

人文社科新论丛书

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



人文社
科新
论丛
书

ISBN 7-208-05916-0



9 787208 059160 >

定价:29.00元

易文网:www.ewen.cc

人文社科新论丛书

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

图书在版编目(CIP)数据

离异与融会:中国基督徒与本色教会的兴起/刘家峰编.
—上海:上海人民出版社,2005
(人文社科新论丛书)
ISBN 7-208-05916-0

I. 离... II. 刘... III. 基督教史—研究—中国
IV. B979.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第123986号

责任编辑 王卫东
封面装帧 王小阳

· 人文社科新论丛书 ·

离异与融会

——中国基督徒与本色教会的兴起

刘家峰 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.cwen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 13.25 插页 5 字数 320,000

2005年12月第1版 2005年12月第1次印刷

印数 1 3,250

ISBN 7-208-05916-0/B·492

定价 29.00 元

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。

编者前言

收入这本集子的十四篇论文都是“离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起”研讨计划的成果。该计划由华中师范大学东西方文化交流研究中心和旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所共同发起，是“基督教与中西文化历史”系列研究计划实施的第一个项目，从2002年12月正式启动，为期两年。

以“中国基督徒与本色教会”作为讨论主题，一方面是因为，在很长一段时间里，传教士一直都是中外学者研究基督教在华历史的主体，而中国基督徒则一度成了中国基督教史上“看不见的人”（此处借用费正清在美国历史学会年会演讲时提到的“传教士是美国历史上看不见的人”）；另一方面，“本色教会”或说“基督教本色化”问题可以说是中国基督教史上的一个重要议题，也是中国基督徒最为关心的议题，但在“基督教在华传教运动”的研究框架中，中国基督徒和本土教会的发展很容易被忽略。在最近十多年来，国内外一些学者已经注意到这些问题，研究重点开始转移，出现不少优秀研究成果，形成裴士单教授提到的“中国基督教史研究的第二个阶段”（见本书序二）。本研讨计划探讨的主题和方法总体上讲仍属“第二阶段”的继续。此研讨计划在这一主题下，试图对如下具体问题进行深入探讨：

基督徒作为中国社会的一个重要群体，如何确立身份认同，与所处的宗族、社区是怎样的互动关系，中国基督徒政教观如何，中国的平信徒、教牧领袖、神学家如何理解、接受基督教信仰，少数民族基督徒如何调适基督教信仰与本民族原有信仰，女性基督徒在中国基督教发展史上具有怎样的意义，促使教会本色化的动力为何，各公会在教会本土化问题上的处理有何异同，中国基督徒在教会本土化运动中承担了怎样的角色，中国本土教会 对普世基督教运动有何贡献？等等。

邀请书通过电子邮件发给在中国基督教史研究领域中颇为活跃的数十名学者，得到他们的积极反馈，陆续收到二十余篇论文计划。研讨计划邀请章开沅、卓新平、陶飞亚、徐以骅、吴梓明、吴义雄六位教授组成学术委员会，负责评估论文计划。由于此项计划定位为小型，最终学术委员会确定十五篇论文计划正式参与此项研讨计划。这次研讨计划也着重培养年轻学者，因此十五位学者中有六位是刚获得博士学位或正在攻读博士学位的年轻人。研讨计划原本定于 2003 年 6 月召开第一次圆桌会议，由于“非典”肆虐被迫取消。作为此研讨计划中的一个最重要的环节，第二次“圆桌会议”于 2004 年 10 月 23—24 日如期在华中师范大学举行，共有三十余位学者和学生参加。参与该计划的十五位学者向与会学者报告了自己的研究成果。每位学者报告论文后都有指定学者做 10 分钟的评论，每节讨论也都留出半小时的自由讨论，无论是提问还是回应，都有理有据，中间也有不留情面的批评。圆桌会议形式简朴，但气氛热烈，讨论比较深入，避免了目前大型学术会议“报告多而讨论少”的弊病。

此次会议的论文经修订后结集出版，意味着这一研讨计划正式闭幕。现在回头检讨项目的整个实施过程，虽有不少遗憾，如提交的论

文报告中未能覆盖当初计划中提出的所有问题，对天主教会的研究相对较少（东正教更没有提及），少数民族基督徒和教会的研究仍为空缺等等，但总体上研讨计划的预定目标基本实现。在此，首先要感谢参与此项研讨计划的所有学者，他们密切合作和认真扎实的研究，使此项计划得以顺利开展。更要特别感谢章开沅教授和吴小新博士，在整个计划进行中，他们随时给予具体指导和各种实际支持。也谢谢学术委员会为研究计划提供了很多评论和建议。美国著名学者裴士单教授应邀担任研讨会的总评论，成为此次圆桌会议上唯一的“老外”。中国近代史研究所两位所长朱英教授、严昌洪教授出席并分别主持了圆桌会议的开幕和闭幕，同事刘莉、章博承担了会务服务工作，研究生赵广军、吝建平、汪进春等也在旁协助，在此一并表示感谢。

此项研讨计划的进行得到章开沅东西方文化交流学术基金、旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所、香港中文大学宗教与中国社会研究中心、华中师范大学东西方文化交流研究中心、中国近代史研究所、华中师范大学研究生处、社科处的资助和大力支持，在此表示诚挚感谢。最后，要感谢上海人民出版社，没有他们的热情鼓励和帮助，这本书是难以付梓问世的。

刘家峰

2005年3月16日

序 一

“中华归主”与“主归中华”

章开沅

列昂·布鲁阿在《以犹太人的名义拯救》一书中，曾经如此描述过犹太民族的主要悲剧：“犹太人只在基督从十字架上下来时才投奔他，而基督只有在犹太人投奔他时才会从十字架上下来。”^①

其所以如此，是由于他们相信“弥赛亚必定出现在犹太人中间，犹太人没能接受苦难的弥赛亚，没有接受而且拒绝了弥赛亚，因为他们不能接受以奴隶形象出现的弥赛亚，他们等待的是作为国王出现的，能实现以色列人的人间王国的弥赛亚”。

与此相映成趣的是，基督教来到中国，期望“中华归主”，而中国人所期望的却是“主归中华”。也许中国人没有犹太人那样的偏执，他们早已包容了三教九流，但潜意识总认为基督教是外来洋教，必须首先使之中国化才能实现多数信徒的皈依。早期的耶稣会士颇能理解中国人的内心隐秘，我在金陵大学读书期间，贝德士老师课余出示的天主图像很多是儒服儒冠。这种“中国化”当然比基督走下十字架容易得多，但深层的“中国化”，即早已为人们所耳熟能详的“扎根于中国文化土壤”，其难度可能并不逊于基督走下十字架。

^①（俄）别尔嘉耶夫：《历史的意义》，张雅平译，学林出版社2002年版，第81页。

但喜爱基督教而更喜爱中国化的基督教的情况，并非中国人所独有。如同世界上其他那些历史悠久的大宗教一样，基督教本来就不专属于某一国家或某一民族。它由东而西又由西而东，向全球逐渐传布的过程也就是不断移植于一个又一个新的社会文化环境的过程；而教会人士世代梦寐以求的非基督教地区的“基督化，实际上也就包含着基督教在这些地区的本土化”。正常的良性的文化交流本来就是一种长期持续的双方互动过程，即使是先进文化与落后文化之间的交流，也不会完全没有这种互动，只不过是程度与形式有所差异而已。从我们历史学者的角度来看，基督教的普世性，与其他各种世界大宗教一样，不仅在于其固有的神学内核，而且也是经过千百年来各种语言和文化的诠释阐发，逐步磨合融通渐进形成的。

但是，我们的看法并非受到一致认同，因为确实存在着一个极其重要的普世化与本土化的关系问题。在这里，我想从更广阔的视野进行若干思考。

最近，有些学界人士重新对丹尼尔·贝尔的一句名言产生兴趣，即所谓“政治上的自由主义，经济上的社会主义，文化上的保守主义”。老友庞朴甚至公开宣称：“我是文化保守主义者。”^①当然，谁也不会认为庞朴是主张复古倒退的保守主义者，我们宁可视之为对于当前全球化与文化帝国主义潮流的一种回应或抗议。我不想对这种回应作具体评价，倒是对他有关“普世性”的一番议论颇有共鸣。他说：“现在人们认为‘普世性’的东西，实际上是西方具体性的东西。就拿前一个时期吵得很厉害的‘中国哲学的合法性’的问题来说，中国哲学是一种哲学，西方哲学是一种哲学，两个都是具体哲学，真正的普世哲学在这二者之上呢！”庞朴并不否认普世性，但他认为普世

^① 《庞朴先生访谈》，《博览群书》2004年第9期，第7页。

性应该超越于区域或国家、民族的具体性之上。哲学如此，宗教又何尝不是如此；如果认为只有西方的哲学才是真正的哲学，或者说只有经过西方诠释的基督教才是真正的基督教，那仍然未免流于西方中心主义的僭妄。

但是，我们也不能走向另一极端，认为“西方具体性的东西”中根本不存在任何“普世性”，或者干脆把这些“普世性”的东西一概附合成为中国古已有之，甚至加以曲解使之与本土某种政治范畴的意识形态相吻合。中国的基督教毕竟是从西方传来，并非中国本土所固有；因此中国对于基督教的理解，终究不能背离基督教的原来基本教义。

华中大学的老校长韦卓民有一段极为精彩的言语：“有些（人）说基督教实乃东方之宗教重返东方，但这种说法本身并不能使人信服。任何有影响的宗教都产生于东方。西方从未给世界带来任何大的宗教确是事实，而在东方则产生了基督教、摩尼教、佛教、伊斯兰教。但是基督教是以一种明显的欧洲神学的特征出现在我们的面前，因为美洲神学尚未形成。”^① 韦卓民主张“让基督教在中国土地上生根”（Rooting the Christian Church in Chinese Soil），这一提法与乐灵生所说的“基督教在中国落户”（Christianity Settles Down in China）颇为相近，但前者显然具有更为丰富而深刻的内涵。

韦卓民在美国曾经坦率地指出这些好心的西方传教士的不足之处：“有些饱学之士纵是动机纯善，但把这教义说成太多的中国理想，或者在引用若干中国名词上也过于宽松随便。我可以 19 世纪的理雅各（Legge）与罗斯（Ross），20 世纪的卜道成（Bruce）和乐灵生（Rawlinson）为例，（虽然）提及这些当今尚存的人物是不礼貌的。”

① 《中国与基督教》，《韦卓民基督教文集》，香港汉语基督教文化研究所 2000 年版，第 111 页。

韦氏注意到若干重要中国词语的错误引用与翻译，一针见血地点明，这等于是“假中国文化之名表达自己的思想”，实乃“最恶劣的谬误”；而“著名的汉学家，在这一方面，往往是最大的罪人。”^①

韦卓民不仅是一位虔诚的基督徒，而且是一位谨严博学的哲学家。他不仅强调运用与翻译经典要义时必须直接“深入著者的真正精神”，而且要求基督教学者需要东西融通，对基督教义与中国文化两方面都具有真切的了解与丰厚的学养。他主张：“在我们打算以中国文化来解释基督教时，我们要尽量避免使用比较方法（似指简单类比——章开沅），除非涉及枝节。我们宁可尽量深入中国文化的精神，以及多少世纪以来为中国文化所吸取的各种宗教、社会以及知识传统的精神，来看有没有和基督教生活观念能够配合的地方，在不抵触中国人观感情况下，有没有若干因素可以利用作为表达媒介和作为接触的交点，用以将基督教义和制度传播与中国人民。为了达到这种目的，我们要吸收中国文化的高层次，但也不要忘记中国文化中显已存在的黑暗部分。”^②

韦卓民对中国基督教爱之深而责之尤切。他不无悲哀地感叹：“新教徒在华传教 138 年，收效甚微。许多所谓的基督徒列入了中国‘名人录’也是事实，但那又能说明什么呢？是谁编纂的‘名人录’？在教会学校或机构呆上几年就能成为一名基督徒吗？每个地方都有基督教徒位居要职。佛教在中国三百年方产生一个僧人（指高僧），六百年时间才译出像样的佛教典籍。就是译著完成以后，也是既无人看，也无人懂。”^③也许韦卓民陈义过高，不甚切于实际，但重温这

① 《让基督教在中国土地上生根》，《韦卓民基督教文集》，第 124—125 页。

② 《韦卓民文集》第 127 页。

③ 《韦卓民文集》第 112 页。

些情理哲思交融的话语，想必会对我们今天的研究与会议的主题多少有些好处。

中国基督教研究的目前走势渐佳，虽然还说不上“否极泰来”，但至少也进入早春季节。有志于从事此项研究的中青年学者越来越多，这是很好的现象，不过这毕竟是一个难度较大而我们又起步较迟的学术领域，我们应该以高标准严格要求自己，力求保持纯正的学风，严谨的态度，科学的态度，多出精品，多出人才，是所至愿！

（本文系章开沅教授在“离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起”学术研讨会上的主旨讲演稿）

序 二

中国基督教史研究的三个阶段

裴士单 (Daniel H. Bays)

First, I would like to thank our hosts and sponsors: Prof. Zhang Kaiyuan, our organizer Liu Jiafeng and other friends at the East-West Cultural Exchange Research Center of CCNU; also Dr. Wu Xiaoxin and the Ricci Institute of the U. of San Francisco, and Dr. Peter Tze Ming Ng and the Center for the Study of Religion and Chinese Society of the Chinese U. of Hong Kong. I am truly honored to be the only “laowai” on the program.

I want to begin by congratulating you, my Chinese colleagues, on the progress and growing maturity of your work in a field of study that almost did not exist 20 years ago—that is, the history of Christianity in China. 20 years ago there were only a few scattered historians working in Taiwan and Hong Kong, including Wang Chenmian, Zha Shijie, and Lin Zhiping in Taiwan, and Zhao Tianen, Ng Lee Ming, and Lam Wing Hung in Hong Kong. There was a stirring of interest and the bare beginnings of scholarly work in mainland China as well, but none of this constituted a real field of study. The steady development of this field, and especially its acceptance as a legitimate part of the history of Chinese society and culture, is a major success story in recent academic and

scholarly circles in both China and the West.

As I look back, this achievement took place in several stages. The first stage was to disengage the story of Christianity in China from its exclusive association with the West—in other words, to rethink the habit of labeling Christianity as part of the foreign missionary movement, or part of the imperialist presence in China, and only that. Thus a conceptual shift was needed—to recognize that the historical record shows a mixed impact of the missionary movement, that the missionary presence may have had some negative aspects, but also some positive aspects. For example, missionary institutions and activities made useful contributions to China's economic or social modernization and progress. Prof. Zhang Kaiyuan and his colleagues here at CCNU were among the first to insist on such a careful re-examination of the historical record. They created at CCNU first the Research Center for Study of the Christian Colleges, then the East-West Cultural Exchange Research Center. No group in China has done more to move this field forward than you here at CCNU. So this first task, to reassess the missionary record, has been pursued for some years beginning in the 1980s, with several important publications especially on the pre-1950 Christian colleges.

The second stage of development of this field of history was recognition of the crucial role of Chinese Christians, and the growing independence of the Chinese church. This was the history of churches or of groups of Chinese Christians who for both nationalistic and organizational reasons struggled against the structures of foreign missionary control. They tried to establish autonomy or outright independence because they wanted to be in charge of their own identity as Chinese Christians. Thus there were conflicts within denominations; in fact, any

honest denominational history of China for the early 20th century will show clear tensions and outright conflict. Some groups of Chinese Christians left the foreign missionary institutions to form totally independent new groups, such as the Zhen Yesu Jiaohui. Some became autonomous individual players, such as independent pastors like Wang Mingdao or independent evangelists like Song Shangjie. These all became objects of historical study by both Chinese and foreign scholars, and continue to be studied. However, I think it is true that in this stage in the development of scholarship, we still assumed the primary importance of the institutional structures operated by foreign missionaries, and thus assumed the long-lasting dominant influence of Western missionary factors in shaping 20th-century Chinese Christianity. This stage of scholarship began in the late 1980s and continues today.

A third stage of development in this field goes further, and is represented by this conference as well as by other trends. I mean study of the rise of truly indigenous Christian elements in 20th-century Chinese history. Not “independent” (zili) but “indigenous” (bense) (or other terms such as bentu). Some of the research presented at this conference, and work being done elsewhere inside and outside of China, is in this category. It goes beyond seeing Chinese Christianity as an independent Chinese version of a Western religion; it sees Christianity as a Chinese religion, or several Chinese religions. We could say this approach takes a “China-centered” view of Chinese Christianity. Prof. Tao Feiya’s forthcoming new book on the Yesu Jiating is a good example. In this stage we recognize the variety of Chinese responses to encounters with Christianity, or we could say Chinese responses to “discoveries” of Christianity. Of course, some of the indigenous discoveries

of Christianity have been mediated by missionary transmission. But the most important explanations for the growth of Christianity in modern China, especially Protestantism in recent decades, are focused directly on Chinese Christians. Missionaries are part of the story historically, but they are no longer the center of the story. Some of the individuals we've discussed in this conference, such as Cheng Jingyi, Yu Rizhang, and Wei Zhuomin, or figures like Jing Dianying, Ni Tuosheng, or Chen Chonggui, are examples of different varieties of the Chinese discovery and adaptation of Christianity to become a Chinese religion.

The third stage of work in this field has only begun, and has far to go. But I want to look forward and suggest yet a further extension of our scholarship. In truth, Christianity is not only a legitimate part of Chinese history, it is also a localized version of a larger, worldwide process—the rapid spread of Christianity during the 20th century outside the West (while in the heart of the West, Europe, it is actually rapidly declining). And as historians examine this process around the world, it is clear that the big reason for this expansion of “world Christianity” everywhere is not the foreign missionary, but local people, with their own agendas and needs, discovering Christianity in their own language, and understanding it in terms of their own experiences. It has been the story of indigenous appropriation, not external imposition. Ironically, in most places around the world this process accelerated after the colonial period ended and the Western missionaries left or were much reduced in their role. This has been the pattern for China, as well.

What has been happening for several decades, therefore, is really the historical process of Christianity becoming a non-Western religion. Today we see a “post-Western Christianity” (there is also a “post-

Christian West,” but that is another topic). 100 years ago, one could safely assert that Christianity was clearly a Western religion. Today it is clearly a non-Western religion. 60% of the world's Christians now live in Latin America, Africa, and Asia, and within 20 years that will be about 70%. Thus from the point of view of world history, China is part of a much larger process—the creation of “world Christianity”.

There is a stimulating and growing academic literature on this subject, which has recently started to become familiar to scholars in the West. In the West, however, there is still reluctance in secular, and especially in post-modernist intellectual circles, to recognize that economic and social modernization in the 20th century has brought more, not less, religious vitality. This has happened everywhere—except in Europe, the historic heartland of the West, the only place where religion has declined in recent decades. Everywhere outside of Europe, particularly in Africa and Asia, religion, especially Christianity, has been growing extremely fast. Again, there is a growing academic literature on this by scholars such as Andrew Walls of Scotland, Lamin Sanneh of Yale, and several African scholars. My suggestion to you here in China is to take your emerging interpretations of Christianity as part of Chinese history and also put them in a comparative framework, seeing Christian history in China as part of a much broader worldwide historical trend. I was interested to learn in Peter Ng's paper this morning that Wei Zhuomin seems to have had some very similar thoughts more than fifty years ago.

To do this sort of comparative thinking might help all of us to answer some vexing questions about Christianity in China. For example, “Does adoption of Christianity mean partially or wholly replacing Chi-

nese culture with Western culture?” Or another question, “Why is there so much variety, including sectarianism and ‘heterodoxy’ (xiejiao) in Chinese Christianity? In other words why is Chinese Christianity so lu-an?” Perhaps these and other questions can be better answered if a broad comparative framework is used, one which sees the story in China in the context of this world-wide history of non-Western Christianity.

Let me end with a personal note. I first met some of you nearly 20 years ago. I'm grateful for our long years of friendship. I'm also grateful to have witnessed not just the growth of a new academic field, but also the development of new generations of scholars in that field. It is the mark of a maturing academic field that older colleagues, like several of you here, have mentored younger scholars to enter this field and make their contributions. John K. Fairbank, long America's number one China historian, used to say that we all stand on the shoulders of those who precede us. Now there is a new generation of graduate students at several graduate schools in China finishing dissertations and beginning to take up academic research and teaching positions. Moreover, there are posts available for them to fill, at the more than 20 recently established university institutes or centers for the study of religion, East-West relations, or comparative cultures. It's a remarkable development, and I'm very pleased to see it. Therefore, as a supportive foreign scholar who has tried to be helpful, and who wishes you well, I can only say, “Well done, friends, and keep up your good work.”

(本文系裴士单教授在“离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起”学术研讨会上的闭幕演讲，题目系编者所加)

目 录

编者前言	1
序一“中华归主”与“主归中华”	章开沅 1
序二 中国基督教史研究的三个阶段	裴士单 (Daniel H. Bays) 1

中国基督徒的身份与认同

严谟的困惑：18世纪儒家天主教徒的认同危机 / 李天纲	3
纽约协和神学院与中国基督教会 / 徐以骅	31
“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论 / 姚西伊	57

走向本色教会之路

美北长老会与华南基督教会的本色化过程 / 吴义雄	89
路径与困境：岭东长老会自立运动个案研究 / 胡卫清	126
复原还是趋新：中国农村教会走向的思考——以泰安马庄北新庄教会 为例 / 陶飞亚	156

中国教会人物研究

余日章政教观之研究 / 王成勉	183
从差会到教会：诚静怡的本色教会思想解析 / 刘家峰	204
解读韦卓民博士之《让基督教会在中国土地上生根》/ 吴梓明	235
寻找真实的信仰：赵紫宸的宗教经验 / 邢福增	252
周联华的唯一观与本色神学 / 吴昶兴	302
基督教与近代中国民族主义的形成——一个华人基督徒人际网络的	

目 录

考察 / 朱 峰	330
角色与性别： 中国女基督教徒群体研究	
贞节故事：近代闽东的天主教守贞女群体与地域文化 / 张先清	351
百年变迁中的守望——20 世纪上海地区天主教修女的 生活史 / 李雯文	371
作者介绍	398

中国基督徒的身份与认同



严谟的困惑：18 世纪儒家 天主教徒的认同危机

李天纲

一、身份认同危机

在他生活的那个时代，严谟并不是一个知名人物。康熙年间爆发“中国礼仪之争”时，严谟在南方一隅的福建家乡，站在耶稣会士一边，卷入了和多明我会士的争论。他留下了一批中文文献，内容都是要求罗马教廷重新授予中国天主教徒以祭祖和祭孔的权利。这些文献都是内部文件，当时并不为教会之外的人们所知。后来，这批文献又被带到欧洲，深藏在耶稣会罗马总部的档案馆里，更是尘封了数百年，长期被人忘却。因此，当近年来罗马的这批中文文献披露后，生活在 300 多年前的严谟，犹如一件新发现的文物，引起历史学家的好奇。然后，除了较早接触到这批资料的个别欧洲学者外，他的著作还没有被中国学者深入研究。^①

从今天的眼光看来，严谟是一个非常重要的思想人物。他夹在中西方文化之间，从儒生转变为天主教徒；一面孜孜地研读着儒家经典，一面又天天向欧洲来的神父学习神学。一边是儒家经学，一边是欧洲

^① 目前关于严谟的研究，有 Nicolas Standaert, S. J., *The Fascinating God*, Roma, 1995。

神学，这种思想杂交的状况，在 300 多年前比较少见，人们不重视他情有可原。但是随着中国和欧洲、北美等有基督教传统的国家越来越密切的接触，严谟遇到的问题越来越普遍，他的思想也就越来越显示其深刻性。到了 20 世纪，中西文化的交流成为中国思想最主要的内容，现代思想家都表现出浓厚的中西文化兴趣，暴露出处在中西文化之间的冲突、矛盾和困惑。当“中西”混合的思想越来越成为思想界主流的时候，严谟这样的闪耀人物就理所当然地进入了我们的视野，被我们认作当今多元文化时代的思想先驱。

严谟，字定猷，洗名保禄，福建漳州龙溪县人。根据乾隆二十七年撰修的《龙溪县志》卷 14 和《重纂福建通志》卷 116，严谟为康熙四十八年（1709）该县的岁贡生^①。严谟出生于一个天主教家庭，生而受洗。他的父亲是福建开教人物艾儒略的学生，和一群福建士绅一起，追随这位被誉为“西来孔子”的意大利耶稣会士左右，参与写作和修订了《口铎日抄》，并且入了教。算起来，严谟是第二代教徒。严谟在父亲的帮助下，参与了天主教的学术研究。严谟的中文著作《李师条问》署名：“闽漳严保禄谟定猷氏集答，父严盎博削赞化思参氏鉴订。”可见严谟的父亲名赞化，字思参，教名盎博削（Embrose）。^②

① 见《龙溪县志》（乾隆二十七年），收《中国方志丛书》；考订参见 Nicolas Standaert, S. J., *The Fascinating God*, Roma, 1995, p. 9.

② 方豪《中国天主教史人物传·严谟》（中华书局 1997 年影印本）考订有错误，他说严谟父亲是“《口铎日抄》订正人之一，清漳严赞，字化思。必其（严谟）昆仲”。方豪把“严赞化”读作“严赞”；字“思参”读作“化思”，对照《李师条问》的署名，“闽漳严保禄谟定猷氏集答，父严盎博削赞化思参氏鉴订”，可知方豪错读。按中国士大夫的名字习惯，名和字相通，“赞化思参氏”，应该是“思参”天地之“赞化”的意思。另外，方豪把严赞化和严谟的关系判为兄弟“昆仲”，应该是父子关系。

福建省漳州府龙溪县信教严氏的其他状况，能够了解的目前不过于此。以利玛窦江南传教为标志，中国天主教会在17世纪初正式建立。福建地区的传教，相对较晚，开始于1624年。那一年崇祯年内阁首辅，大学士叶向高辞官回家乡，途中邀请在杭州传教的意大利耶稣会士艾儒略到福州开教。和广东、江浙和京师相比，福建地区的开教虽然较晚，但是，由于叶向高和艾儒略的提倡，福建地区的天主教会延用了江南讲学的风气传教，发展很快。用这种方式聚集起来的信徒们，很多是当地的儒家士大夫，不少还是出身于各县的名门望族。^①

外来宗教进入后，必然会对本土文化作出许多新的裁定。传教士要求中国的皈依者修正自己的信仰和行为，合乎天主教教义。宗教的“皈依”，有的是用暴力逼迫，有的则是用理性来说服。还有的传教士更加柔和，他们用高度艺术的手法，不露痕迹地把本土信仰转换成新的信仰。明末清初在华耶稣会士采取了最温柔的方法，他们利用儒家学说，改造成“天主教”的信仰。或许是这样一种“补儒易佛”、“儒表耶里”的形式，保持了一种文化传统的连续性，让中国天主教徒没有感觉到强烈的身份危机。19、20世纪中国基督教徒面临的“基督徒和中国人”的认同困境，17世纪的天主教徒是没有感觉的。换句话说，作为一个天主教的信仰者，和作为一个儒家文化的研习者，两者的身份并不是水火不容，势不两立，所以学者称他们为“儒家基督徒”。^②

① 参见张先清未刊博士论文《官府、宗族与天主教》（厦门大学，2003年）中的相关论述。

② “Confucian Christian”，钟鸣旦（Nicolas Standaert）和鲁利（Paul Rule）都使用过这个词。见钟鸣旦著《杨廷筠：明末天主教儒者》（*Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China*）等。

18世纪是中国天主教的关键时期。这一时期，“中国礼仪之争”爆发，中国天主教徒发生了严重的身份认同危机。1704年，教宗决定禁止中国天主教施行“中国礼仪”，17世纪在华耶稣会士的“文化适应”策略，被罗马教廷的宗教裁判所判为非法，是对中国文化的迁就和妥协。罗马要求中国教会不得允许天主教徒继续参加祭祖、祭孔的活动，也不能借用某些儒家教义宣讲天主教神学。18世纪的罗马禁令，改变了17世纪的中西信仰的宽容局面，开启了19、20世纪的中西宗教冲突。明末清初“儒家基督徒”们把“儒学”和“基督教”融会贯通的理想和实践被勒令停止后，给中国天主教会带来了空前的危机，严谟和所有的儒家天主教徒一样，经历了种种痛苦与困惑，正好代表了这一个历史性的转变。

福建正是引爆“中国礼仪之争”的关键地区。17世纪早期，“中国礼仪之争”发生在福建。福建地区多明我耶稣会士的争议，已经渐渐平息。就在这时，又是由于福建教会内部的争议，“中国礼仪之争”再度引起全世界的注意。1684年，法国巴黎外方传教会的传教士阎当（Charles Maigrot, 1652—1730）被罗马教廷任命为教宗驻福建代表，1687年到1696年担任了福建代牧教区主教。在他担任主教期间，再一次挑起了“中国礼仪之争”。1693年3月20日，阎当发出一项命令，决定在福建教区全面禁止天主教徒参加祭祖和祭孔仪式。更有甚者，他还命令福建地区所有教堂把仿制的康熙皇帝赐给汤若望的“敬天”大匾统统摘去，因为中国皇帝所敬之“天”，非信耶稣基督的教徒们应敬之“天”。

1650年代，方济各会和多明我会的传教士开始在福建向耶稣会士发难，向罗马控告“中国礼仪”是异端邪说。耶稣会士为了维护“中国礼仪”的正当性，给自己在中国的传教实践辩护，并在罗马打赢这场官司，动员了很多中国信徒参加辩论。严氏父子都卷入了这场辩论，

80 年代，严谟以他的著作《天帝考》和《李师条问》著称于教会内部。这两本书以儒家观点，条分缕析，引经据典，力辩儒家礼仪并非是迷信和异端。耶稣会的神父们把它们作为中国信徒的第一手证词，在全国和欧洲加以引用和阐发，影响很大。严氏家族是福建天主教徒的翘楚，同时也是耶稣会士的忠实门徒，又深深地卷入了耶稣会和多明我会的教义纠纷中。阎当的禁令发布后，严谟继续站在耶稣会士的立场上，拒不执行，因此受到了严厉处分。

最严厉的处分就是不许他们进教堂，也不让他们领受圣礼。阎当主教布置自己属下的各个堂口的传教士，不许给不肯放弃中国礼仪的信徒做告解礼，即使是到了临终时刻，也不允许给他们做终傅礼。阎当站在耶稣会士的对立面，导致了中国天主教会的严重分裂。17 世纪的时候，耶稣会士主导了广大的中华帝国的传教，他们在朝廷和地方都有广泛的人脉联系，并且熟悉中国文化。耶稣会士凭借在中国和欧洲的广大神通，要求教宗改变决议的同时，仍然坚持中国礼仪。可是，由于教廷插手中国传教事务，耶稣会士撤出了福建等代牧区，把开垦成熟了的天主教区留给了教廷直属的传教会。当时的福建教区，成为中国少数几个听命于教廷意见的地区之一。“中国礼仪之争”爆发后，多明我会、方济各会和巴黎外方传教会的神父都拒绝给福建信徒做圣礼。福建信徒们则盼望耶稣会神父们回来，让他们重归教会。

康熙三十四年（1695）的秋天，正是由于严谟十几年前写了《天帝考》和《李师条问》两部论著，福建的多明我会传教士马神父（马老师，即 Magino Ventallol）要求他公开承认当年著作中为“中国礼仪”辩护的观点是错误的，否则就不让他参加一切教会生活。同时，耶稣会士撤走后，留下的天主教徒都是“中国礼仪”的拥护者，执行教廷命令的各修会传教士都不愿意接受他们。严谟等人为

此忧心如焚，要求耶稣会原福建地区的穆若瑟主教（穆大老师 Joseph Monterio, 1640—1720）迅速处理这个遗留问题，以便继续自己的信仰生活。信徒和主教之间，有过多次上下书信往返。目前“上书”已经不见，只保留“复上书”一件。不过，经过仔细分析，仍然可以看出事件的来龙去脉。严谟等人的书信名为《教下门人严保禄蔡伯多江老楞佐蔡德阿费禄游亚肋叔蔡类斯敬复上书》，全文如下：

穆大老师台天域：九月初间得接师台颁翰，如从天飞下，知爱我罪人之至亲。我漳人为本会原所培植，不弃之于死罪中也，感戴泣下，惟祈大主得遂终顾之也。尊札云：“复活瞻礼，教友咸在堂”，诚然。但马老师云：“颜主教之命未有能改之者”，不肯与人行告解，坚执如故也。又尊札所云：漳有一人，驳先父所论《祭祖合礼》者，盖因马老师有著论，驳谟前所与颜老师之书为逆主教之罪以示。舍侄有默觉者，默觉又病又切，欲行告解。马师命其前既有与分写谟所著作诸书之罪，当著驳以为补赎。尊札到，谟始寻而阅之。其与驳与颜老师书者，马师收在，不得见。所见者其申明万老师《辩祭》二十余条，亦无甚深辩，谟再为略志数条于后。今抄呈上可附订于谟《辩祭》册后，恐异日彼二会有执默觉所论，谓谟之子侄尚且自驳，则谟之所言不足为据，即可以此数条答示之也。噫！本会既无（疑原文脱“老师”二字）在，谟等倘遇重病必求马老师告解。马老师必命其反前所立言以为补赎，不然不肯。即谟等亦不可自保矣，而况默觉奈何？惟望本会列位哀矜洞鉴，速妥此事。师驾许临，教人如饥得食，如死得活甚愿速。但近年有风霜之苦，过夏有淫雨之艰。惟春和为便乎？敢求灯节后即命驾也。恳迫之情无愈此矣。（不用

启帖，恐封内厚难寄，恕罪)①

受信者“穆大老师”，即上面提及的耶稣会士穆若瑟主教。1695年的“九月初间”，穆主教给福建漳州教友严谟等人写信，信中明示：耶稣会不会抛弃自己“原所培植”的漳州信徒，特别要解决教友们的圣礼难题。信中提到“复活瞻礼，教友咸在堂”，意思是保证次年3、4月间“复活节”时，全体教友可以济济一堂，同声祈祷了。穆若瑟的信中大约还答应教友们不久就可以恢复施行告解礼仪。但是，严谟等人以此信向多明我会神父交涉，要求“马老师”给他们做告解时，马神父断然拒绝道：“颜主教之命未有能改之者。”“颜主教”即阎当主教的另译名，他不愿意改变命令，给严谟等教徒做告解。

坚持“中国礼仪”就不能成为天主教徒，若想继续成为天主教徒，就得放弃“祭祖”和“祭孔”。在儒家士大夫主导当地社会生活的时代，有权势、有教养的男子必然是那种能够主持宗族内部的祠堂祭祖仪式，参加官府每年度在文庙祭孔仪式，参加科举考试的人。天主教徒不得祭祖、祭孔，这样一来，“中国人”和“基督徒”之间的身份认同就发生了严重冲突。在18世纪的人心中，信仰是人生最重要的问题之一。事关重大，严谟的困惑当然是认真的。他想获得“拯救”，同时他还想作为一个“中国人”得到“拯救”。想成为“中国基督徒”，

① 钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第11册，台北利氏学社2002年版，第63—65页。严谟的这封信没有署明年月，只是提到“九月初间”收到穆若瑟主教的来信。严谟在信中提到的“抄呈”给穆若瑟的自己的文章，这篇文章即《〈辩祭〉后志》，今存在《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第11册。本文应该是与此信同时完成，后面所署的年月“乙亥秋月”。康熙“乙亥”，为康熙三十四年，即1695年。其所称“秋月”，与严谟“九月初间”收到穆若瑟的来信，马上回信的日子正好相配合。可证严谟等人的这封信，作于1694年的九月以后的秋季。

或者“儒家基督徒”，是他们一生中最重要的愿望。如今要把它们拆解开来，要么“中国人”，要么“基督徒”，确实是让他们肝肠寸断的事。

按书信内容判断，严谟曾经给阎当主教写过一封信（谟前所与颜老师之书），为“中国礼仪”辩护。严谟在漳州和阎当等人辩论的时候，写成了《辩祭》^①，收到穆若瑟主教的来信后，他又在耶稣会士“万老师”的《辩祭》之后，加写了几条，请穆若瑟主教附录在他自己的同名《辩祭》文之后（所见者其申明万老师《辩祭》二十余条，亦无甚深辩，谟再为略志数条于后。今抄呈上可附订于谟《辩祭》册后）。这篇文章就是收录在《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》里的《〈辩祭〉后志》^②。从今天还能看见的这篇文章中，我们可以看到严谟竭力辩护说儒家的祭祀符合天主教的教义。多明我会的马神父，为了严谟的这封信，专门写了文章（马老师有著论），批评他违犯了主教的命令。马神父似乎还发动了漳州的其他教徒，一起围攻严氏父子，特别驳斥了严谟父亲严赞化的著作《祭祖合礼》（漳有一人，驳先父所论《祭祖合礼》）。光是严谟的这一封信，就透露出非常激烈的辩论。中国信徒和外国神父，以及外国神父之间，中国信徒之间，都有来来往往的文字辩驳。

严谟不服阎当和马神父的判决，还在申辩。有耶稣会神父的支持，加上儒家士大夫在地区生活中优越地位导致的傲气和底气，他的口气非常强硬，绝无妥协和哀求的样子。但是无论如何，多明我会和

① 《辩祭》一稿，今有保存，收入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第11册。

② 《〈辩祭〉后志》一文，收入《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第11册，第67—72页。《〈辩祭〉后志》题下有作者自注：“前万老师有《辩驳祭》一册；余有《分辩祭》一册。今默觉再伸万师之意，予复释数条明之。”可见正是严谟给穆若瑟信中提到的补充《辩祭》的文章。

巴黎外方传教会的神父不给他们做告解，使他们陷入了极大的困境。严谟在给穆若瑟的信中，提到了他的侄子严默觉：“默觉又病又切，欲行告解”，但是多明我会的马神父一定要他们对自己的文章表示反悔，否则不给他做告解，临死也不会给他做临终傅礼。天主教徒的一生信仰，就是为了临终得救，能上天堂。如果重病中的教徒得不到神父的日常告解，最后也没有临终关怀，苦信天主教就不能结果，对天主教徒来是致命的打击。严谟说，如果自己也得了重病，必然要求马神父给他做告解和终傅。现在的情况，让他诚惶诚恐，生怕得不到最后的关怀和拯救。

二、经典研究：“儒家基督徒”的合法性

“儒家基督徒”的实践，把“儒家”和“基督徒”结合起来，从表面上来看，这是一个拼合。人们很自然地会说，这是利玛窦等耶稣会士用来对付中国文化的策略。欧洲的“中国礼仪”反对派，以及中国的反教者还认定这是耶稣会士和入教士大夫双方的一个阴谋。总之是不相信明末清初“儒家基督徒”的实践，是一场真诚的信仰运动。这些说法，都低估了利玛窦、徐光启以来中西双方在这个问题上的严肃思考。

人类17、18世纪的信仰精神，比20世纪浓烈得多。当时西欧仍然是教会主导着思想界，后世学者称之为“基督教人文主义”，明清思想后来也被思想史家称为“儒家人文主义”。^①但是，19、20世纪

① “基督教人文主义”是当代教会史家公认的一段历史，基督教并未和人文主义相冲突，相反还是提倡者，如伊拉斯谟、莫尔等思想家，都是基督教人文主义者。参见 Williston Walker, *A History of the Christian Church*, Macmillan, 1985。“儒家人文主义”则是由利玛窦开始提出的概念，他在《利玛窦中国札记》中认为中国是儒家的世俗性文化占统治地位，可以称为“儒家人文主义”。

的学者都是从“信仰”和“理性”的对立来理解“人文主义”。其实，二百年前，还没有“科学主义”，更没有否定“信仰精神”，当时中西方的“人文主义”都没有否定信仰的重要性。相反，当时人们重视“人文”，目的就是要通过人类本身的实践，找到“上帝”。这种倾向，在神学、天文学、物理学、文学和艺术中都存在着。因此，如果没有真正信仰因素的结合，用后世所谓的“实用主义”态度去理解“儒家基督徒”的实践，一定会忽视了他们内在的心理体验和学术思想，把他们看作是一群“机会主义者”，而事实显然不是这么一回事。因为“中国礼仪之争”而引起的“儒家基督徒”的身份认同危机，是一场全面的困境，并不仅仅是在行为规范中，而且还深入到他们各种学识中。

“经典”在16—18世纪各国的“文艺复兴”中具有特殊的意义。“中国礼仪之争”的时候，耶稣会士和儒家士大夫们都非常虔诚地在中西经典中寻找证据和答案。他们相信，古典作品里留下的文字信息，和上帝泄露的真理有关，有助于理解宗教问题。如果能够证明儒家经典中关于祭祖和祭孔的仪式并不是在宣传迷信，那么“中国礼仪”就是可以奉行的。研究经典，成为当时揭示真理的重要途径。

“儒家可不可以成为基督徒”？这是17世纪以后在华耶稣会士一直考虑的问题。按当时“人文主义”的思考方式，答案一定是在古代经典里面。为了解决“中国礼仪之争”，耶稣会士开展了长期的儒家经典研究，以确定儒家和基督教在“创世”以来就有源远流长的渊源关系。根据费赖之《在华耶稣会士列传及书目》所列，利玛窦、龙华民之后，至康熙朝争论高潮为止，耶稣会士为了“中国礼仪之争”进行的儒家经典研究主要有：

熊三拔《中国俗礼简评》(1611)；

金尼各《中国五经》(1626)；

- 艾儒略《关于中国对天主不同称呼的见解》(1633);
- 傅泛际《从中国发布的关于耶稣会士具体执行中国礼仪的最早报告》;
- 罗雅谷《证实利玛窦的不同见解与在华耶稣会士的行径》(1623);
- 陆若汉《只懂日语不顾种种困难泛学汉语》(1618);
- 郭纳爵《大学》(1662);
- 潘国光《论中国礼仪,耶稣会士潘国光神父用他在华传教三十四年的实践对多明我士闵明我的答复》(1700);
- 安文思《中国十二优点》(1668);
- 汪儒望、聂仲迁《论中国之斋戒》(1699);
- 刘迪我《论中国礼仪之争:依据中国敬祖祀孔的历史事实从神学作说明》(1700);
- 聂仲迁《关于中国礼仪之记录》(?);
- 柏应理《中国哲学家孔子》(1687);
- 毕嘉《中国礼仪问题之辩论》(1700);
- 殷铎泽《中国礼仪证信》(1668);
- 陆安德《无辜者必胜,阐明中国天主教教义的纯正》(1671);
- 方济各《中国礼仪事件,对祀孔祭祖仪式的深入了解》(1700);
- 安多《对于康熙皇帝有关祀天、祭祖礼仪涵义的御批,中国历代帝王和著名学者的观点以及悠久民间传统习惯的扼要汇报》(1701);
- 卫方济《中国六部古典文学:大学、中庸、论语、孟子、孝经、小学》(1711)、《中国哲学》(1711)、《中国作家关于追悼已故祖先和亲友礼仪之记述》(1711);
- 白晋《中国语言中之天与上帝》(1712)、《古今敬天鉴》(1706)、《易经释义》;

李明《外国传教会关于中国礼仪问题上教皇之答辩》(1720);

刘应《礼记》、《郊特牲》、《祭法》、《祭文》、《祭统》、《书经》拉丁文翻译;

纪理安《关于1700年11月30日康熙皇帝御批事呈大主教铎罗文》(1700);

艾逊爵《以耶稣会诸神父名义上教宗克莱芒十一申请书辩祭》(1709);

庞嘉宾《中国礼仪之争始末》(1708)、《上教宗克莱芒十一书言中文天和上帝等名称》(1703);

巴多明《六经说》(1735);

马若瑟《六书析义》、《书经以前时代与中国神话之研究》、《中国古籍中之基督教主要教条之遗迹》;

雷孝思《易经》、《诸经说》;

殷弘绪《反对大主教铎罗教令之申述书》(1707)、《十一条争议问题之探讨》;

宋君荣《中国家礼》、《诸经研究续说》、《为中国礼仪上教宗书》。这些文献,是后世学者收集的零星所见,并非当初的全部。从中看来,它们有的是在论战中形成的直接文件;有的是为了证明耶稣会士的立场对儒家传统进行的专项研究;还有的则以中国经典为对象的考证和翻译。总之,为了向欧洲证明中国儒家的传统可以成为中国天主教教义的一部分,耶稣会士对中文经典进行了深入的研究。这项研究活动从利玛窦写作《天主实义》就开始了,“中国礼仪之争”爆发后,更显急迫,涌现了大量著作。这项研究可以称为在华耶稣会士的“儒家经典研究运动”,从明代万历年间持续到清代康熙年间,有100多年的时间。

过去的研究,一般较为注意在华耶稣会士的儒学研究与18、19

世纪欧洲启蒙思想的关系。对于耶稣会士在中国本土为何要研究，以及如何研究儒家学说等问题并不重视。其实，思想的研究常常是围绕具体问题，在特定环境中形成的。耶稣会士不会离开教务无缘无故去研究儒家经典。他们都是为了解决“儒家基督徒”的合法性问题，才开始研究儒家经典的，研究在华耶稣会士的“西学东渐”和“中学西渐”的贡献，不能忽视“儒家基督徒”和“在华耶稣会士”的密切关系。某种意义上可以说，耶稣会士对于中国文化和儒家传统的理解，正是根据“中国礼仪之争”的具体问题，和信教士大夫一起讨论形成的。

我们看到，在华耶稣会士除了自己研究儒家经典之外，在华耶稣会士还动员中国“儒家基督徒”共同参与，在全国推动了中外合作的儒家经典研究运动。严谟和他的父亲，以及还有相当一批福建、江西、江浙和京师的“儒家基督徒”加入了这项研究活动^①。严氏父子的著作只是南方“儒家基督徒”经典研究运动中的一部分，但是，目前所存中文资料中，以严谟的研究最为集中于“四书五经”文本本身，所以我们把他作为这场运动的代表人物来加以考察和研究。

在所有清初“儒家基督徒”为“中国礼仪”辩护的著作中，以作者而论，严谟的作品留存最多。他的作品有《祭祖考》、《木主考》、《辨祭》、《草稿》、《〈辨祭〉后志》、《致穆老师文》、《李师条问》、《考疑》^②。耶稣会士对于严谟的儒家经典研究十分重视。他被卷入“中国礼仪之争”的漩涡中心，也是和他的著作在教会内外所起的重要作

① 据收藏在罗马耶稣会档案馆中的文献，除了严谟的著作外，当时还留存福建丘晟、李九功，江西夏大常，江苏张星曜，北京王伯多禄等人的作品，具体参见拙著《中国礼仪之争：历史、文献和意义》（上海古籍出版社，1998）有关章节。

② 严谟的作品已经全部被收入了钟鸣旦、杜鼎克等人编辑的《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第11册。

用有关。

阎当主教在福建再次挑起争论后，福建教徒的反对声非常强烈。耶稣会士骆保禄（Jean-Paul Gozani, 1647—1732）于1699年到1702年在福建的福州、兴化等地传教，福建教徒抵制阎当主教禁令，使他很为难，被教廷指责冒犯主教，袒护中国礼仪，他于“1700年11月30日自福州致耶稣会会长信札，言此城教民不敬严嘉乐（阎当的另一中译名）主教事。此信札载入《对巴黎外方传教会会士新著述的答复》”^①。在福建地区抵制阎当禁令的运动中，严谟的经典研究著作起了重要作用。从这个意义上来说，严谟的作品是代表了福建全体“儒家基督徒”的立场。例如，当福安出现一部代表阎当主教立场的《辩祭》后，严谟马上写了自己的《辨祭》，他企图用分析研究的方法来写作。在《辨祭》题记里，他说：“此‘辨’字，‘别’也，非原‘辩’字‘驳’也。”并且，在开宗明义的时候说：“愚阅福安《辩祭》一稿，其持理何尝不确，其守道何尝不坚，其立意何尝不善，其敷衍何尝不辩。特以拟非其伦，加以非其事，则不免为诬而已。”^② 严谟积极参加“中国礼仪”大辩论，是福建地区“儒家基督徒”的领袖人物。

辩论的焦点，集中在儒家礼仪是否具有宗教意义上。阎当等反对派认为：如果中国人祭祀天地、孔子和父母的礼仪具有信仰意义，那就是和天主教教义相左的思想，很难说不是是一种迷信活动。1693年3月26日，阎当在长乐县发布布告，禁止“中国礼仪”。按照布告的内容，阎当指责耶稣会士的儒家路线是错误的，比如说：儒家学说包含

① 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475页。

② 钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第11册，第37页。

着一些天主教不能接受的教义；用“太极”作为万物起源会导致对“神”的认识上的混乱；儒家礼仪的宗教意义大于世俗意义，允许它就是会流为异端邪说；《礼记》中的儒家礼仪为迷信活动开了方便之门^①。在禁令中，特别提到了儒家经典《礼记》。

《礼记》是儒家礼仪制度之本。按照严谟的辩词，《礼记》是“秦汉诸儒所集夏商周三代典礼，‘六经’之一也”^②。书中的很多章节，如《祭义》、《祭礼》、《祭统》都专门讲祭祀。由于《礼记》被历代儒家奉为经典，在争论高潮中，耶稣会士和“儒家基督徒”自然想到从这本书中探究“中国礼仪”和中国祭祀的本质，寻找对自己辩论观点有利的证据。

严谟在《祭祖考》中，反驳阎当主教的观点。阎当一派人把民间祭祖时用的享品，解释成是给死人的灵魂吃用的，所以是迷信品。严谟引用《礼记》：“《檀弓》曰：‘人死，……无能也，斯倍之矣，是故……始死，脯侑之。奠，将行遣而行之，既葬而食之，未有见其殓之也。自上世以来，未有舍也。为使人勿倍也。’”^③按汉代经学家郑玄对《礼记·檀弓》这段话的注释，人死后，“心无所复能”。家人们“制绞衾，设萎蕤”（本段文字被严谟漏引了），对死者的尸体和棺材作很多装饰，然后才开始祭奠。祭奠礼仪以后，供奉的食品是可以食

① See 100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy, 1645 – 1941, The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco. 1992.

② 严谟：《祭祖考》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第11册，第7页。

③ 同上引文。严谟的引文是根据陈皓的注本，其中本句与阮元编刻《十三经注疏》本相比，有脱漏。《十三经注疏》本用《礼记正义》，本段正文文字为：“人死，斯恶之矣，无能也，斯倍之矣，是故制绞衾，设萎蕤，为使人勿恶也。始死，脯侑之。奠，将行遣而行之，既葬而食之，未有见其殓之也。自上世以来，未有舍也。为使人勿倍也。”

用的。另外按照唐代经学家孔颖达的注疏，孔子设立这样的礼仪，“自上世以来，未之有舍此奠祭，未曾见其死者而飧食之也。所以设奠祭者，为使人勿倍其亲故也”^①。意思是说：祭祖这样的仪式，自古以来一直被中国人所延用。但是从来没有见到死者的灵魂曾经来食用过祭祀中供奉的祭品。所以要祭祀，不过就是要让后人不要背叛和忘记自己的祖先而已。

在《祭祖考》中，严谟强调儒家祭祀的起源，就是基于人性原因，儒家祭祀在本质上“非鬼神”而“重孝心”。他是这样说的：“亲亲之伦至切，死生之隔极悬。乃人子当其亲现生而忽死，则必痛之，极思之，至不忍死之。惧其忘焉，故古先王因人心制为祭祀之礼。建之庙，以貌之；立之主，以象之；设其衣裳，陈其时食，以思之……遍考之六经中，古人之制祭礼未尝有说鬼神须饮食者。《檀弓》明说‘未有见其飧者’，表孝子之心而已矣。”^② 严谟解释说：祭祀中使用的家庙、牌位和祭品，都是象征性和纪念性的东西，并不表示要提供给死人灵魂当场享用。

历代注疏在解释经典本文中起了重要的作用。儒家有很长的传统，有的章句，经典、注解和疏文有很大的歧义。但是，《礼记》经典和各家注疏在这一点上没有区别。《礼记·檀弓》的本经、郑注和孔疏，确实都是在说明儒家对死者的祭祀，强调的不是灵魂、鬼神等超验的神秘主义，而是注重礼仪活动产生出来的追终慎远的世俗教化，是一种民事行为。严谟没有用郑玄和孔颖达的注疏，他用的是明中叶以来流行的《礼记》陈皓注。陈皓是宋代经师，宋代的注解比较

① 郑玄注和孔颖达疏，俱参见《十三经注疏》，中华书局1979年影印本，第1304—1305页。

② 严谟：《祭祖考》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第11册，第23页。

粗疏，不及汉代经学家和清代中叶以后的“汉学家”那样仔细。汉宋学术，方法不同，但是，汉、宋两派的经学家，对这段话的解释差别不大，他们都强调儒家祭祖礼仪的世俗性。严谟引用陈皓的注解：“始死，即为脯侑之奠；将葬则有包裹牲体之遣；既葬则有虞祭之食。何尝见死者飨之乎？然自上世制礼，未闻有舍而不为者，为此则报本反始之思，自不能已矣，岂复有倍之之意乎？”^①按照陈皓这段注解，宋代新儒家，即所谓“宋明理学家”们，也是强调儒家礼仪的世俗性。对于祭祀礼仪为什么要采用供品的问题的解释，淡化了它的宗教性，说祭品不过是表达了活人的心意，并不指望死人真的来享用。

那儒家祭祀仪式到底是否是一种“迷信”，抑或是鬼神信仰，又或者是一种宗教性的行为呢？毫无疑问，儒家确实一贯压抑祭祀活动中的宗教性。但是儒家是否可能把祭祀仪式中的宗教性完全抹杀掉呢？杜尔克姆在《宗教生活的基本形式》中观察到，人类有“积极的”和“消极的”两种不同的膜拜。“消极的膜拜”只是简单地畏惧和服从，除了禁忌外不去做任何事情；“积极的膜拜”就不同，它主张通过祭祀礼仪，建立人和神之间的沟通，人既可以领受神的旨意，也可以影响神的意志。根据人类学家的非洲调查，他发现：“如果有人问土著人举行这些仪式的确切原因是什么？土著人会一致回答说：‘我们的祖先就是这样行事的，这就是我们按照这种方式而非其他方式举行仪式的原因。’”他把这种仪式列在“积极的膜拜”中，称为“纪念仪式”：“人们举行仪式，是为了将过去的信念保存下来，将群体的正常面貌保存下来。”^②在儒家祭祀中，也出现了这种“纪念性”

^① 严谟：《祭祖考》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第11册，第7页。

^② 杜尔克姆著，渠东等译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社1999年版，第491页。

的形式，它们将儒家提倡的至孝人伦，用仪式保存下来。儒家的经传注疏，都消减祭祀的宗教意义，但从信仰起源和社会功能来分析，儒家礼仪仍然是一种宗教性的礼仪。

固然，和佛学、道家和墨家等其他思想相比，儒家是中国文化传统中宗教性最为淡漠的学说。儒家确实压抑宗教，如强调世俗生活，反对厚葬陪葬，排拒怪力乱神，以“人文”、“教化”为标榜，并逐渐发展出一套伦理学说。“人文主义”确实是儒家信徒的身份特征，区别于佛教徒、道教徒。但是，儒家似乎一直不能摆脱讲究信仰、重视祭祀的佛教、道教的批评，他们总是可以根据儒家祭天、祭孔和祭祖时使用的大量的供品和盛大仪式，批评儒家的祭祀也是宗教性的活动。儒家的供品等待灵魂来食用，同样也是一种超出经验的信仰仪式。释道“二氏”努力要把儒家拖下水，汉宋经学家之所以常常要对《礼记》中的儒家仪式加以辩护，其背景正是不断有来自佛教、道教的批评。

“中国礼仪之争”的时候，中国思想争议中加入了基督教的因素，儒家礼仪受到了来自欧洲的两方面的评价。一是耶稣会士维护中国经学家的传统解释，承认儒家是世俗思想，儒家祭祀是“人文主义”，因而应该被中国天主教接纳和容忍；另一是其他会士和罗马的宗教裁判所的观点，他们延用中国“三教论衡”中另外两派对儒家祭祀的解释，同样把“中国礼仪”看作是宗教活动，将儒、道、佛等量齐观，一律都看作是“迷信”。

“儒家基督徒”本来有一个理想，那便是保留儒家的一般气质，同时从天主教那里获取精神力量，来对抗佛教和道教的信仰魅力。新近外来的天主教，被作为儒家的同盟军，参加到儒、道、佛的“三角关系”中，因此“儒家基督徒”在看待自己的身份时没有发生严重的认同上的冲突。但是，当阎当主教等人提出撤销对于儒家的支持，转

而封杀儒家祭祀的时候，认同问题便十分严重地暴露了出来。

三、“多元文化”教会与经典融合

16世纪以后，基督宗教从欧洲来到中国传教，成为一个连贯四百年的长期运动。作为一个主张“普世主义”的世界大宗教，如何克服地区、民族、国家和大洲之间的各种差别，在“多元文化”的基础上建立一个“一神论”的宗教，在明末清初已经是一个急迫的使命。1659年，罗马教廷的传信部根据当时教宗宽容“中国礼仪”的态度，指示在华巴黎外方传教会，允许中国天主教徒实行“中国礼仪”，他们说：“不要试图去说服中国人改变他们的礼仪，他们的风俗，他们的思维方式，因为这些并不公开地反对宗教和良善的道德。还有比把法国、西班牙、意大利，或者任何其他欧洲国家出口到中国去更傻的事情吗？不是要出口这些欧洲国家，而是要出口这信仰。这信仰并不和任何种族的礼仪习俗相矛盾相冲突。”^①“礼仪习俗”和“信仰”是可以分开处理的两个不同范畴，17世纪中叶，罗马教廷已经明确划分了不同民族国家间的宗教与文化的界限，要求西方传教士不要干预中国人自己的文化。相反，要在中国文化的基础上，建立基督宗教的信仰。

基督宗教的信仰必须是“普世主义”的，“放之四海而皆准”，但它的文化基础，即所谓“礼仪习俗”，可以是“多元的”。换句话说：罗马天主教的神、教会、教宗和基本教义必须是“一”，而各国各地

^① 100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy, 1645--1941, The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, 1992, p. 6.

区各民族的礼仪习俗、社会文化则可以是“多”。“多元的普世主义”，“一”与“多”并存而统一，17世纪天主教会已经萌发了这样一个理想。和现代哲学家提倡的“多元文化主义”^①相比，这个“一神”与“多元”相结合的主张只是一个思想雏形，但它却是一个适应了“大航海”以后基督教大扩张和“宗教革命”以后教会大分裂局面产生的革命性思想。

我们可以把严谟等人按天主教教义所作的儒家经典研究，看作是明末清初“儒家基督徒”为建立中国的“多元文化”教会所作的努力。“多元文化”的教会，要容纳不同的文化，更需要一个建立于中西方文献之上的经典基础。严谟是从“儒家基督徒”的立场来研究“四书五经”的。他企图消弭“儒家”与“基督徒”的内在紧张，保全自己作为中国信徒的基本身份特征，遵从和奉行儒家的礼仪习俗。从诠释学的角度看，他的这种努力，就是要把天主教的神学文本，从欧洲文化的环境内转移出来，放到儒家的经典氛围中来解释。保持经典文本的纯洁性，同时又考虑在不同语境下的转换文本，将天主教义移植进一个新的文化环境内。

严谟的儒家经典研究，目的是要回答“中国礼仪”反对派们的指控，自然就是对自己“儒家基督徒”身份的维护，更确切地说，是对自己不被天主教会接受的那个作为表语的“儒家”身份的维护。耶稣会士和福建教徒都认为：儒家身份，不妨碍天主教徒的信仰。在开教以后的近百年里，除了在福建，中国的大部分地区持续进行着“儒家基督徒”的实践，耶稣会士与儒家的对话并没有遇到巨大的障碍。大

① “多元文化主义”的诠释者查尔斯·泰勒（Charles Taylor）也主张一元信仰与多元文化的结合。参见 Charles Taylor, “A Catholic Modernity, in James Heft”, ed. *A Catholic Modernity?* Oxford University Press, 1999 和 Charles Taylor, *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994。

家都在探究儒家和天主教有多少相通的地方，儒家经典中的“上帝”、“帝”和“天”在多大程度上泄露了天主教经典中具有灵性信息。由于天主教会这样的态度，儒家士大夫在改变自己信仰的时候几乎没有有什么障碍。他们身上几乎没有暴露出作为儒家信徒和作为天主教徒的内在冲突。在他们看来，保守儒家和信仰基督几乎是一回事。

“中国礼仪之争”爆发后，耶稣会士和儒家基督徒一百年间的理论和实践都成为问题。严谟等人必须应付来自欧洲的指责，现在必须在天主教和儒家共同设定的论题范围内，用双方商定的学术标准来讨论问题。这样的情况，在儒家思想史上还是第一次发生。汉唐以后，“辩教”风气很甚，儒家不断与本土的道家和印度的佛教辩论，和中亚的伊斯兰教也有接触。17世纪以后，儒家又遇到了新的“辩教”对手，面临欧洲思想的挑战。经过这场与相遇之后，儒家与世界上各大宗教都有了接触。按照诠释学的观点，任何思想都在特定的语境中发生发展，辩论对手的观点，构成了特定语境的重要部分，自然地制约着双方的思想表述。和道家辩论，发展了儒家的“伦常说”；和佛教辩论，发展了儒家的“现世观”；在和天主教对话交流的时候，儒家依然发挥自己的现实主义学说，注重在社会、政治、伦理的基础上，谈论纲常人伦的“天道”。

在辩论中，严谟把《礼记》中的儒家祭祀，一律解释成是非宗教的世俗礼仪。但是，这样的诠释，和传统的诠释是不同的，争论的主题和意义发生了很大的转移。对于同样一段经典话语的理解，与佛道教争论和与天主教争论，侧重点不同，意思也有不同。比如说，在《礼记·祭义》中有一段话：“惟圣人为能飨帝，孝子能为飨亲。”儒家历来解释这段话的意思，是强调“祭有差等”，只有“圣人”才配祭祀“上帝”，一般百姓是不能超越等级，自己去祭祀“上帝”的；同理，也只有“孝子”才能祭祀“亲”人祖先。儒家和主张嫡长子主

持祭祖，次子只能参与，不能主持。也就是说，对于这段话，历来是落在诠释祭祀礼仪中谁“能”谁不“能”的等级关系上。

但是，根据“中国礼仪之争”讨论问题的性质，严谟的诠释重点转移了，他转而讨论句子中“飨帝”、“飨亲”的“飨”字上。他要说明，这个所谓的“飨”字，并不是奉献祭品，让上帝和祖先的灵魂来食用的意思。严谟用文字考据的方法说明，这个“飨”字，原就是“向”字，是朝着“上帝”和“亲”人跪拜祭祀的意思。他在《李师条问》中解释说：“《礼记·祭义》：‘惟圣人为能飨帝，孝子能为飨亲。’飨者，乡也。乡之，然后能飨焉。”^①按许慎《说文解字》和《诗经传》的解释，“飨”的解释是“乡人饮酒也”。主要是饮食的意思。但郑玄在解释这段经文的时候，引入了一个通假字“向”。古汉语“飨”通“乡”，通“向”，因此有“朝向”、“向往”的意思，对于“飨”这个字，汉代经学家郑玄注说：“言中心向之，乃能使其祭见飨也。”这样“飨”就有了两种解释，严谟引这段经文，是取了郑玄注中“中心向之，……使其祭见飨”的解释，说是把食物奉向“上帝”和“亲”人，内心怀念他们，祭品才能被祭祀对象享用。汉代经学家解释“飨”字，用了两个意思“向”和“飨”。严谟取了其中的前者，把动词“飨”的意思，通过“乡”字，完全脱离了“饮食”的意思，解释成助动词“向”的意思。这样一来，强调了内心的信仰趋向，可以减弱祭祀礼仪场合所供食品的宗教性含义。我们看到，从强调祭祀时的等级关系，到注意祭祀的宗教性，《礼记》中这段经文的意义重心发生了改换，这种改换是因为天主教要求儒家说明自己的宗教性含义引起的。

^① 严谟：《李师条问》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第11册，第129页。
郑玄注，孔颖达疏《礼记正义》原文，见《十三经注疏》，第1593页。

耶稣会士和“儒家基督徒”想减弱儒家的宗教性；“中国礼仪”的反对派则强化了儒家祭祀的宗教意义。双方为此展开争议，严谟的经典研究就是围绕这个主题展开的。《李师条问》中，严谟不断地对《礼记》展开解释，否认儒家的宗教性。比如，他摘引《礼记·檀弓》，“曰：祭祀之礼，主人自尽焉尔，岂知神之所飨？亦以主人有斋敬之心也。”^①这段话的意思，是说“祭祀之礼”只是表达祭祀者对祖先的敬穆之心，哪里知道鬼神是不是真的来吃这些祭品呢？在这段经文下，严谟注释说：“主人之自尽，亦岂知神之所飨必在于此，且以表其心而已矣。”^②《礼记》的本文并没有完全否定“祭祀之礼”中是否有“神”的出现，毋宁说它所包含的是儒家对于鬼神是否存在的发问，是一个“怀疑主义”。但是，严谟顺着这个“怀疑”，进一步否定其宗教性，把儒家祭祀说成是“表其内心而已”的伦理行为，完全是世俗性的了。

严谟不但认为儒家祭祀的本质是世俗性的，他还认为“中国礼仪”本来就是起源于世俗心理。他说：“愚按：亲亲之伦至切，死生之隔极悬。乃人子当其亲现生而忽死，则必痛之，极思之，至不忍死之。惧其忘焉，故古先王因人心制为祭祀之礼。建之庙，以貌之；立之主，以象之；设其衣裳，陈其时食，以思之。”^③严谟认为“中国礼仪”的起源，是上古的圣人们顾及到人民思念祖先的心理，设立祭祀制度，用庙宇、牌位、衣冠和食蔬加以祭祀。当代的社会学、人类学和心理学都试图回答“礼仪”的起源问题。按杜尔克姆的宗教社会学，各民族的“祭祀”和“禁忌”，都是起源于宗教心理。所谓的

① 严谟：《李师条问》，第129—130页。郑玄注，孔颖达疏《礼记正义》原文，见《十三经注疏》，第1301页。

② 严谟：《李师条问》，第130页。

③ 《李师条问》，第132—133页。

“祭祀”都是信仰者为了区分和调和“神圣世界”和“凡俗世界”的对抗而设立的一个沟通形式^①。根据这样的原理，“中国礼仪”一定和其他民族的祭祀礼仪一样，都是出于宗教心理。当代考古学发掘和人类学调查，都证明“祭祀礼仪”的起源和宗教生活息息相关。严谟对《礼记》的解释，弱化宗教心理，强调世俗心理，目的也依然是要掩饰儒家祭祀的宗教性，让天主教接受“中国礼仪”。

“祭孔”仪式也被罗马教廷列为禁止之列，同样是引起巨大争议的问题。问题的焦点是“祭孔”仪式看起来也像迷信。从祭祀的一般形式看，儒家士大夫在孔庙中祭孔的时候，表现出向“至圣先师”孔子的亡灵祈求保护，得到福祉的样子。基督教主张“一神论”，为了调查儒家的“祭孔”仪式是否具有宗教意义，耶稣会士提出这样一个问题：“问孔子庙中春秋二祭何义？又问孔子与神祖宗有何分别？又问祭孔子求福不求福？又问进学中举孔子庙中谢者何义？”^②按明清礼制，“祭孔”是士大夫的特权，只有儒生才有权进入孔庙，参与祭祀。孔子好像是专职保佑读书人的神祇。但是，儒家学说和士大夫阶层在中国的特殊地位，使得“祭孔”仪式具有全国意义，从北京、南京，到各省、州、府、县，都有孔庙，这种祭祀，比分散在各家各户宗族祠堂里的“祭祖”仪式更像是一个民族宗教。“儒家”是否“孔教”？如果是另外一种宗教，天主教准备是用对待“异端”的方法加以抵制的。

辩论中，严谟不同意把儒家说成是“孔教”。他认为儒家只是一种世俗的仪式。他从《礼记·文王世子》中摘录了一段经文，作为儒家祭孔制度的起源：“凡学，春官释奠于其先师，秋冬亦如之。始立

① 杜尔克姆著：《宗教生活的基本形式》，第414页。

② 严谟：《李师条问》，第153页。

学者必释奠于先圣先师，及行事必以币。”《礼记》把文人学者祭奠先师的礼仪的起源上溯到周文王。其实，按古典文献中的记载，在更早的夏、商时代的“明堂”和“学宫”制度中，就有对于先师的崇拜，当时“师”、“王”与“道”不分，对于王者灵魂的崇拜，包含着对于师道的崇拜。汉代以后，孔子的地位固定下来，被作为“先圣先师”来祭奠。根据《历代记》的记载，汉高祖最早到曲阜，用大规模的牺牲祭祀孔子（“高祖幸鲁，祀孔子以大牢”）；汉元帝最早列孔子牌位，封为常年祭祀对象（“元帝追谥孔子为褒成宣尼公”）。

像“祭师”、“祭孔”这样的仪式，显然也是一种起源于信仰，脱胎于宗教的民间祭祀仪式。但是因为它是一种包含了政治、文化和思想等理性思考的学说，发展过程中有渐渐脱离原来信仰形式的趋势。秦汉以后，儒家的经学家们往往强调其学说的理性部分，规避其宗教形式。这种世俗化的倾向，引导儒家往世俗学说的方向发展，但是并不能完全掩饰儒家的宗教性。儒家在思想和仪式中，都还泄露出不少宗教形式。文庙“祭孔”的时候，和其他民间信仰一样，同样有“奠”有“献”，供奉牺牲品，祭洒米酒，跪拜舞蹈。这些异样的形式，是导致罗马教廷反对“儒家基督徒”参与“祭孔”活动的主要原因。

为了让罗马天主教能够容忍“祭孔”礼仪，严谟采取的仍然是否认儒家宗教性的做法。他在考据了孔子祭祀的来龙去脉后，指出“祭孔”仪式中绝无迷信崇拜：“孔子生于中周，距今二千余年。其德行纯全，教人事上帝，修己尽伦。其言行载于‘四书五经’，可考先贤，群称其为‘生知’，安行之圣，集众圣之大成，实中国至极之一人也。自周迄今，人得以践礼义，识道理，辟异端，崇教化，悉皆由之。故历代帝王皆以师道事之。建学则必立庙，仿古释员之仪。春秋二时，享献其庙宇，极肃清。其祀典极严正，臣庶之家，无敢私祀者。祀礼

用币帛，牲酒奠荐，一切流俗祀鬼之仪，如卜筮焚楮等，毫厘不敢与人。夫祀神威其司我也，祀祖宗为其生我也，祀孔子为其教我也。历代致祭，止是表敬崇之意，并未有涉一毫求福之想，祝文可考而知也。至若进学中举必往拜者，亦止为诵其书，蒙其泽，示敬意耳，非谢其能庇佑我，使我能进学中举也，或求后福也。”^① 严谟认为“祭孔”时严格仪式，已经去除了占卜、焚币等民间信仰方式，只是一种纪念性的活动。

综合严谟为“祭祖”、“祭孔”等“中国礼仪”所作的辩护，不外是从三条理由出发：一、儒家祭祀注重于内心情感，并不是期待灵魂降临，祈求上帝福祉；二、儒家祭祀的宗教形式，已经比佛教、道教和民间宗教的“迷信”形式弱化许多；三、从“中国礼仪”的起源看，它们都和原始宗教没有什么关系。在中国和欧洲的大大小的辩论中，耶稣会士和“儒家基督徒”总是用这三条理由，来抵挡对于中国天主教会容纳“中国礼仪”的批评。

从今天的认识来看，这三条理由并不能完全否定“中国礼仪”和儒家祭祀的宗教性。宗教礼仪固然是出于对“上帝”和“灵魂”的畏惧和禁忌，信徒们用礼仪来礼拜它们，是一种对于外在于自己的物件的崇拜，哲学家有说是“外在超越”。宗教学研究表表明，从内心出发，提升自己的经验、情感和思考，也会导致神圣化的结果，最后也会通过崇拜礼仪，表达出自己的宗教情怀。宗教学家把这种体会称为“内在超越”。“内在超越”同样具有宗教性，而且是人类更普遍的信仰方式。因此，从考察“中国礼仪”在祭祀时有没有向灵魂“祈福”的心理，并不能证明儒家没有宗教性。同样，说儒家祭祀已经比佛教、道教弱化了，能证明儒家比佛教、道教更理性，更世俗，

^① 严谟：《李师条问》，第155—156页。

但也不能证明儒家祭祀没有宗教目的。还有，从儒家祭祀的起源来看，《礼记》等经典文献都表明儒家和中国的原始宗教有很深的渊源，严谟研究的很多经典的章节里，正好表明中国的祭祀制度是上古宗教的繁衍。

在17、18世纪的宗教环境下，罗马天主教不能容忍儒家信仰。耶稣会士和“儒家基督徒”都采用了否定儒家宗教性的方法来保存“中国礼仪”。这种辩护方法，并没在根本上承认儒家祭祀的合法性，只是把儒家祭祀贬低为世俗礼仪，放在社会生活中。这样的处理方法，不把儒家看作是“异端”，达到了宽容“中国礼仪”的目的，却仍然把它们看作是宗教和信仰上的“异己”。这样的态度，儒家仍然是寄人篱下，没有合法地位，必然造成“儒家基督徒”的身份困境。

主张“多元文化主义”的查尔斯·泰勒，是当代西方为数不多的承认自己天主教思想背景的哲学家。他推崇利玛窦的远东传教经验，在《天主教与早期现代性》中，他认为耶稣会士在中国包容儒家思想和文化，是实践“多元文化”的先驱。同时，他还认为那时代的“宽容”是不够的，真正的“多元文化”，应该是建立在平等的信仰和文化之上。泰勒提出现代社会的“统一性”（Unity），不能建立在某一种确定的“认同”（Identity）上，而是要在多元文化下，超越文化，克服差异，建立统一的普世的统一性（Universality）。他提出要用一种“存异之同”（Unity-across-difference）来代替“认同之同”（Unity-through-identity）。^① 泰勒的这种说法，提示了一种可能性：即人类不能在某一种特定的文化认同之上建立共同的身份认同。相反，大家应该在保存文化差异的基础上，共同构建一种新的身份认

^① 参见 Charles Taylor, *A Catholic Modernity*, p. 14.

同。如此可能让“统一性”和“多样化”并存，形成“一”与“多”的协调关系。

18世纪的欧洲基督教，除了受到“人文主义”和“启蒙运动”带来的“世俗化”思潮冲击外，还面临着“殖民大扩张”以后的文化“多元化”的巨大挑战。基督教是严格的“一神论”宗教，它只承认独一无二的“天主”和“上帝”。这一点是基督宗教的本质信仰，不可动摇，不承认这一点就不能称为基督徒。但是，宗教上的“一神论”并不等于文化上的“一元论”，事实上欧洲各地相信同一天主教、基督新教和东正教的民族，他们的文化传统也是不同的。换句话说，基督教是有可能在全世界各地不同民族的文化中，建立一种对于同一个“上帝”或“天主”的信仰。利玛窦、耶稣会士和“儒家基督徒”，他们实际上是要在完全不同于欧洲的文化氛围中，建立中国人自己的基督教信仰。实现“一神论”和“多元化”的完美配合，是明末清初中国士大夫基督教的理想。利玛窦、耶稣会士和“儒家基督徒”认为这是有可能的，他们不断论证：和佛教与道教相比，儒家思想也主张是“上帝”创始，万物归一。儒家思想类似于“一神论”，只要中国基督教会把儒家的祭祀制度作为“多元化”的一部分加以接受，就能够完成这“一神”和“多元”的结合。“一”与“多”的协调关系，是中国基督教会的根基，也是解决“儒家基督徒”身份认同危机的出路。

严谟的《天帝考》，呈送给耶稣会士罗、万、南、鲁、聂、李。

方豪考证出罗如望、聂伯多、李玛诺，^①另外可考证的是万密克、南怀仁、鲁满。^②

① 见方豪《中国天主教史人物传·严谟》，第105—107页。

② 参见拙作：《中国礼仪之争：历史、文献和意义》，第222页。

纽约协和神学院与中国基督教会

徐以骅

建于 1836 年的纽约协和神学院 (Union Theological Seminary in New York) 是美国最著名的新教神学院之一。长期以来, 该院倡导学术自由和思想开放, 成为美国新教自由派神学的一个象征。进入 20 世纪以来, 该院罗致莱因霍尔德·尼布尔 (Reinhold Niebuhr)、保罗·蒂利希 (Paul Tillich)、富司迪 (Harry Emerson Fosdick) 等神学和教牧学巨擘, 在推进美国新教神学教育专业化与国际化、塑造美国神学教育模式、影响美国神学思想发展方向和倡导教会普世合一运动方面, 居于无可争议的领袖地位。

作为在美国最早开设宣教学课程的神学教育机构之一, 纽约协和神学院与中国基督教运动有着密切的关系。协和在历史上并没有一项专门针对中国的宣教计划, 但通过其教学计划和其师生的著述和在华的活动, 该院对中国基督教运动曾产生过重要影响。本文试从以下三方面来勾勒 1950 年中国基督教三自爱国运动发动之前纽约协和神学院与中国基督教运动的关系: (1) 协和神学院与美国对华传教运动; (2) 协和神学院的中国学生/学者; (3) 协和神学院对中国教会事业、尤其是对新教神学教育事业的影响。

一、协和神学院与美国对华传教运动

纽约协和神学院 1836 年设立时有长老会背景, 但建院伊始该院便

招收各宗派学生，其城市环境和跨宗派取向在 19 世纪的美国新教神学教育界十分引人注目。不过更使协和神学院在美国神学教育界脱颖而出的则是其逐步形成的“自由向学和自由施教”的神学教育理念。1892 年因协和教授布里格斯 (Charles A. Briggs) 倡导独立神学思考和《圣经》高级评判而在美国长老会内部引发的所谓异端审判无疑是协和发展史上的一个分水岭。在“布里格斯审判”后，协和废止了美国长老会总议会对该院聘任教员的否决权，从此完全脱离宗派羁绊，更加标榜学术自由和专业水准。1910 年协和从位于纽约市中央大道与 70 街交界处的旧址迁至现址上百老汇莫宁赛德高地 (Morningside Heights)，与哥伦比亚大学隔街相望^①，其推行之“研究型”高学位教育使协和在 20 世纪上半叶成为美国首屈一指的神学教育和研究机构。^②

与当时其他福音机构一样，协和神学院从建院伊始便十分关注国内外传教事业，创办协和的那些长老会平信徒中有不少就是各种新教差会的成员^③。该院 1837 年成立的第一个学生组织就是“宣教研究会” (Society of Inquiry Respecting Missions)^④。1872 年麦克尔平 (David Hunter McAlpin) 等人捐助协和设立斯金纳——麦克尔平教牧神学、教会典制和宣教学讲座教授席位 (the Skinner and McAlpin

① 协和在中央大道与 70 街旧址时，哥大位于麦迪逊大道与 50 街，亦与协和相近，故协和学生得修哥大课程。哥大是在 1897 年迁至目前莫宁赛德高地校址的。

② 关于纽约协和神学院的历史可参 Robert T. Handy, *A History of Union Theological Seminary in New York*, New York: Columbia University Press, 1987; Henry Sloane Coffin, *A Half Century of Union Theological Seminary, 1896—1945*, New York: Charles Scribners Sons, 1954; George Lewis Prentiss, *The Union Theological Seminary in the City of New York, Historical and Biographical Sketches of the First Fifty Years*, New York: Anson D. F. Randolph and Co., 1889.

③ *Union Theological Seminary and Mission*, no date, a pamphlet in Union Theological Seminary Collections, Union theological Seminary Archives, series 5, 1924—1926.

④ *A History of Union Theological Seminary in New York*, 16.

Professorship of Pastoral Theology, Church Policy, and Mission Work), 协和于次年聘请普伦蒂斯 (George R. Prentiss) 担任该讲座教授, 这是全美最早设立的宣教学教席, 表明宣教学已被正式纳入美国新教神学院的课程^①。1897 普伦蒂斯退休后该教席由协和院长霍尔 (Charles Cuthbert Hall) 兼任。

协和培养的第一位海外传教士, 是 1838 年来华、后率容闳等赴美留学的美国公理会传教士勃朗 (Samuel Robbins Brown)。早期协和校友海外宣教的主要区域在近东和印度, 来华宣教的为数不多, 这与美国新教教会海外传教的推进路线大致上是吻合的^②。1838—1884 年, 协和校友中曾赴海外传教的共 143 人, 其中来华者为 19 人, 占总数的 13.3%^③。这些来华传教士中声名较著者除勃朗外还包括华北协和大学教授及神科学长富善 (Chauncey Doorich), 美国公理会教士、汉学家明恩溥 (Arthur Henderson Smith), 北京汇文书院院长李安德 (Leander W. Pilcher), 尚贤堂创办人李佳白 (Gilbert Reid) 和他协和 1882 级同学、曾任禁烟同盟干事的海依士 (John Newton Hayes)。由于 1882 级大多数学生曾立志赴海内外布道, 该年级在协和被称为“伟大布道家年级”。^④

① *The Union Theological Seminary in the City of New York, Historical and Biographical Sketches of the First Fifty Years*, 50, 95.

② 可参徐以骅:《美国新教海外传教运动史述评》, 载徐以骅主编:《宗教与美国社会——美国宗教的路线图》(第 1 辑), 第 325 页; W. Richie Hogg, *The Role of American Protestant in World Mission*, in *American Missions in Bicentennial Perspective*, South Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1977, 369.

③ George Lewis Prentiss, *The Union Theological Seminary in the City of New York*, 107—110. 此期间协和校友中海外传教士的实际人数为 141 人, 因 2 人除中国外还曾去他国宣教, 故重复计算。

④ Tsou Mingteh, *Christian Missionary as Confucian Intellectual: Gilbert Reid, 1857—1927. and the Reform Movement in the Late Qing*, in Daniel H. Bays, ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford University Press, 1996, 74.

真正使协和神学院在海外宣教事业上“觉醒”的是19世纪末风行美国的海外宣教学生志愿（立志）运动。协和与该运动更紧密的联系主要是其三名学生路思义（Henry W. Luce）、艾迪（George Sherwood Eddy）、毕得经（Horace Tracy Pitkin）^①建立的。此三人的经历颇具戏剧性：三人为耶鲁大学同年级校友；1892年为赴海外宣教同人协和神学院接受神学训练，在协和，路思义与艾迪为室友，而毕得经则为隔门室友；1894年三人同受美国学生志愿运动全国机构的邀请担任该运动游行干事，活跃于全美各地鼓动学界向海外宣教，被誉为美国学生志愿运动“三杰”（The Triumvirate or the Trio）；三人最后均赴海外宣教，其中毕得经和路思义来华，而艾迪则前往印度。后作为与穆德（John Mott）齐名的普世基督教运动领袖和演说家，艾迪曾先后8次访华，与基督教在华宣教事业亦结下不解之缘。^②

① 路思义（1868—1941年），美国北长老会教士。1892年毕业于耶鲁大学，同年转入纽约协和神学院攻读神学，1894—1895年任美国海外学生志愿运动游行干事，1896—1897年在普林斯顿神学院完成其神学教育。1897年赴华后执教于山东广文学堂即后来之齐鲁大学，曾为组建齐鲁大学在美筹款；1917年转任中华基督教教育会干事；1920—1928年间担任燕京大学副校长，主要负责在美为该校筹款。从燕大卸任后返美任哈特福特神学院联校肯尼迪宣教学院东方历史与宗教学教授。毕得经（？—1900年），美国公理会教士，1894—1895年在任美国海外学生志愿运动游行干事一年后回协和完成神学教育，1896年从协和毕业后来华在保定传教，1900年7月1日死于义和团运动。

② 三人事迹可参 B. A. Garside, *One Increasing Purpose, The Life of Henry Winters Luce*, New York: Fleming H. Revell Company, 1948; Sherwood Eddy, *Eighty Adventurous Years, An Autobiography*, New York: Harper & Brothers, 1955; Sherwood Eddy, *A Pilgrimage of Ideas*, New York: Farrar & Pinchart, 1934; 艾迪著、青年协会书报部重译：《何谓基督教》，上海中华基督教青年会全国协会1918年；谢颂羔编著：《艾迪集》，上海广学会1935年；艾迪著、沈秋宾译：《艾迪博士自述》，青年协和书局1948年；艾迪著、青年协会书报部译：《现代的新信仰》，青年协会书局1930年；艾迪著、青年协会书报部译《近代名哲的宗教观》，青年协会书报部1930年。

20世纪初在学生自愿运动的推动下,协和神学院一直在酝酿一项关于海外宣教的教学计划,以使该院能更有效地培训赴海外传教士。1906年协和与哥伦比亚大学、耶鲁大学合组一“海外服务学院”(School for Foreign Service),但效果并不理想。1914年协和神学院董事会决定成立直属本院的“海外服务系”(Department of Foreign Service),由曾去印度宣教的弗莱明(D. J. Fleming)牧师主持,四年后弗莱明成为协和第一位宣教学专职教授,并成为美国新教自由派主要宣教理论家^①。“海外服务系”的成立标志着协和宣教研究和培训功能的机构化。当时鉴于美国各大专院校海外传教热情的高涨,“北美宣教预备董事会”(The Board of Missionary Preparation for North America)和美国宣教界头面人物如穆德和耶鲁大学宗教学院宣道学教授毕海澜(Harlan P. Beach)教授等均力主在当时全美150所神学院校各设一宣教学教授讲席,并在北美大专院校和神学院中成立七所培训海外传教士的中心,纽约协和神学院便是此七大中心之一^②。20世纪10年代中期后,协和神学院与比邻的哥伦比亚大学以及哥大师范学院联合举办海外宣教培训班,培养立志去海外宣教的传教士和回国休假的传教士进修生。协和对海外宣教的热情升温,到其建院100周年之际,其每12位校友中就有1

① “The Union Theological Seminary in the City of New York, Department of Foreign Service”, *Register's Archives*, series 5, Jan. 9, 1914 — May 31, 1915, Union Theological Seminary Archives.

② 此7大中心根据地域分布有所分工,其中与加州大有联系的太平洋神学院负责美国西部;范德比尔德大学负责南部;芝加哥大学负责中西部;多伦多大学负责加拿大;哈特福特神学院、耶鲁大学和纽约协和神学院负责东部。见 To the Board of Directors of the Union Theological Seminary, A Report on the Department of Foreign Service, Submitted by the Faculty, *Register's Archives*, series 5, May 6, June 1, 1915, June 30, 1916, UTS Archives.

位曾去海外宣教。^①

在这些参加培训班的特殊学生中，已在中国或预备去中国服务的传教士占了较高的比例，中国在协和神学院和整个美国新教教会的外宣计划中的地位日见重要。据协和院方统计，1915年时在华宣教的协和校友共39人，人数上超过在任何其他国家宣教的协和校友^②。另据“协和中国校友会”（Union's China Alumni Association）的报道，1926年已有89位协和校友在华服务，^③其中包括岭南大学校长香雅各（James McClure Henry）和宗教教育学教授苏维新（Charles W. Shoop），中华全国基督教协进会执行干事罗炳生（Edwin C. Lobenstine）和干事鲍引登（Charles L. Boynton），燕京大学女校文理科科长费宾闺臣（Murray S. Frame）、文理科科长博晨光（Lucius Chapin Potter）和燕京大学社会学系主任步济时（John S. Burgess），清华大学西洋文学系教授（1929年后转任燕京大学外国文学系）施美士（Ernest K. Smith），中华基督教青年会干事费吴生（George A. Fitch）、柴尔德（John Lawrence Childs）和宁约翰（John W. Nipps），华北公理会总干事常德立（Robert E. Chandler），《教务杂志》主编乐灵生（Frank Rawlinson），中华基督教教会副总干事吴哲夫（Edward W. Wallace），沪江大学神学院院长海波士（John

① *A Half Century of Union Theological Seminary, 1896--1945*, 207.

② 该年协和校友中的海外传教士除在中国有39人（其中1人统计时在美国）外，在日本有27人（其中1人统计时在中国），在印度和缅甸有26人（其中3人统计时在美国，1人在加拿大），在韩国5人，在南美有7人（其中2人统计时在美国），在土耳其和叙利亚有23人（其中2人统计时在美国），在古巴有2人（其中1人统计时在美国），在欧洲有7人（其中1人统计时在美国），在墨西哥有3人（其中1人统计时在美国），在太平洋岛屿有4人（其中1人统计时在美国），在波斯、波多黎各和非洲各有1人。见 *Register's Archives*, Series 5, May 26, 1915, June 30, 1916, UTS Archives.

③ *China Alumni Association*, in *Alumni Bulletin*, vol. 1, no. 5, June-July 1925, 159.

B. Hipps), 金陵大学农科创建人裴义理 (Joseph Beillie)、农科教授郭仁风 (John B. Griffin) 和宗教教育学教授恒谟 (William F. Hummel), 广学会编辑励德厚 (Harrison K. Wright), 金陵大学哲学与心理学教授韩穆敦 (Clarence H. Hamilton)、齐鲁大学文理学院教授赖恩源 (Howell P. Lair) 和神学院教授德义 (Lyman V. Cady), 东吴大学宗教学教授韩复生 (Walter A. Hearn), 福建协和大学教育与心理学教授祝寿康 (Frederick P. Beach)、华西协和大学教育系主任及华西基督教教育会总干事饶和美 (Homer G. Brown)、华西协和大学教授沈克莹 (Robert L. Simkin)、北京崇实学校校长来仪庭 (William H. Gleysteen), 以及中国印刷术研究权威、后任哥伦比亚大学汉文系主任的贾德 (Thomas Carter), 中国基督教神学教育最早的研究者、福建协和大学社会学教授李天锡 (Samuel H. Leger), 齐鲁神学院院长山理 (Charles A. Stanley), 金陵神学院教授黍金磐 (William R. Leete) 和中华圣公会江苏教区主教罗培德 (William P. Roberts)。利用回国休假或得协和传教士基金资助在协和进修和深造的在华传教士为数相当可观, 在 20 世纪 20 年代后他们便构成协和在华校友的主体。

与来华宣教的协和校友相比, 协和大牌教授的访华更为引人注目。20 世纪 10、20 年代协和教授的访华或对远东的访问均颇有来历, 这些大名鼎鼎的访问者中有 1897 至 1908 年间任协和神学院院长的霍尔, 历史、宗教哲学和宣教学讲座教授诺克斯 (George W. Knox), 系统神学讲座教授蒲朗 (William Adams Brown)、后任协和神学院院长的科芬 (又译寇芬, Henry Sloans Coffin)、实用神学讲座教授富司迪以及基督教伦理学教授华德 (Harry F. Ward) 等。霍尔院长 20 世纪初访日时携有美国总统西奥多·罗斯福 (Theodore Roo-

sevelt) 给日本政要的介绍信^①。诺克斯曾作为传教士在日本宣教 15 年, 1911—1912 年间被协和教授会任命为“协和神学院远东讲师”考察印度、中国和日本的宣教活动, 途中死于汉城。蒲朗教授 1916 年亦作为“协和神学院远东讲师”, 对中、日、韩三国宣教事业进行考察并在各地演讲^②。科芬 1916 年访华时携有美国前总统、时任耶鲁大学宪法学教授的威廉·H. 塔夫脱 (William H. Taft) 给袁世凯总统的亲笔介绍信^③。1946 年科芬卸任院长职务后曾再度来华。1921 年富司迪应中华基督教青年会和其他组织之邀访华, 此行得到其老友小洛克菲勒 (John D. Rockefeller, Jr.) 之赞助, 并携有小洛克菲勒给旗下美国标准石油公司在远东机构的介绍信^④。该年 6 月 10 日美国基督教会联合理事会 (Federal Council of the Churches of Christ in America) 还通过决议批准任命富司迪为该会远东友好访问学者 (Friendly Visitor to Far East)^⑤。科芬和富司迪在燕京大学成立之初

① *A History of Union Theological Seminary in New York*, 116.

② Organizing Director of the Department of Foreign Services, To the Alumni of Union Theological Seminary in Japan, Korea and China, February 1, 1916, *Register's Archives*, Series 5, May 26, 1915, June 30, 1916, UTS Archives. 许道武:《蒲朗教授》, 载《金陵神学志》第 21 卷第 4 期, 第 303—304 页。

③ William H. Taft, Letter to Dr. Henry L. Coffin, January 24, 1915; William H. Taft, Letter to President Yuan Shi K'ai, January 24, 1916, Henry Sloane Coffin Papers, Box 5, Correspondence, 1915—1954, UTS Archives. 在给袁世凯的信中塔夫脱称科芬“是美国最杰出和雄辩的基督教牧师之一”。此两封信中塔夫脱对科芬姓名的拼写有误。

④ John D. Rockefeller, Jr., Letter to Mr. Harry Emerson Fosdick, April 23, 1921; Harry Emerson Fosdick, Letter to John D. Rockefeller, Jr. April 19, 1921, Harry Emerson Fosdick Papers, Series II, Subseries B, Box 1, Folder 2, Asian Trip 1921—1923, UTS Archives.

⑤ Charles S. Macfarland, Letter to Rev. Harry E. Fosdick, June 14, 1921, Harry Emerson Fosdick Papers, Series II, Subseries B, Box 1, Folder 2, Asian Trip 1921—1923, UTS Archives.

还是其咨议会成员^①。著名左派教授华德 1925 年春来华演讲也受到媒体的关注,《生命月刊》曾连续刊文四篇专门介绍华德,1925 年 3 月还出版过“华德特号”(第 5 卷第 5 期),其演讲稿和其他论文后由其门生简又文编译,翌年以《革命的基督教》为题正式出版^②。华德来华不久发生的“五卅惨案”正好为其在华倡导将“人民的鸦片”转变为“人民的兴奋剂”的“革命的基督教”提供了切入点,由其担任主席的“争取对华公正美国委员会”(The American Committee for Justice to China)在“五卅惨案”后发表公告,提出调查事件、取消治外法权和租界、美国从中国撤军等主张。华德本人还致函美国总统柯立芝(Calvin Coolidge)要求美国政府废止与中国不平等条约,即使在英、日等国不合作的情况下^③。罗斯福系统神学讲座教授樊都生(Henry Pitney Van Dusen)早在 30 年代中国抗战爆发后就担任“远东学生紧急救援基金”的副主席和主席。他在 40 年代曾多次访华,1945 年接任协和神学院院长后还出任“中国各基督教大学联合托事部”(Associated Boards for Christian Colleges in China)的副主席和主席职。作为基督教普世合一运动的世界性领袖他与教会领袖保持着相当密切的个人关系。协和宗教教育和心理学系主任,实用神学讲座教授埃利奥特(Harrison S. Elliot,刘廷芳译为爱里奥特)和宣道

① “Minutes of Joint Session of Executive and Finance Committees, Trustees of Peking University, June 7, 1922”, John F. Goucher Papers, Box 4, Folder 53, UTS Archives, EF-1349, p. 4.

② 关于华德演讲的报道和内容可见之于《晨报副刊》、《京报》、《真理与生命》、《青年进步》等刊物,以及华德讲演、简又文译:《工业主义的伦理》(北新书局 1925 年)和华德教授著、简又文编译:《革命的基督教》,中华基督教文社 1926 年。

③ Harry Ward, Letter to President Calvin Coolidge, March 18, 1926, Harry F. Ward Papers, Series IV, Subseries A, Box 1, Folder 14, UTS Archives; American Committee for Justice to China Bulletins, 1925-1926, Harry Ward Papers, Series IV, Subseries A, C, Box 1, Folder 13, 14, UTS Archives.

学兼任讲师毕海澜甚至本人就是来华传教士。埃利奥特在 1905—1908 年间作为在华著名传教士、后任上海美以美会会督的柏赐福 (James W. Bashford) 的私人秘书在中国从事宣教事工。毕海澜则于 1883—1893 年间在通州传教, 回国后在任耶鲁大学宗教学院宣道学教授时曾于 1915—1917 年间兼任协和宣道学课程。1950 年又有两位著名美国来华传教士加盟协和, 他们是曾任金陵大学历史系教授的宣道学教授贝德士 (M. Searle Bates) 和曾任金陵神学院教授的图书馆长毕范宇 (Frank Price)。

二、协和神学院的中国学生/学者

比之协和神学院来华宣教和访问的校友和教授, 在协和修习的中国学生与中国基督教运动的关系自然更为密切。关于中国学生在美国修习神学的人数一向缺乏统计资料。根据 1954 年由梅貽琦等人主持的一项统计, 1854—1953 年的百年间在美大专院校留学的中国学生共 20 906 人, 其中读宗教学的为 265 人, 约占总数的 1.3%; 读哲学的 128 人, 约占总数的 0.6%^①。该统计未将神学科目单列, 也未计入美国非大学系统的一些独立神学院校如纽约协和神学院和普林斯顿神学院, 因此不能涵括所有中国留美学生。尽管如此, 这项百年统计仍可作为考察留美中国神学生的一个脚注。

协和招收中国学生是较晚近的事。虽然很早便有中国学生就学于协和, 但该院第一位正式中国学生是刘廷芳。据协和各种校友名

① Committee on Survey of Chinese Students in American Colleges and Universities, *A Survey of Chinese Students in American Universities and Colleges in the Past One Hundred Years, A Preliminary Report*, New York, National Tsing Hua University Research Fellowship Fund and China Institute in America, 1954, 34--35.

录的记录，从1915年刘廷芳正式入协和起到1950年，在协和修习一年或一年以上的来自大陆的中国学生共39人。其中从1918—1928年在协和完成学业或肄业的共18人；从1930—1950年完成学业或肄业的共21人^①。如加上在协和修习未满一年的中国学生或旁听生，协和在此35年时间里所招收中国学生的数量相当可观，应是当时招收中国学生最多的美国神院校之一。协和的中国学生/学者在中国留美学生界尤其在留美基督教学生界十分活跃，刘廷芳、朱友渔、诚静怡、徐宝谦、伍锐麟、王俊贤、魏永清等均曾在中国北美基督教学生会和该会英文刊物《留美青年》（后改为《中国留美学生月报》）编辑部担任要职，在日后的基督教知识界颇有人脉。

与协和训练的传教士和曾访华的协和大牌教授一样，修习协和的这些中国学生/学者大多相当出色，堪称一时之选，其中不乏教会界领袖，尤其是刘廷芳、诚静怡、吴耀宗、丁光训等，更称得上是中国基督教运动史上里程碑式的人物。此四人中后任燕京大学宗教学院院长的刘廷芳与协和的关系最深，他曾获协和“最优成绩奖学金”，并曾两次在协和任教，先是1918年从耶鲁神学院毕业后回协和任柯卓芝（George A. Coe）教授的心理学和宗教教育学助教，后在1927年回协和任讲师两学期，讲授在华基督教运动课程；中华续行委办会总干事诚静怡曾于1922—1924年间作为特殊生在协和学习，此段经历往往被其传记作者所忽略。诚回国后便就任中华基督教协进会总干

^① 见 Charles R. Gillett, ed., *Alumni Catalogue of the Union Theological Seminary in the City of New York, 1836-1926*, New York, 1926; Harold H. Tryon, ed., *Union Theological Seminary in the City of New York, Alumni Catalogue, 1836-1947*, New York, 1948; The Alumni Office of Union Theological Seminary, *The Union Theological Seminary Alumni Directory, 1836-1958*, New York, 1958.

事一职；中国基督教三自爱国运动的发起人吴耀宗于1924和1937年前后两度至协和修习，其北平税务专门学堂的前期校友徐宝谦也曾两度入协和；1980年后中国基督教两会的主要领袖丁光训主教1947—1948年间在协和进修，不过与吴耀宗一样，他是在邻近的哥伦比亚大学取得其硕士学位的。^①

此39名中国学生不少有青年会背景，且绝大部分曾就读于国内教会大学或神学院，教育基础本来就好，加上有在协和留学之经历，比较拔尖便不足为奇。据协和院方的说法，外国学生和学者对协和之所以心向往之，主要是因为：（1）协和较高的学术水准和跨宗派性；（2）协和地处国际都市纽约，离著名学府哥伦比亚大学仅一街之隔，且与哥大有密切关系；（3）协和因其教员思想自由而得名^②。这与美国本国学生选择协和之原因，基本上大同小异^③。协和院方也为海外学生和学者设立了多种奖学/助学金和研究基金/项目，如传教访问学者、山福德传教访问学者、学生友谊奖学金、路思义访问学者等。由于一方面协和的神学自由派倾向使其成为吸引海外学生/学者的跨洋学术磁场；另一方面协和的入学标准和所设资助外国学生/学者的奖学金条件又相当严格，比如协和1939年1月登在中国北美基督教学生会举办的英文刊物《中国基督教学生》

① 丁光训的硕士学位由哥伦比亚大学师范学院所授。

② More Foreign Fellowships for Union Theological Seminary, UTS Collections, Series 5, 1924—1925, UTS Archives.

③ 对1888—1900年和1919—1929年间毕业的两组共286名毕业生（占有所有健在毕业生总数的50%）的问卷调查表明，美国本国学生选择协和的三个主要原因分别是：（1）地处纽约市的相关便利；（2）协和自由派神学立场；（3）教员极高的学术水准。在后一组毕业生中，协和的跨宗派性比起在纽约的地理位置更为重要。见Maynard C. Lassady, *Comparative Study of Two Generations of Theological Graduates*, Ph. D. Dissertation, Columbia University, 1934, 41.

(*The Chinese Christian Student*) 上的一则广告称, 该年协和的“学生友谊奖学金”将给予中国学生, 但申请条件是申请人必须大学毕业、毕业后有若干年全职从事基督教事工的经历并熟练掌握英语^①, 因此在中国只有那些具有较高学历的教会大学毕业生和青年会干事才最有可能负笈协和。另外对于中国学生而言, 哥伦比亚大学有异乎寻常的吸引力。历史上哥大是招收中国学生最多的美国高等学府之一^②。由于该校与协和向有互选课程的协定, 故入一校便可分享两校的资源。事实上协和学生中在哥大取得学位的大有人在, 而真正获协和神学学位的反而为数不多。从 1905—1950 年在美国取得宗教学/神学博士学位的 36 名中国学生中, 无一在协和获此最高学位。^③

协和作为自由派神学院的名声, 在中国还因为宋尚节在协和戏剧般的经历而进一步扩散。宋尚节,^④ 福建兴化人, 1919 年赴美留学, 入俄亥俄州威斯理大学。1923 年大学毕业后转入俄亥俄州立大学攻

① Scholarships Open to Chinese Students, in *The Chinese Christian Student*, vol. 29, nos. 2-3, Dec. 1938 - Jan. 1939, 16.

② 从 1854—1953 的百年间, 留学哥伦比亚大学的中国学生共 1 174 人, 人数之多在美国所有大专院校中仅次于有 1 930 名中国学生的密西根大学。见上引 *A Survey of Chinese Students in American Universities and Colleges in the Past One Hundred Years, A Preliminary Report*, 28-32.

③ 在协和获神学士学位的只有王善治、洪煨莲、戴惠琼、魏永清和伍锐麟, 而获神学硕士学位的则有诚质怡、刘玉苍、王俊贤、吕振中、郑少怀、郭中一、盛宜恩和张玲珍。协和的神学博士学位(先为 D. D., 1924 年后改授 Th. D.) 极难获得也是一个原因。1924 年前在该院取得此种学位只有一人, 获得该学位有严格的古典语言、住宿(不少于 3 年)和学术(有重要著述)等要求。参 *A History of Union Theological Seminary in New York*, 152; Yuan T'ung-li, *A Guide to Doctoral Dissertations by Chinese Students in America, 1905-1960*, Washington D. C., the Sino-American Cultural Society, Inc., 1961.

④ 宋尚节生平事迹可参宋尚节、王学敏:《我的见证》, 香港弘道出版社 1967 年。

读化学，1926年获该校博士学位。是年秋入纽约协和神学院攻读神学。入院不久宋便认为协和教学相当自由^①，无属灵气氛，尽管宋在协和各门功课的成绩均十分优异，包括富司迪所授之英语圣经课^②。1927年初宋因信奉保守之福音派信仰便更与协和环境格格不入，导致精神崩溃，结果被协和院方送入市郊一“疯人院”，接受193天的治疗。宋1928年10月从美返国后成为当时国内乃至海外最负盛名的基督教奋兴布道家之一，其在协和受“迫害”的经历在中美两国福音派圈子里一直被津津乐道。

到协和访问的中国基督教学人，当然不限于上述注册的中国学生/学者。除刘廷芳曾两度在协和执教外，40年代中期后，中国基督教思想界的“南韦北赵”，即华中大学校长韦卓民和燕京大学宗教学院院长赵紫宸，亦先后访问协和。韦卓民在1945—1946年间出任协和首任路思义世界基督教访问教授（The Henry W. Luce Visiting Professor of World Christianity）^③。这一殊荣的获得与1948年赵紫宸当选世界基督教协进会六主席之一，同样是标志性的事件，表明中国基督教会当时的所谓后进教会中，或至少在东亚地区，在基督教职

① 宋尚节后在其回忆录中写道：“在协和学到的宣道法和解经法是这样的：用哲学解经不行了，便用科学来证明。科学不能证明的来算他不过是论理上的寓言，最普遍是用各人的心理学来做宣传法。在任何学科所不能解释的呢，我们便提高了嗓子喊几声‘不可信，不合理’，把一概的真理轻轻地抹煞了。”前引宋尚节、王学敏：《我的见证》，第58页。

② 宋尚节在协和注册的英文名字为 Sung Siong Cch，他所修华德所授的两门《基督教伦理》课的成绩分别为90和92分；所修富司迪所授两门《英语圣经》课的成绩分别为90和95分。UTS Collections, Series 1, Registration G.

③ 韦卓民的生平事迹可参马敏、周洪宇、方燕主编：《跨越中西文化的巨人——韦卓民学术思想国际研讨会论文集》，华中师范大学出版社1995年。该教席由路思义之子、美国《时代》、《生活》、《财富》杂志创办人兼总编鲁斯（Henry R. Luce）为纪念其父所设立。“The Henry W. Luce Professorship of World Christianity”，in *Alumni Bulletin*, vol. 10, no. 3, July 1945.

组织和思想建设的整体水准上处在较为领先的地位。

三、协和神学院对中国教会事业之影响

协和对中国的影响，部分通过其所训练的来华传教士和访华名教授这一条连线。协和训练的美国来华传教士，虽为数不多却大半身居要津，集中于被裴士丹（Daniel H. Bays）教授称之为“中西新教权力建制”^①的协进会、各大公会、教育机构、出版机构、青年会等，尤其以服务于各教会大学和神院校者居多。正如协和院长麦吉弗特（Arthur R. McGiffert）在该院1924年9月的开学典礼上所言，协和“对基督教社会观的强调，教学的开放性及广泛的仁爱精神赋予协和人各种使其在传教地脱颖而出的品质”。^②

协和所训练的来华传教士主要分布在这些主流新教机构或间接宣教机构的事实，在某种程度上印证了“外国人施教、本国人传道”的基督教自由派传教方式。那些访华的协和名教授，也大都与这些主流机构的关系较为密切或主要受这些机构的邀请。他们的访问有时还加剧了由西方尤其是美国传教士输入中国的现代派与基要派之争。如富司迪在1921年夏访华并在牯岭、鸡公山、莫干山和北戴河等传教士休养地演讲时就激烈批评在华传教运动中“无知和向后看的蒙昧主义”及“落后的宣道方式”。他被在华基督教自由派誉为“基督教自由主义”的“斗士”，但也遭至基要派尤其是成立不久的“中华圣经

① Daniel H. Bays, "The Growth of Independent Christianity", in Daniel H. Bays, ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, 308.

② " 'The Ministry — A Profession of Exacting Demands,' President McGiffert at the Opening Exercises of the Seminary, September 1924" (Union Archives, series 5, 1924-1926), p. 10.

联合会”的强烈反对，尽管富司迪来华亦曾受基要派的邀请^①。宗教保守派还反对“中华基督教文社”翻译“美国大不信派”富司迪著作如《圣经今释》(The Modern Use of the Bible)的计划。^②中国基督教自由/现代派与保守/基要派的对立确实在一定程度上是美国基督教会两派之争端在中国的延伸。

协和作为著名自由派神学院的影响，还在于其教授的著述被较多译介到中国，其中尤以美国基督教自由派标志性人物富司迪的著述为多，如其《完人之范》(青年协会书局1917年)、《祈祷发微》(青年协会书局1917年)、《信仰的意义》(青年协会书局1921年)^③、《基督教与进化》(美以美会全国书报部1923年)、《服务的意义》(青年协会书局1924年)以及《明经指南》(青年协会书局1948年)。其著述还被编成一些小册子作为通俗宗教研究丛书之一由青年协会书局出版，如《苦厄问题》、《宗教与科学问题》、《信仰问题与智识》、《圣经今释》等^④。上

① Harry L. Kingman, Letter to Harry Emerson Fosdick, November 23, 1923, Harry Emerson Fosdick Collection, Series II, Subseries B, Box 3, Folder 15, China 1921-1929, Union Theological Seminary Archives; E. G. Tewksbury, Letter to Harry Emerson Fosdick, July 24, 1922, Harry Emerson Fosdick Collection, Series II, Subseries B, Box 1, Folder 2, Asian Trip 1921-1923, Union Theological Seminary Archives. 关于中国基督教传教运动中的现代派和基要派之争，可参 Xiyi Yao, *The Fundamentalist Movement Among Protestant Missionaries in China, 1920-1937*, Lanham, Maryland: University Press of America, 2003; 姚西伊：《二十世纪初在华自由派与基要派传教士之争的历史根源》，载王忠欣主编：《基督教与中国——传教士文化》，加拿大恩福协会2003年，第111-133页。

② 王成勉：《文社的盛衰——二十年代基督教本色化之个案研究》，台北宇宙光传播中心出版社1993年，第148、153-154页。

③ 该书被中华基督教教育会宗教教育干事缪秋笙称为“富司迪在中国最受欢迎的书”。见 C. S. Miao, *Bibliography of Religious Education for Schools and Colleges*, With Annotations, China Christian Educational Association Bulletin No. 13, 1916, 35.

④ 富司迪的译著还散见于各种中文刊物，如富司迪著、诚质怡译：《进步的基督教》，载《生命月刊》第2卷第3期(1921年)。

述译著大都一版再版，其中《完人之范》（谢乃壬译）到1925年已出第8版，1930年还有题为《完人的模范》的重译本（应元道、袁访赅译），亦由青年全国协会出版。《祈祷发微》也有谢洪赅、金邦平、史久成译本和谢乃壬所译的题为《祈祷发微总论》（青年协会书报部1919年）两个译本^①。其他协和教员的著述被译成中文的有蒲朗的《基督教神学大纲》（金陵神学院编译部1937年）；华德的《革命的基督教》（中华基督教文社1926年）、《工业主义的伦理》（北新书局1925年）^②、《反利润制度》（青年协会书局1935年）和《近代世界中信仰的效能》（青年协会书局1934年）；柯嘉芝（即柯卓芝）的《宗教道德教育》（广学会1920年）；尼布尔的《宗教与道德经验》（青年协会书局1934年）和《个人道德与社会改造》（青年协会书局1935年）^③；樊都生的《时代转变中的上帝观》（青年协会书局1934年）和《现代潮流中的上帝观》（青年协会书局1937年）^④；贝内特（John C. Bennett）的《基督教和我们的时代》（青年协会书局1939年）等。协和教员的著述不少为其中中国学生所译介，如简又文编译其师华德的著作和讲演稿、王善治和胡貽谷编译其师富司迪的一系列著作、徐宝谦翻译其师赖曼（Eugene W. Lyman）的名著《宗教

① 富司迪的中文译著在数量上与杜威（John Dewey）的中文译著不相上下，两人在中国影响之比较应是颇有意义的研究课题。

② 另见华德讲、简又文译：《产业的伦理》，载《真理与生命》第2卷第6、7、8期；华德著、简又文译：《产业与人格》，载《真理与生命》第2卷第9、12、15、18期。

③ 1950年前尼布尔（一译尼勃）被译成中文的著述还有《基督教的政治与共产主义》，载留伊斯等著、张仕章译：《基督教与社会革命》，上海青年协会，第161—181页。

④ 1950年前樊都生著述被译成中文的还有《杜威的信仰》（邹秉彝译），载《金陵神学志》第17卷第3、4期（1935年3、4月），“通论”第1—11页。

的意义与真理》(青年协会书局 1941 年)^①、刘廷芳编译其师柯卓芝(刘廷芳又译其名为柯觉智)的宗教教育学术论文等^②。刘廷芳晚年曾计划翻译协和神学院前院长、著名教会史学家麦吉弗特的四部基督教思想史著作,后因各种原因该计划搁浅^③。协和教员的著述主要通过青年协会书局等出版机构和协和的中国学生/学者等编译者被有取舍地译介到中国^④,成为中国基督教自由派思想的一个重要来源。

协和对中国的影响,还通过在其中修习的中国学生/学者这一连

-
- ① 另可参徐宝谦对该书的介绍文章《神秘经验在宗教中的地位》,载《金陵神学志》第 22 卷第 3 期(1941 年 9 月 15 日),第 207—209 页;徐宝谦:《赖曼教授的神学与哲学》,载《真理与生命》第 8 卷第 (1934—1935 年);赖曼著、徐宝谦译:《神学与人生》,载《真理与生命》第 1 卷第 1 期(1926 年 4 月 15 日)、第 1 卷第 3 期(1926 年 5 月 15 日);赖曼原著、徐宝谦译:《神的信仰与社会进步》,载《生命月刊》第 6 卷第 6 期(1926 年)。
- ② 如刘廷芳:《两种宗教教育观:传统的与前进的》,载《宗教教育季刊》第 3 卷第 4 期(1939 年 12 月),第 4—6 页,该文系编译柯卓芝在《国际宗教教育月刊》第 15 卷第 5 期上发表的题为《宗教教育现在的危机》的论文;刘廷芳:《宗教教育与神学》,载《宗教教育季刊》第 4 卷第 3 期(1940 年 9 月),第 1—4 页,该文系编译柯卓芝在《国际宗教教育月刊》第 15 卷第 11 期上发表的题为《宗教教育学校中是否要增加神学?是的!要增加!》的论文;刘廷芳:《宗教、教育与民治主义》,载《宗教教育季刊》第 5 卷第 1 期(1941 年 3 月),第 1—6 页,该文系编译柯卓芝 1940 年在美国宗教教育年会上发表的问题论文。柯卓芝被译成中文的著述还有柯卓芝著、倬云译:《怎样才算是一个基督化的学校?》,载《教育季刊》第 4 卷第 4 期(1930 年 12 月),第 13—16 页,等等。
- ③ 原因之一是当时金陵神学院副院长师当理(Stanley Smith)想把此四部著作纳入当时金陵神学院正在主持编译的《基督教历代名著集成》,而刘廷芳则执意要将其作为燕京丛书出版。见 Timothy Ting-fang Lew, Letter to John Leighton Stuart, November 10, 1938, Timothy Ting-fang Lew Papers, File A, No. 462n, UTS Archives.
- ④ 1950 年前其他散见于各种中文宗教刊物的协和教授的论著还有寇芬著、许道武译:《教会应为教会》,载《金陵神学志》第 22 卷第 1 期(1941 年 3 月);铁黎林(即蒂利希)著、赵紫宸译:《哲学与运命》,载《真理与生命》第 15 卷第 1 期(1950 年 3 月)等。

线。这些学生/学者回国后或甚至出国前亦大部分服务于基督教全国和地区性机构，尤其集中在青年会和教会学校与神学院，极少从事基层教牧工作^①。20世纪30、40年代因主要由协进会和大公会所倡导的本色化运动的发展，包括在协和受训的一批中国基督教领袖更是脱颖而出，成为中国基督教运动至少是其自由或进步派一翼的健将，其地位之重要，比起在协和受训的西方传教士有过之而无不及。

协和中国学生/学者返国后主要服务于教会大学与神学院，其中较著者有罗世琦（曾任齐鲁神学院院长）、施焯方（曾任华西协和神学院院长）、王俊贤（曾任华西协和神学院院长）、戴惠琼（曾任华中大学教育心理学和宗教教育学教授）、胡仁安（金陵神学院新约教授）、伍锐麟（曾任岭南大学社会学系教授、主任）和郭中一（曾任齐鲁神科副教授、华中协和神学院教授和金陵大学哲学心理学教授兼宗教事业主任等职）等。燕京大学尤其是燕大宗教学院无疑是国内与协和关系最密切的机构，也是协和中国学生/学者的主要来源和去处。在所有39名在协和修习一年和一年以上的大陆学生/学者中，竟有15人或38%是燕京大学宗教学院的师生^②。加上曾在燕京大学宗教学院任教和兼课的协和校友如步济时、巴尔博夫人（Dorothy D. Barbour）、朱友渔（兼课）等，协和在全盛时期的燕大宗教学院的存在

① 这些中国学生/学者中真正主要从事基层教会事工的恐怕只有王善治一人。中华基督教青年会学生立志布道团干事王善治在协和学成归国后先仍在学生立志布道团服务，不久就任兴华报社书籍出版部主任。离该职后再任南昌赣河二教区主理、江西全年议会布道干事、景饶教区主理兼景德镇牧师等职。见王善治：《我个人的宗教经验》，载《金陵神学志》第15卷第5期（1932年5月），《宗教经验》第45页。

② 其中教员有刘廷芳、洪煨莲、诚质怡、徐宝谦、简又文；先当学生后当教员的有许地山、吕振中、方贻予、蔡咏春、魏永清；学生有王俊贤、彭锦章、胡仁安、郑少怀、郭中一。

十分醒目，燕大宗教学院（当时还是神科）第一任华人院长刘廷芳就是以协和为蓝本来打造该院的^①。20世纪20年代初燕大校长司徒雷登（John Leighton Stuart）和刘廷芳还试图通过来华访问的协和名教授富司迪，与协和建立某种正式的院际关系，并通过富司迪的说项，为燕大神科争取取财阀小约翰·D. 洛克菲勒的资助。此项可能极大改变整个亚洲基督教神学教育格局的筹款努力最终虽未获成功，但司徒雷登、刘廷芳与富司迪对燕大设立以“现代方式传播基督教”的“伟大神学院”^②的设想却在大体上被付诸实施。相形之下，燕大宗教学院的主要竞争对手、同为中国基督教神学最高学府的金陵神学院，则与在神学上较为稳健的哲吾神学院（Drew Theological Seminary）“有密切关系”^③。早期金陵神学院（时称金陵神学）曾相当保守，如1918年该院董事会就通过决议，致函当时在美的校长（院长）甘路

-
- ① 关于燕京大学宗教学院的历史可参徐以骅：《燕京大学宗教学院的盛衰》，载徐以骅：《教会大学与神学教育》，福建教育出版社1999年，第68—151页；徐以骅：《神学教育家赵紫宸——兼论大学与神学教育》，载徐以骅、张庆熊主编：《基督教学术》（第1辑），上海古籍出版社2002年，第256—282页。
- ② Harry Emerson Fosdick, Letter to John Leighton Stuart, November 4, 1921; Harry Emerson Fosdick, Letter to John D. Rockefeller Jr., March 30, 1922; Harry Emerson Fosdick, Letter to John D. Rockefeller Jr., June 3, 1921 (Harry Emerson Fosdick Collection, Series II, Subseries A, Box 8, Folder 5, UTS Archives).
- ③ 《本院近闻》，载《金陵神学志》第18卷第5期（1936年11、12月）。该文有一则报道说哲吾神学院教授、美国著名神学家鲁易斯（Edwin Lewis）于当年11月初来金陵神学院作为时一月的“系统演讲”。20世纪20年代初由于保守之合办差会南长老会江北教区的退出，以及30年代初该院获“温氏遗金”的巨额捐款，金陵神学院办学方针日益“燕京化”。40年代初纽约协和神学院便拟赠书该院，而该院的图书分类法也部分参照协和的分类法。参毕范宇著、徐以骅译：《金陵神学院史（1911—1961）》；徐以骅：《毕范宇〈金陵神学院史（1911—1961）〉（暂订稿）读后》，载徐以骅、张庆熊主编：《基督教学术》（第1辑），上海古籍出版社2002年，第183—255页；《本院近讯》，载《金陵神学志》第21卷第1期（1940年2月），第79—80页。

得和美国北长老会海外布道部总干事史裨尔 (Robert E. Speer, 一译史比耳) 博士“敦劝刘君勿就纽约协和神学助教, 免得此后充当本校正式教员之职”^①。无独有偶, 燕大宗教学院与协和神学院一样, 也得到协和院董会成员哈克尼斯 (Edward R. Harkness) 的资助。^②

要衡量协和对中国学生/学者的具体影响并非易事。除少数个案如简又文自称受协和院长麦吉弗特 (简译为麦基法) 的影响从事基督教文字工作及受华德影响投笔从戎^③, 又如洪煊莲称受麦吉弗特教会

- ① 《金陵神学第十次董事会记录》, 载《金陵神学志》第4卷第3号, 1918年7月, (纪事)第2页。该次董事会的英文会议记录称董事会通过决议, 致函甘路得和史裨尔劝说刘廷芳不去选协和的课程, 与上述董事会中文会议记录有出入。此处中文董事会记录应较准确。见“Annual Meeting of the Board of Managers, June 25th, 1918,” in *Nanking Theological Seminary, 1918—1919*, Shanghai, Presbyterian Mission Press, 1919, 5。
- ② 燕大副校长路思义通过协和教授寇芬争取哈克尼斯对燕京神科捐款, 哈克尼斯同意捐款5万美元但条件是燕京能为其神科筹到同样数量的一笔捐款, 结果燕京通过富司迪从小洛克菲勒处得到此笔以匿名为条件的捐款。此两笔捐款均被用作燕京大学宗教学院的基金, 编号分别是1102号哈克尼斯捐赠基金和2105号无名氏捐赠基金。见 G. Moore, Letter to Henry W. Luce, January 12, 1922; Harry Emerson Fosdick, Letter to Joan D. Rockefeller Jr., March 30, 1922; Joan D. Rockefeller, Letter to Harry Emerson Fosdick, March 29, 1922, Harry Emerson Fosdick Collection, Series II, Subseries A, Box 8, Folder 5, UTS Archives; 徐以骅:《燕京大学宗教学院的盛衰》, 第121页。作为协和的校董和长期捐助者, 哈克尼斯在1925年还向该院捐款125万美元, 这是协和在当时所获得的最大一笔捐款,《纽约时报》(*New York Times*)和《晚邮报》(*Evening Post*) 在1925年5月20日均对此作了报道。
- ③ 在其回忆录《重生五十年》中, 简又文这样写道:“我当年的工作大原则是本着纽约协和神学院麦基法院长的名言, 大要是‘基督教如要传播广阔而迅速, 当施行种种圣工(意指立教会, 赠医药、施教济, 设学校等), 但如要流传久远, 必需文字经籍之流行’。所以我不断努力发扬基督教至高无上的遗训遗范, 同时着手编译经籍。”简氏称其之所以辞去燕大宗教学院教职而去西北从军, “所受华德教授之革命的基督教伦理学的影响为不小”。见简又文:《重生六十年》(下), 载《景风》第29期(1971年), 第63—70页。另参简又文:《西北从军记》, 台北传记文学出版社1982年, 第8—9页。

史观的影响而离弃神职外^①，协和的影响在大多数情况下是相对和间接的。首先，这些游学协和的中国学生/学者的神学知识来源非止一校或一国，而且在他们去国之前就已有相当的宗教/神学基础，当然这些宗教/神学基础的建立以及这些中国学生/学者之所以选择协和而非他校自然又与协和在中国的影响有关。如北京税务专门学堂的毕业生徐宝谦“舍仕途而就教会工作”，显然受到步济时和艾迪等人的鼓动^②。其次，协和确有自由派神学院的名声，但协和教员的神学和政治立场却非止一端。在早年协和曾相当宽容广普，对自由派和保守派兼容并包^③，20世纪初以来该院又经历若干重要变化，如协和既是美国自由派神学的重镇，又是40、50年代风靡一时的新正统神学的发源地之一；既有华德、柯卓芝等社会福音派健将，也有科芬这样的“自由主义福音派”或樊都生这样的“以基督为中心的自由派”。在政治上协和也决非众口一声，且不断有所调整，如尼布尔就经历了从唯爱主义的改良派到社会主义倡导者或“保守型的社会主义者”^④再到反共产主义者的转变。协和确实是一所“充满进步思想的学校”^⑤，并

① 陈毓贤在其主要根据洪煊莲口授所著的洪氏的传记中这样写道：“洪业一直以为基督教的信念是基督徒为表明共同信仰，以留传世代子孙而规立的；麦氏却说教会信条规立的用意，原来是为排斥异己，他把教会信条不留情面地一条一条分别追索到对某一异端的镇压，教会历史一经这样诠释后，教会便有点可憎可怕。洪业对基督教基本信仰虽忠心不渝，但成为牧师这念头便逐渐转移了。”洪氏著：《洪业传》，北京大学出版社1996年，第60页。

② 徐宝谦：《二十年信道经验自述（二）》，载《真理与生命》第8卷第1期（1934年3月），第20页。

③ *A History of Union Theological Seminary in New York*, 32.

④ 富司迪在40年代中期对尼布尔的描述，见Harry Emerson Fosdick, Letter to John D. Rockefeller Jr., September 23, 1944, Harry Emerson Fosdick Collection, Series II, Subseries A, Box 8, Folder 22, UTS Archives.

⑤ 徐宝谦：《我讲国际主义的经历》，载《真理与生命》第2卷第16期（查），第13页。

且“以‘基督教社会主义’思潮著闻于世”^①，但其所谓政治和神学自由主义与其说是其信守某种自由主义神学传统，毋宁说是其学术和思想自由表达与交流的一贯精神或风格。人们通常所指的协和自由派神学教育，其实通常只是在较宽泛的定义下才能成立。再次，由协和中国学生/学者所代表的中国基督教自由派并非西方神学思想被动的接受者，而是其能动的挑选者。中国学生/学者并非盲目追随西方神学思潮，而是通过民族经历和文化遗产的双色镜对之诠释、批评并有选择地加以吸收^②，用来建构他们自己对中国问题的神学观和社会改造方案。诚如吴耀宗先生所言，虽然中国基督教会当时在思想上对普世基督教还“不能有什么贡献”，但中国却仍“应当是基督教革新运动一个很重要的据点”^③。其实在20世纪上半叶中国神学自由派与保守派一样，均强调国家救亡和社会重建这两大主题，只不过前者对神学问题持理性和科学的态度，对社会问题则力主改革甚至激进的方案，在此种处境下，包括协和在内的西方自由主义神学界确实为其提供了某种神学和思想素材。^④

需要指出的是，协和与中国基督教会的关系需从中美两国的处境

-
- ① 谢扶雅：《吴耀宗与斯宾诺沙哲学——记吴氏宗教思想转变的关键》，载《景风》第73期（1983年3月），第3页。
- ② 协和的中国学生/学者对包括基要派、自由派和新正统派神学在内的西方基督教思潮的理解和批评，可参吴耀宗：《三十年来基督教思潮》，载吴耀宗：《黑暗与光明》，青年协会书局1949年，第189—218页。
- ③ 吴耀宗：《三十年来基督教思潮》，第216页。
- ④ 如国内政权更迭要求正在协和学习的中国学生去研究马克思主义及基督教与马克思主义的关系时，他们便自然而然地去请教在协和讲授此类课程的弗莱彻（Joe Fletcher）和贝内特教授。见蔡咏春记：1948年3月29日《纽约协和神学院中国同学讨论会》，北京大学档案馆所藏燕京大学档案，宗卷号 YJ44009，顺序号3；徐以骅：《赵紫宸、蔡咏春与燕京大学宗教学院》，载罗秉祥、江丕盛主编：《大学与基督宗教研究》，香港浸会大学中华基督宗教研究中心2002年，第128页。

来加以考察，此种跨国交往对双方均会产生程度不同的影响^①。协和参与海外宣教事业并招收海外学生/学者，拓宽了其神学教育的国际层面，丰富了其课程尤其是宣教课程，并加强了其在普世合一运动中的领导地位。通过其所开设的关于海外宣教的各種课程，以及其教员关于海外宣教地文化和宗教的著述，协和在美国新教海外宣教运动中扮演了重要角色，并在一定程度上提高了美国学术界和公众对异邦文化和宗教的兴趣和了解。在协和等院校的中国学生/学者在某种程度上就是中国文化的使者，他们不仅是受教者，而且也是施教者，^②肩负着如德吾神学院院长蒂博（Ezra S. Tipple）所说“对中国诠释美国”和耶鲁大学宣道学教授毕海澜所说“对美国诠释中国”的双重使命^③。在协和受训的传教士从中国返国后也不断宣讲中国，有的还短期或长期在美国大学和神学院校教授有关中国的课程。这样他们一方面是用来华的美国传教士；另一方面他们在美国又成了如路思义传记作者葛思德（B. A. Garside）所形容的“来自中国的传教士”^④。协和著名教授华德在访华回国后对中国的反帝运动更持同情态度，称他“如是中国学生也会成为反帝者”，因而被留美中国学生称为是让美国

-
- ① 关于从中美两国处境下考察美国新教在华传教运动的研究，可参 Daniel H. Bays and Grant Wacker, eds., *The Foreign Missionary Enterprise at Home: Explorations in North American Cultural History*, Tuscaloosa, Alabama: The University of Alabama Press, 2003; Patricia Neils, ed., *United States Attitudes and Policies toward China: Impact of American Missionaries*, New York: M. E. Sharpe, 1990.
- ② 洪煨莲在协和读书期间曾就如何研究中国尤其是如何阅读中国史籍对传教士培训班提出各种建议。见 William Hung, "Suggestions to Mission Classes studying China," in *Christian China*, vol. 6, no. 5-7, March-May/June, 1920.
- ③ Ezra Squier Tipple, "Interpreting America to China", in *Liu Mei Tsing Nien*, vol. 3, no. 3, March 1917, 131-135; Harlan P. Beach, "Interpreting China to America", in *Liu Mei Tsing Nien*, vol. 2, no. 4, May 1916., 159-164.
- ④ B. A. Garside, *One Increasing Purpose, The Life of Henry Winters Luce*, pp. 113-124.

理解中国的“伟大解释者”^①。因此如果说燕大宗教学院是中国的协和，那么在较小的程度上协和也可说是美国的燕大宗教学院。中美交流的双向互动，不管是在神学还是在其他领域，确实是一个通常被忽视的视角。

四、简短结语

由于种种历史原因，美国的一二所著名高等院校对中国某些学术和专业领域曾具有相当重要的影响，比如康奈尔大学对中国的农业，哥伦比亚大学对中国的教育尤其是高等教育、哈佛大学对中国的国学研究、密苏里大学对中国的新闻学、普林斯顿和宾夕法尼亚大学对中国的建筑学等。在中国基督教思想和事工领域，协和神学院无疑便是具有此种影响力的学府。虽然美国其他神学院校如哲吾神学院、普林斯顿神学院和耶鲁大学神学院在历史上也曾培训过为数不少中国学生和学者，但它们的影响均难与协和相提并论。

作为当时全世界最著名和最大的跨宗教和国际性神学院，纽约协和神学院在 20 世纪上半叶通过其海外宣教培训计划和所训练的传教士、访华教员和教员的著述、尤其是通过在该院修习的中国学生/学者，对中国基督教会产生了相当重要的影响，成为中国基督教重要的思想来源和领袖人才的培训中心之一。协和所倡导的神学思想，通过青年会书局等机构和协和的中国学生/学者的译介，对两代中国基督教学者产生过影响；协和培训或在协和修习的中国学生/学者，与如生命社、燕京大学宗教学院和中华基督教青年会等基督教自由/进步

^① “Eastern Department New York Hears Harry Ward”, in *The Chinese Christian Students*, vol. 1, no. 1, Nov. 1925, 8--9.

派组织的其他成员一起，在一定程度上奠定了中国基督教自由/进步派的领导核心和组织基础，而正是在此基础上具有划时代意义的中国基督教三自革新运动得以产生和发展。

纽约协和神学院伯克图书馆 (The Burke Library) 的卡斯滕 (Seth Kasten) 先生和麦柯迪 (Clare McCurdy) 女士、亚洲基督教高等教育联合董事会 (The United Board for Christian Higher Education in Asia) 的欧安琳 (Anne Ofstedal) 女士等曾为本文作者关于纽约协和神学院的研究项目提供过各种帮助和便利，上海社会科学研究规划项目、教育部文科重点基地研究项目、亚洲基督教高等教育联合董事会、福特基金会 (The Ford Foundation) 和李氏基金会 (The Li Foundation) 曾为该研究项目提供经费，在此一并致谢。

“九一八”之后中国基督徒对战争 与和平问题的思考与讨论

姚西伊

“博爱”历来是基督教社会伦理思想的一个核心原则，中国基督教会也不例外。如果说1925年“五卅”运动以前中国基督徒群体在追求和平的道德取向上还保持着表面上的相对的一致，那么“五卅”以后这种一致便开始面临着日益严重的考验。特别是“九一八”引发了教会内在此问题上的热烈讨论，一直持续到抗日战争全面爆发，结果造成了基督徒在战争与和平问题上的分裂。1938年，《真光》杂志这样概括当时的情形说：中国基督徒“对于基督教的爱敌问题，和当兵问题，已经引起了不少的疑难与争论；其中主张抗战的固然不少，但是主张积极用爱来感化敌人，作为进攻利器的也不乏人。”^①也有人作了更加细致的总结，指出当时基督徒的反映有三大类：

年青而血沸的基督徒，愤懑填胸，献身疆场，以赴国难者，大有人在。一般忠诚稳健的领袖们，以为平时提倡博爱，反对战争，不好意思忽而改口：杀敌，收回失地，共赴国难……似乎他们的心也不能断定基督徒应否加入抗敌，赴国难的工作。处于这

^① 《国难期间基督徒急于求解的两个问题》，《真光》第37卷第10号（1938年10月），第1页。

种进退维谷的期候（原文如此一笔者），他们应付这种严重时局的方策，是私下说几句愤慨的话，当公众前则不置可否，不赞一词。另有朋友会及唯爱社的诸公，……站在耶稣唯爱主义的立场，反抗战争之爆发，不赞成抗敌的行为。虽不批评他人抗敌行为，至少他们自身，要保持信仰的一致，人格的统一，决不参加任何抗日的事工。^①

虽然这段文字对三派立场特点的刻画不一定完全准确，但这样一种三分法是大致可信的。要审视这一阶段中国基督徒对待战争与和平的态度，就不得不注意这三派的立场。对于唯爱主义者，笔者已有数篇专文梳理和探讨其思想观点，同时对武力抗敌派的思想进路也曾作了一定的分析^②。但对于所谓的中间派还没有给以足够的关注。实际上，在从“九一八”到“七七”相当长的时期内，这种立场在教会内，尤其是教会的领导和知识精英阶层是有很大市场的，在教会的舆论界也极有影响力。本文的目的是要从当时基督教报刊杂志上的有关讨论文字中，梳理出这一派的思想脉络，揭示其有别于其他两派之处。同时笔者也会对主战派和福音派的立场有所论及。在讨论的过程中，笔者会特别突出主战派与中间派对唯爱派的批评，以此来展示基督教唯爱主义的历史处境。

一、中间调和派

“九一八”之后，相当多的中国基督徒既不愿意断然抛弃或大

① 刘子静：《基督徒与国难》，《真理与生命》第7卷第5期（1933年3月），第33页。

② 参看姚西伊：《唯爱主义与民族主义——吴雷川与徐宝谦社会伦理思想之比较》，陶飞亚、梁元生编：《东亚基督教再诠释》，香港中文大学2004年，第435—464页。

幅修改对基督“博爱”精神的传统认同立场，但又充满了民族义愤，深感有参加抗日救国运动的必要。在两难的选择之中，他们采取了一种介于武力抵抗派与唯爱和平派之间的立场，试图在坚持基督教“博爱”传统的同时，尽量为适当的武力反抗开拓一些空间，使其在基督教信仰框架之下获得一定的合法地位。这种立场在教会的领导层以及掌握教会舆论的知识精英当中尤其具有影响力。

“九一八”事变爆发后基督教界的不少重要机构所发表了一系列通电声明和公开信等均反映了这一派当时的思想动向。在五卅运动和“九一八”大大加深了民族矛盾和危机之前，和平主义思想的影响在教会主流内相当强大，武力抵抗与和平抵抗的选择还不突出，不尖锐。从不少教会头面人物所发表的有关言论看，他们与唯爱主义者的立场似乎也没有根本性的区别。例如，中华全国基督教协进会的主要领导人诚静怡曾于1928年1月发表“欧战停止十周（年）纪念感言”，断言，历经世界大战的血腥经验与惨重后果之后，“从此‘战以止战’之说，不过为统治阶级与阴谋家本来面目之一种暴露，世人当复不再如此容易受其愚弄欺骗耳”^①。本着耶稣和中国古圣先贤的训言，以及大战的恶果，他针对基督徒发出告诫称：

战事与耶稣基督爱的主义，根本不相容纳。……将来世界不欲追求长治久安则亦已矣，如欲追求长治久安，断非循由武力争执互相杀戮倾覆之途径，可以获得。恶因不可再种，杀机更不可屡开。人类果有鉴于欧战经过之惨酷可哀，必也及早悔悟，实现互爱互助

^① 诚静怡：《欧战停止十周（年）纪念感言》，《中华归主》第88期（1928年1月），第1—2页。

精神，一致尊崇上帝为父人类皆兄弟姊妹之旨，实莫之由。凡我宗主同道，对此伟大宽宏之人道正义，善体而倡导之，责无旁贷。^①

诚对当时国际上的非战裁军的种种运动和举措十分赞赏，号召基督徒“随机赞助‘停战’‘裁兵’‘非战’‘和平’种种运动。……随时为我国和平建设前途祈祷”^②。这一类的主张无疑是与唯爱主义者的主张基本一致的。实际上，诚静怡在同一篇文章中也把自己和自己所代表者称为“服膺耶稣基督和平主义者”。^③

“九一八”之后，协进会同全国各界一样对日本的侵略行径表现出极大的愤慨，接连致书全国教会，致电国际联盟世界基督教协进会和日本基督教协进会，发表对时局的看法，诉诸国际舆论。总体而言，协进会对“九一八”与“一·二八”的反应仍然体现出和平主义的强烈影响。它在痛心“战争已经爆发，公理已被摧残，欧战后普世人类力谋建设之新国际道德标准，几被穷兵黩武者之铁蹄蹂躏一尽”之余^④，没有明确鼓动对日宣战，而是一方面告诫基督徒“救国大计，任重道远，妄逞意气，途托空谈，均非救国之道。甚望全国同道，深自警惕，遵基督之宝训，为人道作前驱，以沉毅之精神，作持久之奋斗”^⑤；一方面重申对国际和平与国际主义的信心：

凡我同道尤当放大眼光，负大责任，不仅尽中国国民之天

①② 诚静怡：《欧战停止十周（年）纪念感言》，《中华归主》第88期（1928年1月），第2页。

③ 诚静怡：《欧战停止十周（年）纪念感言》，《中华归主》第88期（1928年1月），第1页。

④⑤ 诚静怡：《为上海事变敬告全国教会书》，《圣公会报》第25卷第78期（1932年4月），第24页。

职，以救吾家于垂危。更当尽世界公民之天职，以维持世界文化于不敝。亟起联合举世同道，仗义执言，以冀与基督教旨绝不相容侵略政策，能为普世文明人类所共弃，而国际联盟非战公约等所代表之理想，得以实现。^①

可见，协进会对立即实施武装斗争是有所保留的，而倾向于依靠当时的国际维持和平的机制，寻求和平的解决办法。从这种指导思想出发，协进会对外则向国际社会和基督教界力陈日本行为之不义，与中国所受之苦难，呼吁国际和平力量主持公道^②；对内则主张“对于政府以此次日本称兵东省事付之国联公决之办法，表示同情。但同时深维救国之道，端在自强。仅持自身以外之援助，终非根本之图。更觉自强之道，不仅在军备之充实，尤在国事全部之发展”^③。所以中国当务之急，在消除党争内讧，励精图治。而基督徒“尤宜勤恳谦诚，祈祷于上主之前，或公开会集，或私自修养。为人为己，为家为国，痛心认罪，迫切祈祷，出于至诚，持以坚忍，以冀上主俯听，大施拯救之恩”^④。在协进会看来，这样一套非暴力的应对之策显然是最符合基督博爱精神，也是最现实可行的。

不过，协进会并没有公开地明确地谴责暴力，也没有完全把武力反抗排除在解救民族危机的办法之外。事实上，协进会为“一·二

① 诚静怡：《为上海事变敬告全国教会书》，《圣公会报》第25卷第78期（1932年4月），第24页。

② 参看《为日军侵占东省事敬告全国教会书》，《圣公会报》第25卷第1期（1932年1月），第10—11页。

③ 参看《为日军侵占东省事敬告全国教会书》，《圣公会报》第25卷第1期（1932年1月），第11页。

④ 参看《为日军侵占东省事敬告全国教会书》，《圣公会报》第25卷第1期（1932年1月），第12页。

八”所发的声明曾明确赞扬当时在上海与日军作战的国民党军队说：“我方将士激于义愤，忠勇奋发，不为威武所屈，且能屡挫强敌。”^①而它所主张的救国之策并没有否定“军备之充实”的必要，而是要求超越单纯军事的努力，而谋求“国是全部之发展”。从这一点来说，协进会的立场又与唯爱主义者有着微妙而本质性的区别。如果说协进会在“九一八”之前还带有相当明显的反战倾向，那么到了“九一八”之后，协进会不再能与唯爱者一道批评战争的邪恶本质，而只是把解救国难的重点依然放在和平解决一边。应该说，协进会的这种立场在当时的基督教界是有代表性的。当时全国各地基督教会主要领导和教育机关所发表的对时局的声明和看法，与协进会的观点大同小异。

1937年抗日战争全面爆发之后，协进会进一步修正了自己对战争的态度，而公开认可抗战的正义性。1943年，协进会召开了抗战开始之后首次全国性的扩大会议，并发表了宣言。该宣言明确指出：“我们这次的大战是为着民主而战，民主的中心意义，就是基督教尊重人格，尊严个性，主张平等，主张自由的基本精神。我们对于侵略的轴心国家，所以深恶痛绝的，就是因为他们违反了这种精神。”^②对于教会在战时开展的救死扶伤的服务运动，宣言也极表赞同，而且鼓励全国教徒“尽其有钱出钱，有力出力的国民本分，使最后胜利能够早日实现”^③。可见，协进会无论是从理念上，还是从实践上都对反法西斯战争做出了肯定。

① 《为上海事变敬告全国教会书》，第23页。

② 《中华全国基督教协进会扩大会议宣言》，《基督教丛刊》第3期（1943年8月），第1—2页。

③ 《中华全国基督教协进会扩大会议宣言》，《基督教丛刊》第3期（1943年8月），第2页。

不过，同一篇宣言也显示出，协进会即便是在抗日热潮的氛围之中，还是在试图保存基督教博爱原则的价值，有意在自己与民族主义思潮之间保持一定的距离。协进会的这篇宣言称：

正当此艰危困苦的局面中，基督教益当表彰其固有的高瞻远瞩，冒险创造的精神。基督教最基本的教义，为博爱为服役，为自由为平等，为克己为牺牲。……决定世界命运的，不是强权，而是公理，不是一国一族的私愿，而是全人类亘古的要求。我们坚决的相信，无形中统治着世界，指示着历史的途程的，不是烜赫一时的暴力与野心，而是上帝永恒不变的公义慈爱的旨意。^①

在此，博爱精神和国际主义都是被作为基督教基本原则而得到重申的。与此相配合的，宣言还特别强调：“基督教还有一个很重要的使命，那就是站在一个超然的立场上，去观察现在世界的秩序和社会制度中的一切的现象与演变，拿耶稣的教训，去批评它们的得失，鉴别它们的是非。”^②这样一种先知的精神与态度使教会得以在任何问题上都保持特立独行的风格和标准。宣言接着告诫说：“现在基督教最大的危险，就是在现状包围之下，失掉这个先知先觉的功能。基督教最大的危险，就是同流合污，人云亦云，不能领导时代，而反为时代所同化。”^③

协进会在战与和的问题上的这种态度和变化，在主流宗派合一组织和教会学界舆论界都是相当常见的，甚至可以说在大部分时间里代

①② 《中华全国基督教协进会扩大会议宣言》，《基督教丛刊》第3期（1943年8月），第1页。

③ 《中华全国基督教协进会扩大会议宣言》，《基督教丛刊》第3期（1943年8月），第2页。

表着主流意见。尽管这批人的立场随着局势的恶化而有所改变，但这种改变并不是根本性的，或者说更多的是侧重点的不同。所以说，我们还是有可能从这些所谓中间调和派的言论中归纳出一些主要的思想特点。

首先，中间派赞同博爱是耶稣的根本精神，是基督教伦理的支柱和支配性原则。在这个基本的信念和理论预设上，他们与唯爱主义者并没有原则性的分歧。甚至在基督博爱精神的具体应用上，或者说基督徒道德实践的大方向上，他们的主张也与唯爱主义者基本一致。一个典型的例子是赵紫宸在1926年出版的《耶稣的人生哲学》中把博爱的道德实践总结为所谓“超抵抗主义”与“超国家主义”。用他自己的话来说：“不用恶方法抵抗恶，乃用超于恶，终必胜恶的方法抵抗恶，这教训就是超抵抗主义！”^①“在于今日，有人格的中国人应当与抱负广大的日本人，英国人，法国人，美国人等，相交以信，相尚以德，在我们必须共居的地球上，在我们逃不出的世界上，建造永久相爱的生命。这些人以人格相见，要以上帝为标准，主张用爱解决一切问题。这个主张，是超国家主义。”^②这不但是赵本人，也是其他许多教会人士贯彻始终的立场。

具体到战争的问题上，中间派均不否认和平为基督教的最高社会理想，而战争在本质上是一种邪恶。直到抗战全面爆发的前期，我们还时常听到这样的言论：

圣经看战争是由罪恶来的，是人类不应有的事。而且一切的先知使徒以及基督自己都遥指那将来化戈矛为犁锄的和平世界为人类的理想社会，为天国的实现！

① 赵紫宸著：《耶稣的人生哲学》，中华基督教文社1926年，第173页。

② 赵紫宸著：《耶稣的人生哲学》，中华基督教文社1926年，第197页。

战争既是不应该有有的，我们就应当竭力设法使之消灭，至少我们不当反对一切消除战争的企图，反应该向它们表示相当的同情和合作……

我们当知道天父的旨意不是要我们徒抱消极的悲观，以为战争永不得止息，或以为止息战争全是上帝的事，与我们无干，乃是要我们与他合作，使和平的天国早日实现。

宣传基督“和平的福音”是解决战争问题治本的一个方法。^①

这类言论的和平主义倾向是毋庸置疑的。

然而，在民族危机日益深重的情况之下进一步思考“和平福音”的含义与后果的过程之中，中间派却发现他们无法像唯爱主义者一样，把“博爱”“和平”的理念作为无条件的绝对道德律令从动机目的与手段诸方面来规范基督徒在任何情况之下的道德决定与行为。特别是在抗战救国的斗争中，彻底坚持非暴力的原则无论在理论上感情上和实践上，都是不可能的，而基督徒必须对民族救亡的武装斗争做出正面的回应。因此，中间派人士从不同的角度对“博爱”的内在含义与适用范围作出了一些重新解释和限制，为武力斗争留出余地，使其在基督教伦理思想体系内获得合法性。他们在这方面提出的观点与看法多种多样，角度各异。其中较有特点的有以下几个方面：

第一，在抗战的形势下，中间派对耶稣“爱仇敌”的自我牺牲精神的内涵与性质作了不同程度的再认识，和再陈述。他们认为，这种精神实际上并没有完全排除武力抗暴的可能性。1938年10月《真光》杂志的一篇编者评论指出，《新约·马太福音》第五章所载的“登山宝

① 谢受灵：《基督徒与战争》，《信义宗神学志》第6卷第4期（1936年4月），第203—205页。

训”是最容易引起人误解。它批评说：“若照着段经文的字面笼统直解，那就不是爱敌之道，乃是害敌之道，并且是害一切人类——连自己也在内——之道；所以若不根据整个的基督教道，和历来的社会实情，简直是谬解圣经了。”^①这是对唯爱主义解经法的直接挑战。这种不拘泥于圣经经文的态度为“登山宝训”的另类解释打开了大门。

果然，该文作者接着提出：“爱仇敌不是怕仇敌，也不是屈服于恶势力。……爱敌不是纵敌。……仇敌且须爱，那么亲属和善良的人更须爱。……牺牲，是舍己救人，不是舍人救己。……牺牲是有限度的，也是有时间的。……若感化敌人和造福人群，两者不可兼得，那只有牺牲敌人，而求造福人群。”^②这样，基督“博爱”的精神普世性和绝对性便遭到了削弱，武力并不是绝对地与“博爱”精神相抵触，有时甚至是“爱”的实现。

还有的论者在“爱”的性质上作文章说：“耶稣所讲的‘爱’是积极的，不是消极的，也不是极端的无抵抗主义。……耶稣说‘爱仇敌’（Love your enemies）并不是说‘容忍仇敌’（yield to your enemies）。”^③作者的言外之意是认定，唯爱主义的精神实质过于被动消极，而耶稣所倡导的“爱”是积极奋进的。“爱”的这种性质就决定了武力的对抗有时是必要的。“若一味的不抵抗与罪恶妥协，而反说是爱仇敌，未免污辱了耶稣的精神与教义。”^④这位作者对唯爱主义的理解与事实不尽相符，不过他的确道出当时唯爱主义者在教会内外

① 编者：《国难期间基督徒急于求解的两个问题》，《真光》第37卷第10号（1938年10月），第1页。

② 编者：《国难期间基督徒急于求解的两个问题》，《真光》第37卷第10号（1938年10月），第1—2页。

③ 王梓仲：《基督徒与国难》，《真理与生命》第7卷第1期（1932年10月），第35页。

④ 王梓仲：《基督徒与国难》，《真理与生命》第7卷第1期（1932年10月），第36页。

很多人心目中的形象。

第二，在上面引用的言论中，已经隐含着对基督教“公义”原则的强调。在抗战需要急迫的情况下，不少中间派人士明显地开始突出“公义”原则的重要性。《真光》编者的同一篇文章是这样陈述“公义”的重要地位的：

要和平，必须维持公义；能维持公义，才有真正的和平。基督教是主张和平的，但和平必须维持公义，没有公义，是不会有真正的和平的。所以基督教一方面主张和平，一方面也要维持公义。不过维持公义的力量，不只是靠法理，也须靠法理背后的武力。所以在这奸恶的世代，基督教还不能不拥护法理背后的力量。^①

其实，中间派与唯爱论者的分歧并不在于是否承认“公义”原则在基督教伦理思想中的地位，而在于是否可以以此原则来认可使用武力的正当性。

第三，早在“九一八”之前，赵紫宸在对耶稣的所谓“超抵抗主义”一再表示崇敬之时，主张把“超抵抗主义”的精神实质与具体的实行办法区分开来，认为只要把握住前者，对后者“不必咬文嚼字，泥守章句。”^②更明确地说：

耶稣教训人，除了家庭问题之外，只为人类说原理，没有为人类立细则，……爱仇敌是原理，不是对付仇敌的规则。仇敌不害我，或害我，而我有法可使仇敌变态度，可使自己得保

① 《国难期间基督徒急于求解的两个问题》，第3页。

② 《耶稣的人生哲学》，第174页。

护，我便没有理由宣战。……仇敌必对我宣战，操刀挺戈，寻衅于我，……我必自卫卫国，挺身而战！……我不能爱仇敌而让仇敌杀我；难道爱仇敌，就不能自爱了吗？^①

在赵看来，“我战不出于憎毒，是出于服从道德律，未始不是爱仇敌”^②。所以只要在动机上本着“爱”心，采取暴力与非暴力的手段可视特定的情况而定。对“登山宝训”的这种抽象化处理也为基督徒投身抗日武装斗争开辟了道路。

第四，唯爱论的许多批评者常用的作法是把耶稣“爱仇敌”教训的适用范围加以极大的限制，尤其是限制在个人生活的领域之内。部分中间派人士也持有类似的看法。前引《真光》杂志的文章便要求在考察基督教爱敌问题的时候，“私人的仇敌，与人类的蠢贼，要分别清楚”。而基督徒的“爱”只可施之于前者，“但是人类的蠢贼，就不能这样对待他；因为若这样待他，那便是牺牲众人的幸福，以满足少数恶人的欲念，是违背爱敌真理的”。^③

而1933年3月《真理与生命》刊登，由刘子静撰写的一篇文章则从历史的角度来论证这一点：“我们觉得耶稣爱仇敌，……是为人与人之间的敌视而说的；至多只能应用到小团体与小团体的对抗方面去，而不是为国与国之间敌抗行为而说的，未有想到要应用到国际方面去。……把耶稣唯爱主义的原则应用到国际间去，不争战，不抗敌，是晚近的事，是现代申引耶稣主义的结果。”^④按照刘子静的看法，耶稣唯爱主义的原则最初只限于在基督教团体之内应用。“其所

① 《耶稣的人生哲学》，第194—195页。

② 《耶稣的人生哲学》，第194页。

③ 《国难期间基督徒急于求解的两个问题》，第1页。

④ 刘子静：《基督徒与国难》，《真理与生命》第7卷第5期（1933年3月），第35页。

以当日基督徒不能把耶稣唯爱主义，解释敌视的原则，推行，应用到教团之外去，正是因为对方团体缺乏采纳这原则的条件。”^①这样，基督教“博爱”原则之能否实施，又多了一个外部的条件，即接受这“爱”的对象自身是否具备被爱的特质与作为。而耶稣唯爱的原则一直未能成功地应用于国际关系，“正是因为国际间未有具备采行唯爱主义的条件。今日中国与日本，不能采用唯爱主义的原则，以解决一触即发的大战，更是因为我们与日本亦未具备采行耶稣唯爱主义的条件”。^②

第五，这种实行“唯爱”的条件尚不具备尚不成熟的观点在中间派内颇为常见。其结果必然会得出这样的结论：“相亲相爱”和“世界大同”固然是基督教的最高理想，但没有立即实现的可能性。在当下的世界上，暴力还是不可全免的。“七七”事变之后不久，中华全国基督教协进会的执行委员朱立德著文讨论“基督徒可否参加作战”的问题。他首先把内战与外战区别开来。一方面，他确认“战争是一种罪恶，而对于内战是绝对不容许。……凡能根据公理，服从民意，出之以至诚之心，以谋国是之解决，可以不用内战的方法，而能达到目的。从此可知，内战不但不可用，而且不必用”^③。另一方面，对外作战问题则远为复杂。因为内战各方比较容易达成一致的立场和目标，进而找到解决纠纷的和平办法。但“国际纠纷不用战争之唯一出路，只有根据基督教的原则，以‘上帝为父，世人同为兄弟姐妹’为共同之立场，‘创造大同世界，建设上帝国在地上’，为共同之目标。然而在世界各国信仰分歧，思想复杂，基督教影响尚未普及的时期，

①② 刘子静：《基督徒与国难》，《真理与生命》第7卷第5期（1933年3月），第35页。

③ 朱立德：《基督徒可否参加作战》，《圣公会报》第13卷第15期（1937年8月），第3页。

此项立场与目标当然不能得到世界各国的赞同”^①。所以，“唯爱”还暂时无法成为塑造国际关系的准则。

既然如此，则解决国际纷争的途径亦应分为两个层次来谈：“一为过渡的时候，一为理想的办法。”^②所谓“过渡的时候”，即世上还存在着帝国主义野心家，他们“迷梦方酣之时，无论任何真理，任何和平主张，俱难邀其一盼”。而“被侵略者若无相当防御，一味任其摧残，是不啻纵虎狼而入羊群”^③。在这严酷的现实面前，“世界大同”理想的实现就不得以待来日，同时武力抵抗还有其必要性。所以，朱立德主张：“凡是维护公理，抵御强暴，以及不得已出为自卫的战争，基督徒尽可参加。”^④但是，他也强调，这个过渡时期实在是一个迫于现实情况的权宜之计，“乃暂时的而非永久的。乃反常的而非非常的，希望由此一渡而得渐入佳境”。^⑤

按照他的设想，所谓“佳境”即“理想的办法”。武力的抵抗并不是目的本身，而是要使侵略者的行为受到遏制。“迨其野心稍及，而后再以人格与公理感化之，而使其接受耶稣基督所主张之公义与和平，至始得根据上文所提及之‘上帝为父，世人同为兄弟姐妹’的共同之立场，‘创造大同世界，建设上帝国在地上’的目标为大前提，进而讨论如何相安相处与互助互惠的方法，因以奠定世界和平的基础。”^⑥极力在“唯爱”的理念与“公义”的需要之间取得平衡和妥协，是中间派立场的一大特色。

第六，中间派中有人以基督教的神学观念和语言来论证“民族自卫”与“民族自强”的必要性，指出在侵略者面前一味退让，毫不自

①②③④⑤ 朱立德：《基督徒可否参加作战》，《圣公会报》第13卷第15期（1937年8月），第4页。

⑥ 朱立德：《基督徒可否参加作战》，《圣公会报》第13卷第15期（1937年8月），第5页。

卫也并不为上帝所悦纳。例如，前引谢受灵的文章就这样说：

我们也应该知道善与强是分不开的。自然，恃强欺弱是积极的恶，我们应该反对。但是无论是个人或国家，弱到一点自卫的能力都没有，一让外来的仇敌把他生吞活剥，这至少也要算是消极的恶。……自谋生存与自卫生存是生物界公例，是上帝所定的例。失了自卫能力即违反了上帝旨意，即是罪，罪的工价就是死！虽说自卫的能力过于发展常易流于侵略的行为，我们还是不可因噎废食，变作印度朝鲜的样子。^①

这类观点立论于“自卫生存”的世俗性观念，把自身实力与爱人之心挂起钩来，同时暗指彻底的“唯爱”主义会导致“消极的恶”，这与前述把唯爱批评为“消极”“被动”的爱类似，都倾向于把唯爱论视为带着柔弱退让特质的一种主张。

第七，上述这几点都从观念上认可了基督徒参加抗战的正当性。但是在基督徒具体以何种方式参战，也就是说基督徒能否扛枪杀敌，还是有争论的。一般来说，在抗日战争爆发之前，中间派人士多对此含糊其辞；至抗战全面展开之后，则多公开赞成基督徒参军杀敌。他们从信仰和神学的角度对此做了这样几点论证：首先，“耶稣和使徒们，都没有禁止信徒当兵的明训”^②；其次，“基督教仍然承认现在国家行政的权力，是上帝所给予的”^③。保罗“罗马书”第十三章自然经常被引用来支持此点。基督徒既要服从掌权的，当然要参与一定强制和暴力行动。这是基督徒在世上为公民所必须尽的义务。正如有人

① 谢受灵：《基督徒与战争》，《信义宗神学志》第6卷第4期（1936年4月），第205页。

②③ 《国难期间基督徒急于求解的两个问题》，第3页。

所说：“我们也应该知道我们与国家脱不了关系，服从政府，无论人的宗教信仰如何，当作国民的天职。”^① 这里可以看到所谓“两个国度”理论的潜在影响；再次，实际上，有的论者确曾明确引进了“两个国度”论来为基督徒参战辩护：

耶稣处现世的环境中，是主张尽两方面的责任的；一方面向灵性，要尽天国子民的责任；一方面向肉体，要尽世国子民的责任。所以我们在天国方面，有权利有义务；在世国方面也有权利有义务；都是不可放弃的。这义务不单指纳税的问题，也指当兵的问题；因为在天国方面，我们要有‘精兵’的资格，在世国方面，也要有‘精兵’——不是强暴勒索侵略的兵，乃是维护人道正义和平的兵——的资格。^②

所以，在中间派看来，在抗日战争中，扛枪打仗这种最直接的暴力形式也没有什么信仰上的障碍。

第八，不过，中间派最重视个人良心和选择的自由。所以，他们多主张：“我们的良心若不许可我们当兵上阵杀敌的话，还得随从良心的自由。而且服务国家，拯救人群，也不一定要做到当兵的地步；即如在战争的前方后方，服务军人，拯救伤亡，救济难民等，也是在在需人的重要工作。”^③ 这种尊重个人选择权利，强调民族自救办法的多样性，不强求在暴力与非暴力的救国方式上的一致也是中间调和派的主要特色。

“九一八”之后，虽然大部分中间派人士都越来越倾向于承

① 谢受灵：《基督徒与战争》，《信义宗神学志》第6卷第4期（1936年4月），第205页。

② 编者：《耶稣的爱国精神》，《真光》第37卷第11号（1938年11月），第3页。

③ 《国难期间基督徒急于求解的两个问题》，第2-3页。

认，甚至鼓吹基督徒拿起武器，投身抗战的合理性和必要性，但是他们从来没有失去这个特色。以赵紫宸为例，他在“九一八”之后虽然屡屡单独或联名发表政见，为挽救国运献计献策，向基督徒参与救国提出种种建议。但是他总是要求基督徒“本耶稣的精神及信徒自己的理解参加救国运动”^①。也就是说，只要把握住“博爱”与“公义”的总原则，在具体的作法上可以灵活掌握。有人借“灵巧像蛇”的经句，主张信徒在战乱的局面下要“两利相形权其重，两害相形权其轻”^②，自行做出判断与决定，也表达了相近的意思。

第九，尽管中间派从各种角度认可了基督徒从事的武力抗日活动，但是他们所带有的强烈唯爱主义的影响又使他们始终对武力心存戒惧，一再强调暴力本身的邪恶性和破坏性，尤其坚决拒绝“带有侵略，或报复色彩的武力”^③。因此，他们坚持他们所赞同的武力斗争是正义的民族自卫性的。更有人为基督徒所可以参与的武力斗争制定了以下的条件：“（1）为维护公理而非盲从。（2）为自护而非侵略。（3）为憎恶对方之罪恶，而非憎恶对方的人民。（4）适可而止，不多事毁灭与屠杀。”^④而且，不少人也指出，即使是正义的武力归根到底也只是基督徒在一个不完美的世界上不得已而为之的行动，是暂时的过渡的，决不是基督教理想社会的一个组成部分。基督徒对战争，即便是正义的战争的态度也必须慎之又慎，因为“一到用武力来解决

① 赵紫宸著：《基督徒对于日本侵占中国国土应当持什么态度》，《圣公会报》第25卷第1期（1931年12月），第10页。

② 迂唐：《基督徒与二次世界大战》，《真光》第34卷第5号（1935年5月），第4页。

③ 王梓仲：《基督徒与国难》，《真理与生命》第7卷第1期（1932年10月），第36页。

④ 朱立德：《基督徒可否参加作战》，《圣公会报》第13卷第15期（1937年8月），第4页。

问题，双方所受的伤害，人类所遭的摧残，都是厉害到无法补偿的，所以为维持正义起见，非到万不得已的最后关头，是不可妄用武力的。”^① 这样的言论在抗战全面展开之后，也不难见到。

即使到了不得不参与战争的地步，有论者还指出，基督徒“无论如何不应该存仇恨人的心，只应该抱反对罪恶势力的态度。比如一切帝国主义，军国主义以及资本主义等都是欺凌压迫弱小的恶势力。但同时我们也须知道那些为这种种恶势力所驱使去欺凌压迫同类的人也不过是为罪恶所蒙蔽，实在是可怜得很，我们虽然是深恶痛恨他们的思想和行为所代表的恶势力，我们还是要爱他们，待他们如同类。这就是天父恨恶罪恶，却怜爱罪人的心”。^②

这种在思想感情和动机上不存恨人之心的态度其实也正是唯爱主义者所一贯积极倡导的。然而，有趣的是，唯爱论者与中间派的相同也就到此为止。与唯爱论者不同的是，中间派并不认为唯爱的动机一定会导致对暴力的拒斥。在他们的思想之中，唯爱的动机显然比具体的行动更重要。前者属于原则问题，不可动摇；而后者则属于个人抉择的范围，可以灵活掌握。一名基督徒只要在大的原则问题上问心无愧，那么便有自由决定自己的行动。正如有人所言：“现在我们做基督徒的，无论对于国内国外的奋斗，不只在方式，也在我们的动机。我们应问，是不是有耶稣那样恳挚的爱？若有，我们奋斗的方式，也许是武力，也许是经济，也许是自己的生命！”^③ 事实上，正如前面已经提到的，有些中间派人士辩称，武力抗暴也是基督徒“爱心”的一种表现。

① 《国难期间基督徒急于求解的两个问题》，第3页。

② 谢受灵：《基督徒与战争》，《信义宗神学志》第6卷第4期（1936年4月），第205页。

③ 王梓仲：《基督徒与国难》，《真理与生命》第7卷第1期（1932年10月），第36页。

由以上的讨论可以看出，中国基督教界这批所谓“中间派”人士在“九一八”之后民族危机骤然加深的情况之下，对基督教伦理思想中传统的“博爱”主题与现实民族斗争的迫切需要之间的矛盾采取了一种折衷调和的解决办法，煞费心地一方面要保全以“博爱”为核心的伦理思想体系框架，另一方面要为基督徒投入抗战直接参加武力抵抗争得一席之地。他们的作法多种多样，或者把“博爱”抽象化为一个总原则，或者从时间和空间上对“博爱”精神的适用范围做出限定，从而为基督徒的武装抗战开拓了空间。同时，他们又没有忘记“博爱”原则的指导作用，及其对基督徒战争行为的规范作用。

总的来看，中间派的思想颇为庞杂，它的某些方面与唯爱主义一致，另外一些方面则与武力抵抗派如出一辙。它与唯爱主义一样，尊“博爱”为基督教的最高理想和主要社会理念；但却无法像唯爱主义那样，把“博爱”理念从信徒的动机到实践，从理想到现实都一以贯之。它与武力抵抗论相似，都曾对“登山宝训”做出了再解释，并对唯爱主义的解经法和彻底的“非战”立场颇有微词；但却不能如武力派那样对正当的暴力如此高扬，对武力斗争的拥护如此热情和爽直，而是多了许多的保留谨慎与规范。由于有这些特点的存在，尽管中间调和派内部经常呈现出立场的多样性与流动性，我们还是可以把他们看作有别于唯爱和平派与武力抵抗派的独特一群。

二、武力抵抗派

“九一八”日本侵占我国东三省之后，举国上下一片哗然，抗日救国运动掀起了新的高潮。基督教的团体也纷纷发表声明通电，谴责日本的暴行，为解决危机表明自己的立场。“我们应当快去赶走日本

的强盗啊！我们应当速去解救东北的同胞啊！”^①“全体基督徒武装起来，努力奋斗，牺牲到底！”^② 这类的愤激之言常见于基督教的报刊杂志。以后，随着日本侵略势力的步步紧逼和国难的加深，基督教界主张武力抵抗之声不绝于耳，而且逐步增强。“七七”事变之后，基督教界采取了各种形式投入抗战的热潮之中。例如难民救济、伤兵救治、国外宣传等等。另外，还有更直接的抗日行动。例如，1938年冯玉祥等人在武汉发起组织基督徒救国总会，曾开展为抗战募捐的活动^③。至于平信徒之拿起武器，投身军旅者则更为普遍。

除了作为中国人的满腔义愤和爱国之情外，这些基督徒作出积极拥护武力抵抗的选择多多少少有其信仰的根据。他们也必须为他们的立场从基督教信仰的角度作出合理的说明，特别是要协调好自己的参战行动与基督教传统的“博爱”精神的关系。综合考察他们的言论，我们可以看出有以下几个重要观点：

第一，武力抵抗派认为，无论从圣经的记载，还是从耶稣的言行来看，都不能说绝对的非暴力和不抵抗是基督徒唯一的选择。在一定的情况之下，战争与武力是为基督教的信仰所认可的。有论者认为，旧约就已经确认了战争的合理地位：“若是照旧约以色列人历史，摩西、约书亚、大卫等都是毕生在战争之中。如果断定基督教义就是非战主义，那末除非将旧约完全焚毁，试问谁敢这样武断？”^④ 即便是素有“和平之君”的耶稣也是一向嫉恶如仇，不排除使用激烈的手段

① 《新文社同人告全国基督徒书》，《野声·反日运动特刊》1931年10月，转引自张祖翼：《基督徒对于东省事件态度的剖解》，《女青年月刊》第11卷第1期（1932年1月），第2页。

② 《耶稣主义是不是绝对无抵抗主义》，《野声·反日运动特刊》，转引自张祖翼，第3页。

③ 参看余牧人：《抗战八年来的中国教会》，《基督教丛刊》1945年2月，第8—9页。

④ 《基督教义与非战主义》，《兴华》第28卷第40期，转引自陈晋贤：《基督徒对于国难态度的分析》，《金陵神学志》第14卷第5期（1932年5月），第10页。

对付邪恶。所以有位名叫熊镇岐的论者这样解释耶稣的“爱仇敌”道：“耶稣爱仇敌的意思，也只是爱那些值得人爱的，爱那些有出息的，爱那些可以悔改的。否则他干脆的不和他往来，甚至还要鞭打，而是加以诅咒。”^①毫无疑问，武力抵抗派是高度重视基督教社会思想中的公义主题的。在他们看来，为了保证社会正义的实现，基督教的经典和教义，甚至连“爱仇敌”的信条都没有反对武力的必要使用。

第二，一些论者认为，“爱仇敌”的伦理是否可以应用还要视面对的对象性质而定。熊镇岐的一段话颇有代表性：“我以为耶稣其所以能够爱仇敌，乃是因为他觉得仇敌有希望可以变成朋友。其所以愿意为那些逼迫他的人祷告，也是因为他承认：‘他们不知道他们所作的。’如果他对于这两点失了信心与希望，我恐怕他也难免不加以咒诅。魔鬼在他的威严下永远逃避，那么对于这种不知感恩，不可理喻，不能悔改的罪魁，又岂可饶恕？”^②所以，对于“仇敌”和“魔鬼”当区别对待，后者根本无法以“爱”来感化，必当以严厉的办法来处置。

在武力抵抗派的眼里，日本帝国主义正是这样一个不可救药十恶不赦的恶魔：

日本这次在东三省的暴行，完全把它的原形显露出来了！它的真面目实在好像是二十世纪文明世界的怪物：它是帝国主义，资本主义，武力主义三位一体的魔鬼；它是无法无天，随手杀人的疯人；它是黑夜潜伏，趁火打劫的强盗；它是张牙舞爪，狼吞虎噬的猛兽。^③

①② 熊镇岐：《基督徒爱国》（二），《中华归主》第184期（1938年3月1日），第19页。

③ “新文社同人，”第3页。

日本此次举动，破坏了维持人类的一切公理与道德，犯了人类无可赦免之罪恶，无论是谁人，都可得而讨伐之，况我嫉恶如仇的基督徒呢？^①

我们不愿对牛弹琴，不愿对顽石作揖，有望何必对于不能感化的侵略者，永远加以容忍呢？所以我们应当打死这匹凶恶的狼，免得自己的生命危险，同时对于别人亦去了一个大害，对于这样的仇敌，我们应当和他们拼命。^②

与唯爱论者不同的是，这一派的激烈谴责言词并不是那么经常地小心翼翼地把少数冥顽不灵的日本军阀和广大受蒙蔽的日本人民区分开来，而更多地把日本侵略势力看作一个极危险极残暴的整体，除以武力抗争外，别无他途。

第三，武力抵抗派十分看重所谓基督徒的双重身份的理论，强调基督徒作为天国选民的身份与作为本国国民的身份并不冲突，都不可偏废。实际上，在当时的环境之下，他们比较突显的是基督徒国民身份的重要性。作为中国的国民，基督徒同样需要为国家服务尽义务，包括扛枪打仗。这是有圣经的依据的：

国与国宣战多属于国家的特权，耶稣在世的时候是服从国家的治权的，所以有“该撒的东西当归给该撒”的话，而保罗在“罗马书”十三章一节中也明明白白地说：“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于上帝的。”如果我们承认这一

① 《基督徒与抗日救国》，《新生命》第4卷第10期，转引自张祖翼，第4页。

② 熊镇岐，第19页。

点，那么对于战争应持的态度也就可以思过半了。……末期还没有到，战争是必有的，基督徒与非基督徒要忠于国家，都不能不身受这战争的赐予。^①

这样说来，基督徒的国民身份和义务便具有了神圣性，在国家有难之时，而不能挺身而出，履行国民的义务，便成了一件非常严重的事情。所以，张之江曾质问：

可见为天国的选民，也有选民应尽的本分。那么你一方面做本国的国民，是否就应该听敌人侵略深入，刀俎鱼肉，一切抱无抵抗主义呢？神的恩典赐我们有一个国籍，而我们不用心用力，牢牢保守，以至于有灭亡的危险。这是如何违逆神旨！大伤天父的心！可以比之于不孝！这样的人，还指望他进入天国吗！你在小事上不忠心，岂能在大事上忠心呢！对于你知得到有形的仇敌，尚且不抵抗，何以证明你能向无形的仇敌争战呢！由此得一结论，凡基督徒爱国卫国，要站在众人面前，做榜样给人看。然后可以因行为引起信心，领众归主。^②

所以，在这一派看来，在抗战期间基督徒为信仰作见证的最佳方式便是站到抗战的第一线，为国家为民族流血牺牲。

第四，这部分基督徒之所以力主武力抵抗，也是由对时局演变的不满和焦虑所致。“九一八”事变发生后，南京国民党当局采取了避

① 杨道荣：《基督徒与战争问题答客问》，《信义宗神学志》第6卷第4期（1936年4月），第186页。

② 张之江著：《乡村牧师当提倡国术》，《金陵神学志》第14卷第7—8期（1932年10月），第11—12页。

免全面战争，争取国际舆论，依靠外交途径，等待国际公理的判决的政策，尤其是对国际联盟所进行的调查寄予厚望。当时基督教界的领导层和唯爱主义者们都对此政策颇为赞赏和支持，采取不少争取国际舆论抵制日货，与日本民众中的开明分子沟通的行动。但随着时间的推移，这些和平的解决办法越来越显得软弱无力，缺乏任何实质性的成果。中国社会上要求武力收复失地的呼声也随之趋于高涨。

部分基督徒也对这种种非暴力的尝试逐步失去了信心，不耐烦于缓慢长期的和平斗争，而倾向于激烈迅速的战争手段。所以有人说：“空口说爱国就是假冒伪善的，终日做祷告不能吓退日兵的。乞怜于国际联盟会，真如同病人去请鬼郎中。哭诉于日本的基督徒，又好像石子抛在大海里。”^①“经济能够彻底的绝交，不合作办法能够切实的做到，自然是很有力量的；但是我们总觉得缓不济急。”^②这种焦急和失望交织的心态在当时的基督徒群体中非常普遍，而且日益强化。所以，越来越多的基督徒接受这样的一种看法：“暴日的侵略，已经到了头上，呼吁于邻邦而邻邦不睬，求救于国联而国联无法。这种情形下，我们必须挣扎了，拼着血和泪去力争世间的公理；”^③武装抗日的立场也日益鲜明：“如日本一再执迷不悟，得寸进尺，国际联盟不能保持和平，主张公理；为死中求生计，只有全国武装起来，对日宣战。”^④而这种结论的得出和普及都是在“九一八”之后短短的三个月之内完成的。

第五，客观地说，武力抵抗派从来不否认“博爱”作为基督教的

① 《新文社同人》，第2页。

② 《对于反日的意见》，《野声》第2卷第2期，转引自陈晋贤，第10页。

③ 《我们的呼声》，《青年友》第11卷第11期，转引自张祖翼，第4页。

④ 《山西汾阳基督徒救国会宣言》，《女青年月刊》第10卷第10期，转引自张祖翼，第4页。

一个基本价值和最高理想的意义。他们当中的不少人从不讳言基督的“和平之君”的身份，而且在积极鼓吹抗战的同时，刻意地指出自己的立场与狭隘的民族主义和武力主义有着本质的不同。有的人甚至试图从国际主义和世界主义的角度来说明武力抗日的合理性：“我们主张以武力铲除世界的暴行，当然不是基于狭隘的爱国心，甚至可以说并不是有什么国界的成见。此次日本的暴行，并不是因为我们是国民，出而反对，就是世界任何国民，即日本国民凡属基督徒，均应反对，因为他们的暴行，是世界人类的极大罪恶。”^① 这种论点显然比一味强调基督徒的国民身份少了许多民族主义的色彩。同时，它越出了民族抵抗的窠臼，而把抗日战争定性为一场全人类对抗战争罪犯的斗争。

而且，部分主战论者在讨论基督徒参与抗战的动机与动力时，仍然给予“博爱”以一席之地。譬如熊镇岐认为：基督徒反抗侵略的动机“不该是报复的黩武的劫夺的。在我们反抗的时候，我们心里还要抱着爱人的目标。所以我们要从爱心出发，采取力的方式，然后又回到爱的目的去。要这样，到了胜利了以后，才不至于像列强一样重新跌倒”。^② 在他们看来，这正是基督徒的抗战行动之有异于民族主义者之处。

不过，武力抵抗派要把自己的主张与耶稣在“登山宝训”中所宣示的不抵抗主义协调起来，还是要对后者的涵义作一些重新的解释，对其适用范围作一些规范。总的来说，他们最常用的处理办法是把“博爱”原则私人化与未来化。首先，他们指出：“基督这样的教训只是关乎个人不抵抗的一方面，并不是叫人受着帝国主义的侵

① 《基督教义与非战主义》，《兴华报》第28卷第40起，转引自张祖翼，第3页。

② 熊镇岐著：《基督徒爱国》（二），第20页。

略，也白白把国人托己保守的国土不抵抗地拱让与人。”^①这就是把“博爱”原则限制在个人生活的范围内；其次，他们主张，把美好的理想与严酷的现实区别开来。“杀人流血的勾当，必不是耶稣所赞成的。但我们要知道，耶稣赞成不赞成战争是一件事，而世界上免不了战争又是一件事，……非等到基督再来，世界上不会有永久的和平。”^②在这样的世界上，基督徒如欲追求社会公正，则不可能完全避开暴力而洁身自好。所以，“在耶稣的理想的天国，尚完全实现以前，即在今日的大凌小，强欺弱，众暴寡的世界中。自卫的战争，是不违反基督教义的”^③。其三，耶稣的不抵抗主义本身的内涵其实也并非无条件无限制的。按照某些人的说法，“况且耶稣所用的无抵抗，也仅以个人所能忍受的事而说，如多行几里路，连内衣也脱下来等类的情形，耶稣并没有说‘凡砍你右臂的当转过来，再让他砍你的左臂’，因为臂膀被砍，是超出我们容忍力所能容忍的范围了”^④。经过这样的处理，耶稣的“博爱”精神作为道德原则便失去了其普遍性。

可以说，武力抵抗派为他们的立场所作出的种种辩护和解释也就是对唯爱主义和不抵抗主义的批判。在他们的笔下，唯爱主义不但缺乏基督论和其他的教义基础，而且与时代的需要格格不入。在中华民族国难当头的危局中，再坚持和宣传非暴力主义简直是一件荒唐透顶的事情。所以，一部分武力抵抗派对唯爱主义的反应是相当激烈，相

① 《不抵抗主义经文的意义》，《卫道》第3卷第1册，转引自陈晋贤，第10页。

② 杨道荣：《基督徒与战争问题答客问》，《信义宗神学志》第6卷第4期（1936年4月），第186页。

③ 《基督教与战争》，《河南中华圣公会会刊》第5卷第8期，转引自陈晋贤，第9页。

④ 《日本占领东三省后宣教师应有的态度》，《紫晶》第3卷第1期，转引自陈晋贤，第10页。

当情绪化的。例如，“九一八”之后有人著文质问：“如果非武力不足以保障世界的和平，为什么基督徒不可以借用武力呢？如果非战争不能够实现人类的正义，为什么基督徒不应该参加战争呢？我们别再为绝对无抵抗主义者所愚弄了！我们别再为极端和平主义者所麻醉了！”^①这就等于说，唯爱主义对当时的民族救亡运动只能起到负面的作用。这一类对唯爱主义的严厉指责在那个时期是相当普遍的。

就武力抵抗派对唯爱主义的总体评价来说，熊镇岐发表于1938年的长文“基督徒爱国”可以说相当有系统性和代表性。像大部分的武力抵抗派人士一样，该作者并没有否认基督教“爱”的观念及其价值，而是提出：“爱心与爱的条件同是并重的。爱的条件有二。第一要努力自爱，第二要具备爱的资格。如果要想人格伟大，便须首先爱人，如果要爱人，便须首先自爱，努力向自强的路上跑去，发展自己的才能，奋起前进的勇气，振刷创造的精神，培养自己的实力，保障自己的主权，巩固我们的基础。”^②而目前的中国积贫积弱，自爱的任务还有待完成，连保护自己领土和主权的实力都不足，所以远远不具备实行唯爱的条件，“博爱主义和唯爱主义我们现在都是谈不到。如果硬要谈，便不免要犯弱者的毛病”^③。这“弱者的毛病”一是敌我不分，是非模糊^④；二是对敌人抱有幻想，以为可以靠唯爱的办法感化他们，取得最后胜利。“这种论调不消说是悬想太高了，因为站在我们现在这种地位，从事实方面看来，我们根本不配有这种奢望。”^⑤三是“如果叫人在不可爱人的时候去爱人，那就无异于送

① 《新文社同人》，第2页。

② 熊镇岐著，《基督徒爱国》（二），第16页。

③ 熊镇岐著，《基督徒爱国》（二），第20页。

④ 熊镇岐著，《基督徒爱国》（二），第18—19页。

⑤ 熊镇岐著，《基督徒爱国》（二），第19—20页。

羊入狼群，使他更麻木，更懦弱，更快的走到灭亡的路上去。”^①

熊镇岐对唯爱论者的忠告是，“不要空言爱字。在人的压迫下，宰割下，支配下，尤其不要说，因为这是自欺欺人的话”^②。而且“暂时把这‘爱的宗教’藏在心的宝库里，且等到自己的羽毛丰满了以后，才配用这爱的翼翅来抚护众生”^③。总之，在这些武力抵抗派的眼里，唯爱主义在内容上则不切实际，在效果上则有害无益。它的理念确实高尚，但脱节于中华民族的严酷生存环境，其真正的实行还有待将来。

在“九一八”之后中国基督教界关于“战争”与“和平”的讨论之中，神学自由派与社会福音派的投入最深，声音最强。甚至可以说，这场讨论基本上是由他们支配的。然而，20世纪20、30年代中国基督教史最重要的特点之一即是独立的保守的教会与传道人的出现。不过，在“战争”与“和平”的社会伦理的讨论中，保守派似乎始终默默无闻，这是他们专心于救灵魂和传福音的立场所致。但是，“九一八”之后，保守一基要派并没有对国难家仇无动于衷，也没有完全置身于当时中国基督教就“战争”与“和平”所展开的大讨论之外。在这场讨论中他们微弱的声音表明，他们把暴力看作是现阶段人类社会中所必要的邪恶，同时在一定程度上认可民族自卫的正义性。总体来说，他们不是唯爱主义的同道。

三、结 论

“九一八”之后，中国基督教界在战争问题上的立场可谓精彩纷

①② 熊镇岐著，《基督徒爱国》（二），第16页。

③ 熊镇岐著，《基督徒爱国》（二），第20页。

呈。日本的侵略把抵抗外侮的迫切任务摆到了中国基督徒面前，他们纷纷返回基督教的思想资源，重新检视自己的传统，试图找到最佳的基督徒参与救国的态度和办法。但在随后的数年内，在日益深重的民族危机的压力之下，大部分派别的立场又出现了某种程度的趋同，中间派与保守派纷纷认同武力抵抗的必要。

从这个过程一开始，唯爱主义就是中国基督教界中的少数派，在不同的时期内面对着各派的质疑与挑战。到了抗日战争全面爆发之后，连立场与之最接近的中间调和派亦开始与其疏远。而且各派对它的批评与指责也在很大程度上是一致的，主要集中在如何解释“登山宝训”等耶稣的言行，“爱仇敌”是否是普通的无条件的原则，以及基督徒作为国民应尽的责任，等等。不过，唯爱主义所宣示的理想始终得到了人们的尊重，即使它最尖刻的基督教批评者也不能否认唯爱的世界是人类终极的目标。但是作为一种救亡御侮的策略，唯爱主义却只赢得过极少的忠实信奉者。唯爱主义在中国教会内的这种时代处境，是我们在研究它的时候所必须考虑的。

走向本色教会之路



美北长老会与华南基督教会的本色化过程

吴义雄

本色化运动作为 20 世纪前期中国基督教发展的主要趋势，已成为中外学者竞相探讨的课题。在此过程中，人们对本土教会成长的历程，中国教会本色化过程的具体个案，中国教会领袖的生平与思想，建立中国本土神学的尝试，等等问题，进行了卓有成效的研究。有些学者结合社会史、文化史研究，对具体区域基督教的发展与社会经济演变之间的互动进行探讨，从而拓宽了以往过于狭窄的研究领域。然而，被无意或有意忽视的一个问题，或者至少可以说比较不受关注的问题是，西方各差会在中国教会本色化过程中扮演了什么角色，他们与这一运动的发端有何关系，他们如何对待这一运动的具体进程？以传教士的活动和思想作为中国基督教史研究的中心的时代也许已经过去，但我认为，如果我们对这些问题不能进行认真的研究并作出恰当的回答，我们对中国近代基督教史的认识将会依然是不完整的，也许还会是片面的。这不仅是说，作为历史的研究者，我们理所当然需要对所研究的对象形成尽可能完整的图像；更重要的是，如果我们对这些问题缺乏应有的了解，我们对中国教会自身的发展史也难以寻得真正可靠的知识。有鉴于此，本文试图通过对美国北长老会为与华南地区基督教本色化运动之关系的研究，从一个具体的角度来回答上述问题。

一、美北长老会在华南地区的早期发展

美北长老会在华南地区的活动开始于鸦片战争尚未结束之时。1841年10月，原在新加坡的该会传教士麦克布莱德（Thomas L. McBryde）到达澳门，进行过短暂的活动^①。美北长老会正式派往中国本土的第一个传教士是娄礼华（Walter M. Lowrie），他于1842年到达澳门，在澳门、香港等地进行了近3年的活动。1844年，美北长老会派到中国的另7名传教士也先后陆续抵达澳门，后来颇负盛名的“美华书馆”的前身“华花圣经书房”，最初就是在澳门建立的。^②

在1844年抵达澳门的7名美北长老会传教士中，有一位是哈巴安德（Andrew P. Happer）。在娄礼华和其他几位传教士于1845年前往宁波开拓教务后，哈巴安德留在了澳门。他和次年到达的斯比尔太太（Mrs. William Speer）以及花璉治（John B. French）组成了该会的广州传道团，其后在广州传教达近半个世纪^③。1849年，哈巴安德与斯比尔太太、花璉治等组成了广州长老会^④。1861年，他们又组成“广州第一教会”。美国长老会在华南的传教事业，之后平稳地向前发展。在开展宣教活动的同时，该

① Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867, p.128.

② Walter Lowrie ed, *Memoirs of the Rev. Walter Lowrie, Missionary to China*, New York: Presbyterian Board of Publication, 1850, pp.134—138, 178—179, 266—267; *The Chinese Repository*, vol.12, pp.522—533.

③ Loren W. Craftree, “Andrew P. Happer and Presbyterian Mission in China, 1844—1891”, *Journal of Presbyterian History*, vol.62, No.1, Spring, 1984.

④ G. Thompson Brown, *Earthen Vessels and Transcendent Power, American Presbyterians in China, 1837—1952*, New York: Orbis Books, Maryknoll, 1997, p.53.

传道团还从事一些发生了较为主要影响的文化、慈善事业，著名的有嘉约翰（John G. Kerr）等长期开办的博济医院和哈巴安德等创办的岭南大学。

从 19 世纪末期开始，特别是进入 20 世纪后，美北长老会广州传道团开始了它的扩张之路。在此之前它只有广州一个传教站，周边其他地区则只是有一些传教点。随着教务的拓展，1886 年，位于广州西南的阳江传教站正式设立。1890 年，广州西北的连州传教站得以建立。这两个传教站日后都发展成该传道团的重要分支。进入 20 世纪后，粤西南的高州传教站和位于广州东边的石龙传教站也分别于 1912 年和 1915 年相继建立。此外，建立于 1885 年的海南传教站（1894 年成为独立的海南传道团），也是广州传道团努力的结果^①。与广州传道团在空间上的扩展相应，它在传教力量、发展教徒、教育与医疗等社会事业等方面都进入快速发展的时期。比较能够直接体现这种发展的是该传道团吸收中国信徒的速度。美北长老会传教士富利敦（A. A. Fulton）在 1903 年 5 月向长老会传道总会报告说，在比较短的时间内，“我将 130 名成人，包括 33 名妇女施洗入教。我还为 11 名儿童施了洗”。“在我负责的区域内，去年新增教徒 314 人。在（传道团）年度大会之后，我上一次季度巡回时起，起码又吸收了 100 名信徒，而且还有许多其他向教者和请求加入者。”^②不久，他又向传道总会的新任秘书布朗（A. J. Brown）报告说，两年来，“我

① Arthur Judson Brown, *One Hundred Years, A History of the Foreign Missionary Work of the Presbyterian Church in the U. S. A.*, New York: Fleming H. Revell Co., 1936, pp.278—279.

② A. A. Fulton to F. F. Ellinwood, May 4th, 1903, *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833—1911, China*, microfilm by Presbyterian Church in the U. S. A., Wilmington: Scholarly Resources Inc., vol.44 in Roll.244.

已经将 870 名男女和 103 个儿童施洗入教。……今年本传道团将新增 1 100 名信徒”^①。另一份资料显示，他在 1903 年 10 月到 1904 年 10 月近一年的时间里，共将 556 名成人和 104 名儿童施洗入教；而在 1904 年 10 月到 1905 年 10 月，他又将 770 名成年男女和 70 名儿童施洗入教^②。如果仅从数字来看，他一个人在一年中所吸收的信徒相当于 10 多年前该传道团所拥有的信徒总数，相当于新教入华前期所有差会数十年的成就。这从一个侧面反映了，在一个原本对外来宗教相当排斥的社会环境中，基督教已经得到了某种程度的宽容，并开始了它真正意义上的发展时期。

为了便于较为全面和具体地说明美北长老会广州传道团（1907 年改称华南传道团）在 19 世纪末和 20 世纪初的发展，现特将其若干方面的情况整理成下表：

表 1 1889—1929 年美北长老会广州传道团发展情况表

年份	传教士 与其他 教会职 员	华人牧 师与其 他教会 职员	教会数	信徒 人数	学校数	学生 人数	医院数	医治病 人数 (人次)
1889	30	82	8	509	35	995	6	40 655
1890	35	87	8	625	37	902	8	60 770
1891	34	94	10	698	41	1 095	9	65 249
1892	—	—	—	—	42	1 069	10	68 553

① A. A. Fulton to A. J. Brown, August 5th, 1903, *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833—1911, China*, vol.44 in Roll.244.

② “Work under the care of A. A. Fulton, Oct. 1 1903 to Oct., 1904”, *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833—1911, China*, vol.44 in Roll.244; “Work under the care of A. A. Fulton, Oct., 1904 to Oct., 1905”, *Ibid*, vol.46 in Roll.244.

(续表)

年份	传教士 与其他 教会职 员	华人牧 师与其 他教会 职员	教会数	信徒 人数	学校数	学生 人数	医院数	医治病 人数 (人次)
1893	47	102	13	1 004	40	1 195	—	—
1894	33	112	15	1 132	38	1 343	—	86 097
1895	28	110	16	1 286	34	1 073	—	52 052
1896	32	103	16	1 432	32	907	—	—
1897	34	—	16	1 651	29	902	6	57 206
1898	36	110	19	1 887	36	892	6	45 413
1899	35	110	20	2 266	36	722	6	45 566
1900	33	110	20	2 991	36	722	6	47 606
1901	32	114	20	3 142	32	974	6	44 698
1902	29	99	20	3 253	29	750	8	31 013
1903	31	117	20	3 854	32	592	8	41 847
1904	35	119	20	3 854	50	892	8	43 532
1905	34	182	26	5 561	48	1 427	9	60 043
1906	—	—	—	—	—	—	—	—
1907	38	188	26	7 377	46	1 424	7	35 671
1908	41	125	26	7 397	42	1 314	9	4 688
1909	37	—	—	—	—	—	9	13 328
1910	42	205	31	5 740	54	2 031	21	14 935
1911	44	127	39	3 946	52	1 619	18	21 064
1912	48	153	35	5 035	75	2 115	17	21 346
1913	50	245	38	5 210	85	2 292	7	21 458
1914	55	344	55	6 861	98	3306	10	34 519

(续表)

年份	传教士 与其他 教会职 员	华人牧 师与其 他教会 职员	教会数	信徒 人数	学校数	学生 人数	医院数	医治病 人数 (人次)
1915	62	415	69	9 544	108	2 963	9	38 272
1916	70	437	129	11 136	124	3 602	9	38 549
1917	64	337	125	10 699	153	3 851	12	32 147
1918	71	309	178	11 104	95	3 259	9	37 587
1919	70	375	167	11 597	111	3 916	13	39 478
1920	70	316	132	11 775	97	3 549	12	38 665
1921	79	378	124	11 503	105	3 829	9	50 390
1922	82	378	125	12 987	115	4 402	9	50 385
1923	76	475	129	13 569	130	5 315	13	30 706
1924	71	471	126	12 161	120	4 647	13	36 111
1925	68	461	123	11 950	103	4 667	13	39 856
1927	68	540	116	7 927	84	4 179	14	65 116
1928	59	319	114	6 110	74	2 640	11	41 802
1929	57	241	107	6 139	50	3 328	11	39 370

说明：(1) 本表“传教士与其他教会职员”指来自美北长老会的男女传教士、医生等；“华人牧师与其他教会职员”指受按立的牧师、未受按立的宣教师、教师等服务于教会的人员。

(2) 1892年之前的数字包括海南传教站。

(3) 上表一些年份的数字为不完全统计。

(4) 1930年后该会年度报告不再提供加入中华基督教会的传道团的统计数字。

资料来源：*Annual Reports of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America*, 53rd—92nd, 1890—1929, 各年度报告所载相关统计数据，出处不一——注明。该年度报告以下略作 *Presbyterian Annual Reports*。

上表中的统计数字虽非完全准确，但仍可显示，从 19 世纪末到 20 世纪前期近 40 年的时间里，美北长老会在华南地区的发展轨迹。这种几乎是加速度式的发展，是与义和团运动失败后政治环境的变化密切相关。虽然它以后仍然历经挫折，但与 19 世纪后期数十年相对沉闷的时期相比，它在华南地区的势力和影响毕竟已远非当年可比。

与其他差会相比，美北长老会在华南地区也占有比较明显的优势地位。下表可以显示 20 世纪初期广东各差会的势力。

表 2 几大差会在粤势力之比较

差会名称	教堂与基址		神职人员		信徒人数	
	1914	1919	1914	1919	1914	1919
美北长老会	147	165	493	425	10 754	13 559
英国长老会	120	131	295	336	5 606	6 209
新西兰长老会	8	12	29	44	229	362
加拿大长老会	13	15	31	51	735	1 000
美国同寅会	10	10	41	59	523	671
英国循道会	42	30	80	106	1 924	2 013
美部会	33	27	85	136	3 220	3 098
伦敦会	33	36	110	135	1 948	1 874
美北浸礼会	140	143	205	364	3 485	4 802
美南浸信会	74	90	134	210	6 329	6 419
行教会	30	46	232	275	1 509	2 100
巴色会	118	116	345	212	8 087	8 193

资料来源：Canton Missionary Conference, *Program of Advance, Report of the Board of Co-operation*, Canton, 1920, p.10.

不难看出，与其他各差会相比，美北长老会在各方面均有明显的优势。这是该会历代传教士在中国教会人士的帮助下长期努力的结果。事实上，与美北长老会在其他传道团相比，华南（广州）传道团的势力也是颇为强大的，仅次于发展得特别突出的山东传道团，而较之华中、华北、湖南等传道团，均远远超出。

二、本土基督徒力量的发展

美北长老会在华南的发展不仅意味着其传教势力的扩张。正如研究者非常关注的，中国本土基督徒群体的力量，在这个时期也得到了长足的发展。华人基督徒渐渐从传教士的光环里走向前台，显示自己的存在。

推动中国自立教会的建立，在 20 世纪初成为西方各来华差会的重要政策。实现本土教会的自养、自治和自传，不仅是许多传教士的愿望，也是日益走向自觉的中国基督徒所追求的目标。在 20 世纪中国教会自立运动的开初阶段，自养作为建立自立教会的关键因素，又是首先被关注的。美北长老会广州传道团的贝缔（Andrew Beattie）在 1900 年给该会海外传教总会秘书艾林伍德（F. Ellinwood）的信中阐述自己的观点时，抱怨长老会传道总会过多地强调山东传道团的倪维思和狄考文的工作，而没有公平地对待广州传道团在这方面取得的进展。他说，“我们正朝着自养迈进”，“我认为传教士只有尽可能地实现（本土教会）自养，他的工作才算是成功”^①。1901 年，他又向传道总会报告说，在顺德县大良，当地教徒承担了有关教务的“所

^① Andrew Beattie to Dr. F. Ellinwood, Canton, July 3rd, 1900, *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833—1911, China*, vol.42 in Roll.244.

有费用”，并决心“从一开始就实行自养”^①。富利敦也在给传道总会的报告中展望：“我们从未看到（中国）基督徒如此团结，或是如此充满希望。我们正全力向实现自养前进，你们不用支付租金、教堂执事薪水和其他任何杂费的时代已经临近了。”^②他在另一封信中表示：“我的雄心是创建教会，而非信徒团体。完全自养的教会。”“一个在异教之地建立的自养教会将使所有那些总是说‘你无法使异教徒皈依’的悲观主义者闭嘴。”^③1903年，广州传道团的本地信徒捐款达8000元。在顺德陈村，有一位信徒一次就捐款300元为教会购买地产^④。在阳江，一位叫做Slaam Che的制鞋女工，尽管每周只能挣33文钱，竟为了新教堂的修建而捐出了6元^⑤。1905年阳江传教站信徒人均捐款为2.24元，1906年达到2.74元^⑥。有资料显示，从1879年到1919年，美北长老会在广东取得的30处教会房产，共价值185500元，其中本地信徒捐献105450元，占总额的57%，最大的一笔捐款达30000元。^⑦下表显示历年信徒捐款和差会拨款情况。

① Andrew Beattie to Dr. F. Ellinwood, Canton, July 18th, 1901. *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833—1911, China*, vol.42 in Roll.244.

② A. A. Fulton to F. F. Ellinwood, April 18, 1902, *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833—1911, China*, vol.43 in Roll.244.

③ A. A. Fulton to A. J. Brown, August 5th, 1903, *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833—1911, China*, vol.44 in Roll.244.

④ “The Annual Report of the Canton Mission, for the Year Ending August, 1903”, p.1, p.19, *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833—1911, China*, vol.54 in Roll.246.

⑤ Yeung Kong Bi-monthly, Number, 1905, No.15, p.2, *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833—1911, China*, vol.46 in Roll.244.

⑥ Ibid. May1906, No.18, p.3.

⑦ Harriet Newell Noyes, *History of the South China Mission of the American Presbyterian Church, 1845—1920*, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1927, p.140.

表3 1902—1929年信徒捐献与差会拨款情况表

年 份	差会拨款 (元)	捐款额 (元)	年 份	差会拨款 (元)	捐款额 (元)
1902	34 880	6 908	1916	84 295	10 709
1903	47 824	6 767	1917	164 452	11 707
1904	47 136	11 717	1918	114 010	13 135
1905	42 901	15 660	1919	101 838	15 505
1907	63 761	4 774	1920	147 778	17 362
1908	46 537	6 069	1921	—	2 0709
1909	48 915	6 468	1922	—	14 432
1910	54 558	9 726	1923	176 083	19 099
1911	58 834	10 053	1924	163 101	15 888
1912	100 137	17 882	1925	144 907	16 831
1913	62 356	19 675	1927	144 296	19 956
1914	95 373	10 718	1928	129 431	23 090
1915	127 304	29 541	1929	137 116	19 388

资料来源：(1) 1902—1905年的捐款资料见：Annual reports of the Canton Mission, *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833—1911, China*, vol. 54 in Roll, 246;

(2) 其余资料见：Presbyterian Church in the U. S. A., Board of Foreign Missions, *Annual Reports of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America, Sixty-ninth to Ninety-second*. 按：该资料为连续出版物，以下简称 *Presbyterian Annual Report*。

本地教徒捐献的增长导致一些自养教堂的出现。1900年的报告显示，广州第二长老教会实现了“完全自养”。次年，美国长老会海外传道差会的报告再次提到，该教会是一个“自养和自传”的教会^①。1904年，东江地区的三邑教会（San Ui Church）实现了自养。^② 广州

① *Sixty-third Presbyterian Annual Report*, p. 35; *Sixty-fourth Presbyterian Annual Report*, p. 50.

② *Sixty-sixth Annual Report*, p. 44.

第一教会实现“完全自养”的时间则是1902年。^①在1900之后，在华南传道团所属各地，还有一些教堂实现自养，说明这些教会正在迈出通向自立之路的最初步伐。下表是一些不完全统计，大致可以反映20世纪前期美北长老会华南传道团所属本土教会自养的基本趋势。

表4 1914—1929年自养堂增长情况表

年份	数量	年份	数量
1914	5	1922	15
1915	5	1923	13
1916	9	1924	8
1917	9	1925	8
1918	11	1927	8
1919	16	1928	10
1920	14	1929	10
1921	15		

资料来源：*Annual Reports of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America*, Eighty-seventh to Ninety-second. 1914年前的情况缺乏统计资料。

在此过程中，华人教会领袖也逐渐成长起来。1880年代末和1990年代初，长老会广州第一教会的牧师是华人于思甘（音 Rev. U Sik Kan）^②。而1872年建立的第二教会，自1883年起就由关耒（Rev. Kwan Loi or Kwan Loy）任牧师^③。华人牧师担任这两个地位

① “The Annual Report of the Canton Mission, for the Year Ending October, 1902”, p.3, *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833—1911, China*, vol.54 in Roll. 246.

② *Fifty-second Presbyterian Annual Report* p.134.

③ Albert Robinson, *Historical Sketch of the Missions under the Care of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church (China)*, Philadelphia: Woman's Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church, 1888, p.241.

重要的教会负责人，至少说明这两个牧师在教会中已很有影响。关末在 1894 年又担任成立于 1887 年的连州教会的牧师。他担任此职长达 8 年之久，在 1902 年才返回广州第二教会^①。1907 年，任广州第一教会牧师的是受过按立的华牧王裕兴（音 Wong Yuk Shing）^② 连州教会的牧师在 1908 年由李养尚（音 Li Yong Shang）担任。^③

上述条件导致本地信徒在宗教生活方面出现新的动向。美北长老会海外传道部 1905 年的报告声称，“一个最令人鼓舞的‘时代象征’是中国基督徒在中国福音化的事业中责任意识的觉醒”，这种“象征”包括：中国基督徒出资为“华人福音会”（Chinese Evangelization Society）购买屋宇，许多华人基督徒坚持每周一午间举行特别祈祷会，他们在 1903 年冬季进行了集体奋兴和布道活动，等等^④。而美北长老会在阳江的传教士马歇尔（G. W. Marshall）在其 1909 年的报告中谈及阳江教会时则指出：“独立的力量在教会内外都彰显出来。在（华人）基督徒中有一种普遍存在的躁动情绪，希望脱离传教士的控制。有一些极端的例子，那些无法在教会中发现世俗的进步的人，竟将矛头指向教会，并与外国人断绝所有关系。在教会之外，在教育、工商业和官方事务中，中国人都显示出依靠自身力量的意愿。”^⑤

以上所述均表明，到 20 世纪早期，美北长老会广州（华南）传道团在华南地区已成为首屈一指的新教传教组织，在社会文化方面也形成了不可忽视的影响。由它培育而发展起来的本土教会，也崭露头角，

① *Fifty-seventh Presbyterian Annual Report*, p.54; *Sixty-Fifth Presbyterian Annual Report*, p.42.

② *Sixty-ninth Presbyterian Annual Report*, p.141.

③ *Seventieth Presbyterian Annual Report*, p.162.

④ *Sixty-seventh Presbyterian Annual Report*, p.43.

⑤ “Yeung Kong Station Bi-monthly”, September, 1908, No.32, p.2. *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833—1911, China*, vol.47 in Roll.245.

越来越积极地显示其存在。这些，为 20 世纪前期华南地区基督教会本色化运动，提供了必要的条件。然而，毋庸讳言，本土教会的生长发育，因各种主观和客观因素而并不均衡，先天不足的状况导致教会的实际发展与理论要求相距甚远，这既对其走向本色化的历程形成了制约，也为传道士群体继续发挥至关重要的影响留下了宽广的空间。这些，是下文将要着重论述的问题。

三、美北长老会与合一运动

如果说中国教会从完全依附于传教士到走向逐渐自立的历史趋势，是其 20 世纪初年中国基督教蔚为大观的本色化运动的内在动力，那么由美北长老会等传教团体所推动的中国基督教合一运动，则是这一运动不可或缺的外在的、但却是决定性的因素。

关于合一运动与教会本色化之间的关系，美北长老会传教士、后任中华基督教会和中华全国基督教协进会秘书的高伯兰（Asher R. Kepler）曾经进行过较为概括的阐述：“我中华基督教会，因感觉在中国教会的西洋色彩过于浓厚，所以毅然决然的提倡‘本色化’，以期与我国固有的文化适合融会。又深悟宗派的束缚，使本为一体的同道分门别户，所以勇敢的实行合一运动。宗派的界限不打破，则永无本色化的希望，精神和组织的合一不推行，则宗派之见终难消弭。所以从组织方面而言，中华基督教会的一个大旨趣，就是在中国实现一个纯全中国本色化和合而为一的教会。必要如是，教会才可安稳的建立于磐石！”^①

这里所说的“合一运动”，主要是指不同宗派间的合一，通过打

^① 高伯兰：《中华基督教会总会概述》，中华全国基督教协进会编：《中华基督教会年鉴》第 10 期，上海商务印书馆 1928 年，第三部分，第 7 页。

破宗派壁垒来消除或减弱教会的“洋教”色彩。尽管上述华南地区长老教会的发展，包括本土华人教会的发展，为这种作为本色化必要条件的合一准备了基础，但从历史的角度来看，最初推动这种合一进程的是传教士群体。

历来被当作先驱先路的是 1861 年厦门美国归正会与英国长老会之间合作成立的“中华自立长老会”。在 19 世纪末 20 世纪初，美北长老会在这方面所进行的工作，最初的目标是实现美北长老会在华事业合一、进而实现在华长老会各宗派的合一。1870 年，在美北长老会总会的指示下，成立了长老会中国大会（Synod of China），除将在中国的广州、宁波、上海、山东、福州的长老会置于其下外，该会在日本和暹罗的传道团所属事业也一并归于中国大会。这个大会包括了 27 名传教士和 13 名中国牧师，拥有 569 名信徒。这似乎可以理解为建立“中国长老会”的一种尝试。但辽阔的地域使这个大会难以发挥实际作用。故 1898 年，在中国各长老会组织的要求下，长老会总会又将其分为华北大会和华中与华南大会（日本和暹罗的长老会已经脱离）^①。1909 年 11 月，美北长老会传道总会秘书布朗在访华并专门为各差会之间成立联合组织召开会议。在华各传道团态度也很积极，共同推动。1910 年，“一个有权威的全国理事会组成了，此即‘美北长老会中国理事会’（China Council of the Presbyterian Church, U. S. A.）。它由每个传道团派出一人组成（山东传道团例外，它派 2 人）”^②。后来这个理事会成为美北长老会在中国最重要的机构。

① G. Thompson Brown, *Earthen Vessels and Transcendent Power, American Presbyterians in China, 1837—1952*, p.120.

② David J. MacGown, *Presbyterians in the Church of Christ in China*, Yale University M. A degree dissertation, 1947, pp 17-18. 有关该机构情况另见：Crawford, O. C. *Cooperation with the Chinese, China Mission Year Book*, 1915, p.229.

在世纪之交，美北长老会更重要的工作是促成与其他在华长老宗派的联合。1890年，在上海举行第二次传教士大会期间，与会的美北长老会、美南长老会、加拿大长老会、苏格兰长老会、爱尔兰长老会120名传教士共同商议，酝酿在华长老会的联合^①。虽然没有什么具体结果，但有关讨论仍在进行。1900年，义和团运动的发生使一些传教士撤退到上海。60多名传教士分别代表其所属的8个长老会派别，“集议联合事”。在巨澜平伏后的1901年，10个长老会的54名代表在上海开会决定，由各会派代表成立“全国长老会合一之委酌”（Committee on Presbyterian Union），即筹办机关。会议还确定，所有这些活动的宗旨均为，“将来凡在中华之基督教，咸能合而为一。故特先行设法，使各长老会首先联合，待后遇有机缘，更与各基督教合而为一。其所筹划者，即专诚办理传道于中华之政治，不欲在外国之诸长老会有所干预，使中华长老会得以自由办理传道之事。惟因中华长老会与外国各长老会，情同子母，素有联络，故特请各会选派代表，磋商一切，以便转恳外国各本会，俾得准如所请”^②。其后，在1902、1903、1905年三次召开委办会议，“酌定联合章程，并求中西各长老会之同意，既蒙各会认可，随成立一全国长老联合会”^③。1903年的会议决议清楚表明，他们推动的合一事业的最终目标是建立独立的教会。当时设想的名称是“中国基督圣教长老会”或“中华基督圣教长老会”。他们建议国内传道总会：“承认原由他们播种而发展

① 贾玉铭：《中华全国长老会联合总会之成立》，中国基督教续行委员会编：《中华基督教会年鉴》第1期，上海商务印书馆1914年，第23页。

② 张葆初：《中华基督教会长老会联合会》，《中华基督教会年鉴》第3期，1915年，续第44—45页。

③ 张葆初：《中华基督教会长老会联合会》，《中华基督教会年鉴》第3期，1915年，第24页。

的中国教会之完全独立；并授权其传教士采取一切必要步骤，使拟议中的确保其独立的教会得以圆满建成。”而给中国各地长老教会的建议是：“在各自传教区域内采取必要步骤实现教会合一，并按照长老会的方式实施行政管理。”^① 这次会议还决定将成立关东大会、北中国大会、中中国大会、南福建大会、东广东大会、西广东大会，作为成立全国性长老会之基础。

美北长老会总会和海外传道部对这一进程不仅乐观其成，而且予以积极支持。对于1903年上述建议，很快给予答复：“多年来，长老会总会的政策始终是支持在海外传教区建立本土长老教会，并与其他长老会团体实行合一。”1904年，长老会总会又通过以下决议：“如果在中国进行的长老教会的合一运动，能在海外传道部和本会可以接受的条件下，并在圆满实现此种合一的时机已臻成熟的情形下（进行），本会将欣然予以批准。”^② 1906年，长老会总会正式批准中国各地组织起来的长老会中止与该总会的隶属关系，准许它们与其他长老会在中国建立独立、合一的长老教会。“这一批准以电报发往中国。”^③

这一类来自传教母会的批准，使正在进行中的合一运动得到了必需的授权。1905年第三次委办会议时，来自各地的与会代表通过了一个经过修订的“合一计划书”（Plan of Union）。该文件强调，在建立长老会全国总会的条件尚未成熟的情况下，各地先行成立合一堂会；在全国则成立一个“长老会联合会”。1907年4月19日，基督教入华百年

① *Report of the Presbyterian Committee on Union Second Meeting, Shanghai, October 18—20, 1905*, Shanghai; The American Presbyterian Mission Press, 1905, Exhibit D, “Resolution of 1903”, p.22, 25.

② *Report of The Presbyterian Committee on Union Third Meeting, Shanghai, Shanghai*; The American Presbyterian missions press, 1905, Exhibit A, pp.9—10.

③ David J. MacGown, *Presbyterians in the Church of Christ in China*, p.15.

大会召开期间，中华长老会联合会（Federal Council of the Presbyterian Church of Christ in China）首次会议在上海召开。其后，分别于1909、1914、1915年召开了数次联合会，酝酿成立“有权可以实行治理属下之各级议会”的中华长老会全国总会^①。到1914年，就“成立长老总会一事，众谋金同，毫无异议，遂议定总会暂行章程”。^②

经过上述充分磋商后，1918年4月17日，在南京成立了“全国长老会临时总会”，来自关东、华北、五省（即华中与江南）、闽南、岭东和粤西（即西广东）六大会，共12省的41各代表出席成立会议^③。在会议期间，美国公理会和伦敦会分别代表参加会议，与长老会代表讨论了“三会合一之事”。“当派定长老会正副各六人，伦敦会正副各三人，公理会正副各三人为委办，商议合会之信条、典章、规则。至次年一月，该组委办即召集于南京，将长老会联合会之信条典章，稍微修改，作为三公会联合会暂行之信条、典章。”^④当时被选为“委办长”（Convener）的是美北长老会的毕来（P. F. Price）。

华南长老会作为长老会系统中的重要一枝，在此教会合一的过程中无疑扮演着重要的角色。长老会与其他公会的合作在不同的层面展开。华南传道团参与了以上所述的合一进程。在1903年的委办会议上，广州的那嘉林（H. V. Noyes）就是代表广州传道团和海南传

① 张葆初：《中华基督教长老会联合会》，《中华基督教会年鉴》，第3期，续第45—46页。

② 贾玉铭：《中华全国长老会联合总会之成立》，《中华基督教会年鉴》，第1期，1913年，第24页。以上过程参考：J. Campbell Gibson, “Presbyterian Union and a Sequel”, *The China Mission Year Book*, 1918 (ninth annual issue), Shanghai, Kwang Hsueh Publishing House, 1918, pp.75—81.

③ 张葆初：《长老宗略史与其合一运动》，《中华基督教会年鉴》第8期，1928年，第50页。

④ 张葆初：《长老宗略史与其合一运动》，《中华基督教会年鉴》第8期，1928年，第51页；J. Campbell Gibson, “Presbyterian Union—And a Sequel”, *The China Mission Year Book*, 1918, pp.82—86.

道团的美北长老会 5 名委员之一，并被选为会议主席^①。1903 上海会议通过第一份“合一计划书”后，广州传道团给予了全面支持^②。1905 年上海会议文件之一的修订本“合一计划书”，要求当时尚未组织完备的“广东大议会”（Synod of Kwangtung）按计划进行组织。按当时的设想，这个“广东议会”作为美北长老会的一个重要分支，应该在 1906 年开会，它应包括以广州、海南和马尼拉为中心组织的 3 个长老会，但不包括西广东地区的美国归正会、新西兰长老会和加拿大长老会的教会。按照委办会议的建议，它首先是一个教派内的合一组织，在“切断与母会之间的关系”之后，与西广东地区的其他长老会实现合一^③。这个“广东大议会”的组织情况，因缺乏相关资料，难以研判其正式成立的确切时间，但应是在 1906 年到 1907 年间。根据华南传道团传教土方约翰（A. J. Fisher）的叙述，在 1907 年的全国长老会联合会召开后不久，“就成立了西广东大议会（the West-Kwangtung Synod）。该大议会包括 5 个长老会（presbyteries），分属西广东地区的 3 个参与合一的长老会差会”。这就实现了委办会议建议的第 2 步，而其前提应该是长老会广东大议会的成立。方约翰还说，“在这一组织之下，一定程度的合一得以实现，而且华人的领导权得到相当的提升”^④。这样，以美北长老会华南传道团的事业为

① *Report of The Presbyterian Committee on Union Third Meeting, Shanghai, p.4.*

② *Report of The Presbyterian Committee on Union Third Meeting, Shanghai, Exhibit A, p.10.*

③ *Report of The Presbyterian Committee on Union Third Meeting, Shanghai, Exhibit B, "Plan of Union", p.16.*

④ A. J. Fisher, "The Church in South China with Special Reference to the Church of Christ in China, Introduction", p.1, Archives of the Presbyterian Board of Foreign Missions, in Presbyterian Historical Society Library, Philadelphia, RG 129, Box 1, Folder 2.

主体的西广东长老会大体上建立起来，为后来中华基督教会广东协会成立奠定了基础。^①

1913年1月，广东基督教会议在广州举行，代表20个公会的110名代表，讨论的事项包括“设立总机关为联络教会之办事处”。2月，穆德（John. R. Mott）于广州召集讨论教会联合的“南华基督教会议”。3月，全国基督教会议也在上海举行，主题之一也是教会之联合。在此背景下，广州地区的基督教团体，于是年成立了“广州基督教协进会”（Canton Christian Federal Council），并确定其宗旨为“联合广州基督教会，以谋广东全省基督教之进行”^②。虽然这一组织并未发生大的影响，但也从一个角度反映了当时盛行的教会合一气氛。

在基层教会，有关的工作也在进行。例如，1913年，在顺德，长老会与伦敦会、基督教同寅会进行了“和谐的”合作，“伦敦会放弃了一座礼拜堂，而长老会与同寅会则在讨论二者各自从一个城市退出以让对方都能完整地拥有一个地方的福音工作”^③。1915年，在阳江，“美部会希望我们接受他们以前的几座礼拜堂”^④。1919年，长老会与其他差会在广州成立了“初等教育合一委员会”，以“负责小学的教学活动，并逐渐将这些小学发展成一种教会教育的系统”。此外，

① 在广州地区的传教士组织“广州传教士会议”（Canton Missionary Conference）及其所成立的“合作委员会”（The Board of Co-operation）中，美北长老会也明显地具有支配性地位。无论是在由传教士组成的“Evangelistic and Church Work Committee”中，还是在由华人组成的“Chinese Committee”中，其主要成员都来自美北长老会。见 Canton Missionary Conference, “Program of Advance, Report of the Board of Co-operation, 1920”, Canton, 1920, pp.21-22.

② 招观海：《广州基督教联合会之策源》，载刘粤声编：《广州基督教概况》，香港浸信教会1997年，第5-8页。

③ *Seventy-sixth Presbyterian Annual Report*, p.85.

④ *Seventy-eighth Presbyterian Annual Report*, p.178.

他们还与岭南大学在教育方面进行了合作。^①

美北长老会积极推动的合一运动，在1920年代结出一个堪称丰硕的果实，这就是占有全国基督教三分之一势力的中华基督教会的建立与发展。在华南地区，与美北长老会的努力直接相关的成果就是中华基督教会广东大会的建立。

如上所述，1918年的南京会议成为中国长老会各宗派与公理会、伦敦会合一的起点。在那次会议上所指定的“基督教联会执行委办”，于1919年1月10日在南京李满牧师（Rev. Charles Leaman）的住宅举行委办会议，讨论三派合一之事，并起草了“信条”和“典章”^②。1922年4月，中国长老会总会（General Assembly of the Presbyterian Church in China）第一次会议在上海开会，毕来又被选为会长^③。这次会议讨论通过了与公理会、伦敦会合一之事。公理会、伦敦会的代表也同时到上海集会，中华基督教会临时总会由此成立。1925年5月，中国长老会总会和中华基督教会临时总会（Provisional Assembly of the Church of Christ in China）同时在上海召开，当时多数长老会区会同意加入中华基督教会^④。1927年，中华基督教会全国总会（General Assembly of the Church of Christ in China，以下简作C. C. C.）正式成立于上海，长老会则是其中的重要成员。

中华基督教会广东大会就是在这样的背景下成立的。虽然它是全国总会的一员，但它的成立走在总会之前。1919年1月南京“基督

① *Eighty-second Presbyterian Annual Report*, p.140.

② *Minutes of the Conference Committee on Church Union, Nanking, January 10 13, 1919*, pp.1—24.

③ *Minutes Of The First General Assembly Of The Presbyterian Church in China, Shanghai, 1922*, pp.1—3.

④ 张葆初：《长老宗略史与其合一运动》，《中华基督教会年鉴》第8期，1925年，第51页。

教联合执行委办”会议结束后，主事者将“议事录印刷，分寄各行省。广东三宗派（按：即长老会、伦敦会和公理会）的领袖接看后，知道时机已熟，赶快商量，召集议会，定四月八日在广州青年会开会。又立刻函告各处领袖，从速筹备联合的手续，就地斟酌，以为根据”^①。这里所谓三宗派领袖，在长老会这方面，即其西广东大会成员方约翰等。4月8日的会议决定联合教会的名称是“中华基督教会”，将南京会议通过的信条和典章稍加修改，予以通过。会上同寅会要求加入，被接纳。7月16日，上述公会代表67名在广州集会，成立“中华基督教会广东大议会”（The Kwangtung Provisional Divisional Synod of C. C. C.），同时接纳了要求加入的美瑞丹会。会议选举谢恩禄为正议长，邝柳春（长老会牧师）为副议长，梁小初为书记（秘书）。方约翰被选为司库。会后，加拿大长老会传道会和纽西兰长老会传道会先后加入了“广东大议会”。^②

这个“大议会”的成立比中华基督教会临时总会的成立早了3年。1922年的全国临时总会在上海成立，使该“大议会”被整合到一个全国性合一型教会的框架之中，从而使其获得向前进一步的动力。“来自广东的代表携带合一计划马上返回广州，业已存在的长老会广东大议会和伦敦会、美部会的代表举行了联系会议，商讨实现实质性的有机的合一。这一点在1923年实现，比全国性的大合一要早。”^③ 原来的

① 张祝龄：《广东各教会合一的实现》，《中华基督教会年鉴》第6期，1921年，第183页。

② H. Davies, “Church Union in Kwangtung”, *The Chinese Recorder*, September, 1920, vol.51, pp.644—645.

③ A. J. Fisher, “The Church in South China with Special Reference to the Church of Christ in China, Kwangtung Synod—Introduction”, p.1, in *Presbyterian Archives*, RG 129, Box 1, Folder 2. 所谓“有机的合一”（organic union），乃是相对于“联合会式合一”（federal union）而言。

“大议会”更名为“中华基督教会广东大会”。先后加入的还有华人公理会（纲纪慎自理会）、广东长老传道会（长老自理会）等。方约翰在广东大会中的职务是协任干事^①。广东大会的内部组织基本上采取了美北长老会的架构，在大会之下有区会（District Association），区会之下是堂会（Local Churches）。^②

以上的考察表明，广东大会这一类合一教会的出现，固然有教会本身的发展、本土教会力量的成长为大背景；但就其具体过程而言，这种合一运动却是由传教组织发起和推动的，并带有一定的自上而下的特点。无论是在全国范围内，还是在以广州为中心的华南地区，美北长老会始终是推动合一运动的首要力量。也许可以说，华南教会走到这一步，乃是出自于美北长老会华南传道会的长期计划。广东大会的成立，只是中国教会在传教士的扶持下朝向本色化的目标迈出的第一步。

四、美北长老会与中华基督教会广东协会之改组

无论是中华基督教会临时总会的宪章，还是广东协会的相关文件，都无一例外地强调“教会中心”（Church-centric）原则，也就是在中华基督教会的框架内，中国本土教会的发展必须是这个教会的最高目的，传教事业不再具有优先地位，差会的力量在教会中也必须逐渐退而居其次，传教士亦只能居于辅佐地位，而将教会的领导责任让与中国的教会领袖。概而言之，就是将中华基督教会建成真正的自

① 谭沃心：《协会三十年》，《中华基督教会广东协会三十周年暨二十三年年会专刊》，第24—25页。

② 关于广东大会及后来的广东协会内部的组织与发展情况，请参见拙文：《中华基督教会广东协会与本色教会运动》，章开沅、马敏主编：《基督教与中国文化》丛刊，第5辑，湖北人民出版社2003年，第81—93页。

养、自治、自传的本色教会。广东大议会和广东协会的领导机构，也体现了由中国领袖领导中国教会的当然原则。但是，因为广东大会作为一个合作型教会，其成员既包括原来就独立的长老会和公理会自理堂会，和在合作组成广东协会的几个公会内部实现自养的堂会，也包括那些未能自养、也就是必须继续依靠差会的经济支持方可存在的堂会。在1920年代，未能自养的堂会在广东大会（协会）中依然占有多数。这种复杂的局面就使得其内部的整合过程并不顺利。同时，由于这个合一教会的实际基础是长老会等差会的传教事业，教会合一的理念和设计实际上出自他们的传教战略，教会内部的人事和财政依然控制在传教士手中。“传教士部分地因为他们（在教会领导者中）数量上的优势，部分地由于其天然的进取性，仍然活跃地行使领导权，占据关键位置。在多数情况下，尽管差会津贴名义上移交给了各区会，差会对其使用和分配仍有否决权。”^①

因此，广东大会还只是一个甚至还没有基本的自立能力的、名义上的本土教会。这显然不符合教会本色化的最终目标。对这样的教会进行改造，是本色化运动的内在逻辑的必然要求。1926年，广东大会改组为广东协会，迈出其朝向本色化的关键一步。

1926年的改组，除了这种内在的原因外，还受到外部因素的强大影响。这种外部因素就是20年代持续高涨的民族主义潮流。

众所周知，从1922年开始的“非基督教运动”，在广州引起了强烈的反响。1924年圣三一学校学潮和“广东反对基督教大同盟”成立以后，广州更成为“非基督教运动”的中心之一^②。这个运动所拥

① A. J. Fisher, "The Church in South China with Special Reference to the Church of Christ in China, Kwangtung Synod - Introduction", p.1.

② 参查时杰：《民国基督教史论文集》，台湾宇宙光出版社1994年，第176、189、192页。

有的国民党、共产党、知识界、教育界等多重背景，使其具有广泛的社会影响，从而对华南基督教产生了极大的冲击。1925年，上海“五卅”惨案和广州“六二三”惨案（沙基惨案）相继发生，更在全国激起旨在反对帝国主义在华特权的民族主义巨潮。作为当时革命中心的广州，在“沙基惨案”的刺激之下，掀起了更为猛烈的反帝风暴。仍然带有浓厚的“洋教”色彩的基督教，数年来在非基督教运动中屡受冲击的教会，在这风暴中既无法幸免，亦难以置身于事外。在两个惨案发生后，基督教界别无选择，加入到抗议列强在华暴行的行列。广州基督教界，包括广东大会在内，都积极行动，先后成立“广州基督徒沪案声援会”、“广州基督徒大联合”等组织，广东大会的一些领袖在其中起到骨干作用^①。英美一些传教机构，如美国北长老会海外传道部，也纷纷发表声明，表示愿意放弃条约特权，并同情中国废除不平等条约的努力。^②

然而，这些活动和表态仍不能消除波涛荡漾的政治局势给基督教带来的影响和困扰。以美北长老会华南传道团的事业为例，1923年，其所属各堂会拥有的信徒数达到创纪录的13 569人。但此后便逐年下滑，1924年为12 161人，一年间减少一成有余；1925年，减少到11 950人；“沙基惨案”发生后的1926年，减少到11 310人；1927年，竟锐减到7 927人，并未因时过境迁而停止下滑之势^③。四年之中，该会失去了42%的信徒。

以上这些因素，促使美北长老会和其他差会加速了推动广东大会走向本色教会的进程。

① 参见拙文：《中华基督教会广东协会与本色教会运动》，章开沅、马敏主编：《基督教与中国文化》丛刊第5辑，第102—103页。

② 《教会与不平等条约一束》，《中华基督教会广东大会报告》第20期，第37—43页。

③ 参见本文表1。

这一进程在“沙基惨案”之前已经开始。方约翰对此有如下叙述：

中外教会领袖都感觉到，如能将所有差会势力都置于一个管理机构之下，则更大程度的合一和更强大教会的建立便可实现。首先正式提出这一问题的，是一个叫做“跨差会委员会”的机构，它代表与广东大会合作的各差会。1924年11月24日，它所通过的一项决议声称：“本教会（广东大会）是一个根据上帝意志建立的具有权力的传播福音的机构，故理应具有灵性权威和教务自主权”。^①

然而，按方约翰所说，直到“沙基惨案”之前，广东大会的中国领袖仍未采取“决定性步骤”。但惨案发生后的严峻局势使他们开始相信，由于“传教机构的存在已经受到威胁”，“由他们来采取行动是必要的”^②。故在1925年10月20日起，传教士和广东大会华人领袖举行了一次为期三天的退修会，一致通过了一项决议：“我们认为，从建立基督王国和自养、自治、自传的中国教会的最高利益起见，将迄今为止由与中国教会合作的各差会管理和控制的各项事业，交给广东大会的时机已经到来。”^③在这次退修会之后，广东大会执行委员会又通过如下决议，显示由美北长老会等差会倡导的改革，即将广东大会由差会主导的名义上的自立教会改造成由中国教会力量主导的真正意义上的自立教会，开始正式进入程序：

(1) 我们认为使中国教会实现完全自主，其时已至。故所有本会

①② A. J. Fisher, "The Church in South China with Special Reference to the Church of Christ in China, Kwangtung Synod—Introduction", p.2.

③ A. J. Fisher, "The Church in South China with Special Reference to the Church of Christ in China, Kwangtung Synod—Introduction", p.3.

之合作差会在广东之事业，应尽快交予本会。

(2) 自移交之时起，差会应停止对其实施管理之权。

(3) 差会对本会的人才支持与经济资助之分配权，亦应移交给本会或本会特设之机构。^①

此后，广东大会连续召开会议，酝酿改组。其中1925年11月2日的广东大会第41次会议，其实是一次差会代表与华人教会领袖代表的联席会议。在差会方面，有代表美北长老会的方约翰、龚约翰（John S. Kunkle）和代表美国同寅会的苏维新（Charles W. Shoop），等等。教会方面则有谭沃心、招观海、邝柳春等。会议的决议宣称：“以后教会，应从根本上改组。中华基督教会，以后当以中国教会为主体，其主理权应由中国人员负责。所有西差会之事工，当由中华基督教会支配，西教士应向中华基督教会负责（在广东则以中华基督教会广东大会为统治最高级之机关）。”^②其后，在12月16日举行的第42次大会，正式通过了一份《教会改组大纲》^③。此后一段时期，作为必要的手续，美北长老会、同寅会、伦敦会、新西兰长老会等传道团，陆续向广东大会发出正式公函，批准旨在使“中华基督教会实现自主”、西差会交出领导权的改组，从而使进一步的行动获得合法性。^④

1926年6月1日到3日，广东大会年会在广州举行，议决于同年

① A. J. Fisher, "The Church in South China with Special Reference to the Church of Christ in China, Kwangtung Synod—Introduction", 该决议之完整文本见：“Letter to fellow-workers” & “Relation of Church and Mission”, attached to A. J. Fisher to A. J. Brown, November 7, 1925, Presbyterian Archives, RG 82, Box 27, Folder 16.

② 《大会议案》，《中华基督教会广东大会报告》，第19期，第29页。

③ 《大会议案》，《中华基督教会广东大会报告》，第19期，第31页。

④ 《大会议案》，《中华基督教会广东大会报告》，第20期，第15—20页。

9月，将“中华基督教会广东大会”改组为“中华基督教会广东协会”。这次会议还以原来的广东大会宪章为基础，修改通过了“中华基督教会广东协会宪章”。9月1日至10日，广东协会成立大会在广州协和神校举行，西广东地区30个自立堂会的代表和各区、各学校及其他基督教团体的代表，共74人出席。会议进一步完备了成立该协会的各项手续。广东协会成立典礼于9月8日下午举行，选举邝柳春为首任会长，谭沃心为总干事，方约翰为副总干事。在协会之下，设有执行委员会和教务、教育、宗教教育、妇女事业、医药、慈善、理财、书报等部。龚约翰、苏维新、戴蒙光等传教士，均继续分别在执行委员会和各部任职。^①

这次改组还采取了一些具体措施。其中较为重要的就是对教会内部关系进行改革。在原来的大会—区会—一堂会三级结构中，与各差会的联系权和对差会资助的支配权均在各区会，区会从而拥有对自养堂以外的多数堂会的控制权，实际上是教会的中心。而区会又是由差会控制的。谭沃心指出：“因为各区会与大会除系统上联络之外，还要受几个差会的统治，大会虽有直接令行各区会执行办理一切事宜之权，但会务至各区会时，往往因事阻隔，不能直达各堂，要与各差会讨论一番，得他同意，方可举办，而各差会倒可不经大会之决议，得直接令行各区会饬所属各堂，办理要务。这种多头政治，弄到大会空有统辖各区各堂之名，而无统治之实”，使得广东大会“演成为一个名义联合的弱小团体”。按计划，改组后的广东协会，“以自立堂会为中心”，并使“堂会与协会有直接关系”。而区会的功能则变成“与协会各部互相联络”，“秉承协会宗旨，体察各堂情形，实施工作”，在

^① 《中华基督教会广东协会第一次代表大会纪要》，《广东协会月刊》，第1卷第1、2期合刊，第7—10页。

教会系统中退居其次。在与差会的关系方面，由协会直接联络，区会不再承担此种使命^①。也就是说，原来差会对大会的控制形式之一就是通过对区会对堂会实施控制，现在剥夺区会的权力，则是削弱差会控制权的另一重要步骤。

从以上过程来看，美北长老会等西差会通过种种方法促进广东大会华人领袖的自主意识，并通过一系列决议试图从思想上和组织上向广东协会移交权力，更准确地说，是作出了移交权力的规定。在实际操作的层面上，这次改组——也就是差会与教会关系的改革，是通过各差会向广东协会移交各项事业来实现的。

前已提到，各差会给予中国教会的经济资助，原由区会控制。经过多次协商，改组之后，各差会给本地教会的经济资助，交给由“自养堂牧师、平信徒和传教士”组成的教务部负责支配^②。这种移交，就让协会至少在名义上拥有统一的经济支配权。

其他各类差会事业的移交，情形较为复杂，但基本上也是差会主动向广东协会移交。早在广东协会正式成立前，大规模的移交已在酝酿之中。12月16日广东大会第42次会议所通过的《教会改组大纲》的主要内容就是关于移交：“议决本大会执行部以为中华基督教会实行自主之时机已至，凡外国差会，现在所辖各项事业，应于最速期间内，移交大会接收管理。以后外国差会，停止使其向有支配教会事业之职权，所有人才经济之助力，亦一概由大会或大会特设之机关支配之。”^③紧接着在12月28日，广东大会又召开第43次会议，详细讨论了

① 谭沃心：《中华基督教会广东协会是什么？》，《广东协会月刊》，第1卷第1、2期合刊，第2—7页。

② A. J. Fisher, “The Church in South China with Special Reference to the Church of Christ in China, Kwangtung Synod—Introduction”, pp.3—4.

③ 《教会改组大纲》，《中华基督教会广东大会报告》，第19期，第31页。

教会接收差会事业的“办法及手续”，就“人才之支配”，差会产业之管理与使用，差会经济（即差会资助）之分配及管理，差会教育事业和医药职业之接收与管理，以及协和事业等问题，作出较为详细的决议。^①

美北长老会华南传道团所属事业规模的庞大，其移交对广东协会的进一步发展关系重大。1926年3月25日，广东大会执行部与美北长老会执行部在广州青年会举行联席会议，谭沃心、邝柳春、招观海等代表广东大会，方约翰、华连（Wallace）、卫理士（R. C. Wells）等代表美北长老会，就长老会事业移交问题进行商讨，通过的决议表示：“以美长老差会会员之地位，我等也是主张中国教会自主之原理的。因为美长老总会对于中国教会之自传自养自理三件，曾极力提倡。我等这种主张，更于三月二十号之聚会为之佐证。当时也是一致赞成自主教会之实现。”但具体的移交事务，长老会方面则希望另行详细讨论，并等待长老总会传道部秘书士皮亚（Robert E. Speer）到广州时作最后的决定^②。11月上旬，士皮亚与传道总会会长休·克尔（Hugh Kerr）到广州。士皮亚此行分别到济南、南京、广州、上海四个美北长老会的传教中心，就该会的教务举行“评估会议”（Evaluation Conference），广州是其中国之行的第三站。会议在以长老会人士与谭沃心、邝柳春等广东协会人士之间进行，他们着重就“先进教会”与“后起教会”之间的关系问题展开坦诚的对话，后就美北长老会向广东协会移交各项事业的原则达成一致意见，通过了题为《差会向教会移交规则》（Regulations governing Transfer from Missions to Church）的文件，就人事、财产、基金、各项事业（教务、教育、医疗及合一事业）以及其他事项的移交，作了比较细致的规定。同时通

① 《中华基督教会广东大会报告》，第19期，第33—37页。

② 《大会议案》，《中华基督教会广东大会报告》，第20期，第29--30页。

过的会议纪要，也就广东协会与长老会差会的关系，以及一些具体的移交事项进行了阐述^①。之后，1927年6月9日到12日，美北长老会广州传道会召开年会，专门就向中国教会移交事业的问题进行长时间讨论，并就移交所属事业的原则作出若干条决议。^②

此后，美北长老会华南传道团的将其长期以来所开办和经营的各项事业次第移交，如：夏葛女子医学院（Hackett Medical College）、广州真光中学（True Light Middle School）、培英中学（Pui Ying School）、阳江医院（the Yeung Kong Hospital）、阳江教会学校（the Yeung Kong School）、协和神学院（the Union Theological Seminary）、传教基金、学额基金，以及各项其他教育事业和其他产业，等等。这些，都在20年代末30年代初移交给广东协会和岭南大学等机构。

通过上述过程，美北长老会广州传道团与广东协会建立了一种与以前迥然不同的关系，在几乎是全国性地讨论“教会与差会之关系”，或“教会与差会之合作”的年代，成为相当具有典范性的事例。1929年3月16日和18日，广州传道团会议，通过了两份带有根本性质的文件，一是《教会与差会合作之一般基础》（General Basis of Cooperation between Church and Mission），另一份是《移交福音事业协议》（Agreement Regarding the Transfer of Evangelistic Work to the Church）^③。

① Robert E. Speer & Hugh T. Kerr, *Report on Japan and China of the Deputation sent by the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U. S. A. to visit these fields and to attend a series of Evaluation Conference in China in 1916*, New York, 1927, pp.195—211.

② “Minutes of the Annual Mission Meeting”, *South China Mission of the Presbyterian Church in the U. S. A., Minutes of the Annual Meeting 1927 and of the Mission Council 1926—27*, Shanghai, 1927, p.59.

③ “Minutes of the Annual Mission Meeting”, *South China Mission of the Presbyterian Church in the U. S. A., Minutes of the Annual Meeting 1929 and of the Mission Council 1928—29*, Shanghai, 1929, pp 23—29.

这两份文件，均列入1929年中华基督教会全国总会召开研讨“教会与差会关系”专题会议文件的附录，成为示范性文本^①。1933年3月，为了进一步规范双方的关系，该传道团与广州协会专门制订了7份文件，包括：“教会事工协议”，“人才分配备忘录”，“经济资助条件备忘录”，“差会资产租赁备忘录”，“资产净值备忘录”，“培英中学合作协议”，“培养中学发展协议”^②。这些，在广东协会依然需要差会帮助的年代，都发挥了实质性的影响。

五、余 论

以上所述已清楚表明，至少在中华基督教会系统内——这个系统一直在20世纪前期中国基督教的事业中占有三分之一左右的比重——以美北长老会为代表的西差会始终扮演着思想上、组织上的策划者和实践者的角色，这一部分的中国教会，很难说是依靠自己的力量走向本色化之路的。笔者并非企图否认，中国教会势力的成长，以及中外基督教人士一致重视的中国基督徒“教会意识”的觉醒，是中国教会本色化的重要的内在动力。但这只是事情的一个方面。另一方面，使中国教会本色化是西差会的传教战略，而长老宗派的合一，中华基督教会的成立，以广东协会的改组为个案的本色化进程，均为这种战略的具体体现。1926年美北长老会海外传道部秘书皮亚士在广

① “Findings of the Church and Mission Relations by the General Council of the Church of Christ in China & Mission Administration of Cooperating Older Churches”，广东省档案馆档案，档号92-1-45。

② “South China Mission Council Minutes, March 4, 6, 7 & 8, 1933”，*South China Mission of the Presbyterian Church in the U. S. A., Minutes of the Annual Meeting 1933 and of the Mission Council 1932—33*, p.19. Cf. *Minutes 1933*, pp.43—46.

州会议上说：“我们进行海外传教的目的，并非为了在异国的土地上为美国基督教会建立永久的代理机构。”“传教团体从来都只是外来势力，而且只是暂时的。”^① 美北长老会在广州的传教士贝蒂早在世纪之初就说：“我认为，传教士和其他任何人一样认识到，只有当他达到自养的阶段，他的工作才能算是成功”，“我们的影响力和控制权必须退出”^②。这些言论表明，从传教学的角度来看，成熟的和本色化的教会应该是传教运动的必然结果。美北长老会所倡导的，以建立“中国自治教会”为目的对广东大会的改组，以及向广东协会移交事业，均为此种传教思想的延伸。

然而，传教士的“成功”却不是可以一蹴而就的。仅从自养的角度来看，被普遍公认为基础甚好的广东协会，其内部也存在参差不齐、起伏不定的现象。本文表 4 就显示了这种情况。在 1935 年时，广东协会的大约 200 多个堂会中，完全自养的堂会为 36 个；到战后的 1947 年，自养堂会为 35 个，其中原来由美北长老会创建的堂会为 18 个^③。关于广东协会资金来源，拙文《中华基督教会广东协会与本色教会运动》曾就 20 世纪 30 年代初和战后 3 年的情况进行过研究^④，资料显示差会的经济供给仍占较大比重。方约翰认为，到 1938 年时，广东协会资金中信徒捐献与差会拨款的比例为 3 : 1^⑤。这间接体现了

① Robert E. Speer & Hugh T. Kerr, *Report on Japan and China of the Deputation sent by the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U. S. A. to visit these fields and to attend a series of Evaluation Conference in China in 1916*, pp.193, 306.

② Andrew Beattie to F. F. Ellinwood, July 3rd, 1900, p.6, *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833—1911, China*, vol.42 in Roll.244.

③ A. J. Fisher, “Ninety Years in Cathay”, *Presbyterian Archives*, RG 129, Box 1, Folder 2; “List of Self-supporting Churches in 1946”, 广东省档案馆, 92—1—435.

④ 《基督教与中国文化丛刊》第 5 辑, 第 99 页。

⑤ A. J. Fisher, “The Church in South China with Special Reference to the Church of Christ in China, Kwangtung Synod—Introduction”, p.5.

抗战前十年中国社会经济发展的成果。但战后，在满目疮痍的社会经济条件下，差会的经济资助又回升到70%—90%。1947年，在美国北长老会海外传道部派往中国的调查团完成使命后，传道部于6月30日发表了一份公函，其中说道：国外布道部“事实上已逐渐把行政权移交当地教会”，这“显然是美长老会历史上划时代的大成功”，但同时又说：“国外布道部一再声明，把设计与行政权移交当地教会，并非减少长老会经济的需要，盖长老会将继续供给国外布道工作；也不是减少当地教会所需要的助款，事实上空前未有的布道机会与训练充分基督徒领袖人才乃极显明的需要，当地教会应该有一个实践程序的计划，由美长老会继续支撑。”^① 仅美北长老会对广东协会的经济支持，在1949年约为港币112 000元，占该会全部经费的14%^②。到1951年，美长老会的资助更达到港币161 342元，占其所有收入的24%。^③

当然，这样的局面是多种因素造成的，而且经济基础也只是一个方面的指标。中国教会在复杂动荡的局势之下很难左右自己的命运。但是，这样的结果至少表明，中华基督教会广东协会的本色化进程既是由外力推动而启动，它对这种外力的依赖就非短时间所可结束。因此，西差会的“退出”是一个漫长的过程，中国教会的真正本色化也需经历一段悠悠岁月。

与此相联系，我认为还有一个问题值得我们思考，那就是，

① 陈举译：《美长老会的今后政策》，《中华基督教会广东协会会刊》广州版新22期，第1页。

② 计算根据：“Church of Christ in China, Kwangtung Synod, Statement of Receipt & Expenditure for Year ending 31st, December, 1949”，广东省档案馆，92—1—58。

③ “The Budget of the Kwangtung Synod of the Church of Christ in China for the Year of 1951”，广东省档案馆，92—1—58。

20世纪前期得到普遍认同的西差会之“退出”，并向中国教会移交各类事业的进程，是否与中国教会的发展水平相适应？或者说，传教士在作出此类决定时，是否认为中国教会已经成熟到足以接管各项事业？

如果浏览一下《教务杂志》之类的期刊，或是各类传教团体的决议案，我们会发现有不计其数的文章或条款，对中国教会的进步大加赞扬。然而，在一些当时非公开的文献里，却可以看到一些相反的评价。贝蒂在1900年就抨击说，“（本地）基督徒对我们过于依赖”^①。1925年，就在前文所述的那个决定改组广东大会的夏季退修会之后，方约翰写信给传道部秘书布朗（A. J. Brown），抱怨说，尽管传道团四五年均将宣教经费交给广东大会，“但这个教会迄今从未在教育事务上采取任何积极行动。现在的建议是将我们所有的事业都交给这个教会。我不想给您在我们传道团和该教会之间存在不睦的印象。相反，我们之间的关系是极为坦诚的；而且，给予这个教会决定在何种程度上需要传教力量的权力，并给他们处置资金的权力，其实是差会要求教会承担责任，而非教会向差会请求赋予权力”^②。一年之后，皮亚士和克尔到中国考察，结果是对美北长老会所属实现自养的堂会之少感到大为不满。参加他们主持的讨论会的传教士，“有些激进地主张全然停止差会津贴。其他人相信将传教基金用于补贴教育医疗事业，以及支持巡回布道和管理宣教工作是合法的，但不能用来支付（本地）牧师、教堂或地方宣教师的费用。还有些人认为传教士在教会中也只应将（差会资金）用于他们自己的巡回布道，以促使教会实

① Andrew Beattie to F. F. Ellinwood, July 3rd, 1900, p.6, *Presbyterian Board of Foreign Missions, 1833- 1911, China*, vol.42 in Roll.244.

② A. J. Fisher to A. J. Brown, November 7, 1925, Presbyterian Archives, RG 82, Box 27, Folder 16.

现完全自养”。鉴于中国教会依然依赖于差会的实际状况，他们认为，“很清楚，必须（对此）做些事情”^①。其结果，就像方约翰在那封信里建议的那样，美北长老会从 20 年代末开始不断地向中华基督教会移交其所办事业。方约翰在 1938 年谈到向广东协会移交教会事业时曾说：“并非所有与广东协会合作的差会的事业都移交给了这个教会。在有些情况下，差会已作好准备办理移交，但教会（即广东协会）却觉得无力承受这些额外负担。”^② 这表明，移交对差会来说不仅意味着部分地放弃了权力，也意味着部分地放弃了责任；而对广东协会来说，接收差会事业不仅意味着获得对这些事业的控制权，也意味着它从此必须承担相应的义务和责任。但广东协会看来并非那么有能力、有意愿来承担这些责任和义务。如上所述，在每一个重要阶段，基本上都是差会推着教会走。

那么为什么美北长老会等差会如此积极地推动中国教会走向自立？如前文所述，向广东协会移交权力和事业的一个直接的外部原因，就是中国国内日渐高涨的民族主义浪潮。二者之间的基本线索是很清楚的。义和团运动后，各西差会开始将 19 世纪末一直处于讨论中的通过教会合一培植本土教会的主张付诸实践。“五四”运动和非基督教运动开展前后，教会的合一运动取得实质性的进展，中华基督教会得以诞生。“五卅惨案”和“六二三惨案”后，差会向中国教会移交事业的过程开始启动。而 1927 年 3 月的“南京事件”引发基督

① Robert E. Speer & Hugh T. Kerr, *Report on Japan and China of the Deputation sent by the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U. S. A. to visit these fields and to attend a series of Evaluation Conference in China in 1916*, pp.287—288.

② A. J. Fisher, “The Church in South China with Special Reference to the Church of Christ in China, Kwangtung Synod—Introduction”, p.4.

教在华传教史上上一场新的危机后，差会大规模的移交教会事业的进程随即开始。

曾任美北长老会海外传道部秘书的布朗在回顾该会百年海外传教史时，强调了上述现象的另一个理由：“1929年开始的世界范围内的金融大萧条，生活费用的上涨，以及传道部被迫减少拨款与派遣传教士，这些因素结合起来，使我们史无前例地将责任加诸中国教会。”^①这种经济上的理由，是另一种不可忽视的外力。

可能还有更为深层的原因有待于我们探讨。但以上所述也许可以表明，尽管地方教会力量的发展为中华基督教会广东协会（大会）的出现与发展奠定了基础，但在本文所探讨的历史阶段，这个教会的每一步进展，基本上都是在美北长老会为主的差会力量主导下实现的。如果说广东协会是以建立本色化的强大教会为其天然的使命，那么可以说，它的直至20世纪中期被迫中断其自然进程时为止的经历是一段没有来得及产生结果的故事。在这个故事已经被演绎出来的阶段，传教势力依然扮演了不可或缺的要角，有时甚至比中国教会这个主角更能左右局势的发展，虽然按照某些理论它应该尽早地退出这场戏剧。

历史研究者不能无视这些事实。当然，美北长老会与中华基督教会的关系，以及从中揭示出来的教会本色化的背景和实质，不一定能代表其他所有教会的情况。不可否认，20世纪前期基督教本色化过程中的确出现了不少一开始就自立的教会；有些原本由传教士创立的教会较快地脱离了传教势力的影响；在一些地区，基督教会密切地融入了当地的经济和社会网络。情况各有差异，不可一概而论。但中华基督教会在20世纪前期中国基督教史上具有重要地位和影响，它一

^① A. J. Brown, *One Hundred Years*, p.329.

直在总体上占有中国基督教三分之一左右的份额。在中华基督教会之外，还有不少像它一样通过教会合一运动和差会与中国教会人士合作而产生的教会。而广东协会又是中华基督教会系统中势力最大、发展得最为成熟的教会，故美北长老会等西差会与广东协会之间的关系并非特例。这种关系显示了 20 世纪前期中国基督教史的一个重要侧面，值得我们认真研讨。

路径与困境：岭东长老会自立运动个案研究

胡卫清

近代中国基督教会自立运动的开展是以本色化为其基本取向的^①，而宗派系统内部的自立运动多以基层堂会自立为基石，岭东长老会的自立运动亦循此模式^②，本文通过对岭东长老所属的汕头堂会、第一联堂等堂会历史的考察，试图从体制层面审视这种以推进堂会自养为出发点，进而达致整个教会自立的“三自”模式在实际运作中所遭遇的困难，着重分析在堂会本位意识及经济力量增长与自立运动的相关关系，以及堂会内部、堂会之间，堂会与中枢之间、教牧人员之间的权力与利益格局对教会自立运动的影响与限制。

一、经济自养与堂会的主体意识

首先要说明的是本文研究的地域范围，所谓岭东地区是指莲花

-
- ① 关于学术界对近代中国教会自立运动的研究状况邢福增有专文给予系统评述，参见邢福增：《本色化与民国基督教教会史研究》，《近代中国基督教史研究集刊》第1卷（1998），第85—100页。
- ② 关于岭东长老会自立运动一般概况及汕头新中华基督教会的成立情况，笔者曾撰“符号与体制：岭东长老会自立运动析论”进行初步讨论（2000年10月上海大学“近代中西方文化交流学术研讨会”会议论文），本文系上文的后续研究。

山山脉以东的广东东部地区，即通常所说的大潮汕地区（即今潮州、汕头、揭阳、汕尾四市及所属地区）和梅州客家地区。应当指出的是，岭东长老大会汕头教区和客家教区的划分虽大体与行政区域相接近，但也存在部分交错的地方，教区的划分主要根据的是民系与语言，即福佬民系（潮汕话）和客家民系（客家话），少数白话教会则属于汕头教区。此外，福建上杭以及江西的信丰和安远等地区也属于岭东教区。

英国长老会 1856 年进入岭东地区传教^①。1858 年汕头地区被英国长老会列为教会汕头区会^②，汕头正式成为英国长老会在中国的一个教区，从而纳入英国长老会海外宣道会（F. M. C）的管理体系。在这个时期，传教士直接创立和管理本地教会。

1881 年 6 月 8—13 日，在岭东地区传教的中、外教牧人员在汕头召开会议，正式成立潮惠长老大会，作为本地教会的最高权力机关，大会权力的合法性来源于基层堂会，大会由各堂会的代表组成。大会提出本地教会应当自管、自养、自播^③。这是长老会明确提出“三自”原则，也是近代中国本土教会首次明确提出“三自”原则。在这次会议上岭东长老会确立实现自立最重要的前提是政教分离，在避免政治对宗教进行干预的条件下，以堂会为基本支撑点，在长老大会集中领导下建立起真正的本色化教会。本色化是岭东长老会实现自立的基本取向，实现由本地教会人士完全自主管理教会是教会自立的基本目标，不过该取向与目标并不回避和排斥英国长老会的帮助和合作，并

① 关于长老会早期传播的情况，参见拙文：《近代潮汕地区基督教传播初探》，《潮学研究》第 9 辑，花城出版社 2001 年版。

② 汕头档案馆（以下简称“汕档”）：民国资料 C-281 班爱华：《英兰长老会岭东宣教史 1856—1941》，中华基督教会岭东大会译，第一章，第 6 页。

③ 汕档：民国资料 C-282 潮惠长老大会会议记录，1881 年 8 月 6—13 日会议。

不含有本土教会从差会手中直接夺取管理权力的政治含义，而是通过中、英合作逐步实现教会管理权力的交替。直言之，这种自立是一种纯粹意义上的宗教自立，即建立植根于本土社会的教会。

在初步确立以堂会自立为整个教会自立基础的原则后，潮惠长老大会一面积极推动堂会自养，一面在实践中逐渐完善自立章程。如1914年的章程规定“凡有牧师之堂会捐款足供牧师、讲员、教习束脩及各等费用者，得为自理会”，而自理堂会如欲新创讲堂则“须将其地点银项人数呈报中会核准”^①。1917年的章程不再要求所有的自理堂会都百分之百负责自己的费用，而是降低到能提供百分之九十以上费用就可以宣布自理，其余经费自然是由中会来负责^②。降低标准的目的是为了提提高堂会实行自理的积极性。1926年成立中华基督教汕头长老区会自立促进会，并公布新的自立章程，规定该会“由区会派员所组织，以督促襄理自立会一切事务”，其“执行委办每年须以自立会兴革事务报告本会，以便呈复中会”，章程明确指出，“自立之堂会仍为汕头区会属之堂会，其教政制度须遵照岭东长老教会公例”，在财政方面“自立之堂会其财政完全由该堂负担，惟区会得检查其用途”，自立堂会每年传道银项由该堂自理，为了帮助其他未自立的堂会实现自立，自立堂会“每年酌量捐助将自立堂会”，至于感恩银则须缴一半，“以助未成自立之堂会之建筑、宣道银项须缴交区会，以保合作事业”，自立之堂会每年须将其财政进支表、人数增减表报告区会。在权力方面，“自立之堂会得有选聘教师教员之权力，惟须得其本人同意与教务委办之认可”，“自立之堂会赴区会之代议，

① 汕档：民国资料 C-286 汕头长老大会记事簿，汕头长老大会第 59 次特别会议（1914 年 4 月 28 日—5 月 2 日）。

② 汕档：民国资料 C-299 汕头长老中会议案簿，汕头长老中会第 69 次会议（1917 年 4 月 24—28 日）。

照洁名会友每百人可派一人，未满百人亦可派一人”^①。这份章程确立了以区会为主导，以堂会自立为基础，逐步走向教会全体自立的发展思路，具体来说就是在区会自立会的指导下，每个堂会从经济自养入手，先完成各堂会的自立，而完成自立的堂会则有义务帮助未自立的堂会实现自立。章程对自立堂会的权利与义务有明确的规定，尤其是准许自立堂会自主支配传道银以及感恩银只上缴一半都体现了对堂会的尊重，对堂会的尊重就是对会友的尊重，经济的自养落实到底还是要靠广大会友踊跃捐款才能够实现，所以教会要自立就必须调动堂会的积极性，必须充分尊重堂会的权利。

自立运动一旦全面展开，其运动轨迹必然曲折反复，不会完全按照教士会和大会预定的方向前进。一些堂会按其经济能力本可以自养，但却不实行自养，一切仰赖区会的拨款，而一些自立堂会则开始产生堂会本位思想，希望自己掌握和控制相关银项的收支，而不愿意区会来管理，更不愿意帮助弱小堂会，有的公然向区会要求索回自理基本金，自己存贮生息，还有的自立堂为了节省支出故意不聘请牧师。

不过，真正对岭东教会自立运动产生重大影响的是汕头堂会。汕头堂会不仅在 20 年代成为岭东教会自立运动的中心与焦点，而且从这个堂会分离出一个完全由中国人自己主办，与教士会断绝关系的一个真正自立的新教会。汕头堂会之所以成为教会自立运动最积极的推动者，原因是多方面的，其中主要原因应有两个方面，一是该堂所处的汕头市不仅是岭东政治文化中心，而且也是教会之中枢所在，堂会既能直接感受时代变化对教会的影响，又非常清楚教会各种政策出台的背景及内部复杂的人脉关系，在实行教会自立具备其他堂会所不能比

^① 汕档：民国资料 C-288 汕头长老中会议案簿，汕头长老中会第 96 次会议（1926 年 4 月 27 日—5 月 1 日）会议记录附《中华基督教汕头长老区会自立促进会简章》。

拟的优越条件。另一个方面的原因是，汕头堂会一直是岭东教会中经济实力增长最快的一个堂会，当其他一些堂会处处仰中枢的鼻息时，它则已经形成推动教会自立的经济动力。汕头堂会的收支状况参见表 1。

表 1 汕头堂会历年收支一览表 (单位: 元)

年度	堂会支配部分		上缴总会(大会)部分			总收支状况			报告收入的 长执会会议 时间
	收入	支出	收入	上缴	传道银	收入	支出	盈亏	
1888	445	122	82	82	59	527	204	323	1889/3/11
1889	480	138	85	85	68	565	223	342	1890/3/4
1890	457	172	120	120	67	577	292	285	1891/3/10
1891	392	309	155	155	62	547	464	83	1892/3/4
1892	197	114	153	153	63	350	267	83	1893/3/31
1893	189	97	149	149	75	338	246	92	1894/3/30
1894	212	86	143	143	75	355	229	126	1895/3/12
1895	237	208	178	178	91	415	386	29	1896/4/3
1896	156	95	238	238	157	394	333	61	1897/3/19
1897	210	138	329	329	226	539	467	72	1898/2/21
1898	301	229	402	402	253	703	631	72	1899/4/7
1899	231	167	409	409	289	640	576	64	1900/3/6
1900	764	551	497	497	334	1 260	1 048	213	1901/4/11
1901	716	299	590	590	400	1 306	889	417	1902/2/28
1902	728	532	696	696	498	1 424	1 228	196	1903/3/3
1903	1 471	1 280	1 009	1 009	583	2 480	2 289	191	1904/3/25
1904	471	347	865	865	655	1 336	1 212	124	1905/3/7
1905	544	390	887	887	641	1 431	1 277	154	1906/2/27
1906	913	846	1 090	1 090	730	2 003	1 936	67	1907/3/18
1907	1 296	1 096	1 104	1 104	780	2 400	2 200	200	1908/4/3

(续表)

年度	堂会支配部分		上缴总会(大会)部分			总收支状况			报告收入的 长执会会议 时间
	收入	支出	收入	上缴	传道银	收入	支出	盈亏	
1908	1 181	1 096	1 288	1 288	844	2 469	2 384	85	1909/3/5
1909	910	850	1 641	1 641	884	2 551	2 491	60	1910/4/5
1910	1 076	1 009	1 758	1 758	1 076	2 834	2 767	67	1911/1/20
1911	1 045	913	1 591	1 553	990	2 636	2 467	169	1912/4/17
1912	1 489	1 416	1 937	1 901	1 158	3 426	3 317	109	1913/3/14
1913	996	901	2 366	2 440	1 416	3 362	3 341	21	1914/4/6
1914	1 793	1 448	2 401	2 344	1 514	4 194	3 792	402	1915/4/9
1915	2 070	1 908	2 931	2 618	1 710	5 001	4 526	475	1916/4/18
1916	2 432	1 963	2 813	2 717	1 580	5 245	4 680	565	1917/3/15
1917	4 999	4 410	2 882	2 754	1 670	7 881	7 164	717	1918/3/21
1918	6 357	6 211	2 801	3 496	1 517	9 158	9 888	-730	1919/2/6
1921	802	612	4 175	3 966	981	4 977	4 578	399	1922/3/21
1922	528	412	5 254	5 089	901	5 782	5 501	281	1923/4/17
1923	1 114	1 071			1 114				1924/4/22
1924	1 424	1 378							1925/4/16
1925	857	628	6 316	6 678	1 595	7 173	7 306	-133	1926/4/20
1926	10 523	10 420	2 090	2 089	1 600	12 613	12 509	104	1927/4/21
1927	7 800	7 726	2 114	1 762	1 500	9 914	9 488	426	1928/4/1; 1928/5/1

资料来源：1888—1909年数据据汕档：民国资料 C-308；汕头长执会记事簿；1910—1918年数据据汕档：民国资料 C-289；汕头长执会记事册；1921—1927年数据据汕档：民国资料 C-304；汕头长执会会议记录。

说明：1. 统计各单项时计入角、分、厘，合计时以元为单位，四舍五入；2. 传道银系上缴之一部分，以上缴部分为标准；3. 前一年度之存银（即原银）一律作为当年之收入；4. 1901年单项与总计有6元出入，仍其旧；5. 1918年支出合计应为9707元，但资料为9888元，仍其旧。

通过上表，我们可以清楚地看出，汕头堂会的总体收支规模是呈上升趋势的，收支呈大体平衡的态势，如果以1927年的总收入与1888年相比，则前者是后者的19倍，如果以收入最高之1926年与最低之1893年相比较，则前者更是后者37倍，应当说增长的速度是相当快的。从1888到1927年的30年内收入的增长明显可以划分为3个区间，从1888到1899年为一个区间，在此区间收入状况大体呈马鞍型，虽中间略有起伏，但总体上还是稳中有升，1900到1913年是汕头堂会收入的第一个快速增长期，这与庚子事变后教会的迅速发展的态势是一致的，1914年到1927年是第二个快速增长期，其间1919年到1924年似乎有所回落，实际上这是因为在1919年碣碌堂从汕头堂会分离出去，暂时削弱了汕头堂会的实力，但这种状况很快被扭转过来，到1926年竟然达到了创纪录的一万二千多元。从堂会支出部分和上缴总会（大会）部分的比例看，从1888到1895年是堂会支配部分多于上缴总会部分，不过此时堂会整体收支规模不大，两部分比例自然也相差不大，如果将堂会前一年度的节余部分不计入当年收入，其中有些年份堂会支配部分还要少于上缴部分。不论是上缴还是自己支配，一年几百元的收支规模是很难维持一个堂会的正常运转的，即使单独聘请一个牧师也不够，而早期汕头堂会因为管辖地域广，分堂多，会众人数多，同时又是教会的中枢所在，有时还设有两个牧师，经费就更不够了，那么其余的经费只能来自于差会的帮助了，在这种情况下教会的自理是几乎不可能的。从1896年起到1925年止，其间基本上上缴部分多于堂会自己支配部分，有的年份上缴部分甚至是堂会自己支配部分的两到三倍，其间虽然1918年和1919年堂会支配部分远远高于上缴部分，但这是因为这两年堂会有几项特别捐款，分别用于特别的目的，所以不能以常态视之。由于上缴部分大部分是由总会（大会）归总后用于堂会的相关事业，所以上缴部分

的增加表明堂会开始越来越多地承担本来属于自己担负的经济责任，经济自理的能力也越来越强了。值得注意的是，在上缴部分，1911年以前堂会一直是如数上缴，1911年以后则几乎没有如数上缴过，尽管堂会偶尔也有预先多缴，最后导致入不敷出的情况，但多数情况是堂会总是以各种名目截留一部分应上缴的收入，这一方面表明堂会的收支规模增大，必须采取一些特别的手段才能确保收支的基本平衡，另一方面也表明堂会伴随经济能力的增强，其自理的意识也增强。

仅仅分析汕头堂会自身财政收支尚无法说明汕头堂会为什么后来敢于直接对抗中会的权威，甚至完全不理睬教会中枢关于传道银等款项必须及时缴纳的指令，自行宣布财政自理、不再交纳传道银的原因。实际上，汕头堂会不仅是汕头大会系统内经济增长最快的堂会，而且是经济实力最强的堂会。参见下表：

表2 汕头堂会与汕头大（中会）财务比较表

(单位：元)

年度	大会收入数	汕头堂会			大会传道银	汕头堂会传道银	汕头堂会占大会传道银比例
		收入数	上缴数	上缴数占大会收入比例			
1901	6 223	1 306	590	9%	2 632	400	15%
1902	8 617	1 424	696	8%	2 935	498	17%
1903	10 276	2 480	1 009	10%	3 655	583	16%
1904	9 582	1 336	865	9%	4 160	655	16%
1905	11 941	1 431	887	7%	4 302	641	15%
1906	12 034	2 003	1 090	9%	4 755	730	15%
1907	11 272	2 400	1 104	10%	4 865	780	16%
1 908	11 812	2 469	1 288	11%	5 088	844	17%

(续表)

年度	大会收入数	汕头堂会			大会传道银	汕头堂会传道银	汕头堂会占大会传道银比例
		收入数	上缴数	上缴数占大会收入比例			
1909		2 551	1 641			884	
1910	13 102	2 834	1 758	13%	6 181	1 076	17%
1911	13 490	2 636	1 553	12%	6 041	990	16%
1912	14 130	3 426	1 901	13%	6 718	1 158	17%
1913	16 101	3 362	2 440	15%	7 785	1 416	18%
1914	19 223	4 194	2 344	12%	8 386	1 514	18%
1915	19 939	5 001	2 618	13%	9 041	1 710	19%
1917	24 655	7 881	2 754	11%	8 258	1 670	20%
1918	25 377	9 158	3 496	14%	7 708	1 517	20%

资料来源：1901—1915、1917、1918年数据分别来自汕档：民国资料 C-287；潮惠长老总会记事册，潮惠长老总会第4—15次会议，岭东长老大会第16—18、20、21次会议。

从上表可以看出，汕头堂会上缴数在汕头大会总收入中所占比例一直是很高的，从最低的7%到最高的15%，1907年以后就一直高于10%，在专门用于聘请教牧人员的传道银项中汕头堂会的上缴数占大会传道银总数的比例更高，均在15%以上，高的年份达到20%，而这一时期汕头大会的堂会总数一般都在70个以上，如1904年的堂会总数是72个^①，

① “Report of the Foreign Missions, Submitted to the Synod, 1905. Presbyterian Church of England” mf, no, 2013, H-10, Presbyterian Church of England, Foreign Mission’s Committee in Missionary Archives on Asia, East Asia 1847—1950 (London, S. O. A. S., 1986. -Leiden; IDC, 1987). 笔者按：H-10, Presbyterian Church of England, Foreign Mission’s Committee 以下简称 H-10; Missionary Archives on Asia, East Asia 1847—1950 简称 M. A. A. E. A.

1909年是74个^①，1914年为78个^②，到20年代后则一直维持在80以上^③。这就是说如果按堂会均摊的话，汕头堂会应上缴的比例最高不过1.5%，但实际上缴数却是应缴数的数倍乃至10倍以上。对于汕头堂会来说既然自己经济力量最强，对大会的财政贡献最大，大会理应对该堂会最尊重和照顾才对，但是大会似乎从没有打算这样做，不仅如此，根据长老会制度，当年上缴大会的传道银只是由大会代为管理，次年即发还堂会用于聘请教牧，当时多数堂会的传道银都能如数发还，相当部分堂会还能得到大会和教士会的补助，但是汕头堂会的传道银却从没有被如数发还过。参见下表：

表3 汕头堂会各年度上缴传道银和次年分发情况对照表

(单位：元)

年度	上缴	分发	差额	报告数据的会议时间
1908	844	454	390	1909年10月11—17日
1910	1076	650	426	1911年4月25—28日
1911	990	696	294	1912年4月23—26日
1913	1416	1142	274	1914年4月28—5月2日
1914	1514	1116	398	1915年4月20—23日
1915	1710	1142	568	1916年3月23—28日
1916	1580	1282	298	1917年4月24—28日
1917	1670	1464	206	1918年4月23—26日

- ① “Report of the Foreign Missions, Submitted to the Synod, 1910. Presbyterian Church of England” no. 2017, H-10, M. A. A. E. A.
- ② “Report of the Foreign Missions, Submitted to the Synod, 1915. Presbyterian Church of England” no. 2019, H-10, M. A. A. E. A.
- ③ 汕档：民国资料C-404岭东大会汕头区会、五经富区会年录（1929年）。

(续表)

年度	上缴	分发	差额	报告数据的会议时间
1918	1 517	1 500	17	1919年4月15—18日
1923	1 114	408	706	1924年4月29—5月3日
合计	13 431	9 854	3 577	

资料来源：1908、1910、1911、1913—1918、1923年数据分别据汕档：民国资料 C-286：汕头长老大会记事簿，汕头长老大会第 39、46、49、59 次会议；汕档：民国资料 C-299：汕头长老中会议案簿，汕头长老中会第 64、67、69、74、77 次会议；汕档：民国资料 C-306：汕头长老中会记事簿，汕头长老中会第 89 次会议。

通过上表，可以看出大会每年都要从汕头堂会上缴的传道银项扣除一部分，实际的返还率只有 73% 左右，而其中低的年份如 1923 年，返还率竟然只有 36% 左右，这势必损害汕头堂会的利益，从而引发冲突。根据当时牧师的薪资标准，汕头堂会在 1898 年就可以独立聘请牧师，到 20 世纪 20 年代其传道银的收入可以聘请 3—5 名牧师，但事实上汕头堂会（含支堂）只需要 1—2 名牧师，再加上 2—3 名教师就可以管理整个堂会了，也就是说，汕头堂会在传道银方面是入远大于出，堂会希望将多余的部分用于堂会其他事业的开支，巩固自己的自立地位。但是，大会方面也有自己的考虑，它希望能从像汕头堂会这样经济实力强大的堂会的传道银收入中拿出一部分来帮助那些弱小的堂会，从而促进整个教会的自立。从这里可以看出在经济方面，在自立问题上堂会的本位意识与大会的全局观念是直接冲突的，这是 20 世纪 20 年代起汕头堂会不断与教会中枢发生冲突的原因。汕头堂会的经济实力越来越强大，使其不愿意遵循中枢原有的规定，而希望得到更加独立的地位。

这个时期汕头堂会的牧师是黄寿亭。黄寿亭（1862—1951）是岭

东地区资格较老的华人牧师，1897年就担任孚山等会的牧师^①，1900年分离大会时是汕头大会中唯一的一位华人大会议师^②，1917年被长老中会确定为汕头堂会牧师^③，1919年正式就任^④。黄与汕头各堂会自然有较深的感情，对其中的人事关系知之甚深。黄在任汕头堂牧师期间，曾经因为堂会所属的汕头福音高等小学（即后来的觉民学校）的所谓童子军事件与英国教士会发生过尖锐的冲突。该校系“汕头堂会所开”，早在1914年就被汕头长老中会承认为“自立”性质的学校，并由堂会管理小学者一并管理^⑤。1920年英国传教士江克礼在该校办童子军学校，作为该校的所有者汕头和碣碌联合长执会以此举可能会导致学校“权限不清”为予以拒绝，要求该校童子军“暂行停办”^⑥，由此引发学生罢学等一系列连锁反应。该校校监林之纯对童子军建设甚为热衷，在联合长执会采取不与江克礼合作的政策后，屡次以辞职相威胁，经汕头长执会多次派人挽留，均无效^⑦，长执会另举新校董与之接洽也无结果，林之纯提出自己必须拥有全权，即校长校监财政以及教员去留一切校内之事均归其自主处理，否则就辞职。在这种情况下黄寿亭主持召开汕头和碣碌联合长执会会议，与会成员都认为该校“为教会之命脉，我等不可放弃责任，仍当由教会自办，为自立之基”，结果会议决定让林之纯辞职，选举成立新的学务董事

① 汕档：民国资料 C-283；长老大会记事册，1897年10月6日潮惠长老大会会议。

② 汕档：民国资料 C-283；长老大会记事册，1900年5月1日至4日汕头大会会议。

③ 汕档：民国资料 C-299；汕头长老中会议案簿，1917年9月18—21日长老中会第71次会议。

④ 汕档：民国资料 C-304；汕头长执会记录，1919年5月20日汕头长执会第1次会议。

⑤ 汕档：民国资料 C-286 汕头长老大会记事簿，汕头长老大会第59次会议（1914年4月28日—5月2日）。

⑥ 汕档：民国资料 C-304；汕头长执会记录，1919年5月16日汕头长执会特会。

⑦ 汕档：民国资料 C-304；汕头长执会记录，1920年12月2日汕头长执会第17次会议，1920年12月23日汕头长执会第18次会议。

会，该决议获得与会者的全体赞成和鼓掌欢迎^①。林之纯离开福音高等学校后继续与江克礼合作进行童子军建设，直至被汕头公安局逮捕^②。林走之后，由校董事会推选新的校长、委办和财政长，管理校务^③。但是，联合长执会的决定使英国人大为不快，教士会、童子军和江克礼本人各致一函，“污蔑联合长执会”，联合长执会非但不为所动，一面召开学生家长会议，向其说明此次风潮之真相^④，争取同情与支持，一面且派出黄寿亭等人质问教士会负责人华河力，但华河力回答“不敢以个人名义负责”^⑤。黄寿亭和联合长执会的行为在当时是十分大胆和犯忌的，因为教士会毕竟掌控着岭东长老会的最高权力与大部分资源。

在购买差会所属之汕头礼拜堂的问题上，黄寿亭主导的汕头长执会与教士会也发生了冲突。1920年2月黄寿亭等人向长执会报告向教士会商量购买汕头礼拜堂的情况，教士会的答复是汕头堂之地价和建筑物总价值6000元，汕头堂会购买后契据应由中会保管，且在礼拜天时，该堂应留位给学生礼拜，并立约永久不许转卖。教士会的条件显然包含了对汕头长执会不信任的意义，其中契据由中会保管尤为不合理。汕头长执会议决，仍派黄寿亭等向教士会商量能否削减价钱，并要求契据由汕会自己收藏^⑥。此后数月无消息。当年7月因教

① 汕档：民国资料C-307：汕头长老会记事簿，1921年1月1日汕头、确碌联合长执会第3次会议。

② 汕档：民国资料C-304：汕头长执会记录，1925年11月24日汕头长执会第85次会议。

③ 汕档：民国资料C-307：汕头长老会记事簿，1921年1月5日汕头、确碌联合长执会第4次会议。

④ 汕档：民国资料C-307：汕头长老会记事簿，1921年1月17日汕头、确碌联合长执会第5次会议。

⑤ 汕档：民国资料C-307：汕头长老会记事簿，1921年6月10日汕头、确碌联合长执会第6次会议。

⑥ 汕档：民国资料C-304：汕头长执会记录，1920年2月5日汕头长执会第9次会议。

士会催问买堂之事，汕头长执会同意 6 000 元的价格，但仍然坚持契据必须由堂会保管，同时提出所有款项须 3 至 4 年内付清，首期付款 2 000 元^①。教士会经过研究同意契据可交汕头堂会保管，但首期付款 3 000 元须在 1921 年阴历 3 月上交，4 年内余款付清^②。当时汕头堂会因教务扩展和建筑蓬州支会礼拜堂，经费需用甚大，为此，汕头长执会向教士会提出，首期付款的一半即 1 500 元在阴历 3 月，另一半在阴历 5 月付清，教士会同意汕头长执会的要求，又提出教士会所属之学校须在该堂礼拜^③。1921 年 3 月汕头长执会突然接到教士会的公函，指责“因汕头堂会对于购买汕头礼拜堂之事未能同心”，所以停止与汕头长执会磋商购买事宜。长执会会议议决回函驳斥“教士会停止售卖礼拜堂之错误”，并代表“从中向教士会劝告调理”^④。购买之事从此作罢。

汕头堂会反复与教士会为难，表明其独立性和自立的意识在大大增加，这对教士会是颇为难堪的，本来鼓励堂会不依赖外国母会，尽量自主发展是教士会推动本地教会自立运动的基本政策，但是当这样的堂会真正出现时教士会却感到难以接受，因为它的独立性太强了，已经超出了教士会掌控的范围，在教士会看来如果按照这种趋势发展下去，本土教会最终将完全脱离外国差会的影响而独立发展，显然这偏离了教士会既定的教会自立运动的轨迹，是不能被容忍的。虽然在体制上教士会不能直接对汕头堂会施加影响，但是它可以通过大会和中会间接对汕头堂会施加影响，因为传教士在这些机构中是居于核心领导地位的，这样作为堂会的负责人黄寿亭自然是首当其冲了。

① 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会记录，1920 年 7 月 13 日汕头长执会第 14 次会议。

② 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会记录，1920 年 10 月 1 日汕头长执会第 15 次会议。

③ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会记录，1921 年 2 月 18 日汕头长执会第 20 次会议。

④ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会记录，1921 年 3 月 29 日汕头长执会第 22 次会议。

不过黄寿亭卸任的直接起因还是因为与中会的经济利益的冲突。1921年棉湖堂会在中会牧师监督下选举黄寿亭为其堂会牧师，依例将柬帖呈长老中会春季会议，由其转交黄寿亭并通知汕头堂会。汕头堂会地处闹市，是中会下属的经济状况最好的一个堂会，自然远非地处偏远的棉湖所能比，且黄寿亭在1908年曾经担任过该堂会一年的牧师，次年就以病辞^①，黄对该堂的情况应比较了解，对于该堂再次邀请，黄寿亭显然兴趣不大，所以他的答复是，虽然收到了棉湖堂会的柬帖，但自己此时无法离开汕头，只有等秋季中会再开会时再定。很显然，黄寿亭是想藉此为自己争取一个转圜的余地。黄寿亭在汕头堂会深受会众欢迎，与多数长老执事的关系很好，汕头堂并没有要解聘他的意向，而黄寿亭本人也从没有表示过要离开该堂到其他堂担任圣工的打算，现在却突然由棉湖堂提出聘任要求，背后显然大有文章，因为就在这次会议上长老中会专门负责传道银收取与分发的张固纯要求汕头长执会“核交公款”^②，张固纯还和李康然控告黄寿亭，而汕头堂代议长老翁道诚则要求中会“彻查约束”张固纯，同时代表汕头堂会要求保留“公款”^③。张固纯等人的禀帖在中会会议之前已经转交到汕头长执会，张固纯等在禀文中指控黄寿亭“当堂谩骂”^④，那么黄寿亭因何谩骂呢，应与黄寿亭等主张“保留公款”有关，中会让双方到会陈诉各自理由，然后作出判决：“据查两造禀件并听口说，

① 汕档：民国资料 C-286：汕头长老大会记事簿，1909年4月28—30日汕头长老大会第36次会议。

② 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会会议记录，1921年6月14日汕头长执会第25次会议。

③ 汕档：民国资料 C-306：汕头长老中会议案簿，1921年6月14—20日长老中会第82次会议。

④ 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1921年6月13日汕头长老会第22次会议。

今本中会既准为保留其公款，则两造自当体主之爱，以熄争端。”^①这份给翁道诚等人的判词非常清楚地说明此次争端与中会和汕头堂会的经济利益分配有关。尽管中会在经济方面对黄寿亭和汕头长执会作出了让步，但事情不会到此为止，因为经济方面的争端还只是问题的一个方面，重要的是黄寿亭作为一个老资格牧师，遇事爽直敢言，在任时领导汕头堂与中会、大会和教会都会发生过冲突，教会中枢已经感到自己的权威受到了挑战，棉湖牧师监选为中会提供一个机会，将汕头堂会最核心的人物调离，可以削弱其力量，从而确保中会的权威。汕头堂会显然对中会此举的用意心知肚明，所以在长老会中会秋季会议递交了挽留黄寿亭的正式禀帖，并派蔡宝章、张健初、蔡丰元和黄茂让作为挽留代表赴中会说明情况^②，但是中会利用手中权力没有给予汕头堂代表以申诉的机会，“中会只许棉湖堂代表陈诉理由，而汕头堂代表未发一言，遽将棉湖聘黄牧师之议通过”，决定让黄寿亭在次年7月到棉湖堂就任，中会这种为达目的连起码的会议程序都不顾的做法激起堂会职员们的强烈反感，咸认该决议“于理实未平允”^③。由于汕头堂与中会会议所在地相距咫尺，会议尚在进行中，会议的决定就为堂会所知，堂会职员马上召开会议，立刻再呈一票，但是负责会议程序的序事班以该禀文不符合规定为由，将其发回，不过答应，可以派代议长老来会上申述其“不平”。汕头代议长老在会上要求改变派遣黄寿亭去棉湖的决定，准许其仍然留任汕头堂会。在

① 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1921年6月24日汕头长老会第23次会议。

② 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会会议记录，1921年10月4日汕头长执会第28次会议。

③ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会会议记录，1921年10月19日汕头长执会第29次会议。

这种情况下，中会决定采取投票方式决定，参加中会的 22 人，其中只有 3 人主张改变原决定，其余均主张维持原决定，所以执行原决定。中会显然明白这个决定对黄寿亭和汕头堂会的打击是很大的，所以专门由林芳代表会正对黄寿亭和汕头堂代议长老进行劝勉，要求黄寿亭服从上帝旨意，“依正法正义以往棉湖堂受任牧师”^①。对此派遣黄本人颇不以为然，他的答词话中有话。在这件事上中会拒绝让步，没有被有影响的汕头堂会所吓倒，它“感到自己赢得了道义上的胜利”，重新获得了精神上的权威^②。即使是在这种情况下，汕头堂会职员也没有放弃，仍在作最后的努力，希望能让中会改变决定。他们派出新的代表到中会去申诉^③，同时由职员发动会众签名“挽留牧师”^④，征集到约 370 人签名，然后上呈中会^⑤，但中会始终不为所动。无奈之下，黄寿亭在 1922 年的中会春季会议上提出一个变通方案，即遵照中会规定，该年 7 月 4 日黄寿亭正式离任汕头堂牧师，但如果“汕头堂众喜请其署理至阴历年底”，或者棉湖堂会请明年就任，那么按照长老会的有关规定黄寿亭可以署理至本年阴历年底，在征得中会同意后，汕头堂代议长老立即代表堂会提出请黄寿亭署理汕头堂牧师^⑥。可能中会认为署理至多只有半年时间，已经无关大局，所以

① 汕档：民国资料 C-306：汕头长老中会议案簿，1921 年 10 月 18—21 日长老中会第 83 次会议。

② Swatow Presbytery; Autumn 1921. no. 653, H-10, M. A. A. E. A.

③ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会会议记录，1922 年 4 月 26 日汕头长执会第 36 次会议。

④ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会会议记录，1922 年 5 月 22 日汕头长执会第 37 次会议。

⑤ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会会议记录，1922 年 6 月 11 日汕头长执会第 38 次会议。

⑥ 汕档：民国资料 C-306：汕头长老中会议案簿，1922 年 6 月 13—20 日长老中会第 85 次会议。

就同意了堂会的要求。汕头堂长老会很快聘请黄寿亭为其署理牧师，月薪 34 元^①。不过，围绕聘用牧师一事所产生的震动使得汕头堂会内部人心离散，矛盾加剧，先是长老张健初和执事杨祥达坚决辞职^②，而黄寿亭实际署理牧师的时间也不到半个月，在 7 月 15 日召开第 39 次长执会会议上，黄寿亭提出“请假休养”两个月时间^③，随后就由汲多玛任署理牧师^④。到这年中会秋季会议举行时，黄寿亭人已经在暹罗，黄寿亭离开汕头赴暹罗肯定不是受教会所派，而是悲愤失望后的负气出走，因为他走时，并没有办理任何交接手续，他是在当年 10 月从暹罗向汕头长执会寄辞职信的^⑤，而他在任时所收取的传道银等款项则是到暹罗后的次年才从那里寄回来的^⑥。但中会在此期间因遭遇前所未有的八二大风灾，损失惨重，所以想到了在暹罗的黄寿亭，想托其在暹罗“实力募捐，以助遇灾堂会”，而其路费可由中会发给^⑦。黄寿亭接到中会的函札作何反应，是否作过募捐，不得而知，不过此后黄寿亭一直在当地华人中传教，数年后才回汕头，回来后长老会并未聘任其为牧师，则长老会对其冷淡是明显的事实。

① 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1922 年 6 月 17 日汕头长老会第 35 次会议。

② 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1922 年 6 月 23 日汕头长老会第 37 次会议。

③ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会会议记录，1922 年 7 月 15 日汕头长执会第 39 次会议。

④ 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1922 年 8 月 25 日汕头长老会第 38 次会议。

⑤ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会会议记录，1922 年 10 月 20 日汕头长执会第 44 次会议。

⑥ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会会议记录，1923 年 3 月 13 日汕头长执会第 51 次会议。

⑦ 汕档：民国资料 C-306：汕头长老中会议案簿，1922 年 10 月 24—27 日长老中会第 86 次会议。

黄寿亭因维护堂会的经济利益而被迫辞职，表明教士会和汕头中会力图将教会自立运动控制在自己可以掌控的范围之内，不允许对教会中枢提出挑战。

二、走向分裂的教会

汕头堂会独立意识的增长固然与其经济实力的强大有一定关系，但若因此将堂会自立的动因完全归因于此，则是过分夸大了经济利益的作用。利益的均衡是可以通过协商和讨价还价来达到的，不一定非要走向独立不可，汕头堂会之所以最后发生分裂，并产生一个完全独立于现有教会体制的本色教会，直接的起因还是在人事方面。

黄寿亭离任后，继任者为郭景云，郭景云在汕头中会内背景和资历甚为深厚，曾多次担任中会会正。中会派郭景云到汕头堂会任职，目的自然是希望借助郭的资望来管束和控制这个实力强大的堂会。对于此项任职，郭景云本人认为：“度德量力，实难胜任，但感于会众之推诚相许，抑或亦属上帝之指示差遣，只以一年为试，如蒙恩助，稍能支住，当然勉励做去，否则必先通告，另请派使别简贤能，以事交代。”^①应当说郭景云对于此项任职的困难是有一定的思想准备的，不过可能他自恃人脉宽广，加之又有中会在背后撑腰，虽明知有困难但也不太以为意。1923年3月郭景云正式就任汕头堂牧师^②。最初的两年还算顺利，但到1925年五卅运动开始后，真正的麻烦开始了。汕头堂会所属福音学校校董翁伯良、吴逊如等人因觉得潮汕教会“暗

① 汕档：民国资料 C-306；汕头长老中会议案簿，1922年10月24—27日长老中会第86次会议。

② 汕档：民国资料 C-309；汕头堂会长老会簿，1923年3月6日汕头长老会特会。

淡无光，故步自封，思有以振作之”，于是创办半月刊《福音声》，希望以此“促进本色教会之自立”，由于该刊“颇具敢言之勇气”^①，且屡次讥议圣会任职人员，导致“与当时思想顽固者旨趣枘凿，而发生摩擦”^②。这里“顽固”当然包括郭景云等人。在堂会作出警告决定之后^③，福音学校的校监吴逊如对此深为不满，认为这些“麻木不仁之教会分子，实不足以劝导”^④，并以辞职相要挟^⑤，但该刊最终还是不得不停刊。事实上，在汕头长执会内部一些老成持重的人一直支持郭景云，而另一些自立意识强烈的人开始对郭景云产生不满，堂会内部逐渐分成了两派。

面对汕头堂会与教士会之间愈来愈紧张的关系以及堂会内部日趋尖锐的矛盾，郭景云处境十分尴尬，作为堂会聘请的牧师他并不愿意得罪堂会职员，但是另一方面，教会中枢更得罪不起。现在堂会不断生事，给中会造成很大麻烦。在这种情况下，郭景云以退为进，在1925年8月请病假^⑥，9月更以身体“困弱”，难以履行职责为由请求辞去牧师职务，在堂会长老会“多方挽留”之后，郭答应“俟细为思想之后”，再作答复^⑦。既然身体有病，难以胜任，就当坚决辞

①④ 吴刚峰：《二十五年来潮汕长浸两会研究》，《真光》第26卷第6号（1927年6月）。

② 汕档：12-11-21；中华基督教岭东大会：“新中华基督教教会”，第90—91页。该文件标题系引者加，原无标题，且文件内容被拆分成两个部分，另一部分见汕档：12-11-23，第106—110，117—118页，显然系后人对该文件整理不当所致。从内容上看，该文件系新中华基督教教会发起人对其历史的追述。

③ 汕档：民国资料C-307；汕头长执会会议记录，1925年9月9日。

⑤ 汕档：民国资料C-304；汕头堂会会议记录，1925年11月19日。

⑥ 汕档：民国资料C-309；汕头堂会长老会簿，1925年8月3日汕头长老会第77次会议。

⑦ 汕档：民国资料C-309；汕头堂会长老会簿，1925年9月17日汕头长老会第78次会议。

职，何以又要仔细考虑呢，显然身体状况至多只是其辞职的原因之一，且不会是根本的原因。后来，郭景云在身体“日渐康健”的情况下仍然要求辞职^①，并称经过“再三考虑”之后，认为“为汕头堂会利益计，应另行监选身心具有能力之牧师为宜”^②。郭景云的答词显然另有深意。在反复挽留无效的情况下，汕头堂会同意报请中会监选牧师^③，新监选出来的吴国维牧师在接到汕头长执会的柬帖后并没有马上答应就任与否^④，后来很可能吴国维本来就清楚郭辞职的内幕，所以决定不就汕头堂牧师之任，堂会再次派人当面“敦聘”也不接受^⑤。汕头堂会本身事务繁多，“应接不暇”，加之此时正处于“反教风潮最烈之时”，尤其不能“无牧主持”，新牧师既然不肯来，那么只有恳请老牧师“俯念汕堂时艰”，“勉为支持”，仍然“肩任本堂牧职”^⑥，并答应添聘一名干事，以减轻牧师的任務，郭景云自然是当场“应允”^⑦。显然，郭景云是想通过辞职来寻求长执会的团结与支持。

然而，郭景云重新上任后，堂会内部的矛盾不但没能化解，反而更加尖锐，长老、执事辞职风波不断。先是长老许修龄在1926年初

① 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1925年10月29日汕头长老会第79次会议。

② 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1925年11月12日汕头长老会第80次会议。

③ 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1925年11月20日汕头长老会第81次会议。

④ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会会议记录，1925年12月18日汕头长执会第88次会议。

⑤ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会会议记录，1926年1月1日汕头长执会第89次会议。

⑥ 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1926年1月15日汕头长老会第82次会议。

⑦ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会会议记录，1926年1月9日汕头长执会特会。

就提出辞职，堂会屡次派人挽留无效后，准许辞职^①，当年9月，蔡宝章和徐子祥两位长老又提出辞职，堂会长老会请其到会“听劝”，两人都“意颇坚决”，不肯赴会^②。僵持两月之后，徐子祥态度有所软化，而蔡则以“体弱不能任事”拒绝复职，次年1月徐子祥复职^③，3月蔡宝章才复职^④。4月彭楚材函辞执事职务，堂会派郭景云等四人“前往慰留”^⑤，5月扬子温口头辞执事职务^⑥。堂会职员接二连三的辞职表明其内部的人事纷争已经非常激烈，很难收束。

1928年初在蓬州支会牧师的去留问题上，堂会内部的矛盾更加激化，且焦点开始集中到郭景云本人身上。蓬州堂位于澄海县蓬州所城之北，系汕头堂的支会。1927年底，原蓬州支会牧师丘受惠任职到期，汕头长执会委托郭景云聘请人接任^⑦，郭景云聘定陈英贵为蓬州支会来年教师^⑧。但是到1928年初，郭景云接到蓬州堂会友签名挽留丘受惠的函件，长执会议决派郭景云和堂会干事陈伟亮“前往查察定夺”^⑨。郭景云到蓬州后，以签字投票的方法征求会众意见，共

-
- ① 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1926年5月14日汕头长老会第85次会议。
 - ② 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1926年9月14日汕头长老会特会。
 - ③ 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1927年1月28日汕头长老会第89次会议。
 - ④ 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1927年3月4日汕头长老会第90次会议。
 - ⑤ 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1927年4月29日汕头长老会第91次会议。
 - ⑥ 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1927年5月27日汕头长老会第92次会议。
 - ⑦ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会记录，1927年11月17日汕头长执会第112次会议。
 - ⑧ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会记录，1927年12月27日汕头长执会第113次会议。
 - ⑨ 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会记录，1928年1月3日汕头长执会第114次会议。

发票 34 张，结果赞成挽留丘受惠的有 17 票，中立者 7 票，反对挽留者 10 票，郭景云将此报告长执会，长执会讨论的结果是多数主张更调丘受惠，不过参加会议的许焕然和黄树光则公开反对这项决议，主张应遵从蓬州堂会的多数意见，留任丘受惠^①。长执会内部对留任丘受惠的不同意见显然鼓舞了蓬州支会，为促使长执会改变决定，所以蓬州支会又来函请求准许留任丘受惠。经过讨论，长执会决定直接采用投票方法决定此事，到会职员 18 人，实投票 13 张，主张更换者 13 票，遂决定不准丘受惠留任，陈子龄、黄树光、许焕然、吴逊如虽然没有投票，但声明反对此项决议，在这种情况下，执事彭楚材竟然提出今后凡是涉及人选及去留问题，均以单记名投票法来决定。很显然，拥护郭景云的职员希望以简单多数的方法来压服反对者。这种既不尊重支会会众意见，又以粗暴的方式否定内部不同意见的做法只能加剧堂会的分裂。

当年 6 月 3 日，当郭景云等到蓬州主持礼拜并预备与会众同守圣餐时，却遭到该堂会友翁友强等多人的诘问斥责，翁友强等是当初坚决主张挽留丘受惠的，翁友强质问郭景云当时他究竟是怎样到蓬州会友家中去调查的，郭景云先是态度强硬地回答说，此事已经多次解释，没有必要再重复，况且，现在是会众圣餐之公共时间，“断不能用之以解答过去且与圣餐无关之问题”，后来郭景云答应在圣餐礼结束后回答其问题，但翁友强坚决不肯，坚持要郭景云马上说清楚，在众人反复劝阻无效的情况下，郭景云只好向会众宣布准备礼拜，而翁友强竟然两次从郭景云手中夺去神诗，致使圣餐不能守，郭乃宣布散会。其间曾经有长老到蓬州堂“苦劝督责，至于流泪，然终不见效”^②。这次

① 汕档：民国资料 C-304：汕头长执会记录，1928 年 1 月 8 日汕头长执会第 115 次会议。

② 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1928 年 6 月 24 日长老会特会。

事件充分凸显了汕头长老会内部的分歧，没有汕头堂会部分职员和丘受惠等人背后的运动指使，作为普通会友的翁友强等人是决不敢向郭景云发难的。蓬州圣餐事件实际上是汕头长执会内部排斥郭景云的延续。郭景云自然亦不会善罢甘休，对翁友强等，他通过长执会给予了禁守晚餐的处分。但是，累积已久的人事矛盾一旦爆发就很难收束。不久，有蓬州会友向汕头长老会控告汕头堂执事许义芳殴打自己，另一名蓬州会友则谓许义芳数月以来一直扬言要谋害其生命，请求长老会处理^①。在处理许义芳事件时，汕头堂长老陈子龄是明显倾向许义芳的，希望调解此事^②，但蓬州会友不愿接受陈的调解^③，最后，由郭景云主持的长老会会议决定禁止许义芳领晚餐，且褫夺其在汕头堂会所任的本兼各职^④。这自然进一步加深了双方的对立。

1928年10月2日汕头区会召开第102次会议，在此次会上，支持郭景云的汕头长执会和支持李志祥、翁伯良的汕头堂职员各致函区会，互控对方。会议最后决定：“汕头堂职员屡生事端，于教会殊无利益，故区会宜著汕头长老会停止陈子龄、李志祥、翁伯良、许义芳、黄树光、许焕然、吴逊如等长老执事之职，付表决通过。”^⑤从结果看，拥郭派取得了胜利，但是拥郭派的胜利并不等于郭景云本人的胜利。为了平息矛盾，稳定教会，中枢不得不让郭景云退休，郭最后远走南洋，到新加坡华人教会去任职。

现在的问题是陈子龄、翁伯良等人为什么一定要排斥郭景云，

① 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1928年6月29日长老会会议。

② 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1928年7月3日长老会会议。

③ 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1928年7月6日长老会特会。

④ 汕档：民国资料 C-309：汕头堂会长老会簿，1928年7月20日长老会第104次会议。

⑤ 汕档：民国资料 C-404：《中华基督教岭东大会、汕头区会、五经富区会年录》中华基督教会山头区会第102次会议（1928年10月2日）。

为什么能够排斥郭景云，在这场激烈冲突的背后究竟有哪些力量被牵涉进来？

首先，由于教会本身是一个实体，拥有一定的政治、经济和社会资源，当这些资源被移交到本地教会手中或直接由本地教会管理时，参与教会管理的相关人员可能会为了分配这些资源而形成各种小团体，从而产生“结党分派的纠纷”，曾经长期在岭东传教的华河力认为这种状况将造成“有心有才的人在教会不敢任职，已经任职的人常常辞职”，成为教会进步的“最大阻碍”。^①

当时对于岭东长老会而言，一个现实的问题是在教会中枢事实上已经通过地缘、宗族、师生、婚姻等方式形成了一个权势利益集团，这个利益集团并非完全封闭，它通过不断吸收圈外优秀分子来扩充自己的实力，但毕竟开放程度有限，且在程序上并无公正性可言，其晋升方式对于那些希望通过正常途径进入权力中心的教牧人员来说是很难接受的。这个权势利益集团通过与教士会的密切合作掌控了中枢的人事、财政大权，自然不允许圈外人士染指，一旦出现挑战对手势必利用手中权势给予分化和打击，这是造成教会内部人士离心离德的一个重要原因。教士会实际上未必不清楚这种状况，但它亦无可奈何，它不可能与自己培植的体制为敌。具体到郭景云一案来说，我们看到最后提议解除陈子龄等人职务的提案是由林起提出的，林起虽非教牧人员，但却长期在中枢担任要职，此时的身份是长老。上述这种牵涉到人士处分的提案是一般避之惟恐不及的，且此次处分程度之严重、范围之广在本地教会历史上也是前所未有的，林起能以一长老身份提出并非全是个人勇气使然，乃是因为其有雄厚的家族背景，是圈子里

^① 汕档：民国资料 C-346 黎力基牧师莅潮布道八十周年纪念会（1929年），华河力：《八十周年后理想的岭东教会》。

的核心人物。林起是澄海盐灶人，其父为林旗，而林旗是岭东长老会最早皈依的基督徒，林旗“内外孙曾六百余人，蔚然成族”，林旗家族不仅人数众多，且其四子二女全在教会任职，其中长子林仲、三子林起和幼子林华均任长老，次子林芳任牧师，林芳是岭东教会第二位本地牧师，号称“岭东基督教会柱石”^①，对于林旗家族来说是所谓“满门俱肩圣职”^②，且多当要津，都在重要的堂会任职。不仅如此，由于盐灶堂是岭东长老会最早成立的堂会，教会人才辈出，根据笔者的初步统计，在汕头区会的30余名牧师中就有6位林姓牧师出自盐灶堂，且多任区会和大会要职，至于任长老、执事者就更难以数记。可以说在岭东大会内部，形成了以林旗家族为核心的盐灶势力网络，这个带有地缘性和宗族性的网络又通过师生和联姻等方式扩大自己的影响，形成盘根错节的复杂关系，如郭景云、郭启瑞兄弟就通过联姻进入了这个圈子。应当说这个圈子的实力和影响是很大的，仅就参与取消陈子龄等人职权决策的14人中就有林起（系郭景云之妻老叔）、侯乙初（郭景云岳父之亲家，林芳之姻兄）、陈泽霖（徐子祥之妹夫）、郭启瑞（郭景云之胞弟）和郭景云本人等五人。这些人作出的决定自然难以令陈子龄等人信服，后者称己方“无辜受戚党之强判”^③，也非虚言。

当然陈子龄等人既然敢于向郭景云挑战也决非等闲之辈，陈子龄、李志祥等均为堂会长老、执事，根据长老会的体制他们都是通过选举产生的，也就是说其背后均有一批支持的会众。考虑到岭东地区

① 汕档：民国资料 C-295 汕头区会议事部，中华基督教会汕头区会第130次会议（1944年5月10—12日），姻翁林芳牧师传略。

② 魏志远：《中华基督教澄海盐灶堂会百年史略》，油印本，无刻印年月，第27页。

③ 汕档：民国资料 C-187：《汕头新中华基督教会五周年纪念特刊》，《否认停止职权议案告会众书》。

极其复杂的地缘和宗族关系，很难假定这些关系对会众的选择不发生影响。一个显而易见的事实是参加汕头新中华基督教会创建的多为普宁人，而其所属小学庸民学校的董事全为普宁人，则决非是巧合。岭东长老会自立运动的积极推动者汲约翰曾经指出，“中国人具有自治的本能”，在他们成为基督徒之前，“他们就已经是长老制的支持者”，其意为本地社会本身存在着民间的政治领袖，这些人并非是政府指派的，但却能够凭借其能力与声望管理地方事务，这种体制是可以为教会所利用的，传教士可以建议本地基督徒选举他们最信任的人作为他们的领袖与代表来担任教会的长老和执事^①。问题是信徒分属于不同的地域、宗族和家族，他们很可能按照地缘、血缘和亲缘这种自然关系来选举自己的代表，当这种世俗的社会关系进入教会后怎样保证教会的灵性工作不变成世俗的权利斗争，使教会的自立不受影响，并不是一个短期就可以解决的问题。李榭熙的研究表明岭东地区的一些信徒利用了传教资源使其得以进入乡村政治，皈依表现为一种生存战略，而不是纯粹的基督教信仰与实践的采纳，与教会的关系被证明是与强有力的汕头新教传教事业的密切联系，而不是一种宗教热诚，只要基督教传教资源是一种自我证明的有效手段，那么本地教会的创建者就不会考虑基督教是正统宗教还是异端的问题。在当地的权力斗争中，基督教似乎成为培育政治忠诚以吸引外部资源的有效工具^②。实际上不仅是乡村堂会如此，城市堂会亦是如此，更何况汕头是开埠之后才逐渐发展起来的新兴城市，传统的乡村社会的各种关系随着新移民的到来很容易被带到城市里来，并成为一种生存资源，这应是汕头

① J Campell Gibson, *Mission Problems and Mission Methods in South China*, New York, 1901. pp.196—199.

② Joseph Tse-Hei Lee, *The Bible and Gun: Christianity in South China, 1860—1900*. (New York & London: Routledge, 2003), Introduction, xv-xvi.

堂会风潮不断的一个重要原因。

其次，长老会教阶体制等级“甚严”，缺乏开放性，年轻教牧升迁遥遥无期，也是汕头教会内部矛盾激化的一个重要因素。当时在潮汕教会一般青年人很难有“插足之余地”，“牧师们只知巴结权要，奔走富室，那有余暇诚意容纳上进的青年”，那些处在“教阀操纵压迫之下”的基督徒中“若是有人要拼命杀开一条血路，轰轰烈烈做一番革新教会的运动，结果往往被教众唾骂，诋毁，目为反教叛徒”，结果造成“汕头教会暮气沉沉，死板板的一切事情都让老年人们掌握，绝少青年人加入去服务”，为此，有人激烈地提出应当撇开现行体制另起炉灶，“由各堂的教友自动召集一潮汕各堂代表大会，另谋自决，而根本推翻那些昏聩老朽之区会的把持者，然后本色自立才有实现的可能”^①。这种完全抛弃现存体制谋求教会自立主张的提出针对的正是长老会体制。金陵神学院毕业的曾惠民就一直得不到重用，最后成为汕头新中华基督教会的发起人和第二任牧师。

第三，随着非基督教运动的兴起，岭东教会内部在神学思想上发生分歧。年轻一代的传道人希望有所革新和变化，以适应时代的要求，而有些年老的传道人，用“印板式的观念”解释圣经和教授神学，他们与那些去参加青年会和学生会讨论的人漠不相关，因此“发生了很明显的裂痕”，而当时教士会亦多为年轻教士，虽然他们愿意调解教两派的冲突，促使其合作，但是没有取得明显的效果^②。后来汕头新中华基督教会成立时专门以“新”相标榜，实际针对的就

① 吴刚峰：《二十五年来潮汕长浸两会研究》，《真光》第26卷第6号（1927年6月）。

② 汕档：民国资料C-281班爱华：《英兰长老会岭东宣教史1856—1941》，中华基督教会岭东大会译，第一章，第6页。班华德：《汕头教会百年史实》，第90页。

是长老会在神学上的不思进取，关于这一点，笔者以前已有所探讨，兹不具论。

总之，堂会职员及牧师之所以能对中会和大会乃至教士会提出挑战，这是与长老会的体制密切相关的。长老会在教会管理上实行的是一种比较独特的民主制度，它既不同于公理会的堂会自主制，也不同于高度集权的卫理公会的会督制，而是位于两者之间，实行的是一种“教会之民主政体”^①。笔者称之为一种适度集权的民主制，这种体制格局造成了等级森严的局面，少数权高位重的人掌控中枢，决定体制内部的权力和利益的分配，一般情况下，普通神职人员只能遵循体制内部的运作方式。但是在一定条件下，普通神职人员和堂会的长老、执事也可能会带头闹事。这是因为各级机构的权力均通过选举产生，这就是说，从理论上讲，每一级机构其权力的合法性来自于下一级的认可，而作为教会基本单位的堂会，是一个相对独立的组织，如果是自立堂会的话则独立性更强。堂会的最高权力是全体会众大会，而实际权力则操于长老和执事之手。牧师要想在堂会立住脚，他必须得到堂会长执会的认可，必须全力维护堂会的利益，否则就有可能被辞退。这种体制为教会自治提供了丰富的空间，尤其是为基层堂会争取自己的利益提供了体制性的便利。当堂会利益与中会利益发生冲突时，牧师是非常为难的，但必须作出抉择，如果选择站在堂会一边，势必会对中会的权威提出挑战，当然结局也可以想象的到，黄寿亭就是明显的例子，但如果选择站在中会一边，则面临着随时可能被堂会解聘的下场。可以说，长老会体制在岭东社会的实际运行中所产生的矛盾正是刺激教会自立乃至独立的一个重要因素。

^① 德教治：《长老宗要旨》，《中华基督教会年鉴》，1915年，第60页。

三、结 论

上文简要地分析了汕头堂会在岭东长老会自立运动中的表现，从中可以清楚地看出，这种以堂会为本位，由下而上、由局部而整体的自立运动战略，其实施固然在一定程度上激发了本地教会人士对于教会自立的热情，不过，伴随堂会力量的增强，经济力量强大的堂会希望获得与其实力相应的权利，当其要求不能被满足时就逐步滋生出分离与独立意识，同时由于堂会直接面对信徒，是整个教会权力合法性的基础，本地社会复杂的人脉关系和利益取向被带进教会，这样作为信仰团体的堂会就在某种程度上复制和重构着地方社会世俗团体的行为模式，基层堂会职员不仅有可能对堂会之首的教牧人员权威提出挑战，而且有可能对教会中枢的权威都会提出挑战。而岭东长老会等级森严的教阶体制以及在教会中枢在长期发展过程中所形成的以地缘和亲缘为特色的权势利益集团的格局，使其对任何有对权势集团的挑战都持压制态度，这样整个自立运动中因人事问题而风潮迭起就成为自然现象。当教会体制本身无法为提供为各方力量的角逐提供更宽阔的平台时，教会的分裂也就不可避免。所有这一切不仅削弱了教牧人员的灵性追求，且制约着教会自立运动的进一步发展。应当特别指出的是，岭东长老会自立运动中所出现的体制性矛盾，并非是长老会体制本身的问题，而是这种体制与本地社会力量互动之后才产生的问题。立足于本土社会的本色化运动，最终为本土性因素所困，这实在是自立运动研究中需要深思的问题。

复原还是趋新：中国农村教会 走向的思考——以泰安马庄北 新庄教会为例

陶飞亚

在当代中国基督教的发展中，农村教会和农村信徒占有极其重要的地位。^① 海内外学术界对中国农村教会也相当关注。但可能有些研究过分强调了历史中的冲突，或者过分强调了宗教与政治的联系，反而遮蔽了对真正的活生生的农村教会和农民信徒的考察，而倾向于将对农村教会的认识建立在宏观概括的基础上。因此，考察一个具体的农村教会，深入观察其历史与现状，尤其是其宗教活动，应该能为我们认识农村基督徒提供一点新的认识。

本文要讨论的是山东省泰安市郊区马庄镇附近的北新庄教会，它的前身是有点名气的耶稣家庭。如果从大历史的观点来看这个教会，其意义发人深思。从 19 世纪初至今一百多年，这个本来位于在孔子故乡附近、比邻道教、佛教中心泰山的小乡村中，基督教在这里扎下根来，把这种宗教融成中国农村文化传统的一部分。我们在这里探讨的，就是这个地区农民信仰基督教，以及把基督教融入自己生活的过程。在可能的情况下，希望能就学者们已经提出的看法进行讨论，并

① 梁家麟：《改革开放以来的中国农村教会》，香港建道神学院 1999 年，第 20 页。

展望这个农村教会的前景。

另外，在近年对中国农村教会的研究中，海内外一些学者指出民间宗教对农村基督徒的影响。张格物（Murray A. Rubinstein）归纳台湾真耶稣教会等本土教派的特征时认为，该派有圣经主义的倾向、看重撒旦与神的对立、强调圣灵恩赐。梁家麟则认为“注重经典的权威、相信超自然的事物、追求超自然的经验和能力”是“大多数宗教都具备的，并非基督教灵恩派或者中国的民间宗教所独有”。他认为，民间宗教与基督教的关系在于，基督教是一种神学宗教（高级宗教），而中国民间宗教则近乎原始宗教。“因此，基督教若以其在西方流传多年的神学宗教形式在华传播，对受传统宗教观念影响较大的群体而言，由于存在着重大的观念差距，其被接受的程度肯定不高。反之，若基督教能还原为一个较原始的形态，像初期教会般注重圣灵能力的即时彰显，又贬低教义与神学在整个信仰系统中的压倒性位置，则她较易为国人——特别是较少受西方文化影响的低下阶层——所接纳。”^① 梁认为农村教会可能具有的四种倾向，一是复原主义与灵恩倾向；二是实用主义倾向；三是基督教道门化；四是相信神迹奇事。罗伟虹在对内地农村基督教研究中也看到了到民间宗教对中国农村基督教的影响。实际上，如果再进一步概括的话，他们所强调的农村教会倾向最主要的是还原主义，即回到初期教会的精神和仪式中去。不过，一个很自然的问题是，中国农村信徒有无新的趋势呢？如果有，这种新趋势又是什么呢？当然，试图通过北新庄教会一个个案的研究来回应这些宏观层次上的问题，显然是不恰当的，但是像北新庄教会这样已经有 80 多年历史的团体，它的历史和现状仍能给我们一些有益的启迪。

^① 梁家麟：《改革开放以来的中国农村教会》，第 408—409 页。

一、北新庄教会前身耶稣家庭基督徒 的复原与趋新

19世纪20年代初露端倪的耶稣家庭发源地马庄位于泰安—汶口经济区的边缘，是山东乃至华北一个极为普通的小乡镇。但是鸦片战争以后传教士把基督教的影响扩展到这里，在当地造就了一批受基督教文化影响的地方精英，耶稣家庭创始人敬奠瀛就是其中之一。敬1890年生于马庄敬家杭一个破落地主家庭，少年时接受过较多的传统教育。1912年民国成立，敬入泰安美国卫理公会办的中学读书^①，1914年夏任女传教士林美丽（N. Dillenbeck）的官话教师，在她影响下皈依基督教^②，1921年敬在马庄组织了一个信徒合股做买卖同时传教的小团体“信徒信用储蓄社”^③。1923年敬照圣经中耶稣的教诲“破产”，卖掉所有产业分给穷亲友，全身心投入宗教活动^④。1924年敬回到母校任教，同年接受“灵洗”加入神召会（The Assemblies of God），被校长韩丕瑞（P. Hanson）逐出卫理公会。1925年敬到神召会办的慈善机构泰安孤贫院（the Home of Onesiphorus）工作一年。次年回到马庄，成立“蚕桑学道房”，打算靠农桑收入收养孤寡。1927年“学道房”改称“耶稣家庭”，实行信徒同吃同住同劳动，创办了将经济与宗教结合起来的基督教社团。敬深信，一个以耶稣基督为中心的家庭，虽然仍然会贫困，但却没有罪恶、不公和充满了爱^⑤。1930

① “敬奠瀛的自述”，泰安市泰山区档案馆，1-16-9，第41页。

② “敬奠瀛的自传和耶稣家庭的情况”，泰安市泰山区档案馆，1-16-9，第158页。

③ “中国耶稣家庭概况”，泰安市泰山区档案馆，1-16-7，第69页。

④ “敬奠瀛的自传与耶稣家庭的情况”，第147页。

⑤ 《耶稣家》见《耶稣家庭诗歌》，山东泰安耶稣家庭，1940年10月，第1—2页。

年耶稣家庭建立起远离世俗社会的独立的“新村”，居民全部是耶稣家庭的信徒。^①

耶稣家庭与传统社会最明显的区别是实行“共享共有”^②。40年代以后，家庭在原则上还要求人家者必须实行“破产”，即把个人私产或分给穷人或交给家庭集体，这样家庭中所有信徒都是没有私产者，一切生产、生活资料归集体公有。家庭中也并没有一般意义上的个人小家，信徒不能一家一户地生活，只能按性别住集体宿舍。家中信徒可以结婚生育，但除了由家长安排的夫妇同居日外，平常夫妻都分住不同地方。孩子除哺乳外，抚养和教育都由集体负责。它还强调宗教中兄弟姐妹之情（灵统）要超过世俗的夫妻父母子女（血统）之情^③。这样传统小家庭的功能基本被集体取代，由小家庭产生的私有要求也受到抑制。耶稣家庭在消费上实行彻底的平均主义，所有信徒吃家庭食堂的大锅饭，穿针线部缝制的衣服，除林美丽生前住在自费建造的美式民居中外，其余信徒都一样住平房，睡冷炕，没有差别可言。^④

家庭中宗教气氛浓烈，宗教活动时间长，不拘形式，即使在劳动中也随时有个人宗教行为^⑤。家庭强调宗教激情，流行以哭泣喊叫及带有形体动作的祈祷方式，特别重视人“神”交通的神秘主义经验。据说信徒在祈祷中能获得从“圣灵充满”到“被提见主”、“说方言”等精神体验，并认为自己因此得到神的眷顾而“重生”，成为摆

① Gustavson, a letter, 2086 Marshall Ave, St. Paul, Minn 55104, Dec. 22, 1971.

② “中国耶稣家庭概况”，第54页。

③ “敬奠瀛 1945年为夏云岱题经”，见《灵韵集》，杨洁民等印，1985年，第12—13页。

④ 敬奠瀛：“我个人生活行动之改变与家庭之关系”，泰安市泰山区档案馆，1-16-9，第175—175页。

⑤ 李继琛：《马庄耶稣家庭》，泰安政协文史委编《泰安文史资料选辑》第三辑，1988年，第128页。

脱此世牵挂的“新人”^①。尽管这种经验被到燕京神学院院长赵紫宸认为“实在只等于从前的迎神赛会”^②，可在家庭信徒看来，自己与“神”的关系得到了巩固，能够追求“属灵”的精神境界，轻视“属世”的物质生活，容忍一种不计物质利益的生活方式。

耶稣家庭还形成了个人权威型的权力制度，负责人被称为“家长”。敬奠瀛说家长的产生“被派的公举的很少，多半是圣灵感动的”^③。事实上这是一种个人专权体制。因为用“圣灵感动”这种主观经验来选择领导人时，敬作为这个团体的发起人，一直是最有发言权的。在敬的自我意识中就认为自己是《旧约》中领犹太人出埃及的“摩西”，是“神的仆人”。在家庭中他也被看成是人人必须服从和尊敬的“老人”和“全群的领袖”。^④

耶稣家庭的生活模式起初是体现了一种集体合作平均平等的社会理想。它否定私有财产不向成员支付劳动报酬，但成员只要劳动，别的都由集体操心。家中信徒被组织在农部、工部、医药、大厨房、道学班等各个部门中劳作，虽然“吃粗穿破”生活水平很低，但人人有吃穿有住所，生病不用担心，孩子能受到教育，老人安享余年^⑤。耶稣家庭与传统社会彻底分离，在宗教集体中推行公有制原则。现在很难断定林美丽在与敬 20 多年的相处中，是否给敬描述过当年美国乌托邦社团的情况，但耶稣家庭与 A. Lee 建立的 Shaker Villages (1785—1972)，或者 G. Rapp 建立的 Harmony Society (1805—1905)

① 冯兰馨：《历年来我从主听到的重要言语》，铅印本，第 8 页。

② 赵紫宸：《中国民族与基督教》，燕京大学宗教学院编《真理与生命》第 9 卷第 5、6 期合刊，1935 年 11 月 1 日，第 273 页。

③ 《敬奠瀛的自传与耶稣家庭的情况》，泰安市泰山区档案馆，1-16-9，第 148—149 页。

④ 《周新生达闾基荣的信》，1941 年 5 月 5 日，见《家庭书信》，第 13 页。

⑤ 胡仁安，《乡村教会》第四期，1943 年，成都，第 12 页；访问北新庄教会的记录（张金伦、张保成谈话），1998 年 7 月 19 日。

等这些美国基督教乌托邦社团在实行公有制、平均消费、领袖控制及独立社区等方面确有惊人的相似之处。^①

在宗教学理论中，基督教与中国其他传统宗教的一个重要区别即在于它参与社区生活的程度，不过，马庄耶稣家庭并不是一般意义上的社区宗教，实际上已经成为一个乌托邦主义的宗教社区。这种乌托邦型的宗教社区有几个特点：第一，起源于与体制教会对立的教派，它对圣经的理解采取激进的解释；第二，有奇里斯玛个性的领袖对团体实行高度的控制；第三，建立分离的社区，仿效初期教会实行财产公有；第四，对社会及主流教会的影响甚微，并在最后都走向消亡。同样具有这些特点的耶稣家庭自然也与西方的同类团体一样，最终在内外因素的作用下走向解体。1952年耶稣家庭在三自会和地方政府的参与下，耶稣家庭实行革新，重建与世俗生活分离的教会，大批外来的信徒或者返回原产地，或者得到新的安排，只有80多名务农的信徒留在这里，耶稣家庭被改名为北新庄，教会则称为北新庄教会。^②

上面的叙述，主要是把耶稣家庭的兴起和解体放在了社会历史发展的大背景下的考察，着眼点主要在宗教团体与社会经济政治方面的互动。不过，如果从其农村教会的宗教取向看的话，耶稣家庭最初确实表现“复原主义”的倾向，即追求初期教会团体的生活模式，相信圣灵感动，相信神迹，说方言。这当然与山东民间宗教传统有关^③。

① 关于美国乌托邦团体，参见 Gutek, Gerald and Patricia, *Visiting Utopia Communities: A guide to the Shakers, Moravians, and others*, University of South Carolina Press, 1998, pp.1—4.

② 有关耶稣家庭解体的原因和过程，请参见拙文《中国的基督教乌托邦为什么会解体：与〈牛津基督教史〉一个观点的商榷》，见《东岳论丛》2003年第5期，人大报刊复印资料《宗教》2003年第6期。

③ 张玉法：《中国现代化区域研究：山东省，1860—1916》第一卷，“中央研究院”近代史研究所1982年版，第145页。

其最主要的活动通过神灵附体，达到人神沟通并求神助的目的^①。其实，学者所指的民间宗教的因素，有些不仅是中国农村有之，西方宗教在传播过程中也输入了与中国民间宗教相似的内容，例如 20 世纪初由神召会从美国传入的五旬节主义^②。神召会倡导的这种宗教经验和前面提到的山东民间宗教传统有某种共性，为当地基督徒提供了在传统宗教经验中表达基督教信仰的另类选择。

但是，耶稣家庭在发展过程中，一种淡化初期教会模式的趋新倾向已经隐隐出现了，这是教会在与社会对话过程中的必然现象。家庭大量的诗歌不仅表明要在“末世中”中建设一个“论享受，各取所需，论工作，各尽所能。个个爱人舍己，人人服务牺牲”的新社会，而且还要“拯救被压之群众，领导社会进大同。普世一家，人类平等”^③。这里传统的“大同”思想及家庭处在山东根据地边缘而接触到的“革命”话语，都被整合到了他们充满信心的基督教理想主义中。又如约在 1947 年时，敬奠瀛在这一时期还写过一首最长的无名诗歌，系统地表达了他的宗教和社会观点^④。这首诗歌具体地反映了敬对中国社会革命和中国社会前途的看法。显然，敬奠瀛对国共冲突的理解是不正确的。但值得注意的是，在这里他倒并没有强调世界的“末世性”，反而由衷地赞美了“飞机轮船、火车电话，都现实着世界

① 山曼说：“山东民间的巫婆、神汉之类，……常常是一些对巫术见闻多的人，骤然之间宣布有神灵附身，做出与常人不同的举动，于是便开始下神作法，成了巫婆神汉。……有些在成巫之前忽然晕倒，醒来就变腔变调，说是某某神附身，于是就有了法力。总之在成巫之前，这些人都有一些异常的表现，都依附一个或几个神灵。”山曼：《山东民俗》，山东友谊出版社 1988 年，第 373 页。

② Cliff, p.315.

③ 敬奠瀛：《人生最高峰》，《灵韵集》，第 12—13 页；《耶稣家庭平安别名》，《灵韵集》，第 10 页。

④ 敬奠瀛给赵鸿基题经，《灵韵集》，第 31—33 页。

快统一，人类应合家”。他也赞美了“大同共产，呼声震天涯”是一种历史的潮流。日益高涨的共产主义革命思想看来也影响了敬奠瀛，革命运动专用的词汇也出现在家庭的诗歌中。^①

我们这里不讨论作为农村基督徒领袖人物的政治观点，而是要指出曾经农村教会团体中“复原主义”倾向最强烈的耶稣家庭，即使在解放前的处境下，在历史的演进中，已经使“复原主义”的激情在消亡，趋新倾向在露头，这也许是基督教在中国农村输入、存在与发展中从原始到高级的一个必然过程。

二、改革开放后北新庄教会的信徒活动

改革开放前的近30年中，基督教在中国社会生活中是相当边缘化的，甚至在社会中消声匿迹。北新庄教会也是如此。改革开放以后，这里的宗教活动逐步恢复，1979年教会就有些活动，1980年就正式上礼拜堂了。当时确实出现过在长期压抑下宗教热情和能量的释放，教会组织迅速恢复。但几年之后，这种热的现象又趋于平稳。赵长老根据每年受洗的情况说，近年来的教会情况是稳定中略有增长，教会热在这个地区已经过去了。根据1999年的统计数字，北新庄教会在马庄镇有17个聚会点，信徒人数共553人。聚会点通常设在信徒家中，聚会点所在家庭的户主即为聚会点管理人。在17名聚会点管理人中男性为9人，女性8人。聚会点信徒少的地区，几个邻近村庄的信徒联合在一个聚会点聚会。信徒多的村庄，如薛家庄则有两处聚会点，但也有信徒较少的邻村信徒来此聚会。

信徒群体的文化水平，大致与当地社会的文化水平相近。北新庄

① 敬奠瀛：《耶稣家庭平安别名》，《灵韵集》，第10页。

教会信徒的文化水平与当日耶稣家庭作为一个全国性特殊形态的教会拥有多名大学生、高中生不可同日而语。教会在今日已经没有学校、医院等机构，因此信徒在文化教育水平方面，随着老信徒的逐渐谢世，已经不可能具有过去那样的优势。但由于农村中初等教育的普及，信徒中真正的文盲也是比较少见的，像北新庄教会偶尔还会有大专毕业文化的信徒。无论从年龄、文化哪方面看，信徒都是农村社会中普通的一群，分布在各个年龄和文化层次。教会的主要群体是妇女，特别是中年上下的妇女。这和其他自发性活动比如城市社区活动的情况一样，妇女总是比较活跃和积极的一群的情况是一样的。

对于这些农民为什么加入教会的问题，已经有过许多理论上的讨论。但如果我们就近观察，在北新庄教会大致有几种情况。第一种，基督教已经成为一部分信徒家庭的传统。北新庄原来是耶稣家庭所在地，按赵培让长老的说法：“北新庄现有 25 户 82 口人。只有一户没有信徒。82 人中成年人大约有 60 来人，5% 的成年不信教。”^① 其余都是信徒。这些人信教在某种意义上已经是追随传统的行动。他们对宗教的了解比较深，功利的色彩比较淡薄。这些人成为这个教会的基础。不过，有信仰传统的家庭中，其子女对宗教活动的参与程度也因人而异。如范镇教会负责人李某家庭已经有四代信仰基督教的传统了，但“家庭中两个儿子两个女儿，大儿去东北了，不信教了。另外的孩子都信。但都不热心。敷衍了事，都没有受洗。大闺女在马庄幼稚部生活过。她也不常看圣经，不常来做礼拜的。信是自由的”。^②

第二种是因病因事而入教的，也就是所谓的“趋福避祸”。因健康问题而走进教会历来是中国基督教徒的一个特征，在农村中这种现

① 访问赵培让的记录，陶飞亚，1999年6月12日。

② 访问范镇教会的记录，陶飞亚，2001年6月12日。

象更为普遍。笔者在北新庄教会的礼拜中看到在代祷时，一些信徒在一个本子上撕下纸来，写上希望代祷的内容，都是关于治病的内容^①。赵长老曾叹息一些信徒“光把耶稣当大夫”。宋某说：“在农村中，基督教的种子是长在民间宗教基础上的。……什么是民间宗教的影响，就是趋福避祸。有病祷告，功利主义。”^②还有家庭失和，在教会中和兄弟姐妹在一起得着许多安慰，久而久之就成为信徒。

除了这些原因外，值得一提的是从社会学角度看，教会是一种平等参与、来者不拒的集体组织，在改革开放后有了一种新的社会功能。这是由于一方面，在公社制度取消后，农民实质上成为个体劳动者，农村中基层行政机构的公共活动大为削弱。另一方面，农村中地少人多，农村人口中闲暇时间普遍增多，特别是农闲时节，男性青壮年或许外出打工，而中老年妇女则明显缺乏社会交往的场所和机会。这样，教会正在成为一个吸引一些中老年妇女参与活动的组织。当然，正如今日的农村教会具有某种边缘性一样，教会成员也具有边缘性，文化程度不高，经济活动能力一般不强，这种共性构成了今日教会成员的一种特点。

此外，地方教会的存在和发展，教会的领导者显然是非常重要的。北新庄教会的领导者实际上也是泰安郊区农村教会的领导者。这个领导群体大概可以分为三个层次。

北新庄老一代的两位领导人都是原耶稣家庭的信徒。年纪最大的是赵丙盛，赵生于1917年，小学文化程度，1938年抗战中信教，曾经在耶稣家庭当过农工部长，也在别的“小家”当过家长，比较受原来耶稣家庭领导的信任。赵一生信仰基督教，在耶稣家庭时期受到中

① 参加北新庄教会礼拜的记录，陶飞亚，2001年6月17日。

② 访问宋铭竹的记录，陶飞亚，2001年6月17日。

国色彩的五旬节主义思想的熏陶，自称“在汶阳时就被圣灵充满，说方言。……听到主的声音是常有的事”^①。信仰有比较深厚的基础，对圣经和教会的礼仪都有相当的了解，对耶稣家庭的唱诗更有一定的造诣，在北新庄教会中是最年长的一批信徒和较有威信者之一。改革开放以后，当教会恢复后，赵就担任了北新庄教会的长老，但现在年事已高，基本也不太管事了，由于其经验和热情，往往起着顾问的作用。

北新庄教会真正的负责人是女信徒李瑞君。李生于1926年，出生于基督徒家庭，自幼信教。李在抗战中加入耶稣家庭，曾负责过耶稣家庭的大厨房和针线房。李在耶稣家庭的学校中接受了一直到初中水平的教育，对耶稣家庭的宗教思想和一切活动都非常熟悉。人也精明强干，头脑清楚，颇善辞令。李天生好嗓子，在耶稣家庭时受到有音乐特长的董恒新、陈碧玺的影响，特别擅长唱诗。李在耶稣家庭革新时，积极参加了革新运动，因此，颇得宗教管理部门的信赖。李现在是马庄镇北新庄教会的长老、堂委会主任，区“三自”主任，山东省“三自”爱国运动委员会常委，政协泰安市七届八届委员、常委，也是北新庄教会的实际领导人。

在这两位都已经七八十岁以上的教会领导人之外，比较年轻一些的有赵培让。赵培让是赵丙盛之子。1943年出生于耶稣家庭，曾在耶稣家庭的道学班中读过书，因上学调皮还挨过耶稣家庭家长的打。在教会恢复后，赵也出来担任了北新庄教会的长老。因其经验和相对年轻，在教会中起负责作用。另一位教会的关键人物牧师张学义，也五十来岁了。张的父亲张奇清原来是耶稣家庭学校中的教师，叔父张奇真则是耶稣家庭从40年代初直到家庭解体时的管账人。张也是从小信教的基督徒。改革开放后，张在金陵神学院进修一年，获得讲道的资

^① 访问赵丙盛的记录，陶飞亚，1999年6月12日。

格。大约 1992 年按立为牧师，现在承担北新庄教会主要讲道事工。

北新庄教会现在还有一些新毕业神学生，成为这个教会的新血。这些新人文化水平较高，受过比较正规的神学训练。裴道明毕业于山东神学院，董金红（女）和郭义凤（女）毕业于上海的华东神学院，都是四年制神学本科毕业生。其中，裴是李瑞君之子，董和郭也出身于耶稣家庭信徒之家。

除了北新庄教会，即使在下属教会。原来耶稣家庭信徒成为长者也有。比如范镇的李仲笃。李 1920 年生于基督教徒家庭，到李已经是第四代基督徒，开始是美以美会信徒，后来全家加入耶稣家庭。父亲李树昌是范镇耶稣家庭的家长。耶稣家庭革新以后李家回到范镇。改革开放后范镇设立教会，李成为教会负责人。

因此，北新庄信徒群体形成了一个老中青互相衔接的领导层。在这个领导层中有几个特点，第一，传统教会因素的影响比较明显。耶稣家庭成员或者其后裔仍然在这个教会中起重要的作用，因此，在某种意义上这个教会是接续了耶稣家庭的传统，当然不是在宗教经济一体化的意义上，而是在信仰耶稣基督的意义上，仍是过去教会在这个地区留下的基础和影响；第二，这个教会的领导层中，既有熟悉过去传统的老信徒，也有接受了新神学教育的中年人和年轻人，在宗教知识和经验方面有一定的基础和积累，这也是这个教会比较规范、活动比较兴旺的原因之一；第三，所有参与教会管理的人员和讲道者，都完全是义务，没有报酬。

不过，这些教会领导者，特别是年长的几位中以前显然存在着一些矛盾，其根源在于对原来耶稣家庭的看法上。李对耶稣家庭原来领导否定多一些，赵则肯定多一些。但随着时代愈去愈远，这种看法上歧见的影响逐渐淡化，在教会活动中仍能互相配合，各司其职，延续这个教会的历史。

三、复原还是趋新：依据宗教活动的分析

前面提到梁家麟强调中国农村教会的复原主义倾向，其原因之一在于农村基督教由于失去了与外界教会的联系，因此出现了基督教民间宗教化的倾向。不过观察北新庄教会的传道活动，过去教会的影响还在发挥作用，例如耶稣家庭强调自己是“爱”的宗教，现在的教会布道依然强调这一点，但更明显具有了实用色彩的宗教道德化的倾向。为了说明问题，我们首先可以看一下北新庄教会在不同时期的讲道内容。

1999年6月13日，李瑞君长老对信徒讲话，当时正是农村麦收季节，李的讲话就联系到这个实际问题：

麦收季节，抢场打架，烧茬烧了人家的带穗的麦子。基督徒不能自私。这几天好几亩麦子被烧掉。有为抢收割机和人打架的。这都不是基督徒应该做的。将神的话永远记在心里，不说舍己爱人，就是爱人如己也就行了。耶稣是舍己爱人。学习耶稣的榜样。感谢主，让人看到各种各样的花样。打仗打得很厉害，但没有一个基督徒这样做的。不要得罪神，更不要得罪人。要处处让人，人能得罪神吗？^①

显然，李长老在这里所讲到的是山东农村在麦收时的一些不良现象。如有的村民只考虑自己的方便，放火烧麦茬，结果延烧到仍未收割的麦子造成别人的损失，或者为抢打麦场抢收割机而打架斗殴的。李表扬基督徒在这方面的“让人”，把这个看成是“不得罪神，更不

^① 访问李瑞君的记录，陶飞亚，1999年6月13日。

要得罪人”的“舍己爱人”的好行为。

牧师张学义的讲道，也是针对现实生活中的问题，结合圣经，批判社会的不良现象^①。张指出教会里“有争斗”，但谈得比较笼统，通常批评的重点集中在人的自私和人的骄傲。在信徒来说，牧师讲道使他们为自己的道德行为增加神圣的力量，也为可能不道德行为增加一种自律的约束。

不仅是这位年近60的牧师用这种夹叙夹议的方法，向信徒灌输宗教与世俗合为一体的道德。90年代初从上海华东神学院毕业的董金红的证道也体现了同样的内容和风格^②。董的讲道大概有这么几个要点，第一，确信原罪的观念。她在讲道中反复强调了这一点。这也是农村信徒从圣经中接受的完全相一致的观念。第二，相信神迹。耶稣能治好先天瞎眼的病人，即使在科学发达的今天这也是如此。第三，绝对信赖神、敬畏神，不要以世俗标志来看世间的荣誉，才能达到耶稣的境界。和张学义牧师的相比，她并未针对如麦收时节发生的一些人与人冲突的问题，而是针对一些思想问题。总结起来，董希望传达给信徒们的已经不仅仅是简单的道德观念，而是一种对深入的基督宗教的认识。值得一提的是，在神迹这一点上，这个教会的牧师无论年龄，大致是一种复原主义的态度。^③

这个农村教会中讲道的内容大致如此。基本的格式是引证圣经某些段落，再进行讲解。有时候结合乡村生活的实际，有针对性地批评或表扬某种行为。这一点上，确实如张格物（Murray A. Rubinstein）指出的中国有信赖“经典”的传统。引经据典，再借题发挥，使自己的话语具有经典的逻辑延伸和例证的力量。不过，这里也有一些技术

① 参加北新庄教会礼拜的记录，陶飞亚，1999年6月13日。

② 参加北新庄夏季洗礼的记录，刘贤，2002年7月24日。

③ 参加北新庄教会夏季洗礼的记录，刘贤，2002年7月24日。

性而非传统性的因素，在这种农村基层教会，很少有同外界交流的机会。所以，他们对于圣经批判学，对于当今神学的发展是陌生的。一切从圣经来，在他们的理解中，基督宗教就是对圣经的信赖和理解，以及把圣经的教诲与自己的世俗生活和灵性生活结合起来。这种情况在农村教会看来有一定的原因。农民信徒通常文化程度不高，他们所希望听到的是一种简单而明确的“真理”，而不希望听到过于繁复的解释，因为这样将会使他们感到无所适从。另外一个实际问题是，他们所依据的“文本”资料也太少，在圣经之外，除了《天风》杂志之外，也很少有别的文字数据。像北新庄教会这样的团体，也没有文字记载自己的活动，因此，使讲道内容局限在一定的范围内。

即使如此，北新庄教会也有抵制这种传统的一面，比如“民间宗教”中急功近利的一面。比如，张牧师在多次讲道中，告诫信徒：“要有呼救之心。得到神的救恩不是在为“要上大学”、“要吃××”而祈求主，主的大事是让你悔改，光照神的救恩。主不是让你吃……，喝……，而是开启你的心灵之门。现在不需求什么，而是缺少上帝的生命，永恒的天国都给你了，还需求什么呢？耶稣都知道我们的需求，自己要交给上帝。”^① 这里所体现的，就是一种超越的精神，这也是这个有近80年历史的农村教会团体从自己信仰的经历中，正在调整世俗功利的追求和宗教超越的位置。现在的长老赵培让说：“在牧养的指导下，根据圣经，参与政府的政策。圣经的理解，有时代性，但真理是一致的，与我们父辈是一致的。但在信仰的角度、仪式上比以前有一些变化，比以前活跃了。宣传的力度活跃了。信徒的文化素质也高了。”^② 当然，这将是一个很长和反复的过程，即使在

① 参加北新庄教会夏季洗礼的记录，刘贤，2002年7月24日。

② 访问赵培让的记录，陶飞亚，2000年5月11日。

教会有很长历史的西方这种反复也是普遍的现象。

其次，北新庄信徒的活动是一种传统影响下的活动，但是因时代和条件的变迁，有些被继承下来了，有些则发生了变化。先看祈祷。祈祷也可按不同场景分为两类。第一种活动是在北新庄教堂每天清晨3、4点钟举行晨祷和晚上晚饭后晚祷。这种晨祷会和晚祷实际上是耶稣家庭时代留下来的传统。耶稣家庭信徒共同生活在一起，强调属灵的生活，通过经常的祈祷活动来密切个人与神的关联，表达个人的宗教情愫。又因为集体生活，晨起晚上举行祷告会也比较方便。家庭解体后，这种活动逐渐停止。但一些家庭的老信徒，仍然珍爱这种传统。在农闲季节中几乎天天到教堂来作晨祷。不过，这种晨祷通常摸黑就起床，对要外出上班或者白天下地出大力的人来说有一些困难，对没有在耶稣家庭生活过的中青年信徒来说，要做到也很不容易，所以通常是规模较小，在教会生活中的影响也比较小。第二种活动是礼拜中的祷告。这是一般信徒都参加的活动。在农闲的时候，整个泰安郊区的信徒都有可能来参加这种活动，但农忙时人数就会显著减少。祷告的仪式是过去多年形成的一种程式。

北新庄教会礼拜是农村礼拜活动的一个类型，在整个礼拜的仪式中，显然受到过去耶稣家庭礼拜传统的某些影响。第一，长时间的唱诗。历史上耶稣家庭领导层中，有专门的音乐人才董恒新，敬奠瀛及其主要助手左顺真、陈碧玺都喜欢音乐。因此，曾写作了大量的诗歌供信徒吟唱。另外则是经文诗歌，实际上是把家庭认为重要的圣经经文，串编起来唱，使读书不多，劳动繁忙的信徒们在唱诗中熟悉圣经。第二，激情的同声祷告。信徒经常在出声的祷告中痛哭流泪，但流泪之后，情绪平复如常。李瑞君长老说祷告时，“一唱诗，就不由自己了。耶稣家庭一直是集体同声祷告。……有文化的人，一般哭不上来。哭时有泣有嚎。有文化的人一般不会大声。有些妇女会这样大

声哭。祷告时人就虔诚起来。一祷告就觉得神能听见。心被感恩，就像来到自己的老人跟前，感恩的滋味就像一个小孩子，在遇到危险时，跑到父母跟前，是一个感动。在自己看来，祷告不流泪，有些干巴巴的感觉。流泪是和神亲切。伤心的哭越哭越难过，祷告的哭是越哭越痛快。有些老年妇女，要是没赶上祷告，心里就不高兴。一周的杂事一祷告，就把担子交给主了，心里感到特别踏实”。

不过，过去耶稣家庭的传统中，也有不再有重要影响的东西。最明显的是说方言和圣灵充满。耶稣家庭领导人敬奠瀛曾说：“耶稣家庭曾高举给圣灵充满，也标榜过物灵一致，也有过若遇不着圣灵充满就不能负责任的口号。见面时常提到‘你圣灵充满了没有？’至于圣灵充满后，确实在心灵精神上得到无限的振奋和启发，甚至神明清明，天地为新。生发一个跟从主传福音的决心。实是增加信心、爱心、热心。尤其喜爱祷告，易于亲主。有时甚至什么都不顾了。一句话，就是‘主’在人的心里占了主要的地位。”但是，敬奠瀛后来也批评了耶稣家庭中过分强调“圣灵充满”，^①但圣灵充满始终是耶稣家庭宗教传统中的特色。现在北新庄祈祷过程中则没有这种现象了。华东神学院毕业的董金红解释说：“现在北新庄教会与以前耶稣家庭时期相比，是不讲方言了。主要不再追求圣灵充满。现在只要信，行事为人，符合圣经。异梦异象，也不追求。……教会才开放时，老年人还特别追求说方言。但现在被提、跳灵舞的现象都没有。耶稣家庭讲爱讲吃苦舍己，现在还要讲。圣灵充满的形式不一样，追求内里，圣灵充满就重生。”^②

北新庄教会的宗旨是一切回到圣经，与圣经不符合的一律取消。

① 访问赵培让的记录，陶飞亚，第134页。

② 访问董金红的记录，陶飞亚，2000年5月11日。

看来这一点在这个教会的讲道人中是相当一致的。董金红称农村教会与城市教会不一样，农民文化还比较低，只能一段一段讲圣经^①。这也表明即使像北新庄这样有点历史的农村教会，中国信徒的基督教知识依然是非常基础性的。但是，“说方言”和“圣灵充满”的现象，从教会的成长来看，也是一个从高潮到低潮，从激情到理性的历史过程。对个别信徒来说是这样，对一个群体则更是这样。大凡新兴教派或迟或早会向成熟的主流基督教思想和仪式靠拢，所谓农村教会，在初期可能会重复初期教会团体的某些方面，但随着教会年复一年的存在下去，激情总是磨不过理性的，农村基督教也会向“高级”宗教的方向挪动。

再看宗教庆典。北新庄教会的宗教活动中最隆重的当然是圣诞节的活动，这种庆祝活动与城市教会有一致的地方，也有不同的地方。一致的是庆祝的气氛，对圣诞节的渲染。如1999年北新庄教会圣诞庆祝时，教堂布置得相当漂亮，在这个远离城市的小村庄中，教堂中竟然用上了霓虹灯。庆祝活动分为三部分，第一部分是唱诗和祈祷，带头的长老们对信徒们说“今晚聚会是纪念主的降生，要用诚心来唱。”她们自己常会“受感动”而哭泣，而许多女信徒也会“感动”流泪。大声祈祷使教堂中充满了一种“神圣”的气氛，信徒们各自向“神”倾诉自己的心声。第二部分是庆祝圣诞的节日表演。这些节目有几个特点，其一是信徒的参与性，大约有十几名女信徒，分别登台表演。其二是表演形式的本地化，其中有唱诗、舞蹈、快板书和三句半等多种形式。在关于耶稣生平的唱诗中，借用的是从抗战起广泛流传的“我的家在东北松花江上”的曲调，在其他宗教歌曲中，分别借用了在中国广泛流传的《正月里是新春》和豫剧《朝阳沟》的曲调。

① 访问董金红的记录，陶飞亚，2000年5月11日。

第三是内容的伦理化。除了赞颂耶稣的内容外，都是劝导信徒要诚实和孝顺。同时也强调“信教的道德就是好”，宣扬做一名基督徒的自豪感。第三部分是晚上12点以后，要“报佳音”，就是一批信徒和孩子，在北新庄里挨家敲门，报告耶稣降生的消息。李长老说，“这是从耶稣家庭时期就有仪式，在宁静的晚上报佳音，真使自己感动和感到神圣。”报佳音之后，就集中到教堂里作晨祷。^①

庆祝圣诞的活动在圣诞节一天达到高潮。这次活动更体现出这种活动的公共性。在圣诞节的早晨，信徒们从四面八方赶到北新庄，参加庆祝活动和奉献。庆祝活动的内容与平安夜的相仿，唱诗、“圣剧”表演，但多了“奉献”和分圣诞礼物两项内容。从他们用各种各样的交通工具赶来参加一年一度的节日，和他们并不富裕但为“主”“奉献”的虔诚，可以感觉到这种宗教活动对他们生活的意义。

在农村中甚至在城市中较少有群众自发参与的庆祝活动。这种庆典既是一种宗教性的活动，也是一种大众文化上的吸引。这些男女信众，谈不上有什么艺术的训练，除了在教堂的圣坛上，在农村基督徒聚会的场合，他们哪有这样放歌的时候。笔者觉得，这些一年四季辛勤劳作的农民，文化水平不高，经济上看来还不太富裕，对他们来说，如果说基督教带给他们一种宗教上的精神上的安慰，也是一种世俗文化上的快乐。笔者曾参加过纽约河边国际教堂平安夜的庆祝活动，也参加过山东济南基督教会的圣诞晚会。相比起来，北新庄教会的庆祝活动是独特的，它把原本庄严的宗教活动，变成了类似公社化时期乡间农民宣传队的演出，给一种神圣的宗教仪式添加了农民自娱庆祝的色彩。这可能应该算是基督教中国农村化的一个例子。

最后看圣餐和受洗。北新庄教会在每年夏季六月十五，举行圣餐

① 参加北新庄教会圣诞庆祝会的记录，陶飞亚，1999年12月24日。

仪式。领圣餐在教会中是非常神圣的。领受圣餐者从此就和主结合在一起了。对信徒来说，一年一度的领受圣餐是自己与耶稣的新生命结合的标志，一种信徒身份的重新确认。在中国民间传统中，通过这样一种西洋式的仪式，达到与自己信仰之神的结合，通往一个更高的境界，这是使信徒获得一种信心、一种宗教心理上的优越感，使其信仰得到进一步的巩固。北新庄教会仪式，实际上也就是其下属一些教会的仪式。范镇教会也是大水洗。在洗礼之后，参加者一起吃极简单的伙食，通常是馒头和疙瘩汤。所有这些，都可以看到耶稣家庭宗教传统的影响。^①

这些宗教活动对信徒意味着什么？这不仅要从宗教角度，还要联系到中国农村的实际情况来考虑。在某种意义上，“单位”制度在中国社会中有着重要的作用，但在农村的基层农村其可放效则明显有限

1907年，穆德（John R. Mott）来华巡回布道，东吴大学亦是其中一站。由于热心信道同学邀请，赵出席了穆德的聚会，为其演讲所感动。后来，文乃史教授及其他同学相继在赵身上“用工夫”。有一次聚会后，赵留下向校长孙乐文（D. L. Anderson）请益，孙特盼赵曰：“紫宸，我看你乃一深思的青年，你当自思。”赵晚上回到卧室后，想及“我是一个深思的青年，孙先生知我也，士为知者死可矣”。赵深感“知遇之厚”，加上与渐信道的同学相周旋，不到半年，便领洗成为基督徒。东吴大学为监理会所主办，赵顺理成章成为监理会信徒。这时，另一位老师（R. D. Smart）又写了一封信给他，表示欣喜听到赵愿意跟随耶稣，并述说了对他极高的期望。这些师友的鼓励，对赵的信教起了极大的作用。当赵感到困惑与困难时，他更深深经历到，耶稣是众人中最好的一位。^①

赵从反教的“小健儿”到信了耶稣，最大的关键，就是在精神上得到寄托，理性的因素并不是占有很大的位置。他于20及30年代对自己皈依的理解都是如此：

那时我领受入教，是一种纯粹的精神活动，情感活动。这种活动，一方面为痛苦所驱策，又一方面为朋友所导引，完全是人格全体的发展，绝对不是理知的激荡。^②

回忆当时，我实在不曾有新颖的宗教经验。虽亦祈祷读圣经，信从基督受死，为人类赎罪诸种教义，在理智上却不曾获得解释。不过，精神有寄托，-往往有心向善罢了。^③

简言之，赵的皈教，与其说是出于理知上的考虑，毋宁是由于经验的

① T. C. Chao, "What Jesus Means to Me," 11.

② 赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第7页。

③ 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第68页。

催促。如何处理理知与经验间的张力，不久便成为他的实存挑战。

(3) 一位清教徒的挣扎^①

赵紫宸曾这样形容自己信主初期的生活：

我初作基督徒，只知祈祷，读圣经，做礼拜，参加教会的工作。起初十年，我往往受感动，切求情感上的慰安与舒适，在宗教生活上忽冷忽热，全无定准。大学毕业后，我因问题渐多，心中忧闷，需要迫切，所以祈祷亦比较勤，每日几乎有三小时祈祷读经的工夫。有两三年我似乎有比较胜利的生活，说话也有力，行事也有力。自己的宗教便要传给别人。大概那时的修养，似乎不是勉强作的，乃是很有兴趣的，所以自己不期然而然地受了好的影响。……其间有一个短时期，我竟觉得上帝亲切的同在，竟有异梦，生活非常有定向。^②

这段文字，很能说明初信时赵的宗教经验，值得进一步析论。

首先，是赵过着十分虔诚的宗教生活，他甚至用“清教徒”来形容自己。他于清早六时便在教室中独自祈祷^③。在学期间，他过着苦行式的生活。例如，生病不延医、坚持信与不信者不能相交、渴望主再来、追求痛哭重生的经历，及要求自己过着严谨的生活等。然而，“在这种苦行的状况中，我的痛苦仍旧没有停止，有时反来的更凶了”。换言之，皈依宗教不仅没有给赵释除原有的痛苦，反而为其增加愁苦。其中最大的苦处，是家人初期因其信教而给予的压力。当时

① 除特别注明外，参赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第7—12页。

② 赵紫宸：《谈谈我的心灵修养》，徐宝谦编：《灵修经验谭》，上海青年协会1947年版，第18—19页。

③ 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第68页。

赵母批评他“吃教”，赵父甚至向他施予体罚。由于信教缘故，赵拒绝参加祭祖及敬拜神佛之举，更增加了家人的反感。家中发生的一切不如意事，也全都归咎于赵信了洋教。然而，赵形容自己“心倒觉得快乐起来了”、“觉得自己是大祭司面前的彼得约翰”，一切受苦顿然变得“有价值”。借着祈祷，赵感受到与上帝异常亲切，因而能够面对种种困惑与难关。^①

此外，赵热心参与传教工作及教会的事奉。1910年，赵于东吴大学毕业后，留校任教（东吴）中学的英文、算术、圣经等科。这时，他仍维持每天读经祈祷三小时。初期，他于卧室中祈祷，后来与胡某（宗权）一起^②。数日后，竟吸引了廿三位学生加入。学生不乏因他的劝导而信教者，半年间，便有十七个学生领洗。经过近两年家人的反对后，他最终更带领了自己的父母及妻子领洗^③。事奉方面，赵紫宸又表现积极，先后担任多项教会职事。^④

不过，赵紫宸这时仍面对着内心与外在的挣扎。内心方面，他承认自己在青年“性欲的冲动”下难以自持^⑤，有时会受到一些年青女士的吸引，在思想甚至梦境中堕入欲念^⑥。也许他初期与妻子间的差距，亦强化了这方面的问题与困惑。期间他有一次特别的宗教经历：他在梦中看见一个衣着如圣方济派修士的黑衣人，领他游历。后进入一小室，不一会，他听到有声音对他说：“你为甚么使圣灵担忧？”事

① T. C. Chao, "What Jesus Means to Me," 13.

② 《中国信道教员》，中华基督教统行委续会编：《中华基督教会年鉴1918》，第5期，上海广学会1919年，第304页。

③ T. C. Chao, "What Jesus Means to Me," 11—12. 他甚至形容自己的母亲在信主后，成为一位很好的老基要派（a good old fundamentalist）。

④ 赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第10页。

⑤ 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第68页。

⑥ T. C. Chao, "What Jesus Means to Me," 12.

后赵认为在梦境前他曾听传道人说过“使圣灵担忧”一语，但他却不认为可完全用心理学来解释此事。因为心理学是自然科学，只能“视察心象，明其蕴结隐现的因果”，却不能假设“幽冥”，故不能观察现象以外的客观真在。赵深切感受到，以科学来解释宗教领域的经验，显然有其不善之处。更令赵觉得这次宗教经验可贵之处，在于他在经历此事后，“每逢情欲冲动，私念迭兴，自欺欺人，放肆纵欲的时候”，他便想起“不要使圣灵担忧”这句话，给予他及时的提醒，“勒住了悬崖的奔马”^①。由于能坚持“自律”，故在行为上“未尝越雷池一步”。但为了克胜内心的欲念，他更“像一个修行的枯僧”^②。对他而言，跟从耶稣就是奉行“道德理想主义”（moral idealism），靠着耶稣赐予的力量，去克服一切试探，实现人性的最大可能。^③

外在方面，赵开始面对经验与理解间的挣扎。打从受洗以来，他对于基督教的教义（如“宝血、替代、原罪”等）均毫无怀疑地接受，并视之为信仰的权威。不过，当他逐渐觉察到自己的经验与教义间未能协调，并致力于寻求理解时，便愈益怀疑教义的真实，“想来想去，全是破绽”。同时，他对清教徒式的苦修生活亦呈现张力。其中《中庸》所言“唯天下至诚为能尽其性”一章，让他从“尽性”中得到觉悟，体会到不该压迫人情的见解。

我们可见，赵之皈信主要是经验先于理解，故当他经历到两者间有着不能调和的矛盾时，他对信仰本身的怀疑亦与日增加。赵氏最大的挣扎在于，一方面他领受新思想，要破除迷信，为其宗教生活作出合理的解释。但另一方面，又发觉其实要为自己的宗教经验寻找合理

① 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第70—71页。

② 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第68页。

③ T. C. Chao, “What Jesus Means to Me,” 12.

的解释，无疑是缘木求鱼。就以上述那个曾给他极大安慰的梦境而言，他事后的反省是：

我于得获此种经验之后，怀疑更深，常觉宗教的客观对象，对着我的知识生活，是一个永远倔强的疑问！宗教是教人得安慰的；但不是迷魂药，麻醉剂；欲得正解，非冒险穷探，走上崎岖崭新的路径不可。故宗教给人平安，亦给人不平安！^①

宗教经验本身是人对上帝的欲望，而为此种经验寻找合理解释则是理性的表现，后来，赵在《基督教哲学》中便把自己这种“理性”与“欲望”的挣扎道出：“理性找不到上帝，更不能解释基督教任何一个信念。欲望则要有上帝，要亲近上帝，更要将基督教的信念从死灰里拔出热炭来，做我生活里的热力。……理性说不知道的事情，且放在一边等待解决；没有解决，决勿去信。欲望说做人是今天就要做的，是连的，不是断的；若要等到问题解决，再去做人，只怕青山埋骨，人已变作腐草飞磷了。”那么，该如何处理“理性”与“经验”间的张力？“为今之计，只有头做头的工，心做心的工，让它们不协作也罢。”^② 质言之，就是把两者置于独立的领域，互不干涉。不过，这种“不协作”的手法，也许能纾缓其一时之苦，却非长久之计。

三、“自由人自走他路”

(1) 我要解放

1914—1917年，赵紫宸赴美进修，入读监理会背景的梵德比

① 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第71页。

② 赵紫宸：《基督教哲学》，第23—24页。

(Vanderbilt) 大学宗教学院 (School of Religion)。1916 年，赵获文学硕士 (M. A.) 最高荣誉 (Summa cum laude)，主修哲学和社会学。1917 年，完成神道学学士 (B. D.)，并获“创办人奖章” (Founder's Medal)^①。在美三年间，赵形容自己“思想虽渐有新机，经验则并不加深”^②。抑有进者，这种思想上的新机，却进一步与其经验相矛盾及冲击，“思想反而不安定”^③。赵深切觉悟“我要自去找寻我的道路”，而这条路向就是朝着理性的方向发展，“渐渐地把我从前的信仰思想改变了”。^④

赵所改变的，包括教义及经验两方面。在教义方面，他以理性来审视所信的内容，于是，“我的宗教，从自己有了悟彻直到现在，未尝在异迹神秘宝血童女天堂地狱上找根基，正像我从不在半夜里找太阳一般”。他甚至认为，如果有人能够使他确信基督不足以作其救主，并提供充分的理由，那么他便立即把基督教丢弃。^⑤

宗教经验方面，赵形容自己几乎“停止了祈祷”，在信德上大大倒退。赵在灵修（他称之为修养）上的荒怠，笔者以为，并不完全由于理性的冲击。事实上，他在赴美前业已面对理性与经验间的张力，但仍在宗教经验上觉着真实的体会，经历到与上帝亲切的同在。那么，促成赵氏在美思想改变的主要原因是什么？

① “Catalog of Students, 1916--1917,” in *Vanderbilt University Register, 1916--1917*, 193. “Scholastic Recorder—Biblical Department—Vanderbilt University of T. C. Chao,” (June 1917), “Commencement Program,” (June 17, 1917), Special Collection & University Archives, Jean & Alexander Heard Library, Vanderbilt University. 在“Catalog of Students, 1916--1917”中，指赵的文学硕士主修为经济与哲学，有误，应为社会学与哲学。

② 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第 71 页。

③ 赵紫宸：《谈谈我的心灵修养》，第 19 页。

④⑤ 赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第 12—13 页。

一方面，这与梵德比大学宗教学院的学术及宗教氛围有密切关系。大学原属美南监理会（Methodist Episcopal Church, South）主办，1915年5月后摆脱教会控制而独立^①。而原来以训练教会传道人才的圣经系（Biblical Department）也因此易名为宗教学院。宗教学院的教学重点是重宗教与伦理，强调以科学精神（scientific spirit）来发现宗教真理，并以民主来诠释基督教的基本原则^②。这种学术及宗教背景，对赵氏思想的改变有着重要的关系。

另一方面，我们也得把上述宏观背景置于赵个人思想的脉络之下。在美三年，赵形容是他“生平最平安，最没事，最无可述”的时期^③。“生活虽安定，思想反而不安定”。而当时赵面对最大的困扰，是来自人事方面的问题。他所指的人事问题，主要把矛头指向教会内某些伪善的敬虔者^④。这些伪善者把赵推向思想反动一面。他认为，不论从科学事实以至个人经验上的体会，均与传统教义的教导冲突。当他认定耶稣自己就是信仰的权威时，便决定把一切人为的符号、组织以至神学扬弃。^⑤

在美期间，赵应邀为《留美青年》撰文，在《价值比较论》一文，他提出了中国人提高生活所必须留意的四个维度——解放（emancipation）、保持（conservation）、吸收（assimilation）、改造（reconstruction）^⑥。赵认为这亦反映出其宗教变迁的途径：

① 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，第41—42页。

② “School of Religion,” in *Vanderbilt University Register*, 1916—1917, 109.

③ 赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第13页。

④ 赵紫宸：《谈谈我的心灵修养》，第19页。

⑤ T. C. Chao, “What Jesus Means to Me,” 12.

⑥ T. C. Chao, “Comparative Values,” in *Liu Mei Tsing Nien* 3: 4 (May 1917), 194. 本文蒙上海复旦大学徐以骅教授惠赐，谨此致谢。

人到思想的监狱里去，做了穷愁饥渴的囚奴，假使要得自由，只有自己去动手实行解放自己。最可怜的人，就是一方面要冒险，一方面很胆小，明知他的理解不适合他的实验，却依旧不敢放胆去要求更确的理解，却依旧免（勉）强潜伏在那违背近代最高深、最广阔的社会道德，社会福音，社会与个人交通调剂的生活底破产宗教思想下讨生活！不解放，无以保存，无以吸取，更无以改造，解放乃今日信徒的第一义第一事。^①

质言之，赵决定在宗教思想上打破旧有传统的桎梏，扬弃与现代思潮相违背的宗教思想，为要寻找更正确的理解。解放思想成为其当前首要关怀与当务之急。

(2) 反动与新派

1917年，赵紫宸学成回国，任教于东吴大学，同时又为监理会工作。然而，回国后的赵氏，不论在个人、家庭以至国家方面，均遭遇上极不如意的困难以至悲剧。首先，他仍深受债务困扰。原来他赴美留学，并不是由监理会资助的。东吴大学共借了二千六百二十元予赵。赵回国后，东吴大学每月从其薪金中扣除若干。所以赵对于有人说他出身微贱，全赖教会而得教育，有极大的不满。他甚至形容自己的服务，不过是“一点一画卖钱”。^②

此外，他与监理会的关系，也值得进一步探讨。他曾代表监理会参与筹备全国基督教会议的工作，任事务委员。但他对教会的人物与组织，均曾流露出若干程度的“反感”，这些反感也促成了他思想反

① 赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第14—15页。

② 赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第4、15页。

动的背景之一。^①

家庭及国家方面，他曾在《基督教哲学》中略略谈及：

我从离开学校之后，兄弟病死，遭回禄，遇强盗，萎靡不振了两三年。睁眼一看，国家危弱，同胞沦落，自己则一筹莫展，几乎有精神待毙的危险。^②

赵紫宸提及病死的兄弟，是他的二弟赵子云和三弟赵之惠。原来赵回国后，更把两位弟弟接到苏州学习，让他们进入东吴就读，赵之惠更得以留学美国。不过，当两人学有所成之际，却先后病逝，令赵至为伤心^③。他尝言，“这两个人死了是死了半个我”。^④

两位弟弟英年早逝，难免对赵的信仰带来莫大的冲击，“在我血里也种了反动的种子”。他所指的“反动”，源于如何在痛苦中寻求理解。在而企图彻底澄清自己的经验及宗教教义时，问题更接而连三。“一波未平，一波又起”，“想来想去”，信仰“全是破绽”。赵氏“专用头脑的工夫”，使他的信心也冷淡起来。^⑤

至于国家社会方面，他回国时中国正值新文化运动，赵亦深受影

① 赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第15页。赵没有详细交代，只是轻描淡写地说，“是极普通的，不说也罢了”。笔者估计，也许赵不满监理会内某些人事与组织，但同时，监理会方面也对赵的神学思想有所保留，他们之间的不协调的关系，可以是双方面的。

② 赵紫宸：《基督教哲学》，中华基督教文社1926年版，第23页。

③ 黎新农：《寂寞深时悟亦深——采访赵紫宸先生在京子女札记》，《金陵神学志》第29期（1996），第40页。

④ 赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第15页。40年代初，赵紫宸被囚于日本集中营时，忆起两位早逝胞弟，曾为其咏诗两首，反映出其思念之情。赵紫宸：《系狱记》，第55页。

⑤ 赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第15页。

响。他形容“触目都是恼人的刺激”^①，自己因受美国哲学的影响及中国新思潮的感力，“样样事情皆向新的路上走”。

这种革新基督教的倾向，也反映在其教会工作上。他在东吴大学带领了十多名学生信教，在领洗礼前的查问信德时，他竟“严厉”地向牧师说：“这些人领洗的时候，绝对不能按照监理会纲例的条问回答，因为他们不明白童女生子，肉身复活那一类的事。”^② 其间，他又撰写了极具争议性的《对于信经的我见》一文，全盘否定使徒信经的内容，并按照理性及科学标准，重订信经^③。正统基督教教义，在赵眼中，几是“异端”的同义词。^④

赵的宗教思想愈趋“反动”，也招惹了更多的抨击，被斥为“讲异端”的人。面对种种批评，赵的反应是“为甚么怕将真理教人呢？”打破了别人的信仰，又有何坏处呢？“于是我完全自由完全解放了……自由人自走他的路罢。”^⑤

1923年，他为我的宗教经验一文作结时，这样为自己的情况作结：

我已从神秘生活中出来转入了纯粹的伦理生活；从普通的空论出来转入了科学环境，从笼统的玄想里出来转入了真切的、实际的经验与经验的准确研究；从老成的状态里出来转入了少壮的状态；从个人的宗教出来转入了社会的宗教；从他世界出来转入了现在的世界；从绝对论里出来转入了实验主义；从修行动作里

①⑤ 赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第15页。

② 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第71页。

③ 赵紫宸：《对于信经的我见》，载《生命》，第1卷2册（1920年9月），第1—11页。

④ T. C. Chao, "Jesus and the Reality of God," in *Truth and Life* 7: 5 (March 1933): 1.

出来转入了圆满的人间的有生趣的境界。终日劳苦，但觉愉悦，时刻奋斗，却有精神。我更加找见了自己。^①

由于受到“实验主义”及“现代主义”的影响，赵既发现不能为宗教信仰找到哲学上的基础与理解，其“修养”亦进一步“懈怠下来”。^②在他心目中，伦理的基督教才是真正的基督教，至于宗教的神秘经验，就着赵的思想而言，显然已为他所扬弃了。^③

(3) 人生是友谊

1923年，他为好友简又文《宗教与人生》一书撰序时，指出当前知识已将宗教“打扫了一番”，甚至把“祭坛”也拆毁。即便如此，人类仍打从心底里大喊说：“维持我，安慰我，救度我，寻找我的神在哪里？”当科学把神逐出去后，赵相信，人仍可以在“人心的圣殿”寻见神。意思就是人唯有在现世真实的人里面来“面见神”。而耶稣完美的人格及至善的行为中，便把“人生的真诘诂订了”。这样，“从前超越的神，见而为今日贯注的神了”。他体会到人生就是“友谊”，而宗教就是人“最忠信的朋友”^④。无疑，耶稣就是人最需要的朋友。^⑤

赵紫宸最为折服的就是耶稣的人格。他感受到耶稣的“人性人心”最与他接近，成为“我心我人格的救主”^⑥。赵先后出版了多本著作，均以人格为中心，包括两本供青年人讨论的经课——《美满生

① 赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第16页。

② 赵紫宸：《谈谈我的心灵修养》，第19页。

③ 赵紫宸讲话，徐曼笔记：《我们要甚么样的宗教？》，《生命》，第3卷9册（1923年5月），第3—4页。

④ 赵紫宸：《宗教与人生序》，简又文：《宗教与人生》，上海青年协会1923年版，第3—5页。

⑤ T. C. Chao, “Jesus and the Reality of God,” 5.

⑥ 赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第14页。

活是甚么?》(1923)、《基督与我的人格》(1925),以及两本反映其早期自由神学的专著——《基督教哲学》(1926)与《耶稣的人生哲学》(1926)。耶稣所能吸引赵者,并不是因为他是上帝的儿子,而是他是一位完全的人(thoroughly human being)。^①

《基督教哲学》一书所要处理的问题,就是为基督教信仰建立理性基础。“我们信耶稣的人,在今日备尝艰辛,信仰的根基都摇动了。……我的问题,是今日许多人的问题,就是:我们有甚么信耶稣的理性?我们对于今日的中国,有甚么道可传,有甚么力量传此道?”^②《基督教哲学》付梓后,赵又完成其姊妹篇《耶稣的人生哲学》,主要依据马太福音书登山宝训,来诠释耶稣的人生哲学。全书十多万字,悉以“主义”为题,统合为耶稣的“人格主义”,反映出赵氏在人格救国方面的理念。

《基督教哲学》及《耶稣的人生哲学》两书,成为赵紫宸二十年代经典著作,反映其早年自由主义神学的格局。显然,自由主义成为赵的思想与信仰归宿,安身立命之基础所在。

四、“我的心不宁息”

(1) 不肯迷信

20年代中叶开始,他在著作里,再次呈现出某种信仰紧张,逐渐从懈怠修养,停止祷告的状态改为肯定修养及祷告在宗教经验上的重要性。他承认基督徒的灵修是一种精神生活,“因而从跳不出的理智范围里一跃而出,直入神秘的境界”。基督徒在这种亲近上帝的神

^① T. C. Chao, “Jesus and the Reality of God,” 1.

^② 赵紫宸:《基督教哲学》,自序第7页。

秘经历中得着能力。^①

显然，他初时对这种经历却有着颇大的抗拒。

先是，赵再次经历异梦。1925年底，赵于苏州埋首于撰写《耶稣的人生哲学》时，突然收到家乡电报，谓“母气将绝，全家速来”，惜赵母在赵举家赶抵前业已离世。赵自言深受其母亲周氏影响，加上未能见其最后一面，因此悲痛异常。他想起于母亲离世前一个月，忙于写作，“天天作文，愉快中总有一缕悲惨的幽情”，以为身子不健全使然，现在才明白其悲怆的情绪，“或者是有意思的”。其间他曾在梦中与母亲相遇，不过，他由于“不肯迷信”，只在诗里略予交代，诗曰：

一月前母亲到我梦中来，
手扞心胸哀哀地哭泣，
母亲说：“儿啊，我那里会死，
你只须努力，你不须悲切。”
一月中我的精神不安顿，
快乐中常带一缕惨淡色；
哪知道慈母忧我的别离心，
冥冥之中久与我来相触接。^②

毋庸置疑，是次梦境给赵留下了极深刻的印象，但他却有意无意地不予深究，高呼“不肯迷信”。

① 赵紫宸：《本期弁言》，《真理与生命》，第2卷6期（1927年4月），第143页。

② 赵紫宸：《序》，《耶稣的人生哲学》，《赵紫宸文集》，第1卷，北京：商务印书馆，2003，第185、188--189页。

(2) 孤苦的追求

不过，这时赵紫宸的内心，却有着深层的孤单与不安，他在1934年出版的《我的宗教经验》中，剖白了其心灵干枯的状况：

在近十年间，我的生活常在孤独与忧患中。虽有机会常常讲道及研究宗教哲学，然终感觉到我的追求是一件孤苦的事情。我讲道教学时，常将自己倾倒出来，有几个青年曾说受了我深厚的辅助；但我自己心灵干枯，竟不能从同事同学的心中所渴求的灵恩。我的座右铭是“人生是友谊”五个字；不过我深知朋友不能在宗教上，在灵魂的隐秘处，与我相周旋。我的心不宁息，不平安，所要求的，朋友不能给，因我心深处的恳求是莫可名状的，只可以说，我要得上帝。我所要求的，哲学也不能给，因为哲学到底是理论，无论如何周密，终对实际的宗教生活有重要的遗漏。不过我一面实际的在上帝面前生活，一面仍旧在学识的路途，探求宗教的正解。^①

可见，赵紫宸在20年代中叶以后，心灵异常枯干，外在的职事（研究、讲学、讲道）与内在属灵的境状间呈现出不平衡的困局。一方面，他想要“得着上帝”，但另一方面，却发现朋友与哲学均不能满足他的渴求。

除此以外，中国国难当前，以及基督教受到教外人士的批判，也使在教赵氏感到忧戚。当他愈确切相信中国需要基督教时，却又感受到中国教会及信徒的不足及欠缺：

我不但是常感孤独，且时觉生活被压迫在重重愁惨之下。尤

^① 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第72—73页。

其是这三年来，国难临头，外则强邻肆虐，内则农村破产，往往使我忧心如海。我所最感痛苦的，就是基督救人救心的福音，在中国急需乎此的时候，被教内外的人们同样的唾弃。基督教真理的生活力并不在中国的基督徒中有蓬勃的发展；我们中国信徒不但是没有了正解，并且不曾有此生活洋溢乎其间。教外的思想者并非常紊乱，或扭于一种不正确的科学观，或因于历史知识的缺乏，或惑于各种政治社会论的偏断，就倡非宗教，非基督教的言论。^①

多年来，赵紫宸积极参与了基督教界对新思潮的回应，成为其中一员猛将。对此他的反省是：新思潮解放了生活，使人重新估量一切价值，却没有给人“一种建设人生的维持势力”和“一种安心立命的根基”。个人主义的泛滥，动摇甚至推翻了旧有的伦理道德，却无法创建新的根基。相对主义的价值观，否认有绝对真实的存在，连带把绝对的信仰也扬弃了^②。在这种氛围下，基督教备受批判，更逼使他去思考什么才是基督教的“实在”，其独特贡献又安在。^③

基督教对中国社会的重建将扮演重要的角色，这是赵从没有动摇的信念。他所困扰的问题是，究竟什么是基督教的独特贡献？一方面，赵觉着基督教不应把社会服务视作基督教的根本信仰与专作事工^④，另一方面，他又强调必须反求诸己，基督徒在参与建设社会时，“必先要建设我们自己的宗教经验与信仰”，“若要强迫我们应用

① 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第73页。

② 赵紫宸：《新酒》，《真理与生命》，第4卷9至10期（1929年12月），第9—10页。

③ 赵紫宸：《新酒》，第11—14页。

④ 赵紫宸：《新酒》，第11页。

基督的生活到政治经济生活上去，（乃是基督徒应当作的事）我们总得有些宗教经验与信仰，生命与能力才行”。^①

与此同时，赵紫宸在探讨基督教的本色化时，留意到中国文化中也十分重视神秘经验，这从《易经》、《道德经》、《庄子》中充分体现出来。中国人的务实，也不能否定这种神秘经验。他因而体会到，基督教若要在我国根深蒂固地发展，必须在“神秘宗教经验”方面有“深邃的得获”。因为唯有基督徒得着这种“经验的虔信”，始能实证基督教的存在，“无论怎样受打击、受逼害也不能损其毫发”。他更觉悟到心理学把宗教、神秘经验视为工具，因而否定了经验的对象。^②

（3）修养与祷告

20年代中叶以还，神秘生活在赵紫宸的宗教经验中的角色，变得愈来愈重要。他曾说：“生活不能常是涣散的，问题固然不少，祈祷却终不可缺。于是过了些时，又不期然而然地回到修养的路上来。”^③

首先，他反过来指出，全然否定“神秘生活”的做法，才是真正的迷信与诈伪。因为“只有生命能够识生命，只有经验能够了解经验”，唯有“彻底的了解”及“深入的经验”，始能寻着信仰实在的根基^④。信仰包含着“奥秘”，但他不再企图用科学来否定奥秘，反倒是承认奥秘的存在，并用生命及经验来作出理解^⑤。他不满意简单地把“修养”（spirituality）与“肉体”（corporeality）对立，也不认同

① 赵紫宸：《编辑者言》，《真理与生命》，第2卷20期（1928年2月），第551页。

② 赵紫宸：《基督教与中国文化》，《真理与生命》，第2卷9—10期（1927年6月），第258—259页。

③ 赵紫宸：《谈谈我的心灵修养》，第19页。

④ 赵紫宸：《耶稣的死》，《真理与生命》，第2卷15期，第420页。

⑤ 赵紫宸：《耶稣的死》，第425页。

把修养等同自我否定的苦行。那么，什么才是修养呢？赵认为人在寻求上帝的旨意，爱神爱人，由此而开展的生活素质。没有了上帝的真在，也就没有“修养”可言^①。后来，他进一步明确宣告，没有神秘生活，即无宗教。^②

其次，他再次肯定祈祷在宗教生活中的位置及重要，将之视作“宗教的中心”^③。赵紫宸指出信徒普遍对祈祷的两个误解：道德的误解就是信徒企图借着热心祈祷向上帝有所求。要是上帝不答应（“不灵”），就对信仰产生疑虑，不再有宗教生活。“殊不知祷告乃是要人知道上帝的旨意，努力遵所知的旨意而行，并不是要上帝知道人的旨意。”知识的误解是指某些受科学（特别是心理学）影响，把祈祷视作“一种心境，一种反射作用”，却忽视了“客观上帝的存在”。这种对祈祷的偏差与错误，结果使人“有了急要祈祷而不能祈祷的矛盾心境”。最后由于无法解决，就放弃祈祷，而用默想、省察、体认、涵养等等的自修来代替祈祷。^④

笔者相信，赵所指的两种关于祈祷的错误，其实也正是他个人的写照。他初信时犯上了道德的错误，以致在困难及痛苦中祈祷，却不获上帝的应允（他个人早年经历的痛苦，如两位弟弟的早逝），使他感到困惑，失去了祈祷的动力。后来他受新思潮影响，特别是

① T. C. Chao, "My Ideas of 'Spirituality'," *Chinese Recorder* LXX:10 (Oct. 1927): 634—635.

② 赵紫宸：《基督教与中国的心理建设》，《真理与生命》，第6卷8期（1932年6月），第10页。

③ 赵紫宸：《祈祷》，《真理与生命》，第2卷17期（1927年12月），第14—15页。

④ 赵紫宸：《祈祷》，第16—18页。他认为，默想，省察，体认，涵养等，至多不过为祈祷的成分，而不能为祈祷的全体。祈祷是人因自己的无用，不全，而求上帝临格，“由我达他，由我接触超我的非我”。赵重申，上帝不仅是“内在的灵”，同时也是“超越的灵”。没有了上帝，就不是祈祷。

受制于科学及心理学，又犯上了知识的错误，把祈祷约化成为迷信及心理反应。最后，他再次肯定祈祷在宗教生活中的重要，他说：“我们祈祷，因为我们信仰一个全善而全能，内在而超越的上帝……祈祷的中心就是人将自己交托给上帝，而因此得有上帝自己做人的实在，做人的基业。”^①

1931年，赵出版首本祷文集——《祈向》，在序言中，他强调科学哲学即或能改变宗教的观念，却不能“侵占宗教的领域”，废止祈祷。他认为祈祷是人的本性流露，“今也，天下有感有不感；予虽无以回天下之感，却有以自决其祈向”。人在艰难时更需要向上帝呼求，“理知所不逮的解释，祈祷可以为我剖析，行为所不及的事功，祈祷可以为我成全”。这种通过祈祷而获得的“平安”与“深情”，就是赵个人的真实经历。^②

（4）独特性的寻求

赵紫宸对其困惑与改变的自我解说是：

民国十五年，我入燕京大学教书，思想渐渐改变，大都是环境的刺激所引起的反应。十七年，我游历耶路撒冷、英国及西欧，经验与思想，亦经过了部分的变迁。二十一年夏，我重游英国，留学一年，在宗教思想上，稍有比前深刻的见解。^③

赵氏提及了三方面值得留意的地方：（一）1926年他从东吴大学转到燕京大学宗教学院任教，两年后更接任院长一职；（二）1928年，他

① 赵紫宸：《祈祷》，第18页。

② 赵紫宸：《祈向》，上海广学会1931年版，第1—2页。

③ 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第71页。

代表中国教会参加耶路撒冷的国际宣教会议；（三）1932年，他在英国进一步接触了新正统主义神学。笔者曾在另文探讨这三者对赵的影响，在此不再赘言^①。扼要而言，赵转职燕大宗教学院后，标志着他投身神学教育的工作，特别是思想到教会与神学教育的关系，以及神学教育与大学体制的张力等，这均对赵的神学思想带来挑战。另一方面，他在耶路撒冷及英国的经历，教他愈益认同寻索基督教信仰的“独特性”，并因此下启其在30年代以还神学思想的深化及调整。

那么，赵所指的“改变”、“变迁”及“深刻的见解”，与他的心灵孤独又有何关系？笔者以为，这可从三方面来说明：（一）当赵紫宸对于什么是基督教的“真在”作出深切的反省时，他便愈益对旧日从哲学及伦理的角度来为基督教定位有所不满。他觉悟到自己需要并且不应惧怕顺服“权威”^②；（二）他又更深的体会到，他所扬弃的神秘宗教经验，原来在寻求上帝的过程中，竟又扮演着不可或缺的角色。他形容基督教是“一种宗教奥秘与伦理生活合并的宗教”，每位信徒都能从自身的宗教经验中了解到基督教的价值与贡献^③；（三）他对教会（有组织的信仰群体）的重视程度也渐趋增加，宣告不能只要宗教而不需教会。^④

1934年，赵紫宸在《基督教的中心信仰》中，明确指出信仰不是一个可供证实或推翻的“假定”，而是“一种热切的肯定，不待证实而已成实在的东西”。质言之，“信仰就只是信仰。信仰没有凭

① 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学思想的中心课题》，载邢著：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，第18—23页。

② T. C. Chao, “What Jesus Means to Me,” 12.

③ 赵紫宸：《我对于创造中国基督教会几个意见》，《真光》，第26卷6号（1927年6月），第2页。

④ 参邢福增：《赵紫宸的教会论——兼论其在中共建国后的教会改革观》，载邢著：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，第127—130页。

据，并且不需要凭据，因为信仰本身就是凭据”^①。他又形容自己昔日的表现是“愚人胆大”、“偏僻好新”、“不务实际的耀武扬威”^②。而他也愈益不满基督教现代主义及自由主义，批评其拚命地与科学“讲和”，却把基督教的中心思想“闷死”其中，“想把宗教的实际整个儿的推而纳之于现代思想之中，而以根本上残缺破碎的见解，凑合出一个整全的统系来”。^③

不过，他也觉得自己要实际的在上帝面前生活，但却又不能完全扬弃“老我”，要在“学识的路途”上探求宗教的正解^④。例如他在英国时，曾应邀参加牛津团体运动（Oxford Group Movement）的家庭聚会，各团员当众认罪，诉述经验，及各自静听上帝的指示。当时赵的感受是：“心虽虔默，而理智却跃跃然倾向于观察”，并坦言自己没有听见上帝的指示，因为在静默时，“我不禁窥测同座者的行为”^⑤。30年代末，他这样形容自己：

知识追信仰，却是在自己圈子里转，转得果然快，但所追的是自己的影子。十年以前我就对自己说：“信仰没有凭据，信仰本身即是信仰的凭据。”可是我的信仰依然是学府式的。^⑥

① 赵紫宸：《基督教的中心信仰》（上海：青年协会，1934），第5页。赵甚至批评把信仰视作“假定”的人是“现代的妥协派”，结果就是“不冷不热，不死不生”。第6页。

② 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第71、72页。

③ 赵紫宸：《上帝若为万能而又爱人，为何不将魔鬼或罪恶扑灭？若为锻炼世人，岂不太忍心么？》，《真理与生命》，第10卷6期（1936年11月），第336页。

④ 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第73页。

⑤ 赵紫宸：《牛津团体运动》，《真理与生命》第8卷1期（1934年3月），第10页。这时，赵对于个人如何领受上帝的指示，仍有一定保留。

⑥ 赵紫宸：《新时代的基督教信仰》，吴耀宗编：《基督教与新中国》，上海青年协会1940年版，第165页。

30年代以还，赵紫宸的写作充分反映出这种张力与挣扎。一方面，从《评宣教事业平议前四章》（1934）及其对吴雷川的《基督教与中国文化》一书的评论（1936）中，可见他对基督教信仰的独特性的极大关注，在神学思想上呈现摆脱自由主义的痕迹与倾向，表达出对新正统主义的认同，坚持除了耶稣基督的启示外，人不能按其理想来认识上帝。^①另一方面，他在《耶稣传》（1935）中，却又以人本主义色彩来诠释耶稣，把他曾一度承认耶稣的“超越性”也全然扬弃^②。《耶稣传》迄今仍被视为赵氏自由主义神学的典范。

赵紫宸对启示的理解，也反映出其徘徊立场。30年代开始，他已开始强调启示的重要。“宗教重知识理解，而尤重启示与悟入”^③。1938年，他出席在印度马德拉斯（Madras）邻近的坦巴兰（Tambaram）召开的国际宣教会议时，便宣读了《论启示》（Revelation）一文。他一方面承认基督徒要在耶稣基督身上“寻找上帝特别的启示”，而这启示是有别于上帝在自然界、人类历史及在非基督宗教的启示。另一方面，他又相信古代中国的圣贤，也可以受到上帝的启示^④。这反映出他在接纳特殊启示的同时，又保留了一些自然神学的影子。

① 参邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学思想的中心课题》，第24—33页。

② 赵形容《耶稣传》是一本从“本色玻璃”来看耶稣的著作。赵紫宸：《耶稣传》，上海青年协会1935年版，第3页。后来，他形容自己写《耶稣传》，“纯系文艺的写作，一任想象的转移，行文施墨，全无羁束”。参赵紫宸：《圣保罗传》，上海青年协会1947年版；香港基督教辅侨出版社1956年版，第16页。

③ 赵紫宸：《我的宗教经验》（1934），第73页。“我深觉基督教之所以为宗教，是因为耶稣的信仰与启示”。

④ T. C. Chao, “Revelation,” *The Authority of Faith*, The Madras Series, vol. 1 (New York: International Missionary Council, 1939), 32, 42—43.

五、“我被逮住了”

(1) 寻求活的信仰

有谓“物极必反”，回看赵紫宸在宗教方面的经验及思想演变，当发现他每一次向理性及学识方面追逐到高峰后，即会出现思想逆向，作出深切的自我检讨与反省。30年代末，他坦言：“去年一年（1939年——笔者）我寻求信仰，要一个活的信仰。”他的挣扎是：

在理智上我肯定我信上帝；然而到了患难之际，我依然惶急，不真实地依赖上帝。这样，我的宗教只是信念，而不是信仰。因此，我恳切寻求；用读书的方法，用理解的方法，不息的寻求。每一次努力，我所得的不是信仰，而是知识，我加增了知识，并没有增加了信仰。我明明知道知识不是信仰。我便恍然彻悟，我自己有力量得知识，没有力量造信仰。信仰是上帝的恩赐，是由上帝赐与寻求的人的。我惟有诚服投降，自己毫不能动擅，毫不能为力。我的灵修，便变了交托，除此以外，更无救法。^①

显然，赵对于自己单纯在信念上的认信并不满意，而是更深地渴求要在生活中学习交托及依赖上帝的功课。在这方面，赵作出了深切的忏悔，承认“信仰还没有坚如金石”，由于“犹豫自傲”，“不肯单纯地将自己交托给他”^②。赵觉悟到除非自己彻底扬弃“依靠学术”、“把知识认作信仰”的旧路，否则他永不能得到宗教的“正解”，要信就

① 赵紫宸：《谈谈我的心灵修养》，第23页。

② 赵紫宸：《新时代的基督教信仰》，第161页。

必须要“冒险”。知识“不能执住超乎知识证据的信仰”，信仰就是超乎已有经验与事实的真际。活的信仰就是“靠赖”和“无恐怖的放心”，而这却完全是上帝的恩赐，“由人的恳求而加给人的，不是人自力所能致”。^①

这时，赵紫宸特别喜爱《新约希伯来书》所言：“信是所望之事的实底，是未见之事的的确据。”（11章1节）他说：“这个实底与确据，就是我所切求的。求之不得，我恐惧忧惶，如今好像一个学游泳的人，渐渐的放心，浮在水面上，不管身底下的水有几万丈深，确像是在信仰中得了实底与确据。”^②

1940年4月，赵紫宸在成都给金陵神学院师生主持一系列的讲座^③。赵第一讲就是探讨知识、经验及信仰的关系。他强调，了解知识及分析经验，均不能使人得着信仰。因为“宗教根本不在乎信识，乃在乎经验中所产生的信仰”，这是一种“超乎经验以上的信仰”。换言之，人不可能借着知识与经验来为信仰找到凭据？他再次引用上述希伯来书的经文来阐明信仰的意义。然后他说：

信仰如同一个人站在山峰上向山谷里跳下。忽然在半空中有一只手托着他。一切生活的结果，就是信仰的凭据。信仰就是冒险的前进。一个有信仰的基督徒，一定要比一个没有信仰的人不同。这个不同在困难危险和痛苦中看得出来。信仰可以变化行为，行为可以提高信仰。神学的根本就是信仰。^④

① 赵紫宸：《新时代的基督教信仰》，第165页。

② 赵紫宸：《新时代的基督教信仰》，第177页。

③ 抗战后，金陵神学院分别迁至上海及四川成都成立分部。

④ 赵紫宸讲话，罗定兴等合记：《赵紫宸博士演讲录》，载《金陵神学志》21卷5期（1940年12月），第334—336页。

职是之故，赵紫宸完全拒绝把上帝局限于经验及现象世界内^①，他对启示的理解又有了更深的体认，承认基督教是个启示的宗教，“先要相信而后知道”。他全然的接受耶稣基督的特殊启示，是上帝最重要的启示，并且再一次宣告：“信仰本身就是凭据”，没有启示就不能认识上帝。^②

赵的觉悟自然对其修养工作也有影响。他承认基督徒的灵修是“对谒上帝，听上帝向他说话”。每个真心寻求上帝的人，都不能用其他办法，来代替读圣经及祈祷^③。没有祈祷生活，也遑论有宗教生活可言。祈祷就是信徒与上帝的交通，在人有缺欠的时候，难免借着祈祷来“求福、求寿、求财、免难”，但这却只是“最低级的，最简单的祈祷”，并且容易引起人的“自骄、自幸、自私、自利的心理”。他仍相信，祈祷的重要，在于求上帝旨意的成就，并且借着祈祷来维持与上帝的关系。赵反对“人本主义”式的祈祷，意思是“十分重自修自省的工夫”，而忽略了“对谒上帝”。现代人会怀疑祈祷是否人自言自语的默想，他的经验是：

我个人的经验中，有时因为特别困难，自己所想的和别人的话都不能使人满意；然而在祈祷之中，忽而会觉得我所说的就是上帝的回答。于是我就照着我所明白的最高理想去行。我祈祷是对上帝，而不是对自己。古今圣者祈祷的动机和内部，不是要和自己说话，乃是要和上帝说话。^④

① 赵指出，大自然及诗不能代替上帝。相反，人若有信上帝的心，却可借着大自然及诗来作修养的工作。赵紫宸：《谈谈我的心灵修养》，第20页。

② 赵紫宸讲话，罗定兴等合记：《赵紫宸博士演讲录》，第337—338页。他仍承认上帝在人类中的普遍启示，如历代圣贤豪杰，但却明确指出，这些并不能帮助人完全认识上帝。

③ 赵紫宸：《谈谈我的心灵修养》，第20—21页。

④ 赵紫宸讲话，罗定兴等合记：《赵紫宸博士演讲录（续）》，载《金陵神学志》22卷1期（1941年3月），第54—56页。

上述一段说话，相信绝不会出自昔日赵紫宸的口中。因为他仍不能从理性上说明祈祷与自我默想的分别。他曾经质疑如何能聆听上帝的话，惟至今仍无法提供合理的解释。他的改变，与其说是他找到任何合理的解释，毋宁是出于其信仰上得着的新觉悟。他承认自己昔日受科学及心理学的影响太深，“实在狠狠的在我心里下了一副毒药”。他明白到，心理学只能研究心理现象，而“绝对不能肯定我的祈祷有没有上帝听”，这全然是宗教信仰的领域，科学无置喙余地。科学原则就是以物释物，故科学不讲上帝，科学不足以成为宗教的障碍。“我到了现在，自以为明白甚么是科学，甚么是哲学，挣脱了它们的羁绊，可以自由自在地祈祷崇拜，作我内心所需要的灵修。”^①

同时，赵对读经又有了新的觉悟。他自嘲曰：

我觉得读别的书比较容易，只有读圣经最难。在读的时候，我无论如何热心，依然不免怀疑而批评，而不懂经句中的真意思。历史的批判，科学的研究，好像害了我似的，使我不能直截了当地信受，纯粹彻底地享用。我读圣经，非有专籍的指引不可。其实，这并不可以为训。许多信徒诚心读经，把不懂的地方搁在一边，把了解的章句当作灵粮，受益要比我多的多。^②

赵并不反对历史及科学的方法，但却提出“宗教的虔心”的不可或缺性。如此，便能借着圣经来明白上帝的话与指示。^③

这样看来，赵所重视的灵修虽然有其神秘性，但却又不局限于这种“超凡”的经历内，而是因着灵修而领受及遵行上帝的旨意。同时，

①② 赵紫宸：《谈谈我的心灵修养》，第21页。

③ 赵紫宸：《谈谈我的心灵修养》，第23页。

赵更前所未有地把灵修置于教会之内，他说：“我的修养不能纯是个人的事。上帝对我说话，便是对教会说话。所以我若要真的修养，我必然要与信众一同崇拜上帝。”离开了“做礼拜”，便算不得真有心灵的修养。教会若没有修养的基础，也遑论建立“精神的团契”。^①

(2) 认信权威

促成赵紫宸在30年代末对“活的信仰”的渴求，据他自述的背景有两方面，一是受到欧洲神学的影响，二是“受了自己实际需要的驱策”^②。前者显然是新正统主义对“超越”与“完全的另一位”（the Wholly Other）上帝的坚持与肯定。他觉悟到，那些意图用科学与哲学的权威来改造信仰的做法，压根儿是“混乱的神学”（a mess in our theology），只会对教会带来破坏^③。有关这方面，上文已有论析，在此不赘。

至于“实际需要”方面，相信与赵在现实生活面对的问题有关。他承认自己是在“难问题”驱使下，才来到上帝施恩座前。“我感谢上帝，要是没有问题迫我，像我这样安于逸乐的人，怎会去紧束自己的心灵？而不紧束，岂不使我沦落么？”对此，他稍稍提及了两个问题：^④

第一，是他仍面对许多“不能免除的试诱”。当试探临到时，内心有着极大的挣扎，“或是怕惧惊惶，不能自持，或是糊涂随便，不能自制”。赵确切体会到“心中切需一个管制，一个权能”。而上帝就

① 赵紫宸：《谈谈我的心灵修养》，第23—24页。40年代赵紫宸神学的重要突破，也在其教会论方面可见。参邢福增：《寻索基督教信仰的独特性——赵紫宸神学论集》，第132—156页。

② 赵紫宸：《谈谈我的心灵修养》，第22—23页。

③ T. C. Chao, “Have We Done Justice to the Church?” in *Chinese Recorder* LXXII: 10 (Oct., 1941): 529.

④ 赵紫宸：《谈谈我的心灵修养》，第22页。

是唯一可以管制人心，使人不致动摇的规律。而要强化内心的信仰力量，便更需要在灵修方面作“精修”与“苦修”的工夫。“唯一方法，就是以心攻心，不是以自心攻自心，乃是以上帝之心攻我之心。”

第二，是赵生活上的处境切实驱策他做修养的工夫。例如他在神学教育职事上，需要回答许多青年人的问道。他有宣传道理，讲解福音，主理崇拜的责任。“若不用力与上帝亲近，我如何担负传道解惑的责任呢？”同时，30年代以还，国难逼切，复加赵氏身处北平沦陷区，他内心也“忧心如捣”。忧愁愈多，“我愈需要上帝的救助”。

在1940年11月底为燕大宗教团契撰写的小册子——《近日我对所信的发现》(*What do I Find Myself Believing These Days*)中，赵紫宸进一步流露出前所未有的认信心态。他在开始时描述了一幅极度混乱、无奈及痛苦的现况：

一切尽是黑暗。百万计的生灵涂炭，或死亡，或痛苦。我们目睹人类文化的崩溃。自由的思想被困在铁笼之中。撒旦的势力把信仰(faith)解体成信念(belief)。人类创造了价值，却又将之破坏。一切都是相对的，今日的“是”成为明日的“非”，除了自私之外，再没有审判的标准。没有甚么是绝对的，因为一切都取决于欲望的满足。政治与国务事务中，错误的方法看似比真理更有效。整个世界回到混乱之中，好像深不可测的深渊，毫不后悔地把人类及其价值吞噬。敢问：在这样的世界中，我们还可相信甚么呢？^①

赵觉悟到，在变幻与相对的挑战下，他更需要确认永恒的真理(reaf-

① T. C. Chao, *What Do I Find Myself Believing These Days*, Peiping: Yenta Christian Fellowship, 1940, pp.1-2.

firmation of eternal truths), 就是那基本的信仰 (fundamental affirmations of faith)。①

在接着的篇幅中, 赵便对基督教基本信仰作出认信。这包括:

- a. 创造天地, 掌管权能与万有的上帝;
- b. 道成肉身的基督, 藉基督启示上帝, 并且带来救恩, 使人与上帝的关系得以复和, 最后使人免于死亡的威胁;
- c. 上帝差派圣灵, 叫人知罪、悔改, 并赐予力量, 安慰人心, 导人成圣;
- d. 人的罪性与无能, 唯有信靠基督, 始能得救 (赵公开宣告十九至二十世纪西方肯定人性乐观的思想是错误的);
- e. 教会群体在世上的意义与作用, 并在上帝恩佑下, 维持及传扬信仰;
- f. 民主政治为最符合基督信仰的价值。②

在小册子的最后, 赵紫宸再一次宣告, 他不再追求新的信念, 而是认信与肯定旧的信仰。③

1941年7月, 赵紫宸毅然接受牧职, 由何明华会督 (Bishop R. O. Hall) 在香港替他按手, 按立他作圣公会会长。燕京宗教学院毕业生骆振芳忆述赵曾对他们说: 以前总是走个人追求信仰的道路, 有些问题想不通就增加许多苦恼。后来受了圣公会圣职, 在信仰上接受教会的权威, 这样可以解除许多思想矛盾和苦恼④。何明华亦忆述,

① T. C. Chao, *What Do I Find Myself Believing These Days*, p.2.

② T. C. Chao, *What Do I Find Myself Believing These Days*, pp.3—9.

③ T. C. Chao, *What Do I Find Myself Believing These Days*, pp.9—10.

④ 骆振芳:《怀念赵紫宸先生》,《天风》1988年4期,第26页。

赵接受按立前尝言，他接受牧职不仅是期望“加入圣品”（in orders），而更是希望“顺服圣品”（under orders）^①。赵把以前常高举的一句话——“人生是友谊”修改为“人生是圣礼”。圣礼是用有形的事物来象征无形的属灵的实在。他常把这句话挂在口边，即是说人生有形的生活虽属平凡，但却有更深的属灵意义，平凡的人生可以被“圣化”，关键是上帝把丰富的恩典赐给人，注入信徒的平凡生活之中。^②

（3）苦难经历

1941年12月8日，日军偷袭珍珠港，揭开太平洋战争的战幕。由于日本与美国的敌对关系，华北各地的基督教会学校、医院和团体都被日军封锁。北平市内所有英美系中小学校，悉数被日军接收。珍珠港事变两小时后，日军便包围燕大校园，赵紫宸、张东荪、陆志韦、洪煨莲等十一位教授被捕。赵氏被日军囚禁，直至1942年6月18日始获释放，狱中生活合共一百九十三天。

有趣的是，赵紫宸在狱中经历了五次特别难忘的梦境，后来他记在《系狱记》内^③。我们可以十分肯定地指出，梦境在赵紫宸宗教经验的深化上，扮演着十分重要的角色。早在其信主初期，便对梦境表现了既爱又恨，后来思想进一步反动，则将之一概斥曰迷信。不过，这次他身系狱中，却重新肯定梦境的意义，并且不再动辄以科学及心理学来作解释，而将之视作上帝的指示。正如他说：“我并不信梦，而每逢疑难，必有梦中的指示，岂冥冥中上帝的指示，可由梦而开展

① David M. Paton, *The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong*, Hong Kong: The Diocese of Hong Kong and Marco and the Hong Kong Diocesan Association, 1985, p. 104.

② 骆振芳：《赵紫宸先生神学思想中的智能》，载骆氏著：《弘道集》，金陵协和神学院文字工作室1999年版，第146页。

③ 赵紫宸：《系狱记》，上海青年协会1948年版，第7、9—10、27—28、63—64、73—74页。

么？岂我桂弱，上帝特由此路，而鼓励我么？科学家竟可以全作心理作用讲么？”^①

要明白赵紫宸这种转变，先要了解他在狱中所面对的困扰。他在狱中常遭日军审问，又被单独囚禁，为疾病煎熬。此外，他又切切记挂着在监外的妻子及儿女，加上国难当前，令他饱受精神及身体上的痛苦。特别是在单独囚禁的日子，他形容自己“心中空虚”，人虽活着，如同死了。为了避免“孤坐无聊”的害处，他每天都作自省、默想经文、代祷及祷告的操练，“使心灵有事可作”。这样，他不断求问上帝的“真实”，究竟是怎样一回事：

我自言自语地说，我独在此地，守卫不以我当人看待，自然不能与他发生人的关系。好在我有上帝同在。猝然间我又觉得愿意将上帝摸着，要他的手放在我手里，使我晓得有倚靠，毫不孤单。但睁眼一看，毫无动静。我就祈祷说：上帝，你在这里么？你是真的么？若真有你，那末在痛苦之中，你必定要老老实实地叫我知道你在这里。若是我能知道你果然是在这里，那末死也甘心，或生或死，于我都有裨益。^②

赵确切要求在苦难中寻见上帝，就在那天晚上，他梦见逝世的父亲。他认定，这是上帝“借了人所能见到触到的形状来向我启示他的真在”。“我心中充满了感谢，从此知道上帝是与我同在的。”^③事实上，赵先后三次在梦境遇见的父亲，即代表上帝的临在与指示^④。牢狱之

① 赵紫宸：《系狱记》，第7页。

② 赵紫宸：《系狱记》，第25—27页。

③ 赵紫宸：《系狱记》，第27—28页。

④ 赵紫宸：《系狱记》，第9—10、27—28、63—64页。

苦难，逼使赵去寻求上帝，“我不能出牢门去寻求上帝，只有上帝到狱室里来寻找我，才能使我与他发生关系”。一切的理论都没有意义，唯有上帝的真在是真实的，“把我寻得而逮住”。^①

毋庸置疑，当赵在牢狱中面对苦难时，基督教信仰成为他极大的帮助。他尝言：“宗教信仰足以稳定心志，抵御忧惶。”^② 祈祷也成为他在狱中最大的力量来源，“细想一日之内，上帝如何引导我，答应我的祈祷，一件一件的思念，为此而献上感谢的心。有时我看不出上帝的引导，以为上帝从前既有殊恩，步步引导，今后亦必要引导我到底。上帝若要用我，他必定要将我保全，我若能感觉到使命在身，自然能毅天君泰然”^③。当一同被囚的朋友灰心丧志时，他又以宗教来安慰他们。^④

职是之故，赵紫宸觉悟到自己从前“服从科学态度，理性主义而执持的宗教”，实在是“借宗教的名行道德的事”。昔日燕大虽有自由空气，但“人们不与上帝相亲，单光讲讲友谊，讲讲服务，讨论来，讨论去，在自己的圈子里旋转，而自满自足，不知道祈祷崇拜是怎么一回事；那里真会有甚么宗教！”由此，他体会到若强要用宗教寻求科学正解，最后只会把宗教也“抹杀”：“我看见自己十年来思想的变迁，居然到此悟入了我所需求的，圣经早已说明的真际。”^⑤

赵在狱中，立志在出狱后作三件事：一是休养身心，恢复本元；二是著作书籍；三是“当然要帮教会，使教会自立自养自传自理，成

① 赵紫宸：《我被逮住了》，上海青年协会 1950 年版，第 8—9 页。

② 赵紫宸：《系狱记》，第 18 页。

③ 赵紫宸：《系狱记》，第 25—26 页。

④ 赵紫宸：《系狱记》，第 23 页。

⑤ 赵紫宸：《系狱记》，第 52、64 页。

为中国本色的，不靠外人的教会”^①。1942年6月18日，赵紫宸在被囚一百九十三日后获释，他虽获释，但从1942年中至1945年抗战胜利期间，他的生活条件显然并不理想。北平沦陷期间，教会活动受日本人监控，成立了“华北中华基督教团”，要求所有教会加入教团。由于与华北教团有联系的教会难免有与日方合作之嫌，故赵氏并不欲参与其中。他自述在这数年间即使面对失业、贫穷及种种痛苦，仍丝毫不与日方合作，也从未从日本人中获得一分一毫。他只专心读书、讲道及写作^②。查当时赵获华北中华圣公会会长凌贤扬收容，寄居于北平圣公会范围。圣公会当时已参加华北教团，凌贤扬更担任教团常委及经济组组长，但相信赵氏并非受职受薪。他与凌氏私交甚笃，常一起讨论教会问题，凌又邀请他为教会工作人员讲授“使徒时代的教会”及“圣保罗的生平与著作”。期间赵完成了《基督教进解》及《圣保罗传》的书稿。赵特邀请凌氏为《圣保罗传》撰序，又在导言中感谢凌的照顾^③。从复员以迄新中国成立前后，赵共出版了专著十二本，成为他神学创作的高峰期。

可以说，赵紫宸在宗教经验方面的深化，虽然增加了不少神秘生活的成分^④，但是却没有把赵引导至个人信仰的方向。他之寻见上帝的“真在”，反倒更让他与教会的关系，变得更密切，而他对基督教与中国社会及文化的关系，亦有了更深入的反省。^⑤

① 赵紫宸：《系狱记》，第76页。

② T. C. Chao, "From China," in *Vanderbilt Alumna* 31: 6 (June 1946): 36. Special Collection & University Archives, Jean & Alexander Heard Library, Vanderbilt University.

③ 赵紫宸：《圣保罗传》，第17页；凌贤扬：《序》，《圣保罗传》，第4页。

④ 1947年他接受美国普林斯顿大学颁发荣誉博士学位时，曾自题一诗，其中自称“宗教之中神秘者”。参赵紫宸：《普林斯顿大学举行二百周年纪念礼授我荣誉博士学位》，《天风周刊》第79号（1947年7月12日），第14页。

⑤ 参邢福增：《寻索基督教与中国文化的关系——自由神学以后的赵紫宸》，载邢著：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，第63—91页。

(4) 我被逮住了

1949—1950年，赵紫宸的主要精力均用于探讨基督教如何改革自身以回应政治社会大变局的来临^①。同时，他对中国基督教教义神学的发展，也表达了高度的关注。中国的神学工作者既要学习与新思想“调和”，也要坚持自身的“独立”。^②

赵考虑到，面对无神论的冲击，许多基督徒都关心如何实证上帝的存在（有神论）。他在1950年1月一次燕大团契的礼拜讲道时，便据诗篇139篇，分享了他在这方面的体会。他明确指出，无神论者与有神论者虽则相反，但却犯上相同的错误，就是以为可以用“理知”来论证上帝的存在与否。赵反问：“知识能证实信仰呢，是信仰能维持知识呢，人们就不至于那末傻了。知识的密网能网得着上帝么？如果网不着，就算证明了上帝的不存在么？”^③

按着赵氏40年代以来的自身觉悟，他相信人不能证实有没有上帝，人只是寻求摸索，“在无可奈何之时”，得着了信仰的“恩赐”。他说：

人不能把上帝逮住了，乃是上帝把人逮住了；上帝把人逮住，人乃在不可讲不可传的宗教的经验里觉悟到上帝的实有。我自己感觉得要用理性来讲得人，讲得自己信宗教，是不可能的，是呆笨极的。可是我自己是信上帝的，毫无一点疑惑的，因为我

① 关于赵氏在新中国成立后的教会改革主张，参邢福增：《赵紫宸的教会论——兼论其在中共建国后的教会改革观》，载邢著：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，第156—178页。

② 赵紫宸：《今后四十年中国基督教教义神学可能的发展》，《金陵神学志》第26卷1、2期合刊“金陵神学院四十周年纪念特刊”（1950年11月），第17页。

③ 赵紫宸：《我被逮住了》，第1页。

觉得上帝时刻与我同在，没有上帝就没有我。我所可说的是在我自己的经验里生活里，我被逮住了。^①

赵深信，任何人若企图去证明上帝的实有，“结果只得到了一些空洞的论证”。中国神学工作者必须觉悟，上帝是超乎一切范畴的，“只有他逮住我们，没有我们逮住他的道理”^②。而这正是中国基督教教义神学所要确立的理论根基^③，也是中国神学家所必须具备的条件与资格（“虔敬的，顺服的信仰”）^④。中国教会将要面对大变革之的时候，正在确切寻找其使命与任务的当下，更须对基本信仰的解释有所掌握。赵氏最后的祈盼是：

到了今后四十年，中国教会已经因为缩小了范围，加深了经验，发生了面酵的作用，一定可以吸引许多人到耶稣基督的十字架前，也一定要看见人到宗教里来寻求真理的标准，道德的根基，价值的保障，自我的实在，人生的意义，心灵的归托。政权与科学所不能供给的，宗教已经保藏着，准备送给人。^⑤

六、结 论

笔者在上文业已详细梳理了赵紫宸从信教前以迄新中国成立初期的宗教经验，这对于我们进一步研究其神学思想，以至建构中国神学

① 赵紫宸：《我被逮住了》，第5页。

② 赵紫宸：《我被逮住了》，第6—24页。

③ 赵紫宸：《今后四十年中国基督教教义神学可能的发展》，第16页。

④ 赵紫宸：《今后四十年中国基督教教义神学可能的发展》，第19页。

⑤ 赵紫宸：《今后四十年中国基督教教义神学可能的发展》，第21页。

的反省，又带来怎样的启迪呢？笔者认为，有三方面的课题值得留意。

（1）宗教经验与神学思想的嬗变

他在宗教经验方面的调整，与其神学思想的变调也有着极其密切的关系。他在宗教经验方面的转变，本质上就是他寻索信仰与上帝的实在（reality）的历程。我们可见，影响其宗教经验的因素，包括信仰及神学传统（自由主义、新正统主义）、学术思潮（哲学、心理学、社会学、中国文化）、国家社会处境（政治运动、国难）、个人遭遇（疾病、婚姻、苦难、师友关系、试诱）、神秘经验（梦境）五方面。赵在不同时期，因着上述因素的互动及消长关系，因而在宗教经验上呈现出不同的关注与发展。

很多时候，我们为了方便讨论，往往以“三期说”的分式来解读赵氏神学的演变：（一）自由主义神学时期；（二）新正统主义神学时期；（三）共产中国时期^①。但是，“三期说”实际上只能反映其思想体系的大要，本身仍有其局限的地方，未能充分解释其思想的发展与演变。从上文的讨论可见，赵氏在宗教经验以至神学思想方面的发展往往是充满着张力与挣扎的。即使在20年代所谓自由主义神学的高峰期，他内心同时有着不安与挣扎，也正是这些经验下肇了其神学思想的变调。但即使在30年代的所谓新正统主义神学时期，我们仍能发现部分残留的自由主义痕迹，到40年代以降他在信仰经验上有更深的体会才逐渐淡化。他在基督论、救赎论以至教会论方面的突破，要到40年代中叶以后始趋成熟。笔者相信，唯有明白赵紫宸在宗教经验上的反复性，我们才能更持平与恰当地去解释及评检其神学的意义与贡献。

^① 林荣洪是这种“三期说”的代表，参林氏著：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，第12章。

(2) 宗教经验与基督教信仰的本质

我们清楚可见，赵紫宸在宗教经验方面的调整，跟他企图为基督教在现代社会建立相关性（relevance），确立其现代基础，有着十分密切的关系。他最大的关怀就是：“我做基督徒，对于教内外的同胞，有甚么宗教见解可说，有甚么大道可传？”^①

赵紫宸在宗教经验方面的寻索，显然也没有偏离上述的轨迹。他自从决定到苏州接受新式教育伊始，便跟民间信仰分道扬镳。皈依基督教后，他过着“苦修式”的清教徒生活，经验比理解对他有着更大的吸引力。不过，理性与经验间张力逐渐在他身上出现，未几他决定扬弃传统教义，企图通过解放思想来建立基督教的合理性。他承认在“反动”之余，仍有“创造”的要求，不过，“反动是顺流而下，颇易；创造是逆流而上的，甚难”^②。显然，赵并不满意这种“反动”式的经历，觉着不能满足其内心的需求与神学反省。我们可见，他在30年代开始，愈来愈肯定经验的重要，他对祈祷及灵修的态度跟从前有了截然不同的理解。到1941年底至1942年初被日军囚禁时，更从特殊的梦境中，感受到上帝的真实。神秘经历在其宗教经验中有着前所未有的作用。然而，他却并不仅仅自满于神秘经验之中，他指神秘经验“能领我入涅槃”，但却“不能帮助我去认识基督”^③。可见，他虽重视经验，但却不接受以经验取代传统的作法。

在《怎样认识基督》一文中，赵认为科学、哲学、道德以至神秘的道路均不能代替“历史的道路”来帮助人认识基督。意思就是，“在某一个时期中，是基督来表彰上帝，这是历史的决定性”。人不能

① 赵紫宸：《基督教哲学》，自序第1页。

② 赵紫宸：《我的宗教经验》（1923），第15页。

③ 赵紫宸：《怎样认识基督》，《天风周刊》第102期（1947年12月27日），第1—2页。

用自己的方法去认识上帝，而是接受上帝的灵的指导。人可从生活中来认识基督^①。后来他语重心长地说：

寻求学问，人作得主；寻求上帝，人作不得主，因为上帝不是对象，也不伏在人为的假设的命题之下。对于上帝，人只有等候，顺服，信受，崇仰。因此像施拉马黑（F. D. E. Schleiermacher），鲍尔（Baur），费尔巴赫（L. Feuerbach）等人不配做神学家；他们都是在坟墓里找生命的。想从自然里，人心里，人心的情感里，意志里，理性里找上帝的，都只有绝望等待着他们。真正的神学家的出发点是上帝的启示；上帝的启示是他热烈地思慕信受而顺服的。但是他不轻看理知，不蔑视学术。^②

最后让赵紫宸在宗教经验中得到安身立命者，是他顺服传统，重新肯定信仰及教会的权威。中国教会没有这种宗教本质上的深切觉悟，教义神学就没有出现的可能。^③正如笔者指出，基督教信仰的独特性（uniqueness）而非“相关性”，才是我们解读赵氏神学的切入点。^④

（3）宗教经验与基督教的社会使命

我们可从赵的宗教经验中得到启迪者，是关于个人信仰（内圣）与社会（外王）的关系。必须指出，赵紫宸一直深信基督教在中国社会重建方面扮演着重要而独特角色。20年代他企图通过效法耶稣的人格来完成这项工作，但到30年代后他显然已不再坚持这种伦理性的关注，逐渐扬弃“人格救国”的主张。在抗日战争爆发前，赵发表

① 赵紫宸：《怎样认识基督》，第2页。

② 赵紫宸：《今后四十年中国基督教教义神学可能的发展》，第19页。

③ 赵紫宸：《今后四十年中国基督教教义神学可能的发展》，第21页。

④ 邢福增：《寻索基督教信仰的独特性——赵紫宸神学论集》。

了《基督教的社会性》一文，一方面肯定个人得救赎对社会重建的意义，另一方面又强调良好的社会环境的重要性。表面看来，这只是重弹个人福音或社会福音的老调，好像了无新意。但实际上，赵却意图整合两者，把个人福音与社会福音视作不可偏废的两端。在此，赵尝试以奥古斯丁“教会之外无救法”的主张作为参照系。在他心目中，教会就是“社会之内的社会”，“大团体之内的小团体”。“基督教虽然注重个人独自出于悟彻的经验，却依然不遗忘一切经验是具社会性的。”^①他指出，教会的工作既是“拯救个人的灵魂”，同时又为所要拯救的个人，提供相当的社会环境。基督教的“社会性”就是：

由拯救个人，建立人格的路径去对付与解决各种真的社会问题。信众之中因为有人不明白，所以还在孜孜矻矻地讲出世界的个人福音，而对于社会国家世界各种问题，漠不关心。殊不知这种办法是违反了基督教的宗旨，埋没了基督教的本质，毁坏了基督教的精神。同时，另一方面，也有信众镇天价闹着社会改造，经济革命，而根本忘记了基督教的宗教基础，人与上帝的联络，人与教会的合一。^②

质言之，教会是“好社会的先决条件”（*sine-qua-non* of a good society）。^③

40年代中叶以后，赵氏更进一步接受了基督里的救恩。于是，基督的“新人”成为其神学思想中一个愈来愈重要的概念。这时，他

① 赵紫宸：《基督教的社会性》，《真理与生命》第11卷1期（1937年3月），第1—2页。

② 赵紫宸：《基督教的社会性（续前）》，《真理与生命》第11卷2期（1937年4月），第74页。

③ T. C. Chao, "The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action," in *Chinese Recorder* LXIX: 7—8 (July-Aug., 1938): 346—349.

更把基督内的救恩与教会连接在一起，强调人不能离开教会而独自使耶稣基督的形象启现在他生活里。教会永不能放弃的使命，就是引人归向上帝，信从基督，在耶稣基督的生活里，藉圣灵的恩助，使他们成为“新人”。^①

赵深信，在不完整的现实世界里，“新人”之可能，乃建基于圣经“在基督里”的真理。人若皈信基督，进入教会，接受洗礼，决志顺服上帝的旨意而行，就是与基督同死同活^②。40年代，赵紫宸认为基督教若要“打入中国文化”，中国教会必须培育有热烈信仰、高超人格的信众，“将他们送入中国的社会，进于政治教育工商农艺的各界”，让他们作光作盐^③。即使他们在人数上只占中国社会的“少数”，但仍可发挥巨大的影响力。^④如此，我们便能充分理解他在1948年撰写及出版了《基督教的伦理》及《基督徒职业的召命》两书的背景与关怀。

在《基督徒职业的召命》一书中，他呼吁信徒在职业上寻求实践上帝的旨意，在不同的职业中作光作盐，并以职业为“传扬福音的机会”。同时，他又鼓励信徒承担教会事工，强化教会的影响力^⑤。我们清楚可见，赵认定，教会在这方面仍要扮演重要的角色。他说：

教会还是一个满有同情的亲爱家庭，其中存着人还可以算人

① 赵紫宸：《基督教进解》，上海青年协会1947年版；香港基督教辅侨出版社1955年版，第187—189页。

② 赵紫宸：《基督教教会的意义》，上海青年协会1948年版，第10—11页。

③ 赵紫宸：《从中国文化说到基督教》，上海广学会1946年版，第17—18页。

④ T. C. Chao, “Christian Witness in China: Where the Church is a Minority in a Non-Christian Environment,” in *Religious Education Fellowship Bulletin* 24 (1948—1949): 4—6.

⑤ 赵紫宸：《基督徒职业的召命》，上海青年协会1948年版，第17—18、31页。

的氛围。教会是世界战争的精神营垒，入其中，可以避锋刃，出其境，可以上战阵。但宗教不是鸦片吗啡，不仅是避难所。宗教是维护人心，造就人品，保全风节的力量，也是世界上先知的声音，黑暗中照耀的光明，沉潜迷梦中警醒昏睡的晓钟。基督教有伦理，有教会，必要受逼害，受凌侵，受苦难。然而教会还是创造人生，创造文化的母胎。教会是社会中的社会，文化中的文化，在形式方面是属地的，是泥土，在精神方面是属天的，有永远的胜利。人生不是一刹那，世界不是一时期。世界有山穷而水尽，人生有柳暗与花明。人类到了无法自力更生的时候，世界颓倾，文化衰落，人心必回向上帝，必需求基督教的伦理，必归入教会。^①

我们可以说，赵紫宸在宗教经验方面的深化与觉悟，使他思考基督教的使命与贡献时，持定了“基督以外无救法”及“教会以外无救法”的立场，并以此来建构个人与社会的关系。他完全扬弃了昔日伦理式的“效法耶稣”与“人格救国”，而是突显教会与个人是否能得着真正的宗教经验。基督教的独特社会使命，就是通过教会传扬福音，造就新人，进则作光作盐，退则保存信仰，激励信徒。他认定，教会“最中心最伟大最永久，最不能被剥夺的事业”就是宗教本质的工作：将福音讲解给有需要福音的人听，举行隆重庄严的礼拜，将安慰快乐供给人，归荣耀与上帝与基督耶稣，“以其启示为真理的准则，伦理与基础，价值的保障与人生自我的永恒真实”。中国教会由于加深了自身的宗教信仰与经验，得着了巩固的根基，便可在社会及文化上发挥无形的影响。^②

① 赵紫宸：《基督教的伦理》，第35—36页。

② 赵紫宸：《今后四十年中国基督教教义神学可能的发展》，第20—21页。

(4) 晚年岁月的宗教经验

1976年，赵紫宸接见到访的德国神学家古爱华时说：“教会对中国曾有意义与功能，但今天这一切都没有关系了。”^①在赵逝世前四个月，他写信给古氏时又感叹地说：“我不曾是一个真正的神学家。……我未能负起应该属于我的担子。”^②

赵紫宸不能负起神学家应有的担子，主要是时代环境不容许他这样做，关键是他个人内心的宗教世界是否仍然持守信仰。如果我们说赵紫宸早年在宗教经验方面的摸索是孤独地进行的话，则他在40年代便把自己置于教会传统与群体之内，作为其安身立命的依托，并以教会论来作为思考问题的基础。遗憾的是，由于50年代以还政治运动的冲击，却使赵与教会生活脱节，这对他的影响相信是不容忽视的。

早在40年代末，他在《基督教的伦理》中，语重心长地说：

基督徒为圣徒又为国民，又为社会世界的分子，自然要以超权利义务的理想为本，以尽义务得权利为标。在权利盈目，义务当前的时候，至诚的基督徒，虽然晓得基督教的伦理原则上，容许与世周旋，亦当持守精神，多尽义务，少想权利，一切可让，有当仁不让的心态与坚毅。譬如利害相形，是非相峙，善恶相对之说，有自由而抉择，无自由而受制。基督徒不幸而居住乎其间，自然只好作世俗以为道德，基督以为不道德的事情，能抉择，则择其害之小者，非之微者，恶之细者，以存向善之心，以望救主之助；不能抉择，则自问己心，祈祷上帝，呼吁之余，则

① Winfried Glüer, "T. C. Chao and the Quest for Life and Meaning," in *China Notes* XVIII: 4 (Fall 1980): 129.

② 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，第308页。

作内心的选择，或埋头为奴隶，或殉道得永生。又若存在世上，作了奴隶，成了机器，身不由主，力不从心，则千万不可灰念伤志，总要与教会相亲，存着上帝至终胜利的信仰。

笔者在另文曾说：赵紫宸在 50 年代以后，并没有作出“殉道得永生”的选择。他为了坚守与保存的目的，放下了先知的传统，选择“非之微，恶之细”。在他心底里，上主的拯救却是遥遥无期，以致他最后亦难免“灰念伤志”。他目睹自己曾经投入许多心血的燕大基督徒团契，契友如何在三反中投入控诉的行列，爱的团契不堪一击，就此解散。他又看见宗教学院内自己培栽青年教师及学生在运动后另谋职业，多年心血付诸流水！赵紫宸既与教会脱节，也就难以“存着上帝至终胜利的信仰”了！^①

关于赵氏晚年心境，现时所能掌握者，均是不同人士与他接触后留下片言只语。其中一个广为人所关注的问题就是，究竟基督教信仰在赵心中的位置如何？

1979 年 7 月 26 日，赵致函予学生骆振芳时透露：

我已三年足迹未出庭户，因为一天只能走五百步。但是自从去年 9 月我老伴去世我即读旧新两约。新约已全读毕，旧约已读到约书亚。要看宗教历史的过程。无穷世宇都是上帝治理的么？或是自然进行？^②

① 邢福增：《赵紫宸的教会论——兼论其在中共建国后的教会改革观》，第 224—226 页。

② 骆振芳：《赵紫宸博士给我的最后一封信》，《金陵协和神学志》（海外版）复第 3 期（1985 年 12 月），第 34 页。

毋庸置疑，童定珍的离世，对赵肯定有极大的打击。在其结婚六十六周年纪念日时，赵曾作诗一首，指六十多年来，妻子与他“也曾同楫共风波”^①。可以相信，老伴的离开使赵痛失去一位挚爱的亲人。际此人生最孤独的时刻，赵再次阅读圣经，试图从宗教信仰中获取力量^②。虽然他似乎对“上帝”的治理没有充分的肯定（“无穷世宇都是上帝治理的么？或是自然进行？”），但他内心最深处，仍渴求宗教的实在。9月25日，骆振芳到北京探望赵氏，赵向他表示“如果没有宗教，就是人生如梦；有了宗教，就不同了”^③，在反映出他回到宗教的栖息之中。

早在1950年时，他在《宝贝在瓦器里》一文中说：“在外表上，我们与不信的人没有甚么分别。但在内心里，我们若有恳切的祈祷，恒忍的信德，我们就会觉得我们所信的，道成肉身的主耶稣基督，真是永生上帝的儿子。我们的外表恐怕永远是一个瓦器；我们的责任是不要放走这瓦器里的宝贝。我们若有这宝贝在我们的瓦器里，就当凡事谨慎，凡事无怨无憎，凡事有希望。在今日中国的社会里，我们好像不能发生什么作用，既不能在制度的改革上发生效率，复不能在流行思想上引起变化。中国的社会好像再也用不着我们与我们所信的耶稣基督了。……教会若立刻倒塌了，国家在表面上也见不到什么亏阙。但是我们知道时候要到，人人丰衣足食，诸欲俱达，人必要问人

① 赵紫宸：《结婚六十六周年》，赵萝蕤辑：《赵紫宸晚年诗词选》，载《文史资料选辑》第14辑（1982），第168页。赵于1905年结婚，六十六年应为1971年。

② 他在1974年致函予吴芷芳时，曾提及他所读的《红旗》、《学习与批判》、《人民日报》、《参考消息》等，均“不能解决我的要求”。他又提及自己正在读《马克思恩格斯选集》、《哥达纲领批判》、《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》等书，惟“头脑子不够玄奥，往往停滞难进”。参《赵紫宸与吴芷芳书》，《文史资料选辑》第12辑，第90—91页。

③ 骆振芳：《回忆赵紫宸老师和我最后一次见面》，《天风》1986年12月，第21页。

活着是为什么的，人的价值，意义，归宿是什么，人有没有真实性，世界有没有归宿，真理以什么为标准，道德以什么为根基。丰衣足食，知识满溢之人，必要经验到自我的孤单，人生的空虚。那时候，我们方才有机会揭开我们的瓦器，将宝贝彰显出来。我们今日的责任是坚守，是保全，是潜伏着的发展。”^①笔者相信，人生岁月走到尽头的赵紫宸，充分经验到自我的孤单，人生的空虚。面对人活着的意义这个终极的问题，他实在难以找到任何合理的答案，最后他揭开“瓦器”，面对“宝贝”，并且在其中获得心灵与灵魂的安息。

1979年11月21日，赵紫宸因病在北京去世，享年九十一岁。虽然他在离开世界时，已无法承担一位神学家应有的责任与使命，但最终他仍能回到信仰中，实证出信仰的意义与价值。更重要的，是他一生对信仰的寻索与追求，对于今天中国神学的发展，仍有着划时代的意义。

^① 赵紫宸：《宝贝放在瓦器里》，《真理与生命》第15卷3期（1950年9月），第9页。

周联华的唯爱观与本色神学

吴昶兴

一、前 言

一提到周联华牧师，很多人自然而然地联想到他与蒋家深厚的关系，他同时也是许多国民党党政高层与其家眷的牧师，由于与这些党政高层的长期关系（近五十年），连《八卦杂志》也不放过追访他的机会，无论在教会或社会他都有如明星般的地位，吸引众人的目光。^①

周联华在处理个人的评价上与蒋夫人极为相似，他不留日记，不留任何文件，甚至连照片都不太留在手边，对于访问也多半是点到为止居多，即便他开口讲述往事，也几乎不离其回忆录的范围。尤其在他近八十岁时，公开宣布“封口不封笔”，完全退出讲坛，开始专注于“社会服务”与“神学著述”^②。但观诸近年他的表现，他不但没有退居幕后，也没有完全封口，还是讲道，在神学院授课。蒋夫人去世之后，有些话他渐渐也愿意说，甚至他考虑增补《周联华回忆录》里没有谈的事情。近期最受瞩目的事，就是他参与2004年9月25日

① 吴锦勋：《钢索上的牧师》，《壹周刊》第132期（2003年12月4日），第76—80页。

② 其实周联华后来并没有像香港《时代论坛》所说真正的封口，由于客观环境实在不允许他关起门来，台湾政治的动荡都使他越来越站到前线，参澄明：《周联华事先张扬的“封口”事件》，《时代论坛》第643期（1999年12月26日）。

的反军购示威大游行，与佛教、伊斯兰教、天主教领袖为国家祈福，他认为军购会带来两岸军备竞赛，也造成两岸的紧张。^①

周牧师与达官显要的关系，与其他宗教人士一起站台的画面，经常引起台湾基督教保守派信徒的不安，不但上及福音派领袖吴勇长老率信众在教会里质询他的信仰，直指他是“妥协分子”、“离开圣经”^②；有时一些不知从哪里来的黑函也广发各教会，也指控他所说的是“谎言”，因为他和不承认基督是唯一救主的其他宗教领袖结盟，行了上帝眼中看为“信仰上不纯正、不忠贞”（属灵淫乱）的罪。^③

周联华是意识到这样的问题，他对排山而来的非议一向保持缄默，逆来顺受；然而他也不回避责任，他经常在困境中接手别人不愿意做的事，在他案头上摆着别人送他各式各样的乌龟，因为他奉行“乌龟哲学”，虽然慢慢爬，但最后仍会得到胜利，他说：“我既是一个争议性的人物，在以往的大环境中常常要‘退’。我在每次退的时候，从不伤害别人，我总是顾全大局，向另一方向缓进。我希望在整个过程中能保持基督徒的风度，能有爱。”^④ 由于他的独树一

① 程彦豪、李思仪：《反军购 爱台湾——泛蓝无盟主流民意会师》，《“中央”日报》（2004年9月25日），J1。

② 吴勇口述，何晓东文字整理：《不灭的灯火》（上），台北宇宙光1991年版，第210-213页。该段叙述此事，用“这位讲员”来暗指周联华，周联华告知笔者事件始末，与吴勇所述有所出入，就吴勇所言，当天与会信众是经双方意安排前来，然周以为只有他和吴勇及其同工对话，当天在南京东路礼拜堂广聚信众，大庭广众之下质疑他的信仰，似有陷诱之疑。

③ 周思主：《从“大地震”看“世界末日”和“台湾今昔”》，1999年10月13日。该封黑函署名“周思主”应为化名，只言作者1965年生，1986年信主，1999年在台湾九二一大地震之后，10月11日内政部举办“921大地震全国追悼大会”，同时周联华与其他四个宗教领袖一起录制公益广告，期望以宗教力量抚慰震伤的人心，一切重建从“心”出发，引致“周思主”不满，故而发函攻诘。

④ 周联华：《周联华回忆录》（台北联合文学1994年版），第356页。

帜，他无法功成身退，也无人具备他的才干和广泛的交友关系，至今凯歌堂仍无法有年轻人接棒，他所牧养的怀恩堂也一再的更换主任牧师。^①

其实单凭外界印象，不足以了解周联华的内心世界，唯有从他的求学过程及对基督教信仰的追求，才能理解他后来的行事风格。追本溯源，周联华的思想与行事风格的表现，早年深受徐宝谦的影响，综观周的一生，他思想上的转折有三个明显的分期，一是徐宝谦带领周信耶稣（1940），次是他去美国的留学（1948—1954），然后是他自美返台以后的际遇（1954）。这三个转折点分别代表他人生不同的经验与学习。本文即从此角度在历史脉络里论析他的唯爱思想与本色神学的努力。

二、家庭与学生生活

周联华于庚申年三月初七日（1920年4月25日）出生于上海，祖籍浙江慈溪，但他的证件都是用农历三月七日。他是三姨太的独子，父亲是周余生（后改名渔筌），在上海经商。他的大妈生有一女，是大姊，住慈溪；二妈生有三男四女，二妈和周的母亲都住上海。周的母亲非常能干，最大的本领就是识人用人，使人甘心为她做事，因此家中的任何大典、内务都由她打理，在周家颇有地位。^②

① 周联华早年栽培郭云汉牧师接棒，但由于理念相违，于1994年离去；接着是拥有美国材料物理博士学位的许震毅牧师接替，但也在2003年正式离职。现在是李耀斌等四位牧师联合牧养，但今年仍有大幅变动，当中数位牧师也将离职。

② 周联华：《周联华回忆录》，第18—29页。周联华下有一个弟弟周锦华，但在三岁时夭折。

周最早接触基督教是他就读中西女塾 (McTyeire School for Girl) 附属小学暨幼儿园, 中西女塾在当时是上海最好的女校, 宋氏三姊妹均毕业于此校^①。中西女塾教学一律使用英语, 甚至连中国历史与地理课本也都从美国运来, 也就是说该校学生就要读外国人写的中国史地, 这样的教育等于是留美预备学校, 也是培养“白华”的温床。周联华就在这样的教育环境一直念到小学四年级, 当年的小学同学俞筱钧、周志方都成了周在怀恩堂的会友。但中西是女校, 周在五年级就到了南洋模范中小学 (简称南模)。

南模是清末中国人自己创办最早的新式学堂之一, 创办于1901年, 其前身是南洋公学附属小学, 为中国“公立小学之始”, 1927年前附属于交通大学, 1927年改为私立南洋模范中小学, 是一所男校, 30年代成为上海的名校之一。由于南模规定一律住校, 四个星期才准回家一次, 周联华从小娇生惯养, 在这里颇不适应, 尤其不习惯男校爱讲脏话的调调, 但在成绩方面却大有斩获^②。到初中时, 周考上了南洋中学。

南洋中学在上海也是名校之一, 建于1897年, 是中国自办现代教育的第一校, 巴金即是这个学校毕业的。南洋中学有请名人演讲的传统, 当时的社会名人如章太炎、马君武、胡适等都曾来此。当时校长是王培荪, 周联华在此两年奠下古文基础, 背了很多古书, 对他日后做本色神学的工作有很大的帮助。^③

虽然南洋带给周联华在古文方面的根基, 可是他在初中三年

① 中西女塾是美国卫理公会林乐知 (Young John Allen, 1836—1907) 于光绪十六年 (1890) 年开创, 校址原在汉口路, 学生均来自上海富有的家庭, 参尚明轩、唐宝林:《宋庆龄传》, 北京出版社1992年版, 第34—35页。

② 周联华:《周联华回忆录》, 第39—41页。

③ 周联华:《周联华回忆录》, 第44页。

级选择转学至光华大学附属中学。光华大学是在1925年一群脱离美国圣约翰大学的师生所组成，起因为“五卅惨案”。五卅惨案令全国民情激愤，示威抗议、停工、停市、停课。无数机关的中西干事如全国中华基督教协进会执行委员驻沪的干事等纷纷联合发表宣言^①。圣约翰大学的学生在6月3日发动升国旗，被开除，才有了光华大学，周联华喜欢光华，因为有“六三精神”^②，光华除了有爱国精神，也是真正培养周行政才干的地方。他升到高一就负责剧务，决定剧本、邀请演员、刻钢板、排练，甚至舞台监督都包办。高二他担纲全校扩大庆祝会的负责人，这时他在光华可以说能呼风唤雨，周回忆说：“在光华学会了做事。这种放、野、胆大、不顾一切的蛮干，都是在光华学到的。”^③ 光华启迪周联华不要死读书，可是也不放水，课外活动的学习是培养他日后干练的做事风格。

1937年周联华升上光华高三时，上海爆发八一三淞沪战争，光华迁到市区租界上课，上海只剩法、英租界尚未沦陷，这是上海所谓的孤岛时期。周在这时却成了标准的戏迷，当时于伶（1907—1997）与留沪未走的欧阳予倩、阿英、许幸之、李伯龙等组成“青鸟剧社”，1937年末开始演出《雷雨》、《日出》和于伶赶写的《女子公寓》等。1938年，于伶和阿英、吴仞之、李健吾等人几经波折筹建了上海剧艺社，周联华积极参与在其中，以戏剧推动爱国运动，尤其一出“明

① 刘廷芳：《基督教与中国国民性（沪案讨论一）》，《生命月刊》第5卷第9期（1924年7月），第6页。根据刘廷芳提供报章的记载，教会机关发表意见与主张有全国中华基督教协进会执行委员驻沪的干事，于肇事后次日，便开会讨论对上海工部局提出严重的质询书。

② 周联华：《周联华回忆录》，第45页。

③ 周联华：《周联华回忆录》，第47页。

未遗憾”场场客满，周回忆说：“剧艺社找到了路子，演古装剧，实际上是穿了古装的现代剧。……话剧就是‘爱国’的另一名词。”^①周也签过特约演员合同，艺名是“聂骅”。戏剧一方面是周的兴趣，是他的“初恋情人”，也是他参与爱国运动的一个行动，而其爱国心燃烧至巅峰则是出席茅丽英的丧礼。

1938年周进入沪江大学，主修工商管理，第一副修是会计，第二副修是化学。周坦率直言，“整个大学都在迷糊中过去”，他在沪江念了五年，最后拿到文凭是在1947年6月，从1943年至1946年是中断的^②。而珍珠港事变的爆发，周顺着浙江、江西、湖南、广西的路线到了重庆。这段时间他受了青年协会学生干事的训练，在青年协会校会组负责学生救济工作，1944年到国立广西大学，当了学校的交际主任。但在大学中间有两件事是很重要的，是周联华生命的转折点，一个是徐宝谦带领他信耶稣，另一则是周奉献要当传道，这是改变他命运重要的事，也促成他在1949年2月15日负笈美国美南浸信会神学院留学，并且以后回到台湾成为基督教界的领袖。

三、徐宝谦的影响

周联华在未接触基督教之前，小时候跟大多数中国人的家庭一样，跟着父母去庙里烧香，还成为关帝庙关公的干儿子。到了初中，

① 周联华：《一个戏迷的回忆——兼记上海孤岛时期的话剧运动》，《联合文学》（1994年6月），第121—125页。相同内容亦收入于其回忆录中，参周联华：《周联华回忆录》，第70—81页。

② 周联华：《周联华回忆录》，参第3页照片。

跟父母亲在上海的一个道观拜师父学道念经。周回忆说：“我总记得我的除夕饭都是在庙里吃的。”^①由于周的大学生活是在美南浸信会办的沪江大学，进学校不久，基督徒学生团契就来接触他，周在好玩的心理下就加入了一个叫做“八福团”的团契，而八福团的导师就是前燕京大学任教哲学与宗教教授徐宝谦。^②

徐宝谦（1892—1944）^③影响周联华极为深远，他以言行与身教改变周初出茅庐不可一世的性格，在徐的家庭授课与团契活动中介绍印度三雄甘地、泰戈尔、尼赫鲁给周，把周几乎要做汉奸的危险境地扭转回来^④，周回忆说：“他在指导我的思想，潜移默化中改变我的行为，使我爱国，使我要做一个‘人’”。^⑤

徐宝谦在周联华的人生最感到困惑与被诱惑之际出现，面对权力欲望几乎迷失于汪精卫政权的利诱下，这之前周已经历沪江大学校长刘湛恩、上海妇女职业俱乐部的主席茅丽英相继被刺轰动全城的事，他甚至在茅丽英的丧礼出任司仪^⑥，他当时只想高位想做领导，认为这是最有出息的机会，可是又怕做汉奸，在无人可商量的情形下，徐宝谦就成了他心灵的导师，也影响了他日后行事为人的风格。徐宝谦

① 周联华：《周联华回忆录》，第133页。

② 根据记录徐宝谦在燕京大学教书是1924—1935年，但1930年他在欧洲，1931—1933年在美国读书，1935—1937年他在黎川试验区从事乡村建设，这几年燕大仍为他保留教职。可是他之后没有回到燕京，而至沪江大学任教，参 *School of Religion of Yenching University Bulletin* (Yenching University 1924, 1925, 1927, 1929, 1930, 1931, 1936)。

③ 关于徐宝谦的研究，可参 Yeung Kwok Keung, *Taking Up Worldly Causes with a World-Rejecting Spirit The Religio-Political Identity Negotiation of the Chinese Christian, Xu Baoqian (1892—1944)*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong dissertation, 2000。

④ 周联华：《周联华回忆录》，第91—94页。

⑤ 周联华：《周联华回忆录》，第138页。

⑥ 周联华：《周联华回忆录》，第89页。

有一个重要的思想，直到现在周联华都是以那样的态度面对周遭一切，那就是唯爱主义。

周是在1938年下学期时上徐宝谦的哲学概论，原本这门课是由校长刘湛恩来上的，但他在4月7日被日本人暗杀^①，这门课就改由徐宝谦来上。徐介绍唯爱主义给同学，教他们武力解决不了问题，用理论、言语也解决不了问题，因为相互不能说服，只有基督的爱才是办法。周在论及“我认识的我”说：

唯爱主义 (pacifism) 不再是一个流行的倾向。它是和平的、非战的、不斗争的。也许因为我成为基督徒的时候，正是唯爱主义最盛的当口，也许因为影响我最深的是徐宝谦老师的缘故，也许因为促成我人格转变的是甘地，也许是我本人的个性就是如此；我是属于“唯爱”的。生平不与人争论，不与人吵架，更没有与人出手打过架。我宁愿退一步，以达到“和平”相处与共存境况。……台湾的许多同道是偏向强硬的、属于为“为真理作战”的典型，是 militant (好战的，与世俗、恶魔、罪恶搏斗的，态度强硬的)。与他们比较，我是懦弱的，我是妥协的。我天生就不懂得“宁为玉碎，不作瓦全”；我天生就是委曲求全型，我更了解“留得青山在，不怕没柴烧”。成为基督徒后，我更了解基督的爱，爱才是最大的力量。^②

唯爱的思想与唯爱社 (Fellowship of Reconciliation) 有着相当密

① 刘湛恩校长在大华路与静安寺路口被刺，参其妻刘王立明：《先夫刘湛恩先生》，《中华教育界》复刊第1卷第1期（1947年1月15日），第116—118页；及刘王立明：《我的先生刘湛恩之死》，中华妇女节制会1937年版，第1—28页。

② 周联华：《周联华回忆录》，第335—356页。

切的关系，当时中国唯爱分社主任是吴耀宗，徐宝谦曾记录1929年南京唯爱社会议内容，可以一窥当年唯爱社在中国的影响及其理念，唯爱观点所强调的是：为恶势力所屈服，固然不对，但以恶胜恶，亦无是处；并且战争不能消除战争，暴力不能废止暴力，世界上只有爱，能胜一切恶。一切问题的根本解决，不在他人，而在自身，应该将一切仇恨从心中除去，从耶稣所表示的爱里，找出一条解决问题的出路。^①

徐宝谦对于唯爱的观点是真诚热切的，他深受王阳明哲学“知行合一”的影响，他尝试在每天的生活中，确实履行知行合一的操练，称之为“体认功夫”^②。因此当同是唯爱社同事多数改变向来所持唯爱的主张时，认为非用武力不行时，徐认为问题完全在于自己：“如果我们自己有深切的觉悟，坚决的信仰，实行的努力，则唯爱社对于中国，不论外人如何反对如何怀疑，不愁没有贡献没有任务。”^③

在1931年前后，中日关系越来越紧张，日本军国主义对中国节节进逼，国人无不愤慨，青年学生更是热血沸腾，要求政府立即抗战。徐宝谦却计划到日本去当交换教授，期望能说服感化他们的知识界和基督教界，使他们影响日本政府消弭战争野心。他自己想到留美时，曾与几个日本留学生同住一个宿舍，觉得他们和善可亲，因此纵

① 徐宝谦：《记南京唯爱社会议》，《真理与生命》第4卷第1期（1929年3月15日），第10页。唯爱社由英人霍德进（Henry Theodore Hodgkin, 1877—1933）等人发起，鉴于1914年欧战爆发，各国原有之各个和平会社，往往因国家利害关系而抛弃平时之主张，为战争辩护，因此霍氏等人互相团结不加入战事，其团体命名为 Fellowship of Reconciliation，中译为唯爱社。

② Yeung Kwok Keung, *Taking Up Worldly Causes with a World-Rejecting Spirit: The Religio-Political Identity Negotiation of the Chinese Christian, Xu Baoqian (1892—1944)*, 34—35.

③ 徐宝谦：《中国唯爱社之危机及任务》，《真理与生命》第4卷第3期（1929年4月15日），第3—5页。

使日本军阀十分可憎，难道日本所有基督教徒也要打中国吗？他在美国也与非战团体接触，在当时就发愿毕生要用基督教唯爱精神，改善中日两国关系^①。他期盼中日基督教界应该密切携手合作，阻止日本军阀欺人太甚。但徐却被人怀疑不切实际，连他要去日本交换教授一事，也未能实现。^②

徐宝谦这种唯爱的执著，深深感染周联华，周认为他与人相处都是和平的，是从“唯爱”出发的，包括他处理与别的教派问题、别的宗教等都是如此，因为他尊重每一个的信仰，也尊重每一个正派的宗教^③。徐宝谦下到黎川去，也是周联华十分景仰的事，觉得徐很了不起。徐在1935年1月17日参观黎川基督教农村实验区，之后决定赴黎川工作一年，徐认为黎川的实验，是中国基督教第一次有史以来最有价值的农村实验，是中国基督教集合全国的力量，招募一般有作为大中学教育的青年男女，在一个屡经破坏的区域，应用基督教博爱服务的精神，及近代科学的方法与技术，来从事农村建设的工作。^④

徐宝谦的基督徒儒者风范，言教与身教合一的修养使周联华大为折服，他形容徐宝谦是“基督教中最有内涵的哲学家，也是最优秀的作家”，徐的风格平易近人，例如在夏天打着赤膊，穿着短裤，坐在

① 徐宝谦：《二十年来信道经验自述（四续）》，《真理与生命》第8卷第3期（1934年5月），第117—118页。

② 谢扶雅：《忆徐宝谦（1892—1944）——纪念他殉公三十周年》，《传记文学》第26卷第1期（1974年11月），第18页。

③ 周联华：《周联华回忆录》，第357—358页。

④ 徐宝谦是1935年1月10日奉燕京宗教学院及燕京大学的派遣去南昌，顺路去黎川参观，参徐宝谦：《南游见闻录》，《真理与生命》第9卷第1期（1935年3月），第30页；徐返京后，陆续有甘碧云、汪其天、胡本德等人邀他去黎川工作，5月15日决志赴黎川，真正动身是在6月17日，参徐宝谦：《基督教与中国农村：黎川服务日记》，《真理与生命》第9卷第5—6期（1935年11月），第286—300页。

阳台上摇着扇子与周闲话家常，没有什么架子，让周很佩服。另外，周也提及徐让他佩服的另一件事，就是他的太太本来目不识丁的，后来徐教会她读写，而且他们夫妇为人甚有爱心，领养了一男一女，且视为己出，周当时还跟徐的男孩比赛吃馒头。在这样的耳濡目染下，周认为：“这一位老师对我的影响大极了，他不但指引我迷津，带领我信主，影响我最后选择写作的道路。”^①

四、从信主到传道者

周联华信从基督还受一个西教士高乐民（Inabelle Coleman, 1898—1959）的影响^②，她是沪江大学的英文教授，周是参加她开的查经班。高教士和周联华有着奇妙的命运，因为日后周从美国修完博士回来，又与她一起在台北怀恩堂服务约一年。高乐民是1943年10月12日差派到沪江教英文^③，她在周的归信是扮演强迫性的角色，她常用英文问周信不信，周若答不信，她就再问为什么，让周感到不自在，也找不出那么多英文解释为什么不信。所以周后来干脆答“信”，高就不再问了。

高乐民紧迫盯人的方式，周联华因为她的热心，也很感动，但并没有很快接受耶稣，经过三年半，1941年周才在全国青年协会学生部与全国学生救济委员会联合主持的“学生公社”的崇拜中受洗^④。之后周在青年会中受训，在广西桂林培养丰富的灵性经验。但在圣公

① 周联华：《周联华回忆录》，第136页。

② 参吴文仁总编：《从边疆到福尔摩沙：浸信会在台五十年史》，台北中华浸信会出版社1998年版，第247页。

③ 吴文仁总编：《从边疆到福尔摩沙：浸信会在台五十年史》，第419页。

④ 周联华：《周联华回忆录》，第139—141页。

会牧师主持下的受洗经验并不是很好，后来他回到沪江在浸信会再次受洗^①，并且影响他往后一直都在浸信会的环境里服务。

1945年抗战胜利，周回到沪江，高乐民教士邀他去当查经班、助道会的主席，但周内心却不喜欢，并且想着出国求学，整个人陷入苦闷与烦恼之中。高对于周的指引不是知识性的，甚至可以说没有什么谈话，她只是要周祷告，要他在祷告中找答案，结果周不仅在祷告中找到了答案，还决定一生要做传道人。在周后来进一步决定奉献当传道时，她常跟周一起祷告，建议他多多祷告，教他与上帝交谈而不要跟任何“人”讨论有关自己蒙召的事，使自己奉献的意愿和蒙召的经历更为坚定。周认为言之有理，照着她的忠告遵守。

过了相当长的一段时间，对于所有的后果、试探、引诱都思前想后，都考虑清楚，不再有任何疑虑的时候，周联华才告诉他的一位室友和牧师^②。这个特别的灵性经验，周回忆说：“有了这一次单独与上帝谈话的经验，我一切问题都解决了。我从此真正知道我是耶稣的门徒，上帝的仆人。我要一生跟随祂，无论贫穷、艰苦、患难，我都要跟随祂。只要我确知祂要我做的，我可以不计较别人怎么说。”^③

高乐民在周联华确定要当传道人，就介绍一个圣公会牧师的女儿阮郇瑶跟他认识，阮比周大一岁，沪江大学英文系，1945年毕业，周1946年毕业，隔年他们就在上海国际礼拜堂结婚^④。由于高乐民和周一家有媒人这层关系，高乐民后来到了台湾，还力邀周和她在同一间教会一起服务，两人有着如母子般的关系。1945—1947年，周联

① 周联华口述，吴昶兴访问，2003年7月24日。

② 周联华：《蒙召后的培养与发育》（2003年3月16日证道词）；另参周联华：《周联华回忆录》，第144—145页。

③ 周联华：《周联华回忆录》，第146—147页。

④ 阮郇瑶口述历史，Linda Phillip、吴昶兴访问，2003年11月4日。

华的人生有非常急速的转变，不仅要当传道，去念神学院，也成了家。

1947年周进入了上海神学院，同时与浸信会的领袖有良好的关系，并且在隔年被指定为全国浸会联合会总务主任，负责当年全国大会的交通与饭食。然而这时内战已蔓延到上海，于是1949年差会和上海神学院为他申请去美国肯塔基州的南方浸信会神学院（The Southern Baptist Theological Seminary）攻读学位^①。经过一番苦读和奋斗，周在这里很顺利地拿到神学博士学位，1954年8月中旬就回台湾工作。

五、白色恐怖与唯爱

1954年8月周联华返回台湾之后，原先只有一个目的，就是教书，他所有的训练都是神学教育，因为受他讲道法老师的影响，跟他说使徒保罗当年做了三件事，为了福音同时做传道、使徒和牧师，劝勉周也可以做这三件事^②，所以他接受邀请到怀恩堂讲道，但又因缘际会得到蒋夫人的赏识，接替陈维屏牧师做凯歌堂的牧师，因此他认得的人全是当时最有影响力的人。在凯歌堂最有趣的就是蒋介石夫妇、西安事变的发动者张学良，还有主张讨伐张的何应钦，他们都在这个私人教堂做礼拜，十几年在一起聚会，也会彼此打招呼^③。周联华的人生也因担任凯歌堂牧师而开展出另一种际遇，他除了当一般人的牧师，也担任这些党政要员灵性的祭司，处理他们生前身后之事。

他在台湾有几件事可以反应他唯爱的处事态度，再加上他对环境

① 周联华：《周联华回忆录》，第54页。

② 周联华：《周联华回忆录》，第150页。

③ 吴锦勋：《钢索上的牧师》，第79页。

高度的敏锐，使他无论在教会牧养、神学院教书，乃至参与社会运动，多半都能得到大多数人的支持。然而这不是说他完全没有立场，他只是不愿意把自己的立场强加在别人身上，等到事情过后，他会再针对事情表达他的观点和立场。

在他回台任职的台湾浸信会神学院，是由柯理培（Charles L. Culpepper, Sr., 1895—1986）1952年在台北设立的，柯在1931—1942年曾任山东黄县的华北神学院院长，又在1946—1949年担任上海中华浸信会神学院院长^①。在1963年柯要退休之际，这时出现华人来当浸信会神学院院长的契机，可是由于一些外力的干扰，周联华仅能短暂的“兼理院务”，旋由杭克安（Carl Hunker, 1916— ）^②接下院长的棒子，这个过程称为“倒周运动”^③。关于“倒周运动”是指教会中有人极力阻挠周联华牧师担任院长的这股力量，加上西教士中间有人对周不信任，其中以白汉华（Herbert Barker, 1928— ）最强烈^④，白要周联华当最标准的浸信会教友，不要跟天主教、长老会人士来往。更离谱的是，柯理培院长为了平息众人意见，要求周写出一两千字的信仰大纲，以证明其信仰正确无误，这已经近乎宗教法庭的做法了。

除此之外，还有反共抗俄组织的党工支持万国基督教教会联合会（ICCC），反对周参加普世教协（WCC），故而反对他当院长。另外，

① 郭文生（Winston Crawly, 1920— ），《工人的培训者——柯理培牧师》，另参费琳（Linda Phillip）：《柯理培牧师：一个具影响力的人》、《看啊，上帝的荣光：台湾浸信会人物小传（一）》，台湾浸信会神学院2002年版，第32—37页。

② 郭文生，《将神学院棒子交给中国同工院长——杭克安牧师》，吴文仁总编：《从边疆到福尔摩沙：浸信会在台五十年史》，第89—91页。

③ 周联华：《周联华回忆录》，第286—289页。

④ 费琳：《热衷布道的宣教士——白汉华牧师》，《台湾浸信会神学院院讯》第140期（2003年4月24日），第12—13页。

周认为教会必须自立，不能一直依赖外国人，这个提议被视为断人财路，许多传道同事担心自立自养之后，财源不稳定，故也反对周当院长^①。周联华本来想透过神学教育来大力发展他的理想，但院长的位置始终与他擦身而过。

周联华若能在当时担任院长一职，必定能大展拳脚，将他的理想与抱负透过神学教育实践出来。周的理想中包含着两个主要的因素，第一个是唯爱，教派与教派之间对他而言是大同小异，他认为大家同在一个普世教会里，应不分彼此，要他不跟天主教、长老会来往，这点他无法妥协^②；另一个则是基督教本色化。本色化（indigenization）对周而言不只是神学上的，还包含经济的独立、治理的独立、传扬的独立^③。“倒周运动”中的一个主要因素，就是要打倒周提出教会、神学院经济独立的主张，他们觉得周这么做的话，他们从西差会获取财源的机会就没了。唯爱、本色化这两点是周最基本的立场，已经是不能再退了，他在当时虽有高瞻远瞩的眼光，有满腹的抱负与理想，可惜面临短视近利的同道，只能摇头叹息了，后来就黯然地退出神学院的专任工作。

在台湾浸信会神学院从事神学教育也令周感到艰困，因为台湾的环境除了长老会以外，大多是比较小的宗派和一些独立的教会，在神学院要提倡高的学术水准，就会被扣上不属灵、新派的帽子。周联华在1972年台湾神学院联合会发表的讲词就强烈表现其不满：“如果台湾神学教育不顾全本地的环境和需要，因此因地采取必要的措置，并在本地发育自己的神学思想，台湾的神学界只能产生一些国外神学模

① 周联华：《周联华回忆录》，第286--289页；周联华口述历史，吴昶兴访问，2003年7月24日。

② 周联华：《周联华回忆录》，第357页。

③ 周联华：《周联华回忆录》，第160页。

型的复制品，一些国外神学家的应声虫，一些与中国人、中国教会格格不入的传道人，使中国教会不能在中国社会中生根的洋教。”^①然而经过多年投身神学教育，周自承他当年刚回国几年，在教书上常被误解，大多数学生感到迷惑，甚至不服气，乃至敌对的态度，周曾经想过离开神学院，甚至想转念医改行当医生，到乡下去传道，可是听了台湾安息日会疗养院一个院长的劝说，周的背景不适合再念医，周才打消此念头，留在现有体制之内继续奋斗。^②

身为凯歌堂牧师对周而言，在白色恐怖时代，却是一个很好的保护伞，否则以周与长老会的关系，当年国民党为了打击共产党，逼使长老会脱离普世教协一员的做法，恐怕周的性命也不保^③。在1960年代，周与长老会的黄彰辉（1914—1988，时为台南神学院院长）、黄武东（1910—1994，时为长老会总干事）经常通宵谈话，他们带着许多“无奈”谈台湾的教会，教会在台湾扮演的角色，在社会中的影响，要怎样去推动^④。周是同情长老会的，也同情“二二八”的，他说：“假如政府来台之初，对那些抗拒皇民化的信徒有所表示，对他们的忠诚公开承认，发一张奖状之类的东西，表扬他们的忠贞或者招待一下，今天长老会的历史也许会改写了……假如当时政府对台湾民众能像兄弟手足般相待，就不会有‘二二八’，不会有后来恶性循环的仇视，甚至现在的对立和省籍情结。”^⑤面对台湾的历史，周的唯爱

① 周联华：《台湾神学教育的问题和未来的发展》，《台湾浸信会神学院年刊》台湾浸信会神学院1972年版，第93页，原文于1972年5月8日“台湾神学院联合会”发表。

② 周联华：《周联华回忆录》，第154—155页。

③ 周联华在回忆录中提及他曾在党外的杂志上，看到一份黑名单的资料，共有九十五名牧师被列管，其中一位就是他，参周联华：《周联华回忆录》，第305页。

④ 周联华：《彰辉与我》，《新使者》第17期（1993年10月10日），第27—28页。

⑤ 周联华：《周联华回忆录》，第268·269页。

思想里，还带着弥补缺憾的意识，因此他自己反而陷入了长老会与政府之间的纠葛。

首先是1964年的台湾长老会一百周年庆祝游行，在游行前他就不停受到台湾警总的讯问和指示，周这时发挥他当年带领两百个学生迁校的本领，但是这次人数多上好几倍。他组织了许多小队，每个小队长管两百个教友，他用基督唯爱的态度，告诉这些人，这次游行是无声的，连赞美诗也不能唱，若有任何事情发生，要记得有人打你左脸，连右脸也给他打，绝对不准还手。这次游行很顺利，可是事后还是被找去问话，甚至被偷偷录音。^①

1971年12月29日的《对国是的宣言与建议》，许多人以为是长老会提出的，殊不知第一段是周联华拟的。在1963年11月22日有圣公会主教吉尔生（Charles Gilson）、周联华、长老会的英国宣教士弥迪理（Daniel Beeby）、卫理公会的会督罗爱徒（T. Otto Nall）成立“教会合作委员会”，后来连天主教也有人加入。后来这个委员会一直运作，在一次的会议上，提出应该对国事有些关怀，后来推选出三人周联华、弥迪理和罗爱徒起草一份宣言，这份宣言的第一段就是周写的。这三个人后来又加上信义会的张齐堂监督，并由长老会高俊明牧师担任召集人。但这份草稿完成后，其他教派都不能在这篇宣言上签字，长老教会则征求大家意见，把草稿拿回修改增订单独发表^②。后来参与起草的弥迪理被驱逐出境，罗爱徒不准再入境^③，

① 周联华：《周联华回忆录》，第266—278页。

② 周联华：《周联华回忆录》，第281—282页；另参高俊明、高李丽珍口述，胡慧玲撰：《十字架之路——高俊明牧师回忆录》，台北望春风文化出版社2001年版，第229—230页。

③ 郑仰恩：《迈向未知旅程的宣教师——弥迪理牧师小传》，《新使者》第67期（2001年12月10日），第24—29页。

周则由于宣言经过长老会的修改增删，宣言已不是完全的原稿，他不愿再参加这种不遵守会议共同了解的组织，于是退出教会合作委员会作为抗议。^①

为台湾弥补缺憾的另一件大事，是周和翁修恭牧师在1990年12月8日共同主持二二八平安礼拜，是当时台湾轰动的大事。周联华认为这件事是他传道生涯中最有意义的，他说：“假如今天有人问我：‘在传道的生涯中，哪一件事情是你认为最有意义的？’我的回答：‘假如我只能说一件事，那就是与翁修恭牧师一起主持‘二二八平安礼拜’！”^②

综上所述，这些大部分是极为不易的工作，周面对这些事情的态度，就是前面所说的“唯爱主义”，另一方面就是努力的做本色神学，让基督教为台湾的社会注入更多的影响力。

六、镜框与相片：本色化之必要

周联华在神学思想上，极为强调神学本色化，他搭船从美国返台之际，先到香港，在香港停留之时，就到布庄买蓝色的阴丹士林布及白府绸，到裁缝店赶制长袍及衬衫、裤子。他到台湾，码头上来接他的人都吃了一惊，咸认周比他们还中国化^③。这个穿长袍的趣事，却种下后来他和蒋梦麟（1886—1964）论基督教与中国文化的伏笔。周联华在《基督信仰与中国》的序言，记录了他和蒋梦麟在1957年前后的一段对话：^④

① 周联华：《周联华回忆录》，第283页。

② 周联华：《周联华回忆录》，第329—330页。

③ 周联华：《周联华回忆录》，第152页。

④ 周联华：《基督信仰与中国：周联华演讲论文集》，台北浸信会文字传道中心1972年版，第2页。

蒋：耶稣的西方衣服已经穿了一千五百多年，你不能再替他除下这套西方衣服啦。

周：衣服并不重要，最主要的是耶稣。耶稣可以穿西装，也可以穿中装。在我们中国他一定得脱下西装，穿中装。

蒋：现在的中国人都已经穿西装了，做了中装也没有用！

周接着说：“我的确在剪中国料子，也希望做成唐装，献给耶稣穿。”周并不承认蒋的说法，中国人不需要基督教，就算改成唐装的基督教，也没有中国人会信。因此周处理基督教本色化主要是在使基督教没有洋味，表达的方式尽量使人人能懂，避免用基督教术语，他最努力的就是参与译经工作，希望有一本连中学生也能读懂的圣经。

蒋梦麟是刺激周对基督教与中国问题产生兴趣一个很重要的人，有几篇文章，是他们之间的对话，分别刊登在《台湾新生报》，前后有四个月，按时间先后分别是新生报社论《为宗教家进一言》（简称《为文》）、蒋的《基督教与中国文化》（简称《基文》）、周的《基督教与中国社会》（简称《社文》）、蒋的《基督教与中国今日的信仰问题》（简称《信文》）、周的《基督教与中国固有的宗教观》（简称《宗文》）。基本上，蒋是代表科学主义的，周则是站在中国社会不能没有基督教^①。从这之后，周就不停的深耕基督教本色化的工作。

《为文》提出台湾教会对于“信德”之强调，远超过“爱德”，只要信就可获得神的赦免，这会使一般社会大众误会天堂是为信者设立，而非为善人设立，只要祈祷就可以得救，这会导致社会劝善的功效丧失大半。《为文》还批评教会之间彼此竞争激烈，好像政党争取群众，

^① 这几篇在1950年代发表的文章，后来在1972年收录在周联华：《基督信仰与中国：周联华演讲论文集》，第5—59页。

如此一来教会根本无暇顾及劝人为善，反而耗费过多精力在扩张自己教会势力。^①

《为文》发出后，蒋梦麟也感觉这一问题的重要，撰写《基文》引用新约圣经《路加福音》十章廿五至卅七节耶稣与犹太律法师一段谈话，里头有两条重要的诫命，爱上帝高于一切以及爱邻如己。蒋认为这两诫是西洋道德原则的出发点，他并认为从中国传统思想来看，第二爱邻如己是合乎中国以人为文化本位的人文主义。所以进一步推敲中国人接受耶稣的教训，至少在理论上是容易的，而且有很多共同点存在，蒋还以中日战后，中国对日本以德报怨的政策，说这是出于耶稣的道德原则。可是，即便如此，中国人还是要问“谁是我们的上帝？”耶稣把犹太人的耶和華引申为全人类共有的上帝，所以人们都是彼此的邻舍，这个理想蒋是明白的，但他质疑约翰福音第一章的“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝”中国人有谁会懂？尤其“道”的涵义很难说的明确。

另一方面，蒋以历史责难基督教（蒋以“圣保罗”比喻）在19世纪传入中国：“这次保罗之来，有时似乎站在炮弹之前，有时似乎躲在炮弹之后，有时似乎骑在炮弹之上。19世纪的帝国主义却躲在保罗后面，发号施令。庚子义和团事变，就是想杀掉乘炮舰而来的圣保罗。”并且中国五四运动所提倡的民主与科学，科学适合中国传统的自然主义与理性主义，民主适合中国的人文主义，这三个主义就是当年耶稣所要面对的思想^②。蒋认为在中国要讲超自然主义的神治主义，中国人很难了解，这也是暗示基督教跟中国文化不相合。

① 新生报社论：《为宗教家进一言》，收入于周联华：《基督信仰与中国：周联华演讲论文集》，第5—7页。原发表于《新生报》，1957年11月20日。

② 蒋梦麟：《基督教与中国文化》，收入于周联华：《基督信仰与中国：周联华演讲论文集》，第7—19页。原载于《新生报》，1957年12月23日。

周联华在《新生报》读了《为文》与《基文》，站在基督教的立场，撰写《社文》响应，探讨基督教在过去的时代发挥过感化的力量，创立新的文明与秩序，为什么在今日中国不能起同样的作用，为什么19世纪以后来中国的西教士和中国传道都不谈社会这两个字，周归咎于19世纪及20世纪初提倡社会福音的饶申布士（Walter Rauschenbusch, 1861—1918），以致近来的传道人强调个人福音，责备社会福音是“新派”，周认为两者实际没有冲突，因为个人福音的结果必然达到社会的改造，今日的中国无论个人或社会都需要基督^①。周看到基督教从唐、元、明清、民国进入中国，有长年时间，但由于没有根深蒂固，始终被视为洋教，以致吃尽了洋教的苦。面对基督教在中国被曲解为洋教，周批判中国基督教内部甘心洋化、醉心洋化，教友为了学洋化进教会，结果学得不中不西，成为一个不懂基督教真理的洋奴^②。周接着感叹基督教在中国没有真正的作品，以圣经而言，教会所采用的是1918年出版的西籍教士集体翻译的杰作，但若非够资格的中国人自己翻译，决不能达到理想的中文圣经。连圣经都是如此，更何况其他基督教作品，当然引不起中国知识阶级的重视。^③

蒋梦麟认为中国人的传统不接受超自然主义的神治主义，周响应说：“耶稣不是西方的，但西方接受了耶稣；耶稣是普世的。欧洲人可以觉得耶稣是欧洲人的，美洲人可以觉得耶稣是美洲人的，我们也可以觉得耶稣是中国人的。”同时周也响应《为文》与《基文》中，基督教把“信德”高过于“爱德”的质疑，周认为“信”与“爱”

① 周联华：《基督教与中国社会》，收入于周联华：《基督信仰与中国：周联华演讲论文集》，第21—22页。

② 周联华：《基督教与中国社会》，第27页。

③ 周联华：《基督教与中国社会》，第27—28页。

(善)是一起的,“上帝的国不是人人能够进去的,必须重生才能见上帝的国……耶稣知道杀人奸淫等的犯罪行为是从心里的动机开始的,法律的制裁需要等人犯了法,或有具体的罪行,才能构成罪状,而耶稣却从根本解决这问题。……人之进入上帝的国是凭着信心,但是没有行为的信心是死的^①”。周肯定基督教是对今日中国社会可以发挥最大的影响,他相信这个力量只有一个来源,就是从上帝而来,以上帝与人的关系去调整人与人的关系,因为对上帝不虔的人,是无法对人行义的。这应该是周认为基督教在中国可以本色化的基本观点。

蒋接着又写《信文》,谈论教会讲神与人的关系是其本分,但如专讲超自然的道理,并不能对社会困难问题的解决有所帮助,就像路加福音中的犹太律法师,只知谁是上帝,而不知谁是邻舍。蒋又论基督教的永生,认为那是人的欲望,如同秦始皇求不死药、汉武帝求神仙一样,基督教对于耶稣复活的信念,也是来自这种永生的欲望。中国儒家重理智,重自然,避免谈超自然,以避免有神无神的争辩,儒家也重人文主义,所以仁义礼乐为立身治国之教^②。蒋又以近代科学带来的理性化,认为“科学知识打死了雷公雷母”,在中国社会引起了变化,过去中国几千年民间信仰是平民安身立命之具,科学进步摧毁了迷信,平民精神上空虚,这就给了基督教有可乘之机。可是蒋认为基督教要靠此当作传教的途径,也会有困难的。主要在于基督教的一神论,跟中国接受诸神诸佛的习惯会有冲突,并且蒋认为西方在科学理性主义和自然主义的兴起,打破了天国思想,恐怕在中国也会被打着。^③

蒋所发的问题,直指中国人可否接受基督教这个层次,周接着发

① 周联华:《基督教与中国社会》,第29--30页。

② 蒋梦麟:《基督教与中国今日的信仰问题》,收入于周联华:《基督信仰与中国:周联华演讲论文集》,第38页。原文刊载于《新生报》,1958年4月6日。

③ 蒋梦麟:《基督教与中国今日的信仰问题》,第45页。

表《宗文》与蒋对话，因为若是中国人接受基督教都有困难了，那连本色化也不用做了。周大概效法利玛窦的做法，首先证明中国原有宗教观是有浓厚的超自然主义，并不是“子不语怪力乱神”，他从《论语》、《毛诗》、《尚书》、《周礼》、《商书》等证明中国人的天是有人格、情感和意志的，这位上帝掌管了人的生命和国祚。周解释孔子是承认有超自然的神，只是孔子的使命和兴趣是在人与人的关系，所以他要敬鬼神而远之^①。然后周进一步从中国传统的宗教中找出有强烈超自然思想的记录，归纳这些存在于中国人的超自然思想的因素，是可以成为接受基督教的资本。

这些讨论，奠定周联华朝向本色化的努力，纵使遇到拦阻，他也都以“唯爱”的态度来面对来自教会种种的非议。周认为基督教本色化最难的是本色化的神学思想。他批评有些中国的信徒对于中国传统文化的根基很浅，国学的底子也很差，他们的“身”是中国人，“脑”是西方人^②。他也认为不是从四书五经中找到与基督教教义相仿的材料，就叫做本色化，并且这一代的中国人与古人不同，因此要谈本色化，就得谈此时此地的本色化。首先必须先掌握基督徒本色的中心是基督，然后基督徒思想的本色化是“带了中国本色的显微镜去看基督，看到基督中竟有许多方面能激起我们的共鸣，触发我们的虔诚，启示我们的信仰。从本色的焦点，通过基督的焦点，看到了创造天地万物的主宰^③”。所以，能做到基督是中国人的基督，不要把他介绍

① 周联华：《基督教与中国固有的宗教观》，收入于周联华：《基督信仰与中国：周联华演讲论文集》，第48—50页。

② 周联华：《基督教思想本色化的错觉》，收入于周联华：《基督信仰与中国：周联华演讲论文集》，第93页。原载于《基督教论坛报》第257期，1970年9月27日。

③ 周联华：《本色化的基本了解》，收入于周联华：《基督信仰与中国：周联华演讲论文集》，第95—97页。

成外国人，这就是本色化的开端。

周联华认为基督教本来就有普世性和地方性，每一个当地的人必须在他自己的文化中、背景中、经验中接受基督。基督还是同一位基督，有如人可以穿不同的衣着，然而依旧是他本人，因此周的本色化是讨论“衣着”，并不讨论穿衣服的“本人”^①。以此类推，崇拜中的礼仪、形式、象征，婚丧仪式都在不违背圣经下，都应立求中国化^②。周联华不赞成基督徒拼命与当地文化对抗，也不应该完全迁就当地的文化，他用一个“镜框”与“相片”的比喻，把镜框当作是当地文化，基督教的一切当作是相片，相片要摆到镜框里，一定要把适当的相片放在适当的镜框内。他用新约哥林多后书五章二节保罗说的：“我们在这帐篷里叹息，深想得那从天上来的房屋，好像穿上衣服。”表示基督徒活在这个世上的矛盾，他盼望的是天上的房屋，可是现在是住在帐幕内，一方面感到衣服可以不要穿，可是又感觉光着身子不好看，所以衣服一定要穿，衣服就表示用当地的文化来表达基督教信仰^③。蒋梦麟认为中国人现在都不穿中装了，大家都穿西装了，暗讽基督教穿什么装也没用。但周认为没有人愿意裸露身体，还是有穿衣服的必要，既是如此，他深信本色化是可能的。在实务上，他牧养的怀恩堂，在建筑的设计上做到本色化，不是西洋哥德式有个钟楼的建筑，而是形状像大学士帽子的中国式建筑。^④

除此之外，周联华用的文字全是中国人比较能懂的，好比“因信称义”，西方都是用罗马式法律观点去做解释，中国人根本没有罗马的背景，他就建议何不干脆说“上帝看耶稣的面子就饶了我”。他建

① 周联华：《基督教会的本地化纲要》，《道风》第34期（1973年3月），第9页。

② 周联华：《基督教会的本地化纲要》，第11页。

③ 周联华：《神学本位化的建议》，《中国文化月刊》第4期（1980年3月），第51页。

④ 周联华：《周联华回忆录》，第159—160页。

议要用中国的方式把神学介绍给中国人，他找到“易”这个字，因为“易”是中国最高的哲学思想境界，“易”有四个解释，改变、恒久不变、容易、交换。他希望用一个字却同时有四方面意思的“易”，能够来涵概圣父、圣子、圣灵、罪人、救恩、末世等神学问题^①。周在系统神学方面的大部头著作就是《神学纲要》，充分显示他在神学思想上本色化的尝试，周在自序说他的《神学纲要》有一个特色：“比一般系统神学更中国一点，既然本书是中国人写给中国人看的，某一些题目难免要有一些中国人的见解。这还谈不上是本色神学，仅算是往那一个方向走的先锋吧。”^②但这个方面的努力，一直要到《神学纲要》的第4卷“人论”，才有比较多的发挥，因为中国对于圣子、圣灵没有什么数据可表达对这些问题的看法，但人论的题目，是中国人一向关心的课题，周在这一卷就从中国神话、孟子与荀子论人性、宋明理学等讨论人与罪的问题^③。从这里来看，神学的本色化也要有合适的题目，否则也难以做到。

周联华在本色化的努力，最具体的行动就是翻译圣经，为的是使中国人读起来能通顺明白，这也是本色化神学重要的一环。译经的工作占据周大部分的时间，常常和圣经公会的同道埋头翻译圣经。因为1919年翻译的圣经官话和合本译本，在周开始做教会工作时，就遇到许多人跟他反应读不懂圣经，甚至还有东海大学的中文系教授对圣经文字作出严厉的批评，因此周渐渐感觉有一本新的译本的需要。这

① 周联华：《如何运用中国式接触》，《基督徒的编写艺》，香港证道出版社1986年版，第38—42页。周告诉笔者，他准备用英文著述《易的神学》一书，他这个想法至少维持了近二十年。

② 周联华：《神学纲要》第一卷：“神观，圣父”，香港道声出版社1979年版，“周联华”序，第2页。

③ 参周联华：《神学纲要卷四：人之部》，台北基督教文艺出版社2001年版。

个译本就是1979年出版的《现代中文译本》，目的是让中学生程度以上的人都能读得懂。^①

可是这个译本在1991年却掀起轩然大波，以致不得不召开一个“牧者交通茶会”，在场者有台湾基督教论坛报社长林意玲，有代表长老会的赖俊明、蔡仁理、骆维仁、翁修恭等人，另有两千年福音运动总干事夏忠坚，有南部上来的西螺浸信宣道会王正中，其余则是代表国语礼拜堂的王长淦、黄子嘉（当时中华福音神学院院长）等人。其中反对该译本最力就属国语礼拜堂人士，强迫圣经公会一定要重修该译本，否则就要宣布这本圣经有毒，不能用，甚至警告跨教派组织两千年福音运动不准用这本圣经，否则就切断一切资助。周联华本着“教义不能决定圣经翻译”的原则，拒绝王、黄两人把圣经原有的字拿掉。^②

周从事本色化的译经工作是带着唯爱思想的，尤其他正在积极从事另一个译本的工作，组成共同译本委员会，里头有天主教的房志荣，有台湾长老会的骆维仁，还包括大陆、香港、台湾及海外的学者，但这份工作，恐怕也有不少台湾教会保守人士反对，他们的理由不外乎跟当年反对周联华和天主教、长老会交往的说辞一样。周对此事看得很淡薄，他说：“我经过长期的祷告和思考，认为这是十分需要的工作。如果因此而受批评和攻击，也是意料中事。我只问自己在上帝面前的感动，自己的良心请圣灵带领，至于个人的名誉和前途，我早已置之度外了。”^③

① 周联华：《周联华回忆录》，第161、319—322页。这本圣经译本还有骆维道、王成章、许牧世等人。

② 张德麟：《骆博士与〈新使者杂志〉》，收入于陈南州、黄伯和、郑仰恩编《圣经诠释 实况：骆维仁博士荣退纪念文集》，第450—453页。争执最烈的译文是新约罗马书八章三节：“上帝差遣自己的儿子，使他有了跟我们人相同的罪性”，王、黄二人认为经文与其所理解的教义不同。

③ 周联华：《周联华回忆录》，第323页。

周的本色化还有一个倾向，就是以基督徒的身份参与爱国的行动、社会服务，为国家大事发出良心的提醒，像他参与国是宣言的草拟，主持二二八平安礼拜、协助世界展望会（World Vision）关怀世界的需要，推动干净选举发展台湾民主，反对军购等，周认为他也要当社会的牧师，社会牧师没有范围，只要是社会中的任何事都可以做，也都要做。^①

七、结 语

最后，纵观周的一生，他进入大学接触基督教的生活，改变他的后半生，他信了耶稣，他相信徐宝谦介绍的唯爱主义和印度三雄，是基督真正爱的表现，因此在他后来的传道生涯中，他用唯爱的态度，带着开明的立场，与各宗派各宗教尽可能的合作，对社会产生积极正面的贡献。他的唯爱也是爱国和民主的，是真正爱台湾的，所以他参与国是宣言起草运动，促进台湾的民主化进程。他的唯爱是和平的、是非暴力的、是非战的，所以这也可以解释为何他还要以八十四岁的高龄，站到凯达格兰大道总统府前反军购，希望政府能悬崖勒马，把买这么多武器的钱，给那些没饭吃的人、穷苦的人，他爱和平，希望把这些钱用做和平用途才是。^②

他的本色神学，也许没有太多新颖之处，在他之前，已经有许多前人处理本色化的课题，但周并不是空谈这个观念，他是认真干地在神学院、在教会、在台湾社会、在文字事工上去实践这个观念，他

① 周联华：《周联华回忆录》，第336—339页。

② 周联华：《未经战乱，不知战争可怕》，《联合报》（2004年9月23日），“民意论坛”A15。

在70年代参与圣经公会出版的《现代中文译本》及目前正在从事的《共同译本》都足以说明他是实在做到了本色化。

周在回忆录中，谈他的事奉，最后有一番话评论他自己：“这些年来，我逐渐在调适，学着与人合作，在许多我参与的事情上，‘我’的成分越来越少，‘别人’的成分越来越多。为了事情的成功，我愿牺牲我自己的观念。但因此我被人批评为‘和稀泥’、‘没有立场’。我们只有那么少的基督徒，还能老是分党分派，自立门户吗？”^① 在政治与社会的光环下，周联华像是教会的一颗巨星，但很多时候，所看到的周联华，在台湾的教会圈子里，却是踽踽独行的身影。然而他的内心是唯爱的、本色的，为了基督信仰，他用半个世纪的历史，在台湾践履他在这两方面的坚持。

① 周联华：《周联华回忆录》，第192—193页。

基督教与近代中国民族主义 的形成——一个华人基督徒 人际网络的考察

朱 峰

近代中国民族主义形成与发展是当前学界关心的热点问题。在基督教史研究中，相关研究集中在 20 世纪 20 年代非基运动和国家主义对中国基督教的挑战，近代中国民族主义与基督教之间并非简单的挑战与回应。清末民初的 20 年间，基督教参与近代中国民族主义的建构，成为近代中国民族主义的源头之一。对此，学术界讨论甚少。本文拟据基督教人物黄乃裳的生平作一回答。学术界曾以华侨史、辛亥革命史和福建地方史的角度对黄乃裳生平加以探讨。大陆基督教史界很少注意其生平，而海外研究者在人物资料发掘、考订与整理方面尚有欠缺。近两年，笔者在福建、香港和东南亚寻获一批新资料，尝试从人物的关系网络构筑其生平历史，修订过往的一些成见，探讨基督教对近代中国民族主义形成的影响。

一、教会网络

黄乃裳，清末福州府闽清县农家子弟，“累世业农，父为木工”。小时曾半耕半读，因家贫辍学。1847 年，美以美会传入福州，开始

在中国的传教工作。1866年，美国传教士薛承恩（N. Sites）等人到闽清传教。据黄乃裳的回忆，薛承恩“至谓恃人力不能底于为善，人惟藉圣神之感助力，方能胜诸罪恶。以为语甚奇创，徐与究诘讨论，藉知赎罪救灵要道。遂决悔改前所迷信及自身所犯之罪过，奉基督教为依归。”入教时的黄乃裳年仅十八岁，由于他有一定的文化基础，虔诚热心，很快受到教会的重点培养。十九岁，黄乃裳到福建各地乡村传道，获“劝士执照”。“劝士”是教会聘用的正式传道人员，负责协助牧师日常工作。1869年，黄通过教会内部考试，任年议会传道。所谓年议会传道又称出门传道（Travelling Preacher），为全职传道人员，誓愿“有决定献全身作此工夫”。^①由于患病，黄乃裳很快无法“全身”作传教工作。1872年秋，改任传教士保灵的文案，负责将《旧约圣经》翻译为福州土语。1873年任年议会中文书记，编辑中文版年议录。1874年，他与武林吉合作创办教会机关报《郇山使者》。1879年，黄乃裳任教于美以美会福州福音书院。

与传教士的接触使黄乃裳开始接受近代西方文化，产生改革思想，如提倡废止缠足，种痘预防天花等社会改良措施等。黄乃裳在基督教界建立起自己的交际圈，在西教士中，有薛承恩、武林吉等人，在华人信徒中，是谢锡恩、徐季钧等，他们强调教会改革，鼓吹华人信徒自立。自19世纪80年代起，这派人士尝试推动教会的内部改革。随着口岸商业活动的繁荣，华人信徒在传教工作中扮演越来越重要的角色，以薛承恩、武林吉、黄乃裳为代表的改革派认为华人信徒的传教工作比西教士更有效率，应将更多的工作交给华人信徒负责。武林吉说：“我们传教士提出的建议，十有八九必须经过我们本地传道人员的修改，才会成为可行的计划。……也许只有翻译工作是我们唯一可以

^① 保灵、黄乃裳等译：《美以美会纲例》，福州美华书局1895年版，第54页。

胜过本地信徒之处……本地牧师告诉我们，中国的现代化发展不会伤害我们的传教事业。”而且，教会适应中国现代化发展的需要，“尽快让我们的孩子在这场变化中取得具影响力的地位”。改革派的观点遭到以李承恩等人为主的大多数传教士的反对，他们不满将商业活动引入传教工作，尤其反对向华人信徒移交教会权力，他们指责武林吉“用尽各种办法讨好中国人，贬低其他传教士的影响力”。还“唆使本地华人信徒对抗教会当局，尤其是传教士的权威”。他们又批评华人信徒和其他中国人一样，有所谓“物质主义倾向”，而华人教牧对“世俗事务”过分热衷。因此，“所有在华传教士都必须完全与任何形式的商业活动脱离干系，无论这些商业活动是暂时的，抑或长期的”^①。两派倾轧从1880年开始，直至20世纪初结束。结果，薛承恩病死，武林吉被调离福州。薛承恩一派的失势令黄乃裳感到失望。黄乃裳惋惜“其在闽中所为许多未竟之大事业，乃舍而之他。无怪闽中人士去思不已”。黄本人对教会事务也意兴阑珊。他在1918年撰写《自叙》时回忆，“回想自二十七岁至四十岁，十余年之中，见夫外力之侵迫，国势孱弱，民治之腐败，社会之颓落，妄希有所效力于国家，极端偏于彼方。而于宗教，俨成默示录第三章十五节所云，不冷不热之态度”。^②按黄乃裳的二十七岁至四十岁，正是1874年至1887年，也是教会内部矛盾斗争最激烈的时候。黄乃裳失意于教会，却在教会外找到成功的机会。

二、士大夫网络

自从黄乃裳入教后，“见夫流俗藐宗教中少文人学士与上流社会

① “Resolution adopted by the Foochow Mission” (May 12, 1897), Missionary Files; Methodist Episcopal Church, Wilmington, Del.; Scholarly Resources Inc, 1999. Roll 8 pp. 0908—0973.

② 黄乃裳：《绂臣七十自叙》，《诗巫福州垦场五十周年纪念刊》，第99页。

之人材，乃励志学为八股”，希望“读书博科名以履流俗，以拓教中青年之胸次理想”。29岁时，黄乃裳以第二名考入县学，1894年甲午乡试中举，成为福建地方的上层儒家知识分子。

举人功名使黄乃裳在口岸社会成为知名人士。他以举人身份为教会出力，涉入以往只由地方儒生控制的传统慈善救济事业。闽清教区长陈文畴称：“梅邑风气，凡所租民屋为教堂者，该租屋中不准人生死其屋中……二年前有一学妇在塾沾病临危，被厝主迫出，竟卒于中途，仆复被该厝主人等交迫凌辱殆尽，甚至擒毆，幸经黄君黼臣解救，不然未知如何了局。”在黄的故乡闽清县，县内儒生在城隍庙右设有“养济院”，“原以处无告穷民及残废之人，惟闽省为麻风所占”。养济院成了麻疯院。但因该院地近通衢孔道，地方士绅多次希望搬离原址。“邑绅黄乃裳、陈榕官，商于美国传教士，捐助建筑费银七百元，因请于县令杨公宗彬提倡募捐……”^①不久，黄乃裳等人在幽僻山地建洋式新院一座作为养济院新址。由于其教会背景，黄乃裳成为福州外国人圈子颇为重视的中国士绅。近代福州口岸的贸易远不如上海、广州等口岸城市，传教士成为主要常驻福州的西方人士。当地英美领事的主要工作之一，就是保护传教士的利益。1890—1905年的福州美国领事葛尔锡（S. L. Gracey）甚至来自美国的神职人员。葛生于美国费城，后于波士顿大学毕业，1857年，被按立为美国美以美会牧师，在美国东部从事教会工作27年之久。1885年，获伊利诺州卫斯理大学颁道学博士。葛领事在福州美以美年会中对一班华人传道人员演讲，“前四十四年，仆为求进试用，亦犹今传道诸君也，故能相谅，有可助者，无不心愿焉。且四十四年中，深悉福音之权深能救人，吾甚喜此道入中土”。^②1896年，福州美国领事馆报告称黄乃

① 《闽清连环情景报单》，《美以美福州年会录》，1903年。

② 《美会第二十五次年录》（1901年）上卷，第3页。

裳“是高等的华人，举人功名使其进入荐绅之列。他有社会影响力，饶有家财，积极倡导西方思想……尽力赞助传教士的工作，维护他们的权益。……福州的外国人都听过他的大名”。

举人功名使黄乃裳在儒家士大夫间建立了交游圈。黄乃裳交往的多是晚清改良派士大夫，如力钧、力昌、邱菽园等人。力钧，字捷三，甲午同科举人，与陈季同、郑孝胥等人参与徐勤的戒鸦片会，又与陈宝琛在福州设立蚕学会。力昌，是力钧的族弟，也倾向维新改良。黄与邱菽园尤为交好。邱菽园 1874 年生于福建漳州海澄县，父亲邱正中是新加坡富商。1895 年，他和黄乃裳同科中举，一起上京会试，参加公车上书，落第回闽。此后，邱奔父丧往新加坡，长驻当地。丘、黄相交很深，丘菽园称：“闽清黄黼臣孝廉乃裳，予甲午同年也，究心西学，有用世志。”^① 邱菽园在新加坡结识当地华人立法议员林文庆。经邱的介绍，黄乃裳长女黄端琼嫁给林文庆，1896 年 12 月 9 日与林文庆结婚。按桑兵研究，黄端琼在婚前“曾偕美国女友环游地球，‘以增识见，冀兴中国之女教’，被李鸿章视为奇女子”。宋旺相、李元谨等人也作此说。实际上，在黄乃裳眼中，长女出嫁前的“环游地球”是被老朋友薛承恩的长女诱拐逃婚。1896 年美国驻福州领事文档中存有黄乃裳一份禀帖，内中详细谈到女儿黄端琼与薛承恩女儿结为好友，趁自己往新加坡择婿期间逃婚美国的经过。黄乃裳批评，“是何异于拐骗之所为！……不知置九于何地！”在黄乃裳的压力之下，女儿黄端琼才从美国回到新加坡成亲。

无论如何，黄、林联姻进一步加强两地士大夫的联系。以黄乃裳、邱菽园、林文庆为核心，结成晚清一个横跨新加坡、福建两地的倾向改革的闽籍士大夫圈。凭借着这个交游圈和自己的教会背景，黄

^① 邱菽园：《五百石洞天挥麈》，上海古籍出版社 1995 年版，第 13 页。

乃裳开始参加、组织多次的救国实践。

三、维新网络

1896年，黄乃裳借用福建美以美会的报纸发行网络创办《福报》。这份近代福建华人最早创办的报纸痛诋顽固守旧思想，鼓吹维新。1898年，黄乃裳参加京中会试，“奔走于六君子及讲求新学诸京官之门”。同年，女婿林文庆主持新加坡《日新报》，好友邱菽园创办《天南新报》。两份报纸与北京的黄乃裳遥相呼应，鼓吹维新变法。关于黄在百日维新中的活动，学术界曾有一定的研究。黄在《自叙》中强调自己参予维新变法，“曾八上书”。许多学者由此推论，黄是百日维新的“重要”与事者。根据新发现的史料，这一论点当有修正的必要。事实上，黄乃裳固然可称得上是维新变法的“积极”参与者，但其对维新变法的影响较为有限。下文是黄乃裳在京中寓居时函寄新加坡友人邱菽园的书信。信中言及：

弟礼阁战北，实缘梳掠未工，对此蛾眉，益惭形秽，而犹不即南归者，因俟小儿景岱到都朝考。近日无甚新事。侧闻皇上极勤新学，为苍生第一大福，中外臣工，大开言路，无论康有为之语侵官禁，即切身格谏亦能嘉纳。其所以未能即行，实格于亲王大臣，多非新学中人，问非所对，大失圣意。尤可叹者，身任中枢机务之重，如汉员二徐翁廖等，满员刚昆等，平时议论，直以守旧党自居下僚，屏息势所必然。故以识者观之，振兴中国，非我皇上乾纲独断，进退臣僚，恐再过时日，依然舌本蒙苔、浑沦吞枣也。前康有为及其门生梁启超、麦孟华、林旭、钱用中若干人设保国会粤东馆，招集同志演说讲求，都下群贤，

翕然相应。……窃意我侪亟宜自重，及时奋学，留为异日随诸君子后，稍尽报称。……年小弟黄乃裳顿首四月廿一日寓北京福州老馆申。

从日期来看，黄氏此信写于6月9日（农历4月21日）。6月11日，光绪帝下“定国是诏”，实行变法。从信的内容看，黄氏上京主要是为了参加朝考，谋取官职，闲来亦与京中的诗界相往还。他关注到康、梁等维新党人的活动，表示要“随诸君子后”。但他将向光绪举荐康有为、同情维新变法的大臣翁同龢归入守旧党。很难认为他是京师百日维新的重要与事者。即便黄乃裳在《自叙》言之凿凿的《请行简字折》，目前所见的材料只列有林辂存、王炳耀、蔡锡勇等人，并未见黄乃裳的名字。

詹冠群在其《黄乃裳传》中，曾引陈诗的《记黄乃裳》一诗云：“戊戌政变事，闻者辄伤叹。当时六君子，噉谷尤醇至。有友黄孝廉，使馆译文字。邀避交民巷，闻语极感谓：吾为侍从臣，子去吾何避？吁嗟黄孝廉，闽清儒学派。履险不忘友，眷眷树风气……”若陈诗所言无误，黄乃裳在京师时曾帮助美国使馆译文字。詹冠群认为，“黄乃裳从未在美国使馆担任过翻译”。但是并没提出证据否定这段史料。黄乃裳在福建曾为美国传教士任文案和翻译，在京中又与美以美会传教士刘海澜（曾在福州年议会工作）“相过从，以讨论变法维新事”。因此，若无真凭实据，“使馆译文字”之说当有可能。

百日维新失败后，黄乃裳辗转南下。黄的《自叙》称：友人通知黄乃裳受朝廷通缉，言下之意，是因参加维新，列在通缉犯内，因而避祸南下。因此，“八月廿四日晨出京，夕到津沽。”其后，经烟台、上海回到福建，途中与李提摩太、艾约瑟等人晤谈。但是，1899年新加坡好学会的招帖上却称，“盖黄君于去年正月公车北上，至八月

二十日始行出京”，两者时间相差数日。而且，黄乃裳的南下或有另一种可能。据总理各国事务衙门文件，光绪二十四年六月初七日，出使美、日、秘国大使伍廷芳，电请派驻菲律宾（小吕宋）领事。朝廷委派刑部郎中陈纲（闽南人）任事。据陈纲上朝廷的禀帖，“纲于九月间自京都起程，所带翻译候选知县洪涛，随员举人黄乃裳……旋因洪涛至上海得家信报其亲疾，假回省视，黄乃裳回籍患病，均未得来。”^①按陈纲所列之随员均是闽籍人士，陈纲禀帖所指的黄乃裳，亦有可能是闽清举人黄乃裳。若此，黄乃裳应于9月份离京，而所谓“避祸离京”之说显然是不成立的。

回到福州后，黄与丘菽园等人互通声气，继续鼓吹维新变法。1899年，邱菽园发动南洋商众恭请光绪圣安。同年8月福州美以美会的《华美报》刊载《康有为保国会序》，并引《天南新报》丘菽园文：“此文为去年康有为在京师开保国会时所作也……其文之悲愤慷慨，实具一种忠君爱国之心，并无所谓保中国不保大清之语。”此时正当顽固派掌权，康、梁等是朝廷缉拿的要犯，福建美以美会敢于刊载这样的言论，可见其政治立场。1899年，黄乃裳南下新加坡，主持《日新报》，联同林文庆、丘菽园、林芷侑、徐季均、王会议等新加坡华人知识分子宣传介绍中国的维新运动，颇具影响。据1899年的《天南新报》载：

敬启者，本学会自第一期皆由本馆英文总校林文庆，华文总席丘君菽园叠次柬请本学会会友诸君，在华商阁演说政治时事学术商务等事。久蒙本学会友人嘉许，每期联名入会注册者，辘辘

^① 黄嘉漠主编，《中美关系史料》（光绪朝四）（台北：近代史研究所，1989年），页2542。

增数十人，今已有二百余名之多，足见海外华人关心时局，争自切磋琢磨，蔚为有用之材。兹者本馆同人拟步林丘二公之后，择于本十六晚敬请本学会会友福州孝廉黄君黼丞演说去年北京国事。盖黄君于去年正月公车北上，至八月二十日始行出京，所有京师情形，俱系躬亲目击，灼见真知，并非道听途说，捕风捉影之谈者所可比，惟是华商阁地方太窄，难容多人以故，特借厦门街萃英书院为演说之地，并请本学会会友林君竹斋为翻译，因黄君初来，未通闽粤方言，而林君则兼通福州闽粤方言也，其演说之时，兹照七点半钟起至十点半钟止，肃此敬布不宣。星洲支那好学会会友林芷侑、徐季钧、王会议同人等拜订。

与此同时，黄乃裳与邱菽园、林文庆等南洋华人知识分子与流亡海外的康梁党人取得联系。黄乃裳在《日新报》上撰文为维新派的东京大同学校宣传。1900年，康有为秘密到新加坡，邱菽园等人为之安排住所，遥控各地党人的活动。此时的康梁，正密谋发动“自立军”勤王起义，阻止“篡废事”。在康有为的保皇会勤王起事密电码中，黄乃裳的代码是1011。康1900年一封密信中称：起兵勤王事，“岛日日侧望，徐、力、黄、林急如星火，抚髀拍掌催促。及前日闻上弑之谣，岛恚怒。诸公大悲，在岛处责语难闻”。据桑兵研究，岛即是丘菽园，徐是徐季均、力是力昌，黄是黄乃裳，林是林文庆。五人均是闽籍人士。林文庆、邱菽园与黄乃裳的关系固然密切，而徐季均亦是黄乃裳在福州英华书院的同事，力昌与黄乃裳同为福建甲午科举人。事实上，邱菽园、黄乃裳等人与康梁等人策划的武力保皇起义关系密切。除了筹饷筹械外，他们还建议主攻方向设在福建，最初康有为也认为，“鄙意大举必从闽粤发难，以长江回应而掣中原之肘”。但李鸿章时任两广总督，康有为党人不敢贸然行动，“至于福建官场

中，人材绝少，但将许督、善将军、张藩数人诛戮，皆传檄可定。其最要在推拥陈伯潜出来，此人魄力材干颇优，一出首则全省自定。”“福州通商之地，惟自万寿桥至下渡一带为洋人丛集之区，必须设法保护。”密函详列了福建兵力部署、社会民生诸般状况。最终，康有为、徐勤等人决定集中力量，不做“闽生意”，合力办“鄂湘生意”。同年，汉口自立军起事失败，唐才常败死。勤王失败，侨界各方交责，自立军首领秦力山流亡至新加坡时，当众痛责康氏侵吞捐款以自肥，邱菽园、黄乃裳与康有为关系因此绝裂。邱菽园甚至痛诋康“结党营私”，敛财自肥。黄乃裳则批评康有为组织勤王起事，乃为“酬其富贵封王之愿”。1901年8月，邱菽园撰文与康有为绝交。黄乃裳与康有为的交往随之中断。

四、移民网络

在参与康有为一派维新运动的同时，黄乃裳和力昌两人亦在筹划移民海外。他们希望移民海外以“为恢复中原之地，以保吾黄种之族也”。事实上，维新党人多数有移民海外的理想。康有为于1896年慨叹：“中国人满久矣，美及澳洲皆禁吾民往，又乱离迫至，偏考大地，可以殖吾民者，惟巴西经纬度与吾近，地域数千里，亚马逊河贯之，肥饶衍沃，人民仅八百万，若吾迁民往，可以为新中国。当乙未，吾欲办此未成，与次亮别曰：‘君维持旧国，吾开辟新国。’时经割台后，一切不变，压制更甚，心虑必亡，故欲开巴西，以存吾种。”^①康此番设想或是效法昔日孔子“道不行，乘桴浮于海”，“欲居九夷”

^① 康有为：《康南海自编年谱》，《戊戌变法文献汇编》第4卷，台北鼎文书局1972年版，第137页。

的志向。黄乃裳决定实践移民理想，在南洋建设一个“新福州”，发展商务，将南洋群岛的商务利益掌握到华人手中，“彼时中国尚存，我固挟南洋所积之资，与所栽培之人材，旋归故里，兴所有之利，以保商权，为四万万生灵谋所以生财之涂，存活之策，俾不至于为奴为隶，为马为牛。即使豆剖瓜分，二十一行省全为白种所据，我亦得以南洋五六百万华人，牵合内地四万万建出非常之业，而恢复五千年历掌之河山”。由于长期与传教士交往，使他对西方列强殖民海外史颇为熟悉。黄乃裳认为“通商”与“殖民”是西方列国富强之源。“英之得美州也，以西班牙国之真欧阿人哥伦布觅出美洲，其商人闻之，遂经营其地之贸易，而迁民于美，辟出绝大之乾坤。”他在传教士蔚利高翻译《大美国史略》的序言中写道：“裳观欧洲人才，如四百年前之哥伦布、卡伯特、亚美利哥辈，涉重洋二万里，觅出美洲。而西班牙、英、法诸国，遂闻风而履勘而卜居，汲汲焉如蚁赴膻，惟恐或后。其人并非受禄于官也，或因商往，或为道往，胥有其开辟荒旷之思，其不可及如此。”^①

1900年，黄乃裳持林文庆介绍信，“遍行英荷各属觅农地”，4月考察婆罗洲岛的砂拉越国，决定将移民的地点选在砂拉越拉让江流域的诗巫，与砂拉越政府签下移民合同。黄乃裳和力昌回福建招募农工，“分往招农，奔走侯官、闽清、古田、永福各邑，选择有身家妥实强壮者充之。”1900年，黄乃裳等招到垦农500余人，“皆侯官闽清古田所招集，属基督教者三之二，屏南尤溪闽县不过三十耳。并筹备一切农种与农具，以及铜铁竹木发诸工匠，中西医传教师”^②。1900年12月，力昌率第一批移民91人乘船先

① 詹冠群：《黄乃裳传》，福建人民出版社1992年版，第52—54页。

② 黄乃裳：《绂臣七十自叙》，《诗巫福州垦场五十周年纪念刊》，第101页。

期前往砂拉越。1901年3月2日，黄乃裳率第二批移民535人从福州到新加坡。1901年3月16日，黄率领垦农抵达诗巫。因为黄与拉者的合约列明，须招募垦农1000名，1902年1月，黄乃裳再向砂拉越政府贷款1万元，回福州属各县招得垦农511余人，是为第三批移民。1902年6月7日，抵达诗巫新福州垦场。前后三批移民，共计1118人。三批移民以古田、闽清、屏南三县为主，基督徒比例占2/3。

事实上，黄乃裳组织移民也是为福建华人信徒开辟了一条生路。清末华人信徒处境困难。1899年，福建美以美会报告：

守旧维新两党决裂之后，民间弗识变政之原委，弗辨扬言之虚实，妄凭臆揣，散布谣言——国家有谕旨，京员有奏章，将行悉数扫灭教会，擒拿教民，尽法治罪等谣，如是一传十，十传百，如火燎原，势不可扑。继则谣惑食盐洋粉暗被西人掺入毒药等，荒谬实难枚举。^①

1900年，义和团运动更加深教徒的不安与恐惧。1901年古田美以美会学校的负责人报告：

旧夏间，北乱异常，敝处亦谣言四起，风闻警信，日甚一日，过于惊心者，早有适彼乐郊之意。时适有素言时务屡涉南洋者，来集众于敝县两教堂中，放论南洋有岛名波罗，土肥且厚，地广人稀，甚易开垦，会友中有便而愿往者，且先与备川资粮

^① 《闽清连环全年情景报单》，《美会第23次年录》，1899年，第46页。

食。聆其所论，俨然别有天地处。致学生有年长而壮者，或从其父兄乡里，或订其戚属友人，竟投笔学陈，相负耒耜而远去。^①

此次移民活动虽然有维新派士大夫的背景，但士大夫的权威对于基层民众的号召力远不如宗教的力量。黄乃裳、力昌两人回国招农时，黄“咄嗟得勤壮之农五百余人，而力君赴原籍永福，愿往者仅数人”。两者效果相差悬殊，原因是黄乃裳在福州美以美会的地位与关系。虽然黄招募的对象并不限于基督教徒，然而，积极回应的主要是福州美以美会友。据黄的设想，“新福州”垦场将建设成一个以农业种植为基础，“教、养兼至”的海外华人基督教社区。1903年，黄的一份报导称：“垦场用总办二、总巡一、监工三、理公司商务五、粗工二、厨工一、中西医各一。……本春设场议会，由各农公举十人，合传道、监工，月集一次，议场中得失及兴利除弊，务使农人一气，上下同心。”^②除了新福州垦场公司外，基督教会也协助黄乃裳的工作。“场中现建有礼拜堂五座，费千六百余元，美国布道垫五百元外，余皆场农捐集。每堂派传道一人主之。又开英华学堂一所，动费系布道会料理；英、华教习各一人，学生三十余人，皆场农子弟。冬间或明年，并拟开一女学堂，请美国女傅主之。他日农人渐多，学堂推广，英王家准派教习来助，此便于学问也。本春，实叻美会派来美国富雅各（J. M. Hoover）教士专理垦场传教事，兼能行医，月必遍巡一二次，则场农疾苦得所依矣。场农大半奉耶苏教属美会，故新福州教会隶实叻美以美年会议。”^③黄乃裳经营移民事业前后三年余，安顿垦农，发展生产。1904年7月，黄乃裳将垦场事务移交给美国传

① 陈向真：《古田超古中学堂报单》，《美会第二十五次年录》，1901年，第35页。

②③ 《圣会近事》，《华美报》（1903年6月）。

教士富雅各 (J. M. Hoover) 管理, 离开垦场, 投身革命事业。

五、革命网络

由于与美国传教士往来, 黄乃裳对民主共和政体有一定了解。1898年, 在为传教士蔚利高 (Wilcox) 的《大美国史略》作序时, 黄称“传子之天下, 易而传贤, 且君位有四年限制; 君王之天下, 易而民主, 或曰总统, 令士庶者有举主举官司及议政之权; 是推陈出新之一大创局也……”黄乃裳认为, 此举“复于唐虞揖让之天”。康有为勤王起事失败后, 黄乃裳转而支持激烈的反清革命运动。事实上, 1901年黄乃裳已和孙中山有过晤谈。此次晤谈是通过林文庆的介绍。林在孙中山旅英期间与之结识。1901年7月, 孙中山来到新加坡一面营救友人宫崎寅藏, 一面与康有为磋商联合各派力量起事。但是康既深恶痛绝民主政体, 又不忿梁启超等人与孙中山联系触犯自己的权威, 避而不见。孙中山滞留新加坡期间, 林文庆帮助营救宫崎, 还介绍岳丈黄乃裳与孙中山会面。黄乃裳“因造其寓晤谈数四, 见其人谦冲镇静, 学问渊博, 满怀悲悯”, “且于基督教有深造之功, 有坚卓之信”^①。由于会面时间仓促, 双方没有进一步联系。

1904年7月初, 离开移民垦场的黄乃裳返抵新加坡, 即与南洋革命党人陈楚楠、张永福联络, 帮助其改进南洋革命派报纸《图南日报》、《中兴日报》, 又携带5000本邹容的《革命军》(改称《图存篇》)回国。同年10月, 黄乃裳托言办学, 到潮州等地发动反清起义, 由于事机外泄, 起义胎死腹中。南洋革命党人张永福回忆: “黄君自是先到潮州与许雪秋、林受之两兄弟认识, 送以《图存篇》引以

^① 黄乃裳:《绂臣七十自叙》,《诗巫福州垦场五十周年纪念刊》,第97页。

革命宗旨，又因许而联及黄岗诸友，于是漫及潮中报界学界……革命宗旨全潮几为布满。”回到福州后，他“家住省垣，闽中闻人萨镇冰、黄培松均为同寅，绅衿则多故交，青年多门下士，故随时随地皆可自由散播革命种子，将所携之《图存篇》各密赠至罄，闽中有志之士相借传观，或手持一书以熟诵，弥漫全闽，人心一变”。^①

1905年，黄乃裳受聘主持厦门的《日日新闻》报。因为黄乃裳反对美国排华的言论激烈，被勒令停刊一周，改名《福建日报》。1906年4月，《福建日报》因揭发福建水陆提督署赃案而停刊。1906年6月中旬，黄乃裳赴新加坡与孙中山联络，加入同盟会。黄乃裳在1906年8月15日致函南洋革命党人张永福称：“功壁宗旨，与文庆同，谓当从教育下手，五年后才可举事。裳在激急派中，以为时日大賒，不如一二年内即行办事，此与中山意合。”此时的黄乃裳，在南洋各地宣扬排满革命，他致党人的信中称：“爪亚全境于民族主义，尚待作破天荒工夫。裳抵巴唔陈金山、李兴廉、井里汶晤白寿山、郑友义，山保陇晤诸学董，大抵于民族主义尚属茫然，而复仇革命，更不待问矣。日来与之盘桓，喻以国初永历、隆武及靖南之耿精忠，平南之尚之信，三四十年之扰乱诛锄，并康乾之海禁，糟蹋其祖宗亲属者言，使之生怀恨之心，而后渐以民族复仇诸主义，或且可以入耳，亦大可教也。”^② 黄乃裳的活动很快引起清廷的注意。清廷驻新加坡总领事告发黄在海外“昌言革命”，为陈宝琛所救。1907年2月，黄乃裳回国，在家乡兴办新式教育。1909年，黄被举为福建省咨议局议员，任常驻议员，与林长民、刘崇佑等人共事。1911年，受福建

① 李国梁：《南洋闽籍华侨与辛亥革命运动》，《华侨与孙中山先生领导的国民革命学术研讨会论文集》，1997年，第233页。

② 黄乃裳：《致张永福、陈楚楠信》，叶钟铃：《黄乃裳与南洋华人·附黄氏南游佚文》，新加坡亚洲研究学会1995年版，第122页。

圣公会、中华基督教会和美以美会委托，黄乃裳主持编辑教会报纸《左海公道报》，同时兼任美以美会三间学校的教务长。1911年11月9日，辛亥革命在福建爆发，10日黎明，黄乃裳亲举十八星旗，率城南军民入城参战。11日，福建省临时参议会成立，黄任革命军政府交通司长兼筹饷局总办。“今而中国人有吐气扬眉之日，有抖擞自强之时，有与欧美并驾齐驱之望。”^①

六、余 论

黄乃裳是介乎晚清与民国之间的典型人物，上承清末中国基督徒与传统文化整合的努力，下启民国时期华人基督徒的救国实践。纵观黄的一生，人际网络从教会出发，逐渐扩展到士大夫、维新人士、海外移民、革命党人。从教会网络到士大夫、维新、移民直至革命网络，黄乃裳的民族意识不断发展。20世纪初，黄乃裳的民族主义思想已发展成熟。“吾观今日五洲之势，灭种之祸，将有见之数十年，或十余年之内者。”其民族意识在革命党内部也颇有影响。“南洋革命党第一人”陈楚楠，“其种族观念，亦多由黄启导之”^②。陈评价黄乃裳“素持三民主义，已十余载矣。曾忆六七年前，鄙人与黄君偕同林君义顺、李君竹痴，前赴七州府一带，提倡民族主义。旋至槟城，诸商特请在双轮公所演说革命伟论，并述彼之举人，自视犹如履底泥沙等语。斯时侨商甚有满清官瘾，一时听者大为感动”^③。总结基督教信仰对黄的民族主义的影响，有两个特点：

① 黄乃裳：《致陈楚楠、张永福函》，《叻报》，1911年11月30日。

② 冯自由：《革命逸史》第2卷，台北商务印书馆1969年版，第187页。

③ 《来函照录》，《叻报》，1911年11月30日。

第一，黄的民族主义思想有基督教信仰基础。正如他所说：“基督由死复活以前之数千年，皆为创造天地人物之时代，非完全之世界也，迨其死于十字架，且由墓而出以后，人之所以为人，于埃田初生之原性，乃可有复初之方。由是以真理恩义为救赎之铸造，而或成为英雄也，豪杰也，圣与贤也，胥视其人之自力，合乎基督之神力以陶成。旧教所传失其真，延误千五百年之宇宙，试自路得马丁宗教改革以来，欧美诸伟大人物，如哥伦布、麦哲伦、拿破仑、华盛顿，与哲学家性理家，天文地理地质诸家，以及发明水火二汽相激荡之机器学，制炼五金学，声光化电学，皆于此四百年中勃发而诸世，旧教锢人思想，遏人心思，所由致地球之上，既受耶稣之救赎，犹莫能使之焕然一新，而提挈万国。无论曾受化与未受化各种族，一经改正教传至其地，罔弗靡然从风，以增高其人民之品格程度，令其发生种种之新思想，而各欲作昂头天外之观。如果吾中国自上而下，一旦欢迎基督教，而受其化栽扶植者，安知不足驾欧美之上，而成世界最文明之国也耶。是则耶稣诚继续埃田乐园之后，完成天地人物之大主宰矣，岂但肩我恙负我罪，如以赛亚五十三章预言云云而已哉。”^①

第二，从关系网络的视角看，黄乃裳的民族主义思想是从基督教信仰中建构而来的。首先，在众多网络中，基督教会无疑是其人际关系网络的核心。由于教会将其从偏僻乡村带到口岸城市，黄乃裳得以接触西方近代文化。由于不愤教会中人为世人轻视，黄乃裳考取科举功名，跻身传统中国社会士大夫行列，跨出福建一隅。而在参予维新、移民和革命等不同阶段的救国实践，基督教会均是不可或缺的关系网络。其次，与美国传教士的接触加强了其民族意识。除了在教会内部提倡改革遭大部分传教士抵制外，1905年的抵制美

^① 黄乃裳：《绂臣七十自叙》，《诗巫福州垦场五十周年纪念刊》，第96页。

货运动中，黄乃裳的《日日新闻》“亦以文字鼓励闽中社会，驻厦美领事、教士、同文、英华书院主理及美医生，衔恨于予，呈由美领事转松制军谋以为陷……自是厦之美国人与余不浹矣”。黄乃裳对于这次与美国教士的冲突愤懑不已，“呜呼，彼非皆为基督徒以传教与施行慈善教育为我中华谋幸福者耶？于商业乎何关！皆因同为国人，同为一种族，乃不顾四十年在宗教中举中国皆知之人，而倾之覆之，则爱国爱种之心之作用，真不可思议矣！”^① 1907年，黄在天安堂向教会学校学生演讲时，批评美国在菲律宾的殖民行动，认为它在本质上与其他列强没有区别。

在近代中国主流话语中，民族主义似乎是“一种不需要论证就必须为各方面接受的神圣理念”^②。然而，根据安德森的民族主义理论，它并不是古老、神圣的理论，作为“想象的共同体”，它起缘于近代欧洲，先后经历三次形成的浪潮。19世纪末20世纪初，殖民地半殖民地民族主义开始形成，西方既是其挑战的目标，更是其仿效的对象。在近代基督教人物黄乃裳的关系网络中，他的关系网络从教会出发，在基督教信仰中寻找民族意识的依据，在与西方传教士的交往冲突中强化其民族身份，在维新、移民、革命实践中发展其民族思想。从一位乡村教徒到基督徒革命志士，黄乃裳的生平折现出基督教对近代中国民族主义的影响。据此可知，基督教与近代中国民族主义之间的关系是多元而复杂的。

① 黄乃裳：《绂臣七十自叙》，《诗巫福州垦场五十周年纪念刊》，第99页。

② 胡卫清：《民族主义与近代中国基督教教育》，《石河子大学学报》2001年第2期。

**角色与性别
..
中国女基督教徒群体研究**

贞节故事：近代闽东的天主教守贞女群体与地域文化

张先清

一、前言

乾隆十一年五月二十四日，就在轰动朝野的福安教案爆发不久，福州将军新柱根据从属下福宁镇总兵李有用那里了解到的情况，向乾隆递上了一份折子，反映福安地方有西洋传教士“在彼倡行天主教，招致男妇，礼拜诵经”，其中还特别提到该地“凡奉天主教之家，必令一女不嫁，名曰‘守童身’，为西洋人役使，称为‘圣女’，颇伤风化”^①。新柱折中所说的清代前期闽东福安地方“凡奉天主教之家，必令一女不嫁”，乃是武夫李有用的耳食之谈，明眼人一看，就知道内中问题不少。相比之下，倒是巡抚周学健对福安地方天主教守贞女的情况掌握得比较清楚，他在五月二十八日的第二份奏折中，就具体提到了福安地方有守贞女“二百余口”。^②

新柱与周学健在查禁福安天主教问题上所表现出来的为官优劣，

① 福州将军新柱奏折，乾隆十一年五月二十四日，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，中华书局2003年版，第83页。

② 福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年五月二十八日，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88页。

自然不是本文所要讨论的内容，此处要指出的是，通过上述两个满汉地方大员的奏折，我们了解到清代前期闽东福安地方女性教徒守贞不嫁的行为，已经有相当的规模。事实上，当明清易代之际，伴随着天主教多明我会进入闽东福安地方活动，天主教的守贞观念也被传教士引入闽东，并在当地社会寻找到了生根发芽的土壤，不少闽东妇女“崇奉西教，终身不嫁”，成为天主教在华的第一批守贞女。此后，守贞行为就由闽东而扩展到四川，乃至全国各个天主教传教区域，由此在各地形成了天主教守贞女这个特殊的女性宗教群体。

由于贞女在基层教会发展中往往扮演了十分重要的角色，故而曾引起不少中国天主教史研究者的关注，相关的研究成果也陆续发表，典型者如鄢华阳（Robert Entenmann）对18世纪四川天主教守贞女的研究^①，此外，沙百里（Jean Charbonnier）在其有关中国基督徒的著作中，亦曾对中国的天主教守贞女略加描述^②。然而，据笔者的浅见，多数的研究仍是仅限于拾掇西文教会资料中对天主教守贞女的片断记载，勾勒中国天主教历史上守贞女的一些宗教生活碎片而已。造成这种现象的原因主要在于西文教会资料的局限性。现存西文教会资料对贞女记载着墨不多，而且常常是用洗名代替真名，难以辨认，有时甚至出现张冠李戴的错误。由是观之，对于贞女这个17世纪以来就活跃于基层天主教会的女性宗教群体的信仰与生活，目前我们所知道的仍然十分有限。究竟贞女在一个地域天主教会内部扮演了什么角

① Robert Entenmann, "Christian Virgins in Eighteenth-Century Sichuan", in Daniel H. Bays, ed, *Christianity in China, From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford: Stanford University Press, 1996, pp. 180—193.

② [法]沙百里著，耿昇、郑德弟译：《中国基督徒史》，中国社会科学出版社1998年版，第211—221页。

色，什么样的女性会选择守贞，为什么女性会选择守贞？这些问题都值得进一步探讨。当然，要在这方面有所收获，除了尽可能掌握西文教会资料外，还必须深入挖掘相关的中文文献，特别是民间文献与地方档案，这似乎是一个必须重视的前提。

我在研究 17、18 世纪闽东福安乡村教会发展时，曾经尝试利用族谱之类民间文献，结合西文教会档案，对明末清中叶福安地方的天主教守贞女与地方社会、宗族之间的关系进行初步的探讨^①，限于讨论的主题，我没有对贞女这个特殊群体进行比较深入的分析。在本文中，我拟利用一份闽东地方教会档案，对近代闽东福安县天主教守贞女群体的信仰与生活再做论述。

在转入正文之前，简要介绍本文所用主要资料。此处我所依据的档案资料主要是一份形成于建国初年、记载福建省宁德地区（即闽东）天主教发展状况的中文地方档案汇编，即《天主教闽东教区资料汇编》（下简称《汇编》）^②。这份地方档案资料的特色之处是比较完整地提供了闽东地方民国以来至建国初年天主教组织活动情况，其中不仅较为详细地记载了各个时期闽东天主教徒的增长、各个堂口天主教的发展情况，而且还记录了不少教徒的个人资料，例如，对于近代闽东地方的天主教守贞女的记载，就比较完备。由于不少此类个人资料来自于被调查者本身的叙说，并经过调查者的系统整理，其真实性较高，因此对于我们今天研究一个区域社会内部妇女与天主教的关系，提供了不可多得的第一手文献。本文即是根据该地方档案资料进行的初步整理研究。

① 见拙文：《官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展》，第五章第二节“妇女守贞观念的移植”，第 202—219 页。厦门大学博士论文，2003 年 6 月。

② 福安专署宗教处等编：《天主教闽东教区资料汇编》（内部发行），1962 年，第 468 页。

二、数量与分布

从目前所见资料可知，自17世纪中期始，闽东福安地方就诞生了天主教在华的第一批守贞女，其中的典型人物有来自福安下邳村陈氏宗族的陈子东，穆阳缪氏宗族士绅信徒缪士王向的女儿缪玛利亚等。此后，守贞女的人数逐年增多，例如，1759年，当时在福安传教的多明我会士德迭各就曾在一份报告中提到福安一邑守贞女的人数，至少有250人^①。可见，经过百余年天主教在当地的传播，到18世纪下半叶，福安地方女性教徒选择守贞不嫁的人数已大大增加。

到了清末民初，这个数字又有了新的变化。1890年，福安多明我会士在给圣玫瑰省的报告中，提到福安地方有信徒22270人，1000个贞女^②。1914年福安多明我会士的报告则提到福安地方有800个贞女^③。有关1914年以后福安贞女的数量变化，《汇编》一书记载较详，该书列有专节，统计从1927年起福安地方城关、溪东、建柄、穆阳、留洋、康厝、西隐、溪填、双峰、罗江、外塘、顶头、下邳等十三个本堂的天主教情况，其中关于贞女的数据尚称完备，下面根据该资料汇编所记统计数据，选择1927年、1931年、1941年这三个比较有代表性的年份^④，将此一时期该县十三个本堂守贞女

① Jose Maria Gonzalez, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, Tomo, II, p.441, note 78, Madrid, 1964.

② Jose Maria Gonzalez, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, Tomo, III, p.233, Madrid, 1959.

③ Jose Maria Gonzalez, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, Tomo, IV, p.89, Madrid, 1952.

④ 此处我选择这三个年代主要是因为《汇编》中此三个年份十三个本堂内有关守贞女的数据记载最全。

的数量制成表 1:

表 1 1927—1941 年间福安贞女的数量及其变化

时间	地点												合计	
	城关	溪东	建柄	穆阳	康厝	留洋	溪填	西隐	双峰	罗江	外塘	顶头		下邳
1927	40	11	2	84	41	40	99	40	41	25	31	73	20	547
1931	35	6	2	91	40	28	80	79	39	23	33	82	23	561
1941	25	12	17	78	59	43	95	21	35	19	21	97	14	536

由表 1 可见，闽东福安地方天主教守贞女的人数，从明末至清末民初，总体上呈直线上升趋势，高峰期甚至达到千人。从 1927 年以后，其数量的增长则呈现比较稳定状态，基本保持在 500 人左右。

福安这些多达数百的天主教守贞女又是分布在哪些地方呢？表 1 中已经列出了守贞女所在的本堂。我们知道，一个本堂区域往往是由辖下数目不等的天主教村落组成，从表 1 中，我们大致可以了解这十二个本堂区守贞女的分布情况，然而，由于该表只是反映出每个本堂内有多少贞女，而没有告诉我们这些贞女具体来自哪些村落。要详细分析守贞女的这种具体分布，就必须考察各个本堂贞女所属的村落。幸运的是，《汇编》一书中记载了解放初闽东宗教工作者所调查的福安地方 355 位守贞女的个人情况，包括出生时间、家庭成分、籍贯、住址等。这 355 人中，有确切生年记载的有 313 人，其中，生年最早为 1868 年，最迟为 1934 年，也就是说，这 313 位守贞女基本上出生于晚清民国，因此，这 355 位贞女的记载基本可以反映晚清民国的情况。下面根据该资料，将这 355 人的具体分布情况列表如次：

表 2 福安总铎区守贞女分布情况

地点	城关	柘园下	程家垄	溪东	建柄	郑家山	总计
人数	31	1	1	6	5	2	46

表3 穆阳总铎区守贞女分布情况

地点	穆阳	康厝	留洋		岭头亭	总计
			外村	里村		
人数	64	34	16	10	1	125

表4 溪填总铎区守贞女分布情况

地点	溪填	上湾	岳秀	沙岩	双洋(峰)	西隐	总计
人数	29	5	6	6	35	31	112

表5 罗江总铎区守贞女分布情况

地点	罗江	赛岐	外塘	苏洋	洋中	顶头	六屿	下邳	半屿	岭头	梅洋	坑门里	总计
人数	9	10	6	9	1	8	16	5	1	1	2	4	72

由于守贞女的一个基本特征是在家守贞，因此，上述表格中反映的村镇及其所辖贞女数，大致可以看作是近代福安守贞女分布的一个历史实态。从上述表格可以看出，近代闽东福安地方守贞女主要来自城关、柘园下、程家垄、溪东、建柄、郑家山、穆阳、康厝、留洋（里、外村）、岭头亭、溪填、上湾、岳秀、沙岩、双洋（峰）、西隐、罗江、赛岐、外塘、苏洋、洋中、顶头、六屿、下邳、半屿、岭头、梅洋、坑门里等28个村镇，其中，分布最集中的是穆水中上游地区，仅穆阳与康厝、留洋这三个村镇，贞女数就达到124人。除此之外，廉溪中游区域也是一个高分布区，仅来自该区域的溪填、双洋（峰）、西隐三个村落贞女数就达到95人，其中，溪填为29人，双洋（峰）为35人，西隐为31人。比较集中分布的还有长溪中下游区域，如福安城关、溪东两地贞女数达到了37人，罗江、赛岐、外塘、苏洋等四个村落贞女数达到了34人，顶头、六屿、下邳三个村落贞女数达到了29人。这十五个村镇的贞女数合计达到319人，占总数近90%。

而其他十三个村镇的贞女数合计为 36 人，仅占总数的 10% 左右。由此也反映出清末民国闽东福安守贞女的分布具有小分散、大聚集的特点。实际上，上述十五个村镇，也正是闽东天主教传教最悠久、教徒分布最集中的地区，这种贞女分布的集中性，应当是与当地浓厚的天主教传统有着密切的联系，这些村镇世代相沿信奉天主教的习俗，无疑为众多的女性教徒选择守贞创造了一个十分有利的外部环境。

三、社会构成

从上节内容可见，近代闽东福安县存在着一个规模不可小视的守贞女群体。由此引出一个饶有兴趣的问题，究竟哪些人家的女子会选择做守贞女呢？

一般的理解是，在传统社会里，由于受社会经济活动环境的限制，守贞女常年在家守贞，其经济来源主要依赖于家庭供给以维持日常生活，因此，只有那些家庭经济状况较好的天主教家庭才有条件支持家中女子守贞不嫁。据现有的史料来看，天主教在华早期的守贞女也确实主要来自富裕人家，如有着中华第一童贞女之称的陈子东的家庭，就是下邳村的富户；穆阳缪家早期的守贞女缪玛利亚，也是来自福安尊贵的士绅之家，其父缪士王向是明清鼎革之际活跃于闽中的士宦人物。^①

然而，到近代以后，贞女的社会构成发生了一些变化，守贞女的来源显然要比早期复杂得多。由于现存所见反映守贞女家庭出身情况的资料比较少见，这给今天的学者辨清守贞女的家庭经济状况问题，留下了一个难题。然而，幸运的是，在《汇编》一书里我们意外地发

^① 拙文：《官府、宗族与天主教》，第 209 页。

现，在其所统计的 355 位贞女的个人资料中，334 人有明确记载各自的家庭成份。众所周知，解放初期阶级成份的划分依据是家庭经济状况，因此通过考察守贞女的阶级成份可以大体把握其家庭的经济水平。此外，由于这 334 位守贞女在接受调查时都仍然健在，因此，该资料记载应是翔实可信的，这也为我们今天研究一个较小区域社会内部守贞女的家庭经济状况，提供了不可多得的资料。下表即是根据该《汇编》记载所整理的 334 位守贞女的家庭成份情况：

表 6 福安守贞女的家庭成份统计

	地主	小地主	富农	富裕中农	中农	贫农	工商业者	工人	其他	总计
城关	11	5			1	2	3	3		25
溪东		1			2	3				6
建柄	3				4					7
穆阳	17	6	2		4	8		15	4	56
康厝	3	2			19	1	1		2	28
留洋		6	2	1	17	2				28
溪填	11	1	2	1	18	20				53
双峰	3		3		14	11				31
西隐	5		5		16	5				31
罗江	3	8	1		2	3				17
外塘	2				6	7				15
顶头	3	3				2				8
六屿	9					1			5	15
下邳	4	1	2		5	1	1			14
合计	74	33	17	2	108	66	5	18	11	334

按照建国初中央人民政府在开展农村土地改革时所颁布的划分农村阶级成份的决定，地主、富农、工商业者、小土地出租者都属于社会上比较富裕的阶层，而除了小部分富裕中农外，大多数的中农与贫

农，则处在社会的底层，属于比较贫穷的人群。^①

从表6可见，生于地主家庭的守贞女有74人，占总数的22%；生于小土地与富农、富裕中农、工商业者家庭的贞女有57人，占总数的17%；生于中农家庭的有108人，占总数的32%；生于贫农、工人家庭的守贞女有84人，占总数的25%；其他类（指宗教职业者、船民等）有11人，占总数3%。综合分析，守贞女来自地主、小土地出租者、富农、工商业者等较为富裕的家庭的达到131人，占总数39%；来自中农家庭的占32%；而来自贫农阶层的占25%。可见，来自富裕家庭的守贞女规模仍然相当大，保持了接近40%的比例。但是，我们也发现守贞女来自社会底层家庭的不在少数，如果将表6中所列的中农家庭与贫农家庭二者数量相加，达57%，已过半数。由此可见，自近代以后，闽东地方守贞女的社会构成发生了不少变化，其来源变得更为多样化。

需要指出的是，上述近代以来闽东守贞女家庭来源的多样化，是与闽东地区社会经济环境息息相关的。一大部分贫穷家庭的女子加入守贞的行列，除了宗教方面的原因外，似乎还应当考虑到一些宗教外的因素，例如近代闽东福安地方相对低下的经济发展水平，决定了大部分天主教家庭仍处于下层阶层，而当地妇女职业的多样性，则为贫苦家庭女子守贞之路提供了可行条件。关于这一点，我将在后文作进一步分析。

四、在基层教会中的角色

闽东福安地方这个规模甚大的守贞女群体，又在基层教会发展中

^① 《中央人民政府政务院关于划分农村阶级成份的决定》，载人民出版社编辑部编：《土地改革重要文献汇集》，北京：人民出版社，1951年，第33—59页。

扮演着什么样的角色呢？

根据《汇编》一书的记载，我将以守贞女为骨干的部分福安基层教会组织整理成下表7。

表7 福安贞女主持的基层教会组织

名称	成立时间	主要作用	资料出处
城关天主堂女董事会	1934	负责管理天主堂事务，包括教堂的整洁卫生、洗涤圣衣、维持妇女秩序、照管儿童等	《汇编》，第58—59页
穆阳本堂炼灵团女团	1914	组织教徒替亡者念经	《汇编》，第99页
穆阳贫民收容所	1912	收容无家可归者	《汇编》，第101页
康厝救灵会	1929	组织教徒为亡者念经	《汇编》，第111页
邮亭前济贫会	1929	救济贫民	《汇编》，第112页
双峰炼灵九日团	1935	组织教徒为亡者念经	《汇编》，第114页
外塘女救灵会	1928	为穷苦教徒操办丧事、组织教徒为亡者念经、负责筹集神父办圣事费用等	《汇编》，第189页

表7中所列的基层教会组织，其性质基本可以分为三类，一类是基层教会的管理机构，如城关天主堂女董事会，该董事会成立于1934年，会员由福安城关全体在家守贞女组成，设立正副会长、董事等职位，其职责主要是管理福安城关女性教徒的日常宗教活动；一类是基层教会的灵修机构，如上述穆阳、康厝、双峰、外塘等地的炼灵团、救灵会，这些团体的主要职责是为本地教会成员操办丧事，如备办棺木，组织教徒，为死者念经祈祷等。负责者一般都是

当地的守贞女；一类是基层教会的慈善机构，如上述穆阳贫民收容所、邮亭前济贫会等。这些团体的主要职责是救济贫民，负责人一般也是当地的守贞女。

当然，必须指出的是，表7所列的内容并非就是守贞女在基层教会作用的完整反映，除了参与主持上述基层教会组织外，在日常宗教活动中，守贞女还往往要承担教导一个基层教会内部妇女、儿童诵读经卷、协助本堂神父操办诸项圣事等工作。这一点，从近期的田野调查中也可以得到反映，下面是一位福安普通女性教徒在接受采访时所表述的对于守贞女在乡村教会作用的看法：

她们的作用？她们的作用当然大啦。从前教人念经，经头是分开的，有男经头，女经头，女经头一般都是这些姑娘，她们从小念经，懂得很多经……平常她们也帮助圣堂里的事，而且也会劝家里、附近的人要坚持信教。^①

由上可见，在一个基层教会里，守贞女的作用是十分突出的，她们不仅参与了教会的管理，而且也是教会慈善机构的操办者，教会灵修团体的组织者，是基层教会各项宗教活动得以正常运转的关键人物。对于天主教守贞女在维持地方教会中的特殊作用，晚清重返江南的耶稣会神父曾经这样评价：“这些贞女们若天神一般无声无息地完成她们的工作，人们真可称赞她们为会口之花。这些鲜花，使教会田园得到极大的荣誉……她们给予启蒙无知者极大的帮助，她们又给人附洗，抚养被遗弃的婴孩，劝化病危垂死的教外人。假如人们对她们的劝导掩耳不闻，至少也不得不盛赞她们热心，尊敬她们的品德。

^① 黄德肋拉，女，53岁，天主教徒，顶头村，2002年8月2日，笔者采访笔录。

欧洲圣味增爵会（仁爱会）的修女们所做的事情，中国的贞女们是完全可以胜任的。”^① 在这些天主教耶稣会神父的眼中，守贞女“真是天主特派来的助手，她们关心一切、料理一切，她们的虔诚鼓舞了热心的人，敦促了冷淡的人，增加了天主儿女的数字”^②，对基层教会的发展贡献很大。从教会发展的角度，结合上述福安的个案我们可以看出，这种评价是比较客观公允的。

五、妇女守贞与地域文化

在前文中，我们利用一份地方档案资料，描述了近代闽东福安地方存在着一个较大规模天主教守贞女群体的情况。这些数量众多的天主教守贞女在维持地方教会发展上起到了举足轻重的作用。我们知道，天主教守贞不嫁的行为与中国传统儒家价值观所宣扬的“婚嫁有时”观念是格格不入的，这种守贞行为显然与传统习俗有着鲜明的对立性，往往难以获得民间社会的容忍。在此背景下，一位女性决定守贞，无论是她本人还是她的家庭，乃至整个家族，都可能要面临着种种压力，那么，我们不禁要问，为什么在闽东福安仍有如此之多的女性教徒选择守贞呢？

妇女守童贞，首先当然有其宗教方面的原因。明末天主教多明我会传教士进入闽东传教，带入了天主教的守贞观念。传教士们有意识地在当地宣扬守贞的圣洁性，此举对于一些虔诚的女性教徒来说无疑有着一定的吸引力，受其影响，不少女性教徒选择守贞。然而，我们必须看到，

① [法] 史式徽、天主教上海教区史料译写组译：《江南传教史》第1卷，上海译文出版社1983年版，第134页。

② [法] 史式徽、天主教上海教区史料译写组译：《江南传教史》第1卷，上海译文出版社1983年版，第249页。

近代以来闽东福安地方天主教妇女守贞情况，并不是零散的现象，在一个县级区域，常常保持着多达数百的守贞女，这种规模即使在全国范围内，也并不多见。由此可见，仅从宗教角度，是不能对这个现象作出充分的解释的，而应当将其置于更为广阔的地域文化范畴内加以思考。

我认为，闽东福安地方守贞女群体的出现，是与当地社会结构相关因素有着种种密不可分联系的。闽东历史上厚妆奁的社会习俗、妇女出嫁后的窘迫处境、女性职业的多样性以及当地女神崇拜的民间信仰氛围，所有这些因素都可能对闽东女性选择守贞，一心从事诵经修道宗教活动有一定的促进作用。

明清以来闽东地方存在着婚姻厚嫁妆方面的社会习俗。同治年间，徽人程荣春任职福宁，曾颁布了一系列整饬社会风俗的文告，其中一节云：

婚嫁要质朴。查宁郡各属，均有溺女之风，推原其故，皆因小户贫民，生女艰于养活；中户小康之家，因女长大，难于陪嫁，以致忍心害理，随时溺毙，大伤天地之和。是在绅富之家，婚嫁先从节俭，以为表率，并于亲族中共相规劝，以期转移风俗，则小户、中户，咸相则效，不事奢靡。男家不要女家妆奁，女家不争男家财礼，两家从俭，便易举办。如生数岁，愿领作养媳者，彼此更觉省俭。各乡老成望重之人，随时随处劝导，即照古人荆钗裙布遗风，有何不美，则生女之家，无虑陪嫁，而溺女之风亦息，获福将来，未有艾也。^①

上引文揭示的是晚清闽东地方溺杀女婴的陋俗。这种社会陋俗，并不仅为闽东独有，在旧时中国，是比较普遍的现象。然而，闽东地

^① 程荣春：《福宁从政纪略》卷2《劝民节俭示》同治五年刊本，第34页。

方此种陋习尤甚，郡人曾指出：“溺女之习，宁郡尤甚。婴堂、婴社之设，吾宁无此财力，骤难集事。”^①有鉴于此，同治年间，程荣春等地方官员有倡导设立“众母堂”等机构之举，以收育婴孩^②。而程氏所颁上述强调“婚嫁要质朴”的文告，显然也是针对当地溺女行为而发，由此可见，婚嫁费用的负担过重，是导致闽东地方溺杀女婴这种社会现象频繁发生的一个深层原因，即使是中户小康之家，也常常“因女长大，难于陪嫁”。除了狠心者将女儿溺毙外，守贞不嫁倒不失为一条两全之路。在此背景下，一些天主教家庭，特别是那些有多个女儿的家庭，因为不能承担沉重的嫁女费用，可能鼓励、支持家中女子守贞。

在传统中国社会里，受男尊女卑观念影响，妇女在婚姻问题上长期处于比较被动的境遇，女子出嫁，意味着要远离母家的爱护，独自面对生活，内心难免心怀忧虑，而现实中许多婚姻不幸福的实例，又加深了她们对于婚姻的恐惧。流行于福安的一些民间歌谣就深刻地反映了妇女对出嫁的这种忧虑与恐惧，例如，一首流传于穆阳地方，名为“爹娘粗心肠”的民歌，其歌词如下：

爹娘粗心肠，
嫁我木头山。
三年不见锣鼓面，
四年不见戏上台；
床靠壁，壁靠山，
山上尽是竹木林；
前门山鹊叫叽叽，

①② 民国《霞浦县志》卷23《惠政志》。

后门山猪哭嚎嚎；
松叶飞来做锅刷，
树叶飞来做锅盖；
树根伸进作门槛，
竹根伸进当火筒。^①

歌中反映了出嫁女子因为夫家地处深山老林，环境恶劣，由此埋怨父母当初未择良配，导致自己婚后生活十分艰辛。

对于那些年幼时就被领养做童养媳的少女，处境更为悲惨。闽东福安民间曾经流行着一首名为“佛人仔”的民歌^②，山村老妇几乎都能唱诵，属于旧时福安妇女的启蒙歌谣。歌谣讲述的故事是旧时福安地方有一个少女，出嫁到霞浦周家后，受尽周家人的折磨，最后不堪忍受而上吊自杀。整个歌谣由七个部分组成，（1）出嫁受苦；（2）归宁诉苦；（3）再回夫家；（4）悬梁自尽；（5）周家报丧；（6）抄杀周家；（7）送葬出行。歌谣中道尽了少女在夫家所遭受的种种苦难，由于整个歌谣较长，下面节录一节如下：

嫁到周家三年头，
一粒饭点落灶兜，
呼鸡呼鸭目泪流。
周郎看见不做声，
周姐看见喝喝声。

① 福安市民间文学集成编委会：《中国歌谣集成·福建卷·福安市分卷》，福安市民间文学集成编委会 1992 年内部发行，第 200 页。

② 福安市民间文学集成编委会：《中国歌谣集成·福建卷·福安市分卷》，福安市民间文学集成编委会 1992 年内部发行，第 202 页。“佛人仔”系福安方言，指那些长得可爱的孩童。

周郎喊拍用拳头，
周姐喊拍用柴兜。
一个拳头五只包，
一下柴兜鲜血流！
后门一条亚藤十八节，
拍我全身节节痕。
天那未光拍三次，
拍到洋中雀仔好凄惶！

言为心声，歌谣常常是民间生活的真实写照，虽然是“田夫野竖矢口寄兴之所为，荐绅学士家不道”，但是因为朴实无华，更能真实反映基层社会生活，故此冯梦龙说“但有假诗文，无假山歌，则以山歌不与诗文争名，故不屑假。”^① 歌谣中的女性，在嫁到周家后，饱受夫家折磨，最后不得不以死来寻求婚姻上的解脱。这种出嫁即受苦的思想，被包裹进上述歌谣中，在乡里村落间世代传唱，很容易在当地妇女中产生共鸣，她们惧怕婚姻不幸带来的痛苦，导致不想出嫁，宁愿守贞，向宗教寻找心灵的慰藉。特别是那些经济条件较好的天主教家庭的女子，因为从小生活比较优越，担心出嫁后要操持家务，她们中的一些人抱着“出嫁后要听夫家的，做饭洗衣也是一天三餐，如果在家念经，也是一天三餐”的思想^②，宁愿做一个终身不嫁的守贞女，不愿嫁为他人妻。

还应当提到的一点是，明清以来闽东妇女职业的多样性，也为女性教徒的守贞选择提供了间接的社会经济条件，特别是对于那些经济

① 冯梦龙“叙山歌”，冯梦龙：《山歌》，江苏古籍出版社2000年版。

② 黄德肋拉，女，53岁，天主教徒，顶头村，2002年8月2日，笔者采访笔录。

状况不好的天主教家庭女性成员，当她们立志守贞时，也可以依靠自己的劳动来维持生计。

以往学者在考察传统社会中国妇女的职业情况时，大多认为存在比较单一性的特点。相对于男子而言，妇女可从事的工作要少得多，由此决定了其在家庭中往往处于从属的经济地位。然而，此处必须指出的是，对于妇女的从业情况考察，应该考虑到地区间的差异性，例如一些学者分析了江南地区妇女半边天角色的形成，是与当地社会经济发展紧密相关的，由于江南地区纺织业的发达，为妇女创造了就业的较好环境，妇女通过操持纺织，不仅能够自给，而且能够负担家庭支出，从而在家庭经济中取得“半边天”的地位^①。由此可见，地区间的社会经济环境差异，可能有利于妇女在经济上获得一定的自立能力，不依靠男子而维持自身生计。闽东地方有相当部分来自贫穷家庭的妇女能够守贞不嫁，其中的一个原因，即在于当地妇女参与社会经济活动的机会相对较多。

在研究妇女经济活动时，由于官书正史资料上的限制，不少学者常常感叹资料上的不足，导致妇女在社会经济活动方面的情况存在模糊不清之憾，实际上，相对于官方典章，一些民间文献与口碑资料更为真实地记录了妇女在基层社会上的生活情形，例如，一些学者已经利用明清小说、契约文书等资料进行了有益的探索^②，通过下引一首广泛流行于闽东福安地方的民间歌谣，我们也可以考察近代闽东福安地方妇女参与社会经济活动的情况。

① 李伯重：《“男耕女织”与“半边天”角色的形成：明清江南农家妇女劳动问题探讨之二》，《中国经济史研究》，1997年第3期。

② 赵世瑜：《明清以来妇女的宗教活动、闲暇生活与女性亚文化》，载赵世瑜著：《狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会》，北京三联书店2002年版，第259—296页；阿风：《徽州文书与明清中国女性史研究》，载李小江等著：《历史、史学与性别》，江苏人民出版社2002年版，第77—81、128—147页。

溪 路 诗

食还食，做还做，百丈妇女晒鱼奇蚵；
晒呀晒，收呀收，祭下妇女哈土鳅；
有的有，没的没，沙溪妇女织麻袋；
麻作经，苕作纬，晓阳妇女会争嘴；
争呀争，惊呀惊，洋坪妇女会“消惊”；
消惊消的好，太逢妇女养猪姆；
一群过一群，潭头妇女撑渡船；
一渡过一渡，上坪妇女做豆腐；
做的做，磨的磨，柘阳妇女会织帽；
帽织一妆过一妆，沙坑妇女会贮烟；
贮的贮，站的站，甘棠妇女会劫蚶；
蚶劫一碗过一碗，穆阳妇女会补伞；
伞补一扇过一扇，官埔妇女会做扇；
扇做一起过一起，江兜妇女会笼米；
米还米，糠还糠，白石妇女异样装；
装呀装不直，许洋妇女会拍席；
拍的拍，透的透，坪江妇女做火炮；
火炮做一联过一联，钱筒妇女做纸钱；
一墩过一墩，石二妇女做笠斗；
编的编，跟的跟，兰柄妇女会做糖；
糖还糖，芽还芽，坂洋妇女会择茶；
择茶择的真，仙岩妇女上北京。^①

① 福安市民间文学集成编委会：《中国歌谣集成·福建卷·福安市分卷》，第122—124页。

这首歌谣生动地记述了旧时闽东福安乡村妇女从事社会经济活动的情况，从歌谣中可见，福安旧时妇女能够从事的职业比较多样，包括晒鱼奇蚶（指打鱼）、哈土鳅（抓泥鳅）、织麻袋、养猪姆、撑渡船、做豆腐、织帽、贮烟、劫喇、补伞、做扇、笼米、拍席、做火炮、做纸钱、做笠斗、做糖、择（采）茶等。

从前一节有关守贞女的社会构成我们已经了解到，福安地方的守贞女来自经济状况较好的地主、富农家庭占有相当比例，这些富裕家庭的女子守贞，自然有更好的经济保障，家庭可以为她们提供守贞所必需的生活来源。然而，我们也注意到，还有一定比例的守贞女来自那些经济状况不好的贫民家庭，这些贫民家庭的女子需要依靠自己的劳动，来维持守贞。而上述福安地方妇女这种职业多样化的特点，自然就为她们的守贞之路提供了社会经济方面的可能性。我在闽东的田野调查也证明了这一点，2002年8月2日，一位顶头黄氏宗族年老贞女就曾告诉我，她的父母都是农民，她从小就信天主教，决心守贞，依靠出外做佣工挣口饭吃^①；当地其他的教徒也认为，贫穷家庭女子能够守贞，主要是因为“她们有手艺，可以养活自己”。^②

近代江南崇明与海门地区也有着类似的情况。晚清时期，伴随着耶稣会重返该地，天主教会获得了一定的发展，女子守贞的人数曾达到了一二百人之多^③。而这两地妇女能够守贞，一定程度上即得益于当地纺织业的发展：

我们这里的贞女都是自食其力的，一般就在家单独居

① 黄罗洒，贞女，73岁，顶头村，2002年8月2日，笔者采访记录。

② 黄德肋拉，女，53岁，天主教徒，顶头村，2002年8月2日，笔者采访笔录。

③ [法]史式徽：《江南传教史》，第250页。

住……海门的贞女中，除十来个外都是穷苦人，她们靠日夜辛勤艰苦的劳动来维持生活。在海门，只有百分之一至二的人家，生活比较宽裕。这些穷苦女孩就生活在群众之中，一天到晚就是呼呀呼地纺纱织布，往往起早摸黑地干，弥补她们念经和搞慈善工作所花去的时间。她们织成的布匹交给亲戚去市上出卖，再买进一些日用必需品回来。^①

与江南上海附近地方较为富裕不同，崇明、海门的天主教徒“大都很贫穷”^②，然而，从上引文中，我们可以看出，当地纺纱织布业的发展，显然为贫穷人家的女子选择守贞提供了维持生活的条件。

最后，历史上闽东地方比较发达的女性神灵崇拜现象，也可能从一个侧面为女性守贞创造了一种宗教氛围。在闽东地方，一些女性神灵如奶娘、天后、马仙姑等，一直在当地的民间信仰世界里占有特殊的地位，具有比较广泛的信仰基础，普遍受到乡民的礼敬与膜拜^③，而从事宗教活动的女性，在当地人眼中，常常占有比较特殊的地位。在这种宗教氛围影响下，一些当地女子可能守贞不嫁，一心从事诵经修道宗教活动。

① [法] 史式徽：《江南传教史》，第 247 页。

② [法] 史式徽：《江南传教史》，第 142 页。

③ 关于闽东的女神崇拜，见李建民：《长溪入海流：福安地域文化研究》，延边大学出版社 2001 年版，第 39—49 页。

百年变迁中的守望——20 世纪 上海地区天主教修女的生活史

李雯文

一、引 论

上海漕溪北路 201 号徐家汇天主教堂的对面有一栋四层的白色小楼，建于 1929 年，到 60 年代中期的 30 余年间，这里曾是“天主教拯亡会徐家汇圣母院”，也就是本文的研究对象中一部分修女的家。如今这栋小楼已不再是修女院，而成为了一家名为“上海老站”的餐厅。我们来看一下网站上是如何描述这家餐厅的：“它是一栋宗教建筑，穹顶设计，白色水泥沙浆的墙面，外墙窗户为狭长的木制硬百叶窗，内层是彩色的花格玻璃……推门进入餐厅，仿佛时光倒流一般，刚刚还是繁华现代的大都市，现在却置身于时髦的老上海……无不透射出十里洋场的浮华与尊贵……每一件都仿佛在诉说着岁月的沧桑。”^①

这些房屋曾经的真正主人已经移居到上海浦东郊外的一栋普通的三层小楼里。她们的年龄在 80 到 90 岁之间，原本属于不同的修女会，90 年代以后才各自从家庭或监狱或下放的农村或工作岗位，回到教会开始了新的团体生活。她们的一天从天蒙蒙亮的三四点钟手持

^① <http://www.china-sss.com/bbs/Article/ArticleView.asp?id=3031>

玫瑰念珠默默祈祷开始。从上述描述可知，这些修女的存在至今时常受到大众媒体的瞩目，只不过往往作为一个富有异国情调的象征，出现在对 20 世纪初向西方开放的大都市上海的时髦的“怀旧”情绪中。修女作为象征的意义超过了她们作为实在的个人的价值的现象并非只有在中国存在^①。修女的实际生活以及宗教经验鲜为人知。本文的目的在于通过关注一部分经历了 20 世纪激烈的社会变迁的天主教修女的生活史，从而来考察天主教对中国女性的生活所起到的作用。

以下首先整理一下中国基督教研究领域中的性别研究（Gender Studies）并提出本文的论点以及调查的概况。关于中国基督教的性别研究可以大致分为三种不同的研究角度。第一类关注基督教的传教活动和事业以及对中国社会性别关系的影响（Hunter 1984, Graham 1995, Liu & Kelly 1996, Kwok 1992）；第二种角度则着重于基督教妇女运动和妇女团体的活动，如考察基督教女性运动和民国时期父权家族改革的关系（末次 1994），考察 18 世纪天主教贞女团体（Entenmann 1996）；第三种角度是人物研究，如对处在基督教和共产主义理念夹缝之中的邓玉志和杨刚两位近代女性进行研究（Honig 1996 和江上 1992）。

以上这些研究的主要论点可以归纳为以下三点。第一，肯定教会在理念和实践上改革中国传统性别关系所起到的积极作用，如开创了女子教育，提倡废止缠足等传统习俗，改革父权家族制度和家族道德等。传教士的活动和影响在 1870—1930 年间达到了一个顶峰期。第二，以上的研究注意到并肯定了世俗的女权运动对女基督徒的决定性的影响，以及随之而来的以中国女性为主体的基督教妇女运动。第

^① McKenna Y., *Negotiating Identities: Irish Women Religious and Migrations*, PhD thesis, University of Warwick, 2002, p.1.

三，中国女基督徒的宗教社会实践又反过来影响并改变了西方传教士的观念和活动。

性别研究作为对以男性为中心的传统基督教研究的一个挑战，并且强调传教方和被传教方之间的互动关系（dynamism）为中国基督教研究引入了一个更全面和更动态的视角。但是，其他因素比如阶层（class），对性别关系的制约和影响没有受到足够的重视；1949年新中国成立以后的一系列宗教革新运动中女性的经历也鲜有人问津；先行研究都是集中于基督新教，这种研究偏向的原因可能在于对待社会变革的态度和实践上，新教更为积极的缘故。再者，至今没有一部专门针对天主教修女研究的著作。虽然，她们的人数并不可观，但基督教对她们的影响和制约，应该说比其他女信徒更为深刻。对她们的研究是了解天主教对中国近代中国女性生活产生了如何影响的最佳途径之一。

论文通过追溯记录20世纪上海地区天主教修女的生活史，目的在于考察：（1）来自不同阶层的女性的宗教经验和实践；（2）天主教对近代中国女性产生的影响。根据以上目的，本研究以人类学的访问调查为主要研究方法，本文以对前文中提到的上海浦东天主教修道院8位老修女所进行的口述历史调查为基础进行探讨。调查期间为2000年12月—2001年3月及2003年10月，前后一共约4个月。8位修女的出生年在1907年到1922年之间，她们分别来自FM、PT、SA三个修会（参照下表）。口述历史的主要内容包括从入会时的家庭社会背景，入会时的状况，入会后的生活，解放后和文革中的经历以及回到修院的经纬等。本论文所关注的焦点与其说是所发生的历史事实，还不如说是时隔多年后当事人对她们的经历和身份的变迁所做出的解释和对一系列社会环境变化的反应。为了保护被访者的隐私，本文隐去她们的真实姓名和会名。

被访修女的概况表

	出生年	修会	入会年	学历
A	1907	PT 会	1929	初中
B	1907	SA 会	1929	小学
C	1912	PT 会	1934	高中
D	1916	PT 会	1938	小学
E	1916	SA 会	1939	大学 1 年
F	1919	FM 会	1937	无
G	1920	SA 会	1934	无
H	1922	FM 会	1947	无

以下第二节介绍修女们所处的社会背景，尤其是她们出生和成长时期，围绕着中国女性地位的社会变化，上海教会的发展情况。第三节是分析修女们对自身修道经历的叙述，包括出身家庭背景和入会的经纬，以及入会后的生活、学习和工作。第四节着重于 1949 年以后的经历，考察她们的宗教身份是如何影响到这段不同寻常的人生轨迹的。最后考察归纳本文的论点。

二、背景：20 世纪的中国女性和上海教会

1. 20 世纪初中国的女性状况

在进入修女们的生活史之前，有必要先来回顾一下当时她们所处的历史背景以及围绕女性地位而发生的社会变化。天津条约和北京条约签订以后，传教士被允许公开进行传教活动。他们的活动范围从沿海地区逐渐延伸到内陆。传教士在和与中国社会的不断磨合中开启了废除缠足、一夫一妻制、开创女子学校教育等历史先河。其中，最重要

的贡献之一可以说是开创女子教育。在传统中国社会，贫困家庭出身的女子几乎都目不识丁，而传教士通过提供免费的教育、食物以及住宿，使得一些出身卑微的女子也能获得机会接受教育。^①

甲午战争以后由“无才便是德”的标准到“贤妻良母”的标准，从闺门之内的生活到参加学校读书的生活，中国的女性生活开始有了很大的进步，但女性能够在社会上获取独立的人格还是在1915年新文化运动以后。20—30年代围绕着女性的社会地位有如下新的变化。一是大规模的女子参政运动的卷土重来；二是职业上的变化。民国时期是民族产业发展的黄金时期，在城市里，工商业、金融保险业、运输通信业等近代工商业迅速发展，出现了许多新的职业。女性也参与到银行金融保险业等新的行业，从事医师、律师、记者、会计等新的专门职业。除此以外，小学教员成为女子最普遍的职业，这些近代职业女性的顶点是从事医生或律师等专业的女性，大多数人出身于较为富裕的家庭，受过小学或中学教育，但她们享受的职位和待遇要比男同事低，而且一般女职员的采用只局限于未婚女性。白领职员之外，这一时期还有一个引人注目的现象便是女工的出现。女工都是来自社会最底层的贫困家庭，而且大多数人是童工，未满10岁即开始参加劳动。因为在农村很少有机会获取现金，所以女工们结婚生子继续工作的较多。30年代，在上海的工场里工作的女性的已婚率超过了50%。^②

婚姻观念、礼仪以及性观念也出现了很大变化。婚姻自由的概念在知识青年中已成为普遍，同时结婚仪式的简化也成为时尚。再者，

① Kwok Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity 1860—1927*, Atlanta: Scholars Press, 1992, p.16.

② 中国女性史研究会编《史料にみる歩み——中国女性の100年》，青木书店2004年版，第105—109页。

社会对待性的态度问题也有了很大转变。知识分子在摸索新的性别关系的过程中，产生了新性道德争论和提倡优生学的言论等。另一方面，上海作为内外交通要道，也是买卖春最为兴盛的城市之一。进行卖春的主要都是来自外省、外地区教育程度低下、贫困家庭出身的年轻女性，一般都是通过贩卖人口而被带入城市。^①

南京国民政府和中华苏维埃共和国临时政府，在对待女性问题上拿出了不同的对策。国民政府于1934年在南昌开始了基督教色彩浓郁的“新生活运动”。新生活运动重视“礼义廉耻”的传统儒家道德思想，强调要在日常生活中加以实践，主张家事育儿天职论、男女有别、妇女回家等论调。另一方面，共产党在动员女性，特别是农村女性参加土地革命和建设根据地等事业成为非常必要的一环。1931年临时政府公布“婚姻条例”，比较彻底地改变了传统的父权和夫权制度，提出结婚和离婚的自由，禁止废除买卖婚姻、多妻制和童养媳等习俗。这个婚姻条例是以女工和农村女性等劳动阶层的妇女为中心而制定的。1937年抗战爆发后，国共两党成立抗日民族统一战线。共产党将统一战线的方针也贯彻到女性运动中，提出有必要团结城市的女学生、教员、医生、律师等职业女性、家庭主妇、城市贫民女性等广泛的女性大众、动员她们投入到抗日战争中为当前妇女运动的最重要课题。^②

以上作为天主教修女生活经历的背景，简单介绍了20世纪前半叶中国女性的地位和状况。通过一系列的社会革命，女性的活动涉及到教育，婚姻，生育，职业，参政，革命等广泛范围。对女性而言，

① 中国女性史研究会编《史料にみる歩み——中国女性の100年》，青木书店2004年版，第120～125页。

② 中国女性史研究会编《史料にみる歩み——中国女性の100年》，青木书店2004年版，第129～132页。

最大的变化不外乎是从家庭内部这一桎梏中解放出来，进入到公共的领域中。此外，与受儒教的政治理念支配的传统中国形成鲜明对照的是，近代出现了民主主义、三民主义、马列主义、基督教等多元的主义主张，因此不同地区、阶级及阶层出身的女性也有机会获得各种不同的选择。

2. 上海教会的概况

上海天主教自明代崇祯年间的文渊阁大学士徐光启开始，而他的妻子吴氏则是中国历史上第一个有影响的女天主教徒。1633年徐去世以后，他的子孙同样尽力帮助传教士的活动，尤其是他的两个孙女作为“中国教会的女施主”而名留史册。天主教真正能在上海地区站住脚跟还是靠着一些官宦和大姓的支持。康熙初年，江南教区已粗具规模，共有9所天主教堂，3所圣母堂和数百所小堂。鸦片战争以后，上海作为一个被迫开放的口岸城市，教会经历了显著空前的发展。1856年，罗马教廷撤销建自1690年的南京教区，建立江南宗座代牧区，这就是法国耶稣会在中国的大本营——江南传教区，该传教区包括江苏、安徽等地。1910年徐家汇大堂落成，成为上海最大的天主堂。20世纪20年代以后，随着反帝国主义运动的高涨，教会受到了很大打击，在这种情况下，成立以中国人为中心的教会成为当务之急。基督教（新教，Protestant）教会首先开始了“三自”独立运动，教会相关产业的经营权大幅度地移交给中国人，而天主教会也开始了走向独立的漫长道路。1933年上海代牧区成立，首任宗座代牧是法国人惠济良。1946年，教廷在中国建立圣统制，上海代牧区升为上海主教区。1947年，惠济良就任上海主教区主教。1949年解放前夕，龚品梅作为第一任中国人的上海主教才走马上任。1949年，上海教区共有19个天主教修会，427座天主教堂，外国主教、神父、修士、修女622人，中国神父、修士、修女880人，全教区信徒总数

在 13 万人以上。^①

解放以后，众所周知，从 50 年代到 70 年代末期包括基督教在内的所有宗教都经历了政治运动，直到 70 年代末期宗教活动才陆续得到恢复，修女们才重新回到修院。

三、修道经历

1. 入会的背景和经纬

首先，我们看一下 8 位修女的家庭出身和教育程度。

A 出身于豪门，“我们家是大家族。我们有两个母亲，是一对姐妹，共有兄弟姊妹 24 人，我是姊妹中的第 7 个。我们家在外滩黄浦江畔的大花园里，父亲是沙逊洋行的买办，弟弟是友邦保险的第一代职工。我 5、6 岁就进学校读书，在崇德学校读到初中毕业。”

C 和 E 出自中层家庭。

“父母一共生了 8 个孩子。有一个姐姐在仁爱会，还有一个妹妹 20 多岁得肺病死了，她也想进会。现在只剩下一个弟弟，比我小 13 岁。我们家是老教友。在昆山开过织布厂，为了我们读书，搬家到徐家汇。父亲进了荣业公司做生意。我在徐汇女中，原来叫崇德学校读书，住读，一学期五六十块大洋。我们轮流读书，姐姐读完我去读。姐姐读时，我在家看小弟弟、小妹妹。15 岁读书，读了 7 年，初中毕业，22 岁。没再读高中。”

“我出生在松江北桥的大家族朱家。外公是徐汇公学的学生，伤科医生，生了一个独生女，就是我母亲，是小儿科医生。父亲是招女婿，做木匠生意的。父母生了 9 个孩子，小时候死了 3 个。我小时候

^① 葛社：《宗教和近代上海社会的变迁》，上海书店出版社 1999 年版。

在泗泾读过二三年书，然后1931—1936年在松江真心女中读初中，然后被送到徐汇女中读高中到1939年。”

其余的5位，都是出自属于社会底层的贫困农民，渔民或小商贩家庭。我们来看一看其中的D和H。

“我有两个母亲，3岁时亲娘去世，父亲就把我送到娘娘（父姐）家，父亲是在船上做的，船老大。当时有一个哥哥已经成年，姐姐7岁，我3岁，弟弟2岁，后娘不肯来。就把我们两个小的分开，现在只剩下一个弟弟了，姐姐给后娘打，后来失踪了。父亲的娘娘和我的娘娘都是老姑娘，我就是在她们手上大起来的。读书在崇明大公所，读了5年到小学毕业。当时都是住读的，毕业后我18岁，跟主教说我还想读下去，但是自己读书学费出不起，主教就答应帮我。”

“我们家在一个小村庄，我是长女，下面有两个妹妹一个弟弟。在家里我读过经，还跟爷爷写大字，爷爷是读书人，爷爷的弟弟是神父。后来我们那里干旱，7年没下雨，我们逃出来得早，否则就饿死了，高粱一下子都烧光，饿死好多人。外头有亲戚的都逃出去了，一路上讨饭。我舅妈是内蒙古人，我们想去找她，没找到，就到了张家口。出门就找有神父的地方，我们家乡都是教友村，娶媳妇，外教的，先进教再结婚。我们村叫赵家庄，是主教府，崔大主教，是在罗马升的6位主教之一。1941年我19岁时全家逃难，父母和弟妹，家里东西都卖掉，到北京（应为北平——编者）。北京有一个天桥，是卖人的地方，站在那里，等人找你去做工。后来我父母在圣母会找到一个工作，生产做弥撒的葡萄酒。上工时拿一个牌子，下工时换一块钱，出来买点窝窝头。父母想从北京到张家口去。我比妹妹大9岁，比弟弟大16岁，还死了一个小妹妹。那时仁爱会有一个婴孩院，因为养不起她，不好带，就想把一个妹妹送进去，但我不舍得，我爸就去求姑奶奶让我留下做点工。我在那里做了一年，洗衣服什么的，后

来叫我到门诊去挂号。我爸爸那时到了张家口外的一个堂口，那里有一个圣心婢女会，有一个养老院和一个孤儿院，我就写信给我爸爸说要去。过年他出发来接我，我们就跟他去了。张家口人的生活也很困难，妈妈去圣心会纺纱，弟弟去婴孩院读书，我爸在神父院里工作。”

以上所见，修会吸引了来自各个社会经济阶层的女性，从阶层来看，本文的调查对象中来自底层的女性居多。当然，我们必须考虑到笔者今天能接触到的人，实际上是极少一部分的政治运动的幸存者，这些人往往是在修会内部未担任领导职务的底层修女。我们在以后的章节里会提到，修女的出身和她们在修会内部所担当的工作和地位通常是相对应的。而从宗教背景来看，出身于所谓“老教友”家庭，即三代以上信教家庭的有6位，占大多数。另外两位F和G的情况是：

“我们家在长江上的一个小岛上，种田，家里是外教。哥哥在丹阳做裁缝，丹阳有教堂，圣诞节他到堂里参加活动，看到有学校很好，就叫我去读经。”

“我们全家都是新教友，1935年日本人侵略中国，打仗到我们家乡，我们就逃难到另一个县蒲圻县。我和妈妈在砖茶厂劳动，拣茶叶，一天1毛钱，还种菜，养猪。那里有一个教堂，进教以后，父亲在教会学校教书，母亲和我住在教会的地方，妈妈看护病人，照看孤儿院里的孤儿。”

不难发现无论是否是老教友家庭出身，她们和教会共通的接点是教育。5位修女在教会学校读书，其中两位初中，两位小学和一位高中毕业。另外3位虽然没有正式进入过教会学校，但在她们的早年生涯中“读书”好无疑是具有吸引力和重要的一环。例如G认为自己没上过学而“不配当修女”，并且在修会里只能干“粗活”。F则是因为兄长看到教会学校的存在，才鼓励妹妹进入教会。

而H回忆道：“在玫瑰营，我看到FM，以前就听神父爷爷说起

过FM，那时爷爷就说国际修会比国籍修会好，因为国籍修会情况不稳定。那家人的女儿就对修女说：‘姑奶奶，她要进会。’修女说，‘好。’我说，‘我没读过书，没文化，是逃难出来的。’修女说，‘只要你有这个志愿，我们自己有学校。’”

以上我们分析了修女们入会前的一些经济和教育背景，如果说这是她们无法选择的话，那成为一名修女则完全是她们主观的个人选择。这里我们来看一下修女们是如何回忆她们入会的原因和经纬的。

在家庭，学校或修院所受到的影响对她们的决定起到了重要的作用。

“我和四姐一起读书，有一天她跟我说她要到初学院僻静8天，她后来就不出来了，要进修院。姆妈很生气，叫我哥哥把她带回来，她就是不出来。哥哥就对我说，你跟我回去，不要读书了。她很勇敢，她是姆妈的大女儿，很宝贝，我就是看她的勇敢。放弃家里那么舒适的生活，天主帮忙，我也有一个好榜样，想想世俗没什么意思。”（修女A）

“那时松江的学校里都是献堂会修女，我就想进她们的会，因为是她们培养的我。”（修女E）

“那时我十五六岁，看到修道人好得很，立了好榜样，就跟她们学了点道理。那时候教会还有医院门诊，修道看病全心全意。后来七七事变以后，1937年，我独自一人逃难到宜昌加入了修会，那里有十几位修道。修院好，平安，修女比自己的父母还要好。”（修女F）

以上修女的叙述和Jane Hunter的主张不吻而合，Hunter认为女传教士最重要的贡献并非她们的工作，而是她们自己的人生对中国女性所起到的榜样作用^①。修女叙述的另一个特点是，她们强调并详细

^① Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*, New Haven: Yale University Press, 1984, pp.1--51.

描述了自己如何在父母或家人的不支持甚至反对下入会的情况。

“主教找我谈话，娘娘知道了，就问我是不是想进会。我说是的，她就说不让我再去了，本来我还想再读下去的。那时候崇明有婴德会。但是娘娘反对，她不让我读书，也不让我进会。她说她领我是为了老了靠我，进了会家里就不管了。我说人靠人靠不了，我死了你靠不着，结了婚管家务你也靠不着，你叫我到上海去，大了肚皮回来你有什么面子？修道是好事，天主会降福给你。她还是叫人介绍我到上海的哺育堂，就是收孤儿的地方去工作。夏天回去时又叫神父替我写一封信介绍到虹口圣家院。一个月1元钱，帮她们做事。我看到她们的三等嬷嬷，头上戴纱，蛮好看的，就问她们进会有什么条件，她们说里面好，小妹妹，你不要到我们这里来，到里面去。没什么条件，只要好好守好规矩，把本分工作做好就可以了。我想这再好也没有了，因为婴德会要收一部分地，我娘娘只有这点地，给我带去，她就什么也没有了。拯亡会不用，有就带点进去，但我们二等不用，因为是出卖力气的。我回去告诉家里人。娘娘好白相（有意思），我要进会，她就去‘关喜’（译音，灵媒），这是外教人的，问魔鬼，死人的。家里对面有一个关喜老太婆，我就过去偷听，她问我死掉的婆婆，婆婆说，‘好的，她选的路是好的，让她去，让她去。’我等她回来，就讲从小你教我的，现在你自己犯罪了。”（修女D）

“1939年高中毕业，我就进会了。那一年暑假三个弟妹都死了，1个3岁的妹妹，1个8岁的妹妹还有一个11岁的弟弟。那时毛病很多，连母亲都看不好。我们只剩下3个人，我和两个弟弟。母亲说你是大的你还要离开我。父亲很有信德，那时是抗日战争，他说天主减轻我负担。我父亲非常好，传教需要钱，他说我们的女儿教会养着，所以要捐钱，而不是说我们的女儿在帮教会，他不是那么想的。他就想让我们多读点书，将来可以走自己想走的道路，找饭吃。刚开始他

也希望我留在家里不要去，后来我一定要去之后，母亲不同意。我说我照顾弟妹等他们念完一些书以后再去做修道。我高中不念了，但父亲说不要，你现在要为修会读书，你就去，其他放在我肩上，母亲就哭了，因为我要离开他们去念高中了。”（修女 C）

“当时的风气是小姑娘总归要结婚。我那时候 14 岁，还没有定亲。丹阳有老嬷嬷，她们喜欢我，说结了婚就不会进教了。我就留下来，不出来了。爸爸妈妈刚开始反对，后来看看还不错，就不反对，小姑娘总归是外人。但她们对我说，你作为一个外教人，去修道可以，但是如果修不成回来就不好，因为这样就给不了好人家的。当时我姐姐已经出嫁了。”（修女 G）

以上的叙述表明了当时中下层女性所处的地位。女性必须做家务，照顾弟妹或子女，为了娘家或夫家不停地劳动。贫困家庭出身的女性有可能会外出作为女工或女佣工作，但目的只有一个，即改善家庭的经济状况。用一句话来概括的话，就是女性活跃的场域被限定在“家庭内”，承担起在家庭内的义务是她们人生最大的目的。例如，C 考虑只有在完成了照顾弟妹的责任以后，她才能得到自由之身。

但是同时，以结婚为界，女性的所属产生重大的变化。正如 G 所说，对父母而言，“女儿总归是外人”，是在“家庭内”的外人。正是利用这种“他者性”，女性才有可能从“家庭内”的桎梏中逃脱出来。例如，D 的娘娘期待她养老，而 D 把自己结婚后便不可能来照顾老人来作为说服的理由。再有，C 说：“本来我弟弟也想进会，但是没办法，只有他一个，要传宗接代的。”

为了从“家庭内”这个场域被解放出来，这些女性们选择了修会。虽然女性往往被描写成在以男性为中心的教会和社会里处于弱势，但从修女们的叙述来看，她们对进会有着非常明确的意志。

这使笔者联想起在对陕西的年轻修女的调查结果^①。在那个调查结果里，升学或者婚姻的不顺，以及父母的希望等因素显得非常突出，笔者把这种由于外在的原因而入会的因素称为“被动因素”，与此相反由本人的独立思考而决定的因素称为“主动因素”。本文中的8位老修女在她们的暮年回忆入会经纬时无一人提到任何“被动因素”，相反，大部分修女都详细描述了如何在父母或家人的不支持甚至反对下入会的。她们对“主动因素”的强调是老修女们在经历过各种人生考验以后回到她们的起点所做的一个肯定的评价，因为她们自己的选择和坚持，才有今天这样颐享天年的结局。

以入会为分水岭，修女们从“家庭内”的生活被解放出来，但具有讽刺性的是，她们新的目的地并非“外面”的世界，而是“里面”。最有力的证据恐怕就是当修女们提起修会时，往往都会用到“里面”这个词。

2. 修院里的培育、生活和工作

本节中笔者主要以拯亡会和献堂会两个修会为中心，看一下“里面”的实际生活。首先是PT会。PT会于1856年在法国创立，受当时的江南主教郎怀仁(Mgr. Languillat)的邀请于1868年来到上海。郎主教邀请法国修女来中国的目的是培养和造就本地的贞女和修女，管理女孤儿院，掌握女子教育事业以及在上海开办住宿女校，接受中外上层家庭的女生。1869年修女们安置在徐家汇，成立徐家汇圣母院，也就是本论文开头所提到的餐馆旧址，与大教堂、天文台、小修

^① 李雯文：《试论当代中国天主教中的性别——从农村天主教修女的一个案出发》，吴梓明、吴小新主编：《基督教与中国社会文化：第一届国际年青学者研讨会论文集》，香港中文大学宗教与中国社会研究中心2003年，第359—387页。

道院、徐汇中学和耶稣会神父驻留所相对，这后来成为江南最大最有影响力的传教事业的中心。^①

圣母院本身如同一个小村落，有数千名工作人员分散在院内各部门工作和生活。圣母院的布局如下，总院入口处是拯亡会修院，修院中央是教室，前后是花园。修院左面的建筑群，分别是刺绣所，编织所，缝纫所，洗衣所和聋哑学校，工人、子女学校，托儿所，女子宿舍和诊所。修院的右面，是育婴堂，然后是牧场农舍，牛羊成群，鸡犬相闻，兔笼鸽棚，用于育婴堂的孩子。和修院垂直向东有两所学校，分别是徐汇女子中学，前称崇德女中，专收信徒家庭的女生；圣诞女中，培养献堂会修女，然后是献堂会修女宿舍以及残废收容院。越过修院的果园，是面向一般社会的启明女子中学。^②

修会是一个几乎自给自足的世界，自我完结的世界。从它与外部世界相隔绝的这一点来看，被称为“里面”也就可以理解了。不仅如此，从以下叙述中还可以看到，修会里存在着一套精密的层级关系来维持其内在秩序。本文关注三种层级关系，即修会内部的阶层关系，修会之间的阶层关系以及外国修女和中国修女之间的阶层关系。

PT会的修女分为三个等级，一等是辅导修女，主要以在学校教书或从事行政工作为主。A和C是一等。

“我1932年发初愿后在圣母院管药房，帮嬷嬷看小儿科，管中药房、儿童诊所。然后就回初学院，当神师嬷嬷，之后和会长嬷嬷到各地视察，湖北和扬州等地。”

“初学3年，然后发初愿，带苦相。9年以后，1943年发终身愿。

① 史式微《江南传教史》第2卷，上海译文出版社1983年版，第160—167页。

② Marie Rene Bazin, *Fifty Years in China-Sister Dominique Religious of the Society of the Helpers*, 张秀亚编译：《在华五十年》，第80—81页。

会衣是黑的，是中国人的老古衣服，有纽扣，宽大，戴黑帽。现在没了，‘文革’的时候，戒指什么的都被抄了。我在徐汇女中教书，教手工、算术，看自修等。后来到虹口的传道学校8年，那是个走读的学校，我在那里管工友。”

二等是护理修女，她们主要负责照顾修女的会服和厨房。“进会时候我在洋灶间工作，工作了3年，那里有40、50人，有十几个小姑娘，都是走这条路的。后来到初学院，若瑟院两年，那时东洋人打仗，流弹整天飞来飞去。1942年我发初愿。到徐家汇圣母院1年，又到虹口圣家院，那里有黑衣裳间、白衣裳间、灶间、饭间，修会不用职工。接下来到洋泾浜，当时东洋人把6位英国嬷嬷关在徐家汇不许出去，我在那里看大门8年。这期间1948年发大愿。”（修女D）

三等修女是混血。19世纪末20世纪初上海的租界里有不少许多欧亚混血儿，当时他们被视为低人一等。拯亡会在为她们开办了孤儿院和学校，教授初级的文化知识以及各种手艺，以帮助她们谋生，如当保姆，服务员，女管家和店员，也有人升入高等学校，更有一部分人愿意献身于修道。很少有修会愿意接受她们，拯亡会为她们开辟了一个专门部门，修会的文献上称为“附属会”^①。笔者未能遇到三等修女。

有意思的是，笔者最初是从二等的D那里听到关于等级制度的事，笔者再次向其他两位同修会的一等修女证实时，她们都肯定了这一点。作为一等修女，她们一开始回避了这一点。当笔者追问时，她们都强调了这种等级的时代性。

其次，我们来看一下SA会。该会是由耶稣会神父在1855年创

^① Marie Rene Bazin, *Fifty Years in China-Sister Dominique Religious of the Society of the Helpers*, 张秀亚编译：《在华五十年》，第84—85页。

立的本地修会，目的在于辅助内地传教事业的进行。为了培养本地的修女，江南的郎主教特地到法国邀请 PT 会来到上海。PT 会在 1913 年创办了专门培植献堂会修女的圣诞女校。被访的 SA 会修女都出自这个学校。^①

顺应圣诞女校的设立动机，该校所吸取的人选大多来自乡村，由传教士甄别入校，接受相当的教育和训练。C 回忆圣诞女校的生活说：“学校除了一般课程外还有神学，每天有默想，堂里有弥撒，饭前饭后要念经。每天 5 点起床，规矩很紧，房间里不许放乱七八糟的东西，很多学生住读吃不消，就改成走读。后来才成立了晓明女中，面向外教的，圣诞是教会的，为了修道的，所以紧一些。”这些女生毕业以后，就进入 SA 会初学院，再经过两年训练后，派赴内地各处服务。

SA 会和 PT 会之间的紧张关系从修女的叙述中浮现出来。由于它的最初成员是来自农村的守贞女，对成员的称呼从“姑娘”开始，成员的工作主要是在农村传教或在农村的教会学校教书，所以“先生”成为她们的正式称呼，非“修女”或上海方言说的“嬷嬷”。而先生比嬷嬷低一等。E 说：“50 年代，张家树担任上海主教后提出应该称呼 SA 会的成员为嬷嬷或修女，而不是先生，后来金鲁贤主教更是持这样的观点。他很爱护中国人，说 SA 会修女很辛苦，把我们的地位提高了。”

此外，SA 会从成立当初就在培育方面依附于 PT 会，始终由 PT 会代管，没有自己的正式会长，这种局面直到 1950 年一位王姓中国修女被任命为总领袖才有所改变。可惜由于后来一系列政治变故以及

^① Marie Rene Bazin, *Fifty Years in China-Sister Dominique Religious of the Society of the Helpers*, 张秀亚编译：《在华五十年》，第 84—85 页。

下文会提到的总领袖修女的悲惨遭遇，SA会在当时并没有实现真正意义上的独立。可以说，1980年SA会重新恢复时，才得以正名，肯定了SA会不仅仅是一个天主教女平信徒团体。

最后，我们关注的是外国修女和中国修女之间的关系。当笔者问起这个问题时，得到的回答都是“和外国嬷嬷关系好，不分地方，都是姊妹”。即使在西方的修女被斥为帝国主义分子遭到来自社会的批判时，这些修女始终没有表示叫任何怨言。但同时，SA会的修女在提到自己的修会时，总不忘加一句，“是我们中国人自己的修会”。可见，国际修会和国籍修会的修女在对待西方的态度上有一些微妙的不同，这也和她们的经历和所受的教育有关。国际修会的修女更注重保持修会内部的和睦，因为修会曾是她们的家，而国籍修会的修女则从加入修会的那一天起就耳濡目染了修会的与众不同之处，而后来的爱国主义教育更加强了这一点。总而言之，笔者并没有发现和外国修女之间的任何矛盾。但是，这个结果并非可以断言两者之间出于完全平等的关系，相反，从修会的日常生活中也许可以找到一些不同的暗示。

“进会时候我在洋灶间工作，烧外国样子的菜，讲话讲法文，有各国的人，说法文大家就都能听得懂。法文我是听会的，没读过书。念经念中文或拉丁文，公念念法文。吃饭一般时一个汤，一素一荤。早晨是面包，咖啡和牛奶。自己有牛棚养牛。刚去的时候，吃不惯，看着那么大一块面包不知道怎么吃。”（修女D）

“在崇德时就读法文，初学时也要学法文，进了会都讲法文，中国嬷嬷之间也讲法文。吃饭吃自助餐，有中菜也有西菜。我进会时很适应里面的生活习惯，还长胖了，如果不习惯，那就是没有圣召。”（修女C）

可见，PT会里的日常生活的主要基调是西式的，通用语言是法语，饮食也以西菜为主。从修会里使用的语言，日常的生活方式以及

管理者和被管理者的地位来说，中国修女和外国修女之间的关系并非平等。那么，为什么修女们毫不提及或者说甚至避开这个话题呢？这也许和她们接下来的经历有关。她们中很多人都被要求指责外国修女的罪行。一位修女说：“我们平时守静默，不讲话，也不谈政治，不觉得她们是坏人。骂她们是违背良心的。”因为她们的态度，修女本身也被戴上了“帝国主义走狗”的帽子。因为这段经历，修女们不愿再老调重弹，她们的回避可以说是一种政治性的态度。

综上所述，如果说修女们入会时带着一种追求真正的平等的理想的话，在修会里很难说得到了实现，因为修女们从意识到行动都受制于各种阶层关系。但是，这种自我完结的世界在50年代以后也不得不迎接破碎的命运。

四、磨难岁月：50—70年代

在本节里按照时间顺序关注在50年代以后修女们所经历的激烈变化。1952年修会解散，外国修女被驱逐出境或遣送回国。

“1949年我到圣心医院，陆伯鸿建立的，到1954年那里还有外国嬷嬷。1953年军代表来解放我们的医院，接管以后让嬷嬷们走的。后来Office里也请了会计，但嬷嬷管整个医院，有的教友家里有钱，有船了就联系嬷嬷走。后来管医院和学校的都是喊着口号赶出去的，‘帝国主义坏分子’。那一天，他们把门关牢，我们就在楼上窗户里看着，街道上许多教友在等着，这个拉拉手，那个说‘嬷嬷再会了’，八路军也不管。后来大门一开，我们就都跑出去，和嬷嬷拉拉手，亲亲面，说后会有期。后来我们的院长告诫我们说被训时不要答话，要求圣母。作为护士还是上班，还是给我们发工资。以前是嬷嬷发工资，我们又不记，不挣钱，每个月只是拿生活费。1954年去开会，

说给我们定下工资，每个月 43 元。”（修女 H）

修会解散以后，虽然宗教生活被打断，生活还是相对平静的。大多数人仍选择留在教会，8 位被访修女中只有一位回到家。至于驱逐外国修女的实际场景我们可以从修女 H 的描述中得知一二，中国信徒对外国修女既显示出了依依不舍之情，又可以说平静地接受了现实。

1958 年在徐家汇修院里举行了为期 1 年的“学习社会主义”的学习班。上海各修会的修女和神父都集中在徐家汇学习。本文讨论的对象中有 4 位修女参加了这个学习班。在学习班里，在工作组的指导下，她们一起劳动，作手工，进行政治学习，有时还出去参观。学习班结束后，她们再次决定去留。

“1958 年学习社会主义，在徐家汇，分两个地方，一个是圣衣院，一个是献堂会的房子。学习结束后，动员大家把房子捐献出来。然后把 PT 会 201 室最大最好的房子来给我们做修女院。所有修女在一起劳动，做手工，学习，有时出去参观，也可以回家，我不想回家，现在有一个组织，有修女院了，我就不想回家了，要和大家在一起。”（修女 E）

统计一下 8 位修女的最终去向，有三位回了老家，和自己的亲属生活了几十年。

“1958 年学习后，我回到松江的侄子家里 8 年，帮他们看小孩。”（修女 B）

“1960 年支农，我回家乡，还是回农村平安。但是苦死了，没得吃。参加开荒，修公路，修水库，吃山芋，野菜。”（修女 F）

有四位始终没有离开修院或教会，虽然不能从事任何宗教活动，但还是在那里参加农业劳动或工厂的工作。我们来看一下她们是如何回忆那段时光的。

“修会解散以后，我到农村 20 年，看堂，种田。户口也到了农

村，挑点野草，糠皮吃。幸亏我胃口比较小，食堂里的薄粥也就够。和我一起的有一个嬷嬷饿死了。当时我们有4、5个人，没有生活费，堂被封掉后，就住在生产队的小房子里，后来参加生产队做工，一天3、4工分挣3、4毛钱。很少有人欺负我们，因为周围有教友，但不能照顾我们，因为我们是牛鬼蛇神，也挨批斗。尤其是因为我参加过政协，做过人民代表，他们说我们欺压人民。从1954年到1994年，除了‘文革’期间，我一直都作为宗教人士参加过人代。因为神父身体不太好，人家就选我。关于恢复教产，我发过言提过意见。”（修女G）

“1959年我回到徐家汇圣衣院，‘文革’的时候很苦，但是想着是为天主，一切听天由命。有些神父跟着爱国会喊口号说‘打倒天主’，我想天主你又打不着的，这种口号不能喊。过去的事不愿去想了，再说年纪大了，也忘了。政府号召我们总归响应，也不会反对政府，金主教也是这么做的，只要不违背我们的信仰，能服从的就尽量服从。”（修女D）

“后来就是1966年7、8月，我们10个修女被叫去和神父一起学习。别人还很羡慕我，说你们有文化的，可以去参观学习。谁知他们是敲徐汇大堂，叫我们在旁边看着，把所有木头的圣像都烧掉。后来叫我们去游街，听到人家叫‘女的也有的’，因为我们是犯大罪，人家想怎么也会有女的呢。年纪大的，拯亡会的裹小脚的修女，那属于‘四旧’，让她把鞋脱了，光脚在地上走。后来又在地上跪，把痰盂戴在头上，脸上贴大字报，涂满浆糊，我们你看看我，我看看你，都哈哈大笑。大家都是牛鬼蛇神，赛过做戏，也不好怕难为情，大家都一样。有两个人自杀了，一个神父，一个修生，从楼上跳下去，现在想起来这个是有误的。那是一场浩劫，我那时50多岁，比较年轻，灵活，总算熬过来了，现在想想觉得好笑。后来，我们做伞柄，

这时候已经好点了，做了 11 年，每月 18 元工资。乱七八糟的时候，抽几个人出来做饭，吃饭的时候，神父在隔壁，我们吃完了，就放在外面让神父来拿，他们拿得快，他们不够吃。后来就发饭菜票。检查我们的人有时会跳到厕所里看看我们是否念经，有一次拖把里不知道怎么出来一块圣牌，就大惊小怪，说这个牛鬼蛇神哪里出来的，不能藏，否则不得了了。所有的东西都被他们收走了，什么都没了。”（修女 E）

E 还提起了她们第一位领袖的遭遇。

“我们的总领袖，被送去改造，放出来后又送到安徽白茅岭农场改造，那里还有几个上海神父。他们劝她结婚，那时已经五六十岁了，因为她人长的很好看，也很能干，很多人都看中她，那时想不到再过一年就可以回到教会，那时觉得那样比较妥当，就在农场选了一个比较老实的人结了婚，后来她死在了教会的养老院。主教离开上海时对我说不能歧视她，因为是神父和她出主意让她结婚的，因为那个地方很野蛮，还是结婚安全。后来她传教很活跃，再回到老人院，在那里她也很活跃，是个聪明人。比我大二岁，八十八岁去世。我常常想这真是天主的恩典，使我们能保存信仰，很多人在‘文革’中都死了，有的甚至是吓死的。”

C 有着相似的经历，坐牢 3 年后，被送到白茅岭农场共 21 年，然后回家和亲属生活了十几年。“我在 1955 年因为一点小事吃了 3 年官司，因为我给修会写了一封信，自己不当心。关在上海的监狱里，出来后，家里人很高兴地想接我回去，但我直接被送到了白茅岭农场，一直呆到 1976 年，我被分配到缝纫间。我在修会一共 17 年，在监狱和农场改造了 21 年。主要是信仰问题，其他问题都能配合，但信仰不能动，心里自己念经，不能让他们看见。父亲 80 岁死了，我那时在家，但我进监狱的那一年姐姐死了，妈妈要找我，后来脑子坏

了。亏得我兄弟在，在农场的时候每年可以回去一次。在农场碰到教友和嬷嬷，一起吃苦，觉得很安慰。从农场1976年平反回到家以后，帮兄弟带孩子，85岁时回到修院。”

令笔者不得不感叹的是，这些老修女们，她们在修会里的时间最长的人也不过23年，最短的只有5年，从1952年修院解散到1990年前后回到修会之间却有40多年的间隔，在这40年的岁月中她们虽然失去了共同体的维系，却仍然保持住了信仰。

1947年才入FM会的G，没来得及发终身愿，修会就解散。她告诉笔者说，会长嬷嬷给她来信说，现在不发愿，但她自己每天可以向耶稣发愿。于是她每天都背，也噙着眼泪向笔者背诵了一遍多年来她隐藏在胸中的誓言。

1982年她的一个同修会的朋友告诉她：“现在许发愿了，只要没走错路。”她如愿以偿地在北京发了晚了30年的终身愿。

五、考察

我们回到本文开头所提出的问题上，天主教在20世纪一系列围绕着女性的社会变革中起到了什么样的作用，产生了怎么样的影响呢？本文从修女的入会前的背景和经纬，入会后的生活和工作以及50年代修会解散以后的经历三个方面对她们的生活史进行了整理。

本文女主人公的成长期，20—30年代，正是女性意识觉醒，女性地位也随之日新月异有所改善的年代，高等教育机构为女性敞开大门，职业女性逐渐增加，婚姻自由的观念开始为大众所接受的时期。以上提到的三点变化并非为当时的所有女性所享受，尤其是在接受教育这一点，对于处于社会底层的女性来说仍是遥不可及的机会，但可以肯定的是，对接受教育的渴望以及对其重要性的认识已深入人心。天

主教会或女修会在乡村建有牢固的初级女子教育机构吸引了不少年轻女性。同时，来自西方的修女，她们的生活方式对中国年轻女子所产生的榜样作用也是不可忽视的。再者，在她们生活的那个时代，婚姻自由的观念已得到了一定的社会空间，随之也出现了陈东原所提到“结婚难”的现象，即职业女性或受过高等教育的女子为了继续工作而视结婚为畏途^①。从这个意义上来讲，天主教给一些中下层女性提供了除结婚以外的另一种新的性别角色。

入会是她们有意识或无意识地与当时的既定的性别构造和社会阶层所作的一种抗争或交涉，那么入会以后她们实际的生活和工作是否满足了她们追求真正的平等的理想呢？答案不能说是肯定的。因为入会后的生活，从意识到行动仍然受到各种形式的等级分化的牵制，包括修会内部的等级制度，修会之间的附属关系，以及外国修女和中国修女之间的阶层关系。

笔者在这里所提出的阶层关系问题，实际上早在 20 世纪 20 年代的中国社会的非基督教运动中就已被提出来。来自一些左翼学生和知识分子的主要批判有：（1）基督教非科学，（2）是一个外国宗教，（3）被西方帝国主义力量所利用，（4）对女性的歧视。对此，一部分基督新教的女领袖著文，从历史和神学两个角度重新审视基督教和女性的关系。她们在肯定基督教作为象征意义上的源泉（Symbolic Resources）以及在实际历史进程中在解放中国女性的重要贡献的同时，也显示出自我反省和批判的态度，例如女性无法或难以居牧职或领袖地位等问题。^②

那么天主教会做出如何回应呢？应该说在梵蒂冈第二次大公会议

① 陈东原：《中国妇女生活史》，商务印书馆 1998 年版，第 403 页。

② 前引 Kwok, pp.170—178。

之前，在整个世界范围内，天主教会尤其是修会显示出一个亘古不变的模式，尤其是修道生活受到一系列严格的规定和规矩的控制，任何异议或变革都可能被视作异端^①。在这种历史条件下，很难期待中国天主教会能有所作为。但是在时隔多年后的21世纪初，她们对于这个问题的反省是否始于当时，我们无从所知，但从一等修女们回避向笔者提及过去的等级制度这一表现也可以使我们了解到，她们的阶层意识的觉醒以及其表现方式比我们想象的要复杂。

这种复杂性当然和她们在人生后半期所经历的政治磨难不无关系。这些修女们，从她们的出生或少女时期开始和天主教接触，天主教形成并在很大程度上规定了她们作为一名中国女性的身份。在进入修会以后，等待她们的是严格刻板的日常生活和各种规矩，这些规矩的意图使宗教身份压倒或吸收其他一切干扰因素。然而，解放以后，修会解散，紧接着而来的是一系列运动，这使她们的宗教身份面临着前所未有的挑战。她们能够超越这一切的苦难，在笔者的理解中，这是因为她们的信仰在失去了外在和有形的约束以后，反而升华成一种发自内心的完美境界。这种境界里，世俗的苦难都被赋予了价值，曾给她们带来无穷灾难的宗教身份，也正是支持她们反抗压力、越过患难的精神力量。

六、结 语

最后，笔者以访问中一些感想来结束本文。笔者在访问的过程中，也遭到过拒绝，原因是她们不愿意谈过去。但无论是拒绝或接受访问的修女，她们对现实生活的态度都给笔者留下了同样深刻的印

^① 前引 McKenna, 2002, p. 112.

象。这种印象让笔者联想起了与被访修女年龄相仿、经过新旧社会变迁的两位祖母。笔者一位祖母的话题十有八九离不开“从前”，她只活在过去的回忆中；而另一位祖母出自富裕的天主教世家，谈起过去的荣耀和衰败就会垂泪而下。与此相反的是，被访的修女们，对她们而言，过去的一切都已成为昨天，毫不执著，她们是真正活在现在的人。

另外，笔者的天主教徒身份，在很大程度上帮助笔者取得了修女们的信任。但有一位修女在畅所欲言的当中，忽然停下来问笔者，“你不会出卖我们吧”。与其说是在问笔者，不如说她在自言自语。经过漫长的交织着猜疑和不信的磨难岁月后，她们紧紧抓住的只有信仰，而这个信仰除了意味着信赖她们所信赖的天主外，还包括信赖生活，信赖她们周围的人们。除了信仰，还有什么能使她们守望至今呢？

参考文献

- Entenmann R. 1996, *Christian Virgins in Eighteenth-Century Sichuan in Christianity in China-From the Eighteenth Century to the Present*, in Bays D. H. (ed) California: Stanford University Press.
- Graham G. 1995, *Gender, Culture and Christianity-American Protestant Mission Schools in China 1880—1930*, New York: Peter Lang.
- Honig E. *Christianity, Feminism, and Communism: The Life and Times of Deng Yuzh in Christianity in China-From the Eighteenth Century to the Present*, in Bays D. H. (ed) California: Stanford University Press.
- Hunter J. 1984, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*, New Haven: Yale University Press.
- Liu. J. Kelly D. 1996, “An Oasis in a Heathen Land”: *St. Hilda’s School for Girls, Wuchang, 1928—1936*, in *Christianity in China-*

From the Eighteenth Century to the Present Bays D. H. (ed) California: Stanford University Press.

江上幸子：《20世紀初期の中国人誕生の苦痛——1930年代の楊剛と同時代人》汲古書院1992年。

末次玲子：《中国における父権家族改革とキリスト教（1912—1949）》，載《中国女性史研究》1994年第5号。

作者介绍

章开沅 金陵大学肄业，美国奥古斯坦那学院（Augustana College）荣誉法学博士。曾任华中师范大学校长（1983—1991），国务院学位委员会历史学科评议组召集人。现任华中师范大学东西方文化交流研究中心主任、中国教会大学史研究中心主任、国家清史编纂委员会委员等职。自八十年代末起开始转向中国教会大学史研究，主要论文收集在《基督教与近代中西文化交流》（广东人民出版社，2005）和《贝德士文献研究》（台北宇宙光出版社即出）。现在主要主持国家清史编纂项目“宗教志·基督宗教篇”以及基督教史文献资料汇编。

裴士单 (Daneil H. Bays) 美国密歇根大学哲学博士，主要研究领域为中国近代史与基督教史，1985—1992年主持中国基督教史大型研究计划。曾长期任教堪萨斯大学历史系，现任加尔文大学历史系讲座教授。重要著作有 *China Enters the Twentieth Century: Chang Chih-tung and the Issues of a New Age, 1895—1909* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1978)，主编 *Christianity in China: The Eighteenth Century to the Present* (Stanford University Press, 1996) 等多种。

李天纲 复旦大学历史学博士。曾任上海社科院历史研究所研究员，现任复旦大学哲学系宗教研究所教授，博士生导师。著有《中国礼仪之争：历史、文献和意义》、《文化上海》、《人文上海》、《马相伯

与近代中国思想》(英文)等多部著作。目前承担国家清史编纂项目《宗教志·基督宗教篇》的子项目。主要研究领域为中国基督教史、中国思想文化史。

徐以骅 美国普林斯顿大学宗教系哲学博士,复旦大学美国研究中心教授、博士生导师。研究领域包括美国外交史、美国宗教、中国基督教会史。著述包括《教育与宗教:作为传教媒介的圣约翰大学》、《教会大学与神学教育》、《世纪之交的国际关系》(主编)、《基督教学术》(与张庆熊共同主编)、《海上梵皇渡——圣约翰大学》(与韩信昌合著)、《宗教与美国社会》(主编)等。目前承担国家清史编纂项目《宗教志·基督宗教篇》的子项目等多项课题。

姚西伊 南开大学历史学硕士,波士顿大学神学博士,现任香港中国神学研究院助理教授及中国文化研究中心研究员。专著有 *The Fundamentalist Movement among the Protestant Missionaries in China, 1920—1937* (University Press of America, 2003)。另发表过文章二十余篇。目前研究兴趣为“中国基督教唯爱主运动”。

吴义雄 中山大学历史学博士,现任中山大学历史系教授,博士生导师。主要研究方向为中国近代基督教史、近代中西文化交流史,著有《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》等。现承担全国优秀博士论文专项资金资助项目“基督教与近代中西文化”、国家社科基金项目“在华英文媒体与近代早期的中西关系”等。

胡卫清 华东师范大学历史学博士,曾任广东韩山师范学院历史系教授,现任山东大学历史系教授,主要著作有《普遍主义的挑战:近代中国基督教教育研究 1877—1927》,在《近代史研究》、《世界宗教研究》等刊物发表学术论文二十余篇。目前正在有关近代中国教会自立运动方面的研究。

陶飞亚 香港中文大学哲学博士，现任上海大学文学院执行副院长，历史系教授、博士生导师。著有《基督教与近代山东社会》、《中国的基督教乌托邦：耶稣家庭 1921—1952》、主编《东亚基督教再诠释》等多部学术著作。在《中国社会科学》（英文版）、《历史研究》、《近代史研究》、《文史哲》、《世界宗教研究》等刊物发表论文数十篇。目前承担国家清史编纂项目《宗教志·基督宗教篇》的子项目及上海市教委“教务杂志研究”项目。

王成勉 美国亚利桑那大学东亚研究博士，曾任职荷兰莱顿第五届“欧洲汉学讲座”，现为中央大学历史研究所教授。主要研究领域为：中国基督教史、十七世纪明清转接时期、中美关系史。主要著作有：《文社的盛衰：二〇年代基督徒本色化之个案研究》（台北宇宙光出版社，1993）；*The Life and Career of Hung Ch'eng-ch'ou (1593—1665)*；*Public Service in a Time of Dynastic Change*（Ann Arbor: Association for Asian Studies, 1999）。

刘家峰 华中师范大学历史学博士，现任华中师范大学中国近代史所副教授。主要研究方向为中国教会大学史、中国基督教史。著有《抗战时期的中国基督教大学》（与刘天路合著）。目前正在进行的课题有国家社科青年基金项目“近代中国政教关系”、国家清史编纂项目《宗教志·基督宗教篇》的子项目等。

吴梓明 伦敦大学教育学院哲学博士。现任香港中文大学文化及宗教研究系教授、崇基学院宗教与中国社会研究中心主任。主要的著作有《基督宗教与中国大学教育》、*Changing Paradigms of Christian Higher Education in China*；主编《中国教会大学历史文献研讨会论文集》、《中国教会大学文献目录》（共五辑）及《基督教教育与中国社会丛书》（共七辑）等。

邢福增 香港中文大学哲学博士，现任香港中文大学崇基学院神

学院“庞万伦基督教与中国文化讲师”，基督教中国宗教文化研究社副社长。曾任香港建道神学院副教授。主要研究范围为中国基督教史、基督教与中国文化等。主要著作包括：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》（2003）、《香港基督教史研究导论》（2004）、《当代中国政教关系》（1999）、《中国祭祖问题》（与梁家麟合著，1997）、《基督信仰与救国实践——二十世纪前期的个案研究》（1997）、《文化适应与中国基督徒（1860—1911）》等。

吴昶兴 香港中文大学宗教系哲学博士，现任台湾浸信会神学院助理教授、企划处主任。主编《台湾浸信会神学院院讯》、《台湾浸信会神学院学术年刊》，主要论著有《中国基督教教育先驱：刘廷芳》（2005），译有《世界基督教1970—2000》（2002）。研究方向是中国基督教会史、基督教与中国文化。

朱峰 香港中文大学宗教系哲学博士，现为福建师范大学社会历史学院讲师。研究兴趣是近代福建基督教史、中国基督教女子教育史以及海外华人基督教。近作有《在信仰与实践之间：福建基督教史钩沉》、《基督教与近代中国女子高等教育：金陵女大与华南女大的比较研究》等。

张先清 厦门大学历史学博士，现任厦门大学人文学院人类学与民族学系讲师，撰有《明清宗族社会与天主教传播》等论文数篇。目前主要从事中国基督教史、宗教人类学研究。

李雯文 1997年毕业于上海外国语大学日语系，现于日本京都大学攻读文化人类学博士学位。主要关心课题为农村基督教以及社会性别研究。

[General Information]

书名=11526269_人文社科新论丛书_离异与融会 中国基督教与本色教会的兴起_作者 : 刘家峰编_上海人民出版社 , 2005.12

作者=

页数=401

SS号=

DX号=

出版日期=

出版社=

封面

书名

版权

前言

目录

编者前言

序一 “中华归主”与“主归中华”&章开沅

序二 中国基督教史研究的三个阶段&裴士单 (Daniel H. Bays)

中国基督徒的身份与认同

 严谟的困惑：18世纪儒家天主教徒的认同危机&李天纲

 纽约协和神学院与中国基督教会&徐以骅

 “九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论

&姚西伊

走向本色教会之路

 美北长老会与华南基督教会本色化过程&吴义雄

 路径与困境：岭东长老会自立运动个案研究&胡卫清

 复原还是趋新：中国农村教会走向的思考——以泰安马庄北

新庄教会为例&陶飞亚

中国教会人物研究

 余日章政教观之研究&王成勉

 从差会到教会：诚静怡的本色教会思想解析&刘家峰

 解读韦卓民博士之《让基督教会在中国土地上生根》&吴梓

明

 寻找真实的信仰：赵紫宸的宗教经验&邢福增

 周联华的唯爱观与本色神学&吴昶兴

 基督教与近代中国民族主义的形成——一个华人基督徒人际

网络的考察&朱 峰

角色与性别：中国女基督教徒群体研究

 贞节故事：近代闽东的天主教守贞女群体与地域文化&张先

清

百年变迁中的守望——20世纪上海地区天主教修女的生活史

&李雯文

作者介绍