


人文社科新论丛书

吴义雄 编

# 地方社会文化 与近代中西 文化交流



 上海人民出版社



人文社  
科新论  
丛书

上架建议：中国史·宗教

ISBN 978-7-208-08801-6



9 787208 088016 >

定价 36.00元

易文网：[www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

人文  
社科  
新论  
丛书

吴义雄 编

# 地方社会文化 与近代中西 文化交流

 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

地方社会文化与近代中西文化交流/吴义雄编. —上海:  
上海人民出版社, 2010

(人文社科新论丛书)

ISBN 978 - 7 - 208 - 08801 - 6

I. 地... II. 吴... III. 基督教—宗教文化—文化交流—  
中国、西方国家—近代—文集 IV. B978 - 53

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第152791号

责任编辑 毛志辉

封面装帧 王小阳

· 人文社科新论丛书 ·

地方社会文化与近代中西文化交流

吴义雄 编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海华业装璜印刷厂有限公司印刷

开本 890 × 1240 1/32 印张 16.25 插页 3 字数 399,000

2010年1月第1版 2010年1月第1次印刷

ISBN 978 - 7 - 208 - 08801 - 6/B · 774

定价 36.00 元

## 基督教与中西文化历史系列研究计划

该计划由国内相关学术机构与旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所合作进行，包括数个主题相对独立又彼此关联的研讨项目，通过精深的专题研究和小型研讨会，推动基督教史与中西文化历史研究课题的学术发展。

该计划聘请国内外著名学者担任学术委员，指导、协助研究计划的进行。目前已完成“离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起”、“性别与历史：近代中国妇女与基督教”、“史料与视界：中文文献与中国基督教史研究”、“基督教与中国近代中等教育”、“基督教在中国：比较研究视角下的近现代中西文化交流”、“多元族群与中西文化交流：基于中西文献的新研究”、“地方社会文化与近代中西文化交流”、“身体·灵魂·自然：中国基督教与医疗、社会事业研究”等项目。欢迎广大读者和学术界同仁对研讨计划的主题提出批评和建议。

### “基督教与中西历史文化”学术委员会

主任：章开沅 卓新平

委员：裴士单 林金水 陶飞亚 徐以骅 李天纲

狄德满 钟鸣旦 王成勉 魏扬波 吴梓明

王晓朝 陈支平 吴义雄

研究计划总策划：吴小新

本卷策划与编辑：吴义雄

## 出版说明

近十几年来，出版界愈益为生计所累，纯学术著作因印数较少，出版颇为困难。而在另一方面，随着我国国民素质的普遍提高，高校招生的迅速扩大，整个社会的学术创造力大大增强，学术成果愈见丰厚。除学术专著以外，频繁举行的国内或国际学术会议，也形成了大量群体性的学术成果。有鉴于此，本社决定策划出版《人文社科新论》丛书，意在给高质量的学术论文集的出版开辟一个新的园地，使广大学者积年研究所得的学术心得能够嘉惠学林，传诸后世。

本社向以传播和译介学术文化为己任，为将优秀的学术成果转化为高质量的出版物而努力。出版一流学者的一流学术著作固然是我们不懈的追求，但学术成果的价值常常需要时间的检验，凡能采用新材料、运用新方法、提出新观点，新颖、扎实的学术著作我们均竭诚欢迎。列入这套丛书的论文集中的文章，或许在各自领域里所取得的成果有大有小，但这些成果都是逐步成长累积的学术大厦的必要组成部分。

属于人文社会科学的学科林林总总，决定了这套丛书的选题范围比较宽广。在丛书出版的初始阶段，取稿以研究中国传统文化者为主，且暂不作分类，待到有一定的积累和规模后，或可按学科分类构成若干专题。

学术为天下公器，立言可达人生不朽。我们殷切期待海内外学者不吝赐稿，为学术文化事业的繁荣发展共同做好这件有意义的事情。

# Table of Contents and Abstracts

## *Preface*

### **Construction of the Relationship between Christianity in China and Local Cultures**

Li Xiangping

Under the proposition of globalization, the development of Christianity in China is, in fact, a bilateral construction issue for cultural relationships between Christianity and local society. Through discussions of this issue, Chinese Christianity will be able to obtain real integration with the social and cultural changes occurring in various areas of China, and may establish the concept of the globalization of Christianity with a new category of specifically Chinese social and cultural characteristics.

### **Missionaries, Nationalism and Economic interests: The Transfer of Power of the Beijing Catholic Community(1774—1784)**

Zhang, Xianqing

This paper aims to study an important event that emerged from the Beijing Catholic community after the suppression of the Society of Jesus in 1773, a controversy which continued for ten years. The main points include the right to administer the Diocese of Beijing and the disposition

of Jesuit property there. The parties involved in the dispute include the Portuguese and French monarchies, the Roman Church authorities, former Beijing Jesuits, and the Qianlong emperor. Although the Catholic Church promoted universal religious values beyond mere nationality, ironically it was exactly these missionaries' nationalist sentiments that became one of the major factors leading to the Beijing affair.

**The Rural Catholic Community and Chinese Local Society: A Case Study of the Mopanshan Catholic Community in Northwest Hubei Province (1725—1949)**

Kang Zhijie

The “rural Catholic community” here refers to a special region under the Church's unified management with a concentrated Christian population. This article takes as an example the Mopanshan rural Catholic community, which boasts a long history and full fledged development along with other Catholic communities, and discusses the relationships between the community and the society from these aspects: community administrative systems, management modes, operational mechanisms of economy, defensive ability, education, culture, and philanthropy, etc. . Generally speaking, the Catholic community's infrastructure reveals the objective of obedient belief all for the purpose of the faith. Among them, rationality and progress in education, philanthropy and security (excluding political factors) which have certain positive significance to improve the overall quality of the community members and introduce a higher level civilized life to its rural followers.



**On the Relationship between the Catholic Church and Local Society: A Case Study of Localization Efforts by the Hong Kong Maryknoll Fathers and Brothers after Vatican II**

He Xiping

This paper seeks to reconstruct and analyze the history of the Catholic Foreign Mission Society of America, also known as the Maryknoll Fathers and Brothers, in Hong Kong after the 1960s. The mainstream of their history after Vatican II becomes focused on localization of the missionary society; that is to say, their change of mission emphasis to a greater focus on helping establish local churches. This paper is divided into three parts. The first discusses the global view, with emphasis on the relations between the Vatican Council II and Maryknoll's response. The second concerns relations between the first Hong Kong Catholic Diocesan Synod (1970—1971) and Maryknoll Fathers' action in Hong Kong. The last part analyzes the transformation of the Maryknoll missionaries, from religious missionaries to cultural communicators.

The historical data presented in this paper is based on a thorough review of relevant primary and secondary sources. The primary resources used include memoirs, unpublished articles, and reports and letters of the Maryknoll Fathers found in the Maryknoll Mission Archives in New York and Stanley House in Hong Kong. In addition, oral interviews conducted with several current Maryknoll Fathers add a personal touch to the historical record.

## **An Exploration of the History and Current Status of Catholicism in the Mountain Area of the Jinxiu Yao Autonomous County**

Liao Yang

Based on an analysis of textual sources, this paper attempts to make an on-the-spot investigation of the history and current status of Catholicism in the mountain area of the Jinxiu Yao Autonomous County. Before Catholicism entered the region, belief among the ethnic Zhuang people were both numerous and utilitarian.

These beliefs naturally differed from monotheistic Catholic belief. Catholicism once affected the 'upper-class' strata of feudal nobles but not the grass-root society of either Zhuang or Yao minorities during the end of the Ming dynasty in Guangxi Province. Yet by the year 1900, Catholicism began to spread into the mountainous area of the Jinxiu Yao Autonomous County. This paper will discuss five characteristics of Catholic propagation and development in the region.

## **From Deities to God: the History and Present Situation of Yao Religious Belief at Shangzhai**

Yan Xiaohua

Shangzhai is a small mountain village in northern Guangxi, where the Yao ethnic group comprises the majority population. Historically, by struggling with nature and human society, the Yao people formed their own traditional ethnic religion and culture. By the end of nineteenth century, Catholics had entered Shangzhai, directly interacting

with the local culture. This eventually led to the establishment of predominantly Catholic villages. Popular beliefs changed from polytheism to a monotheistic God. Meanwhile, certain popular traditional conventions within the culture have been maintained. This paper summarizes the beliefs of the Yao people at Shangzhai on the basis of direct investigation and interviews. It attempts to explain how local people chose between traditional beliefs and a single God, and why they choose this belief.

**Grass-root Christian Church and Rural Politics: Expulsion of Missionaries from the Huanggang Congregation of the Lingdong Presbyterian Church**

Hu Weiqing

The expulsion of native missionaries from the Huanggang Congregation at the Lingdong Synod of the Church of Christ in China in 1947 and 1948 was by no means a coincidence, but an unavoidable event. It is not only closely related to the social and cultural traditions of Chaozhou and Swatow areas, but also to the system and policies of the Presbyterian Church. The conflict between missionaries and officials of the church can be compared to the conflict between the church and rural elites. The fact that the grass-root nature of the rural church not only makes the independence of the church possible, but may also easily turn the church itself into a new arena for traditional rural politics, thus posing a challenge to the church itself. This case reveals the dilemma faced by the church of China in its efforts to gain independence.

**The Value of *The West China Missionary News* in Research Relating to the Regional History and the Missionary History of Christianity in China**

Chen Jianming

The English monthly *The West China Missionary News*, jointly published by Protestant missions in west China, was the official journal of the West China Missions Advisory Board. It was first published in February 1899 in Chongqing. Forty-five years later, in late 1943, it ceased publication in Chengdu. The premise of the journal was to report missionary work and increase cooperation among all denominations. It covers information on missionary activities and local societies in Sichuan, Yunnan, Guizhou and Tibet, making it a valuable source document for research on both regional and missionary history of Christianity in China.

**Transformation in Turbulent Years: An Analysis of Twelve Registers in Christian Churches in Guangzhou in the First Half of the 20<sup>th</sup> Century**

Wu Yixiong

Based on twelve registers from various churches, the purpose of this paper is to give a specific description of Christian churches in Guangzhou with figures and statistics for the first half of the 20<sup>th</sup> century. With the information of more than four thousand Christians from these registers, the history of the churches can be explored in the following categories: the general situation of the development of those churches; the structure of the churches in view of gender and age; and the educational and

vocational situation of the church members. This paper also tries to make a comparison between Christians and non-Christian groups in these categories in order to further the understanding of the history of Christianity in modern China, especially the relationship between the church and local society.

**Same Origin, Same Trade, Same Belief: A Case Study of the Swatow Chinese Church, 1923—1938**

Lee Kam Keung

In 1909, George Duncan Whyte(1879—1923), a medical missionary of the British Presbyterian church, organized a fellowship with a number of Chaozhou Christians engaged in the hand embroidery trade in Hong Kong. In 1911, they set up the Swatow and Amoy Church of Hong Kong with other Amoy Christians. Upon the eruption of the First World War in 1914, the church was closed. Then in 1923, with the help of the Reverend Lin Zhichun, the church was revived. Through the efforts of its congregation, particularly the hand embroidery traders, the church became autonomous and was renamed the Swatow Christian Church. As most of its members were Chaozhou clansmen engaged in the embroidery trade, the definition “same origin, same trade, same belief” could be best described of the composition of the church. This uniqueness is worth further investigation.

This article will use the Swatow Christian Church as a case study to illustrate the nature of autonomy of Hong Kong churches, with special emphasis on its self-governing, self-supporting and self-propagating

characteristics.

### **Home after Death: A Study of the Protestant Cemeteries in Hong Kong**

Ying Fuk-tsang

Conflict and accommodation between Christianity and Chinese local society is one of the most important themes in the study of social change in modern Chinese history. After Hong Kong was ceded to the British in 1842, Christianity began evangelistic work in the Crown Colony. As Hong Kong is well known as a city of immigrants, both foreign and Chinese immigrants have flooded into Hong Kong from time to time. The death of these immigrants meant that they would be buried not in their homeland but in Hong Kong. This article uses “death space” as an analytical perspective in studying the interactions between Christianity and Hong Kong local society, aiming at tackling the following issues: (1) investigating the emergence of Protestant cemeteries in Hong Kong, (2) exploring the changing nature of Western Protestant cemeteries, and (3) sketching indigenous phenomenon as reflected in Chinese Protestant cemeteries.

### **Christian Churches in Northeast China during the Japanese Occupation Period**

Xu Bingsan

This article discusses the plight of churches in northeast China from 1931 to 1945 during the Japanese occupation. During this period,

Japanese and “Manchukuo” puppet authorities’ policies to Christianity grew stricter and churches were controlled and often attacked. Church activities were closely monitored and Christians were persecuted. In the end, foreign missionaries were all arrested so that churches in northeast China were almost destroyed. At the same time, supported by Japanese military forces, Japanese Christian groups entered the Protestant church system in northeast China, and controlled these churches by rebuilding or being in alliance with the church system, which in effect assisted the aggressive and expansionist policies of Japan. Facing strict controls and oppression, Christians in northeast China tried to maintain their attitude of tolerance. Limited resistance measures were taken only when Christian principles were violated. But this kind of attitude failed to save the churches. Compared with the power of the Japanese occupiers, the strength of Christian churches was feeble. Once the authorities made up their mind to attack Christianity, Christian churches were destined to be destroyed. Meanwhile, the activities of Japanese churches also urge us to reconsider the role of religion in international matters.

**Young Women’s Christian Association and the Life of Women and Children in Beijing(1916—1937)**

Wang Li

The ancient capital of Beijing contains a rich cultural and political atmosphere, with both traditional and modern features. Taking the case of the Beijing Young Women’s Christian Association as an example, this

paper examines the work of the YWCA in a special local environment during the Republican Era. The YWCA's work was influenced by the diverse social and political environment in Beijing. In the context of Chinese and Western cultural relations, the YWCA of Beijing adjusted its social measures to local conditions. It developed such activities as women's hostels, children's playground with public schools, sponsorship of national and international conferences, and the establishment of educational networks. These activities reflect the social characteristics of Beijing at that time. Based on related archives, this paper explores the relationship between the YWCA and the special social and political culture of Beijing, and attempts to discuss the deep relationship between local culture and Christianity in China.

### **From Christianity to Communism: the Spiritual Pilgrimage of Church School Girls in Beijing**

Yin Wenjuan

Student religious life has long been a concern in the study of Christian schools in China. Until recently, however, relatively little attention has been paid to the disintegration and transformation of the student spiritual world since the 1930s. While Christian fellowship was better organized in those schools, it has been recognized that communism and other revolutionary thought reached church school students, particularly in the late 1940s.

This paper, therefore, is a case study of the spiritual pilgrimage of girl students at Bridgman Academy (1864—1952). It demonstrates how



these girls first attained their Christian faith and how they eventually transferred their loyalty to the Communist Party over a period of 90 years under the influence of a larger historical context, geographical and cultural psychology, training principles of the school, and also the eventual recognition of their own identity.

**Globalization: The Relationship between Christian Music and Local Society A Case Study on the Sacred Christmas Music Worship in the Shanghai Community Church(1981—2006)**

Chen Ruiwen

As a component for the study of the history of Christianity in China, Chinese sacred music carries distinctive significance. The formation and development of sacred music in China is not only a venue through which Western music entered China, but also a good example of mutual interaction between Christianity and Chinese local society. While scholars in this field have made many theoretical expositions at a macro level, little attention has been paid to case studies of sacred music in local Chinese churches, especially its role in the context of globalization. This paper focuses on the Shanghai Community Church(1920—), a famous church established by American Protestants in modern China with a long tradition and reputation in sacred music. It analyzes the indigenization of its musical worship in a globalized context, and investigates the interactive relationship between Christian music and Chinese local society from the perspective of musicology and history.

**Study of the Missionary Memorials' to the Qing Court in 1895**

Tao Feiya

Among research on missionary cases, the endeavor by missionaries to cultivate good relations with Chinese authorities in order to prevent conflict was almost ignored, particularly their appeals to the Qing court. Actually this interaction gradually influenced the Qing's policy towards Christianity. This paper explores Timothy Richard's presentation of Protestant memorials to the Qing court in 1895 and his association with high ranking officials in Beijing. Though the Qing court did not make substantive policy changes towards missionaries because of the objection of the Manchu conservatives of the period, it did win the good will of some Chinese officials and laid the basis for policy changes in the future.

**Missionaries' Language Learning in Modern China: Focusing on the Department of Missionary Training at the University of Nanking**

Liu Jiafeng

A good working knowledge of the Chinese language was fundamental to the successful establishment of the missionary enterprise in China. Missionaries who came to China during the 19<sup>th</sup> century encountered many difficulties in language learning, which demanded tutors, textbooks and a practical methodology. After the establishment of the Department of Missionary Training at the University of Nanking in 1912, there was a permanent shift in learning techniques from individual self-study to institutional course study. These language schools not only improved

learning efficiency, but also strengthened the missionaries' overall understanding of Chinese culture and history. The schools played an important role in the training of qualified missionaries and in Sino-Western cultural exchange.

**Jesus Encounters Yangzu: Gilmour's Last Missionary Enterprise in Eastern Mongolia, 1885—1891**

Temur Temule

Beginning from 1870, James Gilmour labored among the nomadic Mongols in the steppes for 15 years. He was never able to convert a single Mongol. In late 1885, Gilmour moved to eastern Mongolia (Jehol). There he worked among the Han Chinese but met with a network of a local religion called *Tsai li ti* which was very strong in the region. Gilmour spent the last few years of his missionary life trying to win these believers over for God, and he was overwhelmed.

**"The Red Bishop" in War-time China: A Study of Bishop R. O. Hall and the Chinese Industrial Co-operation Movement**

Wu Qing

Ronald Owen Hall(1895—1975), the seventh Bishop of the Hong Kong Anglican Church, was an important and remarkable figure in the history of Christianity in China. He served in mainland China and Hong Kong for 34 years(1932—1966), and was also the Bishop of South China of CHSKH(1932—1951). During the Anti-Japanese War period, Bishop

Hall led and participated in many social movements in China, which strongly supported China's fight for freedom. As a far-sighted church leader, he was deeply committed to fostering the Chinese Industrial Co-operation Movement (CIC). In 1956, he was ahead of his time in visiting the New Communist China as the first church leader from Hong Kong.

This paper focuses on Bishop Hall's action in CIC and his relationship with KMT and CCP in the 1930s and 1940s. It seeks to shed light on his role in supporting CCP and its areas. The author endeavors to explore how Bishop Hall dealt with the relationship between China and God, especially in a wartime situation. Through this case study—"the Red Bishop", it hopes to offer a new perspective on the role of Christianity in wartime China.

**A Missionary at Fukien Christian University: A Case Study of Claude Rupert Kellogg (1886—1977) and His Student Cheng Tso-hsin**

Pang Suk Man

In recent years, scholars have demonstrated much interest in the study of Christian universities in China. Many missionaries and foreign staff taught and served at these schools. One, Claude Rupert Kellogg (1886—1977), a missionary from the Methodist Episcopal Church, worked in Fuzhou for thirty years from 1911 to 1941. He was a typical foreign staffer on the science faculty of Fukien Christian University. Based on archival and oral history materials, this paper will study the relationship between missionaries and the development of Christian

higher education in China. It will examine the life of Professor Kellogg, his teaching and research experience, as well as the training of his Chinese student, the famed ornithologist Cheng Tso-hsin (Zheng Zuoxin, 1906—1998), so as to better understand the academic role of this Christian university in educational development in China.

**About the authors**

## 前 言

正如中国社会文化史研究的其他领域一样，中国基督教史研究亦须面对如下挑战：当我们以“中国”为单位进行论述时，所得出的一般性结论必经过地方性事实和经验的检验。凡未经过此种检验的研究范式或结论至多不过是漂亮的幻想。当然，局限于地方性事实，也未必能够得出普遍性的结论。在度过 20 世纪中后期的开拓性阶段后，这一领域的研究主题大体上经历了从“基督教在中国”的研究到“中国基督教”研究的过渡。从近年来所取得的成果来看，基于中国疆域广大、各地区的自然与文化特征明显的事实，比较成功的“中国基督教”研究往往落实在对地方性或个体性对象的考察之上。

为了继续推进中国基督教史的研究，广州中山大学近代中国研究中心和美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所（The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History at the University of San Francisco），决定共同举办“地方社会与近代中西文化交流”研讨项目。“开展本项目之宗旨，是希望通过对基督宗教与具体的本土环境相互关系的研究，探讨基督宗教与地方文化、经济、社会等各种因素相互融合、相互表达的各种方式，以了解基督宗教在中国植根与发育的地方性经验，和中国基督徒群体的具体生活形态，从而对中国基督宗教的生命历程，形成进一步的理解；在对近代以来中国基督宗教发展的具体史实进行认真梳理的基础上，借鉴文化史、社会史等学科领

域的研究方法，尽可能以地方社会文化史的视角，贴近历史现场，对基督宗教中国化（本色化）这一中心问题，形成更具体、更接近历史实际的认识，而避免空疏议论或简单臚陈史实之弊；同时，也可以探讨中国地方社会、文化，如何通过吸纳基督宗教的因素而塑造、呈现其近代特征，如何通过容纳基督宗教的存在和发展而形成文化多元的格局。”

以上引号中的话，是在本项目启动之初，向学术界征求研究课题时提出的目标。现在看来，当时的设想似乎有陈义过高之嫌。事实上，这样的研究宗旨，决非一个小规模的研究项目所可达到。当我向各位学者发出邀请参加本项目的电邮时，真实的想法是，如果能将上述构想的某些部分予以实现，则本项目就可算是取得了成功。不过，到2007年9月我陆续收到各位学者的论文时，我发现收获到的成果超出了当初的希望。我们收到的20余篇论文中，绝大多数是很优秀的研究作品。从这些文章扎实的史料基础和富有深度的论述，可以看到各位学者为本项目的开展所尽的心力和所奉献的智慧。

在此应当特别强调的是，美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所所长吴小新博士为本研讨计划进行了决定性的努力。吴小新博士长期在世界各地推进基督教与近代中西文化交流的研究，“地方社会文化与近代中西文化交流”研究项目就是在他的倡议和支持下进行的。吴博士代表利玛窦研究所为本研究计划提供了慷慨的资助。此外，从研究计划的制订，申报选题的遴选，到研讨会日程的安排，他都耗费了大量心血。

作为本研讨项目的一个关键性环节，“地方社会文化与近代中西文化交流”学术研讨会于2007年11月14—15日在广州中山大学召开。中山大学历史系主任刘志伟教授在开幕式上致辞，就广州口岸与近代中西文化交流问题发表了见解。上海大学人文学院李向平教授、

北京语言文化中心魏扬波教授 (Prof. Jean-Paul Wiest) 慨然应允作为本次学术会议的主题演讲人, 分别在开幕式和闭幕式上作了极为引人入胜的学术演讲。中山大学近代中国研究中心主任桑兵教授在闭幕式上发表演讲, 就地方社会文化问题作了精辟的论述。在两天的研讨会上, 共有 21 位学者报告了自己的论文。每篇论文都有学者专门进行评论。也许与会的学者都会记得, 这次规模不大的研讨会, 其讨论气氛之热烈却是令人印象深刻的。值得一提的是, 中山大学历史系的部分博士生、硕士生和本科生也参与了这次研讨会, 他们不仅为会议的进行提供了周到的服务, 而且作为听众, 也积极地参与了学术讨论的环节。

在会议上报告的文章基本上可以分为 3 组: 天主教与地方社会文化, 共 6 篇文章, 分别讨论自 18 世纪到 20 世纪天主教与中国地方社会之关系, 所涉及的地区有北京、湖北、香港、广西、山西; 基督教与地方社会文化, 共 9 篇文章, 分别讨论各区域基督教与地方社会文化之联系, 讨论西南、华南、东北、华北等地基督教史的相关问题; 传教士与中国社会文化, 共 6 篇文章, 分别就传教士与中国政治、社会、文化等问题进行研讨。这些论文, 都是作者从第一手资料 (包括档案史料) 出发, 研究基督宗教与地方社会文化的力作。

蒞临这次学术讨论会的还有暨南大学古籍研究所汤开建教授、中山大学人类学系刘昭瑞教授、中山大学哲学系梅谦立副教授、香港中国神学研究院姚西伊博士、中山大学历史系何文平副教授等, 虽未提交学术论文, 但他们都担任了论文评论人。

何文平副教授还做了大量的会务工作。中山大学历史系博士生张龙平、鲍静静、招宗劲、刘念业、张金超、崔军锋、蔡香玉、张娟及硕士生李丹等, 承担了会务工作。

本书收入的论文, 都在研讨会上报告过。各位作者在吸收评论人



及其他学者意见的基础上，又在会后进行了认真的修改。李向平教授的主题演讲在会前已形成文字，具有相当浓厚的方法论色彩，十分切合本书的主旨，特置于卷首。

在本书编辑过程中，我得到了博士生蔡香玉的帮助。她为书稿的编、校工作花费了大量时间和精力。

上海人民出版社已经出版了中国基督教史研究著作多部，此次又为本论文集的出版提供了大力支持。

在此，特向旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所，中山大学历史系，近代中国研究中心，参加研究计划和学术研讨会的各位学者，以上提到的为“地方社会文化与近代中西文化交流”研究计划以各种方式作出贡献的各位女士、各位先生，一并致以诚挚的谢意！

本论文集的出版得到旧金山大学利玛窦中西历史文化研究所和美国鲁思基金会（The Henry Luce Foundation）的赞助。特此说明。

编者

2008年9月

# 目 录

前言 .....	1
西方基督教与中国地方文化网络的关系建构/李向平 .....	1
传教士、民族主义、经济利益——1774—1784 年北京天主教团体 的权力交替/张先清 .....	16
中国乡村天主教社区与地方社会——以清末民初鄂西北磨盘山为 个案/康志杰 .....	42
浅探天主教传教会与地方社会的关系——以梵二会议之后香港 玛利诺会的本地化为中心/何心平 .....	68
金秀大瑶山天主教传播的历史与现状考察/廖 杨 .....	85
从诸神到天主——上寨山子瑶宗教信仰变迁的历史与现状/颜小华 曾志辉 .....	113
基层教会与乡村政治——岭东长老会黄冈堂驱逐教牧事件 解读/胡卫清 .....	140
《华西教会新闻》在中国区域史、传教史研究中的价值/陈建明 .....	175
动荡年代的变迁——从教会名册看 20 世纪前期的广州 基督教/吴义雄 .....	198
同乡、同业、同信仰——以“旅港潮人中华基督教会”为个案的 研究（1923—1938）/李金强 .....	225
死有所归——香港基督教坟场研究/邢福增 .....	244
东北沦陷时期基督教会的处境与应对/徐炳三 .....	279

地域化的文化因素——以北京基督教女青年会为例 (1916—1937) / 王 丽 .....	305
从基督精神到共产主义——北京教会女学生信仰历程的个案 考察 / 尹文涓 .....	324
“全球地域化”：基督教音乐与地方社会关系探寻——以上海 国际礼拜堂圣诞音乐崇拜（1981—2006）为个案 / 陈睿文 .....	357
1895 年传教士集体上疏清廷考 / 陶飞亚 .....	388
近代来华传教士的中文学习——以金陵大学华言科为 中心 / 刘家峰 .....	407
耶稣遭遇羊祖：景雅各在热河的五年 / 特木勒 .....	423
抗战时期的“红色会督”——何明华与中国工业合作运动 / 吴 青 .....	444
福建协和大学的教育传教士——以克立鹄及其弟子郑作新 为例 / 彭淑敏 .....	466
作者介绍 .....	491

# 西方基督教与中国地方 文化网络的关系建构

李向平

## 一、问题的提出

源自欧美地区的基督教传播运动，实际上是一种具有“全球化视野”和“地域性关怀”的双向关怀的全球化运动。它是由不同国籍、不同差会、甚至是不同教会组织联手的国际性合作活动。然而，在它传来东方世界、中国社会的时候，却被视为“西方基督教”、“洋教”，多少忽略了其中的地方文化特色。就其社会本质而言，全球化的基督教普世运动，同时也应具有地域化、或具有地域化特色的宗教建构过程。

因此，在基督教全球地域化的命题之下，可以把基督教与中国地方社会文化关系，进而把中国各地社会变迁中、本土化过程中的基督教概念予以历史化或具体化。所以，本文使用的“地方”的概念，不仅是个地理的概念，或一种地缘政治、政治学上的区位表示，而是基于基督教全球地域化的普世性社会运动背景而提出的一个社会—历史概念。因为单纯的“地方”概念，仅仅是静态的、没有历史演变的内涵；只有社群、社区、或者是文化—信仰群体，才能够唤醒、激活“地方”这个概念所内涵的社会性、文化性和个人信仰的意义。

所以，当我们把基督教置于一个“地方社会文化”的语境中的时候，这就表示，该“地方社会文化”的概念，已变成一个全球地域化背景下的动态建构了。它甚至可以讨论普世性基督教在全球地域化的双向关注之中，中国基督教的本土化发展的一个核心问题。这就是说，当我们进入“地方社会文化”这个概念的时候，一个静止的“地方社会文化”概念，已经被中国基督教这个信仰群体所激活了。它表明，对于普世基督教的地方发展关系而言，基督教已经在中国社会中发展、演变而构成具有中国社会文化特征的“地方基督教”，并逐步构成成为一个具有中国本土及其地方社会文化特征的制度宗教了。

虽然，欧美基督教的东渐入华，西方差会在中国基督教地域化过程之中给予了相当大的历史影响，然而，中国自立会、耶稣家庭、真耶稣教会、各类地方教会以及“本地教会运动”等等，既为西方传教士努力建构的“真正独立的或本土化的中国教会”，同时也是中国基督教的“中国元素”，<sup>①</sup>以中国基督教徒为本位，<sup>②</sup>逐步建构的中国基督教本土意识。“本地牧师”（native pastor or minister）和“本土同工”（native workers）的概念也初步构成。这些中国地方教会的成功之处，实际上就是中国基督教与地方文化网络的最初关系结构。

这些现象，已从制度、文化层面初步展示了西方基督教在中国本土的地域化构成。学术界从传教士的本色化努力（indigenization）和本地牧师、同工、信徒推动的处境化（contextualization or enculturation）的层面，已经积累有不少的研究成果。然而，这些研究成果大多是以西方基督教的理论范式进行研究的结果，因此，基督教与地方

---

① 吴梓明：《全球地域化视角下的中国基督教大学》，台北宇宙光全人关怀机构 2006 年版。

② Bays, Daniel. ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford: Stanford University Press, 1996.

文化网络的关系及其与地方社会—文化、社区和居民组织的关系，基督教信仰与民间宗教、信仰之间的互动关系，它们作为基督教在中国发展的主要内容，应当成为中国基督教研究的新对象。

在西方基督教东渐入华的变迁中，基督教如何与地方文化网络关系发生互动、冲突或认同等等关系类型，使基督教宗教资本如何转变为社会认同、文化认同的地方资源，这应当是具有地方社会特色的教会生活及其特征得以形成的主要基础。它既包含了基督教对本土文化传统的适应和改造，同时亦是地方社会、文化传统对基督教地方形态的接纳和改造。其中，是否会具有地方社会特征的宗教象征、礼仪、语言、文化和神学内容，是否具有新型的价值认同和身份认同的可能？它们都将涉及地方文化、语言、习俗、民间信仰与基督教的互动，地方化基督教群体结构的改造。

如果说，基督教所具有的宗教资本，能够建构为一种社会资源，那么，基督教就能够以一种社会资本的形式存在；如果说，来自西方社会的基督教的宗教功能，在中国地方社会之中能够以社会资本的规范、信任人际互动的形式来表达，那么，落实在中国地方社会的基督教，就已被建构为中国社会—文化认同的一大资源。此时，或许可以说，它们已经实践为中国地方社会的文化网络结构。

这一点，应当是把握中国基督教与地方社会文化网络关系的基本出发点，它甚至会影响到非欧美地区基督教神学思想的建设。特别是在 20 世纪中叶之后，西方基督教的宣教形式已经发生了根本的变迁，变成一种落地生根、地方社会化的基督教建构形式。所以，基督教与中国地方社会文化网络的关系问题，关键是基督教信徒聚会、团契模式、信仰表达模式、身份建构及其信仰群体的认同方式，它们决定了中国地方社会基督教信仰的表达关系、人际互动、团体认同、人群信任……

由于当代中国基督教的群体建构，大多是围绕互益行动、公益团体的模式来进行，这就决定了中国基督教的地位和功能，不得不以社会服务、社会事工作为自己的宣教模式和存在方法，从而把传统西方差会以医疗、教育为核心模式的宣教，改变为社会服务的宣教模式。实际上，这就有可能把西方基督教特征的宗教资源，直接地建构为一种规范、信任、互动的社会资源，直接地进入中国的地方社会。

此乃 200 年来西方基督教在中国地方社会，及其与地方文化网络关系如何得以建构起来的基本问题。

## 二、基督教作为一种社会交往结构

特别关注宗教与全球化现象的宗教社会学家彼特·贝耶尔，曾以尼克拉斯·鲁曼的宗教是一种交往结构的概念，论述全球化背景中的宗教交往现象，以此作为分析工具，处理全球化过程之中不同信仰和不同国家之间宗教信徒的交往，并且指出，这种宗教交往能够建构一种虔诚和神圣的社会现实，它们能够生产和再生产类似于经验、传统、神圣、超验存在、奉献、启蒙和转变这些现象及其社会意义。<sup>①</sup>

在此语境之中，“上帝的观念被转化成为一种逻各斯的观念，这种逻各斯的观念支配着信徒团契以及正在自我解放的社会的实际生活语境。上帝变成了一种交往结构的名称。这种交往结构迫使人们在由于人性的丧失而遭受惩罚时去超越他们偶然的经验本性，为此，它们通过并非他们本人的客观事物而间接相互遭遇，彼此邂逅”<sup>②</sup>。

---

① Peter Beyer, *Religions in Global Society*, London and New York, 2006, pp. 10—13.

② 尤尔根·哈贝马斯著，刘北成等译：《合法性危机》，上海人民出版社 2000 年版，第 160 页。

这就是说，全球化的过程包含并改变了西方基督教的内部边界，并与一起构建它们的地方结构辩证地结合在一起，所以对基督教地方文化网络的关系建构，却应明确地集中在诸如制度性—文化性的形式，如国家、市场、运动和日常生活在世界体系之全球性与地方性的结合中被生产和被再生产的方式上。<sup>①</sup>所以，地方基督教及其与文化网络关系的建构过程，实际上就可能被视为一种基督教地域化的特殊交往结构，以使中国人通过它们而得以建构出符合中国人社会—文化惯习、道德信仰的中国地方基督教。

从其方法论意义来说，学术界对全球社会现象的研究，不仅是当代社会学无法逃避的研究主题，而且它还传统社会学理论和方法的创新提供了良好的现实基础。与此相应，中国宗教社会学的研究亦应当致力于实现社会学思维方法的变革和研究范式的整合。

正如有的学者指出的那样，这种全球社会学的研究，在思维方法上，要突破传统社会学研究的“主体—客体”二元思维方式；在具体研究内容和方法上将“主体—客体”与“主体—主体”统一起来，以实现从全球性的“主体—客体—主体”三级结构角度来研究人类社会发展的根本性变革；在研究范式上，也要突破传统社会学研究中以“民族国家中心论”为特征的“现代化发展范式”，在具体研究内容和方法上将“现代化发展范式”和“全球化发展范式”结合在一起，以实现从单一的研究范式向两种甚至是更多的研究范式的整合。<sup>②</sup>

因此，注重于基督教与地方文化网络关系建构的研究，实际上就是一种出自于欧美宗教社会学理论范式的地方型宗教社会学的理论建

---

① 乔纳森·弗里德曼著，郭建如译：《文化认同与全球性过程》，商务印书馆 2004 年版，第 309 页。

② 文军：《全球化进程中社会学研究面临的挑战与创新》，载《社会科学研究》2000 年第 5 期。



构。它将致力于从西方基督教的教会—教派范式之中解脱出来，把一种普世性的西方基督教模式，变迁为非西方国家及其社会文化的关系范式，转型为基督教与中国社会地方文化的同时性建构方法，最终以基督教作为一种社会交往结构为基础，建构“普世基督教—地方基督教”的双向演进模式。

依据杜赞奇的研究，中国地方社会权力的运转，乃是通过一系列文化习俗、民间信仰编织起来的网络结构来实现的。<sup>①</sup>这一文化网络内涵丰富，包含了地方社会、日常生活的各个方面，如宗族、祭祀、信仰、节庆、道德、教育等。中国地方社会的权势力量，即是通过这种文化网络建立、巩固和强化起来的。这就说明了中国地方社会的文化网络，实际上就是在与国家合作的不同形式之中，逐步演绎出来的地方社会的生活现实。

在此社会语境之中，来自西方社会的基督教话语系统，如欲建构成为中国地方社会的一种社会交往结构，它就必须以进入中国地方社会的权力秩序为前提。然而，因为基督教的教会系统及其宗派特征，那种源自于300多年前“礼仪之争”而导致的西方基督教与中国地方社会、文化网络关系的冲突，在某些问题尚未彻底解决的地方，无法避免地构成了基督教在建构为一种地方社会交往结构时的特别困难。不仅仅是作为一种组织系统的基督教与地方社会的权势力量的交往，即是在中国地方社会、人际关系的交往模式层面，它也将显得更加困难。

因此，基督教倘若是要和中国地方社会及其文化网络建构一种良性的互动关系的话，那么，它们所面临的基本问题，应当就是基督教

---

<sup>①</sup> 杜赞奇：《文化、权力与国家：1900—1924年的华北农村》，江苏人民出版社2003年版。

教派组织及其与中国社会文化建立认同关系，而不可能是教会或教派组织模式是否能够直接移植到中国社会语境里的问题，而极有可能是中国基督教超越宗派主义或后宗派主义、宗派后模式的制度建构问题。<sup>①</sup>在西方基督教东渐入华却频生教案的历史过程中，基督教的教派组织难以被中国社会惯习所认同、接纳，可以说是其间一个非常重要的原因。西方基督教的宗派制度与中国社会对此宗派现象的排斥，以及地方基督教对此宗派主义的制度消解现象，或许是中国基督教可能建构地方社会文化资源的一个社会基础。

就其基本情况而言，在那些传统西方差会的传统继承比较厚实，各教堂基本上沿袭了西方差会的那一套组织和礼拜体系、并且保留了许多西方差会的制度特征的地方基督教，基本上就会转承多而变化小。甚至在1949年之后，当西方差会从中国撤走的时候，各地方社会的基督教承受到的影响就会比较大，间接或直接地影响到地方基督教的发展特征。20世纪50年代之后，中国基督教实行联合礼拜，教堂与教堂之间并非教会的关系，而是一种组织行政管理之间的关联形式。只有教堂，才具有某种教会的形式。所以，各个地方基督教的教徒、堂点增加的现象，将直接左右着制度与认同的复杂关系。

相对来说，在那些接受西方差会的影响比较少的地方，当西方差会从当地社会撤走的时候，该地的基督教基本上不会受到很大的影响。如果是当地的基督教徒喜欢以家庭形式举行礼拜和团契，宣教方式也经常在以家庭形式进行的话，那么，即使是在取消宗教的“文化大革命”时期，这些地方的基督教活动也没有完全停止，依然会以家庭聚会的形式秘密持续着。所以，细胞组织形态的家庭聚会，亦可说

---

① 吴梓明：《全球地域化视角下的中国基督教大学》，台北宇宙光全人关怀机构2006年版，第179页。

是地方基督教的一个组织基础。它基本上构成了地方基督教的制度特征，导致了地方基督教徒对于基督教的身份认同和群体认同方式，并且与地方的社会、文化建构有较好的互动关系。

这样一个过程，它将包括了群体认同方式、宗族习惯、基督教教派组织结构及其规范、外在制度与国家权力、地方文化等关系之间的复杂关系。其中，以教会—教派为制度基础的基督教制度与以中国文化信仰为特征的非制度宗教之间的关系，将构成制度与认同之间的双重互动结构。

显然，基督教与中国地方社会、文化网络的关系问题，如何能够把自己建构成为地方社会、文化网络关系之中的一个有机构成，这对于中国基督教的变迁和发展，其关系、其功能、其影响，必将举足轻重。它亦必将被理解为制度与认同的建构这两大层面。

### 三、作为一种地方网络结构的基督教聚会形式

一般而言，任何一个新的社会结构的形成，都与一定的新组织的诞生密切相关。而这个新结构就是指在一个网络化的建构模式里，各个组织内部以及不同组织之间通过新技术使得他们的连接与认同成为可能。因此，如果说西方教会在中国地方社会的传播本质，更多的就是一种结构性变化的话，那么，基督教在中国地方社会的变迁，应当就是一种新的教会形态与神学体系的产生。

针对基督教在中国地方社会的发展而言，中国基督教的新结构或新组织的构成，实际上就是普世性基督教在地方基督教之间，通过各类基督教组织及其团契形式，使基督教的中国模式得到再度的建构。因此，地方社会里的基督教制度模式、组织结构研究，以及中国基督教徒的身份建构等等问题，均将构成基督教与中国地方社会、文化网

络之关系的建构。

首先，中国地方社会基督教制度模型的建构，此乃基督教处境化的基本内涵及其建构路径。它们是西方基督教教会—教派的制度变迁的结果？抑或是中国社会本土基督教信仰群体与此教会—教派模式整合之后的再建构？中国基督教的教会组织形态，究竟具有何种制度原则和组织模型？在此过程中，地方文化、地方传统、民间信仰乃至地方权力等等关系、力量，因此而得以渗透该组织结构之中。这些问题与西方基督教的内在关联、冲突或协调的结果，理应就是中国社会“地方基督教”的建构过程。

这种落实在中国地方社会里基督教的组织模型，它们的构成、发展、成形，将建构堂点型、社区宣教型、家庭聚会型等若干形态。

其中，堂点型的基督教组织形态，应当源自于西方基督教教会组织模式，却已发生有相当的组织变异。它的制度原则是经济、圣工、人事的三个统一，并以规模比较大的教堂连带若干个聚会点，有的还在“点”的下面附带着若干个祈祷会等等。堂点的组织结构之上，甚至还可能会区分出若干牧区，以配合更高一级科层组织实施统一管理。所以，“以堂带点”，作为中国社会处境化或者地域化的基督教活动场所的基本管理原则。在其地域化的建构过程中，它将与“被传讲的基督教”（Christianity preached）及其在历史变迁中的教会传统、中国基督教的主导型制度模型紧密联系，进而与基督教社会功能的表达形式、社会资源和宗教资本的建构过程密不可分。

其次，是社区宣教型和乡村宣教型。

基督教能否在地方社会之中落脚，应当取决于它的“社区化”（community）程度。它们与地方社会、社区的认同和接纳方式，将直接影响到地方社会基督教的建构形式。它将其社区化的社会服务，表达为基督教服务的社区化形式。在此过程中，基督教才会获得最基

本的地方化表达形式。由此，它亦将改变以往以教会、教堂为中心的宣教、牧养模式，变成以中国社会事工为中心的牧养形式。为此，社区化的基督教群体结构及其群体信仰形式，将是其基本结构。

虽然此类形态在中国社会还不是很常见，但已在各地方社会的教会架构里初显端倪。特别是20世纪90年代中期以来，中国社会的基层治理体系逐渐从单位制、公社制转向社区制、乡村制。特别是随着各个街道中社区建设的兴起，各个城市的街区越来越关系到方方面面的利益，涉及越来越多的群体行动，进而开始以跨阶层（市民分散于不同单位和职业）的街区、社区作为行动单元。因此促使传统基督教的宣教方式逐步呈现为社区结构，而以社区、街道、村庄作为主要的宣教单位，成为地方社会基督教建构社区和乡村的社会资源，在横向社会网络上影响地方社会普通市民、村民的一个主要范式。这样，基督教就容易进入地方社会网络，成为地方社会文化网络关系的一部分。为此，对社区宣教型及其在社区、乡村中的活动方法，以及基督教团契组织在社区、乡村里的行动逻辑的研究，将促进对当前中国地方社会基督教的理解。

值得指出的是，教会与社区、乡村的网络关系，乃是基督教建构与地方文化网络关系的深厚基础。由于社区主义、社区治理、乡村网络结构与基督教地域化的过程和方法具有根本的内在关系，所以，社区、乡村的宣教运动，是地方社会基督教的基本行动逻辑。它包括了宣教社区化、乡村化的社会服务方式，以及以个人事奉为中心，以社会公益事工、关怀社会弱势群体为中心的社区、乡村服务方式。惟有通过社区化、乡村化的发展模式，中国基督教方能成为中国人际网络、关系互动、社会资本与宗教资本的基本条件，如人际关系、支援系统的建立和维持等等。依据这些地方文化、社会关系网络，基督教的社会功能及其与社会组织的关系，如家庭、宗族、教育、慈善机

构、社区活动、公民社会的建立等层面的关系，方才不是一句虚话。

再次，是家庭聚会型。

它是基督教“天堂在我家”的团契方式。基督教讲家，常常把教会视为信徒们属灵的家。所以，基督教比较其他宗教—社会价值体系，讲得更有特点。它已经把“家”的概念落实在基督教徒的宗教生活之中，成为地方教会的一种基本生活范式。此乃中国基督教徒的又一个基本模式。教会建构了家庭资源，深入家庭生活，建构家庭成长模式，提供社会关怀家庭的方向。特别是基督教所具有的宗教资本，可以为此而建立为家庭生活资源，甚至可能使聚会功能取代单一的家庭功能，从而提供了社会关怀家庭的新方向和新范围，建构出家庭社团化的新组织形态。

为此，堂点、社区、家庭，应当使地方社会里的中国基督教，在建构人们生活的人际沟通、社区互助、乡村网络、家庭关怀的主要路径中，以互助作为基督教进入地方社会的中心纽带，外接堂点模式，下通家庭聚会方式，或许会使中国地方教会跨越了固有的教派竞争，自主建立公益型基督教团体（service group），进而逐步建构以社会事工为中心的“事奉神学”，及其社会事工新模式，实现“以基督精神发展社会服务”，达到“以社会服务让人们认识基督”的民间使命。

诚然，因为各个地方社会的教会传统不一，非教派的福音事工方法也会有所差异，因此，它们以堂点管理模式、社区宣教策略和家庭聚会结构，正好构成了中国地方社会基督教的网络关系之一。

#### 四、作为一种文化认同网络的地方基督教

与制度模型的地方基督教建构紧密联系，中国社会地方基督教认同模型的建构，将是基督教进入地方社会、文化网络的另一种基本

路径。

如果说，西方文明的认同在于自我与本我、文化与自然的对立。没有这个对立，就不可能有文化的特性，与其他存在样式相对立的存在样式，如特定的生活风格、礼仪、道德观就不可能被改造出来，非文化的或者没有被文明化的就不可能作为识别范畴存在。<sup>①</sup>那么，在中国文明体系强大制约下的认同模式，可能不在于自我与本我、文化与自然的对立，恰好就是它们的整合与协调。

出自于这一理论讨论，中国基督教在地方社会里的认同方式的建构，很有可能就是在自我身份认同及其社会认同、国家认同、族群认同、与其他社会文化的认同之间，寻找一个彼此能够整合的策略性认同路径，并不强调它们之间的对立，而注重它们之间的整合。至于中国社会地方基督教的制度模式本身，就将是一种认同方式的限定。

比如，堂点组织模式制约的就可能是一种群体认同，社区宣教方法就可能导致地方区域的认同，而家庭聚会的组织结构，就可能强化基督教徒个人身份的认同方法。它们的结合，或许就使一个地方基督教的制度认同方式与该地方社会认同、城市认同发生紧密的逻辑关联，并且衍生出以基督教认同为基础的认同层次。这就是说，有什么样的教会组织、团契形式和聚会规模，就会构成什么样的信仰方式、价值认同方式和基督教徒的身份建构形式，尤其是组织形式的认同，更能够决定基督教的功能和定位。

一般来说，认同的建构是一个至为严肃的镜子游戏。它是多重的识别实践的复杂的时间性互动，这种识别发生于主体或人群的外部 and 内部。因此，为了解这个构成过程，有必要将镜子置于空间中和它

---

① 乔纳森·弗里德曼著，郭建如译：《文化认同与全球性过程》，商务印书馆 2004 年版，第 151 页。

们随时间的运动中。至于在那些传统的体系中，认同则是分配在更大的社会网络中，而在现代体系中，它是集中在身体上。这样的差异肯定要造成文化识别发展方式的差异。<sup>①</sup>所以，一种认同类型往往是与一个宗教体系的信仰方式及其神我观紧密联系的。有什么样的神我观，就会构成什么样的认同类型。这就是说，与地方社会关系紧密相关的基督教认同建构，已经涉及到地方社会的个体性机制。

特别是在基督教作为一种全球化现象，它们的内涵具有非常重要的全球地域化内容，包括了国家、社会、文化、宗教几乎人类生活所有方面的丰富内容。如果说，反全球化与全球化并不是互不相干的两个独立部分，而必须将前者看作是后者的一个结果的话，那么，在反全球化的运动中，其中一个极其重要的内容，就主要是反抗被全球化过程所排斥的认同感。这些认同包括国家认同、文化认同，其中，最为核心的当然就是宗教认同。<sup>②</sup>

面对这一全球化现象，地方社会里的中国基督教及其认同的建构方法和建构路径，自然要包含有中国基督教徒的身份认同、习俗认同、（教义为基础的）信仰认同、仪式认同、亲族认同、群体认同、地方认同、社会认同、国家认同等内容。它们无疑将影响或制约中国地方社会基督教的组织构设和制度形成。

韦卓民曾经提出，中国基督教的社会处境，将以“四个中心点”（The Four-centers Church）为基础。这四个中心点是：细胞教会（cell group center）；社会服务中心（social service center）；基督教培训中心（Christian center of learning）；朝圣（pilgrimage）或避静退修中心

---

① 乔纳森·弗里德曼著，郭建如译：《文化认同与全球性过程》，商务印书馆2004年版，第44—45、50、213页。

② 卡斯特：《认同的力量》，社会科学文献出版社2006年版，“共同体的天堂：网络社会中的认同与意义”、“网络社会的社会变迁”。



(retreat center)。①在此四个中心点之中，细胞教会和社会服务中心应当是基督教地域化的重要层面，特别是细胞教会的假设，是中国基督教“圣徒相通”的中国地方的交往结构。

这种有别于西方差会模式的细胞小组的教会运作模式，小组宣教，宜于落地生根，更加容易与非西方社会的传统文化打通；其成员互动、人际网络，能够以小组团契的精神关怀形式取代传统家庭的关怀方法。同时，它的小组聚会和细胞教会形态，以其多变和多元的传教方式，还能突破中国社会主体文化价值体系对于基督教信仰传布的意识形态限制，大大地降低了教会与主流社会环境、文化价值体系与基督教组织之间的张力，使教会与社会、民众与教徒之间的沟通改变得更加顺利，从而构成基督教制度与社会认同、群体认同之间的双向建构。

这种演变倾向，已经在一定程度上出离了韦伯、特洛尔奇构设的教会—教派模式，直接以基督教地域化的组织模式为基础，必将是中国基督教在地域化过程之中的一个重要概念。而它们在制度与认同之间直接或间接的矛盾关系，或互动、整合，或对峙、冲突，当然就可能成为中国基督教在地方社会中建构文化网络关系的主要内容。

与此同时，地域化的中国传教方式，已在不同程度上建立了一种中国教会的互益型、公益型教会团契形式，从而在一定程度上降低了教会本来的群体、组织意义，但却又另外建构了一种教会的运作形式——以人际沟通或社会服务为中心的教会运作形式，将围绕着个人的信仰事奉方式来进行，以及各种个性化的福音产品与分众化的牧养事工。这就使中国教会常常具有的群体主义互动模式，使中国地方基

---

① 参见吴梓明：《全球地域化视角下的中国基督教学》，台北宇宙光全人关怀机构2006年版，第128—131页。

督教及其组织聚会的常态，不是一个定点或一个建筑，而是一个无形的信仰空间的经营。另一方面，更加注重人际互动的中国基督教徒团契形式，当中国人进入教会的时候，他们往往不是因为“永生的信仰”，甚至是因为进入教会之后的人际互动和成员认同，从而才能顺利进入地方性知识和民间传统。

为此，在中国基督教的研究领域之中，使用地方社会和文化网络的概念工具，来刻画这些特定的认同和制度构成的时候，它们就会在很大的程度上，把握基督教的抽象理念如何透入中国人的社会关系、个人生活的网络结构，变传统的成员关系为基督教信徒团契型的组织关系。所以，惟有把中国社会基督教的各个认同过程给梳理清楚了，中国基督教与地方社会、文化网络之间各类关系才能一目了然。

正如 E. 特洛尔奇曾经指出的那样，教会一般强化的是社会认同，教派最为适应的是群体认同，而神秘主义则与个人认同最有关联。<sup>①</sup>所以，中国基督教的堂点模式、社区宣教方式、家庭教会特征，应当不同的层面上建构起中国基督教徒在不同层面上的认同方式。中国地方社会之中基督教认同及其组织的双向建构，无疑将呈现中国基督教的地方社会形态即“地方基督教”的交往结构。

---

<sup>①</sup> Ernst Troeltsch, *The Social teaching of the Christian Church*, 2 Volumes, London, Allen and Unwin, 1931.

# 传教士、民族主义、经济利益

——1774—1784年北京天主教团体的权力交替

张先清

出地铁宣武门站，往北再走不远的一段路，就是著名的北京天主教四堂之一——南堂。尽管都市化已经使教堂几乎淹没在鳞次栉比的高楼大厦中，但是，当我们站在南堂标志性的正墙前，仍然可以想象到数世纪之前立在这里的教堂是多么的巍峨壮观。作为北京古老的天主堂，南堂的几度兴废是与天主教在华的历史命运紧紧联系在一起的。<sup>①</sup>立于堂前右侧的顺治《御制天主堂碑》（1657）与左侧的康熙容教诏令碑（1692）就是很好的见证者。它们见证了耶稣会在北京所取得的最辉煌的成就，是一度活跃的北京天主教会的象征。<sup>②</sup>然而，它们也同样见证了乾隆末年随着耶稣会遭解散后北京天主教急剧衰落的那段痛苦历史。

1773年7月21日，在欧洲西、葡、法国反耶稣会势力的强压

- 
- ① 最近关于南堂天主教史的研究，可参见查时杰：《汤若望与北京南堂》，载查时杰著：《马礼逊与广州十三夷馆：华人教会史的史迹探索论文集》，台北宇宙光全人关怀机构2006年版，第93—138页。此外，梅谦立所编《耶稣会的北京导览：天主教与中国文化的相遇》（台北光启出版社2005年版）也提供了关于南堂的简单介绍。
- ② 关于顺治《御制天主堂碑》（1657）与康熙容教诏令碑（1692），可参见祝平一：《金石盟——〈御制天主堂碑记〉与清初的天主教》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十五本第二分册，2004年，第389—421页。张先清：《康熙三十一年容教诏令初探》，载《历史研究》2006年第5期，第72—87页。

之下，罗马教皇克莱蒙十四世（Clement XIV）不得不签署了解散耶稣会的敕令。<sup>①</sup>此举意味着入华活动近两个世纪、在明清中西交往中扮演了极其重要角色的在华耶稣会面临着终结命运。围绕着耶稣会解散之后北京天主教会的权力交接问题，欧洲世俗政权、罗马教廷及北京各传教士团体之间曾经引发了一次持续达十年之久的事件。<sup>②</sup>本文力图以地处北京的清代最为重要的地方天主教会为背景，<sup>③</sup>探寻这次事件的演变脉络，揭示贯穿其中的民族主义、经济利益等因素的影响。

## 一、前 奏

由于耶稣会在欧洲树敌太多，从18世纪下半叶起，欧洲主要天主教国家已逐步在本国及其海外殖民地取缔耶稣会，逮捕耶稣会士。<sup>④</sup>此举很快波及远东地方。1762年7月5日，葡萄牙澳门总督根

① Bullarium Romanum, IV (Romae, 1841), pp. 607—618.

② 关于在华耶稣会解散事件的先行研究，法国汉学家考狄（Henri Cordier）在20世纪初曾撰有《耶稣会的解散与北京教会》长文，见Henri Cordier, *La Suppression de la Compagnie de Jesus et la Mission de Peking, T'oung Pao*, 17 (1916), pp. 271—347, pp. 561—623。而Joseph Krahl在讨论南怀仁（Gottfried Xavier von Laimbeckhoven）主教时期中国天主教会的历史时，也在书中分析了耶稣会解散事件及其对中国教会的影响，见Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, Roma: Gregorian University Press, 1964, pp. 223—288。本文写作时，受惠以上诸文颇多。

③ 近期关于清代北京天主教历史的研究可以参见魏若望（John W. Witek）：《明末清初时期北京基督教会的发展》，载卓新平主编：《相遇与对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》，宗教文化出版社2003年版，第120—150页。魏扬波先生（Jean-Paul Wiest）所撰写的清代北京正福寺天主教墓地的历史也简要地描述了清代北京天主教的发展史，见明晓艳、魏扬波主编：《历史遗踪——正福寺天主教墓地》，文物出版社2007年版，第2—16页。

④ [德]彼得·克劳斯·哈特曼（Peter C. Hartmann）著，谷裕译：《耶稣会简史》，宗教文化出版社2003年版，第83—86页。

据印度总督的命令，派兵逮捕了澳门分属中国副省、日本省区、法籍教区的 24 位耶稣会士，将他们监禁在圣保禄公学库房中。澳门耶稣会的产业也被拍卖一空。11 月 5 日，这些耶稣会士被押上一艘名为圣路易斯号的船，辗转经果阿、巴伊亚等地送回葡萄牙圣儒利安城堡监禁。<sup>①</sup>葡萄牙人在澳门取缔耶稣会的举措，沉重打击了在华耶稣会，使其失去了一个进入中国内地的重要中转站。例如，法国耶稣会在华司库邓类斯（Joseph Louis Le Febvre）就曾因此被迫长时间躲避在珠江的一条小船上，“退不能去澳门，进又难入内地”，最后通过京城耶稣会士蒋友仁（Michel Benoist）向清廷请求才获准暂居广州商行，结束了水上漂泊的日子。<sup>②</sup>尽管耶稣会士们在欧洲本国及其海外殖民地频遭逮捕，但身处中国大陆的耶稣会士却因清帝国的保护而使西欧国家鞭长莫及。如乾隆帝在得知澳门葡人驱逐耶稣会士时就曾表示“耶稣会士用不到葡王的保护，我就是他们的保护人。谁敢侵犯，我必惩处。他们对我的国家大有贡献，有何理由加以驱逐”<sup>③</sup>。清廷此时虽禁止天主教传播，但需要熟谙技巧的耶稣会士从事天文历算、绘画机械等各类服务，因此仍有 20 余位欧洲耶稣会士得以居留京廷内外，借机从事传教活动。<sup>④</sup>

① [法] 费赖之著，梅乘骐、梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》，上海光启社 1997 年版，第 852、962—963 页。施白蒂著，小雨译：《澳门编年史》，澳门基金会 1995 年版，第 158—159 页。

② 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第一册），中华书局 2003 年版，第 278 页。这可能是清廷首次得知葡萄牙人驱逐耶稣会消息。[法] 费赖之著，梅乘骐、梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》，第 908 页。

③ [法] 费赖之著，梅乘骐、梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》，第 1011 页。

④ Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635—1800*, Brill, 2001, p. 308.

因为中欧之间距离辽远，罗马教廷取缔耶稣会的通谕正式发布一年以后才传到中国。1774年8月23日，新任澳门主教、方济各会士吉马良斯（Dom Alexandre da Sylva Pedrosa Guimaraes）乘坐一艘葡萄牙船只抵达澳门，他所担负的一项重要使命是在澳门执行罗马教廷解散耶稣会的命令。8月26日，吉马良斯就任主教一职后采取的第一项措施就是发布了一道宣布解散耶稣会的冗长主教通令。在通令中，他指控耶稣会在东方传教时犯有向教徒隐藏基督受难事实、纵容偶像崇拜习俗、允许祭拜祖先等损害天主教义的各类罪行，以此表明解散之举的必要性。<sup>①</sup>由于此前在澳门的耶稣会士已经被葡萄牙殖民总督逮捕并押送回欧，吉马良斯在澳门并没有找到一位耶稣会士。但是，因为广州传教会附属澳门主教管辖，他也派人将教廷颁布解散令的消息告知住在广州、分别担任法国和葡萄牙耶稣会司库的两位耶稣会士邓类斯和艾若望（João Simonelli）。<sup>②</sup>接到主教通令后，这两位耶稣会士都宣誓服从教廷的决定，但对于吉马良斯通令中要求所有脱离耶稣会的前会士必须效忠葡萄牙国王，二人以教皇谕令中没有这项规定而加以拒绝。随后二人相继离开广州，邓类斯返回法国，艾若望则前往他省传教。<sup>③</sup>

在葡萄牙人将教廷解散耶稣会消息传递到澳门时，1774年1月20日罗马传信部也给时任南京主教、耶稣会士南怀仁（Gottfried Xavier von Laimbeckhoven）发来一份关于解散耶稣会的部令，要求

- 
- ① Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 214.
- ② 又名艾若翰，江西籍耶稣会士。见 J. de Moidrey, *Confesseurs de la Foi en Chine, 1784—1862*, Shanghai, 1935, pp. 32—33.
- ③ Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 215.

他在南京教区公布并且派人送到北京教区。传信部的这份部令在当年8、9月送抵澳门传信部司库席道明(Nicola Simonetti)手中。由于正值禁教时期,席道明担心该部令会丢失,因此并没有及时将它传递到内地。此外,席道明也不信任在广州的两位耶稣会司库邓类斯和艾若望,他决定让一位中国籍传教士戴则仁<sup>①</sup>亲自携带这份部令给南怀仁。为了避免被捕,戴则仁一路小心翼翼,躲躲藏藏,直到1775年6月17日才将部令安全交到南怀仁手中,而此时距离传信部部令抵达澳门已近一年。这种耽搁直接影响到了其后北京教区耶稣会的解散过程。<sup>②</sup>南怀仁接到解散令后,马上向南京教区下辖的全体耶稣会士宣布了解散令。除了葡萄牙籍耶稣会士毕纳爵(Ignacio Pirez)态度强硬、拒不接受外,其余五位在江南传教的耶稣会士彭若翰、周若瑟、姚若翰、曹貌禄、邹若瑟都签名表示服从。南怀仁很快允许他们以世俗教士的身份继续留在教区传教。<sup>③</sup>

与此同时,各地代牧主教也向在当地省份传教的耶稣会士通知了解散消息。如多明我会主教黄方济(Francisco Pallas)向江西的耶稣会士张若瑟、刘保禄(Léon Baron)、杨斯德望、高仁等通知了命令;方济各会主教玛方济(Francesco Magni)向湖广的耶稣会士韦斯珂(Aug. de Avellar)、穆玛诺(Emmanuel da Motta)、石若翰(J-Bapt. de La Roche)、河弥德(Mat. de Lamathe)、腊伯都(Pierre L admiral)等通知了命令。所有上述传教士都在文件上署名表示服从。随着耶

① 关于戴则仁,见 J. de Moidrey, *Confesseurs de la Foi en Chine, 1784—1862*, Shanghai, 1935, p. 44.

② Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 219.

③ Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 220.

稣会被解散，这些人相应地脱离修会，并且被允许继续留在传教区工作。<sup>①</sup>对于罗马教廷来说，能够比较顺利地解决中国大部分地区的耶稣会解散问题十分令人鼓舞，它希望北京这个最主要的耶稣会在华传教区也会如此顺畅。然而，事情的发展却出乎罗马教廷的意料。

## 二、教权之争

北京是清代天主教的中心。清初耶稣会继承利玛窦（Matteo Ricci）自上而下的传教策略，十分注重拓展在京城传教活动，在此派驻了数量众多的传教士。当时北京传教区耶稣会士可分为葡萄牙团体与法国团体。尽管双方都属于耶稣会中国副省，但由于国籍不同，特别是受葡萄牙保教权的影响，二者之间存在着一系列矛盾。例如，当第一批法籍耶稣会士受法国国王路易十四的派遣，于1688年刚刚抵达北京时，原有的葡籍耶稣会士团体就开始排斥他们。<sup>②</sup>此后，双方的矛盾时有发生。这一次也不例外。1774年11月12日，法国耶稣会在广州的司库邓类斯将澳门主教吉马良斯已经颁布教廷解散耶稣会敕令的正式消息通知在北京的本会会士。<sup>③</sup>在得知耶稣会遭解散的确切消息后，为维护本国利益，耶稣会葡、法团体很快展开行动，竞相争夺北京教区的管辖权。

① Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 222.

② 魏若望 (John W. Witek): 《明末清初时期北京基督教会的发展》，载卓新平主编：《相遇与对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》，第137—140页。

③ 实际上，在此之前北京耶稣会团体已经通过其他渠道得知教廷解散耶稣会，一部分对修会异常忠诚的传教士如蒋友仁、刘松龄等甚至因为难以承受如此沉重打击而相继在1774年10月23日、29日辞世。[法]费赖之著，梅乘骐、梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》，第925、1011页。



对于在华前耶稣会葡萄牙团体来说，确保保教权体制之下的葡萄牙国家利益是其首要任务。实际上，在得知葡萄牙澳门新主教吉马良斯抵达澳门后，北京前耶稣会葡萄牙团体即积极谋求通过吉马良斯取得葡萄牙王室的支持，以确保北京原葡萄牙耶稣会仍然掌握在葡人手中。早在1774年10月15日，北京耶稣会葡萄牙团体负责人、时任耶稣会中国副省会长高慎思（José de Espinha）就写信给吉马良斯，表示担心随着耶稣会解散后葡萄牙人在北京的利益会被他国夺去。自1757年葡籍主教、耶稣会士索智能（Policarpo de Sousa）逝世后，北京主教已空置多年，因此高慎思迫切希望本国能够继续委派一位葡萄牙籍主教，并派遣更多的葡籍传教士来北京填补耶稣会解散后留下的真空状况，否则葡萄牙在中国的传教事业就会荒废。高慎思甚至允诺京城葡籍传教会尽一切努力在清廷中活动，以使葡国所委派的主教即使在清朝禁教期间也能够顺利进入中国。高慎思的来信正合一心想确保葡萄牙在华传教利益的澳门主教吉马良斯的心意，他一方面给高慎思回信，表示将慎重考虑高慎思的要求；另一方面迅速向葡萄牙首相蓬巴尔（Marquês de Pombal）报告北京原葡籍会士高慎思的来信情况。高慎思等北京葡籍耶稣会士收到吉马良斯回信后非常高兴，他们清楚如果澳门主教介入北京事务，无异于获得了一个重要的保护人。高慎思立刻向吉马良斯报告南京主教、前德籍耶稣会士南怀仁已任命一位德籍圣衣会传教士那永福（Joseph de Sainte-Therese）为北京教区主教代理，负责向北京教区颁布教廷解散耶稣会的敕令，他担心那永福会趁此时机在传信部传教士的支持下夺走原葡萄牙耶稣会在北京教区事务，因此请求吉马良斯干预此事。高慎思此信极大地触动了吉马良斯，他很快在澳门召集教士会议，向与会者宣读了与高慎思之间的信件。尽管耶稣会士已被宣判为葡萄牙的敌人，但在当前局势下，他认为必须依赖这些本国前耶稣会士来保护葡萄牙在北京及中国

传教会的利益。在获得与会者的同意后，吉马良斯给高慎思写了一封热情洋溢的信，向高慎思及所有北京的耶稣会士告知罗马教廷解散耶稣会的敕令，声称自己获得葡萄牙国王的允准执行该令。而南京主教南怀仁由于没有收到相关文件，因此无权在华执行解散令。吉马良斯同时表示自己很高兴得知高慎思及在京前葡籍耶稣会士对葡王及他本人的忠诚，他要求高慎思抵制南怀仁所任命的主教代理那永福的行动，答应很快会派遣一位主教代理前来接管北京教务。<sup>①</sup>吉马良斯还提醒高慎思不必担心会因不服从南怀仁主教的命令而遭绝罚，因为捍卫保教权并没有错。

高慎思收到吉马良斯信件后马上着手执行其命令。1775年9月22日，他召集在京的葡籍耶稣会士，向他们正式宣布了解散令。随后，这些葡籍耶稣会士们在一份文件上签名，庄重地证明已接受了解散敕令，宣誓服从教宗的命令，并表示遵从澳门主教吉马良斯的管理，效忠葡王作为教会的保护者。与此同时，高慎思还通知北京法籍耶稣会士，指出吉马良斯已接到教宗及国王的命令，向包括北京在内的所有保教权辖下的教区发布解散令。他在信中附上了解散耶稣会的敕令抄件，要求法籍耶稣会负责人赵进修（又名晁俊秀，François Bourgeois）向同会会士传达。接着高慎思又派人告知南怀仁任命的主教代理那永福，只有澳门主教吉马良斯才有权委任北京主教代理，希望那永福辞职。在遭到那永福的拒绝后，高慎思通知吉马良斯在北京执行其命令所遇到的情况，再一次要求尽快任命一个主教代理并派遣更多的葡萄牙传教士到北京。他推荐索德超（Bernardo Almeida）、安国宁（Andre Rodriguez）二人作为可能的主教代理人选。他还报告

---

① Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 231.

说，北京已有传闻，前法籍耶稣会士钱德明（Jean Joseph Marie Amiot）已经向法国政府建议，要求罗马教廷单独成立一个包括北京在内的鞑靼代牧区，而巴黎外方传教会也已开始试图在此获得一个立足点。在此情况下，为了避免北京教区落入传信部或法国人的手中，葡萄牙人必须即刻采取行动。他和其他前葡籍耶稣会士会尽一切努力维护葡国利益。接到高慎思的来信后，1775年11月21日，澳门主教吉马良斯再次召集教士会，就任命北京主教代理征求意见。由于耶稣会被解散后，无论澳门还是果阿此时都缺少既富才干又懂汉语的传教人员，因此澳门教士会还是决定任命高慎思这位前耶稣会士为暂时的主教代理，负责北京教区事务。当天吉马良斯致信高慎思告知会议结果，并附上有效文件，宣布任命他为全权主教代理和北京教区的管理者，命令所有传教士都要忠实地接受高慎思的领导，否则将施以绝罚。<sup>①</sup>

由于此前南京主教南怀仁早已任命那永福为主教代理，而现在澳门主教吉马良斯又任命高慎思为主教代理，如此导致在北京同时出现两个主教代理并存的奇怪现象。此后，那永福的行动处处遭到高慎思等葡萄牙人的抵制。例如，当他根据南怀仁的指示通知北京葡、法耶稣会团体选择一个合适时间以正式领受解散耶稣会教令时，就遭到高慎思的拒绝。他告诉那永福只有澳门主教吉马良斯才有权公布解散令，而此前葡萄牙耶稣会士早已在吉马良斯颁布的解散教令文件上签名，故无需再次领受那永福颁布的解散令。高慎思并出示一份吉马良斯任命他为主教代理和北京教区管理者、废除南怀仁管理北京教区权力的文件。在高慎思等前葡萄牙耶稣会士的抵制下，那永福根本无法

---

<sup>①</sup> Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, pp. 234—235.

有效地行使主教代理职权。高慎思还在北京东堂、南堂等葡萄牙传教士主持的教堂举行坚振圣事以向全体京城传教士展示权威。由于高慎思与那永福都宣称自己是合法的主教代理，相互威胁要对对方采取绝罚惩戒，很快导致北京传教会内部情势骤然紧张。<sup>①</sup>

当南京主教南怀仁从北京传教士那里得知澳门主教吉马良斯已任命高慎思为主教代理的消息后很是震惊，他多次写信给吉马良斯，望其暂时不要插手北京耶稣会解散事务。但吉马良斯却回信指责南怀仁无权任命北京教区的主教代理，因为根据保教权的规定，此举须经葡萄牙国王批准才有效。此外，吉马良斯还指控南怀仁无视 1765 年 5 月 6 日协议规定，在未得到葡王的认可下颁布解散耶稣会的敕令是犯罪行为。他认为南怀仁的举措是对葡萄牙保教权的侵害，其目的是想通过与传信部传教士勾结，将北京教区置于传信部控制之下。他要求南怀仁马上将那永福解职，不再过问北京教区事务。吉马良斯的上述要求及指控遭到南怀仁的反驳。他认为自己以南京主教兼管北京教区事务已经多年，早已得到教廷确认。至于委派那永福颁布解散耶稣会的敕令也是合情合法，因为教廷已通过传信部在华司库席道明送给中国各主教一份解散令的抄件，命令他们在各个教区发布该敕令。他是在严格执行教廷的命令。相反，南怀仁质疑吉马良斯是否获得授权在其主教辖区之外的地方发布解散令。由于双方各执一词，莫衷一是，只得将争端提交教廷和葡萄牙王室裁决。恰在此时期，葡萄牙国内政治形势发生了变动，原国王若瑟一世（Don Jose I）逝世，吉马良斯的保护人、首相蓬巴尔失宠，新任女王玛丽是一位虔诚的天主教徒，她试图改善与罗马教廷之间的关系。她一继位，就释放了大批被关押

---

① Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 267.

的前耶稣会士。因此，当罗马教廷向葡国指责澳门主教吉马良斯插手北京教区解散耶稣会事务导致引发北京争端后，玛丽女王很快将吉马良斯调回葡萄牙。

尽管吉马良斯被调回葡萄牙，而且传信部有关吉马良斯无权管理北京教区而南怀仁才是合法管理者的部令也已抵华，由此证明了那永福是合法的北京主教代理，但高慎思等葡萄牙人仍寻机抵制传信部命令。由于担心传信部的上述原件会在送往北京的途中丢失，广州传信部司库席道明只送了一份抄件给那永福，要求后者在北京公布。当那永福拿到传信部的部令抄件时，他让齐类思（Luigi Cipolla）将部令转给傅作霖（Felix de Rocha），并要求他在东堂、南堂这两个葡萄牙传教士教堂公布。<sup>①</sup>但是，高慎思及其他葡萄牙前耶稣会士以该文件系抄件而非原件，同时它并非通过里斯本办事处这一必要渠道传递，也没有葡王印鉴为由，拒绝接受这份罗马传信部的文件。此举激怒了那永福，他威胁要通知所有葡萄牙传教士主持的教堂的教徒向高慎思等人办告解是无效的。高慎思同样选择在圣诞节和复活节举行坚振礼来展示他拥有行使圣事的权力和必要的圣职，竭力要使北京的其他传教士明白他不需要那永福准许圣职，因为他已经从澳门主教吉马良斯那里获得了。一时之间，北京传教区内部传递着关于葡萄牙传教士被取缔职权的消息，在当地教徒中引发了极大的震动。北京争端愈演愈烈<sup>②</sup>。

就在吉马良斯和高慎思等葡萄牙人试图控制北京教会时，法国人也采取了相应的行动。事实上，耶稣会法国在华传教区的设立，本身就是法国谋求在东方利益的一步棋子。法王路易十四在位期间（1643—

---

① Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 240.

② Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 242.

1715), 国力大增, 法国已取代西、葡两国成为欧洲新霸主。路易十四企图通过派遣法国传教士入华活动, 打破国力日衰的葡萄牙对东方传教事务的垄断, 以扩大本国在东方的影响, 因此于 1687 年派遣第一批五位法国耶稣会士以国王数学家的身份来华服务。<sup>①</sup>这些早期入华的法籍耶稣会士先驱通过献药治愈康熙疾病从而在北京获得了一块属于自己的土地, 并建起了北京第一座法籍传教士主持的教堂——北堂。<sup>②</sup>此后, 法王又陆续派遣数十名法国传教士来华。经过近一个世纪的努力, 法国传教士已经在华站稳了脚跟。一部分法籍耶稣会士进入宫廷从事绘画、科技等服务, 一部分则在外省开辟传教区, 与葡籍耶稣会士分庭抗礼。<sup>③</sup>而早在 1700 年法国人已成功地使法国在华耶稣会成为独立于耶稣会中国副省区的一个传教区, 从而在传教体制上完全摆脱葡萄牙人的控制。<sup>④</sup>为确保此前辛苦取得的法国在华传教事业不致因耶稣会解散而丢失, 在京前法国耶稣会士们希望本国政府能干预此次北京耶稣会解散事件, 以维护法国传教团体在华利益, 而法王路易十六此时也正希望继续在东方扩张, 自然乐意给予支持。

当得知教廷发布了解散耶稣会令后, 钱德明等在京法籍耶稣会士就试图促使法国政府介入以避免使本国在华传教会落入“外国人”手

- 
- ① [法] 李明著, 郭强、龙云、李伟译: 《中国近事报道 (1687—1692)》, 大象出版社 2004 年版, 第 19—24 页。
- ② [法] 杜赫德编, 郑德弟、吕一民、沈坚译: 《耶稣会士中国书简集》(第 1 卷), 大象出版社 2001 年版, 第 157—158, 288—291 页。
- ③ 关于清前期法国耶稣会士入华传教, 见 Henri Cordier, *La Suppression de la Compagnie de Jesus et la Mission de Pekin*, pp. 272—275. Catherine Jami, *From Louis XIV's Court to Kangxi's Court: An Institutional Analysis of the French Jesuit Mission to China (1688—1722)*, in *East Asian Science (1995)*, pp. 49—499. 李晟文: 《明清时期法国耶稣会士来华初探》, 载《世界宗教研究》, 1999 年第 2 期, 第 54—59 页。
- ④ [法] 荣振华著, 耿升译: 《在华耶稣会士列传及书目补编》, 中华书局 1995 年版, 第 264 页。

中。1774年9、10月间，钱德明已多次给法国国务大臣贝尔坦（M. Bertin）写信，表达了他对耶稣会解散后法国在华传教会命运的担忧，由此激起法国政界对北京法国耶稣会的兴趣。<sup>①</sup>法国自然不愿意看到因为解散耶稣会而导致此前好不容易从葡萄牙和罗马教廷手中争夺到的一个独立传教区就这样失去，因此贝尔坦回复钱德明，鼓励其与同伴抵制来自教廷传信部的任何干预，表示法王对损害本国在北京传教事业的行为不会坐视不顾。与此同时，贝尔坦积极向法王路易十六建议实施一个旨在扩张法国在华传教会的大计划：不仅继续保留北京法国传教会，而且使之发展成为法国支配下的一个独立传教领域。其具体方案是考虑设立一个沈阳（穆克登）主教区，辖区包括关外满人居住地区及北京内城，并拟任命钱德明为首任主教。<sup>②</sup>所需传教士将在法国接受训练，然后派往中国。按照这个方案，北京天主教会实际将被置于法国人的控制之下，这正符合法国扩张东方势力的雄心。为此，路易十六在1776年11月30日发布一道命令，任命原北京法国耶稣会负责人赵进修为法国传教会会长及教区产业代管。<sup>③</sup>曾受法国王室和大臣贝尔坦资助在法国进修神学的华籍前耶稣会士杨德望

---

① Henri Cordier, *La Suppression de la Compagnie de Jesus et la Mission de Peking*, pp. 287—297. 费赖之著，梅乘骐、梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》，第1054页。

② Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 269. 费赖之著，梅乘骐、梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》，第1063页。显然这是考虑对满族传教的目的，北京内城为满人居住，也称鞑鞑城。

③ 在赵进修呈给清廷管理西洋堂事务大臣的一份禀文中，曾经记录下该命令的内容：“因耶稣会没有了，赵进修本国王恐其散乱，乾隆四十二年特有来文，此文上说：‘前有耶稣会时，我知尔等办理本堂事务很好，今耶稣会靡有了，恐尔等无主张，要生变化散乱，我特选赵进修主事当家，凡堂中大小事体上下人等，俱要听伊安排。又说，我随后差人前去，跟尔学习办事，后来好接续当家，尔应该好好照应他等语。’”引自阎宗临著：《传教士与法国早期汉学》，大象出版社2003年版，第219页。

(Etienne Yang) 则被任命为法国传教会驻广州的司库，负责向北京法国传教会输送来自法国政府的资助，另一位前法国耶稣会士嘉类思 (Louis du Gad) 则被路易十六指定充当沟通法国政府和传教士之间的通信人角色，负责“招收和培训若干新的传教士，目的在于继续保存这个教区”。<sup>①</sup>为了表示对北京前法国耶稣会士的支持，路易十六还下令每年提供给北京法国传教会 12 000 法郎资助。此后，新任法国海军大臣萨丁内斯 (M. de Sartines)、法国驻罗马教廷大使枢机主教贝尼斯 (Bernis) 亦受命就法国北京传教会事宜与罗马教廷展开频繁交涉。<sup>②</sup>

在维护法国利益的前提下，以赵进修为首的北京法国前耶稣会对高慎思等葡萄牙人和罗马教廷传信部控制北京法国传教会及其产业的计划进行了抵制。例如，当高慎思作为澳门主教吉马良斯委任的北京教区主教代理，负责执行解散在京耶稣会敕令时，他曾要求法国耶稣会负责人赵进修向本国国会士传达该敕令，但赵进修很快就以高慎思无法出示能够证实吉马良斯有权向北京教区发布解散敕令的有效文件为由，拒绝接受高慎思颁布解散令的行为。此外，尽管其后赵进修等法国耶稣会士服从南京主教南怀仁的主教代理那永福所发布的解散敕令，但当那永福要求他们签署文件将原北京法国耶稣会的产业移交给他这位罗马教廷的代表管理时，就遭到赵进修等法国耶稣会士的抗议。这些前法国耶稣会士们坚持认为原会中产业应当由法国人自己管理。

对于罗马教廷来说，解散作为教廷羽翼的耶稣会自是无奈之举，但通过解散在华葡、法耶稣会却也为教廷打破葡、法王权对北京教会的直接操控提供了一个良机。如前所述，传信部已试图通过主教代理

① 费赖之著，梅乘骐、梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》，第 971 页。

② Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 270.



那永福掌握北京教会的管辖权。此时，为了应对葡、法前耶稣会士的抵制，罗马教廷决定任命在京意大利籍奥斯定会士安德义（J. D. Salusti）为北京主教。1778年7月，安德义的主教任命获葡王玛丽的批准。时任传信部秘书波尔日亚（Stefano Borgia）写信给安德义，告知关于他的主教任命消息，同时表示相关文件会通过葡萄牙王室渠道送抵澳门，然后转至其手中。但令人费解的是，安德义却迟迟未收到教宗任命书和王室批准令这两个祝圣必需的文件。<sup>①</sup>而安德义如果没有向北京各传教士团体出示这两份文件，是很难确认其合法地位的。因此，尽管1780年4月2日安德义在山西、陕西宗座代牧、方济各会士闵达奈（Bavarian Franciscan Natanael Burger）的祝圣下，于北京传信部教堂中匆匆就任北京主教，但高慎思等北京葡萄牙传教士团体和赵进修等北京法国传教士团体认为他在没有展示教宗任命书的情况下就祝圣，违背了教会史上教宗鲍尼法八世（Boniface VIII）颁布的决议，因此都拒绝承认其主教职权。安德义态度强硬，他在1781年5月间向北京天主教团体发布了一道主教令，宣布行使罗马教廷赋予他的主教权力，中止所有在京葡、法籍前耶稣会士的圣职权：

凡传教之神父，各有职分之当为，遵其次序，最为要紧，若有一人越分妄行，离经畔道，足能乱圣教之平安，害多灵之长生，至于不能救止，非细故也。罗马府掌管天下传教事务，部院众位红衣主教，公同议定，此地各处天主堂内，现今之神父，俱至本处所，俱无行圣事之权，惟听此处现今主教之命，实其传教之地

---

① 这一重要文件之所以会被戏剧性地耽搁，主要是因为当葡萄牙王室将这封文件寄到澳门的时候，接收者澳门主教恰好已被调离，其时他已离开澳门，取道果阿返回葡萄牙。因此这一文件又被转递到果阿。果阿主教打开后，发现是安德义的主教任命书及王室批准令，又将其寄回澳门，如此一来，这封文件就在路上走了近两年。

方，授其行圣事之权衡，或调换他传教之所在，或收回他行圣事之权衡，一任本主教之安排，为此奏知教宗，奉现今教宗必约第六位<sup>①</sup>，允准依议，于天主降生一千七百八十年，西历二月十七日，众位红衣主教特发谕帖，本部总理红衣主教加斯德理<sup>②</sup>，亲笔花（画）押，代笔者主教波尔日亚<sup>③</sup>，着此则本主教安<sup>④</sup>，凡在该管之地方传教之神父，俱遵此办理，并行传示，使众共知。

此按：原文译出，并无谎言不符之处，有原代权者那神父<sup>⑤</sup>甘为证凭。

乾隆四十六年五月圣神降临瞻礼主教安译录<sup>⑥</sup>

但是，尽管安德义以不给葡、法传教士行使圣事职权，甚至以绝罚相威胁，葡、法两派传教士却对此置之不理。高慎思、赵进修等人还为此写信向果阿大主教和罗马教廷申诉，请求裁决。显然，对于大多数葡、法两国传教士来说，是不愿意轻易让他人染指在京本国教会团体的管辖权的。

### 三、产业之争

除了教会管辖权之争外，经济利益的竞争也是其中一个重要因素。这主要体现在对于原耶稣会在京产业处置权的争夺上。耶稣会自

---

① 指教皇庇护六世（Pius VI）。

② 指枢机主教 Castelli。

③ 指传信部秘书 Stefano Borgia。

④ 指安德义。

⑤ 指那永福。

⑥ 引自阎宗临著：《传教士与法国早期汉学》，第226—227页。

明末入华传教后，经过数代传教士的努力及长期积累，到清中叶时已经成为拥有一定产业的宗教团体。特别是京城耶稣会，因为直接服务宫廷，结交显贵，经常可以获得帝王大臣的各种赏赐、馈赠，其产业也远较其他地区庞大得多。在耶稣会解散前后，京城耶稣会所属各天主堂已经置有相当丰厚的产业，主要包括钱物、房产、田地等几大类。如在1775年10月2日高慎思、索德超写给澳门主教的一份财产清单中列出了当时北京南堂前耶稣会团体比较具体的产业情况：

第一，有一间店铺或出租用房，是中国皇帝赠送的，另外还购置了164间房屋，每间每年通常可收到317 200雷阿尔的租金。

第二，有两个农场，是皇帝恩赐的，它们的年收入大约为250 000雷阿尔。

第三，有三块菜园，其年收入为228 000雷阿尔。<sup>①</sup>

此外，还有一些私人财产及“四十多辆公用马车以及一些驮畜”。<sup>②</sup>从上引资料可知，每年南堂的房产、土地收入近80万雷阿尔(real)。而在另一份1775年10月22日安国宁、张继贤所提供的财产清单中列出了当时北京东堂前耶稣会团体的产业情况：

第一，皇帝赠送的房屋或完全经皇帝认可后购买的房屋中，有大小住房房屋65间，它们均已包括在我们的全部财产清单中。这些房屋通常都出租给一些富裕程度不同的人士居住，每年更新

---

① Antonio Graca de Abreu (阿布雷沃)：《最后一批葡萄牙耶稣会士在北京的财产》，载《文化杂志》2000年春季刊，第157页。

② Antonio Graca de Abreu (阿布雷沃)：《最后一批葡萄牙耶稣会士在北京的财产》，第158页。

租赁契约，每间房每年平均可收到 174 300 雷阿尔租金。

所购置的永久性土地共 1 000 亩，如果不发生水灾或旱灾的话，每年可以有 170 000 雷阿尔的收入。

至于以可赎回契约方式购买的土地，共 1 300 亩，每年的收入为 183 000 雷阿尔。<sup>①</sup>

从上引资料可知，每年东堂的房产、土地收入超过 52 万雷阿尔，其中土地就达 2 300 亩。北京原耶稣会团体的巨额财产状况，也可以从中文文献中得到验证，如耶稣会解散后传教士向秉仁在争产过程中曾经向清廷数次呈递奏折，内中披露了不少京城天主堂产业情况。如他在一份奏折中指出南堂“每年公费所入银七千余两，且有皇上先前恩赏（向秉）仁本国人田地数处，所出银两若干，每年费用丰足有余”<sup>②</sup>。该堂中所贮钱财很多，仅仅傅作霖的住房中就曾“存银一万两”<sup>③</sup>。而在另一份奏折中，他又指出“南堂高慎思等三人一年约得租息银八九千两，西北堂梁栋材等一年约得租息银七八千两，东堂张继贤等一年约得租息银六七千两”。如此，“皇恩所赐诸堂产业，每年二万四五千两”<sup>④</sup>。由上可见，北京原耶稣会的产业是十分可观的。

随着耶稣会被解散之后，如何处置这部分产业成为牵动各方的一个问题。此前，葡萄牙、罗马教廷已要求接管广州、南京等地原耶稣会团体留下来的产业。如澳门主教吉马良斯曾经命令在广州的邓类斯

---

① Antonio Graca de Abreu（阿布雷沃）：《最后一批葡萄牙耶稣会士在北京的财产》，第 158 页。

② 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第 1 册），第 323 页。

③ 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第 1 册），第 314 页。

④ 阎宗临著：《传教士与法国早期汉学》，第 225 页。

和艾若望这两位耶稣会司库提交一份详细的财产清单给他。但是，由于两位司库所管理的不仅有广州地方的产业，而且还有北京及其他省份耶稣会的经费，而这些地方并不属澳门主教管辖，因此他们抵制了澳门主教的命令，回复说早在 1762 年澳门地方法国、葡萄牙耶稣会士被逮捕押送回欧洲时，所有属于澳门教区的财产已被没收一空。同样，传信部也希望能够处理南京教区的原耶稣会产业。但主教南怀仁答复说，自从葡萄牙人解散耶稣会，并且将耶稣会在里斯本、果阿、马尼拉等地产业没收后，江南传教区的经费就已困顿不堪。再加上江南教会大部分产业如教堂、房产等也因清政府禁教而被地方官没收改做他用。江南传教士如今只能依靠北京传教区及当地教徒支付的些微补助勉强维持生活，因此已经没有什么可观产业值得处理了。<sup>①</sup>传信部只好作罢。可是，依靠服务宫廷，在京的前耶稣会士成功地使北京各天主教堂免遭冲击，其所属的巨大产业也基本保持下来。这无疑也是原耶稣会在中国所留下来的最大一宗产业了，因此，无论是葡萄牙人，还是法国人，抑或罗马教廷传信部，各方都希望能够掌握这些产业，由此出现了你争我夺的混乱局面。

对于前葡萄牙籍耶稣会士来说，在遭解散之后，他们竭力希望保住在京原葡籍传教会的产业，以维护葡萄牙国家的利益。当耶稣会被解散的消息传到北京后，京城天主教团体中一度谣传罗马教廷将召回所有在京的前耶稣会士，原有北京耶稣会的产业将被以意大利籍为主的传信部传教士所没收。为了不使本团体的产业旁落，北京原葡籍耶稣会士的长上高慎思等人开始思谋对策，变卖本团体在京的相当部分产业，“竟将历年收存财物账目一并烧毁，又将公中所置房产文契改为

---

<sup>①</sup> Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 221.

伊等自置字样。公中银两俱私换金子。又窃开傅作霖的住房，所存银一万两亦私换金子。并收去所存文契，烧毁账目”<sup>①</sup>。此后，高慎思又寻求澳门主教吉马良斯的帮助，希望通过向北京教区委任一位葡萄牙籍的主教代理，从而保住原有产业。正如他在给澳门主教的信中所说，作为葡萄牙人，如果没有得到葡萄牙国王的准许，他是不会将属于原葡萄牙耶稣会的产业交出去的。而当高慎思接到澳门主教吉马良斯的回信要他们效忠葡王，保护在京产业时，他马上召集在北京的葡萄牙籍前耶稣会士，宣誓效忠葡王作为教会的保护者，保证不会将任何产业交给包括代表罗马教廷的传信部传教士在内的其他教派势力。其后，高慎思等原北京葡籍前耶稣会士以本团体产业属于国王而非教宗为由，极力抵制罗马教廷传信部有关提交财产清单，并将产业移交给教廷的要求。

与葡籍前耶稣会士一样，在北京的法籍前耶稣会士也努力设法使原有产业落在本国教会手中。当前述有关教廷将召回所有在京前耶稣会士、产业均交传信部传教士接管的谣言传到他们耳中时，在赵进修为首的北京法籍前耶稣会士也开始以筹措返国旅费为借口，处理本团体的产业，“把以前账簿烧了，另外做了别的账簿。进修等卖了许多铺房，银子分开，一半下余，私自收用”<sup>②</sup>。此后，赵进修、钱德明、方守义（J. F. Marie Dieudonne d'Ollieres）等前法国耶稣会士也急忙与法国政府取得联系，请求本国派人接管原法籍耶稣会在北京的产业。为此法国国王路易十六指定赵进修为原法国北京传教会产业代管，并在1779年1月特意再次发来命令，要求赵进修“务要小心管理堂中事业，毋许别人争夺”<sup>③</sup>。引文中所谓“别人”，显然主要指的

① 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第1册），第314页。

② 引自阎宗临：《传教士与法国早期汉学》，第220页。

③ 引自阎宗临：《传教士与法国早期汉学》，第219页。

是葡萄牙人与罗马教廷传信部。在葡萄牙王室支持下，葡籍前耶稣会士高慎思可以打着保教权的旗号，以北京主教代理的名义控制这部分产业。而传信部则认为，根据教会法，耶稣会解散后所有产业应归属罗马教廷，北京前耶稣会士的这些产业自然也不例外。在维护本国利益的前提下，赵进修等前北京法籍耶稣会士一直抵制传信部染指本会产业，如当那永福这位通过南京主教南怀仁任命的主教代理要求他们将前法国耶稣会产业移交给教廷时，赵进修等人即借口枢机主教加斯德尔理（Castelli）的来信中没有提到这一点而表示抗议，认为此举意味着法国前耶稣会士可以自己管理财产。当那永福坚持宣称教皇拥有原法籍前耶稣会在京产业时，赵进修再次坚决抵制，同时致信法国国务大臣贝尔坦寻求支持。而法国王室也很重视本国前耶稣会在北京的产业，在接到赵进修的来信后，担任海军大臣的萨丁内斯（M. de Sartines）用法国国王的名义作出答复，他强调法国国王才是北京前法籍耶稣会士产业的唯一主人，而赵进修是国王任命的唯一管理者，“不准任何人染指这些教产”<sup>①</sup>。借助法王的支持，赵进修成功地抑制了葡萄牙及罗马教廷传信部对原有北京法籍传教会产业的接管企图。

至于原本想利用解散耶稣会之机而一举夺得北京教会产业的罗马教廷传信部，面对着北京前耶稣会葡、法派别极力抵制的现实，此时也是一筹莫展。

#### 四、妥协的结局

如前所述，安德义就任北京主教并不能如罗马教廷所愿平息北京

---

<sup>①</sup> 费赖之著，梅乘骐、梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》，第1160页。

天主教团体的争端，相反促使事态进一步复杂化，在北京教会中造成了极大的损害。前耶稣会士韩国英（Pierre-Mart, Cibot）、方守义、金济时（J. P. Louis Collas）等相继因忧愤过度而死去。<sup>①</sup>北京天主教徒则对主教安德义与葡、法原耶稣会传教士之间互相指责而在传教会内部引发的分离困惑不解，究竟孰是孰非，他们一时不知所措，乃至教徒们之间也发生了分裂。<sup>②</sup>更有甚者，传教士之间的争产纠纷竟然闹到乾隆皇帝那里去了。此时期，北京传教士团体先后发生了两起前耶稣会士因为不满教会团体内部对产业的处置分配而相互向清廷控告的案件。第一起是1777—1781年间向秉仁与索德超、艾启蒙、高慎思、安国宁等原葡籍耶稣会士之间的互控案。<sup>③</sup>第二起是1780年汪达洪（J-Math. de Ventavon）、贺清泰（Louis de Poirot）与赵进修这些前法籍耶稣会士之间的互控案。<sup>④</sup>这些传教士在控告对方的诉状中，毫无顾忌地互相揭短。如向秉仁控词中充斥着丑化高慎思等传教士的字句，不仅直称其“又嫉又贪”<sup>⑤</sup>，“声名不端”<sup>⑥</sup>，甚至披露高慎思、安国宁等“虽有官守，亦时常外出闲游”<sup>⑦</sup>。这实际上是间接向清廷报告高慎思等传教士不顾朝廷禁传天主教的谕令，私自出外巡视堂

- 
- ① 费赖之著，梅乘骐、梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》，第1160、1173页。[法]杜赫德编，郑德弟译：《耶稣会士中国书简集》，大象出版社2005年版，第6卷，第201—202页。
- ② 费赖之著，梅乘骐、梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》，第1161页。
- ③ 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第1册），第312—323页。阎宗临著：《传教士与法国早期汉学》，第224—226页。
- ④ 阎宗临著：《传教士与法国早期汉学》，第219—224页。
- ⑤ 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第1册），第318页。
- ⑥⑦ 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第1册），第320页。



口，传播天主教。汪达洪的控词中也指责赵进修“与钱德明，暗暗勾串，用公中子，买多少礼物，送拂郎济亚国大人，全不通知洪等”。甚至宣称此前欧洲来华传教士数目日少，乃是因为“在西洋国之修士等，听见伊等这样霸占不公，怕受伊等奇苦，因此这几年不敢来中国”<sup>①</sup>。在京前耶稣会士之间因为分产不均而引发的这些相互指责，实际上极大地损害了传教士及天主教的声誉，<sup>②</sup>以至于引来乾隆皇帝的一通指责：“如果你们这些来传播你们主之圣经的人都不能相互和解，怎么能试图使我们相信你们传播的那一套呢？”<sup>③</sup>显而易见，如果听任事态进一步发展下去，对于罗马教廷、北京教会及葡、法等世俗政权而言都是不利的。迅速平息北京教会内部争端成为当事各方的共识。

1781年9月安德义意外中风逝世为解决北京教会争端提供契机。<sup>④</sup>罗马教廷与葡萄牙、法国之间很快达成妥协。1784年，葡萄牙女王提名葡籍方济各会士汤士选（即汤亚立山，Mgr. Alexandre de Gouvea）为新的北京主教人选，罗马教廷立刻批准此项提名，汤士选很快被祝圣主教，并受命尽快赴北京就职，平息各方争端。而在此之前，即1783年，根据法国国王路易十六的请求，罗马教廷也准许由法国遣使会前往中国接管北京法国前耶稣会团体及其产业。汤士选随带刘思永、戴国恩等人于1784秋抵达广东，以“谙晓天文”的名义，通过广东巡抚孙士毅向乾隆帝奏请“情愿进京效力并自备

① 阎宗临著：《传教士与法国早期汉学》，第221页。

② 费赖之著，梅乘骐、梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》，第1161页。

③ Antonio Graca de Abreu（阿布雷沃）：《最后一批葡萄牙耶稣会士在北京的财产》，载《文化杂志》2000年春季刊。

④ 安德义死后葬在北京正福寺天主教墓园。见明晓艳、魏扬波主编：《历史遗踪——正福寺天主教墓地》，第12页。

土物进呈”<sup>①</sup>。1785年1月，汤士选获准抵京。与此同时，法国国王路易十六所派遣的罗广祥（Nicolas-Joseph Raux）、吉德明（Jean-Joseph Ghislain）、巴茂真（Charles Paris）等三位遣使会士也于1785年春抵达北京，接管了原法国耶稣会教会及产业。罗广祥并为汤士选任命为北堂神父。<sup>②</sup>

汤士选到达北京后马上着手解决北京争端。他明智地避免使自己受任何一方的影响，而是通过亲自考察教会情况来决定采取何种措施。汤士选清楚地认识到，对于处在清廷禁止天主教传播处境下的中国教会来说，只有采取宽容的方式才能尽快恢复教会内部的安宁。由于此前北京传教会几乎所有的传教士都曾因卷入此次争端而被那永福、安德义、高慎思等相继宣布停止行使圣事职权，甚至处以绝罚，时下当务之急是将这些葡、法原耶稣会士从惩罚中解脱出来，从而确保北京传教会能够正常运转。1785年1月27日，他在北堂原法国耶稣会教堂宣布赦免所有传教士，给予他们继续行使圣职的权力。此后，他在南堂谴责北京教会争端的同时，又再次宣布赦免以往发生的一切过错，呼吁传教士及教徒相互和解，下令所有人不得再提起那场争端以避免纠纷卷土重来。<sup>③</sup>汤士选的一系列举动无疑起到了很好的效果，无休止的争吵已经使这些在京前耶稣会传教士们身心疲惫，厌倦不已，而此时北京原耶稣会教区及产业也因分别由葡、法两国所派遣的遣使会传教士所接管而得到较妥善解决。如此一来，争论各方各

① 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第1册），第402页。

② 关于此次罗广祥等遣使会士来华的中文档案，见中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第1册），第334页。

③ Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 287. 费赖之著，梅乘骐、梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》，第1174页。

得其所，持续十年之久的北京事件终于落下了帷幕。

## 结 语

尽管聚讼不已的北京事件最终得以解决，但其折射出的隐情却发人深省。透过这段发生在清代乾隆年间北京天主教会的历史，我们不难看出内中纠葛着如此多重复杂的矛盾。首先是葡萄牙与法国之间的矛盾。葡萄牙人想利用保教权来继续控制耶稣会解散之后的北京教会，而法国人则不仅想保住属于本国的传教会，甚至也有野心要设立一个包括北京在内的所谓鞑靼传教区，从而将北京原葡籍传教会置于法国人的控制之下。其次是葡萄牙保教权与罗马教廷之间的矛盾。葡萄牙一直视传信部为保教权的一个最直接竞争对手。在北京事件中，罗马教廷就是希望借助解散耶稣会的大好时机，通过向北京教区委任直属教廷的传信部传教士担任主教，从而达到撇开葡萄牙保教权的约束，控制北京教会的目的。而这是葡萄牙人极其不愿意看到的事。事实上，早在1760—1761年间，当传信部试图利用印度马拉巴尔传教区耶稣会士被驱逐的时机取而代之的时候，葡萄牙国王就曾严加禁止。最后，法国与罗马教廷之间也存在着矛盾。法国人视原北京法籍传教会为法国国王的“私产”，当罗马教廷想要染指的时候，自然竭力抵制。

实际上，导致上述数重矛盾存在的一个主要根源即是民族主义。十七、十八世纪是西欧民族国家发展的关键阶段，也是民族主义情感逐渐高涨的时代。欧洲主要天主教国家相继取缔耶稣会，其中一个主因就是耶稣会所倡导的超越国家主义及绝对服从罗马教廷理念，与受启蒙运动影响正在上扬的国家教会主义渐相矛盾。对于欧洲世俗政权而言，他们此时需要的是置于王权控制下的民族性教会组织而非超越

民族国家的国际性教会组织。然而，在特殊的时代背景下，当葡萄牙、西班牙、法国等欧洲世俗政权在本国大刀阔斧地解决耶稣会时，他们对于清帝国内的耶稣会士却又不得不采取谨慎的态度。这一方面是因为当时清朝毕竟是享有独立主权的强大帝国，这些前耶稣会士以“远臣”身份颇受清帝眷顾，欧洲各国无力越境干预。另一方面，随着西欧各国争相朝远东进行商业扩张，从国家利益考虑，对于葡、法等国而言，也只有继续倚重这些人华多年、熟练掌握中国语言文化并得以深入清宫内廷的前耶稣会士，才可使本国避免因解散在华耶稣会而造成的乏人填补在亚洲东方的真空这一不利局面。如此，在近代史上出现了一个颇具戏剧性的场面：当西方各国在本国纷纷驱逐、逮捕耶稣会士时，在东方他们却又不得不继续与这些前耶稣会士结盟。

而与此同时，在近代欧洲民族主义勃兴的大环境下，即使以国际性修会自诩的耶稣会本身也很难消除民族主义的影响。尤其是在耶稣会东方传教区，受民族认同与国家利益至上思想趋导，远离祖国的葡、法等国耶稣会士有时要比身处母国的同会会士怀有更加强烈的民族主义情感，并自觉不自觉地将这种情感贯彻到个人的行动中。在上述北京事件中，当所在修会遭到解散时，北京的前耶稣会传教士们的忧虑之一就是如何为自己的国家保住在遥远东方清帝国的传教利益。这一点，时人早已洞察分明，如汤士选在发给罗马教廷传信部的一封信件中就一针见血地指出，北京葡萄牙与法国前耶稣会士之间存在的这种“过多的民族主义”就是引发此次北京争端的深层原因。<sup>①</sup>

---

① Joseph Krahl, S. J., *China Missions in Crisis, Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738—1787)*, p. 288.

# 中国乡村天主教社区与地方社会

——以清末民初鄂西北磨盘山为个案

康志杰

“乡村天主教社区”是指教会统一管理，由基督徒集中居住的特殊区域，构成的原因主要有三种情况：一是清朝中期禁教之后，一些虔诚的信徒为了继续度宗教生活，迁居到偏僻的地区，于是逐渐形成了一个的教友村，其中较有代表性的是鄂西北磨盘山、浙西麻蓬村、河北张家口外西湾子等；二是第二次鸦片战争之后，教会专门购置土地让贫苦农民耕种，这些村落逐渐成为信徒集中的地区，如河北本笃庄、范家圪达等；三是特殊原因或事件形成的教友村，如广西北海涠洲岛（家族之间发生纠纷，教会出面调解，以移民方式组织新的社区）等。

生存在中国文化背景之下的天主教社区与地方社会有着千丝万缕的联系，而近代中国政权的更迭、政治派系的争斗以及经济政策、行政体系的改变，给天主教社区带来一系列的冲击和影响。本文以历史较长、发展比较完备的乡村天主教社区磨盘山为主线（旁及其他天主教社区），从社区行政体系、管理模式、经济运行机制、防御能力、教育文化、慈善事业等方面讨论社区与地方社会的关系。

## 一、清末民初：社区得到地方社会的认同

磨盘山成为基督徒集中居住地区始于清朝中期，历史上依次有法

国耶稣会、法国遣使会和意大利方济各会在这里传教。耶稣会和遣使会管理社区的时代（1725—1840年），政府严禁天主教传播，欧洲传教士也不许进入中国内陆，这一带常常是一两位传教士面对广袤的区域。当年在此传教的法国遣使会士刘方济（Francesco Regis Clet，1748—1840，1791年来华）在发往欧洲的信函中说：“我的住所更多是在山里，方圆7—8古里（1古里约合4公里）的区域，有2000多名基督徒，被划分为20多个地区依次管理。除此之外，这里有大量的20、40或50古里以外的边远的基督教徒，我几乎都巡视过。如果我在这里呆三年，我要走遍方圆200古里的地方。”<sup>①</sup>

第二次鸦片战争之后，基督宗教各派势力迅速进入长江沿线。1870年，鄂西北代牧区成立，主教府设在磨盘山茶园沟（后迁老河口），随着反洋教运动的发生，教会与地方反天主教的势力以及地方政府的关系十分复杂、微妙。

如同全国大多数地区一样，19世纪末鄂西北一带多次发生民教冲突，如1889年（光绪十五年）南熙主教出巡枣阳，遇到反洋教群众的围攻，地方政府“调齐兵差，火速来捕”<sup>②</sup>。事端平息后，“城中官长皆亲来慰问”<sup>③</sup>。1892年（光绪十八年），谷城茨河有谣言风传教友向井中投毒，引发了暴力冲突，后经地方政府协调而平息。在一次次的民教冲突中，持续时间最长的是围绕十字山引发的系列争斗。

同治十二年二月廿七日（1873年），鄂西北代牧主教毕礼（Ep Paschalis Billi Vic. Ap. 1835—1878，一译毕理）买下道教圣地玉皇

① André Sylvestre, *François-Régis Clet Prêtre de la Mission Martyr en Chine 1748—1820*, p. 70. Joseph van den Brandt Frère, *Letters du Bienheureux François-Régis Clet*, Pékin, 1944, p. 28.

② 成和德：《湖北襄郧属教史记略》，上海土山湾印书馆1924年版，第136—137页。

③ 成和德：《湖北襄郧属教史记略》，第137页。

顶，将此改为十字山，<sup>①</sup>非信徒忌恨十字架有伤风水，将十字架推倒。毕礼主教得知这一情况后赶到县衙，请知县林瑞枝严办，林知县拘捕了嫌疑者以示惩戒。次年，十字架又被推倒，毕礼又亲自到县城，并强调：若不惩办肇事者，将上报法国驻中国总领事馆。知县逮捕了滋事者，并勒令百姓重修十字架。

1895年，秀才陈立瑞领头造反，再次推倒十字架，并扬言要赶走神父。面对冲突逐步“升级”，教会越过县衙，直接向襄阳府告急。襄阳府兵备道宋观察逮捕陈立瑞，将其杀害；事端平息后又给天主堂送去一块“天下主堂”的牌匾，并规定，以后再发生破坏十字架之类事件，由地方官负责。

在以十字架为焦点的一系列矛盾冲突之中，山区传唱着这样的民谣：

观音堂，金蓝（奎）殿，  
涨潮铺，真好看，  
沙河店，汉口一般，  
十字架一修垮皮完蛋。<sup>②</sup>

民谣最后一句“十字架一修垮皮完蛋”，形象说明了天主教信仰

---

① 此事有两种说法：其一，1873年（同治十二年）由毕礼勾结恶霸王斌打死玉皇顶的当家，赶走道士，夺取全部庙宇土地财产，拆庙碎神，于是年9月14日建十字架。持这种观点的文章有熊子勋：《沈家垭天主堂与鄂西北天主教》，载《谷城县文史资料》（第1期），1987年；申雅、黎群：《罪恶累累的沈垭天主堂》，载《武汉大学学报》（哲学社会版）1978年第1期。其二，毕礼从王宾（王宾是元老地主，也是信徒）手中买地。如成和德《湖北襄郧属教史记略》如此记载。笔者就玉皇顶变为十字山一事在磨盘山教友中调查，教友认同第二种说法。

② 民谣系手抄，原件藏谷城县档案馆。观音堂、涨潮铺距离磨盘山不远，为交通要道，商业活动比较发达，沙河店隶属房县，在十字山下。

已经在地方社会站稳了脚跟，且势力日益增强。

在 19 世纪末 20 世纪初全国民教冲突频频发生之时，一个反映新民族主义的民谚传开了：“百姓怕官僚，官僚怕洋人，洋人怕百姓。”<sup>①</sup>这种循环的“怪圈”在磨盘山同样有着生动的展现：南熙主教出巡枣阳险遭不测，是县令亲率差役解围；十字架一次次被推倒，也是传教士“请出”地方官来解决问题。民教冲突是中西文化矛盾激化的展现，但冲突之后的结局往往是天主教在地方社会的地位更加稳固，教会与地方政府的关系进一步确立，且得到地方政府的保护。

民教矛盾冲突中的关键性人物必然是教区主教，他们上达法国领事馆，下通各级地方官府，竭力保护教会和教民的利益。如南漳界山发生教案（1896 年）后，南熙主教与汉口领事“力助交涉，大费周折，始得官上断结，保护界山等处教民归家安业，偿以抚恤，定在界山建造圣堂。罗狮子（按：反洋教的首领）科永远监禁”<sup>②</sup>。

反洋教运动本是打击、遏制洋教势力，但最终结果是教会的势力更加强大。据统计，1865 年，中国有天主教信徒 514 227 人，而至 1900 年，有 741 562 人。<sup>③</sup>磨盘山在教案之后的形势与全国一样，社区又新增加了董圣人堂；磨盘山下的圣心堂修葺一新，各级修院正准备开办，新的传教士源源不断地进入社区。这一切，均说明民教冲突中展现的“三角关系”以天主教的最后胜利而告结束。

民国以后，在地方政府的保护之下，教会的强势继续凸显，与地方社会的关系逐渐稳固，这种态势可以从主教的葬礼中得到印证。

① [美] 弗里曼、毕克伟、赛尔登著，陶鹤山译：《中国乡村：社会主义国家》，社会科学文献出版社 2002 年版，第 29 页。

② 成和德：《湖北襄郧属教史记略》，第 207 页。

③ 参见 Paul K. T. Sih, *Decision for China*, St. John's University Press under the auspices of the Center of Asian Studies, p. 82.



1920年6月30日，毕世修主教在老河口去世。出殡时“各界之挽悼联幛，先期毕集，人如山海。除司铎数十位及各学校、医院、育婴堂、男女教友外，军警政商各界，如蔡营长、杨知事、水警熊大队长、警察何所长、王所长、各局长、商会正副会长、各商董并各街绅耆，均步送十余里。其他各界送葬者数千人，穿街入巷，不以为劳；暑气熏蒸，不以为苦。花圈致悼，鼓乐含哀，爆竹声延数里，唱经音彻长空。而夹道参观者约数万人”<sup>①</sup>。这场声势浩大的有众多社会名流参与的葬礼，透露出民国初年中国天主教与地方社会诸多的信息——反天主教的社会势力已基本清除，教会与官方建立了融洽的关系，天主教信仰已经得到政府官员的容忍和接纳。

值得注意的是，参加盛大葬礼者除教会人士，尚有军界、政界、警政、商界人物，“各街绅耆”更是代表了地方社会的各个层面，因而透过主教葬礼，可以看出教会在调整与地方政府的关系的同时，也得到了地方社会的认同。

## 二、“独立王国”解剖之一：行政组织、 经济结构及军事武装

军警政商各界代表参加主教的葬礼，证明地方社会对天主教会的确认，同时也标志着民国以后天主教在中国的处境发生了根本性改变，但这并不等于天主教社区生存在世外桃源，由于社区结构的特殊性和诸多实际利益，与地方社会发生接触、纠葛、摩擦、冲突成为必然。

### 1. 基层行政组织

民教冲突导致的结果“是把教民和他们的广大的同胞分开，使他

---

<sup>①</sup> 成和德：《湖北襄郟属教史记略》，第147页。

们成为外国人保卫下的独立王国”<sup>①</sup>。进入 20 世纪之后，磨盘山终于摆脱了反洋教运动的阴影，在以后的发展和建构中，社区开始折射出这个“独立王国”的特色，相对独立的体系，有时会与地方政府推行、实施的政策相左，从而引起矛盾和冲突。

磨盘山一带有十多个教友村，民国初年，谷城沿用清末区、村制，全县 6 区 141 个村。信徒集中的村落有茶园沟、白峪沟、涨潮铺、观音堂等地，属于由义区管辖。<sup>②</sup>1917 年，在重新划定村社的过程中，有十多户教友家庭被划入非教友联保组织，主教毕世修得知后立刻与谷城知事韩光祚去函协商，要求调整。面对教会的强硬态度，韩光祚将这十几户教友家庭归还教会管辖，同时发出布告，予以保护。<sup>③</sup>

1930 年，国民政府改革行政区划，磨盘山、观音堂、紫金洞、埡子口等地划归涨潮铺第四团区，县政府委任涨潮铺的刘正恒（非教友）为第一任区董（管理一个区域的行政事务，并负责地方武装的基层领导者）。教会对此反映强烈，发动教友告状，迫使县政府改任，由忠实教友吴堂绅代替刘正恒。

1940 年，民国政府再次改革行政区划，县以下废除乡、村、邻，实行保甲制（分为甲、保、联保三级）。观音堂、沈家垭、元老等教友村是一个联保。本堂神父艾国樑（Roberto Querrap）为了有效地管理社区，提议各保保长应由信仰虔诚、与教会保持密切联系的教友担任，此议案如愿以偿。不久，县政府又委任石花镇阮蔼如（非教友）

---

① Westel W. Willoughby, *Foreign Right and Interests in China*, Baltimore, 1927, p. 720. 转引自吕实强：《中国官绅反教的原因》（一八六〇—一八七四），台湾商务印书馆 1966 年版，第 62—63 页。

② 参见湖北省谷城县地方志编纂委员会：《谷城县志》，新华出版社 1991 年版，第 29 页。

③ 参见《湖北襄郧属教史记略》，第 177—178 页。

任第一联保主任，教会再次组织信徒反对，迫使县政府改任教徒吴迨清担任。吴迨清死后，有信徒吴堂义、陈永贵、陈吉谦相继担任。<sup>①</sup>

教会一次次插手基层行政人选任命，目的很明确，就是希望社区的每个环节、每个层次皆有可靠信徒任职，除了保证社区的“醇正”，更利于社区的有效管理，以便社区实权层层保持在教会手中。对于教会的用心，地方政府十分清楚，但碍于教会势力的强大以及与地方社会良好的关系，对于这一特殊社区的特殊人选，几乎听从于教会方面的意见或建议。

## 2. 土地·收租·税收

作为一个由教会统一管理的特殊社区，宗教生活和社区神职人员的生活需要相应的经济支撑，其中虔诚教友的奉献是一项来源。清朝末年，“有李贞女兰秀，圣名法纳者，家本不富，以勤俭而臻小康，行为具巾帼气概，热诚敬主，明哲保身，一时传奉为模范焉。名隶圣方济各三会，甘贫有素，逝前将财产尽施献于教堂，永作慈善事业之基本，即沈家垭一带山地。另献银钱共数百千文。非信爱过人，安得如此。”<sup>②</sup>

李贞女给教会的大宗奉献只是一个特例，对于大多数以农业为生计的教友家庭来说，奉献十分有限。正因为如此，毕世修主教制定了“开源”、“生息”的策略，以发展教会经济。

关于“生息”与“开源”，毕世修主教信函中有较为详细的阐述：“所谓生息者，即公（按：指毕世修主教）将向储公款，用灵便手段，购置田产，或出放利息，计远大以备不虞。既而欧战演出，全球影响，传信部会向寄助资，数量既经短减，汇兑又大亏折。而吾境教务之费用，得以支持未告匱绝者，实多利赖田产之租，放息之利。所谓开源

<sup>①</sup> 参见张家焱：《沈垭天主教史略草稿》（手抄本），第55页。

<sup>②</sup> 成和德：《湖北襄郢属教史记略》，第178页。

者，既向欧美大慈善家通好呼助……所得补助经费，数颇不赀。于是修道学院数十生之基本金，殆成立矣。而道范学校、高小男女学校，得以次第开设扩充矣。”<sup>①</sup>毕世修发展经济、扩充财源的思路非常清楚：“生息”是购置土地，并对田产进行有效的管理；“开源”就是向本国教会和慈善机构争取经济支援。在这种经济策略的引导之下，社区经济快速发展，所拥有的土地、房产为鄂西北之最，一度成为中国乡村天主教最有实力的社区之一。

磨盘山教会的土地分布在大白峪沟、小白峪沟、磨盘沟、双庙垭、观音堂等村，最盛时大约有 2 000 余亩土地，教堂年有 400 石租（合 4 万斤粮食）。<sup>②</sup>除了土地之外，大教堂附近的 24 亩土地种上了葡萄和蔬菜，周围空地以及教会公墓附近，种植了一批银杏树，以防水土流失。教堂还自制葡萄酒，以用于弥撒礼。磨盘山教会生产的粮食和副产品主要用于自身的消费，这种高度自给自足的经济模式，表现

① 成和德：《湖北襄郧属教史记略》，第 149 页。

② 参见刘家国、邓有富主编：《谷城革命史》，湖北人民出版社 1990 年版，第 84 页。磨盘山是山区，土地类型比较复杂，有坡地、旱地和少量水田。农作物有多种，每年收成不一。关于天主教乡村社区购置土地，磨盘山不是特例。[比]王守礼著，傅明渊译：《边疆公教社会事业》台湾华明书局 1965 年版，第 14 页。该书对塞外天主教乡村社区有较为详细的记载，制表如下：

所属教区	购地时间（年份）	地 址	数量（顷）
热河教区	1875	哈拉户少烧	15
	1890	山湾子	40
察哈尔教区	1888	平定堡	150
	1896	南壕厘	102
集宁教区	1885	香火地	150
	1896	玫瑰营	600
绥远教区	1880	二十四顷地	100
	1888	小 淖	360
河 套	1888	三盛公	60
	1895	大发公	50
三 边	1890	大桥畔	50
	1895	大洋湾	100

出中国乡村天主教生存的特点。

如果仅从土地、收租的数目来看，教会具有相当的经济实力。但是，教会是一个庞大的非农业群体，同时还承担着社区的救济、慈善工作，因而地租收入对于需要大批量消费粮食的教会组织来说是一个变数（不排除自然灾害等诸多因素的影响）。

社区的经济常常与大时代的变革联系在一起，毕世修主教任职期间，教会处于经济上升期，收取的地租能够满足需要。但二战爆发之后，教会所得境外资助开始减少，同时社区由于自然灾害以及土匪滋扰，经济开始滑坡。<sup>①</sup>

在经济层面，土地的数量、地租的收入与地方社会没有什么直接的联系，但与此相关的税收由于牵涉诸多的实际利益，与地方社会发生矛盾将不可避免。

民国初期，教会在秋收后按 100 亩交 50 元（另一说一亩地交一元银币）的土地税，且只交钱不交粮，其他世俗地主则是交粮不交钱，这种税收形式称之为“交公粮”。教会拥有神哲学院、修女院、育婴堂、孤儿院等教育机构和慈善机构，同时，教堂平均每天要拿出 20 斤粮食周济乞丐和穷人（施粥），粮食消耗较大。及至抗日战争期间，李宗仁任老河口第五战区司令长官时曾发出布告：天主堂免缴税款，把钱和粮用在培育幼儿和学生上。此后相当一段时间，教会停止缴纳土地税。<sup>②</sup>

---

① 参见艾国樑：《方济各会院志》，“一九四九年一月三十日”（拉丁文手写本）。

② 关于磨盘山交税的情况，笔者在考察中没有找到相关的文字资料。通过老教友找到曾在教会工作的胡诗伟进行调查。胡诗伟是当年本堂神父齐家骥（意籍）辅祭，又称“帮办”，其职责是在教堂内辅助弥撒及做一些杂活，1949年后曾服刑30多年，刑满释放后住十字山下。已90余岁。关于教友交税及以后免税的情况，根据胡老先生的回忆整理。但此处交税指正常情况下的课税，不包括特殊情况的捐税，如下文所说的“大户捐”。

虽然抗战时期李宗仁免除了教会的土地税，但接踵而来的“大户捐”却引发了教会与地方政府的摩擦。抗日战争对于磨盘山社区来说是一个非常时期，在大半个中国投入抵抗侵略者的时候，日本军队却没有进入深山。虽然社区躲过了战火，但并不等于不承担战争中的责任和负担。1939年，为解决抗日部队的给养，国民政府接受共产党的建议，向殷实大户摊派大户捐（一种特别税）。大户捐的标准为收租10石以上者。磨盘山一带以天主堂收入最多，因而成为政府税收的主要对象。<sup>①</sup>

大户捐由乡公所征收，然后统一交县政府。根据税收比例，教会需要交纳2500斤粮食。<sup>②</sup>教会方面对此项税收非常不满，神父们想尽办法，或免捐，或减捐。针对教会的不合作态度，地方政府采取了强硬措施，要求教堂的佃户秋收之后把粮食直接交到乡公所。在强大的压力之下，教堂按规定交纳了粮食。<sup>③</sup>

山区的经济循环是封闭式的，在经济运行的轨道上，社区领袖首先考虑的是自身的生存和发展，而非外部世界的需要和变化。经济与生存相关，当一些特殊捐税有损教会的实际利益时，教会持抵制态度，如此必将引起与地方社会的矛盾，引起地方政府对教会的不满。

- 
- ① 随着抗日战争的深入，当时中国政治势力——国民党、共产党和日本人——都把税率提高到了战前的几倍。参见[美]黄宗智：《中国革命中的农村阶级——从土改到文革时期的表达性现实与客观性现实》，载《中国乡村研究》（第二辑），商务印书馆2003年版，第72页。
- ② 根据张家焱回忆，大户捐那年磨盘山社区每年收地租约400石，当地农作物分水田旱田，且乡村计量单位不太规范，大约一石稻谷200斤，小麦280斤，玉米260斤。交税时一石折合250斤（各种农作物合计在内），按总收入100000斤，以2.5%交税，所以需交2500斤粮食。
- ③ 参见张家焱：《沈垭天主教史略草稿》（手抄本），第54页。关于大户捐的标准，张家焱回忆说：大约年收租10石以上为大户。大户捐没有固定的土地标准，按土地亩分计算，每亩收购100斤。但在实际执行的过程中，几乎平摊到每家每户，这种情况不知是标准不清，还是乡、保长舞弊造成。

在各类经济关系中，税收是最为复杂的一类（不同于土地数量和租佃关系），为了厘清晚清以后天主教会交纳税款问题，笔者一直在寻找天主教会（或教堂）向政府交纳税款的凭证，遗憾的是，磨盘山教会的税收凭证一直没有找到。但笔者却有幸在宜昌档案馆发现了教会交纳田赋的“凭单”<sup>①</sup>，这些“税款凭单”对于了解教会与地方社会的关系有一定的帮助。从交纳税款分析，虽然税种较为繁多，教会还是获得税额减半的优惠。<sup>②</sup>

抗战时期的“大户捐”是特殊时期的特殊税收，通过这一事例可以发现，近代中国的宗教团体在税收问题上，正常情况可以享受一定的“优惠”，而“优惠”的程度与地方官员对宗教的态度有一定的关系。对于在非常时期（战争年代）的特殊税收，特别是数额较大、负担过于沉重的税收，教会不愿合作，天主教社区与地方社会因为经济利益而发生矛盾成为必然。但特殊时期的游戏规则不同于和平年代，天主教会的强权在这种“非常时期”软化了，他们不可能享有特权，与世俗社会一样，教会必须承担相应的义务和责任。

### 3. 社区的武装

清末频频发生教案，曾经给教会造成了威胁和伤害，教会方面“为自卫计，请得谷城县认可，募养壮丁数十，驻防看护”<sup>③</sup>。这是社区拥有自己武装的开始。民国以后，山区“兵匪多扰，迄无宁岁”<sup>④</sup>。为了防范土匪对社区的干扰和破坏，磨盘山社区需要进一步加强防

① 宜昌档案馆收藏的天主教完税凭单时间有光绪某年和1935年两张。卷宗号为103—2—123；103—2—124。由于地区差异，各地天主教会交纳税收的项目和数目也不一样。如宜昌天主教要交纳“堤捐”，而位于山区的磨盘山则没有此项。

② 民国二十四年田赋凭单记载：“本期田赋照上例原额征收数应减半。”卷宗号：103—2—124。

③ 成和德：《湖北襄郧属教史记略》，第140页。

④ 成和德：《湖北襄郧属教史记略》，第149页。

备，提高社区的抵御能力。

民国乡村天主教会（特别是偏僻的山区或边疆地区）拥有自己的武装力量，磨盘山不是特例。下面列举北方乡村天主教社区为防御土匪而组织武装力量的例证，来说明民国以后社会秩序混乱，天主教社区组织武装以求自保的历史事实。

1934年7月，应平绥铁路局长沈昌先生之约，一批颇有影响的学者们组织了“平绥沿线旅行团”，团员有郑振铎、雷洁琼、冰心、吴文藻、顾颉刚等，旅行的目的是考察平绥沿线的风景、古迹、风俗和宗教，其中关于天主教村庄的记录如下。

郑振铎记曰：这个村（公积坂八达盖村）“居民共千余人，自卫能力很好”<sup>①</sup>。

冰心记曰：公积坂是一个“教育及自卫的中心”<sup>②</sup>。

黄文弼著《蒙新考察日记（1927—1930）》也有关于乡村天主教拥有自己武装的记载，涉及的天主教村庄有河安滩（旧名察罕赤拉岭）、二猪兔等<sup>③</sup>，这些村庄均有自己的武装，其主要目的也是为了防范土匪。

拥兵自卫是“生存的竞争”<sup>④</sup>，塞外许多天主教村庄（比利时、荷兰圣母圣心会管辖的区域）常兴建“围堡”<sup>⑤</sup>，这是遭遇外部异己

---

① 郑振铎、冰心：《西行书简、平绥沿线旅行记》，山西古籍出版社2002年版，第94页。报告写于1934年8月20日。其中“主持者为比利时的牧师夫妇”恐有误，因为既是天主教村落，必有神父管理，而神父是不可有家眷的。

② 郑振铎、冰心：《西行书简、平绥沿线旅行记》，第273页。关于蒙古天主教会的具体细节，可参见古伟瀛主编：《塞外传教史》，台北光启文化事业2002年版。

③ 黄文弼：《蒙新考察日记（1927—1930）》，文物出版社1990年版，第8—9页。

④ [比]王守礼著，傅明渊译：《边疆公教社会事业》，台北华明书局1965年版，第49页。

⑤ 详见[比]王守礼著，傅明渊译：《边疆公教社会事业》，第三章“围堡”。



力量的破坏和干扰的时候一种有效的武装防御措施。在磨盘山，教会从光绪二十一年（1895年）开始就有了自己的武装，当地百姓称之为“木（磨）盘山团区（团练）”，主要任务是负责社区的治安。这支武装独立于观音堂、紫金洞两镇世俗管辖之外，团区成员皆由信徒担任。

1929年，团练解散，但教会仍然保存着自己的武器装备，同时针对山区土匪猖獗的形势，教会每年举行几次亮兵仪式。所谓“亮兵”就是武装游行，其目的是威慑土匪。当时每位神职人员都配有一支意大利双筒步枪，教堂共有12支。代牧主教、修道院院长、负责财务的神父和管理教务的本堂神父另外再配备一支手枪，此外教堂还备有4门火炮。

为了维持社区的安定，保护信徒的利益不受到损失，教会保存自己的武器装备，这种格局持续到中华人民共和国成立。

一个乡村社区长时段拥有自己的武装，虽然目的是为了防御外部异己力量对社区的威胁，但在中国这个世俗化程度极高的文化背景之下生存，无疑会遭到来自多方政治势力的猜疑、骚扰甚至袭击。位于偏僻地区的磨盘山在20世纪上半叶深深陷入了两难的窘境——放弃武器装备，社区将面临侵扰（主要是土匪势力）；保存自己的武装，同样也会遭到世俗社会的打击（特别是在对方物质匮乏的形势之下）。

磨盘山作为中国天主教乡村社区的典型代表，其行政体系、经济结构以及拥有自己武器装备的特征，使其成长为一个独立于地方世俗社会的“另类”，它所表现的独立性、封闭性，以西方强势政治作为支撑，在多事之秋的近现代中国，它与地方社区的冲突和摩擦无法避免。

### 三、“独立王国”结构之二：教育与慈善事业

磨盘山作为一个由教会统一管理的社区，为了提高信徒的综合素质

质，巩固信仰，促使社区的良性运作和有序发展，曾开办不同层次的学校和慈善机构。而教育的发展和社区慈善事业的完善，又促使社区的功能进一步扩大。

### 1. 完整的教育体系

#### (1) 启蒙教育——“经学”

“经学”是天主教社区基础教育的传统，教育的对象主要是儿童。由于信仰天主教者要学会念经，而经文繁多，仅凭口耳相传的记忆毕竟有限，所以要念经就要看文本，要看文本就必须认字，这是天主教会设立经学的根本原因。

磨盘山社区的重要会口（教友人数较多的自然村）都设有经学，教师多由修女或贞女担任，也有具备一定文化知识的男教友担任经学教师。<sup>①</sup>

经学的任务有二：识字和宗教教育，学生通过学习经学，认识天主教的基本要理。在教学方法上，经学与乡村私塾相似，上午学新课，午后背书，是一种灌输型的教学模式。与私塾不同的是，经学星期日停课（师生参加主日弥撒），使用课本多是天主教经文，如《经言》、《教理》等，并规定每周学习两个小时的拉丁文，学费由学生家长 and 教会共同负担。虽然经学的主要目标是培养儿童的宗教信仰，但由于读书识字，这种教育成为社区儿童启蒙最为便利的方式，典型地体现出天主教社区教育机制的一个侧面。

#### (2) 初级教育

磨盘山社区的初级教育分为以下几类：

小学：民国以后，教会面向社会开办小学。这是一种不同于经学的基础教育，其教学方法和办学规模打破了宗教的界限，教友与非教

---

<sup>①</sup> 参见张家焱：《沈垭天主教史略草稿》（手抄本），第29页。

友子女都可入学。教会还选派文化水平较高、有教学经验的修女担任教师。在教会承办的各初级学校中，以沈家垵天主教小学开办最早，时间最长。其后县城城关、石花镇等地也相继设立小学。第二次世界大战爆发，除沈家垵小学继续开办（办学至1950年，后迁往老河口）外，其他各小学因经费短缺而停止招收学生。

天主教小学与经学不同，它使用的是国民政府统编教材，课本如《三字经》、《百家姓》；开设的课程有国文、算术等，但每周仍保证两个课时的拉丁文（非教友家庭的孩子不要求参加）。如果说，经学教育表现了启蒙与宗教合一的社区特色，那么教会小学的开办，则标志着教会开始承担地方社会的教育任务，并为乡村的基础教育作出了贡献。

男婴小会：此为社区的重点小学，俗称三学，是由孤儿院发展而来的社区重点小学。

1878年，鄂北冬夏大旱，饥馑引发人口的死亡，留下许多遗孤，教会兴土木，修学校，收养无家可归的男童，这批无家可归的孩子是学校第一批生源。

三学的学制4年，相当于初小程度，开设的课程主要有：《圣教国文》、《国语》、《算术》、《常识》、《拉丁文》、《经言》、《教理》、《音乐》、《美术》、《体育》等。学生完成学业，考试合格，可升入小修道院（俗称二学，相当于小学高年级至高中毕业程度）。少数聪慧的孩子可读至“大学”（大修院）毕业。如撰写《湖北襄郢属教史记略》的成和德，就是大修院培养的高材生，1926年由罗马教皇祝圣，成为鄂东教区主教。

三学收养的儿童起初多是非基督徒家庭的遗孤，以后陆续有教友子弟入学。于是原本作为慈善事业的孤儿院，发展为天主教初级学校，尽管所授课程包含宗教要理，但对于生活在偏僻乡村的孩子（特别是无家可归的孩子）来说，这种方法不失为学习文化知识的一条途径。

女学：生源多为育婴堂收养的女婴以及教友家庭的女孩子，课程主要为识字、学经和教理，并结合女孩子的生理和心理特点，开设刺绣、缝纫等技术课，修女们义不容辞地担任起教学工作。女学开办于1878年，初衷为培养修女。后主教府迁至老河口镇，女学部分随之迁出磨盘山，并入华美学校。此后继续开办中的女学，性质同前期比较发生了变化，大体与经学相似，成为当地天主教家庭女孩子接受启蒙文化教育的一种形式。

### (3) 中、高等教育

开办修道院以代替社区的中高等教育，是天主教乡村社区的一个特点。修道院是培养神职人员的学校。清朝初年，教会挑选年轻信徒到欧洲学习，法国大路易公学、意大利那不勒斯圣家学院，都曾培养过中国籍神父。<sup>①</sup>遣使会接替耶稣会在华传教事业之后，吉德明神父主持的北京修院，也曾为地方培养过一批国籍神父。随着天主教在中国的发展，地方开始创办培养神职人员的学校，磨盘山教会在这样形势之下开始开办了大、小修院道院。

作为一个有着历史传统的天主教社区，磨盘山教会规划社区教育体制的意图十分清楚，就是要建立一整套完整的有着天主教色彩的各级学校。男婴小会（三学）学制4年，小修院（俗称二学）8年，大修院（俗称大学）6年，18年的寒窗苦读和系统的文化知识学习及神学教育，为发展中的乡村教会造就了一批栋梁之材。

---

① 早年培养中国神职人员的学校有意大利籍传教士马国贤（Matteo Ripa）创立的圣家书院。马国贤于1711年来华，服务于京城，后返回欧洲，1732年，教宗格来孟十二世及神圣罗马帝国嘉禄六世的批准，在那不勒斯成立圣家书院，其办学宗旨是培养有志于中华传教工作的远东人士。书院于1888年为意大利政府没收。办学156年间，共收录中国学生109人，意大利学生191人，土耳其学生67人。参见林瑞琪：《中国天主教当代历史反省》，香港圣神研究中心1995年版，第32页。

由于磨盘山地理位置偏僻，加之师资、教学设备以及生源等种种原因，开办大修院存在诸多困难，1921年秋，大修院合并于武昌修院，原在大修院的修生转入武昌两湖修院学习。抗战期间，武汉沦陷，中国神父陈良佐将学生带回沈垭继续完成学业，战后返回到武昌。

修道院原址在茶园沟，此处还有修女会、育婴堂等机构。1878年，学校迁入自然条件更好的沈垭村。新建的学校为四合院型，两层楼房，内设教室、实验室、图书室、学生宿舍、食堂、酒室（贮藏弥撒礼中使用的葡萄酒）等。不久，新校舍后又进行了扩充和调整，“将上方坐西向东之房，原为客厅及司铎膳室用者，改成学堂，房后添盖走廊，辟多窗门，凿平广场，围以重垣。于是诵读游玩，种植花木，皆称良便”<sup>①</sup>。

需要说明的是，磨盘山修道院西文为 *Seminarium* 或 *Collegium*，而非 *Monastery*，证明修院的性质是以教学为宗旨的宗教院校，而非以隐修为目的的 *Monastery*。因此，这座位于偏僻山区的天主教学院正确的名称应该是“天主教神哲学院”<sup>②</sup>。正因为如此，教师多是受过高等教育的专业人才，除了来自欧洲的神父，国籍教员胡世箴、陈良佐等毕业于北京辅仁大学，<sup>③</sup>他们加盟修院的教学和管理，为乡村教育注入了新的血液。

关于修院教员的学术造诣，曾与他们打过交道的张家焱老先生有一段回忆：

解放前夕，我在沈垭天主堂住了几天，认识了修道院的几位神

---

① 成和德：《湖北襄郢属教史记略》，第153页。

② 参见成和德：《湖北襄郢属教史记略》，第154页。

③ 参见《辅仁大学司铎学院成立十周年纪念刊·司铎书院同学录》（1938—1948），北京协和印书局1948年版。

父，接触多的是院长杨玉璞（意籍）和语文教师胡德峰。杨玉璞精通古文，爱写古诗和文言文，他认为白话文的兴起是中国文学的倒退，我曾向他借读过《全唐诗集注》等书；胡德峰老师虽不善言谈，但擅长白话文写作，出版了《奇途》、《野火》两本小说集，还翻译了纳泽利写的《红军中的六个月》，我曾向他借读过《老残游记》、《水浒传》；此外还接触过被称为数学家的陈良佐和被称为音乐家的沈兰阶。他们对我们这些教外来客非常热情，闭口不谈宗教信仰。<sup>①</sup>

这里略举的几位教师都具有较高的学术素养，说明修院的教学质量得到了保证。但是，修道院毕竟不是世俗学校，其办学方针是围绕教会的人才培育，因而主要突出其宗教性。

磨盘山修道院与教会学校也有明显的区别。近代以后，基督宗教在中国开办高等教育，其中天主教开办的高等学校主要有北京的辅仁大学、上海的震旦大学等。但修道院与教会大学有着本质的不同：修院（大学）是专门培养教会神职人员的学府，因而教学具有一定的封闭性和局限性；而教会大学虽然由教会主办，但主要担负着为社会培养各类人才的任务，具有开放性、世俗性的特点。

乡村修道院与城市修道院在办学条件、学生来源等诸多方面也存在着很大的差异，特别是磨盘山社区，远离城市文明，经济文化落后，修道院培养那些来自数代从事农耕劳动的基督徒家庭的年轻人，让他们接受严谨的生活训练和神学教育，是十分艰难的任务。所以，在大修院迁出磨盘山与武昌修院合并之后，教会把主要精力放在小修院（二学）的发展之上。

教会本寄希望于修院培养更多的教会精英，但结果却与初衷相去

---

<sup>①</sup> 张家焱：《沈垭天主教史略草稿》，第64页。

甚远，由于世俗社会的影响，小修院毕业生的流向十分复杂，学生们并没有依照信仰来选择自己的职业，如施克旺来自磨盘山基督徒移民家庭，信仰十分虔诚，二学毕业后经过学习成为一名医生。“无心插柳柳成荫”，修院教育为鄂西北山区培养了一批文化人，其中小修院在某种意义上扮演了世俗社会中等教育的角色，并且为提升社区成员的文化素养作出了积极贡献。

社区的教育机构是一个完整系列：经学、女学以及三学，复制出一代又一代虔诚、醇正的教友群体；小修院的严格培训为大修院准备了一定的生源；而大修院则为乡村教会培养了一批本地化的神职人员。这种连续、有序的教育体系，既反映了社区的宗教性质，又表现出社区的文化教育特色。

## 2. 慈善事业：育婴堂

社区创办育婴堂始于1872年11月。当时有贞女德肋撒<sup>①</sup>在荒草机李正群之茅舍中抚养看护弃婴数名，这些孩子多为非基督徒家庭所遗弃。德肋撒之举得到教会的认可，收养婴儿从此作为社区的传统而延续下来。

德肋撒收养弃婴这一年正遇自然灾害，山区粮食减产，教堂附近弃婴很多。教会认为应该创建女修院，以应对社区慈善事业的发展。受教会派遣，胡德肋撒和另一位贞女郭玛利亚前往汉口教区修女院学习，“求修女德操精神与公教教育智识”<sup>②</sup>。

---

① 此贞女姓胡，其父名胡云忠，家住黄山垭，今天，黄山垭仍有许多胡姓教友。

② 成和德：《湖北襄郢属教史记略》，第160页。由于交通闭塞，磨盘山教会历史上没有欧洲修女会，因而教友们称当地修女组织为“华贞女修道院”。汉口修女院由欧洲教会开办，称“西修女院”。实际“修女”与“贞女”有一定的区别，贞女在家修道，为本地教会服务，不参加任何修会；修女则相反，参加某一修会后离开家庭，在修会的机构中服务，过团体生活。

1876年6月，胡、郭二贞女在汉口修院完成学业，偕徐路济亚（郧西县人）、唐玛大肋纳白（白河县人）一起回到磨盘山。这几位贞女在汉口修道期间已发圣愿，为方济各仁爱会修女（参加修会标志着德勒撒贞女等成为修女），几位修女的到来，揭开了磨盘山慈善事业新的一页。此后，育婴堂的规模不断扩大，1884年，南熙主教见育婴堂房屋破旧，命重新修葺，改建为西式建筑。

磨盘山自修女会成立之日起至1921年止，有修女38名，另有参加慈善服务的女教友66名。以育婴堂名义收女童146名；抚养遗孩，长大成人而出嫁者303名。<sup>①</sup>这些修女（包括贞女和热心慈善事业的女教友）用她们的默默奉献，推动着社区公益事业的发展。

磨盘山位于偏僻落后的山区，但社区的教育体制和慈善事业却发展得十分完备，从某种意义上说，这种教育、慈善体制是意大利方济各会对欧洲中世纪天主教社区管理模式的移植。<sup>②</sup>山区的文化教育与中国传统褊狭的教育体制迥然不同，实施的是通才教育；修道院办学宗旨是为信仰服务，但开设课程的宽泛性、开明性，仍然为山区的基础教育，为提高社区成员的综合素质发挥了重要作用；慈善事业的重点在于婴幼儿的收养和培育，其内涵表现出天主教会公益事业的特征，即面向普世社会，用平等、博爱的精神去关爱每一个生命。这样一种教育、慈善事业，必然赢得

---

① 成和德依据册录记载整理，参见《湖北襄郧属教史记略》，第160页。磨盘山育婴堂及修女院是鄂西北最早的教会慈善机构，此后，由磨盘山分出襄阳、老河口等处育婴堂，其数目不包括在内。

② 欧洲从查理大帝开始，就大力提倡教育，每个主教都在他们管辖的教区开办学校和设立各级学校。参见徐新主编：《西方文化史》，北京出版社2002年版，第148页。



地方社会的认同和赞誉。

## 四、社区解体

既为地方社会作出了贡献，也时常因为诸多的实际利益与地方社会发生矛盾，这就是清末以后磨盘山社区生存的格局。但是，稳定的格局随着国民党退出大陆而告终结；而社区领袖自觉或不自觉地卷入一场政治、军事斗争，又导致了教会与新政权剧烈的对立和冲突。

### 1. 卷入政治漩涡

抗战胜利之后，新四军第五师留下了一支队伍在房（县）、保（康）、谷（城）一带进行游击战争，本堂神父艾国樑认定政治格局的变化会再次危及社区的利益（1931年教会与红军的冲突留下了阴影），请国民党六十六师派一个排的兵力进驻教堂，六十六师还向第四、五保（教友集中居住的村落）提供武器，以防“不测”。

1949年农历正月初七，国民党残部张子明进驻沈垭教堂。而此时中国人民解放军正准备渡江战役，为了及时补充战争给养，在鄂西北动员广大群众将“支前粮草”送往渡江前线。2月初，中共紫金区区长冯明道进入磨盘山，在天主堂女学召开了“柴粮会”，布置征收粮食工作。对于新政权的经济政策，天主教会极力抵制。而此时张子明的武装力量正酝酿着一场暴动，3月23日晚，国民党张子明部与新政权交火，战斗中冯区长阵亡。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 关于“暴动”的过程，参见《湖北省志·宗教志天主教篇》（打印本），第52—56页。

解放军取得了这场战斗的最后胜利。1949年冬，紫金区（镇）解放。艾国樑等人因卷入1949年3月的军事冲突而被捕，其他西方传教士董神父、德修士等被遣送回国，除方济各堂和圣心堂外，其他教会财产收归国有，其中包括修道院和方济各会院的房产以及大片土地等。

## 2. 卷入政治的原因分析

一个由天主教会管辖的社区为什么会卷入世俗社会的“政治斗争”？为什么在特殊的转折时期（政权的交接）与一个新生的地方政权难以相容？答案恐怕要从多方面追寻。

磨盘山从清朝中期开始就逐渐成为由天主教管理的社区，相对独立的行政体系、以教堂为核心的经济运行模式以及拥有自己的防御力量，导致了与地方社会各种势力的摩擦。因而当政治格局发生变化的时候，社区领袖必然会考虑自身利益是否会受到损害，他们不愿意看到社区渗入一丝一毫的非基督教文化因子，他们担心共产主义和无神论会动摇社区成员的信仰，他们希望社区永远保持其完整性和一统性。面对即将发生的土地改革运动，他们清楚教会面临着财产被分割、被没收的严峻形势，于是告诫社区成员，“生命财产都是天主掌握的，不是魔鬼掌握的”。“教皇来信说：‘中国教会北京第一，沈家埡第二，是中国教会最老的教堂，一定要保存势力。’”<sup>①</sup>

在政治格局的变动之中，罗马教廷对中国各派政治势力的态度也影响着社区领袖。“1937年，教宗《神圣救主》通谕指责无神论共产主义是人类和家庭的破坏者。这样，国民政府与天主教会便建立了友

---

<sup>①</sup> 详见武汉大学历史系1972级赴谷城光化教学实践队调查天主教资料（手抄），原件藏谷城县党史办。

好关系。”<sup>①</sup>1939年12月，罗马教廷解除对中国的礼仪禁令<sup>②</sup>；1942年教廷与国民政府建交；1946年4月11日，教皇比约十二世在中国成立圣统区，各代牧区升格主教区，划分全国教会作二十个教省，且指定每教省之总主教；1949年，《教廷反共文告》<sup>③</sup>出台，明确表示对共产主义的态度。

国民党政府对天主教的承认和支持，教会也必然投桃报李。而1949年以前的共产党作为革命党所实行的打土豪、分田地的政策，对于天主教来说是无法接受的事实；共产党宣扬的无神论和唯物主义的思想，也与天主教信仰相抵触。因而在国民党的最后抵抗中，天主教从自身利益的方方面面考虑，自然选择了支持国民党的策略。在两大政治势力的交锋中，艾国樑神父主动为国民党军队提供医药，并亲自为伤员治疗；国民党军队驻五山黄山垭教堂，教堂负责军队生活起居；在武装冲突中，社区的中心沈垭大教堂同时也成为国民党军队在此开会、部署战事的地方。

---

① [法]沙百里著，耿昇、郑德第原译，古伟瀛、潘玉玲增订：《中国基督徒史》，台北光启文化事业2005年版，第318页。

② 关于礼仪之争禁令的解除，国民党政府政务部颁发文件：“案据义大使馆呈称：‘上年十二月间梵蒂冈宣传部呈准教皇PIEXII于八日公布新令，对于中国天主教教士及教民尊孔祭祖之禁令及反对中国礼俗之宣誓之办法重加规定。其规定计有下列数点：（一）中国政府既再三剖切声明人民有信教自由，并无意制定有关宗教之法律与规例，故政府举行或命令举行之纪念孔子典礼，其宗旨乃在循历代遗制，向至圣先师行礼致敬，籍表崇仰，绝不作为宗教仪式。为此，天主教教友均可在圣庙或学校内于孔子遗像或牌位前参与祭礼。（二）天主教学校供奉孔子遗像或牌位，不应视为违法举动，若政府命令向遗像或牌位鞠躬致敬，尤宜遵行。（三）奉行天主教之公务员及学生，若奉政府命令不得不参加，似乎迹近迷信之典礼，亦可予以通融，但必须遵照圣教法规定……’”原件藏湖北省档案馆，卷宗号：LS3—1—889。

③ 《文告》的副标题是：“教宗比约十二世训令全球与圣座联合通功之总主教、主教及其他教区首长为补偿仇恨天主的罪恶，举行特别弥撒”；载《益世周刊》第32卷第4期。文书文告于1949年2月9日发自罗马伯铎大殿。

1949年的武装冲突，形势十分复杂，在两股政治力量的大较量中，教会自觉或不自觉地掺入进去了。在政治斗争中，教会的态度十分清楚，即拥护国民党，同时对新生的红色政权表示出不满和抵触。而共产党对天主教社区的态度，这里借用一位加拿大学者的观点——“共产党人显然对天主教怀有一种特殊的情感。在他们看来，天主教会是为了控制人民的思想而设计的一种统一的体系，而这种体系恰恰应当属于国家的”<sup>①</sup>。

“天主教的组织，在教廷中，教会以下，有各部大臣的设置，在世界各地有教区的划分，设官分职，品级严明，一如一个政府的行政系统。但在一个国家，尤其是非天主教的国家的立场来看，宗教组织不过为一种社团，决不能与政府组织相提并论。教会既非政府，教士之非官吏，应为当然之事。部分天主教士，一方面因习于在西方天主教国家所受之礼遇，一方面也为了显示或夸耀，往往将其在教中的神职品位，比拟于中国政府的官等，袭用中国官吏的礼制。”<sup>②</sup>磨盘山社区的管理模式正好是融经济、政治和军事为一体的封闭结构，在共产党逐渐取得政权的形势下，教会与新政权的摩擦与冲突将无法避免。

## 结 语

“文化一般进化是能量转换由少到多，综合水平由低到高，全面

---

① [加]阿尔文·奥斯汀著，李巍等译：《加拿大传教士眼中的中国》，香港社会科学出版社，2003年，第358页。

② 吕实强：《中国官绅反教的原因》（一八六〇—一八七四），台湾商务印书馆1966年版，第83页。

适应由弱到强的过程。”<sup>①</sup>在磨盘山，天主教作为一种文化对地方社会产生了深刻的影响，且呈现出与非天主教社区不同的文化差异（cultural variation）<sup>②</sup>，天主教在中国近代以强势文化态势推进，冲突中“文化抗阻”逐渐弱化，与地方社会的关系也更趋复杂。

民国之后，磨盘山天主教社区的功能发挥到极致，社区的最高管理层无疑是欧洲传教士，他们不仅指导信徒的宗教生活，而且插手社区基础行政机构的人事安排。担任社区基层组织的保甲长及联保主任均是教会骨干，他们是联系神父与信徒之间的纽带，在传教士的管理下，磨盘山社区演化为有着统一信仰，由教会统一管理的“独立王国”。

20世纪初至抗战爆发，是社区发展的黄金期，其时义和团的反教情绪已经消解，基督徒也得到法律上的保护，毕世修主教开源节流的策略，将社区的发展推向顶峰，教会成为鄂北最大的封建主，拥有数量庞大的土地，并出租给无地的教友或非教友耕种。于是信徒与教会之间除了宗教关系之外，又附加上租佃关系，这是方济各会管理社区最突出的经济特征。

“称谓”是人对人互相的名称，可表示身份、职业以及人们相互之间的关系。中国基督徒对来自欧洲传教士的称谓，不仅反映出传教士的社会角色，也折射出传教士与地方社会的关系。明末清初来华耶稣会士与士大夫结交，许多读书人都亲切地称这些金发碧眼的传教士为“先生”，显然，这些传教士在中国士大夫眼中是一位学者，一位文化人。到中国乡村传教的传教士们不可能有此“美誉”，传教士们也不可能与山民们谈天说道。著名遣使会士刘方济在磨盘山传教，朴实的乡民

---

① [美] 托马斯·哈定等著，韩建军、商戈令译：《文化与进化》，浙江人民出版社1986年版，第31页。

② Cultural Variation一般指人类不同社区的文化差异，严格地说，更多指人类信仰和行为的差异。

称为“老刘”或“老刘神父”，体现出一种浓浓的淳朴乡情。但清末以后在磨盘山传教的方济各会的神父，乡民多称之为“老爷”，如艾国樑为艾老爷。称谓虽然只是一个简单的符号，但却反映出不同时代、不同地域的中国人对来自异乡他邦的传教士的“心理认同”处在不同层面的一些具体信息，其中包含着与传教士之间的关系（平等或不平等；亲近或疏离）和复杂的情感成分。从磨盘山一带乡民对传教士“称谓”的变化，可以窥见天主教在乡村社会，特别是在非信徒心目中的角色和地位。

在方济各会管理社区的时期，是教育机制发挥至最高水平的时代。由于经费的充裕和相对安定的环境（相对于耶稣会和遣使会时代），教会终于在贫困落后，交通闭塞的磨盘山开办了各级学校。信徒依靠着教会而获得了受教育的权利，“经学”成为教友们启蒙教育的主要渠道；修道院的宗旨是培养更多的传教人才，但实施的通才教育（课程设置加入大量的自然科学和社会科学知识），较为完备的教育体制大大提高了山民们的文化素质，磨盘山社区成为鄂西北乡村文化教育水平最高的地区。

天主教信仰的传播既是带有韧性力量的浸入，又表现出文化传播中的“涵化”功能。<sup>①</sup>在长时间的天主教信仰的“涵化”和“濡化”（enculturation）过程中（一种意识或无意识的制约作用），乡村社区获得了一种文化的适应能力。

毫无疑问，社区的种种机制表现出一切服从信仰，一切为了信仰的宗旨。其中教育、慈善以及社区安全（排除政治因素）体系中的合理性、进步性，为提高社区成员整体素质，将乡村信徒引入更高质量的文明生活具有一定的积极意义。

---

① 参见 [美] 托马斯·哈定等著，韩建军、商戈令译：《文化与进化》，浙江人民出版社 1986 年版，第 20 页。

# 浅探天主教传教会与 地方社会的关系

——以梵二会议之后香港玛利诺会的本地化为中心

何心平

天主教与基督新教的显著不同之一在于天主教有严密的组织架构，或者说，梵蒂冈教廷对于各地天主教会的影响是基督新教所不能模拟的。本文在天主教普世主义背景里，讨论天主教第二次大公会议——即梵二会议——对于天主教传教会的影响（以美国天主教传教会<sup>①</sup>在港历史为案）以及所造成的香港天主教历史、香港玛利诺历史的改写。除了论述梵蒂冈教廷此时对全球天主教传教趋势的影响，在此笔者引入地域化的视角，通过探讨香港的宗教本土化、本色化问

---

① “玛利诺”这个名字代表多个拥有共同传统和精神但是彼此独立的组织：一个是玛利诺男修会，即神父和修士的传教会（Maryknoll Fathers and Brothers），是罗马支持之下于1911年6月29日成立的美国天主教会海外传教的官方团体，中文名称是美国天主教传教会，英文为 The Catholic Foreign Mission Society of America。本文就是对这个组织在香港的活动进行叙述和阐释。而这个名字也代表另外一个组织，即玛利诺女修会（Maryknoll Sisters）则是又经过了一段时间才被罗马教廷和美国承认的：直到1920年2月14日，这个组织才由支持男修会的角色转变为一个完全独立的组织，正式命名为圣道明海外传教女修会，英文为 Foreign Mission Sisters of St. Dominic。1975年6月开始，玛利诺会开始正式招募世俗传教人员（Lay Missioners），由一些平信徒组成，也属于玛利诺人（Maryknoller）。“玛利诺”这个名称一方面代表对圣母玛利亚（Maria, Mary）的崇敬，另一方面则是与总部所处地点是纽约奥西宁（Ossining, New York）的一座山（knoll）相关联。

题，以期寻找玛利诺传教会为香港天主教会的本地化所作出的努力和合作，通过这些更深一步探讨玛利诺传教会和香港局域历史的关系。

## 一、普世视野：梵二会议与玛利诺传教会

尽管外界对于教廷的批评声音从来没有停止过，其实近世以来天主教会一直在逐步宽容开明的道路上蜿蜒前进。无论从观念上还是从现实中，政教分离和宗教自由逐渐成为近代社会的特征。1870年开始，教宗不再拥有世俗统治权，而是作为宗教和道德影响力而存在。托克维尔说过：“随着一个国家的社会状况趋于民主，以及小区表现出民主倾向，把政教制度联合在一起，便会越来越危险。因为权柄互相传授，政治理论彼此相承，人物、法律和制度天天都会消失或改变的时代正在来临，不仅一季如此，而且将永远如此。运动和变化不息，是民主共和国固有的本性，正如停滞和昏睡是专制君主国的定则一样。”<sup>①</sup>这段话也可以用来解说全球范围的发展进程。随着现代化进程的逐渐深入，人们的思想观念道德领域也发生了变化，教宗僵化保守的思维也在转变。保罗六世（Paul VI）在20世纪60年代向一些巴西主教致词的时候就明确指出：“你们生活在一个迅速变化的社会之中。你们在神职工作中采用的方法必须和变化的时代相适应。”<sup>②</sup>在这种情况下，作为对现代社会各种变化的响应，也是对自身发展道路的规划和自救，梵蒂冈第二次大公会议（1962—1965年）召开了，这次会议一般被称为梵二会议。

---

① Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 344.

② “A Reflection on Society and the Catholic Church in Hong Kong, 1950s to 1980s”, in Maryknoll Fathers and Brothers Archives (MFBA), Regions, Units and Areas, Hong Kong Box 10, Ministries Statistical Report/Hong Kong Region.



作为普世教会的一分子，香港教区和美国天主教传教会一直受到教廷的直接影响，在20世纪中一个重要表现就是梵二会议的召开造成的政策变化。梵二会议最主要的议题之一就是教会本地化的问题，而教会本地化问题直接涉及传教会的发展方向。梵二会议主要针对如何处理传教会和地方教会之间的关系问题进行了重整和规范，会上教宗保罗六世发布《教会传教工作法令》（*Decreum de Activitate Missionali Ecclesiae ad Gentes Divinitus*），对传教工作进行改革和指导。他指出：“主教是教区传教事业的主管和统一中心；发动、管理及协调传教活动，是主教的义务，不过同时要保全并鼓励所有传教人员的自发精神。所有的传教士，连不属主教管辖的修会会士在内，在各种有关传教事业的执行上，都属于主教职下。为能提高协调工作，尽可能中，主教应该成立牧灵委员会，由圣职人员、修会修士及教友选派代表参加。”<sup>①</sup>“即使一个地区委托给某一传教团体，教区首长与传教团体所关心的，是要把一切都指向一个目的，就是要使新的教友团体朝向地方教会的方向成长，待时机成熟，便要由本地主教率同自己的圣职人员来管理。”<sup>②</sup>以往归属传教会的很多职责，这次更加明确地被赋予当地教会。对于建立本地教会，会议也做出引领：“本大公会议对司铎圣召及其训练所作的规定，在初建或新生的教会地区，都要严格遵守。尤要极端注重神修、学理及牧灵各科密切的联系，不顾个人及家庭的利益而虔度福音典型的生活，培养教会奥迹的深刻意识。这样将要美满地学习把自己完全献身为基督奥体服务，为福音工作，又能拥护自己的主教、作他的忠实助手，并与司铎同道表现合作。”<sup>③</sup>

---

① 《教会传教工作法令》，第30节，《梵蒂冈第二届大公会议文献》，台北天主教教务协进会出版社1974年版，第499—558页。

② 《教会传教工作法令》，第32节。

③ 《教会传教工作法令》，第16节。

“对于训练司铎的这些普通规律，包括牧灵及实际训练在内，按照大公会议的指示，应该和迎合本国的特殊思想与生活方式的努力协调起来。”这就要求本地神职人员要“认清本国的文化”、“发现本国传统”，以及认识“本国特殊的社会、经济、文化环境”。

事实上，建立和强大本土化教会在另外一个方面就是削弱传教会以往所具有的强大职能和诸多权限。所以教廷强调本土化的指令也就是宣告传教会需要把所拥有的职责让渡给当地教会。这是从表面上看到的变化，似乎由梵二会议引发并且被操作执行，其实实质上，对于玛利诺传教会来说，从创会以来其宗旨一直就是如此。在《美国天主教海外传教会总则》（*General Rule of the Catholic Foreign Mission Society of America*）中明确写道：“其一，美国天主教海外传教会是一群神父（和修士）组成的、以向美国以外地区的非信徒传播救世主耶稣基督信仰为目的的团体；其二，它以尽可能早地培植本地神职人员有效地开展皈依工作为目的，并且在这个目标达到之时随时作好准备撤离到其他需要的地方。”<sup>①</sup>魏扬波曾经在著作中提到，玛利诺在梵二会议之前的目标有三个：一为教导和培养美国天主教徒关于海外传教的理念和认识；二为派传教士去外地传播福音；三为传播福音的同时训练当地神职人员。<sup>②</sup>所以标志教廷日益开明进步的梵二会议精神其实是强化了玛利诺传教会的目的，推动了玛利诺的目标之实现，也印证了美国天主教海外传教会的理念是先进的和符合社会发展进程的。玛利诺的神父们认为，虽然他们可以克服很多心理和文化障碍，来到中国，长期生活，但是和当地人相比，他们缺乏天然的对中国社

---

① “General Rule of the Catholic Foreign Mission Society of America”, I, 1—2. MFBA Box Miscellaneous, Constitutions.

② Jean Paul Wiest, *Maryknoll in China: A History, 1918—1955*, p. 4.

会、文化和宗教认知的敏感，“他们也知道他们永远不能够像中国神父、修女和平信徒那样地（运用地道的语言和文化背景）去解释天主教信仰。他们意识到，最终中国人自己必定会产生教会领袖，这些领袖会促进这个国家的社会水平的进程”<sup>①</sup>。在这里也需要指出，玛利诺神父和修士的本土化不是指他们放弃自身的传教会加入到当地教区的神职人员行列中，也不是吸纳本地人加入到玛利诺传教会当中担任神职。他们一直保守着美国天主教会的身份和美国人的身份，他们的本土化是帮助本地教会培养本土治理的能力，把自身建设的机构让渡给本地，致力于推动本地文化和学术之间的交流。在过去玛利诺神父也要将堂区奉献款额的一部分给香港教区，例如档案中记载1962年7月到1963年6月就上交4 644.45港元。<sup>②</sup>

梵二会议后不久，1969年2月24日，罗马教廷<sup>③</sup>颁布了一个传教指引《关于传教地的本地教会和传教团体之间关系的原则和准则》（*Some Principles and Norms Concerning the Relations Between Local Ordinaries and Missionary Institutes in Mission Territories*）。这是一个对于全世界范围的各个传教会产生深远影响的文件，它废止了传教地中被委派给各个传教团体的职责，而是由地方教会接管这些职责，因为本地教会逐步兴起，大多数传教地已经升为主教辖区并且有了本国或者本地的主教，这样的现实已经使这样的一种交托成为必要和必然。梵二会议就是要传递这样一个讯息，天主教的信仰不是欧美人的专利，而是属于地球上每一个地方的人，仪式所使用的语言也应该是

---

① Jean Paul Wiest, *Maryknoll in China: A History, 1918—1955*, p. 455.

② “Report on Parish Collection and Special Collections for the Ordinary”, in Hong Kong Catholic Diocesan Archives, Section V Mission Personnel Box 29, Catholic Foreign Mission of the America (Maryknoll Fathers), V-29-03.

③ 具体颁布档的机构为 Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples.

本地语言，这样普世信仰才能够真正做到传播到各种文化之中，也才能真正在各种文化之中生根建造。

可以说，天主教是研究普世主义和全球化最好的案本之一，因为罗马教廷可以从整体上进行政策和信仰的把握。很多宗教运动发轫之后，会在全球造成重大影响；而天主教传教运动除了其本身普世主义教义的推动，还有教廷作为一个中心，进行号召和倡导，并且有如梵二会议这样的机会，让很多以往存在、逐步蓬勃的思潮能够真正开花结果，推动普世主义在世俗社会的实践，而传教运动和本土化运动在东方的实践，玛利诺传教会都是其中一个代表因素。从罗马天主教在美国的政教分离个案，到美国天主教会派出自己的海外传教会，到美国天主教海外传教会在中国两广地区传教和建立当地教会，到五六十年代在香港意外地充当战后重建的重要力量，一直到梵二会议大张旗鼓宣扬传教会让渡职责给本地教会，传教和本土化一直是隐含在罗马天主教东传进程中的两条线索。

## 二、地域实践：香港教区会议与玛利诺传教会

香港教区是世界上最大的华语天主教区，教友人数约占大陆以外华语天主教徒总人数的百分之四十。多年以来，香港教区逐渐成为世界各地华语教会之间的联系纽带。因其位置紧紧依靠在大陆南部，且因为中国大陆的共产党政府主张马克思主义无神论，对本地宗教团体采取“自治、自养、自传”的政策，反对外国宗教势力对中国宗教事务进行干预，包括罗马天主教廷和中国天主教会之间的联系，所以香港天主教区是天主教世界中具有十分特殊地位的成员。

罗马天主教在香港的历史比新教要短，是在1841年1月英军占领香港岛之后，由罗马天主教传信部于4月22日正式确认香港成为

监牧区，委任瑞士籍教区司铎、传信部驻澳门代表若瑟神父（Theodore Joset）为首任宗座监牧，目的上主要是照顾当时以爱尔兰人为主的天主教英军的牧灵需要。<sup>①</sup>当时教廷是需要澳门的葡萄牙势力之外，在香港建立一个对华传教的基地。香港教会早期的领袖，一直都是教廷传信部驻华总务长，负责联络中国各地的传教活动。香港天主教会一直具有很深厚的西方传统，因为其建立和发展都是在西方天主教会、传教会的组织下建立起来的；并且教友中外籍人士的比例很大，为外籍天主教徒服务是 20 世纪中叶之前教区的重要工作。具体而言，香港天主教会经历了监牧区时期（1841—1874 年）、代牧区前期（1874—1910 年）、代牧区后期（1910—1946 年）、教区建立时期（1946—1967 年）、更新与本地化时期（1967—1975 年）和富足社会中的教会（1975 年至今）六个阶段；经历了三任宗座代牧高主教（Joannas Timoleon Raimondi）、和主教（Aloysius Louis Piazzoli）和师主教（Dominic Pozzoni）以及六任教区主教恩理觉主教（Henry Valtorta）、白英奇主教（Lawrence Bianchi）、徐诚斌主教、李宏基主教、胡振中主教和陈日君主教。如前文所述，白英奇主教任职期间，适逢香港难民激增，玛利诺传教会的慈善服务活动得到白英奇主教的支持和嘉奖。

从香港教区角度看，天主教会一直顺应 20 世纪以来的潮流，也在明显适应本地人们的需要。尤其是第二次世界大战之后，大量内地人民涌向香港，天主教徒人数剧增，外籍人士所占比例大幅下降，香港天主教会在语言和文化上，名符其实地成为一个华人教会。将拉丁文礼仪转变为广东话礼仪就是一个重要的里程碑，更重要表现就是香港

---

<sup>①</sup> 还有很多英国属土的印度兵，以及澳门来港的葡萄牙文员。此信息可在多种介绍香港天主教发展的文章中见到，例如：《香港天主教会一百五十周年纪念特刊》，第 5 页。也可参考田英杰：《香港天主教掌故》，第 1—3 页。

教区第一位华人主教的就任。1967年，意大利籍主教白英奇要求罗马派遣一位辅理主教襄助他管理香港教务，徐诚斌神父<sup>①</sup>于7月1日获任此职。翌年白主教辞呈获得罗马批准后，徐主教成为署理主教，并于1969年5月29日成为香港教区主教，是本港首位华人主教。从此以后，香港教区主教均为华人，这是香港教区本地化的一个重要表现。随着这一系列举措的实行，香港召开了一次教区会议（1970—1971年），是香港天主教历史上第一次教区会议，同时是对梵二精神的一次响应。

这次教区会议筹备委员会在1968年就已经组建，玛利诺会的黄超光神父是5个筹委会成员之一。历经两年的咨询、调查和反馈，形成《香港教区会议文宪》，这个文件成为香港教区发展纲领，中间也有对传教会工作的指导。例如在传教会和堂区的关系上主张“应将学校或场地借予堂区有意义的活动”<sup>②</sup>，在传教会和教区的关系上主张“为使教区事物获得更大的利益，会长应不惜献出修会的人才”<sup>③</sup>，主张“应以本籍司牧人员建立本地教会。因此，本地教会应使本地司牧的才干及经验得以运用，从而使他们能于本地团体中获致要职”<sup>④</sup>。这次教区会议是香港天主教会本地化的黄金开端，各个传教会地位应教区会议精神而发生改变。

在梵二会议和香港教区会议的政策指引下，玛利诺负责的地区和学校交回到天主教香港教区的手中。玛利诺交出的地区有九龙仔、东

---

① 徐诚斌，1920年2月20日生于上海一个卫理公会家庭；1936—1940年就读于上海圣约翰大学，1944—1947年负笈英国牛津大学。后在南京大学教书时候接受天主教。1950年赴香港，1955—1959年在罗马Beda College攻读神学，1959年3月14日晋陞铎品，1973年5月23日心脏病发作逝世。参见田英杰：《香港天主教掌故》，第272页。

② “修会生活”，第64节，《香港教区会议文宪》，香港教区司铎代表会议，1974年。

③ “修会生活”，第68节，《香港教区会议文宪》。

④ “修会生活”，第104节，《香港教区会议文宪》。

头村、老虎岩、牛头角、观塘、蓝田、柴湾和秀茂坪；14所学校则保留了九龙仔的玛利诺神父学校（Maryknoll Fathers School）、佐敦谷的玛利诺技术学校（Maryknoll Technical School）和牛头角的柏德纪念学校（Bishop Paschang Primary School）。<sup>①</sup>玛利诺神父在各个领域不再是负责的位置，而是一种协助的角色。当然这种交接也是经历了好几年方才完成，具体的交付清单如下表。

玛利诺神父转让给香港教区之各机构名单（1968年）

---

1. 佐敦谷 Christ the Worker Parish

---

Maryknoll Practical Secondary School  
Pope Pius XII Primary School (Extension)  
Ngau Tau Kok Housing Authority Catholic Primary School  
Pope Pius XII Medical/Social Center  
Kowloon Bay Kindergarten  
No. 5 School

---

2. 东头村 Nativity of Our Lady Parish

---

Bishop Ford Center  
Bishop Ford School  
Bishop Walsh School  
Social Center, Block 16, Ground Floor, Lo Fu Ngam R/E  
Social Center, Block 16, Rooftop, Lo Fu Ngam R/E  
Play Centre, Block 3, Rooftop Lo Fu Ngam R/E  
No. 6, Firsh District Pui Man Village

---

3. 牛头角 Our Lady Queen of Angels Parish

---

Pope Pius XII Primary School  
Pope Pius XII Community Center  
Pope Pius XII Hndicragrs, Section 7, Fuk Wah Village  
Convert and Chapel at Lung Shaan

---

---

<sup>①</sup> Fr. John A. Cioppa, interviewed by author. Stanley, Hong Kong, February, 2004.

(续表)

4. 柴湾 Our Lady Star of the Sea Parish
Star of the Sea Primary School, Block 24, Ground Floor, Chai Wan R/E Mary Helo of Christians Primary School, Block 18, Rooftop, Chai Wan R/E Block 25, Ground Floor, Chai Wan R/E Block 12, Ground Floor, Chai Wan R/E
5. 观塘
Social Center, Block 18, Ground Floor, Kwun Tong R/E Social Center, Block 18, Rooftop, Kwun Tong
6. 秀茂坪
Kindergarten, Block 6A, Ground Floor, Sau Mau Ping R/E
7. 蓝田 St. Edward's "Parish"
St. Edward's Primary School, Block 4, Haam Tin R/E
8. 观塘 St. John the Baptist Parish
St. John the Baptist Primary School
9. 横头磡 St. Patrick's Parish
St. Patrick's Primary School Price Memorial School, Block 5, Ground Floor, Wang Tau Hon Social Center, Block 17, Ground Floor, Wang Tau Hom R/E Social Center, Block 17, Rooftop, Wang Tau Hom R/E
10. 九龙仔 St. Peter's Parish
Maryknoll Fathers School St. Peter's School, Block 14, Rooftop, Tai Hang Tung R/E St. Peter's Clinic St. Peter's Center

出处：“Appendix to General Agreement”，in Hong Kong Catholic Diocesan Archives, Section V Mission Personnel Box 29, Catholic Foreign Mission of the America (Maryknoll Fathers).

上表中各处财产也归属香港教区所有，玛利诺在港财产只保留赤



柱总部以及观塘所购买的一处为玛利诺修女所用的地方。在各个堂区服务的神父也由香港教区安排住处，提供财政供给。<sup>①</sup>迄今仍有十数位玛利诺神父住在各个堂区。此时仍然有新的玛利诺学校被建立起来，就是观塘玛利诺书院（Kwun Tung Maryknoll College）于1971年正式建立，由任泽民神父担任校监。这是玛利诺神父在香港的第三所中学；和以往不同之处是神父只作为学校精神的指导，而由当地人士负责管理学校的具体事宜。

### 三、转型：从致力传教到文化交流

50—60年代的救助活动是香港玛利诺最为活跃的时期，也是其自身功能最强大的时期，无论是传教还是慈善救助。70年代之后，玛利诺传教会逐渐淡出传教前沿，和很多传教会一样，转向文化交流和教育服务的轨道。香港玛利诺借助先前形成的广泛关系开始在一些国际组织<sup>②</sup>内担任工作，在大学生、工人、人权和社会交流等方面，服务信徒、服务社会。在中国改革开放以后，玛利诺总部派多位神父来香港希望进一步沟通与中国大陆的联系；虽然不可以到大陆进行传教活动，但是玛利诺与中国的关系没有割断。目前也有数位玛利诺神

---

① 1968年9月到10月期间，香港教区与玛利诺香港地区会长 Fr. John Sullivan 签署同意书（General Agreement），就玛利诺神父在港的各项工作的让渡问题达成一致，并且有“特别同意书”（Particular Agreement），内容详尽，涉及让渡机构、财政安排、财产归属、人员分配、彼此关系、语言培训以及请假事宜等等，并且存档，此处就是参考藏于香港天主教区档案处的此同意书的内容。Hong Kong Catholic Diocesan Archives, Section V Mission Personnel Box 29, Catholic Foreign Mission of the America (Maryknoll Fathers).

② 例如 International Movement of Catholic Student (IMCS), Federation of Asia Bishops Conference 等等。

父在中国大陆各地教书。这是梵二会议之后的大趋势：本地教会勃兴，西方传教会转型。和以往一样，玛利诺神父不是画地为牢、面壁苦修，而是致力于自身工作与本地社会的融合。

1971年，“未来龙”（Future Dragon）计划出台，旨在促进香港玛利诺人（Men of Maryknoll）之间以及世界各地传教人士之间的交流。这个计划的名字具有很强烈的中国特色，Mr. William Tsoi 还专门设计了带有 Future Dragon 字样的图标。<sup>①</sup>档案里面包括此计划的发展报告，在其中我们可以看到：1972年6月，玛利诺倡导在牛头角兴办一家美国风格的青年茶室（Young Tea House），为玛利诺服务的同工和志愿者，以及青年学生可以在此倾谈、喝茶、放松、策划活动、听音乐等等。6月18日泥沙山洪倾泻事件发生之后，九龙地区和秀茂坪地区有很多玛利诺志愿者在工作，募集捐款等等来帮助受害者。教堂也开放给受害者。当时香港教区徐诚斌主教到秀茂坪地去主持弥撒，探访民众，很多天主教会都在积极为救援工作贡献力量，帮助安置受害者和探访需要帮助的人，玛利诺在这个时候也组织技术学校的学生加入其中。<sup>②</sup>

70年代开始，已经有很多关于平信徒传教人士的讨论。在一个平信徒训练计划中，据记载，1970年的香港已经有108个人希望能够加入。他们包括11位教师，7位医务人员，社会学1人，经济发展方面1人，还有一位飞行员，等等。<sup>③</sup>现在的玛利诺本部，有很多人

---

① “Future Dragon” (Sept. 1, 1971, Vol. 1, No. 2), MFBA Box 13, Hong Kong Bulletin, Plum County News, Newsletter, Regional Bulletins, File 1971—1973.

② “Future Dragon” (June, 1972, Vol. 1, No. 14), MFBA Box 13, Hong Kong Bulletin, Plum County News, Newsletter, Regional Bulletins, “Future Dragon”, File 1971—1973.

③ “News and Views of Hong Kong’s Men of Maryknoll” (August 1, 1971, Issue 1), MFBA Box 13, Hong Kong Bulletin, Plum County News, Newsletter, Regional Bulletins, “Future Dragon”, File 1971—1973.

都是平信徒，他们策划开展很多传教活动，是一支生命力强大的传教队伍。除了神父和修士将职责交归当地教会，现代社会中，天主教神职人员终身不婚娶的规条很难被普遍接受，平信徒传教的潮流就更加兴起。他们把传教活动作为一项工作去做，这也保证了有更多的人参与到将信仰传播到普世的运动中来。

玛利诺神父多年在华工作经验，加上他们的西方背景，在文化传播方面有得天独厚的优势。1974年开始，香港玛利诺神父 Fr. Robert F. Astorino 接受香港天主教区的邀请，开始在教区社会传播处 (Hong Kong Catholic Social Communication Office) 工作。为教区工作、为香港本地天主教徒工作也对玛利诺的发展产生了积极影响，比如在给玛利诺总会长 Rev. Raymond Hill 的信中，Fr. Robert 提到：任泽民神父曾经向神父们询问对于修改玛利诺新章程 (General Chapter) 的意见，Fr. Robert 认为他最想看到的就是玛利诺社会传播的使命得到更多关注。他觉得这对于玛利诺在美国和海外的的工作都是大有裨益的。<sup>①</sup>当然这种转型和新工作的开展也遇到很多困难，Fr. Robert 在《关于玛利诺开展社会传播工作的意见》(Comments on Maryknoll's Involvement in Social Communications) 一文中指出：“玛利诺开设社会传播部门，无论是在美国的还是在任何一个海外地区的，都没有高效地进行彼此之间的沟通……我不得不感到我们不仅在浪费彼此学习、互相帮助的机会，而且在一定程度上因为没有对话交流而损害了我们的努力。”在这份分发给非洲、中美洲、智利、韩国、日本、菲律宾、美国、台湾等多位玛利诺神父的文章中，他进一步评

---

① Letter from Rev. Robert F. Astorino to Rev. Raymond Hill, MFBA Box 11, Hong Kong Social Communications, MacDonald Project, File Social Communications, 1976—1979.

论：“不仅仅是我们从事社会传播的玛利诺人缺乏高效的内部交流，我们作为团体来说，玛利诺也有如此现象存在。为什么？我相信部分原因是我们没有寻找到有效沟通的途径。……在我们的杂志中，我没有看到对现今亚洲现实的足够的强调……”“最后，我希望其他社会传播部门工作的玛利诺人——无论是美国的还是海外的——能够自由表达对我这些批评的意见，并且愿意呈上他们的个人评论、反馈和建议。”<sup>①</sup>从中我们可以看到，转型时期的玛利诺的发展遇到了一些新问题，传教会正在从过去的慈善、教育等服务转向社会传播等新的领域。尽管过程中出现了不可避免的困难，但是玛利诺总部对于这种转轨是积极支持的，而且是“具体的支持”：“一个很重要的方面，就是玛利诺对于这种社会传播传教工作的支持十分有力：财政援助。我深深感激我在为香港教区社会传播工作……总是能够不断接到玛利诺的慷慨响应。这是一种具体的支持，很容易理解，很深挚的谢意。”<sup>②</sup>

难民时代在香港随历史远去，物质生活随经济发展而丰盛，传教和宣传的方式也有变化，这需要传教会转换思路，适应当时当地的情况，帮助当地教会建设，服务当地信徒需要。档案中有关于在香港拍摄电影（Hong Kong Mission Movie）来进行传教教育（Mission Education）以加强社会传播力度的提议和预算<sup>③</sup>，表示这个时候香港玛利诺在探寻新时期的传教方式。Fr. Robert 因为“对教区新近发展起

- 
- ① “Comments on Maryknoll’s Involvement in Social Communications”, MFBA Box 11, Hong Kong Social Communications, MacDonald Project, File Social Communications, Astorino Project, 1975.
  - ② Letter from Rev. Robert F. Astorino to Rev. Raymond Hill, MFBA Box 11, Hong Kong Social Communications, MacDonald Project, File Social Communications, 1976—1979.
  - ③ Letter to Rev. William T. O’Leary, MFBA Box 11, Hong Kong Social Communications, MacDonald Project, File Social Communications, Astorino Project, 1975.

来的社会传播领域作出显著贡献”<sup>①</sup>，玛利诺总部和教区都很信任他来担当此项工作，玛利诺总部拨款 34 000 美元来支持传教教育电影的制作，这部电影不仅仅局限于香港，而是要用到世界各地去。<sup>②</sup>对于社会传播对传教以及宗教领域的作用，Fr. Robert 曾经满怀深情地引用 Bishop Deskur 的话：“要想充分发展，社会传播的媒介需要切实的神学的反思，如果传播媒介没有被这个世界或者教会有效的理解和欣赏，其中一个主要原因就是缺乏整体上对其重要性和角色的把握。”<sup>③</sup>

香港的“本地条件是最适合在这个地区拍摄传教教育的电影的，并且有独有的本地人马和本地电影生产商”<sup>④</sup>。在财政预算中看到，这部电影为 16 毫米彩色电影，片长 60 分钟，香港出产，内容以香港人也许是一个家庭的故事为主，1976 年 1 月开始进入准备阶段，1977 年 4 月进行拷贝发行工作。计划中提到，电影的出品人为“香港玛利诺神父”，因为香港玛利诺神父在 1976 年将以各种方式介入到相关工作中。通过制作这部电影，玛利诺神父们充当一种管道，把香港人的信仰生活传达到美国以及其他地方，电影的主角是香港人，名字为《香港生活》（*Life in Hong Kong*）。Fr. Robert 在计划书中写道：“香港不仅仅存在制作电影的适合环境，我们玛利诺人现在也比

- 
- ① Letter to Rev. William T. O'Leary, MFBA Box 11, Hong Kong Social Communications, MacDonald Project, File Social Communications, Astotino Project, 1975.
  - ② Letter to Rev. Robert F. Astorino, MFBA Box 11, Hong Kong Social Communications, MacDonald Project, File Social Communications, Astorino Project, 1975.
  - ③ “Budget Request: Study for Theology of Communications”, MFBA Box 11, Hong Kong Social Communications, MacDonald Project, File Social Communications, Astotino Project, 1975.
  - ④ “Budget Request: Local Production of a Movie for Maryknoll's Mission Education Needs”, MFBA Box 11, Hong Kong Social Communications, MacDonald Project, File Social Communications, Astorino Project, 1975.

以前更有时间和精力来完成这项工作。”<sup>①</sup>

1980年10月，由玛利诺神父牵头，香港教区以及各个传教会、各个部门大力支持，圣神研究中心（Holy Spirit Study Centre）成立了。圣神研究中心是天主教香港教区属下机构，宗旨是协助教区当局对中国不断转变的情况做出回应，以及推动本地教友联同普世教会，负起关心中国教会的使命。圣神研究中心经常主办或者协办学术会议，亦会定期出版刊物，其中包括《鼎》、《神州桥梁》及《寰宇之声》。玛利诺传教士们每年多次探访中国内地，推动教友为中国祈祷，也代表教区负责接待国内来港的访客，并应邀为海外访问大陆人士提供协助，安排研讨会及旅程。除此之外，中心亦会寄赠书籍和教学工具予各中国内地修院图书馆，作为支持。《鼎》是中心出版的中英文四月刊，内容以宗教及伦理为主。它的目标是依梵二精神，展开国内外教会之间的交流，推动修好，促进共融合一。<sup>②</sup>

玛利诺神父在香港本地化的历史，与香港教区与大陆的地缘因素有关，和香港教区乃华人教会之代表的普世定位有关，也和多个传教会共同服务香港的历史状况不无关联。旨在探讨本土化管理香港教区的香港教区会议直接根源于梵二会议，前文所见，这次教区会议对于香港玛利诺历史的影响直接而且深入。与地方社会相适应，支持本地教会的建设，难以避免地涉及传教团体的转型问题——从致力传教到关注与本地的文化交流等问题。从天主教普世视野和玛利诺地域实践两个方面，上文分析叙述了玛利诺神父在港本地化的历程。1911年

---

① “Budget Request: Local Production of a Movie for Maryknoll's Mission Education Needs”, MFBA Box 11, Hong Kong Social Communications, MacDonald Project, File Social Communications, Astorino Project, 1975.

② 具体信息可以参考圣神研究中心网页 <http://www.hsstudyc.org.hk>.

创立的玛利诺传教会还有三个年头就要迎来百年华诞，如今这个时候，对这个传教会的反思和展望也颇具意义。20世纪初期轰轰烈烈的传教运动已然过去，早年一批批乘船开赴东方古国的年轻的神父和修士们现在已是两鬓斑白、步履蹒跚。见证和参与四五十年代开始的香港救助活动的神父们多数已经过世，笔者有幸访问了已经是95岁高龄的黄超光神父。<sup>①</sup>他头脑清晰，仍然可以深情地回忆以前的日子：“香港人民很伟大，他们需要对抗日本侵略，还需要确立人生的哲学来抵抗无神论……”<sup>②</sup>面对黄神父苍老的面庞和声音，我们无法否认，传教热潮已经因为时局的变动而过去，传教会需要转型才能继续存在。而这种转型是否是对初衷的一种背叛，以及是否是对世俗化的一种承认，希望能引发更多思考。

---

① 笔者的访问是在玛利诺总部神父居住的地方进行的。Fr. Michael Joseph McKeiran, Interview by author, The Catholic Foreign Mission Society of America, New York, 25 December, 2005.

② Fr. Michael Joseph McKeiran, Interview by author, The Catholic Foreign Mission Society of America, New York, 25 December, 2005.

# 金秀大瑶山天主教传播的 历史与现状考察

廖 杨

金秀大瑶山因历史上多“瑶变”而受史学界特别是明清史学者关注，民国时期又因其“开化”较晚、保留民族传统文化较多而令民族学、人类学学者向往，取得了一些相关研究成果。但是，对于金秀大瑶山宗教特别是世界外来宗教的研究则显得非常薄弱，以致《金秀瑶族自治县志》<sup>①</sup>、《广西通志·宗教志》<sup>②</sup>等工具性著作和《金秀大瑶山瑶族史》<sup>③</sup>等学术著作对当地外来的世界宗教的研究都语焉不详或存谬讹。大瑶山天主教近代从外缘传入，至今仍在当地传播和发展，故不失为考察外来世界宗教与地方社会文化交流互动的研究个案。本文试图在解读文本资料的基础上，结合实地调查，对金秀大瑶山天主教的传播历史和发展现状作一简单考察。但由于时间有限，本文在资料收集和分析方面尚有欠缺，还请方家批评指正。

## 一、天主教传入前的大瑶山社会

金秀瑶族自治县成立于1952年5月，是全国最早成立的瑶族自

- 
- ① 金秀瑶族自治县志编委会编：《金秀瑶族自治县志》，中央民族出版社1992年版。  
② 广西壮族自治区编纂委员会编：《广西通志·宗教志》，广西人民出版社1995年版。  
③ 金秀大瑶山瑶族史编纂委员会编著：《金秀大瑶山瑶族史》，广西民族出版社2002年版。



治县，面积 2 518 平方公里。因其位于广西中部偏东北的大瑶山主体山脉上，故称金秀大瑶山。

唐代以前，有关金秀大瑶山的记载不详。唐永隆二年（681 年），“前桂州司马夏侯处廉奏割龚、蒙、象州”置思唐州<sup>①</sup>，金秀大瑶山隶属于该州。这可能是金秀大瑶山正式纳入中国封建王朝政治区划的开始。五代后晋时期，曾改州名为“思化”，后汉初期，复用思唐州旧名。自唐以降，金秀大瑶山多有“瑶变”，明清至民国社会状况尤为复杂。《新唐书·太宗本纪》有载，唐太宗贞观八年（634 年），龚州道行军总管张士贵曾以大量兵力进攻东、西王峒<sup>②</sup>的僚族。明代以后，包括大瑶山在内并含象州、金秀、桂平、武宣、藤县、平南、蒙山、荔浦等县方圆 300 公里的大藤峡地区发生瑶、壮两族反抗民族压迫斗争的农民起义，从洪武三年（1370 年）到嘉靖十八年（1539 年），其历时之长、规模之大，实属罕见。延续一百多年的大藤峡起义失败后，居住在大藤峡地区的瑶民被迫从浔江两岸肥沃地方迁入大瑶山中。

元明时期，特别是有明一代，由于大瑶山西南角的大藤峡起义不断，金秀大瑶山也多被视为“化外”之域。清朝初年把整个大瑶山分割给周边的永安（今蒙山县）、象州、修仁（分属今荔浦县、鹿寨县和金秀瑶族自治县）、桂平、平南等县管辖。但是，直到康熙二年（1663 年）仅有现今罗香乡的罗香、龙坪两地开始向官府纳粮；忠良

---

① 《旧唐书·地理志》载：“思唐州，武郎郡下，永隆二年析龚、蒙、象三州置。开元二十四年为羁縻州。建中元年（780 年）为正州。武郎下，思和下，本平原，长庆三年更名。”

② 东王峒位于金秀大瑶山南部一带的罗香乡龙坪东南约 30 里，当地有一高山名为东王山，似可为证。西王峒即平南县北部的鹏化山区，其有名为西山的高山与大瑶山西南地区相接。

乡的岭祖村屯也只是于乾隆年间向官府缴纳少量粮赋，其余地区既不列入编户，也不供役纳赋。宣统元年（1909年），右江道总镇李国治在罗香乡罗运村召开全瑶山七十二村石碑头人大会，分大瑶山为金秀、滴水、六巷和罗香等四个团进行管制。为防止瑶族起义，明清政府曾在大瑶山周边出山路口屯兵把守。据调查，大瑶山西部“从象州的妙皇向北的百丈、七建设有多个屯兵点，连成一线，防止瑶民下山作乱”<sup>①</sup>；“久而久之，这些士兵和民众也就成为大瑶山周边的居民。这些屯垦者的相当一部分就是从桂西地区调集的少数民族群众，明代时称为（狼）兵，清代还继续调用”<sup>②</sup>；而其东南部和东北部亦有土兵屯戍<sup>③</sup>。有清一代，大瑶山曾成为反清政府统治的“三点会”的一个主要据点。

天主教传入大瑶山之前，当地壮族、瑶族群众主要信仰原始宗教、巫术和佛教、道教等。除盘古崇拜、祖先崇拜、姆六甲花婆神崇拜和自然崇拜等原始宗教外<sup>④</sup>，壮族一般信奉道教和佛教，“逢年过节或发生灾难，常到庙里求神拜佛、祈求护佑”<sup>⑤</sup>。瑶族的宗教信仰

- 
- ① 覃彩銮、卢运福主编：《多维视野中的来宾壮族文化》，广西民族出版社2005年版，第313页。
- ② 覃彩銮、卢运福主编：《多维视野中的来宾壮族文化》，广西民族出版社2005年版，第419页。
- ③ 《平南县志》载：“零一里之有狼田，自前明始。藤峽平定后，以狼兵分拨郡之属县，安插归农。耕田食力而无饷，垦田纳粮而无差，此狼兵有田之始也。”（郑湘畴修：《平南县志》，成文出版社有限公司1974年版）。大瑶山东北部荔浦、蒙山两县交界处的榕桐村是一个以梁氏壮族为主体、人口不足1500人的小村落，却融合了壮、汉、瑶等多个民族群体，这极可能是源于明代西部的“狼兵”与当地瑶、汉民族几乎同期到达，激烈的生存环境和矛盾冲突使他们构成了复杂微妙的多元民族关系（参见梁福兴：《榕桐村多元民族文化心理差异及其历史原因——兼论大瑶山周边地区壮族与明代广西西部“狼兵”遗民关系》，载《广西民族研究》2003年第3期）。
- ④ 参见廖明君：《壮族自然崇拜文化》，广西人民出版社2002年版。
- ⑤ 《金秀瑶族自治县志》，第144页。

以道教为主，同时又保留了其固有的原始宗教，如自然崇拜、祖先崇拜、道教信仰和占卜等。<sup>①</sup>瑶族信奉的道教以梅山教、正一教居多，亦有少数人信奉茅山教。“佛教、儒教的一些观念以附属的形式偶尔出现在瑶族的道经中，而道教则与瑶族原始宗教完全融合在一起，形成瑶族特有的宗教信仰。道教中又有师公（武道）和道公（文道）；师公主要是跳神祈禳，道公主要是超度亡魂。”<sup>②</sup>总之，天主教传入大瑶山以前的瑶族、壮族民间信仰是十分庞杂的，也是功利性的。这种诸神共存的信仰世界与独尊“上帝”的天主教信仰有所不同。

## 二、天主教传入大瑶山

明末已有基督教传入广西。“基督教于明末流入本省，明思宗及永历帝母后均笃信此教，寻因桂王被迫来桂，基督教始传入广西……当时并无教堂之设立……五口通商而后，传教载在约章，至是内地始立教堂，广西之有教堂，盖创于清代末叶也。”<sup>③</sup>“明末中国圣教史上，有一事有可纪之价值者，即永历皇太后，皇后，太子等领洗入教是也。……永历左右，又有教士及奉教大员；故渐渐知教理。两宫太后与正宫皇后等，深明天主教之真正，向瞿纱微神父切求领洗。……永历初不愿领洗，未几太子病危，永历惧其死也，亦准受礼，圣名公斯当定。……太子领洗后，病即痊愈。与太后等同时领洗者，宫中凡五十人。皇太后感领洗进教之恩，欲遣使至罗玛，觐见教皇，敬求为

① 参见广西壮族自治区编辑组：《广西瑶族社会历史调查》（第一册），广西民族出版社1984年版；金秀大瑶山瑶族史编纂委员会编著：《金秀大瑶山瑶族史》。

② 《金秀瑶族自治县志》，第119页。

③ 广西统计局编：《广西年鉴》（第一回），广西统计局1934年5月编印，第758页。

大明国家祈福，并求多遣教士来中国传教。”<sup>①</sup>类似记载在美国学者的著述亦有反映：“据说在明朝瓦解之前，皇族中已有一百四十人受了洗礼，崇祯的先皇的寡后也是受洗者之一。这时在南方有两名耶稣会教士帮助明室的那位子遗，一是奥地利人瞿妙微，一是波兰人卜弥格。”<sup>②</sup>但需指出，明末天主教在广西的传播仅局限于上层贵族，民间社会尤其是壮族、瑶族社会尚无影响。事实上，“17至18世纪中曾领过圣洗的教徒的后裔在广西省境内已无一人存在。自1724年的教案后，没有任何一个外国教士能进入广西省”<sup>③</sup>。

1848年，罗马教廷传信部将广东和广西两省教区划为巴黎外方传教会的活动范围，但这两省教务仍然长期隶属于澳门葡萄牙籍主教区。当时被推选为两广教区首任领导人的巴黎外方传教会驻香港总会计神父李播（Le P. Libois）派肋诺（Renou）潜入广西调查天主教有无教徒等状况，获知“广西境内还有几个广东籍的天主教徒，他们分散在几个大城市经商，流动性大，行踪不定。至于广西境内的本地人则找不到一个教徒了”<sup>④</sup>。后来，李播曾试图派人进入广西传教，但每次都以失败告终。1853年，李播辞去两广教区的领导职务，明稽将（Guillemin）继任后继续同意由贵州进入广西传教。但他觉得自己无力兼顾两广教务，便于1867年向巴黎外方传教会会长提议另选一

① 圣教杂志丛刊《天主教传入中国概观》，第23—24页。转引自庾裕良、陈仁华、吴国强等编：《天主教、基督教在广西资料汇编》，广西民族出版社1984年版，第2—3页。

② [美] 马士、宓亨利：《远东国际关系史》（上册），第26页，引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第7页。

③ 和为贵：《广西天主教史》，香港，1925年，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第50页。

④ 和为贵：《广西天主教史》，香港，1925年，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第51页。

位暂可隶属于他的广西副主教，梅西满神父成为首任人选。梅副主教在位的四年（1868—1871年）中，他虽然致力于在广西桂林建立传教基地，但他从未到过广西，其计划最终也没有成功。从1871年到1874年，广西天主教传教士处于无直接领导的状况。此后，两广教区代理人文神父（Le P. Jolly）任临时副主教。他在回国治疗麻风病的途中曾到梵蒂冈拜会教皇，提议划分广东、广西为两个各自独立的教区。这一提议于1875年得到了罗马传信部的同意。富于道在文神父当选为广西教区主教后被任命为广西教区副主教，他于文主教1878年去世后不久被提升为正监牧主教。随后，富于道继续前往桂林尝试建立传教基地，结果都以失败告终，继任者司立修也没有取得进展。

富于道主教在位期间虽然运用了许多方法布道，但《北京条约》第六条所规定的“以1865年起允许所有外国传教士在全中国各地建立教堂，购买或租用土地”，“在广西省仍长期不生效，变成一纸空文”<sup>①</sup>。1860年，司立修（Le P. Chouzy）教士在梅副主教去世后，亦取道贵州进入广西，他在富于道去世后当选为广西教区的第四任主教。他在位期间，“在平南、武宣两个县传教的周怀仁教士，原计划前往瑶族山区传播福音，但由于该山区本地人的恶意阻挠，计划终告失败。于是他把主要精力转向‘客家人’地区，结果成功地在武宣附近的乐梅村开办了一座教堂”<sup>②</sup>。与此同时，苏安宁教士“不仅在龙女村建立了常驻座堂，同时还能将福音种子传播到别的村庄。由于当时新教徒数字日益增长，形成人多地寡被迫移居外地。这些新教徒首先向荔浦地区迁移，随后又逐步向永福瑶山——土养槽迁移。直到今

---

① 和为贵：《广西天主教史》，香港，1925年，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第54页。

② 和为贵：《广西天主教史》，香港，1925年，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第57页。

天（1925年）土养槽仍不愧为一个热心教徒的组织中心”<sup>①</sup>。

1900年前后，“修仁二排村以及许多次要的堂区也先后建立起来了。这些堂区分布在柳城、象州、荔浦、平乐、阳朔、平南、桂平及贵县等地”<sup>②</sup>。大瑶山县境的壮族地区的天主教大概也在这一时期传入。“桐木镇上架、高村，头排乡江洲村都建有教堂。江洲教堂建于清光绪十九年（1893），为大教堂，上属南宁教区（法国教区），下管修仁、三江、高村、马坪、江口、长岭、矮岭等小教堂；刘志忠（广西教区主教）、何为贵（教士）、马维良、罗安童等法国传教士常驻或主持教堂活动；教堂附设有医院、学校等，教徒近千名。现该村500余村民中，约有半数坚持参加教堂诵经、祈祷等宗教活动。”<sup>③</sup>

平南县“于清光绪间，有法人同（指童钺——引者注）神父到城厢传教，是为外国人侨居本县之始。嗣于思和、平政、丹竹各处，先后设置天主教堂，外侨亦渐增加”<sup>④</sup>。民国时期，现今金秀瑶族自治县罗香乡的罗香、罗运等地仍隶属于平南县，因此，法国司铎童钺在平西北部传教，当亦进入大瑶山地区。广西省洋务局造报光绪三十一年（1905年）冬季各府厅州县所属设立教堂处所及教士名册简明表简略记载有大瑶山天主教传入的情况。

根据资料记载和调查，金秀大瑶山地区目前共有5座天主教堂，分别是江洲堂、高村堂、上架堂、新驻堂和古坪堂。

① 何为贵：《广西天主教史》，香港，1925年，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第57页。

② 何为贵：《广西天主教史》，香港，1925年，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第60页。

③ 金秀瑶族自治县志编委会编：《金秀瑶族自治县志》，第144页。

④ 郑湘畴纂修：《平南县鉴·外侨》（民国二十九年铅印本），第11页。1900年前后，“广西省主要城市大门已经向外国传教士开放了……童钺教士在平南等地都先后修建了教堂”（转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第59页）。

修仁、平南县天主教传入金秀大瑶山情况①

县属	教堂规模	坐落地点	教堂基址	教堂屋式	距离县城远近	开堂日期	教士名籍	备注
修仁	天主大堂	丰定都②二排江洲村	宽深各10丈	大小屋各10间,华式洋窗	离县城60里	光绪十一年(1885年)	法国司铎刘志忠	今属金秀,1983年恢复活动③
修仁	天主小堂	丰定都八排桐木圩	宽深各10丈	大屋3间,小屋2间,华式改修	离县城110里	光绪廿四年(1898年)	法国司铎刘志忠	现已不存
修仁	天主小堂	丰定都八排高兴(真)村	宽深各10丈	大屋3间,小屋2间,华式改修	离县城90里	光绪廿四年(1898年)	法国司铎刘志忠	疑现金秀桐木镇太山村高村屯天主堂
修仁	天主小堂	丰定都十排马村	宽深各2丈	屋一排2间华式改修	离县城120里	光绪卅年(1904年)	法国司铎刘志忠	疑现金秀桐木镇那马村上架屯天主堂

① 资料来源:《天主教、基督教在广西资料汇编》,第448—461页,该书第25页又说现今桐木、头排镇的天主堂当时的主教均为马维良神父。

② 乾隆初年,刻桐木为丰定都,归修仁县管辖。参见《桐木镇志》编纂小组:《广西金秀瑶族自治县桐木镇志》(内部发行),1988年10月,第9页。

③ 参见《金秀大瑶山瑶族史》,第102页。《广西通志·宗教志》第29页则说该教堂1985年恢复活动。

(续表)

县属	教堂规模	坐落地点	教堂基址	教堂屋式	距离县城远近	开堂日期	教士名籍	备注
修仁	基督福音小堂	丰定都十排马村	宽1丈多,深3丈	华式屋上下两进	离县城120里	光绪卅年(1904年)	县属马村韦振馥教士	现已不存
修仁	基督福音小堂	丰定都十排菜村	宽2丈3尺,深1丈8尺	华式屋一排2间	离县城135里	光绪卅年(1904年)	县属寨情村覃树德教士	现已不存
平南	天主小堂	吉坪坤	宽7丈2尺,深3丈4尺	华式建筑	南距县城130里	光绪廿二年(1896年)	法国司铎童钺	疑现平南国安瑶族新天主堂
平南	天主小堂	新村	宽3丈6尺,深1丈6尺	华式建筑	南距县城130里	光绪廿二年(1896年)	法国司铎童钺	疑现平南国安瑶族新天主堂

金秀瑶族自治县现有天主教堂情况表①

教堂名称	教堂地址	重修时间	教徒人数	主管神父是否驻堂	备注
江洲天主堂	头排镇江洲屯	2005年	2004年统计约有250人	柳州天主堂韦益经神父主管,不驻堂	

① 资料来源:笔者2007年8月16—17日对金秀县桐木、头排两镇天主教调查和笔者指导欧勇霞等人于2007年7月30日至8月5日对金秀罗香乡山茶村天主教调查汇总资料。



(续表)

教堂名称	教堂地址	重修时间	教徒人数	主管神父是否驻堂	备注
高村天主堂	桐木镇高村屯	2005年	2002年2月5日统计有24人,2003年3月2日统计有25人	韦益经神父(2002年5月12日升任),不驻堂	2002年统计自称信教三代者20人、二代者5人,1995年加入者9人;2003年统计自称信教三代者12人、二代者4人、1995年加入者9人
上架天主堂	桐木镇上架屯	不详	2002年2月5日统计有6人(含本屯在外工作1人),2004年8月24日统计63人,另有15人为宿对屯人	韦益经神父(2002年5月12日升任),不驻堂	同村(那马行政村)宿对屯2005年7月29日统计上有105人信奉天主教
新驻天主堂	罗香乡山茶新驻屯	2005年 破旧起新	新村总人口约50人,多为瑶族,绝大部分人信天主教	平南天主堂杨世清神父主管,不驻堂	在欧勇霞等人调查的80人中,因家族传承的有34人,占信教人数的73.9%,别人介绍2人,神职人员感化和偶然因素各1人,因嫁人当地改信当地宗教8人,占信教人数的17.4%。说明家族在宗教信仰传承方面起决定性作用
古坪天主堂	罗香乡茶古坪屯	仍为土坯 泥瓦房子	古坪屯钟姓属共祖同族,约120人,大部分是瑶族,几乎全部信仰天主教	平南天主堂杨世清神父主管,不驻堂	

苏安宁教士(Mathieu Bertholet)常驻的中心教堂是象州县的龙女村天主堂。他“负责管理广西省东北部的教务,诸如山区瑶族教徒、象州、柳城、修仁、永福、荔浦以及永州等六个县份的教徒,都由这位充满传教热忱的教士管辖”<sup>①</sup>。1898年3月25日,苏安宁教士巡访荔浦和永安州(今蒙山县)教徒期间,在蒙寨村“授洗了十三名新教徒(儿童在内)。还高兴地见到有几家人抛弃邪恶异端迷信,准备信教”<sup>②</sup>。4月21日下午,苏教士离开永安州城十多里时,在古排桥遭到枪击,后在程村附近遇难。两年后,苏安宁的尸体被运回象州龙女村教会墓地内安葬。“蒙寨村的教徒在本地不能得到生命安全的保证,未领受洗礼的教徒,也不能坚持信仰。有些教徒先迁往龙女村居住了。一段时间后,再迁往修仁地区。”<sup>③</sup>笔者在调查中得知,据说当时有1户罗姓的客家人从永安(今蒙山)随神父来到现今金秀瑶族自治县头排镇江洲村,娶当地壮族女子为妻,现已发展到7户,老年人仍然会讲客家话,青年人不会讲客家话,而说壮话,但他们全都信奉天主教。<sup>④</sup>

有的研究者认为,江洲教堂是法国神父于1887年建立的,现由南宁教区管辖,下辖13个堂点,共有1000多位教友。仅江洲村目前就有63户信奉天主教,教友245人(领洗过的未成年人未算在内)。根据村干部所提供的统计数据,江洲村现有170户人家,共计680人,除了外来入赘或嫁来的妇女外,当地村民都属于壮族。江洲村天主教的传播者被认为是本村的廖大勋。<sup>⑤</sup>这里有几个问题值得讨论:

①② 和为贵:《广西天主教史》,转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》,第161页。

③ 和为贵:《广西天主教史》,转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》,第163页。

④ 笔者于2007年8月18日在二排江洲天主堂访问年逾80岁的壮族老人廖乃礼先生获悉。他还告诉笔者,该村现有70户信教。

⑤ 参见杨丽云:《农村天主教互惠行为研究:以金秀江洲村为例》,载《广西民族大学学报》(哲社版)2004年第6期,第86—93页。

一是江洲村天主堂究竟建于何时？二是江洲村目前究竟有多少户信奉天主教？三是外来人赘究竟如何界定？

关于江洲天主堂的建立时间问题，资料记载不一。依笔者所见资料，主要有光绪十一年（1885年）说<sup>①</sup>、光绪十九年（1893年）说<sup>②</sup>、光绪二十五年（1899年）说<sup>③</sup>三种。光绪十三年（1887年）说本自《广西通志·宗教志》<sup>④</sup>，然无史料佐证，其又本自何处值得稽考。光绪十一年、十九年和二十五年之说，均出自同一资料，自相矛盾，且把江洲村错成“江测村”，把修仁十排那鸡村误为“乡鸡村”，抵牾太多，固难信从。但1992年出版的《金秀瑶族自治县志》主1893年说，在目前难以考证的情况下，笔者暂从1893年之说。

关于江洲村信教户数的问题，因近代教堂数遭劫难，资料遗失。“文革”期间，教堂又被改作他用，资料数据无从统计。十一届三中全会以后，虽落实了宗教政策，但教会管理成员在调整和档案资料移交过程中又散失了资料。笔者调查期间曾向其中一位教管会副会长和管委会顾问询问此事，他们已不知有关档案资料现存何处。他们告诉笔者目前本村有70户全家信教，其中包括早年随神父从永安（今蒙山）迁来的客家人罗姓7户。

江洲村外来人赘问题之所以值得讨论，是因为它涉及最初一户客家人从蒙山入赘本地至今至少已有三、四代人，共有7户人家，但他们从第二或第三代“落地生根”后与本地姑娘结婚，是否还属于“入

---

① 参见《天主教、基督教在广西资料汇编》，第450页。

② 参见廖简生译《巴黎外方传教会简报》第13—18期，引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第25页。

③ 参见廖简生译《巴黎外方传教会简报》第13—18期，引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第28页。

④ 《广西通志·宗教志》，第29页。

赘”？来自蒙山的客家人的后代虽已不会讲客家话而说壮话，但壮族人依然记得他们村的罗姓老年人会说客家话，这说明当地壮族与客家人的族群边界还在一定程度维系着，但他们都信奉天主教。这种宗教信仰又在一定程度上模糊了他们的族群边界。

综前所述，近代天主教传入广西金秀大瑶山大体上有三条主要路线：一是通过贵县客家人传入武宣、象州县，继而传入现今金秀瑶族自治县的桐木镇壮族地区；二是通过平乐、蒙山客家人传入修仁县的壮族地区，即现今金秀瑶族自治县的头排镇壮族地区；三是通过桂平、平南县客家人传入现今金秀瑶族自治县的罗香乡的瑶族地区。

### 三、天主教传入大瑶山的主要特点分析

综观金秀大瑶山天主教的传播及其发展历程，大体上可以看出它有以下几方面的特点：

1. 金秀大瑶山曾是近代广西较早传入基督教文化的地区，但因战乱或变乱等因素的影响，天主教的传播相对缓慢。

广西是巴黎外方传教会教士进行传教活动的重要区域，“时值洪秀全革命，战事紧张，土匪蜂起，传道工作，横生阻碍”<sup>①</sup>。基督教浸信会面临这种状况，天主教和基督教其他教派亦当如此。太平天国运动被镇压后，基督教传道工作也曾一度遭到抑制。“及洪杨失败，基督教受绝大打击。”<sup>②</sup>中法战争的爆发，对大瑶山周边地区天主教的传播也有所影响。“适值中法战争，民生藉端拆毁教堂，驱逐教士。”<sup>③</sup>1886

---

① 牧旻女士述意，余崇信笔记：《广西浸信会概略》，引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第294页。

② 广西统计局编：《广西年鉴》（第一回），广西统计局1934年5月，第758页。

③ 转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第303页。

年和 1889 年，大瑶山周边的象州龙女村和中平镇先后被组织起来，但中法战争造成的影响仍有留存。清朝末年，分布在大瑶山周边象州、修仁、平南、桂平等地的教堂先后建立。武宣龙里天主教堂神父在金秀古平创办山茶教堂，隶属梧州天主教区。后因天主教梧州教区划归美国天主教堂管辖，山茶教堂归美国梧州教堂管理，由美国神父谭拨士主持教务。1920 年，美国传教士陈华年在金秀罗香乡龙军村开设福音堂，主持天主教事，开办教会学校，免费吸收教友和瑶族儿童入学。“民国初年，梧州福音堂美国教士陈华年就开始进入瑶山东南角传教。民国九年，在罗香村买了一座屋子，一面设立福音堂传教，一面开设学校，招收瑶族子弟入学，不收学费。……共办了三年。其后大概由于广西政局混乱，交通阻塞才停办的。……这里设立教堂及开办学校的影响并不大。教会学校停办后，罗香仍由自己出钱设私塾。”<sup>①</sup>

民国时期，瑶山地区多有“匪乱”，当地传教活动受到影响。1921 年，“华籍神父覃路易（德模）与四位修仁二排村的教徒前往东泉沙埔访问教徒时中途遇害，全被杀害”<sup>②</sup>。自从覃路易神父被曹凤廷杀害后，江洲天主堂一直没有教士管理，只委托给一位教士的前佣人廖启扬代管。廖启扬所带“匪徒来自各方，以客家人和广东人居多”<sup>③</sup>，他们多次抢劫了从荔浦回寨沙的商人。廖启扬及其同伙的行为很快遭到冯广龙、何中甫、何中海等匪帮的报复。虽然二排村教徒罗连元在江洲天主堂 1922 年 1 月 12 日第一次被抢之后就到桂林请求康泰教士出面与华南国民政府交涉，但“孙中山主席只对基督教牧师

① 《广西瑶族社会历史调查》（第一册），第 383 页。

② 《巴黎外方传教会简报》（第 18 期），1923 年。

③ 和为贵：《广西天主教史》，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第 79 页。

给予接见，对天主教的教士则拒绝。……就向广州教区主教反映汇报，要求他直接与法国领事馆交涉，但仍然无效。结果，导致二排和龙女两处的教徒的安全，无人关注”<sup>①</sup>。此外，位于二排江洲天主堂与象州龙女天主堂之间还有一个次要的桐木教堂，也于1922年3月5日至6日夜间被800名土匪洗劫一空。看守该教堂的吴德三年方12岁的女儿被抢走，四个月后来他花120块银元才赎了回来。

1923年《巴黎外方传教会简报》第20期刊发了一篇有关广西天主教传教状况的评论：“广西教区自成立为一个独立教区至今快将有50年的历史。毫无疑问，人们可以这样说，她算是本会中一个较落后的教区，因为半个世纪以来，她所取得的进展，若与其他新近成立的新教区相比，那就显示出她所取得的成绩是微乎其微的。”<sup>②</sup>“广西的教外人士对福音堂比天主堂更熟悉，更有深刻的印象，以为天主教是属于基督教。因此，在旅途中或在大街上碰到我们时，叫我们做‘牧师’，而不叫‘神父’。”<sup>③</sup>“法国早年要求全广西省为他们的工场。至1919年，全省地区划分为二，法国巴黎差会保持西部的2/3地方，其余东部的1/3归于美国玛利诺差会。”<sup>④</sup>美国玛利诺差会于1919年开始在广西工作，但到1925年组织就绪时已有华人天主教徒约200人，其活动区域大体上以梧州为中心，包括桂林至平南、玉林等地的二十六七处副管教区，计有：美国神甫16人，华人神甫1人，华人修女2人；神甫驻在区10个，华人工作人员主理的外站75个，男教

① 和为贵：《广西天主教史》，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第82页。

② 转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第63页。

③ 和为贵：《广西天主教史》，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第104页。

④ 陈法言：《开路先锋在广西》，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第35页。

师 24 人，女教师 15 人；小学 11 所，男教员 12 人，女教员 1 人，男学童 223 人，女学童 16 人；主日学 24 个，主日学生 300 人。<sup>①</sup>

牧冕曾总结了在广西这样一个土瘠民贫地区难以传教的原因有三：一是当地民众误以为传教士像招买苦工（俗称“卖猪仔”）的外国流氓，二是洪秀全以信奉耶稣为名的反清运动的影响，三是以曾国藩为代表的中国人著书立说反对外国宗教的影响。<sup>②</sup>浸信会的情形如此，天主教的状况也大致相同。一些传教士的不端行为也影响了天主教在广西的缓慢传播。“三板桥有个客家妇女被天主教神父奸过，所以我们总不信天主教。他（即天主教神父）到街上宣传教义时，大家都驳他，他驳不过就走了。”<sup>③</sup>“前清光绪中叶，法人援约建筑教堂于本邑大乐乡龙女村，有法籍神父一人，宣传天主教义，劝人信奉。一时入教者颇众。清廷诏谕地方官，保护传教，遇有讼事涉及教徒者，神父辄为之请托要求。清吏庸懦，无敢与争，动加偏袒。因此无赖之徒，纷纷以入教为护符，而诉讼纠纷不已，平民冤抑甚多。厥后邑中人士，对于教堂，觉印象不佳，更不遑研究教义矣。”<sup>④</sup>因此，“虽经五十多年的努力，还很少见到基督福音文明色彩的出现。直到现在，被天主的真理和美善所吸引的人们还微乎其微”<sup>⑤</sup>。

武宣县在清朝光绪十年“始有天主教入境，初在三里圩设教堂，后买有落梅、那灭、田傍村、香山寨脚地，即迁傍村起教堂，始则赖

① 陈法言：《开路先锋在广西》，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第 35 页。

② 牧冕述意，滨沂笔记：《梧州教会》，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第 308 页。但第三点原因似乎难以成立。梁文田述《蒙圩浸信教会史略》中说，曾国藩后嗣曾信诚为别公会基督教徒，他为纪念曾国藩而捐助巨款帮助牧师在蒙圩修建一座礼拜堂。参见《天主教、基督教在广西资料汇编》，第 331—333 页。

③ 参见《天主教、基督教在广西资料汇编》，第 11 页。

④ 《象县志》第五编《文化》，民国三十七年铅印本，第 21—22 页。

⑤ 和为贵：《广西天主教史》，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第 50 页。

典二村人人教甚众，继则反教。至今教民多系由贵县迁来者。民国十二年始有耶稣教堂二所。……天主教初入境时，有洋神父周怀仁者，歹民常藉入教为护符，间有人民与教徒交涉争讼，教民常得优胜，良民常苦压迫，赖得岑西林督粤征西时经一次之整顿，民教然后相安”<sup>①</sup>。

**2. 地处法国巴黎外方传教会和美国玛利诺外方传教会所辖教区的边缘，这一边缘地带成为法、美两国外方传教会竞争的重要区域。**

第一次世界大战以前，整个广西都是巴黎外方传教会的传教范围。后来由于法籍传教士回国参战死亡较多，能继续来广西传教的人数减少，加之美国国际地位的提高及其教会势力向外扩张，“这样，法国巴黎外方传教会便不得不割让梧州地区给美国玛利诺外方传教会”<sup>②</sup>。于是，梧州成为美国在广西传教的重要基地和中心，而法国天主教在广西的传播基地则主要集中在现今广西贵港、南宁等地。最先来到广西的美国玛利诺外方传教会当家神父（即会长）是华理柱。他在第一次世界大战后期曾邀请过巴黎外方传教会南宁教区的华籍传教士廖家禄于1923年秋到平南县协助美籍传教士韦士勉工作半年。后来马奕猷接任华理柱继续传教，“此后，美籍传教士大批涌来，比法属南宁教区的传教士还多”<sup>③</sup>。

美国天主教玛利诺外方传教会在广西梧州平南一带接管法国巴黎外方传教会的教区后，经过几年努力，于1926年成立美国玛利诺外方传教会梧州教区，管辖梧州、东皖、容县、岑溪、怀集、平南、北流、陆川和博白等9个教会范围；而巴黎外方传教会在广西的活动范围已缩小为南宁到贵县（今贵港）一带、龙州至宁明一带、桂林至平

① 民国《武宣县志》第三编《政治》。转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第17页。

②③ 《天主教、基督教在广西资料汇编》，第174页。



乐一带。在法籍教士看来,法国和美国这两个传教范围之间存在一个以柳州为中心的三角地带未有传教士去开拓。因此有待于未来的教士到那儿传播基督福音。当前,在广西传教的法籍教士,不包括主教在内,仅有16位,他们得到13位中国神职人员大力协助,共同前进。传教人员既如此短缺,因而不打算前往上述那个广阔的三角形地带宣传福音。<sup>①</sup>美国玛利诺外方传教会的传教士则“利用施药、金钱的救济、送子女读书、学道理和受洗入教有钱给的小恩小惠大肆吸收教徒。但由于他们进入广西的时间还短,教友人数未达到教会的规定数目,故未能成立教区任命主教,也未有条件自办修院。所以一方面继续加紧发展教徒……他们的目的只是要数字,数字够了一方面可以从教会讨得更多的经费,一方面成立了教区选上主教衔头”<sup>②</sup>。

20世纪40年代,除罗香山茶和古坪天主堂属于美国玛利诺差会广西梧州教区管辖外,金秀大瑶山壮族地区的天主堂仍隶属于法国巴黎外方南宁教区柳州总堂。柳州总堂包括二排江洲、象州龙女、中平和雒容江口4个分堂。江洲分堂由罗安童主持,“教徒多分布在乡村,总人数为961名。1945年日军掠夺这个地区,日军撤退后群众灾难重重,虽重整家园,一时也未能恢复”<sup>③</sup>。1949年底,法国教士回国后,本地人蒙展义、吴国良主持教堂。1983年,江洲天主教堂、桐木那马高村教堂、罗香山茶教堂都恢复了活动。

**3. 天主教传播的成效不太明显,而基督教宣道会、浸信会的传播则相对成功。**

总体上看,天主教向金秀大瑶山内的瑶族传教成效不太明显,而

---

① 和为贵:《广西天主教史》,转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》,第64页。  
② 《天主教、基督教在广西资料汇编》,第175页。  
③ 《巴黎外方传教会简报》第250期。转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》,第37页。

基督教宣道会从梧州平南向大瑶山瑶族宣教却相对成功<sup>①</sup>。供职于美国宣道会的英籍当家大人陈法言约于1910年被派到广西工作后，他曾三次由平南深入少数民族地区向瑶族布道。<sup>②</sup>“平南是瑶山的门户，福音由此传入久不信道的民族。在这个土族中传道是出天意。一个瑶人到平南卖玉桂，他在街上游行，被一群人引进福音堂。……瑶人听得很有兴趣，他回家之后，派一个瑶人代表到福音堂，请求派人去教导他们如何拜大神。华人传道伴同一位传教士在几个月后，照着邀请进入瑶山。”<sup>③</sup>他们经过崎岖山路到达罗乡时受到了南部瑶王的欢迎。当时，大瑶山宣道会信众中有一位是南部瑶王的主要助手。他后来觉得自己“要向他的人民作见证，而且决定他要到梧州圣经学校受训练”<sup>④</sup>。不仅如此，当地瑶民还“请求为他们的儿子开一间教会学校，教导他们，学校设在罗乡南部酋长的家。……开学时有学生二十二名，还有继续来的。在土族人办学校是一种革新举动，起初他们拒绝送孩子入学，这明显是神的能力消除了他们的偏见”<sup>⑤</sup>。这个瑶乡宣道会的传教工作后来交给华人联合会<sup>⑥</sup>作为福音布道所，“由一位常住

① 宣道会是“国际宣教士国外宣道同盟”（后改“信徒与宣教士国外布道同盟”）的简称，它重视向偏僻地区（即所谓“未闻福音之地”）传教。1895年，中英订约开放梧州为商埠。梧州地处浔江和桂江交汇处，是当时广西的重要门户，因而成为华南最大的宣道会据点，包括香港在内的宣道会华南教区总部和建道圣经学院及宣道书局当时都设在梧州。

② 陈法言到广西后，先在柳州工作，他会讲桂林官话、粤语、瑶话。后来他还参与广西省政府出版的《广西一览》英文编辑工作，自命为“广西通”。参见《天主教、基督教在广西资料汇编》，第265—269页。

③ 《天主教、基督教在广西资料汇编》，第223页。

④⑤ 《天主教、基督教在广西资料汇编》，第224页。

⑥ 因受1925年“非教运动”（即“基督教促进会”倡立本色教会，驱逐外国教士）的影响，1926年差会主席陈法言由美国总会带来华人教会自立方案，并于1927年4月在梧州召集广西各地华人头目20余人开会，成立了“广西宣道会华人省联会”（简称“华会”），而在西差会和华会之上又成立“广西宣道会协会”，正主席由西差会主席担任，华会主席则担任副主席。

的工作人员定期巡行，把福音传与土族人”<sup>①</sup>。1938年2月，成立梧州自理区公会，大瑶山的罗香和龙军两堂受该区管辖。“瑶山布道，主权全属华会，经济则与梧州堂共同负责。”<sup>②</sup>

浸信会从隶属梧州教会向象州、修仁等进行传教。1929年11月，浸信会布道者“往修仁属之长毛瑶，同行者二人，历时二十二日，道行千余里”<sup>③</sup>。1931年6月，复往修仁县属乡村工作。同年10月前往长毛瑶所在山区，行者3人，为期21天，“虽值严寒，惟信者心切，不畏寒冷，决心领浸者七人”<sup>④</sup>。1933年9月前往长毛瑶，同行3人，为期17天，领浸者2人，途长2000里。<sup>⑤</sup>另据刘粤声编《两广浸信会史略》记载，包厚德牧师“鉴于瑶山布道工作之紧要，于1929年，率颁布道队及秦善崇先生入长毛瑶布道。初在六巷、门头等处。惟因风俗简陋，一时工作不易，故特聘秦善崇君常川来往瑶山传道。1930年，始有瑶民兰海廷悔改信主入会。1931年，又有六巷瑶民秦巷明悔改信主入会。1934年，更请余信良君担任瑶山一带传道职。今有教友袁生和君出组布道队，协助教务之进行，常往大平瑶等处布道。现有查道者数人”<sup>⑥</sup>。需要指出，当时虽已成立了“专以引导瑶民归信基督为主旨”的瑶山传道部，但该部主要在义宁和龙胜广南一带布道，似未进入金秀大瑶山地区。

#### 4. 无论是天主教还是基督教其他教派，均采取各种措施扩大教会势力和影响，着力培养本地神职人员。

首先，通过开办学校，免费吸收学童传播宗教思想。“教学内容

---

① 《天主教、基督教在广西资料汇编》，第224页。

② 《宣道消息周刊》第六卷第二期，1935年。

③④ 《天主教、基督教在广西资料汇编》，第341页。

⑤ 《天主教、基督教在广西资料汇编》，第342页。

⑥ 《天主教、基督教在广西资料汇编》，第363页。

名为政府规定课程，实际上是传播宗教思想。学校免交学费，还经常发送救济品。”<sup>①</sup>“在物质方面，教民得到了与普通群众的不同待遇”；“天主教办的学校，专吸收教徒子女入学，不收学费。邻里村的祁尔特神父还给其教会学校的学生买棉被、蚊帐、毛毡等东西。”<sup>②</sup>

其次，施以恩惠，吸引贫苦民众入会信教。“过去穷人信教多的原因，主要是因为没有田地、耕牛、农具。要租教会的田，必须先得入教，所以为租田地耕种，就纷纷入教。其次，是为了避免战争劫祸。……凡是入教的人，被抢的东西都全数退回来。大家见天主教有权力，都去参加。教徒朱秀林说：‘我家从祖父开始就从教，借得粮谷和钱。到了父亲和我手，就租得教会六间房住，我叔父朱龙生亦租得二间，一直租到解放。总之，入教都有点利益才入。’”<sup>③</sup>

再次，培训本地青年教徒，培养神职人员。广西教区成立之后，传教士就执行了巴黎外方传教会的会规，开始对本地青年教徒进行培训。“1884年广西教区共拥有一千多名教徒，从他们中推选十二名较热心的青年，组成广西教区第一个修道生苗圃，由教会保送他们前往南洋槟榔岛大修院学习深造。随后十二人中仅有四人培训成功，经罗惠良主教祝圣为神职人员，这是有史以来广西教区首批中国神父。”<sup>④</sup>1915年，广西教区第六任主教刘志忠祝圣了覃路易、蓝时达、姜渭贤和甘维德等4位从神哲学院毕业的大修士为神父。1922年，广西教区第七任主教沈士杰祝圣了覃方济、方国荣和谭庚荣等3位神父。1924年，他又祝圣了廖家禄、徐安康和罗家钿3

① 《天主教、基督教在广西资料汇编》，第8页。

② 《天主教、基督教在广西资料汇编》，第10页。

③ 《天主教、基督教在广西资料汇编》，第11页。

④ 罗惠良主教1901年祝圣了3位，1904年祝圣了1位中国神职人员。参见和为贵：《广西天主教史》，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第89页。

人。有关情况如下表：

广西修道院培植神职人员（神父）一览表（1884—1925年）<sup>①</sup>

编号	姓名	籍贯	生年	入修道院时间 (年)	领铎品 时间 (年)	传教地点	附注
1	黄鹤鸣	贵县	1870	1884	1901	桂平白沙、 武宣三里	罗惠良主教祝圣
2	吴国良	贵县	1870	1884	1901	贵县、南宁	罗惠良主教祝圣
3	吴国方	贵县	1871	1884	1901	贵县一带	罗惠良主教祝圣
4	吴永善	贵县	1873	1884	1901	永福、象州、 桂平	罗惠良主教祝圣
5	覃路易	象州	1882	1897	1915	修仁、东泉、 沙埔	刘志忠主教祝圣，1921年从修仁往东泉看望教徒时途中被害。
6	蓝时达	贵县	1882	1897	1915	武鸣、贵县 岑里	刘志忠主教祝圣
7	姜渭贤	贵县	1885	1897	1915	南宁、贵县、 桂平	刘志忠主教祝圣
8	甘维德	贵县	1886	1897	1915	贵县、兴业	刘志忠主教祝圣
9	覃方济	象州	1893	1908	1922	太平府、海 渊、武鸣	刘志忠主教祝圣
10	方国荣	南宁	1895	1910	1922	龙州、南宁	刘志忠主教祝圣
11	谭庚荣	上思	1893	1910	1922	百色、上思、 武宣	刘志忠主教祝圣

<sup>①</sup> 资料来源：《天主教、基督教在广西资料汇编》，第108页；《广西通志·宗教志》，第46页。

(续表)

编号	姓名	籍贯	生年	入修道院时间(年)	领锋品时间(年)	传教地点	附注
12	廖家禄 <sup>①</sup>	修仁	1895	1910	1924	永福、象州、贵县	刘志忠主教祝圣
13	徐安康	象州	1898	1910	1924	兴业、贵县	刘志忠主教祝圣
14	罗家细	修仁	1898	1910	1924	象州、贵县 吉斗	刘志忠主教祝圣

天主教所培养的本地神职人员能为教会做许多工作，除了日常举行日常弥撒圣祭外，还能够到农村“视查教徒，宣道传教，听告解，付临终圣事与病危的教徒等等。他们比外国教士更便利深入教外群众家庭，顺口讲几句关于天主的道理……所有这些都是本地神父在传教工作上的长处”<sup>②</sup>。与此同时，天主教教们还意识到，仅靠本地神父还不能有效地开展传教工作，还必须依靠传教员、教会学校的男女教师、教会医院或诊所的医生、护士和药剂师等相关人员的密切配合

① 笔者于2007年8月18日到二排江洲天主堂调查时，现已80多岁的廖家禄的侄子廖乃礼（1927年生）告知此事，其叔父何时受祝他已记不清楚。但廖乃礼老人说他叔父1967年6月去世时有81岁，以此推测廖家禄当出生于1886或1887年间，距罗惠良主教祝圣时间为15或16年。即便如此，创办于1895年贵县初级小修道院，1901年迁至南宁，改称拉丁书院。其修生必经6—8年严格培训后，能坚持修道者才能获得教会公费保送到神学院深造，再经6年神修培训完毕后，还必须接受1—2年严峻考验，能宣誓贞洁圣愿者（独身不婚）方有资格晋领神品升神父。如此算来，从人拉丁书院至誓愿领品一般需要13—14年。因此，廖家禄不可能为罗惠良主教受祝。根据和为贵神父著《广西天主教史》所载“广西修道院培植神职人员（神父）一览表（1884—1925年）”统计资料，廖家禄出生于1895年，1910年入修道院，1924年领锋品，位列14人中第12位。这一记载应该确凿。参见和为贵著：《广西天主教史》，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第108页。

② 和为贵：《广西天主教史》，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第90页。

合。“没有他们的配合，想把基督福音传播事业推向前进，那是不可能的”，这样，就“在贵县和修仁先后办起了两间传教员培训学校”<sup>①</sup>。后因经费不足等原因，这两间培训学校仅开办了3年时间，虽然整个广西仅有20名传教员，但他们还是起了“很大作用”。“一切新教区包括广西教区在内，都应该认识到，许多困难的产生，往往都是因缺乏传教员的直接帮助而引起的。”<sup>②</sup>

虽然修女的培植工作相对容易，但“由于广西教区修女总人数还不很多，刘志忠主教未能批准每个分堂都派给修女。同样，当教士未能找到热心的并具有足够宗教知识的女教徒代替修女时，经常强烈谴责在自己的羊群中出现某些不相称的生活方式”<sup>③</sup>。

5. 天主教主要以家族传承为主，信教人员以农村中老年为主，经济、文化程度相对偏低，宗教活动场所相对简易，宗教活动也相对自由。

笔者在调查中得知，在2002年2月5日金秀瑶族自治县桐木镇统计的高村天主堂24人信教群众中，自称信教三代者20人、二代者5人，1995年加入者9人；2003年统计25人中自称信教三代者12人、二代者4人、1995年加入者9人，排除年老去世等因素，可见其家族传承天主教的比例仍然较高。在一份最新的金秀瑶族自治县桐木镇太山村高村屯天主堂的61位信教人员登记表中，这61位信教人员均为高村屯壮族农民，其中男性38人，占62.30%；女性23人，37.70%。“入教时间”填报“五代入”的有15人，占该屯信教人员的27.87%；填报“四代人”的有35人，占该屯信教人员的57.38%；

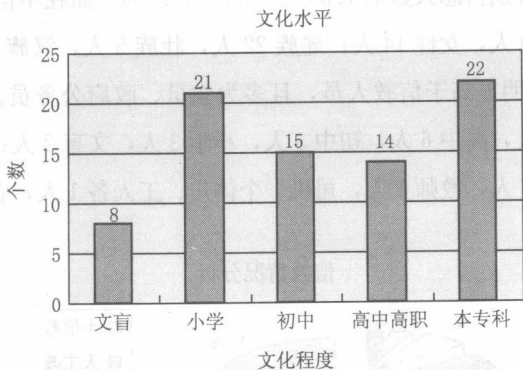
---

① 和为贵：《广西天主教史》，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第91页。

② 和为贵：《广西天主教史》，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第92页。

③ 和为贵：《广西天主教史》，转引自《天主教、基督教在广西资料汇编》，第95页。

填报“三代人”的有 15 人，占该屯信教人员的 14.75%。从年龄上看，这 61 位信教人员中，18 岁以下 3 人，占 4.92%；18—29 岁 13 人，占 21.31%；30—39 岁 13 人，占 21.31%；40—49 岁 8 人，占 13.11%；50—59 岁 15 人，占 24.59%；60—69 岁 3 人，占 4.92%；70—79 岁 5 人，占 8.19%；80 岁以上 1 人，占 1.65%。从文化程度上看，这 61 位信教人员中，有高中 5 人，占 8.19%；初中 43 人，占 70.49%；初小 13 人，占 21.32%<sup>①</sup>。数据表明，当地壮族信教群众的文化水平较低，均以农耕经济为主，家族或家庭内部传教现象普遍，男女比例构成也在一定程度上反映了这一状况。

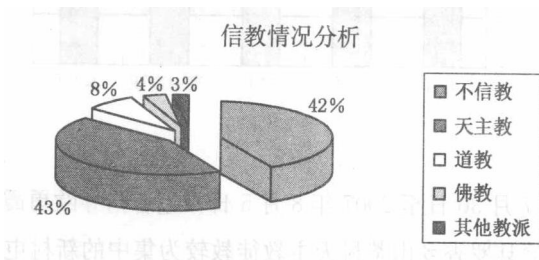


2007 年 7 月 30 日至 2007 年 8 月 5 日，笔者指导欧勇霞等 4 人到金秀瑶族自治县罗香乡山茶村天主教徒教较为集中的新村屯、古坪屯进行了问卷调查和入户访谈，也证实了罗香乡山茶村瑶族的传教方式具有家族传承的特点。

① 根据金秀瑶族自治县桐木镇人民政府宗教统战委员会提供的 2007 年 4 月 23 日高村天主堂信教人员登记表折算“入教时间”、“年龄”和“文化程度”人数及百分比。



她们在金秀桐木镇、金秀县城、罗香乡、新驻屯、纸逢屯、古坪屯及马练瑶族自治乡发放了问卷 90 份，回收 90 份，有效问卷 80 份，有效率 88.89%。其中在山茶的有效问卷共 49 份，占有有效问卷的 61.25%。在被调查的 80 人中，男性 45 人，女性 35 人，分别占总数的 56.25%、43.75%；瑶族 57 人，壮族 7 人，汉族 16 人，分别占总数的 71.25%、8.75%、20%；信仰天主教 35 人，占总数的 43.75%，道教、佛教和其他教分别为 6 人、3 人、2 人，共占 13.75%，不信教 34 人；文盲 8 人，小学文化 21 人，初中 15 人，高中 14 人，本专科 22 人；18 岁以下 6 人，18 到 65 岁 60 人，65 岁以上 14 人，分别占总人数的 7.5%、75%、17.5%。而在不信教的 34 人中，男性 20 人，女性 14 人；瑶族 22 人，壮族 5 人，汉族 7 人。他们的文化水平明显高于信教人员，且多为党员、政府公务员。其中本专科水平 18 人，高中 6 人，初中 3 人，小学 3 人，文盲 2 人；公务员 10 人，学生 10 人，教师 1 人，司机、个体户、工人各 1 人，农民 10 人。



在欧勇霞等人回收的 80 份有效问卷中，有 46 人信教（其中天主教信仰 35 人），占总被调查人数的 57.5%。从文化程度上看，信教群众的文化水平相对低。在总人数的 8 个文盲中，信教人员中就有 6 人。初中及以下文化水平 35 人，占信教人数的 76.1%，占被调查总人数的 43.9%，总体水平很低。其中，在家务农的农民 31 人，外出

打工3人,教师和学生5人,工人4人,神甫1人。在信教方式上,因家族传承的有34人,占信教人数的73.9%;别人介绍2人,神职人员感化和偶然因素各1人,因嫁入当地改信当地宗教8人,占信教人数的17.4%,说明家族在宗教信仰传承方面起着决定作用。在这46人当中,经常参加和有时间就参加宗教活动的人都为16人,共占69.6%;偶尔参加和不参加宗教活动的人都为7人,共占15.2%。

金秀瑶族自治县罗香乡天主教基本情况统计表<sup>①</sup>

村、屯	户数(户)	瑶(人)	壮(人)	汉(人)	成年人(人)	劳动力(人)
新 驻	30	60	4	56	96	77
古 平	18	63	3	11	64	42
山 茶	48	123	7	67	160	119
合 计	212	912				

据欧勇霞等人调查,金秀瑶族自治县罗香乡山茶村新驻屯包括新村和驻马坪(除麻坪)两个村民居住点,新驻教堂坐落在新村,新村总人口约50人,居民多为瑶族,绝大部分人信天主教,是金秀瑶族自治县五个天主教堂口之一。古坪屯是钟姓族人,属一祖同族,约有120人,绝大部分是瑶族,几乎全村的人都信天主教。新村、古坪教堂除了一年中的“四大节日”才组织教徒开展活动外,平时基本没有活动。特别是古坪教堂已年久失修,里面的基本设施都没有了。

笔者在调查中了解到;金秀瑶族自治县新建的天主堂基本上在2003—2005年间落成,头排镇江洲村天主新堂建于旧堂旁边,桐木镇高村天主新堂和罗香乡新村天主堂为拆旧建新,而历经沧桑的、经大火洗礼后已经残破不堪的罗香乡古坪天主堂仍为泥墙瓦屋,屋内墙

<sup>①</sup> 资料来源:笔者指导欧勇霞等人2007年7月30日至2007年8月5日调查。

中间贴毛泽东的画像，旁边贴耶稣神像。现存这样的屋内布局，从一个侧面反映了当地的经济状况，也反映出该屋主人的宗教情感、宗教认知及其“宗教信仰自由”的思想意识。

罗香乡天主教堂吸收教徒情况统计表 (人)①

调查时间	1958 年以前					1987 年			1987 年尚存教徒数		
	教徒总数	其 中					教徒总数	其中		教徒总数	其中
男		女	成人	5 岁 以上	5 岁 以下	男		女	男		女
新驻屯						60			80	50	30
古平村						45			60	40	20
山茶村	600				91						

罗香乡天主教堂房屋财产统计表②

教堂名称	坐落地址	教堂面积 (平方米)	房屋面积 (平方米)	地产	其他财产
新驻教堂 (中华圣母 主保)	新驻屯 1 号	57.1	130	80	凳子 10 张、跪凳 10 张、柜台 1 张、3 张床
古坪教堂 (多默)	古坪屯 5 号	85	170	100	无

①② 资料来源：笔者指导欧勇霞等人 2007 年 7 月 30 日至 2007 年 8 月 5 日调查。

# 从诸神到天主

——上寨山子瑶宗教信仰变迁的历史与现状

颜小华 曾志辉

近些年，教会史及其现状研究引起了相当部分学者的关注，有关近现代中国农村宗教信仰变迁状况的成果不断出现。综观这些成果，它们大多探求中东部汉族农村社区的宗教变迁<sup>①</sup>；相比较而言，尽管也有部分论著涉及西南民族地区的宗教信仰变迁<sup>②</sup>，但却很少有人关注广西少数民族基督宗教的历史与现状。广西是一个多民族的边疆省，境内有汉、壮、瑶、苗、侗等十多个民族。探求广西民族地区外来宗教——天主教与当地民族传统信仰之关系，有利于进一步加强民族文化建设、促进农村稳定与社会和谐发展。本文将以永福县广福乡

- 
- ① 相关专著和论文参见陈村富：《转型期的中国基督教——浙江基督教个案研究》，东方出版社 2005 年版；康志杰：《上帝的葡萄园——鄂西北磨盘山天主教社区研究》，辅仁大学出版社 2006 年版；张先清：《官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展》，厦门大学 2003 年博士学位论文；李峰：《乡村基督教的组织特征及其社会结构性位秩——华南 Y 县 X 镇基督教教会组织研究》，复旦大学出版社 2005 年版。
- ② 相关专著及论文参见秦和平：《基督宗教在四川传播史稿》，四川人民出版社 2006 年版；东人达：《滇黔川边基督教传播研究（1840—1949）》，人民出版社 2004 年版；杨学政、邢福增：《云南基督教传播及现状调查研究》，建道神学院 2004 年版；张慧真：《教育与民族认同：贵州石门坎苗族基督教族群的个案研究（1900—1949）》，香港中文大学 1999 年博士学位论文；罗永清：《天神与基督之间的抉择——阿里山来吉村邹人皈依基督宗教因素之探讨》，台湾大学 2000 年硕士学位论文。

上寨山子瑶为个案，通过实地调研和相关资料，了解当地瑶民的宗教信仰，分析他们在“诸神与天主之间”相遇时如何做出选择。

上寨是桂北的一个小山村，隶属永福县的一个行政村，位于该县最南面，离城约 50 公里。该村毗邻我国瑶族主要聚居地大瑶山，境内东部的白虎岭、南部的六谷山、西部六雍山由南向北延伸，形成东西两条山间谷地，适于刀耕火种、农林兼营的传统农业经营。在其所辖的土养槽口、宜兴、古面、雨满、下寨、六旦、土养槽、上寨、古标、拉估坪、排上、中村、拉站等 13 个自然村中，山子瑶占了大部分人口。其中几个自然村土养槽口、下寨、六旦、土养槽、上寨、古标都是或大多数是信仰天主教的山子瑶民（除少部分外地嫁来的妇女或入赘的男子），属于比较典型的天主教村落。而据当地教民反映，之前他们的先人信奉民间传统，在 19 世纪末开始接受天主教，久而久之，遂形成现在既保留有一定民间信仰痕迹，又保持天主教信仰的社会特点。

## 一、上寨山子瑶来源及其传统宗教信仰

山子瑶，有的地方亦称蓝靛瑶，同属瑶族中的一个支系，大多居于高山密林、万山绵亘的深谷中，自古有广西民谚“高山瑶，半山苗，汉人住平地，壮侗住山朝”，贵州民谚“布依住水边，水苗在中间，瑶族在山岭”，云南民谚“汉族住街头，傣族住坝头，瑶族住山头”<sup>①</sup>等说法。瑶民往往过着“依山险为居，刀耕火种，采食猎毛”，“食尽一山又他徙”，“居无定处，逐山田而岁有迁徙”<sup>②</sup>的生活。

① 覃洁贞：《试论瑶族传统文化的山地文化特质》，载《广西民族学院学报》2001 年第 3 期，第 286 页。

② 国立中山大学广西瑶山采集队：《采集广西瑶山报告及请辟瑶山为学术研究所意见书》，民铎印务局 1928 年版，第 11 页。

关于广西山子瑶的来源，过去存在多种说法，其中比较集中于从广东迁徙之说。据说一部迁入广西今天的大瑶山，向山主租耕山地，垦荒种植。<sup>①</sup>刀耕火种的生活使他们无法长期在一个地方定居，流徙的程度相当大。相传他们的祖先西迁至广西后，先在武宣，再到平南，入山后迁到大瑶山古占村住了四代，接着来到三角区甲江乡旧村，组建成当时山子瑶在大瑶山的一个最大村落。随着人口增多，地不敷用，又各自迁徙。其中李元贵、邓廷夺、邓乃韩、黄贵民四户人家迁往邻近的甲江村。<sup>②</sup>到19世纪末，又出于同样原因另徙他乡，这便是到达上寨乡最早的山子瑶民。据《永福县志》记载，该县瑶族多为明、清两代由桂东、怀远及邻近的大瑶山迁来。这里所说的“大瑶山迁来”，便包括从甲江村进入上寨的这部分山子瑶民。据上寨土养槽屯人李远清等介绍：“土养槽山子瑶，原于约1890年间，于广西十万大山迁至金秀县三角乡甲江村一带，又于1896年迁到至今的永福县广福乡上寨村土养槽屯定居。过去上寨瑶民对自己的族性认识并不清楚，客家人称他们为‘过山瑶’，后来在政府及本族人串村访友，才知道本族性属‘山子瑶’。”<sup>③</sup>

出于自然和社会的压力，古代瑶民一般生活在深山老林中，即有“岭南无山不有瑶”之说。在迁来永福县境之前，上寨瑶民先祖多数居住在大瑶山海拔800米左右的高山密林地带，可谓山势辽阔，万山重叠。当地人烟稀少，交通闭塞（目前也仅有乡间小道通行），自然条件相当差，生活状况极其恶劣，生产力水平低下，处于刀耕火种的境况。一旦碰到山洪久旱、电闪雷鸣，生计受到威胁时，无法理解这

① 广西壮族自治区编辑组：《广西瑶族社会历史调查》（第一册），广西民族出版社1984年版，第273—276页。

② 广西壮族自治区编辑组：《广西瑶族社会历史调查》（第一册），第278页。

③ 李远清、邓学贵等口传资料：《永福县广福乡上寨村土养槽屯“山子瑶”史传》。

种自然现象的瑶民便将生的希望寄托在自然萌生的所谓“神灵”诸如风、火、水、雷等自然现象上，期望它们显灵保佑自己，在此基础上便发展为民族的自然崇拜，这是包括山子瑶在内的所有瑶民最早产生的原始崇拜。尽管后来随着社会的进步，他们征服自然的能力有所提高，但仍有一些现象无法解释，因而这种崇拜至今还残留着。

除了自然崇拜外，过去瑶民中还盛行祖先崇拜。他们认为祖先同万物一样是有灵念的，后人应常祭祖，以图佑庇人财两旺。瑶民的祖先崇拜表达方式主要有三种形式：一是建堂设龛。据土养槽人盘伯介绍，过去瑶民在造屋时总会在堂前设一神龛，中供有祖先牌位，上书“×氏历代先祖”或“天地君亲师之神位”；逢年过节时，他们以酒肉供奉，焚香祭之，以示不忘先祖，也希望祖先保佑后人平安发达。二是扫墓祭祖。一般在清明节前后，所祭祖先不只限于祖父母，距离较远的同房人还会约定日期一起前往。另外，每年中元节也兴祭祖，一般由族中老人主持。三是还愿。这是过去所有瑶民崇祖的重要仪式之一，反映了对瑶族始祖崇敬的盘王庙在瑶族社区非常普遍。此外，瑶民还有还祖宗愿、婆王愿等祭祀活动。还愿时全村杀牛宰猪，到当地庙宇举行祭祀，甚至抬着神像四处巡游，并请师道公念诵“过山榜”等瑶族谱书。

可以说，包括山子瑶在内的瑶民最初的原始宗教信仰是他们经历过的外部世界在头脑中的虚幻的一种反应。随着阶级压迫和民族压迫的加深，各种社会矛盾的激化，瑶族的宗教信仰也在发生变化。道教自东汉创立以来就与儒教一道从中原一带向全国各地乃至少数民族地区辐射，到了明清时期，道教在全国大部分地区更为深入广泛地得以传播，其影响也遍及岭南的瑶山和瑶区，触及瑶民生活的每个角落。尽管新中国成立前瑶民生活相对封闭和落后，但他们终究处于周围汉族、壮族封建经济的包围中，不可能不受到汉族和壮族封建文化的影

响。随着时间的推移和民族交往的加深，瑶民在与邻近地区的汉族、壮族接触过程中，逐渐接受了招神驱鬼的道教方术，于是他们将原始的宗教崇拜与道教信仰糅合在一起，形成了一种瑶化了的特殊道教形式，因而有人也称这种信仰体系为“瑶传道教”<sup>①</sup>。据称当时素称穷乡僻壤的大瑶山和十万山的瑶族，每家的神龛，除了供奉祖先牌位外，还供有包括“张天师”、“三清”、“三元”等道教诸神的神位。道教与原始崇拜的结合，从而构成了瑶族传统宗教信仰的一个基本特点。

山子瑶自迁入大瑶山以来，他们所采用的以刀耕火种农业为主、多种经济形式为辅的游耕经济体系，是长期历史发展过程中形成的独具特色的经济发展模式。这种生活既包括了他们上百年不断地迁移生产的特点，同时也包括了宗教等意识形态与经济生产活动和生产模式之间的互动影响等关系在内。直到近代，“焚山而耕”的农业技术仍在当地瑶民中长期保留着。尽管当地山子瑶选择了在广西北部这一片气候相对温和、雨量较为充沛、自然资源亦丰富、土壤肥沃、宜农宜林的地区内不断迁徙从事刀耕火种农业生产，由于这种生产方式具有易受气候条件影响、产量低、易受虫灾等不稳定性，即使有其他经济形式作为补充，他们的生活仍然处在一个较低的水平上，遇到荒年常常饥不果腹，这必然唤起他们意识深处的宗教观念，并运用这些宗教观念和宗教行为来为其生活服务。自迁移以来，宗教信仰在山子瑶的社会生活中便起着重要的精神作用。如果说早期游耕经济体系中崇拜的对象多为自然物，那么他们随后的自然崇拜祭祀已完全受到了道教的深刻影响。因为祭祀对象除了自然神外，我们还可以看到道教诸神，而且主持仪式者多为巫师、师公、道公，他们成为瑶民宗教信仰

---

<sup>①</sup> 胡起望：《论瑶传道教》，载《云南社会科学》1994年第1期，第61页。



的主持者和执行者，是当时瑶族社会的主要宗教师，在本民族中享有崇高威信。道公和师公手中握有并能熟读甚至背诵的许多经书，置备鼓、锣、钹、铜铃、神杖、印监等各种法具和神像挂图。在瑶民的神龛上多供有道教“三清尊神”，有的人家门楣上还饰有八卦中的乾坤卦图案。可以说旧时的瑶民宗教信仰应该是道教和瑶族固有的一些原始自然崇拜、鬼魂崇拜、祖先崇拜相结合的产物。例如，山子瑶的师、道公不但把道教招神劾鬼术用于刀耕火种农业以及狩猎等生产活动，也用于治病；把道教的斋醮制度用来祈求祖先，祭祀盘王，而且把道教的度戒仪式与成丁礼仪融合为一。历史上山子瑶每年都会举行多次规模不一的集体祭祖、祭神的活动。不过，今天瑶族中的道教多数已失去了原有的道义，而是演化成一种驱鬼祈灵的带有浓厚宗教迷信色彩的教派。

综上所述，道教信仰以及早已道教化了的祖先崇拜、图腾崇拜和鬼魂崇拜等原始宗教因素对山子瑶在内的瑶民社会各个方面都产生了深刻的影响，构成了其民族文化的一个特质。那么，我们不禁要问，天主教又是如何传入上寨山子瑶的呢？

## 二、天主教传入上寨山子瑶及其发展历史

天主教进入广西可追溯到晚明，当时有耶稣会士罗明坚沿西江而上抵达桂林。<sup>①</sup>随后，天主教在于广西建立政权的南明朝政中开展活动，其时有著名的天主教徒庞天寿、耶稣会士瞿安德和卜弥格。不过当时他们的活动范围仅限于朝廷，并没有将天主教扩散到广西民间。

---

① [法] 费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局 1995 年版，第 28 页。

那么，天主教何时传入广西瑶民聚居区？以往学者普遍认为是 19 世纪末，即天主教由桂南十万大山（上思瑶区）向桂中大瑶山（象州）及桂北（桂林）一带传播之时。

19 世纪中叶，当西方列强以炮舰敲开中国大门的时候，一系列有关传教条款的条约得以签订，天主教与基督新教开始有计划、有步骤地进入中国内地，大量的传教士前往各省播散“福音”。从相关史料看，晚清时期最先进入广西的教会组织为法国天主教，其势力在广西也表现得最为强盛。当时罗马教廷传信部将中国境内的天主教会大致分辖为五个教派，广西教务同四川、贵州、云南、广东、东北以及西藏隶属于巴黎外方传教会。两广教区成立后，法国开始派遣传教士潜入广西，包括山子瑶民深居的大瑶山及周边山区。

据资料记载，最先涉及永福山子瑶的法国传教士为苏安宁神甫。他到广西之后，先在象州的壮、瑶族民众中开展活动，并获得一定进展，不仅在龙女村修建了常驻座堂，还将福音种子传播到附近村庄，进而扩散到外地。当时有些教徒向东北的荔浦一带迁移，随后又往北面的永福瑶山——上寨土养槽移动。

真正在上寨山子瑶开展教务活动的第一位传教士为卢安德神甫。据民国《广西年鉴》记载，永福上寨天主堂，“（法）卢安德于清光绪二十四年建”<sup>①</sup>。又据《天主教基督教在广西资料汇编》记载：“清光绪二十四年，法国传教士司铎卢安德开始到永福县内瑶乡土养槽传教。光绪二十五年，当地瑶王盘国祯出钱资助，并与法国人司铎卢安德、唐定球在土养槽建教堂一座，共三间，发展教徒 40 余人。”<sup>②</sup>而据广西通省洋务局造报光绪三十一年（1905 年）冬季分各府、厅、

① 广西统计局：《广西年鉴》（第一回），1934 年，第 759 页。

② 永福县志编纂委员会编：《永福县志》，新华出版社 1996 年版，第 854 页。

州、县属内设立教堂处所及教士姓名表册载：“永福天主堂两座：一在城东门大街，宽四丈深五丈，华式改建，光绪二十七年十月建，司铎法国人卢安德；一在崇德团土养槽，宽四丈深二丈二尺，华式改建，在城西南方离城九十里，光绪二十九年五月建，教士湖南人蒋子扬。”<sup>①</sup>从以上资料看，上寨天主堂最早建于光绪二十三年（1899年）显得更为可信。笔者前往当地调查时，发现原堂已毁，原址尚能找到。目前重修的新堂《土养槽复华堂简志》记载：“始于清光绪二十四年（一八九八年），法国外方传教会苏安宁、卢德安两位神父到这里传教。一九一七年康泰神父也到这里传教。一九二四年，陶质纯神父在这里建了一座土木结构圣堂。”同年，亦有法籍神甫沈保理诺（即赖保理）到永福县城内开展教务活动，他于1900年到桂林传教前在南宁担任广西教区（后改为南宁教区）副主教，有“开教能手”之称，曾获得清廷授予二品顶戴头衔。在桂期间，凭借其特殊地位和外交手腕，在清廷地方官的庇护下，顺利地购地建堂，成为天主教在桂林民间传教的第一人。<sup>②</sup>

义和团运动期间，中国多数教区遭受威胁。1901年唐定球和另一位神甫傅泽济在永福寨沙附近被土匪击伤。<sup>③</sup>1908年，年仅12岁的李德荷（女）由神甫赴送法国学习，后返回原籍传教，并担任该会在永福创办的修女圣母军负责人，接着到南宁、荔浦、全州、柳州等地传教<sup>④</sup>，推动了广西天主教事务的发展。1910年9月，唐定球神甫接

① 参见光绪三十年四月初九日“署布政使张鸣岐、按察使余诚格、前奏留选用道黄锡铨”，载《文献丛编》第29辑。

② 马达学：《桂林市宗教志》，桂林市宗教志编撰小组编印，1998年，第102页。

③ 庾裕良等：《天主教基督教在广西资料汇编》，广西民族出版社1985年版，第59页。

④ 永福县志编纂委员会：《永福县志》，第855页。

到罗惠良主教指示，前往永福购地办教，尽管初期遭到当地民众的反对，但几经周折，于10月底买到一间客栈用来传教。<sup>①</sup>这样上寨天主堂教务便与县城教务互为支持，便利了瑶民信徒与外界的联系。到1912年，上寨天主堂主要由法国传教士康泰领着一名华籍修女在此活动。

第一次世界大战爆发后，部分法国传教士应召回国，巴黎外方传教会在人力、物力及财力方面有所削弱，无力顾及桂北一带的传教事务。1917年圣诞节，康泰教士在上寨土养槽村的住宅和学校发生火灾，烧毁了部分房屋。1919年唐定球神甫因病不得不返回法国接受医治。<sup>②</sup>期间教务发展相对困难。

更为甚者，民国前期广西一方面遭遇连年不断的粤桂争战，另一方面盗贼群集，地方社会动荡不安。永福县南部、桂柳交界，包括广福、寨沙、鹿寨和黄冕地区，属于“著名多匪盘踞之地方”<sup>③</sup>，当地瑶民可谓备受匪患之害。从1915年起，便有山间土匪不时骚扰教民。据资料显示，第一次大的冲突发生在1920年，当时土匪诱拐了教徒蒋老贵夫妇长达两三个月，期间康泰神甫要求释放人质遭到拒绝，县官亦不敢处理，受害者家属终日惶惶不安。接着土匪又将传道人，即瑶族头人盘国成绑架。到1921年5月10日，土匪又袭击烧毁了波新槽教徒村，传道人邓春安的兄弟夫妇及六个月大的婴儿遇害。几天后，康泰神甫前往二排教堂庆祝圣体游行占礼，途中遭受土匪枪击，幸免于难。当年9月底，土匪又趁康泰神甫在南宁办事之机，四处活

① Reverend J. Cuenot, *Kwangsi Land of the Black Banners*, Translated by Reverend George F. Wiseman, London, 1942, pp. 115—116.

② 庾裕良等：《天主教、基督教在广西资料汇编》，第62页。

③ 李泳河等：《广西各县概况》，广西民政厅秘书处印行，民国22年（1933年），第582页。

动，康泰即刻返回土养槽，访问教徒，并鼓舞村民在土匪攻山时与其对抗，但仍然无法摆脱被土匪袭击的可能。一旦土匪受损，便威胁瑶民交付赔偿，而赤贫如洗的山区教徒，根本无力承担。康泰神甫曾以自己 and 教徒的名义写信拒交赔偿，土匪则趁其不在之时，绑架传道人和信徒。据称最严重的时候同一天有四帮土匪约百余人涌入村寨。那段时间，土匪可谓来来往往。当地瑶民为安全起见，只好将住宅让与土匪，而自己到岩洞或山顶搭盖茅屋。<sup>①</sup>

1924年巴黎外方传教会做出教务调整，法国传教士全部撤离桂林及附近城乡。同年美国天主教玛利诺外方传教会开始涉足广西的教务活动，并着手接管原巴黎外方传教会所建的部分教堂。当年9月，该教会任命罗民劳神甫负责上寨天主教的传教事务，并在原堂的基础上加盖了一座新堂，从此上寨天主堂遂成为永福天主教的一个分堂，统属当时的桂林教区。当时在永福境内从事天主教传教活动的还有美籍神甫季伦、王守廉和修女李德荷。据称，永福一共有天主堂三座，一在永福镇；另两座便在上寨土养槽，一为巴黎外方传教会的旧堂，一为美国玛利诺外方传教会的新堂，占地六间；此外，永福镇还设有修女院一座，神甫宿舍一座，慈善诊所一间；据资料统计，当年一共有158名受洗信徒（包括永福县天主堂），超过了当时桂林的121人，而天主教在广西东北部的受洗信徒一共有1387人，整个广西当年受洗信徒达4048人。<sup>②</sup>1932年9月，美籍神父罗民劳、法籍神父刘志忠二人到桂林接管西巷天主堂及上寨天主堂并主持教务。1933年统计，永福天主堂有二座，教徒234人，基督教堂三座，教徒128人。<sup>③</sup>

① 庾裕良等：《天主教基督教在广西资料汇编》，第78—79页。

② Reverend J. Cuenot, *Au Pays des Pavillons-Noirs La Mission du Kouangsi*, HongKong: Imprimerie de Nazareth, 1925, p. 169.

③ 广西统计局：《广西年鉴》（第一回），第765页。

1934年，上寨有信徒127人。<sup>①</sup>其后，担任本堂神甫的美籍传教士有马神甫、梁神甫、黎神甫和季伦，前三者各任两年，季伦任期一直到1951年。1942年，永福天主教徒有130人，其中男110人，女20人，共有资产一万元（国币），较之当时的新教3人（2男1女）为多。<sup>②</sup>

当时玛利诺外方传教会的经济实力相对雄厚，便借此优势，以桂林为中心向周围拓展教务。该会于1935年和1936年分别建全州县城乡和荔浦县城乡天主堂，并于1938年8月由罗马教廷正式批准成立桂林监牧区。此后，罗民劳神父以其监牧地位，广泛笼络国民党广西党政要员，广交桂系显贵。时任国民党广西省政府主席黄旭初、桂林市市长苏新民、省会警察局局长谢凤年等人及其家属每年圣诞节前夕，均为罗宴请的座上宾，并分赠每人一份丰厚的圣诞礼物。因此，广西的国民党党政要员，对罗民劳等美国天主教传教士“处处都客气几分，甚至还害怕得罪他们”<sup>③</sup>，上行下效，谁也不敢开罪他们，这就大大地方便了天主教传教士在广西桂林及永福的活动。

中华人民共和国成立后至1951年，所有外籍神职人员全部离境，修女李德荷也暂时迁出永福境内，上寨天主堂不再有驻堂神甫，教堂亦被政府征用，教徒们自发过宗教生活，主要形式为默祷，取消了由神甫主持的弥撒。随后李德荷重返永福，天主教活动在上寨瑶民一带又有所恢复。据调查，中华人民共和国成立前夕上寨信徒仅40人左右；到1950年，永福县（包括上寨村）天主教徒增至160多人，1955年达343人，1956年227人，1957年194人；1963年上寨天主堂仍有170人；<sup>④</sup>接着全国开展“四清”运动，天主教活动转归地下。

①④ 永福县志编纂委员会：《永福县志》，第855页。

② 广西统计局：《广西年鉴》（第三回），1944年，第1196页。

③ 马达学：《桂林市宗教志》，102页。

期间负责教务的除李德荷外，有永福镇的蒋希宗、廖蔚生及土养槽的秦永祚（现任土养槽教会会长秦庆联的父亲）。<sup>①</sup>

1966年后的“文化大革命”期间，各地教堂，包括上寨天主堂停止了宗教活动，教堂改作为生产队的粮仓。直至1978年中共十一届三中全会后，桂林、永福、平乐等地先后恢复了正常的宗教活动。<sup>②</sup>此时上寨的瑶民天主教徒也自发组织起来，重新恢复宗教生活，当时一共有天主教徒300多人。<sup>③</sup>

### 三、上寨村天主教现状调查

中华人民共和国成立后的上寨天主堂位于该村土养槽屯，由礼拜堂、住宅房组成，土木瓦结构，长12米，宽7米，高7米，占地400平方米，建筑面积180平方米；礼拜堂能同时容纳100余人；1983年8月，刘荣生负责复堂活动，当时有教徒150多人；1984年，柳州天主堂华籍神甫徐乐君前往上寨天主堂为教徒主持宗教活动，从而结束了该堂长达30余年无神甫任职的局面；1988年，改由桂林天主堂蒙善和神甫来此传道，时有教徒321人；到1992年，教徒仍保持在300多人。<sup>④</sup>随后教会决定重建天主堂，据《土养槽复华堂简志》记载：“因政策的落实，教友的增多，决定建一座大圣堂。自治区拨款六千元，陶成章神父资助六万元，于一九九三年冬建成。一九九五年秋陶成章神父再次资助四万元装修，于十月十七日装修全部竣工，于十一

---

① 根据中山大学曾志辉同学2006年4月前往上寨村调查所得资料。

② 马达学：《桂林市宗教志》，第19页。

③ 永福县志编纂委员会：《永福县志》，第855页。

④ 参见永福县政协文史资料编撰委员会编：《永福文史》第三期，1991年，第57—84页。

月二十六日举行祝圣大典，立碑纪念。”此即目前的上寨天主堂，位于土养槽口东北部。从外表看，教堂更似于民居，内有礼拜堂、住宅、伙房及院子。

新堂落成前，上寨村的村民多数信仰天主教，特别是教堂周围的几个自然村（土养槽口、下寨、六旦、土养槽、上寨、古标）更是全体瑶民信奉天主教，一共有受洗教徒 300 多人（不包括周围其他自然村）：

上寨天主堂部分自然村天主教信仰统计表（1994 年）

自然村	建村时间	户数	总人口	瑶族人口	信教情况
土养槽口	民国四年（1915 年）	3	23	23	全村信教
下寨	宣统年间（1909—1911 年）	15	86	36	部分信教
六旦	1962 年	15	77	74	全村信教
土养槽	光绪七年（1881 年）	7	46	46	全村信教
上寨	宣统年间（1909—1911 年）	22	130	35	部分信教
古标	元朝中叶	17	85	83	部分信教

资料来源：永福县志编撰委员会编：《永福县志》，第 209—212 页。

目前，离上寨天主堂最近的土养槽口、六旦、土养槽三个自然村都为山子瑶民，且全部信仰天主教：

土养槽口、六旦、土养槽天主教信仰统计表

自然村	户数	姓氏	总人口	瑶族人口	信教情况
土养槽口	9	李（6）雷（1）黄（2）	47	47	全村信教
六旦	8	邓、秦、李、潘	52	52	全村信教
土养槽	6	邓、盘、李、雷	29	29	全村信教

资料来源：2007 年 9 月前往上寨村调查所得资料统计。



经过上寨天主堂各教徒及教会的共同努力，他们长期保持“爱教与爱国”并行不悖的思想，2006年底还被市政府评为“桂林市五好宗教活动场所”。为了考察上寨天主教会的情况，2006年年底和2007年4月，曾志辉两次前往上寨村和当地山子瑶的迁移地金秀三角乡甲江村调研，2007年9月初笔者同陶神父（负责上寨天主堂教务）、曾志辉和贞德、爱德两位修女进入上寨村考察。以下为本次考察的主要内容。

### 1. 主要传播途径及信徒构成

从调查中我们发现，上寨天主教信徒发展基本上以家庭成员、亲戚为主。大多数人自小跟随祖、父辈开始信教，往往延续了四、五代人，也就是说今天的很多教民在祖辈从大瑶山搬迁到上寨时就开始信仰天主教，如土养槽的全体瑶民信仰天主教，基本上是世代沿袭。通过访谈，村民都能述说一些祖辈、父辈当时带他们加入教会的情形。在这些瑶民家庭中，举家信教者多，常常是一人信教，家人、亲戚基本上都是信徒。在附近其他村落，访谈对象中有的是一家人是信徒，有的则是夫妻、父子、母子、母女是信徒，基本按照家庭和亲属网络来延伸。因此，笔者认为，农村的家庭关系较为牢固，家长对子女具有一定的支配力，因而信仰天主教的家长对其子女的信仰影响较大，父母信教往往带动、影响、促使子女也信教。在笔者前往教堂观摩教徒祷告和做弥撒时，发觉部分女信徒往往将自己年幼的孩子也一同带来教堂，这对后者来说是一种潜移默化的影响。一些青少年自幼跟随父母、祖父母到教堂参加宗教活动，长大之后也就自然而然地成为信徒中的一员。同时还有一种现象，农村的休闲娱乐活动较少，群众性的宗教活动对青少年也会产生较大的吸引力。当然，也有少数教徒通过邻里之间的串门、聊天，在周围信教邻居的感染下加入教会，特别是村中的一些汉族和壮族村民。

从教徒性别来看，有着与全国其他地方类似的特点。比如女性教徒比例较大，往往多于男性，约占全部信教人数的六成左右。这与当地女孩出生率相对偏高，女性多于男性有一定关系。另外，山子瑶在婚育上很少有重男轻女现象（有别于广西其他民族），且当地盛行招赘上门风俗，并不勉强对方（男子）是否是信徒。年龄结构方面，中老年人是信教的主体。一方面他们受父辈、祖辈的影响更大，与外界的接触较浅，有的甚至一辈子没有走出过大山；另一方面上寨的多数年轻人都外出打工去了，留守在家的年轻人尽管也说自己是教徒，但他们参加的宗教活动明显少于中老年人。因此，在上寨信教群体中，女性多于男性，中老年人多于年轻人是一明显特点。不过，即便外出打工，一些年轻人仍能保持自己的信仰。据调查，当地人外出务工地点主要在广东沿海和浙江一带，教徒李××曾跟笔者谈到他有一对儿女，都在浙江打工，一有时间他们会到附近教堂参加活动。同时，李××也谈到年轻人外出务工时的一些困惑和抉择。有些老板要求员工每天上班前要在关公像前烧香，因此有的信教民工选择离开；有的则尽管不得不如此，但内心却默默祷告，祈求天主的怜悯和宽恕。对于后一种选择，教徒李××认为，尽管这些年轻人无法支配自己的宗教生活，但是他们如同当年来华的利玛窦，在内心做一名虔心的信徒。不过，也有些信教者，在世俗社会的压力下，最终淡薄宗教情结，甚至完全放弃了天主教信仰，这是今天的教会村不得不面对的一个客观事实。

## 2. 活动方式与内容

上寨天主教多数活动都于教堂中举行，主持活动的一般是会长，该职由当地教堂选出一德高望重之教徒担任，据称其影响力不亚于当地乡村干部。会长平时协助神父工作，在神父不在时，带领本堂信徒到教堂或信徒家中过宗教生活，不享有任何报酬。另外来自桂林的

李、黄、陶三位神父，他们每年轮流下乡主持教务。由于当地神职人员较少，神父的到来对教民来说有如上帝的一种恩宠。居住分散、离教堂较远的信徒如果知道神父来了，他们会在晚上打着手电，或点着火把前来参加晚礼拜。笔者这次的调研正好赶上天降大雨，部分教徒听说陶神父来了，到晚上7点半左右便冒着瓢泼大雨、顶着隆隆雷声，陆续从四周山谷来到教堂做祷告和聊天，有的甚至光着脚走上一个多小时的山路。进了教堂，穿鞋的教徒会把鞋子脱掉，以免弄脏圣堂；更为感人的是有些成年信徒领着年幼的孩子在这样恶劣的天气里一同前来，只为能够见上神父一面；而据说一些不能前来的信徒会在指定的教徒家中祷告。由此可见，宗教生活已经成为上寨瑶民日常生活的一个重要部分。

考察期间笔者发现，上寨天主堂的宗教活动相对丰富。其内容一般包括唱诗、读《圣经》和讲解三部分。除每周二、四、六晚上的三次晚礼拜（晚8点左右）和星期日上午（早8点左右）的大礼拜（祷告和弥撒）外，每天早中晚饭前信徒都做祷告，家里如遇什么红白喜事，如建房、婚嫁、出丧、患病等，祷告次数会相应增加。值得一提的是，虽然有约定的活动时间，但信徒一般享有较大自由。每遇农忙时节、伐木卖树时，参加集会的人员会相应减少。如果神父来了，信徒会向神父告解和忏悔，说明信徒有一定的自省意识，能够检点自己的行为 and 思想，这便于加强邻里之间、村民之间的和睦关系，形成较好的乡土风气。据笔者考察，当地民风较为淳朴，一般都门不上锁，也没有什么乡规民约，更多的是传承下来的良好社会风气。每当教友有困难，比如家里老人过世，教会和教友通常都会帮助料理，并按天主教的仪规办理后事。

整个礼拜活动在上寨天主堂显得既庄严又有条理。先是信徒各自做祷告和齐唱赞美诗，期间有人向神父逐一告解，接下来静听神父或

会长讲经布道，中间穿插一些教礼问答知识，然后是男女信徒分唱和齐唱圣诗、祈祷。周日活动结束后，神父还为每一位排队静候的教徒分派圣餐。其整个过程大约需两小时，活动用语为桂林话（桂林地区盛行的一种通用语）。据看管教堂的盘伯（69岁）称，过去教堂活动除了桂林话之外，大家更多地使用瑶族方言，而目前多数人基本不说瑶语了。除了教会组织的这些约定宗教活动外，当地教徒还编排了各种文艺游戏活动，并把基督教知识融入其间，更易于信徒接受和理解。

### 3. 对教义的理解和教徒的捐献

过去上寨山子瑶教民所受的文化教育比较低，很多中老年人不识字，这使他们对教义的理解有一定的难度。原来当地有一所小学，但只有一、二年级，据说校长也是一位比较虔诚的天主教徒。现在因学龄儿童减少，学校最终被乡政府归并到他处，如果孩子上学则必须到山外十多公里处的矮岭村。开学时，家长陪同孩子在学校附近租房居住，一周甚或一个月才回上寨一次。尽管如此，多数瑶民还是愿意送孩子上学，并认为只有多读书识字才能更好地理解天主的意旨。在这次访谈中，笔者还看到有的小信徒在日记上写下了许多宗教感想和体会。

因文化程度较低，导致了当地瑶民对教义的理解有所差别。多数信徒相信世界上有天主的存在，但部分教民同时也认为世间有“鬼”，并觉得“神（天主）”的存在就是为了对付“鬼”。由此可见，一些原始崇拜信仰依然在教民中有所影响。在此基础上，多数教民都相信信教后“灵魂可以得救”；如果诚心去拜天主，就会得到天主的庇护。对于是否相信通过向天主祈祷可以改变个人命运，一些中老年持肯定态度，而部分稍有些文化知识的青壮年则认为最终需靠自己的努力，反映了不同年龄的信徒对神和人力量的不同理解。如果说信教之后能给自己带来什么方便，多数人的回答是笼统的“信教对人好”，却很

难说出具体的内容；其次则是“保家人平安”之类的回答，可见他们多数都没有什么宗教知识，更多的是沿袭祖父辈的做法。在与信徒的交流中，有人说家人日子过得平和，应归之于信教的结果，这在年龄较大且不识字的信徒中尤为普遍。

笔者在访谈中查看了一下教徒接触到的一些宗教书籍，发现当地教堂零散地摆放着一些中文版的《圣经》、《主日弥撒经文》、《圣教经课》、《圣教对联》、《教礼问答手册》、《弥撒圣歌》、《给儿童说故事》等出版物，这些是教会专为教徒准备的，有些还包上了封皮，然而却落满了灰尘；此外，教民唯一接触到的宗教刊物是由广西天主教会刊发的《指南针》，且是教会免费给他们订阅的。诸如《信德》、《中国天主教》、《公教文摘》、《基督徒》等刊物则没有。因此教徒接触宗教知识的途径非常有限；而负责上寨天主堂的桂林天主教会只有三个驻堂神父，每年只能不定期地前往各地轮流服务，多数信徒的宗教知识只能在神父下乡来的这为数不多时间里获得。

不过，现实生活中不管当地教徒对教义的理解程度到底如何，当问及一旦他们遇到疾病时，大多数信徒第一选择是就医，当然也会向天主祷告，获取它的庇护；天灾人祸比如旱灾、泥石流等发生时，更需要教民互相帮扶，共同祈祷，度过难关。上寨天主教村落在整个永福县自然条件较差，经济相对落后。当地种植水稻，但稻田随山谷的起伏相对分散，由于经常缺水，产量亦不高；林木是其主要的经济来源，每年通过采伐自家林地，获取部分收入，维持生计。尽管如此，当地教徒仍然会尽己之力为教会提供捐献，并认为这是他们信主的一种虔心表现。笔者在调研中便发现教堂每年的电费、神父下乡的开支，主要来源于教徒的捐献。

#### 4. 节日庆典与婚丧礼仪

瑶族是一个多节庆的民族，上寨山子瑶在信仰天主教前每年都会

定期举行一些传统的民族节庆活动。其中，盘王节是包括山子瑶在内的瑶族纪念先祖的最为盛大的传统节日，这一活动可以独家独户，也可联户或同宗共族进行；“度戒”则是瑶族传统盛大的宗教仪式，一般情况下，瑶族每个成年男子都要经过度戒仪式。然而，信仰天主教的上寨山子瑶如今已经完全没有这些传统民族庆典活动了，过去的一些师公、道公也都失去了最基本的宗教功能。据土养槽村民盘××介绍，本村在迁来土养槽时，一共有四位师公（两位邓姓、两位李姓），随着村民的天主教化，他们逐渐丧失了原有的宗教功能和影响力，最后有三位师公及后人改信了天主教；尽管邓××是唯一的一位坚持原信仰的师公，但在十几年前去世，膝下无后，该村也就再没有了主持法事的师、道公了。村里人也说，举行这样的仪式往往要浪费很多的财物，对于经济本来就不宽裕的村民来说是一项沉重的负担；而且，很多村民普遍认为师、道公的做法并没有给他们带来任何的改变；相反，皈依天主，不仅节俭了不少资财，且能让自身的生活过得安静、平和。

可以说，如今上寨山子瑶的节日生活打上了更多的天主教文化烙印。例如，他们至今虽然仍保留着传统的端午和中秋节，同中国的多数民众一样，在这一天会做上一些好吃的。不过，在形式上与以往发生了较大的变化。这一天大部分教民都会自觉回到教堂祈祷和念经，不能前来的也会在家里念经文，代替烧香和燃放烟花爆竹。另外，笔者在调查中还发现，部分教徒仍然保持清明祭祖的习俗，当然与传统祭祖方式有所不同。一般情况下，信徒在清明前后会在家里念经，祈求天主保佑先人和家人，也有部分教徒前往圣地扫墓，不过，他们既不焚香也不放炮，只在先人坟前念经；还有一部分人则根本不参与清明祭祖的任何活动。每年的11月2日是天主教的追思已亡节，这天全村教徒都会到先人的墓地（即圣地）清除杂草灌木，打扫坟头，念

经祷告，其规模并不小于我国传统的清明节祭祀。每年的春节是农村最为喜庆的日子，也是教堂最为热闹和气氛最为活跃的时刻，一些外出打工的教徒这时也会回到家乡过年。他们在大年三十和正月初一都到教堂过宗教生活，向天主祷告和诵经，祈求天主的保佑，希望下次出门时会给自己和家人带上好运。

节日及平常饮酒是瑶族人的嗜好，文献记载过去瑶民“几乎每餐必饮，不饮不欢，必醉而后止，当地通行双蒸酒或三蒸酒，含醇甚少，一口一杯（碗），普通每人能喝酒两斤，量大者能喝到4斤多”<sup>①</sup>。过量饮酒既伤害了身体，也浪费了大量的粮食。自从信仰天主教后，当地教徒便按照天主教教规，在饮酒方面有了很大节制，只是由于地处深山，气候潮热，为抵御深山寒气，多少还保留饮酒的习俗，但基本杜绝了嗜酒习风。

上寨山子瑶民信教后，在特定的天主教节日，如四大节（耶稣圣诞节、耶稣复活节、圣母升天节、圣神降临节）每年都会举行一些宗教活动，并且多数在教堂展开，远在桂林市的神父和修女有时也会赶来。教徒们编制出各种游戏和戏曲，将宗教内容融入其中。此类活动也会吸引附近一些非教民观看，这也是当地每年为数不多的社会娱乐。据村民反映，村委或乡政府几乎没有组织过任何的娱乐活动。因此，农忙过后，教会开展的这些活动，必然吸引大量处于闲暇之中的村民观看，同时也为教会得以延续和发展准备了一定的条件和基础。

长期以来，瑶族具有不与外族通婚的特点，尤其不许瑶族妇女外嫁他族，有些瑶民甚至将这一规定写入《评王券牒》，并刻上石碑，提高为成文规定。除了不与异族通婚外，还设置一些具体通婚范围，例如山子瑶规定五服之内不通婚，同姓不婚，等等。过去山子瑶父母

---

<sup>①</sup> 胡元倬：《两广瑶山调查》，1931年，第30页。

为儿女选配对象后，娶方要请巫师代合八字，没有所谓的“冲克”便可以订婚；取八字时在途中不得见不利征兆，否则终止议婚。如今，这些观念和思想在上寨山子瑶基本消失。调查中发现，当地瑶民在婚嫁方面主要有两种形式，一是迎娶或外嫁女子，另外是人赘男子。现今他们在婚嫁对象上早已突破了过去限制，不但允许与其他民族通婚，而且也可以同族（三代以外）同姓通婚。通婚地域相当广泛，不但超出了本村寨、本乡镇县，甚至更远的外地。男女有较大的婚嫁自由，没有规定教徒不得外嫁或迎娶非教徒。在上寨就有一些妇女（男子）在嫁来（入赘）时不是信徒，而是随后才皈依天主的。当然，也有妇女和人赘的男子至今仍然没有改信天主教。这表明在天主教徒占多数的上寨村民仍然具有较为宽松的信仰环境。另外，当今的上寨山子瑶民在婚嫁仪式上与过去相比简化了许多程序，不再有对歌、拦轿、闹房等活动，自然也就丢失了一些本民族值得保存的传统民风民俗。由于神父很少来村里，多数教徒的婚庆都在家中举行；也有部分新婚教徒能够幸运地等到神父前来，到教堂为他们证婚。山子瑶在婚制上实行一夫一妻制，很少有离婚现象发生，据说离婚要受严格的限制，结婚时的训诫词及当地民俗以及天主教教规在当中起着较大的影响作用。

山子瑶的传统丧葬仪式与灵魂、神道观念有着密切的联系，整个过程包括死亡、哭丧、报丧、装殓、做丧、出殡、做斋开亡、道场、炼度、送经、献祭、下葬等，程序相当复杂，风水先生、师道公扮演重要的角色。<sup>①</sup>从仪式的举行到完成要花很长的时间和大量的人力物力财力，最后往往弄得家人筋疲力尽。改信天主教后的上寨山子瑶，

---

① 邓文通：《山子瑶丧葬仪式研究》，载《广西民族学院学报》1996年第1期，第81—84页。



已经褪去了以往的繁琐礼节，而完全按照天主教仪规举行。目前，他们不再需要风水先生选择墓地，也不需要师道公前来做法事。他们在教堂和村寨周围有几块圣地，用来安葬去世的先人，据说有些圣地还是当初来上寨的法国和美国神甫为其挑选的。在笔者走访的老教民中，他们对下葬地都有一个基本的共识，即葬于圣地，只要不滑坡、不被水冲刷就可以了，他们并不相信风水先生的说法。不过，上寨山子瑶民信徒中至今仍保留孝子守孝习俗，只不过在时间上已经大大缩短。一般在下葬后的第三天亲属就会前往圣地为死者祈祷和念诵经文，祈求天主保佑死者早日升入天堂。孝子守孝期间，不焚香亦不节食，只在家里念经。

#### 四、上寨村瑶民皈依天主教原因分析

从调查中我们发现，上寨山子瑶民基本信仰天主教，特别是土养槽及其周围的几个自然村，更是比较典型的天主教村落。当地瑶民由信仰原始宗教到传统道教再到当前的天主教，在信仰上可谓发生了较大的变化。尽管至今还保留一些民间信仰的痕迹，但其天主教特点显得尤为突出。不但建有教堂，而且其宗教活动完全融入村民的日常生活中。对于上寨山子瑶民放弃其传统的宗教信仰而改信天主教，笔者认为应该从以下几个方面进行分析。

首先是历史的沉淀。天主教传入上寨山子瑶已经有一百多年的历史，有的教民已经传承了四、五代，可谓接触天主教的时间相对较长。而这一过程中，历经了多次的社会变动。首先是第二次鸦片战争的爆发，特别是发生在广西西林这个偏僻少数民族地区的重大历史事件“西林教案”后，天主教开始在广西获得发展契机并迅速壮大起来；接着是以广西作为重要战场之一的中法战争的爆发和结果，导致

天主教活动在广西民族地区变得异常的活跃；19世纪末由北方兴起的全国性反洋教运动对地处西南边陲的广西似乎并没有造成多大的影响；随后的中华民国时期，主政广西的新旧桂系似乎都能善待天主教，进一步拓展了后者在广西的教务活动；尽管中华人民共和国成立后一段较长时期天主教受到了一定的抑制，但随着改革开放的进程，民众的信仰自由获得了有力保证，具有较为宽松的宗教环境，促进了部分教会村落的形成与发展。

清朝末叶至民国时期的来华传教士在中国享有特权，他们采取了各种有利教务发展的手段，而广西地方政府的态度是更多地保护和善待他们，客观上推动了天主教在上寨山子瑶等地的发展。例如，有学者分析，上寨天主教所在的美国玛利诺外方传教会桂林监牧区传教事务发展较快的原因主要有四：一是凭借其雄厚的经济实力及强大的政治后盾美国政府的支持；二是凭借罗民劳神父活跃的外交手腕，他经常宴请国民党广西省政府主席黄旭初全家及省会警察局局长谢凤年全家，与国民党广西党政要员过从甚密；三是对教徒施以金钱、物质的小恩小惠；四是办理各处学经班，为其广开传教活动培训了大批传教人员。柳州天主堂传道员易亮超曾于1961年9月在其遗作《我的天主教生活信仰史》一文中，对曾在永福传教的法籍副主教赖保理进行了这样一番描述：“……那时的赖保理是有清朝二品顶戴功名的，出门坐的是八人轿，前后有高脚牌（系清朝官吏出巡的仪仗），这些东西我都亲眼看到的……”<sup>①</sup>抗战时期，为维护天主教利益，国民党军委曾训令禁止军队驻扎天主堂。如1943年2月11日《广西省政府公报》第1608期转载训令一则称：“案奉国民政府军事委员会四二外字第3432号训令开：据宗座（罗马教廷）驻华代表驻渝办事处主任

---

<sup>①</sup> 马达学：《桂林市宗教志》，第142页。

费悦又三十一年（1942）十二月十四日函称：‘至抗战军兴，敝教对军队移动借驻教堂，无不予以最大便利，以副军事第一之至重。据各处教堂来函，部队驻扎教堂每有越轨之处，影响教务殊不在少，请转令移后各地军队禁止驻扎教堂等情，据此合行令仰转饬禁止为要。’”由此可见，保护天主教已经成为当时的一种政府行为。

近代以来基督教（包括天主教和新教）因借助列强枪炮的保护而进入中国，这是中国人在感情上所无法接受的，这在相对封闭保守的广西少数民族地区亦有所表现。焚烧教堂、危害教士、教徒的教案屡有发生，如发生在广西苗寨地区的“西林教案”、瑶寨地区的“上思教案”等。但在中国社会艰难转型的过程中，民众不仅面对着西方文化影响下的新式生活方式的刺激和诱惑，也承受着兵祸、外患、灾荒、烟毒和贫困，传统的宗教观念和信仰受到了前所未有的挑战，旧的信仰支柱在一点点被冲击，这为人们重新审视、认识和接纳基督教创造了条件。曾在广西驰骋风云多年的新桂系重要领导李宗仁、黄旭初等人对天主教、基督教颇有好感，这些政治人物的感染和相关政策的倾斜加速了部分村落的教会化。抗日救亡运动的勃发，无疑给予了包括天主教在内的基督教进一步发展并深入中国民众当中的机遇。面对日军的疯狂屠杀和法西斯行径，大多数教会自觉地与中国民众站在一起投入抗战，从事宣传抗日、拥军支前等工作。在大批难民拥入桂林的情况下，天主教、基督新教在当地开办了一些医疗救助、文化宣传、社会服务等机构，为难民解决了一些实际困难。这一切都将其济贫、扶弱、博爱的一面彰显于世，成为当时和后来吸引部分民众加入教会的一个动因。

其次，如果说以上是上寨山子瑶民皈依天主教的历史原因，那么，当今村民信教的出发点又在哪里呢？经过走访我们了解到当地瑶民选择入教大体上有家庭、社会和个人三方面原因。在与信徒的交谈

中，我们听到最多的是跟随祖辈、父辈，或者信教能够保家人、亲属平安，这既与天主教在上寨传播历史较长有关，也与农村的社会结构相关。上寨天主教早在19世纪末已经存在，许多家庭信仰天主教已有四、五代，家庭内部代际影响较大。就社会结构而言，家庭在农村始终处于社会认同的核心地位。除家庭外，宽松的外部环境为村民宗教信仰营造了良好的条件。随着改革开放的推进和社会的转型，一方面传统的价值观念对人的约束能力在减弱，另一方面社会价值趋向多元化。在这种情况下，社会日益变得多元和宽容，增强了村民在选择自己的宗教信仰方面的自主性。

在调查“信仰天主教有没有受到相关人员和部门的干预”这一问题时，被调查者几乎都说没有；同时一部分教徒也提到，他们的信仰完全在国家的政策允许范围内，爱教与爱国是一致的，表明他们服从三自爱国会的领导，皈依天主教完全是一种个人行为。当然，有的信徒也提到山外的一些民众对他们的信仰不太理解，更有人反对将女儿嫁与教徒。不过，教徒均认为这种干预并不具有实质约束力，因为现代社会男女之间的自由婚恋，父母已经无法再像过去那样处于主导和支配地位。

随着社会转型，利益分配格局的调整，人们的社会价值观念有所“失范”，一些受此波及的农村居民也出现了迷茫和失落，从而对精神文化的需求显得日益增强。在笔者的走访中发现，当地村委会基本没有组织过任何形式的社会娱乐，农村社区基层文化设施的缺乏远远无法满足村民的精神需求。相反，教会却不时召集信徒开展一些宗教性质的娱乐活动，这在一定程度上能够吸引村民加入天主教信仰。

再者，宗教文化本身的因素及政府的政策导向也会影响到村民的信仰变迁。例如，上寨所在的桂林地区，道教在清代尤其在道光年间，不受地方官吏的青睐，政府甚至还不时借故对道众予以惩治和贬

滴。民国时期，广西和桂林地方政府对各宗教实施了不同的方针政策。对天主教和基督新教，听任其接受西方势力的支配，四处传播；对伊斯兰教则极力控制其领导权，对不听从控制的宗教社团组织，于民国二十五年（1936年）地方当局曾责令其停止活动并解散组织；对佛教则实施排斥与控制并举的政策，如抗战前期桂林僧尼的一切正常活动曾一度受到限制；对少数民族地方化的道教则始终采取排斥和限制的政策，不但其正常活动无法开展，而且道观亦无人资助扶持。民国以后，桂林地区的道教更是进一步受到压抑和限制，正一派派曾一度被当作封建迷信受到禁止和扫除。1926年，时任广西省务会议主席的黄绍竑通令各县“捣毁偶像，以祛迷信”以后，广西省政府还明令改道观寺庙为学校 and 建立乡镇村街公所之用，变庙产为校产和公产。道教活动被禁止，部分道士被迫转业或转入“地下活动”。当时，佛、道教信徒虽就此联盟向省警察厅请愿，要求重塑佛、道神像，允许其活动，但毫无结果。1944年桂林沦于日军之手，全部道观房屋被烧掠殆尽；抗战胜利后，全市仅剩正一派道士20名，均无宫观可住，或迁居在家或投奔他乡。1949年桂林解放前，全市仅存道士6人<sup>①</sup>；解放后自然衰落。

长期以来，基督宗教被看成是“穷人的宗教”，特别是在生产力和经济发展比较落后的乡村社区，民众在长期难以摆脱物质贫穷的情况下，自然容易到教堂里寻求解脱和精神安慰。而根植于广大乡村数百年甚至近千年的原始宗教和传统道教，在社会生产生活中对村落、民众的贫穷状况往往显得无能为力，这样势必使陷于贫困的这部分人最终选择已经传入的基督宗教。正如有学者所言，本土文化和外来文化看上去总是二元对立的，但在两者的博弈过程中，处于弱势的本土

---

<sup>①</sup> 马达学：《桂林市宗教志》，第46页。

文化在强势的外来文化的包围下常被其在一定程度上同化以至发生一些变迁。在上寨山子瑶村落，自从民族迁移的百年来，本土民族文化在与天主教的交往和碰撞过程中往往处于“无为”的自然状态下，久而久之，更多的当地山子瑶民改信了外来的天主教，并使这一文化特点传承了下来。

当然，就天主教和中国传统思想的本身而论，在伦理层面的共通是其在中国农村地区盛行的一个重要因素。我们知道，天主教在其教义中特别强调伦理关系，并以“爱”作为人与人之间相处的一个重要原则。天主教传入中国后，不断吸收中国传统思想和文化，与地方社会相融合，消除民众在思想和观念上的顾虑和困惑，逐渐走向“本土化”的历程，特别是天主教具有的一些社会正功能，包括心理调适功能、社会整合功能、社会控制功能、个体社会化功能、认同功能、文化功能和交往功能等，为其广为传播打下了良好基础。从调查结果来看，如今上寨天主教在对待迷信的态度、国家法令制度以及邻里关系等等方面，对村民都有较积极正面的影响。

总之，上寨山子瑶民信仰天主教有着深刻的历史原因、社会原因和宗教文化原因，是多种因素共同作用的结果，呈现出教徒信仰时间长、全家信教者多、宗教活动丰富、保留一定民间习俗和传统信仰等特点。这里我们应该指出的是，当今天主教在农村的传播，一方面受社会转型影响，表现为村民在价值观念和选择方面有走向多元化的发展趋势；另一方面也暴露出部分村落文化知识落后、社会活动相对贫乏。对此，国家、社会和个人应给予相应的重视，特别是在当前社会新农村建设和共创和谐社会这一背景下，探讨民族地区农村居民的宗教信仰问题有着重要的现实意义，不仅可以了解当地居民的价值取向，而且更重要的是有利于更好地贯彻党的宗教政策，为构建社会主义和谐社会和建设新农村服务。

# 基层教会与乡村政治

——岭东长老会黄冈堂驱逐教牧事件解读

胡卫清

基督教会进入中国社会之初，即已开始其本土化进程。在基督教试图改变中国社会传统的同时，中国社会的传统也同时改变着基督教。基层堂会是观察基督教与中国社会，尤其是与乡村社会关系的一个重要窗口。本文通过解读岭东长老会黄冈堂会驱逐教牧事件，试图分析在教会自立的政策取向下，基层堂会是如何获得与教牧乃至教会相抗衡的权力，并在教会这一新平台上延续其传统乡村政治传统的。

## 一、事件背景

本文要讨论的黄冈堂会属中华基督教会岭东大会汕头区会。

中华基督教会岭东大会下属两个区会，即汕头区会和五经富区会。汕头区会为潮州语教区，五经富区会为客家语教区。在堂会的管理方面，岭东大会一直实行的是大堂会摄理小堂会的管理方式。及至抗战军兴，时局混乱，教会经费非常困难，教会自立难以维系。为解决经费问题，1938年4月岭东大会汕头区会开始讨论分区聘请牧师问题，即所谓联堂聘牧，就是数堂联合聘

请牧师<sup>①</sup>；7月岭东大会讨论实行联堂聘牧制度，因牵涉多方利益和复杂的人事关系，所以决定先由汕头区会和五经富区会各自组织讨论。<sup>②</sup>因战事影响，迟至1940年4月汕头区会才讨论通过了《联堂驻牧试行办法》。<sup>③</sup>联堂驻牧制度是以前分区聘牧做法的延续和发展，实际上早在1930年汕头区会就实行过分区聘牧，区会所属各堂共分20区<sup>④</sup>，不过当时并没有各分区建立专门机构，对分区内各堂会的义务也没有作非常清楚的划分，所以这种做法只能算是联堂制度的雏形。

1941年5月汕头区会召开了该区会的联堂驻牧委员会第一次会议，根据《汕头区会联堂驻牧师试行办法》规定，凡区会所属各堂，应分为若干联堂，每联堂应有牧师一位，或自行选聘，或由联堂驻牧委员会酌派，呈请区会委任之。联堂牧师负责主持圣事，宣传福音，训育义工，并统帅联堂教师，推进会务，任期以三年为限。其薪金，自立堂会自行负责，未自立堂会报区会主裁。联堂驻牧委员会由区会主席、各部部长、区会总干事组成。整个区会分为17联堂，其中最大的由8个堂会组成。<sup>⑤</sup>1942年因“事势与地点关系”，将第17联堂分为两个联堂，这样一共有18个联堂。<sup>⑥</sup>

联堂驻牧制度的实行并没有真正解决教会的财政危机，当时“物价飞涨，教牧生活日益困难”，财政部不得不将牧师基金和传道特款

① 汕档：民国资料-C295，汕头区会议事部，汕头区会第124次会议（1938年4月26日—28日）。

② 汕档：民国资料-C284，中华基督教会岭东大会记录册，岭东大会第42次常会（1938年7月5日—7日）。

③ 汕档：民国资料-C295，汕头区会议事部，汕头区会第125次会议（1940年5月23日—24日）。

④ 汕档：民国资料-C288，汕头区会第106次会议（1930年4月22日—25日）。

⑤ 汕档：民国资料-C252，联堂驻牧委员会议案簿。

⑥ 汕档：民国资料-C295，汕头区会议事部，汕头区会第128次会议（1942年6月10日—13日）。



提出来，作为当前教牧人员的特别补助，并将《联堂驻牧试行办法》的第六条中的“至于牧师巡回各堂工作时之膳费，则由牧师自行负责”删去，以减轻教牧人员的负担。<sup>①</sup>抗战胜利，国土重光，然潮汕地方经济并未好转，甚至比抗战时更为衰疲，教会自然亦受波及，联堂制度遂经受严峻考验。

同时，区会在划分各联堂时未能详细考察各地民气与精神的不同，结果造成各堂会与教牧人员“各有自私自顾之倾向”，在经济方面对各项常捐和特捐采取敷衍甚至瞒报的做法，而对于已经正常的传道捐，更是“假自理之名”，为所欲为。<sup>②</sup>这就使得教牧人员之间、教牧与堂会之间、基层堂会与教会中枢之间的关系更加紧张而复杂，风波不断。第一联堂之黄冈堂驱逐教牧事件就是其中的一个典型案例。

第一联堂亦称孚山联，下属六个堂会，分别是：孚山（亦名浮山）、黄冈、长美、柘林、后宅、饶平。这六个堂会均属当时之饶平县，其中除后宅位于南澳岛外，其余均属大陆堂会。饶平位于广东东部，与福建诏安紧邻。明成化十四年（1478年）因“三饶壤接汀漳，丛岭险阻，寇盗啸聚”，乃“设县治以弹压之”<sup>③</sup>。民国三十五年（1946年）全县人口351318人。<sup>④</sup>该县所属之柘林港是一历史悠久之港口，有“粤东第一港”之说，明清海禁时曾为海上私人贸易的重要地点。<sup>⑤</sup>康熙年间

---

① 汕档：民国资料-C295，汕头区会议事部，汕头区会第128次会议（1942年6月10日—13日）。

② 汕档：民国资料-C178，《奋进月刊》第2期（1947年2月），吴士敦：《山头区会统行联政之我见》。

③ [清]刘抃纂修：《饶平县志》，康熙二十六年（1687年）本，潮州市地方志办公室2002年影印，第31页。

④ 饶宗颐总纂：《潮州志》（第四册），潮州地方志办公室影印本，第1627页。

⑤ 陈春声：《从〈游火帝歌〉看清代樟林社会》，载《潮学研究》第一辑，汕头大学出版社1993年版，第83页。

开海禁，澄海樟林港迅速成为本地主要商埠。及至近代汕头崛起，柘林港乃更形衰微。基督教最早进入潮汕，登陆点为澄海盐灶，与饶平紧邻，故该县亦很早得闻福音。然基督教在潮汕传播，成效最著者在榕江流域，其次为韩江流域，最次为黄冈河流域，即饶平县属。

孚山堂会创设于清咸丰年间。1882年，与盐灶堂会联聘陈树铨为牧师。到1949年时，本地教友57家，领餐友96名，幼年领洗81名，慕道友100余名。<sup>①</sup>孚山堂在第一联堂内创设时间最早，故为联堂之首。

黄冈堂始创于1866年，位于饶平县黄冈镇担水巷。黄冈为粤东重要市镇，清末革命党人之丁未起义，即起事于此处。新中国成立后更成为饶平县治所在。黄冈堂因地理位置适中，向为教牧所重视，是第一联堂内最具影响力之堂会。1941年秋，区会初行联制时，联牧林宪文即驻该堂。1944年夏，林牧他去，继任者为丘受惠，仍驻该堂。<sup>②</sup>

柘林堂会位于粤闽交界饶平县治东界之柘林乡，隔海与南澳、海山相望。堂建于后井溪仔脚，时约1870年。自1910年至1930年间，为该堂旺盛时期。“七七事变”后，地方荒凉，教会锐退，到1949年时，该堂仅存教友仅数家，十几人而已。<sup>③</sup>

长美堂位于饶平东界所城东南之长美村，南行十里，越风吹岭（相传宋帝昺在潮州登陆系舟处）而抵柘林乡。约创于1896年间，系由柘林堂分设。1949年时有教友26家。与其母堂柘林堂一样，均为经济实力弱小之堂会。<sup>④</sup>

① 汕档：12-11-14，孚山堂会史略。

② 汕档：12-11-14，黄冈堂会史略。

③ 汕档：12-11-14，柘林堂会史略。

④ 汕档：12-11-14，长美堂会史略。

后宅堂会创于1891年。时潮惠长老大会倡行“三自”，成立调理宣道会，择南澳为宣教区，并于当年六月派教师苏仰真、长老陈瓜仁驻澳布道。1912年该堂会成为正式堂会，归区会统辖。“七七事变”后，地方多故，堂宇被焚，教友星散，人数减少，经济缺乏。仅存领餐友55名，坚信友31名，慕道友40余名，暂以残余小厅屋为聚会所。1946年，区会复派任牧师林炽昌招抚宣慰，修葺房屋，购置用物。至1948年慕道友增10余人。是年秋，设计重建新堂，自行竭力捐谷，复请区会帮款。翌年，工程完成。<sup>①</sup>后宅堂亦为经济实力弱小之堂。且该堂位于南澳，波涛阻隔，与大陆往来甚不方便，教牧咸视为畏途，不愿前往。

饶平堂发轫于1888年。该堂虽位于县城附近，然力量一直较为薄弱。经历抗战之后，教友星散。到1949年时只存全家信主者三家，会籍簿是仅有领餐教友男12名，女5名，总合侨居而来移籍者，不过20余名。且因物价高涨，会友日加困难，及至民国三十六年（1947年），因无力负担教牧经费，主日崇拜，由各会友自养、自传。<sup>②</sup>所以该堂实际并不在联牧负责的范围之内，也未参与第一联堂的相关活动。

从上述分析可以看出，对于联牧而言，驻地首选为黄冈堂，其次为孚山堂，再次为柘林、长美，最不愿意去者乃南澳岛之后宅堂。然联牧常驻一堂，势必加重该堂负担。同时因联牧为一联之首，与普通传道人——教师身份有很大差别，代表教会中枢直接管理堂会，这可能会与堂会负责人发生权势上的竞争，从而导致冲突的发生。

① 汕档：12-11-14，后宅堂会史略。

② 汕档：12-11-14，饶平堂会史略。

## 二、风波初起

1947年汕头区会第一联黄冈堂议会与联牧之间为联牧驻所问题发生激烈的冲突。

5月9日黄冈堂议会致函汕头区会传道部，提出因该堂驻堂牧师丘受惠任期届满，在春季监选联牧时双方同意，决定丘受惠继续担任第一联下一届牧师，驻所为后宅堂会，同时经过该堂长老、执事商议，且征得当事人同意决定聘请张雪澄为驻堂教师，所以要求区会给予批准。<sup>①</sup>但是区会传道部以第一联教牧名额已经满额，不同意黄冈堂的要求，为此郑仁惠代表黄冈堂再次致信汕头区会传道部长郭启瑞，提出既然丘受惠下届驻后宅堂，则黄冈堂理应以“另行聘请”，要求区会给予重新考虑。<sup>②</sup>

5月21日，一封由郑为华等八人签名、以黄冈堂会120余人会众名义致汕头区会传道部长的信函则提出挽留丘受惠牧师继续留住该堂。信中指出，丘受惠牧师既“热心”，“又能干”，自上任以来，努力会务，爱护会友，对联内各堂“梯山航海，不辞辛苦，竭力为主工作”，在任期将满时会众已打算挽留，却不料有人“自称为堂会代表”，擅自向区会传道部要求另行聘请教师，对于这种事先没有“先行通知会众”且违背“会众公意”的举动，会众是绝不会盲从的，信中还提出，堂议会的代表之中郑仁惠虽然是黄冈堂长老，但全家移住汕头经商已经一年有余，一切会务都未曾帮忙，而“依照公例，一年

① 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会黄冈堂议会致汕头区会传道部函（1947年5月9日）。

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会郑仁惠致郭启瑞函（1947年5月16日）。

不赴堂议会算是自行弃权，实不能为堂会代表”，而郑义恩、吴培香则是退任执事，更无代表权，至于郑如旭则是有人“盗刻其印而代签其名”，因此黄冈堂会众除“慰留”丘牧师外，特要求区会传道部不要另派教师来黄冈堂，以“减少麻烦”。<sup>①</sup>从该信函中所述内容看，至少有一点可以肯定，那就是此次黄冈堂聘请新的驻堂教师没有事先公开告知会众，是由堂会职员秘密进行的。

5月27日，丘受惠以个人名义向传道部提出，因为“特殊情况”，该联内教师的住址问题“暂勿更易”。<sup>②</sup>

6月4日，一封由郑仁惠等58名成年及洁名会友签名的呈文则针锋相对地提出必须更换驻堂教牧，呈文指出：因为本年春季联委会已经决定丘牧师调往后宅堂，所以由黄冈堂职员具函请留汕长老郑仁惠代表该堂就近洽聘教师，但是丘牧师“以利益所关，不愿遵行议案前往后宅”，又不召开堂议会发表自己的意见，而是“任意散布谣言，播弄是非，引起会友诸多误会”，至于上述署名“郑为华”等人的信件则是丘受惠自己写的，因为上述8人无一人知道挽留信函的具体内容，且其中3人在礼拜堂内当众否认曾列名于该信函，也就是说，他们是被丘受惠“冒签”的，而所谓120余名男女老少会友更是丘受惠“随意签写”的，事实上黄冈“众多会友绝无有愿意挽留丘牧者”。呈文进而指出，在郑仁惠长老自汕头回黄冈堂当众揭穿丘受惠牧师自己写信挽留自己的做法后，丘受惠牧师居然对签名诸人说：“你们须承认，余有把握足以对付无虑也”，至于说郑仁惠等的代表资格问题，呈文认为在新职员未封立之前，他们当然有资格代表该堂会。呈文攻

---

① 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会黄冈堂会众郑为华等致汕头区会传道部长（郭启瑞）函（1947年5月21日）。

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会传道部长（郭启瑞）函（1947年5月27日）。

击丘受惠“歪曲事实，含血喷人”，对其人格和工作全盘给予否定：

查丘牧自莅任以来，玩忽会务，行为不检，始则抛弃职守，滞留揭、普一带，料理私人账务，一连数月，继则在黄冈一带钻营奔趋，藉医敛财，而社会上亦因彼向来行为之不端而致远近哗然，声名狼藉。黄冈堂实不容其再沾（玷）污会誉，并被其目为财源发祥地而死恋之也。至其治会方面，一向任凭私见，一意孤行，无经堂议会议决而擅自改选职员，拉选票，至此次区会开会亦无召开堂议会推派代表等等，可见彼心怀叵测，不无事实也。再者对去留事，经此挫折后多数职员提议投票表决，彼又极力阻挠，不准举行；候待中枢主裁，彼又声言不接受，强称联牧有权在联内任何堂自由选住，不准职员及会友过问，此种藐视事实，目无规律之欺妄行为实堪痛心。至若自撰信函，盗用名义自己挽留自己，捏造证据，任凭私见，只顾目的，不择手段，出诸反诸，不顾会友反感，破坏我会数十年来传统之和气，我人惟恐若任其违背议案，强奸民意，留居黄冈，则我会崩溃立见，教会前途将致不可收拾之悲惨境地。

呈文要求汕头区会“火速”下令让丘受惠遵照议案，离开黄冈。<sup>①</sup>而所谓郑如旭被人盗刻其印代签其名，也被郑如旭本人正式否认。<sup>②</sup>从黄冈堂职员及会友的信函内容看，如果上述指控均成立的话，则联牧丘受惠不仅个人人品颇有可议之处，而且在整个事件中处于非

① 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会黄冈堂会友郑仁惠呈汕头区会常委会会长杨（杨作新）文（1947年6月4日）。

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会郑如旭致郑仁惠函（1947年5月27日）。

常不利的位置，将不得不马上离开黄冈堂。但实际上，事情绝非如此简单，一个显而易见的事实是，至少有5名列名挽留信函的人没有出来否认，这就说明至少在堂会内部已经分成了留与去两派。此次争议经吴国维、杨作新等的调处，黄冈堂职员勉强同意联牧在该堂再住半年，然后由联牧自由选择居住的堂会。

### 三、争斗只为稻粱谋

1947年12月11日，在半年规定的期限将满的情况下，由区会干事林之纯委托王超英牧师主持第一联联委会第二次会议，参加会议的有黄冈、孚山、柘林、长美四堂的代表，这次会议决定次年正月起联牧住柘林堂，并规定黄冈、孚山各负担联牧薪金3.75份，后宅负担1.25份，长美、柘林共同负担3.25份，共计12份。但因为后宅堂没有与会，而此次规定的1.25份比上次联会的1份提高了0.25份，所以会议规定如后宅堂不同意，则该项仍可另行讨论。<sup>①</sup>

但是，此次会议之后，黄冈堂“又有热诚会友前来挽留”，并且这些会友亲自向该堂职员“疏逼”，在这种情况下堂会职员被迫再次让步，同意联牧再留驻半年。但是，部分移居汕头的黄冈教友对此让步表示不满，以断绝经济资助相威胁，同时又表示如果让丘受惠离开，则堂会费用可以分担。在这种情况下，部分堂会职员遂向区会表示不希望丘受惠留驻黄冈，而丘受惠本人也“深知一切”，在1948年4月就敦促黄冈堂聘请教师。<sup>②</sup>

① 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会会长杨作新、干事林之纯函（1948年8月25日）。

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会会长杨作新、干事林之纯函（1948年8月1日）。

但是，教牧人员的人事调整是十分复杂的。5月中旬丘受惠到后宅巡视，临离开时该堂教师林炽昌告知丘受惠下半年不能离开后宅。<sup>①</sup>而黄冈堂职员欲在下半年聘请孚山的现任教师侯奕生，并直接与孚山堂进行接触，但是孚山堂的职员不同意，在这种情况下黄冈堂职员要求联牧一同签名聘请侯奕生，实际上藉此逼迫丘受惠表明态度，但丘受惠以“未得侯君坚决表示”为词给予拒绝。<sup>②</sup>后来孚山职员又要求联牧签名挽留侯奕生，几经商酌，未得头绪，最后孚山堂提出暂时维持原状半年，到年底时再进行总的调整。无论本人真实想法如何，丘受惠在此事中的表现和态度势必被视为恋栈，从而引起更大的反感。事态的发展对联牧很不利，如果按照第二次联委会的决定联牧驻柘林，丘受惠本人又不甘心，他认为驻比较偏远的柘林堂，生活将得不到保障，并认为按照事势论该地亦非可住之地。尽管丘受惠非常清楚黄冈堂职员之所以对其态度十分强硬，主要是所谓“联外坏人”搬弄是非的结果，如果没有旅居汕头的教友的压力和鼓动，“天大之事，容易结束”，但也无可奈何。<sup>③</sup>

从这里我们可以看出，经济上有实力的教友实际上对堂会内部事务有很大的影响力，从积极意义上说他们是教会自立的经济支柱，从消极意义上说教会内部的许多风波多数由他们挑起，教会发展的障碍由他们所设置。教会的自立和发展离不开教友的捐助，但这些捐助应是不加任何先决条件的，否则就会使捐助变成某种交易行为。如果富有的教友凭借经济实力而影响乃至控制教会，金钱取代信仰成为在教会获得发言权大小的尺度，这势必从根本上削弱教会的基础，从而偏

①③ 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会干事林之纯函（1948年6月12日）。

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会干事林之纯函（1948年6月21日）。



离其正常发展的轨道。

由于黄冈堂职员直接向汕头区会会长告状，所以区会要求丘受惠必须召开联委会，讨论决定该联教牧人员的调配问题。<sup>①</sup>丘受惠采取了拖延战术。6月15日黄冈堂职员再次致信区会，强烈要求召开联委会以讨论联牧去留问题。区会经过研究同意该堂职员的意见，要求丘受惠“立即召集会议”，讨论该联教牧驻堂问题<sup>②</sup>，同时区会也给黄冈堂职员回了一信，同意其建议<sup>③</sup>。尽管丘受惠对区会听黄冈职员的一面之词后就决定召开联委会颇为不满，但还是在6月27日在黄冈堂主持召开了联委会第三次会议。到会者只有孚山堂的徐光耀、何志忠，黄冈堂的郑为华、郑如旭、郑惠恩和郑义恩等六人，其余各堂均缺席。会议讨论了下届联内的教牧人员的调整问题，决定“联牧驻堂可由联牧自行选择，黄冈堂教师自聘，孚山堂教师自行商酌，长美堂教师依旧”，联牧的生活费用黄冈和孚山各负担十二份之三成五，各自比第二次会议减少了零点二五成。<sup>④</sup>但值得注意的是，这次会议五个堂会只有两个堂会到会，而会议作出的决定则与各堂均有关系，其决定是否有效不免让人产生怀疑，尤为重要的是，根据会议记载该决议是经“联牧面示”后才讨论通过的，也就是说联牧的意见实际上主导了会议的决

---

① 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会干事林之纯函（1948年6月21日）。

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会会长杨作新、干事林之纯致丘受惠函（1948年6月16日）。

③ 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会会长杨作新、干事林之纯致郑国平等函（1948年6月17日）。

④ 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会第一联联委会第三次会议（1948年6月27日）。笔者按：丘受惠以后多次提及该次会议时都说是6月29日召开，因该次会议记录系丘受惠后来的手抄稿，并非会议记录的原件，故无法断定是丘的手抄件有误，还是丘的记忆有误。存疑待考。为方便叙述计，笔者暂取6月27日说。

定，而这个决定也确实对联牧十分有利，因为是“自由选择”，那么联牧也就可以继续选择驻黄冈堂或其他大陆堂会，至少可以不去后宅。

丘受惠之所以不愿意去后宅堂会，除了因该堂会位于南澳岛，联牧驻此对于管理大陆会务诸多不便外，很重要的一个因素是该堂在第一联经济实力很弱。在当时，教师之薪谷远比牧师低，但即便如此，该堂连驻堂教师的薪谷也很难按季收齐，<sup>①</sup>在区会增加教牧人员的标准后就更加难以承担。该堂教师林炽昌整个冬季的薪金为168万元，但该堂仅能提供90万元，其余只能要求区会帮补，<sup>②</sup>而白米按照标准林炽昌应得480斤，而堂会方面实际供给220斤，加上区会帮补的300万元折合米90斤，实际仍缺170斤。区会对后宅堂的捐款状况很不满意，曾专门去函要求后宅堂会众“努力加捐，从财政通力合作，向三自目标迈进”。对于区会的高调，堂会方面极为不满，林炽昌两次将区会的要求提交堂会会议上进行讨论，结果两次引起误会，“几致冲突，实难为情”。作为当事人，林炽昌认为区会的指责“不无其因，而堂会所陈经济情况也不无其理由”，他只能要求区会对于不同地域下之教牧人员的生活进行“切实调查，以得合理之分配与维持”<sup>③</sup>，至于他本人也不能长留后宅，据说是因为“气管动辄发炎”，所以感觉“后宅地方不宜久居”要求传道部另行调派。<sup>④</sup>教师在教牧人员中薪金是最低的，该堂尚且如此窘迫，联牧驻此生活费用就更难

- 
- ① 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会后宅堂议会吴居逊致汕头区会干事林之纯函（1948年1月20日）。
- ② 汕档：12-11-43，中华基督教汕头区会后宅堂议会吴居逊等致汕头区会财政部长吴、干事林之纯函（1948年4月1日）。
- ③ 汕档：12-11-43，中华基督教汕头区会林炽昌致汕头区会财政部长吴、干事林之纯函（1948年4月1日）。
- ④ 汕档：12-11-43，中华基督教汕头区会林炽昌致汕头区会传道部长郭启瑞函（1948年4月1日）。

得到保证了。但联牧驻堂问题在联内是一个全局性的问题，牵一发而动全身，无论联牧选择何处，都与整个联内的传道人员密切相关，实际上也就是与各堂会职员均相关，因为这些人无论是堂会直接聘请，还是区会传道部调派，都必须经过各堂会职员认可，堂会职员的日常工作也是为了保证教牧人员布道的顺利进行。既然如此，则上述决议就很难得到贯彻。但丘受惠似乎认为只要通过了该决议后自己就可以进退自如，可以不再考虑堂会方面的意见。

但是事件的发展超出了丘受惠的预计。不仅没有参加会议的堂会不认可上述决议，就是参加了会议的孚山、黄冈两堂的相关职员也不认可这一在联牧直接压力下通过的决议，而打算推翻该决议。7月11日晚在联牧本人没有参加的情况下，黄冈堂职员郑仁惠、郑义恩、吴培香，后宅堂职员吴居逊，后宅堂教师林炽昌、长美堂教师林景波和孚山堂教师侯奕生等在汕头举行座谈会，会议主要讨论联牧丘受惠的“渎职”问题，认为在1946年联牧监选之后丘受惠牧师应当驻后宅堂，但是该联牧“一再托辞拖延不往，甚至辗转波折，枝节丛生，迄今仍踞住黄冈，不愿履行议案，各堂会务大受影响”。会议议决：函请中枢常委会督促该联牧立即履行原议案，最后期限确定为7月底，如果到时联牧仍托辞不往后宅，则各堂必全部推翻原来的监选议案，否认丘受惠为第一联联牧，另请区会派员摄理，如果该联牧表面答应，而实际拖延不往，也将被视为“不接受原案”，届时各堂将“同时否认其为本联联牧，绝对停止一切供应”，会议还商定由侯奕生和林炽昌分别担任黄冈堂、孚山堂教师，而柘林和长美堂则由林景波继续担任。会议认为，该决议是经过全体同意的，“依理似无不合”，因此要求区会“即予照办，以利事工进行”<sup>①</sup>。会议是以联委会的名义

---

<sup>①</sup> 汕档：12-11-23，中华基督教岭东大会汕头区会第一联联委会公函（1948年7月13日）。

召开的，不过按照规定联委会一般都是由区会提议召开，或得到区会许可后召开的，但该次会议确是联内职员与部分教师自发召开的，且作为一联之首的联牧本人却被排除在外，而联委会的印章又在联牧手中，因此该会议不是正式的会议，只能以座谈会的名义召开。但是，该会议所作的决定却采取了近乎最后通牒的形式，这不仅仅是针对联牧本人的，甚至是针对区会的。这是耐人寻味的，从某种意义说，这似乎表明堂会确实已经真正成为教会的基础，堂会的自主性得到了充分的尊重，教会内部民主制度的确立使得权力真正来源于基层，可以说这是岭东教会自立运动的一种成就。然而，从另一个角度看，少数堂会职员是否能够真正代表基层教会的共同意志，体现全体教友的利益，颇值得怀疑，尤其是在各种复杂的地缘与人际关系被带进教会后，少数职员能否正当利用手中的权力，而不是把持权力，为个人或家族或小圈子谋取利益，还是值得深入探讨的。

在上述各堂部分职员的坚决要求下，区会不得不通知再次举行第一联堂联委会会议，7月23日晚会议在盐灶礼拜堂召开，出席代表黄冈堂郑为华、郑义恩，浮山堂（按：即孚山堂）徐光耀、刘翻然、何志忠，长美堂刘盛光，区会常委会会长杨作新，区会干事林之纯列席会议，区会的两位主要负责人均参加会议，表明教会中枢对此问题的高度重视。会议由徐光耀担任临时主席。会议开始后，黄冈堂、浮山堂和长美堂的代表“相继对联牧驻所问题表示，应切实履行第一次联委会议案，驻后宅堂”，讨论结果用投票方式一致通过联牧应履行第一次联委会的议案，要求联牧在八月底前必须移住后宅。对于教师调整问题，会议决定黄冈聘侯奕生，浮山堂聘林炽昌，长美堂聘林景波。对于联牧待遇，依照第一次议案重新调整为：黄冈、浮山各得1.75，后宅堂7.5，长美、柘林共得1份，

合计 12 份。<sup>①</sup>会后，由杨作新和林之纯联名给丘受惠去信，告知会议的决定，要求其在 8 月底前移驻后宅。<sup>②</sup>

此次联会本来是通知联牧丘受惠一起参加的，但据丘受惠言，当日丘赴会途中遇大雨，衣服尽湿，且忘记带联会记录，所以雇工往黄冈堂取衣服及联会记录，返回时已经下午三点，丘在汭州候船，但因风骤雨狂，直到五点半既无客也无船，只好返回家乡。无论丘受惠所言是托辞，还是实情，有一点是可以肯定的，那就是他相信联牧不参加会议，则会议就不能作出有关联牧去留的决定。所以，当参加会议的长美堂代表告知其有关决定时，丘受惠感到颇为意外，马上给区会会长和干事去信，声明该议案是“不合法之议案”，因为该议案与联牧有关，却没有征求联牧本人的意见，而区会曾经多次强调，各联事务必须经过联牧同意，始可进行。丘受惠指出，联牧的去留问题原来不是问题，只要议案符合规定的章程就行，如果议案不符合章程，则不能强人服从，如果区会认为此事不需要经过联牧，那么联牧的去留问题直接由区会常委会决定就可以了，又何必会长和干事到盐灶开联委会？既然召开联委会，就必须征求联牧意见，如果认为联牧没有到会，无法征求意见，则应暂时搁置该议案，等征求联牧意见后再作决定不迟。丘受惠进而声辩，6 月份联委会的会议是应区会的要求而召开的，当时长美堂虽然没有参加会议，但是该堂有信表示同意会议的决定，实际上也应算作三堂所议，如果该次会议的决定不被承认，那么此次同样是三个堂会参加会议，其决定也同样没有效力。丘受惠指责区会对于联牧的处境根本不关心，当时黄冈堂欠联牧生活费白米 1 石 8 斗，孚山欠 1

① 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会第一联联委会会议（1948 年 7 月 23 日）。

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会会长杨作新、干事林之纯致丘受惠函（1948 年 7 月 26 日）。

石1斗8升，长美欠8斗，此前联牧曾将此情况报告区会，但是此次开会时会长和干事对此不加责问，“而于联牧离黄，特别注意”，这是不公平的。丘受惠认为，联牧驻大陆堂会生活费都难以收清，如果驻南澳岛的后宅就更难保障了。最后，丘受惠要求对联牧驻所问题重新商酌。<sup>①</sup>信写好后，丘受惠并没有马上发出，他希望收到正式的议案后再作处理，但一直等了3天仍没有收到议案，所以先寄出，并另附一纸，批评会长和干事“偏听闻言，推翻前案”，要求收回该议案。<sup>②</sup>

8月30日，丘受惠收到区会会长和干事的来信以及正式的议案，次日丘受惠就回信。从丘的信中可以看出，区会在召集7月23日的联委会会议前曾经写信通知丘受惠，告知区会准备派人“负责措置，召开正式联委会，作合理之商决”，所以此时丘受惠抓住这一点，指责区会负责人上述举动是未与联牧“商”而武断地“决”之，且区会以由会长和干事主持之联会为“正式”，那么又“何须联牧及联制”呢，丘受惠指出，关于联牧住所问题他原本希望区会方面能够“明了联牧地位，代为排解，或别开新径，而安两方”，但是不料区会会长和干事“再弹故调，殊感失望”，且“联牧如乐就后宅之职，早已前往，何劳二位代庖”，接着丘受惠叙说自己不能去后宅的种种原因，如在后宅时他本人曾感染伤寒，鼻窦发炎，近日又头疼，“甚为麻烦”，而后宅此时正在筹建新堂，自己以“病老之身，不能正面负责”，丘还说其家人晕船，将往来海上视为畏途，总之要求重新商量联牧驻所的事情。<sup>③</sup>

① 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会会长杨作新、干事林之纯函（1948年7月24日）。

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会会长杨作新、干事林之纯函（1948年7月27日）。

③ 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会会长杨作新、干事林之纯函（1948年8月1日）。

#### 四、区会抉择

盐灶会议之后，丘受惠又多次给区会会长、干事写信。从其内容看，大致包括以下几个方面。

首先，最重要的是，丘受惠认为区会应当加强联牧的权威，而不能过分迎合堂会职员的心愿。丘受惠指出两个堂会的个别职员召开一个座谈会，区会马上屈从所请，召开新的联委会会议，推翻以前联合会之决议，而不是仔细“审度联牧应驻之地方，而予以合理之援助”，这种软弱的做法在丘受惠看来非但不能真正解决问题，反而会使堂会职员更加轻视区会与联牧，区会“常委与联合会多事”，更加难以料理，况且“未经联牧同意，可以议决联牧一切，今后无须联牧指导联务，而区会与联牧威望净扫无余矣”，丘受惠认为，“潮汕教会威望日下，虽少数顽徒无礼，而中枢未予扶持，自贬威望”，也是重要原因之一。<sup>①</sup>在丘受惠看来，如果中枢不能承担起责任，“不振兴正气”，那么“教会衰败无待共党之破坏，必日见倾跌也”，他还认为，若中枢隔岸观火，或幸灾乐祸，对教牧不存提携之心，完全为少数堂会职员所左右，以其之是非为是非，那将使教牧人员今后不敢按照公理办事，使整个教会日趋于虚伪，“而彼拉多之昏妄，恐再现于今日之教会”。<sup>②</sup>应当说，丘受惠的意见是有一定道理的，在四十年代教会中枢确实没有给教牧人员足够的支持，不仅是黄冈堂会在其他堂会也一样，一旦遇到教牧人员与堂会职员乃至教友发生冲突，中枢很少坚定

---

① 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会会长杨作新、干事林之纯函（1948年8月10日）。

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致林之纯函（1948年8月11日）。

地支持前者，在看似公平的处理方式中实际上包含了对后者更多的让步。这往往使得当事的教牧倍感委屈。

其次，丘受惠认为中枢不了解基层堂会的具体情况，在处理教会内部矛盾与冲突时往往不认真调查就直接干预，或失之于太细，或失之于太粗，结果不但不能解决问题，反而使矛盾更加尖锐。

第三，丘受惠认为，联会内部的人际关系非常复杂，相关之事件绝不是简单的是非问题，以此次联牧驻堂问题而言，他认为其中内幕重重，并非很快能够弄清楚的。尽管直接发生冲突的是联牧与黄冈堂职员，其中起关键作用的却是孚山堂职员徐光耀，因为黄冈堂只是希望联牧离开该堂，至于联牧离开后驻于何堂，黄冈堂职员并无成见，但是按照联会最初的决议，联牧驻黄冈堂后接着就驻孚山堂，只是后来情况有变才决定联牧驻后宅的，如果真正要求联牧履行承诺，那么联牧应当先驻孚山，但是徐光耀因害怕联牧驻堂对己不利，所以“大力运动各堂，驱联牧于远驻后宅、柘林”，上述之盐灶联会决议就是徐光耀运动的结果，徐光耀的举措在乎山堂会内并不得人心，“大部分会友怨徐君只顾个人私利，不顾公众利益”，导致孚山堂会内部发生纠纷。<sup>①</sup>不过，仅仅依靠黄冈堂职员和徐光耀仍然无法取得堂会的多数，而长美堂教师的林景波早就对联牧不满，曾向区会财政部告状，攻击丘受惠在发放区会下拨的款项时“未能遵照统筹统给原则分配”，而是采取“捷足先登”的方式发放，丘本人分得最多，林景波最少。<sup>②</sup>此次黄冈、孚山两堂职员起来对付联牧，林自然是积极支持，更何况希望继续留任，而不是被派到南澳岛的后宅堂，自然也就站到

---

① 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会会长杨作新、干事林之纯函（1948年8月11日）。

② 汕档：12-11-43，中华基督教汕头区会林景波致汕头区会财政部长函（1946年12月31日）。



了徐光耀一边，使整个会议形成一边倒的态势，顺利通过了让联牧驻扎后宅的决议。但是，盐灶会议时长美堂的代表刘盛光是由林景波“挟往”的，并没有获得堂会其他职员的同意，故该次会议决议受到了长美堂会的抵制。<sup>①</sup>

丘受惠的上述看法自然有为自己反复推迟离开黄冈堂的行为进行开脱的意味，但从中也的确可以看出联合会内部极其复杂的人际关系，而这些内幕远非中枢所能熟悉。作为中枢的负责人杨作新、林之纯，在主持召开盐灶会议时看到的是各堂会对待联牧高度一致的立场，让联牧离开大陆去海岛似乎是整个联合会的公意。但是，这种由少数职员所展现的公意是否代表堂会全体教友的共同意志其实大可怀疑的。从这里可以非常清晰地看到，教会自立的主导权实际上掌握在少数职员手中，考虑到每一位职员均是在社会上和教会内部有影响的人士，其背后均有极其复杂的社会人际关系，都有自己特殊的利益，尤其是宗族与地域方面的人脉关系会相当深刻地影响着堂会的有关决策，这样作为信仰团体的堂会就在某种程度复制和重构地方世俗社会团体的行为模式，这不仅使得教会自立运动具有非常强烈的地域色彩，同时也会使教会自立的目标追求变得模糊起来。

在丘受惠反复申辩的情况下，区会的立场又开始有所动摇。与此同时，也有堂会对7月23日所定的财政负担分配方案表示不满，区会已经在征求堂会的意见。<sup>②</sup>事实上，区会已经倾向于再召开一次会议，而后宅堂会在区会干事林之纯通知开会的函件后就马上派出代表前往黄冈堂，准备参加联委会，但是区会并未派人前来主持会议，显

---

① 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会会长杨作新、干事林之纯函（1948年8月25日）。

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会孚山堂会刘翻然、徐光耀致汕头区会干事林之纯函（1948年9月10日）。

然其中又有变故。在这种情况下，后宅堂会要求区会尽快决定该堂教牧的派遣问题，如果是遵循原来议案则应当下令让丘受惠立刻前来后宅上任，如果丘受惠留住长美、柘林堂，那么就让浮山、后宅两堂的教师对调，也就是让侯奕生到后宅，同时后宅堂会还明确表示不欢迎林景波到后宅堂，因为以前林曾经驻扎该堂，并且曾经“出事”，“有案可稽”，该堂会众“均不同意彼之调来”。<sup>①</sup>后宅堂会的信件从一个侧面证实了丘受惠的申辩并非毫无道理，联会内部的确是矛盾重重。

区会的态度还引起黄冈等堂会职员的强烈不满。一封署名郑为华、郑义恩、徐光耀和刘翻然致区会负责人的信件，对区会重新开联委会的意见表示“不胜惶惑之至”，认为这是联牧“藉词编延，希冀久踞黄冈之企图”，所以诸人议决“对联牧之任何辗转波折、直接丛生情事坚决概予拒绝，若联牧再行藐视议案，托词编延，不往后宅堂，则限期既满，当绝对否认其为本联联牧，并停止一切供应”。<sup>②</sup>从信件的内容看，其反对重新开会要求联牧坚决履行盐灶会议决议的态度是非常坚决的。该信的署名者均为黄冈和孚山堂会职员，其中尤为值得注意的是一年前主张留任联牧的黄冈堂会职员郑为华这时已经成为主张驱逐联牧的领头人，这表明丘受惠因屡次推翻决议，确实已经使黄冈堂会职员普遍反感，其留驻黄冈实际已经不可能。此间丘受惠已经了解到各方的态度，所以已经放弃留驻黄冈的打算，表示“若不能自由择驻，则柘林堂愿往”，前提条件是黄冈和孚山堂结清所欠联牧的生活费。<sup>③</sup>

- 
- ① 汕档：12-11-43，中华基督教汕头区会后宅堂会长老吴居谦、吴居逊致林之纯函（1948年9月2日）。
- ② 汕档：12-11-23，中华基督教岭东大会郑为华等致汕头区会会长杨作新、干事林之纯函（1948年8月27日）。
- ③ 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会会长杨作新、干事林之纯函（1948年8月20日）。

在区会下令让侯奕生赴黄冈堂就任教师职，而侯奕生在9月初到黄冈堂后<sup>①</sup>，丘受惠就别无选择了，只好表示：在黄冈、孚山均不能驻的情况下，相比较而言，柘林堂是比较适中的地方，因为该堂会已“年久缺乏教师驻堂施教，会友星散，联牧驻之，既合中枢扶助弱小堂会本意，而公私多感方便”，至于后宅方面，丘受惠要求区会“另委贤能”<sup>②</sup>。对于区会方面要求重新召开联委会的意见，丘受惠为避免激起新的事端，没有再召开，如果区会一定要召开，则必须区会派人下来主持。不过，由于黄冈堂一直没有将联牧的生活费和移动费结清，所以，一直到9月份丘受惠仍没有离开黄冈堂，丘受惠一边写信催促黄冈堂会职员尽快结清欠款，否则要承担阻挠联牧移动的“一切责任”<sup>③</sup>，一边要求区会下令让黄冈堂“从速清缴，以免阻延”<sup>④</sup>。

黄冈堂会职员的打算是必须等联牧真正准备离开该堂后才能付清所欠的费用，他们认为联牧虽然同意驻柘林，“但迟迟未行”，担心联牧在经费到手后又生变卦，现在既然联牧决定离开黄冈，所以支付前所欠费用不成问题，不过，堂会职员对区会的摇摆不定而导致联牧移驻问题屡次生变深为不满，“深感教政甚于宦海”，声称自己“只知理直气壮”，而对于区会方面提出采取什么婉转方式和复杂手续去办理的说法“则感茫然”，并语含讥讽地请求区会在这方面“指引迷津”，使堂会“早登光明大道”，在对区会方面一番冷嘲热讽之后，最后他

---

① 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会侯奕生致汕头区会会长杨作新、传道部长郭启瑞等函（1948年9月3日）。

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会会长杨作新、干事林之纯函（1948年9月10日）。

③ 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致黄冈堂会职员函（1948年9月24日）。

④ 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会丘受惠致汕头区会会长杨作新、干事林之纯函（1948年9月25日）。

们提出，“对中枢方面，求神使教会领袖有主能力，治会严正，不看情面，顾全教会威信，避免苟且因循态度”，“对于教联方面，求神给我们有一位真正属灵的牧者，领导久已失散的群羊，使会务得进展，主道得发扬”，“对于联牧方面，求神使其尊重人格，保守信誉，尽忠职守，勿为钱财奔趋，并熟究路加十二章十六节至廿一节”<sup>①</sup>。后来，堂会又以集体名义慎重声明不接受区会对堂会的指责，并要求区会方面“明察是非，莫信瞞聳观听言词，以维威信，而刊会务进展”<sup>②</sup>。从上述言论可以看出基层堂会对教会失望的严重程度，这种失望是根本性的，已经涉及教会赖以立足的信仰问题，这是教会自立运动在20世纪40年代所遭遇的真正困境。

从丘受惠和黄冈堂会职员给区会会长和干事的信件中可以发现一个共同点，那就是双方对区会的这些负责人均持相当藐视的态度，而区会的立场也一直摇摆不定，无所适从，这是值得注意的现象。这种现象展示了教会自立运动的两难处境：如果要使自立的基本原则真正得到贯彻，将自立的基础建筑在基层堂会之上，充分调动其自立的积极性，就必须赋予堂会在管理上的真正自主权，但是堂会一旦获得自主权，则其职员很有可能会滥用这种权力，从而对教牧人员和中枢的权威提出挑战，这种挑战将使教会内部的人际关系极其复杂与紧张，并使得聘用教牧人员这种神圣的行动变成某种完全世俗的权力角逐和暗箱操作，削弱其团体的凝聚力，从而弱化其灵性的追求。事实上，当时许多堂会尤其是农村堂会已经对于教师人选“大半有间接介绍进行征聘，事前并无秉承区牧或传道部意旨”，这些堂会以为“中枢无

① 汕档：12-11-23，中华基督教岭东大会郑为华、郑义恩致汕头区会干事林之纯函（1948年9月9日）。

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会黄冈堂职员致汕头区会会长杨作新、干事林之纯函（1948年9月11日）。

法遣派人员住堂，当然由各堂自由致聘”<sup>①</sup>，待事后再要求区会承认。这就将中枢完全视为一种摆设，这种现象的普遍使得中枢的权威受到了严重削弱。但是如果反过来，中枢强行采取自上而下的权力集中模式管理教会，则不仅会降低堂会自立的积极性，使教会自立的基础悬空，同样也有可能 在教牧的选派问题上出现私相交易的行为，而不对堂会负责的教牧人员则有可能不真正关注教会的发展，而视线主要投射到能够提供其职位的中枢机构上去。换句话说，不论是堂会还是中枢机构还是教牧人员，如果他们将牧师和教师仅仅看成是一种谋生的职位，而不是一种神圣的责任，那么教会的发展就建立在一种相当危险的基础之上。尽管这种情况在教会的自立运动并非主流，但极少数人员的“吃教”现象确实会对教会的发展构成伤害。

丘受惠希望留驻大陆堂会柘林堂，而该堂与长美堂在联牧制度实行后密切的关系，一向是两堂联合聘请一位教师或牧师，如果柘林堂接纳丘受惠，已驻长美堂的林景波又如何安排，长美、柘林在经济上均属于弱小堂会，势必不能各自单独聘请教牧，必须联合聘请，也就是说一旦丘受惠留驻柘林，林景波必须离开。但是林景波已经在长美任上，他本人对于留任的安排也颇为满意<sup>②</sup>，自然是不会自动离开的。现在问题的关键就看长美堂会的态度了，而该堂会对于是否接纳丘受惠内部也是矛盾重重。先是，一封由该堂会执事陈希荣领衔，由 35 会友集体签名的致区会干事信件表示，对于丘受惠要求驻柘林堂之事表示“绝不同意”，希望仍由林景波继续担任两

---

① 汕档：12-11-21，《奋进》第四卷第一、二期（1948年），敦：慎聘教师当议。（笔者注：当为吴士敦。）

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会林景波致传道部长郭启瑞函（1948年9月8日）。

堂教师，在主日，教师上午在长美堂主持礼拜，下午赴柘林堂。<sup>①</sup>在这种情况下，区会常委会在9月14日开会决定，不同意丘受惠驻柘林堂，并专函表示在“群情激昂”的情势下，区会“不忍台端以屡次失信，自卑声誉，且后宅既表示急切候驾莅临主持，为恢复令誉计，应把握时机，不失众望，况联内教师驻所既支配定妥，后宅建筑堂宇，事功重要，联牧职责所在，亦属义不容辞”，要求丘受惠“俯顺舆情”，立即移驻后宅堂，不要再“坚持成见”，否则如果因此发生问题，一概由本人“自负其责”<sup>②</sup>。整个信件内容软中有硬，其中的分量丘受惠自然也能掂量出来，所以丘受惠只能同意离开大陆，移驻后宅。

丘受惠以联牧地位之尊，竟然被基层堂会职员玩弄于股掌之上，实际上是被强行驱离大陆堂会，最终避处海岛，其景象之狼狈实在令人讶异，其中所折射的教会权势之转移则尤为值得深思。

## 五、余波荡漾

风波并未因丘受惠同意移驻后宅而平息。

10月6日，一封同样署名陈希荣的信件声明，“对于联牧驻地问题，如联牧去驻柘林，我们欢迎”，尽管这种表示没有改变丘受惠移驻海岛的命运，但该信本身却披露了另一件与教牧名誉相关的丑闻，从而使得事情进一步发展下去。该信指出前述所谓留任林景波的信件是有人“盗签”其姓名，至于所盖之章则是有人从其妻处“诱取”来

① 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会长美堂执事陈希荣（签章）等致区会于事林之纯函（1948年9月11日）。

② 汕档：12-11-39，中华基督教汕头区会会长杨作新、干事林之纯致丘受惠函（1948年9月15日）。

的，并说明以前有人代表该堂会向区会表达的关于联牧驻所问题的意见均属于“林景波先生个人之事”，堂会职员不能对此负责。<sup>①</sup>对照两封函件所签的“陈希荣”三字的笔迹，可以看出，尽管两者外形大体相似，但在关键的笔画上仍不一致，前者明显是模仿的。不仅如此，从稍后一封致传道部的信件中可以了解到，该次盗签绝不仅仅是陈希荣一人，而是高达9人，加上陈希荣本人，实际占签名总数的四分之一强。堂会内部出现如此严重的盗签现象，表明其内部矛盾已经十分尖锐。从两封签名的情况看，前者陈姓占24位，居第一位，其余为林、刘、杨、文、张、许、周等姓，共11位，但如果除去9位陈姓被盗签者和一位刘姓被盗签者，实际陈姓与杂姓比例为15比10。后一封信的签名者只有17人，但堂会的三位执事均签名，所有堂会职员均签名的信件其影响力和权威未必小于人数稍多的普通会友的签名。签名者中陈姓14位，占大多数，但三位杂姓中有黄姓为执事，除上述已经提到的刘姓外，另有一名司姓，而上述其他姓则没有出现在这封信中。两封信中陈姓人数大略相等，这种情况是耐人寻味的。考虑潮汕地区宗族关系极其复杂的状况，似可以推定，上述情况的出现应是陈姓的两个支派联合其他杂姓以对付对方的结果。该信的主要内容如下：

教会之兴衰进退，关于领导者之尽忠与否。敝会自林景波先生到任以来，不第不尽责守，即每主日崇拜夫夫马马，无点诚意，讲道牛蹄对不着马口，乱言乱语。又惯作虚伪，上贵部信，或在联会说话，常出个人意见，未经我们同意，混乱观听。年底

---

<sup>①</sup> 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会长美堂执事陈希荣等致区会续委会会长函（1948年10月6日）。

挽留之信，系彼无耻自作，因无印记，骗敝等妻子取用。师奶不同住堂，子女仅一人，未满十八岁，骗作二人未满十八岁，硬多收师奶及子女之生活费。占理堂会数务二年余，虽经堂议会请彼交出数簿，由执事料理，迄今仍不肯交出，又无清单可以查核，秋收奉献之谷全行没收，如此贪污糊涂，实无师格。又常回家相巡师奶，放弃职务，种种不良举动，实不足为我们模范师资。我们同会议决将此情况报告贵部，并请即将林景波先生调去，否则自二月起我们不负责林景波先生生活责任，在新教师未到任前我们自传，一切会务自理。<sup>①</sup>

如果上述指控均为事实的话，则作为传道人的林景波人格确实低下，与其身份很难相符合。然而，在冲突最激烈之时双方的言论言过其实的情况是很常见的，在认定事实之前必须仔细考虑。不过综合上述多封信件有一点可以肯定，那就是林景波自己写信挽留自己，且盗签他人之名应是事实。如前所述，丘受惠自己写信挽留自己，林景波所为亦如出一辙，为了职位与利益，一联之内竟然有两位教牧人员违反基本的道德准则，则教会内部人际关系之复杂可以想见。在这种情况下，堂会提出自传和自理虽是负气之语，但却可从中看出自立运动在四十年代所面临的艰难处境。经济上的考虑固然是教牧为争夺一个较好的职位而不择手段的重要原因，但肯定不应是主要原因，教牧人员缺乏灵性才是更为根本的原因，而灵性的缺乏对教会所构成的伤害要远比经济上的困难要严重。

在长美堂会的压力之下，林景波的工作很不顺利，据称最终

---

① 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会长美堂执事陈希荣等致汕头区会传道部长函（1949年1月10日）。



是“积劳成疾，宿疾复发”，胃出血和大便出血，必须去汕头福音医院医治。<sup>①</sup>实际原因应与丘受惠运动长美堂会起来“捣乱”有关，丘受惠虽然于1948年10月中旬被迫去后宅，但不久就修函致柘林，对林景波表示不满，并鼓动长美职员，认为林不顾堂会，“填供谷数太多”，林景波则认为联牧之所以如此，目的是自己谋取私利。<sup>②</sup>林景波到汕头福音医院就医固然有医疗方面的考虑，实际上也是为了给近在咫尺的区会施加压力，不过为了避免贻人口实，所以住院伊始即由院方出具证明<sup>③</sup>，并将该证明寄给区会传道部，要求传道部给予医疗费用及路费，且告知该部联牧支领其两月薪资一事<sup>④</sup>。不过，林景波身体很快康复，但出院后并没有立即到堂会工作，而是致信传道部要求改派仙洲堂，传道部长的回函明显表示出对林的不信任，他指出该部已经收到福音医院医生的信件，知道林出院两个礼拜后就能够“照常工作”，因此要求林即日起回任继续工作，对其调派的要求给予否定的答复，认为仙洲堂已经有人主持。<sup>⑤</sup>林景波在接到信件后对其“危重疾病恢复神速”的原因作了解释，认为是医药和祷告功效兼而有之，同时又说明自己目前“头脑眩痛未愈”，“心余力绌”，因此一面找医生治疗，一面收拾行李准备出发，不过要求区会供给回任的川资，同时由中会出面要求堂会方面补足所欠的供谷数目，至于要求改

---

① 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会林景波致汕头区会传道部长函（1949年1月7日）。

② 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会林景波致汕头区会干事林之纯函（1949年1月7日）。

③ 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会汕头福音医院医证字第135号（1949年1月29日）。

④ 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会林景波致汕头区会传道部长函（1949年2月3日）。

⑤ 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会传道部长蔡恺真致林景波函（1949年3月10日）。

派仙洲堂问题，林认为这是该堂的主动要求，绝不是自己有意前去“篡位”。<sup>①</sup>

林景波回任后不到两周竟又回到其家乡盐灶，并由刘盛光将此告知区会，据刘言，林再次离职的主要原因是生活发生问题，再加上陈希荣等3位执事又不肯负责，林“束手无策”，只能回家。<sup>②</sup>不过，林景波本人并没有直接报告区会，显然是对区会的处置方式不满。直到1个月后，林景波将自己回家的情况及理由向区会方面说明，认为自己之所以离开是因为堂会方面“全无供额，生活无着”，虽然得友人帮助维系了一段时间，但目前已经无法维持，而堂会方面尤其是长美堂全由联牧把持，去年所欠之谷仍不结清，同时胃痛、头痛的旧病又复发，所以只能回家，林景波还要求传道部调换工作地方。<sup>③</sup>

对于林景波擅自回家的举动，汕头区会方面十分不满。区会方面认为，区会对于各位教牧的薪资是逐季按照所报的差额补足的，同时还在每一季度均发给特别补助金；“数目亦复不少”，而林景波之春夏两季薪津补助都已经全数签领，在这种情况下仍以“生活无着为离职理由”，是无论如何也说不过去的，虽然堂会方面欠供谷，但教士会之特款“足补此缺”，林景波实在不应该再斤斤计较，区会方面指责林景波此举是“擅离职守”，从手续方面讲是“不合法”的，至于林提出的身体方面的原因，区会认为必须以医生的检验证明为准，要求林景波务必在规定的期限内到区会指定的医生那里开具证明，区会看

① 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会林景波致汕头区会传道部长函（1949年3月17日）。

② 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会刘盛光致汕头区会传道部长、干事函（1949年4月1日）。

③ 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会林景波致汕头区会传道部长函（1949年5月10日）。

到医生的证明后再作定夺。<sup>①</sup>区会方面显然对林景波称病一事持怀疑态度，所以在给林景波去信的同时又给其所指定的医生也去了一封信，要求其在检查林的病情之后应出具相应的证明。<sup>②</sup>

在双方僵持月余后，区会召开特委会，决定林景波“仍派驻长美堂兼柘林堂”，并特别指出，如果林“体弱不能继任，则可请求提前告老”，对此决议，林景波针锋相对地表示自己身体确实不能胜任，而且已经在教会服务30年，所以决定遵从区会的决议，提前告老。<sup>③</sup>区会的决议原本只是对林景波反复纠缠的一种警告，但未曾料到林毫无畏惧，居然请求提前退休，反而将了区会一军。当时，区会教牧人员本来就比较缺乏，如果批准林景波退休，将使本来就很紧张的人手变得更加紧张。所以，区会对于林的要求迟迟不给予答复，直到3个月后才在其信件上批示，要求其到福音医院去检查身体，并体检证明交给传道部。<sup>④</sup>区会的要求实际是以退为进，并有刁难的意味。林景波与区会的冲突实际是丘受惠事件的延续，在这种多方力量交织的矛盾冲突中没有一方会是胜利者，最后受损害的仍是教会本身。

## 六、本土化抑或基督化？

黄冈堂驱逐教牧事件在20世纪40年代的岭东大会绝非一极端个

- 
- ① 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会传道部长蔡恺真致林景波函（1949年5月19日）。
  - ② 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会传道部致廖献诚医生函（1949年5月19日）。
  - ③ 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会林景波致汕头区会传道部长函（1949年6月20日）。
  - ④ 汕档：12-11-36，中华基督教汕头区会传道部批复林景波信（1949年9月19日）。

案，实具有相当的代表性。根据笔者的统计，当时汕头区会 80 余个堂会中，遭遇经济危机者占到三分之二以上，而教牧与堂会因经济利益而发生矛盾乃至冲突的情况也很普遍。其他典型的案例尚有，贵屿堂教师互争职位事件<sup>①</sup>，顶埠堂教师盗窃公物事件<sup>②</sup>，葵潭堂教师偷运公物事件<sup>③</sup>，仙城堂会教师被会友殴打事件<sup>④</sup>，新亨堂会换地风波<sup>⑤</sup>，新寮堂会教师私自募捐事件<sup>⑥</sup>，潮安堂牧师监选事件<sup>⑦</sup>，等等，不一而足。这些事件大多牵连甚广，影响很坏，对教会造成的伤害也很深。如果将这些事件简单归结为教牧人员缺乏素养，导致堂会职员或会友不满，则对教牧人员显然是不公平的。因为，从上述事件和风波中固然不难找出确有个别教牧品行与学养都难孚众望，但也有声望素著者卷入其中。从相关的档案资料看，这些事件发生的时间都在 40 年代后期。如果说经济困难是导致教会内部风波不断的原因，那么这也只是原因之一，因为抗战期间教会经济同样困难，甚至更加困难，但并没有发生如此普遍的冲突。

联堂制度始于抗战后期，战时教会虽受重创，堂宇或被毁，或被占，布道人员和教友流落外地，人员星散，差会之拨款在太平洋战争爆发后也基本断绝，在此艰苦卓绝之时，教会内反生一种团结的力

- 
- ① 汕档：12-11-41，中华基督教汕头区会贵屿堂长老欧阳基致汕头区会传道部长函（1946 年 11 月 24 日）。
- ② 汕档：12-11-41，林章汉致区会传道部长郭启瑞函（1947 年 10 月 1 日）。（笔者注：原信件只有月份日期，该年度系笔者推算。）
- ③ 汕档：12-11-36，区会传道部致吴长老（笔者注：当为吴士敦牧师）函（1949 年 5 月）。（笔者注：原件无日期，笔者根据其内容推定应为 5 月初。）
- ④ 汕档：12-11-36，吴裕宽呈汕头区会会长杨作新文（1949 年 10 月 28 日）。
- ⑤ 汕档：12-11-23，林宪文等：调解黄牧呈文一案报告书（1949 年 2 月 3 日）。（笔者注：原件只有月份和日期，并无年份，该年份系笔者根据相关档案推定。）
- ⑥ 汕档：12-11-36，新寮堂议会致区会传道部长蔡恺真函（1949 年 8 月 30 日）。
- ⑦ 汕档：12-11-39，林宪文致魏志远函（1948 年 2 月 20 日）。

量，山区教会接纳平原教区的教友，经济力量强的教会接济力量薄弱的教会，个别布道员因经济原因离开教会反为众人所不齿。而一旦抗战结束，海外捐款和差会之补助亦恢复，教会内部之矛盾却反而加剧。究其原因，在相对和平的条件下，无论教牧或堂会人员对世俗之利益的重视与追求会较少道德的压力，因而显得更加赤裸和公开。而第一联五堂均在沿海，多是市镇或港口，或靠近港口之乡村，本地地少人稠的矛盾，以及长期海外经商的传统，使得人民对于利益高度重视，而道心薄弱，信德不厚，教会于己有利时即加入，无用途时即退出，也是一常态。前述之长美堂会“会友守道不专，主日崇拜寥寥无几”，<sup>①</sup>而饶平堂会庚子事变，因“有绅耆托庇教会，以致盛极一时”，然事过境迁，随即退出。<sup>②</sup>柘林堂会更是如此，“来归教友多由人事关系，华而不实，草木禾秸，经不起烈火之燃烧”。<sup>③</sup>教会作为一个实体确有权力与利益之所在，成为争斗之场所也在情理之中。

当时，岭东大会汕头区会各联堂之内少则3、4堂，多则7、8堂，各堂经济状况很不平衡，联牧驻扎何处自然与其利益是密切相关的。实际上如果驻扎在比较富裕的堂会，则款项催收相对比较容易，各堂一般不至拖欠，故联牧的供应一般能够保障，而驻扎在比较贫穷的堂会，首先本堂的款项就很难收齐，其他堂会势必观望等待，联牧的米薪很难得到保证，联牧及其家人难免不受饥馁之苦。所以，就联牧而言，自然愿意驻扎在经济状况比较好的堂会。但从堂会方面看，尽管联内各堂负担联牧均有定数，但联牧驻扎之堂居于联内中心地位，各种往来应酬加起来，实际上较其他堂会负担要重，且堂会由直接管

---

① 汕档：12-11-14，长美堂会史略。

② 汕档：12-11-14，饶平堂会史略。

③ 汕档：12-11-14，柘林堂会史略。

理，联牧系区会干员，位高权重，自然非普通传教的教师可比，联牧驻堂，势必削弱堂会职员的管理权限，所以堂会职员对联牧驻堂多持消极态度，至少也希望联牧能够轮流到各堂驻扎，而不应长驻在某一堂会。从管理层面而言，尽管联牧统帅联内各堂，但是联牧首先必须对联堂委员会负责，而该委员会系由各堂教师和长老、执事选举产生，这样在区会与堂会之间又多了一层关系，而人际关系也就变得更加复杂，联内各堂之间、联牧与教师之间、布道人员与堂会管理人员之间形成错综复杂的关系，很容易产生各种矛盾与冲突。

黄冈堂驱逐教牧事件所展现的是教会之精英阶层与传统乡村社会之精英的冲突。联牧、教师以及教会中枢之领袖可视为新兴的教会精英，他们虽与本地社会也有很复杂的关联，但就其职业和活动范围来说，多已离开本乡本土，或不限于本地，从而与本土呈现某种疏离的关系，其权力和影响主要来自教会中枢的授予。而堂会之长老、执事则多是立足本土的精英，有少数人虽离开本地外出经商，但其影响力仍在本地，与本土社会呈现出更紧密的关系。曾经长期在潮汕传教，对本地社会有着深刻体认的汲约翰指出，中国人在成为基督徒之前就已经有长老了，<sup>①</sup>而长老会这种垂直性管理的体制一方面造就了相对独立的教牧阶层，另一方面在自立进程中又赋予了堂会之长老、执事很大的实际权力。而这些人都是凭借其实力与影响而获得相应的职位的，一些人在加入教会之前已经在当地甚有影响，还有的人在加入教会之后获得对地方社会和教会的影响力。这从长老会的一些捐款名录就可以看出。堂会经济主要靠这些人支持，教会之自立愈是落实到基层，他们就愈是获得较大的发言权，乃至中枢也不得不委曲求全。

---

① John Campell Gibson, *Mission Problems and Mission Methods in South China*, New York: Young People's Missionary Movement, 1901, p. 198.

近代潮汕社会带有浓厚的传统乡村社会色彩。本地区并无大城市，传统地缘、亲缘和血缘等因素很容易进入这些中小市镇和新兴商埠，而后者则为延续其乡村政治的传统提供了更广阔的空间。在传统的政治中心潮州府城，绅耆之力量自不待言。开埠之后，潮州反英人人城的斗争就是在士绅领导之下进行。而新兴之城市如汕头，传统的乡村社会力量的触角也能清晰的见到，个别先进堂会之人物凭借地缘优势控制教会中枢的情况也是常态。即以本文所论之黄冈堂会而言，虽位于一重要市镇，但该会教友，“多处村落”<sup>①</sup>，实际上很大程度上仍带有浓厚的乡村教会特色。

乡村教会所展现的草根性质，所延续的乡村政治传统实际构成了对教会体制的挑战。本来，岭东大会实行联堂驻牧制度之初衷是划分区域以解决牧师的供养问题，促进教会的自立。联内各堂的辖区在地理上是相互毗邻的，各堂之间不论在人力还是物力方面都便于交流，联牧是区会的干员，代表区会管理联内各教堂，统帅联内各教师，同时联内建立联委会，作为管理联堂的机构，而原有各堂的长执会仍旧保留。从理论上说，这种体制既维持各堂会的自主性，同时又能保证联内各堂的互助合作，似乎是很完美的制度。但是理论的完美并不等于实践的完美。地理上的接近固然有方便彼此交流的可能，但也可能使堂会之间更容易发生冲突，因为乡村教会多以一个或数个自然村落或聚落为单位，而潮汕的自然聚落多是以一族一姓为特征，或虽有杂姓但以一大姓为主，有些相邻的村落之间因为历史上的宗族械斗等问题积怨甚深，现在通过教会的行政体制将之联系在一起，其结果当然有可能造成彼此的和解，但更有可能为他们提供一个新的斗争平台。事实上，基督教进入本地区之初就已经深深卷入复杂的乡村政治之

---

<sup>①</sup> 汕档：12-11-14，黄冈堂会史略。

中。教会内外利用基督教作为宗族斗争乃至械斗的情况已较普遍。<sup>①</sup>民国之后，以反教或护教之形式作为实现宗族利益工具的情况已不多见，但争斗并未停息，只是这种争斗多表现为教会内部的争斗。因为联堂的划分都是根据地域相近的原则而划分的，由于各堂之间相距很近，地方社会复杂的人际关系势必带入堂会，堂会之间既容易内斗，也可以联合起来对有关方面施加压力，以实现自己的利益，希望扎根于本土的教会，反为本土性因素所制约。某种意义上说，基层教会实际沦为传统乡村社会政治权势斗争的新舞台。

围绕联牧驻所问题所展开的一系列冲突，去深入追究当事双方的是非没有什么意义，而且也很难追究得清楚，重要的是透过该事件去讨论事件背后的权势支配态势是怎样影响事态进程及其对教会的发展的。整个事件看起来似乎是20世纪20年代汕头堂会事件的重演，但不同的是，此次较量中双方强弱易位，作为基层的堂会职员在整个事件中处于完全主动的地位，不仅公开批评联牧渎职，而且直接以断绝生活费用供应和否认联牧合法性相威胁，这在以前是从来没有过的，黄冈堂会职员的行动非常明显地展现了教会内部权力变化的趋向，而部分教师之配合职员压迫联牧，更是势所必然，因为只有与堂会职员保持一致，才能保证其利益不受损失。作为区会干员的联牧为维持自己的利益，虽然力图运用权力希望将职员的反抗意愿压制下去，以维持自己的威望，但因为得不到中枢的有力支持，所以最终不得不妥协，离开原来的驻所，而到一个自己原本不想去的堂会居住。当然，联牧毕竟为一联之首，教会体制所形成的行政资源仍然给予了联牧相

---

① 参见李榭熙的相关研究。Joseph Tse-Hei Lee, *The Bible and Gun: Christianity in South China, 1860—1900*, New York & London: Routledge, 2003, Introduction, xv—xvi.



当的权威，所以他凭一己之力就能够一次次推翻既定的议案，并可以直接面示职员迫使联委会通过对其有利的决议，而堂会职员为了使自己反抗联牧的行动合法化，必须团结各方面的力量，使驱逐联牧的行动带上公意的色彩，然后藉中枢之手迫联牧就范。

在整个事件中表现最软弱的是教会中枢，它既不敢得罪堂会职员，担心这样做可能动摇教会的根基，希望以调和的姿态平息职员的愤怒，防止教会分裂事件再次发生，又不敢严厉管束联牧，对联牧多次推翻联委会决议的举动也是尽量迁就，对联牧对中枢的尖锐批评也不敢作正面回应，结果是两面都不讨好。这与 20 世纪 20 年代教会中枢完全享有对牧师和堂会支配权的状况形成了鲜明的对比。从某种意义上说，这正是教会自立运动发展的逻辑结果。而基层教会对中枢权力的挑战，反映出教会新精英阶层（传道人与牧师）与中国社会之传统精英的错综复杂的关系。高高在上的联牧与区会尽管有体制上的优势，但草根型的基层教会之长老或头面人物则更有着教区的地缘、亲缘优势。这些优势在教会自立之重心落实到基层堂会后得到了充分的表现。

黄冈堂驱逐教牧事件揭示了近代中国教会自立运动的两难处境，既要坚持以基层堂会为教会自立之基础的基本战略，同时又要尽力使教会不受中国社会传统尤其是乡村政治之制约，在本土化的同时，又不失其基督化的普适性质。

# 《华西教会新闻》在中国区域史、 传教史研究中的价值

陈建明

《华西教会新闻》(以下一般简称《新闻》)在过去国内的区域史或者基督教史研究中鲜见利用。近年来关于研究该刊的论文有两篇,一是龙伟撰写的《有关〈华西教会新闻〉出版时间与地点的考证》(《中华文化论坛》2004年第2期),一是周蜀蓉、龙伟合写的《〈华西教会新闻〉述评》(《宗教学研究》2004年第1期)。这两篇文章的面世,将《新闻》介绍给广大学者,也给本人的研究提供了有益的借鉴。

华西地区中文报刊的创办最初是在1897年。光绪二十三年(1897年)四川维新派人物宋育仁等在重庆创办《渝报》,次年在成都创办《蜀学报》。《渝报》是四川第一家,也是西南地区第一家报刊。1897年前后,加拿大英美会传教士赫斐秋(Virgil C. Hart)提到了办报刊的事情:“在成都没有报纸,即使办一份小型的双月刊都是一件大好事。做这件事首先需要一个人——如果他是一个合适的人选,此事将取得巨大的成功。新闻可以由电报提供(现在电报已经进入成都),还可以摘录从沿海送来的日报和周报。对于无法知晓任何新鲜事物的人来说,即使三个月以前的消息都似乎是新鲜的。也不

仅仅是中国人跟不上时代，在多伦多直到今天显然还有人不知道我们在华西有了自己的印刷所。”<sup>①</sup>赫斐秋谈及成都办报的具体时间不详，不知道是那时《渝报》和《蜀学报》还没有兴办呢，还是赫斐秋当时尚不知道这两份报。

由于华西地区差会派别众多，传教士们迫切感到需要一种媒体来调整各差会之间的关系，互相了解传教活动，增强合作。于是创办英文刊物的设想得到重视。1899年1月，华西首次传教士大会在重庆召开，会议讨论决定出版一份新闻通讯类的杂志，命名为 *The West China Missionary News*，一般译为《华西教会新闻》。<sup>②</sup>1899年2月，《新闻》在重庆出版第1期，为四开本，最初几期是手写稿<sup>③</sup>。目前能够看到的最早卷期是1900年8月出版的2卷7期，为16开铅印本。从能查到的3卷1—2期合刊（1901.1—2）开始，则为大32开铅印本，这个开本一直维持到该刊结束出版。

1900年，华西传教事业遭遇到了历史上最为严重的危机，大批的传教士因为义和团运动和四川境内不断发生的教案被迫逃往东部沿海口岸城市，《华西教会新闻》也于同年8月前后迁至上海出版，直到半年之后才又重返重庆出版<sup>④</sup>。1906年5月，华西差会顾问部年会决议将《华西教会新闻》作为华西顾问部的机关刊物<sup>⑤</sup>，所有与华西

① E. I. Hart, Virgil C. Hart, *Missionary Statesman, founder of the American and Canadian missions in central and west China*, New York: Hodder & Stoughton; G. H. Doran Co., 1917. p. 315.

② 通常译为《华西教会新闻》，亦有人译为《华西传教新闻》、《华西教会月报》、《华西美会通讯》。

③ “Editorial,” *The West China Missionary News*, 1931, No. 1, p. 3.

④ Joseph Beech; “Report of Publishing Committee,” *The West China Missionary News*, 1901, No. 1 and 2, pp. 3—4.

⑤ “Minutes of the Annual Meeting of the Advisory Board of Reference and Cooperation,” *The West China Missionary News*, 1906, No. 6, p. 137.

差会相关的重要通告和信息都通过该刊发布。1907年，成都开始成为华西传教的中心；1月，《华西教会新闻》由重庆迁至成都，由英美会开办的华英书局承印<sup>①</sup>。

《新闻》最初由华西差会顾问部(The West China Missions Advisory Board)负责出版，后来在华西差会顾问部下设出版委员会，改由出版委员会负责《新闻》的出版工作。1937年9月24日，华西差会顾问部执行委员会决定终止差会顾问部的运作，决议由各差会各任命一名代表组成新的华西教会新闻出版委员会(The West China Missionary News Publication Committee)负责《新闻》的出版工作。抗战后期，随着中国国内经济的日益恶化，物价飞涨，《新闻》的资金来源日益枯竭，最终无力承担印刷与纸张的费用，被迫于1943年底停刊。<sup>②</sup>

龙伟曾提出：“至于《华西教会新闻》的终刊时间，初步断定是在1943年。这一年，因纸张和印刷费用的大幅上涨，《新闻》陷入了经济上的窘境，出完5—12期合刊之后被迫停刊。”<sup>③</sup>笔者查阅到的暂停该刊出版的通知明确证实了这个推论。该刊45卷5—12期合刊登载的编辑部《暂时停止出版的决定》写道：“曾经打算本年出版三期，但事实证明这是不可能的。华西教会新闻出版委员会在最后一次会议上，带着深深的遗憾决定：当前除了暂停出版已经别无选择，直到财政状况好转或者得到专项补助金为止。因此，本期号将是无确定时间的最后一期。”<sup>④</sup>事实

---

① “To sub-editors and subscribers,” *The West China Missionary News*, 1906, No. 12, p. 291.

② 关于该刊的兴衰可参看周蜀蓉、龙伟撰：《〈华西教会新闻〉述评》，载《宗教学研究》2004年第1期。

③ 龙伟：《有关〈华西教会新闻〉出版时间与地点的考证》，载《中华文化论坛》2004年第2期。

④ “Decision to Suspend Publication Pro Tem,” *The West China Missionary News*, 1943, No. 5—12, p. 56.

上,《新闻》暂时停刊后就再也未见复刊,成了永远的遗憾。

《华西教会新闻》从1899年2月创刊到现在已经有108年了,从1943年底停刊到现在也有将近64个年头了。100多年来,世道沧桑,社会巨变,该刊保存殊为不易。据目前所知,国内有个别图书馆零星收藏有该刊的原件,如华中师范大学图书馆、香港中文大学图书馆都收藏有该杂志的原件,但为数极少。仅见四川大学博物馆存有比较完整的一套,弥足珍贵。目前在国内外比较容易看到的是该刊的微缩胶卷(Greenwood Press, 1977. 7, reels),原刊来自美国耶鲁神学院图书馆(Yale Divinity School Library)和联合神学院图书馆(Union Theological Seminary Library)。该胶卷所收卷期仍然不全,可与四川大学藏刊互为补充。微缩胶卷整理者记载:胶卷中没有第1卷(1899年)和第2卷(1900年)各期(笔者注:四川大学有2卷8期);残缺期数的有:3—6卷(1901—1904年)、10—12卷(1908—1910年);不能确定是否出版的有:28卷8期(1926年8月)(笔者注:其实是7—8期合刊,故不缺)、30卷8期(1928年8月)(笔者注:川大存有)。

下表是从刊物中选录的有关该刊的消息报道,从这些文章中可以了解其发展状况([ ]符中的内容为笔者的注释)。

关于《华西教会新闻》的消息报道

标 题	中文标题	卷:期	年月
Advisory Board	顾问部消息[出版活动]	03:01—2	01.1—2
Report of the Publishing Committee	出版委员会报告	03:01—2	01.1—2
Advisory Board	顾问部[讨论出版工作]	03:10	01.10
Subscriptions to the Press	捐献印刷费[通知]	03:10	01.10

(续表)

标 题	中文标题	卷:期	年月
Subscriptions for the Printing Press	印刷机捐款	04:02	02.02
Printing Press Fund	印刷机资金	04:01	02.01
List of Sub-editors	地方编辑名单	05:12	03.12
To Sub-editors and Friends	致地方编辑和朋友们[含地方编辑名单]	05:12	03.12
RE: Improvement of "The News"	对《新闻》改进意见的回复	07:05	05.05
To the Editor	致编辑	07:10	05.10
Correspondence	通讯[关于《新闻》的意见]	07:12	05.12
To Subscribers and Friends	致订户和读者朋友	07:12	05.12
Report of the Publishing Committee	出版委员会报告	04:01	06.01
To Sub-editors	致地方编辑[含编辑名单]	08:09	06.09
To Sub-editors and Subscribers	致地方编辑和订户	08:12	06.12
Report of the Editor of West China Missionary News		20.12	18.12
Report of a Committee Appointed by the Advisory Board on the Distribution of Christian Literature	顾问部下属委员会关于基督教文字发行工作的报告	25.03	23.03
Editorial	社论[编辑工作]	33:01	31.01
From His First Editorial, January 1907	第1期社论,1907年1月	41:02	39.02

(续表)

标 题	中文标题	卷:期	年月
The First Editorial, February 1899	创刊社论, 1899年2月	41:02	39.02
Decision to Suspend Publication Pro Tem	暂时停止出版的决定[华西教会新闻]	45:5—12	43.12

## 二

《华西教会新闻》从1899年2月创刊到1943年底休刊,连续生存45年,共出版45卷540期,约500余册<sup>①</sup>。要在短期内对该刊做一个全面详细的统计是非常困难的,这里暂且选择7个期次(因为有合刊,实际为册数)做一些分析。选择的标准是,目前能够查阅到的最早一期和最后一期;能够查阅到的每个十年的第一期,如无第一期,则按次递补。下表列入的是2卷7期(1900年8月)、3卷1—2期合刊(1901年1—2月)、13卷2期(1911年2月)、23卷1期(1921年1月)、33卷1期(1931年1月)、43卷1—2期合刊(1941年1—2月)、45卷5—12期合刊(1943年5—12月)。这里虽只列出111篇文章,但可以起到管中窥豹的作用。

从总体上看,该刊内容具有综合性,主要反映华西差会和中国教会的情况,并且以传教士的传教活动为主,但反映世俗地方社会的报道也不少。该刊关于时事政治的报道较少,在2卷7期和3卷1—2期合刊中对义和团运动及民教冲突有一些报道;在43卷1—2期合刊

① 如果按每年出版12期计算,共应为540册,然而不时有出版合刊的现象,特别是从1941年开始日益严重,故实际册数低于此数。

《华西教会新闻》抽样文章目录一览表

英文标题	中文标题	文章分类	卷期	年月
Preface	前言	社论	02:7	1900年8月
Advisory Board Notes	华西差会顾问部新闻	差会新闻	02:7	1900年8月
Chungking Notes	重庆新闻[拳乱情况]	民教冲突	02:7	1900年8月
Lu-Cheo Notes	泸州新闻[发展教徒]	地方教会新闻	02:7	1900年8月
A Letter from An-Shuen-Fu	安顺府来信[饥荒与盗抢]	社会考察	02:7	1900年8月
Church Mission Notes	圣公会新闻	差会新闻	02:7	1900年8月
The Late D. L. Moody	已故的 D. L. 慕迪	人物	02:7	1900年8月
Latest Tidings of Missionaries	传教士最新消息[动态]	信息	02:7	1900年8月
Editorial	社论	社论	03:1—2	1901年1—2月
Advisory Board	华西差会顾问部	差会新闻	03:1—2	1901年1—2月
Report of the Publishing Committee	出版委员会新闻	文字事工	03:1—2	1901年1—2月
An Upper Yangtse Tragedy	发生在长江上游的惨剧[沉船事故]	社会考察	03:1—2	1901年1—2月
From Our Ya-cheo Correspondent, Now in Peking	雅州通信记者的报道(现人在北京)	地方教会新闻	03:1—2	1901年1—2月



(续表)

英文标题	中文标题	文章分类	卷期	年月
Church Mission Notes	中华圣公会新闻	差会新闻	03:1—2	1901年1—2月
Cher-tu Notes	成都新闻	地方教会新闻	03:1—2	1901年1—2月
Ch'ungking Notes	重庆新闻	地方教会新闻	03:1—2	1901年1—2月
In Memoriam: Rosa Lloyd	纪念 Rosa Lloyd	人物	03:1—2	1901年1—2月
The Tribes of Western China	华西地区的少数民族部落	民族考察	03:1—2	1901年1—2月
Lessons from the Recent Troubles in China	由近来中国动乱得出的教训	民教冲突	03:1—2	1901年1—2月
Kuan Hsien Notes	灌县新闻	地方教会新闻	03:1—2	1901年1—2月
A Valuable Book for Preachers	一本对牧师有用的书[《官话常谈》]	书讯	03:1—2	1901年1—2月
“Western Mandarin”	《西部官话》	书讯	03:1—2	1901年1—2月
School for Missionaries' Children, Ch'ungking	重庆传教士子弟学校	信息	03:1—2	1901年1—2月
Movements of Missionaries	传教士动态	信息	03:1—2	1901年1—2月
Marriage	婚礼	信息	03:1—2	1901年1—2月

(续表)

英文标题	中文标题	文章分类	卷期	年月
Editorial	社论	社论	13:2	1911年2月
The Formal Opening of the Chengtu Y. M. C. A.	成都基督青年会正式成立	地方教会新闻	13:2	1911年2月
Christmas in Chengtu	成都的圣诞节	地方教会新闻	13:2	1911年2月
The Pocket Testament League	袖珍本《新约》联盟	基督教团体	13:2	1911年2月
The Curriculum of the Government Schools and Our Relation to It	国立学校的课程设置及其与教会学校的关系	教育	13:2	1911年2月
Chengtu Union Middle School, Normal Class	成都协和中学师范班开学	信息[教育]	13:2	1911年2月
West China Christian Educational Union	华西教育会通知	信息[教育]	13:2	1911年2月
Middle School Religious Instruction Revised Course	中学宗教教育修订课程	信息[教育]	13:2	1911年2月
Important Notice to Mission Teachers: Changes in the Course of Study	差会教师须知——学科的 改变	信息[教育]	13:2	1911年2月

(续表)

英文标题	中文标题	文章分类	卷期	年月
Poetry—Yang-tse River	扬子江(诗歌)	文艺	13:2	1911年2月
Correspondence—Church Union	通信:教会合一	中国教会论	13:2	1911年2月
Womens' Work—Mienchuh, Chaotongfu, Talifu, Yunnanfu, Chenyuan	妇女工作:绵竹、昭通府、大理府、云南府、镇远(贵州)	妇女工作	13:2	1911年2月
The Secret of Success in our Womens' work	我们妇女工作的成功秘诀	妇女工作	13:2	1911年2月
Literary: Divination, Fortune-telling, and the Art of the Startler	文学:占卜、算命和巫术	民间信仰	13:2	1911年2月
Literary: Chiang-tsi-ya, the Father of the gods	文学:姜子牙——众神之父	民间信仰	13:2	1911年2月
Notes From the Front: Kiating	嘉定新闻	地方教会新闻	13:2	1911年2月
Notes From the Front: Tachienlu	打箭炉新闻	地方教会新闻	13:2	1911年2月
Birth Announcements	出生启事	信息	13:2	1911年2月
Editorial	社论	社论	23:1	1921年1月
We Break New Seas Today	今天,我们跨越新的海洋	文艺	23:1	1921年1月

(续表)

英文标题	中文标题	文章分类	卷期	年月
Chinese Folk-Lore, Relating to Conception, Maternity, and Early Infancy	中国民间文学中的母婴观念	文艺	23:1	1921年1月
The Personality of a Teacher	教师的人格	教育	23:1	1921年1月
Looking Toward a Y. W. C. A. in Chengtu	有待于成都基督教女青年会	基督教团体	23:1	1921年1月
Work For Women: Pachow(C. I. M.), Mienchuhstien(C. M. S.)	妇女工作:巴州(内地会)、绵竹县(中华圣公会)	妇女工作	23:1	1921年1月
Y. W. C. A. In Chengtu	成都基督教女青年会	基督教团体	23:1	1921年1月
The Courier Service Between Lhasa and Tatsienlu	拉萨与打箭炉之间的信使	社会考察	23:1	1921年1月
Marvelous Story of a Bible	一本圣经的奇妙故事	文艺	23:1	1921年1月
Two Useful Reference Books	两本有用的参考书	书讯	23:1	1921年1月
The Day School, Batang [Chen adds]	巴塘走读学校[读者来信]	教育	23:1	1921年1月
Names of New Language Students	语言培训新生名单	信息	23:1	1921年1月

(续表)

英文标题	中文标题	文章分类	卷期	年月
Mission Education and the Farmer	差会教育与农民	教育	23:1	1921年1月
Thanksgiving Day in Chengtu	成都的感恩节	地方教会新闻	23:1	1921年1月
On Education: Ram It In!	论教育:塞进去! [讽刺诗]	文艺	23:1	1921年1月
Correspondence	通信	读者来信	23:1	1921年1月
A Card of Thanks	感谢卡	信息	23:1	1921年1月
Notice	通告	信息	23:1	1921年1月
A Card of Thanks	感谢卡	信息	23:1	1921年1月
Deaths	讣告	信息	23:1	1921年1月
Editorial	社论[编辑方针]	社论[文字事工]	33:1	1931年1月
Winter Time	冬季[诗歌]	文艺	33:1	1931年1月
Course of Study for Teachers of Sunday Schools and for Teachers of Religion in Primary Day and Middle Schools	主日学校教师和中小学宗教教师的学习课程[含核定教科书]	教育	33:1	1931年1月
Books and Pictures for Home	家庭适用图书和画册	书讯	33:1	1931年1月

(续表)

英文标题	中文标题	文章分类	卷期	年月
Where Does Our Christian Church Stand Today?	今日基督教教会的立足之地在哪儿?	中国教会论	33:1	1931年1月
Bird Notes	鸟类观察	科学考察	33:1	1931年1月
Field Gleanings: Fowchow, Mien-chow	工场新闻:涪州、绵州	地方教会新闻	33:1	1931年1月
Are Your Chinese Meals a Success? Try These Pork Balls	你能适应中餐吗? 试试炸溜圆子	生活常识	33:1	1931年1月
Fowchow Letter	涪州来信	读者来信	33:1	1931年1月
Editorial	社论	社论	43:1--2	1941年1--2月
West China—The Land & The People	华西——土地与人民[书摘]	社会考察	43:1--2	1941年1--2月
Can Women Co-operate? Scenes from Kweiyang	妇女们可以合作吗? 贵阳实况	妇女工作	43:1--2	1941年1--2月
Chinese Industrial Co-operative at Kwangyuan	广元的中国工业合作社	社会考察	43:1--2	1941年1--2月
Shensi	陕西	教会活动	43:1--2	1941年1--2月

(续表)

英文标题	中文标题	文章分类	卷期	年月
Impressions of Szechwan Today	今日四川印象	社会考察	43:1-2	1941年1-2月
Notice	通知[合刊原因]	信息	43:1-2	1941年1-2月
Christian Forward Movement in Chengtu District	成都地区的基督徒奋进运动	教会活动	43:1-2	1941年1-2月
The Challenge of China's New North-West	中国新西北部的挑战	社会考察	43:1-2	1941年1-2月
Yaan Notes	雅安新闻	地方教会新闻	43:1-2	1941年1-2月
Impressions of England Today	今日英国[书信选]	国际新闻	43:1-2	1941年1-2月
Visit to Northern Hill Churches, Shensi	参观陕西的北希尔教会	教会活动	43:1-2	1941年1-2月
Christianity and Money	基督教与金钱	教义与信仰	43:1-2	1941年1-2月
Begin Now	从现在开始[教会国际联合]	国际教会	43:1-2	1941年1-2月
Kiating Notes(Items)	嘉定新闻	地方教会新闻	43:1-2	1941年1-2月
Chengtu U. C. C. District	加拿大合一教会成都教区	地方教会新闻	43:1-2	1941年1-2月
Inter Alia	其他[友人往来,中英和中美文化协会]	信息	43:1-2	1941年1-2月
In the Fullness of time	时候满足	教义与信仰	45:5-12	1943年5-12月

(续表)

英文标题	中文标题	文章分类	卷期	年月
Comments: Visit of Prof. E. C. Abraham	评论: E. C. Abraham 来访	教会活动	45:5—12	1943年5—12月
Comments: Future of West China Missionary News	评论: 华西教会新闻的未来	文字事工	45:5—12	1943年5—12月
Comments: Planning for Post-War Church	评论: 教会的战后计划	中国教会论	45:5—12	1943年5—12月
Future of Christian Education In China	中国基督教教育的前景	教育	45:5—12	1943年5—12月
Salvation Army in West China	华西的救世军	差会组织	45:5—12	1943年5—12月
Opening of University Hospital W. C. U. U.	华西协合大学校医院建成 [演讲]	医疗卫生	45:5—12	1943年5—12月
Story of a Chinese Christian Altar	中国基督教祭坛的故事	宗教仪式	45:5—12	1943年5—12月
Yearly Meeting of Society of Friends Szechwan	四川公谊会年会	教会活动	45:5—12	1943年5—12月
Chengtzu Orphanage	成都孤儿院	慈济	45:5—12	1943年5—12月
On Behludin—A Poem	白鹿顶上——诗歌	文艺	45:5—12	1943年5—12月
Yenching in Chengtu	燕京大学在成都	教育	45:5—12	1943年5—12月
Place of Religion in National Education in England	宗教在英国国民教育中的地位	教育	45:5—12	1943年5—12月



(续表)

英文标题	中文标题	文章分类	卷期	年月
Chengtu School For Blind	成都盲童学校	教育	45:5—12	1943年5—12月
Miss Grace Manly—A Tribute (Obituary)	格雷斯小姐——悼词	人物	45:5—12	1943年5—12月
Summer Missionary Work of Border District	边疆的暑期传教工作	教会活动	45:5—12	1943年5—12月
Conditions of World Peace From the Point of View of One Chinese Christian Group	一个中国基督教团体关于世界和平条件的观点	基督教政治	45:5—12	1943年5—12月
Peril of Protestant Church in China	中国教会的危机	中国教会论	45:5—12	1943年5—12月
Post-War Planning for Church in China	中国教会的战后计划	中国教会论	45:5—12	1943年5—12月
The Gospel in the Setting of India's Heritage	印度传统处境下的福音	国际教会	45:5—12	1943年5—12月
Inter Alia	其他[成都访客、物价飞涨]	信息	45:5—12	1943年5—12月
China Inland Mission—A New Emphasis	内地会新的工作重心	差会新闻	45:5—12	1943年5—12月

和 45 卷 5—12 期合刊中，有关教会活动的新闻和论中国教会发展的文章常涉及抗战问题。这是因为义和团运动和抗战均影响到基督教在中国的发展。该刊读者对象是传教士和外国人，所以很少有通俗文章；体裁除少量文学作品和游记外，以议论文、新闻报道和简讯为主；很少教义信仰和生活常识等内容，这些是有别于一般基督教中文期刊的特色。

该刊很少划分栏目，笔者只得根据文章内容做了分类。“[ ]”符号内是笔者的注释。其实许多内容涉及多个分类，例如信息类含有教育的内容，社会考察类包含教会活动情况，妇女工作也可以纳入地方教会新闻。因而只能作一个大致的区分。从文章分类来看，社论基本上是由编辑所做的教会事务评论或者本期文章内容提要，最后一期没有社论，似乎编辑面对停刊的厄运，已经感到无话可说。篇数最多的是信息类 17 篇，这类文章篇幅短小，内容涉及传教士流动的情况，教学、出生、死亡、婚娶通告、致谢、物价等。地方教会新闻有 13 篇，这类文章多是地方编辑（sub-editor）写的报道，也有读者提供的信息；内容涉及地方教会活动的方方面面，如教堂的落成、扩建、发展教徒、过圣诞节、民教关系等；反映的地区以四川的成都、重庆和其他州县为主（云南、贵州一些州县也有报道，但未含在该表统计的卷期中）。教育类文章为 9 篇，信息类文章也多涉及教育，还有一篇专门论教育方法的讽刺诗，可见传教士对于教育相当重视。社会考察类共 7 篇，皆为传教士在各地的见闻，其内容多少都会谈到教会，但以非宗教的内容为主，故称为社会考察，内容包含饥荒和社会治安问题，华西地区的地理、交通、经济、风俗、民情；有一篇长文记叙了抗战中中国西北地区的新气象。文艺类 7 篇，以诗歌为主，蕴含着基督教理念。教会活动类 6 篇，该类文章是一些专题类的报道，故没有纳入地方教会新闻。差会新闻类 6 篇，因主要记述差会的活动，故

有别于地方教会新闻。中国教会论有 5 篇，属于探讨中国教会的现状与未来发展的论文，而非具体活动的报道。专门谈到文字事工的有两篇文章，另外还有一篇社论是讨论文字事工的，内容包括《华西教会新闻》的编辑出版问题。其实书讯类也可以纳入文字事工的范畴。

至于民间信仰、差会组织、民族考察、科学考察、医疗卫生等在本抽样统计中虽然只有一两篇，其实在该刊各期中仍有许多表现。例如医疗卫生类在本统计表中只有 1 篇，而据笔者的学生江莉统计：“现存《华西教会新闻》中与基督教医疗传教相关的文章和报道有 128 篇，其中的内容主要包括医疗传教政策、教会医院、医学教育、医学知识传播四大方面，分别为 17、33、12 和 66 篇。”<sup>①</sup>即使扣除一些也可以纳入其他分类的文章（如医学院校可入教育），这个数量也是够大的了。

《华西教会新闻》抽样文章分类统计表

文章分类	篇数	百分比
合计	111	100
信息	17	15.3
地方教会新闻	13	11.7
教育	9	8.1
社会考察	7	6.3
文艺	7	6.3
教会活动	6	5.4

① 江莉：《从〈华西教会新闻〉看近代四川基督教医疗事业》，四川大学 2005 年硕士学位论文，第 3 页。

(续表)

文章分类	篇数	百分比
社论	6	5.4
差会新闻	6	5.4
中国教会论	5	4.5
妇女工作	4	3.6
书讯	4	3.6
基督教团体	3	2.7
人物	3	2.7
文字事工	2	1.8
读者来信	2	1.8
国际教会	2	1.8
教义与信仰	2	1.8
民间信仰	2	1.8
民教冲突	2	1.8
差会组织	1	0.9
慈济	1	0.9
国际新闻	1	0.9
基督教政治	1	0.9
宗教仪式	1	0.9
科学考察	1	0.9
民族考察	1	0.9
生活常识	1	0.9
医疗卫生	1	0.9

除了上面的介绍，随便浏览《新闻》的目录，我们还可以看到如下内容：会议报道——1908年华西传教士会议、华西会议的通知、成都会议的印象、会议详情、参加会议的注册代表名单、会议照片；基督教教育协会年会、内地会同工会议。专题报道——传教士运动、贵州地区迫害黑苗的现象、泸州的洪灾、早期的中国传教事业、香港的台风。统计资料——华西差会各项事工统计资料。

文字传教方面的报道也较多，如关于华西圣教书会的文章高达约50篇，其次是有关英国圣经公会、美国圣经会、苏格兰圣经公会、华西圣教书会、华英书局等的多篇文章；对《圣经》的需求状况和售书人的聘用、培养等也有不少报道。

如果说上面的抽样分析概括性尚不强，幸好《新闻》微缩胶卷的整理者对该刊曾有一个大致的介绍，可以作为本文的补充，这里摘译如下：

该刊各期对20世纪开初以来四川主要的风俗和社会状况提供了独特的记录。涉及西藏、贵州和云南邻近区域的文章和报道亦包含在内。1911年1月，John R. Muir写的《西藏边境漫步》提供了一篇关于该地的有价值的地理调查（13卷，1911年1月），J. Huston Edgar的《湄公河上游的呼唤》是另一篇地理探险记录（16卷，1914年6月）。几篇珍贵的关于中国社会风俗的报道是由几位女传教士提交的，她们穿越了数个此前无人接触过的中国乡村。颇具典型的一期包括了出自绵竹、昭通府、大理府、云南府、镇远和贵阳的报道（13卷，1911年1月）。同年，还登载了斐焕章（J. Vale）谈论“占卜、算命和巫术”的优秀的系列文章。在后来，还有W. J. Mortimore的文章《中国葬俗》（17卷，1915年4月）。

1911年，终结满清帝国的革命在四川爆发，涉及此番剧变的传教士提供了目击报道。尤其珍贵的是那些讨论某些地方，例如拉萨、贵阳等没有发生战斗的地方的文章（14卷，1912年5—6月）。自那时以后，局势动荡不安。1927年，四川的传教士记录了他们对国民党努力统一中国的反应。他们表达了谨慎的赞许，但一封传教士的联名信谴责了国民党军队，后者挑起了著名的南京事变（29卷，1927年7—8月）。共产主义的威胁早就来到四川。该杂志评论了1933年初共产主义在川东北的入侵（35卷，1933年3月）。1935年，华西传教士欢迎蒋介石来到四川，称赞他打击共产主义的成功战略（37卷，1935年7—8月）。到1938年，传教士们被迫将其恐惧转移到日本侵入沿海省份的威胁，如像在《对日本我们将做什么？》这篇文章里所反映的态度（40卷1期，1938年1月）。<sup>①</sup>

由于胶卷资料的整理是在中国尚未改革开放的1977年，整理者在论述国共战争时，用了一些诸如“入侵”、“打击共产主义”等字眼，这里谨按原意译出。

### 三

以上所述，大致勾画出了《新闻》的基本面貌和内容。相信对上述内容的分析研究，其意义绝不仅仅限于《新闻》本身，而是涉及《新闻》所载各种文字作品对华西社会状况的全面反映，对华西传教史的客观记录。

---

<sup>①</sup> *The West China Missionary News* [Microform], Greenwood Press, 1977. 7, reels.

华西差会创办《新闻》的目的主要是两个：交流信息和加强合作。1907年1月，《新闻》第三任主编启尔德（O. L. Kilborn）对该杂志的内容做了确切的说明，他说：“我们的杂志首先是一份报纸，我们想获得来自华西（四川、云南、贵州）各个传教站的消息。当然，我们想得到的是传教士的消息；由传教士为传教士写的关于传教士的，特别是关于传教方法和传教工作的消息。”他接着列举了该刊的好处：报道传教站正在做的工作，相互学习成功的经验，总结失败的教训；定期发布新闻；交流在布道、教学、医疗、圣经与其他作品发行等活动中的经验；以及在为上帝和中国人工作中获得的各种经验。<sup>①</sup>纵观《新闻》的全部内容，可以说该刊编辑的目的是达到了的。此外，《新闻》和具有更深远的史料价值。

《华西教会新闻》是基督教在西南地区创办的第一份期刊，也是近代四川出版史、新闻史上出版年份最长的期刊。在整个在华基督教期刊史上，《新闻》出版时间之长，也极为罕见。罗文达（Dr. Rudolf Lowenthal）在1938年对基督教在华期刊做了较为详细的统计。据其统计，在1867年至1900年间创办的期刊，时至1938年仅存三份，其中两份是在中国出版的英文期刊，历史最悠久的是1867年创刊于上海的《教务杂志》（*The Chinese Recorder*），其次便是1899年创刊于成都的《华西教会新闻》<sup>②</sup>。仅从地理分布上看，这一东一西，遥相呼应，也是很有意义的。

作为时代的见证，《新闻》不仅刊载了华西各差会的报告、决议、消息，而且报道了各传教团体在西南三省（云南、贵州和四川）兴办

---

① “From his first editorial, January 1907,” *The West China Missionary News*, 1939, No. 2, p. 40.

② Dr. Rudolf Lowenthal, *The Religious Periodical Press in China*. Peking: The Synodal Commission in China, 1940, p. 82.

教育、设立医院、从事社会救济等具体事工；不仅讨论了福音传播、布道方法和传教方针等问题，而且也表达了基督教文化与东方传统文化汇通融合的努力。中国教会和教徒的情况在该刊也有所记载。正因为该刊所具有的重要的历史价值，因此它成为基督教史、新闻史和区域史研究中不可或缺的重要历史资料。可惜的是，过去该刊却甚少被学术界利用。

1918年，《新闻》编辑部在给华西差会顾问部的报告中自信地说：“我们希望保存好与华西教会成长有关的记录、计划和措施。在将来，一些勤勉而热情的历史学家势必会搜寻涉及这几省基督教发展的原始材料。”<sup>①</sup>如果说，过去《新闻》是明珠暗藏，“养在深闺人未识”的话，那么今天应该是将其拂去尘埃，“一朝选在君王侧”的时候了。当我们抚摸着《新闻》那泛黄的页面时，应深深感谢《华西教会新闻》的编辑和他的同事们。

---

① “Report of editor of West China Missionary News,” *The West China Missionary News*, 1918, No. 12, p. 11.



# 动荡年代的变迁

——从教会名册看 20 世纪前期的广州基督教

吴义雄

从唐代开始，基督教在中国经历了 1 000 多年的演变历程。其间发生的种种事件，显示了基督教在中国的坎坷命运。从中国基督教史的实际过程来看，直到 20 世纪，基督教在中国才实现了快速发展，无论在规模上，还是在与中国社会相融合的程度，都取得了以往任何历史时期无法比拟的成就。不过，中国社会在此期间经历了剧烈的变动，基督教在此动荡时期也经历了诸多曲折。这段多姿多彩的历史，已经吸引了众多的研究者。本文尝试以笔者最近所见 12 份广州教会名册为基础，考察 20 世纪前期广州基督教的演变历史，从一个具体的视角，认识这一时期基督教与地方社会的关系。

## 一、12 份教会名册概述

笔者所见 12 份教会名册，均藏于广东省档案馆。以下是这些名册的名称及档案编号：

1. 中华基督教循道公会华南教区广州联区会友登记表  
92-1-31
2. 中华基督教会赞主堂会友人名册（1） 92-1-199

3. 中华基督教会赞主堂会友人名册 (2) 92-1-200
4. 浸信会友名册 92-1-263
5. 广州沙河浸信教会会友名册 92-1-264
6. 广州惠爱八约浸信会立教会人名册 92-1-265
7. 广州兴华浸信自立会会友名册 92-1-267
8. 广州东山赖神浸信教会会友名册 92-1-269
9. 河南金巴仑长老会名册 92-1-455
10. 长老二支会人名姓氏总册 92-1-457
11. 华南金巴仑长老会教友生命册填表 92-1-458
12. 华南金巴仑长老会河南堂会友生命册填表 92-1-461

这些名册，虽然得到现代技术的保护，已无毁损之虞，但均不完整。因历史原因，这些名册在被收入档案馆时，可能已非完璧，有些更严重残缺。故在此首先需要说明，我们无法从这些名册中得到完整的教会信息。

对我们的研究同样造成困扰的是，即使保存完好的册页，也只有很少的部分能提供关于教徒的较为全面的个人信息。这些名册大多设计了关于教徒个人信息的登记项目，如姓名、性别、年龄、籍贯、教育程度、职业、出生日期、受洗日期、施洗牧师、亲属、通讯地址，等等，似乎很全面，但真正将这些项目一一登记的册页很少。有些册页或个人登记栏目，甚至基本信息亦告阙如（如缺少受洗日期、年龄、性别等关键性信息，有的仅录会友姓名一项）。这就使我们难以通过这些名册对教会和教徒的各方面情况作出准确的分析。

在此还需要说明的是，笔者在抄录这些名册时，限于时间，对于个人信息缺失过甚，或因破损、模糊无法辨认，因而无研究价值的册页或栏目，均予略去。

在进行下文的各种统计时，笔者经常遇到的问题，一是信息不完整，已如上述；二是各名册的登记栏目设计不同，给研究带来一定的不便；三是同一份名册，所记载的信徒资料也普遍存在不一致的情况，除姓名一项一概不缺外，有的人名下缺受洗日期，有的缺年龄等关键信息，至于缺职业、学历等项目的，就更多了。这就导致了在进行下述不同项目的统计时，依据不同的栏目，得到的人数不完全一致。

本文的研究，就是在受到诸多局限的情形下展开的。对这些信息缺失状况做出说明，是为了更清楚地呈现本文的论述所依托的基础和条件，以免轻易下结论。笔者也无意通过对这些名册的分析展现华南或广州地区基督教发展演变的全貌，只是希望通过对这些名册的分析，了解这一地区基督教在 20 世纪前期的一些特征。

笔者抄录的这 12 份教会名册，信徒总数为 4 088 人。其中，人数最少的一份名册为“中华基督教会赞主堂会友人名册（1）”，共载 53 名信徒之资料，但因其中一些信徒的资料过于简略，故仅录其中 38 人。人数最多的一份为“长老二支会人名姓氏总册”，共录 2 074 名信徒之资料。但此亦非完整资料，其中因以上所述原因略去约 600 人以上。该登记册按姓氏笔画编排，第一个姓氏为“王”姓，最后一个为“罗”姓，共 139 个姓氏。这份登记册中间偶有残缺，“罗”姓之后或许还有其他姓氏资料未保存下来，但应该为数不多。因此，它应当是比较完整的。不过，该登记册的一个令人遗憾之处，是其表格设计不够周全，缺少“性别”、“学历”等栏目，以致难以作为全面分析的依据。该登记册所载信徒资料，至 20 世纪 30 年代前期为止，在此之后，该支会更名为中华基督教会仁济堂。后者的登记册，数量相当庞大，分散在 40 多个卷宗之中，限于时间，笔者未能加以抄录，只能俟诸异日了。但因此，这份登记册也就难以提供这一教会发展全过

程的资料。

以下笔者根据这 12 份教会名册，尝试从几个方面对以广州为中心的华南地区的基督教会 20 世纪前期的演变情形，进行一些具体分析。

## 二、动荡政局下的华南基督教会

在这 12 份登记册中，最早入会的信徒是中华基督教会赞主堂的左雪颜 [女，光绪十三年（1887 年）受洗]，和中华基督教循道公会华南教区广州联区的靳倬贤（女，亦在 1887 年受洗）。<sup>①</sup>名册中记载的教徒入会时间最晚在 1960 年代。本文讨论的时间范围是清末至 1950 年的半个多世纪，1950 年后则暂不讨论。

在这半个多世纪，华南地区和全国一样，经历了剧烈的社会动荡。如所周知，广州是基督教进入中国大陆的第一站。1807 年 9 月 7 日，马礼逊（Robert Morrison）进入广州商馆，标志着基督教在中国大陆传教活动的开端。在马礼逊之后，英美教会多个海外传教差会相继来到广州地区，以致 19 世纪前期的中国基督教史，主要就是传教士在华南地区活动的历史。但是，广州地区成为基督教在华传教的首选地区，并非因为这里具有最适合基督教发展的政治环境和文化土壤，而是因为广州是 19 世纪前期清朝对欧美国家开放的主要口岸这一历史原因。<sup>②</sup>事实上，在鸦片战争后，中西交往的中心，包括贸易

① 见《中华基督教会赞主堂会友人名册》，广东省档案馆，92-1-200；《中华基督教循道公会华南教区广州联区会友登记表》，广东省档案馆，92-1-31。中华基督教会是 1919 年后成立的合作型教会。本表中未注明左氏原属何会。

② 当时，在广州之外，澳门是葡萄牙人独享的贸易口岸，俄罗斯人在西北陆路与中国通商，西班牙人偶尔到厦门交易。但无疑，广州才是欧美商人集中的通商口岸。

中心和基督教传教中心，很快转移到以上海为中心的区域，除了地理上、经济上的因素外，一个不可忽视的原因就是外国商人和传教士对广州地区的“排外”氛围深感厌倦和愤懑，因而陆续北上。当然，这是在基督教来华初期，传教士在狭小的活动范围内产生的观感，此后传教士在中国其他地区还有比在这里更为困难的经历。在鸦片战争后半个或多个世纪的时间里，与全国其他地区一样，以广州为中心的华南区域社会对于基督教的排斥依然存在，不断发生的教案可以证明这一点。

对来华传教士和中国教徒来说，政治环境的改变是从义和团运动之后开始的。清朝政府和地方当局鉴于庚子之变的教训，加强对教会的保护。虽然“排外”的民族情绪仍然困扰着基督教会<sup>①</sup>，但其处境毕竟有所改善。

更为重大的变化发生在1912年。新生的中华民国给中国基督教带来前所未有的希望。南京临时政府的立法者将宗教自由写入《中华民国临时约法》<sup>②</sup>，这对基督教会来说，在政治上具有强烈的象征意味。

宗教自由作为一项基本民权，通过《中华民国临时约法》等法律的确立，以及现代传播媒介的宣传，在民国时期渐成基本政治常识。但在中国独特而复杂的政治、文化环境下，这种权利还遇到各种挑

---

① 美国长老会传教士毕来思(P. E. Price)在1908年发表的一篇文章中写道，当时中国“一个引人注目的时代象征，就是其悄然的但持续不断的排外宣传”。见：P. E. Price, "The Last Phase of Chinese Patriotism," *The Chinese Recorder*, 39:21, January, 1908.

② 《临时约法》第二章第六条规定，人民“有信教之自由”等7项“自由权”。见《中华民国临时约法》，《南京临时政府公报》，第35号。按：以往多认为这部法律是在孙中山的主持下制订的，但近年有学者认为孙中山与这部法律的制订没有直接关系。

战。基督教会面临的第一个重大的挑战，是民国初年“尊孔”潮流中出现的“定孔教为国教”的舆论。所谓舆论要求所有国人须尊崇“国教”的信条和礼仪，与基督徒的信仰势必发生无可调和的冲突，故引起基督教人士的强烈不安。<sup>①</sup>

如果说这一风潮在开始时还具有北洋政府政治运作的成分，那么，在“五四”前后开始萌动、在20世纪20年代中期达到高潮的“非基督教运动”，则是由并不具有官方背景的中国知识分子发动的。这一时期中国高涨的民族主义思潮，使得知识界对基督教的排拒似乎带有某种不言自明的正当性，从而对民众影响甚巨。而在上海“五卅惨案”、广州“六二三惨案”和汉口、九江等地的类似案件相继发生后，教会面临的危机达到民国以来的高峰。<sup>②</sup>到20年代后期，在民族主义思潮背景下兴起、被称为“民族主义政权”的南京国民政府，出于巩固政权、统一意识形态的目的，在教育等领域对基督教会加以诸多限制。这些，都是基督教会在“信教自由”的公民权利被写入宪法后，所遭遇的政治和文化困境。

当然，与19世纪相比，民国时期基督教会的社会环境，在总体上还是逐渐得到改善。正因为如此，中国基督教才能够在这个新的世纪实现飞跃式的发展。由“基督教在中国”向“中国基督教”的根本性转变，所依托的就是这种社会环境。教会在面临社会压力之际，也并非像以往那样默然承受，苦撑待变，而是对外在环境的变化作出积

---

① 在袁世凯统治时期及“洪宪帝制”失败后，北洋政府内和社会舆论界都出现了要求“定孔教为国教”的呼声，以致当时中国天主教和基督教人士群起抗争，引用《临时约法》的上述条款，以维护自己信教自由的权利。这个问题一时成为教会出版物关注的主要问题。

② 教会内部的民主主义情绪，在此时期也显著增长。这种潮流，与清季以降教会自立、本色化的潮流相融合，塑造了中国基督教新的时代特征。因此，从另一个角度来看，民族主义给教会带来的也并非全为负面影响。

极的回应。1929年，中华全国基督教协进会发起“五年运动”，推动基督教会的发展，就是这种进取精神的体现。1928年全国南北统一至抗战之前，华南地区因为复杂的政治原因，在政治上处于半独立状态。但这种政治分裂局面对当地基督教会的发展似乎并无实质性影响。

从20世纪前期中国基督教的历史来看，1930年代前期应该是基督教发展的平稳时期。稳定的社会局面和对基督教敌意的逐渐平息，保证了基督教会更深地植根，更茂盛地成长。它的命运与整个民族的命运，逐渐地融合到一起。因此，1937年之后的8年民族灾难，同时也是基督教会的灾难。教会与国家、民族一起承担了日本侵略带来的种种苦难。当1945年抗战结束后，教会认为自己迎来了一个全面复兴和迅速壮大的时期。教会发起种种运动以求振兴，但它需要面对战后极为匮乏的物质条件，以及接踵而至的内战带来的社会混乱。当内战结束之后，政权的更迭使基督教会又一次面临新的抉择。

以上是对清末至民国时期基督教的政治和社会环境的鸟瞰式的概述。以下将通过教会名册，来考察政治、社会环境对基督教会的具体影响。

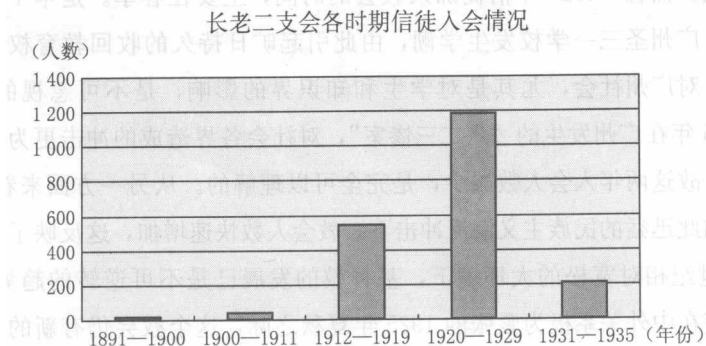
在12份教会名册中，有6份名册保存的各时期信徒受洗入教的资料相对完整。现以这6份名册为基础，对各时期信徒加入教会的情况进行考察。

在这6份名册中，“长老二支会人名姓氏总册”的资料止于1935年之前，而无此后十几年的资料，故不宜与其他资料合并讨论。这里先将讨论此名册的情况。

“长老二支会人名姓氏总册”中最早入会的信徒是1891年的何侯守真，她后来的职业是传道人。笔者没有看到关于她的传记资料。但

可以作一点推测。登记的资料显示，她受洗时 13 岁，故很有可能出身于一个信徒家庭。

统计的结果显示，1891—1890 年，入会信徒人数为 13 人；1900—1911 年为 37 人；1912—1919 年为 546 人；1920—1929 年为 1 185 人；1931—1935 年为 204 人。各时期的人数对比如下图：



在该教会有具体入会时间记载的信徒中，1900 年前 10 年间加入教会只有 13 人，即使这可能是不完整的数据，这个数字也反映了当时基督教会的基本情况。义和团运动后的晚清 11 年间，与前 10 年相比，入会信徒人数几乎为原来的 3 倍，这应该反映了 20 世纪初清廷实行新政、承诺保护教会背景下，基督教在中国开始以较快的速度发展。1912—1919 年的 7 年间，入会人数迅速增加到 546 人，为前一阶段的 10 余倍。而到 20 世纪 20 年代的 10 年中，这个数字几乎再次倍增，达到 1 185 人。1930—1935 年这一阶段，人数为 204 人。这与登记册不完整有一定关系，但长老会加入中华基督教会后的教会登记方式，也许对此影响更大。若平均计算，则图中第一阶段入会信徒平均每年为 1.3 人，第二阶段平均每年 3.3 人，第三阶段每年平均 78 人，第四阶段平均每年 118.5 人，第五阶段平均



每年 38 人。<sup>①</sup>

长老二支会在 20 年代 10 年中吸收的信徒人数，是相当庞大的。考虑到如上所述的民族主义运动的历史背景，这个结果似乎有些出人意料。但在广州民族主义运动对基督教会冲击最为严重的 1924、1925 两年，入会人数分别为 78 人和 81 人，低于这一时期每年的平均入会人数。而且，1924 年信徒加入教会的时间，主要在春季。是年 4 月底，广州圣三一学校发生学潮，由此引起旷日持久的收回教育权运动，对广州社会，尤其是对学生和知识界的影响，是不可忽视的。1925 年在广州发生的“六二三惨案”，对社会各界造成的冲击更为巨大。故这两年入会人数减少，是完全可以理解的。从另一方面来看，在如此迅猛的民族主义潮流冲击下，教会人数快速增加，这反映了在 20 世纪相对宽松的大环境下，基督教的发展已是不可逆转的趋势。即使在中外关系极为紧张的 1925 年夏秋之际，这个教会仍有新的信徒加入。该会 20 世纪 30 年代前期的情况，似乎有些反常。这需要结合其他教会的情况来认识。

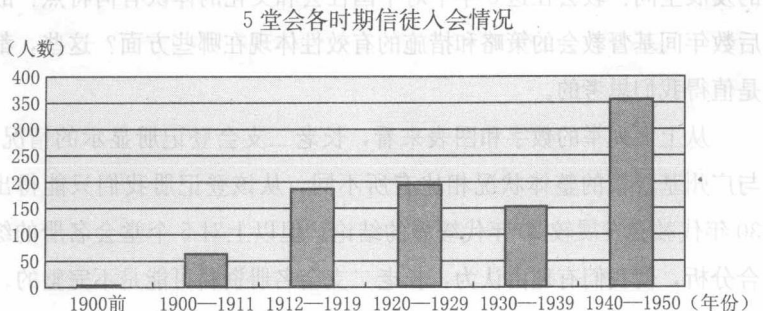
笔者再选取资料相对完整的另外 5 个堂会名册，来对各时期基督教会的发展情况作进一步分析。这 5 个堂会分别是广州沙河浸信教会、未署名的一个浸信教会、广州东山赖神浸信教会、广州河南金巴仑长老会和中华基督教会赞主堂。将这 5 个不同的堂会的数据综合起来，可能无法反映各堂会的具体情况，但也许可以从整体上近似地反映广州教会的大致情形。根据 5 份名册的记载，1900 年之前，仅中华基督教会赞主堂有 3 名教友入会。1901—1911 年，5 个堂会入会人数为 63 人；1912—1919 年为 187 人；1920—1929 年为 195 人；1930—1939 年为 153 人，1940—

---

<sup>①</sup> 笔者据《长老二支会人名姓氏总册》统计，资料来源：广东省档案馆，92-1-457。

1950年为357人。<sup>①</sup>

以下是笔者所制作的图表。



上图比较直观地显示了广州教会在 20 世纪前期发展的历程。1937 年开始的抗战（日军 1938 年占领广州）对教会产生重大的影响，以致 30 年代入会的人数少于 20 年代。如果考虑到这一因素，则从 20 世纪初到 30 年代，广州的教会是处于平稳发展的态势的。40 年代教会人数在明显急剧扩大；而且，新信徒绝大多数是在 1945 年抗战胜利后加入教会的，故 1945—1950 年这几年新入会信徒的平均数远远高于以往各个时期。这种情况并非 5 个堂会的独特之处。除前述长老二支会没有 30 年代后期和 40 年代的资料外，其他几个未纳入统计的堂会名册，多为 40 年代的登记资料。综而观之，40 年代后期是中国基督教最为迅速的扩展时期。这是值得有关研究者注意的事实。迄今为止，20 世纪中国基督教会的自立运动、本色化运动等受到较多关注，但战后数年间基督教会的快速发展这一现象，则仍未得到足

<sup>①</sup> 资料来源：《中华基督教会赞主堂会友人名册》（2 份），《浸信会友名册》，《广州沙河浸信教会会友名册》，《广州东山赖神浸信教会会友名册》，《河南金巴仑长老会名册》，《华南金巴仑长老会河南堂会友生命册填表》，见广东省档案馆，92-1-199；92-1-200；92-1-263；92-1-264；92-1-269；92-1-455；92-1-461。

够的研讨。战争及其造成的社会后果给基督教会造成了什么样的机会？基督教会在抗战期间与全民族运动的高度融合为自己赢得了多大的发展空间？教会在这8年中对中国社会和文化的体认有何特点？战后数年间基督教会的策略和措施的有效性体现在哪些方面？这些，都是值得我们思考的。

从上面列举的数字和图表来看，长老二支会登记册显示的情况，与广州基督教的整体状况相比有所不同。从该登记册我们只能得出30年代教会发展较20年代缓慢的结论。但以上对5个堂会名册的综合分析，使我们有理由认为，长老二支会名册资料可能是不完整的。

### 三、信徒群体的变迁：年龄与性别

教会人数的变化只是观察中国基督教发展的一个角度。如果要对基督教会的历史特征作进一步分析，还应考察其他的指标。本节将就信徒的性别、年龄进行一些分析。

除少数者外，12份教会名册记载的信徒资料大都具备年龄、性别这两个基本指标。但分量最大的长老二支会的名册，独缺性别这一栏目。虽然名册上有些姓名旁加注了性别，而且有些信徒的“职业”一栏以各种不同的方式提供了信徒的性别资料（如“女传道”、“女学生”、“男童”等），但多数信徒的个人资料里仍然缺少性别信息。虽然我们可以从姓名特征上对有些人的性别作出判断（如“姚陈氏”，或“陆李瑞琼”，这样的姓名均可判定为女性），但还有相当一部分女性的姓名没有这样的特征。此外，《河南金巴仑长老会名册》亦无性别栏目。因此，在对信徒的性别进行综合性的考察，笔者只能割舍这些甚为珍贵的资料。以下对受洗入教的群体进行的性别分析，是以其他10份资料为基础的。

对这 10 份资料进行统计的结果显示，在有性别资料的 1792 名入会信徒中，男性信徒为 817 人，占 45.6%；女性为 975 人，占 54.4%，女性多于男性。这一特征在各具体堂会中也有体现，在 10 个堂会中，仅广州沙河浸信教会的人会信徒男性明显多于女性，分别为 144 人和 71 人。<sup>①</sup>另外，笔者抄录的中华基督教会赞主堂的一份名册中，有性别记载的 38 人，其中男性 20 人，女性 18 人，大致持平。其余 8 个堂会的人会信徒，均女多于男。

这个结果，是饶有趣味的。在清末和民国时期，女性无疑是处于弱势的社会群体。即使经过新文化运动的洗礼，即使在欧风颇盛的沿海大城市，女性在社会生活中的活跃程度，一般来说也远不及男性。因此，广州教会中女性普遍多于男性的事实，就值得我们深思。教会对女性的吸引力具体体现在哪些方面？教会如何与女性群体接触和交流？教会提供的精神生活方式在哪些方面符合中国女性的需求？家庭在教会发展中的作用究竟如何？女性群体如何通过教会生活与社会相联系？从另一方面，我们还可以反过来问：在社会生活和文化活动中都占据主流的男性群体，对基督教的反应或态度较女性相对消极（虽然他们在教会中也具有不可动摇的权势），这说明了什么？这都是非常值得我们研究的重要问题。无论从基督教史的角度，还是从一般社会史、文化史的角度，对这些问题作出回答，都将使我们对历史的理解走向深化。

以上加入教会的男女比例只能反映 19 世纪末到 20 世纪前期广州教会的大体状况，其中包括了部分 1950 年后的数据。具体到各个不同的时期，入会信徒的男女比例如何？这是需要另行考察的。下表是 6 个不同的时期广州入会信徒的男女比例情况：<sup>②</sup>

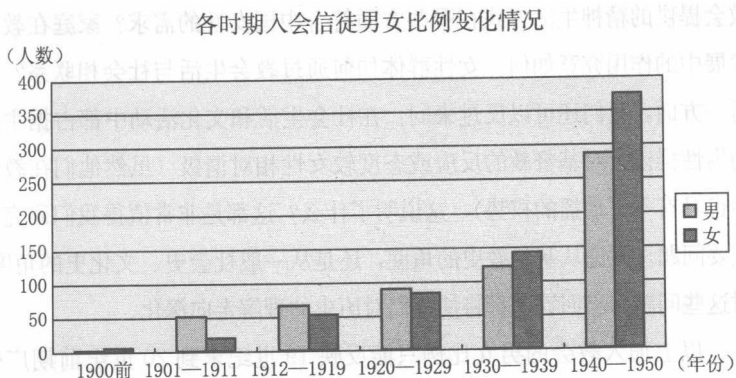
① 《广州沙河浸信教会友名册》，广东省档案馆，92-1-264。

② 由于有些信徒入教时间不详，无法纳入统计，故下表的人数与上文不完全一致。

各时期广州入教男女信徒人数及比例

项目 年份	受洗信徒 人数	男信徒 人数	所占比例 (%)	女信徒 人数	所占比例 (%)
1900年前	6	1	16.7	5	83.3
1901--1911	70	51	72.9	19	27.1
1912—1919	118	66	55.9	52	44.1
1920—1929	173	90	52.0	83	48.0
1930—1939	263	121	46.0	142	54.0
1940—1950	663	287	43.3	376	56.7
合 计	1 293	616	47.6	677	52.4

用下图可以更直观地显示上表中男女两列数据的对比：



从以上图表可见，入教男女信徒的总体比例，与上文包括了1950年后部分数据得出的比例大体相符，但后者的数字中，女性入教者的比例更高，反映解放后女信徒在比例仍在继续增加。1900年前，因两个堂会吸收了几名女信徒，导致女信徒的比例看上去很大。但这可以看作特例，并未反映当时教会的一般状况。从其他时段的资

料可以看出,从清末到民国时期,加入教会的女性信徒的比例在持续增加之中,女性信徒比例的增大与教会力量成长的过程同步,这是一个明显的趋势,这一趋势在50年代看来还在延续。这是20世纪中国基督教史上非常值得注意的现象。反过来也一样,教会历史显示的这一趋势不仅值得基督教史研究者的关注,而且值得社会史和性别问题研究者的关注。

人口史的研究显示,清末宣统年间广东人口的性别比是119.20(即男:女比例为119.20:100),1932年广东人口的性别比为119.67,1946年为113.61,1948年为112.57;广州市1947年和1948年人口性别比分别为110.89和116.88。<sup>①</sup>另有资料显示,1932年,广州市(含市区和郊区)人口总数为1 122 583人,其中男性635 403人,女性487 180人。<sup>②</sup>则男性在总人口中的比例为56.60%,女性为43.40%,性别比为130.42。<sup>③</sup>不管这些数字何者更为精确,男性在人口中所占比例远远高于女性,是清末和民国时期全国和广东人口史的普遍事实。在这种背景下,广州加入教会信徒中女性高于男性的情况,就更值得研究者关注。将加入教会的男女信徒比例换算为指数,则1940年代男女入会信徒的性别比约为76:100,与广州一般人口统计的性别比有非常大的差别。对这一差别作出解释,将能使我们对民国时期基督教会特征形成更深入的认识。

我认为,年龄因素在对教会内部人群构成情况进行分析时同样重要。比较幸运的是,本文讨论的12个堂会名册,都有年龄一栏,或

---

① 葛剑雄主编、侯杨方著:《中国人口史》第6卷,复旦大学出版社2001年版,第188—189页。

② 《广州市政府新署落成纪念专刊》,广州民国廿三年(1934)十月印行,第39页。

③ 广州市区人口共1 042 630人,其中男性593 707人,女性448 923人,性别比为132.25。见《广州市政府新署落成纪念专刊》,第40页。

者提供了可以计算信徒入会时年龄的资料。这是除姓名以外，资料最完整的一个统计项目。但尽管如此，有些信徒的年龄在册中还是空缺的。故以下对年龄因素的分析也只能说是大概的、初步的。

本文研究的 12 份堂会名册中，年龄一栏基本上是记载入会时的年龄。个别不一致的名册，笔者根据名册提供的资料进行了换算。故下表反映的是广州地区加入教会的基督教群体的年龄状况。

入会信徒年龄情况表

年 龄 段	人 数
0—9	578
10—19	1 188
20—29	945
30—39	541
40—49	366
50—59	226
60—69	160
70—79	66
80—89	18
合 计	4 088

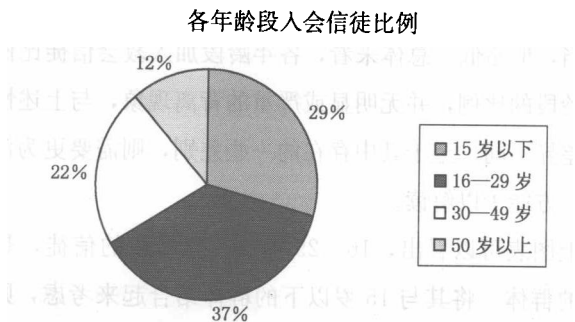
50 岁以后加入教会人数较少，反映了中国人口史的真实。在 19 世纪末、20 世纪前期政治动荡、战乱频仍、大部分时间人民难以安居乐业的情况下，老百姓人均寿命在 50 岁以下。在 50 岁这一年龄之上仍能生存者，在整个人口中的比例本来就很很小，加入教会者数量较少，实为正常的现象。

也许将入教信徒按照更大的范围进行分类，更能反映处于人生不同阶段的人群加入教会的比例。这里可以划分 4 个年龄段：15 岁以

下，为幼年和少年时期，<sup>①</sup>尚未进入成人阶段，加入教会往往受家庭的影响，很大一部分是在家长的决定下受洗的；16—29岁是青年时期，是人生最有理想和激情、生命最为丰富多彩的时期，较少受到功利心的影响，在信仰方面大都能够自己进行抉择；30—49岁是壮年时期，个人的生活和事业逐渐走向定型，承担的家庭和社会义务最为繁重，是人的思想和感情较为成熟的阶段；50岁以上为老年时期，经历了曲折的人生，有些人历尽坎坷，在人生道路上进行了长期的摸索，信仰和情感的变化都有丰厚的人生经历作为底蕴。

若以此4个阶段来划分，则各年龄段的情况是：15岁以下，1203人，占29.4%；16—29岁，1508人，占36.9%；30—49岁，907人，占22.2%；50岁以上，470人，占11.5%。

将此结果图示如下：



广州的人口统计资料表明，1932年，市民中1—5岁者约11.5万人，占总人口10.18%；6—12岁者约14.5万人，占12.83%；13—

<sup>①</sup> 笔者通过教会名册发现，当时有的教会通常15岁以下的信徒另立“儿童册”登记；教会登记册多在15岁以下儿童的登记表或登记栏内注明“寄洗”。故此处以15岁为划分年龄段界限之一。



20岁者约21.5万人，占19.03%；21—50岁者约52.5万人，占46.46%；51岁以上者约13万人，占11.50%。<sup>①</sup>但不同的历史时期，特别是战乱前后，人口的年龄结构会有较大差异。人口史学者侯杨方的研究表明，1947年全国各省市“0至14岁年龄组人口数占总人口的32.25%，15至49岁年龄组人口数占总人口数的50.03%”<sup>②</sup>，则50岁以上人口数占总人口数的17.72%。广州在1947年的人口年龄结构如何，笔者尚未看到具体资料，这里只能参考全国的情况。

以上述数字为参照，则20世纪前期广州教会入会时的年龄结构，在总体上与和平时期的1932年广州市民年龄结构相似。但与战后全国人口年龄结构相比，50岁以上信徒在入会成员中的比例，明显低于一般人口统计中50岁以上人口在总人口中的比例；青、壮年信徒在教会中所占比例，则高于一般人口统计中相应年龄段在总人口中所占比例；15岁以下信徒所占比例，与一般人口统计中相应年龄段大致相当，但略低。总体来看，各年龄段加入教会信徒比例与整个人口各年龄段的比例，并无明显或严重的背离现象，与上述性别结构上的明显差异不同。至于其中存在的一些差别，则需要更为深入、具体的研究，方能予以解读。

从以上图表可以看出，16—29岁这一年龄段的信徒，是入会信徒中最大的群体。将其与15岁以下的群体结合起来考虑，则入会信徒中的2/3左右是青少年，中、老年信徒只占1/3。但这1/3的信徒，其影响力也许是数字本身无法体现出来的。教会登记册中的资料反映出，不少青少年是在中老年信徒的引导或决定之下受洗的。

---

① 各年龄段人数数据《广州市政府新署落成纪念专刊》第42页图表估算，比例按总人口113万计算得出。

② 侯杨方：《中国人口史》第6卷，第332页。

在中国社会的具体情况下，家族因素在教会发展中具有不可忽视的作用，而在家族中具有决定性影响的往往是中、老年人，他们或是已在教会多年，或是在自己决定加入教会时也为家庭的其他成员作出类似决定。<sup>①</sup>

若能通过统计显示不同历史时期入会信徒的年龄结构变迁状况，则更能反映基督教会发展的动态状况。但限于时间，本文未能进行这方面的探讨，只得俟诸异日。

#### 四、基督徒的社会身份：教育程度与职业

研究基督教会的演变状况，不仅应该对教会内部的情形作尽可能细致的分析，还应对教会的社会影响进行考察。基督教会所从事的社会事业，如教育、医疗、慈善和一些文化事业，是教会作为社会团体的集体影响力的体现。在这方面，学术界已经进行了相对较多的研究。而作为个体的基督徒的社会身份，即其在社会中的地位或位置，则是教会的社会影响力或社会地位的另一个指标。这方面的情形，尚未得到足够的注意。这里仍以 12 份教会名册为基础，就基督徒的职业和所受教育程度，进行一些量化分析。

与会日期、年龄、性别这些栏目相比，这 12 份教会名册中职业和教育程度两栏的空白率较高，常会看到登记册上连续空白的情形。因此，以下进行的统计，应该理解为“已登记教育程度的基督教群体受教育状况”和“已登记职业的基督徒群体的职业结构”。对大量未登记这两项指标的基督徒在这两方面的状况，我们可以作一些合

---

<sup>①</sup> 笔者所研究的 12 份教会名册中，有 8 份名册记录了 1 岁以内的婴儿受洗的数字，共 242 人。

理推测，但不能加以妄断。

这里先看一下广州基督教群体受教育的状况。只有5份名册登记了信徒入会时的教育程度。<sup>①</sup>登记册上记载的多为“大学”、“中学”、“小学”。师范学校、一般神学校，在统计中一律纳入中等教育的范畴。笔者抄录了这5份名册中950名信徒的资料。在这些信徒中，具有研究生学历的1人，纳入文化程度高等类。<sup>②</sup>具有高等教育资质的学院毕业生和高等专科生，均纳入大学类。民国时期的中等教育中，高中和初中有较大区别，但登记册中，有些注明“高中”和“初中”，有些则只注明“中学”或“中等”，故难以精确地确定这两种教育程度的人数。少量被登记为“略通文字”者，视为接受了初等教育，与小学程度相当。当然，民国时期国民小学的教育与私塾有着区别，但为了统计的简明，只能对这种区别加以忽略。小学有注明“初小”、“高小”者，这里亦一律不加区别，纳入“初等”类。下表是对这5份名册中信徒受教育程度的统计：

5份名册中信徒受教育状况

教育程度	初 等	中 等	高 等	合 计
人 数	211	243	57	511
所占比例	22.2%	25.6%	6.0%	53.8%

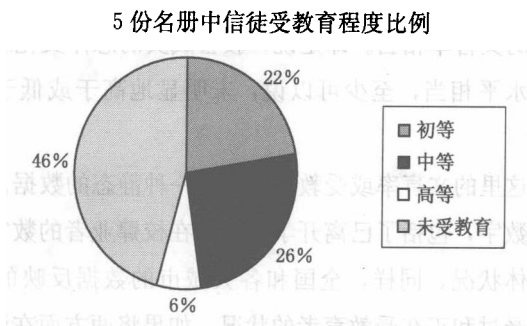
可见，笔者抄录的这950名信徒中，受过教育的人占总人数过半。我认为，没有注明文化程度的，可能有少量是登记遗漏，或状况

① 这5份名册是：《广州兴华浸信自立会会友名册》、《广州东山赖神浸信教会会友名册》、《中华基督教循道公会华南教区广州联区会友登记表》、《华南金巴仑长老会教友生命册填表》和《华南金巴仑长老会河南堂会友生命册填表》。

② 此人是循道公会的阮康榜，新会人，毕业于岭南大学研究院。见《中华基督教循道公会华南教区广州联区会友登记表》，广东省档案馆，92-1-31。

不清,但这两种情况应该很少,绝大多数是未受教育者。此外,还应有大量未进入正规学校但在私塾受过教育的,未在登记册上留下记录。虽然广州这样的大城市入私塾者高于乡村地区,但比起在登记册上留下记录的寥寥可数几个人,这部分人所占的比例应要大得多。但因缺乏具体数据,只能将其与未受教育者归为一类。这部分人所占比例为46.2%。

下图能够提供各类人士受教育状况较为直观的比例:



这样的比例,与整个社会的教育水平相比,孰高孰低?现在缺乏可信的广州城市教育史统计数据。一份统计资料显示,1932年广州市区文盲率约为50%;广州郊区(南海、番禺)市民文盲率为56.64%,略识文字者12.96%,具有初等教育程度者16.91%,具有中等教育程度者1.73%,具有高等教育程度者0.20%,情况未详者11.56%。<sup>①</sup>广州城区的情况可能略好于郊区。但显然,20世纪前期广州基督徒的平均受教育程度,应高于1932年的一般市民。

再以全国的情况来对比衡量。在1947年,全国部分地区人口的文盲率为72.34%,其中男性为54.54%,女性为85.40%。广州教

<sup>①</sup> 据《广州市政府新署落成纪念专刊》第37、55页资料。

会文盲率显然大大低于这一比例。但显然，我们更应看几个文化教育较为发达的直辖市的情况。在同一年，南京的文盲率为34.51%（男性为28.61%，女性为42.29），上海为49.28%（男性为34.81%，女性为68.00），北平为42.05%（男性为29.04%，女性为60.4%），青岛为53.49%（男性为38.68%，女性为73.23%），汉口为37.5%（男性为30.39%，女性为45.73%）。<sup>①</sup>广州此时亦为直辖市，其教育水平与这些城市可能未尽相同，但应相差不远。如果这一假设可以成立的话，则广州在此时期的文盲率，大体上应与上述广州教会的文盲率相当。即是说，教会成员的总体文化水平与整个社会的文化水平相当，至少可以说，未明显地高于或低于社会平均水平。

不过，这里的文盲率或受教育率，是一种静态的数据。上述教会中受教育者数字，包括了已离开学校者和在校肄业者的数字，反映的是教会的总体状况。同样，全国和各大城市的数据反映的也是1947年文盲和已受过和正在受教育者的状况。如果将两方面在读学生的情况加以具体考察和对照，则可以反映上述比例的动态状况。1934年，广州全市适龄儿童的失学率为58%，<sup>②</sup>这个数字意味着，在政局较为稳定的1930年代前期，仍然有一半以上的人没有受初等教育的机会。抗战胜利至广州解放的4年中，广州中小学平均每年的在校人数约为95 000人，约占人口的人口总数的8%，<sup>③</sup>这一数字似乎偏低，但与

---

① 以上数据均引自侯杨方：《中国人口史》第6卷，第547—548页，表13-8。

② 广州市地方志编纂委员会：《广州市志·教育志》，广州出版社1999年版，第34页。

③ 据广州市地方志编纂委员会：《广州市志·教育志》，第34、69页提供的数字估算。由于该书未能将资料来源作清晰的表述，这里仅作参考。1947年，广州市人口数为1 276 429人，1948年为1 128 065人，见侯杨方：《中国人口史》第6卷，第189页。

1932年广州市的统计资料相似。<sup>①</sup>同一时期，广州兴华浸信自立会的入会信徒中，在校中小学生人数为95人。<sup>②</sup>该教会登记册一共324人（笔者抄录314人），故教友中的在校学生人数占29.3%以上。<sup>③</sup>按当时的人口状况，1947年，20岁以下的青少年约占总人口的42%左右；其中，6岁以下幼童占13.61%，故应当接受教育的适龄青少年在30%左右。<sup>④</sup>这意味着，加入兴华浸信会的这一年龄段的青少年，基本上都在接受教育。也许，这是有些独特的例子，这一比例在各堂会中是否具有代表性，当然有待进一步研究。由于历史原因，我们今天很难发现过去年代精确的人口数据，能够找到的一些数字甚至相互冲突。

以上对比说明，40年代后期，广州基督徒中受教育者的比例高

① 1932年广州市学生总数为78226人，占全市人口的7.5%，与8%的比例较为接近。见《广州市政府新署落成纪念专刊》，第37页。

据侯杨方的研究，南京、上海、北平、青岛、汉口5城市青少年在各层次学校就学人数占当地人口的百分比如下：南京，小学15.83%，中学8.86%，大学2.58%，共27.27%；上海，小学15.83%，中学5.69%，大学0.8%，共22.32%；北平，小学14.23%，中学5.72%，大学0.91%，共20.86%；青岛，小学14.46%，中学3.55%，大学0.26%，共18.27%；汉口，小学15.25%，中学6.74%，大学0.51%，共22.18%。5城市在中小学受教育的青少年占人口比例平均为21.19%。这5个城市当时均为直辖市，广州在1939年后亦为直辖市，在未找到较为准确的广州教育状况数据的情况下（上文所引《广州市志》的资料，笔者怀疑其偏低），这里将此5城市的情况作为参考。侯杨方：《中国人口史》第6卷，第547—548页，表13-8。

② 《广州兴华浸信自立会友名册》，广东省档案馆，92-1-267。该名册按姓氏编排，笔者所抄录部分编号908-1231，其余部分未见。20世纪50年代初登记时，在册者除少数几个外，绝大多数均健在。故其信徒人数可以作为计算比例的基数。笔者选取这个堂会做例子，是因为该会的名册1940年代后期的部分较为完整。

③ 这里，应当从95人里减去每年离开学校的人数，得到的结果才是在校人数。笔者假定这部分人在1/3左右。

④ 侯杨方：《中国人口史》第6卷，第333页。

于全国水平和几个大城市的水平。19世纪前期广州教会信徒受教育的基本状况，总体上与全国大城市人口的教育程度相似。40年代后期则明显高于这些城市的水平。这意味着，抗战之前，广州教会信徒的文化水平低于平均水平；而这又意味着，战后时期，基督教会中青年的入学率、文化水平，较全国大城市的平均水平为高；广州的教育水平与这些城市相似，因此，广州教会信徒的受教育程度在快速上升，是一个明显的趋势。这些，都是衡量教会社会影响力的一个重要依据。

女信徒的受教育状况也值得关注。在上述受过教育的信徒中，女性为221人，笔者抄录的这5个堂会的女性入会信徒为512人，有43.16%的女信徒受过程度不等的教育。1932年广州市郊女性市民中，受过初等、中等、高等教育的，约在3%左右。<sup>①</sup>城区的情况未见资料，但其比例即使以小区的5倍计，亦大大低于基督教会的数字。这说明女基督徒的文化程度高于所在地区的平均水平。

职业比教育程度更能体现一个人的身份。基督徒的职业分布意味着教会影响力所及的范围。笔者所研究的12份名册，均有信徒职业的记录，虽然很不完整。根据这些名册提供的资料，可以将这些登记册中入会信徒的职业分成11类：工界、商界、学生、教师（含教员、校长等）、医疗、家政、职员（含文员、技师、律师、干事等）、政界、军界、警界、传道。各类人员的数量如下表：

12份名册中信徒职业情况表

职业	工界	商界	学生	教师	医疗	家政	职员	政界	军界	警界	传道	合计
人数	465	310	1 041	135	214	186	45	35	37	6	50	2 524

名册中少量职业为“农业”或“务农”的，考虑到广州是一个工

<sup>①</sup> 《广州市政府新署落成纪念专刊》，第55页。

商业城市，将其计入“工界”劳动者的范畴。表中所谓“家政”，笔者的理解是，她们的身份是女佣、管家等，属于受雇用的阶层。“商界”则包括各层次的商业经营者。“工界”指的是工厂、企业及其他部门的雇用劳动者。“医疗”行业包括中、西医生和护理人员。

笔者抄录的12个堂会信徒共4088人，故有1564人名下无职业记录。但这1500多人不可能全部视为无业人员。在此，我们可以进行一些推测。

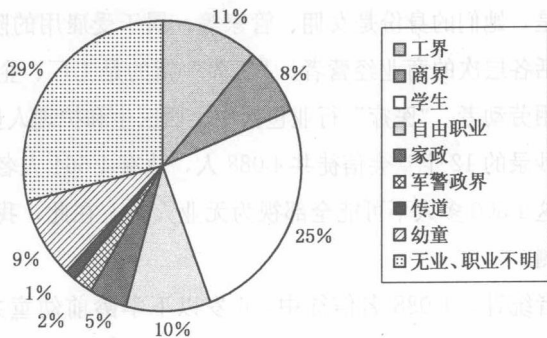
经笔者统计，4088名信徒中，6岁以下学龄前幼童共377人。这个数字应该从信徒职业（包括学生）统计的基数中减去，则应纳入统计的人数为3711人。再减去2524，则无业或职业不明者为1187人，占29%。教会中的无业和职业不明者比例较高，我认为这与女信徒比例较高相关。在民国时期，女性就业率较男性明显为低，但女性在教会中的比例明显高于一般市民中的比例，故女性信徒比例的日益升高使得信徒的无业者比例随之升高。

在职业不明者中，估计从事教师、医疗及军、警、政等职业者较少，多数应为从事体力劳动或职业不稳定者，在登记时被忽略或无法确定。这部分人所占比例，因无资料，无法判断其状况，只能将其与失业或无业者归为一类。如果将表四中教师、医疗、职员三种需要一定文化水平、经过专业培训、具有一定社会地位和影响的职业归为一类，作为自由职业者；军界、警界、政界等与国家或政府机关相关者，归为“军警政界”；其余各自为一类；职业不明和无业者为一类，则广州基督徒的职业结构如下图：

这样的职业结构，与广州市民的总体状况相比，有何特点？据统计，1932年广州市区男女无业者数字为256469人，占市区人口总数的24.60%（其中女性为236050人，占市区女性人口总数的52.58%），另有职业不明者“占百分之三弱”，二者相加，大约为28%；



广州基督徒群体职业结构



学龄前儿童约占 15%；学生约占 8%；宗教人员约 2%；农、工、商、店员占 38%；其余为“公务员、自由职业”者，约 11%。<sup>①</sup> 两相对照，则广州信徒中职业不明和无业者的比例略高于 1932 年广州市的无业者占市民总数的百分比；学龄前幼童占 9%，较 1932 年广州市民中的幼童比例为低；学生的比例则远远高于一般市民中的学生比例（25%：8%）；教会中工、商界人员，加上从事家政者，仍低于市民中农、工、商、店员的比例（24%：38%）；教会中自由职业者和军警政人员的比例，略高于 1932 年这些人员占全市人口的比例（12%：11%）。

可见，差别最大的类别是学生和工、商、家政等行业，前者基督徒的比例高于一般市民，后者则是一般市民的比例高于基督徒。就社会影响力而言，应当承认，自由职业者要高于从事工商等行业者，而学生则是潜在的具有较高社会影响力的群体。即是说，基督徒群体的

① 据《广州市政府新署落成纪念专刊》，第 37、47 页。按：该书第 47 等页人口统计表提供的数字与第 37 页编者表述的数字不相一致，本文概依统计表格。编者在第 37 页说，广州无业者有“二十三万六千〇五十”，与笔者根据第 47 页表计算的结果有差距；但其所言无业者占总人口比例“约占百分之二五弱”，则与笔者计算结果相似。

平均职业影响力高于一般市民。虽然从总体上来看，基督徒仍然是社会上的弱势群体，但其社会影响力在 20 世纪前期呈现出上升的趋势。

不过，应当强调的是，在军警政界这一象征着国家权力的类别中，基督徒的比例还是很低的。在像广州这样的区域政治中心，军警政人员的社会影响力是非常强大的，人数也是比较多的，但这类人员只占基督徒总数的 2%。这个比例在一定程度上可以解释，基督徒在民国时期面临复杂的政治环境时，为何显得极为审慎；也可以说明，虽然宪法规定了宗教自由的原则，虽然在民国的政要中出现越来越多的基督徒的身影，但即使在广州这样具有较长时期基督教发展历史的地区，教会在军、警、政界的影响仍然微小。有必要指出的是，数十名军警中的大部分，是在清末和民国初年加入教会的，其中相当部分后来失去联系。到 20 世纪 20 年代，广州成为民族主义运动中心之一，基督教在面对主流社会的怀疑和舆论的抨击时，它是不可能在这些与国家权力机关相联系的人群中扩大影响的。

正如笔者一再强调的，本文研究的 12 份教会名册是不完整的资料，其中所包含的历史信息，笔者仍未能将其完全阐释出来。例如，如果将性别、年龄与时间三者结合起来考察，或者将职业、教育背景分别与性别、年龄、时间等因素结合起来考察，或者在这几种因素中进行更多的组合研究，则我们对 20 世纪前期广州基督教会各种特征的认识将更为丰富，也会更为深入。这也许是笔者今后要努力的方向。

尽管如此，如前文所论，这些名册不仅对基督教史的研究具有重要价值，它们也是值得注意的社会史资料。从这些名册来看，家族因素在基督徒加入教会的过程中具有不可忽视的影响，故它们可以用于研究家族与信仰之间的关联。再如，这些名册记录了大多数信徒的籍贯，由此我们可以观察广州市民的来源，从而为理解广州城市的社会

和文化特征提供一个具体的视角。我们很可能认为像广州这样的华南中心城市能够吸纳来自华南各地乃至全国的人士。但实际上，从教会名册可以看出，这些市民的籍贯多为珠江三角洲地区和广东中部的其他地区。很少能从名册中看到拥有粤东地区籍贯的基督徒，本人或其先辈来自粤西地区的也很少，而来自广东以外省份的更是屈指可数。历史研究者对这些信息当然会有兴趣，而人口学者同样可以将这些名册作为难得的研究对象。

# 同乡、同业、同信仰

——以“旅港潮人中华基督教会”  
为个案的研究（1923—1938）

李金强

潮汕为西方传教士来华开教目的地之一。此乃肇因于潮汕临海，不少乡民移殖南洋。故基督教来华宣教预备时期（1807—1860）的西方传教士，于南洋活动之际，得以习识潮语，从而注意潮汕工场，借此海外潮侨网络，最终得以宣教潮汕。欧美教会包括信义宗、长老会、浸信会，遂于潮汕建立传教事业。<sup>①</sup>

20世纪上半叶，适值中国内忧外患，潮汕之民继续移殖海外，其时香港以自由贸易，为万商聚集之区而得以勃兴，亦成潮汕乡民聚脚谋生之地，多以营商为生，而以南北行潮帮最为显赫。此外，尚有一批从事抽纱业者南下香港。<sup>②</sup>

值得注意为此批抽纱业者，大多属潮汕长老会、浸信会的教徒。原来19世纪下半叶，长老会、浸信会女传教士引入抽纱新工艺，藉

---

① 李金强：《基督教入华的预备时期——以潮汕开教为例》，“自西徂东——马礼逊牧师来华200周年纪念暨第五届近代中国基督教史研讨会”，香港中文大学、浸会大学等主办，2007年；并参见胡卫清：《近代潮汕地区基督教传播的初探》，《潮学研究》2001年第9期，第143—174页。Joseph Tse-Hei Lee（李樹熙），*The Bible and the Gun: Christianity in South China 1860—1900*, New York: Routledge, 2003, pp. 21—41.

② 赖连三：《香港纪略》，暨南大学出版社1997年版，第56、71页。

此协助教徒生计，从而建立潮汕的抽纱业。自民初以降，闻名中外，成为潮汕出口的著名商品。<sup>①</sup>其时来港同乡、同业、同信仰的潮汕信徒，决定于香港筹设教会。早于1909年已有聚会，至1923年，遂创设“旅港潮人中华基督教会”，并在林之纯牧师（1886—1980）及抽纱业信徒协助下，使该会成为自管、自养、自播的自立教会。<sup>②</sup>

本文即以来港潮汕信徒，如何透过乡族与同业的社会关系，建立地方教会的过程进行探索，藉此为20世纪中国教会本色化提供一个崭新的个案。

## 一、酝酿——香港汕厦教会

香港与潮汕一衣带水，相距约290海里，乘轮船约一夜可至。自康熙二十二年（1683年）开海禁，潮人已见来港的记录。潮州近海，地瘠民贫，故大多移民海外，找寻生活。早已成为移民之乡。向以前赴南洋之泰国、新加坡等地为多，及至香港于1842年开埠，英人以香港为自由港，促进中外贸易，渐成国内与南洋交通及贸易的枢纽。亦渐成为潮人南下移民及营商之目的地。随着香港英商怡和（Jardine, Matheson & Co.）及德忌利士（Douglas Lapraik & Co.）等开设汽船公司，经营香港、汕头航线。此后日本、德国及我国招商局亦相继加入航业竞争。清季民国港汕的航运业遂由旧式帆船（如潮

---

① 关于潮汕抽纱业的起源及发展，参见《潮汕抽纱业近况》，载《香港华侨日报》1949年1月17日；杨坚平：《潮绣抽纱》，广东人民出版社2005年版，第66—69页；林之纯牧师讲述：《创堂五十周年史略》，《基督教香港潮人生命堂创刊五十周年纪念特刊》，1959年，第10页。从教会的记述，可知乃清末美北浸信会女传教士下嫁英国长老会莱爱力医生（Alexander Lyall），人称莱医生娘（S. A. Lyall）将抽纱工艺传授予教友，藉此协助家计，遂促成日后潮汕抽纱业兴起。

② 林之纯牧师讲述：《创堂五十周年史略》，第10—11页。

帮的红头船)，逐渐转变为新式轮船航运，航班日增，而潮汕至香港的移民及营商亦随之紧密。<sup>①</sup>

潮汕人士相继移民香港，至20世纪30年代在港潮籍移民约为3万余人，“或为商，或任事，或为工人，或为苦力，间有教员者，为医生者，为报界者……”，其中以聚居九龙尖沙咀者最多。<sup>②</sup>

就营商而言，潮人遍布于转口贸易的南北行及庄口（金山庄、南洋庄），找换银业，代理燕梳（保险）、客棧、三盘米业（零售米铺）、茶居、糕饼、瓷业、抽纱公司、罐头食品等。其中以经营内地南北土货转口的南北行最为显赫，潮商自成一帮，与粤帮、闽帮、鲁帮并立，共沾利源，执本港华人经济之牛耳。潮帮尤以高元盛的元发行、陈焕荣的乾泰行等最为著称。<sup>③</sup>潮人在港营商与基督教相关者首推原籍揭阳、出身美北浸信会的林子丰（1892—1971）。他早年南下香港，成为南北行潮帮商人，自设四维公司，经营米业、煤炭、船务，以至于开办嘉华银行之金融业。来港后，成为香港浸信教会会友，拓展该会九龙城基址，并创办香港浸会大学前身之浸会书院，为本港教会、商界及教育界的社会领袖。林氏生平与事功，早已引起学者关注。<sup>④</sup>而潮汕女传教士引传抽纱工艺，促成潮汕信徒相继投身抽纱业，于20世纪初更南下香港设行经营，至40年代初，为本港潮人抽纱业的

① 饶宗颐编：《潮州志汇编》，香港龙门书店，第755页。

② 赖连三：《香港纪略》，第57页。

③ 赖连三：《香港纪略》，第68—71页；陈雨藩：《南北行公所会史》，载《南北行公所新厦落成暨成立八十六周年纪念特刊》，1954年，第23—24页；并参见李龙潜：《清末民初在香港的潮人》，载《潮学研究》1997年第6期，第546—559页。

④ 赖连三：《香港纪略》，第89—90页；Soo Ming-Wo, *Christianity in a Colonial and Chinese Context: The Internal Organization and External Relations of the Swatow Baptist Church in Hong Kong*, Ph. D. Thesis, University of London, 1980, pp. 61—79.

最盛时期，多达六七十家。<sup>①</sup>故香港潮汕抽纱业不但具有同乡、同业的地缘、业缘传统商人特色，更因抽纱业源起自教会，大多为同奉基督的同信仰者，此即“潮属宗主同道多业抽纱”之谓也。<sup>②</sup>

香港潮人教会始于美北浸信会差会传教士舜为仁 (William Dean, 1807—1895)，舜氏早于 1834 年在曼谷向潮侨宣教，及至香港开埠，随即北上，于 1843 年在香港开设中国教会史上第一所潮语浸信会，并于长洲、土瓜湾、尖沙咀等地开设福音堂址。然其后美北差会放弃香港工场，于 1860 年转入潮汕宣教。<sup>③</sup>与此同时，英国伦敦传道会亦在香港展开对潮人的传道事工，并于 1906 年聘请汕头长老大会的潮属牧师詹承波 (Chim Shing Po) 来港，于港岛及长洲等地宣教，然詹牧于 1908 年辞职转赴新加坡，潮语事工亦因而终止。<sup>④</sup>

直至汕头长老会福音医院的医疗传教士怀敦干 (George Duncan Whyte, 1879—1923)，<sup>⑤</sup>于 1908 年返回英国述职后，翌年重返汕头，

- 
- ① 林兆禧：《卅年来本港抽纱业的回顾与前瞻》，载《旅港潮州商业三十周年纪念特刊》，1951 年，第 15—16 页。
  - ② 值理会撰：《本会历史》，载《旅港潮人中华基督教会年刊》1941 年第 8 期，第 63 页；此一会史稍后再刊于刘粤声：《旅港潮人中华基督教会》，载《香港基督教会史》，香港基督教联会 1941 年印，第 92—94 页。
  - ③ 李金强：《自立与关怀——香港浸信教会百年史 1901—2001》，香港商务印书馆 2002 年版，第 19—22 页。
  - ④ Report of the Hong Kong and New Territory Evangelization Society for this Year 1906, p. 7; Minutes of Special Meeting held at Dr. Wan's house on Tuesday 4<sup>th</sup>, December, 1906, CWM Archives, China, General, odds, Box 6, Fiche 770, 771.
  - ⑤ 敦怀干的生平与事功，参见 H. F. Wallace, *George Duncan Whyte: A Memoir*, London: Foreign Missions Committee of the Presbyterian Church of England, 1925. 怀氏早年毕业于爱丁堡的 George Waston's College，初习商科，因其兄弟意外溺毙而感悟，随即于大学改习医科，计划传教，并以优异成绩毕业，成为英国长老会的医疗传教士。1902 年，派至汕头福音医院服务，与该院兼爱力医生共事，于汕头热心传教，且因医术高明，备受潮汕信徒的敬重，又曾担任香港大学医学院校外考试委员，并一度为港大延聘，然却婉拒教席，仍专注于医疗传教。

与其新婚妻子路经香港，得与当地潮属长老会会友联络，商议开设“潮人聚会处”，并获会友陈赞亭、黄仲山的支持，发起组织。陈氏时为香港青年会董事，而黄氏则为本港著名抽纱商人。<sup>①</sup>遂借港岛皇后大道中34号3楼香港华人基督教青年会会所聚会，举行主日晚堂崇拜，由会友轮流主领。是为在港潮人教会之再生。稍后，租赁云咸街21号为礼拜堂，成立教会。于1911年始聘邱家修为堂牧，并获汕头长老会派牧师团南下，按立邱氏为牧师，是为潮人在港聚会首次按立华牧。继而厦门同会信徒谢奕棣等人，以汕、厦两地同属闽南语系，“语言大同小异”，要求加入，香港汕、厦信徒由是得以共同聚会，并命名该会为“香港汕厦教会”。邱牧不久辞职，由该会长老许修龄暂代，并向汕头长老大会议聘教师（即传道）主理该会会务。吴道元、吴锦堂两位教师先后南下驻堂，主理会务，其初该会“颇具蓬勃之象”。及至1914年欧战发生，香港百业凋敝，会友相继旋梓，北归故里，聚会人数不多，不得不暂时停顿。<sup>②</sup>而香港汕厦教会无疑为在港潮人教会的新生种子，已露成长的契机。

## 二、复会——旅港潮人基督教会的成立（1923）

1918年欧战结束，亚洲地区未受战火波及，经济迅速复苏，香港日渐繁荣，商贸转趋蓬勃，时香港“各安生业，大埠商会骤形活泼

① 刘粤声编：《香港基督教会史》，第113—114页；《会史纪要》，载《旅港潮州商会30周年纪念特刊》，第1页；又黄仲山，原名黄速坤，于揭阳广美堂聚会，得教会帮助，经营抽纱业致富，参见《基督教揭阳鱼湖广美堂简史1900—2000》，广美基督教会2000年印，第1—2页。

② 值理会撰：《本会历史》，第63页；彭绍贤：《中华基督教会香港潮人生命堂简史》；陈纯全：《七十五年来大事记》，载《中华基督教会香港潮人生命堂创堂75周年纪念特刊》，香港潮人生命堂1984年印，第12、23页。



之象”，潮人来港谋生者比战前更多。在此一背景下，潮人信徒“来营业此邦者日众”<sup>①</sup>，“旧会友卷土重来，新会友接踵涌至”<sup>②</sup>，虽然“远离乡井，糊口异地，惟事神之心，莫敢稍忒”<sup>③</sup>。由于大部分为汕头长老会会友，遂“赁屋为礼拜堂，用潮语讲道”。<sup>④</sup>至1923年得以重组复会，其中林之纯牧师出力最多。

林之纯（1886—1980），广东澄海县盐灶乡人，为潮惠长老大会伯特利堂林文和长老之长子。少年时随母定居汕头，就读汕头锡安堂小学及聿怀中学，18岁蒙圣灵感动悔改重生加入教会，自此努力读书，勤诵圣经，随即入读贝理神学院，一度至揭阳世光堂任小学教员并实习传道。毕业后至汕头堂任小学教师，同时于锡安堂、及崎碌的伯特利堂任传道。

其后被按立为中华基督教会汕头区会牧师，负责区会行政及各堂会事务。抗战期间，巡回潮汕各县各乡，主持教会圣工，兼理各方救济工作。此外，林牧与旅港潮人教会关系至深<sup>⑤</sup>，原来，1923年春，林牧因公访港，见经营抽纱业的潮汕会友重返香江，人数尤胜战前，认为潮人教会宜再恢复，四处奔走。鉴于战前停会乃与组织及经费有关，遂“着手先筹募基金”作为复会前提，是为旅港潮人基督教会成立。至1928年且任复堂后的摄理牧

---

① 《序》（1923），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。

② 彭绍贤：《中华基督教会香港潮人生命堂简史（1909—1984）》，载《创堂七十五周年纪念特刊（1909—1984）》，1984年，第14页。

③ 《第一百八十三次值理会纪录》（1948年1月16日），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（二）》。

④ 林兆禧：《本堂易名经过》，载《生命月刊》，潮人基督教生命堂“创刊号”（1947年4月1日），第3页。

⑤ 《林之纯牧师史略》，载《林之纯牧师丧礼仪节》，香港基督教尖沙咀潮人生命堂1980年4月12日，第2页。

师，该会并在林牧的主理下，组织日见完备，终于下启香港潮人生命堂的成立。<sup>①</sup>

其时发起重组教会，获得蔡汉源、黄树德、黄仲山、孙佳广、陈润生、柯宏楠、吴宠荣、林兆禧 8 位支持。<sup>②</sup>8 人多业抽纱。

蔡汉源（？—1953），开设“汕头抽纱公司”，并曾于汕头组织基督教青年会。<sup>③</sup>黄树德，15 岁与母亲一同受洗于广美村礼拜堂，其母于教会习得抽纱手艺，黄氏因而从事抽纱业。1920 年于香港弥敦道创办“复荣公司”（Fook Weng & Co.），致富后奉献甚多，历任值理多届。<sup>④</sup>黄仲山、黄树德同为揭阳渔湖广美村人，亦为本港抽纱业商人。陈润生（？—1962），亦经营抽纱业。吴宠荣则为九龙抽纱公司创办人。<sup>⑤</sup>至于林兆禧（1892—1978），青年时于新寮堂由林芳牧师施洗。1922 年迁港创香港公司（Hong Kong & Shanghai Lace Co.），经营抽纱顾绣业，分行遍设国内及印度，为香港抽纱同业中早期创业者之一。1923 年响应林之纯牧师呼吁，发起重组教会，历任值理会主席。至 1951 年且弃商事主，协助该会扩张会务，为该会于港、九事工的重要推手。<sup>⑥</sup>

① 《林之纯牧师史略》，第 2 页。

② 《序》（1923），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。

③ 《汕头市基督教志》（1990），第 11—12 页；《香港商业年鉴》，香港华商总会 1952 年印，第 519 页；《生命周刊》第 7 卷第 20 期（1953）。又据侯希光长老，汕头有限公司为香港首间经营抽纱业之公司。参见李金强、陈洁光、杨显升、莫元和：《口述历史——侯希光长老、王若铨长老》，香港潮人生命堂 2006 年 6 月 22 日。

④ 黄树德：《耶稣领我》，载《生命周刊》第 6 卷第 48 期（1952 年）。又参见《基督教揭阳渔湖广美堂简史》，第 2—4 页。复荣公司资料参见《香港商业年鉴 1951》，香港华商总会 1952 年印，第 517 页。

⑤ 《生命周刊》第 6 卷第 20 期（1952 年）；《旅港潮人中华基督教会年刊》1940 年第 7 期，第 45 页。

⑥ 林氏生平见《林兆禧长老史略》，载《林兆禧长老殡礼仪节》，香港潮人生命堂，1978 年 6 月 11 日，第 3—4 页；林兆禧：《我的见证》，第 1 页；《香港商业年鉴》，香港华商总会 1952 年印，第 518 页。

该会重组主要为“利便旅港同乡而设”，使潮属会友“同心敬拜神，无言语感情的隔阂”，得以“砥砺信德，联络乡谊”<sup>①</sup>。继而获得汕头长老会传教士安鲍德（Rev. P. J. MacLagan）及汲多玛（Rev. T. C. Gibson）相继至港鼓励，复会之事遂成，其初始名“旅港潮人基督教会”<sup>②</sup>。林牧随即邀蔡汉源之弟蔡达源一同四处劝募，两天已筹获2000余元，为复会取得所需基金。<sup>③</sup>

复会之初，聚会人数仅二三十人。<sup>④</sup>堂址先借鹅颈区“灯笼州礼拜堂”，作为复会后第一堂址，举行主日聚会。及后会众均感该地“偏僻往返不便”，遂转借荷李活道66号近泥街（即今伊利近街）之“培道联爱会”<sup>⑤</sup>会所聚会，是为复会后第二堂址。<sup>⑥</sup>随即选出值理林兆禧、孙佳广、吴宠荣、黄树德、陈润生、蔡达源及曾业文7位。并去函潮汕，再聘吴道元为传道主任，然因吴氏已应当地新饶堂之聘，未能南下，遂推林兆禧为主日领祷，始行聚会。而首年的情况则为

① 《生命月刊》，潮人基督教生命堂，1947年4月1日，第1页。

② 《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。值理会会议记录自1924年起一直沿用“旅港潮人基督教会”一名。

③ 《序》（1923），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》；林之纯讲述：《创堂五十周年史略》，第11页。据林之纯所说，劝募一事邀得蔡达源与一众弟兄帮忙，不及两天已筹得所需数目。

④ 林兆禧：《神实在恩待生命堂》，载《基督教尖沙咀潮人生命堂进堂二十周年纪念特刊（1950—1970）》，香港基督教尖沙咀潮人生命堂1970年印，第16页。

⑤ 据刘粤声编：《香港基督教会史》，第276—278页。培道联爱会缘起于1903年，由本港信徒区恒亮发起，为一“患难相扶，疾病相持”的慈善团体。

⑥ 《序》（1923），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。第一会址灯笼（笼）州礼拜堂由蔡汉源、柯宏楠二人负责商借；第二会址联爱会会所由孙佳广负责商借。第二会址楼下有赞育中药行，参见《本堂会址迁移小史》，载中华基督教会香港生命堂《堂务月报》1965年第10期，第2页。另据彭绍贤：《中华基督教会香港潮人生命堂简史（1909—1969）》，第4页，联爱会位于“士丹顿与伊利近二街拐角”。

“每次聚集人数恒达数十，颇形踊跃，有出乎意料之外”<sup>①</sup>。

其所借二地，皆他人物业，多有限制，故决定租堂。先后租赁皇后大道中8号2楼A（今改为14号）、40号（今万年大厦）、37号（今余道生大厦），而最终于1929年租得大道中35号的商务印书馆4楼，设堂最久，直至1951年自购新堂于些利街，始行结束。<sup>②</sup>该会亦随着所租会堂的迁移，而会务日渐开展，堂会的组织与规模逐渐成形。回顾英国长老会于粤东宣教之发展，初起于潮语区的汕头，继而扩至客家语区的五经富（揭阳县），遂于1881年起成立潮惠长老大会，并确定“自管、自养、自播”的“三自原则”。至1900年汕头大会及五经富大会成立，故设潮惠总会统摄此二大会。其后再改名为岭东大会，下设汕头中会及五经富中会。<sup>③</sup>随着20世纪20年代非基运动兴起，在民族主义影响下，加速潮汕地区教会的自立发展，终于促成以长老会为首的中华基督教会的诞生。即在此一背景下香港潮人的“基督教会”亦逐渐步向以“中华”命名的教会自立本色化，此即“旅港潮人中华基督教会”一名所由生<sup>④</sup>，而香港潮人基督教会亦向自立逐步迈进。

### 三、自立——自管、自养、自播

#### 1. 自管

长老会的体制具有民主特色，由地方设立堂会起，除由堂会教友

- 
- ① 《序》（1923），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。据《本堂会址迁移小史》，第2页，1923年首届值理会于联爱会会址选出。
- ② 《本堂会址迁移小史》，载中华基督教会香港生命堂《堂务月刊》1965年第10期，第2页。
- ③ 刘泽荣：《汕头长老会》，载《中华基督教会年鉴》1916年第3期，第32—33页。
- ④ 张葆初：《长老宗略史及其合一运动》，《中华基督教会年鉴》1925年第8期，第51页。至1919年，广东长老会、公理会及伦敦传道会讨论合一规条，继而定名为中华基督教会。

公请牧师，“专司讲道，兼督理会内一切事务”外，并由众教友公举长老及男女执事，主理教会事务。长老乃“与牧师一同治理，劝惩教会者”；而男女执事“专司会内一切捐项，办理财政”<sup>①</sup>。

旅港潮人基督教会，于复会初期，规模未备，先于1923年，由会众选出林兆禧、张佳广、吴宠荣、黄树德、陈润生、蔡达源、曾业文为值理。并于翌年分配工作，包括书记、司库、庶务、书启及募捐员，藉此推动会务。继而函请“汕厦基督教会”时期的传道吴道元再次出任传道主任，并议决修函至国内请汕头中会（区会）“准派牧师莅临摄理”<sup>②</sup>。结果由孙渭文担任首位摄理牧师。至此该会的牧职人员俱备。其中牧师为摄理，故不长驻于该会，每年两度至港出席值理会共商圣工，并与会众同守圣餐，主持圣礼。承担日常牧职工作者，乃由传道负责。至于值理实为该会复会后的实际承担会务者，其职责类如长老会体制中的男女执事。故1925年的司事会中，摄理牧师孙渭文一度提出“当选男女执事十人以策进会务”，唯讨论后，值理曾业文却提出该会“会友多属旅居，迁徙无定，执事住期五年，碍难照行”，决定仍用“值理名义”，任期改为二年，及添选“女值理三位”，故该会此后共有男女值理10人，共同推动会务。<sup>③</sup>

1923—1937年间，摄理牧师先后有孙渭文（1924年任）、郭景云

---

① 张葆初：《长老宗略史与其合一运动》，载《中华基督教会年鉴》1925年第8期，第49—50页，随着该宗派在华宣教事业的扩充，在“堂会”之上设“区会”（由区域内各堂会牧、执组成），“区会”之上设“大会”（由辖境内牧、执组成），“大会”之上设“总会”，由各区会所选派之牧执组成，为长老会最上级之组织。

② 《序》（1923）、《谈判会记录》（1924年4月2日），载《旅港潮人中华基督教会值理会记录簿（一）》。

③ 《司事会记录》（1924年8月27日）、《司事会记录》（1925年3月7日），载《旅港潮人中华基督教会值理会记录簿（一）》。

(1925—1928)、林重三(1929)、林之纯(1929—1950)四位。<sup>①</sup>四位牧师中,林之纯任期最长,与该会关系最深。

林牧生平已于前述,其余三牧生平分述如次。孙渭文,1911年进名汕头长老大会。1924年摄理时,担任汕尾陆丰县大安堂牧师,4月经汕头中会批准,8月抵港摄理会务。<sup>②</sup>郭景云,1922年9月至1928年间任汕头堂堂会牧师,于汕头教会圈子甚具影响力。郭牧“热诚爱主……生性刚直,办事大公无私,仗义锄强扶弱,为众同工所钦佩……乃满有爱心,热心事主的老牧人”。1925年起由汕头中会派港摄理。<sup>③</sup>林重三(?—1940),贝理神学院毕业后,历任枫口堂、伯特利堂传道,1925年改任潮安堂职,建筑新堂,筹设幼儿园,扩充治平小学校,又成立妇女布道会。林牧于岭东大会暨区会历届要职,建树良多,1929年至香港。<sup>④</sup>

至于历年传道主任,直至1938年分别为吴道元(1924—1928)、黄渭璜(1929—1932)、黄诗显(1933—1937)及彭萃贤(1936—1939)等。1937年增聘传道干事黄仲仁(1937—1942)襄助会务。

- ① 名单根据林之纯讲述:《创堂五十周年史略》,第11页。其在职年份,参见历年值理会记录,载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿(一)》。
- ② 孙牧派港摄理纪录见汕文件:民国资料C306,《汕头长老中会第八十九次会议》(1924年4月29日—5月3日),载《汕头长老中会记事簿1920—1924》。莅港摄理纪录见《第四次值理会纪录》(1924年8月27日),载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿(一)》。
- ③ 引文及生平,见翁添智:《郭景云老牧师》,载《香港基督徒庆祝福音传入潮汕一百二十五周年纪念特刊1847—1972》,香港1972年印,第19—20页。会议纪录见《第五次值理会纪录》(1925年3月7日),载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿(一)》。
- ④ 林重三生平见汕档:民国史料12-11-16,《林重三牧师小传》;《林重三牧师》,载《百年纪念刊》,第25—26页;《生命周刊》(基督教潮人生命堂联合会文字部)第16卷第22期(1962年),第3页。莅港摄理会议纪录见《第十四次值理会纪录》(1929年3月16日),载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿(一)》。

上述传道据该会值理所说：“颇庆得人，牧养海治，克尽厥责，服劳主家。”<sup>①</sup>

就值理而言，1929年林之纯牧师出任摄理牧师，认为“教会组织尤为紧密健全”<sup>②</sup>。是年重新颁布值理会选举法，“凡属本堂会众成年者皆有选举权，惟洁名会友方合被选”<sup>③</sup>。1934年起，值理会进而分部工作，计分布道、教育、财政、交际、庶务共5部门。<sup>④</sup>1935年，第八届值理会出现划时代变动，值理会正、副主席职位，首次由当选值理而非摄理牧师、教师出任。<sup>⑤</sup>此后值理会正、副主席皆由值理互选产生。首位当选正主席者为林俊良，副主席为徐子祥，二人肩负管治教会之重任，贡献良多。

林俊良（？—1952），汕头崎碌堂（伯特利堂前身）执事。青年时期于汕头从事抽纱业，并往来上海、香港营商，偕蔡汉源、黄浩等筹组汕头青年会。晚年任尖沙咀堂顾问，至1952年离世<sup>⑥</sup>。

徐子祥（？—1963），生于富户，亦为抽纱业者，其弟为汕头贝理神学院首位华人院长徐腾辉牧师，妹夫为陈泽霖，皆为汕头教会的要员。先后担任汕头堂长老、执事等职，为汕头教会核心人物。20年代由于非基运动，使汕头堂会分裂，部分长执要求自立，攻击堂牧

---

① 值理会：《本会历史》，第63页。

② 资料室：《生命堂的演进与分合 1909—1959》，载《基督教港九潮人生命堂创堂五十周年纪念特刊 1909—1959》，香港基督教港九潮人生命堂 1959年印，第17页。

③ 《第十五次值理会纪录》（1929年7月6日），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。

④ 是项分工由黄诗显教师提议。见《第廿五次值理谈话会》（1933年11月3日），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。

⑤ 《第四十五次值理会纪录》（1935年10月4日），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。

⑥ 《汕头市基督教志》，第11—12页；汕档：民国史料 12-11-16，《锡安堂史略》；《生命周刊》第6卷第28期（1952年），第3页。

郭景云的纷争，最终分裂产生要求独立的汕头新中华基督教会。<sup>①</sup>而徐子祥于其时拥护堂牧郭景云中扮演重要角色。<sup>②</sup>

林俊良、徐子祥原于汕头教会担任要职，二人辗转南迁香港，遂以其长才协助旅港潮人基督教会发展，于“惨淡经营，不遗余力”中，使“会务突飞猛进”<sup>③</sup>。事实上，该会乃“在历届值理同心协力，相继维持，赤心报主”之下，不但会务进步，且信众日增，显见成长。<sup>④</sup>

## 2. 自养

复会成立之初，已有会友奉献2 000余元作为基金。由于该会值理会会友多为商人，通晓生财之道，如初租皇后大道中八号2楼A为礼拜堂，每月租金80元，却将小房分租，赚得每月租金20元<sup>⑤</sup>，

- 
- ① 汕头新中华基督教会，1928—1929年间成立，初创时，领袖全部来自当时汕头最具实力之汕头堂（锡安堂前身）。其时，中华基督教岭东大会虽有“中华”之名，然会务行政运作，实质上仍未完全脱离西方差会影响。因此，汕头堂陈子龄、李志祥、翁伯良、许义芳、黄树光、许焕然、吴逊如等7位长执，连同曾惠民、翁纯熙、徐绍文、杨祥达、萧汉杰、张继勋、杨亦钝、陈拔臣等8人，发起创办一所由华人全权管治之独立教会。1928年11月发表自立宣言，宣布脱离中华基督教会，并于汕头民权路之牛屠地（后定名新中华巷）筹建新堂，1929年4月28日，举行成立大会暨进堂崇拜，是为新中华基督教会。该会除强调纯粹由华人实行自立、自养、自管、自播之外，又强调破除宗派分别，提倡教会合一，不拘宗派背景均可入会。适值黄寿亭自泰国返汕，极力赞成中国教会自立之宗旨，遂任该会首任牧师。30年代，该会与汕头堂、崎碌堂（伯特利堂前身）形成鼎足而立之势。见《汕头市基督教志》（1990），第23、57页；及胡卫清：《国家与教会：汕头基督教教会的自立与分离》，载《第五届潮学国际研讨会论文集》，第540—545页。
- ② 李金强、陈洁光、杨昱升、许丽瑜：《口述历史——吴恩溥牧师（二）》，尖沙咀潮人生命堂联会2005年印；汕档：民国史料12-11-16，《锡安堂史略》；胡卫清：《国家与教会：汕头基督教教会的自立与分离》，第536、541页；《生命周刊》第17卷第9期（1963年），第5页。
- ③ 引文见杨作新：《会务鸟瞰》，载《旅港潮人中华基督教会年刊》1941年第8期，第12—13页。
- ④ 值理会：《本会历史》，第63页。
- ⑤ 《司事会纪录》（1924年8月27日），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。



已可见该会善用奉献及财政自足之可期。就该会常年经费开支预算，定为每月 80 元，即全年约 960 元；及至复会第四年（1926 年），全年进银 2 000 余元，支出增至 1 300 余元。迁商务印书馆新址后，1931 年全年开支已达 3 500 余元。此后预算，有逐年递增之势，收支亦告平衡。1937—1938 年，开支略趋稳定，两年均为 4 100 余元，每年结存盈余亦有数百、千元。<sup>①</sup>由此可见该会完全能够自养。

就其经常费的收入而言，每年均设某月为常年费“募捐期”，鼓励会友数月内缴清奉献。1925 年，又议订每年旧历正月第二礼拜进行募捐。<sup>②</sup>由于该会多为抽纱商人，故深识生财之道，故于常年经费之外，值理会且将存款，委托值理、会友等之公司“放息”生利，包括复荣公司、大昌公司及汕头公司等，以每月利息一分为度，藉此生财，增加教会的收入。其后议决，自结余拨出 1 500 元，设立教会永久基金，“非万不得已时不得动用”<sup>③</sup>。未雨绸缪，使教会财政日见稳健。

旅港潮人基督教会复会初期收支（1926—1933 年）

	永久基金	放 息	存 银	收 入	支 出	结 余
1926	/	/	1 200 余元	2 000 余元	1 300 余元	1 900 余元
1927	1 500 元	/	300 余元	1 900 余元	1 300 余元	900 余元
1928	1 500 元	/	900 余元	1 900 余元	2 000 余元	800 余元

① 《第三次司事会纪录》（1924 年 5 月）、《第十次司事会纪录》（1927 年 4 月 10 日）、《第廿次值理会纪录》（1932 年 4 月 9 日）、《第七十一次值理会纪录》（1938 年 1 月 12 日）及《第八十一次值理会纪录》（1939 年 1 月 19 日），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。

② 《第四次司事会纪录》（1924 年 8 月 27 日）、《第六次司事会纪录》（1925 年 12 月 20 日），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。

③ 《第三次司事会纪录》（1924 年 5 月）、《第十次司事会纪录》（1927 年 4 月 10 日），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。永久基金概念由黄映然提议。

(续表)

	永久基金	放 息	存 银	收 入	支 出	结 余
1929	1 500 元	500 元	300 余元	2 600 余元	2 100 余元	800 余元
1930	1 500 元	500 元	300 余元	2 600 余元	2 600 余元	300 余元
1931	不详	不详	300 余元	3 500 余元	3 500 余元	300 余元
1932	不详	不详	300 余元	2 700 余元	2 900 余元	100 余元
1933	2 500 元	不详	100 余元	2 800 余元	2 800 余元	不敷 30 余元

资料来源：《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》（1924）及《旅港潮人基督教会周年报告》（旅港潮人基督教会）1933年第1期。

1937年“七七事变”后，国人相继南移香港，香港日见繁荣。就经济而言，适逢国币贬值，港币相对稳定，香港作为“吾国之国门，英国之尾闾，东方之吐纳港”，抽纱品均经本港运销海外。故二次大战前，本港抽纱同业已增至数十家，可谓抽纱业高峰全盛时期，对香港繁荣亦大有益助。<sup>①</sup>由于该会会友大多经营抽纱杂货商店，经济好转，多有热心奉献，故此该会奉献充实，“自始至终均由自给”，聚会所需之物品也由会友“乐捐而得”，诸如合捐风琴、独捐钢琴、大钟等。<sup>②</sup>此外多有以公司名义奉献者，其中以黄树德值理之复荣公司、林兆禧值理之香港公司、蔡汉源值理之汕头公司等乐捐最多。<sup>③</sup>

由此可见复会的自养，完全得力于在港营商会友之奉献，其中以

① 林兆禧：《卅年来本港抽纱业的回顾与前瞻》，第16页。1934—1941年为抽纱出口历来高峰期，据汕头海关统计，出口总值居汕头出口货品第一位，1941年出口额达1 200多万美元。见陈泽泓：《潮汕文化概说》，广东人民出版社2001年版，第473页。

② 值理会：《本会历史》，第64页。

③ 《一九三三年本会常年捐各芳名》，载《旅港潮人基督教会周年报告》1933年第1期（1933），第67—70页。

从事抽纱业者最为重要。近代中国教会的自立，基督徒商人所扮演的角色，该会无疑为最佳之例证。

### 3. 自播

旅港潮人基督教会至 30 年代，已具基础，广传福音向为基督徒的天职，其初该会的传播真道，乃以家人为对象，此亦潮人族性重家庭之故。均引领妻儿子女入教，故该会会友自成立之初已具明显家族之色彩。<sup>①</sup>此外，30 年代，教会已于礼拜堂举行晚间祈祷会，其程序如同主日礼拜，“培养信徒灵性健全，巩固教会基础”，1933 年 2 月起，将祈祷会扩展至九龙区两处。一周两晚，分别假弥敦道加兰威鲁路（今加连威老道）徐子祥值理家、广东道李煜彰值理家举行。<sup>②</sup>此为该会历史上首次跨越维多利亚港，于九龙区举办之聚会。

随着奋兴布道家宋尚节巡游布道，为全国教会带来一次大复兴。宋氏先后莅临潮州、香港等地，所到之处，布道团纷纷成立，旅港潮人教会同样受到“热潮的激荡”，遂于 1936 年 5 月 10 日成立“旅港潮人基督徒布道团”，由黄诗显及蔡钦光任正、副团长，规定每周两天，于下午及傍晚集合外出布道。除于会友府上举行家庭证道会外，更走遍同乡会友开设之抽纱公司、工厂布道，进而于红磡、苏屋村、蒲岗村、九龙城、尖沙咀等开展分区布道，福音由是传开。团友之殷勤与热心，写下旅港潮人基督教会“一页光辉史迹”<sup>③</sup>。

① 《司事会纪录》（1924 年 8 月 27 日）、（1926 年 6 月 12 日），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。

② 《旅港潮人基督教会周年报告》1933 年第 1 期，第 19—20 页。

③ 《旅港潮人基督徒布道团》，载中华基督教会香港生命堂《堂务月报》1966 年第 15 期，第 2 页；黄仲仁：《布道团报告》，载《旅港潮人中华基督教会年刊》1940 年第 7 期，第 10—13 页。对外联系方面，布道团与汕头基督徒布道团互通消息、互相交换刊物，可见旅港潮人教会与汕头教会关系之密切。参见《第一次布道团成立会纪录》（1936 年 5 月 10 日），载《旅港潮人基督徒布道团会录簿》（1936—1941）。

九龙城一带向为潮籍同乡聚居之地，会友主日远赴中环聚会，往还维港，舟车劳顿多感不便。该区潮语崇拜并未普及，其中浸信会迟至1938年才于蒲岗山创设潮语教会“浸信会福音堂”（今九龙城潮语浸信会之前身）。<sup>①</sup>时九龙城区会友日多，往邻近礼拜堂又“不懂粤语讲道”，1937年1月，会友20余家开始借洪法书值理九龙城宋街（今启德机场范围内）15号二楼寓所，举行主日崇拜聚集。<sup>②</sup>

至3月7日主日举行成立聚会，当日与会者130余人。是年即为九龙城堂成立之始，初期会务由香港堂派传道教师摄理，如黄仲仁等。<sup>③</sup>

除九龙城外，30年代初，尖沙咀亦为潮州人集中地，甚至“潮州语言得以通行”，潮人之多，可想而知。<sup>④</sup>时该区为出入口商店集中要地，潮人商铺林立，如会友陈逸山设振昌公司于北京道，专营抽纱顾绣。<sup>⑤</sup>聚居尖沙咀之会友眼见独欠潮胞聚会点，故有“非设立布道所，广传福音不可”之呼召。<sup>⑥</sup>1938年3月，布道团遂于尖沙咀海防道35号二楼，设立“旅港潮人基督教会布道所”，试办一年，目标“专为向外布道”。4月3日，举行成立典礼，请汕头教会黄寿亭牧

- 
- ① 《潮汕根源》，载《观塘潮语浸信会立会廿五周年银禧纪念特刊暨差传事工十周年纪念1973—1998》，香港观塘潮语浸信会1998年印，第4页；刘粤声编：《香港基督教会史》，第150—151页。
- ② 《第五十七次值理会纪录》（1937年1月8日），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。
- ③ 《本堂简史》，载《基督教九龙城潮人生命堂进堂十五周年纪念特刊》，基督教九龙城潮人生命堂1968年印，第3页；《第六十七次值理会纪录》（1947年8月29日），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。
- ④ 赖连三着：《香港纪略》，第57页。
- ⑤ 参见《香港商业年鉴》，香港华商总会1952年印，第517页。
- ⑥ 陈逸山：《基督教尖沙咀潮人生命堂堂史》，载《基督教尖沙咀潮人生命堂进堂二十周年纪念特刊（1950—1970）》，香港基督教尖沙咀潮人生命堂1970年印，第2页。

师、汕头岭东大会郑胜初先生莅临讲道。<sup>①</sup>

至此，旅港潮人中华基督教会遂由香港一堂会，跨越九龙，于尖沙咀及九龙城分设支堂，为其自立教会的自播宣道，踏出了一大步。而此三堂格局，终于下开 20 世纪下半叶香港著名方言教会——潮人生命堂的诞生。<sup>②</sup>

#### 四、结 论

20 世纪上半叶为中国教会自立运动的勃兴时期，香港早为西方差会宣教之地，且又为自由港，内地与海外侨民，出入于此。随着国内动乱，国人且逐渐定居香港，教会事业由是得以发展，其中华人教会的自立，表现良佳，于 1901 年前后伦敦传道会的道济会堂、公理会的美华自理会，及香港浸信自理会先后自立。期间属于方言教会的旅港潮人中华基督教会亦于 1923 年后，逐渐自管、自养以及自播，成为香港另一新自立教会，并下开港九潮人生命堂此一香港著名的潮籍教会的诞生。

由该会创立及发展历程观之，其中一项重要特质即为该会乃由英国传教士怀敦干及华人教牧林之纯所促成，并由旅港潮汕抽纱商人起而组织。故创始之初即具来华长老会“中西合作”的自立传统。<sup>③</sup>

其次，该会创立后，于“三自”中，自养首先为其达致的目标，

---

① 《旅港潮人基督徒布道团》，载中华基督教会香港生命堂《堂务月报》1966 年第 15 期，第 2—3 页；《第七十二次值理会纪录》（1938 年 3 月 4 日），载《旅港潮人中华基督教会值理会会录簿（一）》。

② 彭绍贺：《中华基督教会香港潮人生命堂简史》，第 14 页。

③ 李金强：《二十世纪上半叶中国教会自立运动——以“香港浸信教会”为个案之研究》，载《圣道东来——近代中国基督教史之研究》，台北宇宙光 2007 年版，第 182—183、190—192 页。

此因与潮汕抽纱商人信徒的金钱奉献及理财能力，具有密切的关系。事实上，近代中国基督教的自立运动，基督徒商人亦扮演重要角色，该会自养乃其中一项崭新个案而已。至于基督徒商人与近代中国自立运动关系的研究，所在多有，仍然有待吾人继续寻索与研究。就自管而言，幸得潮汕长老会的支持，差派牧师“摄理”，传道受聘，负责日常传道事工。而更重要则为以抽纱商人为主体的值理会，处理教会的财政及事务，使该会得以渐进轨道。就自播而言，潮汕教会向以家庭成员为传教对象，藉“血缘”建立教会<sup>①</sup>，此点亦明显见于旅港潮人中华基督教会。随着教会成员增多，教友遍布港九，并在20、30年代以降奋兴布道家如宋尚节的崛起，中国出现宗教复兴，使该会普传福音的使命得以推进<sup>②</sup>，且其时尖沙咀及九龙城为潮人聚居之地区，凭此地缘结合，遂使该会得以自播扩展，至此两区终于成立尖沙咀及九龙城两支堂，完成自播的需求，由是自立。

最后，尚须一提乃传统中国商人向具同乡、同业、同祀神的特色，以潮州商人所组织的会馆为例，潮州商人皆经营海贸，故共同拜祭天后。<sup>③</sup>而本文的潮汕抽纱商人信徒亦然，乃“潮属宗主同道多业抽纱”，此即文题所示的同乡、同业、同信仰。就此而论，外来的西方基督教于入华之后，显受中国社会风习所感染，而基督教的本色化，亦随之油然而生。20世纪上半叶中国教会的自立本色化，旅港潮人中华基督教会无疑为一具有代表性的个案。

① 李榭熙：《清末基督教与潮汕地方社会》，未刊稿，第9—13页。

② 林荣洪：《中华神学五十年1900—1949》，香港中国神学院1998年版，第359—384页。自20世纪20年代非基运动以降，出现一批杰出华人教牧、布道家，如宋尚节、王明道、倪柝声、贾玉铭、陈崇桂，为中国教会带来了复兴。

③ 刘正刚：《广东会馆论稿》，上海古籍出版社2006年版，第168—172页。

# 死有所归

——香港基督教坟场研究<sup>①</sup>

邢福增

## 一、前 言

基督教传入中国伊始，便与中国地方社会开展了复杂的互动关系。有关互动，主要环绕着两者间的冲突与融合进行，涉及了民教冲突、基督教与地方网络、族群与本地文化等不同范畴。基本上，上述课题均集中在基督教与“生者”或“活人世界”的关系，并未把“死亡”的层面引入作充分的探讨。毋庸置疑，“死亡”既是人类无法回避的事实，关于死亡的文化（仪式与信仰）必然构成本土文化的重要内含。尽管孔子有“未知生，焉知死”的言述，但死亡实际上在中国文化里扮演着极重要的角色。<sup>②</sup>从死亡文化的角度探讨基督教与中国地方社会的关系，确是个饶具意义而又受忽视的课题。

在这方面，过去受到较多重视的无疑是“祭祖”问题。祭祖问题

---

① 本文所指基督教，一般均指基督新教（Protestant），内文引述历史文献时，会沿用原文使用“新教”、“基督教”或“耶稣教”。文中如使用“基督宗教”一词，则包括罗马天主教、正教及新教三个传统。

② James Watson & Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial China*, Berkeley: Univ. of California, 1988.

的中心议题，是究竟奉教的中国人能否继续祭祀祖先？基督教信仰如何看待中国的“祖先”？祭祖问题成为中国社会批评基督教的重要指控，也由此引起中国教会内部的争论。笔者过去曾梳理从19世纪以迄20世纪中叶间，中国教会对祭祖问题的不同立场，在此不拟重复有关讨论。<sup>①</sup>

本文的重点希望从“空间”的角度切入，以埋葬死者的地方——坟场或墓地作研究重心。笔者以香港地区<sup>②</sup>为个案，尝试重构香港基督教坟场的历史，作为基督教与地方社会的互动的脚注。

1842年后，英国强行占领和租借香港地区，基督教即传入香港地区。不少传教士、华人牧师及信徒，在本地致力传播福音，建立教会，最后于香港逝世，葬身异乡。基督教坟场的设立，正是为安葬中外信徒之用。本研究以基督教坟场为切入点，探讨基督教坟场涉及与反映的不同课题。研究重点包括：基督教坟场出现的原因、西洋基督教坟场性质的改变、华人基督教坟场反映的信仰与文化问题等等。

## 二、中土洋坟

### 1. 殁者得以藏骸

基督教坟场在中国的出现，有其独特的时空因素。在探讨香港地区基督教坟场前，我们先略交代基督教坟场在中国出现的背景。

<sup>①</sup> 邢福增：《基督教与中国祖先崇拜：历史的考察》，载邢福增、梁家麟主编：《中国祭祖问题》，香港建道神学院2002年版，第1—102页。

<sup>②</sup> 1841年英国人占领香港岛，并于1842年《南京条约》确定其在香港的权利后，香港地区的领域先后于1860及1898年扩张，增加九龙半岛及新界。本文所指的“香港地区”指在不同时期内的香港全境。



有学者指出，传统中国社会并没有西方坟场(cemetery)<sup>①</sup>的概念与实践；中国的坟地均属于私人或家族性质，而安葬地点大多经风水师选定。相反，欧洲式的坟场却是以小区或教会为中心，具有一定的公共性质。<sup>②</sup>

随着19世纪来华洋人数目日趋增加，客死异乡，葬身何处的课题便更形迫切。就以1807年来华的伦敦会(London Missionary Society)传教士马礼逊(Robert Morrison)为例，他的妻子玛丽(Mary Morton)在1811年3月5日于澳门诞下男婴雅各布(James)，甫出生便不幸夭折。当时马礼逊只能在山边埋葬其儿子。<sup>③</sup>到1821年6月10日，马礼逊的妻子在澳门病逝。由于受到华人居民的强烈反对，马礼逊无法把妻子葬在雅各布墓旁。而原有澳门的天主教坟场，又拒绝容许新教徒下葬。马礼逊深切感受到，在澳门为新教徒提供墓地，实有长久的迫切性。于是，他便请求澳门东印度公司购地作公司的坟场，让信奉新教者能有葬身之处。<sup>④</sup>他已夭折长子的坟墓，也移至妻子墓旁。马礼逊于1834年在广州病逝，也是葬在这里，连同他另一位儿子马儒翰(John R. Morrison)，构成了他的家族墓园。东印度公司的坟场便是今日澳门基督教坟场的前身。<sup>⑤</sup>

① Hans-Kurt Boehlke, "Cemetery," in Erwin Fahlbusch et. al. eds., *Encyclopedia of Christianity*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1997, Vol. 1, pp. 392—394.

② Lindsay and May Ride, *An East India Company Cemetery: Protestant Burials in Macao*, Hong Kong: HK University Press, 1996, p. 59.

③ Eliza A. Morrison comp. *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, London: Logman, Orme, Brown, Green and Longmans, Vol. I, 1839, p. 295.

④ "To John Morton, Esq., and to Ms Morton," (12 June 1821), in *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, Vol. II, pp. 101—102.

⑤ Lindsay and May Ride, *An East India Company Cemetery: Protestant Burials in Macao*.

鸦片战争后，清廷先后与列强签订条约。其中“死后殡葬”的问题，成为列强关注的问题之一。最早处理有关问题的是1844年7月的中美《望厦条约》。其中有条款谓：“合众国民人在五港口贸易，或久居，或暂住，均准其租赁民房，或租地自行建楼，并设立医馆、礼拜堂及殡葬之处。”<sup>①</sup>这条款是担任美方代表翻译的美部会（American Board of Commissioners for Foreign Mission）传教士伯驾（Peter Parker）要求增加的。<sup>②</sup>

同年10月，中法缔结《黄埔条约》，其中第二十二款规定：

凡佛兰西人按照第二款至五口地方居住，无论人数多寡，听其租赁房屋及行栈贮货，或租地自行建屋、建行。佛兰西人亦一体可以建造礼拜堂、医、周急院、学房、坟地各项，地方官会同领事官，酌议定佛兰西人宜居住、宜建造之地。凡地租、房租多寡之处，彼此在事人务须按照地方价值定议。中国官阻止内地民人高抬租值，佛兰西领事官亦谨防本国人强压迫受租值。在五口地方，凡佛兰西人房屋间数、地段宽广不必议立限制，俾佛兰西人相宜获益。倘有中国人将佛兰西礼拜堂、坟地触犯毁坏，地方官照例严拘重惩。<sup>③</sup>

上述条约明文规定美、法可在五口设立医馆、礼拜堂及殡葬之处，反映出寓华洋人充分关注其客死异乡、葬身何处的切身问题。条约正式在中国领土上划下空间，容许外国可以在中国建立坟场。

① [http://cyc69.cycnet.com;8090/xuezhutiaoyue/content.jsp?n\\_id=6097](http://cyc69.cycnet.com;8090/xuezhutiaoyue/content.jsp?n_id=6097).

② 郭卫东：《转折——以早期中英关系和《南京条约》为考察中心》，河北人民出版社2003年版，第689页。

③ [http://cyc69.cycnet.com;8090/xuezhutiaoyue/content.jsp?n\\_id=62&pageno=3](http://cyc69.cycnet.com;8090/xuezhutiaoyue/content.jsp?n_id=62&pageno=3).

## 2. 香港基督教坟场的设立

由于香港于1842年后便被英国强行占领和租借，基督教坟场的设立，更较中美望厦条约为早。事实上，中美望厦条约谈判过程中，耆英曾反对在五口设礼拜堂及坟场，但美方即援引澳门及香港的先例，“俾生者得以祈福，殁者得以藏骸”<sup>①</sup>。

据1842年的香港岛地图，可见在湾仔分别有新教墓地（Protestant Burial Ground）及罗马天主教墓地（Roman Catholic Burial Ground）。<sup>②</sup>墓地的目的是埋葬死者，反映出殡葬问题在香港开埠初期的迫切性。早于1841年英军占领港岛后，当年病死的英军已高达183人，设置合适的墓地成为港当局的当务之急。同年8月30日，负责工务的港府官员发出告示，在湾仔设置香港首个西式墓园，位于圣方济各广场（St. Francis Square）附近，专供安葬欧籍及其他国籍的士兵。<sup>③</sup>1842年地图上显示的新教墓地，就是这个坟场。

顾名思义，新教坟场仅供埋葬新教徒，故当时寓港的天主教徒即有葬身何处的困扰。有鉴及此，罗马天主教派驻来港任监牧的若瑟神父（Fr. Theodore Joset），遂于1842年向港府申领专供安葬天主教徒之葬地。4月2日，地政部批准罗马天主教会在湾仔一带山坡上施建，邻近新教坟场。<sup>④</sup>

① 《两广总督耆英奏报与美使商定条约三十四款情形片》，中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》第7册，天津古籍出版社1992年版，第469页。

② 哈尔·恩普森（Hal Empson）：《香港地图绘制史》，香港政府新闻署1992年版，第161页。

③ 高添强：《香港坟场发展史略：1841—1950》，载张灿辉、梁美仪编：《凝视死亡——死与人间的多元省思》，香港中文大学出版社2005年版，第210页。另见Geoffery R. Sayer, *Hong Kong 1841—1862: Birth, Adolescence and Coming of Age*, Hong Kong: HK University Press, 1980, p. 117.

④ Sergio Ticozzi, *Historical Documents of the Hong Kong Catholic Church*, Hong Kong: HK Catholic Diocesan Archives, 1997, p. 12.

由于香港开埠初期疫症流行，驻守的欧籍及印籍士兵的患病率及死亡率持续偏高，湾仔的墓地很快便不敷使用。<sup>①</sup>1845年，当局决定把新教坟场迁至黄泥涌谷（或称“快活谷”，Happy Valley）。<sup>②</sup>1848年，当局亦在新教坟场旁批出地段供天主教坟场（圣弥尔坟场，St. Michael Cemetery）之用。<sup>③</sup>

新教坟场与天主教坟场的对象，主要是寓港的外籍新教及天主教徒，宗教信仰成为主要的区分标准。不过，相对于天主教坟场由天主教会管理的私人性质，新教坟场自始就属于当局（公共）坟场。施其乐（Carl T. Smith）指出，新教坟场的管理，由殖民统治牧师负责，而开支则归香港当局。直至1901年，新教坟场的管理移交洁净局（Sanitary Board）负责。<sup>④</sup>

殖民统治牧师是香港当局的官员，首任殖民统治时期的牧师史丹顿（Vincent J. Stanton）于1843年抵港，负责筹建教区，建

- ① 这个湾仔坟地一直到1889年才结束。当年政府刊宪，把48座位于湾仔旧殖民地坟场（Old Colonial Cemetery）的坟墓移至快活谷的殖林地坟场。参见“*No. 447: Removal of Old Cemetery,*” *Hong Kong Government Gazette (HKGZ)*, 2 Nov. 1889, pp. 865-866.
- ② 高添强：《香港坟场发展史略：1841—1950》，载洗玉仪、刘润和编：《益善行道——东华三院135周年纪念专题文集》，香港三联书店2006年版，第211—212页。
- ③ Sergio Ticozzi, *Historical Documents of the Hong Kong Catholic Church*, p. 13; “*Papers Relative to the Grant of Land for a Roman Catholic Cemetery Laid on the Table at the Meeting of the Legislative Council, held on the 19<sup>th</sup> March, 1884, in Pursuance of the Motion of the Hon. P. Ryrie, and ordered by the Council to be Printed,*” *Sessional Paper*, 1884.
- ④ Carl T. Smith, “*Notes for a Visit to the Government Cemetery at Happy Valley,*” in *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 25 (1985): 18. 洁净局于1883年成立，在1887年的Public Health Ordinance中，管理坟场被纳入该局范围，但从条例内文可见，当年主要是规范及管理华人殡葬问题。到1901年的*Public Health Ordinance*，则明确列出各坟场的名字，其中亦包括Colonial Cemetery.

立教堂。<sup>①</sup>1845年，在史丹顿的建议下，一座专供葬礼用的小礼拜堂（mortuary chapel）建于新教坟场内。<sup>②</sup>小礼拜堂主要是为死者举行安息礼拜之用，由驻军牧师、殖民统治牧师或其他神职人员主持<sup>③</sup>，并由礼拜堂的司事（sexton）负责登记下葬事宜<sup>④</sup>。有关礼拜堂于1859年重修<sup>⑤</sup>，并于1880年获香港当局拨款重建<sup>⑥</sup>。

新教坟场不仅对香港史研究有重要意义，也是中国及香港基督教史的“活史料”。一些近代来华传教运动的重要人物或其家属便是葬身在此，就笔者实地考察可见，包括：

郭实腊（Karl F. A. Gützlaff），信义宗首位来华传教士，1803年7月8日出生，1831年来华，1851年8月9日逝世。1843年在香港当局任抚华道（Chinese Secretary），创办福汉会（Chinese Union）。

韩山明（T. Hamberg），巴色差会首位来华传教士，1854年5月12日逝世，终年35岁。

何显理（Henriette Shuck），首位美国来华女传教士，美国浸信会传教士叔未士（J. Lewis Shuck）的夫人。1817年10月28日出生，1833年9月8日结婚，1836年9月来华，1844年11月27日逝世。

---

① George B. Endacott & Dorothy E. She, *The Diocese of Victoria, Hong Kong: A Hundred Years of Church History 1849—1949*, Hong Kong: Kelly & Walsh Ltd., 1949, pp. 9—14.

② John Davis to Stanley, 12 May 1844, CO 129/12, pp. 68—76. 另参见欧德理（E. J. Eitel）, *Europe in China*, Hong Kong: Oxford University Press, 1983, p. 246.

③ 1860年10月27日的宪报，特别针对新教坟场举行葬礼的秩序。“No. 113: Government Notification,” *HKGG* 27 Oct. 1860, p. 234.

④ “No. 33: Government Notification,” *HKGG* 28 Feb. 1857, p. 2.

⑤ “No. 92: Government Notification,” *HKGG* 8 Oct. 1859, p. 54. 同期宪报刊有中文译本，提及“黄泥清山边红毛坟内之小礼拜堂”。另参见 Robinson to Duke, 10 Nov. 1859, CO129/74, p. 511.

⑥ “No. 206: Mortuary Chapel in the Protestant Cemetery,” *HKGG* 28 August 1880, p. 651.

原葬于湾仔新教墓地，1889年移至快活谷。<sup>①</sup>

葬为仁 (William Dean) 夫人 (Theodosia)，1843年3月逝世，终年24岁。原葬于湾仔新教墓地，1889年移至快活谷。<sup>②</sup>

理雅各布 (James Legge) 夫人 (Mary Isabella Morison) 及女儿。

拉路埃布尔兰 (Abram Larue)，基督教复临安息日会 (Seventh-Day Adventist Mission) 首位来华传教士，1822年11月25日出生，1888年5月3日抵港，1903年4月26日逝世。

### 三、新教坟场：宗教性与公共性

#### 1. 宗教、族群与坟场

一直以来，香港地区当局官方 (英文) 文献均称有关坟场作“新教坟场” (Protestant Cemetery)。1859年及1881年的当局宪报 (*Government Gazette*) 的中文版，曾分别译作“红毛坟”<sup>③</sup>及“耶稣教阴城”<sup>④</sup>。但到19世纪末叶，“殖民地坟场” (Colonial Cemetery) 开始取代“新教坟场”的称谓。毋庸置疑，命名的差异有着不同的含义。新教坟场具有浓厚的宗教性，明确把下葬者的身份界定为新教徒。相反，“殖民地坟场”则突显其公共性。香港当局扬弃使用“新教坟场”而改用“殖民地坟场”，反映出坟场的公共性业已超越其宗教性。

设若宗教性是坟场的主要特征，则新教以外的宗教信仰者，很自然会被排斥，形成某种形式的宗教隔离。同时，种族隔离问题也同样见于早期的香港坟场，最明显的情况是，除极少数例子外，华人一直

---

①② “No. 447: Removal of Old Cemetery,” p. 866.

③ “No. 92: Government Notification,” *HKGG* 8 Oct. 1859, p. 54.

④ 《宪报第三百九十一号》，1881年11月5日，*HKGG*, p. 978.

被排斥在这个坟场之外。事实上，由于宗教与族群的密切关系，新教坟场的设立，无可避免地成为不同宗教信仰者及族群的界限。整个19世纪，新教坟场主要是为安葬欧美的基督新教徒而设立。<sup>①</sup>香港开埠初期，居港外籍人士（特别是英国人）大多信奉基督新教。而香港因受英国统治，当局与英国圣公会的关系也十分密切。这解释了英国强行占领香港之始，“新教墓地”（Protestant Burial Ground）成为“政府坟场”的同义词。

由于新教坟场排拒了罗马天主教徒的殡葬权，因而有天主教坟场的出现。随着居港外籍人士的背景愈趋多元<sup>②</sup>，不信奉新教及罗马天主教的外籍人士在港逝世，究竟可以葬身何处？因应不同族群及宗教信徒的需要，当局先后批准成立各种宗教及群族的坟场。<sup>③</sup>1901年的《公共卫生条例》（*Public Health Ordinance*）列出的坟场清单中，便有回教坟场（Mohammedan Cemetery, 1867）、<sup>④</sup>印度教坟场（Hindoo

- 
- ① 梁美仪：《香港坟场：城市空间的“异域”》，载《凝视死亡——死与人间的多元省思》，第270—271页。据高添强实地统计，现时香港坟场只有160个华人名字的墓穴，部分为欧亚混血人士。他推论华人墓碑总数不到200个，占整体12000个墓穴的极小比例。高添强：《香港坟场发展史略：1841—1950》，第222页注58。
- ② 据1862年的人口普查，居港的欧美人士有1604人，而其他不同族群的外籍人士（“Goa, Manila, Indians and others of mixed blood”）则有1268人。普查结果参见“*No. 12; Government Notification, HKGG 7 Feb. 1863, p. 41.*”到1881年的人口普查，欧美人士7990人，印度籍1722人。“*No. 204; Government Notification, Census Returns of 1881, HKGG 11 June 1881, pp. 437-445.*”
- ③ 高添强：《香港坟场发展史略：1841—1950》，第218—221页。
- ④ 1867年，政府特别制定Mahomedan Cemetery Ordinance。“*No. 8 of 1867, An Ordinance for Enabling Her Majesty to Resume Possession of the Mahomedan Cemetery, The Ordinances of the Legislative Council of the Colony of Hong Kong, commencing with the year 1844/compiled for the Government of Hong Kong by A. J. Leach.*”据条例指出，早于1858年香港政府便与香港的穆斯林社群签订契约（indenture），拨出特别土地供后者殡葬之用。另参杜瑞乐（Joël Thoraval）著，张宁译：《葬礼与祈祷的安排——香港回教信托基金会历史面貌（1850—1985）》，载陈慎庆编：《诸神嘉年华——香港宗教研究》，牛津大学出版社（香港）2002年版，第391—393页。

Cemetery, 1888)、祆教坟场 (Zoroastrian Cemetery, 1852)、犹太教坟场 (Jewish Cemetery, 1855) 及欧亚混血儿坟场 (Eurasian Cemetery)。<sup>①</sup> 各种不同的宗教坟场, 无疑满足了不同信仰群体的需要, 进一步突显了坟场的宗教性。不过, 新教坟场跟上述各宗教坟场最大的不同, 在于其由始至终属于“政府坟场”, 与各私人性质的宗教坟场迥异。在探讨 19 世纪新教坟场的性质时, 这种宗教性与公共性的混杂, 是我们必须留意的。

## 2. 祝圣坟场事件<sup>②</sup>

1863 年 1 月, 辅政司孖沙 (W. T. Mercer) 任署理总督期间, 向英国殖民地部 (Colonial Office) 咨询祝圣 (consecration) 坟场的意见。基督宗教 (如罗马天主教、正教及圣公会) 一直有为建筑物祝圣的仪式, 最普遍的是为新落成的主教座堂 (Cathedral) 及教会坟场举行祝圣礼。祝圣具有重要的宗教意义, 把特定的人物或地方分别为圣, 与“神圣”建立特别的关系。<sup>③</sup>

祝圣坟场的建议, 首先是由军部牧师 (Garrison Chaplain) 向香港当局提出。军部牧师希望祝圣现有的新教坟场, 或是新建一座专供殡葬兵团部队的祝圣坟场。孖沙指出, 原来早于般含 (Samuel G. Bonham) 任总督期间 (1848—1854 年), 香港当局内部也曾非正式地讨论祝圣新教坟场。虽然因史料关系, 我们无从得知般含时期的讨论以及这次军部牧师提出祝圣的原因, 但相信与当局内部有人期望确立

① “Ordinance No. 10 of 1901,” *The Ordinances of Hong Kong, Revised Edition*, ed. by John W. Carrington, p. 888.

② W. T. Mercer to the Duke of Newcastle, 14 Jan. 1863, CO 129/91, pp. 25—43, Robinson to C. Fortescue, 24 March 1863, CO 129/96, pp. 174—180.

③ Bernd T. Frössler, “Consecration,” in *Encyclopedia of Christianity*, Vol. 1, p. 666.



坟场的宗教性及神圣性有关。显而易见，祝圣的诉求主要是由新教徒社群（特别是圣公会）提出，希望能够让亡者葬于被主教祝圣的坟场内。这里可见，虽然从英国强行占领并租借伊始，“政府坟场”一直被称为“新教坟场”，但是部分新教徒更期望能借着祝圣仪式把新教坟场彻底神圣化。

不过，祝圣坟场不仅是宗教仪式而已，更涉及法律方面的问题。孖沙不讳言地指出，祝圣除了要解决教会的（ecclesiastical）困难外，也有业权（proprietary）方面的问题，无可避免导致坟场与当局割离（alienating the ground from the government）。从英国殖民地部的讨论可见，他们认为祝圣的意义主要是满足宗教群体的诉求，他们倒更关心从香港市民的角度来看待问题——非基督教徒将被拒绝下葬于新教坟场内。

孖沙倾向支持祝圣坟场，但总督罗便臣（Hercules Robinson）却持相反的意见。他从市民（civilian）的角度考虑，对于祝圣现有的新教坟场有所保留。相反，他建议如果教会方面愿意负担费用，可以容许他们设立一个规模较小的新教祝圣坟场。此举显然是把祝圣的新教坟场转化成私人坟场，与其他宗教坟场拥有相同的地位。最后，英国殖民地部于1863年4月初正式否决祝圣新教坟场的决定。

祝圣事件的意义在于，究竟新教坟场是否进一步往宗教性的方向发展，并经过祝圣的仪式完全确认其神圣地位，并且从当局的建制（establishment）中分离。从整个讨论过程可见，英国殖民地部对此种方向极有保留，甚至在香港地区当局内部亦持不同的意见。新教坟场的公共性问题，在整个讨论中得到充分的肯定。

## 四、“新教坟场”抑“殖民地坟场”?<sup>①</sup>

### 1. 洁净局的争论

1889年开始，香港当局官方文献正式以“殖民地坟场”取代“新教坟场”的称谓。<sup>②</sup>后来总督卢押（Frederick Lugard）也指出，1863年否决祝圣坟场的决定，意味着坟场正式确立“殖民地坟场”的地位，并且向非基督徒开放。不过，他亦承认，实际上大部分下葬者仍是基督徒。<sup>③</sup>“殖民地坟场”在宗教与公共性的含混，尽管进一步向公共性倾斜，但仍未受到公开的挑战。

进入20世纪，事情发生了变化，港当局内部就坟场问题展开广泛的讨论。而其中的导火线，却又跟日本人社群有关。<sup>④</sup>据卢押向英国殖民地部的报告，当局容许逝世的日本人在“殖民地坟场”内边缘的坡地上安葬。但是，日本人葬礼中焚香及燃放爆竹的风俗，却引起新教社群的反感，认为“殖民地坟场”是属于新教徒的。<sup>⑤</sup>职是之故，1908年10月，洁净局通过修改《公共卫生条例》的附则（by-law），

① 本节的讨论曾参考施其乐及梁美仪的文章，参见 Carl T. Smith, “Notes for a Visit to the Government Cemetery at Happy Valley,” pp. 19-26. 另见梁美仪：《香港坟场：城市空间的“异域”》，第271—272页。

② 1888年，政府宪报仍称湾仔坟场为“旧新教坟场”（Old Protestant Cemetery）。参见 “No. 548; Government Notification,” HKGG 8 Dec. 1888, p. 1120. 但在1889年，则改称为“旧殖民地坟场”（Old Colonial Cemetery），而在跑马地者则为 Colonial Cemetery. “No. 447; Removal of Old Cemetery,” HKGG 2 Nov. 1889, p. 865.

③ F. D. Lugard to The Earl of Crewe, 17 Nov. 1909, CO 129/358, pp. 423—429.

④ 据1911年的人口普查，居港的日本人有多达958人，人数仅次于英国人（3761人）、葡萄牙人（2558人）。“Report of the Census of the Colony for 1911,” *Sessional Papers (SP)* 1911, p. 103 (12—13).

⑤ F. D. Lugard to The Earl of Crewe, 17 Nov. 1909, CO 129/358, p. 425.

禁止在“殖民地坟场”内焚香及燃放爆竹。有关修改获12月3日的定例局通过。<sup>①</sup>

新的规定引起在港日侨的不满，部分英国人也表同情。1909年2月15日，洁净局召开会议，主席 R. O. Hutcheson 建议放宽禁令，容许日本人在“殖民地坟场”内焚香及燃放爆竹。不过，Hutcheson 的声音在会议内只是少数，其建议受到与会成员 A. Shelton Hooper 的反对，并获副主席 W. Chatham 和议。<sup>②</sup>Hooper 后来在4月13日的会议上，解释1908年的修例原意，并不是要令其他人（日本人）感到痛苦。因此，他建议当局应为佛教徒及其他非基督教徒设立坟场。因为当局有责任为死者提供殡葬之地。他又引用英国占领香港时提出尊重原有中国人风俗的原则，这原则也应公正地应用在其他种族的人士。G. H. L. Fitzwilliam 和议有关动议。

不过，Hooper 的立场却受到洁净局内华人代表的强烈反对。首先反驳的是刘铸伯，他质疑坟场的“宗教”性质，认为“殖民地坟场”既由公帑支持，亦属于公众财产；故应该向全港的居民开放，不受宗教及国籍所限。过去60年来，英国人并没有在法律上规定坟场属于某些国籍或宗教人士。刘氏借此把问题扯到华人的处境，他不满华人无法在“殖民地坟场”下葬。因为华人除非是在英国出生，或归化英籍的，或皈依基督教，又或是欧亚混血儿者才能葬在坟场。刘打趣地说：这些人已经容许进入欧洲人在地上的乐园，如果也把他们拒诸欧洲人的天国乐园外，自然是极不公平的。诚然，刘氏所指的“华人”，主要是指从中国移居香港的富商。这些富裕华人，已把香港视作家园，但却不能在此体面地下葬。刘氏批评当局划出的

---

① “New By-Laws,” *Hong Kong Hansard (HKH)* 3 Dec. 1908, p. 150.

② “Sanitary Board,” *Hong Kong Weekly Press* 20 Feb. 1909, p. 142.

华人坟场，只不过是埋葬了不同阶层的华人的空地。他深信，如果当局希望吸引富有的华人永久留在香港，便不应不智地引入太多涉及阶级（歧视）的立法。现时禁止焚香及燃放爆竹的附例，明显地把某些阶层的华人拒于“殖民地坟场”的门外。这些华人来到香港，并在此居留，却不能享受其他社会人士的特权，这种政策是理应受到谴责的。

另一位洁净局的华人代表何甘棠也附和刘氏的观点。他强调附例充满了种族及阶级歧视的精神，只会对社会整体带来分化。关于焚香的问题，何氏认为这是佛教信仰的正统礼仪，尽管实际上并不普遍，但却应受到尊重。

会议充满着激辩的气氛。刘氏及何氏的立场，受到 Hewett 及 Hooper 的驳斥。Hewett 重申对佛教仪式的尊重，但他认为“殖民地坟场”禁止焚香及燃放爆竹，是从基督教及天主教的角度出发。因此，Hooper 建议成立一个专供佛教徒或非基督徒而设的坟场，根本与种族的歧视无关。Hooper 则不同意刘氏对坟场性质的理解，他援引历史资料来证明“新教坟场”很早就是其名称。抑有进者，他表示如果所有华人都葬在这里，那么 6 星期后便要开放一个新的坟场了。

最后，Hooper 的动议以 6 : 3 通过，反对者分别是主席 Hutcheson、刘铸伯及何甘棠。<sup>①</sup>从整场讨论可见，“新教坟场”到“殖民地坟场”的演变过程，不仅涉及宗教性与公共性的问题，也与种族平等（欧美人士与亚洲人）问题息息相关。<sup>②</sup>

## 2. 基督徒坟地条例 1909

洁净局通过的建议，由是进入立法程序。1909 年 8 月 13 日，法

<sup>①</sup> “Sanitary Board,” *Hong Kong Weekly*, 17 April 1909, pp. 314—315.

<sup>②</sup> “The Exhilarating Topic of Graves,” *Hong Kong Telegraph* 10 Nov. 1909, p. 4.

案在定例局首读通过。动议内容是：“拨出部分官地供奉行基督宗教者（罗马天主教除外）作墓地之用。”<sup>①</sup>得留意，法案的内容与洁净局在4月通过的修订并不相同，前者是拨出部分地方供基督徒下葬，而后者则是建议当局为佛教徒及非基督徒设立坟场。两者的差别，说明在法案草拟过程中，当局内部对问题的理解出现变化。关键在于，当局内部对“殖民地坟场”的非宗教性质，有了进一步的厘清与确立。如果“殖民地坟场”并不是专供新教徒而设的坟场，那么，便没有需要为其他宗教信仰者另辟坟场了。但这却又衍生出另一个问题，针对基督徒社群（当然仍是欧美人士）而言，如果一向被视为属于新教徒的坟场变成公共坟场，那么，他们又如何面对失去一直拥有的“特权”？

有鉴及此，当时维多利亚教区主教伦义华（Gerald H. Lander）乃联同英国圣公会与本地新教不同宗派向总督卢押表达意见，希望能在“殖民地坟场”内拨出部分土地专供基督徒殡葬之用。<sup>②</sup>伦义华主教此举的目的何在？我们可以有两个完全不同的推论：其一，这反映出基督教社群业已接受“殖民地坟场”的公共性，不再坚持这是“新教坟场”。他们只期望当局能够尊重基督教信仰仪式，在“殖民地坟场”内划定基督徒的墓地，并将之与其他非基督徒的墓地隔离。其二，是他们对“新教坟场”转向“殖民地坟场”的性质有所不满，对1863年未能建祝圣坟场一事仍耿耿于怀。希望藉此立法确保新教徒

---

① “Burial Ground Ordinance,” *HKH* 13 Aug. 1909, p. 79; “Legislative Council, No. 13,” 13 Aug. 1909, *SP* 1909. 原文是：“to set apart certain Crown Land to be used as a burial ground for persons professing the Christian Religion, other than members of the Roman Catholic Church”。

② 卢押在定例局回答议员 Stewart 的问题时，透露整个构想是来自主教。参见“Cemetery Ordinance,” *HKH* 27 Aug. 1909, p. 86。

在坟场内的地位与特权。由于史料关系，我们暂时无法作进一步的考证，但无论主教及本地新教社群的动机如何，结果是，一方面，“殖民地坟场”将正式容许有非基督徒人士以非基督教的仪式下葬；另一方面，坟场内正式划出指定地段供基督徒使用。

8月27日，条例在定例局进入二读程序。律政司解释法案时指出，法案一方面是在坟场内为奉行基督宗教者（罗马天主教除外）提供指定葬地，但另一方面却没有明确禁止在生时信仰其他宗教者下葬。他又补充，当局已为回教徒、犹太教徒及祆教徒提供坟地。港督则解释法案不包括罗马天主教徒，是因为他们已有属于自己的坟场。<sup>①</sup>律政司及港督的说明，进一步反映出新教徒的不满及忧虑，如果连天主教徒、回教徒、犹太教徒及祆教徒均有属于自己的坟场，为何新教徒不能在“殖民地坟场”内拥有自己的专用墓地？

由于议案特别注明墓地不包括罗马天主教徒，引起了定例局议员的关注，Osborne 要求澄清基督徒是否仅指“新教徒”。律政司回答时指基督徒指信奉基督宗教者（professing the Christian religion），也包括长老宗（Presbyterian）。但 Stewart 则追问希腊正教会（Greek Church）与亚美尼亚教会（Armenian Church），甚至聂斯多留派（Nestorian Christians）是否也包括在内，因为广义的基督宗教并不等于新教。辅政司（Colonial Secretary）认为上述派别均不属新教。Stewart 不满法案排斥了新教以外的其他基督宗教教派。最后港督认为教派之争应交由教会方面来判断，但他重申法案的精神是为天主教徒以外的基督徒提供墓地。他认为法案的备忘录（memorandum）与法案的名称有矛盾的地方，于是他提出收回法案。<sup>②</sup>10月7日，委员

---

① “Cemetery Ordinance,” *HKH* 27 Aug. 1909, p. 85.

② “Cemetery Ordinance,” *HKH* 27 Aug. 1909, p. 86.

会宣布有关“基督徒坟地议案”延至下次会议讨论。<sup>①</sup>

10月28日的定例局会议上，律政司动议恢复审议有关议案，辅政司和议。委员会再就议案作讨论。Stewart继续强调议案备忘的意思，是涉及所有基督宗教信徒，而不是特定新教徒。港督卢押表示，有人向他私下查询，如果有属共济会（Freemasons）的天主教徒不准在天主教坟场下葬，能否葬在这被祝圣的地段时，卢氏特别就此询问伦主教，获得正面的响应。因此，辅政司乃动议修订议案为“拨出部分官地供奉行基督宗教者作墓地之用”，把其中“罗马天主教除外”一句删去。Stewart马上表示，删除此句意味着墓地将开放予罗马天主教徒。卢押认为天主教徒既有自己的坟场，理应不会在此下葬。但如果有天主教徒要求的话，亦会被接纳。Stewart随即追问：“那么，这便不再是新教坟场了。”卢押同意。经讨论后，修订议案获委员通过。<sup>②</sup>11月11日，《基督徒坟场法案》（*Christian Cemetery Ordinance*）在定例局三读通过后<sup>③</sup>，于11月12日刊登宪报，条例的名称易为《基督徒墓地法案》（*Christian Burial Ground Ordinance*）。<sup>④</sup>

12月3日，定例局因应上述基督徒墓地法案而修订公共卫生条例附则第12条。<sup>⑤</sup>内容是：“根据1909年第38号条例，‘殖民地坟场’划出中部地方供信奉基督宗教者下葬。在此地段内禁止焚香及燃放爆竹。”<sup>⑥</sup>换

---

① “Legislative Council, No. 19,” *SP* 7 Oct. 1909; “Cemetery Ordinance,” *HKH* 7 Oct. 1909, p. 142.

② “Christian Cemetery Ordinance,” 28 Oct. 1909, *HKH*, pp. 168-169; “Legislative Council, No. 21,” *SP*, 28 Oct. 1909.

③ “Christian Cemetery Ordinance,” 11 Nov. 1909, *HKH*, 181; “Legislative Council, No. 22,” *SP*, 11 Nov. 1909.

④ “No. 727, Ordinance No. 38 of 1909,” *HKG* 12 Nov. 1909, p. 922.

⑤ “Bylaws,” 2 Dec. 1909, *HKH*, p. 184.

⑥ “No. 768: Cemetery By-law No. 12,” *HKG*, 3 Dec. 1909, p. 982.

言之，“殖民地坟场”（在基督徒坟地以外），正式容许焚香及燃放爆竹。不过，从港府呈交英国殖民地部的资料可见，“殖民地坟场”内划给非基督徒的地段，实际上只占坟场面积的一小部分而已。当时殖民地部的官员也不禁问：只为非基督徒提供那么少的空间，为何没有人反对？另一位官员则补充：因为华人、袄教徒、回教徒及印度教徒均有自己的坟场，所谓的非基督徒，其实只是指日本人而已。<sup>①</sup>

1910年3月31日，维多利亚教区主教伦义华假“殖民地坟场”内的礼拜堂为划定的基督徒墓地（Christian Burial Ground）主持奉献礼（dedication ceremony），出席者除港督卢押外，亦包括 F. T. Johnson、皮尧士（T. W. Pearce，伦敦会）、C. H. Hickling、J. A. A. Baker、Johannes Muller、I. Genahr、史牧师（A. D. Stewart，圣公会）等多位教会代表。伦主教在致辞时提及，有关条约容许不分宗派的基督宗教信仰徒可在这里安葬。尽管各人的仪式及教制不同，但不妨碍彼此的合一。<sup>②</sup>

从上文的讨论可见，在香港地区当局内部观之，新教坟场的性质到19世纪末业已动摇，其原有的宗教性逐步向公共性调整，最终因应客观情势的需要，而确立“殖民地坟场”的命名。

在新教坟场的性质仍未改变前，坟场基本上是信奉新教的欧美人士的特权。华人及其他族群，以至非新教徒，均不能在坟场下葬。职是之故，罗马天主教坟场、回教坟场、印度教坟场、袄教坟场、犹太教坟场及欧亚混血儿坟场乃先后获当局拨地设立，确保不同的族群及

<sup>①</sup> “Ordinance, Christian Burial Ground,” 17 Nov. 1909, CO 129/358, pp. 423—429.

<sup>②</sup> “Protestant Cemetery Dedication Ceremony,” *Hong Kong Telegraph* 1 April 1910, p. 106.



宗教信徒，死后能有葬身之地。

随着“殖民地坟场”的命名，新教坟场无可避免地突显其公共坟场的性质。不论在英国本土以至香港当局内部，对这世俗化的过程中，都起了关键的作用。但正如上文指出，《基督徒墓地法案》的通过，一方面是反映出这种宗教以至种族平等的考虑（日本人、非基督徒），但另一方面，基督徒墓地在“殖民地坟场”内的地位，却又反过来以法案的形式得到确立。

## 五、死有所归——香港耶稣教坟场

### 1. 华人移民，葬身何处？

1841年，英国占领香港岛，当时岛上人口约为5 650人。<sup>①</sup>其后由于香港的经济贸易发展和中国内地的战乱问题，华南地区的移民陆续南下，香港人口不断增长。1862年的人口普查，在港岛北岸的维多利亚城（City of Victoria）居住的华人已达63 380人，至于港岛其他村落及九龙半岛村落的华人口，并有12 297人。此外，尚有21 336名的趸家人（boat population）。华人总人口多达10万。<sup>②</sup>到1881年，维多利亚城的华人人口已超过10万人。<sup>③</sup>香港开埠初期大量华人移入，成为香港社会发展的重要基础。这是一个典型的移民社会，或是从外面移植来的社会。<sup>④</sup>

---

① 据1841年英军的统计，香港岛有人口7 450人。不过，E. J. Eitel认为，当时的宪报把赤柱的人口由200人误植为2 000人。E. J. Eitel, *Europe in China*, p. 171.

② “No. 12; Government Notification,” *HKGG* 7 Nov. 1863, p. 41.

③ “Census Returns of 1881,” No. 6.

④ 洗玉仪：《社会组织与社会变迁》，载王赓武编：《香港史新编》（上册），香港三联书店1997年版，第158页。

据统计，19世纪香港死亡率持续高企。<sup>①</sup>从上文可见，开埠初期香港当局先后批准成立新教及天主教坟场，基本上解决了欧美外籍人士的安葬问题。但华人移民又如何呢？若他们不幸于香港逝世，丧葬事宜如何处理呢？

中国传统十分关注亡者的安葬与祭祀问题，客死异乡被视为一种不幸。因为这意味着没有子孙供奉，沦为“孤魂野鬼”。因此，在中国人的死亡观里，除强调入土为安外，也强调死有所归。死后必须“归”于故乡安葬。当时知道自己生命快将完结，而又有经济条件的华人，都会选择回乡，好让自己可以在故乡下葬。<sup>②</sup>可是，大部分低下阶层的华人移民多为单身劳工，经济条件不足，不能归乡落葬。他们一旦在港逝世，又如何解决殓葬问题？学者指出，在港岛上环一带有一处名为太平山区，就是早年逝世华人埋葬的地方。<sup>③</sup>

1856年，定例局通过法例规范华人的安葬，正式授权香港当局设立华人坟场及管制华人的葬仪。<sup>④</sup>同年，当局根据法例着手管理华人坟场，规定摩星岭及黄泥涌谷两地为法定的华人坟场。<sup>⑤</sup>

## 2. 华人基督徒，葬身何处？

我们可以这样说，到19世纪50年代，在香港的外籍的天主

① 华人的死亡率方面，1853年是28.9%，1897年是19.08%，1898年是32.22%。参见徐曰彪：《香港的社会结构》，载余绳武、刘存宽编：《十九世纪的香港》，中华书局1994年版，第349页。

② 高添强：《开埠初期的华人丧葬》，第83页。高氏引述1855年的《遐迹贯珍》，提及“大抵于岁中带病回乡西归故里者亦复不少”。

③ 高添强：《开埠初期的华人丧葬》，第83页。

④ “No. 12 of 1856, An Ordinance to Regulate Chinese Burials, and to Prevent Certain Nuisances, within the Colony of Hong Kong,” HKGG 14 June, 1856.

⑤ “No. 71; Government Notification,” HKGG 21 June, 1856, p. 1.

教和新教信徒，以及内地迁港的华人都有“入土为安”的安排。那么，信奉基督教的华人一旦逝世，又归葬何处呢？他们究竟是按族群身份，于华人坟场下葬，还是根据信仰身份，葬于基督教坟场呢？

施其乐指出，香港当局把华人基督徒视作高等华人，早于 1858 年前，已获准葬于新教坟场内。<sup>①</sup>这个说法有待商榷，因为虽然这个坟场是新教徒的专用坟场，但新教徒主要是指欧美籍人士，并不向华人基督徒开放。现时在香港坟场（即新教坟场及“殖民地坟场”）内找到的华人基督徒墓碑，最早期的也是 20 世纪初下葬的。换言之，整个 19 世纪，新教坟场主要是为安葬欧美的基督新教徒而设立。除极少数例子外，华人一直被排斥在这个坟场之外。<sup>②</sup>

笔者曾据《香港蓝皮书》（*Hong Kong Blue Book*）整理了香港的基督徒人口。直至 19 世纪末，华人基督徒数目大约为 1 200 人。<sup>③</sup>另据香港当局在 1881 年进行的人口普查，亦得知当年华人基督徒约有 1 165 人（其中 1 081 居住于维多利亚城，84 人散居各乡村）。<sup>④</sup>香港华人基督徒在城乡的分布极不平衡，反映出他们绝大多数是移民，心态上不视香港为家。与其他移民一样，他们亦不愿意客死异乡。1855

---

① Carl T. Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, Hong Kong: Oxford University Press, 1985, p. 188.

② 梁美仪：《香港坟场：城市空间的“异域”》，载《凝视死亡——死与人间多元省思》，第 270—271 页。据高添强实地统计，现时香港坟场只有 160 个华人名字的墓穴，部分为欧亚混血人士。他推论华人墓碑总数不到 200 个，占整体 12 000 个墓穴的极小比例。高添强：《香港坟场发展史略：1841—1950》，第 222 页。

③ 邢福增：《1949 年前香港教会的发展——宏观历史的考察（1842—1949）》，见氏著：《香港基督教史研究导论》，香港建道神学院基督教与中国文化研究中心 2004 年版，第 1—6 页。

④ 这是香港政府第一次在人口普查中引入宗教信仰的统计。“Census Returns of 1881,” No. 7.

年的伦敦传道会年报内，便记述一名华侨信徒 Kumleen，由于患病，于1853年回到新加坡终老，最后于1855年病逝。<sup>①</sup>

正如上文指出，1856年开始，当局着手规管华人墓地，但两个当局新成立的华人墓地，只能满足一般华人的殡葬需要。其中华人殡葬过程中涉及的仪式，特别是焚香及烧纸等习俗，都跟基督教信仰冲突。由于华人基督徒不能于跑马地新教坟场下葬，故伦敦传道会、圣公会传道会（Church Missionary Society）及巴色会（Basel Evangelical Missionary Society）的传教士便要求当局特别关注华人基督徒的殡葬问题，争取划出专用墓地。1858年，当局同意在香港岛的西区（Western District）设立专供华人基督徒墓地。<sup>②</sup>墓地位于上环一带，邻近太平山区，可说是第一个华人基督徒墓地。<sup>③</sup>上文提及殮葬华人的太平山墓地，相信就在毗邻。

19世纪80年代，香港当局为城市发展，决定收回原有太平山区附近的华人基督徒墓地。<sup>④</sup>此举对居港信徒带来很大的冲击，“有‘死无葬身之地’之虑”。于是，三个差会的传教士再次联名请求香港当局拨地，以应付太平山坟场停止运作后的安葬需要。有关申请亦得到信徒沈衮卿、黄裔生等支持。<sup>⑤</sup>1882年，香港当局接受了这项申请，并于宪报刊登批准成立专供华人基督徒安葬的坟场。1882年8月12日，宪报公布批出筲箕湾山以东，海拔300英尺的山坡，范围由界石示明：北界300英尺，南界300英尺、东界400英尺、西界

① *Annual Report of London Missionary Society 1855*, p. 51.

② Carl T. Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, pp. 201—202.

③ 早于1941年出版的《香港基督教会史》指，早期信徒均葬于太平山。刘粤声编：《香港基督教会史》，香港浸信教会1996年版，第187页。

④ 1856年的条例赋予政府有权关闭华人墓场。

⑤ 刘粤声：《香港基督教会史》，香港浸信教会1996年版，第187页。

400 英尺。<sup>①</sup>9 月 2 日，当局再刊宪报，公布批出与薄扶林路以下西面山坡，范围由五块界石示明，北界接摩星岭，南界接官地，东界接薄扶林道，西界接海边（沙湾）的高潮线，占地 43 英亩。<sup>②</sup>据悉，当时在坟场四面均刻有“耶稣圣教坟场”六字，涂以红朱，顶上刻有英文，涂以金色，竖立于地界中。<sup>③</sup>

为何香港当局在短短不足一个月內，就华人基督徒坟场的选址两度刊宪？这两个可能，其一是当局先后批出两幅土地，其二是第二幅土地取代原先的建议。笔者认为，后者的可能较大。主要原因是：（一）以当时香港华人基督徒的数目而言，根本不需要同时批出两幅土地。（二）香港教会历史文献完全找不到任何关于筲箕湾坟场的记载。质言之，最大的可能是基督教方面不满意第一个选址，提出异议。故当局经考虑后再批出薄扶林的山坡。这就是现在薄扶林道的华人基督教坟场。

由于当时香港华人基督徒间并没有联合组织，加上与香港当局间的交涉均由传教士出面，故薄扶林华人基督教坟场是由三个差会的传教士代表担任信托人（Trustee），情况类似回教坟场的安排。<sup>④</sup>担任信托人的传教士，分别是圣公会传道会的 John Browne Ost<sup>⑤</sup>、伦敦传道会的湛约翰（John Chalmers）及巴色会的黎力基（Rudolf Christian

---

① “No. 322: Chinese Burial Ground,” *HKGG* 12 Aug. 1882, p. 664. 1 英尺为 0.3048 米。

② “No. 354: Chinese Burial Ground,” *HKGG* 2 Sept. 1882, p. 728. 1 英亩为 40.4686 公亩。

③ 刘粤声：《香港基督教会史》，第 188 页。

④ 杜瑞乐（Joël Thoraval）著，张宁译：《葬礼与祈祷的安排——香港回教信托基金会历史面貌（1850—1985）》，第 391—393 页。

⑤ 1887 年，Ost 曾被委任为署理殖民地牧师，参见 “No. 348: Rev. J. B. Ost, Acting Colonial Chaplain,” *HKGG*, 27 Aug. 1887, p. 989.

Friederick Lechler)。①

虽然传教士是坟场的信托人，但其具体管理则交给各公会的华人牧者。当时各宗派均选派坟场值理代表，共同商讨坟场事宜。②1941年出版的《香港基督教会史》记载一条史料，提及1884年间，香港各公会的牧者集合商议，议决“凡浸信会信徒之子女，十五岁以下未受水礼者许其入葬，在十五岁以上未受水礼者则不得入葬（因浸信会不给婴儿施水礼）”。当时出席的代表包括：邝日修（圣公会）、李祥尧（不详）、王煜初（伦敦会）、梁安统（循道会）、冯活泉（浸信会）、汤筱亭（伦敦会）等。③从上述华人教会代表的宗派背景可见，虽然圣公会、伦敦会及巴色会的传教士在事件中扮演着重要的角色，但坟场的管理者却不限于上述3个宗派，这说明坟场成为各大公会联合商议共同关心问题的平台。而这项议决也反映出当时众代表对浸信宗的尊重，因为浸信会反对婴孩浸礼，故议决容许浸信会信徒15岁以下的子女，即使没有接受浸礼，仍能在基督教坟场下葬。

现时在薄扶林坟场内，有4个连在一起的坟分别刻上“一千八百八十二年迁坟”及“一千八百八十二年葬”。相信这就是当年从太平山迁过来的一批坟墓。同时，坟场内现时找到最早落葬的坟是1884年。

1909年3月，港府改变原来以信托人方式批出薄扶林坟场的安排，转为以租契（lease）方式批出899号地段的地契。④

① “Cemetery for Christian Chinese on Mount. Davis Inland Lot No. 899—as to Revision of the Boundaries,” 26 March 1906-15 Oct. 1906, Hong Kong Public Record Office (PRO), HKRS 58-1-25-9.

② 1905年，香港循道会推举何乐琴及钟清二人为当年的坟场值理。大中华香港循道会记录部：《会务集议记录》，1905年11月28日。

③ 刘粤声：《香港基督教会史》，第188页。

④ 陈国煌：《公坟部事工回顾与展望》，载《香港华人基督教联会75周年纪念特刊》，第21页。

1915年，香港基督教联会成立，由皮尧士（T. W. Pearce，伦敦传道会）任主席，翁挺生（公理会）为副主席，王爱棠（礼贤会）为书记。<sup>①</sup>联会成立后，薄扶林坟场归该会坟场部管理。战前联会的会员堂共30多间，约占全港教会数目的40%。<sup>②</sup>凡属香港基督教联会会员堂会员，在逝世后可在联会管理的基督教坟场下葬。<sup>③</sup>

薄扶林基督教坟场位于香港岛，居住在九龙半岛<sup>④</sup>的信徒，亦希望能设立华人基督教坟场。1903年8月，邝日修（圣公会）、Pun King Hang、Wong Ki Hing、李鼎新（浸信会）4人联名上书，指现在居住于土瓜湾、红磡、油麻地一带的信徒，苦无坟地安葬祖先，希望当局批出马头围村附近 Pa Mui Shan 的地方作华人基督徒坟场。<sup>⑤</sup>华人基督徒的申请，亦得到维多利亚教区主教霍约瑟（Joseph C. Hoare）的支持，他在致当局的荐函中，形容现时九龙城正在形成一个基督徒的社群，对坟地的需求极大。<sup>⑥</sup>香港当局方面，原则上同意为九龙的华人基督徒提供坟地，不过，由于该土地接近英军的练靶场而需另觅他址。<sup>⑦</sup>

① 梁抱道：《1915至1965年香港华人基督教联会简史》，载《香港华人基督教联会金禧特刊（1915—1965）》，1965年，第12页。

② 陈翼坚：《调查部工作报告》，载《香港华人基督教联会金禧纪念特刊（1915—1965）》，第60页。

③ 1931年10月，联会议决“各堂不得借给葬纸予未加入联会者（惟对于港外荐入之教友由该堂主任担具主葬者不在此例）”。《坟场葬例》，载《中华循道会月刊》1931年总第55期，第4页。

④ 1898年，中英签订“展拓香港界址专条”，将界限街以北至大鹏湾到深圳湾一线及多个大小岛屿租借予英国，成为香港殖民地的“新界”。其中界限街以北至狮子山以南一带（九龙城、九龙塘、深水埔、石硤尾、长沙湾）称为“新九龙”（New Kowloon）。本文所称九龙包括新九龙。

⑤ “The Humble Petition,” Aug. 1903, in Cemetery for Christian Chinese, Petition for— at Pa Mui Shan, PRO, HKRS 203-1-25-63.

⑥ “Bishop’s Letter,” 7 Sept. 1903, PRO, HKRS 203-1-25-63.

⑦ PRO, HKRS 203-1-25-63.

1904年3月，香港当局刊宪，公布把新九龙内地段5号（New Kowloon Inland Lot. No. 5），即九龙寨城以北约200英尺山坡（北界208英尺9英寸，南界208英尺9英寸，东界208英尺9英寸，西界208英尺9英寸）设立华人基督徒坟场，这个坟场又称为“晒鱼石基督教坟场”（Shai Yu Shek Christian Cemetery）<sup>①</sup>，坟场占地10.05英亩。<sup>②</sup>香港基督教联合会成立后，九龙坟场亦归该会管理。1919年，维多利亚教区主教致函香港当局，要求扩大坟场面积，香港当局同意增批57585平方英尺。<sup>③</sup>

1908年，香港当局在九龙塘批地兴建另一座华人基督教坟场。这个坟场的建立，跟薄扶林基督教坟场及东华医院有关。《香港基督教教会史》有这样一段记载：

东华医院请求港府，拨海湾之地作义庄，而港府许之，自后始知该义庄之地，原属教会坟场固有之地，乃与港府多次交涉，亦不能收回成命，卒以油麻地之一荒山易之，后因该山不能作坟场之用，再求港府易以九龙城之山地（即今之坟场）。<sup>④</sup>

- 
- ① “No. 234: Government Notification,” HKGG 31 March 1904, p. 634. 晒鱼石基督教坟场的名称，参见“Report of the Director of Public Works, 1908,” *Administrative Report (AR)* 1908, p. 9.
- ② 工务局年报指坟场占地1.005英亩，应为10.05英亩。按1英亩等于4047平方英尺，1.005英亩即4067.2平方英尺。据华人基督教联合会九龙坟场原面积43850平方英尺，故笔者相信应为10.05英亩。“Report of the Director of Public Works, 1904,” AR 1905, p. 218. 另见陈国煌：《公坟部事工回顾与展望》，载《香港华人基督教教会75周年纪念特刊（1915—1990）》，1990年，第21页。
- ③ “No. 420: Government Notification,” HKGG 12 Sept. 1919, p. 390. “Protestant Chinese Cemetery Kowloon City, Grant of Land, Proposed Extension,” PRO, HKRS58-1-90-28.
- ④ 刘粤声编：《香港基督教教会史》，第188页。



查东华医院鉴于坚尼地城义庄面积狭小且庄舍简陋，于1899年向港府申请于大口环1572地段、薄扶林华人基督教坟场的下方兴建新庄。<sup>①</sup>这跟《香港基督教会史》的陈述基本一致。从1905年起，我们亦看见香港当局就如何补偿薄扶林坟场的问题所作的讨论，最后，港府同意交换九龙塘的土地作补偿。<sup>②</sup>1908年的工务局年报中曾提及及有关坟场，属新九龙内地段16号（New Kowloon Inland Lot. No. 16）。<sup>③</sup>换言之，《香港基督教会史》指现有的九龙城坟场乃香港当局补偿所有，显然与事实不符，应为九龙塘基督教坟场。

1924年，香港当局向负责管理坟场的香港基督教联会建议收回九龙塘基督教坟场，并在原有九龙城坟场的基础上，扩建新的坟场。<sup>④</sup>1925年7月10日，香港当局宣布新九龙内地段5号九龙城基督教坟场自7月2日起关闭<sup>⑤</sup>，同时又在九龙城设“新九龙1号坟场”，占地面积增至205320平方英尺。<sup>⑥</sup>1926年7月，香港当局刊宪，指九龙塘基督教坟场自8月1日起关闭。<sup>⑦</sup>现时，在九龙坟场内仍可见到“耶稣教坟场”的石刻。

按西方基督教传统，坟场与礼拜堂是不可分割的。1914年，信徒马应彪<sup>⑧</sup>为纪念其殇女如飞，殇儿日荣、文德、少强，赠建“马合

---

① 高添强：《开埠初期的华人丧葬》，第102页。

② “Cemetery for Christian Chinese in the New Territory,” PRO, HKRS58-1-29 (21).

③ “Report of the Director of Public Works,” AR 1908, p. 9.

④ “Protestant Chinese Cemetery Kowloon City, Grant of Land, Proposed Extension,” PRO, HKRS58-1-90-28.

⑤ “No. 402; Government Notification,” HKGG 10 July 1925, p. 366.

⑥ “No. 410; Government Notification,” HKGG 10 July 1925, p. 370. 工务局的年报指坟场面积为305320平方英尺。“Report of the Director of Public Works, 1925,” AR 1925, Q26.

⑦ “No. 369; Government Notification,” HKGG 16 July 1926, p. 332.

⑧ 关于马应彪的介绍，参见李志刚：《基督教徒与中国近代百货业的开创与发展——以马应彪创办先施百货公司为例》，见氏著：《基督教与近代中国人物》，台北宇宙光2006年版，第13—30页。

念堂”<sup>①</sup>。九龙坟场设有“思亲堂”，就在正门入口附近。惟两座礼拜堂在20世纪70年代因坟地扩建先后被拆卸。

薄扶林基督教坟场是香港迄今历史最悠久的华人基督教坟场，埋葬了不少香港教会的重要人物，包括：何玉泉（1805年出生，1885年离世，香港伦敦会长老）、李正高（1823年出生，1885年离世，巴色会牧师）、王元琛（1817年出生，1914年7月4日离世，香港礼贤会早期奠基者）、王煜初（1843年出生，1902年离世，伦敦会道济会堂首任牧师）、王谦如（1847年出生，1907年离世，礼贤会）、张祝龄（1877年2月2日出生，1961年3月1日离世，香港中华基督教牧师）、王爱棠（1881年7月10日出生，1957年5月21日离世，香港礼贤会牧师）、宋鼎文（1883年7月11日出生，1958年10月23日离世，香港五旬节会牧师）、汤筱亭（中华基督教会）、霍静山（圣公会）等。

### 3. 华人基督教坟场与传统文化

1920年2月，香港基督教联会在薄扶林及九龙坟场分别竖立“坟场规则”，共4点：<sup>②</sup>

- (1) 不得焚烧香纸烛及串炮；
- (2) 不得以罗经定坟穴方向及修月形；
- (3) 不得向坟墓行跪拜礼；
- (4) 不得以礼物向坟墓献祭。

上述4点规则的出现，显然是针对现实的问题而制定。为何在基

---

① 刘粤声：《香港基督教会史》，第189页。

② 刻有4条规则的碑石现在仍可在港九两个坟场看到。

督教坟场内仍会出现烧香、跪拜、献祭，甚至风水定坟等现象？究竟是基督徒后人未能摆脱传统风俗的影响，还是针对非基督徒的亲友？20世纪60年代，联会公坟部部长林子丰曾慨叹：

公坟部近年来管理上遭遭之另一困难，为信徒之信仰上，颇有偏重世俗。不少人入葬时坟报为受洗之基督徒，惟葬后修筑坟茔时，处处追求世俗，或要求安装高石大碑以示其名之显赫，或故意安装偏向之墓碑以求所谓“风水”。<sup>①</sup>

无论如何，华人基督教坟场对传统中国葬丧文化的排斥与抵制，吊诡地亦说明了传统风俗的根深蒂固。

从基督教的角度，中国传统丧葬礼仪具有浓厚的佛教及道教色彩，自然受到教会方面的扬弃。1914年，中华基督教会顾问议会制定了“丧礼要则”，容许基督徒“按制成服”，但必须“屏除一切虚诞积习”。“凡无碍真理，有益事实者，均无不可。但择地、卜吉、作偈、设供，暨种种涉于虚假靡费等陋俗，皆当禁止。”又指“教规虽不准墓祭，但殡葬后，理应立碑修谱，逢复生节，携同家人登坟巡扫。或在家展谱悬像，备陈先人行述，以表追远之诚。惟不可为先人祷告”<sup>②</sup>。显然，中国教会对“墓祭”有所保留，但却致力于发扬思亲及慎终追远的精神。

基督教面对中国传统丧葬风俗，在“破”的同时也有“立”的需要，如何建构一套新的丧葬仪式，成为中国教会的迫切问题。1937

<sup>①</sup> 林子丰：《公坟部事工展望》，载《香港华人基督教联会金禧特刊（1915—1965）》，第54页。

<sup>②</sup> 中华基督教会顾问议会及广东省港澳区议会：《会事纪录》，1914年秋季，第25—26页。

年，香港基督教联合会特别编定《丧葬礼文礼歌》<sup>①</sup>，有关礼文及诗歌至今已经多次修订<sup>②</sup>。现时笔者找到最早的一个版本，是战后的修订版，内容包括成年人及儿童的入殓、出殡及下葬礼文。而诗歌方面，则主要从各宗派的圣诗中选用。据负责编修的钟仁立（圣公会）指，“我国人士对于亲友的入殓礼，甚为重视。因此入殓礼文纯属我国基督教的新礼文”<sup>③</sup>。入殓即将亡者移入棺木内，一般会择定吉时进行，是中国丧葬仪式中不可或缺的环节。<sup>④</sup>基督教对“入殓”仪式的“接纳”与“改良”，由是形成中国基督教特有的“入殓礼”，未尝不是探究本色化的具体课题。中国教会方面如何编订丧葬仪文，更是信仰本色化研究的重要方向，有待进一步的探究。

香港基督教联合会亦于清明节及重阳节期间，特别举办教会省墓思亲日。联合会首办省墓日的年份已不可考，现时可见最早的记录是1929年10月12日，地点在马合念堂，由合一堂主理<sup>⑤</sup>，分别于薄扶林及九龙两坟场举行<sup>⑥</sup>。此举一方面是响应基督教禁止奉教信徒祭祖，因而被指控为“不孝”的批评；希望借着省墓思亲，说明基督徒对祖先的崇敬。另一方面，省墓思亲日选择在清明节举行，相信亦与华人十分重视有关节日有关。清明节是华人扫墓祭祖的日子，已成为中国文化的重要规范。然而，奉教华人如果完全抵制及排斥这个节

- 
- ① 《七十五年来大事记》，载《香港华人基督教联合会七十五周年纪念特刊》，第76页。  
 ② 最新版于2003年出版，参见香港华人基督教联合会教育部编：《基督徒丧葬礼文》，2003年。  
 ③ 钟仁立：《编修丧葬礼文的经过》，载《香港中华基督教联合会月刊》1950年总第28期，第9—10页。  
 ④ 陈正之：《生涯之旅的终点——入殓》。常失中之常民生活文化，[http://192.192.169.112/93/1170594/life/place\\_body\\_coffin.html](http://192.192.169.112/93/1170594/life/place_body_coffin.html)。  
 ⑤ 《联合会省墓》，载《香港中华循道公会月刊》1929年总第31期，第3页。1930年4月及1931年4月均有省墓日。  
 ⑥ 《特别公报》，载《香港中华基督教联合会月刊》1949年总第15期，第2页。

日，未尝不会引起更多的误会。因此，选择在清明节举行省墓思亲日，不仅反映出华人信徒“转化”传统节日的本色化实践，亦是他们在中国文化内致力“创造”基督教仪式的另一选择（alternative）。

华人基督教坟场亦展现出中国传统与基督教信仰的融合。这从坟场内的碑文可窥探一二。现选录若干如下：

在薄扶林及九龙坟场正门，曾修建中国特色的牌楼入口，中间题曰“中华基督教寝莹”及“九龙基督教会坟场”。左右两边均刻有相同的对联：

天诏颁来咸返其本 灵魂归去常倚厥亲

可惜这个富有中国建筑特色的正门及对联，大约在20世纪70年代因坟场扩建而拆卸。

在薄扶林坟场内，有一个早期的坟墓，墓主是一位女性信徒赵母何氏，于1892年8月离世。在墓两旁同样刻有对联：

诞孩七日悲长〔眠〕 信主他年喜复生

可见，何氏在诞儿不久离世。

另一个是葬于1893年（光绪十九年十一月）的坟墓，刻有：

年寿拾符旌节例 后光同起复生时

在九龙坟场，有一个早期的坟墓，亡者是卢母杨氏，生于1822年（道光二年），终于1906年（光绪三十二年十二月），墓旁刻有：

主视千年如一日 人生百岁不多时

上述对联的内容，均表达出丰富的基督教信仰，特别是永生的盼望。这种终末式的信仰，不仅以中国诗语方式表达出来，也突显出基督教对死后生命的独特理解。

## 小 结

本文以香港地区的基督教坟场为个案，探讨基督教与地方社会间的互动关系。基督教坟场在中国基督教史研究领域，是个受忽视的课题。从本文初步的重构与探讨可见，其中所涉及的重要问题，既体现了基督教与中国传统文化对死亡的不同理解，以及埋葬亡者的空间及相关仪式，亦展现出宗教信仰与种族的身份界定，在亡者的世界与生者的世界间的微妙关系。

从1842年起，英国人统治香港地区长达155年之久。殖民统治的性质，制约着香港社会的发展，跟中国内地有着截然不同的方向。有学者指出，香港的早期历史主要是移民在异地求生存的历史，在不同时期，大批中国人为了逃避中国的政治动荡及经济原因来到香港。这些移民在香港只是“过客”，他们没有什么香港认同，缺乏主体意识。另一方面，香港殖民统治政权本质，把英国人及入英籍的华人视作政治主体，这些统治者没有必要在香港永久定居。由此形成了独特的政治社会格局：一个小而高高在上的制度是以英籍人士为主体的，相对的是社会占大多数的华人。<sup>①</sup>虽然外籍及华籍的移民均不以香港

<sup>①</sup> 关信基：《香港政治社会的形成》，载刘青峰等编：《转化中的香港：身份与秩序的再寻求》，香港中文大学出版社1998年版，第100—102页。

为家，但是，他们却无法改变死亡的命运。当他们客死异乡时，便无选择地要葬身香港。

香港坟场的历史，同样说明香港殖民统治的两个世界。生者在世时因种族及宗教信仰而形成的界线，亦随之带进亡者的空间。从上文的讨论可见，新教坟场、罗马天主教坟场、回教坟场、印度教坟场、犹太教坟场、袄教坟场及华人坟场的出现，反映出这种隔离的现象。

本文的研究焦点是基督教坟场——分别是埋葬欧美基督徒的新教坟场，及华人基督徒的耶稣教坟场。笔者现从三方面总结本研究的探讨：

第一，香港是英国强行占领和租借地，而英国奉圣公会为国教。从香港的历史观之，殖民统治当局跟英国圣公会间有着密切的关系。当局的建制下设有殖民统治牧师，军部亦有军牧。而以香港为中心（圣约翰主教座堂）的维多利亚教区，首两任的维多利亚教区主教，均是持英皇制造（Letters Patent）来港履新的。换言之，圣公会是殖民地建制（Establishment）的一部分。这种微妙的政教关系，有助于我们明白为何新教坟场在殖民统治伊始，便兼具宗教性及公共性的两重性质。不过，在19世纪70年代后，英国枢密院（Privy Council）裁定据英皇制造委任殖民统治主教的方式侵犯了当地的立法权限。随后的殖民统治主教便由圣公会坎特百里大主教（Archbishop of Canterbury）以 Royal Warrant under the Sign Manual and Signet 的方式委任。殖民统治主教委任方式的改变，意味着他不再具备国家建制的身份，而仅具宗教领袖的职能。<sup>①</sup>尽管第三任的维多利亚教区主教坚持他的权限没有改变，但殖民统治当局的世俗化倾向，却是不可改变的

---

① George B. Endacott & Dorothy E. She, *The Diocese of Victoria, Hong Kong: A Hundred Years of Church History 1849—1949*, pp. 47—49.

潮流与趋势。新教坟场易名“殖民地坟场”，以及新教坟场的祝圣事件，相信也可置于这个时代背景之下来理解。

第二，19世纪末叶，虽然“殖民地坟场”的公共性业已确认，但由于基督徒占香港欧美社群的比例仅次于罗马天主教徒<sup>①</sup>，故他们在接受坟场的公共性的同时，亦坚持维护基督教在“殖民地坟场”内的特殊地位。上文提及20世纪初在洁净局内的讨论，以及1909年基督徒墓地条例的出台，清楚地反映出香港欧美新教徒的关注及诉求。因此，“殖民地坟场”作为公共坟场，仍能保留一定程度的宗教性。不过，可以肯定的是，随着香港外籍人士的多元化，这种宗教性也愈趋淡化。1961年，立法局通过《香港坟场规例》(*Hong Kong Cemetery, Happy Valley, Rules*)，除了不再沿用“殖民地坟场”的称谓外，内容亦没有就宗教仪式作出规范。<sup>②</sup>

第三，虽然华人基督徒的数目仅占香港华人总人口的极小比例，但是华人基督教坟场却成为香港主要的华人坟场之一，亦是战前唯一的具宗教背景的华人坟场。<sup>③</sup>事实上，除了薄扶林及九龙基督教坟场外，华人基督教坟场先后在柴湾<sup>④</sup>及赤柱<sup>⑤</sup>设立。此外，部分新界教

① 1881年的人口普查显示，欧美人口共3040人（不计军人），其中最多人信奉罗马天主教（2108人），其次为英国国教（278人），余下分别是新教（361人）、长老宗（62人）、信义宗（75人）及其他新教教派。参见“Census Returns of 1881,” No. 7。至于1911年的普查，欧美人口共7743人（不计军人），最多人信奉罗马天主教（3504人），其次是英国国教（2006人），其余是长老宗（395人）、新教（392人）、信义宗（209人）、循道会（125人）及其他新教教派。参见“Report of the Census of the Colony for 1911,” p. 103（42）。

② “Hong Kong Cemetery, Happy Valley, Rules,” 20 April 1961.

③ 1963年，政府攫地于柴湾哥连臣角设立佛教坟场，由香港佛教联合会斥资兴建。参见 [http://www.hkbuddhist.org/service/ceme\\_01.html](http://www.hkbuddhist.org/service/ceme_01.html)。

④ 自1914年至1939年的洁净局年报，均有柴湾华人基督教坟场的记录。

⑤ “No. 678,” HKGG 5 Dec. 1924, p. 598. 赤柱华人基督教于1933年7月结束，参见 “No. 494,” HKGG 21 July 1933, p. 510, p. 513.



会，如新界传道会（后来加入中华基督教会）的完全堂<sup>①</sup>（荃湾）和屯门堂<sup>②</sup>、崇真会崇谦堂<sup>③</sup>（粉岭）、长洲基督教<sup>④</sup>及道风山基督教丛林<sup>⑤</sup>，也获当局拨地兴建坟场。（有关这些华人基督教坟场的情况，笔者将在另文作进一步探讨。）

从上文的讨论可见，19世纪香港华人基督教坟场的设立，传教士扮演着重要的角色。他们为了把奉教华人从传统中国丧葬风俗的空间及仪式中分别出来，向殖民统治当局申请设立专供埋葬华人基督徒的坟地，因而为基督教在香港社会划出独特的空间。华人基督教坟场既体现了教会合一的精神（除了上述位于新界由个别堂会管理的坟场外），坟场的管理，间接地促成了本地不同宗派的合作，亦成为基督教联合会的重要事工。1955年，香港基督教联合会曾向当局申请在新界拨出土地兴建坟场，但经过数年的讨论，最后仍没获得批准。<sup>⑥</sup>后来联合会多次提出兴建第三个坟场的申请，仍没有得到当局同意。<sup>⑦</sup>由于当局政策的改变，加上坟地供应紧张，相信香港已经没有空间再容纳新的基督教坟场。当然，香港宗教多元的客观事实，亦是我們不容忽视的重要因素。

---

① “No. 337,” *HKGG* 15 Nov. 1912, p. 556.

② “No. 611,” *HKGG* 15 Sept. 1933, p. 605.

③ “No. 511,” *HKGG* 14 Aug. 1931, p. 568.

④ “No. 659,” *HKGG* 23 Oct. 1931, p. 716.

⑤ “No. 334,” *HKGG* 9 April 1936, p. 381.

⑥ Chinese Christian Cemetery at Clear Water Bay Road (Pik Uk), *HKPRO*, *HKRS* 156-1-4775, 13 May 1955-3 Feb. 1961.

⑦ 张启明：《墓园部事工展望》，载《香港华人基督教联合会90周年纪念特刊》，2005年，第84页。

# 东北沦陷时期基督教会的处境与应对

徐炳三

就中国基督教区域史而言，东北基督教史是常为学术界所忽略、却比较有特色的研究论题。其特色在于东北教会不仅要面对独特的移民文化和频繁的政治变动，而且还经历了一个长达十四年的沦陷时期。东北传教士分别来自英国、爱尔兰、加拿大、美国、日本等不同国家，这使得二战前后国际社会的风云变幻在教会中或多或少会有所体现，尤其是日伪政权与盟国教会之间、盟国传教士与日本传教士之间的关系更为微妙复杂。因此，从抗战史的角度看，对这一时期的政教关系进行探讨具有一定的典型意义。

目前学术界对这一问题的研究十分薄弱，就笔者目力所及，只看到两篇与沦陷时期东北基督教直接相关的文章，而两文征引的文献仅为一两种日文资料，不但叙述粗疏，而且讹误甚多。<sup>①</sup>间接言及于此的有 Austin Fulton 的一部专著和 J. H. Proctor 教授的一篇文章，两者都具有较高的学术水平，也提供了很多信息，但都偏重于引用教会档案，中文和日文资料很少关注，内容难免有所偏颇。<sup>②</sup>另外韩国学者

---

① 两篇文章分别为李英武：《东北沦陷时期的基督新教》，载《东北亚论坛》2001年第2期；李英武：《东北沦陷时期天主教》，载《东北亚论坛》2001年第4期。

② 分别参见 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*, The Saint Andrew Press Edinburgh, 1967; Proctor, J. H., "The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872—1950," *Mission Studies*, Vol. 16—2, 32, 1999, pp. 47—70.

韩哲曦和日本学者饭沼二郎的两部著作，对日本基督教会在中国东北的活动作了细致的研究，颇具功力，然而征引的文献亦仅限于日文，其价值取向也暗含了美化侵略的色彩。<sup>①</sup>有鉴于此，本文拟以沦陷时期东北新教教会的处境和应对为论题，对相关问题展开进一步的讨论。

## 一、东北沦陷时期日伪的基督教政策

基督新教初传中国东北的时间为 1867 年，是年英国长老会传教士宾惠廉 (William C. Burns) 在营口开教。<sup>②</sup>随后爱尔兰长老会传教士很德 (Joseph M. Hunter)、万特 (Hugh Waddell)、苏格兰长老会传教士罗约翰 (John Ross) 相继到来。1870—1880 年，苏格兰长老会将山东的全部传教工作转移到东北；1891 年苏格兰长老会和爱尔兰长老会开始联合工作；1907 年两教会分设辽东、辽西、吉林三公会，设关东大会加以统率；1925 年两会加入中华基督教会全国总会，开始向本色化教会过渡。近代进入中国东北的另一大教派是丹麦信义

---

① 韩哲曦：《日本の満州支配と満州伝道会》，日本基督教團出版局 1999 年版；饭沼二郎编：《熱河宣教の記録》，東京未來社 1965 年版。（1967 年未来社将该书修订再版，名为《荒野をゆく：熱河・蒙古宣教史》）。

② 就目前所知，最早进入中国东北的新教传教士是德国人郭实腊 (K. A. Gützlaff)，他曾于 19 世纪 30 年代乘船到东北地区游历散书。1866 年又有英国圣经公会传教士韦廉臣 (Alexander Williamson) 到东北游历散书，最远到达松花江上的三姓。但他们都未在东北从事过正式的传教活动。参见 Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, New York and London: Harper and Brothers Publishers, 1944, Vol. 6, p. 300; D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907)*, Society for China, Printed by Chinese Materials Center, Inc. San Francisco, 1979, p. 206. 宾惠廉东北开教的情况参见 Burns Islay, *Memoir of the Rev. Wm. C. Burns, M. A., Missionary to China from the English Presbyterian Church*, San Francisco: Chinese Materials Center, Inc., 1975, pp. 505—541.

会，该会传教士柏卫（C. Bolwing）、外德劳（P. C. B. Waldtlow）于1895年来到东北传教，此后发展较快。进入20世纪，又有加拿大长老会、美国南浸信会、美国监理会、芬兰撒冷会、英国救世军、复临安息日会、韩国监理会、真耶稣会、基督徒聚会处等20余个教派传入东北，在“九一八”事变前后出现传教高潮。<sup>①</sup>东北沦陷时期东北新教已经具备了相当的实力，具有较强的社会影响力，故深为统治者所注意，为此日伪政权制定了种种政策，展开了对教会的控制。

东北沦陷时期日伪基督教政策处于变动状态，不同时段特点也有所不同。日本侵入中国东北之初，虽然已经初步开始了对基督教会的监控，但总体上看还比较和缓，有时我们甚至会发现一些支持的迹象。传教士们发现在“新政府成立的三年半时间里，当地或中央政权都没有对基督徒在教堂、街头、学校或医院宣教活动进行干涉。相反，日本人和‘伪满洲国’官员还把我们视为一种友好的精神”<sup>②</sup>。日本人在大连出版的《英文满报》免费邮给英国传教士，英国传教士乘坐火车可以享受半价优待，南满铁路对托运宗教书籍给以免费待遇<sup>③</sup>，还将毗邻新路的一块土地提供给教会作为建立教堂之用<sup>④</sup>。当时关内的

- 
- ① 东北基督新教系统虽然教派林立，但爱尔兰、苏格兰联合长老会占据明显优势，从1907年东北教会大发展到20年代初，长老会信徒占东北新教信徒总数的95%，东北基督教教育、医疗、慈善等事业绝大多数也都是长老会开办的，故该会无可争议地成为绝对主力，基本可以代表近代东北新教的传教事业。参见中华续行委办会调查特委会编，蔡咏春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主——中国基督教事业统计》，中国社会科学出版社1987年版，第507页。
- ② F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria," *The China Mission Year Book*, 1936—1937, p. 135.
- ③ 柳兆卿：《基督教传入辽阳》，载《辽阳文史资料》第五辑，辽阳政协文史资料委员会1990年印，第138页。
- ④ F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria," *The China Mission Year Book*, 1936—1937, p. 135.

普通书刊，一律禁止流入伪满，唯独基督教出版物例外。上海出版的教会刊物《时兆月报》成批地流入东北各地，甚至日伪官员也订了月报，还在订报册上签名留念以示支持。<sup>①</sup>日本人对传教士的意见也表示出充分的尊重。1932年法库县城遭日军空袭导致大量难民伤亡，当地传教士向关东军司令发出停止空袭的呼吁。后来一架飞机撒下一份非常谦恭的回复，解释这次军事行动的原因，并要求传教士向商会澄清军队无意滥杀无辜，军事行动有所收敛。<sup>②</sup>日伪政权还企图利用基督教来收买人心。“九一八”事变后，奉天伪市长土肥原贤二在沈阳成立“治安维持会”，指令日本基督教会长老山下永幸为负责人，并拉上沈阳神学院院长英雅各（James W. Inglis），利用东北军粮秣厂大量的库存饼干救济遭兵变之灾的难民，借以邀买人心。<sup>③</sup>

从以上事例可见，日本在侵占中国东北初期对基督教的政策总体上看比较宽松。这是因为刚刚进入东北的日本侵略者立足尚未安稳，他们希望得到西方列强的支持，而不想与之对抗。东北沦陷初期人心浮动，社会秩序混乱，日本也希望借基督教稳定人心，从心理上弱化人民的斗志，扑灭风起云涌的抗日烽火。满铁调查员大谷湖峰认为“对现存的一切宗教，只要它们没有直接危急治安，就要尽可能地避免采取镇压、排斥的态度，要很自然地使民心觉悟到所应依据的道路，必须这样进行指导”<sup>④</sup>。这或许也代表了初期部分日伪统治者的

① 孙邦、于海鹰、李少伯编：《伪满社会》，吉林人民出版社1993年版，第589页。

② F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria," *The China Mission Year Book*, 1936—1937, p. 136.

③ 孙鹏翥：《日本帝国主义在伪满怎样利用基督教为其侵略政策服务》，载《辽宁文史资料》第七辑，辽宁政协文史资料委员会1983年印，第107页。

④ 大谷湖峰著，滕铭予译：《吉林、间岛、滨江区宗教调查报告书》，载《宗教调查资料》第二辑，（伪）“民生部社会司”1937年印；《满洲宗教》，载《长春文史资料》第四辑，1988年，第174页。

看法。但是，日伪政权很快就对基督教改变了态度，渐渐向严密控制、全面打击方向发展。

从1934年起，在关东军军政势力的授意和支持下，南满铁路调查局对全东北的宗教情况进行了全面细致的调查，以此作为制定宗教政策的依据。满铁调查的报告汇总为《宗教调查报告书》数辑，有4辑的内容涉及基督教，其中第七辑《基督教调查报告书》达500余页，将整个东北地区的教会组织派系作了极为细致的统计和描述。除了这些报告书外，满铁还出版了多种宗教类调查资料，它们并不仅仅是对宗教现象的简单描述，还包含了调查者和相关机构对基督教的态度以及对伪满宗教政策的建议，对伪满宗教政策的出台起到了很大的参考作用。

1938年伪满民生部正式颁布《暂行寺庙及布教者取缔规则》，是为管理和控制东北基督教的一个极具代表性的法令。<sup>①</sup>《规则》共分14大项，34小项，其中第一项明确指出法令的适用范围包括“宣扬宗教教义或者执行宗教仪式的设施”和“住持、僧侣、道士、牧师、教师等从事宣扬宗教教义或执行宗教仪式的人”，在附则中又称“本法令暂时不适用于喇嘛寺庙及喇嘛”。故该《规则》成为控制除喇嘛教以外所有东北宗教的基本法令，其中基督教受到的负面影响尤为严重。

《规则》规定，设立寺庙、教会等布教场所时，要将设立原因、地点、宗派、传教方法、资金来源、建筑情况、传教者情况、与国内外关系等详情向民生部大臣呈报，得到其许可方可设立；现有布教场所的废止、合并、迁移等变更要向生部大臣申请，须得到其许可并备

---

<sup>①</sup> 《暂行寺庙及布教者取缔规则》，载《满洲国法令辑览》，（伪）“国务院”法制处编纂，满洲行政学会1940年发行，第69页。

案；布教场所的建筑、土地、用具等一切财产须详细登记呈报，如有变动必须告知当地长官；传教者的履历、资格、职位、所属宗派等详细情况须上报当地长官，由其予以认可。另外，如果布教者有“疏忽按照本法令及时呈报”、“违反公共利益或有其他不可允许存立的事由”或“有害于公共安全或当地风俗的行为”时，民生部有权取消设立的资格或禁止布教及其他教务的执行。

本来一个政权对所辖范围内的宗教进行管理亦无可厚非，但如此严格苛刻的规定却并不多见，而且考虑到当时的社会环境和国际政治背景，这一法令绝非仅仅具有一般宗教管理的职能。在“卢沟桥事变”后日伪统制日益加强的时候，这一法令的出台使得伪政府可以合法地对基督教会进行事无巨细的控制，包括组织、信仰、人事、经济、布道等各方面。只有符合日本侵略者利益的教派才能够设立和维持，一旦教会的设立不符合日本的侵略精神或当局对教会有所怀疑，伪警宪就可以合法地进行调查，并随时以种种借口予以取缔。“至是东北教会已由外面之压迫变而受内部之统制阶段，所谓言论信仰集会之自由被夺无余。”<sup>①</sup>法令的名称虽贯之以“暂行”二字，但是直到1945年日本败亡也未作任何的改动，故该法令可视为日伪宗教政策精神的集中体现。<sup>②</sup>

日伪基督教政策由宽容到紧缩的转变原因是多重的。一方面，随着日本对东北控制力度的加大，整个东北社会渐渐陷入沉寂，日伪得

① 李廷魁：《东北大会报告书》，载《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》，中华基督教会1946年刊行，第60页。

② 为了确保取缔规则的有效实施，1939年前后伪满下辖各省和特别市的配套措施纷纷出台，主要是针对布道人和宗教财产的监控，具体法令有《布教者身份证明书发给规则》、《寺庙财产保管规则》等。见《伪满洲国政府公报》第1456号、第2024号，转引自杨家余：《内外控制的交合：日伪统制下的东北教育研究（1931—1945）》，安徽大学出版社2005年版，第170、171页。

以腾出手来对付可疑的、包括基督教在内的社会组织。而《李顿调查报告书》出台后，西方国家对所谓的“满洲国”一直持不承认立场，加上资本主义国家间日益加深的矛盾，使得日本与英美等国的关系不断恶化，因此在东北具有这些国籍的传教士不再是日本维护和讨好的对象，转而成为敌对势力。另一方面，日伪当局对基督教教义和教会组织本身也充满了警惕和怀疑，他们认为教会人士“只把肉体奉献给政府，而把精神奉献给基督的思想，是轻视国家的观念，有导致否定国家的危险”<sup>①</sup>。日伪更担心的是教会与所属国的联系，他们认为传教士国籍问题是“不能轻视的问题”，“现在的基督教传教体现了欧美人扩张的政策”<sup>②</sup>，“基督教系的传教士大多都有间谍嫌疑”<sup>③</sup>。此外，部分教会人士不合作的态度往往也会激怒伪满统治者，东北基督教政策日益紧缩势在必行。<sup>④</sup>

这里需要指出的是，虽然1938年颁布的《暂行寺庙及布教者取缔规则》是日伪宗教政策精神的集中体现，但并不意味着日伪当局会完全按照规则办事。无论法令颁布以前还是以后，伪满警宪一直对教

① 大谷湖峰著，滕铭予译：《吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》，载《宗教调查资料》第二辑，1937年；《满洲宗教》，载《长春文史资料》第四辑，1988年，第20页。

② 大谷湖峰著，滕铭予译：《吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》，载《宗教调查资料》第二辑，1937年；《满洲宗教》，载《长春文史资料》第四辑，1988年，第148页。

③ 大谷湖峰著，滕铭予译：《吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》，载《宗教调查资料》第二辑，1937年；《满洲宗教》，载《长春文史资料》第四辑，1988年，第36页。

④ 如果将视野放宽一些，考察一下同时期日本国内的基督教政策，我们会发现两者如出一辙。1939年4月日本当局颁布了《宗教团体法》，规定只有满足特定条件的宗教团体才能得到文部大臣的认可，从而使基督教置于国家统制之下，这与前述的取缔规则非常相似；东北教派在日本教会控制下被迫联合，也与宗团法颁布后日本国内基督教的情形相似。可见日本在制定东北基督教政策的时候，除了考虑东北本地因素外，可能还参考了更大范围的其他因素。实际上，台湾、韩国等日本殖民地的基督教政策皆与中国东北大同小异。参见金田隆一：《昭和日本基督教会史：天皇制と十五年戦争のもとで》，東京新教出版社1966年版。



会进行着严密的监视，无须任何理由就可以随时取缔教会事业、迫害教会成员，这根本不关法律的问题。即便是在初期较为宽容的时期也只是相对的宽容，对教会的监视和控制一直在或明或暗地进行着，完全超乎法律之外。其他针对所有东北人民的“法令”同样也作用在基督教会，如奴化教育、思想控制、神社崇拜等，对基督教产生了很大的消极影响。太平洋战争爆发后，东北基督教几遭灭顶之灾，日本教会开始政治性介入，日伪基督教政策从控制转而变为全面打击和全面利用阶段。

## 二、日伪政权对东北教会的监控和打击

伪满政权中管理基督教的机构有伪“文教部礼教司”、“民生部社会司”、协和会等，而直接对教会进行监控和迫害的则是宪兵队和警察，在它们的联合打击下，东北教会经历了严酷的寒冬。

伪警宪对东北新教的摧残首先表现在对教会人士的全面监控上。在伪满初期基督教政策相对“宽容”时，这种监控就已经开始了。1932年日本宪兵对部分教会的检查已经成为日常惯例，任何关东军支持的“精神工作”之外的事物都将受到审查，如果认为有颠覆企图或影响的将立即被禁止。公民训练、满洲问题及中外关系研究等都在禁止之列，教科书中被认为不符合日伪精神的内容都要删掉，与国民党时代有关的地图或标志等都要去除。特务有时会参加宗教会议，一次某牧师演讲时提到“上帝之国”就遭到了他们的反对，因为这“带有太多的政治意味”<sup>①</sup>。在这样严密的监视下，教会中任何微小的失

---

<sup>①</sup> “Christians and the Present Manchurian Regime,” *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No. 6 (Jun. 1932), p. 391.

误都可能引来杀身之祸，在“九一八”事变后军事占领的几个月中，吉林青年会的一位干事就因他在年度报告中叙述的内容而遭逮捕和监禁。<sup>①</sup>

如果说伪满初期日伪对东北教会的监控尚有所保留的话，那么在“卢沟桥事变”后则完全露出了凶相。此时便衣特务出入教会日益频繁，对教会活动无论大小都要过问，对“满洲”籍的传道人员都要登记上册，对每个人的日常活动都要严密观察。尤其是1939年日美关系开始紧张，凡与西方传教士有联系的中国传道人员都被列入所谓“视察人”的黑名单。有可能刑事犯罪的人叫做“刑事视察人”，具有反满思想的人叫做“特务视察人”，他们还把比较重要的人物叫做“要视察人”，监视得更为严密。当时中国传道人员有不少都被定为“要视察人”，时常遭盯梢或盘查，受到各种各样的刁难。<sup>②</sup>到了1940年，日伪警宪对教会的监视更加公开化，传道人每次外出传教都要得到警察局的批准，回来时要及时汇报。“这时日伪宪特不仅便衣人员，连身着军警制服，腰佩战刀的公开身份者，也大摇大摆频繁进入教会办公室，有意制造恐怖气氛。”<sup>③</sup>太平洋战争爆发后，日本提出“击灭英美”的口号，扬言基督教与英美一气，要狠狠整治，特务对中国信徒的跟踪、监视和敲诈已经成为家常便饭，此时的东北教会已经完全被日伪控制于股掌之间，不具备丝毫反抗能力。

伪警宪打击教会的另一种手段是逮捕和监禁，其对象是思想与“伪满洲国”精神不合、或有进步倾向的教会人士。伪政府认为这种迫害手段既可击垮可疑分子，又可起到杀一儆百的作用。除了贯穿于

---

① F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria," *The China Mission Year Book*, 1936—1937, p. 143.

② 孙邦、于海鹰、李少伯编：《伪满社会》，第590页。

③ 孙邦、于海鹰、李少伯编：《伪满社会》，第591页。

整个伪满时期零星的逮捕外，大规模的拘捕行动有两次。

第一次大逮捕发生于1935年秋天，日本警务局宪兵队以“反满抗日”为名，先后逮捕了46名基督徒。这些人大多是教会的中上层人士，包括东北大会宗教教育干事高光达，长春长老会牧师胡成国，东北大会总干事庄振声，沈阳关西教会牧师刘国华，基督教青年会会员刘促宜，基督教盛京施医院医生毕天民、刘促明，以及神学院学生张尚民、牛光仆等人。此外还拘捕了英美烟草公司和上海银行沈阳分行的一些雇员。<sup>①</sup>结果被判徒刑者5人，死于非命者1人，患不治之症者1人。其中张尚民和牛光仆各判20年徒刑，抗战胜利后才得以释放。牧师刘国华、女学生刘爱光等人被长期拘禁和严刑拷打，遭到非人的折磨。

这次大逮捕的直接动因源于1932年国联派往中国东北的李顿调查团，当时沈阳各机构中的基督徒将揭发日军罪行、反对建立“伪满洲国”的五百封信送交调查团，有的牧师还提供弹片等证物。<sup>②</sup>日本人对此事恨之入骨，一直耿耿于怀，只是当时迫于舆论尚未动手，故1935年的大逮捕可谓蓄谋已久。<sup>③</sup>一些偶发因素也是导致大逮捕的重要原因，如神学院学生张尚民和牛光仆开展的“一分钱运动”，号召每人每天节约一分钱，积攒起来资助两名辍学的学生读书，该运动被视为共产党行为，两人均遭逮捕。<sup>④</sup>此外大逮捕还有更深层次的原因。1935年前后是东北抗联最为活跃的时期，给日伪带来沉重的打击，

---

① “Christians Arrested in Moukden,” *The Chinese Recorder*, Vol. 66, No. 11 (Nov. 1935), p. 765.

② 柳兆卿：《基督教传入辽阳》，载《辽阳文史资料》第五辑，第142页。

③ 当时每个被捕者被讯问的第一句话就是“你向李顿调查团提供过证据吗？”参见 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*, p. 351.

④ 马维权：《黑龙江宗教界忆往》，黑龙江人民出版社1992年版，第155—156页。

东京对伪满政府施加了强大的压力，几个重要的官员被撤换，“因此‘伪满洲国’政府急于找到这样一个群体或一些群体，他们受过一些教育并与国外势力有联系，他们可能被看成是‘伪满洲国’盗匪的鼓动和促成力量，他们自然把矛头指向基督教领袖们，因为他们在满洲的中国人中创建了唯一的教育阶层”<sup>①</sup>。

发生于1941年底的第二次大逮捕与第一次有很大的不同，此次大逮捕是国家间政治斗争白热化的结果，被捕者完全是西方传教士。太平洋战争爆发后一些不愿或没来得及回国的东北传教士遭到拘捕，被关押在沈阳汇丰银行大楼的顶层，其中也包括一些日本交战国家的天主教神甫，这批人后来大都被辗转遣送回国。与此同时，部分中国基督徒也因为与传教士的关系而遭到逮捕和折磨，如1942年哈尔滨浸信会牧师蔡约翰和圣洁会牧师杨在天被捕受刑，日本人要求他们供出与美国人栾马丁(Chas. A. Leonard)的关系。<sup>②</sup>

日伪政权对东北教会各项事业的打击力度也在不断加大，使其遭到严重的摧残。首先是基督教教育系统。东北基督教教育在伪满之前已经形成体系，“九一八”事变前，仅长老会系统开办的大中小学就达55所，高等教育也达到了一定的水平。<sup>③</sup>由于教会教育系统承担着教化职能，其资金主要来源于国外，部分职员又是外国人，因此受日本人怀疑最重，控制力度也最大。从伪满“建国”到1939年之间，教会学校尚能正常运行，但受到各种限制和掣肘。教会中学里日语成为第一外国语，高中学日语的时间是汉语的3倍；培养技术工人的实

① Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*, p. 351.

② 孙邦、于海鹰、李少伯编：《伪满社会》，第594页。

③ 王彼得：《东北大会报告书》，载《中华基督教会全国总会第五届总会议录》，中华基督教会1948年刊行，第86页。

践课程成为重点；禁止使用中国出版的课本；课堂上不能讲授时事，不得谈论宗教；鼓励学生向警察告密；不得开办短期圣经学校或假期学校；地方官替代教育家行使学校的监督权；教会学校的毕业生受到政府歧视，毕业生就业和教会学校的师资来源都成为问题。<sup>①</sup>尤其让教会无法接受的是，伪政府强迫教会中学祭孔和参拜神社，这违背了基督教不拜偶像的原则，从而引发教会的抗议，进而导致教会中学的终结。1939—1940年，日伪以收回教育权为借口，通过强买校产的方式没收教会中学8所，小学也大部分停办或被没收。其余部分在太平洋战争后大量关闭，至1943年底东北新教中等教育系统完全被摧毁。

沈阳神学院也遭到干涉，神学院低级课程不得涉及经济学、社会学和西方历史的内容。日伪政府曾安插日本讲师渡部守城和平野一诚进入学院作为耳目，不久又派来一个官员，此人不时发表有关基督教与“伪满洲国”关系的演讲，宣扬神社参拜为中心的帝国主义观念。<sup>②</sup>太平洋战争爆发后，神学院院长被逮捕关押三个月，日本长老会牧师被任命为院长，接着成立了一个由日本人任主席的学院委员会，这个委员会完全听命于关东军的支配，至此日本人完全控制了神学院。<sup>③</sup>

伪满中后期基督教文字事业也受到严重的影响。“公开的研究发表，或是刊物的编辑，都在被禁止之列。”<sup>④</sup>拥有中国关内的出版物成

---

① Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*, p. 131.

② Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*, p. 149.

③ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*, p. 150.

④ 李廷魁：《东北教会的昨日和明日》，中华基督教协进会第十二届年会文献，中华基督教协进会1946年刊行，第10页。

为一种危险，基督徒不得不销毁了他们带有上海印记的所有的书。文字社团工作也被迫中断了，圣经公会传教士罗培生（J. C. F. Robertson）只能进口上海印刷的圣经单张，然后运到沈阳装订。因为东北出版的书都要印上作者的名字，这样警察就可以找到作者，罗培生不得不在中国内地印刷的《圣经》上附上自己的名字以承担责任。<sup>①</sup>1941年太平洋战争爆发后，关内书报被限制出关，东北联合会撤销了书报部，全体书报员被迫转业。

医疗事业方面，沈阳医学院在西方传教士被捕后转归日本人管理，阿城、铁岭两医院被地方敌伪政权强行收买，辽阳医学院一度被敌伪政府强行接收改为“国立”，盛京施医院改为附属医院。其他尚未被没收的医院艰难维持，直至抗战胜利。<sup>②</sup>

### 三、日本教会受命对东北新教的控制

日本基督教是在日俄战争时期传入中国东北的，当时一些日本教会人士随军到东北慰问士兵，战后很多人居留大连向日本侨民传教。此后不断有日本教会进入东北，至1939年在东北的日本教派已经有日本基督教会、组合基督教会、圣公会、循道会、浸信会、圣教会、圣洁教会、救世军等8个宗派，教会40多个，信徒超过5500人。<sup>③</sup>这些宗派除了救世军外，绝大多数的传教对象都是在东北的日本侨

---

① Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*, p. 130.

② 王彼得：《东北大会报告书》，载《中华基督教会全国总会第五届总会议录》，第111页。

③ N. Kobayashi, “Christian Missions in Manchukuo,” *The Japan Christian year book*, Vol. 40 (1940), p. 155.

民，而且很少与西方差会或中国本土教会发生联系，直到“满洲基督教会”的成立，这种状况才有所改变。

“满洲基督教会”是1933年9月成立于东京的日本教派，主要推动者为日本长老会长老山下永幸。该会委任山下为驻中国东北的代表，开始着手大规模向中国人传教。山下聘请沈阳西关教会传教士柏基根（T. M. Baker）、牧师刘国华为顾问，在沈阳开教，共设南满、北满、蒙古3个教区。<sup>①</sup>卢沟桥事变后，山下等人将“满洲基督教会”改组为“东亚传道会”，除管辖原有的满洲各教区外，又开辟了蒙疆、北支、中支、南支4个新的教区，从而将传教触角从东北地区一直延伸到海南岛，辐射范围涵盖了中国沦陷区的大部分。<sup>②</sup>

如果仅仅从一个基督教宗派的角度看，无论“满洲基督教会”还是“东亚传道会”，向中国人传教本身亦无可厚非，但是日本人的这个传教组织却远非想象的那么简单，它与日本军国主义势力有着千丝万缕的联系。教会主要创始人山下永幸原是日俄战争期间日匹信亮少将手下的情报班曹长，战后定居沈阳。山下的政治背景使东北教会很多人对他颇有戒心，虽然在帮助中国信徒方面表现得很热心，但他加入关东大会的企图还是被挫败。<sup>③</sup>山下的老上司日匹信亮也是建立“满洲基督教会”的主要推动者，两人于1932年在沈阳磋商此事。事

---

① 满洲基督教联合会编：《满洲基督教年鉴》，奉天（沈阳）满洲基督教联合会1938年版，第178页。

② 《宗教调查资料第七辑：基督教调查报告书》，（伪）“民生部”厚生司1940年版，第359页。

③ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*, p. 96. 有关满洲传道会及山下永幸、日匹信亮等日本牧师的情况，韩国学者韩哲曦已经做了详尽细致的研究，在其著作中披露了日本传教士在中国东北活动的许多鲜为人知的史实。参见韩哲曦：《日本の満州支配と満州伝道会》。

后山下到长春谒见溥仪，并向日本军方请示，得到了日伪官方的支持。而卢沟桥事变后，该会的改组更是深得日本陆军大臣荒木真夫的赞许，并指定日匹为“东亚传道会”会长，同时又推出早稻田大学工学博士山本忠兴任副会长，参议院议员松山常次郎任理事长，财阀大江与四郎、直野视一及青年会总干事管仪一等为赞助者，另有日匹的部下丸山传太郎参与其事。<sup>①</sup>这些人都是日本政界有一定影响的人物，使得该会染上了强烈的政治色彩。“东亚传道会”提倡“爱主不分国与疆”<sup>②</sup>，大肆宣扬日本帝国主义的侵略政策，为所谓的“大东亚共荣圈”建设歌功颂德。而日伪政权对整个东北教会进一步的控制，也恰恰是利用这一教派和该派的主要人物实现的。

伪满时期东北新教教派林立，章法不一，颇不利于集中控制。因此日伪政权非常希望能够将各派联合起来统一管理。首先日伪强迫各宗派改变名称，凡有“中华”字样的，一律改为“满洲”，如“中华基督教会”要改为“满洲基督教会”。接着于1936年7月6、7两日，伪文教部召集满洲基督教各派代表约20人召开座谈会，讨论了有关新教各派的统一管理的问题。<sup>③</sup>此时恰逢东北大会第26届会议召开，日本基督教联盟总干事海老泽亮应邀到会演讲，他与山下一同参加了文教部会议，对官方的意见鼎力支持。事后山下宣称自己得到了日本军方及伪政府的准许，决定成立“满洲基督教联合会”。1936年12月1日联合会在沈阳正式成立，英传教士胡成国任理事长，山下永幸任总干事，山下掌握着联合会的实权。满洲基督教联合会构成情况见下表：

① 孙鹏翥：《日本帝国主义在伪满怎样利用基督教为其侵略政策服务》，载《辽宁文史资料》第七辑，第110页。

② 《大连满洲基督教会开教纪念刊》，满洲基督教会1935年刊行，第42页。

③ 满洲情报所编，滕铭予译：《满洲宗教》，载《长春文史资料》第四辑，1988年，第212页。



满洲基督教联合会构成<sup>①</sup>

加盟团体	事务所所在地	教会数
满洲基督教长老会	奉天	262
满洲基督教信义会	安东	79
加拿大长老会	洮南	47
北满基督教信义会	哈尔滨	7
基督教神召会	奉天	11
基督教卫斯理堂	哈尔滨	7
基督教灵恩会	大连	5
基督教约老会	齐齐哈尔	4
基督教青年会	奉天	5
满洲圣书公会	奉天	2
满洲救世军	奉天	14
北满基督教会 (哈尔滨)	哈尔滨中会各自立派教会	12
	龙江中会各自立派教会	24
满洲基督教会 (哈尔滨)	第一教区(南满)	5
	第二教区(北满)	6
	第三教区(热河)	4

从表中我们可以看到满洲基督教联合会的加盟教派 13 个，教会数达 494 个。其中长老会系统有 309 个教会，占 62.55% 强；而满洲基督教会的教会数只有 15 个，仅仅占 3.04%。但是这个仅仅占

① 表格数据来源：《大满洲帝国年鉴》，（伪）“满洲国”通讯社，1944 年，第 551 页。需要说明的是，该数据为 1944 年前后的统计，1936 年联合会成立时各教会数量可能略有不同，但目前尚未找到完整的相关统计资料。

3.04%的宗派却是整个联合会的真正领导者。

为了配合日本宣扬的所谓的“日满亲善”精神，山下永幸不遗余力地培养亲日人才，时常组织满洲教牧人员前往日本观光访问。1937年4月，山下率领“满洲基督教代表团”胡成国、刘国华等14人去日本视察；1938年10月，派英传教士柏基根、牧师金玉清赴东京，代表英、“满”教会向“日本基督教长老会全国会议”道贺；1940年，山下与胡成国代表东北基督教会参加日本皇纪二千六百周年纪念日；1941年，派马福江、王子真等8人参加日本东京青山学院主办的“东亚基督教讲座”等等。这些到日本参观访问的教会人士不得不去听“大东亚新秩序”、“唯神之道”、“神社参拜礼仪”等反动宣传，在各种讲座上也被迫学习“东亚都应顺服日本的领导”、“日满华同文同种，必须一德一心”等反动理论。<sup>①</sup>

太平洋战争爆发后，山下永幸回国，日本长老会的牧师石川四郎接替了他的职位。石川毕业于日本陆军大学，与关东军司令梅津美治郎是同学，其出身就决定了他与政界的密切联系。1941年12月17日，石川邀请满洲基督教联合会会长、东北大会总干事胡成国召开东北大会，改原来的“教务会”为“临时措置委员会”。会上推举石川为会长，全权代表东北大会向伪满政府联络办理一切事宜。12月31日，石川与关押在汇丰大楼中的英传教士邱树基和方德立订立合同，将教会所有房地产和部分资金移交给“临时措置委员会”。<sup>②</sup>

1942年3月27日，石川四郎在长春西五马路教会组建“满洲基督教会本部”，将东北基督教19个教派（基督复临安息日会除外）合

① 孙鹏翥：《日本帝国主义在伪满怎样利用基督教为其侵略政策服务》，载《辽宁文史资料》第七辑，第113页。

② 孙鹏翥：《日本帝国主义在伪满怎样利用基督教为其侵略政策服务》，载《辽宁文史资料》第七辑，第116页。

并在一起，划分8个教区，本部设在长春。该部实行组织、信仰、指挥、思想、行动五个统一<sup>①</sup>，对教会所属事业如医院、学校、圣经会、男女青年会、神学院等也都严加控制。“满洲基督教会本部”的建立是日伪政府实现对东北教会全面控制的一个标志。日本统治者通过日本教会势力，成功地将东北基督教在组织、思想和行动方面进行了改组和改造，此后整个东北基督教被完全纳入到日伪所预想的轨道中来。1942年2月，石川发布通告，指令东北教会为圣战、为“大东亚共荣圈”服务。为把持教育权，石川兼任神学院院长。1944年2月，经伪文教部发令命名，组建满洲基督教财团法人，石川四郎拥有绝对的权力。1945年4月，石川召开教区长会议，抛出国民教化挺身运动、增产报国运动、储蓄报国运动、必胜防空体制确立运动、国民道义确立运动等所谓的“教化五大运动”<sup>②</sup>，至此东北基督教会被迫成为日伪利用的工具。

#### 四、东北新教的政治态度和政治应对

以上我们分析了沦陷时期东北新教艰难的政治处境，那么这种处境中的东北教会的政治态度是怎样的呢？又制定了何种应对策略？这是很值得我们关注的问题。事实上，东北新教派别众多，各派的政治态度并不一致，总体上看西方宗派的态度大致相似，而日本教派则大相径庭；教会内部又有传教士和中国信徒之别，政治态度既有相同之处，也存在一定的差异。因此我们有必要对不同群体进行具体分析。

---

① 孙鹏翕：《日本帝国主义在伪满怎样利用基督教为其侵略政策服务》，载《辽宁文史资料》第七辑，第117页。

② 孙鹏翕：《日本帝国主义在伪满怎样利用基督教为其侵略政策服务》，载《辽宁文史资料》第七辑，第120页。

就西方传教士而言，他们并不想刻意与日伪政权对抗，而是尽最大可能保持与政权的良好关系，以保证教会的生存和发展。在多数时候有原则地忍让是其基本的处世准则，讲究策略地与日本人打交道是其重要的生存手段，这在诸多事例中均有所体现。

日伪政府曾强迫教会学校将日语作为必修课代替英语的地位，教会对此并未提出任何异议，传教士倪裴德（F. W. S. O'Neill）甚至认为“就基督教教育的整个主题而言，这对我们与政府关系地位的调整是一种重要的调剂，这并不牺牲我们行动上的自由。应该加上一点是，至少在一些事例中，通过教会人士与当局之间热忱的合作道路得以畅通，人们的友谊长久地保持着”<sup>①</sup>。如果说这个事件中传教士是为了保持与政府的友好关系、被动地接受其政令的话，那么下一个事例中传教士则有主动讨好日伪政权的意味。日本人为了断绝中国东北与内地的联系，要求基督教各派名称中凡有“中华”字样的，均须改为“满洲”。东北长老会传教士从一开始就主张更名，他们认为“‘中华基督教会’的名字是一块绊脚石”，会影响到教会与政府的关系，但由于大量爱国基督徒的强烈抵制，更名的决议在多次会议上均难以通过。为了解决这个问题，长老会于1934年7月派遣一个委员会到长春试探伪政府的态度，事后教会立即宣布放弃原来的名字，采用官方指定的名字“满洲基督教长老会”。对此，传教士评论说：“表面上看这种行为并非来自任何政府的命令，因为并没有下达这样的命令。然而大多数大会成员的不情愿已经屈服了，即使只是表面上的屈服，对我们来说对很大程度上增长的教会团结仍具有宝贵的价值。”<sup>②</sup>这一

---

① F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria," *The China Mission Year Book*, 1936—1937, p. 143.

② F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria," *The China Mission Year Book*, 1936—1937, p. 137.

言论不能不让人怀疑传教士是否有讨好伪政府、利用政治力量压服信徒的居心，当然这或许更能反映出他们不惜一切代价要保证教会生存的心态，透射出他们内心深处对教会前途命运的深深的焦虑。

前文已经对日本教会逐步掌控东北新教的过程进行了介绍，实际上单凭日本教会自身的力量，即便有日伪政府的幕后操纵，想要在很短的时间完全控制东北新教也非易事，这里面也有西方教派自身的原因。事实上，西方传教士与日本教会的关系远非我们想象的那样紧张，他们总是尽可能与日本教会保持良好的关系，甚至拉拢日本牧师到自己的教会中来，因为有日本人的参与在一定程度上可以给教会带来安全保障。

双方之间的合作和交流是多方面的，东北传教士曾多次应邀到日本免费旅行，沈阳和长春的教会人士经常参加日本人召开的集会，在沈阳由中日牧师和其他领袖参加的联合祈祷会不时召开<sup>①</sup>，东北基督教联合体“满洲基督教联合会”建立的过程中也有西方传教士积极谋划的身影。卢沟桥事变后，东北教会在日伪高压政权下岌岌可危，为求生存教会人士在日本教会中寻求靠山的现象非常普遍。如基督复临安息日会从日本安息日会请来小仓牧师，由他出面与日伪政府交涉才免遭“满洲基督教会本部”的直接控制。哈尔滨西门脸教会分别拉来山下永幸和石川四郎做顾问<sup>②</sup>，东北长老会“为应付现实”也努力把石川拉拢进来。当时西方传教士被拘捕，教会财产被冻结，教会活动失去了自由，石川四郎这样一个具有政治背景和能量、又在东北教会

---

① F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria," *The China Mission Year Book*, 1936—1937, p. 137.

② 孙邦、于海鹰、李少伯编：《伪满社会》，第596页。

中工作多年的人，实在具有重大的利用价值。其结果正如所料，“经彼多方奔走，教会产业始得保守，未被没收”<sup>①</sup>。

随着日伪基督教政策不断紧缩，西方教会的自由空间日益缩小，西方传教士发现忍让和谨慎原则在很多时候并不能发挥效力，这迫使他们不得不在有限的空间内尽可能地进行抗争，尤其是在基督教根本原则遭到践踏的时候。

1935年发生的大逮捕事件对教会的打击相当沉重，传教士自然不能袖手旁观，他们为营救被捕人员做了大量的工作。首先是联系山下永幸等日本牧师，利用他们的身份影响日伪当局。接着方德立(J. W. Findly)等传教士开始不断访问日本官员和英日两国领事，并写信数封呈交沈阳和长春的日本最高官员，要求他们保护教会。方德立还试图通过法律渠道为被捕者辩护，费尽周折才找到一位具有正义感的日本律师。<sup>②</sup>1938年《暂行寺庙及布教者取缔规则》的颁布也是对教会影响很大的事件，关东大会并没有讨论这个法令，因为警察一直在关注着它的动向。但是在哈尔滨的美国传教士却发出了自己的声音，他们集体给伪民生部大臣写了一封信，指出该法令破坏了信仰自由原则，对教会将产生严重的消极影响，希望政府能够收回成命。<sup>③</sup>这封信如泥牛入海，再无音讯，其效果可想而知，但我们至少可以看到在日伪全面监控下，并非所有传教士

① 王彼得：《东北大会报告书》，载《中华基督教会全国总会第五届总会议录》，第111页。

② 参见 T. M. Bake, *Pamphlet Printed for Private Circulation Describing the Arrest of a Prominent Chinese*, 1937. 转引自 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*, pp. 96—111.

③ *Report of Conference of Missionaries Held in Harbin*, 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> December 1938. 转引自 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*, p. 153.

都是沉默的。

1936年以后日伪颁布并不断强化的祭孔和参拜神社的命令，触动了基督教不拜偶像的根本原则，双方的对峙开始升级。首先当局要求教会学校师生在每年固定的两天中必须祭拜孔庙。苏格兰长老会传教士在给政府的正式的回应性声明中称，他们理解政府这一法令的积极意义，也允许学生在规定的日期祭孔，但是他们不能亲自参加，也不能领导学生参加。日本人认为苏格兰人的反对不是出于信仰而是出于政治方面的考虑，因而拒绝了他们的要求。而教会方面则再次坚称“无论母国的委员会还是此地的传教士，都将对福音的真理作明确的、不妥协的见证，对教会中的上帝保持不动摇的忠诚”<sup>①</sup>。双方开始了针锋相对的博弈。<sup>②</sup>

与此同时，日本开始强迫教会学校学生参拜太阳神社。东北长老会在1938年1月的会议上，就是否允许参拜神社以保留学校的问题进行了讨论，结果是大会成员100：4坚决反对神社崇拜。<sup>③</sup>接着政府的态度愈加强硬，要求教会学校必须建立不以宗教为目标的法人，否则必须关闭；而东北教会方面得到母国的命令，要坚决建立维护宗教信仰的、服从教会的学校法人，双方的矛盾变得不可调和。1939年1月，当教会向政府提出的保证法人权利的几点要求遭拒绝后，东

---

① Proctor J. H., "The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872—1950," *Mission Studies*, Vol. 16—2, 32, 1999, p. 59.

② 如果来自官方的压力过于强大，传教士也会随学生一同到孔庙或神社前，但他们或者自己不行礼，或者事先告诫学生没有他们的命令不得行礼，这种变相的抵制手段常常会激怒日本人，辽阳文德中学就发生过此类事情。参见柳兆卿：《辽阳基督教文德中学校史》，载《辽阳文史资料》第一辑，辽阳政协文史资料委员会1985年印，第82页。

③ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*, p. 135.

北长老会放弃了除医学院和神学院外的所有的教会学校<sup>①</sup>，学校财产最终于1940年被政府收购<sup>②</sup>。其他新教教派有些虽然屈服于伪政权的政令，但学校财产在1940年以后也都被强行征购。太平洋战争后西方传教士遭到彻底的打击，势力不复存在。

西方教派中的中国信徒在很多政治问题上态度与西方传教士大致相似，在强大的政治高压下，在没有任何政治羽翼庇护的情况下，若想生存，沉默和退让是不可避免的，这也是沦陷区绝大多数人民的一种无奈。尤其是太平洋战争爆发后，西方传教士均遭逮捕，政治压迫变本加厉，教会在资金、人力、物力等方面陷于困境，这时中国信徒排除万难挑起重担，为求教会生存坚忍妥协亦属正常。

但中国信徒毕竟是炎黄赤子，民族主义情结和爱国主义情怀常常会有所展现。与西方传教士不同，他们对日本教会大都持有戒心和敌意，前文提到的日本利用中国东北军粮秣厂饼干救济灾民的行动并没有得到中国教会的响应；日本人在一个中国人牧师群体中建立联合委员会的号召也因遭抵制而流产；日本教会提出给中国牧师400元捐助，他们坚辞不受；日本基督徒提出向一个基督教组织提供帮助，连提十次均遭拒绝<sup>③</sup>；对于伪满政府，中国信徒中偶尔也会出现一些对抗行为，如敦化在庆祝伪满国庆日之际发出特别通知书，但基督教没

---

① 由于医学院的价值，日本人没有要求师生参加仪式。传教士举行了一个替代的仪式，即允许一个日本人干事参加仪式，并作为参与代表签字，同时同意将此事写在医院的日志里面。参见 Proctor, J. H., "The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872—1950," *Mission Studies*, Vol. 16—2, 32, 1999, p. 59. 神学院与普通教会学校有所不同，最终为日本教会控制，前文有所提及。

② Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*, p. 361.

③ "Christians and the Present Manchurian Regime," *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No. 6 (Jun. 1932), p. 392.



有参加<sup>①</sup>；吉林青年会在溥仪来教会视察时拒绝临时检查<sup>②</sup>；基督教小册子上常有“国耻纪念日”、“不承认日满”、“我等中国人”等词句<sup>③</sup>；教会学校师生常有反日不敬的言行<sup>④</sup>；日伪协和会强迫基督教各派入会的努力也宣告破产。<sup>⑤</sup>这些大都是自发的零星行为，但多少也可以反映出中国信徒与西方传教士在对待一些具体问题上的差异。

日本教会人士配合日伪政府控制东北基督教，其动机是很复杂的。前文已述，上述日本教会与日本政界大都有密切的联系，部分参与其事的日本信徒甚至还有政治背景。从其言行来看，他们具有配合日本侵略和所谓“大东亚共荣圈”建设的基本思维是确定无疑的。日本基督徒首先也是日本的国民，在多数日本国民为军国主义思想所欺骗而掀起民族主义狂潮的时候，他们有这样的思想亦不足为奇。战争期间日本基督教界的主流对日本侵略扩张政策是支持的，在“九一八”事变和卢沟桥事变前后，日本基督教界都曾发表支持日本政府的宣言，并在实际行动上对侵略活动大力协助。<sup>⑥</sup>

另一方面，作为基督徒，日本教会中很多人是抱着良好的、帮助中国人民的愿望去行事的，他们在军国主义的迷惑下，认为自己从事

- 
- ① 大谷湖峰著，滕铭予译：《吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》，载《宗教调查资料》第二辑；《满洲宗教》，载《长春文史资料》第四辑，1988年，第50页。
  - ② 大谷湖峰著，滕铭予译：《吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》，载《宗教调查资料》第二辑；《满洲宗教》，载《长春文史资料》第四辑，1988年，第38页。
  - ③ 大谷湖峰著，滕铭予译：《吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》，载《宗教调查资料》第二辑；《满洲宗教》，载《长春文史资料》第四辑，1988年，第40页。
  - ④ 大谷湖峰著，滕铭予译：《吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》，载《宗教调查资料》第二辑；《满洲宗教》，载《长春文史资料》第四辑，1988年，第39页。
  - ⑤ 大谷湖峰著，滕铭予译：《吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》，载《宗教调查资料》第二辑；《满洲宗教》，载《长春文史资料》第四辑，1988年，第150页。
  - ⑥ 参见韩哲曦：《日本の満州支配と満州伝道会》，第23—25页；金田隆一：《昭和日本基督教会史：天皇制と十五年戦争のもとで》，第287—297页。

的是正义的事业，却不自觉地为日本政府利用，成为侵略者的帮凶。如伪满协和会的理论家、日本长老会会长老武藤富男，坚持认为并不断宣传“伪满洲国”就是协和思想的集中体现，是一种信仰、一种精神、一种道德符号，但军队却嘲弄性地把这当成一种麻醉人民的手段。<sup>①</sup>因此很多日本基督徒是可悲的，直到战后相当长一段时间他们才真正认识到战时所犯的错误。日本基督徒中也有一些人并不赞同日本政府的所作所为，如辽阳文德中学的吉田悦男牧师就因不拜神社、反对战争而遭到逮捕。<sup>②</sup>在日本也颇有一些知名的基督徒因为反对日本的侵略政策而遭到迫害。<sup>③</sup>因此即便是日本教会内部的政治态度，也应该具体问题具体分析，不能为表面现象所迷惑。

## 五、小 结

沦陷时期的东北基督教会面对的是一种紧张而又复杂的政治局面，日伪政权通过种种措施对基督新教进行控制和打压，完全是出于政治目的的需要。日本军政势力企图使整个东北社会完全彻底地听命于日本，任何可能对其统治构成威胁的力量必须被控制或被清除。基督新教作为一种西方宗教，其严密的组织性、独立的思想性以及传教士与所属国之间密切的往来，无疑会引起日伪统治者的疑心，促使他

① Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867—1950*, p. 141.

② 柳兆卿：《辽阳基督教文德中学校史》，载《辽阳文史资料》第一辑，第82页。

③ 日本同志社大学已将战争期间日本特别高等警察机构对日本基督教界的监控档案汇编成3册出版，其中我们可以看到大量日本基督徒因反战而遭到弹压的记录。参见同志社大学人文科学研究所、キリスト教社会問題研究会：《戦時下のキリスト教運動：特高資料による：昭和十一年—昭和十九年》(1)(2)(3)，东京新教出版社1972年版。

们制定政策采取措施将这种潜在的威胁去除掉。这种控制和打击也并非仅仅是针对东北新教的，它只是所有社会控制的一环，只不过这一环具有一定的特殊性而已。

在这种特殊的政治气候下，无论东北新教的哪个教派都不可避免地会受到高压政治的影响，感受到与日伪政权之间的张力，即便是处于强势地位的日本教会亦难以摆脱幕后政权的操纵和控制。诸多事实见证了政治力量对基督教的撼动力，也足以展示出国际政治风云对基督教传播和发展的深刻影响。西方传教士曾经历了近代东北多次政治动荡和社会变迁，积累了足够多的政治智慧和应对经验，然而在沦陷时期即便是不问政治、小心翼翼地甘心顺从也难以保障教会自身的生存和发展。这恰恰说明了在强大的政治高压下，基督教会与国家政权的博弈是不对等的，或者说根本不存在真正的博弈，一旦国家政权下决心对教会实行打击，基督教大都难逃衰亡命运。而日本教会的政治性参与，也鲜活地昭示出宗教在国际问题中扮演的角色：宗教作为一种意识形态一旦被侵略者控制和利用，将会对被侵略地造成严重的负面影响；参与其中的宗教人士或许带有良好的愿望，却不自觉地成为侵略势力的帮凶。相关问题还有待我们继续研究和不断反思。

（本文在搜集资料过程中得到很多人的指点和帮助，他们是东北师范大学的吕永华教授、高乐才教授、曲晓藩教授、程力女士，吉林大学的赵永春教授、陈景彦教授，吉林省社会科学院的刘信君教授，香港中文大学的那福增教授，华中师范大学的刘家峰教授，以及日本的加藤实先生、松谷晔介先生，在此深表感谢！）

# 地域化的文化因素

——以北京<sup>①</sup>基督教女青年会为例（1916—1937）

王 丽

基督教女青年会（文中简称女青年会），英文名称是“Young Women's Christian Association”（简称“YWCA”），是一个具有基督教性质的社会服务团体，其宗旨是：“本基督之精神，促进妇女德智体群四育之发展，培养高尚健全之人格，团契之精神，服务社会，造福人群。”1890年，美国传教士在杭州弘道女中组织了中国第一个学校女青年会。此后，上海、广州、天津等地陆续成立城市分会，1916年，北京基督教女青年会成立，之后延续至今，在北京的妇女事业中扮演了不可缺少的角色。基督教在北京的发展经历了本色化和社会化过程，女青年会也不例外。作为五代帝都，北京具有独特的地域文化，这一特点对女青年会的本色化和社会化不可避免产生一定的影响。北京地域文化和女青年会这一基督教女性团体的结合是一个很有意思的命题。

任何一种外来文化或宗教在新的地方的发展，都有一个与当地的文化冲突融合的问题，这一过程可以视为社会化，而在这种社会化过

---

<sup>①</sup> 北京于1928年6月20日改名为“北平”，1937年10月12日，将“北平”又改名为“北京”。这期间的基督教女青年会应称为“北平女青年会”，本文为行文一致，除引文外，统称为“北京女青年会”。

程中，外来文化或宗教会深深打上当地的文化烙印。北京为女青年会提供社会发展空间，让宗教本身具有社会发展形式的问题。女青年会注重社会工作使之具有了社会化的特点，问题在于它怎样在北京开拓局面，怎样迎接挑战并融汇北京独特的地域文化。女青年会所具备的性别特征与北京独特的政治文化相结合，这种结合颇具意味，不仅有助于将女青年会置于更广泛的社会背景和网络体系中，使研究纬度得以延伸，也将丰富对北京城市史的研究。

本文将介绍北京女青年会的成立具备中西方因素，因地制宜开展了很多活动，在北京的教育文化界构建了其社会网络，利用北京的地位举办了各种全国性甚至世界性会议，开阔了视野，在新的文化处境中被审视和犹疑，经过一段时间的发展，得到妇女认同和社会承认。通过本文论述，笔者试图构建一个动态的、立体的女青年会图像，通过分析北京地域特殊的政治文化和女青年会之间的张力凸显地域化的文化因素。

## 一、在中西结合下成立

北京的政治地位决定了它的特殊性，作为五朝古都，有着深厚的文化底蕴。清朝遗留下来的满汉杂居的民族特征，也影响到北京居民对于宗教及多元化文化的理解。进入民国之后，北京进一步成为五方杂处、人文荟萃之区，来自全国各地的人们纷纷来此求学、谋职。基督教的上层势力一直倾向于中国统治阶层，各派基督教势力都与北京剧烈动荡的政局密切相关。<sup>①</sup>北京地区的基督教尤其无法避开北京特

---

<sup>①</sup> 陈月清、刘明翰：《北京基督教发展述略》，首都师范大学出版社1998年版，第138页。

有的政治文化影响。

基督教学校在当时北京教育界占据重要地位。仅从高等院校来看，19世纪末20世纪初，美国教会在北京创办了北平汇文大学堂、华北女子协和大学、华北协和大学3所高等院校。与此同时，中国自办的高等院校北京只有一所，尚无女子大学。1916年，上述3所院校和北京的1所神学院合并，创办了燕京大学。燕京大学成为北京乃至全国最有影响的高等院校之一，它和女青年会有极密切的合作关系，部分干事毕业或深造于燕京大学，这一强大教育背景的支持对北京女青年会的发展颇有影响。

北京作为重要的政治文化城市，吸引了很多国外人士。学习语言成为来华工作者的首要任务，北京华文学校成为女青年会外国干事学习汉语的官方机构。其中有几位外国干事对北京女青年会的筹建工作起到很大影响，可以说，北京女青年会从筹建之日起即为中西结合。女青年会成立最重要的基础是董事会和干事部。干事部由中国干事和外国干事组成，一起担任筹备工作。1913年夏天美国女青年会派遣薛慰仁（Miss Theresa Severin）、夏秀兰（Miss Lily K. Haass）两位干事到中国来，她们在北京华文学校学习华语，同时也为北京女青年会的成立进行准备。<sup>①</sup>此外，还有一位中国干事丁淑静也扮演了非常重要的角色。丁系山东人，毕业于教会小学和教会中学，之后进入华北协和女子大学就读，并于1910年毕业，短暂担任几年教师工作后，很快被教会送往美国深造，并与女青年会结缘。回到北京，很快便参与组建北京女青年会的工作。丁继夏秀兰女士、白路得女士后，成为北京女青年会总干事，也是第一位担任总干事的中国人。这与她本人的教育背景显然是分不开的，北京为她提供了必要的教育和职业经验

---

<sup>①</sup> 《北平基督教女青年会特刊》，1929年3月，第8页。

的舞台。

经历了较为艰难的筹备期，北京女青年会于1916年5月3日由9位中外筹备委员开第一次筹备会。1916年9月18日租东城甘雨胡同房屋一所，作为北京女青年会会所，并召开第二次筹备委员会。1916年10月21日正式成立“北京基督教女青年会”，共有会员48位，由会员公举第一任董事9位，其中中国人5位，外国人4位，第一任会长为宋致长太太，经2年后，董事部完全由中国人担任<sup>①</sup>，薛慰仁就任总干事的职位，1919年任满归国<sup>②</sup>。到1919年6月为止，除了薛慰仁总干事、夏秀兰干事、丁淑静干事外，还有5名干事。<sup>③</sup>1923年3月，增加新干事7人。1923年经董事部与会员等筹款，购置东四马大人胡同会址1所，并附有宿舍。1926年，北京女青年会会员中西人士共有343人，内有新会员103人。<sup>④</sup>北京女青年会，1927年第一次开会决议施行“清会员行动”，此后拟专心征求热心于女青年会事业者入会，而省下以前挂名诸会的浪费。<sup>⑤</sup>经过一段时期的发展，在妇女团体数量居全国首位的北京<sup>⑥</sup>，女青年会迅速发展成为全市最有组织的妇女团体<sup>⑦</sup>。下文将详述女青年会在北京开展的活动。

---

① 《北平基督教女青年会特刊》，1929年3月，第8页。

② 《基督教女青年会筹备的消息》，载《女青年报》，1922年10月，第18页。薛和丁谁先担任总干事，这一份资料和《北平基督教女青年会三十周年纪念刊》（上海档案馆馆藏资料u121-0-65）中有差异，根据笔者考证，薛于1919年回国之后，丁于1920年继任总干事一职。

③ 《登望以窥中国女青年会之发达》，载《女青年报》，1921年3月，第15页。

④ 《会务新闻》，载《女青年报》，1926年3月，第36页。

⑤ 《会务新闻》，载《女青年报》，1927年11月，第59页。

⑥ 中华全国妇女联合会编：《中国妇女运动百年大事记（1901—2000）》，中国妇女出版社2003年版。

⑦ 王毓华：《YWCA——一个历史悠久的妇女团体：北京基督教女青年会会史》，第4页。

## 二、因地制宜：具体活动

女青年会根据各地妇女的具体需求制定相应具体项目，根据其能力来决定应该做哪些工作。如果有需要，她们请求全国协会的支援，包括派遣经验丰富的干事来指导工作，拨款进行经济支援。女青年会前总干事蔡葵曾如此叙述：“女青年会的事业，都是应各地的需要而设施的，各地的着重程度及措施细节，难免各因地域关系而差异，但各会宗旨和工作选择原则都很相同。”<sup>①</sup>根据1930年会务报告，北京女青年会包括成人部、少女部、教育部和社会部，活动有很多内容。<sup>②</sup>随着社会环境的变化，这些部门会有所增减，其活动内容具有较大灵活性，经常进行调查，根据社会需要和女青年会能力来决定具体工作。

具体而言，北京地区特殊的文化政治地位，影响着女青年会在北京的活动和决策，体现出北京女青年会比较注重“中等阶级妇女”，即知识阶层女性，注重与教育文化界的联系。同时，由于北京女青年会对儿童事业的关注，以及北京上层和底层差距悬殊，它也试图开展工作以服务底层贫苦百姓及儿童。

### 1. 女子寄宿舍

北京相对发达的教育和文化，吸引了全国各地的女子前来求学和求职业。随着女子教育和就业的增加，使得女子住宿的问题成为当时的社会问题。当时北京学校很多，能住宿的却是凤毛麟角。即使出租的“公寓”（主要是四合院平房）也主要是出租给男生，很少只出租

<sup>①</sup> 上海档案馆馆藏资料：u121-0-65，蔡葵：《祝贺北平女青年会三十周年》，载《北平基督教女青年会三十周年纪念刊》。

<sup>②</sup> 上海档案馆馆藏资料：u121-0-25，《会务近况》，1939年3月。



给女生。当时社会环境动荡不安，传统文化比较保守，女生能有安全且便利的住宿之处显然成为迫切的社会问题。然而，军阀混战，各种力量无暇顾及这一需求，“在北平这文化城，谁又替单身的青年职业妇女们设想，该替他们预备寄宿舍，给予居住上的方便？”<sup>①</sup>鉴于这种情况，女青年会多次尝试创办女子寄宿舍。

最初曾在西四南砖塔胡同办一所“秋成女寄宿舍”，因太小，设备又不够周全，而无法满足需要，后在西城西四北礼路胡同29号的萃贞女子中学旧址举办“学生俱乐部宿舍”，引起社会较大反响。“这间宿舍是一座工字形五层大楼。原来伦敦会萃贞女校停办后，女青年会得以无偿借用，仅负修缮之责。大院四周古树蔽天，大楼有花架和紫藤环绕，处处有月季、牡丹点缀。院内有网球场、篮球场、排球场，室内有钢琴、留声机、棋类、乒乓等设施，还有音乐室、图书室、会客室和大饭厅。宿舍41间，均三、四层楼，可容百余人。按房间大小分四类住房：独居、二人或三人合居及四人以上合居室。室内每人有桌、椅、床及衣柜。每层有盥洗室，可洗衣、洗澡。饭食分一日三餐及早晚两餐包饭。”<sup>②</sup>设施比较完备，服务周到，其娱乐、学习、生活功能都具备，俨然超越了一般旅馆的功能。尤其是体育场所和图书室的设立，延续了女青年会强调“德、智、体、群”四育的风格，更与当时一般社会风气大有不同。

北京社会舆论给予了大量赞扬，《北平晨报》予以连载报道，标题是：“借问女儿何处住，萃贞大楼可安身”，“设备完善可玩可读，游憩居处宛然学校”，“情似姊妹同咀同嚼，起居生活有节有制”。<sup>③</sup>

① 上海档案馆馆藏资料：u121-0-65，《北平基督教女青年会三十周年纪念刊》。

② 王毓华：《YWCA——一个历史悠久的妇女团体：北京基督教女青年会会史》，第14页。

③ 《晨报》，1931年6月22日。

“安身”、“情似姊妹”、“宛然学校”，这样的用词，暗示了女青年会的寄宿舍超越了一般的住宿功能，还蕴涵有情感和教育的功能。女青年会也藉此机会宣传女青年会的宗旨，促进德、智、体、群的发展，以形成妇女高尚健全的人格，“其目的不但使青年学生有起居适宜、费用节省之地方以住宿，且有种种集会，以陶冶性情，而助生活之美满。故每星期之交际会、英文谈话会、唱歌会、学生个人问题讨论会等，无不以学生之德智体群美五育之平均发展为中枢”<sup>①</sup>。

除了为女学生和单身职业女性服务，由于民国时期北京极其动荡不安的政治形势，寄宿舍在战时成为避难所，一位干事说：“我们只有一间可容 3 人的房间，当时如有可以容纳 10 人的设备就很高兴了，至政治变动时人民纷纷避难的时候，她们又须设法预备避难所。”<sup>②</sup>在 1926 年华北发生战事，时局不安的情况下，久已人满为患，由原仅能容纳 30 人而竟增至 84 人。<sup>③</sup>即使在如此困难的处境下，北京女青年会在寄宿舍中，还以“现在时局与家庭的关系”的主题为住客们举行一次同乐会。<sup>④</sup>因为女青年会寄宿舍的办理颇有成效，及对北京女性所产生的积极作用，1935 年得到北京社会局补助，大事扩充，即聘请凌其瑞夫人<sup>⑤</sup>为宿舍主任干事。

女学生和职业女性在 20 世纪 20、30 年代并不普遍，北京作为一个文化城市，具有相对的教育优势，因此，这一现象才会相对突出，

① 王毓华：《YWCA——一个历史悠久的妇女团体：北京基督教女青年会会史》，第 15 页。

② 吴泽霖：《中华基督教女青年会会务研究报告》，第 35 页。

③ 《会务新闻》，载《女青年月刊》，1933 年 3 月（第 12 卷 3 期），第 79 页。

④ 《会务新闻》，载《女青年》，1926 年 4 月（第 5 卷 4 期），第 56 页。

⑤ 凌其瑞夫人即俞秀瀛（1896—1990），自 30 年代起为北京女青年会的重要义工，任董事会董事，兼任董事会的文书、会计等职，后任会长，成为北京女青年会任期最长的会长。

而在当时混乱的政局中，各种社会需求无法得到全面满足。在这种背景下，也是基于女青年会一贯注重中等阶层的知识女性的政策，女青年会成立女子寄宿舍以满足这种需要。这显然是因地制宜，适时满足了社会现实和妇女的需求。在开展这一活动时，女青年会并非只限于住宿这一现象本身，而是将其功能延伸到德智体群四育，以培养妇女人格为中心，而开展这些活动。寄宿舍增加的社会功能和对其宗旨的延伸，是考察这一活动本身的更深意义之所在。

## 2. 儿童游乐场与民众学校

平民教育、体育卫生事业、家庭、儿童等各项事业都是女青年会的工作内容，北京尤其注重儿童事业和平民教育，她们所设立的儿童游乐场和民众学校是重要内容之一。女青年会赞成维多利亚时期的女性观，重视家庭，提倡母性和基督教的博爱精神，反对激进的革命，提倡温和的社会改革。<sup>①</sup>儿童教育是女性对家庭责任的非常重要的一部分。女青年会将儿童事业视为为妇女服务的内容之一。“本市（北京）女青年会素极注意社会事业，对于儿童教育尤其热心。”<sup>②</sup>北洋军阀多次混战、争夺政权以及 20 年代的天灾人祸，导致北京普通百姓生活异常贫苦，贫富悬殊，上层人群和底层民众的生活相差很大，底层家庭的儿童在教育、娱乐等方面基本缺失。基于这种情况，北京女青年会选取贫民区，设立儿童游乐场和民众学校，免费为附近贫苦家庭的儿童服务。

民众学校“创自民国八年（1919 年），为北平民众学校之首创者”，最初，“低级民众尚未普及开化，对教会办学，尚有猜疑，致开

---

① Karen Garner: *Precious Fire: Maud Russell and the Chinese Revolution*, University of Massachusetts Press, 2002, p. 13.

② 王毓华：《YWCA——一个历史悠久的妇女团体：北京基督教女青年会会史》，第 13 页。

始招生时，报名只有7人，均为清寒子弟，由热心委员轮班授课。因该生等身体衣服不洁，致授课者嗅之欲呕，遂由同人向天津造胰公司捐得肥皂，向妇婴医院洽商免费检查身体，并由委员与之洗澡。洁净后由本会赠与每生蓝布褂一件，肥皂一块，布巾一条，各生欣然接受，自此乃训令各生，务必整洁，始准上课。随即续招新生20名，免收学费。并供给书籍字本铅笔等”<sup>①</sup>。并因该处贫苦儿童甚多，实验发放特制豆浆牛乳。时亦拟建民众学校校舍一所于女青年会平民儿童游戏场内。卫生事务所则派劝导员前往所负责之区域内指导家庭卫生，宣传请医生检查婴儿身体的重要性，并帮助婴儿家属介绍职业。

此外，平民儿童游戏场是北京女青年会所开展的有重大影响的活动之一，是“专为一般贫苦的孩子们设立的”，家长多半是些工匠、洋车夫、小贩、裁缝，这些贫民家庭的孩子，很难有适宜环境使身心得以健康发展，也罕有机会获得教育，“当局开放了几家公园供儿童游戏。但只有少数儿童的父母能雇人力车去，还有门票款，而对贫困家庭来说无疑是奢侈”。女青年会有鉴于此，便多次努力开办儿童游乐场，并反复协商请美国女青年会捐赠地基，在经过几年的努力之后，美国女青年会协会于1931年“将北平齐化门内美籍干事住宅地产赠送北平女青年会作为民众学校及儿童游戏场之用”<sup>②</sup>。这一地区处于贫民区，儿童游乐场建成后，“场内的游戏器械是和中山公园一样的，并且还有教员二人，专领导儿童作各种团体活动，如唱歌、阅读、演讲等，每天都有不同的工作”<sup>③</sup>。儿童入场游戏每天平均人数总在200人以上，“使儿童从呆在拥挤的屋里或在胡同里玩改到了有

① 上海档案馆藏资料：u121-0-65，锦梅：《我们的民众学校》。

② 《协会消息》，载《女青年》，第14卷1期（1935年1月）。

③ 王毓华：《YWCA——一个历史悠久的妇女团体：北京基督教女青年会会史》，第12页。

新鲜空气和有游戏设备的地方”。这一举动得到当时北京各大报纸的报道，一家英文报刊甚至以“A Children's Heaven Created By Peiping YWCA”（北平女青年会创造的儿童天堂）为题报道。<sup>①</sup>

儿童游乐场还附设平民小学一所，以便教这些儿童识字等，“学校聘请教师三人，来校学生及来游戏场游玩的学生每日有四百余人。学校有浴室，学生每周必须洗澡一次。每周有卫生检查，凡学生患眼疾、生疮或碰伤，由女青年会约请卫生事务所派护士免费医治及换药”。<sup>②</sup>部分老师是女青年会会员，义务帮助教课。“北平这个文化城里有多少人肯替捡煤核的孩子们设想将来，给他们纸笔，给他们机会与指示，去走一条自立康乐的路？”而“她们（女青年会）办民众学校，几十年如一日，每年要毕业30、40个学生，每年有一二百人在读书”<sup>③</sup>。这样一种文化关怀在当时民不聊生的北京，有积极的社会意义。除了其本身所产生的实际影响外，这一活动也得到了舆论的关注，并成为中外友人必去参观之处。

女青年会“除与各界合作爱国运动、慈善赈济、职业介绍、儿童健康比赛等外，尚单独进行该会各部工作，如：学生部、少女部、成人教育部、儿童游戏场、民众学校、妇女宿舍、营养之补助”<sup>④</sup>。北京女青年会1924年4月7日至14日，与男青年会及社会服务团合办卫生展览会，照社会服务团所分的市界，全城分7区，每区中，至少有2区举行卫生表演及卫生演讲，一星期中有一天有小学生游街宣传卫生运动。<sup>⑤</sup>

① *The Peiping Chronicle*（《北平纪年》），March 21, 1937.

② 王毓华：《YWCA——一个历史悠久的妇女团体：北京基督教女青年会会史》，第11页。

③ 上海档案馆馆藏资料：u121-0-65，《北平基督教女青年会三十周年纪念刊》。

④ 《女青年会募基金举办各项事业》，载《京报》，1935年3月11日。

⑤ 《会务新闻》，载《女青年》，1924年5月（第4卷5号），第22页。

又藉着模范家庭运动做了不少的卫生工作，也常和该处的几位体育教授联合为学生推行卫生工作，并和该处的几位体育教授联合为学生举行运动会，藉以联络友谊，并收健身之益。<sup>①</sup>还利用北京文化优势，举行了大量演讲会，讲授“优生问题”、“劳工问题”、“妇女运动”、“家庭问题”、“节育问题”等，其中，“优生问题”、“节育问题”显然是相当“超前”的话题，能讲授这些现代科学知识，与北京有较为开放的教育文化氛围是分不开的。女青年会还在1930年开设3个英文补习班，“学生较往年倍之，又于上月间（1月）组织家政研究班，每星期四午后三十会集，每次特约名人讲演家庭教育之常识”<sup>②</sup>。俱乐部有进境俱乐部之各项工作，业已开始，其中以浴室更受该市妇女之欢迎。其他如便餐及阅书报室等，光顾者亦往来不绝。该会又于后院新建一宿舍，前往就宿者共8人。至于马大人胡同之宿舍，仍照常开办云。<sup>③</sup>北京女青年会还联络其他团体，合组社会服务团，又为战区灾民办理妇孺救济事业。<sup>④</sup>

尽管以女青年会单薄的力量，不可能彻底解决妇女儿童问题，对一处贫苦家庭儿童的关怀不可能从根本上解决这一问题。然而，在当时社会处境下，女青年会能利用其中西方资源，以及当时会员中较多知识分子的优势，合力开创了一种新的图景，显示出基督教团体的一种社会和文化关怀。无论是对基督教来说，还是对社会服务的内容，都将产生积极的意义。和寄宿舍一样，女青年会既力图满足社会需要，也宣传其宗旨，并努力得到社会的认可。儿童游乐场是经过中西

---

① 《各城市女青年会的体育人才和卫生体育事业近况》，载《女青年》，1926年11月（第5卷7号），第31页。

②③ 上海档案馆馆藏资料：u121-0-28，《会务鸟瞰》，1930年1月。

④ 丁淑静：《全国基督教女青年会概况》，载《中华基督教会年鉴》（9），第174—181页。

方的共同努力得以建成，在某种程度上来说，它实际承载了一次完整的中西方文化交流的使命，中西方人士的共同努力，基于一个共同的信念，来完成这一历史事件，尽管这一历史事件小到几乎没有学者会关注。此外，我们也可清晰看到，女青年会在这次事件中，充分利用了北京文化城市的特点，利用北京庞大的报纸网络，成功地运作实现了这个项目。

### 三、政治文化因素：文化帝都的凸显

女青年会各种活动显然为北京地区妇女事业带来了活跃的影响，由于其文化帝都的特征，它又超越了一个城市的地域性影响。北京重要的政治文化中心地位使得教会组织包括女青年会在北京召开了各种全国性甚至世界性会议；与北京的高校合作培训、深造等事宜，联系北京知识女性举办各种活动；北京作为文化帝都，对新的事物和外来事物持有一种批判态度，其文化的包容性也使之了解后接受这种新事务。伴随着女青年会在北京的本土化过程，它同样经历了被审视和认可的过程。

#### 1. 教育文化界的网络构建

北京作为一个文化城市，教育文化相对发达，教育文化界有一个庞大的网络体系。讨论北京女青年会，它和教育文化界的关系显然是不可避免的。女青年会在北京立足，当然是需要得到北京社会的认可，教育文化界是其中非常重要的一部分，此外，作为北京丰富的社会资源的一部分，女青年会自然不会轻易放弃，因此，如何利用教育文化界的力量开展女青年会的活动成为其工作重心之一。讨论女青年会在教育文化界构建自身网络就显得非常有必要。

女青年会非常重视和大学的合作。燕京大学作为女青年会亲密合

作的两所大学之一，与女青年会渊源颇深。燕大校长司徒雷登的母亲即为中国女青年会的开创者之一，燕大女子学院原为华北协和女子大学，是中国为数不多的女子大学之一，作为北京唯一的女子高等学院被并入燕大后，继续保持了和女青年会的密切关系。曾担任过北京女青年会第一任中国总干事和全国协会第一任中国总干事的丁淑静女士即为该校毕业生。

女青年会和燕京大学的合作分为两个方面：一是燕京大学社会学系设有女青年会工作的特别课程。二是燕大女子部设有函授科。<sup>①</sup>女青年会干事训练部和燕京大学女校社会学科合作，共同筹划实施一种社会服务教育。“倘使干事的程度能入大学，便可入该大学读一年专门的功课，在这一年之内，可供选择的各科是：社会学，历史，宗教，心理学……不过入学者须具有英文直接听讲的程度。”<sup>②</sup>并成立干事研究会，召集女青年会干事们一同聚会，研究在今日的中国当如何进行女青年会的事业，设法解决其中困难的问题。干事研究会于1925年在北京曾经举行一次。女青年会在燕大所设的函授为社会服务函授科，设于北京燕京大学内，该组织是“为指导一部分服务社会者读书研究学术的一种组织”，主要便于女青年会干事进修和深造。

女青年会和华文学校也有非常密切的合作关系，因女青年会来华的外籍干事都须在此学习汉语1—2年时间。其机关刊物《女青年》上的新闻报道中就有如下内容：“高利女士（Miss Doris Kelly）去年自英来华，在北京华文学校习华语一年，派往香港市会服务，因体弱，遵医嘱返国修养。彭金女士（Miss Jeanne Perkins）去年在北京华语学校

① 丁淑静：《全国基督教女青年会概况》，载《中华基督教会年鉴》（9），第174—181页。

② 上海档案馆馆藏资料：u121-0-2，《中华基督教女青年会全国协会训练部事工的近况》，1926年10月。



肄业，今年又往苏州习吴语，以为来任上海市会干事之预备。”<sup>①</sup>

此外，女青年会针对北京各校女生开展不同内容的活动。各校尤其是教会学校多设有学校女青年会，北京女青年会少女部“除已与各私立教会中学团契联络合作外，近又与非教会之师大附属女中开始联络”<sup>②</sup>。“少女部在寒假期间曾组织中学生冬令会，会期共三星期，会序有土风舞，广告画，皮工及各种学术常识讨论班等，参加者计有贝满、慕贞、崇慈、笃志、女附中及女一中6校，共55人。”<sup>③</sup>北京教育发达，女子教育也相应处于全国前列，从北京女青年会的活动来看，几乎囊括了当时北京所有的女中，可推测其活动规模不小，各学校女青年会具有一定影响。

女青年会在20世纪20年代中期本土化之前，其关注对象一直为“中国的中等阶级妇女”，北京女青年会表现尤为明显，非常注意加强与各大学女生、知识女性及社会名流的联系，“（北）平女青年会，为使平市各大学女生得有与平市中外各妇女团体谈话联络之机会起见，特于昨日下午3时，在该会会议厅，举行平市各大学女生团体联合大会。出席代表有：美国女子大学毕业同学代表会代表克慈（Cross）女士，燕大教职员妇女会代表雷洁琼女士，妇女社会服务促进会代表江亢虎夫人，国际妇女友仁会代表桂质良大夫，女青年会代表曾淑慎女士，钱长本女士，燕京大学代表张德华女士，燕大女生问题讨论会代表赵志宣女士，清华大学、清华女生问题讨论会及北平妇女救国联合会代表郭任士女士，北京大学代表唐尊准女士，财商学院代表李时培女士，中华基督教护士会代表徐蔼诸女士，北平友联社代表林慰君

<sup>①</sup> 《个人消息》，载《女青年》，1927年。

<sup>②③</sup> 上海档案馆馆藏资料：u121-0-32，《中华基督教女青年会：循环信，女青年会消息，同工通讯（1945—1947）》。

女士，中华基督教宏德团代表谢丽英女士，妇女青年社、北平妇婴保健会及家庭福利协进社代表高君哲女士等”<sup>①</sup>。代表多为教育界人士及社会名流，可见北京女青年会与北京知识女性的密切联系。除了教会学校外，也包括部分官立学校，比如北京女高师。<sup>②</sup>燕京大学与女青年会关系密切，很多女青年会的董事、干事从燕大毕业。还有一些名流参与女青年会工作，如冯玉祥夫人李德全，曾任北京女青年会干事。<sup>③</sup>曾宝荪在女青年会演讲，得到了《世界日报》、《京报》、《实报》、《北平晨报》、《天津益世报》和《英文时事日报》等的报道<sup>④</sup>，其中《京报》、《北平晨报》、《世界日报》是当时北京最重要的几种报刊。社会名流的参与促进了女青年会的影响，尤其是北京女青年会与教育文化界的密切联系构建了一个自身网络，有利于它在北京开展活动和扩大影响。

## 2. 各种会议的召开

1922年4月4—9日，世界基督教学生同盟大会在北京召开。与女青年会有关系的女子39人赴会。<sup>⑤</sup>女青年会代表的名字：委员代表范玉荣女士、朱庭祺夫人、石美玉医生、郝映青女士、张肖梅女士、杨锡珍女士、郝安义女士、袁夏莲女士、夏秀兰女士；演讲员与参与者梅华铨夫人、黄福娟女士、曹丽云医生、程婉珍女士、徐亦臻女士、曾宝荪女士、丁淑静女士、李女士、谢绍英女士、刘夫人诚冠怡

① 《世界日报》，1936年3月30日；《京报》，1936年3月30日；《北京晨报》，1936年3月30日。

② 《中华基督教女青年会的历史组织事业和经济》，载《中华基督教会年鉴》（7），第52页。

③ 《协会消息》，载《女青年》，1928年1月。

④ 王毓华：《YWCA——一个历史悠久的妇女团体：北京基督教女青年会会史》，第5页。

⑤ 《女青年会会务消息一束》，载《女青年》，1922年3月。

女士、伍女士、汉女士 (miss lelia hinkley)、蔡女士；学生干事关桂馨女士、张振铎女士、温秀清女士、牛凤英女士、戴伟林女士、陆慕德女士、贝凯兰女士、贾谷女士、宋师女士、汤丽林女士、倪秀得女士、梁汝文女士、郝德兰女士、师贵平女士。

1925 年在北京为华北干事开了一礼拜的研究会，效果极佳。<sup>①</sup>1930 年春，北平召开了全国女青年会少女工作干事会，“议决全国少女事业应有统一的组织，以示统合的精神”<sup>②</sup>。同年夏天，全国各个学校女青年会在北平举行重大会议。<sup>③</sup>1931 年 8 月，在北京西山卧佛寺举办了第一次全国大会女生代表大会，其中大学女生 20 人，代表 9 校，中学生 3 人，代表 3 校。<sup>④</sup>诸如上述许多女青年会全国性会议选在北京召开，和其他城市相比，北京特殊的政治文化地位具有明显优势，因此，北京女青年会的事务在这种意义上来说，超越了城市分会的功能，由于其在城市的特殊性而具有了特殊性，超越城市而显出文化帝都的优势。

### 3. 审视后的接受

女青年会是源于西方的带有基督教性质的妇女团体，最初并非为社会很快了解、接受。北京历史文化悠久，既有较强的包容性和开放性，传统礼教和习俗的力量也相当强大。北京文化讲究礼数，讲究地位，讲究分别，女性受到种种约束。在这种背景下，女青年会在北京的成立，既面临困难和被审视的局面，也面临作为一种新的社会文化内容被接受和融合的机会。鉴于此，女青年会首先从它的活动来逐渐让社会了解和接受。

① 上海档案馆藏资料：u121-0-1，《中华基督教女青年会《干事手册》，1926 年 7 月。

② 上海档案馆藏资料：u121-0-33，《中华基督教女青年会：前导图》，1925 年。

③ 上海档案馆藏资料：u121-0-27，《会务鸟瞰》，1931 年 10 月。

④ 上海档案馆藏资料：u121-0-11，《第一次全国大学女生代表大会记录》，1931 年 10 月。

有人根据自身与女青年会打交道的经历写道，“起先，原也不甚起敬，我认为这无非是一个带宗教性质的社会，约上些有钱有闲的太太小姐们，大家彼此，联络热闹而已”。通过“第一次踏进北平女青年会的门槛，从书本上所认识的女青年会，总算已变成了一个实质能体味的青年会了”。而后通过“交卖会为大家服务的精神，我心里确实起了一番自责，我敢问，有钱有闲的太太小姐们有的是，谁肯每星期白贴车钱，自赔工夫，不论冬夏，为了他人方便，而来劳役半日？”<sup>①</sup>这名作者也因为对女青年会的认识逐步加深而成为会员，即使社会几经变迁，她也始终不改其会员身份。<sup>②</sup>从“不甚起敬”到成为女青年会的老会员这一案例，可能无法说明整体情况，可以管窥的是女青年会在北京所经历的社会化过程及地域化过程。

北京作为文化中心，新文化运动中，社会舆论对妇女解放呼声极高，妇女团体也比比皆是，但正如历史学者所观察到的，多数妇女团体因种种限制或原因，少于做具体的工作，更多在社会舆论的倡导，女青年会虽也在其机关刊物《女青年》探讨女权运动的种种问题，但更多具体体现在其服务与活动上。女青年会秉承了基督教团体的“本土化”和“地域化”的概念，总是因地制宜来采取措施。北京地区的“地域化”，利用其强大的文化优势、舆论体系和丰富的文化资源、妇女和儿童的活动，集中了教育界诸多知名人士的力量，和各种大学机

① 上海档案馆馆藏资料：u121-0-65，《北平基督教女青年会三十周年纪念刊》。

② 在一些访谈和回忆中，有些董事、干事、会员说“女青年会和我的一生都联系在一起”、“女青年会改变了我的一生”、“我与女青年会”等，在精神和情感上能有如此密切而长久的联系，这是令人惊奇的。缘何有如此的情绪，我想应该归因于女青年会所提倡的信仰力量以及团体赋予这些女性的力量，尤其是半个多世纪前近代中国妇女鲜有长久而成规模的团体参加，面对深重的民族国家危机及传统与现代转型期的个人命运，女青年会至少赋予了这一部分与之发生密切关系的女性一定的力量。

构合作，以各种报纸杂志为宣传手段，带有浓厚的知识服务的气息。

当然，女青年会的工作也受到来自社会的各种批评，从如下四个方面来说，第一关于贡献，认为女青年会只有少数有相当教育的人得益；第二关于人才，认为女青年会没有专门的人才；第三关于组织，认为女青年会组织太大而效力不速；第四关于工作，认为人少工作多，故不易见效果，有浮浅之疑。<sup>①</sup>事实上，女青年会的确存在它自身的弱点，北京女青年会整个城市分会的干事也不过十来人，而需组织各类大小活动，确有组织太大、人才不够的问题，且女青年会干事多为社会学系毕业，主要训练是社会工作，因此，从专门性人才的欠缺来讲也不无道理。然而，作为社会工作这个角度来说，女青年会干事多接受了较为系统的训练，这在当时中国是相当少见的。作为一个社会服务性组织，主要从事组织、管理工作，尽可能发挥社会资源优势来开展各类活动，是非常有道理的。北京女青年会大量借用北京各界知识分子的力量开展活动，发挥其资源的最大优势，这种模式也值得借鉴。

#### 四、小 结

“创新、开放、灵活、多样，构成了海派文化的社会历史特征，滥觞为特定历史中的上海市民文化。”<sup>②</sup>而古都北京，则显示了厚重、大气、人文气息浓厚、凝重、重政治、比较传统而又开新等特点。因而研究北京女青年会，应注意这种地域特点，具体分析它与北京政治文化之间的双向渗透和影响。

“北平女青年会自组织以来，已廿余年载矣，对于服务社会，一

---

① 上海档案馆馆藏资料：u121-0-25，《会务讨论》，1930年7月，协会有会部出版。

② 熊月之：《上海通史》，上海人民出版社1999年版，第62—69页。

切事工除女青年会固定之目标及工作秩序以外，而对于各处当地之需要，无不力求普遍。”<sup>①</sup>女青年会的工作原则之一就是“达到妇女解放的目的，特别重视男女平等的观念，鼓励妇女从家庭小圈子走出来，和男子并驾齐驱，共同前进”<sup>②</sup>。北京女青年会既针对知识女性开展服务工作，也联合教育文化界的庞大力量以加强女青年会的社会工作，发挥文化城市的优势，经常合作，举办演讲，开展活动等，这种互利互动关系在北京体现得尤为明显，良好的社会影响使得女青年会成为北京“妇女组织中历史最长、工作最固定者”<sup>③</sup>。

然而，北京女青年会的事业毕竟不能改变整个社会环境，无法为妇女赢得彻底的解放。尽管女青年会的工作一定程度上融汇了北京政治文化，也相应对北京多元化文化赋予了一些新的内容，但是，它对当时北京极有典型代表性的满族妇女少有关注。由于各种限制，使其无力顾及各个阶层的女性，相比对知识妇女的关注，北京女青年会在普通妇女中的工作略为逊色。这也让笔者思索它是否也可证明女青年会服务对象的局限性，从而影响到丰富北京地域文化的程度。特色具有鲜明特点，有一定针对性，同时也造成一定的局限性。在考察北京地域对女青年会的影响时，笔者认为其独特政治文化产生了重要影响。同时，因为这种政治文化的特殊性，遮蔽了其他层面的活动和影响。总而言之，考察女青年会与北京地域文化之间的关系是值得探讨的话题，继续深入考察地域化的文化因素颇有意蕴，北京是极佳案例，笔者希望以北京女青年会为例，能起抛砖引玉之效。

---

① 《北平基督教女青年会社会服务工作报告书》，1936年5月。

② 邓裕志：《邓裕志先生纪念文集》，中华基督教女青年会全国协会2000年。

③ 《女青年会募基金举办各项事业》，载《京报》，1935年3月11日。

# 从基督精神到共产主义

——北京教会女学生信仰历程的个案考察

尹文涓

清末民国时期西方差会在中国开办教育的首要目的是为了促进基督教的传播，因而，学生的信仰问题也就成了教会学校研究中一个不可避免的话题。值得注意的是，此前关于教会学校信仰问题的研究，大多集中于基督教教育这一点。笔者发现，从进入 20 世纪 30 年代到 50 年代初期被政府接管前，虽然教会学校的宗教生活在学生团契的组织下更加生动活泼和有序，但在学生的精神信仰上已经开始出现明显的分野。除基督教信仰外，晚期教会学校的学生对革命理想和共产主义的追求，是关于他们精神世界的研究中尤其不可忽视的一面。

为深化讨论，本文拟选取北京市贝满女子中学（Bridgman Academy, 1864—1952）作为研究个案。贝满女中由美国第一位来华新教传教士裨治文（E. C. Bridgman）的夫人创办于 1864 年，于 1952 年被北京市政府接管。从各方面而言，贝满女中都有其典型意义，其一是贝满身处帝京的特殊地域文化背景；其二，贝满女中不仅是北京第一所女子学校，也是我国第一个从蒙学逐步发展到中学再成功晋级为女子大学的完整个例，是当时在全国都最有影响的女校之一，可以说，贝满是中國女子近代教育的完整缩影；其三，和本文主题最相关的是，以教会和女子学校为双重背景的贝满女中，在 20 世纪 40 年代后期，竟然成为共产党地下党组织在北京学校的活动中心，这一现象无

论如何是值得我们对其学生信仰的形塑和选择进行深入探讨的。

教会学校女生在精神信仰上的形塑是由多方面的因素决定的。本文拟从时代背景、地域社会心理、学校的办学理念、女学生的身份意识、社会历史变迁等各方面来考察这些因素对女学生信仰抉择的影响，从而勾勒出贝满学生在近 90 年历史中的精神面貌和信仰历程，并进而探讨她们的内心精神小世界和外部激烈变革的大社会之间的冲突与调和。

## 一、信仰与性别：贝满女中早期的宗教培养

纵观贝满女中在近 90 年的历史上学生的信仰历程，我们可以根据学生的信仰表现和学校根据教会内外政策所做的调适，分为三个时期：第一个时期是创办初期基督教信仰的萌发时期；第二个时期是 1900 年前后到非基运动发生之前，为基督教信仰的高涨时期；第三个时期是学校立案前后到 1952 年政府接管前，这一阶段学生的信仰有多种表现，是一个信仰混杂的时期。在这三个时期，尽管教会女中的学生在信仰上有不同的表现，但是可以肯定的是，这些不同表现都是在地域文化背景、时代要求以及学校的办学理念等因素的共同作用下的结果。

贝满女子学校在 1864 年创办之际的最初宗旨，是要将女学生们培养为“基督徒或基督徒的妻子”<sup>①</sup>。从这一办学宗旨，我们可以看到早期基督教在女子教育及传教理念上所体现出来的性别意识，也就是将信仰与性别等同的概念。因此，学生的基督教信仰可谓学校的安

---

<sup>①</sup> “Report of the North China Mission for Year 1879, Mar. 31,” ABCFM Papers, Reel 268.



身立命之本。然而，在贝满创办初期，女教士们在这一点上遭遇了很大的挫折。办学 10 多年后，女教士们发现她们经苦心培养多年终于皈依基督教信仰的女学生，最后仍然会因为“坐上‘Red Chairs’（婚轿），嫁给了一个蒙昧的异教徒”而在未来的生活中放弃她们的信仰。<sup>①</sup>维持学校的基督教性质的另一个可行办法是在生源上吸收基督徒家庭的子女，但是，虽然各差会在北京及周边地区的传教工作在日益扩展，然而贝满的教师们发现，“基督徒并没有意识到让他们的女儿接受教育的重要性，他们大部分人还没有将子女送到学校来”<sup>②</sup>。1876 年，贝满有学生 19 名，但其中仅有 4 名学生表现出信仰意向。<sup>③</sup>

早期贝满学生对基督教的淡漠，并非是教会学校内部没有做出足够的努力，而是受时代背景和地域文化心理影响的结果。相对东南沿海地区而言，基督新教在北京地区的传教活动开展较晚，此其一；其次，从地理文化特征而言，北京承载了太厚重的传统文化底蕴，风气保守。1860 年《北京条约》签订之后，外国公使进京设馆常驻，打破了北京城封闭的格局，京师禁地北京突然涌入了一批外国人团体，这在北京社会引起很大的震动，有因“堂堂天朝，竟任夷人纵横”而“为之大哭”者；<sup>④</sup>此外，在教育资源的分配上，北京作为元明清三代科举和教育中心，官办教育远比其他地区完善和牢固。总之，不仅兴办女学的思想有可能在这里受到保守思想的最大抵制，让女学生接受洋教也会受到很大程度的制约。

但是，也正是 1860 年的北京之陷，意味着清廷维护“天朝尊严”

---

① ABCFM Annual Report, 1875, p. 53.

② “Report of the Committee on Education, North China Mission of the ABCFM for year ending April 30th 1889,” ABCFM Papers, Reel 273.

③ “Report of Bridgman School: 1875—1876,” ABCFM Papers, Reel 268.

④ 中国史学会主编：《第二次鸦片战争资料》（二），1955 年，第 21、41 页。

的最后防线的崩溃，还标志着清政府的对外关系由“御夷”逐步转向依附屈从、以“洋”代“夷”的痛苦交替的开始。千百年中华传统文化中心的帝京，成为西方文明最强烈冲击的对象。回顾 19 世纪末、20 世纪初这几十年的中国思想史，或许没有哪个地方如帝都北京那样在外来与本土、传统与现代文化之间发生过如此激烈的冲突和碰撞，而后再如此深刻的融合。在外强环伺、救亡图存的强大压力下，兼以洋务派与早期维新派的推动，废除旧学、兴办新式教育成为晚清知识界最基本的关怀。北京作为知识分子和缙绅大夫的中心，自然得风气之先，最早受到由这批人所引领的制度变革的冲击，从而由传统文化的中心转变为引领近代新式教育和新文化运动的最前线。

北京这种社会风气和心理的转变很快就在教会学校中得到了体现。到 1890 年，贝满学校欣喜地发现，“今年是北京所有教会学校都取得突飞猛进的发展的一年，每所学校里面都挤满了学生。这在贝满女子学校校史上是第一次可以做如此振奋人心的汇报”<sup>①</sup>。也正是在这个基础上，贝满得以采取一系列的规范学制和升级的措施，并充分地保证了学生中基督徒的比例稳步上升。到 1900 年庚子之变的前两年，贝满 4 个高年级的学生全部成为基督徒，校园的“宗教生活健康而生气勃勃”<sup>②</sup>。在庚子之变期间，虽然贝满、慕贞和北京大部分教会学校遭受了严重的损失，但随后挟条约和庚子赔款之利，北京各教会学校均迅速恢复和扩张，学生对基督教的信仰也有增无减。

与此同时，为满足北京新式教育发展的师资需求，贝满将其办学宗旨调整为将女孩子们培养成“教师或本土宣教士的妻子”<sup>③</sup>。为确

---

① “Report of Bridgman School in 1890,” *ABCFM Papers*, Reel 282.

② “Report of Bridgman School: 1898,” *ABCFM Papers*, Reel 283.

③ “Report of Bridgman School: 1874—1875,” *ABCFM Papers*, Reel 268. 黑体为笔者所加。

保这一目的的实现，贝满校方也采取了一系列的措施如安排婚姻、就业等：如让学生在入学时签订一份契约，规定由学校安排订婚对象，结婚时方许离校。女教士为她们所安排的订婚对象，多是北京神学院的学生，或是传教士的助手；或是延长学生的在校时间，让她们在充分接受基督教信仰熏陶后再离开；或是，安排其毕业生到各传教站任教。<sup>①</sup>无论其具体措施如何，要看到的是，从“基督徒或基督徒的妻子”到“教师或本土宣教士的妻子”，贝满在办学宗旨上所体现出来的都是将女学生的信仰与性别等同，即“女学生=女信徒/女助手”的意识，这一相对狭隘的概念是当时基督教女子教育的基本内涵，也是贝满背后的传教差会在北京地区拓展的现实需要。

当然，早期教会学校保障其宗教教育的最重要手段，是开设以《圣经》为主要学习内容的课程，这一点在贝满的课程表上也体现得非常充分。此外，教会学校能有效地维护其基督教性质的另一个重要方面，是与基督教会和基督徒群体保持着较为密切的关系。这一点在1900—1922年非基运动兴起之前的这一段时期体现得最为明显，自1904年起，贝满的学生基本上均来自基督徒家庭<sup>②</sup>，因此学校能够非常有效地组织宗教生活。

除此以外，校内还有各种形式的宗教活动和教会团体。教会中学最早的宗教团体是青年会（初称幼徒会）。20世纪20年代后，教会中学主要的宗教团体是团契，其主要成员是教徒，也吸收非教徒学生参加。团契一般由师生合组，有的学校除全校性大团契外，还有各种名称的小团契。团契等宗教团体由学生自发组织，学校和教会共同给

---

① 贝满早期对女学生婚姻等方面的干涉和就业方面的安排，参见拙文《历史·性别·社会：北京市基督教女子中学初考》，载《基督教与中国近代中等教育》，上海人民出版社2007年版，第346—380页。此处不复赘述。

② “Report of Bridgman School:1904,” *ABCFM Papers*, Reel 293.

予指导。

冰心 1914 年入贝满的时候，就发现同学们“几乎都是基督教徒，从保定、通县和北京或外省的公理会女子小学升上来的，也几乎都是住校。她们都很拘谨、严肃，衣着都是蓝衣青裙，十分朴素”。从冰心的回忆里，我们还能找到一些关于此期学校宗教生活的生动记载：

我们每天上午除上课外，最后半小时还有一个聚会，多半是本校的中美教师或公理会的牧师来给我们“讲道”。此外就是星期天的“查经班”，把学校里的非基督徒学生，不分班次地编在一起，在到公理会教堂做礼拜以前，由协和女子书院的校长麦教士，给我们讲半小时的圣经故事。查经班和做大礼拜对我都是负担，因为只有星期天我才能和父母亲 and 弟弟们整天在一起，或帮母亲做些家务，我就常常托故不去……我们的圣经课已从《旧约》读到了《新约》，我从《福音》书里了解了耶稣基督这个“人”。我看到一个穷苦木匠家庭的私生子，竟然能有那么多信从他的人，而且因为宣传“爱人如己”，而被残酷地钉在十字架上，这个形象是可敬的。但我对于“三位一体”、“复活”等这类宣讲，都不相信，也没有入教做个信徒。<sup>①</sup>

从冰心的描述可见，当时校园的宗教气氛是非常浓厚的，几乎所有的学生都是基督徒。但也有个别如冰心这样的非基督徒，可见学校对不信仰基督教的学生也并不区别看待，学生有自由不信教。这一点，在贝满学校的章程里也有体现：

---

① 冰心：《我入了贝满中斋》，载《冰心散文》，第 397 页。

本校对于宗教之信仰任人自由，关于道德之修养每日有聚会一次，而星期日任其在所属教会之会堂或在本公理会之大堂作礼拜，并在耶稣末七日或他时行特别聚会，使其道德日有进步。<sup>①</sup>

但即便是像冰心这样来自非基督徒家庭的学生，他们也有可能在学校浓厚的宗教气氛的熏陶下而信教，因为“这样的环境，这样诚恳的态度……使得我盛情难却”；或者是出于对将来就业、升学等问题的现实考虑而信教。当时一名就读于另一所教会学校的学生的想法应该是很有代表性的，“我感觉如果要在教会学校读书，毕业之后在外国人办的事业找工作，不信教是吃不开的，而我那时想进的大学是燕京、协和，都是教会学校。上帝可以不信，教却不能不入”<sup>②</sup>。不管这名学生信教的动机如何，但从保障学生信仰这一点而言，应该肯定当时的教会学校在宗教教育、办学理念以及和基督教高等教育机构之间的协作等方面的努力都是富有成效的。

北京地区当时比较有影响的教会女子学校还有慕贞女中、崇慈女中、笃志女中和培华女中，其发展趋势总体上与贝满是一致的。于贝满而言，惟因其建校较早，在学生的宗教生活方面经历了北京风气未开时期的挫折。总的来说，一直到20年代中期非基运动和学校向政府立案之前，北京地区教会学校中学生的基督教信仰是比较稳定的，可以说是教会学校学生信仰的高潮期，这和全国的教会学校学生的信仰状况也是基本同步的。

---

① 《贝满女子中学校章程》，第11期，北京市灯市口公理会，1921年。

② 陈善颐：《北京汇文学校回忆》，载《文史资料存稿选编》，中国文史出版社2002年版，第432—441页。陈为汇文中学1923届毕业生。

然而，随着 20 年代末期收回教育权运动的兴起和教育专业化、本土化进程的发展，教会学校的宗教教育和氛围必然将会受到严峻的挑战。

## 二、疏离与淡化：立案后贝满女中的宗教氛围

在非基运动和收回教育权运动的强大舆论推动下，民国政府教育部先后于 1921 年和 1925 年颁布了教会中等学校的立案办法，规定教会学校必须以中国人任副校长，并且其课程和教授方法不得含有传教性质。<sup>①</sup>贝满早在 1922 年起就已经起任中国人为校长，但从其 1923—1926 年期间的课程表来看，还是保留了部分基督教课程。由此可见，和其他教会学校一样，贝满起初也试图尽量保留其基督教性质。<sup>②</sup>贝满等学校还试图通过选修宗教课程或选用宗教教材的方法，来保持其基督教性，但这一点亦被政府严令制止。<sup>③</sup>在此情形下，教会学校只能在课程设置、办学理念等方面做出相应调整。1927 年贝满向政府立案，开始完全采用民国政府颁布的“新学制”。

采用“新学制”对于教会学校意味着进一步走向专业化和世俗化，结果是其招生对象逐渐由教徒子女转向富家子弟和知识分子阶层。到 30 年代，贝满学校已完全一改此前生源比较单一的情况，以 1936 年为例，全校 644 名学生，大部分是来自教育、商业、政、医

---

① 朱有赓主编：《中国近代学制史料》第四辑，华东师范大学出版社 1983 年版，第 783 页。

② 关于教会各方面对立案规定的反应，参见胡卫清：《普遍主义的挑战：近代中国基督教教育研究，1877—1927》，上海人民出版社 2000 年版，第 378—389 页。

③ 《汇文翔教等中学关于报送学校立案事项表的呈文及京师学务局的指令》，北京市档案馆，档案号：J4-2-370。

等中产阶级家庭，农、工家庭子女占极少数，加起来不到3%；此外，布道士子女仅占8名，不到1.2%。<sup>①</sup>此时的贝满已经由一所从差会中来到差会中去的学校，完全转向为面向社会中产家庭的“贵族学校”。贝满的“贵族化”其实是被社会广为认同的标志，也是教会学校朝着专业化与世俗化转型的成功体现，但随之而来的问题必然是学校强烈的宗教色彩日益淡化。在一则校友的回忆中，有关于学生此段时期对于基督教信仰的态度和信仰状况的写照：

进入30年代，宗教气氛日趋淡薄之后，宗教思想的影响也相对下降。学生中的非基督徒人数已占2/3以上，宗教活动都安排在课外，并且自愿参加，基督徒与非基督徒之间都是普通同学关系，彼此不一定相通，各有各的思想天地，也不要求互相理解，反而互相是极为尊重和友好的。这样，学校里的宗教活动虽然一直延续，但已经没有当初的影响了。但是每年的圣诞节确实是很热闹，这一天一定要放假，师生共同活动，一派节日气氛。参加的人们各有心思，在这一天有的人会更坚定自己对耶稣基督的信仰，有的人会向“上帝”倾诉衷肠，而相当一部分人则是觉得新奇、有趣，对宗教意义却毫无考虑。<sup>②</sup>

在此情形下，为了保持学校的基督教性质，同时又不违背政府有关学校不得传播宗教的法令，各教会学校努力通过组织形式多样、内容丰富的团契活动来吸引更多的学生参加宗教活动。贝满的团契声明其宗旨为“本基督之爱，精神团结，并效法基督牺牲服务之精神，以

<sup>①</sup> 《贝满女中1935、1936年家长职业统计表》，载《贝满年刊》，1936年。

<sup>②</sup> 李爽麟、蒋雯：《贝满女中》，载《北京文史资料》第50辑，1994年，第313页。

求人群之福利，为欲养成个人健全之人格，而努力于修养，使修养与实际生活发生关系，并以自省祈祷，读经，为修养之原则”。团契组织以学校基督徒为基本契友，再征求非基督徒，但决不勉强同学加入。活动形式有：

一、每星期三朝会时间，安排名人演讲，题目多半关系中学生有切实帮助的；

二、查经班，是以非常丰富多样的形式进行以吸引学生参加，如两性问题讨论、鸟类考察、植物采集、徒步旅行、照相等等，或可增加同学灵性修养，或可增长同学们的普通知识；

三、每月开一次全体契友大会，各股报告他们事工及有趣的见闻外，大家在一起随便玩玩，或唱歌，或游戏，或舞蹈，藉此联络感情，养成合作的精神；

四、此外还有主日学，周日到学校附近给失学儿童读书，另外还负责东霸小学一切常年经费及教育事务。<sup>①</sup>

从上述内容可见，此时学校试图通过学生团契将宗教生活组织得更生动活泼和有序，但很显然其活动内容已经文娱性多于宗教性。然而，尽管如此，宗教对于学生的吸引力还是日渐淡薄。如上文的校友回忆中所提到的那样，一部分学生虽然偶尔参加团契活动或查经班，但大多是出于“新奇、有趣”；或如贝满 1938 届毕业生、中国科学院学部委员蒋丽金所提到的那样，参加查经班这样的活动只是为了练习英语，并没有将此和人生信仰联系在一起：

---

<sup>①</sup> 王美英：《贝满基督徒团契》，载《私立贝满中学年刊》，1936 年。



宗教对我们的影响大不大呢？和我接触比较多而目前仍有来往的同学中，包括我自己在内，绝大多数的同学始终未成为教徒。我本人参加过查经班……绝大多数同学参加的目的，只为了有机会多学点英文，特别是口语，通过英语对话，提高我们会话的能力。圣经的故事只当作是神话，很少人认真和自己的人生哲学联系在一起。<sup>①</sup>

非基运动和收回教育权运动、学校取消宗教课程以及教会学校的专业化和世俗化等原因，只是影响学生精神信仰的小世界；北京知识界的文化运动以及当时整个中国民主革命的纷乱时局，才是引导他们思想走向的大氛围。

二三十年代的北京思想界是全国的活动中心，一时学派争鸣、风潮涌动，各种思潮主义纷纷登场，如科学与玄学之争、陈独秀李大钊传播的马克思主义、胡适倡导的实用主义等等，各领一时之风骚。各种文化思潮的冲击，使得整个社会心理失去了专注于某一宗教信仰的氛围，不仅如此，信仰基督教甚至成了“思想落伍”的表现。在1929—1932年间针对贝满女中的校园日常生活所做的一项社会调查显示，当时在校的484名学生中基督徒只占20%，其信教原因大部分是缘由来自基督教家庭。但是，即使这部分来自教徒家庭的学生在接受学校教育后，也会对信仰产生动摇，“有从很热心的基督教家庭来的，常常听讲演或讨论之后，感觉到自己的思想和本人家庭的思想的落伍”。而在“她们常想的问题”一栏中显示，“近因国难当前，时局、和平与战争也成了常想的问题”。80%以上的学生所阅读的报刊为《大公报》、《世界日报》和《北平晨报》，其中最爱看的一栏为“要

---

<sup>①</sup> 蒋丽金：《母校在我心中》，载《166中建校120周年纪念册》，1984年，第22页。

闻”，“她们打开报纸就觉着责任重大，先看国家大事，占81%”<sup>①</sup>。由此可见，教会学校学生这批最早有机会接受教育的现代知识分子，也最有可能最早实现由个人信仰到家国关怀的转向。在当时中国革命和抵御外侮的紧迫形势之下，对于孕育于中国传统文化之中、同时又接受了西式新教育、从而成长为近代第一批新型知识分子的教会学生而言，基督教之忍耐和平精神已经不能直接和实际地消弭青年学生的内心焦虑，满足她们参与国事的愿望。

当事隔多年后再回头看，一位曾于30年代末期就读于贝满的学生，是这样看待当年宗教给她们的影响以及学生在信仰问题上的不同态度和原因的：

我们可以这样估计：以《圣经》为必修课的训练及浓厚的宗教气氛的熏陶，确实将贝满女中的很多学生培养成了虔诚的基督教徒，使她们把一切希望寄托于“上帝”，信仰“上帝”成为她们学习与生活的动力，有的甚至迷上了宗教；很多学生还接受了崇美、亲美的思想。然而，也有一些学生，即使天天上《圣经》课，经常听牧师讲道，听圣经故事、参加查经班，也并不虔诚地信奉耶稣基督，她们参加这些宗教活动，仅仅是由于这是当时学校的规定而已。贝满女中毕竟是坐落在中华民族的土地上的一所学校，学校的外面，是多灾多难的祖国，是水深火热的中华民族；加上学生们的家庭也在风雨飘摇中难得安定，作为华夏子孙、热血方刚的青年学子，“神圣的”耶稣基督难以禁锢

<sup>①</sup> 吴榆珍：《一个女子中学的课外活动》，载《民国时期社会调查丛编·文教事业卷》，福建教育出版社2004年版，第654—688页。该文原载于1933年《社会学界》杂志第7卷。吴榆珍为贝满毕业生，后于燕京大学社会学系毕业后曾于贝满任教一年。

住她们的精神世界。这也是学校宗教气氛日趋淡薄的必然原因和基础。<sup>①</sup>

当然，为顺应时代之变局与学生参与社会的内在需求，贝满也将其办学理念做了积极的调整。此时的贝满已经将其办学目标修订为“以使女子受普通教育得有常识及健全之人格、迨毕业后即能升学与社会之需要为宗旨”<sup>②</sup>。值得注意的是，此时的贝满在办学理念上已经将信仰问题与性别概念完全脱离开来，贝满已不再是一所培养女信徒的学校；而且，较之崇慈女中“让每一位女生在离校前成为基督徒”<sup>③</sup>的口号，贝满旨在人格培养和服务社会的诉求要显得积极和与时俱进得多，这其实也是后来贝满发展更为迅速的基础，当然也是它后来日益世俗化的原因。

总之，到30年代，贝满校园内的宗教气氛日渐淡化，教师和学生中的基督徒比例大为降低。1932年，贝满高中部学生中基督徒仅占25%，初中部为20%；来自基督徒家庭的比例亦为25%和20%。1936年，高中和初中学生基督徒的比例分别为29%和13%；来自基督徒家庭的比例分别为29%和19%。<sup>④</sup>由此可见，此期贝满女中学生的信仰在很大程度上是由家庭带来的，学校在学生信仰问题上的影响已经很小。在此时期，贝满女中教师的基督徒比例也在逐渐下降，1932年、1935年、1936年、1939年、1940年，贝满教师中基督徒

① 李爽麟、蒋雯，上引书，第312页。

② 《私立贝满中学年刊》，1936年。

③ Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America, New York, p. 68.

④ See “Christian Middle Schools First Nation-wide Statistics,” *China Christian Educational Association Bulletin*, Shanghai, 1933, No. 32; No. 36, 1934—1935, third, 1935, pp. 1—13; No. 39, 1935—1936, fourth, 1936, pp. 1—16.

比例分别为 75%、44%、55%、58% 和 44%。<sup>①</sup>也就是说，教师在宗教信仰上对学生产生影响和引导作用的可能性也在逐步减少。

贝满学生这种疏离宗教生活的现象一直持续到了 40 年代末期，一名 1949 届的毕业生在回忆录中提到，初入贝满时并没有感受到什么宗教气息，相反却发现学校里有一些“革命”和“进步”的思想：

进贝满，是我第一次进教会学校，然而在这里却没有感受到多少宗教气息。只是英语课的分量比较重，每周有八节课，还有两位女传教士直接给我们上课，也没有什么宗教内容。相反，学校里常有一些有革命意义的学生活动，而且我觉得周围一些同学的思想很进步。<sup>②</sup>

我们随之会发现，这股“革命”和“进步”的思想，在贝满已是由来已久。

### 三、“民主小姐”：爱国热情与基督教之真精神

或许是因为距离中国近代民主精神的策源地北大红楼仅两个街区的缘故，贝满女中在北京教会学校当中亦有“民主小姐”之誉。<sup>③</sup>当

---

① 1932 年、1935 年、1936 年数据参见：No. 32, 1932—1933, first nation-wide statistics, 1933; No. 36, 1934—1935, third, 1935, pp. 1—13; No. 39, 1935—1936, Fourth, 1936, pp. 1—16; 1939、1940 年数据参见：“The Council of the North China Kung Li Hui, Minutes of the Twenty-seventh Annual Meeting, May 7—13, 1941, Tunghsien,” ABCFM Papers, V. 77.

② 孙小礼：《我的转变》，载《北京市第 166 中学 140 周年校庆回忆录》，2004 年版，第 41 页。孙小礼为 1949 届毕业生，地下党员。

③ 《北京市第 166 中学 140 周年校庆纪念册》，2004 年版，第 7 页。

然，这其实和贝满的学生历来有积极参与各种爱国和政治活动的传统有关。

早在 20 世纪初期的旧民主主义革命时期，学生当中开始出现一股追求革命理想和进步的潜流。我们会发现在 1913 年的报告中，学校就提到在“去年的大变乱中”学生们“非常积极地参加革命活动”<sup>①</sup>。在其后 1915 年的反“二十一条”活动中，贝满的学生冲出校门参加了北京市学生的游行活动，其领袖就是当时贝满的学生会主席、后来成为冯玉祥将军夫人、曾任新中国第一任卫生部长的李德全：

第一学年的下半季，一九一五年的一月日本军国政府向袁世凯政府提出了灭亡中国的“二十一条”，五月七日又提出了“最后通牒”，那时袁世凯正密谋称帝，想换取日帝对他的支持，在五月九日公然接受了日本的要求。这遭到了全国人民的强烈反对，各地掀起了大规模的讨袁抗日爱国运动。我们也是群情愤激，和全北京的学生在一起，冲出校门，由我们学生会的主席、斋四同学李德全带领着，排队游行到了中央公园（现在的中山公园），在万人如海的讲台上，李德全同学慷慨陈词，我记得她愤怒地说：“别轻看我们中国人！我们四万万一人一口唾沫，还会把日本兵淹死呢！”我们纷纷交上了爱国捐，还宣誓不买日货。

李德全于 1911—1915 年就读于贝满，在校时就非常积极，后升入协和女子大学，毕业后一度回贝满任教，和冯玉祥结婚后离开。1924 年冯玉祥发动北京政变，失败后李德全受到追捕时，贝满为其

---

<sup>①</sup> ABCFM Annual Report, 1913, p. 121.

提供了保护，将她隐藏于学校宿舍，然后安排其逃离北京。

这其中值得关注的，是代表基督教信仰的校方看待这股革命潜流的态度。从女教士提交给差会的报告来看，学校对早期学生参与革命或爱国活动的行为并不反对。在1920年的华北赈灾活动中，贝满的报告是这样写的：“今年学生的爱国活动主要是救灾大会募捐，北京市各学校都非常积极，我们的女学生一点也不甘落后，而且尽了她们的最大努力。”<sup>①</sup>当时正在贝满就读的冰心对这次的活动也有记载：

民国九年十二月十八日的早晨，是救灾大会募捐员出发的日期。天气虽是很阴沉，我们女校同学里签名列队出发的却有七十多人。出发之先，有一个聚会，由诚冠怡教授主领，她说：“你们手里抱的扑满，是人平素所最不尊重的瓦器，然而它今日有它巨大的工作。”我们都深深的受了感动。<sup>②</sup>

从冰心的描述，以及学校将上述报告作为“妇女工作”的一部分向总部汇报来看，校方对学生的这种活动是非常支持的，并给予了一定的引导。学校对李德全的保护，也很能说明贝满在这方面的倾向。实际上，从学校的师生名单中，我们还会发现两名在五四运动和五卅运动中表现活跃的贝满毕业生钱中慧与宋毓真，不仅没有受到校方的任何压制，还在她们大学毕业后邀请回母校任教。

贝满早期对学生爱国和革命热情的鼓励，在很大程度上或许是出于培养女学生的爱国热情和参与社会意识的考虑，这与基督教服务社

---

① Report of Woman's work, Peking Station, 1920, ABCFM, 16. 3. 13, Vol. 3.

② 冰心：《早灾纪念日募捐记事》，1921年。

会的福音传道精神也是相契合的。实际上，这与当时基督教界对学生爱国主义表现的支持与同情态度是一致的。正如 Gael Graham 所指出的那样，“尽管有少数人谨慎地指出，中国人的民族主义对于在华的福音传播或基督教教育事业毫无裨益，但在 1919 年前，大部分传教士对于学生的爱国主义表现均给予了同情和相当程度的赞许……有些传教士甚至宣称基督教正是一切爱国主义的根基”<sup>①</sup>。

如果说在 20 年代的非基运动中，基督教教育界对学生的爱国冲动有了一些比较谨慎的认识的话，但到了 30 年代初期日军侵华、中国人抵御外侮的新形势下，教会和学校的舆论很显然又倒向了同情和支持学生爱国的一方。1931 年“九一八”事变后，贝满全校 600 余名学生在校长和教员的支持下举行了抗日救亡宣传大会。<sup>②</sup>在校方看来，学生爱国不仅不违背基督教学校的精神，甚至认为爱国热忱是基督教学校“得所谓之大有贡献于社会国家”和“基督教学校之真精神于是乎得发扬光大”的表现。

学生爱国之举正是发扬基督教之真精神的体现，当时整个基督教教育界对此的认识是基本一致的。<sup>③</sup>不仅如此，他们还将培养学生的爱国精神视为教会学校的责任所在，《教育季刊》第八卷第三期在《国难期中基督教教育之数项重要问题》一文中明确提出“基督教学校与社会国家之休戚，固息息相关”，而且，“学生爱国，原属正理，有时激于义愤，或有偏激之举，然未可厚非”，并建议将此与学生人格教育结合起来，以养成学生“彻底之爱国心，即令一旦出校，亦不

---

① Graham, Gael, *Gender, Culture, and Christianity: American Protestant Mission Schools in China, 1880—1930*, New York: P. Lang, 1995, p. 119.

② 《北京市第 166 中学 140 周年校庆纪念册》，2004 年版，第 7 页。

③ 《编辑小言：国难期中所暴露之民族弱点》，载《教育季刊》第八卷第三期，1932 年，第 2 页。

因环境之支配而废弃其爱国之初衷”<sup>①</sup>。正是在基督教教育界鼓励与学校支持的环境下，贝满得以成长为“民主小姐”。

可以肯定的是，在20年代，女学生的进步意识和爱国主张与基督教信仰是不矛盾的，还没有上升到信仰问题上非此即彼的抉择。不过，从冰心、李德全等女学生的身上可以看到的是，此阶段的教会女学生对于女性身份的认识，已经超越了获得上学的权利、在心智上与男人平等的渴望，表现出了参与社会、在“国人”责任和国家关怀上与男性平等的愿望。

但是，自“九一八事变”和“七七事变”之后，这种愿望在时代的强烈刺激下进一步被激发为鲜明的家国意识和革命冲动。对于京城学子而言，“七七事变”尤其是莫大的耻辱，“曾经是沸腾的全国救亡运动中心——北平，一夜之间蒙上了亡国的耻辱”<sup>②</sup>。当时的情形在下面这则学生的回忆中得到了生动的体现：

我上初一时，正是九一八事变次年，国难当头之日。我们上国文课，就在我们一年级的大教室上大课。教我们语文的年轻女教师曾远，才从大学毕业，她给我们选的课文有《最后一课》、《柏林之围》等译作。岳飞的“自中原板荡，夷狄交侵，余发奋河朔，起自象台，总发从军，历二百余战……”的慷慨题壁，先生要求每个学生起立背诵。要抵御外侮，收复河山。爱国主义的教育从这些课文中深切地感染着这些中国少女。岳飞的“还我河

---

① 《编辑小言：国难期中基督教教育之数项重要问题》，载《教育季刊》第八卷第三期，1932年，第3—4页。

② 阮若珊：《虽然仅仅一年》，载《166中建校120周年纪念册》，1984年，第27—28页。阮若珊于1937—1938年间就读于贝满，后因联络人暴露，在地下党组织的安排下和贝满的另一名“民先”成员秘密离开北平。



山”题字，同学们风行一时刻意临摹……还有冰心的《一个士兵的日记》开头就是“战云密布了，动员令下了，我自昏昏沉沉的，什么都不明白，便要开往前线了……”，让我们不禁顿生悲愤的抗击敌寇之心，又痛恨使兵民受无端涂炭的内战发动者。<sup>①</sup>

从这段文字，我们不仅可以看到当时的青年学生从模糊的爱国意识明确地走向抗日救亡的民族主义的典型历程，还可以看到贝满校方在培养学生的爱国情操上所起的引导和鼓励态度。当然，后来学生的爱国热忱是否发展为发扬“基督教之真精神”，这或许是学校在当时所不可充分预见的。更不可预见的是，正是这种爱国热忱形成的革命热情和对共产主义的向往，让后来的很多学生在宗教信仰和追求革命之间选择了后者，并最终将教会学校的基督教性质彻底“革命”。

在1936年中国社会学家面向中学生（含公立、私立和教会学校）所做的一项调查显示，当时男女中学生信仰基督教的比例分别为11.5%和30.4%，而无任何宗教信仰的比例分别为68.5%和54.5%。在该调查的“中国最需要哪一种政党”一栏中，学生选择“国民党”和“共产党”的比例分别为28.5%和16.1%，其次为其他党派或无党派。<sup>②</sup>由此可见，基督教在当时中学生中不是占有主导地位的信仰，而且以不信仰任何宗教者占多数；同时，虽然调查显示中学生们对国民党的支持率高于共产党，但考虑到当时国民党为执政党并且共产党主要处于地下活动状态等情形，16.1%的比率还是充分说明了当时的

① 刘行宜：《往事琐忆》，载《北京市166中学140周年校庆回忆录》，2004年，第12页。刘行宜为贝满女中1938届校友。

② 钟鲁斋：《中学男女学生心理倾向差异的调查与研究》，载《民国时期社会调查丛编·文教事业卷》，福建教育出版社2004年版，第570—589页。该文原载于1937年《教育杂志》第27卷第4号。

中学生对共产党已经有了一定的了解和认同。基督教团体的领袖也发现，虽然他们仍寄希望可以通过“宗教和信奉上帝”使青年学生走上正途，但事实是，他们当中有一大部分人在“混乱与不安”的时局中“被迫倾向共产主义”。

青春、革命、理想，向来是三位一体的，对于当时的教会女学生而言，她们幸或不幸身处斯时斯世并必须就此做出回答，毫无疑问，温和忍耐的基督精神不足以安慰国难之下的焦虑心灵，救亡图存的民族主义成为最大的“宗教”。并且，其中一部分女学生的爱国和革命意识与时代思潮合拍，从而选择了共产主义的道路。从贝满校友的回忆中，我们会发现早在1937年贝满女中就已经有了“民先”组织的成员，她们接受北平地下党组织的统一安排，“以埋头用功读书的好学生的面貌”为掩护开展活动。<sup>①</sup>

于是，在抗日形势的强烈刺激下，“民主小姐”逐步走向民族主义，乃至共产主义。

#### 四、追逐光明：40年代中后期女学生的信仰抉择

到解放前夕，贝满女中的地下党组织已有7名教师党员和22名学生党员。当时北京中学里共有教师地下党员12名，而贝满女中就有7名，可见贝满的地下党组织活动是很活跃的。<sup>②</sup>贝满也因而成为共产党在北京学校的地下活动中心，但这并不是偶然的。如上文所述，一方面，贝满自身有其追求民主与进步的传统，另一方面，进入40年代后，中国内忧外患的外部环境迫使贝满的很多女学生像当时

---

<sup>①</sup> 阮若珊：《虽然仅仅一年》，第27—28页。

<sup>②</sup> 《北京市第166中学140周年校庆纪念册》，2004年，第7页。

很多的革命青年一样，在动荡纷乱的时局之下做出必然的选择，从而实现了“向革命者的转变”：

在六年贝满生活中，经历了北京沦陷……尝尽了‘亡国奴’的滋味……抗战结束，日本投降，却迎来‘刮国民党’和美国兵，物价飞涨，货币贬值……特别是迫害进步教师和学生，贝满的语文教师田聪、历史教师陈珪、学生龚理康纷纷被捕……在这种历史的背景下，我得以在贝满学习成长，特别是从1947年‘五二〇’学运至1949年初7月毕业，使我由一个单纯的‘好学生’实现了向革命者的初步转变，进入革命行列。<sup>①</sup>

此外，在贝满的访谈和回忆录中，当谈到当时所受进步思想和社会事件的影响时，很多校友都提到的有“民先”组织<sup>②</sup>、“五二〇”学运、北大读书会，还有历史教师陈珪被捕的事件。

“民先”即“民族解放先锋队”，是地下党的外围组织。其实早在1935年反对华北自治的“一二·九”运动以后，贝满学校里不少学生就被发展为“民先”成员，尤其是文艺小组的成员，都是秘密的“民先”队员。“民先”以及在“九一八”后为进步力量所掌握的“河北省基督徒学生团体联合会”，都是在共产党东北特别支部的指导下进行活动。<sup>③</sup>从一名学生的回忆中，我们可以看到当时的党组织和贝满地下党支部的

---

① 李洁瑚：《可爱可亲我贝满》，载上引书，第33页。李洁瑚于1943—1949年就读于贝满女中。

② 1946年12月30日，北京一万多学生示威游行，抗议美军强奸北大女生沈崇。

③ “河北联”的主席为贝满毕业后就读于燕大的张淑静，1935年张被发展入党，其主要活动内容是利用宗教活动掩护东北革命武装的秘密工作。参见王振乾：《百年周年庆汇文》，载《文史资料选编》第24辑，1985年，第289页，注1。

## 密切联系和严密指导：

我们先到天津，在那里找到联络人，交代了具体联络方法，联络的暗号是“找刘仁”，另外还带有一张做联络用的纸币……我们沿火车路线走到了沧州火车站，找到了一个叫“建设公司”的单位，对上了暗号，我们就是到“家”了。培训班设在沧州泊头镇……住在一户老乡家。因为学完以后还要回校，我们和其他学校的学员，不能碰面……听大报告时，我们要戴上口罩并在用布帘隔开的地方坐着听，谁也看不见谁。在那里我们学习了毛主席的有关指示，总结了城市斗争经验和有关迎接解放的工作。<sup>①</sup>

“民先”的活动大多数时候是非常隐蔽的，组织严格“要求我们在一切合法、公开的组织进行宣传”，而且有意思的是，大部分的工作都是通过“基督教会的活动”为掩护进行的：

第二次小组会是讨论并布置任务。要求我们在一切合法、公开的组织进行宣传。我们主要通过基督教会的活动做工作。当解放大军进关后，有的同学家准备往南跑，就向她们讲形势，指道路，劝说她们劝家长留下。北京围城紧张时，参加护校队，散发传单《告市民书》、《约法三章》、《三大纪律八项注意》等。为了迎接北京解放，1949年1月我们开始写标语，印宣传品和歌篇等。<sup>②</sup>

---

① 刘良玉：《回忆在贝满女中的几件事》，载《北京市第166中学140周年校庆回忆录》，2004年，第35页。刘良玉为贝满女中1949届校友，地下党员。

② 楼文莲：《49届党支部引导我走上革命道路》，载上引书，第38页。楼文莲为贝满女中1949届毕业生。

在抗日战争的几年中，“民先”和其他形式的组织不断地开展活动和进行工作，逐步发展壮大。很多成员在此时就有条件通过读书接受革命理论，中共七大召开后不久，她们就得到了手抄本《论联合政府》。也有同学联系地下党员来介绍解放区的斗争情况；或去工厂参观，或请老师参加一起探讨问题等等。在此期间，个别的民先队员加入了中国共产党成为地下党员，更有个别同学接受组织安排奔赴延安：

我们按照我党在城市地下工作的方针政策，在贝满46届同班同学中组织了若干读书会小组，学习马列主义书籍……组织同学活跃在学校的各种文体活动中，并利用假期组织进步学生去解放区参观，积极发展党员……到我被迫离开贝满时，校内46届地下党支部已有五名共产党员……我为支部书记。<sup>①</sup>

读书会是在当时在贝满开展得最隐蔽但也非常成功的一种活动方式。读书会首先是在北京大学进行的，从学生的回忆中我们会发现，当时贝满的“民先”成员与北大地下组织的联系非常密切。贝满女中所在的灯市口大街距离当时的北大不过一公里，难免容易受当时引领一时风气的北大所感染。一名学生谈到，在贝满时，对她的思想影响最大的是在同学的介绍下参加了北大的秘密读书会。后来北大的这个读书会因故中断，但是在其影响之下，贝满女中的一个一个小读书会却发展起来了：

在星期天的教室里，在公理会前的草地上，三五个学生围坐

---

① 贝满学生，Z，1940—1945年就读于贝满女中，1945年冬天被作为“赤色分子”开除。为保护被采访者隐私起见，本文所用访谈只标注学校名、毕业年代和毕业生姓氏首字母，下同。

在一起，读进步书籍，讨论各种问题。随着革命形势的进展，贝满的“民主青年同盟”像滚雪球似的壮大起来，日益成为团结广大同学，组织“应变”、“护校”和迎接北平解放等活动的一支重要力量。<sup>①</sup>

这里提到的“民主青年同盟”，是地下党派遣陈琏到贝满任历史教师后发展起来的，是党的外围组织。陈琏是外面的党组织与贝满地下支部联系中的重要一环，而且在学生当中起到了极大的引导作用。她于1946年底到贝满女中任教，然后和另外一名地下党员教师刘俊英一起，不仅很快在师生中发展了地下党员，还组建了“民盟”等组织。从学生的回忆可见，陈琏还是一个很有方法、极善谆谆诱导的教师：

陈琏老师在上历史课时运用丰富的史料，讲述中国人民如何反抗侵略者……她在讲课时，常常提出一些问题，启发学生去思索。陈琏老师在讲课中还常联系实际对时事作些分析评论。给我印象深刻的是谈到“抗暴问题”。她说，“沈崇事件”<sup>②</sup>并不是孤立的。驻华美军虽制造了不少暴行，但却逍遥法外。这不是前门赶走了虎，后门又引进了狼吗？中国人能答应吗？陈琏老师的评论，使我了解了“抗暴”运动的意义，明白了爱国民主运动的任务，激励着我积极参加到爱国民主运动中去。<sup>③</sup>

---

① 孙小礼：《我的转变》，第41页。

② 1946年12月30日，北京10 000多名学生示威游行，抗议美军强奸北大女生沈崇。

③ 李秀莲：《在母校，我选择了光明的人生路》，载上引书，第52页。李秀莲为贝满女中1950届毕业生。

当时在贝满不排除有一大部分学生原本希望“在这所名校受良好的教育，将来能出洋留学”，但因为“时局的动荡，社会的黑暗”，使得她们产生“不能只闭门读书”之感而对自己的信念产生动摇和迷惑。一名学生回忆当她在对时局产生疑虑去向陈琏请教时，陈琏的“灯光之喻”让她顿时消除了中间路线的影响，从而坚定地选择了共产主义信仰：

（五二〇学运）事后，有人说：“这是共产党组织的，你们被人利用了。”我当时因对共产党不了解，加之受中间路线的思想影响，认为无党无派是最清高，所以就去请教陈琏老师。她说：“当大家都在黑暗和饥饿中，如果有人提着灯给我们照亮了寻找生存的路，你跟他走，这是自愿呢？还是被利用？”我很敬佩和信任陈老师，听了她的话，我不再疑虑了。<sup>①</sup>

可以想象，陈琏的“灯光之喻”使当时很多学生相信，追随共产主义信仰就如同追逐光明一样，虽然对其未必有足够清晰的认识，但毫无疑问是一个令人振奋的理想。陈琏本人就是这样一个追逐光明与火焰的实践者。陈琏是国民党要员陈布雷的女儿，相信光以她这样彻底反叛和赤诚的革命姿态，对于那些女学生来说已极具感召力。在她和其他“民先”支部成员的动员下，1947年5月，贝满的200多名学生冲出校门，参加“反饥饿、反内战、反迫害”的游行示威活动。这次活动给很多学生留下了深刻的记忆：

运动持续了一个多月，加入这次爱国主义运动的学生人数之

---

<sup>①</sup> 楼文莲：《第49届党支部引导我走上革命道路》，第38页。

多是前所未有的。第一次革命实践，使我意识到再也不能死读书，读死书。爱国主义思想感情开始上升到理性阶段。<sup>①</sup>

1947年9月，陈琏和另一位教师被捕，在“民先”的组织下，贝满全校学生罢课3天，到政府行辕请愿和抗议。

应该提到的是，对于学生参与这些在当时看来应该是相当敏感的政治活动，贝满校方的态度总体而言却是相当宽容的。材料记载显示仅一名学生在1945年因为组织演出前苏联剧本《打出幽灵塔》和《夜未央》，被定性为“赤色分子”而被贝满除名，而当时劝退这名学生在很大程度上也是校方出于保护更多学生的考虑。贝满学生大规模参加“五二〇”学运之后，校方只是劝诫了几名学生以学习为重，并没有采取任何极端措施。不仅如此，实际上学校还开设有“俄苏文学系列讲座”之类的课程或讲座，宣扬进步思想。1948年，校方邀请苏联驻华大使来校讲演，介绍苏联的社会主义性质，宣扬苏联社会没有失业问题，妇女解放与男性享有同等权利和义务，使师生耳目一新；同年，还邀请了李德全回母校宣讲妇女解放运动和她在苏联的观感。<sup>②</sup>

总之，在外部革命形势发展的大环境与贝满相对宽容的小氛围之下，贝满的地下党团员支部发展得非常活跃。有名1949届的学生回忆，在她于1948年被发展为“民主青年同盟”成员后，才意识到原来党组织在师生当中早已无处不在。只不过因为地下党团组织都是纵向单线联系，所以：

---

① 李洁瑚：《可爱可亲我贝满》，第33页。

② 贝满学生，1949届，Y。



解放后才知道，学生党团支书与我们同班，还是培养和发展我参加“民联”的介绍人……我以半工半读的身份值班于实验室，没想到带我的章老师更是地下党员。只49届的地下党团员就多达三十余人。<sup>①</sup>

贝满1949届毕业生不到90人，而地下党团员多达30余人，占三分之一多。如果加上“民先”和“民盟”成员以及读书会积极分子，可以肯定，当时贝满相当大部分的学生已经选择走向共产主义。1949年1月，解放军进城。2、3月间，在解放军大军渡江前夕，在此时还处于地下活动的党支部的动员下，贝满女中高中部200多名学生踊跃报名，参加了南下工作组，人数占高中生的一半以上。<sup>②</sup>

## 五、改造与接管：1949—1952年 贝满女中的精神走向

1949年7月，贝满女中地下党组织向全校师生公开。同时，上级从延安派来了支部书记和宣传委员。他们在学校设置了政治课，并在师生中进行了一系列的政治思想教育活动。到年底，贝满开始采用新的教学计划和教材，总之“使学校发生了根本性的变化”<sup>③</sup>。学校的行政管理权基本上也为党支部所掌握，这时尚留在贝满的最后一名外籍女教士寇乐然（Laura Cross）发现：

---

① 贝满学生，1949届，Y。

② 北京市教育科学研究所编：《百年老松话今昔：北京166中校史，1864—1984年》，1986年，第21—22页。

③ 北京市教育科学研究所编：《百年老松话今昔：北京166中校史，1864—1984年》，1986年，第20—21页。

学校里以前的那些地下组织成员，在北京“解放”的过程中取得了领导权，接管了一切事务。当共产党进城后，他们在学校里已完全占了上风。<sup>①</sup>

让寇乐然感到最为沮丧的是，现在在贝满校园中已完全无法开展一切宗教活动。自立案以后，教会学校虽然被迫取消了宗教课程，但还是允许学生自行课外选修和学习，在教士和青年会的帮助下，学生的宗教团契活动还是很活跃。而且，从学生的描述和回忆可见，实际上，即便是自30年代起，贝满的学生在精神和信仰层面出现了越来越明显的分野后，不同信仰的学生之间仍然团结友爱，信仰是她们正常的学习和日常生活之外两条并行发展的潮流。但是，现在很显然另外一派成为压倒性的主流。在寇乐然看来，是由于“共产党员们对宗教众所周知的敌视政策”，使得学生只好放弃课外宗教活动。虽然北京还有另一所教会学校在教师的鼓励下继续组织宗教活动，但是，在北京中学教师的一个会议上，“教育局的负责人警告校园禁止出现一切宗教课程、集会和书籍”<sup>②</sup>。

寇乐然自1920年起到贝满任教，直到1951年离开，是留守贝满的最后一位外籍女教士，也是在贝满任教时间最长的教员，可谓贝满民国时期的见证者。有趣的是，曾在贝满任教的张中行先生在其回忆录里，也忆及了贝满接管前后在校园精神层面发生的变化，并见证了寇乐然提到的类似场景，和“大变动”场景中的寇乐然：

1949年是有大变动的一年，前半的二月，解放军开入北京

---

①② “Changes in North China Christian Schools since ‘Liberation’ by the Communism,” ABCFM Papers, v. 78 Documents, Reports, 1952, V. 4, p. 1.

城，后半的十月，建国，于是以这一年为界，仅是佟府，寇教士的地位也有了天翻地覆的变化。据说，其前，有些人是勤出入佟府后院，满面笑容呼寇大妈的；其后，还是这些人，视寇教士为来华侵略的敌人，当然也就不再出入于佟府后院。这还不够，想进一步让寇教士也改变观点，站到自己这一边来。办法是惯用的小组讨论，宣扬正确的，批判错误的……寇教士安坐，听发言，千篇一律，都是美国怎么坏，坏之一是不民主，如总统不能代表人民。我记得很清楚，听到这里，寇教士说：“他代表我们，因为是我们选的。”这句话对不对另说，她在被围攻的逆境里还说己之所信，总是可敬的。<sup>①</sup>

从“笑容满面呼寇大妈”到“视寇教士为敌人”，实际上体现的是学生们对待寇乐然所代表的意识形态的态度转变。当然，并不是所有的学生在两种信仰之间做这样突变性的选择，而是随着时势的发展逐步决定、甚至是修正的。下面这位贝满学生在基督教和共产主义之间的选择和更改是很有代表性的：

——您同学当中有以前不信教，后来上学以后信教的有吗？

——有。我不信教，后来信了，后来又不信了。（笑）中间有个过程……后来领了洗，后来解放以后，刚解放的时候，我还是作为团契的一员，进城来作宗教宣传，那时候号召我们，我们城外先解放，解放了北平还围着城，城里有各种表演什么的，清华、北大的学生，组织了一些进城工作的队伍，来向各界宣传党的政策。我们是向教会宣传党的宗教政策，向教会宣传，你们不要害怕，宗教自由，礼拜还可以作，等等。我们来做这个工作，

<sup>①</sup> 张中行：《佟府旧迹》，载《流年碎影》，1997年，第1909页。

那时候我是参加这个工作的。后来，那说我自己吧，49年，不是解放了吗？当时有一个暑期学习团，我们参加暑期学习团以后，毕业了，那时正好毕业，参加学习团，学习的是《论人民民主专政》。那文章发表了，就作为学习学一个月，学习一个月以后，那时候看了一本书，叫《政治经济学》，那个时候是一个同学给我看的，师大的同学，那时候做那个毕业生暑期学习团，是把学校分开，混编，我睡下铺，上铺是一个师大的毕业生，她给我一本书看，她说你看看这个，我一看《政治经济学》，《社会发展史》，是两个合并成一本的。我看了以后，我说：我信这个，我信这个了，我不信教了。那么也参加工作了，以后就离开教会了。<sup>①</sup>

但是，和这位非常顺其自然地决定和改变自己信仰的学生相比，相信在从1949年1月北京解放到1952年9月私立学校被政府接管前的这3年多中，贝满女中的很多学生都在信仰问题上做过比较尖锐的思想斗争和积极或消极的选择。寇乐然在1951年发回给美部会的最后一份报告中，“真实”地描述了此阶段贝满学生在宗教态度上的大转变：

学校里大部分的教师和学生都分别是一个教师协会和青年团的成员，这两个组织忙于各种社会活动、小组学习和游行。这些活动占去了师生们的大部分时间，使得他们很难再兼顾一般的教会活动。除了上述原因外，另外一个使学生对宗教生活失去兴趣的负面因素就是各种各样的学习班。这些学习班都是由共产党派来的政治老师组织的，他们在学习班上展开了关于宗教人生态度的直接批判。笔者所熟悉的一位女教师，她在上学时曾是学校里

---

<sup>①</sup> 贝满访谈，1945届，Z。

宗教团契的优秀领袖，但经过暑假学习班后，她的态度发生了剧烈的转变，现在成为攻击基督教的最积极的一员，她宣称基督教就是美帝国主义用以对付中国人民的武器……总而言之，教会现在很难和学生发生接触。<sup>①</sup>

可以想象这位基督徒领袖的转变给其他团契成员所带来的精神上的影响和更多的转变。不可否认，这样的转变也可能是在接受新思想后，对于信仰的真诚和严肃选择。寇乐然在分析学生转变的原因时指出，一方面是各种各样的社会活动和小组学习、游行等占据了师生的大部分时间，使得他们再无暇顾及教会活动；另一方面则是受那些批判宗教的学习班的直接影响，才使得学校团契最优秀的领袖都转变成了攻击基督教的积极分子。但是，要指出的是，引发这些转变的除了寇乐然所观察到的校园内小环境外，还有校园外大世界的剧烈变革。

1950年6月，随着朝鲜战争的爆发，抗美援朝运动的浪潮不可避免地蔓延到各地学校，贝满这样具有美国背景的教会学校尤其成为群众运动的目标和最前线。邢福增先生的研究指出，当时在《人民日报》和《人民教育》这样主流报刊的引导下，各地教会学校完全投入到控诉美帝国主义的浪潮中去，并且将教会学校与文化侵略、反帝与爱国直接等同起来。<sup>②</sup>1951年2月，北京市19所教会中学1100名师

---

① “Changes in North China Christian Schools since ‘Liberation’ by the Communism,” ABCFM Papers, v. 78 Documents, Reports, 1952, V. 4, p. 1.

② 邢福增先生从政策的层面对教会学校在建国后三年内所经历的改造和接管做了宏观而细致的探讨，参见邢福增：《连根拔起——建国后基督教在华教育事业的终结》，载王成勉主编：《将根系好——基督宗教在华教育的检讨》，台北，2007年，第553—616页；李刚先生在其文章中亦对南京地区的教会中学在新政权下的改革与接管情况作了生动的描述，参见李刚：《教会中学的终结——以南京教会中学为例》，载尹文涓编：《基督教与中国近代中等教育》，上海人民出版社2007年版，第115—135页。

生在辅仁大学礼堂举行了反美爱国大会，通过了《京市教会中学爱国公约》。<sup>①</sup>与此同时，教会学校的校长与教师纷纷在运动中做深刻检讨，批判自己的亲美思想和所受帝国主义教育毒素的影响。

1952年8月，北京市教育局颁布关于接办市私立中小学校的决定<sup>②</sup>，接管工作于10月底完成，共接办了含贝满等校在内的基督教教会中学9所、天主教教会中学6所。接办小组在报告中表示，交接工作非常顺利，受到了师生的普遍欢迎：

接办的消息在各校宣布后，群众情绪反映极其热烈，很多学校的教室里、操场上，掌声雷动，欢呼“毛主席万岁”，高唱“解放区的天”和“没有共产党就没有新中国”。

当然，报告指出虽然还有“极少数的”的人讲怪话、有顾虑，但通过接办广大师生普遍在思想上发生了深刻的变化。例如一名平日不关心政治的教徒女学生，听到接办的消息后，找团员说：

我感到毛主席真好，我要争取入团，希望你帮助我。<sup>③</sup>

随着教会学校在中国的历史的终结，以及政治形势的发展，对于那些原本信仰基督教或选择中间路线的学生而言，真诚或现实地接受共产

---

① 《人民日报》社论文章《京十九个教会中学举行反美爱国大会》（1951年2月17日）。转引自邢福增上引书，第596—598页。

② 《北京市教育局关于接办北京市私立中小学校的决定》，载《北京档案史料》，2004年第1期，第199—200页。

③ 总结报告参见《北京市教育局关于接办北京市私立中小学校工作总结》，载上引书，第200—208页。

主义信仰亦为大势所趋。这也是历史的必然。

## 结 语

自然，教会学校学生在信仰问题上的选择是由多方面的因素决定的。而晚期一部分学生对进步思想和革命理想的追求，如前述及，一方面是从家国观发展而来的，又恰值此民族生存危亡之际，传统观念中知识分子的精英意识和使命感相切合，时代对中国第一批女性知识分子提出了非同寻常的要求；加诸教育、时代影响等多方面力量的合流，女学生在此际勇敢地担负起民族大义，其赤诚之心，其对光明之向往，无论如何是值得肯定的。有两点需要强调的是，其一，并不是所有的学生都在基督精神和革命理想之间做过极端的选择，而是随着时势的发展逐步决定、甚至是反复修正的。其二，革命理想这一概念，在教会女学生的精神追求历程中，从20世纪初期的追求民主进步，到30年代抗日救亡的民族主义精神，到最后的共产主义信仰，也是经历了一个逐步发展成形的过程。

纵观贝满女中近90年的校史中女学生们们的精神历程，尤其是她们自20世纪30年代之后的信仰抉择，无论是受校园宗教气氛的感染还是出于现实考虑而信教，无论是自觉还是不自觉追逐民主与革命的理想，无论表现为动摇与反复还是勇敢与决绝，从某种程度上而言，她们所代表的不仅是中国近代第一批女性知识分子的精神选择与走向，也是自“五四”以来整个中国知识分子群体对家国未来与个人命运关系思考的现实反映。

# “全球地域化”：基督教音乐与 地方社会关系探寻

——以上海国际礼拜堂圣诞音乐崇拜  
(1981—2006) 为个案

陈睿文

## 引 论

作为中国基督教史研究的一个核心主题，宗教与地方社会之间的互动关系一直是学者们密切关注的对象。这集中体现在关于“本色化”(indigenization) 命题的思考上，一些相关的概念包括有“处境化”(contextualization)、“关联化”(inculturation)、“本土化”(localization)、“本位化”(adaption)等。<sup>①</sup>最近，有学者从“全球地域化”(globalization) 视角对此问题进行了探讨，可谓是一个值得注意的新方向。<sup>②</sup>作

- 
- ① 比如：Nicolas Standaert, *Inculturation: the Gospel and Cultures*, Pasay City, Philippines: Saint Paul Publications, 1990. Steven Kaplan, *Indigenous Responses to Western Christianity*, N. Y.: New York University Press, 1995. 林治平编：《基督教与中国本色化国际学术研讨会论文集》，台北宇宙光 1990 年版。段琦：《奋进的历程：中国基督教的本色化》，商务印书馆 2004 年版。刘家峰编：《离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起》，上海人民出版社 2005 年版。
- ② 吴梓明：《全球地域化：中国教会大学史研究的新视角》，载《历史研究》，2007 年第 1 期，第 180—188 页。



为宗教崇拜和传播的一个重要方式，基督教音乐（也称圣乐）的本色化从一个具体的方面体现了基督教和地方社会的互动关系，同时也是中国基督教史研究的重要对象。然而，相对于中国基督教史研究的其他部分，关于这一问题的探讨则要少得多。尤其是，学者们往往倾向于从宏观和理论的层面进行阐述，而较少以一个具体的教会或堂会为中心，对其具体的圣乐发展脉络及崇拜语境下的具体表现作深入细致的描绘。<sup>①</sup>本文即是希望借鉴上海国际礼拜堂相关个案，并参照全球地域化的视角，从圣乐角度对基督教与中国地方社会关系加以微探。文章主要分为三个部分：第一部分就历史层面梳理上海国际礼拜堂音乐崇拜发展脉络；第二部分作为本文核心，择取该堂圣诞音乐崇拜为研究点，对其进行文本、曲目、形式等方面解读；第三部分则尝试将上海国际礼拜堂个案置于圣乐本色化及“全球地域化”理论框架内来讨论其与地方社会之间的互动关系；结论部分将对全文内容作概括性的总结。文章的主要论点在于，作为基督教与地方社会互动关系的一个具体体现，基督教音乐在华传播体现出普世性及地域性的双向特征。并且，与学者们过多强调其本色化的单方面——本土化的形成有所不同的是，其本色化的形成亦是一种普遍化与本土化不断互动的过程，因而从双重层面勾勒出所谓的一个“全球地域化”命题。

---

① 比如：David Sheng, *A Study of Indigenous Elements in Chinese Christian hymnody*, D. M. A. Thesis, University of Southern California, 1964. 罗炳良：《圣乐综论》（I、II、III），香港天道书楼 1995 年版。骆维道：《亚洲教会音乐本色化之趋向》，载《圣乐季刊》，香港浸信会 1987 年第 1 期，第 3 页。黄永熙等：《第七届世界华人圣乐促进会圣乐本色化发言集锦》，载《圣乐季刊》，香港浸信会 1985 年 4 月，第 29 页。韩钟恩：《关于宗教与音乐关系研究的“取域”与“定位”》，载《中国音乐学》，1991 年第 3 期（总第 24 期），第 95—97 页。

## 一、本色化主题下的上海国际礼拜堂圣乐崇拜

作为近代中国基督教史的重要部分，基督教音乐本色化从一开始即是一个引发关注的问题。这主要体现于传教士对中国赞美诗本的编撰及相关本色化音乐手法的运用等方面。自1818年马礼逊（Robert Morrison, 1782—1834）编译第一本新教赞美诗集《养心神诗》起，至19世纪中期，中国内地已出现大量具有地方特色的圣诗集，如厦门的《养心神诗新编》（1852）、广州的《宗主诗章》（1860）、北京的《颂主圣诗》（1862，国语）及上海的《赞美诗》（土白，1855）等。<sup>①</sup>此后至20世纪初，这种局面更是层出不穷，其间尤以上海地区为重<sup>②</sup>，且诗歌主题也有意反映出中国文化和处境上的特色，如《孝顺歌》、《上帝保护中华歌》、《代国祈祷歌》等。最重要的是，在此过程中，传教士已不断地认识到圣诗中国化这个问题。如谢卫楼（D. Z. Sheffield）所指出的：“中国教会需要以他们民族的生命、教会成功与挫败的经验，在上帝的灵的帮助下，以生命的体验和磨炼去创作他们本土的圣乐。”<sup>③</sup>与此同时，除却这种对于赞美诗集本身的关注外，各种本色化音乐手段如记谱法的改良等也广泛被传教士所使用，

---

① 关于中国基督教圣诗发展状况，可参见盛宣恩：《中国基督教圣诗史论述》（一一九），载《圣乐季刊》，香港浸信会出版社1979年10月—1984年1月。

② 传教士在上海设立了大量印书馆及书局进行赞美诗集的出版，这些出版机构包括广学会、中华浸会书局、上海美华书局、上海华美书馆、青年协会书局、中国圣教书会、上海福音书房等，使上海成为“全国出版赞美诗最多，发行量最大的地方”。参见上海文化艺术志编撰委员会编：《上海音乐志》，上海新闻出版局2001年，第466—471页。

③ D. Z. Sheffield, “Church Music,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, April 1909, Vol. XL, pp. 184—189.

以此大大加速了基督教音乐在中国的传播。

上海国际礼拜堂 (Shanghai Community Church) 正是在近代这样一种重视中国圣乐本色化发展的背景下所建立起来的。其自身的圣乐发展流程, 紧随于中国基督教史发展脉络, 成为 20 世纪上海地方圣乐发展的反映。由西人创建下的圣乐传统模式到新中国国人接手后的承袭及演变, 从全盘的西洋化发展到各种推力下的中国圣乐本色化因素植入, 纵观其发展流程, 主要分为三个阶段:

### 1. 1917—1950 年: 西式体制下的圣乐本色化萌芽阶段

上海国际礼拜堂最初是由一批美国人于 1917 年在一美侨家里所自发组织的一个唱诗班, 定期于当时举行礼拜。<sup>①</sup>就其历史渊源而言, 即带有浓厚的圣乐背景。当时并无牧师及堂名, 后因人数渐增, 于 1920 年成立教堂, 参与者为美国信徒及少数懂英语的中国信徒。<sup>②</sup>因教徒来自中外各教派, “故取名为 ‘Community Church’, 中文名称 ‘协和礼拜堂’”<sup>③</sup>。1925 年, 由募捐所得资金落成新堂, 为现在所见之堂 (上海市衡山路 53 号)。<sup>④</sup>抗战时期因 “吸收了许多欧洲人及少数中国人, 遂改名为国际礼拜堂”<sup>⑤</sup>。该堂早年多由美国人担任主任牧师。前两任牧师分别为费礼门 (Luther Frezman)、屈罗力 (Clifford M. Drury)。<sup>⑥</sup>至第三任牧师莱考克牧师 (Smory Luccock) 接任期间, 于

---

①② 参见彭圣侗:《国际礼拜堂简史》,第1页。

③ 徐汇区志编纂委员会编:《徐汇区志》,上海社会科学院出版社1997年版,第666页。

④ 参见彭圣侗:《国际礼拜堂简史》,第1页。

⑤ 《上海宗教志》编纂委员会编:《上海宗教志》,上海社会科学出版社2001年版,第425页。

⑥ 第一任牧师费礼门 (Luther Frezman) 于1920年11月1日就职,1922年6月8日离职。第二任牧师屈罗力 (Clifford M. Drury) 任期从1923年3月至1927年6月。参见彭圣侗:《国际礼拜堂简史》,第1页。

1932年为堂内添置管风琴。<sup>①</sup>此举是上海国际礼拜堂圣乐史上重要一笔，标志着对正统西方教堂圣乐模式的遵循。<sup>②</sup>1936年莱考克牧师离职之际，中国第一本全国统一的赞美诗集——《普天颂赞》出版，该诗本的编辑由中华圣公会发起，并联合中华基督教会、中华圣公会、美以美会等五公会，本着“产生一足以表现中国全体基督教会赞美与最高尚的热诚之诗本”之目的，从各教派诗本中选出最具代表性的赞美诗若干，历时七年共同汇编完成。<sup>③</sup>其间“包括62首原创中文赞美诗和452首翻译作品。72首乐曲为中国人创作，474首来自于西方各国”，这本诗集的出现结束了当时宗派林立、各执诗本的局面，成为中国基督教圣乐史上的一个里程碑，为中国“本土化礼拜的发展做出了重大贡献”<sup>④</sup>。国际礼拜堂作为一原无专属诗本的基督教堂，至此开始采用《普天颂赞》作为唱本，由此作为20世纪上半叶中国教会圣乐本色化实践的见证者，在其自身尚属西式体制主导的状况下进入中国圣乐本色化萌芽阶段。

上述状况延至抗日战争及第二次世界大战期间，因美籍堂友全部被拘留于集中营，教堂活动无法正常进行。从1942年起，先后由中国人丁光训及美国人考安（Caughy）、斯乃范力（Snavily）、毕范宇（Price）接任牧师职务至1950年中国政府接手堂务。<sup>⑤</sup>此时期除运用

---

① 《上海宗教志》编纂委员会编：《上海宗教志》，上海社会科学出版社2001年版，第461页。

② 其后至今，国际礼拜堂一直以管风琴伴奏为主，钢琴等其他乐器为辅。这与上海众基督教堂以钢琴为主作伴奏的情形不同。《访问上海国际礼拜堂洪侣明女士、李唯一先生的记录》，2007年8月12日。

③ 参见普天颂赞编辑委员会编：《普天颂赞·序言》，香港基督教文艺出版社1977年版，第3页。

④ 参见G. F. S. Gray著，Martha Lund Smalley编辑整理，王薇佳译：《中华圣公会的历史》，载章开沅、马敏主编：《基督教与中国文化丛刊》，湖北教育出版社2004年版，第490页。

⑤ 参见彭圣佣：《国际礼拜堂简史》，第2页。

《普天颂赞》外，“亦有小型的音乐崇拜演奏会，曲目以西乐为主”<sup>①</sup>。

## 2. 1950—1966年：中国政府接手下的中国化圣乐尝试阶段

“解放后，随着外国侨民的离华回国，到国际礼拜堂过宗教生活的外侨日益减少”。<sup>②</sup>至1950年，中国基督教三自爱国运动在上海发起。同年12月，该堂掌管权由西人完全转交于国人，其讲道也由原先的英语改为中文。此时来礼拜的绝大多数是中国教徒。<sup>③</sup>从1951年起，该堂理事会为全面推行圣乐事工，下设音乐委员会，负责排练唱诗和主日演奏，专设诗班，时名为“圣乐团”。此时期每星期日晚上举行音乐崇拜<sup>④</sup>，形式以器乐演奏、声乐献唱为主，此举成为国人接手后开展音乐崇拜活动的开端。其间“曾邀请著名钢琴家如李名强、傅聪等来堂演奏”<sup>⑤</sup>。同时，另借音乐崇拜参与支援抗美援朝等相关社会活动。<sup>⑥</sup>

至1958年8月，上海市基督教实行联合礼拜。<sup>⑦</sup>国际礼拜堂即成为徐汇区部分教堂联合礼拜的主要场所。<sup>⑧</sup>此时诗班建构已与先前有较大变化，其成员由该堂“原有诗班成员及徐汇区另两所教堂成员合并而成，包括指挥、管风琴及钢琴伴奏在内共计30余位左右”<sup>⑨</sup>。诗

① 《访问上海国际礼拜堂洪侣明女士、李唯一先生的记录》，2007年8月12日。

② 徐汇区志编纂委员会编：《徐汇区志》，上海社会科学院出版社1997年版，第667页。

③ 参见彭圣侗：《国际礼拜堂简史》，第2页。

④⑤⑥ 参见彭圣侗：《国际礼拜堂简史》，第3页。

⑦ 1958年1月20日至7月15日，上海市三自举行常委第二届第八次（扩大）会议……会后召开了上海市基督教工作人员及信徒代表会议，在会上决定实行上海各教会的联合礼拜，以区为范围不分宗派合并礼拜堂。参见《上海宗教志》编纂委员会编：《上海宗教志》，上海社会科学出版社2001年版，第461页。

⑧ 徐汇区志编纂委员编：《徐汇区志》，上海社会科学院出版社1997年版，第667页。

⑨ 当时由沪西堂薛季谦任指挥，管风琴手主要由阮洵珍老师担任。钢琴伴奏为薛民征，曹吴洵。往后，诗班成员花名册上共约有30余位。参见《访问上海国际礼拜堂洪侣明女士、李唯一先生的记录》，2007年8月12日。

班负责主日崇拜献唱，所唱诗歌皆用中文，内容出自各种诗集，包括欧天垣、杨绣瑛所编《圣乐团诗歌集》等。<sup>①</sup>除主日崇拜中的圣乐事工（会众唱诗及诗班献唱）外，原有音乐崇拜被保留。圣乐内容则与解放前无太大差异，但从中文歌词的运用、演奏人员皆为中国人、音乐崇拜形式等方面不难发现，在国人管辖体制下，国际礼拜堂圣乐崇拜又进一步融入了自我教会圣乐本色中国化色彩。

### 3. 1981年至今：复堂后改革开放时期圣乐全面复兴阶段

1981年1月4日，经历“文革”后的国际礼拜堂再次向公众开放。<sup>②</sup>此时期各项工作百废待兴。从圣乐事工观之，则呈现出前所未有的复兴局面。就内部而言，除却对自我圣乐事工的调整与完善，包括诗班（圣乐团）的再创建及补充等，又在原有音乐崇拜基础上，增设了重要节期（如圣诞节、复活节等等）的专题圣乐崇拜。其形式多样、内容中西合璧，较先前多有独到之处。从外部来看，则表现为大量参与华人教会近20年的圣乐交流活动等。在此之中，该堂除积极联合上海各基督教组织共同举行音乐崇拜及大型圣乐纪念献唱会外<sup>③</sup>，又于80年代末起注重加强与港台地区教会圣乐的诸多交流。自1988年以来至今，先后与香港中华基督教会圣颂团、香港救世军中央堂乐团、香港卫理儿童合唱团及香港九龙城浸信会唱诗班等圣乐

---

① 参《访问上海国际礼拜堂洪侣明女士、李唯一先生的记录》，2007年8月12日。

② 《上海宗教志》编委会编：《上海宗教志》，上海社会科学出版社2001年版，第461页。

③ 80年代至90年代国际礼拜堂参与上海市交流活动大致有：1982年9月12日与上海基督教女青年会共同举办音乐崇拜礼拜；1986年6月20日参与上海和平祈祷周圣诗崇拜；1989年9月10日参与上海基督教复堂十周年颂赞感恩礼拜；1990年所举行的庆祝中国基督教三自爱国运动四十周年圣乐演唱会；1991年参与上海市基督教圣乐音乐会等。参见各次圣乐崇拜程序单。

团体进行过交流演出。<sup>①</sup>在献唱西方圣乐作品的同时，国际礼拜堂又择取先前及近30年较有代表性的中国圣乐作品进行交流，如中国古代赞美诗《大秦景教三威蒙度赞》、《仰止歌》以及我国著名圣乐作曲家马革顺先生所创大型神曲《受膏者》等，由此对华人教会圣乐本色化进程做出了有力推动。同时，该堂又借外事接待为其圣乐崇拜在全球范围内赢得一定程度的知名度，开启了其圣乐事工有史以来最为欣欣向荣的局面。<sup>②</sup>

纵观上海国际礼拜堂圣乐发展脉络，由1950年前的西洋化至此后的中西合璧，其历史的推进始终有外力作用的引领。1936年《普天颂赞》的出现，第一次通过外部力量为该堂圣乐植入了中国本色化的种子，使其由原本的西方圣乐传统向中国化圣乐模式渐变，在融入早年中国基督教圣乐发展趋势的同时，自觉地参与进上海圣乐本色化实践的进程。由此，对于自身圣乐本色化路径的探寻开始显得自然得多。至第二阶段之时，其圣乐发展路向虽仍遵循旧时，但因三自爱国运动政治变革所带来的对于近代基督教史的中断，使该堂开始了一种不同于早先的圣乐中国化进程。这种本土化既是对近

---

① 国际礼拜堂分别于1988年、1992年、1997年参与香港中华基督教会圣颂乐团、香港救世军中央堂乐团、香港卫理儿童合唱团、香港九龙城浸信会唱诗班的交流演出。曲目可参见《1988年12月29日香港中华基督教会圣颂团访沪演出程序单》、《1992年12月20日圣诞音乐赞美会——香港救世军中央堂乐团访沪演出程序单》、《1997年7月20日香港卫理儿童合唱团与国际礼拜堂音乐崇拜程序单》、《1997年8月15日香港九龙城浸信会唱诗班与上海国际礼拜堂青年唱诗班音乐崇拜程序单》。

② 1984年5月7日，瑞典厄泼撒拉大主教奥洛夫·松德贝博士一行来访，国际礼拜堂为其设立感恩礼拜。曲目参见《1984年5月7日欢迎瑞典厄泼撒拉大主教奥洛夫·松德贝博士一行感恩礼拜程序单》；1994年9月10日，坎特伯雷大主教乔治·伦纳德·凯瑞博士一行来访，国际礼拜堂为其设立感恩礼拜。曲目参见《1984年9月10日欢迎坎特伯雷大主教乔治·伦纳德·凯瑞博士一行感恩礼拜程序单》。

代本色化的延续，又同时带有自我更新的特点。作为一承上启下的过渡时期，这是新中国成立以来依靠中国教会自身为该堂注入圣乐本色化源流时期，在继承早年优良圣乐传统的同时，为 80 年代复堂后的圣乐发展提供了重要参照，并给予其本土化圣乐发展的思路与方向。

至 20 世纪 80 年代起，复堂后的国际礼拜堂在冲破原先的束缚后，随着改革开放的潮流，逐步体现出其作为中国基督教形象的外在特征。就圣乐发展而言，则从新中国成立初期对于自我圣乐模式的探寻中走出来，在循序渐进的自我发展及外界推力的影响下，逐步走向实践的完善。对于外来圣乐的接纳及自我圣乐的发展，使该堂的圣乐事工以其独有的多元化及完善性被赋予了极强的时代意义。无论就规模建制、内容形式而言，国际礼拜堂的圣乐均在上海地区呈现出突出地位。作为一种悠久历史沉淀后的礴发，这种现状的展示，是在先前西方圣乐的传承中，将 80 年代后中国教会圣乐本色化探索会通其间，结合而成，在赋予了其本身研究价值的同时，以圣乐这一具体形式向国际社会展示出当今中国基督教发展的风貌。

下文截取该堂圣诞音乐崇拜为个案，通过对此的微观描摹，对相关问题有所回应及引发。

## 二、上海国际礼拜堂圣诞音乐崇拜 (1981—2006 年)：一个个案研究

上海国际礼拜堂圣诞音乐崇拜设立于 1981 年，是以该堂音乐崇拜程序为基础、以圣诞为主题的大型音乐崇拜，其崇拜程序大致如下(以 1982 年为例)：



### 1982年上海国际礼拜堂圣诞音乐崇拜程序单<sup>①</sup>

- 一、序乐：…………… 司琴：周路得
- 二、宣召：…………… 沈以藩牧师
- 三、唱诗：《齐来崇拜歌》（赞美诗 39 首）…………… 众立同唱
- 四、祈祷：…………… 众立同祷
- 五、报告：
- 六、献乐：电琴献乐…………… 周路得
- 七、献唱：…………… 圣乐团
- 八、经文：路加福音 2 章 1—14 节
- 九、唱诗：《小伯利恒歌》（赞美诗 43 首）…………… 众立同唱
- 十、证道：…………… 杨安鼎牧师
- 十一、献唱：…………… 圣乐团
- 十二、唱诗：《平安夜歌》（赞美诗 44 首）…………… 众立同唱
- 十三、献唱：…………… 圣乐团
- 十四、献乐：…… 小提琴独奏：林宜弩；钢琴伴奏：盛茵
- 十五、献唱：…………… 圣乐团
- 十六、唱诗：《普世欢腾》（赞美诗 45 首）…………… 众立同唱
- 十七、祝福：…………… 沈以藩牧师
- 十八、阿门颂：…………… 圣乐团
- 十九、殿乐：…………… 默祷散会

可见，音乐始终贯穿于整个崇拜，包括序乐、会众唱诗、献唱、献乐、阿门颂及殿乐 6 种形式。其中，会众唱诗、献唱及献乐占有

---

<sup>①</sup> 此表从大体上反映出 1981—2006 年圣诞音乐崇拜的总体程序。每年的程序顺序按情况上下有所变动，但大体如此。

重要比重，因而是圣诞音乐崇拜的突出部分。所谓会众唱诗，即是通过教徒全体性歌唱来表述其宗教情感的圣乐表现形式；献唱则包括诗班献唱及个人献唱两种，与此同时，献乐既含有独奏形式，也有重奏形式的呈现，且乐器选择多样。这三者中，该堂会众唱诗的文本选择、献唱献乐的形式及曲目特点，皆因其典型性、多样性而在整个圣诞音乐崇拜中具有重要价值，成为该崇拜圣乐特色的主要研讨点。以下我们即对此三方面进行研讨，力图使读者对国际礼拜堂圣诞音乐崇拜概况有一清晰了解。

### 1. 文本择取

作为圣乐发展状况的重要体现，会众唱诗的文本选用历来为教会所重视，也是地方教堂圣乐现状宏观层面的综合反映。早期中国教会宗派分立之时，各教派根据自我特点各有独立诗本。<sup>①</sup>1936年《普天颂赞》的出版，第一次从一定层面完成了全国赞美诗本的大一统，对中国教会圣乐本色化进程起到重要的推动作用。但作为西方差会背景下圣乐本色化努力，其本身仍带有较浓重的外来色彩。“文革”结束，中国各教会相继复堂。鉴于政治的变革，原来的《普天颂赞》已不再被选用。随之而来的则是新一轮全国性赞美诗编撰工作的呼之欲出。1980年10月，中国基督教会第三届全国会议举行后，将编辑新赞美诗的事宜提上议程。1981年2月，设立圣诗工作小组，于同年3月在《天风》上刊登启事，为新编赞美诗征求歌词、歌谱。<sup>②</sup>圣诗小组则征询大量群众意见，搜集创作稿件，组成常设中国基督教圣诗委员会着手编辑。至1983年，编撰工作最终完成，定名为《赞美诗（新编）》，至此成为三自以来中

---

① 关于各宗派赞美诗集运用，可见参盛宣恩：《中国基督教圣诗史论述》（一一九），载《圣乐季刊》，香港浸信会出版社1979年10月—1984年1月。王神荫：《中国赞美诗发展概述》，《基督教丛刊》，1950年第26、27期。

② 《天风》，1981年第3期，中国基督教协会，第54页。

国基督教两会所编写的第一本全国性赞美诗本。<sup>①</sup>其后，中国各教会相继采用，国际礼拜堂亦沿用此诗本作为会众唱诗选本至今。

该诗本所收赞美诗一部分取自《普天颂赞》及原先各宗派的十余本赞美诗集，包括《颂主诗集》、《颂主圣歌》、《圣诗选集》、《宣道诗》、《颂赞诗歌》、《灵粮诗歌》等。其内容宽泛细致，既有宗教意义上的敬拜颂赞，又涉及信徒灵性增长、祷告需求等多方面内容，且囊括圣诞节、受难节、复活节在内的所有基督教基本节期；同时兼具历史代表性及宽泛地域性于一体；既有早期教会时期、中世纪希腊时期、宗教改革时期的圣诗，又包括中国古赞美诗歌如《大秦景教三威蒙度赞》等。在地域上除西方教会诗歌外，另涉及日本、缅甸以及印度等地诗歌，呈现出一定的全面性。<sup>②</sup>此外，又征集当代中国圣乐新作收入其间，以此突出赞美诗中国化特点。全本共择有赞美诗400首，除292首为过去各宗派教会诗歌外，所余100多首皆为中国基督徒自行创作，包括56首当代新创作，且作者遍及全国，涉及多个领域。<sup>③</sup>

从诗歌谱曲方面观之，则呈现出中西合璧的现象。既有西方传统

- 
- ① 参见《赞美诗（新编）》编辑委员会：《赞美诗（新编）》，上海中国基督教协会1991年，第1—2页。
- ② 早期教会诗歌有《荣耀颂》（*Angles We Have Heard on High*）等。中世纪希腊圣诗包括有《复活良辰歌》（*The Day of Resurrection*）等。宗教改革时期的圣诗包括有《坚固保障歌》（*A Mighty Fortress is Our God*）等。中国的古赞美诗歌有《大秦景教三威蒙度赞》等。日本的赞美诗有《归回父家歌》等。缅甸赞美诗有《心中仰望文》等。印度赞美诗有《万福之源歌》等。曲谱参见《赞美诗（新编）》编辑委员会编：《赞美诗（新编）》，上海中国基督教协会，1991年，第78、99、315、368、203、373、27页。
- ③ 早期教会诗歌有《荣耀颂》（*Angles We Have Heard on High*）等。中世纪希腊圣诗包括有《复活良辰歌》（*The Day of Resurrection*）等。宗教改革时期的圣诗包括有《坚固保障歌》（*A Mighty Fortress is Our God*）等。中国的古赞美诗歌有《大秦景教三威蒙度赞》等。日本的赞美诗有《归回父家歌》等。缅甸赞美诗有《心中仰望文》等。印度赞美诗有《万福之源歌》等。曲谱参见《赞美诗（新编）》编辑委员会编：《赞美诗（新编）》，上海中国基督教协会，1991年，第2页。

赞美诗，又有国人仿西律之作及西人仿中律之作。同时，当代新近的创作还大量使用了中国民族风格的曲调，包括由民歌调改编的赞美诗如《活出基督歌》等，又有古琴曲《神工妙笔歌》。另外，还涉及多个中国少数民族曲调，如苗族曲调的《称颂崇拜歌》，朝鲜族曲调的《耶稣升天歌》，从而大范围地体现出中国圣诗本色化的风貌。

从国际礼拜堂 1981—2006 年的圣诞崇拜会众唱诗选曲来看，即从《赞美诗（新编）》中择取多首地域、风格各异的曲目。<sup>①</sup>就西方曲目而言，主要以耳熟能详、历史悠久的经典曲目为主。从各年情况观之，按其选择次数多少排列，先后为《齐来崇拜歌》<sup>②</sup>、《普世欢腾

① 上海国际礼拜堂 1981—1999 年圣诞音乐崇拜会众唱诗统计表：

1981	1. 新生王歌 2. 离天歌 3. 圣诞佳音歌 4. 小伯利恒歌	1987	1. 齐来崇拜歌 2. 平安夜歌 3. 圣诞夜歌 4. 小伯利恒歌 5. 新生王歌	1994	1. 齐来崇拜歌 2. 普世欢腾歌
1982	1. 齐来崇拜歌 2. 平安夜歌 3. 普世欢腾歌	1988	1. 新生王歌 2. 圣诞感恩歌 张大龄词 林声本曲 3. 圣诞夜歌	1995	1. 齐来崇拜歌 2. 平安夜歌 3. 普世欢腾歌
1983	1. 齐来崇拜歌 2. 平安夜歌 3. 圣诞佳音歌 4. 普世欢腾歌	1990	1. 齐来崇拜歌 2. 平安夜歌 3. 普世欢腾歌	1996	1. 齐来崇拜歌 2. 平安夜歌 3. 普世欢腾歌
1984	1. 齐来崇拜歌 2. 平安夜歌 3. 小伯利恒歌	1991	1. 平安夜歌	1997	1. 齐来崇拜歌 2. 平安夜歌 3. 普世欢腾歌
1985	1. 齐来崇拜歌 2. 平安夜歌 3. 尊主为大歌 4. 普世欢腾歌	1992	1. 小伯利恒 2. 普世欢腾歌	1998	1. 圣诞佳音歌 2. 普世欢腾歌
1986	1. 齐来崇拜歌 2. 普世欢腾歌 3. 欢乐圣诞歌	1993	1. 齐来崇拜歌 2. 圣诞感恩歌 林声本曲 3. 普世欢腾歌	1999	1. 齐来崇拜歌 2. 欢乐佳音歌

② 曲谱参见《赞美诗（新编）》编辑委员会编：《赞美诗（新编）》，上海中国基督教协会 1991 年，第 72 页。

歌》<sup>①</sup>、《平安夜歌》<sup>②</sup>等，此三曲皆在西方广为流传，因其旋律的优美性及寓意的深刻性成为圣诞必唱曲目。此外，中国作品则有任大龄作词、林声本作曲的《圣诞感恩歌》等，其歌词典雅，曲调悠缓，是中国当代圣乐工作者创作思路及手法的体现，分别献唱于1988年及1993年圣诞音乐崇拜，为国际礼拜堂众教徒所喜爱。

《赞美诗（新编）》的呈现，是继《普天颂赞》后又一次全国性的圣乐本色化尝试。从文本而言，它在原先的本色化基础上，又植入了具有新中国教会自身特色的本色化因素。其圣诗中国化的呈现使国际礼拜堂在原先本色化圣乐的进程中再一次受到外力的冲击，加快了自我新一轮本色化探寻的步伐。因而它实际上是从曲本角度代表着国际礼拜堂圣乐的一个“文化转型期”，预示着原先圣乐全盘西化抑或是“西体中用”时代的逐步隐去，转而向建设有自我本土化教会圣乐的方向迈进。作为与教徒关系最为紧密的圣乐表达形式，会众唱诗的设立在整个圣诞音乐崇拜中对激发教徒的宗教精神及烘托整个崇拜的气氛起着至关重要的作用。因而其文本的选择对于会众宗教情绪的激发至关重要，《赞美诗（新编）》内容中相关特点的呈现，则使圣诞崇拜场景下的国际礼拜堂教徒能够以歌唱的方式直接表述自我对于圣诞节期的回应，借助于诗本的运用，阐述其宗教激情，也同时在微观场景中成为上海地区会众唱诗状况的缩影。

## 2. 形式构建

作为圣诞音乐崇拜的又一特色，圣乐表述形式的多样历来是国际礼拜堂圣乐事工备受关注的焦点之一。除却会众唱诗同声歌唱外，圣

---

① 曲谱参见《赞美诗（新编）》编辑委员会编：《赞美诗（新编）》，上海中国基督教协会1991年，第71页。

② 曲谱参见《赞美诗（新编）》编辑委员会编：《赞美诗（新编）》，上海中国基督教协会1991年，第67页。

诞崇拜中献唱献乐所呈现出的各种形式的音乐表达方式无疑成为该堂圣乐本色化探索中的一部分。从1981—2006年，其形式主要如下：

上海国际礼拜堂1981—2006年圣诞音乐崇拜诗班及个人献唱形式一览表<sup>①</sup>

		献唱形式	年份
诗班献唱	1	合唱	1982—2006 每年均有
	2	联唱	1982、1986
	3	混声双四重唱	1983、1988、1990、2000
	4	男声四重唱	1983、1988
	5	男女声双四重唱	1992
	6	女声小合唱	1992、1995
	7	男声合唱	1995
	8	男声小组唱	1996
	9	女声小组唱	1996、1998
	10	无伴奏合唱	1998
		献唱形式	年份
个人献唱	1	女高音独唱	1983、1987、1989、1990、1992、1995、1996
	2	男中音独唱	1983、1984、1996、1999
	3	男低音独唱	1984

上海国际礼拜堂1981—2006年圣诞音乐崇拜器乐演奏形式一览表<sup>②</sup>

1	钢琴独奏	1990、1994、2006
2	小提琴独奏	1982、1983、1984、1989、1993、1994、1995、1996、2000、2004

① 该表为笔者根据国际礼拜堂1981—1999年圣诞音乐崇拜程序单绘制。

② 该表由笔者根据1981—1999年上海国际礼拜堂圣诞音乐崇拜程序单绘制。

(续表)

3	钢琴电子琴两重奏	1990
4	电琴献乐	1982、1988
5	钢琴三重奏	1983
6	长笛独奏	1985、1989、1994、1996、2001
7	钢琴五重奏	1986
8	长笛五重奏	1986
9	二胡独奏	1998
10	器乐、黑管独奏	1999
11	小竖琴独奏	1985
12	小提琴与大提琴	2004
13	长笛与钢琴二重奏	2006

如上两表所示, 26年间, 就献唱而言, 包括诗班献唱及个人献唱在内共达10种之多。其中, 自90年代后, 诗班献唱形式更趋丰富, 在原本以合唱为基础衍生出的联唱、重唱形式上, 又增加了男女声合唱、男女声小组唱及无伴奏合唱等形式, 从侧面反映出该堂诗班人员音乐素质的不断提高及献唱事奉的完善。与此同时, 个人献唱则以女高音独唱为主, 从1983—1996年先后7次以该形式参与献唱, 男中音、男低音则次后。相比较于献唱, 献乐形式的变化主要体现于乐器运用及演奏方式上, 从上表中可以看到, 80年代乐器运用种类包括电琴(管风琴)、钢琴、小提琴、中提琴、大提琴、长笛、小竖琴7种, 90年代后则在此基础上又增加了二胡及黑管两种乐器。其中, 1998年二胡的运用值得引起注意, 它表明了中国乐器在圣诞音乐崇拜中的运用, 是中国圣乐本色化实践中的重

要特征之一。<sup>①</sup>从演奏方式来看，则包括独奏，器乐双重奏、五重奏等多种，与献唱遥相呼应。

圣乐表现形式的丰富，从侧面反映出国际礼拜堂圣乐事工的完善。上述圣诞崇拜所展现出的状况无疑是国际礼拜堂复堂后至今圣乐形式的总括。作为该堂追求多内涵、多维度本色化圣乐理念的一种体现，圣乐表述形式的多样性实际是本色化进程中的重要手段。尤其是中国乐器二胡的进入，表明了从西洋乐器到中国乐器的转折，从而进一步就器乐角度在本色化进程融入民族性特征。此外，形式的多样也为曲目的不同方式的呈现奠定了必要基础。

### 3. 曲目特点

作为圣诞音乐崇拜的主要研讨点，圣乐曲目的特点除却上述会众唱诗文本所呈现的外，献唱献乐部分的曲目则表现出更深层面的典型性及多元化色彩，成为国际礼拜堂圣乐发展现状的大体折射。

综观全局，其曲目特征主要有两个特点，一是对西方音乐体系作品的保留及创作，二为中国音乐元素的加入与凸显。此两者相互交错，使圣诞音乐崇拜呈现出丰富多彩的局面。

就第一点而言，主要体现于以下两方面：

(1) 纯西方作品的继承 此点主要包括大型经典宗教作品及民间圣诞作品两部分。前者首推德国作曲家亨德尔的清唱剧《弥赛亚》。<sup>②</sup>这部作品作为世界经典宗教音乐作品，多年来以其经久不衰的价值在圣诞音乐崇拜中以各种形式被献唱，作为该堂对于继承西方圣乐传统的主要展示，《弥赛亚》的演绎在多年的实践中成为国际礼拜堂展现

<sup>①</sup> 在1982年4月英国BBC广播电台采访录制上海国际礼拜堂圣乐咏唱会时，该堂亦选用二胡作为其中一首赞美诗的伴奏乐器。

<sup>②</sup> 参见《2001年12月22、24日上海国际礼拜堂圣诞音乐崇拜程序单》。



其部分圣乐概况及理念的代表作，且为该堂对于传统西方圣乐的传承打下底色，也为引发自身圣乐本色化发展作出铺垫。<sup>①</sup>相同的例子还有班奈特所编的《圣诞组歌》。该组曲包括多国传统圣诞歌，如英国圣诞歌《听啊天使》、法国圣诞歌《荣归真神》等，旋律多变，色彩浓郁，细致地反映出西方圣乐的传统，在长期的献唱中为国际礼拜堂教徒所认可及喜爱。与此同时，民间圣诞作品则在选择面上显现出更大的自由性及更广阔的视野，其曲目通常注重内容上的普及性，如《平安夜》等，因而与上述经典作品的演绎形成反差，此情况也呈现在献乐选曲上。值得指出的是，献乐部分除了对宗教类作品的献演外，还有非宗教类作品的加入。如1983年献演的舒伯特的《降B大调钢琴三重奏》、1996年的《匈牙利田园奏明曲》等，以此为圣诞音乐崇拜西方作品的传承增加了更丰富的色彩。<sup>②</sup>

(2) 国人仿西律所创之作 除却上述对西方传统圣乐的继承外，圣诞音乐崇拜西方音乐体系作品又包括国人仿西律所创之作。其主要作品有我国著名圣乐作曲家马革顺先生于四五十年代所作的神曲《受膏者》。该作品以亨德尔的清唱剧《弥赛亚》为蓝本，分“预言”与“成就”两大部分，每部分包括有6首乐曲，分独唱、重唱及合唱，歌词均取自于圣经经文，全曲采用西洋和声及复调技法，融磅礴及优美于一体，成为当代中国最为杰出的大型圣乐作品之一，分别于1982年、1984年、1991年、1993年、2003年在圣诞音乐崇拜上进行公演，成为国际礼拜堂至今的保留曲目，是中国人根据西方乐律谱

① 该作品曾于1983年、1987年、1989年、1992年、2004年的圣诞音乐崇拜中以合唱及独唱等形式被演绎。参见1983年、1987年、1989年、1992年、2004年上海国际礼拜堂圣诞音乐崇拜程序单。

② 参见《1983年上海国际礼拜堂圣诞音乐崇拜程序单》及《1996年上海国际礼拜堂圣诞音乐崇拜程序单》。

写的本色化圣乐的代表作，是国际礼拜堂圣乐本色化现状的一定反映。除此之外，亦有根据西方曲调所写的小型赞美诗等。从献乐来看，有我国著名作曲家、钢琴家崔世光运用西方乐律所作的钢琴曲《圣诞钟声》，于1990年圣诞音乐崇拜中以钢琴形式进行献演，受到教徒的欢迎。<sup>①</sup>

中国人仿西律创作基督教音乐是本色化圣乐发展的重要体现，反映出国人对于西方外传基督教音乐的回应。该情况在圣诞音乐崇拜中多有显现，是重要的选曲特色。

就选曲特色的第二点中国音乐元素的运用而言，则包括以下两方面：

(1) 国人根据中国曲调创作的作品 此例有梁季芳所作的中国圣诞歌《明星灿烂歌》。<sup>②</sup>该作品是以五声音阶调式谱写而成，曲调名取自《浣溪沙》，是20世纪30年代至40年代典型的汉族创作曲调。其歌词运用中国古典词句来进行阐释，如“明星灿烂夜未央”、“忽闻纶音颁九霄”、“一觐为荣诚意长”等，充满了中国辞句色彩，是国人自行创作圣乐的代表作。<sup>③</sup>曾相继在1983年、1984年、1986年、1998年的圣诞音乐崇拜中被献唱，成为国际礼拜堂本色化圣乐的典型，具有一定影响力。另有《欢乐佳音歌》、《圣诞感恩歌》等亦采用中国传统曲调谱写，从一定程度反映出国人的圣乐创作概况。<sup>④</sup>同时，非圣乐类中国音乐作品也在圣诞音乐崇拜中被演绎，1998年的二胡独奏

---

① 参见《1990年上海国际礼拜堂圣诞音乐崇拜程序单》。

② 曲谱参见《赞美诗（新编）》编辑委员会编：《赞美诗（新编）》，上海中国基督教协会1991年，第64页。

③ 参见王神荫：《赞美诗（新编）史话》，上海中国基督教协会1993年，第122—123页。

④ 曲谱参见《赞美诗（新编）》编辑委员会编：《赞美诗（新编）》，上海中国基督教协会1991年，第79、80页。

《良宵》即是一例<sup>①</sup>，从而代表着纯中国民族音乐及民族乐器的进入，对于圣诞音乐崇拜本色化诠释有着另一层重要及特殊的作用。

(2) 西人仿中国乐律之作 与中国人运用国律作曲相对应，西人传教士亦根据中国曲调创作中国本土化圣乐，这一点无疑在本色化进程中引起注意。圣诞音乐崇拜中的一个典型例子即是由美国传教士范天祥(Bliss Wiant, 1895—1975)所作的中国赞美诗《一轮明月歌》。<sup>②</sup>作为一对于中国音乐深有研究的传教士，范天祥于1923—1951年间担任北京燕京大学音乐系主任，1936年出任《普天颂赞》音乐编辑，力主创作中国风格的赞美诗，善于运用中国五声音阶体系，加以西方音乐对位法进行谱曲。这首《一轮明月歌》由中国五声音阶写成，曲调由高迂回而下，上行至高音返回，和声与曲调配合紧密，起到极好的烘托作用，在圣诞音乐崇拜中广泛传唱。<sup>③</sup>亦有根据器乐所改编曲，1998年的二胡独奏中即对这首曲子进行了献演。<sup>④</sup>

从上述选曲特色来看，实际皆反映出一个中西方音乐元素相互交融的特点，在这些作品中，从国人模仿西律到自行运用中律圣乐，从西人传播西乐又反过来通过挖掘中国元素进行圣乐中国化探索，凡此种种，都是国际礼拜堂圣乐本色化实践的具体反映。

上文的分析从圣诞音乐崇拜的文本运用、形式构架及曲目特点出发，粗浅地勾勒出国际礼拜堂圣诞崇拜音乐层面的概况。从三者观之，无疑都是在圣乐本色化框架下所进行的一系列实践及演变。《赞美诗(新编)》的运用，从文本的角度推动了国际礼拜堂圣乐本色化的进程，并在新的政治背景下融入了符合当代教会实情的本色化因

①④ 参见《1998年上海国际礼拜堂圣诞音乐崇拜节目单》。

② 曲谱参见《赞美诗(新编)》编辑委员会编：《赞美诗(新编)》，上海中国基督教协会1991年，第65页。

③ 王雪辛：《圣乐鉴赏》，上海中国基督教神学教育委员会1996年，第133页。

素，较之于先前的《普天颂赞》无疑又进了一层。圣乐表述形式的多样，则在折射对西方音乐形式传承的同时，增添进中国民族音乐及器乐的特色，从而体现出重要的圣乐本色化特征。从曲目而言，则主要体现出几个特点：一是内容丰富，兼具圣乐类作品及非圣乐类（主要体现在献乐方面）作品两类，以不同角度诠释圣诞音乐崇拜理念；二是所选曲目地域性的宽广，将圣诞音乐崇拜的用曲范畴推至全球区域，使教徒能从宏观层面认识圣乐崇拜选曲的概况。第三点即是中国圣乐本色化的凸显。关于这一点，包括两方面含义：一是国人通过对于西方圣乐的接纳吸收，在模仿学习西律的同时，又从中国本土文化中挖掘其音乐精髓，使之成为中国本色化圣乐作品；二是西人试图在中国文化脉络中寻找音乐元素，从而创作出中国化的圣乐作品以推动圣乐本色化进程。这两者双向层面的互动，构成了国际礼拜堂圣乐本色化进程的主线。

值得一提的是，作为以圣乐蜚声沪上的基督教堂，上述国际礼拜堂圣诞音乐崇拜中所展现出的圣乐特点不仅是对该堂本身圣乐状况的折射，亦是上海圣乐发展现状的切实反映。从上述三方面的论述不难发现，对于圣乐本色化的寻求一直是该堂历年来不变的主题。作为一所中西合璧的基督教堂，它从文本、形式、曲目三方面出发的圣乐本色化探索既有西方圣乐传统的深刻烙印，又在不断的行进中融入中国本土化音乐的元素，且两者在相互调和间又以不断互动的局面呈现于世。因而，实际已提升至一个“全球地域化”视角，通过对此的观测无疑能为以下的探讨提供更为广泛的空间。

### 三、“全球地域化”视角下的华人圣乐崇拜

作为一种宗教崇拜和传播的重要方式，圣乐崇拜不仅仅是文本创

作的问题，而且是基督徒行为的具体体现。因而它必须在一个具体处境中才能得到切实体现，这就涉及一个基督教音乐的本色化问题。西方圣乐传入中国，国人及传教士皆遵循中国文化脉络，对其进行一系列改变，使之适应中国本土文化构成，加大基督教在华传播范围及影响。此两种情况在上述对于国际礼拜堂圣乐曲目的分析中已有具体反映，这无疑是一种双向互动的关系，也是本色化进程中的具体体现。从国人对于西方圣乐的态度观之，无疑是对费正清（John Fairbank）先生所提出的“冲击—回应（Impact-Response）”理论的反映。<sup>①</sup>而从后者——传教士对此采取的手段观之，这种单向的观测角度则有待补充。因而，运用“全球地域化”理论能从双方面得到平衡的解读。根据罗伯逊（Roland Robertson）的界定，所谓“全球地域化”，即是一个强调兼具双向及互动关系的概念。它不仅关注“全球化”，也关注“地域化”，更寻求两者之间的互动关系。<sup>②</sup>一种解释，根据韦卓民（Francis Wei Cho Min）先生所理解的，是指普世性的基督教必须兼有“全球性的视野”和“地域性的关怀”（think globally, act locally）。<sup>③</sup>前者直指“基督教作为一个具普世性的宗教，更应寻求在不同文化领域中表达信仰的机会，显出其具有普世性的特征来”<sup>④</sup>；后者则表明了

- 
- ① Fairbank & Teng, *China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839—1923*, Cambridge: Harvard University Press, 1954; and Paul Cohen, *Discovering History in China*, New York: Columbia University Press, 1984. 转引自吴梓明：《基督宗教教育与中国大学教育》，中国社会科学出版社 2003 年版，第 7 页。
  - ② 吴梓明：《全球地域化：中国教会大学史研究的新视角》，载《历史研究》，2007 年第 1 期，第 184 页。
  - ③ 吴梓明：《全球地域化：中国教会大学史研究的新视角》，载《历史研究》，2007 年第 1 期，第 183 页。
  - ④ 参见 Francis C. M. Wei, *The Spirit of Chinese Culture*, New York: Scribner Press, 1947. 转引自吴梓明：《韦卓民博士眼中的基督教及其与中国文化之关系》，载《基督宗教教育与中国大学教育》，中国社会科学出版社 2003 年版，第 168 页。

对于中国传统文化精神的尊重。<sup>①</sup>

具体到基督教对华音乐传播语境，这种“全球性的视野”即表现为：中国基督教音乐作为传教士将西方圣乐置于中国社会的一种尝试，意在透过中国文化表述其信仰，既而凸显基督教的普世性特征。反过来，传教士为使圣乐适应中国社会文化脉络，对其所作的一系列改变则是一种出于尊重中国文化的“地域性关怀”。此两者相互交融补充，共同参与进华人社会圣乐本色化的进程中。

台湾圣乐研究学者骆维道教授在阐释圣乐本色化问题时指出，本色化自身具有一种“非复古主义”、“非排他主义”及“非自我表现主义”<sup>②</sup>。所谓“非复古主义”，是指本色化的过程并非停留于传统，而是要讲求“现代化的精髓”，也即是一个传统与现代性的融和。其中，现代性则是全球化的内涵之一。<sup>③</sup>所谓“非排他主义”，指的是“不排斥一切外来的音乐”，而是“能更客观的欣赏与接受基督教信仰的不同表现法”，因而是一种宏观层面包容下的普世性体现。与此同时，“非自我表现主义”则意喻在不刻意表现华人自我圣乐优势的同时，“重新发掘自己文化的价值”，并进行文化的改造（transform our culture）。<sup>④</sup> 这即是一种出于地域化及民族性的表述。此三者从一定层面赋予华人圣乐本色化“全球地域化”特征，并在其自身进程中逐步显

---

① 吴梓明：《全球地域化：中国教会大学史研究的新视角》，载《历史研究》，2007年第1期，第183页。

② 关于该问题，参见骆维道：《亚洲教会音乐本色化之趋向》，载《圣乐季刊》，香港浸信会1987年第1期，第3页。黄永熙等：《第七届世界华人圣乐促进会圣乐本色化发言集锦》，载《圣乐季刊》，香港浸信会1985年4月，第29页。

③ “全球化意味着现代化加中国化，或者说是中国式的现代化。”参见吴梓明：《全球地域化：中国教会大学史研究的新视角》，载《历史研究》，2007年第1期，第188页。

④ 黄永熙等：《第七届世界华人圣乐促进会圣乐本色化发言集锦》，载《圣乐季刊》，香港浸信会1985年4月，第29页。

露出来。

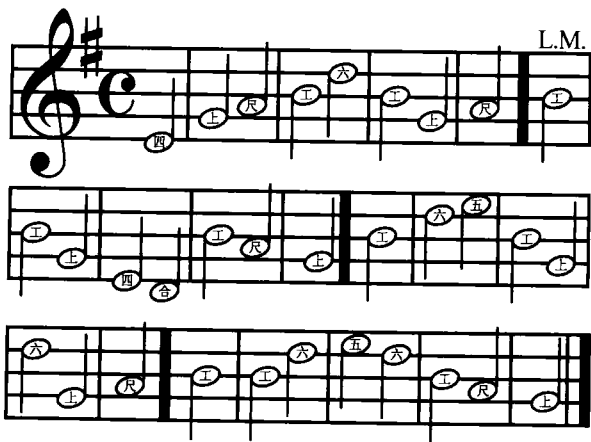
根据骆维道教授的分析，亚洲视域下的华人圣乐本色化过程分为5个阶段：首先是一个“模仿西洋福音诗歌”的起步阶段，即以西方圣乐为标准，模仿其风格来创作本土基督教音乐以表述其信仰。<sup>①</sup>从“冲击—反应”范式而言，这是西乐东传所给予中国社会的一种音乐层面的冲击，国人模仿西方乐律进行本土圣乐创作即是对于这种冲击的回应，因而它赋予了圣乐传播的一种全球化特征。至第二阶段到第三阶段，则是一个“对自我本地文化产生意识（awareness of one's own culture）”及对“自我认同的再发现（rediscovery of identity）”时期。<sup>②</sup>此阶段的华人圣乐作品虽仍基于西洋风格及和声，但“对于自己文化深刻的认识”，促使创作者开始“采用本地的音乐素材”，挖掘民谣及传本地曲调进行创作，使作品“显示本土文化之本质，易为本地人尤其是教会圈外的人所认同”<sup>③</sup>。同时，又“在译词中加入本地特有语气与表现法（即对于方言手法的运用），以加深原文之含义”<sup>④</sup>，或“采用本地的器乐法以此增强本地传统”<sup>⑤</sup>。这些手法的运用，使人华基督教音乐由“全球性视野”转换至“地域性关怀”。此时期，除却国人自身的努力，传教士的作用不容忽视。传教士为圣诗中国化所作的一系列改变即是证明。除上文所提出版赞美诗外，他们亦协同其华人助手编印各种文体赞美诗、改良西方五线谱<sup>⑥</sup>、在赞美

①②③④⑤ 骆维道：《亚洲教会音乐本色化之趋向》，载《圣乐季刊》，香港浸信会1987年第1期，第3页。

⑥ 传教士通过在五线谱上加上工尺谱节拍记号的方法，这种方法如下图所示：即在五线谱上标上工尺谱记号，可以让3个人一起唱，一个人先说出这音符的音名（如C、D、E、F、G等），第二个人则说出它们的唱名（即Do, Re, Mi, Fa, So等），第三个人则可以读出上面相应给出的工尺谱的记号，以此来识谱（见下图）。参见J. W. H. John, “Chinese Music,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, July 1891, Vol. XXII, No. 7, p. 313.（转下页）

诗歌词翻译中加入中国文学辞句章法<sup>①</sup>，从而体现出对于中国传统文化的尊重，以此表明其“地域性的关怀”。<sup>②</sup>上述的这些传教士所作努力无疑是基督教“地域性关怀”特征的凸显，也同时是一定层面上的“东学西渐”过程。作为双向文化交流的重要一方，这种通过挖掘中国文化元素促使圣乐进一步对华传播的方法成为了整个本色

(接上页)



- ① 如 1888 年上海出版的《公赞诗》中的“救主耶稣万王皇，真正万寿无疆”、“谢我恩主将我救赎，功德无量永远唱”等诗句，其间的“万寿无疆”、“功德无量”等词都带有浓厚的中国色彩。参见盛宣恩：《中国基督教圣诗史论述》（五），《圣乐季刊》，香港浸信会 1981 年 10 月，第 3 页。1876 年上海出版的《赞美圣歌》中写有歌词：“可叹世间一场空梦/地上荣华浮云易散……万物无常心中休想/只有天堂可以尽享/忧愁勿到恩光常亮/富贵长生真福无量”，则是将基督教最终天界永生的处境与中国人追求富贵福乐及长生不老相结合，通过两种哲学观的相融，显示出强烈的本色化色彩。参见同上，第 3 页。
- ② 以近代上海为例，当时至少有包括古文体、上海土话、罗马字拼音、注音符、古文体与罗马字拼音并用、土话语罗马字拼音并用 6 种不同体裁。鉴于一些教徒及妇孺苦于律体诗或文言文体系的赞美诗过于艰深，传教士即将其歌词译为方言，以助于中国教徒的理解。参见上海文化艺术志编撰委员会编：《上海音乐志》，上海新闻出版局 2001 年，第 458 页。



化进程的中流砥柱。随后而至的圣乐本色化第四、第五阶段，则是在此基础上强调出“不同风格的融合（syncretism）”及对“成熟的本色化作品（maturity of contextualized work）”的寻求。此时期的圣乐状况如李景雄先生所言已是一种“综合品（synthesis）”<sup>①</sup>，强调“以本土化之旋律或风格配以西洋传统或现代的和声”，因而是一种包含着对“异质文化的适应、改造与本土文化的包容、吸纳”的中西方音乐文化融合物，且在不断的碰撞接触间，“逐渐形成了两者之间的融通”<sup>②</sup>。它同时体现出“全球地域化”特征，是“全球性视野”及“地域性关怀”的双重凸显，反映出基督教音乐与华人地方社会的双向互动关系。

从上海国际礼拜堂圣乐语境观之，从20世纪20年代建堂至今，从对纯西方圣乐模式的沿袭到内外因作用下的中国音乐元素的凸显再至中西风格的融合，其漫长的圣乐历程恰恰是上述圣乐本色化五阶段的反映。早先的西方圣乐传统作为基督教音乐“全球性视野”的介入，为其后的本色化发展奠定基础。此后在内外因作用下的本色化因素展现则意味着进入上述本色化过程中的“地域性关怀”层面。随着历史的不断推进及本色化程度的加深，中西圣乐风格、模式随之结合，进入圣乐本色化第四、第五融合阶段。上述圣诞音乐崇拜的个案分析，实则已对该堂“全球地域化”特征的圣乐作品做出简要诠释。

与此同时，除却上述双向“冲击—回应”理论下的“全球地域化”视角，对于“全球地域化”的另一种理解则是：全球化并不是单

---

① 参见李景雄：《圣乐与文化》，载《基督教圣乐路向论文集》，香港华人基督教联合会教育部1999年，第71页。

② 章开沅：《基督宗教与中国大学教育·序言》，载吴梓明：《基督宗教教育与中国大学教育》，中国社会科学出版社2003年版，第4页。

向的普遍化过程，而是同时包含了一个相反的本土化过程。反过来讲，本土化也不仅仅是一个单向度的问题，而是同时包含着一个普遍化的方面。只有这两个方面结合起来，才是一个完整的过程。如果我们把基督教在近代的历史发展看作一个全球化的过程，那么，全球化和本土化的互动将是基督教在每一个具体处境中的永恒主题。<sup>①</sup>如果说全球化表达了基督教作为一种传统的普世主义方面，那么地域化则是这一传统在具体处境中的具体体现。而基督教在每一个具体处境中的发展，都将是这两个方面互动的结果。缩小至中国基督教史范畴而言，中国基督教的发展不应只是简单的本色化过程，而是同时包含了一个普世性的角度，即“全球地域化”视角。<sup>②</sup>因而，从上述骆维道教授所提及的基督教音乐本色化问题来看，这不仅仅是一个单向度的本色化过程，而是全球化和地域化互动的结果——即基督教音乐的普世性向度同中国本土性的互动。

以国际礼拜堂圣乐崇拜个案为例，不难发现，尽管该堂从一开始即主要是一外国侨民的教会，然而，它毕竟是在中国的处境里成长起来，且成立之际，中国教会的自立运动已经展开多年，因而它一开始就处于中国教会本色化背景下。此外，鉴于该堂本身的一种跨宗派特色，实际又恰恰是当时教会本色化合一运动的一个重要主题。此后华人信徒和牧师的加入，则使该堂更为凸显其本地社区的特征，促使着这一“外国教会”在中国本色化的土壤里立足扎根。体现在圣乐方面，一个重要的事件即是对《普天颂赞》的采用。作为中国近代基督

---

① 实际上，从全球化的角度分析近代以来基督教历史的发展，已经成为了目前一个新兴的观点。参见 Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York: Oxford University Press, 2002.

② 吴梓明：《全球地域化：中国教会大学史研究的新视角》，载《历史研究》，2007年第1期，第180—188页。

教音乐本色化的里程碑，它作为一个中国的“官方版本”能进入这个外国侨民的教会，一方面自然反映出其间华人信徒的一定比例，更重要的则是折射出这一教会有意的中国趋向问题。而后者恰恰是本色化的一个集中体现。参照骆维道教授的观点，这已经不是一个作品模仿的问题，而是一种对中国本土性自觉的认同意识。

从专题的圣乐崇拜礼拜来看，其中国化趋向则从 20 世纪 50 年代国人接手该堂后真正显现。1958 年联合礼拜后，即便连《普天颂赞》也因带有近代基督教“文化侵略”的影子而不再采用，乃是要参照当时政治和社会运动的背景临时编订一些诗歌，以体现其在新中国的新形象。此时最重要的，则是国际礼拜堂完全摆脱了其“侨民教会”的影子，成为上海的一个本土社区教会。这既是对近代本色化命题的延续，又增添了很多社会主义新中国的新特征。当然，政治运动的一些负面因素也使得建设性的本色化历程不能正常进行。直到 80 年代教堂重开，这一过程才得以延续。

20 世纪 80 年代，随着改革开放政策的实行，上海作为一个国际性的大都市更是走在时代的浪潮前面。国际礼拜堂正是在这样的一个背景下重新进行调整及发展从而展开新的一页。这一时期，它基本已经完全是一个中国化的地方社区教会了。体现在圣乐崇拜方面：首先，《赞美诗（新编）》的编纂出版是一个具有标志性的事件。它不仅仅是根据中国的本土性特征选取歌曲，从而与外国教会的诗歌集表现出一定的不同；并且亦是根据新中国的特征进行了再选择，表现出与 20 世纪 30 年代形成的《普天颂赞》的不同。因此就文本而言，已从双重层面上实现了一个本土化的过程。其次，这一时期教会开始进行本土化诗歌创作和献演方式，可谓是骆维道教授分期中的第四和第五个阶段。一些根据中国古代乐调编的曲子、通过中国乐器的演奏，都使得这一时期的圣乐崇拜真正进入一个中国化的阶段。在此所要强调

的一点是，基督教音乐崇拜本土化的一个重要体现在于其表演的主体。尽管在国际礼拜堂的音乐崇拜中，我们并不容易发现特别明显的上海地方特色，而多以中国化来表达基督教音乐本色化的主题。然而，却可以看出，国际礼拜堂在 80 年代已经完全成为一个上海市民的社区教会（当然也还有另设的外国教徒的崇拜礼拜，但主体则是上海市民的崇拜）。诗班的成员多是本土的上海信徒。音乐本身或许不是上海特色的，但主体的身份、唱诗时不自觉的上海意味、圣乐事工后的谈话和交往，皆从一定程度上明显体现出上海的特色，使人感受到其间的上海地方教会特性。

与此同时，根据上述理论，上海国际礼拜堂的音乐崇拜不仅仅反映出一种普世性向本土化转变问题，它同时还是本土化向全球化行进的一个过程。因而，仅仅用本土化似乎并不能完整地反映其与当地社会之间的关系。从文本角度而言，无论是《普天颂赞》还是《赞美诗》，尽管它是一个中国化的诗歌版本，然而，其所选诗歌的大部分仍主要是对基督教传统诗歌的翻译。歌词可以是中文的，但音乐却仍有大部分是西方的；歌唱可以是中国化的，但它同样是基督教的。并且，即便是中国本土化的创作诗歌和献演方式，仍必须维持基督教的精神特色。因而，无论是怎样中国化，基督教音乐都带有一个其本身特有的普世性向度，也即是基督教的一般传统。再从上海国际礼拜堂自身观之，鉴于其本身一开始即是跨宗派的，这也就表明了它的一种普世性。到 1958 年联合礼拜后，更是在一个新的社会和政治处境下实现了一种新的普世化。并且，所强调的是，它的音乐崇拜不仅仅是一个地方堂会的崇拜问题，而是在改革开放的情势下成为了体现中国教会国际形象的一个重要方式。尤其是在上海这个国际大都市，与国外教会和其他人士的交往，更是成了国际礼拜堂的重要功能之一。这一国际化形象也使得其普世性更加凸

显了出来。<sup>①</sup>因而，就这一重视角而言，不难发现，以国际礼拜堂为例的中国基督教音乐从两个双重层面实现了一种本色化的过程。这主要是指全球化和本土化、普世性和本土性的互动问题。从本土性方面来讲，又有两层含义：即中国化和地方化（比如上海特色）；从全球性的角度观之，既包括基督教传统、中国教会合一运动特色，又是国际形象的代表。因而，所谓基督教音乐与地方社会之互动关系，绝不仅仅是一个本色化的概念所能表达的，而是一个全球化和本土化多重互动的动态过程。

## 结 语

我们从上海国际礼拜堂本身圣乐历史出发，通过对其3个时段圣乐崇拜概况的描摹，在中国基督教史发展脉络中，寻求出不同政治背景下该堂圣乐本色化路向的踪迹。与此同时，通过对该堂圣诞音乐崇拜作相关文本、形式、曲目等方面的分析，得以窥看圣乐在该堂发展的具体形态，并由此引发两种“全球地域化”理解下的华人圣乐崇拜本色化探讨。其一是就“全球性视野”及“地域性关怀”观点出发，对华人圣乐本色化进程作“全球地域化”双向层面的探讨，反观国际礼拜堂圣乐发展对此的回应；其二是就全球化与本土化互动角度来对圣乐本色化内涵作相应诠释及补充，阐明本色化过程中普遍化及本土化的两方面，以及普世性向度同中国本土性互动的流程，从而相对地解析出基督教音乐与中国社会的关系。

---

① 1982年4月，英国BBC广播电台专程赴沪对国际礼拜堂的圣乐崇拜进行了录制，在西方社会中引起了轰动。参见 *The Songs of Praise*，英国BBC广播电台1984年2月采访国际礼拜堂圣乐崇拜录像带。

韦卓民先生曾言：“基督教的信仰并不一定是要取缔中国文化，它乃是要让中国传统文化的精神活现得更丰富、更充实。”<sup>①</sup>吴梓明教授在理解韦卓民先生关于基督教普世性特征的论述时，亦指出“不单是中国需要基督教，基督教也同样需要中国文化及世界各地的民族，以显明其信仰教义的普世性来”<sup>②</sup>。无疑，这种“全球地域化”的双向性已在中国基督教音乐发展中得到一定彰明。从全盘的西化到中国传统音乐色彩的渗入及此后中西合璧的成熟化阶段，华人圣乐的发展在双向的冲击与回应中体现出基督教本身的普世性及地域性，赋予了其本色化发展中从“全球性视野”到“地域性关怀”的转换。同时，又在不断地行进中完整地凸显出全球化与地域化的双向互动关系。作为一种文化符号（cultural code）的凸显，基督教音乐传入中国已有几百年历史，在此之中，中国地方社会与基督教音乐间的对话也从未中断，中国人认识西乐很大程度上是源于圣乐的传入，它游走于华人社会及民众间的同时，成为衡量基督教在华传播的重要介质。地方圣乐崇拜作为上述文化符号的实例显现，其表象之下的意义无疑深远。本文的研究只是为相关的探索提供浅层面的参照。实际上，对于具有不同文化色彩的中国地方社会而言，各个地区都具有自己独特的圣乐与其本土的基督教发展状况相照应。因而，“全球地域化”角度下的基督教音乐与中国社会关系研究正有待进一步深化，并赋予中国圣乐未来相应的关怀，为中国基督教史的研究另辟蹊径。

---

① 吴梓明：《韦卓民博士眼中的基督教及其与中国文化之关系》，载《基督宗教教育与中国大学教育》，中国社会科学出版社2003年版，第173页。

② 吴梓明：《韦卓民博士眼中的基督教及其与中国文化之关系》，载《基督宗教教育与中国大学教育》，中国社会科学出版社2003年版，第170页。

# 1895年传教士集体上疏清廷考

陶飞亚

甲午战争后中国民族危机加剧的进程中，民教冲突实际起了使危机提速的作用，1895年的四川成都和福建古田教案就是最初的信号。不过民教冲突对民教双方来讲往往是两败俱伤，得利者主要是利用传教士的血和生命勒索利权的列强政府。因此，尽管传教士与官方经常处于对立状态，但从利害原则来讲清政府和传教士都是不愿意发生冲突而是希望防范冲突的。但这一点尤其是后者希望防范教案在我们研究中基本被忽略，实际上却是真实存在的。1895年在华新教传教士集体策划并实施的直接给皇帝上书行动，就是这样一个例子，这为我们了解传教士和清政府在应对教案危机上的所作所为及晚清政教关系走向提供了线索和实例。

传教士文献对这次上书非常重视。<sup>①</sup>中文著述中李时岳、顾长声、于本源、王树槐等先生均有涉及，但或过于简略疏漏或仅从维新运动角度提到此事，均未涉传教士上书主旨，对传教士集体上书清廷未置一词。<sup>②</sup>所以，本文拟缀合中西史料，查考此次上书的缘由，传教士与清廷高层对教案原因及防范教案上认识的异同，以认识其对晚清政教关系转

- 
- ① 见 *The Chinese Recorder*, February, March, April; 《万国公报》第九十册（光绪二十二年六月）。
- ② 李时岳：《李提摩太》，中华书局1964年版，第75—76页；顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社1985年版，第342页；于本源：《清王朝的宗教政策》，中国社会科学出版社1999年版，第323—328页；王树槐：《外人与戊戌变法》，上海书店出版社1998年版，第51页。

向的影响，以补清史研究之阙。

## 一、个人行为还是集体行动

传教士集体上书发生在公车上书之后，相比后者的轰动效应来讲，这次上书规模小影响也小。但它改变了鸦片战争以来一直由外交官代表传教士与朝廷交涉的模式，是官教士接触的起点。传教士为什么上书？以前的说法很不一致。李时岳认为李提摩太（Timothy Richard）是借上折子达到求见翁同龢的目的，顾长声说是一次“政治投机”，于本源则认为是李提摩太“代教士奏上陈条”<sup>①</sup>，都把这看成是李提摩太的个人行为。其实并非如此。此次上书一开始就是一次在华传教士早有计划的集体行动。早在1890年，当时在上海举行的有446名传教士参加的第二次在华基督教差会大会上，基督教差会与清政府的关系是大会重要议题之一。为此大会成立了“给皇帝上书及基督教差会与中国政府关系专门委员会”，由在中国从事传教、教育、医疗、出版等活动的18名著名传教士组成，专门讨论这一问题。<sup>②</sup>

① 李时岳：《李提摩太》，中华书局1964年版，第75页；顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社1985年版，第342页；于本源：《清王朝的宗教政策》，中国社会科学出版社1999年版，第324页。

② 委员会成员是美国北长老会传教士、岭南大学的创办人哈巴安德（A. P. Happer），香港区圣公会主教包尔腾（John S. Burdon），德国同善会传教士花之安（E. Faber），美国监理会传教士林乐知（Y. J. Allen），美国浸礼会真神堂传教士耶士漠（W. Ashmore），江南制造局编译傅兰雅（J. Fryer），英国浸礼会传教士李提摩太（T. Richard），英国伦敦会传教士后在中国海关任职的艾约瑟（J. Edkins），英国浸礼会青州传教士、后任译字馆英文教习秀耀春（F. H. James），J. McCarthy，美国美以美会福州传教士薛承恩（N. Sites），美国北长老会济南传教士李佳白（G. Reid），美国北长老会传教士岭南学堂第二任监督香便文（B. C. Henry），G. W. Painter，英国圣经会烟台传教士韦廉臣（A. Williamson），美国公理会传教士明恩溥（A. H. Smith），C. Shaw，美国北长老会烟台传教士郭显德（H. Corbett），见 *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7—20, 1890*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press.



这个委员会认为清政府对基督教的敌意是导致教案的重要原因，并注意到一些官吏也希望充分了解基督教及传教士传教目的，因此应该直接向皇帝上书，“说明基督教差会的性质及它们与中国政府的关系”。最后该委员会又成立了由上海美国监理会的林乐知（Young J. Allen）、汉口英国伦敦会的杨格非（G. John）、杭州英国安立甘会主教慕稼谷、汕头美国浸礼会真神堂的耶士谟（William Ashmore）、北京美国北长老会的惠志道（John Wherry）和美国公理会的白汉理（H. Blodget）、天津英国浸礼会的李提摩太组成常设委员会，专门负责起草给皇帝的上书。<sup>①</sup>主要目的一是表示感谢，“感谢中国政府在过去给予我们的保护”；二是“把对基督教的诬蔑之词呈送官府，指出除非查禁谣传，否则会有严重后果”，“请求政府采取有效措施禁止谣传，并让通国知道事情真相”；三是“说明我们所信仰和传播的是什么，说明我们所到之处都在教导忠诚、和平、慈善，我们所有工作都是为了中国和中国人民的福祉，而不是追求别的”。传教士希望这份文件直接提交给皇帝，并通过皇帝下令给各省督抚及县级官员，发布告示，以使文人学士能了解“基督教真理和仁慈的本质以及他们为中国民族最根本利益服务的倾向”<sup>②</sup>。用李提摩太在回忆录的话说就是“解释基督教会来中国的真正目的，并要求保障宗教自由”<sup>③</sup>。这个委员会后来拟定了一份很长的报告，但清政府的政治体制中没有设计类似欧美的代议机构，没有接受民意表达的常规渠道，传教士直接给朝廷上书需要解决的问题太多。1890年又正好是教案

---

① Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7—20, 1890, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, lxi.

② *The Chinese Recorder*, February, 1896, pp. 62—63.

③ 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年》，天津人民出版社2005年版，第222页。

发生的低谷。<sup>①</sup>因此传教士完成上书报告后，一直没有采取行动。

1891年在芜湖及整个长江流域，爆发了反对新教传教士的动乱。传教士们通过在各种报纸上大量登载对传教士有利的声明，并且强调传教士在赈灾和医药方面所做的种种善事，竭力为教会事业辩护，但仍然感到“我们正处在一个随时都可能爆发的火山口的边缘”。1892年湖南在籍道员周汉刊播揭贴伪造公文鼓吹反教，在社会造成很大影响。<sup>②</sup>1893年6月两名瑞典传教士在湖北麻城宋埠被“共殴毙命”，引起传教士的恐慌。<sup>③</sup>1893年9月，李提摩太专门去汉口与杨格非等讨论上书事宜。不过随后的1894年中日战争时期又是重大教案的低谷，此事再度搁置。<sup>④</sup>甲午战争对日作战失利，民众把怒火转移到看得见摸得着传教士身上。<sup>⑤</sup>1895年6月四川华阳爆发打毁教堂案，传教士纷纷走避。随后8月1日爆发福建古田教案，英国圣公会传教士史萃伯夫妇等11人被杀毙，其中包括数名儿童。这使传教士们大为惊慌，不断给本国政府在华公使施加压力。<sup>⑥</sup>李提摩太写信给上书委员会的成员，敦促传教士应立即赴北京同最高当局接触。委员会成员也同意必须立即采取行动，并赋李提摩太全权，赴北京与住在当地的上书委员

① 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》第二册，中华书局1998年版，第32页。

② 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》第二册，中华书局1998年版，第551—554页。

③ 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年》，天津人民出版社2005年版，第223页。中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》第二册，中华书局1998年版，第565—566页。

④ 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》第二册，中华书局1998年版，第38页。

⑤ 马士：《中华帝国对外关系史》第三卷，上海书店出版社2000年版，第59页。

⑥ George E. Paulsen, "The Szechwan Riots of 1895 and American 'Missionary Diplomacy'," *The Journal of Asian Studies*, Vol. 28, No. 2 (Feb., 1969), pp. 285—298.

会成员惠志道及美国美以美会传教士和汇文中学校长刘海澜（Harrison Lowry）协商给清廷上书事宜。李提摩太离开上海之前，参照 1890 年请愿书拟就一份简本，得到在沪美国监理会传教士林乐知等赞同。李提摩太收集各传教团体如英国伦敦会慕维廉（William Muirhead）等 20 位有影响传教士的签名，代表了英国伦敦会、循道会、圣公会，美国长老会、监理会、美以美会，以及中国内地会等在华主要差会团体，使得上书具有足够的英美新教差会的代表性后，随即赶赴北京上书。<sup>①</sup>因此，尽管李提摩太在整个事件中起了很大的作用，但此次上书仍然是在华新教差会有组织的行动，不应被看作李提摩太的个人行为。

## 二、如何上书

传教士书是怎样递上去的？中文著述中都未提到，似乎事情轻而易举。实际上清廷向无接受传教士上书的先例，传教士是费尽心机。据李提摩太记载，9 月抵京后，发现 1890 年起草给皇帝请愿书的在京传教的白汉理回美国度假去了。传教士一番商量后同意把李提摩太起草的那份文字少的简本呈交总理衙门，而白汉理起草的那份请愿以书籍的形式同时呈送，这需要中国助手把两份文件仔细修饰誊抄，一时不能呈报。此时已经是康有为及各省举子大规模上书被都察院所拒之后，李提摩太可能考虑突兀呈报结果难料，决定利用这段时间接近

---

① 这些传教士是：慕维廉、杨格非、惠志道、裴雅谷、仕文、耶士谟、林乐知、李修善、刘海澜、娄士、包尔腾、金护迩、赫斐秋、谢卫楼、史嘉乐、戴德生、狄考文、文书田、李提摩太、李佳白，见钱钟书主编、朱维铮执行主编：《万国公报文选》，生活·读书·新知三联书店 1998 年版，第 137 页；李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年》，天津人民出版社 2005 年版，第 223 页。

和游说总理衙门大臣，为上书探路。

当时总理衙门有以恭亲王奕訢、翁同龢、李鸿藻、孙家鼐、张荫桓为首的8位大臣。李提摩太决定先拜访李鸿章。早在1875年李鸿章在签订烟台条约时，因部下染病疾，李提摩太曾经赠送奎宁等药物给李鸿章。1880年9月李提摩太经过天津时，曾受邀与李鸿章见过一面。1887年李提摩太再次与李鸿章在烟台见面，讨论过改革中国教育问题。<sup>①</sup>因此，两人有数面之交。9月17日，李提摩太拜访李鸿章，原想请李鸿章写信引荐到恭亲王那里去，但在与李鸿章的英文秘书、担任过美国驻津副领事的毕德格（William N. Pethick）谈话时，后者建议他拜访总理衙门大臣翁同龢，由翁把李提摩太引荐给恭亲王更合适，并建议李提摩太把过去与曾国荃、张之洞及其他高官来往的经历告诉翁同龢。9月23日下午，李提摩太再次拜访李鸿章。李鸿章告诉李提摩太清廷现在掌权者是翁同龢，建议李提摩太给翁同龢写一封信，说明自己已经在中国待了多年，曾经参加过赈济灾荒和启蒙民众的工作，因而对中国的情况非常熟悉，并且告以有要事求见。9月26日，白梯克邀请李提摩太在塔利饭店用餐，顺便把李提摩太介绍给席间碰到的10位翰林。9月27日李提摩太拿着写给翁同龢信的草稿，又拜访李鸿章，并请他帮忙修改信件。李鸿章提点李提摩太应该如何与翁同龢交谈，并提供了在中国官场周旋的一些建议。

不过，10月12日李提摩太先去见了李鸿章的老乡、光绪皇帝的师傅孙家鼐，谈了一个多小时。李提摩太认为“他是所有中国官员中最有教养、最具绅士风度的人之一”。李提摩太还参与强学会活动，

<sup>①</sup> 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年》，天津人民出版社2005年版，第188页。

康有为在《康南海自编年谱》中说，“时英人李提摩太亦来会，中国士夫与西人通，自此会始也”<sup>①</sup>。李提摩太的种种改革议论可能给康印象甚佳，10月17日康有为到北京伦敦会教堂拜访李提摩太，后来还将自己著作赠送李提摩太。<sup>②</sup>可见李提摩太的社交活动相当成功。

直到10月26日，按翁同龢的安排，李提摩太与翁同龢在总理衙门见面，翁建议去“一个更加秘密的地方会谈”，把李提摩太领到同文馆的一间房子，在场的只有汪鸣銮一人。汪是翁的得力助手，也是总理衙门大臣之一。李提摩太给翁同龢带去了《海国图志》和《皇朝经世文续编》，把两书作为文人学士反对基督教的证据。李提摩太认为，这两种书都带有对基督徒的最荒谬的敌意。《海国图志》的作者魏源声称基督徒把华人的眼睛挖出来，配以铅粉，炼制白银，外国传教士因此而致富。《皇朝经世文续编》则宣称，传教士制作迷幻药，使妇女发狂等。李提摩太向翁同龢指出，这种种诽谤的目的在于制造反对外国人的动乱。李提摩太还说左宗棠、王文韶等都为这些著作写了序言，这就更加扩大了这些书的影响力。“当普通人读到这些诽谤——包涵在通俗性的印刷品中、带有国内高官签名认可的对基督徒的诽谤——时，我们不敢想象他们会不受到蛊惑而发起暴动，屠杀基督教徒。”据李提摩太记载，当时翁同龢说李提摩太“在中国住的太久了！”“他被我的观点所征服了”。接着，李提摩太又历数中国一千年来在宗教问题上所遇到的困扰：先是佛教徒迫害道教徒，接着道教徒又迫害佛教徒，并自相攻伐，国无宁日。而宗教自由的观点一旦得到各方认可，整个国家的和平便指日可待。李提摩太向翁同龢说“基

① 楼宇烈整理：《康南海自编年谱》，中华书局1992年版，第30页。

② 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年》，天津人民出版社2005年版，第234页。

教徒们现在向政府所请求的不过是不被干涉而已”。据李提摩太称，在听完这番话后，翁同龢当即表示，“如果就这些话”，“我看不难照办”<sup>①</sup>。《翁同龢日记》也提到10月26日在总署见了李提摩太，“末初晤英教士李提摩太，豪杰也，说客也”。翁看来对李提摩太印象很好。李提摩太在谈论基督教问题时还谈到中国改革问题，所以甲午新败后倾向改革的翁同龢请李提摩太写个折子，谈谈在这危急存亡的关头，中国最急需进行的改革是什么，在日记里，还大段摘抄了李提摩太的话。<sup>②</sup>

李提摩太进行这些外围工作的最终目的是要见到总理衙门首席大臣恭亲王奕訢。老于官场的李鸿章并没有给李提摩太写推荐信，只是修改了李提摩太自己写给恭亲王的信。终于在10月30日，恭亲王和其他7位大臣在总理衙门接见惠志道、李提摩太。据李提摩太记载恭亲王是他所见过的人中最“蛮横”的人，说“恭亲王让我坐在靠近门口的一把椅子上，以此来表示对我的轻视”。谈话一开始，“恭亲王就提到了教民，称他们是中国的垃圾”。他理所当然地认为，“教民们所遭遇的所有麻烦，都是他们卑鄙愚蠢的行为所致”。李提摩太向恭亲王请求，允许他表达一下基督徒的看法，恭王表示愿意聆听。李提摩太陈述道：“刚才提到的对基督徒的指控实属莫须有，以这种指控为依据的中国政府的做法是不公平的。我在中国的不同省份生活了多年，亲眼目睹了教徒所做的诸多善行，因而了解事实的真相。而您，住在北京，只能相信口耳相传，得到的只是虚假信息。人们都对我说，如果王爷了解事情的全部真相，您的正义感会使基督徒所遭受的

① 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年》，天津人民出版社2005年版，第227—228页。

② 陈文杰整理：《翁同龢日记》，中华书局2006年版，第2843页。

苦难最终结束。我来到这里，并不是以个人身份，也不是作为代表一个国家的使者，而是代表全世界所有基督教国家的所有基督徒，来请您任命一个调查委员会，调查所有针对基督徒的未被证实的指控。如果我们真的有罪，我们不想免除正义的惩罚；如果我们是无辜的，我相信王爷会让我们得到正义，得到中国的其他宗教所享有的同样的自由。”奕訢当场并没有什么表示。据李氏记载，奕訢离开后，总理衙门大臣之一的李鸿藻就走过来，“感谢我这么直率地跟王爷谈话，并对我说：‘在我们中间，没有谁胆敢像你这样反驳王爷，但既然你已经提出了你的请求，态度又是如此恭敬，他是不会生气的。你这次来会有成果的’”<sup>①</sup>。《翁同龢日记》中的记载是10月31日“李提摩太先来见恭邸”<sup>②</sup>。

见过奕訢后，惠志道和李提摩太紧接着拜访英、美、德三国的驻中国公使，向他们解释传教士上书总理衙门的目的，寻求公使们的支持。德国公使因没有德国传教士要求他们采取行动，因此拒绝与李提摩太等合作。但美国公使田贝一向是传教士的热心支持者，他于11月12日致函总理衙门，说明传教士代表此行目的并请求“谒见”，并按照中国官场的规矩，称“李提摩太系英国上议院议员，秩中国一品。惠志道系美国人，美本民主之国，教士品虽不同，其尊则一，皆得觐见各国君主，及与各大臣往来”。11月14日美国驻华公使田贝亲自陪同两位传教士正式到总理衙门上书。传教士们当场又向大臣们再次陈述意见，总理衙门收下了传教士的两份文件，并允诺上奏光绪皇帝。传教士们酝酿5年之久的上书计划至此终于实现，终于使清廷

<sup>①</sup> 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年》，天津人民出版社2005年版，第229页。

<sup>②</sup> 陈文杰整理：《翁同龢日记》，中华书局2006年版，第2845页。

高层直接听到传教士们为基督教、为自己、特别是为历来被官府厌恶鄙视的中国基督徒的辩护。<sup>①</sup>

### 三、教案责任：官教各自言说

传教士上书有中英文两个版本。英文登在《教务杂志》上，中文的以《陈管见以息教案疏》（以下简称《教案疏》）刊于1896年7月的《万国公报》。上书开宗明义点明主题：“为愚人诬陷教民，扰害教堂，隐忧方大。谨陈管见，冀杜乱萌，而敦睦谊。”所以恭折请求“二圣”明鉴。

《教案疏》进一步解释上书的原因。他们认为，世界万国的政教关系是“相生”“相成”的，“朝廷苟为教会设立妥善章程、民间断无齟齬之事”。反之必然“猜嫌疑忌、纷然并起，必致别致事端”。基督教从唐宋元明都是“准令任便传教，与他教不分轩轻”。在“圣朝”更得到“圣祖仁皇帝”“一视同仁，尤加优待”，只是在雍正朝“禁止传教”。在道光末年“立约通商”后传教重新开始。但天津教案、长江教案、特别是最近的四川成都教案和福建古田教案，令传教士“扼腕惊心”。虽然1890年上谕和奏章中都说有“不逞之徒，捏造无稽滥语，藉端滋事”，但在实际执行中既未“严行办理”，也没有严禁“谤书”，这怎么能平息“乱萌”呢？因此，他们不得不“仿照西例，联名敬乞皇上慈恩，飭下总理衙门会同教师，速议保护教会章程”。《教案疏》特别强调，最近教案的根源是由于新刻《经世文续编》和《海国图志》等书“诋谤教会之语，诬陷教民，累牍连篇”，成为煽动反教的根源。这些书有大官作序，而且广泛发行，读书人看了怎么能不

<sup>①</sup> *The Chinese Recorder*, February, 1996, p. 62.



起而攻击教会教民呢？

那么，《海国图志》等说的是否是事实呢？《教案疏》首先扼要介绍《新约全书》记救主耶稣与亲炙门徒之遗训，“其大旨略云：上帝君临万国，父爱万民，覆帔之下，谊属同胞，必以讲求忠孝，为立身之大端。又必思效法教主，仰体上帝不忍斯民陷于罪恶苦难之心。愿万国万民，化争为让，化恶为善，化愚为智，化贫为富，不独享承平于光天化日之下，更沐神恩于永生不灭之中”。为了实现这个目的，因此设立教会。在道德方面，每七日“共聚一堂，阐扬天道，使人知仰赖神恩，以克私念”；在慈善方面，“则有施医养老育婴之事”；在教育方面，“则有书院义塾等类”。至于“教会规条，尤属严明，凡酗酒谎诈赌博淫恶之徒，一概不准入会”，“间有匪人混迹……既知必斥”。

《教案疏》举例说明凡信教之国“养民、新民、安民诸大政，固皆赖救世教以日增而月盛也”。这些国家中“名臣硕彦”都是“热心乐道人也”。传教活动还给非洲、太平洋岛国、印度、日本带来了进步。在中国，传教士“已经将西国经史并格致机器等书译成华文，又将中国经史译成西文。更设书院学塾，教华人以西国有益之学。而四书五经仍不偏废。通商各埠，及内地所设各医院，皆以治病至精之法治之。遇有灾荒，助赈不遗余力”。有些教士“因放赈而捐躯，仍有起而继之者”。另外一些传教士则“查水旱各灾之缘起，并贫弱之根由，拟有补救预防之法，足令各省每岁增收数千万金”。如果中国“早采其言，不致如今日受困之甚”。结果是基督教行于何国则何国兴，不行于何国则何国衰。“各国史册，斑斑可考。”

至于中国人常常怀疑传教活动的政治性，《教案疏》专门说明传教活动的非政治性。传教士来华“非奉本国帝王命令，乃以其乐善不倦之故”，因此得到本国官民上下“尊重而爱护之”。传教士“常恭祝皇上，以及官民，咸有一德，克享天心”，“聿臻郅治”，表达传教士

对中国政府的忠诚。如果像《海国图志》、《皇朝经世文编》说的那样，基督教怎能得到其他大国的尊信呢？传教士还表明，他们的活动不怕人考查，“特恐人之不考察耳”。传教士们仿照大臣奏疏的口气：“臣等以为，在京大臣或外省督抚暨通国绅士，如有疑义，不妨循中国旧制及各国常例，准令中国官民人等与教士往来常见，然后乃无扞格之虞，而凡百皆有益无损矣。”否则“隔阂不通，久必酿成教案”。那时“外国不得不向中国理论”。

最后传教士提出三点请求：一是删除《海国图志》、《经世文续编》中谤教之文；二是传教士为中国办理有益之事，不得被视为异端，“无论官民，如愿入教，悉听其便，万不可迫之使之背教规，皆当实准奉教，无容歧视也”；三是传教士既为中国求益而来，“应令各处官绅采访各国教养善法，凡有益于民者，不分中外，务期和衷商办”。并且还强调以前朝廷确实出示保护教民，但社会上流言认为这非朝廷本意，仅是西国要求所致，所以“教案仍见继起”。“臣等再四思维，惟有仰恳天恩，俯准以上所求三事”，命令各省官员认真办理，保护教民，“教案亦可永息矣”<sup>①</sup>。

传教士这篇上疏费尽心机，从历史与现实、教义与行动及中西实例论证了基督教是好的宗教，传教对中国有益，清廷应该禁止谤教文献的流行，应该实行真正的宗教自由的政策，以永息教案。显然，传教士言说，是有选择性地为自己的辩护。那么清廷是如何评估这份文件和传教士的上述行动呢？

1895年11月30日，也就是在传教士上书后半月，恭亲王奕訢领衔给光绪写了“奏为代递英美耶稣教士条陈中国教务折”，实际上是

<sup>①</sup> 惠志道、李提摩太等：《陈管见以息教案疏》，见钱钟书主编、朱维铮执行主编：《万国公报文选》，生活·读书·新知三联书店1998年版，第132—137页。

对传教士的上书答复。可能出乎传教士意外的是，这个奏折除了重复清代当年弛禁天主教时就说“劝人为善”说词外，对传教士大谈特谈的基督教本身的内容及对国家社会有益之处只字不提。奕訢首先提出的是，传教载在条约。只是当日只载明“安分传教、习教之人等一体矜恤保护，并未议及不安分传教、习教之人应如何科定罪名”，所以就有了“教民倚教士为护符，教士纵教民为奸恶，民教相仇，辗转报复，各省教堂之案层见叠出，至近年而益甚”。他对传教士“目击时艰，情殷挽救”表示“其志可嘉”，但马上尖锐地指出传教士条陈“只论传教之益，不计传教之弊，殊欠周密”。恭亲王对付的办法就是乘传教士“该意就商之际，为因势利导之方”。

具体到传教士的三条请求怎么办呢？传教士要求“各种诬蔑教会之书，请一律划除一条”，奏折认为“民间匿名刊刻之书，造言生事，本干例禁，即《海国图志》、《经世文续编》等类，亦属私家记载，其中谤教之文不难概予销毁”。但奏折又说“特以止谤，莫如自修”，关于挖眼剖心的说法，朝廷“多方谕禁，不在止息”。现在传教士说不怕人考查，那今后“凡有教堂雇佣华工或养育民间幼孩，均须先向地方官报名注册，以备稽考”。如有辞工病故，也报明地方官，“如此则群疑顿释，谤者不期禁而自禁矣”。

对传教士要求“中国人民如愿入教，悉听其便，不可逼之，使背教规一条”，奏折首先否定传教写进条约，“准其传习，亦执（何）从而迫之背教”，根本就是没有的事。然后奏折不加区别地痛骂“惟传教者，既兼容并包，奉教者即不无倚势怙恶，种种妄为，擢发难数”。如今传教士折内既称“凡酗酒谎诈赌博淫恶之徒，一概不准入会，间有匪人混迹，经久必斥”，那“嗣后华民入教，亦须开列姓名籍贯，报明地方官查明从前并无案犯之人，方准注册教籍”。同时重复清政府一贯民教争端“务持其平”。

对传教士所说的“为中国求益而来，应令各官绅采访各国教养善法和衷商办一条”，奏折称“中国现正讲求制器、练兵、开矿、炼铁诸大政，西士之有技艺者，恒不惜重价敦聘，况教士既有善法，岂有不望相助之理？”但奏折认为传教士“良莠不齐，往往袒护教民、干预公事、挟诈侵权、无所不为”。传教士既然说“有如此情弊，即当公议驱之回国”，那“嗣后即照该教士所称办理”。而“其有安分传教者，地方官绅不妨与之往来，以礼优待”。

因此恭亲王等总理衙门大臣看来，这三条都不难办到。恭亲王奏折中还说，“近代该教中颇喜读孔孟之书，其颖秀者，亦能略窥大义，著书立说”，“如此则崇正黜邪，中西不期和而自和矣”。不过，奕訢等对这三条都有自己的看法。尤其奕訢本人早在天津教案后就与文祥提出过“传教士章程”，但被各国拒绝，因此他打算利用这个机会继续与传教士协商，“重订章程，颁行各省”。因为是传教士主动提出，所以各国公使“当无异说”。“耶稣教既愿重订，天主教当无异说。”至于传教士请求“带领引见”，向皇帝面递条陈事，则被否定。光绪当天的朱批是“该衙门酌复办理”<sup>①</sup>。

将奕訢的奏折和光绪朱批放在一起看，总理衙门应该“酌复”此事，有进一步协商和解决教案问题的意思，但实际上后来并未有进一步的行动。传教士的期待并未实现。据李提摩太在上书当场的感觉，是总理衙门多数大臣“都倾向于答应我们的要求”<sup>②</sup>。他事后记载说：“几天以后，皇上諭示总理衙门，要他们与传教士协商，直到问题妥

① 1895年11月30日《恭亲王等奏为代递英美耶稣教士条陈中国教务折》，载中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》第二册，中华书局1998年版，第620—622页。

② 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年》，天津人民出版社2005年版，第230页。

善解决。12月初，两位总理衙门大臣向我们保证，很快就会发布政令，同意我们在请愿书中提出的要求。”这两位大臣一位可能是翁同龢，还有一位是李提摩太提到的是汪鸣銮。亲自上书的刘海澜、李提摩太当时非常乐观，他们随即在报告中写道：“我们怀着对上帝的感激和愉快心情向大家报告：和我们一起讨论这些问题的汉人大臣们都是非常理性的，没有人比翁同龢更是如此。他们明确告诉我们，我们所请求的不是没有道理的。他们准备‘让教民享有自由’。如果事情这样进行下去，我们的麻烦也立刻就此结束。”<sup>①</sup>但两位大臣提到“政令”最终没有发布。李提摩太晚年写的回忆录的解释是“这时出现了两件事，改变了解决问题的进程。汪鸣銮，曾经是总理衙门中我们最有力的支持者，突然退缩了，这削弱了支持请愿书的那一派的力量”。另一个因素据李提摩太说李鸿章告诉他：“法国公使出人意料地反对皇帝同意任何由传教士提出的要求，因为这涉及了传教士是否有权直接与中国政府交涉的问题。”<sup>②</sup>

事情真相到底如何？事实上李提摩太等在京上书之际，清廷帝党与后党的分歧已经初露端倪。李提摩太说汪鸣銮的退缩，实际是1895年12月3日（光绪二十一年十月十七日）汪鸣銮和长麟同时被慈禧太后以“信口妄言，迹近离间”的罪名“革职永不叙用”<sup>③</sup>。这使得上书的要求失去一个有力的支持者。但把清廷对此无所作为都归之于汪的被解职是夸大汪的作用。因为据李提摩太自认支持自己的翁同龢，其地位远比汪重要，也没有继续采取行动。在汪鸣銮被免职的当天李提摩太去拜访了张荫桓，不过张看来并没有对此表示

---

① *The Chinese Recorder*, February, 1896.

② 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年》，天津人民出版社2005年版，第231页。

③ 陈文杰整理：《翁同龢日记》，中华书局2006年版，第2856页。

支持。<sup>①</sup>因此，李提摩太毕竟是外国人，他认为总理衙门大臣都对其表示同情实际是一种误读。因为从清廷方面看，传教士对基督教教义的阐述以及列举的对中国的益处的说明，在奕訢等奏折中被指责为“只论传教之益，不计传教之弊，殊欠周密”<sup>②</sup>。双方看法的差距太多。其实传教士说的第一条，中国官员也有相同的看法。早在1891年9月时任驻英法德公使的薛福成给朝廷上的“处理教案治本治标之计折”中，就指出“耶稣之说，亦以仁慈为宗旨。近者禁黑奴有会、禁鸦片有会，彼以虐人之事、害人之物尚欲禁之，岂有残酷至挖眼剖心而欧洲各国习不为怪者？即彼之精于化学医学者，亦谓无心眼入药之理”。薛还认为“斯必灼知旧说之讹传，然后此案乃可下手，否则在事大小官员，先怀疑虑，……将何以晓彼愚民？将何以禁彼匪党？”<sup>③</sup>但像薛这样有出国经历的人，在对基督教作出客观评介方面是头脑清醒的先行者。清廷中枢只有在义和团运动创巨痛深的教训后才达到这种认识。至于第二条关于教民权利，刘海澜和李提摩太感觉只是满人“看上去下了决心认为教民全是坏蛋，对他们来说，与任何与教民有关的人谈话是最痛苦的事情”<sup>④</sup>。其实汉族官僚也是如此。翁同龢记载了张荫桓曾驳斥李提摩太关于教民的看法，而李提摩太“不甚服”<sup>⑤</sup>。翁1898年9月26日（光绪二十四年八月十一日）在致

- 
- ① 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年》，天津人民出版社2005年版，第239页。
- ② 1895年11月30日，《恭亲王等奏为代递英美耶稣教士条陈中国教务折》。中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》第二册，中华书局1998年版，第620页。
- ③ 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》第二册，中华书局1998年版，第490—491页。
- ④ *The Chinese Recorder*, February, 1896.
- ⑤ 陈文杰整理：《翁同龢日记》，中华书局2006年版，第2863页。

谭钟麟的信中谈到广东“惠潮械斗”的一方“此辈多教民，教民巨患，岂特滨海哉！”<sup>①</sup>翁本人对教民的偏见也是牢不可破。

但李提摩太仍不死心，还和刘海澜一起去英美驻华公使馆活动，“希望各国公使一致行动，争取让中国政府同意请愿书的内容，并且请他们在请愿书的基础上再加上一条要求：不论什么时候，凡给予罗马天主教徒的特权，应当同时推及基督教徒”<sup>②</sup>。但最后公使没有什么跟进行动，传教士上书也就到此为止。

#### 四、传教士上书与清廷政策走向

不过，传教士上书并非一无所获，他们除了没有见到慈禧、光绪外，能够进入总理衙门，与王公大臣等坐而论道本身说明传教士的能量之大，也是政教关系的一大变化。至少清廷已经不再拒传教士于千里之外，传教士们给政府高官留下了相当正面的印象，尤其李提摩太纵横于中国官场，与亲王大学士频相来往，更与翁同龢发展出一段交情。李提摩太上完书后并没有离开北京，而是继续在京城活动。翁同龢以总理大臣之尊数次与李提摩太会面，日记中流露出对他相当欣赏。1895年12月13日，“见李提摩太，并刘海澜。海澜者，会文书院总办也，在京廿余年，颇揽借账事。余与之谈道，次及政事，旋及教案。余以二端要之曰，教民何等人当斥，教士何等事应退，令彼拟条约共商。……李读书明理人也”<sup>③</sup>。1896年1月2日，“未正见李提摩太、刘海澜，民教相安事”<sup>④</sup>。

① 谢俊美编：《翁同龢集》上册，中华书局2005年版，第490页。

② 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年》，天津人民出版社2005年版，第231页。

③ 陈文杰整理：《翁同龢日记》，中华书局2006年版，第2858页。

④ 陈文杰整理：《翁同龢日记》，中华书局2006年版，第2863页。

2月14日翁同龢“拜客数家”，其中有李提摩太。<sup>①</sup>2月24日“未刻送英教士李提摩太，长谈。伊言须富民、富官、归于学人要通各国政事。其言切挚，赠以食物八盒，绸三端而别，留一照像赠余”<sup>②</sup>。李提摩太也记下了：“2月24日，在我离开北京的前一天，翁同龢派人把他的名片送到我在伦敦会的住处。按中国的风俗，这是非常正式的问候。我回赠他我的名片，并感谢他的厚意。没想到，他就在外面，有重要的事情要同我商量。这是空前的举动，此前没有一位中国的总理大臣曾拜访过传教士的住处。我们就宗教宽容和政治改革问题谈了一个小时。首先，他为朝廷没有发布政令，批准传教士的请愿书向我表示歉意，说他的上司不想支持他。我请求不要将基督徒与非基督徒区别对待，并强调倘若能做到这一点，一切麻烦都将不复存在。他谈的第二件事是问我能不能帮助强学会，因为政府打算恢复它的合法地位。对此，我的答复是，如果强学会不能对中国做一些切实有用的事情，我不想跟它发生任何联系。”翁同龢还派人送李提摩太四匹丝绸和八盒点心。李提摩太说：“这些，加上孙家鼐送我的一对花瓶，我倍加珍惜，因为它们是友情的标志。”<sup>③</sup>事实上李提摩太后来被聘为改革维新的洋顾问，与翁同龢等对他的熟悉是有关系的。

其实除了这种私人情谊之外，传教士集体上书和李提摩太、刘海澜的大力游说，也在悄悄地发生影响。在翁同龢的未刊资料中曾记载1896年2月19日（光绪二十二年正月初七）翁对传教士上书的建设性意见。翁摘录上书要点是“中西历代安置各教之策：一各教相安则兴，如英、日本；一各教不安则危，如罗马、土耳其、俄亦然”。翁

---

① 陈文杰整理：《翁同龢日记》，中华书局2006年版，第2875页。

② 陈文杰整理：《翁同龢日记》，中华书局2006年版，第2878页。

③ 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年》，天津人民出版社2005年版，第231页。



的旁批认为解决教案问题除上书中的三条外，应该有“教士犯法即令回国；中官若不保护教民立时革职；设中西合办教案公署”<sup>①</sup>。但翁的这些建议并未实行，同时也未写进日记中，可见当时是有阻力和压力的。但在1896年6月（光绪二十二年五月）的上谕称：“凡有教堂州县，务当淳饬地方官，实力保护。平日如有教士谒见，不得有意拒绝，使彼此诚信相孚。从教之人，自不致藉端生事。一面开导百姓，毋以薄物细故，轻启衅端。即使事出仓卒，该管官吏，果能持平办理，亦何难消息未萌。”<sup>②</sup>在这里看得出传教士集体上书防范教案对朝廷政策的些许影响。但这种影响依然有限。晚清官员中即使本身不仇教，但官场遇事因循拖沓，缺乏效率，常常在民教冲突中使民事变成刑事、小事酿成大事。传教士中即使新教传教士主张克制，天主教方面并未一致行动。真正的官教合作防范教案还需经历义和团运动的强力震撼之后。

---

① 翁同龢未刊资料：《正月初七李提摩太信》，翁万戈先生提供。转自纪振奇、谢俊美：《翁同龢与近人教案及在华传教士的交往》，载《西北第二民族学院学报》，2004年第2期。

② 德宗景皇帝实录（六），卷四百二十，光绪二十四年五月下。

# 近代来华传教士的中文学习

——以金陵大学华言科为中心

刘家峰

从19世纪到20世纪前半期，数以千计的外国传教士梯山航海来到中国，从事传道、教育、医疗以及其他社会事业。但大部分传教士在来中国之前，并没有接受针对中国传教工作的培训，对中国的历史、社会、文化习俗所知甚少，更缺乏在中国工作的最基本工具——语言的熟练掌握。因此，传教士初到中国时，大都只能边工作边学习。到20世纪初，一些差会认识到这种方式效率太低，要求标准也不一致，于是联合建立了数所语言学校。

目前学术界关于来华传教士的研究很少涉及他们语言培训的问题。本文拟以近代最知名的传教士语言学校——金陵大学华言科成立前后的历史作为研究对象，分析当时差会在传教士语言学习方面所面临的困境，以及他们从个体自学为主到系统化课程学习的演进过程，并简要分析传教士的语言培训在中国基督教传播史以及近代中西文化交流中的意义。

## 一、传教士语言学校成立的背景及有关论争

第一位来华新教传教士马礼逊（Robert Morrison）要比大部分后继的同行幸运，因为他在1804年底得到去中国的任命之后，有两年

的时间来训练装备自己，除补习神学、数学、医学等知识外，中文学习是最重要的课程。一位来到伦敦学英文的中国青年容三德成为马礼逊的第一位中文老师。容三德的中文水准实际不够资格教人，马礼逊只跟他学习了半年左右。当时所用书本主要依靠大英博物馆所藏的一本中文新约以及一部拉丁文中文字典，因此，在时间既短又没有专业师资的条件下，很难说马礼逊在中文方面有多少进步。<sup>①</sup>马礼逊后来能翻译圣经和编纂第一本华英字典，全赖到华后对中文坚持不懈的学习。1824年，马礼逊回英休假时试图推动在英国的中文教学，提议在牛津与剑桥开设中文课程，但他的建议当时没有得到回应。马礼逊又向伦敦会呼吁派传教士赴海外之前，先修习目的地的语文，以便到达后即时开展工作，这样可以节省在当地学习语文的时间和金钱。这项呼吁得到传教界的回应，在社会名流的支持下，1826年在伦敦组成语文传习所。这是马礼逊在英推动中文教学的最大成就。但马礼逊离开英国后，语文传习所就于次年停办。<sup>②</sup>在19世纪大部分时间，欧美差会一直没有建立马礼逊所提议的类似语文传习所的机构。绝大多数传教士是在传教热情的驱动下，在一个汉字都不认识的情况下就奔赴中国“拯救亿万灵魂”。他们的中文学习是到中国后才起步的。

早期来华传教士学习中文的条件是相当困难的。在《南京条约》准许五口通商以前，清政府严禁中国人与外国人接触，因此，传教士最大的困难是找不到人教中文。美国传教士卫三畏（Samuel Wells Williams）在家信中提到，他找到了一位文化教养颇为深厚的老师，为防止被人告发，这位老师采取了特别的预防措施：每次来时总要带

---

① 苏精：《中国，开门！——马礼逊及相关人物研究》，香港基督教中国宗教文化研究社2005年版，第22页。

② 详见苏精：《马礼逊的中文教学：英国第一位中文教师》，收入《中国，开门！——马礼逊及相关人物研究》，第59—63页。

着一只外国女人的鞋并将它放在桌子上，这样一旦有他害怕或不认识的人进来，他就可以假装自己是一个给外国人做鞋的中国师傅。据说马礼逊的老师常常带着毒药，如果一旦有人向官府告发，他就可以自杀以免受折磨。<sup>①</sup>除了师资难寻，当时中文学习的困难还在于缺乏合适的教科书，基本上靠早期马礼逊翻译的圣经和字典。卫三畏抱怨“在语言学习上进展缓慢，因为既没有书也没有时间。……手边除了马礼逊那本不尽如人意的四开本英汉字典外没有任何别的工具可以帮助你，这样的情况确实非常让人沮丧”<sup>②</sup>。

五口通商以后，差会有了固定的传教站，也可以请中国人做老师了。最早的中文教学大多是实物教学。丁韪良（William A. P. Martin）在回忆录中记载，“（教员）说一声黄狗，就牵一只狗过来。以至于这位教员不能承受整天这样的授课方式而离去”<sup>③</sup>。这种情形延续了很长时间。后来成为中文教学专家的传教士鲍康宁（F. W. Baller）和瑞思义（W. Hopkyn Rees）<sup>④</sup>在1918年的文章中写到：“三十或四十年前，学习中文就靠一本《新约》、一位中国教师，还有自然光，这就是新传教士的全部装备。就像‘给你一堆生铁，然后要你造出一辆机车’一样，都是边干边学。”<sup>⑤</sup>这是当时传教士学习中文的一般情形。

随着时间流逝，一批能熟练掌握中文的传教士甚至汉学家出现

- 
- ① 卫斐列著，顾钧、江莉译：《卫三畏生平及书信——一位美国来华传教士的心路历程》，广西师范大学出版社2004年版，第20页。
- ② 卫斐列：《卫三畏生平及书信——一位美国来华传教士的心路历程》，第35页。
- ③ 丁韪良著，沈弘等译：《花甲记忆：一位美国传教士眼中的晚清帝国》，广西师范大学出版社2004年版，第27页。
- ④ 鲍康宁是内地会在镇江的传教士，1873年来华，曾编著中文初级教材。瑞思义曾担任广学会总干事，1883年来华。
- ⑤ F. W. Baller and W. Hopkyn Rees, "The Missionary and the Study of the Language," in Arthur H. Smith ed., *A Manual for Young Missionaries to China*, Shanghai: The Christian Literature Publishing House, 1918, p. 11.

了，他们编纂的专门用于中文学习的著作也相继面世，官话（后来叫国语）以及各种方言的学习课本已随手可得，如艾约瑟的《官话口语语法》、狄考文的《官话简明教程》等。传教士和汉学家编的各类词典也有不少，传教士学习中文的条件已经大大改善。但大部分传教士仍然没有专门的时间学习语言，除了利用暑期在牯岭、莫干山等地参加短期的语言培训外，基本上是以边干边学为主，而且往往由于工作负担太重而失去应有的学习时间，语言进步不快。因此，到19世纪末20世纪初期，在华差会开始探讨如何提高传教士语言学习的效率，有传教士就呼吁建立正规的语言学校。

美国监理会传教士潘慎文（A. P. Parker）在教会界以提倡基督教教育而著称，他对传教士的语言教育也有相当研究。1897年，他在上海传教士联合会会议演讲时说，语言是“传播福音最伟大的工具”，呼吁传教士要把“学习中文当作获取一种好的工作知识”<sup>①</sup>。潘慎文建议新传教士在头两年应该先投入到语言学习中，并且要以学校正规课程学习为主。在他看来，课程学习优点很多，如节约时间，有最好的教材和秩序；有期末考试检查督促，比自学要有效多，对语言的掌握要远胜于其他方式。<sup>②</sup>

10年之后，即1908年7月，《教务杂志》出版了中文学习专号，希望再次唤起教会界对语言学习的重视，“只要他还是传教士，就一天也不能停止学习语言”；“即使已在当地居住多年的传教士，如果不去学习新鲜的语汇也会感觉语言水平在下降”<sup>③</sup>。青年会传教士来会

---

① A. P. Parker, "How to Study the Chinese Language so as to Get a Good Working Knowledge of It," *The Chinese Recorder*, Vol. 29, No. 1, January 1898, pp. 2-3.

② A. P. Parker, "How to Study the Chinese Language so as to Get a Good Working Knowledge of It," *The Chinese Recorder*, Vol. 29, No. 1, January 1898, p. 11.

③ Rev. A. Sydenstricker, "Some Principles which should Guide the Missionary in His Study of the Chinese Language," *The Chinese Recorder*, Vol. 39, No. 7, July 1908, p. 375.

理(D. W. Lyon) 还曾就语言学习向在华 3—5 年的传教士做问卷调查, 其结论是, 大部分传教士都因为工作、师资等原因没能有效学习语言, 他们要求建立正规的语言学校。<sup>①</sup>

在跨文化的宗教传播中, 语言文字的本土化是传教事业成功的一个基本要素。但很长时间以来, 无论是差会总部还是驻地传教士, 对此都重视不够。直到 1910 年 1 月, 在纽约举行美国和加拿大的海外传教大会年度会议才承认低估了语言问题的重要性, 低估了语言学习的困难, 承认传教士的语言训练还缺乏真正的科学方法。<sup>②</sup>1910 年 9 月《教务杂志》的社论再次呼吁现在“到了差会机构解决语言学习问题的时候了”<sup>③</sup>。

1910 年爱丁堡传教大会设立了多个专门委员会, 其中第五委员会负责调查研究“传教士的预备”问题。该委员会认为传教士的准备很不充分, 尤其是在语言方面, 新传教士得到语言学习的机会不是很多。该报告对亚非多个差会的传教士调查结果显示, 相当数量的传教士“从来没有完全掌握发音和本地习语, 错误的发音严重损害了公开演说的权威性和有效性”。各差会已经认识到语言问题之所在, 并有“必须不惜一切代价来解决”的决心。<sup>④</sup>委员会提出的解决方案就是尽快建立正规的语言学校或传教士学院, 但对建在哪里却有两种截然不同的意见。

一种意见认为应该在传教地建立语言学校, 其优点是当地语言的氛围; 用当地语言来教学布道最适合当地人民; 在当地学习当地礼

① J. W. Crofoot, “A Consensus of Student Opinion on Language Study,” *The Chinese Recorder*, Vol. 39, No. 7, July 1908, pp. 375—381.

② “Editorial,” *The Chinese Recorder*, Vol. 41, No. 9, Sep. 1910, pp. 571—572.

③ “Editorial,” *The Chinese Recorder*, Vol. 41, No. 9, Sep. 1910, p. 573.

④ *The Preparation of Missionaries*, World Missionary Conference, 1910, Report of Commission V, Edinburgh and London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910, p. 61, p. 174.

节、习俗、社会结构、宗教信仰等要比从课本上学快得多。<sup>①</sup>另一种意见认为在传教士母国建立语言学校，其优点在于在母国能找到好的教师，至于地道的发音，可以从传教地聘请教师合作教学；可以集中精力学习，而且避免传教地身体不适、恶劣气候以及诸多工作干扰的环境。<sup>②</sup>后一种意见主要是受德国语言学家的研究结论、英国财政委员会关于建立亚非学院报告的影响。英国财政委员会报告明确表示，语言教学最好还是在母国，“在英格兰跟随禧在明（Walter Hillier）<sup>③</sup>六个月的学习可以节约在北京两年的工作”。因此，建议在伦敦大学成立一个东方学院。<sup>④</sup>

第五委员会曾就语言学校如何设立向各地包括在华传教士征询意见。在第五委员会报告的附录中刊载了两位来自中国的传教士的声明。一位是英国长老会在汕头的传教士汲约翰（J. Campbell Gibson），一位是北京中国基督教青年会学生干事巴乐满（Fletcher S. Brockman）。汲约翰认为，汉语口语或俗语必须要在中国学习。他认为语言学校不仅要教语言，还要学习本地的社会学、比较宗教学等。但他又从节约经费的角度出发，倾向于在母国建立语言学校以及可以结为同盟的传教士学院（Missionary College）。<sup>⑤</sup>巴乐满曾于1907年在牯

---

① *The Preparation of Missionaries*, World Missionary Conference, 1910, Report of Commission V, Edinburgh and London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910, p. 177.

② *The Preparation of Missionaries*, World Missionary Conference, 1910, Report of Commission V, Edinburgh and London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910, pp. 178—179.

③ 禧在明（Walter Hillier, 1849—1927），曾任英国驻华外交官，编纂有《袖珍英汉北京方言词典》（*An English-Chinese Dictionary of Peking Colloquial*）。

④ *The Preparation of Missionaries*, p. 253. 这就是1917年正式成立的伦敦大学亚非学院（SOAS）。

⑤ *The Preparation of Missionaries*, pp. 258—260.

岭办了一个为期5个月的语言学校，并获得成功，这使他坚定认为应该在传教地，如北京设立一个研究生水平的传教士培训学校（post-graduate training school for missionaries）。<sup>①</sup>

关于语言学校设在哪里最合宜，在中外传教士中一直争论不休。但争论并没有妨碍在华传教士筹建语言学校的计划。爱丁堡会议两年之后，中国第一个正规的传教士语言学校即金陵大学华言科就破壳而出了。

## 二、金陵大学华言科的成立

在金陵大学华言科成立以前，差会中唯一能以正规课程方式给传教士培训的是内地会。1887年鲍康宁牧师为内地会男职员在安庆设立了以语言培训为主的训练所（学校），1910年后迁到镇江。训练所学员仅限于内地会职员，期限通常是6个月，学员结业后再前往内地会差会总堂边干边学。<sup>②</sup>

金陵大学华言科的缘起要追溯到1911年夏天在莫干山的一次传教士会议。该会议通过了一个决议，认为“目前传教士单个学习中国语言的方法，在时间上毫无疑问是令人痛心的浪费、效率低下，而且很多情况下传教士的身体和精神都有恶化的情形，因此会议决定：批准成立一个为长江下游传教士服务的语言学校”<sup>③</sup>。会议很快任命了

---

① *The Preparation of Missionaries*, pp. 271—272.

② 中华续行委员会调查特委会编，蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主——中国基督教事业统计（1901—1920）》，中国社会科学出版社1985年版，第953页。

③ “Report of the President Regarding the Missionary Training Department,” Oct. 15, 1912-June 3, 1913. 见亚洲基督教高等教育联合董事会档案，耶鲁神学院图书馆藏，Record Group 11, Folder 201-3444（以下简称为RG11-201-3444），p. 1.



一个委员会，决定在这年冬天举办为期一个月的临时联合语言学校。学校借用上海青年会的建筑，利用中国阴历新年假期开班。当时即有 40 位学生答应来上课，但到开学那天却有 100 多学生来注册，这让主办方很尴尬，因为当时很难找到足够的教师。庆幸的是，正值辛亥革命发生，江浙局势动荡，很多人去上海避难，从难民中很容易找到好的师资。临时语言学校非常成功，共有来自全国 9 个省份的 170 名传教士参加。师生都觉得有必要成立一所永久学校，因此，一致同意组成“永久语言学校委员会”。该委员会认为唯一可行而又经济的方案是要求金陵大学来建立这样一个语言学校。金大董事会认为这是一个扩大服务的机会，同意在 1912 年秋天建立一个语言学校。<sup>①</sup>

金大语言学校的筹组相当顺利。传教士美在中 (F. E. Meigs, 是金大前身之一基督书院、宏育书院的创办人, 基督会的资深传教士) 负责语言学校的筹备。教员都是从各机构临时借调。美在中不仅总负责学校的管理, 而且教授汉字的罗马音标、中国地理以及中国历史等课程。中国教员是必不可少的。贾福堂, 在牯岭语言学校和上海临时学校都教过书, 富有教学经验, 他负责选聘了 33 位中文教师, 并监督教学工作, 教授汉语对话。金大语言学校于 1912 年 10 月 15 日正式开学。第一届的学员共有 45 名传教士, 属于 15 个差会, 来自江苏、江西、四川、河南、浙江、安徽、湖南、湖北 8 省。每位学员须交 50 鹰洋的学费, 另外须付私人教师每月 10 元。<sup>②</sup>

---

① “Report of the President Regarding the Missionary Training Department,” Oct. 15, 1912-June 3, 1913. 见亚洲基督教高等教育联合董事会档案, 耶鲁神学院图书馆藏, Record Group 11, Folder 201-3444 (以下简称为 RG11-201-3444), p. 1.

② “Report of the President Regarding the Missionary Training Department,” Oct. 15, 1912-June 3, 1913. 见亚洲基督教高等教育联合董事会档案, 耶鲁神学院图书馆藏, Record Group 11, Folder 201-3444 (以下简称为 RG11-201-3444), pp. 4—5.

1914年，在华工作长达12年的美国浸信会传教士钦嘉乐（C. S. Keen）被金大任命为语言学校永久校长。在他长校的10年中，语言学校得到很大发展，学生规模从初创时的45人，到1921年的90人，学制也从1年延长到5年。办学条件得到极大改善。学校初创时只有金大拨的几间房子，并没有专属的永久教室，也没有学员宿舍，只好分别住到南京传教士的住所。经过钦嘉乐的努力，1918年终于建成了专为单身女性居住的宿舍，以学校创办人美在中的名字命名为美在中堂。<sup>①</sup>但男学员宿舍一直没能解决，而学员却不断增加，年复一年，给借住的传教士家庭带来很多干扰，引起他们的厌烦，加上各差会没有及时采取措施，最终使这种厌倦情绪变成公开抗议。<sup>②</sup>经过钦嘉乐多方呼吁，在纽约的金大董事会会议批准了12万元预算用于修建新宿舍。<sup>③</sup>不幸的是，钦嘉乐于1923年5月去世，没能看到新宿舍的建成启用。

关于金大语言学校的正式名称，英文从一开始就是“The Department of Missionary Training”，即“传教士培训科”，很恰如其分地说明这个学校的功能是“传教士培训”，但偶尔也用“Nanking Language School”（金大语言学校）。正式的中文名称是“金陵大学华言科”。和中文名称直截了当的表示相比，英文名称似乎更能表达这所学校的真正目标，即不仅是学习语言，而且是全方位的传教培训。1914年该校发布的英文公告中宣称其办学目的是：“训练新到传教士在汉语的听、说和读以及某种程度上的写作能力。”<sup>④</sup>1918年的公告中则有了

① “W. H. C. to J. E. Williams”, March 11, 1919, RG11-201-3444.

② “A Statement to the Board of Managers of the University of Nanking,” January 25, 1920, RG11-201-3444, p. 2.

③ “Minutes of Informal Conference on Nanking University Language School,” January 12th, 1922.

④ University of Nanking Bulletin, *The Department of Missionary Training*, 1914—1915, p. 1.

进一步的说明：

培训不仅限于语言方面的学习，虽然这是主要的工作，也关心、帮助新传教士对新环境有适当的理解，并把自己的理念与他的传教士同事和中国人机智地进行调整。

传教士在华的第一年应该对中国人有充分的体认，并对他们的习俗、宗教、经济问题、社会和政治生活相当熟悉，这不仅是急需，而是绝对必要的。而且，住宿学员通过专家的演讲，对在华受迫害的传教工作进行调查——这样一个背景将有助于他以更广阔的视野进入服务工作，以更同情的态度来对待他的同工和他将要从事的工作。<sup>①</sup>

金陵大学华言科的成功举办，在当时教会界具有很强的示范作用。华言科成立后不久，紧接着就有一批语言学校成立。比较著名的有1913年成立的华北协和华语学校（North China Union Language School），其前身要比金大华言科还早两年，伦敦会的瑞思义在1910年就为该会新来的宣教士开办了一所语言学校，其他差会也可以参加。到1913年，北京各差会联合组织了华北协和语言学校，1920年与燕京大学合并，和金陵大学华言科采用同一个课程教学，是华北地区最大的语言学校。华南地区有广州协和华语学校（Canton Union Language School），1914年美国长老会设立，其他差会也可参加。金大华言科虽然可以服务江浙一带的传教士，但由于在吴语方言地区工作的传教士数量较大，因此，1919年又在苏州创办了隶属东吴大学

---

① University of Nanking Bulletin, *The Department of Missionary Training*, 1918—1919, pp. 2—3.

的吴语方言学校（Wu Dialect School of Soochow University）。华西地区有1920年成立的协和传教士语言学校（Union Missionary Training School），该校隶属华西协合大学。<sup>①</sup>

除上述其他华语学校外，还有传教士语言学习的各种临时学校或学习小组。许多避暑胜地也都有短期语言培训班。自1910年代以后，相当部分的来华新教传教士都会先到华言科这样的语言学校学习，具体人数虽无全面的数字统计，但华言科1912—1923年的统计就有870人之多。20世纪最初20年所涌现出的这些语言学校，不论规模大小，学期长短，都预示着传教士在语言学习模式上的重大转变，即从个体自学为主到系统化的课程学习。这一转变对传教士提高学习中文效率以及更真切地认识中国所发挥的作用是不言而喻的。

### 三、华言科的教学与课程标准化

华言科创办时只能提供一学年的课程。第一届学生不分学期，在校学习时间为7个月（1912年10月15日至1913年6月3日，中间有两周的圣诞节假期）。在课程安排上，华言科借鉴以往各差会最好的经验，最终确定的必修课有标准罗马拼音、鲍康宁编的《官话初级》前20课、214个部首、中文圣经《约翰福音》4—9章、默写祈祷词或20个以上常用成语、书写、分解50个以上的常用部首等。每日课程安排都很固定，包括发音、成语（语法）、对话练习、作文、汉字分析、结构等。另外还有关于中国语言以及传教士一般培训的系列讲座，提供包含中国知识的英文读物指导等。<sup>②</sup>

① 《中华归主——中国基督教事业统计1901—1920》，第954—955页。

② University of Nanking Bulletin, 1911—1912, Vol. 1, No. 5, Missionary Training School Number, p. 4.

1913年6月第一届学员结束课程学习，经考试后毕业。曾积极倡议办理语言学校的潘慎文和克罗福担任考官，所有学员都必须参加考试。他们发现去年10月入学的学生就已经可以写700汉字，考试题中有一道是要求学员默写祷告词和20首诗，几乎所有学员能用汉字写出来。潘慎文对此大加赞扬，认为学员能在7个月的时间内取得如此优异成绩的确“令人惊讶”，“目前已得到的结果远胜于去年秋天开学时我们的期待”<sup>①</sup>。《教务杂志》在1913年8月特地发表社论对该校表示支持，“（传教士）在语言学习方面有太多的失败，因为缺乏帮助，没有明确的方法以及有经验的教师共同来克服这一问题。语言学校是朝着正确方向前进的一大步，本应该早点成立”<sup>②</sup>。在华教授中文最有经验的资深传教士鲍康宁和瑞思义在1918年也表扬语言学校“组织得最好、最有效率和价值”<sup>③</sup>。

1918年华言科开始实行五年制，在课程学习方面引入大学的学分制。第一年是全日制住宿上课；第二年也是必修课，但学员可以选择住宿或函授；最后三年都是选修课，以函授方式进行。第一年必修课完成以后，必须要由华言科认可的当地考官进行考试。这些考官把考试题、答卷和成绩送到华言科。每学完一年都发结业证书，如果修完5年课程，累计得到23个学分，就能获得文凭。为了给其他地区培养更多师资，华言科还在9月办理为期3周的中文教员师范班，课程包括各种在西方运用过的语言教授方法的批评性研究，以及实际的演示。<sup>④</sup>

---

① A. P. Parker, "The Nanking Language School," *The Chinese Recorder*, Vol. 44, No. 8, August 1913, p. 472.

② "Editorial," *The Chinese Recorder*, Vol. 44, No. 8, August 1913, p. 463.

③ 前引 F. W. Baller and W. Hopkyn Rees, "The Missionary and the Study of the Language," in *A Manual for Young Missionaries to China*, p. 10.

④ University of Nanking Bulletin; *The Department of Missionary Training, 1918—1919*, pp. 4—5.

由华北协和语言学校以及美国圣公会、美以美会、长老会、英国圣公会、伦敦会、青年会等机构组成的联合委员会此前曾发布一个课程标准，华言科和华北协和语言学校在此基础上共同拟定了一个新的课程标准，并得到联合委员会和金大董事会的批准。因此，从1918年起，华言科和华北协和语言学校开始共用一个课程。这个课程取代了先前各差会自行制定的课程，从学习开始到结束，都会给学生一个统一而且能衔接的课程。这个共享课程的启动使这两所语言学校成为指导各个不同的差会传教士语言学习的中枢机构。<sup>①</sup>

共享课程分为两大类，一是必修课，为期2年；二是选修课，为期3年。制定该课程的一个目标就是让所有学员在第一年和第二年打牢基础。必修课程有《圣经》选读、汉字书写与分解、作文、背诵、演进、英语阅读等。选修课分为5类，即国语文学、国语教材、国语圣经、文理和辞源作文。每类都包括至少5种以上的课程。如国语文学类主要取材《天路历程》宗教题材等；国语课本大都是传教士编写的官话课本，如狄考文的官话课本；文理类要阅读的经典既包括《大学》、《论语》、《孟子》，也包括委办本的《新约圣经》。<sup>②</sup>从课程设置来看，突出了《圣经》和中国经典的重要性。课程学习的优势在于集中学生，集中优秀教师，统一教材和考核标准，采用科学的教学方法和考试制度，这些都有助于提高语言学习的效率，避免了当时各自为政的浪费现象，以及巴乐满所称的“无政府主义流行”<sup>③</sup>。

华言科力图把经过实践证明有效的各种教学方法运用其中。比如

---

① University of Nanking Bulletin: *The Department of Missionary Training*, 1918—1919, pp. 5—6.

② University of Nanking Bulletin: *The Department of Missionary Training*, 1918—1919, pp. 8—13.

③ *The Preparation of Missionaries*, p. 271.

发音方面，要求学生从第一天就听中国老师正确的发音，直到能听懂而且看见这个汉字就能正确发音，并掌握其意思，然后才可练习写汉字。华言科强调语言的的实际应用能力培养，每天至少安排45分钟与中国老师的对话练习，练习中严格禁止讲母语。<sup>①</sup>华言科科长钦嘉乐曾总结华言科的教学方法，“一句话，就是运用直接的或本土的方法。华言科试图让学生获取语言知识如同本地人”。因此，华言科的各种课程设计，如新词课、复习、个别辅导、小组对话、写作、演讲等，都是为了让学生置身于类似一个孩子学习母语时所面对的环境中。“虽然原则很简单，但方法各有不同，而且复杂，每天五个小时与不会讲英文的中国老师在一起，对学生而言是很郁闷的。”<sup>②</sup>

华言科每年在课程学习之余，都要邀请教会界内外的名人来校演讲，这是传教士培养工作的一项重要内容。演讲的内容部分与中文学习相关，但更多是关于中国政治、社会、文化、宗教以及传教问题，如司徒雷登的“中国礼节”、“中国语音学”，Mechlin的“中国成语”，T. F. Cummings的“中国语音学的五个讲座”，季理斐的“中国语言”等。1922—1923学年的7个月中，华言科就邀请11人来演讲，如中华全国基督教协进会干事罗炳生讲“中国当代宗教状况”，美国领事John K. Davis讲“美国公民在中国的义务”，艾香德(K. L. Reichelt)讲“中国佛教”，Rouzee讲“传教士的哲学”，刘湛恩讲“培训中国领袖的必要性”，乐灵生(Frank J. Rawlinson)讲“中国人的生活与习俗”，丁立美讲“中国的学生志愿运动”等。<sup>③</sup>其他语言学校也同样重视这样的演讲活动，因为这些讲题对新来的传教士了解中国风土人

---

① University of Nanking Bulletin, *The Department of Missionary Training, 1914-1915*, p. 1.

② C. S. K. & W. C. L., "Learning Chinese," *The Linguist* (1923), p. 91.

③ "School Calendar 1922-1923," *The Linguist*, 1923, pp. 71-73.

情以及教会历史、现状都大有裨益。

华言科的这些年轻传教士还利用课余时间走出去，亲自体验中国的社会与文化。他们参加校园外的各种工作，包括传教活动。南京有很多学校，都急需教英语的老师，因此他们不乏教书的机会。1923届的三位学员甚至被邀请去教当时江苏军队首长的太太学英语。另外，学生也帮助当地教会组织圣经班和主日学，参与教会诊所服务。另一项重要活动就是他们经常组织外出游览南京的名胜古迹，坐两小时火车到佛教名寺宝华山，甚至组团长途跋涉去北京游览，受到黎元洪和冯玉祥的会见。<sup>①</sup>他们还自己编辑了英文杂志 *The Linguist*（《语言学家》），从1923年开始发行，每期都记载他们的日常学习生活与接触中国后的感受。他们把刚来到中国的自己比喻成“一个无助的婴儿”，感谢中国老师“不仅引导我们学习语言，这是很伟大的任务，而且也引导我们进入去中国人的思想和内心”<sup>②</sup>。

#### 四、结 论

自19世纪传教士入华以来，传教士的中文学习面临种种困难，但一直没有引起差会重视，到了20世纪初期，各国差会才想到应该齐心协力来解决这一难题。金陵大学华言科正是在此背景下应运而生。其成功举办标志着在华传教士延续近百年的语言学习模式有了根本性的转变，即从传统的个体自学方式演变到系统化的课程学习。这一转变不仅提高传教士语言学习的效率，而且，正如华言科的英文名

① Louis C. Bysted, "Our Activities Outside the Curriculum," *The Linguist*, 1923, pp. 78-81.

② "To Our Chinese Teachers," *The Linguist*, 1923, p. 5.



称 (Department of Missionary Training) 所表达的那样, 语言学校也是培训传教士的学校, 其最终目标是要为在华传教服务的: 只有让传教士更熟练地掌握中文, 熟悉并理解中国历史与文化, 才能找到适应中国社会与中国人心理的传教方法, 避免以往频频发生的悲剧性教案。从传教士人才培养的角度看, 在华语言学校的设立发挥了他们母国神学院所不可替代的重要作用。

需要指出的是, 传教士是近代中西文化交流中的重要媒介, 他们不仅把西方文化带给中国, 也把中国文化带到西方。传教士通过中文学习以及与中国人的长期接触, 他们对中国人、中国文化的态度也从陌生到逐渐熟悉、理解甚至欣赏。传教士来自不同的国度, 但在中国某地工作久后, 他们大多能流利地讲国语或某种方言, 这种语言甚至成为他们新的身份认同的标志。如在南京的一群传教士, 他们讲带南京腔的国语, 在以后的工作中逐渐形成了亲密的所谓“南京帮”, 即使在回到美国之后, 他们仍以“我们南京人”自称, 可见他们受中国语言文化之影响。<sup>①</sup>传教士学习中文的经历本身就是中西文化交流的内容, 这提醒我们今后也应从这一角度对传教士语言学校的影响进行更细致的研究。

---

① 章开沅:《“南京帮”的故事——传教士在中西文化交流中的角色》,载《传播与植根:基督教与中西文化交流论集》,广东人民出版社2005年版,第234—251页。

# 耶稣遭遇羊祖：景雅各 在热河的五年<sup>①</sup>

特木勒

## 引子：寻找巴约翰

光绪十七年十月（1891年11月），承德府（热河）爆发大规模的群体性事件，金丹道和在理教等民间信仰团体的首领组织大批教徒，进而裹胁数十万赤贫的农民，攻击天主教堂和原住民，使得平泉县天主教堂和教民、敖罕贝子府蒙古王公及其家属、朝阳县署衙和监狱等人群和公共设施受到剧烈冲击。直隶总督李鸿章在事变平定以后说“热河教匪以仇杀天主教、蒙古为名，揭竿起事，焚署劫狱，戕官踞地，残害藩部，荼毒生灵，其势甚为猖獗”。主导事变的两个民间宗教组织金丹道和在理教受到北京严密关注。根据光绪十八年正月二十三日《直隶总督李鸿章奏报申明口外滋事人犯分别按律惩办折》说“窃查口外教匪于上年十月间攻破敖汉贝子府，发掘坟墓，并攻陷朝

---

① 景雅各就是伦敦会传教士 James Gilmour，从 1885 年到 1891 年在喜峰口外朝阳、大城子和大吉口等地传教。他习用的地名东蒙古（Eastern Mongolia），就是指承德府（参见 *More About the Mongols*, p. 243），大约相当于今河北承德市、辽宁朝阳市和内蒙古赤峰市南部地区之总和，清朝以来习称这一地区为“热河”。西文文献一般拼写为 Jehol。本文拟用“热河”来对应景雅各的英文地名称呼。

阳县街，焚署劫狱，蔓延建昌、平泉、赤峰地面，扰害蒙部，焚杀天主教堂，残害平泉州州判”，导致“数万生灵均遭荼毒，热河大局〔深〕为震动”<sup>①</sup>。关于此事件发生的原因和在当时的影响，李鸿章总结说：“伏查近年蒙、汉、民、教积怨已久，该地方官因循玩愒，漫不经心，致在理、金丹各匪党乘机煽惑，酿成巨变……朝阳滋事最先，平泉、建昌被贼较重，蒙古受祸尤酷，且并有焚杀教堂教民之案，为中外指摘所丛。”<sup>②</sup>

事件发生初期，由于热河部分地方官员的迟报和瞒报，朝阳和承德之间“道路梗阻，文报不通”，北京方面收到的很多情报在后来证明都是不准确的。到光绪十七年十二月下旬，热河事变被渐次平定，随着事件的平定和调查的深入，有关事变的起因、过程和后果开始有明确的结论：金丹道徒起事在先<sup>③</sup>，其势力分为两股，一股在光绪十七年十月九日（1891年11月10日）夜发动事变，攻破敖汉贝子府，所谓“残害藩部，荼毒生灵”是指“金丹教匪”对于敖汉贝子旗蒙古王公及其家属的杀戮；另一股金丹道势力由李斌等人带领，向东南转到朝阳县城附近，在十月十三日“攻陷朝阳县街”，所谓“焚署劫狱”就发生在朝阳。从这个意义上说，朝阳县的事件是敖汉旗金丹道事件的蔓延。

大概同时发生的平泉县的群体性事件，攻击的主要目标是天主教

---

① 光绪十八年正月二十三日（1892年2月21日）《直隶总督李鸿章奏报审明口外滋事人犯分别按律惩办折》，载《清末教案》第二册，第545—548页。

② 光绪十七年十二月二十四日（1892年1月23日）《直隶总督李鸿章等奏报遵查朝阳等处被扰情形并参处失职州县折》，载《清末教案》，第二册，第515—516页。

③ 关于金丹道的成立以及金丹道和在理教发动民变的经过，可以参考光绪十八年正月二十三日（1892年2月21日）《直隶总督李鸿章奏报审明口外滋事人犯分别按律惩办折》，载《清末教案》第二册。邵雍：《中国会道门》，上海人民出版社1997年版。根据《清代档案史料丛编》叙述这个事件的大体过程，见该书第112—120页。

堂。事件的起因是，当年四月天主教堂韩姓教民向各铺“借粮”，导致非教民汉人与教堂的“积怨”爆发，他们“焚杀天主教堂，残害平泉州州判”，所谓“戕官踞地”系指平泉州而言，为首倡乱的林玉山加入在理教在先。值得注意的是，林玉山是听说金丹教在敖汉旗起事的消息，趁机发动事变的。“详查此次致乱之由，实因在理教与洋教相仇而起。凡如洋教者良莠本自不齐，平日恃洋人为护符，所行所为率多横恣，一遇民教涉讼，该教士必再四嘱托地方官，自顾考成，每每偏护，人心积怨，亦非一朝。适遇朝阳起事，在理奸民固得乘机煽惑，将教堂人众恣意焚杀，取快一时，此番乱萌虽起诸在理之党，实由洋教民平日行事过差，有以招衅而纳侮也。”在理教攻击的“洋教”明显是天主教堂。<sup>①</sup>根据审讯记录整理的报告显示，金丹道首领之一佟杰也在平泉参与“煽惑”<sup>②</sup>。我们还注意到，参与平泉事件的“李国珍兼习武圣门，各股人马中均有武圣门中人”<sup>③</sup>。在这样规模庞

① 热河地区是罗马天主教圣母圣心会（C. I. C. M.）的东蒙古教区。1891年年底屡次“开列在理教民稟请拿纠，并谓营员有意纵匪，与彼为难”的教士葛崇德就是圣母圣心会1887年派到东蒙古教区的van Dyck Louis神父。参见《热河都统奎斌奏陈热河之乱在于洋教亟须先筹办法以弥祸乱折》，载《清末教案》第二册，第534—536页；《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，载古伟瀛主编：《塞外传教史》，第370页。

② 关于在理教在平泉县攻击天主教堂事件，杨悦春口供：“至于烧毁天主教堂，闻系建昌县三十家子牌长林玉山为首。先因教堂韩姓抢粮起衅，韩姓将说事之徐荣用炮打死，并将林玉山杂货铺抢劫，林玉山起意报复。又闻平泉州获一马贼，系属天主教民，被教士强行保出，众皆不平，知伊等在贝子府起事，林玉山即纠邀伊伙佟杰等将三十家子等平泉州聂门子等处教堂烧毁。杀死平泉州州判于甫筠，亦是林玉山所为。此一伙人后在五官营子、榆树林子等处全被官兵剿灭。”林玉山被认为是理教徒，他所纠邀的佟杰是杨悦春“伊伙”。

③ 《李鸿章全集》电稿卷十三所录“寄译署”（光绪十七年十二月二十八日戌刻）记“逆首李国珍僭称扫北武圣人，纠同孟姓及伪将帅，立三十六营，聚马贼教匪共六七千人，初二占据赤峰北之乌丹城，留伪帅梁贵成父子踞守，焚掠敖汉、东翁牛特两王府地面”云。海南出版社1997年版，第3803页。

大的群体性事件中，原住民与移民，西洋宗教与移民群体中的民间信仰，移民群体中奉教者与不奉教者之间的矛盾等等，各种族群和宗教因素纷乱掺杂其间，档案所反映的热河事变的面貌显得异常斑驳复杂，扑朔迷离。

朝阳县城内发生的事件是本文的引子。根据清朝官方档案记录，“金丹教匪”于光绪十七年十月十三日晨攻入朝阳县街，朝阳县城曾经一度陷入无政府状态。风云动荡之际，在朝阳传教的伦敦会传教士巴约翰与天津的传教士失去联络。伦敦会密教士（Samuel E. Meech）在派遣传教士和中国助手前往热河寻访<sup>①</sup>的同时，还通过英国公使照会总理衙门，试图借助北京提纲的权力网络寻找巴约翰的下落。承德府朝阳县知县廖伦明<sup>②</sup>经过调查以后报告说：

十二月初七日，北洋大臣李鸿章函称，十一月初八日准贵衙门电开，英使函称，朝阳县内英教士巴约翰现无音信，请代巡查等语，希飭带兵官访查下落等电付等因。同日并据英驻津领事官陞利南呈称，巴约翰，英国人，中国服色。在朝阳县一带施医传道，住朝阳县城内南街钱家客店，年三十二岁，九月十四日尚在朝阳，以后不知音信等情。当经咨行查访明确，妥为保护去后。

---

① In Search of the Rev. J. Parker, Chronicle of London Missionary Society, May 1892, pp. 104—105.

② 经过调查廖伦明的事迹，李鸿章等朝廷大员认为“该员廖伦明平日在官赋诗饮酒，不理民事，历任口外各厅县，虽无贪酷实迹，而喜向富民借贷，债累甚多。其由赤峰调任朝阳，至为商户遮留，经后任出为调停作保，始得赴任，实属卑鄙不职，有玷官箴”，将其“革职，永不叙用”。见《直隶总督李鸿章等奏报遵查朝阳等处被扰情形并参处失职州县折》（光绪十七年十二月二十四日）、《著李鸿章等将失事之朝阳县知县廖伦明等均革职事上谕》（光绪十七年十二月二十四日），载《清末教案》第二册，第540—543页。

兹据调补朝阳县知县廖伦明申称，遵查此案。前奉奉天锦州府函谕，以接奉宪台来电，转据总署电称，有英国教士巴约翰，在朝阳南街钱家客店寓居，施医传道，兹因乱后无音，飭即查明该教士下落稟复等因。当经卑职差查，钱家店主钱文煜因避乱外出未归，将店伙计钱中兴传案讯。据供称：伊在钱文煜开的客店内帮伙，光绪十三年间有洋人井姓到伊店内存住，去年春间，他赴天津去了。至今年春间，又有一个洋人来到伊店内存住，约年三十多岁，不知他何姓名，言说姓井洋人病故，他来替，舍药并不要钱。还有一个使人姓刘，伊亦并不知他何名字。至十月十三日早晨贼人进街。他二人都赴锦州去了。临行言说，朝阳太平还回来，若不太平即由锦州往天津去的话。以后伊不知道。再店主钱文煜避乱外出未归等供。据此卑职当因查得，朝阳街上平日并无另有施医教士，其寓钱家店之洋人，今讯钱中兴，虽不知其姓氏，惟所称该洋人之年岁核与原查相符，似即系教士巴约翰其人。<sup>①</sup>

巴约翰（John Parker）1891年春季来到朝阳，“他来替”此前住在钱家客店的“洋人井姓”。所谓“洋人井姓”就是伦敦会传教士景雅各（James Gilmour）。<sup>②</sup>他1890年返回天津参加宣教会议，1891年5月

① 《教务教案档》第五辑（一），光绪十七年十二月初七日西历1892年1月6日，台北“中央研究院”近代史研究所1977年，第373—374页。巴约翰（John Parker）是景雅各所毕业的彻斯罕特学院（Cheshunt College）校友，1889年景雅各（James Gilmour）回国休假期间回母校演讲，巴氏受其感召来到中国，成为景氏在热河传教工作的继任者。参见《蒙古的景雅各：他的日记、信件和报告》（*James Gilmour of Mongolia: His Diaries, Letters, and Reports. London: the Religious Tract Society, 1895.* 以下正文中简称《蒙古的景雅各》，注释中简称 James Gilmour of Mongolia），第263页。

② 关于景雅各的中文姓名和蒙古文笔名问题，参见特木勒·罕欣：《传教士 James Gilmour 的中文姓名和笔名研究》，载澳门《文化杂志》，2004年冬季号。

病逝于天津。同年春，巴约翰（John Parker）接替景雅各，来到朝阳，开始“施医传道”。就在朝阳方面调查寻访，伦敦会派人寻找巴约翰的时候，英国公使也向总理衙门通报说，巴约翰已经途经锦州，安全抵达天津。从清朝官员奏折的表述文字来看，“热河之乱”的主要攻击目标是敖汉贝子府和平泉州天主教堂。但是作为事变的一个偶然结果，巴约翰被迫逃离朝阳，避乱于天津。

清朝官方档案记录热河民间信仰团体和天主教关系的文字相对详细。事变初期，驻扎天津，例兼直隶总督的北洋大臣李鸿章通过“朝阳、建昌商民逃避来津者”了解到一些情况，得知“此次贼匪突起，皆由金丹、在理两教与人天主教之民素不相能，口外州县辖境辽阔，大或七、八百里，地方官耳目未能周知，防范亦难所及”云。<sup>①</sup>上述民间信仰团体与基督教（新教）传教士的关系如何？我们在《清末教案》和《教务教案档》所辑录的汉文档案中没有发现任何记录。他们之间是否有联系呢？我们在根据伦敦会英文档案编辑的材料中了解到一些汉文档案中没有的信息。伦敦会在景雅各身后编辑的《蒙古的景雅各：他的日记、报告和信件》显示，早在巴约翰接替景雅各到朝阳施医传教之前的5年，景雅各在热河的传教活动与当地的在理教已有过非常密切的联系。这就是本文要讨论的课题。

## 一、遭遇理门

如果说与“官方宗教”相对的“民间信仰”，是指包含社会知识

---

① 《直隶总督李鸿章奏报添兵迅赴口外合力剿办等情折》，光绪十七年十月二十八日（1892年11月29日），《清末教案》，第二册，第515—516页。《宫中档光绪朝奏折》第六册，台北故宫博物院1973年版，第669页。

精英和下层民众的一般人民的“通俗信仰”活动<sup>①</sup>，那么在19世纪后期的热河，在理教应该是得到清朝官方承认的“通俗信仰”。它最“通俗”的特征体现在它“戒烟、戒酒、戒鸦片”的信条。在理教又称理教、理门、理善会，是山东即墨人羊来如（也作杨莱儒、本名羊宰，教内称羊祖）在清康熙年间在京东蓟州（今天津蓟县）岐山创立的民间信仰体系。<sup>②</sup>濮文起先生根据《理教汇编》和李鸿章《李文忠公奏稿》等文献对在理教进行研究，认为在理教是一个“以观音为最高崇拜，以五伦八德为教义核心，以内丹和五十三参为修持功夫，以及主张教内平等和戒食烟酒，追求长生久视的宗教思想体系”<sup>③</sup>。这个民间信仰的主要特点是戒烟戒酒。戒烟戒酒不仅是进入在理教的前提，“而且将此作为衡量信徒是否虔诚皈依的唯一标准”。同时在理教也进行扶危济困的慈善活动。19世纪中期以后，鸦片开始在中国社会大面积传播。在理教将戒食鸦片加入其教义，使得在理教的社会影响更加巨大。1883年，在理教在北京和天津等地的存在还曾经得到清朝的认可。《杨祖遗训》说：“杨祖之用意以为，人染烟酒，损身耗财，废时失业，倘不早渡迷津而登彼岸，则后之寡廉鲜耻，败身丧名，将有不可胜言者矣……然溯其最大之功，最上之智，莫若预禁鸦片之一事焉。夫鸦片一物自道光年间流入中国，至今将及百年。而此百年中，上至王公，下及黎庶，无不喷云吐雾，一榻横陈，国弱民贫已达于极点矣。索性理门一教，孑然独立，力摈其非，而勇于改过之

- 
- ① 蒲慕州：《追寻一己之福：中国古代的信仰世界》，上海古籍出版社2007年版，“引论”。蒲慕州先生认为，“民间信仰的信仰者，与他所在的政治、经济、社会地位的高下也许没有必然的联系”。
- ② 关于在理教的基本情况，笔者参考了《中国大百科全书·宗教卷》第512页“在理教”词条。该词条所说羊来如在“苏州岐山澜水洞修道”，是将“蓟州”之“蓟”误读为“苏州”之“蘇”而造成的错误。
- ③ 濮文起：《羊宰论》，载《世界宗教研究》，2001年第1期，第119—126页。



士乘机端戒，白晦入明，真不知凡几矣。故至今名望愈彰矣。”<sup>①</sup>在理教在以天津为中心的华北地区影响巨大，《盛京将军裕禄等晓谕在理金丹教徒等准予自新事上谕》说，“据称直隶民间人在理会教者十室而九，地方官从未禁止。热河匪首郭满昌系在理教首，平日妖言惑众，此次竟敢竖旗谋乱，旬日之间，掳胁万人。惟其中良莠不齐，请出示解散，并严禁民间，不得私立在理会教名目……至民间私立在理会教名目，据称禁烟戒酒，意在保身。惟极其流弊，竟至于聚众起事”<sup>②</sup>云。

在与天津仅一墙之隔的热河，在理教信徒众多。我们还不知道在理教何时传播到了热河，大致可以推断的是，在理教应该是随着内地的汉人移民口外而传播到热河地区的。在理教给予景雅各在热河的传教活动很大的影响。1886年（清光绪十二年），在张家口外的内外蒙古草原旅蒙传教16年的伦敦会传教士景雅各（James Gilmour）转移到喜峰口外的热河，展开了他的传教事业的最后一番拼搏。<sup>③</sup>在1886年底之前，景雅各先后在大城子（今辽宁喀喇沁左旗政府所在地）、大吉口（今河北平泉县大吉口村）、朝阳（今辽宁朝阳市）建立了3个传教站。此时的热河人口的主体是汉族和蒙古族。景雅各在草原蒙古人中传教多年，积累了丰富的蒙古文化知识和流利的蒙古语。但是在热河，蒙古人已经不再是景雅各的传教对象，他几乎把全部的精力都倾注于对汉人的传教事务，很少接触蒙古人，熟练的蒙古语和丰富

---

① 《杨祖遗训》序，载《民间宝卷》第七册。濮文起主编：《中国宗教历史文献集成》，黄山书社2005年版。

② 奏折所署时间是光绪十七年十一月初七日（1892年12月7日），见《清末教案》第二册，第519—520页。所谓“在理教首”郭满昌，在《清末教案》所辑档案中出现仅此一次。后来李鸿章的调查报告中所列人名中并未出现此人。

③ *James Gilmour of Mongolia*, p. 183.

的蒙古知识很少派上用场。而在向汉人移民群体传教过程中，景雅各意识到这一群体当中广泛存在的民间信仰及其组织，这就是在理教。景雅各在大城子、大吉口等地设立的传教站实际上就是在当地旅馆里长期租用一个房间。而景雅各所租住的大吉口和大城子的旅店老板、景雅各经常光顾的饭馆老板似乎都是理门中人。孤身一人传教的景雅各初到热河就感觉到了在理教的影响，这种影响就在他的周围，近在咫尺。无论他辗转在上述三地的任何地方，他都能感觉到在理教的存在。例如，在朝阳闹市施医传教的过程中，景雅各经常能感觉到听众当中有在理教徒关注的目光。

具有某一种民间信仰的民众相对于那些没有信仰或者泛神论的民众似乎更容易被感化。在初到热河的一年，景雅各工作的重点就是争取在理教徒皈依基督教。在理教的存在和影响成为景雅各在热河传教工作中非常重要的制约因素。热河都统奎斌在 1892 年初说“窃查热河连年水旱偏灾，户鲜盖藏，商贾歇业。又兼近三、五年来吏职不修，武备弛顿，闾阎积苦，久不聊生”<sup>①</sup>云，景雅各转移到热河地区的时间恰在 1885 年底，正是奎斌所说的包括朝阳的热河地区“兼近三、五年来吏职不修，武备弛顿，闾阎积苦，久不聊生”的时期。当赤贫成为普遍现象的情况下，烟酒的食用就不仅仅是生活中奢侈的有害的嗜好，而是上升为对唯一的至高无上的道德教条的触犯。他们劝诫民众，饮食烟酒和鸦片是可以导致“废时失业，败身丧名”的严重问题。他们在热河百姓中宣传戒烟戒酒、戒绝鸦片，赢得很多热河民众的响应。景雅各敏锐地注意到现实社会的现象与在理教的影响之间存在的联系。他顺着在理教徒关注的方向，同样看到“赤贫的人们由

---

① 光绪十七年十二月初九日（1892 年 1 月 8 日）《热河都统奎斌奏陈热河之乱在于洋教亟须先筹办以弥祸乱折》，载《清末教案》第二册，第 534—535 页。

于饮酒、吸烟和吸鸦片造成的巨大浪费，生活在巨大压力之下”。景雅各根据自己的体会和见闻，认为“在理教的主要教条就是烟酒不动，也就是戒绝烟、酒和鸦片。这个宗派的存在本身和它在当地的繁荣状况就清楚地表明了当地人对于人们滥用这三种东西的态度”<sup>①</sup>。景雅各理解“在理的这个教派（the sect Tsai li ti）是汉人中的一个小组织，他们努力使信徒完全戒绝三种恶习”。在景雅各看来，在理教只是一个“宗派”，只是“汉人中的一个小组织”，甚至不足以作为一个宗教与基督教相比。同时，曾经在蒙古经历过藏传佛教的景雅各也完全有可能将“在理的”与藏传佛教相比较，使得景雅各没有把在理教看作一种宗教信仰。但是在理教在热河社会的影响又是景雅各必须面对的现实。在当时热河的社会条件下，景雅各认为，“在烟、酒、鸦片等问题上，如果基督徒的道德和行为标准低于那些异教徒（heathen），那将是不可饶恕的”。他首先要求，完全戒除烟酒和鸦片的恶习成为入教受洗的必不可少的前提条件。<sup>②</sup>在理教虽然只是一个宗派（sect），作为异教徒（heathen），与景雅各的基督教形成了某种竞争关系。在理教对于信徒的要求和衡量标准成为景雅各参考的范本。他认同并参考了在理教对于教徒的要求，对于有意皈依基督教的民众，他设定了“不低于异教徒”的标准。

19世纪后期热河社会普遍存在烟、酒和鸦片问题是景雅各高度关注的问题。这些问题是否由于在理教而引起景雅各的关注，我们还无法确定。但是景雅各在热河的5年期间这些问题是景雅各持续关注 and 讨论的问题。在自然灾害频仍的热河，景雅各看到农民虽然生活赤

① 光绪十七年十二月初九日（1892年1月8日）《热河都统奎斌奏陈热河之乱在于洋教亟须先筹办以弥祸乱折》，载《清末教案》第二册，第201页。

② *James Gilmour of Mongolia*, p. 190.

贫，衣食无着，仍然留出大部分田地种植烟叶和鸦片，收获的粮食也大部分送到烧酒坊换酒。结合这些现实问题，景雅各在施医传道的时候进行针对性的传教。首先，景雅各清楚地了解，如何获得收成或者更好的收成是农民关注的主要问题。当被问及这种问题的时候，景雅各总是反问这些衣衫褴褛的农民：

“你认为自己配获得好收成吗？”

“凭什么我就不能获得好收成？”农民诧异地问。

“就凭你嘴里的烟袋。”景雅各答。

景雅各这种回答听来耸人听闻，总是招来周围人们的一阵哄笑。等到笑声过后，景雅各连续反问：“你看一下自己穿的衣服，感觉一下自己肚子是否饥饿，再想一下你嘴里的烟袋和烟叶多少钱？种植这些用了你家地里的多大部分。”这个时候周围的听众承认种植鸦片的确浪费土地。这个时候景雅各会引出他的主题：“上天恩赐给人们土地和雨水，是要人们种植粮食。种植烟叶的人辜负了上天的美意，还有何脸面要求好收成？好田地用来种植烟叶，还有颜面向上天求雨？设想一下如果雨水来的，长出的竟然是你们自己都认为无用的烟叶，上天还会恩赐雨水给你们？”

相对于吸烟，景雅各认为，过量酿造和饮用烧酒是热河更严重的社会问题。当地很多人围绕在景雅各周围，询问上帝是否能够保佑他们明年获得好收成，不再发生自然灾害等问题。景雅各将当地社会问题和对上帝的信仰结合起来进行传教，当被周围听众问及耶稣基督是否能够保佑他们获得好收成，能否保佑明年风调雨顺的时候，景雅各总是会说，“在问其他问题之前请首先戒绝滥用粮食的行为。如果上天（heaven）给你们田地是让你们来种植谷物的，你却用大部分上好

的地亩种植烟叶；上天赐给你粮食是用来让你们养活家口的，你们却把粮食送进酒坊，换来百害而无一益的酒来喝，上天会给你们风调雨顺吗？举个例子，如果你买吃的给你的孩子，他却自己吃一半，扔一半给狗吃，你还会再买给他吗？”景雅各用了老百姓更熟悉的“上天”，而没有用“上帝”这样的词汇。在“上天恩赐”的意图与接受恩赐者的滥用对比起来，揭示民众本已赤贫的生活与仍然存在的不良嗜好之间的矛盾，来警示人们戒绝陋习和不良嗜好，以改善自己的生活。在揭露民众麻木于其中的、司空见惯的矛盾过程中顺理成章地宣示上帝福音。这是景雅各对一般民众主要的宣教方法。

在理教在朝阳信徒众多，影响巨大。关注在理教所关注的问题，戒绝在理教戒绝的食物，这样才能引起人们更多的共鸣。但是，要扩大基督教在当地的影响，最好的办法莫过于劝化在理教徒皈依基督教。这种预期和努力对于景雅各传教方法和生活方式可能构成了更强大的制约因素。景雅各将更多的精力投入到争取在理教徒的工作中。他自己在给伦敦会的报告中说：“在理的（The Tsai li ti）在朝阳影响很大，我已经为争取他们而祈祷并工作了一年有余。”在理教是景雅各在热河传教工作中最重要的制约因素。既然在理教影响如此巨大，它的信徒如果皈依基督教，那么基督教的影响自然就会扩大。一个被称为孙先生的朝阳男子是在理教信徒。在景雅各的教导下，他的基督教知识有了很大的进步，并且勇敢承认了自己的基督信仰。<sup>①</sup>景雅各憧憬说：“这些教派在本地一些地方信徒众多，如果上帝将他们的一些人作为皈依者给我们，我就可以祈望有一个快速的发展。”

景雅各自己也清醒地意识到，从他到朝阳开始施医布道以来，在理教就一直在密切关注他的言行。经常聆听景雅各布道的在理教徒逐

---

<sup>①</sup> James Gilmour of Mongolia, p. 210.

渐被吸引，来到景雅各的住所询问有关基督教教义的问题。有一天，在理教徒组成一个类似于代表团造访景雅各在朝阳的住所（应该就是朝阳南街的钱家客店），询问有关基督教的情况。有人问到，北京天津的教堂礼拜结束以后，人们会到教堂外面吸烟，是否确有此事？景雅各诚实地回答说确实有这种情况，理门访客得知这一情况以后，再没有登门拜访。这使得景雅各的心理一度蒙上阴影。

为了改变在理教徒，使他们皈依耶稣基督，景雅各首先从生活方式上改变自己。正如伦敦会同工在《蒙古的景雅各》中插叙说：“就我们所知，景雅各是伦敦会传教士中独一无二的，他调适自己，接受了一个基督徒所能接受的所有本土生活习惯，不仅全盘接受本地人衣着，还在实际生活中接受本地人的饮食。”景雅各秉持的“忌荤茹素”的素食主义是完全的在理教式的，不仅不吃肉类食物和动物油，还戒绝很多辛辣食品。景雅各在《教务杂志》发表《素食主义》一文，辨解说：“我作为素食主义者在汉地和蒙古已经生活两三年了。我变成素食主义的原因是，我工作地域的大量汉人和一些蒙古人秉持素食主义的宗教信条。我发现，如果我不这样将会减弱我对他们的影响。”景雅各刻意改变自己的饮食习惯就是为了“不减弱对他们的影响”。景雅各引证“把自己变成所有人需要的一切以争取到些许信徒（Becoming all things to all men to gain some），我接受他们的饮食方式，忌食鸡蛋、洋葱、甚至一些蔬菜”<sup>①</sup>。景雅各穿着简朴，经常徒步奔波在大吉口、大城子和朝阳之间。<sup>②</sup>甚至时常光顾路边小吃摊，坐在小矮凳子上喝一碗稀粥以充饥。布瑞森夫人在她的《景雅各的故事和蒙

① Rev. James Gilmour, "Vegetarianism," in *The Chinese Recorder*. August, 1890, p. 370.

② 景雅各头戴瓜皮帽，穿长袍马褂是到热河以后发生的事情。这种变化也应该置于景雅各的基督教和在理教共存的热河社会环境当中进行考察。

古教务》中描述，景雅各从热河返回天津的时候已经变得面目全非，很多在天津的传教士几乎认不出景雅各。<sup>①</sup>

在鸦片方面，景雅各对于信徒和望教者提出严格要求，伦敦会在北京和天津的同工们当然是认同的。但是景雅各在烟酒等方面提出的要求和他自己秉持的苦行僧式的素食主义的饮食习惯和本地人衣着招致同工的嘲笑和批评。伦敦会内部景雅各的很多好友对他都持反对意见。景雅各因此在《教务杂志》(*The Chinese Recorder*)和《伦敦会月报》(*Chronicle of London Missionary Society*)上连续发表文章，对自己的行为进行申辩和论争。这场激烈的论战持续了数年时间。从景雅各在《教务杂志》发表的文章目录就可以发现，景雅各在前后期所关注的问题迥然不同(见下表)。从1872年到1882年，景雅各在张家口外的蒙古草原传教。他撰写的文章主要讨论的蒙古的气候变化、蒙古的狼、蒙古的骆驼或者是蒙古人及其礼俗等等，纤细备至，

时 间	1872—1882年内、外蒙古期间	1886—1890年
在《教务杂志》发表的文章	《正月初一》《蒙古佛教：正反两种意见》《蒙古的两大邻国：俄国和中国》《诺儿布的婚礼》《蒙古包内如何更衣》《蒙古的威士忌》《蒙古的骆驼》《如何在蒙古旅行》《蒙古的小偷》《蒙古的狼》《布里亚特教会的遗迹》《与一个喇嘛关于基督教的问答》《蒙古的法庭》《普尔热瓦斯基〈高地亚洲旅行记〉评介》《蒙古的监狱》《蒙古的汉人》《友好的蒙古人》《蒙古的寓言故事》《洪水的传说》《蒙古的遗迹》《给蒙古人诊病》《蒙古故事》《蒙古的气候》《蒙古术士》《关于蒙古的错觉》	《烟草》 《热河的汉人行刑》 《素食主义》

① Mrs. Mary Bryson, *The Story of James Gilmour and the Mongol Mission*, London: National Sunday School Union, 1928.

俨然一个研究蒙古的民族志学者。1885年以后，他的文章转而关注当地社会的吸烟、饮酒和素食主义等问题，变成了一个社会学家。语气也由介绍式的，变成了论战式的。景雅各在热河要应对在理教的存在和影响，在北京和天津要面对同工们的批评，这应该也是景雅各后来患重度抑郁症的原因之一。

## 二、超越理门

竞争是景雅各时代热河基督新教与在理教之间的关系的实质。景雅各采取上述新的传教方法，为争取在理教徒百般努力，归根结底是为了使基督教的影响在热河超越在理教。值得注意的是，景雅各独自在热河“客民”<sup>①</sup>社会宣传其外来宗教基督教，所面对的却是热河社会普遍存在的在理教的关系网，相形之下，景雅各及其代表的基督教在热河地方处于明显的弱势地位。他免费诊病并发放医药，这一点当然能够和在理教比肩；同时，他在宣教方法和生活方式上尽可能“地方化”，以淡化自己高鼻子蓝眼睛可能导致的差异性和陌生感。如果说在理教和天主教在热河“素不相能”，那么“素不相能”应该也反映了热河基督新教与在理教关系的特质。<sup>②</sup>

为了超越在理教，景雅各不惜动用英国公使向北京的权力机构施加影响。这种从热河社会之外施加影响的权力关系当然是在理教根本

---

① 19世纪后期，天主教和内地移民进入热河，形成了“蒙、汉、民、教”几个大的社会群体。所谓“蒙、汉”是以族群来划分的，这也是《热河都统奎斌奏陈热河之乱在于洋教，亟须先筹办法以弥祸乱折》（《清末教案》第二册，第535页）所说的“蒙民”和“客民”。所谓“民、教”是奉和不奉天主教的两个汉人群体。

② 景雅各所说“在烟、酒、鸦片等问题上，如果基督徒的道德和行为标准低于那些异教徒（heathen），那将是不可饶恕”就生动地说明了这个问题。



不具备的资源。1888年3月，景雅各在大吉口（Tá Ssü Kou）向英国公使发出一封信，信的主旨是要求北京向建昌和朝阳地方政府再次公告（proclamation）<sup>①</sup>，不得向基督教传教士及其信徒的宗教活动“勒派”任何费用。光绪十四年二月二十四日（西历1888年4月5日），清朝总理衙门收到英国公使的函件。信件的内容如下：

英国公使华尔身函称，顷闻本国教士景雅各在承德府建昌、朝阳等县地方传教，诚恐该处民间向习教人勒派迎神、演剧、赛会、烧香各费，或致滋生事端之说。本大臣查此等冗费曾奉谕旨，恩准教民免捐，屡经通行出示有案。惟恐以上各处民人于朝廷如何相待教民情形或有未悉，否则该教士自无可虑之处。为此函请贵署惠飭地方官早日出示，赐予教士教民之德意，剴切申明，似此未雨绸缪，庶免意外之虞……照得泰西各国教士入中国传教，并中国人民习教，久经谕旨准行。凡传受教习者安分无过，皆准一体保护。中国人愿传习而循规蹈矩者毫无查禁，皆免惩治，均已载在条约，惟民间迎神、演剧、赛会、烧香各等事，非正向差徭可比。与伊等无涉，不得勒派摊派。前经钦命总理各国事务衙门奏奉谕旨，恩准通行在案。<sup>②</sup>

景雅各是1885年底来到热河的，到1888年初的时候，他已经在大吉口、大城子和朝阳为中心的热河地区传教两年有余。他不可能、也不会要求热河地方政府停止向其他宗教或者教派“勒派迎神、演剧、赛

<sup>①</sup> *James Gilmour of Mongolia*, p. 214.

<sup>②</sup> 《教务教案档》第五辑（一），台北“中央研究院”近代史研究所1977年版，第331页。

会、烧香各费”。信件的主要内容是就基督教传教士和信徒在进行宗教活动的时候可能遇到的问题引起地方政府的重视。这个信件的结果无非是地方政府张贴告示，强调只要传教士和基督教徒奉公守法，地方政府不会收取任何费用。在热河传教两年多以后，就一个可能遇到的问题，仅仅为了一纸通告，不惜兴动英国公使向总理衙门致函，这似乎是匪夷所思的。但是如果参照在理教的宗教活动，景雅各信件的意图可能就不难理解了。前揭濮文起文章的注释说：

摆斋是在理教的主要宗教活动，每年腊月初八举行。事先广为募捐，届时公所搭棚，悬灯结彩，信徒都应捧斋。所谓捧斋，就是信徒聚餐，大吃一顿，谓之吃会，并且互不谦让，如抢食一般，名曰抢造化。这一天还要点理——吸收新教徒，放法——选定或新派公所领正（负责人）以及舍结缘豆等。<sup>①</sup>

1883年，在理教获得了清朝政府的认可，经李鸿章的奏请，慈禧太后批准对于在理教的活动“免于查办”。但是这并不意味着政府免除了对他们宗教活动的费用。在理教在腊月初八“摆斋”这样的宗教活动，热河地方政府一定是要征收所谓“迎神、演剧、赛会、烧香各费”的。如果一纸通告在热河各地张贴，强调基督教的信徒及其宗教活动是受条约保护的，免除一切费用，应该可以使基督教和在理教的形象在人们心目中造成强烈反差，这样对于普通民众和在理教徒的影响是可想而知的。《蒙古的景雅各》说，景雅各在大吉口写信的时间是1888年3月15日，这一天正是光绪十四年农历二月初三，也就是“二月二，龙抬头”的第二天。农历二月二十四日（4月5日）总理

<sup>①</sup> 前揭濮文起文，第124页，注2。

衙门收到英国公使的函件，至迟到农历三月初，这个通告应该已经张贴在朝阳、大吉口和大城子的繁华闹市。<sup>①</sup>农历三月十一日，是在理教的宗教节日。<sup>②</sup>这是否就是景雅各的预定时间（due time）呢？我们还无法确定，但是景雅各要求张贴通告这个举动应该是有明确意图的。景雅各1888年9月的报告显示，他在大城子被所雇佣的向导骗取了财物。他的助手强烈要求他显示他的威力，意谓动用英国公使的力量，通过总理衙门向地方官员施压，以惩罚这个骗子，他却不为所动。但是当这个权利链条能够帮助基督教扩大在热河的影响时，他是不惜使用的。

如果说对上引信件的分析还有点推测的成分的话，那么在处理发生在大城子的一个事件上，景雅各所表露的意图就很明确了。《教务杂志》1892年11月号的《文选》发表伦敦会密教士一封家信的部分内容，名为《Gilmour先生如何忍受侮辱》，该文谈到：

几天前，我们的一位经常在礼拜堂帮助传教的信徒遇到一位熟人并把他带到了礼拜堂。这位来访者问及景雅各先生，当听说景雅各已经去世的消息，来访者不禁为之动容。当被问及他如何认识景雅各先生的时候，他（来访者）谈到，几年前他因为做生意到蒙古，有一天他在大城子的一家饭馆的时候，一个外国人也进来并坐下。这时候有一个人进来辱骂他，叫他“洋鬼子”，指责他偷人的心脏和眼睛。尽管此人已经不是第一次这样对待他，景雅各先生并没有理会。店主认为该介入此事并威胁要打此人。

① In *James Gilmour of Mongolia*, it reads “The proper official document was applied for at Peking, and in due time obtained.” p. 214.

② 《中国大百科全书·宗教卷》“在理教”词条，中国大百科全书出版社1988年版，第512页。

当店主威胁要赶走他的时候，景雅各上前劝阻店主，店主说“可是他这三天来一直在骂你”。景雅各说“他在骂鬼，而我不是鬼，我是景雅各（他的中文名字），他在骂那些偷人心脏和眼睛的人，我从来没有做过那些事情。所以他一定是在骂别的什么人”。景雅各的态度和脾气震惊了在场的听众，给了他们极深的印象。天津礼拜堂的这个来访者说，从那时起他开始相信，这个宗教一定有什么东西能够引导人以这种方式忍受侮辱。<sup>①</sup>

这个故事是伦敦会在天津的同工在景雅各身后根据中国人的描述记录下来的。当时在理教在大城子的信徒有12—16人，其领众似乎就是大城子这家饭馆的老板。景雅各急欲争取他皈依基督教，这样就会有十几个人随之而来。后来这个饭馆老板就是因上述事情被景雅各打动，皈依了基督教。事后景雅各回忆说：“当时我想，没必要为了误会跟一个醉汉理论，所以我什么也没说，只是吃我的饭，付我的帐，回我的旅馆……是上帝的保佑，使得这件小事成为打动他们，使他们皈依的重要因素。”

## 结 语

当时热河基督教和在理教的关系不是对称、对等的关系，景雅各自己也承认在理教在热河势力很大。景雅各在热河有三个传教站：大城子、大吉口和朝阳。但是无论走到哪里都要独自一人面对整个在理

---

<sup>①</sup> *The Chinese Recorder*, November, 1892. p. 512. Samuel E. Meech 在《教务教案档》中被称为密教士，是景雅各的连襟。这条材料是根据《教务杂志引得》（*The Chinese Recorder Index: a Guide to Christian Missions in Asia, 1867—1841*）发现的。James Gilmour of Mongolia, pp. 187—188.

教的关系网。通过他个人的努力，景雅各劝化了部分在理教徒。但是由于中文和英文史料的不完全对称和衔接，我们还难以估计景雅各对于在理教徒构成了多大的影响。但是可以确定，在理教对景雅各在热河的传教方式、生活方式都构成了重要影响，尽管在理教只是人们所说的“民间信仰”（景雅各仅视之为 sect）。在观察热河的社会问题时，景雅各自觉或不自觉地借用了在理教的视角，管见热河社会广泛存在的烟酒食用的问题。人们习而不察的饮食烟酒的习惯，被景雅各视为社会问题。这应该是景雅各对在理教的回应。

根据清朝官方档案的记录，19世纪后期的热河社会，“蒙、汉、民、教积怨已久”。这里指的主要是两种社会矛盾：移民口外的汉人群体（客民）和原住民蒙古人之间围绕土地资源的矛盾、汉人当中非天主教与天主教民的矛盾。景雅各专注的对象是汉“民”群体，主要是大城子、大吉口和朝阳的非天主教汉人群体。在这一群体中，他从戒绝烟酒等不良嗜好出发来宣示上帝的福音。而这一群体中广泛存在的在理教关系网成为景雅各心目中一个“对手”。为了超越或战胜这个“对手”，虽然劝化了部分在理教徒和一般汉人，他却耗尽了传教士生涯的最后5年时光。1891年5月，景雅各在天津参加宣教会议期间由于感染伤寒，不幸病逝。同年11月，热河社会的多重“积怨”同时爆发，接替景雅各的巴约翰被群体性事件的洪流冲出了朝阳，伦敦会在热河的传教事业于此中辍。

景雅各在内外蒙古和热河地区传教超过20年，前15年在张家口外的游牧蒙古人当中巡游传教，后5年则移驻热河，专注于喜峰口外的汉人群体。前后两个阶段，景雅各遭遇了不同的信仰环境。前15年，蒙古社会的藏传佛教对于景雅各的传教事业构成沉重的障碍，也是景雅各在传教15年以后转移到热河的主要原因之一。在热河的5年中，景雅各遭遇汉人移民社会中广泛存在的在理教。如果说，藏传

佛教作为“官方宗教是上层社会或知识分子明白宣示出来的，有其宇宙论的系统，也可能有基于此宇宙论而成立的道德教条，并且多少有加以承认（或加以管制）的宗教”<sup>①</sup>，在理教作为“民间信仰则与人们的日常生活有较密切的关系”。景雅各看到，他所在的热河东部地区自然灾害频发，贫困成为普遍现象。他将人们日常生活中食用烟酒的习惯与贫困的生活联系起来，贯穿到他的传教活动中。我们认为，正是由于景雅各对在理教的关注，导致他将热河社会广泛存在的贫困现象与广泛存在的烟酒嗜好联系在一起。无论是否误导，在理教的道德教条左右了景雅各观察热河社会问题的视角。在近代外来宗教与晚清中国民间信仰的相遇过程中，对话导致的结果可能不尽相同。景雅各在热河传教期间，由于在理教的影响而在传教方式和生活方式上发生的种种变化，无疑是一个耐人寻味的例证。

---

① 蒲慕州：《追寻——己之福：中国古代的信仰世界》，上海古籍出版社2007年版，第15—16页。

# 抗战时期的“红色会督”

——何明华与中国工业合作运动

吴青

何明华 (Ronald Owen Hall, 1895—1975) 是香港圣公会第七任会督<sup>①</sup>，也是中华圣公会华南教区的主教。作为一位香港历史上举足轻重的人物，前人对他的关注较多集中于他在香港的活动，相对忽略了他与中国内地的关系。实际上，何明华在中国内地历时 34 年 (1932—1966)，亲身经历了抗日战争、国共内战和中华人民共和国成立等重大历史事件。作为当时圣公会华南教区的主教，何氏曾积极投身于中国抗战的历史洪流中，“红色会督”<sup>②</sup>的称呼也最早追溯于那个

---

① “会督”的英文为 Bishop (亦译为“主教”)，自 1849 年香港圣公会成立以来，共有 8 位英籍会督。1981 年，邝广杰 (Bishop Peter K. K. Kwong) 担任首位华人会督，并将“会督”改称为主教，自此以后“会督”的称呼才停用。昔日香港有二督，即香港总督和圣公会会督，他们在过往的殖民地模式管治中，各自有不同的分工，两者在相互补充的情况下，对香港社会的发展起了决定性作用。何明华于 1932—1966 年任香港圣公会第七任会督，1932—1951 年亦任中华圣公会华南教区主教，故出现不同人士以“会督”或“主教”称呼之的情况，本文除在引述中出现不同称呼外，其他均以“会督”代表何明华之身份。

② “红色会督” (Red Bishop) 的称呼从何时开始流传，囿于材料的限制，笔者很难考证具体的日期及出处。裴大卫 (David M. Paton) 所撰的何明华传记 (R. O. The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong) 认为 20 世纪 50 年代何氏在港被称为“粉红色会督” (Pink Bishop)。本文尝试将该问题的起因推前，即在中国抗战时期，何明华因支持中共抗战，开始与中共保持“亲密”关系，直至 50 年代“红色会督”称呼出现，详细内容将在文中展开论述。

时代。在抗战期间，何氏积极参与了一些当时颇有影响的社会运动。其中，中国工业合作运动就是他参与的最重要和极具代表性的社会活动之一。中国工业合作运动（简称“工合”），是一项在战争年代算不上很显著，在当今也不为很多人所知晓，但却曾遍及中国、名扬海外，且深具意义的合作运动。这一运动为供应战时中国的军需民用，坚持长期抗战，作出了巨大的贡献。作为“工合”运动的重要领导人之一，何明华为“工合”担负了筹募、调配资金和国际宣传等重要工作，积极推动了抗战时期“工合”运动的顺利开展。

目前，学界对“工合”运动的研究成果已不少，但至今尚未有人注意到何明华与“工合”运动的关系。故本文将通过挖掘抗战时期“工合”运动的史料和何明华在华活动的资料，尝试厘清何明华参与中国工业合作运动的情况，亦希望本文有助于更深入地考察抗战时期，何明华通过“工合”支持中国抗战的历程及其与中共产生接触的过程。最后，作为教会领袖的何明华，如何在当时中国特殊的社会历史处境中实践基督教信仰，也是本文尝试深入的课题。

## 一、何明华其人

何明华于1895年7月22日出生在英国一个传统的基督教家庭，他的父亲C. G. Hall是圣公会牧师，与其妻C. G. Upcher共有8个子女<sup>①</sup>，

<sup>①</sup> Rev. Cecil Gallopine Hall had eight children: Gertrude Marion Hall (1894—1914), Ronald Owen Hall (1895—1975), Giles Arthur Michael Hall (1896—1990), Cecil Berners Hall (1898—1943), Philip Humphery Hall (1900—1987), Noel Frederick Hall (1902—1983), Henry Francis Hall (1905—1980), Faith Caroline Hall (1910—2002). 其中，除了G. M. Hall和F. C. Hall为两个女儿之外，其余均为儿子。参见 Rev. Christopher Hall制作的Hall家族网页：<http://www.users.globalnet.co.uk/~achall/index2.html>。



何明华是家中长子。青年时代的何明华参加了第一次世界大战，在战争中服役于法国战场，并于1918年战争结束后获赐陆军十字勋章（the Military Cross）。<sup>①</sup>随后何氏相继在牛津大学布拉斯诺兹学院（Brasenose College, Oxford）和古狄斯顿神学院（Cuddesdon Theological College）学习。1920年9月26日，他在纽卡素座堂（Newcastle Cathedral）被按立为会吏，第二年按立为牧师。此后，他开始在纽卡素座堂及伦敦兰伯圣约翰教堂（St. John the Evangelist, Lambeth）共工作3年<sup>②</sup>。

在受圣职的同时，何明华还任英国基督教学生运动（the Christian Student Movement）的干事，该职位使他有机会每年一次探访英国各大学。1922年4月，他出席了在北京清华大学举行的世界基督徒学生运动大会。在这次会议上，他与中国基督教学运领袖顾子仁（T. Z. Koo）、青年会的吴耀宗（Y. T. Wu）结下友谊。从那时起，何氏逐渐受中国朋友影响，开始尝试从中国人的角度和立场去理解中国的政治。<sup>③</sup>1923年，何氏与娜拉·巴朗（Nora Baron）结婚。<sup>④</sup>1925年，他接受了顾子仁的邀请，赴上海担任中国基督教青年会干事，这是他第二次来到中国。透过在华工作的经验（1925—1926），他对中国的认识加深了，这也逐渐改变了他作为一个英国人及圣公会牧师对中国的态度与看法。1926年何明华回国后，开始担任纽卡素圣路加教

---

① David M. Paton, R. O. *The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong*, Hong Kong: The Diocese of Hong Kong and Macao and the Hong Kong Diocesan Association, 1985, p. 7.

② David M. Paton, *The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong*, p. 30.

③ Charles Henry Long, "R. O. Hall," Gerald H. Anderson, ed., *Biographical Dictionary of Christian Missions*, New York: Macmillan Reference USA; London: Simon & Schuster and Prentice Hall International, 1998, pp. 275—276.

④ David M. Paton, *The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong*, p. 13.

堂 (St. Luke's, Newcastle) 的主任牧师。1932 年 10 月, 他在伦敦圣保罗座堂接受了由坎特伯雷大主教 (Archbishop of Canterbury) 主持按立的圣礼, 之后便来到香港, 12 月在香港圣约翰座堂 (St. John's Cathedral, HK) 举行升座典礼, 接任当时圣公会杜培义会督 (Bishop C. R. Duppy) 的遗缺, 成为香港圣公会第七任会督。他同时还担任圣公会华南教区的主教, 当时华南教区辖下的范围包括广东、广西、云南和贵州 4 个省份, 人口达 7 700 万, 是战祸动荡的地区。他上任后, 便要经常穿梭往来于香港与这些地区之间处理教务。

初到中国时, 他的中文名字是何鲁华<sup>①</sup>, 不久之后, 顾子仁为其取名为何明华<sup>②</sup>, 乃光照中华之意, 可见他深受中国文化及友人的影响。他非常重视华人自治, 积极推动华人负责牧养工作。<sup>③</sup>如 1935 年 1 月, 他在香港圣约翰座堂 (St. John Cathedral) 祝圣莫寿增 (Mok Shau Tsang) 为第一任华人副会督<sup>④</sup>; 1940 年, 又祝圣朱友渔 (Y. Y. Tsu) 为香港的辅理主教, 负责主持云南教区的会务。<sup>⑤</sup>

三四十年代, 他在处理教务的同时, 还担负了大量的社会救济工作。1941 年 9 月, 他接受邀请前往美国讲学, 同年圣诞香港沦陷。在避过了这场灾难后, 他于 1942 年从伦敦抵达昆明, 在中国的后方继续进行传教及救灾工作<sup>⑥</sup>。1945 年, 日本投降, 香港光复, 他随即

① 《圣公会报》, 第 26 卷 12 期, 上海圣约翰大学圣公会报社 1932 年发行。另外, 据香港圣公会已荣休的彭荣昌会长口述, Bishop Hall 初到华南的时候, 中文名字为何鲁华, 后来才改为何明华。

② 何明华, 明者光也, Hall 来自英国圣路加堂 (St. Luke), Luke 为光明之意, “明华”即光照中华。《Outpost》, April 1933, p. 5.

③ 《Outpost》, July 1933, pp. 5—8.

④ 钟仁立:《莫寿增会督传》, 香港圣公会出版社 1971 年版, 第 55—56 页。

⑤ 钟仁立:《华南教区百年史略》, 香港中华圣公会会督府 1951 年印, 第 31 页。

⑥ David M. Paton, *The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong*, p. 115.

返港。战后香港满目疮痍，百废待举，他除了立即恢复因战争而中止的社会服务工作外，还创办了许多教育事业。其中，1946年，他提出设立港九劳工子弟学校并担任该校校董，获社会人士特别是劳工界的积极响应。<sup>①</sup>另外，他还创办了崇基学院和香港中文大学。在他的带领下，圣公会在香港有相对理想的发展，成为政府推广各项社会服务和教育事业的合作伙伴。<sup>②</sup>

何明华于1922年第一次来华，1925—1926年任上海基督教青年会干事，1932年开始担任圣公会香港及华南教区主教，直至1966年荣休返国（时年71岁）。1975年4月22日，他在英国牛津逝世。何明华在中国的大半生岁月里建树良多，曾两次获国民政府颁发的荣誉奖章、受到周恩来等中共领导人的接见、接受英女王授予的CMG勋衔等。<sup>③</sup>同时，他亦是一位颇具争议性的教会领袖，他开放的作风使“1944年按立李添爱为全球圣公会第一位女牧师”事件在全世界圣公宗体系内引起轩然大波；1956年，他受邀访华，成为新中国成立后最初访问中国的西方教会领袖之一。这些颇具勇气的行为，使他成为圣公会内最受争议的会督，甚至有人质疑他“作为一位道德领袖的可信性”<sup>④</sup>。

这确实是个令人迷惑而值得探讨的问题：一位著名而重要的圣公会会督何以又会是具有争议、最受批评的教会领袖？有如不同宗教人士形容的，何明华可以从不同的角度看成是圣人、政治家、社会活动

---

① David M. Paton, *The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong*, p. 161.

② 曾国华：《何明华会督（1895—1975）对香港之社会及教育之贡献》，香港大学文学1993年硕士论文，第10页。

③ David M. Paton, *The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong*, p. 201.

④ Brown, Deborah A., *Turmoil in Hong Kong on the Eve of Communist Rule: The Fate of the Territory and Its Anglican Church*, San Francisco: Mellen Research University Press, 1993, pp. 81—110.

家、真正的先驱，或是狂热分子。<sup>①</sup>作为教会领袖，何明华坚持以实际行动来实践耶稣基督的爱，他一生重要的著述不多。然而，他却终其毕生精力于中国的社会运动中，透过社会参与，深入观察和了解中国的现实问题，并深切关注中国社会发展与政治制度的方向。在他的一生中，有很多次亲身参与和见证中国历史事件的经历。其中，三四十年代积极投身中国工业合作运动，便是何明华一生中不可忽视且极为重要的经历。

## 二、何明华与“工合”国际委员会

### 1. “工合”及其国际委员会的成立

中国工业合作运动（the Chinese Industrial Co-operation Movement），简称“工合”（C. I. C.），是1937年抗战全面爆发后，为了重建被日本侵略所毁灭的工业而产生的小规模合作社式的工业自救运动，该运动也被公开宣称为在国民政府行政院管辖下的抗日统一战线运动。<sup>②</sup>“工合”运动的最初倡议者是美国记者海伦·斯诺（Helen Foster Snow）、埃德加·斯诺（Edgar Snow）夫妇和新西兰人路易·艾黎（Rewi Alley）。1938年4月，艾黎和斯诺夫妇提出了一个“在中国建立工业合作社的计划”<sup>③</sup>。但“工合”要在全国内开展，必须得到国民政府在行政和财政上的支持。当时担任行政院院长的孔

① Erik Kvan, “Bishop Hall,” *St. John's Review*, Vol. XXXXII, No. 6, June 1975, p. 1.

② [日] 菊池一隆：《中国工业合作运动の研究》，汲古书院2002年版，第21页。目前，学界有关中国工业合作运动的研究主要集中在中国大陆、台湾地区和日本的史学界中，主要围绕“工合”的产生、发展及影响等问题展开，且已出现了不少成果。

③ 海伦·福斯特·斯诺：《我在中国的岁月》，中国新闻出版社1986年版，第338页。

祥熙，在民族抗战热情高涨的情势下，考虑到“工合”在国内外的影响，同意成立中国工业合作委员会，并答应由国民政府拨给资金 500 万作为开展工业合作社的基金。<sup>①</sup>同时，“工合”的兴起也引起中国共产党的高度重视和支持。周恩来在武昌会见艾黎时指出：“工合一定要同国民党政权配合，但要保持自己的社会团体的面貌，使工合成为一个群众性的组织。同时对参加工合工作的领导人员，最好能吸收在群众中有一定威信的爱民主人士，这样可使工合不致发展成为一个官僚机构。”<sup>②</sup>作为一个由国际人士发起的社会运动，“工合”在酝酿阶段就令国、共两党密切关注和高度重视。

1938 年 8 月 5 日，中国工业合作协会在汉口成立。宋美龄为名誉理事长，孔祥熙任协会理事长，艾黎被聘为技术顾问。<sup>③</sup>同年底，工合总会在重庆成立，刘广沛(K. P. Liu)<sup>④</sup>任总会干事，梁士纯(Hubert S. Liang)<sup>⑤</sup>任副总干事，总会下设总务、业务、财务、推进、组织、技术 6 组。从此，“工合”广泛召集人才，首先在西北，接着在东南、西南等地星罗棋布地建立起来，并得到迅速的发展。1939 年 1 月，在宋庆龄等人的大力支持下，“中国工业合作社国际委员会”(International Committee for Chinese Industrial Cooperatives, 简称“工合国际委员会”)在香港成立，何明华担任主席，郑铁如<sup>⑥</sup>担任副主席，

---

① 中国第二历史档案馆藏“中国工业合作协会”档案，全宗号 610，案卷号 115。

② 路易·艾黎：《“工合”运动记述》，载《文史资料选辑》第 71 辑，第 117 页。

③ “工合”协会理事会由国民党民主派邵子力、张治中、翁文灏、王世杰、杭立武、俞鸿钧、蒋廷黻；共产党由邓颖超、董必武、林伯渠；社会各界参政代表沈钧儒、黄炎培、莫德惠、于斌和陈文渊等组成。中国第二历史档案馆藏档案，全宗号 610，案卷号 115。

④ 刘广沛之前为国民政府甘肃省民政厅长。

⑤ 梁士纯之前曾担任燕京大学新闻系主任。

⑥ 郑铁如时任中国银行香港分行经理、董事会常务董事等职，是一位国际金融专家，周恩来对郑铁如十分器重。

陈翰笙<sup>①</sup>担任秘书，委员有斯诺、艾黎、普律德（Ida Pruitt），港澳地区也有一些知名人士如钟秉铎、陈乙明、何东等 20 多人参加。香港工合国际委员会成立不久，又分别在马尼拉、纽约、伦敦等地成立工合推进委员会。<sup>②</sup>

## 2. 何明华担任工合国际委员会主席

1948 年 4 月，何明华在香港接受《星岛日报》的采访时，回忆了他早年参与“工合”的情况：“其时中国内地因战事影响，难民遍地皆是，我挺身担任了国际委员会中国工业合作社主席的职务，将救济款项来开设各种手工业的工厂，使大部分儿童难民从事工作，一方面可以免致彼等成为饿殍乞丐，一方面亦可增加手工业的制造品。”<sup>③</sup>值得注意的是，何明华用了“挺身”二字描述自己担任工合国际委员会主席的情形。在他的一生中，曾担任过的社会职务不计其数，但出任工合国际委员会主席，则需要勇敢地“挺身而出”，为何会出现这般情形呢？

工合总会成立不久，一部分“工合”的领导人察觉重庆总会有意控制全部的海外捐款，并只将捐款用于国统区的工合。艾黎在他的传记中这样写道：“如果我们不想看到这些钱被孔公馆那帮贪污腐败的人攫取，那么我们只有成立一个国际委员会，由它来把宝贵的援助送往最急需的地方。”<sup>④</sup>从国民政府行政院的档案记录里，我们可以看到整个“工合”运动的资金来源情况：“中国工业合作协会是与政府行

---

① 陈翰笙当时是一位地下中共党员，1925 年经李大钊介绍参加革命。《陈翰笙集》，中国社会科学出版社 2002 年版，第 459 页。

② 卢广绵：《抗日战争时期的中国工业合作运动》，载卢广绵等编：《回忆中国工合运动》，中国文史出版社 1997 年版，第 99 页。

③ 余明：《今日接受我政府授勋的何明华会督》，摘自《星岛日报》，中华民国三十七年（1948）四月二十日。

④ 路易·艾黎：《艾黎自传》，甘肃人民出版社 1987 年版，第 129 页。

政院有辅助经费关系的组织。经费来源除一部由英美援华会捐助外，其他则由行政院拨给。但其主要经费来源实为英、美援华会捐助暨行政院辅助。”<sup>①</sup>由此可见，“工合”的经济是以海外援助为主，行政院补助为辅，海外资金的流向和控制就显得尤为重要。当时，重庆的工合总会只支持国统区的工合，对于中共领导下的解放区的“工合”不给予任何经济资助。为了避免总会掌握全部的海外资金，成立“工合”国际委员会作为一种资金分流的渠道，在当时的情况下尤显必要。

另外，“工合”总会的人员流动性大，行政架构不稳定。从1938年工合总会成立至1945年抗战胜利之前的6年多时间里，总会组织和总干事负责人共调整了6次<sup>②</sup>，平均每年调整1次，人事更替如此频繁，使得很多工作无法按计划开展。而且，因这种行政管理和人事制度的混乱与不稳定，官僚主义和腐败现象日益滋生。<sup>③</sup>如此看来，“工合”国际委员会的成立乃是形势所需，它将弥补工合总会在经济掌控和行政管理方面的诸多弊端，对于整个“工合”运动的发展也将发挥重要作用。

工合国际委员会与总会的性质有很大区别，工合总会是隶属于国民政府行政院管辖下的组织机构，它的负责人大都属国民党背景，且享受中央公务员待遇；<sup>④</sup>而工合国际委员会不属于国民政府行政管理，人员多是“亲共”人士，有的直接为中共党员，如陈翰笙等。它的人员大多为兼职，不享有固定薪酬，主席何明华自该组织成立起便义务担任该职。总会与国际委员会两者间的区别在某种程度上体现了

①② 中国第二历史档案馆馆藏档案，档案号为全宗号610，案卷号115。

③ 中国第二历史档案馆馆藏档案，档案号为全宗号478，案卷号438。

④ 中国第二历史档案馆馆藏档案，档案号为全宗号610，案卷号115。相关内容为“职员待遇似与中央公务人员规定办法相同，或者胜于公务人员待遇尤厚。因其吃公粮复又按照陪都物资指数发给生活津贴，可算额外厚待”。

国、共两党在“工合”中的张力和错综复杂的关系。

国际委员会的职能集中体现在两方面：一是负责资源的调配，将国际援助送往“工合”中最需要的地区；二是进行广泛的国际宣传，让更多的人认识和了解“工合”在中国的发展情况。事实上，工合国际委员会成立后，一个最突出的贡献就是加大了解放区“工合”的支援力度。在国际委员会成立之前，国民政府虽然拨给工合总会一部分贷款基金，但大部分都用在国统区的工业合作社，拨给解放区的贷款基金很少。而当时的政府银行也歧视解放区工业合作社，对“工合”进行的贷款，只限制在国民党统治区。<sup>①</sup>因此，在当时的环境下，如何尽量避开国民党的干扰，从财力和物力方面支援解放区的“工合”运动就成为一个亟待解决的难题。1939—1942年间，因国际委员会掌握了“工合”的大部分资金，“工合”运动的实际领导权掌控在国际委员会的手中。<sup>②</sup>

何明华担任“工合”国际委员会主席一职，在当时的政治环境里，是非常敏感且具有勇气的行为。值得思考的是，该委员会主席为何由圣公会会督何明华出任？显而易见，该职位需要的是一位同情中共、支持中国抗战，并且有能力成功斡旋在国、共两党之间的关键人物。遗憾的是，迄今为止，笔者尚未找到相关材料直接反映何明华出任该委员会主席之详细经过，<sup>③</sup>尽管如此，我们还是尝试做以下两点

- 
- ① 卢广绵：《抗日战争时期的中国工业合作运动》，载卢广绵等编：《回忆中国工合运动》，第101页。
- ② 中国第二历史档案馆：《中华民国史档案资料汇编》第5辑第3编，江苏古籍出版社1991年版，第574页。
- ③ 在笔者目前搜集的所有史料中，没有发现何明华担任国际委员会主席的细节材料（诸如谁最先提名何明华，哪些人参与了讨论并促成此事，过程怎样？），基本都是直接说明“主席由何明华担任”。连何明华本人也未曾提及该事，只是强调1939年担任该会主席，是他在中国的大半生岁月中十分重要的经历。



大致的推断。

首先，1939年2月，何明华在写给他的英国赞助者（V. D. A.）<sup>①</sup>的报告中讲述了他援助一位外籍医生赴延安救助伤员的情况，或许这件事情可以对我们有所启发。他在《主教信函》（*The Bishop's Letter*）中这样写道：

我要求加拿大差会允许我差派他们的一位医生 Dr. Richard Brown 从1938年复活节的星期天开始，继续为共产党的八路军服务。……他于1938年复活节的礼拜日到达了延安，并开始为共产党人服务。Dr. Brown 在延安与毛泽东、朱德等共产党领导人度过了很长时间，因为他的救助，很多人的生命得以保全。……我非常欣赏他的工作，并与加拿大差会及上海的英领馆协商，决定 Dr. Brown 在西北的工作将完全由我来支持，包括支付他的薪水。<sup>②</sup>

上述的文字，反映了1939年国际委员会成立之前，何明华曾对共产党人表示出善意。透过这位在延安服务的外籍医生，何明华向边区的共产党人表达了关怀和支持。另外，在中共内部，最支持“工合”的是周恩来。抗战期间，周恩来一直主持中共统战工作，当时他采取“求同存异”的国际统战方针、利用多种途径积极开展统战工作，包括在港建立“八路军办事处”。<sup>③</sup>前文提到的，在1938年武汉失守前，周恩来在八路军驻汉口办事处会见了路易·艾黎。会见中，周恩来把中国工业合作协会称为统一战线的组成部分，劝说该会

---

① V. D. A. (Victoria Diocesan Association), 赞助人，他们分布在英国坎特伯雷和约克两个省区下的18个城市，V. D. A. 是经济上大力资助何明华的团体。

② Diocese of Victoria Hong Kong, *Outpost*, April 1939, pp. 5—6.

③ 《周恩来年谱（1898—1949）》，中央文献出版社1989年版，第420页。

领导人吸收爱国民主人士参加，特别是具有国际影响力的人士。<sup>①</sup>此外，1939年1月，工合国际委员会选择在香港成立，也是考虑到香港作为战时中国最大的国际交通门户，是海外物资进入中国内地的重要通道。何明华作为香港圣公会会督，拥有广泛的社会资源，对港英政府极具影响力，自然成为中共极力争取的对象。或许是基于何明华对中共的友好态度，加上其特殊的社会地位与国际影响力，因此在考虑成立工合国际委员会的时候，他成为了中共考虑中的合适人选。

其次，从何明华个人的角度来看，1938年是他备受考验和痛心疾首的一年，因为这年的10月21日，广州沦陷。作为华南教区首府的广州被日军侵占，何明华沉痛的告诉他的英国支持者：“广州已经成为一座死城！这是让人窒息的时刻！我们必须站出来，为中国的抗战，为无数的难民做点什么！”<sup>②</sup>可以说，1938年广州的沦陷，从某种程度上让何明华深刻意识到中国抗战的艰巨性和紧迫性，由此我们做一个可能的推测，即广州沦陷是一个重要的转折，在此之前，何明华对中共示出善意，或许只是人道主义的支持，方式也间接而婉转；但广州沦陷后，何明华选择更积极和直接地支持中国抗战，其中也包括支持中共。1939年1月，何明华“挺身”出任工合国际委员会主席，想必也是在此情理之中。

### 三、何明华在“工合”中的经济活动

据陈翰笙回忆：“该国际委员会自成立之日起，即由何明华主教

① 黎雪：《回忆周恩来同志二三事》，载《羊城晚报》，1982年3月5日。又见卢广绵：《抗日战争时期的中国工业合作运动》，载《文史资料选辑》第71辑。

② Diocese of Victoria Hong Kong, *Outpost*, January 1939, pp. 4—5.

任主席，他的声望使他能够与政府高级官员维持良好的关系。”<sup>①</sup>裴大卫（David M. Paton）亦对此做了描述：

何明华的职责是为中国救济基金筹募资金，但这笔钱因为兑换受严格控制的原因不能直接到达中国，而要通过香港国际委员会给中国。何明华想将款项拨给解放区那些更需要的地方，不想将工业合作协会（C. I. C.）变成一个国民党控制下的官僚机构。要解决这一问题就必须亲自去找孔祥熙，何明华认为通过英国大使与孔交涉将是最好的办法……”<sup>②</sup>

可见，何明华不仅深谙与政府交往的规则，而且能恰到好处地利用他的主教身份和社会关系为解放区的“工合”争取利益。在他的努力下，工合国际委员会可以直接从海外接受捐款，进而保证“工合”独立的经费财源，既不受国民政府控制，也不必通过孔祥熙控制的工合总会，便可独立开展海外的募捐活动，还可将款项用到最需要帮助的地方，这就大大帮助了敌后根据地。

由于国际委员会的努力，解放区的“工合”在获取资金和援助物资方面产生了积极成果。钱开始直接汇往最需要的地方，或者经上海一家银行，通过廖承志送往延安。<sup>③</sup>1939年，根据地“工合”艰难起步的时候，工合国际委员会即把菲律宾马尼拉华侨和国际友人捐赠的10万元<sup>④</sup>，一

---

① 陈翰笙：《工业合作社》，卢广绵等编：《回忆中国工合运动》，第69页。

② David M. Paton, *R. O. The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong*, p. 108.

③ 路易·艾黎：《艾黎自传》，第129页。

④ 除去注明外币名称，文中出现的“元”都指法币。国民政府于1935年实行“法币政策”，整个抗战期间由于通货膨胀，法币不断贬值，到1948年，法币彻底崩溃。1939年，国际委员会拨给边区“工合”的10万元在当时处于法币贬值的初期阶段，是一笔不小的数目。

次性拨给了陕甘宁边区的“工合”。为此，毛泽东在1939年9月25日特意致函给何明华表示谢意，全文如下<sup>①</sup>：

香港，中国工合国际委员会  
陈翰笙干事转工合国际委员会  
主席何明华主教

诸位先生：

我赞成以合作社的方式在中国组织建设许多小型工业。对于你在这一事业上的热心，以及你在帮助我们抗战上所取得的光辉成绩深表感佩。

如能在华北游击区和西北接近战区的地区组织建立这种工业合作社，八路军和鄙人自己对此种援助将表示极大的赞赏和热情的欢迎。

我了解到这一计划实际上已在拟议之中，极为希望其能够实现，因为这对于我们的斗争贡献之大，将是不可估量的。

尚请你将这一想法转达给你们国外的委员会和我们的海外侨胞，我将极为感谢。为此，特别要向在菲律宾的我国侨胞和在那里的工业合作促进委员会表示感谢，因为他们在支持我们的祖国和工合运动尽了很大的力量。

总之，倘若我们艰苦奋斗，倘若中国与其国际朋友共同合作，毫无疑问，我们是能够打败日本，取得最后胜利的！致以  
民族抗日的敬礼

毛泽东

于延安1939年9月25日

---

<sup>①</sup> 《重要文献》，载卢广绵等编：《回忆中国工合运动》，中国文史出版社1997年版，第332页。

毛泽东对何氏领导下的工合国际委员会予以高度肯定和感谢，并期望该会继续为其领导下的抗日根据地和八路军提供帮助。此后，皖南游击区的总指挥叶挺也于1939年10月10日亲自致函工合国际委员会，他称：“你们经常援助在皖南游击区建立工业合作社，我们极为感谢，我们将永不忘怀。皖南工业合作中心对我们的帮助是重要的。这些工业使我们各区难民参加了生产工作，得到了救济……皖南全体居民得以受益。我们向你们请求给予进一步的帮助，使这一工作继续有利于皖南人民，支持我们的抗战。”<sup>①</sup>

在“工合”中，不仅毛泽东、叶挺两位中共领导人亲自致函何明华，何明华本人还曾多次与周恩来在重庆会面。据圣公会牧师蔡咏春<sup>②</sup>在1978年的“平反”材料中写道，

抗日战争期间，新西兰友好人士路易·艾黎在我国西北大后方从事工合运动，帮助群众开展生产，何明华与艾黎密切合作，大力支持，他在香港主办工合国际委员会，为工合募捐。何明华为工合的事，常往返于香港和兰州，每经过重庆，总和龚澎<sup>③</sup>联系，并通过她多次会见了周恩来总理。<sup>④</sup>

- 
- ① 《叶挺给“工合”国际委员会的信》，载卢广编等编：《回忆中国工合运动》，第333页。
- ② 蔡咏春（1904—1983），基督徒学者、圣公会牧师。1943年，蔡在昆明遇到何明华会督，受其感召，遂决定从中华基督教会转到圣公会，成为圣公会的神职人员。参见黄秀英：《我的伴侣蔡咏春》（内部刊印），第165页。R. O. Hall's Account of the Deaconing and Priesting of Tsai Yong Chun (Cai Yongcun) and John Chou in Wenlin Tang, Kunming, *Outpost*, April—September 1944, pp. 2—4.
- ③ 龚澎（1914—1970），女，安徽合肥人。抗战期间曾担任周恩来的翻译和助手。1938年10月至1940年10月，任第十八集团军总司令部秘书。新中国成立后，任中国外交部情报司、新闻司司长。参见中华人民共和国外交部网站：<http://www.fmprc.gov.cn/chn/ziliao/wjrw/lrfbjbztl/t218691.htm>。
- ④ 黄秀英：《我的伴侣蔡咏春》，第145页。

何明华因“工合”的关系，与周恩来在重庆有密切的交往。1956年何明华访华回来，与家人的通信中也亲切地称周为“重庆的好友”<sup>①</sup>。外界的援助，对于资金匮乏的边区政府来说，是十分重要的财源。正因为何明华和国际委员会的努力，陕甘宁边区在当时财政最为困难的时候，能够从“工合”中得到实际的经济援助，从而发展根据地、解放区及游击区的“工合”运动，为壮大自身力量和组织抗战提供了有力的物质保证。在此过程里，延安事务所始终充当边区工合的接受者。从1941年7月起，延安事务所的经费与资金主要源于工合国际委员会和保卫中国同盟。这些钱是香港、菲律宾、印度尼西亚等地华侨的捐款和英、美的工合促进委员会<sup>②</sup>募集的，并以支票形式，通过廖承志、康世恩等人辗转送到边区，总计162万余元，其中1941年204280元，1942年和1943年共1423569元。<sup>③</sup>另据卢广锦计算，1939—1943年间，工合国际委员会共交给延安事务所250万元。<sup>④</sup>

1940年3月，何明华到内地“工合”一些地方视察，由重庆而至云南，历时一个多月。4月，他回到重庆后会见了工合协会理事长孔祥熙、总干事刘广沛等，就海外资金问题达成协议，其结果是国际委员会得到中国和中央两银行的保证，对海外资金及管理借贷负有全权。这样国际委员会提高了信用度，很快在短时期内从海外募集资金35万元。到1940年7月为止，国际委员会掌握征集到资金100万元，

---

① R. O. Hall's Letter to Sir Noel Hall (in the train, coming back to Canton, 23 June 1956), in the Archives of Bishop Hall which deposited in Divinity School of Chung Chi College, CUHK.

② 促进委员会是国际委员会在海外募捐的有力推动者，行政上不属于国际委员会。

③ [日] 菊池一隆：《抗日战争时期的中国工业合作运动》，载《历史研究》，1980年，第485号。

④ [日] 菊池一隆：《陕甘宁边区的中共工业合作运动》，载《国外中国近代史研究》第二十二辑，1993年。

加上从中国、中央两银行的长期贷款 100 万元，合计 200 万元。<sup>①</sup>不仅如此，何氏还于 1942 年返英期间，召集英国各团体的代表们援助中国“工合”，劝说他们联合起来，成立“英国援华会”（British United Aid to China），何明华亲自担任第一任援华会主席。<sup>②</sup>

陈翰笙认为：“在抗战最初几年，特别是 1939 年到 1942 年间，工合国际委员会尽了最大的努力，成为海外各地工合的推进机构和国内各地合作社联系的桥梁与聚集点，亦掌控着整个工合的领导权。”<sup>③</sup>截至 1946 年底，“工合”通过国际委员从美、英、菲律宾、加拿大、澳大利亚、新西兰、香港和澳门的促进委员会得到的经济援助约 500 万美元。<sup>④</sup>

#### 四、何明华在“工合”中的政治活动

何明华在“工合”中的政治活动主要是国际宣传，包括两个方面：一方面宣传“工合”民主、民生的政治意义；另一方面宣传八路军抗战，为其树立正面形象。

##### 1. 民主、民生的“工合”

1942 年，何明华通过英国国际广播电台向全世界做了题为《新世界的建立——中国工业合作运动》（*A New World in the Making: On Chinese Industrial Co-operatives*）的演说，他称：

---

① [日] 菊池一隆：《抗日战争时期的华侨和中国工业合作运动》，载《抗日战争研究》，2003 年第 2 期，第 48 页。

② R. O. Hall, “The Importance of Assisting China,” *British United Aid to China Monthly Review*, No. 47, April 1947.

③ 陈翰笙：《中国工业合作社史话》，纽约太平洋学会美国分会 1947 年出版，第 48 页。

④ 艾黎：《艾黎自传》，第 132 页。

什么是中国工业合作运动？或者我们简称的 C. I. C.？1938 年在汉口附近有成千上万的来自上海和其它工业城市的难民。问题是如何使这些人再次工作并为中国的抗战而努力。但这不足以成为开展工合的原因，工合的倡议者们寻求一个更深远的问题，如何使这些难民在生产中获得一种更好的工作方式和生活方式？事实是这些人不仅关心为战争而生产，而且他们还希望利用这次机会创造一些在和平的新世界里有价值的东西。所以他们开始了工合——一起分享工作、经营和产生利润。<sup>①</sup>

何明华认为，开展“工合”的直接原因是组织难民进行生产自救，即解决战时的民生问题。但更深层次的原因在于“使难民在生产中获得一种更好的生活和工作方式”，并成为战后新世界的价值观，这种价值观就是一直以来他努力要在中国实现的民主观念。

同年，他所撰写的 *China's Fight for Freedom* 一书出版。在该书中，何明华称：“中国为争取自由而战的故事里不能不提及工业合作运动。因为‘工合’，中国出现了政府资助的为了供应本地自我需求而吸纳了各种工人的工厂。如那些来自长江流域的可怜的难民技工，有时有工具，有时什么也没有，他们衣衫褴褛，靠政府的资助，却成功生产出适应战时需要的关键性的物资。”同时，他强调“工合”是一项民主运动，高度赞扬了“工合”的民主化管理和推广普及知识的功效：“每一位参加‘工合’的工人都必须学习阅读和书写，遵守工合的原则。管理人是被选举的，管理与控制主要依靠市场与供给中心

---

① R. O. Hall, the Bishop of Hong Kong, "A New World in the Making: On Chinese Industrial Co-operatives," *The Listener*, Vol. XXVIII, No. 709 (13 August 1942), pp. 197—198.



的委员们的决策。‘工合’在生产能力上不断进步——1941年她为军队生产了1百万条毛毯。‘工合’的服务犹如工人门的大学，以一种不同于过去学校传统教育的方式，向工人传播基本的文化知识和认知。知识文化在中国以飞快的速度传播着，这一事实将对中国未来的民主化进程产生巨大意义。”<sup>①</sup>

从何明华的角度来看，推进“工合”就是加速民主。为此，他不仅积极倡导“工合”的民主作风，还用实际行动加速推进“工合”的发展。1940年，他在中国内地的视察中，看到了各地“工合”的蓬勃发展以及所遭遇的困难，他表示：

我对于工合运动的兴趣，并不是简单由于人道主义……我认为最重要的是，中国合作运动在其发轫之初，便应与国外从事合作运动的人们密切联系起来。海外朋友的借款与捐款，是建立这种联系最实际最有效的办法。工合运动专家们劝我们说：“慢一点，我们经不住错误，否则整个运动将失掉信仰。”但是在中国这样迫切的状况下，事情恰好相反。我们必须耍快，什么地方有市场，或者是可能发展为市场的地方，我们就需要建立合作社。战争结束后，也许一半，或者更多的合作社不能继续存在，但是，总要留存一部分，由此而建立了永久的合作制度。在目前迫切需要的情况下，我们还不能说，哪一种合作社将来能够长久存在，因此，我们必需努力推进，尽可能多多组织各种合作社，只有时间能够证明哪一种能够适合生存。我们不要怕失败。如果我们不做，抗战给合作运动打开的大门，将被关闭。<sup>②</sup>

---

① R. O. Hall, *China's Fight for Freedom*, pp. 43—46.

② Bishop Hall's Letter to Miss K. C. K., Bishop's House, 1940, in the Archives of Bishop Hall which deposited in Divinity School of Chung Chi College, CUHK.

由此可见，何明华看准了中国抗战——这个苦难却又为民主敞开大门的历史时刻，为此，他呼吁“一切赞助合作事业的外国朋友们，能够尽力之所及帮助中国工业合作运动这个洞开的大门，不仅是为着中国，同时也是为着全人类”<sup>①</sup>。他的言论有力地向国际社会传递了中国“工合”的两大特征——民生的改造和民主的希望。

## 2. “红色会督”——政治立场的迷思

巧合的是，何明华在抗战期间为“工合”所做的国际宣传与当时国民政府试图通过“工合”对外宣传的民主与民生思想是一致的。国民党在1940年2月纪念新生活运动6周年大会上，宣读蒋介石训辞的同时，也表示了国民政府从民生主义和抗战建国的立场出发，希望建立“工合”的意见。<sup>②</sup>可见，国民政府视新生活运动与工合运动为代表战时中国民主、民生的两大运动。曾担任重庆工合总会副总干事的梁士纯（Hubert S. Liang）于1944年在美国留美学生聚会上代表“工合”运动发表题为“新的中国与新的领导人”（New China and Her New Leadership）的演讲，他指出“新的中国将是民主的、孙先生倡导的中国，与贫穷、落后、无法律的旧中国完全不同”<sup>③</sup>；一年后，他再次代表“工合”赴美向留学生阐释“民生主义”在中国的意义<sup>④</sup>。另一位曾担任工合总会总干事的张福良（Chang Fu-Liang）亦

① Bishop Hall's Correspondence with V. D. A. Members, Bishop's House, 1940, in the Archives of Bishop Hall which deposited in Divinity School of Chung Chi College, CUHK.

② 香港《大公报》，1940年2月18日。

③ Hubert S. Liang, adviser to Chinese Industrial Cooperatives, the address of “New China and Her New Leadership”, *The Chinese Christian Student*, Nov. 1944, pp. 6, 18.

④ Hubert S. Liang, adviser to Chinese Industrial Cooperatives, the address of “Plenary: ‘What is Min Sheng Chu I?’”, *The Chinese Christian Student*, Nov. 1945, p. 6.

认为“作为一种战时的组织和运动，‘工合’超出了其领导者和友人的期望值，不仅在于生产救济物资方面，还给整个中国带来了民主、民生的希望”<sup>①</sup>。

1942年，何明华通过英国国际广播电台向全世界宣传中国军队在抗战中的表现，他极力称赞中共八路军在抗战中的英勇表现，他认为：“中国共产党领导下的八路军，在抵抗日本侵略者的战斗中表现出坚定的信念和不屈不挠的精神。尽管他们的装备和条件异常艰苦，但这些八路军战士十分顽强，他们代表了中国的勇气和力量。”<sup>②</sup>

共产党人卢广绵如此评价何明华：

何明华 (Bishop R. O. Hall)，英国人，香港英国圣公会主教，一直担任工合国际委员会主席。从1937年“七七”事变到1945年抗日战争胜利，他先是在香港，后来在重庆、昆明和西安，一向同情中国抗日，不断宣传中国抗战和工合对抗战的贡献。由于他在宣传中经常大量介绍解放区和八路军的抗战事迹，在一个时期里被人称为“红色主教”。抗战胜利后，他继续担任香港主教，致力于中英友好合作。1949年4月我在香港时，新华社举行北京解放后第一次盛大酒会，他是被邀请的少数外国朋友之一。<sup>③</sup>

1945年，何明华在“主教信函”中清楚地向他的支持者表达：

- 
- ① Chang Fu-Liang, *When East Met West: A Personal Story of Rural Reconstruction in China*, New Haven: Yale-in-China Association, 1972, pp. 86—90.
  - ② The Bishop of Victoria, Hong Kong, “The Chinese Soldier: After Five Years,” *The Listener*, Vol. XXVIII, No. 704 (9 July 1942), pp. 37—39.
  - ③ 卢广绵：《抗日战争时期的中国工业合作运动》，载卢广绵等编：《回忆中国工合运动》，第104页。

“作为基督徒，如果我们不能在共产主义的地区工作，那么这就是我们的错误，而不是他们的。如果我们做我们的宗教工作，我们就不应该站在任何一个政党的一边。”<sup>①</sup>

## 五、总 结

三四十年代，中国处在抗日战争的艰难困境中，此时国、共两党的关系又异常复杂与微妙，何明华运用其身份和社会关系，巧妙斡旋，成功地将国外的援助资金通过工合国际委员会，送往共产党领导下的地区，从而保障了解放区和敌后根据地“工合”运动的顺利开展。不仅如此，何明华还为“工合”运动和中共抗战做了积极正面的国际宣传；与此同时，他亦与国民政府维持良好的关系，在救济事业上鼎力相助，并两次获得国民政府颁发的荣誉勋章。不难发现，何明华是一位具有政治睿智的教会领袖，在中国特殊的社会历史处境中，他能运筹帷幄、灵活掌控和平衡与国、共两党的关系。

“红色会督”的称呼从某种意义上反映了何明华与中共之间的“亲密”关系，但这并不能真正代表何氏的政治取向，或者说，目前我们还无法证明何明华的真实立场。作为基督教领袖，政治的左右也许并非是何明华真正关注的问题。在他的神学里，上帝就在人间，因此，他看重的是现世社会，即改进社会，实现社会的公平与正义、民主与民生，才是上帝在人间真正意义。

可以肯定的是，本文提供了这样一个可能存在的历史事实：中共通过“工合”进一步认识了何明华，在经历“工合”之后，何明华与中共有了更为密切的联系。

---

<sup>①</sup> *Outpost*, July 1945, p. 8.

# 福建协和大学的教育传教士

——以克立鹤及其弟子郑作新为例

彭淑敏

## 一、引言

清末宣统元年（1909），英美差会在苏格兰召开的世界宣教会议，提出在福建成立基督教教会大学的计划。1916年美国公理会（American Board of Commissioners for Foreign Missions）、美以美会（Methodist Episcopal Church）、英国圣公会（Church Missionary Society）和美国归正会（Reformed Church in America）决定于福州成立一所由多个差会联合创办的福建协和大学（Fukien Christian University，以下简称协大）。<sup>①</sup>近年学者关注中国教会大学的研究，惟对协大的研究，尚属初步阶段，其中教职员研究即为重要课题之一。<sup>②</sup>

---

① 协大于1916年2月开始授课；1931年立案成为私立福建协和学院；1938年由福州魁岐迁校到闽北邵武；1942年完成注册，获准升格为私立福建协和大学；1945年迁回福州校园；1951年与华南女子文理学院合并为福州大学；1953年改为福建师范学院；1972年改名福建师范大学至今。参见吴梓明、梁元生、李金强编：《中国教会大学文献目录第一辑：中国教会大学历史文献综览》，香港中文大学崇基学院1998年版，第189—204页。

② 有关中国教会大学的研究概况参见马敏：《近年来大陆中国教会大学史研究综述》，载《文化传播与教会大学》，湖北教育出版社1996年版，第401—428页。（转下页）

就协大的发展而言，曾在该校任职的传教士和外籍人士为数不少，按徐光荣的记录，先后不少于 55 人，包括 11 对夫妇，而在校服务 10 年以上者竟达 20 人，对于该校的发展，扮演重要角色。<sup>①</sup> 当中美以美会的传教士克立鹤（Claude Rupert Kellogg, 1886—1977）来闽 30 年（1911—1941），成为协大理学院最具代表性的外籍教育传教士之一。他于 1970 年接受美国加州克莱尔门学院（Claremont Graduate School）的邀请，进行口述历史访问，亲身讲述他在生物学系的教学经验，为了解传教士在福建兴办高等教育难得的史料，尚未被学者注意。<sup>②</sup> 故本文即拟就此进行研究，藉以认识传教士与中国教会大学发展的关系。

本文引用美国耶鲁大学神学图书馆特藏室、哈佛大学神学院图书馆、福建省档案馆及福建师范大学图书馆所藏协大史料及克立鹤的著述、口述历史记录等，由其生平入手，并探讨克氏在协大的教研经验，及其所培育生物学的华人精英郑作新（1906—1998）等，藉此了解教会大学在现代中国教会学术所扮演的角色。

（接上页）关于协大的研究，最先见于徐光荣（Roderick Scott, 1885—1971）的 *Fukien Christian University: A Historical Sketch*（New York: United Board for Christian Colleges in China, 1954），稍后由陈建明、姜源译为《福建协和大学》（珠海出版社 1999 年版），近有谢必震的《香飘魏歧：福建协和大学》（河北教育出版社 2004 年版）、黄涛的《大德是钦——记忆深处的福建协和大学》（中国大百科全书出版社 2007 年版）；学术论文包括黄新宪的《抗战时期的福建协和大学师生》（《福建论坛》，1995 年第 4 期，第 42—44 页）及《基督教高等教育家林景润的教育观探略》（《福建论坛》，2002 年第 1 期，第 93—99 页），汪毅夫的《福建协和大学与福建文化研究的学术传统》（《福建论坛》人文社会科学版，2003 年第 4 期，第 31—37 页），均未对克立鹤作出详细的研究。

- ① Scott, *Fukien Christian University: A Historical Sketch*, pp. 125—126.  
 ② “China Missionaries Oral History Project, Claude Rupert Kellogg,” Cyrus H. Peake, ed., *China Missionaries Oral History Collection*, California: Claremont Graduate School, 1970.

## 二、克立鹤的生平

克立鹤于1886年4月6日在美国明尼苏达州(Minnesota)明尼阿波里斯市(Minneapolis)出生,青年时已归信美以美会,参与19世纪末美国教会兴起传教热潮的学生志愿运动。23岁毕业于落基山脉的丹佛大学(University of Denver),主修动物学。翌年与同校克玛丽(Mary Lee Crow)结婚。<sup>①</sup>1911年10月到达福州,时值辛亥革命的爆发,根据他本人的忆述,夫妇二人只得留在家里,或协助护士照顾受伤的中国军兵,并获当地人士的善待。夫妇二人来闽后,除了一度回美,出任麻萨诸塞州大学(University of Massachusetts)昆虫学及养蜂学助理教授(1931—1935),先后在福建服务达30年之久,育有两名子女,将福州视为他们的第二个故乡。<sup>②</sup>

克立鹤初在美以美会创办的福州英华书院教授英语。在协大创校之初,出任理学院教授及生物学系主任,他虽未能掌握中文,然而华人学生多能运用英语,来学习西方的生物与化学知识。他曾两度于休假期间回美进修,1918年获美国威斯康辛大学(University of Wisconsin)硕士学位,主修经济昆虫学和寄生生物学,成为他在福建专

- 
- ① 克玛丽曾在哥伦比亚大学研读家政学,在协大出任家政学讲师,专责教授女生“现代家庭生活”。参见《协大消息》,1935年第3卷第5期,第177页。
- ② “Data Regarding Prominent Alumni of the University of Denver,” Claude Rupert Kellogg Biographical File (U200), Special Collections and Archives, Penrose Library, University of Denver, Denver, Colorado; C. A. Evans to Robert Stanley Dollar, July 3, 1935, United Board for Christian Higher Education in Asia, Archives of the United Board for Christian Higher Education, 1882—1974, Yale University Divinity School Library Special Collections, Manuscript Group No. 11, Series IV; China Colleges Files, Box 112, Folder 2446, 以下简称 UBCHEA Series IV.

研发展的科研项目，在协助当地农民控制害虫和改良农业发展的贡献显著。<sup>①</sup>1924年，获美国洛克菲勒基金（Rockefeller Foundation）资助入读哈佛大学的研究课程，最后因病未能完成。<sup>②</sup>

抗日战争期间，协大被迫迁校邵武，克立鹄与教务长徐光荣等传教士则留守福州魁岐，不久，由于战事的影响，大部分外籍教职员都选择离开协大，直到珍珠港事件后才回到中国。克立鹄夫妇曾于抗战时受到日军的威胁，当时他们正在划船准备渡过闽江，进入福州城，在没有任何保护的情况下，日军正要把他们捕捉，此时一艘大型汽艇驶近，日军立即改变方向，改航轰炸汽艇，而克立鹄二人遂得以逃过大难。此外，协大理学大楼亦曾受日军大肆抢劫，克立鹄因无法继续其教研工作，于1941年决定回美。其后，在中美洲的哥斯达黎加（Costa Rica）和北美洲的墨西哥继续农业改良的研究达20多年，由墨西哥农业部聘为养蜂业和养鸡业的顾问。1965年退休后，定居加州庞岱尔（Palmdale），以西班牙文为墨西哥农民撰写关于蜜蜂的书籍。最后于1977年在克莱尔门逝世，享年91岁。<sup>③</sup>

### 三、克立鹄及其弟子的贡献和成就

克立鹄与郑作新代表着中国教会大学中新的师生关系，他们对协大生物学的教学、学校行政与学会的创立贡献尤大，且致力中国生物学的科研发展与出版，也十分关心中国的需要，积极推广农村服务和率先出版中国大学生物学教科书。

① Claude R. Kellogg, "Studies in Gregarines," M. A. Thesis, University of Wisconsin, 1918.

② "Data Regarding Prominent Alumni of the University of Denver".

③ "China Missionaries Oral History Project, Claude Rupert Kellogg".



## 1. 生物学与行政职务

克立鹄的贡献以生物学的教育为首。协大成立初期，教师主要是各基督教差会派遣来闽的外籍传教士，在首任校长庄才伟（Edwin C. Jones, 1880—1924；1916—1923年在任）主持校务期间，克立鹄即为5名专职教授之一，为理学院生物学系系主任和创办人，从创校开始已积极推动自然科学的教学，曾教授动物学、脊椎动物学、无脊椎动物学、普通生物学、寄生虫学、养蜂学、昆虫分类学及经济昆虫学等，更成为率先在中国推广动物学的教育传教士。<sup>①</sup>他对教授动物学的兴趣浓厚，教学认真，给学生的印象良好：

每天早上很早起床，先到兔子厩、鸡棚、牛房、狗屋去看，似乎在那里能有什么新的发现。课堂上他一手拿着一只青蛙，另一手拥着一台显微镜，对全班同学说，生命是从进化来的，但他却是相信上帝的。<sup>②</sup>

克立鹄对协大生物学系的教学发展可说是功不可没，学生对其教研的努力深受感动，建成“立鹄楼”及由校友募设“克立鹄教授奖学金”，以示纪念。<sup>③</sup>根据1932年的毕业生唐仲璋撰文《纪念克立鹄教授》中回忆：

---

① 《私立福建协和大学一览，民国十七年至十八年》，福建协和大学1929年印，第28页；《私立福建协和大学理学院课程一览》，第3页；《协大自然科学社消息》，1936年第1卷第1期，第2页；《私立福建协和大学二十五周年纪念册》，福州协和大学1941年印，第51页。

② 谢必震：《香飘魏岐村：福建协和大学》，第53页。

③ 《协大周刊》，1945年第24卷第6期，第4页。

克师当时常工作到深夜，提着一盏马灯走回家。早期时，在下课时候他身边常围着许多学生，他们为着求知的热情常提出很多问题，他总不惮烦劳地回答。有的学生提出一些离奇的问题，他不能回答，但他从不懊恼，只是说“我不知道，这问题没有人知道”。他循循善诱，使学生喜爱和他亲近。如学生在科研上有些成绩，他总是鼓励，常常说“我为你的工作而感到矜夸”。<sup>①</sup>

克立鹄在协大培育了不少生物学的杰出学者，该校生物系毕业生大多赴美深造，继而回校执教。<sup>②</sup>当中以郑作新被视为他的继承人，学成回校后担任协大理学院院长、生物学系主任和教务长，为中国著名动物学家、鸟类学家，学术成就蜚声中外学界。

郑氏为福建长乐县人，自幼对分辨鸟儿的鸣叫声已深感兴趣。中学时期就读福州青年会附属中学，特别喜欢阅读生物学的课外书籍；学业成绩极佳，英语成绩优异，运动方面亦屡获佳绩。<sup>③</sup>他是协大历年来破格招收的最年轻的学生，并于1926年提前半年大学毕业，毕

- 
- ① 唐仲璋：《纪念克立鹄教授》，载《协大校友》，1990年第4期，第4页。唐氏于1932年毕业于协大生物学系，其后成为该校动物学教授、国际知名生物学家、蠕虫学家。
- ② 笔者按黄涛的《大德是钦——记忆深处的福建协和大学》内有关协大生物学系毕业生的数据进行统计，1920—1954年，该学系毕业生共203人，当中不少成为著名的生物学教研专家，举如1925年毕业生陈心陶成为寄生虫学家，1928年毕业生陈则湍成为动物学家，1929年毕业生郑庆端成为农业部科学院血清免疫学研究员，1930年毕业生李来荣成为农学家和园艺学家，1932年毕业生唐仲璋出任协大寄生虫学、医用昆虫学教授，1933年毕业生郑天熙成为昆虫学家及美国宾夕法尼亚大学（University of Pennsylvania）教授，1934年毕业生林孔湘成为柑桔病害专家，以及1936年毕业生刘同业和1937年毕业生林琇英也成为协大生物系教授。唐仲璋：《纪念克立鹄教授》，第4页。
- ③ “Personal History: Cheng, Tso-Hsin,” October 12, 1944, Box 112, Folder 2446, UBCHEA Series IV.

业后曾任学系助教。不久即获叔父郑守信的资助，在美国密执安州大学（Michigan University），以半工读的方式修读硕士课程，曾获中华教育文化研究奖学金，1930年成为全校最年轻的科学博士，主修胚胎学，博士论文以《林蛙生殖细胞发育史》（*The Germ Cell History of Rana Cantabrigensis Baird*）为题，并在德国权威学术杂志上发表，更成为美国科学研究荣誉学会会员及生物学研究助教。<sup>①</sup>同年放弃在美的教职，回到母校出任动物学教授及兼理学院代理院长，1933年出任生物学系主任及兼代理教务长，其后于1938年正式出任教务长及理学院院长。<sup>②</sup>1945年抗日战争后，应美国国务院文化司之邀请，担任客座教授一年，邵武县县长袁国铁亦参与送别会，郑氏的成就于此可见一斑。<sup>③</sup>

郑氏对协大生物学科的教育贡献显著，曾教授普通生物学、脊椎动物学、鸟类学、遗传学和胚胎学等，为国内外著名的生物学教育家。<sup>④</sup>教学成就为国民政府所认同，1940年教育部颁发教员服务奖给连续服务满10年以上的各院校教员，克立鹤与郑作新师生2人同时获奖，又1946年教育部颁发服务奖状予郑氏等人。<sup>⑤</sup>再者，郑作新在协大一直担任不同的行政职务，到校两年后即参与教务委员会的工作，并于1939—1947年出任主席一职，同时亦为校务会议委员和训

---

① 《私立福建协和大学1926年毕业生郑作新成绩卡》，福建省档案馆，全宗号5，案卷目录号4，案卷号74；Cheng, Tso-Hsin, "The Germ Cell History of Rana Cantabrigensis Baird," PH. D. Thesis, University of Michigan, 1930.

② 《协大周刊》，1938年第2卷第2期，第8页。

③ T. H. Cheng to Earl H. Ballou, June 16, 1945, Box 112, Folder 2446, UBCHEA Series IV.

④ 《私立福建协和大学二十五周年纪念册》，第30页。

⑤ 《协大周刊》，1940年第10卷第8期，第1页；《协大校刊》，1946年第26卷第1期，第2页。

导会议委员；在1938年底，在林景润（1898—1946）校长离校期间，郑氏组织校务行政委员会，并任主席；亦曾担任协大学术设计委员会主席、建设委员会职员、出版编辑委员会委员及主席、导师制设计委员、总务会议委员、图书馆委员会委员及主席，教职员时事座谈会筹备委员等职务。<sup>①</sup>郑氏关心学生事务，曾为新生入学训练第一区队队长、新生指导委员会主席、群育委员会主席及委员、奖学金审查委员会主席及委员，并为协大生活咨询委员会教职员代表。<sup>②</sup>他与学生关系良好，多次参与教员宿舍公开活动，又不时参加英语研究会和国语研究会的校内活动。<sup>③</sup>在毕业生工作方面，曾担任毕业试验委员会主席及委员、毕业委员会主席。此外，根据福建省政府法令成立毕业生继续研究指导委员会，由林景润出任主席，郑作新亦为委员之一。<sup>④</sup>

抗日战争期间，协大被迫迁校至山区，林景润担任总领队，另组成甲、乙、丙、丁4队带领师生前往邵武，郑氏担任甲队队长<sup>⑤</sup>，其后出任25周年校庆纪念筹委会主席。<sup>⑥</sup>又为抗战建国研究会的顾问，

① 参阅各委员名单。《协大周刊》，1938年第2卷第1期，第3—4页；1939年第6卷第1—2期，第12页；1939年第3期，第14—15页；1939年第7卷第2期，第4页；1940年第10卷第7期，第2页；1941年第13卷第7期，第4页；1941年第14卷第6期，第3页；1942年第18卷第3期，第1页；1943年第21卷第1期，第4页；1944年第23卷第3期，第4页。

② 《协大周刊》，1940年第10卷第7期，第1页；1942年第18卷第1期，第3页；1942年第3期，第1页；1943年第21卷第1期，第2—3页；1943年第20卷第4期，第4页；1943年第21卷第1期，第2—3页。

③ 《协大半月刊》，1931年第2卷第3期，第6页。《协大周刊》，1938年第3卷第3期，第5页；1942年第19卷第1期，第3页。

④ 《协大半月刊》，1931年第1卷第18期，第6页。《协大周刊》，1940年第10卷第5期，第2页；1941年第15卷第2期，第3页；1942年第16卷第6期，第3页。

⑤ 《协大周刊》，1938年第1卷第1期，第8页。林希谦为乙队队长，王调馨为丙队队长，陈兴乐为丁队队长，林玉玠则为总事务。

⑥ 《协大校庆增刊》，私立福建协和大学1941年印，第22页。

积极推动抗日宣传活动；担任战时从军征集委员会委员，负责议决协大优待青年从军的办法。又将抗日建国剧团改组为协大剧团，由郑作新兼任团长。<sup>①</sup>郑作新为人和蔼可亲，出任教务长期间，对协大一切事务都热心处理，举如1943年初协大北门发生大火，在郑氏等人的指导下，师生自行扑灭火灾，秩序井然，效率为人赞赏。同年年底协大受鼠疫所患，郑氏组织学生鼠疫看护队，照顾染病同学，发扬舍身为人的基督精神。<sup>②</sup>又与陈兴乐、檀仁梅成为协大校友会的立案工作负责人，向邵武县县长袁国铁申请立案，出任私立福建协和大学校友会常务理事。<sup>③</sup>

1947年是他决定离开协大的重要时刻，郑氏因同情学生运动而遭校方责难，国共内战亦严重影响教学和科研工作，遂举家迁往南京，在国立编译馆担任自然科学编纂，负责科学译名的审订工作，同时兼任中央大学教授。<sup>④</sup>1949年调到北京，参加中国科学院动物研究所的筹建工作，成为该研究所创始人。后为中国科学院编译局编审暨名词室主任。1956年开始，历任中国科学院动物研究所鸟类研究室主任、脊椎动物分类区系研究室主任、北京自然博物馆业务副馆长兼自然历史研究所所长、中国科协全国委员会第二届委员、中华人民共和国濒危物种科学组组长、中国野生动物保护协会副会长等职，以及北京大学、北京师范大学、西北大学、山东大学和兰州大学等校兼任教授，在中国科学院动物所工作直至1994年。退休后定居北京中关

---

① 《协大周刊》，1938年第3卷第1期，第6页；1944年第22卷第3期，第3页。

② 《协大周刊》，1943年第20卷第3期，第3—4页；1943年第21卷第1期，第2—3页。

③ 《为组织私立福建协和大学校友会请发给许可证（1943年）》，福建省档案馆，全宗号5，案卷目录号1，案卷号241。

④ 《协大校刊》，1948年第30卷第3期，第9页。

村，1998年6月27日逝世，享年92岁。<sup>①</sup>

## 2. 协大自然科学社与生物学会

克立鹤重视科研，于1918年创立协大自然科学社(Natural History Society of Fukien Christian University)，是理学院最早成立的学术团体，对该校生物学的科研发展具推动作用。首任社长林景润后来成为协大第三任校长(1927—1946)，而郑作新也曾担任自然科学社第六任社长。<sup>②</sup>同时，克立鹤也关注出版的工作，学社于1928年6月1日创刊《协大科学年刊》(*Proceedings of the Natural History Society of Fukien Christian University*)，学者在此发表了精湛的研究心得，特别关注在福建发展生物学的机会与需要。<sup>③</sup>他忆述一位居于福建多年的德国领事，雇用当地的中国家庭，为他搜集大量福建的哺乳类动物的收藏品，包括雀鸟、昆虫和蛇等，最后收藏于巴黎博物馆，当时他已了解到福建的生物资源丰富，名闻于世，只是中国学者尚未注意。<sup>④</sup>

郑氏作为克立鹤的继承人，负责主持生物学会与主办学报。1938年5月协大迁校邵武后，科学社改名生物学会，以举办常会、学术讨论会、交流会和展览为主，并邀请学会顾问和校内外专家学者发表专

① 林美红：《世界著名的鸟类学家郑作新院士》，载邱炳皓、王命夔主编：《世纪之树——福建师范大学90年（1907—1997）》，海峡文艺出版社1997年版，第120页。有关郑作新的纪念文章另参阅杨群荣：《郑作新》，福建科学技术出版社1994年版；中国鸟类学会、台北市野鸟学会及中国野生动物保护协会合编：《中国鸟类学研究：郑作新院士90华诞暨第二届海峡两岸鸟类学术研讨会纪念》，中国林业出版社，1996年版。

② 黄涛：《大德是钦——记忆深处的福建协和大学》，第377页。

③ Claude R. Kellogg, "The Opportunity and Needs for Biological Research in Fukien," *Proceedings of the Natural History Society of Fukien Christian University*, 1 (June 1928), pp. 13—17; 《协大科学年刊》的创刊应是1928年而非1938年，见《大德是钦——记忆深处的福建协和大学》，第364页。

④ "China Missionaries Oral History Project, Claude Rupert Kellogg".

题演讲，会员也报告研究成果。<sup>①</sup>郑氏以生物学会为基础，在周末或假期举办田野考察，到郊外、深山和海边搜集动植物标本，对闽省生物学的资源进行调查。<sup>②</sup>1939年12月出版《协大生物学报》(*Biological Bulletin of Fukien Christian University*)，为不定期的科学性刊物，向国民政府教育部内政部登记。直至1947年共发行6卷，在国内战乱动荡不安的局面中仍然继续出版。第一卷和第二卷由上海商务印书馆印刷，并由邵武的协大书局经销，定价国币1元；第三卷原定于1942年6月在上海中国科学图书付印出版，因战事影响，延至1947年4月与第五卷同在福州刊行，由协大书局经销，定价国币3000元。第四卷和第五卷由协大印刷所出版，定价分别为国币1000元及3000元。第六卷由福建孤儿院工艺传习所印刷部出版，定价为国币40000元，学报定价相差极远，反映民国时期的通货膨胀之严重。惟学报获著名学者支持，质素得到肯定<sup>③</sup>，根据《协大周刊》的报导：

晚近我国科学之进步，以生物为最，而生物学之基础原理，又为一般人所必备之科学常识。闽北多山，所产动植物特别丰富，中外人士来此采集者，络绎不绝，素有“生物的宝库”之称焉。本校北迁后，生物学系以时机难再，特发动闽北动植物大规模之调查与采集。进行以来成绩极佳，近将所得结果，登在该系出版之《生物学报》上。<sup>④</sup>

自《协大生物学报》创刊开始，从不间断地发表研究专论，且在同期

---

① 《协大周刊》，1938年第1卷第6期，第14页。

② 《协大周刊》，1940年第8卷第7期，第3页。

③ 黄涛：《大德是欽——记忆深处的福建协和大学》，第366—367页。

④ 《协大周刊》，1940年第9卷第1期，第3页。

发表多篇学术论文，举如《福建鸟类之统计》、《本校夏秋二季禽鸟的新记录》<sup>①</sup>、《闽江流域鸟类之研究，I 非雀形目鸟类》、《闽江鲟鱼纪要》<sup>②</sup>、《闽江流域鸟类之研究，II 雀形目鸟类》、《福州江豚纪要》、《福建习见脊椎动物名录》<sup>③</sup>、《邵武鸟类三年来（民国 27—30 年）野外观察报告》、《武夷山鸟类》<sup>④</sup>、《闽江流域鸟类之研究，III 雀形目鸟类（鸚科——雀科）》、《顺昌将乐二县鸟类采集报告》<sup>⑤</sup>、《中国脊椎动物之种数统计》、《邵武脊椎动物初志》、《闽北蛇类志略》<sup>⑥</sup>、《中国鸟类研究之新近参考文献》<sup>⑦</sup>等。上述著作表现出郑氏因协大迁校邵武的关系，特别专注闽北的鸟类与动物的研究，其对协大生物学系的主导地位也不言而喻。建国后郑氏又曾主持国内重要的学报和杂志，曾两次担任《动物学杂志》主编的工作，出任《动物分类学报》副主编和《中国动物志》编委会副主编，还出任《中国大百科全书》动物部分主编、《动物学报》和其他有关学报的主编或副

- 
- ① 郑作新：《福建鸟类之统计》、《本校夏秋二季禽鸟的新记录》，载《生物学报》，1939 年第 1 卷，第 1—40 页、第 71—74 页。
- ② 郑作新：《闽江流域鸟类之研究，I 非雀形目鸟类》、《闽江鲟鱼纪要》，载《生物学报》，1940 年第 2 卷，第 1—72 页、第 93—94 页。
- ③ 郑作新：《闽江流域鸟类之研究，II 雀形目鸟类》、《福州江豚纪要》、《福建习见脊椎动物名录》，载《生物学报》，1947 年第 3 卷，第 1—60 页、第 105—107 页、第 111—142 页。
- ④ 郑作新：《邵武鸟类三年来（民国 27—30 年）野外观察报告》、《武夷山鸟类》，载《生物学报》，1944 年第 4 卷，第 63—150 页、第 161—165 页。
- ⑤ 郑作新：《闽江流域鸟类之研究，III 雀形目鸟类（鸚科——雀科）》、与廖翔华合著：《顺昌将乐二县鸟类采集报告》，载《生物学报》，1947 年第 5 卷，第 3—50 页、第 123—136 页。
- ⑥ 郑作新：《中国脊椎动物之种数统计》、《邵武脊椎动物初志》、《闽北蛇类志略》，载《生物学报》，1947 年第 6 卷，第 7—14 页、第 32—59 页、第 87—97 页。
- ⑦ 郑作新：《中国鸟类研究之新近参考文献》，载《生物学报》，1947 年第 6 卷，第 107—136 页。



主编等职务。<sup>①</sup>

### 3. 创新科研与出版

克立鹄的科研态度认真，在协大还未建成科学馆之时，每天也在既偏僻且简陋的实验室工作至夜深，积极进行福建文化的本土研究，对于福建之禽兽、花草、鱼介、昆虫进行广泛采集，分门别类，以供展览。<sup>②</sup>

克师为人和蔼可亲，对于学生甚为爱护。在1923—1928 [年] 期间协和大学科学馆未建之时，教学及实验只在木构的A、B两座楼房中进行。工作地点及设备条件均十分简陋。只有上课的课室、学生的实验室和他自己做研究的一间小房。在A楼旁边，有木屋两三间住了一家为他养蚕的老人，一家为他做养蚕试验。<sup>③</sup>

他对动物学与昆虫学的研究以应用为主，提倡把生物学与农业生产结合，为中国南方首位推动农业改良的基督教传教士。20世纪20年代，中国教会大学的自然科学以集中发展生物学、动物学和植物学为主，然而农业的科研则只有在广东和南京受到些微的注意。协大则于1936年成立农学院，克立鹄出任学院教授。根据他的观察，中国虽

---

① 卢汰春：《深切缅怀恩师郑作新院士——纪念郑作新院士诞辰一百周年》，载《动物分类学报》，2006年第31期第4号，第683—685页；氏著：《一位杰出的中国动物学家——纪念我国著名动物学家郑作新院士百年华诞（1906—2006）》，载《动物学杂志》，2006年第6期，第59—60页。

② 谢必震：《香飘魏岐村：福建协和大学》，第53页；克立鹄、江鼎伊合著：《对福建土著的进一步研究》，载《中国文理杂志》，1927年第5卷第2期，缺页数。江鼎伊于1927年毕业于协大生物学系。

③ 唐仲璋：《纪念克立鹄教授》，第4页。

以农立国，但大部分农民没有得到应有的支持，因此他在福建创办的农业改良工作，相比中国政府的关注来得还要早。<sup>①</sup>

首先，克立鹄对蜜蜂的研究兴趣浓厚，对推动本土生物学研究亦具贡献。根据他的观察，福建养蜂者仅以传统方法，运用木制蜂箱养殖蜜蜂，也没有系统地售卖蜂蜜，只能逐家逐户售卖蜂窝。因此，福建的养蜂事业并不发达，也未能发展外销市场。他强调对福建蜜蜂的搜集，以及改良饲养中国蜜蜂的方法，其关于福建蜜蜂的研究成果，早已被美国生物学家所关注。<sup>②</sup>在《协大科学年刊》上发表多篇专题论文，计有与唐仲璋合著《中国蜜蜂研究》；<sup>③</sup>分别与李来荣、刘同业合著关于中国蜜蜂的针翅、舌头的长度，以及传播花粉的数量等的文章，对蜜蜂的研究非常细致。<sup>④</sup>为了推动蜜蜂的繁殖，著有《福建省应奖励养蜂》。<sup>⑤</sup>又

- 
- ① “China Missionaries Oral History Project, Claude Rupert Kellogg”.
- ② Theodore D. A. Cockerell, “Bees Obtained by Professor Claude R. Kellogg in the Foochow District, China, With New Records of Philippine Bombidae,” *American Museum of Natural History*, 480 (14 July 1931), pp. 1—7.
- ③ Claude R. Kellogg and Tang Chung Chang, “The Chinese Honey Bee (*Apis Indica*),” *Proceedings of the Natural History Society of Fukien Christian University*, 1 (June 1928), pp. 59—62.
- ④ Claude R. Kellogg and Li Lai Yung, “Studies in the Variation in Number of Hooks on the Hind Wings of the Chinese Honey Bee (*Apis Indica*),” *Proceedings of the Natural History Society of Fukien Christian University*, 2 (June 1929), pp. 57—59; Claude R. Kellogg and Liu Tung-Yeh, “Biometrical Studies on the Wings of the Chinese Honey-bee,” *Fukien Christian University Science Journal*, 1 (June 1928), pp. 91—98. 李来荣于1930年毕业于协大生物学系，其后成为农学院教授；而刘同业则于1936年毕业于协大生物系。Claude R. Kellogg, “Notes on the Tongue Length of the Chinese Bee (*Apis Indica*),” *Proceedings of the Natural History Society of Fukien Christian University*, 2 (June 1929), pp. 60—63; “Studies in the Amount of Pollen Carried by *Apis Indica*,” *Proceedings of the Natural History Society of Fukien Christian University*, 3 (June 1930), pp. 49—58.
- ⑤ 克立鹄著、陈文训译：《福建省应奖励养蜂》，载《协大农报》，1939年第1卷第1期，第58—60页。

成功把现代化的养蜂技术和意大利的蜜蜂品种介绍到福建，与福州养蜂专家张品南（1879—1927）、刘仰文（1904—1992）一同研究该省蜜蜂的特征和饲养。学生毕业后也有从事蜜蜂繁殖的商业活动，或在南京从事教育的工作，把养蜂的知识传授给当地的学生。<sup>①</sup>

克立鹄强调中国养蚕业的历史，着重研究福建省的桑蚕养殖问题。闽省虽为中国东南部的蚕桑生产区之一，但产量较少，并不像浙江、江苏、四川及广东成为重点发展的养蚕区。<sup>②</sup>福建的蚕丝生产以家庭式的经营为主，中国政府并没有为加强出口贸易而推行改善繁殖和选取桑蚕的技术。克立鹄为配合需要，专研福建的家蚕和有效的除虫方法，为中国养蚕业现代化之始。他留意到当时美国农民使用的杀虫剂并不适用于福建，如果蚕蛾受到蚕病的污染，所生的蚕蛋必须抛掉。他也表示农民对除虫的态度并不理想，由于他们没有显微镜，无法分辨染病的蚕蛾；再者，大部分的农民认为他的建议涉及化学的元素，都不愿意听从他的方法，只有少数农民向他索取改良后的蚕蛋。最后克立鹄因为离国回美的关系，未继续他的工作。<sup>③</sup>

另一方面，克立鹄留意到福州荔枝的收入，为当地农民经济收入的25%—50%，可是，协大附近的十多条村庄的荔枝树常被寄生虫“荔枝椿象”严重损毁，害虫把荔枝果实刺穿，且留下恶臭的气味，因而荔枝失去食用价值。又因荔枝树较大，无法喷洒农药防虫，以人手方式捕捉害虫又不切实际。经过研究，他发现成熟的害虫有冬眠的特

---

① 乔廷昆编：《中国蜂业简史》，中国医药科技出版社1993年版，第34页；“China Missionaries Oral History Project, Claude Rupert Kellogg”。

② 蒋猷龙、夏建国编：《中国蚕桑技术手册》，中国农业出版社1993年版，第6页。

③ “China Missionaries Oral History Project, Claude Rupert Kellogg”; T. T. Chen and Claude R. Kellogg, “A History of Sericulture in China,” *Proceedings of the Natural History Society of Fukien Christian University*, 1 (June 1928), pp. 70—75.

性，且往往附在树叶底部，因此他细心地指导农民以摇动树木的简易方法，捕捉坠地的椿象，达至除虫的目的。可是，过了一阵子后，由于农民对农业的科学方法全无概念，竟然谣传他们收集这些害虫，目的是用以制药。克立鹤只好巧妙地安排以一便士来换取三只害虫，以间接方法鼓励农民继续除虫，效果良好。此外，他开办演讲会，解释除虫的方法，教导农民要把被火烧死的害虫埋藏在泥土里。1940年，福建省省长为协大提供旅费，邀请克立鹤到访闽南，为当地农民示范如何控制荔枝树的寄生虫，还训练了当地的学生继续进行控制的工作，结果为农民减少了5%—10%的损失，成为他对闽省生物防虫的贡献。<sup>①</sup>

他也专研水稻选种的改进工作，为农民介绍稻米种植的现代科学知识，以助改良谷种以增加产额，改善他们的经济状况。1929年发表了《中国蝗虫的文献介绍》，又于1930年出版《谷种的选择》，以通俗丛刊的形式出版。根据他的观察，中国农民没有遗传学的概念，因此他在小册子中特别提出遗传和环境对谷种的重要，强调经过选取和未经选取的稻子对产量之影响，还扼要地说明选择优良谷种的方法。<sup>②</sup>他对谷种的研究亦曾被物理学家马陈（Frank C. Martin）所引用。<sup>③</sup>值得注意的是，他于1967年撰写《中国东南部有关昆虫学的摘录》<sup>④</sup>，全

① “China Missionaries Oral History Project, Claude Rupert Kellogg”.

② Claude R. Kellogg and Tang Chung Chang, “Locusts in Chinese Literature,” *Proceedings of the Natural History Society of Fukien Christian University*, 2 (June 1929), pp. 47—53; 克立鹤著、郑庆端译：《谷种的选择》，私立福建协和大学理科学院生物学系1930年印。

③ F. C. Martin and Dickson H. Leavens, “A New Grid for Fitting a Normal Probability Curve to a Given Frequency Distribution,” *Journal of the American Statistical Association*, 26. 174 (June 1931), pp. 178—183.

④ Claude R. Kellogg, *Entomological Experts from Southeastern China (Fukien Province), Aborigines, Silkworms, Honeybees and Other Insects*, Claremont: Claremont Graduate School, 1967.

书 13 章，总结了他在福建进行昆虫学研究与农业改良工作的经验，对于蝗虫、荔枝树的寄生虫、桑蚕养殖和养蜂均有详细记录。因着他对生物学的贡献和成就，克立鹄成为纽约美国自然历史博物馆终身荣誉会员、美国自然生物学会荣誉会员、北京自然历史研究所会员、美国经济昆虫学会会员及美国麻萨诸塞州康科德养蜂者学会荣誉会员等。<sup>①</sup>

郑作新的科研成就更有青出于蓝的表现，成为中国现代鸟类学研究的创始人，被誉为“中国鸟的天堂”的创建者。他对中国鸟类的科研工作始自 30 年代，在美国密执安州大学博物馆发现了中国金鸡，它的学名却以瑞典科学家的名字而命名，深受打击，遂展开他对中国鸟类的科学研究。<sup>②</sup>他屡获国民政府的肯定，教育部在 1943 年给予奖励：

本校教务长郑作新博士，素以研究省内鸟类及脊椎动物，卓有贡献。近悉教育部高等教育司于 3 月 23 日来文，以郑氏“从事鸟类生物学之研究，成绩卓著，至深钦佩，兹经本部核拨补助费 4 000 元，作为继续研究之用”。又教育部学术审议委员会，以郑氏著述宏富，亦颁 1 200 元藉资补助，以示奖励。……郑氏于教学行政繁重工作中，尚能孜孜不倦致力于科学研究与著述，如此热诚求知之态度及提倡研究之精神，诚足资青年学子之效法。<sup>③</sup>

他于 1944 年再获教育部著作奖励金：

---

① “Data Regarding Prominent Alumni of the University of Denver”.

② 程开甲：《为了构筑鸟的天堂，他奔波了整整一生——献给郑作新院士》，载《民主与科学》，2006 年第 6 期，第 34—35 页。

③ 《协大周刊》，1943 年第 20 卷第 4 期，第 1 页。

教育部为鼓励专科以上学校教员对各种学术有高深之研究，特组织学术审议会，专门审议各种著作发明及美术作品。本校教务长郑作新博士……近著有《三年来邵武鸟类野外观察报告》，复经教育部审议获奖。本年度生物学类获得教育部奖励著作奖金者，仅郑氏一人，实本校学术上之光荣。<sup>①</sup>

他的研究也被协大其他学系的教授所认同，严叔夏（1897—1962）曾表示，“听了有关 [郑作新的] 鸟类的报告，我写诗的时候，鸟儿才不会乱叫”<sup>②</sup>。他作为中国鸟类学研究的泰斗，以其对中国鸟类进行田野考察为本，陆续出版了《中国鸟类名录》、《中国鸟类图谱》、《中国经济动物志·鸟类》和《中国鸟类系统检索》等专著。<sup>③</sup>70年代，编写《中国动物志·鸟纲》14卷的第一卷、第二卷、第四卷、第六卷、第十卷、第十一卷、第十二卷，共7卷。他运用中外文献，首创对中国鸟类资源提供系统性的整理，还关注收集和调查中国鸟类标本，以研究它们的“分布、栖息地、习性、食性、数量、鸣叫、繁殖”等，同时推动了中国鸟类鸣声的调查和研究。<sup>④</sup>

郑作新成为中国动物学会鸟类学分会的创始人，被推举为第一任理事长及名誉理事长，也是中国鸟类保护的倡导者，中国爱鸟周的发起人。<sup>⑤</sup>

---

① 《协大校刊》，1947年第28卷第1期，第2页。

② 谢必震：《香飘魏歧村：福建协和大学》，第49页。

③ 郑作新：《中国鸟类名录》（缺出版社，1947年）；《中国鸟类图谱》（缺出版社，1959年）；《中国经济动物志·鸟类》（科学出版社1963年版）；《中国鸟类系统检索》（科学出版社1964年版）。

④ 卢汰春：《深切缅怀恩师郑作新院士——纪念郑作新院士诞辰一百周年》，第683—685页。

⑤ 《郑作新与“爱鸟周”》，载《福州晚报》，2006年4月17日。中国的爱鸟周活动以关注中国鸟类和生态平衡，提高国民的自然保育意识为主要目的。

他在1975年以69岁的高龄进行了最后一次的田野调查工作，特别对中国国家一级保护动物丹顶鹤的繁殖生态进行调查。又成为国际鹤类基金会顾问，成功于1987年及2002年分别在齐齐哈尔和北京举办国际鹤类学术研讨会，凸显了他对中国鸟类的自然保育和鹤类研究的重视与成就。<sup>①</sup>

他于1980年当选中国科学院学部委员（院士），后在1981年以“中国珍稀濒危雉类生态和生物学研究”为题，列出11种雉类名录，1986年获中国科学院科技进步二等奖，为动物学界首次获此殊荣。又提出《中华人民共和国野生动物保护法》中有关鸟类的一、二级名录，是自然保护生物学的积极倡导者和参与者，1993年得到中国林业部野生动物保护协会颁发的野生动物保护研究终身荣誉奖。其研究受到国际的注意，于1988年获美国国家野生动物联合会授予国际特殊学术成就奖，是首位中国学者获奖，成为享誉国际的学者。<sup>②</sup>

他创立中国鸟类分类学说，1976年对前著《中国鸟类分布目录》进行增订。<sup>③</sup>1987年，郑氏虽因心脏病而两次长期住院，仍能完成国际权威巨著《中国鸟类区系纲要》（*A Synopsis of the Avifauna of China*）<sup>④</sup>，全书1280页，以英文撰写，介绍当时中国已知的1186种中国鸟类。根据亲缘关系，他把中国鸟类分为389类、81科及21目，自成分类系统，《纲要》被誉为中国鸟类的家谱，为资源动物学提供科学数据，是中国动物区域和农业区域重要的参考文献，记述濒临绝

① 卢汰春：《纪念恩师郑作新院士百年诞辰》，载《野生动物杂志》，2006年第6期，第52—54页。

② 卢汰春：《纪念恩师郑作新院士百年诞辰》，第52—54页。

③ 郑作新：《中国鸟类分布目录》（上下卷），科学出版社1955、1958、1976年版。

④ Cheng Tso-hsin, *A Synopsis of the Avifauna of China*, Beijing: Science Press; Hamburg: P. Parey Scientific Publishers, 1987.

种的鸟类的状况，成为自然保护的科学数据库，又为中国《动物法》的蓝本。在此以前，国内研究鸟类区系以地区性的研究为主，全国性的关注较少，因此该书获得一致高度评价，获1988年中国科学院自然科学一等奖及1989年国家自然科学二等奖。<sup>①</sup>郑氏又于1994年出版《中国鸟类种和亚种分类名录大全》，完善了中国鸟类的系统分类。<sup>②</sup>他也提倡科学普及的工作，曾撰写260多篇关于环境保护和动物知识的科普专论，于2004年出版《与鸟儿齐鸣：郑作新院士鸟类科普文集》。<sup>③</sup>

郑作新的国外研究经验也极之丰富，亦体现了他的国际视野。他早于1945年赴美期间，在美国纽约自然历史博物馆和华盛顿史密逊研究所，进行中国鸟类资源材料和文献的搜集。<sup>④</sup>又曾经远赴东德、苏联、英国、法国、日本、美国进行学术访问，并到访各国博物馆19处，得以观察国际的鸟类收藏、文献和标本，掌握了极之丰富的第一手研究资料。他也曾协助美国、英国、德国、苏联等国进行鸟类鉴定的工作，被聘为日本、德国、英国等鸟类学会通讯会员、美国鸟类学会荣誉会员、第二十二届国际鸟类学大会（IOC，1994—1998）的名誉主席。足见其国际视野之广阔，及对增进各国对中国生物学科科研成果的认识所作的贡献。<sup>⑤</sup>

他终身致力于中国鸟类的研究，并以雉类为主要研究对象，促进了国际间的科研交流与合作。1978年12月，郑氏以72岁的高龄，应

- 
- ① 杨群荣：《与鸟儿一起飞翔——记郑作新院士》，载《知识就是力量》，2003年第4期，第36—39页。
- ② 郑作新：《中国鸟类种和亚种分类名录大全》，科学出版社1994年版。
- ③ 林美红：《世界著名的鸟类学家郑作新院士》，第310—311页；郑作新：《与鸟儿齐鸣：郑作新院士鸟类科普文集》，科学普及出版社2004年版。
- ④ 《协大周刊》，1945年第24卷第1期，第2页。
- ⑤ 林美红：《世界著名的鸟类学家郑作新院士》，第310—311页。



邀参加英国雉类协会苏格兰会议，代表中国科学院动物所在“文化大革命”后的首次出访，意义重大，并完成中、英、法三国的文化交流活动。他的出访极受重视，得到协会主席、国际水禽研究总局（The International Waterfowl Research Bureau）局长和中国驻英大使馆的接待，还获当时的协会理事邀请到泰晤士河畔的庄园中住宿，得以观察到园中饲养的中国特有的雉类、水禽和中国西南独有的环颈山鹧鸪，深为郑氏所关注。<sup>①</sup>

与此同时，他也参观了多所国际知名的博物馆和世界鸟类研究中心。先有英国自然历史博物馆特林（Tring）鸟类分馆，特别查看了中国的鸟类标本，馆藏来自全球的150多万号鸟类标本。此后，又获英国著名鸟类学家和画家史科特爵士（Sir Peter Scott）邀请，参观英格兰斯林不尼奇（Slimbridge）的国际水禽托拉斯（The International Waterfowl Trust）。此后，他在苏格兰的因弗内斯（Inverness）参加首次世界松鸡科鸟类专题论文报告，发表《中国的松鸡和黑琴鸡》及《中国雉类的地理区划》，获高度赞扬，被推选为世界雉类协会（The World Pheasant Association）副会长，并连任3届。<sup>②</sup>

再者，郑氏在牛津大学生物系发表《中国鸟类研究概况》，并在国际著名的英国鸟类家学会（British Ornithologists' Union）的会刊 *Ibis* 上刊登<sup>③</sup>，还被邀请成为该学会的通讯会员，更分别在苏格兰和英国电视台（British Broadcasting Corporation）进行电话讲话。他在

---

① 卢汰春：《纪念恩师郑作新院士百年诞辰》，第52—54页。根据卢汰春的忆述，郑氏在争取应邀出访的事情上极为重视，委托卢氏向院部有关部门进行申请，手续繁杂，得到批准后，又以年迈为由，由学生卢汰春陪同出席，卢氏现职中国科学院动物研究所。

② 卢汰春：《纪念恩师郑作新院士百年诞辰》，第52—54页。

③ 英国鸟类家学会于1858年在伦敦成立，翌年创办会刊 *Ibis*，成为国际历史上最悠久的动物学学术期刊之一，亦同时突出了鸟类学研究的重要性。

法国的知名度极高，被当地著名鸟类学家称赞为“中国鸟类学界的泰斗”、“世界鸟类学界的大师”。1979年初，世界鸟类保护协会曾推选郑氏为该协会雉类和水禽组组长，惟被他所婉拒。其后于1986年的第三届国际雉类协会年会上，成为历史上首位中国人被选为终身会长，亦成功争取到于1989年在北京召开第四届国际雉类学术会议。<sup>①</sup>

郑氏继续推动克立鹤的动物学研究，成为中国动物地理学的开拓者。关于动物学研究，1958年发表《河北昌黎果区主要食虫鸟类的调查研究》，为中国首部鸟类生态研究专著。<sup>②</sup>翌年与张荣祖合著《中国动物地理区划》，该书依据中国兽类和鸟类特有的分布状况，提出了以秦岭为中国古北界和东洋界的分界线，改变了传统以南岭为界的说法，其创新中国动物地理区划的方法，为国内外学术界沿用至今，并获1978年全国科学大会奖。<sup>③</sup>再于1965年，翻译国际著名鸟类学家麦尔(Ernst Mayr, 1904—2005)的《动物分类学的方法和原理》。<sup>④</sup>

#### 4. 对本土的关怀

克立鹤关注中国农村问题，曾为协大农业指导员，并负责农业实验，组建协大农村服务部。<sup>⑤</sup>在1928年初，福建民政厅与教育厅在福州合办“五里亭试验区”，原由南京大学农学系的毕业生管理，但管理不善，遂于1935年7月1日奉省令裁撤，改由闽侯县政府办理行政保甲事务，委托协大农村服务部接办教育建设事项，在区内设有

① 卢汰春：《纪念恩师郑作新院士百年诞辰》，第52—54页。

② 郑作新：《河北昌黎果区主要食虫鸟类的调查研究》，科学出版社1958年版。

③ 郑作新、张荣祖合著：《中国动物地理区划》，缺出版社，1959年；卢汰春：《深切缅怀恩师郑作新院士——纪念郑作新院士诞辰一百周年》，第685页。

④ Ernst Mayr, E. Gorton Linsley and Robert L. Usinger, *Methods and Principles of Systematic Zoology*, New York: McGraw-Hill, 1953; 郑作新等译：《动物分类学的方法和原理》，科学出版社1965年版。

⑤ Scott, *Fukien Christian University: A Historical Sketch*, pp. 60—61.

11村，改名“五里亭农村服务部”，由克立鹄出任顾问，协大农村经济学系主任陈希诚担任主任，以推动农业改良生产及社会教育为目标。<sup>①</sup>此外，克立鹄提倡良种鸡只，在协大培养出百多只优良的品种，用以生产较优质的鸡蛋，在换取中国农民细小的鸡蛋后，把买出所得的金钱，补贴农民生活所需。结果，在两年之后，协大附近的13个村庄成功培养出优质的鸡只，是克立鹄推动改良中国家禽品种的贡献。虽然克立鹄在教学时以英语为主，与农民接触时则善用本土方言，以一口流利的福州话，帮助他推动农业的延伸工作。最后，因抗战爆发，未能继续有关工作。<sup>②</sup>

克立鹄也常常探访乡村教会，不时与研究神学的华人学生在周末到访邻近的乡村，讲解农作物的收成和饲养家畜的改良方法，并使村民的注意力集中于他绘有蜜蜂、小鸡、母牛、稻米和果树的图画上，其讲说内容对村民极富吸引力。与此同时，学生则可安排简短的布道，把科研工作与宣教活动结合起来。<sup>③</sup>

民国二三十年代，中国教会大学在教授动物学、植物学、科学和物理学的时候，只可采用美国出版的英文教科书，中国并无自然科学的专门名词，但就教学而言，美洲与亚洲的生物有许多的差别，从外引入的教科书并不完全适用于本土教学。留美回国的郑作新，英语能力熟练，因应教研需要，率先撰写中国生物学的中文教学用书，由协大、上海商务印书馆及台北正中书局等出版，成为首位撰写中国生物学大学教本的华人学者。计有《大学丛书：生物实验指导》、《协大生物学系丛书：生物学讲义（上、下卷）》、《协大生物学系丛书：脊椎动物胚胎学实验教程》、与郑庆端合著《简易师范动物学》、与林琇瑛

① 《协大消息》，1935年第4卷第1期，第185页。

②③ “China Missionaries Oral History Project, Claude Rupert Kellogg”.

合著《协大生物学系丛书：生物学纲要》、《大学丛书：生物学实验指导（增订版）》、《协大生物学系丛书：普通动植物学名辞》、《大学用书：脊椎动物胚胎学实验教程》、《大学用书：普通生物学》及《协大生物学系丛书：脊椎动物分类学纲要》等高校教材<sup>①</sup>，是中国首度编著的生物学课本，贡献在于编订生物学的中文专有名词，对发展本土生物学具开创性意义。

#### 四、总 结

美以美会的教育传教士克立鹄为协大理学院的创办人，专研昆虫学和寄生生物学，掌管生物学系的教研工作达 20 多年。在教学方面，他着重培育生物学的华人精英，当中以 1926 年的毕业生郑作新成为其继承人，留美回国后，掌管协大理学院、生物学系，并担任不少行政职务，对该校的发展扮演着重要的角色，师生二人成为该省 20 世纪上半叶重要的生物学教育家，为福建省生物学研究奠下基石。

克立鹄与郑作新代表着中国教育中崭新的师生关系，郑氏以洋为师，虚心学习，反映出对传教士的尊敬和接纳的态度。师生共同注意到闽省生物学资源之丰富，故能教研并重，郑氏于抗日期间，在其师所创立的自然科学社基础上，转型发展生物学会，刊行《协大生物学报》，在全国发行，为国内外生物学学者提供发表研究成果的平台，在民国学术界有突出的表现。

师生二人的科研成就突出。克立鹄为率先在中国推广动物学的基督教传教士，其严谨的教学及科研态度，成为学生的榜样；郑氏更就此发展出突破性的成就，成为中国著名的动物学家、现代中国鸟类学

---

① 据记录显示，郑氏的研究论著、生物学书籍及通俗科学论著接近一百项之多。

研究的奠基者、中国动物地理学和鸟类分类学说的开拓者，积极推动中国雉类、鹤类的研究，更倡导鸟类保育的工作，且著作等身，成为国际鸟类学、动物学界的一代宗师。

克立鹄对推动福建的现代农业改良工作的贡献显著，提倡把生物学与农业生产结合，特别关注福建省的养蜂、桑蚕养殖、荔枝种植和水稻选种等问题，除了在协大发展相关课程外，并以其科研成果发表学术论文、出版专著和小册子，又积极到访闽省各地的农村，推动农村服务，为农民和学生讲授防虫的工作，凸显了他对开发闽省生物防治工作的重要角色，也体现了他对中国及福建省区农民关心。郑作新虽为外籍传教士培育出来的第一代教会大学毕业生，留学美国，言行西化，却对国家充满热切关怀之情。他注意到中国的生物资源被外国学术机构大量搜集，甚或已到亡种亡源的阶段，深受打击，遂以科技救国为目的，审订中国生物学的专有名词，出版中国生物学高校教材，并专研中国鸟类研究，致力奖掖后辈，培育中国生物学、鸟类学和生态保育的工作者，成就享誉中外。

综上所述，20世纪中国教会大学，于宣扬福音的同时，热心推介西学，其中尤以教育传教士贡献最多，经此促成20世纪中国高等教育及现代学术的诞生。而协大克立鹄及其弟子郑作新，无疑为此新阶层的最佳个案，此外，透过本文对其师生二人的生平及学术成就的探讨，亦从而得见传统中国师生关系出现了“以洋为师”的新模式，为中国教育史立下了前此未见的新例。

## 作者介绍

(按姓氏字母排序)

**陈建明**，四川大学道教与宗教文化研究所教授。从事中国基督教历史及现状研究，近年主要研究基督教在华文字事业史。

**陈睿文**，上海大学文学院中国近现代史研究生，主要研究领域为中国基督教音乐史，当代中国教会圣乐发展等。

**何心平**，香港中文大学博士、博士后。主要研究范围包括美国天主教历史、中国基督教历史、中西文化交流史。

**胡卫清**，山东大学历史文化学院教授，韩山师范学院潮学研究所兼职教授。近年主要研究领域为近代中西文化交流、中国基督教史。

**康志杰**，湖北大学政治系教授。近年主要研究领域为中西文化交流史、中国基督宗教史。

**李金强**，香港浸会大学历史系教授。主要研究方向为中国近代史、中国基督教史。

**李向平**，华东师范大学哲学系宗教学教授。近年来主要研究宗教社会学、当代中国宗教等。

**廖杨**，华南农业大学公共管理学院社会学系教授，主要从事族群理论与民族关系、民族宗教问题、历史人类学、旅游人类学等方面的教学与研究。

**刘家峰**，华中师范大学中国近代史所教授，主要研究方向为中国基督教史。

**彭淑敏**，香港浸会大学历史学系讲师，主要研究兴趣为中国近代史、中国基督教史、中国妇女史、香港史。

**陶飞亚**，上海大学文学院历史系教授，主要研究领域为中国近现代基督教史、义和团运动史及在华传教运动与美国社会等。

**特木勒**，南京大学历史系副教授，主要研究方向为中国民族史、中外关系史。

**王丽**，北京航空航天大学讲师，近年主要研究领域为中国近现代妇女史、中国基督教史、中国社会史。

**吴青**，暨南大学中国文化史籍研究所讲师，研究领域为中国基督教史、中西文化交流史。

**吴义雄**，中山大学历史系教授，近年主要研究领域为近代中外关系史、中西文化交流史、中国基督教史。

**邢福增**，香港中文大学崇基学院神学院副教授，主要研究领域为近代中国基督教史、香港基督教史、当代中国政教关系等。

**徐炳三**，华中师范大学中国近代史研究所讲师，研究方向为中国近现代政治史、中国基督教史。

**颜小华**，广西师范大学历史文化与旅游学院副教授，近年主要研究方向为近代华南基督教史、西南边疆民族与宗教问题。

**尹文涓**，北京大学比较文学博士，清华大学哲学系博士后、巴黎11大宗教与古典法博士后，现任教于首都师范大学比较文学系。主要教学与研究方向为中西文化交流史、比较文学。

**曾志辉**，中山大学历史学系08级博士生，专门史专业，研究方向为近代中西文化交流史。

**张先清**，厦门大学人类学与民族学系副教授，目前研究兴趣为中国基督教的历史与现状。

[General Information]

书名=12547731\_人文社科新论丛书\_地方社会文化与近代中西文化交流\_作者：吴义雄著\_上海人民出版社，2010.01

作者=

页数=492

SS号=

DX号=

出版日期=

出版社=



封面

书名

版权

前言

目录

西方基督教与中国地方文化网络的关系建构&李向平

传教士、民族主义、经济利益——1774—1784年北京天主教团体的权力交替&张先清

中国乡村天主教社区与地方社会——以清末民初鄂西北磨盘山为个案&康志杰

浅探天主教传教会与地方社会的关系——以梵二会议之后香港玛利诺会的本地化为中心&何心平

金秀大瑶山天主教传播的历史与现状考察&廖杨

从诸神到天主——上寨山子瑶宗教信仰变迁的历史与现状&颜小华 曾志辉

基层教会与乡村政治——岭东长老会黄冈堂驱逐教牧事件解读&胡卫清

《华西教会新闻》在中国区域史、传教史研究中的价值&陈建明  
动荡年代的变迁——从教会名册看20世纪前期的广州基督教&吴义雄

同乡、同业、同信仰——以“旅港潮人中华基督教会”为个案的研究（1923—1938）&李金强

死有所归——香港基督教坟场研究&邢福增

东北沦陷时期基督教会处境与应对&徐炳三

地域化的文化因素——以北京基督教女青年会为例（1916—1937）&王丽

从基督精神到共产主义——北京教会女学生信仰历程的个案考察&尹文涓

“全球地域化”：基督教音乐与地方社会关系探寻——以上海国际礼拜堂圣诞音乐崇拜（1981—2006）为个案&陈睿文

1895年传教士集体上疏清廷考&陶飞亚

近代来华传教士的中文学习——以金陵大学华言科为中心&刘家峰

耶稣遭遇羊祖：景雅各在热河的五年&特木勒

抗战时期的“红色会督”——何明华与中国工业合作运动&吴青  
福建协和大学的教育传教士——以克立鹄及其弟子郑作新为例  
&彭淑敏

作者介绍