思想的流露。就在咸丰八年八月十三午刻听道后，王韬对慕维廉辨析“上帝”、“天主”、“真神”之别颇不以为然，称“道之兴废，其间自有数存，不系乎名，慕君犹未见及乎此耳！”^② 一周之后，王韬再次听慕维廉讲道，慕氏阐述了“道即上帝”，耶稣之言即真理、三位一体等基本教义，并把儒、道与基督教进行比较。但王韬在日记中的评论却是：“慕君为此说，纯属附会”。^③ 很难想象对基督教义的不屑一顾的王韬会甘作他斥责的“无赖亡命之徒”，受洗入教。

王韬时代的知识分子对名节看得极重。直至1859年3月10日，王韬在与友人私下交谈中对自己佣书墨海仍有悔意，表示迟早要“作归计”：此足一失，后悔莫追。苟能辨其大闲，虽饿死牖下，亦不往矣。虽然，已往者不可挽，未来者犹可致，以后余将作归计矣”。^④ 1860年7月30日，当艾约瑟再次邀他赴太平军占领区会见干王时，他“固辞不往，托疾以辞之”，主要考虑是“顾名思义，断不可重往也”，^⑤ 即顾惜名节。与知识较少的蔡高、梁发等人不同，王韬自幼受儒家思想教育，并以名士自诩，儒家传统极深，不大可能在与教士交游几年后即受洗入教。假使入教，对王韬来说，必定是

① 《王韬日记》第83页。

② 《王韬日记》第7页。

③ 《王韬日记》第12页。

④ 《王韬日记》第93页。

⑤ 《王韬日记》第191页。

一个重大的决断,在他的日记中不可能没有反映。况当时他尚未卷入太平天国之事,大可不必在日记中隐讳。

因此,笔者认为,以王韬经常参与宗教活动而认定他受洗入教不免牵强。比较符合实际的情况是王韬日以教士往来,甚至翻译圣书,耳濡目染,对基督教自然会产生兴趣。佣书生活本来枯燥单调,闲来无事,时常到教堂走走听道是很正常的事。况王韬倾心西学,欲了解基督教之究竟,以悉夷情亦属平常之举。王韬没有功名,也无意于功名,因此思想比较开通,顾虑较少,同时受雇于人,食人之禄,奉人之事,偶然随教士分发传道书也并非越轨之举。因此说,王韬对基督教感兴趣是真,受洗入教则未必是实。

王韬信教之事虽然大可怀疑,但他对基督的看法却也不同于当时士大夫。咸同之际,无论当朝大员还是乡野士绅均把基督教视为洪水猛兽,不仅对其义理极尽攻击,而且主张禁止民众信教。后来的曾、李、左等洋务派大员,虽然认为应信守条约,允许传教,但均主张应“明为保护,暗为防范”,“阳为抚循,阴为化导”,以达到“不禁之禁”。^①

但是王韬不仅不反对民众信教(他与艾约瑟等人散发宗教书即为明证),而且经常听道,表现出对基督教的浓厚兴趣。他称赞艾约瑟讲道“颇有精义,与诋毁儒理、摒斥佛老者迥异”,并对耶稣赞叹不已。他言道:“夫西域远处海隅,敦庞初变,悍厉成风,而耶稣一人独能使之迁善改进,以范围而约束之。道垂于千百年,教讫于数万里。呜呼!谓非彼士之杰出者哉?”^②

王韬对基督教的兴趣,部分缘于对传教士的好感。尽管王韬最初对书馆译经生活和夷人“藐视傲睨”大为不满,但随着王韬才学

① 《筹办夷务始末》，同治翰，卷 50 第 35 页。

② 王韬：《瀛寰杂志》第 196—197 页。

日渐显露,与麦都思等人关系渐渐融洽,特别是圣经委办译本译毕后,王韬声望日隆,西人对之也愈加尊重,王韬对馆中教士也渐生好感。他称艾约瑟“颇诚谨”,并多次向艾氏请教西学知识。王韬对邀他入馆的麦都思尤怀感敬之情,1858年9月30日惊悉麦氏病逝,他写道:“敝居停麦牧师于丙辰八月中旬返国,冬尽得抵伦敦。至仅三月,溘焉而逝。闻信骇悼,潸然出涕。此瀚海外一知己也。悲真刻骨,痛欲剜心。精契所在,存没无间,人琴之感,幽显迥殊。”^①

在墨海书馆佣书的十三年(1849—1862)是王韬思想开始发生变化的时期。这种变化集中体现在从轻视西学到倡导西学,从指斥耶稣到只身听道的转变。但也应看到,王韬的变化是非常有限的,在他身上,传统的思想和观念仍是主流。19世纪60年代以前,中国尚处在巨大的变革的前夜,先进的知识分子虽然感到巨变即将到来,他体验到西学对中国社会的冲击,但王韬毕竟还无法超越那个时代。在新旧交替,中西杂糅的转折关头,“足将进而趑趄,口将言而嗫嚅”是先进知识分子的普遍心态,王韬本人在超越传统而又依恋传统之间徘徊。墨海书馆虽然为他提供了接触西人,了解西学的机会,但对西学的认识毕竟主要限于书本,仍是肤浅的,表层的。只是在随传教士走香港、游欧洲之后,王韬才对西方社会有了亲身的体察,从而思想上也产生了重大的飞跃。

1862年10月王韬因涉嫌上书太平天国被通缉,不得不在英人帮助下遁迹香港,从此开始了他的漫游生涯。王韬自述“窜迹香港,万非得已”。来港之初人生地疏,举目无亲,而且香港地区风俗“侏离,其人猥杂,异方风土……四顾皆茫”,^②王韬一度极为消沉。作为一个被通缉的叛匪,王韬的一切梦想和希望都落空了,人海茫

① 《王韬日记》第16页。

② 《王韬日记》第204页。

茫,何处是自己的归宿。他在诗中写道:“残生恶梦干戈里,孤愤穷愁天地中。已叹功名成画虎,敢轻词赋薄雕虫。瑶华颀首非多让,极目关河感未终。”^①

幸运的是,王韬很快开始了与传教士理雅各的译经生涯,大大冲淡了王韬的“孤愤”与“凄怆”。正如科恩所言:“很可能是与天才的传教士汉学家理雅各的合作,而不是任何其它因素,使王韬能够忍受在香港的生活”。^②王韬对理雅各也颇有知己之感,“获识先生(指理雅各)于患难中,辱以文章学问相契”。^③

理雅各 1815 年生于苏格兰的阿伯丁郡,1840 年受伦敦会派遣来华传教,一度在马六甲主持英华书院,1843 年将该书院迁至香港,在主持校务之余,开始翻译儒家经典。作为一个虔诚的传教士,理雅各翻译儒家经典的目的之一是为了传教。他认为“如果想引起一个民族的注意,而不试图去了解那个民族,那将是一个悲剧”。^④ 1862 年,王韬来港时理雅各已出版了《中国经典》第一、二卷,内容包括《论语》、《大学》、《中庸》和《孟子》,正准备翻译《书经》。

王韬与理雅各早在上海即已相识。理雅各对王韬帮助麦都思翻译圣经非常赞赏。王韬离沪前就已被安排作理雅各的助手。王韬一见理氏,就对他的慷慨颇有好感:“初至,即赠眼镜,愧无以报”,^⑤ 称其“待己也廉,待人也厚,周旋晋接,恂恂如也”。^⑥ 在港数年,王韬与理雅各相处融洽,王韬回忆说:“理君于课经馀闲,时招

① 《王韬日记》第 202 页。

② Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in late Ching China*, p. 58.

③ 王韬:《弢园文录外编》卷 8,《送西儒理雅各回国序》第 219 页。

④ 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,上海人民出版社 1985 年版第 126 页。

⑤ 《王韬日记》第 196 页。

⑥ 王韬:《弢园文录外编》,卷 8,《送西儒理雅各回国序》第 217 页。

余往，作竟日流连。一榻临风，凉飏飒至，把卷长吟，襟怀闲旷，余谓此乐虽神仙不啻也。理君不敢独享，必欲分饷，真爱我哉！”^①正是在王韬的帮助下，理雅各共译成英文《中国经典》二十八卷，成为西方汉学划时代的伟大作品，至今仍被视为中国经典的标准译本。

王韬对理雅各的学识人品甚为倾倒，他写道：

“先生于诸西儒中年最少，学识品诣卓然异人，和约既定，货琛云集，中西合好，光气大开。泰西各儒，无不延揽名流，留心典籍，如慕维廉、裨治文之地志，艾约瑟之重学，伟烈亚力之天算，合信氏之医学，玛高温之电气学，丁韪良之律学，先后并出，竞美一时。然此特通西学于中国，而未及以中国经籍之精微通之于西国也。先生独不憚其难，注全力于十三经，贯串考覆，讨流溯源，别具见解，不随凡俗。”^②

对理雅各学识，王韬认为最为难能可贵的是理氏能博采旁涉，不落凡俗：“其言经也，不主一家，不专一说，博采旁涉，务极其通，大抵取材于孔、郑而折衷于程、朱，于汉宋之学，两无偏袒。”^③这种“博采旁涉”的学术品格正是翻译中国经典所需要的，在这方面理雅各实际上与王韬有共识。

将中国经典译成英文是一项极其艰巨的工作，早期儒家经典文字晦涩，实意难辨，而又真伪参半，后世注疏汗流充栋，各执一端，非学问渊博之学者所能卒解。以王韬之大才，穷数年之功，“杜门削迹”，每日“凌晨辨色以兴，入夜尽漏而息”，^④方始译成。理雅各对王韬的佐译之功自是赞不绝口。他在《中国经典》第三卷前言中言道：

① 王韬：《漫游随录》，卷1，第64页。

② 王韬：《弢园文录外编》，卷8，《送西儒理雅各回国序》第218页。

③ 王韬：《弢园文录外编》，卷8，《送西儒理雅各回国序》第218页。

④ 王韬：《弢园文录外编》卷11，《弢园老民自传》第328页。

“译者亦不能不感激而承认苏州学者王韬之贡献。余所遇之中国学者，殆以彼为最博通中国典籍矣。彼于1862年岁暮抵港，于精心所集之巨量藏书，特加赞赏，不时取用，并以满怀热忱，进行工作，随处为余解释或论辩。彼不持助余工作，且于工作辛劳之际，并为余带来乐趣也。”^①

佐译儒家经典奠定了王韬在中学西渐史上的重要地位。应该说，译经本身对王韬思想影响并不大，但是译经事业使王韬有可能长期遁居香港，亲眼目睹、亲身体会了资本主义文明以及这一文明给香港带来的巨大变化。王韬译书之余，常与友人“作物外游”，香港社会展现的西方的礼乐教化给王韬留下极深刻的印象，他在《漫游随录》中言道：

“读书之暇，惟与包榕坊孝廉作物外游，临水登山，别饶胜趣。最近为博物院，中藏西国书籍甚多，许人人内翻阅。舆地之外，如人体、机器，无不有图，纤毫毕具，院中鸟兽虫鱼，草木花卉，神采生新，制造之妙，殆未曾有。院旁即观剧所，西人于此演剧乐伎，大抵搬运之术居多，神妙变化，奇幻不可思议。”^②

王韬还常到香港的西式书院中观览，“为之徘徊不忍去”，赞叹在港“俊秀子弟入而肄业，学成则备国家之用”。^③他尤惊叹西人在港之政绩：

“香港蕞尔一岛耳，固中国海滨之弃地也。丛莽恶石，盗所藪，兽所窟，和议既成，乃割英界。……数十年间遂成市藩。设官置吏，百事共举，彬彬然称治焉。遭值中国多故，避居者视为世外桃源。商出其市，贾安其境，财力之盛，几甲粤东。呜呼！地之盛衰何常，在人为之耳。故观其地之兴，即知其政治之善，因其政治之善，即想见

① 罗香林：《香港与中西文化交流》第48页。

② 王韬：《漫游随录》，卷1第63页。

③ 王韬：《漫游随录》，卷1第63页。

其地官吏之贤。”^①

1867年初,理雅各因事回国,12月来信邀王韬赴英续译《中国经典》,王韬夙有漫游世界之心,于同年12月15日乘船离开香港,前往欧洲。王韬“道得遍游域外诸国,览其山川之诡异,查其民俗之醇漓,识其国势之盛衰,稔其兵力之强弱”。^②特别是巴黎和伦敦之游,使其眼界顿开,“始知海外之盛”。他称“法京巴黎,为欧洲一大都会,其人物之殷阗,宫室之壮丽,居住之繁华,园林之美胜,甲于一时,殆无与俦”。^③

如果说王韬旅途中还只能观览各地景观和表象的话,他在苏格兰中部理雅各家乡一住两年多,则对英国的政教、工业、风土人情进行了细致、深入的考察。他除了帮助理雅各翻译《春秋左氏传》、《易经》和《礼经》外,还广泛游览英国各地,参观各种科技文化成就,考察各地风俗习惯,研究各国历史和山川地理,了解英国的议会民主制度。他曾两次游伦敦,多次游爱丁堡。

王韬在英国期间,除在理雅各家长住外,还拜访了曾经来华的一些英国传教士,如湛约翰、慕维廉、韦廉臣、雒魏林等人。在爱丁堡,慕维廉陪王韬参观了爱丁堡大学。在阿伯丁,湛约翰与王韬讨论了春秋历法问题。

王韬漫游欧洲不仅在王韬一生中颇具意义,实际上也是中国知识分子走向世界的第一步。在此前虽然有容宏、黄胜、黄宽等人由传教士带到西方,接受西式教育,但严格说来,他们离华之前不过是一批初通西学、涉世未深的少年,并非学者。因此“王韬可能是现代第一个既受中国经典训练,又在西方度过一段有意义时光的

① 王韬:《弢园文录外编》,卷8:《送政务司丹拿返国序》第216页。

② 王韬:《弢园文录外编》,卷11:《弢园老民自传》第329页。

③ 王韬:《漫游随录》第82页。

中国学者”。^①王韬自己也曾言：“余之至泰西也，不啻为前路之导，捷足之登，无论学士大夫无有至者，即文人胜流亦复绝迹。”^②王韬的欧洲之行在近代中西文化交流史上占有重要地位。

1872年3月，王韬随理雅各回到香港。此时的王韬“已经由一个风流自赏的唐伯虎，变成了忧国忧时的魏默深”。^③回港后，王韬除继续协助理雅各翻译儒家经典外，埋头于编著《普法战纪》，1873年，理雅各回国主持牛津大学汉学讲座，王韬遂结束了他二十余年与传教士的佣书生涯。

从1849年至1873年，王韬与西方传教士接触共事长达24年之久，王韬的这番经历在当时的中国士子们中间是非常独特的。这番独特的经历造就了一位近代中国史上最负影响的改良思想家。毫无疑问，基督教和传教士在王韬的生活经历和思想历程中扮演了极为重要的角色。王韬的个人经历虽然颇具偶然性和戏剧性，但它也反映出中西文化交汇这一广阔背景下的历史必然性，即传教士的文化和教育活动不可避免地对中国知识分子价值观念的变革产生深刻的影响。这种影响不仅体现在王韬身上，还体现在诸如容闳、何启、马建忠等改良思想家身上。作为晚清改革运动的引航员和吹鼓手，王韬是个人经历与历史命运奇妙融合的必然产物。王韬与传教士佣书生涯的结束也标志着王韬完成了一个封建士子到资产阶级改良思想家的转变。这一转变肇端于墨海书馆，渐形于寓港初期，最后完成于漫游欧洲之后。

遁迹香港和漫游欧洲时期王韬思想变化体现在如下几个方

① Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity? Wang Tao and Reform in late Ching China*, p. 67.

② 王韬：《漫游随录》，卷1第31页。

③ 钟叔河：《走向世界：近代中国知识分子考察西方的历史》，中华书局1993年版第154页。

面：

（一）新的多元文化观的形成

如果说，在 1859 年，传统的夷夏观和中国中心观仍是王韬主导的思想的话，那么走香港、游欧洲之后，王韬已经初步形成一个多元化观。这种多元文化观的核心是：承认西方文化是与中国文化具有同等价值和地位的独立的文化体系；承认西方各国是超越中国皇权之外的独立的政治实体；中国并非世界的中心和主宰，世界是多元并存，互相竞争的格局。

长期以来，在中国士子思想中，世界格局是以中国为中心的同心圆式结构，中国不仅是地理的中心，更是文化的中心，是天朝上国，其它地区是藩属和蛮夷，没有文化可言，只能享受中原文化的恩泽。这种夷夏观和文化中心主义在王韬时代仍被绝大多数士子深信不疑。19 世纪 50 年代的王韬也是这种天下观的信奉者。但传教士的耳濡目染、香港和欧洲社会的现实使王韬再也无法维护他的传统世界观了。因为他发现西方社会不仅有优于中国的兵工技术，而且诗书礼乐、道德风俗也并不亚于中国。他在《漫游随录》中写道：

“英国风欲醇厚，物产蕃庶。豪富之家，费广用奢；而贫寒之户，勤工力作。日竞新奇巧异之艺，地少懈怠游惰之民。尤可羨者，人知逊让，心多恻诚。国中士庶往来，常少斗争欺侮之事。异域客民族居其地者，从无受欺被诈，恒见亲爱，绝少猜嫌。无论中土，外邦之风俗尚有如此者，吾见亦罕也。”

“埃丁濮（即爱丁堡）为北方一大都会，……远人之至其地者，无不竞相延接，雅意殷勤。关无讥察之烦，吏无诘诃之扰，从无以异服异言而疑其为冗为慝者。入其境，市不二价，路不拾遗，是足以见

其宽大之政、升平之治矣。”^①

在王韬眼里，西方社会不再是淫邪怪诞、犬羊成性，只尚奇技淫巧的化外之邦，而是崇尚实学、不尚虚文的文明之域，其学问甚至比中国的某些空疏无用之学更有价值，更值得推崇：

“按英例，各省书院皆于夏间给假之时会齐考试，甄别高下，品评甲己。……顾所考非止一材一艺已也，历算、兵法、天文、地理、书画、音乐，又有专习各国之语言文字者。如此，庶非囿于一隅者可比。故英国学问之士，俱有实际：其所习武备、文艺，均可实见诸措施，坐而言者，可以起而行也。”^②

在充分肯定西方文化价值基础上，王韬构筑了他的多元文化观，东西文化虽然有重人道和重天道之别，但最终均“归本于人”，世界文化发展的潮流是天下大同，这种大同并非一种文化同化另一种文化，而且互相交融，合异为同。王韬言道：

“孔子之道，人道也。有人即有此道。人类一日不灭，则其道一日不变。泰西人士论道必溯原于天，然传之者，必归本于人。非先尽乎人事，亦不能求天降福，是则仍系乎人而已。夫天道无私，终归乎一。由今日而观其分，则同而异；由他日而观其合，则异而同。前圣不云乎：东方有圣人焉；此心同，此理同也。西方有圣人焉；此心同，此理同也。请一言以决之曰：其道大同。”^③

显然，王韬已承认西方文化与中国文化具有同等的地位和价值，同东方一样，西方也有圣人。这样，国与国之间、文化与文化之间尊卑贵贱的等级制就荡然无存了，代之而起的是平等、竞争的多元文化观和国家观。至此王韬超越了传统，迈进了现代之门。

（二）学习西方，借法自强

① 王韬：《漫游随录》，卷2第111—112页。

② 《王韬：《漫游随录》第133页。

③ 《王韬：《漫游随录》第100页。

王韬自称是魏源“师长”之说的继承者，他在英国时，曾历述自己一生思想的变化：弱冠时“思得一通籍，博庭内欢，他非所知耳！”考试不第，出外谋生时“但求得五百金，可作归耕计”。其思想转变则从抵上海开始，到游欧洲趋于完成，其中大致经历了三个阶段：“初变为征逐之游，……直作信陵醇酒妇人想；再变而殉名利，……妄欲以虚名动世”，最后才认识到“士生于世，当不徒以文章自见”，^①要讲求经世致用之道，“所望者中外辑和，西国之学术技艺大学于中国，欧、阿、亚三洲可以轮车相联络。”^②

王韬让“西国之学术技艺大兴于”中国的思想的遁迹香港初期即已形成。他在1864年代友人黄胜写的《代上苏抚李宫保书》中详细阐发了“借西法以自强”的观点。

王韬首先指出西人人华为“古今之创事，天地之变局”。他言道：

“当今光气大开，远方毕至，海舶估艘，羽集鳞萃，欧洲诸邦几于国有其人，商居其利，凡前史之所未载，亘古之所未通，无不款关互市，……近闻吕宋、日本又将入请矣。合地球东西南朔几万里之遥，胥聚于我一中国之中，此古今之创事，天地之变局，所谓不世出之机也。”^③

那么如何应付这一变局呢？王韬认为应放眼全球，借西法以自强：“虞西人之为害，而遽作深闭固拒之计，是见噎而废食也。故善为治者，不患西人之日横，而特患中国之自域。西人来华固然为中国之大害，但“天下之为吾害者，何不可为吾利？”西方人华即为中国发展提供了契机：“天之聚数十西国于一中国，非欲弱中国，正欲

① 钟叔河：《走向世界：近代中国知识分子考察西方的历史》，第154页。

② 王韬：《漫游随录》，卷3第170页。

③ 王韬：《弢园尺牍》：《代上督抚李宫保书》第79—80页。

强国，以磨砺我中国英雄智奇之士。”^①

王韬还以日本为例号召学习西方：“日本与米部（指美国）通商权仅七八年耳，而于枪炮舟车机器诸事皆能构制，精心揣合，不下西人；巍巍上国，堂堂天朝，岂反不如东瀛一岛国哉！”^②

如果说此时王韬提出的西法还只包括“历算格致”、“机器制作”和语言文字的话，那么到 19 世纪 70 年代初则已扩大到行政、教育、法律等多个方面。王韬提出应在四个方面进行变法，一是“取士之法”，二是“练兵之法”，三是“学校之虚文”，四是“律例之繁文”，即在行政、教育、军事、法律四个方面进行改革。“凡是四者，皆宜亟变也。四者既变然后以西法参用乎其间。”但变法不能徒有虚名，徒袭皮毛，“其变也，由本以及末，由内以及外，由大以及小”。^③这就是王韬的变法纲领。王韬在《重民下》中还极为推崇英国“君民共主”即君主立宪制：“朝廷有兵刑礼乐赏罚诸大政，必集众于上下议院，君可而民否不能行，民可而君否，亦不能行也，必君民意见相同，而后可颁之于远近，此君民共主也。英国政治之美实为泰西诸国所闻风向慕。这一制度使“君民共治，上下相通，民隐得以上达，君惠亦得以下逮，都俞吁咈，犹有中国三代之上之遗意焉。”^④三代之治是中国儒生最高政治理想，以三代之治比附君主立宪制，足见王韬对此制的推崇，其中也已隐含中国实行君主立宪，恢复三代升平之治的愿望，至此王韬把洋务时期的改良思想推向顶峰。从 1849 年到 1873 年，正是在西方传教士影响下，王韬完成了由传统向现代的转变。

1873 年，王韬与黄胜买下英华书院印刷设备，组织了中华印

① 王韬：《弢园尺牍》：《代上督抚李宫保书》第 80 页。

② 王韬：《弢园尺牍》：《代上督抚李宫保书》第 80—81 页。

③ 王韬：《弢园文录外编》，卷 1，《变法中》第 14—15 页。

④ 王韬：《弢园文录外编》，卷 1，《重民下》第 23—24 页。

务总局。1874年春创办《循环日报》，宣传变法图强，一时名声大噪。此时王韬再也不是一个佣书西舍的破落文人，而成为纵横驰骋、名噪中外的报人和资产阶级改良政论家，其改良思想影响了一代又一代知识分子。

第五章

基督教与太平天国 时期的农民知识分子

就在林则徐、魏源等经世派知识分子还在呼吁通过“师夷长技”以挽救晚清社会危机的时候，洪秀全等人则以基督教上帝代言人的身分，宣称这场危机必须以彻底革命的方式加以解决。如果说王韬在传教士那里发现的是近代西方的世俗文化，洪秀全等人选择的则是中世纪的宗教神学。前者是为了用“西国富强之术”辅助“中国纲常名教”以维护儒家文化的主体地位，后者则是为了彻底反叛和摧毁儒家传统。近代中国知识分子的不同选择，显示了在传统文化即将崩溃的中国，西方基督教和传教士活动对中国社会的广泛影响和西方文化（无论是西俗文化还是宗教神学）在中国所蕴涵的巨大变革力量。

洪秀全等农民知识分子对基督教的吸纳和改造，是近代中国历史上中西文化结合的第一次大规模尝试，它通过席卷全国的农民革命这一形式所显示的巨大勇气，使所有士大夫“犹抱琵琶半遮面”式的文化选择黯然失色，不仅极大地改变中国历史进程，也对基督教和传教士在中国的历史命运产生了深远的影响。

一、洪秀全、拜上帝教与中西文化

太平天国起义固然有深刻的社会原因,但直接诱发洪秀全反叛思想的则是充当中国文化异端的基督教神学。

在中国历史上,宗教异端被利用来造反的情形是屡见不鲜的。历代农民起义者屡屡从佛、道两教中吸纳反抗现存社会秩序的思想资料。但实际上,对于传统中国社会来说,基督教的异端性质比佛、道二教有过之而无不及。基督教只尊上帝,主张在上帝面前人人平等,蔑视任何世俗的权威;作为一神教,基督教排斥中国人固有的儒、道、佛信仰,并视之为应被打倒的偶像。这些异端思想虽然不一定是革命思想,但隐含着对现存意识形态的背离和否定,在一定条件下会导致对现存政治秩序的反抗和革命。正是在基督教异端思想的影响下,洪秀全从一个热衷功名的传统士子逐渐转变成反抗封建统治的农民革命领袖。概而言之,其思想经历了“追求功名——信教救世——抨击现实——起义造反”的过程。

洪秀全于1814年1月1日生于广东花县的一个农民家庭,自幼接受封建传统教育,“七龄入塾读书,五、六年间即能熟诵四书,五经及古文多篇,其后更自读中国历史及奇异书籍,均能一目了然”。因成绩出众,深得“其业师及家族称许”,家人也对其寄予厚望,冀望他一举成名,以“显父母,光宗族”。^①洪秀全也以参加科举,谋取功名为志。但自1828至1843年间,洪秀全多次应试均名

^① 韩山文著,简又文译:《太平天国起义记》,载中国史学会编中国近代史资料丛刊:《太平天国》(六),神州国光社1953年版第838页。

落孙山。

自隋唐以来,历代统治者均把吸引儒生参加科举作为维护统治,网罗人才的重要手段,并不惜以功名利禄诱之。读书人也把登科入仕作为自己终生追求的目标。“士之仕也,犹农夫之耕也”。^①士子们如果不能谋得功名,犹如农民没有土地,几无栖身之地,只能终生为一清贫布衣。小民寒士高官厚禄之间的选择是如此地严峻,一旦功名无望,直如丧魂落魄一般,即失去了人生的一切乐趣。洪秀全自视极高,又身负家族存望,几次榜上无名,遭受的打击是可以想见的。在1837年那次落第后,洪秀全连续卧病四十余天。1843年再次应试不第,遂开始滋生对现实的愤懑和不满。恰在此时,他得以详阅《劝世良言》。

众所周知,《劝世良言》是宣讲基督教教义的小册子,为新教第一位华人牧师梁发根据英国伦敦会传教士马礼逊和米怜的圣经中译本《神天圣书》所作,初刊于1832年,共九卷。该书并不是对圣经的系统宣讲,而只是摘引了新旧约的一部分,加上自己的解释,反复宣传敬拜独一无二真神上帝和救主耶稣,反对崇拜偶像、邪神以及天堂永乐,地狱永苦,末日审判等基督教的基本教义。梁发是一个极注意把基督教中国化的基督徒。“西方来华宣教士来华宣道,极容易陷于一种弊病,就是照他们向来的习惯按照圣经的字面来解释圣经”,而“梁发却不陷于此弊,他的宣道文字中只讨论那些最受人注意的问题和与他自己和他的国人休戚相关的问题”。^②梁发不仅“竭尽全力使圣经之文字易于通晓”,^③而且尤其重视对读书士子

① 《孟子·滕文公下》。

② 麦沾恩:《中华最早的布道者梁发》,载:《近代史资料》,1979年第2期,第191—192页。

③ Walter Henry Medhurst, *China: Its State and Prospect* (Boston, 1838), p443.

的宣传。《劝世良言》在讲述上帝造世和始祖获罪后，即针对失意士人的信仰进行颇有煽惑力的批判：

“上古之世，不过拜山川社稷忠臣义士之偶像，则近来之世代，士农工商，上下人等，各用自己之意，做出无数神佛之像而拜求之。……所以把文昌、魁星二像，立之为神而敬之，欲求其保庇睿智广开，快进才能，考试联捷高中之意。然中国之人大率为儒教读书者，亦必立此才二像奉拜之。各人亦都求其保佑中举，中进士，点翰林，出身做官治民矣。何故各人都系同拜此两像，而有些自少年读书考试，仍至七十、八十岁，尚不能进门为秀才呢，还讲什么高中乎？难道他不是年年亦拜这两个神像么，何故不保佑他高中呵？由此推论之，亦是儒教中人妄想功名之切，遂受惑而拜这两个偶像。而不以虚灵之志，追想尊敬天地之大主，管理全世界富贵荣华之神，仍合正经大道之圣理也。乃以人之主意，用手作之像，拜之为神，岂合天理？”^①

洪秀全 1836 年在广州应试时在街头偶得该书，当时“稍一涉猎其目录，即便置之于书柜中”，^②并未发生兴趣。但当洪秀全于 1843 年重阅《劝世良言》时，梁发的这套说教深深打动了刚刚遭受科场失意打击的洪秀全。他“潜心细读”该书后“大觉大悟”，“如梦方醒”，“觉已获得上天堂之真路，与及永生之快乐之希望，甚为欢喜”。^③《劝世良言》实际上在两方面满足了洪秀全的精神需求：一是使其因考场失意而产生的对现实社会的不满情绪得到了宣泄；二是为洪秀全指出了科举之外的另一条人生道路，即宗教救世。

于是，洪秀全决心献身宗教事业，自行施洗，向上帝祈祷，答应不拜邪神，不行邪事，恪守天条，并根据《劝世良言》的内容自己的

① 梁发：《劝世良言》，卷一，载：《近代史资料》，1979 年第 2 期，第 3—4 页。

② 韩山文著，简又文译：《太平天国起义记》，《太平天国》（六）第 840 页。

③ 《太平天国起义记》，《太平天国》（六）第 846—847 页。

理解创立了拜上帝教。洪秀全遂从一个中国传统社会的封建士子变成一个西方基督教的皈依者。洪秀全对上帝的敬拜是非常虔诚的,深信自己罪孽深重,曾赋诗忏悔己身之罪过:

“吾侪罪恶实滔天,幸赖耶稣代赎全。

勿信邪魔遵圣诫,惟崇上帝力心田。

天堂荣显人亦慕,地狱幽沉我亦怜。

及早回头归正果,免将方寸俗情牵”^①

他又时常感叹:“暂时的快乐不是真的,永久的快乐才是真的。……我只有愿望多多人得上天堂,而叹惜人之下地狱。”也正“因是之故”,洪秀全立志向世人“宣讲真理”,^②开始了在家乡的传道生涯。洪秀全最初所宣讲的内容没有超出《劝世良言》的范围,无非“教人敬拜独一真神上帝耶和華,上帝遣圣子下凡救赎世间罪孽”等“教道”。^③在1847年以前,洪秀全仍不过是一个具有济世胸怀的宗教布道师而已,与梁发等人并没有什么不同,其叛逆思想尚在萌芽之中。

鸦片战争后,西方传教士在通商口岸的传教活动合法化,美国浸礼会传教士罗孝全于1845年7月26日在广州开设教堂。时洪秀全正在家乡和广西一带传道,在传道过程中深感自己对教义所知无多,遂携洪仁干于1847年3月赴广州罗孝全的教堂问道。罗孝全于1852年回忆说:“约在1846年或翌年,有两位中国士人到我广州寓所,宣称意欲学基督教道,其中之一人未几即回家,但其他一人则继续留在我处约有两月余。在此期间,彼研究圣经,听受

① 《太平天国起义记》,《太平天国》(六)第847页。

② 《太平天国起义记》,《太平天国》(六)第864页。

③ 《太平天国起义记》,《太平天国》(六)第851页。

功课,而其品行甚端,此人似是洪秀全,即今之革命领袖也。”^① 洪秀全在教堂里“参加圣经班,默记和吟诵诗文,在班上每天接受教导两小时”。^② 洪秀全在此不仅“将旧遗诏圣书(即《旧约全书》)、新遗诏圣书(即《新约全书》)细览”,^③ 而且还研读了罗孝全编注的传道书,从而获得了系统的基督教神学知识。在广州,洪秀全受洗未成,重返广西,开始他一生中的重要转折:从宗教救世走上一条政治革命的道路。

洪秀全之所以未象梁发等人那样最终成为上帝的忠实奴仆和虔诚的宣教士,而是逐渐成为异端思想家和政治革命领袖,其原因在于他强烈的个人抱负及其接触和面对的社会现实。

中国知识分子具有强烈的“入世”思想,由“修身齐家”进而“治国平天下”是中国传统士子的最高政治理想。洪秀全科场失意虽然失去了“由士入仕”的正途,但其强烈的人世精神并没有丝毫泯灭,对现实社会的不满反而刺激他走上另一条“入世”之路,即以宗教济世,借上帝拯民。洪秀全自幼即有强烈的个人抱负,他虽然在失败、痛苦和彷徨中皈依上帝,但他不愿作上帝的侍者,要让上帝为自己的理想服务,因此他坚信受命于天,是上帝的使者,要在上帝的看护下干一番惊人的事业。

个人的奋斗当然离不开社会现实。洪秀全所生活的晚清嘉、道之际已届中国封建社会的末期。清朝统治出现了严重的政治、经济和社会危机,特别是吏制腐败已到了无已复加的地步。“天下贪官甚于强盗,衙门污吏何异虎狼”。“民之财尽矣,民之苦极矣”是对社

① 罗孝全著,简又文译:《洪秀全革命之真相》,见中国近代史资料丛刊:《太平天国》(六)第 824 页。

② “Tae Ping Wang,”in *Putnam's Monthly* (Oct. 1856),转引自《近代史研究》,1992 年第 2 期,第 4 页。

③ 《太平天日》,载:中国近代史资料丛刊:《太平天国》(二)第 646 页。

会现实的真实写照。这种腐败的社会现实是民众疏离传统信仰的最好土壤,因而也就成为传教士攻击的对象。梁发在《劝世良言》多次指出中国社会的弊病,以打破中国人对传统意识形态的信仰:“现在之人遂生出无数的恶端,致世界大变,颠倒乾坤,变乱纲常,以恶为善,甚至把善者以之为恶。因人之心,日夜歇息之间,所有思想图谋、言行举动,专在于奸淫邪恶、诡诈欺骗、强暴凌虐之事,满于胸中,行在世界之上矣”^① 洪秀全不仅对这种社会弊端耳闻目睹,其自身也是这种社会现实的牺牲品,因其屡试不售实际上可能就是官场黑暗的产物。这样洪秀全对腐败社会的不满就不仅仅基于儒生治国平天下的理想,同时也带有强烈的个人色彩。对此洪秀全痛心疾首,像大多数儒家知识分子一样,也时常缅怀三代盛世:“遐想唐虞三代盛世,天下有无相恤,患难相救,门不闭户,道不拾遗,男女别途,选举尚德,……是谓大同,而今安在哉?”洪秀全渴望和呼唤治世的出现:“乱极则治,暗极则光,天之道也”。^②

严酷的社会现实,强烈的个人抱负,对传统秩序的不满一旦与一种异端学说相结合,必然铸就一位社会的反叛者。但是如果没有西方资本主义的东来和基督教的传入,洪秀全至多投身绿林,成为张良、李密式的人物。但是洪秀全有幸生活在东西方两大文明交汇的近代,中国社会面临的是几千年未有之变局,传统农民造反也就有了新的思想武器——作为西方文化一部分的基督教。如果说洪秀全从一个传统的信从者演变成一个反抗传统的革命者是一个化学变化的过程,那么基督教则扮演了催化剂的角色。走出广州浸礼会教堂的已不再是一个等待洗礼的虔信者,而是一个雄心勃发的叛逆者。洪秀全的异端思想集中反映在他广州归来后撰写的《原道

① 梁发:《劝世良言》,卷二,载:《近代史资料》,1979年第2期第16页。

② 《原道醒世训》,载太平天国历史博物馆编:《太平天国印书》,江苏人民出版社1979年版上册第15—16页。

觉世训》中。^① 其异端和反叛思想主要表现在如下几个方面：

（一）提出“阎罗妖”为妖魔邪神的代表和上帝的对立面，其意义在于以上帝和阎罗妖的尖锐对立来突出现实社会中的社会冲突

在洪秀全看来，基督教中上帝与魔鬼的斗争不过是世间正义与邪恶之争的代名词。既然上帝是正义的化身，就需要树立一个邪恶的总代表，这不仅具有宗教意义，实际上也是反抗现存社会秩序的需要。因此，洪秀全提出中国民间信仰中广泛流传的阎罗妖是各种邪神即世间邪恶势力的代表。他提出“阎罗妖乃是老蛇魔鬼也，最作怪多变，迷惑缠捉凡间人灵魂，天下凡间我兄弟姐妹所当共击灭之惟恐不速也”。为了破除阎罗妖的权威，洪秀全还猛烈抨击“阎罗妖注生死邪说”：“据怪人妄说阎罗妖注生死，且问中国经史论及此乎？曰无有。番国圣经载及此乎？曰无有。无有，则何以起？怪人佛老之徒出，自陷迷途，贪图财利，诳人以不可知之事，以售己诈，诱人作福建醮，以肥己囊，兼之魔鬼人心，遂造出无数怪诞邪说，迷惑害累世人。”^② 金田起义后，洪秀全干脆把阎罗妖作为清朝统治者的代名词：“胡虏目为妖人者何？蛇魔阎罗妖邪鬼也，鞑鞑妖胡惟此敬拜，故当今以妖人目胡虏也”。^③

（二）激烈抨击和捣毁偶像

洪秀全 1843 年信奉上帝后即曾将家中的“偶像扫除，并将塾

① 关于《原道觉世训》写于何时，学术界有两种说法：一说写于 1845—1846 年间；一说写于 1847—1848 年间，也即洪秀全在广州学道之后。诸多资料表明洪秀全在赴广州问道之前并未得阅圣经，而《原道觉世训》多次提及《旧遗诏圣书》因此本文采用后说。参见王庆成：《太平天国的历史和思想》，中华书局 1985 年版第 33 页。

② 《原道觉世训》，载太平天国历史博物馆编：《太平天国印书》，江苏人民出版社 1979 年版上册第 17—19 页。

③ 《奉天讨胡檄》，转引自王庆成：《太平天国的历史和思想》，中华书局 1985 年版第 35 页。

中孔子牌位弃去”，^①但未有大肆捣毁偶像之事。洪秀全1847年离开广州赴广西后开始打庙宇，斥邪神，毁偶像，全力抨击偶像崇拜，表现出毫不妥协的精神，并利用新近获得的圣经进一步论证跪拜偶像之错误。洪秀全言道：“考旧遗诏圣书，皇上帝当初下降西奈山，亲手缮写十款天条在石碑上，付界摩西。皇上帝亲口吩咐摩西曰：‘我乃上主皇上帝，尔凡人且不好设立天上地下各偶像来跪拜也’。今尔凡人设立各偶像来跪拜，正是违逆皇上帝旨意。尔凡人反说各偶像是帮皇上帝保佑人，何其被魔鬼迷蒙灵心懵懂之极乎！”^②罗孝全的极端基要主义神学思想对洪秀全亦有一定影响，其教堂章程严格规定拜偶像者将被定罪。洪秀全回广西后“甚至禁其信徒写‘拜’字于其名片上”，谓“我昔在广州受教训谓此是错的”。^③

（三）根据圣经论证人间君主不得称“皇”称“帝”，表现出对人间君主的不敬和蔑视

《劝世良言》把上帝译为“神爷火华”和“神天上帝”，而洪秀全在罗孝全教堂得阅的圣经中则把上帝译为“皇上帝”。洪秀全据此否定世间君主的至上性，斥其称“皇”称“帝”为僭越。他说：“尔凡人何能识得帝乎？皇上帝乃是帝也。虽世间之主称王足矣，岂容一毫僭越于其间哉！救世主耶稣，皇上帝太子也，亦只称主而已耳。天生地下人间有谁大过耶稣者乎？耶稣尚不得称帝，他是何人，敢膺称帝乎？足见其妄自尊大，自干永远地狱之灾也。”^④洪秀全从尊上帝、反邪神的观念出发，指斥历代帝王妄拜邪神，僭越称皇，表现出洪秀全在政治态度上开始与统治者对抗。在中国封建社会，尊君思

① 《太平天国起义记》，《太平天国》（六）第847页。

② 《原道觉世训》，载：《太平天国印书》，上册。

③ 《洪秀全革命之真相》，《太平天国》（六）第825页。

④ 《原道觉世训》，载：《太平天国印书》，上册。

想是一切社会政治制度和道德教育的基础。中国历史上只有对独夫民贼的反叛,而无对君主概念的怀疑。直到明末清初才有黄宗羲对君主制度提出疑问,但仍不过是寄托了他对开明君主的企盼。但基督教的一神论思想却使洪秀全断然蔑视君主权威,否定君权的神圣性。这正是基督教赋予太平天国的近代意义之所在。

崇拜皇上帝,抨击阎罗妖,反对偶像,尤其是反对清朝皇帝在基督教教义中找到了神圣的依据,表明洪秀全从一个异端思想家开始成为现存社会秩序和意识形态的反抗者。洪秀全开始了由宗教救世向政治革命的转变过程。

从事政治革命,仅有异端思想显然是远远不够的,还需要一套完整的理论说教和严密的组织形式。基督教对太平天国的重要性不仅在于它触发了洪秀全等人的反叛精神,还在于它为太平天国运动提供了一个完整的意识形态——拜上帝教。洪秀全正是从西方传教士和华人教徒那里汲取了基督教的基本教义,并加以改造,作为组织和发动起义的理论工具和反对封建统治的思想武器。正如著名历史学家吕振羽所言,“太平天国是以改革了的基督教——移植在中国土壤上的‘拜上帝会’教义为其思想武器的。其政治的观念、理论、纲领等等,都包括在这种教义中”。^①

拜上帝教早在1843年就已出现,但完整的教义则形成于1851年金田起义前后。拜上帝教对基督教的吸纳和改造主要表现在如下几个方面:

(一)关于上帝观念

上帝观念是拜上帝教的核心内容,上帝是天地万物的创造者和主宰世界的独一无二真神,这是拜上帝教与基督教共同遵循的最基本的教义。但洪秀全并不仅仅满足于作梁发那样的圣经诠释者。他

^① 吕振羽:《史学研究论文集》,上海华东人民出版社1954年版第127页。

为了使上帝和上帝的次子——洪秀全自己具有威慑力，摒弃了《新约》中仁慈、宽厚的上帝形象，吸收了《旧约》中早期希伯来人的上帝观念，把上帝描绘成一个威严刚烈的至上神，不仅用洪水淹没了除挪亚一家以外的地球上的所有生物，而且用各种灾祸来惩罚不信上帝的人。洪秀全还引述上帝的话说：“洪秀全是我子，有其父必有其子。我性烈，他亦性烈”。^① 以树立自己的无上权威。但是，无论罗马人的上帝还是希伯来人的上帝，对于中国广大农民来说都是极为陌生的，于是，洪秀全又把基督教中的上帝等同于中国古代的天和早期儒家经典中的上帝。上帝曾是殷周先民对最高神的称呼，《诗经》中曾有“皇天上帝，临下有赫”，“文王陟降，在帝左右”^② 等句，洪秀全据此论证上帝中国古已有之。洪秀全声称，中国古代自商汤以来本来是崇信上帝的，“盘古以下至三代，君民一体敬皇天”，但自秦汉等专制皇帝“魔鬼入心”，妄拜偶像，僭越称皇，才中断原来的信仰，至“天下多罔然不识皇上帝”。^③ 因此拜上帝乃是“从天”而非“从番”，“是我中国古来之常径”，“非信异端杂教之邪说也”。^④ 洪秀全利用早期儒家经典中的“天”和“上帝”来比附基督教的上帝，与明清之际利玛窦等耶稣会士颇为相似，与后来的新教传教士丁韪良、林乐知等人的作法也如出一辙，其目的都是为了利于民众接受。毫无疑问，中国古代经典中的上帝与基督教的上帝是绝然不同的，但这并不妨碍洪秀全的利用和改造。在这一点上，洪秀全有些类似康有为的“托古改制”，颇有一点“托古革命”的味道。

（二）在道德方面

拜上帝教基本采纳了基督教的摩西十诫，太平天国称之为“十

① 王庆成编注：《天父天兄圣旨》，辽宁人民出版社 1986 年版第 7 页。

② 《诗·大雅·文王》。

③ 中国近代史资料丛刊：《太平天国》（一）第 96 页。

④ 《太平天国》（二）第 613 页。

款天条”，摩西十诫原是上帝在救出以色列人出麦西国后，于火中降临西奈山教以摩西的。梁发在《劝世良言》卷七提到：“神天上帝在山顶降下十条圣诫，授与摩西。令其将十诫之意，教训以色列众人。”但并未说明十诫的具体内容，只是在卷八中把“不肯尊敬神天上帝我主”，“拜各样菩萨神佛之偶像”，以及嫖娼、邪色、偷窃、强取、赌博、勒索、争斗、欺诈、凶杀和嗜酒等人“判定押入永火之湖，受至极无限之苦”。^① 西方学者濮友真认为太平天国最早提及十款天条是在《原道觉世训》中，1852年的颁行的《天条书》中始详列其内容，因此极有可能洪秀全是在罗孝全处得知摩西十诫的具体内容。^② 不过洪秀全把摩西十诫称为“十款天条”则可能是受梁发的启发（梁发不仅在《劝世良言》卷七称其为“十条圣诫”，在卷一还称其为“天条大律”）。除增加了中国传统伦理观念的内容外，如把圣经中的“孝敬父母”改为“孝顺父母”，十款天条与十诫基本是相同的，因而也得到了参观天京的西方传教士的赞许。但是洪秀全对基督教伦理也并非一味照搬，他舍弃了《劝世良言》和圣经中逆来顺受，安于命运和谦怯自卑的说教，强调邪与正的对立，号召要“斩邪留正”，这是对基督教伦理的最大改造。梁发在《劝世良言》中多次提到要“克己安贫”，“忍耐顺受”，“勿贪世上之福”，“勿以恶还恶”，“以求死后永享天堂之真福”。但洪秀全在初读该书时即不同意这种顺世哲学，“认为耶稣关于爱、宽恕和关怀邻人等精神力量的教导没有多大用处”，^③ 明确指出：“过于忍耐或谦卑，殊不适用于今时，盖将无以管镇邪恶之世也”。^④ 他一开始进行传教活动，就宣传

① 梁发：《劝世良言》，载：《近代史资料》，1979年第2期第98、114页。

② Eugene Powers Boardman, *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851 — 1864* (Madison: University of Wisconsin Press, 1952), p. 46.

③ 费正清：《美国与中国》，中译本，商务印书馆1987年版第122页。

④ 《太平天国起义记》，《太平天国》（六）第864页。

要“斩妖”，为此还铸造两把斩妖剑。洪秀全发挥了基督教中的邪正观念，着意宣传“皇上帝”和“阎罗妖”的对立与斗争，自称自己是奉天父天兄的指令斩妖杀魔，并赋诗言志：“手握乾坤杀伐权，斩邪留正解民悬”。^①如果说洪秀全在起义前还宣传“止杀”，起义后则号召杀妖，并提出“爷今圣旨斩邪留正，杀妖、杀有罪，不能免也”，“爷戒勿杀，是戒人不好谋害妄杀，非谓天法之杀人也”。^②洪秀全对基督教的这一改造不仅是他对现实社会不满情绪的逻辑推演，同时也是起义的实际需要。正如李泽厚所言，“洪秀全的上帝不是近代资产阶级的‘博爱’之梦，而是农民弟兄的复仇之神”，^③现实社会的黑暗和战争的残酷性决定了上帝的战斗性。

（三）关于一神论和偶像崇拜

以上帝为独一神起源于犹太教，后被基督教所继承。希伯来人认为，上帝耶和华是他们的救主和保护神，严令他们不得敬拜别神和制造偶像，他们也以独尊上帝作为回报，这就是上帝与希伯来人所定的“约”。这一观念对太平天国有重大影响。洪秀全接受上帝为独一神，多次称“真神独一”，“胥知真神只独一”。^④拜上帝教把佛、道和民间信仰的一切杂神通称为假神和邪神，并激烈反对偶像崇拜。《天条书》第二条“不好拜邪神”注说：“皇上帝曰：‘除我外不可有邪神也。’故皇上帝以外，皆是邪神迷惑害累仕者，断不可拜。”^⑤就这一点而言，拜上帝教表现出强烈的反传统倾向：推倒寺院庙宇，取缔祖先崇拜，捣毁孔子牌位，焚毁儒家经典，强制推行一神信仰。这一点最为传统士大夫所诟病，也成为众多读书士子，愤

① 《太平天国起义记》，《太平天国》（六）第 843 页。

② 《太平天国》（二），第 538 页。

③ 李泽厚：《中国近代思想史论》，人民出版社 1982 年版第 11 页。

④ 《太平救世歌》，载：《太平天国》（一）第 243 页。

⑤ 《天条书》，载：《太平天国印书》。

而卫道的口实。

(四)关于三位一体论

三位一体论是最神秘、最玄妙的神学理论。基督教虽然继承了犹太教以上帝为唯一神的信仰,但又信奉耶稣基督为救主,耶稣基督成为信徒崇拜的对象。这样就产生了上帝与耶稣的关系问题,于是神学家们提出“三位一体”论。根据这一理论,上帝只是一个,但三个“位格”,即圣父、圣子、圣灵,三个“位格”各自活动,相互区别但在本质上和实体上并无差别,是同质、同体、同性的,都是上帝。自中世纪以来多少神学家皓首穷经,论证和诠释这一理论,基督教也通过这一玄妙的理论解决了耶稣的地位,维持了一神主义。洪秀全并未系统地学习过基督教教义,最初只是根据梁发的一本小书理解基督教教义的,他无师自通,对复杂、玄奥的三位一体论所知无多,也没有兴趣探究耶稣的人性和神性问题,加之三位一体与中国严格限定父子名分的宗法思想大相径庭,因此洪秀全断然抛弃了三位一体论。洪秀全不承认耶稣与上帝具有同等的地位,反对把基督看成是上帝,认为上帝是上帝,基督是基督,并严格限定二者的父子关系。“上帝是独一至尊,基督是上帝太子,……父自父,子自子,若泥解基督即上帝,则是有别帝矣”。^① 洪秀全的结论是“神爷皇上帝独尊,基督次尊”。^② 洪秀全特别突出上帝独尊,并在后期一度改“太平天国”为“上帝天国”,主要是现实政治的需要。中国历来是皇权社会,皇帝在社会结构中处于最高地位,是至高无上的,洪秀全心中的上帝不过是皇权的幻影。

从反对三位一体论开始,洪秀全还推演出一个上帝小家庭,这是洪秀全对基督教的重大改造,也是洪秀全使基督教中国化的—

① 金毓黻、田余庆等编辑:《太平天国史料》,中华书局1955年版第85页。

② 太平天国历史博物馆编:《太平天国文书汇编》,中华书局1979年版第54页。

次重大尝试。上帝小家庭以上帝、耶稣、洪秀全、洪秀全之子洪天贵福为中心,其中上帝是家长,耶稣是长子,洪秀全是次子,洪天贵福当然就是上帝的孙子,而且还过继给伯父耶稣为子。上帝、耶稣各有妻室,是洪秀全的天妈、天嫂。此外,冯云山、杨秀清、肖朝贵、韦昌辉和石达开还一度分别是上帝的第三、第四、第五、第六、第七子。上帝小家庭的理论与洪秀全的神人同形论密切相关。根据基督教教义,上帝是无形无体的“灵”,但是洪秀全认为,上帝和耶稣是有形有体的,洪秀全第一次升天见到的就是一个有形体的上帝,洪秀全曾在很多文献中详细描述上帝的容貌。上帝不仅有形体,而且还降于人体说话,如杨秀清发明的上帝借体传言,萧朝贵的代天兄传言等。代天父天兄传言的始作俑者虽然不是洪秀全,但都得到他的认可。正如当时的英国翻译官密迪乐所言;太平天国“把天父描述为人形,有人的感情和形体,穿着如人,圣母玛利亚是他天上之妻,等同于中国众神中之天母。她不仅是耶稣之母,而且也是其他几个儿子的母亲。与此相适应,他们还想从中国民间的众女神中给耶稣找一个妻子,认为耶稣有一个子女满堂的家庭,其子女即上帝之孙”。^①上帝小家庭及其相关的神人同形论在基督教中找不到任何依据,完全是洪秀全出于起义需要创造的,主要是为了证明太平天国运动和他本人领导这场运动的神圣性。洪秀全的神化和上帝的人化不过是同一过程的两个方面。洪秀全为了发动广大农民跟随他打天下,就需要为自己和这场运动罩上神圣的光环,因此声称自己与天父上帝具有特殊的亲子关系,有全能的上帝作为自己的亲父,救主耶稣作为自己的亲兄来指示和保佑他打江山,当然是战无不胜的。洪秀全在给罗孝全的信中就曾言:“天父是我的父亲,天兄是我的哥哥,与我一母所生。天父和天兄使我成为人

^① T. T. Meadows, *The Chinese and Their Rebellions* (1856), p. 423.

间的统治者。”^① 而要建立这种亲子关系,天妈、天嫂当然也就必不可少,于是上帝也就有了一个小家庭。一个和睦和有序的上帝小家庭不仅是洪秀全世俗生活和思想的反映,也符合中国的传统的宗法伦理思想,因此一出现很快得到了教众的认可,并在动员农民造反方面发挥了难以估量的作用。

否认三位一体,人神同形论和上帝小家庭的构建与基督教教义大相径庭,成为西方人攻讦拜上帝教的主要原因。罗孝全和英国传教士艾约瑟曾与洪秀全展开激烈的笔战。艾约瑟作《上帝有形为喻无形乃实论》,极力反对上帝有形说。罗孝全则集中攻击上帝小家庭对基督教在中国的传播不仅无益,反而有害,他说:洪秀全的拜上帝会“在传播基督教方面不仅完全无用,甚至还是有害的,他(指洪秀全)仅仅是为了传布自己的政治宗教,他把自己和耶稣置于同等地位,天父上帝、耶稣、他自己以及他的儿子构成万物的主宰者”。因此他称洪秀全为“狂人”,指责其宗教理论使教堂变成上演“滑稽戏”的剧场。^②罗孝全曾是洪秀全的圣经导师,他由一个太平天国运动积极支持者竟然变成洪秀全的激烈反对者,从一个侧面反映出拜上帝教对基督教的改造是巨大的,洪秀全并非像梁发那样是基督教的忠实信徒,而是一个以基督教为工具的政治革命家。

(五)关于天堂地狱说

天堂、地狱是人死后享福和受罚之所,上帝以绝对的权威对死后的灵魂进行审判,赏善罚恶,让善人升天堂享受永乐,把恶人打

① Jane Edkins, *Chinese Scenes and People*, pp. 272—273. 转引自茅家琦:《太平天国对外关系史》,人民出版社1984年版第294页,文字上稍有改动。

② S. Y. Teng, *The Taiping Rebellion and the Western Powers: A Comprehensive Survey* (Oxford University Press, 1971), p. 199.

入地狱遭受永苦,而善恶的标准为是否敬拜上帝。基督教的这一基本教义最初为拜上帝教所继承。但洪秀全认为,善恶的标准除宗教的以外还有道德的,人在道德上是否完善也是灵魂能否升入天堂的又一标准。后来,洪秀全还把基督教的天堂挪到人间,以适应农民的要求。按照基督教的解释,天堂,或曰“天国”(Kingdom of Heaven)是非物质的,是属灵魂的,它不在人间,而是在天上,是灵魂飞升的地方而不是肉体享福之所。但是这种彼岸世界的幸福毕竟是虚无飘渺的,广大农民需要的不是画饼充饥式的欢乐,而是世间实实在在的幸福。于是洪秀全把精神的天堂变成了物质的天堂,并把它挪到人间,为了不致与基督教义相冲突,洪秀全提出天堂有大小两种,大天堂在天上,小天堂在人间,小天堂就是人世间的新时代,就是太平天国。洪秀全说:“神国在天是上帝大天堂,天上三十三天是也;神国在地是上帝小天堂,天朝是也。天上大天堂是灵魂归荣上帝享福之天堂,凡间小天堂是肉身归荣上帝荣光之天堂。”^①洪秀全的两个天堂说在一定程度上是受梁发的启发。《劝世良言》卷二言道:“‘天国’二字,有两样解法。一样,指天堂永乐之福,系善人肉身死后,其灵魂享受之真福也;一样,指地上凡敬信救世主耶稣众人,聚集拜神天上帝之公会也。”^②洪秀全的天国小天堂可能就是根据梁发的第二个解释。至于“太平”一词来自公羊三世说的末世——“太平世”。康有为和孙中山都称利用公羊三世说来构建自己的理想世界,洪秀全也不例外。因此,濮友真认为“太平天国”这一名词实际上是中西合璧的产物,“既利用中国传统来支持革命,又借用西方的词汇在人间建立一个理想国”。^③

① 《钦定旧前遗诏圣书批解》,载:《太平天国史料》第83页。

② 梁发:《劝世良言》,卷二,载:《近代史资料》,1979年第2期第21页。

③ Boardman, *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion*, p. 61.

那么,天堂之乐究竟是什么样的呢?对于这一点,基督教神学家描述的并不具体,对世间的天堂更是只字未提。梁发在《劝世良言》中许诺,若人人信拜上帝,则会“君政臣忠,父慈子孝,官清民乐,永享太平之福,将见夜不闭户,道不拾遗的清平好世界矣”。^①在梁发的启发下,洪秀全吸收了中国古代的大同思想,把孔子笔下的“天下为公”的“大同”世界作为样板,描绘了一个象三代之治那样的人人平等,天下一家,共享太平的理想天国:“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦,故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分,女有归,货恶其弃於地也,不必藏于己,力恶则不出於身,不必为己。是故奸邪谋而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是谓大同”^②建都南京后颁布的《天朝田亩制度》中又提出“务使天下共享天父皇上帝大福,有田同耕,有饭同食,有衣同穿,有钱同使,无处不均匀,无人不饱暖”。^③这些无疑都反映了广大穷苦农民的愿望,正是对人间天堂的追求和向往,鼓舞拜上帝会的教众们奋起反抗清朝的统治,为捍卫天国而英勇斗争。

有学者指出,拜上帝教并不具备基督教的基本特征,即使是那些被洪秀全采用的教义也是“为了适应他的特殊需要”,^④而另外一些学者则认为拜上帝教主要教义与基督教基本是相同的,是基督教的东方教派。^⑤其实,洪秀全对基督教即有过真诚的信仰,也进行了巧妙的利用,金田起义前(特别是1848年前),信仰多于利

① 梁发:《劝世良言》,卷七,载:《近代史资料》,1979年第2期第100页。

② 《原道醒世训》,载:《太平天国》(一)第92页。

③ 《太平天国》(一)第321页。

④ Boardman, *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion*, p. 116.

⑤ 皱明德:《太平天国拜上帝教:基督教的东方教派》,载:《学术月刊》,1987年第11期。

用,金田起义后,改造和利用则成为主流,特别是上帝小家庭的出现完全出于起义的需要。西方传教士对太平天国由同情、支持到反对的转变,在一定程度上就是洪秀全对基督教由信仰到改造的结果。对拜上帝教的性质及其与基督教的关系尽可以见仁见智,但有一点是不容置疑的,基督教的确给洪秀全以强烈的影响。如罗尔纲先生所言,“最引起洪秀全注意的有三点:一,只有上帝是真神,其它一切为人所崇拜的偶像都是妖魔;二、一切人都是上帝的子女,都是平等的;三、上帝太子基督降生救世的宗教传说。洪秀全从第一第二两点思想上发现了革命的内容,……又从第三点基督降生救世的传说……创造了他的新宗教”。^①这一概括是有道理的。

太平天国运动是在西方文化传入中国,中国社会进入近代的新的历史条件下兴起的。在太平天国以前,中国历史上的农民起义始终没有摆脱利用中国传统宗教和带有封建色彩的秘密结社的形式,但是洪秀全则一反以往农民起义的作法,从西方基督教文化中找到了反对封建统治及其精神支柱——封建传统文化的思想武器,并创造了中西结合的新宗教——拜上帝教。这不仅使太平天国运动有了近代风貌,而且向太平天国的领袖们提出了如何处理中西文化关系的问题。

太平天国虽然是以激烈的反传统的面貌出现的。但实质上洪秀全对于中西文化关系基本上采取了调和会通的态度,拜上帝教就是中西会通的产物。如前文述,对于西方的基督教,洪秀全采取了吸收、保留和改造的原则。对于中国传统文化则大体经历了以儒学附会基督教,以基督教排斥儒学和以基督教调和儒学的过程。

金田起义前,洪秀全的著作实际上保留着儒家思想的强烈影响。梁发在《劝世良言》中虽然把佛、道等教的偶像崇拜视为妖魔,

^① 罗尔纲:《太平天国史稿》1957年增订本第103—104页。

必欲除之而后快,但对儒家思想则有一定保留,认为“儒教所论仁义礼智之性,至精至善之极,与救世真经圣理,略相符和”。^① 洪秀全认为基督教与儒家文化在某些方面还是相通的,特别是在道德观方面,“耶稣之道,爱人如己,与儒家不甚相远。”^② 因此,洪秀全虽然以天父的名义指出“孔丘所遗传之书……甚多差错”,但又声称孔子“功可补过”,“准他在天堂享福”,^③ 洪秀全“显然还认为,调和基督教和儒家传统是完成改造基督教的最好办法”。^④ 洪秀全成功地将基督教的上帝置换成中国古代的上帝,将儒家的大同思想与基督教的天国相沟通,使拜上帝教迅速传播。但是洪秀全从传统农民的观念和愿望出发,用中国传统平均观念改造基督教的平等观念,则反映出洪秀全思想的落后性和历史局限性。西方近代资产阶级基于经济、法律和人权意识的平等观在洪秀全那里就变成了农业社会的平均观,虽然一度得到农民的支持,但不过是落后的儒家传统空想主义的翻版,注定了太平天国的失败,就这一点而言,洪秀全早期调和中西文化的努力又是失败的。

金田起义后,洪秀全以基督教的平等观和一神论标准,对中国文化展开了全面的攻击,从政治到经济,从意识到风俗,从制度到礼仪,从孔孟到帝王,无不在其扫荡之列。特别是定都南京之后,更是不遗余力地捣毁偶像,焚烧儒家经典,表现出与传统文化彻底决裂的不妥协精神。洪秀全明令只许读钦定的经典:“当今真道书有三,无他,旧遗诏圣书、新遗诏圣书、真天命书也。凡一切孔孟诸子百家妖书邪说者尽行焚除,皆不准买卖、藏、读也,否则问罪也。”^⑤

① 《劝世良言》,卷三,载:《近代史资料》,1979年第2期第34页。

② 转引自:《清代通史》(三),卷下,中华书局出版第300页。

③ 《太平天国印书》,上册第38页。

④ 费正清编:《剑桥中国晚清史》,中译本,上册,中国社会科学出版社1985年版第293页。

⑤ 黄再兴:《诏书盖玺颁行论》,《太平天国》(二)第312页。

时人曾赋诗描述太平天国激烈的反传统行动：“扫除塔庙傅元魏，焚弃诗书踵暴秦，最是病狂堪一噓，仲尼日月毁遭贫。”^① 也正因如此，曾国藩才打出卫道的旗帜，攻击太平天国是“举中国数千年礼义人伦，诗书典则，一旦扫地荡尽，……此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九泉，凡我读识字者，又乌可袖手安坐，不思一为之所也！”^② 洪秀全这一时期的激烈反传统主义显然是不足取的。在战略策略上，它堵绝了众多读书士子同情和加入起义队伍的可能性，构成太平天国败亡的重要原因之一。更重要的是，它不符合对传统文化的批判继承原则，用火与剑来对待文化遗产虽然能发泄心中的忿懣，但只能表明农民的愚昧无知。况且，洪秀全手中的批判武器并不是反映中国社会发展趋势的西方近代人文主义与科学精神，而是带有西方旧学色彩的基督教神学。

其实，洪秀全对传统文化的扫荡与其说是本质的，不如说是形式的；与其说是内在的，不如说是表面的。对中国传统采取全面否定和简单抛弃的作法恰恰是传统思维方式的结果。时人曾评论洪秀全“本生长于中国，所习见所习闻者，皆中国孔孟之理，乃后人耶稣教，故所言仍是儒理”。^③ 洪秀全根深蒂固的传统心态使太平天国捣毁的不过是传统的外在表现形式，而非实质性的内容。即使在反传统最激烈的金田起义后，太平天国从思想到实践都保留了大量的传统文化的内容，洪秀全骨子里仍然没有摆脱纲常名教的束缚。政治上仍是皇权至上，封建专制，只是皇帝变成了天王；生活上仍是三宫六院，腐化不堪，不过是皇后改称王娘；道德上的三纲五

① 太平天国历史博物馆编：《太平天国史料丛编简辑》，第六册，中华书局1962年版第416页。

② 曾国藩：《讨粤匪檄》，载：《曾文正公全集·文集》，卷三。

③ 肖一山：《清代通史》（三），卷下第300页。

常改成十款天条,但实质上仍是忠孝节烈、儒家道统。传统的血缘和裙带关系、封建特权等级制度如网如织,充斥在太平天国的行政、军事和社会各级机构之中。这在后期更为明显和严重。洪秀全对儒家传统的大量保留不仅是根深蒂固的传统思想在作祟,实际上也是建立洪姓天下的需要。儒学是历代统治者维护专制统治的思想工具。既然洪秀全建立的天国不过是改朝换代的代名词,他就需要利用行之有效的儒家伦理。1854年后洪秀全开始删改《四书》、《五经》,这是焚毁儒书政策的重大改变,其目的就是为了利用儒学中的“齐家治国孝亲忠君之道”,以巩固洪氏天下。这一用心让杨秀清以天父代言的形式表达出来:“前曾贬一切古书为妖书,但四书十三经中阐发天情性理者甚多,宣明齐家治国孝亲忠君之道亦复不少。故尔东王奏旨请留其余他书,凡有合于正道忠君者留之”。^①太平天国晚期,洪秀全完全醉心于宗教迷狂,做着王权神授,改号更运的迷梦,连形式上捣毁封建的勇气都丧失殆尽。以反传统为己任的洪秀全的最后结局却是向传统复归,这是洪秀全自身的悲剧,也是历史的莫大悲剧。

纵观洪秀全的一生,他对中西文化基本上采取了调和会通的态度,对西方文化有鉴别,有吸收,有改造,对中国传统则有过激烈的反抗,也有过大量继承和保留。应该说,洪秀全对中西文化所采取的原则是不错的。但是如果不能对中西文化何优何劣做出正确的分别,不能对中西文化进行深入比较,鉴别吸收、调和会通这一原本正确的文化原则却极易陷入歧途。洪秀全生活在中西文化接触的初期,宗教神学是近代初期西学东渐的主要内容,洪秀全没有机会接受近代西方的世俗文化,这是时代的局限性。作为一个农民革命的领袖,洪秀全也无法超越小生产者的狭隘,加之农民革命的

^① 《天父圣旨》,载:王庆成编注:《天父天兄圣旨》第103页。

急迫需要使洪秀全无法从容地对中西文化做出科学的比较和鉴别,最后陷入宗教迷狂和复归旧学的泥潭。洪秀全的悲剧并非绝无仅有,近代的康有为实际上与洪秀全有着类似的结局。

但是,“恰恰是太平军的这些缺陷向人们显示了它的伟大历史意义,太平军比同时代任何其它叛乱都更加专心致志地直接对付他们的时代危机。”^①就文化而言,这场“时代危机”提出的课题是在西方文化大举东来的新形势下,如何使传统中国走向现代化,洪秀全领导的太平天国运动就是试图解决中西文化冲突造成危机的勇敢尝试。尽管其尝试没有成功,但是洪秀全开创了以西方文化批判中国文化,并力求把二者结合起来创造一种新文化的的起点。正是在这个意义上,太平天国才具有近代特征,在一定程度上超越了中国历史上的历次农民起义,获得了不朽的价值。

二、传教士、洪仁玕及其《资政新篇》

洪仁玕是太平天国领导层中颇为独特的人物:他是拜上帝会的最早信徒,却长期与太平天国失去联系;他于1859年后才进入太平天国的领导层,但对基督教和西方文化的认识远远超出洪秀全等太平天国的其它领导人。其《资政新篇》代表了那个时代中国知识分子对西方的最高认识水平,并奠定了他在中国近代文化史上的不朽地位。而这些在相当程度上归因于他在香港长期与在华西人和传教士交游的特殊经历。

洪仁玕生于1822年广东花县的一个农民家庭,是洪秀全的族

^① 费正清编:《剑桥中国晚清史》,中译本,上册第343页。

弟。他自幼苦读,希望一举成名,光宗耀祖,但五次科举应试,均名落孙山,只得在家乡设账授徒。洪仁玕与洪秀全“巷里相接,长年交游起居”,^①友情甚笃,并常与洪秀全慷慨陈词,议论时政。1843年7月洪仁玕与冯云山一起接受洪秀全的施洗,成为拜上帝教的最早信徒之一。他曾写诗表示对上帝的真诚信仰:“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。”^②随后他也像洪秀全那样“将馆中所立孔子、文昌,家中所立灶君、牛猪、门户来龙之妖魔一概除去”。^③洪仁玕大胆的反传统行为在家里引起轩然大波,“被其兄棍毆,撕破衣服,复被逐出家门”。^④从此,洪仁玕走上一条背叛传统,宣道救世的道路。1844年洪仁玕到清远教书,并相机传道。在传统势力异常强大的清远,宣道活动非常艰难,“洪仁玕小心软弱,竟听友人之劝,准其学徒拜事孔子,惟其自己则不拜而已”。^⑤并又一次参加科举,表现出对俗世功名的恋恋不舍。1847年3月,洪仁玕与洪秀全一起赴广州向罗孝全学习基督教知识。不久他返家研习医理,洪秀全则继续在广州学道。这次分手也使他失去了追随洪秀全发动反清革命的机缘。

金田起义爆发时,洪仁玕适在清远,未能赶上起义队伍,几度追奔太平军而未果,为逃避缉捕,不得不远避他乡。1852年4月,洪仁玕在逃到香港,结识了瑞典传教士韩山文,从此开始了他的流亡生涯。

韩山文(Theodore Hamberg)是德国巴色会传教士,1847年来华布道。除在香港传教外,韩山文经常深入广东东部和南部传

① 洪仁玕自述,《太平天国》(二)第847页。

② 《太平天国起义记》,《太平天国》(六)第847页。

③ 洪仁玕:《洪秀全来历》,载:《洪仁玕选集》,中华书局1978年版第72页。

④ 《太平天国起义记》,《太平天国》(六)第850页。

⑤ 《太平天国起义记》,《太平天国》(六)第853页。

教，“其徒皆客家，多住新安县地”。^① 金田起义爆发后，韩山文对太平军的动向极为关注，尝自述“虽与革命军人物素不相识，然在广东常见洪秀全之亲戚朋友，故能收辑最可信消息之有关洪氏个人及其起义之原始者”。^② 因此当一名叫洪新的基督徒把洪仁玕介绍给他时，韩山文立即表示愿意收留他。这样洪仁玕经过一年多的颠沛流离，终于有了一个安全的落脚之处。在韩山文的询问下，洪仁玕把有关洪秀全和拜上帝教的情况详细告诉了韩山文，韩山文经过整理，用英文写成《洪秀全之异梦及广西乱事之始原》(The Vissions of Hung - Siu - Tsuen and Origin of the Kwang - Si Insurrection)一书，于 1854 年在香港出版(简又文后来将其译为《太平天国起义记》)。

不久，韩山文赴广东新安传教，洪仁玕在港举目无亲，生活无依，只好返回内地东莞，隐性埋名，靠行医和教书糊口。1853 年夏，韩山文返港，洪仁玕也于同年 11 月回到香港，再次投靠韩山文，请求受洗，并“声言愿将各事交托上帝”。^③ 是年 9 月 20 日，在香港马礼逊伦敦会所，洪仁玕由韩山文施洗，皈依基督教。1854 年春洪仁玕自香港抵上海，拟去南京参加太平军，但是未能成功，在沪逗留近半年后返回港，经麦都思推荐，被理雅各委任为伦敦会牧师，直至 1858 年 6 月。洪仁玕自 1852 年 4 月至 1858 年 6 月，“遍游各洋”，在香港和上海广泛接触西方文明，思想观念发生重大变化，逐渐从一个初具反传统意识的乡村士子转变成一个改良主义思想家。

上海是近代最早开放的通商口岸之一，也是西方文化涌入中国的窗口。香港更是英国经营多年的殖民地。洪仁玕在这里广泛

① 洪仁玕：《资政新篇》，《洪仁玕选集》第 10—11 页。

② 《太平天国起义记·译者序》，《太平天国》(六)第 831 页。

③ 《太平天国起义记》，《太平天国》(六)第 878 页。

接触近代西方文明。在港初期，他一面“研究圣经”，一面“授书夷牧”，^① 与寓港西人有着广泛接触。《资政新篇》里提到“相善”的外国人除前述的韩山文以外，还有 22 人，其中有英国的理雅各、湛摩士、俾士、合信、觉士、滨、慕维廉、艾约瑟、韦律和米士威，美国的罗孝全、裨治文、花兰芷、高牧师、晏牧师，赞臣、寡牧师，德国的黎力居(基、)韦永福、叶纳清、韩士伯及另一位忘其名者。值得注意的是，这 22 人中除米士威外均为传教士。其中理雅各、合信、慕维廉、艾约瑟、裨治文等人曾撰写大量介绍西方天文、历算、格致、医学、政治、商务和风土人情的中文著作，是近代早期西学东渐史上的重要人物。洪仁玕在青年时代同洪秀全议论时政时即“独恨中国无人”，深痛外国侵略中国之害。宣道之余，对西学也极为注意，因此“传教士所著的(中国书)都有”。^② 洪仁玕赴沪时，韩山文为其“备书籍数种”，包括“旧约，德人、英人及美人所译之新约各一半，初学篇(Bible History)、叶纳清先生之圣会大学；又历书，又世界及中国及巴勒斯坦之地图；此外又望远镜、寒暑表、指南针等等”。^③ 洪仁玕自述在“香港洋人馆内教书，学天文地理历数医道，尽皆通晓”。^④

洪仁玕滞留上海时，曾一度“在夷馆学习天文历数”。^⑤ 所谓夷馆即指前述的墨海书馆。在馆中他一面帮助麦都思等人做些工作，一面向馆中的传教士学习西学知识。洪仁玕后来在给艾约瑟的信中曾回忆“前在上海，得与众先生交游酬应，朝夕聚晤，办(辩)论真理，渥承教益，茅塞顿开”。^⑥ 这里的真理既包括基督教真理，也包

① 《洪仁玕自述》，《太平天国》(二)第 846 页。

② 富礼赐著：《天京游记》，载：《太平天国》(六)第 956 页。

③ 《太平天国起义记·译者序》，《太平天国》(六)第 832 页。

④ 《洪仁玕自述别录》，《洪仁玕选集》第 80 页。

⑤ 《洪仁玕自述》，《太平天国》(二)第 846 页。

⑥ 《洪仁玕选集》第 32 页。

括西学知识。据艾约瑟回忆：“千王当时曾对外国的学说表示过完全的赞同，不仅是宗教，还包括科学和社会进步。他曾在他的寓所搜寻有价值的藏书，最使他感兴趣的莫过于他找到了一篇伟烈亚力翻译的微绩分学论文。”^①他还在麦都思的指导下写了一本注解圣经的书，这可能是麦都思后来把洪仁玕推荐给理雅各的直接原因。

传教士不仅直接为洪仁玕提供了西学知识，而且为其提供了稳定的教职，使他有对香港社会进行亲身的体察，深刻感受到西方文化给香港带来的剧变，在这方面，洪仁玕与王韬有着类似经历。当时香港的很多报纸对西方各国的政治、经济和社会状况有过大量报道。特别是黄胜参与编辑的伦敦会主办的《遐迩贯珍》对洪仁玕的思想有一定影响。他在港与黄胜和容闳均有交往，容闳后来称赞洪仁玕“居外久，见闻稍广，故较各王略悉外情，即较洪秀全之识见，亦略高一筹，凡欧洲各大强国所以富强之故，亦能知其秘钥所在”。^②

洪仁玕在港期间，深得传教士好感。《布道杂志》记述他“获得了会（指伦敦会）中及中国教徒的信任和尊重。他的文学造诣也为人所敬佩。他的性情和蔼可亲，思想豁达，为中国人所少有。他的基督教知识日益增进”。^③这里的“思想豁达”当指洪仁玕对西方文化的态度而言。洪仁玕在《资政新篇》中介绍的国家有18个，遍及五大洲。为了“将来辅佐”洪秀全，洪仁玕广泛留心各国政教得失，不仅于英、法、美、俄等诸列强“国中体制情伪……尽知”^④对诸如瑞士、埃及、秘鲁等小国之政教大略也了如指掌。他认为英国为“最

① 顾长声：《洪仁玕与传教士》，《景风》，1980年第64—65期合2刊第1页。

② 容闳著，恽铁樵译：《西学东渐记》，湖南人民出版社1981年版，第10章

③ 呤喇：《太平天国亲历记》，中译本，上海古籍出版社1985年版第175页。

④ 《洪仁玕选集》第80页。

强之邦，由法善也”。因此他提出天国要振兴，“宜立法以为准焉”。关于各国之法，他比较推崇的是美国，他在《资政新篇》中较详细地介绍了美国的政治制度：

“邦长五年一任(此处有误，应为四年)，限以俸禄，任满则养尊处优，各省再举。有事各省总目公议，呈明决断。取士、立官、补缺及议大事，则限月日，置一大柜在中廷，令凡官民有仁智者，写票公举，置于柜内，以多人举者为贤能也，以多议是者为公也。”^①

洪仁玕的学识给访问天京的西方人留下了深刻的印象，英国翻译官富礼赐自称“得见于王及其他太平军人物比任何英国人为多”，盛赞洪仁玕是自己“所认识的最开通的中国人。他极熟悉地理，又略识机器工程，又承认西洋文明之优越。家藏各种参考书，对于各种题目皆有研究的资料”。他甚至认为“如果太平天国都是由这等人组成，全中国不久便是他们所有，但可惜干王在南京各王中却是独一无二的人物”。富礼赐还描述洪仁玕家中所藏犹如博物馆，其中除不少西洋器具和兵器外，还有“一本 Woolwished 的炮垒防御法、一本战事学，一本圣经，好些中国书，传教士所著的都有”。^②正是在香港与传教士的六年交游，使洪仁玕“渐渐熟悉世界潮流与近代科学”，成为当时中国对西方政治、经济和文化认识最深刻的人物，而“其赴太平天国之天京辅政，进行之设施多依据基督教教义与在港学习者”。^③这集中体现在他的“辅政”纲领《资政新篇》中。

《资政新篇》是洪仁玕在 1859 年抵达天京被封为干王总理政事后提出来的，其目的不仅是“备陈方策，以广圣闻”，而且还在于

① 《资政新篇》，《洪仁玕选集》第 7、9 页。

② 富礼赐：《天京游记》，《太平天国》(六)第 955—956 页。

③ 《基督教香港崇真会史略》，香港崇真会出版部 1974 年编印，第 7 页。转引自：《近代史研究》，1992 年第 4 期第 109 页。

“善辅国政，以新民德”，^① 既把它作为咨询方策，也希图成为太平天国的施政纲领。洪仁玕受命于杨韦内讧后的危难之际，面对太平天国后期的内忧外困，决心要“革故鼎新”，建立“新天新地新人新世界”。洪仁玕认为“衣必洗而垢去，物必改而更新”。^② 因此在《资政新篇》中开篇即提出他的变易观，作为他改革国政的理论基础：

“夫事有常变，理有穷通。故事有今不可行而可豫定者，为后之福；有今可行而不可永定者，为后之祸。其理在于审时度势与本末强弱耳。然本末之强弱适均，视乎时势之变通为律，则至今而至后，自小而至大，自省而至国，自国而至万邦，亦无不可行矣。其要在于因时制宜，审时而行而已。”^③

这里“时”与“势”实际上是指世界发展的大势。他在香港期间曾精心探究各国兴衰的历史，认识到俄罗斯之所以“百余年来声望日著，……为北方冠冕之邦”，就是因为“到法兰西学习邦法、火船技艺，……归邦之日，大兴政教”；而日本因“能与花旗邦通商，得有各项技艺，以为法则，将来亦必出于巧矣”。^④ 因此，其改政的核心是“审时度势”，即顺应世界发展的大势，向西方列强学习。洪仁玕的变易观与康有为后来提出“物新则壮，旧则老”，“能变则全，不变则亡”的思想是一脉相通的，反映出近代先进知识分子试图通过革新和向西方学习来应答时代的新课题。

《资政新篇》的整个改革方案分为四部分，即“用人察失类”、“风风类”、“法法类”和“刑刑类”，第一类谈如何用人，后三类为改革的具体措施。洪仁玕在政治、经济、文化教育和社会风俗等方面提出效法资本主义的主张。

① 《资政新篇》，洪仁玕选集》第3页。

② 《英杰归真》，《洪仁玕选集》第42、45页。

③ 《资政新篇》，《洪仁玕选集》第3页。

④ 《资政新篇》，《洪仁玕选集》第12页。

在政治上提出革新政治，健全法制。革新政治的主要措施之一是在各省设立“新闻官”：“其官有职无权，性品诚实不阿者，官职不受众官节制，亦不节制众官，即赏罚亦不受众官褒贬，专收十八省及万方新闻篇，有招牌图记者，以资圣鉴”。这样一方面可以使各级官吏接受监督，使“奸者股栗诚，忠者清心可表，于是一念之善，一念之恶，难逃人心公议矣”。^① 另一方面可以使下情上达，“由众下而达于上位，则上下情通，中无壅塞弄弊者”。^② 新闻官虽然在本质上仍不过是中国古代言官的变种，但其功能除弹劾官吏、评议朝政外，还有反映民情民意的职能，已带有一定的资产阶级民主的色彩，同后来维新派提出的以“君民一体”代替“君民相隔”的思想是相通的。洪仁玕政治上的另一重要主张是以法立国。他认识到英吉利之所以能成为“最强之邦”，是“由法善也”，提出治国“惟在乎设法用人之得其当耳”，其中设法尤为重要，“用人不当，适足以坏法；设法不当，适足以害人，可不慎哉！然于斯二者，并行不悖，必于立法之中”。^③ 后来洪仁玕又进一步提出“国家以法制为先，法制以遵行为要；能遵行而后有法制，有法制而后有国家。此千秋不易之大经，而尤为今兹万不得已之急务也”。^④ 中国历代封建统治者倡导的一直是治国重在得人，洪仁玕则提出治国重在得法，“有法制而后有国家”，可以说是中国近代提出以法立国的第一人，闪烁着资产阶级法制思想的萌芽。洪仁玕针对历代王朝的暴民政策和严刑酷法以及太平天国刑律过重和杨秀清时期肆意滥杀的弊端，提出“恩威并济”和“勿杀”，反对酷刑、株连和“不教而杀”，主张“先教

① 《资政新篇》，《洪仁玕选集》第15—16页。

② 《资政新篇》，《洪仁玕选集》第13页。

③ 《资政新篇》，《洪仁玕选集》第9、4页。

④ 《洪仁玕立法制宣谕》，《太平天国史料》第147页。

以天条,然后齐以国法”,^①即通过教育手段以防止犯罪。洪仁玕的“勿杀”政策在当时严峻的军事斗争形势下不免流于迂腐,但反映出洪仁玕所接受的西方人道主义的影响和建立近代法制的愿望。有理由认为,洪仁玕的法制观与其在香港的流亡生活有一定关系。

在经济上洪仁玕提出不仅要学习西方的兵工技术,更重要的是要在中国发展民营资本主义企业。在这一点上他远远超出了林、魏等人,堪与郑观应、薛福成等改良思想家比肩。他认为西方的科技成果如“火船、火车、钟表、电火表、寒暑表、风雨表、日晷表、千里镜、量天尺、连环枪、天球、地球等物,皆有探造化之巧,足以广闻见之精”,为“正正堂堂之技,……永古可行”。^②因此他提出要建立近代交通业、机器工业、采矿业。在这些方面,洪仁玕与后来的洋务派的认知是相同的,但比洋务派早得多。洪仁玕思想的先进性还在于,他主张应鼓励民办工商企业,以“益民”为准则。如他提出发展铁路运输业,“兴车马之利,……倘有能造如外邦火轮车,……准自专其利”;发展航运业,“兴舟楫之利,以坚固轻便捷巧为妙,任乎智者自创”;“兴宝藏”,发展采矿业,对各类矿藏,“有民探出者,准其禀报,爵为首领,准其召民探取”。这些发展民营工业的措施比洋务派搞“官办”和“官督商办”的半封建性企业显然更具资本主义的性质。洪仁玕还提出允许民间“兴银行”,让“百万家财者”或“三四富民共请”即联合开办银行,发行纸币,吸收存款,“每两取息三厘”,认为“此举大利于商贾士民”。^③洋务派虽然开中国近代化运动之先河,但开办银行并不在其各项自强措施中,直至甲午战前,郑观应才提出创办近代官商银行,1897年中国才出现第一家官办银行——中国通商银行,在此之前不过是封建性的票号、钱庄而已。洪

① 《资政新篇》,《洪仁玕选集》第20页。

② 《资政新篇》,《洪仁玕选集》第6页。

③ 《资政新篇》,《洪仁玕选集》第13—14页。

仁玕是近代中国提出开办银行的第一人。洪仁玕还提出,对于各种机器工艺,“任乎智者自创,首创至巧者,赏以自专其利”,并“准其自售,他人仿造,罪而罚之……器小者赏五年,大者赏十年,益民多者年数加多。……限满他人仿做”。^① 长期以来儒家思想一直把工艺技术贬为奇技淫巧,至少也是“君子不为”之“小道”,根本谈不上鼓励和保护。洪仁玕奖赏“首创至巧者”的主张显然来自西方,是典型的近代西方专利思想。洋务派虽然也主张“师夷长技”,但囿于对民多利器于国不利的警惕并不鼓励民间自创。比较欣赏西方专利制度的是改良思想家薛福成,他曾谈及西方的专利制度,时在《资政新篇》颁布 34 年之后了。他于 1893 年《振百工说》中言道:“往往有读书数万卷,试炼数十年,然后能为亘古开一绝艺者;往往有祖孙父子积数世之财力精力,然后能为斯民创一美利者。由是国家给予凭单,俾独享其利,则千万之巨富可立至焉。”^② 但薛福成仅仅作了介绍,至于在中国能否可行并未置评论。洪仁玕则明确提出应在天国辖区实行,其思想自然超越了薛福成。

在对外关系方面,洪仁玕提出具有近代意义的国家主权与平等思想。“华夷尊卑”观念一直是汉唐以来中国历代统治者处理对外关系的基本思想,在此基础上形成了中国处理对外关系的准则——朝贡体制。在这一体制之下,中国天子是万邦之主,各国必需履行对中国的朝贡义务才能与中国发展关系,因此国与国之间是不平等的。中国历代统治者也没有国家主权观念。大英帝国的炮舰虽然已使天朝威名扫地,但天朝意识和华尊夷卑思想并没有削弱丝毫。太平天国定都南京后,大清王朝的华夷思想和朝贡体制被洪秀全稍加变通搬到天国。太平军在致英国外交官的文书中言道:

① 《资政新篇》,《洪仁玕选集》第 14—15 页。

② 《庸庵海外文编》,卷三第 41 页。转引自:《太平天国史学刊》,中华书局 1987 年版第 108 页。

“为通晓体制，令仰远方兄弟知照事：天父皇上帝派遣吾主临凡，即为天下万国真主。天下巨民有愿来朝者，对于礼制必须严格遵守，彼等必须具文奏明，自为何人，所操何业，来自何处，先行具奏，始准朝见。”^①但是，洪仁玕“基于他在香港得到的关于西洋诸国的知识，向天王提出了《资政新篇》，其中包含着促进太平天国旧有对外观念变革的划时代内容”。^②洪仁玕言道：“又有柔远人之法。凡外邦人技艺之精巧，邦法宏深，宜先许其通商，但不得擅入旱地……惟许牧司（即牧师）等并教技艺人，教导我民，但准其为国献策，不得毁谤国法也。英吉利……人多有智力，骄傲成性，不居人下，凡于往来言语文字，可称照会、交好、通和、亲爱等字，其余万方来朝，四夷宾服，及夷狄、戎蛮、鬼子一切轻污之字，皆不必说也。……即施于枕近之暹罗、交趾、日本、琉球之小邦，亦必不服，实因人类虽下，而志不愿下。即或愿下，亦势迫之耳，非忠诚献曝也。”^③在这里，洪仁玕提出与外国交往应遵循的“法”包括两方面：一是“准其献策”和“教导我民”，但“不得擅入旱地”，“不得毁谤国法”，即在与外国交往中要维护国家主权，这是国家主权思想的萌芽；二是对其它国家平等相待，不得使用“轻污”的语言。洪仁玕的这一认识是在对世界大势了解基础之上的，他在《资政新篇》中介绍了五大洲 18 个国家，认识到这些国家具有独立的文化和制度，并非只能享受天朝恩泽的化外蛮夷，国家虽小，但其“志不愿下”。正是在这种文化多元主义思想基础上产生了国家平等思想。《资政新篇》颁布之后，太平天国对外文书中很少出现“天下万国之真主”、“进贡”、“来朝”、“天国之臣民”、“沐天朝之恩泽”等等过去常出现的词汇，而代之以“贵

① 《太平天国》（六）第 907 页。

② （日）小岛晋治：《太平天国对外观念的演变》，载：《太平天国学刊》第 53 页。

③ 《资政新篇》，《洪仁玕选集》第 8—9 页。

国”、“外邦”、“外国”、“外国之王”、“同道之人”等。如1861年奉化太平军守将在给英、法、美三国领事的信中称“各贵国”，并表示保护外侨财产：“今接各贵国来函，所请一切，均一一照准。……各贵国人民之生命财产，本主将已发布命令，不准兵士略有侵扰。”^① 这表明，近代意义上的国家主权与平等观念已经萌芽。

在风俗方面，洪仁玕提出了一系列革除弊习的措施，如严禁鸦片、反对缠足、禁溺女子、扫除迷信、严禁蓄奴等，并倡导兴办社会福利业，如医院、育婴堂、鰥寡孤独院等，表现出对人格价值的向往和追求。洪仁玕尤以基督教的一神观指斥“阴阳八煞之谬”，反对风水和天象等封建迷信。他言道：“名山利藪，多有金、银、铜、铁、锡、煤等宝，大有利于民生国用，今乃动言风煞，致珍宝埋没不能现用。请各自思之，风水益人乎，抑珍宝益人乎？”^② 修建铁路、开采矿山直至19世纪七八十年代仍为守旧派和愚民视为破坏风水而大加阻挠，而义和团在世纪末仍把开矿山、修铁路、造机器称为“乖戾天性之所好”。^③ 洪仁玕明确反对风水之说，其思想自是义和团之辈不可同日而语。祭天求雨是我国民间世代相沿的风俗，洪仁玕认为这种风俗为“可笑可怜之极”；“耕田农民拜妖社、妖稷、妖田祖，以求逐蝗虫、免水灾、风调雨顺，五谷丰登，此俗不可耐之见，诚为可笑可怜之极。……此明明日由天照，雨自天施，乃凶旱水溢，不云天怒示惩，而曰旱魃为虐，田祖有神，疾哉蠢哉，一迷至此乎！”^④ 基督教虽然也是非科学的世界观和宇宙观，但与中国奉万物以为神的多神信仰相较，处于宗教发展的高阶段。中国民间大量的封建迷信以及巫术、禁忌是中国落后性的表现。洪仁玕以基督教的一神信仰

① 《太平天国革命亲历记》，下册第319页。

② 《资政新篇》，《洪仁玕选集》第18页。

③ 陈振江：《义和团文献辑注与研究》，天津人民出版社1983年版第50页。

④ 《钦定英杰归真》，《太平天国》（二）第585页。

反对中国的各种精灵崇拜无疑具有一定进步性。

梁启超曾把近代中国学习西方的历程划分为三个时期：第一期（自鸦片战争到甲午中日战争）“先从器物上感觉不足”，第二期（自甲午战争至五四运动前）“从制度上感觉不足”，第三期（五四运动后）“从文化根本上感觉不足”。^① 洪仁玕虽然生活在“从器物上感觉不足”的第一期，但其思想却属于“从制度上感觉不足”那一时期。洪仁玕思想的先进性也就在此。作为当时中国最先进的思想家，洪仁玕改良思想的超前性主要归因于他个人与一般知识分子截然不同的特殊经历。当绝大多数儒家士大夫仍然沉醉于天朝大国神话，固守儒家樊篱而不敢逾越半步的时候，洪仁玕则在西方传教士的帮助下，奇迹般地“遍历各洋”，在香港和上海广泛接触西方资本主义文明。正是这番特殊的经历使洪仁玕发现了使中国富强的东西，萌发了改良思想，并借助太平天国这个不受顽固保守势力束缚和满清皇权压制的政权迸发出来。但是历史的悲剧在于，太平天国政权很快覆灭，《资政新篇》这个早产儿没有为自己找到合适的政治保姆，没能逃脱夭折的命运，不免令后人扼腕长叹。

但是，无论如何，《资政新篇》在思想史的价值是不朽的。1861年4月，曾国藩的主要幕僚之一赵烈文看过《资政新篇》的刻本后不得不佩服洪仁玕“于夷情最悉”，认为“其中所言，颇有见识，……法法类，皆效法西人所为，其钦折外洋，殆为心悦诚服，而于夷情最熟练，所有在沪西国教士皆列名在上。……然其长处颇能变通用之，亦未可抹杀。……观此一书，则贼中不为无人。志曰：‘知己知彼，百战百胜’，有志之士，尚无忽诸”。^② 洪仁玕在中国近代思想史上的地位是同代人无以伦比的。他的改革方案比明治维新早十年，

① 梁启超、《饮冰室合集》，中华书局1989年影印本，本集39第43—45页。

② 《太平天国史料丛编简辑》，第三册，中华书局1962年版第168页。

比冯桂芬和王韬提出改良思想早近二十年。因此，美籍华人学者邓嗣禹认为，“洪仁玕可以说是中国大规模现代化计划的先驱人物”，并对后来的洋务运动和戊戌变法“有一定影响”。^①

但是，洪仁玕身上也残留着大量的封建传统思想。他长期生活在封建专制主义的淫威之下，皇权思想根深蒂固。太平天国本质上也有一个封建专制政权，洪秀全为了巩固自己的地位，编造种种宗教神话，宣称其权力来自天授，并把太平天国运动说成是上帝在人间的事业。洪仁玕不仅对此没有丝毫怀疑，而且还为之奔走论证，维护和散布专制主义和特权思想。《资政新篇》所献之策中就有加强皇权的内容：“自大至小，由上而下，权归于一”，^②表现出对专制权力的膜拜。他也承认洪秀全确为上帝次子并负有作人间真主的使命。他在《钦定军次实录》言道：“今我真圣主天王开辟君王，其为天父次子，天兄爱弟，确有明证，千古所无，而才德学问，更有过开辟以来之前驱者，嗣后当有万万年不易之纪纲矣。”^③他在回答天王不称皇和帝的原因时说：“盖谓系王于天，所以太统也。此天王尊号前代无人敢僭越者，实天父留以与我真圣主也。……吾主天王受天真命为‘天王大道君王全’非自称，非人称，又非古书所称，实天父真命封为天王也。”^④洪仁玕还用各种祥兆来证明天王和幼主乃是“太阳”。洪仁玕起草的《敬避字样》中充斥着封建等级和特权思想，把专为帝王所用的“御”、“龙”等词改为“圣”为天王所专用，所谓“圣虑”、“圣颜”、“圣恩”、“圣讳”等等，不一而足。洪仁玕夸耀天朝所封官爵“实有无限荣宠”，其“名衔正大堂煌，尊荣已极”，并赋之

① S. Y. Teng, *The Taiping Rebellion and the Western Powers: A Comprehensive Survey*, p. 353—355.

② 《资政新篇》，《洪仁玕选集》第13页。

③ 《钦定军次实录》，《太平天国印书》，下册第786页。

④ 《英杰归真》，《洪仁玕选集》第37页。

以神圣性：“兵皆天兵，将皆天将，官属天官，尽理天事，同顶天父纲常。”^① 所谓“天父纲常”不外是儒家伦理和等级制。他号召读书士子要“思学尧舜之孝悌忠信，遵孔孟之仁义道德”。^② 洪仁玕被俘后，他自述“只知人臣之分”，决心为天王尽忠，言道：“人各有心，心各有志。故赵宋文天祥败于五坡岭，……亦只知人臣之分当如此，非不知人力之难与天抗也。予每读其史传及正气歌，未尝不三叹流涕也。今予亦祇法文丞相而已。”^③ 正是在儒家忠君死节思想支配下，洪仁玕以一文弱书生而慷慨就死。

洪仁玕不仅是一位改良思想家，同时也是一位虔信的基督徒。这是基督教影响洪仁玕的另一重要成果。近代西方传教士来华后，为了与中国传统宗教争夺信徒，曾极力贬斥佛、道等信仰，宣传只有基督才能教拯救中国。德国传教士花之安即言“中国欲富强，有以振兴”，必须“从耶稣之真理”，号召“中国君子同心协力，共往西国，真心求耶稣真理”。^④ 洪仁玕对此深信不疑。他认为，长期以来中国“不务实学，专事浮文”，“文士之短筒长篇，无非空言假话；下僚之稟贴面陈，俱是谗谄赞誉；商贾指东说西，皆为奸贪诡譎”。其根源则在于“习俗迷人”。在洪仁玕看来，所谓“习俗”则不外是儒、佛、道三教，三教皆不足道，只有基督教才能启迪人心，给人智慧。他言道：“释、聘尚虚无，尤为诞妄之甚；儒教贵执中，罔知人力之难。皆不如福音真道，有公义之罚，又有慈悲之赦，二者兼行，在于基督教上担当也。此理足以开人之蒙蔽以慰其心，又足以广人之智慧以善其行。人能深受其中之益，则理明欲去，而万事理矣。”^⑤ 从

① 《英杰归真》，《洪仁玕选集》第 39 页。

② 《太平天国印书》，下册，第 771 页。

③ 《太平天国文书汇编》第 547 页。

④ 花之安：《自西徂东》，上海美华书馆 1897 年排印，卷一第 4 页。

⑤ 《资政新篇》，《洪仁玕选集》第 5—6 页。

这一认识出发,洪仁玕坚信各国盛衰之秘就在于是否信奉上帝和基督。在他看来,英吉利、米利坚和日耳曼之所以强大、“富足”,是因为“皆以天父上帝耶稣基督立教”;“法兰西亦是信上帝耶稣基督之邦”,“而邦势亦强”;俄罗斯“百余年前亦未信天兄,屡为英、法、瑞、罗、日耳曼等国所迫”,及后来“大兴政教,百余年来声威日振,今亦为北方冠冕之邦也”;而“马来邦、秘鲁邦、澳大利邦、新嘉波、天竺邦……皆信佛教,拜偶像,故其邦多衰弱不振而名著焉”。^① 尽管洪仁玕把西方的富强归源于基督教并不正确,但他注意到耶、儒两教的不同,从而把学习西方引向心理和观念层次。因此就其思想的深度而言,在当时的中国思想界是无以伦比的。

洪仁玕正是抱着以基督教改造中国的愿望来到天京辅佐洪秀全的。他感到拜上帝教在一些方面背离了正统基督教,因此离港前对理雅各牧师表示他到天京后要尽力纠正太平天国宗教之误。^② 后来他在给英国传教士艾约瑟的信中又言:“前于戊午由香港至京朝主,区区之意,实非有贪禄位,盖欲翼赞王猷,广播福音,使率土之滨,扫清泥塑木雕之物,共归天父上帝天兄耶稣之圣教也。”^③

洪仁玕在香港追随传教士多年,并长期担任伦敦会解经师和布道师,系统地学习过基督教义和神学理论,其神学修养自然比主要靠自修领略教义的洪秀全高得多。如果说洪秀全主要是根据旧约(特别是“摩西五经”)创立拜上帝教的话,洪仁玕的宗教思想中则更多体现了新约和改政教的特点。他到天京后多次表现出与洪秀全迥异的神学观。如洪仁玕的上帝观就更多地表现出自然神论的色彩,他言道:

“‘爷火华’三字,乃犹太土音,译即‘自有者’三字之意,包含无

① 《资政新篇》,《洪仁玕选集》第11—13页。

② (美)邓元忠:《美国人与太平天国》,中译本,台湾1983年版第97页。

③ 《致英教士艾约瑟书》,《洪仁玕选集》第32页。

所不知,无所不能,无所不在,自然而然,至公义,至慈善之意也。上帝是实有,自天地万有而观,及基督降生而论,是实有也。……总之为上帝者,能形形,能象象,能天天,能地地,能始终万物而自无始终,造化庶类而自无造化,转运四时而不为时所转,变通万方而不为方所变。可以名之曰‘自有者’,即大主宰之天父上帝,救世主如一也。”^①

洪仁玕实际上是在淡化上帝的人格形象,树立上帝无形无体的纯灵属性,从而更接近正统的基督教教义。洪仁玕把洪秀全的上帝观向前推进了一步。

洪仁玕认为,敬拜上帝不依赖繁琐的宗教仪式,而主要靠内心的信仰,这深受新教“因信称义”思想的影响。“拜之之道,内则以神以诚,外则言真行实,做事遵依天条十诫,有罪时加悔改,求天父上帝赦之,天兄基督救世主赎之,以望得天堂之福,求得免地狱之祸,此便是拜上帝之道。”^② 这表明,洪仁玕更多地把基督教看作是一种道德宗教,因此他注重用基督教来破除中国民间的封建迷信,在俗世发挥作用。因此有学者认为,洪仁玕的宗教观“在当时的历史条件下,具有启发人的理性发展的民主主义意义”和“平等精神”。^③

是否承认三位一体是拜上帝教与正统基督教之间的最大分歧。洪秀全从皇权专制和宗法体系出发否认并改造了三位一体论,同时为了独尊上帝,有意降低耶稣的地位。而新教重视耶稣作为救主的神圣性,并赋予耶稣与天父同等的地位,都是上帝。洪仁玕当然对基督教的这一基本教义知之甚深,但是限于与洪秀全的君臣

① 《资政新篇》,《洪仁玕选集》第7页。

② 《英杰归真》,《洪仁玕选集》第45—46页。

③ 路遥:《论洪仁玕》,载:北京太平天国史研究会编:《太平天国史论文选》,三联书店1981年版下册第1124页。

名分,洪仁玕并不敢公然反对洪秀全的宗教理论,而只是非常隐晦地流露出来。如《资政新篇》在介绍土耳其时委婉指出该国“邦势不振”就是“因此邦之人,不信耶稣为救世主,仍执摩西律法,不知变通”。^① 拜上帝教的绝大部分教义来自旧约摩西五经,洪仁玕的弦外之音是再明显不过了。《资政新篇》在阐述“爷火华”三字时还不失时机地略述了三位一体论:“盖上帝为爷,以示包含万象,基督为子,以示显身指点,圣神上帝之风亦为子,则合父子一脉之至亲,盖于亦是由父身中出也,岂不是一体一脉哉。”该书又言“夫所谓上宝者,以天父上帝、天兄基督、圣神爷之风,三位一体为宝”。^② 这里虽然把圣灵换成了“圣神上帝之风”以维持东王杨秀清的地位,但仍把三位一体的精义婉转地表达出来了。

我们固然不能单纯根据洪仁玕与洪秀全的宗教观来判断二人思想孰优孰劣,但是不能不承认,洪仁玕受到新教的强烈影响,其思想中的民主性、进步性更多一些,而洪秀全则主要通过旧约来领略基督教神学和了解西方文化,保守性和落后性也就成为其思想的主流。

西学传播是促进近代中国社会变革的巨大力量。思想文化领域对传统信仰的怀疑和否定,政治领域里的改良与革命,经济领域里生产力的变革都与西学的传播密切相关。洪秀全生活在近代初期,西学东渐主要由西方传教士来承担,他们以传播福音为初衷,中西文化的接触主要表现在基督教的传入。时代的局限性决定了洪秀全接触的西方文化主要是基督教神学,而个人经历的局限性又使他的神学知识非常狭隘,因此,洪秀全对西方文化的认识始终是肤浅的、感性的。这一切就决定了洪秀全的思想始终无法突破传

① 《资政新篇》,《洪仁玕选集》第11页。

② 《资政新篇》,《洪仁玕选集》第6—7页。

统文化的硬壳,太平天国运动虽然带有一定的近代色彩,但本质上仍不过是一场旧式农民战争。拜上帝教不过是新瓶装旧酒,徒有西学的形式,而无西学的内容。洪仁玕虽然在相当程度上突破了传统的拘囿,但这始终是他自己孤独的个人行为,既得不到天国将士的普遍认同,又缺乏推行其主张的政治权威。中西文化融合的首次大规模尝试因寄托于一个缺乏历史前途的阶级而告失败,以洪秀全为代表的农民阶级难以完成使中国传统文化走向现代化的历史使命。

作为一种异端文化,基督教虽有幸成为太平天国革命的催化剂,但太平天国运动却给基督教带来一场不幸的灾难。拜上帝教虽然与基督教不无龃龉,但毕竟导源于基督教传教活动,同拜上帝和耶稣,因此各省绅民多把拜上帝教等同于基督教。两广总督叶铭琛的奏拆中言道:“噍(指法国)夷所重,惟在天主教一事。……内地会匪相习成风,一经查拿,多称系该国教内之人,伏思连年倡乱,蔓延数省,即由广西上帝会而起,上帝会乃天主教之别名。”^①太平天国强烈的反传统色彩使基督教横遭骂名,受到士儒的普遍愤恨,曾国藩更是不遗余力地号召读书士子起而阻遏基督教的蔓延。他在“讨匪”文告中说:

“法人崇天主之教,弃孔氏之经,……蔑中国之人伦,从夷狄之谬妄,农不能纳赋而师贾氏官田之法,而谓田皆天主之田;商不能自运而取息,而借王氏贷民之说,而谓货皆天主之货。……彼又将焚弃人家之诗书,而变易人家之伦常,此岂我大清之变,乃尧舜以来之奇变,我仲尼之所痛哭于九泉者也。吾辈讽孔子之经……今以天主教横行中国,儒生或漠然不以关虑,斯亦廉耻道丧者也。”^②

① 《筹办夷务始末》，咸丰朝，卷11第19页。

② 曾国藩：《孙子九地问对》，前记。转引自刘小枫主编：《道与言：华夏文化与基督文化相遇》，三联书店1995年版第159页。

聚集在曾国藩以卫道大旗之下的不仅是那些颇“思一为”的读书士子,还有数十万湘军士卒。湘军以反教先锋自居,攻战所及,对天主教的教堂和育婴堂时有破坏。在镇压太平军时期,各地教案迭起,至同治中期,各地的反教运动逐渐形成高潮,实与太平天国运动激起的反教情绪有直接关系。

但传教士手中用来摧毁儒家传统的不仅仅是基督教神学,他们还有更锐利的武器,即近代西方的世俗文化。就在洪秀全领导拜上帝会的教徒们与封建卫道者们殊死搏斗的时候,传教士已开始把西方的自然科学和技术科学知识传入中国。19世纪80—90年代之后,社会改良和维新思潮次第兴起,西政、西法借助传教士之手大量涌进中国。康有为等人选择了传教士手中的世俗文化,发动了一场维新变法运动。戊戌变法也使传教士对近代中国社会的影响达到了高潮。康有为等维新派有幸生活在中古文化融合的时代,西学东渐的广度和深度自是洪秀全时代无法相比,因此康、梁等维新的时期的知识分子虽然也未能逃脱同洪秀全一样的失败命运,但其历史意义却远远超过了太平天国运动。

第六章

基督教传教士与维新派思想家

从甲午战争到戊戌变法的三年时间里,基督教传教士在中国政治舞台上演出了最为精彩的一幕,这就是传教士对维新派思想家的影响。传教士的活动不仅促进了西学在中国的传播,从而在一定程度上唤起了维新派的变法和维新意识,“而且帮助形成了改革派们自己的方法、思想甚至世界观”。^① 传教士参与维新运动不仅推动了中国的改革运动,对基督教在中国的传播也产生了深远的影响。

一、传教士与维新派维新思想的缘起

传教士奉派来华时,差会规定的任务是向异教徒直接布道。差会不鼓励传教士从事文化和教育活动,更反对传教士参与中国政

^① 费正清编:《剑桥中国晚清史》,中国社会科学院历史研究所译,北京:中国社会科学出版社1985年出版,上册第633页。

治。但是,传教士发现,“单纯向听众讲道像是向水中撒种”,^①徒劳无功,作为中国传统文化代表的士大夫阶层对基督教的抵制是传教运动的最大障碍,因此必须深入中国知识阶层,走“自上而下”的路线,通过文化活动改造中国社会,创造一个有利于基督教传播的社会和文化环境。

传教士试图改造中国社会的主要方法一是传播西学,二是鼓吹中国按照西方的模式进行改革。甲午战争前,传教士是西学东渐的主要媒介。广学会的“译著《自西徂东》、《泰西新史揽要》、《中东战纪本末》、《格物探源》、《时事新论》、《列国变通兴盛记》及《万国公报》诸书。……几于四海风行。”^②从1889年到1898年戊戌政变时止,英美传教士在《万国公报》上发表鼓吹变法的文章多达数百篇,使《万国公报》成为“一个影响中国领导人物思想的最成功的媒介”。^③

传教士除发表文章外,还通过传教士团体或个人向清政府游说。中国教育会曾组织起草《改革中国考试制度议》、《拟请京师创设总学堂议》等文,呈送给总理衙门,以影响中国的教育变革。广学会也曾多次向总理衙门赠书,总理衙门官员称广学会书籍“实事求是”、“发人深省”、“识见超卓”。^④1895年至1898年间,在中国维新高潮之际,部分传教士与维新派进行了广泛的接触。李佳白在北京创立尚贤堂,“联络”官长绅士”“讲求一切强盛之法”和“一切济世

① Kwang-Ching Liu, edited, *American Missionaries in China, Papers from Harvard Seminars* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996), p. 49.

② 林乐知:《中东战纪本末》三编,卷四,第83页。

③ 《同文书会年报,1891年》,载:《出版史料》,1988年3—4期合刊第62页。

④ 《万国公报》,华文书局影印本,第26册第16263—16264页。

之法”。^①并“日出入王公大人及翰林御史等之门，……每食后，必往访名门贵族之人……谈论风声，妙语冲口而出，于是向不肯轻易接见之人，甚叹相见之晚矣”。^②1895年，康有为等在北京组织强学会，参加者除康、梁等人外，还有相当一部分为倾向维新变法的官吏，如翁同龢、孙家鼐、文廷式、张之洞等人。英国传教士李提摩太、毕德格和美国传教士李佳白也加入该会。强学会以谋求中国自强为目标，大约每日一会。李提摩太和李佳白等传教士经常与会，“日以新学之益，遍告达官贵人，诸君乐与之游，聆其议论，靡不倾倒，而京师名下士及外僚之人观者，……簪裾盛会，无虑百数。”^③

传教士的这些活动使西学大规模地传入中国，有助于甲午战争后变法思潮的形成和传播，成为维新派的维新思想和变法方案的重要来源之一。

维新派维新思想的来源有两个，一是儒家传统中的经世致用思想，另一个是西学。与王韬等早期改良主义分子不同，康有为等维新党人没有机会亲身游历欧美，也非西式学校（当时主要是教会学校）的毕业生，他们的西学知识主要是通过阅读西学书刊获得的。而传教士是甲午战争前传播西学的主要媒介，因此，维新派变法思想的萌芽与在华传教士有密切关系。

康有为最早接触西学知识是在1879年。当时康有为22岁，居于南海县西樵山，与翰林院编修张延秋相识，“尽知京朝风气，近时人才及各种新书”，并得阅《西国近事汇编》和《环游地球新录》。^④《西国近事汇编》为江南制造局翻译馆出版的官方刊物，由英美传

① 李佳白：《尚贤堂章程》，《万国公报》，第101册（1897.6）

② 《北京外交情形》，载：中国近代史资料丛刊《戊戌变法》（三）第285页。

③ 《中东战纪本末》，初编，卷八第46页。

④ 康有为：《康南海自编年谱》，载中国史学会编中国近代史资料丛刊：《戊戌变法》（四），北京：神州国光社1953年版第114页。

教士主编,创刊于1873年,开始为月刊,后改为季刊,主编为美国传教士林乐知和金楷理。^①梁启超在《读西学书法》中称“欲知各国近今情况,则制造局所译《西国近事汇编》最可读”。^②《西国近事汇编》作为启蒙之书,打开康有为的眼界,使其初知西方政事。而同年的香港之游则使康有为更加渴望了解西方,倾慕西学,并逐渐奠定其西学基础。《康南海自编年谱》云:“于时舍弃考据帖括之学,……以经营天下为志,则时时取周礼王制、太平经国书、文献通考、经世文编、天下郡国利病全书、读史方輿纪要,纬划之,俯读仰思,笔记皆经纬世宙之言。既而因《西国近事汇编》、李圭《环游地球新录》及西书数种览之,薄游香港,览西人宫室之琅丽、道路之整洁、巡捕之严密,乃始知西人治国之有法度,不得以古旧之夷狄视之。乃后阅《海国图志》、《瀛环志略》等书,购地球图,渐收西学之书,为讲西学之基矣。”^③

1882年,康有为游京师,返家时“道经上海之繁盛,益知西人治术之有本。舟车行路,大购西书以归讲求焉,十一月还家,自是大讲西学,始尽释故见。”^④

1883年,康有为“读东华录、大清会典则例、七朝圣训及国朝掌故书,购《万国公报》,大攻西学书,声、光、化、电、重学及各国史志,诸人游记皆涉焉。于时欲辑万国文献通考,并及乐律、韵学、地图学,是时绝意试事,专请问学,新识深思,妙悟精理,俯读仰思,日新大进。”^⑤

康有为所读西书多为传教士所作,梁启超之言可作为佐证。梁

① *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai, 1890), p. 721.

② 梁启超:《读西学书法》,载《戊戌变法》(一)第456页。

③ 《戊戌变法》(四)第115页。

④ 《戊戌变法》(四)第116页。

⑤ 《戊戌变法》(四)第116页。

启超在《康有为传》中言：“既出西樵，乃游京师，其时西学初输入中国，举国学者，莫或过问。先生僻处乡邑，亦未获从事也。及道经香港，见西人殖民政治之完整，属地如此，本国之更进可知。因思之所以致此者，必有道德学问以为之本原，乃悉购江南制造局之及西教会所译出各书尽读之。彼时所译者，皆初级普通学，及工艺兵法医学之书，否则耶稣经典论疏耳。于政治哲学，毫无所及。而先生以其天秉学识，别有所悟，能举一以及三，因小以知大。自是于其学力中，别开一境界”。^①

康有为的变法意识萌生于阅读传教士书刊，还可以从冯自由的记述中得到证明。冯认为“康有为之倡导维新，大都得力于”广学会之书籍。他说：“上海为我国内外之交通孔道，在海禁开后，各国教士络绎来中土宣传基督教义，群以上海租界为枢纽。经英美二国人士李提摩太、林乐知、李佳白等创设广学会及大同学会文化组织，专翻译基督经典及欧美史地科学等一切关于文化之书籍。如《泰西新史揽要》、《普法战史》、《格致汇编》之类，无虑数百种。国人之谈新学者，莫不奉为津梁。广州双门底之圣教书楼，即以贩卖广学会出版书报为营业。孙总理，及康有为之倡导维新，大都得力于是。”^②

冯自由这一结论是有根据的，他在革命逸史中写道：康有为“初讲学长兴里，号长兴学舍，好浏览西学译本，凡上海广学会出版之书报，莫不尽量购取。长兴学舍旋移于广府学宫，名万木草堂，与双门底圣教书楼相距甚迩。时总理孙中山初假圣教书楼悬牌行医，因康常在该书楼购书，知其有志西学，欲与结交”。^③ 双门底圣教书

① 梁启超：《康有为传》，载：《戊戌变法》（四）第9页。

② 陆丹林：《革命史谭》，载：荣孟源、章伯锋主编：《近代稗海》，第一辑，成都：四川人民出版社，第609页。

③ 《戊戌变法》（四）第240页。

楼为基督教徒左斗山所设,左“笃信新学……凡属上海广学会出版之西籍译本,如林乐如、李提摩太所译《泰西新史揽要》、西学启蒙十六种、《万国公报》等类,皆尽量寄售,实为广州之唯一新学书店。”“左又于卫边街租一大厦,名曰‘大光观书楼’,陈列古今中外图书及新旧约圣经,供人观览”,^① 康有为正是在这里得到西学书籍,为其维新思想奠定了基础。值得注意的是,康有为在长兴里设堂讲学及建万木草堂是在 1891 至 1893 年间。正是在这里康有为培养了梁启超、陈千秋、麦梦华等一批维新志士。通过康有为,广学会的书报对这些改革人才当有一定的影响。

康有为自己向香港《中国邮报》编辑说:“我信仰维新,主要归功于两位传教士,李提摩太牧师和林乐知牧师的著作。”^②

梁启超与康有为有着类似的经历。他接触西学则是在 1890 年。梁启超称 1890 年是“伟大世界开始对他说话的一年”^③。这一年梁启超十八岁,入京会试,“下第归,道上海,从坊间购得《瀛环志略》,读之,始知有五大洲各国,且见上海制造局译出西书若干种”。^④ 在此之前“不知天地间于训古词章之外,更有所谓学也”。^⑤ 《瀛环志略》为徐继畲所作,其材料主要得自于美国传教士裨治文的《美理哥国志略》及与雅裨理的交往和晤谈。而江南制造局之书多为传教士傅兰雅和林乐知所译。因此可以说,梁启超从一个只习封建旧学的少年开始接触西学知识,直接间接受益于传教士。

1891 年,梁启超入长兴学舍和万木草堂,这一时期的教育是

① 冯自由:《革命逸史》,初集,北京:中华书局 1981 年版第 13 页。

② (美)杰西·卢茨:《中国教会大学史》,曾钜生译,杭州:浙江教育出版社 1988 年版第 45 页。

③ Warren Candler, Y. T. Allen, *The Man Who Seeded China* (Nashville, 1931), pp. 174—175.

④ 梁启超:《三十自述》,载:《戊戌变法》(四)第 49 页。

⑤ 《戊戌变法》(四)第 44 页。

他一生学术和事业的基础,梁启超自称“一生学问之得力皆在此年”。^① 而如前文所述,此时也正是康有为广泛阅读广学会书籍的时期。1892年,梁启超二十岁,“斯时于国学书籍而外,更购江南制造局所译之书,及各星轺日记,与英人傅兰雅所辑之《格致汇编》等书”,^② 维新思想进一步成熟。

1895年,梁启超随康有为赴京组织强学会,任书记员,与李提摩太和李佳白等传教士相识,据李提摩太的传记作者苏惠廉言,“康有为最有才华的弟子梁启超,听说李提摩太需要一位临时秘书,就来到李提摩太处,表示愿意为他效劳。他也就欣然接受了。”^③ 不过梁启超在自己的著述中未提此事。但不论如何,梁与李提摩太和李佳白等关系交往甚密却为事实。梁启超在《尚贤堂记》中曾对李佳白非常赞赏:“西儒之李佳白,创尚贤堂于京师,乞记记曰:‘中国应举之事千万也,中国人不自举,于是西人之旅中国者伤之悯之,越俎而代之。李君游中国十余年矣,昔在强学会,习与余相见,会既辍,李君乃为此堂,思集金二十万,次第举藏书楼、博物院等事,与京师官书局、大学堂相应,其爱我华人亦至矣。’”^④ 当时(强学)“会中于译出西书购置颇备”,所谓“译出西书”多为传教士之作。梁启超以书记员之身份“居会所数月……,得以余日尽览之,而后益斐然有述作之志”。^⑤ 后来,梁启超对西学书籍广加评论,即萌念于此。

在维新派中,梁启超对传教士译印的书籍评论最多。他在《读

① 丁文江、赵丰田编:《梁启超年谱长编》,上海:上海人民出版社1983年版第24页。

② 《梁启超年谱长编》第29页。

③ 顾长声:《传教士与近代中国》,上海:上海人民出版社1988年版第180页。

④ 梁启超:《饮冰室合集》,文集第三册,中华书局1989年影印本第31页。

⑤ 《梁启超年谱长编》第41—42页。

西学书法》中对传教士出版的西学书刊非常赞赏,并向时人推荐。他言道:

“《泰西新史揽要》述百年以来欧美各国变法自强之迹,西史中最佳之书也。”

“癸未、甲申间,西人教会始创《万国公报》,后因事中止。至己丑后复开至今,亦每月一本,中译西报颇多,欲觐时事者必读焉。”

“通论时局之书,最先者林乐知之《东方时局略论》、《中西关系略论》。近李提摩太之《时事新论》、《西铎》、《新政策》,言论多有可采。”

“战事以后,西人代中国筹划之策颇复不少,所见者……林乐知之《治安新策》,见于《中东战纪本末》,皆多可取者。”^①

梁启超在《西学书目表》中卷中所列西政诸书(包括史志、官制、法律、农政、矿政、商政和西人议论诸书)共42种,其中英美德传教士著作30种,华人牧师著作一种,华人著作7种,在华外人著作4种。30种传教士著作如下:李提摩太的《泰西新史揽要》、《天下五大洲各国志要》、《列国变通兴盛记》、《农政新法》、《新政策》、《欧洲八大帝王传》,林乐知的《万国公报》、《文学兴国策》、《东方交涉记》、《中东战纪本末》、《列国岁计政要》、《七国新学备要》,艾约瑟的《欧洲史略》、《希腊史略》、《罗马志略》、《富国养民策》、《中西闻见录》,慕维廉的《大英国志》,花之安的《西国学校》、《自西徂东》,丁韪良的《万国公法》、《富国策》,谢卫楼的《万国通鉴》,韦廉臣的《治国要务》,卫理的《中西教会报》,傅兰雅的《开煤新法》、《冶金录》、《格致汇编》,裨治文的《联邦志略》以及傅兰雅与林乐知等人合编的《西国近事汇编》。^② 梁启超既然把这些书推荐给他人并

① 梁启超:《读西学书法》,载:《戊戌变法》(一)第455页。

② 梁启超:《西学书目表》,载:《戊戌变法》(一)第452—453页。

详加评论,当然曾仔细阅读过。

谭嗣同倾慕西学是在 1893 年,当年他在上海结识了英国传教士傅兰雅,他在傅兰雅的格致书院参观了陈列的化石标本、算器、X 光片和照相器材等西方近代自然科学成果,对谭嗣同思想震动极大,引发了他的进取意识和变革思想。他看过化石标本后,很有感触地说:“天地以日新,生物无一瞬不新也。今日之神奇,明日即已腐臭,奈何自以为有得,而不思猛进乎?”^① 他参观后得出的结论是:“西人之学,殆不止于此。且其政事如此之明且理,人心风俗如此之齐一,其中亦必有故焉”,于是心慕西学,“偏访天主、耶稣之教士与书,伏读明辩”。^② 离开上海之前,谭嗣同购买了大量江南制造局和广会出版的自然科学、外国史地、政治甚至神学书籍。谭嗣同“除购读译出诸西书外,宜广阅各种新闻纸,如《申报》、《沪报》、《万国公报》。”^③

从谭嗣同的著述中可以看出,《万国公报》上的文章对谭嗣同影响很大。1894 年李提摩太著《中国失地失人失财论》,提出中国近年来失地、失人、失财,应向西方学习,实行变法。谭嗣同读后耿耿于怀,变法之志更坚,言道:“英教士李提摩太者,著中国失地失人失财之论,其略曰:‘西北边地,为俄国陆续侵占者,可方六千里,此失地也;中国五十年前,人民已四百二十兆口,以西法养民之政计之,每岁生死相抵外,百人中可多一人,然至今初无增益也,此失人也,而知之者千无一人也;又以西法阜财之政计,每岁五口之家,可共生利一铤,然中国日贫一日也,此失财也,而知之者竟无其人也。审是,则中国尚得谓有士乎?’嗣同深有痛于此,常耿耿不能下

① 蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》,下册,北京:中华书局 1981 年版第 458 页。

② 《谭嗣同全集》,下册第 459 页。

③ 《谭嗣同全集》,上册第 166 页。

脐。……经此创巨痛深，乃始屏弃一切，专精致思，当馈而忘事，即寝而复兴，……因有见于大化之所趋，风气之所积，非守文因旧所能挽回，而必变法始能复古。”至于如何变法，谭嗣同提出第一步应“筹变法之费”，“利变法之用”，“严变法之卫”，“求变法之才”。^①

中外学者一致认为，谭嗣同哲学思想中的“以太”的概念来自传教士的译著，特别是傅兰雅的《治心免病学》一书，谭嗣同曾写过一篇专论《以太说》，并在其哲学著作《仁学》中使用了“以太”这一概念。谭嗣同的著述中多提到韦廉臣的《古教汇参》等传教士的著作，并推崇基督教的伦理思想和耶稣的牺牲精神。这在后文将有详述。在康梁党人中，谭嗣同受基督教的影响最大。

在戊戌前后，受传教士影响的不仅是在野的知识分子，也包括清廷的官吏，最典型的是翁同龢和孙家鼐。1895年10月12日，李提摩太与翁同龢首次会面，李向翁提出了一份改革计划，提出中国的改革“有四大端：曰教民，曰养民，曰安民，曰新民”，^②具体包括：聘请外国人作顾问；成立有外国人参加的内阁；改革币制，建立新的财政制度；立即修筑铁路，开矿和设厂；成立学部，在全国开办新式学堂；设立报馆等。该项计划即是后来出版的颇有影响的《新政策》。据李提摩太自述，“此项建议后来由翁同龢奏报皇帝御览，得到皇帝的批准”。^③事实是，除外国人加入内阁一条外，李提摩太的建议在“百日维新”期间确实得到了实施。李佳白对翁同龢也有一定影响。李佳白曾多次拜访翁同龢，但均为门卫所阻，有一次在李鸿章处见到翁，二人相谈甚欢，后来翁同龢多次“屈宰相之尊，往访

① 《谭嗣同全集》，上册第226—227页。

② 翁同龢：《翁文恭公日记》，卷三第91页。

③ 顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，1986年版第182页。

佳白于汇文书院内”。^①

传教士对孙家鼐的影响主要通过其侄婿龚心铭。龚在上海与广学会中的传教士相交莫契,并加入广学会为会员,对林乐知极为钦佩,他将林乐知的《中东战纪本末》及《文学兴国策》推荐给孙家鼐,孙读后,对林乐知顿生好感,他在回信中说:“林乐知先生人品端方,学问深邃,愚亦久闻其名。寄来《中东战纪本末》、《文学兴国策》二书,浏览一遍,其于中国之病源,可谓洞见症结,此中国士大夫所不能知、知之而不敢言者,林牧师皆剴切指陈,在国家可谓忠荃之臣,在朋侪可谓直谅之友,能不钦敬之,爱之重之。”孙家鼐对林乐知提出的中国维新当以教育为先导尤为赞赏,并认为中国兴学当请西人指导,他说:“林牧师之言及今日中国若欲富强,凡练兵制器开矿等事犹其后也,当以兴学为先,诚洞中要害之言。顾学校之兴,当分数等。今欲讲化学、电学、光学、制造之学、语言文字之学非请洋师不可。”孙家鼐还请龚心铭代购《中东战纪本末》,分送同仁,并将广学会所出之书“其益于中国者,均祈示悉书局(指孙家鼐主管的官书局),亦将寄资购买,以便选印”。^② 1895年孙家鼐与李提摩太同在广学会,常听李提摩太的演讲。1896年,孙家鼐拟在北京开设官书局,时李提摩太在上海欲回英国为广学会募捐。孙家鼐“传电上海黄道台,敦聘先生(李提摩太)人都襄办局事,如必欲回国,请开示章程。”李提摩太遂“穷日夜之力,酌拟草稿”,由蔡尔康译成中文,寄给孙家鼐。^③

传教士对光绪帝的影响是间接的,主要通过康有为等人向他提供的西学书籍。康有为向光绪力陈中国应取法泰西,实行变革。

① 《戊戌变法》(三)第286页。

② 寿州孙燮臣大司空:《覆龚京张太史心铭书》,《万国公报》,华文书局影印本第26册第16230页。

③ 《中东战纪本末》,初编卷八第46页。

他将广学会出版的《泰西新史揽要》、《时事新论》、《列国变通兴盛记》、《列国岁记政要》等书进呈给光绪帝御览。光绪则把它们置于御案，“日加披览，于万国之政更明，变法之志更决。”^① 丁韪良任同文馆总教习时，曾应光绪要求，派几名学生教授光绪外语和西学知识，丁韪良承认曾借机影响光绪帝。光绪立意变法维新，曾采购书籍 129 种，其中 89 种是广学会出版的。^② 八国联军占领北京时，有传教士在皇宫里看到光绪所存放的全套《万国公报》。光绪帝受传教士影响还可以从后党对他们的攻击中得到证明，慈禧太后不仅指责光绪阅读康有为所进呈的书籍，而且诬称光绪服用了康有为所进的基督教迷药。当时守旧大臣纷纷造谣说，光绪帝已入基督教，并在宫中广设礼拜堂。

二、传教士对维新派变法纲领和方法的影响

面对甲午战后空前严重的民族危机，维新派知识分子苦苦寻觅救国之路，但他们从中国传统文化中，很难找到富国强兵之策。传教士的言论和著作不仅极大地警醒了他们，同时也为他们的变法提供了值得参考和借鉴的良方。

把康有为公车上书中提出的的变法纲领与传教士在《万国公报》上发表的文章相比较，不难发现两者颇有相似之处。康有为在上书中提出清廷应“及时变法，富国养民，教士治兵，求人才而慎左右，通下情而图自强”。具体的“自强之策”为：

① 《戊戌变法》(一)第 251 页。

② 江文汉：《广学会是怎样一个机构》，见《文史资料选集》第 43 辑。

1. 富国之法：曰钞法，曰铁路，曰机器轮舟，曰开矿，曰铸银，曰邮政。这与英国传教士艾约瑟的《富国养民策》中提出的富国之法大同小异。

2. 养民之法：一曰务农，二曰劝工，三曰惠商，四曰恤穷。这与李提摩太的《养民四要》，和李佳白的《上中朝政府书》中的思想相似。

3. 教民之法：包括兴办西式学校，开设报馆，鼓励游学等。与林乐知《治安新策》中的思想如出一辙。

4. 改革国政之法：包括裁汰冗员，广开言路，首停捐纳，增官俸禄。^①与李佳白在《上中朝政府书》中提出的中国改政措施相近。

单纯把“公车上书”中的内容与传教士的著作相较，以二者的相似性推论康有为的思想来自传教士，似乎还不足以令人信服，因为历史往往有巧合之处。但一个不容忽视的事实是，康有为未曾游历西方，那么他的建议就不是来自他的亲身感受，更不能凭空杜撰，而只能借鉴他人的著作。值得注意的是，康有为是《万国公报》的读者，他曾以康长素之名参加《万国公报》1894年组织的征文，并获六等奖，奖金白银四两。征文的题目是“开筑铁路、鼓铸银钱、整顿邮政，为振兴中国之大纲论”，^②此正为“公车上书”中提出的富国之法的内容。康有为能获得奖励，证明其思想与林乐知等有很多相合之处。参加征文的很多文章乃是抄自《万国公报》，康有为似乎也不能免。正因为如此，广学会对此评论说：“被人称为中国现代圣人的康有为，写了一份非常有力的要求维新的请愿书，有一千三百位举人在上面签了名。在这份请愿书里，他吸取了我们很多

① 《戊戌变法》(二)第131—165页。

② 《万国公报》，华文书局影印本第24册第15095页；又见：“广学会年报，1895年”，载：《出版史料》1990年第1期第89页。

出版物的精华。”^①李提摩太于 1895 年底曾看过康有为的变法计划,发现康有为提出的变法之策与传教士的建议非常相似,他在给妻子的信中写道:“我惊奇地发现,几乎我以前所作的种种建议,全部概括和凝聚在他那份具体而微的计划中,无怪乎他来访问我时,我们有那么多共同之处”。^②这进一步证明了维新派变法纲领吸收了传教士的建议。

维新派对教育问题的重视也与传教士不无关系。传教士是中国近代西式教育的先驱。教会学校在中国创办西式教育的过程中曾发挥借鉴和示范作用。传教士坚信教育对一个人改变信仰的重要性,认为“只要中国不以现行的教育制度教育自己的年轻一代,中国就仍将是一个崇拜偶像的异教国家。”^③因此传教士极力鼓吹中国应改革旧教育,建立新教育,认为教育改革应是中国维新运动的先导和关键。他们声称,中国要想自强,“必先富,欲国之富,必先富民,欲民之富,必先开民智,民由愚而智,其由贫而富,国自弱转为强,立杆见影。”^④林乐知屡次告诫“中国变通之道,当以育才为本”,“今日而言变法,必先熟权乎中国之所缺,而以教育英才为第一义”。^⑤这种思想影响了康梁等人,康有为称“欲任天下之事,开中国之新世界,莫亟于教育”。^⑥梁启超亦言:“变法之本,在育人才;人才之兴,在开学校;学校之立,在变科举。”^⑦在“百日维新”期间,光绪帝发出 73 条改革谕旨,其中有 36 条涉及教育改革,

① “广学会年报,1895 年”,载《出版史料》,1990 年第 1 期第 89 页。

② William Soothill, *Timothy Richard of China (London)*, 1924, p. 219. 转引自:《传教士与近代中国》第 180 页。

③ C. F. Kupfer, “Education in China,” *The Chinese Recorder*, Nov. 1886, p. 419.

④ 《万国公报》,华文书局影印本第 27 册第 16858 页。

⑤ 《治安新策》,载:《中东战纪本末》初编卷八第 27 页。

⑥ 梁启超:《康南海先生传》,《饮冰室合集》,文集第六册第 62 页。

⑦ 《戊戌变法》(三)第 21 页。

足见维新派对教育问题的重视。传教士对教育改革的建议可以归结为：创设西式学校以替过去的书院；采用小学、中学、大学的新学制，即在各乡镇遍设小学，在各府县设中学，在省会设大学，而于京师设总学堂；在教学内容上大量引进西学，西学与中学并重；改革科举制度，废除八股取士制度。这些建议的大部分成为维新派的教育改革措施，并对 20 世纪初清政府的教育改革产生了重要影响。

维新派许多传播维新思想，推行变法的方法也受到传教士活动的启示，最明显的莫过于利用社团和报刊作为变法的工具以及奉孔教为国教。

传教士为了推动传教事业，扩大自己的影响，在华相继建立了一些社团，鸦片战争以前有马礼逊教育会、在华实用知识传播会，19 世纪 70 年代以后有益智书会、中国教育会和广学会。这是中国历史上最早一批近代性质的社团组织，其中影响最大的是广学会。作为外交官、商人和传教士自愿组织的团体，广学会在传播西学、宣传教义、扩大传教士影响等方面发挥了重要作用。特别是广学会在中国文人和官吏中的影响，给维新派留下了深刻印象，“使他们认识到这样一种团体具有作为革新工具的潜力。”^① 康有为认为：“泰西所以富国之由，皆由学会讲求之力，传称以文会友，以友辅仁，记称敬业乐群。其以开风气而成人才，以应天子侧席之意，而济中国之变，殆由此耶！”^② 梁启超则声言：“欲救今日之中国，舍学会未由哉！”^③ 谭嗣同把报纸、学校和学会并列为维新变法的三个最重要的手段。他说“假民自新之权以新吾民者，厥有三要：一曰创学堂、改书院，以造英髦之士，以智成才之宿儒也”；“二曰学会，学会成，则向之不得入学堂而肄业焉者，乃赖以萃讲焉”；“三曰报纸，报

① 《剑桥中国晚清史》下册第 375 页。

② 《戊戌变法》(四)第 387 页。

③ 《戊戌变法》(四)第 377 页。

纸出,则不得观者观,不得听者听。”^① 正因为康有为等人“深悉西方教士在中国办报纸,组学会所发生的影响力,当他用传统的上书方法受阻,而受阻的原因不在皇帝而在一般守旧的士大夫时,他想到了—种开通风气,结合同志的办法,此即《中外公报》和强学会所由来。”^② 保罗·科恩也认为,“成立各种变法团体和利用定期刊物以唤起人们对于变法维新的兴趣和支持,这些做法如果不是受到传教士榜样的直接鼓舞,至少也是受到它们的强烈影响。”^③ 戊戌政变前各种学会组织多达 64 个。^④

林乐知主编的《万国公报》对维新派办报的思想和办报模式具有重要影响。众所周知,中国近代报业是传教士入华以后才逐渐兴起的。据美国传教士范约翰统计,在 1890 年以前,中国本土及南洋港澳等地曾出版大约 76 种中文报刊,^⑤另有少量的外文报刊。这些报刊大致有三种类型:一类属商业报刊,多开办于各通商口岸,大部分篇幅用来报道地方的和商业新闻;第二类为教会主办的报刊,主要报道教务活动,同时刊载一些西方科技知识和新闻,如《中西教会报》;第三类属新闻政论性报刊,最有影响的当属《万国公报》。《万国公报》的英文名 Review of Times 直译为“时事评论”,典型地反映了这类报刊的办刊方针,即评论时事与干预社会。主要内容为国内外重要新闻和评论时政、鼓吹变法的文章。维新派创办的《中外公报》和《时务报》正是仿效《万国公报》的模式,以宣传变法、传播维新思想为宗旨,社论是其主要内容。维新派报纸不仅从

① 《谭嗣同全集》下册第 418 页。

② (台)张玉法:《清季的立宪团体》,中央研究院近代史研究所专刊(28),台北 1971 年版第 178 页。

③ 《剑桥中国晚清史》上册第 638 页。

④ 《清季的立宪团体》第 199—206 页。

⑤ *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1890*, pp. 720—724.

形式上效仿《万国公报》，内容上也常常摘自《万国公报》。《中外公报》最初大量转载《万国公报》的文章，甚至干脆借用《万国公报》的名字，以扩大销路。广学会对此批评说：“上千年来，《京报》一直独家把持着京城，但是，现在另外一张名叫《万国公报》的报纸出现了，它取代了我们的 Review of Times 的中译名同样的名称。这是对我们的奉承。它最早出版的几份不过重印我会出版的报纸罢了”。^①

三、基督教与维新派的宗教救国论

基督教和传教士对康有为等维新派的另一个重要影响是宗教救国论。这在康有为试图建立国教的努力中有极好的体现。众所周知，儒家思想淡漠甚至蔑视宗教。儒家学说开始并不是宗教，经董仲舒改造后也只是刚刚具有宗教的雏形，经宋明理学改造后才进一步宗教化。但儒家并无严密的宗教组织和系统完整的宗教教义。儒家伦理也并非戒律和教规，而是通过“克己”、“内省”实现道德自律。由于宗法社会制度和儒家重视道德伦理的思想同宗教崇拜超人力量的宗教观念存在一定程度的对立，因此中国的儒家文化对宗教的社会作用起着抑制的作用。长期以来正统士大夫除对佛道的一些义理稍有兴趣外，对宗教采取鄙视的态度，不相信宗教的力量，甚至认为宗教有害于社会。

但是，在戊戌前后，在以康有为为首的知识分子中却产生了一个强烈的反传统的宗教化思潮，即“宗教救国论”和奉孔教为国教

^① “同文书会年报，1895年”，载：《出版史料》1990年第1期第88页。

的思想。对于这一宗教社会思潮,尽管可以用各种原因作解释,但一个不容忽视的背景是在华传教士的宣传。在人心涣散、道德颓废的19世纪末,面对严重的社会危机,维新党人受西方基督教的启发,接受了传教士“宗教救国”的观点,试图利用宗教作为变革社会的精神力量。很多知识分子对此曾寄予厚望。梁启超称:“泰西之所以有今日之文明者,由于宗教革命,故今欲振兴东方,不可不发明孔子之真教旨。”^①章太炎认为救中国第一要务是“用宗教发起信心,增进国民的道德”^②章太炎还特别推崇佛教,附会佛教来宣传其革命的政治主张。而康有为则试图立孔教为国教,并奔走施行。

康有为立孔教为国教,并不表示他敌视基督教,康有为是从中国的历史和风俗习惯出发,“以统一国民精神”。^③梁启超认为康有为“以提倡孔教,非以为它教敌也”。康有为“以为生于中国,当先救中国,欲救中国,不可不因中国人之历史习惯而力导之。又以为中国人公德缺乏,团体涣散,将不可以立于天地,欲从而统一之,非择一举国人所同戴而诚服者,而不足以结合其感情,而光大其本性,于是乎以孔教复原为第一著手”。^④

康有为所立之孔教对基督教作了大量模仿,尽管这种模仿乃是基督教的外在形式而非基督教的神学观和道德观。其模仿包括如下几个方面:(1)“欲济孔子于基督”,即奉孔子为教主;(2)康有为本人以“孔教之马丁·路德自居”;^⑤(3)行孔子纪年;(4)“以七日休息”;(5)教阶制,建立一个严密的教会组织;(6)有系统严格的

① 梁启超:《论支那宗教改革》,载:《饮冰室合集》,饮冰室文集之三第54页。

② 章太炎:《东京留学生欢迎会演说辞》,见《民报》第六号。

③ 《戊戌变法》(四)第35页。

④ 《戊戌变法》(四)第15页。

⑤ 《戊戌变法》(四)第15页。

教义。康有为在给光绪皇帝的奏折中详细规划了他的孔教组织：

“夫举中国人皆孔教也，将欲令治教分途，莫若专职以保守之，令官立教部，而地方立教会焉。首宜定制令，举国罢弃淫祀，自京师城野省府县乡，皆独立孔子庙，以孔子配天，听人民男女，皆祀谒之，侍菜奉花，必默诵圣经。所在乡市皆立孔教会，公举士人通六经四书者为讲生，以七日休息宣讲圣经，男女皆听。讲生兼为奉祀主，掌圣庙之祭祀洒扫。乡千百人即一庙，每庙必一生，多者听之。一司数十乡，公举讲师若干，自讲生选焉。一县公举大讲师若干，由讲生选焉，以经明行修者充之，并掌其司县之祀，以教人士。或领学校，教经学之席，一府一省，递公举而益高尊，府位曰宗师，省曰大宗师，其教学校之经学亦同。此则于明经之外，为通才博学者矣。合各省之大宗师公举，祭酒老师，耆硕明德，为全国教会之长，朝命即以教会尚书，或曰大长可也。

“乞明诏设立教部，令行省设立教会讲生，令民间有庙，皆专祀孔子以配天，并行孔子纪年以崇国教，其祀典书多诬滥，或人神杂揉，妖怪邪奇，或无功德，应令礼官，考据经典，严议裁汰，除各教流行久远，听民奉教自由，及祀典昭垂者外，所有秽祀，乞命所在有司，立行罢废，皆以改充孔庙，或作学校，以省妄废，而正教俗。”^①

从文化传播的角度而言，康有为等人接受了基督教的形式，而赋之于儒家的内容，试图模仿基督教的外在形式振兴儒学以达到改造社会的目的。这种新瓶装旧酒的手法在近代中西文化交流史上颇具典型意义。康有为的这些作法在中国儒道佛诸教和中国传统文化中根本找不到根据。“显而易见，康有为把孔教变国教的计划，也同样受到他们（指传教士——引者注）榜样的鼓舞和影

^① 《戊戌变法》(二)第 234—235 页。

响”。^① 有学者称康有为的《大同书》为“儒家改革宗圣人康有为的儒教会的新圣经”。^② 湖南举人曾廉则攻击康有为“意将孔子为摩西，而已为耶稣，大有教皇中国之意，而特假孔子大圣借宾定之，以风示天下。”^③ 说法虽带有情绪化色彩，与史实也不完全相符，但却从反面证明康有为立孔教为国教的做法乃是取法于基督教。其实谭嗣同曾坦率承认维新派创设孔教会是效仿基督教，他说：“强学会诸君子，深抱亡教之忧，欲创建孔子教堂，仿西人传教之法，遍传于愚贱。”^④

四、维新派对传教士和基督教的看法

传教士参与维新变法的活动在相当程度上改变了部分中国知识分子对基督教的态度，维新派对基督教表现出前所未有的认可和宽容。

自鸦片战争以来，中国绝大多数知识分子对基督教表现出强烈的仇视和厌恶。盲目排外的顽固派士大夫自不待言，即使比较开明的洋务派和早期改良主义分子，对传教士来华之目的仍是深怀疑惧。如同治年间颇通外情的洋务派大员曾国藩把基督教称为“专以财利诱人”的“异端之教”^⑤。郭嵩焘曾出使英国，对西方政治赞赏有加，但对基督教的教义也无好感，“称其精微处远不如中国圣

① 《剑桥中国晚清史》上册第 633 页。

② 李志刚：《基督教与近代中国文化论文集》，台北：宇宙光出版社 1989 年第 187 页。

③ 曾廉：《应诏上封书》，载：《戊戌变法》（二）第 492 页。

④ 《谭嗣同全集》下册第 465 页。

⑤ 《筹办夷务始末》，同治朝，卷 54 第 10 页。

人，故足以惑庸愚而不足以惑上智”。^① 早期改良主义分子薛福成则把传教看成“洋人敛中国之财、啖中国之民、启中国之变”之“术”。^② 甚至连与传教士交往密切的沪上名士蒋敦复也把传教士完全归结为西人谋夺中国之术。“一旦有事”，教徒们“皆会合响应，使而叛其长上。呜呼！是祸中国也”。^③

然而戊戌前后，维新派知识分子开始以一种正常的心态面对基督教的传入。他们虽对传教士入华的目的仍有一定疑惧，但已能对教士区别对待，并赞赏其传播西学，改造社会的活动，对基督教教义也有一定程度的接纳，梁启超等人甚至主张兼容并包，以开放的胸襟对待基督教的传入，这在甲午战争前是不可想象的。它反映出中国知识分子对西方认识的深化，同时也与自由派传教士传播西学鼓吹变法的努力不无关系。梁启超认为对来华传教士应加以区别，他对“抵制”基督教的做法不以为然：“或曰彼教虽浸衰于欧洲，而浸盛于中国，吾安可以不抵制之，是亦不然。耶教之人中国也，有两目的，一曰真传教者，二曰各国政府利用之以侵我利权者。中国之人耶教也，亦有两种类：一曰真信教者，二曰利用外国教士以抗官吏武断乡曲者。彼其真信教者，则何害于中国？耶教之所长又定可诬也？”因此对耶稣教之传入应“纳人”不惧。“吾中国汪汪若千顷之波，佛教纳之，回教纳之，乃至张道陵、袁了凡之教亦纳之，而岂其有靳于一耶稣。且耶稣入我国数百年矣，而上流人士，从之者稀，其力必不足以易我国明矣，而畏之如虎，何为者也？”至于“各国政府与乡里莠民之利用此教以侵我主权，挠我政治”，“但使政事修明，国能自立”，即“可也”，“主权在我，谁能侵之？”^④

① 郭嵩焘：《养知书屋文集》，卷11第21页。

② 薛福成：《庸盦文集》，卷二，《上李伯相论西人传教书》。

③ 蒋敦复：《啸古堂文集》，卷三第15页。

④ 《饮冰室合集》，文集第九册第58页。

维新派不仅反对盲目抵制基督教的做法,而且对传教士有利于中国国计民生和维新变法予以鼓励。他们赞赏传教士,“以慈悲为本”,“设立义学”及对“贱类之人”“普以教泽”之举。^①有人更称赞广学会“推与人为善之心,切振兴中国之念”,“力开冈气,述泰西教民养民之道,资我华兴国富国之谟”,认为这是“救世教之苦心也”。^②维新派把这部分传教士称为“有道之教士”,维新之“导师”,“其殷殷为中国求益之心,有求华人之所不能求者,其勤勤为中国剔弊之意,有剔华人之所不能剔者”。^③梁启超称赞李佳白“爱我中华亦至矣”。^④

李提摩太在1898年底曾对中国士大夫对传教士态度改变做过一番评论,他说广学会“刊书行进之始,未能显著效验。洎乎近岁,中国读书士子,多知会中书籍之善,平居偶语,恒盛称广学会不置,起征深闭固拒之心,日渐融化。且也,其视教会为祸种,视外人为大戮,今则引教士为良友,待善人如至戚”。^⑤李提摩太说法虽有夸大的成分,但多少反映出,广学会传播西学,倡言变法的活动在一定程度上改变中国知识分子对基督教的态度,增加了对传教士的好感。

维新派知识分子对基督教义也表现出一定程度的接纳。从宗教观来看,康有为虽然不信奉基督教,但并不排斥它,而是接受了基督教的一些社会政治思想。梁启超在康有为传中言道:“先生幼受孔学,及屏居西樵,潜心佛藏,大澈大悟。出游后又读耶氏之书,故宗教思想特盛,常毅然以绍述诸圣普度众生为己任。先生之言宗

① 《戊戌变法》(三)第203页。

② 李董寿:《广学会大有益于中国说》,载:《戊戌变法》(三)第217—219页。

③ 古吴困学居士:《广学会大有造于中国说》,载:《戊戌变法》(三)第215页。

④ 梁启超:《记尚贤堂》,载:《饮冰室合集》,文集第二册第32页。

⑤ 《中东战纪本末》,三编,卷四第82页。

教也,主信仰自由,不专崇一家,排斥外道,常持三圣一体诸教平等之论”。^① 梁启超赞赏“耶教之平等也,视敌如友也,杀身为民也”,认为虽孔教“固有之”,但不如基督教“尤博深切名”。^② 谭嗣同在维新派中对基督教最推崇,并把基督教伦理思想与孔、墨、佛并论,构筑了他的“仁学”思想体系。梁启超曾言谭嗣同“究心泰古天算格致政治历史之学,皆有心得。又究心教宗,当君之与余初相见也,极推崇耶氏兼爱之教,而不知有佛,不知有孔子”。^③ 谭氏认为要了解和研究仁学,除佛学和中国典籍外,“于西学当通新约及算学、格致、社会学之书”。正如保罗·科恩评论的那样:“谭嗣同的《仁学》是清末最大胆的哲学论述之一,它同样重视基督教的伦理学和儒家的伦理学,不分轩轻,这在当时是前所未有的说法。”^④ 谭嗣同赞赏“耶教之初……其立天国,即予人以自主之权,变诸不平等者以归于平等”,^⑤ 并以基督教的平等观批判中国的三纲五常。中国应像基督教那样,“唯朋友之伦独尊,然而彼四伦不废自废”。他指出四伦不废,中国无以富强,“今中外皆侈谈变法,而五伦不变,则举凡至理要道,悉无从起点”。^⑥ 谭嗣同批评毁教堂,打洋人者为“亡国之民”和“乱民”,对部分士大夫的反教宣传极为反感,“凡从耶教,则谓之教民,煌煌然,见于谕旨,见于奏牍,见于檄移文告,是耶教有民,孔教无民矣。”^⑦

当然,维新派对基督教的认可是有限度的。传教士与维新派在改造中国问题上表面的一致性并不能掩饰双方目的的差异性,这

① 《饮冰室合集》,文集第六册第 67 页。

② 《饮冰室合集》,文集第九册第 58 页。

③ 梁启超:《谭嗣同传》,载:《戊戌变法》(四)第 53 页。

④ 《剑桥中国晚清史》上册第 663 页。

⑤ 《谭嗣同全集》下册第 338 页。

⑥ 《谭嗣同全集》下册第 351 页,361 页。

⑦ 《谭嗣同全集》下册第 300 页。

种差异并非简单的个人意见之争,而是反映了具有不同的文化背景和利益要求的两种不同的政治势力之间的冲突。维新派变革中国的目的是为了救亡图存,变封建主义中国为资本主义中国;而传教士介绍西学的最终目标是传播基督教,加强对中国政府和社会的控制。李提摩太在广学会年报中明确提出该会的宗旨是“阐明救世教之真谛,俾知教化与政治,息息相关”,要中国“择善而从”。^①不过,广学会的努力虽然在一定程度上改变了中国知识分子对基督教的仇视心理,其宣教目标却未能完全实现。“传教士最无效的说教是向中国人兜售说:西方的知识和制度及其相伴随的富强,其源反正出于基督教”。^②

维新派们坚信,没有上帝,中国仍能取得进步和自强。1898年2月,《湘学报》上发表题为《论西政西学治乱兴衰俱与西教无涉》的评论,文章指出,“泰西政学之大者”,“其治乱之由,兴衰之故”均“无关西教”并告诫变法者应“知所取择”,主张“庶政变,学变,教不变”。作者赞赏林乐知、李提摩太等教士“以慈心苦口,警醒愚蒙”,但反对他们把西政西学“归美教宗”,称其为“谬说”。该文把主张西学起源于西教之人称为“中非中,西非西”之“无赖学子”和“无耻之徒”。^③梁启超也反对把西学归功于西教,他在《读西学书法》中言道:“亡友陈君通父著有耶稣教评说一书,未成而卒。其第四篇曰泰西政事源于罗马与耶稣无关考,其第五篇曰泰西艺学源于希腊与耶稣无关考,可谓持平之论矣。”^④正如有学者指出的那样,“中国维新派在那些年愿意买进传教士兜售的东西,但是他们不想接

① 《中东战纪本末》三编,卷四第82页。

② 《剑桥中国晚清史》,上册第634页。

③ 《戊戌变法》(三)第318—319页。

④ 梁启超:《读西学书法》,载:《戊戌变法》(一)第456页。

受传教士要在交易中暗藏的条件。”^①

^① 《剑桥中国晚清史》第 634 页。

第七章

教会大学与 新知识分子群体的形成

在现代社会,大学不仅集中了大批知识渊博、以从事学术研究和传播知识为本职工作的知识分子,还吸引了大批有志于追求学问,正在或即将进入知识分子行列的新一代读书人。而且由于教育机构所特有的功能,大学对于整个社会都有着巨大的知识辐射和文化传播作用。要了解二十世纪前半期基督教教育与中国知识分子的问题,我们不能不走进大学,特别是与基督教关系非常密切的教会大学校园。这是中国近现代教育史、中西文化交流史上的特殊一章,也是研究中国知识分子问题,特别是他们在社会转型期特点与作用的不可忽视的一个方面。

一、教会大学的形成与发展

所谓“教会大学”,是指由西方传教士在华开办的高等教育机构。其数目并不多,存在的历史也不长,从19世纪末最初成型起到20世纪50年代全国高等学校院系调整时被撤消止,不到一个世

纪。然而它们却是西方在华创办的教育机构中最重要、最有代表性的部分,也是这一时期中国新型知识分子得以发育形成的重要园地之一。

早在19世纪70、80年代,由于洋务运动的兴起和第一次全国基督教传教士代表大会的召开,教会学校的发展就出现过一次高潮。在这一高潮中,一批教会小学升格成中学。19世纪末、20世纪初,随着变法维新运动的兴起和第二次全国基督教传教士代表大会的举行,教会学校的发展再一次出现高潮,这一高潮期的重要标志之一就是教会大学的孕育和成长。

1900年的义和团运动使西方传教士认识到:要根除中国老百姓反洋排外的情绪,就必须争取中国的文人学者、知识阶层,而要做到这一点,就必须发展高等教育,培养有文化、在社会上有影响的中国教会领导人。发展高等教育仅靠单个差会的力量远远不够,必须集中不同差会的人力、物力、财力资源。因此,19世纪即已出现的差会联合办学的努力,这时不但得以继续,而且先后在山东、北京、江浙等教会教育基础较好的地区结出硕果——出现了由不同差会共同开办和主持的教会大学。

山东地区的美国长老会、英国浸信会,首先在1902年6月13日达成了协议,共同办理分别设在登州的文会馆和青州的广德书院合并事宜。两校合并以后,校名称为“广文大学”,并在淮县建立新校址。以后联合的范围进一步扩大,这一地区的其他差会所办学校也参加进来,如由英美传教士医生共同组成的“协和医道学堂”,由浸礼会主办的郭培真书院神科和北美长老会所办的数个神学院、教士馆合并而成的“青州神道学堂”等。1917年,学校各部统一集中到济南,校名也正式定为“山东齐鲁大学”,由英、美、加等十几个差会共同参与管理。

北京地区通州的潞河书院和汇文大学的校址在义和团运动中

被毁严重。为重建这两所学校,从 20 世纪初年开始,美国公理会、美以美会就开始协商联合办学的问题。然而,由于两校传统不同,汇文大学实行英语教学,准许非基督徒入学,而潞河书院不设英语,宗教色彩较重,国内差会总部担心合并会损害自己一方的利益,因此合并工作进展缓慢。以后,英国公理会、美国长老会也加入合并的工作,经过十几年的无数次谈判,最终同意合并,这就是后来的燕京大学。

南京金陵大学的形成也经历了两度合并的过程。早在 1888 年美以美会就已经在南京乾河沿创办了汇文书院。首任院长就是后来在上海创办《新闻报》的福开森(Ferguson)稍后,美国的基督会和长老会又分别于 1891 年和 1894 年在南京的鼓楼和户部街创办了基督书院和益智书院。1907 年,这两所学校合并,组成新学校,称为宏育书院。三年后,宏育书院又与汇文书院合并,改建成金陵大学堂,由原汇文书院院长包文(A. J. Bowen)任监督(院长)。

设在杭州的之江大学的前身是原在宁波的崇信义塾,其历史可上溯到 19 世纪 40 年代。当时由美国长老会传教士在宁波创办了这所相当于小学程度的学校。1867 年,学校由宁波迁至杭州,更名为育英义塾,学校课程增加,程度提高。1897 年,育英义塾改名为育英书院,学校开设正科、预科,前者相当于大学程度,设英文、化学等专修科,后者相当于中学程度。学校一改免费招生的义学性质,开始向学生收取学费。1910 年美国南长老会参加办学,形成南北长老会联合办学的格局。1911 年,育英书院迁入新校址。由于新址地处钱塘江弯曲处,成“之”字形,故改名为之江学堂。1914 年又更名为“之江大学”。

东吴大学的创建要追溯到 1871 年创办、1876 年定名的“存养书院”。这所学校在美国监理会传教士潘慎文的主持之下发展很快。1884 年,学校改名为“博习书院”。美国监理会除在苏州办学

外,还在上海等地开办学校,如林乐知于1882年创办的著名的“中西书院”。这所学校虽然不同于一般教会学校,但由于林乐知的关系,与监理会关系密切。1896年,监理会将潘慎文调往上海主持中西书院,以使林乐知更加集中地从事《万国公报》的编辑工作。博习书院改由赫恩(T. A. Hearn)主待。就在同一时期,监理会传教士孙乐文(O. L. Anderson)在苏州创办“官巷书院”。1899年,监理会将博习书院迁往上海与中西书院合并。不久又将博习书院后面的一大块地买下。以官巷书院为基础,扩建大学。1900年11月,大学校董会组织就绪,林乐知任董事长,孙乐文为首任校长,学校定名为“东吴大学堂”。1911年,上海中西书院又并入东吴大学,东吴大学的规模基本形成。

岭南大学的前身可追溯到1888年由美国长老会传教士哈巴博士创办的“格致书院”。1900年,学校迁至澳门,更名为“岭南学堂”。四年后又迁回广州河南康乐村。此时的学校规模宏大,程度提高,文、理、商、工、农、医各学院渐次建立,学校已经演变为大学。

华中大学的形成与发展渊源甚多。早在1901年由循道会设立的武昌博文书院就已经有了大学部,不久,由美国圣公会办的武昌文华大学正式成立,数年后,由伦敦会创办了汉口的博学书院也在酝酿成立大学部。这三所学校及主持差会在当时弥漫全国的差会联合办学的气氛之下,也认真探讨了如何集中三校的人力、物力,彼此合作,共同创办一所高质量大学的问题。1924年,命名为武昌华中大学的学校最终成立。1929年在湖南的两所学校——由雅礼会创办的雅礼大学和由复初会建的湖滨大学又相继并入,使华中大学的实力大增。

金陵女子大学最初由美国浸礼会、监理会、美以美会、长老会、基督会等五个差会组织酝酿兴建并为其拨款。1915年,学校正式开学。虽然教师、学生加起来不过20余人,但却是中国最早的女子

高等教育机构。1916年,美国享有盛名的马萨诸塞州史密斯女子学院与金女大结为姐妹学校,每年为学校捐赠一定经费。20年代以后,又有圣公会、伦敦会、复初会等教会参与学校工作,学校逐渐发展成中国最有名的女子高等学校之一。

创办华西协合大学的计划早在1905年就已经提出,当时参加筹建工作的有美国浸礼会、英国圣公会、加拿大联合教会等差会组织。但是由于国内差会总部的意见不一,一直到1910年这所大学才正式成立。

与基督教在高等教育方面的迅速发展形成对比,天主教显得较为逊色。然而,数量少得多的天主教大学在创办进程中也有自己的特色。例如震旦、辅仁两所大学从一开始就由中国人发起,其主要主持人也大多是中国人。

震旦大学创办于1903年,由中国著名天主教学者马相伯先生担纲。由于马先生的名声和力劝其办学的蔡元培先生的推荐,最早的震旦学生中有翰林和孝廉公多人。“震旦”校名取东方光明及前途无量之意。学校问世一年,学生已增至十倍。马相伯遂请耶稣会相助。然而,耶稣会仰仗在欧洲办学的名气和经验,一经加入,就全盘独断,尽改旧章,完全不顾马先生办学的本意。无奈,马相伯辞职而去,学生大哗,相率离校。不得已,震旦暂时停办。以后,震旦虽然恢复,但规模一直有限。

另一所天主教大学设在北京,其创办经过也与马相伯有关。那是在1912年,北京的天主教知名人士英敛之与马相伯一起,酝酿在北京成立一所天主教大学,向青年宣传世界知识,弘扬天主教教义的计划。当年7月,他们将自己的办学计划上书罗马教皇。由于第一次世界大战爆发,他们的上书一直未有回音。1914年,英敛之在北京香山创设“辅仁社”,招收天主教青年,授以经史百家之学,然而不久,因为经费困难,辅仁社停办。1919年前后,罗马教皇派

特使前来中国考察,办天主教大学一案旧事重提。在教皇的支持下,正式委派美国本笃会协助在华成立公教大学。经过数年努力,辅仁大学终于在1925年正式开学。

从以上介绍中我们可以看出,19世纪末至20世纪20年代是教会大学形成与发展的关键时期。这时中国社会经历了戊戌变法、义和团运动、废除科举、建立民国及新文化运动,这一系列事件使中国社会发生深刻变化,也使中国人,特别是知识分子对西学的理解与需求达到更高水平。教会大学的出现为西方传教士提供了更好的宣传西方文化,扩大其精神影响的环境,也使中国青年有可能获得更系统、全面的西式教育。这种教育极大地冲击了已沿续多年的中国传统封建教育体制,与当时正在发展中的新型国立学堂一起,为新一代知识分子群体的形成准备了条件。

二、教会大学的独特文化环境与教育特征

教会大学是由进入中国的西方传教士所办,其模式是他们所熟悉的西方高等教育机构。虽然为使教会大学更好地为中国人所接受,西方传教士努力按中国社会的实际和中国文化传统对这些机构进行改造,但是在具体考察教会大学时,我们仍能在许多方面感受到西方教育思想和精神的影响。

西方高等教育的传统渊源于中世纪大学。最初的大学是作为专业教育的机构而出现,具有反映世俗生活需要的特点。例如,12世纪初由萨莱诺医学院演变而成的萨来诺大学,由波隆那法律学校发展而成的波隆那大学等意大利早期大学,与这些地区城市生活的繁荣具有不可分割的联系。但是,由于中世纪西欧文化生活和

意识形态的各个方面基本控制在教会手中,从一开始,大学就与教会脱不了关系。因此,一些学者称教会与贵族是西方大学的父母。^①

无论是在欧洲还是在美国,教会与高等教育的关系并没有因为中世纪的结束而结束。近代各国实行“政教分离”以后,教会虽然不再直接控制学校,但对教育的影响仍不可低估。以美国为例,在19世纪末遍及西方的宗教复兴运动中,美国大学的青年学生反应最为强烈,甚至形成规模宏大的“学生志愿赴海外传教运动”。据统计,1893年美国和加拿大共有136个学生志愿团体,1910年已有类似团体2094个,有25208名学生参加这些团体的活动。1915年前后,参加活动的学生人数上升为40000人,到1914年已有6000名志愿者赴海外传教,其中,1739人到了中国。^②如果进一步考察这些学生志愿者的情况,我们发现,他们中的许多人来自于经济尚不很发达的美国中西部地区,在这里的小型、非教派、具有浓厚宗教色彩的文理学院接受了高等教育。他们相信“人活着就应该为上帝做些事情”,主张用实际行动使异教徒皈依基督教,而从事教育往往就是这种实际行动的重要表现形式。他们自己所受的教育使他们相信这种教育的力量,因此,到了外国以后,一旦条件可能,他们就投身于教育事业,借此传播基督教。在19世纪末、20世纪初的教会学校中,我们不难发现,很多学校的模式就是曾经给他们的创建者以教育的美国的小型文理学院。

教会学校从一开始就表现出不同于中国传统教育机构的诸多特征,例如在教育内容、教育方法、教育的基本精神等方面。教会大

① 金耀基:《中国现代化与知识分子》第65页。

② Paul A. Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomates — the American Protestant Missionary Movement in China 1850—1952*, Princeton 1958. p. 61.

学形成之后,这些特征在教会大学中并不是一般意义上的沿续,而是在更高层次上的展现。教会大学的教育对象不同于早期教会学校——主要是尚未成型的幼稚儿童,而是具有一定独立思考与判断能力的青年,它的教育目标也已远远超出早期的教会学校——培养教徒和进行西学知识的启蒙,而是培养具有较高专业知识与能力的新型知识分子。教会大学在其存在的几十年间到底毕业了多少学生,培养了多少知识分子,具体数目已很难统计,其在中国的社会影响也很难准确表达。但是,教会大学,作为一种新型教育机构和新型知识分子的培养基地,其文化环境与教育特征引起很多研究者的注意,下面我们将重点从这一方面分析其与知识分子的关系。

(一)校园环境与文化活动

教会学校作为中国近代史上很独特的教育机构,在其存在与发展的近百年中,形成了自己不同于其他学校的校园文化。研究这种校园文化,将有助于我们更深刻地理解教会学校的性质,了解中国新型知识分子的一群——教会大学的毕业生得以形成其文化特征的原因。

表现教会大学校园文化中有形的、物质层面的东西,最简单明确的例证是教会大学的建设、物质布局和构思,在这一方面,我们并不需要高深的建筑专业知识就能看出教会大学的新奇之处。

教会大学作为近代中西文化冲突与交融的产物,本身带有两种文化的特征,由于具有工业文明内涵的西方文化在物质层面的发展上高于仍保留着浓厚小农经济成分的中国文化,中西文化之间真正谈得上相互交流的实例十分有限,而“教会大学的建设形态

可以说是中西文化双向流动的较成功的特例。”^①

全国著名的天主教大学辅仁大学开始酝酿新建校舍时,当时任罗马教廷驻华使节的刚恒毅(Celso Costantini)主教发表了他对辅仁大学建设方针的设想。这位有着深厚的建筑美学修养,又正全力推进天主教“中国化”运动的枢机主教提出:辅仁大学整个建筑应采用“中国古典艺术式,象征着对中国文化的尊重和信仰”。^②在这种思想的指导下,一座富丽堂皇,西式墙壁与典型中国古典大屋顶式的建筑耸立起来,并成为辅仁大学最有代表性的标志。

1920年,燕京大学选定了北京市郊海淀的淑春园为新校址。第一任校长司徒雷登不但确定了“使学校中国化”的办学方针,而且也形成了“中西合璧”的校园建筑构想。他特地聘请了因设计东方式建筑而著名的美国专职建筑师墨菲负责校园规划和建筑设计。在墨菲的主持之下,中国建筑形式和风格与西方的钢筋混凝土及现代照明、取暖、上下水管道设计被巧妙地结合在一起,燕园建筑成为中外闻名的中西文化结合的典范。

地处南国广州的岭南大学校园建筑,外形既有欧式洋楼,甚至哥特式建筑气派,又采用红砖墙、绿琉璃瓦,以保持中国宫殿建筑的韵味美。此外由外国进口的全钢水塔,别致的北校门、自造的游泳池等为中轴线的校园布局等,不仅让人感受到中西结合的力量,而且作为固定的物质文化特质,折射着该校的文化传统和模式,吸引着无数岭南人借此怀旧和创新。

即使不从技术的角度,用不着高深的学问,人们也能从教会大学建筑那恢弘、庄重的外表,舒适、实用的内部设施中体味出其深

① 董黎:《教会大学建筑——中国传统古典建筑复兴的起点》,“教会大学与中国现代化”国际学术研讨会论文,1994年5月,成都。

② 董黎:《教会大学建筑——中国传统古典建筑复兴的起点》,“教会大学与中国现代化”国际学术研讨会论文,1994年5月,成都。

邃的文化表现意义。长期在这里生活、工作的人不能不从中感受到两种文化融合具有的巨大力量。

任何一所学校的教育功能都不仅仅局限于课堂教学。课外活动是学校向学生施加影响的重要渠道。教会大学由于其鲜明的精神目标上的追求,对学生课余生活的组织与安排尤为重视。

概括起来看,教会大学学生的课外活动主要可以分为课余学术活动、课余文体活动和课余社会服务性活动。

教会大学一般都有以学术为特色的各种组织、团体、机构和活动。以金陵大学为例,30年代的一个统计表明,当时金大校园中正式备案的学生社团组织共有33个,其中至少有三分之一是学术性组织,如“英文研究会”、“工业化学社”、“植物学会”、“作物育种研究会”、“农业经济研究会”、“历史学会”、“经济学会”、“会计学会”、“中国文学会”等。其中一些学会,如“农业经济研究会”、“作物育种研究会”等也包括教职员。这些学会都有自己的章程条例,以砥砺学行、交流学术为宗旨,有的还有自己的定期刊物。

燕大的学术性团体也很多,如“文学研究会”、“读书会”、“诗社”等。由新闻系主办,以主修新闻的学生为主体的“新闻社”是燕大校园中最活跃、最具专业色彩的一个学生社团组织。其成员承担了燕大自办的报纸“燕大报务之声”和“平西报”的大部分编采工作。成都复校时期的燕大,物质条件虽然很差,但学校还是决定尽快将燕大校内报纸《燕京新闻》复刊。从事这项工作的主要是新闻系师生,当时,一、二年级学生主要承担采访,三年级学生侧重作编辑,报纸上发表的社论、短评、时论及杂文则主要由四年级学生承担。报纸的校对、发行等也都由学生负责。

岭南大学的学生也办有多种学社。由学生自己编辑出版的《岭南学生报》在当时的广州相当有名气。

东吴大学的学术社团也很活跃。20世纪20、30年代,学校经

济学会曾组织会员调查苏南各地的工业现状,不少学生写出了相当有水平的调查报告和论文。如尤敦信的《中国桐油工业之调查》,汪葆熙的《中国黄丝业之危机》,刘思荣的《中国近年丝织物外销衰落的原因及其对策》等,特别是对苏南强项——丝织业的几篇报告和论文,依据苏南养蚕、缫丝、丝织等行业的大量材料,认真分析了我国丝织业外贸衰落的主客观原因,具有相当独到的见解,对今日东南丝织业的发展和外销仍有一定参考价值。

注重课外文体活动可以说是教会大学的一大特色,不管是新教办的学校,还是天主教学校,在这一方面都相当突出。

以燕大为例,燕大有众多的文艺社团和体育运动队,仅剧团就有六七个,如海燕剧社、燕剧社、国剧社、昆曲社等。这些剧社有的以排练古装剧为主,有的侧重于创新。各有各的特色。燕大国剧团成立于1934年,以继承和发扬京剧艺术为主,由于排练认真,演出水平较高,在当时的高校界相当有名气,一直存在到1952年燕大并校时为止。他们曾演出全部《群英会》、《御碑亭》、《汾河湾》、《打渔杀家》、《十三妹》、《桑园会》、《宝莲灯》等,据说还曾尝试用英语演唱国剧《武家坡》。燕大国剧社不仅有学生参加,也吸引了众多的教师,甚至不少外籍教师也粉墨登场。如外文系一位外籍教师1940年曾在《空城计》中饰司马昭。当司马懿要杀进诸葛亮的城楼时,这位“外国大将”举枪高喊“杀!杀!”使得观众捧腹大笑。”^①

与燕大同处一地的辅仁大学也有学生演剧的传统。这所天主教大学本来很强调男女有别,有女生参加的活动一般都有修女陪同。但是学校的剧社偏偏选择了《少奶奶的扇子》、《殉情》等作为排练、演出剧目。结果,男女生不但同台演出,而且谈情说爱,这对辅

① 《燕大国剧社忆旧》,《燕大文史资料》第三辑,北京大学出版社1990年版第425页。

仁森严的校规是个有力的冲击,在当时社会上也引起反响。

尽管阻力很大,但是几乎所有教会大学都将体育列入课程表,课外体育锻炼也成为学校积极鼓励和引导学生参加的活动。由于教会大学与西方国家的密切联系,很多先进的体育用具和设备往往首先在教会大学中使用,由外国传入的体育项目,如足球、篮球、排球、网球、棒球等也都由教会学校首先开始传播,以后普及到其他学校。由于器械先进,训练有素,教会大学代表队在校际运动会和对抗比赛中成绩一般都名列前茅。岭南大学校友简又文在他写的《岭南校史》中曾记述过这样一件趣闻:在一次全省运动会上,岭南学生代表队首次穿钉底鞋参加赛跑比赛,几乎夺走了所有赛跑项目的金牌。当时社会人士及学界对钉鞋“少见多怪,哗然惊骇,讥骂备至,指责岭南学生‘奸赖’‘毒辣’,竟施有奸谋毒计,特制钉鞋以践踏同赛者之脚,故得场场获胜”。但到下届运动会上,几乎各校参加赛跑的运动员都穿上了钉鞋。

教会学校注重体育锻炼并非仅仅从技能的角度,而有着更深厚的理论和价值观念的基础。例如,在岭南大学,体育是与健身强国直接联系在一起,而健身强国的体育精神(Sportsmanship)被认为是与服务和友爱、自由和平等、爱国精神等并列形成岭南的光荣传统,构成闻名中外的“岭南精神”。

注重社会服务是教会学校从创办初期就明确的一种指导思想。起初,它只是基督教教义和传统的一种表述,以后逐渐泛化为学校各项工作的原则,处理学校与社会关系的宗旨。

岭南学堂(岭南大学前身)早在1910年就由学校的基督教青年会主持在附近办村童学校,教农民子弟读书认字,办校役夜馆,教学校工友学习国文、英文、算术、地理、历史等,学校青年会还组织学生每逢星期天到四乡布道,同时宣传农村科技知识。

东吴大学的师生在20年代前后也曾在学校附近开办了一所

全日制义务学校——惠寒小学，师生们利用业余时间轮流去任教。学生们还利用暑假在苏州和江浙各地开办短期义务学校。他们为校内外仆役等人开办的工余夜校分两级，每晚授课二小时，讲授国文、算术等。

金陵大学农林科(后扩展为农学院)从一开始就注重为农村服务，早期的学生半工半读，参加开荒、种地、耕种等田间劳动。学校还经常组织学生利用乡村市集、庙会等各种机会举行演讲、展览、宣传农业耕作、经营的科学方法。农学院成立后，曾在江苏、安徽、河南、陕西等省自办或合办试验农场 23 处，各系学生可利用实习、假期等时间参加良种扩大和农场管理及技术工作。

金陵女子文理学院的办学宗旨为“厚生”，因此，学校十分重视培养学生热爱人生、服务社会的精神。抗战前，金女院曾在南京本校对面设立邻里服务处，为失学儿童开办小学。抗战期间，学校内迁成都后，又在四川仁寿县设立乡村服务处，这个服务处下设四个组：

妇婴组：聘请有经验的助产士为孕妇进行产前检查，不分昼夜、不论远近，为产妇出诊接生，为儿童打预防针，还经常召开母亲会，宣传育儿知识，妇幼保健常识等。

挑花组：组织当地手巧的妇女，挑绣桌布、台布，由学校给妇女们发工资，成品由学校运往国外换取外汇。

鸡种改良组：由生物系学生负责推广产蛋率高的来航鸡，指导当地的鸡种改良工作。

30 年代，中国出现乡村建设运动的高潮。在这一运动中，很多教会学校表现相当积极。如燕京大学在清河开办的试验区，包托 6 个镇及 40 个村，涉及人口 25000 人。齐鲁大学在济南以东 70 里的龙山镇开办了农村服务社，服务范围包括龙山镇及周围 8 里以内的 40 多个村庄。该服务社注重农民教育，在服务区内建立了 10 个

平民学校,3个妇女识字班,1个农民补习班,教农民及其子弟认字、珠算、记帐、农业技术等。服务社还在镇内办有一个书报阅览室,一个巡回书店,每半月轮流到一个村服务。

岭南大学在广东家庭促进会及农林局的协助下于1932年成立卫生部,专门对附近各乡村进行卫生服务工作。每年春秋两季给乡民注射伤寒、霍乱预防疫苗及种牛痘,到各村调查孕妇情况,指导妊娠保健,召集各村妇女开会,教授妇婴健康常识,进行门诊治疗等。他们还在岭南大学青年会所办的青年会小学——新凤凰乡立小学、新凤凰幼稚园、凰岭小学、新港小学等学校内开设卫生课程,对学生进行健康和清洁教育,举办乡村小学教师训练班。

教会大学的课外活动还有很多,如课外政治活动、宗教活动、社交活动等。

教会学校的宗教活动早期比较突出,但20年代以后,随着教会学校的改革,学校的宗教色彩逐渐淡化,宗教活动也日益失去宗教的特性。一些教会大学的青年会、基督教团契等,与其说是宗教组织,不如说是学校的社交团体,它对参加者的影响主要不是宗教的,而是社会性方面的。它们通过组织各种有益、有趣的社交、学术、文体活动,对联结师生感情、丰富学校生活、增进学校的凝聚力等作出一定贡献。

总之,教会学校的校园环境和各种活动是教会学校生活不可缺少的组成部分。作为文化教育机构,教会学校对人的影响并不仅仅局限于课堂教学,还通过学校生活的方方面面,其办学精神与思想深深渗透于学校的物质与精神建构的每一细胞之中。

(二)培养目标与方法

早期入华的西方传教士从小受到西方文化和社会环境的熏陶,是西方教育体制和思想所形成的“产品”。他们入华以后,用自己所具有的背景观察中国,对中国传统教育提出了非常激烈的批

评。当他们开始创办自己的教育机构——教会学校时，他们要为中国提供一种新的教育模式。

这一模式从培养目标上来看，固然有培养基督徒、宣传基督教的内容，但发展到教会大学时期，其宗教色彩已淡了许多。和任何专业工作一样，教会教育工作也有其必须遵循的内在规律，特别是涉足高等教育领域以后，教育专业化的要求愈发强烈。传教士仅仅以培养教徒的方式培养大学生显然不行，教会组织和差会团体完全以管理宗教活动的方式管理大学也不能奏效。结果，教会教育日益加强了其专业化特点，其与传教的最初目标之间距离也越来越大。

从教育内容和方法的角度来看，西学是教会学校得以起家的重要资本，早在19世纪70年代教会学校刚刚成型时，第一代传教士教育家已经意识到，教会学校“应该依靠西方科学知识在人民中取得好名声与影响”。到20世纪初年，教会大学已成为系统传授西学知识的重要机构。西学所代表的知识体系要求与之相配套的教学方法和手段，因此，在由传教士主持的教会大学中我们能感受到一种相当不同的教学环境。

重视实验、讲求实证，强调实际参与和动手能力的培养是这些学校一个值得注意的特征。登州文会馆是最早强调讲授西方自然科学知识的教会学校。学生在这里系统学习数学、物理、化学、机械等自然科学课程。主持这所学校的狄考文除讲授原理外，还特别强调实验，注意培养学生的动手能力。据《文会馆志》中开列的300多种教学仪器和设备中，三分之二是狄考文和工匠、学生一起动手制作的。后来被认为是齐鲁大学四大设备的实验室、电机房、天文台、印刷厂在登州文会馆时期已经形成。为了培养学生的动手能力，狄考文指导学生冯纯修、葛世泽和丁立璜等人，在学校设立教学仪器研制所，由冯纯修任总工程师。后期学校所用的教学仪器，大多数

是这个教学仪器研制所自己制造的,其产品不但完全满足了学校自用,而且全国各地学校都来定制,以后狄考文又帮助丁立璜在济南创办了山东理化器械制造厂,专门生产教学仪器供应全国学校,这个厂生产的产品曾经在南洋劝业会上展览获奖。

进入20世纪以后,中国出现兴办新学的热潮。然而,由于条件与传统的原因,早期出现的官办学堂往往中西学分设。中学部分由中国学者主持,仍保留传统教育的很多形式,而西学部分往往由西方传教士主办,基本按西方模式行事。如果对比一下这两部分的教学,我们能发现两者的明显不同。下面让我们以1901年创办的山西大学堂为例,进行一下这样的对比。

山西是庚子年间义和团运动发生的重点地区之一。战乱结束,英国从山西勒索白银50万两的“教案赔款”。当时代表英人接受赔款的著名传教士李提摩太向山西巡抚岑春煊建议:由他去说服英国政府将此赔款分10年归还山西,每年5万两捐助山西创建一个传授西学的学校,培养学生200名,授以科学知识,以开山西风气。岑春煊接受这一建议,并下令另筹同样银两,建立一个中学专斋,以造就“忠君爱国”的国家栋梁。新建的中西两斋合称为山西大学堂。

山西大学堂西学专斋由李提摩太担任总教习,主持一切(实则由他推荐的郭崇礼总负责),中学专斋由刘嘉琛学台任命高燮曾为总教习。1902年春季,两斋同时开学。

在课程方面,西学斋学习科目为英文、算学、物理、化学、博物、历史、地理、图画、体操等,各科均由外国教员讲授,无中文教材。中学斋仍效仿旧制,分为经、史、政、艺四科。学生志在科考,有的钻研十三经,有的阅读前四史,有的看好诸子百家,还有的爱好古文辞类纂及唐宋八大家等,喜好算学者如凤毛麟角。

在教学方式上,西学斋完全将英国教学整套搬来,学生分班上

课,每日上、下午各三课。对于所学课程,“学生固见所未见,闻所未闻,特别是无机化学、化分与配合之实验,立刻兑现,物理算学之种种公式对证有据,引起兴趣,学而不厌”。^① 为了检查学习效果,西学斋每月考一次,以问答题为主,对则百分,不对则无分,各门功课平均分在80分以上者每名奖大洋8元,不限名额。学生因而对各部门功课学习非常积极,特别是在上体育课时,西斋里师生无别,操场蹦跳,语言无忌,十分活跃。而中学斋既不分班,也无固定教室,每次听课,学生从“丰树堂”前门由书办唱名鱼贯而入。教师全体出席,由后门而入。各位老师按品职坐在中央暖阁前面,学生分坐东西两侧。师生必须顶褂整齐,任总教习的高燮曾是红顶花翎,锻袍补褂,冬皮夏纱,还带有朝阳。其他各位先生依品职或蓝顶蓝翎,或水晶顶蓝翎,或黄顶无翎。学生则一律铜顶布大褂。每月初八,由学堂公布课题一道,有时是史论,有时是经义。考列超等者每名奖大银4元(最多8名),考列特等者,每名奖大银2元(最多16名)。由于教师打分全凭感觉,有时同样试卷分数相差很大,再加上奖励名额有限,因此对推动学生学习效力不大。科举考试被废以后,中学斋进行了较大改革,如以分科教育取代经史政艺四门旧制,每周每日定时上课,统一中、西斋学生服装等,从此中西斋教育才趋向统一。

教会学校从一开始就比较注意对学生的职业训练。20世纪初开始成型的教会大学也大都强调发展实用性专业和课程。而这类课程一般都要求在方法上注重实证、实验,强调动手动脑能力的培养。

金陵大学是美国教会在南京创办的第一所新式高等学校,在

^① 王家驹:《山西大学堂初创十年间》,《山西文史精选——建国前的山西教育》,山西高校联合出版社出版第6页。

教学方针上,金大提出要“研究高深学术,养成专门人才,适应社会需要”,强调学以致用,学用结合。在教学中,崇尚科学精神,重视科学实验和社会调查,特别是其极有特色的农科实行教学、科研和应用的“三一制”。学生在校期间,定期到学校附设的农场劳动,并参与研究调查项目,如农业经济系师生曾承担范围涉及 22 个省的“土地利用调查”和大规模的“全国农村经济调查”。通过实际参与这些调查活动,学生不但加深了对中国社会实际的了解,也具体应用了自己在课堂上所学的书本知识。

东吴大学素以法科著称,教学上一直采用美国流行的“研究判例”法。除此之外,东吴还有“模拟法庭”的诉讼实习,这是最后一年的必修课。一般周六晚上举行,一切诉讼程序完全按照租界会审公廨的程序办理,开庭时由教务长亲自任会审官,由学生分别担任推事、律师、翻译、证人等。审理进行时,先传证人进行讯问,再由律师辩论,都由翻译译成英文或中文。在举行毕业典礼之前,学校一般还要举行“形式法庭”的公开表演。在 1922 年以后,会审公廨屡经改革,诉讼程序渐渐接近中国法庭形式。

社会学是燕大的特色专业。从初建时即注重培训社会服务专业人才。在教学中注重参观访问、实地调查,指导学生走出课堂,深入社会,接触实际。在社会实践中,发现社会问题,学习社会服务工作方法,锻炼社会服务工作能力。例如,为了调查了解城市贫民的生活状况,社会学系教师率领学生每周一次到北平的慈善性粥厂、贫民窟、监狱及妓院进行访问、调查,然后在课堂上师生联系实际,共同分析,探讨这些社会问题产生的根源及其对社会的影响,提高到社会学理论上进行分析。一年后学生根据调查访问的资料,写出多篇毕业论文。

燕大新闻系属国内首创,虽然师资力量一直比较紧张,但在教学方式上一直非常注重培养学生的独立工作能力。30 年代初,新

闻系创办了一份中英文各占一半版面的小型报纸《平西报》，一周发行三次，采访、编辑等全部工作皆由学生担任。起初《平西报》只在燕大校内发行，后来当时北平唯一的英文报《北平导报》被日本人强迫停办，《平西报》便移到北平发行，成为当时外国人社区里流行的唯一一份英文报纸。除了自办报纸外，新闻系学生每年假期到各报馆实习。这些实践活动使学生在知识广博的基础上，提高了独立工作的能力。在三、四十年代，燕大新闻系的毕业生在各报馆十分抢手。他们有的在中国或海外担任战地特派记者，有的任报社及新闻机构的编辑、记者、评论员、发行人、主笔、经理等。

中国传统教育主要是人文学科，强调道德伦理以及文言考据。这种教育性质决定了其教学方法主要是读书、记忆、论证、思辩，而不太注重实证、实验与实际动手能力。从这个意义上来说，教会大学的教学方法虽然并不完美，但具有积极意义。

教会学校作为一种新型教育机构，自诞生之日起，就一直面临来自各方面的压力与挑战。无论是从生存还是发展的角度，教会学校都必须认真考虑自己的教育质量。20世纪初的教会学校，即使是已经升格为大学的机构，也大都按照传教士所熟悉的教派学院的模式，规模小，以文理科为主，在教养目标上比较狭窄。

这一时期，美国开始流行实用主义思潮，中国的一批教育家也受到这一思潮的影响，开始重视教育的功利主义和实用性问题，杜威访华以后，这种思潮的影响达到高峰。用实用主义的眼光来审视中国教育，无论是中国传统人文教育，还是西式文理学院所注重的文理教育都是不全面的，这推动着包括教会大学在内的中国教育进行改革。

在培养目标上，教会大学开始注重广博与专一相结合的问题，将提供基础知识的文理学科与职业直接相联的专业课程结合起来。

教会大学的文理学科一向水平较高。在实用学科方面,不少大学依自己的专业发展方向和地区经济生活的特点,有重点的发展各自的实用性专业。如南京金陵大学、广州岭南大学先后办起农林学院,前者的动植物病虫害研究、小麦玉米棉花的品种改良和后者的园艺、水稻栽培技术的研究等各自形成特色,并成为各自领域中的佼佼者。另外,东吴的法科,圣约翰的商科,文华大学的图书馆专业,燕京大学的社会学、新闻学等也都是各自的拳头专业,以较高的学术水平为这些学校赢得了声誉。

专业、课程增多以后,如何使学生很好选择,如何在教学中贯彻培养目标上的广博与专一相结合的问题急需解决。1915年以后,很多学校开始实行主、副修制,或者以选择学分制代替规定科目制。

所谓主、副修制(也有些学校称为主、副系制)就是说学生入校后以学系为单位,同一学系的学生即为该学系的主修生,除了学习主修专业外,学生还可以在校内相关学科选择一个副修专业。如一个学生可以主修社会学,副修心理学或历史、西洋文学等。

选课制与学分制往往相互联系。所谓学分是计算学生完成的学习任务的单位。例如一门课程每周上课三小时,学生在一个学期内按规定要求学完这门课程,并且考试及格就算完成了三个学分的学习任务。如果这门课程要用一个学年才能讲完,学生修毕这门课程就算作6个学分。实验、实习、写作论文等学习任务都折合成学分计算。金陵大学规定:每学分约值校内50小时或校外75小时之工作。……学生每学期功课普通为20学分……凡修毕本科160学分者准予毕业。^①燕京大学规定学生在本科四年中必须修满

^① 《金陵大学普遍规则》1925年秋生效,第8章80条、81条、第11章第112条,《金陵大学史料集》,南京大学出版社1989年版第140、141、143页。

141—146 年学分的课程才能毕业。

学生虽然在校期间对所选课程有很大自主权,但并非放任自流。各校对选课问题均有严格和详细的规定。为给学生打下比较坚实的知识基础,各大学都要求学生在人文、自然、社会科学三方面都要有相应的课程作为公共必修课,在此基础上再按专业学习必要的课程。如金陵大学规定:文理科学生必修语言学类 20 学分、社会科学类 15 学分、自然科学类 15 学分、宗教学 5 学分。^①圣约翰大学规定:学生不论读哪一院系,头两年都必修中文和英文各共 16 学分和体育共 48 学分。文、理、工学院的学生第一年都必修 6 学分的数学,第二年都必修 6 学分的历史。此外,学生每一学期还必修 1 学分的宗教和伦理课。燕京大学将课程分为三大类:人文科学、自然科学、社会科学。规定:学习社会科学的学生至少要读人文和自然科学的人门课程各一门,并且可以在这个基础上自愿选择别门科学的高级课程。学自然科学的学生也同样必须要读社会科学和人文科学的有关课程,以扩大知识面。

为了保证学生选课的科学性,克服盲目性和随意性,各校都采用一些具体措施对学生的选课进行指导。如金陵大学规定实行导师制,各系学生不分性别及年级分为 5—7 人为一组,每组设导师一人,导师对于学生之学业、思想、行为及身体状况要详细掌握情况,有针对性地进行指导。

为了保证教学质量,各教会大学都有一套严格的考试和评分制度。如燕京大学规定:各门课程的评分标准最初为六级:优秀(2 分)、良好(1.5 分)、中等(1 分)、及格(0.5 分)、可参加补考的不及格(0 分)和不可参加补考的不及格(-0.5 分)。按规定,本科学生只有修满 148 个学分的功课,并获得 148 分以上的分数才可毕业。

^① 《金陵大学史料集》第 143 页。

也就是说,平均每门课的成绩至少要在中等以上。^①以后对不及格学生能否参加补考的不同规定被删除,凡不及格者都要参加补考,因此评分标准也改为五级:优、良、中、及格、不及格。

金陵大学的考试记分分为等级记分法:各学程成绩分一、二、三、四、五等。在普通情形下,每等内人数均有一定百分比的要求。如1942年规定:一等、五等内人数,应占该学程全体上课人数的5%;二等、四等内人数应占该学程全体上课人数的20%;三等内人数应占该学程全体上课人数50%。^②

综上所述,教会大学灵活自主的选课学分制是与严格无情的考核检查相辅相成的,这是教会大学学习生活的两个方面。前者使学生可以充分发挥自己的自主性和选择权,后者保证了学生认真、刻苦地学习,达到必要的学习标准。

(三)师生及人际关系

任何一所学校,最基本的构成人员是学生和教师,师生关系是影响人成长的重要因素。师生关系是人际关系的一种,而任何一种社会的人际关系都深深受到这一社会的历史传统和文化特性的影响。

中国传统教育中的师生关系是中国封建社会以等级制和宗法家族关系为特点的人际关系的反映。中国素有“天、地、君、亲、师”的说法。教师被提到与天地君亲并列的地位。根据中国封建礼教的核心“纲纪说”,“师长有尊”是六纪中的一纪。中国的封建统治强调“人治”,君主和教师是这种人治的根本,正如荀子所说:“天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。”^③教师被赋予如此重任,其地位必然十分尊贵。从荀子的“师云而云”,到董仲

① 参见郑林庄:《燕京大学的学分制和选课制》,《文史资料选集》第一辑。

② 《金陵大学史料集》第125页。

③ 《荀子礼论》。

舒的“下帷讲诵，弟子传以久次相授业，或莫见其面。”“进退容止，非礼不行，学士皆师尊之。”^① 教师与学生的不平等关系成了中国传统教育的基本特征之一。

与中国相比，西方历史上教师的地位要低得多。古希腊时期，虽然有名的教师中不乏知识渊博的大哲学家，但也有不少平民百姓，甚至释放的奴隶以教书讲学为谋生的手段。特别是希腊化时期，家里养几个有知识的希腊人奴仆教师甚至成了富人的一种时尚。基督教占统治地位以后，教会垄断学校教育，在全民信仰基督教的年代，知识并不受到尊重，教师也不是吸引人的职业。特别是初等学校发展起来以后，裁缝、退伍军人，略通文墨者即可做教师的现象十分普遍。

另外，与中国相比，西方历史上涉及人际关系的等级观念也相对较弱。古希腊时期的思想家宣传“人的自由”，鼓吹政治民主制自不必说，中世纪欧洲所建立起来的等级制度在文艺复兴、宗教改革运动以后也受到强烈冲击。具有深远历史意义的启蒙运动在欧洲确立了资产阶级民主主义的思想观念。“人生而平等”的思想成为指导人们处理人际关系的信条之一。

在这样的背景之下，近代人华西人采用了一种不同于传统中国人的方式去理解和界定师生关系，并在自己所开办的学校中实际建立新型的师生关系。

如果读一读教会学校毕业生撰写的回忆录，我们会感到，尽管出自不同学校，但校友们对自己曾经就学过的学校，几乎都有一个共同的评价：学校的人际关系好，特别是师生关系非常亲密、融洽，而且比较平等。

毫无疑问，传教士大都有着强烈的宗教信仰，劝人人教、皈依

^① 《汉书·董仲书传》。

基督教是他们与人交往的主要目的。但是基督教教义中并不乏与人为善、天下一家的说教，西方文化所重视的“人的平等、自由”观念也不会不对传教士产生影响。所有这些，正是教会大学得以建立比较亲密、和谐的师生关系的重要理论与思想基础。

由于教会学校一般都由外国差会所办，在很长一段时期内，教师的主体是外国人。教会大学成立以后，虽然中国籍教师增多，但校园中的外籍教师仍然十分引人注目。中国的学生是怎样看待外籍教师的？他们心目中的好教师又是什么形象？这些问题不仅仅是个人的看法，而且直接影响到教会大学的师生关系。加拿大学者文佳兰(Karen Minden)在她以华西协和医科大学为对象所进行的调查研究中发现，学生们评价外籍教师的几个主要标准是：会讲汉语、关心同学和知识渊博。

会讲汉语，不仅使外籍教师可以直接与学生沟通，更重要的是它表现了一个外国人对中国文化的了解与尊重。在中国民族主义情绪极为高涨的19世纪末、20世纪初，这后一方面的因素显得尤其重要。回顾一下这一时期的教会学校，我们发现，那些发展比较快，比较有影响的学校大都由被称为“中国通”的传教士教育家所主持。如主持登州文会馆的狄考文中文编写的教科书在很长一段时期内流行全国；创办南京汇文书院(金陵大学的前身)的福开森长年致力于中国古代文化艺术的研究，曾用中文撰写《中国历代著录画目》、《中国历代瓷器图录》等。由于其在研究中国文化艺术上的造诣，他曾被美国数所大学授以博士学位，还被故宫博物院聘为顾问。圣约翰大学的卜舛济入华后不但吃、住、用都是中国式，第一位结发妻子还是中国人。他们共生有三子一女，以后全部回中国工作。他的长子又娶了一名中国妻子。他们已带有四分之三中国血统的孙子在抗日战争中，参加美国援华滇缅空运组织，在一次飞越喜马拉雅山脉时触山牺牲。这些事迹不能不使人相信他对中国的

感情。

20世纪以后,一批在华出生的中国传教士后代重新回到中国工作,如燕京大学的司徒雷登、岭南大学的香雅各(James M·Henry)等。他们在童年时期在华生活的经历使他们在了解中国、与中国人沟通方面更加自如,也为他们处理校园中的中西冲突与矛盾创造了条件。

教会学校非常注重良好的人际关系的培养,特别强调教师关心学生,双方建立亲密和谐的关系。

曾在燕大学习、工作过多年的冰心1936年写过一篇文章,介绍燕大校务长司徒雷登。文章说:“司徒与燕大团体的关系是父母与子女的关系。”新人人燕大,首先受到的是司徒雷登的礼遇。他努力与每一个人建立起“个人关系”。燕大人的生婚病死,凡人生大事都短不了他。为婴孩施洗的是他,按基督教仪式,为青年人主持婚礼的是他,“你添一个孩子,害了场病,过一次生日,死一个亲人,第一封信、短筒是他寄的,第一盆鲜花是他送的,第一个欢迎微笑,第一句真挚的慰语,都是从他来的”。^①据燕大校友回忆,每一新学年开始,司徒雷登都在自己居住的临湖轩小院以茶点招待新生。每次招待会开始以前,他都站在松墙外迎接同学,同每一个到会的学生握手。^②正是在这种亲切感人的个人交往中,人们不知不觉地建立起对学校的感情。这种感情形成一种强大的凝聚力,使教会大学这一叶扁舟,在社会动荡和政治风云变幻的惊涛骇浪中能维持平衡,保持自己的存在。

教会大学一般都按照西方管理模式,制定有严格具体的管理规章和条例。但是在日常工作中,学校又比较重视民主、平等精神

① 冰心:《司徒雷登校务长的爱与同情》,《燕大周刊》1936年6月。

② 董天民:《燕园杂记》,《燕大文史资料》第一辑,北京大学出版社1988年版第172页。

的培养。例如,圣约翰大学有一虽不成文,但大家都认可的规定:教师员工会上,大家一律以先生相称,不得冠之以校长、教授、博士等头衔。圣约翰大学的校长卜舫济与人相处时也很平易近人,他经常视察宿舍。几乎每天清晨都手持鲜花到医务室病房内探视每一个病人。^①

过去人们对于教会大学和传教士在中国的教育活动进行评价时,常常提到传教士重在信仰,教会大学强调宗教,因此学术水平、教育质量不高。这种评价对于某些教会学校和传教士来说,不算过份,因为“滥竽充数”者在哪儿都会有,但是如果以此对教会大学和传教士教师一概而论,就显得有失公允。在大学这样的环境中,一个教师学术、知识水平不高是很难获得学生的敬佩和同行的尊重的。20世纪前半期的教会大学,经常处在中国人民反帝爱国运动的风暴中心,在这里工作的传教士教师无时无刻不在与思想最活跃、最激进的中国人打交道,很难设想在这样的环境中不学无术的人和学校能够只靠宗教说教维持下去。事实上,我们所看到的资料表明,很多传教士正是靠着渊博的学识、顽强不息的钻研精神和对学术精益求精的态度,获得学生的尊重与敬佩,建立起与学生们的亲密、良好的关系。

燕京大学的建校元老之一高厚德(Howard S. Galt)是美国芝加哥大学的毕业生。他初来中国时,汉语既不会听说,也不会阅读。但经过数年刻苦努力,他成为燕大外籍教师中汉语水平最高的。在华多年之后,由于燕大决定成立教育系,高厚德回到美国哈佛大学攻读教育,并于1927年获教育学博士学位后回燕大主持教育系的工作。30年代以后,他开始研究古代中国教育制度。有关中国教育

^① 郑朝强:《我所知道的上海圣约翰大学》,《文中资料选辑》第91辑第97页。

方面的书籍,他几乎没有没读过的。在课堂上,他能把张之洞的《劝学篇》全文背诵。他对中国古文的阅读与理解能力,大大超过了他的中国学生。高厚德为人严肃,不拘言笑,一切照章办事,要求学生也十分严格。但学生却对他十分敬重。这种敬重的重要原因就是他的学识水平和研究态度。

基督教教育非常强调人格的培养,而这种培养是通过学校的日常生活中人与人之间的相互交往。简又文在他写的《岭南校史》中曾介绍了20世纪初在岭南任教的大多数西、中籍教师。从他的介绍中,我们不难看出这些教师的人格力量对学生的影响力。如数学教师麦旦来(Macdonald M. A.)腿有残疾,“恒靠手扶两木足行动”。但他却是学校里有名的运动健将,“玩钢架、哑铃、木樽、平行木杠等室内健身技术,至为精妙,亦擅长音乐。其品性则热诚和蔼,常与学生生活打成一片,传其健身绝技”,“予同学们以深刻印象及道德感染力。”^①

教会学校从其产生的最初渊源上来说,是“基督教运动的副产品”,但其以后的发展已足以证明它们作为教育机构存在的意义。教会大学为中国提供了数以万计的毕业生。他们是中国新型知识分子队伍的重要组成部分。

由于与西方国家的密切联系,在教会大学中不仅中西文化的冲突与融合十分明显,现代大学所具有的国际化特征也表现得相当突出。过去人们常常指责教会大学的人“洋气”,其实,这种“洋气”本身正是一种国际化的表征。在民族主义情绪异常高涨的时代,教会学校毕业生那流利的英语、时髦的装束、与众不同的风度往往不容于社会。当人们摆脱了狭隘的民族主义情绪的局限,以更广阔的视野来看待这一问题时,人们会发现,教会大学所特有的国

^① 简又文:《岭南我岭南》,《岭南通讯》第16期,1958年6月。

际化环境为中国造就了一大批中国社会走向世界所需要的知识分子。他们那流利的英语、时髦的装束、与众不同的风度同他们的知识结构、心理和精神气质一样,正是他们同外间世界进行沟通与交流的特殊资源。他们和看上去更中国化的国立大学或其他高等院校培养出来的知识分子一样,是中国社会的宝贵财富。

总之,教会大学不仅是外国教会在华传教事业的一部分,还是近代中国新教育的一部分。教会大学不仅培养出了一批高级神职人员和教徒,还造就了一大批具有坚实的西学功底,在文化、教育、实业及政治等各个领域,不断推进中国近代化事业的分子。这一批人中,绝大多数以知识分子所特有的敏感去强化保国的意识,并具有振兴中华的爱国情感,凭借受过良好教育所获得的先进知识和技能,在不同的岗位上,为自己的祖国服务。大多数在当时具有救国报负的教会大学毕业生成为“实业救国”、“教育救国”、“科学救国”论的信奉者。他们不是用圣经,而是用知识在各自的领域中耕耘。其中的一批先进分子,面对千疮百孔,积重难返的危局,毅然从象牙塔中走出,暂时抛开了他们所具有的知识和专业,投身于血与火的战斗,希望以疾风暴雨式的革命手段,最终将中国引向光明。

第八章

基督教教育与学生运动

20 世纪的中国进入了社会转型与变革的高潮期。社会各阶层都自觉或不自觉地被卷入了因转型与变革而产生的社会动荡以及为摆脱动荡、寻求社会发展和自身前途而进行的探索之中。然而，正象玛莉安在她的力作《代际：一种历史的方法》一书中所指出的：同样的问题并未引出同样的反映，它们对年轻人、成年人、老年人的影响相当不同。^①本章将集中探讨 20 世纪前半期，在中国社会动荡与变革的大背景下，在中华民族从不同方面寻求出路的过程中，与基督教教育关系较为密切的知识分子，特别是教会学校的青年学生是如何做出反应的。他们既是中国社会接受了由西方传入的现代教育的新型知识分子的重要组成部分，又由于其接受基督教教育的背景，与这一时期备受批判的基督教关系密切而成为中国知识分子中处境比较特殊的一群。研究他们对政治活动的参与，表达自己政治热情和观点的方式，在 20 世纪前半期中国社会政治生活中的位置等问题，对于我们了解这一时期中国社会及知识分子的复杂特性将会有所帮助。

^① Julian Marias, *Generations, A Historical Method*, trans. by H. C. Raley, Alabama 1970, p. 161.

一、新文化运动与非基督教运动

1911年的辛亥革命推翻了中国沿续两千多年的封建王朝，在世界最古老的国家中建立起民国政府。1915年兴起的新文化运动，将中国聚集了半个多世纪的生产力和经济变革的力量在思想意识形态领域内释放出来，引起巨大的社会振荡，连生活在中国的西方人也感受到：“中国的生活受新思潮的改变比受1911年革命还多”。^①

不少研究者认为，由现代意义上的知识分子发起和领导的五四文化运动对20世纪中国社会产生深刻影响。^②这一运动其实包括了“两个性质不相同的运动，一个是新文化运动，一个是学生爱国反帝运动。”^③新文化运动反映了中国自19世纪中期与西方建立联系后，在近代资本主义新文化的冲击与启发之下，由先进知识分子进行的对传统中国文化的批判与反思，其目标是将人从孔教与封建的社会文化宰制中解放出来；以五四学生大游行为标志的规模广泛的反帝爱国运动则表现了中国人民民族意识的觉醒，其锋芒直指帝国主义瓜分中国的企图，目标是使国家摆脱列强的侵略与控制。人的解放与国家的解放就总的方向而言有共同之处，但在不同时期以及特定问题上，两者又各自具有不同内涵。虽然李泽厚的“启蒙与救亡双重变奏”说不免有些夸大两者的差异，“救亡压

① 柴约翰：《基督教与中国的新思潮》，《生命》第二卷一册，1921、6。

② 可参见 Chow Tse - tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge Mass. 1960。

③ 李泽厚：《中国现代思想史论》，东方出版社1987年版第7页。

倒启蒙”说也有些人为地将两个相互联系的目标对立起来,但他那富有个性的分析,的确使人意识到 20 世纪中国社会发展与变化的复杂性。

五四时代的知识分子大多具有强烈的危机意识,经过半个多世纪外来势力的冲击,他们已不再相信“中央帝国”的神话。甚至一些人面对强大西方的挑战,产生了文化上的“残废感”。^①认真分析这一时期中国知识分子的思想特征,我们会发现一些矛盾现象。例如,一方面是民族主义意识的空前高涨,另一方面是在文化上对传统的强烈批判;一方面是对精神、信仰等问题的强烈兴趣和探求,另一方面是对基督教的猛烈批判和排斥。这些现象看似矛盾,其实正是一个问题的两个方面。知识分子作为民族的先觉,面对西方列强的侵略,迸发出强烈的民族意识与爱国热情。使国家强盛,不再为外人所欺压,成为知识分子判断一切观念制度的价值标准,当他们发现传统文化、旧的体制和思想不能满足这种需要时,将其抛弃并尝试创造新的、能更好表现时代精神的新文化成为一种潮流。新文化运动在 1915—1920 年代的中国形成一股很强的文化上的反传统和革新浪潮。不仅先进知识分子积极投身于这一浪潮,整个知识和学术界都被卷入其中,尤其是在青年学生集中的大学校园,这种浪潮达到顶点。

美国研究中国史问题的著名学者史景迁(Jonathan D. Spence)在他几年前出版的一本书中曾以 20 年代中期印度著名诗人泰戈尔访华时的一段经历,说明中国知识分子,特别是青年学生当时对文化传统的反叛精神。

泰戈尔不但是印度最著名的诗人,也是世界知名的和平主义

① 墨子刻(Thomas Metzger):《20 世纪中国知识分子的自觉问题》,余英时《中国历史转型时期的知识分子》第 86 页。

者,在包括中国在内的知识界十分受尊敬。1924年,他应邀访问中国,在上海、北京等地发表一系列演讲。他演讲的中心内容是告诫中国听众:放弃亚洲文化的中心价值,去学习已经被证实太物质化而具有破坏性的西方文化是不明智的、可惜的。他号召中国人牢牢坚持对诗的热忱,对人性和亚洲文化联合的希望。激进的中国学生在讲演会场当面提出质疑,甚至有人打断他的话,高喊“大象滚回去!”(陈独秀有一篇诗人与大象的讽刺文章,说象是世界上最大、最重的动物,但也是最屈辱、最麻木的动物。学生截取其义,叫泰戈尔为大象。)北京学生们的抗议最有冲击性。当时的海报上写着:“中国青年拒绝泰戈尔对中国文化的赞扬。那种歧视妇女、无理打仗、荒诞的孝道文化所孕育出的是一群冷漠自私的人。我们的农业生产几乎养不活农民自己,我们的工业还没有走出家庭,我们的印刷还停留在刻板阶段,……我们的街道像厕所,我们的厨房肮脏黑暗,让我们在世界上丢尽了脸。如此不堪的文化,今天却要泰戈尔先生来责备我们不可太重视物质文明!我们怎么能不起而反抗他呢!”由于这些不愉快的经历,泰戈尔决定取消后面的行程与讲演。^①

学生们的态度并非对泰戈尔本人的反感,而是对他所坚持的那种以古老而著称的文化精神的不满。

这一时期,中国的知识分子,特别是青年学生相信西方文化代表了一种活力,他们希望这种活力能使中国再生。如果说“全盘西化”是这一时期知识分子中很有影响的一种说法,但它并不意味着主张这一理论的人真的相信西方文化的一切都对中国有利,其中不少人就将基督教——西方文化的核心之一排除在外。

^① 史景迁著,张连康译:《知识分子与中国革命》,台湾丝路出版社1994年版第230—233页。

中国虽然在传统上不是一个宗教国家,但知识分子对精神生活的问题还是相当关注。自从西方基督教作为一种外来宗教进入中国以后,中国就一直存在着反洋教的情绪。清末以后,随着西方列强在华势力的拓展,中国社会危机的加剧,以反教为特征的中西冲突达到高峰。台湾学者叶仁昌曾将晚清以来中国社会,特别是官绅反教的原因分为三条线:一条是将基督教当作正统思想或儒家传统文化的敌对体;另一条是将基督教当作秘密结社之类的政治安全敌对体;再一条是将基督教当作外国强权,是要亡中国,灭华种的敌对体。^①他具体分析了三种反教路线的特征之后,强调指出:“清末反教的最深根源是强权政治,而非传统文化的因素。”^②应该说,这种分析是很有道理的。

晚清以来的诸多反教案,“从表面看来,参加者常为成千成万的平民,但真正的鼓励与策划者,则多半为当地的官绅与知识分子。……官绅及知识分子是国人反教的主力。”^③

辛亥革命虽然推翻了满清政府,但清廷与西方国家签订的不平等条约仍然存在,西方列强对华施行的强权政治依然如故,条约体制下的传教士不但仍在各地活动,而且更为活跃。因此,20世纪以后,中国社会的反教运动并未停止,知识分子仍在里面扮演极为重要的角色。然而,民初时期的反教,就思想观念来说,比晚清更为复杂。叶仁昌在强调国家主义是这一时期反教论者的重要工具的同时,又具体分析了诉诸科学、美学、社会主义及人文主义的反教思想。^④

① 叶仁昌:《五四以后的反对基督教运动——中国政教关系的解析》,久大文化股份有限公司1992年版第116页。

② 叶仁昌前引书,123页。

③ 吕实强:《中国官绅反教的原因1860—1874年》,台湾商务印书馆1966年版第3—4页。

④ 叶仁昌:《五四以后的反对基督教运动——中国政教关系的解析》第三章。

已有不少研究者注意到,五四时代的知识分子与辛亥革命前的知识分子有了实质上的不同。传统士绅已渐渐失势,受过新式教育,特别是留洋归来的知识分子在社会上的影响力大增。这些人对于基督教的想法虽然不同于传统士绅那样狭隘,不少人还是基督徒,但西方民主、自由和科学思想及近代国家主义、民族主义观念对他们的影响很深。新文化运动中,不少知识分子深深意识到思想启蒙与革命的重要,这使关于宗教问题的讨论成为热门议题之一。

在中国的民族主义、国家主义思想和意识迅速发展的环境下,知识分子对宗教问题的关注并未给基督教的发展提供机会,反而使其遇到前所未有的挑战。基督教在激进的、寻求变革的知识分子眼中不但是旧传统和旧文化的一部分,而且是西方强权侵略的一部分,它的存在不但无助,而且有害于中国的革新与强盛。新文化运动的不少倡导者在揭露传统文化的弊害和号召国民用“科学”与“民主”的思想武器武装自己、改造中国的过程中,对宗教(包括传统的儒教和外来的基督教)进行了批评。如1917年蔡元培“以美育代宗教”思想的提出直接否定了利用宗教(不管是土生土长的孔教,还是外来的基督教)塑造国民、形成民族意识的可能性,《新青年》等刊物在揭露宗教的本质,使人们认识宗教的消极面,并最终抛弃宗教方面也起了巨大作用。不少国内外的研究者都注意到,新文化运动与几年之后发生的非基督教及收回教育权运动之间有着密切的思想联系,其爱国主义、民族主义的基本精神,在五四学生大游行中已有明显表现。

一些研究者曾以1922年为界,将新文化运动开始(1917年)至1922年称为“讨论宗教时期”,将1922年以后称为“非宗教运动

时期。^① 这种划分不仅指教会发展史上的不同阶段,也可用来表明知识分子对宗教问题的态度和看法所发生的变化。

早在民国成立之初,由于陈焕章、康有为等人发起成立孔教会,并陈情共和政府立“孔教”为国教,宗教问题已经为社会所关注。新文化运动兴起后,宗教作为文化的重要组成部分,自然成为知识界的讨论议题。然而,在1922年以前,虽然立孔教为国教的提议受到宗教界人士如佛教、天主教、基督教、回教等的非难,也引起非宗教人士的反对,但知识界对宗教问题的讨论主要还是基于学术和文化的态度,与1922年以后带有强烈政治色彩和民族主义情绪的、把基督教看成帝国主义文化侵略而加以否定的“非基督教运动”有明显不同。

非基督教运动的直接起因是1922年世界基督教学生同盟在北京清华大学举行第十一届大会。30多个国家的100多名代表及中国方面的500多人云集清华,讨论“如何宣传基督教与现代学生”,“学校生活如何基督化”,“现代学生在教会中的责任”等。当时的中国学界受五四运动的影响,正在广泛的领域内进行反帝爱国运动,世界基督教学生同盟第十一次代表大会的召开,强化了当时开始在知识界流行的帝国主义利用宗教对华进行文化侵略的观点,因此成为知识界抗议活动的目标。北京、上海等地的爱国学生首先组织起非基督教学生同盟,并于3月9日发表“非基督教学生同盟宣言”,声讨帝国主义利用基督教侵略中国的行径。^② 不久这一组织扩大为“非宗教大同盟”,其参加者包括许多著名学者和各党派名流。新文化时期重点从哲学和文化的角度对基督教的批评,

① 张钦士:《国内近十年来之宗教思潮》,燕京华文学学校出版,1927年版第1—3页。查时杰:《民国基督教史论文集》,台湾宇宙光出版社1994年版第61—62页。

② 参见张钦士:《国内近十年来之宗教思想》第187—188页。

这时已转变为一场反对帝国主义文化侵略的政治运动。4月4日，即“世界基督教学生同盟”大会开幕的当天，李大钊、邓中夏等12人在《晨报》发表了“非宗教者宣言”。4月9日，即大会闭幕时在北京召开了上千人参加的反宗教大会。李石曾、蔡元培等人发表了讲演，以科学的名义谴责宗教，并号召教育与宗教分离。由于非基督教运动具有明确的反帝诉求，它的出现在当时的知识界，特别是在青年学生中具有很大的影响。当时不少教会学校的师生也纷纷行动起来，积极参与到这一运动中去，这反映了在非基督教运动的影响下，反帝爱国精神在教会学校中的发展。

中国社会各界，特别是知识分子对基督教在华势力的迅速拓展而产生的警觉与反感，是导致非基督教运动的更深层原因。1922年5月，基督教教会人士在上海召开第五届全国大会。作为此次大会的重要准备工作，教会在大会召开前出版了一本厚达468页的巨著《中华归主》(The Christian Occupation of China)。这本书用众多统计数据说明基督教在华20年来的发展，教会学校在中国的急剧增长。这份精确的报告书使教会人士看到了传教工作的成就，而对非教会人士来说，他们感受到的更多的是教会势力在中国扩张的危险。这一时期，由中华基督教教育调查会在对全国教会学校情况进行了全面调查和分析之后，出版了著名的《中国基督教教育事业报告书》。此书不但继续强调教会教育的重要性，并且针对中国国立学校迅速发展的现实，提出改革和加强教会学校的多项建议。对于正全力发展自己的国家教育系统，希望以教育救国的中国非基督教知识分子而言，这是来自基督教势力的挑战。因此，回击外来势力对中国教育主权的侵犯，反对基督教教育在中国各地的实行，成为知识分子的重要使命。

当时在华的一些外国人，甚至在华生活多年、历经多次反教运动的一些“中国通”也深深感叹，他们所看到的是一种“比以前更激

烈、更广泛的仇外反洋情绪”。^①这种情绪的起因、结果和主要内涵在不同人那里有不同的解释,但是不管解释是多么不同,人们都意识到这种情绪对社会的影响。正是在这一高潮中,教会学校成为主要攻击目标,收回教育主权的口号也被正式提出。

教会学校从最初建立起到 20 世纪初,一直作为单独的学校系统在中国各地活动。19 世纪末出现的中国自办新学校、自定新学制的活动,虽然促进了教会学校根据中国的环境进行改革,但并未改变其自成系统的地位。20 世纪初科举制被废除、新学堂大兴,然而总辖全国官立、私立学堂事务的学部仍与教会学校无关。这一时期为提高教会学校的社会地位,给其毕业生开辟进入仕途之路,一些传教士已建议教会学校向政府注册,争取官方承认,而且通过英美等国公使向中国政府表达了愿望。^②但昏庸的清王朝自己以为不予教会学校立案就等于保住了自己的教育主权,因而由学部于 1906 年通过“外人设学无庸立案文”。^③此举等于开门揖盗,从此外国人在中国设学更加肆无忌惮。1907 年,《外文报》发文指出:“今之君子,知法制之为我国权,而不可授之外人矣。乃独于教育问题,关系一群之生死存亡,有什佰于行法裁判者,任外力之侵入,而夷然不思所以抵制之,其无知乃二五而不知十乎。”^④正是对清政府愚行的揭露。辛亥革命以后,国民政府教育部虽然公布了关于私立学校取得政府认可与注册的一系列规定,但动乱的局势使这一工作一直未能真正实行。

① Harley Farnsworth MacNair, *China's New Nationalism and Other Essays*. Shanghai, 1926. p21.

② A. S. Mann, "Foreign Schools and the Chinese Government", *The Chinese Recorder*, March 1906, p. 147.

③ 《学部咨各省督为外人设学无庸立案文》,舒新城:《中国近代教育史资料》下册 1077 页。

④ 《论外人谋我教育权之可危》,《外交报》1907 年 185 期。

新文化运动提高了国民的民族意识,非基督教运动的兴起增加了人们对教育主权的认识,1922年,蔡元培在《教育独立议》一文中表述的学校脱离教派和政党的控制,教育与宗教相离的主张得到不少人的响应。1923年10月,“少年中国学会”开会通过方案,实行民族主义教育,反对宗教团体开办学校。学会的领导人之一余家菊在会后发表的文章中正式提出“收回教育权”的口号。^①1924年,收回教育权已成为各地反对教会学校的一致舆论,要求教会学校进行改革并向政府立案也被正式地提了出来。这一年7月,中华教育改进社第三次年会上,收回教育权成为重要议题。会议通过决议:要求政府制定严密的学校注册条例。^②凡外人借学校实行侵略,经调查属实应由政府勒令停办。同年10月于开封举行的“全国省教育联合会议第十届年会”决议取缔外人在国内办理教育事业。

“收回教育权”口号的提出使“非基运动”有了更明确、更具体的目标。此后,1925年“五卅”惨案发生,外国人在中国土地上屠杀无辜青年,而中国政府竟无权审判凶手的事实,不但使中国人老百姓,特别是爱国青年群情激奋,也大大推动了他们对主权问题的思考及收回教育权运动的进行。1925年11月16日,在社会各界的推动与压力之下,北洋政府教育部正式颁布“外人在华设立学校认可办法”。以后广州及一些省政府也颁布类似文件。关于学校注册条件的要求包括:中国人参加学校的行政领导;取消关于宗教课程与宗教仪式的规定;平等对待中外教师;学校必须承认办学的目的是为了教育而不是为了传播福音等。如果说,由于中国的社会性质,20年代的冲击并未最终取消教会学校,但却无疑打破了它的

① 余家菊:《教会教育问题》,《中华教育界》1923年10月。

② 《中华教育界》1924年7月。

独立王国。美国专门研究中国教会学校历史的鲁珍晞博士称“20年代在中国教会大学的历史上结束了一个时代”即就此而论。^①

二、爱国运动中的教会学校及学生

20世纪头20年,基督教在中国的发展出现了前所未有的势头。1901年全国教徒约为8万人,1918年已增至35万人,在不到20年的时间里教徒增加了27万人。在华的西方传教士人数也从1901年的1500人增加到1914年的5400人。^②

这一时期,教会学校数目大增,到1922年,全国已有7382所教会教育机构,在这些机构中就学的学生数已达214254人。^③教会教育机构在高等教育领域内的地位尤其重要。20年代初,外国人在中国办理的学校学生数占全国学生总数的30%,其中初等学校为4%,中等学校为11%,高等学校达80%。^④当时,中国国立大学只有北京大学一所,省立大学只有山西大学、北洋大学两所,另

① J. G. Lutz, *China and the Christian Colleges 1850—1950*, Cornell University Press 1971. p. 270.

② 顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社1981年,250页。关于这一时期中国的教徒和传教士人数,不同书籍的记载相当不同。如王治心的《中国基督教史纲》一书认为:1900年中国的天主教徒人数为742562人,1920年为1994483人,增长两倍多。新教各教派的教徒数1900年为95943人,1920年为366527人,增长约4倍。传教士人数(新教)1899年为1296人,1920年为6204人。王治心《中国基督教史纲》第238—239页。

③ *Christian Education in China — Report of the China Educational Commission of 1921—1922*. Shanghai 1922, p. 372.

④ 舒新城:《中国近代教育史资料》,人民教育出版社1961年版下册第1090页。

外还有 5 所私立大学,而基督教大学却有 16 所。^① 这些学校大都集中于大城市,而这些城市也自然地成为知识分子反帝爱国和非基督教运动的发源地。据叶嘉炽的统计,仅 1922 年 3 月至 5 月,全国即有 30 多个反教团体成立,大多集中在北京、上海、南京、天津等大城市,其中 23 个完全由学生组成。这 23 个学生反教团体的地区分布为:北京 13 个,保定 2 个,芜湖、绍兴、天津、厦门、广州、长沙、南京、太原各一个。^②

早有研究者注意到,在很多国家,特别是经济、教育欠发达的国家,知识分子和青年学生是社会最激进、政治参与程度最高的阶层。这种特征在这一时期的中国表现尤其明显。20 年代初,中国受过新式教育的知识分子只占全国总人口的 3% 左右,他们理所当然地成为社会的“精英”,成为社会变革的主要倡导者。这一时期,中国提供新式教育的机构除教会学校外,还有如雨后春笋般发展起来的官办学堂。

从学生的角度来看,这一时期的教会学校(主要指教会大学)与政府开办的公立学校相比,有一些不同。例如,由于教会学校的学费较高,^③ 一般家庭很难承担,因此,进入这些学校的学生家庭背景更为富有,易社强(John Israel)在他写的《中国学生的民族主义,1927—1937》一书中曾这样概括地说:在中国,一个拥有中上等阶层收入的家庭可以送子弟入国立大学,而要将其送入教会大学

① 陈景磐:《中国近代教育史》,人民教育出版社 1985 年版第 233 页。

② Ka-che Yip, *The Anti-Christian Movement in China, 1922-1927, with Special Reference to the Experience of Protestant Missions*, Columbia University Ph. D. Dissertaion. 1971. p. 103

③ 例如 30 年代初期,北大的学费为 40 元,清华的学费为 20 元,而燕京大学的学费为 80 元,上海圣约翰大学的学费甚至达到 120 元。

必须要有上等阶层的收入。^①另外,由于教会学校的宗教渊源和特性,学校的教徒学生比例远远超过公立学校。学生对宗教信仰问题的看法也较为积极。20年代初,有人曾对全国100多所学校的学生进行一次调查,结果表明,很多公立学校或其他非教会办的私立学校的学生认为宗教,特别是基督教阻碍国家的发展,而教会学校的大多数学生则认为基督教有助于中国社会的进步。^②由于20年代以前,教会学校还属于独立于中国教育体制之外的学校系统,在招生、课程设置、管理等多方面与公立学校或非教会办的私立学校之间基本没有联系。在现实生活中,这两类不同学校之间的学生不但很难互相流通,甚至不少公立学校的毕业生由于英语水平不够,进入教会大学以后还会产生受歧视、受排挤的感觉。关于这两类学校学生的政治态度,我们很难做明确划分,但总的说来,在20年代以前,由于学校的体制、传统、风气等多方面原因,教会学校的学生对中国政治的关心与参与程度似乎没有公立学校的学生高,采取的方式也较为缓和。因此,亦有学者总结说:“教会学校以自己的民主与基督教精神,培养出的更多的是19世纪的自由主义者,而不是20世纪的激进主义者。”^③

五四新文化运动在知识分子中引起的振荡也影响到教会学校。他们中的不少人加入了五四学生游行的队伍,其中一些人成为以后教会学校学生运动的骨干。

教会学校的学生运动是全国学运的组成部分,其基调和总的方向基本一致。然而,由于教会学校在20年代以前属西方人在中

① John Israel, *Students Nationalism in China, 1927—1937*, Stanford University Press 1966. p. 5.

② Frank Rawlinson, “Mission School Students and Christianity”, *Chinese Recorder*, Feb. 1922. pp. 99—113.

③ John Israel, *Student Nationalism in China*, p. 5

国的土地上开办、由西方人管理、具有明显基督教色彩的教育机构,这一特殊性质使教会学校在 20 年代的中西冲突与对立中,成为中国人攻击的主要目标。在教会学校中学习的学生,一方面作为中国人,他们也有与其他学校的学生一样的民族感情,同样反对西方列强对中国的侵略,但是另一方面,他们又珍视自己在教会学校的学习生活,很难完全接受当时社会上对基督教和教会学校的看法。因此,总括自五四新文化运动至 20 年代教会学校的学生运动情况,我们会发现,当学生运动的锋芒所向是帝国主义对中国的侵略,是对中国人的武力暴行时,教会学校的学生与其他爱国青年一样积极投入运动,他们的热情与参与程度与其他学校的学生并没有什么区别。而当学运转向对基督教和教会学校的批判时,教会学校学生的反应与表现则比较复杂。总的说来。在 1922 年前后的“非基运动”中,教会学校学生的参与情况似乎不如公立学校的学生。关于这一点,我们从叶嘉焯在其研究中列出名称的正式成立反教团体的 23 所学校绝大多数是公立学校这一事实中即可看出。^① 1924 年以后,教会学校的学生运动明显升温,仅 1924 年一年在广州、芜湖、长沙、南京、上海等南方大城市的教会学校就发生 20 多次大规模学潮。^②台湾一位研究者的统计则表明,1925 年“五卅惨案”以后,教会学校的学潮又有进一步发展,仅 1925 年 5 月 30 日以后到年底,全国共发生 43 件,其地区学校遍布于江苏、河北、湖北、湖南、河南、广东、福建、江西等。^③

教会学校的学生运动在 1924 年以后的发展一方面可以归因

① Ka-che Yip, *The Anti-Christian Movement in China, 1922-1927*, Appensix A.

② Ka-che Yip, *The Anti-Christian Movement in China, 1922-1927*, p. 38.

③ 杨翠华著:《非宗教教育与收回教育权运动》,台湾政治大学历史研究所硕士论文。转引自查时杰《民国基督教史论文集》第 201 页。

于“非基运动”在全国范围内的影响,另一方面则是收回教育权这一直接与他们利益相关的具体目标的推动。对于教会学校的许多学生(特别是基督徒学生)来说,“非基运动”对基督教的严厉批评,他们不一定能全部认同,但收回教育权,将教会学校正式纳入国家教育体制却是他们作为中国人也能够接受并且赞同的目标。另外,与一般公立学校不同的是,教会学校的学生运动往往会出现学生与学校的西洋管理者的直接冲突。西洋管理者与学生的关系、对学运的看法、处理学运的方式对教会学校学运的发展影响很大。下面,我们即用一些事例予以说明。

1919年春末,由华北地区几所教会学校合并而成的“燕京大学”正式组成,新任校长司徒雷登从南京到北京赴任。6月8日,是他预订的就职典礼,然而,全校学生却没有一人出席。原来学生们倾巢而出,去欢迎因参加“五四”游行而被捕释放的校友了。如何对学生们的行动作出反应,对于司徒雷登这位新校长来说,显然是个考验。明智的司徒雷登并没有计较学生们的“不敬”,反而在第二天与学生见面时,首先以校长的名义对他们的爱国行动表示了充分的同情与理解,同时也以朋友和长者的身份要求他们不忘自己的职责,努力学习,用科学和知识为自己国家的强盛与进步作出贡献。司徒雷登的头一次亮相给学生留下很好的印象,一次由政治原因而起,如处理不当极可能酿成学校管理当局与学生对立的事件由于他的妥善处理而被化解了。

然而,并非所有传教士校长都能以司徒雷登这样的方式处理自己学校出现的学生运动,有些人的处理方法不但未能化解矛盾,反而使冲突激化。20年代中,上海发生著名的“五卅惨案”。事件发生后,同处一地的圣约翰大学学生群情激愤,立即举行抗议活动。圣约翰校长卜舫济根据圣公会的意见,对此采取了反对和镇压的手段。5月30日,当全校学生召开紧急会议,报告南京路外国巡警

枪杀中国同胞的实况时,卜舫济突然来到会场,将演讲的同学赶下台,并宣布禁止学生集会。6月2日,当学生不顾校长反对,举行罢课,并组织出校宣传时,卜舫济亲自把守校门,不准学生外出,甚至斥学生为强盗。第二天,圣约翰爱国师生在校内悬挂半旗,为五卅死难同胞志哀,卜舫济闻讯立即将旗子取下,并以学校停办来威胁学生,命令他们放弃爱国活动。这就是圣约翰校史上著名的“国旗事件”。卜舫济的倒行逆施激怒了学生,学生们通过决议,脱离圣约翰大学,永不再来。在决议上签字的共有500多名学生,还有部分爱国教职工。^①以后这些退校师生共同组织了光华大学。这一事件使卜舫济连他经营了40多年的圣约翰大学名声大落,学生寥寥无几,学校不得不提前放假。

由于教会学校的特殊背景和性质,教会学校的管理者(20年代中期以前主要是西方传教士教育家)在学生眼中不仅是学校的管理者,也是西方在华势力的代表,在中国民族主义情绪日益高涨的环境里,他们的言行举止十分引人注目。并且直接影响到教会学校学运的发展。

五卅惨案在全国范围内引发不少学生抗议活动。北京的燕京大学不但学生示威,一些外籍教师还联名写信,谴责英国人在上海枪杀中国人的暴行。当时正在美国为燕大筹款的校长司徒雷登对燕大师生的行动表示了明确的支持态度。6月初,他两次写信,称赞学生的爱国行动,并为燕大师生不分国籍与种族的联合行动感到自豪。由于他对中国人民的爱国情绪表现出相当的理解,在处理学潮问题上采取了顺应潮流的政策,因此,这一时期的燕大虽然处于政治风暴的中心,但基本维护了稳定,没有出现大的动乱。

这一时期,南方的政治中心广州也出现大规模学生示威。当地

^① M. Lamberton, *St. John's University, the United Board*, 1955. p. 102.

最知名的教会大学——岭南大学的学生积极投入运动。当时，正主持校务的岭南大学副校长、英国传教士白士德(Alexander Baxter)，对学校内日益增长的爱国情绪和运动，反应冷淡。“6.23事件”期间，他先是坚决反对学生参加示威游行，枪击发生后，作为英国人的白士德又未及时表明自己的态度。他的行为引起岭南师生的强烈不满。校园中出现了要求中国人接办大学，驱逐一切帝国主义分子的传单。最后，白士德被迫离校。在学潮处于高峰时刻，岭南大学的校长、美国传教士香雅各(James Henry)回到广州。他是中国出生的传教士后代，其父香便文是岭南大学的前身——岭南学堂的创建者。与白士德不同，他对中国正在兴起的民族主义并不抱有敌意，相反，把它看成是“中国觉醒的标志。”^①当岭南爱国师生要求举行示威游行，抗议帝国主义分子在上海的暴行时，他尽管并不认为示威是解决问题的最好办法，但还是投票赞成这一爱国行动。枪击事件发生后，他又在抗议书上签了字，他的举动在岭南师生中获得好感，也为他以后领导岭南大学的改革打下了基础。

无论是司徒雷登、香雅各，还是卜舫济、白士德，作为一校之长，他们的态度与政策对于其所领导的学校固然影响不小，如果说传教士个人的品质与言行可以左右学运的发展，也不免夸大其词。事实上，与整个社会环境的大气氛相比，传教士个人的影响力十分有限。在群众运动巨大的冲击力之下，在青年学生的冲动中，一些外国传教士，即使尽力调整自己，去适应形势，也往往不能达到自己所希望的结果，甚至成为政治运动的牺牲品。

胡美(Edward H. Hume)是湘雅医学院的创办者。这位出生于

① E. J. M. Rhoads, "Lingnan's Response to the Rise of Chinese Nationalism: the Shakee Incident", Kwang - ching Liu, *American Missionaries in China - Papers from Harvard Seminars*, Harvard University Press 1966. p. 196.

印度的美籍传教士后代,1905年抵达中国,开始了在长沙创办西医教育事业的艰难尝试。

胡美为人热情、诚恳,工作非常投入,而且医技精湛。从小生长于东方的经历也使他能很好地理解和尊重中国文化及风俗习惯。这样一位宽容、开明、真心真意愿意为中国作出贡献的医生,很快得到了当地中国人的信任与爱戴。这种感情帮助他在中西关系极度紧张的20世纪初期度过了不少难关。然而,20世纪20年代中国社会的动荡、混乱与变革超出人们的想象。在这样的大环境中,任何人(特别是西方人)都不可能营造和维持一块平静、安宁的绿洲。1924年11月,胡美遇到当校长以来的最大一次危机。事情是由一场足球赛引起的。“耶鲁中国队”失利,一位外国教师打了一名中国学生一个耳光,此事引发学潮。尽管打人的教师在学校的礼拜堂公开向被打者道歉,但学生还是举行了大规模罢课。为此140余名学生被撵出校门。学生与学校管理当局的关系十分紧张。在与长沙市政府官员的正式会谈中,胡美同意减轻对一些学生的处罚,结果又引发不少教师辞职,理由是他随便让步。面对自己阵营内冒出的反对情绪,胡美决定全校举行信任投票。虽然投票结果表明,湘雅多数人还是拥戴他的,但这一信任危机却使他感到前所未有的“屈辱、无力。”^①

胡美是个相当明智的人,他内心深处意识到这一危机并不仅仅是学校师生关系的问题,而是折射出中西关系所发生的变化。20年代,就在不少教会学校的管理者,或者指责学生“忘恩负义”,或者认为他们是“阴险狡诈宣传的牺牲品”时,他却努力从中西关系的实质去理解学生运动。他认为:中国人对待外国人态度无可指

① 乔纳森·斯潘塞著,曹德骏等译:《改变中国》,三联书店1990年版第175页。

责，“这如同一群印度人什么的，跑到美国来指手划脚，说我们教育应该这样那样，是同一回事。中国人受够了”。他主张，在华的美国人必须改变，变得“更像中国人，才能有效工作，才会达到传教目的。”“如果外国学校或一个外国人，不能像嫁接的枝条那样与活树的有机体融为一体，就会死去。我们现在必须想方设法把我们自己嫁接人中国这棵活树。”^①

胡美在努力调整自己，试图适应不断变化的形势。然而，在一片混乱无序，人们的热情与冲动压过理智的时期，要管理好学校，同时使中国的学生、教师、政府和美国耶鲁大学传教团的理事们都感到满意几乎是毫无可能。胡美为此耗尽了脑汁。到1925年前后，医生告诉他，他的神经即将崩溃，而且无药可治。

胡美的人品为人们所敬重，他的办学努力应该说也得到湘雅师生的认可。但是使他悲哀的是，这并未改变他作为对立者的身分。当他真切地意识到“一个外国人的存在，已被民族主义者说成是动乱之源，引起强烈不满”时，他除了离开，别无选择。

圣约翰大学的校长卜舫济是一名相当有威望的教育家。他1887年入华，不久就担任了圣约翰书院（以后改称为圣约翰大学）的校长，一直到1941年沈嗣良接任此职。卜舫济在圣约翰工作、生活50余年，可以说与圣约翰人血乳交融，感情至深。然而，即使这样深的关系，也未能使他在20年代中尖锐复杂的斗争与民族冲突中免除与学生对立的麻烦。在前面提到的“国旗事件”中，卜舫济与学生的矛盾并非由于他的人品、学问，甚至也不能简单归结于他所采取的管理方法，事实上在平常时期，在正常的学校生活环境中，卜舫济是个非常受人尊敬和爱戴的校长。他平易近人，对师生员工都很关心。30年代曾在圣约翰工作多年的教师郑朝强曾回忆说：

① 乔纳森·斯潘塞前引书第176页。

他从未听到过任何一位教师或学生说过他不好的话。^① 卜舫济与学生的矛盾是中国政治和中西民族冲突在特定条件下的反映,它远远超出个人的控制,也很难用个人的努力来避免。

20年代中期以后,社会上,特别是知识界,要求教会学校向中国政府立案,接受政府管理的呼声日益强烈。这直接涉及到教会学校师生的切身利益,因此,在教会学校中引起很大反响。总的说来,教会学校的师生认同社会上要求教会学校向政府立案的要求,希望教会学校成为中国政府管辖之下的教育体制的一部分。他们以各种方式表明自己的态度,影响学校当局尽快采取行动。1928—1929年度,中国基督教教育协会派宗教教育局的两名干事对教会中学的注册情况进行调查,他们的调查报告表明,1928—1929年共有200所基督教中学,其中70%或者已经注册,或正在注册的过程之中,或正在准备注册。报告特别指出,未注册的学校压力很大,而且压力主要来自学校内部。^②到30年代初,所有的教会大学,除圣约翰之外,都已履行了注册手续,绝大多数继续存在的教会中小学也都向政府进行了注册。这意味着教会学校不但在行政管理、组织形式、人员任命等方面要依据政府的要求进行改革,学校的培养目标、课程设置、精神生活气氛等也不能再维持原来的状况了。促成教会学校发生这些变化,除中国社会大环境的推动外,教会学校本身的学生运动,以及起自学校内部的改革努力也是不可忽视的原因。

① 郑朝强:《我所知道的上海圣约翰大学》,《文史资料选辑》第91辑。

② Frank W. Price, "Registration Trends", *The Educational Review*, Vol. XXI, No. Apr. 1929. pp. 160—161.

三、教会学校的学生精神与学生运动

无论是对于教会学校,还是教会学校的学生来说,20年代的非基督教及收回教育权运动都是具有重要历史意义的事件。此后,教会学校被纳入国家教育体制,在政府立案,接受政府的监督、检查,教会学校的学生也更深地融入中国的社会生活。鉴于中国的社会现实和强烈的使中国强盛的愿望,他们中的很多人不但积极参与政治,而且充分利用教会学校的特殊环境,从事一般学校的学生很难进行的活动。如果说,20年代以前教会学校的学生运动,与公立学校相比,还具有从属、被动、规模较小等特点,那么20年代以后,人们已很难看出教会学校与公立学校的区别。一些著名教会大学还在全国性学生运动中走在前列。这在30、40年代的学生运动中表现十分明显。

1931年“9.18事变”爆发,日本人大举入侵中国,先是占领东三省,进而侵入华北、华中等地,中国的半壁江山落入日本侵略者手中。对于日本侵略者的恶行,大城市的热血青年立即做出反应。9月20日,上海30多所院校的100多名学生代表在沪江大学开会,成立了“上海学生抗日救国会”。几乎与此同时,南京、北平等大城市都出现了学生抗日组织。在该地区较有影响的教会大学,如南京的金陵大学、北平的燕京大学、武汉的华中大学等都成为该地区学生抗日救国运动的积极参加者。以燕京大学为例,9月24日北平学联成立,燕大三位代表参加。北平学联组织的南下请愿团,燕大有130多名学生参加。为支持学生的爱国运动,校方决定停课一周,并命名为“爱国运动周”。在此期间,师生广泛从事抗日宣传,开

展募捐,用各种方式为抗日作贡献。30年代初,燕大校方顶住了日军与华北傀儡政府的压力,陆续接收了50多名东北流亡学生,其中绝大多数是抗日爱国运动的积极分子,不少人成为这一时期学生运动的重要领导人,如“12.9运动”时期燕大学生会主席张兆璠、燕大著名学生刊物《燕大周刊》主编陈翰伯、学生会执行委员会主席王汝梅(黄华)等。9月25日,上海学生抗日救国会组织了请愿团,前往南京,向政府提交了请愿书。9月28日,上海与南京的4000多名学生走上街头,在南京政府门前示威,其中有不少是教会大学和中学的学生。

1933年,日本侵略者夺取了山海关,并长驱直入通过古北口,在离北平几里远的地方驻扎起大军。1935年,日军阴谋策划华北自治,将华北广大地区,包括北平、天津等重要城市划入自己的势力范围。这激起华北各地人民强烈的反日高潮,特别是京津地区的青年学生,在悲愤地喊出“华北之大已安不下一张平静的课桌”之后,勇敢地冲出校园,掀起波澜壮阔的爱国学生运动。在华北,燕京大学成为北平地区“12.9”学生运动的重要组织者之一。在华中,华中大学是当时武汉地区学生运动的发起单位,华中大学的一名学生担任武汉学生联合会的第一任主席。在全国其他地区,教会学校的学生也积极投身于抗日爱国运动。

30年代的学生运动主要目标是抗日救国,日本人的武装侵略同样威胁到每一个中国人的正常生活。面对外族侵略,教会学校的学生表现出强烈的民族精神。如果说同样是以民族主义精神为主要动力,30年代以抗日救国为目标的学生运动比20年代以反抗帝国主义文化侵略(如非基督教运动)、或个别帝国主义分子在中国境内的恶行(如在租借地枪杀中国人)为特征的学生运动吸引了更多的教会学校学生。

教会大学在30年代以抗日爱国为主旋律的学生运动中,能发

挥重要作用具有多方面的原因。首先,教会学校必须培养学生的爱国精神的观点,在这时已被广泛地接受,即使在外国传教士和差会中似乎也不再是问题。教会大学从中国人民反抗外来侵略、追求民族解放的正义行动中看到了自己活动的立足点,作为中国教育体制一部分的教会学校要为中国社会服务成为他们所认同的目标。30年代,日本对中国的武装侵略在国际社会受到谴责,青年学生主张抗日救国的行动也为教会学校管理者所理解。这使30年代教会大学的学生运动具有一种比较积极的愿望,证明教会学校的学生和其他中国学生一样的爱国。抗议外敌入侵为教会学校的学生提供了表现自己爱国热情的最佳时机,因此他们大都积极投入运动,以实际行动向社会显示自己强烈的民族心与爱国情。

其次,由于教会大学与西方国家,特别是美国关系密切,美国人所崇尚的民主、自由精神,在教会大学内部孕育出比较宽松的内部环境和活跃的政治气氛。当时在一些国立学校,国民党政府有较严格的控制,师生言行一旦被认为亲共或左倾就可能引出很大麻烦,而教会大学一般坚持学术自由原则,允许各种政治主张和派别存在。在这一原则之下,教师、学生可以到图书馆借阅有关马克思主义的书籍,可以组织有关社会主义问题的讨论。教会大学比较宽松的环境使学生有更多的机会接触不同思想和理论;比较开放自由的气氛,使他们有可能发展和形成比较激进的政治主张。在学生因参与抗议活动而遇到麻烦时,一些教会学校的主要管理者往往能利用自己的特殊身份对学生进行保护,这也一定程度上减少了教会学校学生参与政治活动的后顾之忧。

第三,教会大学一向重视学生的团体生活,学校内存在着各种社团组织,学生被鼓励参与各种集体活动。这也体现了教会学校运用基督教精神影响学生,形成了教会大学比较完善的学生组织,培养出一批有能力的学生领袖。在国难当头,亡国危机日益严重的

30年代,各大学的学生自治会、学生会及其他学生团体成为组织学生进行爱国活动的核心机构,而学生领袖也大多成为爱国运动的带头人。30年代独特的国内外、校内外环境使教会大学的学生运动出现高潮。

30年代后半期至40年代初,就全国范围来看,是学生运动的低潮期。由于北京、南京、上海等大城市先后沦陷,大批学校被迫内迁,学生运动失去了自己的传统中心。然而,这一时期也是全国学生运动重要的准备与成熟期。在“12.9”运动后兴起的赴农村宣传活动中,在由大城市迁往内地边远地区的艰难跋涉中,以往生活在相对封闭的大学校园中的青年学生们亲身接触到中国的社会实际,这使他们从更广泛、深刻的角度思考中国的前途问题。“爱国最要紧的并不在游行喊口号”,“我们应该到民间去”,“唯有广大的民众才是救国的主力军,唯有以知识分子作领导和农工阶级打成一片才是最强不过的救亡主力”^① 这种词句和思想在各校的学生刊物中都可看到。这一时期,包括教会学校在内的很多大学已经建立起共产党的地下组织,延安解放区成为进步学生向往的地方。在政党领导之下,学生运动有了更明确的目标,更良好的组织,更广泛的影响。然而,至少在日本人投降以前,绝大多数学生仍相信三民主义。即使1946年以后,参与学生运动的多数人也并非共产党员。

与其他学校相比,教会学校学生运动一个始终的主题是与西方国家及其在学校中的代表西方传教士教育家的关系问题。西方人在校园内的存在是教会学校区别于其他学校的一个特征。收回教育权运动以后,虽然绝大多数教会大学都有了中国人校长,中国籍教师人数也有了明显增加。但是直到1952年教会大学最终消失前为止,各教会大学中始终有外籍教师在工作,一些大学实际管理

^① 《燕大周刊》1936年2月24日。

权仍掌握在已没有校长头衔的外国传教士教育家手中。^①由于教会学校产生与发展的历史背景,不管教会学校办学者的理想如何,不管其经历了怎样的改革,他们与中国社会的矛盾是客观存在,特别是在中西关系紧张,民族冲突严重的时期,教会学校中的外籍管理人员往往被看成是西方势力的代表。这种特殊的关系超出个人的控制,也很难用个人的努力来避免。这种情况在40年代末司徒雷登与燕京大学的师生关系上体现得非常明显。

司徒雷登是出生于中国的传教士后代。他在中国度过了自己的童年时代,以后回到美国,在美国读完大学以后,又重回中国工作。司徒雷登博学雅儒,不但热爱,而且十分钻研中国文化。正是由于他“十分了解中国”,而且“才华出众,思想开朗”,“能调和中外、折衷新旧思想”,“对中国青年最具影响力”,^②他被推举为新成立的燕京大学校长。

从1919年起直到40年代中,燕京大学也曾多次发生学潮危机,司徒雷登凭借对中国现实的了解,对青年学生爱国热情的同情,凭借其开明的思想、宽容的态度和调解冲突、化解矛盾的高超技巧,始终保持着与燕大师生的良好关系。他在中西关系十分紧张的20年代能充分肯定学生运动的积极意义,能尖锐批评西方政府对中国所采取的错误政策,能主动采取措施,改革教会学校一些令人不满的特性。他在30、40年代的抗日战争中,能旗帜鲜明地站在中国人一边,理解和支持中国人民反抗日本侵略的斗争。特别是被日军扣留,与中国共患难的经历,又使他获得中国人民忠实朋友的

① 邵玉铭的《一个美国传教士在中国——司徒雷登与中美关系》一书曾介绍了吴雷川任燕大校长期间与校务长司徒雷登的矛盾。Yu-ming Shaw, *An American Missionary in China — John Leighton Stuart and Chinese American Relations*, Harvard University Press 1992, p. 60—62.

② 韩迪厚:《司徒雷登略传》,董鼎主编《学府纪闻——私立燕京大学》,台湾南京出版有限公司1982年版。

美名。再加上他慈祥亲切、平易近人，在为人处事上颇有君子风度，所有这一切使他赢得了燕大师生的爱戴和敬重。然而，抗日战争之后，随着美国政府挟蒋反共政策的逐渐明朗化，中美两国关系进入新的紧张时期。司徒雷登由于“了解中国及其人民的心理，对中国语言运用自如，受到国民党和共产党同样的尊重”被任命为美国驻华大使。^①此后，虽然他仍保留着燕大校务长的头衔，但在工作性质上已由教育家转变为政府官员。驻华大使的职位使他成为美国政府对华政策的代言人。他别无选择地置身于中美冲突与矛盾的最前端。

司徒雷登就任美国驻华大使以后，禀承政府旨意，采取了挟蒋反共的基本政策，大批美援壮大了蒋介石军队的实力，也加剧了中国的内战危险。另外，美国战后采取的扶日政策也使饱受战争之苦的中国人民十分不满。大批学生和爱国青年奋起抗议美国政府的政策，燕大师生也积极投身于反美爱国运动。1948年6月，自认为了解学生，与学生有着很深感情的司徒雷登发表讲话，指责学生反扶日运动是“受人指使”。这一讲话激起学生的义愤。包括燕大学生在内的北京各院校学生举行抗议示威和罢课。燕大、北大、清华等校的400多名教师也联名致书司徒雷登，列举事实，驳斥他的讲话。^②由此引发的师生关系的破裂可以说是不可避免的。的确，师生关系不可能完全超脱于环境，特别是在教会学校这样的中西关系交融与冲突的前沿阵地。平常时期，密切的接触、深入的交往，以及个人的威信和人格力量可以掩盖双方在利益、目标乃至认识上的分歧，可以超越民族和国家的不同，建立一种亲切、和谐的师生关系。然而，在中西关系紧张，冲突加剧，特别是当民族和国家的命

① 《马歇尔使华—美国特使马歇尔出使中国报告书》，中国社会科学院近代史研究所翻译室译，中华书局1981年版第201页。

② 参见《益世报》1948年6月13日。

运、前途受到威胁，而教会学校的办学者或外籍教师又站在与中国的民族利益相悖的一面时，教会学校的学生和全国大多数爱国青年一样，也是奋起抗争。

20 世纪前半期，中国知识分子，特别是青年学生处于思想与精神上的亢奋期。他们从辛亥革命、五四运动等划时代的事件中看到了中国变革的希望，急于用自己的努力促成中国的进步。这一时期，包括教会学校在内的青年学生都对政治活动表现出很大的热情，他们相信热血青年的爱国行动会唤醒中国的广大民众，推动中国政府，影响国际社会。他们一次次地走上街头，用示威、游行、请愿等能较大范围影响社会的方式表明自己的观点。与其他学校的学生相比，教会学校的学生并不缺少爱国热情，教会学校的特殊环境与背景使他们越发强烈地要表现出自己的热情。

人们可以争辩说，教会学校的学生运动并不是教会学校生活的直接产物，但实事求是地说，人们从教会学校生活的诸多方面不难发现促成学生参与政治运动的因素。在中国社会急剧动荡、寻求变革的时代，教会学校决非世外桃源，他们以自己独特的方式表现了自己与中国社会的血肉联系。

第九章

信奉马克思主义的 知识分子论基督教及其教育

本书导言中曾经谈到知识分子的双重角色问题：一方面他们是社会秩序与模式的代言人和传道者，论证这种秩序与模式存在的合理性并言传身教使社会大众接受；另一方面，他们又是社会秩序和文化模式的否定者与叛逆者，其观念与理想为社会主流所不容，甚至成为导致社会变革的因素之一。知识分子的这种双重角色，常常因时代、环境不同而有所侧重。本章所要论述的这批知识分子——接受了共产主义信仰的知识分子在 20 世纪前半期的中国更多地扮演了后一种角色。

一、社会主义思潮的兴起与基督教

社会主义理论是 19 世纪以后由西方传入中国的思想体系之一。它一经进入中国就引起正千方百计寻求救国良策的中国知识分子的注意。特别是在 20 世纪以后，它成为广泛影响社会各阶层的一种理论，可以说在此后历史的发展进程中，没有哪一种哲学或

思想学说,能在中国社会留下如此深重的影响。

概括起来看,在19世纪末、20世纪初,最先接触并宣传社会主义理论的人大致可以分为三类:西方传教士、留日学生、接受西方教育的中国知识分子。

最早向中国人介绍西方社会主义、共产主义思想的是西方人华传教士。早在1871年,由西方传教士办的《教会新报》已转载了国外新闻界有关巴黎公社的报道。1891年12月至1892年4月,由著名传教士学者林乐知、李提摩太任主笔的《万国公报》连续刊登了美国作家贝拉米(Edward Bellamy)的著名小说《回顾》(Looking Backward)。书中通过一个波士顿青年在一百多年之后重游故地的虚拟故事,表达了作者理想中的社会主义社会的美好情景。这本书1888年在美国初版以后,曾对社会主义在西方世界的传播起了很大作用。在《万国公报》以“回头看纪略”为名刊出以后,也吸引了包括谭嗣同、梁启超等维新派思想家在内的中国知识分子的欢迎。梁启超曾将其收入自己所编的《西学书目表》,并评价它为在中国可以得到的西方最重要的书籍之一。^① 1894年底,《万国公报》发表了加拿大传教士马林(W. E. Macklin)的文章《以地租征税论》,^② 宣传曾在西方世界热闹一时的“单一地价税”、“地税归公论”等带有费边社会主义特点的学说。1899年,《万国公报》刊登了基德(Benjamin Kidd)所写的《社会进化》一书(Social Evolution, 1894.)的节选。其中多次提到马克思、恩格斯的名字。^③ 这是目前所知,中国的出版物中最先提到马克思、恩格斯名字的。

① 梁启超:《西学书目表》,见《质学斋丛书》第三卷,1896年。

② 马林:《以地租征税论》,《万国公报》第71册,1899年12月。

③ 以基德的书改编的文章有一处称“百工领袖著名者,英人马克思也。”另一处则说“德国之马客,主于资本者也;”见《万国公报》第121册第13页,123册第16页。

正像一些研究者注意到的，西方传教士是“作为精神革新者来到中国的”^① 他们中的很多人，特别是其中的思想激进者，在中国社会处于急剧变革的 19 世纪末，发现自己与中国知识分子中的改革派在社会政治思想上有共通之处。从理论上来说，他们都并不能理解和接受真正的马克思主义学说，但是，前者的基督教人道主义，后者的儒学大同思想使他们不但关注社会现实问题，而且在改革社会的一些具体目标上，分享社会主义学说的某些成果。这一时期，由传教士刊物上介绍的社会主义理论是个大杂烩，包括了社会民主党、费边社、民粹党、基督教社会党乃至无政府主义者的各家学说。通过西方传教士这一渠道，中国一批先觉的知识分子开始了解西方的社会主义学说并深刻用以说明中国的情况，^② 但是，在 19 世纪末的中国社会，这一理论在中国知识界的接受者不但人数极少，而且对理论的了解程度不可能超过其介绍者——西方传教士。

进入 20 世纪以后，随着大批中国人走出国门，在日本和西方国家直接受到西方学问的熏陶，介绍和引进西学的工作越来越多地由中国人自己承担，社会主义、共产主义的理论也越来越多地出现在中国人自己撰写的文章、出版的刊物上。

20 世纪初年，以留日学生为主力，中国激进知识分子中出现宣传社会主义思想的高潮。这一时期，中国知识分子对马克思主义的了解主要通过日本。日本早期社会主义者的著作成为中国留学生了解并向中国国内介绍社会主义理论的主要依据。例如，日本早

① 费正清：《在华新教差会面面观与美国》，费正清编选《费正清集》，天津人民出版社 1992 年版第 213 页。

② 例如康有为撰写的《大同书》即有几处提到社会主义、共产主义（书中称为“合群均产之说”），他对这一理论的了解应该说主要是通过《万国公报》。

期社会主义运动的组织者和理论家幸德秋水在中国留日学生中是耳熟能详的人物,他的几种主要著作当时均被译为中文。^① 其重要著作《社会主义神髓》1903年在日本出版三个月后就被译成中文,他的宣传社会主义思想的通俗读物《广长舌》有数个中文译本。另外,由日本福井准造撰写、赵必振翻译的《近世社会主义》一书出版于1903年,书中不仅有马克思的生平和《资本论》一书的概要介绍,还系统介绍了社会主义思想在西方各国的发展史和各国社会主义运动史,在对西方社会主义诸派思想进行全面分析以后,作者评价说:圣西门、傅立叶、欧文、路易勃朗、蒲鲁东等都是“空想的学理”,其实行也“实属梦想”。只有马克思等德国社会主义“其学理之论据,最为坚固。故其势力,至今日而不衰”。日本早期宣传社会主义思想的学者中有不少人是基督徒,如日本社会主义研究会会长村井知至等。他撰写的《社会主义》一书也在出版不久被译成中文。其中对资本主义社会贫富悬殊问题的关注,对改善社会经济生活的强调等,在中国知识分子中引起共鸣。同年,由中国人自己写出的论文《社会主义与进化论比较》,《新社会之理论》等都一定程度上表现了中国知识分子对马克思及其学说的认识 and 了解。1905年前后,随着同盟会机关刊物《民报》的创刊,资产阶级革命派势力的增长,马克思及其学说成为中国知识分子自办刊物中的热门题目之一。据统计,仅《民报》最初的五期中即有四位作者撰写或翻译了十篇以上有关欧洲社会主义的文章。^②

实事求是地说,这一时期对马克思及其理论表示出热情的中

① 幸德秋水的《二十世纪之怪物:帝国主义》由赵必振译成中文,1902年版;《社会主义广长舌》国民丛书社译,国民丛书社1902年版;《社会主义神髓》蜀魂遥译,中国留学生会馆社会主义研究会1906年版。

② Martin Bernal, *Chinese Socialism to 1907*, Chapter XI. Cornell University Press 1976.

国知识分子绝大多数并不一定真正相信或者说理解这一学说。他们中的一些人通过间接渠道获得一些有关马克思主义的零散、片面的材料,对其进行牵强附会的发挥,使之成为在当时看来独树一帜的理论。更多的人则只是人云亦云地言“革命”、言“社会主义”,并没有真正的理论依据。关于这一点我们只要看一看最初发起成立“社会主义讲习会”的几位中国留日知识分子的政治信仰及后来的变化情况就可以清楚:章炳麟是集政治上的革命派和文化上的保守派为一身的国粹主义的重要代表,他越到后来越主张治史读经,认为恢复中国人失落的优秀传统、实行文化救亡是救国的当务之急;思想保守、情感激进的刘师培创办《天义报》后,在刊登《共产党宣言》、《家庭、私有制和国家的起源》等马、恩名篇最早中译本的同时,也给予作为无政府主义先驱的4世纪的道家哲学家鲍敬言和战国时代的农学家许行以很大的篇幅。……这一时期留日学生对于社会主义理论的了解正像蒋维乔所评价的:“知革命主义者尚鲜,至社会主义,则未经人道,偶有一二留学生道及之,类皆不矜细行,为世诟病。”^①然而,在这一批人中,也开始出现个别对马克思主义研究较深的人,朱执信、宋教仁、廖仲恺等即是其中代表。

朱执信于1906年在《民报》第二期发表“德意志革命家列传”,里面用很长篇幅介绍了马克思和他最著名的《共产党宣言》,可以说是中国最早系统研究马克思并在报纸上介绍马克思及其思想的中国人之一。在朱执信眼中,马克思已不同于一般“言社会主义面攻击资本主义”之人,他能“言其毒害之所由来,与谋所以去之之道何自”。^②他所撰写的《共产党宣言》是其事功之最。在20世纪初期

① 蒋维乔:《民国教育总长蔡元培》,《蔡元培先生全集》,台北1968年第1341页。

② 朱执信:《德意志社会革命家小传》,《民报》第二期,《辛亥革命前十年间时论选集》,生活·读书·新知三联书店1963年版第136页。

的留日学生中,朱执信并不是向中国介绍马克思主义的第一人,他的介绍也不比当时的其他人更多或更全面。他的独特之处在于,他已明确表现出赞同、接受马克思的基本观点,如阶级斗争的观点、剩余价值学说、有关社会的生产、分配、所有制形式与社会阶级关系的形成及演变关系的思想等。朱执信不但对马克思的上述学说有较全面的了解,还试图运用这些观点来观察、评论当时的中国革命,预测并指导中国未来的发展。在1906年至1907年间,以朱执信、胡汉民为代表的同盟会革命党人曾和以梁启超为代表的立宪改良派围绕中国的政策问题开展过一场激烈笔战,双方分别以《民报》和《新民丛报》为阵地,发表多篇文章表明自己观点、批判对方观点。这场论战的结果是,在《民报》坚决有力的进攻下,《新民丛报》终于弃甲撤兵,完全失败,最后不得不宣告停刊。这一结果的出现,除了立宪派的保守主张不得人心之外,朱执信等人能运用马克思主义的某些观点对中国的社会问题作出令人耳目一新的分析也是原因之一。

以留日学生为主体的中国知识分子学习西方社会主义理论的高潮在1907年以后衰退。此后,欧洲,特别是俄国的无政府主义成为这一批人更感兴趣的议题。导致这种变化的原因很多:首先是1906年前后,革命党人组织的起义屡遭失败,使不少激进青年情绪沮丧。由于对革命的长期性缺乏准备,无政府主义作为个人恐怖活动的附属品而时兴起来;这一时期,与留日学生关系密切,很大程度上是他们了解西方社会主义理论的中介物和老师的日本社会主义者向无政府主义的转变,是导致中国留日学生思想倾向发生变化的另一原因。幸德秋水1906年从美国回来后大力宣传无政府主义的“直接行动”学说,他在传播社会主义理论上的名望与影响使不少留日学生相信,无政府主义是西方社会主义思潮的最新发展,因而面对其格外看重;1905年之后俄国革命党的行为和思想

对世界,特别是对远东国家影响力的增加是另一值得注意的外部原因。克鲁泡特金被认为是俄国革命的英雄,其所代表的无政府主义及民粹派观点被看成是适合中国国情的推翻独裁政府的有效方式。

通过西方渠道了解社会主义理论的另外一批人物是接受了西式教育的中国知识分子。

中国自19世纪中期以后已出现了由入华西方人开办的教会学校,这些不同于中国传统教育形式的教育机构,培养出中国最早的接受西学教育的知识分子。他们中的不少人以后出洋留学,进一步接受西方文化教育的熏陶,其中相当一部分成为中国近现代民族民主革命的先行者。孙中山先生即是代表。

少年时代的孙中山曾先后在檀香山、香港的教会学校学习。1892年以第一名的优异成绩毕业于香港西医书院。^①本来可以成为名医的孙中山不久却弃医从政,决心以全面的社会变革来医治千疮百孔、病入膏肓的中国。1894年孙中山在夏威夷成立了兴中会。次年酝酿发动起义失败出走英国。在欧洲停留近一年。此期间对欧洲的政治、社会情况进行全面考察,开始接触有关社会主义的学说。离开欧洲以后,孙中山又在日本生活数年,对社会主义思潮在日本的发展有所了解,与日本著名社会主义活动家、思想家,如幸德秋水等人有过交往。不少研究者注意到孙中山的“三民主

^① 罗香林著:《香港与中西文化之交流》,中国学社1961年163页。

义”思想体系，特别是较晚才增加进去的民生主义，^① 从其思想渊源上来说，上承中国古代的民权、民主思想，下接马克思主义。“为它在中国传播发展扫清道路。”^② 孙中山在论述其民生主义的思想时，借用了马克思主义的一些基本观点，他本人多次表示，他所说的“民生主义”就是时下的“社会主义”，而且一再赞扬马克思主义经济学说是“得社会主义的真髓”，但他所追求的民生主义与马克思所论证的社会主义还是有着明显区别。辛亥革命以前，总的说来，在科学社会主义和改良派小资产阶级社会主义思想体系之间，孙中山在理智和情感上都更倾向于后者。作为中国资产阶级民主革命的先行者，他的很多观点，如从“土地”与“资本”问题入手论其社会经济政策，把发展物质生产，解决人民的穿衣、吃饭问题作为基础，将政治革命与社会革命结合起来，“毕其功于一役”的思想等已经比同时代的很多也讲革命的知识分子先进了许多。在中国社会条件尚不具备的情况下，孙中山先生所追求的社会主义目标仍带有空想色彩，但它“已是世界上最邻近马克思主义的最后一种空想社会主义”。它“非常清楚地显示了马克思主义的科学社会主义将在中国代之而起，必然在这些空想社会主义破灭的基础上开辟自己胜利的道路。”^③

① 孙中山早在 1894 年写的《上李鸿章书》中即使用过“民生”一词。但当时并不具有特定内涵，只是作为国家自强的因素之一。兴中会成立以后，体现民族、民权主义思想的“驱除鞑虏，恢复中华，创立合众政府”成为这一组织的三大纲领，以后对欧洲、日本社会主义理论及实践的考察使他开始发展起以“平均地权”为核心的社会政策，并于 1903 年前后正式补充进兴中会纲领。1905 年同盟会成立后，这四大口号又被确定为同盟会的政治纲领。同年 10 月，孙中山为同盟会机关报《民报》撰写的“发刊词”中首次使用“民生主义”这一提法，并与民族、民权主义相并行，至此，孙中山的“三民主义”思想体系正式形成。

② 李泽厚《中国近代思想史论》，人民出版社 1979 年版第 333 页。

③ 李泽厚《中国近代思想史论》第 362 页。

马克思和社会主义思潮在中国的兴起与基督教及其教育有什么关系?这是一个很难简单回答的问题。一方面,它们之间并没有直接联系。双方无论在事业的目的、性质、还是支撑各自思想体系的理论基础上,都有着明显区别。特别是前者的无神论倾向与后者所坚持的对上帝与来世的信仰使他们很难真正相互沟通和理解。另一方面,它们又有着某种联系,特别是在19世纪末、20世纪初的中国,两者在影响中国知识分子,形成其改造社会的理想与计划时,有着某些值得注意的联系。这些联系不仅仅表现在直接可视的层面,如:是西方传教士最先将马克思及其某些学说介绍进中国。在较早接受西方社会主义理论并投身革命,改造中国社会的中国知识分子中,有相当一批是基督徒。^①……还表现在更深层次的理论构建上。

基督教作为一种宗教,相信耶稣基督的复活,地上天国的建立。作为一种哲学,它设定了一个“至善”,一个理想的终极目标。这其中蕴涵着一条解释历史运动规律的公理:历史是发展的,进步的,指向未来的一个理想目标。对于中国人,特别是知识分子来说,这种宗教哲学之所以难接受,不仅是因为基督教的宗教色彩和语言在中国文化中很难找到对应物,而且其中蕴涵的内容也与传统中国哲学所追求的理想之邦的目标大相径庭。而在同样由西方输入,影响众多激进知识分子,进而成为其行动指南的以马克思主义为代表的社会主义、共产主义学说中,我们不能发现基本相同的公理预设。因而,早有学者(包括中国学者)敏锐地指出基督教与共产主义的内有联系。例如,思想家顾准就曾经在写于70年代的手稿中指出:“基督教的哲学部分,设定了一个至善的目标,共产主义是

^① 关于这一问题可参见香港学者梁寿华的文章《中国革命的先驱——晚清基督徒革命者》,载《中国神学研究院期刊》第18期,1995.1。

这种至善的实现。”^① 顾准先生是为了说明贯穿于 1789 年法国大革命,1917 年十月革命,以及后来的中国革命之间的某种看不见的内在因素,但它启发我们从政治文化和历史哲学的角度,思考中国不同的思想派别用相当不同的语言所表述,相当不同的行动所表现的改造中国社会的运动所具有的内在联系,思考表面看来毫不相关,甚至相互敌对的势力在理论与思想资源上可能具有的共同因素。

应该说,在“十月革命一声炮响,送来马克思主义”以前,中国的一些知识分子已经接触到并开始传播这一学说,他们中除资产阶级革命派之外,还包括了改良主义者、自由主义者、无政府主义者以及政治投机者等。他们从各自的立场和需要出发,对马克思主义及其社会主义学说进行研究和宣传。这些活动一定程度上开阔了中国人的思想视野,为五四运动以后,马克思主义在中国的全面传播准备了条件。

二、陈独秀、李大钊对基督教的想法

在 19 世纪末、20 世纪初的中国,马克思主义和近化论、科学论、民主论等一样是令中国知识分子感兴趣的众多西方学说之一。马克思主义对中国知识界的影响力还要小于后面的几种学说。然而,辛亥革命以后,特别是五四新文化运动以后,以马克思主义为代表的科学社会主义理论在中国迅速发展起来,其气势和影响力大增。1921 年中国共产党成立以后,支撑共产党人的马克思、列宁

^① 转引自朱学勤:《道德理想国的覆灭》,上海三联 1994 年版第 8 页。

主义在中国更广泛地传播,不仅影响知识界,也为社会其他阶层所接受。对这一时期马克思主义在中国的传播以及确立其在中国共产党革命事业中的指导地位起了很大的作用的思想家是陈独秀和李大钊。

陈独秀(1879—1942)字仲甫,安徽怀宁县(今安庆)人。他幼读古书,考中秀才。以后又入新式学堂,接受西学熏陶。辛亥革命以前,他曾数次赴日本留学,除研习学问外,积极参加了留日学生中的反清爱国活动。辛亥革命爆发,安徽宣布独立。陈独秀曾任都督府秘书长。然而,真正使陈独秀名留史册的是他1915年以后的活动。

1915年,陈独秀主编的《青年杂志》(1916年9月改名为《新青年》)创刊。在发刊词中,陈独秀以对比的方式提出六项主张:“自主的而非奴隶的”、“进步的而非保守的”、“进取的而非退隐的”、“世界的而非锁国的”、“实利的而非虚文的”、“科学的而非想象的”。并强调:“国人欲脱蒙昧时代,羞为浅化之民也,则急起直追,当以科学和人权并重。”思想随后又被明确地概括为“赛先生”(科学)与“德先生”(民主),成为新文化运动的两面旗帜。1917年,陈独秀应蔡元培先生聘请到北京大学担任文科学长,很快在他周围集合了一批志同道合的知识分子。以《新青年》为主要阵地的新文化运动和以北京大学为发祥地的五四反帝爱国运动无不与陈独秀的宣传活动的思想启蒙有关。1921年7月在上海召开的共产党第一次全国代表大会上,并未出席会议的陈独秀,由于其在宣传马克思主义理论,创建中国共产党组织方面的杰出贡献和巨大威望被选举为中共中央局书记。

李大钊(1889—1927),字守常,河北乐亭县人。尚在中学学习时已“矢志努力于民族解放事业”。他中学毕业以后赴日本早稻田大学学习。在那里开始接触社会主义及马克思的学说。1916年从

日本回国以后,积极投身于刚刚兴起的新文化运动。1918年到北大任图书馆主任。李大钊是中国最早的马克思主义者,他与同在北大任教的陈独秀一起推动和领导了新文化运动,并为马克思主义理论在中国传播立下汗马功劳。

作为新文化运动的旗手和主将。陈独秀和李大钊对新文化运动,特别是其目标与性质在不同的地方有过多种不同的解释。但是,最核心的内容是认为必须通过开展“多数国民之运动”,使中国摆脱“儒者三纲之心”的束缚,彻底与传统决裂,实现“政治”与“伦理”的“最后之觉悟”。陈独秀在一些文章中多次论证说,以印度和中国为代表的东洋文明是“未能脱古代文明之窠臼”的“古之遗”,而以“欧罗巴文明”为代表的西洋文明是“近世文明”。中国要“建设西洋式之新国家,组织西洋式之新社会,以求今世生存,则根本问题,不可不首先输入西洋式社会国家之基础,所谓平等人权之新信仰,对于与此新社会、新国家、新信仰不可相容之孔教,不可不有彻底之觉悟,猛勇之决心,否则不塞不流,不止不行!”^①李大钊也认为孔子是“数千年前之残骸枯骨”,“历代帝皇专制的护符”。并且强调说:“余之掊击孔子,非掊击孔子之本身,乃掊击孔子为历代君主所雕塑之偶像的权威也;非掊击孔子,乃掊击专制政治之灵魂也。”^②不管是陈独秀,还是李大钊,作为中国最早接受马克思主义学说的知识分子,他们不但主张抛掉影响中国社会前进的沉重历史包袱——传统儒学体系和封建伦理纲常,而且要求接受由十月革命所表现出来的通过彻底革命,推动社会前进,实现理想世界的终极目标。

陈独秀、李大钊和五四时期的很多激进知识分子一样,强调思

① 陈独秀:《宪法与孔教》,《新青年》2卷3号,1916年11月。

② 李大钊:《自然的伦理与孔子》,《李大钊文集》(上),人民出版社1984年版第263页。

想启蒙和解放的重要意义。特别把批判的矛头指向中国的传统文化和意识形态。一些海外学者认为在他们表面上激烈反传统和主张“全盘西化论”的背后,是一种“思想文化所作为解决社会问题方式”的思维模式,这一思维模式从根本上来说恰恰来源于他们所强烈反对的儒学传统。^①而国内一些学者则强调导致他们这样做的现实因素。如李泽厚认为,陈独秀的“全盘性的反传统主义”,从其现实的自觉意识历程来看,是洋务的经济改革,戊戌、辛亥的政治变革的失败所造成的。^②

近代中国已遇到西洋文明的冲击与挑战,中华民族正面临国家与民族存亡的最后抉择。这是包括陈独秀、李大钊在内的中国各类知识分子思考和寻找救国之路的不可摆脱的背景。抛弃中国中心的传统思维方式,以西方文明为参照物,取法西方的思想洋务派提出过,维新派提出过,资产阶级改良派、革命派都提出过。信仰马克思主义的知识分子以更激烈的方式再次提出说明,这一思想其实是建立在中国知识分子对自己的文化传统进行深刻反省的基础之上的,是为解决现实问题而做的一种主动而又无奈的选择。

被中国知识分子视为“近世文明”代表的西方国家在19世纪流行三大社会思潮:民族主义、社会主义和自由主义。这三种思潮在价值取向上差异很大。其中,民族主义强调国家至上,要求个体属于群体;社会主义注重社会财产的公平分配,要求在生产资料公有化的基础上实现社会平等;自由主义则提倡个体自由,强调个体价值和权利的保证。虽然在西学东进的过程中,这些学说都为中

① 林毓生:《中国意识的危机》(The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era. University of Wisconsin Press 1979.)中文译本,贵州人民出版社1988年,林毓生《中国传统的创造性转化》,三联书店1988年版第153—159页。

② 李泽厚:《中国现代思想史论》第15页。

国知识分子所了解,他们也有基于学术和情感上的个人偏好。但是,特定时代的最紧迫的社会需要,却是他们做出选择的最主要依据。

新文化运动前期的陈独秀更多的还是一位学者,受西方强调民主和个性解放的自由主义的理论影响很大。他创办《青年》杂志,发动文化革命的初衷是文化启蒙,而非“批评时政”。但是,即使在这一时期,他已将西方文明的主要精神概括为三:“一曰人权说,二曰生物进化论,一曰社会主义是也。”^①其中,他又把反对社会的不平等(资本家之压制),“继政治革命而谋社会革命”的社会主义看成是“反对近世文明之欧罗巴最近文明”。陈独秀从俄国十月革命的胜利中看到这种“最近文明”的巨大力量,对于社会主义影响世界的发展前景充满信心。另外巴黎和会资本主义列强对中国利益的严重侵犯,五四运动以后,全国日益高涨的民族主义情绪等,都使包括陈独秀在内的中国激进知识分子越来越接受社会主义的学说,并将这种学说具体运用于指导社会实践。对于充满社会责任感和使命意识的中国知识分子来说,社会主义所追求的社会平等目标已经包含了自由主义所宣传的民主自由、个性解放等方面的基本内容,其所具有战斗精神和对资本主义制度的批判态度又特别符合中国为摆脱外国势力控制、挽救民族危机、实现国家富强而进行的民族爱国主义运动的需要,因此,社会主义与民族主义结合在一起,成为指导他们行动的指南。积极投身于社会政治运动,使学者书生逐渐成为政治家、社会活动家、政党的领袖。

新文化运动时期是社会主义理论在中国广泛流行的时期。“除了科学社会主义即马克思主义外,还有空想社会主义、基尔特社会主义、无政府主义、修正主义、新村主义、泛劳动主义、工读主义以

^① 陈独秀:《法兰西人与近世文明》,《青年杂志》第一卷1号,1915年9月。

及合作主义,而无政府主义中有什么无政府个人主义、无政府共产主义、无政府工团主义、社会的无政府主义、团体的无政府主义等等,都打着‘社会主义’旗号,蜂涌而来。”^①不少研究者注意到,在现代中国社会,社会主义、共产主义的理论不仅仅是舶来品,作为一种解释和认识世界的观念,它们也具有某些值得注意的出自中国传统文化和社会土壤的渊源。在具体研究工作中,有的研究者强调中国连绵不断的农民起义打出的口号所具有的素朴共产主义的某些因素,^②有的则认为在中国古代儒学理论,如大同理想中可找出明显的与社会主义、共产主义信念的合拍之处,^③然而,到五四新文化运动后期,以陈独秀、李大钊等人为代表,运用由西方传入的科学社会主义理论,分析认识中国的社会现实问题已经成为中国思想界最值得注意的现象。

新文化运动从思想文化问题入手,为中国社会的政治、经济上的全面变革做了舆论准备。这一运动对思想文化问题的关注使宗教——人类精神生活的重要组成部分也成为思想家讨论的重要议题。以陈独秀和李大钊为代表的接受科学社会主义理论的知识分子,在这一问题上发表了不同于其他知识分子群体的意见。

李大钊在他写于1918年的重要文章《东西文明根本之异点》中这样描述东西方不同的宗教信仰:“东方之宗教是解脱之宗教,西方之宗教是生活之宗教。东方教主告诫众生以由生活解脱之事实,其教义以清静寂灭为人生之究竟。寺院中之偶像,龛前之柳,池中之水,沉沉无声,皆足为寂灭之象征。西方教主干于生活中寻出活泼泼地之生命,自位于众生之中央,示人以发见新生命、创造新生

① 丁守和:《中国现代史论》,中国社会科学出版社1980年版179页。

② Muramatsu Yuji“Some themes in Chinese rebel ideologies”,in Arthur F. Wright(ed.)The Confucian Persuasion,Stanford 1960. pp. 241—268.

③ 参见 Martin Bernal,Chinese Socialism to 1907.

命之理,其教义以永生的天、灵魂不灭为人生之究竟。教堂中之福音与祈祷,皆足以助人人生之奋斗。”^①李大钊呈现在我们面前的西方宗教是一种与生活密切联系,具有活力,助于奋进的精神信仰,与暮气沉沉、逃避现实、使人消极被动的东方宗教形成鲜明对照。虽然李大钊用这样强烈的对比方式主要是为了论证自己的基本观点——“中国文明之疾病已达炎热最高之度,中国民族之命运已臻奄奄垂死之期。”中国民族若要复活,非要“竭力以受西洋文明之特长,以济吾静止文明之穷。”^②但他对西方宗教特性的评论说明,这一时期的他对宗教问题的看法还比较平和,还没有把它与中西之间的民族矛盾和政治冲突联系起来。

李大钊是最早全面接受马克思主义并运用这一理论分析认识问题的中国思想家。1919年,他利用自己主编《新青年》杂志的机会组织了“马克思主义研究专号”,并发表了重要代表作《我的马克思主义观》。这篇文章被认为是“中国马克思主义者写的第一篇系统介绍马克思主义的文章”。^③以这篇文章为代表,李大钊基本完成了由民主主义者向马克思主义者的转变。

在这篇文章中,李大钊提出,马克思社会主义理论是一个有机体,分为历史论、经济论和政策论。他特别强调唯物史观的地位和阶级斗争学说的重要性。提出唯物史观是马克思理论体系的基础。阶段斗争说是“一根金线,把这三大原理从根本上联络起来。”唯物史观告诉人们,“人类社会生产关系的总和,构成社会经济的构造。这是社会的基础构造。一切社会上政治的、法制的、伦理的、哲学的,简单说,凡是精神上的构造,都是随着经济的构造变化而变

① 李大钊:《东西方文明根本之异点》,《言治》季刊第3册,1918年7月。

② 李大钊:《东西方文明根本之异点》。

③ 李其驹等主编:《马克思主义哲学在中国》,上海人民出版社1991年版第71页。

化。”“生产力一有变动，社会组织必须随着他变动。”阶级斗争学说则使我们认识到：“经济上有共同利害自觉的社会团体，都有毁损别的社会团体以增加自己团体利益的倾向。”“阶级竞争当初只是经济的竞争，争经济上的利益，后来更进而为政治的竞争，争政治上的权力，直至那建在阶级对立上的经济的构造自己进化。”^①此后，李大钊对于宗教问题的分析与认识就建立在上述学说的基础之上。

他在1919年底写成的《物质变动与道德变迁》一文中，用基督教自罗马帝国时期产生，经中世纪宗教改革一直到现代社会的发展和演变历史说明：“一切宗教没有不受生产技术进步的左右的，没有不随着他变迁的。”基督教会本来是共有的组合，但在中世纪，象梯子段一样的社会阶级也反映到教会的组织上，“最高的是教皇，教皇之下有大僧正、僧正等，僧正之下有高僧，由高僧至普通僧民的中间还有种种僧官的阶级。百姓农奴伏在地底，又多受一层践踏。”“人类的精神把地上的实物写映于天上。”近代以后，生产力日益发达，“自然现象的法则渐为人智所获得，超自然的存在一类神秘的事遂消灭于自然界。”“自然现象、人类社会都脱去神秘的暗云，赤裸裸的立在科学知识之上，见了光明。以美育代宗教的学说，他就发生于现代了。”^②这些论述表明，这时的李大钊已不再把宗教仅仅看成是精神信仰，而是强调它与社会特定历史时期的经济生活以及阶级关系的内在联系。由于宗教在阶级社会中已经成为统治阶级实行阶级压迫的工具，他对宗教，特别是对基督教已表现出了很强的批判与否定态度了。

他在1922年写出的《宗教与自由平等博爱》一文中明确指出：

① 李大钊：《我的马克思主义观》，《李大钊文集》（下）第59—62页。

② 李大钊：《物质变动与道德变动》，《李大钊文集》（下）第139—143页。

“宗教的本质就是不平等关系的表现。”基督教所宣传的平等博爱学说,其结果就是“容许资产阶级在现世享尽他们僭越的掠夺的幸福,而以空幻其妙的天国慰安无产阶级在现世所受的剥削与苦痛。”“是暗示无产阶级以安分守己的命示,使之不必与资产阶级争抗。”^① 这一年,由世界基督教学生同盟在北京清华大学举行第11届大会而引发的非基督教运动在中国各地,特别是知识分子云集的大城市爆发。李大钊积极参与这一运动,发表多篇批判宗教、特别是基督教的文章。他在《宗教妨碍进步》一文中明确指出:“我们坚信宗教是妨碍人类进步的东西,把所有的问题,都想依赖宗教去解决,那是一种不承认科学文明的态度。”“宗教是向人们宣传廉价的妥协性的东西,它妨碍彻底探求真理的精神,是人类进步的巨大障碍。”对于基督教,他评论说“在现代社会中,基督教是最发达的有最多的信徒,最大的势力,因此应首先反对这个最有势力的基督教。”^② 很显然,这时的李大钊是站在科学的立场反对阻碍科学进步的宗教,从下层百姓的立场出发,批判为统治者欺骗和压迫劳动者服务的宗教。李大钊的这种认识,典型表现出接受了马克思主义世界观和认识论的中国知识分子对于宗教,特别是基督教的基本态度。

20年代以前的陈独秀虽然写过象《偶像破坏论》这样的观点激烈、文字尖刻的反对宗教迷信的文章,但他主要还是从文化学术的角度讨论宗教(基督教)问题。他写于1920年初的两篇文章,尽管已经涉及基督教在中国的传播给中国许多纷扰这一敏感话题,但从文章的总基调来看,他还是把基督教作为学术文化问题给予理性客观的分析。在《基督教与中国人》一文中,他开宗明义即指

① 李大钊:《宗教与自由平等博爱》,《李大钊文集》(下)第566—568页。

② 《李大钊文集》(下)第555—556页。

出：“凡是社会上有许多人相信的事体，必有他重大的理由，在社会上也必然是一个重大的问题。”“基督教在中国已经行了四五百年”，“既然有许多人信仰他，便占了我们的精神生活上一部分，而且影响到实际的生活，不是什么圣教所能包办的了，更不是竖起什么圣教底招牌所能消灭了。所以我以为基督教底问题，是中国社会上应该研究的重大问题，我盼望我们青年不要随着不懂事的老辈闭起眼睛瞎说！”^①

在这篇文章中，陈独秀引用了大量《圣经》之文以说明基督教的性质。他认为“基督教是爱的宗教，我们一天不学尼采反对人类相爱，便一天不能说基督教已经从根本崩坏了。基督教根本教义只是信与爱，别的都是枝叶”。他特别推崇耶稣的精神和人格，认为耶稣具有：“1. 崇高的牺牲精神；2. 伟大的宽恕精神；3. 平等的博爱精神”。他提出我们“要把耶稣崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里，将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起。”^②对于宗教与文化，特别是基督教与西方文化的关系，他评论说：“支配中国人心底最高文化，是唐虞三代以来伦理的道义。支配西洋人心底最高文化，是希腊以来美的情感和基督教信与爱的情感。这两种文化的源泉相同的地方，都是超物质的精神冲动”，“西洋东洋两文化底分歧，不是因为情感与欲望的偏盛，是在同一超物质的欲望、情感中，一方而偏于伦理的道义，一方面偏于美的宗教的纯情感。”他认为：“中国底文化源泉里，缺少美的、宗教的纯情感，是我们不能否认的。不但伦理的道义离开了情感，就是以表现情感为主的文学，也大部分离了情感加上伦理的（尊圣、载道）、物质的（纪功、怨穷、海淫）彩色；这正是中国人堕落底根由，我们实在

① 陈独秀：《基督教与中国人》，《陈独秀著作选》，上海人民出版社1993年版第二卷第84页。

② 陈独秀：《基督教与中国人》。

不敢以‘富于情感’自夸。”^① 针对当时社会上一些人否定宗教，要求彻底取消宗教的意见，他提出：“宗教在旧文化中占很大的一部分，在新文化中也自然不能没有他。”“因为社会上若还需要宗教，我们反对是无益的，只有提倡较好的宗教来供给这需要，来代替那较不好的宗教，才真有一件有益的事。”作为新文化运动的发起者，他反思说：“现在主张新文化运动的人，既不注意美术、音乐，又要反对宗教，不知道要把人类生活弄成一种什么机械的状况，这是完全不曾了解我们生活活动的本源，这是一桩大错，我就是首先认错的一个人。”^② 对于基督教传入中国以后在中国社会引出的诸多纷争，他具体总结了十种原因，并评论说：“上列十种原因之中，平心而论，实在是中国人底错处多，外国人底错处不过一两样。他们这一两样错处，差不多已经改去了，……我们中国人回顾从前的历史，实在是惭愧。我盼望尊圣卫道的先生们总得平心研究，不要一味横蛮！”^③

已经开始由一般民主主义者向马克思主义者转变的陈独秀这时对宗教，特别是基督教问题尚保持平和态度，以学者的理性超越具体问题对人类社会的精神生活现象进行分析。1922年，非基督教运动开始以后，陈独秀并未像李大钊那样直接加入“非宗教同盟”这样的组织，但他也发表文章，参加了关于宗教问题的讨论。1922年4月，就在非基督教运动处于第一波的高潮期，知识界已出现了少情绪极为强烈的批判基督教的文章，他仍保持了一种比较理性客观的态度看待这一问题。他在交大所做的一个讲演中强调：“我们研究无论甚么问题，终该有历史的观念，因为一个问题的发生，不是在短时间内的。……宗教问题，也该用历史观来研究。”

① 陈独秀：《基督教与中国人》。

② 陈独秀：《新文化运动是什么》，《陈独秀著作选》第二卷第125页。

③ 陈独秀：《基督教与中国人》。

从宗教产生的原因来看,人类本有宗教性的。原始人信仰的是自然宗教。“后来人类进步了,知道自然宗教不可信了,就想要有一种很大的力量超过人的灵性的东西,来支配人类的灵魂,于是那抽象的神就被他们想出了。基督教就因此发生了,上帝就因此也造出来了。”“基督教比自然宗教果然是好些,但是现在大家都反对了,好像资本制度为现在的人所反对,也许彼在古时是很有价值的制度呢!所以我们研究无论哪一个问题,哪一个思想学识,都该有历史进化的观念。”

运用唯物史观解释宗教产生的原因,强调宗教随社会的发展变化而变化,这是陈独秀和李大钊一样,运用马克思主义历史观去认识宗教问题的一个例证。陈独秀对基督教不是进行一般性的批评,而是分别其教义的不同内容。他认为“博爱、牺牲是至可宝贵的基督教义。”但它们并不是基督教所独有的美德,而是人类伦理的一部分。基督教义“最紧要最有特色的,便是‘有罪’和‘赎罪’”。他以提问的方式批评说:既然“一切世界人类,都是上帝造的,那上帝为什么又要造许多有罪的人,使世界不能一日平安呢?”“既要使人类无罪,却造了许多有罪的人;既要使世界和平,却养育了许多乱世的原素,这又何苦呢!”他认为基督教使人相信基督徒有了罪恶,通过向上帝祈祷,受牧师洗礼,罪恶就消灭了,就可升入天堂,“真是危险极了!”“基督教的所谓‘赎罪’,不过是引诱别人入他圈套。……上帝不但没仁慈给我们,却使人们增加罪恶。”陈独秀所提的这些问题从基督教作为一种西方宗教传入中国以后就不断为中国知识分子所提出,他的独特之处是运用马克思主义的原理对其进行了分析。在他看来,现代基督教的主要问题是“资本主义色彩过于浓厚了”。不但“基督教受资本化,一切政界、学界、新闻界、美术界,都是资本化了。”虽然“基督教的资本化,不能算基督教本身的罪恶,只是制度使彼这样的。”但是“现在既然反对资本主义,基督

教又怎能逃脱这个反对之律呢？”^① 陈独秀从反对资本主义制度推演出反对基督教，表明他已不再仅仅从文化和学术的角度分析宗教问题，而把他们与制度联系在一起。但是，值得注意的是，即使在这一时期，陈独秀仍未完全放弃对宗教问题的学术讨论态度。他在1922年6月发表的《对于非宗教同盟的怀疑及非基督教学生同盟的警告》一文中明确指出：研究及分析宗教这样复杂的问题，“是大学校研究室之事，若拿他做群众运动的目标，实在要令人迷惑。”他认为：“从社会进化之历史观来看，自然有人类理智日渐发展宗教性尤其是宗教制度及宗教仪式日渐衰微的倾向；然在这进化过程中，我们若不积极的发展理智性，单是消极的扫荡宗教性，有使吾人生活内容趋于枯燥的缺点。”^② 对于这一时期已经开始出现的对西方教会通过在中国办学校掌握中国教育权的批判与指责，陈独秀明确表示了支持态度。特别是1924年，中国教育界明确提出“收回教育权”的口号以后，陈独秀多次写文章，论述这一工作的重要性。

陈独秀把从外国教会手中收回教育权问题更多地看成是政治问题，是关系国家主权和民族精神的事情，他对教会学校性质的认识，以及对教会学校的批评也更多的是从这一角度。虽然他承认教会学校的学生“对于社会服务、接近社会及纪律的卫生的训练这两点，实在比较中国公私立学校的学生都好得多”，但是，由于教会学校“不服中国政府管理权，以耶教经典代替中国的伦理道德功课”。^③ 这是中国教育权“受投降条件支配”的重要表现。因此，中国政府必须要从外国人手中收回教育权。

20年代中期以后，中国社会危机的日益严重，中西矛盾和冲

① 陈独秀：《宗教问题》，《陈独秀著作选》第二卷第342—348页。

② 《陈独秀著作选》第368—370页。

③ 《陈独秀著作选》第669—670页。

突的日益加深,以及中国人民要求民族独立、国家富强的呼声日益强烈,使知识分子越来越多地参与到实际改变社会现实的活动中去。深邃高远的学术讨论已不足以满足整个社会,特别是激进分子昂扬的精神需要,越来越多的人走上了以政治革命的激烈形式最终解决社会问题的道路。信仰马克思主义的知识分子对宗教、特别是基督教的想法也更多地带有政治的色彩。

三、恽代英对基督教及教会学校的看法

恽代英(1895—1931),字子毅,生于湖北武昌。新文化运动兴起时,他正在武昌中华大学读书。深受这一运动的影响。1918年,他大学毕业以后,应聘担任中华大学附中部主任。在此期间,五四运动爆发,他亲自起草“武昌学生团宣言”等宣传材料,在学生中散发并成为武汉地区著名的学生运动领袖。他于1919年加入少年中国学会。1921年共产党成立以后,他又成为正式党员。他多年从事青年工作,曾担任团中央的宣传部长、团中央机关刊物《中国青年》的主编。他在自己短暂的30余年的生命历程中写了大量文章,仅《中国青年》杂志就先后发表过他160多篇论文和通信。他被称为共产党内的“非常出色的宣传家”。^①

恽代英是个坚定的无神论者,他的无神论思想早在他刚入大学读书时就已形成。1915年,他曾撰文《新无神论》。文中指出“凡所谓不可思议者,皆不过一时之现象,非真不可思议也。凡所谓不可思议者,非谓为上帝之所主持,永远超越人类认识范围之外,不

^① 《回忆恽代英》,人民出版社1982年版第225页。

过为一般尚未发明之科学原理所支配,因暂不为今人之所知耳。”^①他在同期发表的另一篇文章《怀疑论》中,把信仰之蔽作为阻碍人们获得真理的主要障碍。他所说的信仰之蔽既包括了“宗教徒之信仰天神”,也包括了“学者之信仰圣贤”。在他看来,无论是天神,还是圣贤都不应该代替人们的独立思考。因为天神、圣贤所言之道可能并非人们解决现实问题之道,如果人们尽信天神和圣贤,放弃了怀疑精神和独立思考,就会自阻进步。^②

此后,受到新文化运动“科学”“民主”精神的熏陶和当时仍很有力量的社会进化论思想的影响,恽代英怀疑乃至否定宗教功用的态度愈发强烈。他在1917年写成的《论信仰》一文,篇首第一句话即曰:“今日已为宗教之末日矣。”针对当时社会上由保守派发起的所谓“立国教”运动,恽代英明确提出:“宗教之价值,在今日且不足道。”“宗教已成过去之物”。是可以抛弃的“古董”。他主要从人类道德生活的需要和发展的角度论证自己的宗教过时论。他说:人类道德动力有三:信、爱、智。其中“信”的作用最小。因为“有智识之人,不须假借信仰之力,更不须借宗教之力,自能竭力实践道德上之义务。”“爱之功用……能启发人类对于各方面自然具有之爱力,即不须信仰之鞭策,已足以养成其见善如不及之品性。”因此“今日言保存宗教,提倡信仰者,皆多事也。皆有害无利之事也。”^③应该说,青春年少的恽代英这时论证宗教过时的理论资源尚欠丰厚,他将道德等同于宗教,或只从道德生活的角度论证宗教存在的原因不免有些狭窄,认为宗教已经过时的结论也显得过于武断。

1921年,恽代英发表《我的宗教观》。这篇长文从宗教的起因谈到宗教的性质与功能,从著名哲学家、科学家、神学家对宗教的

① 《恽代英文集》(上),人民出版社1984年版第9页。

② 《恽代英文集》(上)第16—17页。

③ 《恽代英文集》(上)第44—47页。

看法谈到恽代英本人对宗教问题的认识,内容丰富,逻辑清晰。他归纳宗教的起源为六种原因:起于恐怖;起于希望;起于误认;起于误解;起于美感;起于想象。以上六因“有起于本能的情感,有起于智识的暧昧。”因此,可以说“宗教是普遍的,亦几乎可以说是先天的。”然而,在信仰无神论的恽代英看来,这种特性并非一定引出相信世界和人类为上帝所造,圣父、圣子、圣灵三位一体等宗教信仰和学说。他引用中外学者对宗教及相关问题的看法,以说明宗教的复杂性质,说明宗教家要人们相信的宗教与学者讨论的宗教之间的差别。在谈到自己对宗教、对神的存在看法时,他坚持了自己此前已经提出的“怀疑论”。

作为一个有着强烈民族主义情感的青年革命者,恽代英对基督教在中国的传播一直十分反感。1922年非宗教(基督教)运动兴起以后,在青年学生中引起很大反响。主要做青年工作、教育工作的恽代英积极投身于这一运动,用手中犀利的笔为武器,写出大量文章批判基督教及其开办的教会学校。他对教会教育的批判,可以说是当时教育家中“最深刻,最有力,主张最激烈,影响最广泛的一个。”^①

恽代英对基督教及其教会学校的批判主要有这样几个方面:第一,抓住基督教、教会学校与帝国主义文化、经济侵略的关系。他在《反对帝国主义的文化侵略》一文中为“文化侵略”定义为“帝国主义者一种软化驯服弱小民族的文化政策”。这种文化政策的方法即:设立教会、宣传宗教;设立教会学校推行宗教教育;招收学生,使受帝国主义教育等。第二,集中批判教会学校的性质和培养目标。他认为,中国“多一个基督教徒,便是多一个洋奴。”^②

① 王炳照、闰国华主编:《中国教育思想通史》,第六卷、湖南教育出版社1994年版第408页。

② 恽代英:《广州圣三一学生的民族革命》,《恽代英文集》(上)第519页。

由非宗教(基督教)运动发展而来的收回教育权运动在中国教育史上意义重大。这一运动不仅要在意识形态领域对宗教(基督教)问题进行理论上的分析与批判,还要在现实生活中对独立于中国教育系统之外的教会学校进行体制上的改造与重建。对这后一方面的工作,恽代英虽未提出十分具体的意见和建议,但与其他马克思主义理论家相比,他有更多的涉及。

首先,他把关闭教会学校,收回教育权作为中国人民争取民族解放,获得政治经济独立的革命的重要组成部分。但是严格区别了这与“教育救国论”、“精神救国论”的不同。他提出:“基督教挟经济优势以传教,非中国经济独立,不能将基督教根本打倒”,而要“经济的独立,必须经过一番政治革命。”^① 他批判当时一些人反对革命,希望以教育救国的理论是“空想”、是“无益的空话”。他提醒人们说:“要靠教育精神生活之改造来改造社会,只看人类四五千年所进行的教育,或劝化工夫有何成效,便可憬然自悟了。”^②

第二,对于现阶段教会学校的改造问题,他提出:如果外国人想在中国办学校,便应当受中国官厅的管理,便应当顺应中国青年的要求。如果教会学校不能给我们这样的教育,官厅与社会应当干涉他们,要他们改良,不然,便要他们停办。中国政府必须确定对于教会学校的管理权。他明确提出:“一切对于中国人的教育,都不容任听外国人自由办理。”^③

第三,对于在教会学校工作和学习的师生,他强调在批判基督教,反对教会学校的运动中应该注意掌握政策。他在1926年写成的《反对帝国主义的文化侵略》一文比较全面的概括了这一运动的

① 恽代英:《谈国家主义的教育》,《恽代英文集》(上)第412,407页。

② 恽代英:《社会主义与劳工运动》,《恽代英文集》(上)第413页。

③ 恽代英:《广州圣三一学生的民族革命》,《恽代英文集》(上)第520—521页。

政策问题。他说：“我们反对文化侵略是反对帝国主义软化驯服中国民众的文化政策。我们并不是说反对欧美的文化，我们并不是否认欧美文化之优点，而且承认中国有亟须接受欧美物质文明之必要。”“我们反对文化侵略，是反对帝国主义软化驯服中国民众的阴谋，我们并不是说反对那些中国民众，如一般教徒、教会学校学生，留学生等。”“我们虽然反对宗教，认为宗教是科学的世界中间绝对不能存在的东西，但我们今天并不要将基督教的地位一概抹杀。”

总之，非宗教(基督教)运动时期的恽代英既是一个有强烈爱国之心的民族主义者，也是一位坚定信仰共产主义的马克思主义者。他对基督教及其教会学校的批判是建立在双重基础之上。

基督教自近代入华以后，一直遇到来自中国社会，特别是知识阶层的挑战。然而，在20世纪以前，中国知识分子挑战基督教的主要理论根据是中国传统文化的信仰体系。虽然，他们发起的攻势很猛，以民族主义为底蕴的理论冲击也很有力量，但是，维护旧制的基本目标和效法古人的思维方式在代表某种革新力量的基督教面前一直未能取得预想结果。

进入20世纪以后，随着中国社会的进一步开放和自身革新力量的增强，基督教及其传教士在推动社会革新方面的作用相对下降。在中国日益增长的民族主义意识之下，作为外来文化和精神的代表，基督教在中国迅速扩张引起中国知识分子的强烈反应。然而，这一次他们所利用的反对基督教的思想武器已不仅仅是中国自身的精神文化传统，而大量借用了西方近代工业社会以后，由生产的发展，科学的进步和人类认识世界及自身水平的提高所创造的思想文化成果。纵观新文化运动中、特别是20年代以后，中国知识阶层反对基督教的各种学说和流派，几乎毫无例外地包含有后一方面的因素。而在这众多的学说和流派中，主要由共产党所采用的以辩证唯物主义、历史唯物主义和阶级斗争学说为主要内容的

马克思主义又表现得最有战斗力。在本世纪前30年代间,年轻的中国共产党人对马克思主义学说的理解还有待进一步深刻及全面,但是,即使在这一时期,他们已经运用马克思主义的基本理论,分析了精神生活和社会物质生活的内在联系。基督教与资本主义携手并行,这是马克思在《资本论》中阐述的基本观点之一,这一思想在中国社会这一特定的历史时空中被中国共产党人演绎为“基督教是帝国主义文化及经济侵略的一部分”。这一演绎虽然保持了马克思主义从经济与文化的精神生活的联系上认识宗教问题的基本特征,但是已将分析的背景从广义的人类社会(资本主义社会)具体化为近代以后面临西方挑战的中国社会,强调的重点是建立在不平等基础上的中西关系。“民族主义思潮是近代中国思想领域的一个强光点,也是摄取并折射那个时代雷电风云的一面聚光镜。”^①救亡图存、谋取民族独立和国家解放,这是中国自1840年以来沿续百余年的社会运动主题。虽然从人类发展的总目标上,马克思主义信仰的是通过无产阶级专政最终消灭阶级和国家,但是,中国的马克思主义者至少在1949年以前,更多地是把争取民族独立和国家解放作为自己的直接目标,并以这一目标作为分析认识问题的重要前题。这一作法加强了他们与中国社会大众在思想和情感上的联系。一个基本上从西方引进的理论,在中国民族主义日益高涨的时代能很快在社会上站住脚根并迅速发展起来,除了马克思主义本身所具有的反对西方资本主义的特性外,还与中国共产党人对其进行的符合中国现实需要的解释有关。

马克思主义,特别是通过俄国传入中国的马克思主义,从一开始就不仅仅是一套解释世界的理论,而是改造世界的工具。最早接

① 唐文权:《觉醒与迷误——中国近代民族主义思潮研究》,上海人民出版社1993年版第1页。

受这一理论的中国知识分子是学者,更是运用这一工具从事实际改造中国活动的实干家。具有实用理性传统的中国知识分子,在20世纪前30年风起云涌的社会运动的推动下,把马克思列宁主义这一充满批判和革新精神的理论,具体应用在推翻旧制度,建设新社会的实际工作中,是十分自然的。然而,这也不可避免地导致一些偏差。例如,对马克思主义的理解过于政治化,实用化;片面强调马克思主义理论体系的某一方面(或几方面)内容,而忽视对整个体系及体系内不同部分相互关系的理解;将马克思主义简化为具体的行动方案和革命的战略策略等。由于近代以后中国屡遭外国侵略的现实和中国人民要求改变命运的强烈愿望,中国早期信仰马克思主义的知识分子和其他激进分子一样,非常热衷于用政治革命的整体性变革的方式一举解决问题。这进一步强化了他们把阶级斗争以及这一斗争在国际关系上的体现——民族矛盾作为马克思主义理论核心的认定。

具体到宗教问题上,早期的马克思主义者十分强调基督教是帝国主义文化和经济侵略的一部分,在近代中西关系的特殊背景之下,这种强调固然重要,但却不应该成为全部。无论是从全面理解和运用马克思主义理论体系的角度,还是从真正揭示和表现人类精神生活特性的角度,都需要我们对宗教(基督教)问题进行更深入的分析。事实上,无论是陈独秀,还是李大钊,甚至思想最为激进的恽代英,当他们以学者的功底,对宗教(基督教)进行学理分析时,都已接触到宗教问题的丰富内涵。只是由于政治革命的需要,他们并未在这一方面展开。他们只是抓住与中国政治联系最为密切的内容,根据共产党在当时进行政治革命的需要,运用马克思主义的某些原理,对宗教(基督教)问题进行诠释,这不能不说是根源于中国社会的现实需要,很难完全避免的一大遗憾。

第十章

基督教教育与基督徒知识分子

基督教在中国的传播最直接的结果是基督徒的出现。晚清时代,这批人被社会认可的程度并不高。无论是官绅还是平民,所有基督徒都被称为“教民”。虽然,最先皈依基督教的多是通商口岸、经济较为发达地区的居民,一些研究者也尽力强调早期基督徒作为中国沿海地区新兴中产阶级这一特殊阶层所具有的意义,^①然而,总的说来这一称谓在中国近代社会含有轻视、敌意而又无可奈何的意味。“轻视与敌意来自它与传统文化和思想不能若合符节,无可奈何则来自因基督教背后有强劲列国在作后盾,得罪不起。”^②在很多人眼中,“教民”即为“莠民”,因此,不但传统士绅对基督教大加鞭挞,一些对西人很有好感,对西学颇有研究的中国知识分子也采取的是接纳西学、摒弃西教的态度。

进入20世纪以后,基督教在中国的处境有所好转。这一时期,随西方“海外传教运动”的开展,大批受过较高教育,具有较强专业技能的西方传教士进入中国,他们使新的强调“社会福音”的教育

① 可参见 Carl T. Smith, *Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, Oxford University Press 1985.

② 查时杰:《民国基督教史论文集》第10页。

政策有可能获得实施,他们不仅用信仰,也用自己所掌握的专业知识推动中国的社会进步与变革。另一方面,由于包括教会学校在内的西式学校的多年培养,及受过海外教育的留学生的成批归来,中国社会出现了新型知识分子群体,其中即有不少人具有基督教信仰。

中国基督徒知识分子并不是一个界线清晰、可以准确定义的亚文化群体,社会学意义上构成亚文化群体的诸多因素,如共同或相近的家庭背景、政治观点、经济状况和社会生活的其他方面等都很难概括出其共同特征。信仰基督教可以说是他们唯一可以共同分享的特征。虽然在如何看待和运用这一资源上,他们还有明显区别,这种区别不仅表现在具体行为上,也表现在更为宏观的理念与观点上。本章无意于对整个中国基督教知识分子进行全面概括,只想抽取一些典型案例对其不同于其他知识分子群体的一些特征进行分析,这种分析的前提是:在20世纪前半期的中国,他们和其他知识分子一样,共同参与了对中国未来发展前景的思考。这一时期的中国基督徒知识分子,虽说皈依了基督教,但仍然具有中国知识分子的一般特征:他们关心国家的前途和命运,有强烈的历史使命感,把弘道于民、教化众生作为自己的责任。在国家与民族处于危亡之中,他们和其他知识分子一样,努力用自己的思考与行动,用自己的智力和精神劳动成果来匡时救国。

然而,这些中国基督徒知识分子是怎样选择了基督教信仰?他们又是怎样以中国知识分子的特殊文化背景去理解和解释基督教,去应对和处理中国社会的现实问题?他们的努力给他们本人及当时的社会以怎样的影响?今天的我们又可从他们的经历中获得怎样的启迪?本章将从几个具体问题入手,试图在一定程度上回答和解释这些问题。

一、信仰之旅

学贯中西的著名学者林语堂,在晚年出版了一本书叫《信仰之旅》。这本书既是作者讲述自己“从异教徒到基督徒”的信仰转变历程,也是作者对东西方哲学特质的理性分析与思考。

林语堂出身于福建漳州的一个两代信仰基督教的家庭。父亲是一位乡村牧师。但对一切西方的及新的东西感兴趣,属于当地的新派人物,他不但教给自己的八个子女对上帝的信仰,还教给他们“一切新的及近代的東西”。^①林语堂幼年时对基督教甚有兴趣,年仅十几岁时就在教堂中代替其父给众人讲道,入大学时又自己选择了圣约翰大学的神学院,攻读神学。牧师的儿子学神学、做牧师本来是顺理成章的发展,但是,走出大学校门的林语堂却做了完全不同的选择。

到北京清华大学任教是林语堂青年生活中的一个转折点。文化古都的风物人情,帝国中心的环境与气氛,以及和中国著名学者切磋学问的经历等,使他首次体验到中国文化的伟大与深邃。他开始认真思考“在中国做一个基督徒有什么意义”的问题。他在反省自己已有的生活经历时无痛苦地说:“我是在基督教的保护壳中长成的”。在中国做一个基督徒,就意味着要“在理智上和审美上和那个满足而光荣的异教社会断绝关系。”“我在童年已经知道约书亚的角声曾吹倒了耶利哥城。当我知道杞梁的寡妇因发现丈夫被

^① 林语堂:《信仰之旅——论东西方的哲学与宗教》,道声出版社1994年版第22页。

征筑长城而死，流的眼泪溶化一大段长城时，我的愤怒是可怕的。我被骗去了民族遗产。这是清教徒教育对一个中国孩子所做的好事。我决心反抗而投入我们民族意识的巨流。”^① 他的反抗方式是离基督教而去。因此，他的生活经历被教会中人称为“从基督徒到异教徒再成为基督徒”。^②

林语堂的信仰之旅是漫长的，其中充满坎坷。对中国知识分子来说，这样的旅程并不缺同行者，尽管他们很可能并不在一个起点起步，并不因同样的原因旅行。

就在林语堂出生的前后，在中国历史上十分重要的“百日维新”发生的同一年，一位来自江苏内地的 28 岁青年在北京通过殿试，成为光绪戊戌科赐进士出身第二甲中的第三十一名进士。不久又被点为翰林，获得中国知识分子一千多年来所追求的最高荣誉，他就是后来任基督教燕京大学首位华人校长的吴雷川。^③

与林语堂不同，吴雷川的出身与基督教或其他西方文化及社会产物无任何联系，是标准地道的中国传统乡绅小吏。

虽也出身仕宦，但却家境清贫的吴雷川从小刻苦读书，希望循科举人仕之路，实现自己的人生抱负。然而，19 世纪末、20 世纪初是中国历史上的“多事之秋”，清政府面临前所未有的危机。百日维新的浪潮刚刚平息，全国又处在“庚子之乱”之中。动荡的局势使吴雷川的入仕之路受阻，他个人的家庭生活也颇不顺利。这一切使吴雷川的精神十分消沉。

辛亥革命使有抱负、但缺乏机会的吴雷川活跃起来，他甚至一

① 林语堂：《信仰之旅》第 35 页。

② 周联华：《信仰之旅》写的序。

③ 有关吴雷川的生平情况，可参见查时杰：《中国基督徒小传》，吴雷川一篇，中华福音礼堂院出版社 1983 年。赵紫宸：《吴雷川先生小传》，《真理与生命》第十卷八期，1937 年。吴大炘：《怀念吴雷川祖父》，《燕大文史资料》第三辑，北京大学出版社 1990 年。

度担任了杭州市市长。以后又先后在浙江省教育厅和中央政府教育部任职。

然而,出任官职、实现入仕之梦给吴雷川带来的欣喜与兴奋并未能持续多久,他很快就又重新陷入精神的苦闷之中。这种苦闷既有作为学者对单调、刻板的公务生活的不满,也有出于爱国心而对辛亥革命后中国的发展前景的担忧,更有作为传统体制下塑造出的知识分子,因信仰和价值观念体系的倾覆,心灵失去依托而产生的痛苦。吴雷川的心态在 20 世纪的中国知识分子中绝非特例。它反映了处于新旧时代交界处,知识人在思想和情感上的矛盾境地:他们在理论上欢迎变革,希望社会巨变会带来中国的新生,但在实际中又很难完全适应激变后的社会生活,特别不能容忍精神上的无序与混乱。因此,在旧的信仰与价值体系被破坏之后,他们自然地要为自己寻找或建立新的精神支柱。

一次偶然的机,吴雷川接触到了基督教。^①正感觉生活没有意义,而且希望在儒教中寻求方法却“不得要领”的他,从基督教教义和仪式中获得一种新奇感受。这种感受推动着他继续去研修这一新的学问,^②以满足自身对精神生活的渴求。1905 年,已经 45 岁的吴雷川正式受洗入教,并在以后的数年中,积极参与教会的各种活动。这种活动多大程度上使他加深了对基督教真谛的了解,我们很难验证,但的确使他比较顺利地度过了随后出现的丧妻失子的

① 吴雷川在他所著的《基督教与中国文化》一书中,曾介绍了自己接触基督教的经过:民国三年春的一个周日上午,他去拜访两位知识界的朋友时,遇到已皈依基督教的朋友要去教堂做礼拜。他为了搞清楚为什么有学问的人也要信基督教的问题,就买了《圣经》来读。以后又去教堂听教义并最终受洗入教。吴雷川《基督教与中国文化》,青年协会书局 1940 年版第 8—9 页。

② 吴雷川在谈他的入教原因时曾说:“一方面对于义理更多有领会,一方面对于神奇的部分很希望教会中人能为我详细解释,因此就有意加入教会。”吴雷川《基督教与中国文化》第 9 页。

沉重打击。

从个人寻求精神安慰与充实的角度,吴雷川选择基督教有着足够的理由,但是,和任何一个受传统文化浸染与熏陶的成熟的中国知识分子一样,他的志向并不仅仅在个人修养,那与他的知识一样浑厚的责任感和使命感,那不可摆脱的民族与国家意识使他进而从更广阔的角度思考基督教的问题,并发自内心地希望基督教能为中华民族的振兴做贡献。这将他引上了一条曲折的、探索基督教改造中国可能性的道路。^①

与吴雷川同在燕京教书,但比吴雷川年轻近 20 岁的赵紫宸开始接受正规教育时已没有了科举入仕的诱惑,但却面临进洋学堂、学洋学问,还是读中国古书,受传统教育的选择。^② 从小有主见的赵紫宸毅然选择了前者,并克服种种困难,来到苏州,先在萃英、后人东吴,在洋人开办的学校中完成了自己的中学及大学教育。

由于是传教士开办的教会学校,赵紫宸从一开始就遇到如何看待基督教的问题。他在这一问题上的态度很有一番转变。

赵紫宸孩提时代就在自己的浙江家乡看过礼拜堂的活动,因此基督教对他来说并不陌生,但他选择进教会学校念书是为了获得在别的学堂得不到的知识,并非是对洋人的宗教感兴趣。而且,受当时的社会环境和士绅家庭出身的同学影响,他对洋人及宗教还表现出强烈的反感。^③ 然而,洋学堂中洋人教师的宽容与诱导,

① 吴利明认为在吴雷川的作品中,“我们会发现他有一股不能压止的热诚,要去改造中国社会。”吴利明《基督教与中国社会变迁》,基督教文艺出版社 1990 年版第 223 页。

② 关于赵紫宸的生平,可参阅林荣洪:《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》,中国神学研究院 1994 年。

③ 赵紫宸在二十年代的一篇文章中曾谈到他在东吴初期对基督教的排斥。当时,他不但自己不参加宗教活动,看见信教的同学读经祈祷,还予以批评。由于其反教热情,被同学送以“急先锋”的称号。赵紫宸:《我的宗教经验》,《生命》第四卷三期,1923 年,11 月,6 页。

自己人生道路上因贫穷和其他不可逃避的原因所引起的诸多烦恼使他的心灵不得安宁。最后，“一方面为痛苦所驱策，又一方面为朋友所导引，完全是人格全体的发展，绝然不是理知的激荡”，^① 他也受洗入了教。

人教初期，他以青年人特有的热情与投入去理解和实践基督教的灵修要求，强迫自己做了不少与性情相违的事情。^② 然而，这并未使他真正进入基督教的精神世界，相反，还给人以性格孤高、行为怪僻的感觉。直到他临近大学毕业，突然从中国的儒学经典中受到启示，以《中庸》所谈的“尽性”去体会基督教教理，他才真正感觉对基督教有了比较理性和深刻的认识，中国的儒学理论不但不与基督教信仰相悖，还可以帮助人们更通畅、透彻地理解这种信仰及做人的道理。这种发现使赵紫宸无比兴奋，也奠定了他今后多半生所致力于的工作——建立一个能融汇于中国的文化传统和社会氛围，能为中国人所理解和接受的基督教。

下面我们将要提到的两个人在生活背景上有一定的相似之处。他们都出身于非基督徒家庭，都曾在一所与基督教毫无关系的学校——北京税务专门学校学习。毕业以后，他们都放弃了在海关工作这一令很多人羡慕的职业，投身于教会，并成为这一时期中国社会相当有影响的教会活动家。他们就是徐宝谦和吴耀宗。

年长一岁的徐宝谦 1892 年出生于浙江的一个士绅家庭。从小

① 同上文第 7 页。

② 赵紫宸认为自己早期接受了不少似是而非的说教，做了一些愚笨的事情。如：有病只依赖上帝，而不去求医；不与非基督徒的人同桌吃饭，以避免和罪孽未赦的人灵交；为了禁欲，强迫自己对女色视而不见，对佳肴拒而不受等。参见赵紫宸：《我的宗教经验》《生命》1923 年 11 月第 8—9 页。

受的是严格的传统儒学教育。^① 中学毕业后,他考入北京税务专门学校,临行前家中严格规定:不许入洋教,不许参加革命党,不许剪发辫。然而,辛亥革命以后的中国,随着皇帝的倒台,剪发辫、变衣冠成为社会先进分子的标志,言革命、追新潮成为激进青年的特征。在这种社会氛围之下,徐宝谦自然不可能遵从家里的“约法”,不但剪掉了辫子,而且积极参与了当时的政治活动。1913年,徐宝谦在听过世界著名的布道师穆德(John R. Mott)和艾迪(S. Eddy)在北京的讲道之后,对基督教产生浓厚兴趣。此后,他成了北京基督教青年会组织的各项活动的积极参加者。1914年他正式受洗入教。1915年税务学校毕业以后,他又自愿放弃高薪工作机会,到北京基督教青年会担任了学生干事。

吴耀宗是广东人。他7岁进私塾,11岁入育才学校。以后又考入北京税务专门学校,1913年毕业后在海关任职。当时的海关工作有“金饭碗”之称,年轻的吴耀宗已在这里工作了数年。事业、生活都已经相当稳定。然而,1920年9月,吴耀宗却突然辞去海关职务^②,两个月后即来到北京青年会,开始全身心从事青年会的工作。

20世纪初年的基督教青年会是中国青年学生中一个相当活跃而有影响的组织。^③。它并不局限于宗教生活,而积极关注各种

① 徐宝谦在入教几十年后仍坦言称“我幼年的背景纯粹是孔教的。这使我对神既无深刻的信仰,对罪又乏明显的意识。”“所以信道以来,对于信仰生活与灵修经验的培养及获得,颇似逆水行舟,事倍功半。”见徐宝谦:《我的灵修经验》,徐宝谦:《灵修经验谭》,青年协会书局1948年版第97页。

② 吴耀宗1911年开始接触基督教,1918年受洗入教。当时就有意从事社会服务工作,但遭到不少亲朋好友的反对。

③ 关于中国基督教青年会的研究可参阅:Shirley S. Garnett, *Social Reformers in China—the Chinese Y. M. C. A. 1895—1925*, Cambridge, Harvard University Press 1970,陈秀萍编著:《沉浮录——中国青运与基督教男女青年会》,上海同济大学出版社1989年。

社会问题。根据“非以役人，乃役于人”的会训，青年会特别强调社会服务，经常组织青年学生参与各种社会改革活动，服务于社会大众。青年会的这种性质，使徐宝谦、吴耀宗等得以广泛接触和了解中国的社会现实，也使他们明确地以基督教改造中国社会为自己追求的目的。

与吴耀宗同年出生的晏阳初生长在四川的一个乡绅家庭。从小家教极严，十岁时已读完四书五经。其父并非基督徒，但由于曾受聘教授进四川传教的内地会传教士汉语，因而结识一些西洋传教士。在他们的劝说下，他同意将自己聪慧的小儿子送入传教士办的西学堂读书。在那里，晏阳初接受了基督教信仰，也初步形成其以基督的精神服务民众、改造社会的思想基础。青年时期他最好的朋友之一是英国传教士史文轩(James W. Steward)。其父母都是入华传教士，1895年在福建古田教案中被杀。史文轩及其四个兄弟姐妹在英国学校毕业以后，又先后来到中国工作。史文轩在一次世界大战中担任英军的随军牧师，在一次战斗中身亡。史文轩的献身精神对晏阳初影响很大。他自己和一个儿子的英文名字都是“James”，即为纪念史文轩而来。但是，成为基督教徒的晏阳初并未放弃自己的民族精神及其对中国文化精华的继承。他常说自己的人生观是以“三C”会合而成，即“基督”(Christ)、“孔子”(Confucius)、“苦力”(Collies)。他要用基督的精神服务社会，以孔子的精神教化民众。在此后的数十年中，他坚持不懈地从事平民教育和乡村改造工作，其影响遍及世界。

对于20世纪初年的中国知识分子来说，加入基督教主要是两种情况：一种是因为家庭背景，前辈已经是教徒，孩子自然在少儿时代就受到基督教的熏染，甚至受洗入教。另外一种的情况正好相反。家中并无人信教，长辈还对洋教十分反感。在这种情况下入教的知识分子大都是在成年以后，而且完全是个人深思熟虑后的选

择。本文所谈的几位知识分子更多属于后一种。（林语堂虽然出身于基督徒家庭，但本人的精神生活历程却更有后一种人的特点）

几人人教的具体经过虽然不同，但有一些共同因素值得我们注意：

首先，作为 20 世纪初年人教的中国知识分子，他们都有扎实、丰厚的国学功底，中国传统文化的积淀很深。吴耀宗、徐宝谦都曾饱读经史，赵紫宸极善诗赋，吴雷川中举点翰，获得传统中国知识分子的最高学位。林语堂对中国文化研究的深度更是世界公认。这种知识背景和训练是他们认识与理解基督教的重要文化因素，也是他们在经过自己的消化和整理之后，重新描述和诠释的基督教的特色。

第二，从他们的经历来看，跨越了 19 和 20 两个世纪，他们最活跃的时期是 20 世纪前半期。这一时期，一方面中国政局动荡，内外矛盾和冲突不断加剧；另一方面，知识界相当活跃，知识分子被深深卷入中国的政治努力与斗争当中。在救亡图存、反抗帝国主义压迫的民族革命日益成为社会主流的形势下，中国知识分子思考人生与社会问题的座标不能不受到影响。而这一切是他们活动的社会舞台与背景。

第三，作为已带有深厚的中国文化积淀，具有独立思考与判断能力的成年人，他们选择基督教并非仅仅为个人的信仰，而是为社会的重建。处于急剧变革中的中国基督徒知识分子，和其他忧国忧民的知识分子一样，希望找到拯救中国之路。当时，一些人转向社会主义的苏联，一些人求救于资产阶级的民主，他们则以基督教作为改造中国社会的灵丹妙药。吴雷川因为相信“基督教必能改造中国社会”，“耶稣是人类的模范”而信教，^① 赵紫宸坚持中国的基督

^① 吴雷川：《我个人的宗教经验》，《生命》第三卷七册。

教必须“创造出一种普世的心态,使得一个理想的社会,或是上帝的国,可以实现在我们当中。”^① 对中国的社会现实怀有强烈不满的吴耀宗在接受基督教前曾对佛教、儒学感兴趣,但是后来他发现,“佛教那种解脱的思想”虽然对“悲观的人有一定的吸引力”,而自己“感觉到的道德的责任却要求一种积极的贡献”。“儒家的思想,虽然对人的本性有深刻的体认,却不能给予在痛苦中挣扎的人所需要的希望和力量。”吴耀宗的生活宗旨是“责任和命运”,在基督教这里,他发现了自己所需要的解释。他所追求的“上帝国”并不是一个脱离此生此世的精神领域,而是一个实现在这个世界中的理想社会,一个能够使人得到自由,得到物质的满足,同时不会受到政治迫害,社会不平等的威胁的社会。^② 对于中国的基督徒知识分子来说,基督教的首要任务是“立人,是建造理想的社会”。^③ 强烈的“入世性”是他们的宗教思想和理论的特色。

第四,基督教不仅是一种西方宗教,而且是表明西方文化特质的一种非常深邃的精神产物。皈依基督教使他们有可能接触到西方文化的核心,他们对西方文化的理解不但超越了中国传统知识分子所习惯的“技术层面”,也超越了当时许多新派知识分子所宣传的“制度层面”,而达到其精神内核——救世、救灵的宗教意识与观念。基督教或者说其所表现的、西方特有的文化成分,是他们解剖并分析中国传统文化、思考中国社会的改造与重建问题的重要文化资源之一。他们对这些意识和观念的认识程度如何另当别论,他们的努力的确为与西方文化很有距离的中国人,更深入地探索

① Chao, T. C. “The appeal of Christianity to the Chinese minds”, *Chinese Recorder* Vol. 49. 288 页。

② 吴利明:《基督教与中国社会变迁》,基督教文艺出版社 1981 年版第 75—86 页。

③ 赵紫宸:《人须要信上帝》,《燕大基督徒团契月刊》1946 年 4 月 11 日。

西方文化的奥秘、从更广泛的意义上认识中西社会与文化的差异及更开放、多样地为中国的未来发展设计蓝图开辟了一条新路。下面我们将会看到他们在这一条路上的坎坷经历。

二、基督教中国化的理性思考

宗教作为一种信仰有其特定的信仰对象和方式。对它们的表述不仅仅是信仰本身的问题，而带有明显的文化与社会特征。任何一种宗教在向外地传播时都会发现，其被理解与接受的程度常常并非取决于教理、教义本身，而在于对这种教理和教义的文字、语言及行为表达的方式。一种新的信仰要想在完全陌生的文化环境中落地生根就必须努力使自身成为这种文化的一部分。这种演变过程广义地被称为“本色化”、“本地化”(Indigenization 或 Contextualization)，在中国这一特定的环境中被称为“中国化”。

基督教对中国而言是一种外来宗教，其进入中国以后的很长时期中被中国人称为“洋教”。明末清初入华的耶稣会士其实已经意识到使基督教脱去“洋”味的重要性，他们也曾努力用中国人所熟悉的语言和概念来解释基督教原理。然而，身着儒服的耶稣会士并未能使他们宣传的宗教真正脱去“洋”衣，“礼仪之争”的发生表明不但在中国，即使在西方教会内部，这种本色化的努力也未获认可。

鸦片战争以后入华的西方传教士与利玛窦等人相比，少了学者的平和气质，多了征服者的骄横与傲气。指望他们使中国的教会实现“本色化”“中国化”显然不太可能。因此，直到20世纪初年，中国虽然已经有了成百万的基督教徒，但中国基督教只是外国传教

地图上的一个点。1907年外国传教士在上海举行入华传教百周年大会,会上曾就“中国教会”这个称呼进行过议论和表决,表决结果是只能用“教会在中国(Churches in China),不能用“中国教会”(Chinese Church),虽然这两个英文词都可译为“中国教会”。

中国基督教“本色化”运动的真正展开是20世纪20年代以后,其主力军是中国基督徒知识分子。

这一运动展开的重要原因是新文化运动与五四运动的推动,20年代波澜壮阔的反教运动更促使西方传教士与中国的基督徒全面反省西方在华传教政策以及中国教会的未来发展前景问题。在这种反省与思考中,基督教“本色化”的问题被提了出来。以中国基督徒为主,特别是后一批人中长于思考的知识分子成为鼓吹并推动中国教会及神学理论实现“本色化”的领头人。

中国信仰基督教的知识分子并非这一时期才有,他们试图使基督教中国化的努力也并非始自这一时期。早在19世纪中期,中国已有了中国籍的牧师、神父,80年代以后,山东等地还出现由中国教徒自己组织的“自立教会”。但是与当时西方传教士一掌教会天下的大局相比,中国基督徒的努力显得微不足道。

从传教史的角度来看,一个接受了外来宗教的国家或地区要实现宗教的本色化,除必不可少的外部条件以外,教会内部还要具备一些基本条件。例如,教会必须具有一批有独立思考和活动能力,在当地有影响和地位的本地教会领袖;有一批能运用本地文化资源解释外来宗教原理,使其不仅在宗教原义上,而且在本地文化环境中具有合理性与可接受性的本地教会思想家;有摆脱外来宣教势力控制的教会组织系统和理论体系,这一系统和体系能有效在当地运转并具有较强的生存、调节和发展功能。这些条件是相互联系的。

中国基督徒知识分子是中国现代知识分子群体的组成部分,

而现代知识分子群体是清末社会变迁和教育革新的产物。如果说五四新文化运动是由现代知识分子发起和领导的一场思想启蒙运动,那么,基督徒知识分子也是其中一支重要力量。在这场运动中,背景、立场、目标不尽相同的中国知识阶层的各种势力,借助于他们所掌握的西方科学与思想文化武器,对中国传统儒学进行深入反思,对即定意识形态和精神文化产物进行批判。近年来已有不少学者注意到新文化运动与二十年代非基督教运动的联系,^①也有一些研究成果令人信服地揭示了中国思想文化界这一时期从“反孔”到“非耶”的发展逻辑。^②然而,总的说来,学术界对于这一历史阶段中国知识分子的一个亚群体——基督徒知识分子的表现与活动似乎注意不够,一些研究涉及到这一部分人,也往往是从基督徒对非基督教运动的回应这一比较具体的角度。^③其实,无论是基督徒知识分子的自身素质及目标追求,还是中国社会 20 世纪初年的实际状况和客观条件,都使很多基督徒知识分子超越了宗教信仰的局限,从更广泛的视角思考中国的社会问题。他们对宗教问题的很多见解其实反映的是其改革社会与人自身的基本观点。下面我们即以这一时期比较重要的两个基督教学术活动团体——北京证道团(又称“基督教新思潮团”)和“文社”为例,对其中的一些活跃

① 美国学者鲁珍晞(J. G. Lutz)和台湾学者叶仁昌在他们的文中都把非基督教运动的第一期划到五四运动前后,以说明新文化运动与非基督教运动的密切关系。参见 J. G. Lutz, *Chinese Politics and Christian Missions*, Cross Cultural Publication Inc · 1988, 叶仁昌:《近代中国的宗教批判》,台湾雅歌出版社 1988 年。

② 大陆青年学者杨天宏的新作:《基督教与近代中国》在第二章有专门一节论述从“反孔”到“非耶”的逻辑发展。四川人民出版社 1994 年。

③ 如查时杰先生的《早期非基运动下基督教会之回应问题》,林治平《理念与符号——基督教与现代中国学术研究会论文集》,台湾宇宙光传播出版中心出版社 1988 年,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。

人物——中国基督徒知识分子的代表——进行分析,以说明这一问题。

1920年春,在文化古都北京的西郊,一个新的基督教学术活动团体宣告成立。这就是“北京证道团”。这个从名字上看相当平淡的组织由刚刚成立不久的燕京大学的几位信仰基督教的中国籍教授发起,吸收了当时北京地区的一批知名中国基督徒学者参与,问世不久就成为基督教革新运动和本色化运动的重要基地。

北京证道团的发起人之一徐宝谦,曾这样论述该会的成立原因和活动宗旨:“北京是学界爱国运动新文化运动发源的地方,这两种运动受了世界新潮流的激荡,渐渐的从北京推行到全国,在这种运动里面的人物,多半抱定了平民的主义,科学的精神,要打破社会中固有的一切旧制度文明,去建造一个新文明,因此我们所最信仰最宝贵的基督教,也不免受他们的攻击。”“平心而论,现在中国一般的信徒,以及中国教会的内容、组织、制度、仪式种种,实在有许多不能适应时代潮流,应当重新讨论改革的地方。”“我们的宗旨,就是一方面要证明基督教如何与时代的精神相适应,并如何足以当时代进化的先驱;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。”^①徐宝谦所谈一方面说明基督教革新运动(其重要目标是实现基督教的中国化)与五四新文化运动的客观联系,另一方面反映了中国基督教知识分子不满教会现状,寻求变革的主观愿望。

北京证道团在二三十年代中国知识分子讨论中国社会问题,特别是如何利用基督教改造中国的问题中表现非常活跃。其发行的定期刊物《生命月刊》(以后改名为《真理与生命》)在高峰期曾达2000多份,不但行销国内21个省份,还有日本、东南亚与北美州

^① 转引自查时杰:《民国基督教史论文集》第104页。

的订户。该刊物在其存在的十几年中是中国最有影响的基督教理论刊物之一。

“文社”是“中华基督教文社”的简称，原名为“中华基督教文字事业促进社”，1924年成立于上海。其活动以“提倡能促进中国本色基督教运动之图文著作，并引起此类文字阅读之兴趣为宗旨”，正式成员的条件要求具有中国国籍、能从事著述，热心提倡基督教文字之阅读等^①，表明这一团体注重民族性、知识性。由于局势动荡、经济拮据及人事纠纷等多种原因，这一团体仅维持了6年左右的时间，其出版的“文社月刊”只发行了两年另八个月。但是，却在“中国教会史的本色发展方面留下了一个重要标记。”^②

“北京证道团”与“文社”是20年代中国基督教中国化运动的重要宣传、研究中心。值得注意的是，两个机构虽一南一北，但其成员有很多重叠。如赵紫宸是文社社长，也是“北京证道团”的重要成员，《生命》杂志的主要撰稿人。“北京证道团”的吴雷川、刘廷芳、洪煨莲、李荣芳、诚静怡等都同时是《文社》社员。

作为基督徒知识分子的学术活动团体，北京证道团与文社都主要利用知识分子所擅长的方式，如著文立说、出版刊物、组织演讲等来阐述和宣传自己对基督教的理解，进而影响社会。从他们留下的大量著述中，从他们在20世纪前半期的主要活动中，我们不难看出，他们是怎样不惜余力地试图建设起能为中国人所理解和接受的基督教，或者说使基督教中国化(本色化)。

一般来说，人们使用语言或文字等符号来表达自己的思想、情感和理念，进行相互之间的交流。符号所代表的意义是人所赋予

① 参见王成勉：《文社的盛衰》，台湾宇宙光出版社1993年版第38页。

② 专门对文社进行研究的台湾学者王成勉在其《文社的盛衰》一书中曾引用数位著名基督徒学者的评论，说明文社在中国基督教本色化运动中所起的重要作用。见《文社的盛衰》第6—8页。

的,而不是符号自身天然拥有的。同一符号可能会被不同的使用者装载上不同的意义内容,也可能在不同的语境中表达完全不同的意义。这就是为什么基督教传入中国以后,不同教派的传教士之间出现“God”的译名之争,这也就是为什么20世纪以后,中国的“基督教本色化”运动,首先要做的是“文字本色化”的工作。^①

所谓“文字本色化”不仅是指使用语言或词汇符号的改变,更重要的是符号所包含的理念内容的转化,这种转化使基督教的意理能为中国人所理解,并且能在中国社会文化与历史的特定语境中使用。

由于20世纪最初二三十年中国的政治局势和社会发展趋势,这一时期由中国基督徒知识分子所进行的、对基督教的重新诠释带有浓厚的政治色彩。叶仁昌在他的近作《五四以后的反对基督教运动——中国政教关系的解析》一书中将其称之为“具有本土化意涵的政治神学”。^②叶先生对这一神学产生、演变的历史背景及其发展渊源和脉络论述得相当清晰、有力,然而将其定性为“基督教的辩护士们所架构的一个防卫体系”或“护教体系”^③似乎不够完全。这一时期,中国的基督徒知识分子,特别是教会中的革新派人士重新解释基督教教义,构建中国化的基督教神学体系,固然有迫于和抵御外部反教运动压力的原因,但也是他们探索基督教救国之路的必然结果。

基督教要救中国,首先要能够融于中国的环境,满足中国社会发展与变革的特殊需要,这就要求基督教本身具有进化的功能,基

① 可参见王成勉:《文社的盛衰——二十年代基督教本色化之个案研究》一书的分析。台湾宇宙光传播中心出版社1993年。

② 叶仁昌:《五四以后的反对基督教运动——中国政教关系的解析》,台湾久大文化股份有限公司1992年版第189页。

③ 同上注。

基督教教义能够随环境和时代的变化不断修改和丰富自己的内涵。总括这一时期中国基督徒知识分子的著述,强调基督教的进化性、适应性是他们论证宗教问题的一个重要特征。广东的基督徒学者简又文认为:“宗教的功能在栽培和促进生命,既然生命是在不停的演变和发展中,宗教因而会受到环境的塑造,它们的信条和仪式都会随着时代的需要有所改革,近代科学和哲学上的发明,对宗教的研究必然有所帮助,使它更能引导世人认识宇宙之上神灵之存在,与它发生个人间的关系,并且带来生命的力量与方向。”^① 赵紫宸在这一方面也相当乐观。他相信:基督教是一个充满适应新境机能的宗教,是“人的经验结晶而成的宗教生命书”,由于“一代的人总要假一代的思想解释他们的经验”,圣经自然是“随时变迁”,“能进化的”。^②

能进化的、具有极强适应性的基督教,进入中国以后必然根据中国的文化社会环境做出调整,使其成为中国人信仰的一部分,为中国的特定需要服务。对于中国的基督徒知识分子来说,这既是逻辑上的自然发展,也是传教现实中的实际。因此,强调基督教的民族性、中国化成为他们这一时期论述的另一个重要特征。徐宝谦结合中国的情况指出:“基督教信仰是古时候门徒信仰的解释,但我们已有了二千多年的阅历,不能再完全遵守这些信条。”^③ 为了强调基督教的进化机能,他在构建自己神学体系的早期阶段干脆反对教会规定根本教义。^④ 文社月刊的负责人沈嗣庄认为:“基督教思想苟不能与本地文化打成一片,虽云自养自传自理,仍属无裨。

① 林荣洪:《风潮中奋起的基督教会》,香港 1980 年第 39 页。

② 参见赵紫宸:《促进宗教革新的势力》,《青年》第三十一册,1920 年 3 月,《圣经在近世文化中的地位》,《生命月刊》第一卷六期,1921 年 1 月。

③ 徐宝谦:《基督教新思潮》,《生命》第一期,1920 年。

④ 徐宝谦:《基督教在中国的前途》,《真理与生命》,第一卷十二期,1926 年 11 月,第 233—236 页。

……故传基督教而不与中国的宗教经验与宗会思想相融通，便不能有成功的希望。历史的基督教，我们果然不能不承认他的价值，但是一味地固守遗传，而与中国固有文化完全格格不相入，且无融通办法，中国基督教终不免于淘汰。”^①

基于这样的认识，他们不但不反对、害怕及至逃避批判意味很强的新文化运动，反而以很高的热情投身于其中。徐宝谦对这一运动的看法很有代表性。他认为：新文化运动的目的是“用平民主义及科学来改造文明，其态度是一种评判的”，尽管新文化运动的学者“对基督教反对的人居多，认为宗教与科学、民主根本不相容”，基督徒对新文化运动的态度，“首先要注意”，“第二要欢迎、容纳”，“第三用种种方法将基督教真理发挥出来”，“第四与他们同力合作。”^② 也曾在美国哥伦比亚大学取得学位、同为燕京大学教授的刘廷芳认为，“新文化运动给予基督教不少动力去探求一个有建设性的社会信息。”^③ 对于这一运动的未来，刘廷芳的评价是：“新文化运动在中国的前途，不但能生存，而且能发展、增长，有无穷的、雄伟的、远大的前程。”“新文化运动是中国的一场极重要、极有价值的运动，在这短促的时间已经发生极大的效果。”“他现在是创造一个新纪元，他的前途是不可限量的，中国前途的希望，全看这一运动的趋向如何。”^④ 在这些基督徒知识分子眼中，新文化运动是“中国的文艺复兴”。对于中国的基督教发展，它不但不是坏事，反而提供了难得的机会。翻一翻这一时期《生命月刊》、《文社月刊》等

① 沈嗣庄：《中华基督教文社报告》，《文社月刊》三卷四期，1928年，第102页。

② 徐宝谦：《基督教新思潮》，《生命》第一期，1920年。

③ Timothy, Tingfang Lew, "China's Renaissance — The Christian Opportunity", *Chinese Recorder* 52:5, p. 314.

④ 刘廷芳：《新文化运动中基督宣教师的责任》，《生命》九、十合刊，1921年5月。

杂志刊登的文章,有不少冠以“进化论与基督教”、“天演与宗教”、“我的 20 世纪的宗教观”、“基督教新思潮”等为标题。在内容和形式上,有人主张用白话重新翻译圣约,有人提倡用科学来解释神学。还有的作者为了使写出的作品具有中国特色,建议所有文字工作者都应游历全国,实际考察中国人的生活状况,以克服闭门造车,文章与现实脱离的弱点。

基于这样的认识,他们全面评判基督教的意理,重新诠释基督教教义。

中国的基督教知识分子,特别是像吴雷川、赵紫宸、徐宝谦这样的学者型知识分子,虽然皈依了基督教,但并不能完全摆脱已渗透于心灵的中国文化传统的影响。因此,当他们尝试重新诠释基督教教义,使基督教中国化的时候,很自然地运用了他们所擅长的中国文化修养的功夫。在这一方面,吴雷川做得最为突出。这位被称为“中国最后一位具有翰林头衔的基督徒”^①,民国时成了中国新式大学的校长,而且这所大学本身就是中西文化结合的产物。在这样的环境中,以他这样的经历,他坚持不懈地从事沟通基督教与中国文化的工作,实在是顺理成章之事。和历史上的很多大儒论证外来文化的方式一样,他主要是用儒学经典的有关内容附会基督教教义。他在 1923 年初写的《基督教经与儒经》一文包括三部分内容:第一,创世纪上帝造人与中庸天命之谓性;第二,以赛亚预言与中庸想望至圣;第三,圣灵与仁。仅从题目中,我们已能看出,他类比基督教与儒教的本意。他在解释自己为什么选择这样三个问题时说:“一则是因为在文字上显有符合的证据;二则因为在教义上是荦荦大者。”他认为:圣父圣子圣灵三位一体的上帝是基督教自

^① 参见 Chu Sin - Jian; Wu Lei -, *Chuan A Confucian - Christian in Republican China*, Peter Liang Publishing, 1995.

古相传的要道。不但非基督教的人莫名其妙,就连基督徒也以为是深奥难明的。“研究教义的人倘能于此三点大致了解,那么,其余的教义就容易融洽了。”^① 这一意思,如果我们换一个角度也可理解为:基督教最核心、对中国人来说最难理解的东西都能在儒学经典中找到相应的内容,基督教还有什么不能被中国化了的呢?以后,他在自己的著述中多次论证基督教所说的“信、爱、望”,其实就是儒学所说的“智、仁、勇”,“基督教以爱为律法的总纲,儒以仁为人生之大德,也是相同的。”他还曾用儒学学说的含义逐字解释每个基督徒都熟悉的“主祷文”,^② 以使中国的基督徒不再为主祷文的表达方式而困惑。

从小在教会学校接受教育的赵紫宸与吴雷川相比,对中国传统文化多了不少批评的精神,在他看来,“中国的哲学实在是过时的理论”,因此,他反对将基督教“套在中国的旧理想模型里”,或者使“基督教与中国固有的文化发生机械的关系”。但是,他并不否认,“基督教诚能脱下西方的重重茧缚,穿上中国的阐发,必能受国人们了解与接纳。”^③ 他在1927年写出的《基督教与中国文化》一文,采用了不同于吴雷川的附比法来论证中国文化与基督教关系。他列举了中国人的四个特性:亲近自然的倾向;伦理倾向;艺术倾向和神秘精神。在他看来,这四个特性虽然使基督教在中国人心中“已有精神上的根基”,但他更注意的是这些特性的缺陷之处、不足之处。在他看来,基督教可以一定程度上弥补和改善这些缺陷与不足。基督教的精华与中国文化的结合将使中国文化得到拓展,并与

① 吴雷川:《基督教经与儒教经》《生命月刊》第三卷六期,1923年3月。

② 参见吴雷川:《基督徒的希望》,青年协会书局1934年版第6—10页。

③ 赵紫宸:《基督教与中国文化》,《真理与生命》第二卷九—十期,1927年,第248页。

世界文化融洽。^① 像吴雷川重释“主祷文”一样，赵紫宸为中国的基督徒重撰了“时代信经”，这一大胆举动不但是赵紫宸“自由神学的宣告”，也“充发表明他自觉的时代使命：栽培道德人格，重建中国社会。”^②

赵紫宸在宗教界被认为是一位理论家，他试图从理论上论证基督教在中国的时代使命，他强调人的心理塑造，鼓吹“心理革命”是他的理论体系的重要特色。他认为“基督教在中国不应仅仅是“一个理论”、“一种哲学”，或者“一套神学”，更不应是“一种仪式，一个计划，一些教条，一个教会组织或是宗派”，基督教应该是“一种心态，一种具体的个人和社会的经验，一个在基督里开始同时可以在基督里得到成全的新生命。”^③赵紫宸如此理解基督教有其特殊的原因。在他看来：“中国的急难，固然是因为制度的败坏”，但亦是因为“人心的堕落”，因此，中国的急务是做“心理上的革命”。

所谓心理革命就是一种精神的改造，一种道德的重建。他认为：中国民族“道德的力量十分薄弱，所以对于宗教的祈响，极其恳切。基督教既系道德的宗教，自能当此时机，应此要求。”^④

对于在中国的知识界引起很大反响的新文化、新思潮运动，赵紫宸表示了积极的支持态度，但是他同时敏锐地注意到这一运动所带来的问题。他评论说：“新思潮使我们得了生活解放的要求，却没有给我们一种安心立命的根基。……但有解放的工作，而无建设

① 参见赵紫宸：《基督教与中国文化》。

② 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，中国神学研究院 1994 年，第 60 页。

③ Choa Tzu—ch'cn, "The Appeal of Christianity to the Chinese Mind", *Chinese Recorder*, Vol. 49, p. 287.

④ 赵紫宸：《新境对于基督教的影响》，《生命》第一卷四期，1920 年 11 月，第 11 页。

的制裁,只有个人的要求,但无公认的标准根基。”^①简单一句话,新思潮运动推翻了传统儒家思想,但未能填补中国人精神上的空缺。正是这后一方面,基督教对中国具有特殊意义。

对人的心理与精神生活的关注是赵紫宸理论研究的特色。这并不是说他完全否认基督教与实际生活的联系,与社会政治经济的联系,他试图更抽象、更准确地概括出基督教的本质,而不仅仅把它看成是改善社会物质生活的工具。他曾经这样论述:“基督教没有给我们什么政党的组织与参加法,没有给我们教育计划、经济计划。科学哲学的发现和说素。纵然他的内容不无政治经济哲学等等的根基与精神,……他所特有的贡献是基督,与基督特殊的宗教经验。”^②赵紫宸并不反对基督徒直接参与社会生活的改革活动,但他并不认为这是基督教的使命。基督教的使命,在他看来,是“为中国建设新的心理”,“新的、有力量、有根基的健全心理。”^③

将基督徒与基督教区别开来,将社会的物质与制度层面和精神层面区别开来,对于严谨、系统的理论推演,对于建立中国基督教神学理论体系显然是必要的,有意义的。但是20世纪前半期的中国,社会的动荡以及转型期特有的多变形势使包括赵紫宸在内的知识分子很难按常规进行思维和理论建构。他们一次又一次身不由己的加入关于社会问题的讨论,并不断根据变化了的形势修改与调整自己的理论。简单浏览赵紫宸的理论著述,我们即会发现许多矛盾的观点。40年代以后的赵紫宸与20年代的他,在许多问题的看法上简直判若两人。然而,透过语言与观点的变化,我们会发现,相信基督教有益于中国人精神的塑造,通过改变人进而拯救中国社会的观点始终如一,几乎未变。

① 赵紫宸:《新酒》,《真理与生命》,第四卷八期。

② 赵紫宸撰写的“短评”,《真理与生命》,第二卷第409页。

③ 赵紫宸:《基督教与中国心理建设》,《真理与生命》第六卷八期。

赵紫宸是个矛盾体,从一方面来看,他是超脱的,至少希望超脱于政治经济体制之外去探讨精神与宗教的问题,从另一方面来说,他又是投入的,始终相信基督教只有通过人,在现实社会中才能发挥作用。他的超脱与投入是那样的矛盾,以至于他不但未能给基督教在中国的发展找到真正的出路,自己也陷入不可摆脱的精神困惑与痛苦之中。赵紫宸的命运在这一代知识分子中决非特例。

另一位中国宗教界的领袖人物吴耀宗也是理论家,其理论被称为中国“解放神学”的先驱。^① 面对 20 世纪前半期各种反宗教的社会科学理论在中国知识界的流行,以及非基督教运动对宗教神学理论的冲击和挑战,他试图把唯物论思想与基督教信仰结合起来,并以此来解释中国人所关切的各种人生与社会问题。他于 1943 年发表的《没有人看见过上帝》一书系统阐述了自己“独创的理论”。在他看来,“上帝的信仰和唯物论没有冲突,正如它和天演论没有冲突一样,因为天演论和唯物论都可以当作是上帝在自然界以表现它自己的作为底方法。因此,一个信仰上帝的人,同时也可以相信唯物论。”为了使自己的论证的基督教与唯物论并不矛盾,而且相互补充的理论更有力量,他提出了所谓“科学的上帝观”。他说“上帝的本体我们看不见,但我们可以看见上帝的作为;上帝的作为就是他在宇宙万事万物中所表现的真理。因此,从理智方面来说,上帝就等于一元化了、情感化了、人格化了的真理。……这样去看上帝,他就不是一个无中生有的玄学上的东西,而是一个可以考察,可以追求的科学的对象。”^②

与赵紫宸强调人的心理改造、社会的精神建设相比,吴耀宗更注重社会的物质层面,特别是具体社会问题的解决。正像一些研究

① 徐如雷:《中国基督教的神学研究》,朱维铮《基督教与近代文化》第 128—130 页。

② 吴耀宗:《没有人看见过上帝》,第五版第 31—34 页。

者所注意到的：吴耀宗可以说是故意地生活在中国社会的洪流之中。^① 他不但不回避各种社会问题，反而随着社会的发展与变迁，随时修正自己的理论，校定自己所追求的目标。在 20 年代，吴耀宗也和其他许多自由派神学家一样，把人的精神建设做为振兴国家的首要任务。然而，从 20 年代后期开始，吴耀宗越来越强烈地意识到，中国的问题首先是“民生的问题”，没有物质生活的充实，很难谈人的精神重建。因此，教会的首要任务也应该是“解决民生的疾苦”。

在这种思想的指导之下，他积极推动教会、青年会参与乡村建设、教育服务等社会改革工作。进入 30 年代以后，吴耀宗的思想又出现明显变化。其变化的基础和倾向性正像他自己所说：“中国的社会已经进入一个动荡的时期。五四运动所标榜的，那个所谓文化革命的时代是过去了，取而代之的，就是普遍于一般有思想的青年心中的，社会革命的意识。国内的政治，在国民党统治之下，处处使人失望，国内的经济，因为农村破产，工业衰落，和帝国主义的竞争压迫，也日趋于没落。这些事实都造成了一般的思想左倾的趋势。”^② 吴耀宗在 30 年代以后写成的作品中，已经越来越多地使用“彻底的改造”、甚至“革命”的字眼来论述自己的社会主张。在拯救国家的各种选择中，他越来越倾向于从制度到思想体系的彻底变革。他认为在哲学基础上，基督教与唯物论并不矛盾，同样，在社会政治观上，基督教与共产主义也有相通之处。40 年代，特别是抗日战争胜利以后，中国社会的现实使他进一步加强了对共产主义理论的认同，也使他成为最先和共产党政府合作的中国教会领导人之一。

① 吴利明：《基督教与中国社会》第 75 页。

② 吴耀宗：《我宗教思想的变迁》，徐宝谦编《宗教经验谈》第 22 页。

在这一时期的中国基督徒知识分子中,接受社会革命的思想,主张以激进手段实现社会变革目标的人并不在少数。老翰林吴雷川也是其中之一。这位慈眉善目、为人谦和的学者、长者,一谈起社会改造问题就有着比许多年轻人还旺盛的激情与热忱。他一直致力于将基督教建立在中国的历史文化基础之上。30年代以后,他虽然仍未放弃从儒学经典中论证基督教教义的作法,但却明显表现出对无论是基督教还是儒教的温和性质,不足以彻底改变中国现状、解决根本问题的不满。他在1934年写成的《耶稣的社会理想》一书中,强烈批评当时的教会只重救灵,不重救世的作法,并试图论证耶稣在世时是一位“救世的教主”,他所宣传的是“救世的宗教”。为了突出这种改革,救世的特点,他甚至提出:“耶稣改造社会的计划与现代的社会主义有许多相同的”,所以,“用现代的眼光来看,与其说耶稣是宗教家,还不如说他是社会革命家更为适当。”^①他在30年代末完成的重要代表作《基督教与中国文化》一书中,一方面站在爱国中国人的角度,抨击基督教利用外国武力进入中国的事实,一针见血地指出:“基督教来到中国竟是利用外国的武力,在订立不平等的条约中,强迫中国用政治的势力来保护传教,……百年以来,为了这一件事,曾经使中国和外国发生了多少次的交涉,一次一次的赔款割地,国家丧权,人民痛苦,当时纵然忍受屈服,事后抚视创伤,痛定思痛,怎能不怨于基督教?现时有些教会为成立五十年或七十五年乃至百年的纪念,开会庆祝,其实教会所庆祝的恰恰是国家和人民所应当纪念的国耻。”^②另一方面,他以一个基督徒的身分,批评孔孟之道在现代社会的不合时宜。他说:“孔孟的教训固然是尽人皆可取法,而他们所怀抱的志愿,却都归向于

① 吴雷川:《耶稣的社会理想》,青年协会书局1934年版第24页。

② 吴雷川:《基督教与中国文化》第130—131页。

传统的政治思想,因而自身所垂示的模范,也都免不了是贵族式的。类如孔子不赞成他的门人樊迟请学稼圃,又自以为曾作过大夫的官职,出门就必得坐车。孟子言必称先王,又不以传食诸侯为泰。较之耶稣要改革社会,专和平民接近,专做平民有益的工作,显然是不可同年而语。而现行要复兴中华民族,所需要的领袖人才,当然不能效法孔孟从容大雅的态度,而要效法耶稣的刻苦勤劳,奋身不顾。”^①

吴雷川对基督教与儒学左右开弓的作法,反映出他作为皈依了基督教的孔门弟子,在两个体系中都未能找到理想的救国之法而产生的痛苦与急躁。

总之,20世纪前半期是中国基督教理论建设的一个繁荣期,众多基督徒知识分子从不同角度探讨,试图建立符合中国社会环境需要,有助于解决中国社会问题的基督教理论体系。

三、改造中国社会的具体实践

这一时期不仅是基督教知识分子著书立说、进行理论建树的时期,也是他们身体力行、全面尝试改造中国社会环境和生活实际的时期。在这后一方面,除教育、医疗、福利、救济等教会传统活动外,特别值得注意的是一批知名基督徒知识分子所从事的全面改造中国农村生活的系统工程。

中国是一个农业大国,农民占人口的绝大多数。任何希望改造中国的尝试,不影响中国的农村都很难说是成功的。因此,即使像

^① 吴雷川:《基督教与中国文化》第297页。

新文化运动这样的以知识分子为主体,主要发生在知识分子圈子中的文化变革也把简化文字、普及知识、促进文化教育事业在农村地区的发展作为重要任务。在20世纪前半期,中国的乡村改革和农村建设吸引了社会各方面的注意,各种政治势力和派别在如何解决农村问题的态度与政策上表现出不同。总的说来,这一时期的乡村运动主要分三大类:一类是由信仰马克思主义理论的共产党人发起和领导的、以革命手段改变中国农村即成结构、建立新型阶级关系和社会形态的自下而上的变革;另一类是由国民党政府官方发起或支持的以消除共产党在农村的影响、稳定社会秩序、巩固国民党统治为目标的自上而下的乡村建设工作;第三类主要由一批受过西方教育、相信教育(科学)救国、希望用民主改良的方式改变中国农村面貌的知识分子所发动,其基本精神是运用科学、教育的方法,走改良主义的道路,通过有组织、有计划的乡村建设来改善农村生活,促进社会进步。中国基督徒知识分子的乡村改革与建设活动从性质上来看属于第三类。但也有不少基督徒知识分子以各种形式参与了第一类和第二类的活动。

晏阳初是这一时期从事乡村建设活动的著名人物。这位美国耶鲁、普林斯顿大学毕业的博士,在第一次世界大战期间曾经应基督教青年会的征召,前往法国为参加一战的华工服务。在这里,他深深感受到中国劳动阶层无知识、无文化之苦,立志要为“解除苦力之苦,开发苦力之力”而奋斗。他亲自编写了成人识字课本,利用工余时间教华工识字。这一工作奠定了他以后从事平民教育的基础。1920年他回到中国,不久组织起“中华平民教育促进会”,他担任总干事。从20年代中期开始,他的主要注意力转向农村,著名的“定县实验”即从这一时期正式规划实施。

“定县实验”并不是单一的识字教育活动,而是整体改良农村社会的尝试。和这一时期积极主张乡村改造与重建工作的其他中

国知识分子一样,晏阳初也面临着如何在复杂的中国社会为自己的活动定性,如何在困难的情况下为庞大的事业筹款,如何处理与政府及其他社会力量的关系等问题。在这些方面,晏阳初十分典型地反映了受过西方教育、与美国关系密切、在世俗生活中追求基督教理想的中国基督徒知识分子的特点。

总的说来,他反对当时迅速兴起的共产党人领导的农村革命,这种反对不仅仅是其政治目标,也包括了其具体手段与方式。在他看来,共产党人主张的彻底改变农村经济基础、阶级结构和生产、生活方式的革命,不但不能解决中国农村的问题,反而会破坏中国社会赖以生存和发展的基础。晏阳初认为中国社会、特别是农村的主要问题在于愚、穷、弱、私,因此,他提出有针对性的四大教育:以文艺教育救愚,以生计教育救穷,以卫生教育救弱,以公民教育救私。他相信教育可以改变人生,可以救国,因而希望从教育人手,以一种整体改良的方式,改变农村面貌。

由于这一时期政府和不少政治要人都表现了对乡建活动(甚至晏阳初本人)的兴趣,晏阳初不可避免的要与他们发生联系。晏阳初一方面努力使自己的活动保持独立性,另一方面又希望借助于政治势力和社会各方面的支持发展自己的事业。这有时使他处于一种尴尬境地。1926年冬天的一个清晨,晏阳初像往常一样,骑着自行车上班。途中,自行车的一个轱辘滑进有轨电车的轨道,晏阳初险些摔倒在地。这一情景被途经这里的张学良看到。第二天,一辆法国造汽车驶进晏阳初的家,这是张学良送给晏阳初的礼物。晏阳初不想因接受了军阀的礼物而受制于人,但又不能退回,刷了少帅的面子。这辆车只好在车库里停放多年。^①两年后的一天,外

^① Charles W. Hayford, *To the People — James Yen and Village China*, Columbia University Press 1990. p. 75

出多日刚刚回家的晏阳初被请入少帅府，张学良力劝他作自己的政治顾问，帮助他吸引从国外留学回国的知识界人士，为此，张学良答应捐给“平民教育运动”八百万美元作基金，以免除晏阳初四处奔波筹款之苦。晏阳初及其同事几乎通宵未睡，商讨婉拒的方式。第二天，晏阳初回复少帅说：很多人希望往上走，做高官，但很少有人愿意往下走，到农村去。你很容易找到一个愿意做政治领袖的人，但你并不容易找到一个愿把一生献给乡村的人。因此，我建议，让我们分别从上而下、自下而上地努力，十年后，我们再看各自努力的成果。^①张学良敬佩晏阳初的人格，也尊重他的选择。他们之间保持了长期的友谊。进入30年代以后，蒋介石开始表现出对晏阳初工作的兴趣。他曾经邀请晏阳初去自己家乡浙江溪口，帮助那里发展乡村教育，以后又要求他在政府发起的“新生活运动”中发挥作用。晏阳初对蒋介石在溪口及其新生活运动中的形式主义、党派色彩以及挟裹于其中的权欲之争等相当反感，曾经在不少场合予以表达。这给他带来不少麻烦。他的连襟，与他共同从事乡建运动的张富良认为他“不善政治，很难为当权者所接受。”^②

由于晏阳初十分警惕中国复杂的政治势力对其事业的介入，不愿将自己的实验纳入政府的体系，但是，这一时期中国社会的实际情况使他很难完全摆脱政治动荡的影响，平民教育和乡建运动又确实需要稳定的财力支持。结果，和这一时期的不少留学归来的知识分子一样，他把视野投向海外，特别是被他称为“姐妹共和国”的美国。

晏阳初曾在美国生活多年，对美国极有好感。用他自己的话来

① Charles W. Hayford, *To the people — James Yen and Village China*. p. 76.

② Chang Fu — Liang, *When East Met West — A Personal Story of Rural Reconstruction in China*. New Haven 1972. p. 34.

说：“美国式的民主，包括其弱点与缺陷，对我都有极大吸引力并深深影响到我的一生。”^①这虽然是他在美国发表演讲时的用语，具有幽默和夸张的色彩，但是的确反应他对美国的认识。他在20世纪前半期曾数次访美，与美国政界、商界、学界的很多要人成为朋友。在他的事业中，美国式民主社会不仅是中国可以效仿的楷模，美国人也是他最依赖的朋友。这里值得注意的是，作为基督徒的晏阳初，对美国在华传教工作的看法。他多次表示，美国传教士对中国开始现代化的进程有过历史贡献，但是，20世纪以后，中国的情况已变，越来越多的人怀疑中国是否还有接受传教的必要。中国的乡建运动需要外国人的帮助，但并不需要由外国人来领导。他特别强烈地批评一些外国传教士在中国多年，但却完全脱离中国民众的生活。

30年代的中国社会，非基运动的高潮已经过去，然而社会上，特别是知识分子当中，对基督教及其传教活动的批评与否定仍然处处可见。作为基督徒，晏阳初并不完全认同这些意见，但是，他显然并不想使自己的工作仅仅成为教会传教事业的一部分。当他在美国访问筹款时，一些教会机构刻意强调他本人的基督教背景和活动的宗教色彩，为他安排一些活动，如讲演、报告等。他每次强调的主题都并非传教。在他看来，中国的乡建运动远非教会所能胜任，教会应该走进乡村，为乡村的发展服务，但乡村不仅仅是教会的地盘，中国的乡村重建也决非仅仅是教会的责任。

晏阳初努力使自己的工作保持非官方性、非宗教性的特点，而且尽可能以身作则，与农民打成一遍。然而，这并未能使他完全免除来自不同方面的批评。对其批评比较集中的一点是他活动的基本指导思想。他希望在既定体制之内，通过人性的改造、教育的提

^① Charles W. Hayford, *To the people—James Yen and Village China*. p. 81

高和技术的更新使农村改变面貌。在中国的社会危机日益严重,越来越多的人倾向于用激进革命的手段彻底解决问题的时候,这种温和的改良主义的方式不免显得缺乏活力。另外,他的实验大多依靠外国经费,不少从事实验的人与技术也来自国外。在民族主义情绪日益高涨的时代,仅仅这种“洋气”也足以使他遭到否定。事实上,不仅晏阳初,其他许多受过西方教育的基督徒知识分子所进行的同类活动也曾受到类似批评。

总括起来看,基督徒知识分子的活动,其实只是这一时期中国知识分子试图拯救国家、振兴民族的多种努力的一部分。20世纪前半期是中国知识界相当活跃的时期。当时,局势动荡,政府对局面的缺乏控制使各种社会势力有可能比较自由的活动,传统意识形态被打破,新的思想体系尚未成型所造成的社会价值观念的空缺,也为各种理论和思想派别的活动提供了空间。这正是包括基督徒知识分子在内的思想界格外活跃的客观环境。这一时期,知识分子们有的从实践入手,有的从理论着眼,有的比较温和,有的则比较激进,有的把改善人的物质生活与条件放在首位,有的则强调社会的心理建设与精神构建。具体方式上虽然不同,但基于同样的希望——使中国尽快强盛。仅以基督教救国这一具体目标而言,绝大多数基督徒知识分子的努力是失败的,无论是基督教的乡建运动,还是心理革命,甚至以革命者、政治领袖形式出现的耶稣都未能真正主导中国的社会发展进程。然而,我们并不能因此而否定基督徒知识分子的努力价值。因为无论是从中国社会的长远发展,还是从思想、理论建设的特殊需要,他们所探索的问题都具有超越具体目标的深远意义。基督教不仅是一种信仰体系,它还是文化形态,是西方文化的精神内核。基督徒知识分子的主要贡献不在提出并论证了基督教救中国的理论,而在于向人们揭示了从精神层面理解一种文化内涵的重要性。

知识分子的智力劳动成果并非都能直接转化为指导社会行为、影响社会生活的主导意识形态,特别是在社会急剧变革,面临危机,人们努力从不同方面寻找出路的时候。

让我们记住:历史并不仅仅是由成功者书写的,在中国走向现代、走向世界、走向强盛的道路上,不少知识分子是用他们的“失败”作出了令后人敬佩的贡献。

第十一章

结 语

近年来,关于近代来华西方传教士及基督教在华教育活动的研究在学术界相当热门。这固然与80年代以后学术研究的大环境有所改善,人们希望更客观地研究一些过去未能很好研究的历史问题有关,但更重要的是,改革开放而引起的外交往的大量展开,使人们情不自禁地回顾自己的前辈在这一方面曾经有过的经历。本书的两位作者在写作博士论文的时候,都涉及到近代西方入华传教士及他们在中国的活动和影响。这种学术上的共同兴趣使两个本不相识的人具有了合作写书的基础。

我们在确定本书的主题时已经发现自己进入了一个广阔的、荆棘丛生,歧支岔路遍布的研究领域。其所应该研究和回答的问题已远远超过一本书所能涵盖的内容。

知识分子本来就是一个复杂庞大、缺乏内在规定性的群体,中外学者仅为其定义就已出版了数不清的作品。中国近代以后的知识分子情况尤为复杂,无论在成分还是功能上,更难以理清。对中国知识分子问题颇有研究的许倬云先生认为:近代中国的知识分子在行为及类型上具有“第三世界知识边缘人的特性”。他们中虽有人仍然有意识的为中国传统文化负起承先启后的责任,但大部

分人的工作是“引进外来思想,尝试将新的课题揉入原有的语言与符号系统,以求发展中国的近代文化与学术。”^① 近代中国知识分子的这一特性反映了近代中国的社会性质,是近代社会发展需求赋予知识分子的时代使命。本书的第一章除对中外学者关于知识分子的研究做了一个简单介绍外,还从宏观的角度对中国传统知识分子的品格特征进行了概括,并以明末清初耶稣会士的在华活动为个案分析,介绍近代之前中西知识分子的交流。

中国作为一个“后发型”现代化国家,其近代社会的外来影响问题是一个广泛引起中外学者关注的研究课题。人们从不同的学科、不同的角度,对其进行研究,已经取得了很多成果。笔者在已经完成的博士论文和其他相关研究中也已经涉及这一问题。我们认为,在近代影响中国的外来因素中,基督教是一个十分重要的组成部分。

基督教与西方文化关系密切,关于这一点,人们有过多种描述。有人称其为西方文化的“基石”,^② 也有人说它是西方文化的“性格”,^③ 还有人为了强调西方文化与基督教的内在联系,干脆将西方文化称之为“基督教文化”。基督教在近代以后通过西方传教士带入中国。而中国在传统上不是一个宗教国家,占主导地位的儒家文化的世俗性质使国民对外来宗教有一种特殊的反感。鲁迅曾深刻地指出中国社会对外来宗教的根深蒂固的排外性:“人往往憎和尚,憎尼姑,憎回教徒,憎耶教徒,而不憎道士。懂得此理者,懂得中国大半。”^④ 在鲁迅先生提到的几种外来宗教中,基督教由于与

① 余英时:《中国历史转型时期的知识分子》,序二。

② S. E·佛罗斯特著,吴元训等译:《西方教育的历史和哲学基础》,华夏出版社1987年版第108页。

③ 克里斯托弗·道森著,长川某等译:《宗教与西方文化的兴起》,四川人民出版社1989年版第2页。

④ 鲁迅:《而已集杂感》,人民文学出版社1973年版第99页。

西方殖民者同船而来,借助于西方对中国的武力打击和不平等条约对中国主权的侵犯,在中国建立起自己的势力,因此尤为中国人所反对。“自中外通市以后,肇畔之端,半由教案而起,防不胜防”就是这种状况的真实写照。^①

19世纪来华的西方传教士在整个人华西人中是比较奇特的一群。他们大都以文明的使者自居,认为自己肩负着神圣使命,这就是使中国皈依基督教。当他们发现在这片古老而辽阔的大地上,成千上万的生灵生活在被他们称为“邪说”的控制之下,完全不知道上帝的存在,中国人宁愿相信孔子,而拒不接受耶稣的时候,他们对这种文化的反感和对其进行彻底改造的信念就成为指导自己一切行为的原则。这使他们公开向中国传统文化和社会体制与生活习俗宣战。

美国研究来华传教士问题的历史学家保罗·科恩,在他撰写的《剑桥中国晚清史》人华传教问题的专章中,开宗明义提出这样的设问:外国人中间唯有基督教传教士到中国来不是为了获得利益,而是给予利益,不是为了追求自己的利益,而至少在表面上是为中国人的利益效劳。那么在19世纪所有那些来中国冒险的人们当中,为什么是传教士反而引起了最大的恐惧和仇恨呢?^②他的解释是:虽然传教士的人生观和宗教观十分保守,但按照其使命的性质来说,所有传教士都向中国传统文化提出了革命的挑战。正是这个原因使中国人,特别是知识分子感到受威胁,这里姑且不论科恩的设问是否科学,回答是否正确,他已经提出了近代中西关系及文化交流中的一个重要问题——基督教与近代中国的知识分子。

基督教与近代中国知识分子的关系十分复杂。一方面,“官绅

① 李刚已辑录:《教务记略》,叙,上海书店1986年。

② 费正清编:《剑桥中国晚清史1800~1911》,上卷,中国社会科学出版社1983年版第584页。

及知识分子是国人反教的主力。”^① 另一方面,真正理解和接受基督教信仰的中国人(不是受利益驱动而“吃”教的人)往往也正是知识人。基督教在一些知识分子的眼中,是“祸中国”、“夺华人心”的邪教,在另一些知识分子的眼中则是可以救世、救灵、救国的精神力量。虽然基督教在不同的知识分子那里具有完全不同的形象和作用,我们从不同知识分子那里得到的对它的评价褒贬分歧很大,但它频繁出现在这一时期中国知识分子的话语之中、著述之中,已充分说明知识分子对它的关注。本书的第二章介绍了西方传教士在近代以后进入中国的时代背景,以及他们中的不少人逐渐由教士转变为教师的过程及原因。

基督教在中国的传播,对中国知识分子的影响通过了多种渠道。其中教育是我们重点研究的领域。我们这里所说的教育既包括由传教士开办的教会学校所提供的直接教育,也包括由传教士所从事的其他文化、社会活动而进行的间接教育。

西方传教士所进行的基督教教育并不仅仅是宗教教育,从早期的英华书院、马礼逊学堂开始,西方传教士已经在尝试培养掌握多方面知识,具有基督教人格的中国学生的基督教教育模式。这一模式经 19 世纪后半期的发展,到 20 世纪前半期已经成为中国教会学校的主体。其发展状况及对中国青年学生和知识分子的影响,我们在第三章、第七章有较为详细的介绍。

在 19 世纪的中国社会,真正进入教会学校的中国人数量有限,社会地位也大都较低。属于知识分子层次的士绅、儒士大多是通过与西方传教士的私人接触,或者是受雇于传教士开办的文化机构,充当传教士译介西学的助手而受到基督教的影响。这批人具有良好的中文和国学修养,其中一些人(如李善兰)还精通数学、自

^① 吕实强:《中国官绅反教的原因》,1860~1874 年第 4 页。

然科学等,是西方传教士在中国从事西学译介工作的不可缺少的合作者。这些人与西方传教士和基督教的关系更为复杂。一方面,他们与西方传教士的多年合作,使双方已经建立起一定的情感联系。对西学的深入了解也使他们意识到引进西学对中国的意义。然而另一方面,在中国社会风气未开的19世纪,与洋人打交道已经有违古训,受雇于洋人的佣书生涯更使这些人在知识分子圈中有“贬价屈节”之感。这种矛盾的处境和心态,使他们很难真实地表现出对西方传教士和基督教的感觉及看法。本书的第四章集中讲述了这些知识分子的故事。

西方近代世俗文化,而不是基督教神学文化,是摧毁儒学传统的更锐利武器。西方传教士意识到这一点以后更加积极地从事传播西学的活动。而中国的先进知识分子在19世纪末日益加剧的社会危机之中,越来越增强了对西学的了解。他们在新一轮的社会改革活动中,也更主动自觉地借助于西学的力量。这使以康有为、梁启超为代表的维新派知识分子和以林乐知、花之安、李提摩太等人为代表的西方传教士建立起十分密切的联系。康、梁等人都决非宗教之徒,他们更关注的是西方的世俗学问。然而,在他们与西方传教士的密切接触中,他们不能不受到这些人在宣传西学中所挟裹的基督教思想的影响,特别是传教士鼓吹的宗教救国论已被一些维新派思想家所吸收,并以不同形式表现在他们关于改革中国社会的构想中。希望本书第六章“基督教传教士与维新派思想家”能有助于读者了解基督教与维新运动,西方传教士与维新派思想家之间的复杂关系。

20世纪在中国的历史上掀开新的一页。1911年的辛亥革命推翻了沿续两千多年的封建王朝,随后发生的五四新文化革命,作为新型知识分子所发动的一场思想启蒙运动,不但在意识形态领域内,而且在整个社会引起强烈振荡。五四时代的知识分子已不

同于传统士绅型知识分子,新式学校和留学教育所造就的新生代知识人及其群体——学生社会,在 20 世纪前半期中国的政治革命及社会变迁中发挥十分重要的作用。本书第八章集中探讨这一时期中国学生社会的特殊群体——教会学校的学生,面对中华民族的内外危机,在风起云涌的学生运动中是如何做出反应的。由于其接受基督教教育的背景以及与西方传教士关系较为密切的特点,教会学校的学生对于不同政治问题的态度、在不同时期参与政治活动的情况以及表达自己政治热情和观点的方式等具有某些不同于一般国立学校学生的特征,了解这些特征,对于我们进一步认识这一时期中国社会和知识分子的复杂特性将会有所帮助。

马克思主义在中国的传播,信仰和实践这一理论的中国共产党的出现,可以说是 20 世纪前半期中国社会所发生的最重要的事件。在此后中国的历史发展进程中,没有哪一种学说或理论,没有哪一个组织和派别能产生比马克思主义和中国共产党更深重的影响。本书第九章从清末社会主义学说由西方传教士和留学海外的中国知识分子输入中国谈起,以陈独秀、李大钊、恽代英等早期接受共产主义理论的中国共产党人代表,介绍了信仰马克思主义的中国知识分子对于宗教,特别是基督教及其教育问题的看法。

基督教在中国的传播最直接的结果是信仰这一宗教的人——基督徒的出现。本书的第十章通过一些典型例子对中国的基督徒知识分子进行了分析,尝试回答下述问题:中国的基督徒知识分子是怎样选择了基督教信仰?他们又是怎样以中国知识分子的特殊文化背景去理解和解释基督教,去应对和处理中国社会的现实问题?他们的努力给他们本人及当时的社会以怎样的影响?今天的我们又能从他们的经历中获得怎样的启迪?

近代中国社会虽然危机重重,但却充满变革的欲望和可能性。基督教和传教士,作为西方势力冲击和影响中国的重要因素,同时

提供了改革中国的某种外部条件和资源,而中国的知识分子,特别是其中的识时务者,在“三千年一大变局”的近代社会,不但改革欲望十分强烈,而且在改革中扮演了组织和领导者的角色。严格说来,近代中国的知识分子并未向西方人所习惯和希望的那样去理解基督教。无论是其拥护者、反对者,还是态度中立者,他们把基督教更多地看成是西方势力(文化)的象征和代表,而不仅仅是个人从精神生活的需求而选择的一种宗教信仰。他们对基督教的评判也更多地是从政治方面,着眼于其影响和改造社会的实际功能。其实,任何一种宗教都同时具有超越与实践的双重特征,“超越”使它关注人心、灵魂以及生命的终极问题,而“实践”则使它深深介入于社会生活的现实。基督教也如此。由于近代的特殊历史条件,基督教在中国更多的与斗争、革命、与动荡社会的政治风云变幻纠缠在一起,其超越特性未能很好体现。

近代中国的知识分子是个复杂的群体,他们与进入中国的包括基督教在内的西方文化的关系是个复杂的问题,本书在这方面所做的研究只是一个开始,其肤浅与挂一漏万之处在所难免。

本书写作的具体分工情况:绪论、结语、第七章、第八章、第九章、第十章、及第三章第三节由史静寰执笔,第二章、第三章第一、二节及第四章、第五章、第六章由王立新执笔。全书由史静寰、吴梓明统稿。

在本书出版之际,特向本套丛书提供出版资助的华人基督教宗教教育促进会表示感谢,对福建教育出版社在编辑、出版此书的过程中所做的大量工作表示感谢。

附 录

主要参考文献

中 文

唐逸主编:《基督教史》,中国社会科学出版社 1993 年。

朱维铮:《音调未定的传统》,辽宁教育出版社 1995 年。

《基督教与近代文化》,上海人民出版社 1994 年。

柳诒徵:《中国文化史》,中正书局 1948 年。

利奇温著,朱杰勤译:《十八世纪中国与欧洲文化的接触》,商务印书馆 1962 年。

任钟印主编:《世界教育名著通览》,湖北教育出版社 1994 年。

陈学恂主编:《中国近代教育史教学参考资料》,人民教育出版社 1988 年。

中华美国学会编:《“20 世纪美国与亚太地区”国际学术讨论会文集》,现代出版社 1993 年。

熊月之:《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社 1985 年。

王庆成:《太平天国的历史和思想》,中华书局 1985 年。

李泽厚：《中国近代思想史论》，人民出版社 1982 年。

《中国现代思想史论》，安徽文艺出版社 1991 年。

容宏著、王秦译：《我在美国和中国生活的追忆》，中国华局 1991 年。

容宏著、恽铁樵等译：《西学东渐记》，湖南人民出版社 1981 年。

钟叔和：《从东方到西方：走向世界丛书序论集》，上海人民出版社 1989 年。

《走向世界：近代中国知识分子考察西方的历史》，中华书局 1993 年。

王韬：《漫游随录》，湖南人民出版社 1982 年。

《瀛寰杂志》，岳麓书社 1988 年。

《郭嵩焘日记》，湖南人民出版社 1981 年。

《陈独秀文章选编》，三联书店 1984 年。

《李大钊文集》，人民出版社 1984 年。

《恽代英文集》，人民出版社 1982 年。

王炳照、闰国华主编：《中国教育思想通史》，湖南教育出版社 1994 年。

唐文权：《觉醒与迷误——中国近代民族主义思潮研究》，上海人民出版社 1993 年。

胡伟希：《辛亥革命与中国近代思想文化》，中国人民大学出版社 1991 年。

高瑞泉：《中国近代社会思潮》，华东师范大学出版社 1996 年。

林毓生：《中国传统的创造性转化》，三联书店 1988 年。

朱学勤：《道德理想国的覆灭》，上海三联书店 1994 年。

李其驹：《马克思主义哲学在中国》，上海人民出版社 1991 年。

忻平：《王韬评传》，华东师范大学出版社 1990 年。

龚书铎：《近代中国与近代文化》，湖南人民出版社 1988 年。

顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1991 年。

- 《从马礼逊到司徒雷登》，上海人民出版社 1994 年。
- 陈景磐：《中国近代教育史》，人民教育出版社 1985 年。
- 杨天宏：《基督教与近代中国》，四川人民出版社 1994 年。
- 卢茨著：《中国教会大学史》，浙江教育出版社 1988 年。
- 吴雷川：《基督教与中国文化》，青年协会书局 1940 年。
- 陈铁健：《从书生到领袖——瞿秋白》，上海人民出版社 1995 年。
- 任建树：《陈独秀传——从秀才到总书记》，上海人民出版社 1989 年。
- 费正清：《伟大的中国革命》，国际文化出版公司 1989 年。
- 《剑桥中国晚清史》，中国社会科学出版社 1985 年。
- 《美国与中国》，商务印书馆 1987 年。
- 吴利明：《基督教与中国社会变迁》，基督教文艺出版社 1990 年。
- 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，中国神学研究院 1994 年。
- 罗香林：《香港与中西文化交流》，香港大学出版社 1961 年。
- 吴相湘主编：《天主教东传文献续编》，台北 1966 年。
- 梁元生：《林乐知在华事业与万国公报》，香港中文大学出版社 1978 年。
- 王树槐：《外人与戊戌变化》，台北 1965 年。
- 史景迁著、张连康译：《知识分子与中国革命》，台湾丝路出版社 1994 年。
- 叶仁昌：《五四以后的反对基督教运动——中国政教关系的解析》，台湾久大文化股份有限公司 1992 年。
- 王成勉：《文社的盛衰》，台湾宇宙光出版社 1993 年。
- 吕实强：《中国官绅反教的原因 1860—1874 年》，台湾商务印书馆 1966 年。
- 查时杰：《民国基督教史论文集》，台湾宇宙光出版社 1994 年。

- 《中国基督徒小传》，中国福音礼堂出版社 1983 年。
- 林语堂：《信仰之旅——论东西方的哲学与宗教》，道声出版社 1980 年
- 秦家懿，孔汉思：《中国宗教与西方神学》，联经出版事业公司 1989 年。
- 许倬云：《中国古代文化的特质》，联经出版事业公司 1988 年。
- 徐复观：《知识分子与中国》，台湾时报文化出版事业有限公司 1980 年。
- 金耀基：《中国现代化与知识分子》，时报出版公司 1977 年。
- 余英时：《中国历史转型时期的知识分子》，台北联经出版社 1993 年。
- 钱穆：《民族与文化》香港新亚书院 1962 年。
- 《中国历史精神》，台湾商务印书馆 1963 年。
- 李志刚：《基督教与近代中国文化论文集》台北宇宙光出版社 1989 年。

英 文

- S. N. Eisenstadt, *Intellectuals and Tradition*, Humanities Press 1973.
- Ron Eyerman, *Between Culture and Politics — Intellectuals in Modern Society*, Polity Press 1994.
- Philip Rieff, *On Intellectuals*. Doubleday and Company Inc. 1969.
- S. M. Lipset, *Political Man*, New Youk 1963.
- Thoma Molnar, *The Decline of the Intellectual*, Meridian Books 1961
- George B. de. Huszar, *The Intellectuals — A Controversial*

Portrait, The Free Press of Glencor 1960.

Olive Wendell Elesbree. *The Rise of the Missionary Spirit in America: 1790 — 1815*, Williamsport Printing & Binding Co, 1928.

Sydney E. Ahlestrom, *The Religious History of the American People*, Yale University Press 1973.

John K. Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, Harvard University Press 1974.

Frederick W. Williams, *The Life and Letters of Samuel Wells Williams*, New York 1889.

Sidney A. Forsythe, *An American Missionary Community in China, 1895—1905*. Harvard University press 1986.

Paul A. Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats: American Missionary Movement in China, 1890 — 1952*. Princeton University Press 1958.

Alice Gregg, *China and the Educational Autonomy; The Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807—1937*. New York 1946.

K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*. New York 1929.

Kuang—Ching Liu, *American Missionaries in China: Papers from Harvard Seminars*. Harvard University Press 1966.

G. Lanning & Couling, *The History of Shanghai*, Kelly & Walsh, Limited 1921.

George H. Donton. *The Culture Contacts 1784 — 1844*, Columbia University Press 1931.

Carl T. Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the*

- Church in Hong kong* Oxford University Press 1985.
- Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ching China*, Harvard University Press 1974.
- Eugene Powers Boardman, *Christian influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion 1851—1864*, University of Wisconsin Press 1952.
- S. Y. Teng, *The Taiping Rebellion and the Western Powers: A Comprehensive Survey*. Oxford University Press 1971.
- Warren Candler Y. T. Allen, *The Man Who Seeded China*, Nashville, 1931.
- Julian Marias, *Generations, A Historical Method*, trans. by H. C. Raley, Alabama 1970.
- Chow Tse — trung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge Mass. 1960.
- Harley Farnsworth MacNair, *China's New Nationalism and Other Essays*, Shanghai 1926.
- Christian Education in China — *Report of the China Educational Commission of 1921—1922*, Shanghai 1922.
- Ka — che Yip, *The Anti — Christian Movement in China, 1922 — 1927 with Special Reference to the Experience of Protestant missions*. Columbia University Dissertation. 1971.
- John Israel, *Student Nationalism in China 1927 — 1937*, Stanford University Press 1966.
- Yu — ming Shaw, *An American Missionary in China — John Leighton Stuart and Chinese American Relations*, Harvard University Press 1992.
- Shirley S. Garnett, *Social Reformers in China — The Chinese Y. M.*

- C. A. 1895—1925. Harvard university Press 1970.
- J. G. Lutz *Chinese Politics and Christian Missions*, Cross Cultural Publication Inc. 1988.
- Chu Sin — Jian Wu Lei — Chuan. *A Confucian — Christian in Republican China*. Peter Lang Publishing 1995.
- Charles W. Hayford. *To the people — James Yen and Village China*. Columbia university Press 1990.
- Chang Fu — Liang, *When East Met West — A Personal Story of Rural Reconstruction in China*. New Haven 1972.
- Martin Bernal. *Chinese Socialism to 1907*, Cornell University Prwss 1976.
- Arthur F. Wright ed, *The Confucian Persuasion*, Stanford 1960.

版权归作者所有

天主教在线
www.ccccn.org