

The
Gospel
of
Gentility

简·亨特 著 *Jane Hunter*

李娟 译
杨志 审校

优雅的福音

20

世纪初的在华

美国女传教士

优雅的福音

20

世纪初的在华

美国女传教士

简·亨特 著

李娟 译

杨志 审校



Simplified Chinese Copyright©2014 by SDX Joint Publishing Company. All Rights Reserved.

本作品中文简体版权由生活·读书·新知三联书店所有。未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

优雅的福音：20 世纪初的在华美国女传教士 / (美)

亨特著；李娟译. -- 北京：生活·读书·新知三联书店，2014.9

ISBN 978-7-108-05025-0

I. ①优… II. ①亨… ②李… III. ①女性-传教士

-研究-美国 IV. ① B979.971.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 094341 号

责任编辑 黄新萍

装帧设计 张红 朱丽娜

责任印制 崔华君

出版发行 生活·读书·新知三联书店

北京市东城区美术馆东街22号

邮 编 100010

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

排版制作 北京红方众文科技咨询有限责任公司

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2014年9月北京第1版

2014年9月北京第1次印刷

开 本 635毫米×965毫米 1/16 印张 20

字 数 270千字 图数14幅

印 数 0,001—6,000册

定 价 45.00 元

(印装查询：010-64002715；邮购查询：010-84010542)

献给

伊丽莎白·莫里森·亨特

拉尔夫·威廉·亨特

第一卷

第一章 中国通商 自乾隆四十七年“广州的条约”起

第二章 中国通商 1842

第三章 早先的对外贸易 1842

第四章 中国通商 1842

第五章 中国通商 1842

第六章 中国通商 1842

第七章 中国通商 1842

第八章 中国通商 1842

第九章 中国通商 1842

第十章 中国通商 1842

第十一章 中国通商 1842

第十二章 中国通商 1842

目 录

前言 · 001

第 1 章 中国改革、美国传教士与“女性的事业” · 007

第 2 章 献身传教 · 036

第 3 章 单身女性与传教群体 · 065

第 4 章 已婚女性与传教职业 · 108

第 5 章 家庭帝国 · 150

第 6 章 帝国福音 · 200

第 7 章 中国女性与基督徒身份 · 263

结语 中华女杰 · 292

译后记 · 305

前

言

与世界上其他人相比，美国女性担负着最多向全世界传播福音的崇高使命，即拯救堕落者，“以美泽被四方”。

——凯瑟琳·比彻《家庭经济研究》（1842）

在为 19 世纪家庭妇女撰写的这部实用著作里，凯瑟琳·比彻（Catharine Beecher）赞扬了女性的宝贵潜能。女性的工作貌似卑微琐碎却不能出错：要做到尽善尽美，需要出众的能力。通过相夫教子，她可能改造美国社会；通过在学校、教堂等公众领域施展才能，她甚至可能改造全人类；在家庭之外，女性的教育与培养能创造出神奇的潜能去征服与挽救全世界。

正如比彻所言，基督教慈善帝国的女性志愿团体正投身于这项事业中，履行着自己的职责。各类女性团体将家庭妇女的零碎捐款汇集起来，用以资助女性在国外的传教活动。有些年轻的女传教士随丈夫前往亚非丛林，在异国历经磨难，甚至献出了崇高的生命，其英勇无畏深深激励着女性支持者。

内战后，美国女性成立了自己的组织，输送未婚女性到海外向异教徒传教。到1890年，普通差会的已婚女性和妇女传道部的未婚女性，总数已占传教士人数的60%。

在女性传教士数量不断增加的同时，开始意图国际扩张的美国也越来越重视传教活动。对于增长的工业产能与有限的美国疆域之间的矛盾，帝国扩张似乎是一种可行的解决方案，可以为美国商品提供新市场，为美国精神提供新挑战，也可以为美国文化提供新的道德教育的扩展空间。美西战争^①再次激发了人们支持本已衰落的国外传教运动的热情。即使在领土扩张的热潮回落以后，传教运动仍持续为美国民族主义注入活力。

整个19世纪，无论在形式上，还是在实质上，女性对于美国传教事业发展的作用都是独一无二的。和在美国家庭里一样，女性传教时靠的是“神圣的感化”，而非直接以权威地位来压迫对方。她们的方式是亲密的、私人的，无须发号施令。她们将传教和家庭责任融合在一起，逐步灌输道德品格（即“拯救堕落者”），培养文雅情操（即“以美泽被四方”）。如同在家里一样，传教的女性不仅关注吃穿用度，而且注重品德教育。对家庭生活事无巨细的操持，使她们成为贡献最大同时也最成功的文化使者。正如一位司仪神父所说：“她们筑起的每一个家，建起的每一所学校，都是一堂生活艺术的实践课。”^②

但是，美国放眼世界以图未来发展的转变，也对美国家庭的前景提出了挑战。为了传播爱的福音，女性走出家庭，改造世界；但在劳力市场动荡、城市拥堵和大量移民的背景下，家庭本身也日益脆弱。19世纪后期，更多女性选择回归家庭而非走出家庭，以一种新有闲阶级的优雅礼仪来强化家庭关系。事实上，女性空间似乎受到了两股相反力量的冲击：要么走出家庭，打拼事业；要么回归家庭，享受中产阶级的家庭生活。

^① 指1898年美国与西班牙的战争，美国大胜并夺取古巴、菲律宾，势力从此拓展到东亚。此次战争激发了美国朝野的殖民热潮。美国以商业立国，除了1848年夺取墨西哥领土之外，一向不以占领他国领土为目标，但此一时期表现出前所未有的殖民热情。——译者

^② Helen Barrett Montgomery, *Western Women in Eastern Lands: An Outline Study of 50 Years of Woman's Work in Foreign Missions* (New York: Macmillan, 1911), p. 143.

帝国时代传播福音的女性，一方面在思想观念上很有自信；另一方面则不得不面对家庭的种种困境。她们怀着神圣的热情来到地球的另一端传播真理，教化民众，却惊讶地发现异国环境对美国家庭生活提出了诸多挑战。一边要忠于差会的职责，一边要极力维系女性生活的神圣核心，即家庭；终其一生，她们都在平衡两者的关系。她们斡旋于公共职责和家庭责任之间，摇摆于进与退之间，而这些恰恰构成了当时美国女性文化内部张力的生动场景。

自愿献身传教的新教女性^①代表了本土美国人的一个重要部分。出身体面的女性投身传教工作，可能出于各种原因：或是受到神的召唤，或是由于家人亡故，或是嫁给了传教士，或是为应对单身处境。如同维多利亚时代晚期的其他美国女性，女传教士也参与建构由教会机构、女性杂志出版商、家用摆设制造商所强化了民族女性文化。传教需要的是勇气和决心，而非标新立异，传教士在价值观和人生态度上与美国的教师和牧师妻子有类似之处。

因此，女传教士的生活为对世纪之交女性文化感兴趣的历史学家提供了珍贵的原始资料。不同于国内的教师，传教士与家人的信函（有的甚至长达几十年）保留了数量可观的生活记录。这些信函的内容包括对异国和教区生活的描述、对家乡的思念、对同胞的反思以及自我反省。由于身处新奇的异国环境，传教士清楚地记录了她们对忠诚、偏见、自我怀疑以及文化自信的思考。这些看法在国内不可能被提及，甚至根本不会想到。

女传教士海外传教旨在服务全人类，但跟男传教士的关注点不同，她们把精力主要放在使同性归信。她们坚信基督教负有提升西方女性地位的责任；对她们而言，传播福音不过是慷慨地分赠自己所得。正如有志愿者概括的，正是“异教女性的罪恶与身为基督女教徒的荣恩”激励着美国女性投身传教事业。^②

^① 美国以新教立国，原先基督徒以新教为主，但“二战”后天主教有了较大发展。——译者

^② Rachel Benn, Deceased File, Woman's Foreign Missionary Society, Commission on Archives and History, United Methodist Church, Madison, New Jersey (下文缩写为 DFMC)。

因为确信基督教对女性有益，世纪之交的女性传教团体算不上是有自觉意识的女性主义者，实际上更倾向于保守派。因为在千里之外扶危济贫，致力于解决贫困和疾病问题的女传教士无意于质疑本国社会。有些组织如妇女基督教戒酒联合会，主张女性参与投票选举，以妇女的影响力来反对酗酒；女传教士则不同，面对的是外国人、男性以及“少数”族群。这一时期投身传教事业的单身女性人数达到最高峰，大概是因为女性传教运动提供了一份体面职业，即使是对虔诚的牧师女儿也是如此。

不管怎样，世纪之交时，越来越多的单身女性前往海外传教，追随她们更为勇敢的前辈，成为美国历史上十分重要的新一代女性。1900年，这批英勇无畏的传教士大多是25岁以上的未婚女性，她们的贡献如今已经众所周知。诸多文学作品记录了这批女性的历程，如珍妮·亚当斯（Jane Addams）、爱玛·戈尔德曼（Emma Goldman）、夏洛特·珀金斯·吉尔曼（Charlotte Perkins Gilman）等。保守的福音派传教士致力于海外传教，更为激进的妇女则活跃于国内的事业；由此她们拓宽了女性生活的空间，有更多机会发挥潜能。在前往国外的旅程中，女传教士的角色似乎是另一种帝国前哨。很多经济帝国的拥护者将亚洲视为解决国内剩余商品问题的倾销地，差会也可以为女性解决更为私人的问题——没被国内市场接受的女性能有个暂时的安身之所。^①

^① Karl E. Tauber and James A. Sweet, "Family and Work: The Social Life Cycle of Women," in *The American Assembly, Women and the American Economy: A Look to the 1980s* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1976), p.42; Mary Ryan, *Womanhood in America* (New York: Watts, 1979), p. 142. 无论对于男性还是女性，传教工作有时意味着更有机会获得比在国内更高的声望。瓦伦丁·拉伯（Valentin Rabe）认为，差会的存在“让普通人意识到了国际传教的重要意义并参与其中”。新教刊物《人与差会》（*Men and Missions*）1917年刊载的文章也支持拉伯的看法，文章强调，“比起过去，如今普通人有更多机会参与到世界性的事务中。伟大的事业不再仅仅属于伟大的人群”。“The American Protestant Foreign Mission Movement, 1880-1920”（Ph.D.diss., Harvard University, 1965），pp. 167, 827。

本书以约 40 位女性的私人信函、美部会及美以美会^①的档案为基础，探究来华女志愿者从最初投身传教事业到成长为经验丰富的在华传教士的生命历程。本书第一部分（第 1、2 章）主要是提供背景：第 1 章介绍传教的历史、美国的扩张政策与中国的改革运动；第 2 章分析导致女性前往海外传教的个人与人口因素。第 3 章和第 4 章描述来华传教的美国单身女性和已婚女性面临的不同身份困境：单身女性在集体生活中萌发了社会自主意识，而已婚女性则努力平衡传教职责和家庭责任之间的关系。

无论已婚或未婚，身在殖民地中国的西方人都获得了在本国意想不到的权威地位。不管是在美国国内还是在租界（第 5 章），或是在中国社会（第 6 章），女传教士都体验到了宗主国带来的成就感，女性的从属地位由此逐渐动摇。第 7 章力图回答的问题是，女传教士对女学生和信徒产生了什么样的影响？并以此评判其事业成就。结语部分，分析在华传教对美中两国女性历史各有何意义。

由于本书大量征引的英文材料涉及不少中国人名、地名，保留原信和日记里的汉语拼写是较为妥当的做法。世纪之交传教士一般使用威氏拼音^②，因而将相关中文翻译过来时本书也使用威氏拼音。

① 美以美会为美国北方的卫理宗教派。美国南北战争期间，卫斯理公教会分裂为南北两派即美以美会和监理会。1939 年，美国国内卫斯理宗三个宗派（美以美会、监理会及美普会）合并为卫理公会。1941 年，美国卫斯理宗在华的美以美会、监理会、美普会等组成中华基督教卫理公会。本书研究时段为 19 世纪末到 20 世纪初，涉及相关名称时均译作美以美会。——译者

② 威氏拼音为英国人威妥玛所创，以拉丁字母给汉字注音，在 1958 年中国大陆推广汉语拼音方案前广泛被用于人名、地名注音，影响较大。1958 年后逐渐废止。——译者

第 1 章

中国改革、美国传教士 与“女性的事业”

在世纪之交来华的传教士眼里，中国似乎自古以来就深陷于永恒的肮脏、死亡与堕落之中，到处弥漫着死亡的阴影。1913年，一名初次抵达古田的女传教士写信说，躺在尚未掩埋的棺材里的死人倒比活人还多。她回忆说，“我觉得自己到了一个死亡之城”。1900年，一名女传教士冒着暴雨来到福州，初来乍到，她整整哭了一夜，因为这片土地上的各种声音在耳边挥之不去——病人惨叫，鸟儿悲号。哀悼者的恸哭在大小城镇彻夜不息。（一个女传教士在家信里说：“除非亲耳听到，否则你根本没法想象中国人的哀号。”）对死者的哀悼、弥留者的痛苦、丧亲者的恸哭，亲历的这一切让来自美国新大陆的传教士陷入了忧郁、惶惑和痛苦之中。有人写道，大多数传教士觉得“对中国的第一印象令人沮丧”。^①

^① Elsie Clark to Andrew Krug, 8 March 1913, China Records Project, Yale Divinity School (下文缩写为 CRP); Martha Wiley, interview, 1969, China Missionaries Oral History Project, Honnold Library, Claremont, Calif. (下文缩写为 COH); Lucy Lee, "An American Sojourn in China" (printed memoir), CRP; Clark to Krug, 31 December 1916, CRP; Marjorie Rankin, interview, 1970, COH, 其中回忆说她对中国的第一印象就是坟场和人们穿的蓝衣服。

眼前所见的中国，让传教士想到了遥远的历史。“据说叙利亚人蒙昧无知，不开化，像动物一样，也不过就是中国人这样吧？”埃莉斯·克拉克（Elise Clark）心想，“这些耶稣都见过”。有麻风病人来到露西·琼斯（Lucile Jones）面前摇着篮子乞讨，“有的没了手指，有的瞎了”，她也想到了基督教过去的记载。她当时想：“唉，《圣经》里确实提到麻风病人，但我以为那只是书里才有的。”她坐着轿子穿过稻田，穿过“满是泥坑和污秽的街道”，以及镇子的“街道、泥坑和垃圾”，教友在家里招待她，她却怎么也吃不下中国饭菜。“我快崩溃了”，她回忆。有人形容那是“一只脚踏进了20世纪，一只脚还留在公元前”^①，比起之后在生活上遭受的压力，她们所经历的这些不过是个序幕而已。

传教士们感到迷惘，眼前的一切仿佛离奇的梦境，又是历史的噩梦。露丝·怀特（Ruth White）一开始游览佛寺见有人在“佛像”前焚香祝祷。她在家信里写道：“真觉得像回到了中世纪，那时的人全都膜拜偶像，这太奇怪了，简直不像真事”。^②日本是艾玛·马丁（Emma Martin）到亚洲的第一站，在这里她有一种时空错乱的错觉，“我们见到了太多不可思议的事，以至于后来再看什么都不奇怪了——甚至在这儿见到老爸老妈也不奇怪。有时我几乎想不起自己是谁，为什么来到这里。后来好几次都有这种感觉。”在亚洲所经历的一切如此格格不入，她们不得不去留意那些令她们感到亲切的东西。米尔德里德·罗兰（Mildred Rowland）写道，“有四种声音和家乡一样：雨声、鸦叫、蟋蟀鸣叫、婴儿啼哭”；只有自然界的声才能带她们跨越文化间的鸿沟。^③

西方传教士们对中国的一切感到奇怪和不安，中国人也对西方人的外

^① Elsie Clark, diary, 24 September 1913, CRP; Lucile Jones, interview, 1970, COH; Guilelma Alsop, *My Chinese Days* (Boston: Little, Brown, 1918), p.84.

^② 基督教向来严禁偶像崇拜，传教士们对偶像崇拜普遍带有一种鄙夷与警惕心理。——译者

^③ Ruth White to family, 29 March 1918, CRP; Emma Martin, diary, 27 April 1900, CRP; Mildred Rowland to family, 19 September 1911, CRP.

表——白皮肤、高鼻梁、深眼窝和卷头发——充满好奇与恐惧。就像西方人看待中国人一样，中国人觉得洋人像动物，像妖怪。鸦片战争时期，文雅的中国英雄林则徐在日记中提及，外国人“浑身包裹紧密，短褐长腿，如演剧扮作狐、兔等兽之形”。有中国妇女回忆，“头次见那黑须的高个子，好像看到个妖怪，吓得一下子跌在地上，拿手遮住脑袋”。林则徐也认为外国人“骤见能令人骇，粤人呼为‘鬼子’，良非丑诋”。中国人给西方人起了个绰号叫“洋鬼子”，最初普遍存在的那种恐惧感由此可见一斑。^①

双方对彼此样貌、衣着和习俗的惊骇印象影响深远，特别是在广阔的中国内陆，直到现在见到西方人还会有这样的反应。但是，在长期遭受厌恶的同时，世纪之交来华的传教士也经历了一次具有特殊历史意义的戏剧性转变。虽然中国民众和传教士互不信任，但义和团运动以后，中国政府开始改变敌视西方的态度，为传教士代表提供了更多保护。相应地，差会也为中国的觉醒而欢欣鼓舞，派遣了更多传教士来华。在扩大世界影响的竞争中，传教士被西方各国视为臂助，得到了政府高层前所未有的热情支持。尽管在整个帝国，传教士和中国民众依然保持着客气的疏离，但如一位历史学家所说，“面向西方的中国”也面临着一场美国文化输入的新浪潮。日渐壮大的女传教士群体在其间扮演重要的角色。早在1890年，女传教士已占来华传教士的60%，成为美国影响中国的宗教传播运动中的突出力量。



20世纪头二十年，中国对西方的态度彻底逆转，大大推动了在华传教运动的繁荣。有历史学家将1900年视为中国由向后看的传统王朝转变为向

^① Ning Lao T'ai-t'ai (宁老太太), *A Daughter of Han: The Autobiography of a Chinese Working Woman* (《汉族的女儿：一个中国劳动妇女的自传》), 伊达·普鲁特 (Ida Pruitt) 记述编撰, (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1967), p. 143; Arthur Waley, *The Opium War through Chinese Eyes* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1958), pp. 68-69.

外看的革新国家的转捩点。随着清廷支持的义和团惨败，中国的权力天平从内陆的保守派向沿海的改革派倾斜。19世纪时，清廷曾想将西方各国纳入它的朝贡体系^①之中；到了20世纪，它意识到，想要生存，就必须以西方的方式来抵抗西方。义和团运动后，中国转变策略，意图通过向西方学习来控制西方，对传教士采取了一种新的态度：心怀不满，却尽量容忍。^②

清政府之所以支持义和团，或曰义和拳，是出于借助拳民“灭洋”同时“扶清”的目的。义和团拳民坚信自己有刀枪不入的神功，在华北地区大肆围剿洋人，导致250名外国人和近2000名中国基督徒丧生。八国联军为营救被困者入侵北京，中国主权受到威胁。帝国几近瓦解的危险，看来教训了外逃的清廷。^③他们返回北京后，中国出现了一股尊重西方的新气象。改革者张之洞的名言“中学为体，西学为用”，堪称中国希望维护主权、增长国力的心声。^④

中国统治者对西方科技的兴趣始终大于对基督教的兴趣。基督教的“基本教义”恰恰是中国力图避免的。然而，传教士是在华外国人最庞大的分支，一股不能以武力驱逐的势力（义和团的灾难便是前车之鉴），只能加以利用。中国想控制并利用在华的基督教势力。问题在于，是谁利用谁？一名差会发言人约翰·莫特（John R. Mott）在1911年写道：“中国人叫嚣着争取的，无非是西式教育，这不难实现。如果教堂能提供教育，顺便传播基督教，他们也会接受；否则中国人就会另谋出路。”^⑤义和团运动之后，越来越多趋向现代化的改革者与官员向传教士征询意见，试图效仿。1911年辛亥革命后，

① 朝贡体系指存在于东亚、东南亚和中亚地区的，以中华帝国为核心的地缘政治体系，始于公元前3世纪的中国，结束于19世纪末期。——译者

② Mary Clabaugh Wright, "Introduction: The Rising Tide of Change," *China in Revolution: The First Phase, 1900-1913*, ed. Wright (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968), p. 38, 书中将1900年视为中国历史上的一个重要转捩点。

③ 指1900年慈禧太后母子出逃西安。——译者

④ Kenneth Scott Latourette, *The History of Christian Missions in China* (New York: Macmillan, 1929), p. 517; John King Fairbank, *East Asia: Tradition and Transformation* (Boston: Houghton Mifflin, 1973), p. 635.

⑤ Paul Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1958), p. 89.

中国对西方的兴趣进一步提高了在华传教士的地位。

推翻清王朝后，无论是革命党还是保皇党，辛亥革命的两派在处理外国人财产纠纷时格外小心谨慎。双方都认为，外国干涉可能导致中国分裂。民国成立后，越来越多接受西式教育的中国人开始掌权，其中不乏基督徒。1911年前，教会学校的毕业生不能在政府任职，也不能参选地方官职。“发现了吗？现在我们有了真正的信仰自由，这种对待基督教和我们的态度变化多么激动人心！”麦美德（Luella Miner）后来写道。传教士长期忍受清廷的蔑视，自然高兴看到它覆灭。更重要的是，国民政府还为新国民规定了一天作为基督祈祷日。这场革命似乎证实中国正在朝着现代化迈进。随后 11 年间，新教发展了 20 万名新教徒，差不多等同于此前一百年发展教徒的总和。^①

1919 年 5 月 4 日爆发的著名民族主义运动并未直接威胁到传教士。实际上，很多传教士都担心日本对中国的觊觎，所以积极支持这次学生运动。传教士一直希望将西方爱国主义思想灌输给学生，五四运动即是学生受其影响的进一步证明。不过，这场民族主义运动也给在华教会带来了其他深远影响。随后以北京大学为中心发展起来的新文化运动，明确强调政治和文化的关联。它宣称跟反科学的儒家传统断绝关系，这样，以往抨击在华基督教的言论又有了新的理论基础。^②

1922 年，“非基督教学生同盟”成立，新的在华基督教势力首次遭遇严峻挑战。该同盟的成员既有教会学校毕业生，也有新生的中国共产党的追随者。同年，“世界基督教学生同盟”在北京召开大会，触发了长期以来的反基督教情绪。当时，来自全世界基督教组织的代表齐聚清华大学，“非基督

^① Latourette, *History of Christian Missions*, p. 533; Luella Miner to family, 12 April 1912, Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, Houghton Library, Harvard University (下文缩写为 ABCFM); Sarah Goodrich to family, 20 October 1912, CRP; Philip West, *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916-1952* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), p. 19.

^② 指新文化运动以科学的旗帜反对包括基督教在内的任何宗教，引发成一股毁灭神佛的浪潮。——译者

教学生同盟”借机发表声明，谴责基督教与帝国主义勾结，是以美国为首的资本主义的走狗。^①美国传教士虽然不承认这些指控，但1920年代不断高涨的民族主义热潮迫使他们不得不重新审视自我。不过，从抵抗洋人的义和团运动到民族主义者的反基督教运动之间，即本研究关注的这一时期，传教士始终占据着统治地位，并认为这来自信仰的天赐。他们在中国备受尊崇，坚信1911年辛亥革命后，天国比任何时候都近了。



中国比过去更乐于向西方学习，美国在华的传教士人数因此急剧增加；1890年到1905年间翻了一倍多，到1919年又再次翻倍，达到3300人。随着19世纪末美国的扩张，美国在华势力迅速增长，传教士重新燃起了对中国的兴趣，对从义和团运动灰烬中重生的“新中国”有着特别的热情。如果说过去美国传教士一直在争取中国人的注意力，那么到了20世纪初，他们采取的方式已经从过去对坚船利炮的依赖，转变为借助美国文化的巨大魅力来吸引中国人。美国政府首脑在战略上也支持这一转变，意图在传教士的帮助下在中国建立一个文化帝国而非政治帝国。^②

19世纪30年代，首批抵达中国南方的美国传教士受到“第二次大觉醒”^③的信念鼓舞，甚至支持西方人使用武力来实现传教目的。当时广州是中国茶

^① Jessie Lutz, *China and the Christian Colleges* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1971), pp.220-222.

^② 相关统计数字，参见 Milton T. Stauffer, ed., China Continuation Committee, *The Christian Occupation of China: A General Survey of the Numerical Strength and Geographical Distribution of the Christian Forces in China, Made by the Special Committee on Survey and Occupation* (Shanghai, 1922), p. 346. 这份详尽的数据调查表由一个国际性的新教委员会印制，是研究赴华差会最有价值的材料。1889年美国在华传教士为513人，1905年为1304人，到1919年增长为3305人。

^③ 18世纪末到19世纪初，美国兴起一次大规模基督教复兴运动，史称“第二次大觉醒”（“第一次大觉醒”为18世纪北美殖民地基督教新教复兴运动）。第二次大觉醒运动使教会人数增加，连带刺激了许多道德及社会慈善运动，包括海外传教运动。——译者

叶、丝绸、鸦片的贸易集散地，由于不满只能在广州商行传教，传教士都将中英鸦片战争视为天意，是上帝的礼物。战争的征兆甫一显现，美国浸信会教友叔未士夫人何显理（Henrietta Shuck）就从澳门写信表达期望：“这些摩擦真让我高兴，因为我认为英国人会被激怒，上帝会以神力推倒那些阻碍福音进入中国的藩篱。”在她看来，基督教信仰就是正义本身；只要站在上帝这边，即使动用武力也是正义的。^①

鸦片战争后签订的条约允许传教士和教民在五个港口城市传教。不过，传教士在这些地方的教化工作几乎是失败的。他们在福州等地试图圈地，激起了民怨；与船员、鸦片商人为伍，名声不佳。有广州人形容洋人“性嗜打杀抢劫”，经常“烂醉如泥”。一开始，传教士只得在大街上传教招徕民众，十年之后，才在福州发展了第一个教民。四年后，到 1860 年底，分属不同教派的五十名传教士也只发展了寥寥 66 名信徒。^②

继后签订的《天津条约》（1858），使传教士得以将传教范围扩大到农村，在这些地方传教工作更有成效。他们不再把注意力放在主要口岸城市，而是投入更多精力在农村设立传教站，雇用、训练中国人传教。例如，在中国人的协助下，到 1880 年，福州的美部会就在农村增设了 96 个分点，发展了 3000 名新信徒。设立传教站无疑颇有成效；但或许我们也不应该奇怪：这也是反对洋人的骚乱最频发的地方。内地民众心思单纯，既容易受到儒释道之外的基督教吸引，但同时也容易怀疑基督教的“法力”不够灵光。^③

传教士受到威胁后会明确要求保护。19 世纪 60、70 和 80 年代的“教案”中，中国民众愤起攻击外国入侵者的事件大多针对法国天主教和英国人，很少涉及美国人；但美国传教士常常因财产纠纷和民众暴乱到美国公使馆去讨要说

^① J. B. Jeter, *A Memoir of Mrs. Henrietta Shuck: The First American Female Missionary to China* (Boston, 1846), p.38.

^② Lee Chew, "The Biography of a Chinaman," reprinted in *Chinese Recorder*, May 1903; Ellsworth C. Carlson, *The Foochow Missionaries 1847-1880* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), p. 68.

^③ Carlson, *Foochow Missionaries*, p. 169.

法，或者要求使馆替他们报仇。当然，1900年义和团运动爆发时，农村的传教士这类呼声更是特别强烈。他们要求美国全面介入欧洲联军的行动，强烈反对美军提前撤退。美部会的梅子明（William Ament）和图克斯伯里（E. G. Tewksbury）曾参与报复抢劫，这一行为立刻被公之于众，先是《纽约太阳报》报道，随后马克·吐温也发表著名的檄文《致坐在黑暗中的人们》进行谴责。^①

不过，直到19世纪90年代，美国国务院始终不太情愿支持传教士的行为：他们在内地强占中国人财产，挑衅中国的民间信仰，践踏中国人的尊严。虽然不得不面对中国反对美国虐待华人劳工的舆论压力，美国国务院还是没有贸然对海外传教士采取保护政策，因为这对于国内不是光彩的事情。^②

但到义和团运动爆发之前，教会和政府之间的分歧已经缩小。1893年，时任总统的本杰明·哈里森（Benjamin Harrison）下令建造炮艇出征中国海域，预示着新的侵华政策即将出台。由此，他这一任政府开始顺应全体传教士带有威胁的呼吁。美西战争爆发后，美国占领菲律宾，华盛顿方面开始考虑是否在中国采取帝国统治。^③

① 美国国内的差会支持者中也不乏最强硬地支持政治帝国的人。乔赛亚·斯特朗（Josiah Strong）的《我们的国家》出版于1895年，堪称是19世纪出版的支持盎格鲁-撒克逊差会与帝国最激进的言论。1900年《波士顿先驱报》的调查显示，在接受调查的职业中，牧师是最支持帝国的一个行业。（Marilyn Young, *Rhetoric of Empire: American China Policy, 1895-1901* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968], p.143.）关于学者对梅子明和图克斯伯里抢劫行为的分析，参见 Young, *Rhetoric of Empire*, pp. 187-197; Stuart Creighton Miller, "Ends and Means: Missionary Justification of Force in Nineteenth Century China," in John Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974)。

② Michael H. Hunt, *Making of a Special Relationship: The United States and China to 1914* (New York: Columbia University Press, 1983), pp. 161-162.

③ Hunt, *Special Relationship*, p. 165. 玛丽莲·扬（Marilyn Young）深入分析过美国人对帝国的执念。她指出，1899年驻华公使康格曾经从北京来信建议美国占据直隶省，作为在华的一个据点。（*Rhetoric of Empire*, p. 99.）在一篇文章中，她引用了约翰·海（John Hay）给亨利·亚当斯（Henry Adams）的信：“目前最好的策略就是……静观其变，但在西瓜被切开之前，也要逗留在旁边。这并不是说我们想要一块西瓜，但在众人欢庆时节沾点光总是不错的。”（Young, "American Expansionism, 1870-1900: The Far East," in Young, ed., *American Expansionism: The Critical Issues* [Boston: Little, Brown, 1973], p.96.）迈克尔·亨特（Michael Hunt）也引用了麦金莱对中国问题的盘算：“等到它四分五裂的时候，难道我们不想分一杯羹吗？”（*Special Relationship*, p. 182）

然而，早在 20 世纪初教会和政府就已达成其他共识。谨慎的政治领袖和“社会福音运动”支持者达成一致：当务之急是推行一场增加美国在华影响力的运动，而不是在中国建立帝国。1900 年的宣教大会在纽约召开，美国领导人的出席意味着政府愿意让步，同意在中国推行“非正式帝国”的政策。除了乔治·杜威（George Dewey）、阿尔弗雷德·马汉（Alfred Mahan）这类著名的帝国主义者，与会者也包括很多帝国主义的反对者。宣教大会的名誉主席，曾担任总统的本杰明·哈里森明确表示反对威廉·麦金莱（William McKinley）推行扩张主义政策。出席大会的还有格罗弗·克利夫兰（Grover Cleveland），和大多数民主党人一样，他也反对领土扩张。支持美国走帝国主义道路的一方认为，基督教是美国推行扩张主义不可或缺的好帮手，有时它还能扩张提供绝佳的正当理由。（实际上，在美西战争中，海外传教正是受到了爱国者和军国主义者的热情推动。）不过，帝国激增的巨额开销让美国领导人放弃了支持政治扩张的念头，转而利用教会来辅助维持帝国的士气——既不用花钱，也不必对滋生的腐败问题负责。^①

从 19 世纪 90 年代到 20 世纪初，很多人对帝国的态度发生了变化，西奥多·罗斯福（Theodore Roosevelt）就是其中之一，他想在中国实施新的计划。就任总统之初，罗斯福就已不再热衷建立正式帝国。在 1908 年发表于《瞭望周报》（*The Outlook*）的一篇文章中，他转而提出，在华传教士可以为美国的利益作出切实贡献。所有美国人，包括“传教士圈子”之外的人，都应

^① *Woman's Missionary Friend*（下文缩写为 WMF），February 1900, p. 271, 关于反对哈里森意见的分析，参见 Robert Beisner, *Twelve Against Empire: The Anti-Imperialist 1898-1900* (New York: McGraw-Hill, 1968), pp. 9, 192。共和党人中反对帝国主义的中立派也是积极支持差会的势力，其中包括曾担任驻华公使的安吉立（James B. Angell）。甚至连威廉·詹宁斯·布莱恩（William Jennings Bryan）也支持差会，在 1906 年到过北京后资助美以美会修建了一所女校。布莱恩的信件内容，可参见 WMF, January 1907, p. 13。瓦伦丁·拉伯也指出，无论支持扩张主义还是反对帝国主义，在支持差会事务方面都能达成某些共识。（“The American Protestant Foreign Mission Movement, 1880-1920” [Ph. D. diss., Harvard University, 1965], p. 695.）玛丽莲·扬指出，从 1898 年开始差会得到的资助明显增加。（*Rhetoric of Empire*, p. 87）约翰·林德贝格也证明，传教士本身也大多是共和党派，倾向于赞同扩张主义者的观点。“American Missionaries and Policies of the United States in China 1898-1901” (Ph. D. diss., Yale University, 1948), p. 88。

当在精神和物质上对传教事业有所助益。他写道，“传教活动有助于避免中国发生革命动乱，引导这个国家走向和平与正义”。这一结论说明罗斯福的真实目的是挑战日本与日俱增的在华影响力，挫败在日本掌控下的东亚共同体。他总结道：“现在该由西方向东方灌输思想观念了，如果两种差异巨大且相互敌视的文明会在未来爆发可怕的冲突，那么何不防患于未然；时不待我，错过就悔之晚矣。”防卫“黄祸”（“无论那可能是什么”）的最好方式，“不是打压，而是教化和引导”^①。罗斯福主张通过渐进的积极“教化”来达成政治和社会文化上的目的，说明他和当时许多政治家一道，放弃了政治帝国那种“打压式”的年轻热情，代之以更为成熟和令人振奋的文化帝国观念。罗斯福高度肯定差会，是因为充分意识到了它在这场新战争中的分量。

在肯定在华教会潜能方面，威廉·霍华德·塔夫脱（William Howard Taft）、伍德罗·威尔逊（Woodrow Wilson）和罗斯福观点一致。在塔夫脱看来，研究现代史，势必会认识到“有望达成现代文明的唯一基石是基督教及基督教的传播”。威尔逊在当选总统之前，就已经开始支持在华传教事业。作为在华基督教青年会及其活动最热心的支持者，威尔逊坚信这能够“改变一个伟大国家的面貌”，认为也许“基督教青年会已经极大助益了那里的政治革命，因为没有什么比光明更具革命性”。（而在四年前，罗斯福还认为教会可以抑制革命。）在当选总统之前九个月，威尔逊就已经为基督教青年会以基督教教义来规范世界的雄心而感到欣喜：

在别的国家也和在美国一样……我们不仅是在安排自己的生活；我们是在规范自己的生活；我们用以规范自己生活的，是永恒的准则，是千锤百炼的准则，是推动了文明进程、提供了人类自由精神的准则。这就是孕育了世界政治自由的

^① Theodore Roosevelt, "The Awakening of China," *Outlook* 28 (November 1908), pp. 665-667.

基督教。^①

和在美国国内一样，通过“我们的”努力“规范”他国的生活，伍德罗·威尔逊力图借助向全世界传播文化的机会，将国家和差会的利益联合在一起。

代表国家履行重要国际角色的国家首脑，也在传教运动中找到了天然盟友。“社会福音运动”（the social gospel）为传播教义提供了平台。19世纪80到90年代，为解决美国城市移民中的传教问题，社会福音派宣称真正的基督徒担负着满足大众在教育、就业、健康、改善生活条件等方面需求的责任。考虑到西方传教机构的在华利益，传教士采取社会福音运动的方式来传教，除了传播教义之外，也越来越注重实际文化知识的讲授。

这样，他们的传教方式便有别于19世纪的福音派传教士，后者认为教授知识相比传道是次要的，不屑于教授英语，觉得会让学生分心，难以专注于对上帝的信仰。1877年的宣教大会仍坚持传教是第一要义，但也承认如果中国助手会说英语，无疑能事半功倍。“外国人教书，本地人念经”，这句话道破了当时传教士在中国普及教育的目的。1902年召开每三年一次的第四届宣教大会时，提出的口号是培养“合格的教育人才”。到1907年，为了振兴义和团运动后的中国教育，对教师的需求尤为迫切。但直到辛亥革命，传教士才开始真正地投入世俗工作。金陵大学的副校长曾宣布：“值此变动之世，中国人事事乞灵于西方，由西人掌控各部门，好比初次离家求学的年轻学子，非常听话，易受影响！”要影响“各部门”，意味着进入20世纪后，差会的职能已经有所扩展。到1911年，在华美国传教士足有半数不再传教，

^① Paul Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, p. 80; Woodrow Wilson, “An Address in Nashville on Behalf of the Y.M.C.A.,” *The Papers of Woodrow Wilson*, ed. Arthur S. Link (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1978), 24: 208. 威尔逊与教会的关联及声望帮他赢得了在华传教士的支持。“我们期盼相关政策出台，希望威尔逊上台执政，虽然我们都是共和党”，参见 Ida Lewis to family 9 July 1912, Special Collections, University of Oregon, Eugene (下文缩写为 SCUO)。

其中大多数在教书。^①

由于社会福音运动扩展了传教士的职能，传教士自身的文化责任感也在增加。身为社会福音运动领袖同时也是激进的民族主义者，瓦尔特·劳申布什（Walter Rauschenbucsh）说：“我们如果姑息这些社会弊端，与我们在海外传播的福音是相悖的，同时也会消减国内传教人员的热情。”传教士发现在港口城市酗酒赌博有损他们传播福音，无端动用武力也是如此。逐渐地，为了不损害传教士的在华声誉，新教教徒吸取了过去与义和团敌对的教训，不再动辄要求保护。美国一直认为与中国存在某种特殊的道德关联。义和团运动后，在加深对中国文化影响的同时，传教士也收敛了掌控权力的要求，对待这种道德关联比从前任何时候都要慎重。^②

美国在传教工作中的政治利益没有影响到传教士一贯的工作：传授知识、劝人归信和救死扶伤。不像19世纪中期那样只讲刻板的教条，传教中增加了更受中国人欢迎的西方文化课程。不过，出现了一个意味深长的巧合，这些课程与美国政治决策者推崇的几乎完全相同，说明后者急于将中国培养成它在世界格局中的“下级盟友”。

美国的在华利益和教会的在华利益如此接近，传教工作也难免有些变味。而美国本土民众也并未意识到美国将政治野心与道德教化相互嫁接的做

^① Alice Gregg, *China and Educational Autonomy: The Changing Role of the Protestant Educational Mission in China, 1807-1937* (Syracuse University Press, 1946), pp. 45-46, 55-56; (Gregg quotes *China Centenary Mission Conference Records*, 1907, p. 519); Rabe, "The American Protestant Foreign Mission Movement," p. 86. 美国在华传教士是社会福音运动的主要实践者，部分原因在于参加这类青年社团的美国人不断增加，其中包括基督教青年会的分支学生志愿团这类组织。学生志愿者的意愿是传播福音，但在实践过程中很善于使用策略。正如研究这一团体的历史学者所说，世纪之交他们的口号已经发生了明显改变，“由过去的强调拯救个体灵魂转变为传播‘社会福音’”。在德国传教士（有时也包括英国传教士）看来，美国人都是些激进分子。参见 M. Searle Bates, "The Theology of American Missionaries in China, 1900, 1950," in Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise*, pp. 136, 150; Clifton J. Phillips, "The Student Volunteer Movement and Its Role In China Missions, 1886-1920," in Fairbank, *The Missionary Enterprise*, p. 102.

^② William Hutchinson, "Modernism and Missions," in Fairbank, *The Missionary Enterprise*, p. 121; 保罗·瓦格（Paul Varg）也以材料证明了这一变化，即传教士不再将帝国主义的行为看作是奉上帝的旨意。 *Missionaries, Chinese and Diplomats*, p. 84.

法。整个 20 世纪，美国人始终相信基督教会代表着美国纯粹无私的动机，1949 年新中国成立后尤其如此。在传教士这一群体中，大多数女性更被视为民族无私的最高典范。女性通常游离于政治之外，这保证了她们行为的公正无私。整个 20 世纪，她们比男性更让美国人愿意相信传教士在中国的事业无比光荣。



各差会早就意识到了女性在传教工作中的重要性，但直到内战后单身女性进入这一领域，女传教士才被陆续派往中国向中国妇女传教。中国人讲究男女授受不亲，因而半数人口不能接受男性传教，但如果不深入到信徒的妻子和母亲当中去，传教事业就无法立足，这也是共识。没有教徒家庭的支持，基督教难以在亚洲扎根。最早来到亚洲的传教士是偕妻子同行的，妻子是他们共同承担重任的臂膀。

但除此之外，传教士的妻子也担负着其他职责。美部会秘书长鲁弗斯·安德森（Rufus Anderson）指出：“女人原是为男人而生，没有女人的协助，通常男人是坚持不了太久的。”因此，教会认为男传教士娶一位志同道合的妻子是“绝对必要之事”。她要能“在教育方面发挥很大作用”，不过，“适合她施展才华的领域，其真正的核心，还是在家庭内部”。^①

对于传教士的妻子而言，工作和家庭的职责发生冲突时——这很常见——所有人都认为应当以家庭为重。也有些满怀热情的女性想在传教和教育工作中崭露头角，但总是受到来自家庭的阻力。教会报刊更多的是以能否吃苦耐劳来衡量传教士的妻子，不看重她们能吸纳多少信徒。结果，已婚传教女性成了最早呼吁单身女性加入传教事业的人之一。

^① R. Pierce Beaver, *All Loves Excelling: American Protestant Women in World Mission* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1968), pp. 51-52.

内战前，派遣部门认为单身女性不宜从事这一工作，即便单身女性有志于此，也不鼓励她们加入。尽管如此，早在1860年之前就有20位勇敢的单身女性在国外开创事业，伊莉莎·阿格纽（Eliza Agnew）、菲迪莉娅·菲斯克（Fidelia Fiske）等人通过和亲戚或已婚夫妇协作，成为19世纪40年代在锡兰、波斯从事传教和教育工作的先驱。这些单身女性雄心勃勃，以实际行动证明女性是何等独立、坚韧和善于创造，但到了1860年，只剩下11位单身女性在国外从事传教。^①

大部分历史学家都认为，内战期间女性参与协作工作，使她们获得了足够的信心去创立自己的差会派遣部门，改变了过去女性只能孤军奋战的局面。正如研究这一运动的历史学家海伦·蒙哥马利（Helen Montgomery）所说：

在这场可怕的战争中，无论北方还是南方的女性都经历了力量的洗礼。同情心和爱国情怀驱使她们去组织，去协作，承担向士兵提供援助、分配物资的重要使命，这一过程中所迸发出来的力量之强，是她们自己和这个民族之前都完全没有意识到的。因此在内战之后的十年内就出现了大量传教组织，这并非偶然现象。

和当时提出的一些女性主张一样，女性传教团体的出现也与早期女大学生的影响有关，尤其是毕业于欧柏林、卡尔顿以及曼荷莲等神学院的学生。曼荷莲学院1836年创建以来，玛丽·莱昂（Mary Lyon）创立的这所“新教修女院”为几代学生树立了献身宗教的理想，引导她们走上传教道路。但在19世纪中期，她们大部分还只能以传教士妻子的身份参与其中。在战后的新风潮下，有志于传教的女性急切地效仿其先辈，投身到借上帝之名“女性

^① 出于某些原因，传道部没有禁止单身女性去向美国印第安人传教。到1860年，共有108位单身女传教士在美国西部工作。Beaver, *All Loves Excelling*, p. 71。

服务于女性”的事业中去。1869年诞生了隶属于公理会的妇女传道部，这是首个隶属于某一宗派的妇女传道部。同一年，美以美会妇女海外传道部也成立了。^①

除了需要越来越多的女性工作人员，差会总部最初在对妇女传道部的规范管理和职能运作方面遇到了困难。妇女传道部的成员大多任职于从前差会的附属机构，一直在努力为其分忧解难。大部分妇女传道部同意借助其他渠道开展工作，确保她们的传教工作不会耗尽总部的资金。这无疑是要女性另谋他路来补充捐款，但即便如此，总部仍然眼红女性筹募资金的能力。他们希望女性仍旧作为下属机构帮助自己筹款，在选举中支持自己，协助总部工作。^②

这种冲突的结果是，在管理女性工作时机构之间关系混乱。创立于1869年的美以美会妇女海外传道部是最独立自主的女性差会之一。创立者坚持废除原先那种附属关系，与总部平起平坐，而且对自己的财权也不肯放手。或许是不满美以美会妇女海外传道部的独立，总部禁止其在公众聚会中募捐，也不得通过主日学校招募新人。^③

在南方，反对女性独立工作的呼声向来比北方强烈。南方的传道部在规模和人数上都逊于北方，监理会妇女海外传道部也是如此。它想为一所独立的教会女子师范学校筹集资金，却遭到差会总部委员的强烈反对。募捐活动困难重重，教会历史学家写道，“她们很多人都担心，即使募捐成功了，工作却无法推进，在教会领域这已经屡见不鲜”；委员质疑的是“按照妇女海外传教部的章程，建造这所学校是否符合规定”。^④

到1900年，美国已有41个规模不一的妇女传道部。除了少数例外，大

① Helen B. Montgomery, *Western Women in Eastern Lands: An Outline Study of Fifty Years of Woman's Work in Foreign Missions* (New York: Macmillan, 1991), p. 8; Beaver, *All Loves Excelling*, pp. 91-94, 109.

② Beaver, *All Loves Excelling*, p. 138.

③ Mary Isham, *Valorous Adventures: A Record of Sixty and Six Years of the Woman's Foreign Missionary Society, Methodist Episcopal* (Boston: WFMS, 1936), p. 17.

④ Beaver, *All loves Excelling*, p. 98; Sara Haskin, *Women and Missions in the Methodist Episcopal Church South* (Nashville, Tenn.: Publishing House M. E. Church, 1923), p. 239.

部分仍像战前一样处于附属地位：只负责募集资金，主要用于资助单身女性。即使总部仍操控着选举和政治权，这些传道部还是比前辈们担负起了更多的责任。很多妇女传道部通过印刷刊物和小册子提高在国内传教领域的影响力。最大的几个妇女传道部发行的大多为月刊。美部会的《光明与生命：为了异教女性》（*Light and Life for Heathen Women*）和美以美会的《异教女性之友》（*Heathen Woman's Friend*）都创办于1869年，长老会的《女性服务女性》（*Woman's Work for Woman*）则创办于1871年，这些刊物既可以展现传教士在地球另一端的传教活动，其中的收益又可以用以资助传教。^①

女性传教运动蓬勃发展对差传总部构成的威胁不仅体现在财政方面。传教的女性人数迅速超过了男性，到1919年，美以美会和监理会在华女传教士均已达到男传教士的两倍多，而美部会更是能自夸单身女性的人数达到了已婚和单身男性的总和。19世纪80到90年代，传教领域内女性人数的激增使总部委员感到有必要重新审视女性的地位。例如，美国浸礼会秘书长在1888年的大会上表示：

即便女性也参与了传教，男性在神圣使命中的领导地位依旧是毋庸置疑的。我们的女帮手在协作中也非常有能力和效率，甚至有些在工作中体现出了非同寻常的领导和组织才干，获得了多数男性的认同，但无论如何，我们不能容许破坏男性在教会中的权威地位，那是天生注定的，在上帝的教会中，“男人是女人的头”。^②

虽然不少差会总部有效限制了女传教士对女性的帮助，但性别比例的失衡已经威胁到了差会的性质和声望。到1888年，反对女性传教的呼声已经

^① Beaver, *All loves Excelling*, pp. 86, 91.

^② *Christian Occupation*, p. 307; Beaver, *All Loves Excelling*, p.112.

发生变化，不再争论这适当与否，而是强调总部男性成员的突出贡献，以便让少数男性掌控占大多数的女性人员。

和其他行业一样，19 世纪 80 年代，随着女传教士数量的增长，男性在传教领域不再有优势，日渐式微。因此这也就不足为奇——20 世纪初，各个差传总部在努力恢复传教事业日趋衰落的威望时，会将重点放在重振“雄风”上。一个成立于 1907 年的商会曾组织发起了“平信徒传教运动”，为了反拨当时流行的那种女人气的理想主义形象，刻意营造出一种男子气的充满实干精神的形象。这一形象在 20 世纪男传教士的档案里被描述为“真男孩”和“真汉子”。^① 男性始终把持着教会大权，而女性只能参与有限的一般事务；不过，妇女传道部的工作已经证明：这些在传教领域代表美国新教的多数女性，体现了一种女性文化。



在美国，女性传教组织与男性传道部保持着微妙的关系——向同一批会众募捐、向差会总部提交申请（有时是招募人员的）。女性差会不再处于从属地位，不断探索男性和女性合作的领域，虽然在支持者、会众和日常工作等方面需要依赖总部，但她们一直在争取独立地位。

在中国，传教士的工作领域更是直接按性别划分，“女性的工作”明显不同于男性。碍于男女授受不亲的禁忌，男传教士不能发展女信徒，西方女性因此获得了施展才能的空间。有研究传教的学者认为，比起在国内，“东

^① 关于男性对传教的兴趣下降，以及由此给女性带来的影响，参见 Barbara Welter, “She Hath Done What She Could: Protestant Women’s Missionary Careers in Nineteenth Century America,” *American Quarterly*, Spring 1979, p. 624。关于平信徒传教运动，参见 Valentin Rabe, “Evangelical Logistics: Mission Support and Resources to 1920,” in Fairbank, *The Missionary Enterprise*, pp. 64–65。关于“真男孩”和“真汉子”的相关材料，参见 E.C. Ford, “Chinese Chapel Chimes,” pamphlet about Emery Ellis, ABCFM; Roy Chapman Andrew, introduction to Harry Caldwell, *Blue Tiger* (New York: Abington, 1924)。

方这种特殊的性别界限”更能体现“女性参与传教直接做出的非凡贡献”。^①女性过去在美国教区只从事辅助性工作，帮助男性筹募资金、进行宣传，现在却发现中国社会的性别等级给她们带来了好处，终于拥有了一方属于自己的事业天地。

女传教士与男传教士各司其职，她们的工作一般分为三类：医疗事务、学校管理和乡村传教。医疗事务在三者中所占份额最小，但在中国，女病人只能由女医生照料，这说明中国的性别禁忌确实为西方女性提供了机会。大约有3%的美国女传教士受训后成为医生，其中大多数又都在教会领域服务。^②虽然在华传教士人数不断增长，医疗领域的美国女性人数仍远远达不到需求。所以是教会的需要促进了女性职业教育的发展，这些女性如果留在国内或许就是在学校当老师。

由于培训情况和实地需求不同，传教士在中国的医疗条件也得因地制宜。看护病人无疑是最基本的。举例来说，1924年韩路得（Ruth Hemenway）到福建乡下行医时，感到非常震惊，之前玛丽·卡尔顿（Mary Carleton）博士使用多年的医疗设施竟是如此简陋：没有实验室，没有手术室，诊治传染病人没有橡胶手套，窗户上连窗纱也没有。1920年，一位英国教会医生调查后认为玛丽·卡尔顿的医院不符合规范；这份调查报告还指出，中国65%的教会医院没有独立区域，半数以上医院很少甚至从不帮病人洗澡擦身。^③即使条件这么落后，教会的医疗看护已经比过去中国的就医条件有了很大改进，而且这也是教堂招募人员的重要途径。

随着人数不断增长，女传教士也在致力于发展青年女性教育。由中国

^① Ellen C. Parsons, "History of Organized Missionary Work as Presented by American Women," in *Women in Missions* (Chicago, 1893), p. 107.

^② *Christian Occupation*, p. 346. 数据来源于1940年第17次人口普查，参见 *Comparative Occupation Statistics for the United States 1879-1940*, pp. 135-136, 1900年，内科医师、外科医师以及其他医疗人士共有132102人，其中女性有7387人，约占6%。

^③ Ruth V. Hemenway, M. D.; *A Memoir of Revolutionary China 1924-1941*, ed. with an intro. by Fred Drake (Amherst: University of Massachusetts Press, 1977), p. 30; Varg, *Missionaries, Diplomats and Chinese*, p. 93.

信徒执教乡村小学会把学生送到当地传教站的寄宿女校继续学习。女传教士的工作要么是巡回视察日间走读学校，要么是直接管理传教站的寄宿学校或“中学”，在这些学校任教。她们也开办圣经学校（Bible training school），讲授基本教义，听课的人包括中国教士的妻子和教堂雇来充当帮手或“女传道”（bible women）的妇女，后者大多是寡妇。中学生毕业后可以进入三所女子学院就读，这几所位于美国教区内的学院都创建于 20 世纪的头十年。到 1916 年，各个妇女传道部已经共拥有近 5 万名中国年轻女成员。^①

到 20 年代，除了教中国文学的老师是本地人（通常为男性），在小型中学的教职工也大多是外国人。直到 20 世纪 20 年代末民族主义者发动反基督教运动，这些教会学校才由中国人接管，但课程安排和教学手段还是沿袭西方模式。20 世纪初，教会中学除了安排诸多美国传统课程，还按照美国本土流行的教育方式开设了体育和家政等科目。美国本土的中学如何教育学生，女传教士也照搬到传教区的围墙之内，效仿实施。

教区外围的乡村走读学校则保持了更多的中国传统。麦美德这样描述 1888 年她走访的一所华北地区的女学：

真是吵闹不堪。她们还没看见我之前，我扫了一眼整个教室，女生们盘腿坐在炕上或垫高的讲台上，讲台占了教室的一半空间。她们东倒西歪地坐着，有的后背冲着我。每个人都在读书或背书，旁若无人，一个比一个大声……看到有人来了，女生们一阵骚动，赶紧从炕上站起来，双手合十作揖，以中国的方式问候我们。每个人都说：“麦姑娘好！”（您好，迈纳小姐！）……小姑娘们先是背诵中国传统的《三字经》，接着才是教《圣经》。等到她们能从头到尾背诵了，就开始教义问答，然

^① Ida Belle Lewis, *The Education of Girls in China* (New York: Teachers College, Columbia University, 1919), p. 24.

后会选《圣经》的某些章节来讲解。算术、地理这些西方科目要到高年级才开始教。^①

随后几十年间，传教士一直坚持巡查这些走读学校，力图把中国人强调“背书”的观念扭转过来；她们不愿承认，中国人注重背书，实际与19世纪美国课堂教学注重记忆的教学方式有着本质的类似之处，虽然形式上可能不同。

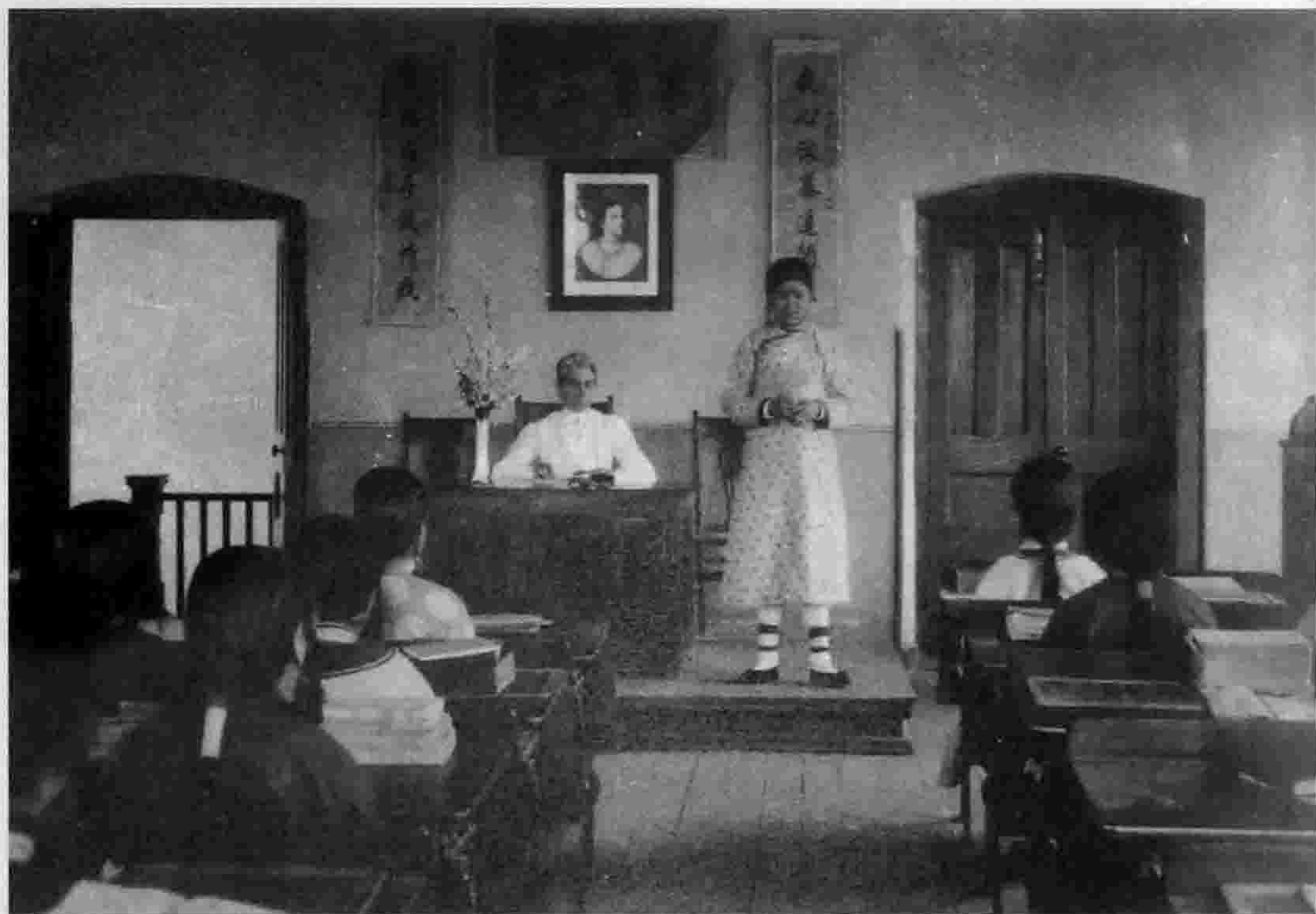
在中国的女性教育和医疗培训发展势头很好，但传教士和赞助者仍然认为应该把核心工作放在传教上。向中国妇女传播福音，通常意味着接触她们的家庭。传教士会到当地基督教徒的家里，在院子里向那些来看热闹的女街坊们传播福音。听不懂各种乡村方言导致交流困难，是最常遇到的问题；这时常由在教会受过教育的本地教徒充当翻译。麦美德在语言方面的天赋在教会圈子里是公认的，但第一次去乡下传教时，她还是遇到了跟别人一样的问题，“我已经来到中国一年半了，”她写道：

我原来一直以为，我对当地的方言在听说方面都没问题。可那些乡下女人操着充满各种细微差异的方言发音说出来的土话，灌到耳朵里来直叫我出了一身冷汗，如果我说北京话，她们也是一脸茫然，真让人吃惊。所以没一会儿，我只好放下面子告诉那位叫苏梅（Su Mei）的女传道，由她来向这些妇女介绍比较好，然后我就缩到炕的里侧，用身上的满式袍子把我的大脚遮住，免得她们看到了又不专心听布道。我有所准备，没穿西式衣服，不戴帽子，想让自己看起来像个高鼻子、大脚、金头发的中国人，但我身上精致的棉布袍子和她们的土布短衫差别实在太大。本来正在解释真正的上帝和她们神龕里供的神

^① Luella Miner to family, 6 February 1888, ABCFM.



女校，1907年：学生们排队进入福建永福女校（Ing-hok Girls' School）。



上图，女子学院：
麦美德（Luella Miner）坐在
书桌前考查学生背诵，
华北协和女子大学，
该校成立于1905年。



下图，“女传道”，1901年：
艾米丽·哈特维尔（Emily
Hartwell）站在福州教会的门前，
身边是正接受培训担任助手或
“女传道”的妇女。

像有什么不同，可我的雨伞却时不时引起她们更大的兴趣。^①

女传教士发现自己不同于本地人的外貌一开始能吸引农村妇女的注意力，但遗憾的是，这种注意力仅限于外貌，她们宣讲的教义很少有人能听进去。



女传教士关注的是中国的成年与未成年女性，在中国期间，她们也看到对于女性的文化态度和官方政策都发生了巨大变化。19 世纪中传教士刚到中国时，有身份的中国女性足不出户。传教事业推进五十年后，废除了缠足，政府兴办女学，中国的改革者正在为争取男女平等而呼告。对于这些进步，传教士感到与有荣焉。

但是，正如传教士在世纪之交所见证的中国社会的其他变化，他们感觉到的自己对中国的影响，其实只是中国社会内部深层变革的征兆，还不能看做变革真正的动因。多年来，传教士一直致力于中国女性事业，却收效甚微。只有中国的民族主义改革者亲自参与发展女性教育，中国人的态度才可能真正有所转变。这批改革者听取求助并受教于西方女性教育家，殚精竭虑地推动中国朝着自力更生的方向前进。

女传教士赴华的最初那些年，外国人受到的敌视和中国的性别禁忌是两大难关，女性传教工作和女性教育几乎寸步难行。最初，广州的外国商行彻底将外国女性拒之门外。传教士叔未士（J. Lewis Shuck）1836 年写道，中国人不准妻子随同他从澳门前往广州，而且“那些人说洋船员、洋枪炮和洋女人，统统是骚乱的罪魁祸首，严禁入关”。1870 年法国修女遇害是当时最轰动的教案，所以也难怪中国官员为防止再发生类似教案，勒令“外国妇女

^① Luella Miner to family, 4 July 1889, ABCFM.



乡村传教：女传教士乘船到当地的乡村传播福音，福建。
艾米丽·哈特维尔（右）和友人（左）站在教会“福音船”上。

不得在华传道”。^①

归信基督教后，中国女人难免要和男人在教堂共处，这似乎成了中国反对女性传教的根源所在。反对传教的一方争辩说，做礼拜时男女共处一室，无疑就是纵容不端行为，民众自然会担心民风败坏。1870年为预防教案发生，相关法令就强调，不仅外国妇女不得传教，“中国妇女也禁止进入教堂和礼拜堂”。^② 社会风俗严禁男女在公开场合混杂，女信徒的人数就必然始终赶不上男信徒。

因此，早期传教士常以提供经济资助的方式来吸引女童入学。何显理在澳门开设了一所男女同校的小学，就规定每个入学男童都要带一个女童陪读。据研究教会的历史学者记载，1860年新教教会女学为12所，到1877年就增加到了38所。女学的出现是中国女性教育一个崭新的起点；女子接受教育在过去极为少见，只有那些思想开明家庭富足的父亲才会让女儿在深闺里读书习字。^③

考虑到中国女性所受的约束，传教士居然发展了如此之多的女信徒，足以令人称奇。传统的中国女性大多没有文化，相信神仙菩萨之类，她们肯定会发现这些神秘宗教和“基督教教义”存在相通之处：都有庆祝复活，超越死亡的欢欣。早在1890年，新教教会的教徒中就大约有1/3的女性。这一比例看似有限，但由于中国女性走出家门可谓难之又难，所以中国女性中信

^① 关于叔未士的话，参见 Mary Anderson, *Protestant Mission Schools for Girls in South China 1887 to the Japanese Invasion: A Cycle in the Celestial Kingdom* (Mobile, Ala.: Heiter-Starke Printing Co., 1943), p. 46; United States, Department of State, *Papers Relating to the Foreign Relations of the United States*, 1871, p. 102.

^② *Foreign Relations*, 1871, p. 102. 关于反对传教的宣传，参见 Paul Cohen, *China and Christianity 1860-1870* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963)。

^③ Anderson, *Protestant Mission Schools*, pp. 62, 303; Rev. W. N. Brewster, *Chinese Recorder*, December 1903, p. 590; Lewis, *Education of Girls in China*, p. 24.

教的人能占到这样的比例，已经是相当惊人了。^①

除了教育，教会也在其他社会事务上为妇女争取权益，例如废除缠足。美国的教会刊物对这一恐怖陋习时有介绍，传教士也经常感叹其野蛮。不过，他们认为这一陋习既然已经引发了亚洲的同情，也就不便再插手。早在19世纪90年代之前，中国改革者就掀起了一场本土的反对缠足运动，而大多数传教士对这一习俗表示无能为力。据广东汕头一所圣经学校介绍，1873年到1904年，该校中年级的女学生全部缠足。但从那以后，大部分缠足的学生都放足了，一方面是由于教会导师的劝告；另一方面也是因为更大规模的改革运动正在兴起，清政府也颁布了法令禁止缠足。^②

1895年的甲午战争，中国战败，民族改革运动风起云涌，提高中国女性地位的改革运动在这样的背景下启幕了。有研究中国女性历史的著名学者总结道，在此之前，只有传教士才关注女性教育和废止缠足等问题。到19世纪末，康有为、梁启超这些改革派的精英知识分子开始主张提高妇女地位，并将其视为振兴民族伟业的一部分。从消极的方面说，歧视妇女是在破坏民族凝聚力；从积极的方面说，妇女代表了中国未被开发的广阔资源，不容浪费。此外，外国人也对中国女子缠足有所讥诮。^③

19世纪90年代，受西方思想影响的中国人领导了废止缠足和设立女学的运动，最早在通商口岸地区兴起。1894年，上海第一个反缠足会成立，

① Daniel H. Bays, "The Missionary Audience: Chinese Christian Converts in the Nineteenth Century," the AHA, December 1978, 文章认为，女性基督徒虽然只占少数，但却具有重要意义。陈东原著有《中国妇女生活史》，书中援引了金一的《女界钟》，金一认为迷信者以女子为最，要破除女子之迷信，就要让女子受教，实行爱国救世之心。本书第7章也将讨论中国女性的基督徒身份会给她们带来什么影响。（陈东原，《中国妇女生活史》，上海，1926）p. 333。

② Anderson, *Protestant Mission Schools for Girls*, p. 242. 陈东原认为，“等到中国人自己倡导天足的时候，他（传教士）才来帮忙不缠足运动”。（《中国妇女生活史》，p. 319）夏洛特·比恩在博士论文中也提及19世纪90年代，在差会圈子内曾就主张废止缠足是否明智有过争论。这一习俗确实根深蒂固，不过也有传教士指出，早在1873年中国厦门就出现了第一个反对缠足的团体。Charlotte Beahan, "The Women's Movement and Nationalism in Late Ch'ing China" (Ph. D. diss., Columbia University, 1976), p. 51。

③ 陈东原，《中国妇女生活史》，p. 316。

领导者是康有为的弟弟康广仁。1897年，康广仁创办了中国女学会，由他的夫人李闰^①担任倡办董事。1896年，教会女校的在册学生增加到了近七千人，中国女性教育的先行者们也积极向女传教士寻求支持和建议。据说总督张之洞曾就在上海开办女学一事征询过中国基督教徒石美玉（Mary Stone）、康成（Ida Kahn）和女传教士昊格矩（Gertrude Howe）的意见。而十年之后，麦美德的书函充分说明北京的女性改革者对美国教会工作很有兴趣。不过，中国改革者对基督教的兴趣十分有限。由于屡受挫折，传教士曾私下抱怨很难把改革者在女性教育方面的兴趣转移到基督教本身。^②

1898年戊戌变法失败，康广仁遇难，康有为和梁启超逃亡，中国改良派的维新运动暂时中止。但在义和团运动以后，朝廷已经逐步接纳维新派的计划，其中包括提高女性地位的倡议——此前这是被置之不理或直接禁止的。朝廷首先处理的是缠足问题。清朝统治阶层的女性没有缠足的习俗，实际上满族妇女也从未留意汉族女性这些隐秘的细节，虽然这是对方最典型的传统。1902年，慈禧太后颁布劝诫缠足上谕，按照历史学家的说法，是“迫于多国妇女长期施加的压力”。^③

女性教育的风潮逐渐从维新派的圈子移向皇宫。一些满族贵族女性加入了上层社会的改革派，在上海、杭州和广州等地设立私人女学，但朝廷却迟迟未批准创办官方女学。教育委员会1903年宣称，创办女学为时尚早；而1904年朝廷的一份非正式文件更加明确地表示，“妇女就学，非明智之举；

① 此处原著在引用陈东原《中国妇女生活史》时理解为“康广仁的妻子李闰”，有误。李闰为谭嗣同（谭复生）妻，与康广仁之妻黄谨娱同为女学会的倡办董事。——译者

② 陈东原，《中国妇女生活史》，pp.316,326; Lewis, *Education of Girls in China*, p. 24; Margaret Burton, *Notable Women of Modern China* (Chicago: Fleming H. Revell, 1925), p. 131; Luella Miner Papers, 这种看法随处可见，尤其是在1906年，ABCFM。

③ Roxane H. Witke, "Transformation of Attitudes Towards Women During the May 4th Era of Modern China" (PH. D. diss., University of California, Berkeley, 1970), p. 28. 威特克认为，19世纪的改革者将满族人视为反对缠足运动中的榜样。（pp. 22-23）1888年，麦美德也发现北京和别处不同，“我们在大街上看见的女人比保定府多得多，因为北京城里满人很多，没有那种女人不能在男人面前抛头露面的传统观念。”（Letter to Carrie, 28 May 1888, ABCFM）

中西规矩，各有沿袭”。女性教育领域的先行者以一己之力和朝廷背道而驰，自然频频受挫。1906年，因筹集不到下一年的资金，杭州惠兴女士自杀殉校，以此呼吁民众挽救女性教育于危难之中。据说当时举国上下都为其哀悼。^①

最终，就在这一年，政府颁布女学教育章程。和美国19世纪的学校一样，早期的中国女学无意挑战传统妇道，而是以儒家的“三从”原则来教导学生。但也和美国一样，女性入学的成效远远超出预计。到1908年，就读于官方女学的学生人数超过了教会学校。^②

然而，即使经过了这一时期的发展，中国政府在兴办女学方面仍然远远落后于教会学校，在某些地区例如农村，甚至没有设立任何女学，以至于1922年有人撰文指出在这些地区“基督教会大有可为”。文章还指出，教会学校招收的女生更多，男女比例超过了官方学校：小学阶段是8倍，中学阶段是9倍，高等教育阶段达到10倍。官方大学开始招收女生，更是晚于教会开设的女子学院13年。^③

① 萧恩承 (Theodore E. Hsiao), 《中国近代教育史》(The History of Modern Education in China) (北平大学出版社, 1932), p. 51; Beahan, "The Women's Movement and Nationalism," pp. 326, 192; Lewis, *Education of Girls in China*, p. 27.

② 陈东原, 《中国妇女生活史》, p. 343; Ida Lewis, *Education of Girls in China*, pp. 24, 34. 以下是教会学校和中国官方学校的在校学生人数:

教会学校		中国官方学校	
年份	人数	年份	人数
1860	196		
1869	556		
1896	6798	1906	5945
1910	16190	1908	18202
1915	45168	1912	141130
1916	50173	1917	170789

③ China Educational Commission, *Christian Education in China; A Study Made by an Educational Commission Representing the Mission Boards and Societies Conducting Work in China* (New York: Foreign Missions Conference of North America, 1922), pp. 68, 259; Anderson, *Protestant Mission Schools for Girls*, p. 210.

传教机构在中国早期女性教育方面取得的卓越成就得到了教会友人的赞许，也获得了批评者的承认。麦美德坚信传教士担负着唤醒中国女性新志向的“重要使命”，虽然这个目标有些遥不可及，但后来民族主义评论家论及传教士的贡献时对女传教士还是给予了高度评价，认为她们将女学引进到中国，功不可没。不过，19世纪末的中国改革者对基督教仍有成见，在肯定传教士的影响时多有保留。肩负推动中国妇女运动重任的中国精英改革者之所以求助于传教士，正如一位改革者所说，“并非我们信教，而是因为这些外国女士是创立女学的先行者”。回顾这段历史，女传教士也常以此自许，她们的日常工作却常常被遗忘了，而这才最能体现其突出贡献。女传教士对于中国妇女史的冲击，其关键更在于个人生活中所传达出的世俗意义，而非宗教同化的功绩。^① 她们生活的意义体现在一组相互勾连的关系中：她们既是从属于男性的女性，又是肩负宗教使命的传教士，还是拥有权威地位的殖民者——这些共同构成了本书研究的核心问题。

^① Luella Miner, pencil fragment, n. d., ABCFM; Charlotte Beahan, "The Women's Movement and Nationalism," p. 48, 文中指出，20世纪30年代中国的民族主义批评家梁欧第和江亢虎在谈及传教士时，对其在教育方面的功绩尤为赞许，例如江亢虎把传教士视为“将女学引入中国”的功臣。Luella Miner quoted "Princess Kalachin" in a general letter, 6 January 1906, ABCFM. 夏洛特·比恩也认为，“19世纪传教士的真正功绩不仅在于参与改革和传播福音，还在于他们坚持向中国社会注入新观念，传达新信息，亲自为中国社会作出了榜样”。“Women's Movement,” p.59。

第 2 章

献身传教

1900年3月29日，印第安纳州奥特本的一所农舍内，艾玛·马丁（Emma Martin）、伊丽莎白·马丁（Elizabeth Martin）和家人一起跪着，听母亲祈祷“求上帝保佑，让我们一家平安团聚”。祈祷完毕，父亲和兄弟帮姐妹俩收拾好行李，载上马车，送她们到车站。她们要去北京。“火车开动后，丽兹^①和我拼命忍着不哭出来，”艾玛在日记里写道，“遇到表兄乔治·泰勒，他笑呵呵的，打扮得很精神。他问我们要去哪儿，知道后觉得我们蠢透了，说我们肯定不能活着回来了。”当年艾玛30岁，伊丽莎白27岁，她们不是没有离开过家。两人毕业于德堡大学和芝加哥师范学校（一所教会预备学校）。艾玛还在芝加哥女子医学院待过四年，在一所妇女儿童医院实习过一年。但是，火车载着姐妹俩越过美国国土时，她们却发现自己“完全没有社会经验”。列车长告诉她们上错了车厢，得赶快离开，艾玛写道：“上车后我突然觉得，刚才这么丢人现眼倒是件好事……奔波了一天，我们听到的建议很多，却多得像

^① 丽兹为伊丽莎白的昵称，文中的伊丽莎白·马丁和丽兹·马丁指的是同一人。——译者

没用的行李，一点用处也没有。我们可以花 40 美分吃一顿好的；让人瞧见我们吃随身带的浓缩牛奶泡麦粉，真是丢脸，可这玩意儿存不住。”六天后，“天黑了，”艾玛写道，“我们悄悄打开车窗，对桃子酱罐头说了再见，然后就把它扔出窗外，还扔掉了已经干了的小面包和黄油。”^① 火车飞驰过故乡印第安纳州的农田，白天所经历的无知和难为情渐渐淡去，艾玛和丽兹放心地踏上了旅程，前方的险途和希望在地球的另一端等待她们。

就在马丁姐妹把那些带着美国乡土气的东西扔出窗外时，中国华北地区的秘密武装正威胁着外国人的生命。她们到中国正好赶上义和团围攻外国人，几乎被表兄不幸说中了，她们差点没能活着回去。不过三月份时，她们哪里听说过什么义和团，对中国的了解也只是一星半点。马丁姐妹的传教理想来自她们的宗教背景和成年后的经历。在当时国内潮流的驱使下，姐妹俩加入了传播福音的事业，想以一代人之力拯救世界。



美国传教运动源于新英格兰地区，但 20 世纪之前的志愿者大多来自中西部农村。美部会的总部设在波士顿，按理说能从兴起于新英格兰的公理会教会招募人员^②，但 20 世纪的头二十年，它的在华女传教士只有 18% 出生在新英格兰，40% 来自中西部，11% 来自大西洋沿岸各州，剩下的少数人来自其他地区或差会。同一时期，美以美会妇女传道部的成员只有 8% 来自新英格兰，半数来自中西部地区。这些来自中西部的传教士本身不属于移民，

^① Emma Martin, diary, 20 March, 5 April 1900, CRP.

^② 1620 年，102 名流亡者乘“五月花号”抵达北美新英格兰地区。其后，新英格兰地区建立了 6 个以公理会为官方宗教的殖民地。新英格兰地区和波士顿均位于美国的东北部，所以下文以中西部地区作为对照。而美部会是美国公理会派往中国的差会，所以文中表示从公理会教会招募人员应该是顺理成章的事情。——译者

而是西部移民的后代，对本土有很强的认同感。^①

传教新招募的成员来自大城市的不多，大都来自小城镇或农村。例如美部会的20位女性志愿者中，两人来自克利夫兰，一人来自辛辛那提，剩下的大多来自鲁特斯敦（俄亥俄州）、洛雷恩（俄亥俄州）、德格拉弗（俄亥俄州）和谢尔比（阿拉巴马州）。来自马萨诸塞州的志愿者大多出生于普利茅斯、布鲁克莱恩、斯特布里奇、塞勒姆这些地方，没有来自波士顿、洛厄尔和伍斯特的。从人口调查的数据来看，1890年马萨诸塞州的城市人口占69%，但只有40%的传教士来自规模超过8000人的城市。世纪之交活跃于传教事业的还有另一个女性群体，她们的出生背景和传教士形成了鲜明的对照。和女传教士一样，这些就职于当地传教机构的职员大多来自新教家庭、土生土长、受过大学教育。但不同的是，这些人大多是城市人口。这两个群体出身的差别，或许能帮助我们解释为何她们在理想上存在重大差异。^②

从父亲的职业就能看出传教志愿者的出身背景。美部会女传教士的父亲四分之一以上是农民，除了也占有重要比例的传教士和牧师，农民在当地所占比例最大。说到传教的动机，她们常会提到少女时代在农庄自由自在的时光。丽达·阿什莫尔（Lida Ashmore）和珍妮·坎贝尔（Jennie Campbell）都说自己小时候是野丫头，坎贝尔还说自己喜欢下地帮着干农活。艾米丽·哈

① 本章主要采用的生平记录主要来源于美国在华传教两大机构——美以美会和美部会的材料。两者分别是在华的第二和第三大差会，在20世纪头二十年美以美会女性成员人数达到了247人，而美部会的女性成员有187人。在美部会的档案中，这187人的生平资料都可以查到。而美以美会的档案材料很不全，能获得各类传记资料大部分都是女子海外传教团的单身女性的资料。而这类材料也很不齐备，在DFMC中能查到的1900年至1920年在华的女子海外传教团成员的材料只有56%。美部会女性成员以及53%的美以美会女性成员的出生地信息均来源于WFMS。其他相关统计比例来源于附录材料。

② U. S., Department of the Interior, Census Office, *Eleventh Census: 1890*, pp. ixv, ixviii, 按照该机构的统计数据，人口超过8000人的称为城市。按这一界定，1900年到1920年美部会在华的传教志愿者60%都来自非城市地区。处于中间比例的，来自马萨诸塞州的占2889人，俄亥俄州的占1977人。俄亥俄州的定居人口比马萨诸塞州少，传教士的出生分布地区也反映了该州的人口分布特点，来自非城市地区的占68%。Allen Davis, *Spearheads for Reform: The Social Settlements and the Progressive Movement 1890-1917* (New York: Oxford University Press, 1967), pp. 33-34, 该书提供了就职于当地传教机构的人员数据。这一群体有超过90%的人上过大学，其比例远远超过传教运动时期。

特韦尔 (Emily Hartwell) 父母都是在华传教士, 她也出生在中国, 不过是由住在明尼苏达的叔叔抚养长大。跟随叔叔的成长经历赋予了她对毕生事业的“勇气和决心”: “在这样一个繁荣的西部城市长大, 一切都是新鲜的, 一切都是从头开始, 对她而言非常重要。每天生活在新事物中, 每个人都充满信心, 勇气和决心无处不在。”近来的研究表明, 美国西部的成年女性并不平等, 但青春期之前, 西部的农村少女比城市女孩享有更多自由。她们投身传教的冒险中, 或许也带有那么一点追求“开拓精神”的意味。^①

传教士和这些机构职员阶层不同, 群体出身也不同。供职于当地传教机构的这些女性家庭比较富足, 即使在城市里从事一份不领薪水的工作也能养活自己; 而女传教士出身寒微, 结婚之前都得出去工作。这些女性离开务农的父母到中国后, 经常从微薄的薪酬里拿出一部分寄回家里, 还担心是不是太少了。从根本上, 她们希望家里能体谅自己的选择: 献身于上帝就没有多大能力在经济上帮衬家里。艾玛·马丁在日记里写了一段话: “献给最亲爱的兄弟姐妹, 他们承担起了家里的重担, 让我们姐妹能在这一代将福音传向全世界。”^②

虽然家里经济条件有限, 传教女性来自劳工阶层的却不多。在近 100 名美部会志愿者中, 只有一位的父亲是雇用工人。父亲做点小生意, 自己经营买卖的, 占了 14%。这类传教士的家庭都差不多, 正如布兰奇·瑟奇 (Blanche Search) 概括的, “经济不宽裕, 但有好名声, 有闯劲儿, 大都是虔诚的教徒”。可以看出, 瑟奇为自己土生土长的家庭感到骄傲, 觉得自己的家庭和美国城

^① Linda Ashmore, autobiography, p. 1, SCUO; Jennie Campbell, autobiography, p. 9, CRP; Emily Hartwell, autobiography, ABCFM. 家里没有男孩, 女孩就得下地干活。萨拉·西摩·德哈恩 (Sarah Seymour [DeHaan]) 写道, 家里只有弟弟一个人管理那么大一个农庄, “我们女孩也经常要帮着干些轻活儿”。(letter, 1908, candidate files, ABCFM) John Mack Faragher, *Women and Men on the Overland Trail* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979), 书中约翰·麦克·法拉格认为, 西进运动并没有给女性带来更多的自由, 反而是在东部地区时她们享有更多自由。

^② Emma Martin, dedication to dairy, CRP.

市里那些移民来的劳动家庭不同。^①

对于那些占少数的有钱阶层和出身劳工的同事，某些传教士的言谈也反映了她们的不同态度。来自爱荷华农村的杰西·安克尼（Jessie Ankeny）写信给家里，对一位不需要教会发薪水的同事充满好奇：“我估摸着她有35岁吧，也不归哪一个差会——人家家里不缺钱，住着好房子，养着名贵的狗。她原本没什么特别的生活目标，直到她在老家遇到一位在福州传教的女士——现在她大老远地来这儿养着400个女人。”同一年，她又接着聊这个话题：“哎，琼·亚当斯的衣服真特别——衣领上不知道是啥玩意，像麻袋似的——我陪她打扮得漂漂亮亮地坐车在城里到处逛了一通，才回旅馆去——琼还给了司机两先令呢……话说回来，她还是挺有意思的。”而有些人则来自真正贫困的家庭，生活激起了她们追求平等的意识。弗雷德里卡·米德（Frederica Mead）在信里提到一位叫弗洛伦斯·沃纳（Florence Warner）的姑娘：“你们想想看吧，她都17岁在工厂当纺织工了，才对着报纸开始学拼写字母！”传教之前，农村中等人家的女孩都是十七八岁才开始在乡村学校学读书写字。她们也要出去工作，不过一般也就是在刚就读过的学校教教书。^②

能成为传教士的女性，一般不仅有在乡村学校任教的经历，和教会机构也颇有渊源。她们经常提及自己在主日学校读书教书的经历，还会强调自己参加过基督教勉励会（Christian Endeavor）。有志于宗教事业，世纪之交这些农村女性的工作大都集中在各种社会服务上——无论是救济穷人也好，慈善援助也好。从早先就信赖教会，到后来投身于传教，这是一个合情合理的过程，也是她们共同经历的轨迹。

不过，投身传教远不是加入一个组织这么简单；那也是一种情感上强

^① 美部会的档案里只能查到48%的成员父亲从事何种职业。这88名父亲中分别为农民24人，本地或海外传教士22人，牧师16人，小生意人或手工业者12人，律师5人，教师4人，新闻从业者2人，医生1人，银行职员1人，工厂工人1人。Blanche T. Search, DFMC.

^② Jessie Ankeny to home family, 31 January 1909, 30 September 1910, SCUO; Frederica Mead to family, 7 February 1919, CRP.

烈的责任感。很多有志于传教的候选人经常能清楚地记得，自己是从什么时候经历了重大的蜕变，确信上帝的全知全能，决心戴罪献身于传教。归信上帝是义不容辞的责任，每个人不约而同地都这样说。克拉拉·科利尔（Clara Collier）的哥哥通过布道会开始信教，随后她也迈出了这一步；她跪在四柱床旁边听他宣讲原罪和救赎的真义，“等我起来的时候，”她写道，“整个世界都不一样了。那就是我想要的。”大多数人都是在青少年时入教的，也有人更早。菲比·威尔斯（Phoebe Wells）从小就成了孤儿，她回忆说自己7岁就信教了。^①对于这些在不同年纪获得过特殊宗教体验的人，后来从事传教工作似乎也是为了延续那一刻永生难忘的荣耀。

并非所有归信者在青少年时都有受到启悟的经历。这种欠缺也可能会让要接受宗教培训的人始终对宗教充满渴望。据赛珍珠（Pearl Buck）说，她的母亲卡罗琳·赛登斯特里克（Caroline Sydenstricker）传教的动机就源于负罪感和挫败感。因为不信上帝，卡罗琳目睹母亲在恐惧中去世，因此立誓发愿要去传教。她立志传教并非受到上帝的启悟，而恰恰是因为没有得到上帝的启悟，觉得自己是无望的罪人。^②虽然要获得上帝恩赐的救赎就要受到严苛的约束，但献身于传教确实能给忏悔者带来某种慰藉，即使不能真正领悟，也并不妨碍她们侍奉上帝。

女传教士加入传教运动的大军，得以向上帝证明自己，同时也得到了获得自我满足的机会。在国内教会看来，传教士个个都是英雄，还能带薪回国休假探亲。布道会一般是谢绝女性的，但有时也对传教士开放，而教会刊物则发现女英雄有时甚至比男性英雄更有吸引力。大众媒体更是以女传教士在国外的冒险经历来吸引读者。安·贾德森（Ann Judson）曾经为挽救丈夫性

^① Clara Collier, Phoebe Wells, DFMC.

^② Pearl Buck, *The Exile* (New York: John Day, 1936), p. 71. 凯瑟琳·比彻在19世纪早期也曾因为无法感受到上帝的爱而非常痛苦。Kathryn Kish Sklar, *Catharine Beecher: A Study in American Domesticity* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1973), pp.28-42.

命和残暴的土耳其狱卒抗争，她的经历被称为 19 世纪美国六大女英雄传奇之一。女孩子读浪漫小说会被责备说不学好，一旦有机会读到女传教士类似的惊险刺激的真实经历，无疑会感到热血沸腾。^①

19 世纪的年轻女性在少女时代极少有冒险机会，也就无怪乎有人会把传教视为获得荣耀的途径。因为从小就深受感染，有人将投身传教工作看做是命中注定的事。卡莉·朱厄尔（Carrie Jewell）写道，直到 26 岁应征加入差会自己才真正找到了人生的方向，但她“无时无刻不想成为一名传教士”。安娜·格洛斯（Anna Gloss）将自己加入传教士归结为更高的神力，“一直觉得那就是上帝早已为我安排好的生活”。露丝·斯塔尔（Ruth Stahl）才 9 岁就发誓加入差会。这么小就决心献身传教，其实说明不了什么。有志愿者忆及童年的三个心愿，从中可以看出在 19 世纪的儿童心目中到国外传教充满了异国情趣，“一个是在马戏团工作，一个是当传教士，还有一个是变成圣诞老人”。1899 年，仅 10 岁的卡洛琳·休厄尔（Carolyn Sewell）就没那么异想天开，她的理想是当传教士或者科学家。^② 考虑到在选择职业时的迫切，上述两名女性把传教当成终身事业也就不足为奇了。



很多女性选择传教是受到家庭的强烈影响。超过 40% 的美部会女志愿者父母任职于教会。（足有四分之一来自国内或者海外传教士家庭，其余 18% 来自牧师家庭。）父亲都参与传教和牧师团的工作；选择传教为职业，

^① 琼·雅各布斯·布伦伯格（Joan Jacobs Brumberg）令人信服地证明，传教女英雄的形象更多的是受到流行读物的影响而非来源于传教士的真实经历。《Mission for Life: The Story of the Family of Adoniram Judson, the Dramatic Events of the First American Foreign Mission, and the Course of Evangelical Religion in the Nineteenth Century》（New York: Free Press, 1980），pp.13-15, 63, 77。

^② Carrie Jewell, Ann Gloss, Ruth Stahl, DFMC; “Miss Godfrey,” *Woman’s Missionary Friend*, May 1919; Carolyn Sewell, autobiography, ABCFM. 关于儿童时代的抱负，还可参见 Estie T. Boddy, Elizabeth E. Varney, DFMC。

女性在某种程度上是在效仿父母。不过，通常是对父亲的认同促使她们选择了孤独的传教事业；传教士、牧师、农民的妻子更多是为女儿提供信仰和情感上的支持，而不是她们有意效仿的榜样。

差会候选人有相当一部分是家里的长女，其中很多还是独生女。根据家庭情况的材料记载，在美部会女性成员中超过30%是长女，且半数左右是独生女。（54%排行中间，15%是最小的孩子。）^①农村家庭人口多，很多子女从事传教工作，考虑到这一点，就会发现这些数据有着重要意义。

尤其是如果家里没有男丁，长女经常会受到父亲垂青，而这份宠爱原本是专属于儿子的。传教士苏珊·斯金纳（Susan Skinner）来自美以美会家庭，作为家里的长女，她认为自己进入医疗行业并成为来华志愿者是受到身为“导师和良伴”的父亲影响。她在接受医疗培训时就结了婚，但在父亲的影响下决定去传教，并且付诸实践了。来自传教士家庭的麦美德也是长女，和父亲特别亲。从堪萨斯公立学校毕业后，她留在家里由父亲指导学习。妹妹回忆说：“父亲和她都喜欢植物学和地质学，我现在还能想起他们并肩研究新标本的情景。”她们之所以选择宗教事业，身为传教士或牧师的父亲明显产生了影响。但也有证据表明，无论父亲从事什么职业，亲密的父女关系都有助于培养女儿的雄心和抱负，促使她们投身海外传教。例如韦尔西·霍辛格（Welthy Honsinger）的父亲只是个铁匠，她长得也像父亲，但却在和父亲相去甚远的国际传教领域做出了卓越贡献。^②

19世纪时，母亲参与宗教慈善活动也会对女儿产生影响。例如，1867年有人在介绍一个女孩加入差会时，就提到女孩的母亲在内战时期的工作如何感染了她。介绍人写道，女孩的母亲“最早出去，最晚回来，一直在前线奔忙。就像在家里一样，端茶倒水、照看伤员、分发宗教小册子……她从小

^① 从美部会候选人的健康档案中，可以查到相关人员兄弟姐妹的情况以及在家里的排行，抽取了其中的68%作为样本来进行统计。

^② Susan Skinner, autobiography statement; Clara Skinner, MS biography of James E. Skinner, SCUO; Carrie M. Dubois to Alice Frame, 4 May 1936, 麦美德的家庭情况，参见 ABCFM; Welthy Honsinger, DFMC。

耳濡目染，很早就有志于此。少女时期的经历，没有比这再好的了”。35年后，伯莎·里德（Bertha Reed）在候选人材料上强调童年时代自己就“以儿童的方式”参与到母亲的传教工作中，把母亲视为榜样：“一位有抱负的女性，无论面对什么艰难困苦，总是努力拼搏，不肯被日常琐事牵绊。”^①

不过，妇女的命运通常受困于日常琐事，许多母亲虽然无法成为女儿的职业榜样，却能始终坚持激励她们。不仅年轻女孩，就连成年女性（包括牧师的妻子）都会为远在异国的女英雄的故事心潮澎湃；有些女性无力改变现状，没有希望外出冒险，就会把希望寄托在女儿身上。玛乔丽·兰金·斯特尔特（Marjorie Rankin Steurt）说选择传教是受母亲影响：“母亲一直希望我成为传教士。这原本是她自己的理想，所以我替她实现了。她完全主宰了我的生活。我没法反对。”比起直接的命令，母亲深埋心底后来才吐露的愿望，或许影响更大。埃德娜·特里（Edna Terry）在中国去世，她母亲这才说出了心里的秘密，埃德娜从事传教是为了实现她毕生的梦想；格蕾丝·罗利（Grace Rowley）当上传教士那天，据说她母亲觉得“那是我一生中最开心的时刻”。在这些加入传教的理由中，为了糊口可能是其中最迫不得已的一种。爱丽丝·鲍威尔（Alice Powell）母亲早逝，临死前让她去当传教士——希望女儿有个吃饭的地方。^②

有些母亲没有刻意要求女儿传教，但她们的影响通常更潜移默化。中西部地区的女性比男性更注重宗教环境，正是这样的环境培养了许多女传教士。谈起自己那位“圣母妈妈”的影响，玛丽·莱迪亚德（Mary Ledyard）写道，从母亲那里“她学会了宗教的一切，在无论思想上情感上还是行为上贯彻宗教”。莎拉·德哈恩（Sarah DeHaan）的母亲通过美部会的期刊《光明与生活》（*Light and Life*）“培养她对传教的兴趣”，而梅布尔·丹尼尔斯（Mabel

^① S.J. Humphrey [re. Mary Porter], 3 May 1867, Bertha Reed, 18 May 1902, candidate files, ABCFM.

^② Marjorie Rankin Steurt, interview, 1970, COH; Edna Terry, DFMC; Grace Rowley, interview, 1970, COH; Alice Powell, DFMC.

Daniels) 则说：“不管哪一个差会，母亲都保持高度关注。”比门特姐妹 (the Bement sisters) 从母亲那里除了得到鼓励，还有别的财富：虽然有人觉得“再继续花钱让我们念书就是犯傻”，母亲去世前还是拼命工作积攒了一点钱供她们上大学。^①在选择职业方面，父亲的榜样产生了影响；但母亲的鼓励也起了作用，她们还教会女儿怎样在职业中尽心尽责。传教，使年轻女性卸下重男轻女的心理负担，投身于一个女性也可以建功立业的领域。虽然从理论上讲公理会允许女性担任牧师，但这些女性还是选择了传教，说明她们不仅受到父亲影响，同样也受母亲的影响。

女传教士也希望可以回报母亲的养育之恩。埃塞尔·华莱士 (Ethel Wallace) 的小姨当了传教士，她还能回忆起当时母亲觉得自己很没用，尤其是和小姨比起来。她“觉得妹妹莉迪娅能为上帝工作，真了不起，而我的生活简直没法比，‘都是日常琐事’，无足轻重”。华莱士在给兄弟们写信说起“母亲为我们操劳了一生”时想起这件事，而这时她已经像小姨一样当上了传教士，了却了母亲的夙愿。

珍妮·格雷厄姆 (Jeanie Graham) 也希望报答母亲，但从她写的信里可以看出其中的复杂心理。大学三年级的时候，她天真地憧憬着：

我替你实现了梦想，妈妈。因为没有大学文凭你没法去做的事，或者没有机会去做，或者没有时间去做的事，现在让我来做吧。您在我这个年纪的时候，难道没有一些自己的梦想吗？因为身为女孩而无法实现的梦想。您难道没有盼望过让梦想变为现实吗？现在，让我替您去做。我身上流着您的血，听着您的教诲长大，很快就要完成学业了，越早开始，就越能实现梦想。有什么不能实现的呢？您会感到多么骄傲啊。我要赶快成熟起

^① Sarah DeHaan, letter 1908, Mabel Daniels, Lucy Bement, letter 1898, candidate files, ABCFM.

来，不再犯傻了。这样爸爸才会相信他的女儿也能像男孩一样有出息。^①

格雷厄姆的最后一句话说明，她要报答母亲，也想在父亲面前争一口气，希望父亲认可她选择的职业。21岁的珍妮·格雷厄姆想替母亲实现梦想，也从侧面反映出她的母亲对生活是失望的。四年后，在候选人申请材料里，格雷厄姆描述的却是另一番景象。她强调母亲在她们的父亲过世后就开始传道，一直忙于教会工作，无暇顾及八个女儿。她总结说：“母亲是一位了不起的女性。”对于格雷厄姆，或许还有其他身为长女的女性，传教工作能够和谐地融合几种不同的需求——对于父亲，要承担起儿子的责任；对于母亲，也有同样迫切的义务，那就是将从孩提时代就耳濡目染的女性宗教服务传承发扬下去；此外，或许还有一点——在母女并肩的宗教领域超过母亲的好胜心理。



是选择一份以挣钱为目的的职业，还是追求一份实现自我价值的事业，女性志愿者常常面临这种难题，而传教工作除了能满足家人的期望外，恰恰能在某种程度上弥合两种选择的冲突。传教工作要投入一生，但能得到一定的经济保障，有机会在国外有所成就，还可以在国内留下好名声。传教提供了一份世所公认的伟大事业，以及在这一道路上获得个人成功的机遇。传教能够给女性带来诸如自我满足、地位、稳定发展的事业等诸多好处，同时还不必遭受世俗加之于“职业”新女性身上的那种强烈非议。

绝大多数女传教士当初在选择生活道路时，优先考虑的是经济和家庭的

^① L. Ethel Wallace to board, 1949, DFMC; Jeanie Graham [McClure] to mother, 22 November 1911, CRP; Jeanie Graham [McClure], life sketch, candidate papers, ABCFM.

需要。能顺利完成学业而不被迫中断的，毕竟只有少数人；多数人断断续续地在师范学校、商学院、文理学院学习，中途因病休学，或者因交不起学费辍学。求学过程中，她们要做各种兼职。有的是当速记员或打字员。接近五分之一的美以美会女性成员有过这类“赚钱”经历。不过，其中最多的还是教书，尤其是在乡村学校。无论是美部会还是美以美会，超过 70% 的女性都是这样。^① 辞去教职到海外传教，说明教书在她们看来不是长久之计。

整个 19 世纪中叶，除了结婚，年轻女性常以教书来暂时维持生计。薪酬低，环境不稳定，升职机会也少。这样，有历史学家形容说，教书这一行当无非就是个“跳板”。进入 20 世纪，情况确实发生了变化，促使教师行业逐步系统化和职业化的力量已经发生作用。（在医疗行业和法律行业之后，教师行业在随后的十年也朝着这个方向发展。）但可惜这场变革不是一帆风顺，大部分女性还是离职了，其中很多流向了差会。有些人在传教之前为了供妹妹上学而靠教书赚钱，如卡丽·巴特利特（Carrie Bartlett）；或者还债，如阿格尼丝·爱德华兹（Agnes Edwards），不过这些人从没把教书看得有多么神圣，也不觉得教书能实现个人抱负。一旦有传教的机会，她们自然会牢牢把握，埃伦·莱昂（Ellen Lyon）就是其中之一，“在教了八年书之后，对前途的祈祷终于应验了”；由此可见，教书没什么前途。^②

女传教士表示来华是为了实现自己的最大价值，而不是为了追求更高的地位和更好的保障。梅布尔·克雷格（Mabel Craig）说她申请来中国，最重要的原因是“渴望最大限度地实现人生的价值”；马蒂尔德·戈茨（Mathilde Goertz）希望“到最需要的地方去为耶稣基督服务”；伊芙琳·沃思利（Evelyn Worthley）认为到中国传教“能最大化地实现我的人生价值”。由于世纪之交的千禧年运动，美国福音派确信在中国能实现更大的价值。人们坚信只有

^① 到中国传教前有过教书经历的女性，在美部会和美以美会分别占 75% 和 72%。美部会中和美以美会中，还分别有 25% 和 10% 的人在教会工作过，从事其他工作如文书、速记员、商务助理的人分别占 8% 和 19%。

^② 关于把教书作为“跳板”，参见 Robert Wiebe, *Search for Order* (New York: Hill & Wang, 1967), p. 118; Carrie Bartlett, Agnes Edwards, Ellen Lyon, DFMC。

全世界都聆听到了福音，基督才会第二次降临。^①

不过，女传教士始终坚信在海外比在国内更能实现人生价值，这既是出于对宗教的热情，同时又透露出某种不得志的挫败感。她们似乎意识到了，自己在中国的影响力将发生可喜变化，因而希望在中国投入毕生精力，胜过在国内庸碌无为。当然，在国内从事教育对于推动美国的民主政治发展也有着非常重要的意义。女性追求到“更能实现自我价值”的地方去时——阿德莱德·托马斯（Adelaide Thomas）就是一例——也就很难预计到如果留在国内自己的前途会如何。相应地，她们只是反映了美国社会价值通行的分配模式。尤妮斯·托马斯（Eunice Thomas）写道：“哪里最需要教化，我就到哪里去”，希望自己的工作既有社会价值，也能为上帝效力。^②

在申请材料里，有的女性明确表明自己希望获得更多的个人权威。尤其是像基督教女青年会（YWCA）这样的组织，吸引并培养了大量有领导才干的女性。凯瑟琳·克兰（Katherine Crane）年轻时代是基督教勉励会的领袖，她承认大学毕业后希望找到一份“不像教书那样按部就班的工作”。她写道，“我也知道希望渺茫”，但最后还是如愿以偿，先是在基督教勉励会，然后来到了中国。伊丽莎白·珀金斯（Elizabeth Perkins）在大学时就加入了基督教女青年会，有足够的机会锻炼自己的“主动性”，她希望在中国也能发挥这种主动性。曾在洛杉矶开办幼儿园的玛丽·莱贾德（Mary Ledyard）也希望在中国大显身手。她写道：“我是一名有经验、有专业能力的组织者，我确信，在需要我的地方我才能发挥最大的力量。”这些说法有的明确、有的含糊，但正如爱丽丝·哈金斯（Alice Huggins）总结的，申请前往中国的女性都证明那是“建功立业的绝佳机会”^③。

女性希望在中国受到重用，有发展空间，但也需要职业上的保障。刚进

① Mabel Craig, Mathilde Goertz, Evelyn Worthley, candidate files, ABCFM.

② Isabelle Phelps, Adelaide Thomas, Eunice Thomas, candidate files, ABCFM.

③ Katherine Crane, autobiographical sketch, Elizabeth Perkins, candidate files, Mary Ledyard, biographical file, Alice Huggins, candidate files, ABCFM.

入 20 世纪时，除了嫁人，能让女性养活自己的工作少之又少。和教书一样，在图书馆工作能让一定数量的女性得以自立，不过，也和教书一样，这份工作薪水微薄而且晋升机会渺茫。从事这些工作的女性，通常要么回归家庭，要么在职业生涯和个人生活之间进退两难。对这一时期女性图书管理员的研究显示，和教师一样，典型的图书管理员“大多如此——没有什么学术雄心，也不打算在这方面发展，不想一辈子工作，安于女性社会角色的本分，她们能够接受甚至希望从事的工作，是那种行政管理方面的、自主性不强的、按部就班有规律的工作”。这一研究也表明，这类女性一般都想尽早结婚。^①

比起结婚的压力，传教工作无疑更需要投入毕生精力，并且要远离亲人。韦尔西·霍辛格和埃莉斯·克拉克报名传教，部分原因是为了避开追求者。霍辛格说如果能回归独立的生活，被当做“怪人”也没什么大不了的。那些自认为已经错过结婚时机的女性，也希望逃避婚姻的压力。爱丽丝·里德（Alice Reed）离开父母去传教，部分原因在于当时她已经 26 岁，这是大部分差会限定的最小年龄，而到了这个年纪，结婚的可能性为“零”。和她一样，许多女性决定离开这种社会价值和个人价值都难以实现的生活，去当志愿者，有所作为。^②

投身传教可以获得独立，拥有地位，发展的机会也多，但不是一种严格意义上的职业。传教是为了响应上帝的召唤，其最重要的特点就是要发誓忘我奉献，弃绝追求个人欲望。当时人们普遍认为，世纪之交的职业女性为了适应和男性的竞争厮杀，已经抛却了女性特质；和这类真正的“职业女性”不同，女传教士始终将同情心这一女性特质放在毕生事业的核心位置。她们没有退缩在个人的小世界里，而是献身于为人类服务的大事业中。和其他基督教慈善事业的姊妹会成员一样，传教女性加入这一行业有很多原因，

^① Dee Garrison, *Apostles of Culture: The Public Library and American Society 1876-1920* (New York: Macmillan, 1979), pp. 188-192.

^② Welthy Honsinger, *Beyond the Moon Gate: Being a Diary of Ten Years in the Interior of The Middle Kingdom* (New York: Abington, 1924), p. 15; Elsie Clark, diary, August 1912 passim, CRP.

但其中有一点是独一无二的——她们的事业心以不损害基督教女性的美德为前提。

埃莉斯·克拉克在日记里提到一次和别人的交流，对职业女性的刻板印象，以及造成这种固定印象的某些原因，在其中可以窥见一斑。克拉克支持女权主义也赞同女性参政，受过良好教育，出身发达城市，有很好的条件来追求事业。她始终认为自己不适合家庭生活，早就断了结婚的念头。由于曾在基督教女青年会任职，又出身宗教家庭，她进了神学院，开始走上传教的道路。在神学院时，她在日记里提到自己在密歇根湖边遇到一个人，这次相遇坚定了她传教的决心：“去湖边散步。遇到一位职业打扮的女士，看起来很孤单、郁郁寡欢，她是个律师。她和我谈起工作，更多的是谈她的生活哲学。她非常想去做慈善。”^① 克拉克的描述可谓说到了点子上，让我们看到了一个时运不济的职业女性形象。要做职业女性，就得硬起心肠，放弃做善事的机会，可这正是女性获得自我认同的方式。克拉克没有选择当律师或者作家——她曾经考虑过这一职业——决定做一名传教士时，也流露出几分不情愿：为了获得自我实现的机会，她不得不到遥远的地方去。

出身农村、新教家庭、家庭传统、职业需要，种种因素组合在一起，决定了这些女性必然会选择传教道路。少数女性深受家庭传教传统的熏陶，各种因素充分促成了她们传教的动机。麦美德生于俄亥俄州的欧柏林，是当地传教士的女儿，她认为自己以传教为业是“自然而然的结果”。^②

在家里的四个女儿中，麦美德是长女，父母双方的传教传统都很深厚。她的祖母迈纳夫人把每个孩子都送去传教，而她外祖父和外祖母以及姨婆也都在当地传教。作为长女，她备受父亲喜爱，跟父亲关系更亲近，和母亲倒常有冲突。在欧柏林四年的学业结束后，她经过深思熟虑，决定献身传教事业。她写道，“我始终认为，除此之外没有别的工作能让我感到自我满足”，但也

^① Elsie Clark, diary, 20 April 1912, CRP.

^② Carrie M. Dubois, "Family Information for Alice Browne Frame," 4 May 1936.

补充说，“我没觉得自己受到‘上帝的感召’，如果不是非如此不可，那也就没什么好失望的了”。三年后，她写信告知父母自己决定继续留在国外传教：“最大的问题在于，我担心将来你们在家里需要我，尤其是在经济上需要帮助。在这些孩子当中，我已经下定决心要好好地栽培那么一个两个，我的职责在中国，不在美国，这一点我是绝不肯动摇的。”不过，父母打消了她的顾虑，麦美德得以继续推动为中国招募传教人员的计划。和别的女传教士一样，她也希望获得比在国内更大的成就——即使她曾经从教的美国南方还有大量被解放的奴隶处于贫困之中。“后来我明白了，在两种情况下你的才华会被埋没，”她说，“一种是缺乏施展才能的机会，一种是把人放到火焰旁边被衬得暗淡无光。”^① 只有在国外急需光明的茫茫黑夜中，麦美德才能熠熠生辉，更好地施展抱负。

1887年，麦美德乘船前往中国，她加入传教体现了很多层面上的一致动机——美国西部的开拓精神、家族深远的传教传统、有悉心培养她的父亲作为榜样、欧柏林学院的福音派影响、不满足于做普通教师的雄心。对她而言，投身传教事业是由很多因素决定的。离开家人朋友去往地球另一端的女性中，很少有人能像她这样在各个方面都得天独厚。大部分成年女性下决心传教，仍需要一个明确的契机——无论是受到召唤，还是遭遇家庭不幸，或是被说服应征，或是在大学时就签了传教协议。大部分女性需要家庭环境的推动或者有力的个人引导，让她们前往中国。



亲人离世以及由此导致的家庭解体，有时也会迫使年轻女性作出传教的决定。如果要侍奉亲人不能到中国去，她们也会留在家里直到老人去世。玛丽·托马斯（Mary Thomas）的父亲是美以美会的牧师，母亲很支持女性传教，

^① Luella Miner to family, 17 March 1884, 22 March 1887, 6 April 1887, ABCFM.

而她自己也一直有志于此。但直到父亲和母亲分别于1898年和1903年去世，她才最终实现愿望；那一年，她36岁。在美部会女性成员中，这类遭遇家庭变故的17%是孤儿，51%是单亲。前往中国的这些女性，超过半数在美国的家庭都处于混乱分裂的状态。因失去亲人而痛苦万分，在这样的背景下，原本潜藏的传教心愿往往会成为实际行动。由凯瑟琳·克兰精心照料了七年后，与她关系亲密的姨妈去世了，她写道，在“备受寂寞煎熬，困惑于生活究竟该何去何从”一段时间后——她考虑过很多出路——最终选择了传教，37岁的她开始“面对新的人生”。^①

幼年失怙的女性或许也把传教看作是“人生的新起点”。在美国无家可归不是好事，但到了中国反倒变得了无牵挂。梅布尔·克雷格和妹妹来自加拿大的“劳苦大众”家庭，父亲去世、母亲改嫁后，她们搬到缅因州当保姆，加入当地浸礼会，成为唱诗班成员。“朋友们受的教育都比我们强，我们也不甘落后，”她写道，“从一开始，我就想当护士或者传教士。”玛丽亚·戴维斯（Maria Davis）来自爱尔兰天主教家庭，出生在移民船上，父母双亡后，被美以美会家庭领养。^②她决定传教的原因类似于克雷格：自己与生俱来的权利没有得到有地位的中产阶级新教社会承认，因而想通过努力来证明自己。然而，在戴维斯和克雷格自己看来，她们传教与其说是因为父母双亡，毋宁说出于一种奉献终身并身体力行的热望。

家庭遭遇变故，面对混乱的状况和未卜的前途，选择当传教志愿者不仅仅是一种合情合理的反应。家人患病不幸去世后，女性甚至把传教视为一种赎罪方式。父母病了，她们愿意为上帝做任何事，以求父母恢复健康。梅·贝

^① Mary Thomas, Lela Lybarger, DFMC. 在前往中国时，美部会65%的成员有这样的处境。虽然父母其中一人去世或父母双亡的局面，比父母健在更容易促使孩子重新选择生活道路，但或许也不应该借此简单地认为半数传教志愿者都是父母有一人去世或者都已经去世。然而，即使把那些家庭背景不详的志愿者包括在内，有这种经历的成员比例也是非常可观的。在总人数中，有19%的成员加入传教时父母一人去世或都已去世——这个数字无疑并不算高。Katherine Crane, autobiographical sketch, ABCFM.

^② Mabel Craig, candidate files, ABCFM; Ruth Pyke Breece, "Mary Davis," *China Christian Advocate*, April 1938, p. 5, CRP; Mabel Hartford, DFMC.

尔·汤普森 (May Bel Thompson) 的父亲在登山事故后丧失了说话的能力, 据说她发愿为了父亲的康复而终身传教。女性遭遇家庭不幸, 尤其是丈夫去世后万念俱灰地加入差会, 这和天主教寡妇当修女差不多。夏洛特·朱厄尔 (Charlotte Jewell) 把到海外传教看得比婚姻重要, 得知丈夫的死讯, 她说: “那天起我就知道我会去海外传教。” 苏珊·蒂皮特 (Susan Tippett) 在两个孩子和做牧师的丈夫去世后, “听到了上帝不可抗拒的召唤”。而这种种召唤, 或许只是家庭灾难幸存者的自我责罚。克拉拉·珀尔·戴尔 (Clara Pearl Dyer) 这样写道:

我的童年记忆主要由疾病、死亡和葬礼构成, 因为从 4 岁到 11 岁, 我失去了六个亲人, 爸爸妈妈、爷爷奶奶还有两个姐姐……从很小的时候起, 我就觉得上帝一定有特别的任务交给我, 否则不会只让我一人活着。^①

活下来, 就要面对沉重的愧疚感, 这种心理负担在差会里才能得以缓解。因家庭解体投身传教的女性, 很多人在出身背景、家庭传统和个人热情等方面已经具备传教的品质。但对这些女性而言, 突然降临的自由空间、失去亲人的不知所措、作为幸存者的心理负担, 才是促使她们走上传教道路的契机。



家庭的变故会促使一些女性加入差会; 而通过招募, 其他更多的来华人员加入这一队伍。除了渴望工作和执着于理想, 很多女性能加入进来, 都需要一种确定的信念或集体的热忱。这些女性一心希望有所作为, 为他人服务,

^① Dora Foster, “Thirty-four Years as a Missionary,” *Colorado Springs News*, 28 August 1954, in Marbel Thompson, DFMC; Charlotte Jewell, Susan Tippett, Clara Pearl Dyer, personal statement, DFMC.

但有时也会顾虑个人的渺小是否配得上如此伟大高尚的事业。

她们的这种迟疑，通过不同的方式流露出来。薇拉·霍姆斯（Vera Holmes）愿将“普普通通”的自己奉献给上帝，格蕾丝·麦康瑙希（Grace McConnaughey）则把自己比作一名擅长针线的“中国佬”，通过细密的劳动把自己奉献给服务他人的伟大事业。“如果我也有什么天赋的话，那也是在一些日常的事情上。”迈拉·索耶（Myra Sawyer）写道；而凯蒂·迈尔斯（Katie Myers）则请战“传教事业哪里需要我，我就去哪里”。^①

单身男传教士想要成家，在招募人员去中国这件事情上最有热情。美部会中和丈夫一起出国传教的已婚女性，三分之二都是在动身出国当年结婚。遇到未来的丈夫前，她们多数已受过传教培训；对她们而言，同丈夫传教，与独自前往没有太大差别。但其他女性则缺乏独自传教的坚定信念或者信心。从申请材料中也可以看出婚姻对她们的重要影响。玛丽昂·威尔斯（Marion Wells）是家里七个孩子中最小的，她写道，“遇见贝尔彻先生之前，我从没想过会去传教”，原因是“我觉得附近哪儿都不好”。玛格丽特·吉勒特（Margaret Gillette）则把应征的原因简单归结为：“总之——我愿意传教；就个人而言——我愿意和查尔斯·吉勒特在一起。”^②像威尔斯和吉勒特这样的人，传教并非自愿，不过是多了一种不同选择罢了。不过，对于那些想传教但还在犹豫是否独自前往的女性，有个志同道合的丈夫无疑是天作之合。

珍妮·沃特曼·坎贝尔（Jennie Wortman Campbell）曾断断续续有过传教的想法，天意成就了她的婚姻，也帮她实现了梦想。她最初产生传教的想法是受到她敬重的姐姐考莉影响，考莉痴迷于差会杂志，无奈却不符合志愿者的条件。在自传中，珍妮·坎贝尔回忆了自己是如何接过这个火炬的：

^① Vera Holmes, Grace McConnaughey, Myra Sawyer, Katie Myers, candidate files, ABCFM.

^② 美部会女性成员的婚姻信息资料比较全面，在65名加入传教士已婚的女性中，只有6人的结婚日期缺失。在来华传教的美部会女性成员中，有三分之一是已婚，四分之一参加传教时单身的女性最终也结婚了。Marion Wells, Margaret Gillette, candidate files, ABCFM.

她被深深打动了，她告诉我，她感受到了上帝迫切的召唤，很希望去当一名传教士。但她总说自己身体不好，文化程度也不够。在我得知自己被上帝接受之前，她早就催促我去替她实现理想。回想起来，从那时候开始，这个想法就在我心里扎根了：我要成为传教士，仿佛这不是我自己的目标，而是已经计划好了，必须接受。这种影响太理所当然了，以至于我在早年基本意识不到。这使我严肃地反省当初为什么觉得自己不能胜任这一工作——如果不是出于必需——也就不可能立下这样的志愿。

珍妮·坎贝尔的日记还有很多地方可以证明姐姐对她的影响，以及她自己的自卑感。1881年有一段话写道：“考莉认为耶稣希望我成为传教士，去异教徒的国度传播福音！这么伟大的工作，我不敢想象自己做得到。”几个月后，从神学院回到家里，她又写道：“昨天给考莉的班上课了，感觉真是太好了。啊呀！我真想做点什么。”但在表达渴望“为耶稣做点什么”的想法之前，她一再提及自己在周日祈祷的时候静不下心来。“我意识到自己不够格当老师或者传播福音，（觉得‘太讨厌太无聊了’！）”她后来写道，“我觉得做点医疗工作的话，倒是个实现传教理想的办法。”^①但她没多久就失掉了父亲在内战中阵亡带来的抚恤金，没有学费上医学院。

她也考虑过其他传教途径，又放弃了。“现在想当传教士的年轻人很少，我根本接触不到这样的人，”她在自传中写道，“所以通过结婚实现传教理想的路子根本走不通。”当时她对婚姻的想法没那么审慎，当然也没有后来她自己说的那么简单。就在直言希望为耶稣献身的那个月，她在日记里透露了内心的疑虑：“如果我有属于自己温馨小家庭，如果我能当个最伟大的

^① Jennie Campbell, autobiography, as retyped by Dorothy Campbell, p. 8, Jennie Wortman [Campbell], diary, April 1881, 5 June 1881, March 1881, autobiography, p. 6, CRP. 关于婚姻成为传教的契机，还有其他女性的例子，可参见 Erma Kline [Heininger], Ruth Yeoman [St. Clair], Grace Howe [Roberts], candidate files, ABCFM。

女传教士，让生活变得幸福美好，灵魂获得新生，啊，那该有多了不起啊……我对婚姻的期望太高了，想要得到最无私的爱，我怀疑自己永远也体会不到那种融洽的幸福。”^①但就在这一年，这种疑虑消除了。她在卡罗尔山神学院求学时有位好友，好友的哥哥打算做一名传教士；传道部又一直催他赶紧成家。两人被撮合在一起，一番书信往来，男方匆匆表达爱意后，他们结婚了。

不过，那阵子珍妮却觉得颇受煎熬，“感到忧郁，自己完全不知道为什么这样”。或许部分因为未婚夫让她在情感上感到失落，这种忧郁甚至让她开始怀疑他们的结合。“上帝正引领我穿过神秘路途，”她写道，“将来最能令我感到振奋的，就是实现当传教士的理想。”对于珍妮而言，传教事业和婚姻大事，两者既会相互影响却又能相互促进。在认真考虑将来的职业时，珍妮才会忘掉对性的忧惧，忘掉把自己交付给对方的忧惧；但通过婚姻而不是靠自我奋斗，她可以更容易地克服那种否定自我价值的感觉。^②对于珍妮和像她这样的志愿者，借助婚姻进入传教领域让她们有机会实现自我，传播福音，而这种方式也由来已久。

当然，有些随丈夫来华的女性没有被正式招募，并不具备传教资格，只能算是陪同人员。美部会来中国传教的已婚妇女占17%，都是为了丈夫才到中国来的。那些启程之前早已结婚的女性更是如此。有人问阿格尼丝·司各特（Agnes Scott），来中国是否因为丈夫的缘故；她回答：“哦，是啊，不过在我看来，既然我先生觉得他一生的事业在这里，我自然要跟着来。”有些福音派女性不愿来中国，却又不得不动身。身为教徒和妻子，这样的双重身份使她们不得不做出自我牺牲。这种牺牲，丽达·阿什莫尔经历了不止是一次，

^① Jennie Campbell, autobiography, p. 6; diary, March 1881, CRP.

^② Jennie Wortman [Campbell], diary, 22 February 1882, CRP. 珍妮·沃特曼·坎贝尔对于性和传教事业的矛盾心理，与玛莎·福斯特·克劳福德（Martha Foster Crawford）的经历很相似，参见 Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth Century American Missionaries in East Shantung* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), p. 7. 在该书中，作者海厄特认为玛莎·福斯特“始终想凭借自己的能力有所作为”。出于对性的恐惧，她拒绝了不少追求者，但又不能完全忘情于男性，海厄特总结道。就像珍妮一样，她决定嫁给传教士，在放弃还是坚持追求事业这个问题上找到了折中的方案。

而是两次。艾伯特·莱昂（Albert Lyon）打算娶丽达为妻，并且到缅甸传教，她后来写道：“我不想去。但我十几岁时就明白我自己做不了主，还是咬牙挺了过来。”^①后来莱昂去世，丽达·阿什莫尔再次陷入困境——她嫁给了一名传教士，来到中国。阿什莫尔始终不适应在中国传教，背井离乡的生活导致她的人生苦涩无比。她的牺牲确实惨烈。

借助婚姻关系招募传教人员给女性带来了非常大的压力，少数女性是不得已加入传教的。其他招募形式更多依靠激发招募对象的传教理想，但形式多样。休假的传教士招募成员有两种方式：一种是面对面布道，一种是通过文字在地球另一端感召同道中人。约瑟夫·沃克（Joseph Walker）曾去华盛顿山区给中国人传道。玛莎·威利（Martha Wiley）刚好也住在那儿，她在自传里写道，她“出于兴趣去听了一下”，后来派驻中国的传教士卡洛琳·齐腾登（Caroline Chittenden）亲自来拜访她，于是她加入了志愿团。和威利一样，齐腾登也是受到约瑟夫·沃克的感化，沃克回国休假时曾住在欧柏林，正是齐腾登的邻居。虽然从理论上讲，传教的召唤来自上帝，但女性往往对具体的某次召唤印象更深刻，甚至包括教会杂志上的呼吁文章；她们非常看重这些通过书报文章建立的纽带，认为这是一种亲密的关系，仿佛能面对面交流。所以梅布尔·艾伦（Mabel Allen）会“被莉迪娅·特林布尔唤起传教的热情”；玛丽·波特（Mary Porter）在接受了伊丽莎·简·布里奇曼（Eliza Jane Bridgman）的“感召”后，又引导萨拉·古德里奇（Sarah Goodrich）和埃达·黑文（Ada Haven）走上了传教道路。（31年后，因为波特明显没意识到这种特殊渊源，古德里奇还很难过。）同时，格蕾丝·威科夫（Grace Wyckoff）也是因为读了埃达·黑文发表在美部会杂志《光明与生活》上的呼

^① Agnes Scott, interview, 1972, COH; Lida Ashmore, autobiography, p. 25, SCUO. 也有女性放弃了传教的想法，参见 Mildred Rowland to family, 15 June 1912, CRP; Lillian Dudley Porter, Mary Robinson, candidate files, ABCFM。

吁，才决定跟随前辈的脚步投入传教事业。^①

诸多这类间接的“招募”方式，说明传教热情常隐藏在人们内心，只是等待被激发的时机。而激发它的通常是某个人——某位英雄或者某个榜样——这说明女性职业的责任感和勇气是具有共通性的。如果从个人化的角度来看待这些传教士受到感召的经历，也就能看到她们不仅有雄心，也有无私奉献的精神。有些女性虽然选择了这一职业，想为实现梦想负起责任，可仍然踌躇不决，这不仅是一种女性的顾虑，也体现出文化的影响：在这种文化中，实现自我价值远没有基督教慈善事业值得赞赏。



在促使年轻男女投身传教的因素中，作用最大的或许莫过于宣扬基督重临的学生志愿者运动（Student Volunteer Movement）。20世纪早期有半数传教志愿者会进入这一领域，都是受了基督教青年会这一分支的影响。^②这一运动倡导大学生的责任感和热忱，其口号——“向全世界传播福音在我辈”——反映了那一代人振奋人心的理想，也体现了世纪之交时民族主义的影响。

最初几代女大学生已经发现自己是一个地位特殊的群体。在她们看来，身为受过良好教育的新女性，应当作为世界的一支力量担负特殊使命。无

^① Martha Wiley, interview, 1969, COH; Caroline Chittenden, letter 1891, candidate files, ABCFM; Mabel Allen, DFMC; Mary Porter, candidate files, ABCFM; Sarah Goodrich to Grace, 18 September 1910, CRP; Grace Wyckoff, candidate files, ABCFM. 对于志愿者中很特殊的一类人，那些已经是教会工作人员的人如美以美会的女执事，“应征传教”实际上更接近于受命执行。例如身为女执事的玛莎·尼古拉森接到了主教的委派：“我希望你去中国去协助莱博思小姐。你觉得如何？”（DFMC）

^② Clifton J. Phillips, “The Student Volunteer Movement and Its Role in China Missions, 1886–1920,” in John K. Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), p. 101, 文中指出，学生志愿团的总干事约翰·莫特宣称世纪之交派遣了70%到75%的成员到中国传教，作者菲利普认为这一数字太高了。

疑，这种社会责任感有助于解释为何那几代女大学生中有许多人不愿意在婚姻问题上妥协让步。（有教会刊物在宣布从波士顿大学招募了一名已婚志愿者时，承认了这股潮流：“又一名年轻女性证明，已婚妇女也能获得波士顿大学人文学院的毕业证。”）在替家里人教育妹妹时，这些女大学生始终强调大学教育的重要性。露西·米德（Lucy Mead）写信给家里说：“就学习的课程而言，师范学校或者综合性大学都不错，但除了书本之外还有很多要学的东西。”对于上大学的无形影响，杰西·安克尼说得更具体：“没有什么比上大学更重要了，要得到更好的声望、更高的地位，它比钱还管用……倒不是说有什么特别的好处……但跟没上过大学的人比起来，个人身份、行事能力，还有你获得的自信心，差别确实很大。”而自信心对农村女孩特别重要。当然，在大学获得的“行事能力”，其中一样就是打破对婚姻家庭的传统看法，在社会工作中有所成就。“大学教育对我意义非凡，”麦美德1899年给父亲写信说，“我要尽可能做出一番事业来，才能报答您。”^① 这些女性都认为，大学时代的社会实践经历比书本上学到的东西更重要。她们对于自己特殊地位的认识，转化为对自我价值、能力和责任更深入的认识。

基督教青年会、基督教女青年会和学生志愿团通过福音布道会吸纳了大学教育造就的这股力量。1886年夏，福音派传教士德怀特·穆迪（Dwight Moody）召集举行学生圣经大会，随后学生志愿团应运而生。一群学生受到鼓舞，决心献身传教事业，被称为“黑门山百人团”。随后他们将这一活动推行到了近200所大学，1888年加入进来的人达到2200人左右，同年正式成立“学生志愿宣教运动”，在随后的35年中产生了广泛影响。^②

宣教会带给民众的体验之强烈，不亚于归信。对于某些人，这是一生中最令人信服的宗教体验。迈拉·贾奎特（Myra Jaquet）从小由教会抚养长

^① Grace Turkington, "College Girls in Missions," WFM, May 1902, p. 155; Lucy Mead to family, 1 September 1911, ABCFM; Jessie Ankeny to family, 10 July 1909, SCUO; Luella Miner to father, 1 March 1899, ABCFM.

^② Phillips, "The Student Volunteer Movement," in Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America*, pp. 91-98.

大，一直觉得自己就是基督徒，定期参加仪式，但“直到1905年参加了日内瓦湖大会，才真正领悟到传教的意义”。韦尔西·费希尔（Welthy Fisher）加入传教的经历更能说明灵修会的影响。她原是个有抱负的歌手，一次去卡内基音乐厅想买张便宜的歌剧票。到了那儿，见正在举行宣教会就坐下来听，当时布道的刚好是约翰·莫特（John R. Mott）和罗伯特·斯皮尔（Robert Speer）。当晚，她和很多人都成了传教候选人。^①

在宣教会招募协议成员只是学生志愿团的职责之一，其他还包括积极开展校园“社团”的招募活动。和霍辛格不同，大部分在宣教会就签协议的女性通常是从外地赶来的，从某种意义上来说仿佛是受到召唤而来。在宣教会上归信，包含了很强的理性认同。明妮·威尔森（Minnie Wilson）在大学时代就“想传教”，但一直抗拒这想法，直到听了主教布道，“更坚定了传教理想，下定决心，才获得了心灵的平静”。罗丝·隆巴德（Rose Lombard）写道，她也曾想抗拒内心的召唤，但“1902年夏天在日内瓦湖，我终于决定去当志愿者传教，否则就放弃这个春天刚竞选上的基督教女青年会主席职位”^②。出任学生会干部的吸引力和宣教会激发出的热忱，促使不少志愿者踏进了传教领域。

学生志愿团在某些学校影响力很大。中西部男女合校的高校包含多个教派，虽然规模不大，却有着最悠久的传教传统、最有凝聚力的社团。20世纪初，仅欧柏林大学就为前往中国的美部会女性志愿者输送了20%的成员。格林内尔大学和卡尔顿大学也有强大的社团，不仅合办校园活动，而且联合为传教事业输送力量。这一合作方式无疑类似多教派合作的雅礼会（Yale-in-China）^③，学生志愿者创建雅礼会的宗旨是希望能“共襄传教事业，毕业后不

^① Myra Jaquet, DFMC; Welthy Honsinger Fisher, personal interview, 20 October 1978. For another pledge at missionary meeting, May Thompson, DFMC.

^② Pamphlet, “Roll Call, 1869–1896,” Minnie Wilson, DFMC; Rose Lombard, candidate files, ABCFM.

^③ 这一机构原为“耶鲁大学中国宣教团”（Yale Mission in China），后改为“雅礼会”。——译者

至中断”^①。传教热忱和大学精神在这些志愿社团中会聚，形成了一股充满浪漫色彩的学生运动热潮，也反映出一代人的凝聚力。

大学的学习年限本身也是学生投身传教的动因。世纪之交时，露西娅·莱昂斯（Lucia Lyons）还是密歇根大学的学生，因父母反对而迟迟没有签下志愿者的协定。但到1902年临近毕业时，她开始写信给家里对父母施压：“我在学校里待不了多久了，来不及重新打算，我得开始考虑前途……我想把握住当志愿者的机会，想和那些志同道合的人一起奋斗。他们中有些人非常优秀，我要让他们知道，我也想成为其中一员。”她对差会传道部表示：“正是大学时代与其他基督教徒的接触，使我深受感染，使我的精神生活有了活力。”^②在学生志愿宣教活动中，这些学生已经体验过精英分子之间的同伴友谊，对她们来说，传教生涯无疑能把这种大学时代的集体情谊延续下去。

在候选者的各项条件中，校友关系有时是考虑的首要因素。例如爱丽丝·里德能加入刚组建的格林内尔中国传教团，就是如此。大学期间里德从没考虑过传教，也不是学生志愿团的成员。（她档案里写道，“我不感兴趣”。）1913年获得美国优等毕业生的荣誉毕业后，她回到家乡任教。1916年春，有格林内尔大学的校友联系上她，邀请她到中国传教。爱丽丝·里德回复说，她怀疑自己不够“虔诚”，因为没有那种“强烈的热情”，为人“务实、不容易动感情”。教士阿里·德哈恩（Arie DeHaan）回复她：

我们需要的不是你所谓的那种“虔诚”的人。我们需要的，是甘于奉献、勇于牺牲的人。我理解你的顾虑。你受过大学教育，完全不必假充虔诚。但你确实具备格林内尔大学为同胞奉献的大学精神。总体而言，我认为我们这些校友都“务实、不容易动感情”，这并非缺乏宗教的虔诚，而意味着自制能力。你所说

^① Reuben Holden, *Yale in China: The Mainland, 1901-1951* (New Haven, Conn.: Yale in China Association, 1964), p. 10.

^② Lucia Lyons to parents, 23 March 1902, candidate files, ABCFM.

的那种具有“强烈热情”的人，通常很难成为最有能力的人选。

在阿里·德哈恩的劝说下，考虑到自己债务已经还清，结婚无望，而且“在这儿我没法达成心愿”，爱丽丝·里德决定前往中国。父母也默许了。^①

不过，大多数候选人的父母并不支持孩子的选择。有些父母认为青年运动会让他们失去孩子，因而对子女参加基督教女青年会或者学生志愿团表现得非常不满。一边是志愿者社团的吸引力，一边是孝敬父母的责任，露西娅·莱昂斯与父母的通信就是这种左右为难的例证。露丝·怀特身为基督教女青年会秘书长和志愿者，同样也受到家人的阻挠。她哥哥对父母表示反对：“那些女青年会的头目可能又给她洗脑了……人家卡洛琳·马奇无牵无挂的，当然可以去……人家怎么说，露丝就巴不得怎么做。有些人就是爱教唆。”露丝本人写信给家里，恳求父母能参加会议，来听一听回国休假的传教士布道：“那完全不一样——如果你在现场听一下，就知道我做这样的决定合情合理，是很自然的事。”^②露丝·怀特和露西娅·莱昂斯与家人的通信似乎说明：家人对传教一无所知，很难从他们那儿得到支持。

但事实是，怀特和莱昂斯的家庭里都有人传教，她们的举行无非是循着先辈足迹而已。父母担心离别，但也做好了女儿离开的打算。怀特的母亲曾积极支持美以美会妇女传道部；怀特来华后，写信给家里，说离家前母亲提起她在孩提时代就具备传教士的品质，这话让她非常激动。莱昂斯的父母和祖父祖母都曾在太平洋地区传教。连在大学时对传教毫无兴趣的爱丽丝·里德也来自中部地区的牧师家庭，她已经做好了加入差会的准备。^③20世纪早期，学生志愿者运动承受了来自长辈的压力，如果没有这些年轻人，教会不可能招募到大批在传教前线奋战的新生力量。借助自身的宗教和家庭背景，

① Alice Reed to Rev. Arie B. DeHaan, 16 March 1916, DeHaan to Reed, 29 March 1916, candidate files, ABCFM; Alice Reed, introduction to letters, CRP.

② Olin White to parents, 20 June 1917, Ruth White to parents, 13 June 1917, CRP.

③ Ruth White to parents, 13 February 1918, 17 April 1918, CRP.

志愿者们始终准备着担负起传教的新伟业。



然而，即使是最适合的背景和最活跃的校园志愿团体，也不足以成为女性加入传教的决定性因素。父母职业、家人意愿、工作经历这些次要因素，都不足以切实地体现个人能力。立志传教的女性更多的是为了自己，并非只是遵从某种惯例。她们中有的想要建功立业，有的想获得名望；而其他的，或许是为了实现自我，渴求独立，或者喜欢冒险、追求地位，但无论如何，她们全都希望加入到一份共同的事业中去：无论这事业会扩大还是会压缩她们的空间——都能让她们实现自我超越，正如西蒙娜·德·波伏娃所说。^①

当然，也存在一个悖论：这些女性言辞之间谈论的是自我牺牲，心里想的却是自我解放。只有在偶然的情况下，向往荣誉或冒险的雄心才可能逃脱这种套话。面对出国的诱惑，珍妮·格雷厄姆坦率得异乎寻常。1912年还没有从贝茨学院毕业时，她用贴满画和明信片的网布来装饰宿舍，还设计了“我相互矛盾的兴趣角”。

我贴了一幅 19 英寸 × 11 英寸的世界地图，和福州地图在一起，齐我鼻子高；新英格兰的挂在最远的一角。在世界地图上方，我并排贴着（德克）和弗雷德里克（两位追求者）的照片。那是相互矛盾的兴趣：最无私的和最自私的；照片往下看，就是地图，只要一看到它，我就可以立刻把上面那两位先生抛开。

实际上，在去中国传教的吸引力面前，珍妮·格雷厄姆对待婚姻的矛盾

^① 西蒙娜·波伏娃（Simone de Beauvoir）在著名的《第二性》一书中指出，自古以来女性只能关注世俗生活，即“内在性”，无法参与到具有宏伟目标的解放运动中去。

态度似乎也就自然消失了。这一年早些时候，她当选基督教女青年会的职位时，曾欢呼“当英雄的感觉太棒了”，可见靠自己获得成就她有多高兴。^①能这么毫不掩饰地发出自我宣言，格雷厄姆算是第一个；其他几百位女性没有她这么直截了当，她们虽然也渴望依靠实际行动在中国的传教事业中获得自由，但仍然以自我牺牲的说法掩盖了内心的真实期盼。

^① Jeanie Graham [McClure] to family, 4 October 1912, 19 March 1911, CRP.

第 3 章

单身女性与传教群体

到 1919 年，美国在华传教群体中，单身女性、已婚女性与已婚男性三者的人数已经基本持平。各个差会都鼓励男传教士结婚，所以单身男性不多，而单身女性的人数达到了前者的 6 倍。在传教群体中，单身女性不仅在数量上远远超出美国本土的人口比例，而且对于教会实施新政策和补给人员也具有举足轻重的作用。义和团运动后，中国学校在数量上已经跟不上女性教育的发展，差会总部转而依赖由单身女性管理的教会女校，这成为提高教会在华影响力的良机。医疗领域由已婚并携带家眷的男性负责，单身女性不需要从事医疗看护，适合作为中国最偏远传教站的补给人员。1919 年，在华各大传教中心单身女性人数占了 13%。^①

^① 在此之前，传教士群体中已婚的男女的数量一直比单身女性要多。1898 年，在所有美国新教传教士的 968 人中单身女性有 256 人，占 26%，而已婚女性占 34%。（Page Smith, *Daughters of the Promised Land* [Boston: Little, Brown, 1970], p. 192）世纪之交，单身女性所占的人口比例在美国历史上最高，25 岁以上的单身女性占 14%。即使不考虑年龄因素，在华美国女传教士中单身女性的人数也仍然高达这一比例的近四倍。关于美国国内的统计数字，参见 Karen Sue Johnson, “Single Women and Men in the United States since the Turn of the Century,” as abstracted in *Dissertation Abstracts International* 37 (1976), pp. 633-634A。1919 年在华传教的新教传教士中，单身女性占 29%，已婚女性占 33%，单身男性占 5%。Milton Stauffer, ed., *The Christian Occupation of China* (Shanghai: China Continuation Committee, 1922), pp. 287, 297。

尽管单身女性对传教事业有重要贡献，在传教士中的地位却并不高。在19世纪的美国她们常被称为“老姑娘”、“老处女”，可见其边缘地位，到了中国也是如此。确实，和“中国佬”、“黑鬼”一样，戴着黑帽、黑手套的老姑娘是当时商业片里的滑稽形象。在某种程度上，单身女性不愿接受这种将她们边缘化的社会成见，却不得不忍受。不过，作为从事集体服务的群体，单身女性也有机会改变这种负面的社会身份，使自己获得合情合理的地位。^①



在某些方面，传教工作非常契合社会公认的女性特质。从宏观角度而言，传教工作要求具备忘我和奉献的突出品质，但如果具体到微观层面，这是每个服从丈夫的女性都不可或缺的。19世纪已经有不少女性持类似看法，萨拉·古德里奇也认为，作为女人和作为基督徒的标准惊人地一致。她写道：“有时我觉得好像只有女人才对耶稣基督感同身受，因为没有任何男人能如此彻底地自我牺牲。”^②如果说忘我是女人的特质，那么单身女性就是女人中的女人，出于对异教徒的爱，她们告别了家人、故土和朋友，舍弃了家庭婚姻的幸福。婚姻本是上帝的最后恩典，舍弃了它，单身女性才能真的成为典范。

但实际上，19世纪末的单身女传教士给人留下的刻板印象反而是缺乏女性气质。无论男女，传教士为了传教远离故国文明；不同的是，女性要依靠与他人的关系来实现自我认同，因而传教的隔绝处境就尤其容易成为她们的困境；男性可以说，美国一直以来就有独立无畏、远离乡村家庭生活拓荒冒险的传统，可惜这种传统并不足以慰藉女传教士，她们和其他女性一样，

^① Jeanie McClure to mother, 22 January 1917, CRP; Lida Ashmore to Edith Ashmore, 28 August 1915, SCUO. 关于用“老姑娘”“老处女”来称呼单身女传教士的例子，可参见 Luella Miner to Stella Miner, 17 June 1891, ABCFM; Frederica Mead to parents, 3 November 1918, CRP. Ida Belle Lewis to her mother, 16 April 1922, SCUO.

^② Sarah Goodrich to Grace Goodrich, 28 November 1909, CRP.

只有通过和家庭、家人的关联才能感受到自我价值。女人在社交上处于隔绝状态,甚至会导致丧失性别特质。萨拉·古德里奇在描述一位单身女传教士时,就告诫家人不要想当然地以为对方是“男性化的女人”。^①

这种刻板印象似乎也影响到了现实中人们的观念。珍妮·亚当斯(Jane Addams)写道,在一种“严肃但也不算上古板的环境下”,她在罗克福德女子神学院期间顶着“一致的压力”才当上了传教士。神学院的教授在推荐梅布尔·丹尼尔斯加入差会时表示,她不善打扮,正适合教会生活社交不频繁的特点。他说丹尼尔斯是“我所认识的在穿着打扮方面最不出众的年轻女性”,但正因如此她是“年轻人中的最佳人选”,非常适合传教。如果说平平无奇成就了丹尼尔斯,那么像阿格尼丝·米博德(Agnes Meebold)这样富有魅力的年轻女性申请传教可能就会遇到点麻烦——她“身材苗条,面颊红润,乌黑的鬃发,笑容亲切”^②。有的女性大为恐慌,生怕成为别人眼中的老姑娘,也不愿意大众以世俗眼光来看待自己的传教士身份。

例如,丽达·阿什莫尔在自传里写道,总是有人告诉她别打扮得像传教士。她在上海遇到过一群传教士,那副样子正是她害怕自己给人留下的印象:

我不得不说这些人看起来很怪,全都这样。其中有位小姐,是个医生,大概35到40岁吧……在吃一大条面包,她咬住面包的一端大嚼,剩下的一半从齿缝间伸出来,露在嘴角外面,面包的另一端就那么蠕动着。那个样子,我真是想不出别的什

^① Goodrich to Grace Goodrich, 7 February 1908, CRP. 南希·科特(Nancy Cott)证明女性之所以处于依附地位,与她们需要借助“与他人的关系”获得自我认同是分不开的。单身传教女性不愿意处于传统的依附地位,因而也就会被认为与传统的女性不同。“群体交往的动机”对她们尤其至关重要,由此她们才能在另一个群体中找到自我归属感。Nancy Cott, *The Bonds of Womenhood: "Woman's Sphere" in New England, 1780-1835* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1978), pp. 165-167.

^② Jane Addams, *Twenty Years at Hull House* (New York: Macmillan, 1910), p. 49; Prof. H. S. Pope, recommendation for Mabel Daniels, candidate files, ABCFM; Agnes Meebold memorial service pamphlet, biographical file, ABCFM.



上图，“老处女传教士”，1904年：
独身的弗洛拉·希布纳（Flora Heebner，
中间者）对家庭生活不在行，
但却是山西太谷（Taiku）的传教站的顶梁柱。



下图，不一样的传教士，1909年：
阿格尼丝·米博德
“身材苗条，面颊红润，乌黑的鬈发，
笑容亲切”，应征传教可能会遇到些麻烦。

么来形容了：活像一条虫子，头已经被她嚼碎了，身子还在拼命挣扎不愿被卷进去。

吃东西不文雅，打扮潦草，这些都说明女人味的消失，而没有了这些，已婚女性是很难吸引男性的。丽达·阿什莫尔提醒一位单身朋友不要把裙子用别针随便别一下就不管了，警告说：“男人一伸手搂你就发现你这么邋遢，还不吓跑了？”而她自己呢，坚持说自己不算传教士，只是传教士的妻子而已。萨拉·克拉普·古德里奇在加入传教时就向担心不已的姐姐保证，一定会注意形象，她也做到了。她们在父亲的教区见过一些女传教士，想起那些人吓人的打扮，姐姐要求她每天都保持发型，至于理由，她的孙女解释说：“多花些工夫在发型上，萨拉会觉得整个人都很得体。”^①不是每个人都会像萨拉那么精心装扮，免得看起来“像个传教士”，却都会忧虑：远离文明社会，如何保持女性的优雅？

比起赶不上时尚，没机会参加优雅的社交活动当然更令人不安，因此女传教士总在家信里强调自己的社交生活。埃莉斯·克拉克大谈夏天的各种聚会，免得家人担心她变得“枯燥无味”；莫诺娜·切尼（Monona Cheney）夸同事一点也不“古板”，反而“去到哪里都招人喜欢”，也是要让家人放心自己的社交能力。美国国内的女性依靠和别人的关系获得自我认同，女传教士也同样需要以社交生活来证明自己的正常。伊丽莎白·珀金斯在信里承认，如果她想说厌倦了假期的那些无聊事情，要独自安静地待着，就不得不忍受同事的疏远。她们认为社交对谁都很重要，尤其是对于那些喜欢她的人。珀金斯满不在乎地提醒家人——当然也可能有那么一点焦虑——不要早早地就为她担心：“我又不是那种怪人！！！”^②到国外传教，单身女性已经选择了一

^① Lida Ashmore, "Autobiography" (printed), p. 38, Ashmore to Edith, 20 November 1919, SCUO; Marjorie Rankin Steurt, interview, 1970, COH; Dorothea Smith Coryell, "The Dragon Charms and Seduces" (unpublished typescript), CRP.

^② Elsie Clark to mother, 26 August 1914, CRP; Monona Cheney to family, 30 July 1919, SCUO; Elizabeth Perkins to mother, 26 July 1908, CRP.

条不同寻常的道路，但她们心中仍有疑虑萦绕：踏上征途之后，将来能否善始善终？自己是否会真的变成那种古怪孤僻的人？



与家人的关系成为单身女性证明自己正常的重要方式。和国内的家人保持联系就不会看起来像是怪人；而少了这种纽带关系，则会处境堪忧。例如，杰西·安克尼曾提到一位女士很不合群，别人问起她的家人时她很少回应：“据说家里从不写信给她……我觉得她脾气怪异，她们一家人都很怪。”收不到家信，对远离家人的女传教士来说并不好受，会明显紧张不安。丽达·阿什莫尔说“神经兮兮”的索尔曼小姐很少收到家信，“就特别妒忌韦尔德小姐，因为韦尔德小姐收到的信比她多，信送来之后她会懊恼地冲出去哭一场，为这事儿生气几个小时，害得韦尔德小姐不得不去安慰她，逗她开心”^①。在这种情况下，与家人的联系不仅能证明自己是正常人，甚至本身就是神圣的。

家人是单身女性最敏感的晴雨表，牵动着她们的心情。埃莉斯·克拉克给家里寄回一张和福州同事的集体照，向家人提了个奇怪的要求：“一定要认真看，告诉我，你们觉得我们怎样？真的很怪、很古板、会吓坏别人吗？我自己倒不这么认为。但还是告诉我你们的真实想法。”往家里寄照片，还算是自信的。麦美德来中国五年后才寄了张照片回去，告诉家人“我把照片寄回家，是要你们别忘了我，不是乞求你们的爱，或者让你们寄钱”。她觉得，自己“把照片寄给你们，是让你们知道我现在的样子：虔诚，值得信赖，脸庞瘦削，在中国北方的教会里挺有资历。你们可以拿这张照片给朋友看，说这是‘路埃拉的同事’——‘典型的老处女’”。她还说母亲“要是看我变成这样，会忍不住哭起来的”。^② 麦美德会体谅母亲的感受，其实也是一种自我

^① Jessie Ankeny to parents, 17 July 1911, Lida Ashmore to Edith, 1 March 1908, SCUO.

^② Elsie Clark to family, 25 April 1915, CRP; Luella Miner to Carrie (sister), 25 January 1892, ABCFM.

安慰，因为她可以想见，家人看到照片可能会一下子认不出来，自己仿佛成了一个陌生人。

从表面上看，很多家庭不愿意女儿单身，变成老处女。只要有一点蛛丝马迹，父母马上就想到女儿的婚姻大事。伊丽莎白·珀金斯有一次提到一位男士的名字，随即赶紧请求家人“拜托，千万别胡思乱想”；而莫诺娜·切尼则不得不告诉家人自己有可能结婚，为的是让家人“宽心”。但是，虽然家人会拿结婚的事情取笑她们，鼓动她们成家，却始终是单身女性的忠实后盾，让她们能继续自由地生活。杰西·安克尼的家人决定从爱荷华搬到内布拉斯加，可她不同意家人从她熟悉的那个家搬走。1911年她做手术住院时，一直把家人的照片放在床尾。得知一位年长的单身女士失去了亲人，安克尼写信跟家人感叹：“如果我当初考虑过你们总有一天会离我而去，说不定我已经结婚了。”^① 对她而言，单身传教是一种奢侈，离开了与国内家人的联系就不可能得以支撑。

她们需要家人，但跟家里的男性关系没那么亲近。有一次，露丝·怀特在朋友中随意做了调查，才发现自己的第一家庭联系人是母亲。在19世纪，母亲要负责维系家庭亲情，代代如此，到了20世纪，她们同样要关照离家在外的儿女，履行母亲的职责。在离家的女性看来，母亲的忠诚就体现在那一封封家信中。埃莉斯·克拉克表示，“收到妈妈来信是最让我开心的”；莫诺娜·切尼更是不仅请求家里的其他人给她写信，还警告母亲，必须每周亲自给她写信。“我必须收到您的信。”她写道。^② 对于已经选择单身的女性而言，女性的身份需要从母亲那里不断得到确认。

^① Elizabeth Perkins to family, 26 January 1908, CRP; Monona Cheney to family, 26 October 1918, Jessie Ankeny to family, 22 February 1910, 27 July 1912, SCUO.

^② Ruth White to mother, 5 January 1918, CRP. 在传教士家庭，母亲是子女的第一家庭联系人。这一点可以与 Cf. Lida Ashmore to Frank Ashmore, 23 March 1897, SCUO 记载的内容做比较，信中叫对方“等着”父亲写信来就是了，因为“即便他不喜欢，这也是父亲应该做的”。Elsie Clark, diary, 15 November 1913, CRP; Monona Cheney to family, 4 October 1919, SCUO.

当然，她们也不愿意放弃让父亲来信。莫诺娜·切尼告诉家人，如果父亲没写信，他“最好”还是写一写，因为她不希望“和家人的联系由谁一个人包揽了”；杰西·安克尼甚至责备父亲“真不是个好爸爸，从不写信给我”。所以收到了父亲的信，她们也会挺开心。珍妮·格雷厄姆·麦克卢尔（Jeanie McClure）结婚后在中国已经待了两年，才高兴地收到了父亲的第一封来信；安克尼的父亲终于写信来了，她说自己算是占了上风。“这件事费了我不少精力，”她写道，“但我乐意。”写信需要文字和交流的技巧，所以在家里一直由女性来做。父亲很少写信，也就更加不擅长此道。威廉·布朗（William Brown）1895年写信给已经结婚的女儿，信里显露出极大的不乐意。开头写道，“弗洛伦丝，你干吗走得那么远，离我们半个地球，花上两三个月我们也没法到你那儿去”，接着：

这已经是来到爱荷华之后我写的第三封信了，老实说我真不喜欢这活儿。比起写什么信，我更愿意干点劈柴之类的我干得了的活计。你妈把这事儿推给我，为的是让我必须来学着给你写信。我觉得没话找话本来已经够难的了，还要写出一封信来更是难上加难，我知道这么想不对，可我没法不这么想呐。^①

男女有别，不光体现在女人更擅长语言表达，而且维系感情的方式也不一样。

女儿说父亲经常大谈国事，或许从她们给父亲的回复也能看出来。杰西·安克尼先是感谢父亲来信，然后评论说：“明年的世界政治局势估计会有大变动。”只能谈政治，说明父女之间交流很少，更深层的原因又在于男性和女性之间关系疏远。威廉·布朗不是唯一一个不了解女儿职业的父亲；

^① Cheney to family, 26 October 1918, SCUO; Jeanie McClure to family, 1 December 1918, CRP; Jessie Ankeny to Louise (sister), 23 August 1911, 24 November 1911, SCUO; William Brown to Florence and W. Edward Manly, 18 March 1895, CRP.

本来父亲们就不像母亲那样常去教堂，因而也就不能理解女儿其实是在通过最保守的方式来实现自己的雄心。^①那些身为牧师或者支持女儿工作的父亲，虽然不至于那么讨厌“没话找话”，但也不会比不善写作的男同胞们好到哪里去。父女原本血浓于水，却很难真的做到亲密无间。

从差会的档案来看，即使始终能得到母亲的关怀，偶尔也有父亲、兄弟姐妹的支持，但仍难以满足传教女性的需要。这些远隔重洋、身在中国的传教士总是告诫已经不胜其烦的家人要多写信来。埃莉斯·克拉克告诉家人，如果知道来信对她“在这里像呼吸一样重要”，他们肯定一周也不会落下。杰西·安克尼更是逼着家里“写信！写信！写信！常写信！”过了一个月，又说“再多写些信来！”没收到信，就会伤心、绝望、恼怒；如果及时收到一封国内的来信，就能替代一阵子的社交生活。虽然拼命写信的人只是特例，但可以看出，这些信对于收信人不只信件本身那么简单。珍妮·格雷厄姆·麦克卢尔回答一位单身友人时说“知道吗？晚上六点之后最好别和我待在一起”，被问及原因时她说，“过了这个时间，就知道当天要收到国内的信是没指望了”。^②能否适时收到一封国内来信，对她们而言就是希望本身。

对很多单身女性来说，与亲人漫长的分离，带来了同样漫长的思乡之情，偶尔才能缓解一下。艾玛·马丁到中国七年，只有忙于救济天津洪水灾民那阵子，才不像过去那样“每个小时——或许是一整天”地想家。莫诺娜·切尼写道：“我觉得家里的人和事比这里更真实；我确信你们离我并不远，我一直和你们生活在一起。”持续不断的来信始终让她们感觉家里的生活如在眼前。麦美德每周与家人保持通信的习惯保持了35年，一封信从发出到抵达往往要花上至少两个月时间，但正如她所说，那是她的“生活方式”。离家3年后，

^① Jessie Ankeny to family, 24 November 1911, SCUO. 埃莉斯·克拉克的父亲也支持女性参政，他告诉一位朋友他也不明白“我怎么会支持这个”。Clark to family, 10 December 1916, CRP。母亲通常更热心于支持女儿传教，参见本书第2章内容以及Edna Deahl, Mary Stambaugh (Robinson), candidate files, ABCFM。

^② Clark to family, 7 March 1916, CRP; Jessie Ankeny to mother, 2 September, to father, 15 October 1910, SCUO; Jeanie McClure to family, 16 March 1919, CRP。

在28岁生日时，她偷偷从同事身边溜走——当然她们不知道是她的生日——在信中向家人敞开心扉：

来到中国这么多年，我以为自己会习惯了与你们分离，对你们的爱会减淡；我以为自己不再是你们生活的一部分，我以为在中国我已经不再是个外来人。但我高兴的是——没有这样。我有时情愿独自品尝孤独的滋味，也不愿疏远我最亲密最心爱的人。……除了我自己，没人知道我有多想念你们。^①

远在大洋两岸，离家的时间越来越长，但麦美德与家人的亲情仿佛能让时光凝固；童年时代一家人在地球另一端庆祝生日，其乐融融，虽然年纪渐长，温馨的记忆却不曾破坏。来到中国传教，这使得麦美德或许还有其他女性，仍把自己当作还在家里的女儿，无须面对无法逃避的年龄增长，也无须改变自己。在中国，麦美德不需要挑战家庭的神圣权威，也不需要跟家里不容冒犯的父母发生冲突，凭借自己就能获得独立地位。

写信需要耗费很多精力，传教士的写作能力通过与各类传教机构、国内传道部、报纸专栏以及家人通信得到了锻炼，风格流畅。麦美德写信回家时，她提到了自己的心得：“我希望给你们的信写得朴实、详细，平常，我也想收到你们这样的信。但危险的是，我们慢慢会放弃那些小细节，它们看似不重要却能使生活显得真实。”无论写作投入的时间、培养出的想象力还是圆熟的技巧，大部分经常写信的传教士比得上半个专业作家。埃莉斯·克拉克、莫诺娜·切尼和麦美德都能证明，传教士们在通信中描绘了自己的真实生活，甚至是“最深入细致的生活”^②。

人不在家里，但传教士也要参与重要的家务事。埃莉斯·克拉克的姐姐

^① Emma Martin to family, 20 October 1917, CRP; Monona Cheney to family, 4 January 1920, SCUO; Luella Miner to family, 30 October 1890, ABCFM.

^② Miner to family, 4 October 1917, ABCFM; Elsie Clark to family, 1 September 1917, CRP.

准备结婚，她要负责婚纱花边；家里吵架了，艾玛·马丁得帮母亲撑腰；麦美德要补贴家里妹妹的教育费用；杰西·安克尼的妹妹开始出去约会了，她也要帮着家里劝阻。艾米丽·霍巴特（Emily Hobart）结了婚，不能在家事上帮忙，有一次她给母亲寄了一打环形毛衣针作为弥补。不过，这些在中国的传教士也收获了美国日常生活不能给予的东西。作为家乡最早上大学的人之一，埃莉斯·克拉克告诉家人，如果没到中国来，“生活会更加单调无味”^①。通过传教士往来信件中那些精彩的故事，东方世界走进了她们家人的生活里。

由于人在中国传教，大部分家庭义务都无法履行，但并不意味着完全取消。尤其是家人患病或者去世时，单身女性常会回国履行本该在家里承担的义务。例如，哈丽雅特·奥斯本（Harriet Osborne）应家人要求回国去照顾需要长期看护的残疾妹妹。“真可怜，”伊丽莎白·珀金斯写道，“她哪里知道要做什么。她觉得自己应该回国，虽然这边的情况也很紧急。”^② 尽管不愿离开岗位，可一旦家人要求，单身女性还是会回去。照顾患病的家人是女性，尤其是单身女性的职责。梅子明的母亲病危时，他太太虽然和他一样是全职工作，也要回国去照料老人，直到几个月后老人去世。

也有极少部分女性将要照顾的家人带到中国来，这样就无须回国。麦美德的母亲去世时，她刚刚接管燕京大学女部。她委托姑姑和两个已婚的妹妹暂时照顾刚刚丧妻的父亲，同时也做好了回国的准备，以尽孝道。最后，她设法把父亲接到北京同住，度过他丧妻的头一年，履行了女儿的职责。^③

不过，涉及家庭义务的问题很少能这么顺利地解决。万一家里需要，大部分单身女性都会放弃工作、离开信徒和工作伙伴回国。尽管离家远，时间长，但在这些单身女性心里，和家人的纽带是一天天堆积起来的，在她们的感情中重于一切，最难以割舍。不管在离开家乡和亲人远走传教时表现得有多么

^① Emma Martin to family, 6 October 1912, CRP; Emily Hobart to mother, 30 March 1905, SCUO; Clark to family, February 1916, CRP; 还可参见 Lucile Jones, interview, 1970, COH.

^② Elizabeth Perkins to family, 15 May 1903, CRP.

^③ Luella Miner to father, 20 October 1906, ABCFM.

独立，一旦家里有所需求，她们都会心甘情愿地放弃这种独立的姿态。多年来在家人的支持下她们才能实现夙愿，所以也甘愿为家人付出。



对大多数人而言，童年时代形成的关系总是最亲密的；在与家人的关系中，单身女性同样非常依赖童年时代形成的这一纽带。确实，这种亲情陪伴她们跨越了大洋两岸，证明自己的勇气和适应能力，但从和家人的通信可以看出，家人仍然在她们心里占有权威地位，她们也情愿服从，亲情由此得以维系。因为家人不断的支持和肯定，单身女性会理想化地希望在社会交往中别人也能这样对待自己，但现实却不一定如此。从本质上看，她们与家人的关系好似一个仿佛可能实现的幻象——单身女性无须因为不同寻常的传教经历改变自己，在家人心里她们仍然是原来那个女儿或姐妹。这一幻象的关键在于，如果单身女性将家人看作社会身份认同的唯一源泉，她们在中国的经历就成了对自我身份的否定，也就难以面对和超越自身的边缘困境。

不过，随着人数比例的增加，除家人外，群体生活逐渐成为单身女性自我认同的又一重要来源。按照她们的叫法，这种“女舍”（ladies' houses）的建立能够为单身女性提供一个实现自我满足的家，自有一套独特的程序、关系模式和规章制度。以这样一种共同的群体身份出现，单身女性就不再是一个个异类，而是一个有组织的、以单身为荣的群体。

但在“女舍”这样的机构成立或者逐步形成之前，在华单身女性的生活并不稳定。美国内战后才出现了单独的妇女传道部，在此之前，进入到传教领域的单身女性都只是为了陪伴已婚夫妇。基于19世纪的惯例，在妇女传道部早期阶段仍沿袭安排单身女性到已婚家庭寄宿的做法，甚至后来也偶尔沿用。认为女性要靠婚姻获得保护，或者需要已婚男士的保护，这其实过于夸大了外国人在中国传教的不安全因素，无论是在现实中或想象中。和已婚

夫妇住在一起，对离开家人的单身女性自有方便舒适的好处。但差会不可能预料到，如果一个家里有两个女人，当地中国人会以为其中一位是偏房；也没考虑到这种附属地位会给单身女性带来什么影响。

由于寄人篱下，单身女性不仅要别无选择地操持家务，还要受制于他人的家庭日程安排。面对种种不便，她们只能退缩到自己的房间，接受缺乏社交的生活。已婚的贝茜·尤因(Bessie Ewing)目睹过这种困境，对此表示同情，认为在这种处境下单身女传教士是不幸的，这一看法也不无道理。^①

日常生活中不能自由活动，相处时发生摩擦，单身女性极有可能产生挫败感，同时寄宿也意味着难以长期落脚。差会频繁地将人员从这个传教站指派到那个。总有人出于身体和精神的原因要求休假或者直接崩溃，所以传教士的生活和住宿总是在不断变动。尤其是已经协调好的寄宿安排，临时变动会让人非常难以接受。露西·比奇(Lucy Beach)因神经衰弱回美国休养时，麦美德也几乎垮掉了——对方待她亲如姐妹，“给了我这么可爱的家”。比奇一家回国后，麦美德差点病倒：“说实话，周二晚上我瘫坐在躺椅上，没去教小学生英文，也没参加祷告会，接下来的两天就在床上和躺椅上打发了。我们相处得那么好，不是吗？她们一家都宠着我，为我抄写诗歌，给我送吃的……就像我情场失意了似的！”此后，麦美德对于离别再也没有这么反应强烈，部分原因在于，这是她到中国的头几年，习惯了和寄宿家庭朝夕相处。身在异国，传教士尤其是单身女传教士都想有个固定的家，但实现的可能却微乎其微。^②比起在国内过独身生活，单身女性在中国寄宿于不同人家时，这种寄人篱下、无法自主的生活恐怕更不如意。她们穿过半个地球是为了实现个人理想，或许也是为了避免家庭的牵绊，但来到中国后却又陷入类似的

^① Bessie Ewing to aunt Myra, 26 January 1896, ABCFM.

^② Luella Miner to family, 29 November 1889, 7 December 1889, ABCFM. 除了麦美德，其他女性也不愿意过这种不稳定的生活。伊丽莎白·珀金斯曾对家人提起海伦·克兰(Helen Crane)的遭遇，她在“终于”找到住处之前很长时间都居无定所，这种“没地方住”的经历给她造成了很深的伤害，始终“忧心忡忡”。Perkins to family, 28 November, 12 December 1915, CRP.

处境。^①

因为人数不断增加，妇女传道部资金也逐渐充沛，加之单身女性的地位更加独立，进入 20 世纪，她们开始有了独立的住处。^② 这一进步改变了单身女传教士的生活。女性宿舍过的是群体生活，这使她们能以相对平等的关系去处理生活中的家务琐事，虽然总有人员变换，但这种家庭关系是正式的，也较为稳定。在女舍内部，一个真实的女性空间已经形成并得以维系，而且无论从理论上还是实际情况来看，都脱离了家庭生活中男性特权的掌控。

女舍很受欢迎，从麦美德的经历就可以看出来。在中国就任期间，她搬了四次家，和寄宿家庭都相处得很好，1891 年她写信回家说，在整个教会里就只有妇女传道部的同事简·埃文斯（Jane Evans）和她合不来，两人总要争得“面红耳赤”。不过五年后她说和简约定一起搬去女舍住，明显已经冰释前嫌。她盼望有个“真正属于自己的住处”，在那儿种些花木。^③

女舍的生活无疑让单身女性有了家的感觉。有人搬来，宿舍会全体出动表示欢迎，对此莫诺娜·切尼深有体验。她写道，她搬进北京的女舍时，连自己家人“也不可能这么热情地欢迎我”，感叹“真有一种回家的感觉”。虽然所有教会宿舍都为往来传教士提供食宿，但鉴于单身女舍一直存在流动人员，所以把家人般的感觉提升为家庭观念是很有必要的。切尼意识到有必要额外花费些精力和大家熟络起来，但又担心“拜访”舍友的时间太多，这时她就提醒自己“如果不努力让这儿真的像个家，那每个人都不会过得好，这

① 约翰·法拉格认为，至少在早期阶段，“对中西部女性而言，最悲惨的生活莫过于成了老处女，只能留在家里为父亲养老”。*Women and Men on the Overland Trail* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979), p. 35。

② 单身女性居住的权利还没有形成明确规定，在现实中只能任由别人左右。问题越来越严重，1920 年安娜·哈特维尔在笔记本上记下了自己对某件事的想法，她朋友的住处被一家人给占了：“我真的觉得，每个单身女性（也包括已婚的）的处境有点那个。克利福德回来就发现自己住的地方没有了，怎么方便去学校，她一个单身女子亲手布置的住处，就被带小孩的一家人给占了——我不知道——也许这也没什么不对的……可是在我看来，在给她修好新住处之前，总得让她在回来后有个落脚的地方吧。”Hartwell, 4 February 1920, CRP。

③ Luella Miner to mother, 17 May 1891, to Edith (sister), 6 April 1896, ABCFM.

是我们除美国之外唯一的家，总得有个家才行啊”。后来搬到天津之后，她表示很幸运在传教生涯中有两个“真正的家”。为了庆祝她的加入，天津的舍友在她30岁生日时连唱了三遍生日快乐歌，接下来才开始150个女生的日祷圣诗合唱。单身女舍尤其是规模较大的女舍，在日常的集体生活中总是极力化解成员想家的心情。虽然和朋友们一样常常会思念亲人，但露丝·怀特对于基督教女青年会宿舍有着深厚的感情，甚至写信给家里说“我们真的从不想家”^①。

当然，在女舍生活的人年纪不同、辈分也不同，有在19世纪70到80年代保守的道德观念下成长起来的一代，也有90年代以及90年代以后被称为“新女性”的一代，两代人不可避免地会产生摩擦。教会里很讲究论资排辈，宿舍生活里代沟问题也很明显。称谓、社交的规矩是早先维多利亚时期的一代人立下的。1906年韦尔西·霍辛格和那些刚到南昌的单身女性见面拥抱时，发现自己完全没遵守对方的礼数，因为“我很清楚，她们有些人在一起住了五年，还是称对方为W小姐、P小姐之类的”^②。霍辛格她们这一代对平辈和前辈的称呼不同，习惯于用名字来称呼平辈。维多利亚家庭很讲究辈分，但在女舍也就没有这个必要了。

同样的，老一辈传教士的道德观念也让这批刚从美国来、观念已经发生变化的新人大为震惊。1919年，说起自己和外界的联系处处受到监管，莫诺娜·切尼愤愤不平地写道：“我发现，只要同一位男士连续来拜访我们两三次，朱厄尔夫人就觉得女孩子家不应该这样——除非人家是来找她的；即

^① Monona Cheney to family, 22 September 1918, 7 December 1919, 28 December 1920, SCUO; Ruth White to family, 22 September 1917, CRP.

^② “新女性”这一文化类型出现于美国19世纪90年代。参见John Higham, “The Reorientation of American Culture in the 1890’s,” in *Writing American History* (Bloomington: Indiana University Press, 1970), esp. pp. 82–83。这一概念进入语言交际便沿用下来，并且在适应当时美国习俗发展的过程中不断发生变化。Welthy Honsinger, *Beyond the Moon Gate: Being a Diary of Ten Years in the Interior of the Middle Kingdom* (New York: Abington, 1924), p. 22。这里的W小姐、P小姐指的是用对方的姓氏来称呼，更为礼貌客气，而同住的年青一代习惯称呼对方的名字甚至昵称。——译者

使就在客厅里会客，也必须有女伴在场！说什么美国年青一代的自由浪潮哪！我都快三十岁了啊！”最终也会达成妥协，但往往是切尼这类人投降，而不是双方各有退让。^①

尽管存在矛盾和妥协，切尼也强调说她的“管家婆”不是那种只知道传教的老古板，她告诉家人“你们可能以为朱厄尔夫人不近人情，但事实上她真的很贴心”。相互的好感源于彼此的需要，这弥合了大部分代沟问题，从家人般的称呼也可以看出她们彼此关系融洽。1915年麦美德还认定这里“人太多太吵闹，不适合我这老年人”，到了1917年，在这个她称作“欢乐家庭”的七个女人中，她已经很乐于“扮演祖母的角色”了。露西·米德写道，有位年长的女士简直把她当女儿看待，几乎每天都来亲吻她道晚安；另一位女传教士则把那群刚参加了睡衣派对的年轻姑娘叫做“我们的‘这些孩子’”。“这些原本没有也不可能生活在一个屋檐下的人，在中国却相处得那么融洽亲密”，一个新成员写道。她发现，自己的家里四个人“就闹得不可开交，脾气、看法、为人处世、教育背景等等，都不同”，这些人却能“在一起工作生活、朝夕相处、相互爱戴”，让她感到不解。^②现实家庭生活中母亲会管教不听话的孩子；同样的，对于不同背景、性格和辈分的女性，宿舍也希望采取类似模式来维持整个群体的和谐。

然而，由于不存在抚养子女的实际责任，也没有家庭权威的必然界限，女舍更类似于大学宿舍，而不是辈分等级森严的家庭。年纪较轻的传教士也可以凭借昂扬的斗志压倒年长者的势头，越过辈分的权威。例如露西·米德就说起过宿舍大部分曾联合起来对付她，还提及一位老资格的成员——46岁的格蕾丝·威科夫：“她有时说‘在华传教士的生活有多么忧郁、孤独、

^① Monona Cheney to family, 22 March 1919, SCUO.

^② Cheney to family, 22 March 1919, SCUO; Luella Miner to Mary Matthews, 27 February 1915, to family, 10 October 1917, Lucy Mead to family, 1 January 1910, ABCFM; Monona Cheney to family, 30 September 1918, SCUO; “Some Ins and Outs in China,” WMF, February 1919, p.48.

无趣’，这话总是引来一阵清脆的笑声。因为即使是大学时代最欢闹的时候，也没有眼下这里成堆的‘老姑娘’带来的乐趣多。”^①未婚独身的身份在女舍中形成了一种自发、稳定的空间。

但就维护个人隐私和发展个体自由而言，这未必是好事。“女舍”作为公共机构，就意味着每一个房间，有时甚至卧室都要共享，生活用具和生活习惯也是如此。爱丽丝·里德抱怨在宿舍里“不管谁要出门，你都得把好看衣服借给她”；露西·米德被问及睡觉饮食的情况时，“所有成员一致投票”表决她在这方面的表现很好。由于不存在管理上的等级权威，女子宿舍一般采取少数服从多数的原则来培养集体意识。例如，1915年因为太多人请假去过感恩节，米德的宿舍“投票表决”禁止任何人在圣诞节请假。^②个人服从集体是大部分传教机构的惯例，不过也有事例表明，在充满活力的日常生活中，如果单身女性愿意为集体放弃个人喜好，也有助于培养女宿的集体力量。

要做出让步对埃莉斯·克拉克并非易事。克拉克思想开明，支持女性选举权，是一名锐意革新的“新女性”。从芝加哥神学院毕业一年后，她加入了美以美会妇女传道部，来到华南地区的福州，就职于华南女子文理学院。在女传教士中，像她这样雄心勃勃、坚持自我价值的人很少见。她对福州、中国内陆、避暑地等地方的女传教士都提出了一些有参考价值的批评。

克拉克一直觉得女舍的社交压力侵犯了她的私人生活，也限制了个人追求。在和一位暂住者同住了两周后，她独占了房间，说那是“我的小家，我的小王国，我的宝库”，宣称要在房间里闭关一周。预定的神学、哲学书籍终于送来了，她整天抱着这些书读，在信里说“有时别人进来闲聊几句，我都觉得不胜其烦，原本好端端的兴致就这么被破坏了”。不过，她也承认不

^① Mead to family, 20 June 1910, ABCFM.

^② Alice Reed to family, 19 January 1919, CRP; Mead to family, 6 January, 15 December 1915, ABCFM.

愿别人打搅是个缺点，想尽量让自己“更合群些”。^①

有时，埃莉斯·克拉克也试图培养克己忘我的牺牲精神和对他人的同情心，认为这是真正基督徒应有的品格。她经常责备自己对同事的需求表现冷淡，也被在内地服务的女性身上那种纯粹无私的自我牺牲精神深深吸引。对于一位几乎是独自在荒蛮山区工作的女性，她的敬畏之情油然而生：“G小姐那种忘我工作的态度使我的心沉静下来，自问难以企及。自我完善、自我实现之类的事我考虑得太多，却不能像她一样全身心付出。”借用威廉·詹姆斯的观点来看，克拉克非但没有低估这种精神上的自我牺牲，反而认为这种极端行为充满英雄色彩。例如，在福建南平传教站，与她共事的两个妇女在她看来“劳累不堪，很紧张，连吃饭都急匆匆的”。她写道，比起自己这样在福州等沿海城市生活工作的人，这些人“更像是真正的传教士”。在埃莉斯·克拉克看来，中国内陆是最能体现女性自我牺牲精神的地区，但她对福州女性群体的观察也说明了一个重要事实：这里不支持她所追求的个人发展或女性成就，相反，为了群体的和谐却鼓励女性做出自我牺牲。^②

在埃莉斯·克拉克所在的福州教会，无论是在政治、社团机构还是她本人对于演讲的爱好等问题上，都能明显看出女性所受的限制。1912年她有一次讲演很成功，同事们一边祝贺她一边感到奇怪：她“不激动，也没显得不自在，真是不合情理”。朋友的这种反应让克拉克觉得自己成了“异类”。两年后，她再次承认自己有喜欢公开讲演的“怪癖”，发现“很多人害怕讲演，或者假装

^① Elsie Clark to family, 7 February 1914, 14 July 1915, CRP.

^② 参见 Clark, diary, 5 June 1914, 2 April, 9 August, 15, 27, September 1913, CRP. 埃莉斯·克拉克强调在内地传教的困难，既是因为这些地区生活环境艰苦，也是因为这里与欧洲社会没有联系。实际上，虽然很多在内地的传教女性与中国人关系亲近，但与中国人的友谊却似乎不能让传教士获得归属感，他们只能从与欧洲人的交往中获得认同感。正如对殖民主义深有研究的 O. 曼诺尼 (O. Mannoni) 指出，当时在华的欧洲人和美国人不会相互将对方看做“他者”。Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization, trans. Pamela Powesland (New York: Praeger, 1964)。

害怕，如果你喜欢这事儿，别人就会觉得你不正常”^①。如果考虑到19世纪时女性的身份主要凭借其社会关联得以界定，也就可以解释女性公开讲演何以被认为“不合常情”、“奇怪”、“怪异”或者“缺乏说服力”了。讲演这类单独完成的事，需要对社会从属关系做出某种妥协。原因在于，女性群体意识本身就不可能支持单身女性特立独行的行为，敢于例外的人往往会受到压制。

克拉克的经历是一个很好的例子，可以借此分析个体与女性群体关系中的利弊。当然，她的成功跟她的群体生活关系不大。对于她或者像她这类比较少见的杰出女性，没有必要过多地沉溺于集体生活，因为这意味着放弃对中国现实社会的关注，不能在差会中更好地发挥影响力。虽然同样是住在女舍，麦美德和艾达·刘易斯（Ida Lewis）等出类拔萃的传教领袖似乎都没有过于沉溺群体生活，无疑克拉克也是如此。不过，对大多数来到中国的单身女性而言，女舍生活无疑是蜕变的契机：过去那种消极的社会刻板印象不复存在，她们在这里获得了积极的自我认同。露露·戈利什（Lulu Golisch）就是一个例子，她体重超过两百磅，连坐轿子也得多加一个轿夫，她在中国内陆腹地城市重庆的新生活多少有些令人心酸：“我们有一架很棒的美式钢琴，来这里之前我是个默默无闻的丑小鸭，但现在星期天过得很带劲儿，还有其他天不学习的时候也是。我们在一起过得挺不错。”甚至还宣布：“我要做个了不起的老姑娘”，^②能平静地接受这一事实，说明在这个她明确称之为家的地方，她的确感受到了集体生活的欢乐。

^① Clark to family, 25 December 1912, 22 March 1914, to mother 21 May 1914, CRP. 克拉克写道，她身边的人对政治知之甚少，也没兴趣，“我们得以介入政治的时机总是晚些，又身处与政府没什么直接关联的女性生活环境中”。她发现在女舍生活基本上缺乏真正的交流，所以才表示，“女舍里要是有个男士，就会变得更有趣些”。（Clark to family, 9 July 1916, CRP）威廉·詹姆斯或许会赞赏埃莉斯·克拉克敢于表达自我，认为这是正常和健康的。这一事例说明詹姆斯的那种服从自我或坚持自我主张的标准在19世纪还远远没有成为女性的准则。人们仍普遍认为女性就应该克己忘我，因而才会对克拉克会有上述评价。在威廉·詹姆斯看来，克己忘我虽然高尚却是违背人性的，具体可参见他的 *Varieties of Religious Experience*, lecture 1.

^② Lulu Golisch to Jessie Ankney, 21 July 1909, Lacy papers, SCUO.



在中国，女传教士之间的情谊能自然而然产生凝聚力，如同与母亲姐妹的亲密关系。家信里常会提到这种亲密友谊——有的甚至持续一生——而家人也觉得这很正常，不过是传教生活的一部分，就像美国女校的大学生一样。与家人、宿舍的关系亲密，反而能说明单身女传教士拥有正常的社交和情感，不会被视为“怪人”或者“异类”。

提起女性情谊，人们首先会想到姐妹亲情。从1900年到1920年，美部会的100位单身女性中有8对姐妹，其中5对在传教生涯中是一起应征、工作和生活的。因为年龄不同，姐妹中总有一个人强势些，这种女性友谊中的主导模式更能让我们看出她们之间的差异，而不是只看到相同之处。例如，艾玛·马丁和丽兹·马丁姐妹来自印第安纳州奥特本的农村，两人相差三岁。艾玛是姐姐，更聪明些，19世纪90年代曾在德堡大学当过学生志愿者，还在医学院待过。当时妹妹丽兹正要上大学和教会预备学校。姐妹俩到北京传教的时候正好赶上义和团运动，相互扶持着渡过了这场动乱。她们的关系属于互补性的，艾玛想当男人，希望能多出点力保护被围困的公使馆；丽兹则喜欢烹饪缝纫，义和团动乱后从事对妇女儿童传教的工作。义和团动乱发生后，她们前往日本，其间只暂时分开了十二小时，但那是离家后姐妹俩第一次分开这么久，丽兹写道，“我觉得自己成了孤儿”。伍德哈尔姐妹是另一对工作不同的姐妹，类似传统的男女分工。凯特·伍德哈尔从事医务工作，小两岁的妹妹则在家里传教。也有一对姐妹打破了这种模式，那就是威科夫姐妹，格特鲁德和格蕾丝什么都一样，毕生一起工作，一模一样的打扮。不过，没法以年纪来评判威科夫姐妹各自的成就，因为



孪生姐妹，1885年：来自伊利诺伊州爱姆伍德的威科夫姐妹（Gertrude Wyckoff & Grace Wyckoff）在中国的传教生涯中始终一起工作，连穿着打扮也一样。

她们是双胞胎。^①

姐妹间自不必说，有些女性即使没有血缘关系，但长期相处，意气相投，也结下了深厚友谊。来到中国之前，伊芙琳·沃思利和哈丽雅特·奥斯本都在纽约州波基普西任教。向美部会提交申请时，她们要求分到一块儿，沃思利解释说，“过去的一年里，我们一起工作，非常愉快，配合得默契极了——至少和她一起工作我是这么觉得，我很希望我们能在同一个传教站服务”。哈丽雅特·奥斯本开始不想让差会知道她的年纪，因为当时她42岁，已经超龄，所幸她还是被录用了。28岁的沃思利和她一起被派到福建新建的传教站去开办学校。1907年，沃思利嫁给了一位丧妻的传教士，奥斯本不得不独自承担在内地的的工作。两人始终是朋友，奥斯本经常和沃思利夫妇一起消夏，但在中国期间一直独自生活。^②

在很多传教士的关系（包括婚姻在内）中，只要在传教中有共同的兴趣，不是很看重过去是否有共同经历。女性投身传教的原因有不少是一样的，可能是为了结婚，或是为了找个女伴。来自波士顿的奥尔西娅·托德（Althea Todd）在义和团运动结束后打算返回中国，在教会报纸上登了广告，找同伴一起去福建山区。杰西·马里奥特（Jessie Marriott）在芝加哥结识了福音传教士德怀特·穆迪，打算参加传教，因此她回应了托德，于是两人开始合作。托德在马里奥特患上天花时悉心照料；据说她们每年徒步巡回传教的路程足有一千英里。1936年，两人一起返回美国，住在同一所教会疗养院，她们

① 南希·科特认为，19世纪早期的女性情谊之所以具有重要意义，部分在于这是一种“平等关系”，当时平等关系正在取代等级关系成为人际互动中人们更容易接受的形式。尽管如此，在19世纪晚期描述男女不平等关系的话语却常被用于描述单身女性之间的关系。或许是因为女性之间不存在一个占支配地位的男性“他者”，也就没有必要强调两者之间的平衡与平等。（Cott, *The Bonds of Womanhood*, p. 187）Emma Martin to family, 19 June 1900, Lizzie Martin to family, 6 October, Wykoff biographical file, ABCFM。

② Evelyn Worthley, 1 July 1901, Harriet Osborne, [1901?], candidate files, ABCFM；了解哈丽雅特·奥斯本独自工作期间的情况，可参见 Elizabeth Perkins to family, 4 February 1908, CRP。

去世的时间先后不过一百天。^①

说起传教领域最著名的一段友谊，就要提到一位中国女性石美玉，她的英文名字玛丽·斯通（Mary Stone）更为美国人熟知。石美玉曾在密歇根大学学医，天资聪颖，很有进取心。作为美以美会的一员，她在中国的女性医务事业上成就卓越，是有着广泛声誉的女性典范。1906年石美玉的妹妹石安利病逝，她遇到了刚来到当地的美以美会传教士胡遵理（Jennie Hughes），从此两人在后半生成为互相协助的工作伙伴。有人推测胡遵理能够“支配斯通博士”，从差会的通信档案中也可以看出一些端倪；至少，1920年胡遵理因不满美以美会的等级差别宣布离开时，差会恳求石美玉留下的信函是寄给胡遵理的，而不是石美玉本人，当时石美玉还没有表示要脱离美以美会。^②不过，差会的努力未能奏效，两人还是离开了，并在上海创办了伯特利教会。

要确切描述这一跨文化关系的特征，佐证不多。对于差会所猜测的两人关系中胡遵理占主导地位，1914年萨拉·古德里奇对她们的拜访或许能增加一点证据。她形容胡遵理“身材苗条，很热情，充满干劲”，而斯通“像是轻风”，透着一股“行事利落和乐观的劲儿”。她强调说斯通打理住处——判断两人的主导关系，这是一个有意思的细节——也处理大量繁重的医疗事务，这也是美以美会颇为称道这位“小博士”的地方。1952年，当时已经迁到香港的中国伯特利教会流传着一个说法，说石美玉在忆及老友时对两人互补的友谊感到非常庆幸：“45年来，上帝给了我最友爱最美妙的同伴。朋友们说‘大卫和约拿单也不过如此’，还说‘珍妮和玛丽一唱一和——是绝佳的组合’。我们互称对方是双子星——天国的双胞胎，她是西方的一半，而我是东方的另一半。”^③就像年纪不同的姐妹，胡遵理和石美玉在相处中强调的

^① Janet Junker, "Valiant Women Still Inseparable after Working Together 40 Years as Early Missionaries for China," news clipping, Althea Todd file, DFMC.

^② "Extract from Mrs. Bagnell's letter," 27 June 1920, Jennie Hughes file, DFMC.

^③ Sarah Goodrich to Carrington Goodrich, 20 May 1914, CRP; Bethel Mission of China newsletter, January 1952, Hughes file, DFMC.

是互补。两人一方主导另一方顺从，如同男人与女人之间的平衡模式，同时也体现出西方文化之于东方文化的主次对应模式。

是什么促成了这样的友谊或类似的关系？该如何看待其中的历久弥新与亲密无间？（萨拉·古德里奇在给儿子的信中提及，玛丽·斯通打理家务，“休斯小姐和她同住一屋，同睡一床”。）即使到了20世纪初，女传教士生活在很多方面还是延续19世纪的模式，女性之间的特殊友谊也是如此。维多利亚社会存在单身女性要独居的惯例，因而男性和女性的空间各自分离，功能各异。在美国，女性与工作社交圈子里的人结下深厚友谊很普遍；在中国传教的环境中，产生这种情谊也几乎是必然。^①

在20世纪的美国不乏对女性亲密友谊的描绘。1912年，后来随丈夫来华的珍妮·格雷厄姆在给大学同学的信中也提到过当初在男女合校的贝茨学院就读时宿舍里的玩笑。对于在朋友房间留宿，她跟父母解释说“玛丽·史密斯是我上学期负责带的新生，她说我是她的‘意中人’。因为贝茜叫我‘老公’，她就常常威胁说要和我分手”^②。但不出四个月，格雷厄姆承认喜欢上了班上的一位男生，于是信里也就不再提及女生间的这类小暧昧了。在很多方面，单身女传教士的住所也保留并始终维持着大学宿舍那种自发的、单纯的气氛。

和在大学宿舍一样，很多女舍也存在情感和身体上的亲密关系。露西·米德就是绝佳的例子，她说，跟不同的朋友同床才有可能说些悄悄话、分享秘密；女舍是公共空间，只有晚上在卧室才有可能进行私人交流。米德说她曾

^① 此处的论点受到卡罗·史密斯-罗森伯格（Carroll Smith-Rosenberg）的重要启发，“The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth Century America.” In Michael Gordon, ed., *The American Family in Social-Historical Perspectives*, 2d ed. (New York: St. Martin's, 1978), pp. 334-359. 史密斯-罗森伯格认为在弗洛伊德提出精神分析学说之前，女性间情感与身体上的亲密关系并未被加以区分。她提出，男性与女性的空间被严格区分开来，这容易使女性更加趋向于非理性的自然本能，因为在女性空间中她们不必拘束自己的感情。即使对方已婚，女性之间的特殊友谊也会一直持续下去，只是在婚后以及抚养孩子期间会在交往的热情和频率上有所降低。

^② Jeanie Graham [McClure] to parents, 6 January 1910, CRP.

和朋友同睡，只是“因为好玩……我们躺下后没怎么说话，直到醒来，没去吃早餐”^①。如果说有什么区别，女舍的氛围似乎比珍妮·格雷厄姆多少有点儿遮遮掩掩的大学经历更坦荡些。

不过，露西·米德刚到中国时，就卷入了一段更认真的友情中。由年长的女性在精神生活方面亲密地指导年轻女性，在传教士群体中，这种类似母女的合作关系似乎是维系特殊友谊的普遍方式。这种友谊能促进不同辈分间的和谐相处，也有助于新人更好地适应传教工作。在船上遇到格蕾丝·威科夫时，米德25岁；而威科夫和她的孪生姐姐来中国已经22年，当时休假结束正返回中国。在家信里，露西·米德将“格蕾丝小姐”称为她的“亲密友人”：

我们总腻在一起，以至于她都被称作我的“监护人”了。你们从照片上就可以看得出她是个挺严肃的人……她们离家22年了，但我和格蕾丝小姐还是成了密友——我们在想法、兴趣、理想方面都很相似，相处得特别好。我们都不喜欢坏天气，但只要能并肩坐在甲板的椅子上或者——经常是——舱里狭窄的铺位，那也就不算什么。

这样的关系接下来具有重要意义，她们到中国后，米德觉得有必要慎重考虑大伙儿的感受，故意没有和威科夫姐妹住在一起，“以免别人说闲话”。不过她明显顾虑太多了，内心还是“很开心”格特鲁德小姐邀请她去做帮手的。^②

在她们的相处中，年长女性的指导体现在夜晚推心置腹的谈话，尤其是

^① Lucy Mead to family, 18 May 1911, ABCFM.

^② 关于这种母女般的关系有助于弥合代沟，建立良好的关系，莫诺娜·切尼与夏洛特·朱厄尔的交往便是例证。切尼一开始很不耐烦比她年长的朱厄尔随时陪护，后来却和朱厄尔一起去了避暑地度假，并且很感激这位年长的女性带给她灵魂上的教导和母亲般的呵护。关于朱厄尔对自己在灵魂上的教导，她写道，朱厄尔“无论遇到什么问题都对我像母亲一样的坦诚。所以，既然我没有母亲，她正好是最合适的人选，既然我也还没那么成熟，和她在一起也会比和同龄人在一起更安心”。(letter to family, 11 July 1921, SCUO) Lucy Mead to family (“my dear teddies”), 29 December 1901, 12 June 1910, ABCFM.

夏天的周日礼拜，双胞胎姐妹、米德和一位新人都要参加——这是米德最难以忘怀的。“周日我们总是过得很愉快。格蕾丝小姐和格特鲁德小姐会先出门一小时，结伴去，或者分开去，然后格特鲁德·钱尼和我去海边的岩石阴影底下找她们。我们四个一起唱赞美诗、读教会手册上的布道文、聊天、祈祷，还唱歌。”完成共同的功课，她们结对坐在岩石上说些悄悄话，米德和“格蕾丝小姐”一对，钱尼和“格特鲁德小姐”一对。在米德看来，这种特殊的功课非常神圣。“那是很美的”，她写道，“将我们的心归拢于基督之爱的怀抱中。”^①不过，如同许多意义丰富的礼拜仪式一样，这种神圣功课也源自对真实人类情感的象征式阐释。

在米德和威科夫小姐的关系中，身体和情感的亲密是难以分割的。米德曾提及，有一个冬夜，她去威科夫小姐的传教站探望并留宿，或许两人只是相互取暖，但也有点类似夫妻的隐秘欢爱：

到庞各庄的时候已经八点半了，我们吃过晚餐，然后去拜访她们。我舒舒服服地洗了个热水澡，回到房间时发现格蕾丝小姐已经在床上了。我们蜷在一起，彼此爱着对方！“两个人总比一个人好，无论工作还是战斗——一个人怎么取暖呢？——或者好好地服侍我们的主呢？两个人在一起，热水袋就可以扔在一边了。”……我们一起过了一夜，清晨格蕾丝小姐就悄悄回到格特鲁德小姐那里——我们拥抱了一下，然后我又睡着了，后来我才知道那时已经八点了。

这段话来自1911年米德写给家人的信，透露出一种暧昧的性意味；身体欲望在现代社会是非常重要的话题，但在当时，无论对于写信的人还是读信的人都不可说破。实际上，米德不以为意地在信里提起这件事，并不担心

^① Mead to family, 17 July 1910, ABCFM.

父母知道,说明即使已经到了20世纪这种女性情谊也是被认可,被视为正常、甚至健康的。在这之前15年,英国的医学作家哈夫洛克·埃利斯(Havelock Ellis)^①出版了《性倒错》一书剖析各种形式的女性亲密关系,这种女性文化由此进入公众视野。后来也有历史学者认为赞同女性的这些行为不过是为了博取支持,但传教领域的女性仍坚持强调爱和仪式的女性传统无可厚非。^②

这种关系中的激情可能产生惊人的力量,激发出强烈的占有欲。有时,争风吃醋会引发尖锐矛盾,从而削弱女性群体的凝聚力。在山东有个传教士叫安娜·哈特维尔(Anna Hartwell),当时已经不年轻了,而且单身。从她留下的那些伤感的信中可以看出,在失去故交之后,她是如何因为孤独而不顾一切地去追求新同事的。之前哈特维尔的长期伙伴是简·汤普森(Jane Thompson),被她亲昵地称为“汤米”;汤普森去世后,她找到了一位年轻同伴,很快建立起亲密的庇护关系。莉拉·沃森(Leila Watson)一直住在语言学校,哈特维尔就在自己的抄写本上为莉拉抄写情书,收信名称是对方的爱称“多萝西娅”,自己则署名“伊万杰琳”。沃森有一次表示觉得自己被宠坏了,哈特维尔如母亲般地回信说:

① 又译哈夫洛克·霭理士,19世纪末至20世纪初英国著名的性心理学家,是性心理学研究的先驱。——译者

② Mead to family, 11 January 1911, ABCFM. 布兰奇·威森·库克(Blanche Wiesen Cook)提出了一个重要看法,否定了过去历史学者的观点,即女性之间的恋爱关系是因为“受到压抑”或“无法获得满足”。在库克看来,历史学者不愿意承认这种关系中涉及性和权力,代表了一种“历史上对于女同性恋主义的拒绝”。虽然在现代社会“女同性恋”这一术语总是被拿来与身体欲望相关联,却似乎不合适用来描述19世纪以及20世纪初女性之间处于前意识阶段的“特殊情谊”,无论她们之间是否存在性关系。“The Historical Denial of Lesbianism,” *Radical History Review*, Spring/Summer, 1979。

南希·萨利(Nancy Sahli)认为,女性对于女性之间的亲密情谊产生自我意识可以追溯到19世纪80年代,当时描写女性之爱的文学作品不断涌现,不过在这类作品中女性之爱视为一种不合常理的行为。无疑萨利所描写的女性都生活在城市并受过大学教育,比起更早以前的而且相对更为单纯的女传教士,更容易受到日益被人们接受的科学观念的影响。萨利认为埃利斯的《性倒错》就是这种观念的典型代表。萨利论指出,埃利斯用了“同性恋”“女同性恋”这两个术语“可相互替代地来描述女性之爱,而这种关系并不必然包括身体上的接触和性关系”。“Smashing: Women's Relationships before the Fall,” *Chrysalis* (Summer 1974), p. 24。

读着信，我真想把你抱在怀里呢，说一声“小宝贝，我倒真想宠着你呢——不管是慢慢地还是突然地，或者其他方式来宠你”。如果你认为，在H.H.和我在一起度过短暂的快乐时光就算是宠你的话，我真想一直这么宠着你！……现在已经是秋天寒意逼人了，我坐在温暖明亮的起居室里，想着要是你现在来一起分享我的窝儿，该是多么惬意和甜蜜啊！^①

最终沃森和简·莱德（Jane Lide），另一个与安娜的弟媳贝茜也保持同样关系的新人，都搬来和安娜一起住在单身女舍。当年年底，几个人却闹崩了，因为安娜和她们难以相处。据说安娜几近精神崩溃，为了她的健康，教会医生只得把她送走。

从安娜的抄写本上留下的记录来看，在处理另外两位年轻女性的关系上，矛盾源于她和弟媳贝茜·哈特维尔都不服对方。为了贝茜的丈夫即安娜心爱的弟弟查尔斯·哈特维尔（Charles Hartwell），两个女人原本就相互心怀妒忌。但贝茜的信件表明，现在她也和安娜一样，为了年轻的女朋友已经陷入了精神崩溃的境地。贝茜感觉到了安娜对她与简的关系产生了威胁，便宣称简完全属于自己：

我可以肯定，只不过因为简可怜你，你就认为那是“爱”了，你就以为可以掌控得了她了……你，永远别想在我和她之间插上一脚，你做不到，想也别想——不可能！这么说吧，我与简的关系是独一无二的，牢不可破，不是说断就能断的。我

^① 这些署名的意义难以考证。圣多萝西娅是一位处女殉道者，因其仁慈温柔而受赞誉，但同时多萝西娅也是乔治·艾略特（George Eliot）的小说《米德尔马契》中的女主人公的名字。另一个署名伊万杰琳可以更明显地看出与朗费罗诗歌中的同名人物有关，那是一个与爱人分离的年轻女子。Clarence L. Barnhart, ed., *The New Century Cyclopaedia of Names* (New York: Appleton-Century, 1954) ; Anna Hartwell to Leila Watson, 25 October 1919, notebook, CRP.

们要求彼此忠诚——容不得别的东西介入。在我看来，女人之间的忠贞情谊就应该如此，也只能如此。其中容不得猜疑或妒忌，绝不许恶草在这片土壤上生长。^①

贝茜和安娜·哈特维尔的拼命争取，与露西·米德所描绘的那种大方分享感情的行为形成了鲜明对比。比起其他因素，米德与贝茜、安娜两人在年纪上的差异无疑是导致她们经历不同的原因。安娜·哈特维尔经历的危机发生在更年期，说明这些女传教士都要面对几个难以承受的问题：丧友、孤独以及衰老。

在还能克制情绪的时候，贝茜·哈特维尔发现自己和安娜不仅受困于增长的年龄，还有变更的社会习俗。1921年大闹一场之后几个星期，她写下了一些文字，认为比起她和安娜所恪守的，女性友谊的本质已经发生了变化。她的分析预示了一个新时代的来临：

我不明白，如果不做情人或者忏悔者，不保持其他很多肯定不正常的关系，为什么大家就不能做朋友，这太可怕了。世道不同了，过去女人间经常发生的那种热恋，也不复存在。现在人人都很注重坚持自我个性，而我呢，也很高兴她们坚持个性，不必遭我们那种爱情的罪了。^②

在个性面前，过去那种结盟的情谊已经不能作数了。社会习俗的变化，最终为贝茜、安娜这类女性的热恋和浪漫投下阴影。不过，需要补充的是，主动介入这段复杂关系的明显是沃森和莱德两个人，而不是安娜和贝茜。即使到了20世纪20年代，传教领域吸纳的成员更多的仍是依赖性更强的传统

^① Bessie Hartwell to Anna, 16 April 1921, in ABH notebook, CRP.

^② Hartwell to Anna, 7 May 1921, in ABH notebook, CRP.

女性，而不是后来能独立顶起半边天的新女性——只有这样的新女性才跟男性一样更注重坚持“自我个性”。



除了结婚，和其他单身女性过群体生活成了女传教士的另一选择。女舍为居住者提供稳定的居所、家庭事务以及和舍友亲密相处的机会。女性自我认同所需要的家庭文化无一不具备。在日常生活中女性没有多少隐私可言，但传教士不受家务的约束，就此而言，单身女性是自由的。作为女性群体的一分子，她们难以追求丰功伟绩，但确实获得了服务上帝的机会，这就是她们的本职所在。如果不结婚，女性可以过群体生活，但问题在于加入“老姑娘”群体对她们个人而言，是权宜之计，还是彻底献身？

尤其是已婚女性，总是想当然地认为单身女性是出于无奈才从事传教，还没放弃嫁人的希望。这种想法在民间笑谈里也可见一二，据说当时华中地区传得沸沸扬扬，有四个单身女子分别被冠之以“寻郎”、“找郎”、“觅郎”、“抢郎”的笑称，却“一个也嫁不出去”。传教的单身女性究竟有多渴望结婚？一旦有结婚的机会，她们会接受吗？有些人自然是结了婚。杰西·安克尼曾提到她所在的分会里就有人很渴望婚姻，“她太想结婚了，我们很高兴后来她总算如愿以偿”；说起福州一位教家政的老师的婚姻，有人说她是“适合结婚的类型”。^①

不过，也有人明显是“不适合结婚的类型”，很多女性心甘情愿地把自己归为这一类，带着失望的心情观望比自己更沉不住气的朋友不明智地进入婚姻生活。埃莉斯·克拉克在动身前往中国之前，好不容易拒绝了一位追求者。听说她的大学同学杰西·威尔逊（Jessie Wilson），新近宣誓就职的第二十八

^① 关于“寻郎”“找郎”“觅郎”“抢郎”的说法，参见 Maude Russell, personal interview, 15 April 1978; Jessie Ankeny to family, 10 August 1910, SCUO; Elizabeth Perkins to family, 31 January 1915, CRP。

任总统的女儿订婚，她说自己“很震惊，还有点难过”。“我一直以为杰西会终身不嫁”，她写道，其实女性维护自主权与维护自尊本身几乎是一回事。麦美德觉得如果结了婚，传教工作会更容易些，但也向妹妹坦白，虽然这些年也有人求婚，可她不愿意放弃自由。“她决定，除非对方是‘更好的另一半’，否则绝不结婚”，提到自己时她带了一笔，“她是相当自负的，不相信能轻易找到一个在各个方面都优于她、能让她接受的人”。即使是像艾达·刘易斯这样介意未婚身份的人，谈及弟弟妹妹的婚姻时也说“那我还是找个妻子好了——我可当不了别人的老婆”^①。像刘易斯、麦美德和克拉克这类女性，在教育背景、事业心和社会地位方面都有共同之处。对于她们，婚姻意味着放弃职业上的自主权，不得不去操持完全不感兴趣的家务事。她们三个人都认为，自己个性强烈，不适合走入需要妥协的婚姻。不过，她们是献身于教会，而非单身女性群体本身。

献身教会，并不代表永远排斥婚姻。艾达·刘易斯和埃莉斯·克拉克多年来一直活跃于传教事业，全身心扑在工作上，婚姻的事只可能慢慢来。在中国的西方女性人数不足，教会里的丧偶男性和年轻男子择偶时对年龄也就没那么苛刻，由此成了一些女性意想不到的追求者。杰西·安克尼的追求者中有个被她称做“那孩子”的年轻人，对方从美国回来变得成熟了些，两人很快就结婚了；希思小姐比订婚对象大“好多岁”。埃达·黑文曾经以为“这世界上剩下最后一个人……我们才会考虑结婚这样的事情”，单身25年之后，也在50岁时结婚了。^②

早期的工作与后来的婚姻，也有人承认这两种生活模式是有意识的选择。和埃莉斯·克拉克一样，韦尔西·霍辛格也在第一次乘船前往中国时告

^① Elsie Clark diary, 24 July 1913, CRP; Stella Flagg to Alice Frame, 7 September 1936; Luella Miner papers, ABCFM; Miner to sister Carrie, 7 June 1892, ABCFM. 关于刘易斯很介意自己的未婚身份，参见 Ida Lewis journal, 11 September 1910, letter to her mother, 16 April 1922; 此处引文来自 Lewis to her mother and Clara, 1920, SCUO。

^② Lida Ashmore to Edith, 20 July 1907, SCUO; Bessie Ewing to family, 11 May 1900, ABCFM.

别了追求者。她后来在 44 岁结了婚，她觉得到了这个年纪足以同时应对这两个问题了。“风险在于，我是否能够两者兼得，”她在自传里写道，“我想做过去的工作，后来终于找到了一个不仅爱我，也爱我的事业心的男人。”独身传教的韦尔西·霍辛格和埃莉斯·克拉克，既是为了逃避传统的婚姻压力，也是为了获得实现复杂梦想的机会。和教书一样，传教可以让女性暂缓结婚；和教书不同的是，她们也获得了自由空间——远离阿谀奉承、压力和诱惑。对于这些清教徒女性，传教工作不需要像天主教那样奉献终身，只需要听从个人道德的呼唤，这种内心的声音始终充满实践精神——无论是使女传教士离家来到中国，还是将她们带入婚姻大门。^①因此，对于这些女性而言，献身传教某种程度上也是献身于自主意识。

然而，传教之所以能吸引很多单身女性，更多地在于它的自由度，而不是群体特性。露西·米德善于交际，资质平常，对婚姻不感兴趣，但她的表现方式又不同于克拉克和霍辛格。她在事业上没有什么雄心，也不像她们一样厌恶世俗的家务，反而在信里总提起园艺针线之类的事情。比起麦美德，在生活中她无疑是更为典型的单身女传教士。（米德写信说麦美德做针线活儿“让大家目瞪口呆”，因为之前谁也没见过。）米德让一位骨相学爱好者帮她看相，觉得说得很准：“非常爱家爱孩子”，但“不怎么在意男人”。她谢绝了北京的女干事帮她牵线搭桥，也推掉了来自西雅图的女主人的安排——和“一位很不错的年轻律师”^②出去兜风。单身女舍满足了露西·米德这样的女性对家庭和情感上的需要。对她们而言，在少数几个能满足她们对于家庭生活和女性社会需求的选择中，和别的单身女性同住无疑是其中之一。

^① Welthy Honsinger Fisher, *To Light a Candle* (New York: McGraw-Hill, p. 153.) 瓦伦丁·拉伯分析加入天主教和献身传教的类似之处：“比起那些被授予圣职的男传教士，女性做出的牺牲更大……她毅然离开了自己所熟悉的那条生活道路，献出了自己，在这样的环境里她很难遇到合适对象，只能保持独身。比起男同事，她一旦决心奉献就再无回头路可走，在各个方面都要遵从天主教的规定。” Valentin Rabe, “Evangelical Logistics: Mission Support and Resources to 1920,” in John K. Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), p. 77.

^② Lucy Mead to family, 29 January, 28 August 1910, 14 June 1914.

不管认为群体生活是更好的选择，还是只是当作生活工作的避风港，女舍无疑为这些单身女性提供了一个具有社会自主性的公共平台。美国大龄单身女性在经济上缺乏自主，也更愿意进入家庭生活，而单身女传教士则作为女性传教群体的一员，依靠自我努力获得了有尊严的身份。住进女舍后，她们不再会被视为异类。

单身女性想在中国有个家，等到真的如愿了，却不无矛盾地发现，比起不得不成为寄宿家庭的一员，还是群体生活更自在。把新来的传教士视为家人住在一起，这样的传统很有人情味，但有些已经适应了群体生活的人未必愿意领情。戈达·格拉西（Gorda Gracey）当过传教士，后来嫁给了一位领事，1907年她写信给伊丽莎白·珀金斯的父母说想“收养”珀金斯。“说实话，她父母还没同意，我就已经打心眼儿里接受她了，我们家和她自己家一样，随时欢迎她。我们希望她来一起住，就像她在家里和父母同住一样，如果她能来家里，像女儿一样，那是我们的荣幸。”玛丽·盖姆韦尔（Mary Gamewell）写信给杰西·安克尼的父母说选中了杰西做他们的“侄女”，安克尼不得不也写信打消父母的疑虑，免得他们以为自己的位置真被取代了。^①

虽然这种“收养”的好意对方未必情愿，但对一个远离祖国的自视为“伟大的大家庭”的群体而言，这或许是唯一表现特殊关照的方式。传教事业吸引了一批志同道合的美国教会人员，单身女性常常会在中国这个小圈子里遇到从前的旧相识。无论在城市还是在偏远的内陆地区，女性都表现得很热情，甚至对完全陌生的人也是如此。因为同样来自美国，很容易成为朋友，无论来自妇女传道部还是总部，同一差会的成员都相处得像是亲人一样，“仿佛一个大家庭”。^②

^① Gorda Gracey to Mrs. Lucius Perkins, 29 October 1907, Perkins papers, CRP; Mary Gamewell to Jessie Ankeny, 29 October 1910, Lacy papers; Ankeny to mother, 5 November 1911, SCUO.

^② Alice Alsup to family, 3 September 1921, CRP.

单身女性和总部的男士也因为在异乡共处而更亲近。之前她们很多人在教书时的环境里，身边都是女性，而中国的环境更有利于发展超越性别的友谊。爱丽丝·里德写信给家里谈及她在中国第一年就结交了一大群朋友，“尤其是那些已婚的年轻夫妇”，说得更直接：

在家时我几乎没有这样的朋友，女友的丈夫我一个也不认识，但在这里我结识了麦凯克伦夫妇、米勒斯夫妇、卡迪夫妇、鲁宾逊夫妇、蔡尔德夫妇还有阿诺德夫妇，全都是最优秀的私人朋友，在我看来，家里愿为我做的事，他们几乎也都愿为我去做……我和这些先生们越来越熟悉，还有他们的妻子，真是乐在其中，我在美国生活的那些年就从没有过这么多男性朋友。

对于远离家人独自在外的女性，已婚男性通常以一种友好、体贴、具有骑士风度的方式与她们相处。也不用担心对名誉有什么损害，因为彼此完全就是开玩笑而已。杰西·安克尼提到即将来拜访的考德威尔先生时，说他“总是很有意思，任何一个老姑娘都会被逗得乐不可支”。先前他来拜访时，恭维她看起来美极了，还说“刘易斯夫人胖得只好把腰带都放松了，可还是没有我这么肥”。如果专门关注某位女士，最后也可能变成追求。爱德华·布利斯（Edward Bliss）提及格蕾丝·芬克（Grace Funk）时，说她“很有头脑，一副热心肠，打扮也得体，非常善于交际”，希望自己的弟弟能有机会遇到一位像她这样的女士。艾达·刘易斯并不讳言欣赏这些男传教士，认为他们堪称典范是因为懂得自律：“我们教会的男士非常正派——虽然他们大多结婚或订婚了。也许这也就是他们这么讨人喜欢的原因。”就像刘易斯所说的，因为已经对某位女士许了终身，他们必须“正派地”对待其他女性；而传教

中的相互协作又使得他们不仅正派，还能实实在在地“讨人喜欢”。^①

这种关系通常有点儿施舍人情的意味。男传教士不可能与这些和他们开玩笑和接受奉承的年轻女性或“老姑娘”真正有所发展。但同时，他们的诙谐幽默会使女传教士想起家里的父亲兄弟，那种似曾相识的父兄般的温情。除了女舍不尊重个人隐私，单身女性还是很喜欢住在这里的——男人、女人和孩子，这也是传教大家庭的感觉。



在中国，单身传教女性在群体生活中获得了社会认同，但并未因此获得政治影响力。单身女性与外界接触少，影响力仅局限于传教圈，无法真正在女性工作事务上正式地表达看法。在这一点上，女传教士很像美国的教师、护士，从事的都是性别隔离的职业。有历史学者认为，传教领域的女性能够有所成就，和男性拥有相对平等的地位。^②但女性在选举权、薪酬、婚姻自主方面仍处于不平等地位，这说明什么？换句话说，需要以另一种视角来看待传教事业的成就。

^① Alice Reed to family, 9 September 1917, CRP; Jessie Ankeny to mother, 25 October 1910, to Helen, 1 May 1909, SCUO; E. L. Bliss to family, in Edward Bliss, Jr., "Yankee in Fu-kien," clipping, biographical file, ABCFM; Ida Lewis to family, 29 January 1911, SCUO. 人们一贯的想法是——男人全都既不“正派”又不“讨人喜欢”。玛乔丽·兰金·斯特尔特说她们传教站有个好色之徒：“他每次布道都说不能纵欲。可就是这个家伙！害得我们这些单身女人晚上不敢出门。”（interview, COH, p. 60）Pearl Buck's *Fighting Angel* (New York: John Day-Raynal & Hitchcock, 1936), pp. 77-81, 赛珍珠也在《战斗的天使》中写到过，整个传教士群体都不乏一些因为压抑而做出的见不得人的丑事。“那些事情令人难以置信，说起来令人同情，也是人之常情，谁都会犯这样的错误！他们守口如瓶、小心翼翼地保守秘密，生怕别人知晓，为了传教事业，为了美国教会，为了自己的羞耻之心，也为了上帝之名不容玷污——可是那些事情啊！”

^② Smith, *Daughters of the Promised Land*, p. 181, 书中写道，“事实上，在美国人的生活中，若论女性或多或少能与男性一样获得平等的职业地位的，传教领域算得上是第一个”。这一观点也被桑德拉·C. 泰勒（Sandra C. Taylor）沿用于自己的文章里。参见 Sandra C. Taylor, "The Sisterhood of Salvation and the Sunrise Kingdom: Congregational Missionaries in Meiji Japan," *Pacific Historical Review*, February 1979, p. 27.

各教派的传教站选举政策不同，但有一点是相通的：女性的权利始终被剥夺。至少在1927年之前，美以美会的女性成员一直被单独安排在女性分会，除了参与咨询，无权过问教区事务的管理决策，管理权掌控在圣职牧师手里。1888年，美部会通过议案，女性无权参与选举，也无权在各传教站的大会上发言。（麦美德写道，她和女同事开会时就带着钩针去编织衣物。）直到1894年，美部会才同意女性成员也有发言权，但“仅限于探讨与自身工作相关的事务”，这一规定的影响一直持续到20世纪20年代。在重要的决策委员会里，女性成员受到很大限制，只能代表女性事务。例如，1913年成立的中华续行委办会（China Continuation Committee）是一个重要的多教派团体，共有50名成员，包括29名男传教士，16名中国男性，却只有5名女性（其中1名是中国女性）。中国的女性教会决策人员比男性人员少得多，人数不及男性人数的十六分之一，但就整个差会人数而言，全部女传教士的人数却超过了一半。^①

当然，导致这种不平衡的根源在美国国内教会的人员构成。到1927年，国内长老会教派仍然不肯放权给女性，也就限制了女性参与在华教会管理的可能。美以美会的年会也不接受未被授予圣职者加入，不可能获得圣职的女性自然也就被排除在外。^②新教教会在美国本土由男性掌权，到了中国仍由男性一统天下，也就不足为奇了。

不过，女性在差会中居于附属地位，但也不是只能操持教会的家务事。因为尽管国内教会和母会掌控着在美国的任命权和选举权，妇女传道部自身

① *The Relative Place of Women in the Church: A Tentative Report of the Joint Committee Appointed by the Council of Women for Home Missions, the Federation of Women's Boards of Foreign Missions of North America and the Federated Council of the Churches of Christ in America, to Study the Place of Women's Organized Work in the Church* (New York, 1927), p. 53; 关于开会时做编织活，参见 Luella Miner to mother, 19 May 1888, ABCFM; Rabe, "Evangelical Logistics," fn. 35, p. 385; China Continuation Committee, "Findings of the National Conference Held in Shanghai March 11 to 14th, 1913," pamphlet, CRP.

② Elizabeth Wilson, "The American Situation," introduction to Charles E. Raven, *Women and the Ministry* (New York: Doubleday, Doran & Co., 1929), pp. 9-10, 22.

也拥有薪酬、任期、任用等方面的决定权。尽管美部会一直以来都会任命少数女性，但它下属妇女传道部一开始还是以个性“过于固执”为由拒绝了一位女牧师。1909年，传道部重新考虑她的候选资格，她才成为本研究中唯一一位在华传教领域获得圣职的女传教士。1869年组建的美部会妇女传道部只有资格任命“助理传教士和教师”，不具备在教会内部直接拔擢女性的权力。^①

从薪酬上，也可看出妇女传道部追求平等的立场。研究女传教士组织的权威历史学者指出，“所有传教士都要为传教尽职，但女传教士的酬劳却只够维持生活”。在美国本土教会，妇女机构付给女性的酬劳也比总部各机构付给男性的要低。^②薪酬高低牵涉到不同因素，不能一概而论，因为总部的传教士也要养家，但有时单身女性的生活水平似乎比母会传教士要低。安娜·哈特维尔在其他方面也不如意，她拿自己的处境和弟媳做对比说：“贝茜有钢琴，有乐谱……她有钱——很宽裕，不用为钱发愁；舒适的房子，漂亮的家具——画也很漂亮，房间的视野开阔……她有个招人喜欢的家；摆着上好的餐桌。”安娜崩溃是由于极度的情绪紧张，经济拮据更是雪上加霜，她对自己的困窘深以为耻。麦美德的观点或许更为客观，她反对某些传教士沉溺于吃穿用住的安逸享受，但同时也强调，她觉得“我们单身女性在吃的方面太节俭了”。麦美德一生都秉持克己无私，以身作则，最有说服力的是20世纪20年代她以不需要为由谢绝了差会给她加薪；但如果收入竟然微薄

^① Isabelle Phelps, candidate files, ABCFM; Woman's Board of Missions, Constitution, as reprinted in *Annual Report*, 1910.

^② R. Pierce Beaver, *All Loves Excelling: American Protestant Women in World Mission* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1968). P. 178. 例如，监理会20世纪20年代在进行机构管理合并时，发现大多数男性的收入要高于同等职位的女性。“虽然她们不敢奢求和男性同工同酬”，有几次女性成员还是同意略为上调薪酬。*The Relative Place of Women in the Church*, p. 46.

到难以为继到下次发放薪酬，她也无法同意。^①

无论差会总部还是妇女传道部，任期都有严格限定。每个差会的连任期限都是五年，美部会妇女传道部在1919年也将七年的连任期缩减为五年。另外，单身女性对于国内家人的依赖也成为额外负担。暗示单身女性在留任期间不得结婚，这引发了最多的争议。一旦破坏了这一规定，她们通常会受到妇女传道部的指责。例如，杰西·安克尼曾收到美以美会妇女传道部寄来的“简函”，责令她留下来；安娜·考夫曼（Anna Kauffman）也收到美部会的来函，表示“极不赞同”她的计划。说到底，传道部毕竟不可能不让女性结婚，但如果在第一任期内结婚，必须退还差旅费和置装费，即使嫁给传教士也不行。

如果有考夫曼这样的遭遇，单身的麦美德、已婚的萨拉·古德里奇和差传总部的秘书长詹姆斯·巴顿（James Barton）会将她们的不满向差会传达。三人都将婚姻视为神圣的私人事务，反对教会成为女性道德和她心中的上帝之间的障碍。^②

但话又说回来，妇女传道部的成就恰恰由于它在制度上与女教徒的自我牺牲相契合。付给单身女性低薪、要求偿还费用，妇女传道部的资金比母会更能增值，因为后者还要赡养家属。也许掌管妇女传道部的女干事在剥削单身女性，单身女性的付出与回报不符，但实际上这是两厢情愿的事情。女性往往以是否能自我牺牲来作为是否真正献身上帝的衡量标准，而这也有助

① Anna Hartwell “to myself,” notebook, 5 June 1921. 关于经济上的困窘，参见 letter to Blanche Walker, 16 July 1921, CRP; Luella Miner to sister Carrie, 30 October 1930, letter to Mrs. Lee, secretary of Woman’s Board of Missions of the Interior, 13 September 1922. 从麦美德对华北协和女子大学的管理也可以看出她在财务上采取保守态度。1922年，她写道：“立校17年来，我们的借款从不会超过财会人员对下一年度的预算，无论是用于日常开支还是建造房子。”（to Mrs. Lee of WBM, 30 September）她自己也意识到，在经济上过于保守也有其弊端，1919年她表达了这方面的忧虑：“长期以来不得不事事俭省，精打细算，这可能也会让我的眼界没那么开阔，没有勇气去做一番大事业”。（to Alice Frame, 9 September, ABCFM）

② Jessie Ankeny to mother, 10 November 1912, SCUO; Miner to Mrs. Clark, WBMI, 28 February 1915, ABCFM; Sarah Goodrich to Mrs. Clark and Mrs. Moore, 20 March 1916; James Barton to Goodrich 29 April 1915, CRP.

于发挥她们自己的社会功用。北京的女舍饮食俭省，麦美德谢绝加薪，都是因为认为自己微不足道——而这已经成为一种本能。由于无意识中认为女性就应该自我牺牲，艾玛·马丁才会在家信中提到有个离家很远的男传教士很可怜：“一个男人——女人就无所谓——无家可归，在这个无聊沉闷的地方传教是件很不容易的事。我觉得他太可怜了。”^① 女性甘愿自我牺牲、肯付出，妇女传道部正是充分利用了这一点，强化了她们的集体声誉和道德形象。

女性在传教领域中处于从属地位，她们的薪酬越低，住处条件越差，妇女传道部的资金就越充足。麦美德提到，1894年总部的财政拨款被削减了23%，妇女传道部的维持不变，到了1905年总部得到的拨款还不及申请数额的一半。“我们妇女传道部申请的经费都批了，而且还拨了额外的经费来盖房子，”她写道，“国内教会的男士出了什么问题？难道他们手里的余钱被妻子交给女人掌管的差会了吗？”事实上，妇女传道部并不比男性执掌的传道部有钱，而是因为她们能更有效地分配资金。同样，传教女性所提的要求无疑比男性提出的更容易接受。在美以美会华北分会的艾玛·马丁曾经有两次催促父亲向母会捐赠，而不是捐给妇女传道部，因为“有规定除非有母会的人在那里，要不然我们这些女人就不能去”。美国的各个妇女传道部能筹集资金，员工工作能力又强，这对于处于困境的总部各机构无疑颇具吸引力；因此女性一开始介入这一领域，母会就始终力图把她们的的工作纳入到自己的掌控之中。^②

然而，研究传教运动的历史学者大多认为，这还牵涉到差传总部的另一层利益：“归根结底，女性参与传教是不是为了争取女性参政和倡导女权运动，有这种忧虑的男性不在少数。”也有历史学者认为，男性最终赞成女性

^① Emma Martin to family, 18 January 1903, CRP.

^② Luella Miner to father, 16 May 1894, general letter, 1 March 1905, ABCFM; Emma Martin to parents, 4 May 1902, 6 October 1912, CRP; Beaver, *All loves Excelling*, p. 106.

海外传教，是因为宁可把女权主义的苗头转移出去，以免在国内招惹麻烦。^①教会中男性担心传教中的女权运动倾向有无根据？女性在国外获得了更高的地位，这是否成功地将她们热情转移到了保守的方向？20世纪初在华的单身传教女性究竟属不属于女权主义者？

在1920年通过女性选举权修正案之前的二十年间，确实有少数女性带着强烈的女性参政观念来到中国，而且人数越来越多。持这种观念的人大多毕业于曼荷莲学院和古彻学院等东部地区的女子学院，而不是提供传教主力的男女合校的中西部保守院校。主张美国妇女权利是她们加入传教的原初动力。不过，到中国传教并没有让她们得以更好地或者有效地在其他单身女性中间弘扬美国女权主义。虽然她们主张女性参政，却难以说服长期以来观念保守的单身女性群体，获得对方支持。埃莉斯·克拉克被问及“克拉克小姐主张妇女参政吗？”时回答，“那是当然……难道我看起来没那个能力吗？”但与此同时，麦美德正在谴责中国女权运动的“暴行”，主张对于女性教育和思想进行大力改造。^②

教会男性要转移那些争取妇女权利的基督徒的注意力，从短期来看或许是明智的。为中国女性争取教育权，主张废除缠足，这让美国女性可以将个人壮志难酬的挫败感“安全地”转移并分散到他国的妇女改革运动（任何美国男人都反对国内有这种改革运动）中去，避免在国内引起动荡。参与改造中国，既能满足一场真实、正义的妇女斗争的要求，又不会引发内部矛盾——因为这是女性主义直接强烈的自我诉求，不能满足必然导致矛盾爆发。而即便女性主义已经在女性传教团体中得以立足，也必须接受女性传教工作中潜

^① Beaver, *All Loves Excelling*, p. 104; Valentin Rabe, "The American Protestant Foreign Mission Movement 1880-1920" (Ph. D. diss., Harvard University, 1965), p. 278.

^② 虽然不像国内传道部那么提倡追求个人权利，美以美会的在华妇女机构还是会对女性的独立性和主动性加以保护。麦美德提到华北协和女子医学院的事务时表示：“女博士们……以为受制于董事会并非好事，其成员当然大部分是男士，但如果对于我们女子大学行之有效的話，我觉得以后合并也是有可能的。”(general letter, 15 September 1905, ABCFM) Elsie Clark diary, 18 October 1913, CRP; Miner general letter, 28 August 1912, ABCFM.

在的前提条件即自我牺牲，不能走向其反面即维护自我利益。^①

更进一步看，女性传教事业的本质就已经注定女性不可能维护自我利益。女性志愿加入传教，奉献自我，是出于精神需要。她们希望通过宗教之爱而不是管理手段劝人归信，而她们的出身背景，也使她们对于权力的不公平没那么敏感。埃莉斯·克拉克不满同伴在工作事务上不称职，只能在日记里宣泄，但无疑这种情况不是她一人遇到，举办别的年会时也存在：

我真是烦透了，我们女人办一届年会这么没计划没效率，选出个管事的，却是生手，根本不懂业务。这种做事方式实在有辱中国女性的才干。我沮丧得想大哭一场；不愿和这样的机构再有半点关系。我自己也真不该随大流，没有以其他方式抗争一下。唉，我累了。^②

女传教士通常没有领导的经验，选举标准主要是看在宗教上虔诚与否，也就不奇怪很少有人具备政治经验。

但与此同时，女性的群体服务无疑增强了“妇女传道部的荣誉感”，这种荣誉感或许是最初激发政治意识的必要因素。和平时期男人要讲究骑士风度，可真正到了危难时刻，单身女性也要做好自立的准备，不能指望能像妻儿一样受到保护。而且虽然母会规定只能把单身女性派驻到有母会代表进驻的地方，但在很多情况下那些家庭不能或者不愿去，单身女性就得自己前往。用埃莉斯·克拉克的话来说，来自美国本土的这些规定只能让人觉得受到束缚，甚至确实限制了西方女性运动的发展，但在中国这样一个充满殖民自由

^① Barbara Welter, "She Hath Done What She Could: Protestant Women's Missionary Careers in Nineteenth-Century America," *American Quarterly*, Spring 1979.

^② Elsie Clark diary, 14 October 1914. 两年之后，克拉克谈到基督教女青年会年会时表示：“我很想看看男士们是怎么处理类似问题的，看看他们的办法和我们女人有什么差别。我们当中有些人做事过于敏感，也许过于夸大了细节的重要性。”（letter to family, 7 September 1916, CRP）

精神的区域里，女传教士工作的环境培养出了她们的“团队精神”。^①

本土的约束越是强烈，就越激发出国内妇女传道部上层管理者和秘书长的女权意识，她们的这种意识比在华传教的女性更明显。虽然没有张扬个人权利，但妇女传道部的秘书长始终牢牢捍卫着资金和管理上的自主权。男性传教士的对手是各种“异教”事务，而对于妇女传道部的管理者，真正的对手是不断壮大的由男性掌管的母会。美国国内的女性为支持传教工作做出了重要贡献，根据一份 1927 年的报告“在教会中女性的成就最为引人注目”，完全超过了差会的预期。如果说女性在国外活跃于传教前线并不是为了对抗男权，女性在家庭中对传教的支持则有时与此不无关系。女传教士将女权主义的能量转化为忘我牺牲去服务其他女性时，这时，这种能量又回到了国内的妇女传道部手里，用以保护女性的自我权利，以免在自我牺牲的过程中丧失底线。^②

在华传教的女性发现自己处处受限，极少能将个人抱负与传道部的成就融合在一起。她们一方面获得了施展能力的空间，但同时又要充当甘于自我奉献的女性楷模。女性在薪酬和选举权上还处于不平等低位，本应更有理由参与争取，而非受到约束。因此，传教事业既为她们提供了实现自我的机会，又要求她们舍己为人。不过，多少有些矛盾的是，恰恰是活跃在传教第一线的这些女性的自我牺牲，成为美国妇女传道部的力量来源。女传教士的服从牺牲了自己，但却为美国妇女传道部铺平了走向女性主义、维护自我利益的道路。

然而，过于强调海外传教者和国内总部的差别，或者过于强调女性的

① 关于“荣誉感”，参见 Elizabeth Perkins to family, March 1918, CRP; 关于缺乏对单身女性的保护，参见 Edward Bliss, “Yankee in Fu-kien,” ABCFM; for “esprit de corps,” Clark diary, 2 April 1913, CRP。

② *Relative Place of Women in the Church*, p. 36. 这样的努力最终注定以失败告终，因为差传总部逐步取消了妇女传道部的自主权。R. 皮尔斯·比弗 (R. Pierce Beaver) 表示，这一过程在 20 世纪 20 年代之前就完成了，但合并后的美国卫理公会是个例外，在 1964 年之前还拥有影响力很大的女性自治部门。(All Loves Excelling, p. 182.)

自我克制和女性主义所倡导的自我利益之间的矛盾，都可能有失偏颇。要么假装服从，要么更加公开地寻找借口，都意在获得建功立业的机会，在很多方面这两种途径是相通的。女性传教士的这些行为体现出女性人格的丰富性——既是收敛谦卑的，又是张扬激进的。

第 4 章

已婚女性与传教职业

来到中国的已婚女传教士超过半数在出发当年结婚，很多人在海轮客舱里度过了蜜月，伴随她们的是晕船和狂风暴雨。有些人结婚只是为了爱情，后来却受到丈夫的热情感染，自己也不知不觉进入传教领域；但大多数女人嫁给传教士除了追求爱情，还包含职业和宗教的考虑。她们在传教培训学校或者学生志愿者运动宣教会结识了丈夫，当时已经在为传教效力，婚姻只不过又把她们往前推了一步。

有些女性不愿独自环游世界，嫁给传教士似乎成了上帝让她们实现梦想的另一种方式。第 2 章提及的珍妮·沃特曼的经历，就能充分说明这一点。赛珍珠的母亲卡罗琳·赛登斯特里克加入传教是受到母亲去世的触动，但和沃特曼一样，卡罗琳也是因为结婚才走上了传教的道路。据赛珍珠说，当初母亲结婚更多的是出于灵魂而不是爱情因素，认为婚姻能让她更加了解上帝，按上帝的旨意行事。从贝茨学院毕业后，多年来珍妮·格雷厄姆拒绝了不少追求者，都是因为对方不愿和她一起去传教。对追求者的要求，其实就是她对人生的要求：希望在远方过一种充满活力、崇高、为公众服务的生活，有

人同行更好；如果不行，她也做好了独自出发的准备。像格雷厄姆这样有主见的女性不多，但大部分人都和她一样，想借助婚姻找个传教的伴侣。^①

跟随丈夫来到中国，传教士的妻子曾经也憧憬着在传教中有所作为，好好发挥个人的能力。作为夫妻，他们要并肩完成上帝的使命；而“异教”社会中男女隔离的传统更能凸显出夫妻合作的意义：丈夫负责向男人传教，妻子负责向女人传教。当然，传教士家庭的夫妻关系不可能完全平等，但当时的中国社会男女地位更不平等。在刚到中国的传教士眼里，比起他们要共同实现的目标，夫妻之间的这种不平等算不得什么。这些夫妇希望与“他们的子民”也以家庭里的这种模式来相处，这样两人都既是信徒又是导师，既是兄弟姊妹又是彼此的心灵慰藉，共同拥有一份不同凡响的职业。^②

很多女人在和丈夫一起出发去迎接命运挑战时，都是那么天真、充满勇气。教会宣传资料里那些充满神秘、浪漫色彩的传教士妻子就是她们唯一的榜样，支持她们的是忠诚和传教的热情。她们不是不知道这种牺牲的代价，但当时一心以为这是上帝的旨意，有机会效力是无上的光荣。然而，在很多

^① Pearl S. Buck, *The Exile* (New York: John Day, 1936), pp. 71, 83; Jeanie Graham [McClure] to Kittie Graham, 20 January 1911, to parents, 26, September 1912, 11 February 1913, CRP.

^② 传教工作开始接纳女性，部分原因在于男性对传教的兴趣消减。直到20世纪早期再次兴起传教运动的又一高潮，传教让女性有了为公共事业服务的机会，对男性却是一种看似崇高实则无奈的选择。安·道格拉斯(Ann Douglas)发现，19世纪早期牧师与女作家之间的密切关联，传教士的婚姻成为男性和女性各自性别可选择的职业范围的连接点。或许这可以解释，为什么某些传教士的婚姻会呈现出一种性格互补的形态。在赛珍珠心目中母亲讲究实际，充满干劲，而父亲则耽于思考、沉默寡言：“他内心深处总有一种疑问，身为男人，他不确信自己是否适合充当上帝的使者。”多萝西·坎贝尔对父母的印象也凸显出两人在性格上的差异。她写道：“我担心自己从小受到母亲的影响，对男人比较强势。在我们这个家里事事都要由她说了算，她是那种积极、能干、充满热情的人。我父亲是个学者，品行上无可挑剔，就是有点儿谨小慎微，不善交际。”去拜访过萨拉·古德里奇夫妇的人记得，昌西是个“圣人”，而萨拉“很有闯劲，心直口快”，“关心的是当下的生活，不操心将来进天堂的事”。Ann Douglas, *The Feminization Angel* (New York: John Day, 1936) (赛珍珠的《流亡》和《战斗的天使》写的就是她父母的故事，其中对于两人在性格上的差异有详尽描写。)；Dorothy Campbell, autobiographical sketch, Campbell family papers, CRP。关于古德里奇夫妇的相关材料，参见Maude Hunter, “Sarah Boardman Goodrich to Carrington Goodrich, 28 August 1915, CRP。关于男性对传教兴趣消减导致女性大量参与传教及其意义所在，参见Barbara Welter, “She Hath Done What She Could: Protestant Women’s Missionary Careers in Nineteenth-Century America,” *American Quarterly* (Spring 1979), p. 264。

方面，这些已婚女性错误地估计了上帝交托的这项任务。意外怀孕带来的实际责任，足以消磨掉女人最神圣的雄心。



很多传教的女性之前从没考虑过生孩子这回事。她们在表达志愿时很少提及孩子，似乎也没做好准备，万一在传教过程中怀孕怎么办。赛珍珠写道，她的母亲卡罗琳第一次怀孕时遭了不少罪。“不知道她怎么会以为孩子要等她做好决定之后才来。”珍妮·沃特曼·坎贝尔在来到中国前已经有了三个孩子，她写信给姐姐说，她一直觉得理想的家庭不应该有太多孩子，“去中国的话，我就不必再养育更多孩子了”。这说明有些已婚传教女性认同19世纪的观念，觉得充满力量的公共事业或者职业生活和生儿育女是相互矛盾的。人们反对女性接受高等教育或进入公共领域时，一般都会这么说，但同样也可能影响女性对公共事业和婚姻的看法。因为心存顾虑，传教女性甚至会为了不影响事业而采取节育措施。^①

只有极少数人能未雨绸缪，意识到孩子会给献身传教事业的女性带来多大困难；但采取的也只是最普通的避孕方式。1893年，弗洛伦丝·布朗（Florence Brown）写信给在中国的未婚夫说起将来的计划，字斟句酌地表达了自己的想法：“我早就在考虑这个重要问题，我们结婚后是否要完全节制

^① Buck, *The Exile*, p. 109; Jennie Campbell to sister Lyda, 7 August 1890, CRP. 19世纪早期，在一种更为世俗的语境下，废奴主义者阿比·凯利·福斯特（Abby Kelly Foster）也有类似想法：“要不是我受生理原因的限制，不能生孩子，也就不可能在这份事业上花费这么多心血。” Abby Kelly Foster to Lucy Stone, 15 August [1846], as quoted in Joel Bernard, “Authority, Autonomy and Radical Commitment: Stephen and Abby Kelley Foster,” *Proceedings of the American Antiquarian Society*, vol. 90, pt. 2 (October 1980), p. 368。萨拉·斯特奇（Sarah Stage）论及，19世纪晚期有人以生理上的理由反对女性接受更多文化教育，认为认真学习会导致女人子宫萎缩，不能生育。（*Female Complains: Lydia Pinkham and the Business of Women's Medicine* [New York: Norton, 1979], p. 84）还可参见 Barbara Ehrenreich and Deirdre English, *For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women* (Garden City, N. Y.; Anchor, 1978), pp. 125-131。

欲望；也就是说，除非确信已经准备好承担婚姻关系在生理上的后果，才应该考虑结婚的问题。”她最后表示，要么先不结婚，或者结婚后禁欲，反正他们也有过这样的想法。但推迟婚期明显双方都不能接受，所以等布朗一到中国两人就结了婚，三年后才要孩子。克制欲望以免怀孕，似乎是某些传教群体所希望的，他们认为生太多孩子不属于什么高尚的行为。^①也许正因为怀孕生子和到中国传教有冲突，已婚女性即使愿意去传教，也常会反复思量计划中可能出现的变数。

安娜·苏厄德（Anna Seward）到中国时还是单身，在短短三个月内却要面对自己已经结婚怀孕的事实。卡罗琳·赛登斯特里克也是刚到中国三个月就怀孕了。格特鲁德·凯洛格（Gertrude Kellogg）则是在前往中国的旅途中就怀了孩子。刚到中国，一切都是那么陌生，传教士夫妇要在全新的家庭生活中相互磨合，事业刚起步，第一个孩子也即将出世。夫妻俩发现在中国人生地不熟，安全没有保障，他们开始忙于各种家务，适应新的身份：初来乍到的外国人、新婚不久的夫妇、毫无经验的新手父母。通过家务上的协作，夫妻俩建立了——至少是暂时地——传教中的协作模式。

初来乍到，传教士们感到不适应，自然想在熟悉的环境里重建熟悉的秩序。对于这些生活在中国的美国传教士，这样的环境就只有家，而按惯例家务是由女人来操持的。但成为麦克卢尔太太的珍妮·格雷厄姆在做软糖时，丈夫很乐意花近四十分钟的时间帮她摔打原料。格蕾丝·史密斯（Grace Smith）裁制衣服时也可以请丈夫帮忙。“如果你们瞧见内德把布料围在腰上，给我看设计效果的那副样子，”她写信给姐妹说，“我猜你们这帮女孩子肯定笑死了。”^②当时男人做家务是新鲜事，到了中国却似乎成了惯例。

不过，男性暂时帮忙做家务，最后也可能发展为一种角色颠倒的男女协

^① Florence Brown to W. Edward Manly, 16 June 1893, CRP; Lida Ashmore to Edith Ashmore, 31 July 1908, SCUO.

^② Jeanie McClure to parents, 7 January 1919, CRP; Grace Smith to family, 8 August 1903, CRP.



一家人，1913年：传教士马丁夫妇罗丝（Rose Martin）和哈里（Harry Martin）努力在中国营造一种“极为亲密的家庭生活”，以亲密的氛围来弥补孩子所缺乏的那种无所不在的美国生活。

作模式。丽达·阿什莫尔提到过几个刚到中国的男传教士，说其中一个因为不放心让中国人来帮忙，整天忙着“冲牛奶、换尿布、给婴儿洗澡”。六年后，她发现别的男传教士也是这样，“什么也不干，就是带孩子……他陪孩子玩了很长时间，然后抱怨说如果这里的待遇还这么差，他就申请去别的地方”^①。身在异乡，夫妻两人都把家庭生活当做避风港，而家是女性的领地，所以常常是妻子说了算。刚到中国的这一阶段，女性因为在家务上比较有经验而占据了主导地位。

男性做家务也是迫于一些现实的原因。孩子出生后，年轻的丈夫还得帮着暂时照看婴儿，这可不是好玩的事，更谈不上享受。在请到中国保姆之前，丈夫就是家务的顶梁柱。珍妮·麦克卢尔宽慰家人说，在他们乡下的传教站里，家里的妻子在分娩前后，丈夫可以请两个月的假，不必去巡回传教。初到中国又结婚不久，那段时间女人们常常说起丈夫怎么照顾孩子、怎么下厨做饭之类的事情。这时他们还没学会流利的中文，也不必承担繁重的传教任务，所以和那些忙于家务的单身女性一样，年轻男士工作很轻松，反而常常被推迟不得的家务事拖住。大部分男人都要操持家务，少数不必做家务的还会去别人家帮忙，爱德华·曼利（Edward Manly）结婚前就经常帮别人看孩子。^② 在中国的最初阶段，夫妻间的协作关系似乎已然形成，但仅限于家务劳动，还没有体现在传教工作中。

男性帮着照顾新生的婴儿，家中权力由此又回到了他们手里。在埃米莉·霍巴特（Emily Hobart）眼里，丈夫的建议比医生管用，“如果我身体不适，那就事事都要他操心了”。她生孩子后在家里休养了很长时间。“国内的女人

^① Lida Ashmore to Edith Ashmore, 3 November 1907, 7 March 1913, SCUO. 对这种文化冲击的描述，包括如何像孩子一样看待异国文化，相关文献也有论及，参见 John Schumann, "Affective Factors and the Problem of Age in Second Language Acquisition." *Language Learning* 25 (1975), pp. 209-235, esp. 210-214.

^② 参见 McClure to parents, 24 September 1917, 7 May 1918, CRP; Bessie Ewing to mother, 17 August 1905, personal papers, ABCFM; Edward Bliss, Jr., "Yankee in Fukien," newspaper clippings, biographical file, ABCFM; W. Edward Manly diary, 19 April 1893, CRP.

生病只能雇保姆，丈夫不可能亲自照顾，我真可怜那些不幸的女人，”她写道，“虽然大老远到了这里，但毕竟我得到了很多补偿。”^①男人们一时还不习惯照顾妻子的身体，常常过分谨小慎微，由此形成了事事大包大揽的习惯。传教士夫妇相互依赖有利于他们协作传教，但很快变成了骑士般的保护，降低了工作中两人的平等地位。

例如，杰西·安克尼当初在妇女传道部是个天不怕地不怕的女孩，嫁给亨利·莱西（Henry Lacy）时就一直希望有机会独自巡回传教。亨利遵从传教士父亲的嘱咐，坚持要求杰西婚后每天要午睡两个小时，也“不愿意听”她说要走路 12 英里去传教；“估计我一辈子也不会去做这个了。”她写道。有个中国朋友不太会英文发音，在她结婚前曾说“等你结了婚，叫杰西·懒西^②这个名字真好听！”她接着写道：“当时我不喜欢这个笑话，可现在看来，没人比我更懒了。我每天睡很长时间，亨利也一个劲儿地劝我享受闲适生活，要是我再不忙碌起来的话，真不知会变成什么样！”生下儿子后，珍妮·麦克卢尔的丈夫背着她上楼下楼足有一个月，她对家人解释说这是怕她有什么闪失，“我们这些外国人全都这样做，因为这是在中国”^③。这些已经或者将要做母亲的女传教士虽然坚强，但为了孩子也不愿拿自己的健康去冒险。她们都会听从吩咐，不做过多的体力活动，同时也无形中接受其他方面的限制。



至于学习中文，没人对女性有太多要求，她们本身又容易产生畏难情绪，这自然影响了学习效果。无论从哪个方面看，学习中文都非常必要，不能很

^① Emily Hobart to family, 25 January 1889, SCUO.

^② 杰西·安克尼婚后从夫姓，姓名变为杰西·莱西，这位朋友不会发“莱西”（Lacy）的正确读音，发出的是英文中“懒”（Lazy）的读音。文中用这个谐音来说明杰西在婚后“变懒了”。——译者

^③ Jessie Ankeny Lacy to Louise Ankeny, 4 February 1914, 6 December 1913, SCUO; Jeanie McClure to family, 16 December 1919, CRP.

好地掌握中文，在中国的日常生活和工作会困难重重，传教上课什么都做不了。一开始，尤其是在各教会联合创办华语学校之后，夫妻俩上一样的中文课，花差不多的时间练习发音写字，中文发音很难，写汉字更难；一起学习，吃的苦自然也一样。家里还没有孩子或还不准备要孩子的话，没法参加学校培训的传教士夫妇也可以在家里学习，两个人都一样，这种方式很像是最初的协作传教。弗洛伦丝·布朗来到中国并嫁给爱德华·曼利后，丈夫觉得这样的生活挺和谐：“我们很享受现在的工作。弗洛伦丝要学习、照顾家里，我也得学习、负责学校的事。我们俩不得不多练习说中文。有时女友来拜访弗洛伦丝，我就去学校练习。”^① 家里是妻子的地盘，丈夫负责学校，从表面上看这说明女性和男性有各自的空间，但在最紧迫的目标、方法能力和海外传教的志愿上，夫妻两人的追求是一致的。

虽然差会对夫妻两人的语言水平要求不同，但一开始他们接受语言培训的机会是均等的。19世纪末，差会已经意识到语言能力对于传教至关重要，设立了语言考核制度，规定年轻传教士必须通过考试才能留任。有时妻子可以免除这项要求，即使要求她们参加考试，要求也比丈夫低。贝茜·尤因写信给家里说，她无论如何也要参加1896年9月的考试，但到了第二年年初，可能是缺乏动力或家里事太多，她放弃了。妮塔·艾伦（Netta Allen）怀着第二个儿子的时候正在北京华语学校学习，写信说学校的头儿“由于某些原因对我非常温和。他会用铁教鞭教训学生，但从不会这么对我。实际上，我想做什么他都不让。我不能读书也不能写字；唯一不被禁止的就是说话了”^②。虽然是担心女性过于劳累，但差会和丈夫的骑士风度有时反而有损她们的进取心。

其他一些微妙的因素也会对女性学习语言产生作用。她们发现自己学习口语比丈夫更容易。埃丝特·刘易斯（Esther Lewis）的女儿认为母亲对她的

^① W. E. Manly to Manly family, 6 April 1894, CRP.

^② Bessie Ewing to “aunt Myra,” 9 September 1896, ABCFM; Netta Allen, interview, 1971, COH.

音乐训练有助于她轻松把握中文发音的规律，但近年来外语习得的相关研究发现，或许是文化环境的变化造成了学习能力的差异。这些研究认为，在学习外语时，“移情人格”较强的人比学习意愿较强的人更轻松。^① 世纪之交的美国女性仍习惯于通过情感来获得自我认同，同时她们认同他人、产生共鸣的能力也来源于此。当中文老师热情地打着手势表达意思和善意的时候，女传教士无疑更能容易领会其中的意思。

太过努力，往往欲速则不达。“如果这里的主要任务就是学会中文，”一位女传教士写信给家里，“那不如在开始之前就订票回家得了，因为中文根本就无法掌握。”相对而言，男性出于自尊会更依赖自己掌控得了的环境，或许也就比女性更容易因为表现不尽如人意而感到羞耻和挫败。有语言学理论认为，说外语对某些人而言就像是“穿上可笑的衣服”，这也可以解释为什么女性比男性更容易适应外语学习。学习中文的古怪发音，对美国女性是无关紧要的消遣，而对男性来说简直就是装模作样。^②

不管怎么样，语言能力是成功地开展其他工作的前提条件；这就经常造成夫妻之间的尴尬处境。19世纪，玛莎·克劳福德（Martha Crawford）在日记里多次提到，丈夫为讲不好中文而感到羞耻，她心里也很难受：“我们俩的差距谁都看得出来，这总是让他不舒服；在有些事情上连自己的妻子都不如，他更是气恼。这种折磨一时间还结束不了。我可不希望这样。很长时间以来我一直真心祈祷，求上帝保佑让他慢慢超过我……可是，唉，我又还没做好准备承受这一点。”玛莎的祈祷透露出克制和屈从的意味，这说明对她而言保持竞争的本能或许不那么容易——因为这带来的愧疚感远远超过了成就感，因此她情愿放弃。和玛莎的丈夫克劳福德（T. P. Crawford）先生^③一样，赛

^① Eleanor Frances Lewis, *Beads of Jade* (New York: Vantage Press, 1958), p. 23; Schumann, "Second Language Acquisition," pp. 210-214.

^② Monona Cheney to family, 21 May 1920, SCUO. “使用陌生语言可能会带来一种对该语言无法掌控的羞耻感”，关于这一论点及相关研究综述，参见 Schumann, "Second language Acquisition," pp. 210-214.

^③ 即高第丕，又名高弟佩。——译者

珍珠的父亲也容不得妻子“稍做尝试……仿佛有损于他的男性权威”。在赛珍珠笔下，以父亲为原型的安德鲁·赛登斯特里克（Andrew Sydenstricker）觉得女人没有学习的必要，自己倒是努力学写汉字，想成为“真正的学者”，在妻子面前显示自己能学好中文，重新确立权威地位；埃丝特·刘易斯的丈夫还有其他传教士也都是这样。^①

珍妮·格雷厄姆·麦克卢尔在学习语言方面也比丈夫有优势，但她自己解决了这个问题。她毕业于贝茨学院，学生时代成绩优异，希腊语和数学更是名列前茅（她是数学班里仅有的几个女生之一），还是女子篮球队和基督教女青年会的领袖人物。因为对方不肯签学生志愿者的传教协议，珍妮拒绝过好几个追求者。从早年的经历就可以料到她会成为传教士的妻子，充满活力和闯劲，不怕竞争，积极投入一切领域。珍妮很崇拜丈夫，1916年夫妻俩第一次来到中国，被派驻南京学习中文。她过去学习成绩一直出众，这次也不例外，但丈夫觉得中文实在太难，加之年纪比较大，有些力不从心。一年后她才对家人吐露，丈夫当时处境确实艰难，要不是坚信他能成为“出类拔萃的传教士”，她可能对他都要失去信心了。1917年4月语言训练快要结束时，她带有自嘲意味地谈到了语言学习给他们夫妇带来的矛盾：

一对在语言学校学习的夫妇两人发生了这么一幕。丈夫说他只得了77分，妻子说自己又拿了100分。这可触到了他的痛处，他说她花在写字上的时间比在他身上多得多，否则他怎么会穿着破了洞的袜子。她火冒三丈，差点气死了，她难道不

^① Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth-Century American Missionaries in East Shantung* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), p. 8. 海厄特对克劳福德夫妇关系的讨论颇有深意，暗示玛莎一开始在传教领域某些事务上的突出表现反而留下了隐患。克劳福德一直妒忌妻子时间充裕，传教也很成功，竟要求她放弃原本办得很兴旺的男校；开始她不同意，于是他收养了两个孤儿，原本没有孩子的玛莎便没有更多精力参与公共事务。最终她听从丈夫的要求关闭了学校，专心在乡下巡回传道。关于赛兆祥，参见 Buck, *The Exile*, p.107。

如一块六毛二的袜子重要？于是指责他对钱比对她还亲，哭了起来——他当然只得安慰她。她原谅了他，提醒他在晚餐前还要花半小时练习写汉字。这很可笑，而且险些捅破了真相，身为学生时我们都能领会的那种真相。

开开玩笑也许可以暂时化解珍妮和丈夫鲍勃·麦克卢尔之间的冲突，但问题并没有解决。1914年后规定，不能熟练掌握中文就不能在宣教大会上获得投票权，因此珍妮比丈夫早获得这一资格。不过，她写信告诉家人的时候加了一句，“除非鲍勃也得到这个资格，否则对我没什么用”^①。有一阵珍妮是传教站中文最好的人，也是唯一通过了语言考试获得投票资格的人。可惜的是，她职业生涯的顶点也就仅限于此。从那以后，丈夫外出巡回传教期间，她独自养家糊口，支撑起这个男主外女主内的理想家庭。她的传教工作，不过是偶尔去儿子的学校帮帮忙而已。她女儿后来回忆，会说中国话最终也没给父母带来什么特别的便利。

虽然有语言天赋，但珍妮·麦克卢尔情愿不发挥出来——或许孩子也能看出这一点——这说明在她青春时代处于休眠状态的那种保守的女性价值观，已经浮出水面。谢绝投票权后一个月，她写信给父母说自己比前一阵自在多了。“三年的婚姻生活已经明显把我身上的棱角磨平了，”她写道，“同时也磨炼出了自我控制和自我牺牲的能力。”^②对于珍妮·麦克卢尔，成长的意义在于，把她从一个满怀雄心的女孩转变为一个为了婚姻和谐甘愿委屈自己的女人。当然珍妮·麦克卢尔不是唯一的例子。尽管女性在最初学习中文时常常领先，但在工作中男性的优势地位是不言自明的，因此丈夫的语言能力最终能超过妻子，在其他传教事务中也是一样。

^① Jeanie McClure to parents, 28 October 1917, 29 April 1917, 20 January 1919, CRP.

^② McClure to parents, 16 February 1919, CRP. 至少已婚女性之间偶尔会相互劝说放弃努力学习外语。丽达·阿什莫尔曾提到一位女性，“一旦已婚女性通过了年度考试，就努力说服她们放弃学习”。(to Edith Ashmore, 2 May 1905, SCUO)



已婚女性做了母亲后想继续工作很困难，部分原因在于她们要带孩子，而且她们在机构内部也没有明确的身份，所以更麻烦。按照规则来看，她们由男性掌管的母会派出并支付薪水，但在工作上却是由独立的妇女传道部控制和管理。传教士的妻子曾经是女性工作的先锋，现在却逐渐发现自己处境尴尬，地位得不到承认，付出的努力没有回报。妇女传道部感兴趣的是投资的高额回报，不愿支持这些在家看孩子的母亲继续工作。萨拉·古德里奇婚前就职于妇女传道部，生孩子后就辞职了，以免落得被解雇的下场。随后那些年，她一直致力于领导为已婚女性争取更多支持的改革运动。

古德里奇认为，妇女传道部有义务为她们的孩子安排驻校教师，主妇们不必自己照看孩子，才能专心工作，“我们女人才能都拥有自己的事业”，但同时她也指出，对方一贯的态度是“只会在嘴上说说，从不深入了解我们这些传教主妇和母亲的生活”。1905年她创办的女子学校募集资金时遇到了困难，她给妇女传道部写了一封信泄愤。她告诉丈夫自己写了些什么：“总得有人说真话……不过筹集一点资金给我们这个小学校，如果这是布朗小姐自己的事儿，肯定不成问题……我就不信，我在新英格兰的会上对上头说了点不中听的话，就因此筹不到学校的经费了？”^① 妇女传道部的态度是，不反对这些主妇的工作，但也不支持，不肯提供大量的人手来帮助她们。在妇女传道部看来，这些主妇和她们的工作应该由男性传道部来承担经济上的责任。

妇女传道部不支持单身女性结婚，这给了萨拉·古德里奇发难的机会，

^① Sarah Goodrich to Lucy Beach, 30 April 1904, Goodrich to Rev. Smith, of ABCFM, 12 July 1903, Goodrich to Chauncey Goodrich, 23 July 1905, CRP. 从苏珊·斯金纳 (Susan Skinner) 抱怨没有收到圣诞礼盒这件事上，就可以看出妇女传道部对待她们的不同态度：“美以美会妇女海外传道部的工作人员能得到国内寄来的礼盒，圣诞节的时候就派得上用场，可我们大部分人如果要送礼物的话，就不得不自掏腰包去买。比如说，今年买铅笔给永安的男校，光是这一项就花了差不多五块钱，还是金币。” (to Mrs. Hydon, 10 January 1923, SCUO)

谴责对方歧视已婚女性和家庭。她写道，妇女传道部本身也有很多已婚女性，却不肯支持自己的姐妹，这是在放弃自己的责任，因为借助美国家庭影响中国社会本来是传道部的责任。如果没有美国家庭的影响力，新教的所作所为也就无异于天主教不鼓励生育的行为：“妇女成了交易品，家庭主妇宁愿支持单身女性的工作，以此换取充足的时间，实现自己在金钱上的价值。比起动动嘴皮祈祷改善中国儿童的生活，所有已婚女性和她们的孩子做出的贡献更应该得到男性的支持。上帝保佑教会的男士们！”提到自己这样的家庭主妇，她的言辞就缓和多了。她把大概意思转述给丈夫听：

我只能给她摆事实，将来也这么把事实告诉我女儿，单身女性很吃香，她们在工作上能做出很多贡献。我可以描述出单身女性的生活……那种生活可以获得很多荣誉，也面临巨大挑战，要为追求上帝的使命中最辉煌的成就竭尽全力。我也可以告诉她，传教士的妻子过的是什么样的日子，长年累月困在家里，别人再见你的时候你已经拖儿带女；那是一种无法体现自我价值的生活，是一种彻彻底底的自我牺牲，如果运气好的话，有时也能成为一种充满爱的生活。^①

古德里奇的文字显示出她内心的矛盾。说到底，无论对她还是对其他已婚女性，无论曾有过多少荣誉，只有自我牺牲才能显示出一个女人真正的价值。

一开始投身传教时满怀雄心壮志，在现实中却发现希望渺茫，进退维谷的已婚女性得不到妇女传道部的同情，只能困守家庭，这让她们分外痛心。出于女性的本性，她们可以为家庭儿女牺牲自我，却无法容忍世人把女性的更大荣誉和更高的收入都给了单身女性——至少妇女传道部的做法是这样。

^① Goodrich to Mrs.Clark and Mrs.Moore, of woman's board, 20 March 1916, CRP.

谈及这一问题，古德里奇再次展现了非凡的口才：

不管以何种方式，必须解决单身女性的婚姻问题，否则上帝指派给夫妻的使命就不能完成，有损这一使命的崇高……因为女性进入新的领域和新的职业，婚姻由此被看做职业的终结者；因此有很多人认为婚姻也是理想的葬送者……让我们回到问题的关键。婚姻真的是命中注定吗？^①

为了经济上的利益，妇女传道部的女干事支持女性独身，这似乎是在挑战理想的家庭观念，这原本应该是女性事业的核心。

由此也就可以理解，为什么这些被忽视的已婚女性偶尔会对得到本国女性特别支持的单身女性出言不逊，为什么会指责单身女性不像女人。在丽达·阿什莫尔所在的汕头传教站，她很反感那里的很多单身女性，写信对家人抱怨：“给我一个老处女博士，就是要让我领教一下什么是绝对的铁石心肠和冷血。”萨拉·古德里奇对大多数单身女性是真诚地支持，不过也会一时失控在信里抱怨安娜·考夫曼行为不当：“我对单身女性的敬重自然是无以言表的，但她们也有不少人非常自私，我蔑视这种自私的生活，为了生活得更轻松更独立，毁掉了自己身为女性的本质。”^②

在某种程度上，差会的女干事也感受到了其中的不公平，所以热心于为单身女性介绍对象。露西·米德在家信中说有位已婚的女同事“要拼命让单

^① Goodrich to Mrs. Clark and Mrs. Moore, of woman's board, 20 March 1916, CRP.

^② Lida Ashmore to Edith Ashmore, 6 August 1905, SCUO; Goodrich to Mrs. Clark and Mrs. Moore, 20 March 1916. 已婚女性会对单身女性表达同情，她们的怨愤之情也就显得没那么直接。米尔德丽德·罗兰对单身女性的评价，透露出几分怜悯之情：“对于男士而言，出国工作带上家人完全没问题，但如果是美以美会妇女海外传道部的人就不妥。也许她们自己不介意，我也是白操心，但我很庆幸我不是她们中的一员。她们从事的是了不起的工作，但在异国他乡和过去完全陌生的人相处，没有家人在身边——我可应付不来。不过你们可千万别把我的话传出去，因为那些女士们似乎自己还很乐在其中呢。”(to family, 10 December 1912, CRP)

身女孩全都嫁出去”。妇女传道部开展工作要完全依赖单身女性，从这个角度来看，已婚女性乐于做媒，显然对这会给妇女传道部带来的困境全不在乎。在麦美德执掌的华北协和女子大学，工作人员的婚姻始终是个问题。虽然麦美德认为不应该对安娜·考夫曼在任期内结婚过多责难，但也反对已婚女性热衷于撮合别人，她疾呼“希望某些已婚女性能更清楚地认识到：未婚女性对于支持她们的传道部还肩负着责任”^①。

这些主妇最初被招募时隶属于母会，自然得不到妇女传道部的支持，所以从一开始被招募到后来做了母亲，她们一直只能依赖差会总部。萨拉·古德里奇恳请为孩子们安排教师时，表现得非常无奈：“一直以来我们能依靠的就只有你们这些身为父亲的人了。你们自己也有母亲，那就该明白我们这些母亲有多渴望改变处境，不用再付出不必要的代价。”^②古德里奇简直是在苦苦哀求，可见她的处境有多无助。结婚后，她在机构中似乎就成了多余人。最终母会答应了她的请求，但在很大程度上是因为她的态度令人不忍拒绝，而不是她在工作中能起到多么重要的作用。

实际上，和其他妇女传道部的已婚女性一样，虽然这一时期美部会的女性已经有了部分投票权，但在母会眼里她们仍旧是丈夫的附属品。例如，圣公会规定，丈夫去世后妻子必须返回美国，防止她们彻底离开家乡。赛珍珠从年轻时代就记得，传教士的妻子虽然也有工作岗位，地位却很低，这在长老会的传教站大会时特别明显。到20世纪20年代，这个保守教派的女性仍未获得发言权，只能坐在丈夫身边做针线活。“丈夫在作报告、在通过教会条令、在祈祷，而她们全都只能坐在旁边做针线活。不得不保持沉默的时候，她们有力的手指一直在动。那一针一线中，不知缝进了多少被压抑的渴求、不肯熄灭的梦想和希望！如果没有这种发泄途径，她们早就爆发了。”赛珍珠言语之间流露出强烈的女性主义倾向，根源在于她非常不满父亲和长老会

^① Lucy Mead to parents, 1 September 1913, ABCFM; Luella Miner to Mrs. Clark of women's board, 28 February 1915, ABCFM.

^② Sarah Goodrich to Rev. Smith of ABCFM, 12 July 1903, CRP.

对待她母亲的方式，长老会遵从圣保罗的理念，始终不肯承认女教徒所做的贡献。^①

在工作上，已婚女性只能听从男性的安排，打打下手。丽达·阿什莫尔有一阵子暂时管理一所女学，她和丈夫商量打算给女生腾出些空间，但就像家里丈夫事事做主一样，这事还是被他否决了。“女生当然要挤一点，那六七间房要给男生住。这是老规矩了。”即便是这种小小的争取也很少见，因为丽达·阿什莫尔一直对丈夫言听计从，不管做什么工作都要听他的意见、遵从他的想法。例如，有传教刊物要招负责女性栏目的编辑，她写道：“孩子爸想让我试试。我说我不够聪明，又不熟悉这方面的情况，他倒似乎对我很有信心，所以我该试试看。”要是丈夫“太有信心”，也可能给恪尽本分的妻子带来预料不到的负担。1912年，丽达的丈夫威廉不顾她劝阻接手了两份工作，既要管理主日学校又要负责传教站的书店。“现在他想把这摊子推给我。”她抱怨说。^②总之，已婚女性始终只能充当丈夫或母会的助手，受困于家务和男女等级制度，无法独当一面。

已婚女性有时还会卷入丈夫与妇女传道部的矛盾，无所适从。有一次，丽达·阿什莫尔不得已充当了棋子。丽达和一位单身女性都想负责当地的日间学校，但她很快就放弃了。可她把这事告诉丈夫威廉时，“他觉得我做的不对，然后说，要是我一味让步，将来就会在差会里无事可做，说到底他不愿看到结了婚的女人没地位、没工作”。妇女传道部的独立让某些男性觉得

^① 丽达·阿什莫尔谈及圣公会将丧偶的女性送回美国这一规定时，说起有位里德尔太太回国后“非常伤心，非常孤单，说自己希望一辈子住在太原！”（to Edith Ashmore, 8 June 1912, SCUO）；Pearl Buck on knitting, *Fighting Angel*, p. 190。在女性获得投票权之前，麦美德回忆美部会的传教站大会时也强调女人们当时都在做手工活：“我们女人是不能投票的，也不能指望在会上发表看法，就带着女工活儿去做。”（letter to her mother, 19 May 1888）赛珍珠的女性主义倾向，从她对圣保罗的诅咒就可见一斑：“自从我见到她（母亲）的本性受到如此的压抑，我就非常痛恨圣保罗，真正的女人肯定都恨他，我觉得，因为他对像我母亲这样的女人所做的一切——她们原本该为自己是个生而自由的女人而自豪，没想到却因为女人的身份而吃尽苦头。”（*The Exile*, p. 283）

^② Lida Ashmore to Edith and Frank Ashmore, 5 October 1897, February 1905, 22 February 1912, SCUO.

受到威胁，如果妻子还有工作，也就多了个了解消息的途径，同时也能发挥自己潜在的影响力。母会和妇女传道部之间争权夺利是常事，已婚女性最后经常陪丈夫站在男性这一边，部分原因或许是妇女传道部不肯接纳她们。^①

已婚女性在工作上无法得到持续、充分的支持，和单身女性共事时对自己的能力也缺乏自信。早期已婚女性的教育水平确实较低，但到了1900年，已婚女性和单身女性的知识储备已经明显接近。尽管如此，已婚女性在工作中一直都服从单身女性的安排。米尔德丽德·罗兰把演奏管风琴的工作移交给B小姐，“因为她演奏得比我好”，但也是因为“我觉得这事更合格洛弗小姐来做”。三个月后，她说要临时监管生产，直到单身的威克小姐来接手。她写道：“我会尽量协助她适应工作，帮她弄清各种针法，我就放手让她来管理那些女工了，因为她比我能干。”^② 单身女性没什么牵挂，能全身心地投入工作，这本身对于已婚女性而言就代表了一种能力。已婚女性难以兼顾工作和家庭，竞争能力无形中也就降低了。

无论是习惯于服从还是心有不甘，已婚女性似乎始终对妇女传道部取得的成就和高效的能力心怀敬意。米尔德丽德·罗兰将男性传道部拿来和妇女传道部对比一番后，觉得男士们处于下风，“也许在随后的八九年内，说不定在传教工作上他们也得向女士们吸取经验呢”^③。妇女传道部在各项事务中都得心应手，没有债务负担，这无疑了了不起的成就，已婚女性为此既有同为女性的喜悦，又有自叹不如的钦佩，因为她们极少有独立承担工作的机会。她们的工作要么听命于丈夫，要么受到家务的限制，妇女传道部工作的自由度和自主权自然会让她们的向往。

珍妮·坎贝尔就是一个明显的例子，她对单身女性的妒忌表现得淋漓尽

① Ashmore to Edith, 8 September 1907, SCUO. 有一次，在决定是否给珍妮·麦克卢尔所在的传教站增派一名审计人员这个问题上，她就站在母会一边，投票时针锋相对地反对妇女传道部的意见。（14 January 1919, 1 June 1920, CRP）

② Mildred Rowland to aunts, 14 March 1912, 15 November 1912, CRP.

③ Rowland to aunts, 15 November 1912, CRP.

致。来到中国的第二年，坎贝尔发现汕头的外国人只有她在家看孩子，而丈夫正忙于筹备开办新的农村传教站。珍妮一再写信向丈夫表示很想重新开始工作，不然原来学过的客家话都快忘光了，她已经准备好和他一起带着孩子去工作，无论他安排去哪儿都行。但在1890年，同事们都认为当地传教站无法保障孩子的安全，珍妮只得再等别的机会，她写信给家里谈及自己的心情，说觉得“我还是放不下传教生活”。这时，乔治·坎贝尔的妹妹受命作为妇女传道部的工作人员来协同工作，她也是珍妮·坎贝尔最好的朋友。乔治的妹妹不被家庭责任羁绊，可以自由地发挥才干；而乔治自然乐于有妹妹协助，这让珍妮非常妒忌。“乔治打算带着你去嘉应一阵子，你肯定会非常非常开心。我真希望咱俩换一换，乔治似乎把去年的时间都花在你身上了，难怪你的方言说得比人家本地人还流利呢。”^①原本急切地渴望工作，却为丈夫牺牲了工作机会，无法像他那样发挥个人价值，这对已婚女性是很痛苦的事情。当然，之所以面临这样的困境，部分是因为已婚女性想做的工作得不到机构支持。妇女传道部对她们虚与委蛇，而男性负责的传道部也站在男人一边，要求妻子的工作只能从属于丈夫的需要。两个机构虽然都承认这些主妇是差会的工作人员，却没有兑现誓言，让她们能够在为了丈夫和家庭奉献之外，真正地参与到传教工作中来。



已婚女性应当把家庭放在首位，差会的看法也是这样。实际上，妇女传道部不愿意支持已婚女性，是因为她们的工作能力较低，而由于得不到支持，她们的工作能力更是每况愈下。生活在中国，她们因为照顾孩子的烦琐事务耗去了太多时间和创造力。在美国，养育孩子的任务由诸多机构共同承担，家庭只是其中之一；而在中国，家庭就要独挑大梁了。如果这些母亲希

^① Jennie Campbell to Mrs. Fife, 17 June 1890; to Elia Campbell, 12 August 1890, CRP.

望孩子成为真正的美国人，就不得不处处留心为孩子创造身在美国的那种环境。这任务无疑过于艰巨，她们既担心孩子的环境达不到“生活水准，想念祖国”，又怕他们也和东方人一样萎靡不振、懒散呆滞。作为传教士，她们关心孩子是否正直高尚；作为中产阶级，她们更在意的是，孩子进入青春期后必将独自回到“自己的国家，到美国去上中学上大学，过他们这一代人的生活”^①，那时他们是否能适应？

为了给孩子一个完整的世界，从孩子的发型到儿童看护的方法，女性都要求助于家人，向国内的专家咨询。伯莎·艾伦（Bertha Allen）是专门从事幼儿工作的单身女性，在提到1917年与她通信的主妇听众时表示，“之前我从没见过这种妈妈学生群。每个人都读过最新版的儿童生活、儿童心理的书，她们总是时时留心对解决问题有帮助的一切信息”。这些传教士母亲要亲自对孩子进行基础教育，感到非常焦虑，美国国内的基础教育越来越专业化，她们压力很大。埃米莉·霍巴特得知自己要亲自教育孩子，有好几年都忧心忡忡；杰西·安克尼·莱西一辈子都对一位朋友心怀感激，因为她告诉杰西有一种卡尔弗特函授课程，能把课程计划寄到全世界各地的父母手里。^②每个教区都有专门的教会学校，但传教士从不把孩子送去就读，因为只有亲自教育才能确保孩子成为真正的美国人。

身为人母的责任感使她们几乎到了自我囚禁的地步，只有当代婴幼儿养护理论的某些观点能暂时让她们稍微缓解一下。20世纪初，普遍认为比较好的哺乳方式是每隔三小时喂奶，喂完奶不要让孩子过于兴奋。母亲们非常遵从这一理论，因为它和中国的习俗完全不同，中国人习惯把婴儿抱在怀里，

^① Buck, *The Exile*, p. 184; Lucy Chaplin Lee, "An American Sojourn in China" (printed memoir), CRP.

^② 关于孩子的发型，参见 Bessie Ewing to aunt Mira, 21 January 1910, ABCFM；关于照顾孩子，参见 Edith Trimble to family, 27 December 1918, SCUO；关于刻苦学习育儿知识的妈妈群，参见 Bertha Allen to parents, 22 July 1917, ABCFM；关于担忧孩子的教育，参见 Emily Hobart to home family, 25 May 1896, SCUO；关于杰西·安克尼·莱西的感激之情，见于 Elsie Clark Krug, personal interview, Baltimore, Md., 20 June 1979。

一哭就喂。露西·琼斯记得，这种定时喂奶的方式也让她稍微有点自由：“每隔三个小时喂宝宝一次，这期间我就可以走开一下，你也知道，我经常让宝宝自己待在床上。”^①

不过，婴儿终究要长大，所以传教士母亲想尽一切办法为孩子营造“非常亲密的家庭生活”氛围，从强度上来弥补孩子所缺乏的那种美国生活的广度。野餐、客厅表演、家庭阅读——一切都是为了让儿女们在中国拥有一个快乐的童年。多萝西·琼斯（Dorothy Jones）记得家里的庭院里种着玫瑰，龙眼树丛间还有一个“乐园”般的树屋。据她母亲说，家里人“时时处处护着她”。^②环绕教区的围墙把传教士精心营造的家庭生活圈在里面，苦难的景象、刺鼻的气味、疾病和老百姓都被隔在了外面。如果不在围墙内努力营造一种有利于身心健康的生活，母亲会担心孩子学坏。

子女的教育让这些美国父母操心，虽然自己可以给孩子良好的影响，但他们毕竟生在中国，由中国用人看护，周围都是中国面孔，必然会沾染一些中国习惯，这让父母不安。麦克卢尔夫妇心怀忐忑地期待着宝贝儿子开口说第一个词，可听到的却“似乎是中文，像是指面包的那个词”，他们告诉国内的家人，然后加了一句，“我们猜阿嬷（保姆）肯定教过他”。传教士夫妇对大部分中国饭菜都觉得不适口，却发现在慈爱的用人喂养下，他们“退化了的下一代”更喜欢中国的口味。他们能忍受孩子学说中国话，教汉字就不行。萨拉·古德里奇提到过传教士最在意的事，当时在聊女儿对两个玩具娃娃的反应——其中一个穿着中国衣服的日本玩偶：

你的孩子可能会觉得这个娃娃有意思，也喜欢它，但紧紧抱在怀里的肯定是另一个黄色卷发的娃娃……可惜我的女儿不是这样。她很少注意那个可爱的美国娃娃，白天黑夜都把这个

^① 关于强调美国式的婴儿喂养看护，参见 Mildred Rowland to aunts, 6 October 1919, CRP; Jeanie McClure to parents, 15 December 1918, CRP; Lucile Jones, interview, 1970, COH.

^② Jones, interview, 1970, COH.

百分百的中国娃娃抱在怀里，娃娃衣服的样式也好，颜色也好，她都喜欢的不得了，她叫这个娃娃“宝贝”，还给它取了名字叫做“龙公主”。

古德里奇最后发出一声叹息：“唉！”^① 父母想千方百计保护孩子，对自己控制不了的外来影响非常焦虑。

他们只能在力所能及的范围内加以控制。传教士的子女记得偶尔会和中国孩子一起玩，但也只是偶尔，更不可能结下深厚的友情。原因之一是教区的中国孩子到了入学年龄就去传教站的学校上学，每天要学习很长时间，学习写字和中国文化经典；而传教士的孩子是在家里跟着母亲学习。这固然是原因之一，但根本上还是因为父母不愿意孩子跟中国孩子相处。埃米莉·霍巴特写道，她们过去住在拥挤的城市里，现在不同了，新家“对孩子来说很偏僻，每天我都觉得这是好事。有这么宽敞的地方玩，不会有住在别处的坏孩子教他们说粗话，不听大人的话”。珍妮·坎贝尔会制止孩子和中国孩子玩耍，在她看来“这会让孩子失掉斗志”，“即使那些中国人信教也不行”。弗洛伦丝·曼利在很多方面都比一般的主妇有胆识，但即便这样，她也不喜欢女儿和中国孩子玩，除非是为了教女儿体会游戏中的“协作乐趣和规则意识”。与美国宽松自由的教育环境相反，“过于关注、控制欲过强的环境”正是由这些护子心切的母亲创造出来的。^②

为工作考虑，几乎每个传教士家庭都雇了保姆（或者叫“阿嬷”），但都是不得已而为之，她们内心很矛盾，言谈间对此也有很多不满。有些母亲

^① Jeanie McClure to parents, 23 July 1919, CRP; 关于“退化了的下一代”，参见 Emily Hobart to James (brother?), 19 March 1899; Sarah Goodrich to parents, 19 December 1892, CRP。

^② Emily Hobart to Henry (brother?), 9 November 1893, SCUO; Jennie Campbell to Ella (sister), 18 June 1890, CRP; Florence Manly to sister-in-law, 26 July 1898, CRP; Margaret Smythe, interview, 1971, 1972, COH. 其他例子，参见 Marjorie Rankin Steurt's memories of the Luce family, interview, 1970, COH。

甚至告诫阿嬷别碰孩子，还有的母亲为了腾出时间工作把孩子交给保姆带，可也会后悔雇保姆。^① 这些传教士家庭的母亲承认中国保姆能帮她们深入了解中国社会，很有用；而且她们自己往往也越来越依赖保姆。不过，她们始终不愿意看到阿嬷对孩子产生影响。在她们眼里，自己才是传播文化的使者，还轮不到这些中国保姆来教她们的美国宝宝。

这些母亲特别担心孩子受到中国玩伴和中国保姆的影响，跟着小伙伴学会撒谎骗人，被保姆带得过于娇惯。中国人讲究繁文缛节，说话拐弯抹角，从不直接说不中听的话，这是传教士一直诟病的。他们惯于以基督教的标准来衡量真假虚实，难以理解中国人的礼仪；而中国人对此习以为常，难以自知。在生活中表现不诚实，传教士父母看得比孩子更重。做父母的难以区分中国人说的哪些是客气话，哪些是实话，反而是孩子因为从小对中国礼仪和道德观念耳濡目染，更容易看清问题所在。谈及这个问题，伊达·普鲁特（*Ida Pruitt*）说她从小就知道礼貌和事实是两码事。不过，她也认为有必要区分事实和真理，因为在中国人的观念里，“礼貌也是一种真理”。^②

按中国的阶级惯例，应该由用人来照管孩子，这就令美国人担心自己的孩子会在成长过程中被惯坏。中国用人习惯对主人家的孩子恭敬顺从，也无法理解美国人的想法——为什么有钱有地位的人家，孩子还得做粗活。埃丝特·刘易斯坚持让两个孩子“自己收拾床铺，打扫房间，甚至倒马桶（这是他们很讨厌的）”，用人的表现会让孩子更加反感父母的做法。她女儿记得，“虽然家里搞这一套是为了表现民主，让我们明白，也是要让用人知道，任何工作都不低贱，但用人们觉得很可笑，也不肯照做。老全和张在旁边窃笑……真是叫我难堪，自然就越发要对着干了”。^③

① 关于传教士如何看待由中国人照顾孩子，参见 Sarah Goodrich to Carrington, 29 October 1916, CRP; Lida Ashmore to Edith Ashmore, 8 December 1907, 1 January 1908, SCUO; Alice Williams to Goodrich, 13 March 1894, CRP; Emily Hobart to brothers, 1 November 1893, SCUO; Jessie Ankeny Lacy to parents, 7 October 1920, SCUO.

② *Ida Pruitt*, personal interview, Philadelphia, 18 June 1979.

③ *Lewis, Beads of Jade*, p. 40.

伊达·普鲁特和赛珍珠都注意到，小男孩在用人那里会特别得宠；赛珍珠记得，母亲很担心她弟弟在这样的环境下会变得“自以为是，唯我独尊”。有个用人因为帮贝茜·尤因的孩子做家务，被她辞退了，她哀叹在中国的环境里“很难让孩子明白什么是责任感，每天都得提醒”^①。无论传教士家庭在中国的社会地位如何，品德教育在孩子的教育中占有非常重要的地位。在华传教士属于中产阶级，在中国他们的地位往往因为政治环境的影响而被抬高，不过他们对此也有清醒的认识，会忧虑如何在中国奉承成风的环境里培养基督徒谦逊独立的品格。

主仆尊卑有别，用人不敢怠慢主人家的孩子，这只是部分原因，还有一部分原因在于中国人的育儿观念不同。和美国不同，中国的孩子几乎是一生下来就在“孝”的观念下长大，只有在很小的时候才可以不受约束，为所欲为。从理论上讲这时孩子还处于缺乏理性的阶段，所以大人会娇惯溺爱，背着抱着。到了六七岁，孩子开始懂事了，就得学会自我约束。^②传教士家庭的母亲只看到中国人娇惯幼儿的一面，却不知道这只是暂时的。也没有人想去了解中国小孩子的成长过程，他们会从“被娇惯纵容”的婴儿变成彬彬有礼的儿童，那种少年老成的样子在教会学校里随处可见。

传教士家庭的孩子是外国人，地位自然不同，再加上阶级差别和当地风俗，更显得高人一等。多萝西·坎贝尔（Dorothy Campbell）出生于传教士家庭，后来用精神分析学来分析自己的成长经历，说正是因为出生于传教士家庭，她才养成了“极端自我中心”的性格。“中国人总是对外国孩子过分溢美，生怕伺候得不好，这一方面是出于好意，”她写道，“另一方面也是因为外国小孩确实比那些穷孩子招人喜欢，穷人家的孩子刚能拉住绳子就去放牛了。”贝茜·尤因担心女儿会被中国人宠坏，“他们全都觉得外国孩子太

^① Buck, *The Exile*, p. 186; Bessie Ewing to aunt Mira, 8 January 1907, ABCFM.

^② Ida Pruitt, *Chinese Childhood* (San Francisco: China Materials Center, 1978), p. 77; Margery Wolf, "Child Training and the Chinese Family," in Maurice Freedman, ed., *Family and Kinship in Chinese Society* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1970), pp. 40-41.

了不起了，小小年纪就能独立生活，有自己的主见”。毫无疑问，比起中国人在孩子幼年时的骄纵，美国人让孩子很早就自立的做法能培养出更加早熟、独立的孩子。^①

但这些成长中的孩子之所以骄横，最主要的还是因为传教士圈子的影响。孩子的所作所为通常可以直接反映父母的态度。埃德蒙·李（Edmund Lee）小时候有一回让父亲和他一起去推倒村里的神像，虽然父亲没有照办，但还是可以看出基督教对当地宗教的看法。也有孩子想学着大人传教，但最终失败而告终。因为觉得应该“做点好事”，格特鲁德·怀尔德（Gertrude Wilder）和九岁的同伴建了一所“学校”，“帮助厨子的孩子”：

开始我们有六个学生，学习课程是背主祷文，念《三字经》。我们的学校只开了两个星期，因为干扰太多了，每次教他们背主祷文，才背到一半就乱作一团，而且，我们发现学生学生字比我们快。我们这两个可怜的老师，再也干不下去了。

类似的难题，更多的成人传教机构也遇到过。说到底，传教士教育孩子要谦恭有礼，内心却深信自己的孩子比中国孩子优秀。萨拉·古德里奇1904年写了一篇文章，题为《论西方儿童与中国儿童的关系》，她承认这个问题看似不难回答，但还是发问“我们的孩子有必要对东方的孩子逞威风吗？”最后她总结说，西方的孩子应该成为领袖，而不是暴君。在她看来，西方人

^① Dorothy Campbell, autobiographical sketch, ca. 1946, Campbell Family Papers, CRP; Bessie Ewing to family, 15 December 1897, ABCFM. 有些美国孩子行为霸道，父母不愿他们和中国孩子玩，或许也是因为他们在中国毕竟是少数群体。贝茜·尤因的孩子被看做是长相奇怪的异类，觉得：“他们不喜欢被人指指点点，问这问那，对他们的相貌、个头和举止评头论足……爱德华不理睬这些，还是和往常一样出门四处走动。后来一群孩子围住了他。如果不是被堵住了去路，他是当这些人不存在的，后来他就提高警惕了。有一次，我看到他朝取笑他的孩子扔沙子，后来又扔砖块，到第三次，我发现有十几个大男孩远远地对他投来佩服的目光——因为他敢朝那些人挥舞手里的斧头。”（to aunt Mira, 1 November 1906），ABCFM。

和中国人的关系应该奉行“地位高贵则行为高贵”的原则，要求西方孩子成为高贵文雅的王子公主。^①

虽然父母不愿看到孩子任性傲慢，但实际上这正是他们不知不觉促成的。对于那些在他们看来是环境带来的消极影响，父母极力想弥补，却难以掩盖内心潜在的源于自身使命的文化优越感。母亲们一面哀叹孩子没伴儿，另一面却使孩子越来越孤立，即便为孩子的跋扈而发愁，也不允许孩子与中国人交往。由于肩负着养育孩子的重任，这些母亲在很多事情上表现出一种防御姿态，并以这种姿态来面对其他社会、其他可能性。甚至那些充满冒险精神的女性，也不愿在孩子身上冒半点风险。相反，她们极力营造一种美国本土的家庭氛围，按美国标准来教育孩子，不让孩子“学坏”，不让他们受到中国的影响。

身为人母的责任助长了美国母亲的文化保守主义心态，使她们难以深入了解中国，也限制了她们在工作上的发展。既要在教区的围墙内为孩子营造无忧无虑的美国家庭生活，又要在工作上创新和开拓，多数母亲都觉得难以兼顾。有些女性曾满怀信心，以为自己参与的是向全球扩展基督教影响力的伟大事业，后来却发现事与愿违，自己只能窝在家里营造具有防御色彩的家庭生活。

的确，有些女性很勇敢，甚至在生了第一个孩子之后还想继续工作，因为她们来到中国就是为了工作。弗洛伦丝·曼利说，刚生下女儿不久，她就和妇女传道部的同事乘着盖着芦苇的小船去传教了。她回忆了当时和她一起工作的人，接着说，“差点忘了，玛利亚甚至参加了十二次巡回传道呢”。一开始对女儿这种完全放得下的态度，和后来的呵护备至形成了鲜明对照。克

^① Lucy Lee, "An American Sojourn in China"; Gertrude Wilder, "Random Jottings" (Xerox typescript), March 1959, p. 6, CRP; Sarah Goodrich, "The Relationship of Foreign Children to the Chinese" (typescript), 1904, CRP. 古德里奇建议，美国孩子应当学习中国人对长辈的礼貌和尊重。

拉拉·福斯特 (Clara Foster) 也提到, 1890 年她和丈夫带着一岁的女儿乘船去传教。白天夫妻俩分别去向男女教友传教, 阿嬷在船上照看孩子。“回到船上, 看到宝宝甜甜地笑着迎我们回来, 那时光真是太宝贵了”, 带着孩子工作明显是得到默许的。不过两年后, 他们又有了一个孩子, 她很想像丈夫一样去短途旅行传教, 可最终只能说“当时我的任务似乎就是撑起这个家”。不可能再像过去那样把工作放在第一位, 她们的传教职责在家庭生活中逐渐被架空, 徒有虚名而已。^①

有些女性更愿意把工作看作是对自己的承诺, 而不是为了改良中国社会。例如, 珍妮·麦克卢尔写道, “我很喜欢教书, 因为这能给我带来成就感。” 麦克卢尔喜欢教书是因为自己能获得成就感, 这说明恐怕她教书并不是为了帮助他人。家里的事让萨拉·古德里奇难以分身去做传教工作, 她写道, 能稍微做点咨询工作就很感激了, 因为“在北京的很多已婚女性几乎不工作”。^② 虽然早年立志献身传教, 但现在已婚女性牢牢抓住家庭义务作为护身符; 不时做些象征性的工作, 只能说明她们已经与最初的职业理想渐行渐远。

在某种程度上, 问题似乎只在于抽不出时间来工作。做母亲后, 埃米莉·霍巴特在家信里说两位单身女房客如何忙碌, 然后感叹“只有我无所事事”。第一次世界大战期间, 为国家编织缝纫的都是已婚女性, 埃莉斯·克拉克强调, 因为她们“比未婚女性有更多的空闲”。家里有用人, 意味着家务不需要事事亲力亲为, 安排下去就行了。婚后最初几年, 杰西·莱西想再去教书, 因为“家里实在是没什么事做, 我能做的就是袖手旁观。我可以肯定, 我下厨就会得罪家里的厨师, 我们还有个顶好的洗衣工, 除了洗衣服,

^① Florence Manly to Martha Johnson, 14 August 1896, CRP; Clara Foster to mother-in-law, 6 November 1890, 26 October 1892, CRP. 传教士母亲经常会得出相同的结论: 和家庭责任相比传教工作是第二位的。具体例子可参见 Buck, *The Exile*, p. 111; Jeanie McClure to parents, 3 April 1920, CRP.

^② McClure to parents, 3 December 1917, CRP; Sarah Goodrich to parents, 6 February 1894, CRP.

大部分家务也全包了”。孩子的出生会加重家务的负担，但比起身体的劳累，情感和心理上的压力要更大。第一个孩子出生后，珍妮·麦克卢尔比较自己和姐姐的日常安排时说：

我可没有你过得丰富多彩，有那么多事情可做——缝衣服、外出、做饭等等。如果还在国内的话，我也会做这些事，但这里的天气真叫人讨厌。我的全部任务就是帮小约翰洗澡，喂五次奶，学习一小时，吃三顿饭，打电话或者花一小时打打网球。听起来难以置信，是吧？而且你别以为这是因为我身体弱，这里很多传教士的妻子也全都这样。

炎热潮湿的天气确实让这些来自北美的人难以适应，但这里所说的天气其实也是对整个环境的一种隐喻。珍妮·麦克卢尔来中国时，原本希望过一种更有活力的生活。但真的到了中国，为什么她和其他主妇花在传教工作上的精力如此之少？^①

似乎可以这样解释，在中国，维持一个家庭所要花费的时间多得惊人，无暇顾及实际工作。直到1900年，美国社会中家庭观念的重要性在中国长期被渲染夸大，因此家庭主妇的实际工作虽然不多，但要维持好家庭却更加耗费精力。如果家庭能有助于孩子更好地社会化，那么母亲必须为孩子在异乡的某个角落创造条件。传教士家庭的女性在这方面功劳很大，她们善于在异教环境里重新安排打点生活，让家人仿佛真正生活在美国。在安妮特·W.阿特伍德（Annette W. Atwood）的传记里，有一段赞扬她的话：“即使在中国

^① Emily Hobart to mother, 24 July 1896, SCUO; Elsie Clark to mother, 18 November 1917, CRP; Jessie Lacy to mother, 12 February 1914, SCUO; McClure to Margaret (sister), 5 September 1918, CRP. 关于已婚女性在从事工作时遇到的困境，也有其他历史学者加以论述，如 R. Pierce Beaver, *All Loves Excelling: American Protestant Women in World Mission* (Grand Rapids, Mich.: Wm. Eerdman, 1968), p. 59; Welter, "She Hath Done What She Could," pp. 632-634.

小客栈只有一间光秃秃的屋子，用不了几分钟她就能收拾得和家里一样温馨舒适，比准备一次野餐更简单。在她家里，客人处处感到亲切舒适，而这一切都是用不可思议的材料变魔法一样创造出来的。”^① 在中国，美国家庭观念部分地表现为一种防御机制，确保美国家庭价值观在中国野蛮混乱的环境中能保留下来，发扬下去。

虽然在华美国家庭呈现出一种防御姿态，但从理论上讲，它们也担负着传播福音的职责。差会期刊和传道部的书报都频频强调传教士家庭在教化中国民众方面能起到的作用。玛格丽特·伯顿(Margaret Burton)的《东方的女工》是一部关于差会机构的研究指南，其中也以很长篇幅来表达这一观点：“没有任何别的传教机构能像传教士家庭那样改变东方人的家庭生活。社会福利机构坐落在大城市里拥挤脏乱的区域——有的区域条件甚至更恶劣——我们的基督徒家庭也在这些地方扎根，在这些中国人中间扎根，周围的中国人还不知道什么才叫做真正的家庭生活。”^② 无论差会发言人多么乐观地宣称家庭生活能在传播福音方面起到重要作用，以此作为维持传教士家庭的正当理由，已婚女性却常常发现这不过是一厢情愿的幻想。

首先，要想借助家庭观念的影响来传播福音，这取决于中国人能否认识到美国家庭生活的价值。就如赛珍珠所说，大部分传教士都不会“遵从内心的善良扪心自问，难道中国人不也有自己的家庭生活吗？难道不也同样有价值？至少要比我们的这种生活更适合他们”。一群好奇的中国人在参观传教士的家时，似乎没有得到任何启发，反而只是惊讶于外国人发明的稀奇古怪的东西。伟大的理念在各种小摆设面前，被彻底打败了。来参观的中国人更喜欢评头论足，而不是向外国人学习，吸取经验。有个农村妇女来伊达·普鲁特家里参观，普鲁特转述了她的原话：“啊哟，你也像南方人一样在卧室里面摆夜壶呀？”普鲁特接着说，“这就是中国北方汉人对南方人的轻蔑以

^① Mary Williams Hemingway, "Mrs. Annette W. Atwood," *Missionary Herald*, May 1912, biographical file, ABCFM.

^② Margaret Burton, *Women Workers of the Orient* (West Medford, Mass., 1918), p. 35.

及她们表示轻蔑的方式……这些人自己呢，无论刮风下雨、白天晚上，都要去屋后院角的公共茅房解决。”^① 美国人的家没有在对中国人传教的过程中产生影响，毕竟家庭生活所蕴藏的那种微妙的精神力量终究难以跨越东西方巨大的文化鸿沟。

同时，在实际生活中主妇们发现，要借助家庭生活来传播福音效果堪忧。在中国的家不仅让美国人的价值观有所寄托，还是很多传教士的避风港。在传教士家庭中，主妇们努力使自己的家成为异教国度文化沙漠里的绿洲，怀着矛盾的心理欢迎过分好奇的来访者，不管他们嘴里一股大蒜味，还是喜欢拉开抽屉看个究竟，或是在主人心爱的钢琴上乱敲。和中国人一样，美国母亲们也很看重周围的围墙，认为那是一种保护。但围墙同时也隔断了基督教家庭的影响力，只能象征性地代表一种家庭生活——防卫性过强，很难引发中国人归信的想法。

由于这些内在矛盾，传教女性并不认为在中国支撑起一个美国家庭是一项令人满意的工作。她们原本是为了寻求更广阔的公共空间来到中国，却发现无法给中国人“上活生生的一课”，自然觉得失落。因为借助家庭来传播福音收效甚微，所以珍妮·麦克卢尔会疑惑——“我们基督教家庭的作用真有那么大吗？花费巨资让我们留在这儿，到底值不值得？”^②



可即便如此，传教士家庭的主妇很少将问题归结到差会的根本矛盾或认为传道部对她们的期望与现实有偏差。这些女性受到上帝的召唤来到中国，谁也没有料到一个人口不断增加的家庭会带来多大的牵绊。她们从没预想过，

^① Pearl Buck, *Of Men and Women* (New York: John Day, 1914), p. 33; Ida Pruitt, *Chinese Childhood*, p. 125.

^② 关于传教士家庭可以作为活生生的榜样，参见 Luella Miner, “Preparation of Women Missionaries,” ABCFM; Jeanie McClure to Margaret (sister), 5 September 1918, CRP.

在一片充满未知危险的土地上，男性那种骑士传统会产生加倍的强制作用，也不明白何以最虔诚的女性却无法实现理想。她们没有料到将来的工作会受到各种因素的干扰，其中绝大部分人甚至从没遇到过这些问题。相反，她们把这一切看作是对个人失败的惩罚。

有些女性希望能迈出家门，在学校、医院、教堂等家庭之外的地方做点事情，却发现现在丈夫工作特别艰难的时候，自己必须独自扛起抚养孩子的重任。克拉拉·福斯特在1891年写道，丈夫长期在外，以至于女儿都不认识父亲了。埃米莉·霍巴特的丈夫也长期不在家，她过得很艰难，即便他在家，她写道，也“整天和那些中国人在一起，忙得不可开交。除了吃饭的时候，我很少能见到他”。过去和教友一起参加活动，还能给她带来一点安慰，现在家里的事让她连这也放弃了。“威尔去的时候我就没法去了，”她写道，“四个月来我才做了两次礼拜。”^①卡罗琳·赛登斯特里克的遭遇更凄凉。她跟随丈夫辗转于比沿海地区更偏僻的内地传教站，在恶劣的生活条件下操持家务，忍受当地人的冷眼；可丈夫始终频频外出传教。来到中国十年，她生了四个孩子，最终只活下来一个——养育之难、丧子之痛，几乎都是她一个人默默承受。

传教士妻子的社会困境，令人想起过去美国拓荒时期的女性，她们也远离文明的中心，远离拥有各种家庭用品的家庭生活，难以体现女性的身份特质。生活在美国西部的女性一直渴望有相同境遇的女性同伴，作为传教士的卡罗琳·赛登斯特里克也如此，因此她最终对自己的孤绝处境进行了反抗。有人曾对西部女性奥弗兰·特雷尔（Overland Trail）的日记进行了很有价值的研究，认为女性重复地、周期性地从事做饭、扎营等工作，男性负责决定多数家庭大事；频繁迁徙更容易伤害女性，令她们难以承受。^②西部拓荒女

^① Clara Foster to mother-in-law, 4 December 1891, CRP; Emily Hobart to mother, 10 February 1895, SCUO.

^② 这一观点受到约翰·麦克·法拉格的重要启发，*Women and Men on the Overland Trail* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979), esp. p. 87.

性经常反对举家西迁，和她们不同，传教士妻子是怀着一种为上帝服务、建功立业的豪情自愿踏上冒险旅途的。原本向往的是传教事业，最终做的却是日常琐事，巨大的落差带来的是严重的焦虑。她们立志传教为的就是能主宰自己的生活，现在每天面对的家务琐事无疑会加倍地让她们感到徒劳，觉得自己所做的都是无用功。

因此，比起能真正传教——无论是教育学生还是劝人皈依——的女性，这些与外界隔离、日复一日忙于家务的女性经常会出现严重的抑郁。萨拉·古德里奇不得不中断热爱的传教工作去照顾体弱多病的孩子，其间也经历过难以忍受的痛苦，感到挫败和厌倦。“我结婚了，”她后来写道，“然后去山里住了许多许多年。”当时，她告诉母亲自己感到困扰的原因：

我觉得，在这儿不能做传教工作比每天忙得团团转还要难熬，就这么走来走去，实在太无聊，所以很少有人经常这么走。日复一日，闷在家里当哑巴，也是无聊至极。你知道，过去忙忙碌碌的时候我们反而开心，在家里的日子不知不觉就过了。可现在呢，六个星期了，在家里什么也不说什么也不做——除了日常的那些杂事——身体却觉得很疲惫，精神上也很痛苦。

她写道，家里总是希望多写信，但这对她就像“噩梦一般”。她自己过得意志消沉，自然写不出对方想看的豪言壮语。^①

如同所有放弃了传教梦的传教士母亲，萨拉·古德里奇也不时感到迷惘，不知道上帝的旨意到底是什么。在决定先放下工作前，她把决定告诉了上帝，并且自我安慰“上帝希望我这个冬天照顾宝宝”。她又加上，“放弃学习中文，我不是没有挣扎过，从某种意义上看，这意味着放弃了自己的梦想”。

^① Sarah Goodrich to sisters, 21 February 1908, Goodrich to mother, 10 December 1891, 6 February 1892, CRP.

和别的传教士母亲一样，她陷入了深深的愧疚。如果工作，就不能照顾孩子，身为人母她会愧疚；如果待在家里，就难以实现传教的梦想，还是会感到愧疚。第二年她写下了这样的话，“我还是得把孩子放在第一位，但他们不能也像我一样”。身为母亲的苦恼，贝茜·尤因说得更直接：

去年冬天我一直在外面辛苦奔波，但觉得挺满足，应该说是获得了一半的成就感，因为我忽视了家庭责任，家庭毕竟是第一位的，所以我又会觉得工作也不是那么重要。现在，我学着遵从《以赛亚书》里的教导，可能这个冬天都会待在家里，不去学校、不参加礼拜会……我不愿这样，但如果真的这样，我也希望自己别感到失落。如果全北京只有一个人能做这份工作，我也不会感觉那么糟糕，可是我想做唯一的那个人……唯一能帮助妇女儿童的人，但查尔斯有天晚上也说，“又不是只有你有这能力”。唉，家是最重要的，我困在家务琐事里脱不了身，没有多余的时间和精力，而缺了我，工作还不是照样有人做。你会为我祈祷的，对吗？——祈祷我的选择是对的，祈祷工作能进行下去。^①

对于原本以传教为志愿的女性，她们需要确认自己的“选择是对的”，这个动机很强烈：当孩子带来的责任摆在面前，她们势必要在“对”与“错”之间不断经历痛苦的选择。

有些人青年时代在美国时为了解决精神危机，偶然接触到这一职业，这样的女性会面对更沉重的心理负担。她们希望极度的自我牺牲能让自己感受到上帝的存在，因为过去她们从未感受过，卡罗琳·赛登斯特里克和珍妮·坎

^① Goodrich to father, 18 October 1892; Goodrich to mother, 7 September 1893; Bessie Ewing to family, June 1898, ABCFM.

贝尔都是这样的人。可事与愿违，她们独自撑起家庭的时候发现，比起在国内，在异教国度里上帝显得更加虚无缥缈。没有时间做礼拜，有时连补做也不得空，她们面对的是社交和精神的双重孤独。1890年，珍妮·坎贝尔写道：“我的时间统统都花在家务上、教孩子功课上了，真正的传教工作我做得少之又少。我越来越觉得自己这样的基督徒有多么可怜，罪孽深重。我真的渴望像救世主那样，得到他的指引。”三个月后，她写道，自己的“灵魂生活已经没有一点生机，甚至不能称之为生活了”^①，对于这些身为妻子母亲的女性，与其说是在传教领域为饥渴的灵魂寻找补给，不如说是在苦苦坚守一种始终相信却依靠不住的信仰。

失去孩子，有时会把母亲推向因愧疚而引起的绝望边缘。1900年之前，传教士还不能享受避暑待遇，大人孩子常常受到夏天的传染病威胁，染上疟疾、白喉、霍乱、痢疾，甚至致命。孩子没有了，父母总哀叹生活不幸。卡罗琳·赛登斯特里克生了七个孩子，死了四个，她不像丈夫那样能坦然接受孩子离世，毕竟那是她辛苦养育、视若珍宝的孩子。在失去第四个孩子后，她的女儿赛珍珠写道，“她再次被可怕的忧虑笼罩，害怕孩子是因为自己的罪孽才保不住，内心不断经受煎熬”。埃米莉·霍巴特也经历了丧子之痛，怀疑上帝是专门责罚她——因为她在传教工作上难以尽责。她写信回家说，打算和中国人一起多做些工作：“这些天我似乎在虚度光阴，我可不想上帝把我的孩子全带走，但我这么愚笨，上帝给了我启示也未必能领会；另一方面，我也担心忙于工作，就没办法照顾好孩子。”^② 恭顺的基督徒应该坦然接受孩子离世，因此丧子成了对每个传教士母亲信仰的考验。对某些人，似乎这更是对她们信仰的评判——她们每天在家里还不够尽职，没有履行当初远渡重洋到中国传教的使命——无论是否真的没有履行使命。

一方面想在传教事业上有所成就，一方面至少能要满足家庭的最低需

^① Jennie Campbell to aunts, 23 June 1890; to Elia Campbell, 4 August 1890, CRP.

^② Buck, *The Exile*, p. 207; Emily Hobart to sister, 8 February 1896, SCUO.

求，有些女性能成功处理两者的矛盾，采取的也是自我牺牲的老办法，一代又一代女基督徒都是如此。到了晚年，萨拉·古德里奇重新反思早年面对的在传教事业与家庭责任之间的选择，曾经一度要把工作放在一边：“我对上帝和丈夫最重要的责任是什么？我难道能把参加禁烟禁酒活动之类的事放在首位吗？……天国的事业必须是第一位的。放弃了这些工作，恰恰说明我没有放弃天国。首先要高高兴兴地做昌西的帮手……这就是为事业做出牺牲。只要心系上帝的伟业，上帝就无所不在。”因为她们的雄心从一开始就只能潜伏在诸如自我牺牲之类的言辞下面，所以大部分传教家庭的主妇也就自然而然地接受了这种合理化的解释。不能和丈夫一起并肩工作，珍妮·坎贝尔绝望过，最终也安慰自己说，“也许安心等待就是我目前的任务”。^①

在贝茜·尤因面对家庭和事业的两难困境时，阿瑟·史密斯^②的妻子艾玛·迪金森·史密斯（Emma Dickinson Smith）曾给过她忠告。艾玛·史密斯关于家庭的建议，着眼点不在自我牺牲的责任，而在批评尤因那种阿米尼乌斯派式的误解。我们“觉得，必要的时候必须做某事以获取上帝的恩宠，也就是相信我们拥有上帝的恩宠，于是才会去做”^③。对于没有条件工作的传教士妻子，这种上帝恩宠论是适用的，但忽视了一点，这也是很多人面对的重要事实：没有机会服侍上帝，也就很难体悟上帝的存在。因此，较之于宗教观念，传教女性更多的是依靠女性观念来作为指引。她们竭力承担起的，是苦心维持而不是锐意革新的责任；她们所能参与的，是日常的杂务琐事而不是丰功伟业；但正是这些女性做出了最重大也是最崇高的牺牲——这种忘我牺牲的结果是让自己变得平凡而世俗。

^① Sarah Goodrich, "Reasoning with myself over my problem," May 1919, CRP; Jennie Campbell to sister Ella, 18 June 1890, CRP.

^② 阿瑟·史密斯中文名字叫明恩溥，曾在中国居留五十余年之久。1890年起在上海的英文报纸《中国北方每日新闻》上发表了一系列有关中国的文章并引起轰动，后于1894年整理出版了《中国人的特性》一书。——译者

^③ Bessie Ewing to family, July 1898, ABCFM.



能够与此相提并论的，是传教士母亲的另一种牺牲，也是作为母亲的最不堪忍受的牺牲：和孩子分离。孩子的低年级课程一般是由母亲自己教，但她们也有普遍的共识：孩子长到十二三岁时就需要美国本土的环境，以及美国中学更为系统的教育。这些女性为了母亲的责任放弃了传教工作，却又不得不把抚养孩子的神圣职责托付给亲戚，或者国内接收传教士子女的寄宿家庭，这是一种难以弥合的创伤，如此残忍，令她们始料未及。“身为传教士，我们得忍受多年的分离，”又一个女儿要被送回国时，明妮·布利斯（Minnie Bliss）写道，“传教士的牺牲——这就是我们所付出的”。丽达·阿什莫尔记得分离时是那么撕心裂肺，身心都苦不堪言：

似乎全身器官都失去作用了。在火车上我想打开车窗，弄伤了手指。伤口恢复得很慢，一直不好，一直疼。我不会离开我的孩子，直到他们希望如此。也就是说他们让我离开，我才会离开。我失去了知觉，觉得头晕，似乎也快倒下了。那是我一生中最惨烈的牺牲。

没有哪一位母亲会愿意和孩子分开，很多人会把孩子留在身边直到青春期，这也更能说明传教和照顾家庭是不相容的。直到有重庆地方官员向家里13岁的女儿提亲了，斯潘塞和埃丝特·刘易斯一家才把女儿送回国。^①

和其他牺牲一样，要把孩子送回国，会让母亲产生各种顾虑，难以摆脱愧疚感。萨拉·古德里奇一想到自己要和14岁的女儿分开，就更加急切地要求为在中国的传教士子女指派教师。她的行为是因为自身的苦恼，但也是

^① Minnie Bliss, general letter to supporters, 1 March 1920, in McClure collection, CRP; Lida Ashmore, "Autobiography" (printed), SCUO; Lewis, *Beads of Jade*, p. 173.

因为社会舆论的批评，使她意识到不该放弃母亲的责任。她觉得，只有这些在中国的美国孩子有了自己的老师，才能让像她这样的母亲免于遭受别人的“嘲笑”，“她们这些传教的女人连母亲都当不好！”因为亲戚表现凉薄，丽达·阿什莫尔不愿把孩子托付给他们，决定让孩子住在别的传教士家，可以和其他孩子一起，由一对年长的教会夫妇管教。她写道：“阿姬不太情愿帮着照管孩子，推三阻四的，所以我也不想把孩子交给她了。”^①毫无疑问，传教士母亲会受到一些批评，但是否因为忽略孩子而普遍遭到指责并不重要；这些母亲曾为了担负起更伟大的母亲职责而放弃了事业梦想，如果没有经过痛苦的抉择，她们不可能再放弃作为母亲的职责。

过去，母亲的身份是第一位的，现在要把传教士身份放在第一位，要适应这一点并非易事。原来家里的事务是拖累，可孩子不在身边了，那种失落感又令人难以承受。丽达·阿什莫尔写给孩子的信里，满篇都是失魂落魄的情绪，“现在你们在哪儿呢？”接着是，“我不知道。我想不出你们会在别的任何地方。你们不在，我非常寂寞”。珍妮·麦克卢尔已经预料到明妮·布利斯会忧心忡忡地回来：

我不敢想她什么时候回来之类的问题……现在的问题是，她要把两个女儿都送走了。把露丝送回国内后，回来都好几个月了，但只要一提到露丝的名字她就忍不住眼泪，有人说她在考虑是留在美国陪孩子还是和丈夫一起回中国这件事上，犹豫了很长时间。^②

是和丈夫一起工作，还是陪着明显是最需要她们的孩子，这是她们成年

^① Sarah Goodrich to Rev. Smith of ABCFM, 12 July 1903, CRP; Ashmore to Edith, 8 August 1898, SCUO.

^② Ashmore to children, 15 July 1898, SCUO; Jeanie McClure to mother, 30 October 1919, CRP.

以来最严峻的考验，布利斯和阿什莫尔非常矛盾，难以抉择。

既然孩子离不开母亲，为什么那么多女性会决定回到忙于事业的丈夫身边——即使只能偶尔做点传教工作——而不是留在美国履行母亲的职责，明明这是更为急迫的现实？身为传教士家庭的女儿，克丽丝汀·皮克特（Christine Pickett）写道，她也从没想清楚这个问题，只知道家里几个独自长大的哥哥姐姐内心充满怨恨，觉得被父母当做“活祭品”“遗弃”了。传道部鼓励已婚夫妇在一起，这无疑也是女性决定回到丈夫身边的原因。主教甚至下令夫妻两人不能分开。鼓励男传教士结婚，最主要的原因似乎在于已婚者更便于约束；如果说未婚男性留恋当地会影响工作，那么，如果已婚男性的妻子在大洋另一端，无疑更加令他们无法安心工作。传道部确实规定已婚女性要返回中国传教，然而，更重要的原因还在于她们无力主宰自己的选择，无论在美国还是在中国，已婚女性只要做过传教士，她们继续工作的机会很小。因为对她们而言，传教也就意味着牺牲——牺牲家庭，牺牲工作，甚至牺牲孩子的生命——把孩子托付给相关机构或亲戚，似乎也只是上帝的诸多考验之一。克拉拉·福斯特最终把三个孩子留在了美国，回到中国和两个最小的孩子在一起，聊胜于无地继续工作，她发现自己过得“非常艰难”，得出的结论是，“只有为了上帝，才能坚持下去”。^①



话说回来，和孩子分开通常就是最后一个重大牺牲。如果和孩子分开后，能从内心的失落和愧疚感中解脱出来，这些女性往往会发现，后来的那些年，“在真正离开了祖国的那些年”——她们最终得到了服侍上帝的机会，正如赛珍珠提到她母亲时写的。^② 像卡罗琳·赛登斯特里克、萨拉·古德里奇、埃

^① Pickett, *From the Rising of the Sun*, p. 9; Ashmore to Edith, 27 October 1912, SCUO; Clara Foster to mother-in-law, 22 July 1897, CRP.

^② Buck, *The Exile*, p. 279.

米莉·霍巴特这样的女性，她们挂念孩子，因为难以尽职而自责，默默忍受着孤独的煎熬，最后还要承受失去孩子的痛苦，这些都在接连不断地消耗着她们的精力，但她们仍一次又一次努力回到传教队伍中来，重拾心中埋藏已久的传教理想。

萨拉·古德里奇后半生的转变是最为戏剧化的。孩子终于可以寄住在学校，她摆脱了过去那种病态的消沉状态，成为社会传教工作中的重要人物。作为一位出类拔萃的演说家，从戒酒节欲到室内装饰什么都可以畅谈，她所表现出的优雅风度、开阔的胸襟、积极进取的入世精神深深打动了人们。有位传教士在北京长大，年纪也比古德里奇小，她去世时，这位传教士沉痛悼念她，认为她证明男人和女人是平等的，“婚姻绝非女性事业的终结，她就是最佳例证”。她的后半生无疑证明了这一点；但在养育孩子的那些年里她经历的困顿，也说明在成为传教士之前她的自我评价是正确的：她的性格中缺乏家庭所需要的那种隐忍让步。孩子回国后，她需要公共生活来消除个人的不自信。她和丈夫志趣相投，这对体面的夫妇在事业上各不干涉，分别独自外出传教，正好满足了她的需要。^①

克拉拉·福斯特早年的经历和萨拉·古德里奇很像，也是在 19 世纪 80 年代只身来到中国，投入充满激情的工作。三年后，她结婚并生下第一个孩子，也和萨拉·古德里奇一样，想继续培训女传道。“我很喜欢这份工作，”她写信给公公婆婆说一天要工作很久，“也很难丢下这份工作，有太多事要做。但今天我回来的时候，女儿安娜每次都闹得很厉害，嫌我出去太久了。”^②慢慢地，她的工作减少了，除了偶尔上一次课，22 年里在传教方面她没有做更多的工作，其中 19 年她留在美国照看六个孩子。

1915 年，56 岁的福斯特返回中国，回到丈夫身边，和信女一起工作，去农村巡回传教。她经常和妇女传道部的单身女性一起工作，重新恢复了中

^① Coryell, "The Dragon Charms"; 关于古德里奇对停止工作的那个夏天的描述，参见 Sarah Goodrich to Grace Goodrich, 23 August 1908, CRP。

^② Clara Foster to mother-in-law, 31 March 1890, CRP。

断多年的人际交往。她有一位朋友当初是第一次来中国，比她晚到一个月，随后“我们很投缘，相互拜访，彻夜长谈，成了朋友。后来我结了婚，她就和我疏远了，很少再见面。现在我又一个人回来了，而她也开开心心地过了28年，她总是叫我‘克拉拉’，还是那么热情友好”。中间多年的隔阂是因为福斯特结了婚，越来越无心顾及工作。很多年前，家务琐事越来越多难以脱身时，她只好为自己找借口，“我的确想继续工作，但另外两位女士已经很能干了，不需要我插手”。单身女性团体很少愿意接纳做了母亲的人，因为她们不像单身女性能一心一意地专注于工作。但有些人还是很受欢迎，例如晚年的克拉拉·福斯特和玛丽·阿门特（Mary Ament）^①，因为她们可以“和那些‘毫无负担的女性’一样，把全部精力都投入到工作中”，这是一位单身女性的评价。^②

在传教中男女分工不同，也就意味着克拉拉·福斯特很少和丈夫一起工作。“我真是不愿总把孩子父亲留在这里，”她写道，“但似乎是命中注定，我们俩只能各走各的路。”所幸在她和丈夫之间始终存在一种充满青春活力的同伴情谊，这从她写给孩子的日志里也可以看出。她提到，在一次极难得的乡村旅途中，他们在村旁的山坡上小憩，她坐在外套上舒展筋骨，丈夫则大声读着《孙培理传》。^③这一年的早些时候，她还说起了学游泳的事：“这么多年来，我和你们父亲还是第一次一起在海里游泳……海水感觉太棒了！孩子们，你们也会觉得很棒的！如果你们父亲能在这里多住几天，像今晚这样帮我——在我蹬着水想要游动的时候抓住我的手臂——那我还真是很想学游泳的。”在服务他人和忠诚于自我两个方面，晚年的克拉拉·福斯特一直保持着平衡。结婚多年，她和丈夫一起支撑家庭，抚养孩子，共同追求伟大的目标，但在这一过程中，她一直喜欢的是旅行和教书。有时工作和家庭生

① 即传教士梅子明的夫人。——译者

② Foster journal, 13 January 1916; letter to mother-in-law, 4 May 1893, CRP; 关于对玛丽·阿门特的描述，参见 Luella Miner, general letter, 23 February 1906, ABCFM。

③ 孙培理原名 Billy Sunday，美国著名布道家。——译者



晚年的并肩传教，1901年：查尔斯·哈特维尔与妻子汉娜·哈特维尔（Hannah Hartwell）在福州乘“福音船”传教。

活也会融合在一起：她带着孩子的照片去巡回传教，发现“有六个在美国的孩子是一件很荣耀的事情”。艰辛和孤立无援已成过往，她总结说：“我越来越觉得中国是一个适合终老的地方。”^①

有些夫妇在同一个差会工作，为实现理想一直兢兢业业，他们很多也拥有和谐美满的晚年生活；但极少有传教士夫妇能在早年就达到这种和谐境界。埃莉斯·克拉克当年只身来到中国，坚信传统婚姻不能带给她充满挑战的丰富生活，但目睹了中国传教士的婚姻后，她的观念发生了改变。1917年，她写信回家说，“我所见过最幸福的夫妻就是这些传教家庭的夫妻”，尤其是最近结识的约翰·高迪和伊丽莎白·高迪夫妇让她尤其印象深刻，觉得他们简直是“天作之合”。年轻夫妇都要全职教学，饮食由用人照管，不用沾染家务琐事。最近有人研究卡尔文·马蒂尔（Calvin Mateer）^②和茱莉娅·马蒂尔（Julia Mateer）夫妇时也发现存在这种协作关系。夫妇俩一起创办学堂，茱莉娅照管学生，负责开蒙学生的备馆事务；而卡尔文负责制定设定课程、编写教材，管理正馆。^③不过，这两对夫妇有一个不同寻常的特点：都没有孩子。

原因何在？对于美国女性而言，中国适合发展事业，却不适合养育孩子。传道部希望这些传教士家庭的母亲既能养育孩子，又能吸纳信徒，她们也以为自己可以做到，但其实困难重重。当然，她们教育和照顾孩子势必要占用很多时间，难以专注于传教工作，但单纯的时间有限不是最重要的，重要的是如何将两项被寄以厚望的事业融为一体。支撑美国家庭和参与对中国社会的基督化革新，这两个目标在本质上是相互矛盾的。如果一个女人一心挂念如何避免让孩子在道德上受到中国的不良影响，势必会影响到她净化人心的

^① Foster journal, 11 January 1916, 25 December 1915, 12 July 1916, 28 May 1916, CRP.

^② 即狄考文，基督教北长老会传教士，创办中国境内第一所现代高等教育机构文会馆，传播西方的科学和文化。文会馆学制九年，分为备正两馆。正馆六年，相当于高等教育程度，其中隐含中学教育；备馆三年，达到高小程度，隐含蒙学。——译者

^③ Elsie Clark to mother, 28 January 1917, CRP; Clark, personal interview, 20 June 1979; Hyatt, *Our Ordered Lives Confess*, p. 171.

能力；如果一个女人拼命抗拒中国的影响，那么也就失去让中国人归信基督教的可能性。因此，传教士家庭里这些母亲的工作，其特点就在于它有偏向，在于它的平常琐碎，在于它对丈夫的工作事业的从属性。

年轻时来到中国结婚成家，这些女性确实在后来的生活中重新获得了发展事业的机会。这份事业让她们有机会发掘人生的意义，而那些身在美国的母亲则会发现难以实现最初的目标。是顾及家庭还是追求事业？这亘古不变的选择困境在青年时代和抚养孩子的那些年里始终折磨着她们，事实证明，当她们的生活进入一个成熟阶段后，这却成了她们获得拯救的途径，让她们在失去家人或者孩子长大离家的时候，得以回归自我。

除此之外，家庭还带来了一种归属感，一种生命延续的感觉，就像克拉拉·福斯特把孩子的照片带在身边，那份真切是那些单身的女传教士进入晚年之后无法拥有的。也正是到了晚年，已婚女性才意识到了她们的相对优势，找到了满足的感觉，发现比起那些单身女传教士和在更舒适的美国环境里养育孩子的中产阶级妇女，自己也毫不逊色。在人生中途所经受的那些家庭义务和个人雄心的冲突所带来的痛苦一一得到了偿还，这些传教士家庭的妻子和母亲虽然已经进入暮年，眼前却是一个充满干劲、广阔的、能实现自我的新天地。这是一个始料未及的逆转：单身女性所不能体会的那种孤独，一切以孩子为中心、困守家庭的那种无助，在年青时代承受隐忍的种种都成了过眼云烟。到最后，这些在事业上迟一步起飞的母亲，既尝到了其中最苦涩的滋味，也得到了最甜蜜的慰藉。身为母亲，她们所担负的责任比同一阶层的大多数女性要沉重，但投身的公共事业也给了她们最好的回报。在大多数人都退休的时候，她们的付出与牺牲换来了等待多年的恩典：能以一种全新的眼光重新审视传教生涯，甚至仿佛第一次发现这份事业。

第 5 章

家庭帝国

负责家庭生活是在华传教女性的工作之一，但同时也限制了她们在别的工作上有更大发展。为了确保美国家庭生活最重要的特质在遥远中国的各个角落仍能延续，她们可谓费尽思量，备受辛苦，单身女性和没有孩子的已婚女性是如此，有孩子的已婚女性更是如此。传教女性随身带来了家庭用品——厨具、画作、床垫，但也在努力融入到中国殖民社会的社交生活中去。在迎送客人和管教用人的过程中，她们为实现文明教化付出了大量心血，致力于把民主的家庭空间转化为家庭帝国。她们一方面固执坚守；另一方面却又不得不妥协让步，从中我们可以窥见世纪之交时美国家庭观念的大致轮廓。



1907 年，伊丽莎白·珀金斯刚到福州城外的美部会教区，家人就急切地问起当地的情况，她回答：“你们想知道这里的一切，我身边的人、住处、

房间等等。都和美国一样，没什么可说的。”^①接着她介绍说家务挺繁重，得三个用人来做，简单提了一下平时的饮食——有烤牛肉，厨子养了牛，可以提供上好的黄油、奶油和牛奶，有面包、蛋糕和布丁。珀金斯看到的，和所有在华传教站里的情况都一样。在家具摆设、吃穿用度方面，中国的环境对她们基本没什么影响；相反，为了在中国重建美国的生活环境，她们雇了很多中国人力，运来了床、炉子、钢琴等等。无数箱行李经过蜿蜒的河流、越过高山，蒙哥马利—沃德百货公司几乎整个儿被搬过来了。一个重要问题出现了：为什么这一时期的传教士会对这些家庭用品万般留恋，要不远万里运过来？答案是，传教事业的核心是传播文明理念，它与维多利亚时代晚期女性生活的物质用品密不可分。

中国的城市都遍布围墙。高高的围墙以及低矮的房舍院落就是人们居住的地方。美国传教士从小住惯了田野环绕或是极目可见乡间绿树的房子，常常觉得中国城市里的围墙令人压抑。他们喜欢夏天到山间或海滨旅行，“那些开阔的地方，没有围墙遮挡视线，拦住去路”，也经常希望能到城墙之外的乡村去传教，住在临窗便可以观赏景色的宅子里。^②

不过在城里，美国人逐渐接受了教区的围墙，中国人修建围墙是为了避免城市贫民偷窃抢掠，干扰他们的生活。所以，虽然习惯乡间生活，他们也适应了中国的城市生活，从传教士描述自己重新回到这个保护区的感觉就可见一斑。在有些传教士看来，穿过脏乱嘈杂的街道回到住处，仿佛是回到了失而复得的天堂。丽兹·马丁说出了很多在华传教士的感受，她写道，“外

^① Elizabeth Perkins to mother, 18 November 1907, CRP.

^② Ida Pruitt, *Chinese Childhood* (San Francisco: China Materials Center, 1978), p. 15; Monona Cheney to family, 30 June 1919, SCUO; 对于开阔空间的喜好，参见 Jeanie McClure to family, 7 February 1920, CRP.



教区，1915年：福建永泰年，为防止侵扰，传教士的住所通常有围墙隔着。传教士逐渐将围墙护卫的教区看作是远离中国人威胁的避难所。

面太让人压抑了，进来之后才能放松，好像换了一个世界，发现周围的美”。^①长期以来，美国人把家庭视为培养品格的地方，但在中国，也是他们栖身自保的居所。

传教女性努力在自家院子里营造优美的环境。住处虽然看不到自然景致，但只要有个花园，她们就能装点出绚烂的色彩，让四季更迭在此流转，实现自己的田园梦。很少有女性不喜欢园艺，这些受到家庭牵绊的已婚女性无疑找到了一个兴趣所在。1918年，丽达·阿什莫尔的花园里足足开了249朵玫瑰花。这里还种了马蹄莲、雏菊、绣球花、风信子、紫藤、鸢尾、蜀葵、大丽花，桃树和李树也是满树繁花。南平地处偏僻，艾丽斯·林纳（Alice Linam）在这里的花园光是玫瑰就有89丛。花种通常由国内的家人从花园里寄来，园艺也就成了美国生活的一种延续。在中国城市的灰暗生活中，这些伴随着童年记忆的花一天天长大，寄托着她们的感情，或许也象征着她们对传教事业的热情。丽达·阿什莫尔这样描述自己种的玫瑰：“这些花那么纯洁，那么美。在这片土地上生长、绽放，即使是在灰暗阴郁的日子里，也尽最大努力让自己明艳动人，播撒芬芳。”^②

在外墙的映衬下，坐落在中国院子里的花园显得很矮小；进了屋子，尤其是在灯光下，家里的陈设安排得当的话，会让人恍惚以为是在国内。伊丽莎白·珀金斯从偏僻的福建传教站写信说，“如果从外面看进来，见我们坐在餐桌前，中间摆着镀镍的餐灯，你会以为这是一户新英格兰的人家呢”。埃莉斯·克拉克把自己在仙游的家装扮得像是霍利斯特小镇^③，很是得意：“想

^① Jane Field Bashford, "The Foochow Woman's Conference," WMF, February 1905, p. 50; Elsie Clark to family, 27 January 1915, Lizzie Martin to family, 2 August 1902, CRP; 还可参见 Mamie Glassburner, general letter, 26 July 1909, in Jessie Ankeny Lacy papers, SCUO.

^② Lida Ashmore to Edith Ashmore, 20 April 1918, Clark, diary, June 1913, CRP; Ashmore to Edith, April 1897, SCUO. 对花园的更多描述，参见 Margaret Campbell Burket to Dorothy Campbell, 1 March 1919, CRP; Edward J. Bliss, "Yankee in Fu-kien," clipping, biographical file, ABCFM; Louise Stanley, interview, 1971, COH; Clara Hess to John Foster's mother, 1 January 1889, Foster Family papers, CRP.

^③ 霍利斯特，位于美国南加州。——译者

到一对年轻新人的家里也有这些大老远运来的精致玩意儿，按你的说法，来自文明的物品，想必你会感到舒心，我的感觉也是这样。银器、雕花玻璃器皿、哈维兰的瓷器，还有丝绸灯罩，我们的餐桌和你在罗兰公园^①一带看到的一样漂亮。”不过，比起优雅情调，家居营造出的更多是亲切感，也就特别能体现“家”的意义所在。在各自的住处，艾达·普鲁伊记得自己在墙上挂了一幅米勒的《晚钟》，哈丽雅特·奥斯本和伊芙琳·沃思利在壁炉台上摆着断臂维纳斯塑像。杰西·安克尼是更年青的一代，书桌前挂的是“可口可乐美女”海报，而露西·米德则用大学校旗和杂志图片拼贴来装饰房间。^②

传教士的家处处按维多利亚时代晚期的美国风格来装饰，对家里用具的品质也很挑剔。即使是在中国国内的短途旅行，筹备起来也要大费周章，这时你会发现他们为海外传教生活准备了那么多东西。举例来说，不过是出席一天船程的年会，要准备餐盘、餐刀、杯子、有饰带的地毯、枕头还有单人床垫。麦美德说她去北京郊外山上的传教营地，“所有家具、碗碟还有大部分生活用品都得带上，盥洗盆、挂衣钩，能想到的都列在清单里”。这也无怪乎埃莉斯·克拉克会在家信里提到，她想着带到中国的水果刀和剥皮用的水果勺派上了大用场。^③为什么她们对这些家庭用品心心念念，不远万里也要带来？

整个19世纪，女性和家庭物质生活的联系越来越紧密，到了中国更为显著。商人们生产出无数的小摆设小玩意，成功地让女性对这些家庭用品产生了不可或缺的认同感。到了中国，要布置一个家比在美国更充满挑战，但也更有成就感。1902年，格蕾丝·史密斯表示：“我们在中国的这个小家过

① 位于美国巴尔的摩，罗兰公园这一区域聚集了一批商店，被看做是美国最早的购物中心。——译者

② Elizabeth Perkins to family, 21 October 1907, Clark to family, 4 February 1917, DRP; Pruitt, *Chinese Childhood*, p. 10; Evelyn Sites, “Real Christmas at Abiding Joy,” n. d., CRP; Jessie Ankeny to family, 3 March 1911, SCUO; Lucy Mead to family, 1 January 1910, ABCFM. 镶嵌镜框可以用来拼贴装饰，把图片、玻璃片和衬边用纸或布压在一起，露出花边。

③ Clark to mother, 12 January 1913, CRP; 关于如何准备参加会议的行李，参见 Alice Alsup to family, 20 October 1919, CRP; Luella Miner to Carrie Miner, 2 June 1980, ABCFM。

得有声有色，有些东西在国内可能觉得无足轻重，我们却能从中获得极大的乐趣。”萨拉·古德里奇和丈夫打算出发去北京周边的山区，为了这次出行，萨拉·古德里奇几乎把所有家当都带去了，她写道：“我一起去的话，这趟旅程负担就很重，开销也大。我们不得不带上一大堆东西。吃的、住的，还有用人等等。昌西自己去就好办多了，怎么住都行。我也想去，可确实不好安排。”这一年晚些时候，她在安排避暑假期的时候，引用了一位男传教士的话：“啊呀，女士们总是要求多多。我们男人就没这么麻烦。”女士们需要的，无外乎家具、瓷器、银器、亚麻制品，越多越好、越高档越好。“我们确实缺一些东西，”格蕾丝·史密斯写信感谢家里给她寄来桌布，“内德经常取笑我说‘格蕾丝，看来我们得把油布铺在桌上了。’”^①亚麻桌布当然比油布更能体现家庭的教养，女性总是离不开这些体现家庭文化的物品，如果说和在国内有什么区别，那就是这种依赖在中国变得更为迫切了。

最早来到中国的传教士极少在家里摆放中国物品。避暑的地方随处可见“卖古董的”，卖些中国的雕像、花边、漆器、字画、刺绣等等，但女传教士一般是把这些中国玩意儿当做古董买下来寄给家人，不会用来布置自己在中国的家。既然过美国式的生活，就必须要用美国的东西，她们不会因为远离了大急流城和得梅因^②就随便将就。

除非为了追求新的风尚，也就是让家里的布置突破传统，体现个性的时候，传教士们才会考虑用中国工艺品来作装饰。1912年来到中国时，埃莉斯·克拉克发现四位美国基督教女青年会干事的房间和一般传教士家里的摆设大不一样。她写道，这些基督教女青年会干事——

拥有你所能想象的最漂亮的房间，摆设着非常精美的中国饰品……这些房间被青铜工艺品、瓷器，还有精心挑选的家具

^① Grace Smith to family, 2 November 1902, Sarah Goodrich to mother, 29 February 1892, to father, 9 June 1892, Smith to husband's family, 18 October 1907, CRP.

^② 前者隶属于美国密歇根州，后者为美国爱荷华州首府。——译者

衬托得很美，一看就是有良好教养的女性喜欢的环境。她们的房间真是一堂活生生的课，让我明白好品位是多么有价值；有些传教士的家看上去挺俗气，因为摆满了从美国带来的各式零碎，房子的主人缺乏个人趣味，或者不敢打破陈规，学会欣赏中国人巧手制作的这些物品，用来装饰自己的家。

“良好教养的女大学生”和老派传教士在品位上的差别，代表了美国两个消费时代的差别。各种各样的美国“高级”用品虽然备受传教士珍视，最终还是激发出一种新的观念：在装饰中更强调个性。克拉克自己 20 世纪 20 年代就对这些新奇玩意很感兴趣，结束传教后，她改行做了一名进口商人。^①

世纪之交，就像布置家里的摆设一样，传教士在饮食方面仍然坚持美国人的习惯，无论是怎么吃还是吃什么——虽然这很难做到。伊丽莎白·珀金斯和哈丽雅特·奥斯本有一次去尖峰岭传教时忘了带银餐具，幸好旁边的欧洲人出手相救，否则她们就“不得不用筷子了”。“哦，不必了，谢谢，”别人劝她用筷子的时候，米尔德里德·罗兰说，“那些人用筷子对付食物的样子真是一道奇观。”萨拉·古德里奇认为“用餐很能体现一个人的教养”；传教士们对此无疑都有同感。^②

传教士能接受中国的食物，但似乎不容易接受中国的餐饮习惯，尽管不

^① Elsie Smith to family, 14 December 1912, CRP. 克拉克自己也收集中国工艺品，摆在房间里：“我渐渐收集到了不少精美的中国艺术品，希望能有机会让你也看看，现在我把它们摆放在房间里，这些光彩夺目的艺术品真是让人移不开眼睛——黄铜制品、景泰蓝、光亮如新的漆器、精心雕琢的木雕。你很快就会亲眼看到这些东西，可惜看不到它们现在被精心摆放在一起的样子。”（20 February 1918, CRP）

^② Elizabeth Perkins to family, 24 May 1908, Mildred Rowland to family, 9 October 1911, Sarah Goodrich to Carrington Goodrich, 11 November 1913, CRP. 当然，中国人也认为吃饭用刀叉令人不快。在郭镜秋（Helena Kuo）看来，吃饭用刀叉“比野蛮人还落后。刀是用来宰牲口杀人的，在餐桌上挥舞真是很不雅。据我所知几千年前中国人就会使用刀叉，但开化之后就舍弃了”。*I've Come A Long Way* (New York: Appleton Century, 1942), p. 75.

容易弄到新鲜肉类，他们还是习惯按照国内的食谱来做饭。伯莎·艾伦为了让父母相信自己吃得很好，列出了一份日常的菜单：中午十二点半的午餐有鸡、肉或者鱼，两种口味的土豆、米饭、奶油洋葱、竹笋、布丁和水果。晚餐的头道是汤，然后是调味焙盘菜、蛋糕、可可。伊丽莎白·珀金斯的晚餐是炖汤配饭、冷盘烤牛肉、甘薯、奶油甜饭、饼干、海绵蛋糕。传教士从蒙哥马利—沃德百货公司订购了很多产品，包括各种罐头食品、粮食和糖。直到第一次世界大战美国实行食物保护政策，他们才开始转而依靠中国食品来满足基本需要。这既是出自爱国热情，也是文化上的沙文主义，所以虽然困难重重，即使在中国偏僻角落的传教士也保持着国内的饮食习惯。^①

在传教士看来，和其他的本国习俗一样，保持本国的饮食习惯是对抗异国环境影响的最好办法。例如，1889年克拉拉·福斯特写信给公婆说，每个传教士都尽量多吃肉，因为“这里的环境让人萎靡不振”。中国人不生吃蔬菜，传教士也不吃，因为地里的蔬菜施的是农家肥。中国人习惯吃炒菜米饭，传教士很少这样，即使做也只是当做本国饮食方式的调剂。中国人平时爱喝茶，传教士也不习惯，喝的是自制的柠檬水或代咖啡饮料。传教士的饮食和在本国一样，虽然可选择的种类没那么多，但热量充足，营养丰富。难怪很多女传教士写信回家说自己发胖了。^②

家庭主妇会教中国用人做饭，都是按照美国的饮食习惯来；美国饮食未必比中国饭菜有营养，有益健康，但对美国传教女性而言，维持美国饮食习惯是一种实实在在的成就感，所以她们情愿提前六个月订购原料，教用人做美国式的调味汁和布丁，而且要求就餐时按先后顺序上菜。维多利亚晚期的烹饪，无论在原料或烹饪上都和中国有很大区别，这自有其社会文化根源；

^① Bertha Allen to family, 17 December 1916, Perkins to mother, 9 November 1907, CRP.

^② Clara Foster to husband's parents, 17 May 1889, CRP. Pruitt, *Chinese Childhood*, p. 45, 普鲁特提到母亲也有自己的菜地：“中国的蔬菜种类可真叫多，好多从没见过。不过她会拿来用的，也只是在国内常用的那几种。”关于身材发胖，参见 Luella Miner to mother, 15 November 1887, CRP. Clara Pearl Dyer, WMF, November 1914, p.394.

两国都有丰富多样的菜肴，原先都具有各自的社会含义。不过，中国还在遭受饥荒的威胁，而美国则因为出产丰富不再担心这一问题，食物的阶级含义也就发生了变化。一道又一道菜肴要在用洗手盅净手后，在铺有亚麻桌布的餐桌上享用，而这并不需要多少钱；传教士自己显然也属于中产阶级。更确切地说，享用每道菜都有相应的礼仪，这种就餐习惯是具有道德内涵的，代表了高雅、有启示性的家庭氛围。就像收集美国的各种摆件，端出一道道美式菜肴充分体现出美国女性自发的责任感；以各式各样的本土物品使本国文化发扬光大。

关注日常饮食和家居装饰，营造舒适的生活环境，这是女性对家庭的责任；同样，衣着装扮也是身为女性的责任。因为远离本国的时尚，女传教士发现自己暂时得以解脱。多少有些自我矛盾的是，麦美德感叹她的蓝色棉缎裙已经落伍了，“但不留意潮流也未必是坏事，我很高兴，那些时髦的东西没有影响到我的幸福。衣着保守，不追求时髦，在这方面传教士拥有豁免权”。女性因为从时尚潮流中解脱出来而感到轻松，这多少说明时尚风潮在美国的影响力之大，大得如同暴君一般。因为不必操心赶不上时尚，杰西·安克尼写信告诉母亲说，她一定会觉得中国是个安乐乡：

我敢说，妈妈，你会喜欢在中国生活的这份轻松劲儿。倒不是说这里的工作比国内逍遥，我的意思是说，再也不用为穿衣戴帽伤脑筋了，除非衣服穿破了得重新再买。有时我想，要是把原先扔掉的那些衣服也带来就好了，肯定能挑出一大堆还能穿的，中国人缝缝补补翻旧如新的手艺可好了。我那些裙子在这儿能穿很久，足有在家里两倍的时间。^①

^① Luella Miner to family, 28 March 1891, ABCFM; Jessie Ankeny to mother, 27 June 1912, SCUO; Foster to husband's parents, 7 August 1889, CRP. 还可参见 Elsie Clark to family, 28 December 1915, CRP。

对于大部分美国中下层人士，维持温饱不成问题，但女人们要跟上城市风尚的变换，不仅费钱，而且费脑筋。

虽然女性觉得在中国可以脱离美国的流行风潮，但实际上很难完全做到。工作之余为了跟上时尚，女传教士在家信中急切地询问国内的潮流资讯，把旧衣服改得更合乎时新样式。女性想以家庭来激发高尚情操，就必须在家人和来客面前保持良好形象，马虎不得。如果说家里的陈设和餐具多少能体现女主人的女性特质，衣着打扮就更是如此。

有时，穿衣打扮甚至直接关系到对女性的评价。评价一起用餐的某位中国女士时，弗雷德里卡·米德也很看重衣着打扮，“在很多方面她都很出色，”她写道，“不过要能再时尚一点就好了。”埃莉斯·克拉克在日记里计划和迈纳一家一起用餐，她的看法也有点类似：“和迈纳一家用餐——那些老土传教士即使想变得时髦点儿，恐怕也没那本事。我情愿留下来写信，也不想去。”虽然米德和克拉克的本意或许是指除了衣着之外的其他品质，但她们特别使用了“时尚”这样的词，说明是很关注对方时髦与否的。杰西·安克尼对于弗洛伦丝·普拉姆（Florence Plumb）的描述，更能看出时尚度在相互的印象中有多重要。“她人不错，”她写道，“衣着很漂亮。刚从国内来，很讲究。”^①

有些女性在家信中说衣着打扮在中国无关紧要，似乎有点言不由衷。表示对时尚不感兴趣，或许只是给家人看，家里人不希望身为传教士的女儿承认对穿衣打扮这些肤浅的事情感兴趣。麦美德多年来一直写信给家人和支持者，表现得持重周到，但即使是像她这样的人，也会临时写信问母亲“最近有没有什么流行的图样”，免得自己的打扮“太老古董”。不过，去伦敦休假时，她写给留在北京的同事的信又是另一种腔调：

^① Frederica Mead to family, 15 August 1919, Clark, diary, 17 January 1913, CRP; Ankeny to family, 1 January 1911, SCUO.

如果我有足够的钱，买得起一件简单雅致的黑色丝绸礼服，或许我会更喜欢去巴黎，不过要是买了这样的衣服，我得对自己背十诫了……[在伦敦]我做了一件灰色丝绸的。估计你会不屑，因为伦敦不够时尚，但其实也没那么差劲。或许我该穿着这件衣服照张相，回去的时候寄给你看，因为是你帮我挑的……如果你想要一件“时髦”的衣服参加聚会，可以考虑中国的薄纱面料，白色或者黑色，半长裙摆，腰部配上雪纺绸的装饰，其他部分用白色或者素雅的彩色丝缎面料。大花纹的织锦图案也很流行。裙摆要长一点，稍微蓬一点——最新的样式还要在背后打上工字褶，从上面差不多一直收到底。^①

麦美德对于当时的时尚细节津津乐道，也热衷于定制时尚服饰——不是像在母亲面前所说的那样，纯粹只是担心落伍。

有时候，女性爱美的天性和物质追求也会跟女传教士自我牺牲的价值观发生冲突。埃莉斯·克拉克在日记里列举了自己的种种忧虑：“烦心的事：没能好好传教；太喜欢打扮，讲究衣食起居；贪图安逸。”^②对于生活在19世纪晚期的女性而言——这一时期女性在家庭生活中深受维多利亚时期物质化的影响——注重打扮、在意家具用品在所难免。这非但不是缺点，反而是女性的重要责任。

改穿中式服装的女性很少，即使有，也是不得已。1881年，美南浸信会的单身女传教士洛蒂·穆恩（Lottie Moon）写了一篇题为《传教工作中穿着当地服装的利弊》的文章，这篇文章是专门写给男性读者的，因为她认为这一问题与女性无关。她写道：“没有女性会自愿或者情愿放弃漂亮衣服，穿上中国女人那种自己看了也不喜欢的衣服。”她警告男性读者说：“如果你

^① Luella Miner to mother, 11 June 1888, to Mary Vanderslice, 12 October 1913, ABCFM.

^② Elsie Clark, diary, 18 May 1913, CRP.

们这种身份的男性改穿中国服装、吃中国食物，习惯了中国其他习俗，养成了从众的习惯，会不会由此无力抗拒不良影响呢？”穆恩接下来的告诫或许能解释为什么女人要坚持本国装扮。传教士的孩子在中国人的引诱下误入歧途，这种危险在“那些父母改穿中国服装的孩子身上概率会增加一千倍”，她写道。^①如果当地服装会对孩子产生坏影响，那么或许保持本国“讲究着装”的习惯就能起到补救作用。洛蒂·穆恩的工作充满冒险和孤独，比同一代任何传教士都更接近中国村民，但她始终确信本国衣着和本国价值观密不可分。

不过，很多男传教士不接受洛蒂·穆恩坚持穿西式服装的建议，尤其在19世纪90年代。有人从台湾澎湖、海南、南京和广州写信给长老会传道部，表示决定改穿本地服装。有人描述自己是“中国人的全套打扮——剃光半个头、长辫子、布鞋、扇子、雨伞、褙裤”。还有人写信说，在澎湖有六分之五的男传教士已经决定改穿本地服装。不过，在描述女性的装扮时要更加含糊一点，表示“所有的女士旅行或者出门时都穿着中国服装和帽子”。^②即使是在早期，女性似乎也不像男性那样容易接受中式装扮，即便出于日常生活的需要。

义和团运动以及新的外国势力在中国出现后，改变着装的传教士极少，尤其是在沿海地区。（在湖南、四川等内陆省份，传教士改穿中式服装的习惯倒是持续了比较长时间。）格蕾丝·史密斯和丈夫生活在福建，丈夫“觉得入乡随俗会好一些”，但她反对。“这行不通，完全不可能，”她解释说，“我非常肯定，我们的教友不可能赞同。”米尔德丽德·罗兰1911年面对类似的建议时，也回应道，“这不是我一个人的事。”1907年伊丽莎白·珀金斯动身到中国之前，埃尔茜·加勒森（Elsie Garretson）在信中就告诉她，要“保持美国式的生活和装扮”，还建议她带上几套衣服。“出门时上衣可以掩住体形，

^① Lottie Moon, "Advantages and Disadvantages of Wearing the Native Dress in Missionary Work," *Woman's Work in China*, November 1881, pp. 14-22.

^② Alfred Street, 21 April 1894, Frank Chalfont, 22 March 1891, A. Beattie, 11 December 1893, R. E. Abbey, 9 May 1887, E. C. Lobenstine, 15 July 1899. 这些都是写给长老会传道部的信，摘录于“Calendar to the Correspondence of the Board of Foreign Missions,” microfilm, CRP（下文缩写为“Calendar”）。

但在屋里可以脱掉，穿你喜欢的薄衫。”曲线毕露的西式女装可能会让中国人反感，因为中国女人穿的都是宽大的长袍短衫。实际上，有人认为1900年南昌一场反对洋人的暴乱，起因就是一位女传教士的西式衣着过于扎眼。^①

1900年前后，在农村巡回传教的女传教士偶尔会换上中式服装，但大多数人即使出于现实需要，也不肯让步。埃莉斯·克拉克说1914年有一次她去乡下时穿了一件绿色的丝绸背心，缀有亮晶晶的扣子。“凑热闹来看洋人的一群女人一味盯着我的衣服看，议论说我一定是有钱人，因为我戴了好多珍珠。”这次经历让克拉克得出的结论是，也许应该由中国的信女来管理乡村的分会，但自己是不会改穿中式服装的。^②1900年后，美国的势力越来越大，逐渐成为新的国际公义代表，美国女性更是极少“入乡随俗”，尽管改穿中式女装会更方便。

有些美国女性最终妥协，也是迫于恶劣的气候，并没有向中国社会让步的意思。为了免遭正午的日头暴晒，她们戴上了难看的斗笠。埃莉斯·克拉克写道：“它看上去又笨又重，戴上之后却真是轻便凉爽；不管怎么样，我们顾不上美观了，得戴上。”她接着说，虽然增添装饰会影响实用性，但“我们还是给帽子加上了绣花的面子，好看多了”。可有时中国人的习惯却又一点也不实用。珍妮·麦克卢尔曾经提到一件为难事，她想把裙子剪短，却没有裁缝肯帮她改。“一想到满街的寄生虫都在找机会飞到我的裙子上，向上爬，我就恨不得马上把裙子裁短，短到不犯法就行。”三年后，她实在受不了因为潮湿引起的脱发打算剪短头发，也是照着国内的样式，而不是按照中国人

^① Grace Smith to family, 8 August 1903, Mildred Rowland to family, 9 October 1911, Elsie N. Garretson to Elizabeth Perkins, 28 February 1907, CRP. 关于南昌的动乱事件，参见 Fred Drake, ed., *Ruth V. Hemenway, M. D.: A Memoir of Revolutionary China, 1924-1941* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1977), p. 154.

^② Elsie Clark, 6 December 1914, CRP; Lida Ashmore to Edith Ashmore, 24 October 1897, SCUO. 1900年后，英国在华南内陆差会的成员无论男女有时会改穿中式服装，比较小的福音派教会也是如此。从美国各大教派和小教派之间的差异，可以看出，当时美国几大差会的工作重心已经由过去的乡间巡回传教转向更日常化的工作和生活。

的习惯来剪。^① 为了适应中国的地理气候，女传教士们不得不改变习惯，但很少是出于入乡随俗的目的。

在中国要跟上国内的潮流，不但耗费精力，还要心灵手巧——其他需要手工完成的事也是一样。有些事情在美国已经逐渐工业化，在中国却要靠不那么专业的人手工完成。为了帮同事筹备婚礼，埃莉斯·克拉克花了很多心思，将蛋液塑成花朵造型，用土豆泥定型做成篮子盛放奶油鸡肉。后来她总结说：“在这儿也能拥有和国内一样美好的婚礼，这些事情在国内通常都要请宴会筹办人来做，但只要愿意动脑筋，我们同样可以办成。没有人比霍尔小姐——如今的麦克拉克林太太更有理由享受这样一场盛宴了。”^② 在美国，一切都可以交由专业人士打理，没有什么是钱解决不了的；在中国，家里的女裁缝和厨子为此付出的精力要多得多，然而，这些女传教士在家里成功地亲手做出一样东西，她们凭智慧得到的快乐远远不是一套复杂的金融体系所能给予的。在国内能大规模生产的東西，女传教士都得亲自动手，其中的成就感不是简单用金钱就能买到的。

对于这些维多利亚晚期的女传教士，1900年的义和团运动算是一劫，她们需要的一切都断了来源。近五百名西方人被困在英国公使馆，在战火中熬了足足六十天，而且随时面临被攻破的危险，死在门外清军和义和团的刀枪下。从留下的日记来看，他们能活下来，靠的是吃马肉，用衣服垫在害虫肆虐的地板上睡觉。第一个月可用的水很少，按人限量配给。虽然还有别的任务，比如用各种布料不断缝制防御沙袋，照顾伤病人员，但在这样的情况下这些美国女性也依旧努力保持仪表。艾玛·马丁写道，她和妹妹仍然让自己整洁得体，“丽兹大部分时间甚至都还坚持卷发卷”。据美国报纸报道，被困女性“穿着崭新的夏装”向“死里逃生、衣衫褴褛前来解救她们的军人”

^① Clark to family, 30 April 1913, Jeanie McClure to family, 17 June 1917, 25 October 1920, CRP.

^② Clark to family, 18 April 1915, CRP.

致意。记者认为这是女性无知麻木的表现，字里行间流露出批评的口气，对此麦美德很是愤慨：

因为条件恶劣就过得邋遢，这种女人会让姐妹们丢脸。为了有一件得体的上衣“穿着去欢迎救援军队”，她们每个人都缝了好几个星期。原本值得尊敬的行为却招来这样可叹的曲解，真令人悲哀。……我真想知道，我是不是应该受到更严厉的指责？——因为我的帽子是自己做的，自己用纸板画图样，用铁丝定型，用的是棕色的棉绒料子，粉色缎带，还有旧腰带上取下来的扣针。

美国记者不赞同女性讲究打扮，说明世纪之交美国文化两个互有交集的趋向彼此存在冲突。一种是阳刚的、经验主义的，与之对立的是19世纪末阴柔的、过于文明化的美国生活，记者无疑是前者的拥趸。这些记者对于在战火中还讲究优雅不以为然，只有亲身上战场的艰苦经历才能赢得他们的敬意，而显然这些在中国的女传教士没有这样的经历。但即便是后来到了“一战”时期，在那段最艰辛最动荡的艰苦岁月里女人们也仍然坚持衣着讲究，行为得体。^①

当然，即便讲究这些，不同女性的重视程度也不一样，所以露西·米德才以轻蔑的口吻提起舍友：

我从没见过有谁像这里的某些人一样热衷于讨论穿着打扮。讨论别人一顶帽子戴了几次，一件衣服穿了几次，款式是从什

^① 对于被围困时期的生动描写，参见 Peter Fleming, *The Siege at Peking* (London: Harper & Brothers, 1959), esp. p. 145; Emma Martin, *Siege diary*, typescript, 18 August 1900, CRP; Luella Miner to family, 25 December 1900; ABCFM。关于世纪之交新闻界人士如何看待“过于文明化”的问题，参见 Larzer Ziff, *The American 1890s* (New York: Viking, 1966)。

么时尚画册上照搬下来的，如果她们能把精力放在别处，留心用人有没有打扫干净暖气片，还有她们脚下的地板、地毯和墙上的画，我们大多数人都会更高兴，我们住的地方也会给来客留下更好的印象。^①

对于追求时髦装扮和关心家务这两件事，米德的态度截然不同，甚至将后者视为管理的责任，这种态度的差异不应该被忽略；讲究的装扮能增加个人的影响力，而整洁的房间所传达的是无处不在的环境影响力。不过，从理想的角度来看，一个女人的居所和她本人应该相得益彰。

厄休拉·斯坦利（Ursula Stanley）就是这样的人。女儿记得她很喜欢侍弄花草，而且自己就拥有一座美不胜收的大花园。其他传教士常来向她讨教怎么改衣服、改帽子，女儿写道：“《传教先驱报》的编辑来请教妈妈如何提升杂志的品位，她建议增加一个时尚栏目。”由于对女性的各项技能无所不精，在中国的西方人圈子里，厄休拉·斯坦利的传教事业显然特别成功。有一位英国海军上将年轻时曾在天津的海军学校就读，她去世后，有报道称这位海军上将说自己能有今天的地位应当归功于厄休拉·斯坦利家族和她的影响。^②无论这一报道是否属实，都保留在家族的记忆里，这是对女性理想典范的致敬，物质生活经她的一双妙手实现了陶冶情操的功用。



在华的美国女传教士置身于欧洲世界主义的社会环境里，因为从事教化工作而获得了新的社会空间。由于追求完美，传教女性在个人和道德方面都不无敏感地与更为文雅的欧洲人比较。在吃穿用度上，中国内地的传教士过

^① Lucy Mead to family, 4 June 1911, ABCFM.

^② Gertrude Wilder, "Random Jottings," p. 11, CRP.

的是美国式生活，但当她们到了大城市或者避暑胜地的半殖民环境里，出于民族自豪感，无论是已婚还是未婚的传教士都尽力提高生活标准，比在美国更加讲究。

从很多方面来看，殖民地的生活是在华美国人生活的重要组成部分。太平洋远洋班轮所停驻的沿海城市，包括重要的欧洲租界，西方商人在这里能享受治外法权的特别待遇。比起拥挤的中国人居住的区域或者中国内地的贫困地区，福州、上海、天津这些地方占地广阔的租界更像是欧洲大都市。一开始欧洲商人只能在中国政府指定的区域内经商，但 19 世纪以来逐渐获得了特权，因此到了 1900 年，要求与中国人划区而治的往往是西方人，而不是中国人。美国传教士最初是从租界或者租界附近接触中国社会的。租界的生活始终影响着在上海、福州、北京等城市传教的大批美国传教士，甚至对于那些在内地工作的传教士，虽然一年只去大城市开会或访友几次，也会感受到国际化社交圈带来的全新压力。

艾玛·马丁写信向家里要一些嫩绿色的天鹅绒饰带和腰带，用来搭配，解释说，“我担心家里人会觉得我们有时讲究得过了头，但你们真的不会明白东方的生活方式，除非亲身来到这里”。1919 年，莫诺娜·切尼对家人描述自己定制的披肩是什么样，也预料到他们会如何反应：“我猜你们会觉得这对传教士而言有点太引人注目了，是吧？但告诉你们吧，在北京的圈子里就得打扮得讲究一点。……这不是赶不赶潮流的问题；我们还有我们做的事，要想不被看轻，就得这样。”切尼希望获得北京这个殖民圈子的认同，这是在华美国女传教士普遍面对的问题。丽达·阿什莫尔说得很清楚，那不仅关系到个人，也关系到国家的颜面。她写道，有个传教同胞的白色桌布“脏得令人恶心”，接着强调说，她“只能希望那些外国（欧洲）女人没看见”。^①考虑到在华女传教士肩负着吸纳信徒，改造提升中国人的任务，她们这么在

^① Emma Martin to family, 8 April 1901, CRP; Monona Cheney to family, 3 May 1919, Lida Ashmore to Edith Ashmore, 2 May 1915, SCUO.

意欧洲人的看法也就不足为奇了。

原本以为中国和本国完全不同，没想到中国商埠港口的环境却很有亲切感，这些美国人消除了疑虑，很快陶醉在这样的环境里。萨拉·古德里奇发现，天津“最令人愉快的地方在于，这个城市的生活方式和环境让人几乎忘了自己身处异国”，露丝·怀特则提到了北京使馆区的一场音乐会：“最奇怪的是，我不敢相信这是在中国，应该在纽约或者锡拉丘兹才对……周围的一切——座位、舞台、风景（树木和河）都像极了美国……最令人印象深刻的是，居然还有‘禁止吸烟’的英文标识。”^①眼前的英式殖民建筑和自己国内的城市如此相似，从而使美国传教士对欧洲殖民者产生了一种更深切的认同感。

生活在大城市的传教士发现，他们得承担很多约定俗成的交际任务。19世纪末，美国的中上层女性就为此耗费了大量精力，已经习以为常，但来自农村地区的女传教士以前从没经历过这些，仍觉得很新奇。1894年，贝茜·尤因从天津写信说，作为一个新人，她要承担不少接待来访的任务。她写道，与其这样，她情愿像在国内那样每周四见客。23年后，莫诺娜·切尼回忆说，当年北京美以美会的女舍规定，每个月第二和第三个周五会客。^②美国女传教士没空应付这种有闲阶层妇女圈子里兴起的社交义务，但还是得接受，当做任务来认真完成。

通商口岸的社交并不只是应付来访者这么简单。杰西·安克尼从福州写信说，中国人的春节期间，她每天都要外出应酬。埃莉斯·克拉克也提到自己11月份的社交生活排得满满的，一周之内，她出门喝下午茶一次，用餐两次：一次在领事馆，还有一次在同事家。为了这些应酬，她穿了“黑缎子礼服，背后和领口镶着伊丽莎白女王式的飞边”，腰上别了一朵圣诞花。到下一周，又要去日本领事馆出席庆祝日本天皇登基的庆典，周四还要参加文

^① Sarah Goodrich to Emma, 18 May 1894, Ruth White to family, 25 November 1917, CRP.

^② Bessie Ewing to aunt Myra, 13 October 1894, 21 March 1895, ABCFM; Monona Cheney to family, 16 November 1918, SCUO.

学社的聚会。^①

因为远离本国，这些海外人士的俱乐部、社团在中国不断增加，会员的社交义务也因此加重。露丝·怀特参加了星期五俱乐部，这是“外国传教人士和商务人士”成立的社团；迈拉·雅克（Myra Jaquet）参加了天津的外国人成立的文学社，是社团唯一能读懂中文的人。“往昔会”是1913年万圣节聚会时发起的，“意为我们这些外国人聚在一起度过美好时光”，是为了庆祝一对夫妇新婚。虽然有四位宾客的结婚礼服在义和团围攻时毁于战乱，但只要要有结婚礼服的都要穿上礼服。南京联合会的成员包括传教士、领事馆工作人员、商人，和其他类似的协会一样，也举办音乐会、讲演、室内比赛等活动。1920年，父亲问莫诺娜·切尼是否还是“美国革命女儿全国协会”^②的成员，她写信告诉父亲“俱乐部、社团的活动太多了，大家都很忙”。^③无论祖国对他们而言是真切的还是只存在于想象之中，在中国成立社团和俱乐部是为了维系对祖国的情谊；同时，这也是防止受到周围中国环境影响的一种方式。

通商口岸的社交往来毕竟不是传教工作的全部，派驻天津、上海的传教士经常抱怨外事部门强加的社交任务。不过，传教士的避暑制度结束了欧洲租界这种已成惯例的生活习惯。山间和海边的胜地一开始是作为疗养院提供给派驻乡下的传教士，满足他们休养身体的迫切需要。西方人常会染上疟疾、霍乱和其他热病，尤其是夏天。国内的差会还在斟酌是否需要设立避暑地，这些传教士已经回应说，“国内的教会必须做出选择，要么出资建避暑地，要么出丧葬费”。特别是1900年后，由于国内传道部让步，避暑地逐渐发展为平房社区，每年可供占总人数七分之一甚至六分之一的在职传教士

① Jessie Ankeny to family, 31 January 1901, SCUO; Elsie Clark to family, 12 November 1915, CRP.

② 成员必须是美国独立战争时期革命前辈嫡系子孙当中的女性。——译者

③ Ruth White to family, 25 November 1917, CRP; Myra Jaquet papers, SCUO; 关于“往昔会”，参见 Lucy Mead to family, 3 November 1913, ABCFM; 关于南京联合会，参见 Margaret Lillian Smythe, interview, 1917, COH; Monona Cheney to family, 22 February 1920, SCUO。

避暑度假，成为传教士每年的惯例。^①

可一旦达到目的，传教士在信里就不再提及修建这些地方是为了休养，认为它们另有重要作用——其中包括天津附近的北戴河以及福建中部山区的鼓岭，这些地方聚集了各个教派的传教士。中国人无权在鼓岭山区购买土地，珍妮·麦克卢尔强调说，鼓岭的中国人很少，大多是后勤人员，没什么分量。通过“人以群分”的方式，避暑地提供了重新确认国家和种族身份的机会，对于长年独自住在乡下小传教站的传教士尤其如此。^②

比起外国租界的传教士社交生活，避暑地的社交生活更具包容性，因而也就没那么正式。一般来说，传教士的生活安排是，早晨是固定的辅导学习，下午通常是例会。排演音乐会、答谢茶会、专题聚会（例如纽约埃利斯岛上的移民聚会），还有赏月野餐，一点也不比“西方世界的忙碌生活”轻松；韦尔西·霍辛格就曾说过，远足和网球比赛占去了传教士大部分时间。^③在当时维多利亚时期的文化背景下，物质生活繁冗复杂，身处其间的女传教士也欣然接受了这种烦琐的社交生活。如果说有什么不同的话，那就是中国的环境更能激发出一种迫切的感情，以便让她们彰显民族国家的荣耀。

基督教群体本身与国外的生活关联如此密切，传教女性很难将传教放在第一位。无论避暑地还是大城市的殖民地界都实行种族分离政策，传教士必须适应，在某种程度上甚至要融入其间。爱丽丝·里德说，有一次她从美国

^① 1889年，长老会海外传教部认为北京的工作人员暑假放假六周比较适合，但当地分会坚持妇女儿童需要至少两个月的假期，以便出城休养。罗伯特·阿比（Robert Abbey）病逝后，南京的查尔斯·李曼（Charles Leaman）写信给传道部要求教会必须做出决断。（1 December 1890, “Calendar”）。关于在北京爆发的这场争论，参见 I. Dudgeon to board, 1889, missionaries of Peking to board, 13 February 1889, “Calendar”。关于中国各地的避暑地，参见 Kenneth Scott Latourette, *History of Christian Missions in China* (New York: Macmillan, 1929), p. 627。

^② Jessie Ankeny Lacy to father, 26 April 1914, CRP. 杰西·安克尼·莱西表示，自己去上海过暑假是因为有必要“和我们自己人在一起”，由此也可以看出避暑地的必要功用。

^③ 关于在鼓岭的日常安排，参见 Elizabeth Perkins to family, 16 August 1908, CRP；关于移民聚会，参见 Elsie Clark to family, 14 August 1915, CRP；Welthy Honsinger, *Beyond the Moon Gate: Being a Diary of Ten Years in the Interior of the Middle Kingdom* (New York: Abington, 1924), p. 50。

公使馆举办的“乡村集市”上回来，说“这个冬天我几乎什么也没剩下，都捐给了各类善款；身为传教士，你不把自己搜刮干净都不好意思离开”。莫诺娜·切尼参加《教会文学会联盟》(*The Union Church Literary Guild*)^①为英国人举行的欢唱“黑人歌曲”的“种植园之夜”，半夜才从聚会上回到家，她写道，“如果我们总是参加这些活动，哪还有时间来做我们该做的事……得有个尺度，知道底线在哪里，这对我们大多数人都不是小问题”。一个传教女性自我完善的社团——“女性自救会”的可笑行为让埃莉斯·克拉克非常失望。她在日记里抱怨，“唉，我情愿因为过度工作累垮，为各种问题伤脑筋，也比和那些人一起堕落强，她们唯利是图，早把当初的热情抛到脑后，忘掉了自己奋斗的伟大目标”^②。

无论在大城市还是避暑地，身负社交义务的传教士都希望有个底线，但很少有人敢于挑战这些社交义务背后的社会规则。露西·米德或许是个例外，需要主持祈祷会或会客时，她甚至会不加解释就径自回房，因为觉得社交生活受限制而感到失望，心想要是还待在乡下就好了，那里没有这么多的外国人。也有传教士提醒切尼，“在传教中舍本逐末”是非常危险的；这种危机不容忽视，因为世纪之交时美国女传教士的身份具有双重性：她们既是女性，同时又代表了美国。^③在某种程度上，美国人很难抗拒英属殖民地的交际往来，因为它代表的是一种国际地位，而这是中产阶级最为在意的。

最初，美国人传教不存在某种特殊的民族主义目的。19世纪初，前往印度或中国传教，是一种彻底远离政治的举动；或许也是最纯粹的证明：一个有信仰的男人在行善时能不掺杂任何功利色彩。（这里强调是男人，因为

^① 1919年汉口协和公共礼拜堂的内部刊物。——译者

^② Alice Reed to family, 6 May 1917, CRP; Monona Cheney to family, 14 March 1921, SCUO; Elsie Clark, diary, 23 May 1913, CRP.

^③ Lucy Mead to family, 20 November 1919, 16 April, ABCFM; Cheney to family, 14 March 1921, SCUO.

到了更晚些时候，女性才能自主地加入传教。)不过，19世纪末或20世纪初自愿传教的传教士一般都赞同社会福音派的观点，强调在为主开路时人类机构具有重要作用。不是每个传教士都是政治上的帝国主义者，但在文化上却都是坚定的沙文主义者，为自己年轻的国家充满活力感到骄傲。

在中国传教，更助长了这种民族主义观念。传教士常写信回家说，在中国是多么为祖国而自豪。1918年，莫诺娜·切尼写道，“你得亲自来东方，才感受得到我们中有些人的‘极端爱国主义’夸张到什么程度”；萨拉·古德里奇也表示，“看到星条旗就足以让我们这些远离祖国的人热泪盈眶，这是过去在国内生活时从未感受到的”。国旗凝聚着美国人的爱国之情，和《圣经》一起，是传教中最具代表性的象征。当初厄普卧联盟会^①送埃莉斯·克拉克前往中国时，送给她的就是一本《圣经》和一面巨大的国旗；露西·米德听说教会要给她寄国旗，写道，“据说这面旗很大，大得足以覆盖整座教堂”。伦纳德·克里斯琴（Leonard Christian）在华盛顿和阿格尼丝·米博德（Agnes Meebold）结婚那天正好是华盛顿诞生纪念日，他说，“巨大的国旗悬挂在我们的穹顶之上，所以我们确确实实可以说是在旧国旗^②下结为夫妇的”。据朋友说，埃德娜·特里（Edna Terry）“非常爱国”，表示去世后可以安葬在中国驻地，但身上一定要盖着“亲爱的星条旗”。^③

传教士的民族主义带有强烈的排他性。美国人喜欢结交同胞，彼此间更有共同话题，更有利于合作。美国骑兵只肯将马卖给美国人，“就是为了确保爱马有个好归宿”，可见一国同胞的情谊能增加彼此的信任度。对于在避暑地庆祝美国国庆，美国人更是很有热情。有一次国庆日那天，埃莉斯·克

① 美以美会的青年联盟组织。——译者

② 美国国旗的图案随着新的州的加入，会发生变化。1818年4月4日，美国国会通过了一个关于国旗的法案，具体规定红白相间的条纹固定为7红6白，象征着发动独立战争并取得胜利的13个州。如有新的州加入，则在该州加入后的美国独立日，在国旗左上角的蓝色长方形中，加入一颗星表示。所以这里用“旧国旗”以示区分。——译者

③ Cheney to family, 30 November 1918, Sarah Goodrich to Mary, 18 August 1891, Elsie Clark, diary, 26 October, 1912, CRP; Mead to family, 22 July 1913, ABCFM; Leonard Christian, biographical file, Irma Davis, “Edna Terry,” a memorial pamphlet, DEMC.

拉克早早就起床了，在松树顶上挂上国旗，和另一位女传教士一起，鸣枪五下向国旗致敬。在传教士心目中，爱国之情无比神圣，很少会考虑到这种带有沙文主义色彩的行为会带来什么后果。这从1916年克拉克对于烟火庆典的感受也能看出来。她写道：“很多中国人挤在俱乐部外面看我们，我真想知道，看到我们这么团结、这么爱国，中国人会不会有所触动。”^①克拉克虽然善于观察，在这件事情上却似乎没有意识到，中国人不仅不会把这看作爱国主义的示范，反而会导致她们与当地社会疏离。

或许，强烈的民族凝聚力有助于团结那些身在异国却存在地域观念的同胞们。19世纪末，大部分美国人都有很强的地域观念，这往往导致在华美国传教士之间互相猜疑、不满和误解。^②身为教会学校的中西部地区领袖，麦美德不得不与韦尔斯利学院的官员打交道，她写道：“真希望我的祖父祖母一直住在康涅狄格州！这样的话，我可能天生就会装模作样、见机行事的那一套！”和麦美德一样，露西·米德也毕业于中西部的小学院，对于中西部与东部在宗教和教育背景上的差异很敏感。她在信中提到了毕业于康奈尔大学、曾获得优等生荣誉的伯莎·里德（Bertha Reed），说虽然这人“很讨人喜欢”，但“我还是和她亲热不起来，因为我不太善于和马萨诸塞那些地方的人打交道”。两人一个毕业于史密斯学院，一个毕业于曼荷莲学院，学习起来也不合拍，这更让米德确信自己的进度总无法推进是有原因的。“某些人脑子又笨又不努力，不肯吃苦，不肯努力学中文，结果呢就是这样。”她总结道。和来自中西部的的女性一样，新英格兰的女性也很敏感。洛拉·戴尔（Lora Dyer）和珍妮·麦克卢尔认为自己性格腼腆是因为在新英格兰长大，伊丽莎白·珀金斯则被同事的话伤了心，对方“知道我来自新英格兰后，有

^① Alice Reed to family, 14 July 1918, Clark to family, 7 July 1913, 9 July 1916, CRP.

^② 美国在“一战”以前是一个比较松散的政治联邦，州权往往大于国权，近似一个“小联合国”，所以美国民族主义观念当时不是很强烈。——译者



“极端爱国主义”，1903年：满洲张家口，洛蕾丝·罗伯茨（Grace Roberts）在边远的住所向女传道们传教，头顶挂着美国星条旗。

天晚上对我说了一些我们新英格兰人听来很刺耳的话”^①。在中国,地域观念的问题变得更加个人化,但也更直接,即便是在公共民族主义的大背景下,但仍然不能保证个人的看法一致。

不过,国外的群体生活还是让这些来自不同地区不同阶层的人突然产生了前所未有的亲近感。来自中西部或新英格兰地区农村家庭的传教士发现自己身边是外交官和世界旅行家时,大部分人最先想到的是自己出身低微,但在从中国写给家里的信里可以看出,令她们惊讶的是居然可以和这类人亲密地相处。露西·米德发现外交官芮恩施(Paul Reinsch)^②的夫人“特别亲切,不做作,很和善”,伊丽莎白·珀金斯评价福州领事的太太戈达·格拉西“非常漂亮,高挑窈窕,很健谈,不会摆出一副屈尊的架子”。对于北京的社交圈,莫诺娜·切尼说得更坦率:“我不怕和有钱人相处了,因为我们这里就住着几位。”^③虽然地域观念一时难以消除,但随着世界性视野的拓展,美国传教士对于美国阶层差别的认识也在发生变化。

首先,生活开销不大,也就意味着在很多方面传教士变成了“有钱人”。在中国人看来,不愁吃喝,家里有用人就算是富人了;而即使按照美国标准,传教士也觉得自己过上了优越的生活。还有部分原因是汇率浮动有时也会让传教士的薪水变得尤为丰厚,即使按照殖民地的生活标准也仍有条件过美国式的生活。“目前我们在南京的生活条件比在国内要好一点”,珍妮·麦克卢尔写道;而埃莉斯·克拉克也觉得她们“物质上的待遇不知比国内的教师要好多少倍”。克丽丝汀·皮克特一家在福州住着一所很气派的房子,家具陈设是由先前的德国港务局长布置的。她提到,父母曾在义和团运动期间回国

① Luella Miner to “college family,” 13 October 1919, Lucy Mead to family, 6 January 1910, 26 September 1911, ABCFM; Jeanie McClure to family, 15 July 1919, Elizabeth Perkins to family, 4 October 1907, CRP.

② 芮恩施,美国学者、外交官,美国当时著名的远东事务权威之一,1913年至1919年出任美国驻华公使。他在公使任内,与中国人士交游甚广。——译者

③ Mead to family, 18 November 1913, ABCFM; Perkins to family, 3 September 1907, CRP; Monona Cheney to family, 5 June 1920, SCUO.

暂避，但因为中国生活条件优越，他们仍然愿意回中国住。在她笔下，当初的休假是这样的：

我母亲，过去对家务没有半点兴趣的人，现在不得不一个人照顾全家九口人的生活，要知道她在中国可是有好几个用人……显然母亲不适合做乡村牧师的妻子……虽然她在教堂给女听众们布道时很有一套，但还是难以接受狭窄局促的牧师住所。全家九口人，住在西黑文那么一所小房子里！

曾有研究美部会的历史学者指出，出于道德上的优越感，即使“最谦卑的传教士也会自视为上流人士”。不过，上流人士的优越感也得建立在实实在在的物质基础之上，才能有所享受。^①

在杰西·安克尼看来，住在中国很开心，既自由自在，待遇也不薄，也希望能和家里人分享这一切。她梦见家人来探望她：

我去你们住的地方，看到妈妈冒着酷暑在洗洗涮涮，准备在老式的中国炉子上做晚餐——我去的时候带了个女用人，就派她去做这些粗活，还雇了厨子和保姆来照顾孩子，然后我们全家一起出门去爬山，欣赏福州的景色。我还记得爸爸感叹真是美极了，你呢，也特别高兴来这里。

^① W. H. 林格 (W. H. Lingel) 1897 年写道，虽然长老会传道部规定传教士的薪水是每年 1000 美元，但按当时的汇率购买力可以达到 2000 美元。“我都有点受之有愧了”，他写信给传道部说。12 August 1897, “Calendar”；Jeanie McClure to family, 11 February 1917, Elsie Clark to Andrew H. Krug, 13 March 1913, CRP；Christine Pickett, *From the Rising of the Sun* (Frankfort, Ohio: Privately printed, 1978), pp. 10, 23；Valentin Rabe, “The American Protestant Foreign Mission Movement, 1880–1920” (Ph. D. diss., Harvard University, 1965), p. 823。

在梦里见到母亲在做中国妇女做的这些粗活，安克尼内心充满愧疚，因为她自己不必再吃这样的苦了。不过，殖民地的等级制度可以让来自美国农村的下层人士也过得很舒服，她让父母享受了这个福气，内心的沮丧又变成了欣慰。除了安克尼，别的女性也希望家里有中国用人，这样就可以“坐下来歇一歇”了。^①除了偶尔感到愧疚，美国传教女性在中国是特权阶级，更多时候享受到的是快乐，因此更希望得到应有的认可，对于社交中受到的轻视也就更加敏感。

新的民族自豪感和社交自信影响了在华的美国传教士和欧洲人之间的关系。其中以英国人尤甚，他们一直被美国人看做效仿对象，在各个方面都是竞争者；而20世纪初，无论美国男性还是女性都在努力争取国际认同，在这一点上，英国人同样是对手。未能充分介入旧的世界格局，这是美国困扰的问题，因此美国在民族文化的论调中总是凸显民主政治的天然优势。美国指责英国人专制独裁、刻板僵化、傲慢自大——英国阶级制度所带来的一切，在美国人看来都充满了威胁。

美国指责英国人专制独裁，主要集中在英国人的两面态度：对上级严格服从，对地位较低的中国人则又是另一种态度。1894年，英国官员命令本国侨民南迁，躲避中日战争的影响，麦美德写信说“那些可怜的家伙乖乖服从了，他们没呼吸过美国自由的空气”。萨拉·古德里奇则强调“英国人一贯尊重受到政府维护的各类权威，连公使或主教都不例外；一群英国人是没法协作的，这我们心里都清楚”。英国传教士过分服从上级，更让美国人感到震惊的是他们对待下级的方式。露丝·怀特怀疑是不是“所有英国人都一个样，不讲究民主，对用人专横”，美国人就不会这样。她注意到有一对英国夫妇“交谈时和颜悦色，但对待中国伙计的态度让我们胆寒”。义和团运

^① Jessie Ankeny to parents, 11 October 1910, SCUO; “Take your ease,” Ruth White to family, 27 May 1919, CRP. 关于传教士希望国内的家人也有用人的事例，参见 Elizabeth Perkins to family, 10 September 1908, Elsie Clark to family, 8 February 1914, CRP。

动期间，有个中国医生的女儿患了痢疾，英国医生不愿管，艾玛·马丁自己用甘汞等药物给孩子治疗。马丁写道：“英国人觉得药品很金贵，用在中国人身上是浪费。”^①

在美国人看来，英国人遵从等级权威已经成为本能，因而在危急时刻不会随机应变。义和团运动期间，美国女性常在日记里表示，自己的同胞很会见机行事。“如果他们想办成事情，就会找美国人，”艾玛·马丁说，“英国人不够爽快。老长时间也拿不定主意。”萨拉·古德里奇补充说：“英国人在自我保护方面下的功夫，我们美国的骗子都没他们厉害。”遭到围攻时英国人只会空想，更显出美国女性随机应变的非凡能力。艾玛·马丁说有个英国士兵的印象是：“我们这些人在他看来就是奇迹，我心想，因为我们什么都可以做，什么都愿意去做。”^②在美国人看来，只要自己愿意，就没有什么适应不了的，从这个事例中可以看出，美国社会更自由、更具包容性。

美国传教士认为，英国人性格中最突出的一点，就是他们让美国人自惭形秽的民族自豪感和阶级优越感。英国人的势利让美国人不满意、愤怒，觉得受到了侮辱。这无疑最容易冒犯那些向往英国阶层气派的人，其中又以女性居多。19世纪以后，美国男性特质逐步形成，理想的美国男人形象源于民间传说中的拓荒者，较之欧洲男性更直接、更粗犷、更有民主作风——与欧洲的优雅精致完全相反。美国男性典范与欧洲逐渐相去甚远，但美国理想女性的趣味却日趋精致高雅，与上层社会（或者说英国人）的标准越来越接近。

^① Luella Miner to sister Stella, 15 October 1894, ABCFM. 关于英国人对上级的服从，参见 Florence Manly to family, 4 October 1898, Sarah Goodrich to Carrington Goodrich, 24 November 1913, Ruth White to family, 12 September 1917, Emma Martin, siege diary, 6 August 1900, CRP.

^② Martin, siege diary, 17 July 1900, 17 August 1900; Goodrich, siege journal, 3 June 1900, CRP. 在华英国人似乎也比其他国家的在华人员更刻板。曾任海关总税务司的英国人罗伯特·赫德（Robert Hart）也这么认为，“我不赞成随便违背英国的老规矩”，1893年他提到海关招聘事务时表示，“英国人本来就是一个不会轻易通融的民族，天生缺乏那么点弹性，凡事一板一眼，什么都要细细研究，认真考虑——地方观念强，没那么开放，比较守旧，这就是我们英国人。”*The L. G. in Peking: Letters of Robert, Chinese Maritime Customs 1868-1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), 2: 956.

家庭观念最初是支持女性反对社会分工的，但在19世纪末和20世纪初这一阶段，却明显体现出分工等级的内涵。这种包含等级观念的美国家庭观从在华美国人群体身上，真正进入到了现实生活中。

德本康夫人（Matilda Thurston）比较过英美传教群体在性别、阶级、民族观念等方面的异同。她尤为推崇长沙这样的内陆城市，因为英国人在这里很有影响力。搬到南京后，她发现用人的素质比不上长沙：“我估计，这是因为美国中西部的标准在南京占优势。在家务管理方面，英国人奉行的标准只在长江上游地区盛行，他们知道怎么指挥用人。而在传教事务中，似乎也是一样道理。那些女传道举止粗俗，出身也和传道人的身份不相称……”^①把严格管理用人和有效开展传教工作相联系，德本康夫人的话触及了一种缺乏自信的复杂情绪，这在美国女性身上体现得十分明显。

美国女性承认，纯正的血统和无可指责的上层社会背景最能培养高雅的情操。对于有英国贵族血统的美国女传教士，自然是如此；而那些没有高贵祖先的女性同样会自豪地为自己辩护。据埃丝特·刘易斯的妹妹表示，“她们的父母都出身于高贵的英国家庭”，但埃丝特还是很讨厌一位英国女传教士，因为对方纡尊降贵的态度似乎在说，“美国人全都是红印第安人和住在弗吉尼亚的下作胚子杂交生出来的”。不过，论及血统，艾玛·马丁的祖先更卑微。她写道：

我实在恼火这些大不列颠人，自大得不得了，认为他们的礼仪风俗比美国优越——只因为语言和制度历史更久一点罢了。我真是火冒三丈，想告诉这些人——尽管我父亲可能是北欧某个勇猛部落留下的唯一子嗣；尽管我祖父是个赶车的而我祖母是女仆，他们相爱私奔来到了美国——虽然我没有了不起的祖

^① Matilda Thurston to family, 1 February 1914, "Letters from Nanking," United Board for Christian Higher Education in Asia (hereafter UBCHE).

辈作为谈资——但我们家的人都诚实可靠——我出生在自由国度、骁勇之家，我很骄傲我是美国人，我想告诉他们的还多着呢。^①

艾玛·马丁祖辈出身并不高贵，但她很看重自己的祖先是北欧人，而北欧人被美国本土主义者看作是美国民主传统的开创者。马丁宣布自己出生在“自由国度”，就是要与贵族气的欧洲传统撇清关系，但同时也想说明自己和那些懒散的移民不一样。

世纪之交，本土出生的美国人非常在意家庭和阶级出身，任何阶层的英国人显露出傲慢态度，他们都很敏感。萨拉·古德里奇为祖辈来自新英格兰而自豪，她觉得“英国的傲慢实在令人厌恶”，但也非常赞赏“英国人那种真正有教养的文雅礼仪”，而且像其他同时代的美国女性一样，也深切意识到自己在这方面的不足。例如，她很羞愧自己的书法拿不出手，字写得“就像是蓬头垢面、衣衫不整的女人，或者歪歪扭扭的桌子”，觉得——也许是缺乏根据的——英式教育能教学生写出“整齐、优美的字迹”，还能培养出其他良好教养。她和丽达·阿什莫尔都坚持认为，如果以后在美国也从小教孩子弹琴、说法语，下一代也能具备优雅的品格。^②

美国男性也同样推崇良好的教养。19世纪90年代任美国驻华公使的克罗尼·查尔斯·登比（Colonel Charles Denby）^③对本国民众颇有微词，觉得身处“来自世界各地的平和优雅的社交圈内”，他们却总是“争吵不休”。不过，登比本人来自弗吉尼亚州里士满一个教养良好的家庭，自然会按照上层社会的优雅标准来要求别人，中产阶级女性也以此作为女性修养的一部分。中产阶级的男传教士倒不像英国人那么讲究。例如，一位英国女士说埃丝

^① Eleanor Lewis, *Beads of Jade* (New York: Vintage, 1958), p. 100; Emma Martin to family, 10 April 1905, CRP.

^② Sarah Goodrich to Carrington Goodrich, 16 October 1916, to Grace Goodrich, 26 September 1910, CRP; 关于教孩子弹钢琴、说法语的必要，参见 Lida Ashmore to Edith, 24 October 1897, 12 March 1898, SCUO; Goodrich to Carrington, 24 August 1913, CRP.

^③ 即田贝，1885年至1898年任美国驻华公使，著有《中国及其子民》。——译者

特·刘易斯结婚戒指的铭文不合礼节，于是埃丝特准备换掉。她丈夫却强烈反对，觉得没必要对这个出身中产阶级、自认为高人一等的同事言听计从。孩子们都记得，对英国事物着迷的总是母亲，不是父亲。据洛蒂·哈特维尔（Lottie Hartwell）回忆，她曾在英国人办的学校读书，对那个目空一切的校长，母亲表现出的尊敬实在有些夸张。珍妮·麦克卢尔的女儿写道，母亲“热爱一切英国事物”，甚至专门结交了“一位英国商人朋友，对方曾像‘在印度的吉卜林’^①一样生活”。^②美国女性对英国人的傲慢心知肚明，既感到不满，在某种意义上却又推崇它——相信英国人在教养和文化方面胜过美国人，这两者对女性都很重要。

因此也就不难理解，美国人既把英国人看做竞争对手，同时又当作效仿对象。和很多东部女性一样，埃莉斯·克拉克一开始就有亲英倾向。不过，来到中国后，她发现很多英国女人很不友善，而且非常顽固。“我很不愿承认，”她写道，“因为这和我预想的差别太大了。”克拉克想办法对英国人投其所好，她为人机敏，可能也因为在巴尔的摩待过，她很顺利地融入了英国人的圈子。一年后，她在日记里写道：“今年夏天没有比这更让我欣慰的事了：以拘谨闻名的大不列颠人似乎已经接纳了我，那么真诚自然。去年我真的觉得他们很冷漠。不知道是他们变了，还是我变了。”毋庸置疑，克拉克没变，英国人也未变；更准确地说，是适应了彼此，所以克拉克获得了认同，进入到这个关系亲密的圈子。克拉克加入了英国人的俱乐部曲棍球队，参加英国人的聚会，开始了解英国人的机智风趣，虽然未必都能心领神会。福州有个规模庞大的英国商会，在准备为商会家眷筹备查经班时，克拉克写信回家说：“有人私下议论要组建一个班的话，或许会选我当头儿，也就是说，这个小集体包括九

① 吉卜林是英国著名作家，其文学创作多以印度为背景。——译者

② Charles Denby, *China and Her People* (Boston: L. C. Page & Co., 1906), pp. 60-61; 关于登比的生平资料，参见 *the Dictionary of American Biography*; Lewis, *Beads of Jade*, p. 102; Lottie Hartwell to family, 26 June 1897, Hartwell Family Papers; Agnes McClure Alden, letter about Jeanie McClure, 23 August 1977, CRP。

个英国人和一个美国人，我得努力搞好关系，和这些英国姐妹融洽相处。”^①

埃莉斯·克拉克博取福州这些英国人的欢心，让对方接受自己，并不表示她在攀附对方或耍什么阴谋。她支持女性参政，和很多英国朋友意见相左；另外她也主张简化字运动，对于视英文为英国文化神圣载体的英国人，这无疑是一种冒犯。同时，世纪之交的所有美国人都觉得美国面临挑战，尤其是女性，更是想证明自己也和大部分教育良好的英国女人一样有见识、有教养，感情丰富，埃莉斯·克拉克也如此。这种竞争意识对美国传教士如何看待工作、处理与中国人的关系都不可避免地产生了重要影响。

在某种程度上，美国女性也清楚这种影响。萨拉·古德里奇写道，虽然英国友人“天生比美国传教士有教养……美国人跟她们相比就是大老粗”，但美国人似乎更适合传教，“因为他们更懂得如何打动穷人和下层人士的心”。不过，她写道，美国人“几乎没有谁能轻松自如地讲演，除非和擅长此道的人在一起……英国人天生有种优越感，因为他们是英国人，也许这些人始终不是那么好相处，但你很难嘲笑他们的夸夸其谈”^②。古德里奇认为有教养并不代表品德高尚，她更认同美国民主价值观念所界定的美德。同时，因为被当做“二等民族”，她觉得民族自尊心受到了侮辱；再加上身为女性却被评价为粗俗，更是让她大为光火。在等级森严的体系内美国人受到双重鄙视，多萝西·坎贝尔的经历很典型。她是传教士的女儿，在英国教会学校念书。“被轻视的感觉越来越明显，他们觉得我们美国学生人少，又粗野又怪异，这种傲慢态度深深刺痛了我，”她后来写道，“还好，有几个乐于跑腿的女孩听我指挥，我挺得意，这

^① Elsie Clark, diary, 7 August 1913, 25 August 1914, letter to family, 23 March 1918. 克拉克对英国人的兴趣，从她受到英国传教士邀请时的反应也可以看出：“这份邀请真让我心动，因为可以让我与英国朋友增进了解。”(to mother, 10 May 1914) 克拉克的亲英倾向还表现在对于英国圣公会的仪式礼节怀有强烈兴趣，经常拿来和自己所信的卫理宗更朴素的仪式作比较，更倾向于前者。(diary, 2 November 1913, 5 April 1914, letter to family, April 1918, CRP)

^② Bragadocha[sic], 原文如此，此处疑为原引文拼写错误，引申翻译为上文内容。——译者

才多少弥补了英国人的傲慢对我的伤害。”^① 低年级学生要服从高年级，英国儿童一直被灌输这种等级观念，代代如此。但或许从这种和英国人相处的特殊方式对多萝西·坎贝尔的影响，可以看出美国人在中国社交环境中的不自信所带来的后果。如同坎贝尔在英国公立学校的经历一样，英国人对待美国人也是以一种殖民者的态度和方式，而这是美国传教士拒不认同的。



在中国，外国人的生活要依靠数量庞大的家庭用人。美国传教士和中国用人关系如何，会影响到传教士的态度、工作和声望。家庭是某些女性唯一能为传教做贡献的舞台，而家里的用人则是唯一的传教对象。不过，对于在外传教的女性，家庭事务也可以作为她们处理跨种族问题的直接参考。教区内可以供传教士雇用的中国用人毕竟有限，所以她们接触到的可能就是同一群用人，还包括用人的孩子，要么就是同一个教会、同一个班学习的中国人。

美国传教士刚到中国就发现，家里雇用人是当地的惯例。丽达·阿什莫尔在自传里提道，家里一般有三个用人——厨子、男仆和苦力——如果有孩子，还得雇保姆。中国劳动力廉价，随处可得，在某种程度上雇用工人甚至成了适应环境的必需举措。为了证明雇一大群用人做家务是合理的，埃莉斯·克拉克写道：“就像城市里井然有序的社区，每个家庭也有各项内部事务。我们得有自己的下水道垃圾系统、医疗健康部门，还有自己的运输系统以备随时使用。”没有电话，传教士就效仿英国殖民地的做法，“叫人传话”，让家里的苦力跑腿传话。出行则需要更多的人力。克拉克提到过，八个传教士去寺庙野餐，得有三十三三个中国随从：每个传教士要带三个抬椅子的人，另

^① Sarah Goodrich to Emma, 14 April 1891, CRP; 说起英国人的强势，克丽丝汀·皮克特说“大不列颠人恨不得‘连棕榈和松树都听他们的’……在鼓岭，我们美国人被看做是二等民族”。（*From the Rising of the Sun*, p. 15）Dorothy Campbell, autobiographical sketch, 1946, p. 2, CRP。

外六个人划船，至少三个人负责运食物和船上用的毯子。^①

有些女性出身农家，来中国是为了传教，却发现自己居然需要用人伺候，觉得很荒唐。即使有些来自城镇的女性，家里原来有厨师和女仆，也认为这么多用人让她们不安。米尔德丽德·罗兰同样感到“荒谬”，她和丈夫两个人、三间房却要三个用人来照顾。丽达·阿什莫尔一点也不反感请用人，但连她也觉得用人多得有些滑稽了。“我都手足无措了，”她调侃道，“因为才有五个用人伺候我一个呢！”有些人不习惯让别人做家务，或是不愿陌生人打扰家里的亲密气氛，用人就反倒成了负担。莫诺娜·切尼特别喜欢到西山郊游，在那儿“我们才能做回自己，爱干什么就干什么，没有用人跟着”。后来她又写道，“连平时野餐的乐趣也失掉了一半，因为用人时时刻刻在等着伺候你”。米尔德丽德·罗兰最后干脆告诉家里的男仆，用餐时不必来伺候：“有人做伴倒也不是什么坏事儿，可我不喜欢身后直挺挺站着一个人。”最后她失望地总结道，“唉，告诉你吧，这就是在中国的生活方式”。^②

语气间流露出一丝不满，说明传教女性在雇用人这件事上自己也做不了主。尤其是她们得像伊丽莎白·珀金斯那样，“盯着用人做事情，比亲自动手还费劲”，或者像萨拉·古德里奇所说的，“身体累点儿就能少操一点心”，更是不满。既然不愿意，那为什么还要指挥一群中国用人做家务呢？米尔德丽德·罗兰和丈夫觉得一年来经济上都不宽裕，决定辞掉用人。不过，他们的想法遭到了在当地长期传教的同事的一致反对。“把用人打发走——不行，然后开始说他们的想法，说完之后，亨利就决定写信给 M.K.（传道部秘书长）反映经济上的困难。”可惜米尔德丽德·罗兰没有详细说清楚差会一致反对的原因。但她的话证明了一个事实：传教士之所以请用人，部分原因在于别

^① Lida Ashmore, autobiography, p. 44, SCUO; Elsie Clark to family, 9 February 1913, 13 March 1913, CRP.

^② Mildred Rowland to aunts, 13 November 1911, CRP; Ashmore to Edith, 11 February 1912, “Extracts,” Monona Cheney to family, 3 May 1919, 5 July 1919, SCUO; Rowland to family, 4 November 1911, CRP.

人都有用人，这是约定俗成的。^①

罗兰也确实表示，有人反对她辞掉用人是考虑到她的传教工作：“格洛弗小姐觉得还是不要辞退用人的好，因为那样的话我不得不放弃幼儿园或工厂的工作，那是‘不行的’。”和世纪之交的女性改革者一样，女传教士需要有用人协助，才能积极参与公众活动。因此她们也觉得有必要请用人，这样才能腾出手来，有机会投身于传教事业。玛乔丽·斯图尔特（Marjorie Steurt）说家里雇了三个用人，“可我自己教书的负担也很重”。在中国，用人的酬劳非常微薄，多雇几个人也不会造成经济上的负担。爱德华·曼利表示妻子把时间用在工作上，比“花钱请厨师”更有价值，而埃莉斯·克拉克表示：

既然得按月付给每个用人 2.5 美元，四个人加起来还比不上美国一个用人的薪水……如果我们只是要过一种在国内看来属于“暴君式”的生活，没有必要自找麻烦。生活得安逸舒适，是因为我们相信，如果不从不必要的家务中解脱出来，就不可能把工作做到最好。

因此，正如埃莉斯·克拉克所说，她们的日常家务不仅是做做样子，也“确实是简单轻松的”。^②这些美国女传教士在别人眼中一直是自我牺牲的典范，她们担心国内知道她们雇了用人会有损声誉；却很少考虑到，在美国约定俗成的种族隔离制度会影响在中国传教。

当然，世纪之交，几乎所有美国人都多多少少有些种族思想。传教士以为自己的高加索、盎格鲁-撒克逊血统比世界上其他混合血统的人优秀，有

^① Elizabeth Perkins to family, 2 December 1907, Sarah Goodrich to children, 24 October 1915, Rowland to family, 3 December 1912, CRP.

^② Rowland to family, 3 December 1912, CRP; Marjorie Rankin Steurt, interview, 1970, COH; W. E. Manly to family, 4 December 1893, Elsie Clark to family, 9 February 1913, CRP.

时在传教中也希望中国人因此敬重他们。结果却发现普通中国人对他们的态度很平常，在家信中惊诧不已。丽兹·马丁刚到北京不久，就遇到了一些曾在美国留学的学生：“我很惊讶，他们的品性或者说个性和我见过的任何美国人没有什么不同，”她写道，“他们和其他年轻人一样善于交流，有自己的想法。”伊丽莎白·珀金斯曾以为异教徒都容貌丑陋、愁苦不堪，她写信回家说，但那些母亲和孩子却给她留下了深刻印象：“有些带孩子的母亲，面容简直像圣母一样。”一位年长的女传道甚至让杰西·安克尼想起了自己的姑姑，于是困惑地问家里人：“这是不是很不可思议？”^①

或许是为了弥补自己的失落，美国传教士坚持说自己的生活里不存在种族问题。莫诺娜·切尼在信里表达了一种普遍情绪：“我爱这些中国人，就像我爱美国人一样，爱他们每一个人。当然对中文我还爱不起来……你很快就会完全忘掉种族差异的存在。”杰西·安克尼在乡下传教站见到几个白人，很激动，但随即赶紧纠正——“应该说是几个讲英语的人。黄种人和我们没有贵贱之分。”虽然在家信中大谈身为美国人对自己种族的虔诚，但大多数人都并不承认它的重要意义。^②

不过，传教士在种族问题上的态度也受到进化论影响。传教士为自己的种族而自豪，有时还表示自己是传教最理想的人选，因为这是优胜劣汰的结果。眼见儿子卡林顿沉湎于世俗享乐，萨拉·古德里奇提醒他“我们是有雄心的民族，理当有更高的理想”；麦美德告诫同事不要做不公允的比较：

应该以最谦逊的态度提醒自己，我们不是普通的西方人；
我们是被选中的人，或许不止我们一代人是这样。我们或许比

^① Lizzie Martin to family, 26 May 1900, Elizabeth Perkins to father, 16 June 1908, CRP; Jessie Ankeny to mother, 18 February 1911, SCUO.

^② Monona Cheney, general letter, 8 January 1919, SCUO; Ankeny to father, 26 February 1912, CRP. 关于拒绝承认种族问题，更多事例可参见 Lucy Mead to family, 29 October 1911, Luella Miner, general letter, 8 February 1890, ABCFM; Alice Reed, interview, 1969, COH.

某些中国同事略胜一筹，但那是血统和环境所致，他们也可能超过我们。

像很多美国人一样，麦美德并没有一套明确的种族理论。她不赞同“天生的优越性”，把中国人取得的成就归功于中国人的精神，与血统没有多大关系。她以“最谦逊的态度”提醒“我们不是普通的西方人”，似乎是指大多数传教士归属的盎格鲁-撒克逊血统，但更有可能指的是传教士比一般美国人有着更高的追求和更纯粹的动机。^①不管是因为血统高低有别，还是因为其他原因，只要认为传教士和中国人不同，殖民行为也就有了实施的背景。

主仆在家里朝夕相处，空间距离很近，这反倒促使他们维持种族的界限。传教士刚到中国时，本以为要面对一个堕落的民族，却发现这种不切实际的揣测落空了。不过，在个人卫生和生活条件方面，两个民族确实很不一样，有更多微妙的差别。丽兹·马丁说，她家的裁缝完全不把自己当外人：“她老坐在我们的卧室里，虽然我们不太喜欢这样。她身上有一股难闻的味儿，大部分用人都有。我们不在家时，很担心她会用我们的梳子、牙刷，我们也试过把这些东西藏起来，但不可能天天都这样啊。”在中国的经历有时反而会使这种个人的种族偏执有增无减。埃莉斯·克拉克来到中国希望能增长见识，迫切地想要探索中国古代文明。然而，在福州她没有如愿发现任何值得尊敬的文明，反而越来越难和中国人相处，越来越挑剔。她写道，“也许是我们过于挑剔，但眼前所见的一切，让你既不愿去接近这些人，也担心他们接近你。吃的也是这样，从一开始来到这里我就不习惯”。^②对于用人带来的威胁，传教士采取的办法是严格坚持主仆等级和种族差别。

因为过去没有这类经验，大部分美国女性需要有人教她们如何与用人相处，有些女传教士正好是这方面的权威。例如，据说埃莉诺·谢菲尔德（Eleanor

^① Sarah Goodrich to Carrington, 17 February 1920, CRP; Luella Miner, “The Relationships of Chinese Workers and Missionaries,” n.d., ABCFM.

^② Lizzie Martin to family [1901], Elsie Clark to family, 22 December 1913, CRP.

Sheffield) 和玛丽·阿门特在管理用人方面“很有办法”。美国女性很快意识到,若要管理好家务,态度要严格但方式要委婉,不必像传教那样靠仁慈博爱去感化对方。埃伦·萨芬(Ellen Suffern)学会了对用人提高嗓门说话:“要是在国内,别人会以为我生气了,但其实没有。”有些中国人爱“揩油”,经手的事情都要捞点好处,给传教士留下了不诚实、爱占便宜的印象,但出于实际的原因大部分人也就睁只眼闭只眼容忍了。“当然,他们每个月也就只能从你手里拿到几块钱,”珍妮·麦克卢尔写道,“就当眼不见为净吧。”要很好地操持家里的大小事务不是件容易的事情,家务只是传教中有限的一部分,但能做好这件事已经足够引以为傲了。伊丽莎白·鲁特·卢斯(Elizabeth Root Luce)^①的儿子是《时代》、《生活》出版帝国的创建者,格蕾丝·罗利(Grace Rowley)称赞这位母亲时也强调她在这方面的特殊成就:“她中文水平不太高,和中国人没法深入交谈,但她是一位了不起的管家能手……她家里的用人,那可是出类拔萃的。在她的管教之下,用人们总是衣着整洁,没有一点皱褶。”珍妮·麦克卢尔在这方面没那么可圈可点,但也在中国的家务管理中获得了自我满足。她写道:“毕竟,管理自己的家,指挥自己的用人,那实在很有意思。”^②

女传教士发现,管理用人其实就是和他们斗智斗勇。用人爱占便宜的习惯让这些西方女性大为头疼,而她们也不愿听任用人摆布,要坚持自己的自由和权威。杰西·安克尼提道,有一次家里的苦力看见她在洗衣服,“他看见我亲自做这种粗活,差点发火了”;米尔德丽德·罗兰刚到中国时,也得等用人睡了,才偷偷溜进厨房收拾西红柿。薪水减少自然会影响到家务开

^① 这里指的是伊丽莎白·鲁特·卢斯的儿子亨利·卢斯,他生于中国山东,创办了《时代》、《生活》等刊物,曾是美国出版界最有权势的人物之一。——译者

^② Ruth White to family, 25 November 1917, CRP; Ellen H. Suffern, letter, WMF, December 1918, p. 531; Jeanie McClure to family, 27 January 1918, CRP; Grace Rowley, interview, 1970, COH; McClure to family, 11 March 1918, CRP. 玛乔丽·斯图尔特也提到另一位女传教士很擅长对付中国用人耍小聪明的伎俩。她发现厨子一周就拿菜金买了十二打鸡蛋,就告诉他:“昨天我去看医生了,医生说我不好就是因为吃了太多鸡蛋。你也不希望我生病,是吧?”从此家里花在鸡蛋上的开销小多了,她话说得委婉,也没伤到厨子的颜面。(interview, COH)

销，萨拉·古德里奇的用人和她唱起了反调：“这帮用人呐，这个也好那个也罢，左右了你的生活，你得养着他们，就像秃鹫一样在吸你的血。他们可不会让你节省下任何东西。”有时关系闹僵了，传教士意识到得坚决换掉用人。1916年，克拉拉·福斯特写信说，他们正在考虑把她丈夫用了七年的助手送到别家去。“他太有主见了，很少听我的。”她写道。伊丽莎白·珀金斯的洗衣工也被打发走了，“因为他要我们都听他的，不肯听我们的”。^①到底谁说了算，这个问题左右着传教士和中国用人之间的关系。

这一问题，不只涉及家务管理，甚至会影响到女传教士和普通中国人的关系。有些克服了恐惧，有信心指挥中国用人的女性，通常将中国人描述为天生服从、有奴性的民族。在传教士眼里，中国人除了有点固执，非常适合当用人。弗洛伦丝·曼利（Florence Manly）觉得中国人是“理想的用人”，麦美德评价用人“非常能干”，露丝·怀特说她家的用人“人很好——非常和善，特别安分守己”。萨拉·古德里奇写道，在和“那些中国人”打交道时，她都是尽量将就，懒得跟他们废话；从字面上来看，她指的是家里的用人，但这一宽泛的指代说明，与用人的关系会影响到西方人如何看待整个中国社会。^②

不过，如果中国人是好用人，那么最好的用人无疑是中国人和基督徒的混合体。基督徒和用人这两个群体实质上有所重合，体贴周到的用人通常会信教，而基督徒在困窘时也可能去当用人。当然，传教士会想方设法说服用人信教。身为基督徒，贝茜·尤因不愿接受普遍的成见——中国厨子没有不滑头的——虽然不计较那点小利，她还是表示“我们要高标准要求他们”。主人要求越高，用人表现越好，似乎才是关键。在题为《我们对用人的责任》

^① Jessie Ankeny to family, 4 February 1912, SCUO; Mildred Rowland to family, 9 September 1912, Sarah Goodrich to family, 2 October 1893, Clara Foster, journal for children, 30 May 1916, Elizabeth Perkins to father, 16 June 1908, CRP.

^② Florence Manly to family, 7 June 1899, CRP; Luella Miner to Carrie Miner, 15 May 1889, ABCFM; Ruth White to family, 25 November 1917, CRP; 关于中国人是理想的用人，亦可参见 Bessie Ewing to cousin Frank, 29 September 1894, ABCFM; Mary Burns, 23 December 1907, DFMC; Goodrich to Carrington, 27 February 1910, CRP.

一文里，艾玛·史密斯提醒读者，“我们不只是优秀的基督徒，还是成功的家庭主人”。她列举了一些办法，教女主人如何在行为上、精神上启发用人，改善他们的表现。“用人懒惰吗？”她写道，“让我们试试《罗马书》第十二章中的‘殷勤不可懒惰’。”史密斯针对存在各种问题的用人一一列出对策：无礼的、拖拉的、邈远的、爱浪费的、爱争吵的、懒散的；还专门列了一项，“针对那些不愿亲近上帝的人”。虽然偶尔会有这样的情况，用人加入基督教就意味着你会失去一个好用人——例如丽达·阿什莫尔的厨子阿二入教当上了执事，“就自以为了不起，抽不出时间来帮厨了”——更常见的情况是，成为有共同信仰的教友之后，主仆间就很难维持长期的、相互的利益关系了。^①

因此，在家里传福音，有时似乎与其说是为了拯救对方的灵魂，不如说是为了促进社会关系的和谐。露丝·怀特在家信里提到过一件事，她在北戴河避暑时，有一次从海滩走回去给中国人做礼拜。她和同伴走近住处时，看到中国用人正从山上的住所向这边走来——用人住在社区边上。怀特记得当时同伴感慨道：“这难道不是一幅很美妙的场景吗？——你看，他们正朝这边走来！他们来参加周日礼拜，让我觉得我们的住处也变得神圣起来。”^②虽说传教士和信徒在上帝面前都是平等的戴罪之身，但家庭内部的传教实际上更加强化了两者的不同地位。

和其他事务一样，世纪之交的美国女性在中国管理用人时，仍受到一种家庭观念的影响：男女并不平等。女性对于权威的追求仅仅止步于道德品行上的高尚优雅，不敢追求自身不可剥夺的权利，她们为自己的权利设定限

^① Ewing to aunt Mira, 26 July 1899, ABCFM; Mrs. Arthur H. [Emma] Smith, "Our Duties to Our Servants," *Chinese Recorder*, September 1902, pp. 445-453; Lida Ashmore to Edith, 3 October 1908, "Extracts," SCUO; 关于基督教信仰与用人品行的关联，更多可参见 Evelyn Sites, "A Savior Who Is Christ the Lord," mimeograph, CRP; Jessie Ankeny to Louise, 16 April 1909, SCUO.

^② Ruth White to family, 16 June 1918, CRP.

制——也是因为身为女性的不自信。^①如果说在国内，美国女性已经能以修养程度来体现自身的社会价值，到了中国她们却无力对抗另一重挑战——英国人的标准。

世纪之交，有个与传教群体关系密切的人对美国人的家务管理提出了极为尖锐的批评，这个人就是艾丽斯·蒂斯代尔·霍巴特（Alice Tisdale Hobart）。^②由于身患脊椎病，她本人不从事传教工作，但她的姐姐在长老会妇女传道部任职，颇有威望。艾丽斯和姐姐一起在中国住了很多年，后来嫁给了标准石油公司的办事处代表，还把在中国的经历写成了一系列畅销小说。在她看来，美国人在中国的家庭生活类似于美国南方的奴隶种植园。在《民国时期的故事：长沙城》一书里，霍巴特将美国人在中国的家描写得十分浪漫，而这类态度过去只在传教士的通信中有所流露。她把自己的家写成一片私人领土，异教徒的邪恶全都被围墙挡在外面。“我们的家就像美国南方种植园一样，”她写道，“是属于我们的小王国，由我们自己做主。”她公开提出了一个很多传教士都关心的问题——“怎么让听命于我们的这个民族服服帖帖”。霍巴特直接将在中国的家庭生活拿来和美国种植园生活进行比较，随意地流露出一种贵族式的家长作风，这是传教士难以认同的。传教士也不会像她这样去追问：“玛莎·华盛顿，还有其他美国南方女性是怎么对待黑奴的？”^③

同时，霍巴特的大胆言论确实触及了一个事实：在华的美国女性如何管理家务。在教区围墙内，她们置身于一个家庭帝国，其基石是家长作风和种族差异。和在美国南方一样，她们在与中国用人的关系中获得了一定的直接权

① 女传教士能接受种族上的等级差异，这反映了美国妇女史上的另一动向。19世纪中期的妇女选举权运动已经主张争取女性的平等权利，而在19世纪末到20世纪初这一阶段，要求选举权是为了以上流社会的影响来对抗那些危险的外来移民投票。参见 Aileen Kraditor, *The Ideas of the Woman Suffrage Movement 1890-1920* (New York: Norton, 1965), and Christopher Lasch, "The Woman Reformer's Rebuke," in Lasch, *The World of Nations* (New York: Random House), pp. 54-55.

② 艾丽斯·蒂斯代尔·霍巴特是美国女作家，代表作品有《民国时期的故事：长沙城》、《南京城内》等。——译者

③ Alice Tisdale Hobart, *By the City of the Long Sand* (New York: Macmillan, 1926), p. 84; 她将住处描写成堡垒的细节，还可参见 pp. 97, 106, 112。

威，与通过女性影响力获得的间接权威互为补充。这两种方式并不相悖，而是相得益彰。早先凯瑟琳·比彻在19世纪就阐明了家庭观念的意义，希望分隔的女性空间能够对抗其他社会差别，对所有宗教和阶级产生一种融合力量。这是准确的，但它毕竟从属于中产阶级那种单一的价值观，结果证明，这不足以弥补女性在政治和经济上缺乏权威的问题。虽然其他人女性空间的观念仍局限于家庭，但有些女性对女性空间的理解已经有所扩展，想要获得一定的公共权威。这类女性越来越倾向于追求更高的道德权威并获得外界社会的认同，认为这是自己应得的。她们成为社会等级的拥趸，而不是主张阶级平等。当代评论家康斯坦丝·费尼莫尔·伍尔森（Constance Fenimore Woolson）对这种极端观点有很清晰的概括：“如果我们的政府交给热衷于时尚和政治的女性掌管，估计一年内就会出现贵族君主世袭制了。”女传教士不追赶时尚，不热心政治，但在某些方面也和普通女性一样。她们过于强调女性优雅教养的价值，而这只有在装饰得当的家庭里才能展现；她们也过于在意家里的用人是否能体现主人的高雅格调。如果有机会将美式家庭装扮成自己在中国的私人领地，女传教士自然难以抗拒。一开始，她们就发现这样的家庭观念可以补偿自己在经济权利上的缺失，因而非常乐意承担这种新的管理职责。^①

^① 关于伍尔森的话，参见 Esther B. Aresty, *The Best Behavior* (New York: Simon & Schuster, 1970), p. 259。美国南方生活和传教士的家庭生活有很多相似之处。Anne Firor Scott, *The Southern Lady: From Pedestal to Politics 1830-1930* (Chicago: University of Chicago press, 1970), pp. 16, 46, 多处论及女种植园主的管理手段，以及现实生活中她们实施的男性权威模式。就优雅精致的生活方式和存在的种族问题，克罗尼·查尔斯·登比（Col. Charles Denby）曾以上海租界与南北战争前的美国南方进行了比较。（*China and Her People*, pp. 7-8）可能有人认为这源于凯瑟琳·比彻的观点。比彻反对奴隶制，而且严厉指责其中种种陋习，但她在《论奴隶制及废奴主义》中也承认人类的等级差别是不可避免的。（Philadelphia, 1837, p. 98）她写道：“这是上帝造物的伟大特征，上下尊卑各有分别，要废止这一行之有效而亘古不变的法则是不可能的。”这里她是在为女人对男人的从属关系辩护，但这一逻辑也适用于其他地方。她个人对奴隶制问题采取消极态度，但鉴于她对于美利坚合众国宣称人生而平等的做法也不置一词，所以倒也还不算特别前后矛盾。凯瑟琳·斯克拉（Kathryn Sklar）追溯了比彻思想从19世纪中期的平等主义到后来逐渐转向等级观念这一发展历程，或许比彻本人归信圣公会就是最好的例证。斯克拉对于家庭观念的研究提供了目前最富启发性的理论框架。关于比彻早期提出的，以分隔的女性空间对抗其他社会差别的观点，可参见 *Catharine Beecher: A Study in American Domesticity* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1973) pp. 132, 156, 160。

不过，除了相似之处，中国和美国南方的差别也同样有启示意义。奴隶制的合理性主要建立在经济和种族因素之上，基督教的影响最多只能排在第二位。女传教士在中国既要传教，又要操持家务，在两者之间周旋，实际上说明她们身份尴尬。最初，传教士的权威要依靠在家庭中能产生多大的影响来评判，这是体现传教士权威的方式，于是传教的目的也就从拯救灵魂转变为维持传教士的地位。在中国，来自美国中产阶级的女传教士在家庭事务中发掘了新的权威，与其说她们是服务于上帝的天国，不如说是在管理一个假上帝之名存在的家庭帝国。



由女性主宰的这个家庭帝国，不一定是经济、政治帝国的后盾。女性处理家务、管理中国用人的时候，往往是以主仆关系是否亲密、用人品格是否诚实可靠来评判自己的权威。她们希望以提高女性的道德影响力来彰显主权地位，而不是扩张西方世界的强大势力。

女性习惯以情感深浅来评价自己在对方心目中的地位。萨拉·古德里奇要去过暑假时，想到秋天回来可能就见不到那个病重的女佣了，很是伤感，她说“身边这些人就像是我們深爱的孩子”。由于相互需要，女传教士和用人彼此依赖，感情很深厚。家里的老用人过世了，杰西·安克尼写道：“她是我见过的最好的用人，我们也是好朋友。听说我生病，她哭了，得知我不能去海塘了，她更是急得哭起来，还说那她也不回去了。”古德里奇非常感激“我们忠实的用人以及他们付出的爱”，并写道，“我觉得用人之所以对我们忠心耿耿，真正的秘密在就在于我们用心：我们喜欢他们，相信自己是为了他们好”。^①

^① Sarah Goodrich to family, 4 July 1891, CRP; Jessie Ankeny to family, 24 October 1911, SCUO; Goodrich to Grace Goodrich, 3 July 1910, CRP. 这与尤金·吉诺维斯 (Eugene Genovese) 的看法有类似之处，参见 *Roll, Jordan, Roll* (New York: Random House, 1976), p. 344, 书中作者指出，奴隶需要男女主人提供容身之所，而男女主人也需要获得奴隶的敬爱。同样地，传教士也需要确信用人对他们的爱。

传教士自认为在道德上胜过中国异教徒，不仅是因为这能显示自己的博爱，更因为他们需要保持权威地位。传教士有意识地在用人面前维持形象。在邵武传教站，年纪大些的传教士甚至不玩游戏，哪怕最时兴的纸牌也不玩，“担心用人以为我们在赌博”。而在北戴河，露西·米德平时也不玩骨牌，因为在中国人眼里这很像在打麻将。有个女传教士甚至因为在浸礼会传教站演戏而引发不满——这无异于传教士经常批评的那种中国人喧闹的法事场面。^①说起为什么在晨祷时那么认真地指点中国人，玛蒂尔达·瑟斯顿的话很能代表大部分传教士的想法：“我可不想在厨子面前丢脸。”^②

然而，海外商人的某些行为会威胁西方人的心理优势，毁掉他们小心建构起来的文明形象。“我们的传教士告诉他们，美国就是通往天国的地方”，珍妮·麦克卢尔不无讽刺地说，稍微有点夸张，但这确实是传教士渲染出来的神话。虽然传教士能接受商人的某些习惯，但后者有些行为还是令他们很尴尬：福州的外国人酗酒，北京的美国公使馆里抽烟喝酒跳舞。见一群来协助修建铁路的德国人在公共庆典上喝得烂醉，艾玛·马丁写信回去说，“让中国人瞧见那些德国人的醉态，我们觉得挺不应该的，但又无能为力”。传教士一直想让中国人相信西方的优越，并把这种印象持续下去，却因此犯下了根本性的错误：一方面宣称自己的宗教更崇高更权威，可是自己所属文明在道德上的表现却又令人半信半疑。^③

将西方商品引入中国，传教士对这种商业行为的态度始终是矛盾的。女传教士赞成中国进口石油、缝纫机之类的商品，但和美国国内的女性改革者一样，她们极力反对宣传西方的恶习，认为这类似于过去向中国输入鸦片、

① 基督教特别反对偶像崇拜，佛教和道教的法事活动，包括相关联的戏曲表演，传教士们都视为偶像崇拜仪式。——译者

② Jeanie McClure to family, 15 September 1919, CRP; Lucy Mead to family, 6 August 1910, ABCFM; Lida Ashmore to Edith, 14 November 1915, “Extracts,” SCUO; Matilda Thurston to family 2 November 1913, UBCHE.

③ McClure to family, 13 March 1917, CRP. 关于聚众酗酒的例子，参见 Sarah Goodrich to family, 12 March 1916; McClure to family, 17 August 1920, Emma Martin to family, 27 December 1910, CRP。

烟酒，不仅会败坏西方人的道德形象，还会产生不良影响，引诱那些在异教环境中本来就愚昧无知的中国人的灵魂，令传教士无法教化他们。女传教士认为中国自己也在和西方的这些陋习产业抗争。作为早期基督教妇女禁酒联合会中国分会的代表，萨拉·古德里奇还发起了对英美烟草公司的抗议，因为对方的目标是“让中国的男女老少嘴上都叼着香烟”。除了对外国人，酒类的进口倒不是中国的主要问题，但古德里奇还是加入了基督教妇女禁酒联合会。这也说明在某种程度上，对某些女性而言，传教士在中国的斗争与女性改革者在美国的斗争有相似之处。“听说有人警告我们不该干涉某些人的既得利益”，萨拉·古德里奇提及她参加的禁烟运动时写道，“难道我们传教士在中国就没有既得利益？”^① 和很多基督徒女性改革者在美国的事业一样，古德里奇在传教过程中也与各种道德上的不洁行为对抗，而这种行为往往是受到男性支持，由西方商业推波助澜的。

男性素来还有一个恶习：倚仗武力或军队去侵占他人领土，而女传教士对此的反应倒不像男性那么一致。中国发生动乱时，女性也会附和男性要求获得本国政府的保护。1870年，法国修女在天津被害，哈丽雅特·诺伊斯（Harriet Noyes）^② 在一封由男传教士起草的信上签了字，信中把这一事件看做是盎格鲁-撒克逊人借机入侵中国的机会。义和团运动期间，反对美国提前从北京撤军的不仅有男性，也有海伦·内维厄斯（Helen Nevius）这样的女传教士。^③ 在遭到中国人抵抗时，女性也和男性一起要求军队保护。

不过，如果不是受到中国人公然的威胁，女传教士通常对中国用人和教

^① Monona Cheney to family, 22 December 1918, SCUO; Goodrich to friends, 31 January 1910, CRP. 有传教士作家也曾论及传教工作与道德教化之间的密切联系，认为和在国内一样，美国人酗酒的恶习是传教事业最大的障碍。Mrs. C. W. Scott, "Patriotism: a Factor in Missionary Endeavor," WMF, April 1903, p. 134.

^② 即那夏理，美国长老会女传教士，1868年赴中国广东传教，在华传教办学多年。——译者

^③ Stuart Creighton Miller, "Ends and Means: Missionary justification of Force in Nineteenth-Century China," in John K. Fairbank, ed, *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974), p. 268; Mrs. J. L. Nevius to Presbyterian Board of Foreign Missions, 5 December 1900, "Calendar."

徒都怀有一种情感上的认同,以中国的主人自居,希望保护这个国家。埃伦·拉莫特 (Ellen LaMotte) 20 世纪 20 年代来到北京,对女传教士早先表现出的那种母性印象深刻:“这就是北京这么有吸引力的原因——它会让你产生一种奇怪的保护欲。在某种意义上它是属于我们的;它的利益就是我们的利益;我们尤为在意它的安危。你会希望最好的事情都发生在中国,你会希望以中国的利益为重。”19 世纪末 20 世纪初的动乱期间,这些女性在想象中进入了一个权力真空,在国内人士面前以“可怜的中国”身份自居。哈丽雅特·诺伊斯 1870 年曾主张西方发兵中国,1895 年时却不赞同艾伯特·富尔顿 (Albert Fulton)^① 用炮艇来保护西方人。她强调,“暴乱中有更多中国人死在美国手里,比在中国被杀的外国人多”。一年前,麦美德在信中表示,“那些以拿着小小的削笔刀切分中国为乐的人”令她很是愤慨,萨拉·古德里奇也有同感。像其他传教士一样,珍妮·麦克卢尔激烈反对 1916 年日本对中国的非法入侵,表示要“为中国当一名新闻播报员,把消息告诉国内那些无知的人”。爱德华·萨义德 (Edward Said) 曾指出,欧洲的东方主义者都以替没有话语权的亚洲发言而感到满足。^② 对于中国话语的缺失,女传教士接受了西方一贯的看法,并视为一种邀请——这是她们从本国社会中没有得到的——去扮演代表中国的代言人。

无论男性还是女性传教士,有时都会以中国的支持者自居,但女性比男性更容易表达对中国无力与西方抗衡的同情。从美国女性对义和团运动的反应,就可以看出男性和女性在态度上的差异。联军从公使馆营救出被困的外国人后,继而发生了各国军队肆意抢劫、强奸和杀人事件。传教士梅子明和图克斯伯里还带领武装队伍对他们认为是义和团成员的村民进行

^① 即富利敦,美国传教士。——译者

^② Ellen N. LaMotte, *Peking Dust* (New York: Century, 1919), p. 119; Harriet V. Noyes to Presbyterian Board, 24 December 1895, “Calendar”; Luella Miner, general letter, 24 September 1894, ABCFM; Sarah Goodrich to Emma and Mary, 19 November 1894, Jeanie McClure to family, 11 July 1917, CRP; Edward Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1979).

了报复性劫掠。这种抢劫行为被公之于众，激起了众怒，先是由《纽约太阳报》报道，随后1901年马克·吐温发表了《致坐在黑暗中的人们》谴责这一行为。由于这些事件，整个传教士群体都背负了骂名，女传教士对此十分不平。^①

同时，这些女性虽然经历了被围困的可怕局面，但对各国联军在中国的表现也很不满。麦美德评论说，即便义和团那么残暴，也没有这种劫掠行为。艾玛·马丁写道：“各国军队尤其是士兵在中国的行径真是太肆无忌惮了。如果给我们的补偿不得不从中国穷人身上搜刮，我可不愿接受。”围困一解除，美国派驻北京的公使夫人萨拉·康格（Sarah Conger）^②就写了一封信表达对当时中国处境的同情：“不幸的中国！为什么外国人就不能不干预她的事情呢？中国受到了无礼的对待，她已经绝望地尽力反抗了，还是没能阻止粗暴的侵犯，也无法忘却发生的一切。我同情中国。这么说很不合时宜，但这就是我真实的想法，发自内心的话。”三个半月之后，她写道：

中国是中国人的，她绝不会愿意被外国人占领。外国人来了，会压迫中国人，过去中国那种有条不紊的统治局面势必分崩离析……想到这些事实，我们还能指责中国人吗？指责他们为了摆脱那些他们眼中的坏人所做的事？要知道那些可憎的家伙正在毁掉他们整个国家千百年来的传统。

萨拉·康格和丈夫埃德温·康格站在了对立面，丈夫坚决支持联军的报

^① 关于在华传教士在义和团运动时期所受到的牵连，可参见 Miller, “Ends and Means,” or Marilyn Blatt Young, *The Rhetoric of Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968)。《妇女传教之友》(*Woman's Missionary Friend*) 曾刊载文章来澄清新闻报道的不实之处，不同意马克·吐温文章中的指责。(“Affairs in China,” June 1901, p. 192, March 1901, p. 86.)

^② 萨拉·康格是美国驻华公使埃德温·赫德·康格的夫人，随夫在华期间曾多次觐见慈禧太后。——译者

复性劫掠。在这之前一年，埃德温就建议美国占据当时的直隶省——辖区内包括首都北京——作为在中国的据点。^①

身为女性，萨拉·康格和艾玛·马丁同情中国主权受到侵犯，却很少去捍卫女性自身的权利。例如，丽达·阿什莫尔在生活中对丈夫言听计从，却尖锐指责丈夫不尊重中国人的权利。当丈夫提出中国的传教圈应该征求外国代表的意见时，她写道，“他们不喜欢这样。你应该清楚他们有多么讨厌去请教外国人，既然他们自己能行，不需要别人插手，要知道他们是中国人，而这里是中国”。露西·米德和其他美国女性一样在美国还没获得投票权，但她提到中国时仿佛自己就是这个国家的一员：“不管邻国有什么样的建议，为什么我们不能自己决定要一个什么样的政府？”^②和很多女传教士一样，露西·米德不评价美国的公共事务，也不抗议自己为何无权过问公共政策。不过，因为把中国看做自己的，一旦中国的特权受到日本威胁，她便产生了一种出于本能的愤怒。当然，美国女传教士不可能为了中国的利益而放弃自我利益，但在某种程度上两者对她们而言是一体的。在捍卫中国权利的过程中，她们也才能捍卫自己的权利，一种彰显责任、资格和能力的权利。

美国女性捍卫中国的权利，也是在捍卫女性的权威。按照家庭观念的准则，最好以委婉的方式来体现权威，也就是说，女主人可以在用人面前摆摆架子，但绝不能违背基本的礼仪。麦美德说起有一次她很生气，事情的起因是一枚纪念义和团围困幸存者的奖章：“我绝不能同意这种图案设计，有一面是欧洲、美国和日本踩在一条中国龙身上……我反对，首先是因为正面雕上龙的图案不符合事实，其次是因为这样做不礼貌。”涉及礼仪问题，埃莉斯·克拉克也有类似反应，当时传教士们决定连夜开会，却没提前通知

^① Emma Martin to family, 12 January 1901; Sarah Conger, *Letters from China* (Chicago: A. C. McClurg, 1909), pp. 176, 188, 189; Young, *Rhetoric of Empire*, p. 88.

^② Lida Ashmore to Edith, 4 January 1908, SCUO; Lucy Mead to family, 27 February 1916, ABCFM.

某个中国牧师：“那是周日晚上七点左右，我们一群人没有事先通知就直接来到别人安静的家里，要住下来。我觉得这非常无礼，显得我们特别专横。”无论是麦美德还是克拉克都对自己有信心，也相信传教士比中国人优越。然而，这种观念的核心在于文明本身要以文明的行为来彰显。为了实现这一目标，女性不断努力让自己变得更高雅，所以在处理不同阶层的关系时，她们坚守着自己的一套法则。^①

美国男传教士对于这种微妙的、源于欧洲的社交差别没那么敏感，也没怎么意识到决定这些差别的不同标准。美国男性对拓荒者形象的认同，或许使他们在观念上更主张平等；但实际上这种身份认同却又容易导致机会主义的滥用，往往会受到主张高雅的人诟病。在教中国人修建铁路时，乔治·米勒（George Miller）根据实际提出的建议或许就能反映出这种机会主义。米勒建议说，“别跟他们谈什么铁路——直接修就得了”。哈里·考德威尔（Harry Caldwell）^②素来以“男子汉”的方式传教，也表现出一种拓荒者的强悍和直率。“如果你同意我的观点，认为这支枪比你的好，”据说他曾告诉村民，“那么你听了我讲的基督教准则，你就会明白基督教也比你们祖辈信奉的那一套要高明。”主张高雅文明的女性文化不只简单的是一种潮流，从本质上看，也能对西方与中国关系中的过激行为有所制约。^③

和反对帝国主义的超然派一样，女传教士也缺乏政治基础，无法与军事、帝国主义和商业势力抗衡。因而，她们发起了一场基于社会精英主义的道德改革运动，以配合她们自视为文明守护者和创造者的身份。这场20世纪初的女性道德改革运动，契合了当时美国政府的在华利益和政策。美国人采取

^① Luella Miner to family, 27 January 1904, ABCFM; Elsie Clark, diary, 5 April 1913, CRP.

^② 即柯志仁，在中国福建传教办学四十多年。善于射击，曾在福建射杀了很多害人的老虎，著有《蓝虎》一书。——译者

^③ George Miller, *China Inside Out* (New York: Abington, 1917), p. 21; 在介绍考德威尔的《蓝虎》一书时，罗伊·查普曼·安德鲁（Roy Chapman Andrew）将其称之为“男子汉”。（New York: Abington, 1924）引文参见 p. 19。尤金·吉诺维斯证明，“白人女士”通常起到缓和作用，能化解种植园的种种粗陋，也说明追求高雅的女性文化不只是追求时尚，还有其他价值（Roll, Jordan, Roll, pp. 81-82）。

门户开放政策，帮助中国维护主权，在实现美国利益的过程中，这些举措加重了传教士的分量，也有助于树立朝野共享的国家公义形象。然而，只是借助家庭生活的影响来达到传教目的，或者说只在私人领域内建构家庭帝国，美国传教士对中国人在精神层面上的影响力自然会受到削弱。

第 6 章

帝国福音

虽然有些在华女传教士的主要活动领域仅限于自己家、半殖民的避暑地和租界，但她们大都熟悉中国人的世界——一个由教会学校、乡间教堂、信徒的家以及纵横其间的道路河流构成的世界。单身女性有更多时间传教，对中国社会也更为熟悉。她们和已婚女性具有同样的女性观念，认为远渡重洋来到中国传教是一种维多利亚式的自我牺牲，是服侍上帝的神圣职责。和在华的美国家庭主妇一样，她们也发现在中国能获得额外的权威地位。

虽然在家庭事务中管理用人可以树立权威，但参与传教的女性是通过更亲密的福音传道工作来实现自己的权威的。家庭被视为女性空间的核心，美国女性却发现比起中国女性所受的束缚，美国在这方面的约束没那么严格。有些女性原本在潜意识里就觉得循规蹈矩是一种负担，所以即便被中国人视为“西方的母老虎”^①，还是越来越乐于享受这一新身份。在中国，她们获得了未曾预料的巨大权力，即使是从小温顺的女性也经常大权在握。

^① 劳拉·M·怀特（Laura M. White）表示，“我们女人”被称作是“西方的母老虎”。（“China in Transition,” WMF, October 1900, p.188.）



应该说，这些在华女传教士并没有刻意追求更高的权力或提高女性地位；更恰当地说，她们只是希望让中国女性走进教堂，献身于上帝，成为基督徒的一员。不过，因为中国女性受到种种制约，这个愿望从一开始就很难实现。为了能让女信徒加入基督教，女传教士不得不尽力帮她们争取自由。中国革新派提倡解放妇女是为了增强国力，同样，传教士批判中国压迫女性主要也是权宜之计，反对缠足和包办婚姻，是因为不满异教徒的专制残暴影响了传教工作；而鼓励女性改革也是出于宗教目的，这在当时的美国人看来不过是保守的行为。

不管她们后来态度如何，义和团运动和辛亥革命后女性地位翻天覆地的变化最初确实令女传教士震惊不已。1913年，麦美德引用阿瑟·史密斯的话说：“中国女性已经‘新生’了，谁也不能阻止她们。你对此有何看法？”中华续行委办会告诫说：“年轻女性面前的围墙正在迅速倒塌，而护卫她们纯洁安宁的精神之墙还需假以时日才能建立。”麦美德认为，中国年轻女性获得的自由和肩负的责任不一致，她以更为通俗的语言表达了这个观念：

有人说：“西方女性受制于大量陈规，却意识不到其价值所在。正是这些陈规让她们有机会获得自由。”不幸的是，就外部条件而言，自由比陈规更容易介绍到中国来，西方人的陈规和古老中国的繁文缛节不一样，不必以外在因素来显示自身的存在。

19世纪美国培养基督徒的核心内容是创造新身份，或者说让有利于影响对方的习俗深入其内心，而在世纪之交的中国，随着女性地位的迅速改变，其紧迫性也日益凸显。就此而言，中国女性获得的自由度之大，足以使她们

的传教导师感到震惊——这确实是塑造基督徒品行的大好时机，用萨拉·古德里奇的话来说就是，这些女性“有了灵魂”。^①

传教士尤为担心的是，青春期的少女如何保持贞洁。萨拉·古德里奇认为，义和团运动后的这一时期“非常危险，因为年轻男子谙熟如何夺走女孩的贞操”，同时她暗示，年轻女孩也很容易受到引诱。古德里奇不反对“女性”性意识的萌发；如果没有引诱，怎么会有因反抗获得的道德胜利？“我非常费力地劝说这些女孩，那是健康的，没有什么羞耻”，她写道，但“也要用她们的全部力量克制自己，保持贞洁”。中国的新娘子要穿大红色，其中的暗示令传教士不快，他们鼓励新人结婚时按基督教传统改穿白色婚纱，以彰显新娘始终保持内在纯洁。（但在中国白色是丧葬的颜色，所以最后往往妥协为穿粉色。）基督徒的自我控制——埃莉斯·克拉克总结为保守秘密，避免流言蜚语——强调的是用精神来约束肉体。^②

女传教士要求信徒保持贞洁，是为了对方的灵魂，也是为了传教事业的声誉和基督徒群体的安定。为此，她们对中国女教徒灌输自己身体力行的家庭观念——女性在教育、文化和公共道德方面都有责任，但生活中最核心的部分应该是家庭，无论时代潮流如何变化，都要保持家庭的稳定。就像萨拉·古德里奇所说的，虽然他们自己“为了上帝和人道而战，不得不离开自己的家”，但“我们传教士都是保守派”。^③

具体而言，这说明女传教士鼓励学生和教徒维护婚姻和家庭。她们也在努力消除“我们不希望女生结婚”之类的误解。麦美德写道：“在中国，那些已经打破所有传统‘解放了的女性’充满阳刚气，也不合伦理。”实际上，

① Luella Miner, general letter, February 1913, ABCFM; Mary Swail Taft, "Present-Day China," WMF, January 1915, p.8; Miner, "Higher Education in China," n. d., ABCFM; Sarah Goodrich, "Mary E. Andrews," n.d., CRP.

② Sarah Goodrich to Grace, 28 January 1908, 5 October 1913, Elsie Clark to family, 18 April 1915, 14 March 1917, CRP; 古德里奇也同样害怕流言，参见 to mother, 10 January 1895, CRP.

③ Goodrich, "Young Woman's Societies," n. d., CRP.

圣经学校的学生通常就是教堂职员或者中国牧师的妻子。女传教士支持这些女学生付出更多时间精力承担家庭责任，哪怕会影响她们的学业。埃拉·格洛弗（Ella Glover）曾提到一个女生，刚上了三个月学，丈夫就要她留在家里：“她一直哭，不愿回去，但最后还是被说服了，基督徒也要在家尽妻子的职责。我听见老师们劝她说，要尽量做最好的妻子和女儿，告诉丈夫这几个月来她有多感激，她答应试试看。”奥尔西娅·托德送一位在校学习的女生去48英里外的美以美会牧师住所，因为这名女生的丈夫想见她。“她不肯花上两天时间走路去看丈夫，但她丈夫既然要求了，我们只好劝她听他的。”玛米·格拉斯伯内（Mamie Glassburner）在教经文时，联系实际情况向班上的女传道讲解其中的含义，用她的话来说：“这里的意思就是，如果‘教会的兄弟’一上午被婴儿的哭闹折磨得头都疼了，自然会不耐烦，他回到家去，又因为没能及时吃上饭而发脾气，你们能理解吗？那些女人都点头表示理解；其中一个还出声说‘明白了’。”格拉斯伯内借此清楚地暗示这些女人，要遵从上帝的旨意，耐心宽容地对待“教会兄弟”。时局不稳时，例如辛亥革命之后，传教士赞同基督徒女性不仅要维护家庭的秩序，还要维护国家的秩序——因为“独立、种族意识和爱国热情之类的话题如同烈酒一样”容易让人兴奋。^①传教士教育中国女性的内容主要是一些保守论题，例如贞洁、道德自律、服从家庭和社会。然而，保守观念不是在华女传教士所带来的全部影响，甚至不是主要影响。女传教士努力传达的福音，倒不如她们传播福音的策略来得有影响。在劝说中国女性服从丈夫时，传教士对中国女性的影响通常有助于提高自身的权威地位。

^① Ella Glover, letters, WMF, December 1917, p. 438; Althea Todd, "A Vacation Letter," WMF, June 1915, p. 194; Mamie Glassburner to "laborers together," 23 July 1914, SCUO; Northeast China Conference Report, "The Day of Opportunity," WMF, February 1913, p. 60.



美国教会希望在中国广泛吸纳信徒，但在这方面新教传教士的努力显然成效不大。在非洲，所有部落都受基督徒统治，而中国和非洲不同，不具备大规模归信的环境。官方敌视、正统观念根深蒂固，再加上佛寺道观香火兴旺，基督教的生存空间并不多，更何况基督教对教徒要求严格，坚持一神论思想。然而，中国不稳定的经济环境让传教士有机会把仅靠基督教观念不能实现的事付诸实践。中国人口一直在急剧膨胀，19世纪中期以后，太平天国运动和殖民战争又加剧了政治动荡，进一步恶化了人口问题，曾经稳固的满清王朝统治开始动摇。那些因遭灾而背井离乡的人也能得到宗族亲戚的扶助，但传教士还是能接触到很多穷人，雇他们干活，让他们接受教育，成为很多中国人心目中的靠山。正如一位妇女所说的，“吃不饱穿不暖，日子苦得很，所以我们想投靠牧师，人家也愿意帮我们一把”^①。

和大多数社会一样，中国女性在困难时期受的磨难比男人更多。经济萧条，女婴一出生就被看成赔钱货，遇到饥荒常常会被遗弃或卖掉。出嫁时，女人离开娘家，被当做一件财物转卖到陌生的夫家。虽然娘家人，尤其是兄弟们在某种程度上是女人的靠山，保护她不受欺负，但除非夫家虐待她人尽皆知、证据确凿，才可能从不幸的婚事中解脱。最早向传教士归信的往往就是这类弱势群体；女信徒数量惊人，多少是因为她们在性别上处于弱势。

在传教士的信件和宣传资料里，随处可见这样的例子：收容被遗弃的孩子、挽救那些被卖或快要死去的女儿，使媳妇免遭婆婆和丈夫虐待等等。反复讲述这些事件时，传教士会夸大某些情节。杰西·安克尼曾提到过，有个女人在路上追上她，“告诉我她女儿受不了婆婆虐待要自杀，‘哎呀，我把她交给你了，随你怎么处置——让她进学校也好，给你当牛做马也好！’”艾玛·马丁也提到，有个女人被她的“混账”男人逼得要自杀，是女传道收留

^① Kate Ogborn, "Itinerating, Wuhu District, 1911-1912," printed letter, DFMC.

了她，“直到她有勇气活下去”。埃拉·格洛弗照顾过一个生病的女人，据教会说，婆婆叫她“去死了算了”。^①虽然对这些女人的困境有所夸大，但这些事并不是虚构出来的。女传教士尽量救济她们，提供容身之地，也是吸纳信徒和帮手最有效的方式。

直接赎买收养那些被遗弃的孩子，传教士伸出援手的动机也不一样，提供帮助或雇用他们有时是为了诱使对方信教，有时是作为一种奖赏回报那些已经决定信教的人。可见女传教士救济穷人并不是因为愤世嫉俗，有时甚至是由于个人利益和教会要求，勉强为之。尽管如此，传教士的“乐善好施”依旧是吸引穷人的最重要原因。

中国人投靠教会是因为教会一开始就主动招募、帮助他们，甚至还替他们赎身。1860年后，教会开始转向内地，学校经常招不到学生。传教士为了证明自己的好意，便收容甚至赎买弃儿，以便开办教会学校。甚至到了1922年，有个女工家里逼她嫁给不信教的人家，也是由美以美会出面调解的，帮她赔了夫家300美元。莫诺娜·切尼调侃道：“你不知道这女孩是买来的，对吧？”^②

女传教士坚信上帝的公义，也愿意出手帮助这些女孩——这样可以赢得她们的心。一般来说，她们直接打交道的是那些不信教的丈夫、“凶残”的婆婆，但有时也会是天主教人士或中国僧人。路易丝·坎贝尔（Louise Campbell）说让一个16岁的女孩进了自己的学校，目的是“把她从天主教修女手里解救出来”；玛莎·威利也曾经从和尚手里大胆地“救出”一个孩子：“我冲过去，有几个和尚带了一个小男孩来，正在和小孩的哥哥讨价还价，往外掏钱。我抱起小男孩就跑回屋里，锁上门。后来那几个和尚就走了。”^③传教士谴责别的宗教机构和个人偷小孩，当然大多数传教士也不会像玛莎·威利那样去把

^① Jessie Ankeny to Henry, 11 October 1911, 5 May 1911, Emma Martin to family, 29 April 1911, Mildred Rowland to family, 26 April 1912, CRP.

^② Monona Cheney to family, 10 September 1922, SCUO.

^③ Louise Campbell, diary, 15 April 1913, CRP; Martha Wiley, interview, 1969, COH.

孩子夺回来。无论如何，中国村民确实对差会有一种误解，以为一旦自己入了教，身体和魂魄就被掳了去，所以在视外国人为妖魔的19世纪中期，中国人会觉得传教士是急着抓人去残忍的宗教仪式中做祭品。

如果有女性反抗与非基督徒的包办婚姻，女传教士一般会表示支持。她们支持女性与基督徒组建家庭，鼓励那些反抗嫁到异教家庭的女性，因为这种婚姻意味着灵魂的死亡。传教士强调基督教家庭的重要性，也反映出希望基督徒代代延续的观念。广东汕头的浸信会不仅反对信教的女性嫁给异教徒，甚至也不允许她们与其他宗派的教徒结婚。^①一般而言，女传教士支持女性婚姻自主，也支持独身——如果婚姻迫使她们离开教会的话。

这种立场使女传教士更深地介入了中国女性争取权利的斗争，不再像过去只是在情感上表示同情。在一封写给中国著名的自由主义教育家胡适的信里，萨拉·古德里奇为自己辩解说：

难道还能逼年轻女子嫁人？——有这样的法律么？……如果女方不如男方有文化，但男方恪守父母定下的婚约娶了她，我也认为这是理所当然的——也许您认为我太偏激了。妻子的生活掌控在丈夫手里。他可以在家庭之外找其他乐趣。我也亲眼见过，明智的丈夫怎么指点妻子，因他的爱和耐心，她变成了真正的贤内助。可是，如果女人嫁给了一个没文化的男人，那么她所受的教育就会变成灾难，因为这会让做丈夫的感到自卑……

她最后总结道：“自我牺牲能成就人的品格，但有一种自我牺牲意味着身体和灵魂的毁灭。这就是我们应该对张小姐伸出援手的原因。”^②古德里奇

^① Lida Ashmore to Edith, “Extracts,” 4 January 1908, 5 March 1905, SCUO.

^② Sarah Goodrich to Professor Hu, 24 April 1920, to Carrington, 25 April 1920, Evelyn Dewey to Sarah Goodrich, n. d., CRP.

是在为学校里的一名女教师求助，可以看出传教士的观点并不激进。她无意挑战家长权威，否定包办婚姻，抹杀女性自我牺牲的价值。只是由于种种因素，再加上中国人恪守夫为妻纲不可违逆的正统观念，所以她确信女基督徒不能嫁给异教徒。

在这种情况下，差会常常站在女性一边，支持她们违抗父母。莉迪娅·威尔金森（Lydia Wilkinson）和伊芙琳·赛茨（Evelyn Sites）曾说服一个女生的父亲不要逼她嫁给异教徒，让她留在教会工作，露西·米德在家信里写道，女舍里的人都在为一个女生鼓劲：“传教士想方设法帮这女生和父母对抗，你们怎么看？很多人都这么做，此刻我在努力祈祷这个女生坚持下去，别回去向家里低头，即使她母亲已经来学校找她了。”^① 女性要追求更高更神圣的地位，取决于男性对此是否认同。在异教中国家庭里，女基督徒可能与周围的道德文化环境格格不入，不被接受，无法改变自己低人一等的从属地位。在现实的异教土壤中，高尚优雅却又脆弱的家庭之花是无法开放的。

女传教士鼓励中国女性追求独立，也就担负起了支持和保护她们的责任。差会为那些离家出走的中国女性提供了各种工作，包括培训年轻女子当教师或护士，培养年长些的女性去做帮助宣教的女传道，厨子、裁缝、保姆之类的活计也可以让不同年纪的女人去做。这类工作一般都不稳定，没有保障，但至少确实在短时间内让这些女人有个安身之处。女教徒包括很多男教徒，都发现自己因为信教而众叛亲离。中国教徒获得帮助的途径越来越少，必然会越来越依赖外国传教士。^②

谈到把无依无靠的女性从残暴的父亲或丈夫手里解救出来，女传教士

^① Lydia Wilkinson, "May Hu," DFMC; Lucy Mead to family, 19 June 1916, ABCFM.

^② 关于提供工作机会来支持这些女性，参见 Lida Ashmore to Edith, "Extracts," 1 December 1912, SCUO; Sarah Goodrich to Carrington, 20 May 1914, Clara Foster to husband's mother, 4 October 1890, CRP; Jessie Ankeny to family, 27 April 1912, SCUO; from "Chinese sister of the Congregational church" to "The church I love in America," 1892, ABCFM; Mrs. Sherwood Eddy, "Days with a Chinese Lady Doctor," *The Classmate*, 15 July 1916; Goodrich to family, 24 September 1891, CRP.

喜欢夸大对方对自己的依赖程度。例如，艾米丽·哈特维尔回忆传教经历时，三页之内就提到她从狠心的亲戚手里救了三个女性。她收留的这几个人，一个是从小被卖掉的，一个是从凶狠的婆婆那里“逃出来”求她“保护”的，还有一个是“从鸦片鬼父亲身边跑出来的，很可爱”，哈特维尔一直不敢让她出门，直到女孩的父亲死去。女传教士提及如何保护女孩的人身安全时，偶尔会夸大其词，但始终将维护女性的名誉当作义不容辞的责任。丽达·阿什莫尔说，汕头有个女孩被逼着嫁给杀猪的，她去解救女孩时，“面对那么多老少男子”，“只有一点点害怕”。麦美德发誓自己天生不适合在女子学院任教，但也不介意在中国的街上留意年轻女子，因为“有太多理由来保护中国女孩”。杰西·安克尼的中文老师和好友丁美端（Ding Miduang）要解除婚约，遭到当地男校的讥讽嘲笑。安克尼和同事玛米·格拉斯伯内决定“不让她出门，连楼也不要下，在房间里教她功课”^①。鼓励信教的女生打破被视为神圣的中国风俗，女传教士就不得不做好准备，既要保护她们的人身安全，也要维护她们的道德名誉。虽然一开始就坚持保守态度，但她们还是发现，自己为中国女性提供了一种激进的社会抉择。这有时意味着，做职业女性、过独身生活、与家人决裂以及在经济上几乎完全依赖差会。

为信徒争取自由时，女传教士也经常会惊讶于自己的勇气。美国女性社会地位一般不受经济能力影响，但无意中她们发现差会有这么大的能力：能雇用工人，还能替他们做主。中国的环境千差万别，传教的策略也会因地制宜，有所调整。不过，在争取信徒时女传教士采取的仍是传统的女性策略，虽然经济上的救济能拉拢对方，但她们更希望通过个人影响和亲密传道来赢得信徒的心。

从理论上讲，女传教士的事业与她们的家庭观念密不可分，因为家庭观念正是促使她们进入传教领域的原因。教书、看护病人是由家庭延伸出来

^① Emily Hartwell, "Story of Beacon Hill Farm Association Work," pp. 2-5, CRP; Ashmore to Edith, "Extracts," 25 May 1924, SCUO; Luella Miner, general letter, 4 January 1904, ABCFM; Ankeny to Louise, 24 April 1910, SCUO.

的女性职责，但核心领域始终是家庭，传教的根本策略也是以亲情打动人心。不仅要走进中国女性的家，也要走进她们心里，女传教士采用了面对面的传教方式。安娜·考夫曼解释说，她相信“对任何女性来说，家是最适合她们的地方”，因此她决定带着“对家庭和女性情谊最深切最美好的期盼”走进那些最需要它们的家庭。她写道，“我发现，把我的生命投入到这些正在觉醒的中国家庭，目前是最佳的时机”。而如何走进那些“正在觉醒的家庭”，是传教士面临的主要挑战。麦美德在 1893 年提到，北京的女传教士还难以真正融入到当地家家户户的生活。不过，在通州传教的内莉·拉塞尔（Nellie Russell）的工作更有成效，成功深入到三十几户人家，“传教工作开展得有声有色”。^①

甚至对于那些教书的女传教士，进入中国女性家里也至关重要。米勒（R. J. Miller）小姐在通州管理一所长老会的女校，经常要花三周的时间去农村各地走访学生家庭。她解释说，做家访是“这能让女孩们更亲近我”。^② 进入这些家庭很关键，因为这样才有可能走进她们的内心，而这是传教士的最终目标。

女性独特的天赋是她们传教的基础，因而女传教士总是强调基督之爱促使人归信的作用。当然，推动这场传教运动的福音派传统向来推重以感情为基础的爱和信仰，笃信其力量。19 世纪大量女性教会成员加入促进了这一情感策略的出现，还是她们本身也不自觉地受其影响，暂时还无定论；但正如安·道格拉斯（Ann Douglas）所言，随着 20 世纪的时代进程，新教信仰与女性文化相互融合，变得更为感性化。大部分新教教会对圣职资格的规定也会导致男性和女性在传教方式上的差别更加明显。男性传教士负责将广大

^① Anna Kauffman, candidate papers, Miner to Carrie, 21 February 1893, ABCFM.

^② Rebecca Miller to the Presbyterian Board of Foreign Missions, 12 December 1896, "Calendar."

会众召集在一起，聆听圣经的真义；而女性传教士更倾向于“寻找爱”。^①

伊芙琳·沃思利·赛茨提到过山村里的一次礼拜会，从中可以看出女性在传教工作中的个人特质。男传教士克莱门特·赛茨（Clement Sites）在当地教堂里主持礼拜仪式，而伊芙琳和女助手，“一个活泼的加州姑娘”负责在外面向来看热闹的人群宣传。赛茨的助手轻轻拽住一个道士的袍子，哄他到教堂里去。一进教堂，赛茨写道：“我们各有分工，他低着头祷告，我监督！看他是不是真的背熟了《圣经》！我走到他身后，悄悄地带着他背诵祷告经文，背了两三遍，直到他会。”这类针对个人的工作始终是女性负责的。例如，1831年时在纽约罗契斯特的奋兴会活动中，妇女负责挨家挨户走访，宣传查尔斯·格兰迪森·芬尼（Charles Grandison Finney）^②等男性宗教演说家的思想。此后，针对个人的传教仍旧由女性负责。1917年，露丝·怀特和基督教女青年会的同伴一起回忆母亲，两人的母亲会利用跟杂货店主、小商贩聊天的时间，“向那些人传教”；怀特认为自己加入基督教女青年会到中国传教，也是受此影响。^③

理想中的传教包括两个方面：传教士一方，要以真挚的眼神、频繁的握手体现她们的鼓励和爱；而要归信一方则要倾诉内心的罪责悔恨，逐渐投入上帝的怀抱。如何让对方保持浓厚的兴趣，这是关键。1918年，基督教女青年会的传教士露丝·帕克森（Ruth Paxson）来到中国时，她强调说每次只能征服一个灵魂。传教士一般都会预先锁定那些有可能信教的人。美部会的萨拉·古德里奇希望“为上帝争取到魏太太的心”，并补充道，“我热切地希

① 萨拉·古德里奇描述茱莉娅·皮克特（Julia Pickett）时说：“茱莉娅小姐对这些中国男孩微笑的时候，我猜他们肯定止不住一阵又一阵的心跳，她有一双美丽温柔的黑眼睛，一双含情的眼睛，一双会寻找爱的眼睛。”（to family, 6 April 1913, CRP）即使没有一双美丽的眼睛，“寻找爱”也是传教士常用的策略。参见 Ann Douglas, *The Feminization of American Culture* (New York: Knopf, 1977)。

② 查尔斯·格兰迪森·芬尼是奋兴家、牧师、教育家和社会改革家，第二次大觉醒的领导者，被称为现代复兴之父。——译者

③ Evelyn Sites, “The Real Essence,” n. d., CRP; Paul Johnson, *A Shopkeeper's Millennium* (New York: Hill & Wang, 1978), pp. 98–99; Ruth White to mother, 6 December 1917, CRP.

望她能为基督服务”。有朋友写道，浸信会的女传教士也是要让“发展对象”归信之后，才会接着去说服另一个。安娜·哈特维尔希望每个基督徒都能成为“灵魂捕手”，甚至将归信者作为战利品来计数，比如她谈到有个中国女人快去世了，说“救世主脚下又多了一个汤米（简·汤普森）的战利品”。^①

传教士深切的爱和鼓励比她们真正的个性更能打动人心——萨拉·古德里奇称之为“通过个人魅力和祷告来释放影响力”。要成功地传播福音，就要激发出对方心底的情感，而不是自己一厢情愿地掏心窝。欧文·海厄特（Irwin Hyatt）在研究茱莉娅·马蒂尔时指出，马蒂尔的办法就是“掌握”学生情况，先了解每个学生的大致情况，然后到家里拜访，直到学生打开话匣子，说得比她还多。伊达·普鲁特的母亲^②是美南浸信会的一员，每天花很长时间做手工，和中国女人聊天。虽然记不清母亲是不是真的亲自给中国人讲故事，但普鲁特强调“她可以借此结识更多人”。^③

不过，真正归信基督教不仅要说出心底的秘密，还要心甘情愿地奉献自己。因为担心变卦，传教士几乎是迫不及待地对方抢过来。路埃拉·许尔斯特（Luella Huelster）记录了一次归信的“斗争”：

桂兰（Gwei Lan）全身都在发抖。她的导师坐在她身边，把她的手紧紧握在自己手里，祈祷上帝让她灵魂深处的斗争得以平息。导师草草写了几句誓言，递到桂兰手里；但桂兰看了之后，笑着摇摇头，不肯签。但神父眼巴巴等着，过了快十分钟，没人注意，那张誓言小纸条被悄悄地签了，塞给导师，桂兰才

^① White to family, 21 January 1918, Sarah Goodrich to Carrington, 1 August 1920, CRP; Lida Ashmore to Edith, “Extracts,” 16 February 1919, SCUO; Anna Hartwell to Carrie, notebook, 16 July 1919, 4 June 1907, CRP.

^② 即安娜·普鲁特（Anna Pruitt）。——译者

^③ Goodrich to children, 17 August 1914, CRP; Irwin Hyatt, *Our Ordered Lives Confess* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), p. 170; Ida Pruitt, personal interview, 18 June 1979.



亲密地传播福音：女传教士有时会尤为关注个别对象，艾玛·史密斯（Emma Smith）也是如此，图中她正在为一名女传道讲解经文。

站了起来。^①

桂兰信了教，胜利不只属于上帝，也属于这些上帝的助手，他们以上帝之名采取的传教方式令人既敬畏又感到亲密。

不是所有在华女传教士都赞同以极为亲密的方式对女性传教。尤其是念过书或接受过高等教育的女性，很难接受女传教士的感情攻心战。身为华北协和女子大学校长的麦美德不喜欢布道会那种“过于强烈的感情”；南京金陵女子大学的校长德本康夫人也对美以美会的劳拉·怀特（Laura White）不以为然，觉得这人“感情过于丰富”，居然还主张女人做“贤妻良母”，没必要接受更好的教育。过于丰富的宗教情感有时对传教只会起到喧宾夺主的作用。有个中国老太太生病了，女传教士陪了她一整夜，老太太说：“她握着我的手，一直说阿霞呀阿霞呀，我知道她是好人，我也挺喜欢她，后来就再没见过她了。我知道她肯定是信耶稣的人，和你们一样，但她没法跟我讲耶稣。因为她不会说中国话。”^② 教会对女传教士的语言能力要求没那么高，很多人只是稍微会说一点中文，更需要用宗教情感来掩饰不能用中文传教的事实。但无论才智和语言能力如何，这些女传教士其实也属于教育者，不能不考虑个人影响。传教士和教师的差异，仅仅在于传教士和信徒之间进行亲密交流的目的不同。

女性的参与改变了19世纪的宗教事业，同样地，女性大量进入教育行业，也使这一行业的侧重点发生了变化，无论在培养基督徒还是处理师生关系上都是如此。教会学校的女教师和福音派的女传教士一样，都希望情感上的共

① 安娜·哈特维尔曾提到一个女人，教会为她祈祷了四年，才最终“征服她”。（to Leila Watson, notebook, 25 October 1919, CRP）Luella Huelster, “Following the Gleam,” WMF, June 1913, p. 194。

② Luella Miner, general letter, 5 April 1901, ABCFM; Matilda Thurston to family, 15 February 1914, UBCHE; 安娜·哈特维尔在福音派人士中属于推崇情感的那一类人，把这位病中女人的经历看作是灵魂感化的动人例子（to Brother Willingham, 22 October 1895, CRP）。

鸣能让中国学生放下戒备，付出真心。露西·米德不愿整个夏天都学习孔孟之道，希望有机会“贴近这些人的心”。露丝·怀特表示，教中国人学英文“其实是为了和女孩子保持密切关系”，这才是“真心热爱自己的工作”的原因。爱丽丝·里德曾是宗教怀疑论者，后来才被说服加入传教，甚至连她都会谈起在课堂之外“保持联络”的意义。继麦美德之后任燕京大学女部主任的费宾闺臣（Alice Frame）也很重视与学生保持“必需的联系”。^①

如何逐步深入了解学生，是传教士教师有时会遇到的问题。露露·戈利什写信告诉朋友自己多么爱这些学生，“她们每个人我都很在意”。她写道，目前正打算“给每个女孩都写一份小传，好好琢磨一下每个人的脾气性格”。任教于金陵女子大学的弗雷德里卡·米德写道，她正在通过学生的作文“从侧面了解这些女生的性格”，并且编目分类，记录每个人的不同个性。^②身为教师的女传教士没有忘记传播福音的职责，不只教授学生知识，也力图改造学生的品格——而改造学生品格正需要亲密关系作为最好的催化剂。

传教士发现，改造中国学生并非易事，所以对此特别花费精力。按照中国人的礼数，要谦和有礼，不能驳斥陌生人的观点。中国人极看重“面子”，传教士很难让中国人放下面子与她们保持“必需的联系”，所以经常怀着挫败感抱怨班上的学生不积极响应，抱怨中国传统的宗教礼法都是形式主义，但究其根源，还是因为中美两国对于情感礼仪的理解不同。

美国福音派一贯认为，内在灵魂应该诉之于外在行为，虽然内心的真正想法仅仅从外在表现无法确定，但至少要表现出诚意，这是一种很强烈的文化期望。在这个问题上，美国福音派的传统和美国女性的传统可谓相得益彰：福音派要求心灵的纯洁要与纯洁的面容相伴，而女性的价值观也要求她们内

^① 关于教育行业日趋女性化的资料，参见 R. S. Sugg, Jr., "Pedagogy of Love," *Virginia Quarterly Review* (Summer 1978), pp. 411-426; Lucy Mead to family, 11 June 1912, ABCFM; Ruth White to family, 5 May 1919, CRP; Alice Reed, interview, 1969, COH; White to family, 4 November 1917, CRP.

^② Lulu Golisch to Jessie Ankeny, 25 July 1910, SCUO; Frederica Mead to family, 13 October 1918, CRP.

心与表情相通，表里如一。

无论私人交往还是对待宗教都缺乏热情，美国女性觉得这是中国人的一大缺点。爱丽丝·里德记得，一开始中国学生“毫无反应，你就像对着一堵墙讲话”。德本康夫人说，明德女校的学生“太过拘谨，是我所遇到的最难开口的女生”。莫诺娜·切尼也记得，即使有亲戚来探望，女生们也缺乏热情：“有些人和亲戚没什么可聊的，会面时间很短；也有些人看起来挺高兴——但这样的人太少了。”身边的中国同事和学生从不轻易表露感情，是美国教师一直议论的话题。^①

传教士对儒家伦理心存敬意，但总觉得中国宗教缺乏感情，“缺乏活力”。在他们看来，中国人信奉佛道不过是空有形式。埃莉斯·克拉克写道：“如果以外在表现来看，假模假样拜一下神像似乎是中国人宗教信仰的唯一目的。”莫诺娜·切尼甚至断言，她“五岁时对于精神世界的理解”，大部分中国人到了七十五岁都远远赶不上，这些人都“很狭隘，只会追求实利”。即使中国人已经信了教，传教士还是会担心他们动机不纯。有很多例子可以印证埃莉斯·克拉克的看法：信基督的人只是在佛道仪式之外再加上领受圣餐的环节，这不是偶然现象。“对很多人来说，基督教不过是多了个膜拜的对象。祷告和圣灵对他们而言就是利用的工具，是为了找个靠山，求神保佑。”克拉克写道。在克拉拉·福斯特看来，中国人受儒家传统影响很深，把信教当做自保的选择，因而缺乏“对罪责的忏悔，也感受不到得上帝救赎的欢欣，虽然他们本该是有切身体会的”，她接着写道，“说起人人都是罪人，信基督才能得救赎，他们说得比谁都顺溜，但真要内心虔信就做不到了”。^②

^① Alice Reed, interview, COH; Matilda Thurston to family, 13 December, UBCHE; Monona Cheney to family, 3 November 1919, CRP. 关于学生毫无反应的其他例子，参见 Louise Campbell, diary, 30 March 1914, Elizabeth Perkins to family, 9 November 1913, CRP; Alice Browne to Mount Holyoke, 23 March 1907, ABCFM.

^② Ruth White to family, 28 April 1918, Elsie Clark, diary, 9 May 1913, CRP; Monona Cheney to family, 4 September 1920, SCUO; Clark, diary, 10 April 1914, Clara Foster to husband's parents, 7 August 1889, CRP.

女传教士认为，帮助中国人“内心虔信”是自己最重要的使命。将传教视为志业，对基督教满怀虔诚，又具备女性善于沟通的特质，这都是她们私人传教的动力。中国文化传统固然难以轻易撼动，却似乎更激发了女传教士的斗志。改造中国人的品格，也就是培养他们接受西方文化。爱丽丝·里德哀叹说中国人根本就不知“活力为何物”；阿格尼丝·司各特在福建的教会学校教音乐，认为音乐是学生抒发感情的重要渠道，可以让学校培养出“学校精神”。1894年，麦美德很高兴地说，“我们的中国同事一年比一年更加平易近人，‘无拘无束’了”；不过，即使到了1915年，弗雷德里卡·米德还是不满意，“我们的女生还需要学习怎么放松自己，享受娱乐的乐趣”。^①传教士强调工作中的个人特质，部分地也是在强调自己追求的那种根本性改变。培养基督徒的“品格”，通常也就是培养西方人所说的个性。

亲身经历信徒改变信念的时刻，是传教士最有成就感的时刻。一般来说，这时对方心里总是充满“对与不对”与“丢不丢脸”的冲突。弗洛伦丝·曼利还记得和某个信徒私下的谈话，“谈话过程中我表示，他应该学会放下面子上的顾忌，一开始他不能接受，但在我的坚持下，他最终还是让步了”。说服原本最执拗的人信教，这是最有成就感的事情。露西·米德记得她所在的学校有个女生一直不肯对基督教青年会敞开心扉：

第一次来参加礼拜会时，她始终直挺挺地坐着，抱着两只手，一副不屑的样子，甚至祷告的时候也这样。第二次还是这样，后来礼拜会她的表现说明她正在经历灵魂的斗争，她当然不肯承认，别的女生也还是各做各的工作，一起祷告。从一开始到最后一次礼拜会，她似乎都在带着骄傲与嘲弄表示“她奈何不了我，她说的话我根本听不进去”。

^① Alice Reed to family, 10 April 1917, CRP; Agnes Scott, interview, 1969, COH; Luella Miner to mother, 3 May 1894, ABCFM; Frederica Mead to family, 17 October 1915, CRP.

但最后这个女生承认了自己的罪责，放下了骄傲，她的教母特别欣慰。^①很明显，虽然都是为上帝收集灵魂，但比起平常的信徒，征服顽固分子更有挑战性，也更有成就感。

然而，从理论上讲，使这些人归信的是上帝或者神，而不是人。“没有人能让中国人‘放下面子’”，杰西·安克尼说起有一次圣灵显现引得海塘当地人纷纷信教，她认为这是神力，并非教会所为，也符合教义里的一贯看法。不过，一个月后，她又表示“人们在礼拜会上忏悔自己的罪孽，这是连官府也办不到的事情”^②。传教士喜欢私人传教，由此获得的成就感也相当私人化。上帝的神力能将迷途的羔羊领回羊栏，传教士在尘世中也体会到了这种满足感。中国人坦白了秘密，或者变得“平易近人，无拘无束”，但再进一步深究，却很难知道对方是否真的领悟了基督教的真义，甘愿成为上帝的奴仆，或者更简单，是否开始回应别人的关怀——因为这样的情况并不少见。如果宗教信仰更多的是基于感情而不是理智，通常也就难以将对方的归信看做是对西方文化的诚服。



要有效地传播福音，就要由传教士引导对方找到灵魂的依靠，成为真正的教徒，而不是“吃教的”，但中国的现实给很多女传教士，尤其是单身女性带来了不少困难。最初，住在女舍的女性觉得和其他单身女性同住，同样可以享受家庭生活。不过，不用说很多女性没能住进女舍，即使是已经住进来的，因为多年奔波传教，她们在女舍的居住时间还不如中国教徒稳定。大的差会都很器重单身女性，但也无法完全安置她们，只能让她们借住在寄宿家庭。

^① Florence B. Manly, diary, 9 March 1898, CRP; Lucy Mead to family, 4 April 1916, ABCFM.

^② Jessie Ankeny to Helen, 1 May 1909, to dear ones, 20 June 1909, SCUO.

于是，和已婚女性或单身男性不同，单身女性常常希望和中国人多相处。到中国一年后，麦美德就反对西方人独享避暑地，排斥中国人的惯例。1890年，她写道：

就这么把我们的中国友人全都排斥在外似乎很奇怪。……他们的爱和友情对我而言非常重要，在某些方面他们给予我的，是我们外国人之间交流无法获得的。有些传教士和中国人共事时也仍然保持距离；我们中有些人以平等的态度与中国人交往，将中国人当做私人朋友，还会受到这些人的指责，不过这毕竟是少数人。在某种程度上，我觉得中国人似乎更需要我们这些未婚的传教士。他们明白，我们这些人没有家庭的牵绊，更能体会他们的悲欢。

两年后，她做了个大胆的决定，夏天没有去休假，也没有其他传教士陪她留下。她对家人解释说：

把日常工作抛在一边对我来说算不上休息——至少在中国不是。对那些有家庭生活转移注意力或是非常热衷社交的人，去避暑地度个长假是非常让人放松，有益身心的，但我而言不是。那种生活只会让我情绪低落，想家。

路易丝·坎贝尔出生于传教士家庭，假期大部分时间都和圣经学校的学生待在一起。1917年，路易丝的姐姐带着丈夫孩子一起加入了她所在的传教站，姐姐写信告诉家人说，她不怎么见得到路易丝。“不在学校里工作的时候，她多半跟秋枝（Yau Tsi）在一起。……唉，我发现自己一心放在孩子

身上，没什么交际的想法了。”^① 单身女性没有孩子，可能觉得与其和已婚妇女谈些家长里短插不上话，还不如与教友或中国孩子做伴更开心。

比起男性，在中国的西方女性更能让自己过得（或觉得）“像在家里”，而男传教士则很难融入到中国家庭中去。例如，杰西·安克尼嫁给亨利·莱西后，巡回传教的机会越来越少，但结婚之前，她比丈夫更喜欢到乡下传教。她写信给家人说：

亨利要出门三天，去日间学校。他不乐意去，我倒是挺乐意。他不喜欢在又冷又破的教堂里活受罪，随便凑合吃点东西，我呢，我可以去当地的人家吃饭，至少能吃上点米饭咸鱼，天冷的时候吃起来特别香，如果天气确实很冷，女传道还会拉我到她的房间去睡，待遇可不一样呢。^②

家庭才是社会的核心，如果女传教士的这种看法是对的，那么很明显，男同胞们从来没能像她们一样贴近中国社会。

在别人离开中国或另有打算的时候，单身女性会选择坚守，如果真有可能，甚至会选择在中国度过余生，安葬于此——以此证明她们对中国人不离不弃。1894年，中国华南爆发了反对洋人的暴乱，长老会的路易丝·约翰斯顿（Louise Johnston）和其他两对传教士夫妇拒绝离开，后来她独自一人留下了，也安然无恙。三十多年后的中国抗日战争期间，玛莎·威利也不愿离

^① Luella Miner to family, 15 June 1890, to father, 30 September 1892, ABCFM; Margaret Campbell Burket to Dorothy Campbell, 16 January 1917, CRP. 悉尼·福赛思（Sydney Forsythe）以社会学视角来分析世纪之交的美部会华南分会，认为在传教士群体中，单身女性和已婚女性最“以差会为中心”。她还认为，男传教士最了解中国社会。了解中国的国家大事可能确实让男传教士更容易与大部分中国人共处，但单身女性更可能跟中国人建立亲密关系，虽然她们对中国文化的了解不及男性。《An American Missionary Community in China, 1895-1905》（Cambridge, Mass.: East Asian Research Center, Harvard University, 1971）。

^② Jessie Ankeny to family, 11 January 1913, SCUO.

开驻地,带着养子留了下来。露西·霍格(Lucy Hoag)在中国住了很长时间,更是“把中国看做祖国”,希望在这里过完一生,路易丝·坎贝尔和麦美德也有这样的想法。埃德娜·特里的传记作者写道,她甚至希望“去天堂后住的地方也像在中国的驻地一样”。而那些没有留下来度过余生的人,有时也会把中国当做自己的精神故乡。回国后,玛莎·莱伯斯(Martha Lebeus)在辛辛那提的一个老年传教士之家安享晚年,但临终前还是按照中国习俗为自己准备后事。她的传记里解释说:“莱伯斯小姐整个冬天都在按照中国旧俗安排后事,包括要穿的白色寿衣。预备好这些,她在那个洒满阳光的房间度过了最后的时光,从那里可以眺望乡间和远处的山峦。”正如露西·霍格一样,那些服务到晚年、终身未婚的单身女传教士常把回国养病看做流放。有朋友说,在洛拉·戴尔看来这“不像是回国反倒像离乡”^①。

单身女性与中国人交往有好几种方式。几乎每个传教士都有相处得像朋友一样的学生、教友和同事。由于经济上的利益,女传教士为人亲切,形成了互利互惠的关系。其中,她们与收养中国儿童的关系,还有与中国同事的“特殊”情谊,是最亲近也最重要的关系。虽然材料不全,但其中有些关系值得认真探究。

在传教的“家庭模式”中,所有传教工作都以一种“慈母教育”的固定模式来进行。教育年轻人、照顾病人,都需要女性来承担,女传教士不过是把母亲照料自家孩子的妇女职责,扩展到了照料全人类的母性责任。玛丽·波特·盖姆韦尔没有孩子,但她常说“所有的中国男孩都是我的儿子,中国女孩都是我的女儿”!不过,这种广义上的宽泛母爱无法完全满足她们对亲密

^① [Louise] Johnson, 23 July 1894, “Calendar”; Agnes Scott on Martha Wiley, interview, 1972, COH; “Lucy Hoag,” memorial, DFMC; Dorothy Campbell, “Writing,” n.d., CRP; Luella Miner to mother, 30 December 1904, ABCFM; Irma Davis, “Edna Terry,” n. d., “Martha Lebeus,” biographical material, DFMC; on Lora Dyer, see Mildred Rowland, 13 June 1912, CRP. 关于单身女传教士把中国当做祖国的其他例子,参见 Lida Trimble, Elsie Clark to family, 13 January 1917, CRP; Miner to Carrie, 28 May 1891, ABCFM。

关系的渴望，满足她们对延绵后代的期盼，或许也无法满足那些需要救济的学生的需要。但不管怎么说，女传教士还是无法控制这种超出本职工作的母爱，常常会收养被遗弃或家里养不起的孩子。教会确实乐善好施，但收养的孩子太多了，以至于20世纪初很多传道部规定传教士不得正式领养孩子。^①不过，在此之前，传教士领养孩子也谈不上正式，没有正规的程序，只是提供数额不等、长短不同的经济支持而已。

世纪之交，中国的穷人各式各样，传教士收养儿童的原因也五花八门。在家里吃不上饭，把孩子送到一日三餐更有着落的教会无疑是好事，前文也提到，传教士带走孩子有时还会给些钱。杰西·安克尼提到过，有个贫苦渔民苦苦哀求她买下自己的女儿，她受不住，给了他十块钱。当时一个小女孩也就能卖六七块钱，她惊讶地发现自己成了小女孩名义上的主人。因为就像其他买卖，买卖孩子最重要的也是一手交钱一手交货。杰西·安克尼给这个渔民的女儿取名弗洛伦丝，按她妹妹的名字取的，决定让孩子还是养在父母家里，到她能上学读书再说。在此之前，安克尼和同事卡丽·巴特利特就“解救”过别的小女孩，安克尼说，小女孩在学校念书，她父亲每周来看她两次。不管这些家长是不是在变着法地“卖掉”孩子，让传教士有正当理由教育她们，或者每月得到点资助，有个母亲就这么把孩子交给弗洛伦丝·曼利“收养”，他们的目的似乎都一样——至少让孩子有个容身之地，免得在只认钱的市场

^① [Mary Porter Gamewell, obituary] "A Beautiful Life," WMF, February 1907, p. 47; Alice Browne to Mount Holyoke, 10 October 1906, ABCFM. 例如韦尔西·霍辛格收养“小宝珠”的行为就引起了美以美会的不满和抗议 (personal interview, 20 October 1978)。把女儿送人收养至少在中国某些地区的文化中已成惯例。阿瑟·沃尔夫 (Arthur Wolf) 曾报道20世纪初在台湾某些地区，很多人家会把女儿送走，一般是按习俗送到未来的婆家当童养媳，这种情况占到70%。“The Women of Hai-shen,” in Margery Wolf and Roxane Witke, eds., *Women in China Society* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1975), p. 95.

上被卖掉。^①

很少有传教士会把收养的孩子带回自己家里。如果孩子真的被遗弃了，传教士会出钱把孩子放在女传道或者帮工的中国教徒家里抚养。贝茜·尤因解释说，把养女玛莎寄养在女传道家里，“这是为她着想，中国孩子还是在中国人的家庭里长大才好”。虽然尤因也很挂念玛莎，在信里提到这个小女孩比提到自己的亲生孩子还多，但直到玛莎在北京的外国人被困期间夭折，她也没有把孩子接回来。当时玛莎病重，尤因把定量供应的鸡蛋从自己的孩子嘴里省下来，攒起来，做好吃的送到中国难民区的帐篷里去给玛莎。尤因从没提到自己的顾虑，但种族间的隔膜无疑会影响到这些收养中国儿童的传教士如何安置孩子。这场灾难过去三十年之后，韩路得写道，人家也不准她养女和她一起待在福州的传教驻地了。^②

比起愚笨、病弱或者长得苦相的孩子，聪明、漂亮、招人喜欢的孩子更容易得到传教士资助。义和团运动之后，艾玛·马丁曾到日本暂避，她提到有个母亲想得到传教士的帮助时，她的孩子是如何获得青睐的：

今晚我们全坐在一块儿，孩子的母亲还在恳求，大女儿坐在一边哭，小女儿长得很可爱，也不怕生（一般小孩都是怕生的），她过来坐在我腿上，安然地让我抱着她，逗她玩。我求西兹太太无论如何收留这孩子一阵，我来资助她。真是聪明伶俐的宝宝。

^① Jessie Ankeny to family, 18 June 1911, April 1911, 8 January 1911, SCUO; W. E. Manly to family, 6 April 1894, CRP. 关于孩子被领养前的家庭困境，参见 Luella Miner to Edith, 14 February 1895, ABCFM; Frances Hitchcock, WMF, September 1906, p. 329; untitled article, WMF, May 1908, p. 188; Agnes Edmonds, WMF, November 1919, p. 322; Ruth V. Hemenway, M. D., *A Memoir of Revolutionary China, 1924-1941* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1977), p. 71. 关于单独资助孩子上学，参见 Irma Davie, "Edna Terry," memorial, 30 September 1912, ABCFM.

^② Bessie Ewing to aunt Mira, 28 August 1897, 19 March, 14 June 1900, 23 July 1900, ABCFM; Hemenway, *Memoir*, p. 129.

尤其到了交学费的时候，让孩子上学就成了收养的首要条件。米尔德丽德·罗兰强调自己资助的小女孩很能干：“她什么活儿都能干，声音甜甜的，在学校里功课也是名列前茅。真奇怪，我要帮助这么一个聪慧的孩子，像她这么大的时候我还不懂得追求上进呢。”^① 罗兰敏锐地觉察到，传教士收养孩子的部分原因是为了获得自我满足。

根据孩子的外貌或资质提供资助，也不是无条件的。艾达·刘易斯提到过一个14岁男孩的前途，这孩子的父亲原是她家里的厨子，跟了她十七年，最近过世了。艾达收留他也有自己的打算：“他是个聪明孩子，学习很用功。如果他真能学好，就送他去北京，不过要看他的表现了。约翰先生说想把他培养成一名牧师——但没准儿这孩子想像他父亲一样当个厨子呢，或者当个伙计！”1919年，麦美德休假时，对自己资助的几个孩子做了安排，放弃了其中一个，她写信告诉费宾闺臣：“我告诉米德小姐我决定不再资助那个还在念书的女孩了，如果她来问，你也这样转告她。”可以理解，这样的事情会让那些孩子或年轻人的前途陷入困境。迈拉·索耶听说，1915年她收养的女孩很是担心，怕索耶过世之后就没人照管她了。^② 表现不好、犯错或失去欢心会最终导致生活没有保障，所以产生这些顾虑也合情合理，因为这样的事情不在少数。

传教士收养中国孩子的时间长短和资助程度不尽相同，但这层关系也起到了两方面的作用：让很多女传教士和中国家庭亲近起来，也让一些中国学生在传教士圈子里成了知名人士。露露·戈利什去世后，她的传记作者写道，她曾是很多中国家庭的座上宾，“有女学生出嫁，都会邀请露露阿姨来帮忙准备婚纱，她就像新娘的娘家人一样”^③。麦美德去世时，出席她葬礼的两位

^① Emma Martin to family, 3 February 1901, Mildred Rowland to family, 11 May 1912, CRP.

^② Ida Lewis to mama and papa, [1912?], SCUO; Luella Miner to Alice Frame, 9 May 1919, Myra Sawyer, “Little Devil,” story, 1925, ABCFM.

^③ Katherine Boeye, “Anna Lulu Golisch,” n. d., DFMC.

义子^①都是在中国颇有分量的人物。按照中国习俗,收养之后就是一家人了,一大帮没有血缘关系的人成了亲戚。对很多单身女性来说,这种社会关联不仅意味着简单的特殊场合的偶尔照面,她们还可以依靠这一层层家庭关系来考虑后代的问题。

私人收养让传教士获得了一些最成功也最忠实的中国帮手。吴格矩的经历在教会史上堪称传奇,证明传教士坚持收养和教育中国孩子虽然没有经过正规程序,对差会却有着不可低估的重要价值。吴格矩的父亲是个废奴主义者,曾是地下铁路^②的成员;1871年,她和另一位同事露西·霍格来到中国内地城市九江,她们原本打算开办一所女子小学,但那时当地人都反洋教,很长时间招不到学生,直到教她们中文的老师同意帮她们找个弃儿来收养。吴格矩回忆,女孩的母亲“决定把女儿送到我们这里试试看,总比受狠心的婆婆虐待好”。(这事还有另一种说法,说这女孩八字不好,送人做童养媳也没有人家肯要,所以母亲把她送到吴格矩这里,“给她全身上下包括鞋袜都穿了红的,就像送女儿去婆家一样”。)^③吴格矩收养过四个孩子,康成是第一个,吴格矩待她也和别的传教士不同,亲自抚养这个孩子。

美以美会的记载只是着力于渲染这件事的哀伤,而且我们无法找到切实的材料,也就很难详知吴格矩抚养康成(教会材料中她的英文名字叫康爱德)以及后来的三个妹妹的具体细节。有人撰文说吴格矩“常常因为教育这些孩子的方式受到批评”,也有人写文章回忆吴格矩带着四个孩子住在当地的家里。或许是因为教会不赞同她亲自抚养四个中国孩子,吴格矩1886年搬到长江上游的重庆住了几年。美以美会的另一位杰出的中国女性石美玉虽然没

① 这里应该是指孔祥熙与费起鹤。——译者

② 地下铁路是19世纪美国内战之前,美国废奴主义者把黑奴偷偷送到自由州、加拿大、墨西哥甚至海外的秘密网络。——译者

③ Fletcher Brockman, “A Daughter of Confucius,” *Christian Advocate*, 15 October 1914, p. 11, “The Story of Dr. Kahn and Her Adoption by an American,” newspaper clipping, both DFMC.

有被昊格矩收养，但也一直受她资助，石美玉后来怀着敬意写道：

多少个炎热的夏天，别的传教士都迫不及待地躲到桂林风景优美的地方去避暑，那是外国人避暑的地方，不让中国人去。昊格矩小姐却要领着一帮“孙子孙女”般大小的孩子，还要尽可能多带一些体弱多病，需要人照顾的小婴儿到炎热的小山脚下，挤在小屋子里。整个假期都忙于照顾一大群孩子，这不是个轻松的任务。^①

也许其中多少有夸张的成分，但这似乎也能说明昊格矩如何勇敢地面对他人非议，对收养的几个孩子担负起母亲的职责，倾尽心力。

昊格矩后来将康成和石美玉带到美国就读密歇根大学医学院，亲自辅导她们学习，照料起居，直到两年后毕业。此时昊格矩已经可以向教会证明，这两个女孩是出类拔萃的人才，堪称新一代女性的典范。在20世纪初，康成和石美玉无疑是教会医疗事业中的杰出代表。在中国，她们也颇受瞩目。在文坛与思想界均有盛名的梁启超将康成标榜为中国女性的典范，表示“度其才力智慧，必无以悬绝于常人”，正是绝佳的机遇造就了康成，使她成为中国女子中的翘楚，不复“蚩蚩然、塊塊然、戢戢然，与常女无以异”。身为康成的养母，在南昌开办大型医院的昊格矩也很受敬重。据教会报道，1928年她过世时，南昌城有近一千五百位“亲友”沿街为她送葬。康成和石美玉在中国享有盛誉，但更因其个人风范、传奇经历和筹款义举，成为美

^① Bessie Merrill, "Adventures in Faith under Ida Kahn," DFMC; Evelyn Riley Nicholson, "Coronation," WMF, April 1929; Mary Stone, "Miss Gertrude Howe," pamphlet, DFMC.

以美会的无价之宝。^① 教会看重的不是她们信徒或学生的身份，而是经济支持与个人收养带来的影响力。

康成与昊格矩不是母女却胜似母女，这体现了一种文化上的和解；昊格矩这位外国传教士因此在南昌获得了极高声誉，而康成也能选择西方的职业，成为出版家和教会医生。不过，虽然康成在美以美会圈子里地位颇高，但因为受命于西方的制度和机构，所以即便身在中国也得遵从美国的等级制度。^②

传教士评论说，让中国孩子在中国人家里长大是为了他们好。他们认为，为了群体利益，女传教士应该避免与中国人交往过密。女传教士频繁而强烈地反对偏袒中国人、与中国人结下“特殊”友谊，正说明她们已经意识到这始终是一种诱惑。刚到中国那几年，麦美德对中国友人报以高度评价，还说她最好的朋友就是中文教师的妻子。后来，她却写了一篇题为《论中国教工与传教士之关系》的文章重新反思这种情谊：

刚开始传教时容易犯下的错误之一，就是与某些中国人过于亲密……我们在内地工作可能会感到孤独，希望有一两个意

① Stone, "Miss Gertrude Howe," DFMC; 梁启超,《记江西康女士》,《饮冰室合集》(上海:中华书局,1932),1:1,119. 康成与石美玉回到九江时,石美玉写道:“胡遵理小姐离开了她可爱的家搬到差会来,同住在她为我们出资建造的一所中式小房子里。”(“Kiangsi People Honor Gertrude Howe in Death,” DFMC)有切身经历的传教士并不隐瞒事实:她们在接受信徒时也会考虑对方是否有助于筹款。艾达·刘易斯也曾提到,有人收养孩子似乎也是因为有利可图,“难道你看不出来休斯小姐对这女孩特别关照吗?”(to mother, 29 April 1922, SCUO)

② 从20世纪20到30年代间美以美会传教士林美丽(Nora Dillenbeck)与教徒敬莫瀛的关系可以看出,随着政治格局的变化,个人之间的关系也在发生变化。敬莫瀛在改信基督教前是佛教徒,也是林美丽的中文教师。信教一段时间后,敬莫瀛于1922年离开教会,创立了推崇原教旨主义的“耶稣家庭”,倡生活互助互利,财产共有分配,衣食简朴。林美丽也逐渐受其影响。当时环境已较为开化,她表示“只遵从上帝的旨意,无须听从他人。那些人在礼拜会上大声哭叫,就像中国人哭丧”。林美丽最终退出美以美会,加入“耶稣家庭”,两年后不幸病逝。林美丽离开美以美会,这说明文化上的和解,其决定权并不总是掌握在西方人手里。Theodore Roming, "Yeh-su chia-t'ing," *Missionary Research Library Occasional Bulletin*, no.11 (23 October 1950); Perry Hanson to Methodist Board of Foreign Missions, 27 July 1938, DFMC.

气相投的中国同事或学生做伴，但是，为主传播福音就意味着，我们要把自己的爱、怜悯、时间和精力都放在最需要我们的地方，不计回报。这意味着克己忘我，为其他更需要我们关心扶助的人付出。也就是说，我们不应该只亲近与自己交好的一两个人。这是一种自我牺牲，但这种自我牺牲能让我们影响到更多人，还能避免迟早会出现的误解怨妒，那时个人的一点小欢愉也就不复存在了。

麦美德为自己恪守的信念而自豪，其他女传教士也建议不可过分关注某人，以免厚此薄彼。萨拉·古德里奇写道，“对于我们这些没有家庭生活的人，很容易这样：不知不觉就沉溺于自己的感情之河，迷失在自己的心灵荒漠中”。她表示很尊敬那些能避免这种错误，让感情之河“滋养更多人的生活”的人。^①

担心厚此薄彼不利于工作，这是中国人和西方人不仅要分开住而且交往也采取审慎态度的原因之一。1920年安娜·哈特维尔写信给年纪比她小的友人简·莱德，因为莱德说有个中国朋友要来一起住：

你想必知道，老实说就我个人而言，我不建议一个中国女孩离开她自己的环境，和外国人住在一起，按外国人的方式生活。在我看来，抢了其他人的风头势必会招来嫉妒，也会给她造成不便，等等等等。但我非常确信，传教士有权决定自己的生活，对我来说，玉梅（Yu Mei）是否搬过来完全取决于你。如果你想让她来和你一起住，你当然有权这么做，因为这里是我的家，

^① Luella Miner to family, 28 March 1891; “Relationship of Chinese Workers and Missionaries,” n. d., both ABCFM; Sarah Goodrich to Carrington Goodrich, 9 July 1913.

可也是你的家。^①

哈特维尔会有这样的反应，原因无疑是多方面的，其中包括她不愿莱德和别人交好，同时也妒忌玉梅。不过，她的反应也说明，传教群体或许已经为种族隔离备好了一套惯用的说辞，毕竟 20 世纪初在外国商埠的传统影响下，种族隔离已经完全成为一种生活方式，不是轻易可以改变的。

外国人划地而居的传统在城市影响最大，尤其是有大量西方人居住的城市。海塘这个与福建海岸线有一定距离的海岛因为没有母会的代表进驻，所以岛上很小的一个美以美会女校由杰西·安克尼和玛米·格拉斯伯内负责。到这个环境艰苦的传教点来时，安克尼还带了自己的中文老师丁美端，两年的时间两人很快熟识起来，成为形影不离的密友。丁美端英文名叫做埃莉诺，是别的传教士给她取的，丁孤身一人，既是安克尼的中文老师，也是她的私人随从和活泼的玩伴。安克尼常在家信里提到她的小老师如何专注、精灵古怪、讨人喜欢，是个“了不起的小姑娘”，还说两人的关系就像是当时中国异姓姐妹间的“金兰契”。

丁长期以来一直陪伴安克尼，两人感情很深。“估计你们听我说她都听厌了，可她真的不一般，”安克尼写道，“我原来从不敢奢望有这样得力的帮手。”1909 年，安克尼又说：“她觉得我的任何事情她都得操心，所以见我的裙子破了个洞，纽扣掉了，她马上跑来拿针线缝补好，我推辞她就不高兴，当然我不在意这些。”第二年安克尼写道：“她告诉我该把钱花在哪儿，怎么花，把一切都打理得井井有条。”担心安克尼受凉，丁会拿来围巾；看她要写字，会上楼把笔取来。安克尼写信给妹妹说：“她没少为我跑腿。弗洛伦丝，甚至比你过去还卖力呢。”她似乎有点为难，不知该怎么解释和丁的关系，“我

^① Anna Hartwell to Jane Lide, 4 February 1920, notebook, CRP. 有时在收养孩子的问题上也有人表示：“在中国，把一个当地孩子领到我们这些外国人家里住不是非常明智的决定，如果内心还没有达到基督徒所要求的那种极致的仁慈，就容易引起嫉妒。”Clara Dyer wrote in “The Story of Golden Pearl,” WMF, August 1913, p. 310.

告诉美端她真是太会伺候人了”，但那样的描述似乎也让她不自在。“当然了，这有点不好说出口，但她告诉我‘我愿为您做任何事’。我不想让她付出这么多，因为她身体不好，当然按照中国人的习惯，读书人或先生是不会去做粗活的，但只要对我好，她也不在乎。”她又随意打了个比方：“他们说老处女都是养宠物的。我觉得吧，我把她当成了自己养的小猫小狗小鸟儿泰迪熊玩具之类的。”^①

不过，如果说丁美端是安克尼的宠物，那她可没有那么温顺。她一直是安克尼的帮手，也是个调皮鬼，“鬼主意很多，”安克尼写道，“比起我在这儿见过的人，她更像美国姑娘。”安克尼在给家里写信，中间又插了几句：“吃饭时间，埃莉诺端了一碟花生进来，故意引我大吃一顿。现在，她正在管风琴上弹《甜蜜的家》——弹这曲子是在笑我想家呢！”^②

刚到海塘不久，同事就要暂时离开去福州一趟，安克尼写信告诉家人，就剩下丁陪她了，“但她很合我的心意”。安克尼惊讶地发现，自己竟然和一个中国女孩成了朋友。“我开始喜欢她了，”安克尼写道，“我前两天晚上是和她一起睡的……我第一次和中国女孩一起过夜。还挺开心的。”安克尼和丁关系亲密，并不意味着安克尼忘掉了种族差异。一年后，有一次丁外出回来，安克尼表示，“我太开心见到她了；没有一个外国朋友能让我这么开心”^③。虽然没忘记种族差异，安克尼却用行动证明，自己是少数能超越种族界限的人。

不过，安克尼越来越离不开丁，自己也暗暗心惊。短暂分别期间，她写道：“我很想她，但我又担心太过依赖她，事事离不开她，我们在一起的时间太

^① Jessie Ankeny to Louise, 5 July 1910, to Henry, 9 June 1909, to Louise, 5 July 1910, to family, 24 February 1911, to family, 21 June 1910, to mother, 5 January 1910, SCUO. 19世纪末20世纪初，奥尔西娅·托德在一个省会城市独自工作了三年，不过幸好“有个可爱的传教小帮手陪着我”，她写道。（DMFC）

^② Ankeny to mother, 20 April 1912, to Florence, 2 December 1911, to mother, 11 March 1911, SCUO.

^③ Ankeny to family, 22 January 1910, 23 January 1911, SCUO.

长了。”不过，同事打消了她的疑虑，丁也回来了，两人关系亲密如初。而丁也受到越来越多的人青睐，安克尼写道，“反正谁都喜欢她，谁都说她长得美”。后来还表示，别的传教士也对丁赞不绝口，“托付给她的事情，都办得妥妥帖帖”^①。

在丁的众多追求者中，最厉害的是从前与她订过婚的男子。丁似乎决意要退婚，安克尼也支持她，认为对方配不上她；但没提到那人是不是基督徒。“她说如果要她嫁给那男的，她就去死，我也决定不会让那男的得到她。”安克尼写道。两年后，辛亥革命爆发，安克尼写道：“埃莉诺的那位参军去了，我希望，既然得有人为国献身，那就算他一个好了。我不是咒人家，只是这人本来看着就弱不禁风，我可不想看到我的埃莉诺嫁给他。”但就在这一年，有人打断了她们俩的关系——不是丁的未婚夫，而是在避暑地向杰西·安克尼求爱的男子。丁写了一封信给安克尼的家人诉说自己的懊恼：

亲爱的妈妈，您是知道的，我有多开心A小姐（从鼓岭）回来，但我真是太意外了，她这么快就被拐走了。您不在乎吗？唉，我其实挺喜欢莱西先生，可不喜欢他来这么一下子。我从来没想到会这样……我也知道A小姐很快就不需要我照顾了，但我总得做点什么，比眼睁睁罢手要好。过来拜访的时候L先生可真是讨厌透了。

丁失去了同伴好友，但她仍有很多获得资助的机会。丁被安排到苏州接受幼儿园教师培训，第二年刚过就离开了福建。几年之后，已为人妻的安克尼提道，苏州的监理会曾写信来表示要“奉还过去我对她的资助，请求让她留在那边。他们说她已经成了工作骨干。还说都很喜欢她。我敢说，过去那

^① Ankeny to family, 15 April 1910, fragment [fall 1912?], to mother, 2 December 1910, to father, 13 December 1910, SCUO.

些人要追她可不是一件容易的事，但今非昔比，她还是随遇而安吧。听到她的好消息，我也为她高兴”^①。

很明显，安克尼和丁的情谊经受住了考验，一如往日。两人仍然相互需要，除了感情上的依赖，彼此间更有一种精神上的高度契合。安克尼力图强调丁是个不一般的女孩——“我原来从不敢奢望有这样得力的帮手”——那是她们关系中最具历史意义的描述。安克尼待她甚至比妹妹还亲，而丁也始终服从安克尼的需要。丁的身份，不像用人或奴隶，这些人不会将主人的需要视为己任，也不会逼迫主人养成有利健康的习惯；也不像母亲，因为她对安克尼是一种敬重顺从的态度——虽然安克尼说自己被丁惯得像个“奶娃娃”，她也开玩笑以母亲自居。丁之于安克尼，类似于生活上尽职的妻子、工作中得力的帮手、消遣时可心的玩伴。安克尼觉得两人的关系“不一般”，很有道理。一般而言，建立这种和谐关系需要一人完全服从、敬爱另一人，事事为对方着想；在美国，这仅限于女人对待男人的态度。女传教士都想亲近丁，丁长得漂亮，能干活泼固然是一个原因，但也说明这些迟迟未嫁的美国女性利用中国的文化环境提供的机会，想去扮演男性的角色。

安克尼对丁感情专一，依赖并且喜爱这个女孩——但就像大多数不平等的关系，她无意间也会流露出屈尊俯就的态度。她把丁比作宠物，是对丁在她生活中地位的真实描述，在其他传教士生活中也是一样；但这种种族主义毕竟还算单纯。她们关系的不平等源于种族地位和经济地位上的不平等；不过，这里务必要提醒的是，在其他不平等关系中很少掺杂这种真实而诚恳的尊重。

安克尼从未提及丁是否信教，实际上她对此不太在意。因为没有受过圣职的男传教士主持，海塘的宗教培训也就只限于主日学校。而这项工作有可能是玛米·格拉斯伯内负责，因为安克尼写信给她“亲爱的家人”，说“我

^① Ankeny to mother, 27 September 1912, 25 March 1910, to family, 20 January 1912, Ding Miduang to Mrs. Ankeny [Mama], September 1912, Jessie Ankeny Lacy, fragment [1914?], SCUO.

不管教堂日间学校的事情，所以周日早上我可以睡懒觉。上周日美端过来陪我，我们一起闲聊”^①。和 20 世纪很多不担任神职工作的传教士，尤其是那些教书的女传教士一样，安克尼也对中国人传教，但更多的是通过私人交往来传教。

路易丝·坎贝尔是一名出生在中国的传教士，她的工作证明，以个人的方式传播福音固然有效，但也会引发私人感情问题。或许是因为自己在中国长大，坎贝尔特别喜欢和她所在的汕头浸信会传教站的中国女性交往。在这些在圣经学校受训的女人看来，坎贝尔代表着供养她们的西方教会。坎贝尔的传教士身份和个人的传教热情结合在一起，令很多教工对她忠心耿耿，但也很容易埋下祸根，坎贝尔和秋枝的交往就证明了这一点。她们的个人情谊以及教会圈子内的争端给了其他传教士一个活生生的教训：越过种族界限的特殊友谊会带来多少事端！

坎贝尔和秋枝的友谊始于 1916 年，持续了至少四年——虽然教会一直表示反对。这段友谊一开始就像是浪漫的追求：

1916 年 4 月 16 日，和秋枝一起散步，很开心。她是个不错的女孩，但我得注意别和她走得太近。

1916 年 4 月 20 日，礼拜会结束后，我和秋枝过河去树林里玩。

1916 年 4 月 21 日，把我的旧衣服，一件中式上衣给了秋枝。

1916 年 4 月 22 日，下午秋枝过来，一起看我的剪贴图片，

^① Ankeny to family, 15 April 1910, CRP.

很愉快，还送了她一些。

1916年4月26日，晚饭后秋枝过来，一起度过了美好的夜晚。她坐在吊床上，我坐在椅子上。“约拿单和大卫”。

不过，在她们开始这段特殊的友谊之前，秋枝就显露出那种过度敏感的性格，这种性格日后将会把教会搅得天翻地覆。1916年3月12日，秋枝就告诉坎贝尔，“她和仙枝（Sin tsi）吵架，以为对方辱骂她——教堂里的那些话是针对她。但愿她好好的吧——反正都是我的错！”虽然一开始秋枝是想拉拢坎贝尔结成同盟，争取在教会的影响力，但这段关系维持了好几年也有别的原因。1920年，坎贝尔写道，秋枝四十岁生日时她送了一条“羊毛裙子”，直到那时坎贝尔还是管她叫做“亲爱的”，安慰她，因为秋枝对自己的新儿媳很失望。^①

她和秋枝的友谊导致教会内部分裂，坎贝尔几年来一直感到苦恼和愧疚，想要弥补。她在1916年春天的日记里，忽而写到刚萌发的友谊如田园诗般美好，忽而因私人恩怨而心烦意乱：

1916年5月15日，夜色很美。秋枝晚上过来，我们一起讲故事。我给她讲了《杰克和豆秆》《小红帽》还有其他故事。

1916年5月23日，萨姆、帕克、我主持礼拜，之后又是一番论战，滔滔不绝地声讨独占权力、不肯放手一点点的人，还有那些借此得势的人——就是这些人的背后主使，这是在说秋枝和我。她又怕又怒。下课后和她长谈好久，想安抚她一下。

^① Louise Campbell, diary, 16, 20, 21, 22, 26 April 1916, 12 March 1916, 8 February 1920, 19 November 1920, CRP.

1916年6月18日，和秋枝散步，她告诉我的事情让我不痛快——那些女孩妒忌，觉得我有私心，她们想要辞职，等等。唉，天哪。

一开始秋枝试图推卸责任，但坎贝尔逐渐地还是会批评她不该参与教会的争斗。例如，1916年11月，坎贝尔在日记里写道：“秋枝和我去散步，她骂萨姆、仙还有玉英的那些话让我听了不舒服，她显然觉得我不偏不倚地对待这些人就是背叛她。这真是让人头疼，很为难。上帝啊，给我智慧吧，让我做出正确的决定，也求您让我亲爱的那位有点博爱和宽容精神。”渐渐地，秋枝越来越令她烦恼，愧疚感不断加重。1921年5月，坎贝尔甚至祈祷“希望能快点解脱出来，因为她的态度实在让人苦恼”。同年10月，坎贝尔已经认定秋枝是一个罪恶的负担，怎么也摆脱不了：“和她在一起又是说些让人沮丧的事。这种日子还有多久啊上帝！我已经全部自己扛起来了，可有时似乎快承受不住了。”^①

坎贝尔和秋枝的关系，既牵涉到她们所在的差会，有时会延伸到更大的在公共事务上向来奉行种族区隔的欧洲教会圈子。1916年夏天，教会里的派系争斗愈演愈烈，坎贝尔也越来越紧张——随后几年都是这样。7月1日开始暑期休假，她和大部分传教士从汕头去了双岛，没有带上秋枝，至于原因，可能是外国传教士都坚持避暑地是“我们自己的地盘”，不让中国人去。暑假结束，坎贝尔回来的时候还是想着她，说“我亲爱的朋友在等着我回去呢”。第二年年初，坎贝尔的姐姐（早一年的秋天，她带着家人一起到了传教驻地）写信给国内的家人说，路易丝大部分时间都和秋枝在一起，又加上一句，“我真的希望她放松一点。她太焦虑了”。从那时起，国内的家人也开始担心秋枝的问题了，尽管到了1920年，两人的交谊已众所周知，坎贝尔

^① Campbell, diary, 15, 23 May, 18 June, 2 November 1916, 13 May 1921, 18 October 1921, CRP.

还在信中提及她和秋枝、姐姐、姐夫一起散步。但是种族隔离的本能不时会跳出来提醒她们，在公共场合要有所顾忌。1916年11月，坎贝尔简单提了几句和秋枝一起出海的事：“天亮前上了当地的渔船。人很挤。秋枝和她弟弟还有用人在一边，我们在另一边。”^①人多拥挤是一个原因，但更重要的还在于，需要保持距离的时候，种族的界线就自然体现出来了。

路易丝·坎贝尔是虔诚的基督徒，她对教徒的影响力很大程度上源于她在传教中的个人魅力。她和秋枝在工作中会产生这样的关系，也是必然。但这段关系的背景是，差会是为女传道的工作和学习提供经济支持的那一方。教会的经济支持和传教士的个人魅力，两相结合有助于让人们归信基督教，但更可能让信徒为了实际利益去依附上帝派驻尘世的使者——传教士，而不是信仰上帝本身。



美国女性一开始不习惯在经济和情感上拥有这种左右对方的能力，同时也奇怪自己在跨越文化界线的关系中能找到自我满足。这种新的自我满足感原因在于，首先她们在中国属于特权阶层，同时，在跨文化的语境下性别模式已经发生了微妙变化。西方女性觉得中国男人缺乏男子气概，中国男性同样认为西方女人不像女人。因此，女传教士和中国男性的接触，是建立在一种模糊的性别身份的基础之上；跟双方过去的认知相比，这种模糊的性别身份更接近男女平等。在美国国内，男女地位仍然是不平等的，而现在，这种暧昧的性别身份能让女传教士从长期以来那种微妙的男女不平等的感受中解脱出来，获得自由。

当然，这种解脱与自由实则源于文化上的误解。虽然习惯了美国街道的

^① Campbell, diary, 1 July, 1 September 1916, Margaret Campbell Burket to Dorothy Campbell, 16 January 1917, Louise Campbell, diary, 23 May 1919, 26 July 1920, 15 November 1916, CRP.

喧嚣吵闹，在华女传教士却没有发觉任何一点不尊重异性的行为，尽管在高度克己的儒家礼仪中男女地位也不平等。中国人以温文尔雅自居，在社交中却赞赏女传教士行事主动豪爽——要知道女传教士自以为小心谨慎的行为，以中国标准来衡量已经是大胆反叛了。这种相互误解不仅没有使女传教士因此而收敛外国女性的特质，反而颇为自得。不必越过美国人自己的性别界线，就能获得一种夹杂着敬畏的尊重——这种敬畏过去只属于那些勇于争取自由的女性——这令她们大大地扬眉吐气。

一开始，美国人常常表示分不清亚洲人的性别。刚到汉口，露西·米德“就学习怎么分辨男女，男人剃头梳长辫子，女人不剃头。除了女人的小脚，头发就是唯一明显的区别”。露丝·怀特说，在日本也难以区分男女，日本女人的面孔“看起来和日本男人没什么差别”。小孩子的性别更是特别难分辨。在传教士看来，小男孩和小女孩本来就长得很像，偏偏中国人又喜欢把他们打扮得差不多。1905年，费宾闺臣写道，中国的年轻男女都梳着光滑的大辫子，但年轻女子戴耳环，年轻男人不戴。^①

美国人觉得中国男人在体格容貌上和女人差不多，也是源于西方人的成见，认为中国男人不如西方男性有男子气概。这种成见有一部分是由体貌特征的差别造成的——中国人个子比较小，毛发没那么浓密——这说明西方人早期接触的大多是广东福建等地的南方男人，体格都比较小。埃莉斯·克拉克写道：“这些中国的南方男子，大部分个头都不如我，我觉得连我身边那些中国警察也没一个打得过我。”在日记里，这种认为能打败中国男子的想法更是显露无遗。网球比赛时，她和搭档把对敌的中国男生打得落花流水，克拉克宣称：“这些中国小白脸完全不是我的对手，瘦骨伶仃的。对于我随便就能打败的男人，我真有点儿瞧不上；不过呢，我应该同情他们，营养不良，环境又差，他们才会这么瘦弱。”克拉克快人快语，可以看出很多西方

^① Lucy mead to family, 30 November 1909, ABCFM; Ruth White to family, 13 September 1917, CRP; Alice Browne to Mount Holyoke, 24 November 1905, ABCFM; Elsie Clark to Anabel, 18 January 1913, CRP.

女性发现自己在中国变得如此强大，很是自豪。中国北方男人的块头比南方男人大多了，然而莫诺娜·切尼从北京写信说，“我敢打赌，我比这城里任何一个中国男人都走得快——他们永远也不会明白，为什么我们外国女人不像他们那样慢慢挪步子”^①。

美国女性在中国觉得自己很有威势，不同种族的体格差异只是原因之一；本质上还是因为她们在中国是特权阶层。提及身边的男仆时，她们更是会特别强调这种威势。刚到中国时，传教士告诉家人，这里的男仆通常叫做“伙计”，就像美国的黑人一样。露丝·怀特写道：“举个例子吧，我们船上的侍者头发都白了，还是这么叫他。”米尔德丽德·罗兰解释说，她们的“伙计”总是会送些鲜花之类的东西来，她写道：“他应该有三十岁了，甚至更大些，可还是个讨人喜欢的家伙。”女传教士常常很有优越感地把家里的厨子、帮工都蔑称为“伙计”。萨拉·古德里奇在一封信里提道，有个“可爱的伙计”刚给她倒了杯茶，而玛丽·卡尔顿则把一个中国牧师和自己的助手都叫做汉第·安迪（Handy Andy）^②。起初，米尔德丽德·罗兰用“伙计”这个词带有讽刺意味；两年后，她家里的男厨子信了教，她为他取名为“贝蒂”。^③提到自己的中文教师潘先生，伊丽莎白·珀金斯写道，“教会圈人人知道他的英文名字是潘西——女里女气的”。然后说，“在美国叫这名儿的女士知道的，这位先生也样样精通”。^④把女人的名字或形容女人的词加在男帮工身上，固然可以理解为她们和这些男用人非常亲昵，但不管怎样，这更加深了本已普遍的西方人对中国男性的傲慢态度。

^① Clark to family, 27 February 1913, diary, 21 October 1913, CRP; Monona Cheney, general letter, 8 January 1919, SCUO.

^② Handy 还有便利、随手可得的意思，而 Andy 是常见的男名，这个名字暗示出玛丽·卡尔顿高高在上的姿态。——译者

^③ Ruth White to family, 13 September 1917, Mildred Rowland to family, 25 April 1912, Sarah Goodrich to family, 3 October 1898, CRP; Mary Carleton, letter, WMF, February 1915, p. 67; Rowland to family, 8 June 1914, Elizabeth Perkins, scrapbook, n. d., CRP. 原文为 Betty，一般是女名，同时也指管家务的男人。这里有讽刺意味。——译者

^④ Pansy 这个名字男女皆可用。这里的意思是讽刺这位中国男子女里女气，有同性恋倾向。——译者

儒家观念也是美国人认为中国人缺乏阳刚之气的原由。美国男性以阳刚粗犷为美，向来尊崇骑士、军人传统，而中国男性则讲究不事武力，温文尔雅，看重才智学识。教中文的教师往往深受这一传统影响，比用人更容易获得女传教士的敬重，但这些人身上那种她们所称道的敏感文雅却又显得有些过于阴柔。露丝·怀特评价夏天指导她们学习的先生“很好”——“爱干净，有教养，谦和有礼”。杰西·安克尼也有类似的形容，说福州教会的执事是位“教养良好，文质彬彬的男士”。“你肯定会吃惊，这些男士长得实在清秀。”她写道。韩路得的老师是个年轻男子，“不爱说话，彬彬有礼”，有一双“修长的手”，眉清目秀。她们常会与老师结下很深的感情，据说艾达·刘易斯和麦美德都因为老师不再辅导她们而伤心流泪，但她们解释说这是因为情感上的共鸣，并非男女之情。因此，麦美德提及她的第一位中文老师孟长春（Meng ChangCh' un）时也强调自己“是以兄弟姐妹之情来爱他的”^①。

从基督徒的立场来看，女性自然喜欢男士感情丰富、彬彬有礼，但如果以西方人对性别的期望来要求中国男性，这种尊敬又会大大受到限制。麦美德形容后来辅导她的老师“特别讲究”，埃莉斯·克拉克也谈到她的辅导老师是位大学生，此君“说即便当了兵，他也打不了仗——美国的年轻男士可不会像他这样”。教中文的老师都是些书生，爱丽丝·里德观察后得出结论说，“中国人似乎都缺乏主动性和自立精神，也没有勇气”，接下来还提到了“这里的中国老师”的一些小插曲：

去年夏天，坦尼小姐的老师跟着她去了海边。她花了好大力气说服他去海里洗澡。才下到刚及脚踝的水里，这位先生就说他很害怕，马上退回去了。准备回北京的时候，他要求帮他找个伴儿，说自己不敢独自回去。他都快三十岁了啊。我在语

^① White to family, 16 June 1918, CRP; Jessie Ankeny to “kids,” 26 January 1909, SCUO; Hemenway, *Memoir*, p. 45; Ida Lewis to Standard Bearers, “Notes from Tientsin,” 20 March 1915, SCUO; Luella Miner to mother, 21 August 1889, ABCFM.

言学校的时候，老师想把教汉字的一叠卡片用橡皮筋捆起来，试了一会儿就说“我不行”，递给我来做；实际上，“我不行”简直就是中国人的口头禅。^①

美国人在开疆扩土的过程中形成了依靠苦干实干、辛勤劳作来追求独立自主的传统；而中国的土地早已开发殆尽，体力劳动是下等人才做的事，因此，自视颇高的中国文人尤其不愿在西女方面前沾手家务活。

将中国男性与西方男性或美国男性作比较，女传教士的意思再清楚不过了。1914年，一位西方女士刚到中国，在她的印象里，中国男子比起美国男人更慷慨大方，“大体上不那么好斗”。她还说：“他们多少都有点娘娘腔。”当然，如果中国男子的阳刚之气不输于西方人心目中的男子汉，也能获得她们的赞赏。弗洛伦丝·曼利就很钦佩反对洋人运动期间派去守卫她们的士兵，强调他很有力气。她写道：“他高大健壮，一副天不怕地不怕的样子，盯着街上那些暴民，那些人论才智体力都远不及他，他不必张口，一个眼神就能震慑住他们，让那些人不敢乱来。他始终镇得住场子。威风凛凛，眼神透露出那股劲儿。”曼利崇拜的不是文人学者或其他上层人士，而是一个中国士兵，这体现了中国和西方看待男性的不同标准：中国人一直轻视匹夫之勇，而美国女性虽然讥讽男同胞是“莽夫”，但她们心目中理想的中国男性还是应该

^① Miner to family, 30 May 1889, ABCFM; Elsie Clark to family, 3 August 1913, Alice Reed to family, 10 April 1917, CRP.

充满阳刚之气。^①她们认为中国男子的阳刚之气可以通过改变文化环境来培养，与种族无关，所以会试图纠正中国教育带来的负面影响。

首要的举措自然是实施基督教教育。1894年，萨拉·古德里奇在写给沃玛托萨^②主日学校的信里告诉对方他们寄来的礼物“将用来为中国培养男子汉，信基督的男子汉”。1917年，爱丽丝·里德用一些例子来说明中国人缺乏主动性和勇气，为此她采取了更有实际意义的办法——在自己所在的华北地区传教站开办幼儿园。她注意到身边的中文老师大都刻板木讷，缺乏活力，认为不应归因于“种族的特征，而是与从小的教育有关。如果孩子从小就被教育成为胆小羞怯的人，事事由他人包办，只会坐享其成，怎么可能有

① Nina Stollings, personal interview, 18 May 1978; Florence Manly, diary, 21 July 1898, CRP. “二战”快结束时，鲍思贵（Grace Boynton）派一名大学生去为驻扎在西南的美国空军做翻译，她对记者表示，她的“这位学生谦逊安静，又有礼貌，趣味高雅”，一定可以和“我们的美国男子汉们”相处愉快。（[interview with Grace Boynton], Dorothy Cushing, “Medford Woman Aids ‘Flying Tigers’ in Free China,” *Boston Sunday Post*, 7 June 1942, ABCFM）

艾格尼丝·史沫特莱（Agnes Smedley）曾以同情支持的立场报道过延安的革命，从她身上可以看出西方女性态度上的两面性。史沫特莱本人是女权主义者，对于很多西方人婚姻中的痛苦也有敏锐观察。她充分意识到自己身为西方人在中国不同寻常的身份，同时也具备与中国的上层知识分子成为“好朋友”的能力。“在他们心目中，我不属于男人女人小妾情妇那类人，我是个外国人，不年轻也不漂亮，自食其力，地位和男人一样。我所做的不是宜室宜家风花雪月的那类事情。”但同时史沫特莱对中国男性有一种天生的消极反应。她对第一次会见毛泽东的描述，关注的就是对方身上令人不安的女性气质。他的声音“尖锐”，手指“修长敏感得像女人的手”，他的嘴也“有点女人相”。“无论他其他的身份是什么，他都是个唯美主义者。实际上我很排斥他身上的那种女性气质，也不适应窑洞里阴暗的光线。”她不由得怀念男女相处时的那种骑士风度，1939年她也对友人承认了这一点：“虽然我不喜欢被当做是布尔乔亚妇女来对待，但英国、美国或许还有法国的男人都有一种他们自己未曾觉察但却根深蒂固的对女性的保护欲，希望能为女性效劳，展现绅士风度。通常这种体贴善意会和温柔多情以及浪漫气质混合在一起。很难说得清楚，因为这就是一种氛围。可中国男人全都不懂得尊重女性，在中国男女之间根本不存在友谊或者志同道合的感情。我们外国人所说的‘浪漫’一词到了中国人那里就变成了乱搞男女关系……对于中国男人，摸到女人的手或胳膊就代表发生了与性有关的事情，兴奋得乃至要休克了。”以平等的地位相处也就意味着不被当做女性来对待，西方的骑士精神无疑能发挥一种缓和作用，也能让史沫特莱这样革命意志坚定的女性有几分留恋。*The Battle Hymn of China* (New York: Knopf, 1943), p. 52; letter to Freda Utey, June 1939, quoted in Jan Mackinnon and Steve Mackinnon, introduction to Smedley, *Portraits of Chinese Women in Revolution* (Old Westbury, N. Y.: Feminist Press, 1976), p. xxix. 还可参见 Susan Sontag, *Trip to Hanoi* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1969), 书中也有类似论点并在当代语境下进行了精彩分析。

② 属美国威斯康辛州。——译者

机会培养他们的主动性呢？”西方人推崇男子汉的文化观念，在留洋回国的学生身上体现得最为鲜明——他们在美国学习，入乡随俗，接受了美国人对男子气概的欣赏。露丝·怀特曾谈及三个留学生，他们身上除了一般中国人的特点，“这几位男士都很有绅士风度，彬彬有礼”，还有很不一样的地方，“而且充满美国男士的那种活力。毕业于耶鲁的那位，在美国读书的时候还是全明星足球队的后卫呢”。^①“活力”，意味着性力量，这是20世纪初的美国人判断是否有男子气的重要特征。

中国男性或许达不到某些女传教士对男性的期望，但在某种程度上反而比美国男性更接近理想的传教对象。早期福音派注重激发男性的丰富感情，不强调他们在武力上的优势，麦美德也持同样的观点。在她看来，中国人性格含蓄，羞于表露情感，中国男女之间的含蓄是一种高贵的教养，正好符合福音派所倡导的性道德禁忌。露丝·怀特还记得麦美德关于中国风俗的讲演。中国人遵从男女授受不亲的原则，禁止男女握手，西方人可能会认为这是个缺点，麦美德解释说，但“这是一种保护措施，是这个民族的美德之一”。在其他文章中，麦美德写道：“要认识到在某些事情上有些中国友人的思想比我们更高明，例如中国女性端庄的打扮，以及在男女关系上天生能拿捏好‘分寸’的能力，这样我们才会始终保持谦卑和慈爱。”^②显然麦美德对此的态度是赞同的，也意识到含蓄节制是中國人在感情上特殊的优点。

她也发现含蓄节制还有另一种实际的好处，让她在环游中国时备感安全。义和团运动爆发前十二年，她给母亲写信说：“这里遇到危险的概率比美国少一倍。我觉得，中国从不会发生女士遇袭的事情。”几个月后，她又

^① Sarah Goodrich to Waumatoosa Sunday School, 10 November 1894, Alice Reed to family, 10 April 1917, Ruth White to family, 3 February 1918, CRP.

^② White to family, 24 February 1918, Luella Miner, “The Relationships of Chinese Workers and Missionaries,” ABCFM. 关于麦美德对中国道德观以及中国男女相处之道的推崇还可参见 general letter, 27 July 1905; “The Chinese Education of Christian Women,” printed pamphlet; general letter, 22 September 1905; “Higher Education in China,” n.d. [1915 or 1916?] letter to family and Alice Frame, 3 October 1920, ABCFM.

补充说，比起从纽约到旧金山，在中国旅行要安全得多，因为“这些中国人非常遵纪守法”。^①未必每个女传教士都像麦美德一样喜欢含蓄，或者都能接受她对中国人阴柔气质的推崇，但有一点她们确实深有同感，即在儒家思想影响下的中国她们可以方便、安全地出行。

尤其是辛亥革命后，不少女传教士生动地描述了自己在中国男性的环境里却仍然感到安全的体验。1917年，爱丽丝·里德和一个女性朋友去参加总统府落成典礼，在几百位男宾和男生中只有她们是女宾。她写道：“我觉得，比起在美国，在中国身处于众多男士之中感觉要好得多。中国人互不干涉的交际原则自有它的好处。”珍妮·麦克卢尔去乡下探望丈夫，一路的经历也引发了她的思索：

为什么？我在想那天我走着去看鲍勃的时候，那是荒郊野外，看不到什么人家，但很奇怪，一路上也有其貌不扬的陌生男人来往，我却一点儿也不紧张害怕，要是在美国，独自走在一条不熟悉的路上，身边又有陌生男人，我肯定多多少少会有一点不安。

还有人也清楚地感觉到，在美国时从没体验到在中国的这种安全感。莫诺娜·切尼和别的传教士一起去登山探险，聚会中间自己偷偷溜了出来，决定下午独自去看看风景：

我下面的岩石上有一群中国人在野炊，下午他们有几个人也来我这边玩，我估计他们是觉得好奇……他们问了我一些问题，满足了好奇心，就下山去了。我猜这事儿妈妈会觉得我“太不谨慎”，对吧？在美国是有点儿，但在中国就不用怕；这片山

^① Miner to mother, 8 July, 22 October 1888, ABCFM.

坡上都很安全，我想去哪儿就去哪儿；那些中国男人跟小孩差不多，完全不必害怕他们，在美国就不敢这样了。^①

把中国男人看作小孩，再次印证了西方人一直以来的文化成见，即贬低中国人，不把他们视为真正的男人。

时局平稳时期，美国女性觉得在中国很安全，因为自己是外国人，而在义和团运动这类危险时期，她们又将遭受的危险也归咎于外国人身份。中国人素来对外国人又恨又怕，所以在抵抗洋人的运动中会分外激愤和残暴，等到局势平稳后，却又只能任由外国人为所欲为。1888年，麦美德写道，中国人“很敬畏外国人，所以我们在这里比在国内还安全”。1894年，伤害女传教士的士兵被严惩，“在北京对外国人的辱骂前所未有的地减少了”。义和团运动被镇压后二十多年间，西方人在中国享受着前所未有的安全。埃莉斯·克拉克注意到，“外国人在这个国家过着一种令人向往的生活，自从有了义和团运动的惨痛教训，外国人都受到严密保护”。“自从来到中国，我从没觉得害怕——就像走在国内的街道上，”露丝·怀特写道，“我想大家都是这种感觉——我指的是外国人。”^②等到义和团运动被残酷镇压下去，各个阶层的中国人都明白了：死多少外国人，就得赔上多少中国人。

义和团运动后，美国女性在中国比在美国更加安全，固然是因为受到保护，但难以解释一个问题：为什么义和团运动爆发之前女传教士就认定中国比美国安全？传教士列出的原因是多方面的，但部分在于中国没有那么多酒鬼。像中国这样人口众多的国家，儒家伦理和家庭责任牢牢控制着人际交往

^① Alice Reed to family, 22 April 1917, Jeanie McClure to family, 27 April 1919, CRP; Monona Cheney to family, 21 July 1919, SCUO; “First Experiences in China,” WMF, December 1918, p. 425.

^② Miner to mother, 22 October 1888, ABCFM; Sarah Goodrich to Mary, 10 November 1894, Elsie Clark to family, 22 July 1917, Ruth White to family, 17 March 1918, CRP. 关于在中国感到更安全，参见 Evelyn Sites, “A Savior Who Is Christ the Lord,” n.d., mimeo, Alice Alsup to family, 4 December [1920?], CRP。

的方方面面。或许，也就是这种文化氛围导致鸦片更容易在中国盛行，人们更愿意躲在鸦片床上打盹，而不是当街发酒疯。西方女性喜欢中国安全的环境，却很反感与中国人有身体上的接触，这也是儒家道德严格禁止的。例如，埃莉斯·克拉克在福建有过一次乘船旅行的恐怖经历，她回忆说，“和一大帮中国男子挤着，我们全都睡在一起，手脚相互能碰到，甚至头也挨着头”。还有一次，她的朋友发现居然有个中国男子靠在自己膝上呼呼大睡。^①如此拥挤的环境，自然需要严格的礼法来禁止或惩戒人们在公开场合宣淫或发怒。

克拉克在船上的经历，还有经常看见乡下人光着膀子，一开始会令女传教士震惊，但她们渐渐地适应了和中国男子面对面相处，并且发现比在美国和一群男人在一起更安全，更自在。女传教士经常只带一个男用人或中国牧师外出传教，在传教站也经常和男用人单独相处。美国女性和中国男性地位不平等，这让她们更加觉得相处时不必忌讳性别问题。但偶尔也会有人要求坚持礼仪，保持分寸。萨拉·古德里奇和男老师单独谈话到深夜，丈夫“自然说了我一通，但以前我跟冯显胜（Feng HsienSheng）没独处这么晚过，我也觉得这是个教训”。麦美德认为有必要提醒“每天和中文老师同处一室”的“西方年轻女性”——天一黑就赶紧把灯点亮，或者天色一暗就点灯——比和西方男子在一起时还谨慎；而其实也不会真发生什么事，大家都恪守本分，互不相扰。^②

只有跟美国女性与美国男性的关系进行对照，美国女性和中国男性的关

① 关于酒鬼比较少的说法，参见 Alice Reed to family, 23 October 1916, Jeanie McClure to family, 26 January 1916, Clark to family, 10 February 1916, 14 April 1913, 10 February 1916, CRP; 关于中国人光膀子，参见 Clara Foster, journal, 4 May 1916, CRP。史景迁（Jonathan Spence）认为，抽鸦片“对于那些被蛮族征服统治，地位不复从前的人而言，（或许）是一种逃避现实的代替品，一种对故国故土遥寄哀思的形式”。“Opium Smoking in Ch'ing China,” in Frederic Wakeman, ed., *Conflict and Control in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1975), p. 143。

② 关于只带一个中国男随从外出的例子，还可参见 J. Nellie Nevitt, testimonial about Edna Jones, 2 September 1965, DFMC; Luella Miner, “Relationship of Chinese Workers and Missionaries,” n.d., to family, 4 July 1889, ABCFM; Jessie Ankeny to family, 12 December 1910, CRP; Lucy Mead to family, 13 April 1912, ABCFM; Sarah Goodrich to Carrington, 28 September 1913, CRP。

系才更加凸显出其中的异常之处。女传教士也发觉和中国男性相处，自己是占据支配地位的那一方，露丝·怀特讲述的一则船上的小故事就是明证。她说，这次经历“说明中国的伙计（船上的侍者）对待我们有多么周到”。有位女士卧病在床，因为灯泡打碎了，就吩咐中国侍者重新换一个，中国人管这叫洋灯。“进来之前他一直在门外候着，先把黑兹尔挪到另一张床上，等她盖好了毯子整理好一切后”，这才去取来灯泡。怀特写道，“他们都这样，不爱说话，像女人一样恭顺。你会觉得他们和别的人不一样”^①。当然，怀特所说的“别的人”指的是其他男性。种族和阶层的差别让这些“伙计”学会了一种没有性别特质的举止，怀特没把他当作“别的人”，更说明了这点。

美国女传教士在男女交往中还是比较谨小慎微的，至少1920年之前都是如此。中国幅员辽阔，尽管人手不足，分摊到各地的传教士人数很少，但传教士们还是得严格执行陪护制度。例如，麦美德独自在通州传教站工作期间，有一位男传教士从别的传教站来拜访，她没有让他留下来住。虽然对方不太会骑驴，她还是“坚持把他送走了”，“不方便让这么英俊的绅士在我这里过夜”。单身女性可以和中国男老师单独相处，但1908年伊丽莎白·珀金斯和两位外国单身汉一起去参加宴会时却被拒之门外——因为没有女伴的已婚女性不得入内。一对传教士夫妇休假去了，留下一位单身男传教士和单身女传教士在汾州的驻地，针对这种情况，麦美德建议说应该多帮单身传教士介绍对象，这样传教站能陪伴单身女性的陪护人就能多一些。^②传教士必须谨慎遵守美国探访和陪护制度，这证明针对美国男性和中国男性的是两套完全不同的规则；之所以出现这种双重制度，是基于一种普遍的假设：中国男人不会对美国女性构成威胁。

当然，尽管中国有社会和家庭的严格礼法来约束男女关系和暴力行为，不允许在言行中表露出来，土生土长的中国人却能通过一些清楚的细节来领

^① Ruth White to family, 9 September 1917, CRP.

^② Luella Miner to Carrie, 26 July 1894, ABCFM; Elizabeth Perkins to family, 23 January 1915, 16 January 1908, CRP; Miner to family, 13 December 1914, ABCFM.

会——这可以看作是一种文化词汇。伊达·普鲁特生于传教士家庭，基本上由中国奶妈带大，她还记得中国富贵人家的子弟骑马进城时那副没精打采却又放荡不羁的样子：

男人，年轻的男人，打扮华丽的年轻男人，这些人骑着高头大马，却一副懒洋洋的样子，这是上流社会的时髦做派。甚至不懂事的小女孩也知道。他们的膝盖吊在高处，弯曲着。身上穿着蓝色或黑色的绸衫，撩开垂在马鞍两边，外面罩着华丽的坎肩，一般是褐色、蓝色或红色……有时，他们的辫子在肩膀处才松松地编上，垂在两个肩胛骨中间。体面的年轻人都是从剃光的发际就开始编辫子，从脖梗开始编辫子是时兴大胆的打扮，也不算有失体面。可这些人的辫子居然垂到背上才开始编，实在是太放荡了！^①

松松地编着辫子，这种微妙的性别细节大多数女传教士很难留意到，只是觉得梳辫子本身就缺乏阳刚之气。

美国女性觉得中国男子缺乏阳刚之气，而中国男性更加难以分辨这些美国女传教士的性别。传教士看不出中国人的性别，关于中国乡下人觉得传教士男女莫辨也有很多趣事。克拉拉·福斯特现在年纪大了，但还能回忆起当初在中国乡下时人们常常会议论她：“男的女的？年纪一定很大了吧！”本地人在聚会时也会问埃莉斯·克拉克“到底是男人还是女人？是女人怎么不戴耳环？”此外，“我们的大脚也经常会引起围观”。有时因为难以辨别女传教士的性别，也会引发纠纷。1910年，杰西·安克尼讲了一件事，当地人闹事反对巡回传教的传教士：“有个身材比较高大的女传教士被从别的村子赶

^① Ida Pruitt, *Chinese Childhood* (San Francisco: China Materials Center, 1978), p. 95.

了出来，当地人认定她是个男人，和村里传道的女人搞在一起算什么事，他们绝不会姑息这种丑事！”不过，中国人把女传教士误认为男人毕竟是偶然现象，更多的时候这些西方女人让乡下人迷惑不已：她们行事不拘小节，她们的大脚、浅色头发和高鼻子。中国女人要是不缠足，会被说成是女人头，男人脚；对西方女人更甚，会谣传说她们“不男不女”。^①

受骑士传统的影响，西方人无论男女都有一股英武之气，这更让中国人觉得西方女人有点不男不女。好奇的中国人不知道，在西方文化中没有地位的女人才需要事事服从男人，自然也不能充分理解骑士精神，对于西方女性而言，这是她们地位高的标志。爱德华·曼利说有一次出行时，他们让女士坐轿子，男士走路。“中国人永远不能明白，怎么会让女人坐轿子，男人走路。他们看来这是不可理喻的。所以觉得我们外国男人地位不如女人。”在美以美会的杂志上曾刊登过一则轶事，是否属实难以考证，照片上的女传教士正在回答问题，有人问她是不是能和男人一样走路跑步，骑马游泳，是不是和男人一样强壮，能不能容忍丈夫打她。她的回答让中国人恍然大悟：“可算明白了为什么洋鬼子都只有一个老婆。他们哪有胆子纳妾呀！”^②女传教士对这些故事津津乐道，再三说起，甚至推荐给教会刊物，个中缘由耐人寻味。她们原本担心还像在美国一样受到性别身份的限制，却高兴地发现自己在中国收获了不同寻常的身份以及各种令人兴奋的经验，这是过去从未有过的。

西方女性的体格以及西方男性对她们的骑士风度，只是她们在中国拥有特殊地位的原因之一，同时还存在实际职责方面的原因。西方女性一向能做的事，例如长途旅行、全职工作，中国女性都无法做到。直到进入 20 世纪，很多西方女性已经习以为常的事情对中国女性仍是禁区，在中国人看

^① Clara Foster, journal, 13 March 1916, Elsie Clark, diary, 21 December 1912, CRP; Jessie Ankeny to father, 22 February 1910, SCUO; Gertrude Wyckoff, "How the Battle Went at Lintsing," ABCFM. 关于其他分不清性别的例子，参见 Pruitt, *Chinese Childhood*, p. 180; Hemenway, *Memoir*, p. 40; Louise Campbell, tape transcript, p. 2, CRP.

^② W. Edward Manly to "Manly family budget," 16 February 1893, CRP; "Why One Wife," WMF, April 1913, p. 135.



“西方的母老虎”，1895年：虽然着装优雅，在华女传教士却以威严闻名，从图中也可见一斑，凯特·伍德哈尔（Kate Woodhull）博士与她班上的医学院毕业生，福州。

来，这些要男女合作的事情大多不是女人的分内之事。西方女性从事一些传统意义上的体面工作如教书，也很受尊敬。例如，19世纪末麦美德在一所教会男子大学讲授不同科目的课程，她不断地惊讶于自己和学生之间的关系如此“自然亲密”：“偶尔我在夜里独自向学校走去的时候，我心里会闪过一个念头：在中国这样一个世界范围内都算保守的国家，我的工作在某些人看来是多么不合常理。但十二年来，这些学生没有一句话一个眼神让我感到不舒服。”学生会来她住的地方拜访，向她请教，有时还会待到十点以后，虽然后来她也觉得这样做稍有不妥，但“他们对待我和对待男性师长没有什么两样”，麦美德写道：“他们希望我像教导小男孩那样教导他们，我也照做了，坦诚地告诉某些人存在的不足之处，坦诚到有时担心他们会不会反感。”^① 麦美德一开始不习惯学生毕恭毕敬，以29岁的年纪来充当“家长”，这意味着她需要将美国女性的身份融入到中国的环境里来。渐渐地，她开始接受学生无条件的敬重和言听计从，学会以中国圣贤那种谆谆教诲的方式来教育学生。

长此以往，美国女性的性别意识慢慢开始淡漠——虽然她们四处传教，介入公共生活时始终铭记着自己是女人。义和团运动后，中国人害怕报复的心理有助保证外国人在华的安全，而且中国人在公开场合极为克制，从不轻易动怒，也让外国人觉得不可能再起争端。女传教士越来越偏离中国观念中的妇道本分，可非但没有遭到指责，还有了新的地位——虽然被看做“母老虎”或者“大象”——可以充满斗志地投入她们乐于从事的事业。正因如此，女传教士才会反复强调她们在中国很“安全”。^② 确实，这些女性是以美国的标准来权衡自己“安全”与否，但在其他特权面前，这些标准显得无足轻重。她们所享有的自由，是基于国家、种族和阶层的不平等以及对中国文化彻底

^① Luella Miner to family, 9 January 1900, to Carrie, 13 January 1890, ABCFM.

^② 早期来到福州的女传教士玛丽·西利·怀特（Mary Seely White）写道，“很明显，和这些人在一起我就像大象一般，我是他们见到的第一个外国女人”。Ellsworth C. Carlson, *The Foochow Missionaries, 1847-1880* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), p. 18.

的误解；尽管如此，有些女性已经在潜意识里权衡过，身为女性置身公共事业可能受到什么样的限制、又可能获得什么样的机会，因而仍旧获得了非同寻常的自我满足感。



女传教士在家信里为自己在中国的事业又惊又喜。无论在哪一个方面，她们都获得了荣耀和敬意，也从中意识到一种强烈的自信，因为突然发现自己身上居然潜藏着那么多过去从未觉察的才干。她们在中国填补了新的权威真空，什么都想尝试，什么工作和事务都想从事。一旦传教士打破了中国对女性行为的第一重限制，其他的也就随之倒下，一个充满主动意识的精神空间由此诞生。在某一方面成为权威，也就成了其他方面的权威。

如前所述，在中国，对基督教几乎一无所知的教徒只有依赖传教士来认知上帝。传教士几乎是《圣经》唯一的解释者，被看做上帝的使徒，普遍受到信徒的尊重。莫诺娜·切尼解释说：“有一件事是千真万确的，如果有人一向以为自己微不足道，那么在这里他会非常惊奇，因为在这个国家的人眼里自己变得那么重要……他会意识到自己是独一无二的，要代表这些将成为信徒的人与耶稣基督立约，其他很多事情也是这样，多么了不起。”莫诺娜·切尼认为这一职责要怀着谦卑之心完成，但同时也发现了它的挑战性和成就感；第二年，归信耶稣的村民告诉她，她的到来“让我们得享基督的慈恩”，她说自己听了非常高兴，又觉得不配受到这样的称赞。伊内丝·马克斯（Inez Marks）说有学生告诉她，“我最爱上帝，其次就是您啦”；在这样的环境下，也就不奇怪为什么马克斯表示她很爱中国，在这里工作最开心。在中国人心目中，这些女传教士的地位仅次于上帝，他们从不会去考虑一个问题，正如研究差会的历史学者指出的，女传教士原本“不如男传教士在教会有那么大

的权力”。^①

在更为日常的传教工作中，中国人所理解的上帝和他的使徒的关系，是非常戏剧化的。只在课堂上接触基督教的小孩子会把基督的福音和学校的功课联系在一起，对老师敬若神明。伊丽莎白·珀金斯在家信里就提到过小学生在这方面的蒙昧。“奥斯本小姐正在念课文，谈到耶稣时，她问道，‘耶稣来世上做什么呢’。学生回答‘来检查功课’。”还有个孩子，在生命最后的时刻也有类似的忧虑。她接着写道，小女孩临死前吩咐祖父：“爷爷，快拿我的课本来！要拿我背得最熟的那几本，爷爷，要是我上了天堂，上帝叫我来背功课——我背不出来，那可怎么办呢！”^② 中国是一个以科举取士的社会，也就不难理解为什么小孩子会认为背熟书本才能灵魂得救；但教会学校的老师作为宗教上的权威，无疑也产生了重要影响。

外国人的身份不仅能带来地位，还能带来权力。在麦美德熟练掌握中文之前，她解释说自己为什么能影响那些到教堂来的中国妇女，“如果一位外国女士对她们表现出兴趣，特别有助于打破她们的偏见”。外国女性也会令中国人恐惧。有个乞丐靠在珀金斯教室窗外观望，珀金斯出去叫她时，她却突然拼命跑开了。“在学校食堂卖盐的男子只得说出原委”，珀金斯接下来写道，“他说，因为‘洋鬼子丑死了，会要了你的命’”。中国最初恐惧外国人，是因为觉得洋人像妖怪。而对西方知识近乎迷信的膜拜，甚至比最严重的反基督教论调更影响深远。玛乔丽·斯特尔特回忆说：“他们以为我们无所不知，这让我们大多数人都很尴尬。”杰西·安克尼写道，“中国人会请我们去做很多稀奇古怪的事情，更是匪夷所思”，例如有个女人快死了，有人来求她去

^① Monona Cheney to family, November 1919, 4 September 1920, SCUO; Inez Marks, WMF, June 1918, p. 221; Mary Gamewell, "History of the Methodist Peking Work," p. 13, CRP.

^② Elizabeth Perkins to family, 11 December 1907, CRP; Alice Bowne to Mount Holyoke, 13 August 1909, ABCFM.

救命。^①

面对中国人的敬畏，大多数传教士一开始会感到尴尬，但逐渐也就适应了，而且相信西方教育能让他们比中国人更博学能干。大部分传教士既会医疗护理，也懂一些药理，学生有什么小病小灾，能从他们那里要到药。例如，北京有个学生因为婚事发了疯，校长弗朗西丝·威尔逊（Frances Wilson）不假思索地给她注射了一剂吗啡，让她平静下来。教师自己懂的科目，会教学生；不太懂的科目，也照样教。1909年，费宾闰臣写信给曼荷莲学院的赞助者说，“蔡平小姐（Miss Chapin）和我什么功课都得教”；1899年，麦美德教授的科目包括生物、国际法、生理学、几何以及保罗书信。按照传统，每次礼拜会都需要演奏，于是那些在国内资质平平的人成了众人瞩目的对象。“准备好嗅盐、扇子还有冷水之类的东西”，露西·米德在家信里写道，“如果知道我在学游泳，估计你们会大吃一惊，听说我教大学生英文，是不是更惊讶？——今天我告诉你们我在小礼堂为主日学校演奏管风琴，等你们收到这封信时不知道还会再发生什么呢！”^②很明显，米德不过是在假装抱怨，其实是为自己在中国的非凡表现而得意。

专业化的个人服务已经成为美国城市化进程的一部分，但在中国什么都得自己动手，所以传教士的各项业余技能往往是被迫自学成才的，传教中的各项工作也一样。丽达·阿什莫尔不仅能给丈夫补牙，还写信说自己“又学会了一门手艺，现在我是一名美发师了”。妇女传道部的成员也经常自己动手盖房子。麦美德亲自指挥盖起了女校的火炉，1916年贝满女中电线也是在露西·米德的指挥下接通的。女传教士经常自己做木工活儿，还亲自设计图纸，因为她们看不上中国木匠的手艺。她们觉得雇来看门的老头保护不了自己，经常随身带枪。在美国时杰西·安克尼就会打猎，枪法在女人当中

① Luella Miner to Hayward Ladies Missionary Society, 5 March 1888, ABCFM; Elizabeth Perkins to family, 23 October 1909, CRP; Marjorie Steurt, interview, 1970, COH; Jessie Ankeny to family, 1 January 1910, SCUO.

② Alice Browne to Mount Holyoke, 25 October 1909, Miner, general letter, 3 November 1899, Lucy Mead to family, 28 September 1910, ABCFM.

尤其出众。她表示，如果“我会用枪这件事全中国都知道的话”，那些骚扰压榨中国的盗贼“就再也不敢来闹事了”。露西·米德也要了一把枪来防身，苦练枪法。^①不过，真需要用到枪的情况极少发生，这说明女传教士用枪只是为了防身，不是因为她们在中国容易受到袭击。

在中国，女传教士学会了各种手工活儿，并且技艺精湛，但她们锻炼管理才干的机会更多。管理学校、医院甚至指挥用人操持家务，通常都需要迅速具备管理才能。克丽丝汀·皮克特还记得曾有朋友在拜访她母亲时发出的惊叹——“好一位能干的女士！”——因为她母亲独自把学校和家庭都打理得井井有条。韦尔西·霍辛格购买砖石来建造校舍时对运输过程监管得很严格，因此有人骂她像刚驾崩不久的慈禧太后一样残暴，霍辛格写道，“这我可当不起”。皮克特和霍辛格个性较为强势，露西·米德性格不像她们，却也被认为很有威严——就她 28 岁的年纪而言甚至太过威严，以至于有朋友以为她已经三十多岁了。朋友说：“看你管事时那么干练，觉得你肯定三十出头了。”^②在中国，传教士管理好各个机构要具备管理的经验与能力，开始是形势所迫，但在不断锻炼的过程中越来越游刃有余。

传教士这方面的才干不仅体现在筹措和管理教会资产，出于私人或慈善目的，她们偶尔也会放贷或投资实业。杰西·安克尼写道，因为不断有其他传教士和中国人来借钱，她也开始放贷。传教士考德威尔夫妇告诉她，他们“必须弄到”200 美元，她写道：

我把款子以 6% 的利息借给了他们。今天早晨有个做生意

^① Lida Ashmore to Edith Ashmore, 23 August 1905, 12 March 1898, SCUO; Mead to family, 24 June 1912, 12 January 1916, ABCFM; Louise Stanley, interview, 1971, COH; Dorothy Campbell, autobiographical sketch, Elizabeth Perkins to family, 15 July 1908, CRP; Jessie Ankeny to family, 1 March 1909, 23 January 1911, SCUO.

^② Christine Pickett, *From the Rising of the Sun* (Frankfurt, Ohio: Privately printed, 1978), p. 12; Welthy Honsinger, *Beyond the Moon Gate* (New York: Abington, 1924), p. 141; Mead to family, 16 September 1912, ABCFM.

的来借 200 美元，说可以算 15% 的利息，我告诉他只要人靠得住，钱可以借，他保证说镇上任何人都可以为他担保……昨天有个女人来想借 600 美元，借期 6 个月，说至少出 20% 的利息。你也明白这里资金紧缺。有些传教士说我们胃口也太大了，这确实算高利贷，可 15% 的利息他们原本想都不敢想，这已经比任何地方的利息都要低……你们是不是觉得我变得唯利是图了？我也觉得有点不应该要这么高的利息，但只要放到 6%，我这辈子就不用愁了。当然，对考德威尔夫妇不一样，那是帮忙而已。

虽然最后把钱全都汇回美国给父亲投资，以免在中国放款惹出麻烦，她还是对自己的生财有道颇为自豪。1911 年，她向父亲汇报说：“我估计我不会总提到资金的事情了，但我希望爸爸知道我的利息收益。今年我一共借出去 320 美元，利息是 25.5 美元。”从多萝西·坎贝尔对传教士母亲的称赞，可以看出这种金融投资很普遍。坎贝尔写道，母亲“感兴趣买卖绣品、投资债券、购买土地等等”。^①

传教士普遍经营这些生意，从教堂雇需要资助的穷困妇女来做工。女工在家里刺绣，产品通过教会机构销售到美国去，传教士按当地标准付给酬劳。生意上获得的利润，传教士通常又以其他形式回报给当地。丽达·阿什莫尔在苏州经营着一家刺绣厂，生意很好，用工厂利润建起了一所女校，之前母会不肯提供资助一直没建起来。几年后她表示，下一步的设想是用厂里赚的钱建一个网球场。露西·李(Lucy Lee)借鉴了她在美国学到的工厂改革经验，她的刺绣生意采取的是诚信合作的方式。路易丝·斯坦利(Louise Stanley)

^① Jessie Ankeny to family, 5 March 1910, to mama, 7 April 1911, to family, 7 March 1912, SCUO; Dorothy Campbell, writings on family, n. d., CRP.

也是与纽约的银行家合作，由后者提供工厂管理的经验咨询。^① 在中国的其他领域，这些具有管理西方机构经验的美国女性也有所涉猎；没有西方男性参与竞争，她们大胆地把握住了这些机会。



在中国既能享受到各个方面的自由，又能拥有各种各样的机会，女传教士们觉得自己很充实、“蓄势待发”，面目一新，充满喜悦之情。刚到福建，杰西·安克尼就写信说：“我的脸颊红里透粉，好像涂了颜料似的。我感觉比前些天还好，充满活力，感到四年来前所未有的放松。”几年后，她在信里一直为在中国工作而欢欣鼓舞，以至于需要告诉父母自己没打算一辈子住在中国，让他们宽心。露西·米德写道，她和玛丽·范德斯利斯（Mary Vanderslice）都“非常开心”，范德斯利斯“很满意，虽然之前不太高兴，现在她觉得自己的选择是正确的，觉得这里‘像在家里一样’”。路易丝·斯坦利写道，“这是我一生中最棒的事”，在中国她觉得自己生气勃勃，一扫过去那种病怏怏的感觉。^②

来到中国之后，从病弱变为强健，由消极变得活跃，这是女传教士普遍的个人体验。埃莉斯·克拉克写信给父母说：

我很好奇，你们现在还能不能认出我，过去你们总是说“埃莉斯，去做点别的事吧，别老是窝在安乐椅里抓着书本不放”。可现在呢，那些住在北戴河度假小屋里的人——是些稳重的中年人——都叫我“小蟋蟀”，不是说我像灶台边上那种蟋蟀，是

^① Lida Ashmore to Edith, "Extracts," 5 October 1897, 11 March 1899, 3 January 1898, SCUO; Louise Stanley, interview, COH; Lucy Lee, "An American Sojourn in China," memoirs, CRP.

^② Jessie Ankeny to family, 31 January 1909, SCUO; Lucy Mead to family, 24 March 1910, ABCFM; Stanley, interview, COH.



“最幸福的人”，1919年：露西·米德与两名教会学校的学生在一起，在国内她觉得在很多事情上都不成功，却在中国找到了成就感。

因为觉得我非常“勇敢”，就是没人陪我，我也可以独自去任何陌生的地方。

露西·米德在国内时并不认为自己是好老师，到中国后，她获得了更多成就感和幸福感：

我总是很奇怪，为什么没有好好把握和学生在一起的机会，上帝让我大老远来到这里，就是要我发挥才干的。一到周五和周六左右，我就会担心要上 S.S.(主日学校)的课，怕自己教不好。到了周日，我却非常乐意和他们待在一起，有些学生似乎对我的课很感兴趣，那时我真是世界上最幸福的人了。

正如美南浸信会传道部的洛蒂·穆恩所说的，在中国独立生活和工作的经历使她从“胆怯、缺乏自信的小女孩变成了富有勇气、自力更生的女人”。^①

女传教士们在信里极力渲染着这种欢欣得意的心情。莫诺娜·切尼写道，虽然学中文的确枯燥，但“想到每天都有新的生活在等着你，真令人振奋。而且我去教堂或商店的时候，发现有我认识的字，那时高兴得真想欢呼呢”！虽然和长老会传道部有些不愉快，玛乔丽·斯特尔特仍想回到中国。“我爱它！”她解释说，“我回去时考虑的不是教会，我考虑的是中国，想要建立起一套新的教育体系的中国人。这深深吸引了我。我迫不及待地想要投入其中！”埃莉斯·克拉克的表达可能是最富诗意的。想起学生“花一样的年华”，“敏锐的思想”以及“社会担当”，她写信给父母说，“生活丰富而充实，有着崇高的意义。我希望我就在面前，用我的热情感染你们，让你们知道这样的生活是多么精彩”。在对追求者解释为什么她年假结束后必须回到中国时，

^① Elsie Clark to family, 22 July 1917, CRP; Mead to family, 5 May 1912, ABCFM; Hyatt, *Ordered Lives*, p. 105.

她的言辞非常恳切：

我觉得我不是在空谈，不是在欺骗自己，也不是不切实际——当我告诉你，在美国生活今后对我而言肯定会是一种损失，除非这是上帝明确的、毫无疑问的旨意。即便这样，也仍然是一种损失，因为这意味着中国的大门对我关上了，再也不能得到那种欢悦。我想到的不只是“工作”，而是一个含义更为丰富的词——“生活”。生活中交织着那么多丰富多彩和令人惊喜的事情，不到万不得已，不会放弃。^①

不像很多中国人一样受到阶层以及经济上的制约，西方人更容易享受到中国的“丰富多彩”；而对于西方女性，她们第一次获得了在美国只有男性才享有的机会，这样的生活就不仅是“丰富多彩”而且也“令人惊喜”，几乎难以置信。

丰富而充实的生活，才是传教领域性别平等的实质所在。尽管在地位或政治权利上不平等，但至少去感受“生活”方面，女传教士与男性是平等的。在中国传教，她们有机会不再受美国差会的等级限制，这比多数传教站的女性尚无投票权来得重要。等女性真的获得了投票权，她们认为这是开始新生活最恰当的标志。1895年，弗洛伦丝·曼利所在的中国西部的美以美会传教站便是一例，曼利在日记里提到女性开始登上政治舞台了：“今年我们获得了投票权。女人可以参与管理传教事务了。过去在国内我从不关心这个，但现在对宣教大会很感兴趣，因为有了这个权力你才能表达看法。”和弗洛伦丝·曼利一样，艾丽斯·阿尔苏普（Alice Alsup）也希望成就一番事业，在一定程度上这实际上也间接地体现了她对男女平等的追求。发现数以百万计

^① Monona Cheney to family, 26 October 1918, SCUO; Marjorie Steurt, interview, COH; Clark to family, 15 October 1916, to Andrew Krug, 31 December 1916, CRP.

的人从没听说过上帝，她认定到中国传教该是很有意义的工作。她写道，“我对目前的处境不满意，我想做一名满世界传教的人”。^①和弗洛伦丝·曼利、艾丽斯·阿尔苏普一样，大部分女传教士只有先在中国克服困难，有一番作为，以此获得众人的尊敬，然后才追求男女平等。也只有到那时，保守的女性才有望享受男女平等；然而讽刺的是，到那时，对于那些得偿所愿获得了权威地位，陶醉于成功喜悦的女性而言，与美国男性获得平等的权利已经不成问题。

传教士如此沉醉于在中国传教，感到充满了力量，她们认为最重要的理由是自己爱中国人。艾丽斯·布雷索斯特（Alice Brethorst）在返回时写道：“啊！这是个了不起的民族！你会情不自禁地爱上中国人！”听说有个中国小女孩说最爱上帝，其次就是洋人女先生，埃伦·莱昂报之以“我最爱上帝，其次是中国人”的感叹。梅·布利斯（May Bliss）的儿子写道，母亲将每个学生都珍藏在心底，视若珍宝。路易丝·坎贝尔说她在圣经学校的学生都很“可爱”，还说“我实在爱这所学校”。^②

她们深深地爱着中国，是因为知道中国人深深地需要她们。这个国家如此贫弱，为女传教士们提供了施展才能的机会。在表达对中国的爱时，她们也会强调中国的贫弱。艾玛·史密斯写道，中国人“了不起”的品质包括“令人惊叹的耐性”、毅力和坚韧——具有“忍”的种种美德。1902年，《妇女传道之友》刊载了一首题为《中国》的诗，诗中将中国描写为一个需要西方救助的女人：“谁来帮帮她？/ 我们生活的新图样以她的生命之线织就，/ 她向我们恳求，我们怎能不伸出援手？”丽兹·马丁希望父母能理解自己喜欢在中国工作。为什么？她回答：“不是为了舒适或名声，也不是为了享受或赞誉，而是因为这些人需要我，我坚信‘这些事你们既作在我这弟兄中一

^① Florence Manly, diary, 1 April 1895, Alice Alsup to family, 23 October 1919, CRP.

^② Alice Brethorst, “The Voyage of the Twenty-Seven,” WMF, March 1914, p. 86; *Kiukiang Register*, [Ellen Lyon], 1919, DFMC; Edward Bliss, “Yankee in Fu-kien,” newspaper clipping, ABCFM.; Louise Campbell, diary, 20 July 1913, CRP.

个最小的身上,就是作在我身上了’。”^①在马丁看来,中国人就是基督最小的弟兄,这与很多传教士文章里的观点可谓异曲同工;中国人之所以“可爱”,实则是因为中国需要保护。

西方人对亚洲人的迷恋,类似于男人对女人的占有欲。在赛珍珠笔下,她的父亲对家人感情淡漠,反倒对那些地位比他低下的中国人充满热情。“我认为他对灵魂的看法和某些人对鸡蛋的看法是一样的”,赛珍珠写道,“他希望它们都是红皮鸡蛋”。^②只有通过种族奴役,她暗示,父亲才能在床上和情感上获得活力。同样,赛义德也用男人占有女人这一比喻来解释法国东方主义者对懒散倦怠的东方的态度:既是屈尊的保护者,又是善意的侵犯者。韩素音(Han Su-yin)曾提到过一位负责铁路工程的比利时人约瑟夫·赫斯,赫斯在她还在北京念书时曾帮过她。在她对赫斯的描述中,这一比喻描写得非常生动:

像许多在中国的欧洲人一样,约瑟夫·赫斯开始“爱”上中国。这种“爱”是一种强烈、专断和急躁,想要统辖一切的占有欲,是一种被误认为“爱”的罪恶关系:这种关系往往存在于压迫者和被压迫者、强者和弱者、掠夺者和受害者之间。像许多外国人一样,他用男女关系来比喻这种“爱”。他们都认为,中国是女人,是被围困的软弱无能的女人,骨子里渴望被强暴被侵犯。他们最好的借口是:“不用担心,中国就像个娘们儿一样,什么征服者她都能忍受得了。”我和他谈到日本人,他也这么看。他们之所以“爱”中国,很重要的原因是喜欢搞中国女

^① Emma Smith, recollection of 50th wedding anniversary, ABCFM; Margaretta A. Karr, “China,” WMF, May 1902, p. 156; Lizzie Martin to family, 8 January 1905, CRP.

^② 赛珍珠在《战斗的天使》中写道,“我认为他对灵魂的看法和某些人对鸡蛋的看法是一样的——他希望它们都是红皮鸡蛋,因为一个红皮鸡蛋比一堆白皮鸡蛋更值钱。”这里用红皮鸡蛋比喻中国人的灵魂,白皮鸡蛋比喻西方人的灵魂,相比之下征服作为异教徒的中国人的灵魂更有成就感。——译者

人；我心想，这些人没有一个明白中国人对此有多憎恶。赫斯不是不知道中国遭受的残酷欺凌，但想到这如同在新婚夜夺去中国的贞操，反而使他们产生了一种更强烈的征服感——面对一个发出呻吟，柔弱驯服的有色人种女人，身为白色人种的雄壮男人压在她身上播撒种子。几乎所有在中国的欧洲人都坚信，中国人“无法自己管理自己，因为中国佬软弱多变，是些阴险的胆小鬼”。^①

韩素音的母亲是比利时人，父亲是赫斯手下的中国工程师。作为中国人，韩素音不满赫斯对父亲的强势；作为女人，她自己也对赫斯心怀愤懑。

正像韩素音从赫斯身上觉察到的，女传教士对中国的爱也同样带有一种屈尊俯就和傲慢自大；不过，这个男人占有女人的比喻，至少是暂时的，将女传教士和亚洲划入了同一阵营。虽然没有那么明确，但两者都感受到西方的男权对她们自主权利的威胁；虽然没有清楚地表达出来，但两者都希望在生活上不受压制。到中国之前，女传教士以一种约定俗成的措辞如自我牺牲、献身传教来暗示自己的雄心，没有使用宏大华美的言辞——这样的言辞要留待将来庆祝女性胜利的时刻。在中国的经历如此丰富多彩，很多人希望从中得到相应的收获。女传教士始终以一种温顺甚至有时脆弱的态度，在中国过着一种更有实际价值的生活，献身于为上帝服务的事业，但令她们没有想到的是，殖民地的不平等地位消除了美国性别的不平等，让她们获得了自由。

可中国的平衡却被打破了。当时推行的政策绝大部分出于专断，一边是传教士享受丰富多彩的生活，一边却是中国为此付出代价。传教士扶持中国的经济、教育确实功不可没，但这往往是以中国人牺牲民族独立和民族自尊为前提。女传教士传教时更注重以亲密的方式来沟通，与男传教士不同，但

^① Pearl Buck, *The Fighting Angel* (New York: John Day, 1936), p. 118; Edward Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1979), pp. 92, 146, 182; Han Su-yin (韩素音), *A Mortal Flower* (New York: Putnam's, 1965), pp. 216-217.

有一点是相同的，他们都希望中国人服从自己的权威。1911年，辛亥革命爆发那一年，有一篇文章专门讨论了女传教士时时事事都想替中国人做主的心理：“中国人要学的，我们为了他们必须先去学。这种观点背后最令人震惊的事实是，中国人要过怎样的生活，我们为了他们必须先去学。”^①由此可见，尽管世纪之交的美国男女地位还存在差距，但保守的新教女性却和男性一样在中国享受着个人自由，得到了不断追求事业成功和个人权力的机会。

^① “After a Year’s Experience,” WMF, November 1911, p. 398.

第 7 章

中国女性与基督徒身份

20 世纪初，传教士带着为基督征服中国的志愿受命前往中国，想以一代人之力拯救世界。当时美国教会在社会和道德责任上发生了新变化，差会也相应地更注重教导人们如何生活。基督徒的帝国雄心，其中包括在中国教友身上培养基督徒的品质和道德。

这是差会的宏愿，但在 1949 年革命之前，基督教在人口众多的中国只发展了少数信徒。20 世纪 20 年代，中国的新教教徒总计 80 万，还包括几十万只是在基督教学校就读的学生，而当时中国人口有 5 亿之多，可见要达到“中华归主”的目标何等艰巨。^①

差会最终希望让全中国人都成为基督的门徒，虽然未能实现，但他们取得了什么样的成就？他们基督教化的目标是否实现了？是否改变了教徒的生活？如果答案是否定的，那么中国教徒又在哪些习俗上吸收了差会的影响？尤其要追问的是，差会对女教徒的生活产生了什么样的影响？是否诚如社会学家所言，女性在中国传统社会阶层中地位较低，所以比男性更容易被“西

^① John D. Durand, "Population Statistics of China," Population Studies 13 (March 1960), p.247.

化”？^①

遗憾的是，这些问题缺乏相应的史料来佐证。在美国差会文件里没有这类中国人的档案。虽然美国出版了大量的人物传记，中国基督徒写的自传材料却极少。19世纪，农村妇女是妇女传道部最重要的支持者，但其生平极少见诸文字，所幸人类学者的研究为我们提供了她们生活的最好记录。1900年后有些官宦人家的女儿就读于教会学校，通过她们留下的文字记录，我们才能直接了解到，在世纪之交归信基督教和传教经历对于中国女性有着怎样的意义。



19世纪，差会对于农村地区的弱势群体最有吸引力。传教士在19世纪末转向农村地区时，他们充满了新希望，认为农民更容易接受福音。在某些地区，女性尤其容易受到基督教的感召。1895年，安娜·哈特维尔从广东乡下写信说，因为她说服了大批女性信教，招来当地人的愤恨：“这些人恨我，尤其是男人，——他们说这么多女人，不管嫁人没嫁人的，都‘信耶稣’了，如果再放任我们这么下去，过不了多久各家的妻子女儿都会无法无天，不服管教。所以他们夜里会用石头砸我们的房子，要我们滚。”^②新教在华发展的信徒中，女性从未超过总人数的三分之一，但哈特维尔的话可谓一语中的：女性是潜在的变革力量。考虑到女性在公开场合所受的种种限制，她们加入教会就不仅仅是简单的人数增加，还说明了兴趣的浓厚。农村妇女在基督教会里发现了什么？基督教对女性的吸引力，要联系她们在宗教与社会方面的选择空间才能找到明确答案。

长期以来，女人被认为是最迷信民间宗教的。有学者认为，福建地区的

^① Chiu Ai-li, "Mainland China," in Raphael Patai, ed., *Women in the Modern World* (New York: Free Press, 1967), p. 418.

^② Anna Hartwell to "Evangeline," 25 April 1895, CRP.

女性热衷于吃斋信佛，部分原因是这些教派的日常宗教生活中，女性扮演着重要角色。道教和佛教中各路神仙让中国人敬畏，儒家虽然不主张怪力乱神，但儒、释、道三家都非常轻视女性。人类学者埃米莉·埃亨（Emily Ahern）曾对中国民间佛教信仰进行过深入研究，指出，女性的生殖力既是力量之源，同时又污秽不堪。从文献记载来看，规定女性行经期间不得进入寺庙，认为死于难产的妇女会被永远打入血池地狱。（有些教派则认为所有生育过的女性都要下血池地狱。）女性恪守佛道戒律，以求庇护抚慰，只能说明她们极易受到诱惑，不能证明她们有特别的价值观念。因为被视为不洁，所以无论身份高低贵贱，女人都生怕触犯了无所不在的神灵。即使是恪守儒家传统的上层女性和农村女性一样，有时也虔信佛教。^①

比起坚守正统儒教的人，什么神都拜的女性更容易接受基督的福音，这不难理解。传教士林乐知（Young J. Allen）似乎认为原因在于性别差异，虽然这种差别也不是绝对的，1867年他表示，男性对基督“麻木不仁，不易说服”，而“女性对中国的真理一向保持着好感和深切同情”。他写道，正是由于缺乏基督教，中国女性才会“迷信”。^②然而，恰恰因为女性能接受民间“宗教迷信”的神秘与恐惧，才成了基督教在中国最早的听众。

传教士常会强调，基督教崇尚男女平等，比民间宗教更有利于中国女性。结合民间宗教对妇女来世的描述来看，这也不无道理。常有妇女问传教士——“你说的天堂是不收女人的吧？”——由此可见佛教“来世”观念的影响。当然，

^① Emily M. Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women," in *Women in Chinese Society*, ed. Margery Wolf and Roxane Witke (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1975), p. 206; Marjorie Topley, "Marriage Resistance in Rural Kwangtung," 其中就有这样的极端事例，认为所有生孩子的女人都要下地狱。（in Wolf and Witke, p. 75）关于坚守儒家正统的贵族女性，参见 H. H. Ts'ui, Biographical file, ABCFM。Ts'ui 写道，“我的祖父和父亲都是儒生，祖母和母亲虔信佛教。祖母一年要念 70000 遍佛经”。郭镜秋（Helena Kuo）也表示她的父亲尊崇儒家传统，但也对新学感兴趣，母亲则“虔诚信佛”。Helena Kuo, *I've Come A Long Way* (New York: Appleton-Century, 1942), p. 22.

^② Adrian A. Bennett and Kwang-Ching Liu (刘广京), "Christianity in the Chinese Idiom: Young J. Allen and the Early *Chiao-hui hsin-pao*, 1868-1870," in John K. Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974), p. 167.

传教士会一再提起某些人的经历,例如唐爱莲(Tang I-lien)童年时一直怕鬼,进了教会学校,“很快她大大放宽了心,因为她知道有了耶稣的慈爱与庇护,不必再怕黑怕鬼了”^①。

然而,基督教的成功只在于两点:一是驱散了女性深重的恐惧感;二是利用了她们易受诱惑的特点。即使在教区里,也可能像中国的其他人家一样,信神信鬼的想法阴魂不散。在家信里,传教士偶尔会提到学生也对这些说法深信不疑,说起民间信仰有多么根深蒂固,传教群体内部的例子应该最有说服力。埃米莉·哈特维尔是美部会妇女传道部里最有影响力的人物之一,但她是在中国由中国用人抚养长大的,她的侄女记得,埃米莉“对鬼魂啊、鬼上身之类的事情深信不疑”。据克丽丝汀·皮克特说,姑母的经历让她们这些家里的年轻人忍不住怀疑,“到底是她向中国人传教,还是被中国人洗了脑”。皮克特的姐姐内拉也是保姆带大的,即使后来回到纽黑文,也仍然不敢怠慢周围的神灵;皮克特记得内拉进房间时,甚至怕惊扰了藏身在家具里的神灵。^②既然连身为传教士、对基督教耳濡目染的女性都还保持着孩童时期的民间信仰,也就难怪很多改信基督的人不会完全放弃原先的信仰,只是把基督教当做一种补充。或许基督教比中国的民间信仰对女性更有利,但信仰和计算自我利益没有必然联系。

因此,如果基督教不仅意味着宗教上的抚慰,还能提供社会和经济的帮助,对异教传统的乡下人就特别有吸引力。世纪之交,中国农民一旦遇到天灾人祸就无力应对,女人更无路可走。据人类学者马加里·沃尔夫(Margery Wolf)记载,农村妇女自杀“不是什么稀罕事”,而是“她们对威胁的一种反应,

^① Elsie Clark to family, 22 May 1915, CRP; newspaper clipping, Minneapolis, October 1906, in Grace Howe, DFMC.

^② Alice Reed to family, 8 June 1919, CRP; personal interview with Christine Hubbard Pickett, Hamden, Conn., 27 February 1979. 当代华裔作家汤婷婷(Maxine Kingston)曾在小说里描写了当时就读于夏葛医学院(一所长老会教会学校)的母亲与狐狸精的斗争。这一情节或许出于想象,但受过传教士影响的母亲仍然相信鬼神,这显然不可能完全是虚构的。《Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood among Ghosts》(New York: Knopf, 1975), pp. 64-65.

自然的表现，对某些人而言也就是生命的悲惨终结”。前文中也曾提及这种环境可能导致的后果。传教士专门寻找这类下层人士，从中发展信徒。1907年伊丽莎白·珀金斯写信给家里说起她所在的长乐传教站，“在这个小村子里，信女告诉我，仅这个夏天就有六个女人自杀”，还具体说了这些人的死法，“有四个是吞鸦片，两个喝碱水”。^①在令人绝望的社会与经济环境中，女性自然会将“信基督”当做更有希望的新出路。

传教士从社会边缘人群中吸纳信徒是别无选择，势在必行。整个19世纪，大部分中国人，尤其是社会上层人士都明显敌视外国人。即使在义和团运动后，中国对西方观念的态度已经发生变化，内地各大城市里守旧的中国人仍然瞧不起基督教。早些时候，跟外国的联系连累了基督教的传播；义和团运动后，基督教的名声又被某些信徒败坏了。1905年，麦美德打算在北京开一所语言学校，深感“如果它和教会学校没什么关联”就好了；“很多官员的女儿是不愿到教区里念书的”。出身上层的女孩表示，父亲希望把她送到现代化的女校念书，而不是教会学校。父亲告诉她，“没有好人家的女儿会去念教会学校”——当时是1904年。到了20世纪，康成在南昌开设医院，当地士绅出资支持，但再三强调“这可不是看在教会的面子上支持你”。“信教的都是下层人，都是些吃教的”。民国政府成立之前，北京官员大多对中国教徒避之唯恐不及。直到1920年，麦美德终于扬眉吐气，“北京城里的显赫人物现在乐于和我们的中国教徒合作了，而八年前，我们西方人是求着他们去的”^②。

虽然直到20世纪，中国官员和内地上层人士仍对基督教持怀疑态度，但另一个群体早在19世纪90年代就对基督教和教会教育表现出了更大的兴

^① Margery Wolf, "Women and Suicide in China," in Wolf and Witke, ed., *Women in Chinese Society*, p. 112; Elizabeth Perkins to family, 21 October 1907, CRP.

^② Luella Miner, general letter, 4 September 1905, 10 July 1920, ABCFM; Buwei Yang Chao (杨步伟), *Autobiography of a Chinese Woman* (《一个女人的自传》), 赵元任记述 (New York: John Day, 1947), p. 62; Fletcher Brockman, "A Daughter of Confucius," *Christian Advocate*, 15 October 1914, p. 11, DFMC.

趣——受西方影响的通商口岸人士。沿海地区的中国人和北京等地的内地人士不同，从商已经违背了儒家的训诫——商人排在士农工商最后一位——而信教更是让这些人进一步割断了与中国正统观念的纽带。

教会抓紧时机吸纳这些商界精英的女儿，创立学校教授英文和音乐。监理会创办的学校最为有名——其中包括苏州的景海女校（Laura Haygood School）和上海的中西女塾（McTeiryre School）。美以美会也在天津开设女塾，郑毓秀大概在1908年^①14岁时进入该校就读。她描述这所学校：

课程全用英文授课……此前我刚会讲一点英文。按欧人样式打扮起来，发型也变了……一身英式装扮，生平头一次戴上帽子，身上的衫裤换成裙子，穿上洋装，自我感觉“很像那么回事”……我学英国人喝茶，加奶加糖；吃面包黄油吐司；不用筷子而用刀叉进餐，锻炼身体。

普通中学有时会以阶层不同为由，拒绝让上层人士的女儿寄宿。^②

教会学校能获得什么样的主顾，招收什么样的学生，很大程度上体现了每个差会的声誉，因而都致力于支持和培养在华的精英势力。各差会不遗余力地宣传自己的学校，反映了一种扬眉吐气的感觉，过去很长时间以来，传教士在中国统治阶层那里无疑是受到轻慢的。中外合办的精英学校在全国选拔中明显占有优势，例如庚子赔款奖学金选拔首次对女生开放，入选的十名

^① 原文如此。据资料显示，郑毓秀就读崇实女塾时间为光绪三十一年（1905年），郑1891年出生，她14岁时也应是1905年。——译者

^② Ida Lewis, "Bits from Days in Tientsin," n. d., SCUO; Soumay Tchong (郑毓秀, 即魏道明夫人), *A Girl from China*, as told to Bessie Van Vorst (New York: Fred A. Stokes, 1926), pp. 77-79; 蔡苏娟在南京的教会学校就读时, 校方担心她养尊处优惯了, 不允许她寄宿, 理由是学校伙食粗糙, 学生都是穷人, 还要帮忙干活。因此她只好走读。后来蔡去了苏州的景海女校, 那“是间贵族化的女子学校, 吃用和设备都比较完善得多”。Christina Tsai (蔡苏娟), *Queen of the Dark Chamber* (《暗室之后》), as told to Ellen L. Drummond (Chicago: Moody Press, 1953), p. 53。

学生中就有四名来自监理会在上海的中西女塾。^①传教士认为，争取到富裕阶层的肯定，能使自己在全国获得更大影响力。事实上，教会学校为了把握新机会，已把重点从帮助穷人学习《圣经》转移到通过教授英文课程来满足富人的需要。



蔡玲芳（蔡苏娟^②，Tsai Ling-fang）、黄庐隐（Huang Lu-yin）和曾宝荪（Tseng Bao-sun）都出身官宦人家，1900年后陆续在西式学校就读。从她们的回忆录来看，三人都出生于19世纪90年代，来自不同的地区，家里都不信基督教，归信基督教也都在20世纪头十年她们在教会学校就读期间。后来蔡苏娟成了布道家，黄庐隐成了作家，而曾宝荪在新中国成立后成了教育家。蔡苏娟的自述最初以英文出版，后来有了十二个中文版本；黄庐隐和曾宝荪的著述则只有中文版。^③就出身而言，三人都跟普通基督徒不同，因为普通基督徒有半数来自下层或中下层社会阶层。不过，从她们的经历中却也可以看出：教会学校是如何适应了中国社会结构，而皈依基督教又如何反映和影响了这些中国女孩与家庭、政治文化的关系。

蔡苏娟1890年出生在南京，父亲曾任江苏布政使。因为是家里的第七个女儿，乳名叫“太多”。在这个共有23个孩子的家庭里，因为基督教信仰，她原本较低的地位得以改变。她的自传《暗室之后》1953年由芝加哥慕翟圣书出版社出版，写一个不受宠爱的官宦人家的女儿，后来怎么成为一名传播福音的使者。

^① WMF, November 1916, p. 393.

^② 蔡苏娟原名蔡玲芳，本书译名取蔡苏娟一名，不再特别标注。——译者

^③ Tsai, *Queen of the Dark Chamber*; 黄庐隐，《庐隐自传》（上海：第一出版社，1934）；曾宝荪，《曾宝荪回忆录》（Hong Kong: Chinese Christian Literature Council 1970）。

除了在家里的排行，蔡苏娟觉得自己命不好还有其他原因。她出生在二月十二日，这个日子不吉利，据说这一天出生的女子将来“不是极好便是极坏”，婆婆决计不肯冒险娶这样的儿媳，所以母亲也没办法为她定亲。母亲生得漂亮，哥哥姐姐也随母亲，她却相貌平平。她记得，哥哥们会戏弄她，对她叫嚷：“你不是我们的妹妹！”“你是穷人家的！”她后来写道：“这让我变得极度内向敏感。我只能跑到乳母那里哭泣……我变得害怕生人。……我素来胆小，一向受着过分的娇养，一看见生人，就躲在奶妈后面，任何人对我说话，总是将奶妈的衣襟遮着我的脸。”在这样的环境下，蔡苏娟的选择或许是为了摆脱家里的财富荣华带来的空虚和烦恼，她写道，“我想进一间外国教会的女子学校去读英文，学钢琴”。眼见女儿的亲事难有着落，而且义和团运动之后，中国精英家庭也开始接受西式教育，家人便答应了她。^①

如同班里的其他人，蔡苏娟一开始也非常抗拒基督教。她坚决不肯上圣经班的课，“因为我不要她们的基督教，若是另加一堂额外的英文课是欢迎的”。转到景海女校之后，她的反抗更是有增无减：

我不喜欢听讲道，不独非常地讨厌它，而且公开地反对它。有位吴姓的同学，她的家庭同我差不多，也恨恶基督教，所以我俩常常在一起发出愤怒的声音，也曾在文字上反对基督教一切的教训，并且主张孔夫子和释迦牟尼是我们的先祖，我们不要基督。

所以每次去礼拜堂聚会，她都暗中带着中国小说去看，连跪着的时候也是在看小说。^②

然而，归信之路就摆在她面前。传教士的亲切和蔼给她留下了深刻印象，

^① Tsai, *Queen*, pp. 15, 33, 35.

^② *Ibid.*, pp. 54-57.

尤其是第一次见到后来成为她毕生同伴的李曼姐妹。另一位“和蔼可亲”、“身材高大、头发鬈曲的外国女士”在街上遇见她时总向她微笑点头，这让她既迷惑又欣喜。“我们中国人是受着向人说话要有礼貌的教训，但是从未想到对一个陌生人要面带笑容。”“直到今天，”她写道，“她那和蔼得人的微笑依然是我所珍视的记忆，因为它确实证明了充盈于信徒心中的上帝之爱。”最终，蔡苏娟在苏州归信了基督，而在此之前，“神借着我喜欢英文一再地吸引我归他”^①。

大约在1912年，蔡苏娟从景海女校毕业，许多人请她去工作。母校校长叫她担任本校的副校长，还有人请她当女青年会的总干事，“但我另有一个更重要的志愿，”她写道，“我要回家去，让我的家人跟着信主。”她回到南京家里，将传教士的方法搬来向母亲传福音。“母亲喜爱听音乐，是她开始接受基督的楔子。……母亲又喜爱听故事，这是第二个楔子。”她强调，最后一个楔子是母亲的鸦片烟瘾。中华民国建立后，新的国法规定不准吸鸦片烟，但她戒不掉。母亲在南京基督教妇女医院戒烟后，一切发生了变化，她同蔡苏娟的八哥、八嫂、二哥、二嫂一起，受了洗礼。^②

黄庐隐1898年出生于福建，父亲是前清举人，但她的童年却比蔡经历了更多的磨难困顿。庐隐是20世纪20年代的名作家，1934年写了一部自传，记述自己逐渐走出童年不幸的经历。就读教会学校、信教，都发生在这段人生灰暗的时期。虽然后来基督信仰渐趋破灭，但庐隐也承认基督教在痛苦的

^① Tsai, *Queen*, pp. 54-55, 57-59.

^② *Ibid.*, pp. 64-66. 1914年到1920年，蔡苏娟在中国四处传教讲道，并为一些外国传道者充当翻译，其中包括经常到传教站拜访的露丝·帕克森（Ruth Paxson）。后来蔡苏娟的健康状况每况愈下，1931年时已经卧床不起，视力也越来越差竟至失明。其间她与长老会妇女传道部的玛丽·李曼（Mary Leaman）同住，1949年李曼将蔡苏娟一同带回美国。1970年李曼过世后，蔡苏娟仍一直住在宾夕法尼亚州，坚持以书信传播福音，不曾间断。1953年以来，她的自传性作品《暗室之后》由慕翟圣书出版社出版后曾再版达36次，1978年又出版了另一部回忆录《克里斯蒂安娜·蔡》（*Christiana Tsai*）。（Chicago: Moody Press）

童年时代给了她安慰。

庐隐出生的那一天正好外祖母去世，于是她被认为不祥。母亲无心哺乳，3岁之前将她一直交由奶妈照顾，被送回家后也不受家人怜爱。父亲过世后，母亲带着儿女去投靠北京的亲戚。在北京，她仍旧不讨家人喜欢，不许她出来见人。在她心里，母亲与舅母送她去教会学校，也不过是要摆脱自己这个小厌物——就像有一回父亲差点把她扔到江里去。“学费便宜，而且可以住堂，每年只有年假和暑假可以回家——如果我肯信教，便连学费都省了。”她写道。她当时只有9岁，比上学年龄小了近两岁，但舅母谎报了年龄，于是1906年她被送进了教会学校。^①

在家里，虽然遭厌弃但好歹还是自由的，教会学校的生活对于她却更加冷酷。她描述的这所北京的慕贞学院让人想起狄更斯笔下的世界。学校庄严冷森，校长朱太太（Charlotte Jewell）是她“第一次见到高鼻子，蓝眼睛的外国人”，那张又庄严又神秘的脸让她小小的心禁不住怦怦直跳。她很快发现，学校里的学生都是从贫寒教友家里送来的。“他们身上都穿得非常破烂，有的土布衣服上还补了补丁，而脸上的气色也是枯黄少生气。”学校的伙食非常差。住了六个月，她写信求家里接她回去，“我在这里太苦——每天的老米饭，窝窝头，同不放油的老咸菜，我实在是吃不下”。穿戴讲究的母亲和舅母这才来探望她，听说额外付钱可以在小厨房吃得好一点，便同意多付一点饭费。^②

庐隐在极端痛苦中皈依了基督。学校里的同学年纪都比她大，她因而备受欺辱，逼着她提大桶的水，伤到了脚，后来在医院做了手术。回到学校，正遇到学校里因为“复兴会”，每天要到礼拜堂做三次礼拜。黄写道：

^① 庐隐，《庐隐自传》，p. 16。

^② 同上书，p. 17。学校的伙食似乎常常令人苦恼。Helena Kuo（郭镜秋），*I've Come A Long Way*（New York: Appleton-Century, 1942），p. 59。书中回忆道，稀饭和无味的小菜是她在岭南教会学校读书时最头疼的。“我素来将饮食看做一大乐事，最恨亏待了胃口。”

我也被强迫地去了。她们跪在地板上，嘴里喃喃地祈祷着，忏悔着，有的放声痛哭着，简直像发了狂。我这时虽然也跟着她们跪下，可是我不信教，我也不祷告，只是睁着眼，东望望西溜溜，正在这时候，那位校长朱太太轻轻地来到我的身边也跪下，用着诚挚颤抖的声音劝我道：“亲爱的孩子，上帝来祝福你！”

庐隐说她不信上帝，也从没看见上帝在哪里，朱太太还是一直祷告，最后她被感动了：

唉！我那时弱小的心是多么空虚，我的母亲不爱我，我的兄弟姊妹也都抛弃我，我的病痛折磨我，因此我为了这些我哭，我感动的哭，我这空虚的心，在这时便接受了上帝。我含泪对朱太太说：“我信了！我真的信了！”朱太太见我答应信教，她欢喜得流着眼泪，她又跪下替我祷告了半天，便领我到牧师那里登记，在复兴会完结了后，我便成了教徒了。^①

庐隐信教的经历和很多人一样。由于受到环境的压迫，在感情上得不到慰藉，一旦有人以一种难以抗拒的方式劝导她，她就会屈服。信了教，她开始自己祷告，还在暑假的时候带着《圣经》回去对哥哥们宣传：“我说，‘上帝是这世界上唯一救主，我们人类的始祖亚当、夏娃犯了罪，被上帝逐出乐园，所以我们这些人生下来也都有罪，除了信耶稣，不能逃出地狱。’”哥哥们没有被打动，听了她祈祷的话：

他们开始大笑，他们竟笑得前仰后合，我呢那时虽仅是十

^① 庐隐，《庐隐自传》，pp. 26-28。

岁的孩子，并不胆怯，他们越笑，我越宣传得热烈，于是他们不仅用笑来对付了，把那些《圣经》撕得粉碎，丢在痰盂里，并且鼓着掌高声说道：“什么耶稣救主，简直是一只猪，一只狗。”他们一面说，一面哄堂大笑，我急得流眼泪，可是他们依然不睬。等到吃饭作祷告的时候，他们便围着我开玩笑，这个摸一下鼻子，那个扯一下耳朵，把我弄得没办法，此后只好偷偷地祷告。

庐隐写道，那时她虽然还是孩童，却“虔信宗教”，还为毁谤耶稣的哥哥们流过痛心的泪，偷着替他们祷告。^①

庐隐最终放弃了基督教，她批评传教士培养了信徒的“奴性”，但也承认，宗教对她的心理和情感重建起了重要作用。她写道：“宗教的信仰，解除我不少心灵上的痛苦，我每次遇到难过或惧怕的时候，我便虔诚的祷告，在这种心理作用中，我受惠不少。”“现在虽然觉得是一件可笑的事，但也多谢宗教，不然我那童年的残破的心必更加残破了！”实际上，信教是她人生一个新的开始。她没有接着念教会学校，即使信教之后她也没有对这个学校增加好感。她后来写道：“对于那学校死气沉沉的生活和那些洋人高压的气焰，我实在不愿再忍受了。”民国成立后，大哥回来了，在他的帮助下，庐隐考取了师范预科。^②从此家里对她另眼相看，认为她有出息，过去被哥哥们戏耍，遭受种种不公，得不到家人垂怜——那些童年的厄运到底被打破了。

^① 庐隐，《庐隐自传》，p. 28。

^② 同上书，pp. 28-31。此后，黄庐隐的生活摆脱了低谷。她1912年至1917年就读于女子师范学校，毕业后曾做过几年教员，1919年考入北京高等女子师范学校。这一时期庐隐不再像早年那样羞怯，因为入学后她很快被推举为学生领袖。20世纪20年代，庐隐积极参与了各种改革运动，其中包括晏阳初发起的识字运动。同时，在当时的小说风潮影响下她也开始写作小说，内容多为社会变革时期的女性生活。她经历了两次婚姻，1934年35岁时死于难产。同年，生平自传出版。关于黄庐隐的生平资料，参见Howard L. Boorman, ed., *Biographical Dictionary of Republic China* (New York: Columbia University Press, 1970)。

曾宝荪是曾国藩的曾孙女，她的七叔思想进步，热心于新知（特别是科学与数学），送她进了教会学校。她1894年出生于湖南，童年时代没有庐隐和蔡苏娟那种在家里不受宠的遭遇。经祖母郭太夫人允许，她14到18岁年间随着家庭环境的变化，先后进入四所学校就读。曾宝荪最终从英国学成归来，1918年在长沙开设艺芳女校。1950年移居台湾，她的回忆录就是在台湾完成的。

曾宝荪一开始读的是上海一所浸信会开办的教会学校，印象最深刻的是学校严格的纪律：

礼拜日要做六次礼拜：早上礼拜大约是一种晨更，吃早饭后又有礼拜，十时到教堂礼拜，午饭后休息约一小时，便有主日课，五点钟时又有唱诗，夜七时在教堂又有礼拜。礼拜日不许做任何事，看任何书，只许看《圣经》。

她发现，虽然规矩严格，课程倒是不难。“学生程度高低不一，课程上面，也无一定规程。并没有正式教堂，只有零碎的几间房子，学生三三五五自寻老师”。尤其是，她写道，身边同学的国文修养很低。^①不重视中文教育，是教会学校最受诟病的问题之一，因为这会导致学生与本国文化的隔膜。

在信教之前，曾宝荪曾经带领同学反抗学校，差点被开除。1909年从杭州省立女子师范毕业后，尽管上海这所学校的经历让她对教会教育颇有戒心，但还是听从了老师的建议，到冯氏高等女校（Mary Vaughn School）继续深造。这所英国圣公会所办的学校也要求礼拜日做五次礼拜，但允许礼拜六回家，礼拜日下午五时前返校，也就避开了这种令人不快的要求。她是最高班的两个学生之一，成了女生们的领袖，大概在1910年间还无意中发起了一次学生运动。

^① 曾宝荪，《曾宝荪回忆录》，pp. 26-27。

事情的经过是这样。有人撕了同学的英文练习本，却不肯承认，因而全校学生一起受罚，直到犯错的人认错。学生们被罚每人抄书一小时，后来有个英国教员进来又加了砝码——加罚学生在花园中走动一小时——于是她觉得不服。“看她那副神气，毫无体恤学生之意，我不觉大愤，就站起来说，‘我不出去！’”有六七个学生也跟着不肯出去。于是她被算作不良学生，很受歧视，这反而坚定了她的决心，自认反叛领袖，出了一张小报专讲学校不平之事，对国事的点评也颇带革命思想。^①

曾宝荪以为自己会被开除；被请到校长巴路义（Louise Barnes）女士的办公室时，她心想时候到了。但让她惊异的是，校长流着泪建议和解，恳切地说：“我晓得你并不反对学校，只是魔鬼在你心中害你。”她跪下和巴路义校长一起祷告，感受到了真诚与宽容，被深深打动了，诚心答应一切改良。本以为会被责骂，意想不到却获得了慈祥的对待，从此她深信基督之爱的力量。^②

曾宝荪是这个显赫家族里第一个信仰基督教的人。实际上，她也意识到自己违背了祖训，曾家是数千年儒教家庭，祖母的父亲又是在太平军攻城时殉节的。“世代是孔门弟子，释道尚且不信，何况耶教？”她明白如果家里“出了一个女孩信耶稣教，简直是貽笑乡里”。但革命爆发后，七叔带全家去上海暂避，对基督教的想法也发生了变化。她写道，“此时七叔也因国事家事，感觉种种沉闷，对国家和家族发生的事感到无奈，开始与我谈宗教，尤其耶教。”1911年圣诞节前，大约在同一时间，曾宝荪和七叔都在教堂正式领受了洗礼。^③

① 曾宝荪，《曾宝荪回忆录》，p. 33。

② 同上书，pp. 32-34。

③ 同上书，pp. 34-36。



曾宝荪、黄庐隐和蔡苏娟的经历发人深省，她们的个人经历体现了女性传教运动的意义。很多社会高层人士仍然瞧不起教会教育，却同意女儿在教会学校就读，从中似乎可以看出她们在家里的地位。教会学校只能是这些人的选择吗？——要么其貌不扬，要么出生不祥，或者固执己见。在这样的处境下，信教本身的意义得以凸显——告别过去那种无法选择的家庭身份，宣告独立。三人最初都因自己的出身看不起基督教；但至少从庐隐和蔡苏娟就读教会学校的情形来看，家里对她们并不关心。

是什么让勇于反抗的女学生心悦诚服地接受外国宗教？她们受到了一些过去没有接触到的权威人物的关注，很快就皈依了基督教。蔡苏娟提到有陌生的外国女士对她微笑点头。曾宝荪和庐隐因为传教士的亲切劝导，受到了巨大的心灵震撼，恰好是她们身处困境时：庐隐本来就一直郁郁寡欢，身体上的病痛更是雪上加霜；而曾宝荪当时正为自己带头闹事而感到不安。

这种困境有多少可能成为传教心理战术的一部分？从庐隐信教前的不幸遭遇中不难发现一个重要问题：这是教会学校里老师的策略，尤其是从她很快就陷入了宗教狂热来看，这样推测更是不无根据。学校里的学监显然没有虐待她，虽然可能起到了推波助澜的作用。被送进学校之前，庐隐在家里也没什么地位。她难以忍受学校里伙食粗劣、环境压抑，和她同样出身的学生估计也受不了，但对于那些真正穷困的教会学校学生，饭食不可口却能吃饱，有破烂的衣服御寒遮体，已经比乡下的生活强多了。同学的压迫是她感到痛苦的重要原因，但她受欺辱是因为“年纪个头小”，她写道，其根源在于舅母把她的年纪说大了两岁。女传教士没有苛待她，却深知如何制造并利用不幸的境遇来让对方归信。

感受到耶稣的恩典无疑也是很多人归信的原因。校长的宽容让曾宝荪感受到了耶稣的仁爱，诚心佩服。因为被传教士的无私深深打动，也有人几乎

在归信的同时就愿意受洗。徐亦蓁 (Y. T. Zee) 是一个典型的例子，在上海浸信会的晏摩氏女中 (Eliza Yates Academy for Girls) 就读时，她亲身体会到了基督之爱。直到今天她还记得当时的经历：

我深受校长洛蒂·普赖斯 (Lottie Price) 无私奉献精神的感召，她人很清瘦，性格温和，却那么勇于奉献，为了治好学生的疥疮——像护士一般，一个一个为她们用硫黄擦洗。只此一件事，我已经感受到了基督之爱，因而她请我考虑接受浸礼，我自然不会拒绝，愉快地接受了。^①

她愿意受洗，更多的是被校长的无私打动，而不是一开始就有坚定信仰。或许，其他蒙受传教士恩惠的人也是出于感激同意信教的。

如果学生一直受到传教士权威人士的热切邀请，却不肯信教，内心会感到愧疚。谢冰莹不信教，但和不信教的美国年轻人一样，认为自己的反抗是有罪的。在湖南时，她就读于一所挪威人开的教会学校，她喜欢这里，但“谁也不晓得我自入校的那天起，就感到一种深沉的痛苦压在心头，这就是我不高兴读《圣经》，为了不喜欢做祷告，我宁愿每天早晨和晚间，或者吃饭的时候，躲到厕所里去受苦”。谢冰莹情愿躲在厕所，是因为她辜负了传教士的期望并对此感到愧疚。前面提到的三位女性一开始没有听从教会导师的劝导，更多地表现出的是蔑视，而非愧疚。不过，传教士自己也认为中国人对师长毕恭毕敬未必是好事。^② 最初学生会抵触传教士这种热切亲密的方式，但如果出现某个情感上的契机让她们从过去情感受挫中走出来，便会接受了。

^① 徐亦蓁 (牛惠生夫人), personal letter, 26 July 1978.

^② 谢冰莹 (Hsieh Pingying), 《女兵自传》(*Girl Rebel: The Autobiography of Hsieh Pingying*, trans. Adet and Anor Lin, New York: John Day, 1940), p. 41. 杰西·安克尼写信回家时也表示中国学生“对师长非常恭敬，你指出一点不足他们便过来赶紧赔不是”。(to father, 30 April 1910, SCUO)

同时，信教拉近了学生和传教士的关系，也使她们与家人疏远，有时从中甚至可以看出更意味深长的深层意义。很多上层人士不尊重基督教，但对于家里不受欢迎的女儿，信教则是一个不错的出路。庐隐在家里是个“小厌物”，蔡苏娟觉得自己不受欢迎，似乎都是例证。她们信教之后，虽然也未必得宠，但在家里发挥的作用却和从前大不相同。正如蔡苏娟所说，“我们姐妹都长得美丽，唯有我比较平平，可是只有我这个‘太多’，曾离开深闺得以进入教会学校，又远渡重洋到美国，更荣幸的，就是能写这本书献给神和各位读者”^①。曾宝荪不像庐隐和蔡苏娟一样在家里不受重视，但信教也让她在家里获得了独立地位。她选择归信基督教，没有像父亲和叔叔那样相信西方科学，或许可以说明传教机构如何影响了中国女性，让她在管制森严的家庭中做出了独立的选择。

最初，基督徒这一身份对于某些女性而言，除了彰显独立之外别无他用，但随着时间推移，它打破了过去那种消极意义，成为具有自我能量的积极身份。辛亥革命和儒家帝国秩序被摧毁，基督教也摆脱了过去的污名。实际上，有些家庭甚至依赖受过教会学校教育的女儿或孙女支撑门楣。因为信教，蔡苏娟和曾宝荪无形中代表了一种现代力量，给家人带来了新的出路，而这恰恰是这一阶层的很多人都需要的。蔡苏娟曾一直觉得自己不如美貌的母亲，但在23个孩子中，独独她一人能帮母亲戒掉烟瘾，改变了母亲的生活，这力量来自于基督教的信仰。曾宝荪也带着家人信了教。蔡苏娟和曾宝荪这样的女性摆脱传统、投入外国宗教，这一经历也改变了她们的地位，让她们对家人更有影响力。



然而，信基督教的女性与所在社会是怎样的关系？是否像有人批评的，

^① Tsai, *Queen*, p. 15.

传教必定导致中国女性不关心民族问题？材料显示，答案是否定的。中国的觉醒与一代青年学生的奋进密不可分；过去的年轻人只忠于家人，接受学校教育后，这种忠诚转移到了同辈人身上。教会学校的群体经验和生活方式激发了女学生的政治意识，如果独自待在家里，她们只能如花朵般凋零在深闺大院之中。

20世纪初，中国的年轻女性在学校里第一次发现还有这么多和自己一样的同龄人。同样处于成长过程中，面临着同样的问题，这种同龄人的经历在她们的教育中至关重要。杨步伟对于就读的中西女塾没有多少好感，但很欣赏身边的同学：“我没那么喜欢这所学校”，她写道，“但我喜欢这些朋友”。谢冰莹也始终难以忘记过去学校里的同学，她念的不是教会学校。“我们同学间的感情，比至亲的骨肉还来得真挚热情。”她写道。因为母亲不让她上学，她绝食抗议，直到母亲妥协。教会学校的学生有时甚至暑假也不愿回家。“我想，女孩之间的友情对她们很重要”，爱丽丝·里德提起学生时说：“到了期末不得不回家时，总有人伤心流泪，因为家里没有朋友，没有地方可去。在农村，女孩子哪儿也不能去，只能待在家里。”^①可见，不管念的是不是教会学校，学生们都乐于享受在学校里获得的社会交往。

中国没有庆祝女性群体身份的传统，于是教会学校的女生们很希望任教的美国老师提供建议，叫她们庆祝。埃莉斯·克拉克为华南女子文理学院（Hwa Nan College）写了校歌，学生自己构思了学校的口号，都是在极力效仿美国大学的惯例。集体生活充满快乐，无形中女生就能更愉快地接受基督教。据说有学生表示，“了解美国大学的精神之后，我更加能感受到基督教的力量”^②。

从理论上说，“学校精神”在多个层面上凝聚了对学校的归属感。但对

^① 杨步伟，《一个女人的自传》，p. 75；谢冰莹，《女兵自传》，pp. 30, 33；Alice Reed, interview, COH。庐隐在教会学校就读期间没什么朋友，或许是因为她比其他同学年纪都小，或者她和其他穷人学生的阶层差异。

^② Elsie Clark to family, 20 November 1916, 4 June, CRP；“Student Work,” WMF, March 1919, p. 97.

于在教会大学就读的女生，则更多地体现在同学之间的彼此忠诚。金陵女子大学第一届学生 1919 年创办了《先锋》，从这本刊物可以看出她们是怎样逐步相互认识、相互融合的。一开始，刚入学的女生彼此语言不通，教育背景不同，每个人都觉得孤单无助。但到了第一学年下学期，“陌生人的拘束不复存在，我们不再一心只想着自己”。到第一学年结束，她们宣告“学校精神诞生了”^①。像早先从美国女子大学毕业的学生一样，金陵女子大学第一届学生的特质便是她们振奋进取的精神和责任感。

年青一代的团结一致是 20 世纪初学生激进主义的基石。20 世纪最初十年中，学生在政治上与教会学校对抗的例子并不少见，1910 年曾宝荪的抗争只是其中一例。1905 年，岭南学堂的学生曾联合罢课，抵制美国的移民政策。长沙的雅礼大学也曾数次爆发学生运动，第一次学生运动是在 1906 年学校开学仅有两周时，引起各界关注。后来教会学校的学潮常常被作为一种战略。爱丽丝·里德发现，中国学生“天生就会罢课”，对学校有看法就会集体抗议——或许是因为在外国特权阶层面前中国学生更容易联合起来。“他们绝对会共同进退，”她记得，“如果只是个别学生没问题，但一旦（她或者他）把同学联合起来争取的话……”^②

学生们在斗争中羽翼渐丰，所以在 20 世纪 20 年代之前就介入了某些学校机构的管理事务。在集体抗议之后，华北协和女子大学的食堂由学生接管。“现在女生们实行自治了，”1915 年露西·米德写道，“我们只希望她们别来插手传道部的事务。她们以这种方式改善了伙食，但不能干涉学校的管理，所以还算相安无事。”金陵女子大学的学生自治会提出要凌驾于校监之上，这让校长德本康夫人非常头疼。“学生贸然提出这样的要求，美国大学生根

^① 《先锋》(*The Pioneer*) (上海美华书馆, 1919), pp. 20-21, UBCHE; Matilda Thurston and Ruth Chester, *Ginling College* (New York: United Board of Christian Colleges in China, 1955), p. 20.

^② Jessie Lutz, *China and the Christian Colleges 1850-1950* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1971), pp. 170-173; Alice Reed to family, 25 January 1920, CRP, interview, 1969, COH.

本不会有这种想法。”她写道。^①教会学校学生的行为其实是一种权宜之计，只是为了保证在教会管理层中有中国学生代表，不能就此说明教会的目的和民族主义不能共存。

当然，在席卷全中国的政治风潮下，大学生的责任很清楚，就是救亡图存。“吾等乃受中华现代教育之第一辈学子”，《先锋》上的文章写道：“全力以赴赴他日之重任，翘首以待，于大变革中尽一己之力。”在“五四运动”之前，教会学校的学生就曾自发组织起来证明自己的爱国之情。20世纪的头十年，参加收回路权运动的学生就不乏教会学校的学生。“为了表明自己爱国，教会学校年纪大些的女生都义无反顾地参加了……要合力买股。”有传教士解释说。虽然这些学生的动机是为了向不信教的学生证明“信教的人不是卖国贼”，但其中既体现出强烈的民族责任感，也彰显了基督徒的责任感。1913年，诺尔斯学校，一所专为妇女开设的圣经学校的口号是：

诺尔斯吾校，诺尔斯吾校
奋起我辈，奋起我辈
中华女子，中华女子
救我国家，救我国家

择业时教会学校的毕业生始终铭记，“无论从事何种职业，我们的最终目标都一样：为了报效国家”^②。教会学校培养出了一批热诚的志愿者，这些

^① Lucy Mead to family, 12 October 1915, ABCFM; Thurston and Chester, *Ginling*, p. 31. 徐亦慕表示，“五四运动”的爆发曾使金陵女子大学外国教员和中国学生之间出现了暂时的裂痕：“我们心里也想冲出去和外面的学生一起抗议，而不是只在这里干着急……吴贻芳和我打算加入游行队伍，要求政府交出那三个卖国贼，加以严惩。”不过最终外国教员们还是“对我们表示同情和支持，尊重我们的要求，愿意信任我们”，她后来回忆说。（personal letter, 26 July 1978）

^② 《先锋》（*The Pioneer*），p. 22; Elsie Sites, letter, WMF, November 1908, p. 417; Mary Ninde Gamewell, WMF, August 1913, p. 273; 陈淑圭（Carol Chen），“Progressive Education in the Day of Old: Hwa Nan College, 1915-1918,” *World Outlook*, November 1947, in Elsie Clark [Krug] papers, CRP。

人既是为了服侍基督，也是为了救亡图存。

要讨论教会学校的学习经历与民族意识之间复杂的相互作用，曾宝荪是个典型的例子。在冯氏女校就读期间，她就萌发了民主主义的政治意识。因为不满外国教员的傲慢，她发起了一场学生运动，由此更加关注时事，办了一张小报专讲学校里的不平之事。教会学校的经历让曾宝荪更加具有政治意识。但这次抗争给她的心理压力或许比她自己承认的更大，因为校长表示愿意谅解她，她立即就答应悔改了。虽然没忘记自己是个中国人，但她也承认，要挽救萎靡不振的中国，必须依靠基督教的力行精神。和很多人一样，她发觉爱国热情和基督教信仰居然能够融合在一起，朝着同一个方向推动自己前进。在这股合力的驱策之下，她出洋留学回来后，于1918年在长沙独立创办了艺芳女子学校。

和曾宝荪一样，很多学生一开始拒绝外国的影响，认为差会与爱国是相悖的。但也和她一样，学生们逐渐团结在一起，与学校同进退，在学校生活中消除了对外国人最初的那种疏离感，在传教士的启发下萌发了事业理想。最终，和她一样，很多学生都立志要担负起新的使命，与同辈人协同一致，献身于基督教信仰和挽救民族存亡的志业。



教会和民族主义融合在一起，对新式女子大学的毕业生尤其有着重要影响，她们很多人坚持独身，想要成就一份大事业。到1916年，华北协和女子大学的毕业生中，最早两届学生（1910届和1911届）七人没有一人结婚。华北协和女子大学后来并入燕京大学。这批毕业生中出了五位教师，一位医生，还有一位去英国念研究生。1919年从金陵女子大学毕业的第一届学生有五人，只有一人结婚，而且还是非自愿。这五人中有两位医学博士、

两位训导长和一位传教士，后来成为了美以美会的圣职牧师。^① 选择独身的女性大学生很多，但在时局不稳的情况下，教会中学的学生也认为结婚不是唯一出路。调查显示，20岁左右的女校学生更愿意出去工作，只有一人希望留在家里。在教会学校受过现代教育的女生是中国男性追求的理想伴侣，而大多数教会中学毕业的女生最后也都成了家。^② 婚姻是人生大事，少数暂时保持独身的女性也就特别引人注目。20世纪早期中国女性一心追求事业，无心婚姻大事，是否受到教会影响？

无论是直接还是间接地，教会学校都鼓励学生献身事业。徐亦蓁曾提及金陵女子大学的各位老师：

德本康夫人总是告诉我们，她们的各个中学都缺教授科学和宗教的教师。魏特琳小姐则表示，农村民众亟需解决温饱和教育问题。而生物学博士黎富思教授强调说，现在需要医生、医务工作者，需要进一步发展博士教育。

教师对学生将来择业产生特殊影响，这不奇怪。不过，或许女传教士对学生最重要的影响还是以身作则。和徐亦蓁一样，陈淑圭（Carol Chen）十多岁就进了华南女子文理学院读书，她记得自己选择职业是受到身边教会人士的影响：“过去是没有职业指导这一说的，我们选择职业的时候，都是以老师为典范。当时女性可选择的职业很有限，我们的选择也就相对简单。”对于在教会学校就读的学生，女传教士让她们知道，还有一种女性的生活是不必受家务束缚的，无疑也会影响到她们择业的打算。^③

① 这一届毕业的五人分别为徐亦蓁、吴贻芳、刘剑秋、任倬、汤惠菁。——译者

② Luella Miner to family, 15 February 1916, ABCFM; Y. T. Zee, personal letter, 26 July 1978; Ida Belle Lewis, *The Education of Girls in China* (New York: Teacher's College, Columbia University Press, 1919), p. 54; Alice Reed, interview, COH.

③ Y. T. Zee, personal letter, 26 July 1978, Carol Chen, "Progressive Education," CRP.

女生们晚婚或者不婚，这也是在效仿单身女教师吗？有人谴责女传教士阻止基督徒组建家庭，麦美德对此抗议道：“我们没有鼓励不婚！”尽管妇女传道部在言辞上歌颂基督教家庭，女校里这些女传教士因为大多单身的缘故却成了反证。埃莉斯·克拉克在英文课上问学生，假设她们是美国人，将来有什么打算，有学生回答说，那“她就不结婚，还有很多学生说要当传教士”。女生希望独身，与传教机构影响深远的独身传统有密切关系。^①

不过，传教士的榜样并非全部原因。20世纪初正是一代青年学生团结一致、力图挽救民族危亡的时期，学生们宣布独身行为和其他很多举动一样，是在这样的背景下发生的。甚至教会也在报道里解释，女生是为了中国，而不是为了上帝保持独身。胡梅（May Hu）是美以美会最早的一批女医生，据说她单身是“因为感到肩负着对中华姐妹的责任”。女校的同学常会相约保持独身。莫德·惠勒（Maude Wheeler）曾报道，三位女生在六月炎热的大风天一起立誓——“不结婚，要当医生，为国家大众服务”。金陵女子大学的第一届毕业生中，独身的占多数，并非偶然，因为当时全班五个女生都立下了独身的誓言。徐亦蓁（即后来的牛惠生太太）是五个人中唯一成家的一个，她解释说：“我不想结婚，牛博士也不想……我们都觉得没有办法把精力放在家庭里。”后来她为了取悦母亲而不得不改变初衷，征求了老同学的意见。同学也劝她选择成家，她的家可以成为其他同学专注事业的大后方，徐亦蓁从此便将这视为己任，她在上海的家里始终留着客房给金陵女大同学。因为“赞赏我们不婚的想法”，金陵女大这届学生也得到了单身教师的支持，徐亦蓁写道，^②但女生们之所以相约独身，更多的是源于民族的需要而不只是

^① Luella Miner to family, 15 February 1916, ABCFM; Thurston and Chester, *Ginling*, p. 76; Elsie Clark to family, 28 February 1917, CRP. Charlotte Beahan, “The Women’s Movement and Nationalism in Late Ch’ing China” (Ph. D. diss., Columbia University, 1976), p. 60, 这篇博士论文强调了传教士对中国女性树立榜样的重要意义。

^② “May Hu,” *Missionaries of the Des Moines Branch* (printed pamphlet), p. 123; Maude Wheeler, “Here and There; Now and Then” (typed MS), DFMC; Y. T. Zee, personal interview, Saint Petersburg, Fla., 25 May 1978; Zee, personal letter, 26 July 1978.

为了效仿女传教士。



教会学校的女生虽然不必对教会言听计从，但在独立性方面始终比不上男学生。尤其是在20世纪20年代，金陵女子大学和燕京大学的女生已经意识到，她们的民族观念恰恰是在外国人办的教会大学中培养出来的，要想在男权政治运动中维持婚姻上的某种独立，还要依赖女校学生的身份和教会教师的支持。身为教会学校的女生，她们只有从教会教师和具有民族主义意识的男性那里才能获得支持庇护。

在男女同校的问题上保持统一立场，更巩固了女传教士和女学生的同盟关系。对于母会和男学生取消独立的女子大学的要求，女性师生都持怀疑态度。华北协和女子大学的校长麦美德发现，在最终计划并入燕京大学之后，自己“坚持的独立性被削弱了”，于是写信给波士顿的妇女传道部表示，“您大概意识到了，主张大学合并的那帮男士图的是女子大学的资金，而不是为我们打算”。学生也不愿意合并。华北女大的校友得知母校将不复存在，非常难过。在男女合校的争论过去之后，从金陵女子大学的一场讨论中也可以看出，无论是曾经赞成还是反对合校的人，私底下都是不主张男女合校的。吴贻芳是金陵女大的第一届毕业生，后来成为该校的中方校长——尽管曾与教会有密切关联，但在20世纪60年代的“文化大革命”中她因为立场正确而最终幸免——据说她也反对男女合校。^①

女传教士和中国女生反对学校合并是出于同样的理由——不愿学校被更强大的男子大学吞并、主宰，不希望女生承受来自于男校领导和学生两方面的婚姻压力。1920年，麦美德担心因为支持女生拒绝男性的求爱，那些“想

^① Luella Miner to Mrs. Clark, Woman's Board, 14 January 1921, 12 July 1921, general letter, 17 March 1920, ABCFM; Frederica Mead, untitled essay, 1919, CRP; Y. T. Zee, personal interview, 25 May 1978.

要撮合新人们”的院长、校长会以为学生是受她唆使，“可其中有些女生不过是在极力效仿美国的生活方式”。有材料证明，在分析金陵女子大学的处境时，前任校长德本康夫人后来提出的观点或许是正确的，她认为学校里“绝大部分女生都对恋爱不感兴趣。在中国人的婚姻关系中，罗曼蒂克的爱情尚未成为时髦。对于那些具有知识文化兴趣的女子来说，婚姻本身并不具有特别的吸引力”。徐亦蓁的回忆证实了这种看法。徐亦蓁结婚三年后结识了一位极具魅力的“单身小姐”，非常钦佩：

我很推崇独身。总之，这是我们这个时代现代女性的态度。我们称之为有理想的独身！它打破了那种将女人囚禁在家里的传统。过去妻子被称作“内人”——不能迈出家门的人。我不关心婚姻、家庭之类的事，把学校和教育当做毕生事业。若不是父母之命难以违逆，我是不会结婚的——生命中有那么多事情让我满足。

对于中国的年轻女性而言，独身并没有自我牺牲的意味，因为她们觉得在中国婚姻生活是一种负担。^①

德本康夫人说，男性不会因为中国女性反对男女合校就轻易地从婚姻市场里撤出来。20世纪20年代，南京大学打算与金陵女子大学进一步合作，德本康夫人写道：

他们明确要求男女合校，但不过是希望女性什么都听他们的，陪他们看电影、陪他们社交、让沉闷的生活有点乐趣……

^① Luella Miner to Stella (sister), 15 May 1921, ABCFM; Thurston and Chester, *Ginling*, p. 70; Y. T. Zee to Mary Lou Dixon, 16 March 1974, biography, p. 32, CRP. 谢冰莹的自传证明，不只是教会学校的学生这么想，实际上这也是20世纪20年代很多民族主义者的特征之一。“恋爱是个人的私事，大家在愿把生命献给国家民族的坚决信仰中，恋爱不过是有闲阶级的小姐少爷们的玩意儿而已。”（*Girl Rebel*, p. 74）

女性追求独立，在学生运动、政治运动或其他方面不甘落后，就会让男性不满。在他们看来，女性就要听从外国教师的管制，不能在社会政治问题上有独立见解。

男性也不同意两校合作，德本康夫人写道，原因是他们认为“金陵女子大学的学生太洋化，不适合做贤妻良母”^①。很明显，金陵女子大学的学生因为念的是教会学校，又有女传教士支持，在中国社会中获得了更多的独立空间。

不过，又该如何看待教会学校内部存在的明显的不平等？传教士将指导他人生活视为己任，某些人却很难改掉傲慢的习惯，这又如何解释？从事传教事业，不追求权力难以有所成就。但在某些情况下，传教士的野心与传教士的成就是两码事，不能等同视之。传教士在改变中国女性地位方面固然功不可没，但同时女传教士也感受到了中国历史进程从内部爆发的巨大力量。1935年，麦美德忆及1903年到1913年间“年轻女性在独立精神上的巨大变化”时写道：

陆续有来自其他教会和省份的女生回到送她们来进修的传教站工作，有几次我听到反馈说，这些年轻女生太独立、太不听话了。一次年会上，我们学校的毕业生丁淑静站出来强烈反对我的提案时，我人生中的一段愉快时光也就此结束了。那十年对于中国而言是妇女解放运动中的黄金时期，至少在沿海地区是这样，尤其是在1911年之后。

^① Thurston and Chester, *Ginling*, pp. 70-71. 燕京大学的情形或许更糟。鲍思贵认为男女合校对女生更不公平，尤其是由司徒雷登 (Leighton Stuart) 来当校长。据她说，合并后出任燕京大学女部第一任主任的麦美德是被迫辞职的，而继任者费宾闰臣据说也因“尽力让司徒雷登考虑合校的各项条件”而不堪重负。(Philip West, *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916-1952* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976], pp. 129-130) 燕京大学的男生也反对女子大学的独立姿态。据鲍思贵说，“男生们不满‘女校狂妄自大’，他们怒气冲冲，女部主任费宾闰臣怕把事情闹大也不得不退让。还有些人遭到了暴力威胁”。MS, ABCFM.

虽然原因不详，1915年麦美德提名丁淑静做贝满女中的校长，但教会反对任用中国人，这一提议未能实现。在20世纪20年代之前，没有中国人担任各大教会学校的校长。^①教会学校绝不会允许中国学生轻易获得权力。但教会的势力也还没有强大到压制学生做它的“奴隶”。

徐亦蓁的经历是一个例子，能说明中国人也会让教会期望落空。和丁淑静一样，徐亦蓁早年也毕业于教会大学，在学生时代颇有影响力。徐亦蓁是金陵女子大学第一届即1919届学生的班长，曾发动同学参加“五四运动”。她和班上的四名女生一起合编了班刊《先锋》，其中既体现出金女大引以为荣的女性独立精神，也反映了当时席卷全国的民族主义思潮。《先锋》表达了“学生最迫切的希望”：传教的新一代“将是永远属于金陵女大的”；而对于女性的自主权，她们坚定地表示“对这一辈的称呼永远是‘小姐’”。同时，《先锋》还畅想将来重新回到母校时，它充满了更强烈的爱国热情。在将来的金陵女大，讲授中国历史时要让学生“意识到女性也担负着创造历史的重任”。身为毕业生和校友，徐亦蓁对母校怀有深厚的感情，但毕业时却因为薪水太低不愿留在学校工作。她记得，“她们希望我们接受较低的薪水，理由是我们是为了灵魂而工作”，但她和吴贻芳还是接受了其他公立学校的聘用，因为外面待遇更好。“我们觉得如果说工作就是奉献，那并不是很公平。我们俩都要考虑在经济上的负担。”^②

最终，徐亦蓁还是决定亲自将从教会学校学到的基督之爱付诸实践。晚年她一直生活在美国直到去世，在美国，她将早年传教士给予她的“慈爱与

^① Luella Miner, "Social gospel," misc. notes, [1935?], ABCFM. 关于丁淑静受任命的前因后果尚不清楚。萨拉·古德里奇写信给麦美德说：“我们很多人都很吃惊，为何会做出让丁小姐担任这一职务这样错误的决定，因为她还不够格。很明显，没有征求那些真正了解学校内部运作的人的看法。”（28 May 1916, CRP）露西·米德写信回家说，关于是由杰西·佩恩（Jessie Payne）还是丁淑静来担任贝满女中的校长，还存在争议。“我们从没想过会派一个中国人来，不过她肯定也只是个傀儡，所以这样也不错。”（25 May 1916, ABCFM）米德似乎有些怀疑佩恩的能力，但不能就此确定她支持丁淑静。参见 letters to Sarah Goodrich, [May?] 1916, 29 July 1914, in Goodrich papers, CRP; Miner to family, 10 October 1917, ABCFM.

^② *The Pioneer*, p. 27; Y. T. Zee, personal letter, 26 July 1978.

怜悯”回馈他人，将“美好祝愿献给了西方”。由此，她实现了母亲的夙愿，同样身为教友的母亲曾敦促她“去为美国人服务”。“传教士为我们付出太多，我们要知恩图报。”^①女传教士不会想到中国人竟会这样来理解基督之爱。她们对中国的爱，是慷慨者之于被剥夺者、优秀者之于低劣者的爱。徐亦蓁在美国的传教工作体现了一种民族自尊心，显然是对这种狭隘的传教观念的反拨。她没有在一直心系的中国传教，而是迈向了更为广阔的国际舞台上，但她一生背负着太多的民族责任，在美国传教只不过是最后的一幕。

徐亦蓁在美国传教，她昔日的同学和好友吴贻芳则在新中国成立后走上了政治舞台，她们截然不同的经历说明，虽然中国人从传教士那里所获甚多，付诸实践的道路却各有不同。^②徐亦蓁和蔡苏娟在1949年就已前往美国，但她们和很多留在中国大陆的人一样，都保留着一种永不消退的“学校精神”，最近中国教会学校校友会在致辞中也提到了这一点。是否成为文化宗主国，是评价世纪之交传教事业成败的重要标准，但无论从总体上看，还是从单个教徒的生活上看，这种意图都失败了。^③中国女性将传教士带来的一切为我所用，在传教士和中国的社会责任之间保持着自我的独立。

尽管身份地位不同，中国的女教徒和美国女传教士都超越了国别界限，如姐妹般一起为中国的传教事业而努力，这是她们共同拥有的美好记忆。一方是学生，一方是教师，困难也好，容易也罢，她们都敢于冲破世俗的桎梏与传统。她们置身于文化交汇地带，力图为自己创造一种新生活——其中混杂着女性的期望、宗教信仰、民族关系以及新发现的机会。如果说美国单身女性比男性更容易融入中国社会，中国女性也更容易接受西方风俗——正如某些学生民族主义者所认为的——那是因为她们处于东方与西方的文化边界

① Zee, personal letter.

② 关于在华教会学校的统计情况，可参见 Thomas B. Gold, "The Shanghai-Ming Hsien Connection," *Oberlin Alumni Magazine*, Autumn 1980, pp. 9-10。关于吴贻芳的生平，参见 Boorman, ed., *Biographical Dictionary*。

③ 1949年，西方差会全部撤离大陆。——译者

地带，有利于摆脱两国等级制度的压迫。中国女性和她们这些外国良师益友也都不约而同地发现，教会机构无异于一片绿洲，让她们得以在两国类似的家庭责任的荒漠中求得一点生机。此外，她们也都发现，处于另一社会的边界之处，更容易激发出集体荣誉感、民族意识，还有在本国社会核心观念里不被许可的女性自主精神。

结语

中华女杰

辛亥革命爆发后，1912年吴格矩的养女康成用英文写了一本书，由美以美会妇女传道部出版。这本《中华女战士》（*An Amazon in Cathay*）描写了一对中国堂姐妹截然不同的爱国行为，一个是基督徒，以“女性”的方式报效国家，另一个是参军报国的异教徒。女性参军报国当时风靡一时，但这本书意在批评这种激进行为，重申女性空间的核心观念——即女性对公众的贡献是由其性别身份决定的。^①在《中华女战士》中存在两种截然不同的观念：一种是新教基督徒的观念，认为性别是由神安排的；一种是中国“异教徒”的观念，认为社会性别可随社会角色而变化。这本书的寓意很简单，无非是要证明凡是与传教士的福音不符的行为都是错误的。

书中的姐妹俩出生于没落家庭，信教的是姐姐，名叫和音（Hoying），曾经在教会学校念书，她“面容坚毅”，总是穿着“颜色淡雅”的长袍，举止“端庄有礼”。因时局需要，她在一所妇女儿童医院担任“助理”，这与她的身份

^① Ida Kahn, M. D. [康成], *An Amazon in Cathay* (Boston: Woman's Foreign Missionary Society, 1912), DFMC.

很相称。和音是福音派女性的典型代表，感情丰富、富有爱心，热心于教化民众。

妹妹叫珍珠 (Pearl)，不信教，在参军之前“喜好艳色衣裳，佩戴繁复的饰品”。听闻国家危难的消息，珍珠加入了女子“敢死队”。她不顾“女子穿男装不合规矩”的劝诫换上男装，剪去长发。虽然剪发时很不舍，但为了“立刻加入女子敢死队”，她安慰自己“国家危难，匹夫有责”。和堂姐不同，珍珠在效力国家时抛弃了自己的女性身份。

珍珠这一形象源于中国历史传说。木兰假扮男子替父从军，成为驰骋战场的英雄，这个故事在辛亥革命时期特别流行。虽然当时有些思想激进的女性装扮成男子参加革命是受俄国无政府主义革命者索菲亚^①等西方女性的影响，但更多人似乎还是受到花木兰这一形象的影响。这类女性革命者中最著名的当数秋瑾。秋瑾曾在日本学习制造炸弹，其间佩短剑，着男装，自号“竞雄”，意在与须眉男子一较长短。秋瑾于1906年被害，但1911年她的革命同伴组建了浙江女军、女国民军等女子军队，康成笔下的“女子敢死队”即由此而来。^②花木兰的传说和中国革命时期激进女性的行为，说明在危急时刻女人可以抛开天生的性别身份，去做男人能做的事。

《中华女战士》力图证明，女性要脱离自己的社会性别身份，既是不合适也是不可能的。珍珠“在敲锣打鼓和欢送声”中勇敢地开赴战场，却发现身为女人，自己当不了战士、保不了国家。战友给她“从刚被杀头的尸体上割下来的肉，她不敢要，一见就差点吓晕过去，成了众人的笑柄，说她不配爱国”。更糟糕的是，她“开始扪心自问，离了别人的陪伴保护，自己如何

^① 又译苏菲亚。1902年梁启超在《新小说》月刊上发表了羽衣女士的《东欧女豪杰》，介绍苏菲亚等人的革命功绩，后又在《论俄罗斯虚无党》一文中大力赞颂“女豪杰苏菲亚”等人。——译者

^② Mary Rankin, “The Emergence of Women at the End of the Ch’ing: The Case of Ch’iu Chin,” in Margery Wolf and Roxane Witke, eds., *Women in Chinese Society* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1975), p. 52; Roxane H. Witke, “Transformation of Attitudes Towards Women during the May 4th Era of Modern China” (Ph. D. diss., University of California, Berkeley, 1970), pp. 14-15, 45-46, 62-64, 143.

禁得起战争的洗礼”。珍珠先是打算逃跑，后来又想到了自杀。她吞了鸦片，转醒过来时，却发现自己躺在堂姐的医院里。善良的和音正在窗前伤心落泪，“信上帝吧，上帝会教导你真正有意义的报国方式”。珍珠活了下来，皈依了上帝，她也被“安排留在医院里当护士，帮助安抚那些苦难中的妇女儿童”。故事的结局体现出福音派对女性特质的认识：“身为女人，还有比这更好的报效祖国的方式吗？”

珍珠的错误在于，她没有意识到性别本身所具有的决定地位。身为女性，她有着女性的情感——这也是真正的美德——因而从根本上决定了她不能像男人一样去打仗，以这种方式来报效国家。女性的身份是她难以自我逾越的障碍，才会在战场上被男人们瞧不起。珍珠最终领悟到自己的爱国方式是愚蠢的，她接受了教训：身为女人，只能以女人的方式才能“真正地报效国家”。同时，她也开始衣着素淡，遵照女人的本分投身于公共事业。《中华女战士》中两种女性获得成就的策略正好形成鲜明对照：一种带有自我主张的意味，另一种源于值得称颂的自我牺牲；一种是承担了男性的社会角色，另一种则是女性角色的体现；一种基于对性别的超越，而另一种是对自我性别的服从；一种是充满英雄气概的，追求轰轰烈烈，而另一种则充满女性的情感，润物无声。

关于中国普通女性和信基督教的女性在主动性上的差别，如果没有其他例证的话，书中这两个虚构的女性形象在民族危难之际的不同反应也不过只能满足一下读者的好奇心。而其他资料也同样表明，中国人在某种情况下确实会扮演另一种的社会角色，不受生理性别的限制。在中国讲究男女授受不亲，女人不得在公开场合抛头露面，这些都是真实的习俗。伊达·普鲁特笔

下的“殷老太太”宁可吃砖块也不愿上街乞讨，认为那有辱女人家的身份^①，在中国北方地区，即使是劳动阶层的女性也要遵从这样的禁令，由此可见其影响之深刻。

不过，在民国以后中国女性的自传中，会发现有一部分深得父亲宠爱的女性——至少在幼年时代是这样——对自由的追求也只是体现在几个方面：穿男孩子的服装，能出入公开场合，还有被当做男孩抚养。例如，由于伯父膝下无子，杨步伟尚在襁褓中就被父亲过继给伯父，在12岁之前都被当做男孩抚养。“因为他们叫我小三少爷，那么我的举动也更像小三少爷了，”她写道，“我做得出的事，她们姊妹们再也梦想不到会敢去做的。”她接着写道：

我这所谓“男孩时期”到了跟叔叔哥哥和朋友们在秦淮河上游船叫局的程度，我就简直成了男朋友当中之一了。……我也去，也叫一个十二三岁的妓女陪我吃瓜子，坐在船头上玩。

郑毓秀的父亲也视她为“爱子”，带她上街。为了不引人注目，“我剪短头发，昂首挺胸，穿上这个年纪的男孩穿的绸缎衫裤，脚上的软皮靴筒太高，还得折下去一截。那时我十一岁”。除了精英阶层，各个阶层的人为了带女儿外出都会把她们打扮成男孩，这也不算什么新鲜事。有个小女孩的父

^① Ning Lao T'ai-t'ai (殷老太太), *A Daughter of Han: The Autobiography of a Chinese Working Woman* (《汉族的女儿：一个中国劳动妇女的自传》), 伊达·普鲁特 (Ida Pruitt) 记述编撰, (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1967) p. 55. 殷老太太说：“我天天守在家里。忍饥挨饿。我能怎么办呢？老娘过世了，兄弟跑了。当家的带点吃的回来，我就和几个孩子一起吃点儿。女人家不能出去抛头露面，你出去抛头露面，就成了左邻右舍的笑话……出去要饭也不行。所以我待在家里饿肚子。有一天实在饿得受不住，只得找了块砖头，砸碎了吞下去。好歹不觉得那么饿了。”

母信教，在当地设立女学之前，父母也是把她打扮成男孩去上学的。^①

话说回来，这些小女孩到了青春期还是要重新穿回女装。不过，杨步伟写道，虽然从12岁起就不在男校上学了，直到19岁她才开始意识到自己的女孩身份。20世纪初北京著名的女性改革家继小姐(Miss Chi)^②也是被父亲当成儿子养到二十多岁，传教士麦美德称她是“我见过的最了不起的中国女性”，还介绍了她的家世：

她的父亲曾任华中和东北地区的高官，非常宠她，从小当做儿子培养。她穿着打扮也像男子——也穿中国人的男式长袍。她在家受过良好教育，一直跟随父亲左右，直到他前几年去世。这位小姐完全不是你所能想象的样子，见识胸襟不比男人差，又自有一份女人的文雅。父亲过世后，她才换回女装。

萨拉·古德里奇说父亲把家产留给了这位继小姐，还把两房姨太太也托付给她。她是“以儿子的身份在墓前行祭拜之礼”^③。

把女儿当做儿子养，如果深究其不同寻常的意义，或许部分原因在于中国家庭非常看重男丁后嗣。同时，这也反映出中国人对于社会性别的认知在本质上和美国新教观念中的性别宿命论完全不同。不仅是美国福音派，或许所有西方人都是这样，认为生理性别并不承担某种社会角色的功用，因为社

① Buwei Chao (赵元任夫人，杨步伟)，*Autobiography of a Chinese Woman* (《一个女人的自传》)，赵元任记述 (New York: John Day, 1947)，pp. 32-34; Mme. Wei Tao-ming [Soumay Tcheng, Cheng Yu-hsiu, 郑毓秀]，*My Revolutionary Years: The Autobiography of Madame Wei Tao-Ming* (New York: Scribner's 1943)，p. 15; Soumay Tcheng [Cheng Yu-hsiu, Mme. Wei Tao-ming, 郑毓秀]，*A Girl from China, as told to Bessie Van Vorst* (New York: Fred A. Stokes, 1926)，p. 50; Ella Shaw, "Autobiography," CRP.

② 这里应该是指继识一，其父为荆州将军爱新觉罗·祥亨。继识一是清末民初著名的教育改革家，终生未婚，曾创办尚毅私塾，后改为女子箴宜学校。——译者

③ Chao (赵元任夫人，杨步伟)，*Autobiography* (《一个女人的自传》)，p. 45; Luella Miner to family, 19 January, 1907, 2 March, 1907, ABCFM; Sarah Goodrich to Grace and Carrington Goodrich, 1910, CRP.

会角色在极端情境下会发生变化，在他们看来，生理性别就是自我认同的根本，影响着自我的塑造，也决定了人的全部性格。西方人难以接受女人的做派和男人一样，因而身着男式长袍的继小姐对传教士而言“完全不是你所能想象的样子”。



美国人和中国人对社会性别的认识差异很大，部分原因在于两者间深层的文化冲突，而这恰恰是传教士和中国女性交往中的根本问题所在。福音派传教士努力想让中国人放弃面子问题，学会与他人亲密相处，实际上也是想以新教文化的感情观念去改变中国人对社会角色的认知。^① 本书第6章的具体事例中可以看出，女传教士都感叹中国学生只会不温不火、客客气气地与人交往，缺乏强烈的感情，无法与他人建立亲密关系。而且从很多传教士留下的文字来看，他们虽然抱怨中国人无谓的形式主义，也始终还是有所克制的。

不过，中国学生也有让美国女性叹服的地方：她们很善于超越自我意识，控制个人情感去扮演某种角色。美国传教士对学生在讲台或表演舞台上的不俗表现总是大加称赞。传教士称赞学生演戏的本领和表达的天赋，这说明在某种程度上美国女性注重表达感情，也并不总是有利于女性取得成就。中国女性具有更强的自控能力和更好的“表现”，或许也意味着，在更广阔的舞台上她们同样有能力与包括美国女性在内的西方女性一较高下。

传教士大都认为，她们的中国学生虽然性格羞怯，但在语言表达和实践

^① 本书此处所用的概念可以与许烺光（Francis Hsu）论及文化类型时提出的“个人中心”与“情境中心”一组概念相参考。许认为，中国文化要求人们顺应自己所处环境的要求；而美国文化则要求人们按照自己天生的个人特质行事，而生理性别既是其中最重要的项目之一。正如许所说，“对美国人而言，性别差异要大于环境，而对于中国人，环境的影响大于性别”。*Americans and Chinese: Reflections on Two Cultures* (Garden City, N. Y.: Natural History Press, 1970), pp. 10-11, 56。本书参考了许这一原创性的概括，但试图将其置于一个更为具体的历史语境中。

能力上比美国女生强。1917年，爱丽丝·里德也表示赞同这种说法。“无须草稿，女生们就能自如、有力地表达观点”，她提到一所中学的辩论会时说，“得承认她们比西方的女性表达得更轻松、更流畅”。黄庐隐在北京读书时，当时任校长的夏洛特·朱厄尔被她称作“朱太太”；1910年夏洛特·朱厄尔表示：“每周的修辞课上，不管是对话还是辩论，美国女生还在吞吞吐吐、犹豫不决的时候，中国女生已经流畅地脱口而出了。”在同一场合下，两国学生的这种差异最明显。露西·米德曾提到过1910年护士学校毕业生的表现：“有两个女孩，都展示了一下口才。其中那位讲布道文（其实是在念而已）的美国女孩是我见过的最惊慌失措的人。”女传教士都痛恨公开演说，觉得自己讲不好。^①

传教士为学生公开讲演的技巧和自控能力感到自豪，而对于学生天生的戏剧天赋更是不加掩饰地由衷称赞。杰西·安克尼说起一场学生的演出时，“那绝对是我看过的最好笑的戏，笑得我肚子都疼了。整部戏创意非凡，很适合表演，中国人真是天生的演员。”对于七个月后的另一场戏，她问道：“你觉得在咱们国内只要四个女孩就能做到吗？我觉得她们肯定做不到。——这些女孩真是太有创造力了。”埃莉斯·克拉克说的更加绝对：“假扮某个身份来复述情节，要论灵活变通的能力，这些女孩比美国学生强上十倍，就拿对话来说吧——她们能即兴发挥，从不会纠结于词汇量的多少。”麦美德也说，“论表演方面的天赋，中国人真是值得称道”，还举了1909年学生将木兰从军的故事搬上舞台大获成功的例子来证明。^②传教士频繁地提及中国人在戏剧演

^① Alice Reed to family, 27 May 1917, CRP; Reed, interview, 1969, COH; Charlotte Jewell, letter, WMF, May 1910, p. 158; Lucy Mead to family, 21 January 1910, ABCFM. 埃莉斯·克拉克是为数不多的喜欢公开讲演的女传教士，却因此被同事认为“怪异”“有问题”。（详见本书第3章）

^② Jessie Ankeny to Homer, 6 May 1909, to mother, 30 December 1910, SCUO; Elsie Clark to family, 1 May 1917, CRP; Luella Miner to family, 31 December 1909, ABCFM. 更详尽的对中国人表演能力的描述，参见 Dr. O. L. Baldwin, *Light and Life*, January 1899, p. 21; Miner to Edith, 7 May 1898, to family, 11 February 1904, Bessie Ewing to family, February 1899, Lucy Mead to family, 26 December 1909, 14 May 1910, 13 January 1914, 4 June 1916, ABCFM; Sarah Goodrich to Grace, 1 August 1915, CRP; Monona Cheney to family, 5 October 1918, SCUO; Clark, diary, 4 June 1913, [letter to family, 11 October 1915], Jeanie McClure to family, 11 November 1917, 19 May 1917, CRP.

出上的表现并且津津乐道，说明她们所说的不是陈词滥调，其中确实体现了一种重要的文化差别。

关于学生为什么能轻松地扮演某个角色，传教士认为是因为学生缺乏自我意识。杰西·安克尼记得学生的即兴表演都是在“无意识”中完成的，近来也有曾做过传教士的人表示“中国人缺乏美国人的那种自我意识”。^①中国人缺乏自我意识，而有了自我意识，学生“在性格上”才可能表现得活泼、主动、自信，所以也就不难理解为什么传教士会觉得中国人在人际交往中缺乏感情。中国人不需要以直观的方式来维系感情，这恰恰是福音派的女性文化所需要的。

究其根源，美国的福音派文化将自我意识视为宗教上的职责。对于那些有可能信教的人，需要从他们的情感表达中来判断其心灵的处境。但从19世纪的情形来看，福音派的情感也离不开社会的维度，一种以情感礼仪进行规范化的社会维度。要求信徒不仅能感知善行，还要以一种亲切的、充满爱的方式将其传达出来。在福音派的礼仪中，内心的善良仁慈要从面容上就能反映出来。（当然，带有讽刺意味的是，女传教士表达感情本身就是天生的本能。）^②但对中国学生而言，表露真实情感从来不如客客气气地相处那么重要。

如何看待中国和美国女性进入公众世界的不同方式？相关资料只能供我们推测，似乎也能证明，中国女性比美国女传教士更能适应不同角色。美国女性对于公众世界有了新的理解，将其视为需要女人教化的舞台，却又一时难以应对公众世界的所有挑战。但是，要平衡内在自我与外在自我的要求——

^① Jessie Ankeny to Homer, 16 May 1909; 在接受采访时爱丽丝·里德提到了一位朋友持这种看法，interview, 1969, COH。

^② 此处有关福音派文化中的情感礼仪的论述，受惠于 Karen Halttunen, *Confidence Men and Painted Women: A Study of Middle-Class Culture in America, 1830-1870* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1983)。书中认为，在维多利亚晚期的美国，中产阶级的文化已经能接受社交生活天生就带有某种表演的意味，不再认同中世纪以来福音派的观点，即认为夸张表达就是虚伪的表现。不过，和中国人不同，世纪之交的福音派人士仍然特别看重内心与行为的表里如一。

尽管没有完全意识到其存在——无疑不利于女传教士适应既定身份，也不利于履行预设职责，因为这要求她们扮演尚未充分领会的角色。要求内在自我和外在行为保持一致，会让女传教士束手束脚，尤其是在“非日常化”的情境下——因而在这种情境下，女性的谦逊端庄反而成了成功的障碍。舞台和讲台都属于这类情境，因此，福音派所推崇的真情实感非但不能帮助，反而妨碍了美国女性去适应相应角色，在其他方面也是如此。^①

中国女性则没有这样的困扰，因为对于生理性别和自我的关系她们存在不同理解。实际上，世纪之交时某些中国女性取得的斐然成就，就足以证明她们在扮演社会角色方面的成功。历史学者玛丽·兰金（Mary Rankin）借此来阐释秋瑾经历的身份转变——从最初不为人知的女性知识分子，到妻子和母亲，再到被杀害的革命者。兰金指出：

如果女人成功地冲破家庭束缚，转变为教师、医生、革命者等身份……那么她的行为势必要遵从人们的既定观念，别人是根据她的社会角色来评判她的。……女人一旦扮演了上述某一个社会角色，实际上也就具有了这些社会角色中的男性特质，威特克评价 20 世纪的中国女性在性别上是中性人，这是原因之一。

兰金认为，中国人“改换名称”也有助于促进社会角色的变换。名字的

^① 在这里，南希·霍多洛夫（Nancy Chodorow）就男女社会角色的习得模式提出了一种有趣的理论。她认为，在成长过程中，女孩向来不存在跟母亲的角色认同决裂这一环节，男孩则不得不经历这一关。对他们而言，性别与社会角色无关，而是可以想象的唯一行为模式。但因为父亲参与照料孩子的时间有限，男孩子缺乏一个具体男性榜样来形成自己的社会性别身份。因此，他们不得不打破过去与母亲的认同感，转而接受一个他们过去在感情上无法经常与之认同的抽象的社会角色。（“Family Structure and Feminine Personality,” in Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, eds., *Women Culture and Society* [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974], pp. 43-66）这种社会角色的理论甚至表明，在福音派文化中，男性在角色适应性方面比女性更强。

变化，形式也就有了另一套规则，同时也就自动获得了另一个身份；而有什么样的关系，例如母子、官兵、师生等，人们才会产生什么样的预期。^①

跟福音派女性在女性空间内和缓地扩展职责相比，其他女性需要摆脱原有角色适应另一种角色，明显会存在更多冲突。中国女性追求社会角色的转变更是困难重重，尤其是身为母亲的女性。无论是否信基督教，爱国女性决定保持独身，或许多少能说明献身民族当烈士和献身家庭做母亲，无法两全。徐亦蓁曾表示向往独身生活，也可以说明这种观念并非空穴来风。她写道：“我很推崇独身。总之，这是我们这个时代现代女性的态度。我们称之为有理想的独身！”^②实际上，责任感是美国女性共有的美德；当这种美德逐渐扩展到由女性亲手改善的生活各方面，不同于其他文化将具体职责细分到每个独立专一的社会角色，这些彼此重叠相互交错的责任便加重了美国女性肩上的担子。

这些来华的美国女性都怀揣着传统的传播福音的使命感，这种使命感来自于传统，而她们在生活和工作上的观念也同样没有那么标新立异。不过，恰恰是这种传统的经验证明了康成在《中华女战士》里希望传达的教训。唯一的不同，不过是书里的和音只是医院里的“助理”，而女传教士还可以担任医生或教师；她们也能和男性一样在中国自由来去，不会像珍珠一样遭到非议。身为女性的情感也没有影响到她们承担男性的工作。事实上，在中国人眼里，这些极为独立的女性就不能算女人，和安于本分的妻子、母亲完全不同，虽然她们和这两类人同样都是美国女性。在中国人看来，美国女传教士宣誓抛弃性别，承担起教师、医生、牧师的社会角色，也就变得“不男不女”或不再像女人——历史学者罗克珊·威特克（Roxane Witke）将其称之为“第

^① Rankin, "Emergence of Women," pp. 63-64.

^② Y. T. New [徐亦蓁] to Mary Lou Dixon, 16 March 1974, biography, p. 32, CRP. 有学者对亚洲人另一种社会角色所带来的相反的心理效应有精彩论证，参见“The Americanization and Education of Japanese-Americans: A Psychodramatic and Dramaturgical Perspective,” *Cultural Pluralism*, ed. Edgar Epps (Berkeley: University of California Press, 1974), pp. 71-79.

三性”。

例如，一位男性学生以及同事谈及 1937 年麦美德去世时，称之为“女丈夫”，是一位“正直无畏的女性”，称得上“不让须眉”。他写道，麦美德女士终身未婚，即使在困难时期她还是坚持独自走遍了中国的乡村。在交友方面，“那些志向远大、才华出众、坚忍不拔、蔑视性别的人，是她最喜欢结交的”^①。麦美德的志向只是做一名文化的使者，但在崔毅看来她的功绩不止如此，比得上中国的花木兰，是了不起的女中豪杰。

比起在美国，中国为麦美德提供了自由的通途。美国的福音派女性真正能施展才干的机会有限。福音派主张以言行表达感情，也就意味着，那些不适应在讲台、教室和大街上传道的女性在美国四处传道时会缺乏自信。不像女传教士在中国掌握大权，美国国内的女性落入了一个恶性循环：因为缺乏信心显得脆弱，这种性格弱点又导致她们只能任人支配。

由于受这一传统的影响，最初麦美德和有类似经历的女性也不太适应在中国获得如此高的权威地位。不过，手里的权威逐渐变成了自我期望，在适应的过程中女传教士越来越将其视为理所当然；为了与殖民者的地位匹配，她们也逐渐形成了殖民者的性格。而当殖民者的权力破坏了女性自我否定的本能，也就同时破坏了性别身份的固定模式。鉴于某些学者认为只有不掌握权力的女性才是第二性，因此，世纪之交在华的西方女性不再是第二性。^②

在中国获得的权力或许改变了女传教士的处境，但没有改变她们的思想观念。传教士经历的这种矛盾也体现在麦美德的生命历程中。麦美德从未承认自己是“女丈夫”。实际上，她始终按照美国人对女性的要求来要求合作者，对中国人也是如此，她赞同压制在中国持女权论的“女战士”，认为她们“违

^① 崔毅 (T' sui Yi), "Mai Mei-de jiao-shi lai hua hsing-hsu hsiao-ji" [麦美德教士来华行述小记], ABCFM.

^② Rosabeth Moss Kanter, *Men and Women of the Corporation* (New York: Basic, 1977), p. 205; Kanter refers to Elizabeth Janeway, "The Weak Are the Second Sex," *Atlantic Monthly*, December 1973.

背了这个国家一贯的准则，也逾越了女人天生的本分”。^①和麦美德一样，其他女传教士也在描绘着这种高雅的幻象，赞美福音派女性的种种美德，而自己，却享受着从这种美德的束缚中解脱的无限惊喜和自由。

^① Luella Miner, "Higher Education in China" (1915?), ABCFM.

译 后 记

《优雅的福音：20世纪初的在华美国女传教士》是美国历史学家简·亨特的代表性研究专著，1984年在美国出版后在学界引起较大反响，成为国内外相关研究的重要参考来源。全书中文版时至今日才出现在中国读者面前，30年过去了，这本书却也还没有失去它的学术价值。

一直以来，传教士在中西文化交流的过程中扮演着不可或缺的角色。中西学界对传教士的研究成果丰硕，涉及传教士的传教背景、方式、功绩等论题。然而，对女传教士的研究起步相对较晚，直到20世纪80年代，传教女性才逐渐成为学界关注的对象。简·亨特的这本书，便是当时较早出现的代表性著作之一。在本书中，作者将研究重点集中在19世纪末到20世纪初这个具有代表性的时段中，展现美国女传教士在华传教的事业与生活，探究来华女志愿者从最初投身传教事业到成长为经验丰富的在华传教士的生命历程。

世纪之交的中国，往昔的帝国荣耀不复存在，面临内忧外患的局面。义和团运动以后，中国政府对待西方、对待传教士的敌对态度发生了变化，为传教士提供了更多保护。这一变化极大地推动了在华传教运动的繁荣。而美

国的对华政策也由追求帝国统治转变为侧重于文化影响，在一定程度上收敛了掌控权力的要求。在这一时期，充满政治格局的变动、宗教观念的变化，中美两国女性的自我意识也在不同程度地觉醒。这是一个无论在宗教传播、中美关系以及女性研究问题上都具有典型性的历史时期，这或许正是亨特选择“世纪之交”这一时段作为研究重点的关键所在。

传教是美国女传教士来到中国的首要责任，为了实现万民归主的宏愿，她们怀着神圣的热情来到地球的另一端传播福音，教化民众。这份神圣而具体的事业帮助她们实现了超越自我的目的。在本书中作者强调，这一时期美国女传教士“生活的意义体现在一组相互勾连的关系中：她们既是从属于男性的女性，又是肩负宗教使命的传教士，还是拥有权威地位的殖民者——这些共同构成了本书研究的核心问题”。由此，作者对于世纪之交在华美国女传教士的研究便显示出清晰的脉络，以女性、传教士与殖民者三重身份建构起研究在华美国女传教士事业与生活的学术框架。

当时的美国女性虽然已经开始拥有更多的话语空间，但整体而言在男权社会中仍处于弱势地位。在传教领域，女性一开始是以陪伴者的身份出现的，她们是男性传教士的妻子、助手乃至附庸。自我牺牲被看作是女性必须具备的特质，为了全身心地服侍上帝，她们需要献出自己。然而，当美国国内难以为有事业雄心的女性提供职业舞台时，在学生志愿者运动等相关因素的影响下，大批女性涌入传教领域，前往海外传教。原因在于，这是一份体面的工作，而且无须与当时的主流意识形态对抗便能获得建功立业的机会。这样的选择，用作者的话来说，就是在自我牺牲的言辞之下寻求自我解放的可能性。即便如同麦美德这样各方面条件优秀的女性，也意识到只有在海外急需光明的茫茫黑夜中，她们才能熠熠生辉，更好地施展抱负。

在中国传教的困境远远出乎很多女性的预料。这些传教女性中，有相当数量的人原本想借助婚姻实现传教的理想，来到中国，却发现自己陷入了两难的处境，终其一生都在极力平衡家庭与事业的关系。在更多时候，大部

分已婚的传教女性在传教事业中的贡献甚至只能体现在自我牺牲之中，只有少部分人在孩子长大之后能重新拾起传教的梦想并有所成就。比起已婚女性，单身女性在传教领域中面对的困境有所不同。虽然不受家庭义务的牵绊，单身女性却需要面对世俗社会将她们边缘化的成见。书中重点呈现了在群体生活中，单身女传教士如何借助于群体特质将世俗的刻板印象转化为受人尊敬的社会身份，获得了社会认同。

书中再三强调，怀着宗教理想来到中国的美国女传教士算不上是有自觉意识的女性主义者，更倾向于保守派，然而，这些观念保守的女传教士却激起了中国新一代女性的事业理想与对独立的追求。在当时的中国社会历史背景下，基督教信仰和挽救民族存亡的爱国心看似矛盾却最终融合起来，成为激励一代中国女性成长的动因。书中提到的康成、石美玉，以及庐隐、蔡苏娟和曾宝荪、吴贻芳、徐亦蓁等人，都是在这样的思想文化背景之下成长起来的中国女性。如梁启超所说，女传教士的影响让这一批中国女性不复“蚩蚩然、塊塊然、戢戢然，与常女无以异”，有机会成为各有建树的杰出女性。如果说本书的前半部分将重点放在了美国女传教士这一群体身上，那么后半部分作者也在有意识地以史料来凸显中国女性对基督教影响的回应。研究这种回应不是本书的重点，但问题的提出显示了作者的眼光与思维广度。

在华的美国女传教士在宗教影响与文化教育方面做出了巨大贡献，在传教运动中以“文明守护者和创造者的身份”存在。中国提供给她们们的事业空间让这些保守的新教女性可以和男性一样在中国享受个人自由，得到了不断追求事业成功和个人权力的机会。而这种成功与权力，又与她们的殖民者身份密切相关。她们中的很多人深爱中国，但这是因为她们深知中国需要她们。女传教士对中国的爱，是慷慨者之于被剥夺者、优秀者之于低劣者的爱。在某种程度上，正因为殖民者的特权地位，才使得一批女传教士得以突破在美国受到的性别与阶层限制，开辟出广阔的事业空间。

在传教事业中，美国女传教士以上帝使者的身份传播着福音，同时也

带来文化上的影响。她们发挥女性特质，力求以善与美泽被四方，柔化了男性传教中的过激举动。毋庸讳言，在她们传播的宗教与文化的福音中，也隐隐回响着殖民帝国的足音。总体而言，借助于对三重身份的呈现，作者将在华美国女传教士的生活与事业展现在读者面前，提出了不少颇有新意的思路：已婚和单身女传教士在传教士事业中的矛盾与不同困境，传教女性的“家庭帝国”与传教事业的关联及悖论，女性传教士与男性传教士在传教事业中的合作与博弈，中国女教徒对于宗教福音在理解与回应上的文化偏差，美国女传教士在中国的传教事业与美国国内女权运动之间微妙的关联等等。

书中包含大量翔实的一手资料，征引了很多差会档案材料，尤其是女传教士的日常信函。在这些言辞生动、饱含情感的信函中，美国女传教士不再是生硬死板的形象，她们有不甘落后的事业雄心，有全身心奉献的无私精神，却也有背井离乡的哀愁，有难以言表的孤独寂寞。本书将这些美国女传教士的“日常生活”置于世纪之交中西宗教与文化交流的大背景之下，既勾勒出19世纪末到20世纪初美国来华女传教士在事业上的宏阔脉络，同时也以细微的笔触与翔实的史料凸显出这些来华女传教士作为“人”、作为普通人的面貌。这样，在宏大叙事中往往被忽视的女传教士的个人特质，借助于生动具体的史料得以呈现。正如作者在书中的观点，这些在华美国女传教士生活的意义，既在于她们这一代人作为整体对美国海外传教事业以及政治文化扩张中的贡献，在中国现代性转型过程中不可磨灭的作用，也在于她们作为个别的、具体的人的平凡与琐碎之处，对家庭对家人的自我牺牲。

亦师亦友、远在美国的Vic君此前曾因两项翻译工作悉心教导，此次又拨冗指点，不胜感激。感谢师兄杨志将这部颇有学术价值的著作介绍给我翻译，一直提供支持和鼓励。感谢研究生张繁瑾在注释录入工作上的帮助。感谢家人在翻译过程中给予我的关怀和爱。必须感谢黄新萍女士在编辑过程中付出的辛劳，为了让本书以最佳面貌呈现在读者面前，不辞劳苦专门联系哈佛大学相关部门申请图片使用权限，并且始终宽容地等待我修改译稿。与她

这次愉快的合作让我印象深刻。书中部分史料及作品内容参考了目前已有的中译本，在此一并致谢。全书涉及大量人名，除个别通例外，均遵商务印书馆出版的《英语姓名译名手册》（新华通讯社译名资料组编）。

译事多艰，却有着不容忽视的价值，值得为之付出心力。本书的翻译经过数度删改，但由于全书引证文献浩繁，涉及大量近现代中英文资料，译者自身学力积累以及翻译经验有限，译文中难免错漏不足，还望读者方家不吝指正。

李娟

图 片 版 权

本书图片均由哈佛大学Houghton Library提供，出自American Board of Commissioners for Foreign Missions档案，以下简称ABC。

P27: 女校，1907年。ABC 78.2, Box 3, Folder 4

P28: 女子学院。ABC 78.1, Box 31

P28: “女传道”，1901年。ABC 78.1, Box 19, Emily Hartwell folder

P30: 乡村传教。ABC 78.2, Box 2, Folder 12

P68: “老处女传教士”，1904年。ABC 78.2, Box 19, folder 8

P68: 不一样的传教士，1909年。ABC 78.1, Box 9, Agnes and Leonard Christian folder

P85: 孪生姐妹，1885年。ABC 78.1, Box 5, Wyckoff folder

P112: 一家人，1913年。ABC 78.1, Box 30, Martin folder

P147: 晚年的并肩传教，1901年。ABC 78.1, Box 19, Hartwell folder

P152: 教区，1915年。ABC 78.2, Box 3, folder 4

P173: “极端爱国主义”，1903年。ABC 78.1, Box 38, Grace Roberts env.

P212: 亲密地传播福音。ABC 78.1, Box 41, Arthur and Emma Smith folder.

P248: “西方的母老虎”，1895年。ABC 78.1, Box 49, Woodhull folder.

P256: “最幸福的人”，1919年。ABC 78.1, Box 30, Lucy Mead folder.

THE GOSPEL OF GENTILITY: AMERICAN WOMEN MISSIONARIES IN TURN OF THE
CENTURY CHINA

by

JANE HUNTER

Copyright: © 1984 BY YALE UNIVERSITY

This edition arranged with YALE UNIVERSITY PRESS

Through Big Apple Agency, Inc., Labuan, Malaysia.

Simplified Chinese edition copyright:

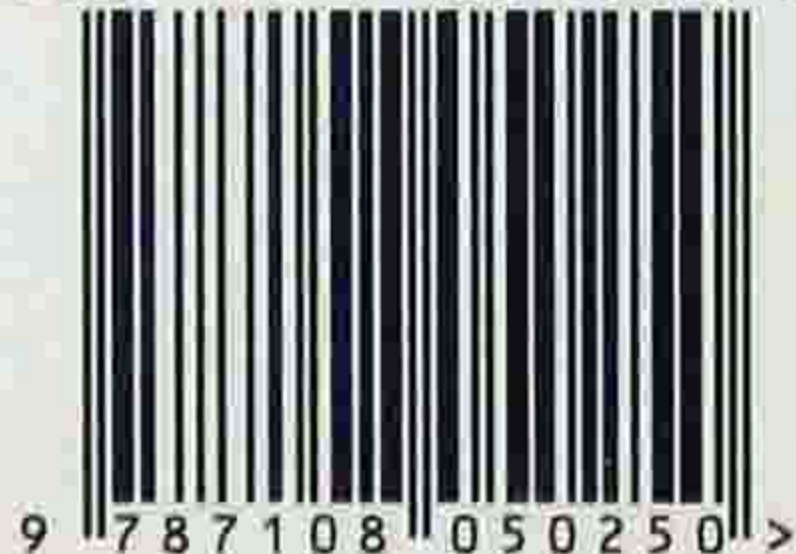
2014 SDX JOINT PUBLISHING CO. LTD.

All rights reserved.

The
Gospel
of
Gentility

她们既是从属于男性的女性，又是肩负宗教使命的传教士，还是拥有权威地位的殖民者。在 20 世纪之交的中国，她们的身影遍布通商口岸、贫瘠的乡村、繁华的大都市。这批来华的美国女传教士不仅开启了美国女性主义的新篇章，也在无形之中契合了中国社会内部的深刻变革，在某种程度上改变了中国的女性历史。康成、石美玉，以及庐隐、蔡苏娟和曾宝荪、吴晗芳、徐亦蓁等人，都是在这样的思想文化背景之下成长起来的中国女性。如梁启超所说，女传教士的影响让这一批中国女性不复“蚩蚩然、塊塊然、戢戢然，与常女无以异”，有机会成为各有建树的杰出女性。

ISBN 978-7-108-05025-0



定价：

45.00元