


人文社科新论丛书

陶飞亚 编

性别与历史： 近代中国妇女与 基督教



 上海人民出版社



人文社
科新
论丛
书

上架建议：中国历史

ISBN 7-208-06281-1



9 787208 062818 >


定价：32.00元

易文网：www.ewen.cc

人文社科新论丛书

陶飞亚 编

性别与历史： 近代中国妇女与 基督教

 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

性别与历史:近代中国妇女与基督教/陶飞亚编.
—上海:上海人民出版社,2006
(人文社科新论丛书)
ISBN 7-208-06281-1

I. 性... II. 陶... III. ①基督教史—中国—
近代—文集②妇女—历史—中国—近代—文集
IV. ①B979.2-53②D442.9-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第051782号

责任编辑 王卫东
封面装帧 王小阳

·人文社科新论丛书·

性别与历史:近代中国妇女与基督教

陶飞亚 编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 14.5 插页 5 字数 356,000

2006年8月第1版 2006年8月第1次印刷

印数 1-3,250

ISBN 7-208-06281-1/K·1215

定价 32.00元

致 谢

本论文集的出版得到美国旧金山大学利玛窦中西历史文化研究所美国鲁斯基金会（The Henry Luce Foundation）和上海大学上海市社会学重点学科项目经费的赞助。

中国各地和海外许多学者为本书的论文作出了贡献。除了论文作者外，还有一些学者作为评论人参加会议并提出他们的看法。这些学者包括中国社会科学院世界宗教研究所所长卓新平、研究员段琦、《历史研究》杂志主编徐思彦、复旦大学哲学系教授李天纲、美国旧金山大学利玛窦中西历史文化研究所所长吴小新、美国加尔文大学中国研究计划主任、教授裴士丹（Daniel H. Bays）、北京中国学中心项目主任、教授魏扬波（Jean Paul West）。

上海大学文学院的钮圣妮和黄薇为论文的编辑做了初步的工作。

最后，还要感谢上海人民出版社的大力支持，他们的细致耐心的工作，使得本书得以高质量出版，在此一并致谢。

前 言

基督教史在中国史学中一向处于边缘的地位，除了众所周知的历史原因外，基督教徒在中国总人口中微小的比例可能也是造成其历史被忽视的因素之一。不过这种情况在改革开放后有了变化，2005年的中国政府白皮书中提到中国信仰各种宗教的人口已经达到一亿之众，虽然在总人口中还不到十分之一，但这种现实使得研究者不应该忽视对宗教包括基督教的研究了。对已经开展起来的基督教史研究，可能也要从基督教的附属事业转向对基督教自身核心问题的研究，这样才能真正认识中国基督教与中国人社会生活和精神追求的特殊关系。对中国女基督教徒的研究就是这样一个基督教自身的核心问题。

不过，在中国历史包括中国基督教史的研究中，对女性的关注历来非常薄弱。与此对照的是北美学术界对性别和妇女研究日渐增长的兴趣。以2005年北美亚洲学会年会的论文为例，涉及妇女的专题讨论包括了丰富的内容，某种程度上反映了西方社会史中妇女关怀趋势的发展。其实，在中国基督教史上女性曾是重要的角色，仅从数量上讲，女传教士和女信徒历来占这个群体中的多数，但在史学著作中，她们的形象与声音几乎完全消失。显然，忽略女性的历史是不全面的历史。旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所主任吴小新博士和上海大学文学院宗教与社会研究中心主任李向平及陶飞亚教授等有见于

此，经过多次讨论磋商，决定联合举办一次有关近代妇女与基督教的专题研讨会，主题是探讨基督教宗教组织中的妇女及其社会生活与宗教生活。这一计划得到双方学校的支持，也在学术界引起积极的反响。经过近两年多的筹备，2005年5月28日至29日，“性别与历史：近代妇女与基督教学术研讨会”在上海大学新校区乐乎新楼召开。30余位中外学者出席会议，提交论文17篇。此次会议有几点值得一提：第一，这是国内史学界首次以性别研究与基督教史为主题的研讨会；第二，与会学者中女性占了多数，这在史学会议中是比较少见的；第三，会议采用新的研讨模式：改变了通常由作者本人宣读论文的程序，而由读者先对论文进行解读，再由作者作回应，最后是开放式的讨论。把话语权先交给读者的做法，可能使得读者对自己的评论承担更多责任，作者也更清楚读者的问题和要求，在某种程度上读者和作者都对新文本的产生做出了贡献。

1. 文献与资料

文献资料是任何研究的基础。会议将这一内容作为首场讨论的主题。旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所戴懿华（Melissa Dale）博士的《从近年英文学术著作看妇女与基督教在近代中国的研究现状》，回顾了二十世纪70年代以来在近代中国研究中有关妇女与基督教的重要英文著作，通过分析西方学者研究主题的变化，梳理了这一领域的走向。文章指出，尽管西方学者研究已经从以西方来华女传教士为中心，转向关注中国基督教妇女，但对后者的研究还刚刚起步。不过，近年来一些社会史和外交史的学者开始从性别与权力网络的视角来看中国女基督徒。这些作者不仅使用西文也用中文资料，同时对这一中西相遇中西方妇女与中国妇女两方面的情况都给予关注，这就有利于撰写平衡和全面的研究著作。本文最后对重建妇女与中国基督教史提出一系列有待研究的问题，如中国妇女和女传教士的相遇及这

两类妇女之间的关系、女传教士的社会改革工作的状况和特点，对传教士和妇女信徒的跨学科研究，中西妇女如何互相影响，以及对导致皈依或者未导致皈依的这些文化相遇等等都应引起注意。

近来学界对于报纸杂志的研究不断深入，但对有基督教背景同时也面向社会的刊物却关注很少，基督教机构出版的专门面向女基督徒的刊物更被忽视。上海市档案馆研究员马长林、杨红的《宗教、家庭、社会——面向女性基督徒的宣教——以〈女铎〉、〈女星〉、〈妇女〉为中心》，即以上海档案馆馆藏的几份有代表性的杂志为中心，透析基督教组织对女性基督徒包括其他女性进行的宣教活动。文章分别介绍了面向女基督徒的家庭刊物《女铎》、《女星》，以及女青年会的机关刊物《女青年报》和《妇女》这四种杂志的创办、发行及其内容与社会影响等。由于这几份同类刊物分别定位于知识女性、家庭女性、女青年会员等，因此在内容形式风格方面表现出的异同，恰好反映出基督教组织用定期的刊物向女性基督徒开展宣教的针对性、内容的丰富性和形式的多样性。文章认为刊物在以各种方式宣教的同时实际上既关注女信徒的精神世界也关心到她们的物质生活。

厦门大学人类学研究所副教授张先清的《从中西史料看清代前期的女性天主教徒》，通过分析中西文献和档案，对清代前期女性天主教徒的信仰和生活进行了探讨。文章认为清代前期妇女皈依天主教人数在全国人口比例上微不足道，但在具体的天主教社区中则存在“半边天”现象。这些女性大体包括皇族成员和官宦妻室的上层妇女以及一般下层妇女两大类。文章分析了阻碍中国妇女奉教的社会礼俗因素以及传教士和女信徒通过女传教士传教、设女堂和变通礼仪等方法以求适应中国社会的努力，指出这些变通在清代前期天主教本土化上所具有的重要作用。文章还探讨了清初妇女信徒普遍存在的圣母崇拜现象及其隐含的文化史意义。不过，作者在回应 Ursular King 提出的性

别研究忽视宗教、宗教研究忽视性别的“双重盲点”的批评时认为，由于女信徒的“三层边缘性”，所以中国妇女与基督教关系的考察在资料上就不是一般的困难，深入研究还有待来日。

2. 社会组织与社会运动

与中国的其他宗教相比，基督教的社会组织和社会运动是一个显著特点。本书有四篇论文从不同角度涉及这一问题。20世纪初，劳工问题成为中国社会各界关注的问题。基督教女青年会是最早关注这一问题的组织之一。中国社会科学院中国近代史研究所赵晓阳副研究员的《基督教会与劳工问题——以上海基督教女青年会女工夜校为中心》分为两大部分，第一部分为女青年会劳工事业的初成和转变，第二部分是女工夜校的艰难历程。女青年会1921年成立劳工部，持续关心反对童工、保护女工等问题，并于1922年基督教全国大会上形成具体工作决议。1928年女青年会第二次全国大会将农村妇女和劳工妇女确定为女青年会的两大主体而不仅仅是服务的对象。女青年会强调以教育的方式来开展劳工工作，顺应整个社会提倡平民教育的潮流。女青年会在各地举办劳工夜校，其中以上海女青年会举办的六期最为典型。文章详述了上海女工夜校成立、生存、变化的艰难历程以及工作主题和方式的变化。在近代中国动荡环境下的二十年默默耕耘，使受教育扩大到了普通女性阶层，提高了普通女工的知识能力和社会能力，改变了许多劳动女性的命运和思想。但是面对当时复杂的中国社会，在肯定其社会启蒙意义的同时，要看到女青年会事业杯水车薪的局限性。

上海大学文学院历史系硕士钮圣妮的《另一种妇女运动——以中华基督教女青年会的农工事业为例（1904—1933）》也讨论了女青年会的劳工事业。她认为基督宗教的渊源促成了既区别于马克思主义妇女运动又区别于西方倡导的女权运动的第三种妇女运动——中华基督

教女青年会的妇女运动。这是一种以基督宗教的和平、唯爱为基础，主张温和社会改良的妇女运动。尽管在事实层面上，女青年运动与前两者有相似之处，但其宗教层面上的意义则是前两者所不具备的。文章以女青年会的农工事业为重点，通过大量事实陈述，分时段对妇女运动进行探讨。她认为基督宗教精神支持的女青年运动确实对中国妇女的内在解放和社会参与能力的提高有所帮助，它的存在充实了近代妇女解放的内容，但与上文一样，作者认为在近代中国革命形势高涨的情况下，广大妇女最迫切的是生计问题，女青年运动因其无力解决这样的时代问题而显得“不合时宜”。不过作者认为在中国妇女实现了“外在解放”之后，女青年运动的历史经验对当代妇女工作仍有意义。

上海大学历史系李向平教授及黄海波博士的文章《从公益团体到宗教团体——20世纪五六十年代的上海基督教女青年会》考察了新中国成立后女青年会团体性质的根本性变化。女青年会自19世纪末传入中国以后，历经半个世纪的发展到新中国成立前，已经从创办初期联谊性质的上层女基督徒的宗教团体，发展成为以世俗社会公益服务为主，具有较大社会影响的妇女团体。新中国成立以后，女青年会的团体性质被界定为宗教团体，女青年会接受并有意识地进入“宗教团体”的角色。50年代伴随着内部组织机构的调整以及同教会关系的改善，初步实现了向宗教团体的转型。60年代以后，女青年会的服务对象已完全排除了一般社会青年，由于这种服务对象的变化以及各项事工的内部化，最终实现了向宗教团体的转型。作者认为团体性质变化的影响极其深刻：一方面使女青年会活动空间受到限定，另一方面也使女青年会能够在国家与社会高度一体化的总体性社会中得到维持其独立存在。

除了女青年会的社会活动，四川大学历史系博士生邓杰的《“社会福音”与“边地女性——边疆服务运动中的妇女事工”》，则叙述了

抗日战争中中华基督教会全国总会发起“边疆运动”中的妇女事工。这场运动“以促进妇孺健康，改良家庭生活为主要目的”，一方面动员有志边疆服务的妇女参与和从事实际的边疆工作；另一方面是宗教、教育、卫生、生计等服务于边地妇女。文章指出虽然有气候环境恶劣、缺乏妇女布道员等诸多困难，但边疆运动仍在一些地方改变了当地妇女儿童受教育以及医疗卫生的状况，加强了少数民族妇女与内地的联系与交流。

3. 女子教育

中国基督教史的研究中女子圣经和神学教育历来被完全忽视。复旦大学美国研究中心徐以骅教授的《1949年前中国基督教女子神学教育初探》，根据为数不多的文献资料对1949年前中国基督教女子圣经和神学教育的发展阶段、基本类型、主要特点及其在中国基督教神学教育中的地位和作用，作了初步探讨。本文的解读者段琦教授评价该文所作的是一个开创性的工作，为以后进一步的研究开了一个很好的头。论文结论有两点：一是独立女子圣经神学学校虽较同类男子院校要晚，但发展迅速；二是女子神学教育虽然在20世纪上半叶有较快的发展，但在神学教育和教会中仍难以发挥更大的作用。其原因作者认为主要有三个方面：其一，独立圣经神学女校神学程度低；其二，中国教会不接受女性为教牧人员；其三，女子神学教育在神学研究方面始终薄弱。文章最后提出对中国女传道及女子圣经神学教育作一个准确评估的难点所在，即目前各公会缺乏这方面完整的统计数据，又鲜有个案研究基础。同时还提出了一系列值得进一步探讨和研究的问题，如女传道的人数是否与中国女信徒的增长有直接关系？女子圣经神学教育的基本神学倾向与长期以来中国基督教会的普遍保守性有何关系？

福建师范大学社会历史学院朱峰副教授的《性别认同与家国传

统：从教会女子大学看近代基督教妇女群体的融合与冲突》也涉及教会女子教育。文章根据两所基督教女子大学——金陵女大和华南女大的档案史料，从社会史的角度，重构近代基督教女知识分子群体的形成，讨论其在性别认同与家国传统等问题上的融合与冲突。文章通过两校女性群体的家庭背景、生活经历，在合校争论中体现出相似的女性意识，家庭问题上的共识以及从校务分歧中看到的女传教士与华人女信徒间存在的国家认同差异等问题，最终得出结论：一方面，性别之间的差异建构了女性群体的共同身份，促使女性群体内部的融合，如两校的女性群体性别认同与家庭问题的融合。另一方面，性别内部的差异，又导致女性群体内部的分化和冲突，华南、金陵两校女性群体发生校务分歧与意见冲突，即国家文化认同的差异所致。此文与以往对教会大学研究不同，深入考察了中西女基督教徒群体的内部关系问题，正好填补了戴懿华博士前面提到的研究空白。

4. 女传教士

女传教士研究在西方曾是“中心”，但在中国史学中她们在边缘都没有出现过。本书有两篇文章涉及女传教士问题。

山东大学历史系硕士生曲宁宁的《移植与重构：19世纪美国基督教新教在华女传教士再研究并以慕拉蒂（Lottie Moon）为例》一文，借用了“纯正妇女意识”（true womanhood）及其衍生出的“妇女性别空间”（woman's sphere）两个概念，以慕拉蒂为个案，揭示此概念如何影响女传教士选择和从事海外传教士事业，并不自觉的将源自本土的性别空间以移植场域的方式重构于她们的海外传教生涯中。文章认为慕拉蒂通过指点中国妇女参与教会活动启迪她们的自我意识觉醒，拓展了中国女性关于社会角色定位的视野，在构建中国妇女的性别空间获得成功的同时也促进了美国本土女性性别空间的拓展延伸。

上海大学文学院陶飞亚教授的《一个女传教士与中国的两个时代：解读白华特医生〈在中国的生活〉》，利用英国浸礼会女传教士白华特撰写的《在中国的生活》中记录的中国内战中和文革后两次来华的经历，针对人们通常忽视的女传教士对社会政治的认识以及无意识地强调性别差异的绝对性等倾向，探讨几个具有普遍意义的问题，第一，女传教士是如何观察中国政治的？第二，男女传教士因为性别不同，对中国社会的观察和记录究竟有无区别以及到底有哪些区别？文章指出，尽管女传教士具有宗教身份，但由于身处大变动中的中国社会，其文字中论及政治的篇幅远比宗教多，然而她的政治议论几乎没有理论分析，而只是身边直观的政治。在这一点上，与她同一团体的男传教士并无区别。但和男性传教士不同的，她在社会生活中接触的几乎都是女性，而且对女性尤其是妇女的健康和卫生有更多关注。文章认为在性别研究中，可能要注意到性别的差异确实存在，但不能过度夸大性别的差异，相反要注意分析性别意识凸现和淡出的具体原因，这样研究可能会有更深入的发现。

5. 女基督徒

比起女传教士来说，身份更模糊的是中国女基督徒。本书的论文可能是第一次描述这个群体的形象。湖北大学康志杰教授的研究关注的是一个特殊的女基督徒群体。她在《被模塑成功的女性角色——明末以后天主教贞女研究》一文中，对明末以后中国天主教会贞女群体进行研究。贞女作为一个十分特殊的女性群体，她们在家中修道或组织成团体，以独身、清贫、服务的生活方式来表达她们的虔诚信仰。她们以平信徒的身份或服务于各个教区，或创办婴育堂，虽然所扮演的角色与修女有一定的区别，与新教的女传教士也不同，在传教、慈善、基础教育、服务地方教会等方面参与甚多。文章分两个时段从贞女来源、经济状况、管理与训练情况以及和修女的比较中，全方位地

对贞女体制进行勾勒。作者认为贞女在教会的角色定位以“服务”为宗旨，她们较少考虑自身利益，强调突出“奉献”精神。贞女通过学习、效法圣经中和教会历史上的女性楷模，最终被模塑成“顺服、谦卑、忠心配合事务的角色”。

福建师范大学历史系硕士生徐炳三的《女信徒在中国近代中国基督教会中的地位——以近代福州基督教女信徒为研究中心（1857—1949）》一文，考察的是福州基督教女信徒群体，文章首先描绘了晚清时期福州教会中西方女权思想的输入与实践，作者注意到福州教会较早任用女性作为传道和执事，但是碍于传统的阻力以及社会习俗的惯性，晚清时期福州教会女信徒的地位改变并不彻底。进入民国以后，福州基督教女信徒的地位开始显著的提高。作者从女信徒参与教会事务和管理的情况、待遇情况以及女子教育体系等方面具体阐述了这种观点。作者最后认为女信徒群体在教会中实力的增长是其地位提高的决定性力量。

以往的研究一般都肯定了教会在近代中国妇女解放运动中的引导作用，教会确实在提倡男女平等，推进天足运动，反对一夫多妻和溺杀女婴等方面确实做出了贡献。然而是否由此可以推论，教会能够运用同样的思想主导教会体制内部的行为，从而使教会内的妇女获得相应的甚至是更大程度的“解放”呢？山东大学历史文化学院胡卫清教授的《苦难的模式：近代岭东地区女基督徒的传道与证道》运用非常详尽的史料，考察近代岭东地区基督教妇女活动。作者发现女基督徒的人数逐步从少数变为多数乃至大多数，妇女传道者在基督教的传播方面做了大量卓有成效的工作，但是这些却并没有改变教会以男性为主的基本格局。在档案文献中女性基督徒群体普遍存在“隐身”和“失语”现象，无论在保存完整的教会档案资料、教会的正式会议文献、官方记录的教会人物传记，还是专门的女宣道会档案中都难以找

到有关女信徒的系统资料，女性基督徒在教会史上只存在统计学上的意义。在教会体制内部没有实现真正的男女平等，妇女在教会权利体制中仍然处于极不平等的边缘地位。在这种情况下，女基督徒对于自身苦难的叙说则是一种现代性的话语模式和宗教皈依的策略。尤为重要的是，女基督徒自身对于教会体制内部的不平等并无异议，她们安于这种角色，两性的不平等被一种貌似神圣的教会内部社会性别分工所悄然化解。文章最后认为女性基督徒的苦难不仅在于她们所面临的生活与灵性的困境，更重要的是他们尚不充分拥有自己定义这些苦难的权力与意识，从这个意义上说女基督徒在教会中的平等只有相对的意义。

6. 跨学科研究

性别与历史，实际上是一个跨学科领域。香港中文大学文化与宗教研究系吴梓明教授的《从吴贻芳个案看个人成长与宗教信仰》，运用哈佛大学心理学家艾力逊（Eric Erikson）提出的“人生成长八阶”的理论，将之应用于检视基督教信仰在吴贻芳一生的工作与她面临和处理几件大事时所起的作用。文章首先明确吴贻芳的基督徒身份，并列出了包括担任教会大学校长、出席签署联合国宪章在内的五项在中国历史上具有重要意义的创举。随后又列出至1941年为止发生在她身上的六次重要的人生经历。吴教授用艾力逊理论分析的结果，发现基督教不仅是“导人倾向于善的唯一动机（生命原动力）”，也同样是塑造吴贻芳整个生命的原动力；它不单帮助吴贻芳朝向正面发展成长，确立其人生理想和方向，更让她在金陵女子大学的工作中活现出她所具有的“创建”和“厚生”生命来。

日本京都大学博士研究生李雯文的《天赐姻缘——陕西一天主教村庄的婚姻和社会性别》则是以人类学的方法，以九个月的田野调查为基本资料，通过对陕西一天主教村庄中围绕婚姻这一社会行为的变

迁和现状，研究天主教对中国农村婚姻和社会性别的影响和作用。天主教对村民的婚姻形态和观念的渗透，使得天主教家庭间的联姻作为保存信仰的一个前提支配着村民的择偶。然而也应看到宗教仅仅是影响村民生活的众多权威中的一个，父权制解体后，年轻的一代仍然可以作为一个独立的个体来追求感情，夫妇之爱以及个人的空间和隐私等。在家族观念仍然强烈，风气相对保守的陕西农村，出外打工的年轻人大多仍会遵守父母之命回乡择偶，但在这个过程中年轻人尤其是女性掌握了决定权。以往对待嫁入村子的媳妇和嫁出去的女儿的宗教背景有不同的标准，如今这种情况也在改变，宗教信仰逐渐失去了以往的优先地位。村民的信仰深受不断变化着的社会性别关系的影响，姻缘在他们眼中既是天定也靠人为。在古老的传统和时代的潮流中，今天的解庄村民不断寻找着新的平衡点。

收于本集的个案研究事实上仅是关于女基督徒初步的探索，但它们帮助我们对妇女与中国基督教的三个主题有一个最初的认识。

1. 基督教信仰与女信徒的生活

基督教作为一种有组织的社区宗教输入中国，在两个方面影响了部分妇女生活。一是这种新的信仰指引了她们的精神生活，使她们的精神追求得到某种满足，二是这种信仰组织成为她们得以参加社会公共生活的一种机制，这在传统的佛教和道教中都不曾有过的。也许可以谨慎地指出，基督教是最早的存在至今的合法的中国妇女集体生活的组织。也许更重要的，对她们的现实生活，基督教的道德教诲及来世追求，都为她们的生活提供了一个新的价值体系，成为她们得以超脱尘世苦难的寄托和奋力公益事业的动力。不少女信徒身份的知识分子为社会做出了贡献。无论从唯物主义世界观角度如何看待这种行为逻辑，对中国历史来说，这种基督教信仰下行动的因果关系，确实增加了值得深思的新内容。

2. 文化交流

基督教还促进了中西妇女之间的文化交流。对中国女信徒来说，基督教在一定意义上意味着最早的妇女接受现代教育的通道。各种女校的创办，也使部分中国女子第一次有了机会接受西方现代教育，并且与男性同学一样，因教育进入社会流动，成为为数不多的女性基督教精英。与教育同样的是，女信徒还是中国女性中最早摆脱缠足、反对买卖婚姻的群体，反对封建社会家族制度的种种陋习。虽然这个群体很小，实际影响非常有限，但就像梁启超早年就指出的那样，教会女校开风气的作用是不可忽视的。对中国女信徒来说，与西方文明的接触，是她们反思封建文化弊病的开始。对女传教士来说，也提供了使她们了解中国文化的机会，扩张了她们观察本国文化的视野。

3. 社会改良

中西女信徒群体从事社会改良活动在中国历史上也有重要的意义。女青年会延续其在西方活动的传统，把社会改良的一套搬到了中国，在资源和社会制度不同的情况下，进行点点滴滴的工作，虽然对广大中国社会来说，这种努力微不足道，但历史学则不因其小而忽视这种努力的。也正是因为这种工作的无效，才使许多女青年会精英最后选择了彻底改变社会的革命道路。因为这两者之间在当年的女青年会的一些组织者来看，有某种相同之处。

不过，对妇女基督徒的研究在中国毕竟刚刚起步，正如会议论文反映出来的，至少在下列三个方面进行了努力。第一，个人与群体的研究。女传教士和女信徒的个人研究是女基督徒历史的基础，女传教士个人的研究，西文著作中有不少这样的研究，但在多年前顾长声出版传教士人物传中女传教士一个也没有，显然这方面应该深入下去。早期中国女信徒的研究在资料上比较困难，但在 20 世纪之后特别是

民国年间的一些著名女信徒资料应该得到发掘。在个人研究基础上，注意对信徒群体、包括女信徒建立的各种社会组织及其开展活动的研究，这样就能为妇女与基督教建构更为具体的历史。第二，女基督徒的信仰特色。在本集的论文中，已经涉及女信徒的信仰生活，这是一个值得注意的方面。基督教是移植到中国的，它是如何在这些妇女的信仰生活中取代了原有佛道或者民间宗教信仰的？中国妇女信徒是如何理解基督教信仰的？她们选择基督教是因为是西方的宗教，还是基督教信仰价值的吸引？第三，女基督徒的身份与社会生活。是否因为信仰了西来的基督教，女信徒的角色身份就发生了区别与其非信徒邻人的变化？为什么各级教会组织中妇女被排除于领导地位之外的情况下，为什么妇女仍然是基督徒中多数？她们的身份特征是否影响到她们的社会生活？这些都值得进一步的分析。同时，妇女信仰的基督教之后，对基督教本身的影响，同样值得进一步考察。最后，西方特别是北美学术界对基督教的研究，如同戴懿华介绍的，已经有了相当基础。了解西方学术的进展，与西方学术界开展对话，将使中国的研究者能借鉴西方已有成果，对在较高起点上开展我们的研究。

无疑基督教已经成为中国宗教之一，基督教历史因其与近代以来社会变动、中西关系结合得特别密切，深入研究基督教史将会有助于理解近代以来的中国历史。深入研究基督教的信仰、组织与中西妇女信徒在中国的活生生的历史，对理解今天中国基督教中妇女信徒找到了参照系。这个边缘性研究的价值或许正在于此。

卓新平教授讲话

首先，请允许我代表中国社会科学院世界宗教研究所基督教研究中心和中国宗教学会以及我本人，向上海大学文学院宗教与和平研究中心及旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所联合主持召开“性别与历史：近代妇女与基督教学术研讨会”表示热烈的祝贺，向与会专家学者在中国基督教研究中开辟这一重要领域表示崇高的敬意。

在中国妇女解放运动中，有一句耳熟能详的名言：“妇女能顶半边天。”实际上，妇女在基督教东传中国的历史上，的确起了半边天的作用，作出了极大的贡献。在解读中国基督教的特征时，不少人认为中国教会与西方教会最大的不同，是重伦理（ethics）而不重论理（atheistic theoretical approach）；重实践而不重思辨；重行而轻言；强调社会功能和德行。西方教会在古希腊哲学的影响下，体现出强大的以知求信的传统，由此形成其博大纷繁的系统神学体系及其悠久历史传统。而中国教会对这种形而上的进度兴趣不大，这种阳春白雪只是在少数教会知识精英圈内闪现，在广大范围的中国教会中，人们则多走上了以行达信的道路，形成了东方务实传统的一道独特的风景线。尽管这种说法不一定准确，却也反映了中国教会的某些特点及倾向，其实践性的信仰特色和宗教生活对中国教会的确有积极意义。而在形成这些特征时，我们则可察觉妇女传教士和女性基督徒功不可没，虽然人们对于中国教会的这种倾向或发展趋向褒贬相彼、看法不一，却

不可否认其乃基督教在中国得以立足和发展的奥秘之一。教会在中国的宣教实践，很大比重为教育、医疗卫生和慈善事业，在这些领域中妇女尤其具得天独厚的优势，可以发挥其不可替代的作用。在我们这次研讨会上，许多学者将对妇女在近代中国基督教发展中的作用及影响，进行精彩而引人入胜的个案研究和微观分析，再现其生动鲜活的历史。但我们回溯历史，不仅仅是要还原历史，而应有着更深的寓意和更远的追求。对于女性在中国教会中的作用及其意义，就值得从更广泛的范围来分析评价。因此，本人虽然在这个领域是外行，也在这里想从宏观上对近代妇女与中国基督教的发展加以勾勒，将自己的不成熟看法暂且用作引玉之砖。姑尝试从如下几个方面来进行界说或者进行思考，请大家批评指正。

首先，女性传教士是支撑基督教在华传教发展的重要力量。在中国基督教历史上，不少传教区的建立、教会的形成和扩大，都与天主教各个女修会、基督教女差会等密切相关。不少男性传教士在华传教时，得到了其夫人的理解和支持。而且在这一过程中，许多传教士的夫人本身也成为了传教士，由此出现了“传教士之家”的宣教传统及其感染辐射，带动起在中国及欧美的宣教兴趣和热情。在传教处于低谷或遇到困难时，不少地区往往靠女传教士所表现的女性特有的善良、温柔和母爱而打开局面，走出困境，给当地教会带来了柳暗花明的希望和前景。在中国基督教史研究中，对上述女修会、女差会这些女性传教群体的研究几乎仍为空白，而对各种女性传教士的作用及意义的探讨也微乎其微。在当今世界上，基督教研究正形成女权主义神学和妇女神学的高潮，人们较多关注妇女教会领袖或思想家的神学意向和理论特色。根据中国的情况，或许谈论一种女权或者妇女神学尚为时过早，但探讨一种妇女教会学、妇女宣教史的时机则已经成熟，所以中国教会史也应体现半边天的作用与意义。因此，女性宣教团体

及个人对中国教会的作用、贡献和意义，仍是一个值得去发掘和研究的重要领域。

其次，女性传教士和妇女基督徒在中国妇女解放史上，扮演过重要角色，起过积极的促进作用。她们在摒弃中国传统中歧视妇女、强迫妇女缠足、不令妇女读书等陈规陋习上往往站在最前沿，表现得最坚决。应该承认传教士在中国是“振兴女学，释放女人，与提拔女人平等之地位，造就女人同具之才能”（林乐知语）的最早倡导者和最先实践者。从历史上来看，1844年来自英国东方女子教育协会的女传教士阿尔德塞女士在宁波开设了中国第一所教会女子学校。这所学校比中国官方所办女子教育要早了半个多世纪。因为，一般认为，较为正式的中国官办女子教育始于1907年《女子师范学堂章程》和《女子小学章程》的颁布。此外，来华传教士所办大学中至少有三所女子大学，即1905年创办的华北协和女子大学，1913年建立的金陵女子大学（金陵女子文理学院，1915年正式开学），1914年设立的福州华南女子文理学院；女传教士德本康夫人不仅筹办创设了金陵女子文理学院，而且成为其首任院长，这些举措和实践开了中国女子高等教育的先河。同样，在中国女子教育、妇幼保健医疗等方面，一批女性基督徒亦曾发挥过重要的作用，有过特别贡献。其佼佼者，包括从事妇幼医疗工作的石美玉、康成，从事妇女教育工作的曾宝森等等。女性在这些实践中充分表现出其亲和力、感染力、耐心和毅力。因而，无论在社会意义上，还是在自我心理意义上，都能体现女性社会参与或宗教宣道的特点及优势，可以弥补由男性主掌的社会和教会的不足与缺陷。这在重男轻女的儒教传统精神弥漫的中国社会中，尤其显得珍贵和重要。此外，中国基督教会中涌现出了一批女性基督教领袖，直接参与带动了中国教会的发展。比如，中国基督教女青年会的早期领导人丁淑静，中国基督教妇女领袖、曾担任过金陵女子大学第

一任中国籍校长和连续两届中华协进会主席的吴贻芳女士，以及现任中国基督教协会会长曹圣洁等。她们的贡献使中国妇女成为中国教会名副其实的半边天，并在整个中国妇女解放运动中起着重要作用，有着广远的影响。她们参与了中国近现代史的创建，在中国社会和中国基督教的深度发展中，显示出积极有为的女性基督徒之英姿倩影。在长达近两千年的中国封建传统中，妇女的地位甚低、影响甚微。历史上取得成功有过成就的女性，寥若晨星、凤毛麟角。但在妇女对基督教在华传播与发展的参与过程中，这一状况发生了明显的改观，一批女性基督教人才及领袖人物的脱颖而出，既是中国社会之福，更是中国教会之福。

最后，在中国教会中女性比重较大这一现实存在中，女性基督徒有力地促成了中国基督教突出博爱的神学思想，注重社会与家庭和谐的伦理主题，以及相互帮助、关心、支持的团契精神。中国社会有着注重家庭的传统，所谓国家即表现了国与家密不可分的观念，家庭是社会的细胞，国家的基础。而在家庭中，女性的地位和作用独特，尤其是母亲这一形象，表达出家庭的核心意义和凝聚之力。在基督教的信仰中，玛利亚的圣母或贞女形象也就表达了其教会社团、信仰之家所需要的慈爱、纯洁和真情。宗教的“传”实际上是意味着，信仰团体对社会团体的感染影响，其追求的本真的精神在民众中的辐射、扩展，而关爱、理解、善解人意、包容、宽恕这一生命生活的独特体悟和关怀，往往会在女性的实践中发挥得淋漓尽致，由此达成一种神圣与世俗之间的联结和沟通。实际上，离开与女性、母亲的关联，爱与善则无从谈起，人间真情亦难以体现。这种真、善、美、爱的追求和实践，可使人达到基督教信仰的神圣及崇高境界，支持中国和合、和睦及和谐社会的构建。从这个意义上讲，女性基督徒有力地促成了基督教与中国社会及文化的结合，成为沟通中西思想伦理的一架重要桥

梁。当然，女性在中国社会和中国教会中，也不可避免地会有一些弱点或弱势，这是我们不必回避的。但在我们回顾反思近代以来中国社会及中国教会历程时，更应该看到或发掘女性所表现的积极意义和对
中国宗教及社会历史的推动作用。我们应该充分意识到，女性基督徒在中国基督教历史上的独特作用和意义，实际上已经形成了一种特殊的传统，并且已延续下来，有着其现实影响。因此，我们衷心希望这种以女性之善、母亲之爱所表达的信仰真谛和实践理念，在当今中国教会中不断得到弘扬扩大，以彰显基督教作为爱的宗教的本真，体现其宽容、宽恕、海纳百川的开阔胸襟和人间关爱的崇高精神。在当今人们大多仍对基督教感到疑惑，有着保留和观望之心，使中国社会及其民众能够真正感觉、体悟、获得、接受这种神圣之爱，对其信仰有着正确和准确的理解和把握。抱着这一良善美好的愿望，我们应积极倡导推动对女性与中国基督教之关系深入而系统的研究。所以，让我们预祝在上海大学召开的这一意义独特、作用非凡的会议取得圆满成功。

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。

目 录

致 谢	1
前 言	1
卓新平教授讲话	14
从近年英文学术著作看妇女与基督教在近代中国的研究	
现状 / 戴懿华 (Melissa Dale)	1
宗教、家庭、社会——面向女性基督徒的宣教——以《女铎》、 《女星》、《女青年报》、《妇女》为中心/马长林 杨 红.....	22
从中西史料看清代前期的女性天主教徒/张先清	68
从吴贻芳个案看个人成长与宗教信仰/吴梓明	105
被模塑成功的女性角色——明末以后天主教贞女研究/康志杰	126
天赐姻缘——陕西一天主教村庄的婚姻和社会性别/李雯文	155
基督教会与劳工问题——以上海基督教女青年会女工夜校为 中心/赵晓阳	183
从公益团体到宗教团体——20 世纪 50—60 年代的上海基督教 女青年会/李向平 黄海波	210
另一种妇女运动——以中华基督教女青年会的农工事业 为例 (1904—1933) / 钮圣妮	234
苦难的模式：近代岭东地区女基督徒的传道与证道/胡卫清	283
1949 年前中国基督教女子神学教育初探/徐以骅	304
意识投射：19 世纪美国基督新教在华女传教士研究——并以慕拉蒂 (Lottie Moon) 为个案/曲宁宁	322

性别与历史：近代中国妇女与基督教

性别、家庭与国家——从教会女子大学看基督教女知识分子群体的 融合与冲突/朱 峰	338
“社会福音”与边地女性——边疆服务运动中的妇女事工/邓 杰 ...	363
女信徒在近代中国基督教会中的地位——以福州基督教女信徒 为研究中心（1857—1949）/徐炳三	382
一个女传教士与中国的两个时代——解读白华特医生《在中国的 生活》/陶飞亚	412

从近年英文学术著作看妇女与基督教 在近代中国的研究现状

戴懿华 (Melissa Dale)

1984年以来,北美和英国学者开始研究妇女与基督教在近代中国的情况。本文拟从这些研究的主题着手,考察这些英文著作关于妇女与基督教在近代中国的研究状况。本文希望探讨的是,学者们研究了哪些主题?哪些论题没有受到充分重视?以往研究在华女传教士的西方学者大部分的研究专业是美国史或英国史,这些学者研究的主题集中于“妇女工作为妇女”,即性别角色的改变。例如:女传教士在福音传道、教育、医疗和社会改革等方面的活动;单身和已婚女传教士的差别和互相摩擦;女传教士“家庭移植”的习惯和性别研究等等。这种研究方法,西方女传教士在中间,中国妇女在外面。这是因为他们本来主要研究传教士本国的历史;他们缺少中国历史和中文知识的训练。在“中国中心”的研究方法中,有些中国历史的专业学者集中于中国妇女的主题,例如修女和基督教的个案研究。最近,为了解中西文化相遇,学者研究的主题开始涉及性别、民族、权限和互相影响等问题。三十年来,研究进步很快,可是还有问题未能受到充分重视,例如:中国妇女和女传教士的相遇和关系,女传教士的社会改革工作,各学科间的研究和中西妇女如何互相影响。这些研究的结果将会对更细微地、更全面地分析中国妇女和女传教士在近代中国的相遇做出更进一步的学术贡献。

1830年，来华的西方传教士中49%是女性。到1890年，这个数字提高到了60%^①。尽管在中国的传教领域中，女传教士在数量上占大多数，但她们的故事却总是被男性同行湮没而无闻。直到将近一个世纪以后的20世纪80年代中期，基督教女传教士在中国的研究才开始引起汉学家们的注意。重建妇女与基督教在中国的历史实际上肇始于70年代中后期出版的小海亚特（Irwin T. Hyatt）的《19世纪山东东部的三个美国传教士》和柯文（Paul Cohen）在《剑桥中国史》中撰写的“1900年以前的基督教传教活动及其影响”。这些学者的作品关注了在华女传教士所承担的任务和进行的活动^②。小海亚特研究了南浸会最著名的传教士慕拉蒂（Lottie Moon）及其他在华传教领域中的女传教士，揭示出美国女传教士在中国福音传道工作中的积极作用。特别是小海亚特的研究，通过探索“妇女工作为妇女”中妇女的作用，提出了传教历史研究中一个新视角。柯文对于妇女和基督教研究的贡献，在于他注意到了女性传教士通过教育、反对缠足、批评包办婚姻、纳妾和杀害女婴等行为，作为社会的改革者参与了中国的妇女解放。自二十世纪80年代中期以来，对中国的妇女与基督教有好奇心的读者，发现学者们不再是用几句话或一个章节，而是乐于用更多的篇幅来探讨妇女与基督教在中国的问题。随着希尔（Patricia R.

① Marjorie King, "Exporting Femininity, Not Feminism: Nineteenth-Century U. S. Missionary Women's Efforts to Emancipate Chinese Women," in *Women's Work for Women: Missionary and Social Change in Asia*, ed. Leslie A. Flemming (San Francisco: Westview Press, 1989), p.117—135.

② Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth-Century American Missionaries in East Shantung* (Cambridge Harvard University Press, 1976). Paul Cohen, "Christian Missions and Their Impact to 1900", in *The Cambridge History of China*, vol.10, The Late Ch'ing, 1800—1911, pt.1, eds. Denis Twitchett and John K. Fairbank (NY: Cambridge University Press, 1978), p.543—590.

Hill) 关于美国妇女海外传教运动研究的出现, 以及在这个问题的探讨上更有意义的是亨特 (Jane Hunter) 出版的关于在华女传教士的开拓性专著, 使得学者们逐渐将注意力转向妇女与基督教在中国的研究。

本文的目的在于关注妇女与基督教在近代中国研究领域中的重要英文学术著作^①。三十年来 (从 1975 年到现在) 学者们出版了哪些关于妇女与基督教在近代中国的英文著作, 哪些主题引起了学者的兴趣, 哪些领域需要更多的关注? 笔者试图从主题着手, 探讨这个领域近年来的研究情况。这种通过主题来看这一领域研究状况的方法比较复杂, 因为有些研究跨越了边界, 例如性别研究, 不过它也使学者们可以深入考察那些重要课题和这个领域现今的趋势, 并吸引他们投入到妇女与基督教在中国的研究领域中。

一、在中国的女传教士: “妇女工作为妇女”

研究在华女传教士的西方学者, 大部分来自美国史或英国史以及妇女研究领域。他们依靠差会档案及私人收藏资料, 重建了西方女传教士在中国的生活经历。因此大量有关妇女与基督教在近代中国的历史学专著和论文, 聚焦在 1860 年以后被派往中国的美国或英国新教女传教士的身上。这些学术成就集中于两个方面, 一是与这些传教士的派遣国相关的主题, 另一方面就是传教领域中妇女工作的性别作用, 也就是“妇女工作为妇女”。

亨特 (Jane Hunter) 1984 年出版的《高雅的福音: 世纪之交在中国的美国女传教士》是最先研究在华女传教士的著作之一, 它引起

^① 本文集中关注 1975 年以后学术出版机构出版的英文学术著作。

了学者们对于这方面研究的关注。亨特的专著通过充分的研究，开启了一个过程，最终使得人们对于妇女与基督教在中国的相遇，有更深入的理解。亨特通过对美国女传教士自“最初的承诺”以来长年累月在中国差会奉献的描述，再现了她们的生活经历。她使得那些独身的和已婚的女传教士们都发出了自己的声音。在她之前的学者，因为比较注重中国传教领域里男传教士的活动，而极少给予女传教士们相应的关注。在《高雅的福音》里，亨特引入许多主题，如独身的和已婚的女传教士的专业角色、女传教士集中于家庭领域、“帝国主义的福音传道”和中国妇女与基督教等。这些主题成为此后的妇女和基督教在中国的研究中的重要内容。

尤其是“在华女传教士从事的专业工作”这个题目，给予对差会历史感兴趣的学者们一个契机，探求 19 和 20 世纪北美女性如何扩展女性的作用。研究差会历史的学者们通过探讨女传教士在中国进行的家庭布道工作，给研究欧美妇女角色的转换，增加了一个新的维度，即“海外维度”。弗来明（Leslie A. Flemming）编辑了 1986 年国家妇女研究学会会议上女传教士专题讨论的论文集，名为《妇女工作为妇女：传教士和亚洲的社会变革》。这本论文集将女传教士活动的研究带到了学术前沿，学者们开始研究在中国的传教工作中，怎样创造或者说增大妇女的职业机会。女传教士被排除出了布道演说一类的福音传道公共领域，于是她们转而热衷于从事家庭领域的福音传播。此后福音部也集中她们的精力和财力投入到社会福音工作中，致力于教育和医药领域等文化工作。

近代中国的宗法社会和严格的“男女之大防”，使初来中国的基督教传教方法变得更复杂。在中国严禁男女混同，男性传教士难以向妇女传道。由于中国妇女成为中国家庭能否皈依基督教的关键，因此基督教差传总部便依靠女传教士在妇女中实施传教工作。女传教士们

藉此得以在传教工作中发挥出更为重要的专业角色作用。在“妇女工作为妇女”的主题下，学者们常常从三个互有重叠的领域来研究妇女传教士的工作：（1）福音传道工作，（2）教育，（3）医药工作^①。

福音传道是中国传教活动中最根本的驱动因素，也是研究在华女传教士时反复出现的重要部分。摩尔根（David T. Morgan）的著作《南浸会的姐妹们：身份的探求，1845—2000》，探讨了南浸会在中国著名的传教士玛莎·克拉福德（Martha Crawford 即罗孝全 Issachar Roberts 的妻子）和慕拉蒂（Lottie Moon）等人的福音传道工作。这些女传教士的传道工作包括：教育孩子、邀请中国妇女去她们的住所探讨信仰和拜访中国妇女们的家庭等。天主教女传教士在中国所进行的福音布道工作并不那么广为人知。布拉萧（Sue Bradshaw）修女在对中国天主教会本色化的研究中，探讨了天主教修女在发展本土妇女会众中起到的作用，对重建妇女与基督教在中国的历史作出了贡献。布拉萧的文章关注天主教修女在这个领域工作的同时，也让读者能够一窥中国的贞女和女修会等中国妇女的皈依和中国贞女和修女守贞现象^②。姚西伊（Kevin Xiyi Yao）对民国时期两位美国新教女传教士进行研究，她们在当时的复兴运动中起到了重要作用，考察了当时女性福音传道者享有怎样的职业独立程度^③。吴秀良（Silas Wu）在同一

① 例子可以参见 Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984), p.15.

② Sue Bradshaw, O.S.F., “Religious Women in China: An Understanding of Indigenization.” *Catholic Historical Review* 68 (1982), p.28—45.

③ Kevin Xiyi Yao, “Missionary Women and Holiness Revivals in China during the 1920s,” in *Gospel Bearers, Gender Barriers: Missionary Women in the Twentieth Century*, ed. Dana L. Roberts, American Society of Missionology Series, No. 3 (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001), p.73—84.

本论文集《福音的承载者，性别的障碍：20世纪的女传教士》中，使读者了解到中国20年代复兴运动中另一位至关重要的中国女性——余慈度（Dora Yu）^①。尽管被与她同事的南美以美会传教士看成是《圣经》传道人，但是她在苏州妇女医院的学校中所接受的医药训练，使得她能够在进行医药工作的同时实行传教士的工作和福音布道工作。余的故事有助于我们了解“妇女工作为妇女”里中国妇女的作用。

女传教士们也与中国妇女合作以教育为手段，改变那些“异教地方”的中国妇女的生活。金（Marjorie King）提出，女传教士们通常享有从事各项活动的自由，并被赋予了在她们的祖国也不享有的责任，然而她们却没有尝试使中国妇女也获得相似水平的自由。正如她在《输出女性主义，而非女权主义：19世纪美国女传教士致力中国妇女解放》一书中所揭示的，传教士推进的是一种“基督教式的家庭主妇”角色，这一角色不同于中国家庭传统，也不像女权主义所呼吁的那样超越家庭，是介于二者之间的一种妥协^②。由于充分意识到了中国宗法社会的特征，女传教士希望皈依基督教的中国女性“不要和中国的宗法制及家族领袖相对抗”^③。

要成为“基督教式的家庭主妇”，中国的女孩首先需要接受教育，并被塑造成西方女性的形象。女传教士们通过寄宿学校或者日校等教育机构，推行一种被认可的相对温和的女性理想，这种理想使中国妇女能够从中国传统的压迫中解放出来，免受缠足、童养媳、一夫多

① Silas H.L. Wu, "Dora Yu (1873—1931): Foremost Female Evangelist in Twentieth Century Revivalism," in *Gospel Bearers: Gender Barriers: Missionary Women in the Twentieth Century*, ed. Dana L. Robert, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), p.85—98.

②③ Marjorie King, "Exporting Femininity, Not Feminism", p.118.

妻、杀害女婴之苦。不过却不能宣扬女权主义提出的信条，那样会导致中国的家庭和社会禁止女孩在传教士的学校中求学。根据金所说的“输出女性主义，而非女权主义”^①，贝内特（Adrian Bennett）在研究19世纪晚期南卫理会在华女传教士的文章中进一步进行探讨，他指出接受传教教育的中国妇女职业角色的变化。尽管贝内特认为传教活动是一种文化帝国主义，但他也承认传教士确实促进了妇女们的改变。他认为南卫理会在教育方面的工作孕育出中国的女教师，发挥出了不同于传统中国妇女的作用^②。

西方女传教士在中国所享有的自由和职业生涯的进步程度，也是学者们在研究中强调的主题。李（Janet Lee）在她的文章“介于附属品和母老虎之间：1905—1930在华新教单身白人女传教士生活中的女性气质的社会构成”里指出，女传教士信件的字里行间充溢着对于在中国享有的自由和经历的冒险的兴奋之情。这种自由允许她们“延伸而不是冲破公认的女性行为的边界”^③。西方女传教士怎样看待中国的男人和女人？中国男人又是如何看待西方女传教士的？李像亨特一样，在这样的语境下，将自己的研究带向比大多数学者更深的层次。这里由于女传教士充当了殖民者的角色，从而承担了男性的角色作用，由此而引出了权力关系问题。对这些殖民者来说，中国男人是缺少男人气质的，而中国女人则是需要帮助的“受害者”。对于中国

① Marjorie King, “Exporting Femininity, Not Feminism”, p.124.

② Adrian Bennett, “Doing More than They Intended: Southern Methodist Women in China, 1878—1898,” in *Women in New Worlds: Historical Perspectives on the Wesleyan Tradition*, vol. 2, eds. Hilah F. Thomas and Rosemary Skinner Keller (Nashville: Abingdon, 1981), p.265.

③ Janet Lee, “Between Subordination and She-Tiger: Social Constructions of White Femininity in the Lives of Single, Protestant Missionaries in China, 1905—1930,” *Women’s Studies International Forum* 19, no.6, p.627.

男人来说，西方女传教士“不像女人”且“无所畏惧”，所以蔑称她们为“母老虎”^①。在引用的档案资料里面，由于缺乏从本土视角出发观察女传教士的资料，李没有告诉我们中国妇女是怎样看待西方女传教士的^②。

摩尔根（David T. Morgan）描写南浸会女传教士的专著中，用一个章节来写南浸会女传教士在中国的工作。摩尔根研究了南浸会中像慕拉蒂（Lottie Moon）这样的女传教士，她挑战了教会对女性作用的传统观念。虽然慕拉蒂被禁止向男传教士布道，可是她向女人们布道时允许男人来旁听。她在教育和传播福音领域中的工作，赢得了差会的尊敬。由于她的努力，继她之后的其他单身女传教士在这个领域中的奉献也赢得了差传总部的敬意^③。摩尔根的研究也揭示出女传教士和她们对中国人传教方法的多样性。慕拉蒂在穿着和生活方式上都同中国人一样^④。摩尔根指出，尽管为了显示对中国人的尊重，慕拉蒂在衣食住行等方面都入乡随俗，但她仍然偶尔被称作“洋鬼子”。除此以外，中国人究竟怎样看待慕拉蒂及其在中国的工作仍然不得而知。

芝罘（今属烟台市）内地会派遣平信徒福音布道者前往中国地区，在那里他们采用当地的服饰和生活方式，以此试图和他们的“中国选民”^⑤更加接近，这也似乎给予女性更多职业提升的机会。然而，山普尔（Rhonda A. Semple）在其研究芝罘内地会的著作里指出，内地会原先的命令是要求在平等的基础上雇佣男性和女性，事实却与此

①② Janet Lee, “Between Subordination and She-Tiger,” p.629.

③ Morgan, *Southern Baptist Sisters*, p.112.

④ Morgan, *Southern Baptist Sisters*, p.104.

⑤ Rhonda A. Semple, *Missionary Women: Gender, Professionalism and the Victorian Idea of Christian Mission* (Suffolk, Great Britain: The Boydell Press, 2003), p.154.

相反。自 1880 年以来的实践表明：“内地会雇员的分歧不仅体现在男性和女性工作者之间，也体现在家境富裕和受教育良好的传教员和已成为内地会成员的受过很少教育的平信徒福音布道者之间。”^① 内地会在同样的情况下会雇佣男性，而不是女性。与男性相比，女性被认为在传教领域中将经历更多的困难^②。

尽管这些提醒使妇女传教士注意到她们与男传教士之间的不平等，但是在中国担任教师的女传教士们确实发现自己事业的发展要大大快于她们呆在自己国度里的情况。大量有关在华女传教士的研究详述了这些女性在中国享有的职业机会和承担的责任。这些女性也为差会的成功和持续发展，面临巨大的专业挑战。厉荔 (Li Li) 1999 年的著作《传教团在苏州：索菲·兰尼欧和惠灵女子学校，1907—1950》重点讲述了这位南浸会女传教士在中国任职期间所面临的种种困难^③。在中国工作期间，兰尼欧经历了晚清和民国时期的政治动荡，她必须对学校的目标做出调整，以便适应当时的政治和社会现实。厉荔的研究也表明，兰尼欧处于两难的境地，一方面通过教育传递福音信息，另一方面必须满足富有的苏州富家子弟的教育需求，以便获取他们所支付的学费。厉荔总结认为，苏州惠灵女子学校的目标和需求，由于身在其中的“参与者”的关系而有所变化，并导致文化上的误解。最终，兰尼欧必须在她布道的目标上进行妥协，以在面对当时的政治局势变化时能维持教会的教育目标。

鲁德威克 (Kathleen Lodwick) 研究了玛格丽特·蒙尼格 (Margaret Moninger) 和她在海南苗、黎等土著少数民族中的工作，同样

① Semple, *Missionary Women*, p.155.

② Semple, *Missionary Women*, p.156.

③ Li Li, *Mission in Suzhou: Sophie Lanneau and Wei Ling Girl's Academy, 1907—1950*, *Asian Studies*, no.2 (New Orleans: University Press of the South, 1999).

涉及了“妇女在教育领域的工作”这个主题。鲁德威克指出玛格丽特的背景与亨特在《高雅的福音》中陈述的典型形象何其相似。她在抵达中国前，已经受过了教育方面的训练，并已经做好了当教师的准备^①。一到那里，玛格丽特既是一所女子寄宿学校校长，也是差会的代表，既管财务也当差会的秘书。作为一名身处军阀统治和五四运动造成的那种政治乱局中的年轻传教士，玛格丽特和其他传教士主要“关心”的就是如何确保他们的传教工作“不被打断”^②。

女传教士与教育这个主题也常与中国基督教领域的另一个分支，即中国基督教教育研究重叠。关注这一主题的学者们通常将目光投注在西方女传教士所开办的教会学校研究上。格雷厄姆（Gael Graham）的《性别、文化和基督教：中国的美国新教教会学校，1880—1930》有助于增进我们对于妇女与基督教在中国的理解。她清晰地指出“她们（传教士）在中国性别革命上的努力，不仅包括令她们的男学生成为有基督徒品质的男人，而且也重新划定了妇女们活动的边界，因此中国妇女能够在教堂、学校及妇女社会改革的许多领域自由活动。”^③格雷厄姆的文章在关注新教学校的体育教育时，也将目光集中到了女传教士和中国女孩间是怎样互动的，以及女传教士在社会改革领域做出的努力，如她们鼓励女学生放脚^④。罗斯（Heidi A. Ross）有关中

① Kathleen Lodwick, *Educating the Women of Hainan: The Career of Margaret Moninger in China 1915—1942* (Lexington, KY: The University Press of Kentucky, 1995), p. 81.

② Kathleen Lodwick, *Educating the Women of Hainan*, p. 49.

③ Gael Graham, *Gender, Culture, and Christianity: American Protestant Mission Schools in China, 1880—1930* (New York: P. Lang, 1995), p. 42.

④ Gael Graham, “Exercising Control: Sports and Physical Education in American Protestant Mission Schools in China, 1880—1930,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (Chicago) 20, no. 1 (Autumn 1994), p. 23—48.

西女塾 (McTyeire) 的研究着重于中国女性和西方女传教士的相遇, 尤其关注南卫理会和中国女学生群体间的文化价值传递^①。部分依靠中西女塾毕业生的口述史资料, 最终, 罗斯的著作对这次文化的相遇进行了一次相对平衡的重构, 使得西方女传教士和牵涉其中的中国妇女都发出了自己的声音。

教育并不是接触和吸引中国妇女的唯一途径。女传教士也利用医药工作作为向中国妇女传播福音的手段。贝内特 (Adrian Bennett) 注意到西方女传教士是怎样使用医药这一方式的。女传教士在治愈中国妇女疾病的同时, 也将痊愈的她们置于上帝的福音前, 尽管最终通过这个方式皈依的人数比较少。贝内特认为西方女传教士通过教育使中国妇女成为医生和护士, 她们培养中国妇女能够在传统中国社会为妇女所设定的角色之外发挥出自己的作用^②。

是什么驱使女传教士远赴他乡, 在一个对其语言文化一无所知的地方生活和工作? 是否是因为能在中国获得更多的社会自由和职业机会, 她们才被吸引到中国来工作呢? 亨特 (Jane Hunter) 描绘了这些女传教士的背景和她们如何被传教工作吸引, 这些认识在其后对中国女传教士的研究中被反复的证实。鲁德威克 (Kathleen Lodwick) 则提到女传教士生活遵循的“模式”。女传教士通常是家中的长女, 来自乡村尤其是中西部地区, 在一些小院校中受过教育, 并在遣往中国前有教学的经历。至于她们传教的动机, 在学者中存在着一争

① Heidi A. Ross, “‘Cradle of female talent’: the McTyeire Home and School for Girls 1892—1937,” in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel Bays (Stanford: Stanford University Press, 1996), p.209—227. See also, Heidi A. Ross, “Growing Up in a Chinese Secondary School for Girls,” *Journal of Women and Gender Studies* 4, no.1 (1993), p.111—136.

② Adrian Bennett, “Doing More Than They Intended”.

论，女传教士究竟是因为信仰的感召投入到传教工作中，还是因为海外的生活的冒险值得她们前往中国。山普尔（Rhonda A. Semple）提出了这样的观点：“差会工为妇女提供的冒险机会和自由被过分强调了。大多数的英国女孩认为在差会中工作会十分的乏味和受到束缚。选择这个职业的人，必然是出于提出申请前形成的强烈的宗教信仰。”^①毫无疑问吸引她们去中国传教的原因，会因为她们的个人经历和所属国家的不同而有所差异。总的来说，吸引她们参与传教工作的因素多种多样，有些人可能是被海外的冒险生活所吸引；而另一些人则是有感于宗教的召唤，要去那些“异教地区”传播福音和基督教信仰；也有些人可能兼具这两方面的因素。亨特在对 19 世纪后期美国女传教士的研究中发现：“乡村布道的背景，家庭的传统和职业的需要，这些不同因素结合在一起，使得女性考虑参与传教服务。”^②

也有一些前往中国的女传教士既不是因为宗教信仰，也不是因为对冒险生活的向往。有些是因为跟随她们前往海外传教的丈夫，一些女传教士来到中国。不管因为什么原因，已婚的女传教士们一旦来到中国，通常都会因为怀孕而面临两难境地，即如何平衡在海外传教和养育孩子。由于意识到了已婚女传教士作为母亲必须承担的责任和花费的时间和精力，差传部更倾向于派遣单身女传教士前往中国，并且规定她们必须在传教工作中服务一段时间后才被允许结婚。

像亨特这样的学者注意到了单身的和已婚的女传教士之间的摩擦。由于差传部偏爱单身女传教士而给予她们更多的资金，导致单身女传教士和已婚女传教士之间存在矛盾。正如亨特指出的那样，一些

① Rhonda Anne Semple, *Missionary Women*, p.37.

② Jane Hunter, *The Gospel of Gentility*, p.39.

已婚的女传教士热衷于做媒，尽力把同样有资格获得资金资助的对手“嫁出去”，她们藉此来回应自己认定的“不平等”现象^①。尽管她们努力做媒，但是在中国的女传教士中，单身女传教士依然在数字和经济上占统治地位。

无论已婚或是单身，在面对海外环境的时候，基督教女传教士们都尝试在中国创造出家的感觉。以美国女传教士为例，学者们注意到她们怎样尝试将美国“移植”到中国的土壤上^②。女传教士们采用庆祝生日、感恩节和圣诞节等重要节日的方法，“保持一种西方的生活方式”^③。传教士家中的装饰风格是其祖国的品位和风格的延伸，使访客感觉并非身处中国，而是置身于北美或者英国的家庭之中。在中国“移植家庭”，能够让女传教士排遣身居异乡的孤独感和隔离感。

将“家庭移植”到中国同样也是出于福音布道的目的。差传部期望传教士的家如同“基督教的殖民地”，能够成为中国“虔诚家庭”的榜样，并且“激起”他们转向采用基督教的生活方式生活^④。这种方法可能会吸引中国人来到传教士的家中，但却常常不能收到预期的效果。典型的中国人会被传教士的外国物品和装饰打动，却难以持续足够长的时间来了解基督教信仰并希望皈依。

美国文化的移植不只限于家庭。传教士也尝试将其他文化表征移入中国。弗来明（Leslie A. Flemming）等学者研究了北美文化怎样移植到中国，及其折射出的某些传教士的帝国主义心态。正如弗来明指出的“出于对自己文化的优越感和对教化的热忱，许多传教士尝试

① Jane Hunter, *The Gospel of Gentility*, p.101.

②③ Kathleen Lodwick, *Educating the Women of Hainan*, p.87.

④ Louis B. Gimelli, “‘Borne Upon the Wings of Faith’: The Chinese Odyssey of Henrietta Hall Shuck, 1835—1844,” *Journal of the Early Republic* 14 (Summer 1994), p.232.

将美国的教会结构和家庭文化原封不动地移植到亚洲文化中来”。^①

进行妇女与基督教在中国的研究，尤其是对作为母亲的女传教士的研究中，“移植”同“分隔”以及“与外部世界的摩擦”等主题相互编织在一起。山普尔（Rhonda A. Semple）对内地会的研究显示，内地会孩子教育问题的提出，源于他们担心中国社会对传教士的孩子们可能造成不利影响。山普尔描述道：“决定对内地会成员的后代进行教育，部分由于传教管理中根深蒂固并广泛存在的一种理论，必须保护孩子们不受传教区域环境的‘污染’，同时也要使得他们的母亲能够自由地进行工作。”^②因为在某种程度上意识到她们的孩子将会回到祖国，女传教士们担心如果不把孩子与中国社会分隔开来，以后他们将难以适应祖国的社会和教育体制。

依靠西文资料，这些学者出版的论文大多是从在中国旅行的外国人的视角出发，看待中国人皈依基督教的问题。这些传教士遇到的中国人，通常以一个“异教徒”群体的面貌出现，并被她们设定为劝信的目标。之所以缺乏对这些和女传教士互动的中国人的关注，其实部分是源于传教士本身。山普尔（Rhonda A. Semple）指出：“很少传教士真正去书写那些与她们相关的个体，而正是这些人组成她们在当地的教会会众。”^③在这个领域中的学者已经充分意识到，仅依靠传教士的资料来描绘女传教士和中国人的相遇会受到的限制，对此通常他们表述为：“对传教士经历所进行的片面的描述。”^④弗来明（Leslie A. Flemming）在1989

① Leslie A. Flemming, ed., *Women's Work for Women*, p. 3.

② Semple, *Missionary Women*, p. 179. See also Gimelli, "Borne Upon the Wings of Faith", p. 241.

③ Semple, *Missionary Women*, p. 12.

④ Rosemary R. Gagan, *A Sensitive Independence: Canadian Methodist Women Missionaries in Canada and the Orient, 1881—1925* (Buffalo, NY: McGill-Queen's University Press, 1992), x.

年的研究中强调保持“二重观察”的重要性，即包括西方传教士和中国人在内的观察。正如弗来明在其著作的序言中所说的：“因为这些作者依靠的资料，大都反映出传教士自己和那些受过良好教育的中产阶级中国基督徒的观点，尚需接触反映受教育的、西方化的中产阶级之外的亚洲人的一些资料，他们的看法是不确定的。”^①

意识到依靠传教士的资料所受的限制，会导致在重构中国人与西方女传教士的相遇时的不平衡现象，金（King）指出，基督教女传教士很难与中国妇女建立一致性，她们将中国妇女视作“皈依对象”，而不是同样具有女性身份的人。^②建立起女传教士和中国妇女之间“联结”的是她们共同的信仰，而不是“分享同为女性的身份”^③。不过，弗来明1989年的著作中尝试采用“二重观察”的方法，修正单方面重建女性和基督教在中国的历史。她为此采用了一种现在被亚洲学者认为是欧洲中心主义的模式^④。用“西方主动，亚洲回应”的模式看待传教士和中国人的这次相遇，中国人的作用便被视作是对西方主动“行为”的被动“回应”^⑤。

在重建这段历史的时候，如果学者们能够广泛地利用包括中文文献在内的资料，就可以避免这种限制。然而，扩大资料基础，并不是像看起来那样简单。首先，我们必须记住研究近代中国妇女与基督教领域的大部分学者受到的训练，这是一些专长北美和英国历史专业的学者，而缺乏中国语言、历史或文化方面的相关训练。要求他们在推

① Leslie A. Flemming, ed., *Women's Work for Women*, p.7.

② Marjorie King, "Exporting Femininity, Not Feminism," p.120.

③ Leslie A. Flemming, ed., *Women's Work for Women*, p.6.

④ See Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1984).

⑤ For a discussion of this paradigm, see Paul A. Cohen, *Discovering History in China*, p.11.

进中国妇女与基督教历史的研究时能够更加平衡，显然是不现实的。由于语言的障碍，这些学者们难以获得中文资料，他们只能依靠英文资料，尤其是传教士所写的资料进行研究。这些学者的训练和专业，使得他们只能在狭义上以在华女传教士为主题，而不能在广义上以妇女与基督教在中国为主题。

如果大家还记得这些学者来自北美和英国历史研究领域，而不是东亚研究领域，就能更好地理解为什么他们对这个领域兴趣明显下降。自20世纪80年代中期到20世纪90年代晚期，在北美的学者中掀起了对在华女传教士研究的热潮，但在随后的时间里却没有得以持续。许多学者转向研究美国历史的课题，可能依然关注女性，但不再和中国有关了。

二、中国基督教妇女

对于在中国的基督教女性，我们知道些什么呢，尤其是对于华人女基督徒，我们真正知道些什么呢？正如先前所述，大部分关于妇女与基督教的研究，重建的大都是在华女传教士的历史。有关西方女传教士生活经历的研究，构成中国妇女与基督教研究的核心，迄今为止有关这个主题的研究在这个领域内仍占有主导地位。在华女传教士的研究吸引着学者们的目光，而华人女基督徒及其历史则被置于边缘位置。这些中国妇女是以狂热的接受基督教信仰的典型形象出现，很少看到她们主动向中国传播基督教。

郭佩兰1992年出版的专著，对1860—1927年间皈依基督新教的中国妇女进行研究，并引起了学界的关注^①。郭氏采取“以中国为中

^① Pui-lan Kwok, *Chinese Women and Christianity: 1860—1927* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992), p. 1.

心的研究”，揭示出中国妇女与基督教研究的复杂性。1860年第二次鸦片战争后，中国向传教士打开了大门，到20世纪20年代中期的非基督教运动以后，传教士时代被终结。郭佩兰的研究指出了在这一时间段中，伴随历史变迁而出现的变化。郭氏的研究表明，中国人在这一历史时期中逐步增加了自身在教会中的参与程度和领导作用。女传教士和中国妇女相遇的历史，大体建立在传教士记述和解说的基础之上^①。郭的研究则从中国一方出发，使得中国女性圣经传道人和志愿者们发出了自己的声音。尽管要让中国妇女发出自己的声音十分困难，因为那个时代与传教士接触的中国女性大多是文盲，郭仍然设法让这些皈依基督教的女性凸显了出来，她们参与教会、通过挑战像缠足这样的中国传统习俗而参与改善中国妇女生活状况的社会改革^②。

英特曼（Robert Entenmann）对于中国基督徒的研究，也改变了通常将描绘中国妇女的研究置于中国妇女与基督教研究边缘的情况，中国妇女成为他研究的核心。长期以来，中国妇女仅仅被视作基督教信仰的接受者，英特曼的研究挑战了这一看法，认为她们积极地向中国传播基督教。英特曼在对四川地区基督教的个案研究中，展现了华人基督徒对中国基督教信仰的忠诚。他的论文研究了特定区域（四川）里的特定中国基督教贞女群体，并且注意到中国基督教贞女坚守的时代，恰是雍正皇帝禁教的年代，也就是说当时并无传教士的存在^③。

① Kwok, *Chinese Women and Christianity*, p.1.

② Kwok, *Chinese Women and Christianity*, p.115.

③ Robert E. Entenmann, “Christian Virgins in Eighteenth-Century Sichuan,” in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel H. Bays (Stanford: Stanford University Press, 1996), p.180—193.

三、妇女与基督教在近代中国

近年来，社会和外交历史专业领域的学者开始把在中国女基督徒当作中国性别与权力网络的代表。学者们尤其关注帝国主义和在华女传教士的活动之间的相互关联，同时对于性别在华人皈依基督教和1900年以后的社会改革领域中的作用也有所争论。2003年秦（Carol C.Chin）在《外交史》上发表的文章《仁慈的帝国主义者：20世纪之交的在华美国女传教士》，研究了女传教士与她们接触到的中国女性之间的权力关系。在近期的这些研究中，历史学家揭示了女传教士的历史及其活动和帝国主义在华历史及其各自祖国政府的政治议程间的关联。这些奠基之作不但投射出最近历史编撰的趋势，同时也提出了与以往不同的新视角，以往研究通常是过于正面地把女传教士看成是对中国妇女解放负有责任的社会改革者。

性别和文化交流的主题，曾经为亨特（Jane Hunter）这样的前辈学者所研究。蒙尼格（Eugenio Menegon）2004年撰写了题为“童贞之身，上帝庇佑之身：基督教贞女与孔教节妇间的竞争”的文章，他利用中英文资料为这个题目的研究拓展了新的空间^①。蒙尼格对中国基督教贞女的研究，为这次文化相遇所涉及的各个重要方面都提供了重要的信息。他研究了政府、多明我会的神父和福安地区的贞女，同时也阐释了基督教思想中的贞女观念是如何适用和适应中国环境的文化交流过程。

朱益宜（Cindy Yik-yi Chu）的著作《香港圣玛利诺外方传教会

^① Eugenio Menegon, "Child Bodies, Blessed Bodies, The Contest Between Christian Virginity and Confucian Chastity," *Nan Nu* 6, no.2 (2004), p.177—240.

修女，1921—1969：对中国人的爱》，作为一项“跨文化”的研究，展现了这个美国天主教女传教士团体的历史^①。朱氏延续了前人对于圣玛利诺修女的研究，再次提醒人们中国妇女与基督教的历史不仅仅涉及在华新教女传教士，天主教女传教士也同样活跃在教育、社会服务、福利事业等传教工作的各个领域内。

值得称赞的是，最近的研究依靠中英文资料关注了文化相遇的双方，涉及了所有与这次文化相遇有关的女性，也就是说涉及了所有“近代中国妇女与基督教”中的“妇女们”。应当鼓励接受过中文阅读训练的东亚史学者们，积极投身于能够反映文化交流双方情况的研究课题之中。近代中国妇女与基督教历史的研究工作正在大踏步的前进，而很多工作仍需我们去做。钟鸣旦（Nicolas Standaert）在其2001年编辑的《中国基督教手册（第一卷：635—1800）》中指出，1860年以后女性才在中国传教领域中活跃起来。“有关女性问题的中西方资料都值得再研究。它们不仅告诉我们在中国和基督教间进行文化交流时，女性地位的差异和相似之处；而且可以告诉我们西方女传教士视角中的中国妇女，及传教士输入中国的欧洲妇女形象和她们在家庭中的地位。”^②

现在需要的是学者们撰写更洞察入微的、更详细的妇女与基督教在中国的历史。

第一，妇女与基督教在中国的研究，需要学者们研究西方女传教士和中国妇女之间的相遇和关联，在某种意义上使得读者对这个问题涉及的所有人有更加深入的认识。妇女与基督教在近代中国的演变涉

① Cindy Yik-yi Chu, *The Maryknoll Sisters in Hong Kong, 1921—1969: In Love with the Chinese* (New York: Palgrave Macmillan, 2004).

② Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China: vol. one: 635—1800* (Boston: Brill, 2001), p.397.

及西方女传教士和中国妇女间的互动，而不是这个空间中只有一种人群。不过，深入研究在华女传教士的作用和“以中国为中心的研究”，使我们能够更好地理解中西文化的相遇。要求学者尝试更为平衡构建的时代已经到来，这将有助于深入了解相遇的双方以及其各自的作用。

第二，学者需要尝试完成更为深入的，有关妇女基督徒在社会改革方面的研究。有关在华女传教士的学术著作反复提及女传教士在社会改革领域的工作，尤其是在教育和医疗领域。然而至今为止，学者们并没有出版深入研究女基督徒在反对缠足、纳妾、杀婴和包办婚姻等推进社会改革方面工作的论文和专著。

第三，“妇女与基督教在近代中国”这个主题需要各个专业的学者，采用多样化的观点全方位地研究这次文化相遇。教育专业的学者，例如罗斯（Heidi A. Ross）的研究就使我们能更好地了解中国妇女和女传教士的文化相遇。应当鼓励从事文学、艺术、历史、社会学和人类学等专业的学者进行这个方面的研究，这样有助于进一步增强对妇女与基督教在近代中国研究的认识。

第四，中国妇女与基督教之间的相遇没有导致皈依，或皈依以后的关系反而变得淡漠，这些问题也值得学者们注意。蒲爱德（Ida Pruitt）1976年出版的《汉族的女儿》对这种类型的相遇有详细的描述。书中提供的各种有意思的信息均有助于进行这方面的研究^①。在书中，宁老太太回忆了她和不同的女传教士在一起的日常经历，也加深了我们对于这种关系的了解。这样的资料为这个题目提供很重要的线索，尤其是那些没有皈依的中国妇女是怎样感知女传教士及其活

① Ida Pruitt and Ning Lao Taitai, *A Daughter of Han: The Autobiography of a Chinese Working Woman* (Stanford: Stanford University Press, 1967).

动的。

最后，中国妇女和西方女传教士的相遇，除了福音布道和社会福音以外，又有哪些形式的文化交流出现呢？现今，虽然在这个领域中有大量关于北美洲和英国女传教士扩大性别作用的研究，可是却很少有关于她们遇见的中国人以及这些中国人是怎样看待她们的研究。

总的来说，从这个研究中可以非常清晰地看到，过去的三十年很多研究的工作已经展开，西方女传教士与中国妇女相遇的研究被放到了显著的位置。但是我们仍然有许多工作要做，以期能在重建近代中国女性与基督教历史时，注意到其中细微的差别并做得更为详尽。

（作者单位：美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所，本文原系英文，由黄薇翻译）

宗教、家庭、社会——面向女性 基督徒的宣教——以《女铎》、 《女星》、《女青年报》、《妇女》为中心

马长林 杨 红

近代以来基督教在华传教士在传播福音思想、建立宗教组织和
发展基督教信徒过程中，印刷出版了大量介绍宗教思想和西方科学知
识的书刊，兴办了一批新式学堂，出版和教育遂成为基督教在华活动
的重点领域。正是在这两个领域，西方传教士成为中国近代教育和大
众传播媒介诞生和发展的推进者。近年来学界对于中国近代教育的
发展历史，特别是关于教会大学的研究，颇有成果，对于近代书报
杂志的研究也在不断深入，而对于有基督教背景的面向社会的出版
物研究甚少。最近四川大学出版社出版的何凯立博士所著《基督教
在华出版事业（1912—1949）》，表明在上个世纪80年代已有人
在这方面做过研究^①。然而关于基督教组织和机构出版的专门面向
女性基督徒的刊物，至今恐怕很少有人进行过专门研究，其实近代
以来基督教在华活动中，女性和女性话题始终占有重要的地位。为
此深入研究以女性基督徒为主要读者对象的出版物，对于全面了解
基督教在华活动情况，

^① 参阅何凯立著《基督教在华出版事业（1912—1949）》（以下简称《基督教在华出版事业》）作者序，四川大学出版社2004年版。

了解女性基督徒面临的各种问题以及基督教组织如何对女性基督徒进行宣教等等，均有十分重要的意义。我们这次提交的论文，即围绕本次学术研讨会的主题——女性基督徒问题来做些研究。我们文章的主体内容，是从上海市档案馆馆藏宗教资料中选择几份有代表性的以女性基督徒为主要读者对象的刊物，作些梳理和分析，既为学界了解此类刊物的基本状况和特点，以及作进一步深入研究做一些基础性工作，同时也试从这几份刊物的特点来看基督教组织对女性基督徒的宣教事务。

一、面向女基督徒的家庭刊物—— 《女铎》与《女星》

1. 广学会与《女铎》的创办宗旨

《女铎》由广学会出版。众所周知，广学会是基督教在华出版机构中资格最老、规模最大的专业出版机构。自1887年英国长老会传教士韦廉臣在上海成立“同文书会”（广学会前身）后，其出版的各种图书、期刊和小册子总数超过1600多种。广学会早期的出版物为当时处于闭塞状态的中国人了解西方文明提供了方便。1911年辛亥革命以后，出于各种原因，广学会集中力量出版宗教方面的读物。在广学会的出版物中，期刊占据重要的地位。担任广学会总干事达25年之久的李提摩太曾明确指出：“期刊给我们西方国家带来了革命，我们要将这场革命继续进行下去。”^①1912年后，李提摩太的这一指导思想在广学会的出版政策上得到更加明确的贯彻，不少新出版的期刊都定位于宗教刊物，而且它们的宗旨全都是为了在中国建立一个强

^① 广学会1888年年报，转引自《基督教在华出版事业》第88—89页。

大的基督教会。

广学会要创办一份主要面向女性基督徒和普通妇女的杂志，早在1887年就有计划，只是因为当时社会上具有一定文化、能够顺利进行阅读的知识女性并不多，此事才搁置下来。辛亥革命前后，不但社会上有文化的女性逐渐增多，女子追求独立自由平等的思想也开始流行，各地创办女性报刊的高潮正在兴起。当时较为著名的女性报刊有：1902年陈撷芬主办的《女学报》，1904年丁初我编的《女子世界》，1904年、1907年秋瑾主办的《白话》和《中国女报》等，1905年张展云主办的《北京女报》，1907年陈以益主办的《神州女报》等，从1902年至1913年，全国涌现的女性报刊达50余种^①。在这种背景下，广学会总干事李提摩太决定聘请美国传教士亮乐月具体创办一份面向女性的刊物。

亮乐月女士（Miss Laura White）是美国人，生于1865年，此时她已在中国教会学校任教多年，“对于我国风土人情日益熟悉，尤其对于中国女子之思想习惯尤为了解。当初执教鞭时，已经觉得中国女子教育程度幼稚，女校稀少，一般女子体质羸弱，知识浅薄，至于道德偏重温柔贞静，终身禁锢深闺。其见闻广，学识深，品德纯，在文章方面极具才能，故广学会总干事李提摩太慕其才德，力请她编定期刊物，为我国女界之引导”^②。从亮乐月女士来说，创办《女铎》的指导思想也很明确，即“唤醒中国妇女起来争取生存与自由的权力”。对此她曾经这样说道：“教育妇女们起来救中国，这并非受个人野心的驱使，而是受牺牲精神的鼓舞，要鼓励她们崛起而不是骄傲，给予

① 简姿亚：《论辛亥革命时期知识女性的办报活动及其特点》，《湖南工程学院学报》2004年第4期。

② 《女铎》20期12册。

而不是索取，服务而不是控制，养育而不是毁灭，扶持而不是破坏，在必要时舍命而不是苟活。”^①

唤醒妇女，教育妇女，将妇女引向光明，《女铎》的这一办刊指导思想，在事隔三十多年后仍然十分明确。抗日战争胜利后，《女铎》在上海复刊，其发刊词说：“自始至终，《女铎》的目标，是促醒中国妇女，负起国家兴亡匹妇有责，同时对于她们加入社会工作，不可为个人出风头，而应为同胞服务。”^② 1948年3月，《女铎》编辑部在回答读者询问刊物的立场和使命是什么时说：“我们的立场是站在妇女的地位说话，同时也站在家庭的方面说话，以后者来说，我们所站的地位是父母子女的地位以及代婆婆媳妇说话。讲到我们的使命是宣扬耶稣爱的福音，促进基督化家庭，和贡献一般的知识，所以本刊所选的材料，多注重这几方面。但有人觉得我们不甚注重‘现实’的批评，这倒是事实，因为我们不愿布露所谓‘黑幕大观’，或尽力揭发他人的私隐，因此，我们给予读者看的资料多是属于光明的，我们以为只有光明的资料可以给人学好的榜样，反之，则易引人人黑暗。”^③ 由此可以看出《女铎》创办以来一以贯之的办刊宗旨。

2. 《女铎》的发行和版式变化

首期《女铎》发行于1912年4月，每月一期，至1951年2月停刊，持续近40年，发行总数达100余万份，可谓近代中国妇女类刊物中出版时间最长、总销数最多的一份。《女铎》在近40年发行过程中也经历了不少波折。1927年因时局不稳，各处邮件不通，各省学校也多关闭，而且暑期内学生多数回家休息，所以7、8两月停止发

① 广学会年报1919—1920，转引自《基督教在华出版事业》第252—253页。

② 《女铎》31卷1期。

③ 《女铎》33卷3期。

刊。从1928年起，每年只出10册，将6、7两月合并作一册，8、9两月合并作一册，凡合并两册为一册的时候，都增加了页数，以补“量”的缺欠。从1935年6月（第24卷第1期）起，又恢复原状，按月出版一册，全年12册。1937年八一三事变后，上海处于战争状态，受此影响，在上海出版的定期刊物停刊者过半，而《女铎》1937年10、11月两期也改为《明灯》、《道声》、《女铎》合刊^①。广学会为此在致读者的函中特加说明：“敝会因会所紧邻战区，八月十三日沪战爆发以来，每日皆有流弹袭击之可能……各项工作不能照常进行，兹将月来敝会情形，择要奉告于右：（一）前因各印刷局，或在战区，或因工友解散，未能按常印刷，且航路阻碍，邮递困难，以致敝会所发行之各种杂志不能如期刊行……近又因纸价昂贵，故敝会不得已决定将《明灯》、《女铎》、《道声》三杂志合刊。”^②当年12月杂志又恢复原刊，但篇幅大为减少，只及平时的三分之一，也不分栏目，直至1938年才恢复正常。尽管如此，刊物的发行量反比战前有所增加，1940年的订户就比1939年增加65%^③。1941年12月太平洋战争爆发后，因受日军进占上海公共租界影响，《女铎》的出版又一次受到影响，1942年5月至1943年3月，又出现《女铎》、《明灯》、《道声》三种刊物合刊出版，刊期也不正常，改为不定期，实际上这段时间总共出版了4期，约5个月出版一期。对此编者向读者解释道：“太平洋战事爆发，风云突变，环境更移，影响到纸张与印刷的困难，影响到营业与运输的停顿，所以我们辞去了大部分的工作人员，缩小工作的范围，但我们干部人员仍然继续不断的在工作在努力在奋斗……我

① 《明灯》、《道声》均是广学会出版的刊物。

② 《本会公函》，1937年10月《明灯》、《道声》、《女铎》非常时期合刊。

③ 《女铎》30卷1期。

们的事工并没有停止一日……为酬答读者的雅意，在万难中暂时将定期改为不定期刊物，当然这种不定期的形式也须以环境为转移。如果环境许可这种形式自然是继续一个时期。如果环境不许可就是这种不定期的形式也得停止。”^①这种三刊合刊的形式到1943年8月后，终因环境恶劣也停止了。第二年春天，《女铎》在四川成都复刊，1944—1945年连续出了两年。“复刊后该杂志的题材范围有了很大的扩展，除了突出妇女在家庭事务中的重要意义之外，也开始强调要让妇女们了解当前的政治与社会形势，并有必要让她们在这方面掌握更多的知识，以便为国家和民族做出更多的贡献。”^②这也许是《女铎》编辑部从实际的艰难经历中对妇女社会使命真切感受的一种表达。抗战胜利后，1946年2月《女铎》又在上海复刊。

《女铎》创办初期为32开本，1935年6月期开始改为16开本，此后其开本版式一直没有变化。然刊物的栏目设置，变化较多。据《女铎》自己介绍，“女铎的内容出版以来历年改良，以期合阅者心理，顺世界潮流。1922年季夫人代理任内略更动，分：社论，家政，说部，道域，服务，坤范，教材，杂俎，余兴，通讯，时事，西艺等；亮返华后又略改，分：社论，家政，道域，学术，说部，坤范，杂俎，教务，时事，逸兴，西艺，通讯等，文体多用普通白话，少用文言”^③。在创办初期，《女铎》的主要栏目设置为家政、学术、道域、说部、坤范、文艺、时事、戏剧，这些栏目的具体内涵如下：

家政——为“相夫教子”之说；

学术——为普通科学知识，与夫高歌雅曲；

① “告女铎明灯道声读者”，1942年5月《明灯》、《道声》、《女铎》合刊。

② 《基督教在华出版事业》，第255—256页。

③ 广学会36周年纪念册。

道域——为宣扬宗教意义；

说部——为各种长短篇小说，写情写景，落笔构思，如生龙活虎，情态逼真；

坤范——为世界范围中西闺秀传记，名媛淑女，阅者想见其为人，激励我女子登创业之程；

文艺——为诗词课艺，足以培养文学之士，保全国粹之精华；

时事——记载中外妇女新闻材料，可以广见闻，通国际妇女团体之消息，新颖有趣，巨细杂陈，可供人茶余饭后之谈助；

戏剧——为剧本，情节可歌可泣，令人怡情悦性，改变气质^①。

除了这些基本栏目，每期《女铎》还发表手工制作两页，歌谱一则，后因手工制作没有新作品而停止。另外，早期《女铎》篇末都有一篇英文短文，同时还附有英文目录，后来这些版式也逐渐消除，而变为纯中文刊物。

《女铎》存在期间主编人员变化不大。第一任编辑是美国公理会传教士亮乐月，她的任期是1912—1919年，此后是季理斐夫人和她从教会大学毕业生中挑选的两位助手李冠芳和朱懿姝，从1936年起是刘美丽，她是亮乐月的学生并被送到西方国家留过学，其任期直到《女铎》1951年停刊为止。

《女铎》的订户数量总体上说不算太多，1917年大约是每期1000份，1925年增长到1400份，1937年发行量剧减至590份，但抗战胜利后的1947年则达到过每期3000份的历史最高记录。^②

3. 《女铎》的内容特点

(1) 宗教知识、伦理的传播和宣传

^① 《女铎》20期12册。

^② 广学会1947年年报。

《女铎》是广学会所办的一份刊物，因此传播基督教知识是它的基本职责。然而作为一份专门面向女性基督徒和普通妇女的刊物，《女铎》在传播《圣经》的有关知识和宣传基督教福音思想时有其自身的特色。一是以通俗的方式介绍有关《圣经》的内容，如“耶稣降生”（21期7册）、“耶稣复活”（4期1册）、“圣经中的女性”（30卷2期）、“何以要祷告，祷告是什么？”（19期1—4册）等。二是从基督教立场发表对婚姻、家庭等问题的看法。这类文章有“居家妇女与教会之关系”（4期6册）、“基督教的婚姻观”（21期12册）、“基督教的使命与中国的需要”（23期5册）、“家庭与宗教”（30卷5期）、“基督化家庭运动与做父母的责任”（30卷6期）、“家庭生活与灵性的价值”（32卷1期）、“基督徒家庭的特征”（33卷2期）等。这些文章在道德观念、妇女责任、基督教与中国社会之关系等问题上宣传和阐述了基督教的基本观点。如刊发的“基督要我们怎样去待人”一文向读者指出：第一，各人不要单顾自己的事，也要顾别人的事；第二，爱人不可虚假，要以基督的真理用真诚去待人；第三，常存无亏的良心，就是待人处世行在光明正大中，抱着“事无不可对人言”的磊落态度；第四，只把一杯凉水给这小子里的一个喝，尽我们的力量多做济人的工作^①。三是直接宣扬基督教的作用和影响。如“中国基督教不至灭亡之要素”（16期5册）、“科学与宗教”（16期8册），认为“科学从不禁止人成为基督徒，科学实验能使人成为更好的基督徒”；“基督教对于中国妇女的贡献”（35卷1期）等。

（2）对改变妇女地位的关注和呼吁

《女铎》以知识女性为阅读对象，在传播和宣传宗教知识的同时，很重要的一个方面是围绕女性所面临的社会、家庭及子女教育等问题

^① 《女铎》34卷3期。

编发有关文章。就当时女性面临的社会问题而言，妇女在社会中的地位、权利及就业，是比较突出的问题。在这方面《女铎》刊发的文章数量较多，有的阐述了欧美各国包括苏联妇女地位的变化，有的揭示了近代中国妇女社会地位提升不理想的状况，有的针对当时社会上流行的一些偏颇的观念发表评论，其主旨为通过对中外妇女地位差异的揭示，启示女性为改变自身的命运，追求男女平等去作出努力。如“中国当推广女学论”（9期7册）、“妇女不是弱者”（22期10册）、“中国妇女及其责任”等文章均是。

1931年《女铎》论坛栏目发表林宗素的《告全国女同胞书》。林宗素系清末留日学生，早期参加反清革命组织，有“妇女界之先知先觉”之称，她在这份《告全国女同胞书》中叙述了过去妇女运动的历史，现在妇女地位的情况，今后妇女应担负的责任，并针对当时民族危机日益严重的形势，大呼“国危矣！”期望妇女们“速醒！”（20期6册）。1933年《女铎》论坛栏目发表聂曾纪芬“论女子之危机”一文。聂曾纪芬是曾国藩的孙女，她在中年后受洗成为基督教徒，接受基督教思想，她在文章中说：“时下最新流行之口号，有谓妇女解放者，此实女界之危机也。因要求男女之平等，乃至主张打倒贞操。其意似谓：贞操也者，压迫女子之枷锁也。打倒贞操，则女子解放矣。或又以贞操为旧礼教之产物，故并主张打倒旧礼教。吾今欲问，打倒贞操后，女子果即将解放与？实行打倒贞操者，莫如娼妓，而最不解放者，亦莫如娼妓。”“吾故曰，提倡女子解放，而以打倒贞操为目标，非女界之福，乃女子之危机也。”^①对何谓妇女解放发表了自己的意见。1933年《女铎》刊发的《苏联妇女的解放》一文也是典型的一例。该文详细介绍了妇女在苏联得到普遍解放的情形，指出：

① 聂曾纪芬：《论女子之危机》，《女铎》22期1、2册。

“苏联的妇女，确是堪称世界的模范，她们能各个的自食其力，为国家效劳，为社会生产，她们的一种勇往的进取的精神和奋斗耐苦的意志，是世界上任何国家妇女所不能及的。”^①又如1934年1月《女铎》在论坛栏目发表了史良在上海青年会所作的演讲《妇女与民权》。史良当时是一位从业女律师，在实际工作中她从法律方面对妇女地位低下深有感触，她说：“在民法、刑法、国籍法、商法里面，女子都不曾得到平等。”为此她呼吁“我们妇女应起来督促政府，把不平等的法律使之平等，把不兑现的法律兑现”。史良同时十分推崇当时苏联妇女的情况，她说：“现在世界上妇女顶平等的，要推苏联了。她们在政治上、经济上、教育上，都已平等，不过这绝对是她们妇女自己争取到的。”^②又如1937年《女铎》刊发的《婚后的妇女是否还应守着她们的职业》一文，强调了妇女参加社会职业的重要性，主张“婚后的女子如无特别的事故阻碍，是应当守着她原有的职业，不要放弃，以后也不要放弃，还要发展下去”。认为“女子不存在依赖男子的心理，谋自己经济的独立，男女不平等的事情当可消灭”。^③

（3）家庭知识的传授和普及

从栏目设置和编发文章看，家庭教育、家庭卫生和家庭知识始终是《女铎》的重要内容。1927年开始，《女铎》明确以“家庭月刊”的面目出现。它在推出“家庭月刊”这个名称时宣称：“家庭——这部分在女子教育里是永远占重要位置的。人生的衣食住行问题，大都依赖女子的多，所以我们要鼓励女子去治理家事。因为家庭是教育的根据地，也是女子从困苦的工作里，可以得到神圣事业的根据。”“我

① 《苏联妇女的解放》，《女铎》21期11册。

② 《妇女与民权》，《女铎》22期8册。

③ 《婚后的妇女是否还应守着她们的职业》，《女铎》25卷10期。

们很愿意帮助一般女基督徒，去学习怎样可以救助那一般未吃智果，或似吃非吃智果的乡村妇女。”^①从此，《女铎》在这方面更显示了其特色。如《女铎》专门设有一“学术”栏目，主要内容即刊发有关“儿童科学启蒙”方面的文章，这些文章从身边的事讲起，通俗易懂，并附有小实验，用一些科学知识来对学龄前儿童进行启蒙。这些文章内容包括空气、热空气与冷空气、声音走得怎样快、电影、煤气灯与电灯、无线电之发展、面包是怎样做的，等等。有的文章还针对内容设置了几个小问题，列出要儿童写作的题目，反映了编者用心之周全。如1933年12月《女铎》刊登《回声》一文，介绍了“回声”是什么原因引起的，文后附设了两个提问：1. 在什么地方才可以听见回声？2. 回声怎样来的？同时又附设了两个写作题目：1. 说明你听到回声的情形。2. 说明你怎样能从传音管听得对方的说话（22期7册）。很显然，如果儿童能够回答上述问题，并完成这两项写作，则他对“回声”这一概念的理解一定是十分深刻了。

从20世纪30年代开始，此类“儿童科学启蒙”知识逐渐被医学知识、家庭生活常识所取代，医学知识方面包括对各种常见病、传染病的防治，家庭生活常识涉及的面更广泛，包括婴幼儿护理、食品制作及家庭卫生等。

值得注意的是，在介绍有关传染病致病原因及防治知识方面，《女铎》也许是国内最早的刊物之一，它通过对西方一些文章的翻译，及时将有关公共卫生方面的知识向家庭普及。如1915年10月，《女铎》刊发《论霍乱致病之原因及预防之法》（4期7册），详细介绍了霍乱致病的原因和进行预防的十种方法。1916年10月发表了美国医学博士在苏州东吴大学师范研究会上的演讲《传染病一夕谈》，介绍

^① 《本刊宣言》，《女铎》16期1册。

了霍乱、痢疾、伤寒等八种传染病产生的原因、预防和治疗（5期7册）。1932年4月刊发《传染性脑脊髓膜炎》一文，详细介绍了此病病理、病状、诊断、治疗和预防知识（20期11册）。1932年10月刊发了介绍猩红热的文章，指出“猩红热为一种极易传染的病疫，极难治愈，应使儿童远避此种病人，以免传染。”介绍了识别猩红热的方法：“儿童突觉身体疲乏不舒，随发寒冷，呕吐，或抽筋，热度增高，皮肤十分干燥炎热，舌起白苔红肿，时喊喉痛，此即患猩红热症状。”并提出了发现猩红热患者后应对的措施（21期5册）。1933年4月刊发了介绍“脑膜炎”的文章，讲述了此病流行的经过、症状之变异、预防和治疗，以及血清之产地等（21期11册）。

《女铎》在提供一系列传染病预防知识的同时，也经常刊登家庭实用的各种常识。这些常识涉及面很广，在婴幼儿护理方面，有婴儿哭声的研究，罗列了七种不同婴儿的哭声，以此来辨别婴儿的需求（21期7册）。从1937年6月开始《女铎》将家庭常识作为一个专栏，这方面发表的文章有“家庭救急常识”，介绍对牙痛、流鼻血、误吞东西、抽筋、蜂类刺伤、火伤、触电、服毒等常见急发事件处理的知识（21期12册）。其他类似文章有火伤和烫伤治疗法、家庭治疗胃病法、肝脏病简易治疗法、贫血症简易治疗法、扁桃腺炎简易治疗法、风湿症简易治疗法、百日咳简易治疗法、麻疹简易治疗法、昏晕简易治疗法、血压症简易治疗法、神经衰弱简易治疗法、静脉肿胀及溃疡治疗法、疼痛症和并发症的应付、急病与杂病治疗法、关于胆结石症的种种、小儿肚痛母亲应有的常识，等等。

从1947年初开始，《女铎》围绕家庭这个专题，发表了一系列文章，从各个方面来印证和说明良好和健康的家庭生活对于人格培养、信心树立、家庭关系、儿童教育等方面的重要性。这些文章有家庭生活与灵性的价值、人格与家庭的关系、家庭生活与真理自由、家庭与

信心、家庭与体谅、家庭与儿童教育等。

在家庭生活中，如何建立和谐的夫妻关系，包括家庭建立之萌芽状态时如何选择称心的丈夫，这些都是女性切身关心的问题。作为家庭栏目的组成部分，《女铎》在这方面也刊发了不少文章为女性提供指导。如《夫妻和谐术》一文传授了怎样对待丈夫、维持双方爱情的艺术，其要点为：一，避免“嫉妒”；二，在婚后不可放弃修饰自己；三，“不可过于老实不客气”，即不讲谦让；四，不要吝惜夸奖丈夫；五，不可邀请不健康的人到家里来玩；六，操练幽默；等等^①。其他类似的文章有夫妇爱情怎样能够永久维持（22期10册）、怎样维护家庭的和乐（34卷2期）。在女性选择伴侣方面，《女铎》也刊发了不少文章提供参考，包括父母对子女应有怎样的认识和态度，也有相关文章。如1948年1月发表的《婚姻的条件和选择》一文，除了从年龄、体格、经济、际遇条件和品格、学识、志趣几方面的选择作了阐述，还系统地提出婚姻十戒：戒早婚、戒盲婚、戒以相貌为选择目标之婚、戒以金钱为选择目标之婚、戒以门阀为选择目标之婚、戒纵一时情感之婚、戒殉人之婚、戒意志不坚之婚、戒无高尚思想之婚、戒不肯奋斗前程之婚。同时还提出了婚姻十要：要年龄相当，要志趣相当，要程度相当，要思想相当，要性情相当，要品格相当，要信仰相当，要体格相当，要习尚相当，要门户相当^②。1948年8月又发表了《怎样选择一个好丈夫？》一文，从体态、品格、事业和才能诸方面详细开列了作为一个好丈夫应具有素质，如体态方面，归纳为十种美德：健康、端正、整洁、文雅、活泼、礼貌、同情、和悦、爽快、大方。品格方面也有十点：无下流恶习，无不良嗜好，勤力而有

^① 《夫妻和谐术》，《女铎》22期1、2册。

^② 《婚姻的条件和选择》，《女铎》33卷1期。

节制，大量而有分寸，乐意服务，尊重妇女，孝父母爱兄弟，爱孩童敬老人，愿用多少时间帮助家务，为人乐观，极少忧愁。事业和才能方面，也列出了十个优点：有正当事业，有专门才能，有上进雄心，能敬业乐业，能和上睦下，能公正诚实，注意工作程序，利用闲暇娱乐，爱看有关书报，普交正当朋友^①。为女性青年正确处理婚姻大事提供了比较理性的指导。

(4) 政治态度的表达

《女铎》作为一份宗教性刊物，一般来说对政治并不十分关心，正如其编辑曾经表白的：“政治不是本刊关心的主要对象，因为我们仍然认为，女性最好的工作领域说到底还是应该在治家、哺养孩子和宗教事务方面。”^②尽管如此，《女铎》并没有绝对远离政治，在几个重大历史关头，它也表达了其鲜明的政治态度。1931年九一八事变和1937年七七事变发生后，面对日军对中华国土的侵略，《女铎》并没有无动于衷，也刊发了一些文章，表达了对日军侵略暴行的谴责和抗日救国的态度。1931年11月《女铎》在“论坛”栏目刊发了由主编李冠芳撰写的《抗日救国的认识努力》一文，表示了鲜明的抗日救国立场。文章尖锐地批评了对日军侵略所持的“不抵抗主义”：“有守土之责者，倒说为保持实力计，始终持‘不抵抗主义’，公道自在天地之间，我不必用武力对抗他，只要诉诸国际联盟理事会，必能秉公办理。这不是痴人说梦话，定是懦夫遭强暴自己安慰自己的可怜话。记者目击这种现状，义愤填膺，情不自禁，不得不有所表示，遂有此文之作。”文章提出了对付暴日的几种策略：“（一）与暴日经济绝交。（二）从此以后，高中以上及大学都施行军事训练。（三）招徕失业者

^① 《怎样选择一个好丈夫？》，《女铎》33卷8期。

^② 广学会1926—1927年年报，转引自《基督教在华出版事业》第255页。

及灾民积极创办农工实业。（四）牺牲个人的意见作全民众的运动。（五）家庭学校社会教育上今后应施关于对日教育。”最后表示：“我们对付日本，不要气绥，不要恐慌，也不要轻敌，也不要造谣言，不要唱高调，不要放空炮，更不要藉此机会出风头，须当各人尽自己受托的大小责任，按着一定步骤，振起伟大精神与努力，依着理智的正规，奋斗到底，誓不让与暴日，我们才算是活人，才算是中华民族的后裔。”^①

抗战胜利后，由于国民党政府执行扼杀民主实行独裁的政策，人民期待在经历八年艰苦抗战后国家重新恢复，走向民主和平的美梦再次破灭。在这种形势下，《女铎》也发表了几篇触及时政的文章，就政府当局对形势造成的恶化进行了批评。1946年5月《女铎》发表《为什么到现在我们还爬不起来？——是观念错误的结果！》一文，指出：“抗战八年，真是从生死存亡中爬了起来，作最后的挣扎。冀望胜利以后，一切不平等的条约可以解除，一切束缚可以挣脱，慢慢走上富强之路……谁知胜利之后，当局诸公所表演的，令人大失所望。大家争权夺利，听贪官污吏之横行逆施。物价日涨夜大，任令官僚资本去操纵。口虽免税，实则横征暴敛。发号施令，无不冠冕而堂皇。骨子里全不是那回事。”“先者以为抗战八年，猝然和平，难免呈现暴乱的局面，现在已经八个月了，一切的一切更恶化，更险恶，更黑暗，像触礁的船，一分钟一分钟的往下沉。（情况）一天一天的恶化，一月一月的恶化。恶化到不能再恶化的田地。”^②文章揭示了作者在政治、军事、商业方面所见到的一系列黑暗现象。当然，同其他揭露当时黑暗面的文章所不同的是，作者最后把产生这一切现象的原因都归

^① “抗日救国的认识努力”，《女铎》20期6册。

^② 《为什么到现在我们还爬不起来？——是观念错误的结果！》，《女铎》31卷4期。

之于中国人过于追求“利”的缘故，主张从个人私利主义转到民众的公利上来，以此来消除或减少当时社会的这些不良现象。1946年6月《女铎》刊载《老百姓的话》一文，也同样强烈地反映了作者对当时政局的不满。文章从中国政党的历史出发，指出政党政治给小民带来的痛苦，最后说：“我们老百姓，在这几年所受的痛苦，亦已受够了，绝对不能再受了，只希望无论是共产党还是国民党，把我们老百姓放在第一位，把你们的党放在第二位。假如你们不把我们老百姓放在第一位，减轻老百姓的重轭，谋求老百姓的福利，仍是把党放在第一位，而牺牲老百姓的福利，去扩张党权的话，那么你们终结结果是要失去它最后的目的，终结不会受人民拥护的。”^①

1949年5月上海解放后，面对社会政治制度的重大变化，《女铎》表现出很强的适应性。1949年10月《女铎》发表社论《庆祝新中国的诞生》，并在言论栏刊发“新时代妇女对于家庭应有的认识”，提出在新制度下，在家庭问题中，可保存的东西是：一夫一妻制，爱的结合，父母之爱。应该扫除的东西是：封建气氛，腐化生活。表示必得先由家庭中恢复原始的康健生活，才能与新的时代配合，也只有恢复原始教会平民化的精神，才能使基督化的家庭在新中国立脚生根。^②《女铎》这种对新政权新制度认同的态度始终保持着。1950年1月发表了社论《基督教对于中国妇女的贡献》，阐述了基督教曾经为中国妇女做出的功绩：冲破封建的牢门，首先为女子谋取求知做人的机会；解除女子依赖的恶习，开始女子经济独立从事手工职业的门路；主张合理的婚姻与家庭生活；援助被压迫被摧残被忽视的女性；废婢运动；其他如发展妇女手工业生产，及倡导妇女困难生活等。同

^① 《老百姓的话》，《女铎》31卷5期。

^② 《新时代妇女对于家庭应有的认识》，《女铎》34卷10期。

时也指出了目前基督教妇女应该矫正的弱点：感情重于理智，信仰脱离生活；有广泛的组织网，却没有发生团体应有的力量，对于改进社会的影响，比之于创业者简直是望尘莫及，优越感与狭窄的倾向；封建意识的存在。^①1950年5月《女铎》又发表了《基督徒妇女与新时代》一文，要求基督徒妇女纠正思想错误，走向节约生产，树立服务精神，盼望她们在新时代能有一种新的认识和新的力量。^②新中国成立后《女铎》发表的这一系列文章，既呼吁和期望女基督徒主动地去适应新时代，融入新的社会，承担起新的责任，也清楚地表明了《女铎》杂志在新旧社会转变时期鲜明的政治态度。

4. 《女铎》的社会影响

《女铎》由于其内容丰富，形式活泼，主体内容非常适合具有一定文化的基督徒家庭主妇和一部分未婚的年青女基督徒和女性读者阅读，它对这些读者的影响可想而知。《女铎》在1950年的总结报告中说：“根据我们所搜集到的意见看来，《女铎》在一般基督徒的家庭中起了相当的作用。”^③一些读者也写信向编辑部表示她们对刊物的感受：“从来不知祖国有这样丰美新颖的治家读物，详载各国女界的时事要闻。”“我们生在这个狂风似的时代，无日不为政治、社会、信仰、婚姻、择业等切身问题所困惑，简直叫我们有些彷徨不敢前进了。可是感激《女铎》月刊，于这些问题上常给我指导和勇气。”“我们喜欢看《女铎》月刊，因我们校中开会时，教员常采用其中材料，讲给学生听。”^④

《女铎》独特的家庭月刊面貌，在基督教界也深有影响。中华基督教协会在1936年5月召开第二次基督教文化出版界会议时，任命

① 《基督教对于中国妇女的贡献》，《女铎》35卷1期。

② 《基督徒妇女与新时代》，《女铎》35卷5期。

③ 《1950年总结报告》，《女铎》36卷1期。

④ 《女铎》广告，1931年4月《女青年报》。

了13位咨议员，负责对相关类别的出版物提供咨询，在家庭教育类出版物3位咨议员中，《女铎》主编刘美丽即为其中一员，^①可见《女铎》作为家庭刊物在基督教界的影响。

总之，“《女铎报》被公认为中国第一份由书局出版的中文妇女刊物。该刊物的初衷是希望在中国混乱时发出甜美悦耳的声音，呼吁全国妇女担当家庭的责任，做到基督教的节制，弘扬社会的美德。以后该刊又将主题范围加以扩展，包括了工作天地、社交活动以及政治问题。该刊最关注的题材文章，如治理家务、哺育孩子、教育以及小说，很多是从西方翻译过来的或是带有明显的西方倾向。明显的基督教信息在杂志中并不是主流，通常每期只有一两个版面的内容是家庭灵修方面的读物。该刊的文风比较清晰而纯朴，《女铎报》最不容置疑的成就在于它承认了妇女的重要地位，这使读者感到十分满意。”^②

5. 平民家庭月刊《女星》概况

《女星》也是广学会出版发行的一份刊物，创办于1932年，1937年停刊。月刊，小32开本，每期篇幅不多，一般在20来页，4—5篇文章。抗战胜利后，1946年又恢复，但刊名改为《人民之星》，1949年停办。

《女星》作为面向农村和城市妇女的家庭读物，其特点也很鲜明，对此在它的发刊词中说得十分明白：“一切住在乡村、街市、城镇，以及全国各地的中国妇女们，请你们听着！如今我们又出了一样月报，敢信这个月报对于你们的日常生活，必大有帮助。”“记者知道你们很忙，你们中间，有许多人，是一天忙到晚，一年忙到头。除了照顾儿女以外，又要打算一家人的衣食，每天要把房屋打扫，还要上街

^① 《基督教在华出版事业》第161—162页。

^② 《基督教在华出版事业》第257页。

买东西。你们中间也有要下田工作的，年年按时浇种，按时收割。到了冬天，又要织布为一家人穿用。做了一天工作以后，身体自然累得很。我想你们一定觉得没有工夫再做别的事。但是妇女们，如今新时代到了，你们的机会来了。你们天天所忙的事情，虽然是必需的，知识那不过是关系身体一方面的事。除了身体以外，你们还有灵魂与脑筋。恐怕你们不大知道这个事，或者以为虽然有脑筋，却也纯的很，不能学习了，但这是不对的。”“中国文字，是非常多，又很难认。你们想若是要能看书写字，必须经过许多年的工夫。从前是如此，如今却不同了。有些人已经选出一千个平日常用的字，这本报里，大都是用这一千字写的。至于那不认得千字课的人，在字旁边，也都有注音符号。注音符号一共有三十九个字，个个都是很浅很容易学的。国民政府急于要个个国民都识字，所以宣布用注音符号。中国若是要成为大国家，国民必须都识字——妇女须与男子一样地能读书。”“本报每月出一次，里面的文字很浅，我们盼望你们能用一点工夫看，一定会给你们一些帮助。使你们觉得工作少些，又轻松些，也能使你们明白儿女们，最要紧的是能帮助你们多认识耶稣基督。”^①

从这些发刊说明中可以看出，《女星》面向的读者是文化程度较低的妇女，通过浅显的文字，来传播基督教知识。因此《女星》创刊不久，即设置言论、故事、宗教、祈祷、家事、常识、新闻七个栏目，基本固定，偶尔增加卫生栏目，除了每期有一段祈祷文和几则有关各地宗教活动的消息，《女星》发表的文章基本上包括以下四方面内容：一是宗教故事，主要是《圣经》中有关耶稣和他的母亲玛利亚的故事；二是宗教伦理性文章，即“言论”，其内容主要涉及家庭教育、父母责任，侧重于对孩子的教育。如1936年连载的《家庭里的

^① 《女星》1卷1期。

责任》，分别叙述了家庭里母亲的责任和父亲的责任。关于母亲的责任，文章说：“孩子们所看的，所听的，和所行的，都要受到母亲的影响，因此做母亲的责任非常重大。”（5卷6期）关于父亲的责任，文章说道：“孩子们将来的结果怎样，父亲要负大半的责任。”“父亲自己的道德高尚，就能在一切的行为上表现出来。这样，使孩子们在日常生活中，能学到父亲的一切好行为。”（5卷7期）其他相关文章有训练儿童不自私（1卷5期）、养成孩子储蓄的习惯（9卷2期）、不要使孩子们过于看重金钱（9卷5期）、给孩子们零用钱能培养他们的品性、父母十戒（9卷10期）等。三是家庭卫生方面的知识，主要侧重于一些常见病的预防和治疗等。这类文章有请勿随地吐痰（5卷11期）、电伤急救法（9卷1期）、怎样预防霍乱（9卷7期）、除蚊子法（9卷8期）、疟疾（9卷9期）、痢疾（9卷10期）、肺癆（9卷12期）等。四是市井故事，主要是根据生活中发生的真人真事编写而成，内容均与宗教伦理道德有关。

《女星》杂志的最大特点是通俗化，主要表现在其刊发的文章文字非常浅显，用字都在一千个常用字内，个别疑难生字还特别用注音符号标出。同时每期都有一篇短文，全部用注音符号注出，以方便那些文化程度更低的读者阅读。创刊半年后，《女星》又进一步降低文章阅读的难度，把常用字的范围限制在五百字以内，如它在本报启事中所表示的：“当《女星》初次出版的时候，我们的目标，就是将一切的论文，所用的生字，都以青年协会所编的那千字课为限；而有的时候，除了关乎基督宗教上所必须用的生字，而不得不另外加上。但是以后查考，有许多的生字，是为妇女们所不可少的，连那很简单的论文，对于妇女们所必须用的字，亦很缺少。我们看那未曾受过教育的妇女们，对于那一千个生字，是很难学完的。我们在本月份起头的一篇论文，就试用只以五百个生字为限。盼望后来在每月的《女星》

中，能有一篇论文，不出乎这所规定的五百个生字之外。我们现今正在和那关心这工作的人，商量这五百个生字，且打算日后把这五百字，列为一表，印刷出来，送到那些在各处关心这工作的人，而使他们教那些不曾读书的妇女学习。”^①由此可见《女星》的通俗化程度。这同《女星》曾明确将刊物定名为平民月刊是相一致的，它曾这样解释自己之所以称为“平民月刊”的原因：“灌输平民智识，提高平民地位，增进平民福利，此是平民月刊唯一的使命，故平民月刊者，平民唯一的福音也。”^②

二、女青年会的机关刊物—— 《女青年报》与《妇女》

1. 中华基督教女青年会全国协会与《女青年报》的创办

1855年世界上第一个女青年会在伦敦建立后，女青年会组织随着欧美传教士在中国的活动也开始产生。1890年杭州的教会学校弘道女中率先成立了学校女青年会，发起人是司徒雷登的母亲。1899年男青年会全国协会在上海开会时指定了一个由中西妇女各半组成的中华全国女青年会筹备委员会。1903年世界女青年会派出贝宁格(Martha Berninger)来中国担任中国基督教女青年会第一任干事，贝宁格女士在上海靶子路(今武进路)设立女青年会事务所，并向纺织女工布道。1905年和1906年世界女青年会又先后派出潘达克(A. E. Paddoek)和顾恩慈(Grace Coppock)两位女士来上海，分别担任全国女青年会及上海女青年会总干事。此后美国女青年会和世界女青

① 《女星》1卷8期。

② 《女星》10卷4期。

年会陆续派遣美国英国等国家的女青年干事多人来华，在各地筹建女青年会。1906年上海女青年会正式成立，接着广州、天津、北京、长沙、福州、香港、成都、杭州、南京、沈阳、济南等城市也相继成立女青年会。与此同时，各地的一些教会学校也分别成立了学校女青年会。

女青年会的宗旨和活动内容与青年会相仿，也是以服务社会为口号，以提倡德、智、体、群四育为宗旨。德育主要为宣传和培养基督教信仰，智育以介绍新知识为内容，体育为组织各种体育活动和比赛，群育主要是介绍、参观、旅游之类寓教于乐的活动^①。

由于上海女青年会成立较早，女青年会全国协会的机构也设在上海，因此全国协会的活动往往同上海女青年会早期的活动共同进行^②。女青年会全国协会主办的《女青年报》，在具体工作中实际上得到上海女青年会的协助。1917年1月创刊时初名《女青年季报》，每年出四期，三年后因成绩甚好，便增加篇幅，年出八期，因读者不少是教会学校中的女性青年，故2、7、8、9月不出报，到1922年才改为月刊，后改名为《女青年报》。早期编辑部设在上海女青年协会书报部。初为季报时只印300册，1922年改为月刊后册数逐年增加，1923年3月发行600余份，各地女青年会订阅占一半。至1927年6月，印数增加到1600份，订阅对象主要为各地女青年会会员。据1927年统计，有1100余份是各地女青年会订购的，其余中外女士订购仅300余份。

早期《女青年报》设一部分英文内容，主要为报道各地女青年会

① 阮仁泽、高振农主编：《上海宗教史》，上海人民出版社1992年版，第946页；杨树因：《丁淑静和中国基督教女青年会》，《上海文史资料选辑》第81辑，1996年。

② 《上海宗教史》，第947—948页。

活动动态等，到1925年10月，另印英文增刊，专注于国际消息和对外宣传。由此《女青年报》成为完全的中文刊物，篇幅与内容日渐丰富。抗日战争前，《女青年报》报道女青年会的方针、事工及交流各地市、乡、校会工作的经验，抗日战争时期停刊，抗战结束后复刊。上海解放后新中国建立前夕，因为看不清整个女青年会运动在新中国的前途，很多女青年会都陷入彷徨和观望状态，因此《女青年报》在1949年9月无形停刊。1950年3月在全国执行委员会扩大会议上，统一了认识，认为凡是对人民有所贡献的事业就一定会有光明的前途，而解放了的新中国又提供了发展女青年会工作的有利条件，此后女青年会的各项工作又蓬勃开展起来，对于《女青年报》的复刊也有了迫切的需要。1951年1月《女青年报》刊载女青年会全国协会总干事邓裕志的文章，对重新复刊作了说明：“《女青年报》是女青年会的会刊，它的主要任务就是沟通市乡校各单位之间，协会与各单位之间的消息，交流工作的经验，协会可以通过《女青年报》加强事工和会务政策的领导，了解各单位的情况，并听取各单位反映的意见。所以《女青年报》是我们交流经验和探讨问题的最好工具，通过《女青年报》也是加强我们联系团结的最好方法。自从扩大会议后，女青年会已进入了新的阶段，担负起新的工作任务，为搞好工作，更需要一个强有力的《女青年报》传达和发表各单位的意见与情况，因此《女青年报》对于完成女青年会在新时代的任务中，是可以起一定作用。”^①

20世纪50年代初期《女青年报》一度又停刊，至1957年再次恢复，对此当时担任女青年会执行委员会主席的王国秀讲述了再次复刊的由来：“1955年5月在北京举行女青年会协会执行委员会扩大会议

^① 1951年1月《女青年报》。

时决定恢复《女青年报》。扩大会议以来，我们的工作获得了进一步的发展，各地市会都有不同的经验与教训，需要通过《女青年会》来交流，《女青年报》复刊象征着我们工作发展前途的新气象。扩大会议时确定了女青年会在中上层家庭知识妇女和基督教妇女中进行教育工作，并在可能的条件下鼓励她们展开一些有益于妇女群众的社会服务事业。希望今后充分利用《女青年报》来交换对工作的意见和经验，分享在灵性上的长进，交流在思想意识上的体会心得，和全国人民一起共同建设美好的社会主义祖国。”^①

2. 《女青年报》的风格和内容

(1) 性质特征

《女青年报》作为女青年会全国协会的机关刊物，其创办目的是使各地的会员能够明悉该会工作中最紧要的种种情形，以使每一个会员能借助该报得知各城市学校中女青年会之种种景象，能互相协力共谋会务之进行。1923年女青年会全国大会召开，会议形成的议决案第四项上有一条对《女青年报》的性质和方向作了明确的规定：“女青年报为中华基督教女青年会的机关报，为中华女青年会喉舌的刊物。”^②为此《女青年报》围绕女青年会的宗旨组织刊物栏目的设置，其主要栏目包括：社论、女子职业、基督教学生事业、文艺、通讯、各地青年会会务消息^③。后来随着编辑增加以及阅者需要的转变，该报从1926年2月起，除了有趣味的插图外，又增加了涉及妇女切身问题讨论、家庭实用常识灌输、世界最新思潮介绍、优秀艺术作品欣赏、世界妇女生活研究、提倡全国妇女运动等方面内容。1936年刊

^① 1957年1月《女青年报》。

^② 《本报启事》，1923年12月《女青年报》。

^③ 1926年1月《女青年报》。

物栏目再次改变，增添了漫画、书报介绍、真心话等栏目，原有的论文、家庭、生活等栏目也进一步充实。

稳健为《女青年报》的一贯风格。在《女青年报》创刊之际，当时中国纯粹女子出版物尚不多见，社会上即使有几份妇女的定期刊物，也多半是站在男子立场上讲话。为了改变这种状况，《女青年报》坚持以稳健为自身的办刊风格。在文章选取方面，“务求对于女界有切实的贡献，谋女界无量的幸福”^①。所以刊登的文章皆具有稳健的建议。虽然这样的出版物不免受社会上激烈分子的误解，以为它过于拘板，不适合现代社会的趋势，但编辑部认为：“世界上的事，凡是新而激烈的虽易受当时的欢迎，却总缺少持久性，不足语以长久，那是不稳固的。反之，主张稳健的，当时虽不能引起大众的注意，可是在切实的贡献上，却有永久的价值。”^②因此，女青年会宁愿忍受着暂时的指责，始终坚持稳健的方针。

由于《女青年报》为中华基督教女青年会的机关报，在内容方面比较重视与青年会活动相关的题材，每次都丰富地刊载有关女青年会事业的文章，且“时常忽进忽退，太注重该团体自己的宣传”^③，这难免影响那些与女青年会无关的读者的阅读兴趣，甚至一些该会的干事，竟然也不大理会报刊的内容，最多看看会务消息，这使刊物的发行量受到影响。编辑注意到这一情况，逐步将报刊内容从局部问题扩展到全部社会问题，经常讨论各种妇女社会问题，以期对于现代社会能有切实的裨益。在面向基督教女青年的同时，也开始为一般少年女学生、家庭少妇、职业女性解答问题，愿意为在妇女运动的阵线上奋斗的姐妹们觅一个可以互相勉励、互相切磋、互相给予感情上鼓励

①② 1926年3月《女青年报》。

③ 1927年10月《女青年报》。

的园地。并从1935年起又增添“读者通讯”，由此逐渐增强了刊物对社会上一般青年女性的吸引力。

(2) 内容特色

《女青年报》作为女青年会的机关刊物，对女青年会有关活动进行报道是其基本职责，除了每期刊物有一定篇幅介绍全国协会和各地城市女青年会的活动动态外，还不定期地对女青年会一些专题活动进行介绍。如1919年3月，《女青年报》详细报道了当年1月由协会组织的“干事习职会”和第二次“干事修进会”召开的情况，这次干事修进会聚集了来自各地的女青年会中西干事55人，并聘请了一些名人哲士到会演讲，以“讨论女青年会进行之方策，而谋远大之效果”^①，实为女青年会发展历程中一次重要活动。又如1923年2月《女青年报》发表《参观广州女青年会记》一文，介绍了广州女青年会的情况，那一年广州女青年会共有会员776人^②，已颇具规模。1923年10月这一期《女青年报》，为全国大会特刊，全面报道了女青年会第一次全国大会在杭州召开的情况^③。

《女青年报》创办初期因各地女青年会正处于初创时期，因此很重视对女青年会建设意义的阐发，以扩大宣传，推展会务。如1922年3月《女青年报》发表《女青年会设立之必要》一文，编者在按语中说：“女青年会事业虽已成立多年，不过却还未曾脱创始的时期。我们都想努力把会务推展开去，使中国各大城市，重要地点，都设立女青年会，替女同胞服务。不过要在一地做创辟的工夫，谈何容易，第一要从事宣传，第二要从事示范，宣传要依赖文字和口舌，示范须

① 1919年3月《女青年报》。

② 1923年2月《女青年报》。

③ 1923年10月《女青年报》。

有实行和才干。我们在女青年运动中能就这两件事，量力去拣一件来做，也就大有供献了。”^① 1925年1月，《女青年报》发表《女青年会会员的意义》一文，对女青年会会员应担负的责任作了解释：“女青年会的会员即系世界上一般忠心于救世主基督而思建设天国于世上的青年妇女；换言之，即系一般负有提倡基督徒的人格而做体育上、群育上、智育上，以及德育上的种种事业以为社会服务的那些青年妇女。”并指出：“会员们最要紧的是认识基督这一件事情”，“等得我们实觉到上帝的就在面前，我们自然而然的会与一般抱有同样爱心的妇女结成团体。这一个认识生命和服务的能力须自圣经中求之的妇女团体，即造成世界所闻名的女青年会。”^②

《女青年报》特别重视妇女与家庭、社会各方面的融合，发表了如新妇女与新家庭的矛盾、新家庭的基本条件与目前障碍、如何维持美满的婚后生活、怎样相互适应、现代妇女的婚姻问题、结婚之目的等文章，同时也注意用大量篇幅对轻视女子职业者和提倡女子从业表示关注，发表了关于女子解放、女子经济独立、妇女职业与婚姻、生活的职业与生存的职业、职业与家庭责任的冲突、结婚与职业如何兼顾等文章。《女青年报》在第13卷一年中专门推出了妇女问题系列专号，提出了新妇女的责任和知识；为保障妇女权益，还邀请专门研究法律的专家，深入浅出地介绍了女子劳动保护法规之研究，让妇女实现在法律地位上应有的认识。并强调了妇女体育与女性卫生之间的关系，认为“无健全之身体，即无健全之精神，影响妇女服务社会致力社会致力事业之效能。提倡女子体育不独是争取妇女的幸福，而且与增进女子社会地位，解除旧社会对妇女之重要束缚，并根本毁灭压制

① 1922年3月《女青年报》。

② 1925年1月《女青年报》。

女子的社会的视野”。^①

鉴于国内研究妇女问题者因限于耳目见闻，对于下层妇女之劳苦生活隔膜太深，因此《女青年报》还约请海内妇女问题专家，组织妇女生活调查委员会，大量征求关于劳动妇女之写实文章或照片，以全面反映各个层面的女性。

劳工事业是女青年会一贯注重的一项事工运动。中国自从五四运动以后，劳工运动勃然兴起，20世纪20、30年代，罢工风潮更加扩大，劳工运动成为当时主要的一种社会运动，当时国民政府虽已颁布劳资仲裁条例，设立社会局以调解劳资双方冲突事件，可是工潮并未减弱。女青年会深感劳工事业使命的重大，尤其是英国劳工立法专家韩励生（A. Harrison）那时出任女青年会全国协会劳工部干事，因此劳工问题成为一个时期《女青年报》关注的重要内容。在20年代末期，《女青年报》提出刊物今后的方针与工作为：“提倡及制造强有力的舆论，使社会民众彻底明了改善劳工情形的重要，协助雇主和政府，努力谋求现有劳动界生活的改良；由教育入手，使散乱的劳动界渐渐进入有组织有系统有目的的正当的劳工运动，因此女青年会当注意训练这种运动的领袖人才；于日常生活中，注重实行基督教的原则；于进展的社会思想中，能循序渐进于基督教社会的程序。”^②并分期登载各种讨论改善劳工生活的文章，如劳动立法与女工保护、工会条例问题之经过及现在之趋势、工厂生活等。男女青年协会的劳工部与编辑部还多次联合编辑劳工专号，组织海内政府要人、劳工专家及专门学者，研究劳资冲突或合作问题。

农村服务运动是女青年会的又一项重要事业。在20世纪20年代

① 1934年6月《女青年报》。

② 1929年5月《女青年报》。

末期，在刊物上提出了到民间去的呼声，欲以此唤醒各社会改造家以及各社会服务机关从速觉悟乡村工作的重要和急迫。《女青年报》发表的《我们怎样帮乡人的忙》、《半年乡村服务的经验》、《乡村生活与基督教会》、《兴办模范乡村的几种管见》等文章，阐明了乡村的迫切需求，少数人的努力不会发生伟大的效果，呼吁应有更多的人有“到乡间去”的决心，呼吁努力于妇女运动的工作的人们，“不能只在城市里享清福，也不要嫌乡村的工作太苦，更不要鄙视乡村妇女的俚俗不足语，要坚决的厉行这‘到乡村中去’的口号”。^①

女青年会作为一个基督教机构，宣教是其一项重要的事业，而《女青年报》正是其开展宣教事务的一个窗口，因此在刊物发表了不少文章中，都渗透了基督教的思想。如发表的《教会改造中女子的责任》一文，认为按照基督教历史两千年来女子在教会中地位的传统历史，重要的位置和行政职权对女子来说是无份的，即使今日女权运动的声调高唱入云的时候，基督教中仍有人坚持女子不可重任的论调，这样的基督教是绝不会均齐发展的。^② 其他如基督徒是什么、宗教与人生的关系、竞争制度与基督的思想、儿童宗教教育、基督教的性道德、少女的宗教、宗教与社会服务等文章，也表达和宣传了基督教的基本立场和观点。

当时，中国 15 个城市的女青年会中有 80% 以上是家庭妇女，“而她们最大的乐趣和问题限于家庭小范围，对儿童问题尤其注意；一般无产阶级的儿童需要家庭以外的帮助；现在一半的儿童是将来的妇女。”^③ 这也正是《女青年报》特别注重儿童工作的由来。刊物注

① 1928 年 12 月《女青年报》。

② 1926 年 1 月《女青年报》。

③ 1930 年 1 月《女青年报》。

意从儿童的宗教教育、法律保障、儿童的活动性及其对于游戏的需要、儿童性问题、儿童的神秘性、预防儿童疾病等方面为读者提供相关的知识，包括儿童的生活起居、儿童的心理特点、儿童的教育等，如儿童服从与命令的因果关系、小宝贝应穿什么、如何应付婴儿的啼哭、儿童训练法研究等等。

考虑到家庭妇女理家的需要，《女青年报》还注意介绍家庭实用常识，如家庭布置、家庭工艺、配合颜色、家庭卫生、烹饪等日常知识，目的是方便妇女在工余的时候调剂一下家庭生活，帮助她们将家庭生活做得更美满，更有意义，更艺术化。

《女青年报》的内容在20年代以前译述多于创作，因此在客观上也使中国女界直观地了解了不少世界妇女的生活，如外国女士对中国新妇女的观感、西方国家妇女观、世界各国的女子教育等，而一些译论更是代表了国际上妇女最新思潮，如理想的女性、妇女的感性性、妇女思想的解放、妇女参政问题等，这些介绍既是《女青年报》的一大特色，也使国内女性开了眼界。

《女青年报》对社会问题也给予特别的关注。当时中国社会烟、酒、嫖、赌等一些恶习流行，1924年全国基督教协进会曾联合青年会等团体发起组织中华国民拒毒会，《女青年报》也发表《今日我国妇女界与拒毒运动》，郑重地表明在拒毒运动中女子应有的态度：“自从新文化运动以来，女界团体林立，如女青年会、妇女协会和妇女节制会等，表明女子在爱护正义人道的精神，改造社会国家的决心，足以与欧美女界比美。没有一个问题比鸦片问题更重要更急切，今日的鸦片问题不仅是一个寻常的毒药问题，实际上是英国人对华的一种外交政策，现在已成为一切国家社会问题的症结，为我国贫弱的主因。成为国际、民族、政治、社会和经济的大问题……女子对这重大而普遍的家庭问题，应当共图一种解决的方法，万不能等着男子

来代为解放。”^① 第二年《女青年报》又特发《中国国民大家起来拒毒》的社评。

1925年五卅惨案发生后，《女青年报》发表了《一个简单的报告》，比较低调地介绍了五卅惨案后女青年会为使国内外各界人士了解事件真相所做的事^②。1926年北京三一八惨案发生之后，《女青年报》立即发表评论《三一八惨案悼言》，表示“我们对于这次请援而死的青年学生，掬同情之泪。但我们为防止将来不断的无切实代价的牺牲，为社会爱惜人才，为国家保存元气，希望今后的教育界永保‘为国育才’的宗旨，勿牵入任何的政潮漩涡；学生界要把‘天下兴亡，匹夫有责’的名言，刻刻放在心头，三十年后造成锦绣灿烂的中华民国”。^③

从《女青年报》有关全国性大事发表的文章看，也深刻反映出该刊所持基督教组织的基本立场。五卅惨案发生后，曾经是新文化运动的主将胡适发表了《爱国运动与求学》的文章，针对五卅惨案后全国风起的学生罢课，胡适对如何算是爱国发表了自己的观点，说“救国是一件顶大的事业，排队游街，高喊着打倒英国强盗算不得救国事业，甚至于砍下手指写血书，甚至蹈海投江，杀身殉国，都算不得救国的事业，救国的事业须要有各色各样的人才，真正救国的预备在于把自己造成一个有用的人才”。因此他认为：“国家的纷扰，外界的刺激，只应增加你求学的热心与兴趣，而不应该引诱你跟着大家去呐喊，呐喊救不了国家，即使呐喊也算是救国运动的一部分。”^④很显然，胡适关于爱国的观点对于当时青年学生的热情来说不免有点泼冷

① 1926年1月《女青年报》。

② 1925年10月《女青年报》。

③ 1926年5月《女青年报》。

④ 1925年10月《女青年报》。

水的味道，而《女青年报》特地转载胡适发表在《时事新报》上的这篇文章，表明刊物编辑部在这问题上十分赞同胡适的立场。

《女青年报》在刊登涉及妇女切身问题文章的同时，也刊登有趣味、有价值的小说、诗歌和其他艺术作品，以给一般女子在空闲时候能得到正常的娱乐。即便如此，在这里文艺也不是纯文学的东西，而是具有一定的社会意义和时代性。正如冰心女士在为《女青年报》编辑的妇女与文艺特大号所写的评论中所说：“文艺已不再是发泄个人感情的东西，而是为社会大众服务的东西。凡是研究文艺的妇女，必然要有最大的决心做一个改革社会的妇女，做一个为劳苦的妇女大众求解放的妇女，只有这样才能使作品达到艺术价值的最高峰。”^①又如针对当时社会上出现的类似“出走的娜拉”这种现象，《女青年报》及时发表文章指出：中国已出走的娜拉，以及尚未出走的娜拉，醒来吧，你们应该认识这是什么时代，你们不该再莫名其妙地做着小松鼠，而该认识自己是人，更应该有坚强的意志，不怕苦难，集中力量，来与这重压抗争，这才是新中国所需要的娜拉。

3. 上海基督教女青年会与《妇女》的创办

上海基督教女青年会（以下简称上海女青年会）是中华基督教女青年会全国协会所属的第一个城市女青年会，1906年成立。按照该会宗旨，上海女青年会在初创的10年中主要举办圣经班、祈祷会等宗教事工，同时也提倡妇女天足运动和宣传女子教育权利，以及结合妇女特点开展妇女俱乐部、婴儿保健会等活动。1919年五四运动时期，上海女青年会在女学生中宣传民主进步思想。上海女青年会也是中国女子体育运动的最早倡导者，早在1915年就开设了上海女子体育师范学校。上海女青年会的托儿工作也是领风气之先，其主持的上

^① 1934年3月《女青年报》。

海职业妇女托儿所和上海托儿所成绩斐然，在社会上有较高声誉。孤岛时期，上海女青年会一度成为抗日救亡宣传的重要阵地，抗日战争胜利后，全国各地的女青年会纷纷满怀希望投入重建工作，为让妇女了解新时期的责任，1945年上海女青年会创办了《妇女》月刊，它在发刊词里宣称：“现在胜利是终于实现了，回顾这一段艰辛的路程我们真有不少的经验教训要说，我们要在这歌颂胜利，迎接新生活、新时代的今日，写下我们女青年会八年艰辛的历史，写下我们青年妇女血泪的奋斗生活，检讨我们过去的一切和确定我们将来努力的路途，这也就是为什么我们感觉到出版这本刊物有了必要。”^①

《妇女》月刊于1945年10月创办，1949年7月停刊，发行历史较短，因此订户不多，基本上在二三千份左右，编辑部曾以1万户为目标，开展了各种扩大征求订户的方法，如聘请女青年会征募队队长100位兼任刊物征求队队长，每队征求订户50人；还鼓励大家，如介绍订户10人以上，赠阅一份，但收效甚微。每期32页，但1948年的第3卷8期起，由于物价暴涨，印刷费一跳几近十倍，所以连续几期杂志不得不临时决定缩减篇幅至20页。

《妇女》的稿源基本来自各地各个阶层不同职业的女性，内容十分广泛，有国外妇女动态报道，国内各地妇女生活报道及通讯，妇女界人物素描或特写，有关女青年会活动事工特写，家庭、儿童生活常识，有关妇女生活的文艺创作及诗歌民谣，妇女问题之书报剧艺评介等。为避免抹杀撰稿者的创造才能，《妇女》对投稿的格式不作硬性限制，生活通讯、幽默小品、游戏等各类稿件皆受欢迎。编辑部为反映社会各个阶层的生活实况，引起读者的兴趣，经常开展征文活动，并为打消应征者的顾虑和提高征文的质量进行辅导，如在1947年4

^① 1945年10月《女青年报》。

月第2卷第1期刊载一篇《怎样写》的文章，鼓励不曾提过笔的姐妹们勇敢地提起笔来表达至诚由衷话语，表露崇高的情感：“朋友，当你在生活中感到愤恨，欢欣，兴奋，沮丧，苦闷等强烈感觉的时候，——向自己的刊物倾吐，向自己所爱好的妇女刊物倾吐，因为这里必定有着许多和我们不曾相识的同情者，甚至是同命运的朋友的，无论是编者或读者，将你的感情写下来，送到自己的刊物里，是将获得最大的了解的。”^①这也是《妇女》杂志的办刊特色，让妇女来养育《妇女》。

《妇女》主要设有论坛、妇女生活、事工介绍、文艺、消息、一月妇女、会务花絮、人物素描、影评、青草地等栏目。“一月妇女”每期都有，是新闻剪贴，让读者了解时事，了解环境，更了解妇女的许多活动和要求，也是《妇女》通过事实揭露国民党统治腐败的一个窗口。事工介绍包括上海女青年会所办的托儿所、女工夜校、少年服务团、学生救济工作等各项事工。青草地栏目是一个让读者舒适地说心和谈天的园地，读者可以将听到的、看到的、欢喜的和不平的事情，只要有具体内容，皆可在此坦诚流露。人物素描每期一人，让读者对今日妇女界领袖有一层深刻的了解。文艺栏中经常登载一些欧美各国作家作品的译作。生活知识和家庭生活常识，则包括了在日常生活中会遇到的各种问题，如觅职途径、基本生活起居注意事项等。在读者信箱里，编者对于许多妇女姐妹提出的生活中遭遇到的问题，给予答复。

在抗战胜利后的几年中，由于国民党政府执行独裁政策，压制民主，摧残文化，因此全国许多刊物报纸纷纷被迫停刊，《妇女》虽然是基督教女青年会所办刊物，但也时时顾忌着政府当局的排斥和压

^① 1947年4月《女青年报》。

制，对此它曾经这样表示：虽然“这声音是那么微弱，那么暗淡，我们的声音是整个妇女解放运动中一股小小溪流，当然，今后要汇向全国妇女解放的溪流”^①。上海解放后，《妇女》月刊为担负起为“妇女界喉舌”的责任，推进妇女自我教育的工作，用“人物介绍”、“社会科学讲座”、“各地各阶层妇女动态”、“人生修养”、“文艺”等方式报道妇女动态，加强妇女学习和认识，推动妇女参加生产等。为了让妇女了解自己，了解世界，了解世界上的人的生活，《妇女》从1949年8月起，不但在封面设计和版式上有了变更，在内容上也有了显著的变动和革新。除了“各地妇女通讯”、“妇女生活报道”、“文艺”外，增辟了“妇女界伟大人物介绍”、“娱乐”与“修养”等栏目，还特别聘请了马月青女医师主持“医药问答”栏目，为女性提供相关咨询。

4. 《妇女》的内容特点

抗日战争胜利后，全国暂时有了一个较和平的时期，女青年会满怀希望地投入战后重建工作。在这样特定的历史背景下创办的《妇女》主要有两个目的，一是希望在读了《妇女》以后，青年妇女能够对女青年会有更多的认识 and 了解，从而给予更多的爱护；二是希望在《妇女》里经常提出和检讨在缔造新的民主中国的过程中妇女应该迫切了解和担负的责任，由这些任务的了解和担负，使新中国的建立得以迅速地完成，使全国的妇女也可以更迅速地获得真正的解放。正是这样的定位，《妇女》创办后，对与妇女地位解放密切相关的问题给予了特别的关注。

(1) 关于妇女从业和家庭、婚姻问题的呼吁和指导

家庭、婚姻、社会职业，这是关系妇女切身利益的大问题，也是反映妇女是否真正解放的重要方面，因此这几个问题始终是《妇女》

^① 1949年6月《女青年报》。

关注的重点。

关于妇女就业问题,《妇女》曾发表了一系列文章,阐述妇女投身社会职业的重要意义。如1945年10月发表雷洁琼《妇女与新中国的建设》一文,呼吁“解除束缚妇女的各种障碍,在政治、经济、教育、法律、社会诸方面确认男女真正平等,使她们担负起‘创建新中国’的责任”^①。同时还发表王国秀《胜利与妇女》一文,指出:“一个女子,无论她是在家庭负良母贤妻的责任,或在外担任职业,这都是做人的工作,本无高低尊卑之别。只要每个人尽力做她的岗位应做的工作,孜孜不息,改造新的环境,这就是她的贡献。”^②针对当时社会上有一部分人顽固地认为妇女和男子有体力智力的不同,所以妇女应该回到厨房去的论调,《妇女》编辑部提出:“中国妇女尚未真正解放,必须继续争取,而妇女问题是和社会问题有密切关联的,我们要争取社会的改善,才能有妇女解放的现实。”^③同时针对社会上一些公司企业无端解雇女职员的事情时有发生,《妇女》发表《同舟共济》一文,表示“我们觉得妇女的职业,不仅是为了像一般所说的是赚零用钱,消磨光阴等,更主要的是妇女觉得她和男子一样是有独立人格的完人。她对于社会,也和男子一样,有她的贡献和建树。她希望通过她的职业,把自己贡献给社会。但是,直到今天,有许多人还是误解着妇女的就业,她们把职业妇女当做粉饰太平的点缀品,一旦不能过太平日子时,自然这点缀品是不需要了。对于这种轻视妇女职业和低估妇女职业贡献的老板和先生们,我们是需要提出严重的抗议的”^④。1949年上海解放,《妇女》及时发表了《上海的解放让妇女充满着对

①② 1945年10月《妇女》。

③ 1949年3月《妇女》。

④ 1948年12月《妇女》。

美好前程的憧憬》，指出：“一个新社会的到来，必定是有助于妇女解放工作，妇女获得完全的解放，是必须依靠妇女本身的努力。今后应该努力的事情太多，而最主要的是各尽所能，参加到社会各部门，尤其是生产建设工作，因为就妇女本身来说，有了职业，经济生活可以独立，才能获得真正的自由与平等，就国家来说，有了全人口一半的人力参加工作，社会才能迅速的建设和巩固。”^①

关于妇女从事社会职业后如何面对照顾家庭的矛盾，《妇女》也发表了不少文章提供指导。1945年9月《妇女》出版了托儿所特辑，其内容系女青年会组织职业妇女托儿所同人和托儿所专家共同撰稿，目的是报道我国托儿事业的发展程度，以便供热心幼儿教育家改进和推广参考。其中有经验、学识丰富的著名女教育家高君珊所著《幼儿的教育与托儿所》一文，指出：“无论教育水准如何高的国家，做父母的缺乏育儿知识的人，仍然不少。因此托儿所成为补充家庭教育的重要机关。至于女子职业发达的国家，做母亲的不能以全副精神教育儿童，托儿所更成为教育与保育幼儿不可少的机关。”^②其他如《幼儿教育纲要》、《怎样纠正儿童的行为——世界上没有天生的坏胚子》、《托儿所儿童营养》等文章，对幼儿教育及哺养提供了有价值的参考意见。新中国的建立，虽然为妇女从事社会职业打开了大门，但妇女的家庭问题若得不到妥善解决，妇女的从业仍是一个难题。1949年12月《妇女》通过访问多位职业妇女，披露了她们在兼顾家庭和职业方面的忧虑，这些妇女诉说道：“现在我将一切家事，都让给佣人处理，这样虽然使我的丈夫失去了每餐有适口的小菜享受，使我的孩子失去了时刻不离的母爱的照拂，使我自己也常常蒙受了很多的不必

① 1949年6月《妇女》。

② 1945年9月《妇女》。

要损失，但从我自己能投身到妇女解放的洪流里去，为争取将来的妇女更好更美满的生活这一点讲起来，这一些牺牲，实在是微小而必须的！”^①有些职业妇女为了工作，孩子被寄养在贫民窟里或把孩子锁进房里，或孩子不再添了，这些事例有血有泪，有挣扎有奋斗，但也有不少成功。真实的故事，让更多的妇女认识到在这整个社会制度还没有改革前，妇女的争取解放必须要更多的毅力和智慧。

在女子婚姻问题上，当时虽然男女平等讲了很多年，但女子被歧视，男性为中心的习惯依然很浓厚。许多女性因被不平等不自由的恋爱或婚姻束缚着，陷在恋爱或婚姻的痛苦中。同时，长期受压抑也使女性的思想感情中残存着屈辱和软弱。对此《妇女》围绕对恋爱婚姻的态度、婚姻中的问题等专题展开讨论，王国秀在《美满的婚姻》文章中，提出青年男女结婚的动机和责任：“结婚是一种合作的事业，双方都要预备‘取’亦要预备‘给’，她不是片面的享受或片面的负责，婚前双方应作周密的考虑。如果一方面只图享受权利，而不愿担负责任，结婚就常常是恋爱的坟墓了。”^②雷洁琼《谈婚姻问题》一文，对婚姻问题的认识也作了更深一层的阐述，文章说：“自由结婚的客观条件是社会公开、选择指导和经济独立。而结婚不美满的原因反映在两个方面，即选择不慎重、太主观和社会矛盾的反映，其中社会矛盾在婚姻方面就产生了政治思想、宗教信仰的冲突，产生了经济上的纠纷，以及妇女职业，子女，教育等一系列问题，如妇女职业问题，女子受过教育，结婚后仍要出去工作，男子常不愿妻子出外，说是妨碍家庭生活，也有相反的情形，即社会上对妇女的工作限制很大，如过去邮政局不收已婚妇女等，加上家事繁重，子女牵挂，往往

① 1949年12月《妇女》。

② 1946年10月《妇女》。

使妇女只能取一面而影响另一面。因而造成夫妇间的冲突。”^①

为了使女性读者了解婚姻幸福的真谛，《妇女》还通过一些名人的婚姻事例，来提供启发。如《妇女》通过访问一些名人夫人，透视对于爱情与事业的见解。1947年，《妇女》访问茅盾夫人孔德沚女士，她说：“家庭生活的幸福建筑在夫妇两人的自我牺牲精神上。两个人生活在一起，不管思想兴趣个性如何组合，多少总有小冲突的地方，那就需要忍耐，爱心，自我牺牲的容忍对方，帮助对方。”问及茅盾是蜚声中外中国文坛的一流作家，孔德沚女士说：“一个真正为人民群众说话的作家是不会有怪脾气或不通人情的。我们结婚三十年来相处无事，主要是彼此都有自我牺牲的精神。”^②由此让女子相信，婚姻美满与否同是否名人无关。

(2) 妇女修养问题探讨

《妇女》所面向的读者是知识妇女和中上层女性，因此，职业妇女的修养作为一个重要话题经常被提及。1948年8月，《妇女》对此问题组织了一次集体座谈，编者按说：“我们所以要修养，不是以进修所得的结果来获取钱财，而是妇女生活在现代的时代里，不论家庭经济是拮据的或宽裕的，都应该踏进到职业的领域里去，不做社会或家庭的寄生虫，来建立我们自由的人格，和独立的经济权，而这独立的人格和自由性的建立，毫无问题是要以深湛的修养来作为后盾，否则，我们永远只能做他人的附属品。特别是在多变化的社会里，要不被淘汰，不被排斥，就愈加要时刻的来加强自己的修养，灵活地在各处各地发挥我们的才能。”^③在此前后，《妇女》先后发表了不少谈修养的文章，如《怎样和男同事相处？》，提出“可以大方友善的跟他们

①② 1946年10月《妇女》。

③ 1948年8月《妇女》。

共同争辩一个问题，互相帮助，但也不要只让人家来为我们服务和效劳，有事要我们去跟男同事合作的，也决不要躲避。男女同事间的互相尊重是绝对必要的。轻浮却是要不得。这不但会使人家瞧不起你，更会给无聊的男同事可乘之机。”^①《谈谈小姐脾气》一文则说道：“小姐二字是对青年知识妇女的尊贵的称号，但小姐脾气确实是对她们的一个很坏的批评。大概有：胆量小，胸襟狭，爱面子，摆身份，无毅力，少决断。小姐脾气是妇女灵魂上的毒素。”现代妇女解放的方向首先就要克服小姐脾气，“同大多数人团结在一起，从生活中认清自己，有坚定的学习精神，严肃的生活态度，关心时局，关心政治，把自己的心放在更广大的事情上，不要把自己放在第一位”^②。

(3) 对时事形势的关注

为即时反映社会生活众相百态，及时掌握社会动态，《妇女》专门设置了“一月妇女”专栏，将全上海报纸和社会各方集中注意的时情及时登载，并加以评论，以引导妇女关心时事，关心自身的环境及将来的前途。

1947年，国民政府颁布了取缔各种奢侈娱乐的法令，其中特别规定，所有供应妇女伴舞的营业性舞厅都在取缔之列，这在上海引起极大反响，甚至引发了震惊全国的“舞潮案”。在禁舞的反复过程中，特别引起各方关注的是“舞女今后往哪里去”的问题，为此《妇女》作了系列报道，从舞厅从业人员要求政府暂缓禁舞而捣毁社会局的暴动，到禁舞带来的一系列连锁反应，1948年2月，《妇女》编辑部特地走访了几个职业舞女，搜集了很多资料，发表了《舞女哭了——记禁舞前后》一文，明确表示：“如果在妇女的立场来看，不管怎样，

① 1948年7月《妇女》。

② 1948年9月《妇女》。

取缔消耗性的娱乐场所，使我们女性中少掉一些供人作乐的机会，是非常合理的，值得大家拥护。当局在国难时期禁舞是为了尊重女性的缘故。但数千舞女的哀诉，呼声和彷徨无主的声音，又不得不激起大多数社会人士的同情。她们很多人不独是为了个人生活问题，往往负有全家生活的重担。”过了大半年，社会上又重提此事，因为南京政府规定，舞厅按月以抽签方式停业一家。“为什么说了又说的事情，不断提出。舞厅停业，大批从业人员没有出路，他们既然是人，也是要生活的，尤其是舞女，他们要负担着家人的生活。各种有职业的妇女尚因工厂停顿或公司营业困难有失业或薪水不敷开支的威胁，又何况无职业无专门技能的失业舞女呢。”^①对面临失业的舞女深表同情之心。

1948年2月，申新九厂工人罢工遭到国民党政府当局的血腥镇压，而一些报纸不但报道不详细而且作了歪曲报道，为此一名亲眼目睹血案经过的女工将事件真相写给《妇女》，《妇女》发表了她的来信：“我真不相信这还是一个人的世界，要求生存也犯法，随时随地挨打，被抓被杀，生命哪儿还有一点保障？哪儿还有真理？”^②1948年年底，市面极度恶化，“当一家家禁闭的商店，一条条长蛇阵，抢购、无货应市、物价狂跳等一系列现象，使小老百姓为生活感到心惊肉跳，家中荡然无物，外面却又无论日用品，事物，一切都购不到，或是贵得吓人。”在这种形势下怎样活下去成为每个人担忧的问题。《妇女》的“一月妇女”栏目也将市场抢购风潮中妇女所受到的最惨重迫害的情景予以披露，如1948年11月《受罪的生活》一文，报道了为抢购肉食而发生的妇女被误杀、婴儿被压死等残酷的事件。《教师活不下去了》一文，披露了限价开放以后，在飞涨的物价里，各地

^{①②} 1948年2月《妇女》。

教师们呼声不断，不满强烈，当教育局长训话时被轰下台，并举行代表会议决议“全体教职员请假四日购粮，发给一月薪水，供备寒衣”。另一篇《抢购风下》则更进一步凸现了紧张的时局下百姓的无奈，交易所一片冷落，“上午，大家准九时到写字间，朝上看看天花板，向窗外溜溜野眼，看壁上电钟的红色秒针，渐渐的转过一圈，又转过了一圈……”银行职工叹气：“我积了美金是准备将来回去做路费和结婚用的，我原意是保存币值，想不到上了金元的当，照现在的黑市，非但结不了婚，再过二天，连路费也不够了，我做梦也想不到节衣缩食省下来的四五年的薪水给这么一来就毁光了。”^① 1948年12月，面对物价飞涨的威胁，为争取温饱，争取生存，上海全市市立学校教师罢课，提出“总请假”，市中学教师联谊会要求市府转电中央：在教师待遇上恢复生活指数，月初发薪水，恢复配米八斗。此后《妇女》发表了《总请假以后》一文，在综述了这次罢课失败后评论道：“失败的最大缺点是教师间没有任何联络，所以大有给人牵着走的模样，但是至少给人知道了，平时最安静的秀才，在实在没法生活下去的时候，是也会吼叫的，也会反抗的。”“有钱的人们已在纷纷南迁，有的上美国，有的在向香港、广州、台湾溜，教师们却还正在饥饿线上挣扎，而且还坚守着自己的岗位，不肯放松。”^② 对教师的贫困和无奈表示了极大的同情。

三、结 语

从以上四种面向女性基督徒刊物的创刊背景和性质内容特点来

① 1948年11月《妇女》。

② 1948年12月《妇女》。

看，可以发现这几种刊物有以下几方面的异同。

第一，由于这些刊物的编辑出版机构都属于基督教组织，因此都把传播基督教福音思想作为最基本的职责和使命，无一例外地将宣传《圣经》、传播崇敬上帝等内容放在相当的位置，差别在于宣传、传播这些宗教内容的方式和程度不同。《女铎》以知识性介绍为主，并通过小说、戏剧等文学形式将这方面的知识和思想融会于中；《女青年报》多从理论层面来进行宗教理念的传播和灌输；而《女星》则完全以大众化、通俗化方式，向读者讲述《圣经》中的故事。这一差别，主要是由刊物面向读者不同层次的定位所决定，换句话说，是这几份刊物针对不同的读者对象采取错位编辑和发行的缘故。

第二，这些刊物因面向女性世界，故都对与妇女生存、社会地位、婚姻和家庭生活有关的问题表示了很大的关注，差别在于关注这些问题的层面、角度、深度以及提供的解决问题的思考和方法不尽相同。《女铎》、《女星》多侧重于女性个人所面临问题的解释和指导，其内容比较具体，很有针对性，甚至具有可操作性，例如关于怎样选择丈夫、怎样处理夫妻关系、怎样维持家庭和睦等等。《女青年报》则较多从提高妇女地位等社会问题的解决来阐述一系列思想，内容比较宏观，具有哲理性、思考性和鼓动性。而《妇女》则对女性从事社会职业、处理家庭、婚姻的矛盾等问题表示了更直接更深沉的现实关怀。

第三，这些刊物都有自己明确的定位，办刊方针和发行方向都十分明确，因而呈现截然不同的风格特点。《女铎》、《女星》定位于家庭月刊，主要围绕读者所处和关心的家庭生活中所遇到的问题而展开，在这前提下，《女铎》又定位于面向一般知识女性家庭或职业女性家庭，读者对象为有一定文化的知识女性，而《女星》则定位于面向农村和城市最普通的妇女，读者对象主要是文化程度较低的家庭妇

女。《女青年报》则定位于女青年会会刊，把它视为联系广大会员的桥梁和推进会务、扩大会员队伍的阵地。《妇女》则从抗战胜利后全国形势出发，定位于面向职业女性，期望通过刊物给她们指明一条走向解放和光明的道路。明确的定位和不同层次读者群的选择，决定了这些刊物在所面向的读者群中有相当的市场效果。

第四，这些刊物的主编大多是神学专业出身，受过系统的宗教教学的训练，如《女铎》历任编辑多为教会大学毕业生，因此她们在主持刊物进行宗教宣传方面，都能把握主旨。尽管如此，刊物主编者不同的经历和个性等，也使这些刊物呈现不同的风格。如《女铎》首任主编亮乐月是美国来华传教士，她主持《女铎》时刊物有明显的西方风格。其后任李冠芳是一个具有强烈爱国热情的女性，后因反对蒋介石的政策而遭受迫害^①，因此在她主编《女铎》时刊物呈现较浓郁的抗日爱国倾向。而李冠芳的后任刘美丽1936年担任基督教家庭顾问，指导圣经文学计划^②，因此在她主持《女铎》期间刊物刊登的圣经文学作品则成为一个特色。《女青年报》主编蔡葵曾担任中华基督教女青年会全国协会干事，这更增强了《女青年报》作为女青年会机关刊物的特征。而《妇女》主编徐学海曾担任国大妇女代表，并在上海民主青年联合会、中华全国妇女联合会等组织中任职，政治态度较为激进，这对《妇女》杂志较重视对社会问题的关注不无影响。

由此观之，以上这四份同类刊物所表现的异同，充分反映了基督教组织以定期刊物方式向女性基督徒包括一般女性开展宣教工作对象的针对性、形式的多样性、生动性、内容的丰富性以及风格的独

① 贝德士：《中国基督徒名录》，载章开沅主编：《社会转型与教会大学》，湖北教育出版社1998年版，第384页。

② 贝德士：《中国基督徒名录》，载章开沅主编：《社会转型与教会大学》，第471页。

特性。

由广学会率先在 1912 年开始创办《女铎》这一专门面向女性基督徒的刊物后，《女青年季报》跟着出版，随后其他同类女性刊物陆续问世，这实际上反映了这类面向女性基督徒刊物产生和发展的客观趋势，也就是说，各种面向女性基督徒刊物的出现有其必然原因。

首先，近代中国从 19 世纪中叶开始，至 19 世纪末，在陆续来华传教的西方传教士中，女性传教士占基督教在华传教士半数以上，相对于男性传教士，她们自然更关注女性面临的种种问题。同时，来华传教士中“不乏女权主义者，其男女平等观念和毫不妥协地与持歧视态度的习惯势力做斗争的精神也随之输入中国”^①。这些因素决定了对女性问题的讨论和重视迟早会被列为基督教宣教事务的重要内容。

第二，19 世纪中叶教会所办女子学校的兴起，在给一部分女性提供教育机会、培养一批女性基督徒的同时，也提出了怎样使更多女性在学校之外得到持久的知识获取方式。19 世纪 80 年代一批教会女子中学相继建立，大致培养两类人才。一类是“能在社会发挥影响，能够兼通中西的世俗人才”，即毕业后能走上社会，从事文化和教育工作。另一类是“贤妻良母”，即她们“信仰基督教并能履行日常的宗教礼仪，学会必要的家庭训练”，“如育儿、厨事和美化家庭，掌握基本的西学知识”等^②。就这两种人才的培养来说，前者要求的知识训练系统性较强，后者则相对松散，然而社会需要量很大。由此通过学校之外方式培养此类人才便被提上日程，除了专门性读物，能够满足这种需要的最好方式，莫过于办期刊。

① 王奇生：《教会大学与中国知识女性的成长》，载章开沅主编：《文化传播与教会大学》，湖北教育出版社 1996 年版，第 176、180 页。

② 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，天津人民出版社 1997 年版，第 228—231 页。

第三，广学会、女青年会这些机构和组织本身的特性，决定了它们创办女性刊物的必然性。广学会在中国创立后最初使用的英文名称是“The Society for the Diffusion of Christion and General Knowledge among the Chinese”，其直译成中文的意思就是“在中国传播基督教与普通知识协会”^①。因此通过翻译出版各种书报杂志传播和介绍基督教和近代西方科学知识，是广学会的使命。民国初年，社会面临转型，不少传统的观念开始发生剧烈的变化，如新教传教士“破天荒地在教会学校中推行了男女同校读书”，“自主婚姻也越来越多”，“两性道德观也开始改变”。^②在这女权主义呼声上升，社会女性需要进一步得到知识，进入社会时，广学会适时推出具有综合知识的《女铎》杂志，以为处于社会观念激烈变动之中的女性“指点迷津”，是完全符合广学会出版实践的逻辑发展的。而女青年会建立几年后即创办《女青年报》，则从另一个方面说明基督教组织对女性基督徒的专门关注，由于女青年会这一组织的建立而有了具体结果。

总之，这几份女性基督徒刊物虽有各自独特的创办背景，但它们的创办实际上反映了一个共同点：通过各种方式的宣教，实现对女性基督徒精神世界的关注和改善她们物质生活的引导。虽然还很难说能将这一结论推广应用到所有有关女性基督徒的刊物，但是可以说它对相当一部分这类刊物是适用的。

（作者单位：上海市档案馆）

① 《基督教在华出版事业》，第 73、77 页。

② 《基督教在华出版事业》，第 31、32 页。

从中西史料看清代前期的 女性天主教徒*

张先清

一、引言

清人黄标在所著《庭书频说》一书中，对于当时女子“不守妇道”的行为，曾有过如下感慨：

世间严肃闺门者固多，不谨闺门者亦不少。恪遵妇道者固有，不守妇道者亦甚多。曾见有女红不勤，以巡门挨户为正事；中馈不修，以登山谒庙为善行。贵者乘肩舆，拥侍妾；富者驾宝马，炫明珠。盛其首饰，异其服色，以供人之瞻玩；妖冶其容，袅娜其步，以牵人情思。……今日进香，明日修醮。此处参佛，彼处祖拜。……甚至勾引私奔。……而男女混杂，因而失节者有之，无穷丑行……^①

从上引黄标的观察可知，在他所生活的清代前期，妇女早已不是

* 本文提交“性别与历史”学术讨论会（上海大学，2005年5月28—29日），会上承魏扬波博士（Dr. J. P. Wiest）评论并提出不少修改建议，附识于此，以示感谢。

① 引自何素花：《士大夫的妇女观——清初张伯行个案研究》，载《新史学》，第15卷3期，2004年9月，第75页。

大门不出、二门不迈的“笼中人”，而是享有一定程度的社会活动空间。尤其是相当多的妇女在宗教信仰活动方面十分投入，引文中所云“今日进香，明日修醮。此处参佛，彼处祖拜”，形象地说明了明清时期女子与佛、道及民间宗教信仰之间的这种密切关系^①，一些学者甚至得出结论，在宗教团体中，女性信徒经常在人数、事奉、献金等方面，都有超过男性信徒的现象^②。

此论大抵不差。实际上，不仅是中国宗教，明末以来，随着天主教传入并在中国社会中生根发展，这个西来宗教也吸引了相当多的女性皈依，而且这些女性信徒还在天主教的传播、扩展过程中扮演了十分重要的角色。然而，与妇女在中国天主教早期发展史上这种重要作用形成鲜明对比的是，长期以来，学术界关注妇女与明末清前期天主教传播之间关系的研究却是十分有限，目前所见，除了少数论著讨论徐甘第大之类著名奉教女性^③，或是特殊的奉教群体——天主教贞女外^④，鲜见有综合分析明清时期女性信仰天主教的

① 关于明清时期妇女与中国宗教之间关系研究，见喻松青：《明清时期民间宗教教派中的女性》，《南开大学学报》，1982年第5期；洪美华：《清代民间秘密宗教中的妇女》，硕士论文，台湾师范大学历史研究所，1992年；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》，三联书店2002年版，第259—296页。

② 李贞德：《最近中国宗教史研究中的女性问题》，载李玉珍、林美玫合编：《妇女与宗教：跨领域的视野》，台北里仁书局2003年版，第4页。

③ 有关徐甘第大的研究主要见[比]柏应理著，徐允希译：《一位中国奉教太太——许母徐太夫人甘第大传略》，台中光启出版社，1965年版；King, Gail, Couplet's Biography of Madame Candada Xu (1607—1680), in *Sino-Western Cultural Relations Journal*, 18 (1996), p.41—56; Candida Xu and the Growth of Christianity in China in the Seventeenth Century, in *Monumenta Serica*, 46 (1998), p.49—66; 有关南明永历宫中妇女信徒的研究，见方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1988年版，第1册，第294—301页。

④ 有关天主教贞女的研究主要有：鄢华阳 (Robert Entermann), *Christian Virgins in Eighteenth-Century Sichuan*, in Daniel H. Bays, ed., *Christianity in China*, (转下页)

其他论著^①。

究其原因，诚如学者所言，首先，妇女史的研究也只是在近期才引起学术界的重视，至于由此关注妇女与基督教传播关系，则是更晚的事。此外，有关明末至清代前期中国信徒的资料本来就少，而反映女性信徒的资料则更是少而分散，学者要想在这方面有所收获，必致穷搜博引^②。付出太多，收获有限，自然是智者弗为。

笔者近年来一直关注清代基层天主教会发展情况，其中亦颇注意搜集包括女性教徒群体在内的各类资料。本文即尝试钩稽此类相关中西文献史料，在以往学者研究成果的基础上，对清代道光以前的女性天主教徒信仰与生活某些剖面进行探讨^③，以期有补于前述妇女与基督教研究中存在的缺憾。惟限于学识，其中不足之处，尚祈方家指正。

(接上注) *From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford: Stanford University Press, 1996, p.180—193. [法]沙百里著，耿升、郑德弟译：《中国基督徒史》，中国社会科学出版社，1998年，第211—221页；梅欧金（Eugenio Mene-gon），Christian loyalists, Spanish Friars and Holy Virgins in Fujian During the Ming-Qing Transtion, in *Monumenta Serica* 51 (2003), p.335—365, p.354—357；张先清：《官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展》，第五章“信仰与生活”，第二节“妇女守贞观念的移植”，第202—219页。博士论文，厦门大学历史系，2003年6月；张先清：《贞节故事：近代闽东福安的天主教守贞女群体与地域文化》，《离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起》上海人民出版社2005年版。

① 钟鸣旦在所编《中国基督教研究指南》一书中，列有一小节概括介绍中国妇女基督徒的情况，见 Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635—180*, Leiden; Boston; Koln: Brill, 2000, p.393—398。

② Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635—180*, p.393。

③ 本文暂不列专节讨论清代天主教守贞女情况，相关研究可以参考鄢华阳、梅欧金相关文章及拙作。

二、半 边 天

自明末传教士入华后，就已经注意到向妇女传教的问题，如耶稣会士费奇规在京畿地方传教时，“时有人教者甚众，奇规乃分其人为三部，男子命徐必登修士讲授教义，妇女年老者奇规自任讲授之责，幼妇少女则命业经训练之儿童为之解说。是年受洗者一百四十人，复往其他村庄说教，有一处经一妇女劝化七家之人而领之受洗”。^①当时受洗入教的妇女已有一定数量，例如耶稣会士毕方济曾赴淮安府传教，到他离开时，当地信徒中有“官吏受洗者三人，中有一人是宗室，绅耆三十人，士人二十七人，妇女八十人，平民称是”^②。汤若望在京城活动则颇注意向内庭传教，宫廷中也有一些妇女入教，其中“有三人居后妃位，教名阿加特（Agathe），烈纳（Helene），西奥多拉（Theodora）”，到1640年时，据载明廷“宫中有信教妇女五十人”^③。南明永历帝时，因为卜弥格、瞿沙微等传教士的努力，宫中妇女信教者也不少^④。

入清以后，妇女皈依天主教者的人数，尽管无确切统计，但通过各地有关女性教徒数量的记载情况，可以推测要比明代时增多。例如清代前期据一份传教士书简记载，康熙年间在北京地方就已有八百名妇女信徒，分布在城市的各个地区^⑤。其他地方如南阳等地，妇女人

① [法] 费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局1995年版，第82页。

② 《在华耶稣会士列传及书目》，第145页。

③ 《在华耶稣会士列传及书目》，第170页。

④ 《在华耶稣会士列传及书目》，第575页。

⑤ [法] 杜赫德编，郑德弟、吕一民、沈坚译：《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第1册，大象出版社2001年版，第234页。

教的也很多^①。

现存一份清代雍正年间地方官府的报告可以为我们提供比较多的有关妇女入教的情况。雍正十年七月初二日署理广东总督印务、广东巡抚鄂弥达在奏报广州地方的天主教情况时，指出广州城内有关八座男天主堂，信徒约万人，此外，他还进一步指出广州城中女性信徒的分布：

又女天主堂凡八处：清水濠，女堂主顺德人谭氏、刘氏，引诱入教妇女约四百余人；小南门内，女堂主顺德人陈氏，引诱入教妇女约三百余人；东朗头、盐步两堂，女堂主俱顺德孀妇梁氏，掌管、引诱入教妇女约六百余人；西门外变名圣母堂，堂主顺德孀妇何氏，引诱入教妇女约二百余人；大北门天豪街变名圣母堂，堂主正蓝旗人余氏，引诱入教妇女约三百余人；小北门内火药局前，女堂主顺德孀妇苏氏，引诱入教妇女约二百余人；河南濠口女堂主南海人唐瑶章妻戴氏，同堂孀妇卢氏、唐氏，引诱入教妇女约三百余人，以上八堂共引诱入教女子约二千余人。^②

从鄂弥达此奏可以看出，他对当时广州天主教活动有相当程度的了解，反映在他不仅于奏折中提到了信徒的大致数字，而且对男女教堂的分布、为首的教会人物都掌握得比较清楚。这类奏折对于研究清初禁教时天主教的活动是很有帮助的，因此也引起了不少学者的注

^① 《在华耶稣会士列传及书目》，第811页。

^② 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，中华书局2003年版，第1册，第70页。

意，例如，陈垣先生就将其视为一种珍贵教外史料，并据之以考察清代禁教期间天主教发展。^① 从上引文可知，当时广州地方有妇女教堂八处，皆分别立有“堂主”之类女性首事人物管理，而将鄂弥达所列各堂信教女子人数相加，该八处女堂的妇女信徒总数要超过二千三百人，可见当地信教妇女数量相当可观。

上面所举的只是广州一城的状况。实际上，经过明末以降长达近百年的传播，天主教在清代前期积淀已深，正处于一个发展高峰时期，城乡之间大大小小天主教群体的分布已是十分广泛^②。而在这些天主教群体中，都有相当部分女性天主教徒存在，前述雍正年间广州城的情况就是一个典型的例子，它可以看作是城市天主教群体的代表。至于乡村教会群体，也有类似的状况。

从明末开始，福建就是天主教在华传播比较兴盛的省份之一，这里不仅有耶稣会、方济各会传教士活动，而且还是天主教多明我会华主要传教地区。其中，闽东福安县就是多明我会的活动中心。清代前期该县已有数以万计的天主教徒，当中，妇女信徒就占有相当大的比例。例如，多明我会士华敬曾在一份写于1733年的报告中谈到，十余年间，他与其他两位同会传教士在该县西部小镇穆洋及附近地区曾经为2000余人施洗，其中相当多数是妇女^③。此外，多明我会传教档案中，另存有一份1733年福安县顶头村地方教徒登记表，该登记表记录了当时顶头村教会所属的47个家庭的名单，这47个家庭共

① 陈垣：《从教外典籍见明末清初之天主教》，《陈垣学术论文集》，中华书局1980年版，第1集，第192—226页。

② Nicolas Standaert, *Creation of Christian Communities*, in Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One*: 635—180, p.555—575.

③ Jose Maria Gonzalez, *Misiones Dominicanas en China (1700—1750)*, Tomo II, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. 1952—58. p.339—340.

有 286 个成员，其中有 3 位确定是外教人，1 位是已故信徒，因此实际上有 282 位天主教徒。在这 282 位天主教徒中，男子为 136 人，女子为 146 人，妇女信徒的比例占到了该天主教群体总数的半数以上^①。地方志也曾记载该县“康熙间邑妇多从西洋邪教”^②，顶头村乃至福安县的例子表明，当地妇女信从天主教已是很普遍的现象。

由上可见，清代前期妇女皈依天主教的人数虽在全国人口比例绝对数量中是微不足道的，但是，在具体的天主教社区中其数目则不容忽视。甚至在一些城乡天主教群体中，有时会出现当地妇女信徒的数量超过男性信徒的情况，由此说明在天主教信仰上，存在妇女半边天的现象。

三、身份、阶层与皈依

在现有讨论妇女与宗教关系的论著中，有一个比较明显的倾向，就是相当多的研究注意到了从各类宗教经典中考察性别议题，但却忽略了关注妇女在实际社会宗教组织中的地位、处境，由此一部分学者发出了“妇女在哪里？”（Where are the women?）的感慨^③。确实，如果妇女史或性别研究学者只注意从宗教经典上诠释妇女与宗教的关系，妇女作为宗教组织中的一分子的真实生活将变得晦暗不明。因此，从妇女生活史角度来考察清代前期妇女教徒的身份、阶层与皈依动因、渠道，在妇女与宗教关系研究上，就具有不可或缺的意义。

据现有史料看，清代前期的妇女教徒按其所处社会地位，大体可

① 张先清：《官府、宗族与天主教》第三章《乡村天主教群体》，第 117 页。

② 乾隆《福宁府志》卷 31《人物志·列女》。

③ 李贞德：《最近中国宗教史研究中的女性问题》，载李玉珍、林美玫合编：《妇女与宗教：跨领域的视野》，第 24 页。

以分为两个大类，其中，第一类是上层社会的妇女。这类阶层既包括皇族宗室成员，也包括显宦妻室等传统社会中的统治阶层。

皇室、宫内人员信教，明代就已有之。利玛窦等耶稣会士最初就曾寄希望于通过皈依皇帝，进而利用无上皇权，实现其皈依整个中国的目的。因此，北京乃至皇城一直是耶稣会士希望能够驻留、播撒天主福音的处所。经过多年的努力，天主教信仰终于渗透进了紫禁城深宫大院里。到崇祯末年，宫内已经形成了一个稳定的信仰天主教的小群体。据西方文献记载，皇城内皈依天主教的人数逐年递增，从1638年的21人到1639年的40人，直至1640年，宫内至少有50人皈依了天主教^①。在这些皇室、宫内信教人员中，就有不少是身列妃、嫔的女性信徒，她们大多是通过奉教太监接受洗礼^②。北京明朝廷覆亡后，庞天寿等奉教太监以及瞿沙微等传教士继续在南明永历朝中活动，一时之间，永历宫中皈依天主教者数量很多，其中包括太后、妃嫔等数十位女性^③。

入清以后，虽然较少皇室、宫内信仰天主教的记载，但是，清初有不少宗室皈依了天主教，因此其女眷中也有一些人为奉教者。例如，耶稣会士利类思曾经在四川传教，历经了明清鼎革之际的纷乱，1648年，他被清军带至京师，1655年，利类思在北京建造了一所教堂，即后之东堂。利氏之所以能够建造此堂，“盖由一名 *Justa Tchao* 之妇女及宗室一人出资所建也。”此赵氏妇女，应是肃亲王豪格的侧福晋，在豪格死后入教^④。同样，耶稣会士毕嘉“传教江南，得信教

① Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635—180*, p.439.

② 《一位中国奉教太太——许母徐太夫人甘第大传略》，第65—66页；Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635—180*, p.439.

③ 参见方豪：《中国天主教史人物传》，第1册，第294—301页。

④ 《在华耶稣会士列传及书目》，第241页。

妇女赵氏布施，于一六六〇年在扬州建筑教堂和住宅各一所”。^①此赵姓女教徒，极有可能就是上述宗室豪格妻。1659年，赵氏还与佟国器夫人亚加大联合出资建造杭州天主堂，“为中国全国最美丽之教堂”^②。

耶稣会士白晋在一封1710年7月10日发于北京的书信中，也谈到另一位赵姓皇族贵妇皈依天主教的故事：“这位贵妇嫁了一位出身皇族的老爷；为显示其高贵出身，他系的是红色腰带。这位贵妇叫赵太太（Tchao-Tai-Tai），取的是她夫君的姓氏，亦即整个皇族的共同姓氏。”^③赵氏无法忍受丈夫痴迷其他女人，曾打算自杀，但是一位神灵降临救了她，几年后，当她去拜访一位信仰天主教的亲戚时，在其家祈祷室里看到了圣母像，马上认出“这幅像上画的便是时刻萦绕于她脑际的她的救星”。于是她立意信奉天主教，并在传教士及其他信徒的帮助下，学习天主教义及祈祷礼仪，清除家中的偶像崇拜，终于在病危弃世前接受了洗礼入教^④。

清代前期影响最大的奉教宗室当属苏努家族^⑤。苏努为清太祖努尔哈赤之四世孙，与雍正帝为从兄弟。康熙时曾以辅国公、镇国公任都统、宗人府左宗人及纂修玉牒总裁等职，并封贝勒。苏努本人可能没有奉教^⑥，但是他的十余位儿子中，大多数都信奉天主教，是康雍年间著名的奉教旗人家族。苏努家族中的女眷也大多皈依了天主教，如苏努正房夫人，洗名安娜^⑦，苏努诸子的妻室、儿女很多是天主教

① 《在华耶稣会士列传及书目》，第321—322页。

② 《在华耶稣会士列传及书目》，第263页。

③ [法]杜赫德编，郑德弟译：《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第2册，第45页。

④ 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第2册，第46—47页。

⑤ 关于苏努家族奉教事，见陈垣：《雍乾间奉天主教之宗室》，《陈垣学术论文集》第1集。

⑥ 苏努死于1725年1月2日，在西方文献中并未明言苏努的天主教徒身份。方豪等学者推定其为天主教徒，现在看来，此点还存在疑问。

⑦ 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第3册，第63页。

徒，如苏努第三子苏尔金，“他于1721年圣母升天节受了洗。他的教名是若望（Jean）。他的独子同时受洗，教名是依纳斯（Ignace）。他全家都已经受过教导，不久，也都受了洗。其中有他的福晋，教名是赛西莉（Cecile）。她又动员了其他夫人们，有她的妯娌们及她的儿媳妇。她的儿媳妇教名是阿涅斯（Agnes），指导她的人称她为基督教中的女英雄。他的两个孙子托马斯（Thomas）和玛窦（Matthieu），一个六岁，另一个七岁，还有他的两个孙女都受了洗。”^①除了上述诸人外，见于教会文献中苏努家族的女性天主教徒还有：特雷沙（Therese）福晋，苏努长子妻；乌尔绪尔·李（Ursule ly），苏努五子妻；弗朗索瓦兹福晋，苏努第十二子乌尔陈（洗名若瑟）妻。此外，据文献记载，苏努的第十子书尔陈（圣名保禄）与第六子勒什亨（圣名类思），二人妻子也都受洗^②。其他见于文献记载的苏努家族的女基督徒还有卡特丽娜·南（Catherine Nan）、玛丽·库（Marie Cou）、阿涅丝·贝（Agnes Pe）、米歇尔·贝（Michelle Pe）、卡特琳娜·苏（Catherine Sou）、卡特琳娜·胡（Catherine Hou）、吕西·黄（Luce Hoang）、玛丽·鲁（Marie Lou）、阿涅丝·赵（Agnes Tchao）、苏珊娜·刘（Suzanne Leou）等^③。

关于苏努家族女教徒数目，目前没有确切的数据。但是，当书尔陈请耶稣会士苏霖圣三节到其府邸内小教堂为“不能出门的基督徒福晋们做弥撒”时，苏霖在那里“让五十九位他以前奠定过思想基础的妇女领圣餐，还给其他好几位妇女付了洗，这是在这个神圣的地方收获的第一批果实”^④。由此可见，苏努家族妇女信教人数当不少于五

① 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第3册，第9页。

② 以上记载见《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第3册，第35、63、145—146页。

③ 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第3册，第89页。

④ 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第3册，第25页。

十九人。耶稣会士巴多明也曾提到当苏努和他的子孙们被下令流放时，“一共有三十七人，福晋和格格们不计在内，她们人数也有这么多。男女家人有三百左右，他们大部分都受了洗”^①。

除了苏努家族外，清代前期宗室女性成员信奉天主教者亦不乏其人。例如，在耶稣会士巴多明的一封信简中，曾记载康熙年间的一位洗名为约瑟夫（或译若瑟）的亲王，“他的福晋叫玛丽亚，他的女儿叫波拉（或译保辣）。约瑟夫亲王深居简出，为人师表，他对基督教很了解，很郑重其事地讲授基督教理，老亲王的儿子们称他为叔叔，因为从清朝奠基皇帝算起，他和他们的父亲是同辈的，他的年龄和身份在老亲王的眼中有着子侄们不可与之相比的说服力”^②。据陈垣先生考证，该奉教亲王应是简亲王德沛^③。德沛，字济斋，康熙二十七年（1688）生，雍正帝从兄弟，雍正十三年（1735）五月封三等镇国将军，八月授兵部左侍郎。乾隆元年（1736）任古北口提督，二年二月授甘肃巡抚，九月擢湖广总督。四年七月调任闽浙总督，六年七月兼理浙江巡抚。七年四月调任两江总督。八年六月授吏部侍郎。此后，相继任户部左侍郎、吏部尚书等职。乾隆十三年七月以疾卸职，九月袭封和硕简亲王，十七年七月薨，年六十五，谥曰仪。从上引文中可见，德沛一家归教，其夫人、女儿皆受洗，为宗室贵妇信徒。此外，清代嘉庆二十二年曾发生一起宗室女性成员信教案。是年十一月十二日，四等侍卫、宗室绵律向宗人府宗令、和硕庄亲王绵课呈报“多罗果简郡王永王荼之媵妾爱玉等三人住房内见有西洋教十字木架铜像等件”^④。由于

① 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第3册，第39页。

② 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第3册，第16页。

③ 陈垣：《雍乾间奉天主教之宗室》，《陈垣学术论文集》，第1集，北京：中华书局，1980年。

④ 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3册，第1102页。

此时正值禁教时期，绵课等宗人府王公急忙将此事上奏，嘉庆帝下旨传讯贝子绵侗、爱玉等人，果简郡王永王茶侧室爱玉等三人承认“曾于嘉庆三、四年间，听信女医郭氏传习西洋教”，并给有“十字木架、铜像等物”^①，爱玉房中佣妇、天主教徒李氏也证明“宝奶奶（指爱玉）并老王爷的姨娘桂奶奶、福奶奶从前跟随府内太监郝三学习西洋教”^②。尽管爱玉等人自供嘉庆六年间“因受老福晋的教导，业经改悔”，不再习教^③，但此例亦反映了前述清前期宗室女眷信奉天主教的情况。

清前期的上层社会妇女天主教徒，除了上述宗室成员之外，还有一些属于显宦妻室。一个典型的例子是徐太夫人（1607—1680）。徐氏为明末著名天主教徒徐光启孙女，嫁与松江望族许家子弟许远渡。徐氏自幼受洗，洗名甘第大（Candi da），因此，在早期教会文献中，徐氏被称为徐甘第大。其子许纘曾（洗名巴西略），顺治六年（1649）成进士，历任翰林院庶吉士、检讨、右春坊右中允兼内翰林秘书院编修、江西驿传道副使、四川布政使司分守上下川东道参政、豫东按察司使、云南按察使等职^④。徐氏以子显，故又称许母徐太夫人。

徐氏奉教极为虔诚，对清初天主教的发展贡献很大。她曾多次出资资助在华传教士日用，并在各地广建天主教堂，数目达四十余所。在清初杨光先反教案发生后，徐氏亦曾派人赠送银两给驱逐至广州的各地传教士。当耶稣会士柏应理返回欧洲时，徐氏“率松江全体女教友捐制金圣爵一尊，亲绣祭衣数袭，并教士所著中文书数百册，献呈教宗”^⑤。柏应理曾在欧洲以拉丁文撰写了徐氏传记，内中极力赞扬

①②③ 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第3册，第1102页。

④ 关于许纘曾事迹，见陈垣《华亭许纘曾传》，《陈垣学术论文集》第1集；方豪：《中国天主教史人物传》，中册，第71—80页。

⑤ 方豪：《中国天主教史人物传》中册，第69—70页。

徐氏对中国天主教会的贡献，认为“在全国，几没有一圣堂、一祷告所、一教区、一善会，不曾沾她恩惠的”^①。清初来华传教士将徐氏看作是“中国的宗徒，有如圣女德加辣”^②，对她颇为感恩，以致在徐氏生前生后，耶稣会总会长曾令该会所有神父及其他神职人员为她举弥撒三台、诵玫瑰经三串，以报其种种恩施^③。

清前期显宦妻室奉教者类似徐太夫人的还有佟国器之妻（洗名阿加斯，或译亚加大，Agathe）。费赖之在有关耶稣会士成际理的传记中，提到“（成）际理滴后重还南京。一六七四年为著名巡抚佟国器授洗。国器妻阿加斯（Agathe）先已入教，与许夫人同为女界信教者之楷模，至是劝化其夫、其子、其亲属悉皆入教”^④。此外，耶稣会士柏应理所著上述徐甘第大一中书，也有一节专记阿加斯事迹，兹录如下：

其时南京城中有位太太，是总督（佟国器）的夫人。这位太太热心圣教，正与太夫人相同。她洗名亚加大，先行感化丈夫。佟公历官四省，常勤求圣教道义，只因娶有偏室，不能领洗，但却造了几座圣堂，安顿教士；教难时，因他扶教甚力，押解北京，仍竭力保障圣教，与奉教之人，一般无二。天主鉴其诚心，默助他退却嬖妾，只留正配，率领家人三百名一同领洗，成了个圣善家庭；每日晚上，公同念经，佟公长跪前列，诚心拜主，作合家表率。领洗时取名弥额尔，正效此总领天神，到处捍卫圣教。太夫人闻知此事，深慕总督与夫人的热心，虽依俗例，妇女

① 《一位中国奉教太太——许母徐太夫人甘第大传略》，第75页。

② 《一位中国奉教太太——许母徐太夫人甘第大传略》，第34页。

③ 《一位中国奉教太太——许母徐太夫人甘第大传略》，第89页。

④ 《在华耶稣会士列传及书目》，第284页。

不能与外人通函问候，但却与佟夫人交识，就备了信札与礼物，托神师转寄南京。佟夫人回函作谢，情月屯意恳，大有圣教初创时，众信友一心一德之概^①。

佟国器，字恩远，号汇白，出生于辽东望族佟氏，父佟卜年因被控通敌，于天启二年（1622）被明廷下狱赐死。佟国器随母陈氏迁居武昌，中秀才，又迁于南京，顺治二年（1645）年移家宁波。清军入浙，佟国器投入军中，因佟图赖之荐，得以编入汉军正蓝旗，并步入仕途。后授浙江嘉湖兵备道，继迁巡抚福建、南赣、浙江等地，上引文“历官四省”，即指此事。佟国器是清初天主教史上重要人物，耶稣会士何大化曾对佟氏扶教之举大加颂扬，称其“弘功济世，大德匡时，捐俸建堂，崇尚天学，广搜西书，表彰正道”^②。佟氏于顺治十二年夏于福州重修天主堂，为之立碑存记，又相继为何大化《天主圣教蒙引要览》（1655）、阳玛诺《十诫真诠》（1659）、贾宜睦《提正编》（1659）等西教士著作撰序，褒扬西教西学。康熙初，杨光先反西教，控告朝中与西士过从甚密官员，佟国器亦列名其中。

从上引文可见，佟国器扶植天主教，主要受其夫人的影响。佟夫人早年即受洗入教，为虔诚女教徒。正是在她的劝化下，佟国器不仅在任所建堂兴教，而且最后还于康熙十三年（1674）在南京由耶稣会士成际理付洗，阖家成为天主教徒。佟夫人也成为明清之际与杨廷筠女亚格内斯、徐光启孙女甘第大一样，名闻中国教会历史的奉教女性^③。

① 《一位中国奉教太太——许母徐太夫人甘第大传略》，第74页。

② 何大化：《天主圣教蒙引要览》，自序。

③ Arthur. W. Hummel, ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644—1912)*, United States Government Printing office, Washington, 1943, p.793.

耶稣会士书简中还记载了其他一些家世、声名虽不如徐甘第大、佟夫人显要，但也属于官宦人家的妇女基督徒。如殷鸿绪 1726 年 7 月 26 日写于北京致杜赫德神父的一封信中，就精心描绘了一位女基督徒，她的丈夫是一位非基督徒，一个“官位较高”的官员，这位女基督徒用自己的“耐心和德行”，影响了丈夫，使他同意让其四个孩子受洗^①。

殷鸿绪的同一封信还提到，因为受苏努家族虔诚奉教的影响，不少新信徒坚定了信仰，其中，有两位他所熟悉的旗人小姐：

她们像真正的修女一样住在自己的兄弟家，平常按时祈祷，做女红、守斋、浸身，遵循其他最严格的斋戒。每天，我们教堂做祈祷时，她们就在耶稣受难像前做祈祷，她们不能经常如愿地到教堂去参加领受圣餐，她们就在精神上进行她们所熟悉的领受圣餐。这两位圣洁的小姐有时到她们的基督徒姨妈家去，有时我也在那里，她们就进行忏悔和领受圣餐，她们因此很欣慰。她们经常向我坚决要求让她们以更特殊的方式发愿终生献身上帝。她们几乎三句不离为耶稣基督流尽鲜血的幸福，她们每次和我告别前总是祈求我祈祷上帝赐给她们这种恩宠^②。

上述二人，应当也是来自社会上层的奉教旗人女性。

第二类，下层社会的妇女信徒。这类女信徒生活在城乡之间，大多是从事各种职业的普通妇女。如耶稣会士彭加德在 1712 年 9 月 1 日一封发自江苏崇明岛的书信中，谈到他所管辖的江南传教区天主教

① 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第 3 册，第 206 页。

② 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第 3 册，第 207 页。

会情况：

岛屿的位置或许让人们以为其多数居民从事渔业，其实专业渔民很少。……有些时节里有大批运渔船来到这里，其中总有10至12艘船上载有分属大陆不同教堂管辖的基督徒，他们总会找我忏悔并领圣餐。男人们通常在耶稣升天节这一天来我教堂。我则于翌日或数日后前往一名基督徒家中，女基督徒们汇集于此，我为她们举行圣事。她们的信仰和虔诚令我高兴，使我确信这些在尘世间受男人蔑视的可怜人一旦上了天堂将同样高贵^①。

彭加德上述信中所提到的崇明岛及附近地域妇女基督徒，就是典型的基层奉教女性的代表。

此外，在雍正以降的禁教案中，我们还可发现更多有关此类下层社会奉教女性的记载，兹将禁教案中所见部分基层社会妇女信徒名氏列成下表：

案发时间	案发地点	女信徒名氏	资料出处
雍正十年七月	广州	谭氏、刘氏、陈氏、梁氏、何氏、余氏、苏氏、戴氏、卢氏、唐氏	清档 1：70 ^②
乾隆十一年五月	福建福安	郭全使、缪喜使	清档 1：85
乾隆十一年	江苏苏州	沈陶氏、伊曹氏、吴伊氏、周玛利亚、王三姑、沈七姑、许四姑、王大姑、王二姑	方豪书：下 120—121 ^③

① 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第2册，第74页。

② 此处“清档”指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》，中华书局，2003年，“1：70”指该书第1册，第70页。下同。

③ “方豪书”，指《中国天主教史人物传》，“下”指下册。

(续表)

案发时间	案发地点	女信徒名氏	资料出处
乾隆十七年十月	福建龙溪后坂	李阙娘	清档 1: 187
乾隆四十九年七月	湖南湘潭县十五都社埠	唐氏	清档 1: 349
嘉庆五年闰四月	贵州省城六广门外	罗宋氏	清档 2: 813
嘉庆十年	海淀海甸杨家井地方	陈杨氏	清档 2: 835
嘉庆十九年九月	福建闽侯、侯官	陈郑氏、何淑玉、何珠	清档 3: 1008
嘉庆十九年十月	贵州贵筑县	陈玄妹、邓三妹、张杨氏、王韩氏、王梅氏、赵张氏、周王氏、余康氏、李杨氏、王赖氏、孙洪氏、刘谢氏、顾王氏、廖杨氏、王朱氏、勾李氏、邓钟氏、张陈氏	清档 3: 1013
嘉庆二十年	四川宜宾、彭山等县	李尹氏、李谢氏、尹李氏、尹梁氏、李四妹	清档 3: 1054
嘉庆二十一年七月	四川合州什邡县	罗王氏	清档 3: 1088
嘉庆二十二年	京城	李氏	清档 3: 1103
嘉庆二十二年十二月	京城炕儿胡同	李邵氏	清档 3: 1107
道光十八年二月	京城西直门外正福寺	唐孔氏、李孔氏	清档 3: 1224
道光十九年二月	贵州贵筑县	徐王氏、彭王氏、周邹氏、朱裴氏、朱徐氏、王黄氏、李刘氏、王李氏、尹张氏、顾王氏、李王氏、王刘氏、王四寡婆、周王氏、倪尹氏、刘谢氏、王罗氏、廖徐氏	清档 3: 1241—1242

(续表)

案发时间	案发地点	女信徒名氏	资料出处
道光十九年	福建福安县	刘黄氏、刘陈氏、陈郭氏、刘潘氏、孙钟氏	清档 3: 1238
道光二十年	京城	李氏、赵氏、马氏、关氏、王氏	清档 3: 1276
道光二十二年	京城	王郑氏、郑刘氏、王王氏、杨杨氏、张二姐	清档 3: 1287

上表所列禁教案中所见的女信徒，为了解清代前期基层奉教妇女诸剖面提供了一些十分难得的线索。从有关记载我们发现，这些妇女信徒大多出自贫寒人家，从事佣工等低下工作。如嘉庆二十二年爱玉案中，爱玉房中佣工妇人李氏，就是“于五十岁时跟随行医的童真郭氏学习西洋教，供奉天主耶稣。六十四岁时，郭氏将我荐给伺贝子府内佣工”^①。其中许多人还是夫死守寡的孀妇。如罗宋氏（1743—？），圣名保辣，夫家原为富有商人，乾隆三十八年（1778）夫亡后，罗宋氏即“一心为主服务，至各地访问教友”，往来活动于川黔各地，“屡受诸苦，稍不以辞”，为教会中人赞扬^②。此外，嘉庆二十二年案中之李邵氏自供为“直隶深州人，年六十六岁，来京在崇文门外炕儿胡同居住。我从十七岁上父亲邵永清主婚娉给固安县人李国珍为妻，并无生育，我公公李大，婆婆李张氏，男人李国珍在日原都奉天主教。我过门后，男人教我天主真言，就时常念诵，我也奉这教”^③。道光十八年二月，京城西直门外正福寺等处王二等人习教案，内中唐孔氏“系已故民人唐四之妻，与伊胞姐李孔氏俱习天主教，持斋已有数年，均不肯出教”^④。

① 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第3册，第1103页。

② 方豪：《中国天主教史人物传》下册，第152页。

③ 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第3册，第1107页。

④ 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第3册，第1224页。

从上述分析可见，清代前期信奉天主教的妇女构成是十分复杂的，她们身处社会各个阶层，既有来自宗室显贵与官宦妻室等上层社会的妇女，也有相当多数来自社会下层普通人家。那么，应该如何理解清代前期上述诸阶层妇女对天主教的皈依？她们又是通过什么样的渠道皈依呢？

Lewis R. Rambo 在探讨宗教皈依问题时，指出皈依是一个包含了个人、文化、社会及宗教等多重维度在内复杂多面的过程^①。清代前期妇女皈依天主教的原因也是如此复杂多面的，要归纳出她们的各类皈依类型，无疑困难重重。下面，我只能依据目前所见的史料，暂时将妇女皈依的原因，简单归纳为以下两个要素：

其一，家庭影响。清代前期不少妇女出生在天主教家庭里，她们从小就接受洗礼，成为天主教徒。如前述徐甘第大，从其祖父徐光启开始，徐家就皈依了天主教，其后代自然容易跟从这种信仰。在清代禁教期间，我们发现相当大比例的妇女信徒，她们之所以信仰天主教，也是因为天主教是其祖传宗教，她们只是被动地延续这种宗教，这是天主教家族性传播非常明显的一个特点。除此之外，家庭影响还表现在，当丈夫或家中其他亲属皈依了天主教后，女性也极易受其影响，逐渐主动或被动地接受天主教。如前述苏努家族中，许多女眷就是因为丈夫信仰了天主教，本身也改宗该信仰。类似的例子还有许多。例如耶稣会士殷鸿绪在他发自 1726 年的一封书信中，谈到北京地方有一位新皈依的教徒，“这位新入教者一受洗礼，就只想着他母亲和他妻子也入教”。他的妻子很快听从他的话皈依入教，其母亲最初虽然顽固不从，但最后也被该教徒所感动，最后全家都进了教^②。前述

^① Lewis R. Rambo, *Understanding religious conversion*, New Haven and London: Yale University Press, 1993, p.165.

^② 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第 3 册，第 199 页。

嘉庆二十二年北京炕儿胡同民妇李邵氏的信教，也是因为夫家是教徒家庭，受其影响，李邵氏也很快入教。妇女归教受家庭方面的影响，在清代前期妇女信教占有相当大的比例，其原因可能与妇女对男性的依赖程度较高有关，在三从四德的礼制规范约束下，妇女很容易在宗教信仰上做出让步与顺从。

其二，妇女个人基于灵魂救赎、疾病医治等各种需求而主动皈依也是一个相当重要的因素。清代前期，相当部分妇女为天主教的天堂地狱说教所打动，她们希望通过自己生前信教，博得死后得救，灵魂升天堂享永福，因此接受洗礼成为天主教徒。前述赵姓贵族夫人的皈依，就是一个典型的例子。该赵姓夫人因为丈夫宠爱其他女人，内心愁苦。当她在信奉天主教的亲戚家中看到了圣母像，认出圣母就是解救她的恩人，于是开始“学习天主教义的主要条文及基督徒的常规祈祷”。后来，她所领养的一位小女孩去世，她悲痛万分，上述天主教徒亲戚告诉她，因为这位女孩是天主教徒，死后灵魂得救，上天堂，如果她想和她重逢的话，就看她是否愿意接受天主教洗礼了。最后，鉴于长期患病而健康日衰，她弃绝了偶像，接受洗礼，成为天主教徒^①。很显然，赵氏的皈依是由于相信入教灵魂可以得救上天堂的原因。

如果说追求灵魂的得救只是妇女信徒对死后虚幻世界的一种精神寄托，那么，清代前期还有相当部分妇女信徒的入教，是希望在现实社会中能够通过信仰天主教，获得实在的回报，如医治疾病等。一个典型的例子是乾隆四十九年禁教案中被捕的湖南湘潭县十五都社埠唐宋氏，她之信仰天主教，就是因为相信“吃天主斋”可以医治所患癆病^②。

^① 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第2册，第46—47页。

^② 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第1册，第349页。

无论是希望灵魂得救，还是疾病的医治，在清代前期，由于受限于所处社会地位，妇女生活中的各种悲苦常常无处可诉，因此，她们有时比男子更需要宗教上的慰藉。天主教恰好可以填补她们的这种信仰需求空间。而且，我们还注意到，当时的天主教传教士也曾有意识地通过塑造圣母等女性圣灵，从而使妇女更贴近天主教信仰，增加她们的皈依引力。关于这一点，我在下一节将作进一步分析。

妇女皈依的渠道，实际上是与上述妇女皈依的原因密不可分的。妇女皈依的原因，主要反映的是妇女归信宗教的内在动力，而妇女皈依的渠道，则反映了妇女归信宗教的外在方式。清代前期妇女皈依天主教的渠道也可概括为以下两种：首先，信仰上的直接继承。这与上述家庭影响原因是紧密联系的，一部分妇女由于出生在天主教家庭，从小就受洗为天主教徒，从而直接继承了信仰。其次，传教士、本土传道者或周围亲朋的劝化而入教。传教士来华，其主要工作就是传播天主教。这些传教士不遗余力地在各个传教区巡视，劝说人们皈依，在此背景下，不少妇女就在传教士的劝化下，信仰了天主教。耶稣会士顾铎泽曾谈到一个皈依女性信徒的例子。康熙末年，他前往河南唐河、南阳一带传教。当地一个传教区教会首领的年迈母亲坚持不信仰天主教，很多人劝导她都无济于事。鉴于“这位夫人出身于当地的名门望族，她的归信将会造成对基督教会很有利的反响”，顾铎泽亲自向她传教，试图劝导她皈依。在他的努力下，该妇女最后“当着全家人的面宣布她愿意入教”^①。

除了传教士外，清代前期活跃于基层社会的本土传道者在皈依妇女方面也起到了重要的作用。这些本土传道者，熟谙当地地理环境、人文风习，常常穿乡过村，宣传天主教义，劝导人们信教。例如，耶

^① 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第3册，第294页。

稣会士殷鸿绪就曾谈到康熙末年一个本土传道士努力劝化妇女信教的故事。该传道士受耶稣会士的指派，到陕西一带“巡视分散在各地的基督徒，让他们坚定信仰，并且争取非基督徒归信耶稣基督。”当地有一位八十岁的妇人，该传道士多次向她宣教，希望她入教，但她总是推迟归信入教，使该传道士颇为沮丧。但该传道士并没有放弃皈依这位老年妇女的愿望，不断前往妇人家传播要理，最后，这位妇人终于受洗入教^①。

四、礼教与习教

康熙末年在江西活动的耶稣会士沙守信曾经在一封致同会郭弼恩神父的信中，谈到阻碍中国妇女奉教的社会礼俗因素：

下面我要讲的是中国妇女的一些风俗壅塞了妇女皈依基督教的道路。中国的妇女从不走出家门，也不接待男士们的访问。妇女不准在公共场合露面，不准过问外面的事务，是这个帝国一条基本的伦理纲常。更有甚者，为了能使妇女们更好地遵守这一伦理纲常，人们使她们相信，女人的美不在于颜面的线条，而在于脚的纤细。以至于她们最为关心的是将脚缠小，自己剥夺自己行走的权利。一个刚满月孩子的脚都要比一位四十岁妇女的脚大^②。

上述沙守信的观察可说是正误参半。他所说的清前期社会上流行

① 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第3册，第203页。

② 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第1册，第244—245页。

的女子缠足习俗大抵不差，但是，他却把妇女闭门不出绝对化了。女主内、男主外，诚然是当时普遍流行的社会分工，然而，正如本文开篇所引黄标的一段文字表明，其时妇女也不可能幽闭到完全与外界隔绝的程度。除了少部分上层社会的女子常常深锁闺房外，绝大多数人家的女子，应该是享有较大活动空间的，她们不仅可以出外佣工，亦可往来寺庙官观中，从事念经礼佛等宗教活动，这一点，在明清时期有关社会风情的文人作品中都有十分细致的刻画描绘，由此也可看出传教士的观察与中国当时的社会现实之间存在某些差距。

然而，社会上“严男女之防”的传统礼教规定，也确实一定程度上影响了清前期妇女皈依天主教。成年女子常常被教导尽量减少与户外男子之间的接触，否则便会被视为轻佻不安分，违反社会伦理。妇女前往寺庙烧香拜佛，与僧侣之间的往来，往往成为世人猜忌的焦点，怀疑二者之间有各种不良的勾当，遭到社会舆论的强烈谴责。在这一点上，来华西教士有着深刻的认识，他们甚至还利用世人的这种猜忌，作为攻击佛教的利器，谴责佛寺僧侣勾引妇女，品行败坏。例如，耶稣会士利国安就曾在一封书信中精心描述福州某一寺庙的僧侣劫持进香妇女，最后遭到惩治的故事^①。然而，世人对妇女与宗教僧侣之间的往来的猜忌也直接影响到妇女传习天主教，“因为不信教的妇女每次去拜完和尚庙所产生的混乱都会使我们的聚会变得令人怀疑，并总是给异教徒提供一个诋毁宗教的似是而非的借口”^②。按照世俗观点，妇女与成年异性之间的接触令人怀疑，妇女与独身的宗教僧侣之间的接触更让人怀疑，至于妇女与面貌迥异国人的西方传教士接触，则更是难以容忍，因为此举不仅关系到男女之防，而且还攸关

^① 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第2册，第130—131页。

^② [法]李明：《中国近事报道，1687—1692》，大象出版社2003年版，第308页。

华夷之辨。

面对这种来自传统礼教对天主教传播的挑战，清代前期传教士在妇女习教问题上进行了不少变通，主要反映在以下几个方面：

其一，妇女传教。传教士意识到妇女自身性别在宗教传播方面的独特作用，因此他们充分鼓励妇女向同性传教，下引一封1702年11月26日耶稣会士傅圣泽发自江西南昌的书信，清楚地表明了这一点：

主要的困难是使这里的妇女皈依基督教。在老教堂，入教的妇女负责教导同性别的人，使她们接受洗礼。这样做在中国是必要的，因为中国的女人们天生羞怯拘谨，她们几乎不敢在一个男人面前露面，更不用说对一个外国男人说话，听他的教导了。耶稣基督拆除了这个巨大的障碍。有几名基督教妇女经水路和她们的丈夫一起从湖广省来到这里，开始对饶州的妇女进行基督教的教育。他们的船很快成为人们聚集的地点。神父到那里去为七名他认为已经获得足够教育的人施行了洗礼，这七名妇女此后又去教导许多其他的妇女。饶州教堂就有了这样的开端，现在教堂已拥有一些非常热忱的基督教徒。^①

从上引文我们看到，在清代前期江西饶州耶稣会传教区发展过程中，七位早期的妇女教徒起到了十分重要的作用。而这些早期妇女信徒，相当多是年老守寡的妇女，例如前面所引广州城中的孀妇，因为年老的妇女与传教士的接触，相对而言更不易引起外界的猜忌。再加上老年妇女在信仰上的独特虔诚性，使她们能够保持十分旺盛的传教热情。

^① 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第1册，第209—226页。

其二，设女堂，组织妇女宗教集会。明清时代泾渭分明的男女礼教边界，促使传教士在处理妇女习教问题上必须时刻保持着高度谨慎的态度。妇女与户外男子之间的见面会被视为不合礼法，此外，明清时期，“男女混杂，夜聚晓散”，一直被视为是邪教标志，受到国家律法的明令禁止，不少民间宗教即因此而遭受朝廷的镇压。天主教入华活动，如果没有注意到这一点，就很容易引起外界的误解。明代末年沈確等人掀起南京教案，其反教理由之一即是天主教混聚男女念经。但天主教作为一个宗教团体，又需要定期在宗教场所聚集习教。那么，应当如何避免社会上的猜忌呢？清初传教士在此方面颇费一番心思，他们不仅尽量发展妇女传教人员，作为针对妇女传教的帮手，在地方天主教会运作过程中，也十分注意男女分离习教，让妇女单独组成自己的教会团体，拥有自己的教堂（女堂）。如康熙末年传教士马国贤谈及他在京畿附近活动：

回到北京后，我在一个住在宫殿附近的忏悔者的房子里建了一所小教堂，这样，附近的天主教妇女就可以履行她们的宗教职责了。这个计划的成功，出乎我的意料。我还在北京建了另一所小教堂，地址是在畅春园，两所小教堂都是专为妇女设立的。因为过分的嫉妒和戒备，她们被严加看护，不能进入专为男人设立崇拜场所。耶稣会士在北京有一个专为妇女的教堂，但是六个月才开放一次^①。

同样，其他一些耶稣会士也谈到了相同的情况，如魏方济在谈到

^① [意] 马国贤著，李天纲译：《清廷十三年：马国贤在华回忆录》，上海古籍出版社2004年版，第84—85页。

华北一带传教区的情况时说：

葡萄牙神父在保定、正定以及其他一些未曾传教过的城市得到了一些屋宇。在帝国京城北京他们建造了一所妇女的教堂。这样的教堂在当地是十分需要的，也是人们企盼已久的，因为中国的情况和欧洲不一样，欧洲的教堂是男女共享的，而中国的礼节和风俗不允许男女相处在同一个地方，人们认为男女混杂是不正常的。因此妇女有她们特殊的小教堂，传教士们去那里要格外小心谨慎，隔着栅栏向妇女传教，给她们行圣事^①。

耶稣会士沙守信也曾提到在他的传教区里妇女受洗后，“不能和男人们相聚在同一座教堂”，而是“在妇女专用的教堂”里聚集习教^②。此外，耶稣会士李明在强调对中国妇女传教的困难时，也提到妇女拥有她们自己的教堂^③。嘉庆年间京师官员同样注意到北京“西洋四堂各于附近置有女堂，或六七间，八九间不等”^④。

由上可见，清代前期妇女一般在专门的女堂进行天主教崇拜活动，即使一些地区无力建造专门的教堂供妇女习教用，也会采取男女错开使用当地教堂的办法，如马国贤提到在康熙初年京畿附近地区“另外地方的两个教堂里，不允许男女同时进教堂，但不同的时间是可以的。在专门指定给妇女的那一天，还有两个卫兵把门，防止男人闯入”。^⑤

① 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第1册，第231页。

② 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第1册，第244—245页。

③ 李明：《中国近事报道，1687—1692》，第308页。

④ 《清代中前期西洋天主教在华活动档案史料》第2册，第854页。

⑤ 《清廷十三年：马国贤在华回忆录》，第84—85页。

清代奉教女性不仅有专门的女堂供习教使用，同时，女性还组成许多单独的信仰小团体，定期举行以女性为主的习教集会。不少耶稣会士都谈到了此类女性宗教集会，如耶稣会士李明谈到在他所管理的传教区，“我们可以在她们的教堂同她们交谈，在那里，我们可以每半个月一次把她们聚集起来为她们讲弥撒、行圣事。她们不敢更经常地来，害怕引人非议。当地的法律甚至不允许她们来教堂这么多次”^①。有关此类反映妇女集会习教的其他史料记载还有很多，如耶稣会士沙守信谈到他在江西抚州府地方传教：

到目前为止，我们每年召集妇女六七次，有时在妇女专用的教堂，有时在某位基督教徒的家里，以行圣事。在这样的聚会上，我们为那些条件成熟的妇女施洗。不久我将为十五人施洗^②。

耶稣会士傅圣泽在江西南丰、建昌地方传教时，也曾多次组织妇女进行此类宗教集会：

我们在封斋期前几天到达南丰。由于我们不可能在那里呆很长的时间，我敦促男人们领受圣事，催促妇女们举行集会。……在妇女的集会上，传教士特别需要耐心和始终不渝的平等态度。我们在那里为一些孩子施了洗礼，有时受洗的还有些姑娘和成年女子。她们通常是不信教的人，在有幸踏进一位基督教徒的家后，不久就接受了基督教教育，希望受洗。在封斋期间，我主持

① 李明：《中国近事报道，1687—1692》，第308页。

② 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第1册，第244—245页。

了六七次这样的集会。……我在南丰为五十五名成员施洗以后，不得不前往建昌，我在那里所做的大事大致相同，我出席了七八次基督教妇女的集会，我跑遍了所有有基督教徒的村庄^①。

北京地方也是如此，如传教士罗秉忠（1685—1746）在北京传教时，也许因为他是华人，因此，“当在教妇女在私宅集会时，有时或须派人访问，则常遣秉忠往”^②。乾隆末年，耶稣会士晁俊秀传教北京时，负责管理当地妇女习教者，“城内有小礼拜堂十余所，女信徒常集会于其中。每次集会时必于前一日先来通知，次日味爽余即赴之。接受告解二十五至三十次。举行弥撒圣事后，常有领洗或结婚典礼”^③。此外，类似提到妇女集会习教的还有广州附近、湖北磨盘山等地方，如耶稣会士杨嘉禄就曾提到他所知道的广州附近当地妇女集会情况：

在上次封斋期期间，我刚说起过的传教士中的一位在距此不几天路程的一个小城中发现了一小批基督教修女，她们自动聚在一起过修院生活。上帝在这个修会中极受敬奉。信奉基督的妇人和姑娘们聚在这里从事虔诚的宗教活动：她们把尚未信教的亲属和女邻居领到这里，让她们接受有益的教育^④。

湖北磨盘山是清初发展起来的一个天主教聚集区，当地妇女集会习教的情况也很明显：“此山分为十四区。每月第三星期四特别集会，

① 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第1册，第223—225页。

② 《在华耶稣会士列传及书目》，第755页。

③ 《在华耶稣会士列传及书目》，第999页。

④ 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第2册，第273—274页。

举行圣体瞻礼，俵散是月格言于男子。每月第三星期六则为女子集会期，唯女子别有集会之所。”^①

从上引文可以看出，清代前期妇女集会习教是天主教在妇女群体中传播的一个典型方式，这种妇女教徒集会具有一些值得注意的特点，首先，集会的时间可能视不同地方而有一定差异。从上引文可见，有的地方是每半个月一次，间隔时间很短；有的地方则一年只有五六次，间隔时间较长。之所以存在这些区别，可能是与传教士人手、所处地区的外部环境等等诸多因素有关。清初传教士人手较少，而要服务的教区又十分广大，传教士有时只能每隔一定时间才能巡视到一地，因此，传教士自身能否有足够的时间巡视到当地，组织妇女集会，是一个重要的条件。此外，妇女集会频繁与否，也要视当地的外部环境而定，一些地方如乡村，妇女享有较多的自由，因此集会次数相对就较多；而另一些地方，特别是城市，因为妇女受到的限制较大，为了避免猜疑，可能集会次数就较少。其次，女性集会的场所多样化。除了教堂外，通常还有一些私人宅所，或是其他地点，甚至一条船等。

清代妇女的这类宗教集会，有时还表现在她们组成各种名称各异的善会组织，如圣母会、苦难会等等。早在明末时，在华传教士就开始鼓励男女信徒组成各种善会，如耶稣会士费乐德：“曾设立贞女会一所，命一有德行之嫠妇主之。其后此会在南京赖杨庭筠女教名阿格奈斯（agnes）者之力延存数年。”^②入清以后，这种善会组织也很多，如耶稣会士白晋也谈到他在北京传教时，建立了男子的善会组织“至圣善会”，同时，他还谈到“等我们为女子建造一个单独的教堂后，我们希望根据教廷赋予的权限，为她们创办类似的善会”^③。1664年

① 《在华耶稣会士列传及书目》，第751页。

② 《在华耶稣会士列传及书目》，第165页。

③ 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第2册，第33页。

耶稣会士潘国光在上海附近传教时，在上海设有修道会六所，其中有圣母会，“此会为女子设立，内有会团一百四十”^①。

女性教徒的此类宗教集会，是清代前期天主教在基层社会自立性发展的一个典型反映。女性定期宗教集会，使分散的妇女信徒能够在一定时间聚合起来，进行集体的习教活动，此举在巩固妇女的宗教信仰，促进一个区域内天主教的发展上无疑起到了重要的作用^②。

第三，变通礼仪。清代前期传教士在天主教各项圣事礼仪上，也针对女性进行一定程度上的变通。如鉴于男女授受不亲的社会礼制，传教士在施行圣事时，采取了非常谨慎的做法，以告解为例：“听妇女告解时，先张大帷一幅，两两相隔：盖中国风俗，男女不通闻问，不容睹面相谈，为此缘故，有数处讲道时，神父竟面对祭台，不向妇女发言。”^③至于洗礼与终傅等涉及男女身体接触的礼仪，也在实际运用过程中作了适应性修改。

由上可见，基于对妇女性别身份在传统中国社会思想观念中的特殊地位的认识，传教士与妇女信徒双方在传习天主教上作出了不少适应性的变通，如男女分堂、妇女组成女性宗教集会、在一定程度上采用适应中国习俗文化的礼仪等等，这种在妇女传教问题上针对传统礼教而进行的变通，是清代前期中国天主教本地化的一种深刻反映。

五、圣母、救赎与虔修

清代前期妇女习教的一个突出表现是其虔诚性。妇女在天主教信

① 《在华耶稣会士列传及书目》，第232页。

② 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第1册，第234页。

③ 《一位中国奉教太太——许母徐太夫人甘第大传略》，第67页。

仰上的这种虔修现象，曾经引起了清初在华传教士的广泛注意，在西方教会史料中，留下了许多此类反映妇女虔诚习教的文字记载，典型者如下引耶稣会士李明的一段描绘：

礼拜六上午，我为那些未能在前一天参加的妇女补做弥撒。她们几乎每个人都忏悔，如果有这个自由的话，她们情愿每天都自我忏悔。要么是由于内心的温柔，要么是由于对圣事的重视，或是由于其他某种特殊原因，她们总是没有足够的时间来发现自己的缺点。……她们谦恭地接受神父的训导，不加考虑地听从他的意见，我们从未给予她们过多的惩罚；尽管我们有时为纠正一些普通的错误令她们感到为难，但她们却不觉得痛悔前非有什么困难。

她们极少堕入重大罪孽的错误中，因为她们的社会地位使她们躲开了大多数危险的时机；如果能够使她们保持家中的安宁，她们的生活将会非常纯洁无瑕。我见到过几个怀有近乎于圣洁崇拜的信徒，她们总是投身于劳动或祈祷，关心子女的教育或自身的完善，一丝不苟地遵从所有基督教的宗教仪式；她们仁慈、苦修，特别热情于劝说偶像崇拜者改宗和专注于所有出现的可以行善的机会。因此，我经常听到那些最早期的传教士说，如果中国有一天成为基督教国家，那么几乎所有的妇女都将获得拯救。这并不是为中国妇女歌功颂德，我只是忠实地汇报我的所见，根据我管理的教堂来推断其他的教堂^①。

耶稣会士魏方济在叙述北京地方的妇女习教情况时，也指出当地

① 李明：《中国近事报道，1687—1692》，第308页。

妇女习教十分热诚：妇女天性善良纯朴，因此宗教很容易渗透到她们的心灵深处，她们十分热情忠实地履行她们的义务。北京的妇女用她们最值钱物品充实新教堂，表现出特殊的热情，为装饰祭坛，有些人贡献出她们的珍珠、钻石和其他的首饰，就如以前旧律时的妇女之所为^①。

上述引文，典型地反映出清初妇女虔诚奉教的一个侧面。妇女的皈依与虔修，除了家庭、社会等外部环境的影响外，也与其基于自身性别意识而产生的对天主教的女性神灵崇拜有关。一个典型的例子是中国妇女信徒对圣母玛利亚的特殊崇拜。清初耶稣会士清楚地察觉到圣母崇拜在中国教会特别是女性教徒中的独特地位：除此之外，他们还对圣母玛利亚怀有敬仰之心，如果我们没有留心控制的话，或许这种情感已经引起了严重的后果。他们称她为圣母，在任何需要的时候都会祈求她的保佑。曾经受到过圣母庇佑的经历坚定了他们这种感人的崇拜；他们每天从圣母那里得到的恩惠使他们确信她是讨上帝喜欢的。

这种情感对妇女们的触动比对男人们还要深。她们称所有的教堂为圣母堂，即圣母的庙宇。妇女们总是在那里集会，因为她们从不踏进男人们的教堂，就如同男人们不会出现在她们的教堂一样^②。

在天主教历史上，圣母玛利亚的地位与形象曾经经历多次演变，到16世纪传教士入华的年代，玛利亚已被塑造成谦卑、服从、静默、虔诚的圣洁形象。^③入华传教士亦在传教过程中广为宣传圣母的事迹，

① 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第1册，第231页。

② 李明：《中国近事报道，1687—1692》，第307页。

③ Donna Spivey Ellington, *From Sacred Body to Angelic Soul: Understanding Mary in Late Medieval and Early Modern Europe*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001, p.248.

圣母逐渐被塑造成中华教会之母，由此形成了中国天主教妇女对圣母玛利亚的特殊崇拜，一个突出的表现是，在清代教会史料中，一直记载着许多各地灵异故事，其中，有一类就是主要在女性信徒中产生的“圣母救灵”故事，例如，在清初一份由本地信徒撰写的、记载湖北地方圣迹的手稿中，有一则这样的故事：

莱基铺村有一教中圣名玛窦，其子圣名斐理伯，媳妇圣名玛利亚，阖家忽然俱有发热之病。其媳病重，一日失神如死。其夫斐理伯见妻忽死，心中惊骇，恐获罪未解，时虽病在榻，多行苦功，念经代祈天主赦免其妻之罪，救其灵魂也。后约个半时候，玛利亚蒙主赐其复醒，即时无恙，但见其大声发叹。其夫与教友便问其故，玛利亚答曰：“我死后，我之神魂被两恶魔以链锁我，拖到一所深坑之边，闻圣母背后喝曰‘恶魔，你辈拖此妇何去！此妇我人。’恶魔闻之，惊畏抛我下坑。圣母躬亲援我起来，命我回家。”而玛利亚果蒙圣母之洪恩如此。但其平日事主懈怠。玛利亚既蒙圣母恩佑，得脱魔网，自后定志改迁，去其冷淡，加以热心，勤事上主，与旧日大相悬绝矣^①。

同样，在耶稣会士书简中也出现了不少类似记载，如魏方济谈到江南地方的传教情况时，记载了这样一段故事：

一位十二岁至十五岁的小女孩在上海附近病倒了。她母亲是位基督教徒，看到女儿生命垂危，请人为她施了洗，整夜陪伴在

^① 清·佚名：《湖广圣迹》，载钟鸣旦、杜鼎克编：《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》第12册，台北利氏学社2002年版，第432—433页。

她身旁，不断地叮嘱她向圣母玛利亚请求帮助。小女孩照她的话做了，凌晨，她对她母亲说：“我的请求见效了，我有幸见到了圣母。”她母亲对她说：“快向她请求治好你的病呀，我的女儿！”小女孩回答道：“啊！我亲爱的妈妈，圣母不是为此而来的，她是要带我去天堂。”^①

此外，前述清初满族贵妇赵氏的故事中，也出现了圣母的身影。赵氏因丈夫宠爱其他侍妾决定自杀，正当她绝望地准备给自己致命一击之际，她似乎看到一位仿佛自天而降的贵妇走进了她的房间。后者头上罩着垂及地面的薄纱，步态庄重，有一种她难以名状的超人之感，后面跟着的另两位贵妇，姿态毕恭毕敬。这位贵妇走近赵太太，用手轻柔地拍着她说道：“什么也别怕，我的孩子，我来帮你摆脱这些会使你无救地死去的愁思。”言必走了出去。五年后，当她去拜访一位笃信基督教的亲戚时，在亲戚家的祈祷室里见到了圣母像，马上认出了这幅像上画的便是时刻萦绕于她脑际的她的救星。她立刻跪在地上磕头而且高声说道：“啊！就是她救了我的命。”从那刻起，她便起了信奉基督教的念头^②。

上述圣母救灵故事，大致代表了清代中国传教区流传的圣母故事的几个主题：第一种是圣母驱魔的代表，第二、第三种则可以看作是圣母救赎灵魂的代表。其中都形象地反映了清代妇女信徒中所存在的圣母崇拜现象，那么，应当如何去理解此类故事背后隐藏的文化史意义呢？

人类学家桑高仁（P. Steven Sangren）在研究中国宗教的女神崇

① 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第1册，第236页。

② 《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》第2册，第45—46页。

拜及其象征意义时，发现在中国社会上特别是女性群体中拥有广大信众的观音、妈祖、西王母等女性神祇，其象征意义多属于家庭事务或个人救赎等私人的领域，而非如关帝、城隍等男性信众所主导的类似神灵一样，其象征意义多关乎国家、乡里祭典等公共领域^①。由此也反映了妇女对神灵的要求，更多的是看重它们超出凡间的救赎功能。这一点，在明清时期兴盛的民间宗教运动中也有典型的反映。已有论者指出，明清民间宗教之所以能够吸引大批女性信众，其中的一个原因是神灵的女性化，例如，弘阳教所崇拜的无生老母，在历代演变过程中，就被塑造成一个出嫁被弃、家离子散的孤苦女性，最后得道成圣，救赎众生。无生老母的悲苦形象与救赎功能，特别容易获得女性信徒的认同^②。

上述中国教会史上的圣母驱魔救灵故事揭示了清代天主教妇女的圣母崇拜的类似特点。清代妇女本身的社会地位，限制了她们参与国家、乡里祭典等公共领域的活动，使妇女的宗教关怀大多围绕着个人、家庭等私人领域展开。她们希望能够通过宗教信仰活动，达到涤罪获福受救的目的。而天主教的圣母信仰，恰恰可以很好地满足她们基于自身性别的这种需要。圣母是慈祥的、可亲的，不是高高在上的，而是可以随时贴近自己心灵的同性神灵，她如观世音一般，具有无上的法力，可以驱逐魔鬼的困扰，普救众生脱离千种愁，万般苦。正是天主教圣母的这种救赎功能，填补了清代妇女希望获取同情救济的心理空位，从而吸引了为数甚多的妇女投身天主教信仰。

① Sangren, P. Steven, *Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the Eternal Mother*, *Signs* 9: 4—25.

② 洪美华：《清代民间秘密宗教中的妇女》，硕士论文，台湾师范大学历史研究所，1992年，第164页。

六、结 语

尽管近年来不少学者注意到了引入西方社会性别理论，以开展具有性别视角的妇女史研究，然而，正如 Ursula King 所批评的，时下研究界对宗教与性别之间的紧密联系仍然认识不足，存在着她所谓的双重盲点 (Double Blindness)：一方面，绝大多数当代的性别研究仍然异乎寻常地存在着“宗教盲点” (religion-blind)；另一方面，许多宗教类研究也还是根深蒂固地保持着“性别盲点 (gender-blind)”^①。

Ursula King 的观点不无道理，然而，把它放置在中国妇女宗教史研究，尤其是明清基督教妇女史研究上衡量，则是说易行难。众所周知，历史研究最终要归结到文本史料的考察，而要在一个长期以来基本上由男子掌握书写权力的社会里，挖掘、寻找形于文字的、反映信奉一种外来宗教的妇女形象，在笔者看来，至少存在着三层边缘的困难，首先，妇女本身是社会中的一个边缘群体；其次，妇女的宗教信仰生活更为边缘；再次，妇女与基督教信仰之间的关系则是边缘中的边缘，因为，基督教毕竟是非本土的一种外来的西方宗教信仰。这三层边缘大大加大了对中国妇女与基督教关系历史的考察难度，所以也不难理解为何越来越多的学者会发出“妇女在哪里”的感慨了。

本文通过钩沉、分析中西文献史料，对清代前期社会中的女性天主教徒信仰与生活进行了初步探讨。文中分析了妇女信徒阶层的复杂性，传统礼教对女子习教的影响以及传教士与妇女教徒基于自身性别

^① Ursula King, General introduction: Gender-Critical Turns in the Study of Religion, in Ursula King and Tina Beattie, eds., *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*, London & New York: Continuum, 2004, p.1-2.

而做出的适应性变通，如男女分堂、妇女信徒的团体信仰特点等。这些都是以往我们在讨论清代前期基层天主教发展未曾给予足够重视之处。

当然，由于目前的史料局限，我们对清代前期妇女信徒的认识仍然是不够全面的，例如，绝大多数妇女信徒我们无法得知她们的真实身份，她们的名字或者被传统礼教习俗所隐藏，成为“李邵氏”、“陈杨氏”一类带有很深男权色彩的性别符号；或者被宗教信仰所遮蔽，成为“缪玛利亚”、“徐甘第大”、“佟亚加大”之类带有鲜明宗教信仰色彩的另一类符号。对于她们的真实姓名，反而无从知晓，更遑论从官方典章上勾勒她们自己的故事。此外，对于一些与妇女习教紧密相关的问题，如清初禁教案中的性别因素，还值得细加追究。

诚如学者所指出的，在研究中国宗教史的女性问题上，除了引入性别理论视角外，还应当更多注意从真实的妇女生活中去寻找有关妇女与宗教关系的答案，“从性别研究回归妇女研究”^①，这样的思考，用于考察中国基督教妇女的问题也很到位。如何拓展、挖掘妇女信徒的各类史料，仍是当下的研究者需要加强之处。本文的研究，从某种意义上说，只是为扑朔迷离的明清时期妇女信奉天主教情况提供了一个研究概况，更加深入的研究还有待于更多的有心人。

^① 李贞德：《最近中国宗教史研究中的女性问题》，载李玉珍、林美玫合编：《妇女与宗教：跨领域的视野》，第4页。

从吴贻芳个案看个人 成长与宗教信仰

吴梓明

过去大陆学者有关基督宗教的研究，多是从神学、哲学或是历史学入手，近年逐渐多了学者应用社会科学、人类学等理论去研究当代的基督宗教，但仍未有学者应用心理学的理论作基督教人物的个案研究。本篇文章正是一个初次的尝试，作者选用了吴贻芳的生平作为个案，尝试从个人成长与宗教信仰的角度，检视基督宗教的信仰在吴贻芳的生命中，对她的成长、工作及人生态度上所有的影响。过往分析宗教人物的研究中，多是从个人的特殊宗教经验入手，但若是将宗教经验看成是“非一般的经验”或是只会产生负面影响的经验的话，则信仰宗教者便会容易变成了一个拥有非一般经验的“古怪人”^①。不

① 有学者称“信教经验”为“非正常”或是“超自然”的经验（paranormal experiences），譬如参 David J. Bartholomew. *Uncertain Belief: Is it Rational to be a Christian*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 比方说：吴雷川的信教经验是因为他曾经“陷入精神的苦闷中……不能容忍精神上的无序与混乱”，参史静寰、吴梓明合撰：《教会大学与中国知识分子——从燕京大学的几位中国基督徒知识分子谈起》，载于章开沅主编：《文化传播与教会大学》，湖北教育出版社1996年版，第215页。又赵紫宸谈及个人的宗教经验时，也强调自己内心的恐惧感，亦曾多次尝试民间宗教的求神拜佛、敬天礼斗、持斋诵经的方法，以寻求心灵上的安慰等，参赵紫宸：《我的宗教经验》，载于徐宝谦编：《宗教经验谈》。青年协会，1934年，第67—68页。有关赵紫宸宗教经验研究，近期亦可参邢福增：《赵紫宸的宗教经验》，《离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起》，上海人民出版社2005年版。

过，美国哈佛大学著名的心理学家艾力逊（Eric Erikson）教授曾经提出了“人生成长八阶”的理论^①，若是依据艾力逊的分析，人的成长是有朝向正面和反面两方面的发展，宗教的经验也同样是有朝向正面和反面两方面的，因此我们亦是可以从正常经验的角度来看宗教信仰与个人成长的关系。艾力逊亦提出了一个明显的例子，是他对马丁·路德的生平研究，从其中也审视了宗教信仰对马丁·路德个人的成长的重要影响^②。

另一方面，哈佛大学另一位教授嘉露·基莉茵（Carol Gilligan），曾是柯柏（Lawrence Kohlberg）^③的助手，但后来她发现柯柏的道德判断成长理论是有性别的差异（gender bias），所以转而研究女性对道德判断成长的想法。在她所写的一本书：《另类的声音：心理学理论与女性成长》中^④，基莉茵教授也发现“个人的成长经验”对道德

① 参 Eric Erikson. *Identity & the Life Cycle*. 2nd Edition. New York: Norton, 1980. 艾力逊所提供的简单图表如下：

0—1岁	婴儿期	信任	vs. 疑惧
2—3岁	幼儿前期	自主	vs. 羞惑
4—5岁	幼儿后期	进取	vs. 罪咎
6—12岁	儿童期	勤业	vs. 自卑
13—19岁	青少年期	自认	vs. 迷惘
20—40岁	壮年期	亲密	vs. 孤单
41—60岁	中年期	创建	vs. 休息
60岁以上	晚年期	圆满	vs. 懊丧

② 参 Eric Erikson. *Young Man Luther*. New York: Norton, 1962. 吴昶兴博士对燕京大学刘廷芳的研究也是属于这一类的研究。刘是第三代的基督徒，他也不讳言自己生下来便是一个基督徒，因此宗教信仰对他而言当是更多朝向正面成长发展的经验吧。

③ 柯柏（Lawrence Kohlberg）是美国哈佛大学道德教育研究中心的教授，他创立了“道德判断成长学说”，他的理论已深刻地影响着心理学界和教育界有关对道德成长的想法。参 Kohlberg, Lawrence. *The Philosophy of Moral Development (vol.1)* & *The Psychology of Moral Development (vol.2)* San Francisco: Harper & Row, 1981 & 1984.

④ 参 Carol Gilligan. *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

的思考和抉择及个人成长是有十分重要的影响的。尤其是在她所研究的生育及堕胎的问题上，她发现了女性与男性的经验是截然不同的，结果在道德问题的思考及抉择上，女性与男性也是有很大的区别的。这位教授的研究也提醒了我们“个人的成长经验”是非常重要的。在基督教的神学研究中，有些妇女神学家，譬如费许妮莎（Elizabeth S. Fiorenza）等亦是强调女性是与男性有分别的，她们对生命有独特的关怀，并且有另类的经验，是可以丰富我们对信仰的诠释和理解。基莉茵教授也同样地指出：在道德判断的问题上，正因为女性是有独特的关怀和另类的经验，她们也可以提供与男性不同的看法。她举出其中一个发现是：在建立自我形象上，男性是较强调追求“个体的建立”（individuation-detachment），男性要保持个体的自主性，便会强调“自主”、“抽离”、“我与他者的不同”，亦会特别着重“寻求个人的独立性”（individuality）等。反之，女性却较着重“关系的建立”（relationship-attachment）^①。当问及女性如何定义自我的时候，基莉茵在她所研究的个案中发现差不多所有有关女性的自我描述都是从她们的人际关系中引述出来的。这亦是基莉茵教授为个人成长理论研究所有的一大发现。所以，当我们研究吴贻芳的个案时，我们也应留意看女性在成长经验中有什么独特的关怀与看法，并且这些经验是怎样影响她的个人成长及工作的。

本文将尝试运用以上有关个人成长的理论和概念，去检视吴贻芳一生的工作与她所面对及处理的几件大事，期望能够找到宗教信仰对她的生命及工作态度有什么重要的影响。这样的研究在中国方面甚少见到，有关中国女性的研究更是从未见过，因此，我也大胆作此尝

① 正如基莉茵教授这样说：“Thus in all of the women's descriptions, identity is defined in a context of relationships.” 参上注引书，第160页。

试，希望能为日后的中国信徒研究，尤其是妇女研究开拓一些新的研究领域。

一、吴贻芳基督徒身份的重塑

吴贻芳（1893—1985），江苏省泰兴县人，1893年1月26日生于湖北省武昌市，她是中国南京金陵女子大学第一任华人校长，她的基督徒身份是毋庸置疑的。她的前半生，尤其是早年成长的阶段中与基督教有着密切的关系，也是没有人会否定的^①。1949年前的民国政府当然没有否定这个事实，就是1949年后的新中国政府也并没有否定之。在有关吴贻芳的个人档案内，仍是清楚说明，只是减少提及她的一些宗教活动而已^②。

至于海外的有关资料，更是清楚的列明吴贻芳所曾参与过的各项宗教活动。其中一份档案是金陵女子大学在美国纽约办事处曾在1948年为吴贻芳撰写的一篇文章，内容是赞扬吴贻芳在中国女子大学（金陵女子大学）服务20周年的功绩记录^③，列举出她曾为中国历史写下了多项创举，包括：1.她是中国教会大学第一位女性的华人

① 参《吴贻芳简介》，《江苏文史资料选辑》，第13辑，江苏人民出版社1983年版，第33—35页；朱学波：《吴贻芳》，江苏省政协文史资料编辑部1993年版。

② 譬如在江苏省档案馆藏有关干部资料（MQYE）中，吴贻芳的档案中仍列明她解放前曾担任中华基督教协进会的执委及副主席（1929），协进会主席（1936—1946），中国基督教教育协会常委、副主席及主席（1929—1937），中国大学妇女会联合会会长（1948）等。解放后吴贻芳曾先后担任江苏省教育厅厅长、全国妇女联合会副主席、中国民主促进会副主席、全国人大代表、全国政协常委、江苏省政协副主席及江苏省副省长等。参《吴贻芳简介》，刊于《江苏文史资料选辑》第13辑，第33—35页。

③ 参“Dr. Wu Yi-fang, Educator and Stateswoman 1928—1948”，美国耶鲁大学神学院馆藏亚洲基督教高等教育联合董事会档案，134—2704，页0108—0112。

校长，她自1928年7月开始出任金陵女子大学校长（President of Ginling College）一职；^① 2.她是中华全国大学妇女会联合会的第一任理事长（President of the Chinese Association of University Women, 1948）；3.她在1935年及1937年连续两届出任中华基督教协进会的主席（Chairperson of National Christian Council in China），她是中国第一位女性，也是全世界第一位女性在基督教会的圈子内享有这样崇高的领袖地位；4.她也是第一位以国家代表团主席的身份出席世界性会议的中国妇女，她曾率领代表团出席多个世界宣教会议，包括1936年出席在伦敦举行的国际宣教会议（Delegate to Ad Interim Committee of International Missionary Council in London, 1936），同期间在英国举行的英国宣教差会会议（Conference of British Missionary Societies, 1936），并又在1938年出席在印度马德里召开的国际宣教会议（International Missionary Congress in Madras, 1938），及后更获选为国际宣教议会（International Missionary Council）的副主席；她更是全世界第一位中国女士出席及有份签署联合国的宪章（United Nations Charter）。

此外，吴贻芳在美国深造期间，曾积极参与基督徒学生的活动，她曾被推选担任北美华人基督徒学生协会的主席（President of the Chinese Students' Christian Association in North America, 1925—1926），留美华人学生联会的副主席（Vice-president of the Chinese Students' Alliance in the United States, 1926—1927），《中国基督徒学生》期刊编辑（Editor of *The Chinese Christian Students*, 1925—1926）。回国

① 吴贻芳自1928年出任金女大校长一职，直至1951年该校结束时，长达23年之久。有关报道可参王奇生：《金陵女子大学校长吴贻芳》，载于吴梓明编：《基督教大学华人校长研究》，福建教育出版社2001年版，第七章，第192—204页。

后她也一直在中华基督教教育促进会执行委员会 (Executive Committee Member of China Christian Education Association) 中担任要职, 积极推动中国基督教教育的工作。除了在 1935 年及 1937 年连续两届担任中华基督教协进会主席外, 吴贻芳更在 1941 年获选为中国女青年会全国委员会主席 (Chairman of National Committee of the Chinese YWCA)^①。这两个主席的职位并不是徒具虚名的, 因此, 我们可以肯定说, 在这些职衔及工作的背后, 正是说明了吴贻芳必定是热心参与教会的工作, 也是一位长期活跃于基督教群体之间的华人信徒^②。

二、发生在吴贻芳身上的几件大事

1941 年 1 月曾有一个故事演讲, 是为吴贻芳校长重塑她的生平故事, 当中特别勾画了吴贻芳生命转折点中的“六个人生插曲”。^③这六个人生插曲提供了一些重要的场景, 有助于我们了解吴贻芳生命成长中的几个重要事件。兹简略报道如下:

-
- ① 另外美国波士顿校友会在 1956 年金女大创校 40 周年校庆纪念日亦曾举办一次聚会, 表达她们对吴贻芳校长的“仰慕、感谢和敬爱”。有关文献中亦说明“吴贻芳博士不单是一位世界知名的教育家, 更也是一位基督教运动的杰出领袖及政府高级要员”; 并解释说: “她所获得的众多职份与名声, 不单是由于她的个人品格与才华, 更也是由于在她身上表现出一份基督徒的虔诚和无私的服务。”参“Founder's Day Program, November 1956—Boston Chapter Dedicated to Wu Yi-fang in token of our Admiration, Gratitude and Affection”, *Ginling Alumni Association Newsletter*, vol.10, pp.8—14. 藏于美国耶鲁大学神学院馆藏亚洲基督教高等教育联合董事会档案, 第 154—957 号, 第 0137—0144 页。
- ② 在前中共中央宣传部副部长石西民先生撰写“悼念吴贻芳女士”一文时, 除赞扬吴贻芳是一位卓越的女性、面对新时代的知识分子、不懈地追求真善美的人之外, 还坦言她是一个基督徒, 是“一位具有高尚心灵的教育家”。参该文, 载《吴贻芳纪念集》, 江苏教育出版社 1987 年版, 第 141—142 页。
- ③ 参“Six Episodes in the Life of Wu Yi-Fang” (January, 1941), 美国耶鲁大学神学院馆藏亚洲基督教高等教育联合董事会档案, 第 148—2917 号, 第 0763—0775 页。

1. 入读教会学校

发生在1907年夏天，场景是在湖北省武昌市吴贻芳的家中。这是吴贻芳的父亲与两位女儿的对话，吴贻芳的祖父和父亲均是举人、秀才出身，^①所以两个女儿亦有机会识字读书，其姨丈亦曾提及杭州有一所教会学校，可提供女子接受教育的机会。当时吴贻芳的姊姊吴贻芬曾极力要求父亲批准她赴杭州读书^②，初时父亲不批准，但在两个女儿的恳切的央求下，父亲终于批准了。不过，父亲亦提醒两个女儿，在吸取西方知识的同时，不要忘记中国固有的语言文化及传统智能。于是，两个女儿便离开父家，远赴杭州读书去^③。

2. 入读金陵女子大学

第二个场景是发生在1916年2月，在南京金陵女子大学校长德本康夫人（Mrs. Lawrence Thurston）的客厅内。当时，吴贻芳的父亲及姊姊均已去世，她为了维持家庭生计，正在北京师范女校附属小学教书。她也听闻金女大在南京开课的消息，故在原弘道女子学堂教师诺玛莉（Mary Nourse）女士的介绍下，特往查询有关入学的事情。面试时她向校长直言是对生物学情有独钟，而德本康夫人也坦言自己专长是天文学，而不是生物学，在新开办的学校中也“没有教职员能够胜任教授生物、植物、动物或化学等科目”。但德本康夫人仍然觉得吴贻芳是可造之才，她亦深信生物学在中国肯定是会有广大发展的

① 吴贻芳的曾祖父是翰林，祖父是举人，父亲是秀才，因此她的家族是江苏泰兴的一个名门望族、书香门第。

② 早前1904—1906年间，两姊妹亦曾在由中国维新人士创办的公立杭州女学堂读过书。1906年转往上海天主教启明女校学习英文，由于该校校规极严，两姊妹只得返回武昌家中。但两姊妹仍然十分好学，故亦再次要求父亲批准再赴杭州读书。

③ 最终她们却又转到读苏州监理会景海女校就读。1913年，吴贻芳才有机会透过姨丈的介绍进入杭州弘道女子学堂。参朱峰著：《基督教与近代中国女子高等教育》。福建教育出版社2002年版，第137—139页。

潜质，因而乐意接受了吴贻芳的入学申请。这样的肯定对吴贻芳来说当然是个大鼓舞，她也因此决意投入金女大研读生物学了^①。

3. 毕业于美国密歇根大学时

第三个场景发生在1928年6月18日，在美国密歇根大学举行毕业典礼的尤斯德楼（Yost Field House）内，大学校长列陶（President Clarence Cook Little）在颁授毕业证书时作出以下的感言：“今日我十分荣幸地宣布教育史上一件很独特的事情。今天正是我们要颁发生物学哲学博士学位给予吴贻芳女士，亦同是在今天，吴贻芳女士已经回到她的母校——中国南京金陵女子大学，揭开了中国教育史上新的一页，她已成为了中国教育史上第一位女性大学校长。这是美国密歇根大学的荣幸，能够在培植中国第一位女性大学校长的工作中有一份儿。我们更为吴贻芳女士感到骄傲！”这一番话也肯定是对吴贻芳这位毕业生一个极大的鼓舞^②。

4. 抗日战争前夕

第四个场景发生在1937年8月，在南京金陵女子大学吴贻芳校长办公室内^③。吴贻芳长校快要十年了，金女大的校务蒸蒸日上，学生人数及校舍的扩建亦以倍数增加了，但自1930年代初开始，日军一直虎视眈眈，随时准备进军中国。就在1937年夏天，日军已攻占上海，挥军内陆。这时候，在金女大校长办公室内，吴贻芳校长与副校长华群（Minnie Vautrin）女士及宿舍主任程瑞芳（Tsen Chui-

① 吴贻芳是在1916年2月以插班生资格入读金女大的。

② 吴贻芳已于1928年6月1日返回中国，开始接任金陵女子大学校长的工作。1979年4月吴贻芳重返美国密歇根大学校园，并获妇女校友会颁授予“智慧女神奖”（Alumni Athena Award）。

③ 日军是在1938年8月15日空袭南京，这个场景正是描述金陵女子大学在空袭前夕的情形。

fang)女士共同商讨应变措施。校长报告说：“国家教育部今早已宣布南京的学校暑假过后将无限期停课，金女大秋季的课又将作如何安排呢？”“若以学生来源计算，较多是来自上海及武昌，故可安排在两地上课，至于安全，最好还是退到大后方——四川的成都吧。”原本计划是留守校园静候局势，能开学时即开课，不然就分散教学工作，最后的决定是1937—1938年度将分三处进行教学：一处是在武昌，是华中大学的所在地；一处是在上海，师生人数最多，又可与圣约翰大学和沪江大学等一起上课；第三处是在成都，在大后方比较安全，也是华西大学的所在地；至于1938年的毕业典礼则仍安排在上海与圣约翰大学和沪江大学等其他教会大学联合举行^①。

5. 四川成都华西协合大学附近路上

第五个场景发生在1938年9月，在华西协合大学校园附近的马路上。1937年的秋天，南京局势已经十分危急，除了安排华群与程瑞芳两位女士留守校园外，其他教职员、学生亦分别往上海、武昌及成都等地撤离。吴贻芳校长亦须于12月3日离开南京，5日抵达武昌，后来发现武昌也告急，继又于1938年1月迁往成都去。在华西协合大学附近的马路上，几位来自南京金女大的学生遇上一个过路人，他们开始了一番对话来。当学生向过路人问路时，这位过路人直言前面再走两里路有一学府，但名字不是“金女大”，这班学生说不要紧。就在这个时候，他们见到吴贻芳校长坐着人力车来迎接他们。吴校长邀请他们坐上几部人力车，于是又展开了以下的对话来：

在成都的生活肯定是比南京更辛苦，你们受得了吗？

^① 有关抗战时期金女大的情况，可参阅刘家峰、刘天路合著：《抗日战争时期的基督教大学》。福建教育出版社2003年版。

我们已经走了 2 500 里路，找到了金女大，还辛苦也是值得的！

我们还记得一年级时，校长教导我们学习要从小问题寻找答案，现在我们相信甚至是大问题我们也可以找到出路的。

一路上我们还肩负着许多沉重的忧虑和不安，现在快到金女大，我们的担子也就轻省多了。

你们对金女大的要求甚高，不过金女大也期望你们有更高的要求。来吧！华西的金女大欢迎你们！

6. 重庆国民政府办公厅内

第六个场景发生在 1941 年 1 月，在重庆国民政府办公厅内，这是吴贻芳校长与蒋介石夫人的对话。蒋夫人从贵阳带回来了一幅彩画，画上了国花及两个铜币。蒋夫人解释说这彩画背后有一个感人的故事，就是在为纪念新生活运动五周年发起的献金运动中，两位在贵阳逃难的妇女身上财物已尽失在日军手上，各只剩下一个铜币，但仍为爱国而献出她们的铜币。因为这样，也感动了贵阳的其他妇女，现在他们总共筹得 120 两银送来给国民政府。这两位妇女现正在学习编织毛巾毡子，准备教贵阳的妇女学习编织毛巾毡子这门手艺。就在这个时候，吴贻芳校长实时想到金女大也应要开办编织刺绣班，让四川人民能够提升他们编织的工艺及技能，为国家培训更多活得丰盛生命的人才来。

当然，吴贻芳校长的故事还未完结，这只是发生至 1941 年初其中的六个小插曲而已。还有许多其他的故事，更有关于抗战胜利后吴贻芳校长回到南京的工作，并有以后她在金女大、在基督教教育圈子中、在社区的活动中、在国家的重大事务上、更有在国际舞台上的工作，仍有许多可以逐一描述的。不过，单是以上简洁的描述，也可以勾画出吴贻芳生命中的一些重要的典范来。

三、宗教信仰与个人成长

本文的着重点是要勾画吴贻芳的生命成长与宗教信仰的关系，综观吴贻芳的一生事迹中，亦已经明显地活现出她的生命是蕴涵着一个宗教的向度（religious dimension of life）。若用吴贻芳自己的说法，基督教的信仰确是为她提供了“生命的原动力”^①。她曾引用过这样的比方：“譬如电灯，诸凡机器电线电泡一切设施咸备，若是没有发电机以为原动力，就不能发光。”^②又说：“基督教教育（信仰）实为导人倾向于善的唯一动机（生命原动力）。”^③以下将亦借用艾力逊有关个人成长的理论分析，尝试进一步了解宗教信仰对吴贻芳个人成长的一些重要影响。现谨列举其中几个生命插曲如下：

1. 11岁时便有机会随姊姊往杭州读书，这确是一个十分难得的机会。她与姊姊一同进入杭州女学堂，在维新思想的影响下得到启蒙，“冲破封建礼教”、“提倡男女平等”、“女子可以读书”及“学习西方科学”等^④，也为她们日后接受西方教会学校教育而铺路。辗转间，她们进入了一所教会学校——上海天主教启明女校学习英语，后来又转到苏州监理会景海女校就读^⑤。1910—1911年是吴贻芳一生最痛苦的一年，因为在这两年间，她的父亲、哥哥、母亲及姊姊先后去

①②③ 参吴贻芳：《基督教教育之特殊贡献》，《基督教教育季刊》第6卷第2期，1930年6月，第10页。

④ 参《吴贻芳纪念集》，江苏教育出版社1987年版，第126页。

⑤ 启明女校的英文名称是“Morning Star Girls' School”，是天主教传教差会在上海设立的一所女校；另一所女校是基督新教监理会女传教士海淑德（Laura Haywood）本想于苏州开办的，可惜她在1900年病逝，未能成事。及后学校落成时，被命名为“景海女校”（Laura Haywood Girls' School），意思就是说它是一所“景”仰“海”淑德女士的“女校”。

世，只剩下自己和9岁的妹妹及70多岁的祖母。幸得姨丈陈叔通的照顾，吴贻芳很快便能振作起来，并在1913年随姨丈迁往杭州；吴贻芳更得姨丈介绍进入杭州弘道女子学堂继续学业，她亦能重拾信心，全情投入知识的追寻中^①。吴贻芳求学时期的“教会学校”正是代表着一个“可以接触西方语言文化”、“开放先进思想”的地方——它不单是为中国学生提供有关英语、科学知识及民主思想的培育，也是给予他们一种基督教宗教精神的地方。如果套用艾力逊的成长学说，吴贻芳在她的青少年及求学期间，获得了朝向正面成长发展的机会，得到父亲的批准和信任，可以在教会学校勤奋向学、努力读书，发展她成长阶段中所需要的“勤业”（industry）项目。艾力逊认为青少年期一个十分重要的成长项目是“自认”（identity），即是认识自我、寻求建立自我的形象及确立自我的身份，否则青少年便会容易陷入身份迷惘（identity diffusion）的状况中。吴贻芳在这期间建立了她的自我形象，也寻找到她人生的第一个方向——学习英语、成为一位英语教师。1914—1915年间，吴贻芳已在北京师范女校附小任教，获聘为一名英语教师。一年后，她仍念念不忘教会学校的生活，并希望能够再进到教会学校中接受训练、继续学习，终于她毅然放弃教师的工作，报读金陵女子大学^②。这样的决定正反映了在吴贻芳的心中，必定是深信她在教会学校中所接受的教育是能够帮助她朝向正面成长的发展。吴

① 弘道女子学堂是基督新教美国长老会在1867年在杭州创立的。有关吴贻芳这段读书时期的记载，亦可参阅朱学波：《吴贻芳》，第13—35页。

② 金陵女子大学是一所教会学校。科举制度废除后，中国旧有传统式的私塾教学日渐衰退，新式的学校如雨后春笋般涌现出来，当时青年们普遍对新知识、新技术均有热切渴求，更希望能够进入教会学校学习自然科学和西方先进思想等。吴贻芳选择入读金女大，一方面是由于她举家在1915年冬天搬回上海居住，另一方面，也是由于她知道有关金女大开设西方科学课程的消息，故此她决定了重新投入教会学校的生活。

贻芳初进金陵女子大学与校长见面的时候，已获得校长的肯定和接纳她钻研生物学的志愿，并乐意为她提供机会，这对年轻的学子来说实在是一个大的鼓舞。吴贻芳在学期间，以优秀的学业成绩和卓越的组织才能获选为学生自治会的会长；她亦是在金女大求学期间，清楚认识了基督教信仰，也确定了自己的人生信仰，接受基督，并且在1918年受洗加入了基督教会^①。吴贻芳入教并不是因为读书不成，也不是因为遇上人生的挫折打击而信教，相反地她却是在自己求学的高峰期信仰基督教的。吴贻芳是金女大第一届毕业生，她与其他四位毕业生共同出版了一本见证集，题为“The Pioneer”，当中也谈及她们进入金女大读书的理想，并坦言“是为要装备自己，将来献出自己所有服务人群，更在有需要之时，为国家在表扬未获充分发展的女性地位的工作上奉献自己的生命”，接着更说：“金陵女儿是未来的建造者，透过她们美好的行为，可以为中国妇女建造一个乐意奉献自己生命的品格来。我们充满信心，这信心赋予我们奋进的勇气，发挥我们的所长；并且我们乐意信靠上帝，它必定以它的大能支持我们，使我们所作的均能尽善尽美。”^② 吴贻芳毕

① 参“Wu Yi-Fang” (June, 1943), 美国耶鲁大学神学院馆藏亚洲基督教高等教育联合董事会档案, 第134—2704号, 第0145—0146页。又据朱学波:《吴贻芳》第41页, 吴贻芳是在上海北四川路晏摩氏女中的浸信会怀恩堂受洗的。在吴贻芳的个人见证中, 她曾指出两件引致她信教的事情, 一是由于在校内基督徒老师及同学(尤其是徐亦蕻同学)的生活见证所影响; 另一原因是由于她一直是崇拜科学, 认为宗教是迷信, 但在金女大读书时她的目光被开阔了, 尤其是在研究天文学及生物学中, 她开始认识到宇宙及生命的奥秘, 明白科学的有限性, 更促使她从宗教信仰中追寻更高的人生法则。有关报道见刊于 *Ginling Alumni Association Newsletter*, vol. 10, p. 11. 藏于美国耶鲁大学神学院馆藏亚洲基督教高等教育联合董事会档案, 第154—957号。

② 参 Wu I-fang et al. *The Pioneer*. Shanghai: The Presbyterian Press, 1919, p. 4 & 50. 其中一位同届毕业生是徐亦蕻同学, 她是第三代的基督徒。徐自1928年起担当了金女大董事会主席一职, 与吴贻芳一起并肩为金女大的教育发展而努力。参《吴贻芳的知心挚友——徐亦蕻》, 载《金陵女儿》, 江苏教育出版社1995年版, 第2—6页。

业后旋即获聘在北京女子高等师范学校担任英语教师兼英文部主任，及后她更获得奖学金赴美国深造，终于在密歇根大学取得生物学的博士学位。吴贻芳在年轻时期的求学阶段中，与教会学校结下不解之缘，她在教会学校中所接受的宗教信仰也肯定是伴随着她一生的成长；教会学校不单只帮助了吴贻芳达成她追求教育的理想，更为她开拓了赴美深造的机会。

2. 吴贻芳在美国求学期间，除了专心钻研学问，充实自己的学识外，亦积极参与学生活动，包括留美华人基督徒的群体活动。她曾担任北美华人基督徒学生协会的主席及《中国基督徒学生》期刊编辑。这些活动的参与，不单是让她有丰富又充实的群体生活，更肯定是有助她对基督教信仰的了解。根据吴贻芳自己的表白，北美华人基督徒学生协会组织的使命是“要帮助会员培养基督的精神，此乃建立地上理想社会秩序的基础”^①。从吴贻芳所担任做编辑的《中国基督徒学生》期刊中，我们也可以发现原来当代的美国华人基督徒是有其独特的关注点，他们不单是关注基督教信仰与国家主义、爱国主义的关系^②，更对西方基督教和西方传教士带来中国的基督教提出不少批判^③；此外，他们亦甚关注“普世基督教”的信仰是如何能够容得下中国文化，并且可以帮助中国社会的现代化等^④。我们可以相信这也

① Wu Y.F. “A Message from the President”, in *The Chinese Christian Student* vol. 1, no. 1, November 1925, p. 1.

② 从该份期刊 1925—1927 年间所谈论的专题可见，譬如：“基督教与国家主义”（1925 年 12 月；1927 年 12 月）、“基督教与爱国主义”（1926 年 11 月；1927 年 10—11 月）、“基督教与战争”（1926 年 3 月）、“基督教与妇女”（1927 年 1—2 月）等。

③ 除在上述文章表达了中国基督徒学生的看法是与传教士的不同外，还有其中一个专题是“中国人眼中的中国”（1927 年 3—4 月），正是向西方人解释中国人的看法是如何与西方人的看法不同的。

④ 譬如：“基督教与中国文化”（1928 年 1 月），“基督教在中国的地位”（1926 年 1 月），也有是探讨“中国基督教教育”（1926 年 2 月），“中国时事评论”（1927 年 5—6 月）等。

必定是吴贻芳作为当代华人信徒的一个关怀。换言之，对吴贻芳来说，她纵使已成为了一位基督徒领袖，却并没有遗忘中国的文化，她仍是十分关注国家、时事及中国文化的问题。事实上，当代留美的华人信徒的生活处境也大多是如此，由于文化上的差异，他们较难投入美国当地的教会生活中去，他们多是喜欢参与美国大学的华人学生团体或是华人基督徒团契的活动，以保持他们固有的中国文化。在这些群体生活中，他们不单可以得到互相的支持和鼓舞、共同培养对中华民族及国家的情怀，同时亦可以维系彼此共有的基督教信仰^①。若是从艾力逊的学说分析，吴贻芳在美国的学生群体生活中，不单为她提供了一种“亲密”（intimacy）的、志趣相投的团契生活，更是在这种群体生活中扩阔她的关怀。在吴贻芳的生命中，基督教信仰不但没有逼使她放弃中国文化，而且在她的生命中将两者结合起来，培育出她对“基督教信仰”和对“中国文化”的一种特别的关怀，也进一步确立了她的人生方向及日后必须返回中国服务的人生抱负。1922—1928年在美国的留学生活，肯定是对吴贻芳的成长有着相当重要的影响，而这些影响均是十分正面的，并丝毫没有动摇她对中国文化的坚持。吴贻芳后来也明言自己虽然是从东西文化中学习了许多东西，但她“从来就是一个中国人”。甚至她毕业后回到上海姨丈的家中，姨丈也见证说：“你从头到脚都没有改变。”^②

3. 吴贻芳是在1928年获得美国密歇根大学生物学博士学位的。这该是她人生的另一高峰，是创建她的人生事业的一个美好时刻。在

① 亦可参阅 Wu Y.F. “A Message from the President”, in *The Chinese Christian Student* vol.1, no.1, November 1925, p.1.

② 参吴贻芳后来的忆述，见“Speech by Dr. Wu Yi-fang at Ginling Luncheon, May 7, 1943”，美国耶鲁大学神学院馆藏亚洲基督教高等教育联合董事会档案，第148—2922号。

个人成就达到高峰的时刻，吴贻芳当然可以选择留在美国，继续发挥她在生物学上的学识才华。但在这时候，她却毅然选择了返回中国服务，更是在一所中国的基督教大学服务。其实吴贻芳也可以选择往中国公立大学教书，继续她在生物科学的研究和教学的工作。^①而且，吴贻芳肯定是对当时的中国政治和社会的情况有深入的了解，她必定是知道发生在20年代的非基督教运动及收回教育主权运动对中国教会大学的影响；中国教会大学当时是在“水深火热”的困境之中，也正面临极大的挑战，金女大的情况如何吴贻芳也肯定是十分熟识的。她若是担当金陵女子大学校长之职时，首要任务必须是要向中国政府立案，但同时她亦必须要面对金女大的校董会、并且要承担西方差会或传教士遗留下来的艰辛使命^②。吴贻芳当校长之后，她仍需要面对诸多的问题，如传教士真的愿意放下她们所长久操纵的行政权给华人校长吗，担当华人校长一职是否真的有行政实权的吗^③，这份工作可真有前途吗？面对当时中国南京的政治及社会形势甚不稳定的时候，担当教会大学华人校长之职是否一个明智的选择？为何不考虑其他的大学？为何不选择其他的工作或是继续生物学上的科学研究呢？吴贻芳在她决定担当金陵女子大学校长一职前，她必定会仔细地考虑这些

① 吴贻芳亦曾向金女大一位校董坦言她的兴趣是在从事生物学的教研工作，“Letter from Wu Yi-fang to Ms. Bender, September 17, 1927”，美国耶鲁大学神学院馆藏亚洲基督教高等教育联合董事会档案，第147—2896号。在吴贻芳就职典礼上，徐衡（亦蕻）的发言中亦有提及“她（吴贻芳）的目的本是从事于研究科学”，有关报道亦可参《金陵女子大学校刊》第11期，1929年3月，第58—65页。

② 吴贻芳花了两年多的时间，终于使金女大在1930年底才获中国政府批准立案。自此金女大改名为“金陵女子文理学院”，吴贻芳则成为了“金陵女子文理学院院长”。

③ 根据朱峰的研究，吴贻芳的治校理念是与前任校长德本康夫人不同的，她们亦曾有不少的争执。参朱峰著：《基督教与近代中国女子高等教育》。福建教育出版社2002年版，第133—150页。

问题吧。或许有人会问：为何吴贻芳这么果断、迫不及待地作出这样的决定呢？她甚至是提前了两个星期，等不及自己的毕业典礼便提早返回中国，为什么会这样呢？无论如何，吴贻芳终于选定了这份工作，并且以它为自己终身的职业，让自己的名字与“金女大”紧紧地连在一起。因此，我们可以肯定：吴贻芳这样的决定，不仅是出于她的那份教育救国的理想和热诚，更是由于她的内心蕴藏有更深层次的宗教信仰，才促使她作出如斯的抉择来。在她抉择之时，吴贻芳也必然是在考虑自己是否愿意为上帝、为教会、为基督教教育献出自己宝贵的生命来^①。

4. 对“厚生”校训的诠释。“厚生”(Abundant Life)是金陵女子大学的校训，也是最能表达创校者的办学理想及精神的标记。“厚生”一词源自基督教的《圣经·约翰福音》第10章第10节：“我来了，是要叫人得生命，并且得的更丰盛。”意思就是说：耶稣来到世人，是要帮助人得着生命，活得有意义的生命，并且是一个丰盛的生命。“丰盛的生命”亦可以引申为“活出服务他人的生活”，正如耶稣说：“因为人子来，并不是要受人的服侍，乃是要服侍人。”^②当然，不同的人可以对“厚生”一词有不同的解释，甚至是在不同时期也可以有不同的演绎方法。朱峰在他的《基督教与近代中国女子高等教育》一书中也尝试梳理出金女大校史中不同的时期，当中对“厚生”的解释亦可有不同的着重点，包括：

① 在校董会成员推选吴贻芳为校长的评语中，便有形容她是“一个信仰坚定的基督徒、拥有非凡的智能”，又说她是“有奉献心志的基督徒领袖”。参美国耶鲁大学神学院馆藏亚洲基督教高等教育联合董事会档案，第147—2896号，“Votes of the Members of the Board of Control on Election of Ms Wu as President of Ginling College (1927)”。

② 《新约圣经》《马可福音》第10章第45节。

- (1) 学生人格的塑造，基督生命的培育，有事奉神的心志；
- (2) 培养高尚的人格，服务社会，造福人群；
- (3) 进入农村社会，不怕辛苦，乐意“为人民服务”等^①。

譬如：金女大创校时的办学理想是要引导学生“将生命奉献给耶稣基督，在世上建立上帝的国”^②；到1930年，当金女大向国民政府教育部正式立案时，它的办学宗旨修订为“按最高的教育效率来促进社会福利及公民的崇高理想，培养高尚人格，以期符合创办人的宗旨”。^③后来吴贻芳也常强调学校必须要把学生培养成“具有高尚的理想，不图个人的私利……对社会有精诚服务的态度，对国家从爱国主义出发，在各自岗位上尽到自己应尽的义务的人才”；^④简单地说，就是：“人生的目的，不光是为了自己活着，而是要用自己的智能和能力来帮助他人和社会，这样不但有益于别人，自己的生命也因之而更丰富。”^⑤以上列举的不同诠释正是反映着“厚生”一词的丰富涵义，不过更重要的是：不论是我们赋予它怎样的解释，也只不过是引申演绎这词的意义，其意义也并没有离开它原本的基督教的精神。“符合创办人的宗旨”这一句话确是可圈可点的，正是因它清楚说明了新的诠释并没有违背原有的办学宗旨^⑥。这些不同的诠释只是代表着施教者是如

① 参朱峰著：《基督教与近代中国女子高等教育》。福建教育出版社2002年版，第201—232页。

② 参高时良主编：《中国教会学校史》。湖南教育出版社1994年版，第163页。

③ 参吴贻芳：《金女大四十年》，刊于《江苏文史资料选辑》第13辑，江苏人民出版社1983年版，第5页。

④ 孙海英：《金陵女子大学的前前后后》，刊于《鼓楼文史》，第4辑。南京鼓楼区政协文史资料委员会编印1992年出版，第5页。

⑤ 参吴贻芳：《金女大四十年》，刊于《江苏文史资料选辑》第13辑，江苏人民出版社1983年版，第20页。

⑥ 它一方面是表达了办学对办学理想的坚持，另一方面亦显示了中国政府作出了若干的让步。可参阅朱学波：《吴贻芳》第62页。

何尝试用受教者可以明白的方法去表达其信念，又或者是如何在中国政府或是教育当局可以接受的情况下表达基督教办学的理念而已。^①

若是从艾力逊的学说分析，“厚生”一词也是表达了生命力的拓展。在吴贻芳完成美国的深造，返回中国服务之时，金陵女子大学为她提供了一个生命“创建”（generativity）的机会。“创建”是可以包括成家立室、生儿育女，或是全情投入在某一事业上的拓展等。对吴贻芳而言，金女大就是她的家，学生就是她的女儿，在校园的群体生活正可以给予她发挥自己所长的机会，她在金女大的努力，亦能表现出她对教育工作的热诚与殷勤，也可以具体地拓展自己的生命潜能，活现“创建”的精神。“创建”亦不仅是在理性、生物科学的研究或教学上的成就，它也可以是在培育下一代，透过教育年轻的学子实践“厚生”的理想——服务社会人群，而活出更丰盛和更有意义的生命来。

在上文提及吴贻芳工作期间所面对及须处理的许多重大事件中，包括抗日战争期间的迁校决定和在四川成都华西协合大学校园内的艰苦生活，虽然都是为以上的办学理想承受着十分沉重的担子，但她仍处变不惊，并仍能处处为学生设想，努力帮助学生以勇气及乐观的态度面对和解决各样大小问题。吴贻芳校长确是身体力行，活现着校训所表达“厚生”的理想。不但如此，她身在四川时，不单是时常鼓励学生积极投入当地的社会服务工作，更能每事为当地人着想，开办“编织刺绣班”的建议也只不过是其中一个小插曲吧。

5. 除了“厚生”的校训外，金陵女子大学在校园中的另一个特色，就是有一个温馨的家庭化的校园文化。“姊妹班”制度的设立最

① 譬如可参阅金女大1948年6月18日致家长信函中仍是强调说：“本校是以基督教教育原则为基础上提供德智体群等全人发展的教育。”参《金陵女子大学1948年6月18日致家长信函》，藏于中国第二历史档案馆，全宗号668案卷号88。

能体现出这一特有的校园家庭生活。金女大的新生初进入校园便会与三年级师妹结成姊妹班，新生所入住房间里必定有一位三或四年级的同学做同房，以便受到“姊妹们”的关心和照顾，也帮助她们能够很快便熟习新的生活；每一位学生亦可以找一位老师作为自己的导师，以建立一种密切的师生关系。许多金女大毕业生在回忆校园生活时，都认为“金女大师生之间情同母女、同学之间亲如姊妹的校园气氛给她们留下了美好深刻的印象”^①。本篇文章开始时，曾提及基莉茵教授为个人成长理论研究提出一大发现，就是女性十分着重关系的建立。据基莉茵的分析，女性在成长的过程中，尤其关注“关系的建立”。正如艾力逊在其成长学说中指出个人成长最关键的发展要目是“基本信任”（Basic Trust）的问题，这种“信任”的基础就是在人际关系的建立上。道德教育学家柯柏（Lawrence Kohlberg）曾经指出了（男性）最高道德价值的理想是“公义、人权、自由、平等”，但基莉茵在她的研究中却发现女性的道德价值理想却是“不自私、牺牲、关顾别人、顾全大局、避免暴力等”。金女大“姊妹班”的制度清楚地表达出这种女性的关怀，吴贻芳校长所构思的“家庭生活”正是为了在校内建立师生间及同学间一种亲密的关系，有助师生彼此的成长。“姊妹班”的制度确具以下几个特点：

（1）姊妹班的制度是一种人际关系的建立，由高年级同学照顾低年级同学，不单是彼此建立一种“互信、互助、互爱”的关系，也可以作为日后彼此在学业上或精神上互相砥砺与帮助的伴侣。

（2）它是“爱的教育”的实践——从爱学生、关顾别人的需要开始，逐渐推广及爱社会、爱国家，更是爱整个人类世界。金女大亦组

^① 参王奇生：《金陵女子大学校长吴贻芳》，载于吴梓明编：《基督教大学华人校长研究》。福建教育出版社2001年版，第七章，第201页。

组织了学生女青年会、办培幼小学，让附近失学儿童来校识字读书，由学生轮流授课，经费也是由学生女青年会筹募管理。这是校训“厚生”的一个具体的实践，在校园生活中实践服务低年级同学，也是为金女大的社会服务的一种准备训练。

(3) 姊妹班的制度也是符合基督教信仰中强调肢体生活必须互相照顾、彼此扶持的理念：“若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦，若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐。”校内师生们生活在紧密的团契中，活像同属于一个身体、彼此互为肢体一样^①。

(4) 吴贻芳在金女大创设了姊妹班的制度，在校园中为“金陵女儿”建立独具“家庭生活”特色的校园文化^②，这也正是实践了基督教信仰中的理想群体（基督徒团契、主内一家）的生活模式来。

假若我们肯定教育必定是涉及价值取向的话（No education is value-free），任何一种教育的提供必然也涉及价值取向。明显地，吴贻芳的金陵女子大学是一所基督教大学，它所提供的教育也必然是属于基督教教育。综观吴贻芳的一生，这种基督教教育，不仅是一种“导人倾向于善的唯一动机（生命原动力）”，也同样是塑造了吴贻芳整个生命的原动力。它不单是帮助了吴贻芳朝向正面发展的成长，确立了她的人生理想和方向，更是让她在金女大的工作中，活现出她所具有的“创建”和“厚生”的生命来^③。

① 参《新约·哥林多前书》第12章12—27节。

② 参金陵女儿编写组：《金陵女儿》，江苏教育出版社1995年版。及孙海英编：《金女大事记1913—1952》，金陵女子文理学院校友会1993年版，第21页。

③ 吴贻芳曾有一次在美国波士顿校友会的晚宴上说过这样的一句话：“I want you to know that life would be impossible for me without Christian faith.” 后来被 Mrs. T. D. Macmillan 在1956年的纪念会上复述之，参 *Ginling Alumni Association Newsletter*, vol.10, p.11. 藏于美国耶鲁大学神学院馆藏亚洲基督教高等教育联合董事会档案，第154—957号。

被模塑成功的女性角色

——明末以后天主教贞女研究

康志杰

贞女是中国天主教会中的一个十分特殊的群体，是教会基层组织的模范和骨干，她们在家中度奉献生活，以独身、清贫、服务的生活方式来表达她们的虔诚信仰，把自己一生，甚至生命都贡献给了教会。由于贞女不隶属任何修会团体，而是以平信徒的身份服务于各个地方教区，因而关于她们的文献资料十分罕见。本文希望通过对贞女群体的讨论，从一个侧面来反映中国天主教历史发展过程中的特点。

一、贞女的定义及贞女群体的形成

1. “贞女”释义

贞女的拉丁文为 *virgo*，英文为 *virgins* 或 *consecrated virgins*，汉文译为（童）贞女、处女，意指一生不结婚的女性，*virgins* 一词也可指圣母玛利亚。

守贞是基督教的传统，早在宗徒时代就有基督徒贞女以独身的方式表示自己的坚定信仰^①。中世纪欧洲出现了贞女（*Beguines*）团体，

^① 关于使徒时代的贞女，《圣经》有多处记载，如《格林多前书》：“妇人和处女也有分别。没有出嫁的，是为主的事挂虑，要身体、灵魂都圣洁。”

这些守贞的女孩子自食其力，主要从事缝纫，刺绣，漂布，探访病人、穷人等工作^①。

中国文献很早就有关于“贞”的释义，如《易·屯》：“六二……女子贞不字。”其“贞”寓意操守和意志，指女子不失身于人。此后，称未嫁而能自守之女为贞女，亦可指从一而终、讲节操之女性，如《史记·田单列传》：“王躅曰：‘忠臣不事二君，贞女不更二夫。’”

关于“贞女”之界说，中外学者已经在相关的著述中进行了阐释，如张瑞云著《当代女性独身教友》中说：“贞女现象，意即那些不结婚，并且为教会工作，奉献自己的年轻妇女。”^②英国学者 Tiedmann 认为：“中国天主教的贞女指那些定居在家，把自己的一生献给上帝和传道的女性。关于贞女有多种称呼，如童贞、贞女、贞洁的女人，也有地方称姑娘、老妈妈、姑太太、阿姨。这些中国贞女大多数用贞洁誓愿来约束自己，和家人住在一起，在自己的家乡建立两三个小团体，用天主教信仰来教导妇女和儿童，教他们祈祷文，照看教堂和救死扶伤。”^③Daniël Verhelst 在讨论蒙古代牧区的贞女时说：“修道的女性称为贞女（Vierges），她们宣发修会誓愿，住在家中或小团体

① 参见张瑞云：《当代女性独身教友》“独真团”部分，台湾光启文化事业出版社 1999 版。

② 张瑞云：《当代女性独身教友》，第 1 页。

③ R.G. , Tiedmann, “The Formation of Diocesan Religious Congregation and Sisterhood in the Late Qing Some Preliminary Observation on an Elusive Phenomenon”, Paper to be presenter at the 8th International Symposium on the History of the Chinese Catholic Church Leuven, Belgium, 31 August-3 September, 2004, p.1. 关于贞女的各种称呼，原文为：single Chinese females who had consecrated their lives to the service of God and the mission, various called tongzhen or ahennū; i.e. ‘chaste women’; colloquially they were known as zhujiaodi, lit. ‘those who dwell at home’, in some parts of China; elsewhere guniang, lit ‘old mother’, or gu taitai, i.e. auntie were used.

中，在圣婴会的孤儿院中工作。”^①法国学者沙百里（Jean Charbonnier）先生则就贞女的职能给予界定，认为她们是“未婚女性义工”。

中国地域辽阔，风俗不一，因而各地对贞女称呼有很大的差异，如河北称大姑，山西称姑姑，湖北称姑奶、老姑娘，台湾称姑婆等等。

中西语境中关于“贞”和“贞女”的阐释大致相似，但中国天主教贞女其“贞”，不仅保持了其传统意义，更重要的是把“守贞”的目标“置换”为一个超越的、永恒的对象——天主。

大体上说，中国天主教贞女群体具有以下几个要素：（1）信仰虔诚的单身女信徒；（2）在家守贞，并服务于教会；（3）随着教会的发展和教会管理的规范化，组建贞女团体。

2. 贞女群体的出现

明朝末年，中国天主教贞女群体开始在城乡出现。1611年，意大利籍耶稣会士王丰肃（P. Alphonse Vagnoni）在南京创立了“诸天使之后善会”，这是中国天主教妇女的善会组织，“会员甚众，以实行默祷补赎与终身守贞为宗旨”^②。南京的贞女们常在一位贵族家中聚会，修士钟鸣仁曾帮助工作。南京贞女善会此后一直处于发展之中，“杨廷筠之女名亚加大夫人者主持多年”^③。

① Daniël Verhelst:《向中国传教的比利时》，古伟瀛主编：《塞外传教史》，台湾光启文化事业出版社2002年版，第144页。

② Bartoli, Cina, p.554, 631. 转引自费赖之：《明清间在华耶稣会士列传，1552—1773》，梅乘骐、梅乘骏译，天主教上海教区光启社1997年版，第100页。创建中国天主教贞女善会的Alphonse Vagnoni神父初来中国取华名王丰肃，后发生南京教案被逐出境，于1624年重新进入内地传教，改名高一志。关于“善会”，参见拙文《晚明至清中叶天主教善会述论》，载《基督宗教研究》第7辑，北京宗教文化出版社2004年版。

③ 费赖之：《明清间在华耶稣会士列传，1552—1773》，第184页。

葡萄牙籍耶稣会士费乐德 (P. Rodrigue Figueredo) 在开封传教, “曾组织一个贞女善会, 以仁爱与德表而闻名, 由一位年高德劭的寡妇带领”^①。1642年, 李自成农民军攻开封, 官兵掘黄河堤, 费乐德溺死 (一说决堤后教堂倒坍而亡)。

“1650年代, 耶稣会士在江南的一些城镇组建了愿意度奉献生活的女性善会群体, 传教士避免直接与这些女性接触。这种做法则是产生出特别的社会组织。耶稣会士仍然帮助妇女, 但他们的方法总体上说十分谨慎。”^②

明末贞女的群体活动是以善会为纽带, 随着天主教的传播, 各地教会贞女群体逐渐发展, 并形成一套管理体制。

二、贞女活动特点分析

关于贞女活动的记载虽然散而难见, 但通过辑佚零碎文献, 仍然可以找到贞女在中国天主教历史上的印记。

入清以后的贞女活动可为两个阶段: 从雍正初年至第二次鸦片战争, 这一时段是中国天主教生存的困难期; 1870年之后, 天主教会发展十分迅速, 贞女的活动空间进一步拓宽。

1. 雍正禁教后的贞女群体

从清朝雍正初年开始, 政府开始严禁天主教的传播, 教会活动进入隐秘状态, 传教资源逐渐转入偏远的乡村。

鄂西北磨盘山一带是雍正初年由基督徒移民建立的社区, 女基督

① 费赖之:《明清间在华耶稣会士列传, 1552—1773》, 第184页。

② Eugenio Menegon: *Child Bodies, Blessed: The Contest Between Christian Virginity and Confucian Chastity*. *Nan Nü: Men, Women, and Gender in Early and Late Imperial China*, 6.2, Brill, Leiden (The Netherlands), p.210.

徒是社区信仰的基本力量，她们在社区建立了自己的善会组织“圣母会”，除了规定每周应当行善的具体日子和每月的集会，成员彼此学习救助灵魂的宗教工作，为了表示对天主的忠贞，“其中多名成员发愿永守童贞”^①。这些终身不嫁的女子，当地人称为“老姑娘”。

在基督徒移民社区，封闭的地理环境一度使乡村信徒拥有一个相对宽松的信仰空间，贞女活动十分活跃，她们多来自老教友家庭，信仰十分坚定。但乾嘉年间的屡屡禁教威胁着山区教会的生存，贞女们遂成为传教士依靠的重要力量。道光年间，著名遣使会士董文学在鄂北、豫南一带传教，1839年，清朝军队又一次进入鄂北磨盘山，董文学藏匿于李贞女家，关于这一段经历，李贞女回忆说：

董牧匿竹林中，待夜深黑，乃潜至此（李贞女家），继有他教友踵至，董牧相与畅叙当日遭境，时外间风传多数教友业为差兵拘获，而董牧容色言词于忧中含有喜态，敦劝面前众人，忠信耶稣，谓若与主旨相合，即致命亦所不辞云。董牧与家伯（李世明）促谈尤久。夜未艾，献祭礼，家伯请为去须，俾易隐讳，盖闻县官定有清山之举也。董牧恐累吾家，决往近林深处，坚留不允。家伯与之偕行，复有跟随邢理详、堂兄李自华、教友王广金，囊裹糗粮藏身。其余教友，于毗连山林中蔽藏者，无虑数十。迨闻凶耗，或即次日，予亦往观，至则差兵解之行矣。皆敬歔而归，一如羊之失牧者然^②。

① 参见 [法] 沙百里 (Jean Charbonnier):《中国基督徒史》，耿昇、郑德弟译，中国社会科学出版社 1998 年版，第 243 页。

② 成和德：《湖北襄郢属教史记略》，上海土山湾印书馆，1924 年版，第 51—52 页。1839 年李贞女 15 岁，1912 年去世。成和德生于 1873 年，曾在磨盘山一带传教数年，1904 年开始撰写《湖北襄郢属教史记略》，历经六载，因而这一段记录真实可信。

李贞女是董文学被捕的见证人，其回忆真实反映了道光年间中国乡村教会的艰难生存环境、传教士与贞女及教友们的密切关系等多种信息。

1839年与董文学同时被捕的教友有数名，他们或被投入监狱，或死于流放途中，更有被捕贞女沦为奴隶者。如贞女高亚纳被捕，差役强迫其跪铁链，并令她脚踏十字架，把刀放在她的脖子上恐吓她。高亚纳说：砍我的头吧，我决不背弃信德。高亚纳被押至武昌总督受审，仍不屈服，被判发配四川成都一满族官吏为奴，此人以鞭打、凌辱、饥饿迫使她放弃信仰，她忍受二年之久，一日，主人见高亚纳在地上睡着了，狠狠地一脚结束了她的生命，时间是1844年^①。

贞女高亚纳在禁教中受辱而死，近代以后，更有数名贞女在教案冲突中殉教，其中林昭等11位贞女被封为圣人^②。她们为信仰献身的精神，证明在“非常时期”，贞女们是教会的骨干力量。

17世纪后半叶的四川贞女十分活跃，法国梅神父（Moye, Jean Martin）“于1773年在这里传教，然而传教工作由于清朝的禁教常常被中断。现实使梅神父认识到在东方传教必须依靠当地教友的支持和帮助。在艰苦的环境中工作了9年之后，他于1782年建立了基督徒贞女团体（Christian Virgins），这些女教友在家中守贞并遵守守贞的规则。她们的主要工作是照顾病人，皈依非基督徒妇女和儿童。这些基督徒贞女的工作成功地延续了一百年，现在她们仍然在中国各地教

① 参见 Gubbels, *Trois cents ans d'apostolat*, p.269—271, 转引自: Rev. Joseph Motte, S.J.: *Chinese Lay Apostles*, p.176—177. 关于高亚纳贞女的简历以及死于成都的情况, 亦可参见 J.De Moidrey, *Confesseurs de la Foi en Chine 1784—1863*, Imprimerie de Tôu-sè-uè, pres Zi-ka-wei Shanghai, pp.118—119, 1935.

② 封为圣人的贞女资料, 详见天主教台湾地区主教团宣圣委员会编:《中华殉道圣人传》, 台湾天主教教务协进会出版社2000年版。

会传教”^①。

毫无疑问，清中叶之后的四川，“对维持教会的活力和成长最具负责精神的人就是基督徒贞女。这些妇女负责教育女孩，训练望教者受洗，为濒死的婴孩付洗。她们还从事赈灾和医疗救护，积极地寻找皈依者。她们最持续的贡献无疑是作为教师在学校里教育女孩子们”^②。

慈善事业是贞女的一项重要工作，如在四川代牧区某处，一个贞女见到一个 11 岁的孩子差点被两个男子溺死，她好心拯救了这个女孩^③。

关于四川天主教贞女活动情况，Robert E. Entenmann 先生作了较为详细的报道：

有一些规定是为保护贞女的贞洁和名誉制定的。基督徒贞女必须在她们父母的房子里，因为四川没有修女院，未婚女子住在一起会被人怀疑是妓女。更有甚者，基督徒贞女不像佛教尼姑，

① Edited by Charles G. Herbermann: *The Catholic Encyclopedia An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church*. Volume X, New York, Robert Appleton company, 1911. p.609.

关于梅神父，也有翻译慕雅（Moye）者。其简历如下：真福慕雅，圣名若望·玛定（Jean Martin 法文；John Martin 英文），法国人，在麦慈（Metz）教区晋铎，创立普照修女会，从事女子宗教教育。后又加入巴黎外方传教会，于 1771 年来华，在四川省传教，成绩卓著。后奉命回国，从事照顾病人的工作。1793 年病逝，由教宗碧岳（Pie）十二世列入真福品。见《每日礼赞》The liturgy of the hours (Liturgia Horarum)，河北信德室，1998，第 1146 页。

② Robert E. Entenmann; *Eighteenth Century to the Present*, Edited by Daniel H. Bays. Stanford; Stanford University press, 1996. p.181. Entenmann, 中文名鄢华阳，关于中国四川天主教研究颇有成就。

③ “*Annales de l’Oeuvre de la Sainte-Enfance*” Tome XVI, p.234—235, Paris, 1865. 转引自陈方中：《法国天主教传教士在华活动与影响》（博士学位论文），台湾辅仁大学历史系，第 188 页。

不必剃头或穿特别的衣服以表明她们的宗教志愿。没有父母和司铎准允，她们一般不外出，除非有人陪同。她们必须回避与直系亲属以外的比她们大十岁以上的男性亲属发生接触，并在神父的监督下保持最严格的矜持。

基督徒贞女过着简单和苦行的生活。她们穿着简朴的黑、白、蓝的衣服，避免在穿着上作任何夸耀的炫示。她们的举止必须庄重；她们不能谈那些“徒劳无用的事”，而须将自己限于那些宗教上的虔敬的事；她们必须与男人分开望弥撒，绝对禁止她们担任像男人那样的领导众人祈祷的角色；她们不能去听戏，也不能吃精致美味的食物，或者饮酒，除非医疗上的理由。每天她们都要念《宗徒信经》(Apostel' Creed) 3次，《天主经》(Lord's Prayer) 和《圣母经》(Ave Maria) 各83次；她们的时间都已经做了明确的规定。绝大多数时间只能做那些“适合于妇女”的工作，如纺织或者做饭^①。

江南是天主教活动比较活跃的地区，“除会口办事人外，神父们最得力的助手是贞女们。那是江南最初的传教士们仿效教会初期成立的美妙组织。几乎每个小康之家，都有一两名或更多的这样的好姑娘。她们为了献身于传教和慈善事业，放弃了结婚，有的就生活在父母家里，有的则三三两两或更多的人聚集在属于她们会口的公所里，组成一个个小小的团体。多亏她们的努力，使孩子们学会了经言，懂得了教理，病危垂死的也得了扶助，小圣堂得到了维护并保持了整洁”^②。

^① Robert E. Entenmann: *Eighteenth Century to the Present*, p. 185.

^② [法] 史式微:《江南传教史》第1卷, 上海译文出版社1983年版, 第22页。

位于张家口外的西湾子（今河北崇礼）也是天主教老教区，1836年（此时由法国遣使会管理），教区已经开设女校，有热心识字的贞女服务。有六十个学生，年龄为八岁至十三岁。另外，还有许多贞女到远方去教导孩子们^①。

1865年，比利时圣母圣心会接管西湾子，据圣母圣心会神父记载：“距主教府不远，有一所贞女院，那些贞女按遣使会修女的方式生活。贞女管理一处孤儿院，在旧大房的房舍中，靠近这所孤儿院，有一座女子小学。贞女院在另一个院落里，有不少贞女在此，由一位院长管理院内事务，她们每天除念经祈祷外，还为大堂及修道院做针线活。”^②分散的住家贞女联合起来组建贞女院，说明西湾子贞女人数的增加和教会事业的发展。

总体上说，清政府禁教以后，“贞女们在许多天主教组织中扮演了重要角色。在遭受长期迫害的岁月里，她们成了大家族内和当地教会团体信仰的真正支柱”^③。

2. 1870年以后的贞女

近代以后，中国天主教的形势发生了根本的变化，与此同时，欧洲天主教修女也开始进入中国内地活动。随着教会事业的拓展，贞女在社区的作用进一步凸显，服务教会及社会的功能进一步加强。

积极投身慈善事业是近代贞女活动的一个特色。1872年11月，鄂北遭遇自然灾害，山区粮食减产，教堂附近常有弃婴。这些孩子多

① 参见隆德理：《西湾子圣教源流》（1939），古伟瀛主编：《塞外传教史》，第37、41页。

② 隆德理：《西湾子圣教源流》（1939），古伟瀛主编：《塞外传教史》，第46页。

③ R. G. , Tiedmann, "The Formation of Diocesan Religious Congregation and Sisterhood in the Late Qing Some Preliminary Observation on an Elusive Phenomenon", *Paper to be presenter at the 8th International Symposium on the History of the Chinese Catholic Church* Leuven, Belgium, p.1—2.

为非基督徒家庭所遗弃。磨盘山贞女德勒撒^①开始收养这些无家可归的孩子，此举得到鄂西北代牧毕礼（Ep Paschalis Billi Vic. Ap. 1835—1878）主教的赞许，于是收养弃婴作为社区的善行传统而延续下来，当地教友也把德勒撒贞女收养弃婴看作社区近代育婴堂之缘起^②。次年，教会购得房产，修建了育婴堂，负责此项工作的是茶园沟吴依理思贞女。

磨盘山有数量众多的教友，1870年成立鄂西北代牧区时，主教府就设在这里（后迁往距离70公里的老河口），同时正在筹建大、小修院。教务发展需要更多的单身女性奉献服务，因而社区除了贞女，还需要集中修道，且具有相当文化素养的修女来支援繁重的教务。于是，教会派德勒撒和另一位贞女郭玛利亚前往汉口修女院学习，“求修女德操精神与公教教育智识”^③。1876年6月，德勒撒和郭玛利亚两贞女在汉口女修院完成学业，偕徐路济亚（郧西县人）、唐玛大肋纳白（白河县人）一起回到磨盘山。这几位贞女在汉口修道期间已发圣愿，成为方济各会仁爱会修女^④。参加修会意味着德勒撒等贞女成为修女，此后，山区贞女和修女联手，共同服务教会^⑤。

在乡村教会，贞女和修女的服务工作又稍有分工，修女们负责经

① 此贞女姓胡，其父名胡云忠，家住黄山垭，今天，黄山垭仍有许多胡姓教友。

② 清中叶遣使会曾在磨盘山区建立育婴堂，但禁教形势常常使教会机构遭到破坏。乡村天主教各类团体（学校、慈善事业）的建设和发展是在近代以后。

③ 《湖北襄郧属教史记略》，第160页。

④ 仁爱修女会是方济各的女友圣女嘉辣根据方济各的精神创立的修会。嘉辣死后，其弟子们对方济各的精神有不同的领会，因而方济各会分裂，形成第一会，专为男性独身者；第二会为女修会，也称圣嘉辣会（即仁爱会），第三会为平信徒，亦称“在俗方济各会”。三个修会有一个共同的总会长，住罗马。

⑤ 磨盘山处在地理位置十分偏僻的鄂北山区，教区历史上一直没有欧洲修女会，因而当地教友称欧洲教会在汉口开办的修女院为“西修女院”，称山区修女创办的修女院为“华贞女修道院”，以表示两者的区别。

学和女学的教学，其课程主要有识字、学经和教理，另外结合女孩子的生理和心理特点，开设刺绣、缝纫等技术课。贞女们从事传播福音和社区服务，许多会口的会长都由她们担任。神父巡视会口，基本上由贞女负责安排神父的日常生活。如遇上非基督徒，贞女们的首要任务就是向他们讲解天主教要理，为发展信徒倾其毕生精力。

磨盘山教区有部分贞女过渡为修女，且成立女修院以适应教会的拓展。此后，生活在修道院、过集体生活、受修会严格规章约束者为修女，而分散于各处家庭，度独身生活的女性是贞女；修女主要管理小教堂（位于茶园沟），负责学校（小学和女学）教育，完成教区的具体工作，如制衣、刺绣、纺织等。而贞女除了参加家庭劳动，还要服务教会，并担负着传教任务。修女与贞女这种多层次的角色分工，反映了磨盘山教会发育成熟的一个特点。

明清时代，由于进入中国内地传教的欧洲神父十分有限，教会常常需要依靠传教先生承担乡村教会传播福音的任务。传教先生多是已婚的男子，这样的身份背景比较方便，也能够稳妥可靠地完成工作。但是，信徒中的女性占有很大的比重，已婚的女性由于家庭的拖累，担任传教工作显然不太合适，而贞女向女信徒的传教则具有明显的优势。贞女传教员经常的工作主要有：“给孩子们预备初领圣体，劝勉那些冷淡或信德摇动的女教友们，装饰祭台……”^① 她们与男性传教员一样，具有“威信、清白、热忱、榜样、勇敢、乐观、明智、乐善”^② 的素养和品质。教会有识人士认为：“在严守男女之防的中国社会，贞女的存在实际上有其必要性，她们是给妇女讲道，带领妇

① 王守礼：《传道员手册》，张帆行译，第7页。原件藏上海档案馆，卷宗号：U101-0-199。

② 参见王守礼：《传道员手册》第三章“检讨的资料”。

女宗教活动的必要人。”^①事实证明，贞女“是信仰的最好仆人。她们从事的传教工作成为赢得新信徒的主要力量”^②。

近代以后，贞女的传教活动逐渐公开化，这几乎在所有的城乡教会都是如此，如在杜巴尔主教管辖的直隶东南代牧区，有外教人“想来皈依，并要求给他们派遣传教先生和贞女”^③。

为了不断扩充教会的实力，壮大信徒队伍，在磨盘山区，一些年长的贞女还关注非基督徒家庭中有文化、有教养的男性青年，竭力向他们推荐各类教会书籍，如果可能，她们还充当“红娘”，为这些男性“准教友”物色天主教家庭的女孩子做其未婚妻，希望通过“婚姻”这座桥梁，将更多的非基督徒引入她们的信仰团体。

贞女是中国天主教会的一大特色，她们“的确为教会作出了重大贡献。可以说没有她们，教会的事业不会发展的如此快速顺利”^④。

三、贞女制度体系：来源、经济状况、管理与训练

1. 贞女的来源

贞女是单身女性，她们的生活方式必须用坚定、虔诚的信仰作为支撑，因而贞女多出自传统的老教友家庭，如“在道明会传教区内，有妇女宣誓守贞。老教友家庭中常有一两位女儿，不愿出嫁，而愿守贞。因为无法成立修会，使她们度团体生活，所以教友守贞姑娘住在

① [比] 燕肅思 (J. Jennes, C. LCM): 《天主教中国教理讲授史》，粟鹏举、田永正译，台湾华明书局，1976年，第111页。

② Robert E. Entenmann: *Eighteenth Century to the Present*, Edited by Daniel H. Bays. Stanford: Stanford University press, 1996. p.186.

③ Paul Bornet et Kené Petit, *Cent Ans-1856-1956-au Tcheu-li Sud-Est*, p.95. 转引自陈方中: 《法国天主教传教士在华活动与影响》，台湾辅仁大学历史系，第176页。

④ 韩承良: 《中国天主教传教历史》，香港思高圣经学会出版社，第107页。

父母家中，和外界没有接触”^①。来自老教友家庭的贞女在天主教社区比较常见，前述磨盘山社区贞女胡德勒撒、郭玛利亚等都是。

近代以后，贞女群体中有来自孤儿院者，如四川“一位名叫侯亚加大 (Agath Hou) 的贞女，要求传教士允许把她的缠足放开，她的目的应该是向大家宣示她守贞的决心，因为一旦放足，就不可能有人会娶她了。而这种孤儿院出身的贞女，往往也是传教士的得力助手。可以去会口担任女子要理学校的负责人，或是在内地会口的育婴堂服务”^②。

2. 贞女的经济状况

贞女以奉献精神服务教会，但女性作为旧时代的弱势群体，经济收入是维持她们生存的重要条件。

四川的“贞女们缺乏固定的收入来源，经常免费教学，完全依靠邻人的施舍”^③。这些“贞女必须养活自己，跟所有的贫穷人一样，她必须用所有的时间纺纱织布，以赚取生活费，甚至工作到半夜，以弥补白天祈祷多用的时间；她们没有受到什么教育，要求她们有足够的内在信仰是太苛求了，不过她们的虔诚是不容置疑的。虽然教廷规定，主日为贫穷的中国人只有半天，另外半天可以工作，但许多虔诚的贞女，仍很严格地守主日，甚至不休息，不交谈，只是祈祷”^④。

① Het Godsdienstondericht in de Missie, (Verslagboek der XV e missiologische week van Leuven, genouden te Nijmegen, 1937, p.55. 转引自 [比] 燕鼎思 (J.Jennes, C.LCM):《天主教中国教理讲授史》，第110页。

② Lettre de M.Thierry 27 juillet 1867, “Annales de l’Oeuvre de la Sainte-Enfance” Tome XX, p.108—109, Paris.

③ Robert E.Entenmann: *Eighteenth Century to the Present*, p.190.

④ Lettre du P.Werner 20 octobre 1847, “Annales de la Propagation de la Foi” Tome XXI, p.321—323, Paris, 1849. 转引自陈方中:《法国天主教传教士在华活动与影响》，第337页。

四川贞女的贫困只是反映了某一地方教会的情况，事实上，贞女的经济状况比较复杂，R.G. Tiedmann 根据资料认为大多数贞女需要一定的经济实力来维持她们的守贞生活：

Sr.Sue Bardsham 认为：大部分贞女来自下层社会，经过教会的培训，她们承担起中国落后地区妇女和儿童工作的重任。然而这种说法似乎应该更正，中国贞女应该说总体上都来自较为富裕的基督徒家庭，我们从 Joseph de la Servièrè 知道，几乎所有的小康家庭有一个或一个以上的贞女。在鲁南代牧区，贞女们必须提供一份“嫁妆”。在 Tsinanfu（鲁北）代牧区，贞女的家人不得不分块土地给她们，以便她们能获得经济独立，这种经济独立是她们被传教团接受的必要条件。在内蒙古，圣母圣心会的传教士并不鼓励那些来自孤儿院的年青女性成为贞女，因为传教士通常担心她们成为额外的负担^①。

中国是个注重以父系家族血脉延承的民族，女儿在家庭（家族）中的地位始终不如男嗣。一位对中国家庭颇有研究的美国学者对中国嫁女儿的风俗如此评说道：

中国人非常注重实际，正因为如此，他们的国家才能持续地

① Fritz Bornemann SVD, *Der selige P.J.Freinademetz 1852—1908. Ein Steyler Missionar. Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen* (Bozen: Freinademetz-Haus, 1977), p.1094—1095; Vitalis Lange OFM, *Apostolische Vikariat Tsinanfu Franziskanische Missionsarbeit in China* (Wien: Provinzial Missionsverwaltung, 1929), p.99—100; 转引自 R.G. Tiedmann, “The Formation of Diocesan Religious Congregation and Sisterhood in the Late Qing Some Preliminary Observation on an Elusive Phenomenon”, p.7—8.

生存下来。我们没有理由认为，中国人会怀疑两性数量相当是种族繁衍的先决条件。毫无疑问，没有哪个民族比中国人更重视或更成功地维持自身的繁衍。然而，中国人却几乎是唯一一个自诩有古老而发达文明但却轻视自己出嫁女儿的民族。按照传统习俗，嫁出去的女儿不能供奉自己去世的父母。由于这一原因，人们常说，哪怕再出色的女儿还不能等同于一个蹩脚的儿子。中国人自觉和不自觉地表现出对这种观念的赞同，从而表明了这种观念与中国人品质的某种关联^①。

贞女终身不嫁，一生服务于本地教区，从她们来到这个世界，其生活圈和经济关系始终没有改变，她们理所当然地被视为娘家的正式成员。她们的地位和经济处境与嫁出去的女儿不一样，与脱离家庭进入修道院的修女也不尽相同。

“嫁出去的女儿泼出去的水”，这意味着出嫁后的女性将依靠夫家来度过自己的一生；修女脱离家庭进入修会，即成为修会中的一名成员，她们将按照严格的“会规”，以神贫、贞洁和服从度过自己的一生，与自己有着血缘关系的家庭在经济上从此没有任何“牵扯”；而贞女所依恃的经济力量则是一种微妙的处境：她们永远是本家庭（家族）的成员，她们在家庭中的地位远在嫁出去的姐妹之上，她们有权利继承、分享、使用家庭的财产。所以，在乡村天主教社区，家庭经济状况常常成为一个女孩子是否成为贞女的客观条件。如鄂北天主教社区，大凡出自殷实人家的贞女，都能够同家中的男嗣一样有分得财产的权利。有些信仰虔诚的贞女，又常常在必要的时候，将这些属于自己的财产奉献给她们所挚爱的教会。如磨盘山“有李贞女兰秀，圣

^① [美] 明恩溥：《中国乡村生活》，午晴、唐军译，时事出版社1998年版，第257页。

名法纳者，家本不富，以勤俭而臻小康，行为具巾帼气概，热诚敬主，明哲保身，一时传奉为模范焉。名隶圣方济各三会，甘贫有素，逝前将财产尽施献于教堂，永作慈善事业之基本，即沈家垭一带山地。另现银钱共数百千文。非信爱过人，安得如此。贞女生于嘉庆甲子冬月三十日，卒于光绪丁亥四月十三日（1804—1875年）。墓在沈家垭下东坡。碑联曰：生前积德庆有乐，生后为归享永安。舍文取义，且祷祝之”^①。

对于这些守贞的女子，父老乡亲们也在家族中给予其应有的地位，如贞女离世，可葬于家族墓地，笔者在鄂北山区天主教村庄考察时，在郭氏家族墓群中发现了贞女郭勒达的墓地，其墓碑由侄儿郭成秀立^②。郭家是清朝中期由襄阳迁入山区的基督徒移民，始迁入者为郭泰夫妇和郭泰的姐姐郭勒达，郭泰夫妇为合墓，郭勒达墓与郭泰墓平行而略往前伸一步，以证明其年长，体现了“长幼有序”的原则^③。

贞女死后葬家族墓地是中国天主教较为普遍的现象，但在男权思想十分严重的乡村，如河北邯郸永年县河店乡有民谣唱道：“面条不算饭，姑娘不算人。”对那些度奉献生活的贞女表现出一种轻视，因而为他人服务一辈的贞女离世后不能进入家族墓地，只能择地而葬，久之成一集中的墓地，当地人称之为“姑娘坟”^④。

① 成和德：《湖北襄郧属教史记略》，第178页。

② 参见郭汉民等编：《湖北省谷城县沈垭磨盘山郭氏宗谱》，第14页。

③ 关于贞女的经济状况以及在教区中的地位，笔者在乡村考察中采访一些老教友，他们告诉笔者：贞女由于选择了一种特殊的生活方式，她们与家族中的男性成员一样，有继承家族遗产的权利。一般来说，出生在殷实家庭的贞女靠地租生活；而贫困家庭的贞女不仅要自食其力，还要担负起赡养父母的责任。贞女年老后无儿女赡养，必须有一定的产业，因而贞女多出身殷实人家。所以一些有家产的贞女在土改时被划为地主。解放后，在家守贞的女信徒已不多见。

④ 关于邯郸永年乡一带乡村贞女死后的葬俗由邯郸教区神父李安平神父提供，他还告诉笔者，解放前这里有30多位贞女，现在“姑娘坟”已迁往教会公墓。

3. 管理机制

守贞是天主教会的传统，而中国天主教贞女则是在中国传统文化背景下产生并逐渐发育的一个特殊群体，她们隶属于天主教会，以独身的方式服务奉献。由于贞女特殊的生活方式——在家修道将不可避免与世俗社会发生或多或少的联系，因而教会对她们的行为规范有一定的要求和规定。

为了使贞女有严格而固定的生活模式，西班牙多明我会传教士率先制定了童贞女守则^①。1744年，马青山主教（Mgr. Martiliat）拟定了一份《童贞修规》，其中大部分内容是从多明我会士在福建为教友守贞姑娘所定的章程借来的。《童贞修规》仿效欧洲女修会的生活原则，以适应守贞姑娘所在的特殊环境而制定，共有条例25，其内容如下：

慎始、谋终、定处（稳定的住处）、劝业、听命、须伴（行路须伴）、别嫌（防避疑惑）、珍体（端庄衣裳）、饬仪（端正体貌）、谨言、绝俗、屏饰（避衣华美）、节食、安分、重出（毋轻出游）、防褻（躲避密交）、避贸易、杜害端、禁饬遗（禁送礼物）、严取与、守斋、默想、日课、祈勤圣事、恪遵守^②。

“修规”十分严格，生活的规则以遁世、祈祷、服从、劳作、仆仆为特征。但“授以修规，待满二十五岁，准其许愿”^③。

① 参见 Jean Charbonnier, *History ecclesiae christianae in sina* “贞女——未婚女性义工”一节。

② 参见《童贞修规》，重庆圣家书局，1921年，第4—13页。四川川东主教舒若瑟重准。是书于1744年出版，除25条规矩，还有关于贞女的四大德，对贞女的培养及管理做了详尽的规定，是研究中国贞女的重要资料。

③ 具体内容详见《童贞修规》，第4—13页。

针对贞女的特殊身份和中国的国情，教会人士认为在此问题上需要与教廷洽商。1784年4月29日教会颁布训令：“男女在一起时，守贞姑娘不准担任讲道、领经、领歌或诵读等职责。她们在25岁以前不必宣发宗教誓愿。25岁以后，只可每隔三年宣誓一次。她们的父母应该能照顾自己女儿的生活费用。负责教育这些女孩子的人，应该是30岁以上，并且在这方面是最有资格者。教育工作应在这些女孩子家中，或在神父专为这一目的选定的家中。应特别明智谨慎，以避免从外教人方面而来的所有的一切危险。”^①

“冯若瑟主教在1793年9月1日又另加了一些规定。负责给女望教者讲道理的女教师，不得小于40岁；此外，她们该具备应用的知识与明智。她们不应以神父在弥撒中讲道理的方式来讲教义，却只能以谈话聊天方式讲教义。她们不能给男人讲教义，但若有死亡危险，又无合适人员在场时，不在此限。”^②

面对教会“庄稼多，工人少”的窘境，教会对贞女的工作范围和权限进行了规定，强调最多的是服务奉献职能，即贞女应以平信徒的身份将自己的一切奉献给教会事业。

中国地域广阔，各地教会的发展也不尽相同，教会对贞女的生活方式也持不同的态度。四川的贞女“制度从一种松散的非正式的注重默祷的小组演变成为在传教事业富于活力的组织。然而，他们的抱负与志愿却与中国传统的妇女角色相冲突”^③。

① Examples therer of in *Blätter f.m.*, 1937, p.1793-see also A.Rosen, S.V.D., *Eine Einführung in de japanischen katechismus an der Hand der Schriftzichen*, in *Blatter f.m.*, 1938, p.28 and 94. 转引自 [比] 燕彌思 (J.Jennes, C.I.CM): 《天主教中国教理讲授史》，第111页。

② Delaplace, *De Eloquentia sacri comcionatoris*, p.80—90. 转引自 [比] 燕彌思 (J.Jennes, C.I.CM): 《天主教中国教理讲授史》，第111页。

③ Robert E.Entenmann: *Eighteenth Century to the Present*, p.180.

在保守而传统的中国人看来，那些在家守贞的女孩子，“选择独身的使命感违反了中国社会的通常规范，有时还会导致与家族的冲突。例如，在1748年，中国籍神父李安德报告说有一位姓赵的族长拒绝认他的妹妹和孙女，因为她们作为家庭的成员居然选择了独身。他把她们看成是‘举止古怪的人或佛教的尼姑’”^①。

而老教区的情况则是另一番情景，在磨盘山这样的移民社区，贞女无疑受到人们尊敬，这里没有族长，没有祠堂，鲜少中国传统礼制约束，社区的核心是教堂，社区的家长是本堂神父，贞女参与教会活动几乎没有什么阻力，她们与社区处于协调、合作的模式之中。

贞女虽然是平信徒，但她们是信徒中一个特殊的群体，独身和服务教会的职责使教会对她们有着严格的规定和要求。随着贞女人数的增多，有的教区贞女出现了“违规”现象，1840年，江南教区的石神父为了保护贞女队伍的纯洁和规范，对个别“违规”贞女提出了严厉批评：

目前，我最大的事情就是禁绝贞女们穿绸着缎，并禁止她们和邻居或亲戚们交往过密，这往往是惨痛丑事的根源；她们见到我非常害怕，称我是“可怕的人”，感谢天主，我之所以可怕，正是为了攻击她们的恶习……没有中间路线可走，或者遵守贞女规则，或是干脆结婚^②。

从总体上看，传教士们认为“大多数贞女是心地善良的”^③。教

① Robert E. Entenmann: *Eighteenth Century to the Present*, p.183.

② [法] 史式微：《江南传教史》第1卷，上海译文出版社1983年版，第23页。

③ 盛神父信函，载《徐档》，卷宗 B13，转引自 [法] 史式微：《江南传教史》第1卷，第23页注释①。

区神父对“违规”贞女现象进行的批评，是希望通过正常的管理程序，将贞女的“情欲整合在他奉献的理想中”^①，而矫正弊端，是为了维护教会在社会上的良好形象，同时也利于教会的健康发展。

4. 贞女的训练

对贞女体系的严格管理表现了教会人士充分考虑到中国天主教生存的社会背景，因而除了加强管理，教会还注重对贞女传教员的训练，以提高贞女的综合素质。

“在对社会化过程中的性别差异的跨文化研究里，巴里、培根及采尔德（1957）发现，几乎所有的文化都强调女孩子须给予抚慰、服从和责任方面的训练。”^② 贞女作为独身女性，教会对她们的训练同样注入了“服务”和“责任”的精神。在清中叶政府禁教，而贞女活动范围更广，力量更大的形势下，传信部于1784年（乾隆四十九年）作出规定：“传教士们要努力创建初学院，在学校里，贞女不但能得到为担任女传教员的职责所需要的知识，而且也能得到修会的训练。”^③ 教会认为，守贞姑娘在传教工作方面担任积极角色，只要她们接受所需要的训练，她们将是妇女老幼讲道的适当人选^④。

根据教会关于培训贞女的宗旨，地方教会开始注意对贞女传道员的培养，使贞女传道员成为教会福传体系中一个重要的组成部分。1855年，耶稣会士“Luigi Maria Aica 在上海附近的 Huang Tang（华塘）将那些献身于传教事业的贞女们组成一个团体……若干年后，耶稣会士 Joseph Gonnet 在直隶东南代牧区的献县和 Weicun 开办了类似

① 台湾辅仁神学编译会编：《神学辞典》，天主教上海教区光启社1999年版，第400页。

② Michael Argyle, Benjamin Beit-Hallahmi:《宗教社会心理学》(*The Social Psychology of Religion*)，李季桦、陆洛译，台湾远流图书公司1996年版，第101页。

③ [比] 燕廌思 (J.Jennes, C.I.C.M.):《天主教中国教理讲授史》，第173页。

④ 参见 [比] 燕廌思 (J.Jennes, C.I.C.M.):《天主教中国教理讲授史》，第110页。

的学校。为了让贞女在非基督徒中树立更高的威信，传教士甚至让她们阅读中国的经典，学习基本的医学知识^①。

“1876年，鄂神父在直隶西南部建立了另一个学校：学校学习基本的灵修原则。1892年在直隶东南部也有一个相类似的学校，学生年龄在20岁以上。这些准备担任女传教员或老师的女孩子，应该修完五年课程，接受宗教书籍的彻底训练。为其他学生，这个初学院只有两年至三年课程。这些姑娘还未形成修会，鄂神父认为修会不应开始过早。”^②

“在四川也曾有过星期日男女聚在一起时，她们（贞女）担任领导念经和唱歌的角色，并且她们给大家读圣书，或甚至像神父一般给人讲解教义。”^③《童贞修规》有“教书要法”一节，对于教授经学的贞女作了具体的规定：“教字时，要破解意思……姑娘的责任是教众学生无偏爱，教穷人如富贵的，教懵懂的比有明悟的更切心，一个都不丢。”^④

贞女传道士都有具体的传教对象和区域，如太原南端的西柳林教区，清末到民国有名可查的贞女传道士共11位，每人都有相应的传教对象和区域，列表如下^⑤：

① R.G., Tiedmann, “The Formation of Diocesan Religious Congregation and Sisterhood in the Late Qing Some Preliminary Observation on an Elusive Phenomenon”, Paper to be presenter at the 8th International Symposium on the History of the Chinese Catholic Church Leuven, Belgium, 31 August-3 September, 2004, p.5.

② 转引自 [比] 燕肅思 (J.Jennes, C.I.C.M.): 《天主教中国教理讲授史》，第173页。

③ Examples there of are ated by Mgr. Haouissee, *Notions de Pédagogie catéchistique*, in C.C.S., 1937, p.947—950, and in B.C.P. 1928, p.571. 转引自 [比] 燕肅思 (J.Jennes, C.I.C.M.): 《天主教中国教理讲授史》，第110页。

④ 《童贞修规》，第17—18页。

⑤ 表格根据武德龙编：《西柳林堂区史》第114页“西柳林堂区至民国传教人员表”整理。

贞女姓名	生活时代	传教区域
武玛尔大	清朝末年	太原西山
李侯毛	清朝末年	太原西山
李香只	清朝末年	太原西山
康春桃	清朝末年	太原西山
任林凤	民国	晋源镇等地
牛林凤	民国	清徐南社
牛香儿	民国	清徐南社
牛贵巧	民国	小店东蒲、清徐东青堆
武金转	民国	石沟、清徐南青堆
牛喜娥	民国	小店区东蒲村
李庆兰	民国	大村等地

据统计，清末至民国西柳林贞女大约 30 位左右，而解放初期这里的教友仅有 700 多，由此可见守贞姑娘比例之高，当地教友说起这种现象戏言道：“不出神父出姑子。”

教会关于贞女的训练以及对贞女传道员的训练，终于产生了一批敬业克己的贞女传道人，她们为发展和训练女信徒发挥了重要作用。

四、贞女与修女：同质、互补与区别

在天主教会，与贞女相近的群体是修女，但两者有明显的区别。修女 (nun) 是天主教隐修院或隐修团体中的女性，与某修会或宗教团体有联系，并严格遵守该会的会规会宪，凡出家加入隐修院的信徒须向天主宣发圣三愿：即神贫（绝财）、贞洁（绝色）、听命（绝意）^①。

^① 关于“修女”，参见《简明不列颠百科全书》第 8 册，中国大百科全书出版社，第 700 页。

贞女虽然也发贞洁愿^①，也有自己的规则（《童贞守规》），但与修女相比，贞女在组织的严密性方面不如修女严格。同时，各地教会发展不一定平衡，如江南教区神父对违规贞女的批评，虽然属于个别表现，但此类情况在女修会中绝不会出现的。

明末以后天主教传播的情况证明，信徒性别比例以女性为多，而封建时代男女授受不亲的传统是神父向女信徒传教的一道障碍，在这种情况下，有传教士尝试创办独身女信徒团体来推动教会发展。如1836年冬，遣使会士董文学在鄂北茶园沟成立天主教中华修女会，同时组建育婴堂。这个团体是继耶稣会组建贞女善会之后，乡村社区又一种类型的独身女信徒组织，这些信仰虔诚的未婚女子，在加入该会之前要“发愿”，经过一段时间的考验和神父的考评，可晋升“修道”。修女会的主要工作是在育婴堂中照顾儿童，负责神父、修士的日常生活以及推磨碾米、打扫卫生等杂役。事实上，董文学组建的这个女性团体，虽然名为“修女会”，但在管理程序等方面尚不能与近代进入中国的欧洲女修会相比，这些乡村独身女信徒除了集中活动，其服务地方教区的工作性质与贞女并没有什么区别。因此，在欧洲女修会进入中国之前，贞女在教会中的工作和所发挥的作用，弥补了中国没有女修会的缺憾。

1848年，圣保禄雅脱女修会（仁爱会）抵达澳门^②，此后欧洲女

① 贞女与修女发愿有所区别，没有绝财、绝意两项内容。此外，贞女发愿的形式与修女不同，称为“私愿”，只向本堂神父发誓言，无需他人的参与；修女发愿要举行公开的仪式，在教堂举行。

② 参见〔法〕卫青心著：《法国对华传教政策——清末五口通商和传教自由（1842—1856）》（上、下卷），黄庆华译，中国社会科学出版社1991年版，第88页。而韩承良著《中国天主教传教历史》（根据方济会传教历史文件）认为：第一批到中国来传教的修女是嘉诺撒会，她们于1876年由明位笃主教邀请来汉口传教，参见是书第106页。

修会陆续进入中国腹地开展活动。欧洲女修会的到来，使那些打算以独身方式来表示自己信仰的女性开始面临两种守贞方式的选择：她们是留在家中度守贞生活还是进入修会团体？为了深入了解、讨论欧洲女修会进入中国之后贞女群体的变化，笔者通过社会调查来解读这一有趣的现象。

毫无疑问，近代欧洲女修会进入中国之后，有相当一部分守贞姑娘加入了修女团体，中国女修会开始发展并日益成熟（如前述磨盘山教区有部分贞女转换为修女，且成立女修院以适应教会的拓展），但贞女群体并没有因此减弱，仍然相当数量的贞女服务于地方教会，守贞姑娘仍然以“与耶稣全结合”^①的精神作为自己的生活目标；在各地教会，仍有许多默默无闻的贞女在奉献着自己的青春和人生。关于贞女的守贞生活，河北省献县教区郭庄乡东郭庄村刘秀台贞女的回忆颇有代表性：“我每天到教堂念经祈祷，参与弥撒；每年参加避静（退省）神工，到总堂或女修会和其他贞女或修女一起做退省神工；并且每年在本堂神父前发贞洁愿。”^②

为什么近代以后在女修会不断发展的形势下，许多天主教家庭和社区仍有大量贞女，这些贞女为什么没有加入女修会？根据调查，大致有以下几种原因：

1. 会期的生活费以及入会交纳财物的“困惑”

如果一位贞女希望进入修会团体成为修女，要经历望会期、试学、初学、暂愿、永愿等不同阶段的培育。在最初学习的时间里，学习者要负担自己的生活费用，有些出身贫寒的贞女因为无法承担基本

① 《童贞修规》，第 23 页。

② “与刘秀台贞女谈话记录”，记录人：李永杰；时间：2005 年 2 月 27 日 19:30—20:30。

的生活费用而留在家中。

成为正式修女的最后阶段是宣发永愿（亦称大愿，即度贞洁、神贫、服从三愿的福音劝谕生活），按习惯这位女孩子要将自己所拥有的钱财奉献给修会团体（此为自愿，非制度所求），从某种意义上说，是奉献出自己的“嫁妆”，以表明彻底地、无牵无挂地度好“三愿”生活。如果当事人将钱财交给其亲属，教会认为亦无可厚非的。但从传统、习惯和心理上，准备进入修会提交了相应的“财物”，更能表白自己割断世俗联系，抛弃世俗欲望的决心。因而有些贞女因为没有一份“嫁妆”交给修会而选择了继续在家修道的生活方式^①。

2. 健康原因

贞女和修女同为天主教会的独身女性，但“修道”的环境不同：进入修会团体的女性需要健康的体格，以便适应严格的、集体式的生活。如河北献县教区路德庄的何真荣贞女幼时的梦想就是成为一名修女，年轻时到天津准备参加仁爱会，但因身体瘦弱，而没能进入修会，于是回家乡做贞女^②。

3. 文化程度的要求

修会对于申请人会者有一定的文化要求，有的女孩子因为文化程度较低而无法进入修会。如河北河间米各庄镇后榆树村的孙纯心贞女

① 在欧美天主教国家，有修士、修女在发大愿前，将自己所拥有的钱财（自己工作得来的或者是来自父母的遗产）交给修会团体，并用文字说明从今以后自己的所有都属于修会团体。此外，也有的立志守贞的青年人自带生活费进入修会团体体验修道生活，直到“望会期”结束为止。中国的贞女转入修女会，其制度和习惯也受到欧洲传统的影响。

② 何真荣贞女今年83岁，住养老院。关于参加女修会的情况，何贞女回忆说：“（年轻时）我去了天津，想加入天津的白帽子会（仁爱会），由于身体弱，不能加入，当时我好难过。”见“与何真荣贞女谈话录”，记录人：韦永玲；时间：2005年4月3日上午10:30分。

没有进过学校，从小在家帮助教会工作。这类贞女虽然没有接受正规的教育，但通过念经，能够认识经文上的文字，但多不能书写。因此，修女的文化程度一般要高于在家守贞的姑娘^①。这种情况并不影响贞女的传道工作，许多文化素养不高的传道员贞女，通过对教理的刻苦学习，仍然能够完成传播福音的工作。

4. 教区工作需要

这类情况最为普遍，因为基层和乡村教会需要更多的单身女性服务奉献。如刘秀台贞女 1932 年出生于献县东郭庄村一个传统的天主教家庭（属于献县教区），从小想参加修女会，而本堂神父则希望她留在家乡帮助传教，刘秀台听从神父的意见，在家度守贞的生活。留在乡村教会服务的贞女担负着繁重、琐碎的事务。刘秀台贞女的日常工作有：“为教会管理圣堂，如收拾祭台、整理洗涤祭衣、打扫卫生；同时管理儿童，教孩子们要理、唱圣歌（在本村，也到别的村庄去）等”；她回忆说：“从记事时神父就在我们家吃饭，我守贞后也就负责帮助父母为神父做饭。”

欧洲女修会进入中国之后，为那些立誓守贞的女性提供了多种修道的方式，其中有一部分守贞姑娘进入了修会，但是，女修会体制并没有对中国固有贞女体制产生什么冲击和影响，修女和贞女恰好形成了一种互补、互动的关系来共同推动教会事业的发展。如前述磨盘山教区既有贞女，也有修女。至解放初期，山区还有 50 多位贞女。修女主要担负本修院和教堂内的工作，并负责女学的教学；而贞女（特别是贞女会长）则要向非信徒传播福音，安排神父的日常生活等。

对于独身女性来说，做贞女或做修女的动机几乎没有任何区别，何真荣贞女说：她“为爱天主、奉献、忍受一切”而选择了这一条道

^① 今天中国天主教会对于申请加入女修会者的文化程度具体要求为初中以上。

路；张秀婷贞女“愿意效法圣母，过圣洁的生活，为耶稣奉献自己的一生”^①。对于贞女的人生道路选择，教友们也表示认同和赞赏，他们认为：“守贞的人将来在天堂里将有一个比世俗教友更好的位置，因为她们效法主耶稣过的是贞洁的生活。”^②

在传教会看来，贞女和修女是教会不可或缺的两个方面，正如长期在宜宾传教的林茂德主教（Boisguerin）在一封信函中所说：

当我于1928年到达传教区时，她们（贞女）依然存在于那里，并且形成了我们宗教队伍的核心。在一百五十多年期间，她们都居住在家庭中，培养了数代教友。1932年，人们曾希望使之制度化，以把她们培养成为修女。从传道观点来看，这可能是令人遗憾的，这就要求有严格戒律的宗教生活，并提高她们的地位。据我以为，这两种方式可以为工作的最大利益而并存。在我于该县生活的10年期间，在我自己的教理学校中有些中国贞女……她们具有一种严格的教理修养和一种对教会的无限忠诚……她们并不生活在修会中，但教会在任何时候都可以支配她们，她们在四川的福音过程中扮演一种突出的角色^③。

作为天主教会的女性群体，贞女与修女都是信仰虔诚的单身女性，她们之间的差异具体表现在：修女隶属于某一修会，要离开家庭进入修道院学习，并服务于修会，死后葬于教会公墓；而贞女立志守

① 张秀婷贞女，1934年5月10日出生在河北任丘市天宫村，其基本情况见“与张秀婷的谈话记录”，记录人：刘飞霞，访问时间：2005年4月5号。

② 参见陈开华：《云南贞女史料考察记行》（未刊稿）。

③ 林茂德主教致伯多禄让纳神父信，转引自 Jean Charbonnier, *Historia ecclesiae christianae in sina* “儿童和妇女教育”一节。

贞，要一辈子守在社区，服务社区，以奉献精神表示对天主的忠诚，死后入葬家族墓地，如前述磨盘山贞女郭勒达等（也有另外择地而葬者）。修女由于在修院受到严格的训练，文化程度一般高于贞女；在管理机制上，修会有着严格的规章制度，因而修女与贞女相比受到更为严格的制约。而贞女生活、服务于基层教会，特别是乡村教会之中，因为“教会在任何时候都可以支配她们”。与修女相比，她们的活动又具有世俗性、开放性、灵活性等多种特征。

贞女在中国天主教历史上扮演的角色，发挥的作用，与基督教新教女传教士相比也有一定的相异，近代以后随着基督教的传播，基督教新教传教士队伍有女性化（feminization）的倾向，甚至在“十九世纪的传教士太太中，大多数是先有投身海外传教工作的抱负，才寻找志切相当的传教士配偶，这个时序上的先后，也许能说明她们都具有事业理想”^①。新教女传教士在中国办学校、办医院，其活动主要突出的是“树立一个鲜明的职业妇女形象”^②。而贞女则是以艰苦、琐碎、繁杂的日常事务来表现出她们的价值和存在；对贞女本身来说，这些细微平凡的工作是在完成一项项神圣的使命。

五、结 语

“教会对男女关系及对妇女的身份的教导，除了一直沿用社会及文化上‘男主外，女主内’的传统角色划分外，更加用了《圣经》及神学中的男性主导传统来做教导。”^③ 因而贞女传道员的工作“权限”

① Dana L. Robert, *American Women in Mission: A Social History of Thought and Practice*. Macon University Press, 1997, p.19—21. 转引自梁家麟：《华人传道与奋兴布道家·前言》，宣道出版社 1999 年版，第 96 页注 3。

② 梁家麟：《华人传道与奋兴布道家》，第 104 页。

③ 黄慧贞：《性别与圣经诠释》，香港基督教学会 2000 年版，第 150 页。

基本限定在同性的范围之内，她们传播福音的方法也不可能与神父主持的弥撒相同。贞女在教会的角色定位以“服务”为宗旨，她们较少考虑自身的利益，强调突出的是“奉献”精神；她们自愿放弃婚姻，选择清苦的生活，但这种生活模式对她们来说却是一种幸福和满足。她们通过学习、效法《圣经》中和教会历史上的女性楷模，最终被“模塑成‘顺服、谦卑、忠心配合性、事务的角色’”。^①

贞女是中国天主教的一个特色，其人数众多，她们或作为传教员，或创办育婴堂，或服务于教区，她们以女性特有的坚贞、周密、细致、耐心，“为教会作出了重大的贡献。可以说没有她们，教会的事业不会发展的如此快速顺利”^②。这也是贞女群体所发挥的力量有益于教会、有益于社会的“成功”所在。

在中国，天主教信仰作为一种外来的、处于弱势的价值体系，传入之后通过调整自身机制，来适应儒家社会秩序。贞女作为中国天主教会特殊的女性群体，生存于中国社会文化的背景之下，所扮演的角色与修女有一定的区别，与新教女传教士亦有较大的差异，但贞女们在传教、慈善、基础教育、服务地方教会等方面所做出的成绩，在教会历史中留下了有价值的一页。

（作者单位：湖北大学法学院）

① 黄慧贞：《性别与圣经诠释》，第150页。

② 韩承良：《中国天主教传教历史》，第107页。

天赐姻缘——陕西一天主教 村庄的婚姻和社会性别

李雯文

一、导 言

众所周知，数量可观的中国天主教徒集中在农村，形成了所谓的“教友村”。而历来，对中国天主教的研究往往以知识分子的宗教经验为中心，以文本为主要资料，对农村教徒的宗教实践没有足够的重视。近年来，随着中国的改革开放，在农村实行自由的田野调查成为可能，教友村作为一个独特的领域引起了越来越多的关注。例如，吴（2001年）和 Lozada（2001年）分别发表了华北和广东的天主教村庄的研究著作。吴采用福柯的“技术”概念，着眼于教会和国家的治理技术，以及作为一个群体的集体技术。吴带着“技术”、“圣俗两分”等西方特有的社会理论和观念进入中国的田野，并且把宗教看作一个孤立的领域，这使得他自己在调查中陷入思想的困境，也使得其研究结果缺乏一定的深度。相比之下，Lozada 生动详细地考察了建设教堂、日常的宗教礼仪、婚礼、葬礼、修公路等村庄生活的方方面面，他指出天主教群体同时受到包括国家、天主教会、祖先、移民海外的年轻一代、现代化、政治冲突等数个权力权威的冲击和影响。村民有选择性地利用包括宗教在内的多个卡里斯玛（charismatic）性的权威和策略来维持他们的集体文化和身份。宗教只是其中的一个手段，绝

非惟一的手段。Lozada 的著作作为第一部全面考察当代天主教村庄现状的研究可以说具有划时代的意义。美中不足的是，他的视角集中在全球化和当地化的关系上，对群体内部自发的对应时代和社会变化的动态没有深入触及，而且，对群体内部的一个重要关系，即社会性别关系也缺乏足够的关注。

本文作为对陕西省一天主教村庄的研究的一部分，以 2003 年 10 月至 2004 年 7 月所作的田野调查为基本资料，焦点集中于陕西一天主教村庄中围绕着婚姻这一基本社会行为的社会变迁和现状，目的在于研究天主教这一宗教身份对农村社会生活和社会性别的影响与作用。

以下首先介绍一下调查村的概况。在第 2 节中通过对通婚圈的考察明确宗教在婚姻连带中的重要作用。第 3 节显示传统的婚姻观仍旧支配着村内婚姻主流的同时，也将婚姻观的社会变化，尤其将村民对宗教之态度的转变纳入视野进行讨论。第 4 节探讨婚姻礼仪，指出其宗教面不仅起到了设置共同体边境的作用，而且从心理上对村民产生了巨大的影响。第 5 节关注分居和离婚的事例，考察通过“罪”的言论、信仰给村民们所带来的心理压力和行动限制。

首先简单地介绍一下所调查的村庄概况。安家村^①位于陕西省关中平原三原县，据省会西安约 36 公里。属温带大陆性季风气候，冬季寒冷干燥，夏季炎热多雨。安家村，顾名思义，原是由安姓家族形成的自然村。截止 2004 年 8 月村里共有 90 户，345 口人（参见表 1，表 2）。几乎家家户户以农业为主要谋生手段，人均土地面积为 1 亩。主要以种粮食，即小麦和玉米为主，棉花和桃树等经济作物为辅。近年来，生计手段呈现多样化的形态，有养殖业、传统副业中挂

① 为保护隐私，本稿所用的地名和人名都经过改动。

面和香油的加工和买卖，以及到城市打工等。安家村的天主教历史可追溯到陕西省的第一位天主教徒泾阳县王徵，他在家乡阅读了西班牙传教士庞迪我所著《七克》，后于明万历四十四年（1616）藉进京应试之机会见了庞神父，并接受了天主教洗礼，圣名斐理伯，成为陕西省第一位天主教教徒。天启五年（1625）王徵回籍，邀请在山西传教的法国耶稣会士金尼阁来陕，为其全家举行入教洗礼。安家村的信徒分为土著和客户，土著指安姓村民，入教时间在清道光末期至咸丰年间（1851—1861）。客户教民则由山东迁来。同治元年（1862）回民起义，以及同治四年（1865）和光绪三年（1877）的饥荒，三原一带，十村九空，十年内，先后由山东省迁来三原的农民约六七千户之多，移民的大部分均来自山东省天主教集中地区——桓台县。作为一个历史悠久的天主教村庄，除了两户以外，几乎所有的村民都接受过天主教的洗礼，是天主教徒。

表 1 年龄性别人口构成

年龄	0—9	10—19	20—29	30—39	40—49	50—59	60—69	70—79	80 以上	合计
男	24	37	31	27	25	19	14	3		180
女	16	32	27	26	24	22	10	5	3	165
计	40	69	58	53	49	41	24	8	3	345

表 2 姓氏构成

姓 氏	人 口 数	家 庭 数
安姓	94	24
顾姓	64	14
刘姓	21	5
其他杂姓	166	47
计	345	90

二、婚姻连带

安家村的婚姻形态用他们的一句话来归纳就是“亲戚套亲戚”，顾名思义，在原有的亲戚关系网中互相联姻，从而形成更为复杂的姻亲关系。首先，让我们来看一下嫁到村里来的 95 位女性出生地的状况。如表 3 所示，村内婚、邻村婚以及县内婚，即方圆 20 里以内的婚姻数为 85 件，占整体的 90%，而 5 件省外婚都发生在 1975 年以前，都是由山东和河北到此地的移民回老家娶来的媳妇。还有 5 位分别是来自陕北和陕南山区嫁过来的女性，其中两件发生在 1975 年以前，原因是 50—70 年代的 20 年间，村里有好几户单身男子因为家庭的传染病或贫穷而娶不上媳妇，就到更加落后贫穷的山区买了媳妇，另外 3 件中的一项虽然发生在 80 年代，也是由于经济窘迫而造成的买卖婚姻，但其他两件是在外打工时自由恋爱的结果。

表 3 嫁入女性出生地

年 代	年 龄	自然 村内	行政 村内	邻村 5 公 里以内	县内 10 公里以内	邻县	省内	省外	合计
1935—1944	80—91					2		1	3
1945—1954	70—79		1			2		1	4
1955—1964	60—69	1	1	4	1	3		1	11
1965—1974	50—59	2	1	8	3	1	2	2	19
1975—1984	40—49	5	1	9	1	5			21
1985—1994	30—39	2	1	14	2	5	1		25
1995—	20—29	1		5	2	2	2		12
人 数	计	11	5	40	9	20	5	5	95

以上可以看出安家村的通婚圈范围非常狭窄（参见表4）。通婚圈的形成和居住形态有密不可分的关系，一般而言，村落集中的平原地区通婚圈的范围比较狭窄，而村落比较分散的丘陵、山岳地区通婚圈的范围相对要大一些，但总体而言，农村的联姻对象尽可能地集中在周边地区的村落（萧 2000：209—211）。可以推测原因在于交通和通讯落后的年代里，嫁到远方的女儿难以和娘家取得联系，更不用提互相帮忙了，所以才会尽量地避免远嫁。

表4 通婚地区

通婚地区	件数	%
村内	16	17%
邻村	47	49%
县内	22	24%
省内	5	5%
省外	5	5%
合计	95	100%

然而在安家村却存在着另一个重要原因，那便是宗教。笔者在访谈时当问起结婚的原因时，不少男女都异口同声地说“为了奔教友”。让我们来看一看实际情况（参见表5），首先，联姻频率较高的几个村庄都是天主教教徒比较集中的地区。其次，从嫁进来的女性的出身家庭来看，天主教家庭是非天主教家庭的两倍，而出身于非天主教家庭的女性大多是嫁到非天主教家庭或新教友家庭。70岁以上的老人中只有两位来自非教友家庭，其中一位是移民，另一位出身于邻村的一个非天主教家庭，但在西安的教会中学受教育时被一位修女老师相中，这位修女向她确认是否信天主以后得到了肯定的回答，才撮合她和自己弟弟的婚姻。

表 5 嫁入村内女性娘家宗教状况

结婚年代	年 龄	天主教家庭	非天主教家庭
1935—	80—91	3	
1945—	70—79	2	2
1955—	60—69	8	3
1965—	50—59	11	8
1975—	40—49	19	2
1985—	30—39	16	9
1995—	20—29	5	7
合计		64	31

尽管通过婚姻来维持天主教家庭的身份认同被视为十分重要，但是近十几年来，非天主教家庭出身的媳妇的人数首次超过了天主教家庭的媳妇人数。这个现象在第三节的婚姻观的变化中会详细地叙述。

以下让我们具体看一下村内婚。人类学家发现在汉人社会里村内婚通常不是优先选择，若是单姓村，依据同姓不婚的原则，村内婚更是禁忌^①。然而在安家村，共有 12 件村内婚，其中安、顾、苏三大户之间存在着交换关系，此外，安家和石家将女儿嫁给小户，这占了 6 件，其余 6 件发生在小姓之间。

萧（2000：232）从对四川一村庄的调查发现村内婚并不少见，她从 Freedman 对富裕和贫穷者在婚姻联带上的不同选择倾向的分析（Freedman 1987：130—135）得到启示并进一步指出，村内婚的原因

^① 在台湾南部的复姓村调查的植野报告（1987：384）说村内婚不受欢迎，原因在于媳妇始终可以回娘家，把婆家的物品带回娘家的情况会发生，或者娘家会干涉家庭纠纷而使姻亲关系恶化。在山东和河北调查的中也报告了村内婚的禁忌（1993：104—105）。

之一是在复姓村的一般村民对地缘关系的重视。这一点与笔者的调查结果可以说是一致的。安家村作为一个复姓村，不论是大姓之间的交换婚姻还是大姓和小姓，或是小姓之间的联姻都起到了加强各家族之间凝聚力的作用，例如从陕西临潼迁徙到此的单户夏家，两个女儿嫁给本村顾家和吴家。并且农业社时代，夏家老汉做过村里的会计，他的长子娶了当时的队长（即现在的村长）丁家的女儿为妻。夏家老汉是个养蜂人，春天他带着几十箱蜂出发采蜜时，除了自己的儿子以外，姻亲的兄弟也都来帮忙。

最后，村里的三件近亲婚也值得引起注意。第一件是父方交叉表亲婚。顾庆玉，56岁，父亲于1951年服役参加抗美援朝的战争，在战场上受惊吓，回家后患精神病，家里失去惟一的劳力，家境极其贫穷，作为独子的顾到了结婚年龄却娶不到媳妇，于是和家庭同样贫困的姑表妹1969年结了婚。妻子姓张，来自青阳村。

第二件是母方交叉表亲婚。顾庆坤，49岁，于1978年结婚，妻子是母亲的叔伯堂弟的孩子。据顾的母亲称这件婚事是顾妻的父亲，也就是顾庆坤的舅舅的要求下促成的，他喜欢这个外甥，希望通过联姻能和他保持往来，而这对表兄妹青梅竹马感情不错，也同意这件婚事。但是顾母在叙述时，称自己和丈夫并不十分愿意，因为血缘太近对下一代不利。

第三件是“舅妈和外甥”的结婚。赵胜利，43岁，父亲早逝，妻子姓刘，娘家在邻村的大李村，是母亲的弟媳妇的妹妹。他们在村里被公认为是最贫穷的家庭。

近亲结婚在解放以后的中国婚姻法中明确被禁止，但实际在许多农村并不少见。但是在安家村，近亲婚并非村民的一个优先选择。说起以上三家近亲婚，许多村民都露出不满或轻视的神色，他们称教会也禁止近亲婚。第一例顾庆玉的女儿出嫁后得了精神病，被丈夫赶回家被迫离婚。夫家的理由是，妻子是近亲结婚的孩子，先天性有精神

病遗传，而结婚前自己不知情。顾妻向我辩解到，自己还有一儿一女，不但没有病，而且还聪明勤劳，日子过得不错。第二例夫妇的长子得了白血病，9岁病死，他们自己家人在谈到这件不幸时，竟然也将原因归之于近亲结婚。

以上所描述的村内婚和近亲婚都发生在70年代之前。农业社解散以后，村庄的经济政治结构都发生了重大的变化，包括生计手段的变化，年轻人离开村庄外出打工机会增加，婚姻形态也随之呈现出多样化的局面。例如，近十年来，出身于非天主教家庭的媳妇人数首次超过了天主教家庭。

村民在描述婚姻形态及连带关系时，最通常的解释是“为了信仰”。例如，文首提到的“亲戚套亲戚”，其后果之一是辈分秩序被搅乱，婚前称为叔伯一辈的人婚后可能成了自己的平辈，关于由于结婚而引起辈分的变化是村民日常生活中经常用来说笑的题材。村民在说笑的同时，会将其原因归于为了保存宗教信仰而不得不作出的牺牲。再者，村民用来反对近亲婚而给出的理由亦是违反天主教教义，尽管这样的教义实际上并不存在。通过和中国其他地区农村的研究成果的比较，我们可以看到在婚姻形态和婚姻连带上，解家乡并没有任何特殊之处。例如四川省的“竹根亲”“转来转去都是亲”（萧：209）和这里的“亲戚套亲戚”就有异曲同工之处。又如若从传统的祭祀圈的角度来考虑天主教村庄之间的联姻的话亦非新鲜事。但这只不过是作为研究者的etic的视角，而从村民的emic的理论来看，天主教的信仰深刻影响了他们的婚姻形态和规范，保持独特的婚姻形态也就是维持他们的信仰。

三、婚 姻 观

在本节里笔者主要关注的婚姻观的变迁是指世代间的变迁。笔者

和村里两对年龄在 30 岁左右的年轻夫妇聊天时，他们如下归纳了村里的婚姻状况：结婚仍旧是“媒妁之言，父母之命”，即使自由恋爱也必须找两个媒人才能谈婚论嫁；找对象仍旧要讲究“门当户对”，并且，大多数夫妻仍旧是“先结婚，后恋爱”。三个“仍旧”表达了他们期待变化的心情。

让我们来具体看一下以上评述是否符合实际情况。首先，“媒妁之言，父母之命”的确仍旧起到了决定性的作用。

例 1，夫景，1951 年生，妻莫，1953 年生，1969 年结婚。

据夫景说，父母亲 1935 年从山东逃荒而来，靠卖馍、水果等小本生意落户此地，一生经历过数次战争、社会动荡和饥荒的父亲认为“三十年河东，三十年河西”，时代的变化势不可挡，当有一日社会发生大变动时，在陕西日子过不下去时，可以回山东老家，所以安排儿子回老家娶媳妇。据妻莫说，自己的父亲和丈夫的父亲是好友，两位父亲把婚事决定下来，没有人听自己的意见。父亲还威胁自己说，如果不嫁过去，就要把腿给打断。他们于 1969 年结婚。虽然有一些谣言，但夫妻感情如何不得而知。因为他们都是山东人，至今他们之间还说山东话。

例 2，夫孙，1943 年生；妻韩，1943 年生，1962 年结婚。

孙家是邻村李村的望族，孙的祖父是资本家，拥有数家银行，父亲是西安分行的行长，家境富裕。孙幼年患小儿麻痹症，一只手臂留下了残疾。妻韩婚前在县城的农业学校就学，相当于中专，对当时的女性来说，算得上是高等教育。两家的父亲关系亲密，韩父看孙身有残疾，表示同情，愿把女儿许配给他。他担心女儿毕业后从事工作便难以管束，逼迫女儿退学，与孙结婚。数年前妻韩身患怪病，半身不遂，夫孙任劳任怨地照顾她至今。

例 3，张容，女性，1983 年生。

张小学时，父亲出车祸去世。中学毕业后，去新疆四年，在叔父的商店帮忙。那时她有过一个男友，但是因为叔父管得比较严，他们只是通电话，并无任何实质性发展。母亲只有她一个女儿不愿嫁到远方，2002年末把她叫回村。她表示愿意听大人的安排，离开新疆时，没有和那个男友联络，怕他会寻到此处。回到安家村一个月以后，表姐给她介绍了邻村一个23岁的男子，2002年11月他们首次在表姐的理发店见面，2003年的正月初六订婚，同年11月结婚。双方订婚以后便交往频繁，并且有了婚前性行为，他们对这一点毫不遮掩。

其次，我们来看一下“门当户对”在村里产生了什么样的影响。“门当户对”的决定因素随着时代的变化而有所变化，例如1951年土地改革划成分以后到1979年取消成分论之间近二十年，门当户对的另一个因素是政治成分，阶级成分相差悬殊的家庭之间不可能结婚，在解家乡没有一例地主和贫农家庭的联姻。

而在安家村这样的天主教村庄，宗教信仰始终是一个重要因素。在儿女的婚嫁问题上，一位年龄在50岁左右的妇女的话具有代表性：“教友家庭的孩子在外面轻易不会谈恋爱。如果娶了一个外教媳妇到这里来，那还可以慢慢带动，如果是嫁到外面，那就是出卖灵魂。”前面也曾提到年龄在40岁以上的夫妇都告诉笔者，他们结婚当初，什么条件都不看，只是为了找教友。一位父亲告诉笔者，他希望在石家庄打工的儿子能回家来娶媳妇，但孩子有自己的主见，不愿父母包办，他就常常写信给儿子，希望能找一个愿意进教的媳妇。

接下来，让我们来看一下80年代改革开放以后信仰对于婚嫁的作用有怎么样的变化。

例4，宗健33岁。

据他本人说，初中毕业后，外出卖香油，交过不少女朋友，但因

为不是教友，祖父母都不同意，后通过相亲在邻村找到一教友家庭女子，1991年结婚。祖父母去世以后，规矩就不那么严格了，宗的一个妹妹就嫁到了外教村。村里人说，宗是个花花公子，但结婚后就好了。

即使今天，自由恋爱的年轻人仍旧为少数，何况宗还谈过好几次恋爱，被称为“花花公子”也不奇怪，但他仍旧奉父母之命娶教徒为妻。

例5，顾莹21岁。

顾在广州的电子工厂打工四年，其间，亲戚给她说媒，对方是邻村马家的老三，马家老二在上海当神父，老三通过哥哥的介绍到上海的一家眼镜厂打工也已经三年。顾的祖父母告诉笔者，两人虽未谋面，但通过电话和信件在交往，并互寄照片。老人说，对方家庭是神父家庭，在几代以前两家又是老表关系（表亲），所以他们觉得非常满意，只等两位年轻人的看法。2004年农历新年，马先从上海回来，几天后去西安火车站接顾，那是他们的初次见面。11天以后，他们举行了订婚仪式。过完年，又分别回到各自打工的城市。据他们说，大概明年春节打算结婚。

以上的是成功的例子，不成功的也有。

例6，安春燕45岁。

1979年恢复高考制度以后，考入南京航空大学，大学毕业前，当修女的姑妈给她介绍了一个对象，是教徒，她不愿意，拒绝了。后来与在工作单位里相识的男子结婚。

近几年来，村民的婚姻观发生了一些变化，尽管本节开始所描述的“媒妁之言，父母之命”，“门当户对”以及“先结婚，后恋爱”的模式并没有解体，但不得不迎接时代的挑战。

首先，自由恋爱结婚的人数开始增加。为了方便计算，嫁到外村

的姑娘不计在内，2004年8月为止共有五例，年龄在25岁到35岁之间。娶来的这五位媳妇都是非教徒，其中有一对夫妇，年龄都是34岁，妻子出身邻村，他们的结婚遭到双方父母的激烈反对，但她坚持非他不嫁，结果他们如愿以偿地结婚，但婚后不久，和婆婆闹翻，两人借了债在本村买了庄子地，开始独立生活。另外，即使非自由恋爱，而是通过媒人介绍的婚姻，也一定要征得男女双方本人的同意才行，而非父母之命就能决定。以下两例就显示出儿女和父母在婚姻问题上的冲突。

例7，顾庆振的女儿，23岁。

在一所医科专业学校自费念护理，毕业前夕面临着求职难的问题。2004年过年时，带回来一个男友，是她的同班同学。父母不愿意，他们希望女儿能找一个医生做丈夫，使生活能有保障，但女儿并不听从父母的意见，父母也表示无能为力。

例8，安方林的二儿子，25岁。

初中毕业后，参军三年，退役后，在一家电视机厂工作，后辞职，应聘到西安一家宾馆工作。在西安与一女大学生结识并谈恋爱。他的父母表示难以接受，他们称儿子才初中毕业，而对方是个大学生，文化上的差距太大，为儿子婚后的幸福担忧。父亲甚至赶到西安，找到对方的女孩，明确告诉他，家在农村，家境窘迫，再者，祖祖辈辈信仰天主教，这意味着结婚必须行圣事，而行了圣事就不能离婚。对方女孩表示她对这一切都不介意，而且可以接受。但当儿子带女友回家来，村里人问起时，父母都答那是儿子的表妹。他们虽然不强求儿子娶信徒为妻，但现状使他们无法放心。他们说，他们能做的只有每天向天主祈祷，看天主的意思。

在宗教信仰上的宽容是安家村的村民对婚嫁上遇到的第二个挑战的回应。笔者在挨家挨户走访时，向尚未婚嫁的年轻人或这些年轻人

的父母以及祖父母提问，对未来的结婚对象是否必须是教友时，得到的回答都是不拘泥于教友。一位年龄在60岁的祖父说：“还在给孙子找媳妇，不拘泥于教友。一是因为，教友毕竟人数少，路窄；二是，如果拘泥于教友，又要不得不在亲戚中寻找，这从遗传的角度上来说也不好；第三，找一个外教媳妇，到了这里，可以慢慢引导。”这个回答可以说代表了村民普遍的心理。

如果说找外教媳妇比较容易接受的话，那么把女儿嫁到外教家庭，村民又是怎么看的呢？

例9，苏一梅，22岁。

苏初中毕业后到广东打工二年，因生病回到家乡，相过数次亲，都不成功，直到2003年5月与非教徒的男子见面，互相认可，7月订婚，12月结婚。结婚条件之一是对方必须进教，苏母买了经本送给女婿。苏的叔父是个修士，他对侄女嫁到外教家庭略有不满，却也不能改变什么。苏母称，虽然对方是外教家庭，村里却有几家教友，回娘家也方便，过大瞻礼时能回来上教堂。

例10，吴美，20岁。

吴面容姣好，初中一年级退学后到广东打工，刚开始在工厂，后来跳槽到饭店宾馆，2003年圣诞节前父亲去广东把她带回，很快就给她说媒，20天以后，即2004年2月订婚。对方的家庭位于离安家村30里左右的工业集镇，非信徒。吴的父母说，嫁给外教，也是一件好事，等于是传教。对方已经答应进教。

关于“传教”的说法，不管这是否只不过是一种自圆其说，只和天主教家庭联姻已渐渐不再是安家村婚姻状况的主流，村民通过操纵各种话语来为他们的行为寻找正当性以适应时代和社会的变化。

如今对婚姻握有决定权的越来越多的的是年轻的当事人自身，当笔者问起择偶的要求时，年轻的女孩很少提到金钱或地位甚至宗教，相

反，上一代人绝不会想到的字眼如“感情是否合得来”或“身高”往往会是她们的回答。这里 Yan (2003) 对黑龙江一村庄里村民丰富的感情生活所做的研究十分有启迪意义。他指出一系列的政治运动和集体化政策消除了传统的以家族 (kinship) 为基础的社会秩序，同时也创立了集体化的对立面，即个人化。这些政策改变了传统的家族观念和家族关系，削弱了父母在家庭内的权力，加强了年轻人的自主权，促进了年轻女性在家庭政治中的积极发言权。再者，爱情的概念、选择配偶的自由以及夫妇之间的爱、私有财产等在 80 年代以后越来越显示出重要性。安家村的年轻一代也正在参与着一场静悄悄的“感情革命” (romantic revolution)。

四、婚姻礼仪

《礼记》中规定了结婚礼仪的程序，即所谓的“六礼”，简单地归纳如下：

纳采，即由父母请媒人向物色好的女家提亲。

问名，即男家问清女名及其年庚八字卜吉凶。

纳吉，即男家接受女家庚帖后立即置于神前上下吉。

纳征，即男家把礼送至女家，女家招待男家人席。

请期，即男家占卜择定良辰吉日，由媒人转告女家，征求女家的同意。

亲迎，即新郎前往女家迎娶新娘。

如 Freedman 所指出，以上六礼构成了汉人社会两千年以来婚姻礼仪的基本形式，只不过在各地多少有调整和改变 (Freedman 1979: 90)。在安家村，通往婚姻的程序如下，(1) 见面，(2) 定亲，(3) 提婚，(4) 婚配，(5) 成亲。笔者在调查期间共参加了 6 次婚礼。

对大多数村民来说，婚姻从“见面”开始。见面地点通常在媒人家里，男方准备一个红包，里面包上100元见面礼，女方则准备手帕、手编围巾等小礼物，如果互相觉得满意，就互赠礼物，表示愿意开始交往。

下一步就是“定亲”，通常从初次见面到定亲不会超过两个月。定亲之前，必不可少的是除了介绍人（媒人）之外，要为另一方再找一个媒人。两位媒人起到的是沟通作用，双方家长难以直接交流的问题通过媒人来解决。订婚前一天，女方在娘家嫂子的陪同下，和男方一起去买衣服、自行车和订婚戒指等。订婚宴在男方家举行，通常和女方坐在一起的是她的同龄好友。定亲宴的主要目的是“认亲”，即认识双方的长辈和亲戚。在宴会上，通过敬酒这一形式，互相介绍亲戚关系，宴席结束待宾客离开以后，女方再向男方的主要长辈敬茶，长辈则拿出50元到100元的见面礼给女方。定亲以后，双方可以开始正式交往。过去由于交通不方便，交往并不频繁，除了逢年过节男方上女方家拜访，以及农忙时男方上女方家帮忙之外，双方的自由交往并不多。而今天，不但交往频繁，有的女方还到男方家中居住一段时间，或双方到同一地区打工开始同居的也并非罕见。90年代以后定亲不仅标志着双方的关系得到各自家庭的承认，而且也使两个年轻人可以公开频繁亲密地交往来培养感情。Yan主张逐渐普遍的婚前性行为起到促进男女之间的爱情和感情的作用（Yan：64—85）。

定亲以后退婚的情况也有。如果女方提出退婚，那就必须把定亲宴的花费以及得到的礼物折成现金还给对方；如果男方提出，就得不到任何经济赔偿。

定亲后，通常男方就开始装修婚房，待准备就绪时，就请媒人提着礼物去女方家“提婚”。按男方的经济状况，从定亲到提婚的时间不定。媒人通常要提着烟酒糖茶肉副食点心等八样礼，再加上给女方

买嫁妆（又称陪嫁）的现金。嫁妆的金额近十年以来增长很快。据有四个儿子的安方华告诉笔者，老大 1990 年结婚，嫁妆给了 1 千元；老二 1995 年结婚，嫁妆 2 千；老三 1998 年结婚，嫁妆 5 千，三个儿子娶媳妇没超过 1 万，可现在老四结婚，用 1 万还不止。的确，笔者逗留的 2003—2004 年期间所经历的结婚，嫁妆都在 8 千到 1 万 1 千元之间。嫁妆的数目通常由男方提出，通过媒人告诉女方，媒人再把女方的意见转达给男方，直至双方对金额满意为止。另外，通过媒人，定下结婚的日子，通常定下的日子不会更改，通常结婚和订婚都在冬天农闲的季节。在这一点上，即使天主教信徒也难免参照皇历以求吉日。

女方拿到买嫁妆的现金，就开始进行采购。一般的嫁妆包括彩色电视机、洗衣机、DVD、组合音响等电器，沙发、凉椅等小家具，茶具、花瓶等日用品，以及结婚当天穿着的新嫁衣和新鞋，被子和枕头等床上用品都由娘家的母亲阿姨等妇女手工缝制。

Han (2001: 155) 在对安徽一村庄的调查中发现解放以前该地区女方的嫁妆金额要高于男方的礼金。嫁妆微薄的新娘可能会受到包括婆婆在内的新郎家庭女性成员的歧视。解放以后到 80 年代初结婚的费用大为滑坡，直到 80 年代以后才开始呈上升趋势。通过结婚，财富并未转移到女家，而是转移到新组成的家庭中。值得关注的问题是，此时女家 wifegivers 和男家 wifetakers 的地位发生了 180 度大转变，这从被转移的财富的金额现在完全由女方家庭所决定这一点上可以得到最好的证明 (Han: 158—159)，原因之一是女性作为劳动力的价值的增加。同样，Gillette (1997) 通过对西安的回民婚姻消费的调查中指出，婚姻消费显示出年轻人的经济实力，尤其是年轻女性。

结婚前夕，对天主教教徒必不可少的一环是“婚配圣事”，通常在女方的村庄的教堂举行。如果其中一方是非信徒，在婚配圣事前，

由一名德高望重的教友进行“代洗”，边念经边在额头上洒一些圣水。婚配圣事在弥撒中进行，男女双方各请一名见证人，还包括交换戒指等。参加仪式的有家长、亲戚以及村里的乡亲。婚配仪式通常短短地不超过十分钟。而代洗的一方到复活节时再次由神父正式领洗。

然后，就是“成亲”。当天，新娘清早就到县城化妆，9点以前回到家，坐在炕上等待。第一次爆竹声迎来的是来自男家的抬陪嫁的青年男子们，他们还带来一些礼物，包括肉、挂面、干菜、三节莲藕，以及放有花椒等各种馅的馍，象征着今后的生活酸甜苦辣等各种滋味。不久，第二次爆竹声迎来了前来迎亲的新郎。据说，1995年以前，男方不来迎亲，新娘自己坐汽车去男家，而1985年以前，新娘坐自行车后座去男家，而且骑自行车的人必须是儿女双全的人，因为没有孩子的人被认为是前世不好，命不好。从1989年开始，摩托车或三轮车代替了自行车。从新郎进门直到见到新娘中间会经历很多阻碍，娘家的嫂子要红包，小孩要喜糖，都是为了“热闹”，即增添喜庆气氛。新郎和新娘见面时，互相佩带胸花，新郎为新娘戴上项链，新娘此时换上大红的嫁衣和红鞋，笔者所参加的婚礼中，只有一位嫁进所谓“大款”家的新娘身着白色的西式婚纱，其他几位的嫁衣都是大红色的西服。村里的习俗是新娘不能穿娘家的鞋，出门时不能沾娘家的土，所以都由新郎抱到车里。一般小汽车里坐着新娘新郎以及新娘的嫂子或类似角色，还有一到两辆大公共汽车接娘家的亲戚和乡亲。新娘的父母一般不去参加婚礼，因为“不吃嫁出去的女儿的饭”，婚礼上新郎的父母最初也不露面，为的是“将来不和媳妇吵架”。从请新娘下车到开宴又有许多热闹的小插曲。比如，新房的墙上会挂有一幅画着婴儿的画，婴儿的脖子上用笔画出一个袋子，眼睛也用红纸蒙起来。新郎的妹妹或类似角色的人要求新娘的嫂子把红包塞在挂在婴儿脖子上的口袋里，然后才使婴儿的眼睛露出来。

经过重重难关，终于开始结婚仪式。有一位主持人主持，通常是中年男子。对天主教教徒来说，首先是在几位年长者的带领下共同念婚配经文。家里的客厅里设有祭台，中间是天主万有真源像，两边点两根红蜡烛，地下放两个跪垫，新郎新娘跪在地下直到祈祷结束。第二步是由主持人宣读结婚证书，证书的内容是双方姓名，年龄，结婚年月，最后是“由三原县人民政府批准”。接下来是请证婚人或亲属、来宾讲话，但通常由于无人愿意讲，省略不计。第三步是致礼，天主教教徒先向祭台上的天主像鞠躬，然后是向高堂致礼，接下来是向来宾，最后夫妻互相鞠躬。结婚仪式到此结束，然后宴会开始。新郎和新郎的父母都不座席，而是来回招呼客人。关于宴席，村里人半开玩笑地说，结婚宴席和订婚宴席，后者属上等，订婚席又叫巴席席，而结婚席，媳妇已经娶进家门，不需要再热情招待了。结婚席和订婚席，菜肴的品种和数量都大有差别。宴席上，新郎和新娘向每位来宾敬酒。宴席的时间一般不超过一个小时，等最后一道菜，即馍和用来夹馍的4个炒菜上来就意味着宴会的结束。结束后，娘家的来宾立刻上车回家，速度之快甚至来不及和新娘说声再见，似乎表示着从此她和他们不再是一家人，她要留在这个新家开始她的新一轮人生。

只有新郎的好友会留下，当天夜晚，给新郎新娘闹洞房。闹洞房通常在深夜，为了避开孩子们。闹洞房的主要内容是让新郎新娘做一些带有性意味的小游戏。但据村民说，现在闹洞房不如以前热闹，因为现在的年轻夫妇在婚前大都已经有了亲密关系，做游戏已经失去了过去的调侃和教育的双重意义。

成亲后的第二天，新娘的家里人会上门或打电话来把新娘叫回去，这叫“回门”，通常新郎也跟着去。新娘在娘家住一天，第三天由娘家的父母长辈再送回婆家，此时自然免不了宴席。八天以后，新娘的父母再来叫一次，新娘再回娘家住八日，又由父母送回，结婚礼

仪到此才算完全告终。

以上介绍了安家村里婚姻礼仪的概况。毋庸置疑，婚姻礼仪在人的一生中是一个重要的过渡礼仪。如何理解礼仪是人类学家的一个重要课题。最著名的莫过于 Turner (1967, 1974, 1977) 的共同体 (communitas) 和社会剧 (social drama) 的模式。援用这个模式，可以来解释婚礼中的一些现象。如宴会结束后女方的亲朋迅速离开，以及婚礼结束以后数次回门，这些现象都标识着新娘处于一种临界状态 (liminality)，她不断地在娘家和婆家之间徘徊，时而被娘家人摞在婆家，时而又被迎回娘家。经过这个过程以后，她才真正从一名外人成为新家庭的一员。

但是，如 Lozada (2001: 127—128) 所指出的那样，这种分析模式的问题在于它是静态的，难以捕捉到时代和社会的变迁，因此需要一个历史性的、动态的视角。Lozada (123) 主张年轻人的婚姻礼仪是“交涉的结果” (negotiated outcome)，年轻伴侣和其家庭之间的交涉，被神化的传统和想像中的现代化之间的交涉。让我们回到本节开端提到的“六礼”，事实上，安家村的婚姻程序虽然增添了不少现代化的要素，如“见面”反映了年轻人的意志得到尊重而非父母包办，但整个结构并未发生大改动。而作为天主教村庄的安家村理所当然地省略了占卜这一道程序，但加上了“婚配”这一礼。Lozada (2001: 129) 主张教堂的结婚仪式是一个关键的界线维持装置，也就是说通过教堂婚礼来公开显示作为信徒身份以及共同体一员身份。在中国农村，天主教徒作为少数派，礼仪的确是一种肯定身份认同的积极途径，但笔者认为这种分析并不能完全解释礼仪的意义。如以下一节会提到，村民们相信意味着婚姻的成就必须靠天主，而教堂婚礼就是确认并巩固天意的途径。不经过婚配的婚姻在他们心目中不是正式的婚姻。笔者通过调查发现即使在“文化大革命”期间的夫妇也几乎都行

过简单的婚配礼，称为“小礼”，神父的缺席通常由德高望重的信徒代替。当“天定的姻缘”由于种种原因面临破裂时，村民们又是如何对待的呢？

五、分居和离婚

在世界范围内根据宗教和时代的不同，有的社会认可离婚，有的社会则不认可。在中国传统社会自古以来对离婚都是持否定态度的。原因是离婚不仅是男女两人之间的问题，更多的是牵涉到双方家庭或宗族之间的关系。解放以后，1950年的婚姻法准予离婚，把一部分妇女从包办婚姻的痛苦深渊中解救出来。但“文化大革命”期间的离婚率几乎为零。80年代以后随着改革开放政策的实施，无论在城市还是农村离婚现象都成为一个引人注目的现象（曾，1995）。然而安家村的天主教村民都笃信解除天定的姻缘，即离婚，是违反天主诫命，是“犯大罪”。因此，对一些感情不和无法共同生活下去的老教友夫妻来说，无论从伦理上还是心理上，离婚都是一个太过于艰难的选择，于是他们中的一部分人选择分居来代替离婚。

例1，夫顾庆正（1939年生）和妻吕丽云（1937年生），1961年结婚。

吕是通远坊教会孤儿院里长大的孩子，按照惯例他们的婚配在通远坊的教堂举行。据顾说，第一次见面以后他就不同意这桩婚事，但母亲坚持，母亲说：“家里兄弟四人，你又没念过什么书，村里的单身汉那么多，是个女的就可以了，你还想要什么呢？”顾对笔者说，过去的社会落后，不懂得感情和爱，只要凑合过日子就行了。顾和吕自最小的女儿出嫁以后1990年开始分居，在院子里砌了一道墙，妻和长子夫妇住在前院，夫独自住在后院。当笔者问起顾不离婚的理由

時，他回答道：“這是個教友村，周圍的教民不會同意，社會輿論太大了。有的人即使一方過世再婚，都會遭人笑話，如果我離婚，當面罵我的人都會有。”

60年代是一個荒蕪的年代，各種人為的政治運動帶來了人們生理和精神上的大飢荒，在這個小小的村莊也造就了不為人知的各種不幸。這裡所描述的分居夫婦都是在這個年代成的婚。

例2，夫王耀文（1947年生）和妻林方如（1955年生），1969年結婚。

結婚時林才14歲，從陝北老家被母親帶到安家村時，她還背着上學用的書包。母親告訴她，去表哥家玩幾天，因為表哥家有白面饅。其實不久她就知道母親把她給了王家做童養媳，按母親的計劃，女兒先在王家幫忙做家務，待長大成人時，再成婚。但母親沒想到的是在她們到達的第三天，女兒就在婆婆的默許下被22歲的王強暴了。母親無可奈何地吩咐她說沒有其他的路了，只能安心在這裡住一輩子。當時林的身體尚未發育，4個月以後王家父母給他們待客結婚，並且行了婚配小禮，待神父從監獄回來後又補過一次禮。林對筆者說：“他們強迫我結的婚，却在信仰問題上毫不含糊。”結婚時林的身體尚未完成發育，婚後1個月林開始了經期。月經只來了一次，她就懷上了長子，她生有二子一女，8年以後，即1978年她才做了結扎手術。在這8年期間，林流產過兩次並墮胎一次。在做墮胎手術時，她問醫生，無愛的性為什麼還會有孩子，醫生說生育和愛無關，這時她才恍然大悟。當推廣結扎手術時，她首先報了名。林告訴筆者，她常常挨丈夫的打，原因都是因為性。丈夫和婆婆都是熱心教友，即使在“文化大革命”中也每天偷偷念經，並且逼着她也參與念經。她也曾經問丈夫和婆婆，他們對信仰那麼熱心，對她却那麼刻薄和無情，是否覺得良心有愧，是否覺得在天主面前有罪，他們對她的问题嗤之

以鼻，不认为自己有任何罪过。林的惟一愿望是，即使一天也好，能和自己相爱的人共同生活。4年以前，她在征得儿子媳妇的同意下，和丈夫实行家庭内分居。他们仍旧在同一屋檐下生活，她仍然照顾他的日常生活，但不再和他同床共寝。她说自己不是没想过离开，但舍不得离开孩子。自从家庭内分居以后，她不再有任何心理负担，即使内心对丈夫的恨并没有随着时间的流逝而消失，她对目前的日子也已知足。

例3，夫张仁义（1940年生）和妻黑芳燕（1950年生），1969年结婚。

张结婚时已经32岁，也是因为家境贫寒，娶不到媳妇，父母说“只要是个女的就行了”。黑比张小10岁，心里不愿意，而张自蒙古工业学院（相当于中专）毕业，对文盲的黑也有轻视之意。但是，张称“不结婚不行，父母年纪大了，家里没有人给父母做饭不行”。他们勉强的结合注定了婚姻生活不幸福。自次子结婚以后，即8年以前，张和黑开始分居。张和独身的同母异父的哥哥同住，在次子的靠近路边的庄子地里盖了一间平房开了个修理铺用来维生。张对笔者说，他是个事业心很强的人，90年代初自己研究开发孵化机，失败时候妻子就怨声载道，而哥哥却在一旁默默无闻地帮助他。他没有考虑过离婚和再婚，他说：“农村90%由妇女当家，男的必须迁就，要不然就过不下去，我这样就不用迁就了。性方面的事总有办法解决。”

以上三例是笔者在安家村与本人交谈调查到的分居的例子。这三例的共同点都是在60年代因为家境贫寒被迫结的婚，又都是在90年代以后分居。他们选择分居而非离婚的原因，都是因为他们认为离婚并不能给他们的生活带来积极的改变。接下来，让我们按时间顺序看一看跨出离婚这一步的人的例子。

例1，安崇望，1910年生，已去世。

如果活着的话，安应该是 100 岁左右，他和第一个妻子之间有三个儿子，叙述者是他的孙子媳妇，68 岁。安年轻时离家出走，在离开安家村不超过 10 里路的村庄又结婚并生了一儿一女，这双儿女都接受了天主教的领洗，儿子也按照安家家谱上的字行辈起名。有意思的是，安年老之后，弃绝了第二个妻子，只身回到安家村，和第一个妻子和好。当时正是教会受到迫害时期，可他非常热心于信仰，每天坚持偷偷祈祷。据他的孙子媳妇说，按照圣教会的规矩，不能有两个妻子，如果不弃绝那边，灵魂就不能得救。

20 世纪初的中国，无论城市还是农村，一夫多妻在富裕家庭中是普遍现象，这也是传教士批判的对象之一。安老年后的选择非常意味深长。

例 2，赵方才，1924 年生。

赵从小聪慧过人，40 年代进通远坊修道院，3 年后被开除。据说总会长跪在意大利班主教面前求他继续收留他，但被拒绝，后来证明班主教的眼光尖锐，用村民的话来说，赵“骄傲浮夸，并非当神父的料”。赵从修道院出来后，到县城的高中升学，毕业后，凭着他在修道院学到的拉丁语到西安卫生学校教书。在卫生学校教书期间结婚，妻子是一名护士长。除了拉丁语以外，赵还擅长音乐，尤其是男高音，经常被邀请去为外国访问者演唱，每次都是被高级小汽车接走。据说因为这一点，得罪了学校的支部书记，后来被定为“帝国主义走狗”，下放农村，回到家乡，同时妻子也被下放。他们分开两地，感情逐渐疏远，赵对自己的前景没有信心，于是离婚。回到村里后，在一次公社的文艺表演中，和比自己小 24 岁的楚姓女子结识，不久结婚。1980 年以后，他得到平反，带着年轻的妻子回到卫生学校继续任教职。他们生有一儿一女，生活得很幸福。赵利用自己的专长，在西安的教会里组织了一个合唱团，也经常积极参与教会的活动，尽管

如此，因为赵离过婚，至今他仍不能领圣体。

因为“文化大革命”中被迫的夫妻分居而造成的离婚似乎是情有可原，但当事人至今仍然背着沉重的思想包袱。同时，他再婚的对象比他小 24 岁，在传统观念很强的农村给人留下了深刻印象，人们往往并不关心他离婚的原因，而只记得他离婚和再婚的事实。

例 3，安方西，1934 年生。

安也进过修道院，但两年后因病退出，病治愈后也没有再回修道院，原因是在西安的高中当教师的父亲的反对。不久他结了婚，1 年以后由妻子提出离婚。据和他同龄的一同进过修道院的一位好朋友说，他离婚的原因是因为生理原因，因此得到教会的赦免，属于无罪。他单身至今，曾担任武官坊总会长，现在在武官坊的教堂的门房居住看大门，生活由教堂负担，他的侄子即弟弟的儿子名义上过继了给他，以照顾他终老。

这是惟一一例得到赦免的离婚，也就是说当事人没有任何心理负担，可以过正常的宗教生活。下面再来看一例想得到宽免却不能如愿以偿的离婚。

例 4，刘江海，35 岁。

刘从县粮食学校毕业后，分配到县城一粮站当会计。几年以后因为盗窃公款 1 万元，被判刑 8 年。在监狱时，和他行过婚配圣事的妻子提出离婚。出狱后，父母又安排他再婚，对方也离过婚，生有一子。刘和父亲两人是教堂的积极分子，父子俩声音洪亮，父在教堂领唱，子在教堂领经。他的再婚妻子虽然不是教友家庭出身，但嫁过来以后，每周都和全家人一起上教堂，但因为有过离婚历史，不能领洗，刘本人也不能办神工和领圣体。刘的父亲说，儿子受了前妻的欺骗才在离婚协议上签了字，他写了申请赦免的材料给西安的李主教，但李主教要他们等，显然这是托辞。武官坊的神父对他说，我只有一

个灵魂，如果有两个，就给你一个。

神父的话我们可以理解为离婚就是出卖灵魂，离了婚的人灵魂无法得救。这对一个抱着这样信仰的人来说，离婚是左右命运的大事，尤其是对认为自己离死期不远，即离天主审判的日子不远的老年教友来说。

例 5，王爱莲，32 岁。

王在母亲的安排下，嫁到教堂所在地的邻村，生有一女。和丈夫感情不好，不时遭丈夫殴打。丈夫到深圳打工以后，王和陕南出身在此地干活的木匠恋爱。王到法院提出离婚，得到判决。同时木匠也回陕南同妻子离婚，1998 年两人再婚，生下一男孩。他们现在和王的母亲同住，2004 年农历新年王第一次和丈夫回陕南探亲，丈夫没有人教。

王的母亲对女儿的离婚耿耿于怀，至今无法原谅，为了女儿的离婚度过许多个不眠之夜。她对笔者说：“过去把女儿嫁给外教，父母就不能得宽免，被人瞧不起，既不能办神工，也不能领圣体，一直到 80 年代教会开放，宋神父在堂里告诉大家政策改变了以后，这些被压着的父母才被解放出来。我因为没有支持女儿的离婚，所以神父告诉我可以领圣体，但是我内心里仍感到压力，因为我没有尽到自己的本分。我特意把女儿嫁到离教堂近的教友家里，但是他们两人生活不到一块儿怎么办呢？我不承认她现在的丈夫是我的女婿。我什么都不求，只求死后能享福。我 39 岁开始守寡，守了半辈子寡，守了一个好名声，都教她给毁了。我的母亲是高中毕业，有文化，她对我说，现在即使是老教友离婚的人也很多，叫我不要太认真了，只要等待天主的安排，人不能定人的罪。”

对老教友以及他们的父母来说，离婚就等于在信仰生活上被判了死刑，因为他们犯了大罪，不能作为一个平常的教徒来过正常的宗教

生活，这是在现实世界中遭到的惩罚，同时他们忐忑不安地等待着死后的惩罚。然而，这种心理状况不能说没有受到外界的影响而悄悄地发生着一些变化。从以下这例便可略见一二。

例6，安学良（38岁）和安学英（34岁）。

学良考入咸阳师范专科学校物理系，但他不喜爱物理，喜爱文科，特别是写诗，于是从师专退学，重新参加考试，失败。失败后，进入三原县的一家工厂工作。1989年，经人介绍和通远坊的一位女性教友结婚，但婚后不到一年，夫妻闹矛盾妻子回到娘家，安思想苦闷，得了精神病，在妻子的坚持下，离婚。安病愈后，又有过一次短暂的婚姻，是到女方家做上门女婿。学英在三原农业局当公务员，由于丈夫诈骗金钱，也离婚，有一女。

安家的父亲，65岁，曾经在修道院学习过四年，也就是说是一个了解教会道理的老教友，同时也是受过教会上层教育的精英。他对儿女的离婚是怎么看的呢？他对笔者说：“天主教的教义一直在变化，过去伽利略被视为异端，后来得到平反。关于离婚，时代变化那么快，教会的政策可能也会有改变吧。”

六、结 论

以上章节笔者从婚姻连带、婚姻观、婚姻礼仪以及离婚四个方面介绍了安家村的婚姻状况及社会变迁。以下是笔者考察本文的中心课题，即天主教信仰对农村婚姻及社会性别关系的影响和作用。首先，天主教对村民婚姻形态和观念的渗透是毋庸置疑的。近两百年来天主教家庭之间的联姻作为保存信仰的一个前提支配着村民的择偶条件。通过履行教会的结婚礼仪，姻缘被赋予了神秘和宿命的性格，也造就了婚姻的不可动摇性。

但同时，正如 Lozada (2001) 所指出的那样，宗教仅仅是影响村民生活的众多权威力量之一。父权制的削弱为年轻一代开启了一个新的空间，在这个空间里，他（她）们可以作为个体来追求感情、亲密关系、夫妇之爱以及个人的空间和隐私。这里所指的年轻一代不局限于 80 年代以后的新生代。根据 Yan (2003: 218—222) 的分析包括了整整四代人，分别是 50 年代经历了社会主义革命的一代，60 年代理想主义的一代，70 年代后“文化大革命”的一代以及改革开放以后最受个人主义潮流和物质主义潮流影响的一代人。我们可以看到谈到离婚和分居时强调婚姻中感情因素的重要性的包括了不同年代的村民。

虽然陕西的农村仍旧保留着较为强烈的家族观念，社会风气也相对沿海较为保守，自由恋爱的比率不高，到城市打工的年轻人也大都听从父母之命回到家乡来通过相亲来选择配偶，但在相亲过程中，感情、外表以及经济条件等因素日显重要，特别是女性在礼金金额、嫁妆的内容，以及婚后的居住上的意见使她们在婚姻缔结的决定中起到了举足轻重的作用。另外，在很长一段时间里，对嫁入村的媳妇和嫁出去的女儿的宗教背景有着不同的标准，但如今即使是嫁女儿，宗教信仰也逐渐失去了以往的优先地位，这也体现在村民关于宗教信仰的话语 (discourse) 中，过去把女儿嫁给外教被视为是“出卖灵魂”的行为，而今天村民们说“这也是一种传教”；过去离婚是犯不可饶恕的“大罪”，而今天村民中也有人寄希望于教会政策的改变。由此可见，他们的信仰也深受不断变化着的社会性别关系的影响，对安家村的村民而言，姻缘既是天定亦靠人为，日常生活中他们在古老的传统和时代的潮流中不断地寻找着新的平衡点。

参考文献

植野弘子《妻の父と母の兄弟—臺灣漢人社会における姻戚関係の展

- 開に関する事例分析》，《民族学研究》51（4）：375—409页。
- 吴飞《麦芒上的圣言——一个乡村天主教群体中的信仰和生活》，香港道风书社2001年版。
- Freedman M. , *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* , The Athlone Press of the University of London, 1966 [1987].
- Gilletter M. , *Engaging Modernity: Consumption Practices Among Urban Muslims in Northwest China* PhD. Dissertation, Department of Anthropology, Harvard University, 1997.
- Min Han, *Social Change and Continuity in a Village in Northern Anhui, China: A Response to Revolution and Reform* National Museum of Ethnology, Osaka, 2001.
- Lozada E. , *God Aboveground—Catholic Church, Postsocialist State, and Transnational Processes in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Turner V. , *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* Ithaca, N. Y. ; Cornell University Press, 1974.
- 萧红燕：『中国四川農村の家族と婚姻—長江上流域の文化人類学的研究』，慶友社2000年版。
- Yan Yunxiang 2003 *Private Life under Socialism—Love, Intimacy, and Family in a Chinese Village, 1949—1999* Stanford: Stanford University Press.
- 曾毅主编：《中国八十年代离婚研究》，北京大学出版社，1995年。

（作者单位：日本京都大学）

基督教会与劳工问题——以上海基督教女青年会女工夜校为中心

赵晓阳

20世纪20年代，随着工业体系在中国的引入和逐渐形成，引发了以城市为中心的所有现代病——童工、超长工时、夜工、无休假、低工资、普遍低劣的工作条件、缺乏住房等，劳工问题迅速成为备受关注的社会问题，各党派、各团体、学术界等莫不以自己的方式来提出解决问题的方案，对劳工问题有过从舆论到实践、到研究的强烈关注。

如何面对社会上层出不穷的“违反基督宗旨”的工业与经济制度问题的新挑战，基督教界并非置身事外、无动于衷，认为不能触动那些与基督教原则背道而驰的行为和做法，基督教会就会失去吸引力^①，基督教不能“尽力改良”，发挥作用，社会的基督化如何可能？^②因此，基督教界积极应对劳工问题。

无论当时社会各界积极应对的实践与研究，还是今日对历史过程的考察和重审，学术界都有颇多研究，成果丰硕，但却普遍忽视了基督教界的回应和参与。本文试图以中国教会最直接涉及劳工问题的两个机构之一——基督教女青年会对劳工问题的关注与实践来考察基督教界对此的思考与实践，增加学界对于当时解决劳工问题的努力之多

① F.Rawlinson, *The Chinese Church as Revealed in the National Christian Conference Held in Shanghai*, Shanghai, 1922, p. 463.

② 《基督教全国大会报告书》，1922年，第307页。

面性与复杂性的认识；分析基督教会思考内容和侧重层面、思考与实践之间的距离，以及中国教会的局限性。

一、女青年会劳工事业的初成和转变

清朝灭亡后，中国陷入了军阀混战之中，外国势力渗透和工业发展迫使大量农民来到城市。外国控制的制造业和贸易在沿海地区的增长造成了传统手工业的崩溃，农作物商业化、乡村缺乏自足、资金从农村流向城市都带来了相应的乡村危机，旱灾和水灾等空前自然灾害造成广大民众的痛苦和不满。虽然乡村危机影响到80%的人口，但位于权力中心的工业问题和劳工问题得到了更多的社会和政治关注。1922年5月1日至6日在广州召开了中国第一届全国劳工大会，从12个城市来的180名代表宣布代表了约200个机构的30万工人，劳工在中国迅速成为城市里一个有影响的政治和社会力量。

面对这样的社会问题和社会灾难，只有“缺乏基督精神才使得教会仍然自鸣得意”^①。早在1918年，中国基督教领袖人物已觉悟到教会应当联合办理改良经济生活，提高农工文化程度^②。1920年中华续行委办会（中华基督教全国协进会前称）举行妇女大会，大会社会服务股提议组织全国社会服务委员会，包括儿童及女工内容。1921年春季中华续行委办会决定，在1922年召开的全国基督教大会上，“教会将来之工作”应包括“教会与中国的经济及工业问题之关系”。

中华基督教女青年会已有一百多年历史，是本着基督的精神服务社会的宗教团体。1890年，传教士司徒雷登（John Leighton Stuart）

^① Y. T. Wu, *Our Message*, Chinese Recorder 54, 1923—1928, p. 489.

^② 陈其田：《基督化经济生活运动》，《中华基督教青年会年鉴》1928年，第65页。

的母亲和毕范宇 (Frank Wilson Price) 的母亲在杭州弘道女中组织了我国第一个学校女青年会。1899年, 中华基督教青年会在上海召开第二届全国大会时, 指定了一个由中西妇女各半组成的中华基督教女青年会筹备委员会。同年, 女青年会全国委员会在上海成立, 负责对外联络及事工拓展。1900年, 世界女青年会总干事、美国人安妮·雷诺兹 (Annie Reynolds, 1894—1904年任总干事) 来华考察, 关注着上海2万5千名纺织女工和1万名火柴厂女工的女青年会全国委员会, 向她提交了一份有200名上海女工签名的呼吁书, 请求世界女青年会关注中国的女工问题^①。雷诺兹对中国女工的悲惨状况深感震惊, 1901年^② (一说1903年^③) 派已在中国做传教士的美国人贝宁格 (Martha Berninger) 来上海, 回应此次呼吁, 在纺织女工中组织了查经班。1906年贝宁格因病回国, 以后多年也未在劳工中开展事工^④, 但中华基督教女青年会的市会事工是从劳工事业上开始的。

1906年美国人顾恩慈 (Grace Coppock)^⑤ 受世界女青年会派遣来华时, 世界女青年会和美国女青年会都要求她特别关注工业工作^⑥。1921年在总干事顾恩慈和会长朱胡彬夏^⑦的支持下, 女青年会恢复了

① Nancy Boyd, *Emissaries: The Overseas Work of the American YWCA, 1895—1970*, New York, The Woman's Press, 1986, p.132.

② Nancy Boyd, *Emissaries: The Overseas Work of the American YWCA, 1895—1970*, p.132.

③ 《中华基督教女青年会全国协会简史》,《享受奉献: 中华基督教女青年会全国协会成立80周年纪念集》,2003年,第1页。

④ Nancy Boyd, *Emissaries: The Overseas Work of the American YWCA, 1895—1970*, p.134.

⑤ 顾恩慈 (1883—1921): 1906年来华, 1908年创办上海女青年会, 任总干事。

⑥ Nancy Boyd, *Emissaries: The Overseas Work of the American YWCA, 1895—1970*, p.133.

⑦ 朱胡彬夏: 朱庭祺夫人。曾留学美国和日本, 获得威尔斯利大学学士学位, 留日女学生共爱会和上海女权运动同盟会发起人,《妇女杂志》主编, 女青年会第一任会长。

劳工工作，以提倡社会舆论为主，希望引起社会上对女工的同情，争取改善女工状况。在中国女青年会向世界女青年会请求下，伦敦经济学院福利工作系教师、伦敦经济学院社会经济研究的组织人、和平主义者、圣雄甘地的朋友韩励生（Agatha Harrison）于1921年5月21日来到中国^①。女青年会劳动部随即宣告成立，她组织的反对童工、保护女工的运动成了女青年会劳动部持续几年的工作重点^②。

传教士对中国女性的早期关注是从教育入手的，通过创办女校来传播福音、皈依教徒，虽然也涉及中国女性生活最受压迫的方面，如小脚和婚姻，但学校教育提供了女性走向的机会和能力，使女性获得自己从业的可能性，获得了可能摆脱受压迫的能力。韩励生的到来是女性传教事业的巨大转折，标志着远离仅关心基督教教育的开始^③，更加紧密结合中国现实的开始。

1921年6月，女青年会全国协会通过建议案，女青年会应通过舆论介绍宣传劳工问题，开展劳工情况调查，设法“使厂主及工人双方均能得到更大的利益，及造成一种舆论，以制定一种劳工的律例”^④。当时上海的工厂大部分是英国办的，韩励生的身份也有利于工作。她利用在上海的英国报刊发表文章，呼吁社会关心劳工，调查女工的工作生活状况，宣传介绍工厂的具体情况，邀请英美知名人

① Adelaide M. Anderson, *Humanity and Labour in China, A Industrial Visit and Its Sequel (1923 to 1926)*, London, Student Christian Movement, 1928, p.108.

② Emily Hong, *Christianity, Feminism, and Communism: The Life and Times of Deng Yuzhi*, in Daniel H. Bays (eds.), *Christianity in China, from the Eighteenth Century to the Present*, Stanford University Press, 1996, p.255.

③ Emily Hong, *Christianity, Feminism, and Communism: The Life and Times of Deng Yuzhi*, p.255.

④ 华景侠、夏秀兰等编纂：《中华基督教女青年会干事手册》，中华基督教女青年会全国协会刊行，1926年，上海档案馆 121—0—1，第19页。

士、甚至一些厂主和经理亲自到车间体验恶劣的工作条件，以唤起对女工和童工的同情。与她一起工作的有女青年会童工委员会委员宋美龄。10月，女青年会还派书报部干事程婉珍^①参加在日内瓦召开的国际女子劳动大会和国际劳动大会，并取得英国去日内瓦，在英国参观了一些工厂，与会代表都关切地询问中国是否执行了上届华盛顿会议的决议，一切表明女青年会的劳工工作是通过舆论来达到改良的目的。

1922年在上海召开基督教全国大会，首次以“中国教会”为主题，重点讨论了中国的传教、教育、出版、慈善、妇女等方面的问题。作为四个常设委员会之一的工业和社会关系委员会重点讨论了如何将基督教原则运用于中国的工业环境中^②。韩励生主要提出了劳工问题，认为中国目前的工厂制度“已经建造在一个很坏的根基上”，如14岁以下的童工每天工作时间长达12至14个小时，除了吃饭几乎没有任何工资，所有工人都在“大伤人道”的环境中工作。她发人深省地警告，难道教会能够容忍西方悲惨与残酷工业历史在中国重现吗？“教会果然赞成这种情形吗？赞成蹂躏人权吗？……我们的责任在哪里呢？若是基督教不去干涉这些反对基督教博爱之道的情形，基督教对这些人还能有什么威力吗？”^③美国传教士舒美生（A. M. Sherman）谴责雇用童工无异于“对儿童的屠杀”，建议大会“通过决议，以表示我们对中国工厂雇用童工的强烈反对”^④。韩励生还提出目前

① 程婉珍：1922—1926年任女青年会全国协会劳工部干事。1921年代表中国参加国际妇女劳工大会。

② *The Church in China and the Industrial Problem*, Industrial Reconstruction ser., no. 2 (Shanghai: Industrial Committee, National Christian Council of China; Jun Xing, *Baptized in the Fire of Revolution, The American Social Gospel and the YM-CA in China: 1919—1937*, Bethlehem: Lehigh University Press, p. 56.

③ 《基督教全国大会报告书》，第306页。

④ F. Rawlinson, *The Chinese Church as Revealed in the National Christian Conference Held in Shanghai*, Shanghai, 1922, p. 466.

解决问题的办法，即采用1919年在华盛顿通过的各国政府代表所规定的国际标准，但在目前工作刚开始、实行众多的标准困难太多的情况下，先选出三项请求大家赞成：（1）不得雇佣未满12周岁的幼童；（2）七日中休息一日；（3）保护工人健康，例如限制工作时间、注重工厂卫生等。正是在韩励生和舒美生等人的推动下，全国大会通过了这三项有关工业问题的决议，并通告全国基督教机构，同心协力来改良劳工问题，“以期促成合乎基督教理想的工业状况”^①，并指出“解决劳资关系是当前形势下教会的特殊责任和机会”，“教会和其他基督教团体必须设法填补劳资之间的鸿沟”^②。与会代表甚至提出今后基督教会的任务是：“把教会置于劳资双方调停者的地位，设法缓解劳资双方的情绪，使他们在向对方提出要求时采取较温和的立场；成为工人的代言人。……支持工人提出的关于劳动安全、工业保险的要求；以劳工阶级支持者的身份，指出他们道德上的危险和需求，为他们提供各种服务。”^③

根据全国基督教大会的议决案，在中华基督教协进会下成立了工业委员会，是协进会下属的七个委员会之一，并拨专款支持工作，由上海青年会劳工干事朱懋澄、女青年会劳工干事丁门（Mary Dingman）^④和程婉珍、协进会工业干事陈其田和霍德进（Henry Theodore Hodgkin）组成。工作宗旨为在民众中宣传社会及劳工问题；努力让人们了解教会与经济及劳工问题的关系，并实行基督教全国大会所规

① 朱懋澄：《基督教经济制度的根本原理与实施方法》，《中华基督教青年会年鉴》1925年，第232页。

② F.Rawlinson, *The Chinese Church as Revealed in the National Christian Conference Held in Shanghai*, p.461—465.

③ F.Rawlinson, *The Chinese Church as Revealed in the National Christian Conference Held in Shanghai*, p.468—469.

④ 丁门：美国女青年会干事。1924—1925年任女青年会全国协会劳工部干事。

定的三项标准；帮助培训工人；提倡工业经济的研究；努力实现工会的注册制度；发起劳工及经济等问题的调查；和其他宗旨相同的机关合作等^①。同时与国际劳工组织，如国际联盟的劳动部、美国基督教社会研究所等保持着密切关系，邀请国际劳工专家华德博士等来华演讲等^②。还与基督教教育大会达成协议，要求教会大学的神学专业设立普通课程，使神学学生了解工业问题的背景与常识；要求一些大学专办社会工业调查工作；还特别设立工业干事培养学习名额^③。1925年与纽约的社会宗教调查社等成立了社会经济调查社，挂在中华教育文化基金委员会之下。工业委员会发行专门讨论基督教工业问题的不定期刊物《工业改造》，中华基督教协进会还出版许多讨论经济关系基督化的书籍，如《基督化经济关系大会报告》、《工业中的人道观》、《地方与工业》、《教会与工业》、《劳工标准》、《工厂制与劳动法》、《英国工厂法略史》、《近世工业史观》、《何谓国际劳工机关》、《教会与经济工业之关系》、《北京地毯工业之调查》、《教会与现代工业问题》、《教会与近世工业》、《工业改造地方会议》等。

在基督教会回应劳工问题的新挑战、认识到自身在工业领域的责任以及改革手段和目的方面，美国青年会亚洲部干事艾迪（Sherwood Eddy）起到了关键性作用。他曾9次来华，通过举行全国性旅行布道、发表与时代社会紧密结合问题的演讲对中国基督教思想产生了深远的影响。1922年再次来华时，以在基督教全国大会上提倡“工业界应以尊重人类的价值”^④而再次引起轰动。他在24个大城市专门演

① 李则灵：《中华全国基督教协进会三年以来之回顾》，《中华基督教青年会年鉴》1925年，第95页。

② 钟可托：《中华教会概况》，《中华基督教青年会年鉴》1925年，第15页。

③ 李则灵：《中华全国基督教协进会三年以来之回顾》，第96页。

④ 夏秀兰：《基督教协进会工业委员会的历史和工作》，《工业改造》13期，中华基督教协进会全国工业委员会，1927年8月。

讲“基督教与劳工问题”，鼓吹劳资合作，提倡阶级调和，介绍美国在更大范围内的以福利资本主义方式所进行的改革工作，号召“将基督教福音用于中国的工业化环境中”，美国青年会提出“劳动者不是商品”这样的社会福音观念，进入到了中国教会的劳工改革领域的词汇里^①。他还提醒中国人，中国一天天地在走向工业化，中国工人在逐渐觉悟和成熟，西方的各种社会思潮日益进入中国，难道中国也要再蹈西方覆辙吗？难道中国也要像西方国家一样罢工不断、劳资纠纷四起吗？还是防患于未然呢？^②他到处演讲并进行工业情况的调查，在上海、天津、烟台等地甚至到工人家庭中调查劳工生活，与资本家一起讨论如何平息工潮，寻求雇主与雇工“合作”的办法，探求“改良工业的办法”，进而达到改良工业的目的，还于1925年由青年协会书局出版了《艾迪博士与劳工问题》。

基督教机构中积极响应协进会号召并有具体事工的是基督教男女青年会，它们均在1921年开始或恢复了劳工工作，聘请专任干事办理。1920年召开的青年会第八次全国大会只略微涉及了劳工工作；1921年青年会全国协会建立了职工部，聘请英国格拉斯哥大学毕业生朱懋澄任主任干事；1923年青年会第九次全国大会上通过了有关工业领域的具体工作和计划的14项决议^③，确定青年会劳工事业宗旨为“一面灌输基督化于工业中，以革新经济发展之程序，造成公正合作善利之工业制度于将来；一面用妥切适用之计划，服务职工，改良现状，以促现有工业之进步”^④。1924年，在艾迪的鼓励下，朱懋

① Jun Xing, *Baptized in the Fire of Revolution*, p.56.

② 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社1981年版，第307页。

③ 《青年会扩充程序组委员会之建议案》，《中华基督教青年会第九次全国大会》，1923年10月，上海档案馆U120-0-4，第4—5页。

④ 朱懋澄：《基督教经济制度的根本原理与实施方法》，第232页。

澄到欧洲和美国开始了广泛的旅行，尽可能地学习了许多东西，向青年会全国协会提交了一份全面“建设性”的工业工作计划。无论他设计的工业计划还是主持的名噪一时的青年会劳工事工——浦东新村，都是模仿了美国青年会劳工改革的治疗性政策，将重点放在了劳工事业的人性方面，而不是在制度方面^①。

长期以来，中国女青年会一直也是美国女青年会最重视的海外机构。1920年女青年会共有126名干事，其中外国干事占84人，主要来自美国。1923年美国向中国派遣了47名干事，而当时女青年会北美协会派往海外的干事总数也不过115人^②。1921年美国女青年会海外部派到中国的经费是130928美元，占海外部经费的三分之一，是第二受款国日本的两倍^③。女青年会劳工事工无论从观念上到行动、人员、经费都受到美国女青年会的积极支持，正是1925年美国女青年会捐款的专项劳工事业经费开始了中国女青年会的劳工事工^④。

1923年10月在杭州召开女青年会第一次全国大会，代表85名西干事、65名中干事的108名代表出席了大会^⑤。大会认为劳工事业存在许多问题，女青年会“负有发展这种生活的责任”，用“基督教改造社会”、“解决中国的社会和劳动问题”^⑥。决议举办劳工事业，劳工部的具体职责是“协助中华基督教协进会工业委员以改良劳工状况，并协谋雇主和劳工间的谅解”^⑦。

① Jun Xing, *Baptized in the Fire of Revolution*, p.114.

②③ Nancy Boyd, *Emissaries: The Overseas Work of the American YWCA, 1895—1970*, p.131.

④ 《五年简述》(1923—1928)，中华基督教女青年会，1928年，第37页。

⑤ Adelaide M. Anderson, *Humanity and Labor in China*, p.109.

⑥ 《中华基督教女青年会第一次全国大会记录》，中华基督教女青年会，1924年，上海档案馆121-0-5，第181页。

⑦ 张振铎：《全国基督教女青年会概况》，《中华基督教青年会年鉴》1925年，第264页。

女青年会劳工工作随之开展起来。国内事务方面：女青年会继续依靠舆论发表文章、举办演讲，在社会上宣传中国近代工业情况，引起社会关注工业问题；努力与各地调查中国社会及经济的机构合作，搞清情况，如长沙女青年会组织教师和学生从事当地女工情况调查；烟台、天津女青年会进行女工调查；成都女青年会举行周日服务劳工界的活动；在大学里开设劳工课程，程婉珍曾任教于齐鲁大学，丁门任教于圣约翰大学；派干事单德馨^①、袁荷莲、夏秀兰（Lily K. Haass）^②到伦敦经济学院和美国学习研究劳工问题；1923年秋，程婉珍到浙江等地访问了解劳工状况；1924—1925年，丁门到宁波、武汉等地考查劳动界状况，尤其注重童工的情况。各地任命了专职劳工干事办理事务，如袁荷莲、陶玲在烟台女青年会；邢德（E. Hinder）、钱萃阁、朱钰宝、龚佩珍、卢季卿^③在上海女青年会劳工部；陶玲与章秀敏（Lydia Johnson）任全国协会驻天津工业调查干事，并积极培养训练工业方面的人才。国际事务方面：1923年4月在英国举行的教会大会上，韩励生提出了东方工业问题议决案；1923年12月英国著名工业调查人安特生（Adelaide M. Anderson）女爵士来华，调查各地的劳工状况，提倡实行工会注册制度，女青年会派韩励生和丁门随之到宁波、苏州调查，并配合其他工作；派遣程婉珍和单德馨出席世界女工联合大会；与美国全国妇女贸易联合会合作，促使其早日开展东方女工问题研究的议决案；与日内瓦的世界工人事务所接洽

① 单德馨：1924—1925年任女青年会全国协会劳工部干事。

② 夏秀兰：美国女青年会干事，北京基督教女青年会创始人之一。1924—1932年任女青年会全国协会劳工部干事。后任女青年全国协会人事部主任干事。

③ 邢德，美国女青年会干事，1926—1928年任上海女青年会劳工部干事。钱萃阁，1926年任上海女青年会劳工部干事。朱钰宝，1925—1927年任上海女青年会劳工部干事。龚佩珍，1925—1928年任上海女青年会劳工部干事。卢季卿，1927—1928年任上海女青年会全国协会劳工部干事。

保持联系；在1927年6月的世界女青年会大会上宣传介绍中国劳动妇女的情况等^①。

1923年6月，在女青年会推动下，上海公共租界工部局成立了童工委委员会^②，希望借助于工部局的力量，谋求改善女工和童工的处境，宋美龄为委员会主席，韩励生任委员会委员。主要采用演讲和在《女青年会报》、《字林西报》上发表文章，宣传童工委委员会保护童工的提案，但提案始终未能在公共租界纳税人会议上通过^③。五卅惨案后，女青年会认为在民族主义高涨的时期，女青年会这样的中国机构“不便提在租界内的立法”^④。女青年会这种依靠舆论、甚至借用外国力量来宣传促使保护女工、童工的立法没有取得结果。

1924年2月，韩励生回国，世界女青年会派丁门继任女青年会劳工干事^⑤，同时协助协进会工业委员会工作，开始了女青年会与协进会工业委员会的合作关系。广州、济南、杭州和南京等女青年会，都有干事充任工业委员会的委员^⑥。在劳工问题上，女青年会与全国基督教协进会始终保持着紧密的合作关系。

1927年秋，在上海召开了全国女青年会劳工干事会议，出席者共11人，除一人外，均为劳工干事。她们认为面对中国日益膨胀的劳工运动，除继续舆论宣传政策外，培训女青年会劳工服务型人才是

① 《中华基督教女青年会干事手册》，第23页；丁淑静：《全国基督教女青年会概况》，《中华基督教青年会年鉴》1927年，第176页；《五年简述》（1923—1928年），1928年7月，第33页、第36页；丁淑静：《一年来全国女青年会概况》，《中华基督教青年会年鉴》1928年；朱胡彬夏：《中国女青年会小史》，上海，1923年，上海档案馆U120-0-1，第12页。

② 《中华基督教女青年会干事手册》，第22页。

③ 《中华基督教女青年会全国协会简史》，第15页。

④ 邓裕志：《蓝三角形下的劳工事业》，《女青年》1931年10月，第77页。

⑤ Adelaide M. Anderson, *Humanity and Labor in China*, p.108.

⑥ 丁淑静：《全国基督教女青年会概况》，《中华基督教青年会年鉴》1927年，第176页。

当务之急；还讨论应该建立“适合中国情势”的劳工部，“谋求工业上正当的发展”^①。大会提出在女青年会会员家中以基督教原则待遇仆役；家庭用款合乎基督徒精神；家庭与社会经济的关系，当以基督教的原则为准衡的新倡导^②。1928年召开女青年会第二次全国大会，“深深感觉到劳工事业使命的重大”，会议议决在保持舆论工作的同时，通过了“由教育入手，使散乱的劳动界渐进于有组织有系统有目的的正当的劳工运动，……能循序渐进于基督教社会的程序”^③。会上重申了女青年会的性质，认为层出不穷的妇女及社会问题进行回应是女青年会不应推卸的社会责任，并将农村妇女及劳工妇女确定为女青年会的两大主体而非仅仅是服务对象^④。女青年会不仅应本着“基督教自由博爱平等的原则”对劳动妇女“有深厚的同情”，认识到她们也应该有合理的生活，而且“更须努力的促其实现”^⑤。20年代后期，女青年会劳工工作从舆论宣传转向了具体实际工作，尤其强调以教育方法面向劳动妇女，提高妇女进入社会的能力；将女青年会的工作服务对象从上层妇女扩大到包括劳动妇女在内的整个妇女界。

女青年会强调以教育的方式来开展劳工工作，也是顺应当时整个社会提倡平民教育的潮流，将女青年会第一次全国大会决议提倡平民教育^⑥落实到了具体事工上。1922年基督教青年会首倡平民教育，认为中国文盲太多，不具备现代国民的基本知识，无法体现和体会公民的权利与责任^⑦，对公民的教育必须从基本的识字入手，编辑了《平

① 《五年简述》，第37页。

②⑤ 《五年简述》，第38页。

③ 《五年简述》，第39页。

④ 《中华基督教女青年会全国协会简史》，第14页。

⑥ 《中华基督教女青年会第一次全国大会记录》，第180页。

⑦ Yui, *Character, China's Hope*, New York, Foreign Division, YMCAs of the United States and Canada, 1924, p.3.

民千字课》4册。

20世纪初期，世界基督教会也在寻找着宗教与世俗结合的契合点，如何能在人间能实现上帝之国。1927年3月24日至4月8日在耶路撒冷召开的世界基督教大会极大地促进了这种寻找的转变，“福音社会化”正是大会的主题。“世俗和宗教之间的距离正在非常迅速地缩小。宗教要想在现代世界中得到见证，必须将帮助创建公正的经济社会秩序与寻找创建丰富的奋兴历程同时进行。因此，经济和种族关系必须基督化”。^①“上帝之国的到来取决于人类精神和心灵的皈依，心灵和精神完全皈依的人需要寻找外部的修正。……自从我们坚定了这些信仰后，我们相信教会必须真切地关注中国民众的世俗利益。”^②

1927年4月，协进会工业委员会协同其他机构召集了地方工业会议，专门研究工资和童工等问题^③。1927年8月18日至28日，基督教协进会和男女青年会在上海召开了全国基督化经济大会，中外与会代表50余人，包括日本著名劳工改造运动家贺川丰彦，主张基督教与社会改造的霍德进博士，广州青年会劳工干事李应林，上海青年会劳工干事、主持浦东新村的朱懋澄，女青年会劳工干事夏秀兰等。大会主题是城市经济、农村经济和社会思想，力图促进教会的责任心和青年教徒的思想，是“基督教第一次大规模的向经济问题下总攻击”^④。会议讨论了工业问题、农村经济问题、国民党的乡村政策、教会与工业关系、经济问题与国际关系、社会思潮与国际合作、日本的社会运动。决议案约50余条，包括劳动问题、乡村经济问题、基督教

① *The Chinese Recorder* 59, 1928—1931.

② F. Rawlinson, *The Chinese Church as Revealed in the National Christian Conference Held in Shanghai*, p.461.

③ 丁淑静：《全国基督教女青年会概况》，第179页。

④ 陈其田：《基督化经济生活运动》，第67页。

与经济问题、基督徒的经济问题和耶路撒冷建议案五项，提出了工人有组织、集会、出版的自由；有最低工资要求；将来达到8小时工作；7日休息1日；联系适当的大学培训劳工服务人才等。其中涉及女工和童工的有：禁止雇用12岁以下的童工；不让妇女做夜工；妇女有4周产假，工资照发^①。规定了全国基督化经济生活委员会的八项工作方法，即调查、出版、会议、训练、外宾、立法、试验和联络等^②。

二、女工夜校的艰难历程

女青年会分别在上海、烟台、天津、武汉、重庆、广州、太原和香港等举办了劳工夜校^③，其中以上海的女工夜校最为著名、时间最长。1926年12月，上海女青年会劳工部在丝厂较为集中的闸北设立了劳工服务处，办了两个女工平民教育班。1928年春，上海女青年会已有设立在浦东新村（与基督教青年会合作）、杨树浦沪江大学沪东公社（与沪江大学合作）和虹口启英中学的3所女工学校，学生共约200人。学生大多是附近烟厂、纱厂和丝厂的女工，课本为当时社会十分常见的《平民千字课》、《平民生活常识》等。方式以课堂教育为主，课外活动有游戏、讲时事、唱歌、演戏、春游等。1928年秋，女青年会全国协会调学生部干事邓裕志^④到劳工部工作，负责浦东平

① 《基督化经济关系全国大会决议案》，《工业改造》14期，1927年9月，第31页。

② 陈其田：《基督化经济生活运动》，第67页。

③ 夏秀兰：《1935年的女青年会》，第139页。

④ 邓裕志（1900—1996）：1926年毕业于金陵女子大学社会学系，任女青年会学生部及劳工部干事。1929—1930年在伦敦经济学院社会服务系进修。1932年在日内瓦国际劳工局从事妇女、儿童研究。1941年获美国纽约州立大学社会经济系硕士学位。中国基督教三自爱国运动发起人之一，历任中国基督教三自爱国运动委员会常委、副主席，任女青年会全国协会总干事长达40余年（1950—1992年）。

民学校的工作，她曾在工人识字班、工人子弟学校教过书，“有志于妇女解放和平民教育等社会工作”^①。她积极拓展其他工作方式，如对学完《千字课》的学生教授卫生、算术、书信等新课程，课外活动也增加了演讲、讨论等方式，内容还扩大涉及到当时社会问题和经济制度等；增加课外读物供同学阅读参考，由同学自己管理等。浦东平民学校起到了中心学校的作用，也成为女青年会第一所女工夜校的雏形^②。1929年女青年会平民学校改称女青年会平民夜校，1930年正式定名为女青年会女工夜校。

1929年底，面对社会劳资纠纷日增的局面，女青年会全国协会拨专款支持并派劳工部干事毛韵琴^③与上海女青年会劳工部共同计划，在女工集中的地方设立一个完全由女青年会自办的劳工服务处，了解更多的女工状况，用教育方法解决女工的需要，训练更多的社会服务人才，并作为女青年会劳工工作的示范点以便在全国推广。1930年上海女青年会在小沙渡路三和里租了两幢房子（今西康路910弄21—23号），举办沪西女工社，楼下是女工夜校的课堂和课外活动场所，楼上是劳工部干事和教师的宿舍。上海女青年会劳工部干事钟韶琴和白美丽（M. Bagwell）^④一开始就迁入居住，1931年下半年夏秀

① 邓裕志：《上海基督教女青年会女工夜校》，《邓裕志先生纪念文集》，中华基督教女青年会全国协会，2000年，第15页。

② 邓裕志：《上海基督教女青年会女工夜校》，第15页、第16页。

③ 毛韵琴：1929—1931年任女青年会全国协会劳工部干事。

④ 钟韶琴（1904—2003）：1930年毕业于沪江大学社会学系，上学期间就关注劳资、劳工、妇女等问题，随即到上海女青年会任劳工部干事直至1938年，是最早迁到三和里女工夜校与女工共同生活学习的两名干事之一。1945年获美国哥伦比亚大学教育学硕士。参与中国民主同盟美国支部的创立活动，任联合国非政府组织远东地区联络协调员。1956年回国，任职于北京图书馆。80年代，任民盟中央联络委员会委员、全国妇联顾问、第四届全国政协委员。白美丽：美国女青年会劳工部干事，也在美国工会工作过。1929—1933年任上海女青年会劳工部干事，是最早迁入三和里女工夜校与女工共同生活学习的两名干事之一。

兰和邓裕志也先后迁入，30年代后期劳工部干事耿丽淑（Talitha A. Gerlach）^①和张淑义^②都曾在三和里住过。

女青年会劳工事业进入了实质性时期，“由鼓吹舆论的间接工作阶段，达到服务女工的直接工作阶段了”^③。1930年女青年会全国协会书报部的《女青年》杂志专辟了工业经济栏，专门讨论研究工业经济问题^④。1933年女青年会第三次全国大会觉悟到仅在妇女问题上找出路“是不够的”，“要借这个集团的力量，负起建设新社会的任务”^⑤。“本着基督的精神，调和劳资双方的冲突”^⑥这样“一套枝节的社会改良”已经不能“得着她们的满意了”^⑦。

鉴于女工要求上学的越来越多，1931年、1933年、1934年，上海女青年会在劳勃生路裕庆里13号（今长寿路171弄13号）、曹家渡康福里和菜市路（今顺昌路）增办了3所夜校。这样，全市共6所女工夜校，学生达600余人，达到女工夜校的第一次最兴盛时

① 耿丽淑（1896—1995）：美国女青年会学生部干事。1926年来华，1928—1930年任济南女青年会总干事，1930—1933年任女青年会全国协会学生部主任干事，1938—1947年任全国协会总务部主任干事和人事训练部主任干事。1952年再度返华，任英文刊物《中国建设》编辑部顾问，1995年去世于上海。

② 张淑义（1914—1994）：出生于基督教家庭，父亲为青年会干事、“税务学堂”三杰之一的张钦士。1936年毕业于燕京大学社会学系，1936—1939年任女青年会全国协会劳工部干事，1939年获甘博奖学金到美国留学，获硕士学位。1943—1944年在美国各地女青年会访问。1947年任中共中央外事组翻译。曾任中国人民保卫儿童全国委员会秘书长，全国妇联国际联络部部长。主编《中国儿童》外文版，全国政协第三、四、五届委员，欧美同学会副会长。

③ 蔡葵：《女青年会》，《中华基督教青年会年鉴》1933年，第178页。

④ 主要文章有《无锡的妇女劳动界》、《上海女工状况报告》、《中国女工问题及其解决方法》、《天津女工的工作及工资状况》、《妇女与作工》等。

⑤ 夏秀兰：《1935年的女青年会》，《中华基督教青年会年鉴》1934—1936年，第136页。

⑥ 丁淑静：《一年来全国女青年会概况》，《中华基督教青年会年鉴》1928年，第33页。

⑦ 夏秀兰：《1935年的女青年会》，第137页。

期^①。女工夜校学制2年，分初级和高级两班，初级班教授《千字课》等，需要能识字写字；高级班有历史、算术等课程，毕业时相当于小学程度，发上海基督教女青年会女工夜校出具的毕业证书。由于初级和高级班学生程度参差不齐，1934年劳工部决定增设中级班，学制由2年改为3年，采用商务印书馆出版和无锡江苏教育学院出版的民众教育课本作为教材，教员讲课时加入一些经济知识和时事介绍。干事和教师有固定的会议制度，研究如何改进教学问题，每一两年集中时间组织进修，学习讨论教材和教学方法等^②。在陶行知先生的新式教学方法的影响和鼓励下，1933年增设了特级班，训练毕业生做小先生。“当初对一班女工的工作只是教她们认识几个字，几年的功夫，她们已经能够研究劳工问题、经济政治问题了。受过几年教育的女工们，自己也来开办女工学校，教导比自己程度低一点的工友们”^③。为解决特级班的教材问题，女青年会全国协会劳工部与上海女青年会劳工部、沪江大学沪东公社、基督教协进会合作组织了工人教育设计委员会，编辑出版了一套包括《经济学》、《经济史》、《工会运动概况》、《一个女工和一个女大学生的通信》、《怎样读报》等女工教育辅导读物。

女工一天十几个小时做工下来，辛劳之极，到夜校读书非常不容易，因家务劳动繁忙、疾病、工作劳累、经济困难等众多原因，学生的流动性非常大。为了稳定学生的情绪，使她们能坚持下去，女工夜校还开展了个案工作，派干事钱长本^④经常进行家访，了解情况，建

① 《上海基督教女青年会女工夜校的光辉历程》，《巾幗摇篮——上海女青年会女工夜校师生回忆》（以下简称《巾幗摇篮》），上海人民出版社出版2000年，第4页。

② 钟韶琴：《30年代的女工夜校》，《巾幗摇篮》，第38页。

③ 夏秀兰：《1935年的女青年会》，《巾幗摇篮》，第139页。

④ 钱长本：1929—1933年任上海女青年会劳工部干事。

立学生卡片，及时帮助解决一些力所能及的困难。通过女青年会的关系，介绍女工同学到红十字医院、仁济医院、同仁医院等地免部分费用进行治疗；对失业的女工同学帮助介绍工作，并设有一笔专款予以临时接济等^①。1932年“一·二八”淞沪抗战后，上海有大批工人失业，上海女青年会和上海失业救济会将500多名工人同学介绍入厂，重新找到工作，这件事产生了很大的影响，使许多女工感到还是读书的好，促使了更多的女工来报名上学。

除课堂的书本教育外，夜校还通过丰富的课外活动训练女工的自治能力。帮助学生组织了工友团（初始个别夜校称工民团，1937年后统一称友光团），培养学生自己解决问题的能力，由学生自己选举主席、副主席和会计等，每周活动一次，由学生自己主持。“要使她们对自己所处的环境及团结行动的意义，增进了解能力，并有勇气向着最正当的解决问题的大路前进。”^②劳工干事和教师帮助学生制定活动计划，常以当时形势和女工的切身问题为题目，如“女人应否回到家庭中去？”“女工的命真的更苦吗？”，“女人读书有什么用？”，“帝国主义与第二次世界大战”，“做工是不是命苦？”，“现在的中国政治经济情况”等。采用了唱歌、游戏、介绍国内外形势、请名人演讲、上台演讲自己的经历和想法、出墙报、讨论等多种形式。安娜·路易斯·斯特朗、史沫特莱、斯诺、《中国之声》主编葛贵思女士（G.Grenich）、陶行知、章乃器、金仲华、冯玉祥、罗叔章、沈体兰、吴耀宗等人来女工夜校演讲参观^③。女工夜校还协助女青年会全国协会人事部培训干事多人，接待来参观访问对劳工问题有兴趣的国

① 邓裕志：《上海基督教女青年会女工夜校》，《巾帼摇篮》，第17页。

② 蔡葵：《女青年会》，《中华基督教青年会年鉴》1933年，第178页。

③ 邓裕志：《上海基督教女青年会女工夜校的创办与发展》，《巾帼摇篮》，第30页。

内外人士上百次，如世界女青年会总干事、国内各城市女青年会干事和学生等^①。1936年陶行知在英国伦敦第七届世界新教育会议上详细介绍了上海女工夜校学生的学习情况，同学成为小先生普及救国教育的事迹。

女工夜校的活动得到了“左联”的支持，如剧联的田汉、陈波儿、郁风、王为一等帮助女工编排、辅导戏剧活动，音联的孟波、麦新、郁应恺、冼星海、吕骥、刘良模等帮助开展歌咏、编排歌曲等活动，麦新、孟波辅导女工集体创作的《工人自叹》，流传很广，是当时女工非常喜爱的一首歌曲。夜校还定期开展夏令营或春令营活动，安排一些歌咏、演讲、郊游、自排自演晚会等活动。每逢三八、五一、九一八等纪念日，各校友光团都举行纪念活动，提出“做工不忘救国”的口号，演出“放下你的鞭子”、“街头夜景”等节目，编辑了《大家唱》歌本，组织女工到农村演出，吸引农民来观看。1933年女青年会召开第三次全国大会时，女工夜校选派十几名女工演出了话剧《往哪里去》，使许多代表更加了解女工的生活状况，加强对女工问题的兴趣和责任感。

1935年12月21日，邓裕志参与何香凝、史良等人发起成立的上海妇女界救国会，女工同学是成立大会上的主力军，高举“打倒日本帝国主义”的旗帜，高唱《义勇军进行曲》。在上海各界声援绥远抗战、参加鲁迅葬礼、抗议迫害“七君子”的游行示威斗争中，始终有女工同学的身影。1937年9月中旬，上海慰劳分会负责人何香凝委托曾在女工夜校多次演讲的作家胡兰畦与干事钟韶琴联系，希望在女工夜校动员报名，选出10名成员组成上海劳动妇女战地服务团赴前线工作，得到校方的积极支持。10月5日，以胡兰畦为团长的上海

^① 钟韶琴：《30年代的女工夜校》，《巾帼摇篮》，第39页。

劳动妇女战地服务团^①，出发到国民党第十八军罗卓英部工作，后随军队撤离上海，开始了日行百里的征程，历时3年，辗转沪、苏、浙、皖、鄂、湘、豫等省，行程2万里，以后服务团大多数团员参加了新四军或赴延安^②。

1937年七七事变爆发，全面抗战开始，女工夜校大多被迫停课。8月13日，日军进犯上海，上海女青年会劳工部完全转入难民和伤兵工作^③，向群众宣传抗日救亡，募集钱物救济难民和支援前线。上海女青年会接受了上海抗日救灾会一笔相当可观的捐款，在愚园路中西女校、圣约翰大学和法租界西爱咸斯路（今永嘉路）的一所学校开办了3个妇孺难民收容所，开展难民救济。女工夜校留在上海的教员和女工骨干同学几乎都参加了救济工作，有的负责宣传教育，有的承担收容登记，有的安排难民的生活，把母亲、婴儿、学龄儿童分别编班组织起来，进行自我管理和互相帮助。她们还向难民开展时事政治教育，宣传抗日救国、开展扫盲活动，教难民识字学文化、教唱抗日歌曲，普及卫生知识，慰问伤兵等。这是对女工夜校师生的一次考验，也是女青年会劳工部开展的一项新工作^④。

半年多后，上海租界的社会秩序逐渐稳定，难民收容所工作也结束了。上海女青年会劳工部开始恢复女工夜校，这时女青年会全国协会已转移到大后方。在上海女青年会劳工部主任干事张淑义的积极努力下，开展女青年会上层人士的工作，争取恢复夜校。经她们四处游

① 共有11人参加，她们是秦秋谷、任秀棠、胡瑞英、李亚芬、柳秀娟、张定堡、郑惠珍、李惠英、金敏玉、龚琦玮和胡兰畦，除秦秋谷为夜校教师外，其余均为女工学生。

② 秦秋谷：《战火中的青春年华》，《巾帼摇篮》。

③ 邓裕志：《上海基督教女青年会女工夜校的创办与发展》，《巾帼摇篮》，第33页。

④ 张淑义：《抗战爆发前后的女工夜校》，《巾帼摇篮》，第46页。

说努力，寻找校址，到工部局登记注册，先后在小沙渡路三和里、曹家渡、七浦路桥、杨树浦、菜市路等陆续加强和恢复了5所女工夜校。除三和里为自租的房子外，其他都是借用小学教室上课。1939年，张淑义调到女青年会全国协会劳工兼民众教育部，编写了《友光团手册》、《友光团事工设计》等，把上海女工活动的经验介绍到全国各地女青年会。在上海租界沦为孤岛时期，经工部局华人教育处处长陈鹤琴同意，世界书局出版语文、算术、常识、平民识字课本；夜校还组织教师编写了一套工人夜校通俗课本，如《什么叫资本主义》、《什么是社会主义》、《什么是抗日民族统一战线》、《中国史话》、《中国地理》等^①。1941年12月8日，太平洋战争爆发，日军进占上海全部租界，孤岛时期结束，裕庆里、曹家渡等夜校相继停办，只有三和里夜校仍在艰难地维持。

1945年日本投降后，女青年会全国协会迁回上海，劳工部主任干事王知津^②、干事邢泽^③与从成都返回上海的邓裕志一起，再次努力恢复女工夜校，由汤凤美、胡绣枫、金江衢、钟复光、杨向时等委员组成的上海女青年会劳工委员会亦努力协助。在女青年会全国协会的资助下，上海女青年会分别各以三条半金子（黄金3两半），先后买下曹家渡仁和里（今长宁支路12弄3号）和杨树浦榆林路晋成里（今榆林路783弄16号、18号）两处房子，为第二和第五女工夜校；^④又租下杨树浦、南市和沪西麦根路等小学校舍办起了第三、第四和第六女工夜校。到1946年，恢复女工夜校6所，学生增至1千

^① 《上海基督教女青年会女工夜校的光辉历程》，《巾帼摇篮》，第12页。

^② 王知津：1944年毕业于沪江大学社会学系，1945—1950年任上海女青年会劳工部干事。

^③ 邢泽：1946—1948年任上海女青年会劳工部干事。

^④ 王知津：《难忘的五年》，《巾帼摇篮》，第51页。

余人。女青年会全国协会还与上海女青年会劳工部合作，在曹家渡第二女工夜校举办劳工福利工作实验站，实验项目有培训女工歌咏和戏剧人才，组织校友读书会、编写出版《友光通讯》和友光团活动资料，培养女工中的文化写作人才；设有图书室、娱乐室和卫生室等文化福利设施；为女青年会全国协会训练劳工干事提供实习场所等。因战乱、形势改变等各种原因，女工教材已不全且不适用，全国协会劳工部聘请曾在湖南创办平民学校并任教的黄静汶负责教材编写，成立了由叶圣陶、俞庆棠、方与严、胡绣枫、傅彬然、胡耐秋、王辛南等组成的编辑委员会。教科书定名为《女工读本》，共6册，1948年由女青年会全国协会正式出版，供全国各地女工夜校3年期学习使用^①。

中共地下组织也非常关注女工夜校的发展和成长，1938年江苏省委工委成立了夜校工作委员会，加强对劳工夜校包括女青年会女工夜校的领导，建立了由5位党员组成的女工夜校党支部^②。女工中涌现出一批批积极分子，党员教师及时将她们的情况，经夜校地下党组织转到各工厂党的组织，然后发展入党。如女工同学裘惠英、卢云林、杨建英，配合延安来的红军干部李白在上海架设了3座秘密电台^③。1948年8月，哈尔滨召开中国共产党第六次全国劳动代表大会，上海的国统区17名代表出席，4名女代表中汤桂芬、钱瑞华、徐明哲三人是女工夜校同学，汤桂芬还是上海工人代表团团长，当选为中华全国总工会执行委员，会后随同蔡畅出席匈牙利召开的国际民主妇联主席团会议。1950年，汤桂芬当选为有20万职工的上海纺织工会主席^④。上海纺织工会有10多位女部长都是女工夜校同学，纺

① 黄静汶：《编写女工夜校教材》，《巾帼摇篮》。

② 《上海基督教女青年会女工夜校的光辉历程》，《巾帼摇篮》，第12页。

③ 即著名电影《永不消失的电波》的原形。

④ 张菊宝、陈素英、马林轩、朱月华等：《缅怀我们的汤姐姐》，《巾帼摇篮》，第500页。

织工会竟成了女工夜校的“校友会”，女工夜校对提高女工的觉悟和培养在劳工运动中的女领导上起到长久的作用^①。

三、结 论

从世界范围来说，女性始终是宗教最强大的支持者和信仰者。在中国，1877年女基督徒达4967人^②；1921年女基督徒达128704人，占教徒比例37%^③。在民族矛盾日益增长的时代，在社会普遍需要近代启蒙的时代，在男性为中心和主宰的中国社会里，作为近代中国历史上完全以女性为工作主体和服务对象的社会和宗教机构，中华基督教女青年会在推动妇女的社会和政治觉醒、甚至女性自我意识觉醒上，扮演了重要角色。作为中国最早接触西方社会和思想、有宗教信仰的女性，女青年会干事们引领着中国女性们去见证她们作为中国人、女性和基督徒的多元认同，中国妇女和基督教的关系应该在现代中国更广泛的社会和政治变化的背景中被阐释。

劳工问题是20年代引起社会各界，包括国共两党始终关注的社会问题。国共合作时期，国民党建立了由国共两党人士共同组成的工

① Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Protestant Christianity at the Turn of the Twentieth Century*, in Daniel H. Bays (eds.) *Christianity in China, from the Eighteenth Century to the Present*, p.206.

② *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 10—24, 1890*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1878, p.486.

③ Stauffer, M. T., ed. *The Christian Occupation of China: General Survey of the Numerical Strength and Geographical Distribution of the Christian Forces in China, 1918—1921*. Shanghai: China Continuation Committee, 1922. 转引自 Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Protestant Christianity at the Turn of the Twentieth Century*, p.194.

人部^①，1926年8月在广州召开的国民党大会上通过了与劳工运动相关的条例的制定^②。“四一二”政变后，共产党以革命、彻底解决社会问题的方式在各地领导了声势浩大的罢工；国民党再次组建了中央工人部，1929年10月30日国民政府公布《工厂法》，于1931年2月1日通令施行，其中有关女工和童工的条例^③。朱懋澄这样在劳工事业上颇有些名声的青年会干事成了国民党政府中处理劳工问题的专家和官员，并作为中国代表参加了1930年6月召开的第十四届国际劳工大会，当选为大会副主席之一^④。

女青年会促进了基督教会对于劳工问题、尤其对女工和童工问题的关注，引发了基督教会一系列的思考和行动^⑤。正如劳工干事夏秀兰向女青年会董事会解释的那样，“劳工运动是未来我们经济社会的最大因素，它会造成劳工运动认为的世界上的所有差异”^⑥。作为支持中华基督教协进会将“基督精神运用于工业事业”的两个直接机构，

① 部长先后由廖仲恺、胡汉民担任，秘书为中共党员冯菊坡。领导上海工运的执行部的工农部长为于右任，秘书为邵力子，干事为邓中夏、王仲一、王荷波、刘伯伦。

② 1. 制定劳动法律；2. 制定一天工作8小时的工作制，禁止一天工作超过10小时；3. 有最低工资制度；4. 禁止使用童工，成员最低工作年龄为14岁；5. 改善现在的学徒制度；6. 当妇女工人生孩子时，提供6天的工资；7. 改善工厂的卫生和避免工业事故；8. 工人有集会、演讲和出版的自由；9. 提倡男子投票；10. 促进工人教育；11. 促进团体合作；12. 控制“契约工作”的条件或家庭工作人员的工作；13. 重认识贸易组织的法律地位；14. 有效地帮助组织工人；15. 工人在休息日和假日获得工资。

③ 邓裕志：《工业与经济栏》，《女青年》10卷1期，1931年1月，第57页。

④ 骆传华：《今日中国劳工问题》，中国太平洋学会，1933年，第140页。

⑤ Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Protestant Christianity at the Turn of the Twentieth Century*, p. 206.

⑥ Lily K. Haass to Mary Dingman, 1928-1-5, World YWCA Archives, in Emily Hong, *Christianity, Feminism, and Communism: The Life and Times of Deng Yuzhi*, p. 255.

青年会劳工事业更重视其福利方面，用社会捐款在浦东修建了 24 个配有起居室、卧室、厨房和卫生间的套房，和可以作为 125 名工人子女的日校和 50 名成人工人夜校的一间公共服务室^①，但面对上海几百万劳工^②，它所具有的也只有某种社会号召性和象征性意义罢了。女青年会劳工事业更侧重教育方面，坚持时间更长、服务对象广泛，在社会十分动荡的情况下，二十多年的女工夜校默默无闻的贡献被工人和农民运动的研究者所忽视，也被基督教研究者所忽视。它继承了基督教以教育为主的传统方式，摆脱了仅为个别人或有钱人受教育的限制，使受教育者扩大到普通女性阶层，扩大到提高女性应付社会的能力上，提高了众多普通女工的知识能力和社会能力，甚至影响了部分女工的政治能力和选择取向，改变了许多劳动女性和部分中外干事一生的命运和思想。女工夜校是中国基督教劳工事业上最丰硕和最直接的成果，但面对如此广大复杂的中国社会和劳工民众，在肯定其社会启蒙意义的同时，亦能深深地感叹其渺小无助和杯水车薪。

无论青年会侧重于福利方面，还是女青年会侧重于教育方面，其劳工工作始终局限于调理层面上，而没有涉及到制度改变。事实上，美国男女青年会因常常被大企业资助而在某种程度上受制于大企业而被称为“商人组织”，青年会与美国重要经济财阀麦克米克集团和洛克菲勒集团的联系，阻碍了它进一步地推动社会方案，特别是劳工方案^③。作为美国男女青年会的海外分枝机构的中国男女青年会，经济

① 朱懋澄：《青年会与劳工新村运动》，《中华基督教青年会五十周年纪念册》，青年协会书局，1935年，第62—65页。

② 1927年上海有125万3千工人，61%为男工，32%为女工，7%为童工。见邢德：《上海工业状况》，《工业改造》第14期，1927年9月。

③ Jun Xing, *Baptized in the Fire of Revolution*, p.14.

主要来源之一也是社会各工商实业界的捐款，如何能在让有钱人捐献财富的同时，又激烈地批评甚至改革他们的挣钱方法或他们企业里存在的不公正呢？

20世纪初期是整个中国社会、思想、制度和价值“必须重新估定”的时代，中国基督教亦不能脱离此时代潮流。“基督教究竟是什么？它有什么价值能维持它的竞存？在这个新的时代能供给或应予以人类有什么贡献？”^①中国基督教会必须回应时代和社会对基督教存在的理由和意义的质疑，尤其是存在于中国的理由和意义。如果只有诵经礼拜，而不问更多人的实在疾苦，那么基督教就成了少数人能享受的财富，而不是全人类信仰的生命之源^②。中国基督教会力图将基督教精神运用于社会改革、工业改革之中，不仅有经济便利的制度，而且是“公平的制度”，“使基督教的社会原理得有明白的表示与应用”^③，希望通过基督教经济制度的实现而“使教会得脱离西人之资助”的“教会自立”^④，始终以改良、协调为手段，追求“无宗教区别、无种族阶级国家之别、互相帮助、不尚竞争、能包容新旧、注重实践、提倡教育和建设的方法、绝对反对阶级斗争”^⑤的基督教经济制度。这些思考和理论充满了完美理想主义色彩，在中国社会现实下，极度缺乏操作可能性和现实成就。在中国社会矛盾、民族矛盾如此尖锐，工业问题、劳资纠纷如此严重的状况下，劳工民众、青年学生、甚至曾经热衷教会事业并有所成就的优秀分子被其他更有号召力、更彻底、更现实成就的思想和方式所吸引，甚至离开教会、融入其他社会潮流

① 鲍乃德：《全国经济大会的希望》，《工业改造》第13期，1927年8月，第7页。

② 赵紫宸：《万方朝圣录》，中华全国基督教协进会，1928年，第87页。

③ 赵紫宸：《万方朝圣录》，第98页。

④ 《基督教全国大会报告书》，第310页。

⑤ 朱懋澄：《基督教经济制度的根本原理与实施方法》，第231—232页。

和思想都成了不难理解的历史现象，那么中国教会对中国社会的影响力始终局限在一个相对狭窄的范围里，也是不难回答的历史问题，也是需要再探讨的问题。

（作者单位：中国社会科学院中国近代史研究所）

从公益团体到宗教团体——20世纪 50—60年代的上海基督教女青年会

李向平 黄海波

在国内为数不多的中华基督教女青年会研究中，1949年以前的活动是考察的重点，也有少量研究涉及了20世纪80年代女青年会恢复以来的活动情况。而新中国成立至“文化大革命”爆发这一段历史时期内女青年会的生存与活动状态，很少有人关注。个别对男、女青年会的历史作总体性评述的研究，对这一时期女青年会的活动有一些比较全面但同时也相对比较简略的描绘。具有代表性的是陈秀萍的著作。她在基督教三自爱国运动的大背景下考察50—60年代男、女青年会的命运，并以“生机盎然的50年代”和“窒息的60—70年代”两个章节对之作出概括（陈秀萍，1989：148—162）。陈秀萍所勾画出的男女青年会在50—60年代的发展脉络，基本上符合人们对这一时期的历史记忆。此外，一些统战史、青运史、妇运史的著述，以及个别女青年会领导人和会员的回忆录，对这一时期的女青年会偶有涉及。但总体上，大都把女青年会视为具有稳定之社团属性的组织，变化的只是宏观政治—社会环境，并因此影响了女青年会的活动内容、活动空间与频率。本文以上海基督教女青年会（以下简称女青年会）为个案，试图说明，女青年会在新中国建立后从一个具有基督教色彩的社会公益团体转变为基督教内部的宗教团体，这是理解女青年会在建国初期近二十年里活动情况的关键。虽然政治环境的变化对女青年

会有深刻影响，但其团体性质的根本性转向以及建国初期的社会重组，是女青年会失去其大部分活动空间的重要因素。

一、从宗教团体到公益团体：

1949年以前的女青年会

女青年会自19世纪末从美国传入中国以后，历经半个世纪的风雨沧桑，到中华人民共和国成立前，已经从创办初联谊性质的上层女基督徒的宗教团体，发展成为以世俗社会公益服务为主的、具有较大社会影响的妇女团体。虽然女青年会的会名、宗旨、会训、领导层的基督徒背景及其部分宗教性质的活动无不强烈地显示出它的基督教色彩，但女青年会本身并非宗教团体。当然，同其他民国时期团体性质相对比较清晰与明确的社团相比，女青年会的团体性质比较模糊，作为一个秉承基督教理念的社会公益团体，很容易给人以“宗教团体”的印象。因而，解放后国家据此很自然地把女青年会（包括男青年会）界定为“宗教团体”，从而使女青年会的活动领域、服务对象及其活动方式发生了根本性的变化。

女青年会在清末初建时，主要为上层妇女提供教会正式宗教活动以外的宗教服务，“前来参加活动的大多是晚清官僚、买办和教会领袖的家属，活动内容主要是查经、讲道、办主日学等”^①。这种状况一直持续到民国初年。由于此阶段中国妇女仍然处于中国传统社会纲常礼教的束缚下，女性的活动主要局限在家庭范围内，所以，女青年会大规模地介入社会公共生活的条件还没有具备。

^① 陈善祥：《上海基督教女青年会八十年》，上海市政协文史资料编辑部编：《上海文史资料选辑》，1996年第3期，第276页。

清末民初妇女解放思潮的勃兴，为女青年会从家庭走向社会、从单纯的宗教服务走向全方位的社会服务提供了契机。女青年会在提倡男女平等、反缠足、纳妾、蓄婢、禁烟、讲究妇婴卫生方面做了大量宣传工作，在社会上产生了一定影响（陈善祥，1996）。当然，此时女青年会虽然在公共舆论领域十分活跃，但这些宣传舆论方面的活动，同一般宗教团体基于其宗教理念而对社会公共事务发表意见并无太大的差别，女青年会自己的会史上也承认这一时期“着重宣扬基督信仰”^①，几乎就是一个传教机构。女青年会在此阶段作为宗教团体，或以提供宗教服务为主的团体之性质当是确定无疑的。但此阶段在女青年会发展史上的意义十分重要，它使女青年会逐步从宗教团体经由宣传、舆论活动转向实际的社会行动，其宗教色彩在公开的活动中开始逐步淡化。这一时期女青年会除了在基督教妇女中开办一些圣经班等与宗教直接相关的工作外，一些在日后成为女青年会主要事工的社会服务项目也开始着手进行，如组织学校青年会、训练妇女领袖与救护人才、倡导妇女体育、开办女子寄宿舍、设立妇女半日学校等等（夏洋，1948）。虽然这些活动的规模在当时都不大，但着实锻炼了一批女青年会的组织与活动骨干。

社会团体的性质决定了它的活动空间、资源获取能力以及社会对它的认同程度，对社会团体的存续至关重要。把早期女青年会界定为“宗教团体”而非其后所称的具有“宗教性质”或“宗教色彩”的社会团体，符合女青年会在中国的早期历史。在最为一般的意义上，宗教团体指由那些分享共同宗教信仰、认同共同的价值规范和行为模式的信徒，通过共同参与的宗教活动以及彼此之间的互动而形成的信徒

^① 夏洋：《上海女青年会对于社会的贡献》，《上海中华基督教女青年会四十周年纪念特刊》，1948年。

共同体（孙尚扬，2001：47）。虽然宗教团体均会组织一些社会服务和慈善活动，在某种意义上也可以说具有“公益性”，但宗教团体之所以能够存在，其主要目的是为了处理各种与其信仰有着直接关系的事务（罗竹风、陈泽民，1991：192）。宗教团体主要是为了满足信徒的宗教生活需要，向信徒提供各种宗教产品，而信仰以外的各种社会福利和公益事业，其根本出发点也是为了传播信仰，或者是为了履践其信仰而对世俗社会生活的介入。宗教团体除了以完整的神职人员系统为核心建立起来的正式宗教组织外，还包括由信徒自己按照世俗社团组织模式建立的团体。后一类宗教团体除了信徒个人灵修外，主要从事一些阐扬教义等的文化工作。这一类团体在民国时有一些较有影响。如清真学社，专在研究学术，阐明教理，以研究所得公布于宗教界；北京佛化新青年会，提倡农禅、工禅、革新佛教，等等（刘健清，1998：231、323）。但无论何种类型的宗教团体，它们都必然从事与其信仰直接相关的活动。因此，虽然有关女青年会初期活动的资料甚少，但可以认定，女青年会的早期性质，无疑就是一个由信徒组织起来的宗教团体。

从活动内容上看，基督教男、女青年会在早期主要是对青年实施个别的宗教和道德教育。进入20世纪后，从对个别青年施加影响而逐渐扩大到对整个社会推行改良主义，参与政治生活和社会活动（陈秀萍，1989：9）。这种转变也意味着团体性质的根本性变化。就女青年会而言，从20年代开始，它逐步从宗教团体向公益团体转型。1923年10月和1928年7月，女青年会分别召开了第一、第二次全国大会。两次大会通过的两个宗旨清晰地表明了女青年会团体性质转变的轨迹。

第一次全国大会通过的宗旨是：联络、建设及发展中国各地之女青年会，并与世界各地女青年会协力工作，以促进女子德智体群四育

之兴趣，俾得协助教会，引领女子，使之能得救主耶稣完满之生活而建设天国于世上（以下简称一全宗旨）^①。

第二次全国大会通过的宗旨是：本基督之精神，辅助发展各地女青年会，并联络各国女青年会以促进妇女德智体群四育之发达，俾有高尚健全之人格、团契之精神，服务社会，造福人群（以下简称二全宗旨）^②。

女青年会两次全国大会通过的宗旨显示出它所确定的团体性质方面的根本差异。一全宗旨中，“俾得协助教会，引领女子，使之能得救主耶稣完满之生活而建设天国于世上”一语，除了表明专为“引领女子”以及将自身定位于教会之辅助机构以外，同一般基督教会的主旨并无显著区别。短短五年，女青年会的宗旨就发生了根本变化。“协助教会”已被“服务社会，造福人群”所取代。同基督教的关系，已由实体性质的“协助教会”转变为抽象精神层面所秉持的内在信念，即“本基督之精神”。同其他社会团体在建立之时就提出团体宗旨不同，女青年会是在成立了相当一段时期后才第一次完整地提出团体宗旨，所以，一全宗旨也意味着对女青年会作为一个宗教团体在此前活动实践的总结。然而，女青年会在进入民国后就已经开始了非宗教性的社会服务，并在进入20年代后，这些社会服务事业有了迅速发展。而女青年会开展的这些活动，如体育、劳工、各种联谊活动、文艺团体等，其潜在的意识可能仍然是希望妇女通过这些活动而皈信基督教，但并不是很刻意地去追求，即不再承担公开的传道任务，故而一全宗旨已难以适应女青年会的这一变化。同时，“五四”以来民族意识的觉醒和20年代“非基督教运动”的冲击，也使

① 《中华基督教女青年会第一次全国大会记录》，上海档案馆档案 U121-0-5。

② 《中华基督教女青年会第二次全国大会记录》，上海档案馆档案 U121-0-6。

女青年会有淡化其同基督教会之关联的必要，重塑形象，以此来获得更大的社会活动空间。所以，二全宗旨在社会政治气氛和女青年会自身转型要求的共同推动下应运而生，并在以后的岁月中得到坚持。

从宗教团体转变为社会公益团体，女青年会的转型十分成功。20世纪30、40年代，除了抗战时期有所萎缩外，女青年会的事业总体上保持了比较强劲的发展态势^①。虽然为了保持纯正的“基督精神”，女青年会的领导层基督徒占了绝大多数，而且在女青年会的会员中，基督徒也占了相当的比例，但此时的女青年会已不再是一个宗教团体。作为社会公益团体的女青年会在以下两个方面显示出与宗教团体的根本差异：

首先，女青年会不以基督徒身份为会员资格，只需要认同会训及宗旨即可。而宗教团体一般情况下要求其成员是信徒。比如1948年上海女青年会职业妇女部事工报告中提到，该部有1057名会员，组织有六个小团体，成立年代最早的“友集”，其“理事中基督徒成分最高，60%左右”^②。虽然不清楚这些会员中基督徒与非基督徒的比率，但可以明确的是，在职业妇女部的事工中，至少有超过40%的骨干是非基督徒。

其次，女青年会不以传道为其主要工作。任何宗教团体要维持下去，必须能够不断招募到新的信徒，这就需要宗教团体采用积极的方式宣传其教义，以吸引人们的加入。虽然女青年会的各项事业，或许可以视为“社会福音”，但本质上同纯粹的传教活动不同。所以，基

① 女青年会的各项事工，以及各个重大历史时期的活动，如劳工事业、平民教育事业、各种青年团契等，在相关著述中有比较详细的阐述，本文不再赘述。

② 徐学海、邢泽：《上海女青年会职业妇女部事工报告》，《上海中华基督教女青年会四十周年纪念特刊》，1948年。

督教团体本身也并不把女青年会视作同它们一样的宗教团体。例如上海女青年会宗教部 1953 年总结中提到：“过去传道人联谊会认为青年会从事非传道，不欢迎我们参加做他们的会员……”^①

虽然女青年会成功转型为一个社会公益团体，但由于女青年会毕竟是具有基督教色彩的团体，其会员中也有大量基督徒，所以举办宗教活动也仍然是女青年会的一个传统。但是在 1943 年以前，我们在相关资料中只发现一些零星的、小型的宗教活动，如查经、灵修等，这些活动针对部分基督徒会员，但并没有成为女青年会制度化的重要工作。较大规模的宗教活动出现在 1943 年，这年由上海男、女青年会与国际礼拜堂联合举办学生礼拜，以“引导学生认识基督，认识真理，认识时代，立志献身”。^② 礼拜后有灵修、查经等活动，但同时更有读书、墙报、体育、交友、旅游活动，基督教节日期间，学生礼拜堂也举办较大规模的音乐崇拜、烛光礼拜等。其后，学生礼拜会堂又组织了比较丰富的团契，因此学生礼拜堂吸引了大量青年（陈善祥，1996）。这应该是女青年会转型后参与组织的最纯粹的、最为制度化的宗教活动。但学生礼拜堂只是女青年会众多事工中的一项，更多地体现着女青年会（包括男青年会）组织青年学生喜闻乐见的活动之能力，国际礼拜堂显然才是这个纯粹宗教活动的基础。同时，这更是在抗战背景下，因青年会各项社会活动被限制而采取的一种应对策略。

事实上，学生礼拜堂只是男、女青年会在抗日战争时上海沦为孤岛后，在严酷的环境中组织青年的一种方式。由于学生礼拜获得青年

① 《一九五三年六月至十二月女青年会各部总结》，上海档案馆档案 C31-2-1142。

② 陈善祥：《上海基督教女青年会八十年》，《上海文史资料选辑》，1996 年第 3 期，第 285—286 页。

学生好评，因此在抗战胜利后又延续下来。虽然有学生礼拜这样的宗教活动存在，但女青年会是独立于教会的，并且同教会之间的关系也比人们想象中的要疏远。1953年女青年会总结中称：“由于我们过去和教会的隔阂，因而造成一般教会对我们的印象是态度高傲，宗教生活较不注意……”^①这从一个侧面反映出，虽然女青年会中的基督徒会员可能同自己所属的教会有个人的宗教生活联系，但女青年会作为一个团体，除了同个别教会有密切的关系外，总体上同宗教界保持着一定距离。

因此，通过对20世纪上半叶女青年会历史的简要回顾，我们可以说，女青年会在1949年以前，已逐步转型成为一个具有基督教色彩的社会公益团体。认识到这一点至关重要。因为社会公益团体的存在目的与价值，在于向不特定的社会成员提供服务与产品（这里的产品与服务既包括物质的也包括精神的），是“社会面向型”的社团，其资源基础也是整个社会。宗教团体虽然也会从事一些公益性事业，但其本质上是互益型的团体。互益型团体的资源基础主要限于其内部成员，受益者也主要是内部成员，可称之为“成员面向型”社团^②。宗教团体是典型的互益型团体，它向其内部的宗教信徒提供各种宗教服务，以满足信徒宗教生活的需要。当然，在此强调女青年会的“社会公益团体”性质，并不否认女青年会的基督教色彩，而只是说明，作为公益团体的女青年会有着与教会不同的运作逻辑和资源获取方式。新中国成立后，女青年会被重新界定为宗教团体，开始了从社会公益团体向宗教互益团体的再次转型。

^① 《一九五三年六月至十二月女青年会各部总结》，上海档案馆档案 C31-2-1142。

^② 参见褚松燕：《关于互益性社团的“公益效应”分析》，《天津社会科学》2003年第5期；王名等：《中国社团改革——从政府选择到社会选择》，社会科学文献出版社2001年版。

二、从公益团体到宗教团体： 50年代女青年会的初步转型

1949年新中国成立后，国家进行了大规模的政权组织建设和社会重组，对民国时期遗留下来的各种社会团体，在1950—1953年期间进行了清理整顿。除了一些已自发解散的团体外，对其他的团体分别按照新的价值判断进行选择性的处理。那些不符合新价值判断的组织 and 团体，被当成“封建组织”或“反动组织”而被取缔，那些符合新价值判断的，则在共产党的领导下改造成适应新的经济社会环境的团体。1953年以后直到1966年，一些学术性团体、文艺类团体逐步建立起来。总体而言，中华人民共和国成立到“文化大革命”，新成立的社团为数较少，主要是在科技和学术领域中，经由政府倡导和支持建立的一些团体，在其他许多领域内大多不再有民间性质的社团存在^①。

部分民间团体改造后性质发生变化，不再属于民间社团，如一部分政治性较强的社团演变为民主党派；再如旧的商会自然解体后，1950年起陆续建立了工商业者联合会，主要是为团结和教育工商业者而设，后也参加政协，起着与民主党派相类似的作用，而与作为民间社团的旧商会在性质与功能上迥然不同（朱英，1999）。还有一些社会公益类的社团则被合并到人民团体中去。比如在上海，解放前成立的妇女生活互助社、妇女生产协进会等六个妇女团体合并组织成上海市家庭妇女联合会，成为上海市民主妇联（筹委会）的团体会员，

^① 王颖等：《社会中间层——改革与中国的社团组织》，中国发展出版社1993年版；王名等：《中国社团改革——从政府选择到社会选择》。

1952年与民主妇联联合办公，并最终于1955年撤销，完全融入民主妇联中去^①。而女青年会（以及男青年会）则在这次清理整顿中被完整地保留下来。

女青年会能在新社会中继续存在，除了成立以来致力于妇女德、智、体、群四育发展、服务社会、开展大量社会公益事业，各项事工卓有成效，获得社会各界一致好评外，解放前同中国共产党的良好关系也是一个重要原因，并因此获得比较正面的评价。李德全在1949年全国妇女代表大会的工作报告中就肯定了女青年会的工作：“国统区各民主妇女团体，做了一些民主活动、社会福利、女工教育、文化事业等工作。如女青年会、妇女节制会、现代妇女社等……”^②周恩来在1950年关于基督教的四次谈话中也谈到：“自五四运动以来，基督教里面有进步分子，在中国革命的过程中，他们是同情中国革命的。比如大革命时期，基督教青年会以及其他宗教团体中的进步民主人士，曾掩护过一些从事职工运动的革命分子和共产党员。在抗日战争时期，基督教青年会等宗教团体也起了很好的作用。”^③因此，女青年会在政治上获得的肯定是它继续存在的重要因素之一。

政治肯定只是女青年会存在的必要条件，女青年会没有如同其他公益团体一样被融合到其他组织中去，更为重要的原因是，女青年会此时已被国家视为一个宗教团体，因而被纳入国家宗教政策保护与调整的领域内。周恩来在1950年5月6日的谈话中指出：“宗教界（包

① 《上海市政权系统、地方军事系统、统一战线系统、群众团体系统组织史资料》，上海人民出版社1991年版，第444页。

② 李德全：《国民党统治区民主妇女运动报告——在中国妇女第一次全国代表大会上的工作报告》（1949年3月26日），中华全国妇女联合会妇女运动史研究室编：《中国妇女运动历史资料：1945.10—1949.9》，中国妇女出版社1991年版，第374页。

③ 《周恩来统一战线文选》，人民出版社1984年版，第181页。

括基督教青年会在内)要完成自己的历史任务,各宗教之间和各教派之间就应该加强团结,联合起来,研究怎样服务于中国人民;就应该在民主与爱国的立场上,健全自己,使宗教活动有益于新民主主义社会。”^①在这个谈话中,基督教男、女青年会被归属于“宗教界”。同年八月,中共中央对天主教、基督教问题作出了指示,男、女青年会宗教团体的性质在文件中得到明确:“基督教则组织上不统一,分成许多派系……并有青年会、女青年会为其外围团体。”^②女青年会虽然只是被认定为“基督教的外围团体”,但其宗教团体的属性是再为明确不过了。1950年9月29日中央人民政府政务院第52次政务会议通过《社会团体登记暂行办法》,规定了新中国存在着六类社会团体:人民群众团体、社会公益团体、文艺工作团体、学术研究团体、宗教团体、其他适合于人民政府法律组成的团体。基督教男、女青年会不再归属于社会公益团体,而以宗教团体的身份继续开展活动,并分别成为青联和妇联的团体成员,接受这两个人民团体的领导。

女青年会领导层很快接受了团体性质的这一转变。1951年女青年会全国协会总干事邓裕志对女青年会性质的说明是:“(女青年会)它是整个妇女运动的一部分,是民主妇联领导的团体会员,它是一个基督教团体,但也是一个社会服务团体,参加做会员并不一定要入教。”^③同年,上海女青年会对自身的团体性质与工作方针也作了进一步明确:“上海女青年会是一个基督教团体,和教会一起共同推动当地三自革新运动是女青年会应尽的责任,同时女青年会也是一个妇女

① 《周恩来统一战线文选》，第182页。

② 《中共中央关于天主教、基督教问题的指示（一九五〇年八月十九日）》，中共中央文献研究室编：《建国以来重要文献选编（第一册）》，中央文献出版社1992年版，第408页。

③ 《上海基督教女青年会征求会员总结》，上海市档案馆档案C31-2-1142。

团体，应在民主妇联领导下根据分工配合的原则，做好妇女工作……所以根据女青年会团体的性质……我们明确了三自革新工作和妇女工作都是我们的主要任务。”^①在这两个说明中，虽然按照以往的传统，女青年会社会服务团体或妇女团体的“宗教外”身份仍然予以重视，但“基督教团体”的新身份显然已被接受。

在思想认识上接受这一转变以后，女青年会对内部组织机构以及同教会的关系作了重要调整，至50年代末，初步实现了向宗教团体的过渡。

1. 内部组织机构调整。由于女青年会的普通干事们“对女青年会转变为团结基督教青年及受教会影响的中上层妇女为主要对象，这一点是明确的，但到底怎样搞，为何要搞，搞了以后女青年会的前途如何，是很模糊的，因此对工作前途看不见。……对女青年会的领导感到不明确，常觉女青年会工作分散，各自为政，看不见女青年会集体作用，自己在女青年会可发挥什么作用也感觉不到，特别是非基督徒，看不见自己工作的意义……”^②也就是说，虽然女青年会的组织目标已作了调整，服务对象限制到基督教青年与受教会影响的中上层妇女，但目标调整与组织实际运作之间还存在差距。因此，1952年11月10—12日，上海基督教女青年会召开事工研究会，除11位主要干事外，青联、华东青委及女青年会全国协会都派人参加，一方面通过学习，“使同工们认识女青年工作是中国人民民主革命运动的一部分，也是青年运动的一部分。当前中心任务是推动三自革新运动，团结基督教青年及受教会影响妇女为主要对象”^③。另一方面，对新形势下各项事工作了研究布置，更重要的是调整了女青年会的内部机构设置，“会议对今后工作分为三块：成立宗教部包括推动三自革新工作、基督教

^{①②③} 《上海基督教女青年会征求会员总结》，上海市档案馆档案 C31-2-1142。

青年、基督教妇女工作，会员部包括受教会影响家庭妇女、会所班级工作、图书馆，总务及附属事业部包括两个宿舍及两个托儿所的领导联系工作”^①。而此前的1951年，女青年会内部机构设置是：

成人教育部：

(1) 学习讲座

(2) 中上层家庭妇女学习小组，现已发展到六小组，每组平均二十人左右

(3) 缝纫裁剪学校及簿记会计补习班等

(4) 缝制生产工作

(5) 合作社

宗教教育部：联系各教会妇女团契，协助她们推动工作，并展开基督教三自运动的教育

学生部：推动基督教学生学习工作，并协助同学的文娱活动

劳工部：有女工夜校二所，共有女工同学五万余人，夜校直接接受教育局社教处领导

托儿所：有托儿所两处，共有托儿两百余人。

宿舍：有宿舍两所，主要为职业妇女服务，现有旅客七十余人
会员服务工作：经济食堂，浴室，图书馆与球场等^②

事实上，1951年时女青年会的内部机构已比其全盛时期大幅精简，原来的家庭妇女部、职业妇女部、少女部等已于此前被撤并。1952年底机构调整以后，取消了保留下来的成人教育部和学生部，

① 《上海基督教女青年会事工研究会总结》，上海市档案馆档案 C31-2-1142。

② 《女青年会概况（1951年）》，上海市档案馆档案 C31-2-1142。

其承担的部分工作并入会员部和宗教部，原来独立的托儿所与宿舍工作并入总务及附属事业部。而原劳工部的两个女工夜校已于1952年4月22日正式移交给江宁区第四、第六职工业余学校^①，因此劳工部的活动在这次机构调整之前已自然停止。组织结构的变化反映了工作宗旨与活动内容的变化，女性基督徒、受基督教影响的妇女成为女青年会联系与服务的主要对象。

2. 同教会关系的改善。随着事工对象向宗教界倾斜，女青年会同教会的关系也有了改善。1953年女青年会宗教部的总结清晰地反映了这一点。在总结报告中，女青年会对自己同教会的关系作了简要回顾，承认“由于我们过去和教会的隔阂，因而造成一般教会对我们的印象是态度高傲，宗教生活较不注意”，因此，“在过去教会很少女青年会活动，（教会）也很少邀请我们参加他们的活动”。比如传道人联谊会认为青年会从事的工作并非传道，拒绝女青年会成为传道人联谊会会员，而现在则欢迎女青年会宗教部干事参加，并选为传道人联谊会执委。这可说是女青年会向宗教团体转变的一个标志性事件，说明女青年会已被基督教界所接纳。1953年的总结反映，女青年会同基督教界的关系改善，是通过经常性的“学习运动”来推动的，因而同上海的教会团体（圣公会、传道人联谊会、青工团契等）和教会工作人员建立了一定的联系，和教会群众（信徒）也有了一定的接触和见面。但女青年会同时也承认，“今年开始的教会妇女工作，对我们来说还是件新工作”。也就是说，虽然女青年会在解放后就确定了工作重心向基督教界的转移，但直至1953年，才真正开始落实到实践中。因此，女青年会认为：“虽然通过最近一二年的接触与活动，他们已逐渐消除了一些对我们的成见，但是我们自己也要更注意自己的工作作风和宗教生

^① 《女青年会第一、二女工夜校移交清册》，上海市档案馆档案 B105-5-591。

活，经常参加自己礼拜堂的礼拜，同时又要热心参加教会的一切活动……我们还要以教友的身份协助教会事工活动的开展。”^①

这份总结充分说明女青年会已经开始适应并有意识地进入“宗教团体”这个新角色，由以往同教会有“隔阂”的世俗社会公益团体向基督教界的内部团体转变。除了承担协助三自革新运动的重大政治任务外，也参与普通的、常规性的教会事务，如筹备新堂、讲道、组织音乐礼拜等，开始“热心参加教会的一切活动”。所以，到50年代中期，女青年会通过调整组织机构、改善同教会的关系，初步实现了向宗教团体的转型。但此时，女青年会仍然承担以往的一些社会服务性事工，工作对象除了女性基督徒外，非信徒仍然占有一定比例。

三、60年代初的女青年会： 完成向宗教团体的过渡

新中国成立后，女青年会面向社会的事工，有相当部分已由其他组织和人民团体吸纳，女青年会自身已不再承担这些工作。比如女青年会的劳工事业，已经转移到工会及各级党团组织和人民团体中，因此女青年会劳工部在解放后范围缩小到两所女工夜校，但“解放后由于学生政治觉悟的提高，加紧发展生产，维护工厂，加以各大厂纷纷成立工会组织及厂校，致使夜校经费困难，师资不足”^②。“两校在解放初有学生四百多人，除产业女工外，尚有部分家庭妇女及失业女

^① 《一九五三年六月至十二月女青年会各部总结》，上海档案馆档案 C31-2-1142。

^② 《上海女青年会主办女工夜校总登记表及学校情况》，上海市档案馆档案 B105-1-1098。

工，学校业务方面均接受教育局社教处领导。1950年8月以女青年会经济困难接受纺织工会津贴，学生对象多系纺织女工。”^① 1952年移交给政府所办的职工业余学校，劳工部亦自行取消。

但女青年会毕竟有近半个世纪的社会服务和社会活动组织经验，因此在50年代上半期，仍有部分事工继续由女青年会组织进行，如图书馆、技能培训班、文化补习班、体育及文娱活动等，不少活动开展得有声有色，两个幼儿园更是获得社会的广泛赞誉。同时，在这一时期的各种政治运动中，女青年会也通过这些社会服务和事工，配合政府进行宣传、组织与动员，成为民主妇联的有力助手。女青年会这些面向社会、面向不特定“服务对象”的事工一直保留在1957年前后，此后，随着中国“总体性社会”逐步确立，城市社会的“单位体制”逐步形成，女青年会的这些面向社会的事工也渐次剥离，其工作对象越来越向基督教内部的女信徒集中。因此进入60年代后，女青年会成为单纯为基督教服务的宗教团体，保留的各项事工除极个别者外，不再向外部非信徒开放。

“总体性社会”是新中国成立后，在社会资源总量短缺的情势下，为了巩固新政权和实现广泛的社会动员而建立起来的社会组织模式。在城市中，总体性社会由单位体制所支撑，从而使国家意志通过单位而贯彻到城市基层，实现对社会中绝大部分稀缺资源的控制。单位体制的组成部分除了城市国家机关与企事业单位外，城市街道居民委员会是重要辅助成分。总体性社会依靠单位体制实现了国家对城市社会的行政网络管理。^② 女青年会在50、60年代总体性社会的形成过程

① 《女青年会第一、二女工夜校移交清册》，上海市档案馆档案 B105-5-591。

② 参见路风：《单位：一种特殊的社会组织形式》，《中国社会科学》1989年第1期；康晓光：《权力的转移——转型时期中国权力格局的变迁》，浙江人民出版社1999年版；孙立平、晋军、何江穗、毕向阳：《动员与参与——第三部门募捐机制个案研究》，浙江人民出版社1999年版。

中完成了向宗教团体的最终过渡。

50年代上半期，女青年会的社会事工一度出现“生机勃勃”的景象，一方面是由于党和政府把“正确处理宗教问题列为社会主义统一战线工作的一个重要内容，将尊重和保护宗教信仰自由定为中国共产党对宗教问题的一项长期的、基本的政策，同时广泛地、多次重复地宣传这项政策，使全体教徒和不信教的人们联合起来，结成广泛的爱国统一战线”^①，因而女青年会的各项活动处于比较宽松的政治环境中；而另一方面，总体性社会在此阶段还没有完全形成，城市社会中还存在大量没有被整合进单位体制的个人，而单位体制本身虽然已部分地建立起来，但还没有获得其成熟阶段满足其成员几乎所有需求的能力，在这种情况下，党的妇女工作也需要女青年会这样有丰富组织经验的团体来参与。邓颖超在1949年中国妇女第一次全国代表大会上指出：“城市妇女工作成为当前新的重要课题，所以当前妇女工作要在不忽视乡村妇女工作条件下，以城市妇女工作为重心。其工作对象应以先进阶级的女工为主，团结其他劳动妇女，争取女知识分子，及其他各阶层妇女。”^②所以这一时期女青年会除了面向社会举办各种活动和技能培训外，配合民主妇联组织和联系中上层妇女和家庭妇女也成为一项重要工作。

1953年女青年会征求会员时，明确“征求会员对象主要是一般尚未参加组织，未实际参加社会活动和需要女青年会服务而愿意参加为会员的家庭妇女，并指出了重点是征求中上层妇女”^③，目的在于

① 陈秀萍编著：《沉浮录——中国青运与基督教男女青年会》，同济大学出版社出版1989年版，第157页。

② 邓颖超：《中国妇女运动当前的方针任务报告——在中国妇女第一次全国代表大会上的工作报告》（1949年3月26日），《中国妇女运动历史资料：1945.10—1949.9》，第366页。

③ 《上海基督教女青年会征求会员总结》，上海档案馆档案 C31-2-1142。

“通过这次征求会员运动，扩大我们所团结的对象，并进一步把她们组织起来，巩固已有的组织，通过不断的学习，提高她们的政治文化和技术水平，培养她们的工作能力，使她们在祖国建设中也能尽一份力量”^①，通过女青年会组织中上层妇女，效果是很明显的。女青年会在总结中称：“因为上海过去是一个半封建半殖民地的社会经济集中的地方，尤其是中上层妇女的头脑中充满了资本主义殖民地思想，因此解放四年来仍有许多中上层妇女从未参加任何组织，且对参加组织还存在些疑虑。这次动员她们出来主要是时代的进展和老会员与她们的个人关系。有一位新会员参加欢迎新会员大会后说，原来开会是这样开心的，过去我一听到开会就害怕。这说明接近这样一些群众，内容轻松的会议还是可以引用的。”^②除了中上层妇女外，女青年会还把部分一般家庭妇女组织起来，为她们举办一些文化补习班和缝纫、财会等技能培训。

由于女青年会在团结与组织没有参加各种企事业单位和居委会工作的家庭妇女方面成效显著，因此，女青年会全国协会在1955年确立了女青年会的方针任务：“一方面继续积极参加三自爱国运动；一方面在中上层家庭知识妇女、基督教妇女中进行爱国主义的教育，提高热爱祖国的觉悟，使她们能直接地为祖国建设服务，并在可能的条件下鼓励她们展开一些有益于妇女群众的社会服务事业。”^③女青年会的工作得到了妇联的肯定，1957年上海市妇联联络部的报告称：“女青年会在团结上层妇女中尚能起一些作用，她们的活动方式比较正规化、比较多样化，一般适合资产阶级太太的胃口，上层妇女会员

①② 《上海基督教女青年会征求会员总结》，上海档案馆档案 C31-2-1142。

③ 《全国基督教男女青年会工作座谈会计划（1962年6月28日）》，上海市档案馆档案 C31-2-1139。

大都是一些落后的不愿参加地区活动的妇女，这些人中很多是受欧美资产阶级的思想影响较深的资产阶级家属和高级知识分子家属……一般对新社会有不满情绪，不愿和劳动人民接近。女青年会对她们是从兴趣方面吸收入会，然后用报告会和学习小组方式逐步进行政治教育。”^①

但是，到1956年时，单位体制所需要的制度因素在全社会范围内基本具备，因此，在第一个五年计划完成时，由单位体制所支撑的总体性社会已初步形成。单位承担起劳动者永久就业和福利的责任，国家通过单位对社会进行直接的行政管理，党组织通过单位延伸到社会基层组织，单位成为劳动者参与政治与社会生活的主要场所，而城市街区也成立了体现国家权威的居民委员会，对没有单位的成年人如待业青年和家庭妇女等实施管理^②。

此后，总体性社会真正确立起来。这对女青年会的影响十分重大。基督教男、女青年会在1962年9月北京工作座谈会上承认，1957年以后，“广大社会青年和家庭妇女纷纷走上工作岗位，以高度的热情参加社会主义建设……原来参加男、女青年会活动的许多社会青年和家庭妇女就不来了，我们以这些人为主要对象的工作也就必然减少或停止”^③。由于工作内容的减少，男、女青年会全国协会和上海市会从1959年7月1日起实行联合办公。在联合办公以前，上海市委统战部王致中副部长就此事而与四会负责人的谈话中指出：“男、

① 《上海市妇联联络部：对加强女青年会工作的意见》，上海市档案馆档案 C31-1-323。

② 路风：《中国单位体制的起源和形成》，《中国社会科学季刊》（香港），1993年11月。

③ 《中华基督教青年会、女青年会工作情况的综合汇报》，上海市档案馆档案 C31-2-1139。

女青年会以后的工作对象还是宗教界和中上层方面，固然现在情况有了变化，有人去了工厂、公司、机关、里弄，会有些影响，从全国一盘棋看，变化不大，但从局部看，可能阵地缩小了。工作对象还在，需要还是客观存在的，就有工作可做，工作不像以前那样大了，但还是有工作可做，对象、工作方式或方法要改变。”^①

如果说此前女青年会的主要工作对象即中上层妇女和家庭妇女中既有基督徒也有非基督徒的话，那么，王致中副部长谈话中所说的“工作对象还在”，对女青年会而言，实际上就意味着女基督徒了。也就是说，女青年会的工作对象越来越集中到基督徒身上，其宗教团体的性质越来越明显了。

1962年4月，女青年会在上年度工作报告中提出了这样的问题：“女青年会是否可配合妇联作非教徒中上层妇女工作？”^②这说明，非教徒妇女已不再属于女青年会的工作范围。1962年6月4日中央统战部、团中央和全国妇联联合发文，提出了关于基督教男、女青年会工作的几个具体意见，在工作对象及内容方面，文件指出：“保留下来的男、女青年会，可视条件与可能在上层教徒和一些社会上的中、上层人士的家属、退休的教牧人员及其家属以及一些社会青年和基督教青年中适当开展一些工作，例如：组织学习会、座谈会，举办一些社会服务事业（如文化补习班、缝纫训练班、图书阅览室、托儿所等）和适当开展一些文化体育活动。”^③

① 《王致中副部长和四个青年会负责人谈话经过（1959年4月4日）》，上海市档案馆档案 C31-1-323。

② 《中华基督教青年会全国协会、女青年会全国协会一九六一年工作报告》，上海市档案馆档案 C31-2-1139。

③ 《关于基督教男女青年会工作的几个具体问题的意见》，上海市档案馆档案 C31-1-323。

同年9月14日，中共中央统战部张执一副部长对男、女青年会的工作作了更为具体的明确：

男、女青年会可以根据当地主客观条件的需要和可能，对有联系的基督教人士，基督徒中的社会青年、中上层家庭知识妇女开展活动。青年会经常联系的对象，是与基督教有关的社会青年，而不是一般的青年。机关、团体、学校、厂矿、企业的青年，就不要去联系，因为这些地方，已有党团组织、工会、行政在进行工作，如果这些机关……的青年愿意来青年会做你们的朋友，那是可以的，但是你们不要到那里去，可以“来而不往”。

青年会在自力更生的原则下，根据主客观条件和社会需要，适当地举办一些社会服务工作，如文化补习班、托儿所、缝纫班等。但一切社会服务事业都要根据现有的人力财力来办，不要依靠国家补助……一般青年要求参加青年会服务性的活动，如阅览室、各种补习班等，不应当拒绝，但不要当作经常联系的对象^①。

虽然在张执一副部长的谈话中，要求男、女青年会不要再联系一般社会青年，但事实上，自1957年起，非基督徒就已经不再是男、女青年会的主要工作对象。当然，这同1957年以来的政治气氛以及主流意识形态影响下社会对宗教的负面评价有关，但1956年起总体性社会的确立也是一个重要因素。既然女青年会的服务对象已完全排除了一般社会青年，这也意味着它的社会服务工作主要是向基督徒提

^① 《张执一副部长在基督教男女青年会工作座谈会上的讲话（纪要）（一九六二年九月十四日）》，上海市档案馆档案 C31-1-323。

供了，而非信徒与女青年会的关系则是“来而不往”的。所以，大致在50年代末、60年代初，女青年会真正在现实意义上转变为宗教团体，并以这一身份存在到“文化大革命”开始。邓颖超1962年在男、女青年会座谈会上的讲话可以用作对女青年会团体性质的最后总结：“根据国家政策，宗教信仰是自由的，有人信仰基督教，就需要一个为他们服务的组织……”^①

四、结 语

女青年会在新中国成立之时就被界定为宗教团体，到20世纪60年代初，才真正完成了从社会公益团体到宗教团体的转型。这一过渡是通过组织结构的调整、同教会关系的改善、服务对象的变化以及各项事工的内部化实现的。50年代上半期，女青年会已经根据团体性质的转变调整了内部机构，并有意识地密切了同教会的关系。而整个50年代一直到60年代初，女青年会的服务对象逐步向女性基督徒集中，从最初不强调宗教信仰地联系中上层妇女和未组织起来的地区家庭妇女，到受基督教影响的家庭妇女，最后落在“基督徒中的”社会青年和中上层家庭知识妇女这类群体之中。当然，除了这部分对象外，教会中的女传道和女同工是女青年会的天然联系对象。虽然没有这一时期女青年会会员信仰状况的统计资料，但通过以上分析，有理由相信，到60年代初时，女青年会的会员基本上是以基督徒为主体了。相应地，女青年会在解放后保留下来的若干向社会开放的活动，如技能培训、文娱、旅游、阅读等等，在这一过程中也逐步转为专向其基督徒会员提供。进入60年代后，配合三自革新运动的组织与宣

^① 《邓颖超大姐的讲话（1962年9月15日上午）》，上海市档案馆档案 C31-1-323。

传、学习，协助教会开展宗教活动已成为女青年会的事工重点。因此，当女青年会服务对象转变为基督徒后，在其内部三个工作机构中，除了（总务与）附属事业部的幼儿园和女工宿舍仍然向社会提供服务外，会员部与宗教部的工作大体上已经限定在基督教内部。

女青年会在建国以前的活动，是一个以基督教理念为核心价值的组织，通过对世俗社会生活的介入，以不同于教会的方式提升中国妇女的人格与精神。而1949年后，国家及其各级代理组织承担了对妇女的组织与素质提升工作，女青年会回归到其建立之初宗教团体的角色中，其影响力和社会功能日趋单一化。

女青年会在新中国成立后被界定为“宗教团体”，并经历十几年的时间完成向宗教团体的转型，对女青年会而言具有近乎悖论的双重意义：

一方面，女青年会由社会面向型的公益团体演变为成员互益型的宗教团体，使其活动空间大大缩小，影响力限制在宗教领域，以至于一度几乎失去独立存在的价值。1962年全国基督教男、女青年会座谈会上提到：“1958年以后，由于各地教会大都进行了联合，个别地区的男、女青年会，在人事、经济、行政等方面，也都‘统’到‘三自’机构内，男、女青年会的工作人员除了担任‘三自’机构的事工外，本身已经没有什么活动。另外一些市会，虽然在人事和经济上是分开的，但除了参加‘三自’的活动以外，本身也很少活动。”^①

而另一方面，50年代末中国总体性社会初步形成，并进一步深化，在这种趋势下，女青年会得以保留，无疑也得益于其宗教团体的身份。总体性社会中，城市单位体系吸纳了几乎所有社会因素，

^① 《全国基督教男女青年会工作座谈会计划（1962年6月28日）》，上海市档案馆档案 C31-2-1139。

国家与社会高度一体化，使民间社会的各种团体失去了存在与发展的条件^①。而女青年会由于其特殊的宗教服务功能终获保留。60年代初，国家肯定了女青年会作为宗教团体而存在的价值，纠正了1958年以来的偏差：“保留下来的男、女青年会应该有自己的机构，相应的专职工作人员……及适当会所……两会除本身会务外，应协助、配合当地基督教三自爱国组织进行有关三自爱国的工作。但是各地三自爱国组织应该承认两会的人事、经济和会务上的独立性，不要包办代替，更不应把两会当作自己的附属机构。”^②

可以想象，如果没有“文化大革命”的爆发，以至于作为宗教团体的女青年会同其服务的宗教一起遭到灭顶之灾的话，女青年会将继续以这种形式存在下去，等待总体性社会的松动，在国家与社会的功能性分离中重新拓展其活动空间，恢复社会公益团体的身份。“文化大革命”以后女青年会在国家落实宗教政策中恢复活动，并再次开始了从宗教团体向社会公益团体的转型。

（作者单位：上海大学文学院）

① 参见刘建军：《单位中国：社会调控体系重构中的个人、组织与国家》（天津人民出版社2000年版）、朱英：《20世纪中国民间社团发展演变的历史轨迹》（《华中理工大学学报·社会科学版》1999年第4期）。

② 《关于基督教男女青年会工作的几个具体问题的意见》，上海市档案馆档案 C31-1-323。

另一种妇女运动——以中华基督教 女青年会的农工事业为例 (1904—1933)

钮圣妮

中国近代的妇女运动起于戊戌维新变法时期，至辛亥前后进入高潮，新文化运动至五四运动后再呈蓬勃之势。其后不久，中国共产党成立，中国的妇女运动开始发生重大的转变，更多的下层妇女被调动起来投入革命，妇女运动成为社会革命的一个重要组成部分。纵观这一历程，我们可以看到，近代中国的妇女运动从一开始就与民族主义和反帝反封建的民主革命联系在一起。而基督教妇女团体的信仰是与西方列强的侵略一同进入中国的“洋教”，这个事实成了它们挥之不去的政治弱点和思想局限，在以往为数不多的对中国女基督徒和基督教妇女团体的研究著述中，有关这方面的论述和结论很多^①。但陈秀萍女士在研究中国青运与基督教男女青年会的关系时曾指出：

^① 参见中华全国妇女联合会：《中国妇女运动通史（新民主主义时期）》，春秋出版社1989年版，第133—136、176—177、337—339页；上海市妇联妇运史编纂委员会：《上海妇女运动史（1919—1949）》，上海人民出版社1990年版，第85页；裔昭印：《基督教和近代中国妇女运动》（《上海师范大学学报（社科版）》2000年第4期）、《基督教和近代中韩妇女运动》（复旦大学韩国研究中心主编：《韩国研究论丛》第6辑，第307—308页）。

“中国基督教男、女青年会^①是基督教性质的团体，但它不同于教会，教会主要是传福音，进行宗教活动，满足信徒的宗教生活，而男、女青年会则是本基督精神为社会服务，做荣神益人的工作。”^②事实上，在近代中国，当救国呼声和妇女运动的声浪不断高涨时，基督教妇女团体的种种表现也确实不能只从宗教团体的单一角色去理解。

19世纪末20世纪初，女青年会进入中国，之后的二十年是中国教会的“黄金时代”，传教事业的推进相当迅速^③。女青年会也不例外，民国成立后至1923年女青年会第一次全国大会（以下简称一全大会）召开这段时间里，女青年校会从20个增至80个，市会从1个增至12个，中国干事从1个增至51个，西籍干事从8个增至87个。然而，这样的势头没有持续下去，1930年统计的时候，校会只增加了10个左右，市会才增加了2个，西籍干事降至33人，只有中国干事升至66人。最初因走在中国妇女运动前列而颇受褒扬的女青年会事工当时却遭到批判。1922年开始的非基运动虽然对女青年会的具体打击很少，但它在社会上造成的反响很大，人们开始怀疑基督教，很多人不敢承认自己是基督徒，也不敢传教；这造成了女青年会和其他基督教运动在一定程度上的萎缩。1925年五卅惨案之后，国人进

① 基督教青年会由英国商人乔治·威廉（George Williams）于1884年在伦敦创立，1851年传入美国，并逐渐发展成以德智体群四育为宗旨的新教社会活动机构。1855年，基督教青年会世界协会成立，后设办事处于日内瓦。1889年，美国和加拿大的青年会组成北美协会，开始向亚洲、非洲和拉丁美洲传播基督教。1895年，北美协会派来会理来华组建青年会。基督教女青年会由金纳德夫人（Mrs. Arthur Kinnaird）于1855年在伦敦创立，1866年传入美国，1894年在伦敦成立了世界基督教女青年会。中国最早的女青年会于1890年诞生于杭州的弘道女校，由该校的美国女教员发起成立。女青年会的宗旨、性质和活动内容与青年会相仿，同样强调德智体群四育，只是服务对象主要是妇女。

② 陈秀萍：《沉浮录——中国青年与基督教男女青年会》，同济大学出版社1989年版，第10页。

③ 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社1996年版，第351页。

一步质疑西方列强对中国的虚假“关心”，怀疑帝国主义的虚伪言行。而教会与西方的密切关联无可否认，于是很多人问道：“既然西方列强可以肆意残害中国人的肉体，他们怎么会爱中国人的灵魂呢？”女青年会被认为是受控于西方列强的组织，因而很自然地怀疑成帝国主义的侵略工具^①。中国共产党早期的妇运领袖向警予曾指出，基督教妇女运动在组织上、方法上、技术上、人才上、经济上无一不有国际的后援与指导，并非中国基督教妇女本身之力量；恐（它们）终会成为外国资本的机械，而不是中国国民革命运动中需要的独立的妇女运动^②。此时，与西方和基督教的渊源使得女青年会的发展十分艰难。但它坚持寻求出路，适时地做出调整。女青年会第二次全国大会（以下简称二全大会）的召开可说是该会事工转折的标志，大会强调女青年会要适应社会、时代之需要而开展本色化的服务。那个初到中国，时常透露出宗教气息，并依赖西籍干事开展事工的女青年会正渐渐隐去；一个由中国干事自主的、与近代中国社会的发展紧密相系的中华基督教女青年会正迅速成长起来。女青年会作为中国本土的民间妇女团体的形象逐渐鲜活起来，因此，仅从宗教团体的单一角度去考察它此后的活动是不全面，不准确的。

首先，二全大会之后，女青年会开始“到民间去”，开始将社会最底层的劳工妇女和乡村妇女纳入女青年运动的轨道。“女青年运动”是女青年会的核心内容之一。它是一个系统的、不断完善的概念。它使女青年会拥有应对社会变化的能力，同时又始终保有自身的特色，

① 上海市档案馆档案 U121-0-35（以下档案均出自上海市档案馆），*A Study of the YWCA of China: 1890—1930*, (Shanghai: National Committee of Y. W. C. A. of China, 1930), p. 70.

② 向警予：《中国最近妇女运动》，《前锋》1923年7月1日。转引自中华全国妇女联合会：《中国妇女运动通史（新民主主义时期）》，第252页。

坚持从德智体群四个方面全面拓展妇女的社会参与能力，从而提高妇女的地位。女青年运动在二全大会之后的发展历程更多地塑造了作为中国本土民间妇女团体的女青年会形象，而非单纯的宗教团体。

其次，如何去认识作为一种妇女运动的“女青年运动”？妇女运动的内容指向妇女的外在解放——社会解放，和内在解放——个体解放^①。外在解放对近代中国妇女而言是刻不容缓的，因为它关系到绝大多数底层妇女最基本的生存权，是时代和环境的首要要求。进入30年代后，女青年会逐渐意识到民族解放运动的迫切性和发动下层妇女投入运动的必要性，它对妇女外在解放的这种认知开始倾向于马克思主义妇女运动者的观念。另一方面，进入下层妇女的女青年运动则试图通过德智体群四育唤起她们的主体意识和社会责任心，这些实践又与关注妇女内在解放的女权运动有某些相似之处。但近代中国的不少女权组织只活跃于中上层的知识女性中，而女青年运动却深入到了工农妇女中。因此，在近代中国妇女运动的历程中，女青年运动是进步与局限的综合体，是介于马克思主义妇女运动和女权运动之间的第三种妇女运动^②。政治—革命的视角在彰显女青年运动不参与政治斗争的局限性的同时，也掩盖了女青年运动试图唤起下层妇女的主体意识和社会责任心的积极意义。而从妇女解放的角度看，女青年会思想上认识到中国妇女外在解放的迫切性，但具体的女青年运动则没有达到马克思主义妇女运动的战斗性和彻底性，而是在初步实践着中国妇女的内在解放——通过系统的德智体群四育来谋求底层妇女的个体发

① 余亚平：《中西妇女运动差异》，《上海妇女》1997年第12期，第14—15页。作者指出中国的妇女解放运动一直与社会解放运动紧密相联，但对自身解放不够重视，特别是缺乏深层次的自我反思。

② 潘敏：《20世纪前半叶中国三种妇女运动观述评》，《妇女运动史研究》总第56期，第42—43页。

展，培养她们的团结意识，以至能共同促成良好的社会。这种实践对受益的妇女个体而言是积极的，但实践范围极其有限，而且对当时中国妇女的整体解放而言仍是滞后的。

基于此，我们应如何看待由基督教妇女团体——女青年会发起的女青年运动？尽管基督教渊源带给这种运动政治上的保守性和不彻底性，但这种运动的具体实践却有益于近代中国妇女的个体成长和内在解放，而支撑这种实践的内在精神又与人格化的基督宗教息息相关。其实，在近代中国错综复杂的社会背景下，女青年会兼具基督教团体和本土民间妇女团体的双重身份，而这两者在不断地相互渗透，相互作用，从而交织出了专属于其的独特的女青年运动——近代中国社会的第三种妇女运动，糅合了进步与局限的综合体。

一、1904—1925：早期的历程

1. 1904—1921：最初的试探

以往对女青年会劳工事业的研究总是将焦点集中于1930年之后举办的女工夜校，事实上，女青年会很早就在城市女工中开展活动了。1890年，杭州弘道女校的西籍女教员在该校组织了一个学校女青年会，这是中国有女青年会的开始，到了1899年，男青年会协会委员会在上海聚集了一班中西妇女，组织了一个女青年会协会委员会。当时上海的工厂事业逐渐发达，因此工厂中的女工，一天多似一天，所以女青年会就想为工厂女工做一些事。1903年，美国的贝宁格女士（Martha Berninger）到上海来为工厂女工服务。女青年会服务的起点在此^①。1904年秋，女青年会就开始在上海杨树浦地区的工

^① U121-0-45，《中华基督教女青年会史略》，《女青年报》1923年10月，第4—5页。

厂女工中活动了，开展此项事工的贝宁格女士是受世界女青年会和美国女青年会委派来华的第一任西籍干事^①。这年9月19日，女青年会在女工中组织了第一次聚会，此后，每周举行三次聚会，一次变为晚课。除了每周四和周日晚上，女青年协会每天都从上午10点开放至晚上9点30分，正午和晚间还有茶水供应。不过此时开展事工的意图是传播福音，所以布道、讲道总是聚会和晚课的主要内容，另辅以阅读、歌唱和编织等教学课程。这样的事工持续到1906年，来参加活动的女工人数有增无减。比如，在春节三天的假期中，有1100多名女工来听音乐，参加合唱或者听讲道。两年多在杨树浦地区的工作让女青年会的干事看到了女工对学习和真理的渴求，但她们的的工作时间太长，午休时间太短，因而想在她们中间建立女青年会，或者培养发展布道人员的愿望很难实现。迟疑的态度使得女青年会此后的工作没有太大的进展。1906年底，贝宁格女士由于身体原因不得不放弃工作，女青年会在女工中的工作也随之中断^②。之后不久，女青年会协会曾会议决要求美国女青年会协会派遣一位干事来，专做关于劳工问题的事业。可惜到了1908年，这位派定的干事终因身体孱弱未能来华，女青年会协会的劳工事业到此就完全搁置了^③。

初入中国的女青年会尚未与近代的中国社会发生碰撞，虽踏上这片土地，但没有立足于这片土地的女青年运动。它此期的劳工事业不可避免地带有其原初的宗教色彩，在西籍干事的主导下，做的是教会

① 贝宁格女士于1903年来华，先学习语言，并进行了一些调查，后于1904年回到上海开展事工。

② U121-0-36, *A Study of the Young Women's Christian Association of China, 1890-1930*, p.221-222.

③ U121-0-44, 程婉珍：《女青年会劳动部成立的经过的宗旨》，《女青年报》1922年10月，第11页。

式的工作，以求引导更多的女工相信基督教^①。这样的事工程序类似于西方女青年会缘起时的过程。19世纪中叶，英美两国工业革命期间，大批青年妇女到工厂做工，一些基督教妇女就为她们创办宿舍和查经班等，以解决她们的膳宿和身心修养问题，后来便进一步发展成基督教女青年会^②。但近代中国的城市女工并非西方工业革命时期的女工，她们对耶稣基督没有丝毫认知，并且承担着极其繁重的工作和多重社会压迫，因此，这时的女青年会试图通过传播基督福音来帮助城市女工的想法和做法只能以失败告终。女青年会需要立足于近代中国的客观实际来寻找继续开展事工的正确途径。

2. 1921—1925：附属的劳工事业

一度中断的女青年会劳工事业直到1921年春才又接续下去。协会有能重新开展劳工事业，一方面是因为看到了中国的劳工女子在这十多年间所受的痛苦与日俱增，因此，以辅助中国女子为宗旨的女青年会不能再坐视不问了^③；而更为重要的另一个原因是协会向世界女青年会总部请求调派一名劳工干事，于是1921年春，英国人韩励生女士（Agatha Harrison）即受遣来到了中国。韩女士本为伦敦大学经济科教授，专门培养做惠工事业干事的学生。她来华后，女青年会劳动部即宣告成立^④。她发表了一个宣言作为劳动部开展事工的方针：“对于进行的程序，女青年会可以从两方面着手。（1）或

① U121-0-14，《中华基督教女青年会全国会务研究会报告书（简本）》，第3页。

② 邓裕志：《基督教女青年会在中国九十七年（1890—1987）》，《邓裕志先生纪念文集》，中华基督教女青年会全国协会2000年版，第31页。

③ U121-0-44，程婉珍：《女青年会劳动部成立的经过的宗旨》，《女青年报》1922年10月，第11页。

④ U121-0-36，*A Study of the Young Women's Christian Association of China, 1890—1930*, p.222.

者在女劳动界中帮助她们设些娱乐或别种的学班。(2)或者所做的事要谋创设公正的舆论。第二个方法，和国外女青年会对于劳动问题所做的事没有什么冲突，并且更为重要；所以女青年会协会提议立刻调查中国劳动情形，以致能够从建设方面服务雇主和被雇的人。又要辅助制造舆论，因为舆论在立法以前，是一件很紧要的事。”^①于是，在租界内鼓吹舆论，倡言制定劳工法和改良劳工们的工作状况——时间、安全、工资、童工等，就成了女青年会开展劳工事业的主要内容。

在这一阶段中，女青年会与基督教协进会有密切合作，希望通过舆论引起基督教各团体对劳工问题的注意。1922年5月初，中国基督教全国大会在上海召开的时候，韩女士就在会上提到了劳动问题，大会最终通过了一个关于劳工问题的议案：(1)幼童未满12周岁的不得雇佣(2)七日中休息一日(3)保护工人健康，例如限制工作时间、注重工厂卫生、采用保安法等。后来全国基督教协进会将这个议案通告全国基督教机关。1923年10月，中华基督教女青年会第一次全国大会在杭州举行，会中通过的劳动问题议案即是对协进会的答复：“女青年会第一次全国大会深悉中国的劳动界还没有得到完美的生活而承认对于劳动界负有发展这种生活的责任。至于中华基督教协进会的请求，本会极端欢迎，并愿意协助该会以解决中国的社会和劳动问题。”^②—全大会召开之后，女青年会全国协会正式成立^③，初任全国

① U121-0-44，程婉珍：《女青年会劳动部成立的经过的宗旨》，《女青年报》1922年10月，第11—12页。此宣言另见U121-0-1，《中华基督教女青年会干事手册》，中华基督教女青年会全国协会1926年刊行，第19—20页。

② U121-0-5，《中华基督教女青年会第一次全国大会记录》，中华基督教女青年会全国大会书报部发行，1924年，第181页。

③ 之前提到的女青年会协会只是出于工作需要临时组建起来的领导机构，一全大会召开以后，女青年会全国协会才算正式成立。

协会劳工干事的是韩励生女士和程婉珍女士^①。1924年春，世界女青年会劳工部干事丁门女士（Mary Dingman）因协会邀请来华襄助事工。她们三人均以一部分的时间协助基督教协进会的劳工事业，自此，协进会与女青年会全国协会在劳工问题的宣传，研究及事工上开始了合作^②。

从1922年至1925年，女青年会在其机关刊物《女青年报》上连续发表关于劳工问题的文章。比如，《劳动问题》、《劳动立法运动》、《惠工事业》、《工人教育和中国》、《第三次国际女子劳工大会》、《教会和工业经济问题》、《劳动概论》、《为什么要提倡劳动立法运动》、《工厂检查》、《工厂制度及劳动法概论》、《上海租界童工委员会的几个议案》、《工会条例问题之经过及现在的趋势》和《工厂生活》等。除了比较集中地发表文章外，1921年冬间，劳动部又发起组织上海国际女子劳动委员会，由上海妇女会、美国妇女会、英国妇女会、女青年会等会所派的代表组成。委员会的宗旨是要使本埠各国的女子注意劳动问题，并且调查劳动界的生活，以致能够设法辅助劳动界的女同胞^③。

① 程婉珍女士毕业于上海中西女塾，后去美国留学五年。回国后在苏州景海女子师范任教员。1920年秋开始，在基督教女青年会书报部任干事，兼《申报》记者。1921年10月，女青年会协会派其前往瑞士日内瓦，代表中国参加国际妇女劳工大会，该会的目的是替全球劳工界提高生活标准。程女士旅经英国时，探访了许多工厂，研究这些工业中心地点的劳动状况和惠工事业。她于是年12月28日回到上海，并在《女青年报》上连续发表了一系列有关劳工问题的文章。见U121-0-44，《女青年报》1921年10月及1922年1月的会务新闻专栏。

② U121-0-8，《五年简述（1923—1928）》，中华基督教女青年会全国协会1928年刊行，第36—37页。1923年秋，韩励生女士因协进会的邀请，任理上海工部局童工问题的事宜。1924年春，夏秀兰女士赴美研究劳工服务问题，1925年秋，美国女青年会捐款5000美金，指定分三年用于中国劳工事业，从那时起，协进会工业委员会请夏女士为干事，也系与女青年会合作的，女青年会的劳动部干事此后便和夏女士尽力合作一切关于劳工的事业。

③ U121-0-44，程婉珍：《女青年会劳动部成立的经过的宗旨》，《女青年报》1922年10月，第12页。

1923年秋，程婉珍女士前往浙省观察劳工界状况。这年12月，英国素有经验的工厂调查人安特生女士来华协助女青年会的劳工调查工作。1924年至1925年，丁门女士到宁波、武汉等处考察劳动界状况，尤其注重重工的情形^①。此外，女青年会还与各地调查中国社会及经济的机关合作；时常与日内瓦万国工人事务所接洽；投稿于各国报纸，使明了中国近代的工业情形等^②。

根据上述内容来看，此期的女青年会农工事业克服了早期单纯传教的片面性，致力于舆论工作，倡言劳动立法和改良劳工工作环境，唤起社会各界，包括西方国家对劳工的同情，来帮助女工和童工。这一方面是受到基督教协进会的影响。来华组建女青年会劳动部的韩励生女士在一全大会上作了以“教会与工业”为题的发言，谈到协进会请各处教会和男女青年会为工业而通力合作的事^③。程婉珍女士则在随后的发言中回应了此事，她说：“倘若我们与协进会合作，那是最要紧的事情。至于进行劳动事业的方法，则看各地的情形而定；不过倘以合作为基础，则事业不难成就。我们要知道，困难之

① U121-0-8,《五年简述（1923—1928）》，第36页。

② U121-0-1,《中华基督教女青年会干事手册》，第22—23页。

③ U121-0-5,《中华基督教女青年会第一次全国代表大会记录》，第137—138页。其中，韩励生女士说：“西方各国的过去的工业历史，也是要用血来写出来的。教会也不为他们想改良方法，只等到工人自己有了觉悟而改良的。在三年以前女青年会全国协会拍了一个电报给世界女青年会，要求一位对于劳动事业有经验的干事来中国服务。在英国，与我同工的都想这是儿戏，因为她们想这件事不是教会所做的事。她们笑我到中国女青年会来为劳动事业服务。我到了中国就和一般教会中的妇女领袖讨论劳动问题，我也参观了好些的工厂。我也对协会委员会讲我们对于农工事业怎样可以着手。在第一次基督教全国大会的时候，中西领袖觉得对于工业界，教会就要去帮助，不能再等了。女青年会也是极力的要为这件事情帮助的。到了近来，协进会执行部会集时建了一个议案，送给各处的教会，并且也有信给男女青年会的全国大会，请他们为工业而通力合作。现在教会要做的，是全世界还没有做过的事；那么，我们要怎样答复协进会的议案呢？”

事，不独本会时常遇到，就是教会及其他各种机关，也不能避免。工业问题，本来不是容易解决的。……我们应当与教会合作而请大会立即赞助协进会的意见。”^①女青年会后来的劳工干事邓裕志女士在回顾此期的劳工工作时就写道：“1928年以前，委派本会的劳工干事到基督教协进会经济关系委员会（由原来的工业委员会发展而来）去谋求劳工事业的发展，女青年协会的劳工工作，可以说是附在它们里面实施的。1928年以后，协会始将劳工干事请回来，发展本会自办的劳工事业。”^②

另一方面是西籍干事和西方女青年会的影响。1921年因设立劳动部发表的宣言里就提到，以国外女青年会对劳工问题的处理方式作为参考。事实上，19世纪下半叶，工业革命给西方国家带来了众多的社会问题，从而导致了基督教“社会福音”神学思潮和社会福音运动的出现。20世纪初年的西方女青年会深受这两者的影响，开始进一步关注进工厂做工的妇女，不仅为她们设立自治的俱乐部以解决其求知、灵性修养和娱乐的需要，还调查她们的工作条件，以期通过立法和劳工组织改善她们的工作环境。世界基督教女青年会更是于1920年专门成立了劳工部，前文提到的丁门女士即为该部的总干事^③。受邀来华担任全国协会劳工干事的韩励生女士、丁门女士和夏秀兰女士都来自西方，她们直接带来了西方女青年会服务女工的方式，而此时的中国女青年会基本承袭了这些方式。中国女青年会劳动

① U121-0-5,《中华基督教女青年会第一次全国代表大会记录》，第157页。

② U121-0-9,《五年简述（1928—1933）》，中华基督教女青年会全国协会刊行，1933年，第17页。

③ The International Survey Committee, *International Survey of The Young Men's and Young Women's Christian Associations; An Independent Study of the Foreign Work of the Christian Associations of the United States and Canada*, New York: J. J. Little & Ives Company, 1932, pp.57—59.

部成立后，协会便通过一议案：就是每年要派一个中国女子到英国伦敦大学去读书，以便回国后在工业界服务^①。女青年会会长朱庭琪夫人在1923年10月召开的一全大会的致辞中还说：“我们应当步欧美各女青年会的后尘。她们助我们的金钱，助我们的人才。现在已经有87位西国干事散布我国各城。……最足使我们快乐的，就是今日有以上各国的代表在此地。我们也深望她们随时指教。”^②羽翼未丰的中国女青年会在此期间仍大量借重西方的力量和支持。尽管想帮助劳工妇女的意愿同样迫切，但近代中国的情况与进入工业革命的西方国家自不可同日而语，因此由西籍女干事直接移植来华的西方女青年会开展农工事业的方式注定行之不远。

这一阶段带有附属性质的农工事业亦未使女青年运动进入城市女工中间，女青年会仍以借鉴西方女青年会的做法为事工主线，尽可能地动员外部力量去帮助女工，在她们的外部用力。作为近代中国的民间妇女团体，女青年会开展农工事业的自主性还不强，所以尚未充分调动其内部的资源来帮助女工。但随着社会情势的变化，随着女青年会对女工各方面情况调查的深入以及在上海召开的两次会议——1927年秋的全国女青年会劳工干事会议和1928年7月的女青年会第二次全国大会，女青年会的农工事业开始发生重要的转变。与此同时，女

① U121-0-44，程婉珍：《女青年会劳动部成立的经过的宗旨》，《女青年报》1922年10月，第12页。在此期《女青年报》会务新闻专栏的第17—18页中载有：伦敦经济学院允许给中华基督教女青年会全国协会一个免费学额，教育一位中国青年女子学习惠工的宗旨和方法。而女青年会希望这免费名额能持续五年之久，那么每年就可以养成一位人才回国在工业界服务。香港女青年会职员单德馨女士在上海韩励生和程婉珍女士处预备好了功课，就于12月（1922年）内，动身到伦敦经济学院读书一年。U121-0-8，《五年简述（1923—1928）》，第36—37页。单德馨女士学成回国后，即于1924年秋任全国协会劳工干事。

② U121-0-5，《中华基督教女青年会第一次全国大会记录》，第43—44页。

青年会的乡村事业也开始起步。

二、1926—1928：自主地“到民间去”

起步较晚的女青年会乡村事业与转变后的劳工事业具有相同的发展方向，那就是“到民间去”。回顾女青年会前期的劳工事业可以看到，1904年，当贝宁格女士初涉中国，她怀揣的理想是通过女青年会的组织引领更多的中国妇女相信教主耶稣，这种带片面性的工作未见成功。1921年，来自英国的韩励生女士成为女青年协会劳工部的第一任干事，中国女青年会开始与基督教协进会密切合作，并仿效西方女青年会，致力于在租界内开展改良劳工待遇和实行劳工立法的舆论工作。但五卅惨案发生之后，整个社会情势发生了变化，倍受苦难的劳工开始不断地奋起抗争，而女青年会在租界里发发舆论的工作则日渐湮没在此起彼伏的劳工运动中。与此同时，日益凋敝的乡村和成千上万苦难的农民又在近代中国千疮百孔的背幕上逐渐凸现出来，乡村问题日渐紧迫，倍受关注。此时，近代中国的社会情势开始强烈地冲击正处于发展阶段的中华基督教女青年会。“也许是多数人的意见，以为基督教女青年会的事业，过于注意学界的妇女和家庭的闺秀。她对于第四阶级的妇女^①，好像没有予以充分的注意和努力。这不是说

① 五四运动后，对中国妇女运动影响较大的有所谓第三阶级、第四阶级妇女运动的理论。与封建阶级（君主阶级），贵族阶级（欧洲中世纪后期的大资产阶级）相对比，第三阶级指的是资产阶级（当时称中产阶级），第四阶级则指的是无产阶级。这种妇女运动的理论并不是中国首先提出的，山川菊荣早期发表的论文中便有《第四阶级之妇人运动》，中国先进的知识分子接受了这种理论。1921年下半年，早期共产主义者更明确提出女权运动的中心应移到第四阶级。号召知识妇女应该组织团体加入无产阶级革命军的前线，努力反抗一切掠夺和压迫，从根本上去改造社会，建设自由平等、男女协作的社会。

学界妇女和上流闺秀的生活，无需女青年会来促进它的改善；同时也不是说女青年会，绝对没有在第四阶级的劳动妇女们里面工作。我的意思是基督教女青年会，处在这种革命的狂潮当中，绝大的新机运当中，为完成妇女们彻底的革命和促进自身将来的地位起见，应努力去重新考虑今后的使命，以适应新起的环境。不然，这种稍纵即逝的时期过去，基督教女青年会恐怕就要做时代的落伍者。……因此女青年会要集中于‘到民间去’运动。‘到民间去’就是做下层工作，就是深入民众里面，和她们同甘共苦，抱着牺牲的精神，去替她们辟一条新生路。”^①具体而言，“到民间去”主要就是“到工厂里去”和“到乡间去”^②。这种“去”包含了实质性的事工内容。

1. 劳工事业的转变

五卅惨案发生之前，女青年会的舆论工作主要集中在租界里。但五卅惨案发生之后，租界内的立法权不及租界本身，而关于我国主权的问题又相当复杂，因而女青年会认为，一个以中国人为主体的妇女机关，不便在租界内要求立法。于是女青年会中止了在租界内的舆论工作^③。同时，面对五卅之后劳工运动的进一步高涨，女青年会开始主动地调整事工的内容。1925—1926年，女青年会先后在女工比较集中的烟台、天津^④和

① U121-0-49，任声：《女青年会在革命潮流中应负的使命》，《女青年》1927年11月，第3页。

② U121-0-50，单伦理：《今后妇女运动应辟的新途径》，《女青年》1928年第10期，论述“到乡村去”的问题。U121-0-51，华生：《从地狱说到天堂》，《女青年》1929年第3期，论述到劳工妇女里去的问题。《女青年》1929年第六期，卷首语中谈到了“到乡间去”的问题。U121-0-54，蔡希真：《到工厂里去——妇女运动空白时代的一个口号》，《女青年》1932年第2期，谈到了“到工厂里去”的问题。

③ U121-0-53，邓裕志：《蓝三角形下的劳工事业》，《女青年》1931年第4期，第77页。

④ U121-0-51，龚佩珍：《女青年会劳工事业概况》，《女青年》1929年第1期，第35页。另见U121-0-49，烟台女青年会：《烟台女职工的一点光明》，《女青年》1927年第1期，第32—34页。天津女青年会：《对于工读学校和缝纫工厂的感想》，《女青年》1927年第2期，第24—25页。

上海^①做调查，并尝试直接在女工中开展工作，比如1926年秋，在上海闸北开办了劳工服务区，设立女工平民教育班、牛痘施种所，举行新年游艺会，并提倡正当的娱乐以代赌博的恶习等。基于这些调查和实地尝试的结果，女青年会认为中国工人知识薄弱，求稳健干练的领袖人才是当时工运最大的问题，因此各地女青年会要转向工人教育，栽培工运领袖，同时也要组织女子修养团实施公民教育，教授卫生常识、职业技能，讨论女工本身问题并促进团契精神^②。显然，这时的女青年会考虑了工运的需要，因此强调工人教育和培养工运领袖；但它一贯坚持的从德智体群四个方面发展妇女能力的原则没有改变，所以它仍注意实施公民教育，教授卫生常识和职业技能及促进团契精神等事工。工运的需要被纳入了女青年运动，但尚未融入这个系统的运动。

1927年秋召开的全国女青年劳工干事会议议及中国劳工运动的膨胀，谈到了要建设适合中国情势的劳工部，来谋求工业的正当发展^③。1928年7月女青年会第二次全国大会召开。会上通过了协会经济自给的议案，又订立了延聘西籍干事的规约^④。会后，女青年会全国协会即从基督教协进会召回劳工干事，开始发展自己的劳工事业。

① U121-0-8,《五年简述(1923—1928)》,第37页。另见U121-0-51,龚佩珍:《女青年会劳工事业概况》,《女青年》1929年第1期,第35页。

② U121-0-51,龚佩珍:《女青年会劳工事业概况》,《女青年》1929年第1期,第35页。

③ U121-0-8,《五年简述(1923—1928)》,第37—38页。1927年12月,协会劳工部定的工作程序中提到:使全国女青年会会员与社会女士,对于劳动妇女有深厚的同情,非特本基督教自由博爱平等的原则,仅觉悟到她们应有相当合理的生活,却更须努力的促其实现。到了1928年,协会劳工部的工作程序中具体提到了要协助各市会办理为劳动妇女服务的各项工作。

④ U121-0-6,《中华基督教女青年会第二次全国大会记录》,1928年,第27—29、33—34页。其中指出西籍干事一到中国,一切工作计划,皆须依照全国协会委员会之支配。西籍干事既经全国协会委员会委任至市会或校会,区或乡村区服务后,其职责与工作,概受该市会董事部、校会区委员或乡村区委员支配。

相比较前期女青年会在开展农工事业时对教会和外籍干事的依赖，上述这些事实表明，自1927、1928年，女青年会已非常关注自身怎样能在近代中国这个具体的环境下更自主地发展。正如时任女青年会会长的江和贞女士（梅华铨夫人）在二全大会的致辞中所说的，“各地女青年会精神之中国化，渐成为本色服务机关”^①。

这两次会议的召开，进一步确立了女青年会在近代中国社会的情境下开展农工事业的自主性，同时也大大地激活了“到工厂里去”的女青年运动。

2. 乡村事业的缘起和初期发展

1925年11月的《女青年报》上曾扼要地刊出《中华全国基督教协进会第三届年会请全国同道注意促进农民归主与发展乡村教会之五项建议》的文章^②。将近一年之后，即1926年10月，女青年会全国协会委员会举行年会时，第一次提出并讨论了关于乡村妇女的工作^③。这年11月的《女青年报》上也刊出了《观罢“归田”为女青年会乡村事业进一言》的文章，其中提到近年来“到乡间去”的呼声，在教会中可谓甚嚣尘上。这种新的趋势，真算是一种大进步。中华基督教全国协进会早已有“乡村教会”问题的提案，近来金陵大学农林科更有“乡村服务”的讨论，这正是因为一方面察觉了“中国人民四万万，在乡村中者三万万强”，若不去占有四分之三人民的乡村工作，就不能算是广布基督教的福音；而且中国以农立国，要救中国，为中国服务的基督教事业，又怎能忘记需求急迫的乡村人民呢？另一方面，还因为觉悟到城市工作范围的狭隘，以往的工作并无长足的进

① U121-0-6，《中华基督教女青年会第二次全国大会记录》，第59页。

② U121-0-47，《女青年报》1925年11月刊，第8页。

③ U121-0-9，《五年简述（1923—1928）》，第30页。另见U121-0-1，《干事手册》，第21页。

步和充分的发展；所以此后若要拯救人心，推广天国，那天真未凿的乡村，正是大好的根据地^①。“实际上，教会早在1922年全国基督教大会之后便开始注意乡村工作。这与该大会提倡教会本色化有关。”^②教会关注乡村传教事业的动向的确激起了女青年会开展乡村事业的波澜。

不过，此时的女青年会已不是那个初来乍到，深染西洋宗教气息的妇女团体，它正在逐步建立自身与近代中国社会的直接关联。二全大会召开前的女青年会劳工事业是附在基督教协进会里进行的，二全大会之后，女青年会才召回自己的劳工干事，开始自主地发展劳工事业。而起步较晚的乡村事业则从一开始就基本由女青年会自主掌控。在1926年10月举行的会上，协会委员会通过了一个计划，先调查几处教会乡村服务区^③。受任开展调查工作的黄福英女士在她的报告书中提到了女青年会这样做的初衷：“女青年会本着社会服务的精神，以为别种工作虽则都很紧要，农村事业实在是更重要更基本的，所以很想对这项工作下相当的努力。不过女青年会也不敢冒昧从事，去做并不十分切合乡民需求的工作；也不敢立出一个理想的计划，使乡人来削足就履；所以就很注意乡民的真正需要。我们希望能彻底了解他们真实确切的必需，听见他们已觉悟的要求，然后用互助的方法，竭力使他们的理想实现；所以（协会委员会）特地于去年（1926年）冬季派我亲自到安徽的怀县，直隶的沧州、昌黎和山东的烟台等区，调查那些农村的真正情形。”^④可见，从开展

① U121-0-49，健者：《观罢“归田”为女青年会乡村事业进一言》，《女青年报》1926年11月，第1—4页。

② 段琦：《奋进的历程——中国基督教的本色化》，商务印书馆2004年版，第447—448页。

③ U121-0-9，《五年简述（1923—1928）》，第30页。

④ U121-0-49，黄福英：《乡村妇女的喊声》，《女青年》1927年10月，第4页。

乡村事业伊始，女青年会就相对于教会保持了一定的独立性。它并没有直接派人辅助教会乡村服务区的工作，而是先委派干事去乡村调查，了解乡村的环境和农民的真正需要，然后才决定具体的工作方针和内容。

黄福英女士在其调查报告中专门提到农村妇女的情况：“在我的视线内，已看见平民教育的旗帜飘展。许多男子得到读书识字的机会，不过入平民学校的女子很少。……不过有一件事，是城市中人梦想不到的。就是来读书的人，并非年轻女子，而是很有些年纪的，和年纪很幼稚的。因为乡村工作忙，所以只有未能工作的小姑娘能进初等小学读书，和不能工作的老太太能进平民学校读千字课。居这两者之间的青年妇人，和年长女子都为了家庭的重负，经济的束缚，终日不得闲暇，无法读书。就是基督徒家中的妇女，也没有空闲去赴礼拜堂，其他如演讲读书等事，自然是更难了。”之后，她又总结了乡民们的要求：一种适合乡村生活实用的教育；千字课中多预备有益乡村生活的材料，比如卫生挂画、农业知识；找到减轻妇女家庭工作的方法，以便她们有时间读书等等^①。初步调查完成之后，全国协会委员会就于1927年4月21日正式议决女青年会开始乡村工作。是年秋季，在河北昌黎首开了一个服务区^②。当时的工作计划是使没有机会受教育的女子得一点合用的常识，使略受教育的少女有服务社会的机会，为家庭妇女举办千字课，关于卫生及家庭改良的演讲和课程，组织俱乐部以及其他会社。教师和其他工作者要常去探询家族，还

① U121-0-49，黄福英：《乡村妇女的喊声》，《女青年》1927年10月，第4—5页。

② U121-0-9，《五年简述（1923—1928）》，第30页。根据U121-0-16，《你们为什么不早到乡间来?!——中华基督教女青年会全国协会乡村事业概况》，1932年。根据其中刊载的女青年会乡村事业简史，此时女青年会具体应在河北的抚宁县和滦县开展工作。

要临时教授那班家族或邻舍。年纪稍长，略受教育的女子可以再加训练，并请她们做平民教育的教员和俱乐部的领袖。要使乡村少女们感到她们所受的教育使她们有能力服务社会，并因此而高兴等等^①。从中可以看出，女青年会试图将乡民的需要和系统的女青年运动——对妇女进行全面的德智体群四育——结合起来。虽然那两个村庄的工作在三月之中就有了确实的进步，但是因为政治的混乱，就不幸停闭了^②。

1928年4月，在山东福山县又开辟了一个新服务区。三个月后，福山妇女的兴趣和热忱以及该区工作上的进步，引起了1928年女青年会第二次全国大会对乡村问题的讨论，最后大会通过了一个议案：本大会以为乡村问题乃全村之社会问题，而非妇女所独有，故欲改良乡村，必须与其他机关合作，方能奏效。同时又以为妇女亦有特殊问题，非其他普通机关所能解决，故有设立乡村女青年会之必要^③。自此，女青年会开始有的放矢地进入乡间，女青年运动也跃跃欲试了。

三、“到民间去”的女青年运动

二全大会之后，女青年会的农工事业开始有序地向民间推进，表现之一就是它对农工事业的经费投入呈逐年上升的趋势。直到1932年淞沪抗战爆发，这种趋势才有所回落。详见下表：

-
- ① U121-0-49，黄福英：《乡村妇女的喊声》，《女青年》1927年10月，第5—6页。
② U121-0-9，《五年简述（1923—1928）》，第30页。另根据U121-0-16，《你们为什么不早到乡间来?!》中刊载的女青年会乡村事业简史，在抚宁县和滦县开办的服务区不满一个月就因时局影响而不得不宣告停顿。
③ U121-0-6，《中华基督教女青年会第二次全国大会记录》，第47—48页，第34页。

年 份	乡村事业 (元)	劳工事业 (元)	事工费用 总计(元)	乡村事业费 用所占比例	劳工事业费 用所占比例
1924年	0	1 661.98	22 907.39	0	7.26%
1925年	0	2 057.20	19 258.32	0	10.68%
1926年	0	588.02	24 507.31	0	2.40%
1927年	210.71	0	25 693.62	0.82%	0
1928年	1 083.75	275.50	25 049.68	4.33%	1.10%
1929年	2 028.52	3 978.74	25 361.35	8.00%	15.69%
1930年	3 187.60	6 642.38	29 800.95	10.70%	22.29%
1931年	3 940.00	8 403.74	26 229.27	15.02%	32.04%
1932年	3 780.00	5 706.02	24 361.77	15.52%	23.42%

说明：U121-0-8，《五年简述（1923—1928）》，第44—46页的经费支出统计表及U121-0-9，《五年简述（1928—1933）》，第91—94页的经费支出统计表编制此表。

表现之二就是它将系统的女青年运动带进了城市女工和乡村妇女中间。女青年运动是女青年会的核心内容之一，也是其精髓所在。“女青年会是一种妇女运动，因为有许多关于妇女的重要问题需要妇女联合起来提倡，只有妇女们自己负责去推动她们的事业，她们才能得到发展。女青年会是一种社会运动。耶稣的教训是要注重各个人的价值，女青年会的理想是要使大众都得到‘丰富的生命’，然而生命是很复杂的，并且是相互关系的；所以单从个人方面着手是不能完成这种理想的。女青年会原不是一种慈善机关。它的会员不是好像一个团体要对另一个团体做些善事，却好像整个团体中的人要共同起来，改善那些阻碍优美生活的环境，并从事基本的社会改造运动，以促成良好的社会。”^①日臻完善的女青年运动除了秉持女青年会一贯坚持的从

① U121-0-1，夏秀兰：《什么是女青年会》，中华基督教女青年会全国协会1930年版，第9—11页。

德智体群四育出发全面发展妇女能力以解决妇女切身问题的原则外，更是弱化了女青年会消极的慈善救济性，突出了女青年会整个团体改造社会的积极能动性。由此，“到民间去”的女青年运动不是为了施行慈善救助，而是为了唤起底层劳苦妇女的主体意识和共同改造社会的主动性。

1. 女青年运动在城市女工中

在二全大会上，与会者专门讨论了“女青年会对于劳工问题应否有所贡献”的问题。其中谈到女青年会服务女工的原因：（1）因耶稣提倡“人格神圣”，所以女青年会对于劳工问题有促进人与人平等的责任；（2）耶稣相信人类应当互相爱护，所以女青年会不赞成劳资争斗，主张改良劳资关系，使各方面了解他们在分工合作的社会里面的地位与价值，彼此尊重人权^①。而且，女青年会又得知成立不久的国民政府即将颁布劳工律例，整顿中国劳工情形，所以，它认为自身作为一个民众团体，当与政府合作，共谋劳工问题的解决，使劳动者能享受人生应有的幸福，而工业也能顺利发展^②。由此，它将教育女工的重点放在塑造良好的国民，成其完整的人格上。这与二全大会的讨论总题，即树人建国，在方向上是一致的^③。比如，协会方面于1929年初派干事前往无锡创办劳工事业。在其拟定的春季服务计划大纲里，就将“提倡女工教育，以期良好国民之养成”列入主要内容，其中包括开办女工夜校进行识字教育；举行演讲会以灌输公民常识和开展卫生教育；组织修养团以促进团契精神，训练领袖人才；组织俱乐

① U121-0-6，《中华基督教女青年会第二次全国大会记录》，第44—45页。

② U121-0-51，龚佩珍：《女青年会劳工事业概况》，《女青年》1929年第1期，第36页。另见U121-0-6，《中华基督教女青年会第二次全国大会记录》，第73页。

③ U121-0-6，《中华基督教女青年会第二次全国大会记录》，第42—44页，第69页。

部，使女工得正当之娱乐等^①。这时针对女工的女青年运动仍基本秉持了从德智体群四个方面全面发展妇女能力的原则，但对工运需要的考虑不如1926、1927年。那是因为1927年之后，中国共产党的工作重点转向农村，城市里的工运一度陷入低潮；再加上北伐以后，国民政府成立了，于是，女青年会作为民众团体，开始寄希望于政府的劳动立法来改变劳工的处境，而自己则将教育女工的重心放在培养良好的国民上^②。

但事情的发展并不像预料得那样。政府颁布了工厂法，却迟迟不予实施；工会运动虽有法律上的承认，但发展得并不好；工人不明白工会的作用，又缺乏团结意识和组织技能；能真正为工人谋利益的领袖人才很少，再加上政治环境的影响，工人运动总是被人包办，被人利用，未能走上由工人自己为本身利益奋斗的道路^③。由此，女青年会意识到要求资方改善工人待遇，敦促政府实施立法保护工人都比不上工人自己的努力。没有工人自身的觉悟和努力，要改善他们的生活，要使女工获得解放，只是奢望。在1930年2月召开的第二次女青年会全国劳工干事会议上，各地干事专门研究了女青年会要怎样应对改变的环境来满足工友需要的问题，并进一步明确了自己服务女工

① U121-0-51，《女青年会农工事业概况》，《女青年》1929年第5期，第39页。春季计划的具体内容包括：“a.女工夜校，每星期为失学女工开课五夜，每夜授课一小时半，采用平教（平民教育）促进会市民千字课本。b.演讲会，每逢女工休假日举行演讲会，藉以灌输公民常识，注意卫生教育，培养健全人格。c.修养团，各校学生组织修养团，每星期会集一次，藉以促进团契精神，训练领袖人才。d.俱乐部，备有各种玩具，并组织团体游戏，使女工于工余之暇，得正当之娱乐，此外每月开游艺会一次。”

② U121-0-6，《中华基督教女青年会第二次全国大会记录》，第73页，丁淑静女士在其发言《今日中国基督教女青年会的使命》中指出：“今日女青年会的使命是……以民众团体的资格，辅助政府的建设……”

③ U121-0-1，《干事手册》，第31—32页。

的目的，即通过以教育为中心的工作，使她们有能力自己解决自己的问题，努力自身的解放运动。这种工作是启发式的，引导式的，使她们能自助而助人，能明白自身的地位和问题，了解自己所处的环境，得到一些知识和方法，并能养成团结的意识，从而产生真正的工运领袖^①。调整之后的教育工作，采取如下方式^②：

I. 课堂教育。女青年会各处劳工部都设了夜校，每校分三级：（甲）初级，因为大多数的女工都是不识字的，所以工人教育都由识字入手。初级授以千字课，以能识字写字为目标。期限四月至六月读毕。（乙）高级，授以常识、地理、历史、算术、尺牍、公民等课，以灌输普通常识。限期一年读毕。（丙）特级，授以与工人生活有特殊关系的课目，例如经济学、经济史、工人运动等等。无规定期限。

II. 团体教育。女青年会认为单独实施课堂教育不能发展工友自动自助的能力，也不能发展深度的团结意识，所以各地劳工干事还协助工友组织团体，训练团体生活的技能。团体性质分如下两种：

（甲）有系统有组织的团体工作。这种工作又包括如下两种方式：
A. 工民团。另称工友团。凡年龄在 16 岁以上，初级课程修毕的女工都可加入。这种组织比较系统化，女青年会各地劳工部每个夜校里都有一个或两个工友团。每个团的团员选举他们团的职员，再由各分区的团的职员组织一个市的工友团代表会（当时尚无全国的组织）。代表会计划各团的事工，内容涉及卫生、工厂法的实施、工会、各国工人的生活状况、中日问题、失业问题、公民的责任等等，形式有演讲、辩论、戏剧、讨论会、音乐、参观等。此外还有手工课、旅行、

① U121-0-1，《干事手册》，第 32 页。另见 U121-0-53，邓裕志：《蓝三角形下的劳工事业》，《女青年》1931 年第 4 期，第 77—78 页。

② U121-0-9，《五年简述（1928—1933）》，第 22—29 页。另见 U121-0-1，《干事手册》，第 32—35 页。

游戏等，用以养成健康的娱乐习惯。1933年，上海已成立了五个工友团，天津有三个，无锡和烟台也有。上海的工友团代表会还举行过四次春令会。这种春令会带有教育性质，由各团代表计划她们团内全年的工作。通过演讲讨论的形式，工人可以自行商量实施团务的方法，从而有机会实践团体行动。B. 其他团体。上海沪西女工社里，办了一个女工寄宿舍。这个寄宿舍的目的，主要是为了让女工们体验自治的团体生活。宿舍内没有管理员，也没有教员。女工自己组织自治会，订立规则，一切管理都由她们自己轮流担负。此外还组织了一个工友互助社，女工联合储蓄的存款寄放在社里，当社友有急需的时候，就可以不收利息地借给她们。借此养成女工们合作互助的精神。

（乙）无系统无组织的团体工作。女青年会各处女工社常举行大规模演讲会、卫生运动、有教育价值的电影观赏和母亲会等。比如，1931年4月以后，上海女青年会劳工部为了普及工友教育和灌输卫生常识，专门准备了一部电影机，每周六放映各厂工业影片及教育卫生片，有时还加映一二部滑稽短片，前来观看的女工络绎不绝^①。

除了上海、天津，汉口、太原和武昌市会也于1929年冬至1933年春开始劳工工作^②。

从上述内容来看，除了女工夜校的课堂教育，女青年会还非常重视女工的团体教育，而且教育形式多样，内容丰富，不仅涉及政治问题，还包括公民常识、卫生教育、正当娱乐和女工自治等问题。这样的教育迎合了工运的需要，有其政治—革命意义；但这样的教

① U121-0-27,《中华基督教女青年会会务鸟瞰》，中华基督教女青年会全国协会1931年版，第24页。

② U121-0-4,《女青年会工作概况》，中华基督教女青年会全国协会1933年版，第2—3页。

育更建基于不断完善的女青年运动。女青年运动始终致力于解决妇女切身的问题，唤醒她们的主体意识，所以，教授女工公民常识和卫生常识并帮助她们获得正当的娱乐和自治能力是不可或缺的运动内容。同时，女青年运动又着重培养女工的社会责任心，以便大家能团结起来共同促成良好的社会，并最终都得到“丰富的生命”。这是将工运的需要真正融入女青年运动的结果，其表现形式就是在不偏废其他三育的前提下，加强对女工的群育，即团体教育，并以群育带动其他三育，从而形成一种既契时代之需又不失自身特点的女青年运动。女青年会凭借这样的女青年运动赢得了不少城市女工的认同和信任。

这样的运动改变了女工以往消极的观念。比如，一位女工回忆道：“在读书后的第一年，感觉到比没有读书时，稍微快乐些，因为学校里有许多同学在一起，大家说说笑笑，可以解去心中的郁闷，同时，学校里时常有先生们讲故事和笑话，教唱歌，还讨论各种切身问题，所以在精神上添了不少的快慰，……会中还讲到许多男女不平等的事实，使我们明白现在的妇女地位为什么这样低落，做男子的附属物。在每次讨论会中，总能听到不少的实际消息和新闻，它们暴露出现社会的黑暗和矛盾，我们大家就很兴奋的来追究这些矛盾和黑暗的原因，而追究的结果，都给大家一个深刻的印象和认识，自己所遭受的一切不幸，并非命运所定，而是由于这个社会有了缺点，……然而我们现在明白黑暗的后面，是藏着光明的，可是这光明是需要我们去追求的，所以从那时起，我的悲观和迷信，在不知不觉中就日渐地消失了。同时更觉得，只有靠着大多数的劳苦者的力量，去和现在社会的黑暗势力搏斗，才能求得每个人的生存和出路。所以，我觉得女青年会是帮助我启发我，了解和认识现社会的一个导师，她把几千年来束缚在家庭和丈夫下的妇女大众，从深渊中，挽救出来，踏上争取自

由平等的光明大道上去。”^①另一位女工写道：“无情的光阴如水般的流着，转瞬间我和女青年会发生关系，已经五年了，回忆在未和女青年会发生关系的时候，常常听人家说，女青年会是传基督教的机关，是带着慈善性质的。后来我为着要求些知识，进了女青年会夜校读书，从此以后，才慢慢地了解以前对女青年会的见解是完全错误的。因为女青年会并不是完完全全为着传教和慈善的机关，而是一个负责教育大众，真正为大众着想的妇女团体，她不但是使我们认清种种事实，而且是妇女解放运动的一个中心团体，……自从到了女青年会以后，便渐渐的使我认识了做人的真理，是要奋斗才能够生存的，吃素念佛是没有用的，妇女大众是应该团结谋大家的出路的，谋个人出路是永远没有希望的，所以现在我已经把过去的观念完全抛弃在九霄云外了。”^②

女青年会的劳工干事和教员也感受到了女工的转变。比如，“沪西女工夜校刚开始，要她们派两个代表出席劳工代表会，选举的时候闹出‘毛遂自荐’的笑话。一个人举手，大家跟着举，弄到没有结果，只好先生来指定。现在可不同了，她们不单有公民常识，并且也担起公民的责任。五年前在沪西有一条街是许多工人由家里到工厂去所必经的路，但是那边不是住宅区，所以公共租界就把那条街的街灯忽略了。这可苦了一般工人，每天在黑暗里回家上工。有的时候会有流氓盯梢以及顽皮孩子掷石头。劳工夜校的学生也吃了不少亏，有一个学生甚至被打伤了头。所以她们提出了对付的办法，大家公决请劳工部函请工部局装修路灯，现在这条路上有光明的路灯照耀着，给予

① U121-0-64，王琳：《一个女工的转变》，《上海基督教女青年会30周年纪念特刊》，上海基督教女青年会1938年版，第60—62页。

② U121-0-64，全英：《女工眼中的女青年会》，《上海基督教女青年会30周年纪念特刊》，1938年，第63—64页。

女工极大的方便”^①。再比如 1931 年春，“上海各区工民团和无锡工民团的代表 12 人及劳工部干事五人在南翔王家花园举行了 24 个小时的春令会。代表们对她们本身的问题进行了严肃的讨论。最令人注意的，就是这十几位代表通过了一条议案，通信请求上海女青年会董事部，无锡女工服务处委员会及女青年会全国协会委员会一致拥护 8 月 1 日为实施工厂法的最后日期。这是一个新纪元，因为从前是各界妇女想要引起劳动妇女对于本身问题的注意和兴趣，现在却是劳动妇女自己觉悟到要改良她们的生活就需要各界妇女的援助。换句话说，我们所要创造的团结意识，由上海扩大到无锡了，由上海工民团扩大到整个上海女青年会了，而且团体意识扩大到了团体行动！我们希望这种团结意识和团体行动，能藉着有系统有组织的团体工作扩大到全国各地妇女团体中，来做一些保护女工的工作”^②。

1933 年 8 月，女青年会第三次全国大会在上海杨树浦的沪江大学召开了。在到会的 161 位代表中，有 23 位劳工代表，她们按地点来自上海、天津、烟台和无锡，按工业来自纺纱业、缫丝业、烟草业、袜织业、花边业和发网业，这是前所未有的事。而且在三全大会召开的同时，这批劳工代表和 12 位劳工干事一起，举行了第一届劳工代表大会。女青年会协会劳工部用了将近十个月的时间筹备这个会议。她们一方面在整个女青年会中做预备的工作，使大家能因此认识到劳工工作的重要并了解劳工工作的意义；另一方面在劳工会员中做预备的工作，使她们了解女青年运动的意义，并加重她们为本身的利益而努力，而自求出路的热情。

① U121-0-64，钟韶琴：《劳工事业的回顾与前瞻》，《上海基督教女青年会 30 周年纪念特刊》，第 52 页。

② U121-0-53，邓裕志：《蓝三角形下的劳工事业》，《女青年》1931 年第 4 期，第 79—80 页。

会议的日程及议题是为征求各地工友团团员的意见而编制的，议题确定后又传达到各工友团进行讨论，因为是工友团员们根据自己的需要拟出议题和讨论程序的，所以各代表与会时能将自己的意见充分表达出来。议题主要围绕工会运动、经济制度、工厂法的实施和工人教育等方面。讨论的时间在议程内占最多，所以报告很长。讨论的核心问题是如何改变工人的生活。对此提出了两个方法：（1）组织工会，以团体行动向资方要求工资的增加、工作时间的减短和待遇的改善等等；（2）用政治的力量强迫厂方实行工厂法。与会者觉着要减少工友的痛苦，可用这两种方法得一些暂时的效果。但是，要根本解决工人的生活问题，非要努力改革这个制度不可。于是，建议三全大会后，女青年会仍要致力于推进工厂法实施的舆论工作。同时，应当积极努力经济制度改革的工作。在这几年中要有系统地研究社会经济制度的结构及其改革的方法，努力促成真正的工会组织，在工友中普及团结意识，使她们养成合作的习惯，以便共同努力新制度的建立，要做到这一点，非从工人教育及培养工人的组织力量入手不可。此时的女青年会劳工事业已完全上了轨道，而且女青年运动的方向和内容也十分明确了——施行工人教育和培养团结合作意识以便共同努力新制度的建立。这与三全大会的讨论总题，即建造新社会，取得了方向上的一致^①。

2. 女青年运动在乡村妇女中

1927年4月，女青年会协会委员会正式议决开始乡村工作，同

^① U121-0-7，《中华基督教女青年会第三次全国大会记录》，1933年，第47—53页。会议包含三个程序：先由与会劳工代表介绍各行业的工作状况，包括工作时间、工资、卫生安全和待遇的情况；然后请陈其田先生演讲《工会运动》和《现代经济制度的结构》，陶行知先生讲《工人教育的意义和方法》；最后是会议中最重要的部分，即讨论。

时拟定了一个初步计划。委员会考虑到要平衡事工的发展，要使服务区能实施深切的工作并成为人才训练的中心，所以计划至少要开办四个社会背景各不相同的服务区，于是选定了东三省、山东、江苏和广东。(1)山东福山。1928年4月开始工作，1933年8月，福山女青年会正式成立。自1934年起，该乡会的经费已由本地妇女自行筹募。(2)广东台山。1929年9月开始工作，1930年3月，台山女青年会正式成立，这是中国最早的乡村女青年会。(3)东三省的陈相屯。1930年2月开始工作，1931年九一八事变后，工作被迫停止。(4)江苏南京的宋墅和上海的大场都于1933年女青年会第三次全国大会召开之后才开始工作^①。

1928年7月，二全大会讨论了“女青年会对于乡村妇女生活的改良有何职责”的问题。结论是：经济方面，教以技能，介绍职业，提倡农民储蓄，提倡机械种植，提倡模范村；知识方面，开办平民学校，进行公民教育；体育方面，灌输卫生常识，提倡正当娱乐，提倡乡村医院，提倡天足；德育方面，破除迷信，介绍基督；群育方面，组织俱乐部，废止童养媳等^②。这样的乡村工作内容实际就是以系统的女青年运动为框架，从德智体群四育出发，同时兼顾乡村妇女的实际需要，比如废止缠足、童养媳等陋俗以及改善乡村落后的医疗条件。而在四育之外专设经济方面的教育工作，则是因为“（乡间的）青年妇人和年长女子都为了家庭的重负和经济的束缚，终日不得闲暇，无法读书”^③。女青年会希望通过教授技能、提倡储蓄等工作，减轻她们的家庭负担，增加她们的进款，从而使她们有接受四育的可

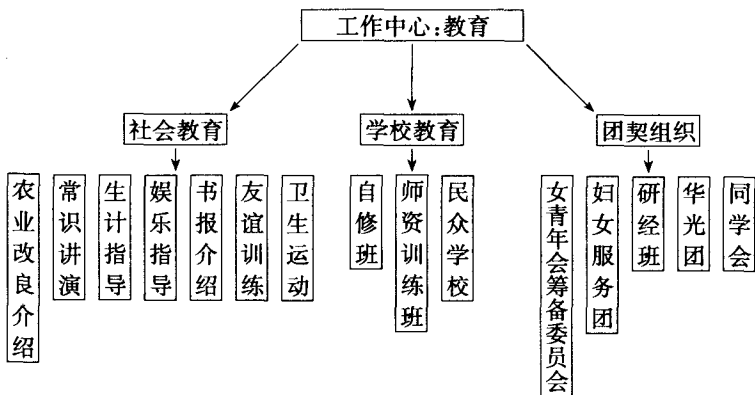
① U121-0-1，《干事手册》，第21页。

② U121-0-6，《中华基督教女青年会第二次全国大会记录》，第47—48页。

③ U121-0-49，黄福英：《乡村妇女的喊声》，《女青年》1927年10月，第5页。

能。这是女青年会乡村事业的初步纲领，而当女青年运动真正“到乡村去”了，又是怎样一番景象呢？

山东福山开展乡村事业的时间较早，并逐渐形成了一套有序的工作模式，详见下表：



“学校教育”是福山区的工作中心，故自工作伊始，即创设了民众学校，分设于19村内，学员平均年龄在19—20岁之间。师资训练班专为训练一般师资人才而设，受训练者多系平校高级毕业生，训练时间为四月，半为授课，半为实习。自修班为平校高级毕业生欲深究某种学识而设立，除逐日自修外，每星期共同讨论一次。

团契组织方面，先设立“交谊会”，联络各村同学互相交往，以破除乡间女子闭居深闺之俗，继则组织正式集会——同学会。该会每月开一次全体会，一切会务均由会员自己主理，乡村干事仅处于顾问地位，会旨对内则专心自修，对外则尽力从事服务。后由同学会会员将会旨推广到其他乡村妇女中，凡妇女有志于服务，皆有入会资格，于是同学会改组为乡村妇女服务团，该团的组织方法与团务和同学会类似。华光团是女青年会服务少女的团体，1929年秋成立了五团，团员仅几十人，1930年秋又重组十团，共计百余人，后因无专人负

责，此项工作逐渐停止。研经班则是为那些信仰基督教的或想认识基督教的妇女开设的圣经研讨班，是否参加完全出于自愿。乡村干事只是“力辟迷信，导引至于‘上帝是爱’之道，‘爱人如己’之行为，并未趋于任何礼拜仪式的实施”。

社会教育方面，有卫生运动——每年春季都在所属村内施种牛痘，此外，还约请卫生专家当众讲演卫生常识，诸如育婴护疾、产妇卫生、公共及个人卫生等。书报阅读——有一流通图书馆，供书二百多册，还有两三种报纸。友谊训练和娱乐指导——“各人自扫门前雪”的想法虽盛，但自有学校后，乡村妇女们就在学校里欢聚说笑，团聚时更会作团体游戏，以增兴趣，调剂生活。

随着福山乡村工作的深入开展，福山女青年会筹备委员会于1932年5月成立了。委员会的成员是由各个妇女服务团选举产生的，她们来自七个村庄，共计20人。通过召开讨论会，该筹备委员会拟定了福山女青年会的组织章程和自立原则，写明了团体和服务的意义，并提交女青年会三全大会核准，最终，福山女青年会于1933年8月正式成立^①。

广东台山的情况和福山相反，它先行筹备建立了台山女青年会，然后开始施行其他各项事工。1929年9月，黄福英女士开始与台山的教会妇女接洽，而该区的执行干事刘玉霞女士本就是台山人，因此当地组织女青年会的工作迅速展开。当地的教会妇女自动组成了筹备委员会。在六个月的筹备期里，委员们选定了临时会所，探访了好几十个村子，联络台山城的女校学员及教师，也联络家庭妇女。1930年3月，筹委会的工作已趋成熟，于是着手拟定当地女青年会的宪章

^① U121-0-16,《你们为什么不早到乡间来?!》，第18—23页。另见U121-0-9,《五年简述(1928—1933)》，第30—31页。

和组织章程，并选举产生了第一届董事，当月 22 日，台山女青年会正式成立。

它的乡村事工包括学校教育、卫生运动和团契活动等。学校教育以开办识字学校为主，而千字课考试合格者还能参加书信班，继续学习读写。另 1930 年夏举办过夏令学校，又称暑期光阴利用班，教授英文、算术和国语三科，当地的初级师范学生、小学教员和一些家庭妇女都去听课。至于卫生运动，主要是利用卫生挂画和当众演讲的形式来灌输卫生常识。会员的团契活动有同乐会和节期庆祝会，会上有唱歌、游戏、短剧表演等活动。此外，还有歌诗班，每逢周六晚，都有练习，“歌声悠扬，从本会会所送至近邻”。尤其是台山女青年会的临时会所，常常“人满为患”。当地的乡村妇女把它用做星期日和集市日的休息和开会的地点，家庭妇女、教师和学生们都把它作为各种结社聚会和研究班的社交中心点。这个会所兼为办事处、图书室、游戏室、叙会室、叙餐室、少女团叙室和会客室，时常人流不息，欢声笑语不断^①。三全大会之后，台山女青年会的正式会所也建成了。^②

东三省的陈相屯于 1930 年 2 月开始工作。起初，当地村民认为女青年会受西人主使，专事传教，因此对其开办的学校心存怀疑，报名上学的人也很少。后来，乡人渐渐对女青年会的意图有了新的认识，愿意就学的女子就越来越多了。这些学生有初小毕业者，也有一字不识者，程度良莠不齐，所以被分成了不同级别的班组，授以不同的课程。此外，为了集思广益，增加课外常识，还专设了学生研究团，每周开会一次。其他事工活动还包括（见下表）：

① U121-0-16，《你们为什么不早到乡间来?!》，第 23—28 页。另见 U121-0-9，《五年简述（1928—1933）》，第 32—33 页。

② U121-0-13，《中华基督教女青年会全国协会民二十三、二十四年事工报告》，中华基督教女青年会全国协会印行，1935 年，第 18 页。

日期	性质	内容	人数	
1930年	3月11日	学生家庭演讲会	讲演、唱歌、表演	百余人
	3月18日	卫生演讲	苍蝇之害	60人
	6月3日	智育演讲	宗教与人生、知识与国家	80人
1931年	3月13日	开学式	演讲、唱歌、报告	150人
	5月10日	卫生会	施种牛痘	150人
	5月30日	国耻纪念日	新剧表演	209人
	7月7日	国际演讲会	外交问题	160人
	7月10日	毕业庆祝会	教育与人生之关系，新剧歌舞	300人

当地的许多女学生每天赶四五里路去读书，“当狂风暴雨之日，仍跋涉而来，加以陈相屯地势洼下，道路泥泞，雨具缺少，非有觉悟者决不愿受此苦楚，前来读书”。“且彼等更富于耐苦精神，每当课余之暇，即从事于修理工作，如抬土、砌墙、铺地、糊棚、修筑厕所等工作，无不操之学生之手。凡曾目睹伊等工作者莫不惊叹此种精神，为城市妇女所绝无，乡村妇女所仅有焉。”陈相屯“在许多方面是我们（女青年会）最有希望的服务区之一”。但九一八事变后，东北的局势混乱不堪，原来主持该区乡村工作的陈馥秋干事从1931年冬到1932年春都在辽宁女青年会办理救济乡村难民的工作，陈相屯服务区的工作已无法继续下去^①。

以上“到乡村去”的女青年运动首重识字教育，这固然是因为乡间目不识丁的女子很多，但在女青年会看来，更重要的原因是“识字犹如一种工具，工具拿到手了，就能使妇女用这工具来建设良好家

^① U121-0-16,《你们为什么不早到乡间来?!》，第11—16页。另见U121-0-9,《五年简述(1928—1933)》，第31—32页。

庭，提高生活和改良社会了，这才是我们（女青年会）的愿望！”比如，“妇女的意见是无关紧要的，读书人明理，他们的意见谁不尊重？这是福山人的普通心理。因此我们（女青年会）教妇女读书识字，不啻给她们提高了地位，至少她们的意见在家庭里有人理会了”^①。因此，作为一种工具，识字运动有助于改善乡村工作^②。1932年在燕京大学举行的乡村干事会议上，与会者认为，之前的乡村工作最注重识字教育，以后还需注意公民教育和家事训练等^③。

团契组织和娱乐活动也是乡村女青年运动的重点，基本上每个乡村服务区都有不同的团契组织。福山妇女服务团的成员在讨论自身变化的时候说：“从前没有走过这么多的路，没有跑到别的村去开会，也没有会到这么多的朋友。四年前（1928年）怕见生人，怕说话，精神和态度也都是不自然的。”^④广东台山的乡村干事问当地妇女是否喜欢同乐会和节期庆祝会，她们说：“赴会欢笑时不觉忘了一切平时的烦恼；赴会欢笑后觉得精神爽快多了；赴会时教我们唱的歌或做的游戏真好玩，请你得闲暇时再教我们；再拉我们这样年老的人（她们还没有40岁）去当副员……”^⑤从这些乡村妇女朴实的言语中可以感受到她们在团体中的改变以及收获的快乐。

何耀坤干事在回顾福山区工作的报告中，形象地比较了女青年运动进入该区前后乡村女子的不同（见下表）^⑥：

-
- ① U121-0-16，《你们为什么不早到乡间来?!》，第6页。
② U121-0-7，《中华基督教女青年会第三次全国大会记录》，第26—27页。
③ U121-0-1，《干事手册》，第22页。另见U121-0-16，《你们为什么不早到乡间来?!》，第30页。
④ U121-0-16，《你们为什么不早到乡间来?!》，第20页。
⑤ U121-0-16，《你们为什么不早到乡间来?!》，第27页。
⑥ U121-0-51，何耀坤：《一年工作的回顾》，《女青年月刊》1929年6月乡村号，第37—38页。

从前的她们是： 目不识丁的 只会绣花的 脚缠得小小的 口不敢多开 耳不得多闻 没有交际同乐机会的 不出闺门，见人就躲的好女子	现在的她们是： 能读书看报 又会写信记账 脚愈放愈大 口能唱歌能赞美 听见了许多有益身心的演讲 认识了许多异乡的朋友，得到了不少慰藉 居然可以走到异乡去向会众证实自己的光明新生活，而且能化装表演
只晓得有家乡，不晓得世界人类彼此的相关 迷信的，不敢照相的	知道人与人类有同胞的相关，互相服务的道理 准许我们把她们的相片印在月刊里

从中可以看出女青年运动对乡村女子个体成长的帮助。其实，“乡村妇女性格的改变、家庭的改变和社会生活的改变是每个服务区都出现的明显效果”。^①女青年会“抱定造成全人的标准，对于乡村妇女的德智体灵各方面，都顾得周到。她们的目的和成功，可以从该会乡村部主任黄福英女士说的一句话看出来，就是‘中国乡村妇女的体量、勇气和信仰，要与女青年协会的全体化合；现在，她们（乡村妇女）藉着自身的热忱和彻悟，已经渐渐地获得新生命了’”^②。

至1933年女青年会召开第三次全国大会的时候，已有十余位乡村代表赴会了。“这是她们与全国的女青年运动发生直接密切接触的唯一机会，（这次接触）使她们深深地感觉到自己是这运动的一分子，并且应是最大的分子；因为要建造新社会，根本工作就是振兴农村。那农村的妇女，也不甘站在旁观或被动的地位，她们对国家，对社会，对本会运动都应有相当的贡献，所以在农村组讨论时，她们就回

^① U121-0-9，《五年简述（1928—1933）》，第35页。

^② U121-0-51，傅葆琛：《我国乡村妇女生活的实况与女青年会的责任》，《女青年》1930年第9期，第14页。

‘怎样能使我的乡村有特别的贡献？’她们认为要做建设新社会的工作，就要先从改良自己的乡村入手。”这些乡村代表和乡村干事一起讨论了乡村女青年会的建立，乡村卫生状况的改善，乡村娱乐活动的改良以及乡村生计的提高方法等问题^①。最后，大会通过了关于农村的决议案。“此次三全大会，研究民生社会各种问题时，咸以为复兴农村事业实为建造新社会之必要工作。女青年会之初步乡村工作试验已给予改造前途一线光明，但欲走上建造新社会途径，尚须作更进一步的努力，兹议决方策如下：女青年会于今后工作程序中，特别注重农村事业，尽量予以发展的机会。（1）注重实际教育（如卫生娱乐等）以求改善乡村妇女实际的生活，（2）帮助解决农民生计问题（如指导农民采用科学方法种植，提倡家庭副业，提倡组织合作社等）以求解除农民经济之压迫。”^②综上所述，女青年会开展的乡村女青年运动坚持以德智体群四育为基础，同时兼顾农民的生计问题；目标则是解决农村妇女的切身问题和改善她们的实际生活，并最终培养她们的社会参与意识，以期新社会的建造。在三全大会上，来自乡村的妇女代表可以和乡村干事一起讨论乡村女青年会的建立以及乡村如何改良的问题，这无疑就是女青年会乡村工作所取得的实质性成果。

四、结论与思考

1. 女青年运动的发展

女青年运动是女青年会的核心内容。它体现了女青年会的两个原则：（1）不是随波逐流，与世浮沉的，乃是具有固定的宗旨与目标领

① U121-0-7，《中华基督教女青年会第三次全国大会记录》，第23—31页。

② U121-0-7，《中华基督教女青年会第三次全国大会记录》，第81—82页。

导社会的向前，谋求妇女个性的发展，增进人生福利的；(2)不是浮泛的超然派，苟安于不良社会的现象之下，而幻想天国乐园的，乃是根据社会环境的要求，作切实改造的工夫，使天国在人间实现的^①。前者决定了女青年运动的系统性，后者决定了女青年运动有一动态的、不断完善的过程。一全大会上通过的女青年会宗旨是：联络、建设及发展中国各地之女青年会，并与世界各地女青年会协力工作，以促进女子德智体群四育之兴趣，俾得协助教会，引领女子，使之能得救主耶稣完满之生活而建设天国于世上^②。二全大会上通过的宗旨是：本基督之精神，辅助发展各地女青年会并联络各国女青年会以促进妇女德智体群四育之发达，俾有高尚健全之人格、团契之精神，服务社会，造福人群^③。这个宗旨沿用了下来。对比这两者可以看到，女子的德智体群四育始终是事工的出发点，这四育架构起了系统的女青年运动。但事工的内容确实发生了变化，二全大会的召开正是女青年会事工转折的标志，“社会环境的要求”开始在女青年运动中得到体现，女青年运动的动态性亦随之显露。

首先，女青年运动主体的范围扩大了，它确实“到民间去”了，去直接发动那些挣扎在社会最底层的劳苦妇女加入运动，准备“藉着已存的地位及能力，促进全国妇女界的大团结”^④。女青年运动最早向“大城市的家庭着手，将从不出大门的闺秀请了出来，研究家庭中当兴当革的事务……女青年会从家庭里又走到学校里去。自1922年

① U121-0-50，丁淑静：《今日中国基督教女青年会的使命》，《女青年》1928年第9期，第9页。

② U121-0-5，《中华基督教女青年会第一次全国大会记录》，第184页。

③ U121-0-6，《中华基督教女青年会第二次全国大会记录》，第20页。

④ U121-0-6，丁淑静：《今日中国基督教女青年会的使命》，《中华基督教女青年会第二次全国大会记录》，第73页。

以来，女青年会学生部对于在校的学生，积极地鼓励她们注意女青年会的事业……女青年会从学校里又走到工厂里去，叫她们认识自己的人生价值，社会与她的关系，不自馁，不自弃地共同负担改进社会的工作。新近女青年会又从工厂里走到乡村里去，唤醒她们改善自己的生活，叫她们知道乡村的改进不是别人可以代劳的，是她们自己本身的责任。这样济济一堂，自城市家庭的妇女起，至于学校学生工厂女工农村妇女的代表，来共赴这第三次女青年会的大会了”^①。

其次，女青年运动的事工内容有所调整。传教、德育和实现个体丰富是女青年会前期的事工重点，一全大会通过的宗教教育议案便强调“女青年会的工作以教会为中心，宗教教育应为各种事业的中心”^②。二全大会之后，经过非基运动和本色化运动涤荡的女青年会开始调整其事工的方向和内容。在劳工妇女和乡村妇女中开展的女青年运动仍从德智体群四育出发，但事工的主要内容是识字教育、公民训练、卫生运动和团体工作。德育的重点也不再是传教性质的事工，而是“破除迷信，灌输基督的人生观和树立以基督的精神和人格为依归的道德标准”^③。比如在山东福山开展的乡村事工中，德育工作的内容就是“力辟迷信，导引至于‘上帝是爱’之道，‘爱人如己’之行为，但并未趋于任何礼拜仪式的实施”^④。上述事工都侧重于女子个体的发展，而注重团体工作的理由则是为了让妇女“发生一种社会的责任心”^⑤。正如前文所述，日臻完善的女青年运动此时既是一种妇女运动，致力于

① U121-0-7，李冠芳：《女青年会演进的感言》，《中华基督教女青年会第三次全国大会记录》，第141页。

② U121-0-5，《中华基督教女青年会第一次全国大会记录》，第178页。

③ U121-0-6，《中华基督教女青年会第二次全国大会记录》，第36页。

④ U121-0-16，《你们为什么不早到乡间来?!》，第21页。

⑤ U121-0-1，夏秀兰：《什么是女青年会》，第9页。

解决妇女切身的问题，同时又是一种社会运动，致力于唤起整个团体中的人共同起来从事基本的社会改造运动以促成良好的社会。早期以传教和宗教教育为中心的女青年运动已不复存在。

其实，女青年运动注重女性个体的发展和生命的丰富是源于其基督教传统，因为基督宗教从很大程度上说是一种人格宗教，以耶稣基督的人生经历昭示生命的意义和人格的充满。但20世纪初年之后的女青年会也受到社会福音神学思潮的影响。这种运动摆脱了传统神学所关心的个人伦理问题，转而研究社会伦理，探讨社会上失业、童工、福利待遇、城市贫民以及工人运动等问题，开始考虑基督教福音的社会意义^①。社会福音使越来越多的教会人士认识到，教会有责任改良和重建社会，个人只有在同社会相互影响的过程中才能得到发展^②。而“独善其身”的观念和做法在岌岌可危的近代中国显然是不易实现。于是，从西洋舶来的基督教女青年会，她的思想也逐步演进，并最终转向了纵深层面的制度问题和民族解放问题。

1932年之前，在《女青年》月刊上曾断续发表过几篇关于十月革命后苏俄妇女情况的文章，比如《苏俄妇女生活近况》和《苏俄的女权》等，其中谈到了十月革命对苏俄妇女解放的意义^③。从1932年1月至1933年2月又连续发表了一系列相关文章：《苏俄妇女生活

① 于可主编：《当代基督新教》，东方出版社1993年版，第30页。

② 雷雨田：《上帝与美国人——基督教与美国社会》，上海人民出版社1994年版，第95页。

③ U121-0-51，徐白：《苏俄妇女生活近况》，《女青年》1929年第8期，第10—13页。“自从经过了1917年的大革命以后，一般下层阶级的妇女便很得势。经过了那次困苦危机的无产革命，她们才完全得到政治的自由平等，社会的解放，以及各种选举权。”U121-0-53，西山：《苏俄的女权》，《女青年》1931年第6期，第29—35页。“在名义上，她们是世界妇女的先进；在实际上，也已较革命以前的地位大有进步了。但整个的苏俄，还是和其他各国一样，在现今的时期中，仍然是男子的国家，并不是女性共有的乐园。但是苏俄是改进妇女地位和进行女性解放的出发点，更是和男子立在平等地位，来建造新世界的试验场。”

的一斑》、《苏联妇女生活之转变》、《苏联妇女生活之转变（续）——妇女教育与政治生活》、《苏联妇女生活之转变（续）——婚姻与性爱》、《苏俄的妇孺保护政策——苏俄妇孺保护政策的理论》、《苏俄革命女儿的素描》、《苏俄妇孺保护政策的实际意义》和《苏联妇女在法律上的权利》等。发表这些文章的主要意图是介绍十月革命带给俄国妇女的改变，“十月始终是妇女解放史上划分新旧时代之界碑。从这一界碑出发，就是俄国妇女第一次真正踏上解放道路的开始。她们现在所走的途程还很短，但她们已经在创造她们的新生命了，并且已有了相当的成绩，有了相当的经验了”^①。这一系列文章都从正面肯定了改变制度所具有的治本之用。

与此同时，从1929年开始，协会书报部就不断地在《女青年》月刊上发表推翻、改造现有经济制度和妇女应投入民族解放运动的文章。比如：《中国革命与妇女》、《中国妇女的地位》、《妇女思想的解放》、《妇女解放的社会联系》、《怎样干妇女运动》、《国难期中妇女应有的觉悟》和《城市妇女运动的分析和倾向》等等。其中都谈到妇女要求解放就必须打破现有的经济制度、经济形态，先争得经济上的平等^②。

① U121-0-54，碧云：《苏联妇女生活之转变》，《女青年》1932年第5期，第55—62页。

② U121-0-51，单伦理：《中国革命与妇女》，《女青年》1929年10月刊，第8页。“我们要认清妇女运动的对象，就是要推翻现有的资本经济制度。”U121-0-54，徐雉：《妇女解放的社会联系》，《女青年》1932年第1期，第22页。“在现在这种经济形态底下，生产工具既为一部分男子所独占，一切所谓教育平等，结婚自由，职业均等，参政运动，都是少数妇女的事，都是畸形的发展，不能彻底实现的。反之，如果要这一切得到实现，则只有在自己与生产者的独立国家有自己的生产工具底下才有可能。”U121-0-54，瘦侠：《怎样干妇女运动？》，《女青年》1932年第7期，第5—6页。“妇女运动的目的，无非是，如何能使妇女有平等的权利，如何能以她们的最善能力贡献于社会，如何使妇人成为人类社会中的有用的人员。——这目的即是如何组织社会才能消灭压迫、榨取、穷苦，使社会中的每个人，都得到精神上、肉体上的幸福，而目的的归结，非除去贫富的隔绝，和这些隔绝而起的弊害不可。但在资本主义的社会里，断不能梦想其成，要实现妇女运动的目的，非打倒资本主义的社会不可。要谋妇女的共同利益，只有改革现存国家的法律、制度和社会组织。”

“历史上妇女的被压迫是受着经济的生产关系之变动，并不是单独的对男性的仇恨。因此，妇女要求解放，首先必要明了经济上平等之必需实现。这决不是在私有财产制度下可以得到，而是应当先改革这个社会的经济制度！”^①另外还谈到了中国妇女的解放运动应该与民族解放的革命运动打成一片，因为中国革命是解放全中国人民，便也解放了妇女^②。“以往追求所谓男女平等，女子财产继承权和参政权的妇女运动都是资产阶级妇女的高等玩意儿，这种妇女运动的目的，是资产阶级妇女的目的，这种妇女运动的方法，是资产阶级小姐太太们的撒娇政策……我们的妇女运动是为这些太太小姐们去干，还是应该为大多数的无产妇女去干？无疑的，我们的妇女运动应该是解除大多数无产妇女的痛苦……怎样能解除大多数妇女的痛苦？首先，我们便须认清妇女运动的发生与开展，不是单独存在的东西，而是随着社会的大转轮向前推进的。因此，妇女运动，必须和社会运动一起踏步，尽力于整个社会的革命工作……切实的说，妇女运动必须抛弃这资产阶级的范畴，到工厂里去，到农村里去，把这广大的劳动妇女群组织起来，领导她们走上正确的斗争之路，以从事于社会斗争中妇女运动的

-
- ① U121-0-55，陈企震：《城市妇女运动的分析和倾向》，《女青年》1933年第7期，第10页。
- ② U121-0-53，龚瑞祥：《妇女思想的解放》，《女青年》1931年第7期，第7页。“我希望今后的妇女们思想是社会革命的思想，被压迫者对于压迫者反抗的思想，是彻底改造社会的思想；因为社会改造了，女子才有真正的解放，因为旧的社会破坏了，旧的礼教，旧的思想才能彻底打破。”U121-0-54，徐雉：《妇女解放的社会联系》，《女青年》1932年第1期，第21页。“只有中华民族完全独立，世界劳动者解放底下，中国妇女运动，才能够得着正面的，彻底的解放。”U121-0-55，张健思：《国难期中妇女应有的觉悟》，《女青年》1933年第2期，第4—5页。“中国被压迫的妇女也是中国民族之一分子，也整个地处在帝国主义和国内恶势力地侵略和压迫之下，所以妇女要为本身求解放，要为民族争自由，也必须及时起来与全国民众共同携手，一致地作坚决地奋斗。”

这部门的斗争。”^①

女青年会开展事工的思想“由浅入深，由简入繁地随时代与环境逐步演进。最初，它对于社会，是改造，是局部的改造，是注重个人问题甚于制度问题，是毅力多而经验少的。经过二十余年的过程，它将各级妇女打成一片，以众志成城的坚决团契，用比枪炮更厉害的利器——真理与人格，温柔文雅地各自站在自己的立场上，去除掉阻碍人生幸福及社会进步的障碍物。这次三全大会，她能负起建造新社会的责任。这一层演进，更令人耳目一新，精神一振。‘建造’二字，不是改造的意思。建造乃是整个的有它的计划，用它的材料，尽它的人工，另造出一个新社会。新，是社会上未曾有过的”^②。以个体发展为核心观念的女青年运动吸纳了群体团结、服务社会的观念。此后，这两种观念便在女青年运动中融合共生了^③。将劳工妇女和乡村妇女带进女青年运动，并注重在她们中间开展团体工作，这正是女青年运动随时代环境的要求进展不息的历程。

2. 另一种妇女运动

妇女解放运动存在两个层面的解放，一个层面是内在解放，也就是自我解放、个体解放；另一个层面是外在解放，也就是社会解放。西方的女权运动着重于内在解放、强调个性独立和自由、自立的认识，却相应地淡化了外在解放。中国的妇女解放运动一直与社会解放

① U121-0-54，瘦侠：《怎样干妇女运动？》，《女青年》1932年第7期，第1—5页。

② U121-0-7，李冠芳：《女青年会演进的感言》，《中华基督教女青年会第三次全国大会记录》，第141—142页。

③ U121-0-3，《1934：中华基督教女青年会干事联合合同工录》，丁淑静女士的弁言：“窃以为基督教女青年运动，无论在何时代，均为前进的一种能力，因女青年会并非一保守机关，乃一随时进展，活泼果敢之团体，其目的在发展妇女能力，提高妇女地位，以推进社会之进步。另一方面，女青年会侧重集团生活，因此种生活，方有继续生命及伟大之能力”。

运动同呼吸，共命运，并通过民族解放、阶级解放的斗争取得了妇女的解放。但这条捷径的不足之处是对妇女的自身解放不够重视，特别是缺乏深层次的自我反思。再加上中国的妇女解放运动在思想基础、组织形式和斗争方式上明显带有男性化的特点，所以，中国女性的主体意识始终比较薄弱，没有被彻底唤起^①。王政指出：“‘女权’这个词在20世纪初出现时，是一个正面的词汇，是标志先进文明的一个词。国共两党在第一次合作的大革命之中，既吸收了大量女权主义的议题来吸引妇女，又对独立的女权组织予以排斥，把不介入大革命的妇女组织和活动界定为狭隘的资产阶级女权主义。”^②郭佩兰在其研究中提到中国的女基督徒认为解放她们自身和解放全中国人民这两件事并不矛盾，因为占一半人口的妇女解放了无疑会使国家强大。但马克思主义妇运者则认为妇女解放一定是中国人民全面解放的一个组成部分，她们批评女基督徒过于西化和资产阶级化，只关心“女权”^③。

在这些研究的基础上来看看女青年会的女青年运动。首先，它是一种妇女运动，坚持“只有由妇女们自己负责去推动她们的事业，她们才能得到发展”。“女青年会原来虽不是一种女权主义的组织，但它却要使妇女有团结的机会，以唤起社会人士注意妇女的问题，并使她们藉着联合的力量与冲动，去推进妇女所必须注意的事业。”^④作为基督

① 余亚平：《中西妇女运动差异》，《上海妇女》1997年第12期。另参见《社会性别与中国的现代性——王政博士12月9日在复旦大学的讲演（节选）》，《文汇报》（沪）2003年1月12日。另参见胡传荣：《共同的追求 相异的途径——中西方妇女运动的发展历程及其对比》，载《妇女研究在上海——世纪之交的上海妇女研究》，上海科学普及出版社2000年版，第224—225页。

② 《社会性别与中国的现代性——王政博士12月9日在复旦大学的讲演（节选）》，《文汇报》（沪），2003年1月12日。

③ Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity, 1860—1927*, Conclusion p.187—193.

④ U121-0-1, 夏秀兰：《什么是女青年会》，第10页。

教妇女团体，女青年会关注妇女切身的问题，并强调妇女本身参与妇女运动的主体性，这是它与女权组织类似的地方。但另一方面，经过非基运动和本色化运动，女青年会逐渐将事工的重点转向下层工农妇女，试图通过四育唤起她们的主体意识和社会责任心。这又是它与不少脱离了民间下层妇女的女权组织的区别^①。其次，它并非只关心女权。1929年之后，随着对近代中国社会发​​展体认的加深，它也意识到了整个社会的制度问题并认同了妇女运动须从属于更为迫切的民族解放运动的观念。召开三全大会时，它更以“建造新社会”为讨论主题。这不啻是一个民间妇女组织在国家危亡之际所能表达的较为深刻的政治关怀，而且它在下层妇女中开展的团体工作也有其政治意义。“虽然参加女青年会女工夜校的妇女人数只占有女工数量的极少部分，但1937年之后，绝大部分活跃在劳工运动和共产党里的女工都将她们最初的‘政治觉醒’归功于女青年会为女工举办的夜校教育”^②。

李小江在分析了近千份20世纪中国妇女的口述资料后指出：“她们的个人情结往往与‘社会—民族—国家’纠缠在一起，与某个历史事件或政治运动密切相关，并由此判断‘值’或‘不值’，有‘意义’或‘没有意义’；个体身份通常在‘政治背景’中被确立……20世纪中国妇女与‘民族—国家’的关系，以其空前未有的深度和广度，体现在每一个女人的个体经验中——在这种关系中，女性角色多半仍然

① Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity, 1860—1927*, p. 131—132, p. 136. 非基运动、工人运动以及马克思主义妇运者的批评提升了基督教妇女领袖的政治意识，使她们认识到基督教妇女运动的资产阶级局限性和联合工农妇女，扩大妇运基础的必要性。

② Emily Honig, *Sisters and Strangers: Women in Shanghai Cotton Mills, 1919—1949*, Stanford: Stanford University Press, 1986, p. 217. 转引自 Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity, 1860—1927*, p. 135.

是被动的；尽管她们也在时代的裹挟中与时俱进，却仍然不能成为自己生命和命运的真正主人。而换一个角度，从女人自身看，惟有教育和职业，可以从主体意义上改变女性个体生命的内在品质，在时世变迁中显出其持久的分量——无论怎样的时世动荡，它们都是女人（个人）不断成长的基础。”^①如果我们仍以“政治背景”为幕，但从女性个体成长的角度来看女青年运动，那么我们看到的是介于马克思主义妇运和女权运动之间的另一种妇女运动——第三种妇女运动。

思想上，它认同妇女运动是社会革命的一个部分，民族解放运动是中国妇女解放的前提，底层的工农妇女是妇女运动的主力；实践中，它到民间去发动工农妇女投入女青年运动，试图通过四育唤起她们的主体意识，增强她们的社会责任心，然后投入“建造新社会”的运动。它思想上的认识较女权组织深刻、彻底，并与马克思主义妇运者的观念有类似之处；然而它实践中的女青年运动却与女权运动有类似之处，达不到马克思主义妇运的战斗性和彻底性。一方面，女青年运动发动的工农妇女人数不多，只局限于几个大城市里的女工和几个乡村服务区里的农妇，而且其中不少人最终还是转向了革命；另一方面，在工农妇女里开展的女青年运动其实还是先考虑女性个体的成长，然后在个体成长并有了社会责任心的基础上能够团结起来参与改造社会的运动。正如前文所引之言，“以众志成城的坚决团契，用比枪炮更厉害的利器——真理与人格，温柔文雅地各自站在自己的立场上，去除掉阻碍人生幸福及社会进步的障碍物”。女青年会和它开展的独特的女青年运动就是这样游移在马克思主义妇运和女权运动之间，成为第三种妇女运动。

这类妇女运动的积极性和消极性其实都能回溯到它本身的基督教

^① 李小江主编：《让女人自己说话——独立的历程》，三联书店2003年版，第3页。

渊源。从女性个体发展的角度看女青年运动，它能够“到民间去”开展四育，以期唤起社会最底层妇女的主体意识，使她们能拥有健全的人格和丰富的生命，这无疑有助于“改变女性个体生命的内在品质”，因此对中国妇女的内在解放和自身解放具有积极的意义。这个特点就与人格化的基督宗教密切相关。非基运动和本色化运动涤去了早期单纯为了传教和以宗教教育为重点的事工观念，但作为基督教妇女组织核心内涵的基督精神却始终是支持女青年会开展各项事工的基本原动力和出发点。三全大会上，当时的女青年会会长王国秀女士在其《参加三全大会后的感想》中写道：“早期的女青年会，因了历史的关系，宗教色彩原是比较的重；但是二十余年以来，因着世界潮流的趋势同环境的要求，女青年会的事工已是日新月异，与早期的女青年会，已不可同日而语。会中一切事工的发展，诚然是以纯正的基督精神为宗旨，以基督教教义为根本，但是褊狭的宗教观念，已无存在的余地。”^①对工农妇女开展四育以期造成她们人格的充满，生命的丰富，这与已经内化在女青年会和女青年运动中的基督精神是一致的。比如对女工的四育，“虽然是一个收效很慢的方法，不过它却很可以使工友得着自我发展的机会，发展她们发表意见的能力，产生团结的意识和自动来改善生活的责任心。不仅如此，她们现在也能加入女青年会，对女青年运动有机会作直接贡献。从远一点的眼光看，她们是在练习着含有团体行动的工人运动的初步工作”^②。这样的女青年运动对女性主体成长的积极作用要先于而且大于后起的政治意义。

但另一方面，由于基督宗教崇尚和平主义和唯爱的信念，所以本质上不赞成激进的、动用武力的革命斗争，而倾向于渐进的社会改良。

① U121-0-7，《中华基督教女青年会第三次全国大会记录》，第133—134页。

② U121-0-1，《干事手册》，第35页。

而对女青年会产生影响的社会福音学说与马克思的科学社会主义学说也有本质区别，它实际还是以基督教人道主义为基础的一种改良思潮，拒绝暴力革命^①。美国妇女史家简·亨特（Jane Hunter）认为，中国的女基督徒并没有受制于基督信仰，她们始终心系国家，以国家的需要为思考的出发点，但和世俗的妇女运动领袖不同的是，她们把基督徒力行的精神与自己的救国信念结合了起来，基督信仰变成了她们的推动力之一^②。事实上，女青年会也确实意识到了民族解放运动先于妇女运动的迫切性，在国之将亡的情势下，它作为本土的民间妇女组织，其救国信念丝毫不亚于其基督信仰。但问题是它救国的“力行”实践更多的是渐进的改良，比如它对工农妇女的教育，并不是直接号召她们投身革命，而是帮助她们先发展自我，然后能团结起来改造社会。但底层妇女的自我发展却不是短时期内能完成的。况且，当时大多数的底层妇女还挣扎在死亡线上，何谈内在解放？因此，砸碎加在中国妇女身上的外在桎梏是那时的当务之急。于是，在近代中国的历史进程中，这类运动总是比不上激进的政治斗争来得彻底。而这类妇女运动的态度也被马克思主义妇运者批评为“不参与中国民主运动与政治斗争的保守态度”^③。其实，从1930—1948年，有11400余名女工毕业于女青年会的女工夜校，但90%的学员都加入了中国共产党，成为了工人运动和民主运动的骨干^④。

基督教的渊源促成了在近代中国既不同于马克思主义妇运又区别

① 雷雨田：《上帝与美国人——基督教与美国社会》，第94—97页。

② Jane Hunter, *The Gospel of Gentility — American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*, Chapter 7: Chinese Women and Christian Identity, pp. 229—255.

③ 中华全国妇女联合会：《中国妇女运动史（新民主主义时期）》，第136页。

④ 张化：《上海宗教通览》，上海古籍出版社2004年版，第489页。

于女权运动的第三种妇女运动——女青年运动。基督教之于在近代中国发展的女青年会实是有弊有利。以往述其弊时过于浓墨重彩，对其利却太过轻描淡写；即强调了基督教立场给这类妇女运动造成的政治局限性，而没有看到以基督精神为内核的这类妇女运动在唤起女性主体意识上的正面意义。1930年，女青年会的干事在述及二全大会后女青年会的发展时写道：“澄清人们观念的关键在于，有一天他们不再认为宗教和‘帝国主义’是同义词。”^①事实上，作为基督教妇女团体的女青年会在近代中国开展的农工事业不仅展示出了一个独立于政党、政府组织的民间妇女团体对作为社会弱势群体的农工妇女的无私帮助，而且还通过它一贯坚持的德智体群四育，唤起了不少农工妇女的主体意识和社会责任心，增强了她们的社会参与能力。女青年会是一种基督教团体，但它“不限于那些自称基督徒的人，而是以基督的原理与理想为立身处世之本。它的宗旨说，本基督之精神，从事某种工作。这就是说，女青年会的领袖具有一种深切的宗教动机；她们信仰人们有种种的可能性；她们要追求‘上帝的国’，或是一种‘公义的世界’，或是一种‘合作的社会’，或是任何名称的新社会。这就是有一种超越个人的东西，能使生命发生更大的意义”^②。由这种基督精神支持的女青年运动确实对近代中国妇女的内在解放和社会参与能力的提高有所帮助，它的存在充实了近代中国妇女解放的内容。但在近代中国革命形势不断高涨的情况下，在千百万中国底层妇女最急需基本生存权的情况下，它的发展也因“不合时宜”而步履维艰，时代和环境的要求是女青年运动不得不面对，却又无法彻底解决的难题。

随着新中国的建立，中国妇女的外在解放终于完成了，而妇女的

① U121-0-35, *A Study of the YWCA of China: 1890—1930*, p. 73.

② U121-0-1, 夏秀兰：《什么是女青年会》，第3页。

内在解放更是一条长路。“新中国的建立，消除了男女不平等的制度性因素，国家和政府从法律上保证了男女平等的地位。但是，制约女性发展的其他因素，如生产力发展水平、女性的教育水平、社会文化观念的更新、女性的自主意识等，并没有随着新中国的建立而解决。”“中国大多数女性解放的意识没有觉醒，造成中国妇女的社会权利与妇女的社会能力有着悬殊的差异，从而构成一对矛盾；经济体制改革，还原了社会本来的面目，使这一矛盾突出。”^①当前，妇女与发展的课题已列入联合国的日程之内，而强化女性的主体意识和提高女性的综合素质也已成为我国妇女工作的重点之一^②；此项研究或许能提供一些相关的历史资源，以为借鉴。

（作者单位：上海大学历史系）

① 林吉玲：《二十世纪中国女性发展史论》，山东人民出版社 2001 年版，第 259—260、258 页。

② 《妇女研究在上海——世纪之交的上海妇女研究》，第 4 页。

苦难的模式：近代岭东地区 女基督徒的传道与证道

胡卫清

在中国教会历史的研究领域，不少学者对妇女布道及相关事业的关系问题给予了专门关注，如珍妮·亨特对于美国妇女传教士在华宣教事业的研究^①，盖尔·格雷厄姆对美国新教传教士对中国传统性别制度的批评及其在学校教育中所实行的相关改革的研究^②，这些研究尽管已涉及到本地信徒，但严格说来仍带有较明显的差传史研究色彩。相比之下，郭佩兰对中国妇女与基督教的关系的探讨较为全面，分析了基督教妇女布道事业的具体处境、本地妇女的神学观念与宗教经验、妇女在教会活动中的角色与地位、基督徒妇女与社会改革的关系^③。鲁珍晞则研究了广东客家地区妇女信徒的皈依与经验^④。总的说来，关于本地女信徒尤其是妇女传道的研究在整个中国基督教历史研究中仍然显得十分薄弱。

-
- ① Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Woman Missionaries in Turn-of-the-Century China*. Yale University Press, 1984.
 - ② Gael Graham, *Gender, Culture, and Christianity: American Protestant Mission Schools in China 1880—1930*. New York: Peter Lang, 1995.
 - ③ Kwok Pui-lan, *Chinese Woman and Christianity 1860—1927*. Atlanta: Scholars Press, 1992.
 - ④ Jessie G. Luts and R. Ray Luts, *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850—1900*. New York: M. E. Sharp, 1998.

检视以往成果，学界一般都积极肯定基督教会近代中国妇女解放运动中的引导作用，咸认为教会在提倡男女平等、推进天足运动、反对一夫多妻和溺杀女婴等多方面作出过贡献，这就提出了一个问题：既然教会在推动妇女的社会解放方面颇有成效，那么符合逻辑的推论就是在教会体制内部妇女也应获得相应的“解放”，甚至更大程度的“解放”，因为以当时教会的实际影响不可能主导社会，但却完全可能主导教会本身的行为。有的学者认为，与中国民间教派里的情况一样，妇女在基督教教会内作为一种力量其地位更为平等，作用更为重要，在教会的会友中亦占有相当比例^①。问题是这种妇女“解放”在教会内部究竟达到一种什么样的程度，妇女究竟在哪些教会的机构中发挥作用，可否通过典型个案来验证上述推论。但是，笔者翻检岭东地区的基督教史料时发现一个现象：即女性基督徒的群体性“隐身”和“失语”。在留存比较完整和丰富的本地教会档案资料中，有关本地女性信徒的资料非常少且很零散，在教会的正式会议文件中很少能看到女性的活动，而由教会官方所撰写的教会人物传记竟然没有一名本地女性。事实上，这种状况并非史料在留存过程中的技术问题所致，因为不仅在中文文献如此，即便是在相对比较专门的女宣道会档案中也很难找到有关本地女信徒的系统资料，尤其是个人的传记和文章。这种女信徒集体性的“失语”状况应当不是只在某一教会中存在，而是带有普遍性的问题，在19世纪尤为严重^②。这促使我思

① Daniel H. Bayes, "Christianity and Chinese Sects: Religious Tracts in the Late Nineteenth Century," in *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, ed., Suzanne Wilson Barnett and John King Fairbank, Cambridge, Mass.: Harvard University, 1985, p. 128.

② Jane Hunter 就曾指出在美国教会文件中没有中文档案资料，也找不到中国基督徒的自传出版物，这使得依据文献来论述19世纪乡村女信徒的经验变得特别困难。Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Woman Missionaries in Turn-of-the-Century China*, Yale University Press, 1984, p. 230.

考，是什么原因造成女性在教会文献中的隐身现象，是本地女性信徒和传道人的活动在教会历史上无足轻重，还是别的什么原因，我希望探讨女信徒在教会权力结构中的实际地位，并藉以说明教会体制对于教会史上的女性形象构建的作用。

一、女信徒：作为统计意义上的多数

本文所指的岭东地区系指莲花山脉以东的广东东部地区，现通称粤东地区，包括今天的汕头、揭阳、潮州及梅州地区。在近代岭东地区主要有英国长老会和美国北浸信会^①和巴色会等三大基督教宗派在此传教，不过限于资料，本文着重考察长老会和浸信会在本区域的传教活动，应当指出的是传教意义的岭东地区并非与政区地理意义上的岭东地区完全重合，而是有所出入，这是必须先予说明的。

考察妇女在岭东教会中的地位与影响，首先必须考察妇女信徒作为一个群体在教会中所占的比重。根据李榭熙的研究，早期岭东地区女性基督徒在基督教初传入时人数要远少于男性，而在汕头和潮州府城里女信徒相对于男信徒比例更低，男性是女性的两倍和四倍这似乎说明女信徒在城市遭遇了更多的文化与社会障碍^②。这种性别比例

① 学界亦用浸礼会指称该会，以与美南浸信会相区别，但在本地中文文献中该会均称浸信会，故本文亦采用北浸信会及浸信会称呼该会。

② Joseph Tse-Hei Lee, *The Bible and Gun: Christianity in South China, 1860—1900*, New York & London: Routledge, 2003, p. 72—76. 按：笔者根据中文的岭东浸信会会友姓名录进行统计，信徒总数和男信徒人数与李榭熙提供的数据有微小的差异，截止到1897年该会共发展信徒2096名，而有姓名可考者2091名，其中男信徒1341名。（汕档：民国资料C184《岭东嘉音》第10、11、12期合刊（1936年12月），《岭东浸信会历史特刊》，主历1860年岭东浸信会创始至1910年会友姓名录。）

到 20 世纪 20 年代中华续行委办会对基督教事业进行调查时似并无太大改变^①。不过值得注意的是在一些城市堂会女信徒人数已经超过男信徒^②，这说明到 20、30 年代妇女信徒在城市和大集镇已有大幅度的增加。1930 年岭东浸信会七十周年时根据部分堂会所提供的男女信徒人数可以断定，此时男女信徒的比例已大体持平，一些堂会甚至女信徒要远多于男信徒^③。

根据笔者对 1948 年到 1949 年上半年岭东大会 69 个堂会的统计（该堂会数目已经占到多数），基督徒的性别比例已经发生根本性的变化，女性信徒人数全面超过男性人数，在全部信徒人数中所占比例达到 57%，其中一些规模较大的城镇堂会女性在其中均占多数，如潮州潮安堂女性比例为 54%^④，汕头锡安堂为 58%^⑤，揭阳堂 62%^⑥，汕尾 58%^⑦，河婆 52%^⑧，汤坑 58%^⑨，大埔 73%^⑩。尤为重要的是这种现象不仅在城市是如此，而且在多数乡村堂会也多是如此，如盐灶女性信徒比例为 56%^⑪，龙口为 58%^⑫，埭头为 66%^⑬，百侯为 67%^⑭，凤塘为 69%^⑮，

① 中华续行委办会调查特委会编：《中华归主：中国基督教事业统计 1901—1920》（上），中国社会科学出版社 1987 年版，第 354 页。

② 汕档：民国资料 C403，五经富区会年录（1928 年），1927 年五经富区会人数综表。

③ 汕档：民国资料 C263，汕头区会桃山堂会教友姓名册（1945 年重订）。

④ 汕档：12-11-28，潮安堂会统计报告表（1948 年 11 月 15 日）。

⑤ 汕档：12-11-28，锡安堂会统计报告表（1949 年 4 月 20 日）。

⑥ 汕档：12-11-28，揭阳堂会统计报告表（1949 年 1 月 1 日）。

⑦ 汕档：12-11-28，汕尾堂会统计报告表（1948 年 12 月 25 日）。

⑧ 汕档：12-11-28，河婆堂会统计报告表（1949 年 1 月 25 日）。

⑨ 汕档：12-11-28，汤坑堂会统计报告表（1949 年 4 月 13 日）。

⑩ 汕档：12-11-28，大埔堂会统计报告表（1949 年 4 月 13 日）。

⑪ 汕档：12-11-28，盐灶堂会统计报告表（1949 年 2 月 28 日）。

⑫ 汕档：12-11-28，龙口堂会统计报告表（1949 年 3 月 13 日）。

⑬ 汕档：12-11-28，埭头堂会统计报告表（1949 年 3 月 20 日）。

⑭ 汕档：12-11-28，百侯直道所统计报告表（1949 年 1 月 15 日）。

⑮ 汕档：12-11-28，凤塘堂会统计报告表（按：原表无日期）。

东寮为 73%^①，鳌头为 89%^②，只有少数堂会是男性信徒居于多数。

女信徒超过男信徒的比例在城市里体现的尤为明显，而且这种现象不仅在基督教宗派是如此，在天主教甚至在佛教都是如此。以汕头市为例，1950 年的各宗教性别比例除中国佛教会广东汕头支会和新中华基督教会外，其余各堂（会）女信徒比例都高于男信徒。其中基督教和佛教女信徒的比例都达到了 63%，各教女信徒总的比例达到 60%，这实在是一个不低的比例^③。应当指出的是上述统计资料是汕头市军事管制委员会公安接管部的调查资料，这些资料可靠性如何是必须先予考虑的。教会方面反映的材料与汕头市军事管制委员会公安接管部的调查资料是有一些出入的，至少有少数数据有可能是调查对象提供的大概数据，而这些被调查者可能并没有掌握最切实的数据，以新中华基督教会为例，根据该会 1950 年 8 月的报告，该会有信徒 276 人，其中男性 109 名，女性 167 名^④，女性比例要高于男性。尽管此份资料与前述资料有约半年的时间差距，但半年之内根据该堂的规模无论如何不可能发展 46 名新信徒，因此上述涉及该堂会的数据可能是概数，而非实际数据。据 1951 年汕头市基督教各堂提供的情况，中华基督教会的伯特利堂教徒 984 人，其中男 312 人，女 672 人；同属该会的锡安堂教徒 597 人，其中男 207 人，女 290 人（按：应为 390 人，原文如此）；岭东浸信会纪念堂教徒 375 人，其中男性 126 人，女性 349 人；三一堂教徒 458，其中男性 180 人，女性 278 人；另有听道者 824 人，其中男性 325 人，女性 499 人；乌桥堂有信徒 126 人，其中男性 52 人，女性 74 人；基督教复临安息日会有教徒

① 汕档：12-11-28，东寮堂会统计报告表（1949 年 4 月 24 日）。

② 汕档：12-11-28，鳌头堂会统计报告表（1948 年 12 月 30 日）。

③ 汕档：102-1-50，汕头市教会教堂调查统计表（1950 年 2 月 13 日）。

④ 汕档：S007-1-2，社会团体调查表，吴逊如：汕头新中华基督教会（1950 年 8 月 7 日）。

93人，其中男性42人，女性53人；客语基督教会会有教徒124人，其中男58人，女性66人；另基督徒聚会处有信徒589人^①，浸信会市中堂有信徒320人^②，但没有男女信徒各自的人数。对照1950年军管会的调查资料和次年教会的汇报资料我们可以断定在汕头市女性教徒的人数要高于男性，这一点应无疑问。

现在有一个问题，既然在汕头市各种宗教女信徒均高于男信徒，这是否是因为该市人口中女性比例高于男性而造成的一种自然现象，并无学术上的特别意义？要弄清这一点就必须考察汕头市人口的性别结构。汕头市在1949年6月份的总人口是235 441名，其中男性124 967名，女性110 474，女性占总人口的47%^③；11月份该市解放，总人口为252 565名，其中男性136 405名，女性116 160名，女性占46%^④；12月份总人口252 819名，其中男性136 834名，女性115 985名，女性占46%^⑤，这表明不论是解放前还是解放后汕头市人口都是男性占多数，女性为少数，这就是说在女性总人口低于男性的情况下，在教会中女性人数却远多于男性，且女性的比重一直在增加，1957年汕头市女基督徒已经占到信徒总数的70%^⑥，到1962年时汕头市基督徒总人数为3 450名，其中女性竟然占到总数的72%，为2 492名；就信徒的年龄层次而言，25岁以下者10%，26岁到40岁之间者24%，41岁到55岁之间者32%，56岁以上者34%，中老年占多数^⑦。

-
- ① 汕档：S007-1-1，汕头市基督教调查报告（按：该报告无具体时间，当为1951年）。
② 汕档：85-1-7，汕头市基督教各团体写的情况报告，岭东基督教浸信会情况报告书（按：该报告无具体时间，数据形成的时间当为1951年）。
③ 汕档：102-1-50，汕头市户口统计表（1949年6月）。
④ 汕档：102-1-50，汕头市户口统计表（1949年11月）。
⑤ 汕档：102-1-50，汕头市户口统计表（1949年12月）。
⑥ 汕档：85-1-53，郑少怀：加强团结，进一步展开三自爱国运动（1957年7月）。
⑦ 汕档：85-1-67，汕头市基督教各地区会友人数统计表（1962年5月15日）。

对照前面 1950 年的统计，我们可以看出，男性基督徒的人数此时有很大幅度的下降，仅为 1950 年的 58%，而女性基督徒的人数也有所下降，但幅度要小得多，约为 1950 年人数的 89%，到 1964 年汕头市基督徒总数为 3 483 名，女性为 2 513 名，仍占总数的 72%^①。在中华人民共和国成立初期特殊的政治宗教环境里女信徒人数依然相对比较稳定，可能与他们对宗教信仰的态度有关，女性基督徒尤其是中老年妇女更热中于宗教事业，对信仰问题更虔诚，教会方面的看法也可证实这一点，有人很率直地指出，岭东地区信徒入教多数带有某种功利的目的，内心并不十分相信基督教，“真正相信的人多数是妇女和年老的男人”^②。

二、妇女传道与教会体制

在弄清楚岭东地区基督徒性别对比变化的态势之后，势必要进一步追问造成这种态势的原因以及这种态势是否带来女性在教会内部的平等与解放，尤其重要的是妇女传道员及女性基督徒领袖是否会伴随女信徒的增加而逐步获得与男性教牧平等分享教会中枢权力乃至获得某种对教会事务的主导权。关于前者，现存史料并没有直接提供本地区女信徒迅速增加的答案，且除非找到能与本地区进行对比的其他区域的典型案例，否则任何结论都不免偏颇。因此，笔者在此将着重探讨岭东地区的妇女布道工作的开展进程及其与之相关联的女性传道人员和信徒妇女领袖在教会体制中的角色和地位，希望从侧面来回应上述问题。

① 汕档：85-1-71，汕头市基督教会会友名册（1964 年 1 月）。

② 陈泽霖：《基督教长老会在潮汕》，广东省政协文史资料研究委员会编：《广东文史资料》第八辑，1963 年，第 63 页。

19世纪40—50年代间传教士进入岭东地区之初主要雇佣本地助手协助布道^①。由于传统对女性公共活动的限制和本地对外国人的强烈敌意，这些本地助手毫无疑问都只能是男性，他们的活动一般也比较隐秘。在这种情况下女性的福音信息只能来自已经皈依的家庭男性成员，女性不能经常到教堂和其他宣道场所听道可能是早期女信徒人数远远少于男信徒的原因。到1860年美国浸信会传教士约翰（J. W. John）及其夫人来到汕头妈屿岛，女性不能直接接受福音的局面才打破，并且经过约翰夫人的教育和训练出现了本地区最早的一批女性传道者^②。当时宣道工作必须由本地妇女来做，且主要是由年龄较大的中老年妇女来承担，因为“只有妇女才能有效地开展工作”，“本地社会习俗允许年龄较大的妇女自由出入一家又一家，走访一村又一村”^③。

在妇女传道方面，美国浸信会设立了本地妇女宣道组织，而英国长老会则一直没有建立类似的组织和机构。1906年，角石正光女学校校长卫美拉（Miss M. Weld）、学监陈德贞为了培养学生的灵性生活，训练其服务精神，发起组织女宣道会，获得全体学生的一致赞成，这是“开岭东教会妇女组合之先河”，正光女学宣道会既告成立，于是提倡手工，积蓄金钱，经年之后所积之经费足供陈景澄、张景馨等到柳冈、海山、归湖等处倡办圣经学校，教授妇女识字明道。1911年卫美拉去世后，宋罗文（Miss M. Sollman）继任，女宣道会得以赓

① 关于岭东地区基督教的传教情况请参阅拙文《近代潮汕地区基督教传播初探》，载《潮学研究》第9辑，花城出版社2001年版，第148—174页。

② 吴立乐等编：《浸会在华布道百年史：一八三六—一九三六》，上海美华浸会书局1936年版，第9页。

③ A. M. Fielde, *Pagoda Shadows, London: The Selwood Printing Works, 1887.* p.93.

续进行，是年夏，女宣道会聘女传道者至金砂播道，信者数人，此后汕尾区宣道会决定建教堂，开办教会，此可视为岭东教会女宣道会布道初结之果实。自正光女校有女宣道会以后，明道妇学教员张景澄遂与宋罗文、茶福恩（Miss Edith G. Traver）等共倡成立角石礼拜堂女宣道会，与正光女宣道会互相呼应。自成立后的二十余年时间里每年都能聘任女传道一人到内地教会散布福音，到1930年已有一百三十余人，所捐经费可以聘请两位女传道^①。在正光女宣道会和角石女宣道会的影响下，岭东浸信会所属各堂女宣道会亦闻风兴起^②。

妇女宣道事功的成效是十分明显的，女性信徒人数迅速增长并最终超过男性就是证明。问题是妇女布道事业的成功是否会基本改变乃至打破由男性宰制教会的传统格局，回答显然是否定的。

从差会方面看，尽管教士会和女教士会并立，但无论从经费上还是人事安排上都是以男性的教士会为主，女传教士的收入与地位是不能与男教士相提并论的。以英国长老会为例，从1880年到1909年，其男教士的年均薪金最低为294英镑，最高为326英镑，女教士年均薪金最低为87英镑，最高为136英镑。而同期总经费收入，宣道会则是女教士协会的3到10倍^③。从管理职能看，教士会是宣教区的真正权力机构，女教士会则不过是专门负责妇女宣道的辅助性机构。

差会以男性教士为主的管理体制直接影响到本地教会的权力格局。在长老会本地教会体制中，妇女的地位更为低下。长期以来岭东

① 汕档：民国资料 C154，岭东浸会七十周年纪念大会特刊，浸会干事局1932年6月出版，妇女宣道会发达史，第34页。

② 吴立乐等编：《浸会在华布道百年略史 1836—1936》，上海美华书局1936年6月版，第67页。

③ “Report of the Foreign Missions, Submitted to the Synod, 1910. Presbyterian Church of England” no.2017, H-10, M. A. A. E. A.

大会的妇女事工竟然一直没有设置专门部门来管理，也没有专任干事来负责，而是附属于一区会的传道部。1945年时有人曾经呼设立专任的妇女干事^①，但此后又无下文，直到1949年岭东大会方聘祁育真女士为妇女事工干事^②，但是却没有专门的办公场所，所以教士会提议考虑为岭东大会妇女事工筹设一个中心地址^③，最终由于政权的更迭，也是无果而终。

尤为重要的是，在岭东大会中枢权力机构内部妇女一直是被排斥在外的，清末自不必论，即便是到所谓妇女解放高唱入云的20世纪20年代也依然如故。1928年5月岭东长老大会议上所确立的11个类别各委办名单中，竟然无一名本地女基督徒^④。1931年岭东大会各委办中仍无一名本地女性^⑤。1945年9月汕头区会常务委员会无一名女性，甚至列席会议者也无一名女性^⑥。一直到1948年在事工、教育两委员会中才开始有本地女性委员。不过到1948年岭东第47次大议会时大会中枢理事会和监事会均无本地女性^⑦，到1949年10月仍无本地女性参与^⑧。造成女性被排斥在中枢权力之外有多种原因，其

① 汕档：12-11-21，中华基督教会岭东大会，胡觉：《充实年与教会》，《奋斗季刊》第2期（1945年10月10日）。

② 汕档：民国资料C198，岭东大会第四十七届第二次理监事联席会议（1949年11月16日）。

③ 汕档：12-11-31，岭东教士会主席董玛利致岭东大会总干事函（1949年10月4日）。

④ 汕档：民国资料C305，岭东长老大会议记录1928年5月15—18日岭东长老大会议第30次会议。

⑤ 汕档：民国资料C305，岭东长老大会议记录1931年5月5—7日岭东长老大会议第36次会议。

⑥ 汕档：民国资料C222，汕头区会常务委员会记录，汕头区会常务委员会第九次会议记录（1945年9月12日）。

⑦ 汕档：12-11-21，岭东大会第四十七届大议会会议记录摘要（1948年11月4—27日）。

⑧ 汕档：民国资料C227，岭东大会常务理监事暨岭东教士会代表联席会议第一次会议（1949年10月3日）。

中岭东大会一直不设立女牧师制度就是原因之一^①。

中枢机构是如此，在基层堂会妇女仍然是处于非常边缘的角色。汕头堂会是岭东大会下属经济实力最强的一个堂会，也是女信徒最多的一个堂会，但是笔者在仔细翻检了该堂会保存非常完好的长执会会议记录时发现，从1881年开始到1926年长达46年的时间里该堂会竟然没有设立一名女性长老和执事。1927年由该堂会分离出去的伯特利堂开始有女性长老、执事，到1933至1934年已设立7名女长老、执事，不过这在25人的长执会中仍居于少数^②。

相比之下，岭东浸信会对女性传道和妇女领袖的接纳程度超过了中华基督教会岭东大会。1925年岭东浸会实行大年会制度，傅尚荣、罗锡嘏等提倡本色教会运动，改组教会组织，立五股委员，即传道、教育、慈善、财政、社会服务，1929年改五股委员为六股，即传道、教育、慈善、文字、妇女事业、财产，各立干事，1930年张景馨女士、江馥卿女士为女布道干事^③，而本年岭东浸信会的中枢机构19名执行委员中有李佩兰、陈德贞两位本地女士^④，女性开始进入教会权力的核心层。1943年岭东浸信会执行委员会女性成员1名^⑤。1947年岭东浸信会第十七届代表大会选举的常设管理机构执行委员会18名，其中女性1名，名叫李佩光，另教育股委员中也有一名女性^⑥。本屆

① 汕档：85-1-7，汕头市基督教各团体写的情况报告 中华基督教会岭东大会情况报告书。

② 汕档：民国资料C160，《汕头伯特利年刊》第1期（1933年），第6、9页。

③ 汕档：民国资料C154，岭东浸会七十周年纪念大会特刊，《岭东浸会史略》，第8—9页。

④ 汕档：民国资料C154，岭东浸会七十周年纪念大会特刊，《岭东浸会史略》，第12页。

⑤ 汕档：民国资料C216，岭东基督教浸信会执行委员会会议记录 岭东基督教浸信会执委会第四次会议（1943年5月13日）。

⑥ 汕档：民国资料C214，第廿二届执行委员会会议记录等资料，岭东基督教浸信会第十七届代表大会决议案（1947年7月18日文书处印发）。又按：最高权力机构为代表大会，执行委员会为常设管理机构。

执行委员会的分工是洪作舟任主席，倪茂强任司库，而负责日常事务的中方总干事则由罗锡嘏担任，这些均为男性执委，不过李佩光也成为五名常务委员之一^①，参与到浸信会的最高决策。毫无疑问，男性占据了最重要的职位，像主席、司库等要职一般都是男性担任。从相关的会议记录看，真正主持常务工作的是几名男性执委。应当特别指出的是岭东浸信会最重要的职位总干事从1925年设立起到1950年该会先后7位总干事全部是男性^②，这表明尽管岭东浸信会的权力中枢已经接纳女性，但她们人数太少，由男性统治教会的基本局面并没有发生改变。

实际上，这种体制性的对女性的漠视在中共政权建立后的三自爱国运动中并没有什么大的改变，汕头市基督教的领导机构汕头市基督教三自爱国运动委员会初步成立时共有成员37名，女性只有6名，男性委员不仅在人数对比上占绝对优势，且主要领导职位也由男性把持^③。女性在教会中被轻视的状况仍在延续，而如前所述此时汕头市的女信徒比例已经占到了大多数。

尤为重要的是，从现存史料看岭东基督徒妇女作为一个群体没有对教会的权力体制提出过任何批评和挑战。以长老会为例，从20世纪20年代开始，无论是在教会中枢还是在基层堂会长老会围绕教会内部的权力分配都多次发生风潮，个别机构甚至一直风潮不断，但是所有风潮都发生在男性职员之间，从中看不到任何女性的身影，女性

① 汕档：民国资料 C214，第廿二届执行委员会会议记录等资料，岭东浸信会廿二届执行委员会第一次会议（1947年7月18日）。

② 揭阳市档案馆 8-2-2，岭东浸信会情况报告书（按：原件无时间，当为1952年报告）。

③ 汕档：S007-1-53，汕头市基督教三自爱国运动委员会委员登记表（1957年10月8日）。

似乎是完全超脱的。而在浸信会内部，尽管也曾有人对该教会的教牧甄选体制提出过非常严厉的批评，但这些批评都来自男性教牧，也没涉及女性传道人的地位，女性传道人作为群体似乎被遗忘了，而这些女性传道人本身也没有提出任何异议。总的看来，岭东女基督徒是安于自己的角色与地位的，因为这符合当时教会体制对女信徒的要求，这就是既能够“为天国服务”，在妇女中“力宣福音，作证基督”，又能够“克尽妇道”，做到“闾里咸称”，只有这样才堪“范式吾徒”^①。两性的不平等实际上被一种貌似神圣的教会内部社会性别分工所悄然化解，这背后真正起作用的重要因素是教会的圣职按立制度，无论是长老会还是岭东浸信会在1949年前都没有建立女牧师按立制度，这自然大大限制了女性在教会权力体制内的活动空间。

三、无声与有声：教会史上的妇女形象问题

岭东地区女传道人和平信徒妇女领袖在教会体制中的边缘性地位，造成了她们在教会活动中的“隐身”和“失语”现象。尽管有关岭东地区教会的中文档案比较丰富，其中长老会的档案还极完整，自清末本地教会成立起各种原始的会议记录和出版物基本留存完好，但是依靠现存的本地教会档案文献我们很难勾勒出岭东女基督徒的形象与历史，也不清楚她们实际活动的情况，甚至连获得她们完整的姓名都成为不可能之事。尽管我们不能因此断言妇女传道工作在教会事业中无足轻重，更不能说当时的教会领导者轻视妇女事功，因为事实恰恰相反，他们是很重视妇女布道的。可是在男性宰制下的教会文献里妇女对于宣教事业的重要似乎只表现在女信徒人数多寡的统计数据

^① 汕档：12-11-15，陈母杨太夫人史略。

上，妇女只具有统计学上的意义，而她们个人的心路历程，她们的苦难与获救，我们都不清楚。本地教会一直在实施的女性启蒙和教育政策，许多女基督徒都受过比较好的教育，她们应当能够通过教会出版物来留下她们的心声，即使是早期那些没有受过正规教育的中老年妇女经过教会短期培训后，也能阅读教会专门为她们编辑、印刷罗马拼音文字的本地土白读物，但是，在这些出版物中我们很少能发现本地女基督徒的完整信息这种现象尤为令人困惑。

女性基督徒的“隐身”和“失语”现象在由本地教会编写的教会历史人物传记中同样存在。在现存的岭东长老会的大会和中会的年会记录中常附有那些重要的本地牧师、长老的人物传记，这些传记都是由大会和中会在传主去世后委派专人草拟初稿，然后在会议上正式宣读，获得会议认可方能载入会议记录，因此这些传记是代表教会官方立场的评价，但是翻遍历年记录竟然无一名女性。1949年为了纪念福音入潮一百周年岭东曾集中为该会96名牧师、长老撰写传记，但其中竟然也无一名女性^①。从教会立场看，那些已经去世的女长老、女执事显然都不够“重要”。当时岭东大会还要求那些已经退休的重要教牧、长老撰写自传，这其中同样无一名女性。岭东浸信会的情况也是如此，1930年岭东浸信会七十周年纪念，会后出版的纪念特刊所附29个人物传记中没有一名本地女性^②。

当然女基督徒没有也不可能从教会文献中完全隐退和消失，只不过她们多出现在基层堂会所编定的刊物、堂会历史和人物传记之中，这种状况应是与她们在教会的实际地位相称的。汕头伯特利堂妇女部的蔡李瑞瑛就在该堂会的刊物上发表了自己的证道词，说明自己因患

^① 汕档：12-11-16，岭东大会人物传记（1949年）。

^② 汕档：民国资料 C154，岭东浸会七十周年纪念大会特刊（1932年）。

病而重新思考人生的意义，在灵性上获得新生的感悟^①。长老会所属的棉湖堂会自撰的历史在追述堂会缘起时也专门叙述了七位女性首先闻道和参与创堂的事迹^②。岭东最早的堂会——1849年设立的盐灶堂会在百年纪念时曾为该堂27人立传，其中三人为女性^③。尽管她们被置于所有传记的最后，且文字亦甚简略，但毕竟提供了一些早期女信徒的信息。应当指出的是，多数堂会在叙述历史时并没有提及女传道人和信徒，而为数不多的几个堂会在其所编写的人物传记中也是男性占绝对多数。只是这类堂会资料往往零散而稀少，这就使得希望依靠堂会历史和传记来重建教会女性历史的路径很难走得通。

在正式的由教会中枢出版的历史和传记中偶尔也会出现女传道人和女信徒的身影。以岭东浸信会为例，该会最早的女信徒为陈雪花、陆快姊^④，同时也是岭东浸会最早的女传道人。其中陈雪花被称为岭东第一女信徒^⑤，她曾经是“热心敬拜偶像的”，但自从在盐灶听了福音，得了一本《新约圣经》之后，开始对基督教发生兴趣，她原是受过教育的，所以能读圣经，于是就成了热心的基督徒，但她的两个儿子很反对她，她为他们祷告，不多久她的大儿子也成了基督徒^⑥。关于她的历史实际上附录在其子黄宝山的传记之中，这种叙述历史的方法是非常有趣的，兹节录如下：

① 汕档：民国资料C370，《伯特利》（1949年春季出版），蔡李瑞瑛：《在活人之地得见耶和华的恩惠》。

② 汕档：12-11-14，棉湖堂会史略（1949）。

③ 魏志远等编写：《福音入潮：盐灶堂会简史》，1949年编印（原名《盐灶堂会百年纪念刊》），1982年重抄本，第35—36页。

④ 按：亦称陆快姨，实际本名应为陆快。

⑤ 汕档：民国资料C184，《岭东嘉音》第10—12期合刊（1936年12月），《岭东浸信会历史特刊》，岭东干事局黄廷宾：《岭东浸会史略》，第2页。

⑥ 吴立乐等编：《浸会在华布道百年略史1836—1936》，第42页。

黄长老宝山，字显理，澄海樟林人，父以家贫出洋，母氏陈雪花，生于一八一七年，性聪慧，深识字理，尤善歌曲，以乃夫外出，日守家园，手工自给。生二男一女，身兼教养责，俾各成人。初，氏迷信偶像，未尝稍懈。年四十余，有宾牧师^①来邻乡盐灶传道，氏以戚族故，往听而信之，且极热心。迨回樟，即竭力传导，每以歌曲引人，时妇女已有信者。约翰先生来马屿创教堂时，氏遂偕子宝山及信道姊妹数人，前往受浸。旋为约翰先生娘留居马屿。未几，与同学姊妹同往内地传道，引人归主，成绩大著焉。一八八九年，安然息工，享寿七十有二，而宝山已立为长老九年矣……^②

上述文字是岭东浸会七十周年纪念大会特刊上仅有的有关本地女传道人的文字，这段文字之所以能够出现，除了陈雪花本人对于早期妇女所作的贡献因素外，恐怕更重要的是因为她是黄宝山长老的母亲，而黄被尊崇固然因其创立内地教会的功勋，也与其子黄廷宾此时在岭东浸信会的权势与影响有关^③。至于其他的早期女传道人则无此幸运。这种撰写历史的方法实际上体现了一种所谓教会历史中男性话语对历史的支配，因为按照陈雪花在岭东浸会女性布道上所占之地位，她本可以被单独立传的。

在依靠中文史料来描述女信徒尤其是早期妇女传道人个体历史的愿望落空后，笔者在一位美国浸信会女传教士斐女士（A. M. Fielde）的一本英文著作中找到了 16 位早期妇女传道人和女基督徒的证道词，

① 按：即英国长老会宣道会牧师宾为邻。

② 汕档：民国资料 C154，《岭东浸会七十周年纪念大会特刊》，浸会干事局 1932 年出版，传史之部，第 19 页。

③ 按：黄廷宾在 1933—1937 年担任岭东浸信会的总干事。

这些证道词均由本人口述，由斐女士翻译整理，并加以必要的说明，因此具有很高的史料价值^①。

通过这些女传道人和女信徒的口述，我们可以清晰地看出早期基督徒在信仰抉择上的艰难处境。他们大多出身贫寒，个别人虽然出生时家境较好，但因为械斗等人为因素，家道很快败落，可以说他们是一群挣扎在死亡线上的社会边缘群体，生活给予他们的只有不堪忍受的苦难，他们只有将希望转向宗教领域，对于他们来说，信仰哪一个神本身并不重要，只要这个神被认为灵验，能够解脱他们的苦难就行。从他们中的一些人在民间诸神与上帝之间的取舍和徘徊，我们看到的主要不是他们对信仰的不坚定，而是急于从困苦乃至死亡的重轭下逃脱出来的绝望心绪。在他们皈依之前和皈依过程中，上帝只是他们无数个毫无希望的选择中的一个。而其中妇女的景况尤其悲惨，她们自一出生命运就被别人所掌握，如果她们侥幸不被溺死（根据这些证道词，近代潮汕地区溺杀女婴的风俗似很普遍）而长大成人的话，她们在婆媳、夫妇等关系中仍然处于弱者地位，不仅个人婚姻生活无法自主，即使皈依基督教这样纯粹个人信仰的选择也要受到家庭和乡族的强力约束。

然而，也应指出，在上述所有案例中最值得讨论的是妇女的地位问题。依据这些案例很容易得出岭东地区男女不平等及妇女整体地位低下的判断，但是这种整体上的认定在学术上是无意义的，在两性远未实现平等的近代世界，妇女地位自然要低于男性，即使在女权运动比较发达的欧美也是如此，问题的关键不在于岭东地区的妇女是否获得了与男性的平等地位，而是在特定的地域、社区以及家族等具体处

^① A. M. Fielde, *Pagoda Shadows*, London: The Selwood Printing Works, 1887, p.104—190.

境中岭东地区妇女的实际状况，以及这种状况是否与妇女的宗教皈依形成一种相关关系，因为即使是在传统的家庭关系中妇女的角色和地位也不是固定不变的，而是复杂多变的，而传统性别制度所造成的女性被压制的状况似乎并不足以构成她们被拯救和皈依的依据。换句话说，是否存在一个普遍的被压迫的妇女群体在等待基督教的拯救可能并无确切的依据，因为仅仅就婚姻自主这一项看，在教会文献里就存在不少反证，信徒妇女在婚后主动弃夫他嫁最后被革出教会的例子并不鲜见^①。至于民间歌册等地方文献反映妇女自由追求爱情的案例就更多，而这些歌册产生的时代有不少是在基督教进入本地区之前。

这些证道词所反映的事实在当时究竟是不是普遍现象，抑或是少数妇女的特殊经历，其实是可以进一步讨论的。这些证道词的收集和翻译者斐女士本人自 1873 年到汕头后就一直从事妇女培训工作，上述女信徒都是在接受她本人和其他传教士的培训后而成为专职传道员和皈依基督教的，很明显斐女士对她们的影响是不言而喻的，而斐女士本人对中国妇女地位的判断是很明确的，她在上述证道词的前面她用专章分析中国妇女的地位，在她看来，尽管中国妇女的地位比印度和土耳其要略好一点，但仍是十分低下的，她们“终年生活在阴暗和潮湿之中”^②，被溺杀或被嫁出去是她们普遍的命运，从清朝的法律看，中国妇女甚至不属于她们自己，她们只能算是一种财产，出嫁前归她自己家庭的长者所有，出嫁后则归婆家的长者所有^③。斐女士对中国妇女地位的这种判断是具有典型意义的，这种论断在当时来华传

① 汕档：民国资料 C282，长老大会纪事册 1881—1896，1884 年 10 月 15 日（光绪十年八月二十七日）；1885 年 10 月 14 日（光绪十一年九月初七日）。

② A. M. Fielde, *op. cit.*, p. 1—8, 92.

③ Adele M. Fielde, *A corner of China; Studies from Life Among the Chinese*. New York: Macmillan and Co. 1894. p. 25.

教士的中、英文著述中可以说比比皆是。这种明显受到西方 19 世纪妇女解放思想的论断很可能对上述女信徒发生过影响。笔者在此并非想否认上述个案所包含历史信息的真实性，而是想指出这些证道词所表现出来的叙述方式很可能是信教妇女在斐女士等教会人士的现代性思想启示之下所形成的一种特定话语模式：

绒绣说：“中国妇女不知道自杀是邪恶的事情。只有我们基督徒接受了这样的教导：我们都是神的财产，不能毁坏神所有的一切。我们唯一的价值在于正确地生活，知道自己必须要到天国去，并且需要时间来做准备。”^①

无名氏说：“我认为在中国这块如此悲惨的土地上，在全国所有妇女中没有谁的命运比我更悲苦。当我想起自己过去的苦难时，就会痛惜地流泪，当我思量自己的罪是何等深重时，就会羞愧地脸红。幸亏有传教老师的教导，我现在明白我的悲伤不应再持续下去，我的罪可以被抹去。自从我知道有天国和救主，这个世界对我来说就是一个全新的了。”^②

福婶说：“在中国，不打老婆的男人一千个里面也找不出十个人来。”^③

在这里最值得注意的是这些妇女所使用的“中国”一词，作为生活在粤东乡村社会的文盲妇女，其生活半径最多能延展到几十公里，居然张口就是“中国”和“中国妇女”，这种特定的话语模式显然不是她们日常生活的经验语言，而是如她们本人所说是在“传教老师教导”下而形成的一种话语模式。这种模式很明显地将个体经验普遍

① A. M. Fielde, *Pagoda Shadows*, p. 142.

② A. M. Fielde, *op. cit.*, p. 143.

③ A. M. Fielde, *op. cit.*, p. 105.

化，否定了妇女个体之间的巨大差异，其隐含的预设是正因为中国妇女整体生活在苦难之中，所以她们是最需要基督教来拯救的一个群体。在这种模式下，妇女的个别经验并不重要，重要的是这些经验所具有的所谓共性，而这种共性之所以能够清晰地展示出来，可能与传教士的“启蒙”话语有直接的关联。正是在这种“启蒙”话语的引导下，通过妇女传道人和女信徒自述历史从而塑造了一种整体的被压迫和等待拯救的本地妇女形象。这是一种特定形式的苦难，也是一种特定形式的拯救，这个意义上的妇女解放实际上只是符合现代性思想的社会层面的解放，而不是一种教会体制内的解放，更不是一种神学意义上的解放，妇女不仅没有获得与男性分享定义现实与神学的话语权力，反而有可能在解放的名义下成为符合男性宰制教会规范的社会性别符号。事实上，到20世纪30、40年代岭东长老会教会担心妇女信徒解放过头，因此通过教会规章来约束她们的生活与婚姻，以免危及教会体制本身，比如离婚自由这一被社会广泛认同的主张，就被长老会以“婚姻神圣”为由打了很大的折扣，该会规定：领餐信徒“自由结婚之后不能自由离异”^①，倘有领餐教友不听从教会“劝告”，“发生离异事件，则堂会理监事会，应即审核是非，加以处分”^②。显然，教会希望通过制度规范来建立一种自己能够接受的女信徒形象，而不考虑这种规范是否损害了妇女本身的权益。

四、结 语

通过对岭东地区基督教妇女事功的考察，我们发现，尽管女基督

① 汕档：民国资料 C110，《中华基督教会岭东大会公例》，上海圣教书局1934年版，第28页。

② 汕档：民国资料 C128，中华基督教会岭东大会会章（暂行试用），1948年，第22页。

徒的人数逐步从少数变为多数乃至大多数，尽管妇女传道者在基督教的传播方面做了大量卓有成效的工作，但是这些都没有改变教会以男性为主体的基本格局。在近代以解放妇女为己任的教会并没有在教会内部实现真正的男女平等，妇女在教会权力体制中处于极不平等的边缘地位。这种边缘地位造成了女性基督徒的群体性的“隐身”和“失语”现象。女性基督徒在教会史上只具有某种统计学上的意义，而关于她们个体的历史和形象则甚为模糊。在这种情况下，少数传道妇女对于自身苦难的叙说既是一种现代性的话语模式，也是一种宗教皈依策略。尤为重要的是，女基督徒本身对此并无异议，她们安于甚至陶醉于自己特定的宗教意义上的性别角色，习惯于在一些特定的领域，如家庭和半私人性的社交小圈子里活动，而这些活动的传道成效不仅得到教会的赞同，也为女基督徒所认可，并没有感到任何待遇的不公正。事实上，教会男性宰制所带来的痛苦被一种貌似神圣的教会内部的社会性别分工所悄然化解。如果说苦难主要是一种文化意义上的苦难，是一种有预设的现实体验，那么这对于女基督徒来说就更是如此。女性基督徒的苦难不仅在于她们所面临的生活与灵性的困境，更重要的是她们对待苦难的主体意识，在于她们能否自己来定义苦难与拯救的神学意义，而不是直接接受男性话语权力下苦难的定义，不论这种定义是来自教会外部还是内部，从这个意义上说基督徒妇女的真正解放还有一段漫长的路要走。

（作者单位：山东大学历史文化学院）

1949年前中国基督教 女子神学教育初探

徐以骅

尽管在基督教传播中华的过程中，中国女性传道人的作用至关重要，但培养这些女传道人的中国基督教女子圣经和神学教育却是被完全忽视的研究领域。在教会教育和医疗等教会间接传教领域之外从事福音事工的女传道人大多默默无闻，而关于她们接受何种神学教育的有关史籍也寥寥无几。本文以中国基督教神学教育发展为基本线索，根据现有为数不多的文献资料，对1949年前中国基督教女子圣经和神学教育的发展阶段、基本类型、主要特点及其在中国基督教神学教育中的地位和作用，作一初步的描述和评介。

一、中国基督教神学教育之概况

在探讨中国基督教女子圣经/神学教育时，首先有必要对1949年前中国基督教神学教育的基本状况作一概述^①。学术界一般认为，中国的基督教神学教育始于1866年，该年英国长老会在厦门鼓浪屿建

① 关于中国基督教神学教育可参 S. H. Leger, *Education of Christian Ministers in China, A History and Critical Study*, Shanghai, 1925; C. Stanley Smith, *The Development of Protestant Theological Education in China*, Shanghai: Kelly and Walsh, 1941; 徐以骅:《教会大学与神学教育》，福建教育出版社1999年版。

立了中国第一个冠以“神学院(校)”(theological college)之名的神学训练机构^①。此后各类神学院校次第诞生,到20世纪初中国基督教神学教育进入较迅速的发展时期,产生了大大小小数十所神学院校。中国基督教神学教育的历史,大致上被分为以下五个时期:(1)神学教育的预备时期(1802—1842年);(2)神学教育开始的时期(1842—1866年);(3)神学教育成立的时期(1866—1900年);(4)神学教育联合的时期(1900—1934年);(5)神学教育变迁的时期(1935—1950年)^②。此分期较粗略,而且主要以男子基督教神学教育为中心,自然难以反映中国基督教女子圣经/神学教育发生和发展的基本脉络和特点。

对基督教神学教育按教育程度分类,是了解1949年前中国基督教神学教育的另一基本线索。中国基督教神学教育机构经过数十年的发展,形成了宝塔型的神学教育体系:处于该神学教育宝塔顶端的是

① 此种说法最初似出于最先研究中国基督教神学教育、曾任福建协和道神学院教授的黎天锡(S. H. Leger),见前引 *Education of Chinese Ministers in China A History and Critical Study*, p. 10。但另一位研究中国基督教神学教育的学者、曾任金陵神学院副院长的师当理(C. Stanley Smith)则认为中国第一所基督教神学校(theological seminary)应在1868年成立于厦门,但未提供细节。中国基督教协进会汤因曾注明该校即上述英国长老会的神学校,但认为1852年美国美以美会在福州创办的美会学塾是“初具形式的神学院”,也是“中国领土上的神学院的鼻祖”。该院1860年改为道学院,1912年并入福建协和神学院。见前引 *The Development of Protestant Theological Education in China*, p. 29; 汤因:《前美帝国主义长期控制下中国基督教神学院校史料简编》,载《协进》1953年3月号,第38页。

② 1950年金陵神学院院长诚质怡在其院长就职典礼之际发表的演说中,对中国基督教神学教育的历史作了以上五个阶段的分期。见诚质怡:《神学教育在中国教会的已往现在与将来》,载《金陵神学院四十周年纪念特刊》(1950年11月),第11—12页。诚质怡上述分期前四个阶段的划分源自师当理上引 *The Development of Protestant Theological Education in China* (《中国基督教神学教育的发展》),该书是作者1940年在耶鲁大学神学院完成的博士论文的一部分。

所谓神学研究院 (graduate school of theology), 又称甲级神学院, 专收大学毕业生, 主要培养基督教神学和教会工作的领袖。此类神学院校是中国神学教育的核心, 但如凤毛麟角为数极少; 处于宝塔中层的是所谓神学院 (theological college), 又称乙级神学院, 专收高中毕业以上程度的学生, 主要培养城市和乡村的教牧人才。此类院校为中国基督教神学教育的中坚, 但为数也不多; 处于宝塔底层的是所谓圣道书院 (theological training school), 又称丙级神学院, 招收初中毕业以上程度的学生, 主要培养教会的传道人。此类院校是中国基督教神学教育的主力, 在三级院校中为数最多。此外当然还有许多招收初中毕业程度以下水准学生的圣经学校, 但人们传统上认为这些圣经学校不足以培养从事教牧工作的人才, 算不上严格的神学教育, 只能作为成人宗教教育学校或义工训练学校而为中国基督教神学教育之补充^①。

根据中华全国基督教协进会 1950 年的统计, 全国上述三级基督教神学院校和圣经学校的总数为 30 所, 其中拥有神学研究科、授予神学士学位的神学院 (即前之神学研究院) 有 3 所 (中华浸会神学院、金陵神学院、燕京大学宗教学院), 神学院有 13 所 (金陵女子神学院、中央神学院、华中协和神学院、齐鲁神学院、重庆神学院、福建协和神学院、中华信义神学院、华北神学院、北京神学院、台北神学院、台南神学院、华西协合神学院、协和神学院), 圣道书院有 14 所 (华内浸会圣经学院、中国神学院、两广浸信会神道学院、湖南圣经学院、江苏浸会圣经学院、明道圣经学院、华北浸会神学院、东北神学院、远东宣教会圣经神学院、礼贤会神学院、西安圣经学院、信

^① 关于此一按入学程度对神学教育所做的分类可参徐以骅: “毕范宇《金陵神学院史 (1911—1961)》(暂定稿) 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 年版, 第 240—255 页。

阳信义圣经学院、上海圣经学社、开封圣书学院)。此外还有招收高小毕业程度学生的圣经学校 17 所^①。此 30 所神学院校和 17 所圣经学校便是当时中国基督教神学和圣经教育的全部家底。

二、独立女子圣经与神学教育

除按教育或入学程度外,中国基督教神学教育还有其他若干分类的方式^②。而按性别进行的分类,通常并不受人关注,因女子圣经/神学教育大多在男女合校的神学院校中进行,独立的女子圣经/神学院校不仅程度较低,数量也颇有限,然而这些女子圣经/神学院校,却曾是中国基督教神学教育相当重要的组成部分。

据中华基督教协进会汤因编撰的《神学院校纪年》,1873年由美北浸会教士斐小姐(Miss A. M. Fields)在汕头创立的明道妇女学校应被称为“是中国也是世界第一所妇女圣经学校”^③。此后女子圣经学校在全国各地相继建立,中国独立的女子圣经和神学教育于是便进入了发生和发展期。这些早期的女子圣经学校包括 1882 年美以美会在天津创设的女学道房,1883 年该会在福建兴化创设的妇女圣经学校,1884 年美国归正教会在厦门创设的用方言罗马字教学的妇女圣

① 此 17 所圣经学校是:番民圣经学校、内地会圣经学院、浙东神学院、豫东信义圣经学校、昆明圣经学院、西北圣经学院、陕西信义圣经学校、漳州神学院、天津圣经神学院、真理学院、圣公会女子圣经学校、信义会女子圣经学校、浸礼会女子圣经学校、芜湖圣经学院、联合女子圣道学院、西北基督教联合会灵修院、神召圣经学院。中华全国基督教协进会调查录编订委员会:《订正中国基督教团体调查录》,广学会 1950 年版,第 54—59 页。

② 如按宗派关系、与大学的关系、神学倾向、比照英美申雪教育模式的分类等,可参拙著:《教会大学与神学教育》(自序),福建教育出版社 1999 年,第 18 页。

③ 汤因:《前美帝国主义长期控制下中国基督教神学院校史料简编》,第 38 页。

经学校，1885年美国公理会在福州创设的妇女圣经学校，1892年美以美会女传道部在九江创设的诺立神道女校，翌年该女传道部又在南京创设赫德女神校，同年美国女公会在上海创设圣经学院和妇女圣经学校，1894年美以美会在福建闽清创设闽清妇女圣经学校，1895年美以美会女传道部在福建龙田创设龙田妇女圣经学校，1896年美国圣公会在苏州创设妇女圣经学校、同年该会在上海创设女学道院，1898年美国监理会在江苏松江创设妇女圣经学校，以及1899年美以美会在福建仙游创设妇女圣经学校。

20世纪初是独立的女子圣经和神学教育发展的鼎盛和调整期，不仅女子圣经/神学院校的数量有新的增长，有时数家女子圣经院校于同年开办，而且程度也不断提高，并出现少数招收高中毕业程度学生的女子神学院。这些女子圣经和神学院校有1900年英伦敦会在湖北创设的孝感妇女圣经学校，1901年美以美会在福建延平创办的妇女圣经师范学校，1901年美宣道会在广西梧州创办的妇女圣经学校，1903年美国圣公会在汉口创办的妇女圣经学校，1905年美北长老会在山东潍县创办的妇女圣经学校，1906年美南浸会在山东掖县创办的妇女圣经学校，1906年美南长老会在江苏江阴创设的妇女圣经学校，1907年美以美会女传道部在四川资州创设的妇女圣经学校，同年该传道部分别在河北昌黎和福建古田创设的妇女圣经学校、美北长老会在南京创设的妇女圣经学校、英圣公会则在福建宁德创设的妇女圣经学校，1908年美国女传教士慕怜（V.P. Greene）在广州东山创设的两广浸信会培贤神道女学校，1909年美南浸会在广州创设的妇女圣经学校，1912年美南、北长老会等七公会联合在南京创设的金陵女子神学院，1912年美北长老会在山东登州创设的妇女圣经学校，1913年美北长老会在长沙创设的妇女圣经学校，同年该会分别在山东济南和沂州创设的妇女圣经学校，1914年美北长老会分别在山东

济宁和河北保定创设的妇女圣经学校，同年由美以美会女传道部、北长老会、公理会及伦敦会四会联合在北京创设的联合女子圣道学院，美北长老会还单独在南京创设的妇女圣经学校，1915年美以美会女传道部在山东济南创设的妇女圣经学校，同年北美瑞挪会（内地会）在陕西兴平创设的妇女圣经学校，1916年美友爱会在山西平定创设的妇女圣经学校，同年美以美会在福州创设的福州女神学校，1918年美北长老会在山东滕县创办的妇女圣经学校，1919年该会又在烟台创设的妇女圣经学校，1920年美北浸会在浙江绍兴创设的妇女圣经学校，同年美北长老会在安徽怀远创设的妇女圣经学校，1922年美友爱会在山西辽州创设的培德妇女圣经学校，1924年美南长老会在江苏海州创设的妇女圣经学校。1927年中华基督教会广东协会在广州创设的崇基女子圣经师范学院，1929年美以美会女传道部在福州创设的福州妇女圣经学校，同年中华基督教会广东大会在广州创设的妇女圣经学校，1930年在上海江湾成立的独立于各公会的中华女子神学院，同年挪威路德会在河南邓州创设的妇女圣经学校^①。1917年有“中国更正教神学教育第一份详尽调查报告”之称的中华续行委办会神学教育委办报告（又称“毕来思报告”）^②指出该年大陆地区共有“不少于两名教员和一年开课不少于五个月”的神道学校和圣经学校64所，其中男校48所，女校16所，男、女校数量上的比例为三比一^③。而到

① 汤因：《前美帝国主义长期控制下中国基督教神学院校史料简编》，第38—42页。

② *The Development of Protestant Theological Education in China*, p.32. 关于“毕来思报告”也参《教会大学与神学教育》，第32—33页。

③ Frank Price, “Report of Special Committee on Theological Education”, in *Proceedings of the Fifth Annual Meetings of the China Continuation Committee*, Hongzhou, April 27 — May 2, 1917, p.41—58. 另参 Frank Price, “The Progress of Theological Education in China,” in *China Mission Year Book* (1917), p.399—402; 张永训：“中国神学教育进境之概况”，载《中国基督教会年鉴》（1917年），第133—134页。

1933—1934 年度在从招收高小毕业到高中毕业生的三级神学院中女子圣经/神学院校在数量上甚至还超过男子神学院校，只是女子圣经/神学教育在第三级神学院校中占优，而在第一、二两级均远不及男子神学教育^①：

新教圣经和神学院校统计（1933—1934 年度）

等 级	院 校 数			
	男	女	合校	合计
甲：收高中程度以上学生	11	2	—	13
乙：收初中毕业生	10	4	—	14
丙：收高小毕业生	4	20	5	29
丁：未立案及其他中学程度	3	1	—	4
戊：	1	—	—	1
共计：	29	27	5	61

这一时期女子圣经/神学院校虽为数不少，但良莠不齐。1921 年中国基督教教育调查团在其调查报告（又称“巴敦报告”）中指出，当时的一些女子圣经学院，只能算作妇女补习学校，因“这些学院对布道工作，毫无训练可言；而且其程度之低下，自不待言”。因此调查团建议西差会通力合作，以维持“少数较高程度之圣经学校”，而将其他各校停办，并鼓励女子进入向收男生的神学院校就学^②。旧式

① “Appendix D: Statistical Report of Theological Seminaries and Bible Schools,” in *Education for the Service in the Christian Church in China, Report of a Survey Committee* (Shanghai: the Christian Literature Society, 1935). 该书有中译本，可参韦格尔及视察团编、缪秋笙校：《培养教会工作人员的研究》，中华基督教宗教教育促进会 1935 年版。

② 中国基督教教育调查会编：《中国基督教教育事业》，上海商务印书馆 1922 年版，第 157—158 页。两段引文中的上一段引文用《培养教会工作人员的研究》一书的中译，见该书第 33 页。

的女子圣经学院，主要为培养受薪的女传道，随着中国教会本色化的发展和自养的需要，当时教会一般的做法，是逐渐以女平信徒作为义工来取代受薪之女传道，因此与1922年中华归主调查时相比，1933—1934年度低级女子圣经学院的数目自然减少，而其余女子圣经学院的教育程度则有所提高^①：

1922年与1934年女子圣经和神学院校之比较

学生入学程度	1922年(38校)	1934年(28校)
初小程度以下学生(文盲)	1 056	—
初小程度学生	244	—
高小程度学生	50	—
初中程度以下总数	1 350	1 133
初中程度学生	—	120
中学程度学生	32	23
大学预科程度学生	1	—
初中程度以上总数	33	143
二项总数	1 383	1 276

此外，1922年中华归主调查所列女子圣经学院只有一所，而1933—1934年度则有招收初中毕业程度学生的女子圣经学院七所。除招收初中毕业程度学生的南京赫德女子圣经学校、梧州宣德会女子圣经学校、广州崇德圣经师范女校、福州基督教女子神学院、北平联合女子圣道学院外，还有作为乙级神学院校招收高中毕业学生的金陵

^① *Education for the Service in the Christian Church in China, Report of a Survey Committee*, p.30. 表格中1934年女子圣经和神学院校28所之数与上一表格27所之数有出入，可能因重复计算所致。

女子神学院 (the Bible Teachers' Training School for Women at Nanking, 中文初称金陵神学女校) 和中华女子神学院 (the Bible Seminary for Women at Kiangwan, Shanghai)。金陵女子神学院是中华学生立志传道运动的产物, 于 1912 年由南长老会、北长老会、北浸礼会、贵格会、美以美会、基督会、监理会等七公会联合创办。开始时该院设正、附两科, 正科招收高中水准的学生, 而附科则招收初中水准的学生, 先后有沙德约 (Ella C. Shaw)、梅敏珠、贾玉铭、王淑德担任院长。1934—1935 年度该院有学生 80 人, 已毕业学生共 298 人, 是当时中国新教规模最大、教育程度最高、最有声望的女子神学院^①。由独立教会人士创设于 1930 年的中华女子神学院虽与金陵女子神学院同属乙级神学院校, 但除学生人数和师资外, 声望和水准与后者相比均有不少差距, 是被“韦格尔报告”高估的一所女子神学院校^②。1933—1934 年度该院除有正科、圣经科、旁听生和特别生共 85 人 (其中正科生 42 人、圣经科 34 人、旁听生 8 人、特别生 1 人) 外, 另设函授科, 第一期便招学生达 1 059 人之多^③。但中华女子神学院举办为时不长, 淞沪抗战爆发后不久便告解散。

20 世纪 30 年代后是独立女子圣经和神学教育发展的停滞和衰退期。此期间除 1948 年中华圣公会在南京创设的博恩女子神学院以及

① 明美丽：《南京金陵神学女校》，载《中华基督教会年鉴》（1916 年第 3 期），第（委）48—50 页；*Minutes of the Twenty-Third Annual Meeting, Board of Directors, Bible Teachers Training School for Women, Nanking* (1935), p. 14—19.

② 1934 至 1935 年由中华基督教宗教教育促进会组织了对中国基督教神学教育空前规模的调查，调查结果形成了上述《培养教会工作人员的研究》的有关神学教育的报告和建议。因该项调查由时任美加神学联合会执委会主席的耶鲁大学神学院院长韦格尔担任顾问，因此调查报告又被称为“韦格尔报告”。关于该著名报告可参《教会大学与神学教育》，第 51—55 页。

③ 《中华女子神学院报告书》（1933 年冬至 1935 年夏）。

可能成立于此期间、由苏申锡浸会传道会创设的上海浸会女子神学院外，在此十几年的时间里，中国独立的女子圣经和神学院校数量上的扩张已陷于停顿。日本全面侵华战争的爆发使中国基督教神学教育遭受重创，本来就先天不足且自生自灭的独立女子圣经和神学院校更难维持，成了战争的主要“受害者”^①。经关停并转，到1950年时独立的女子神学院只剩下金陵女子神学院一家，女子圣经学院虽够不上神学院校称呼，也只有圣公会女子圣经学校、信义会女子圣经学校、浸礼会女子圣经学校、联合女子圣道学院四家。因此在此时期独立的女子圣经/神学院校已萎缩到不足以自成系统的地步，而男、女合校的圣经/神学院校则成为训练中国基督教会女传道、圣经学校教员和其他女性教会工作者的主要场所。

三、非独立女子圣经和神学教育

独立和男女合校的圣经/神学院校究竟训练了多少女传道和女牧师缺乏完整的统计。《1878年在华传教士大会记录》(*Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1878*)、1905年版的《中国教育指南》(*The Educational Directory for China*)、赖德烈(Kenneth S. Latourette)1929年出版的《基督教在华传教史》(*A History of Christian Missions in China*)、1914和1915年的《中国差会年鉴》(*China Mission Yearbook*)、1915年的《中华基督教会年鉴》、1817年的“毕来思报告”即《中华续行委办会第五次年会记录》(*Proceedings of the 5th Annual Meeting of the China Con-*

① C. Stanley Smith, “Theological Education in China”, in *International Review of Missions*, vol. 34 (1945), p. 287—288.

tinuation Committee, 1917) 中有关神学教育的部分、1920年出版的《中华归主：中国基督教事业统计（1901—1920年）》、1921年的《中国基督教教育：中国基督教教育调查团报告（1921—1922）》（“巴敦报告”）、中国基督教教育会对1925—1926年度中国教会高等教育机构的调查（又称“葛思德报告”）、1935年出版的《培养教会工作人员的研究》、1950年基督教协进会出版的《中国基督教团体调查录》，以及1950年出版的《金陵神学院四十周年纪念特刊》，均有关于神学生的统计，但其中有的文献并无性别的区分。协进会汤因根据上述有关文献，对1905—1950年新教各圣经和神学院校男神学生人数作了如下统计^①：

圣经和神学院校学生统计（1905—1950年）

年代	男生	女生	合计
1905	600	370	970
1906	772	543	1 315
1907	1 283	578	1 861
1920	800（校）	2 047（校）	2 847（校） 376（院）
1921—1922	1 024（校）	1 635（校）	2 659（校） 391（院）
1933—1934	1 372	1 711	3 083
1950	—	—	694

从此统计可见，从20世纪20年代以来女神学生的人数已超过男神学生人数，但此种统计相当笼统，其中包括在20世纪30年代后通常不被视为神学院校的圣经院校。其实在代表中国新教神学最高水准的甲、乙两级神学院校中，不仅独立的女子神学院校绝对居于少数，

^① 前引《前美帝国主义长期控制下中国基督教神学院校史料简编》，第36—48页。

而且女神学生的人数也远远不及男神学生。不过在20世纪20年代以来,不包括各种圣经院校学生在内的女神学生的人数的确在稳步增长。根据“韦格尔报告”,1934年全国共有14所招收高中毕业以上程度学生的神学院,其中男神学院12所(广州协和神科学院、涇口信义神学院、齐鲁神学院、金陵神学院、沪江浸会神学院、华西协和大学神学院、圣约翰大学神学院、燕京大学宗教学院、华北神学院、汇文神学院、中央神学院、奉天神学院),女神学院2所(金陵女子神学院、中华女子神学院)。在这些神学院就读的学生共373名,其中男生269名,比14年前“巴敦报告”所统计的少122名;女生104名,而14年前这一等级的女神学生尚无一人。如加上招收初中毕业以上程度学生的圣道书院,女子神学教育的进步就更为可观。又根据以研究抗战前后中国神学教育著称的“比弗一师当理报告”,1933—1934年度中国新教三级神学院神学生的总数为609名,其中男生为458名,女生为151名,约为男生人数的三分之一左右^①。因此“韦格尔报告”和“比弗一师当理报告”均把女子神学教育的进步,作为中国神学教育发展的一大趋势。

抗战期间中国独立女子圣经/神院校虽受重挫,但更多的女性进入男女合校的神学院,在平等的条件下与男性竞争。根据“比弗一师当理报告”,1943—1944年度中国新教三级神学院神学生的总数为359名,其中男生为255名,女生为104名,女生仅占学生总数的29%。虽然就整体而言神学教育大幅收缩,但女子神学生在所有神学生中的比例仍呈上升态势,成为抗战以来中国新教神学教育的少数亮

^① C. Stanley Smith, "Theological Education in China in the Decade 1933—1934 to 1943—1944," in *Education for Service in the Christian Church in China, the Report of a Survey Committee* (New York, 1944), p. 164. 关于“比弗一师当理报告”可参《教会大学与神学教育》,第55—60页。

点之一。

圣经/神学院校的男女合校分成两类：一类由学校政策所致；另一类则出于权宜和偶然原因。前一类院校出现得较晚，但一些最著名的神学院校从一开始就有男女合校的实践和记录。如建院于1911年的金陵神学院（时称圣经学院）在其最初的建院宗旨中便宣布：“无论男女青年会，凡欲任布道部务，及研究圣经法者，皆可入本神学肄业。”^①不过在20世纪初期女性进入有男女合校初步实践的神学院校的为数甚少。以燕京大学宗教学院为例，从1916年建院到1931年，该院正式毕业生共66人，其中50人获神学士学位。在此50位获神学士学位的毕业生中，只有1位是女生；而在16位未获神学士学位的毕业生中，女生也只有3位。女性毕业生仅占该院建院头14年毕业生总数的6%，其中毕业于1923年的张韞玉女士是燕京宗教学院的首位女毕业生，而毕业于1925年的李明忠女士则是该院首位获神学士学位的女生。显然燕京宗教学院当时还算不上男女合校。不过在该院于1927年开设的短期科中女生人数居多，在从1928—1931年间完成该科学程的44位毕业生中，女生占了24位^②。

然而在20世纪30、40年代，尤其在抗战结束后，男女合校神学院校中的女生人数有较快增长，在一些主要的神学院校中女生的人数通常为学生总数的三分之一，有时甚至接近半数。如1950年华北神学院四年级毕业班的15名学生中有女生6名^③。又1950年金陵神学

① 李汉铎：《金陵神学院开创四十年来的历史》，载《金陵神学院四十周年纪念特刊》（1950年11月），第3页。

② “应届宗教学院毕业生男女人数统计表”，载《燕京大学毕业同学录再版》（1931年12月），第111页；“宗教学院毕业生姓名录”，载《私立燕京大学一览》（1930—1931年度），第358—359页。

③ 《华北神学院一九五〇级毕业纪念刊》，第59页。

院道学士科五年级7名学生中有3名女生，四年级12名学生中有4名女生。^①创建于1939年的中华浸会神学院一开始就附设有女生训练学院（女生部），1949年春季学期该院共有学生79名，其中男生42名，女生37名。该院1949年毕业班学生共14名，其中有女生6名^②。1947年福建协和神学院各科（包括五年级科、四年级科、专修科、圣经科，但不包括进修科）学生共63名，其中男、女生分别为39名和24名^③。不过同此前一样，程度较高的神院校或专科（如神学士科）女生人数通常较少，而级别较低的圣道书院或神院校程度较低的专科（如道学士科、圣经科、牧选科）女生人数就相对较多。如1942年毕业于著名的圣约翰大学神学院的徐竹梅女士就是该院第一也是唯一的全日制女生^④。

需要指出的是，由于当时各大中西差会和教会均无按立女性神职人员的制度，因此这些神院校的女生毕业后充其量也只能担任女传道，受教牧圣职者为数甚少。就是担任传道和其他直接宣教事工，女子圣经/神学院毕业生的比例也较男女合校的神院校为低，或者说女神学生毕业后担任传道事工的比例要比男神学生低。据繆秋笙博士1950年春为中华基督教协进会所作的调查，金陵女子神学院该年仍担任传道工作者在历届毕业生中的比例为75%，低于其他各主要神院校^⑤。这一调查结果固然与神院校的历史长短有关，但也极有

① 一九五〇年学生合编：《金陵神学院四十周年纪念册》。

② 《中华浸会神学院特刊》（1949年），第2—16页。

③ 《福建协和神学院概况》（1947年）。

④ 徐以骅：《教育与宗教：作为传教媒介的圣约翰大学》，珠海出版社1999年版，第257页。

⑤ 其他神院校的比例分别是：华北69%，华西88%，华中95%，浸会85%，重庆100%，中央95%，金陵80%，岭南80%，北京90%，福州98%，齐鲁90%（信义和燕京情况不详）。见《金陵神学院四十周年纪念特刊》（1950年11月），第202页。

可能为各教会的政策（包括不再聘用受薪的女传道人、强调女圣经/神学院校训练平信徒的功能和不按立女性教牧）所致。女传道虽然在教会中担当重要工作，但受按立的女牧师在各大公会中均微乎其微，中华圣公会第一位华人女牧师李添媛就是一例。李添媛（1907—1992年），广东南海县人，1938年毕业于广州协和神学院后在香港和澳门的圣公会工作。1941年圣公会香港教区主教何明华（Ronald O. Hall）打破圣公宗规例，按立李为会吏，1944年又擢升其为会长，不过此前李已在澳门圣公会礼拜堂主持圣餐礼拜。但李按立一事引起圣公会保守派的批评和反对。在抗战结束后的1946年，英国圣公会大主教要求香港教区在让李添媛辞牧师职或何明华辞主教职之间作一选择，结果李辞去牧师职^①。直到二十多年后的1971年香港圣公会才重新按立女牧师。其他公会按立女牧师也有零星的案例。卫理公会的戴丽贞牧师大概是目前唯一健在的1949年前接受按立的华人女牧师。

然而对当时中国绝大多数受圣经/神学教育的女性来说，女传道往往是终身的、少有升迁希望的志业。比起那些常抱怨在西人控制的教会中没有业主使命感和成就感的男性教牧^②，如此说来中国女传道人则更无使命感和成就感可言。而今天那些为我们所知晓的教会女性，也主要是那些从事间接的教会事工、尤其教育和医疗事工之人，或青

① 李添媛著：《生命的雨点——李添媛牧师回忆录》，香港文林出版有限公司1993年版，第26—43页。李牧师后来回忆说：“在那个时代，我亦从来未听过圣公会有按立女牧师的。我接受神学教育，只想寻求圣经知识和了解服务教会时应注意的事项，好让自己能当一个合乎主用的平信徒义工而已。”同上书，第24页。

② 可参 Timothy Ting-fang Lew, “Problems of Chinese Leadership: A Preliminary Psychological Study,” in *International Review of Missions*, vol. 11, (1922), p. 212—225. 刘廷芳在该文中从心理学角度分析大学生不入神学的原因，认为中国教牧人员没有西籍教士所常具有的征服感、成就感、业主感、使命感、群体感和在异国他乡的新鲜感，因此牧师生涯令青年学生望而却步。

年会的女干事，而非那些在基层教会辛勤耕耘却又默默无闻的女传道。

四、简短结语

中国基督教女子圣经/神学教育在19世纪末20世纪初取得了长足的进展。这表现在以下两个方面：首先是独立女子圣经/神学院校虽较男子同类院校产生略晚，但其发展较为迅速，在20世纪20年代以来无论在院校的数量上还是在学生人数上均接近或超过男子神学院校；第二，自30年代以来女子圣经/神学院校的数量虽由于遭战争破坏等原因而锐减，但在甲、乙、丙三级神学院校攻读圣经和神学课程的女神学生的人数却获得了比男神学生人数更快的增加，在某些年份在甲级神学教育层次甚至接近男神学生的人数。因此无论就院校还是就神学生的数量而言，女子圣经/神学教育均成为中国新教神学教育的重要组成部分。

不过应指出的是，女子圣经/神学教育虽在20世纪上半叶有较快发展，但仍受到种种限制而难以发挥更大的作用。首先，独立的女子圣经/神学程度较低，在甲、乙两个级别的神学院校中通常只占两到三席，而此两、三所女子神学院除正科外，而设有程度较低的进修科和函授科，教学、师资和经费等方面也相当依赖于比邻的男子神学院，如金陵女子神学院的不少任课教员就来自金陵神学院，这也是金陵女子神学院在众多女子圣经/神学院校中能脱颖而出的原因之一。就学生和教学程度而言，中国新教神学教育的普遍水准一般大大低于国外同等神学院校，而中国的女子神学院校又较国内男子神学院校为低；其次，除少数年份外在男女合校的女神学生虽逐年有增长趋势，但毕竟人数较少，而且程度较低，加之不得备受按立，因此难以在教会的直接宣道事工中崭露头角。除少数例外，女子圣经/神学院校的创建者、其他神学院校的领导者以及作为用人单位的各公会基层教

会，也主要把女子神学教育的使命局限或定位在女界^①，这一“预设”反过来也使最高等的女子神学教育、尤其是女子神学院校难以产生和发展；最后，由于女子圣经/神学院校普遍程度较低，且课程以圣经科目为主干，至多属“古典—教义型”教育^②，神学倾向较为保守^③，神学研

-
- ① 如中华圣公会博恩女子神学院某西女教士便称：“教会——大规模的基督的家庭——也极力设法使一般禀赋优越的女界，得有特殊的训练，俾能成为教会领袖，即领导教会内一般妇女，而纳之于高尚的基督的生活之中，并且将来许多基督的家庭，都要倚赖这些妇女以得以实现。”见贾居理女会吏：《中华圣公会需要受过训练的女界领袖》，载《中华圣公会博恩女子神学院》（1948年秋季刊），第5页。
- ② 中国基督教神学教育一向有学徒式（又称实践—职业型）和学院式之分。黎天锡认为此种分类不足以反映中国神学教育的现状，如把高级神学研究院和低级圣经学校相提并论，显然过于笼统，因此建议把学院式神学教育，再分为古典—教义型（classical-dogmatic type）和科学—历史型（scientific-historical type）两个子类。照黎氏的说法，学徒式和学院式神学教育的区分主要是在教育上的，而学院式神学教育两种类型的区分，则主要在哲学和神学上。古典—教义型神学教育的“出发点在于神界赫然进入历史的超自然的启示，以及我们以此种超自然方式获得的、由圣经所载的事实和价值；而科学—历史型的出发点则是把宗教经验视为人类生活不可分割的重要部分，并用科学和历史方法对之加以研究，在肯定其内在价值的同时亦以其为推进人类福祉的手段”，这就是说古典—教义型神学教育在神学上比较保守，而科学—历史型神学教育在神学上相对自由。黎氏认为大多数圣经学校属于古典—教义型；独立神学院有古典—教义型倾向；而绝大多数教会大学神学院则最接近科学—历史型。见前引 *Education of Christian Ministers in China, A History and Critical Study*, p.41—67；另参前引《教会大学与神学教育》，第15—16页。中国基督教女子圣经和神学院校由于程度低下，大多数实际上介于实践—职业型和古典—教义型之间，因此通常比当时其他神学院校保守。
- ③ 中华女子神学院作为乙级神学院校，其公开宣布的“学院信仰”几乎与有基要派背景的华北神学院和中华浸会神学院的“学院信仰”如出一辙。如中华女子神学院的“本院信仰”的第一条是：“新旧约圣经由灵感而来，显有神的威权，最初的原本，绝对正确无误，连字里行间，亦有圣灵的启导。”华北神学院的“本院基本信仰”的第一条是：“本院深信：凡正宗福音派之各教会所共认之圣经，即新旧约全书六十六卷之记载，全由神灵默感，其言为记者，即为记事；为预言者，即为预言；为吾人信行之惟一无上准则。”而中华浸会神学院“本院信仰”的第一条则是：“圣经六十六卷，乃神所启，毫无错误，且为吾人信仰及生活完全而最有权威之南针。”三院之“本院信仰”其余各条也极相似。见前引《中华女子神学院报告书》（1933年冬至1935年夏）、《华北神学院一九五〇级毕业纪念刊》和《中华浸会神学院特刊》（1949年）。

究更无从谈起，而在较高层次男女合校的神学院校读神学的女性也为数寥寥。因此中国基督教女子圣经/神学教育对中国基督教的贡献主要在于基层教会建设，而不在神学思想领域，尤其在所谓前女性神学的时代。

“主发命令，传好信息的妇女成了大群（诗篇 68 篇 11 节）。”然而要对中国教会的女传道及女子圣经/神学教育的作用作一准确评估却相当困难，比如目前对各公会女传道人数和受教育状况缺乏完整的统计数据，又鲜关于女子圣经/神学院校和女传道的个案研究^①。女传道人数和女信徒人数之间有无一定的比例关系？女传道人数是否与教会的增长有直接关系？与男性教牧或传道相比女传道在争取女信徒或其他信徒方面是否拥有某种优势？女子圣经/神学教育的基本神学倾向与长期以来中国基督教会的普遍保守性有何关系？这些都是与评价基督教女子圣经/神学教育有关的、需要进一步加以关注和探讨的问题。

（作者单位：复旦大学美国研究中心）

^① 在大公会中，中华基督教卫理公会关于女传道的统计有一定的代表性。据 1950 年的统计，该公会共有牧师 487 人、传道 214 人、女传道 239 人、教友 102 693 人。见前引《订正中国基督教团体调查录》，第 15 页。

意识投射：19世纪美国基督新教 在华女传教士研究——并以 慕拉蒂（Lottie Moon）为个案^①

曲宁宁

上世纪80年代中后期，妇女与基督教在近代中国的结合研究才逐步得到重视。但各种因素的局限造成了研究课题的偏布与集中。初期的论著大多是基于史料之上的定性分析。女性仅仅作为区别于男性

① 本文的撰写直接得益于台湾东华大学历史系林美玫教授美国圣公会个案研究系列论文（请见参考书目）。其文将西方学者晚近提出的女性主义理论合理应用于在华女传教士研究，尝试揭示19世纪流行于美国社会的妇女意识或思潮与妇女海外传教工作间的关系。林文启迪了笔者关于社会性别定位对女传教士生涯的诱因作用及在华传教角色分析的关怀面向，给予读者不同的切入视角和思考维度。需要强调的是，因由学力有限以及视野和信息的狭窄，本文理论模式的相关论著大多为林文所提供，在此首先向其致谢并致歉。再就资料本身进行说明。搜集过程中，我得到了《新慕拉蒂传记》（*the New Lottie Moon Story*）作者Catherine B. Allen的指点，并有WMU（Woman's Missionary Union）提供的部分资料支持，有关慕拉蒂研究的英文史料基本齐全。主要为美国基督新教妇女在华传教研究的书著、论文，慕拉蒂的个人传记、书信，以及有关的差会档案资料（主要为香港浸会大学特藏部所藏美南浸会的相关档案）等等。但遗憾的是，无法查阅到很有价值的相关中文记载。该现象也为Catherine B. Allen所证实，她为创作该书曾于1960年代走访过慕拉蒂传教的主要活动区域平度、登州、黄县、芝罘、蓬莱等地，但当地并未留下很有价值的中文史料。此外，由于慕拉蒂于1912年过世，已很难收集到关于她的直接记忆，这也失去了口述调查的可能。在部分地方档案或历史资料的记载中又译作“慕拉弟”，1840年12月12日出生于弗吉尼亚的亚伯马买镇（Albermarle County in Virginia）的一个种植园主家庭。其父母共育子女七人，她排行第三。

的群体形象出现，其多样化的表现和高度复杂的性别结构关系几乎不被重视，性别作为一种特质一直淹没于男性父权的阴影之下。研究视角也多注重传教活动的总括性述评分析，内容涉及与女传教士相关的布道、教育、医疗、著述等各个方面。

起步较早的欧美学者由于缺乏对中国的深入研究，其论著很难摆脱“西方中心”的视角。例如对女传教士的研究主要利用相关西方档案重现其中国经历，着力体现性别在传教事业里的独特力量。颇具代表性的是亨特（Jane Hanter）的《女性的福音》（又译作《高雅的福音》）一书，该书将女传教士视为美国文化的特使（emissary）。女传教士与女性信徒建立了亲密的私人空间，在此空间内，女传教士企图以当时美国社会的价值观念主导她所能影响的最广阔的社群范围^①。作者认为，女传教士深信海外传教能比她们在国内参加其他妇女运动发挥更大的作用，她们在改善中国人的道德，净化中国社会的过程中愈加肯定自己、坚定信仰，其活动的空间远远超越其在国内的范围^②。可以说，女传教士在华的生活圈成为其个人的专属帝国（domestic empire），郭佩兰（Kwok pui-lan）的《中国妇女与基督宗教：1860—1927》则通过中国妇女的视野展示了女传教士的行事风貌。她认为基督新教在广大中国妇女间的传播给予了她们另一种宗教心灵安慰和社会调试之道。与其他民间宗教一样，基督新教也为中国妇女提供了一个属于自身的性别团体，但不同的是，该信仰圈的建构内涵有别于中国传统的家庭模式，影响了妇女与家庭和社会的互动^③。郭佩兰肯定了女传教士在中国女性性别空间建构（the creation of a separate women's sphere）

① Jane Hanter, *The Gospel of Gentility, American women Missionaries in Turn-of-the Century China*, (New Haven: Yale University Press, 1984), preface and chapter 1.

② Jane Hanter, *The Gospel of Gentility*, chapter 5.

③ Kwok pui-lan, *Chinese Women and Christianity, 1860—1927* (Atlanta, Ga.,: Scholars Press, 1991), conclusion.

上促进作用^①，但她同时也指出由于女传教士本身的个人文化优越感，也使这种性别空间的对话始终无法处于共属和对等状态。

很多作品致力于建构传教士与教徒的对话图景，试图更加真切地反映历史。但特殊时代女信徒文化水准的低层次造成了本土档案和记载的苍白。在利用西文史料著述之时，难免出现视角的偏位，这也是本文无法避免的缺憾。西方自 19 世纪至今共经历了两次女性主义运动（其中第一次堪称女性传教运动发生的思想萌芽）^②，其间分别产生了为数众多的理论与思潮。本文选择提出了 19 世纪中后期流行于美国国内的“纯正妇女意识”思潮。我们将借此分析该思潮如何成为女性走出家庭的发轫点，又怎样促使女传教士远赴海外实践自身的性别理想，亦关注概念影响下女传教士鲜明的行事风貌。

女传教士慕拉蒂所属的美南浸会华北差会在山东登陆始于 1859 年海雅西（J.B.Hartwell）登州传道。其拓荒年代历经太平天国、义和团运动、辛亥革命诸多状况。作为华北差会的先驱人物之一，关注慕拉蒂崎岖传教生涯中的思想、理念、挣扎、行事，将有利于我们深描一个女传教士的中国形象。

一、超越家庭：19 世纪美国妇女的性别理想

19 世纪的美国被认为是一个唯物质的高度资本化的社会，伴随

-
- ① 她认为中国妇女从中找到了妇女解放的宗教象征意义，实践经验是她们致力于更加深入的社会议题和更为广阔的参与空间，在法律、经济、教育、政治等各个领域争取与男性同等的权利。
- ② 19 世纪以来的第一阶段西方女性运动以追求妇女的社会权利为目标，及至本世纪初，这场运动以西方社会关于妇女财产权、选举权等法案的通过而胜利告终。第二阶段女性主义运动兴盛于上世纪 60、70 年代，其特征是对男权中心主义的批判和女性意识的觉醒。

急剧的工业化浪潮而来的是道德的沦丧和信仰的淡漠。这种社会环境不可避免地造成了各种女性思潮的滋生及蔓延。作为另一种社会角色，社会期许女性经由她们的妇女意识和行为，为新兴的美国和日渐工业资本化的社会保存其和谐的、道德的和宗教的立国精神。“纯正妇女意识”彼时为美国的妇女杂志、宗教文艺、礼品刊物所广传和倡导^①。魏而特女士（Barbara Welter）在其《纯正妇女意识的崇拜：1820—1860》一文中对此概念的意涵作有专门介绍。她认为该意识包含四项基本的道德准则：即虔诚（piety）、纯洁（purity）、服从（submissiveness）和爱家（domesticity）。其中虔诚应是妇女最重要的品格及其生命力的源泉，而纯洁的形象、服从父权的领导和爱护家庭是虔诚品格的外在表现^②。

林文通过将“纯正妇女意识”与流行于18世纪美国妇女间的“好妻子”传统^③进行对比，从而指出二者虽然同样要求将家庭作为妇女生活的重心，但社会期许使前者在实际影响上给予了19世纪美国妇女更多的弹性和施展的空间，超越家庭、干预社会成为当时很多妇女的性别理想。如果从女性意识的觉醒和权利拓展的角度而言，“纯正妇女意识”的确不失为一种理论上的进步。它首先给予了19世纪美国妇女一个言语意义上的美丽前景，社会心理层面的道德需求使妇女获得了走出家门的理论支点。虽然其施展空间及该种意识发挥作用的范围依旧没有摆脱男权社会的统治，但在很大程度上改变了长期

① 林美玫：《美国圣公会女传教士早期在华活动：十世纪美国“纯正妇女意识”的展现》，《思与言》35卷第2期，1997年6月。

② 林美玫：《美国圣公会女传教士早期在华活动：十世纪美国“纯正妇女意识”的展现》。

③ 参 Laurel Thatcher Ulrich, *Good Wives. Image and Reality in the Lives of Women in Northern England, 1650—1750*. (N. Y.: Oxford University Press, c1980, 1982), part 3.

禁守在家墙之内的妇女的眼界和心态，她们开始迅速调整自己的功能角色，接受教育，积极投身各种社会事务。

慕拉蒂的姐姐 Orianna 便是该思潮影响下典型的形象。她在宾夕法尼亚女子医学院获得医学博士学位并最终成为一个类似露西·斯通 (Lucy Stone) 的女权主义者，参与主张废止奴隶制的集会。美国内战爆发后，她回到弗吉尼亚，在那里，Orianna 发挥了她优异的女性特质，作为医疗工作者在联邦军队中服务。姐姐的成就给予慕拉蒂深切的影响，她 14 岁考进弗吉尼亚的女子神学院 (Virginia Female Seminary)，攻读拉丁文、代数、自然科学和法文，成绩卓越。1858 年 12 月 22 日，慕拉蒂在佐治亚州沙罗次维尔 (Chalottesville) 的浸信会教堂受洗入教。1861 年，她获得文学硕士的资格，成为美国南部妇女中获得硕士学位的第一人。美国内战时，慕拉蒂因工作需要在当地担任护士。战争结束，她回到家中主持家务以及教导不能到学校上课的妹妹慕雅文 (Edmonia)。此时，她与姐姐思考着同样的问题：她能做什么——尤其是作为一名教育良好、聪明、开化的基督徒，一位女性。熟虑后她认为，对国家最有益的做法便是从事教育，因此她毅然于 19 世纪 60 年代末往阿拉巴马和肯塔基州任教职。

社会角色的重新确定促成了当时妇女意识觉醒的第一步，但角色的多样性^①也带来了选择上的迷茫，尤其使单身女性，在失去旧时社会提供的生存屏障后，心理层面因此滋生出很大程度的不安定感。而彼时基督新教福音派积极宣扬传教士在净化人道德灵魂上所起到的重要作用，以及道德优劣对个人在社会上成败的决定性，这就进一步推

① 可以想象，工业化带来了社会分工的扩大，妇女可以不必在经济上依赖男人，女性教育发展使妇女具备了改换角色的可能性，总之传统母、女、妻的单调角色结合被改写。

动了妇女扮演更积极、主动的角色。于是女性与生俱来的宗教虔诚及当时社会对道德改善的渴望，使妇女在各种因素的冲击下与宗教紧密结合，并获得了心灵的安定和归属感。宗教事业结合了社会的期待、道德的情操和知识的储备，这意味着女传教士作为一种神圣的职业和对上帝最无私的奉献在女性的角色定位过程中被凸显。就这样，“纯正妇女意识”在某种意义上构成了19世纪美国妇女宗教狂热的原动力。此外，女性信徒的支持，妇女杂志、期刊的描述则在视域上为女性开启了更广阔的发展图景，她们建议妇女通过捐献等多种途径关心支持女传教士，甚至鼓励有决心有能力者直接赴海外传教。（这种热烈的关切可以说是成就海外妇女事功的坚强后盾，慕拉蒂就曾利用回国休假的机会到处奔走，提请人们对国外宣教视野的关注，并号召成立美南浸信会女传道会（WMU），鼓励美国的姊妹制定一个星期为环球祈祷周，专为国外传教事功祷告和收集献金。）因为这可使妇女在一定程度上脱身本土社会的约束，在传教过程中建立自己的专属空间。

1871年，慕拉蒂曾与Anna Cunningham Safford在沙罗次维尔建立了一所女校。尽管学校的创建和运作都非常成功，但她们在各种女性思潮的影响下大量地参与到各种教会相关的事务之中。此时，慕拉蒂首次听到牧师宣讲约翰福音四章三十五节：“你们岂不说，到收割的时候，还有四个月么？我告诉你们，举目向田观看，庄稼已经熟了，可以收割了。”这成为她从思想深处体会召唤的开端。1872年左右，传道部（Foreign Mission Board）也由于工作所需开始考虑单身女传教士赴海外传教。^①慕雅文为此获得机会作为高弟佩夫人（Mar-

^① 其因素主要有三：一是妇女传教为妇女（woman's mission for mission）观念在Baltimore的不断盛行，该地成立了妇女传教组织，大量资金因此流向传道部；二是唯有女传教士才有可能接近传统社会下的中国（或其他地区）妇女，而男传教士的妻子们却很少有时间消耗在挨门挨户的访问上；第三则因为这时的传道部秘书James B. Taylor是妇女工作的热忱支持者。

tha Foster Crawford) 的助手赴中国传教。这时姐姐 Orianna 给慕拉蒂传阅了许多有关“东方世界”的书籍，诸多原因使她陷入了对中国的一种特殊的感情之中^①，深切感到中国异教的土地上需要更加先进的文化和道德教化洗礼。1873年，她作出了令很多人吃惊的决定，放弃在沙罗次维尔的学校，作为传教士与 A. C. Safford 一起来到中国。慕拉蒂此举是多种因素的整合：她不平常的家庭赋予她的纯洁和服务的理念，其显著的教育背景以及与生俱来的浪漫气质。有朋友曾评论说：她去中国如同回家^②。

二、意识投射：女传教士的海外事功

林美玫在其文《美国圣公会女传教士早期在华活动：十九世纪美国“纯正妇女意识”的展现》中，将该意识意涵的展现分为三种类型^③来探讨女传教士和男传教士、中国差会、美国总会的互动，以及这三类类型的互动如何强化了美国国内妇女与宗教的紧密结合。作为流行于男权社会下的妇女意识实践，其保守的表现使女传教士尽管彻底实现了妇女虔诚的品格、发挥所受的女子教育、展现了净化社会的道德勇气，但她们的角色仍然只是男传教士的好帮手，即使作为其丈夫传教生活的实际支柱，她们并未在海外传教事业中拥有属于自己的独立天空，以至于她们的名字只留在杂乱无章的史料中，在男权的背影下隐现。如果没有其丈夫在传教史上的地位，我们就很难探索到此种

① 她后来曾说：我深爱东方，尤其爱中国，说也奇怪，我最爱中国人。

② Irwin T. Hyatt, Jr, *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth-Century American Missionaries in East Shantung*, p.105.

③ 分别是以骆麦莎、文莎娜为例的保守表现，以费理雅和孙玛丽为例的积极突破和以文非比、钟爱玛、汤真爱为例的调和新貌。

流行于美国的妇女意识是如何经由她们影响着基督教早期入华事业的开拓。再者19世纪美国基督新教宗派在中国的传教活动曾为愿意以比较激进实践纯正妇女意识的美国妇女带来无比的希望。但是传统的父权结构仍在某种程度上根深蒂固地存在，并没有因为海外传教事业的冒险性与领袖权的一时松散而失去其结构力。为了传教事业的稳定发展，差会恐怕无法欢迎任何有意图向此种父权结构挑战的女性。因此，如何坚持实践自己关于纯正妇女意识意涵的理解，又不影响差会传教事业的发展，成为早期来华女传教士的重要课题^①。

慕拉蒂于1873年10月7日从上海码头上岸，后跟随迎接她的高弟佩夫妇来到登州（Tengchow）传教。慕拉蒂来华工作39年，在其最具代表性的事业上，表现出对“纯正妇女意识”刚柔并济的调和能力。其行为体现了一个心怀纯正妇女意识的女传教士如何很好地配合传道部、差会、其他传教士的工作，又利用各种途径直接或间接表达了自己对传教事业独特的思量和见解。

1. 坚韧的品格

慕拉蒂在初到登州之际必然对她所不熟悉的中国有着相当程度的不安，但我们从她到达登州一星期后所写的书信中可以感受到字里行间洋溢着一种坚韧的乐观与执着。她充沛的精力和坚定的信念使她不畏艰难。她曾写道：“事实上，除了大量艰苦的工作，我们绝对不可能轻易说服任何人去皈依。”^②慕拉蒂到登州初期主要协助霍姆斯（Holmes）夫人及妹妹慕雅文处理女校事宜，后来自己也在登州开办学校。当对中国的环境更加适应以后，她便积极开拓新的工作领域。

^① 《美国圣公会女传教士早期在华活动：十世纪美国“纯正妇女意识”的展现》。

^② Lottie Moon's Letter, P'ingtu, Dec. 13, 1886, FMJ, 18. 8: 2 (March 1887). See also letters dated March 20, 1886, and May 4, 1887, in FMJ, 17. 12: 3 (July 1886) and 19. 1: 2 (August 1887).

1883年，瘟疫在登州流行，学校被迫停办，慕拉蒂的工作转到乡村布道上。旅舍的简陋、路途的崎岖都不能阻挠这位坚毅的女传教士。她沿途向妇女传播福音，不畏艰险。某次，她途经莱州府，那里是反对外国人最激烈的地方。她的轿夫为安全起见，特地用布缠紧骡子身上的铜铃，使之不发出声音，并在晚间赶路。如此艰难的生活连续过了数年。

1885年，在初步调查走访之后，她选择平度（p'ingtu）作为其新的活动开始的地点。可以说，平度经历是慕拉蒂声名斐然的基点。平度对于传教士而言是非常危险的，因为它远离海滨，不在美国炮舰的保护之下。山东的美国长老会拒绝他们之中的任何单身女传教士游历于此。华北差会亦早在初到山东之际就试图进入平度，但遭到当地民众的激烈反对而无法站稳脚跟。慕拉蒂不能征询任何人的意见，她关闭了在登州的学校，乘轿四天来到平度，租住于一个中国人在城墙西角的房屋。在平度，慕拉蒂使自己的一切充满中国人的色彩。她说得一口流利的山东话，穿中国妇女的服装，吃中国人的食物，她利用随身带来的炊具和食品接近民众（尤其是妇女和小孩），赢得民心，与中国人的隔膜逐渐消失，从而顺利开拓了差会在平度的传教领域。山东的冬天非常寒冷。有时，慕拉蒂会在旅舍中歇息一两天，就趁机做个人谈道的工作。旅舍内简陋非常，只有几把木凳和一个火炕。白天，慕拉蒂一如其他的中国人，把棉被折叠好，放在炕上。她靠着棉被，就等于坐在“安乐椅”上。她接见所有到访的妇女和孩子，向他们传讲福音。因为这种努力，她被称为“传教士中最伟大的人（man）”。可以说，在高弟佩失败的地方她成功了，在男人做不到的事情她做到了。

2. 虔诚的心怀

作为单身女传教士，慕拉蒂纯正妇女意识的发挥更多的表现为虔

诚的心和对自我的尊重。这种性格在其拒绝 Crawford Howell Toy 求婚一事上有着鲜明的体现。1877年，慕雅文因身体状况恶化放弃传教生涯回国，这使得慕拉蒂在此后一年里情绪低落，加之登州布道站的隔离状态和灰暗的前景使之更加沮丧。在这种时刻，她面临 C. H. Toy 的第二次求婚以及同去日本进行传教工作的建议，这当然意味着她可以重新考虑自己的选择。C. H. Toy 彼时在南卡罗来那州的南浸会神学院任教，被认为是出色的语言学家和神学家。美国内战后，他游学欧洲，并在那里接受了达尔文理论。慕拉蒂在应承婚约之际并没有意识到这种进步的观念所引发的轰动直至 Toy 在神学院中面临“要么修正其观念，要么离开的境地”。慕拉蒂在研究了相关的书著及其理论之后，认为达尔文可能是“最温和和最聪明的异教徒”，然而这种进化论在她看来是“根本站不住脚的”。她和 Toy 最终因此取消了婚约。许多年后，当有人问起在她的生活中是否有过爱情经历时，慕拉蒂回答：“是的，但是上帝已经首先在我的生命里发出了召唤，当两者冲突时，结果是显而易见的。”^① 在很多单身女传教士因为初至异国环境不适，或者无法忍受在他乡的孤独寂寞匆匆放弃传教使命或者嫁作传教士之妇之时，慕拉蒂则展现了“纯正妇女意识”如何支持妇女坚定信仰，为开拓属于自己的空间领域而坚持独立。或许，慕拉蒂正是维系了自己性格特质中的虔诚意识，作为独立的个体，女人的生活不仅仅是为了取悦男人。妹妹的离职以及婚约的取消使慕拉蒂与过去决裂，开始着手以自己的方式在同工中寻找合适的身份认同。

3. 调和的艺术

从维系道德的角色而言，慕拉蒂坚持以调和的态度处理传教团体

^① Catherine B. Allen, *The New Lottie Moon Story*, printed in the United States of America, 1980. p.136—139.

内的一切纠纷。她来华不久即卷入到差会内部高弟佩和海雅西的争执之中。这场争执几乎涉及了该地区所有的美国传教士以及许多中国信徒，造成差会工作相当紊乱。内战期间，传道总部的经济援助中断，传教士不得不以从事世俗职业谋生。海雅西一度撤下登州的教堂去上海充当翻译，高弟佩则在此时接收了海雅西的“领地”。战前海雅西回归时，高弟佩却无法摆脱他经营教堂而引起的经济纠纷以及与中国信徒合资产业时的贷款危机。此外，两对夫妇同居一处不仅使得两个妻子陷入了长期的冲突之中，更导致了高弟佩与海雅西几乎在所有事情上龃龉。纠纷的结果甚至使得传道部改变了同一地区传教士分享一份经费的要求，传道部对两者分而治之的态度仿佛两人分属不同领域。高弟佩因此事在登州新建教堂，但此地显然不可容纳两个如此妒忌之人。纠纷在海雅西之妻病故，他返美再婚期间一度平静，但仍旧伴随他和第二任妻子重返登州之后再起波澜。高弟佩投资的一项产业恰巧由海雅西教堂的主要支持者经营，他扣押了这个中国人的资产。海雅西则在这种混乱的局面中试图居中调停。此人后来将高弟佩告上法庭，高弟佩则声称他在一年内若得不到赔偿就将剥夺此人的所有财产，于是当地民众决定对高弟佩进行谋杀。高弟佩深信海雅西卷入此事，为此要求海雅西教堂交出肇事者。传道部在此事的处理上虽然责怪了高弟佩的过分之举，却从此无法再将两人置于同一谈判桌之上，同工之间不断恶语相向。因为事情不可思议地复杂，慕拉蒂在当时从未就该事向传道部进行过直接地评论（或许因为不完全了解）。自始至终，她不仅对高弟佩保持着一贯地忠诚，还支持着心情烦乱的高弟佩夫人。当传道部试图弥补裂痕，意欲将两所教堂合并时，高弟佩又因与海雅西教堂的牧师纷争而使合并事宜成为泡影。因为此时对事件本身有了更加清晰的认识，慕拉蒂通过信件对传道部表达了自己的意见，包括对差会关于财产归属问题上所

持惯例^①的看法以及她对闲置房屋使用的处理行为。^②在教堂合并一事上慕拉蒂表示自己依然继续作为高弟佩教堂的成员，但亦非常支持海雅西一方，并准备为其发展尽自己最大的努力。其公正平和的态度在传道部广受赞誉。可以说，慕拉蒂对传道部全面了解整个事件细节，最后解决纷争起到相当积极的作用。这不仅帮助理顺了此时因纷争而紊乱的传教工作，更归正了对抗导致的有关传教团体内部分裂的印象。

4. 独立的精神

慕拉蒂所展现的鲜明的妇女意识还体现在她张弛有度的行为风貌上，凸显了女性在差会结构中的独特地位，也突破了固有的女传教士的行事惯例。

作为华北差会的主导者，高弟佩一直试图控制差会内部所有的事宜，甚至于妇女工作。在1881年至1893年，高弟佩发起福音传教运动（Gospel Mission Movement）。他反对用差会的款项支付本地同工的薪金，甚至反对差会开办的一切学校。该运动造成差会内部的严重分裂，1893年，福音派脱离差会，到泰安府独立开拓传教点。慕拉蒂的登州女校自然受到强烈冲击。1885年春天，她在登州的形势因此变得前景堪忧。高弟佩的控制使其生活非常痛苦，对此慕拉蒂没有隐语不言或者默默离开。在给传道部的信中，她毫不隐讳地声称“没有比与高弟佩一起工作更糟的事情了”。她认为高弟佩坚持自己的计

① 传道部不成文的规定认为，当传教士在某一地区传教时，虽对在该地兴建的房产拥有归属权和使用权，当他移居他地时，权利自动转让于后继者。且传道部拨款兴建的房产当视归传道部所有。

② 由于经费紧张，传教士的居住环境一直是深受困扰的问题。海雅西在离职期间，因为将其视作传道部的财产，加之慕拉蒂姐妹十分渴望摆脱高弟佩的控制，她们曾搬进其长期闲置的房屋。她向传道部建议一旦海雅西归返，她则立即搬出。但她同时认为，如果情况不致如此的话，传道部将不必再置房产，而可以用此基金进行投资。

划会给每一方面足够的自由，但依其他人看来，高弟佩是通过传道部成为差会的独裁者，他的计划涉及到用在差会工作上的每一分钱甚至传教士的薪金。慕拉蒂质问：“如果这也算自由的话，奴隶又是如何呢？”^①她坚持要求自己或其他人必须被允许拥有一定程度的独立性。该事从一个侧面展现了“纯正妇女意识”对慕拉蒂深切的影响，在父权结构下的传教团体内，女性如何要求属于自己的弹性空间和权利自由。

同样值得我们关注的事件是慕拉蒂发表于1883年的一篇文章在女传教士内所引起的论争。公理会的史密斯夫人（Mrs. Arthur H. Smith）在题为“妇女工作”的文章批评慕拉蒂，认为她的思想已经被异教徒所侵蚀，她指出慕拉蒂展示了一个令人生厌的单身女传教士的形象，在每个传教点无视规则，到处奔走。在她看来，女传教士首先扮演的角色应该是对自己的孩子循循善诱，使之不受异教文化干扰（这大概是慕拉蒂无能为力之责任吧）。她建议慕拉蒂要么清醒地面对无法启迪中国女学生道德萌醒的现实，要么放弃传教回国。对于如此评论，慕拉蒂没有多加评论。正如史密斯夫人所言传教士之妇应该相对内敛，但作为单身女传教士，慕拉蒂更加在意的是“妇女来到中国所希望的是拥有更多的自由从事尽可能多的工作”。对于父权式的运作，她感到“女性有资格要求相当的平等”^②。

5. 慕拉蒂：一个深描的形象

慕拉蒂在传教生涯中所展现的纯正妇女意识使其获得了事业上的

① Lottie Moon's letter to H. A. Tupper, Apr. 4, 1885. *Send the Light-Lottie Moon's Letters And Other Writings*, edited by Keith Harper. Mercer University Press MMIII.

② Irwin T. Hyatt, Jr, *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth-Century American Missionaries in East Shantung*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1976. p105.

成功，她的思想和事迹更通过各种渠道不断传播到美国妇女界。H. A. Tupper 于 1873 年至 1893 年任南浸会外国传道部秘书，他本人积极鼓励妇女参与宗教事务，其在职的二十年间与慕拉蒂建立了深厚的友谊，慕拉蒂通过书信与之交换和分享了她对中国的感情、传教生活、工作经历以及各种意见和想法。他的宣传自然是慕拉蒂蜚声美国妇女界的重要原因之一。此外，慕拉蒂的各种书信、文章通过传道部自己的《外国传教杂志》（Foreign Mission Journal）和南浸会的报纸比如《宗教报刊》（Religious Herald）和《基督徒索引》（Christian Index）刊载传播。这些宣传不断提高了慕拉蒂在美国妇女界的地位，她的传教实践证实了女传教士不仅能够做好男传教士的助手，也能成功开拓属于自己的事业。她坚持认为单身女传教士应该有自己的空间、自己的工作以及处理宗教事务的平等权，这种思想在家乡女传教士中引起极大反响。1888 年 5 月在 Richmond 举行年度例会后，该思潮最终催生了美南浸会妇女传教会的建立（Women's Mission Union）。在慕拉蒂的倡导下，WMU 于 1888 年举行了一次特殊的圣诞募捐，用以派遣三名新的传教士赴平度工作以及保障慕拉蒂回国休息定居。此后，女传道会每年都会在 12 月初举行环球祈祷周，为国外传道事功献金。时至 1960 年，女传道会举行祈祷周所募集的款项已逾八百万美元。1918 年后，她们以慕拉蒂的名字命名之，称为“慕拉蒂圣诞募捐”。

1894—1912 年，慕拉蒂再次回到登州工作。此期间，她的健康状况已大不如从前。1900 年，中国发生义和团运动，传教事业遭受重大打击。慕拉蒂捐出自己所有的款项，以减轻人们的痛苦。1911 年，辛亥革命来临，大部分美国传教士奉命迁往蓬莱，慕拉蒂仍留驻登州继续传道。1912 年山东境内发生饥荒，慕拉蒂向国外传道部请求经费支援，但其时传道部已经债台高筑，没有余额拨发。慕拉蒂提

清所有银行存款，又多次从薪金中抽出款项救济灾民。1912年中期，长期饥饿和营养不良使慕拉蒂健康极度恶化，加之饿殍满地的局面使她陷入一种难以控制的忧郁之中，拒绝进食。1912年12月，她在福医生（Dr.Gaston）的建议下返美。24日，归国途中殁于日本神户（Kobe）。弥留之际，护送她回家的麦新慈女士（Miss Cynthia Miller），听见她低声呼唤着比她先去天国的同工的名字，每喊一个名字，她就按照中国人的礼仪拱手为礼。她的尸体火化之后运回美国，葬在弗吉尼亚州。在她的墓碑上刻着：“四十年在中国传道的美南浸会传教士慕拉蒂之墓。”旁边，另外刻着四个字：“坚信至死”。

慕拉蒂的辞世并未结束她所开创的时代。她的性格所展示的各个方面被以传记、戏剧、小说等各种方式纪念传播。这不仅因为她究竟做了什么，更重要的是她个性鲜明的实践方式。在传教史的性别空间里，她堪称展现妇女性别力量的象征。

结语：父权背景下的女性研究

从哲学意义上说，一个群体被刻意地凸现本身即证明它是被隐没与忽视的。将女传教士作为研究视点在发掘了一个新的探讨领域的同时也为选择从何入手颇感无策。她们的声音与身影散乱在如此纷繁的史料中，隐藏在男性的话语之下，她们的声名很大程度上取决于与之息息相关的男传教士所处的地位^①。因此，从女性特质自身入手便成为笔者思想的发轫点。

^① 这里举一简单例证。在资料搜集和查阅中，我发现了大量与高弟佩夫人相关的史料。作为独立的个体，她能够引起更多关注的目光，自然与高弟佩在南浸会中的拓荒地位密不可分。

“纯正妇女意识”的概念本身即是女性性别觉悟的思想产物和实践结果。19世纪美国的社会背景呼唤了妇女作为社会道德的捍卫者及灵魂的净化者的形象出现，“纯正妇女意识”催生的性别发现和权利意识觉醒促使妇女对己身作出新的考量并付诸实践。慕拉蒂展现了一个鲜明的形象，我们可以从中看到这种思潮促使了女传教士以怎样的姿态出现在近代中国的传教史中。

总之，这种分析也可为研究女性传教史提供一个视角吧。

（作者单位：山东大学历史系）

性别、家庭与国家——从教会女子 大学看基督教女知识分子群体的 融合与冲突

朱 峰

基督教对于近代中国妇女运动的一大影响，在于引入新型的群体组织观念，进而提升妇女地位。目前，已有少量基督教女性历史受到重视，但关于基督教女性群体发展演变的历史尚少人关注，亟需我们转变视角，在基督教妇女群体在近代社会的出现与构成、群体内外关系等重要问题上提出新的认识。比如，教会女校向来是教育史、教会史讨论的热点，但主要集中在人物评价、学校沿革、学制改变、教徒比例、社会影响等问题上，很少将教会女校视为一个特殊的女性群体加以分析。作为一个社会机构，学校是近代中国基督教妇女群体最重要的组织形式之一。近代中国的各类教会女子教育机构，尤其是教会女子大学，集中了大批中西女知识分子，构成一个非常重要的女性知识分子群体。

华南女子大学、金陵女子大学是近代中国两所主要的教会女子大学，两个重要的基督教女知识分子群体。以往，学术界对这两所女校所作的研究，主要是从学校历史发展的角度观察描述，较少注意其作为基督教女知识分子群体的特殊社会角色，对其内外关系的了解尚不充分。有鉴于此，本文拟以上述两所女子大学为范例，讨论这个女性

群体在处理性别差异、家庭问题、国家认同等问题上的分歧与融合，总结女性在教会历史上的叙事方式。

一、性别认同：合校争论与女性意识

作为一个特殊的社会群体，华南女子大学（以下简称华南女大）与金陵女子大学（以下简称金陵女大）在性别认同、家庭问题的处理上有其独特之处。女教师在学校群体中占主体，掌握实权。男教师人数较少，处境尴尬。早期的男教师多为兼职，抗战期间始有专任男教师。这些男教师在学校中的地位较为特殊。在华南女大，“女教师有专用的备课室和休息室，男教师不得进入，男教师另有供他们备课或晤谈的休息室。此外，男教师不能进膳厅和女教师、女学生一起用饭”^①，德本康夫人的一番言论道出了这些男教师的处境。“女校付给的薪金不高，不足以吸引最优秀的男教师。而且，在女校任教远不如在男校任教有吸引力。出于礼貌得体，男教师还不可能太年轻，这样我们又丧失了任用那些有魄力、精力旺盛的年轻教师的机会。”而且，“男教师也得不到女孩子的尊重”^②。显然，性别之间的差异是促使这个基督教女性群体加强群体认同的重要渠道。

华南女大在福州，金陵女大在南京。与两所女大同城的基督教大学还有福建协和大学与金陵大学。从20世纪20年代开始，福建协和大学与金陵大学多次提议与华南女大、金陵女大合并，以增强办学实力。而且，他们的合校要求得到以葛德基（E. H. Cressy）为首的美国

① 郭肇民：《私立华南女子文理学院历史概述》，载《福建文史资料》第20辑，第100页。

② Mrs Lawrence Thurston: “The Higher Education of Chinese Women, Aims and Problems”, *Educational Review*, (1916, Oct.) p.95—101.

托事部和联董的支持。

但是，合校之议遭到华南女大和金陵女大的强烈反对。1928年8月31日，华南女大18位中外教职员联名致信美以美女布道会，信中痛陈女布道会创立华南女大的艰辛以及对基督教妇女运动的贡献，强烈反对葛氏的计划。她们质问女布道会：“我们是因你们的差派而来到华南女大，华南女大也因你们的合力支持而成长壮大。”“难道我们可以因为办学困难而牺牲妇女的需要，失去培养未来女性领袖的阵地，容忍华南女大被福建协和大学吞并吗？对我们而言，冒险追求所谓‘物质’上的高效率是找错了工作重点，它会导致错误的评估。”^①同年，王世静亲自致信美国差会：“葛德基他们批评我们的图书馆，物质设备和建筑不能令人满意。但他们也承认这种情况正在逐渐改善。可他们只想着要我们加入福建协和大学，帮助福建协和大学发展。除了使设备增加外，合校将令我们一无所有。是的，他们说会让我们维持自己的身份……但我们这里工作的人都知道是他们（按：葛德基）想要吞掉我们（swallow us）。我们已经掌握到葛德基他们向你们证明和解释的‘总体性计划’——但葛德基不会注意什么细节。对他们而言，细节可以留待日后考虑。但‘细节问题’正是我们最关注的。”^②

德本康夫人抱怨说“金陵作为女子学院筹划于1913年，创立于1915年。在那个年代，中国不可能男女同校，甚至女子大学的成立也遭到许多中国、西方男性的反对。”“1920年，政府宣布愿意在大学发展男女同校，少量中国女性得以进入大学。这可能与1919年学

① “The letter from Hwa Nan staff to W. F. M. S” (Aug. 31, 1928), YDSL, UB. Archives, Box 114, Folder 2476.

② “The Letter from Hwa Nan's Board of Managers to Fukien University” (June 28, 1928), YDSL, UB. Archives, Box 114, Folder 2476.

表 1 华南女大、福建协和大学的争论焦点

争论焦点	华南女大的理由	福建协和大学的观点
女性教育	华南女大是为中国受教育女性着想。联合计划后，中国只有金陵女子文理学院一间女子专门大学；可两间女子大学对中国而言已经太少了。	妇女的事业已经在中国赢得胜利；在中国对女人的歧视还少过美国。
差会控制	华南女大服从于单一差会的管理（笔者按：指华南女大是由美以美女布道会专门负责）。通过华南女大，美以美女布道会可以向其学校和教会提供稳定数量的教师和宗教工作者。华南女大担心联合之后，就无法做到这一点。	福建协和大学确信：只有尽可能实现差会间联合办学，才能够培养出合适的领袖。
教会色彩	华南女大有全国最高的学生基督徒比例（99%），而福建协和大学同当时中美两国的男子大学一样，已经半世俗化了。	福建协和大学确信：自己和华南女大同样是基督教化的大学。
校园生活	联合计划中华南女大将搬离原校园。但搬迁不能够保证原有稳定而活泼的校园生活。	福建协和大学认为：这样的尝试是值得的。
身份保持	无论书面如何保证华南女大的办学特色不受侵害，但由于福建协和大学比华南女大的规模大很多，所以华南女大很难维持自己的身份（Identity）。	福建协和大学认为：应以“大局为重”（the good of the cause）。

生运动产生的革命思潮有关。在那场运动中，女生和男生一起参加游行集会，各地女校组织学生联合会。男女同校成为一种时尚。”她无不嘲讽地说，“在美国，女性不得不为自己的教育权而奋斗。在一些机构中，男性拒绝女性的进入。许多地方甚至关闭一度对女性开放的大门。但在中国，男生们甚至比女性更为热心地接纳女性进入校园。人们向中国首所男女同校大学提供许多奖学金，还有其他奖励。男女

同校被人们视为进步的举措。”但是她指责，男女同校的大学“没有为女生安排特别的课程，男生的意见、学校的利益远比女生的需要来得重要。这一情形甚至也发生在基督教大学里”。

德本康夫人认为，男性积极领导妇女运动别有用心，她以政坛上许多中国男性领袖（孙中山、蒋介石）为例，“他们希望打破社会规矩的束缚，让女性在他们领导下参与政治及其他活动。这些男性看来想要女性在他们身边”。（这些男性）“为了与新女性结合，花尽心思和原配离婚，甚至可以不理睬原配和原来的孩子们”。在她眼中，金陵大学的许多男学生就是这类人。“男学生们与政治圈里的男性一样，要女性围着他们。他们想认识大学女生，要女学生加入他们的活动。他们之所以要求合校，只是希望借此机会让女生加入他们的圈子，一起去看电影，参加他们的社会娱乐活动，丰富自己枯燥的生活。”德本康夫人意有所指地说：“金陵大学不少学生已经结婚。但许多人的妻子不是自己认识挑选的……”而且，金陵大学的基督教气氛不如金陵女大。“金陵女大的学院生绝大部分来自基督教中学（90%），学生大部分是基督徒（80%）。学院是典型的寄宿型大学，学生生活规律有序，学生会办事认真负责，亲如一家。师生相处愉快”，“大部分学生对男生的活动没什么兴趣”。但“金陵大学的大部分人不是基督徒，他们来自没有基督教思想影响的中国学校。学生生活也不规律；大学只为少部分人提供宿舍，连食堂也是学生们自行管理。金陵大学收生时也没有仔细挑选，大部分人只是凭入学考试成绩被录取。这些学生思想激进，他们的爱国主义驱使他们节假日在外运动，贬低教员的管理，奉行排外主义，举行破坏性游行示威等等。男生们憎恶女生的独立性，因为她们拒绝参加他们的政治活动”。

德本康夫人的思想也为其继任者吴贻芳所继承。1943年吴在美国的一次演讲中谈到葛德基时说：“我们读过葛德基先生为来华访问

的联董成员作的报告，他特别提到金陵女大。老实说，我们很多教职员对他的报告颇有微词。他说金陵女大学生是特殊的一类（special type），是独来独往的一群，不太符合大学学生的水准（not quite up to that of the university）。某种意义上，我们正是为拥有这样的学生而感到自豪。我们通过课余活动、承担责任等方式发展学生整全的个性，她们能够认真思考，不追求自我，而是忠实地从事自己的工作和职责。”^① 1944年，基督教教育当局开始规划战后的复兴计划，当时，“吴贻芳在读过中国基督教大学战后规划后，意识到这一规划只反映了‘男性对女性教育的片面认识’（only men’s conception of women’s education）”^②。

她们提出反对合校的具体原因总结起来有以下几点：

首先是教育方面的考虑。这是双方争论的焦点之一。长期推动教会大学之间合并合作的传教士葛德基 1936年在《教会学校之四大问题》一文中将教会学校的合并列作教会学校面临的四大问题之首。“合作与合并两办法，实为今日教会当前之要图。各城市之学校，除特别健全者外，务须合并办理，决不可存有畛域之见，盖教育之问题，当从教育立场解决之。”^③ 葛德基所谓“教育之问题，当从教育立场解决之”的着眼点显然是教育资源的有效利用与合理配置。至于女校存在与否，当然也应从这一立场去考虑。葛德基所谓“特别健全

① “Dr. Wu’s Luncheon Speech” (1943, May 7), YDSL, UB. Archives, Box 148, Folder 2922, p. 1045.

② “Minutes of First Meeting Ginling College Committee of United Board For Christian College in China” (1945, Dec. 28th), YDSL, UB. Archives, Box 126, Folder 2609, p. 1045.

③ 葛德基：《教会学校之四大问题》，原载《中国基督教年鉴》（1936年），转引自李楚材《帝国主义侵华教育史资料·教会教育》，教育科学出版社1987年版，第482页。

者”是指燕京大学、金陵大学等规模较大的基督教大学。因此，并非“特别健全”的华南女大、金陵女大自然就在“务须合并办理”之列。但华南女大等女校对教育方面的着眼点却明显不在此。坚持女校独立性的华南女大、金陵女大关心的是女子受教育的权利，而且在女子教育方面并不保守。她们也反对男女教育的“绝对区分”。但这并不意味着她们否认男女教育有“相对”的区别。正如华南女大教职员所说：“各级教育标准，宜按各人身心发育之程度，不能纯用客观之眼光。”校长王世静认为男女教育的需求有相对的差异，女子教育“应养成特别技能，一面注重普通科学的基础。女子和男子禀赋既各不同，女子教育，自应注重特殊天才，不能概以男子所受的教育，归在女子身上”^①。金陵女大在描述自己与金陵大学在教育方面的相对区别时，也举例说：“譬如在化学专业，金陵大学倾向于教授工业化学和农业化学，而金陵女大则更着重家庭化学知识以及生理化学。”^②可以说，双方对教育的要求和理解并不一致，葛德基等人追求的是教育资源的充分客观地利用，而华南女大、金陵女大则要求在男女教育均等基础上充分满足女性的需要。双方的对话实质上是一种“各自表述”。

其次是经费方面的争论。经费问题包含了两点疑问：（1）女校并入其他男女同校大学后，是否会使国外捐款人失去继续捐款的兴趣；（2）合并之后，女校的经费是否仍然由女性来掌握，抑或落入其他人的手中。在金陵女大，吴贻芳反对与金陵大学合并的一个重要理由，就是质疑“合并计划是否可能向一间独立的女子学院提供经费保证？”

^① 王世静：《私立女子教育问题》，载《南方日报》（南平）（1940年2月）。

^② “Notes on the Corrlated Program”（1930），YDSL, UB. Archives, Box 143, Folder 2485.

而且，吴贻芳本人认为“假如金陵作为独立女子学院，而没有并入其他大学的话，她一定会在美国和中国找到更多的支持”。事实上，美国一些基督教妇女组织专门支持海外的基督教女子运动。前述的美国美以美女布道会就是支持华南女大的主要差会，也是支持金陵女大力度最大的差会^①。而美以美女布道会是最独立的一支，创立者坚持女布道会和总议会应保持合作的关系而非传统的附属地位。美以美女布道会有独立的财政系统，因此，她们对财政问题是非常敏感的。华南女大会计部主任，美以美会女传教士爱以利（Elsie Reik）“相信这帮男人是想染指女人的钱袋，‘他们想把我们的钱放在一起用，因为他们的花费要比我们高许多’”^②。女传教士对财政问题如此看重，固然是在美国方面的经验使然。但她们对财政独立的坚持，无疑影响了金陵和华南女大对合并计划的态度。

第三是团体组织的独立性。建立紧密的团体生活是华南女大和金陵女大的共同关注点。1932年，一位金陵学生说：“中国人缺乏团结的能力，而在妇女方面，尤其是没有团体的组织……所以只有个人的活动而少团体的策划。”^③ 根据1926年葛德基的统计，华南女大的师生比例是1:5.2，福建协和大学的师生比例则是1:8.8；金陵女大的师生比例是1:4.6，金陵大学的师生比例是1:10.2。若以师生比例作为指针来观察，两所基督教女校的师生关系无疑要比同处一地的福建协和大学、金陵大学紧密得多^④。紧密的师生关系要建立的是一

① 德本康、蔡路得著，杨天宏译：《金陵女子大学》，珠海出版社1999年版，第25页。

② Graham, Gael Norma, *Gender, Culture, and Christianity: American Protestant Mission Schools in China, 1880—1930* (U. M. I Dissertation Services: A Bell & Howell Company, 1994), p. 253.

③ 陈岭梅：《中国现代女子对妇女运动应有的响应》，《私立金陵女子文理学院校刊》（1932年），第30—38页。

④ Earl Herbert Cressy, *Christian Higher Education in China: A Study for the Year 1925—1926* (Shanghai: China Christian Educational Association, 1926), p. 102.

个关系亲密的妇女团体，这个团体可以“给予学生机会带领学生活动，亦可让女教师自行策划，推行及管理校务，因而增长她们的经验”^①，照她们的说法，是造就“女界领袖”。相反，若男女合校，“中国社会难以接受男性服从妇女的领导，日后各系的系主任必然由男性出任”^②。如果紧密的妇女团体不复存在，妇女也没有机会在学校行政架构中保持自身的地位。应该说，妇女作为一个严重弱势的社会群体，要求保持自己的独立组织，也是维护自身权利的一种本能反应。

最后，性别认同的差异是合校争论的根本原因。金陵女大和华南女大是在西方（主要是美国）基督教界妇女世界宣教运动中出现的。这个世界性妇女宣教运动兴起于19世纪中叶，到20世纪60年代基本结束^③。“Woman's Work for Woman”是这一运动的主旨。美国长老会海外女差会（Woman's Foreign Mission of American Presbyterian Church）在1870年创立差会杂志时，就以“Woman's Work for Woman”一词冠名。在中国，最早系统讨论这一口号是在1877年。当年第一届全国基督教宣教士大会在上海召开，美国北长老会牧师哈巴安德（A. P. Happer）^④等人宣读了他们关于妇女传教工作的报告，报告的标题就是“Woman's Work for Woman”。传教士哈巴安德在会上

① 黄洁珍：《从吴贻芳和金陵女子文理学院看基督教教育理念的实践》，香港中文大学哲学硕士论文，1998年，第73页。

② 黄洁珍：《从吴贻芳和金陵女子文理学院看基督教教育理念的实践》，第74页。

③ Dana L. Robert, *American Women in Mission: A Social History of Their Sought and Practice*, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1996.

④ 哈巴安德（Happer, Andrew Patton），美国北长老会，1844年从宾夕法尼亚医学学校毕业，先在澳门传教，1847年到广州居住。1884年回美，筹10 000元美金。1887年回广州创立格致书院（岭南学堂）。1880—1884年任《教务杂志》总编辑。1891年因病回美，1894年病逝。见《近代来华外国人名辞典》（中国社会科学出版社1981年版），第191页。

说：“因为异教地区风俗不允许妇女参加福音崇拜，男性也不可以在她们身上施以基督教影响；她们必须依靠基督教女性得到福音。”^①很明显，当时教会之所以同意“Woman's Work for Woman”这个理念，是出于传教的实际需要^②。但是这些男性传教士也许没有预料到，这个理念同样也可以用来拒绝他们的要求。1928年华南女大教职员声明：“我们的目标与男差会相同。唯一的不同是我们主要关注妇女，力图充分理解妇女需要。我们觉得：就是在英国和美国，也没有男人可以充分理解妇女的需要。”“近年来在中国，男女同学已成为时髦的字眼，人们相信它是西方早已实行的最先进方法。”“但西方也不是全部选择男女同学，而是给人们平等选择的机会。”“虽然联合计划支持者会说：华南女大与福建协和大学联合条文载明，学院将保持自己的独立性，甚至留在自己的校园里。但我们觉得一旦加入联合计划，它就会不断提出新要求，逐步脱离我们原来的立场——女性自己建立，支持一间能为女性生活作最大贡献的女子大学……”^③在这段话中，华南女大的女教职员们显然在强调男女的相对差异性。在社会

① *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China: Held at Shanghai, May 10—24, 1877* (台北成文出版社 1973 年再版), p.149.

② 会上争议较大的反而是教堂崇拜时男女是否应该分开。不少男传教士倾向教堂内崇拜男女分开。厦门美国归正会牧师打马字 (Rev. Talmage) 说：“(在教会中) 布帘被用来分隔男女。这妨碍了她们听牧师布道。但考虑到中国社会风俗和人们的情绪，我们还不能拆去布帘。” *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China: Held at Shanghai, May 10—24, 1877* (台北成文出版社 1973 年版), p.155. 但女传教士对男女分隔深恶痛绝。兴化卫理公会的蒲星氏 (E. M. Fisher) 抱怨说：“我们许多布道所中的隔离措施是会中女信徒的祸害。每次讲道时她们得远远地坐在讲台之后或是呆在一间小屋里，她们不是牧师讲道的对象。”郭佩兰 (Kwok Pui-lan), *Chinese Women and Christianity, 1860—1927*, (Atlanta: Scholars Press, 1992), p.72.

③ “The letter from Hwa Nan Staff to W. F. M. S” (Aug. 31, 1928), YDSL, UB. Archives, Box 114, Folder 2476.

权利结构中，差异具有两方面的功能。一方面，强调差异能够实施不平等的权力关系；另一方面，强调差异也可能反过来被利用作反抗旧有权力关系的身份认同。中世纪亚里士多德、奥古斯丁等人强调男女绝对差异，其基点是男性优于女性。近代基督教妇女传教运动中，强调男女的相对差异，其基点则是确立独立的身份认同。两者分别的关键，在于强调男女差异的主体以及强调男女差异的目的。

因此，所谓“合校”的争论，最根本的问题还是金陵女大、华南女大两个女性群体的性别认同。金陵女大、华南女大的女性群体坚持“Woman's Work for Woman”，以相对差异性建立主体意识。她们不愿意在联合办学中失去女子教育的主导权。在女子专门大学中，女性群体可以保证有足够的权力空间实施或获得女子教育；但男女合校时，女性担心面对男性在各方面的优势，失去自我的身份（Identity）。出于自我性别保护的心态，许多女传教士和华人女信徒就一方面声言男女平等，要在教会享有共同参与的权力；一方面又反对男女同校，坚持女子专门教育的存在。正像华南教职员声称：“我们不能指望男人们，尤其是中国男人明白我们对联合办学的看法……只有基督教女子大学才可以充分满足妇女的需要。”^①

二、家庭问题：独身主义？贤妻良母主义？

在处理家庭问题上，金陵女大、华南女大两个女性群体也有其独特之处。许多人奉行独身主义。在几任校长中，除德本康夫人是寡妇，卢爱德离开华南女大后出嫁外，其余的校领导如程吕底亚、吴贻

^① “The Letter from Lucy Wang to Mrs. Wallace” (Sept. 25, 1929), YDSL, UB, Archives, Box 114, Folder 2476.

芳、王世静等人都是终身不嫁。在她们的影响下，金陵女大、华南女大毕业的学生中也有许多人选择独身。在金陵，最初4届毕业生33人，其中赴美得硕士、博士、医学博士的计20人，她们绝大部分人选择了独身。在华南女大，1936年，全部178位华南女大毕业生只有50位结婚，仅占28%，其中2位是医师，2位是基督教女青年会的干事，6位担任教职。在1936年还有128位毕业生独身，其中92位是教师，4位是基督教女青年会干事，2位是图书馆员，7位是医师，3位是护士，另有2位在医院里从事其他工作。在11位就读研究生课程的学生中有6位在中国，另外5位同学在美国攻读学位^①。显然，这些女性为追求自己事业的发展，最终放弃了家庭。据校友解释：“王校长美丽大方，雍容华贵，敦厚沉毅，追求她的人很多，她深信教育可以建国，决心奉献教育，终身不嫁。”^②

如此高的独身比例难免遭人讥诮。王世静的叔叔在家族修谱时批评，令人“或狃于新知，节育独身以立异，其造端甚微，其患乃中于一家一国”^③。曾在北京女高师任教的鲁迅则批评独身女性的治校政策为“寡妇主义”，文中说：“中国的女性出而在社会上服务，是最近才有的。但家族制度未曾改革，家务依然纷繁，一经结婚，即难于兼做别的事。于是社会上的事业，在中国，则大抵还只有教育，尤其是女子教育，便多半落在上文所说似的独身者的掌中。”鲁迅认为这些独身女性治校者的精神状态颇有问题，“见一封信，疑心是情书了；闻一声笑，以为是怀春了；只要男人来访，就是情夫；为什么上公园呢？总该是赴密约”，“所以在寡妇或拟寡妇所办的学校里，正当的青

① L Ethel Wallace, *Hwa Nan College: The Woman's College of South China* (New York: United Board For Christian Colleges In China, 1956), p.140.

② 陈颐：《颐园老人忆往》，国光出版社1990年版，第264页。

③ 王孝绮等修：《西清王氏族谱》卷2（福州王氏1934年铅印本）。

年是不能生活的”^①。

然而，独身并不等于漠视家庭问题。程吕底亚对华南女大的毕业生说：“她的意见谈女子入家庭是一件很重要的责任，不过有一部分的妇女，为了谋大多数妇女的解放起见，不得不牺牲了家庭的责任，放弃了家庭的职务。她自己来到中国，也正是为了女界服务，拯救了许多的妇女，走上解放的途径。”^②德本康夫人则认为，独身并不总是女子的错：“那些喜欢在家庭关系中高人一等的男士们并不愿意选择受过高等教育的妇女。”“假如中国女孩渴望学习进修，准备在结婚前从事教师工作，她们肯定不喜欢让婚姻束缚住个人自由。我们不能据此认为：教育令她们鄙视家庭生活。即或有少部分女性愿意选择独身，从事教师、护士、医生，或社会工作，这对社会也没有什么大危险。经济上独立自主女性的大量出现，是件值得庆幸的事，而无需担心。”^③王世静指出，“在过去的五千年历史中，社会上要求妇女成为对家族温文有礼、无私奉献出一切自我禁锢式的人格”，“虽然婚姻时常为女性带来不公正，但我们也不能认为结婚是个错误。现在那些受风俗迷信贬低的女性们开始要求政治与社会地位上的平等。她们憎恶对父母丈夫的恭顺谦卑，要求属于自己的没有‘家法’的小家庭”。显然，这些女性之所以选择独身，主要是为了个人事业发展与社会责任。事实上，这些奉行独身主义的女性甚至创办了被人视为倡导“贤妻良母”的家政专业。

女子是否需要家政专业？这是近代中国妇女运动有关“贤妻良母

① 鲁迅：《坟·寡妇主义》，《鲁迅全集》卷1，人民文学出版社1956年版，第346—351页。

② 陈叔圭：《典型的教师》，《华南学院校刊》1941年12月。

③ Mrs Lawrence Thurston, "The Higher Education of Chinese Women, Aims and Problems" *Educational Review*, (1916, Oct.) p.95—101.

主义”争论中的重要议题。许多人认为：学校进行家政教育有推行贤妻良母主义之嫌，而贤妻良母主义背后又隐含着女性和男性在家庭权力结构上的不平等。因此，许多人士对贤妻良母主义深恶痛绝，要求女性从家庭束缚中解放出来^①。作为贤妻良母主义的象征，“家事遂为一般女子所看轻，关于这门科学，也少有人去研究”^②。王世静的姑母王孝英强烈反对妇女家政教育，“谈到女子教育，我可以说我就不懂得什么叫女子教育，我不主张男女教育有分别，为什么女人要花三年或六年的时间来学特种教育呢？……至于说注重家事，那更蠢了，家事是最简单的东西，用不着糟蹋那么多时间……”对“贤妻良母主义”，她用摇头代替了话尾。^③

家政专业应是华南女大办得较早且有一定特色的专业。建校初期，程吕底亚就派遣学生到美国攻读家政专业。但这一专业由于师资匮乏，迟迟未能成功设立。1930年两度赴美留学家政的陈佩兰任家政专业负责人，“倾全力于教学，建立托儿等实验室，并充实各项设备，把家政系办得日见起色”^④。1932年，家事专业正式成立。华南女大的家政专业在社会上有很大的影响，主张“妇女回到厨房中去”的福建省政府主席陈仪对华南女大家政专业非常欣赏。他在参观华南女大时，“特地到了家政系，对该系所开设的课程和系中的各种设备甚感满意。通过参观陈仪认定华南女大办得好，尤其是开设家政系的做法可资仿效，于是下令开办福建省立女子家事职业学校”^⑤。

① 梅生编：《中国妇女问题讨论集》，上海新文化书社1923年版。

② 素珍：《家事学在中国及美国发达之经过》，《华南学院校刊》第22期，第7页。

③ 子冈：《王孝英访问记》，《妇女生活》（第3卷第5期），第56页。转引自罗苏文：《女性与近代中国社会》，上海人民出版社1996年版，第398页。

④⑤ 郭肇民：《私立华南女子文理学院历史概述》，《福建文史资料》第20辑，1988年，第102页。

但是，华南女大对家政学的理解既不同于倡言“女子回家”的陈仪，也不同于全面否定家政教育的王孝英。华南认为，家政学不是反对女子参政及职业权，也不是鼓吹女子回到厨房，它是男女都应讲求的科学。女子教育既为人之教育，就不可因为反对性别歧视而放弃家政专业^①。“普通观念，不但缩小家事学之范围而且忘却家事学之重要与功用。例如家事学专以女子教育为学程，尤以结婚女子为不可不修，由是一般男子竟以家事为其不关痛痒之学科，更有一般女子以立身主义未定，恐误以为结婚或家之准备，对于家事学不敢过问。此诚误谬之甚，可为痛惜。夫家事学之主旨无论男女，均须了解，必使习此门者具有心得，并能处理家庭之事务，俾家庭生活得以改善，家庭健康得以增进……治家之事非少数人之责任乃人人之责任也，家事学非为少数人而设乃为人人而设者也。”^②“我们反对妇女的天地就是厨房……烧饭，做菜，既是生活上不可缺少的一种技能……无论男女，人人都应学习的常识……学习这种基本的生活技能是没什么值得非议的。”^③

金陵女大家政系设立相对较迟。吴贻芳在《金女大四十年》中说，“1940年在四川省教育厅建议下设立家政系。家政系分儿童福利、营养、应用艺术三个组，课程有儿童发展、儿童健康、托儿所管理、

① 在20世纪80年代加拿大女权主义的讨论中，“由于妇女一生中的大部分时间主要从事家务劳动，所以在女权主义社会学看来，家务劳动的意义就上升为一个重要的问题。女权主义社会学认为不能把家务劳动看成是没有什么社会意义、纯属个人消费的问题，要研究家务劳动对家庭、对社会的重要性。这样一来，就引起了一场关于家务劳动的大辩论。在这场辩论中，加拿大女权主义社会学有精彩表现，高论迭出，不乏真知灼见，其中最有新意的是把家务劳动同资本积累、社会再生产挂钩。”赵慧珍：《加拿大的女权主义社会学》，《兰州大学学报》（社科版）1997年第4期，第95—100页。以此来看，华南在30年代就能对家政的性质和意义作出自己的回答，是难能可贵的。

② 英：《家事学之真面目》，《华南学院校刊》第22期，第3页。

③ 斯：《从学校到社会》，《华南学院校刊》第22期，第15页。

普通心理学、营养学、膳食与疾病、烹饪学、应用艺术、生理学等，所以属于理科。家政系毕业生多在医院任营养师或在托儿所、幼儿园、中小学工作。”^①实际上，在抗战爆发前就有人向吴贻芳建议金陵女大设立家政专业。在1937年的中国基督教教育会上，英国庚款委员会执行干事（Executive Secretary of the British Indemnity Fund）极力鼓动金陵女大设立家政专业，他并请葛德基、司徒雷登等人向吴贻芳游说。会后吴贻芳说，由于正在为地理和教育专业向英国庚款委员会申请基金，她不愿为此得罪这位执行干事，故而答应考虑他的提议。但吴贻芳说：“照我看，我们和男性在大学设立家政专业问题上有不同的看法。男人们老是追问我们，金陵既是所女子大学，为什么不设立家政专业？他们似乎只懂得家政学大众化的实际用途，而我们的老师认为，假若开办家政专业，就应该有大学的水准。这将意味着家政专业要有高度科学化的标准。”^②由此可见，吴贻芳并非不愿意设立家政专业，但吴贻芳认为，设立家政专业需要找到合适的教师，但金陵女大并不具备这一条件。抗战爆发后，金陵迁入四川。1939年大学报告中说：“金陵确有需要尝试设立家政专业。这不仅是因为女子大学应该设立家政专业，而且与近来大学发展的乡村重建工作有关。金陵的家政专业还应该与金陵大学的农学专业合作。”^③1940年9月金陵女大家政专业成立。家政教育专业，一则注重家庭管理与家庭经济，一则注重食物营养与卫生^④。为解决师资问题，吴贻芳还请来华南女大家政专业负责人陈佩兰来校任教。金陵家政专业

① 吴贻芳：《金女大四十年》，《吴贻芳纪念集》，第107页。

② The Letter From Wu I-fang to Miss Griest (1937, April 16), YDSL, UB. Archives, Box 143, Folder 2910, p.0255.

③ “Mintures of Executive Committee” (1938, Dec. 8), YDSL, UB. Archives, Box 148, Folder 2914, p.0575.

④ 曾芳苗：《民国教会女子教育——“金陵女子文理学院”的个案研究》，第63页。

内容也与华南女大的家政专业相似^①。家政专业颇受社会欢迎。据吴贻芳 1941 年的报告，“家政专业广受欢迎，已成为金陵第三大专业，学生修读人数仅次于社会学系和英文系”^②。

从家政专业引申出去，我们可以看到金陵女大与华南女大在中国近代妇女运动中的立场。先后主持华南女大、金陵女大家政专业的陈佩兰著文《漫谈男治外女治内的问题》^③，专门回应社会上“结婚妇女应该从事社会职业么、从事社会职业的妇女们应该保持独身么、男子应该研究家政么”等问题。她认为这些问题的关键都在于如何认识家庭关系，解决家庭问题。陈佩兰将其分为坚持男治外女治内的保守派，男女同样治外的激进派和治内治外男女平权的折中派。她指出：保守派是基于“男子唯我独尊的心理”，“男子极端自私心理”，“尚有一种两性同具的心理，便是固执保守，并无其他原因”；而激进派则由于“自从五四以后，各种新思潮的激励，所谓‘办公’，‘应酬’的虚荣很摇动女子的心理，从崇拜方面来着想，个性强的女子便也想分一杯羹，跃跃欲试，个性弱者便自叹生不幸而为女子。”^④ 陈佩兰认为上述两派都不可行。“所谓绝对式的贤妻良母主义，恐怕只能适合于落伍社会及国度里。”“至于反对贤妻良母主义者，是不平之鸣……不管她们闹到多么热烈，不久会偃旗息鼓的。”^⑤ 因此，值得探讨的是“相对的贤妻良母主义”。她认同“女子专治内不管外事固然未当，女子专外不管家事亦不合理，最好治内治外男女平权，女的应习家政，

① Report of the Home Economics Department (1945, December), YDSL, UB Archives, Box 156, Folder 2983.

② The Letter from Wu I-fang to Miss Hodge (1941, April 12), YDSL, UB Archives, Box 143, Folder 2918.

③ 陈佩兰：《漫谈男治外女治内的问题》，《华南学院校刊》第 41 期。

④⑤ 陈佩兰：《漫谈男治外女治内的问题》。

男的亦应习家政，至于各有专长，则可各在社会活动，将子女交与托儿所与幼儿园”。要真正实现这一理想，就应该“提高家政管理研究的价值，要使青年男女晓得要建设一个合理化与现代化的家庭，并不是‘厨房式老婆’或‘跳舞式甜心’所能胜任愉快，必须这一对家庭建设者主人主妇交互不断充实自己，发展自己，教育自己，才可以达到改善的目的与幸福的获得，所以家政教育实验对象应无可分男女”^①。概而言之，陈的观点就是通过“教育”，尤其是“家政教育”来改变社会对家庭的观念，从而实现男女平等，建设新社会的目的。应该说，陈佩兰的观点是两个女性群体对家庭问题的基本态度。

三、国家认同：校务分歧与文化冲突

尽管在性别、家庭问题上有着相似的论点，但是金陵、华南内部的女传教士与华人女信徒之间在民族意识、文化认同上有着明显的差异，并由此产生一系列的冲突。

在校内，女传教士们与中国女同事之间的薪金标准不同。在30年代的金陵，教师薪金分为几个等级。一类是政府教育部津贴的讲座教授，如国文教授陈钟凡，月薪高过所有教师；一类是蔡路德、黎富思等女传教士，月薪有二百余元；一类是吴贻芳、刘恩兰等中国籍资深教师等，她们的月薪有一百余元；一类是金陵女大毕业不久留校任教的新教师，她们的月薪通常只有几十元；一类是兼任教师，其薪水依课时而定。华南教职员工资等级直接分为传教士教师和中国教师两等。前者月薪是330元；而后者月薪多为120元。其次，女传教士们创办女子大学，培养栽培中国女信徒，却不愿意将校政交给自己昔日

^① 陈佩兰：《漫谈男治外女治内的问题》。

的学生。1927年国民政府要求教会大学向政府立案，将女传教士控制的校政转交给华人校长。在这一过程中，女传教士与华人女信徒之间出现不少的摩擦。在金陵，德本康夫人称：“从美国人对关系的认识来说，关系彻底破裂对一个机构并不是件好事。如果中国的朋友们选择彻底决裂，并坚持到底的话，他们会觉得不礼貌和羞耻的。”而在华南，校长卢爱德甚至准备停办该校，经人劝说后，才改变了主意^①。显然，女传教士们的辞职主要是迫于政府的压力，当卢爱德“听到华南女职员要她辞职的议论时，她觉得这要求是‘非常不合情理的’……其他传教士也将其视为不忠诚的表现。用传教士的话来说就是‘叛逆’（sedition）”^②。

部分女传教士教师有强烈的文化优越感。1912年来华南任教的康慎德（E.L.Clark）是其中的一个典型。她毕业于芝加哥大学的神学院。最初，她“到中国是想认识探究中国的古老文明，但是在福州她没发现任何可以值得尊敬的文明，相反她本人与中国人接触时越来越挑剔苛求”。女传教士们甚至在校园里升挂美国国旗，鸣枪庆祝。1916年“1月4号，康师姑早早起床，将国旗挂在松树的顶端。然后，和其他女传教士开了五枪左轮以示敬意。传教士们觉得她们热爱国家及沙文主义是神圣而自然的”。尽管当时有许多中国人在旁边围观，但“康师姑没有意识到如此庆祝仪式非但不是场爱国主义的宣传示范，反而使她们与当地的社会相疏离”^③。另一方面，她们虽然致

① 陈芝美：《中国基督教卫理公会“会督”美帝分子黄安素》，《福州基督教文史资料》第2辑，第172页。

② Graham, Gael Norma, *Gender, Culture, and Christianity: American Protestant mission schools in China, 1880—1930*. U.M.I Dissertation Service; A Bell & Howell Company, 1994, p.406.

③ Jame Hunter, *The Gospel of Gentility* New Haven; Yale Univ. Press 1984, pp. 149—150, 163—164.

力于提高女权，但对中国男子不太以为然，甚至有优越感。康慎德称：“绝大部分华南男子的体型都比我小”“在日记中，她认为自己可以打败中国男子。在一场网球比赛中，她和美国同伴把中国男生打的大败，她说：‘中国小伙子完全不是我的对手，他们懦弱瘦小。对任何小伙子所谓的男子气概，我都觉得可以轻蔑地将他们击溃。’”^① 对于中国政治活动，大部分女传教士教师采取反对与抵制的态度。在华南女大，程吕底亚告诉女学生“游行的理论是救不了中国的。她催促我们应该为国家做些事”^②。在她主理校政期间，校方“不喜欢女教师参加校外活动（如参加省会教职员联合会或加入省教育会）”^③。另一位资深女传教士蒲星氏认为：“对于妇女参加政治工作，在美国已经逐渐达到，中国则距离尚远……我的意见，妇女必须谋自身的健全，知识能力，充实丰富，然后才可谈到参加政治工作。”^④

德本康夫人与吴贻芳的分歧正可以说明国家文化认同对近代中国基督教女性群体的影响。

吴贻芳是德本康夫人的学生，1916年进入金陵女大，1919年6月毕业。在吴毕业前，德本康夫人在一封寄给美国托事部的信中说：“在今年6月毕业的学生中，吴贻芳是最出色的。所有人都非常赞同大学聘用她。教职员们认为：她来校任教，将帮助解决因本人休假而造成的许多问题。我们觉得她的水平不逊于任何归国留学的本科学生……她将充实学校的教师队伍。”^⑤ 不知何故，吴贻芳并没有留校

① Jame Hunter, *The Gospel of Gentility* (New Haven: Yale Univ. Press 1984), p. 205.

② Lucy C. Wang, "An Appreciation", *Hwa Nan's Celebration of Lydia A Trimble Jubilee*, 1939, YDSL, UB. Archives, Box 177, Folder 3271.

③ 郭肇民：《私立华南女子文理学院历史概述》，《福建文史资料》第20辑，第107页。

④ 蒲星氏：《梦想的大学》，《华南学院校刊》第42期，第1页。

⑤ "The Letter from Thurston to Miss Bender" (1919, Feb. 7th) YDSL, UB. Archives, Box 143, Folder 2843, p. 0528.

任职，而任教于北京女高师。其后，吴赴美攻读生物学博士学位。1927年，根据政府要求，金陵女大必须选出中国籍校长。经过争论，托事部最终确定吴贻芳为校长继任人选。校方推举吴贻芳任校长之后，德本康夫人仍在上海设立办事处，没有交出校长职权。德本康夫人的这一举动惹来了不少非议，“多数的人，就以为她‘把持’校长的地位。”^①因此，金陵校方认为，吴贻芳正式接管校长职权后，有必要对德本康夫人的职责作一明确规定。校董会规定，德本康夫人在金陵女大从事的有六项工作：

- (1) 根据课程委员会的安排，在宗教系教授一门或一门以上的课程；
- (2) 教授一门天文课，或更多的课程；
- (3) 促进金陵女大在海外的宣传，和在华的外国朋友保持联系，帮助解决学校的财务问题；
- (4) 和外国差会、朋友保持建设性的友好关系；
- (5) 担任新校长的西方顾问；
- (6) 大学建筑委员会委员。

显然，这六项规定希望明确德本康夫人的职责范围，确保吴贻芳工作的顺利进行，同时保留德本康夫人对大学发展的参与权。

但是，德本康夫人觉得吴办事经验不够老到，自己应该发挥更大的作用。在1928年9月23日的一封信中，德本康夫人说：“你们不用担心我个人的安排。我正准备帮助吴女士作各项调整。毕竟，她已离开中国五年多，在校政管理上没有经验。”^②1930年12月，金陵女大立案成功。德本康夫人却开始流露出一不满的情绪。她说：“立案后学校的行政出现极大变动。学校放弃了学生必须出席早祷会及以宗教

^① 程陶：《我的德校长观》，《金陵女子大学校刊》1928年第6期，第20页。

^② “Report of Ginling College” YDSL, UB, Archives, Box 147, Folder 2896, p.0645.

为必修科的要求。每日晨会，只有 30% 的学生出席，而这学期早些时候还有 50% 的学生出席晨会。一年级学生出席率甚至不足 20%。每次到礼堂看见空荡荡的座位，心情非常痛苦。学校的士气确实在下降。其实，每日灵修除了宗教价值外，还可以唤起全体师生的团队精神……”^① 德本康夫人对吴贻芳积极参加“新生活运动”更不满意。1934 年 4 月 27 日的一次周会上，吴贻芳“讲及金陵的新生活运动，新生活即衣食住行须整齐、朴素、简单、清洁，并务求合乎礼义廉耻，次言中国人民生活须军事化，即迅速而有纪律，末言吾人实行新生活，务求切实，以身作则，切忌唱高调”^②。同年，金陵女大以团体会员的身份参加南京新生活运动促进会。德本康夫人等西方教师对此很不以为然。她们认为吴“花了大量时间去参与新生活运动的地区性工作”，“从某种意义上讲，新生活运动所缺乏的恰恰是生活。它的纲领仅仅涉及到了生活的外在标识。除非其内在精神十分充实，否则人们是否穿好制服，扣好外衣上的纽扣，这些外在表现实在是无关紧要的”^③。

1932 年 5 月 31 日的一封信中，她写道：“您问我关于吴博士的情况——为什么她不给我更多的工作？她是否真的愿意我留在金陵？这些问题要花太多时间去回答，也会涉及这所有的人。不过，部分原因是缺乏想象力。相对年轻的中国领导人总要比他（或她）的前任更为专制——金陵女大也不例外。过去，大学的管理更为民主些。吴博士管得太多了。”“她在日常工作，甚至细微的事情也要插手。她对其他中国人的信任程度还不如我。”“作为顾问，我还是希望得到特殊的对

① “The Letter from Thurston” (1930. Dec. 3rd), YDSL, UB Archives, Box 144, Folder 2860, p.1088.

② 黄洁芬：《从吴贻芳与金陵女子大学看基督教教育理念的实践》，香港中文大学宗教神学部硕士论文，1996 年，第 266 页。

③ 德本康夫人、蔡路德著，杨天宏译：《金陵女子大学》，第 87 页。

待。不过，有些问题是因为她思虑不周，组织计划欠缺经验造成的。而有些问题不过是中国人优越感的无意流露而已。中国人和我们一样有优越感。他们反对外国人的一个原因就是他们打碎了他们天生的优越感。留学生对传教士的态度部分反映了这种自大心理。”“吴博士总爱用一种中国贵族式的眼光看待事物。她接受基督教才14年，还需要用更多的时间来消除她在种族、文化上的旧偏见。”^①

实际上，早在1928年吴贻芳回国就任校长的途中，吴已预料到两人之间的关系会出现困难，她在致托事部的信中，就两人的关系问题表明了自己立场：“很自然，我将邀请她留在金陵。不仅是我也不想作任何伤害她感情的事，而且我也需要她的帮助。但我也有限度的保留——我既然就任校长一职，这就要求我抛开个人感情，凡事从大学的利益出发。因此，在与教职员、校友和学生们商议之前，我无法作任何决定。当个人感情与大学利益发生冲突时，我怎么可能为了前者而置后者于不顾呢？”^②

事实上，吴贻芳对德本康夫人的工作也有过批评。吴曾对德本康夫人的宗教教育课颇有微词^③。1937年德本康夫人多次致信吴，表示自己拟定了一个计划，要为学校的宿舍建设筹集资金。吴向托事部说：“为了这个问题，我考虑了很多次，也和大学许多资深教职员讨论过。大家认为，金陵更需要捐款，而不是建筑。”^④1943年，吴贻芳赴美访问。一次演讲会上，德本康夫人为吴作介绍时，称她“代表

① “The Letter from Thurston” (1932. May 31), YDSL, UB. Archives, Box 144, Folder 2861, p.1176.

② “The Letter from Wu I-Fang to Miss Bender” (1928, May 28), YDSL, UB. Archives, Box 124, Folder 2592, p.1032—1034.

③ 黄洁芬：《从吴贻芳与金陵女子大学看基督教教育理念的实践》，第51页。

④ “The Letter from Wu I-Fang to Miss Griest” (1937, May 27), YDSL, UB. Archives, Box 148, p.0233.

着东西方最优秀的文明” (represents the best in the East and the best in West)。但吴当场表示自己虽然从西方文化中学习了许多东西，但从来就是一个中国人。吴说：“在密西根大学毕业离校前，教授的太太邀请我茶聚。那时，她问我：‘如果你回中国，难道不会觉得要作许多困难的调整，以适应中国文化吗？’我回答说：‘我打算回国，而且不需要作任何调整。’她说：‘可你已经美国化了，我把你当作我们一员，而不是陌生人或外国人。’这令我感到很吃惊，因为我从来不觉得自己有任何改变。回到上海，牛夫人和我姨父一起迎接我。我住在姨父家。半小时后，姨父告诉我：‘你从头到脚都没有改变。’”^①对吴而言，这并非是“天生的优越感”，而是起码的民族自尊心。

四、余论：想象与现实之间

1951年，华南女大、金陵女大被撤并。其后的校史回忆中，校友们将群体的历史描述成为一个中西女性群体团结互助、共谋解放的历史。如在描述华南女大立案的过程时，撰写校史的传教士华惠德称：“1927年6月，上任不足18个月的卢爱德博士提出辞呈。因为她相信：伴随中国政治革命而来的会是教育革命和宗教变革。所有基督教组织都应该移交给中国人领导负责。先是管理权，后是财政权。”^②在金陵女大校史中，德本康夫人对吴贻芳评价也很高：“吴贻芳博士曾经担任金陵校长，并积极参与国内、国外其他组织的活动。凡是熟识吴博士的人都会意识到，金陵的成就在多大程度上应归功于她在最

① Speech by Dr. Wu Yi-Fang at the Ginling Luncheon (May 7, 1943), YDSL, Box 148, Folder 2922, p.1044.

② L Ethel Wallace, *Hwa Nan College: The Woman's College of South China* New York: United Board For Christian Colleges In China, 1956, p.38.

为困难的年代富有能力的忠实的领导。金陵在全中国所获得的高度的重视，在一定程度上也表达了人们对金陵校长的尊重的感情。她的兼顾各方的判断，她对于金陵在完全被战争打乱了正常生活时亦能找到继续其事业道路的坚定信念，她在制订新的必要的调整细节时所表现的耐心，是学校精神得以保存的基本因素。没有她的不屈不挠的勇气和毅力，很可能金陵在战争年代将做不出任何积极的贡献。”^①而在1983年，吴贻芳在回顾德本康夫人的工作时说：“一九二八年她主动辞去校长职务后，将主要精力用于完成校舍建筑，如大礼堂、图书馆和女教师宿舍等，兼任教师，始终勤勤恳恳，不再插手校务。”^②

显然，这样的叙事方式试图淡化金陵女大、华南女大妇女群体的内部争论与冲突，突出群体内部融合与同质的一面。然而，完全融合的同质的女性群体只是一种想象，融合与冲突并存才是近代中国基督教妇女史的现实。华南女大、金陵女大的女性群体在性别、家庭、国家认同上的表现正说明了这一点。

综上所述，“性别”是以“差异性”为基础的社会概念。差异不仅存在于不同性别之间，而且也存在于妇女群体中。一方面，性别之间的差异建构了女性群体的共同身份，促使女性群体内部的融合，金陵女大、华南女大的女性群体在性别认同与家庭问题的融合，正说明了这一点；另一方面，性别内部的差异，又导致女性群体内部的分化与冲突，国家文化认同的差异促使金陵女大、华南女大的女性群体发生校务分歧与意见冲突。近代中国基督教妇女运动同时存在着这两类差异，构成其发展过程中的基本矛盾。

（作者单位：福建师范大学社会历史学院）

① 德本康夫人、蔡路德著，杨天宏译：《金陵女子大学》，第157页。

② 吴贻芳：《金女大四十年》，《吴贻芳纪念集》，第113页。

“社会福音”与边地女性 ——边疆服务运动中的妇女事工

邓 杰

1939年冬，当抗日战争正艰难进行之时，中华基督教会全国总会发起了一场旨在服务边疆以巩固抗战后方的社会运动，即边疆服务运动。在这场运动中，涉及有大量的与妇女事工和福音传播事业相关的内容：一方面，一些有志于边疆服务的妇女从事实际的边疆工作，联络边疆妇女，为促进民族团结、增强抗战力量起了重要作用；另一方面，宗教、教育、卫生、生计等服务边胞的工作，与妇女工作相辅相成，有力地促进了边地社会的发展。余牧人在《抗战八年来的中国教会》一文中指出，边部的这一活动是“教会在抗战时期中最有创造性最有建设性的一种新工作，对教会，对国家，都有莫大的贡献”，代表了“中国教会今后的工作路向”^①。沈亚伦认为，1937—1949年是基督教在华发展的“坚忍”时期；文章认为边疆服务部在少数民族的服务工作是基督教在这一历史时期的“大事”，“值得纪念”，是一种在“艰难中产生的事工，实在是可宝贵的”^②。《中华年鉴》甚而将它纳入30年代中国搞得轰轰烈烈的“乡村建设”的范畴，加以肯定^③。

① 余牧人：《抗战八年来的中国教会》，《基督教丛刊》第9期，1945年2月，第9—11页。

② 张西平、卓新平编：《本色之探》，中国广播电视社1999年版，第545—546页。

③ Chi-hsien Chang (张启贤)，“Religion”，*The Chinese Year Book (1940—1941)*，The Commercial Press, LTD. China. p.89.

然而，对这一具有重大影响的历史事件，现有的学术研究却难以让人满意，对于边疆服务运动中卓有成效的妇女工作，基本上没有学者研究。研究者普遍认为，基督教关注城市，忽略乡村，即便后来意识到乡村的重要性而参与“乡村建设”，对于西部少数民族地区也不甚措意，其妇女工作尤其如此。其实，至少在抗日战争爆发之后，这种状况已经得到明显改变。本文拟依据相关史料尤其是四川省档案馆、上海市档案馆、云南省档案馆的相关档案及其他文献资料，采用白描叙事的方法，用事实证明，西部少数民族地区的妇女工作，在社会福音思潮兴起之后，已经逐渐成为基督教在华传教事业的重要组成部分，取得了一定的成绩，得到较为广泛的社会承认。

一、边疆服务部的创建及妇女事工缘起

抗战时期西部少数民族地区的妇女工作直接与边疆服务部（Border Service Department of Church of Christ in China，简称“边部”）的建立有关。边部是应抗战建国之需，中华基督教会号召全国青年男女有为之士，到当时称为“边疆”的西南少数民族地区从事社会服务的团体，直属于中华基督教会全国总会，创建于1939年冬，结束于1955年10月底。边部办事处除少段时间在重庆和上海外，其余时间均设在成都^①，主要在川西、西康和云南的少数民族地区对边民从事

^① 边部从创办至抗战胜利，一直在成都办公。抗战胜利后，迁由重庆。1947年10月再由重庆迁到南京，因“同工作区相距太远，和同工见面的机会太少，因此在上海总会的决定下”，于1948年12月下旬重返华西，仍设总办事处于成都。（见中华基督教会全国总会边疆服务部编：《边疆服务》复刊第1期，1950年3月，第29页。《边疆服务》和《边疆服务通讯》是中华基督教会全国总会边疆服务部编辑及印行的两种期刊杂志，以下不再注明。）

福音传播和社会服务工作。

边部《服务规程》明确规定服务工作除教育、卫生、生计、宗教等事业外，还应包括有“以促进妇婴健康，改良家庭生活为主要目的”的妇女事业^①。因此，总部一直非常重视在边疆服务运动中开展妇女工作。1940年5月，在川西服务区开辟不久，即派女医师祈玉玺等人去川西区开办威州诊所^②。这是理县境内“开设的第一家西药为主的医疗机构”^③。

为造福边地妇女，边部特于1942年2月成立妇女工作促进会，拟定了详尽的促进会组织大纲。大纲强调，妇女工作促进会是边疆服务部附设团体，其一切工作与服务部密切联络进行。促进会以“基督服务精神，唤起国内外人士对于边疆妇女工作之注意，共同推进边疆妇女工作，培养、训练有志边疆服务之妇女从事实际工作，并联络边疆妇女，促进民族团结”为宗旨。大纲规定：凡对边疆妇女工作有志趣、赞成该会宗旨，经会员二人之介绍由该会执委会通过者，皆可为该会会员；促进会设名誉会长若干人，正副会长各一人，中英文书记各一人，会计一人，执行干事一人，分掌各项事务；为便于推进各项事工，还成立了事工委委员会，设训练组、组织组、宣传组，各组委员会分别负责工作的推进。大纲规定全体委员会大会每年举行二次，执行委员会每月一次，必要时得由主席召集临时会。并计划在国内各大城市设立分会^④。

① 上海市档案馆馆藏档案：《中华基督教会全国总会边疆服务部服务规程》，编号U102-0-27。

② 《川西动态：威州医院迁新址》，《边疆服务通讯》第5期，1946年2月，第9页。

③ 理县志编撰委员会：《理县志》，四川民族出版社1997年版。另可参阅刘吉西等编：《四川基督教》，巴蜀书社1992年版，第438页。

④ 《边疆妇女的福音》，《公报》第14卷第1、2期合刊，1942年2月，第17页。

妇女工作促进会的成立，引起了广泛的社会关注。《公报》认为这是“边疆妇女的福音”^①。《田家半月报》以《边疆服务部组织边疆妇女促进会》为题对此作了较为详尽的报道：“中华基督教全国总会边疆服务部根据两年来在边地实际的服务经验，深感边地妇女工作之需要，于是该部主任张伯怀及区主任崔德润氏，特于日前邀请各教会机关和各教会大学的女界领袖们，商讨促进边疆妇女工作的办法，经过几次会商，一致决定先行成立边疆妇女工作促进会，以便唤起国内外人士对边疆妇女工作的注意，计划训练有志服务边地妇女的人才，并联络边疆妇女感情，加强民族团结精神。……全国女青年协会、四川女青年会、华西、齐鲁、金陵、金女大、华西神学以及成都各公会都有代表参加，此外，新运总会妇女指导委员会、国际妇女会亦各有代表参加。按该会会员俱系国内外有名的妇女事业专家。……这真是边地女同胞的好消息。”^②

边疆妇女工作促进会自成立之后，即致力于推动边疆妇女工作，成绩卓著。1943年初，该会已“征得会员二百余人”，并积极“筹设边疆妇女工作实验区”^③。

边部还在舆论上支持边疆服务运动的妇女事工。冯云仙在《莫小看了边疆的妇女》一文中指出，在抗战建国事业中，应特别强调“边疆妇女的重要性”，因为“它是不应该忽视，而又最容易被忽视的力量”。作者认为，“边疆文化闭塞”，“一般妇女的文化水准大为低落”，由此国人“也就容易忽视了她们将来在建国事业中的重要力量”。为

① 《边疆妇女的福音》，《公报》第14卷第1、2期合刊，1942年2月，第17页。

② 《教会动态：边疆服务部组织边疆妇女促进会》，《田家半月报》第9卷，第5、6期合刊，第11页。

③ 《总部三十一年度大事记：成立边疆妇女工作促进会》，《边疆服务》第1期，1943年4月，第21页。

改变一般人的成见，作者在该文中列举了边疆妇女的许多优点，以证明她们“具有劳动经验和劳动热情”，“不知道穷奢极欲的享受，也不爱慕繁华和虚荣”，“安心于平凡、勤俭、刻苦的生活”，“勇敢而耐劳”的优秀女性。作者最后强调：“无论就边疆或全国的建设事业着眼，边疆妇女的地位都很重要。”^①此文原发表于《妇女月刊》第5卷第1期，边部刊物为“提醒全国妇女领袖们”对边疆妇女问题“及早予以重视”，特将此文转摘在《边疆服务》第15期，希望能引起“妇女界领袖，关心边疆妇女生活”^②。

在边部的积极支持下，各服务区及服务处（所）从教育、卫生、生计、宗教等方面积极推动妇女事工，有力地促进了边疆妇女事业的发展。

二、边部少数民族地区妇女工作概述

基督教传教重心开始从城市移向乡村，农村妇女逐渐进入他们关注的视野，这一重要变化从边部所开展的西部少数民族地区妇女工作中，可以看得十分清楚。

边疆服务的区域主要集中在四川西北边远的少数民族和西康地区。无论川西区还是西康区，因山谷屏障，交通困难，除生活必需的茶盐针线等交易及军事上需与外界接触外，内地文化绝少进入，加之地势、气候、农业、种族等各种关系，其社会结构、经济情形均与外界不同，被视为“化外之邦”^③。鉴于这种情况，边疆服务部分别从

① 冯云仙：《莫小看了边疆的妇女》，《边疆服务》第15期，1947年3月，第2—3页。

② 《编后的话》，《边疆服务》第15期，第22页。

③ 参见刘恩兰：《松理茂汶的介绍》，《边疆服务》第2期，1943年6月；郑象铤：《宁属现状的透视》，《边疆服务》第2期；李仕安：《西康宁属概观》，《边疆服务》第11期，1946年9月。

教育、卫生、生计等各方面推进工作，以期改善边地妇女的教育状况，促进边地妇孺健康，改良其家庭生活。

首先来看教育方面。川、康少数民族地区教育落后，在边部工作人员进入之前，不仅没有正规的近代新式学堂，就是传统的教育机构也十分罕见。于是，边部开展了学堂的创建工作，为边地少数民族实施教育。边部所办学校分三类：第一类为自办，第二类为与地方政府合作或受县府委托而创办，第三类为协助私人办理。学校除吸收当地适龄儿童入学以外，还专门为边地妇女开设有成人妇女班。妇女班所授教学内容除读书识字之外，也讲授一些关于农业及卫生的常识，这样可以使“学校教师与本部的卫生、农业工作人员密切联系起来，以便更有效的服务人民”^①。

以川西区的服务工作为例。川西区在羌族聚居区亦有佳山寨小学，吴祖太任校长，其妻王湘杰任教员。该校学生包括西山寨、子达寨、佳山寨三寨的学生，“经常有学生三十名左右，十年如一日”，“在所有边民学校中成绩最佳”。除开办小学外，佳山寨还有“发达的”民众学校，设有男夜校及妇女识字班，让当地女性读书识字。女性“亦知读书”是佳山寨小学得以维持和发展的重要基础和保证^②。

立力寨小学也成立了妇女班。该寨“对小学教育及妇女成人教育，倡之甚力”，“力谋儿童教育之普及”。妇女成人教育和儿童教育的普及对该村的发展起了很好的导向作用。川西区生计干事刘国土曾就川西十六区进行过大规模的调查研究并写就了长篇研究报告。他发现，由于边部在立力寨大力倡导妇女成人教育和儿童教育，该村农业

① 四川省档案馆馆藏档案，四川省宗教事务处：《中华基督教会边疆服务部 1951 至 1953 年工作报告及申请结束报告》，全宗号建川 50，案卷号 436。

② 王贯三：《边疆服务部川西区一九四九年工作报告》，《边疆服务》复刊第 1 期，第 23 页。

状况与川西区其他寨子明显不同^①。

丹扎木沟的善廷小学是官淑贞女士为纪念其亡父而创办的。因自己力量不足，特约边部帮忙。官女士自兼校长，教员两位，全为妇女，由边部承担一位教员的薪俸，其余费用由官氏负责。该校学生进步很快，“初次见面学生不能讲一句国语……再次见面不但能讲话且能读书；三次见面不但能读书且能写字”。后来学生“考试成绩有惊人表现，几为诸校之冠。自开办仅两年半之久，学生已有读六册者，可见进步之速”^②。

边部在日尔觉寨建有中心小学，建校之初有学生40余人，除教育干事张宗南“长住该校负责外，尚有小学教师张春艳在校教授各种学科，地方领袖王学政甚为帮忙”。当地还建有一所民众夜校，有学生三十余人，其中“妇女夜班亦有十余人”^③。妇女班的“教材”与男子班有所区别。男子班所教内容主要是“应用文”、“简单算法”、“公文程序”等，而女子班使用的却是：（一）识字；（二）针线手工；（三）毛线编织；（四）简单之家庭卫生等^④。

在西康区，为大力推进民众教育，边部也办有妇女班。西康区的小高山小学的开办工作由谭秉玺主持。小高山学校校舍简陋，“出入抬不起头来，雨则满屋漏，学校无围墙，无校门，牲畜鸡犬粪尿满地，凡此种种均急待设法改进”。谭氏除致力改善其办学条件之外，还“特别注意社会教育”，“对夷人的教育生活，决尽力改进”，在校

① 刘国土：《四川十六区麦病调查报告》，《边疆服务》第20期，1937年8月，第7页。

② 王贯三：《边疆服务部川西区一九四九年工作报告》，《边疆服务》复刊第1期，第24页。

③ 《边部（1940年）五六月工作报告》，中国第二历史档案馆馆藏档案，编号649—336。

④ 《川西新闻：吴祖泰尤喜交集》，《边疆服务通讯》第6期，1946年4月，第10页。

内“成立妇女成人班”，从教育入手，改进边疆妇女的教育状况及生活习惯，受到西康区主任王禾章肯定，他在给边部的信中说：“小高山小学大大的有进步了！”^①

在三一新村服务处，民众教育的内容亦丰富多彩且有针对女性的专门教育。除在各服务所“每月刊民众壁报”，藉以灌输边民“农业工艺，医药学科学智识，及提高民众文化水准外”，服务处还“举办了冬令短期民众学校五所”。其中一所为妇女班，初开办时“学生十五人”，虽“校址距处中五华里，同工们每日必至深夜始返处，颇为辛苦”，但同工们亦乐在其中^②。

在医疗卫生方面，边部也下了不少力气，取得了较大成绩。

在边疆服务的民族地区，由于“妇女在封建社会的旧礼教束缚下，养成糊涂的羞耻心理，甚至病痛至死仍不顾就医”^③，加上少数民族的某些特殊习俗，信巫不信医，妇女的健康状况极为恶化。经边部同工多年的坚持和努力，这一状况有所改变。1946年7月，杂谷脑“一再发生难产死命不幸事件”，经杂谷脑服务处人员检查，发现绝大多数类似事件是由于边地妇女缺乏妇婴卫生常识所至，于是决定开办“妇女卫生讲习班”，授以“普通妇婴卫生常识并指导产前后应特别主要事项”^④。在妇女卫生讲习班开办后，以西医为主的医疗诊治工作在边地开展起来，边地妇婴难产死亡的状况也得到了很大缓解^⑤。西康

① 《康区动态：谭秉玺现身说法》，《边疆服务通讯》第4期，1945年11月，第13页。

② 《西康区三一新村服务处工作简报》，《边疆服务》复刊第2期，1950年5月，第21页。

③ 王贯三：《边疆服务部川西区一九四九年工作报告》，《边疆服务》复刊第1期，第21页。

④ 《川西新闻：杂谷脑定期检讨工作》，《边疆服务通讯》第8期，1946年8月，第2页。

⑤ 川西区主任王贯三在《边疆服务部川西区一九四九年工作报告》中，曾提到在边疆妇女就医者中“以产科最多，全年共计二十七名，此外多系生殖器病”。王贯三：《边疆服务部川西区一九四九年工作报告》，《边疆服务》复刊第1期，第21页。

区的医疗保健卫生工作，除了儿童和妇女的例行健康检查外，“对于一般妇女更加以妇婴常识，及环境卫生的指导”^①，也在一定程度上改善了边民不讲卫生的陋习。

在生计工作方面，总部积极支持川西区和西康区提高边地妇女生活技能。由于“边地地瘠民贫，全是靠天吃饭，遇到了水旱天灾，往往好几年不能恢复元气”，边部认为改善边胞生活，“须积极的倡办生产事业”^②。1943年，总部召集两区负责人召开事工检讨会。针对两区工作的困难，提出了一些重要决议案，其中包括帮助两区解决生计困难、训练边地妇女提高生计技能的措施^③。

在川西区，按照边部的决议，牧师耿笃斋为提高边地妇女的生计技能下了不少工夫并取得了较好成效。该区工作开始不久，总部即派耿笃斋前往布道。耿笃斋于1940年春到达威州，很快全身心投入服务工作。除布道外，针对“边民的手工粗笨，衣服粗劣”的现状，他“利用农暇的时间，提倡改良手工业”。从1940年冬开始，他“拿了他薪金的一部分买了些羊毛，教导边民妇女纺毛线织毛衣的技术”^④。为推广这一技术，西区于1943年在杂谷脑开办妇女纺织训练班，让当地妇女“学习以简单纺车代替纺锤，并以新法编织毛衣等，由孙俊英女士主持其事”^⑤。“先后受训妇女三十余人”，受训妇女将纺织技

① 王端若、龙启惠：《惠康儿童站素描》，《边疆服务》第24期，1948年5、6月份，第12页。

② 张宗南：《边疆服务部工作概况》，《边疆服务》第1期，第6页。

③ 《事工检讨会重要决议案》，《边疆服务》第4期，1943年11月，第13页；《边疆服务简讯（川西区）：日尔觉寨学生习纺线》，《边疆服务》第2期，第23页。

④ 张伯怀：《耿笃斋牧师传略》，《公报》第14卷第7、8、9期合刊（出版日期不详），第9—10页。

⑤ 四川省档案馆馆藏档案，四川省宗教务处：《中华基督教会边疆服务部1951至1953年工作报告及申请结束报告》，全宗号建川50，案卷号436；张宗南：《边疆服务部工作概况》，《边疆服务》第1期，第6页。

术带回“各寨推广”^①。纺织训练班的工作后来发展成为在川西区很有影响的“家庭纺毛运动”。1941年春，耿笃斋到成都汇报工作时“曾将边民的成绩带来展览，很受社会欢迎”^②。

佳山寨和日尔觉寨小学也设有妇女纺织习艺所，培养边地妇女纺织技能，由两校老师教授。日尔觉寨小学曾到杂谷脑妇女毛线习艺所领到纺线机五架，由教员张春艳教学生纺羊毛麻线，“成绩颇佳”。此项新的生产技能引起了边地妇女的新奇和兴趣，纷纷自动请求加入进来学习纺线^③。

萝卜寨在伍明乐、吴祖泰、王湘杰刚开始工作时，也十分注重妇女手工技能的提高。在三人的努力下，萝卜寨服务站于1945年开办有妇女手工练习班，训练边地妇女缝纫和编毛线等手工技能。边地妇女对于此项手工“都感兴趣”，练习班刚开办不久“就有六位大姑娘围着吴太太（王湘杰），跟她学结纽子”，并不断地“有女孩子来学编袜子”。而按照三人“对萝卜寨工作的意见和展望”，他们不仅要尽可能地教授边地妇女“编织袋子和各款各式的羊毛衣服”，而且打算在她们“运用手指头工作的时候”，“传授给她们那暂定的宣教纲领和认字”^④。

西康区的妇女生计服务也颇有成效。为“改进凉山区农牧事业”，西康区除大力开办农场外，与川西区一样，也“开办毛棉纺织妇女训练班”^⑤，以提高边地妇女的生产技能。

① 四川省档案馆馆藏档案，四川省宗教事务处：《中华基督教会边疆服务部1951至1953年工作报告及申请结束报告》，全宗号建川50，案卷号436。

② 张伯怀：《耿笃斋牧师传略》，《公报》第14卷第7、8、9期合刊，第9—10页。

③ 《边疆服务简讯（川西区）：日尔觉寨学生习纺线》，《边疆服务》第2期，第23页。

④ 伍明乐、吴祖泰、王湘杰：《我们对萝卜寨工作的意见和展望》，《边疆服务》第9期，1945年10月，第19页。

⑤ 《本部消息：李士达同工来信》，《边疆服务》复刊第2期，第29页。

以昭觉服务处为例。该服务处工作由李士达主持。李士达曾在1946年2月“利用春节召开夷人领袖大会”。他对少数民族首领表示，边部开展的生计工作就是要改变其生活的困苦状况。为让边民更容易理解他所说的话，他作了个简单的比较：“人家吃的是大米、白面、各种蔬菜，你们只有荞麦、洋芋、圆根、酸菜；人家住的是宽阔的房舍，你们只有低矮的黑屋；人家穿的是呢绒绸布，你们只有麻布毛毡；人家出门骑马坐车，你们只有赤脚跑路。你们的生活，实在太苦，应该快快改进。”怎样改进呢？李士达认为，边部所能做的一项重要工作就是教边地妇女“用机器纺毛织布，穿好的衣服，将来这计划改良你们的羊毛品种，使羊子多产毛，增加你们的衣料”，为此，他主张“开设毛纺训练班”^①。

为让边民更早地“穿好的衣服”，李士达多次给总部写信，积极呼吁总部重视“训练夷人妇女，更盼望毛织机早日运来”，早日“开办毛棉纺织妇女训练班”^②。这项工作最终得到落实，妇女毛棉纺织训练班使众多边地妇女受到职业训练，提高了西康区妇女的生产技能。

三、边疆服务运动中的妇女宗教工作

除了教育、生计、医疗卫生等社会事工之外，边部所开展的宗教活动，也清楚表明了中国基督教会边疆少数民族地区工作的重视。

边疆服务部的福音传播工作是和教育、卫生、生计等社会服务工作同步进行的。对边地妇女传教授道，是边部福音工作的重要组成部分

^① 《康区大事：李士达春节演讲》，《边疆服务通讯》第6期，第14页。

^② 《昭觉服务处三十五年度工作计划》，《边疆服务》第10期，第28页。

分。以川西区为例。前已述及，耿笃斋于1940年春前往川西区杂谷脑主持宗教工作。耿笃斋是一位典型的宣教士，对于“为道作证”极其迫切。初到杂谷脑即开始作“茶社布道”，每日携带各种书报到茶社陈列；并随时与茶客摆谈“真道”，“每晚在营盘街布道堂中召集夷人聚会，为之讲解圣经，并教以唱诗祈祷”^①。除布道工作外，他还积极成立查经班、妇女会、纺织传习班等^②。在到达杂谷脑的第二年，耿牧师“即努力重建营盘街的礼拜堂”，打算在此“创办一处妇女圣经学校”^③。耿笃斋的前期努力，为以后边地妇女布道工作的开展打下了良好基础。

跟随丈夫崔毓珊到杂谷脑“作布道工作”的李美英也十分投入，她表示非常“喜欢这工作”，认为是上帝感召她到中国来从事福音传播的。李美英以杂谷脑创办的民众夜校为基础，对边地妇女进行宗教宣传。在她的努力下，布道工作“进行很顺利”，她在一封信中写道：“这些女生在星期日很高兴和我们一起去做礼拜。”^④

西康服务区同样重视对边地妇女开展福音传播。1942年5月底，“总会特派之布道员冯葆光牧师”携眷至西昌，负责西昌的布道工作。6月，冯葆光将西昌仓街福音堂收回。“然礼拜堂已破坏不堪，器具荡然一空，浸礼会之旧教友，多已星散死亡，所余无几。”冯葆光于是“寻找亡羊补牢并重建基础”。在给总部的《西康区部1942年秋季宗教工作报告》中，他希望在“各部中同工亦努力祷告切实合作以建设宁属之边疆教会”的基础上，“切愿每个家庭都基督化，及全家归主”。为此，服务区开展了“家庭礼拜”，“每礼拜五午后五时，往各

① 张伯怀：《耿笃斋牧师传略》，《公报》第14卷第7、8、9期，第9—10页。

② 崔德润：《边疆服务》，《公报》第22卷第5期，1950年5月，第10页。

③ 上海市档案馆馆藏档案：《总会第五届总议会议录》，编号U102-0-16。

④ 《家信：李美英同工来信》，《边疆服务通讯》第8期，第9页。

教友慕道友家庭中轮流礼拜，藉此机会作向外布道工作”。在冯的努力下，家庭礼拜活动很快开展起来，“每次集会人数，妇女儿童约有廿余人”。为推进妇女布道工作，冯葆光还成立了“妇女团契会”，“每星期二上午午后五时集会一次。内容有崇拜、查经、识字、卫生、演讲、学诗等项”。加入妇女团契会的妇女有十余人^①。

昭觉服务处在1946年年度工作计划中，也提出成立“由女布道员主持”的“妇女慕道班”，“以夷村为单位，携带诗歌及宗教书片，教夷人妇女学习唱歌并讲述宗教故事，藉以推行妇女教育”。昭觉服务处一般是登门对妇女班布道，“顺带推行卫生教育”，其工作的细致认真可见一斑^②。

为扩大基督教的影响，边部还于1946年7月在西昌成立“西昌青年团契”。该团契曾开办“妇女查经班”，“各界女道友以及团员之属眷均可参加”。为办好查经班，吸引更多的妇女加入，西康区部专门设立有“妇女股长”职务，由女执事刘素原担任，负责召集妇女儿童事工会议^③。西康区还规定每月终举行一次“妇女晚会”，“藉以商讨妇女儿童工作”^④。

由于工作细致认真，西康区在吸引信众和发展教徒方面，成绩突出。据方国瑜旅行裸黑山的沿途观察，基督教堂已被当地人士认为是“绝大威权”。在小拉巴寨，除头目一家不入教外，“民悉教徒”。“每星期日，全寨教民礼拜三次，妇女单独举行一次。”鉴于当地有语言

① 冯葆光：《中华基督教会全国总会边疆服务部西康区部1942年秋季宗教工作报告》，《公报》第14卷第7、8、9、10期，第35—36页。

② 《昭觉服务处三十五年度工作计划》，《边疆服务》第10期，第30页。

③ 《西昌青年团契动态》，《边疆服务》第26期，1948年9、10月，第20页。

④ 吴景：《西康区西昌宗教工作动态》，《边疆服务》第27期，1948年11、12月，第11页。

无文字的状况，在传播基督教义时，边部同工创造性地以罗马字母拼写裸黑语言，创造了一种裸黑文字，教边民读《圣经》。方国瑜就曾看见过这种以罗马字母拼写的裸黑文字《圣经》^①。由此可见基督教在当地的影响力。

四、妇女工作的困难与社会影响

边疆服务是一项有价值的社会事业，得到社会的广泛认同，但在实际运行过程中，也遇到了许多尴尬和困难。李安宅曾指出，边疆社会工作的困难表现在内在和外在两个方面。其内在困难，“一因边地物质条件不够，一因边民了解程度不高”；其外在困难，“乃在于边疆工作本身条件以外者”^②。

具体言之，边部妇女工作的困难首先是妇女布道员太少。川西区的耿笃斋牧师在实际工作中体会最为深刻。他刚到川西区布道时，虽然常常“单人独马，爬山进寨，孤苦之味，饱尝无余，如遇困难，更感无力应付”，但他觉得这些并不“是一般人传说之苦，边疆工作，亦不像一般人想象之难。作者眼前感到的最大苦难，不是个人在工作上，人力太单薄”，而是“当地同胞男女间界限森严”，“因此更特别感到有女传道同工之必要”。由此他呼吁“不久的将来能多有几位同工来，共同工作，更望国内同道多为边疆服务工作代祷，使真光早得普照在这一带”^③。

边胞疑忌是边部工作的又一障碍。边部工作人员在村寨巡回时，

① 《裸黑山旅行记》（原文摘自方国瑜《滇西考察记》），《边疆服务》第17期，1947年5月，第5页。

② 详情参阅李安宅：《边疆社会工作》，社会部研究室编，中华书局1944年。

③ 耿笃斋：《边疆服务通讯》，《田家半月报》第7卷第14期，1940年7月，第9页。

由于无本地人的介绍与导引，“纯系单人开垦工作”，往往引起边胞怀疑，“有的认为是调查民情者，有的认为是蓄意卜居藉资营业者，还有疑为是算命先生”^①。经过相互接触，虽多数边民能逐渐了解其工作的意义，但也有少数边民，“不免表现烦厌之感”，对服务人员的询问“或淡漠以应付，或敷衍以塞责”，有的甚或还以为是边部来募捐的^②。有的边民对服务人员虽好，但他们内心总抱着怀疑，任凭边部人员如何解释，都“除不尽他们的疑心”^③，让服务人员非常尴尬。尽管服务人员努力期望边民改变其疑惧心理，效果始终不甚显著。

边区恶劣的自然环境也是边部人员时常遇到的难题。川西一带，有的地方“虽在夏天，也可能冰天雪地，人迹罕到的山里羊肠小道有时宽不盈尺，而旁边就是无底深渊”^④；而西康区则是“观其自然环境，世外桃源，察其实际生活，人间地狱”^⑤，在这里工作，服务人员“住则仅避风雨，食则玉麦洋芋，行则惟有两腿，见闻限于一山，来往只有边胞”^⑥，各服务区“由于边地环境特殊，生活交通种种不便，妇女工作发动较慢”^⑦，后来虽有女同工在边地工作，但与其他工作比较起来，妇女事工显得缓慢。

尽管面临如此多的困难，边部同工在开展边地社会改造工作及传教活动过程中，不畏艰难，努力工作，取得了一定成绩，在边地内外

-
- ① 《边民宣教近况》，《总会宣教事工同年工会时刊》（中华基督教会全国总会公报专号），上海市档案馆馆藏档案，编号 U102-0-27。
 - ② 龙启惠、王端若：《我们与惠康儿童福利站》，《边疆服务》第 23 期，1948 年 3、4 月，第 15 页。
 - ③ 《消息：吴祖泰苦尽甘来》，《边疆服务通讯》第 9 期，1946 年 10 月，第 25 页。
 - ④ 《边疆服务部工作简报》，见上海市档案馆馆藏档案：《总会第五届总会议录》，第 160 页，编号 U102-0-16。
 - ⑤ 《通信：李士达复毛士洵先生书》，《边疆服务通讯》第 9 期，第 28 页。
 - ⑥ 《举目向山观看》，《边疆服务通讯》第 7 期，1946 年 6 月，第 1 页。
 - ⑦ 张宗南：《边疆服务部工作概况》，《边疆服务》第 1 期，第 4 页。

均产生了较大的社会影响。

首先，边部所从事的服务工作极大地改变了边地妇女儿童受教育的状况。川西区和西康宁属地区在边部人员进入之前，“没有正式教育……小孩要认字，唯一办法即是当喇嘛，不然便没有认字的机会”。至于“国民教育”，当地人“脑子里根本没有这种东西”^①。根据此种状况，边部将各工作据点作为教育中心，拟定具体教育计划，“逐步实施”；在此基础上，还将包括妇女教育在内的“成人教育与儿童教育同时举办”，希望能达到“提高边民文化，化除民族隔膜，灌输国家意义”的目的^②。通过形式多种多样的教育工作，在一定程度上改善了包括广大妇女儿童在内的边胞教育状况^③。有学者在评价边疆服务部在阿坝州开办近代教育的成就时分析道：“在当地的办学条件下，取得这些成绩相当不容易，开创了阿坝州藏族羌族新式教育的先河。”^④ 这一评价如果用于其他服务区，也应当大体适合。

其次，边疆服务极大地改善了边地妇女、儿童的健康及医疗卫生状况，降低了川西区婴儿死亡率。边部初去边疆时，川西区新生儿婴儿死亡率很高，约占60%。考其根源，多数由于剪脐带用的是没经过消毒的锈剪，婴儿由此受到感染而患破伤风症而致。自边部在服务区创设医院后，“类此劣根性风气得到了很大纠正”，虽“妊妇以礼教束缚”和传统习俗的影响，最初到医院请求医生接生者，为数并不太多，但许多边胞因服务人员的宣传，“已渐次明了”破伤风症的缘由。

① 于式玉：《黑水教育》，《李安宅、于式玉藏学文论选》，中国藏学出版社2002年版，第563页。

② 刘龄九：《关于工作检讨的几点概括意见》，《边疆服务》第4期，第22—23页。

③ 《川西区近讯：幻灯教育到处受欢迎》、《川西区近讯：参加茂县运动会及展览会》，《边疆服务》第4期，第24页。

④ 秦和平：《基督宗教在西南民族地区的传播史》，四川民族出版社2003年版，第74页。

后来到医院要消毒、要纱布及剪刀消毒，以备接生用者，“已大有人在”，“事虽未达尽善，亦足证明边胞心理的改变”，其用锈剪剪脐带之习俗和不相信西医的心理“已根本发生动摇”^①。

复次，边疆服务加强了边地妇女与内地的社会联系，增强了相互了解。例如，1945年3月底，佳山寨小学生及妇女识字班学生在崔德润率领下参观成都。“留蓉十余日，备蒙各界热烈欢迎。”四川省政府主席张岳军“以佳山寨学生来蓉参观，在羌民历史上是一件创举”，特“请学生们到他家中谈谈”。佳山寨学生还受到川康绥靖公署邓锡侯、四川教育厅长郭子杰、十六区专员王元晖等官员的接待，并与成都一些基督教学校，如四川大学、金陵女子大学、华西神学院、燕京大学、齐鲁大学、高琦中学等单位进行友好联谊^②。在其他地区，边部也通过多种方式促进边疆与内地、少数民族与汉族的联系与交流，取得了不同程度的成效。

五、结 语

在抗日战争的艰苦岁月里，边部人员“以基督服务精神、本中央固圉边民之意，对边疆民族从事各种服务，藉以启发边民智识，救济边民疾苦，改善边民生活，促进全民团结，充实国家力量”^③，将服务边胞视为“一种实行基督教训的伟大运动，值得吾人将毕生的精力完全贡献在上面”的伟业。在边疆服务过程中，既注重少数民族地区社会经济文化事业的发展，也“注意灵修生活”，“谋求整个事工的扩

① 侯慕渔：《理番协立医院事工概要》，《边疆服务》第2期，第10页。

② 《最近消息（总部）：佳山寨学生锦城观光》，《边疆服务通讯》第2期，1945年5月，第4页。

③ 《公报》1941年第1、2合期，第15页。

展与推进”，“使边地同胞们逐渐的对于国家对于教会，有亲切的了解，深刻的认识，并对于其自身的生活能自觉的彻底改善”^①。事实表明，在对边地妇女开展宗教与社会工作两方面，边疆服务均取得了巨大的成效。在华基督教会对于中国边地农村尤其是少数民族地区的关注，已经成为其传教事业的重要组成部分。秦和平教授指出，边部“藉教育、医药及农牧等为媒介，从改变社区经济着手”的作法，是将“中国式的农村传教方式，结合民族地区的特点而加以扬弃”，“是对过去单纯传教方式的修正，也是实践本色化的必由之路”^②。秦教授的评价，是十分中肯的。

但是，也应该看到，边疆服务是一项艰巨的社会改造工程，需要包括各级政府及边地民众在内的多方面的支持和配合，不是单凭教会的力量就能实现的。从单纯教会的角度看，边部的宗旨也没能完全实现。由于能够从事有效服务工作的人才太少，实际参与的边部工作人员更迭频繁，服务工作的连续性受到一定的影响，加上上文提及的诸多困难，服务工作的成效大受限制。

边疆服务的最大动力在于抗战激发的热情。正如当事人自己所说的那样，他们的服务热情在很大程度上是“抗战建国的迫力所给的赐予”^③。抗战胜利后，国民政府的立场发生变化。1946年3月17日，国民党二中全会第十九次大会就边疆问题虽通过一个议案，但其参政会却“对于边疆问题——边民的落后，边政的腐败——几乎没有谈及”^④。政府对待边疆事务的这种态度，直接限制了边部工作的发展，致使抗战胜利之后，边疆服务工作不但没有如教会所期望的因对日战

① 崔锡章：《开会词》，《边疆服务》第4期，第1—2页。

② 秦和平：《基督教在西南民族地区的传播史》，第86—87页。

③ 李安宅：《胜利与边疆工作》，《边疆服务》第10期，第1页。

④ 《边务要闻》，《边疆服务》第10期，第37—38页。

争的胜利而呈现“汹涌澎湃的（发展）趋势，反有回潮下降的危险”^①。1946年以后，边疆服务工作已经处于维持状态。1949年以后，国家政治发生大的变化，边疆服务工作为适应新形势的需要，在内容和形式上均发生变化，1955年全部服务工作终止。关于解放后边疆服务运动中的女性角色的探讨，只有留待另文讨论了。

（作者单位：四川大学历史系）

^① 李安宅：《胜利与边疆工作》，《边疆服务》第10期，第2页。

女信徒在近代中国基督教会中的地位——以福州基督教女信徒为研究中心（1857—1949）

徐炳三

一、引言

近年来有关中国基督教女信徒的研究开始受到学术界的重视，学者们尝试从不同角度对这一群体进行探讨，已经取得了不菲的成绩。但从总体上看此类研究还比较薄弱，相关成果多散见于妇女、教育、文化等类型的专著中，专题性论著较少，视角也过于宏观^①。

① 国内涉及到近代中国基督教女信徒的专著大概分为几类：第一类是女性社会生活方面的，侧重点在女信徒的生活状态以及教会对中国女性的影响，如郑永福、吕美颐：《近代中国妇女生活》，河南人民出版社 1993 年版；罗苏文：《女性与近代中国社会》，上海人民出版社 1996 年版；李小江、朱虹、董秀玉主编：《性别与中国》，生活·读书·新知三联书店 1994 年版。第二类是与妇女解放运动有关的，认为基督教和教会女信徒不自觉中参与了近代中国的妇女运动，如吕美颐、郑永福：《中国妇女运动（1840～1921）》，河南人民出版社 1990 年版；中国妇女联合会：《中国妇女运动史》，春秋出版社 1989 年版等。第三类是与教会女子教育有关的著作，此类著作数量较多，其中零星涉及到女信徒的内容，如卢燕贞：《中国近代女子教育史》，台湾文史哲出版社 1989 年版；孙石月：《中国近代女子留学史》，中国和平出版社 1995 年版；朱峰：《基督教与近代女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》，福建教育出版社 2002 年版等。第四类从信仰的角度出发对女信徒群体进行研究，基本上来自于港台方面，作者多为基督教信徒，如（转下页）

在这些为数不多的成果中，有关中国女信徒生存状态的内容多少有所涉及，而对她们在教会中的地位问题则鲜有人系统地论述过。事实上这也是一个比较难把握的课题。由于史料缺乏及其他种种原因，这种地位很难定量性地分析；不同地区由于自身的地域文化的特点，女信徒在教会中的地位也可能有所差异，这就为地位的普遍性的评判带来一定的难处；即便是相同的史料，由于视角的差异，不同的论者也可能得出不甚相同、甚至完全相反的结论。因此本文的作者将这一问题提出来，以近代福州地区基督教女信徒为例探讨之，仅仅作为一种初步的尝试，并不奢求问题定论性的全部解决。唯以一家之言就教于方家，希望能够起到抛砖引玉的作用。

（接上注）梁家麟：《华人传道与奋兴布道家》，香港建道神学院1999年版；查时杰：《中国基督教人物小传》，台北中华福音神学院1983年版等。这些著作虽都与近代基督教女信徒有关，但都是片段的研究，罕有专项的著述问世。另有较系统的关于其他时期或天主教女信徒的著作，如中国研究小组：《中国教会中妇女的境况》，世界信义宗联会1997年版；周萍萍：《明清间入华耶稣会士与江南信徒——以平民百姓和妇女为研究中心》，南京大学历史系博士2000年论文等，也可以为相关研究提供借鉴。为数不多的相关论文也大都不出以上的范围，如裔昭印：《基督教和近代中国妇女运动》，《上海师范大学学报》2000年4期；郑永福、吕美颐：《佛教与基督教在近代中国女性中影响之比较》，《佛学研究》1996年；李湘敏：《基督教教育与近代中国妇女社会思想观念的变迁》，《教育评论》1997年第1期；王霞：《广东近代的女子教育——兼论基督教传教士在华的办学活动》，《广州大学学报》（社会科学版）2003年第4期等。个别文章利用了社会学的方法对当代中国基督教女信徒展开研究，如罗伟虹：《对上海女性基督教教者的分析》，《浙江学刊》2001年第3期，其研究方法值得学习。国外代表性的著作有Hunter. Jane: *The Gospel of Gentility*. New Haven: Yale University press, 1984; Kwork Puilan: *Chinese Women and Christian 1860~1927*. Scholars press等。前者在研究在华西方传教士的同时兼及中国女信徒；后者是一部全面系统地研究近代中国基督教女信徒的优秀专著，但所用材料基本以China Mission Year Book等全国性西文文献为主，地方文献和中文文献引用得较少，大体上是从全国角度出发的概述性研究。

二、晚清时期西方女权思想的输入与 福州女信徒早期的教会地位

中国近代文化的变迁是在西方列强打开国门以后、在西方文明的冲击下逐步实现的。在此过程中，大量的来华传教士自觉或不自觉地扮演了一种“文化掮客”的角色。就妇女问题而言，传教士们输入了许多西方的进步思想，并不断实践在地位低下的中国妇女、尤其是中国基督教女信徒身上，至少在教会内部、在信仰层面上努力将西方的种种理念变为现实，对中国女信徒在教会中地位的提高起到了一定的积极作用。

谈及中国基督教女信徒的地位问题，我们不能不首先了解一下西方教会和社会的女性观。一般观点认为，西方教会中女性的地位同样也是比较低下的，《圣经》中就有许多相关的证据。比如圣徒保罗说：“妇女在教堂里要闭口不言，像圣徒的会众一样。因为不准她们说话。她们总要顺服，正如律法所说的。‘她们若要学什么，可以在家里问自己的丈夫，因为妇女在教堂里说话是可耻的。’”^①“男人是上帝的形象和荣耀，而女人是男人的荣耀。起初，男人不是由女人而出；女人乃是为男人造的。”^② 这些言论在基督教史上产生了极其严重的负面影响，成为教会男权主义的基础。

但是我们也应该看到，西方教会中女性的地位并不是一成不变的，而是经历了一个发展变化的过程。自马丁·路德改革以后，新教普遍反对修女独身制度，主张建立自由家庭。虽然女性仍然没有摆脱其从属地位，但较之从前地位多少有所改变。随着人文主义、理性主

① 《新约·哥林多前书》14：34—35。

② 《新约·哥林多前书》11：7—9。

义、进步思想的流行，女性的地位又有了一定的提高，17世纪中叶以后英国公理会、浸礼会等自由教派已经开始派出女传教士到北美传教。19世纪末20世纪初，随着女子教育水平的提高，大量的女性传教组织得以建立，女传教士开始到亚、非、拉各地传教，在国外的影响甚至超过了本国。浸礼会、长老会、路德宗等教派中的女性甚至可以担任牧师，其地位得到进一步的提高。^①20世纪基督教女性广泛参与教会事务，地位大幅度提高，直到后期女性神学的出现达到顶峰。

西方社会改良运动也对基督教女信徒地位的提高起到了相当的作用。法国大革命颁布《人权宣言》的同时也颁布了《女权宣言》，在法理上肯定了女性的地位。1850—1880年，英、法、德、美等国在名义上实现了女子高等教育的平等权，19世纪70年代后妇女又取得了医药、邮电、铁路等部门工作的职业平等权。基督教女性也在社会改良活动中积极参与，如美国1874年成立的基督教女子禁酒协会（WCTU），最初是一个反对酗酒的妇女组织，但其成员很快投身于政治、经济、女性家庭生活等其他领域，成为一个十分有影响的基督教妇女组织。大量的女信徒得到很好的锻炼，并在思想上实现了一次解放^②。到了20世纪西方社会的男女平等观念更是深入人心，1918年英国有财产的30岁以上的妇女获得了选举权，1928年所有成年妇女获得选举权^③。西方女性整体地位的这种显著变化必然会对西方基督教女信徒的地位提高产生一定的促进作用。更重要的是男女平等的观念逐渐被人们所接受，成为一种广泛的共识。

① 王美秀：《基督教的妇女观的演变》，《上海师范大学学报》2000年第4期。

② 周荣辉：《19世纪美国禁酒运动及其影响——基督教妇女禁酒联合会个案研究》，《史学月刊》2002年第5期；另参见雷雨田：《上帝与美国人——基督教与美国社会》，上海人民出版社1994年版，第八章。

③ 虞和平主编：《中国现代化历程》，江苏人民出版社2001年版，第1卷第45页。

在来华的教会西人中有相当一部分是女性，包括女传教士和男传教士的妻子。“1903年，耶稣教在东方传道者男女2950人，男1233人，内有妻868人，女子未嫁849人。”^① 1876年来华的女传教士只占传教士全体的49.8%，1905年时已达到58%；1915年在华外国女职员占总数的60.2%，1920年时则达到63.2%。^② 大量有着切身感受的西方教会女性对中国妇女问题发生关注是十分正常的。许多男传教士也受到西方女权思想的影响，往往会把一些进步观念带到中国社会中来。“新教教徒中，很多人明确信奉男女平等原则，而且决心投入一场十字军运动，以争取中国妇女的平等权利。”^③ 这种观念理所当然首先在中国教会女信徒中贯彻，虽然有时是下意识的。一方面，来华传教士通过媒体制造舆论，以《北华捷报》、《字林西报》、《万国公报》等刊物为阵地，表达对中国妇女受压迫现状的不满，并把西方女权思想介绍到中国；另一方面，传教士通过开办女学、开办不缠足会等方式来实践这种观念。在作为基督教在华早期据点的福州的教会中，这些理念及其实践也必然有所体现。

基督新教是在鸦片战争后大量传入福州的，在发展的过程中逐渐形成了以美以美会（Methodist Episcopal Mission）、圣公会（Church Missionary Society）、美部会（Amerian Board）三大公会为主，其他小宗派为辅的传播局面^④。早期各会传教颇不顺利，1847年来闽的美

① 林乐知译：《欧美杂志·传道人数》，《万国公报》光绪三十年四月。

② 郑永福、吕美颐：《近代中国妇女生活》，河南人民出版社1993年版，第218、219页。

③ 费正清、刘广金：《剑桥中国晚清史》（上册），中国社会科学出版社1993年版，第627页。

④ 这三公会中美以美会属北美卫斯理宗，圣公会属英国安立甘宗，美部会属美国公理宗。其中美以美会的势力最为强大，美部会规模最小，圣公会居中。其他如基督教聚会处、基督教复临安息日会、真耶稣会等小教派多是在20世纪初传入或创立于福州的，规模一般都很小，影响力十分有限。故本文以福州有代表性的主要教派作为研究对象，而更侧重于最大的英美两教会。

部会和美以美会直到 1856 年、1857 年才分别得到该会的第一个信徒，1850 年到来的圣公会入闽十年竟无一人受洗。女性传教士和传教士夫人的到来对女信徒的发展起到了至关重要的作用，在民风尚保守的时代她们更容易与中国女性接触。通过开办女校、逐家布道、免费医疗等方式最终得以收获：1857 年加入美以美会的许松匍成为福州基督教女信徒的第一人^①；卢公明夫人（Mrs Doolittle）所办女校的第一批三个成员沈守真、倪玉成和刘孟提也成为美部会较早的女信徒，并加入到最早的女传道的行列；圣公会在 1863 年受洗的 13 人也出现了女性。^② 最初的局面打开后女信徒增加较快，尤其是 19 世纪 80 年代以后，初步的议会组织或其他组织体系以及女性传教机构的建立、教育医疗慈善等事业的完善、圣公会和美以美会女部的加盟等因素使得女信徒的发展十分迅速，到了 20 世纪初女信徒群体力量基本形成。

晚清福州传教士对女性问题表现出深切的关注。在人员组织方面，福州各会较早地任用女性作为传道和执事，并开办了许多女传道培训班，培养出一些早期的优秀女传道，如圣公会的张鹤龄夫人就是这样一位杰出的教会女性^③。在教会内部还专设有女传道部等女信徒部门，美以美会女部从 1885 年起每年召开一次会议，与会代表基本

① 余淑心：《天安堂史略》，《福州美以美会天安堂八十周年纪念刊》，1936 年。

② 分别见《福州公理会传道史》，金陵神学院；《中华基督教历史》（金陵神学志特刊 20 卷）第 190 页；《福建圣公会史》，《福声》第 15 期。

③ 张鹤龄夫人是晚清福州圣公会著名的女信徒，曾游历欧美，热心于教会事业，为福州教会的发展作出了很大的贡献。其丈夫张鹤龄亦为基督徒，曾捐巨资兴建福州鹤龄英华书院。参见 F. I. Codrington, London: *The Hot Hearted Church of England Zenana Missionary Society*, press? 和 Eugecl Stock: *The Story of the Fukien Mission of the Church Missionary Society*, London: Church Missionary Bose, 1882. 前书内还包含有许多福建早期女传道的成长经历以及女传道培训班等内容。

上是女信徒。在教育方面，教会开办了大量的女子学校，既有大量日学、妇校、妇学等非正规学堂，又有如美以美会的毓英女校、圣公会的陶淑女校等教育质量较高正规女子学校，教育的层次不断得到提升。在女俗方面，福州教会很早就致力于反对缠足、溺婴、童养媳等陋俗的改良活动，并对教内信徒进行严格的规定，如有违犯严惩不贷。作为其附属机构的育婴堂、孤儿院也大量建立，如圣公会的萃英女校、美以美会的保生堂都是收养女婴的机构，这些女婴也成为早期教会女校的主要生源。在待遇及其他方面，教会也对女信徒多有所照顾。虽然传教士这些活动的根本目的是出于所谓“中华归主”的需要，但客观上对女信徒在教会中地位的提高还是起到了一定的促进作用。

然而传统的阻力是十分强大的。由于中国会众的传统思维仍然存在，社会习俗也有着很强的惯性，出于传教的需要，有时教会不得不向传统妥协；同时也由于女信徒自身素质等原因，晚清时期福州教会女信徒的地位改变得并不彻底。

福州教会虽积极鼓励女信徒参与教会事务，但从整体上看女信徒素质并不高，参与意识也不强。早期的文献显示女信徒主要是受启蒙的对象，教会事务的管理权和决定权基本上是靠传教士和中国男信徒。另外由于受到传统男尊女卑观念的影响，女信徒在教会中有时不免会受到轻视。所以教会才一再强调“勿轻视妇女，然男女老幼皆有不死之灵魂，宜相敬相爱，任教主行为”；对会中妇女“不可视之如用物，当夫唱妇随，大益主道通行”；当“敬之如宾，爱之如己”^①；等等。这种积极的提倡从一个侧面反映出教会提高女信徒地位的主观动机和客观效果还是有一定差距的。教会女性职员待遇

^① 《中华圣公会福建辖境第一次议会报告书》（1883年），议案。

也偏低，因此在1883年圣公会第一次年会议上，才有“增女子月束一元太少，是欺负妇女”之说^①。在教育方面，女子教育虽受到重视，但教育体系尚未建立，教育内容比较粗糙，缺乏连贯性；比较保守的家庭大都不愿意把子女送到教会学校中，女校生源严重不足。

陋俗的改良也很不彻底。比如1884年圣公会年议会讨论童养媳问题时有人说“幼女如西乡地方适人，可免溺女之害，此亦美俗”。^②1887年又有人说“禁买义女以阻富人不敢入门，禁育媳女以阻贫人不敢入门，恐因此两事反使主道不行”^③。最后教会不得不采取折中方案：原则上不反对平信徒和教外人士抱养童养媳，但抱养时必须指定该女具体配给哪个儿子，以免引起纠纷，只对教内受薪人予以限制。这个决议显然是妥协性的产物。在解放婢女问题上，福州教会曾经开办过婢女会等相关的小型组织，但只是进行一些教婢女手工或读书写字等无关痛痒的活动，即使在信徒群体内部也未达到解放的目标。故而福州基督教女信徒的地位还有待于进一步提高。

三、民国时期福州基督教女信徒 教会地位的变化及其表现

到了民国时期，女信徒在教会中的地位有所变化，总体上看有逐步提高的趋势。具体表现在如下几个方面：

① 《中华圣公会福建辖境第一次议会报告书》（1883年），议案。

② 《中华圣公会福建教区第二次议会报告书》（1884年），议案。

③ 《中华圣公会福建教区第五次议会报告书》（1887年），议案。

1. 女信徒获得了更广泛的教会事务的参与管理权

除了不能担任牧师和议会会长以外，福州教会女信徒有权担任各种其他的教内职务，其职责与男性同类职务相似，双方常常共同平等地解决问题。如传教时一般男女传道结伴同行，共同布道，在教堂中也多有合作，不存在等级问题。女信徒可以成为圣品，如女会吏、女执事等等，对教内的重要事务有一定的决策权。少数女信徒还在教会任教内团体或部门的团长、部长、书记等职，表现出一定的领导才能。

年议会是教会的最高权力机构，女信徒有作为代表参加并提出议案的资格。如福州圣公会 1925 年年议会中普通信徒代表 111 人，女信徒有 33 人，比例达 29.7%^①，这个比例略低于当时女信徒在总人数中的比例，但相差不大。年议会中涉及到女性传教和管理事务时，女信徒往往起主导作用。女传道部议案的提出和通过主要是由女信徒代表来完成的，其决议具有教内最高效力。另外，在教会所开办的各项社会事业中女信徒也是主要的参与力量之一。她们广泛地担任教师、医生、护士、服务人员等各种职务，与男信徒共同推动教会的发展。

2. 女信徒在物质待遇方面进一步得到改善

民国时期福州教会中女职员的待遇有了相当的提高，这里我们以教会学校教员的薪金为例加以说明。教员的薪金是分等级的，“等”指的是教员的学历水平，主要以毕业院校衡量；“级”指的是工作的年限。1928 年男女教员的薪金水平见下表^②：

① 数据来源：《中华圣公会福建辖境第十六次议会报告书》（1925 年）与会代表名单统计。

② 该表根据《中华圣公会福建辖境第十九次议会报告书》（1928 年），第 14 页数据制定。

1928年福建圣公会男女教员待遇比较（单位：元）

		1~5年	6~10年	11~15年	16年以上
第一等	男	16	18	20	22
	女	16	18	20	22
第二等	男	14	16	18	20
	女	13	15	17	19
第三等	男	—	—	—	—
	女	12	14	16	18

说明：男第一等高级中学毕业（师范科），第二等初级中学毕业或相等之程度，无第三等；女第一等大学师范科毕业生，第二等高级中学毕业（师范科），第三等为其他类别

从该表可以看出男女教员薪水已经基本持平。值得注意的是女信徒的最高等级为大学师范科毕业生，男教员的最高等级为高级中学师范科毕业生，只相当于女教员的第二等。从这种等级划分上也可以显示出教会女性文化水平的提高，教会对教育行业中女性从业者重视程度和要求也都有所加深。

教内其他男女职员的待遇也基本相同。教会中待遇最高的是牧师，因为福州女信徒没有任牧师的资格，也就无法比较。不过牧师的妻子儿女等女信徒也有相应的数额较小的薪金。传道是男女都可以担任的，男传道有娶妻者和未娶者的区别。女传道一般都是寡居者，与男性未娶者待遇大体相同，有时待遇略微偏低，但相差不大；女传道有子女或养子女的，其子女待遇与娶妻男传道子女待遇相同。在民国后期，福州教会，由于经济困难对职员的待遇普遍实行货币与米津相结合的方式，米津的分配也比较重视男女平等精神。1943年圣公会“为了贯彻男女平等原则，女传道每月给米津20斤”^①，与男性职员

① 《中华圣公会福建教区月刊》（1943年），第11期，第12页。

所分配数额相等。不久后男牧师、男传道及配偶米津提高到 40 斤，女传道米津也相应地提到 40 斤。

除了贯彻男女平等原则外，教会还给女职员以特别的照顾。女传道部对于青年女传道格外小心，安置妥善地点；女传道往往以二人同派一地为原则，以免女传道所处环境过于孤单。女传道遇到困难时教会还会予以帮助。如圣公会女教员胡蕊妹任职多年积劳成疾准给恤金一年 30 元；某女传道养病费每月 3 元；仙游病故女传道发给医药埋葬费 49 元；连江许惠爱逝世，公决给首季薪水 18 元做丧葬费等等。女传道出行布道的花费也由教会来负担，无后顾之忧，可以安心工作。教会还足够重视女职员提出的意见和建议，如麻风病医院医师待遇改善案议决照准；福州基督医院请男女护士技师划一待遇及圣路加医院两女医师请男女医师待遇平等案议决照准，民主气息十分浓厚^①。有些教会还设立专门的女信徒福利机构，如圣公会的恤嫠部的对象基本是教会女职员或男职员的眷属等女信徒。一般来说男职员去世后其妻子儿女就有权得到恤嫠津贴，女职员生病体弱无法工作生活无着的也可以进入该部。美以美会的福利机构略有不同，其养老部实际兼具有养老和恤嫠的功能。这些福利机构不但不歧视女性，反而对女信徒有更多的照顾，足见教会的扶弱精神。

教会也对普通的基层女信徒给予力所能及的照应。如 1939 年圣公会妇女服务团供给一位贫寒教友的孩子读小学，并津贴一位姐妹在建瓯妇学读书，还把主日捐赠给本堂贫穷教友。某女信徒去世，子女嗷嗷待哺，教会予以收养^②。教会职员还经常到各地教友家里访问探视，关心其疾苦；到医院去看顾生病女信徒，送给她们温暖等等。由于教

^① 《中华圣公会福建教区第三十二次会议报告书》（1942 年），第 18 页。

^② 《中华圣公会福建教区第二十九次会议报告书》（1939 年），总堂消息。

会财力有限，不可能对所有的信徒都给予物质帮助，但至少在行动上表现了一种关切之情，而且这种感情并没有重男轻女的倾向。另外，在教会所办的慈善医疗等机构中，女子盲校、女孤儿院、妇幼医院等也起到了相当的救助作用，充分体现出教会对女信徒群体的关怀和关注。

3. 基督教女子教育体系日益完善，女信徒获得了相对均等的教育机会

民国时期福州的女子教育体系逐步完善，呈现出多层次、高质量的特点。此时女信徒教育与男信徒教育并行不悖地发展，前者在很多方面还处于领先地位。

首先，普通正规教育的质量得到提高，并形成多个层次。教会女子中小学在原来的基础上进一步发展，女子高等教育出现并显示出优势。这些学校十分完善，一般都经过国民政府教育部的审查和备案，所学内容以科学知识为主，宗教课程为辅。入学者并非都是基督教信徒，但信徒家庭子女优先考虑，而且许多非信徒学生毕业后往往也皈依了基督教。校址在福州的女子中学有圣公会的陶淑女中、寻珍女校，美以美会的毓英女校、华南女中，美部会的文山女中等几所学校，各校广泛吸收教牧、工农、职员、官僚、教育者等家庭的女孩子。其办学条件非常好，拥有很高的声誉，毕业生往往成为福州教会和社会中的骨干力量。福州女信徒所向往的最高学府为三公会合办的华南女子大学，这所学校的教师几乎都是留学归来的学有所成者或外籍人士，教学质量极佳，毕业生多为社会看重。该校在近代中国女子教育史上也有着一定的地位。

其次，正规的女子职业教育和神学教育兴起。师范教育和医疗教育是职业教育的两个主要的方面。比较正规的教会师范学校有1912年美以美会与美部会合办的福州协和师范学校，1927年圣公会、美以美会及美部会合办的福州协和幼儿师范等。前者毕业生主要面向乡

村，培养出了一批乡村女教师；后者主要针对幼儿教育，是福州女子师范教育的一个典范。医护学校比较有代表性的有柴井护士学校（建于民国初年）、塔亭护士学校（1902年）、惠乐护士学校（1912年）、圣路加助产学校（1915年）、仁爱护士学校（1923年）等，美以美会开办的有怀礼护士学校（1924年）等，另有中华基督教会闽南开办的几所学校。这些学校学生以女性为主，使得女性获得了一定的职业技术，在教会和社会中发挥了更大的作用。

神学教育方面主要体现在女性神学院的建立。1928年美以美会女传教士韦马大最早建立女神学院，教育对象为初高中毕业生和各地堂会女执事；1937年由圣公会恒爱道女士建立进修园，专门用于训练女传道；1945年各神学院并入三公会合办的福建协和神学院，成为平等地培训男女高级神职人员的最高机构。福州教会开办的各种神学院逐步把女性纳入教育和训练的范围之内，表明教会充分认识到了女信徒的价值，对这一群体表现出更关注。

再次，教会非正规的女子教育日益范围更广，更灵活多样。民国时期福州非正规教育包括妇女培训班、妇学、女学、妇校、主日学等多种类别，大多是由晚清教会的此类教育发展而来。所不同的是当时的这类教育更具灵活性，适应性更强，很多是在教会女信徒机构的领导下完成的。如福州圣公会所开设的妇学，运作方式都有统一的规定：正式妇学学制五年，每年九个月；各地简易妇学可以有所不同。妇学每年由中央委员会派人员监督考试，不合格者不予升级、结业或毕业。结业或毕业的女信徒可以担任女传道等教会职员。1926年各地妇学达18所、教员40人、学生249人^①。

教育机会均等作为民国福州女信徒的一项重要权利，反映出的

^① 数字来源：《中华圣公会福建辖境第十七次议会报告书》（1926年），附表。

是女信徒群体在教会中较高的地位，也使得女信徒群体的素质得以提高。在教育体系还未尽完善的1922年，福州三公会女信徒的识字率就已经分别达到了35%（美以美会）、46%（圣公会）、57%（美部会）^①。虽然这些数据未必完全准确，但在一定程度上还是可以反映出福州基督教女信徒文化水平的提高。文化水平的提高有助于女信徒地位的进一步提升。

4. 教会对女子陋俗的改良更加彻底，在一定程度上缓解了教会女性的痛苦

民国时期福州教会加大了女子陋俗改良的力度，成效比较显著。

从婚俗来看，教会继续对婚姻论财之风大加鞭挞，认为“婚姻论财大伤风化，皆由视女人为产业所致，我教会当起倡挽此风”^②。教会还普遍上要求结婚之女不缠足，结亲两家不得换婚，不得纳童养媳和婢妾等等。尤其是对童养媳问题，教会一改往日妥协的态度，坚决予以废止。如1935年美以美会的决议案中明确指出基督教家庭不得有童养媳，如已有不能送还女家则夫家必须给予其与自己子女同等的教育机会；如男女双方不愿结婚应无条件送还其母，求其同意为之择配；教会受薪人员如抱养童养媳将停其职^③。虽然禁绝的目标在短时期内尚难以实现，但至少教内信徒收养童养媳的现象大为减少。

民国以后废婢运动的力度也明显加大。1935年福州美以美会的

① 中华续行委员会调查特委编，蔡永春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主——中国基督教事业统计》（中册），中国社会科学出版社1987年版，第173页。该统计有公理宗而无美部会的数据，但由于美部会属于公理宗，故该比例数据可用。

② 《美以美会兴化第十四次年议会录》（1909年），婚丧部议案。

③ 美会福州年议会宗教教育部基督教化家庭儿童事业委员会编印：《废婢运动消息》，1936年版。

废婢运动决议案明确指出要严格取缔婢女制度，劝诫蓄婢人放弃蓄婢。所谓的放弃蓄婢指的是“换其姓名，常视其为己女使其衣食饱足，使其受自己儿女所受同等之教育，辍学后年龄达到婚配时当求其同意为之择配”^①。择配时不能卖之为妾、索要嫁妆等。对于蓄婢之教会人员予以革职，不释放婢女者不得受洗。为了确保决议的贯彻，该会在各地所属堂会、医院、学校等地组织了“废婢运动委员会”。委员会深入到各地对蓄婢人家作了一番深入的调查，以了解婢女的待遇情况。一方面通过个人谈话法劝其释婢，另一方面通过演讲、讨论、表演短剧等形式使人们了解蓄婢之不合人道。教会对蓄婢问题既口诛笔伐，又以身作则地践行参与，用道德舆论影响普通民众，用教义教规处罚违规信徒，配合国民政府的相关运动，取得了良好的效果。

在天足运动、反对溺女等方面教会也制定了更多的策略，成效显著。如天足运动方面，1910年美以美会龙田教区女信徒筹款给每位愿意放足的妇女小洋三角五分作为首次作鞋的费用，该区一年放足的女信徒达250人之多^②。民国后很自然地形成了放足潮流。在溺女问题上，教会逐渐认识到其根本在于人们重男轻女的观念，不变更观念溺女现象就难以禁绝。于是逐渐把重点从育婴堂孤儿院转移到男女平等的舆论宣传和实践上来，这对女信徒地位的提高也有一定的意义。

福州教会对于女子陋俗的改良实际上首先是针对教内女信徒的，也只有对教内信徒才有强制性的约束力。这种改良缓解了女性的痛苦，对于女信徒自身解放的意义自不待言。

5. 教会在福州女信徒教会地位问题上给予更多的舆论支持

民国福州教会不仅从物质上使女信徒与男信徒尽力保持同等地

^① 《废婢运动消息》。

^② 《福州美以美会第三十四次年议会录》（1910年），第43页。

位，在舆论宣传上也体现了这样一种进步思想。早在1907年美以美会就在涵江“设一男女平等会，凡人是会视女子无异男子，或读书或衣食均平等顾待”^①。这种男女平等的思想与民国社会进步运动的潮流相一致，逐渐更多地体现在教会的种种言行上。

福州圣公会的恒爱道女士在女传道部的一次演讲中指出男女平等的神学理由：“甲、耶稣降生为人类的救主，全藉一女界圣母玛利亚并顾从上帝命令。乙、本教区十三支区由女传道而听道的女界是下世代的母亲，若今日家庭实是基督化家庭，则不必考虑到将来的教会。丙、圣保罗说，于耶稣基督里无犹太和希利尼奴隶和自由人男和女的区别。”^② 其言论实际上已经涉及到女性神学的相关思想，对福州女信徒产生了一定的影响。

1939年世界美以美会、监理会、美普会三会在美国昆沙城召开联合大会，出席代表九百多人。会上关于女性能否接受按手派司当牧师责任案，支持者371人，反对者384人，未获通过。这一事件表明了教会中女性的地位仍然有待于提高，而福州美以美会在报道这一事件时说“虽差不到13票失败，但从前从来没有这么多人支持”^③，所表达的是一种惋惜之情，也对未来充满信心，实际上对该责任案是支持的。在1941年赴美国参加总议会的代表中福建美以美会派出的代表都是女性^④，这一事实恰恰表明美以美会对女性不但无歧视的态度，而且还十分重视。

对于男女平等问题的争论最典型的一个事件是圣公会关于女会长的按立问题。会长在圣公会中是一个职权比较高的圣职，以前从来没

① 《美以美会兴化连环议会录》（1909年），涵江部分。

② 恒爱道：《女传道部演讲》，《中华圣公会福建教区第三十三次会议报告书》，（1943年）。

③ 《美监普三会联合大会述要》，《广闻录》（1939年）第3期。

④ 《剑声》1941年第11期，第7页。

有女性担任过此职。1942年港粤教区何会督在女差会年会演讲时提出中国有派立女会长的需求，女差会就此问题向各教区征求意见。福建教区经过常委开会讨论认为本教区没有按立女会长的必要，只应该训练高级女性圣品。后有12位女传教士发表意见，3人支持按立，4人反对，5人原则上支持但认为为时过早。两年后，港粤教区因为圣品人才缺乏按立女会吏李某为会长。由于这史无前例之举不断遭人议论诋毁，李女士不得不自动辞职^①。以上两事件在圣公会内部引起了轩然大波，一些传教士和信徒纷纷在圣公会刊物上发表文章展开争论，基本上以支持的言论为主。

1943年福建教区的郎彼息女士两度发表文章支持女会长的按立，驳斥反对者的言论。文章从按立女会长的利害问题、对基督教两性平等的影响问题、派立女会长的证据问题三个方面展开论述。她认为“当代受过高等教育的青年女人最大的本能就是服务和团掣的本能”，而“男圣品不能与坚振年龄后的青年女人相盘桓而加深和确立她们对于大社会会员的责任”。因此需要高级女性圣品来弥补这样的不足；认为中国社会男女平等、女性解放是一个潮流，也是中国人的需要，事实已经证明女子的能力并不比男性差，不应固守旧的律法使性的问题成为一种阻碍；认为中国教会圣品人十分缺乏，需要女性的大力参与。文章还指出反对者的理由“实际来自犹太人的遗传和禁例以及异邦的迷信与习俗惯例”^②。郎女士实际上是站在女信徒的立场上为男女平等平权而大声疾呼，从社会的角度讲是十分进步的。

另一位中国信徒在港粤教区女会长辞职事件以后也发表言论，与郎女士的文章不谋而合、遥相呼应。他认为中国历史上女性地位极其

^① 《圣公会报》1946年，第2期，第8页。

^② 郎彼息：《关于女会长》，分载《中华圣公会福建教区月刊》1943年第1、2期。

低下，女子只是生育的机器和男性的玩物，而基督教的宗旨是解救万民、世人平等，民国社会尚且掀起了妇女解放的高潮，教会更不应逆流而动。又指出随着时代的变化旧规和律法也应该发生相应的变化，没有必要遵从约束妇女的旧制。另外文章也通过女性胜任其他圣职的先例尽力证明女性具备担任会长的能力^①。这些言论都集中在女性地位的神学和现实解释上，要求教会顺应历史潮流，实现宗教意义上的妇女解放和男女平等，总体上讲具有积极意义。

民国福州教会对男女平等的提倡显示出教会对教内女信徒的一种深切关怀。当然宗教意义上的男女平等是相对的，教会主要是要求男女各司其职，女性应该尽到贤妻良母的义务。正如恒爱道女士所言“教会解决女界地位问题时所实现的地位，非服于男亦非成完全平等，而是男女合作不相压迫，不相抵抗，亦不相妒忌。”“女界智才是上帝赐予家庭使用，特别做主妇、做母亲，使此种特性是最天然的动作，是在家庭中。”^② 教会的男女平等观显然带有一定的保守性。即便如此，从福州教会的角度看，女性信徒群体在教会中地位的状况还是有了一定的改观。

四、影响福州女信徒教会地位的主要因素

以上列举了近代不同时期女信徒在福州基督教会中地位状况的一些实例，从中我们可以看到女信徒的教会地位总体上呈现出一种由低到高的发展趋势。这种提高在不同的方面表现也有所不同，有的明显一些，有的不是很显著，但大的方向是一致的。女信徒教会地位提高

① 郭文汉：《女会吏升任会长问题之我见》，分载《圣公会报》1947年第6、7期。

② 恒爱道：《女传道部演讲》，《中华圣公会福建教区第三十三次会议报告书》，1943年。

进程的快慢、实质内容的改观的多少是综合因素作用的结果。

1. 外部因素：女信徒教会地位与社会地位的关联

女信徒本身具有宗教和世俗的双重身份：在教会中她们是上帝的女儿，在社会中则是人女、人母或人妻。我们首先要把女信徒看成是一种社会化的人，因为她们多数时候都要生活在社会中的人群里。因此女信徒在扮演世俗女性角色时的社会地位，不可避免地会对其教会地位产生相应的影响。

近代福州女性的社会地位与近代中国社会文化的变迁有着密切的联系。传统的农业文明造就了影响深远的儒家文化，儒家文化在封建社会末期的明清时期对女性的束缚尤为严重。晚清时期的福州女性总体上还是没有摆脱三从四德、三纲五常等教条束缚，这使得她们的社会地位十分低下，命运往往掌握在别人手中。整个社会的这种伦理观尚未发生根本性的转变，女性即使加入在当时对女性关注度超越当时社会理念的基督教会，其地位也不会产生根本的改观，即便是在教会内部的地位也会因此受到消极的影响。一方面，如前所述，福州教会中多数中国信徒带有惯性的传统思维常常会左右教会，教会为了减少传教阻力不得不作出妥协；另一方面，女信徒自身素质低下、主体意识的缺失也是影响其教会地位的重要因素。因此女信徒在改善自身地位方面的努力往往要付出一定的代价，如缠足等陋俗的改良会因与社会传统相冲突而给她们带来很多的麻烦。

民国时期中国的社会环境发生了重大的变化，政治与经济的变动带动了文化上的变迁，妇女运动悄然兴起。尤其是在五四新文化运动以后，人们的观念变化很大，男女平等得到大力提倡，女性的社会地位有了很大的提高。这种局面对教会带来的影响是多重的。

一是女信徒自我意识的初步觉醒。民国福州女信徒的成分比较复杂，由于缺乏详尽的史料我们难以对这一群体进行量化分析，但据现

有材料可以看出其中相当一部分是知识女性。尤其是教会女校毕业的信教女性，她们人数虽然有限但思想观念大多与时代同步。前文提到过女医生和女职员提出男女待遇上平等的要求就是这种觉醒的一种体现，事实上女信徒在诸多言论上也表现出这种态度。虽然这种觉醒是初步的、比较微弱的，但无疑也会对大多数女信徒产生积极的影响。

二是教会内部掌握实权的中国男信徒观念有所转变。从福州各教会历年年会记录的决议案就可看出，早期那种有关歧视女信徒问题的讨论明显减少，虽然其原因很多，但在女信徒教会地位提高的方面上多少也可以说明一点问题。另外，教会内相当一部分家庭中夫妻都是信徒，各教会广泛开展的基督教化家庭运动要求夫妻和睦相处、互敬互爱，这与时代潮流也有着一致的地方。社会潮流与教会要求双向作用在家庭中男信徒身上，对他们的思想转变无疑是有一定益处的。

三是社会的变迁带来文化传统的变化，变化了的传统不再成为传教的阻力，使得教会的一些理念得到贯彻。经过新文化运动的启蒙人们对旧文化的固陋之处已有所认识，在许多方面新的观念逐渐形成。比如1932年一位论者谈到一件事：五十年前教会毓英女校放足的女生出行时遭到无数妇女的围观，称其为“扁脚婆”，而此时某地又有许多女生讥讽外出的缠足女子为“扎脚鬼”，“盖五十年前教会女子因天足运动而被讥，于今日可扬眉吐气矣”^①。反映的就是这样一种情形。社会观念的变迁使教会减少了其女性政策与社会习俗冲突的顾虑，女信徒在教会中的地位状况自然有所改观。

当然有一点我们应该注意，当时外部环境本身并没有达到完善的程度，民国时期女性社会地位低下仍然是一个无可争议的事实，这就使女信徒的教会地位相应地打了一次折扣；而教会本身天然的保守性

^① 《福声》1932年第13期。

又使女信徒的教会地位打了第二次折扣。所以女信徒地位的提高或状况的改善只能是相对的，是在一定范围、一定领域以及一定程度上的改观。认为女信徒的教会地位没有任何改变不符合实际情况，而认为女信徒的地位发生了革命性的变化同样也是在夸大事实。

还有一点值得考虑的是地域文化对女信徒教会地位的影响。不同地域具有自身的特殊性，地域文化无疑会深刻地烙印在人们的意识深处。福州位于闽东北的闽江入海口处，这里山明水秀、交通便利、经贸发达、文化卓越，历来就是辐射八闽的政治经济文化中心。近代以来，作为最早的开放城市之一，福州也被卷入到世界资本主义侵略扩张的洪流里，新思想、新观念在这个口岸城市往往能够较快地传播和扎根。前文提到基督新教登陆福州就比较早，一些女传教士和传教士夫人一开始就选择了中国女性作为传教的主要目标。在双方互动的过程中她们的角色示范作用是不可忽视的，许多早期的女传道都是在女传教士的引导下成为教会的重要推动力量，其他女信徒也把女传教士的生活方式、生活态度、做事原则作为榜样来学习，故而对她们产生过积极的影响^①。

除了基督教的因素以外，大量的外国商人、官员、游历者也带来了大量的西方信息。福建省还是著名的侨乡，福建人多有一种冒险的精神，许多人旅居世界各地，福建的海外贸易也十分发达，这些也在一定程度上促成了福州在近代的开放性，这种开放似乎对海外比对国内更多一些。民国以后内外因素结合起来使得教会反受其影响，先进文化的输入使得女信徒的教会地位也有了一定程度的提高。由于缺乏系统的研究，国内其他地区的信徒地位的状况我们知之不多，但地域性的影响肯定是存在的，毕竟当时的沿海和内陆也有如同今天不同区

^① Hunter. Jane: *The Gospel of Gentility*. New Haven: Yale University press, 1984.

域一样的差距。地域特色是一个应该注意的问题。

2. 内部因素：教会自身的发展和女信徒群体素质的变化

内部因素也是影响女信徒教会地位的重要原因。内部因素体现在两个主体的关系，一是教会本身，二是女信徒群体自身，两者在互动的过程中对女信徒的教会地位产生了影响。

从教会方面看，早期的福州教会势力较小，基本上由传教士全权操纵，少数由中国人担任教会领导职位也多由男性独揽。晚清后期福州教会女部的加盟使情况发生了一点变化，尤其是英美两差会女部来闽对福州女信徒的发展意义重大。英国圣公会女部成立于1880年，本部在伦敦。1883年高小姐（Miss Gough）奉命到福州开教，早期曾开办女子医院、残疾院、孤儿院等，接收了大量女信徒^①。美以美会女部在1885年以前就已经来到福州，该部把目光投向女子教育、医疗、慈善等等各个方面，对中国女性表现出深切的关注。由于两会女部直接针对女性本身，目的性极强，具有明显的优势，故不但女信徒群体的发展十分迅速，而且女信徒的教会地位问题也受到了相当的重视。圣公会女部后来以教会女传道部的面目出现，由女信徒自己提案决策，处理重大事务；美以美会女部则每年独立召开会议讨论女信徒自身事宜，制定未来一年的发展计划，女信徒在其中有着相当大的发言权和决策权。这些或许就是民国时期福州女信徒能够进入教会较高决策层的一个原因。

民国时期福州教会继续发展，时代对基督教会提出了本色化的要求，尤其是20年代遍及全国的非基督教运动以后这种本色化趋势越来越明显。在教会不断改革重组、开展运动的过程中，女信徒群体自

^① 《近代来华新教差会综录》（上），中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑部编：《近代史资料》第80号，中国社会科学出版社1992年版。

身也开始向组织化完善化的方向发展，群体价值得以凸显，尤其是在抗战时期处于危难境地的福州教会来说这种价值更显得弥足珍贵，故其教会地位也相应地受到重视。晚清时期福州女信徒的素质、数量和群体组织的松散是限制其教会地位的重要因素，民国时期这些不利因素大都有所改变。

由于教会女子教育和社会女子教育的普及，民国时期福州女信徒的文化素质有了一个整体上的提高，这是其教会地位改观的一个先决条件，不具备能力也就谈不上拥有权力，进而权利也会受到影响。同时，民国时期福州各会女信徒在全体信徒中的比例大大增加。如圣公会从20年代后期开始，每年入教女性开始赶超男性，从30年代到1949年每年入教女性一直占有绝对的多数^①。当然我们不能下定论说女信徒数量较多地位就一定较高，但数量往往是地位状况改善的又一个先决条件，数量多群体力量就大，在教会中发挥的作用也就相对大，所受到的重视程度也相应地会大一些。

民国时期福州女信徒群体的组织体系也日益健全。从领导机构来看，福州教会的最高权力机关中一般都设有女信徒为主的女性传教核心机构，女信徒出席大会并讨论财政、传教、选举等问题。其决议经表决通过并由会督画押，相关人员必须严格执行，具有很大的效力。各地代表也及时地把情况通过报单的形式提交会议讨论，时效性很强^②。

从信仰层次来看，福州女信徒分化为若干层次：对教义的理解较为粗浅的平信徒群体；受过专业的神学训练的女执事、女传道、女劝

① 参见历年《中华圣公会福建教区议会报告书》附录。

② 各会大都有类似的机构，可参见福建圣公会历年年会记录中的《女传道部章程》，其运作模式比较有代表性。

士等教会女职员，介于两者之间不受薪的女性义务传道、义务劝士等义工，以及“牧师娘”或“师母”一类的牧师或传道的妻子或其他女眷等等。从职业层次来看，女信徒又可以分为教会学校中的女性教职员、信教的女学生、教会慈善机构中的工作人员、教会医院中的医护人员以及从事其他行业的女信徒等等。女信徒群体信仰层次和职业层次的分化大大提高了该群体的办事效率，处理问题时有领导、有组织，各司其职，往往能够较好地解决问题。

从自身组织来看，民国时期福州教会还在群体内部建立更为核心的女性社团组织。如综合性的妇女服务会、女信徒服务团、女信徒服务会等，针对特定人群或有特定功能的母范会、少女团、婢女会等。无论哪类社团都有自己的名称和功能，有自己的组织和规范，吸引了许多具有宗教热忱的女性无偿地为教会服务。如美以美会创立于1941年的基督教妇女服务会，以传播宗教和对信徒进行宗教教育为核心内容，同时为教会筹集资金。1943年福州各地建立服务会的支区达到56个，会员达三千多人；即使经过几年战乱教会实力已经大为削弱的1947年，仍有72个支区建有下属团体，会员2336名^①。女信徒群体组织结构的日益完善不但增强了女信徒群体的凝聚力，而且使该群体服务教会的能力有了质的提高。

当然组织体系的完善高效也未必就意味着女信徒群体的教会地位一定会高，但完善的组织又成为女信徒发挥自身作用、实现自身价值的前提，而群体地位的提高往往要依赖于群体作用的增强，这也是被当代女性社会地位的现状所证明了的。福州女信徒在教会中的作用体现在很多方面。

^① 《1947年妇女服务会工作报告》，《中华基督教卫理公会福州年议会第八届年议会录》，1947年。

首先，女信徒是教会传教活动的重要参与者。资料显示，民国福州教会凡是有传教活动的场合几乎都有女信徒的参与，平时外出布道基本都是男女同行的。参加传教活动的女信徒包括女传道、女劝士等教职人员，也有女信徒团体的成员、教会学校学生、女医护人员、普通女信徒等人的参与。

比起男性传教来，女性传教在某些方面具有天然的优势。由于女性具有耐性好、性格温柔、富有同情心等先天性特点，使得她们更容易为传教对象所接纳。尤其在对妇女和儿童传教方面，女信徒发挥着不可替代的作用。她们往往会采用更易于为人所接受、针对当事人心理的传教方式。比如建阳杜师母开育儿常识会，每周一下午3点开始，召集育儿之家听卫生常识并为宝宝洗浴，包拭清洁，有皮肤病者用药敷之。“继即教之耶稣大力，冀可由卫生进入卫灵之道，机会甚好。”^①在黄石教区教会开儿童沐浴会，佳师娘赞助肥皂粉，方师娘、三位女传道和四位善育堂女生周三、四两天到各地为儿童沐浴，六七八三个月共五百多名儿童受洗。同时解说卫生圣经故事，“使家长明了教会有爱人之心，渐与教会亲近，则可渐引其归主也”^②。灵活的传教方式的运用使女性传教取得了良好的效果。

这里我们并不是否认男性在传教中的作用，而是从女信徒自身角度纵向看问题的。女信徒发挥的作用在民国时期的确要大于晚清时期，从事传教工作的女信徒在数量、质量、组织等方面都是早期无法比拟的。

其次，女信徒在教会捐输活动中发挥了重要的作用。经济问题是本色化教会最根本的问题。早期福州教会的资金主要依靠西方差会，

① 《中华圣公会福建教区月刊》1937年第8期，第26页。

② 《美以美会兴化第三十二次年议会录》，1835年，第93页。

到了民国时期中国信徒捐输比例逐渐增大，甚至超过了西方来款，如圣公会在40年代中后期英国布道会的捐助不到20%，超过80%的捐款都来自于中国信徒^①。虽然还未达到完全的自养目标，但在本色化的道路上大大推进了一步。这里自然有女信徒的一份贡献。

在这里我们无法对女信徒与男信徒捐输的数量做量化的比较分析，因为教会中相当一部分家庭中夫妇都是信徒，而捐输却不是以家庭、而是以个人为单位的，在经济一体的家庭之中的捐输孰人多孰人少实在难以判定。另外女信徒数量的多寡、经济实力的强弱也是影响捐输数量的重要因素，这就为捐输数额的比较增加了难度。因此我们只能从女信徒在捐输活动中的表现来看女信徒所体现的价值。事实上民国时期的女信徒尽到了与男信徒同样的义务，很多时候甚至表现得更为积极。在当时教会的出版物常对比起来发出男不如女的感叹。我们可以从美以美会女信徒在40年代前后的表现作一个有代表性的说明。

1937年以后由于日军侵华，福州教会进入了一个最为艰难的时期，西方差会的供应大减甚至断绝，教会只能走自养的道路，但当时中国信徒“自己救死不暇，又何能望其捐输增加？”^②在此艰难时刻女信徒表现出一种难得的奉献精神：1937年某地寡居女信徒黄丁林家贫以走街串巷卖酱料为生，含辛茹苦地抚养一男一女，但还是以所得微利的十分之一侍奉上帝；桥东牧区女信徒谢阿姐将子女停学在家移其学费作为建堂之需；1939年北高牧区女信徒黄正治家贫无以敬神，通过捕拾海味所得者抽出七角一与该地牧师；某地寡妇陈某儿子仅八岁，得教会借房暂居，生活极苦，但仍捐国币和实物达二百元，为当地教堂捐输之首^③。类似这样的例子实在是不胜枚举，女信徒能

① 中华圣公会福建教区办事处发行：《福建教区是什么》，1950年，第7页。

② 《广闻录》1939年第4期，第5页。

③ 分见《卫理公会通讯》，1943年第1、2、5、10、11期相关报道。

够在自身生活都难以维持的时候拿出仅有的几个小钱资助教会足见其信仰之笃。女信徒还对教会进行名为“献工”的劳务捐输，如某地一女信徒献工为教会制鞋 35 双；笏石牧区妇女服务会在修建教堂时“帮同男界扛石、出钱、买灰、作灰，妇女之力占多”^①。福州教区还创造性地提倡教友为堂会养鸡的“献鸡运动”，福州某牧区 1938 年捐鸡 18 只，次年捐鸡 51 只^②。

民国福州教会中女信徒捐输对教会的自养自立或多或少起到了一定的作用，虽然女信徒的经济实力有限不可能大规模地捐献，但至少尽到了自己的义务，贡献了自己的一份力量。从中国教会本色化的意义上讲，具有更大的精神上的意义，至少可以说明女信徒是中国本色化教会中最为坚实的砥柱之一。

再次，女信徒还是推动福州基督教社会事业的重要力量。福州基督教开办的社会事业包括慈善、公益、医疗、教育等机构，各类事业中都有大量女信徒的参与。

以医疗事业为例，福州各会开办了许多妇幼医院，在这些医院中基本以女性医护人员为主力；即使在其他综合性教会医院中，护士一职也基本上由女性担任。教会女性医护人员还走向乡村，免费进行社会医疗保健服务，对民众进行卫生教育，如外出免费医疗防疫活动、宣传卫生常识、进行医疗培训等等，为福州人民贡献了自己的一份力量，也为教会赢得了良好的声誉。在此过程中也涌现出一些杰出的教会女性医护人员。美以美会女信徒许金匄^③先后在卫斯理大学、费城

① 《中华基督教卫理公会兴化年议会录》，1948 年，第 53 页。

② 《广闻录》1939 年第 4 期，第 5 页。

③ 有些书翻译为何金英，大概源于《东方杂志》第 31 卷褚季能《甲午战前四位女留学生》中的介绍，从英文名字翻译而来。从其家族渊源和福州美以美会年会记录等中文关于许的档案资料可知何金英之名实际为误译。

女子医学院学习并取得硕士学位，她留美十余年却心系祖国，在美国多年来一直穿着中国民族服装；学成以后也没有留恋美国繁华和舒适的生活，而是于1895年毅然回到了贫穷的祖国^①。回福州后仅一年就接诊病人22673人，先后培养出四名华籍女医生^②。许金匄在福州教会医院供职多年，并担任福州基督教医院（又称岭后妇幼医院）院长之职，救助了无数患者，为民国时期福州的医疗事业作出了杰出的贡献。还有一位护士黄瑞英，系福州基督教医院老班护士毕业，应江师姑的邀请在南屿堂施诊并做助产工作，几十年如一日，不知救活多少人。后来江师姑告老，因经济困难薪俸停发但她仍坚持工作，显示出一种崇高的品质^③。这些具有无私奉献精神的教会医疗工作者为福州医疗事业的现代化贡献了自己的一份力量，成为教会女性的榜样。

再如教育事业中也有大量的女信徒默默地贡献着自己的力量。如华南女大校友王世静，曾先后在美国晨边学院、密歇根大学学习，1928年被任命为华南女大校长。王世静学识深厚，交际能力很强，极具个人魅力。30年代在华南女大多次经济力量不足、困难重重的情况下，经她多方努力才得以渡过难关；抗战胜利后又是她多方筹集资金，与美国教会联系，四处演讲呼吁，她的奔走呼号的努力使得华南女大在全国经济破产、许多学校倒闭的形势下居然达到了鼎盛时期。王世静任校长的时期也是华南女大大发展时期，培养了无数的优秀人才^④。

① M.F.J.Baker, Cincinnati: *The Story of the Woman's Foreign Missionar Society, of the Methodist Episcopal Church (1869—1895)*, Cranston & Curts, 1896, p.158.

② 李淑仁：《私立毓英女子初级中学简介》，福建政协文史资料委员会编：《文史资料选编：基督教天主教编》，福建人民出版社2003年版。

③ 《中华圣公会福建教区月刊》1944年第5期，第19页。

④ 参见朱峰：《基督教与近代女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》，第90—106页。

还有许多基层的普通女性教职员工在教育岗位上许多人几十年如一日地，任劳任怨，写下了不朽的篇章。

由于女信徒群体发挥的作用越来越大，故在教会中的地位也不断凸显出来；群体地位的凸显又促使个体地位的水涨船高，使女信徒越来越受到关注和重视。

五、余论：关于女信徒教会地位问题的两点思考

以上我们探讨了福州女信徒教会地位的几个方面，但问题并没有全部解决，仍有两个问题值得慎重思考：第一，以上女信徒地位的种种事实仅仅是一种表象还是具有真实的内涵，即趋向平等的外表下是否掩盖着事实上的不平等；第二，女信徒的教会地位问题能否得到最终解决，即能否实现真正的地位平等。

对于前者，我认为的确值得深思。因为无论如何我们都不能下断言说民国时期女信徒的教会地位达到了真正的平等。比起早期来教会固然对女信徒给予了更多的支持，但女信徒仍然不能担任牧师、会长等重要职务也是一个事实，教会从总体上看仍是一个男权的教会。同一则史料我们也可以有不同的解读方法，福州教会文献中与女信徒有关的内容往往多于关于男信徒的，这也可能是女信徒地位较低才需要更多地提倡，没有问题就不需要解决问题。而且教会的宗教保守意识也是始终存在的，势必会对女信徒本身产生消极影响，这些也都值得考虑。在这里，本文认为民国时期女信徒在一定程度上、在宗教意义层面提高了其教会地位，这种提高是相对意义而言的。至少教会能够对这一问题予以关注并积极倡导，这本身就是值得肯定的。

对于后者，我们暂时还很难下断言。即使在文明程度大大提高的当代社会中，教会中男女信徒地位不平等也是一个普遍存在的事实。

基督教会的女信徒的宗教理念并没有太大变化，虽然许多女信徒已经觉醒，提出女性神学进行抗争，但多数女信徒自身还是接受着圣经上“男人为头”的提法，这就大大弱化了其主体意识。女信徒的教会地位与其社会地位又有关联，当代社会中真正的男女平等也远未实现，那么更为保守的教会能否实现女信徒教会地位的真正平等很让人怀疑。不过至少有一点是可以肯定的，任何宗教要想生存都要不断调整自己以适应社会的发展，社会的变迁对教会必然会产生更大的影响。女信徒在教会中地位的真正平等最终要基于整个社会女性地位的整体提高。

（作者单位：福建师范大学社会历史学院）

一个女传教士与中国的两个时代

——解读白华特医生《在中国的生活》

陶飞亚

在关于近代中国基督教史的中文著述中，专题研究分布的不平衡性非常明显。这些研究多数集中在民教冲突、文化传播等方面，近年来对自立教会的研究略渐增多。但对这场运动的主角之一即对传教士的讨论其实是相当欠缺的。对女传教士的研究更为少见。尽管女性传教士的人数占整个传教士人数的一半以上。西文著作中，关于女传教士的研究并不少见。但就阅读所及，这些著作有关女传教士的描绘中，除了与男传教士相似的传教事功外，通常聚焦在女传教士独特的领域——妇女问题上。如林美枚的文字探究到女传教士对中国妇女突破传统限制、逐渐实现角色转换不仅提供了榜样和参照，而且还有实际的帮助与提携，其中呈现出的性别的力量是男传教士无法替代的。Carol C. Ching 更把美国女传教士在中国的表现描述为“慈善的帝国主义”，辩称美国女传教士在重塑中国妇女生活中扮演着积极角色，尽管她们以一种自我优越的姿态进行文化播扬与殖民^①。在这些讨论

① 《清末民初来华美国女传教士传教活动及影响》（载于《世界宗教研究》1994年第3期）；Hunter, Jane, 1949—*Gospel of gentility: American women missionaries in turn-of-the-century China*. New Haven: Yale University Press, c1984. Mei-Mei Lin (林美枚), “The Episcopalian Women Missionaries in Nineteenth-Century China: What Did Race, Gender and Class Mean to Their Work”, *Dong Hua Journal of Humanistic Studies*, No.3 July 2001, p.133—188. Carol C. Ching, “Beneficent Imperialists: American Women Missionaries in China at the Turn of the Twentieth Century”.

中，当地的政治很少反映在女传教士的视域之内。但是，事实上，她们与西方国家政府的联系使她们必然是身处中国的一个特殊群体，她们在中国可能很难摆脱政治角色的处境。她们对中国社会的观察，不可能不感觉到中国的政治进程对传教事业及基督教的影响的。另一个问题是这些研究大多集中在对 19、20 世纪之交女传教士活动的研究。对传教士在二战结束后在中国的活动，特别对在中国走向开放前夕重访中国的前传教士的讨论真是绝无仅有了。

因此，借这次“性别与历史”研讨会的机会，本文选择解读《在中国的生活》（*Life in China*，以下简称《生活》）这样一个研究题材。《生活》是 1992 年由伍兹（Grace E. Woods）博士编辑出版的，一个名叫南希·白华特（Nancy Bywaters）的英国女博士和医药传教士两次在中国生活留下来的资料。白华特 1945 年受英国浸礼会派遣到中国来做医药传教士，1952 年离开中国。1977 年作为英国医界妇女联盟代表再度访问中国。访问期间，白华特应邀到英国驻华使馆做客。白告诉当时的英国驻华大使尤德爵士她从前在中国的经历，并说当年的信件仍然保存完好。尤德大使强烈建议白华特必须把这些信件中所有“有趣的资料”整理出版。白就此着手此事。《生活》由两个部分组成。第二部分是白华特对 1977 年中国之旅的考察杂记，这部分最先完成。第一部分则是白华特 1946 年以后在中国写给家里的信件和自己工作的一些记录。在中国五年，白华特几乎每个星期都写信回家，把她在在中国的生活经历及所见所闻告诉家人，“我会尽我所能地给你们全部消息，无论好与坏，因为我认为传播事实——不是部分事实而是全部事实——是明智的”，^① 她的母亲完整地保存了这些书

^① Compiled and edited by Dr Grace E Woods, “*Life in China*”, (Bristol: Printed in England by Booksprint, 1992), p.144.

信。因白华特 1982 年病故，生前未能完成对这些信件の整理。后续的工作就由 1977 年与白一同访华の格雷丝·伍兹博士继续进行。伍兹说她“从南希の信件中和南希关于传教士经历及在中国日常生活の详细记载中摘录出所有有趣の事实”。因此，这本书虽经编辑之手，但仍可视为一本资料书，至少可以看到白华特记下了这些“有趣”の事实，尤德爵士对这些事情感到“有趣”，而伍兹摘出了这些“有趣”の资料。

笔者希望通过阅读这些资料，来了解中国的研究者和读者可能都感兴趣の这样一些问题：一个在华英国女传教士是如何观察内战中和“文化大革命”刚刚结束后的中国の，她关心中国の哪一些问题，英国女传教士这一特定身份与这种观察是否存在某种因果关系？尽管我们读到南希の日记和信件可能只是其留下来的一个部分，这毕竟为我们探究一个传教士是怎样看中国提供了便利。当然，主角只是个普通の浸礼会传教士，她の所见所闻不能囊括外国传教士对中国社会变动の认知，但是，作为两段历史过程の外国亲历者和实地观察者，她の经历和记载是值得我們看一看の。

在济南和青州：初遇共产党军队

白华特之所以到中国来，有宗教上の原因，也有家庭の影响。1945 年夏天当白华特在 Seascale 浸礼会暑日学校时，她感觉上帝在召唤她，要她作为一个传教士到中国服务。她所属の教会劝她到印度去，但她还是坚持到了中国。她选择中国是因为她觉得自己喜欢中国，她の许多朋友都曾到过中国，并给她讲述许多中国的故事。另外，比较重要的是她の叔叔 Cecil Robertson，是到中国西安の医学传教士，1911 年在救助辛亥革命中交战双方の伤员时死于斑疹伤寒，

葬在西安。

1946年9月4日，白华特受洗的教会举行了欢送她赴中国的仪式。英国浸礼会在中国的代表 Flowers 向她描述了当时中国混乱的情况：民族主义浪潮暴涨，抗战期间西方人支持的民族主义正在指向西方。不过，在中国反对西方主要是反对美国人，英国人相对来说还比较受欢迎。Flowers 还指出中国政府腐败丛生，中央政府中也找不到一个诚实的人，国民政府的统治正走向独裁，没有实行在战争期间曾允诺的民主。共产党正主张将土地重新分配，目的是夺取中国的统治权。国家没有和平，四分五裂。在白华特将去的山东，一天是国民党得势，一天又是共产党获胜。山东有许多医院和学校都遭到严重破坏，一些教会医院的所有员工先后被驱逐，医院被占用，大学设备被剥夺。民众靠草根和玉米秆生活。英国人在中国唯一可以利用的是他们的“忍耐力”。Flowers 说：“我们将把她派到一个目前正充满麻烦和压力的国家。”这一有关中国情况的介绍对白认识中国极为重要，尽管这在很大程度上并非是 Flowers 的亲眼所见，但这种先入为主的中国印象对她后来的认识影响很深刻。

1946年11月，白登上了前往中国的 HMS Victorious 号轮船，经马耳他、新加坡和香港到青岛。12月26日到济南，途中向一名回中国的中国主教学习汉语。次日出席了济南市长为外国人举行的圣诞宴会，传教士与国民党当局的关系还是融洽的。其后，白在齐鲁大学神学楼学习了一个多月的汉语。在学校白不太喜欢有点现代味的张先生，而是喜欢传统味的儒雅的范先生。她也发现齐鲁大学的学生对美国的风俗和生活方式很感兴趣，并花了大量的笔墨描写了在济南的生活、食品、气候。这些都与一般传教士的中国风情记录大致相同。值得我们关注的是在中国内战进程中，这个刚刚从西方到中国的、受过博士教育的年轻女传教士，很快就亲历了内战的场景，并经历了国民

党不断败退，共产党不断胜利的过程。一个传教士如何观察这些历史场景呢？

1947年1月11日，青州一位英国浸礼会传教士 Emmott 的妻子患上风湿性心脏病，济南教会医院决定派白华特前去探望。1月19日她与齐鲁大学校长吴克铭一起到青州，原计划很快返回济南，但2月24日，国民党军队和政府撤出青州，解放军随即占领了这个城市。这位女传教士与耳闻已久的解放军不期而遇，她最初看到解放军是传教士们正在吃饭时，许多战士从窗外好奇地看着他们这些外国人，她觉得自己就像“动物园中被围观的猴子”。

在她的记载中，解放军占领青州后，城内一直是非常“平静”，秩序良好，教会礼拜照常进行。传教士们与解放军官兵有许多直接的接触，发现解放军对他们很友好。如3月10日，传教士们与地方上牧师一起到解放军指挥部去见他们的领导人，要求到城外去扫墓，发现这些领导人非常友好，她猜测可能是“英苏友好条约刚签订”的缘故。4月25日，青州城的军队首长还到传教士医院一起吃晚饭，还要求善于素描的白华特为自己画像。解放军战士也经常到传教士医院来串门。在所有关于解放军战士来访的记载中，只有一起说了两个战士走后，传教士丢了一枝钢笔。她也记下亲眼看到的解放军战士都是十五岁以上的大孩子，非常好奇。他们恨美国人而喜欢英国人，但也恨丘吉尔，因为他诋毁苏俄。她还明白这些战士痛恨国民政府的无能和国民党的不诚实。她还了解到这些战士中有些是无神论者，有些则是基督徒。他们甚至以为英国也有一个社会主义的政府。

对私有财产包括个人隐私权观念根深蒂固的英国人，对一些战士因好奇不征得主人同意擅自进门还是极为不满。她对解放军征用教会的学校、医院作为驻兵地点或会议场所，是从侵犯了私有财产的角度来批评的。她在5月12日的信中记述一些地方干部要借用教会医院

召开政治会议时写道：“他们好像认为只要他们喜欢，所有人的私有财产都属于他们。”

此时的白华特心理上还是认同国民党政府的。她记下了许多听来的传闻。3月11日的信中说：“大多数青年人因为害怕会被解放军强征入伍而逃离了城市……估计大约80 000人已经离开青州以及周围的村庄和地区……所以青州与我们刚来时相比空荡荡的。”

她也谈到了青州的土地改革，同样是负面的描述。她写道：“我们认识的许多人都失去了财产，有的还失去了儿子。”“在土地分配中，那些被迫放弃土地或得到土地的人都不满意，因为这些必须遵循的条件对那些被迫得到土地和被迫放弃土地的人而言都是令人不快的。”

白华特在青州时的记录中可以分为两种，看到的和听到的。她亲身与解放军官兵接触后记录，无疑是比较真实的。但道听途说的，则有很大的出入。白在信中也经常用“传闻”、“谣传”等表明这些消息的来源，有时用“我们没听到这些情况的实例”，或者在事后说明某条是不真实的。当时白还不能用汉语与中国人沟通，她的活动范围也非常有限，所以她大量的耳食之词，只能来源于青州英国浸礼会的英国牧师和通英语的当地信徒。这些倾向国民党政府的提供消息者，他们的立场显然对白产生了影响。

白后来在5月30日辗转到了潍县，再搭乘美国运输机回到济南。济南因为战事的影响，城里挤满了躲避战火的人。她参加了齐鲁大学的毕业典礼，记下了一些招生情况。还有就是日益加剧的通货膨胀开始影响到所有人的生活。1947年7月20日，食糖从8 000元涨到16 000元一磅，一吨煤从25万元涨到300万元。到10月13日，煤又涨到了560万一吨；寄往英国10克的一封信从5 300元涨到了24 000元。白华特在一片混乱中被调离济南前往北平接受语言培训。

北平生活：接触反美和批评 国民政府的学生与教授

1947年12月2日，白华特到达北平华文研究院（College of Chinese Studies）接受语言培训。华文学校有250名学生，主要是美国人，但也有加拿大、澳大利亚、瑞典、丹麦、爱尔兰及英国人，几乎都是“传教士和将要成为传教士的”年轻人。白华特记下了学校优裕的生活条件，有“很好的伙食，很舒适的学习室，我们都得到很好的照顾”。

在北平时期的生活是比较安逸的。白华特参观了北平的公共卫生中心，了解了北平的人口增长率，访问了北平协和医学院，观看了几种手术。她还游览了天坛、紫禁城等历史名胜，看到了久违的美国电影《亨利八世》，对北平的厨艺（糖醋里脊和烤鸭）赞不绝口。她的汉语也突飞猛进，在碰到济南见过的中国朋友时，发现自己居然能说许多汉语了。这段时间是这位女传教士很兴奋的日子。不过她也记下了跟本文主题更切近的事情。

1948年2月28日她写到了在北平时期她参加的学生礼拜活动。一方面也是为提高汉语水平，她通常到北平独立教会去听王明道的布道。她觉得王是非常能说，也有自己想法的布道人。她说王想用中国思维来表达基督教信仰，同时排斥许多他认为并非基督教实质的东西。王甚至批评圣诞节也不是出于基督教，而是一种“异教徒”的节日，这使得许多基督教徒大为恐慌。但白欣赏王对圣经的中国式解释。

内战的消息仍不断出现在白的信件中。她记下了东北的战事，对东北形势忧心忡忡。1948年3月7日，她在日记中写道：“除非政府

能迅速动员大批部队增援，东北将很快落入中共之手。而政府如何能做到这一点，部分程度有赖于美国帮助的力度和这种帮助多快到来。”如果失去东北，那么中国未来的局面就更不确定了。她不明白为什么有美国援助的国民党会败给中共的军队。她对东北形势的忧虑是因为她认为“共产党肯定是反对基督教的，在共产党控制区域由外国人来进行基督教的工作很可能是不可能的，正如我们在青州遇到的情况是一样的。”在同一篇记载中，她和一个中国医生同行谈到了中国目前的政治形势。这位医生和许多学生在一起。她发现他们全都反对美国人继续留在中国，希望美国人全部撤走，“就是这意味着共产党的占领也无妨。学生几乎全是反美的”。白认为与她谈话这些学生和医生“全都对共产党有不少同情，而非常直率地批评政府”。

不仅学生与国民党政府离心离德，被她称为“自由主义”的知识分子也是如此。她遇到了在教会中学教书的传教士 Fenn 先生从前的学生萧乾。她说：“这个聪明的年轻人游历世界各地，在英国当了6年记者，还作为记者出席和报道了在旧金山召开的联合国筹备议会。……他给我们演讲时，他的英语绝对的棒，而且丰富多彩。”白认为萧乾及和他一起的一群大学教授是一批自由主义者，他们无疑有崇高的理想，希望这个国家是民主的和民治的。他们在原则上是和平主义者，并不打算成立新的政党，愿意通过写作影响中国人民。他们成立一个研究机构要弄明白中国真正的需要是什么，以及如何在社会、经济、文化、政治和财经领域来满足这种要求。他们要出《新视野》出版物，来表达大批中国学生和知识分子的意愿。这些人目前一边在叹息蒋介石政府的腐败，一边又在是否把转向共产主义作为自己的选择而犹豫彷徨。白说：“我非常高兴在今日中国竟然有这么一个群体，希望我们今后听到他们更多的消息。”白对遇到这些人确实很兴奋，她赞扬这个自由主义群体并寄予希望。

3月21日白华特信中提到了捷克事件。她告诉她母亲说这是一个非常令人不快的事情，并说这提醒了美国人民，如果他们不在中国采取坚定的立场，同样的事情就会发生在中国。但白也承认美国人在这里是如此不受欢迎，尽管“他们提供物资帮助中国政府反对共产党，但他们的机会有限，因为他们是如此不得人心”。她还说，有些外国人说这是共产党的宣传，但白在和学生的交谈中得知“中国人不喜欢美国人对中国的方式”。这还提醒白自己也要“谦卑”，即使在给人提供他极需要的帮助时也是如此。

白还同样关心基督教在中国的命运。她在同一封信中说：“你看到了共产党人从根本上讲是不反对基督教的声明，他们也一直努力使外国传教士相信这一点（有某种程度的成功）。但他们粗暴的对待许多中国基督徒和他们对所有基督教活动的干预使这一声明失去意义。”但白也承认：“这在某种程度上有赖于地方状况——有些地方官员可能比较宽容，但就整个来说，在共产党区域内进行基督教的工作是不可能的。这不仅是我们这个差会的看法，整个华北都是这样的。通常，在最初共产党是宽容的，如果这个声明是一年以前的事，人们不会如此吃惊，但现在我想所有证据都指向相反方向。”她还提到她在济南的同事计划一旦济南被解放军攻克，都不打算留下来。5月2日白华特和罗素先生听了华文学堂的外国学生的讨论。一位学生认为共产主义在本质上是与基督教对立的。白华特对之没有表示过多的评论，但她也没有提出相反的理由。显然，在当时的传教士群体中，对共产党胜利后传教运动的命运大都抱有疑虑。

但在5月9日信中，白华特到北平的美以美会听一批在解放区从事教会医疗活动一年之久的朋友们的谈话。白说：“他说的令人非常感兴趣，显然他们活的好好的，在获得共产党的批准后也能从事自己的工作，几乎没有受到一点干预。”白认为，“听到有人在共产党区域

开展工作真是令人鼓舞”。白还谈到中国学生群体是非常躁动不安的，“在中国建立民主最大的一个困难是对公众舆论影响最大的一个群体是学生，这个群体虽然受到的教育最好，但缺乏经验易于冲动，所以对政府几乎起不到支持作用”。她提到北平的大学教师因为欠薪而罢课，提到国民党政府认为学生不负责任，易受共产党影响，而国民党政府用暴力镇压学生运动则更进一步疏远了学生。

5月19日，白参加了在北平举行的“青年为基督”的聚会。她写道：“这是一种相当感情型的聚会，我个人并不特别为这种形式的崇拜所吸引。不过，它可能有好处，至少使一些人感兴趣，否则他们不会被基督教所吸引。”

6月6日她告诉她母亲说：“这里没有令人满意的消息告诉你。共产党人无疑正在获得全面胜利，正如你说的，政府没有力量阻止他们。令人非常悲哀的是，政府的无能整个来说源于掌权者的道德败坏，将军们一心谋求私利和升官，这种情况一直传染到最卑微的士兵，这彻底摧毁了军队的士气。政府可悲地背叛了30年前的革命理想。”她提到了济南已被解放军10万大军围困，得不到朋友们的消息。据说齐鲁大学已经迁往南方的福州。对仍然寄希望于旧政府的白华特来说，很有怒其不争的情绪在心头。

另一方面，白也越来越多地认识到国民党政府已经众叛亲离了。6月13日，白华特信中写道，令人不安的是这里这么多的大学生或者同情共产党，或者在共产党影响之下。“例如，燕京大学超过一半的学生是粉红色，许多更是深红。”美国大使、前燕京校长司徒雷登给学生写了许多说明道理的信，但白知道，司徒雷登从学生那里得到的答复将是劝其辞职的信。

白华特在北平呆了将近7个月，语言学习结束后，济南已经回不去了，白最终搭乘中国航空运输的飞机到太原的英国浸礼会。

从太原到北平：混乱中找出路

1948年7月2日，白从太原给家里写信。在太原最初的日子里，白华特忙于给病人看病。7月11日，她去看了1900年义和团运动时被杀传教士的墓地，大约有三十多人葬于此地。7月17日，她写道：红色军队在各个方向前进，每天有許多人乘飞机逃往北平、西安和成都。但白忙于看病接生，并高兴地告诉家人说，昨天她“接生了第一个中国婴儿！我难道不为自己自豪吗——一个男孩！”由于战事紧急，7月20日，白华特和英国浸礼会医院医生一起坐飞机撤回北平。

此时国民党政府的新闻已经靠不住了。7月27日，她提到每天晚上9点半，收听来自陕北的共产党播音员“红玫瑰”的新闻，说她播出“最可靠的山西战况的新闻”。8月10日写道收到 Flowers 信件，希望她到湖南零陵或者福建泉州去，但白华特认为去这些地方都还时机不成熟。后来 Flowers 自己来到北平，与传教士讨论将来的计划，对共产党到来如何工作的讨论，让各个教会自己决定。但白表示愿意留下来，即使会遭遇困难也一样。

8月15日看到北平的女孩子们生机勃勃的样子，白华特有所感触地写道：“我感到，自我到这片土地后多次感觉到的那样，这是回答中国所有问题的唯一答案：培养有献身精神的男男女女，他们所有行为有荣誉感，他们的忠诚，超出传统中国家族，包括他们省区、国家，直达于上帝。”8月22日的信中谈到了国民党推行金圆券，一块金圆券等于300万法币，两块金圆券等于一块银元，四块金圆券等于一美元。白希望此次币制改革能获得成功。

8月29日的信中谈到太原传教士在讨论解放军占领太原后传教团体怎么办的问题。白华特表示，浸礼会各省会议做了一个决定，在

差会工作不满两年的，不允许留在共产党区域，只有那些有经验，并且自己选择留下的传教士才可以留在共产党区内。她认为这是个明智的决定，因为在共产党区内，白觉得自己不能继续进行语言学习，这对今后在中国的生涯会有影响。她还谈到英国已经放弃治外法权，“我们现在无论在国统区还是在红区，都受中国法律管理”。她还说，她与一些在不同时期在共产党区域工作的传教士交谈过在那里工作的经验。但“我有在青州的经历，或许，在我来华伊始，就获得这种经验帮助我清楚地了解共产党区域的需要是什么。但无论如何，我也认识到，这个任务将面临的困难和挫折”。

但是正在影响教会的形势发展得越来越快了。还在9月20日，白提到解放军正以20万大军猛攻济南，预计济南不久会攻占，担心齐鲁大学和医院要毁于激战。9月26日，谈到金圆券已经稳定了物价。济南已经解放了。

身在中国，白经常乐于跟中国同事交流对中国人的看法。10月3日，白华特碰到王医生。这位女医生也在伍德女士的英语班上，并且对基督教感兴趣。她告诉白，她喜欢白因为白不像大部分外国人那样骄傲。白也告诉王她感觉到的中国人的优点和缺点。白说中国人的缺点是太热衷于赚钱，一直在盘算着如何能多赚点钱，甚至不顾这样做是不诚实的。白认为这就是中国今日困境的根源，他们不值得信赖。王说外国人的缺点是骄傲，看不起中国人，认为中国人不像他们那么好。白写道：“这恐怕在传教人员中是个事实，尽管可能是一种微妙的表现。这是需要经常注意到的。”

10月24日，蒋介石和宋美龄到北平，之前已到过东北。“东北的情况并不光明，而我们希望这位总统能够了解价格和黑市问题，这正在损害这种新的货币，不久就会跟旧的一样糟糕。不诚实和腐败实在令人震惊，恐怕最严厉的措施不一定能根除这些问题。”10月30

日，北平英国领事建议所有英国公民如果没有必要的事务就尽早离开北平。11月4日，白在信中说人民对政府失去信心，不值得为它去战斗了。共产党正在胜利，斗争也没有用。白认为中国人没有真正的民族精神。白说：“有时为中国感到遗憾，为他们哭泣，但有时对他们很恼火。”

11月6日，Fenn先生讲述了从中国教师那里听到的有趣的故事，共产党非常希望外国人不要离开。两天前晚上，解放区电台广播了给各国驻北平的领事们发来的消息：“不要惊慌，我们会照顾你们的。”这时的白华特似乎对在新政权下工作的可能逐渐抱有乐观的态度了。11月7日，白再次碰到王医生，王对形势很绝望，白告诉她，不要失去希望，不论发生什么都要为“新中国”——真正的新中国服务。11月12日，白得到消息，准备搭乘飞机离开北平到上海。

从上海到汕头：对新社会的赞扬 与对传教事业的忧虑

11月14日，白抵达上海。比起北平来，白对上海的脏和拥挤极不喜欢。上海人正排着长队把金圆券兑换成黄金。白在上海仍然面临着是否在共产党区域工作的选择。她写道：“共产党区域实际上剥夺外国传教士的权利。山西全省现在只有4个美国妇女了，在太原一个也没有。”“至于是否在共产党区域工作的问题，就个人来说，我是非常愿意的，我强烈地感觉到，我们中一部分人，特别是我们中的年轻人，没有家室之累，应该留下来，作基督徒的见证。”白在上海不几天就接到赴汕头的通知。

1948年12月7日，白抵达汕头。汕头人口中10%到20%是基督徒。在汕头白华特的医务工作极其忙碌。1949年4月23日，来自长

江沿线和南京及上海很快失守的消息，使金融市场又动荡起来。汕头人把金圆券换成港元，金圆券在几个小时就贬值三分之二。

1949年8月12日，收到英国领事来信，提醒传教士们注意自己的处境等等。但在附信中说在共产党区域差会的工作在被限制的规模上仍得以进行。所以，有人总结说，领事并不认为所有的传教士必须离开。白华特写道：“就自己关心的而言，不能确定在这里留多久，如果这里邮件被切断，或者在新政权下没有继续到北方工作的可能性的话，自己会打算离开。”8月20日得到北平同事 Peter Jenkin 来信，说北平平静如常，所有教会都开放，没有禁止公众礼拜，一切充满希望。这使白对共产党胜利后外国教会事业的前程又多了一线希望，而对国民党则再也不抱希望了。

10月16日，国民党军队撤往汕头。民众对国民党已经极不满意，他们说国民党军队虽然兵无斗志了，但一路破坏道路桥梁，炸毁电厂。白说：“他们正在破坏他们的国家——事实已经破坏了，先是他们腐败的坏政府，然后是他们臭名昭著、无能和不负责任的军队。你真的不必奇怪为什么人民转向共产党。”

10月21日，白写道，国民党的士兵一些受贿而不执行破坏地方设施的命令，一些简直纯粹就是土匪。白信中说：“共产党来的越快，对汕头就越好。”同一封信中写道：“我们不用久等了，红旗已经升起了。第一批队伍已经到达。”星期天下午4点，号角吹响，老百姓都到街上欢迎解放军，但真正的解放军并没有到。今天进城的其实是游击队。10月31日白写道，解放军战士表现很好，汕头没有混乱。

11月7日，新政权发行新的货币，但港元继续流通。白信中说：“我们生活非常幸福，没有什么大的变化影响到我们生活。许多解放军军官十分友好。一些战士到医院求诊，表现得非常好。”白津津乐道地讲了一个故事：一个挑担的人撞翻了一个街贩的货摊，两人为赔

偿争吵，解放军来维持秩序，因为挑担者也是穷人付不起赔偿，解放军指着围观者中一个看上去有钱的人，指定此人付20元，此人在犹豫，解放军把手放到手枪套，喝令快点。此人很快掏出20元。围观的群众都很满意。其实，这也是白对解放后汕头局面的赞扬。

正因如此，白在家信中开始为新政权辩护了。11月13日，白在回答英国来信时，说“他”在讲话中作了许多没有根据的声明。白说：“他看上去变得很反共，我想这是非常可笑的。”然后她说许多共产党迫害基督教的传言其实都是夸大其词。12月27日，白记载在圣诞节时，教会中挤满了人。解放军尽力帮助维持秩序。12月30日，传教士个人在新政府登记。1950年1月12日，无线电消息英国承认新中国。白认为这将使英国人与新政府打交道更容易些。

但是，新政府对教会的管理也开始加强了。2月4日，得到消息，要求白华特到西安帮忙。但从汕头到西安，现在需要获得西安方面警察的信件。同时外国人在汕头举行会议必须在有关部门立案。白说：“在这种规定下，我们要邀请一个中国人参加我们的会议，将来没有中国人参加的外国人的会议可能不被允许。”

5月7日，白参观市立医院，惊叹他们取得的进步。“最好的事情，是医生们表现出来的友好与合作的精神，从我个人说如果能对他们有帮助，我会极其高兴的。”得到太原 Spillett 的来信，“听说太原南门外关了十年的教会复兴了，有了60来人……看上去很显然，在华北的一些地区，教会正在复兴，正表现了一种久违的精神。这难道不是很有趣的事情吗？我想事情有时并不像他们看上去那样漆黑一团。”5月21日，白与地方卫生防疫机关一起到街上给行人打防疫针。“我由衷地赞赏政府减少猩红热和霍乱的努力（比国民政府做得好），以后有机会就要参加这样的计划。”她参加中国人的体育活动。汕头教会受命把所有教会成员的情况上报政府机关备用。尽管如此，

教会仍在发展。

6月，朝鲜战争爆发了。这一切使得新政府对教会的政策日益明确。6月30日，白在信中记载了周恩来与中国基督教代表团谈话，并意识到“政府决心摆脱外国传教士，除了那些对中国重建有用的传教士”。7月11日，她告诉母亲：“如今你的信收到时都已经被打开了。”白华特被调到西安的浸礼会医院。

西安：最后的日子

8月7日前，白华特到达西安。白在此时写的信中较少谈及中国的政治。偶尔记录了碰到西安郊区的老牧师，告诉白他的教会正在努力实行自养。白也参加地方教会会议，说自己“非常乐于参加到他们中间来”。这些教会人员正在为实行自养、自传和摆脱外国援助而学习会计和教会管理。

1951年1月21日，上海来的消息说中国内地会正准备从中国撤走全部人员。白意识到：“自从到这里后，形势一定发生了许多变化。”1月29日，到医院教会中来做礼拜的不多了。医院雇员有200来人，但只有15到20人来了。“这显然是‘很少几个’‘有信的’。”可能一连串的事情使白华特身心受到影响。2月15日，她自述患风湿病了。

但白对眼见为实的事还都记了下来。3月14日，白在信中记载了西安物价稳定，货币稳定，认为：“这是人民政府了不起的功绩，他们应该得到大大的赞扬。这使中国人民的生活有了很大的不同，对这个国家的内部经济也有巨大的益处。在这些进步日子，在这些完全不同的新东西正在中国传播的日子里，我们当然喜欢留在这里——这是一个真正的新中国。看到一些年轻人为人民服务的精神真是好，这

也是对我们自己的一种挑战。”

4月以后一连串教会撤出中国的消息传来。英国浸礼会的通讯说，浸礼会中申请回国者已经离开了。浸礼会只有16人在中国了。4月30日，记载了西安教会活动的的时间缩短了，留下时间给政治会议。提到了穆斯林、佛教、天主教、新教和一些协会都参加的游行，群众挥动彩旗，高呼“毛主席万岁！”白的语言能力得到认可了，陕西英国浸礼会推荐白可以成为正式传教士了。但“事实是我们在这里的时间不长了”。

5月11日，各地教会贴出布告宣布与外国教会断绝联系。传教士与家人也停止通信了。“今日有一种奇怪的不真实感觉在流行，想到历史的一章正接近尾声，我自己正是其中的演员。这段历史是什么，正是陕西教会的历史。”

1951年6月13日，白华特到香港。她在信中说，现在可以好好谈谈最后这些日子的经历了。“生活在不断被怀疑中的感觉真是令人厌倦，如今每一个‘帝国主义的’外国人生活在这种怀疑中。”她对这点显然感到受了委屈^①。

1977年的中国之旅：社会变迁与政治气氛

1977年10月，在离开中国26年之后，白华特再度来到中国。不过，这次是作为英国医界妇女联盟的代表，受中国方面的邀请，来华作半专业的访问旅行。这为她再次观察中国提供了机会。在访华期

^① 控诉运动的参加者沈德溶后来认为控诉运动有“正义性和必要性”，但“我们并不讳言控诉运动的缺点，那是控诉的面扩大了”。沈德溶：《在三自工作五十年》，中国基督教三自爱国会、中国基督教协会2000年版，第190页。

间，同伴说她每天晚上努力地记下所见所闻，留下了这份将近 50 页的考察记录。

在她第二次到中国时，正是 1977 年 10 月 10 日，当时“文化大革命”刚刚结束，改革开放尚未启动。与从前一样，白的记载也是其观察所及，在白的文字中，频繁的晃动新旧的对比，毕竟解放前后的中国与 1977 年的中国是两个不同的世界。当她听说街上没有了乞丐、小偷时，感到惊讶，因为在旧中国那是司空见惯的。在街上看不到衣衫褴褛的人，一个个都穿得整整齐齐。学校、医院、工厂、机场等都有了大发展，人民生活水平有了显著的提高。妇女的地位显著提高，女孩和男孩同等看待，毛主席说了“妇女能撑起半边天”。人口在 25 年间从 4 亿增加到 8 亿，但中国现在正在强调计划生育。

但在另一方面，她也感觉到了当时社会的沉闷。她在北京故宫参观时感觉到，当年她熟知的那种吵吵嚷嚷、好对外国人搞笑的那种中国人不见了，现在的人们变得沉默和克制。街上没有市场，大多数色彩绚丽的寺庙宫观被关掉了。人民穿的衣服全像制服。中国社会处处洋溢着一种浓厚的政治气息，政治几乎呈现在白华特访问的每个角落。无疑，在白的记录中，这部分被凸显出来，也许这是从一个西方资本主义国家突然进入一个社会主义国家时，所感受到的“文化冲击”。

白访问的主要是学校、医院、工厂和农场。在学校，幼儿园小朋友或学生唱歌欢迎，歌曲的内容“大多数都好像有个政治主题”，如“祝贺毛主席和华主席”、“粉碎四人帮”等，即使三四岁的婴儿都被教唱含有政治性内容的歌曲。“教育为国家的政治教义服务”，课程设置“除正式的课外，目的是教孩子们热爱毛主席和华主席，热爱党和祖国。此外，教育孩子从小就要关心别人像对待自己一样也很重要”，白在与几个孩子的交流中发现他们说得最棒的英语句子是“我爱毛主席”。“全国人民都要把国家放在首位，同时不管是在家里还是

在学校，都应该教育学生从小就要把国家放在首位”，白发现孩子们尽管健康活泼可爱，并受到很好的教育，“但是悲哀的是这些孩子从小就只是被教这些政治歌曲而不是他们国家轻松的故事和童谣”。在看了孩子们的手工艺之后，她感到“没有自由想象的制作”。总之，学校教育很大程度上是个政治的实验场，学生们在一种政治氛围浓厚的笼罩下成长。

在参观工厂及其他地方时，她发现许多地方一般都有政治性的横幅标语，以激励人民为毛主席和国家服务、工作，并且有巨大的领袖画像。许多机关都冠有“××革命委员会”的前缀。机构领导人欢迎讲话，一般都有“在毛主席的英明领导或华主席的关心下”等字句。工人们晚上会有政治夜校进行政治补课，人们的“奖励工分不仅仅是因为工作完成，而且还要看他们工作态度和政治立场，也就是看这个人是否热衷于党的事情”。并且她觉得相比旧中国，中国人变得更沉默、拘束，再也不是那些嘈杂、充满活力的中国人了。在中国期间，白两次进入剧院看话剧，一次木偶展，内容都是政治性的，有太平天国反对清廷和外国、杨开慧及八路军 1943 年反对日本入侵和国民党。总之，白所到之处，都浸润着一种政治气息。“文化大革命”刚结束的 1977 年，中国正处在走向新时期的转折路上，还没有从“文化大革命”的余绪中完全解脱出来，“文化大革命”的阴影仍具有强大的后劲力。在几十年政治氛围中成长的中国人，也许对这一切已经成为了一种习惯而并没有意识到不正常，但白，一位来自西方的外人，以西方为参照，用一双陌生的眼睛读出了她心中的中国。

白也在中国——北京、上海、广州——见到许多外国访问团，澳大利亚、菲律宾、日本、荷兰、民主德国等都能见到他们的身影。“现在中国已经允许甚至鼓励更多的外国人来中国”，有 37 个城市对外开放，并且还在继续的增长。中国鼓励双方平等的贸易，来中国的

外国人络绎不绝，以致宾馆严重不足。

白很注意观察宗教在中国的命运，利用各种机会了解宗教的消息以及中国人的宗教观。她了解到，在北京有天主教堂和基督教堂各一所，每星期天礼拜，有少量中国人和外国人参加，大多数是老人。在上海却没有教堂开放。杭州的两座佛庙虽为政府重修，但仅仅只是作为一个历史遗迹，而非宗教崇拜场所。中国政府当时的政治理念不允许任何形式的宗教信仰，认为那只是迷信，尽管政府允许有宗教信仰自由，而且并没有人因为信仰基督教而受惩罚，但是除了老人外，年轻人并没有对宗教产生兴趣。在白的接触中，许多中国人认为中国人不需要宗教，但白也听说中国的一些基督徒私下里在家庭举行聚会。她曾在旅途中与导游谈起人的信仰问题。从导游的回答中，她的印象是共产党不鼓励任何信仰，因为这是迷信。对中国人传统的祖先崇拜，上了年纪的人这样做是得到允许，因为党了解他们是在这种文化中成长起来的。而生活在生产队中的青年人对此则是不在意了。在白华特的评论中，对这些并没有太多的评论，似乎认为这些现象已经在情理之中了。

白10月10日从深圳入关，到10月24日离开广州回香港，白结束了第二次中国大陆之旅。

性别、历史与传教士

以上就是南希·白华特在中国的经历。白华特是作为一个英国女传教士进入我们研究视野的。她不算是一位著名传教士，笔者也没有查到关于她更多的出版物和资料。但也许正是因为作为一名普通传教士，才更具有代表性。白氏的记载实际上是一个女传教士对中国的“观察日记”。和一般的观察笔记一样，中国许多与英国不同的地方，

包括气候、饮食、风俗、趣人趣事等都会进入她的视野，见之于笔墨。她个人对所处之人的看法，有时也录之于笔下。比如，当她在济南学习语言时，对中国传统知识分子的儒雅和新学堂出身的知识分子现代式的夸张举动，表达了自己的看法。在第二次来中国时，对导游都有一些很感性的记载。作为一名救死扶伤的医生，她对中国病人在接受帮助后的感激之情有很深的印象。

作为一名医学传教士，她对本职工作有所记录是很自然的。但她对政治和宗教的关注有很大的差别。她花在评论中国政治的篇幅，要远比谈论宗教多得多，她自己也从来没有谈到过有传教和使人皈依的活动。这可能是她更多地是作为专业医生，而不是布道传教的牧师有关的。另外，从前面提到了她对过于“情绪化”的基督教活动的批评，估计她大概属于社会福音派一类的传教士。

那么，她是如何关注中国政治的？在中国史学中，往往是没有传教士个体而只有传教士集体的政治评价的。而这种集体的评价则是与帝国主义在政治经济文化上侵略中国的前提联系在一起。不过落实到个别传教士，我们仍然有兴趣近距离观察他们究竟是如何看待中国政治的。在整个记录里，白仍然是一个专业医生，她对政治的议论几乎没有理论分析，而只是身边的政治。其中又分为两类，一是眼见的实录。大致上，作为女医生，内战中的中国局势，给她的传教士医生工作带来了影响，因此她有感而发。在她来中国之前的背景知识中，国民党的腐败和独裁，她早有所闻。但最初，当她在山东青州和济南时，她的同情显然是在国民党一边的。随着了解的深入，对知识分子对国民党的批评的认同，她也认识到这个政权的穷途末路不可避免。对国民党军队在汕头撤退时造成的社会混乱极为不满，盼望解放军早日到来。同样，她对共产党是有抵触情绪的。但她所接触到的解放军官兵，地方政权的干部，在她笔下对她都是比较客气和友好的。她

说了因为英国较早先后与苏联、与新中国签订条约，建立了关系。英国人在中国人的心目中要比美国人友好。这正说明了传教士在中国的处境很大程度上并非由于他们个人的作为，而更多的是中国与西方国家国际关系的影响。

这就是白华特著作中透露出来的作为个体的传教士思想与身份特征。这与我们近代历史学中的传教士形象可能有所差别。其实，我们还可以借此机会看看美国传教士的情况。他们与英国传教士看法有什么区别呢？鲁珍晞曾编辑基督教青年会总干事鲍乃德的自传——《我在中国的生活，1910—1936》。鲁在该书“我怎么看中国共产党”一章的按语中说：“鲍乃德钦佩年轻共产党员的献身精神和为了事业甘当烈士的态度，他甚至希望基督教也有这种使命感。不过，他理解中国青年人希望获得一种解决国家问题的整体性的意识形态，这是青年会和基督教都不能提供的。”但鲁也指出：“尽管鲍乃德认识并欣赏共产党和青年会在某些方面目标是一致的，但他不能接受只要目标正确可以不计较手段的理论。”尽管这样，鲍乃德还是同情那些与共产党合作的中国人，这些人希望在实现共同目标的同时保持自己某种程度的独立性^①。在美国著作中的另一个传教士形象是约翰·赫西的长篇小说《召唤》的曲立达珀。此书被麦金斯（MacInnis, Donald）的书评认为：《召唤》虽然是一部小说，但“仔细的研究就能发现，《召唤》是直到共产党掌权为止的一部靠得住的20世纪中国历史概述”。麦金斯对曲立达珀的看法是“尽管他生活在中国共产主义兴起的整个时期，但他从未认真思考过影响全局的不公正和最终使毛泽东掌权的

^① Eugene E. Barnett: *My life in China, 1910—1936*, edited by Jessie Gregory Lutz; with a foreword by John King Fairbank, East Lansing, MI: Asian Studies Center, Michigan State University, [1990], p. 187.

革命力量……曲立达珀从未理解他本人为什么被接过他的乡村计划的共产党人所冷落”^①。这个评价用于白华特大概也是适合的。在这一点上，英美传教士是一样的。他们是既不喜欢国民党，但也从来没有真正地认识共产党要建立的新社会的性质。他们多数只关心自己身边的事。但他们毕竟不是中国政治的直接参与者，他们都认为自己的专业知识，可能会在新中国派上用场。但是大形势压倒小形势，战后东西方对峙的局面注定了传教士必须退出中国，他们影响下的教会组织和宗教思想必定要经历新社会洗礼，朝鲜战争的爆发，加速了这一历程。

最后，必须回到本次会议的主题，谈谈性别角色在白华特的记载中的意义。一个粗浅比较后的看法是，可能在观察非女性问题时，例如宗教、政治等现象时，作者的性别角色是不分明的。与白华特差不多同时，有一个英国内地会医药传教士李岱汶，也在山东经历了解放战争的最后两年。他对教会的关心远远超过了白华特。他也与新政府的官员有过接触。在其后关于耶稣家庭的著作中，则表现比较明显的抵触和敌视的态度。看来，对共产党和新政府的看法，在很大程度上取决于他们自己在中国的经历和所关注事业的处境。值得一提的另一个例子是白华特的同行，加拿大医药传教士、齐鲁大学教授杜儒德1949年11月在一封长信中分析基督教在新中国的前途时说：“共产党认为宗教是一种暂时的现象，是不得人心的经济状况的直接产物，经济状况在得到纠正之后，宗教自然会消灭的。官方无意抑制宗教，并向宗教觅取合作。基督教被认为是宗教中最进步的，并且是最可怕的‘改革’的。因此，‘宗教自由’是官方的政策。”他还认为基督教

^① The Call; An American Missionary in China By: MacInnis, Donald Source: International Bulletin of Missionary Research, 11 no Ja 1987, p.44—45. Publication Type.

被指责为帝国主义势力是有理由的。因为“基督教是在不平等条约的掩饰下进入中国的”。他希望基督教在变革时期要做出“好样子”，“使得基督教院校对于新中国的建设有所助力”，“藉以表现给人看基督教的目的和方法对于社会是具有真实价值的”。这位医学传教士对基督教在新中国的前途很有信心：“一个正在进行着改革中的国家对于基督教会展现出许多的伟大的机会：服务社会的机会。但是教会方面需要对于新政府采取明确的态度。基督教徒不能接受共产主义的唯物哲学：基督教徒和共产党采取的方法显然是不同的，但很清楚，共产党的许多目标是很可敬慕的……未来十年对于教会的前途是至关重要的……”^①看来，这位在大学工作的男传教士在理论上的分析要比白华特多一些。这样对传教事业在新中国的前途持乐观态度的传教人员并非少数。50年代初，上海英国浸礼会总干事苏佩礼给齐鲁大学英国传教士林仰山的信中说：“目前的问题是我们如何计划在将来去帮助新中国的建设去服务人民，以表现基督教的目的与方法，对中国社会确有价值。”济南官方认为“这也已看出个别认识较好的教会人士的态度”^②。这里和女传教士一样，这些男传教士也只从身边形势看问题。因为大家都是在同一个知识和信息水平上观察问题，因此认识也就大致相似。

但女性传教士的记录中，毕竟有更多女性的关注，对妇女的健康和卫生问题，白的记录中反映的比较多。白在中国数年比较接近的中国人，都是女学生、女教师或者是女医生。另外，她到中国时，整个传教士活动已经在战后走上了下坡路，她自己也是人在旅途，不像晚清和抗战前的女传教士还有比较稳定的工作环境来从事她们比较关心

① 济南市档案馆，齐鲁大学案卷 2-2-43，1949年11月30日。

② 济南市档案馆，齐鲁大学案卷 2-2-43。

的妇女工作。

至于传教士本人记录的价值，我们可以看一下以下这封信。白华特在1948年8月29日的一封信中，用了很大的篇幅回答了她母亲提到英国的某家有影响的日报想发表她的一些信件的要求。她说她认真考虑了此事，最终决定放弃。“最大的困难就是要充分表达以传达正确的印象，而不要冒犯任何人。我在这些信中是绝对自由地这样做的，告诉您的正是我所思考的我在中国见到和听到的。就我自己而言，我从没想到其他某个人或一些人会怎么想。但您一旦把这些印出来，尤其是您放到这么一份著名的日报上，这就成了可能要被数以千计的人阅读的新闻了，就会帮助形成公众的观点。所以，我想你希望你所说的，是绝对的正确无误的。任何一篇在英国日报发表的关于中国的文章肯定会引起中国驻英使馆的关注，我随感而发的批评国民党政府的言论，如糟糕透顶的财政和交通状况，或任何与西方的比较，都会使中国人‘丢面子’，都会被中国大使当作，或者至少可能被当作一种侮辱。”“另外，内战使得事情更为复杂，任何我站在共产党立场上的说法，都会被看成是对国民政府一种背叛式的冒犯，然而假如你不谈到共产党所拥有的真正的美德，你就不能给出中国真正的画面，国民政府肯定在一些方面应该向他们学习。另外，我所获得的是对中国的第一印象，因为是第一印象就可能是不准确的。这对您并没有关系，因为您知道这是最初印象，但您把它印出来，它就有某种权威性了。”看来，这位女传教士认为自己恪守了“充分表达以传达正确的印象”。不过，当她1950年7月以后，当发现收到的信件是开着的以后，情况应该是有所不同的。但她在香港时写的信，匆忙地把仍然新鲜的印象大量的记录下来。这其中一些是关于当时在朝鲜战争气氛下控诉美帝国主义对中国侵略运动的印象。自然，立场不同对史实的认定和理解也会不同。这正好使我们今天有理由来通过这个文本

来认识作者的立场。

最后，略谈一下对传教士研究的想法。中国近代基督教史说到底还是一种跨文化研究，中国学者关于这一问题的讨论忽视的内容还很多。例如，对传教运动的主角传教士我们所知太少，除了个别著名传教士外，通常他们中的大多数都被符号化了。另外，传教运动的兴起首先是为了传教国的宗教利益和政治利益。一直以来，赴外传教士在美国的公众生活中占有重要地位。正如裴士丹（Daniel H. Bays）与格兰特·怀克（Grant Wacker）在《传教士事业在国内的多种面相》中提到的，美国许多著名的作家，如19世纪的梅尔维尔（Herman Melville）、马克吐温（Mark Twain），20世纪的杜恩（Finley Peter Dunne）、克劳宁（A. J. Cronin）、密奇南（James Michener）和赫西（John Hersey）等的作品中都曾把传教士作为主题。几年前，金绍尔弗（Barbara Kingsolver）的《毒漆树圣经》（*The Poisonwood Bible*, 1998）和格利丝汉姆（John Grishams）的《圣经》（*The Testament*, 1999）在美国引起极大的关注。两者都是以传教士为主角的，一本是指责传教士的，另一本则是为传教士唱赞歌的。美国民众对这两本书的热情，说明了那些宗教上满怀激情乃至狂热，通常是备受争议和易被误解的传教士们至今还活跃在他们的集体记忆之中^①。由于资料和文化距离，我们对传教运动研究的新趋势有欠了解，本文抛砖引玉，希望引起同行和朋友们对这一问题的关注。

（作者单位：上海大学文学院）

^① Daniel H. Bays and Grant Wacker, edited, *The Foreign Missionary Enterprise at Home*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa and London, 2003, p. 1.

[General Information]

书名=11705158_人文社科新论丛书_性别与历史 近代中国妇女与基督教_作者 : 陶飞亚编_上海人民出版社 , 2006.08

作者=

页数=437

SS号=

DX号=

出版日期=

出版社=

封面

书名

版权

前言

目录

卓新平教授讲话

从近年英文学术著作看妇女与基督教在近代中国的研究现状 / 戴懿华 (Melissa Dale)

宗教、家庭、社会——面向女性基督徒的宣教——以《女铎》、《女星》、《女青年报》、《妇女》为中心 / 马长林 杨红

从中西史料看清代前期的女性天主教徒 / 张先清

从吴贻芳个案看个人成长与宗教信仰 / 吴梓明

被模塑成功的女性角色——明末以后天主教贞女研究 / 康志杰

天赐姻缘——陕西一天主教村庄的婚姻和社会性别 / 李雯文

基督教会与劳工问题——以上海基督教女青年会女工夜校为中心 / 赵晓阳

从公益团体到宗教团体——20世纪50—60年代的上海基督教女青年会 / 李向平 黄海波

另一种妇女运动——以中华基督教女青年会的农工事业为例 (1904—1933) / 钮圣妮

苦难的模式：近代岭东地区女基督徒的传道与证道 / 胡卫清

1949年前中国基督教女子神学教育初探 / 徐以骅

意识投射：19世纪美国基督新教在华女传教士研究——并以慕拉蒂 (Lottie Moon) 为个案 / 曲宁宁

性别、家庭与国家——从教会女子大学看基督教女知识分子群体的融合与冲突 / 朱峰

“社会福音”与边地女性——边疆服务运动中的妇女事工 / 邓杰
女信徒在近代中国基督教会中的地位——以福州基督教女信徒为研究中心 (1857—1949) / 徐炳三

一个女传教士与中国的两个时代——解读白华特医生《在中国的生活》 / 陶飞亚