



# 基督教与中国 ——传教士文化

王忠欣 主编



# 基督教与中国 ——传教士文化

王忠欣 主编

## 基督教與中國：傳教士文化

主編：王忠欣

出版及發行：加拿大恩福協會

Christian Communication Inc. of Canada

3880 Midland Ave., Units 2-4,

Scarborough, ON, M1V 5K4 Canada

電話：(416) 297-6540

傳真：(416) 297-6675

電子郵件：ccic@ccican.com

互聯網址：www.ccican.com

版次：2003年11月初版

Edition: First Print, November 2003

© 2003 加拿大恩福協會

Cat. No.: CM0305

版權所有

All Rights Reserved

This edition is sponsored by

The Blessings Foundation, Inc.

P.O.Box 550, Lomita, CA 90717-0550USA

本書部份印制費由美國恩福基金會資助。

**NOT FOR SALE**

非賣品：本小冊出版費已有基督徒出于愛心奉獻資助，以供有心探索真理之朋友免費索取閱讀。

# 目 录

序·王忠欣·5

一、漫谈中国大陆对西方来华传教士的研究与评价

·李亚丁·9

二、“文化侵略”与“文化帝国主义”：美国传教士在华活动

两种评价模式辨析·王立新·20

三、西方来华传教士与中国文学的近代化·王飙·55

四、基督教文化与中国现代文学·王学富·97

五、二十世纪初在华自由派与基要派传教士之争的历史根源

·姚西伊·111

六、中国基督教信仰的福音—基要传统·王忠欣·134

七、农业传教与中国基督教乡村建设的起源·刘家峰·154

八、基督教美以美会创办的北京汇文学校·谢龙·175

九、传教士与《易经》在西方的传播·李书有·191

十、胡适对于宗教的态度·陈尚仁·201

十一、二十世纪初中国知识分子对基督教的不同回应

·吴晓群·227



# 序

王忠欣

2000年6月，北美华人基督教学会主办的第五届“基督教与中国”学术研讨会，在我的母校—美国波士顿大学举行。这次会议的主题是“中国的基督教与宗教研究”，目的是让与会者对近年来中国学术界的宗教研究热作一些深入的认识和探讨，并继续对基督教与中国的互动关系进行讨论。如我们所期望的那样，学者们提交的论文对这两方面的内容都有涉及。并且，让我们感到颇有收获的是，有好几篇论文都与在华传教士的活动和评介有关，这些论文自然构成的一个在华传教士研究的系列。特别值得一提的是，在这次研讨会上，“传教士文化”这一概念首次被提出，并立即引起了部分与会者的关注。

“传教士”在这里所指的并非所有的传教士，而是指在华西方传教士。事实上，自1840年鸦片战争以来，近代中国就与基督教结下了不解之缘。中国社会、政治、经济、文化等各方面的发展和变化都与在华传教士的活动有关。虽然学术界对近现代中国与基督教关系的研究已经开展的非常深入，但这一领域还是有太多的东西值得重新思考和研究。用“传教士文化”来概括近现代中国的这一广阔的社会文化现象，可以说十分恰当。

“传教士文化”是在这次会议上，由中国社会科学院文学研究所王飙教授在其论文“西方来华传教士与中国文学的近代化”中提出的。王飙教授提出的这一概念的内涵，本来是指“传教士传播的西学”。他说，“传教士传播的西学，区别于单纯的宗教文化，

也区别于单纯的科学(自然科学和社会科学)文化,可以称之为特定意义的‘传教士文化’”。然而我认为,有必要将这一概念的内涵扩展,不应只限于传教士传播的西学。近现代西方传教士入华所带来的精神文明和物质文明,它们对中国的影响,以及传教士与中国社会和文化的互动,都应包含在这一概念中。用“传教士文化”这个概念去描述传教士与近现代中国的密切及特殊的关系,应是很有意义的。它既可使学者明确所要研究的范围,又可使读者对所了解的领域有一个简明扼要的掌握。正式基于这一考虑。我们选择用“传教士文化”作为本书书名。

在本书所收集的文章中,李亚丁和王立新的论文从不同的角度评价了在华传教士的活动。李亚丁通过对耶鲁大学神学院图书馆所存在华传教士资料的研究,肯定了传教士对中国的贡献。王立新则从史学理论方面,分析了史学界有关在华传教士是“文化侵略”或“文化帝国主义”之说的史实根据和局限性,并将大多数传教士的宗教活动与帝国主义的侵略活动区分开来。王飙和王学富的文章都是论述基督教与中国文学的关系的,可以看作是一个有内在关联的上下篇。王飙的文章侧重传教士对中国近代文学和思想的影响,王学富的文章则对基督教对中国现代文学的影响作了精炼的介绍,并对影响中国作家接受基督教的若干因素如科学主义等,进行了论述。刘家峰的论文从农业这一角度,向读者介绍了具有农业技术专长的传教士对中国农业发展和乡村建设的贡献,以及基督教在中国农村传播的情况。姚西伊和王忠欣的论文从不同的角度讨论了中国基督教内部的演变和发展,特别是在华传教士和中国自立教会在神学和信仰上的发展状况。姚西伊着重对美国在华自由派传教士和基要派传教士在传教策略和神学上的分歧和争论、以及这些争论对中国教会发展的影响进行了论

述。王忠欣的论文则探讨的中国基督教的主流信仰—福音基要信仰形成的诸多因素，特别是与美国基督教以及戴德生的中国内地会的关系。谢龙和李书有的文章是在北美华人基督教学会第六届和第七届年会上的发言，因与传教士有关，故被编入本书。谢龙的文章是通过对其亲身经历的北京基督教汇文中学的介绍，来透视传教士在华举办的教育事业及其贡献。李书有的研究主要集中在传教士对《易经》的研究和介绍方面，他认为中国传统文化在西方的传播大多是由在华传教士促成的，传教士肩负著两种文化的对话、交流重任，是文化传播的使者。

此书另外两篇与中国基督教有关的文章是陈尚仁和吴晓群的论文，这两篇文章都是论述中国知识分子与基督教的互动关系的。陈尚仁所作的是一个个体研究，讨论了基督教对中国著名思想家胡适的影响，以及胡适对宗教，特别是基督教的态度；吴晓群则对中国知识分子的群体进行了研究，主要是对二十年代中国不同的知识分子群体对基督教的态度进行了分析和论述。

应该指出的是，此书并非是专门来讨论或规范“传教士文化”这个概念的，而是用这样一个标题，来强调和概括书中所收入的数篇论述在华传教士的文章的内容；另一个目的，也是想把这一概念介绍给读者，同时唤起读者对存在于近现代中国的这一社会历史文化现象的关注。我们也盼望以后能有这样一个机会，让大家专门对“传教士文化”进行深入、细致的研究和讨论，以求对中国历史上这一意义独特的社会文化现象有一个更清晰的认识。



## 漫谈中国大陆对西方来华传教士的研究与评价

李亚丁 / 富勒神学院

从五十年代初到八十年代初这三十多年间，中国大陆对西方传教运动和西方来华传教士的研究与评价基本上只有一个声音，即“传教运动是帝国主义侵华活动中的一部分，”“是帝国主义侵略的工具，”因此，西方传教士们都成了“帝国主义侵略中国的急先锋，”所以他们的成份是“帝国主义分子。”他们所带来的基督教也成了“麻醉中国人民的鸦片。”总之，对传教士和传教运动一笔抹杀，全盘否定。当然，之所以得出这样的结论更多的是出于政治上的原因，而不是学术研究的成果。

自八十年代改革开放以来，随着思想解放，许多研究领域的禁区被打破，在宗教研究上，大陆学术界有了较大的突破和进展，“鸦片论”已不再是宗教、特别是基督教研究的主调，对西方传教士的研究与评价也不再是铁板一块。虽然对于这一专题的研究已不再被视为“禁区，”但由于政治因素的影响，这一问题至今仍然比较敏感，所以研究成果远远落后于海外学者对这一专题的探讨，总的倾向仍然是宁左勿右。否定传教运动和传教士的作品仍然比较容易出版，而那些持肯定态度或从正面评价的文章和书籍则不多见。顾长声先生的《传教士与近代中国》和《从马礼逊到司徒雷登》的观点和倾向就很有代表性。但毕竟也有象贵州张坦先生的《“窄门”前的石门坎》这样的几乎完全是从正面肯定西方传教士的著作问世，可惜这样的作品为数不多。

对大陆基督教界而言，这一问题至今仍然是封闭的、不容

探讨的“禁区，”仍然只有一个声音，这个声音几乎与五十年代的  
声音无异，“帝国主义传教运动，”“帝国主义传教士”不绝于耳。  
如果有人敢于为传教士说一句好话，哪怕是一句公道话，也很容易  
被冠以“不爱国，”“为传教运动和传教士翻案，”“为传教士涂  
脂抹粉，歌功颂德，竖碑立传”等等，不一而足。似乎既然这个  
问题已经被定性了，也就没有什么值得研究的了。

笔者多年来一直从事基督教会史的教学与研究，早就听说  
耶鲁大学神学院图书馆藏有丰富的有关西方、特别是美国传教士  
对中国宣教的史料。因此自己有个心愿，希望有朝一日能到那里  
作一些专题研究。1998年8月，终于如愿以偿，到耶鲁进行为期  
一年的搜集史料与研究的工作。利用这个来之不易的机会，笔者潜  
心理首于耶鲁图书馆，把所有关于西方对华宣教的 Special  
Collections里边的资料和大量图片浏览查阅了一遍。资料性的东  
西很多、包括十九、二十世纪传教士个人的信件、日记、差会报  
告、书籍和文章。最直观、令我惊讶、震动、印象最深的是传教  
士留下来的大量的自晚清时期至1949年前的历史性照片、图片。  
他们把历史的一瞬间定格在一张张胶纸上，从而展现了当时历史  
的真实。其题材、内容相当丰富广泛，有自然风貌，民俗民情，  
有封建礼教及陋俗，包括女人的小脚及长杆旱烟袋；有差会兴办  
的医院、学校及各项事业；有民国时期、军阀割据时期、抗日战  
争时期的战乱、饥荒、轰炸的场面；南京大屠杀的一组组照片最  
为触目惊心。人物照片中包括封建统治者、军阀、贫苦农民、乞  
丐、难民、学生及传教士个人和家庭的照片。

这些传教士的照片、日记及信件把我带回到半封建、半殖  
民地的旧中国去，让我看到了“半封建、半殖民地中国”的缩影。

照片多为黑灰色，彼情彼景真是满目疮痍，遍地饿殍。十八、十九世纪，西方列国经历了工业革命，科技先进、发达，一跃成为世界列强。而中国经历几百年的清朝统治则由盛转衰，跌为贫穷、落后、羸弱之国。西方列强为寻求市场，硬是凭船坚炮利，敲开了中国的大门。一系列不平等条约签订后，西方列强争先恐后地涌入中国。外国军队在中国的土地上耀武扬威，西国的舰船在中国领海及内河游弋。清朝政府腐败无能，无力捍卫疆土，保护人民。民国时期，军阀为了各自的利益、地盘，和西方列强相互勾结利用，不惜卖国求荣，不顾百姓死活，把好端端的一个中国搞得百孔千疮，四分五裂，民不聊生。

基督教传教运动作为一个群体活动在相当长的一段历史时期内活跃在中国社会这个大舞台上。要撰写中国基督教史对于这一运动不能不写，回避不了，也不应该回避。而且这是中国基督教史上浓重的一笔，不仅仅要审视、评价它，而且要力求充分、客观、公正、实事求是地评价它。作为一个历史学者，不能象一个小说家，翻手为云，覆手为雨，任意杜撰，而必须要根据史实，充分说理，才能为更多人所接受、信服。

评价这一历史现象，是否应当处理好主体与客体，群体与个人之间的关系；是否可以把传教运动和传教士个人区分开来。中国近二十年来，随着改革开放以来的几次思想解放运动，现在对许多重大历史问题的评价越来越趋于客观、真实，这是非常令人欢欣鼓舞的。对于传教士和传教运动也不应该视为禁区或“敏感地带”，而应该以科学、客观、实事求是的态度，以勇敢的精神去研究、评价它。

比如说，以简单、武断、“一刀切”的态度说传教运动就是帝

国主义运动，传教士都是帝国主义分子，这种提法就是不科学、不客观、不实事求是的，是难以站得住脚，难以令人信服的。

基督教(新教)传入中国时期，正值西方殖民主义扩张时期，这是基督教的不幸，从而置基督教和殖民主义、帝国主义之间的关系于“斩不断，理还乱”之中。特别是个别传教士染指于为中国人民所深恶痛绝的不平等条约的签订，而基督教又是在不平等条约的保护之下来进行传播和发展的，这更增强了人们“基督教是帝国主义侵略工具”，至少被帝国主义所利用的这一看法。某些传教士参与了不平等条约的签订；某些传教士以其西方优越感，鄙视中国文化，看不起中国人；某些传教士为虎作伥，袒护教民，特别是那些混入教会中的不良分子，欺压邻里；也有些传教士本身素质不高，表现得高人一等，盛气凌人等等，这些都是历史事实，也几乎是海内外学者所一致接受和公认的，在这点上有许多反省和检讨见诸于刊物和报端。

基督教传教运动作为一个群体现象处在当时那种大的历史背景中，有意或无意，情愿或不情愿地和帝国主义、殖民主义扯上关系，那是历史的悲剧。但作为对传教士个人的评价就要因人因事而论了。坏的就是要揭露、批判，因历史是无情的；好的就是要肯定、颂扬，因历史是公正的。传教士中有没有帝国主义分子？有，肯定有，但极少。有无不良分子？回答也是肯定的，因基督教各差会所派之人选并非个顶个优秀，难免良莠不齐。但这等人毕竟是少数。更多的传教士是抱着良好的愿望，为了信仰，为了传福音而来中国，或以直接的方式传福音、设教堂；或以间接方式办医院、兴教育，或服务于其它慈善事业。若从人性的角度来分析，有的传教士是双重的，有功也有过，问题是应该几几

开，如李提摩太就是一例。所以我们切忌以偏概全，以管窥豹。不应该因为出了几个帝国主义传教士就说所有的传教士都是帝国主义分子，就把传教运动冠以“帝国主义传教运动”。邓小平于七十年代末复出之际就提出了“解放思想，实事求是”。他对毛泽东的评价是三七开，对自己也是几几开。我想不妨对传教士和传教运动的评价也应如此，这样比较合理，也容易被理解、接受。

通过历史资料和照片，从另一方面也让我看到许多各个时期来华的传教士，无论在主观上还是客观上，确实为中国人民做了不少的好事，是我们不应当忘怀的。许多西方传教士甘愿抛弃西方的优越生活与工作，携妻带女，来到中国偏远、贫苦的山区、农村，进到那些愚昧、落后、贫穷的人中间，把毕生的精力与爱奉献给那些看上去并不可爱的中国农民，甚至付出生命的代价，死后也埋在荒山野岭的一掬黄土之中。他们不仅传福音给人们，也为他们医病，教孩子读书识字，反对妇女缠足，故有“天足会”之诞生；他们极力反对人们吸食鸦片，成立戒毒所；救助那些不幸沦为娼妓的女子脱离淫窟。他们在二十世纪初先后兴办的教会大学，其教育体制，教学设施，师资力量令人叹为观止，为中国培养了许多方面的人才。对这一点，一定有人会说：且慢，这些教会大学还不是用“庚子赔款”建立起来的？是的，不错，这是事实。因1900年被西方称为“拳乱”的义和团运动，许多西人，包括许多无辜的传教士和他们的妻子儿女丧生；许多教堂、教会学校变为废墟瓦砾。西方列强借机组成“八国联军”，来中国“征讨”，迫使清政府赔款四亿五千万两白银。其中美国分得白银三千二百九十三万九千零五十五两。那么美国政府为什么用此赔款来华兴办教育呢？原因是遭到了全美国教会的反对，硬是

迫使美国政府不接受此项赔款，而全部用来在华兴办学校。不仅如此，美国教会用来办学的捐款数字远远多于“庚子赔款”。以山东乐道院为例：当时乐道院从赔款中获拨一万四千七百三十三两，而美国长老会教会在其本国募捐了三万多两；匹兹堡教会信徒捐助了两万六千一百二十五美元；狄考文本人把自己多年的积蓄，一笔相当可观的资金也全部投了进去。狄考文夫妇俩一生无子女，他们省吃俭用，把自己所有的薪俸用来办学。狄考文的妹妹也把她父母的遗产都变卖了，并在美国信徒中募捐，来维持狄考文所办“文会馆”的日常开支和学生费用。文会馆即中国最早的大学之一，齐鲁大学的前身。

我之所以不厌其烦地列举了这一串串的数字，无非要说明对历史问题及人物要力求客观、公正，事实往往不象 $1+1=2$ 那么简单。也许有人会说传教士们是猫哭老鼠假慈悲。无论如何看法，事实可鉴：美国教会与其政府是有区别的。记得，中国政府向来强调把美国政府和美国人民区别开来的，即便是“打倒美帝国主义”的年代中也是如此。美国传教士也是美国人民中的一员，是否因他来华传教，不管他做了什么事，即便是好事，他也必定要戴“帝国主义分子”的帽子呢？我们看问题总不该持双重标准吧。

有人说，教会学校培养出来的人都是“洋奴”，事实也并非如此，从教会学校出来的人投身中国革命的大有人在，其中相当一部分人日后成为中国共产党和国家的高级领导人。中华人民共和国成立后，大批在祖国各条战线上的科学家及专门人才是从教会学校里出来的，在中国现代化建设中他们功不可没。

二、三十年代曾在上海基督教青年会工作的美国传教士

Miss. Fanny P. Brown是宋庆龄的密友。在耶鲁大学图书馆里保存着宋庆龄写给她的从1926—1945年间的亲笔信，并且有宋庆龄签名的她和孙中山先生的结婚照片和个人照片。从她们的来往信函中可知他们之间的关系情同姐妹，在宋庆龄组建“保卫中国同盟”（The China Defense League），从事反帝救亡活动时，Miss. Brown是她最有力的支持者之一，在美国为她捐款捐物，奔走呼号。象这样对中国革命大有贡献的人，我们能把她和帝国主义分子一视同仁吗？

1937年12月，日寇攻陷南京，接着对南京人民进行疯狂残暴的血腥屠杀。当时留在南京的外国人有二十七位，其中十五位是来自美国圣公会、基督会、长老会和美以美会的传教士。他们不顾美国使馆要求美侨撤离的警告，甘愿留在南京，并且自发成立了难民区国际委员会，在南京城内设立了安全区，冒着生命危险，竭尽全力保护救助难民及伤员。这个占当时南京城八分之一的安全区，成了唯一可以为南京人民提供保护的地方，据统计有二十多万人受到他们的保护，免遭杀戮奸淫。战后他们成了这一惨绝人寰的大屠杀的历史见证人，他们许多珍贵的有关这一事件的手稿、照片被保留下来，成为这一史实的有力佐证。他们在东京国际法庭上勇敢作证，并著书立说向全世界昭示这一史实真相。他们之所以这样做，完全是出自一个基督徒的良心。他们的壮行义举孰可敬佩，可歌可泣，比之反映二战时期一位德国商人为保护犹太人，并为此获得奥斯卡大奖的影片《辛德勒名单》不知要强过多少倍。但几十年来，他们默默无闻，非但未能从中国人那里得到半点回报，反倒担着“帝国主义传教士”的骂名。应该吗？只因为他们是传教士吗？我们中华民族是具有知恩图报美德

的民族，我们不能忘恩，更不应恩将仇报。他们都是中国人民，特别是南京人民的救命恩人。象这样的人我们应该请他们来中国，来南京，当面向他们致谢，为这样的人树碑立传也不为过。只可惜他们中绝大多数人已经作古，但他们的事迹、精神值得万古传颂。

还有，英国传教士李修善、杨格非等人曾亲自在英国出席作证，力陈鸦片危害，反对向中国输入鸦片。英国传教士傅兰雅在中国从事教育翻译工作三十余年，在介绍西方科技知识上有很大的贡献。离华后仍深情地眷恋着中国，命他的儿子再来上海，建立盲人学校。还有美国传教士嘉约翰在广州几十年中，救治了几十万人的疾病和生命……。

之所以提写这些，是希望能全面、公正、客观、实事求是地评价传教运动和传教士，思想要解放一些。在评价时不搞一刀切，要有所区别。坏的方面一定要批判、揭露，好的方面就是要肯定、颂扬。对待那些在海内外大有影响，且较为正面的传教士如戴德生 (Hudson Taylor)，被称为“苗族之父”的柏格理 (Samuel Pollard)；“山东苹果葡萄之父”的倪维思 (John L. Nevius)，以及上述所提到的那些在中国近现代社会有贡献，对中国人民有恩德的传教士个人，就应当给予肯定。即便对那些较有争议，褒贬不一，毁誉参半的传教士，也应实事求是地评价，如司徒雷登，不能因他后来做了美国驻华大使，因毛泽东骂了他，就全盘抹杀他先前所作的许多好的事情。五四运动时，司徒雷登同情、保护学生，赞扬学生运动是这个动乱国家中的希望。五卅运动时，他公开发表文章对燕大学生的抗议活动予以支持。一二·九学生运动时，他在美国公开发表讲话，为学生的爱国行动辩护。他也坚决

抵制日本人的奴化教育，秘密掩护爱国师生前往国统区参加抗日。他被任命为美国大使时，受到当时国共两党的欢迎，周恩来、董必武、叶剑英等人曾发表讲话，表示“对司徒博士极为尊敬”。他不曾想自己后来深深卷入中国内战的漩涡，成了美国外交政策的牺牲品。我们是否可以把他个人的角色融入到整个历史的大舞台中去看，个人的命运往往非个人所能够左右的，甚至注定以悲剧收场。站在这种观点上，对人是否可宽容些，不苛求于古人。历史是无情的，但当我们评价历史人物时，却是应该多些人情味的。我们评价中国历史人物时不就是这样吗？我们没有因岳飞晚期镇压杨么农民起义、林则徐晚期新疆戍边而抹杀他们的历史功绩；甚至对曾国藩、左宗棠、李鸿章等人的评价不是越来越客观，越具人情味了吗？

近年来，海外华人学术界对中国基督教历史的研究可谓红红火火，研讨会一次次地开，论文专集一本本地出，但大陆学者、特别是基督教学者在这方面的研究上却成果寥寥（恕我直言）。海外华人学者似乎颇为“理解”地说：“大陆学者因某种政治因素而在教会史研究方面少有建树”。而有些大陆同仁们对此也往往两手一摊，表现出一脸的无奈。我这里所要强调的是，我们的史学研究工作不能因循守旧，不能老是固定在一个框子里，永远是一个腔调，五十年代怎么唱，如今仍怎么唱。更不能把自己关起来，孤立起来，使我们的研究与海外学者的研究格格不入，如果我们思想能更开放些，更客观、更实事求是些，我们与海外学者就会有更多的共同点，有更多的合作基础，交更多的朋友。当然我们这样做并非是讨好，迎合，而完全是一种学术交流，乃至实力的较量与碰撞。这样的朋友才更知心、恒久、令人佩服。

另一方面，我们也要看到，中国在基督教史研究的某些方面，与前些年相比确已开放、活跃许多，别的不说，在对“教会大学”这个专题研究上，已颇有建树和突破，甚至出现一种“教会大学热”。许多大学的学者，如华中师范大学的章开沅教授，苏州大学的张梦白教授，福建师大的高时良教授，以及中国历史第二档案馆的馆长万仁元等，同香港、耶鲁大学的知名专家、学者合作，五年之内先后在大陆、香港、台湾、耶鲁等地召开五次“中国教会大学历史文化国际研讨会”，发表多篇论文，出版多集专论专著，内容资料非常丰富，思想相当活跃、开放。他们还要联合编制“中国教会大学档案史料联合目录”。他们要使“教会大学史的研究或是教会大学历史文献的整理跳出编制校史狭窄的范围，而是把它置于近代中国与西方文化交流(包括冲突、碰撞)的大环境中，研究教会大学在中国近代历史的地位、作用与影响等”(万仁元语)。章开沅教授也说：“我们是把教会大学史作为文化史、教育史、中外关系史的重要部分来作科学的、客观的研究”。我想他们的研究与治学态度与勇气值得我们欣赏、借鉴。

总之，依我之见，对传教士和传教运动做出公正的评价，有利于中国近代史和中国基督教史的研究；有利于与海内外、教内外学者的交流与合作；有利于中国的改革开放之形象；也能够服众，得人心，即使对中国基督教会的建设也具有现实意义。中国教会不仅仅对传教运动和传教士，对许多历史问题都应该进行研究，作出公正、合理、实事求是的评价和结论。否则永远是缩手缩脚，迈不开步子。试想，若没有十一届三中全会共产党对若干历史问题作出结论，中国能够迈出改革开放那历史性的一步吗？能够有中国今天改革开放的大好局面吗？但遗憾的是，在国

内“三自”教会圈内，有些“三自”领导人最忌人提出新思想、新见解，一旦有人的思想稍有越“轨”，即被斥为“右倾”，或被视为异己，甚或“持不同政见者”，政治帽子更是轻而易举，信手拈来。所以许多敢想敢干、能想能干的青年人被压制，思想被压抑。会思想、善思考成了很危险的事情。但“万马齐喑究可哀”，此等现象只能说是中国教会的悲哀。盼望那种开放、宽松、自由的学术之风早日吹入中国教会的神学、史学研究等领域，因为只有这样才能带来满园的芬芳，才能够结出丰硕的学术之果。

# “文化侵略”与“文化帝国主义”： 美国传教士在华活动两种评价模式辨析

王立新 / 北京大学

## 内容摘要

本文对中美史学界研究近代传教士在华活动的两大主流范式的源流、内涵、基本主张和合理性及局限性进行了辨析。作者认为大陆学界的“文化侵略”说虽然反映了部分历史真实，但乃是將大革命时期的政治口号直接转化为学术话语，是从单一的政治视角审视复杂的社会文化问题，因此无法对传教运动的多方面影响作出全面、客观的评价。美国学界的“文化帝国主义”理论从后殖民的视角为传教史研究提供了更广阔的视野，但简单地把分析后现代和后殖民时期文化关系的模式直接应用于近代中国，忽视了传教运动在现代性传播过程中的作用，低估了中国文化精英自主选择、抵制文化控制以及维护自身文化认同的能力。正确估价传教士活动的合理途径应是根据不同的研究对象，建构不同的研究范式。

**主题词：**传教士、文化侵略、文化帝国主义

“文化侵略”论是大陆1949年以来史学界诠释和评估近代西方在华文化和教育事业，特别是传教士在华活动的主要模式。“文化帝国主义” (Cultural Imperialism) 说则是六十年代以来西方激进

学者分析西方大国，特别是美国与第三世界国家文化关系的基本范式，并作为后殖民研究的主要话语之一被借用来分析近代传教士在华活动。两种评价模式有诸多相似之处，均有反抗殖民主义和西方文化霸权的色彩，对中美史学界也各具重要影响。但两种范式产生的社会背景，用以论证的理论基础均有很大不同，对历史的解释也各有专长。学术界虽然对这两种范式多有引用和褒贬，但尚无专文对其加以详细的研究。本文试图通过对历史事实的考察，借用解释学理论辨析两种模式的源流、含义、基本主张的合理性和局限性，并尝试为正确评估近代传教士在华活动提供一个新思路。鉴于本论题所涉及领域的广泛性和研究问题的便利，本文主要以美国传教士在华活动为考察对象。

## 一、“文化侵略”说的源流和内涵

“文化侵略”说一度曾是1949年以来大陆史学界评价中西文化关系，特别是近代基督教在华传教运动的唯一范式。<sup>1</sup>近年来，越来越多学者感到用“文化侵略”来概括传教士在华活动和近代中西文化关系的全部内容失之偏颇，试图对这一解释模式进行修正。有学者认为文化现象与政治和经济现象相比有其特殊性，借用主要适用于民族国家之间政治和经济领域的“侵略”一词概括文化现象从根本上就是不适当的。这些观点无疑都有一定道理，均可构成一家之言。但这些说法主要是从文化的角度来理解和批判“文化侵略”说的，实际上与“文化侵略”说的本来含义相去甚远，而且直到今天，学术界还没有从理论上对这一模式正本清源，对其合理性与局限性给予富有说服力的说明。

首先要指出的是，“文化侵略”说倡导者的真正所指并不是今天我们通常所理解和所谈论的西方列强摧毁中国传统文化而代之

以西方文化的行动和过程，或曰西方文化“侵略”中国文化的现象，而是指西人特别是传教士通过文化活动为西方的政治侵略服务的行为，换言之，是指在西方列强的侵华行动中，传教士以文化活动来予以配合。也就是说，“文化侵略”的含义主要是政治性的，而非文化性的。“文化侵略”说强调的是西人在华文化活动的政治用心和政治后果，而非其文化主张和文化方面的影响。所谓政治后果，是指传教士在华活动起到了美化侵略行为，削弱中国人民反侵略精神的作用。在“文化侵略”论者看来，所谓文化活动不过是掩盖政治目的的招牌。“文化侵略”的指控者与六十年代后西方学术界盛行的“文化帝国主义”范式的主张者有很大不同，前者实际上并不在意传教士传播和推广西方文化，传教士也并非是因为主张用西方文化改造中国文化而背上“文化侵略”的罪名，因为指控者本身对中国传统文化也殊无好感，实际上，新文化运动中的知识分子和早期国共两党中指控传教士从事“文化侵略”的人大多都是激进的反传统主义者，对中国传统文化的评价甚至比一些传教士还要低。<sup>2</sup>

明确指控传教士在华活动为“文化侵略”可以追溯到本世纪二十年代，最初出现在当时的非基督教运动中。非基运动是五四运动直接影响的结果，很多参加非基运动的人士本身就是中国文化的激烈批评者，他们认为，传教士来华是整个西方侵华阴谋的一部分，其在华的宣道和文化教育活动不过是对列强侵华的配合。国民党上海市党部编辑的《不平等条约研究集》这样列举传教士从事文化侵略的罪状：

基督教是帝国主义的先锋，他到一个弱小民族地方去宣传，有两个目的；第一是和平地宣传‘无抵抗主义’，即圣经上所谓‘有人打你这边脸，你连那边都让他打’。他

们传播这种思想的用意，简单说起来，就是使他们的政治侵略经济侵略减少阻力。……基督教宣传的第二个目的，在惹起次殖民地人民的反感，藉端起衅，替炮舰政策作护符。<sup>3</sup>

在继之而来的大革命时代，早期的一些激进民族主义者更是把以传教运动为主的西方在华文化活动视为“文化侵略”而加以激烈的抨击，以便动员民众投身反帝革命。恽代英在1926年对“文化侵略”论作过明确的定义和详尽的阐述。他称“文化侵略是指的帝国主义者一种软化驯服弱小民族的文化政策”。它包括四个方面：

(一) 宣传上帝耶稣天堂地狱的迷信，使弱小民族不注意眼前所受切身的痛苦，而希冀修身行道，以求将来的幸福于虚无缥缈之中。

(二) 鼓吹帝国主义国家之文明，而掩藏他们实际上社会各罪恶，使弱小民族眩耀迷惑于其说，甘自暴弃，而承认帝国主义国家为文物上邦。

(三) 宣传片面的和平博爱的学说，对于帝国主义压迫蹂躏弱小民族的罪恶，则不能而且不敢加以指摘反对。因此，他们的所谓和平博爱，实际只是协助帝国主义者，使弱小民族不反抗他们的压迫蹂躏而已。

(四) 鼓吹帝国主义者对弱小民族之德意，对帝国主义者欺压蹂躏弱小民族的事，则一语不提，选择一二件表面上比较似于弱小民族有利之事，大为宣传，使弱小民族发生感激之心，以自甘为永不反叛的臣民。<sup>4</sup>

至于“帝国主义者施行这种文化政策的方法”，则包括：

(一) 设立教会，宣传宗教；(二) 设立教会学校推行宗教教育；(三) 招收留学生，使受帝国主义的教育；(四) 办理中西文报纸、通信社，传播谣言，或曲解事实的新闻；(五) 设讲演所或露天学校使听众受他们的宣传。

那么，帝国主义者为什么要实行这种文化侵略政策呢？恽代英认为是为了同经济和政治侵略相配合：

帝国主义是因为资本主义发展，资产阶级为了自己经济的利益必须向国外寻觅殖民地，以推广商品销路，采买原料，移植资本，故帝国主义对于弱小民族最重要的是施行经济侵略。帝国主义要达到他们的经济侵略的目的，是不容易的。弱小民族多畏憎与外人发生各种关系，而且弱小民族中工人、农民更多为实际生计问题所逼迫，自然要起来抗拒这种帝国主义的经济侵略，帝国主义者于是不能不以武力压迫弱小民族，不能不以各种政治上的势力(条约、法令……)，束缚统制弱小民族。武力压迫是很残酷的，政治势力的束缚统制是很不自然的。这种强横霸道的对付弱小民族，永远不能使弱小民族忘记反抗复仇的心理。只有文化侵略可以有软化驯服弱小民族的妙用，使弱小民族以受大国‘怀’‘柔’之统治为莫大的光荣，帝国主义者，因此乃能巩固他对弱小民族的统治地位。<sup>5</sup>

因此他断言“我们中国青年多一个进英国人所办的学校，便少了一个人反对英国帝国主义，多一个进美国人所办的学校，便

少了一个反对美国帝国主义，外国人办的学校越发达，便会使我们反对帝国主义的人越少，便会使我们中国人的民族精神，越受损失。”他甚至认为“帝国主义的捐款是购买我们中国民族精神的代价”。<sup>6</sup>

瞿秋白也认为退还庚款和设立教会学校是“文化的侵略”，其目的是削弱中国人的爱国心，因此“比军事的侵略狠毒得多”。<sup>7</sup>

显然，传教士被指为从事“文化侵略”实际上与他们传播西学，改造中国文化的活动无关，而是因为其活动在主观上和效果上配合了西方列强对中国的政治和经济侵略，在时人看来这种配合最主要的方面是削弱中国民众反帝的斗志和减少列强侵华的障碍，因此大大不利于中国的国民革命。

无论是恽代英还是非基督教运动的组织者，都不是书斋里的学者，他们指控传教士从事文化侵略并非从学理出发，更不是一种学术行为，而是出于动员民众的革命需要。以打倒列强为宗旨的大革命需要激发民众对帝国主义国家的仇恨，而传教士在华的文化教育和慈善活动常常被认为是西人的善行，因此出于反帝和革命的需要，必须打破传教士在华“行善”的神话，以争取更多的学生和民众投入到国民革命中来。毫无疑问，在这种背景下提出的“文化侵略”说并不是一个学术命题，而是一种政治宣传的口号。其思想一方面源于当时传入中国的列宁关于殖民地半殖民地革命和帝国主义的理论，另一方面也继承了晚清士大夫的反教理念。

根据列宁的革命理论，帝国主义是资本主义发展的最高阶段，是垄断的、寄生的、腐朽的和垂死的资本主义，对内残酷压

榨劳动人民，对外侵略扩张，以寻求原料产地、商品和资本输出市场。列宁理论的核心是单纯从经济和政治层面讨论帝国主义的起源和表现，认为西方国家在海外的一切活动都是为垄断资本服务的。列宁虽未提出“文化侵略”的概念，但暗含着帝国主义国家的海外文化活动乃是为经济和政治侵略服务的思想。恽代英等人“文化侵略”说的思想来源之一显然就是列宁的这一理论。

“文化侵略”说种种指控的背后实际上还潜藏着这样一种思想：西人在华的活动是互相关联、互相配合的，因为西方列强在中国有一个整体性的大计划、大阴谋，即变中国为西方的殖民地，而传教事业不过是这一大阴谋的一部分。这种疑惧西人来华目的阴谋论实际上可以追溯到咸丰年间的士大夫的反教言论，它既源于自鸦片战争以来中国遭受西方列强欺凌的痛苦回忆，也源于非我族类，其心必异的传统夷夏之防的心理。

1857年，翰林院侍讲段兆镛在其力主对英法作战的奏折中，就认为外人传教实系一项侵略中国的阴谋。他说：

“传教一节，臣不知其所谓天主者何人，大率惑世诬民，隐蓄异志，不然，彼国尊天主，自行其教可耳，何必游历各省，仆仆不惮烦苦若是。近日之长发贼，亦奉天主教者也，其煽惑勾结，已可概见矣。彼知兴地广轮之数，山川厄塞之形，兵卫之强弱，土地之肥瘠，到处广结豪侠，赈济贫穷，为收拾人心计。该夷蚕食海外小国，皆用此法，有明证也。”<sup>8</sup>

同治元年，湖南士绅在号召驱逐教士的公檄中对传教运动提出同样的指控：

（基督教）当日行之利未亚洲，而利未亚洲为其所屠矣；

行之印度，印度为其所并矣；行之日本，而日本为其所乱。我中华之庶富，千万倍于诸夷，彼心涎已久，今兹之来，所谓司马昭之心，路人可知者也。<sup>9</sup>

当时一些颇通外情的洋务派大员对传教士的用心也甚为怀疑，认为传教是列强侵略中国阴谋的一部分。如驻英公使郭嵩焘也认为西方列强对中国的侵略是通过通商、传教和武力相配合来实现的：

夷人之与中国交涉者；一曰商、一曰教，一曰兵，三者相倚以行而各异用。罗马教主地属法兰西，凡行教者，皆法兰西人也，其人甚鄙微，无足齿数，然至屈抑其教，必求以兵，胁之兵不得，商人之助其费，不敢擅发也。既发兵，则教与兵俱退听也。<sup>10</sup>

另外深通洋务的李东沅认为传教的目的在于“欲服中国人之心，兼为洋商之侦探也”。<sup>11</sup> 改良派的重要思想家薛福成也认为传教是洋人“远辟疆圉”，“蚕食”东土，为祸中国的手段。<sup>12</sup>

据台湾学者李恩涵的研究，晚清士绅反教的主要论据包括四个方面：一是从文化和风俗上反教，认为基督教施行邪行妖术，属于邪道，所谓教士挖眼剜心，诱人行淫即属此类；二是秩序意识下的反教，认为基督教聚集异类，隐蓄谋反，不利于社会稳定和维护王朝统治，这实际上把基督教与白莲教等秘密宗教和地下帮派一样看待；三是从义理的角度反教，认为基督教教理粗浅鄙陋，荒诞不经，不合天理；四是从反对侵略的角度反教，有人视之为民族主义的反教，即认为西人在华传教是列强征服中国计划的一部分。进入民国以后，前三种反教的论据因明显不合情

理而被摒弃，唯有最后一个论据被继承，并加以理论化。

1924年，在非基运动中极为活跃的非基督教同盟发表宣言，提出他们反对基督教的原因有二，第一是因为基督教被用来“对内麻醉本国的工人阶级”；第二是被用来“麻醉被征服的殖民地之民众，使其相信他们的兵舰军队，是为了赠送上帝的福音而来，是为了赠送教育及一切文化而来，不是为了抢劫金钱而来，使被征服的民众，对他们永远感恩戴德，不思反抗”。宣言认为，传教士来到中国“无论是布教与教育，有意的或无意的，都宣传其国际资本主义的国际观念，以破坏中国的民族觉悟与爱国心”。<sup>13</sup>五卅运动后于1925年6月在上海召开的“全国学生代表大会”通过“非基督教运动”决议案，对基督教的指责也是“毒害中国青年的精神，愚弄中国青年的思想，将中国主人翁的青年造成帝国主义者的鹰犬，以使其尽量剥削中国人民的野心。”<sup>14</sup>

实际上，早期中共领袖和国民党中的激进民族主义者大多都有这种看法。<sup>15</sup>后来毛泽东更是把这种说法确定下来。他在1939年12月写作的《中国革命与中国共产党》中列举了帝国主义侵略和压迫中国的十种形式，其中之一就是通过“文化侵略政策”“麻醉中国人民的精神”：“传教、办医院、办学校、办报纸和吸引留学生等，就是这个侵略政策的实施。其目的，在于造就服从他们的知识干部和愚弄广大的中国人民。”<sup>16</sup>

这种在革命时代特殊历史条件下产生的、主要基于反帝和动员民众需要而对传教活动的定性在建国后为学术界所继承。刘大年在1951年出版的《美国侵华史》中对文化侵略的指责与恽代英和毛泽东等人的说法是一脉相承的，他认为“资本主义开拓殖民

地，本来是以商品、枪炮、传教士这三种武器同时并进的”，近代美国在华从事的文化活动或者说文化侵略的目的是“培养一批为美国侵略忠实服务的‘人材’，使美国能在精神上支配中国，从而达到支配中国物质生活，获取高额利润的目的”，以及“从事特务活动，破坏中国人民的革命事业”。概言之，文化侵略乃是为经济和政治侵略服务。<sup>17</sup>1965年出版的一本书更是把美国人办的教会学校视为“‘洋奴’的训练所”、“对抗革命的堡垒”和“特务活动的据点”。<sup>18</sup>1980年，顾长声在立意写作《传教士与近代中国》时就是想写一部“帝国主义利用宗教侵华史”，该书实际上也是“以传教士依托和推行帝国主义侵华政策为主线”。著名历史学家陈旭麓称西方传教士“大都是从事侵略活动的伪善者”，“披着宗教外衣的帝国主义分子。这是因为：帝国主义要变中国为他们的殖民地和半殖民地，就必然要利用富有欺骗性的传教士作为侵略爪牙；这些国家的统治阶级不但需要利用宗教统治本国人民，而且还要把这种统治方式向外延伸。”<sup>19</sup>1985年出版的刘培华等人撰写的《帝国主义侵华简史》把传教活动视为“宗教侵略”，指称传教士是殖民“侵略活动的先锋”、美国等帝国主义国家“文化侵略政策的执行者”。直至1993年，《贵州社会科学》的一篇文章仍然认为“西方各国大量派传教士来中国是作为各国武装侵略掠夺中国财富的先遣队”。<sup>20</sup>

在二十年代特殊的历史背景下，政治家出于革命的需要，比较强调传教士在华活动的负面效果本无可厚非。但是政治领导人出于一时一地的政治需要做出的结论不应该直接成为学术评价的标准。对传教士从事“文化侵略”的指控可以说是建国后大陆的学术研究极端意识形态化，或者说是革命意识形态统率学术研究

的集中体现，是把政治话语直接转化为学术话语一个典型例证。

## 二、“文化侵略”说指控的合理性和局限性

应该说，“文化侵略”说从政治角度对来华传教士的种种指控并非完全是子虚乌有。它的合理性在于，近代传教运动确实与西方殖民主义扩张有着千丝万缕的联系，传教士在华活动在一定时期确实产生了有利于西方政治和经济侵略的客观效果，这表现在：一是在十九世纪西方列强多次利用教案向中国提出进一步的特权要求；二是传教士主要出于布道需要而对中国社会进行的调查为商人和政治家所利用；三是少数传教士为西方在华的政治侵略行为进行辩护；四是一些保守的传教士反对中国青年学生参与和从事民族主义运动；五是不能排除教会学校确实培养了一些所谓的“崇洋媚外”者。

但这只是传教士在华文化和教育活动的局部的、客观的后果和副产品，而非其活动的主观目标和主要后果，以此指责传教士不过是殖民主义侵略的先锋和工具是不公平的，过于简单化的，也是缺乏充分的历史依据的。

就动机和目标而言，几乎所有传教士在来华之时都不负有为本国政府或商人服务的使命，更不是殖民主义征服“阴谋”的策划者和参与者。他们来华的目的是向非基督徒传播纯正的基督教教义以及(对少数自由派传教士而言)用基督教文化改造和取代中国文化。所谓“阴谋论”的指控在思想方法上实际上是中国传统的泛政治化思维方式，是把中国社会政教关系的经验(宗教置于政治之下，受政治权力的控制和役使)强加给西方，而没有注意到西方，特别是美国政教分离的传统和传教运动兴起的特殊历史背景。

美国在殖民地时代就形成了公民自治传统。1620年第一批到达北美的清教徒签订的《五月花公约》开始了北美大陆的公民社会，并把国家权力对公民生活的干预降低到最低的程度。美国建国后，宗教自由和政教分离原则被写入宪法之中，政府不干预宗教生活，宗教团体内部实行的是高度的自治。当时，联邦政府的权力极其有限，宗教生活基本是宪法留给公民个人的自由空间。在海外传教运动兴起的十九世纪二、三十年代，美国刚刚摆脱欧洲大国的威胁，开始在北美大陆的扩张和拓殖，接踵而来的地区矛盾，特别是南北双方围绕奴隶制经济向西扩展的冲突日益激烈，海外的扩张还远远没有进入美国政治家的视野，美国在远东的活动只是一些商人的冒险活动，美国政府也根本没有制定向远东，特别是中国殖民扩张的计划，更遑论派遣传教士来华从事文化活动，配合其政治和经济侵略。

近代传教运动的兴起固然有赖于西方在东方的殖民主义和贸易活动，但传教士来华的直接背景则是美国基督教内部的福音复兴运动，即第二次“大觉醒”运动。大觉醒运动在三个方面刺激了海外传教运动的兴起：一是大觉醒运动中兴起的普遍救赎理论使异教徒获得救赎在神学上成为可能。传统加尔文派主张预定论和宿命论，认为上帝以绝对的意志对世人进行拣选，被选中的就是选民，将获得救赎，未被选中则是弃民，无法获得救赎。而选民的标志是世俗事业的成功。这种思想实际上阻断了很多人，特别是普通人通过皈依得到救赎的道路。而普救论则反对正统加尔文派教义，恢复了原始基督教的教义，认为基督是为各地的罪人而死，不是为少数被选中的人而死，所有的人都有得到救赎的可能，关键在于能否聆听到福音。这一思想大大唤起了人们的宗教热情，鼓励人们“向黑人和印第安人，向异国他乡不信基督的

人，向各地社会底层的人宣讲福音”，“结果，社会上出现了新的皈依宗教的人，兴起了一股办学和传教的新热潮”。<sup>21</sup>二是大觉醒运动中兴起的基督复临论使海外传教的迫切性突出地摆在了教会团体的面前。基督复临派的代表人物威廉·米勒宣称，耶稣将复临人间，建立理想的千年王国，信徒将获得永生，罪人将受到审判和惩罚，唯有立即皈依基督才有出路，为了迎接千禧年的到来，信徒必须在人间弘扬基督精神，引导他人信奉上帝，逐渐改造这个充满罪恶的世界，为上帝最终统治人间和最后审判做好准备。三是这一时期一些具有较大影响的传道者如查尔斯·芬尼等人创造的独特的宣道方式极大地激发了信徒的宗教热情。他不仅主张信徒通过忏悔和虔信就可以得到拯救，而且宣扬善行的重要性和教会在社会道德改造过程中的作用，他号召青年皈依者去西部、去海外，不仅传道，而且推进道德改进的事业。19世纪末兴起的美国第二次海外传教高潮也是在宗教复兴运动的刺激下兴起的，只不过更强调海外传教运动的人道主义目标，强调教会在社会改革和消除工业社会弊病方面发挥更多的作用。19世纪末的传教运动固然得到了政府和商人的大力支持，因为布道扩大了美国的影响，符合美国的国家利益，但我们不能因此就认定传教运动是政府组织和推动的，是美国侵华计划的一部分或者认定传教士来华就是为了配合其祖国的政治和经济侵略。

我们从差会给来华牧师的指令和传教士个人的回忆录中也可以清晰地看出，差会派遣传教士来华的使命是传播基督教教义，或曰福音。对一些基要派传教士而言，通过传播上帝的福音拯救教徒甚至是他们来华的唯一目标。美国公理会差会部给第一个来华的传教士裨治文的指令是：“你的首要任务，是在中国

人中间推广福音”，“终有一天，福音将在中华帝国获得胜利，它那众多的人民将归向基督，你要以此自勉，让那神圣的热情在你胸中燃烧”。<sup>23</sup>曾担任中华基督教青年会第一任总干事的巴乐满回忆说：“我为什么去中国？……因为中国生活着三亿不信仰上帝的人。啊！兄弟姐妹们，你们能想象活着不信仰上帝吗？”<sup>24</sup>对一些自由派传教士而言，除了布道而外，他们还有更大的抱负，这就是用基督教文化改造中国文化，用基督精神改造中国社会。无论基要派还是自由派都不可能把为政府服务作为他们的目标和荣誉。早期来华传教士伯驾因担任外交职务遭到了被差会开除的处分，后来也有少数传教士担任公职，但他们从担任公职的那天起，也就不再具有传教士的身份。实际上传教士有自己独立的精神追求，他们最津津乐道的是布道和传播西方的文化，而绝不是充当政府的间谍和侵华的工具。

那么又如何解释早期传教士在打开中国门户的侵略战争中所扮演的角色以及传教士为西方在华的行为辩护呢？首先应该澄清的是，持这种立场的是极少数传教士；其二，西方列强对华的侵略并非是因为传教士的鼓吹和出谋划策，而是源于其他方面的原因，传教士无论采取何种立场，对早期列强（英法）行为的影响都是无足轻重的；其三，这仅仅是个别传教士的个人行为，而非传教运动整体上对政治侵略的配合；其四，这种事件仅仅限于早期，进入二十世纪，正是传教团体率先提出拒绝条约体系的保护，对中国民族主义运动表现出同情，并批判母国的炮舰政策；其五是传教士的目的是利用列强的政治侵略打开中国的门户，获得合法传教的机会，其动机与其说是政治性的，不如说是宗教性的，其根源不在于传教士有意配合列强的政治侵略，而在于传教

士自觉不自觉地与当时的殖民主义者分享同一个时代的价值观和意识形态，即以征服“落后”地区和“文明”扩张为核心的“帝国主义精神” (imperialistic spirit) 的。<sup>24</sup>这其实是传教士自身无法超越的。

德国学者斯蒂芬·内尔通过对世界范围的传教运动的研究，就传教运动与殖民主义的关系得出如下结论：（一）在传教团体内既有谴责殖民主义为“剥削和掠夺”的正义之士，也有赞扬西方对东方的统治为白种人使命的殖民主义辩护者，但这两种人都是少数。大多数传教士的观点介于二者之间，他们与其他人一样，无法摆脱那个时代的精神，认为西方对世界的主宰虽然不尽人意，但却是无法抗拒的，也是他们无法选择的，他们愿意尽量发扬其有益的成份，而对西方主宰带来的罪恶往往视而不见。（二）几乎所有传教士都抱有为驻在国人民的福祉服务的愿望，但是“传教士也经常坚信他们能比驻在国人民自己更好地判断什么是他们的真正利益”，他们的美好愿望也被“某种施主和庇护人，有时甚至是蔑视的态度所玷污”。（三）在一些情况下，传教士把西方的领土占领和殖民统治视为拯救非基督教国家的唯一途径（如在非洲），而在另一些情况下，传教士则极力与殖民控制保持距离。确有一些传教士放弃神职而成为行政和外交官员，但在整个传教史上一直是极少数。（四）几乎所有传教士都相信，基督教和西方文化要优越于当地的宗教和文化，他们往往夸大基督教的力量，而低估非基督教国家的传统。（五）传教士和当地的基督徒往往与其周围的世界格格不入，这一方面加强了当地教会对外传教士和西方政治力量的依赖，使本土自治教会难以出现，另一方面也使教会团体往往对殖民地和半殖民地争取独立的民族主义运动

表现出冷漠和疑惧。<sup>25</sup> 他认为简单化地指控传教士就是殖民主义的先锋是一种“天真的错觉”(naive illusion)，他有“数不清的历史记录”表明“传教士进入非基督教国家遭到了(本国)政府、舆论、商人和地方权威机构的反对”。<sup>26</sup> 内尔的结论基本上是客观的，与中国的情形大体也是吻合的。

就其后果而言，传教运动所涉及的范围则相当复杂，但无论如何，所谓有利于西方政治和经济侵略并非其主要方面，更不是其全部内容。传教运动最重要的后果有三：一、就宣教层面而言，近代传教运动将基督教，特别是新教完整地传入中国，并在此基础上帮助建立了中国的本色教会，这是近代来华传教士对中国社会的独特贡献。二、传教士从事范围广泛的社会、文化与教育活动，传播了现代性的西方文化，对十九世纪中国社会产生了大体积积极的影响(这一点已为近年来学者的大量研究所证实)。三、传教运动在十九世纪下半期激起中国广泛的排外主义运动，酿成了无数大小教案和中外纠纷，一方面削弱了清政府的统治权威，另一方面通过对传教士的赔款和列强的武力介入加剧了中国的半殖民化程度。只有最后一个方面可能会产生有利于西方经济和政治侵略后果。

因此，无论是从传教士来华的动机还是从其行为的后果来看，指称传教士的活动完全是一种“文化侵略”并将革命年代提出的“文化侵略”说作为评价传教士在华活动主要的、甚至是唯一的范式都是不全面的。其症结在于从单一的政治视角审视复杂的社会文化问题，把政治宣传当作学术话语，并将局部夸大为全体，因此无法对传教运动对中国社会的多方面影响作出一个全面、客观的评价。

### 三、“文化帝国主义”论的源流和内涵<sup>27</sup>

如果说大陆盛行的“文化侵略”说主要是从政治角度声讨传教士的“罪状”，实际上并没有抓住问题的核心的话，西方学界的“文化帝国主义”论则触到了传教问题的实质，即从文化层面探讨传教运动的功过是非，不仅关注传教运动的政治影响，而且更重视分析其文化后果。

“文化帝国主义”论最初是对当代西方大国通过文化输出谋求对不发达国家的文化控制和文化霸权的一种批判。其思想起源于本世纪六十年代西方社会以法兰克福学派为代表的激进知识分子对战后西方文化的全面反思。他们认为，自二战以来，西方大国主要是美国以高技术为手段，以消费主义为特征，以大批量生产的文化工业品为载体，并通过大众传媒向世界其他地区广泛传播西方文化，其目的是为了对接受国进行文化和意识形态控制。这种控制是在殖民主义受到极大冲击的后殖民时代，西方控制第三世界的新形式。以法兰克福学派为代表的这种激进的文化批判无论在西方还是在第三世界的学术界都产生广泛的影响。<sup>28</sup> 研究经济发展问题的拉美学者提出依附理论 (Dependency Theory)，认为世界经济体系中中心 (center) 国家 (美国等西方大国) 对边缘 (periphery) 国家 (拉美等第三世界国家) 的控制和不合理的国际劳动分工是拉美国家经济滞后的根本原因，只有摆脱世界市场的束缚和对中心国家的依附地位，实现自我依赖 (self-reliance)，拉美国家才能获得发展。<sup>29</sup> 依附理论最初虽然只限于经济学和社会学的领域，但后来被一些学者引申到文化领域，提出文化和意识形态依附的概念。<sup>30</sup> 如阿尔及利亚学者弗兰茨·法农 (Frantz Fanon) 认为，西方工业化国家的文化输出破坏了发展中国家国家的文化认同，在这些国家中，无论是大众还是精英都把西方工业化

国家的生活方式、价值观念、世界观和信仰体系理想化，并毫不保留地加以接受。他们在感情上开始认为自己的文化低劣，甚至其自我形象都是由工业化国家界定和赋予的。这就是文化依附。<sup>31</sup>差不多与此同时，在六十年代学生造反和反战运动中崛起的美国新左派史学家开始了对美国外交政策的全面批判，威廉·威廉斯(William A. Williams)和加布里尔·柯尔克(Gabriel Kolko)等人提出冷战起源于美国以海外市场为目标的经济扩张，美国对外政策的本质是一种政治和经济帝国主义。不仅如此，威廉斯还提出“非正式帝国”(informal empire)概念，用以指称美国追求的不是以领土掠夺和殖民征服为目标的正式帝国，而是对其他国家进行经济和文化控制的非正式帝国。<sup>32</sup>新左派史学家对美国政治和经济帝国主义的分析为“文化帝国主义”论的提出提供了理论资源。在这些学术思潮的影响下，大体从六十年代中后期开始，无论是学术界还是公众的话语中都逐渐出现“文化帝国主义”的概念，用以说明和解释西方与不发达国家之间的文化关系以及批判美国的文化输出政策，并成为后殖民研究的主要理论之一。<sup>33</sup>

那么，究竟什么是“文化帝国主义”呢？迄今为止，学术界还没有一个公认的精确定义。就长期遭受殖民主义和帝国主义侵略的中国而言，帝国主义是一个不论学者还是公众都耳熟能详的词汇，其含义主要来自J.A. 霍布森(J. A. Hobson)和列宁对帝国主义的经典论述。六十年代兴起的文化帝国主义概念与列宁的理论颇有不同。1988年版的《丰塔纳现代思想辞典》是这样定义“文化帝国主义”：“文化帝国主义可以被认为运用经济和政治的力量，以牺牲本土文化为代价，宣扬和传播外来文化的价值观和习惯。”<sup>34</sup>另一种说法认为文化帝国主义是指“通过输出支持性的文化形式，来完成帝国主义的支配过程”。<sup>35</sup>对“文化帝国主义”的这些

定义虽然也承认西方对外文化活动对经济掠夺和政治支配的辅助作用，但更多情况下指涉的是发达国家与不发达国家之间文化上的控制与依附关系，强调的是西方国家的文化和意识形态控制以及这种控制所产生的文化后果，包括削弱东方国家的本土文化，重塑其人民的价值观和行为习惯以及改变其文化认同等等。就研究的视角和方法而言，经典的帝国主义理论更多关注帝国主义产生的经济、社会和政治的动力以及西方“帝国主义者”的侵略活动本身，而文化帝国主义理论则重视西方侵略导致的使东方国家长期贫弱和西方控制东方的“帝国主义化”(Imperialized)后果。因此，有学者认为，经典帝国主义理论是用西方人的眼睛，从外向内(from the outside in)透视输出国行为的性质和利弊得失；而文化帝国主义理论是从东方人自己的视角，从内向外(from inside out)来观照西方活动对东方的影响。<sup>36</sup>

“文化帝国主义”不是哪一个学派的理论，不同学科的学者在不同的话语背景下都在使用这一概念，用以说明以美国为首的西方强势文化的扩张性和破坏性。而“文化”这一前缀更多是等同于整个生活方式(way of life)，而非狭义上的符号系统。英国学者约翰·汤林森(John Tomlinson)认为主要有四种“文化帝国主义”话语，或者说不同学者主要在以下四种语境下谈论和使用“文化帝国主义”这一概念：一是指媒介帝国主义(media imperialism)，即西方利用媒体霸权(如电视、电影、收音机、广告等)，通过大量输出西方的文化产品，把西方的生活方式和价值观念强加给给他国；二是把“文化帝国主义”作为一种民族主义话语，指称西方大国把西方文化强加给不发达国家，从而破坏了这些国家独特的文化传统，削弱了其对本土文化的认同；三是指涉美国消费资本主义的扩张及其对全球的主宰(the expansion and sometimes global

dominance of U.S consumer capitalism)，如美国利用政治和经济优势大肆传播美国的自由和开放经济观念，美国的商业文化成为美国把不同的社会整合进统一的国际经济体系的工具，从而导致全球文化的同质化 (homogenization)；四是对现代性的批判 (critique of modernity)，意指西方把技术、科学和理性主宰的意识形态、大众文化、城市化和民族国家等现代性当作全球文化发展的方向和唯一模式强加给整个世界，现代性的强力扩张就是一种文化帝国主义。<sup>37</sup> 汤林森的分析大体上是全面的。

作为一种相当宽泛的概念，文化帝国主义话语为不同学科的学者提供了丰富的理论资源和富有说服力的分析架构。西方史学家开始用其解释和评价历史上的东西方关系，包括近代基督教在华传教运动。

大体说来，绝大多数学者抛弃了把传教士视为商业扩张和政治征服开辟道路的帝国主义先锋的思想。换言之，他们不大赞同大陆盛行的“文化侵略”论对传教士的指控。但他们仍然认为传教运动是一种“文化帝国主义”。在他们看来，传教士之成为文化帝国主义者不是因为他们对政治和经济侵略的配合，而是源于那个时代传教士无法摆脱的以征服和控制为特征的帝国文化 (imperial culture) 和帝国主义精神 (imperialistic spirit)。由此出发，学术界对传教士与“文化帝国主义”关系的指控大体有温和和激进两种观点：

温和派观点大体上把“文化帝国主义”定义为“试图把一种思想和文化强加给他国”。<sup>38</sup> 根据这一定义出发，温和派认为，虽然不存在传教运动对帝国主义政治和经济扩张正式的 (formal)、整体上、体制上 (formal, institutional) 和功能上 (functional) 的合作

与支持，但来华传教士是在西方在华政治、经济和军事力量的支持下，采用“强加” (imposition) 这种“帝国主义方式”把基督教传入中国的，因此就是一种“文化帝国主义”。<sup>39</sup>美国著名历史学家小阿瑟·施莱辛格在《传教事业与帝国主义理论》一文中提出，“文化帝国主义是一种文化对另一种文化的思想和观念进行有目的侵略，单纯的思想 and 价值跨国界的传播本身并不是帝国主义”，但是如果“这种传播伴随政治、经济和军事压力就是侵略”。<sup>40</sup>威廉·哈钦森认为所谓“强加”不仅仅是指军事手段和权力政治，“利用巨大的资源优势作支持的一般性劝导 (persuasiveness)”也应视为一种强加的方式，也就是说，传教士即使没有诉诸武力手段，而仅仅是利用西方的优势地位进行有意识、有目的的说教也是一种帝国主义行为。<sup>41</sup>

这种温和派的观点承认传教运动从整体上并不是对政治和经济扩张的配合，他们采取一种结构分析的方法 (structural framework)，认为传教运动所代表的文化帝国主义是与政治和经济帝国主义截然不同的、具有内在独立性和自主性的独立形态，也就是说传教运动在功能上是独立的 (functional autonomy)，但这种功能上的独立并不能消除传教运动的帝国主义特点，因为二者关系的本质不在于他们之间功能上的合作而在于结构上的一致，即拥有共同的或类似的意识形态和行为方式 (analogous ideologies and modes of operation)。按照这种思路，认定传教士是文化帝国主义者不取决于非要证明传教士的行为乃是为政治和经济帝国主义服务，而只要证明传教士抱有帝国主义式的信仰、价值和态度以及他们在实践中采取了“帝国主义”的方式就足够了。斯图尔特·米勒曾详细分析了传教士如何运用基督教神学论

证两次鸦片战争的合理性和神圣性，支持英法用炮舰打开中国的大门以便把中国开放给基督，以及鼓吹西方列强以武力对付反教运动。这就是典型文化帝国主义行为。<sup>42</sup> 施莱辛格一方面承认三十年代初美国平信徒调查团的结论，即基督教传教士“决不是任何政治和经济体系及利益的推动者”，<sup>43</sup> 但他同时认为传教士带着征服心理、施主的傲慢和种族偏见来布道，坚持自己“有权挑战古老的风俗和权威，谴责传统的礼仪、信条和神明，剥夺异教徒的精神传统和文化身份”，因此是一种明目张胆的“精神侵略” (spiritual aggression) 和文化帝国主义。<sup>44</sup>

如果说温和派主要是从传教士的行为方式来界定文化帝国主义的话，激进派则更关注传教运动的后果并以此来审视传教士所代表的“文化帝国主义”政策。激进派认为，传教士被认定为文化帝国主义者不仅在于他们在手段上公开利用了美国在华政治和军事力量的支持，更在于他们企图摧毁中国等东方国家的文化传统，对其进行文化和意识形态控制，并使中国等殖民地国家遭受了“最令人感到耻辱的失败”，即“文化的失败”。<sup>45</sup>

激进派的这一思想来源于依附理论并受到约翰·加尔廷 (Johan Galtung) 结构帝国主义理论 (structural theory of imperialism) 的影响。如前所述，依附理论虽然主要是关注经济领域，但也提出文化依附的思想，其“合作与依附对自治与自决” (collaboration and dependency versus autonomy and self-determination) 的分析框架被运用到文化领域。根据这一理论，中心国家 (西方大国) 为了谋求对边缘国家 (第三世界国家) 的控制，往往力图在边缘国家培养一个当地的精英集团 (the indigenous elite)，这些精英集团往往是中心国家的合作者和代理人，他们追

求和进行的不是自主的现代化，而是使新殖民主义和不发达国家的依附状态长久化。在文化方面，“处于依附地位的精英们热衷于接受一种资本主义文化，一种资本主义意识形态，以代替本民族的文化，并试图实现对维护和加强国际资本主义体系至关重要的文化同质化 (cultural homogenization)。……在这个过程中 (边缘国家) 人民扮演了一个被动的角色：他们的整个生活都是对外来生活方式的模仿，而不是自主选择的结果。”<sup>46</sup> 依附理论的这一思想成为“文化帝国主义”批判的主要依据。加尔廷的结构帝国主义理论认为，帝国主义主要不是政治和军事征服，而是一种“权力关系”，其实质是“中心”国家 (Center nations) 对“边缘”国家 (Periphery nations) 的控制和结构上的不平等关系。二者关系的“巨大不平等”构成一种“结构暴力” (structural violence)，因此是“帝国主义的” (imperialistic)。他把帝国主义分为完全平行的五种类型，即经济、政治、军事、信息和文化帝国主义 (communication and cultural imperialism)。在他看来，中心和边缘之间的这种帝国主义式的文化关系模式非常类似于经济帝国主义模式：“中心地区总是提供教师，定义哪些是值得传授的内容 (从基督教的福音到技术的福音)，而边缘国家总是提供学生”。他认为在文化关系上也存在一个类似于经济关系的掠夺和剥削的过程，即中心地区到边缘国家收集考古发现、行为模式、信仰、态度等材料 (相当于商品原料)，然后拿到本国的大学 (相当于工厂) 去加工，经过对材料的整理和分析，建构出理论模式，然后以杂志、书籍 (相当于工业制成品) 的形式输往边缘国家来消费。这就是文化上的掠夺和剥削，也就是一种文化帝国主义。<sup>47</sup>

这种激进的“文化帝国主义”理论对传教运动的批判包括四个

方面：(一) 作为那个时代“帝国主义文化”的接受者，无论是主张只传福音的基要派，还是自由派传教士都寻求对中国进行某种形式的宗教文化控制，制造文化上的依附关系，同时也都依赖西方在华政治和经济力量的支持；(二) 传教士从事文化和教育活动的目的就是培养有助于这种宗教和文化控制的当地代理人和合作者；(三) 传教士与信徒及代理人之间的关系结构类似于政治和经济帝国主义的不平等关系和结构暴力。(四) 传教士通过文化输出和生活示范使中国人接受了西方的(消费)生活方式和价值观念，破坏了中国独特的文化传统并改变了对本民族文化的认同。根据这种激进观点，传教士在落后国家所从事的教育和文化活动都是文化颠覆，连传播西医，鼓励中国妇女放足和伊斯兰妇女揭下面纱都被视为消灭文化独创性(originality)和解构本土文化。<sup>48</sup>

学者保罗·哈里斯通过对鸦片战争前后美国传教士在华活动研究认为：裨治文主办《中国丛报》(Chinese Repository)的目的就是向西方人传达中国在文化和宗教上的落后，需要美国人去拯救；益智会(Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China)则是要向中国人宣传西方制度和文化的优越性；而马礼逊教育会和马礼逊学校的建立则不过是要培养使中国西方化和与西方合作的代理人。虽然美部会(最早派遣传教士来华的差会)高层如鲁弗斯·安德森(Rufus Anderson)等人试图减少对在华教会团体的控制和中国教牧人员对差会的依赖，建立中国自己的自治教会，但这仅仅是理论上的构想，实际结果是不仅没有，反而加强了在思想上对中国教牧人员的“拥护”和控制。其情形正如英国在东非的殖民统治一样，表面上“宣称愿意训练当地的管理者，建立自治政府，但在实际上坚持这些当地的初学者还没有做好实行自治的

准备”。<sup>49</sup> 因此，哈里斯认为，美部会在华的传教工作是结构帝国主义理论所界定的“文化帝国主义”的典型：首先，美部会从事了大量旨在向中国人宣传西方文明优越的世俗文化计划，这些计划“对更大范围的帝国主义事业具有直接的功能上的益处，并因此孕育了传教士与商人的合作关系”；其次美部会后来转向培养受差会控制的传道合作者，尽管这一新政策“对大的帝国主义事业缺少功能上的价值，但至少在一个重要方面甚至更具帝国主义色彩，即那些处于传教士影响下的中国人实际上被置于对西方保护更大的结构性依赖的关系之中”。<sup>50</sup> 另一位研究来华女传教士的学者詹姆斯·亨特则发现，在华传教士通过建造西式的家庭，享用西方的饮食，雇佣中国的仆人，简言之，在中国继续过西方人的生活，不仅把基督教与西方的富庶和舒适联系起来，从而宣扬了西方的生活方式，而且在教会团体中制造了种族等级思想，不知不觉地塑造了西方的优越和主宰地位。<sup>51</sup>

以上就是西方激进知识分子对传教士从事“文化帝国主义”种种指控的源流和基本内容。

#### 四、“文化帝国主义”论指控的合理性与局限性

作为后殖民研究的主要话语之一，“文化帝国主义”理论透过政治奴役和经济掠夺的表层，从更广阔、更深层的视角，探讨西方对东方思想控制和文化征服，因而大大扩展了经典帝国主义理论对西方的批判。就近代传教运动的研究而言，与“文化侵略”说出于革命需要而对传教士进行的带有强烈意识形态色彩的情感讨伐相比，“文化帝国主义”范式更多是以学术的态度，从广义的文化视角评估传教运动对中国本土社会和中西方关系的影响，更接近传教活动的本质和历史的真实。“文化帝国主义”范式的成功之

处在于：（一）它不是专注于传教士是否有主观上的故意和在政策上是否与帝国主义政治和经济力量相配合，而把视角转向形成和影响传教士政策和行为的文化背景和时代精神，把“帝国文化”和“帝国主义精神”的概念引入传教史研究，并认为这是联结传教运动与帝国主义的纽带，从而避免了对传教士泛泛的和简单化的指责，因此更具说服力。上述温和派观点对传教士的指责无疑是符合历史事实的。在十九世纪，传教士在华传教的合法性是通过战争这一武力强迫方式获得的，并且是在西方政治、军事力量的保护下才得以维持的。传教士的种族和文化优越感，对中国文化的偏见、其强烈的控制和征服欲望都是受那个时代“帝国主义精神”影响的明证。对此教会团体内部也有清晰的体认。<sup>52</sup>（二）这一范式以后殖民时代的东西方关系的性质反观殖民主义时代的传教运动，看到了西方在经济霸权和政治控制之外对文化霸权的追求，同时在战后激昂的民族主义浪潮影响下指出了基督教传教运动可能带来的一大危险，即中国本土文化认同的削弱和文化上对西方的依附，从而在西方“传统与现代”模式之后为传教史和近代中西文化关系史的研究提供了新的视角和更广阔的视野。

但是，“文化帝国主义”论并非是评价近代传教运动的最佳范式，它存在诸多不足之处。

其一，它夸大了传教运动对中国文化传统的破坏和文化认同的攻击。近代来华传教士根据其神学思想和传教政策大体可分为两派，即基要派 (fundamentalists) 和自由派 (liberals)。基要派传教士虽然对中国文化和风俗习惯采取不妥协的态度，但他们的活动仅限于布道和拯救个人的灵魂，对改造文化不感兴趣。而自由派传教士大体承认中国文化的价值，其文化活动的目的是用基督

教文化改造中国文化，以孔子加耶稣作为未来中国文化的模式，而并不主张完全抛弃中国文化传统。而且面对基督教的传入和西方文化的挑战，中国的士绅阶层也试图强化民众对中国本土文化的认同，以抵御基督教的影响。各地反教运动既有维护士绅利益和排外主义成份，也有捍卫本土文化的成份。至于19世纪末新知识分子阶层中兴起的现代民族主义思想更是把复兴民族文化、构建民族身份、建立现代民族国家作为最高诉求。更重要的是，在正经历由前现代向现代转变的近代中国，中国文化中很多不适应现代社会的部分本来就是要摧毁的。不能认为传教士鼓励女子放足是摧毁中国传统，反对一夫多妻制是破坏中国文化的独特性以及瓦解宗法制度是削弱中国的文化认同，因为这些虽然是中国独特的传统，但决不是应该保留的传统。

其二，“文化帝国主义”范式把中国知识分子看作是传教士宣道的完全被动的接受者，忽视了中国知识精英对西方文化的自主选择能力。现代解释学认为，文化的传播过程也是对文本的解读过程，即解读者与文本之间的交互作用。解读者自身并不是一张白纸，而有自身的文化传统，解读的过程是文本作者的解释学视界和解读者的解释学视界之间的视界融合。同一个文本在不同的解读者看来有不同的意义，因此解读者接受的往往不是文本的全部意义，甚至不是文本的本来意义。同时解读者也不是被动的接受者，而是有目的、有选择的接受者，在接受者的选择下，传播者的本来目的往往很难达到。在近代传教运动中，中国知识分子不是被动的接受传教士宗教和文化说教，而是有着自主的选择。实际上，中国知识分子接纳了有利于中国文化新生和自立自强的文化观念，如西方文化中的科学精神，自由、平等和民主的理念

以及民族主义思想，而拒绝了有可能造成中国文化依附地位的成分。美国学者保罗·柯恩就曾注意到这样的现象，对近代中国知识精英来说，“在接受西方知识的同时拒绝西方的宗教不但证明是可行的，而且前者甚至可以变成用来反对后者的武器。”<sup>53</sup>实际上，正是西方输入的主权思想促使中国知识精英发起收回文化和教育主权运动以及提出本色教会的建立和自治。前述马礼逊学校培养的容闳等人并没有成为美国控制中国的“合作者”，相反为中国的富强和自强而奔走的民族主义者。正如有学者尖锐批评的那样，“文化帝国主义”范式的提出者采用极其简单化的主动—被动、控制者—受害者的二元模式 (active-passive dominator-victim dualism)，把第三世界的文化看作是脆弱的、无助的和被动的，实际上与其批评的对象分享了同样的帝国主义式语言和帝国主义立场。<sup>54</sup>

“文化帝国主义”论的第三个局限性在于没有看到传教士所输入的现代性对近代中国的意义。“文化帝国主义”范式虽然在一些方面超越了带有强烈西方中心论色彩的“传统与现代”范式，但完全否定传教士所输入文化对近代中国的积极意义无疑也是不公正的，也有违于历史的真实。传教士对女权的倡导，对宗法社会的抨击，对禁烟(鸦片)运动的贡献以及他们个人的牺牲精神一度使其成为近代中国具有“革命性影响”的力量。<sup>55</sup>他们把教会在西方社会经常从事的活动，如建立学校、出版书籍和主办报刊移植到中国，利用教育和传媒推动了晚清中国现代化运动特别是思想文化的变革，一些传教士直接或间接卷入了中国各项改革运动，甚至参与了某些具体的改革方案的筹划、制订和实施。实际上，只有这些现代性的输入才能使中国从根本上摆脱对帝国主义的依

附，实现自主和自立。毫无疑问，在急需现代性文化的近代（前现代）中国与开始反思现代性的后现代的西方，现代性和西方的文化输出具有着截然不同的意义。把后现代语境下分析后殖民时期东西方文化关系的模式应用于近代中国无疑需要慎重的选择和严格的区分。

简言之，“文化帝国主义”范式的症结在于简单地把主要分析后现代和后殖民时期文化关系的模式直接应用于殖民主义时期的中西文化关系关系；忽视了传教运动在现代性传播过程中的作用；低估了第三世界（中国）文化精英自主选择、抵制文化控制以及维护自身文化认同的能力。

## 结语

近代基督教在华传教运动是异常复杂的历史现象，这种复杂性在于传教士活动的广泛性、其社会关系的多重性和影响的多面性。任何建立囊括一切的思想框架的努力都是徒劳的。无论是中国大陆的“文化侵略”说还是西方的“文化帝国主义”论都只具有部分合理性，只能解释在华传教运动的某个侧面和某些后果。对传教士在华活动的研究必须根据所研究的特定对象和不同的方面建立不同的理论框架。比如，探讨传教士与近代中国改革运动的关系可以采用现代化分析模式，研究教案和反教问题则可以引入民族主义理论，至于考察传教士与中国政府的关系则可以借用权力政治分析的框架。就本文分析的“文化侵略”说和“文化帝国主义”论而言，如果不是把它们作为可以打开传教士在华活动全部历史的总钥匙，而是把它们看成是各种各样具体的历史环境中发生作用的几种力量之一，则两种模式都具有一定的解释能力。因此，正确评价近代传教士在华活动的合理途径只能是根据不同的

研究对象，建构不同的研究范式，毕竟历史事实本身是至高无上的，而理论和模式不过是历史学家的“假设”而已。

## 注

- 1 自80年代中后期以来，大陆学者对近代来华传教士的研究大体经历了从“文化侵略”范式到“现代化”范式的转变。现代化范式反对文化侵略范式单纯从政治角度诠释传教士活动的意义，也不大关注传教士的布道活动及其宣教功能，而主要从宗教与社与的关系的视角，借用现代化理论分析近代来华传教士在中国从传统到现代社会演变过程中扮演的角色，侧重考察传教士的社会文化与教育活动，于传教士对近代中国社会的贡献多有肯定。文化侵略范式的主要代表著作是顾长声的《传教士与近代中国》（上海人民出版社1981年版）；现代化范式的主要代表著作是王立新的《美国传教士与晚清中国现代化》（天津人民出版社1997年版）。
- 2 作者的这一观点受到香港学者梁家麟的启发。参见梁家麟：“西化对传统文化：传教士与‘文化侵略’问题”，林治平编：《基督教与中国现代化国际学术讨论会论文集》，台北：宇宙光传播中心出版社1994年版，第708—709页。
- 3 中国国民党上海特别市党务指导委员会宣传部编：《不平等条约研究集》，上海《民国日报》社1929年版，第44页。
- 4 “反对帝国主义的文化侵略”，《恽代英文集》，北京：人民出版社1984年版，下卷，第823页。
- 5 “反对帝国主义的文化侵略”，《恽代英文集》，下卷，第824页。
- 6 “耶稣、孔子与革命青年”，《恽代英文集》，下卷，第820页。
- 7 “帝国主义侵略中国之各种方式”，《瞿秋白文集》，政治理论编，第2卷，人民出版社1988年版，第80页。
- 8 王之春：《国朝柔远记》，光雅书局光绪八年版，卷13，第13—14页。
- 9 张贵永、吕实强编：《教务教案档》，第2辑，台北1975年版，第5808页。

- 10 郭嵩焘：《养知书屋文集》，卷十一，“与曾中丞书”，光绪年刊本。
- 11 葛士睿：《皇朝经世文续编》，卷116，第9页，李东沅洋务快要，1898年上海书局石印本。
- 12 薛福成：《庸文集》，卷二，上李伯相论西人传教页。
- 13 张钦士编：《国内近十年来之宗教思潮》，北京燕京华文学校1927年出版，第377—378页。
- 14 张钦士编：《国内近十年来之宗教思潮》，第396页。
- 15 如戴季陶认为教会学校所代表的文化侵略的目的就是把中国人“养成奴隶”，到1924年已经进行了快100年。陈独秀也有类似的看法，他甚至认为留美学生“几乎无一人不反对革命运动”，没有一个中国人去美国留学才是中国之福。参见陈独秀：“外国的文化侵略与国民革命”（1924年7月9日）、“留美学生”（1924年8月6日，《陈独秀文章选编》，中册，三联书店1984年版，第533、556页。
- 16 《毛泽东选集》，第2卷，人民出版社1991年版，第629—630页。
- 17 刘大年：《美国侵华史》，人民出版社1951年版，第84、89页。
- 18 《美帝国主义侵华罪行录》，中国青年出版社1965年版，第56—63页。
- 19 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社1991年版，序言，第1—2页。
- 20 欧多恒：“论西方基督教教士在中国传教的目的和方法”，《贵州社会科学》，1993年第4期。
- 21 Nelson M. Blake, *A History of American Life and Thought* (McGraw-Hill Book Company, 1972), p.219.
- 22 Eliza Bridgman, ed., *The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman* (New York, 1864), pp.20-27.
- 23 Fletcher Sims Brockman, *I Discover the Orient* (New York, 1935), p. 12.
- 24 关于“帝国主义精神”的概念，参见Stephen Neill, *Colonialism and Christian Mission* (New York, 1966), pp.416-417; Helen Gallaway, *Gender, Culture and Empire: European Women in Colonial Nigeria* (Chicago, 1987), p.4.
- 25 Neill, *Colonialism and Christian Mission*, pp.412-417.
- 26 Neill, *Colonialism and Christian Mission*, pp.13-14.
- 27 在美国有关近代基督教在华传教史的研究中，占主导地位的分析框架

是费正清的“传统与现代”(tradition and modernity)模式。该模式以西方传教士在华活动为中心,主要关注传教运动对中国社会文化的影响和中国社会对传教运动的反应,过于强调传教士在中国社会从传统到现代过程中的“促变”作用。保罗·柯恩(Paul A. Cohen)为《剑桥中国晚清史》撰写的“1900年以前的基督教传教运动及其影响”一章可谓这一模式的代表。近年来,在柯恩倡导的“中国中心观”(China-centered approach)的影响下,在华传教史研究出现了“范式转移”,开始强调以中国为中心,从重视传教士的影响变为探讨传教运动与中国社会文化之间的相互影响,从主要关注西方传教士转向关注中国基督徒和中国基督教本身的演变,从过去较单一的社会文化取向发展为更广阔的多维视野,从较宏观的描述性研究转向具体事件和具体人物的微观分析。代表作是丹尼尔·贝斯(Daniel H. Bays)的《基督教在中国:从18世纪到今天》(*Christianity in China: From the eighteenth Century to the Present*, Stanford University press, 1996)。

- 28 早在二十年代,欧洲的一些知识分子,如英国作家劳伦斯(D. H. Lawrence)等人就担心美国以消费主义为特征的大众文化对欧洲高雅文化(Kultur)的威胁,只是这种担心还不具“理论”色彩。四十年代末至五十年代初,西方一些左派知识分子开始了对发达工业社会技术至上的资本主义文化的系统批判,其中以赫伯特·马尔库赛为代表的法兰克福学派的批判影响最大。从六十年代开始,对资本主义文化本身的批判逐渐延伸到西方,特别是美国与其他国家的文化关系,并深刻地影响到美国对外政策的研究。参见:D. H. Lawrence, *Studies in Classic American Literature* (New York, 1923), pp.9-21; Jessica C. E. Gienow-Hecht, "Shame on US? Academics, Cultural Transfer, and the Cold War-A Critical Review", *Diplomatic History*, vol. 24, No. 3 (Summer, 2000), p.470-471.
- 29 Magnus Blomstrom and Bjorn Hettne, *Development Theory in Transition: The Dependency Debate and Beyond-Third World Perspectives* (London, 1984), p.76.
- 30 Evelina Dagnino, "Cultural and Ideology Dependence: Building a Theoretical Framework", Krishna Kumar, ed., *Transnational Enterprises: Their Impact on Third World Societies and Cultures* (Boulder, Colo., 1980), pp.297-322.

- 31 Kumar, ed., *Transnational Enterprises: Their Impact on Third World Societies and Cultures*, p.34.
- 32 William A. Williams, *The Tragedy of American Diplomacy* (Cleveland, 1959), p.47.
- 33 "Cultural imperialism" 一词最早出现在何处已很难考证，六十年代以前肯定已有人使用该词，但作为一种论说和学术理论，一般认为是六十年代才出现的。1977年版的《哈泼现代思想辞典》开始收录该词。参见：Jessica C. E. Gienow-Hecht, "Shame on US? Academics, Cultural Transfer, and the Cold War-A Critical Review", *Diplomatic History*, vol. 24, No. 3 (Summer, 2000), p.472; Alan Bullock and Olive Stallybrass, ed., *The Harper Dictionary of Modern Thought* (New York, 1977), p. 303; Claude-Jean Bertrand, "American Cultural Imperialism-A Myth?", *American Studies International*, vol. 25, No.1 (April 1987) .
- 34 Alan Bullock and Olive Stallybrass, ed., *The Fontana Dictionary of Modern Thought* (London, 1988), p.414.
- 35 Martin. Baker, *Comics: Ideology, Power and the Critics* (Manchester University Press,1989), p.292.
- 36 Arthur Schlesinger, Jr., "Missionary Enterprise and Theories of Imperialism", John K. Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America* (Harvard University Press, 1974), p.364.
- 37 参见(英)汤林森：《文化帝国主义》，冯建三译，上海人民出版社1999年版，第1章；Jessica C. E. Gienow-Hecht, "Shame on US? Academics, Cultural Transfer, and the Cold War-A Critical Review", *Diplomatic History*, vol. 24, No. 3 (Summer, 2000), pp.473-477.
- 38 William R. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Mission* (Chicago, 1987), p.204.
- 39 Paul W. Harris, "Cultural Imperialism and American Protestant Missionaries: Collaboration and Dependency in Mid-Nineteenth-Century China", *Pacific Historical Review*, vol. 60, No. 3 (1991), p.312.
- 40 Arthur Schlesinger, Jr., "Missionary Enterprise and Theories of Imperialism", Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, pp.363-364.
- 41 Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and*

- Foreign Mission*, p.204.
- 42 Stuart C. Miller, "Ends and Means: Missionary Justification of Force in Nineteenth Century China", Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, pp.249-282.
- 43 *Commission of Appraisal, Rethinking Missions: A Layman's Inquiry after One Hundred Years* (New York, 1932), p.11.
- 44 Arthur Schlesinger, Jr., "Missionary Enterprise and Theories of Imperialism", Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, pp.360-361.
- 45 Jean-Francois Revel, *Without Marx and Jesus* (Garden City, Doubleday, 1971), p.139; Arthur Schlesinger, Jr., "Missionary Enterprise and Theories of Imperialism", Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, pp.365-366.
- 46 Evelina Dagnino, "Cultural and Ideological Dependence: Building a Theoretical Framework", Kumar, ed., *Transnational Enterprises: Their Impact on Third World Societies and Cultures*, p.299.
- 47 Johan Galtung, "A Structural Theory of Imperialism", *Journal of Peace Research*, vol. 8 (1971), pp.81-93.
- 48 Frantz Fanon, *A Dying Colonialism* (New York, Grove Press, 1967), pp.39-49.
- 49 Paul W. Harris, "Cultural Imperialism and American Protestant Missionaries: Collaboration and Dependency in Mid-Nineteenth-Century China", *Pacific Historical Review*, vol. 60, No. 3 (1991), pp.320-326; T. O.Beidelman, *Colonial Evangelism: A Socio-Historical Study of an East Africa Mission at the Grassroots* (Bloomington, Ind., 1982), pp.213-214.
- 50 Paul W. Harris, "Cultural Imperialism and American Protestant Missionaries: Collaboration and Dependency in Mid-Nineteenth-Century China", *Pacific Historical Review*, vol. 60, No. 3 (1991), pp.337-338.
- 51 Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China* (New Haven, Conn., 1984), pp.128-168.
- 52 三十年代来华调查传教运动的美国平信徒调查团即承认传教士分享了那个时期的帝国主义文化，带着一种征服和控制的心理来华传教，有

时表现出“控制和把自己的意志强加给他人的冲动、‘掠夺的禀性’ (predatory temper) 和权力意志 (will to power)” 。 *Commission of Appraisal, Rethinking Missions: A Layman's Inquiry after One Hundred Years*, pp.9-10.

- 53 费正清主编：《剑桥中国晚清史》，中国社会科学院历史研究所译，中国社会科学出版社1985年版，上卷，第617页。
- 54 Jessica C. E. Gienow-Hecht, "Shame on US? Academics, Cultural Transfer, and the Cold War-A Critical Review", *Diplomatic History*, vol. 24, No. 3 (Summer, 2000) , pp.481,487.
- 55 Arthur Schlesinger, Jr., "Missionary Enterprise and Theories of Imperialism", Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, p.372.

## 西方来华传教士与中国文学的近代化

王 飙 / 中国社会科学院文学研究所

这是一个似乎被各方面的学者忽略了课题。神学和宗教学者考察十九世纪基督教在华传教史，关注的是传教士为传播福音、扩大教会所作出的艰难的努力，而改变中国的文学毕竟不是传教士们来华的目的。思想史、文化史家更重视的是随着基督教一起被带入中国的科学知识和西方思想。至于在中国文学史，包括专门的近代文学史著作中<sup>1</sup>，“传教士”这个名词几乎是不出现的。的确，当文学史家仅仅以批评家的眼光集注于文学文本时，传教士很容易落在其视野之外。然而文学史不应该只是作家与文本的集合。如果把文学看作一定文化背景中的产物同时又是一种文化的创造，那么宗教和宗教文化的影响就是题中之义。尤其是在近代，中国文化开始了从传统形态向现代形态的艰难转型，近代文学研究更需要探索在这文化转型中文学的演变历程，以及推动这一演变的各种因素。因此，十九世纪西方来华传教士在文化转型中的作用及其对文学的影响，应当引起我们的关注。

从十九世纪中叶中国闭关自守的、与文明世界隔绝的状态被打破之后，传统文化与西方外来文化的碰撞、冲突和融合，就成为近代文化史的基本特征和发展线索。在中国新文化形成之前，中西文化的冲突，主要不是地域性、民族性的差异，而具有时代性的区别，本质上，是已经衰朽的中国古代的或封建性的文化，与先进的世界近代的或资本主义的文化的区别。因此，这一历史阶段中西文化关系的基本趋势，是中国人有选择地引进世界

近代文化以对传统文化进行批判性改造，并通过创造性转化以重建新的民族文化。“西学东渐”是这一系列引进和转化的前提和开端，而最先开拓“西学东渐”事业的，正是来华传教士。

## 一、来华传教士的角色转换与西学东渐

在十九世纪中外关系中，西方来华传教士担当了具有双重身份的角色：既是圣经福音的布道者，又是西学东渐的先驱者。不过其角色身份的重心，有一个转换过程。

通过传播知识以建立信誉、扩大影响，从而利于进一步传教，这种“知识传教”模式，在明清之际天主教传教士最早来华时就已初步形成。利玛窦、艾儒略、南怀仁等著称于中国文化史，恐怕主要还不是因为他们在中国奠定了建立教会、发展教徒的基础，而是他们给古老的中国带来了新的（在当时）西方天文学、历算学、地理学和数学等等。因此，1840年法国耶稣会重新向中国派出传教士时，总会长“的最初计划，是想要在中国重操耶稣会的事业，即科学和传教同时进行”<sup>2</sup>。而在此之前，从十九世纪初开始，基督教（新教）传教士马礼逊、米怜、麦都思、裨治文、雅裨理、郭实腊等，已经开始把传教事业推进到一个新阶段。他们不仅在海禁未开的困难情况下，从南洋马六甲、新加坡、巴达维亚等地向华人传教并开始渗入澳门、广州，而且在其前辈的基础上发展、开创了“知识传教”的新模式，即把传教和出版书刊、创办学校、开设医院等结合起来。<sup>3</sup> 1813年左右，马礼逊就提出“设立华人宣教总部”、专人负责“中文、马来文及英文之印刷业务”、“出版中文月刊”、“创办免费中文学校”等设想，<sup>4</sup> 随后他和米怜等创办了第一种中文期刊《察世俗每月统纪传》（1815），建立了第一个中文印刷机构马六甲印刷所（1817），开办了第一所中文

学校英华书院(1818)，翻译出版了第一部中文全译本《圣经》(名《神天圣书》，1823)，编印了第一部中英文对照辞典《华英字典》(1815-1823)。《察世俗每月统纪传》曾宣明：

至本报宗旨，首在灌输智识，阐扬宗教，砥砺道德，而国家大事之足以唤醒吾人之迷惘，激发吾人之志气者，亦兼收而并蓄也焉。本报虽以阐发基督教义为唯一急务，然其他各端，亦未敢视为缓图而掉以轻心。智识科学之于宗教，本相辅而行，足以促进人类之道德，又安可忽视之哉？中国人民之智力，受政治之束缚，而呻吟憔悴无以自拔者，相沿迄今，二千余载，一旦唤起其潜伏之本能，而使之发扬蹈厉，夫岂易事？唯有抉择适当之方法，奋其全力，竭其热忱，始终不懈，庶几能挽回于万一耳。作始虽简，将毕必巨，若干人创之于前，则后之学者，责无旁贷矣。是故不揣陋，而率尔为之，非冒昧也，不过树之风声，为后人之先驱云尔。<sup>5</sup>

这段话，可以说概括了此后几代传教士的“抉择”。作出这一“抉择”同时包含着另一层考虑，即针对当时中国人“天朝中心主义”的盲目自大心理：“要让中国人了解我们的工艺、科学和原则，从而清除他们那种高傲和排外观念……让中国人确信，他们需要向我们学习很多的东西。”<sup>6</sup>因此，近代早期来华传教士的确开宗教与知识科学“相辅而行”的先声。他们不仅出版了许多宣传基督教义的普及读物，向西方介绍中国的语言、文化、历史、现状，而且编译了一些“能启迪中国人智力”、“并把西方的技艺和科学传授给他们”<sup>7</sup>的书籍。

四十年代前后传教士以向中国人介绍世界地理、历史和各

国概况为主，很快就产生了效果，突出体现在魏源的《海国图志》。《海国图志》是当时在中国乃至东方都具有划时代意义的世界史地著作，冲破并抨击了“徒知侈张中华，未睹环瀛之大”<sup>8</sup>的腐见陋识。1852年出版的百卷本《海国图志》<sup>9</sup>征引了编撰者所能见到的古今中外关于世界自然地理和人文地理的著作。若仅就征引书目的种数看，中国的著述是外国人的5倍（所引中国正史及专著近百种，外国人著作及报刊约20种），似乎是引用中国人的著述多；但是实际摘录引用的文字数量，外国人著述却占了80%。外国人著述中，明末清初传教士著作的文字仅占20%，80%的资料来自十九世纪前期传教士的著译。摘引最多的是葡萄牙人玛吉士的《地理备考》，其次就是马礼逊的《外国史略》、郭实腊《万国地理全图集》、韦理哲《地球图说》、高理文（即裨治文）《美里哥（按：即美国）志略》、郭实腊《贸易通志》和《每月统纪传》（即《东西洋考每月统纪传》）。所引录的书中最最新的是美国传教士培瑞（麦嘉缔）的《平安通书》，1850年才开始出版，每年一册，就被魏源辑入。上述著述的作者除玛吉士生平未详外，其他均系来华传教士。梁启超在《中国近三百年学术史》中推崇《海国图志》说：“中国士大夫之稍有地理知识，实自此始”，“其论实支配百年来之人心”。而现在我们也可以说，魏源之稍有地理知识，实自传教士始。同时期另一部重要的世界史地著作徐继畲的《瀛环志略》，其资料重要来源之一也是传教士雅裨理。正是通过他们，中国人打开了了望世界的窗口。

五十年代以后，部分传教士，尤其是新教传教士，如理雅各、伯驾、合信、雒魏林、伟列亚力、艾约瑟、慕维廉等，在中国境内继续推进宗教和知识科学“相辅而行”的方式。他们创办了

墨海书馆(上海)、华花圣经书房(宁波)等出版机构,以及《遐迩贯珍》、《六合丛谈》等杂志,编译或与中国人合译西书。此期西学传播内容中,数学、物理学、天文学、医学等自然科学增加,《续几何原本》、《代数学》、《重学》(物理学)、《天文略论》、《全体新论》(解剖学)、《博物新编》、《植物学》等一批影响较大的科学译著先后出版。同时还开办了一批教会学校,如法国天主教耶稣会创办的上海徐汇公学、美国长老会创办的山东登州文会馆等。

但是,在十九世纪前中叶,出版、教育,还是作为传教的辅助手段。即使在新教传教士中,重视传播西学的也不是很多,大多数传教士仍“以阐发基督教义为第一急务”。由于中国的门户是逐渐打开的,传教的限制也逐渐才稍宽缓,因此传教士们的主要精力放在扩大传教范围、建立教区、布道传经、发展教民。出版的西书中绝大多数还是宗教类宣传品。1843-1860年间香港、广州、福州、厦门、宁波、上海6个城市出版的434种西书中,宗教类329种,占75.8%,若加上与宗教宣传密切相关的道德劝戒类书籍16种,共占79.5%。其余20.5%非宗教类出版物中,年鉴、杂志、教科书等综合性书刊38种,占总数的8.7%;医学、数学、物理学、天文学、博物学等自然科学著作34种,占7.8%;各国史地、经济、政治类著译仅12种,只占2.8%;语言类5种,占1.2%。<sup>10</sup>可以看出,此期传教士传播的“西学”,知识科学所占比例还不大,而且主要是自然科学。

然而,到十九世纪后期,尤其是七十年代以后,情况有了较大的改变。早期传教士来华时,并没有特定侧重的传教对象,但因为固守儒学传统的官员和文人中受到较大抵制甚至排斥,

所以教民大都是下层贫民，其中确也不乏想倚恃教会势力的无业游民，教案的发生往往与此有关。随着对中国社会的了解逐渐加深和一连串教案的教训，传教士们对“抉择适当之方法”有了新的考虑。一个显著的特点，就是逐渐有意识地把士大夫确定为教育和影响的重点对象。而为了与这类对象的特点和心理相适应，传教士一方面努力使教义与儒学互通互释，另一方面也扩大出版物中非宗教类的比重，特别是关于社会政治、经济、法律方面的著述。

1877年在上海举行的基督教在华传教士第一次大会上，美国浸礼会牧师狄考文提出：“科学”可以“作为宗教的盟友”，希望传教士在教育方面负起更大的责任。<sup>11</sup> 这次大会后成立了一个“学校和教科书委员会”，中文名“益智书会”。后来又成立“同文书会”。韦廉臣起草的《同文书会发起书》中有一段话，清楚地表明了他们的目标：

很早以来中国人最大的特征就是重视学问以及他们对之所树立的荣誉。他们的英雄不是武士，甚至不是政治家，而是学者。……士大夫们充斥在帝国各地并且受到尊敬，事实上他们是这个帝国的真正灵魂，并实际地统治着中国。这就很明显，如果我们要影响整个中国，就必须从他们着手；只有当我们愈是博得士大夫的尊敬，我们在中国的事业才愈能顺利地进行。

他强调：“凡欲影响这个帝国的人必定要利用出版物”，“只有等到我们把中国人的思想开放起来，我们才能对中国的开放感到满意。”<sup>12</sup>

为了扩大教会在士大夫文人中的影响，他们对教义阐释和

传教方式作了一些调整。来华之初不少传教士生硬地按西方的方式布道，并且要求中国的教民完全接受，往往引起不满甚至对抗。<sup>13</sup>士大夫们尤其反感的是“中国所守孔孟之道，往往为所诋毁。听其宣讲者，必至强者怒于言，弱者怒于色”<sup>14</sup>。后期传教士对儒家思想有了更多地了解，同时也出于“博得士大夫的尊敬”的考虑，注意寻求基督教义和儒家学说的契合点。他们或者引经据典，论证中国古圣本来与西方人信奉同一个上帝：“上古之世，中国圣人咸识上帝之荣耀。《诗》、《书》所载，如‘昭事上帝’、‘明昭上帝’及‘荡荡上帝’等，不能枚举。后之学者，数典而忘祖，或以太极当之，又或信道家者流以玉皇为上帝，则又荒谬之甚矣。是书所云，正尧舜禹汤文武周孔所之上帝……与别本所称天主、天父、真神者，同均此独一无二之大主宰也。”<sup>15</sup>或者宣传“耶稣心合孔孟者也”，中国重“五伦五常，吾教与儒教同重矣”；“儒教君子三诚，与吾教上帝十诚，旨有相同者”，并“引《圣经》以证之”。<sup>16</sup>在此基础上再分辨基督教与儒、释、道诸家的区别和比它们高明之处，或对儒学提出一些不很激烈的批评。

与此同时，传教士在出版方向上也作了调整，适应逐渐开始觉醒的中国人渴望了解世界和获得富国、强国知识的心态，加大了“格致之学”和关于西方社会制度、政治沿革类书籍文章的比重。晚清所谓“声、光、化、电之学”，大多在这一时期传入。曾担任江南制造局翻译馆主要译员，后又任益智书会总编辑的英国传教士傅兰雅说：

中国多年积习，必赖译书等法始渐生新。今在十八省中所有新法新事已见流通，且显沛然莫御之势。要之，西国所有有益中国之学，中国必欲得之，盖华人已有饮泉

思渴之心焉。……考中国古来之人性，与格致不侔，若欲变通全国人性，其事甚难。如近来考取人才，乃以经史词章为要，而格致等学置若罔闻。若今西人能详慎译书而传格致于中国，亦必能目睹华人得其大益。<sup>17</sup>

傅兰雅在江南制造局翻译馆译书77种，在华35年共翻译西书129种<sup>18</sup>，涉及数学、物理学、化学、地质学等基础科学，以及机器制造、探矿冶金、土壤种植、医疗西药等应用科技和军队建制、布阵操练、炮术火药等军事科技；在华后期还翻译了法学、经济学等社会科学书籍，对近代西学在中国的传播作出了巨大贡献。艾约瑟主持编译的《西学启蒙》十五种<sup>19</sup>，也成为晚清知识界和青年学子重要的读物。林乐知创办的《教会新报》(1868)，初期以宗教和教务为主，后来世俗信息和科学知识的内容逐渐增加。<sup>20</sup> 1874年改名《万国公报》后，扉页上都标明：“本刊是为推广与泰西各国有关的地理、历史、文明、政治、宗教、艺术、工业以及一般进步知识的期刊。”这个办刊宗旨，对传播西学，显然比前引《察世俗每月统纪传序》更为重视，更为明确。《万国公报》1889年后成为广学会的机关报。由同文书会改名的广学会，更成为晚清西学传播的重要机构和出版中心。据台湾学者王树槐统计分析，1887年到1911年广学会所出版的461种书刊中，纯宗教类的占29.93%，含有宗教意味而兼其它内容的占18.44%，两项合计也只占48.37%；而非宗教类的书籍和期刊文章的比例则上升到51.63%。<sup>21</sup>

还有一点要指出：同六、七十年代江南制造局翻译馆侧重自然科学相比，到八、九十年代，广学会更多注意介绍西方社会、政治、经济、法律方面的知识，而且不但编译西方原著，还

针对清朝现况，撰写了不少比较中西文化和制度、批评中国社会弊病、提出改革建言的文章著述。熊月之曾列出1900年以前广学会所出西书中影响较大的56种书。<sup>22</sup> 这批书中，宗教类共19种（如《圣经释义》、《宗教故事》以及比论基督教与儒教的《圣人说》、《辨忠篇》等），占34%；介绍世界各国历史、欧洲社会沿革和政治经济制度的13种（如李提摩太《泰西新史揽要》、哲美森《英国颁行公司定例》），进行中西比较以“警醒中国之人”<sup>23</sup>的8种（如花之安《自西徂东》、林乐知《中西教化论衡》），提出改革建议的10种（如李提摩太《新政策》、林乐知《文学兴国策》等），三类合计31种，占55.4%；加上自然科学类6种，非宗教类著述共占66%。广学会成员中最著名的是李提摩太和林乐知。上述56种广学会所出西书要目中，李提摩太编撰的就有25种，林乐知编撰的有15种。

这样一种转折，很快产生了反响，改变了传教士在知识阶层，特别是一些已经开始接受新思想的官员和文人心目中的形象。担任过中国第一位驻欧使臣的郭嵩焘与傅兰雅交谈后，曾抒发这样一段感慨：

教师（教士）传教而与国事相应，亦使狃獐顽犷之习，一变而为富庶。中国章句之儒，相习为虚骄无实之言，醉梦狂呼，顽然自圣。宋明两朝之终于衰弱，泯然以灭，诸儒议论之力为多。呜呼！中国之所以不能自振，岂不由是哉？教师化异己而使之同，中国士大夫议论则拒求同于己者而使之异，其本原已自殊绝，宜其足以病国也。<sup>24</sup>

曾经使士大夫“怒于言”“怒于色”的传教士，现在却成为一种榜样，用来与士大夫对照，批评“中国章句之儒”，这不能不说是一

个很大的变化。近代变法改良思想先驱郑观应，七十年代写过一篇《传教》，修改后收入五卷本《盛世危言》。<sup>25</sup>此文主要针对教案而发，虽也略说及“尝见敦品之教士，其心能克己爱人，颇近我儒家者流”，但着重批评传教士“纵民为奸恶，倚教势以祸人”。而到九十年代初，他在修订增补后的十四卷本《盛世危言》中，就对此文作了较大修改，着重批评“莠民以入教为护符”，而对“教士”，则指出中国人当“辨其种类”，并以夹注形式特意加了一段：

近有久于中国者，不忍坐视其困，多将中外利病著书救世，如林乐知、李提摩太、傅兰雅、艾约瑟、花之安等辈是也。<sup>26</sup>

在一批先进的中国文人心目中，理雅各、伟烈亚力、艾约瑟、傅兰雅、花之安、林乐知、李提摩太等等，不只是传教士，而是“西儒”——西方的学者。这种角色转换，正说明了传教士在西学东渐中的地位。

1890年，狄考文曾经提出：“作为儒家思想支柱的是受过高等教育的士大夫阶层，如果我们要对儒家的地位取而代之，我们就要训练好自己的人，用基督教和科学教育他们，使他们胜过中国的旧式士大夫，从而能取得旧式士大夫所占的统治地位。”<sup>27</sup>传教士在士大夫中培养出了多少“自己的人”，暂置勿论。当时渴求西学的士人，未必是、甚至大多数没有成为教徒。但是，传教士传播的西学——包括“基督教和科学”——确实“训练”出了一批“胜过中国的旧式士大夫”的新派。维新运动时期的代表人物，如康有为、梁启超、谭嗣同、唐才常等，对于西学的最初知识，主要得自传教士；甚至他们的改革思想，也有相当部分受到传教士

的启发。1897年梁启超在《时务报》发表《读西学书法》，其中开列的西学书目，大部分是传教士的著译。如他举出：“通论中国时局之书，最先者林乐知之《东方时局略论》、《中西关系略论》；近李提摩太之《时事新论》、《西铎》、《新政策》。西史之属，其专史有《大英国志》、《俄史辑译》、《米利坚志》、《联邦志略》等；通史有《万国史记》、《万国通鉴》等；《泰西新史揽要》述近百年以来欧美各国变法自强之迹，西史中最佳之书也。”正如梁启超后来在《亡友夏穗卿先生》中所回忆的：“我们当时认为，中国自汉以后学问全要不得的，外来的学问都是好的……却是不懂外国话，不能读外国书，只好拿教会的几部译书当宝贝。”

“只好拿教会的几部译书当宝贝”的情况一直延续到十九世纪末。严复所译赫胥黎《天演论》的问世，标志传播西学的主体开始由传教士变为留学生，传播的内容也由外国人按照他们的设想输入变为中国人按照自己的需要选择。西学东渐进入一个新的阶段。二十世纪初，大批留学生出国，日本成为西学东渐的中转站，翻译事业迅速发展，传播内容也由宗教、自然科学和关于西方社会的一般知识，扩展到大量输入西方社会政治学说、经济学说、法学、哲学和文学艺术。这时，传教士才回到以传扬基督教为主的本来身份。

因此，可以说，近代西方文化传入中国、近代中外文化交流的极其重要的第一章，即十九世纪这一章，主要是来华传教士书写的。

## 二、传教士文化对近代文学家社会理想和人格精神的影响

传教士的著、译，包括了宗教和非宗教的内容。在有些著述中，这两部分内容彼此揉合、渗透。如韦廉臣的《格物探源》，

这部在晚清颇有影响的著作，把基督教教义、尤其是上帝创世说与近代自然科学联系起来。其第二卷每章标题均冠以“上帝”二字：“上帝必有”、“上帝唯一”、“上帝至大”、“上帝全能”等等，各章的内容却是广泛介绍天文学、地质学、动物学、植物学等知识，说明宇宙结构和万物的完备、统一、广大，以此论证上帝是唯一的创造者和一切的主宰。亦即此书基本内容是“格物”即自然科学，而将其“源”归结为上帝。但另一方面，它又不再单纯循照《圣经》中上帝创世“六日工程”等教义，而是采用近代科学的学理来解说。例如述地球形成，根据的是当时的地质学：“太初地球本一火球耳，类如熔金尊冶，后球面凝冷成壳，壳即为石，壳上有水，后乃迸裂，再凝而为石，其时水加多，如此者屡矣，乃所以成世界。”<sup>28</sup> 论万物构造，用化学元素（“元质”）、分子（“微渺”）理论说明。还有些著述则把西学知识、中国文化、基督教义揉合在一起。以花之安的《自西徂东》为例，此书分“仁、义、礼、智、信”五集，显然是按儒家所谓“五常”来结构全书；但每集的内容都是介绍西方的社会体制、价值标准、人际关系、文化教育、社会组织等等，批评当时中国的一些社会弊病，介绍了民主制度和平等观念，其实是按西方的社会原则来改造“五常”的内涵。并在论述中强调西方社会制度、社会关系的精神根源和基本准则是基督教信仰和基督教伦理观。比如谈到“万国公法”（国际法）时，他说“西国古昔有数国各行其法”，“自有耶稣之教，视万国犹如一家”，“方能协众国之心”<sup>29</sup>。当然，就大多数教会机构出版物而言，宗教类和非宗教类还是可以区分的。不过，它们都出自传教士。因此，传教士传播的西学，区别于单纯的宗教文化，也区别于单纯的科学（自然科学和人文科学）文化，可以称之为特定意义的“传教士文化”。

“传教士文化”这个名词也许并不常见。但可以肯定，这决非杜撰的概念，甚至可能并非中国独有，而是一种世界性的文化现象。随着十六世纪以后欧洲(西欧)的商船、军队、移民向各大洲扩展，传教士的足迹也遍布世界。而他们面对的是具有不同宗教信仰、文化渊源、生活习俗、社会制度，甚至文明开化程度都很不一样的民族、人群。因此，他们在传教布道的同时，必然(而且大量历史资料证明他们确实曾经)努力传播西方的、在当时比较先进的文化、知识；并且在批评和试图消除与基督教不相容的宗教、文化的影响的同时，还尽可能去了解这些当地文化，在传教时利用其中可以与基督教相容的成分，以便于当地人接受。由此形成传教士文化的两个重要特点：复合性(或曰广泛性)和当地化(不同于后来当地教会形成以后的“本土化”)。一些学者可能认为这种复合性是基督教文化本来的特点。这个看法不一定确切。诚然，欧洲中世纪基督教鼎盛时期，科学、教育、艺术等都笼罩在教会之下，很多科学研究和教育工作是由修道士在做，并且成为近代科学的渊源之一。传教士文化的特点与这一传统有关。但是进入近代以后，科学、教育等已经分化出来，取得了独立地位。而传教士对这种分化是清楚的。可以举出一个典型的例子。1877年益智书会决定编写教科书时，曾经把宗教与科学两者结合作为编写方针之一。总编辑傅兰雅对这一点表示异议，主张宣讲教义和传播科学的书分开编写。他的态度如此坚决，以至当他的主张未获通过时，一度提出辞职。后经挽留，才同意负责非宗教类的教科书。其实主张科学与宗教内容结合的传教士，也清楚它们是“两者”，而不再认为科学附属于教会。所以广学会宣布：“我会就是宗教和科学这两者的代表，用我们的出版物来向中国人宣扬，两者互不排斥，而是相辅相成的。”<sup>30</sup> 换言之，传教士

是在科学与宗教已经分离的时代，主动承担起“代表”“这两者”的使命。他们不仅是教会的使者，也是近代文化的使者，并且成为基督教文明、西方文化与世界其它文明交流的开拓者。

深入讨论传教士文化，不是本文、甚至可能不是一篇论文所能承担的。我们只是要指出，传教士文化的“复合性”和“当地化”特点，为中国知识阶层接受西学提供了多样选择和自主重构的可能性。正是通过这种选择和重构，中国文化吸纳了新的成分，一些士大夫也逐步向近代型知识分子转化，其中包括文学家（中国近代文学家很多也是思想家和政治活动家）。他们把《旧约》、《新约》和科学技术、社会知识一起作为“西方圣人”之学来领受，并力求与“东方圣人”融通，寻找其间的“心同此理”。西学不仅改变了一批文学家的知识结构和文化视野，并且进而影响了他们的社会理想和人格精神。当这些影响在他们的诗文创作中表现出来，便使他们的作品蕴含了与古代文学不同的文化内涵。长期以来，由于对“传教士文化”的特殊性认识不足，因而一方面在考察传教士时主要侧重于传教而较少注意他们的文化影响，另一方面在考察中国思想家、文学家时又较少注意他们可能而且确实从这种复合型的传教士文化中择取了什么，于是近代中西文化交汇的最初痕迹，显得相当模糊。

如果按照思想演变的程度（而不是年龄、辈分）来考察，十九世纪的近代文学家大体可分三代。<sup>31</sup> 第一代如龚自珍、魏源，开始了从传统艰难地步入近代的思想历程。第二代如王韬、郭嵩焘、薛福成，还可以包括黄遵宪，他们或追随传教士，或作为外交官，到过西欧、北美、东亚、南洋，成为最早走出国门、走向世界的中国文学家。第三代即康有为、梁启超、谭嗣同等。这

三代作家中，很多人是通过传教士文化而接受了西学的影响。我们以几位代表性人物为例略加说明。

龚自珍在1841年就去世，他在对封建社会的批判性反思中萌发了一些最初的近代意识，但还没有接触到近代西学。魏源则不同。从魏源十九世纪四十年代以前的著述来看，他的经世之学比龚自珍切实，而在批判封建专制和传统思想、呼唤未来大变革方面却还不及龚自珍深刻。但是鸦片战争后，魏源的思想表现出更明显的近代性。他提出“师夷长技以制夷”的主张，已包含了此后百余年中国近代史的两大大主题：学习西方近代文明和抗拒西方殖民侵略；同时也标志中国人第一次承认：可以而且需要以“夷”为“师”。过去很多论者认为魏源呼吁师法的“长技”只是外国的武器、军事技术，恐怕是尚未细检《海国图志》的缘故。诚然，在当时中英交战的形势下，他首先强调战舰、火器、练兵之法，但同时很明确地指出：“人但知船炮为西夷之长技，而不知西夷之所长不徒船炮也。”<sup>32</sup>他从传教士的世界史地著作中已经初步了解西方社会制度的大概，而这些粗浅的知识已足以引起他朦胧的向往：

呜呼，弥利坚国非有雄材梟杰之王也，涣散二十七部落，涣散数十万黔首，愤于无道之虎狼英吉利，同仇一倡，不约成城，坚壁清野，绝其饷道，遂走强敌，尽复故疆，可不谓武乎？创开北墨利加者佛兰西，而英夷横攘之，愤逐英夷者弥利坚，而佛兰西助之，故弥与佛世比而仇英夷，英夷遂不敢报复，远交近攻，可不谓智乎？二十七部首分东、西两路，而公举一大酋总摄之，匪惟不世及，且不四载即受代，一变古今官家之局，而

人心翕然，可不谓公乎？议事听讼，选官举贤，皆自下始，众可可之，众否否之，众好好之，众恶恶之，三占从二，舍独徇同，即在下预议之人，亦先由公举，可不谓周乎？中国以茶叶、大黄岁数百万，济外夷之命，英夷乃以鸦片岁数千万，竭中国之脂，惟弥利坚邻南州，金矿充溢，故以货易货外，尚岁运金银百数十万以裨中国之弊，可不为富乎？富且强，不横凌小国，不桀骜中国，且遇义愤，请效驰驱，可不谓谊乎？顾不悉敌势，不可以行军；不悉夷情，不可以筹远。<sup>33</sup>

这可能是中国历史上第一篇“美国（弥利坚）赞”，也是第一篇以“武”、“智”、“公”、“周”、“富”、“谊”六字称颂一个“夷”国的文章。对此，恐怕不能只用由于美国当时未参与鸦片战争因而抱有好感来解释。他赞扬的是美国独立战争，尤其是“一变古今官家之局”的美国总统制和民主制真正体现了“天下为公”（“公”）和普遍民主（“周”）。他在《海国图志·后叙》中再次突出称赞美国的合众国制和总统制：“至墨利加北洲之以部落代君长，其章程可垂奕世而无弊。”不难看出其中透露了对“君长”、“世及”即君主制、世袭制的怀疑和不满。而魏源的这些知识主要来源于高理文（裨治文）的《美里哥合省国志略》。他所谓“师夷”也有一个榜样，这就是他从郭实腊《万国地理全图集》和马礼逊《外国史略》中了解的俄国彼得大帝的事迹：“西史言俄罗斯之比达王，聪明奇杰，因国中技艺不如西洋，微行游于他国船厂、火器局，学习工艺，反国传授，所造器械，反甲西洋，由是其兴勃然，遂为欧罗巴洲最雄大国。故知国以人兴，功无幸成，惟厉精淬志，能足国而足兵。”因此他希望中国也能“因其所长而用之，即因其所长而制之。风气日开，智慧日出，方见东海之民，犹西海之民。”<sup>34</sup>

从来中国士大夫心目中的理想社会，是史籍也语焉不详的“三代之治”；人生楷模和希望所在则是圣人、明君。当魏源把一个社会制度不同的西方国家、一位改革旧制的外国君主和向来被视为“蕞尔小夷”的“西海之民”，奉为师法榜样的时候，或许自己也没有意识到，他其实已揭开了思想史崭新的一页。而这样的文字，在中国古代文学中也从未见过。

对于天主教和传教士宣传的教理，魏源基本上仍持拒斥态度，迭加驳难。这是可以理解的。已有论者指出了这一点。但是，人们似乎没有注意到，在这个问题上，魏源也并不是十分自信的。他怀疑“教之冰炭益甚，岂辩生于末学，而本师宗旨，或不尽然欤？”而且觉察到儒学的局限：“周孔语言文字，西不逾流沙，北不暨北海，南不尽南海，广谷大川，风气异宜，天不能生一人而教治之。”因此他在更深层次上思考，提出或者说留下了问题：“或复谓，东海西海，圣各出而心理同，则又何说焉？”<sup>35</sup>

魏源提出的问题，王韬作了回答。

在近代文学家中，王韬的经历很特殊，很少有人象他那样与传教士关系密切和长久。从20岁(1848年)离开家乡江苏甫里开始，他就和传教士结下不解之缘。先在教会创办的上海墨海书馆，帮助麦都思、艾约瑟、伟烈亚力、慕维廉等把西书翻译成中文，前后14年。期间还曾和艾约瑟等一起访问过太平天国的天京(南京)。由于上书太平军将领被清廷通缉后，又是麦都思之子麦华陀(英国驻上海领事)帮助他逃往香港。在香港协助英华书院院长理雅各把中国儒家经典翻译成英文(所以他后来有一个号为“欧西经师”，此号典型地反映了中学与西学交织于一身)。1867年又应理雅各之邀赴欧，游历英、法三年。1870年回港后才建立起他

自己的事业。恐怕没有人会认为，王韬同传教士相处20多年对于他成为“近代改良思想先驱”没有关系。问题在于，这种关系似乎还没有得到确切的说明。

关于王韬的“变法自强”思想和一套“富国、强兵、治中、驭外”即经济、军事、政治、外交改革方案，已有相当多的评论。同时已有资料证明王韬曾经受洗成为教徒<sup>36</sup>，但不是一个虔诚的信徒，有时甚至指斥天主教<sup>37</sup>。因此有人认为“王韬对基督教的‘认同’就只能是物质层次的勉勉强强的‘屈从’，而‘屈从’必然带来精神世界的人格分裂”，甚至说“王韬是一个典型的两面人”<sup>38</sup>。在我看来却恰恰相反，王韬并不是陷于“人格分裂”，而是在寻求统一。他或许不赞成《圣经》的某些教义，也不满“天主、耶稣二教居然以孔子为不足法，圣教为不足尊”<sup>39</sup>，却以他自己的方式去领会基督教的精神本质，把这种精神本质与西方的科技、制度统一起来，而且力图把这种精神与儒学统一起来。他认为中外不同宗教、文化之间存在着统一性，彼此之所以会“情伪相感，利害相攻，强并弱，众暴寡，不知凡几，而莫能有以一之”，是因为“不知一之者理而已矣”<sup>40</sup>。这个“一之者”亦即统一性所在，就是“道”。

在中国古代思想体系中，“道”是一个最高的范畴。历代思想家都把“原道”即探讨“道”的本质最为首要命题。“道”被解释成宇宙的本原和运行规则，也是宗法礼制和人伦关系的准则，而最终大抵归结到论证三纲五常合乎天理。王韬《弢园文录外编》的第一篇也是《原道》，但他对“道”作了新的解释：“天下之道，一而已矣，夫岂有二哉！道者，人人所以立命，人外无道，道外无人。”<sup>41</sup>这个观点可以追溯到1868年他在伦敦与牛津大学学生的

谈话：

孔子之道，人道也。有人斯有道。人类一日不灭，则其道一日不变。泰西人士论道必溯源于天，然传之者，必归本于人，非先尽乎人事，亦不能求天降幅，是则仍系乎人而已……前圣不云乎：东方有圣人焉，此心同，此理同也；西方有圣人焉，此心同，此理同也。请以一言决之曰：其道大同。<sup>42</sup>

可以看出，魏源曾经疑是而不能确定的“东海西海圣各出而心理同”，在这里已经得到肯定。王韬所谓“人道”当然还不等于“人道主义”，但它和传统的“道”已明显不同。他另有一篇《原人》，用“天地生人男女并重”的观点抨击“天尊地卑，故夫为妻纲”，而且暗中讥讽了“乾纲独断者一人而已”。<sup>43</sup> 这种平等的“人道”观显然并不真是孔子的，应该来源于“西方圣人”（“上帝面前人人平等”）。“道”不再是“天地定位，乾尊坤卑”的等级制理论，而是指人类生存发展（“立命”）的、共同的必经之路。在《原道》中他对这一“大同之道”就说得更清楚：

天下之道，其始也由同而异，其终也由异而同……我中国以政统教，盖皇古之帝王皆圣人而在天子之位，贵有常尊，天下习而安之。自西南洋而外，无不以教相雄长。泰西诸国皆以教统政，盖獠犷之气倦而思有所归，高识之士以义理服之，遂足以绥靖多方，而群类赖以生长，功德所及，势亦归焉。泰西立国之始，所以皆有一教以统之者也。……近日欧洲诸国日臻强盛，智慧之士造火轮舟车，以通同洲异洲诸国，东西半球足迹几无不遍，穷岛异民几无不至，合一之机将兆于此。夫民既由

分而合，则道亦将由异而同。形而上者曰道，形而下者曰器，道不能即通，则先假器以通之，火轮舟车皆所以载道而行者也。东方有圣人焉，此心同此理同也；西方有圣人焉，此心同此理同也。盖人心之所向，即天理之所示，必有人焉，融会贯通而使之同。故泰西诸国今日所挟以凌侮我中国者，皆后世圣人有所作，所取以混同万国之法物也。此其理，中庸之圣人早已烛照而券操之……此之谓大同。

他认为西方各国能够生长强盛，是基督教的“功德”；“火轮舟车”只是西方之“道”的载体；而既然“道”“一而已矣”，那么中国与西方也将“由异而同”，这是“天理之所示”。由此不难推论出中国应该学习西方的结论。实际上这就是他变法自强主张的理论基础。正是在这一基础上，他提出：“数百年之后，道必大同。盖天既合地球之南朔东西而归于一，亦必化天下诸教之异同而归于一源。我中国既尽用泰西之所长，以至取士授官，亦不必泥于成法，盖至此时不得不变古以从今者，势也。”<sup>44</sup>而“变古从今”的方向很明确：“至今日欲办天下事，必自欧洲始，以欧洲诸大国为富强之纲领，制作之枢纽。舍此，无以师其长而成一变之道。”<sup>45</sup>

作为一个从传统中走出的士大夫，王韬不可能完全抛弃对儒学的信仰而完全接受基督教义，但他显然不仅接受了“物质层次”的“器”，而且按照他的理解接受了“西方圣人”的“道”。处在当时的环境中，他必须仍然标举“孔子之道”，但实际上已在“东圣西圣心同此理”的幌子下对“大同之道”作了新的阐释或曰改造。这是对传教士文化的选择，也是对中国文化的重构。这种选

择和重构，到康有为、梁启超这一代，就更加自觉，这就是他们的“新学”。

晚清所谓“新学”，有两种意义。一种就是指西学。另一种是中国人所构建的，即康、梁的变法理论和大同理想。康有为说他的思想理论体系，是“合经学之奥言，探儒佛之微旨，参中西之新理，穷天人之赜变，搜合诸教，剖析古今，考察后来”<sup>46</sup>而构成的。谭嗣同谈到他的《仁学》时说，“凡为仁学者”，“于西学当通《新约》及算学、格致、社会学之书”，同时要通今文经学派重视的《易》、《春秋公羊传》，以及古代文化典籍和佛学。<sup>47</sup>梁启超说：“我们当时认为，中国自汉以后的学问全要不得的，外来的学问都是好的。既然汉以后要不得，所以专读各经的正文和周秦诸子；既然外国学问都是好的，却是不懂外国话，不能读外国书，只好拿几部教会的译书当宝贝，再加上些我们主观的理想……我们所标榜的“新学”，就是这三种原素混合构成。”<sup>48</sup>三个人的话正好互相印证。可以看出，这所谓“新学”，是从解救中国面临的严重危机和改造中国的“主观理想”出发，把“中西之新理”参合混揉，自融自通，为变法维新创建理论根据。其中“中学”并非主流正统儒学，而是原来非主流的经世之学、今文经学、佛学等等。而“西学”则包括些圣经教典、自然科学和社会知识，主要来自“教会的几部译书”。梁启超后来说，“当时在祖国无一哲理、政法之书可读”<sup>49</sup>，他们只能从传教士文化中汲取西学营养。

不过传教士传播的西学已经经过他们的筛选和改制。首先，他们从科学技术类西书中领悟哲理，用来构筑新的世界观。康有为谈到他思想体系形成过程时说，从二十二岁（1879）开始接

触西学，“大购西书以归讲求”，继而“购《万国公报》，大攻西学书，声、光、化、电、重学及各国史志……新识深思，妙悟精理，俯读仰思，日新大进”。于是“所悟日深，因显微镜之万数千倍，视虱如轮，见蚊如象，而悟大小齐同之理；因电气光线一秒数十万里，而悟久速齐同之理。知至大之外，尚有大者；至小之内，尚包小者。剖一而无尽，吹万而不同，根元气之混仑，推太平之世”。<sup>50</sup> 他从“显微镜”、“电气”之类中“悟”出了“齐同”之“理”，成为他大同思想的哲学基础，而我们可以从《博物新编》、《格致汇编》、《光学》等书中找到康有为的知识来源<sup>51</sup>。梁启超的《变法通议》是维新运动时期震撼一时的文章，也是新体政论散文的代表作。其《自序》辟首就说“法何以必变？凡在天地之间者莫不变：昼夜变而成日，寒暑变而成岁；大地肇起，流质炎炎，热融冰迁，累变而成地球；海草螺蛤，大木大鸟。飞鱼飞翼，袋鼠脊兽，彼生此灭，更代迭变，而成世界；紫血红血，流注体内，呼炭吸养，刻刻相续，一日千变，而成生人……故夫变者，古今之公理也。”<sup>52</sup> 《地学稽古论》、《格物探源》、《全体新论》等书阐释的地质学、古生物学、人体解剖学知识<sup>53</sup>，被他用来论证一种变易进化的发展观，作为变法的哲学依据。傅兰雅翻译的《治心免病法》<sup>54</sup>是一部以基督教信仰为基础的精神心理疗法著作，而谭嗣同从傅兰雅处获见此书，竟“读之不觉奇喜，以为今之乱为开辟未有，则乱后之治亦必为开辟未有，可于此书卜之”，甚至说西人“其政事如此之明且理，人心风俗如此之齐一，其中亦必有故焉……得《治心免病法》一书，始窥见其本原”。<sup>55</sup> 他从这部书中获得的物理学的“以太”和心理学的“心力”两个概念，成为他构建《仁学》理论的核心范畴。这些在今天看来似乎令人奇怪，却是中西文化交汇初期的特殊现象。在西方哲学尚未传入的情况下，

他们只能从各类新的科学中领悟新的哲理。而传教士文化的复合性恰好提供了这种可能性。

同样，传教士关于西方社会历史的著译，也为他们寻找和设计改良中国的方案提供了选择和借鉴的范本。当时西方政治社会学说还未系统输入，这些还没有走出国国门的中国人，是从外国史学著作中了解“议院”、“立宪”、“民权”、“政有三权”等体制的。考察一下维新时期康有为历次《上皇帝书》及所呈《波兰分灭记》、《法国革命记》、《德国变政考》、《英国变政考》等，其主要资料乃至某些观点都来源于《万国公报》、《泰西新史揽要》等书刊。这种影响之深可以从以下这一点看出：甚至维新派主张的某些局限也和这些著译的思想倾向一致。例如李提摩太把马恩西（Robert Mackenzie，今译罗伯特·麦肯齐）的《十九世纪史》译成《泰西新史揽要》时，部分改变了马恩西的观点，把法国大革命说成“欧洲乱之所由萌”，而后各国吸取法国教训，实行宪政，所以法国又是欧洲“治之所由基”<sup>56</sup>。于是康有为在《进呈〈法国革命记〉序》就以此警告光绪皇帝必须决心实行变法：“普大地杀戮变乱之惨，未有若近世革命之祸酷者矣！皆自法肇之也”；而“近世万国行立宪之政，盖皆由法国革命而来”，此“深可畏也”，“亦可鉴也”。

而圣经教典，则对他们产生过特殊的重要影响。他们没有接受基督教的信仰体系，却从基督教义中领会到一种人类社会原则，这就是“博爱”、“平等”，并且象王韬等一样，力图把“西方圣人”和“东方圣人”之“心”融通起来。最有代表性的是谭嗣同。他曾“遍访天主、耶稣之教士与教书，伏读明辨”<sup>57</sup>。对于“原罪”等教理，他并不同意，<sup>58</sup>但对教义有独特的理解。他说：“其在

耶教，明标其旨曰：‘视敌如友。’故民主者，天国之义也。”<sup>59</sup> 并把这个“天国之义”纳入了他的《仁学》：

遍法界、虚空界、众生界，有至大、至精微……而充满之一物焉……名之曰“以太”。其显于用也，孔谓之“仁”，谓之“元”，谓之“性”；墨谓之“兼爱”；佛谓之“性海”，谓之“慈悲”；耶谓之“灵魂”，谓之“爱人如己”、“视敌如友”；格致家谓之“爱力”、“吸力”；咸是物也。<sup>60</sup>

这里有“东方圣人”孔子、墨子，原来的“西方圣人”佛和新的“西方圣人”耶稣、格致（科学）家（“宗教和科学”--传教士文化！）。他按照自己的理解，从各家学说中选择所需要的思想，“融会而贯通之”，构建（准确地说：重新构建了）“仁”这一基本范畴，由此出发阐述“黜古学，改今制，癸君统，倡民主，变不平等为平等”<sup>61</sup>的理论。

基督教“爱人如己”的精神甚至渗入了他的人格理想。他有一首《金陵听说法》诗，句云：

一任血田卖人子，独从性海救灵魂。纲伦惨以喀私德，法会盛于巴力门。……<sup>62</sup>

后一联抨击中国的纲常名教比印度的种姓等级制（“喀私德”，种姓制译音）还要惨酷，表达了对议会民主制（“巴力门”，“议院”的译音）的神往。而前一联中的“血田”指耶稣被出卖后受难的刑场“各各他”，“人子”就是耶稣。这句诗透露了他内心隐藏着的一种志向或者决心：愿以耶稣的献身精神去拯救人（“性海”，佛教语，指人间）的灵魂。此诗作于1896年。两年后，他就

身践其言，以“我自横刀向天笑”的气概，就义刑场，用他的血唤醒了—个民族。

十九世纪的思想家、文学家们，都曾经受过深厚的传统文化教育而开始走出传统，他们在走出传统过程中首先接触到和所能接触到的“新”的文化，在当时就是(也只有)传教士文化。只有了解这一特定的文化背景，我们才能理解他们，才能理解他们作品中独特的文化内涵。

### 三、“知识传教”模式和文学传播方式、形态体制变革的起步

传教士著、译中关于西方文学的内容不多。就现有材料所知，较早介绍西方文学的是《东西洋考每月统纪传》，该刊丁酉(1837)正月号所载《诗》一文中，特别介绍了荷马的史诗，称西国“诸诗之魁，为希腊国和马之诗词”<sup>63</sup>。此后，在伟烈亚力等创办的上海第一份近代性综合刊物《六合丛谈》上，曾刊载艾约瑟撰写的《希腊为西国文学之祖》、《希腊诗人略说》、《罗马诗人略说》、《和马传》等文，介绍了荷马史诗《以利亚》(今译《伊利亚特》)和《阿陀塞亚》(今译《奥德赛》)、希腊几大悲剧家和亚里士多芬的喜剧等。其中还对中西诗歌作了比较，说“唐杜甫作诗关系国事谓之诗史，西国则真有诗史也”；荷马诗史“皆每句十字，无均(按：通“韵”字)，以字音短长相间为步，五步成句，犹中国之论平仄也”，已经涉及“音步”等西方诗歌韵律。<sup>64</sup>但是他们推崇的只是西方古典文学，而未论及文艺复兴以来的西方近代文学；这些简略的介绍也很难对文学创作产生实际的影响。近代第一部中译西洋小说也是传教士所译，这就是十七世纪英国约翰·班扬著、美国传教士宾威廉翻译的《天路历程》，1853年在厦门出版。这部通过寓意形象宣扬基督教义的小说后来几次重版，在教民信

徒中流传颇广，却也几乎没有引起中国文学家、小说家的注意。影响较大的只有李提摩太的《百年一觉》，下文将论及。总的看来，传播西方文学似乎从来没有列入传教士们的计划。这也许和教会人士对世俗文学（即使是本国世俗文学）的看法有关，也许因为他们认为这既不是传教也不是当时中国社会所急需。然而因此，西方文学作品和文学思潮的传入比自然科学等晚了半个多世纪，这多少令今人生出一丝历史的遗憾。

但是，传教士却曾对中国文学形态的变革起过重大的作用，这种作用发生在他们自己也可能没有意识到的方面。它和十九世纪传教士采取的“知识传教”模式紧密相关。在这种模式中，书刊等出版物成为仅次于宣讲布道的传教手段，也被视为影响士大夫阶层的主要途径。由此，他们引进了对中国文学变革乃至社会发展都具有重大意义的新事物——新的、近代的信息、文化传播方式，即近代印刷、出版技术和报纸、刊物等新型文化载体。

率先将近代印刷技术用于中文书刊出版的也是传教士。据伟烈亚力《基督教在华传教士回忆录》记载，1828年麦都思在巴达维亚印刷所首先将石印技术用于中文印刷。1833年后石印技术传入广州。1838年在广州创刊的《各国消息》（理雅各等编辑）就是采用石印的。此后石印书刊与铅印书刊并存了半个多世纪。1815-1823年在澳门出版马礼逊编的《华英字典》时，为印刷字典中的汉字，就开始用雕版方法试造汉字铅活字。三十年代前后英国传教士戴尔在新加坡用木模浇铸方法逐步创制了一套铅字字模，美国长老会1844年在澳门创办的英华书房（后迁宁波，改名华花圣经书房），就使用这套字模并加以改进，铅印出版了不少书籍。1860年华花圣经书房迁至上海，改名美华书馆，主持者传教士姜

别利发明了电镀中文字模，“在制造华文铅活字上可说是一次革命”<sup>65</sup>，并创用元宝式字架。七十年代后，多数报纸已采用铅字印刷。报纸、刊物，也是传教士首先引入中国的。继《察世俗每月统纪传》之后，1833年德国传教士郭实腊（或译名“郭士立”等）在广州出版《东西洋考每月统纪传》，为中国境内第一份中文报刊。值得注意的是这份报刊已开始刊登中国文人写作的诗文。如该刊癸巳（1833）十二月号上刊载的《兰敦（按：即伦敦）十咏》，可以说是近代最早的中国人所写海外诗，比后来出使外国的斌椿和黄遵宪的海外诗早了三、四十年。<sup>66</sup>七十年代以前出版的中文报刊，大部分是传教士创办的，如《遐迩贯珍》（1853，香港）、《六合丛谈》（1857，上海）、《中外新报》（1858，宁波）、《中外杂志》（1862，上海）、《教会新报》（1868，上海）等。非传教士（外国商人）办的大多是外文报刊，中文的只有《上海新报》等少数几家。这些中文报刊也都经常刊登中国人的诗、文、笔记。

教会出版机构和教会报刊，为中国民族印刷出版业和新闻事业的诞生准备了第一批人才。王韬就是其中之一。他在墨海书馆时就接触了传教士办的报刊业务，在香港还兼任《近事编录》编辑，游欧期间又进一步了解了西方造纸、印刷技术和报纸的性质、特点、作用，回港后任《华字日报》的撰稿。正是由于有这样的基础，王韬才能在1873年于香港创办了第一家民间资本印刷企业中华印务总局，1874年2月又创刊了第一份有影响的中国人自办报纸《循环日报》<sup>67</sup>。中华印务总局和《循环日报》的创办，标志中国的民族出版业和近代报纸的诞生。上海《申报》创办时，还曾派人到香港向王韬请教办报经验。<sup>68</sup>而《申报》的创刊（1872）则与中国文学传播的近代方式的肇端有密切关系。《申报》虽是美国商

人美查所“创”，却完全由中国人所“办”。它首开近代报纸文艺副刊先声。创刊时就公开征求“骚人韵士”的“长篇短什”，逐日刊载，虽然还没有辟出专栏，但有大体固定的版面，粗具副刊规模。同年又另出版一种附刊《瀛寰琐记》（后改名《四溟琐记》、《寰宇琐记》），每月一册，刊载诗文、小说，是为中国文学史上第一份综合性文学月刊。十九世纪七十年代初发生的这些变化，在中国文学近代化转型过程中，意义重大，影响深远。自此之后，报纸、文艺刊物、平装书逐渐成为文学作品的载体。这不仅改变了作品发表方式，扩大读者范围，加快传播速度，而且由此实现了文学的社会化和商品化，使文学的对象向平民化发展，极大的改变、扩充了作家心目中的读者预设，从而引起创作观念、体裁题材、表达方式乃至文体语言的一系列变革。可以说，所谓近代文学，就是以这样一种近代方式存在和传播的文学。因此，不仅“中国新闻事业之发轫，宗教宣传刊物之生产，实尽其启蒙之力”<sup>69</sup>，而且中国文学传播方式的革命性变化，也应该追溯到传教士。

传播方式对文学创作的影响，首先表现在散文中，这就是“报章文体”的出现。

报章文体，其实是中国作家在传教士报刊文章的基础上，进一步发展而形成的。传教士的报刊文章，也有一个变化过程。早期报刊大都是粗通文言的传教士所写，有时文理不甚通畅，还需中国文人润色，却由此带来一个特点，即因为不精通所以不受中国传统古文“义法”程式的限制，自由表达。同时由于当时传教对象主要是平民，传教士感到“甚奥之书，不能多有用处，因能明甚奥之理者少故也。容易读之书者，若传正道，则世间多有用处，浅识者可以明白”<sup>70</sup>，因而语言半文半白，多用比喻，通俗

易懂。值得注意的是，从《察世俗每月统纪传》起，就已经引入了西方的标点符号，如顿号、逗号、句号、地名人称专用号等；而且许多介绍自然科学和西方史地、社会情况的文章，大量使用新词译名。这些与中国传统古文不同的新特点在后期教会报刊文章和著述中基本保留，不过一些传教士与中国文人的接触已较密切，中文水平也逐渐提高，不但行文通顺，有的还较有文采。尤其是《万国公报》上的一些文章，进一步从传播教义、知识，向评论中国时政发展，为后来“时务文章”之滥觞。兹举两例：

噫！中国之大势，已有累卵之危矣。在今日照熙攘攘，似太平景象，然亦思强邻环列，果能怀柔否乎？夫当今之时势，外邦多日益富强，然中国能改弦易辙，不拘于成迹，发奋为雄，亦无不可共臻强盛，措天下于磐石之安，顾亦思所行者为何如耳。（花之安《自西徂东·序》）

外国视古昔如孩提，视今时如成人；中国以古初为无加，以今时为不及。故西国有盛而无衰，中国每颓而不振；西国万事争先，不甘落后，中国墨守成规，不知善变。此弱与贫所由来也。（林乐知《中西关系略论》）

前一段笔带感情，后一段语多比偶，都算得上有文采；而针砭时弊，对比中外，明白晓畅，足启人思。李提摩太的《新政策》，林乐知的《中东战纪本末序》、《文学兴国策序》等，都是当时很有影响的文章。这些文章，对于从王韬、郑观应到康有为、梁启超、谭嗣同等人的报章政论散文，产生过重要的启导作用。王韬也是报章文体的开创者。他在《六合丛谈》上发表的《反用强说》（署名王利宾），属于中国人最早在报刊上发表的文章。创办《循环日报》后，“时以所见达之日报”，以为“文章所贵乎纪事迹

情，自抒胸臆，俾人人知其命意之所在，而一如我怀之所欲吐，斯即佳文。至其工拙，抑末也”，因此为文“往往下笔不能自休”，突破了“古文辞之门径”。<sup>71</sup> 甲午战争后，康、梁发起维新运动，首先就创办报纸《万国公报》<sup>72</sup>。李提摩太曾说，“这是中国维新派在北京出版的第一个机关报，大多数文章都是从广学会书刊上转载的，刊名与广学会机关报《万国公报》完全相同”<sup>73</sup>，可见其模仿对象。此后维新派相继创办《时务报》、《知新报》、《湘报》等。梁启超在《时务报》时期，写文章“不复自检束，徒纵其笔端之所之，求振动已冻之脑官”<sup>74</sup>；认为作文“不事研练，略使平易可晓”才是“真报馆之异才也”<sup>75</sup>。这些，都可看出吸收了传教士报刊文章的特点和长处。杨世骥曾经准确地指出：

这一类作品，胡适曾名之为“时务的文章”（见《五十年来中国之文学》），而最早写这种文章的人却是几个外国在中国传教的教士，如李提摩太、林乐知和李佳白等三人，尤为当时重要的代表，他们……所办的报纸刊物，所做的文章，给予当时影响极大。随后郑观应、康有为、梁启超、刘桢麟、黎祖健、管斯俊等接踵而起，使这种文章的体式更完备了，势力更扩大了。<sup>76</sup>

这类报章文体、时务文章，已经打破了传统古文的思想规范和体式规范，批判专制，倡言变法，传播新知，开通民智，写作则纵笔所至，感情充沛，大量使用新名词，而平易畅达，形成一种自为解放的新体散文，为后来梁启超发动的“文界革命”做了实践准备。<sup>77</sup>

其次，传教士对中国小说变革也有首倡之功。一般认为近代小说变革是从梁启超提出“小说界革命”（1902）开始的，其实最

早提出革新小说意见的，是傅兰雅。1895年他在《万国公报》第七十七卷五月号上刊登了一篇《求著时新小说启》：

窃以为感动人心，变异风俗，莫如小说。推行广速，传之不久，辄能家喻户晓，气习不难为之一变。今中华积弊最重大者计有三端，一鸦片，一时文，一缠足。若不设法更改，终非富强之兆。兹欲请中华人士愿本国兴盛者，撰著新趣小说，合显此三事之大害，并祛各弊之妙法，立案演说，结构成编，贯穿为部，使人阅之心为感动，力为革除。词句以显明为要，语意以趣雅为宗，虽妇人幼子，皆能得而明之。述事务取近今易有，切莫抄袭旧套；立意毋尚希奇古怪，免使骇目惊心。<sup>78</sup>

启事中还说明将对应征稿件“细心评取”，前七名分别“酬洋”若干。这可能是中国文学史上第一次有奖征文。《启事》刊出后，两个月内收到162篇投稿。1896年，傅兰雅又在《万国公报》二月号上刊登《时新小说出案》，再次表述了他对“时新小说”的意见。明确提出“求著时新小说，以鸦片、时文、缠足三弊为主”的目的，是“意在刊行问世，劝化人心，知所改革”；“时新小说”的基本要求，是“用意务求趣雅，出语亦求显明，述事须近情理，描摹要臻至当”。并且通过评论应征作品，提出和论述了小说的“体格”问题。他批评应征稿件的主要问题有：①“立意偏畸”（指揭露鸦片烟害较多，而对八股文批评太轻）；②“不近情理”；③“述事虚幻”；④“言多土白”；⑤“词尚淫巧，事涉狎秽，动曰妓寮，动曰婢妾，仍不失淫辞小说之故套”；⑥“歌辞满篇”；⑦“通篇长论”。这类作品虽“皆有命意”，“然非小说体格，故以违式论”。但为了鼓励创作“时新小说”，他还是“遴选体格颇精雅者七卷，

仍照前议，酬以润资”。

诚然，傅兰雅很大程度上是从一位关注中国的传教士的角度提出“时新小说”的。启事中反映出来的文艺观和十六、十七世纪新古典主义相近，“把道德教益信奉为文学的首要目的”，“乐趣和快乐通常被人看作达到这一目的的必要手段”<sup>79</sup>，并不是西方十八、十九世纪近代文艺观。但这则启事的意义主要在于提出了“时新小说”这一概念。“时”即要求反映和适应时世，“述事务取近今易有”，把小说“感动人心，变异风俗”的功能，与暴露、“革除”“中华积弊”以求“富强”联系起来。“新”就是“切莫抄袭旧套”，区别于旧小说。值得注意的是，他指出了小说有特殊的“体格”。中国古代文学中，诗、文的体制比较完备，理论总结也很丰富，而对小说艺术“体格”即体裁特征的探讨却很少而且不成熟。他在《出案》中以“违式”对应征作品的批评，很多都是旧小说的“故套”通病。因此，虽然当时应征作品中符合要求的不多，但他提出的“时新小说”设想和对小说写作的要求等，却启发了梁启超等维新派文学家。1897年，梁启超在《变法通议·论幼学》中特别提出“说部书”改革问题：

……今宜专用俚语，广著群书，上之可以借阐圣教，下之可以杂述史事，近之可以激发国耻，远之可以旁及彝情，乃至宦途丑态，试场恶趣，鸦片顽癖，缠足虐刑，皆可穷极异形，振厉末俗。其为补益，岂有量哉！

主张以小说揭露“试场恶趣，鸦片顽癖，缠足虐刑”，使之“穷极异形，振厉末俗”，其中可以明显看出傅兰雅关于“时新小说”设想的影子。只是梁启超在此基础上扩展和丰富了“时新小说”设想，进一步提出小说可以“旁及彝情”、“激发国耻”、揭露

“宦途丑态”等等，要求小说在传播新学、鼓吹变法、救亡图存中发挥作用。

康有为对小说的看法也受传教士的影响。他在《日本书目志》(1897年出版)卷十四“小说门”中写了一段识语：“易逮于民治，善入于愚俗，可增七略为八、四部为五，蔚为大国，直隶王风者，今日急务，其小说乎！”并且特别提到“泰西尤隆小说学”。这句话并非完全得之传闻介绍，因为他至少已经读过一本美国小说，那就是李提摩太翻译的《百年一觉》<sup>80</sup>。康有为“大同”思想的形成与这部乌托邦小说很有关系。这部小说对其他维新派人士影响也很大。谭嗣同曾说“若西书《百年一觉》，殆仿佛《礼运》大同之象焉”<sup>81</sup>。梁启超《读西学书法》中称此书“亦小说家言，悬揣地球百年以后之情形，中颇有与《礼运》大同之义相合者，可谓奇文矣。”这部小说给他们提供了一个与中国旧小说不同的范例，梁启超后来创作政治小说《新中国未来记》运用倒叙手法，也是受这部小说启发。

对于具有严格精巧的格律和独特艺术风韵的中国古典诗歌，来自西方的传教士或许是难以掌握运用的。因此他们没能象报章文体那样提供新变示范，也没有象对小说那样提出革新建议。然而，传教士们未必意料到的是，他们传入的西学却渗进中国诗歌，从而造成了诗歌变革的一种特殊形态，这就是戊戌变法时期的“新学诗”。

所谓“新学诗”，梁启超后来在《饮冰室诗话》中有一段说明：

复生(按：谭嗣同)自熹其新学之诗。……盖当时所谓新诗者，颇喜捭扯新名词以自表异。丙申、丁酉间(1896-1897)，吾党数子皆好作此体。提倡之者为夏穗卿(夏曾

佑)，而复生亦慕嗜之。……其《金陵听说法》云：“纲伦惨以喀私德，法会盛于巴力门。”喀私德即Caste之译音，盖指印度分人为等级之制也。巴力门即Parliament之译音，英国议院之名也。又赠余诗四章中，有“三言不识乃鸡鸣，莫共龙蛙争寸土”等语，苟非当时同学者，断无从索解，盖所用者乃《新约全书》中故实也。其时夏穗卿尤好为此。……当时吾辈方沉醉于宗教，视数教主非与我辈同类者，崇拜迷信之极，乃至相约以作诗非经典语不用。所谓经典者，普指佛、孔、耶三教之经，故《新约》字面，络绎笔端焉。谭、夏皆用“龙蛙”语，盖时共读《约翰默示录》，录中语荒诞曼衍，吾辈附会之，谓其言龙者指孔子，言蛙者指孔子教徒云，故以此徽号互相期许。至今思之，诚可发笑。然亦彼时一段因缘也。<sup>82</sup>

“《新约》字面，络绎笔端”，确实是“新学诗”表层显著的特点。其实不只是《新约全书》、《约翰默示录》等书中的语言，他们从“教会的几部译书”中得到的“宝贝”很多都被融进了诗里，如“喀私德”、“巴力门”都出自从传教士的世界史类著译。“新学诗”另一位代表诗人夏曾佑，有几十首绝句，如“冰期世界太清凉，洪水茫茫下土方。巴别塔前一挥手，人天从此隔参商。”这首诗就把从“格致”类书中学到的“冰河期”、“洪水期”等地质史知识，和“挪亚方舟”、“巴别塔”等《圣经》典故，都写进诗里，隐约地寄托一种感慨：曾经共同与自然界斗争而生存下来的人类，后来却分裂成不同的种族。可见“新学之诗”就是把他们从各类西书中获得的新知识、新理念、新词语，与经过他们改造的儒学、佛学的观点、词汇，混揉杂用而为诗。其中传教士文化的印痕是很明显的。

这种“擷扯新名词以自表异”的新诗，形成了与古典诗歌迥异的风貌。它在艺术上并不成功，却是诗歌改革的一次探索和尝试。后来梁启超就是在总结“新学时”得失经验的基础上提出了“诗界革命”。

中国新的戏剧形态的萌芽也和传教士有关，虽然是间接的关系，即教会学校学生演剧活动。创办学校是“知识传教”的组成部分，而教会学校却产生了比传教更重要的作用--把新式的教育体制和教学方式引进了中国。学生演剧就是这样一种新事物。在中国传统的书院、私塾中，这是不可想象的，而在西方学校中学生演剧却是经常采用的辅助教学和培养学生的方式。较早引进这种方式的，是上海圣约翰书院和徐汇公学。他们在课程之余，把圣经故事和历史故事编成剧本，或选用一些名剧，让学生用英语、法语表演。在圣诞节等节日还在校内对外演出。近代新剧(早期话剧)活动家朱双云曾回忆他最初看到这种西洋戏剧的情景：

素人演戏，盛行于欧西。吾国积习相沿，多以戏剧为陶情怡性之具，且多薄视伶人，不齿士类……从无立异标新、为人心风俗计者。有之，自梵王渡基督教约翰书院始。岁己亥，冬十一月，约翰书院学生于耶稣诞日节，取西哲之嘉言懿行，出诸粉墨，为救主复活之纪念。一时间风踵效者，有徐汇公学。然所演皆欧西故事，所操皆英法语言，苟非熟谙蟹行文字者，则相对茫然，莫名其妙也。”<sup>83</sup>

“岁己亥”(1899年)是他首次观剧时间，那么教会学校演剧的开始应该更早。其中说到“闻风踵效者，有徐汇公学”，1903年《新小说》上发表的《小说丛话》中就已有一段徐汇公学演出情况的

记载：

泰西各国大学生徒每有编剧自演者，诚以此事握转移社会习俗之关键也。吾国素贱蓄优伶，盖目为执业中之下下者。数年间风气骤变，亦稍知其非。上海徐汇公学，法教士所建，肄业法文之良塾也。去岁编法剧《脱难记》，令生徒演之，余往观焉，声情激越，听者动容。按《脱难记》者，一千七百九十年法国大革命，市朝腾沸，当时诸大臣被获就戮不可数计，侯爵佛尔维哀 (Masguis Qe Veiss) 谋避英国，尝艰越劫，率以身免，此即述其颠连困苦入危出险之历史也。全剧非单词只字所可毕译，惟其目录仍撰中文别纸刊布。<sup>84</sup>

两段记载正好互相印证。教会学校演出的宗教剧或西洋剧，基本全用对白，没有中国戏曲所谓的“唱工”、“做工”（板腔化的唱词和程式化的动作），其实引进了西方的话剧形式。开始只用外语演出，后来进一步采用这种形式，把中国的时事和历史故事编成剧本，用汉语演出，这就是现代话剧的雏形。教会学校的演剧活动，引起其他新式学校学生极大兴趣，相继仿效。新剧最早的活动家之一汪优游在《我的俳優生活》中回忆说：“有一年的冬季，同学们邀我到梵王渡圣约翰学校去参观他们的庆祝耶稣圣诞节，听说晚上还有学生扮演的的新戏。……开幕演的好象是一出西洋戏，我因为听不懂他们说些什么，没有感到什么兴趣。后来演的才是一出中国时装戏。剧名有些模糊了，好象是《官场丑史》一类名称”。“当时戏院里尚没有采取这样描写官场怪现类的材料入戏，觉得很新鲜”；“这种穿时装的戏剧，既无唱工，又无做工，不必下功夫练习，就能上台去表演”，因此“引起了我的

摹仿心”，也在自己的学校组织同学编演新剧。<sup>85</sup> 于是，这种新的戏剧形式从教会学校传到普通学校，再从学校走向社会。1905年汪优游组织第一个业余剧社“文友会”，1906年朱双云、汪优游组织“开明演剧会”，此即中国新剧之萌芽。

诚然，中国文学的近代化转型，根源于中国社会和文学自身，而且真正自觉的、全面的变革主要在进入二十世纪以后。但是，十九世纪的文学变化，为文学根本变革做了准备。从发生学的角度考察，这些变化的起步很多可以追溯到传教士文化。

当然，传教士文化的影响不止于文学，甚至主要还不在于文学方面，这是有待于更广泛展开和深入研究的课题。

## 注

- 1 按照二十世纪后期中国通行的中国文学史断代格局，“近代文学”指1840年鸦片战争前后到1917年胡适、陈独秀发起“文学革命”之前。但对这种划分的合理性，学术界存在不同见解。
- 2 史式微《江南传教史》(J.do la Serviere, *Histoire de la Mission du Kiangnan*) 第一卷，天主教上海教区史料译写组译，上海译文出版社，1983年，38页。
- 3 传教而兼出版、办学、行医，在欧洲或者世界其他地区或许早已并不鲜见，但在当时的中国却还是新出现的，并为以后华的传教士所承继，所以称之为“新模式”。
- 4 见李志刚《早期基督教传教士由澳迁港之事业及贡献》，台湾《中国历史学会史学集刊》第17期。
- 5 《〈察世俗每月统纪传〉序》，《察世俗每月统纪传》嘉庆丙子(1816)卷首。
- 6 郭实腊《〈东西洋考每月统纪传〉创刊意见书》，《中国丛报》(*Chinese*

- Repository*)，1833年8月，187页。
- 7 《中国丛报》，1834年12月，384页。
  - 8 魏源《圣武记》，道光二十六年(1846)刊本。
  - 9 《海国图志》1842年初刊为50卷，1847年补成60卷，1852年增至百卷。
  - 10 根据熊月之《西学东渐与晚清社会》(上海人民出版社1994年)有关资料综合统计。
  - 11 《基督教在华传教士大会纪录》，1877年，171-180页。
  - 12 《同文书会章程、职员名单、发起书和司库报告》，1887年。转引自顾长声《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981年，157页。
  - 13 史式微《江南传教史》第一卷第92页记载了1846年的一个事件：“按中国习俗，男女之间不能进行公开的交谈，而如今在圣堂里竟允许男女彼此轮流唱和”，因此一些中国教徒“指责主教(按：指天主教罗伯济主教)及其支持者，破坏了中国的习俗，违背了祖传的制度，不尊重利玛窦神父及其后继者努力带来的成就”。而这种行为被教会看作“向主教和支持主教的外国传教士们发起的进攻”，是一次“叛乱”。
  - 14 王韬《传教上》，《弢园文录外编》卷三，中华书局，1959年。
  - 15 韦廉臣《格物探源·凡例》，1888年广学会重印本。
  - 16 林乐知《消变明教论》，《教会新报》1869年12月4日至1870年1月8日。
  - 17 傅兰雅：《江南制造总局翻译西书述略》，罗新璋编《翻译论集》，商务印书馆，1984年，221-224页。
  - 18 傅兰雅(1839-1928)1861年到中国，曾任香港圣保罗书院校长、京师同文馆英文教习、上海英华书院校长、《上海新报》编辑、江南制造局翻译馆译员等，创办了近代中国第一份科普杂志《格致汇编》、第一所科技学校“格致书院”和第一家科技书店“格致书室”。1877年益智书会成立后，担任委员、总编辑、执行主席。至1896年赴美国任伯克利大学教授，在华共35年。
  - 19 《西学启蒙》丛书是由担任中国海关总税务司的赫德提议，由艾约瑟编译的，包括《格致总学启蒙》、《格致质学启蒙》、《化学启蒙》、《天文启蒙》、《地学启蒙》、《地理质学启蒙》、《植物学启蒙》、《动物学启蒙》、《辩学启蒙》、《身理启蒙》、《地志启蒙》、《希腊志略》、《罗马志略》、《欧洲史略》和《富国养民策》，1886年由总税务司署出版。
  - 20 参见梁元生《林乐知在华事业与〈万国公报〉》，香港中文大学，1978年；陈绛《林乐知与〈中国教会新报〉》，(北京)《历史研究》1986年第4期。

- 21 王树槐《清季的广学会》，(台湾)《中央研究院近代史研究集刊》第四册上册，1973年。
- 22 熊月之《西学东渐与晚清社会》，564-566页。
- 23 花之安《自西徂东·序》，香港中华印务书局光绪十年(1884)版。
- 24 郭嵩焘《伦敦与巴黎日记》，光绪五年二月十三日，岳麓书社，1984年，930页。
- 25 光绪六年(1880)中华印务书局刊行之郑观应《易言》已有此《传教》一文，可知作于七十年代。五卷本《盛世危言》系《易言》之修改扩展，初版于光绪甲午春。
- 26 郑观应《盛世危言》，中州古籍出版社1998年版，164页。
- 27 《基督教在华传教士大会记录》，1890年，459页。
- 28 韦廉臣《格物探源》卷二，广学会重印本，1888年，8页。
- 29 花之安《自西徂东·义集》第29章，广学会，1888年。
- 30 广学会1897年年报，见《出版史料》1991年第2期。
- 31 笔者把近代作家分为五代。除本文所论的前三代外，第四代可以章太炎、秋瑾、王国维、柳亚子为代表，他们主要经由日本接受源于西方的近代思想。第五代是在清末刚崭露头角，后来成为“五四”新文化运动主将的一些人，如陈独秀、周树人(鲁迅)、胡适等。后两代都形成于二十世纪初，他们接受西学的途径和内容与其前辈不大相同，传教士文化对他们的影响已不明显。
- 32 魏源《筹海篇三·议战》，《海国图志》(百卷本)，卷二，咸丰三年(1852)刊本。
- 33 魏源《墨利加洲总叙》，《海国图志》卷五十九。
- 34 魏源《筹海篇三·议战》。
- 35 魏源《天主教考·按语》，《海国图志》卷二十七。
- 36 见柯文(Paul A. Cohen)《在传统与现代性之间——王韬与晚清革命》中文版，江苏人民出版社1998年版，21-23页。
- 37 见王韬《代上广州赴冯太守书》，《弢园文录外编》卷十。
- 38 张海林《王韬评传》，南京大学出版社1993年版，67页。
- 39 《代上广州赴冯太守书》。
- 40 王韬《地球图说跋》，《弢园文录外编》卷十。
- 41 王韬《原道》，《弢园文录外编》卷一。
- 42 王韬《漫游随录》，钟叔和主编《走向世界丛书》合订本，岳麓书社1985

- 年版，97-98页。
- 43 王韬《原人》，《弢园文录外编》卷一。
  - 44 王韬《变法上》，《弢园文录外编》卷一。
  - 45 王韬《变法中》，《弢园文录外编》卷一。
  - 46 康有为《康南海自编年谱》，翦伯赞等编《戊戌变法》(四)，上海神州国光社，1953年版，118页。
  - 47 谭嗣同《仁学》，《谭嗣同全集》第293页。
  - 48 梁启超《亡友夏穗卿先生》，《饮冰室合集·文集》之四十四页。
  - 49 梁启超《饮冰室诗话》，人民文学出版社1982年版，50页。
  - 50 康有为《康南海自编年谱》，《戊戌变法》(四)，页115-117。
  - 51 《博物新编》，英国传教士合信著，1855年出版，其中有《光论》、《电气论》等；《格致汇编》，科学杂志，傅兰雅编，1876-1892年共出60卷，曾刊载《显微镜远镜》等文；《光学》，金楷理译，1876年出版。
  - 52 梁启超《变法通议自序》，《时务报》光绪二十二年七月一日(1896年8月9日)。
  - 53 《地学稽古论》，载光绪十七年(1892)《格致汇编》；《全体新?》，合信著，介绍人体解剖和生理，1851年初版，后多次重版。
  - 54 《治心免病法》[美]乌特亨利(Henre Wood)著，傅兰雅译，1896年出版。
  - 55 谭嗣同《上欧阳中鹄书》，《谭嗣同全集》，461、459页。
  - 56 李提摩太《泰西新史揽要·凡例》，广学会刊本，1895。
  - 57 《上欧阳中鹄书》，《谭嗣同全集》，459页。
  - 58 参见《仁学》之十四，《谭嗣同全集》310-312页。
  - 59 《仁学》，《谭嗣同全集》，351页。
  - 60 《仁学》，《谭嗣同全集》，293-294页。
  - 61 《仁学》，《谭嗣同全集》，337页。
  - 62 《谭嗣同全集》，247页，后一联文字丛《饮冰室诗话》。
  - 63 《东西洋考每月统纪传》(黄时鉴整理)，中华书局，1997年，195页。
  - 64 艾约瑟《希腊为西国文学之祖》，《六合丛谈》1857年1卷1号。
  - 65 张秀民《中国印刷史》，上海人民出版社1989年版，585页。
  - 66 关于斌椿和黄遵宪的海外诗，可参阅炯、郑绍基、樊骏主编的《中国文学通史》(华艺出版社，1997年)第五卷(王飙主撰)有关章节。
  - 67 关于最早创刊的中国人自办报纸，有不同说法。廖莘《六十年来之中

- 国》曾提到香港出版的《中外新报》(1858)和《华字日报》(1864),但认为它们分别是英文《孖刺西报》(*Daily Press*)和《德臣西报》(*China Mail*)的中文版。戈公振《中国报学史》亦持此说。方汉奇《中国近代报刊史》则认为他们不是“外报”,而属于中国人自己办的。但后来在他主编的《中国新闻史》中又修改了这个观点,部分地回到了戈公振的说法。现在已知早于《循环日报》创刊的还有《昭文新报》(1873,汉口),但存在时间不长,影响也不大。因此,第一份真正有影响的中国人创办的报纸,当推《循环日报》。柯文也认为“《循环日报》是第一份完全由中国人管理而取得成功的报纸”(《在传统与现代性之间》中译本,74页)。
- 68 参见上海《申报》史编写组《创办初期的〈申报〉》一文,原载《新闻研究资料》第一辑,收入上海书店《申报》影印组编印《〈申报〉介绍》,1983年。
- 69 廖莘《六十年来之中国》,原载《循环日报六十周年纪念特刊》,1932年,63页;摘刊于杨光辉等编《中国近代报刊发展概况》,新华出版社,1986,187页。
- 70 《察世俗每月统纪传序》。
- 71 王韬《园文录外编·自序》。
- 72 北京《万国公报》(维新派)创刊于光绪二十一年六月二十七日(1895年8月17日),同年底改名《中外纪闻》。
- 73 李提摩太在北京《万国公报》第一册上的英文批注,藏上海基督教三自爱国会。译文引自汤志?《戊戌变法史》,人民出版社1984年版,129页注②。
- 74 梁启超《与严幼陵先生书》(1897),《饮冰室合集·文集》第一册,107页。
- 75 梁启超致汪康年书(1896),转引自丁文江、赵丰田编《梁启超年谱长编》,上海人民出版社1983年版,65页。
- 76 杨世骥《英美传教士》,《文苑谈往》第一集,中华书局,1946年。
- 77 关于近代报章文体,可参阅《中华文学通史》第五卷或其他近代文学史。
- 78 《万国公报》第七十七册,1895年6月出版。
- 79 雷纳·韦勒克《近代文学批评史》(杨岂深、杨自伍译)第一卷,上海译文出版社1987年版,28页。
- 80 即美国贝拉米的乌托邦小说《回顾:2000-1887》。1892年《万国公报》

刊载了这部小说的初译本《回头看记略》，1894年上海广学会出版李提摩太的节译单行本，题名《百年一觉》。

81 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》，367页。

82 梁启超《饮冰室诗话》，人民文学出版社1959年版，49页。

83 朱双云《新剧史》（一）“纲目·内史·春秋”，新剧小说社，1914年。

84 梁启超、浴血生等《小说丛话》，引自阿英编《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》，中华书局，1960，337-338页。

85 汪优游《我的俳优生活》，原载《社会月报》第1卷第1期（1934），引自梁淑安编《中国近代文学论文·戏剧卷》（1919-1949），中国社会科学出版社，1988，313-314页。

# 基督教文化与中国现代文学

王学富 / 美国安德弗牛顿神学院

中国现代文学发生于二十世纪初。自其发生之日起就与基督教有不解之缘——几乎在所有现代作家作品里，都可以找到基督宗教文化的投影，呈现为中国文学史上从未有过的特殊景观。对此现象的研究正在进行，并且渐次深入。本文将对此一文学现象作一个大致的概述。

## 一、基督教入华背景

据史家研究，《圣经》中的上帝观曾在甲骨文中有所反映，亚当夏娃故事在战国时期已经传入，西汉时期中国人知道了上帝六日造人说，公元三至六世纪的中国贵族坟墓出现十字架<sup>1</sup>……基督教正式来华是在唐朝唐太宗时期，时称景教。景教一度出现“法流十道，寺满百城”<sup>2</sup>的盛况，但因附庸佛教语汇，自身特性未立，往往被视为佛教之一宗派。自唐武宗因政治经济原因毁寺汰僧禁止佛教之后，基督教亦受池鱼之殃，自此一蹶不振，仅存敦煌一窟佛教化的景教遗物和“大秦景教流行中国碑”，以示礼节性的纪念。元朝时期基督教（蒙语称“也里可温教”）随元统治者南下进入中原，有复燃之势。元世祖曾与罗马教皇有互派使节的外交往来，曾请求教皇派遣百名科学家、传教士来华，后因战乱未果。明末清初利玛窦等传教士叩开中国闭关自守大门，重开传教大局，开启了西学东渐、东学西渐的先河。利玛窦等耶稣会传教士“天主教儒学化”的传教方式，辅以科技知识的介绍，加之这些耶稣会士禁欲的谨严的道德风范，曾在中国上层社会产生显著效

果，甚至康熙皇帝曾写诗赞赏耶稣钉十字架之举。后来因礼仪之争与罗马教皇反目，康熙帝怒颁禁教令。自此基督教在中国再次进入低潮。

到了十九世纪，西方资本主义经济导致的殖民扩张与中国封建王朝闭关锁国形成了历史的偶合，而鸦片战争成了这种历史偶合的必然结果。当中国大门被西方坚船利炮强行撞开，基督教因着不平等条约鱼贯而入。由于基督教与资本主义扩张携行，以中国人民的屈辱为传教前提，使得帝国主义侵略与基督教传教运动之间的界限变得模糊，虽然把二者等同过于简单而草率。有的传教士欣喜于资本主义扩张的强势所带来的优惠的传教条件，有的传教士则看到的这恰是传教的隐患。传教运动从开始的“耶稣或孔子”（以基督教信仰取代中国人儒教信仰的强硬策略）调整为后来的“耶稣加孔子”（迎合中国传统文化心理的变通策略）都反映了一些传教士欲以人力成天事的迫切传教心。然而不管借强势为手段或是以妥协为策略，都失掉了传教的纯正本意。因为传教本应靠的是基督教本身属于信仰本质的生命力，如耶稣生命所彰显的神圣之爱与牺牲，而不是与之相违背的任何手段。基督教传教运动对中国产生的影响表现为信仰的培植和文化的传播，此亦伴随着非平等传教所导致的中国民族主义情绪激化，使基督教传教受到了自始至终的抵制。

“一部基督教中国的传播史就是大半部中西文化交流史。”<sup>3</sup>但在相当长的时期里，相当深的层面上，基督教在中国的传播被看作文化侵略与反文化侵略的问题，使得文化交流很难达到更深的层面。不管传教士作出怎样调适的努力，基督教在中国文化环境里依然被视为异物或对立物。最初，《辟邪纪实》的作者代表着

中国大多数的封建士大夫的观念，视基督教为与儒家相悖的异端邪说而加以贬斥。即使是康有为这样的革新人士，虽“诚耶氏之书”，却对基督宗教信仰与义理颇为格不入，愕然于西方人如果逻辑科学严明，何以竟向“空气”祈祷；而其仿基督教以立儒教的努力不过是“师夷长技以制夷”在文化层面上的反映，皆是在技术形式层面上的认识。梁启超、章太炎虽然对基督教有所探究，因其文化隔膜和/或民族意识而浅尝则止，亦对基督教义作出相当草率的结论：“过腐浅薄”、“谬妄可笑”！严复注重译介西方科学、哲学、政治理论，偶然提及基督教“于人心有至灵之效”，但未作详述，而对上帝、灵魂之说则承袭儒家态度：“存而不论可耳。”<sup>4</sup>

## 二、圣经对中国作家的影响

基督教进入中国现代文学的历史契机在于：二十世纪初20年间，是基督教传播的盛期。教堂从此前的几百座增至几万座；教会学校、教会医院等星列棋布，报刊杂志、圣经发行遍及全国。这是一个中国开始自觉向西方学习以求民族自立自强的文化开放时期，基督教亦受到知识分子前所未有的关注。鲁迅于1907年写《摩罗诗力说》，此文从文学艺术的角度盛赞《旧约》“虽多涉教诫，而文章以幽深庄严胜，教宗文术，此其源泉，灌溉人心，迄今未艾。”他尤其称赏《耶利米哀歌》为希伯来文学之“绝唱”。他为处于民族式微时期的中国呼唤耶利米式的精神界之战士。接着发生了“五四”新文化运动。1915年创刊的《新青年》号召向封建传统文化宣战，全方位接受西方思潮，为现代作家更多涉猎基督教创造了更适宜的文化环境。基督教不仅通过圣经的阅读，教会的传教，同时通过大量译介进来的西方文学作品、哲学和文学理

论等，进入中国作家的文化视野。新文化运动的领袖人物陈独秀曾在《新青年》发表文章《基督教与中国人》，以非同一般的胆识宣称基督教对中国精神改造的助益。他如此呼唤：“要把耶稣的伟大的人格和深厚的情感，培养在我们的血里，把我们从冷酷、堕落、麻木、污浊的坑中救起。”<sup>5</sup> 其他还有周作人《圣书与中国文学》，田汉《少年中国与宗教问题》等等，都在这一时期表达从基督教中汲取精神力量的呼吁。

基督教对中国现代文学的产生起到的助益，在中国现代文学史中是没有提及的。“官话和合译本”《圣经》翻译出版适得天机，恰值白话文新文学诞生之前，遂以其“信达”的译文给刚刚脱胎于文言文文学传统的新文学提倡了可资借鉴的样板。这自然是白话文《圣经》译者们所始料不及的。因为圣经翻译的目的在传教，对语言文学的影响则是意外之惠。据周作人《圣书与中国文学》，当时有反对白话文的人说新文学没有什么新鲜之处，只不过从《马太福音》里学来的而已。其实，这些批评者恐怕不知道，《圣经》翻译曾规范化了德语、英语等，并是西方文学的借鉴之源。即使在中国，《圣经》在某些少数民族中的翻译不仅起到的是语言的规范作用，甚至是语言文字的创立。

### 三、圣经与艺术

如果我们把视野延展开来，就会看到一幅更辽阔的景象：宗教与文学艺术在人类精神文化史上本来就是一对携手前行的契友。宗教曾被马克思称为是“这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领”<sup>6</sup>。宗教与文艺同是人类最深层的情愫之表现，根植于人类的最根本的精神需求，两者有同其渊源的天然联系。“文艺起源于宗教的祭坛”的理论观念就说明了二者最初浑然一体、

密不可分的状态。即使二者在发展过程中自立门户，但因着二者的共通因素，“宗教与艺术在其历史发展中不单相互作用，而且相互渗透，彼此交织，融合一体，形成我们用‘宗教艺术’一词来标示的独特的文化历史现象。”<sup>7</sup>最典型的是中世纪代神立言的宗教艺术。文艺复兴之后，非教会的文学艺术空前发展起来。“许多现代文学作品看来不仅竭力描述人的冲突，并且在这种冲突中察觉到明显的宗教因素。在艺术的创作与欣赏上，看来也同样包含着某些宗教内容。现代艺术完全不同于中世纪的宗教艺术，从中世纪的宗教艺术立场，我们不得不承认现代艺术完全是非宗教的。然而，在现代艺术作品中仍存在相当的宗教色彩，拨动着敏感的心弦。这样的作品确实在源源不断地被创作出来。”<sup>8</sup>

众所周知的事实是，《圣经》为西方文学提供典故、词汇、意象、故事原型、人物形象、题材，等等，一代又一代的西方作家通过引用、代用、借用等方式分享着这用之不竭的财富。许多文学作品或脱胎于圣经章节，或衍生自圣经主题，或用其典，撷其意，采其题材，阐其意象，佳作频出不穷。基督教最早对一些民族的史诗作用产生影响，如《尼伯龙根之歌》，《贝奥武甫》、《埃达》、《罗兰之歌》、《熙德之歌》、《伊戈尔远征记》等等。中世纪文学所表达的爱情主题与基督教圣母之爱的关系，取材于《圣经》的神秘剧、奇迹剧成为欧洲近代戏剧的滥觞。近现代文学里的但丁《神曲》是基督教文化的结晶；弥尔顿的《失乐园》、《复乐园》、《力士参孙》是取材于《圣经》而创造的典范之作；莎士比亚的一些戏剧被称为“基督教悲剧”，“它所揭示的神秘，都是从基督教的概念和表述中产生出来的。”<sup>9</sup>歌德的《浮士德》借鉴的是《旧约》中《约伯记》的戏剧形式和基督教灵魂升天的意象；托尔斯泰对基督

教的爱与宽恕进行了创造性的阐述；陀斯妥也夫斯基为解脱现代人精神危机对基督教信仰进行了深层的考察；再有，雨果的《悲惨世界》、霍桑的《红字》、显克微支的《你往何处去》、勃洛克的《十二个》；拜伦、雪莱、史雷格尔兄弟、卡夫卡、艾略特、王尔德、梅特林克、尤金·奥尼尔、帕斯捷尔纳克……简直举不胜举。时至今日，这样的作品不仅在西方社会被创作出来，世界其它民族也越来越多地分享着基督教文化的丰富宝藏。印度的泰戈尔和黎巴嫩的纪伯伦，他们的作品都不是本民族文化和文学的单向表现，而是汲取了基督教文化的精神因素之后提炼的结果。拉丁美洲的女诗人米斯特拉尔的诗歌里流贯着丰盈的基督的情感；马尔克斯的《百年孤独》在结构、主题、意象上都借鉴了《圣经》。总而言之，基督教所传播之处，都会以其所蕴含的爱与同情、和解与忏悔，罪与救赎等精神质素，对那里的作家产生强烈的感召力，从而使《圣经》成为文学的取法对象。

德国哲学家士莱马赫说：“自古以来，凡是伟大的艺术，不具有宗教的色彩。”<sup>10</sup>托尔斯泰在《艺术论》里亦说：“不论过去和现在，每个社会里都经常有一种宗教意识。艺术的表达的感情的好坏往往就是根据这种宗教意识加以评定的。”他甚至说：“人类的进步总是在宗教的引导下完成的。”这里所说的宗教意识或宗教色彩，指的是宗教里某些精神内涵，如爱、怜悯、慈悲、牺牲、神性等，超越了宗教形式的某种局限，通过文艺作品等的过渡，融入了整个人类终极关怀性的总体精神追求。宗教与文艺有其渊源上的浑然一体的关系，又在各自的发展过程中互相渗透，彼此借重。宗教侧重善恶、信仰，以神性为座标，提供的是终极意义的神圣依据；文学侧重审美、情感，以人性为维度，提供的

是人生意义的美感价值。虽各有侧重，但又彼此借重。宗教里同样灌注了对人生存在状态的情感体验，且借助于文艺的表述方式传达其神圣的启示，并达到感人至深的作用；文学则需要汲取宗教的某些信仰精神原则，从而得以在绝对价值体系的启示下达到更高的善，而至于美与善的融通。

#### 四、中国作家对基督教的矛盾心态

“五四”时代的现代作家表现出接纳西方思潮的巨大热忱，是因为他们认识到传统文化里的弊害，且是从旧营垒里反叛出来，“反戈一击，正中要害”（鲁迅语）。但这只是问题的一个方面。问题的另一个方面则大多是潜隐的，即是背着传统反传统。意识层面上对传统弊害的反省使他们对传统采取相当激烈的否定态度，特别是受到鸦片战争之后中国败落的刺激，这种态度更趋于极端。然而，在潜意识层面，他们自身的文化积成中含有对外来文化的排斥力，特别是遭遇到的是一个与本民族文化迥然相异的西方文化，而且，是在一个不平等的条件下进入中国。于是一种理性上的接受态度与情感上的挫伤的潜在影响混然难分。这大半也说明了中国现代作家对基督教所表现的欲迎又避、欲取又忌、半取半拒、取而又弃的矛盾心态。他们往往带着急求救世方略的功利态度考察基督教：匆匆取来，为我所用。于是出现的是一个极为普遍的现象，他们从基督教里截取耶稣的人格精神与爱的教训，针对性的以求对国民性改造发生功效，而又毫不迟疑地剔除基督教里的神性内核，认定这是对科学的违背。据美国学者沃尔斯托夫的观点，“任何艺术和艺术作品都不是孤立存在的，在它的背后是一个具有无限寓意的世界，这就是人、社会和上帝。”<sup>11</sup>如此看来，中国现代文学付之阙如的是一个“上帝”的维度。因

而，也缺乏更为宽阔的人类意识和更为悠远的终极关怀。我们在人与社会的二维之间思考与行动。当然，并非没有，而是缺乏。现代文学一度与基督教相遇与相交，某些作品曾得到了上帝一维的映照。一些现代作家当传统价值毁崩之际，个人生命陷入危机之时，曾趋向上帝和神性，对个体及世界的生存目的作相当深远的价值追问。然而，总体来说，现代文学没有培育出神圣的超越精神与人类精神的薄大向度，托尔斯泰所说的爱与同情的至上宗教情怀在现代文学里依然依薄。老舍曾意识到中国文学的某种缺乏，他称之为“灵的生活”和“灵的文学”<sup>12</sup>，亦即与宗教关联的那一精神维度。

然而，这种价值追问也很难在精神乃至信仰的层面上深入进行，而是受到许多因素的影响与局限。通过对现代作品的考察，基督教传教运动与帝国主义侵略之间难以厘清的关系，在现代作家那里依然是令人困扰的巨大纠结。周作人曾有理性的分析：“今当中国与西洋帝国主义殊死斗争之时，欲凭一番理论一纸经书，使中国人晓然于基督教与帝国主义之本系截然两物，在此刻总恐怕不是容易的事吧。城门失火，殃及池鱼，对于基督教固然不能不说是无妄之灾，但是没有法子，而且这个责任还应由英国负之，至少也应由欧洲列强分负其责。”<sup>13</sup>其实严格说来，这对基督教的本质精神应该是无妄之灾，而传教运动的确与帝国主义之间有复杂的关系，而且无可避免的出现现实中的与基督教信仰相违背的问题，使基督教传教运动陷入百喙莫辨的尴尬境地。

## 五、科学主义对中国作家的影响

科学主义对基督教与中国文学关系的影响不能不说。据胡适所说，科学在当时取得了“无上尊严的地位”，引起“全国一致

的崇信”<sup>14</sup>，形成以科学为真理的唯一标准的科学主义潮流。科学主义在中国盛行一个世纪至今未艾，显然与鸦片战争之后一系列挫败导致的创伤无法分开。由于创伤一直没有得到医治，科学主义成为逃避的理由，掩遮了许多的问题，成为被利用而达到其他目的的工具。时至如今，我们可以触碰一下这个“真理”了：我们的失败真是仅仅是科学的落后吗？而且，科学主义是促进了科学还是阻碍了科学的发展呢？科学进步仅仅是一个科学的问题吗？康有为的困扰“西方科学理性发达，何以向空气祈祷？”到我们这里依然是“荒唐”的结论吗？宗教与科学仅仅是相互对立的关系吗？这种科学主义影响了“五四”作家对基督教的态度与理解。当基督教受到政治、文化角度的非难时，科学主义被用来以壮行色。鲁迅虽然在《破恶声论》中反对拾西人之科学牙慧而非宗教，但他亦是在“人之子”的基础上与耶稣认同，肯定其先知精神。陈独秀表示：“基督教底‘创世说’‘三位一体说’和各种灵异，大半是古代的传说、附会，已经被历史学和科学破坏了。我们应该抛弃旧信仰，另寻新信仰。新信仰是什么？就是耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的情感。”<sup>15</sup> 实证主义的信徒胡适更以不容置疑的口气说：“即如基督教徒所说耶稣是神的儿子，他的神灵永远存在，我们正不用驳斥这种无凭据的神，只说耶稣的人格、事业和教训都可以不朽，又何必说那些无谓的神话呢？”<sup>16</sup>

其实，这些思想不仅有传统文化的内因，也有西方文化影响的外因。的确，十八世纪以来西方盛行的崇尚科学理性的热潮，百科全书派的启蒙运动带有强烈的反宗教倾向，相信人性本身有无止进的向上性，并不需要上帝。达尔文的进化论被用来驳斥基督教的神造说。到了十九世纪末、二十世纪初，科学解释世

界似乎臻于完善。在科学主义和实证主义的影响下，许多西方知识分子也失掉了他们的传统信仰。早年发生在德国的圣经考据和接下来兴起的自由主义神学思潮，主张删除圣经里的超自然内容，如神迹、启示、耶稣神性等。他们以理性解释《圣经》，把耶稣看作是“伟大的典范”，“敬爱的导师”等。极端怀疑论者甚至置疑历史的耶稣。这种从西方而来的非宗教思潮很容易被中国知识分子所接受。这种心态里夹杂着向西方学习的意识取向和反抗西方的情感取向，以及其他相当复杂的因素。出于同样的心态，中国接受源自西方而反西方的马克思主义。其实，正如基督教背景里的非基督教思想，马克思主义也是西方资本主义背景里的非资本主义思潮。它们符合的是中国知识分子的“接受意愿”，而这种意愿会导致我们失掉对西方思想进行全面而深入的考察，从而造成一系列误读。余英时如此评述道：“自清末以来中国思想界一直是处在一种不健康的急迫心理压力之下。‘五四’时代的人物也不例外。因此视野和胸襟都不够开阔。他们往往不能对中西文化在道德、宗教等精神层面所遭遇的现代危机有任何深刻的同情与理解。不但中国的理学和佛教成为抨击的对象，西方的基督教和唯心论等一系列的哲学也得不到公平的待遇。”<sup>17</sup>我们以科学抨击基督教时，没有去考察它与西方科学兴起与发展的深密关系；我们接受伏尔泰和尼采的反基督教思想时，没有认识到这些人的思想本身就是基督教文化的产物。尼采自称为敌基督者，但他心中的人格典范依然是基督。这正如T.S.艾略特所作的解释：“我们的一切思想也正是由于有了基督教的背景才具有意义。一个欧洲人可以不相信基督教信念的真实性，然而他的言谈举止却都逃不出基督宗教文化的传统，并且必须依赖于那种文化才有意义。只有基督宗教文化，才能造就出伏尔泰和尼采。”<sup>18</sup>的确，

政治制度、军事、法律、经济等作为外显层面，很容易被向西方寻真理的先进的中国知识分子所把握；但文化的内隐部分如宗教信仰与精神，作为民族的生存与创造力的源泉，虽然不可忽视，则往往难以被中国知识分子所理解和接纳，因而成为文化交流中的最深度而最为迟缓的影响因素。

## 六、中国作家对基督教的取舍

不管怎样，20世纪前期基督宗教文化与中国现代文学发生联系，其中包含着一些很耐人寻味的问题。例如，不管基督教因其异质文化的特性，在中国受到出于文化意识上的抵触，还是由于它与资本主义扩张的复杂关系，引起国人出于民族意识的排斥，耶稣基督却超越了这种政治、文化的责难，直接从《圣经》里走出来，以他那受难的悲剧性、牺牲和爱的人格精神，吸引和感染了许多中国知识分子，成为基督教与中国文学这座伊甸园里硕果累累的生命树。最开始，我们在现代文学里发现了一条路径，散落着天女散花般的基督教语汇。这是中国文学丛林里从未有过的奇花异卉：十字架，荆棘冠，苦杯，洗礼，羔羊，旷野的呼声，先知，天堂地狱，天使魔鬼，弥赛亚，犹大，世界末日，最后审判，各各他……渐次深入，我们又会领略到来自基督教的意象在现代文学里所构筑的花团锦簇，象征着中国现代作家对基督教精神与内涵的接纳与改造：在鲁迅的接受视野里，耶稣是一个现实意义上的“精神界之战士”；冰心因着对基督教信仰的理解而建立了她的“爱的哲学”；巴金把基督宗教精神改造为一种带有浪漫意味的人文精神；在茅盾笔下的耶稣则成了社会政治层面上的喻体，郭沫若、田汉、沈从文等则借助基督教喻词和喻象表达着他们的泛神论体验；在出于民族主义而对基督教会进行揭露与斥

责时，耶稣教训成了一些责任作家用来指责的依据……

基督教作为一种宗教文化，它的基本内核是信仰精神，因而它的文化影响的最高境界即是信仰扎根，灵性造就，由此及于更宽广层面的精神更新，以及社会关怀与改良。通过对现代文学的考察，可以发现一些现代作家以基督教所作的精神性阐释，的确达到了信仰的境界，至少是臻于信仰层面的领悟。许地山、冰心、老舍、曹禺、郭沫若、郁达夫、巴金等人的作品，相当程度地展示了基督教信仰精神对人性引导与塑造的作用，以及以神圣的善恶尺度检验人心，表现信仰的冲突，灵与肉的争战等等。只是，由于复杂的社会、政治、文化因素，他们中的大多数人在“五四”早期由对基督教的接纳到后来对基督教的疏离，至于基督教精神与信仰的本质在他们的生命里还有多少持守与影响，则是很难说清的。正如海伦·加德纳在研究莎士比亚与基督教的关系时所引用的T.S.艾略特的话：“T.S.艾略特曾经这样写道：‘信仰的问题很可能是不可解决的问题。’因为人们究竟在多大程度上真正信仰他们声称他们所信仰的东西，是无法测量的。”<sup>19</sup> 但在中国现代作家那里，大体的情况是这样的。他们借鉴了基督宗教文化的丰富意象与语汇进行文化的表现，同时也受到了基督教精神与思想的影响，并且以他们的作品对基督教的表达，丰富了基督教在其他文化里的经验与意义。但由于对基督宗教精神文化的有机整体采用功利性的割裂方式，他们很快就发现基督教对中国社会改造功效不彰，因而毫不迟疑地予以摒弃，选择了他们以为行之有效的社会革命。

总之，在“五四”前后的个性解放潮流里，作为西方文化的精神源流的基督教，通过大量译介进来的西方文艺作品和理论著

作，圣经翻译与教会宣讲，宣教出版物与教会学校教育，以及作家本人留学欧美与日本的经历等多重途径，进入了中国现代作家的文化视野与精神意识，对中国现代作家发生了影响，对中国现代文学的发生与形成，也产生了重要的影响，使中国现代文学与基督教结下了不解之缘。

## 注

- 1 参见林治平《基督教与中国》第4-5页。源引自卫聚贤《中国古史中的上帝观》。
- 2 《大秦景教流行中国碑并序》。
- 3 程传礼：《基督教与中国文化交流》，载《复旦学报》（社科版）1987年1期。
- 4 严复：《〈法意〉按语》（第四册第981页）。
- 5 陈独秀：《基督教与中国人》，载《新青年》3卷第7号。
- 6 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》。
- 7 乌格里诺维奇：《艺术与宗教》，（王先睿、李鹏增译），三联书店1987年版。
- 8 阿部正雄：《禅与西方思想》（王雷泉、张汝伦译），上海文艺出版社1989年版，第269—270页。
- 9 海伦·加德纳：《宗教与文学》，（沈弘、江先春译）四川人民出版社1989年版，第73—74页。
- 10 士莱马赫：《宗教讲话》，（《基督教历代名著集成》）第二部第二十七卷，第51页。转引自谢扶雅《基督教与中国思想》，香港：基督教文艺出版社1971年版，第227页。
- 11 N.沃尔斯托夫：《〈艺术与宗教〉译者序》（沈建平译），工人出版社1897年版。
- 12 舒舍予：《灵的文学与佛教》，载《中国现代文学研究丛刊》85年第2期。

- 13 周作人：《关于非宗教》。
- 14 胡适：《〈科学的人生观〉序》。
- 15 陈独秀：《基督教与中国人》，载《新青年》三卷七号。
- 16 胡适：《不朽——我的宗教》。
- 17 余英时：《试论中国文化的重建问题》。
- 18 T.S.艾略特：《基督教与文化》，（杨民生、陈常锦译），四川人民出版社1989年版，第205页。
- 19 海伦·加德纳《宗教与文学》，（沈弘、江先春译），四川人民出版社1989年版，第70页。

## 二十世纪初在华自由派与基要派传教士之争 的历史根源

姚西伊 / 中国社会科学院世界宗教研究所

从二十世纪二十年代初至三十年代中，在华基督新教传教士群体中爆发了自由派与基要派的争论。这场争论的正式起点是1920年保守的中华圣经联合会(The Bible Union of China)的成立。二十年代上半期，基要派传教士团结力量，力图从舆论和组织上遏制和清除现代主义或自由主义在传教士与中国教会中的影响。自由派则利用各种渠道对基要派的攻势进行抵制。二十年代下半期，两派的斗争有所减弱。但三十年代初，这场斗争又经历了一个高峰。基要派与自由派的主要分歧集中在传教士神学立场的正统与纯洁、传教事业的重心、以及基督教会对待非基督宗教的态度等几个方面。基要派与自由派在中国的这次争论不但直接左右了以后新教在华传教事业的走向，而且对中国教会的发展也产生了相当深刻的影响。

虽然基要派与自由派的分歧在二十世纪二十年代初在中国才取得全国性的影响，但是它却酝酿已久。它既是十九世纪传教士中间神学与策略分歧的直接演化结果，又受到二十世纪初北美基要派与自由派对立的推动。而当时中国社会与文化潮流对传教运动的冲击也不可忽视。本文要在十九世纪以来在华传教运动和教会成长的大背景之下，探讨这种种因素如何导致了保守派与自由派传教士之间裂痕的扩大，以及基要主义运动在中国的崛起。

## 基督新教在华的传布以及传教士内部分歧的萌芽，1807-1910

十九世纪初，基督新教伴随著西方殖民势力在东亚的扩张来到中国。自那时起到二十世纪初，新教在华的传教事业经历了各种曲折起伏，但总的趋势是在发展壮大，教会也得以在这片古老的土地上扎下了根。

基督新教的第一位来华传教士马礼逊 (Robert Morrison) 于1807年受英国伦敦传教会 (The London Missionary Society) 的差遣抵达广州。借助他们的翻译、教育和医疗等工作，马礼逊和他的传教同工为日后基督新教在华的发展奠定了基础。鸦片战争后二十年内，来华传教士的人数有所增长，而且拥有治外法权等有利条件，但是他们的活动大多被限制在几个主要的通商口岸，所以传教活动的影响和成果甚微。

直到1858至1860年的第二次鸦片战争结束后，清帝国的广大版图才对外打开。天津条约和北京条约给予传教士到内地活动与买地建堂的权利，并且将传教士连同中国教徒置于西方列强的直接保护之下。诚如美国教会史名家Kenneth S. Latourette所言：这些条约“使传教士和中国信徒们的地位发生了革命性的变化，并且使教会的扩展成为可能。”<sup>1</sup>的确，1860年以后的数十年间，在华传教力量的增长十分迅速。1858年，传教士数目只有85人；至1881年，传教士及其家眷已有618人。<sup>2</sup>到1898年为止，传教士的足迹已经踏遍了清帝国的18个省份。<sup>3</sup>

十九世纪的下半期被称为中国传教史的“创业”和“拓荒”的时期。<sup>4</sup>当时的大部份传教士们致力于所谓的“直接传教”活动，即以讲道和散发印刷品来传播福音和争取信众。与此同时，传教士

们举办的教育、医疗和出版事业也在持续发展。当时的教会学校绝大部分属于小学水平，目的在于教育中国信徒们的子女。无论如何，传教士们举办的这些事业在客观上变为近代西方科技和思想观念输入中国的主要途径，而一批传教士在中国的近代化运动中发挥相当重要的作用。同一时期，中国基督新教教徒的人数也有相当可观的增长。其中大多数来自社会下层，极少出身官绅阶层者。事实上，传教士的存在与活动构成了对官绅阶层政治、文化特权和经济利益的挑战，因而使他们倍感威胁。结果，官绅阶层往往是十九世纪下半期中国社会反教风潮中的策动和领导力量。

1900年的义和团运动是中国社会中反教活动的高峰。在华传教士力量蒙受的损失巨大。尽管如此，新教在华传教事业在二十世纪初迅速恢复，并且有新的发展。在1889年，新教在华传教士共有1296人。到1905年，这个数字达到3445人。五年后，更增长至5144人。<sup>5</sup> 传教士活动的地域也更加广泛，特别是传教士在内地省份的活动十分活跃。

十九世纪和二十世纪初，随著传教运动在中国的发展，不同的传教策略和方法也开始出现。这些策略与方法是传教士们各异的神学思考和切身体验的结果。至今在学术界最为流行的看法是归结出两种基本的传教进路，分别以李提摩太 (Timothy Richard, 1869-1919) 和戴德生 (Hudson Taylor, 1853-1905) 为代表。早在二十世纪二十年代，Latourette就已经注意到在两位著名传教士之间的不同。他总结说：“戴德生和李提摩太是对传教士任务的不同理解的杰出代言人。…他们的区别在于，李提摩太梦想以介绍西方文明的所有优良方面来改造中国的每一个生活层面，而戴德生则专心于宣传当时福音派所认同的福音。前者的神

学更有弹性，而且他能比较快的看到中国的非基督教信仰中那些好的因素。”<sup>6</sup> Latourette这个结论被以后的学者们广泛接受和发展。<sup>7</sup>

这两位著名传教士传教的思路与侧重点的对比的确是很强烈的。因此他们对基督新教在中国传播的贡献也十分不同。在新教在华传教士上，这两位传教士所代表的传教进路之间的冲突早在十九世纪末已经浮现。戴德生曾因对李提摩太神学立场有所怀疑而要求内地会传教士们不再与他一起作礼拜。<sup>8</sup> 在1890年于上海召开的在华传教士大会上，戴德生等人又与李提摩太、丁韪良和李佳白等人在是否要把中国人的祖先崇拜视为偶像崇拜发生了正面冲突。<sup>9</sup> 可以说，戴德生所代表的保守传教立场与李提摩太所代表的开明传教立场之间这些早年的摩擦预示了二十世纪初震动了新教整个在华传教事业的基要派与现代派之争。

但是，如果把李提摩太定为自由派，把戴德生定为基要派，则是不符合历史事实的。到十九世纪末，前者所代表的传教进路还远远没有发展为现代主义或者社会福音，而以现代派为敌的基要主义运动还没有诞生。李提摩太与戴德生的分歧只是所谓“新教传教的共识”下的分歧，<sup>10</sup> 而这种分歧还没有强烈到瓦解这个共识的地步。

尽管传教士们对传教事业的重点与策略有一些不同意见，但绝大部分的传教士和机构在传教的基本信息、社会服务在传教中的地位、以及基督教的独特性和优越性诸方面保持基本一致的立场。1877年与1890年的两次新教在华传教士大会是当时这种“传教共识”的有力表现。而1907年的传教士大会则是“共识”的最后一次展示。是次会议共有1100位代表参加。经过热烈的讨论，

会议通过了一系列的决议。是次大会在致母国教会的信中，就传教的本质和目标作了如下的宣示：“教会的差传是为了以言行，借助一个活生生的和普遍存在的基督社会来向普天之下的万民传扬神子人子和我主耶稣基督的福音，并使在基督中启示的上帝的荣耀的知识照亮全世界。我们所期待的目标不仅仅是某个种族或个人灵魂的未来救赎，而且还包括宣传一种当下的、有效的解决办法，以驱散那笼罩著这世界的人类罪孽、痛苦和愚昧的黑暗。”<sup>11</sup> 从这段话中我们可以看出，福音的传播依然是传教的核心任务，但基督徒对此世的责任也得到承认；灵魂拯救与社会改造之间的平衡仍被微妙地维持著。此次会议的另一决议也指出：传教的中心是“把福音带给未曾福音化的千百万民众，”同时，“教育、医疗和慈善机构是不可缺少的，…它们的传福音的目的必须经常得到强调。”<sup>12</sup> 这就把传福音和社会服务的关系讲得十分清楚，即社会服务作为一种传福音的办法，必须服从于传福音的大目。

这次大会还通过另一项决议案表述了他们对《圣经》权威和其它教义问题的共同立场。该决议案称：“本届大会坚持《新旧约》为信仰与实践的共同标准，坚定地坚持早期的使徒信仰。再者，在承认《使徒信经》与《尼希亚信经》充份表达了基督信仰的基本教义的同时，本界会议不采用任何信经作为教会团结的基础。…我们欣慰地看到我们在基督里已经成为一体，宣讲同一条永生的路，…（我们）在基督信仰的伟大教义方面是一体的；在宣讲圣父、圣子、圣灵的爱的方面是一体的；在我们见证罪与拯救，和我们对人类神圣救主的尊崇方面是一体的。”<sup>13</sup> 这是一个相当典型和传统的福音信仰表白。它以《圣经》的权威为中心，确认了三位一体的上帝及其救赎。其实，这正是当时大多数新教传教士所

接受，并且要带给中国人民的一个基本信息。

基于这样一种对基督真理的坚信不疑，传教士们肯定了基督教对中国传统宗教和文化的优越。1907年的传教士大会通过了一封致清廷的信。这封信陈述了传教士们对中国文化的立场：“我们高兴地看到它们（基督教与中国文化）之间的一致之处，同时我们也不可避免地注意到基督的教训与中华所流行的学说之间的区别。这些区别大都涉及上帝与人的关系，以及人对上帝的责任。…我们认为所有的民族只有一位主和天父，我们都应对他效忠。”<sup>14</sup>可见，传教士们承认非基督宗教中的正确因素，但他们最终的落脚点仍是基督教作为上帝启示宗教的最高地位。

这次大会能够在传教的目的和性质、基本的教义、以及对非基督宗教的态度等方面达成某种一致意见，这个事实本身即说明，直至本世纪初，所谓“新教传教的共识”依然在在华传教士群体中存在著。大部份传教士仍然在重大问题上可以以一种声音说话。实际上，传教士及其差会的团结协作是该次大会的主题之一。该会甚至通过决议，建议组建中华基督教联盟，以期“促进和鼓励协作的精神与实践。”<sup>15</sup>

但是，1907年的大会上已经出现了不少不协调的杂音。日后分裂了新教传教士阵营的冲突的种子已经存在而且开始暴露出来。在会上，较为开放与较为保守的传教士们围绕著如何看待中国的祖先崇拜、如何处理福音布道与社会事工的关系等问题进行了争论。这些争论预示“新教传教共识”日后的瓦解。会后，开明派与保守派之间的裂痕不断扩大。所以说，这次大会是新教在华传教史上承前启后的一个里程碑。它既展示了传教士群体中依然牢固的团结，又透露出潜在和增强的矛盾。

## 传教运动中的新潮流与二十世纪初自由主义

### 传教神学的蔓延

在基督新教在华传播史上，一九一〇年代和二十年代是一个极其关键的时期。在这个时期中，教会的成长和本色化，以及教会教育和医疗事业都有长足的发展。更值得注意的是，传教士群体中自由派与基要派开始形成了各自的阵营。1907年的传教士大会以后不久，在华传教士们的共识与团结便出现了崩溃的迹象。

1911年辛亥革命之后的十年被称为新教在华传教运动的“黄金年代”。<sup>16</sup> 民国初期的中国政治与知识阶层对西方的新观念与新事物多持开放的态度，因而也就把西方传来的基督教另眼看待。这种对基督教的友好态度为传教事业的发展创造了良好的环境。结果，新教传教力量成倍增长，在华传教士由世纪初的3000人增加到1920年的6204人。<sup>17</sup> 信徒人数也随之有了显著增加。<sup>18</sup> 信徒的社会地位也有明显的提高。1920年代中期以后中国社会的动荡，特别是反基督教风潮曾一度导致传教士队伍和中国信徒人数的萎缩。至1928年，新教传教士人数只有4375人。1930年代，这个数字开始回升。1936年，传教士人数达到6059人。<sup>19</sup>

早从十九世纪八十年代起，传教士所举办的教育和医疗已经开始了机构化 (Institutionalization) 趋势。<sup>20</sup> 这种趋势到二十世纪的前二十年大大加快。极大的社会需求与传教指导思想的变化直接导致了传教教育和医疗事业的空前发展。就教育来说，教会中小学的入学人数持续大幅增长，<sup>21</sup> 但是最惊人的发展是在教会高等教育方面。在十九世纪末，中国全国只有五所教会所办的学院 (College)。到1920年，教会的四年制学院已达到16所。<sup>22</sup> 以后经过一系列的扩充与合并，13所教会大学代表了中国教会高等教

育的最高学术水平。<sup>23</sup>各新教大学的招生人数由1910年的878人增加到1929年的4285人。<sup>24</sup>其中以美国传教差会在高等教育方面投入的人力与财力最多。

同时，传教医疗机构的扩充也十分惊人。在1905年，全部在华的3445名传教士中只有301名医生，教会所办的医院只有166所，诊所241所。到1915年，5338名传教士中有525名医生，医院与诊所的数目分别达到330和223所。<sup>25</sup>1921年，著名的北京协和医学院正式成立，并迅速成为中国医学教育的中心。

传教教育与医疗事业的膨胀带来的一个必然后果是，越来越多的传教人力和资源不再被用于传统的直接布道活动。例如，到1911年，全部在华传教士中只有不足一半的人还在从事福音布道工作。<sup>26</sup>这种趋势很快引起了部份传教士们的关切。他们开始质问：“我们是否面临传教事业世俗化的危险？”<sup>27</sup>

二十世纪初期，基督教男青年会与女青年会的成长也十分迅速。从1914年至1922年，男青年会会员人数猛增359%。<sup>28</sup>至1920年该会在全国31个城市拥有分会，会员60566人。<sup>29</sup>1905年，女青年会成立了中国委员会。从那以后，该会成长的速度也相当可观。至1920年，它已在101座城市和学校开办了中心，会员总数达6414人。<sup>30</sup>在整个二十和三十年代，男青年会和女青年会日益卷入上海、天津、汉口等主要工业中心的劳工运动。<sup>31</sup>青年会的壮大与变化反映了部份传教士与中国基督徒要求教会更积极地参与社会运动的总趋势。这个趋势也同样体现在基督教全国协进会、金陵神学院、以及其它教会机构所举办的乡村改革项目之中。这些跨宗派项目和组织的发展也必然使传教行政管理机构变得更为庞大，因此加剧了传教工作的机构化和官僚化进程。

一九一〇和二十年代基督新教传教事业的另一个发展趋势是跨宗派合作的加强，与教会合一运动的进展。1913年中华续行委员会(CCC)和1922年全国基督教协进会的成立是这一趋势的主要标志和成果。一些长老会、安立甘宗、路德宗、卫斯理宗教会也成功地实现了合并。其中最为著名的是1927年组成的中华基督教会(Church of Christ in China)。该会集合了一批长老会、浸礼会与公理会。

中国教会的三自运动与本色化是二十世纪初中国基督新教的又一重要发展。动荡的社会与政治局势使本色化与自立的任务显得日益迫切。一方面，许多宗派传教差会纷纷采取步骤鼓励与支持中国基督徒承担更多的牧养、传教、行政、财务责任；另一方面，越来越多的中国基督徒主动建立自治、自养、自传的教会。根据Daniel Bays的估计，“在一九四〇年代，形形色色的独立中国新教徒大致可占全部新教徒的20%，到25%，即二十万人甚至更多。”<sup>32</sup>这些正在崛起的自立教会包括真耶稣教会、小群和耶稣家庭等非常保守的群体，以及一批崭露头角的布道家和教会领袖。另外，二十世纪初至三十年代一些倾向自由派神学的教会领袖和知识分子为使基督教适合中国的文化传统和社会环境作了极大的努力。他们所关注的核心问题是双重的：一方面力求促成基督信仰与中国文化的结合；一方面阐明基督教对中国救亡事业的意义。

上述所有这些新的趋势与发展使二十世纪前二十年成为中国基督新教史上极有成果的一个时期。在这些新趋势和发展的背后是中国教会和传教士群体中一些重大的神学思想上的变化。不了解这些神学上的新发展，便不能透彻地认识当时中国基督新教

的基本走向。其中一个神学上的新现象是高等批评学 (Higher Criticism)、社会福音、与自由主义神学的日益流行。在自由主义神学潮流的影响之下，一些传教士开始反思和挑战上个世纪留下来传教神学思想与模式。李提摩太与丁韪良等早期的开明传教士们的传教思路与新的神学思潮相结合，逐渐演变为强大的自由主义传教进路。上述提及的机构化与社会关怀的增强的趋势实际上与传教工场的自由主义思潮紧密相关。

在一九一〇年代和二十年代，中国迅速变化著的政治、经济、与文化生活给新教传教士群体不断提出许多新的问题。五四以来新运动的领袖们大力倡导民主与科学的精神，试图引进新的价值观来彻底再造中国文化，改变中国的命运。结果，各式各样的西方意识形态涌入了中国。自由主义、实用主义、无政府主义、社会主义等等竞相为中国的社会问题的解决提出各种方案，争取中国知识界与大众的拥戴。大部分新的意识形态是世俗性的，带有科学主义和进化论的色彩，对宗教多采取敌视的态度。接受这些思想的中国知识分子也都对科学与社会进步的价值深信不疑。这些新思潮甚至开始冲击教会教育。以教会学校为例，越来越多的学生受新思潮、新趋势的影响，开始质疑宗教在科学时代的合理性，及其在民族自救运动中的作用。对传教士们来说，这些新的问题是前所未有的挑战。他们感到，中国新的社会环境正在迫使他们对整个传教事业的目标、信息和方法作深刻的检讨。而二十年横扫全国的非基督教运动更是引起了在华传教士们和教会的反思。不少传教机构开始根据中国新的社会现实调整其政策，积极推进教会的本色化。

早在1908年，一位名叫Williams Deans的苏格兰传教士在《教

务杂志》上发表了一篇长文，讨论中国社会的变革，以及传教工作需要作出的相应改变。他首先把中国当时的形势归纳为由“古代方式”向“现代方式”的转变。<sup>33</sup>他接著问道：“随著对旧事物信心的丧失，一种总体的怀疑主义和唯物主义正在到来。这便是现代主义的问题之一。作为传教士，我们将如何面对这种怀疑主义，这种对旧的偶像崇拜式作法的丧失信心，这种唯物主义的趋势？”<sup>34</sup>

他的回答是：“要解决这个问题，我们必须改变我们的进路和方法。要面对新的需要，新的思想阶段，我们必须重新考虑我们传布基督教的方法。”<sup>35</sup>他进而呼吁传教士们放弃那种一味“斥责偶像崇拜，除非立刻接受福音，否则全部堕入永恒诅咒的布道，”并且要对神的恩典作更广泛的理解，承认其它宗教中的优良因素。<sup>36</sup>他指出，新的科学发现和高等批评学已经对传统的圣经信仰提出了许多严重的问题，我们也许可以拒不承认，可以全面维护圣经无误论。但是批评学已经对我们旧的解释与默认提出了如此之多的否认，我们已无法置之不理。…我们需要在我们的布道中采用一种更高的调子，更高的质量，更合理性的解释，而不是把圣经中的一切都当作真的而简单重复。”<sup>37</sup> Dean的反思与建议反映了部份在华传教士的思想变化。特别是他关于现代主义“将很快进入教会”的警告可以说是相当有预见性的。<sup>38</sup>

事实上，在一九一〇年代，进化论和高等批评学的传播已经在在华传教士中间引起了争论。为数不少的传教士们要求“传教士对哲学、科学和神学已经确立的结论应采取衷心欢迎的态度。”<sup>39</sup>并且，他们开始致力于基督教传统教义的再解释，以使其与当代的新理论和新发现相配合。譬如，当时一种相当流行的说法把生物进化看作“上帝用以指导生命发展的方法。”<sup>40</sup>另外，

有人还尝试把“道德的进步”与自然界的进化区分开来，使后者的规律无法应用于前者。<sup>41</sup>越来越多的传教士目睹中国年青一代对自然界与人类社会进化观的兴趣日增，一些传教士们开始呼吁传教机构应当推出一批阐释基督教社会意义以及“更为属灵的进化观”的著作。<sup>42</sup>

第一次世界大战后大批新传教士的到来进一步强化了改造基督教传统教义的趋势。在二十世纪的第一个十年，来华的新传教士每年平均有150至200人。1910年，这个数字超过300人。一战期间，每年来华人数增至325至375人。仅1920年一年，就有多达450名新传教士抵达中国。到这一年，全部在华新传教士中超过一半以在华时间少于十年。<sup>43</sup>来到中国以前，许多来自北美的年青传教士们在神学院和大学中已经深受自由主义神学和社会福音的熏陶，当他们来到中国时，自然也把自由主义的思想带到传教工地。<sup>44</sup>根据Valentin H. Rabe对1880至1920年间美国对华传教事业国内基础的研究，“许多深受社会福音学说影响的年青人来到中国，拒绝把街巷布道和派发单张作为自己的首要教牧职能。”<sup>45</sup>Rabe对此作了进一步的说明：“二十世纪的传教士即使不全部否认，也往往把没有机会听到福音者必遭永罚的教义加以再解释。…新传教士对基督徒事奉的概念更为宽泛。结果，传教士与社会工作者几乎难以区分。”<sup>46</sup>的确，为数不少的新一代传教士们有著新的神学背景，对传教士任务的理解也与老一辈的传教士们有很大不同。他们成为现代主义在中国的代言人。这种情况对新教在华传教事业影响重大。

另外，新一代中国教会领袖和知识分子的崛起进一步加强了自由主义运动。二十世纪初，一批中国基督徒知识分子纷纷在

国外学成归国，教会大学也不断为教会造就出更多人才。这些人当中的多数受到海外自由主义思潮的浸染。当他们走上教会机构，特别是高等教育机构的领导岗位后，他们的自由主义倾向很快促使教会大学和青年会等转变为现代派在中国的大本营。

自由主义神学进入中国的另一主要途径是国外自由派思想家著作的大量翻译印行。当时北美著名的自由派人物，例如 William Newton Clarke 和 Harry Emerson Fosdick 等人的作品都被介绍进来，并在传教士群体和主要城市的教会中广为流传，影响颇大。数位北美自由派头面人物的中国之行更为中国的自由主义运动推波助澜。G. Sherwood Eddy (1871-1963) 即是其中一位。他在1911年成为青年会在东亚的旅行布道家以后，即多次到中国从事布道活动。他崇信社会福音，一战以后更演变为基督教社会主义者。<sup>47</sup> Fosdick 也曾1921年来华访问，并在一系列的传教士集会上发表演说。

上述这种种因素综合作用的结果便是一个自由主义传教神学进路和模式的出现。这个进路和模式批判扬弃了传统的圣经观、超越的上帝观和超自然的基督论。它的神学思维具有如下几大特徵：首先，上帝被描绘为全人类的父亲，而上帝与人类之间的关系变的十分人性化。上帝的临在性，而不是其超越性得到突出。其次，自由主义传教神学强调基督论的社会与伦理层次和意义。基督的贞女出生、神迹、代赎、死后升天或者被淡化、重新解释，甚至完全抛弃。另一方面，基督被看作一个完美的道德榜样。他的道成肉身、教诲、医病、十字架上的牺牲体现了他对世人的爱，也呼吁人类互爱。

在这些神学观念的指导下，社会福音和自由派传教理论要

求传教士们不再以灵魂的拯救为核心任务，而要努力关注个人、社区和国家的福祉。因此，传教事业的基本任务由单纯的传播福音，扩大为包括社会服务，力争以社会服务来达到改造社会，建立人间天国的目的。这种对社会关怀和服务空前高涨的重视是导致二十世纪初教会教育和医疗项目急剧扩张的主要原因之一。当时自由主义的另一主要表现是对中国的非基督宗教采取前所未有的友善姿态。不少自由派传教士一改对其它宗教的传统的拒斥态度，力主承认其它宗教中的优良成份，开展基督教与它们的对话和交流，并且相应地对基督教教义的某些部份进行重新解释。

一九一〇和二十年代现代派神学在传教士中间的广泛流传从根本上对十九世纪延续下来的福音传教传统形成了挑战。其直接的结果是，在华新教传教士群体中日益滋生和蔓延著一种迷惘、困惑和自我怀疑的情绪。越来越多的传教士们对他们所要传播的信息和自己的基本任务也不如以前那样确定不疑。<sup>48</sup> 自由主义思潮的泛滥必然在传教士与中国基督徒中间引起极大的变化和争执。

## 保守派对自由主义的不满日益增长

二十世纪初，尽管自由主义影响的扩大，十九世纪流传下来的福音传教传统在传教士群体中依然拥有深厚的根基。特别是大部份十九世纪末已经来华、资历较深的传教士们在神学上尤其保守。他们常年在华，与欧美的神学新潮相对隔绝。毫不奇怪，自由主义和社会福音在中国的传播使他们极为震惊。他们既不满于自由主义对福音的新解释，又对新神学在传教士当中引起的思响混乱忧心忡忡。结果，他们与自由派之间的摩擦日趋激烈。1924年，一位保守派传教士在《教务杂志》上发表了一封公开信，

刻划了保守派的矛盾心情：

近年来，许多来自只教授现代主义的大学和神学院的年轻人奉献作传教士，由差会差派来华，同时把现代主义一同带来；结果发现与我们这些已经传教多年、卓有成就者在信仰、政策与方法上格格不入。他们或急或缓力图改造旧的教义和传教方法，使它们符合他们自己兜售的更“现代”和更“科学”的观念与理想。多年以来，我们这些年长者一般对年轻人的热情与自信采取宽容的态度。

但是，近年来，随著新传教士人数的增加，和母国教会中某些有影响者的支持，…有人坚决和公然地致力于把现代派思想传入传教工作的每个方面，指责旧教义属于“中世纪，”而且要最终控制教派或跨教派的高等教育机构。因此，我们感到要被迫来自卫，更要捍卫我们介绍到中国、并已成为中国教会基石的信仰。我们既要坚决反对破坏这基石，也要组织起来一同祷告，一同努力恢复那些已遭严重破坏的信仰，澄清新传教士极力造成的普遍的困惑。<sup>49</sup>

显然，这位匿名作者极其反感年轻传教士们对旧的神学和政策的大胆批评。他看出，这些新传教士的言论与举措并非出于年轻幼稚，或一时冲动。他们代表著一个强大而危险的运动。对保守的传教士来说，他们除奋起抗战外，别无选择。这位作者的言论还显示，老一辈传教士与新传教士之间的确在神学认识上存在著代沟，这个代沟是导致基要主义与现代主义冲突的一个重要因素。另一方面，完全依赖神学上的代沟现象来解释基要主义运动在华传教士中的起源也是不妥的。基要派与现代派之争并非如某些传教士所言，只是所谓“旧福音”与新神学之争。基要主义

也不仅仅是老一代留下来的传统而已。二十世纪初的基要主义其实是十九世纪福音传教传统根据新的形势加以改造，并且加入自北美输入的一些新的神学因素而成的。

二十世纪初，在自由派传教士大批来华的时候，在华保守派传教士的队伍也吸收了新鲜血液。当时在华最大的保守派传教机构——中华内地会的传教士由1895年的550人增加到1910年的933人。<sup>50</sup>从1916年至1921年，共有263名新传教士加入内地会。<sup>51</sup>另一重要的保守派传教组织——宣道会(The Christian and Missionary Alliance)在华的传教士也有显著的增加。年轻一代的保守派传教士深受北美正在兴起基要主义运动的影响。他们把基要主义的神学思想和对抗现代派的活动带到中国，从而帮助在华的保守派传教士们与国际反现代派运动联系起来。

正当在华的保守派传教士对自由主义浪潮日益不满之际，大洋彼岸的基要主义运动在第一次世界大战之后迅速成形，并且向现代派阵营发起了全面进攻。北美的基要主义分子指责进化论、高等批评学和自由主义神学正在损害美国的基督教文明的基础。他们不但向教会内的现代派宣战，也向美国文化中的现代主义影响宣战。基要主义与现代主义的斗争在北浸会和北长老会中尤为激烈。为有效地对抗现代派，基要派也力图打破宗派的界限团结起来。例如，北美基要派的头面人物之一，明尼阿波利斯市第一浸礼会的牧师William B. Riley于1919年发起成立了世界基督徒基要派联盟(The World's Christian Fundamentalist Association)。三年后，他又组织了浸会圣经联盟(The Baptist Bible Union)。

然而，一旦基要派的攻势开始威胁到宗派内的和平与团结，原来同情甚至支持基要派的中间派分子就开始改变对基要派

的态度了。结果，在1925年前后，北长老会和北浸会内基要派的攻势明显减弱。1925年田纳西州审判进化论的“斯库波斯案”（Scopes Trial）使基要派在公众舆论中的形象大为受损。在北长老会内，由J.Gresham Machen领导的基要派在三十年代初遭到彻底失败。各宗派内的基要派转而稳固阵脚，培植力量，准备东山再起。

北美基要主义运动的发展直接推动了中国基要派同盟的形成。在北美基要派与自由派的斗争中，传教事业一直是一个焦点。传教士与当地信徒中现代主义的泛滥始终为北美的基要派所大肆垢病。基要派的总目的在于保证只有正统的教义才在传教工场得以传布，同时肃清各宗派差会中现代派的影响。中国作为当时最为重要的传教工场之一，自然格外受到北美基要派人士的关注。

其中一位对传教事业极为关心的保守派人士是米尔顿·斯图尔特（Milton Stewart）。他是美国加利福尼亚州的石油业大亨。1917年，他出资创办了“米尔顿·斯图尔特福音传教基金会”（Milton Stewart Evangelistic Fund），由美国著名的前千禧年论代表、《耶稣再来》（Jesus is Coming）一书的作者W.E.布莱克斯通（W.E. Blackstone）和他在南京作传教士的儿子J.H.布莱克斯通（J.H. Blackstone）一同负责经管。前者前后共管理此基金会五年。后者于1906年来华，长期充当基金会驻华代表。

J.H.布莱克斯通曾于1917年和1918年撰文阐述了该基金会的动机与宗旨。他首先指出，“越来越多的传教士意识到，需要特别加强我们传教工作中，拯救灵魂的部份。”<sup>52</sup>在这种情况下之下，“斯图尔特基金会的诞生是为了尽量强化战略性地区的传福音的力量，协助已经开展的传福音工人的培训与使用的工作。”<sup>53</sup> 换

句话说，“本基金会的目的在于促进福音传道工作的迅速扩张，把福音见证带给天涯海角尚未听到福音的人们。”<sup>54</sup> 在神学立场上，基金会声称毫不动摇地接受“全部圣经为神启示的话。”<sup>55</sup>

显然，斯图尔特基金会的神学立场和传教方针十分接近内地会。在实践上，它的确把工作重心放在支持直接的传福音活动。它一般通过帮助现存的在华传教机构来开展工作。至1922年，与它有协作关系的机构已超过60个。<sup>56</sup> 来自不同教派的30位传教士组成一个传福音工作委员会负责咨询该基金会在华的工作。除了资助圣经培训学校和福音文字材料的出版外，该基金会还曾于1920年前后出资邀请R.A.Torrey, W.H.Griffith Thomas, C.G.Trumbull, M.G.Kyle 等北美著名的基要派人士访华，并在一系列的传教聚会上发表演讲。他们的来访一方面对中国的基要派运动起了推波助澜的作用，一方面把中国的基要派运动与北美的运动联系起来。

随著1910年代保守派与自由派传教士之间的摩擦不断加剧，许多传教士开始看到更大的风暴正在来临。1913年，时任《教务杂志》助理编辑的乐灵生(Frank Rawlinson)写下了如下的一段文字，颇为传神地道出了部份传教士的心情：

虽然任何大的争议还没有浮现的迹象，但是不少关于当代圣经历史批评和神学思想的讨论与思考是的确存在的。…“保守派”与“自由派”之间的问题会不会尖锐化，关于这些问题的讨论会不会达到公开争吵的阶段，都不是确定的。所有的传教士们都坚信基督的至高地位，都忙于为此信念而奋斗，这些新的争议并没有完全吸引他们的注意力。<sup>57</sup>

无疑，乐灵生看到了自由派与保守派之间正在扩大的分歧。但是，他仍然对传教士群体的团结与共识抱有极大的信心。仅仅七年之后，中华圣经联会的成立触发了传教士中间一场广泛的辩论，传教士群体内部的裂痕迅速公开化。乐灵生的美好希望成为泡影。

## 结束语

上述的探讨显示，二十世纪初在华基要派与自由派传教士的争论的历史根源与成因是非常复杂的。它是中国社会文化环境、新教在华传教运动、以及海外、特别是北美教会势力长期酝酿、综合作用的结果。

因此，在对这场争论进行研究时，必须避免任何简单化的作法。一些北美研究基要主义的学者常常把中国的基要派运动说成是北美基要派运动的延伸。某学者甚至把中华圣经联合会称为“北美基要主义向中国的输出品。”<sup>58</sup>这类观点夸大了外来因素对中国基要派与自由派之争的作用。实际上，中国的基要主义和自由主义运动早在十九世纪新教在华传教事业中已经有所萌芽，它们在二十世纪初的成熟与冲突在很大程度上是新教在华传教事业自然发展的必然结果，而且中国社会和文化环境的巨大变迁也对这场冲突起了不可忽视的催生作用。

另一方面，把二十世纪的基要主义和自由主义说成仅仅是十九世纪以戴德生和李提摩太为代表的传教路线的延续，甚至以这二人指代基要主义和自由主义，也是不恰当的。二十世纪的基要主义和自由主义是在十九世纪保守派和开明派传教路线的基础上，吸收北美基要主义和自由主义运动的最新神学观念，甚至在北美基要派和自由派势力的直接影响下，成熟壮大起来的。从内

容到历史作用，它们与十九世纪传教路线的分歧均有不同。所以，我们应该在充份肯定基要主义与自由主义在华争论的历史延续性的同时，把它当作一个二十世纪的独特现象来考察。

## 注

- 1 Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York: The Macmillan Company, 1929), 277.
- 2 同上, 405-406.
- 3 同上, 361.
- 4 同上, 362.
- 5 Latourette, *History of Christian Missions in China*, 606.
- 6 同上, 387.
- 7 至今为止，对这两种传教方式的最重要的比较性研究是由Paul A. Cohen 作出的。他的“戴德生与李提摩太宣教方式之比较”一文是其在这方面的代表作。这篇文学对学术界对十九和二十世纪初在华传教事业的分析起了极大的影响。
- 8 参见Timothy Richard, *Forty-five Years in China* (New York: Frederick A. Stokes Company, 1916), 152-53.
- 9 参见Ralph R. Covell, *W.A.P. Martin: Pioneer of Progress in China* (Washington, DC: Christian University Press. 1978), 120.
- 10 “新教传教的共识”(A Protestant Missionary Consensus)的概念是由James Alan Patterson提出的。他指出这个共识有四个主要组成部分，第一，福音传道与建立教会；第二，“对耶稣基督独特神圣本质的教义确认”；第三，愿意承认传教的社会意义；第四，实用的普世主义与传教工作的协作。他认为，基要派与现代派之争切断了把形形色色的传教力量团结在一起的这四个环节，从而导致了传教共识的失落。参见Patterson, "The Loss of a Protestant Missionary Consensus: Foreign Missions and the Fundamentalist-Modernist Conflict," in *Earthen Vessels*, eds. Shenk and Carpenter, 73-91.

- 11 Records, China Centenary Missionary Conference, Shanghai: Methodist Publishing House, 1907, 364.
- 12 同上, 548、550页。
- 13 同上, 437-438页。
- 14 同上, 395-396页。
- 15 同上, 719页。
- 16 G. Thompson Brown, *Earthen Vessels and Transcendent Power, American Presbyterians in China, 1837- 1952* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997), 195.
- 17 Frank Rawlinson, ed., *China Christian Year Book 1936-37*, (Glendale, CA: A. H. Clark Co., 1937), 459.
- 18 参见Latourette, *History of Christian Missions in China*, 680.
- 19 Rawlinson, ed., *China Christian Yearbook 1936-37*, 459.
- 20 参见Irwin T. Hyatt, Jr. "Protestant Missions in China, 1877-1890: The Institutionalization of Good Works," in *American Missionaries in China*, ed. Kwang-ching Liu (Cambridge, MA: East Asian Research Center, Harvard University, 1966), 93-126.
- 21 参见Latourette, *History of Christian Missions in China*, 623.
- 22 William P. Fenn, *Christian Higher Education in Changing China 1880-1950* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1976), 43-44.
- 23 同上, 237。
- 24 同上, 239。
- 25 Latourette, *History of Christian Missions in China*, 652.
- 26 同上, 619.
- 27 Joseph Clemens, "Are We in Danger of Secularizing our Missions?" *Chinese Recorder* 44 (November 1913), 659.
- 28 Bondfield and others, eds. *China Mission Year Book 1912*, 775.
- 29 Milton T. Stauffer and others, eds. *The Christian Occupation of China* (Shanghai: China continuation Committee, 1922), 371.
- 30 同上, 375.
- 31 参见Emily Honig, "Christianity, Feminism, and Communism: The Life and Times of Deng Yuzhi," in *Christianity in China: From the Eighteenth*

- Century to the Present*, ed., Daniel H. Bays (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996), 254-55. Sauffer, *Christian Occupation of China*, 373-74, 376-77.
- 32 Daniel H. Bays, "The Growth of Independent Christianity in China," in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed., Bays, 310.
- 33 Williams Deans, "The Problem of Modernism in our Mission Work," *The Chinese Recorder* 39 (May 1908): 259-60.
- 34 同上，260。
- 35 同上，261。
- 36 同上，261-62。
- 37 同上，265。
- 38 同上。
- 39 J.W. Bashford, "Attitude of Missionaries toward Evolution and Higher Criticism," *The Chinese Recorder* 44 (July 1913): 410.
- 40 Ibid. 参看 *The Chinese Recorder* 46 (December 1915): 794.
- 41 F. Madeley, "Correspondence," *The Chinese Recorder* 46 (July 1915): 445-46.
- 42 John S. Burgess, "What Chinese Students Are Reading," in *China mission Year Book*, 1911, eds., D. MacGillivray and others (Shanghai: Christian Literature Society), 124.
- 43 Rawlinson, Frank, Helen Thoburn, and D. MacGillivray, *The Chinese Church as Revealed in the National Christian Conference, Held in Shanghai, Tuesday, May 2 to Thursday, May 11, 1922*, Shanghai: *The Oriental Press*, 1933 (?), 93-94.
- 44 参看 Valentin H. Rabe, "Evangelical Logistics: Mission Support and Resources to 1920," in *The Missionary Enterprise in China and America*, ed. John K. Fairbank, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974), 71. Paul Hutchinson, "The Conservative Reaction in China," *The Journal of Religion* 2 (July 1922): 350.
- 45 Valentin H. Rabe, *The Home Base of American China Mission, 1880-1920* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), 81.
- 46 同上，106-107。

- 47 关于艾迪在华的活动，可参看Rick Nutt: "G. Sherwood Eddy and the Attitudes of Protestants in the United States toward Global Missions," *Church History* 66 (September 1997): 502-21. Eddy, *Eighty Adventurous Years, An Autobiography* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1955), 60-81.
- 48 参看H.T. Hodgkin, "Review of the Evangelistic Work of the Church in China and Study of Problems Connected Therewith," in *China Mission Year Book*, 1925, eds. H.T. Hodgkin and others (Shanghai: Christian Literature Society for China, 1925), 180.
- 49 "Puzzled, A Letter from a Missionary Father to his Son," *The Chinese Recorder* 55 (August 1924): 539.
- 50 Leslie T. Lyall, *A Passion for the Impossible: The China Inland Mission, 1865-1965* (London: Hodder and Stoughton, 1965), 61.
- 51 *China and Gospel* (London: CIM, 1922).
- 52 J.H. Blackstone, "The Milton Stewart Evangelistic Fund," in *China Mission Year Book* 1918, eds. E. C. Lobenstine, A.L. Warnshuis and others (Shanghai: Kwang Hsueh Publishing House, 1918), 359.
- 53 J.H. Blackstone, "The Milton Stewart Evangelistic Fund," in *China Mission Year Book* 1917, eds. E. C. Lobenstine, and others (Shanghai: Christian Literature Society, 1917), 367.
- 54 同上，371.
- 55 引自The Minutes of the North Kiangsu Mission, 1917, *China Mission Papers*, Presbyterian Church of US Department of History, Montreat, 20.
- 56 "The Stewart Evangelistic Fund," in *Christian Occupation of China*, eds. Stauffer and others, 377.
- 57 Frank Rawlinson, "Problems Prominent in the Minds of the Missionaries," in *China Mission Year Book* 1913, eds., D. MacGillivray and others (Shanghai: Christian Literature Society, 1913), 192-93.
- 58 Lefferts A. Loetscher, *The Broadening church, A Study of Theological Issues in the Presbyterian Church since 1869* (Piladelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1954), 104.

## 中国基督教信仰的福音—基要传统

王忠欣 / 北美华人基督教学会

基督教是一种信仰，这一信仰最重要和最基本的承载者和体现者就是广大的信众，以及由这些信众所组成的教会。信众所持守的信仰经过一定的历史时期就积淀为这群信众的信仰传统。由于基督教是一种世界性的宗教，它在全球范围内传播。这样，它在不同的民族和文化中的发展，也就不可避免地形成了不同的信仰传统。信仰，或思想，不外乎有三种表现形态：保守、温和、和激进（或曰开放、自由）。

基督教在中国的传播和发展所形成的中国基督教的信仰传统，从主体上来看应是保守的，具体说来属于福音—基要派的形态。基督教中的保守信仰主要是指福音派信仰，特别是福音派中的基要派，具体还包括灵恩派、圣洁派和前千禧年派。中国基督教信仰传统的形成，受到诸多因素的影响，本文就尝试对塑造中国基督教传统的这些因素进行一些挖掘、研究和论述。

### 美国基督教福音派的分化和基要信仰的形成

基督教，对中国人说来，是一种外来的信仰，因而，将基督教介绍到中国的传教士本身的信仰，对中国基督教信仰传统的形成就具有举足轻重的作用；又因在华的传教士来自美国的较多，美国基督教的信仰传统自然也就对中国的基督教信仰发生了重大的影响；中国教会作为中国基督徒的信仰团体，不论是在中国国内，还是在海外，都深受美国传教士、美国教会之信仰和神

学的影响，中国教会使用的许多神学和信仰术语也都来自美国。因此，了解美国基督教神学和信仰的发展状况，对于理解中国基督教的信仰传统无疑会有很大的帮助。许多中国教会都宣称持守福音派信仰，福音派信仰对中国教会的深刻影响由此可见一斑。

福音派信仰(Evangelicalism)，是“北美对保守的基督教新教信仰在神学上的表述。作为一个词语，它是一把涵盖众多宗教和宗派传统的大伞。这些宗教和宗派传统包括虔信派传统、洗礼派传统和反洗礼派传统。福音派信仰是新教正统和保守的新教信仰这两个名词的同义词。”<sup>1</sup>在十八和十九世纪，宗教复兴运动在大西洋两岸的英语国家中此起彼伏。英国和美国对这些宗教复兴运动进行描述的最常用的词语就是“福音派”(Evangelical)。“福音派信仰的核心就是对基督通过十字架上的牺牲所带来的救赎工作的宣告，以及对通过接受基督为个人救主才能达到永远得救的必要性的宣告。”<sup>2</sup>

在十九世纪，福音派信仰对美国文化的塑造起了非常重要的作用。福音派复兴家们强调以一种能够引起戏剧性皈依经验的热烈方式进行解经布道，这在很大程度上为美国新教信仰设立了标准。福音派教义隐含了新教有关圣经和基督救赎工作的一系列信仰，因而触及到了所有的新教宗派。由于新教信仰是二十世纪六十年代以前在美国占统治地位的宗教，福音派信仰也就塑造了美国宗教的独特风格，而这又与美国文化的形成息息相关。美国许多最主要的改革运动都有强烈的福音派信仰的成分；福音派在美国的公立和私立学校中有很强的声音；美国主流道德标准的形成也与福音派信仰有关。<sup>3</sup>

在今天，福音派的基本信仰主要包括：一，宗教改革运动

有关圣经最高权威的教义；二，圣经中记载的上帝救赎工作的历史真实性；三，建立在基督赎罪工作基础上的通向永生的拯救；四，福音传导和宣教的重要性；五，灵体重生的重要性。<sup>4</sup>

在十九世纪，美国基督教新教信仰的主流就是福音派信仰，它代表著基督教信仰的一种保守传统。然而，从十九世纪下半叶开始，美国福音派的内部出现了一些变化，基督教信仰中的自由派和基要派开始浮出台面。

福音派的内部变化是对当时美国国内社会变迁的一种回应。十九世纪后半期，美国经历了南北战争带来的巨大社会变动，在这一过渡时期，基督教新教也遇到了由工业化、科学发现和知识发展所带来的一系列新的挑战。对于工业化造成的伦理和道德问题，正统的新教信仰似乎难以提供令人信服的答案。新的科学发现，如达尔文的进化论，对正统信仰对人与宇宙的超自然解释也造成了巨大的冲击。高级批判学(Higher Criticism)，如由比较宗教学、语言学、和社会科学中的各种发现所支持的历史研究，对圣经的权威性—新教信仰的根本源泉—提出了尖锐的质疑。作为获取知识的现代方法之集大成的实证自然主义，也对美国基督教提出了挑战。<sup>5</sup>

这样，社会和文化的巨变就在美国基督教福音派的内部引发了严重的危机。美国福音派分裂为二，一派为保守派，他们继续信奉传统的福音派基本教义；另一派则为神学思想上的自由派(或开放派)。为了适应现代时期科学和学术的标准，自由派倾向于修正某些关键的福音派教义，如通过基督的牺牲获得救赎的必要性，或圣经的可靠性等。<sup>6</sup>

基督教的自由派信仰(Liberalism)和现代派信仰(Modernism)

是两个经常交换使用的名词。自由派或现代派信仰是一种旨在使基督教新教信仰更贴近于现代的思潮。这一思潮强调摆脱传统的自由及对现代世界的调和，由此被称为“自由派”和“现代派”。美国学者William R. Hutchison 在其研究中指出，自由派信仰或现代派信仰一般说来包含三层意思，“第一也是最明显的，它意指有意识地、有意图地使宗教思想与现代文化相适应。”第二，它认为“上帝内在于人类文化的发展中并且通过人类文化的发展显示出来。”第三，它“相信人类社会正在朝向上帝王国的实现迈进（即使永远不能达到这一现实）。”<sup>7</sup>

上帝向人类最根本和最本质的显现是通过人的形式：道成肉身。自由派认为，上帝的这一显现意味着，人类有著一个最根本的价值，他们作为个人的生命具有永恒的价值，并且他们的生活是蒙福的。所以，在这个世界上存在的生命是最有价值的。因为上帝既是创造者又是拯救者，这个世界本身就是非常珍贵的。这些看法使自由派特别“强调上帝的内在性，强调对人类的前景的乐观态度，也强调人类在上帝改善人类及世界的工作上的参与。”<sup>8</sup>

自由派神学试图用与现代知识相匹配的言语来重新陈述基督教的本质，而拒绝把宗教信仰只是建立在权威的基础上。自由派拒绝圣经无误论，而接受高级批判学研究所提出的一种上帝的进化论的启示，这种启示在耶稣身上达到完全。<sup>9</sup>自由派神学是一种实用性的神学，它根据社会生活的发展和对基督教不断的理解而变化。<sup>10</sup>

作为反击自由派的一股力量，基要派出现在美国新教中。“从其产生的根源来看，基要派信仰主要是一场宗教运动。它是

美国福音派基督徒中的一场运动，这些福音派基督徒承认对圣经的完全信任，并专注于上帝通过耶稣基督的牺牲来拯救罪人的信息。”<sup>11</sup> 这一新的宗教运动包含着别具一格的信仰：前千禧年信仰和圣经绝无谬误。<sup>12</sup>

然而，基要派信仰并不等同于福音派信仰。基要派是充满火药味的反现代派的新教福音派。神学保守派中充满火药味的一翼取名为基要派。在美国，基要派基督徒指的就是在教会中反对自由派神学或在文化价值中反对改变的福音派斗士。基要派并不仅仅是宗教上的保守派，而是愿意站稳立场并随时准备战斗的保守派。<sup>13</sup> 战斗性地反对作为神学和文化世俗性的现代派信仰，把基要派与其它福音派区别开来。

与自由派不同，基要派寻求通过对传统信仰的神学界限重新坚持和捍卫的努力来抵制正在出现的世俗秩序的文化压力。“二十世纪二十年代期间，基要派常常被视为是反科学和反知识的。这一评价在一定程度上是准确的，大多数基要派基督徒不愿意接受最新科学和哲学的基本假设和结论。”<sup>14</sup>

基要派绝大部分都是前千禧年派，他们相信基督确实实的、亲自的、肉身的、看的见和急迫的第二次再来。基要派最具特色的信仰和关注包括：把福音布道作为教会工作的第一优先；强调圣灵的浇灌对基督徒过圣洁生活的作用；基督临近的、千禧年以前的第二次再来；圣经的神启性和绝对的权威，每字每句均无谬误。<sup>15</sup>

基要派信仰在二十世纪二十年代达到其顶峰。由于基要派最初只是用来称呼福音派联盟中具有战斗性的保守派的名称，故基要派在开始时几乎是一个像福音派那样的广泛和复杂的联盟。

1925年后，基要派逐渐在美国社会失去影响，到了六十年代，基要派通常指新教中的独立教会，而不再包括主流宗派中的保守派。

美国国内新教福音派中自由派与基要派的分野，以及他们各自信仰的发展，也对中国基督教的信仰传统的形成产生了影响。从19世纪下半叶到二十世纪三十年代，中国基督教的信仰传统正处于形成阶段，对这一正在形成中的信仰产生影响的主要是在华的西方传教士。在华的西方传教士中，到第一次世界大战期间，来自美国的已经占一半以上。<sup>16</sup> 这样他们也就不可避免地把美国基督教中基要派和自由派的信仰都带到了中国。<sup>17</sup> 持基要派信仰的传教士对社会和文化没有多少兴趣，专心投身于拯救灵魂的福音布道工作中，故在基督徒中、在教会中影响甚大，但在社会上则不为大众所知。相反，持自由派信仰的传教士多在教会以外从事社会、文化工作，虽在社会上颇有建树，但在基督徒群体中却少有影响。显然，这种状况使中国基督教的信仰趋向主要受基要派的影响。

## 戴德生及内地会的保守信仰

在中国的西方传教差会和传教团体中，人数最多、影响最大的当数中国内地会。中国内地会是由英国传教士戴德生于1865年创建于英国伦敦，它是一个无宗派的、独立的、靠信心传教的基督教团体。内地会在中国主要从事开荒传教的工作，在中国的教会中广为人知。到十九世纪末，内地会在中国约有650名传教士，建立了270个传教站，有5000多名信徒，<sup>18</sup> 其信仰对中国基督教传统的巨大影响是显而易见的。

内地会的工作所依靠的主要是一种信心，即把信心放在上

帝的身上，相信上帝会供应一切。戴德生相信天父是一位全能的上帝，祂愿意也有能力去实现祂的应许。戴德生非常强调祷告的重要性，他相信上帝会回答人的祷告祈求。上帝是通过感动他人去支持的方式来直接回应祷告的。<sup>19</sup>戴德生开创了信心传教的方式。采用这种方式的传教团体大多是没有宗派背景的，并且相信基督的第二次再来是迫在眉睫的，在祂再来以前必须把福音传给万民。<sup>20</sup>

从信仰倾向上看，戴德生及内地会属于基要派，这从其圣经观、圣灵观、宣教观、及千禧年观上可以看出。事实上，戴德生和内地会也正是以其基要派信仰而著称。

戴德生坚信圣经为上帝所启示，认为圣经的真理性简单明了，无可置疑，信徒必须对圣经笃信、服从，不能随意曲解。他说：“如果圣经有错误，我们最好早些发现并把圣经丢掉；如果它是真理，我们应当依据它来生活和行动。”<sup>21</sup>

戴德生特别强调圣灵的工作。他曾说过，如果我们要使我们自己完全顺服上帝的命令，我们就应该有圣灵的倾注；上帝不把祂的灵给那些想要被不断充满的人，上帝把祂的圣灵给那些顺服祂的人。如果我们顺服上帝，圣灵就会倾注下来，使我们的各项需求得到供应。<sup>22</sup>

戴德生非常注重传教。对于戴德生和他的同工来说，把福音传到尚未福音化的地方是不容争议的首要任务。在创建中国内地会时，戴德生为这一团体设计的特点之一就是传福音。他认为，内地会的活动将是系统和实用的，为了使中国福音化，要在战略要地建立据点，其目的不是为内地会争取大量的信徒，而是尽可

能快的在中国传福音。至于谁去收获，这是第二位的任务。<sup>23</sup> 在承认文字和科学价值的同时，戴德生强调传教士的首要任务应该是宣讲有关上帝、罪和救赎的信息。<sup>24</sup>

戴德生也是一位前千禧年派信徒。前千禧年信仰主要是针对后千禧年信仰而发。就美国神学思想的发展而言，在南北战争以前，教会中流行的主要是后千禧年信仰，这种信仰相信：上帝的国将从现时代的灵命和道德进步中生长出来。前千禧年信徒则拒绝后千禧年派的乐观想法，他们认为：现时的教会和文化都在没落，基督徒所盼望的基督的王国只有在基督亲自回到耶路撒冷实行统治后才能实现。<sup>25</sup> 持前千禧年信仰的基督徒都对基督的第二次再来热切盼望，并认为基督的再来是迫在眉睫的，在基督来临以前，必须把福音传遍地极，拯救尽可能多的灵魂。实行信心传教的团体多是持前千禧年信仰的，对传福音和拯救灵魂有一种强烈的迫切感。戴德生创立的中国内地会是基督教宣教史上首创信心传教的团体，其前千禧年的信仰对其他宣教团体和中国教会的影响非常深远。

内地会在中国的传教活动深入到城镇乡村，甚至许多穷乡僻壤。内地会传教士每进入一个省，就先在省府建立一个传教站，然后迅速向四周的府县发展，接著就深入到四乡传教，而把吸收、造就教徒的工作留给其他基督教团体去做。从1889年始，内地会改为国际性的差会。到1936年，内地会在中国共建教堂1233所，发展教徒9万人，有传教士1326人，占在华全体基督教传教士的20%，仍为基督教在华最大的传教团体。<sup>26</sup> 内地会在中国基督教发展史上的这种重要地位，使其对中国基督教信仰的形成和发展产生了不可低估的影响。

事实上，由于戴德生和内地会主要在下层民众中尽热切地传福音，忽略了在文化的层面上对官绅阶层的工作，使内地会在中国社会上的影响至为微小；然而，这种情况却使内地会在中国的基督徒群体 - 教会中影响甚大。“内地会所持的严格的属灵原则，直到今日仍是中国教会的祝福，它们帮助了大多数的中国教会在五彩缤纷的时潮冲击中，守住了合乎《圣经》的信仰。这是一项无法磨灭的贡献。”<sup>27</sup> 总之，戴德生及内地会所坚持的以前千禧年思想为代表的福音—基要信仰对中国教会信仰传统的形成，起了至关重要的作用。

## 中国教会领袖的福音—基要信仰

中国教会领袖们所持守的信仰，对于他们影响之下的广大信众的信仰有著直接的决定性的作用。从整体上看，中国的教会领袖们大多接受并信奉较保守的基督教信仰，这种信仰成为塑造中国基督教信仰传统的主要因素。在中国教会中影响最大的数位领袖所汲取的信仰资源主要来自前千禧年派、圣洁运动、和灵恩派。

在二十世纪二十年代，中国的基督教会中出现了一系列的复兴，一批华人福音布道家开始在复兴运动中担任主角。华人福音布道家出现的一个重要原因就在于中国保守的基督徒不认同新教自由派的神学信仰。这些保守的基督徒认为，基督教的非凡性不在于其伦理或社会哲学，而在于耶稣基督带来的救赎；属灵的力量只有通过新约中“使徒的布道”才能得到；福音真正的核心是耶稣十字架上的受难和复活；基督教的重心应是个人从罪中的救赎；社会工作虽然重要，但只是圣灵在新生命中作用的结果；社会服务事业应是第二位的。<sup>28</sup>在这些最具影响的华人福音布道家

中，倪柝声、王明道、和宋尚杰最为突出。他们都坚持保守的神学立场。

二十世纪初，义和团运动以后，中国的基督教开始了所谓的“本色化”进程，在华的西方传教士逐渐将教会的权利转移给中国信徒。在这一过程中，一大批独立于西方差会的本色教会开始出现。在这些独立的本色教会中，最具影响力和中国特色的当数基督徒聚会处，也称小群或地方教会。小群是由倪柝声于1928年创建于上海。倪柝声曾在福州圣公会的三一学院学习神学，但他对圣公会的形式主义和礼仪非常反感；不久，他成为了一名热心的福音传道人，带领一群学生深入城乡传福音。二十年代初，倪柝声开始在家举行没有牧师带领的掰饼聚会，日后，这种聚会形式成?小群别具一格的崇拜方式。倪柝声是小群的属灵领袖，他与英国的弟兄会及中国内地会有很多来往。弟兄会的领袖约翰·达比的时代论、从时代论中衍生出的前千禧年思想、以及圣洁运动对圣灵的强调，对倪柝声的神学信仰产生了重大的影响。

在十九世纪二十年代英国的宗教复兴期间，从圣公会中的“回到圣经”运动中产生了一个称为“弟兄会”的小派别。弟兄会运动的领袖就是约翰·达比。达比系统阐述了时代论的教导，而这在日后就成为了弟兄会神学教义的支柱。达比认为，上帝建立了不同的规则来规范不同的时代上帝与人的关系。圣经中有为以往时代的人类制定的命令，也有为现代人类制定的命令。恩典的时代已经于基督教时代开始，不久就会随著基督的第二次再来而结束。基督的再来也宣告了下一个时代—千禧年的开始。达比强调前千禧年信仰。

1875年，一群来自弟兄会、圣公会、加尔文派的浸会、及

长老会的牧者在英国的Keswick聚会，他们誓言要推动更多的复兴、传教工作、并过更高尚的生活。这些人日后就被称为“Keswick”派。Keswick派的领袖们接受了达比时代论的主体思想，并且集中精力研究圣经的预言来判定“基督再来的标记”。他们期盼圣灵赋予信徒们非凡的力量去实现世界急速的福音化。他们虽然强调圣灵的洗礼，但却拒绝卫斯理的成圣论(Perfectionism)。<sup>29</sup> Keswick运动也与宣教，特别是与中国内地会及它的追随者有著密切的联系。在美国，著名的基要派领袖慕迪(Dwight Moody)在访问英国后立即成为达比思想的忠实追随者。<sup>30</sup>

倪柝声受前英国教会传教会传教士巴波(Margaret Barber)的影响非常大。巴波与弟兄会运动关系密切，她曾借给倪柝声很多达比的著作。倪柝声对这些书籍很感兴趣，并写信给英国伦敦的出版商索取更多的书。倪柝声还同一名弟兄会的信徒巴罗(Charles Barlow)建立了密切的关系。在巴罗的帮助下，倪柝声于1933年访问了英国，发展了与弟兄会的联系。1938年，在中国内地会的帮助下，倪柝声第二次访问了英国。<sup>31</sup>

倪柝声同弟兄会的非凡关系，使他深受弟兄会神学信仰的影响。倪柝声的许多神学思想都来自于弟兄会的信仰。<sup>32</sup>他从弟兄会哲学中吸收的思想主要有：对主流教会世俗化、僵死化、和官僚主义的强烈反对；鉴于耶稣基督迫切的第二次再来而采取的分离主义生活方式；对所有传统信经的拒绝；强调个人得救；对社会改革活动的抵制。从整体上看，倪柝声及小群非常注重灵命成长、否定现实世界、追求彼岸世界。

基督徒聚会处建立后，得到了快速的发展。到1949年时，

小群在中国已建立了700多个聚会处，发展信徒7万多人。倪柝声的讲道和许多著作都被印刷出版，在中国信徒中广泛传阅，影响极深。时至今日，倪柝声的神学思想在中国教会及海外的华人教会中仍有极强的影响。<sup>33</sup>

王明道是中国教会中另一位广为人知的福音布道家。王明道曾在英国伦敦布道会在北京开办的学校中读书，十四岁时皈依为基督徒。<sup>34</sup>王明道的神学思想非常保守，属于基要派信仰，他讲道的内容与倪柝声非常相似。从二十年代末起，王明道每年都用近一半的时间，在福音派和基要派的教会举办的复兴聚会和福音聚会上布道。1936年，他在北京建立了自己的教会-基督徒会堂。王明道在中国教会中的影响，不仅通过他在北京教会和各地复兴聚会中的讲道扩展开来，而且还通过他编辑出版二十多年的中文《灵食季刊》传播出去。所有这些活动，都增加了他在全国的影响力。<sup>35</sup>

王明道深受倪柝声及其属灵神学的影响。他经常批评传教士，并强烈反对自由派神学。王明道认为尝试改善这个世界是无效的，因为它已不在上帝的拯救范围内，并且，它被摧毁是上帝的意志。人类所有试图建立一个理想社会的努力都注定要失败，因为他们缺乏道德的力量，无法带领这个世界进入上帝完美的王国。在王明道看来，皈依产生了一个新人，这一重生的人几乎是在一种生理的意义上代替了“旧人”，并永远不会死亡。行为虽然从来不是获得救赎的途径，但却是信仰的结果。信仰是一个意志的问题，而非一个理智的问题。王明道也坚持基督徒应该在这个世界上建立一个更高的道德行为标准。<sup>36</sup>王明道的神学信仰吸引了许多信徒，他在中国基督徒中，特别是在中国家庭教会和海外

华人教会中很受尊敬。

宋尚杰或许是中国二十世纪上半叶最具影响力的福音布道家。宋尚杰出生于一个基督徒的家庭，其父是福建卫理公会的一位牧师。九岁时，在家乡的一次复兴会上，他接受了基督教的信仰。<sup>37</sup> 1919年，宋尚杰去美国读化学，并于1926年在俄亥俄州立大学获得博士学位。出于强烈的基督教信仰，宋尚杰决定学习神学、献身传导，并于1927年进入纽约的协和神学院学习。然而，宋尚杰很快就发现协和神学院的神学气氛太过自由。神学院的自由神学和高级圣经批判学与他保守的基督教信仰之间的冲撞所带来的信仰和心理上的困惑，使宋尚杰的神经几近崩溃，他被迫住进精神病院。后来，宋尚杰在激进的复兴环境中找到了属灵空间。回到中国后，宋尚杰开始了其福音复兴生涯。<sup>38</sup>他先是在上海加入了伯特利宣教团，后又于1931年加入了“伯特利世界福音队”。

伯特利宣教团是一个独立、自养的圣洁派团体，由美国卫理公会传教士Jennie Huhes和中国基督徒石美玉一起建立。石美玉曾在美国卫理公会传教士的资助下在美国接受医学训练，获得医学博士。她们二人都与圣洁运动有著密切的联系。伯特利宣教团的圣洁派信仰对宋尚杰也有很大的影响。

圣洁运动是十九世纪下半期面对社会巨变的挑战时在新教中出现的另一场主要的福音派运动。圣洁运动特别强调道德，认为圣灵的超自然工作是克服人性中败坏的自然倾向的关键，圣灵的工作能够洗净人心中的罪。圣洁运动的倡导者不仅坚持重生得救的经验，而且还强调圣灵将人从罪中释放出来的确凿的“第二次祝福”。圣洁运动的神学思想大都来自约翰·卫斯理的教导。<sup>39</sup>

伯特利宣教团的主要目的是培训年轻的中国福音布道家。它曾派出许多热情的年轻人到有需要的教会去开办复兴聚会。伯特利世界福音队只是宣教团中众多青年人团队中的一支。到1935年解散时，福音队已在133个城市中举办了3,400多场复兴布道会。宋尚杰是福音队中最活跃的成员。<sup>40</sup>

在二十世纪三十、四十年代，宋尚杰是中国基督教界广为人知的福音布道家。全国基督教协会曾把他列为六名中国最有影响的福音派领袖之一。他对中国当年遍扫南北的基督教复兴运动做出了很大贡献。许多人从他那里听见福音，并因为听到他的讲道而重生得救。1944年，宋尚杰因病去世，年仅44岁。<sup>41</sup>

宋尚杰的神学十分保守，深受约翰·卫斯理的影响。卫斯理是英国基督教新教的神学家。他通过其“成圣”的教义，恢复了古代犹太—基督教的圣洁传统。他对道德非常关注，并且指出圣经命令人要“完美”，因此，他相信这种境界一定是可以达到的。虽然卫斯理的教义可以应用在许多方面，但他主要关心的还是限制或消除信徒身上的罪。他把罪看作意志的一个自动的行为。根据他的观点，上帝的恩典不仅能将信徒从特定的罪的行为中解放出来，而且还能将信徒从罪的动机和罪的“权势”下解放出来。这种被卫斯理称为“完全成圣”的境界，通常包括在恩典中的成长和重生得救的经历。<sup>42</sup>

宋尚杰从卫斯理的著作中了解到，复兴的第一个标记就是认罪悔改。1931年，在经历了南昌大复兴后，宋尚杰说道，“在这里的经历教导了我关于复兴的三个秘密：一是认罪；二是祈求圣灵的完全充满；三是公开为基督做见证。我以前曾读过卫斯理的传记，一直想知道每一次他布道时，人们是怎样认罪的，怎样

来到基督面前的？我一直渴望着有相同的经历。”由于非常尊崇卫斯理，宋尚杰也被称为“中国的卫斯理”。<sup>43</sup>

宋尚杰的布道只是集中在属灵的方面，很少提及理性的追求或社会福利。他坚持认为当复兴的生命通过连续的悔改、查经、祷告、讲道、和服事表现出来时，基督徒应把自己交给耶稣和圣灵。他也教导说，苦难和死亡虽然在这个世界上存在，但最终将在上帝应许的新天新地中消失。他的观点为许多保守的基督徒所认同。宋尚杰一直坚持不懈地反对自由派神学，对于他所不能认同的自由派的神学家和牧师，毫不留情地予以谴责。<sup>44</sup>

二十世纪上半期，在中国教会本色化运动中出现的许多自立教会如真耶稣教会和耶稣家庭，深受灵恩运动的影响。灵恩运动最引人注目的发展始于1906年美国洛杉矶Azusa街的宗教大复兴。在这场大复兴中，讲方言被视为个人受圣灵洗礼的一个标志，圣灵第二次降临在教会的标志，同时也是基督迫近的第二次再来的一个标志。<sup>45</sup>信心医病和讲方言是灵恩运动中恢复新约教会实践的最有力的推动之一。灵恩派盼望信徒不仅有重生得救的经历，并且也经历一个戏剧般的圣灵的充满，以及过一种圣洁的生活。<sup>46</sup>灵恩派认为国家和教会都已经不可救药地腐败了，因而放弃了旨在改变它们的政治活动，而把盼望放在耶稣基督迫切的第二次再来上。<sup>47</sup>

灵恩派在基本信仰方面与基要派并无区别。大多数的基要派和所有的灵恩派都相信个人是通过“重生”而非教义信条成为基督徒的。在美国，从二十世纪二十年代后期起，灵恩派的加盟为基要派的生存注入了新的生机。1948年，在美国基要派的主体组成全国福音派联盟时，灵恩派也被包括在内。<sup>48</sup>

在二十世纪初期，灵恩派的传教士也来到了中国，并发展了许多中国的信徒，其中有的信徒还成为一些中国本色教会的创建人。1917年，张陵生、张巴拿巴、和魏保罗在天津创立了真耶稣教会。他们三人都经历过祷告医病和说方言。他们认为主流教会所教导的大多数教义都是错误的，强调信心医病、讲方言，及一种集体的生活方式。<sup>49</sup>除了灵恩派所强调的“圣灵的洗礼”和使用超自然的属灵恩赐外，真耶稣教会也受到前千禧年思想的强烈影响，即期待耶稣基督随时都有可能的第二次再来。<sup>50</sup>真耶稣教会在许多省份如山东、河北、河南、湖南、和浙江等地发展非常迅速。

1921年，敬奠瀛在山东马庄建立了耶稣家庭。耶稣家庭同样受到灵恩派信仰的影响。如同真耶稣教会，耶稣家庭也强调祷告治病、说方言、和其它的属灵恩赐。后来，许多耶稣家庭在华北和华中等地相继建立，这些教会全都建立在农村或远郊，形成一个一个小的基督徒群体。到1941年，耶稣家庭已在八个省建立了140多个教会，有成员六千多人。耶稣家庭以其集体生活方式而著称，在家庭中所有的东西都要共享：成员们在家长的领导下共同工作、共同生活、财产共有。耶稣家庭也是持守强烈的前千禧年信仰，期望耶稣基督迫近的第二次再来，其崇拜和行为都是依据圣灵的恩赐包括说方言和异梦中的启示而定。<sup>51</sup>

## 简短的结束语

中国基督教信仰传统的形成，除了各种保守的神学思想的影响外，还同基督教在中国的处境有著密切关系。从历史上看，中国是一个对宗教关注不多的民族，影响中国文化深远的儒家文化注重现世的生活，对于来世缺乏兴趣，这就使中国在整体上成

为一个注重世俗的无神论国家。佛教和道教之所以在中国生根，很大程度上在于它们具有较多的包容性，较少排它性，不太在乎信徒对其它信仰的追求。

基督教作为一种外来的宗教，本身的排它性又很强，在中国这样一个世俗的社会中自然容易受到排挤，不易在大众中发展信徒，而成为社会上的弱势群体。中国基督教信众在中国强大世俗文化中所处的弱势地位，正是使他们在信仰上易于走向保守的一个重要因素。对弱势群体来说，生存是第一位的，为了生存，内部的团结就非常重要，内部的凝聚力往往又表现为对外界的排斥。中国的基督教群体在以退为进的发展中，多采取趋于保守的立场，一方面抵制外在的压力，一方面寻求内部凝聚力的加强。而外在的压力和歧视也使中国的教会对外部世界多采取否定的态度，这也正与基要—福音派信仰的前千禧年神学立场相吻合，即否定外部的现实世界，把盼望放在耶稣基督的第二次再来上。

基督教信仰在两千多年的传播过程中，在不同的文化和人群中形成了不同的传统。保守的立场坚守住了纯正的基督教信仰，而开放的立场则带来了基督教在社会上的影响。基督教的理念正是在这些不同传统的相互效力中得以发展和传播。

## 注

- 1 James Davison Hunter, *Evangelicalism: The Coming Generation* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 3.
- 2 George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company,

- 1991), 2.
- 3 同上。
- 4 同上, 4 - 5。
- 5 Sydney Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven and London: Yale University Press, 1972), 764.
- 6 Marsden, 3.
- 7 William R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Protestantism* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1976), 2.
- 8 Robert S. Michaelsen and Wade Clark Roof, ed., *Liberal Protestantism: Realities and Possibilities* (New York: The Pilgrim Press, 1986), 4.
- 9 Willard B. Gatewood, Jr., *Controversy in the Twenties: Fundamentalism, Modernism, and Evolution* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1969), 15.
- 10 Gatewood, 16.
- 11 George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925* (New York: Oxford University Press, 1980), 3.
- 12 Joe A. Carpenter, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism* (New York: Oxford University Press, 1997), 5.
- 13 Marsden, *Understanding Fundamentalism*, 1, 3.
- 14 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 7.
- 15 Carpenter, 6.
- 16 顾长声, 《传教士与近代中国》(上海人民出版社, 1995年), 第251页。
- 17 详细情况, 请参考姚西伊的论文。
- 18 顾长声, 《传教士与近代中国》(上海人民出版社, 1995年), 第118页。
- 19 Howard Taylor, J. *Hudson Taylor: A Biography* (Chicago: Moody Press, 1965), 29.
- 20 Dana L. Robert, *American Women in Mission: A Social History of Their Thought and Practice* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1997), 197.
- 21 转引自姚西伊“全心靠主, 永远前进”, 《生命季刊》Vol. 2 No. 2.

- 22 Roger Steer, J. *Hudson Taylor: A Man in Christ* (Wheaton, IL.: Harold Shaw Publishers, 1993), 319.
- 23 Steer, 176.
- 24 Steer, 266.
- 25 Marsden, *Fundamentalism*, 39.
- 26 顾长声, 第118-121页。
- 27 顾卫民, *基督教与近代中国社会* (上海: 上海人民出版社, 1998年), 第181页。
- 28 Alan Hunter and Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 127.
- 29 Robert Mapes Anderson, *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism* (New York: Oxford University Press, 1979), 4.
- 30 Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (N.J., Metuchen: The Scarecrow Press, Inc., 1987), 105.
- 31 Augus Kinnear, *The Story of Watchman Nee: Against the Tide* (Wheaton, IL.: Tyndale House Publishers, 1973), 128, 112, 140, 150-153, 183-184.
- 32 Bob Whyte, *Unfinished Encounter: China and Christianity* (Harrisburg, PA: Morehouse Publishing, 1988), 175.
- 33 Daniel H. Bays, "The Growth of Independent Christianity in China, 1900-1937," in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Ed. Daniel H. Bays (Stanford: Stanford University Press: 1996), 311-312.
- 34 Bays, 314.
- 35 Bays, 314.
- 36 Ralph R. Covell, *Confucius, The Buddha, And Christ* (Maryknoll, NY.: Orbis Books, 1986), 201.
- 37 Leslie T. Lyall, *John Sung* (London: China Inland Mission, 1954), 9-10.
- 38 Bays, 315.
- 39 Marsden, *Fundamentalism*, 41-42.
- 40 Bays, 315.
- 41 Lyall, 120-121.
- 42 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 73-74.

- 43 Lyall, 64, 39.
- 44 Bays, 315.
- 45 Anderson, 4.
- 46 Marsden, *Understanding Fundamentalism*, 43.
- 47 Anderson, 5.
- 48 同上, 4-5.
- 49 Hunter and Chan, 120.
- 50 Bays, 311.
- 51 同上, 312.

# 农业传教与中国基督教乡村建设的起源

刘家峰 / 华中师范大学

二十年代末到抗战前夕，基督教乡建运动和全国范围内兴起的乡建运动盛极一时。但教会在农村建设中的工作，是否如同一些学者所言，“显然是跟随着当时政府的建设途径而作出的努力”的呢？<sup>1</sup>虽然基督教会和晏阳初、梁漱溟以及政府等所从事的乡建运动都有着共同的背景和目标，但基督教乡建运动却有着自己特别的起因，它与世界范围内的基督教农业传教运动密切相关。本文主要内容就是追根溯源，探究基督教在中国的乡村工作如何发端，以及早期基督教乡村工作的基本状况。

## 一、早期的农业传教运动

所谓“农业传教”(Agricultural Mission)，从二十年代末起也多被称为“乡村传教”(Rural Mission)，但这两个概念在实际使用中并没有区别。按照当时专门研究世界农业传教运动的专家、同时也是一位在山东的农业传教士贾尔森的说法，农业传教是指在基督教会资助的范围进行内容广泛的农业和乡村服务活动。<sup>2</sup>至于农业传教士，贾尔森认为凡从事与农业和乡村服务工作相关的传教士，都可以称做农业传教士。但也有人只把那些在农林科受过正式训练的传教士称之为农业传教士。我们这里取前面含义较广的定义，因为很多从事乡村服务的传教士并没有接受过农学的专门训练。

人们喜欢把威廉·凯瑞(William Carey)作为农业传教史上的

先驱。1793年凯瑞从英格兰来到印度，看到印度的农业和园艺技术非常落后，人们连温饱也难以保证，他就在第二年给儿子写信要蔬菜和果树种子以及镰刀、犁等农具。1820年他组织了印度农艺学会，当时世界上只有苏格兰和意大利有此类组织。<sup>3</sup>另一位倾心于农业的传教士是司德沃 (David Stewart)，他在南非创办了 Lovedale 学校，用农业科学知识培训当地人，使这一地区完全换了一幅气象。<sup>4</sup> 凯瑞和司德沃是早期传教士中对农业感兴趣的两个典型，也是后来在教会历史上人们习惯称呼的“农业传教士”。

在整个十九世纪，在亚洲、非洲、中东和拉丁美洲，农业传教还不能象医学传教、教育传教那样普遍，大约只有50名来自北美、欧洲受过农业训练的传教士在这些地方工作。<sup>5</sup> 早期的农业传教士处境很艰难，一方面他们很难赢得其他传教士的理解和同情，同行们大多坚持“拯救灵魂而不是耕种土地”；另一方面，当地农民对他们的善举一开始也不是很欢迎，而且早期农业传教士大多不是差会派遣的，都是他们自愿去的。但这一状况到了二十世纪就逐渐起了变化，欧美教会开始派遣农业传教士到海外服务。第一个受过农业训练被派往国外的传教士是康乃尔大学农学院毕业生威廉·贝尔 (William Bell)，他于1897年毕业后去了非洲。1907年则是农业传教史上一个重要的年份，因为它标志着美国差会的农业传教工作正式有计划地启动。这一年，长老会派出了第一位到南美洲的农业传教士 Benjamin H. Hunnicutt，他在巴西的 Lavras 创办了一所农业学校；同年，美以美会也派出了它的第一位农业传教士 H. Erne Taylor 去了罗得西亚的 Old Umtali；同年，高鲁甫 (George Groff) 被教会派到广州岭南学堂 (后来的岭南大学) 任教，这是来华的第一位农业传教士。<sup>6</sup>

在二十世纪农业传教运动中，美国差会无论在人才、资源还是在知识经验方面，都一直占据主导地位，对亚洲、非洲和拉丁美洲各国的农业传教工作影响甚巨。美国教会界在二十世纪初期开始转向农业传教，一个原因是由于十九世纪中叶以来社会福音思潮的兴起，把基督教原则应用到社会生活中，“基督化”社会成为教会追求的目标。社会服务一开始主要是在城市，随后慢慢扩展到乡村；另一个原因是教会界也开始反思教会在美国乡村社会的作用。这其中以包德斐的影响最大。包德斐(Kenyon L. Butterfield)，在1903-1928年间，先后任美国三家农学院院长。1908年他曾在罗斯福总统的乡村生活委员会任职，为推动美国农业进步做出了很大贡献，被誉为“美国农业之父”。他与中国的关系也很密切，1921-1922年曾作为伯顿中国基督教教育调查团来华，专门考察农业教育，后于1930-1931年再次来华推广他的乡村建设理念。

包德斐曾多次在学校、教会演讲，提醒教会注意美国农业所存在的问题以及乡村教会所面临的危机，1911年他出版了《乡村教会与乡村问题》，这是当时世界上第一本此类著作。该书集中反映了他对美国农业及乡村教会问题的系统研究及解决方法。他认为乡村教会还没有对新式农业和乡村生活所造就的精神力量作出回应，也没有对把乡村问题作为一个整体的新观点作出回应；他提出从五个方面来着手解决乡村问题，即社会化、教育、农业组织、宗教理想主义、力量联合。他把理想主义界定为“神国”(Kingdom of God)，或称之为“一个新的乡村文明”、“乡村进步”或“改进社区”的理想。为实现这一理想，他认为所有的机构都应联合起来，发起一场真正的“为乡村进步的运动”。<sup>7</sup>在这场运动中，乡村教会的使命就是要在宗教动机的启示和指引下，

帮助乡村人民把这些理想融于个人与家庭生活中，融于农业生产和政治发展及所有的社会关系中。<sup>8</sup>为此，他建议教会和神学院必须加强乡村教会问题的研究，神学院、教会应和农林科一道合作培训乡村教会人才。乡村牧师不仅需要知道医治灵魂，还应当成为当地社区领袖；牧师应当得到特别训练，如农业耕作的技术、制奶、水果栽培、农场管理、农业教育等。<sup>9</sup>

为推动包德裴提议的乡村运动，1915年12月8-10日，美国教会联合委员会下属的“教会与乡村生活委员会”在俄亥俄州召集了第一次全国性的教会领导人会议，讨论在现代条件下乡村教会和乡村生活中的新问题，明确了乡村教会的功能，制定了包括布道、教育、社区服务及培训等项目的详细工作计划。<sup>10</sup>这次大会以后，美国乡村生活运动在全国兴起，农业传教士作为一类新型的传道群体也已经形成，他们不仅活跃于国内，也被派到亚洲、非洲、拉丁美洲等国家。1920年农业传教国际联合会(International Association of Agriculture Missions)成立，它是由美国和海外的一小批对农业有兴趣的传教士在纽约组成。农业传教国际联合会通过它的会员和副干事可到达亚洲、非洲和南美的每一个角落，推动了各国基督教乡村工作的开展。

## 二、农业传教士与中国基督教农业高等教育的启动

农业传教士对中国农业的最大贡献之一是创办了两所著名的农科，金陵大学农林科和岭南大学农科(农林科和农科在1930年后都改称农学院)，他们把美国农业高等院校教学、科研、推广三位一体的体制引进到中国，为中国农业高等教育发展作出了不可替代的杰出贡献。

1907年第一位来华农业传教士高鲁甫，毕业于宾西法尼亚州立大学园艺专业，在学生时代深受布道家穆德的影响，怀着一种将基督传遍天下的宗教热情，志愿来岭南学堂服务。高鲁甫是最早从事和提倡农业教育的在华传教士之一，1912年他就为中学三年级学生开设初级农业课程。1914年他在最具影响的基督教期刊《教务杂志》上撰文，呼吁差会和学校帮助中国农民增加农业产量，提高他们的生活水准。<sup>11</sup>他还建议在一些高级学校里开设农业课程，课程应包括灌溉、排涝、新式农业机器引进、土肥处理、化肥研制、品种改良和引进、畜牧等；建议每个教区设立一个模范农场，让学校培养出的领袖人物在这里施展才华。<sup>12</sup>1916年春天，他陪同美国农业部的专家考察柑橘类水果6个月，最后建立了一个柑橘引种站。他从夏威夷引进了木瓜，改良了当地品种，在广东大受欢迎。他还对荔枝做了专门研究，并以此完成他的硕士论文。<sup>13</sup>岭南最杰出的工作是在蚕桑学方面，从1918年起在美国丝绸商人的资助下开始小规模研究，从制丝到蚕病都有研究。1917年农学正式成为与文学、自然科学、社会科学并列的四组课程之一，1918年共有17名学生专门学习农学，1921年在中国政府的支持下，正式组建农科，1922年农科有了第一批毕业生。<sup>14</sup>

金陵大学农科源于传教士裴义理 (Joseph Bailie) 的救济灾荒。裴氏，英国人，1890年来华，1910年任金大算学教习，1911年淮河流域发生水灾，裴氏前往赈济。他看到以往传教士发粮分钱的传统办法不能从根本上救济灾荒，就转而以工代赈，后来又引导难民在荒山荒地植树种地，从而能在“上帝创造的‘饭桌’上”谋以生存。<sup>15</sup>1912年裴氏联合当地缙绅，在上海成立义农会，极方向各方呼吁，集资救济灾民，并得到孙中山、黄兴、张謇、唐

绍仪等社会名流的支持和赞助，购买南京紫金山荒山四千亩，雇佣难民并亲自指导他们用新法造林种地。<sup>16</sup>随着垦地和雇工规模不断扩大，裴氏指导不暇，无处聘请人才，始感到中国农业人才缺乏，建议金大开办农科，经美国金大董事会同意，1914年秋农科开始招收本科生，这是我国四年制农业本科教育的开端。后因裴氏去满洲灾荒，因此发展农林科的重任就落在后继者芮思娄(John H. Reisner)身上。

芮氏系康乃尔大学农学硕士，自称是美国来华的第二位农业传教士，1917-1928年任金大农林科科长。他真诚聘请国外农学专家担任教员，在《教务杂志》上刊登公开信，介绍农林科的工作，希望与所有对中国农业感兴趣的传教士合作，并愿意和各地交换作物和水果品种，提供美国的棉花、玉米、果树等种子，建议举办小型会议讨论农业与传教问题。<sup>17</sup>金大农林科在发展初期得到了中央政府和地方政府的支持，主要是以政府奖学金的形式遣派学生。农林科源于救济灾荒，创建目的就在于训练年轻人掌握农林科学，以预防灾荒发生。1920-1921年，中国又发生大灾荒，主要由美国教会筹募了一大笔基金来救济此次灾荒，之后剩余基金约九十万美金。基金委员会决定让金大和燕京大学按照三比一的比例来使用剩余基金，用于中国的防灾计划，金大因此得到近七十万美金，规定用于林业和农业的研究、教育和推广。<sup>18</sup>金大得此巨额经费，人员和各项计划得以扩充，经过几年发展，到二十年代中后期，金大农林科已经蜚声海内外。这一时期农业传教士不断加盟，成为教学、科研和推广力量的骨干。到1924年，来华的27位农业传教士中，有15位任教于金大和岭南，另有16位外国人兼职农业工作，半数在农业院校工作。<sup>19</sup>

燕京大学在1921年也成立农学系，为四年制本科，但因经费紧张，工作时有迟滞。1923年获得“预防灾荒基金”22.5万美金，工作才得以发展，专业有农艺学、畜牧学、园艺学等，在新校址附近的海甸(淀)有1500亩的实验园，但重点是发展畜牧专业。<sup>20</sup>后由于教会大学的全面系科调整，燕大农科在1931年被合并到金陵大学农学院。

金大、岭南农科并非专为传教而成立，实际上二十世纪初期的基督教高等教育已开始向世俗化和职业化转变，教育主要目标已转变成培养高级专业人才和中国的“未来领导人”，而不是牧师。但金大和岭南农科作为教会主办的农林科，除了培养世俗人才的一面之外，其为基督传教服务的目标从来都是明确的，无可置疑的。金大农林科成立伊始，芮思娄在送董事会的报告中就明确提出农林教育要为传教服务：“如果农林科得不到董事会足够的支持，那我们如何抓住宣传基督教的机会？如何才能通过这一有效的媒介 (medium)，把上帝的精神灌输到占中国人口绝大多数的乡村民众的生活里去呢？”<sup>21</sup> 1919年芮氏在一份为校长准备的声明中也谈到：“认为我们的工作仅仅与中国农业相关，这是一个非常狭隘和错误的看法；我们最重要的贡献是使基督教传教工作更有效率，使之成为人们日常生活的一部分，一种他们能看见并能理解的需要”。<sup>22</sup>“我们不仅将为改善人们的经济条件做出贡献，而且也将为神国做出贡献”。<sup>23</sup> 1920年岭南学堂校长晏文士 (C. K. Edmunds) 在一篇为岭南农科地位辩护的文章中表达了和芮思娄相同的思想，他认为教会大学“通过培养农业领导人不仅仅是为改善农村经济，而且还能把基督教信仰的种子播进农民的心田，以此实现中华归主”。<sup>24</sup>正是这种强烈的宗教关怀，使得

农业传教士和教会大学在提倡、推动教会参与乡村生活的重建中发挥了重要作用。

### 三、农业传教士对教会乡村化的提倡

农林科的成立只是传教士在中国农业传教的开端，真正要使农业传教方法发挥作用，为中国教会所接受，仅仅靠着两所农科和几十名农业传教士远远不够，因此他们把目光转向为数众多的中国教会。芮思娄和其他传教士通过对教会现状的反思和批评，提出了“教会乡村化”的主张。此主张虽然到1926年全国基督教农村工作领袖会议上才明确表述，但在此之前，不论它的内在涵义还是实践活动都已得到充分表达。所谓教会乡村化(Ruralize the Christian Church)，就是要求教会把工作重心从城市转向农村，运用农业传教方法，使乡村教会成为为农民服务的教会，从而赢得农民的信仰，建立本土化的中国教会，最终实现中华归主的目标。

在二十年代，农业传教士提倡教会乡村化，把重点放在农林教育推广和乡村教会的职能转换上。芮思娄从1918年就提倡要把农业教育引入教会中小学，然后通过学校把现代农业方法推广到农民。他认为中小学校应该把农业教育看作教会农业工作的一部分，也是基督教事业的一部分，主张在小学开设自然课和园艺课，高年级可以开一些关于土壤、作物、灭虫等农业常识的课程，还应根据各地区特点，开设实用农业课程，如养蚕和种植棉花等。各教会学校应聘请这方面的教员，或者把教员送到金大培训。<sup>25</sup>为转变教会职能，芮氏建议所有的乡村工作者、牧师和教师接受专门的农业训练；鼓励所有的乡村牧师和教员从事改进农业和乡村生活的服务。他还建议教会应仔细研究中国乡村，表明

有多少人员、机构、资金、设备，包括土地可用于培训基督教乡村工作者。<sup>26</sup> 高鲁甫也主张必须创办一些特别学校，用于训练农业教员和乡村领袖，他们的身份应叫做“乡村教员——布道员”，或者“乡村教员——牧师”。他认为乡村教会应该成为农民与大学推广员聚会的地方，推广学校应与当地教会合作办理。<sup>27</sup>

从二十年代开始，以金大和岭南为核心的农业传教士发表了大量文章，并巡回各传教站演讲，呼吁教会重视农业和乡村传教问题。金大棉花育种专家郭仁风(J. B Griffing) 别具一格写了篇小说，金大用中英文印成小册子，在教会界广为散发。小说讲述了三位不同的传教士如何对农民宣教。第一位传教士采用直接布道的方法，劝说一位饱受灾害、战乱而贫困潦倒的农民去教堂寻求来生的幸福；第二位传教士改用间接布道方法，劝这位农民把儿子送到教会学堂。两种方法对这位农民都不奏效，因为他实在太穷，没钱替儿子交学费。第三位传教士与前两位不同，他很关心这位农民的生产，看到他家庭院里有一些桑树，就送给他一张无毒蚕种纸，告诉他如何喂养。又还送他一些改良棉种。几个月后，他告诉这位农民学校下周就要开学，劝他儿子去上学。农民蚕、棉都有丰收，完全可以供儿子上学。他就是这所学校的老师，学生半天上学，半天帮父母劳动。他还办了成人夜校，希望这位农民在农闲季节也能去学习平民千字课。农民对这位教会人士的帮助十分感激，就问他为什么要来做这些事？是为谁来做？这位传教士说“我是为主而做，主指使我去帮助缺衣少食的穷苦人服务”。“那么这位主一定是伟大的好主，我们想认识他”。<sup>28</sup> 小说很形象地反映了当时农村传教的困境和出路，点明了农业传教的方法和价值。

农业经济专家卜凯 (J. L. Buck) 在一篇论述中国乡村教会建设的文章中, 为乡村教会如何服务乡村开出了长达14项的“药方”, 这些药方几乎包括以后乡村建设的全部内容, 除了引进良种、预防作物虫害、牲畜疾病等农业知识应用外, 还包括创办信用合作社、平民教育、改善公共卫生、美化家庭、修路、社区调查、家政等内容, 所有这些都是为了改变教会在过去的单一功能, 要通过服务社区来更有效地表达宗教的含义, 而不只是读经、做礼拜。<sup>29</sup>

除了农业传教士提倡、呼吁外, 1921-1922年包德裴作为伯顿中国基督教教育调查团成员来华访问, 对推动教会乡村化也产生了很大影响。他为教会和中国政府出版了《教育与中国农业》的报告。当时很多教会反对把农业纳入基督教教育的体系, 认为象农业这样大的产业应是国家的事, 有些教会认为农业教育花费太大, 或是认为技术教育不是基督教的功能, 还有教会担心会与中国已有的农业教育重复,<sup>30</sup>包德裴对此一一申辩, 他从乡村人口所占的比例、社会结构、中国文明的乡村特点、乡村教会的自立、中国人的实用主义等方面, 论证了农业教育对教会的重要性。<sup>31</sup>他指出农业教育不仅是技术实用性的, 能满足乡村的各种需要, 它也是发展一个真正基督教乡村文明不可缺少的因素。<sup>32</sup>他提出农业工作的口号应是“帮助基督化中国乡村”, “基督化”的含义不仅“包括乡村经济和社会的重建, 而且是在最美好的理想指引下——基督教理想——为个人和人类的共同利益。”<sup>33</sup>他认为基督教最终的目标是在地上建立天国, 而天国是由一个个基督化的本地社区组成的, 村庄是中国最基层的社会组织, 是中国文明的核心, 因此, 只有基督化乡村, 才会基督化中国。<sup>34</sup>

#### 四、基督教教育界和教会界的回应

随着金大农林科的创办及农业传教士对教会乡村化的提倡，一些传教士和传教机构特别是基督教教育界，对教会乡村化的主张作出了积极回应。鲁豫基督教教育会和华东基督教教育会在1919年的年度会议都有论文讨论农业工作在教会中小学的地位问题，会上通过决议要求差会给予金大农林科更多的人员和设备支持，要求母会派更多的农业传教士，以满足培训农业传教人员的需要。<sup>35</sup> 华中基督教教育会的决议要求中华基督教教育会任命一个农业教育委员会。广东基督教教育会在1920年3月的第八次年度会议也主要讨论了农业教育问题，并通过如下决议：“不仅要培养学生热爱乡村，投身于乡村问题，而且还要使学校成为农业活动中心，可以举办农业问题演讲，组织农业俱乐部、农业展览，引进好的计划、方法和改良作物，组织农民合作等，这应是乡村学校的永久目标”。<sup>36</sup> 中国教会大学协会下设的农林学校委员会在1919年10月发表了一个报告，认为农业学校花费巨大、专业人员缺乏，教会只能集中财力和人力发展一所完备的农林科，而金大农林科的工作已经得到政府和农民的承认，加上其良好设备条件和优越地理位置，因此不赞成再在岭南大学发展一所完备的农科。<sup>37</sup> 广东教育会对此颇有意见，认为该报告缺乏充分依据，完全没有注意到华中、华北和华南的农业条件和农业问题极不相同，要求即将成立的农业教育委员会重新考虑中国农业教育问题。<sup>38</sup> 岭南大学校长晏文士更反对这一报告，他指出岭南大学最突出的就是农科工作，在蚕丝、水果和畜牧等领域对当地有相当贡献。他认为在考虑农业教育问题时，地理条件应是首要因素，建议至少应成立四所农科，另两所分别在济南和成都。<sup>39</sup> 代表四川、贵州和云南的华西基督教教育协会也通过决议，准备在

发展农业教育方面加强合作。基督教工业与职业教育委员会在1920年也开始重视农业。

地方教会也开始考虑农业和乡村问题。江苏江安(Kiangan)长老会在1919年会议决议中认为农业工作在福音和教会工作中应占有重要地位，他们要求加强金大农林科，以培养更多从事农业的基督徒教师和助手。<sup>40</sup>美以美会是在中国开展农业计划最早的教会，在1920年2月华中地区大会通过的报告表明了他们对农业传教的理解和兴趣：“通过帮助农民改良谷物、水果、蔬菜、棉花和蚕丝，我们将会赢得他们的信任，通过服务来拯救他们。我们的牧师应知道怎样去把知识带给他们并去帮助他们”。会议还决定“要求每所教会学校都要有一名农业专家，开设农作物、乡村经济、乡村社会学等课程。要把这些课程与福音布道的密切关系经常灌输到学生的头脑”。即使在像芮思娄这样对农业传教提倡最力的人看来，这些建议也有些过于激进。<sup>41</sup>

这些地方教会团体通过的决议和建议虽然大都停留在纸上，但毫无疑问，这表明了他们开始转向重视乡村和农业教育问题。中国教会高层的认识以及两个委员会的成立更能体现这一趋向。1920年中华基督教教育会通过决议，认为“现在已是我们应把农业纳入教育活动范围的时候了，而且有必要制定合适的计划，参与教会世界运动”。<sup>42</sup>教育会下面专门成立了农业教育委员会，批准了一个预算为72.8万元的五年计划，用于发展四个农业培训和推广中心。<sup>43</sup>1922年成立的中华全国基督教协进会在第一次大会上就把农业问题纳入其整个社会改良框架，成立了“乡村问题及乡村教会委员会”。1924年，协进会为适应乡村工作需要，对广东、四川、湖北、江西、浙江、山东、直隶的乡村教会

进行了广泛的调查，之后出版了《今日中国乡村教会》，这是中国基督教有史以来对乡村教会所做的第一次调查报告。报告指出大部分教会对福音仍持狭隘的理解，未能满足乡村经济、社会生活需要，并提出培植本土化教会的一些原则。<sup>44</sup>

1924年中华基督教教育会农业教育委员会与金大农林科合作召开农业教育会议，讨论了乡村改良、乡村工作者培训、学校课程等问题。乡村问题及乡村教会委员会在1924年要求所有基督教报刊在秋季出版一期有关乡村工作研究专集，要求1925年学生、教员和牧师的暑期会议都要把乡村问题列为主要议题。1924年的《生命》、《教务杂志》和《中华归主》等都出版了乡村问题专号。教会也出版了不少提倡乡村工作的书籍，如中文《乡村教会与本色教会》、《农村运动》、英文《教会与农业实验》、《教会与农民生活》、《农民自主的第一步》等。<sup>45</sup>该委员会还建议各宗派的神学院校设立乡村教会生活科。早在1920年金陵神学院就把农业列为必修课，使乡村工作者无论是布道员还是牧师都接受特别训练，以便更好地为乡村民众服务。<sup>46</sup>1925年协进会要求对乡村的教师和牧师以特别的培训，乡村学校课程必须乡村化，号召发起乡村工作者志愿运动，希望中学和大学的青年人能够响应乡村教会和学校呼求，发展平民教育等。<sup>47</sup>

1926年2月2日至5日，乡村问题与乡村教会委员会与金大农林科在金大联合召开全国基督教农村领袖会议。虽然临近春节，但到会代表仍然可观，14个省的201位中国代表和16位传教士参加，其中按立牧师29人，布道员84人，教员36人。会议讨论的主要议题是教会乡村化。<sup>48</sup>从参加会议代表分布区域之广、与会人员之多、规模之大，可以看出中国教会对农业的兴趣是空前的。

这次会议可以说是对以前乡村工作的一个总结，同时也是对基督教乡村工作的一次大动员。

## 五、农业推广与基督教会早期乡村建设

农业推广包括农业教育推广和农业科技推广，在二十年代前，这两方面工作主要是由金大农林科承担。金大农林科从1917年起就开始举办桑蚕短期班和暑期学校。从1921年起参加暑期学校的学员主要是教会送来的教师或布道员，开设的课程主要有农业概论、农业教育、棉花种植、土壤学及蚕桑等。1921年暑期学校的学员有35名，以后逐年增加，到1926年达到224名，来自14个省大约15个教派，教员最多，有84人，布道员有61人，还有3位传教士。布道员必修课程有推广方法与材料、乡村社会学、乡村经济学、农业合作社等，教员必修课程有初级农学课程、推广方法与材料、教育心理学、教学方法。<sup>49</sup>从1922起农林科开始招收一年制短训班，其目的一是要培训乡村教师和推广员具有解决本地区农业问题的能力，做当地社区的领袖；二是培训他们使之成为农场主、实验站的管理者、良种场的技术员和林场经理。培训的重点放在实践，课程比较宽泛，但对桑蚕和棉花种植特别重视。

二十年代初期，差会和传教士之间有一种日益明显的趋势：他们不仅思考农业教育的问题，也在考虑整个乡村问题。教会想要的不仅是一个农业教员，而是能把对乡村社会的兴趣和福音兴趣结合在一起的乡村工作人员，也就是包德表所讲的“农民--布道员”式的工作者。<sup>50</sup>1923年农林科设立的乡村教育系满足了这一需要。乡村教育系成立后开办了乡村师范学校，大部分学员来自教会保送的乡村学校教员，除了培养他们一般的课堂教学

能力外，主要着眼于乡村服务的实际工作能力。农林科教员还走出校园，到各地为教会举办类型多样的培训班。

经过农业传教士多年的提倡、实践、示范，农业工作已为很多教会所接受，并开始了后来称之为“乡村建设”的工作。教会早期的乡建工作主要以各地农业传教士为核心开展，特别是农业传教士最为集中的金陵大学农林科，其农业推广辐射了大半个中国，直接带动了教会的乡村工作。农林科借鉴美国农学院通行的“教、科、推”三位一体制，但对推广一项尤为重视，不仅把农业教育推广到基层教会，更把农业科技推广到田间农民。金大校长陈裕光晚年评价农林科“重在联系实际，不尚空谈”。<sup>51</sup>

农林科各系一直是各自进行推广活动，1924年才正式成立推广部。金大农业推广的形式主要有四种，第一种是与教会机构合作推广，到1927年，固定的合作单位至少有14家，遍布华北和华中，有南宿州长老会、武昌华中师范学校、开封浸会学校、山东潍县长老会文华中学，山东峰县实业学校、通县公理会等。合作项目主要是作物改良与推广、畜牧改良、病虫害防治、化肥实验与推广、水果栽培、保鲜、新式农具推广等。<sup>52</sup>第二种是驻地推广，是指金大指派推广员长期驻在一个地方，负责推广事务。金大驻地有两处，一是在南京附近，集中推广改良小麦，控制黑穗病，改良蚕种，另一处在安徽和县的乌江，集中推广改良棉种。第三种是巡回推广，又称旅行推广，通常与向当地教会或学校的农业教育演讲、培训结合在一起进行，有时在做社会与经济调查时，同时进行推广工作。推广员一般选在集市或庙会等人多的地方讲演，举办农业展览，解答农民的各种问题，发放农林科编写的普及读物。巡回推广深受当地教会欢迎，推广员通常把农

业讲演与关于基督教的谈话结合在一起，牧师往往抓住这个机会，利用农业作为他接近民众的联系点。第四种是与农民直接合作，从1925年春天，农林科在南京、镇江地区找到60名愿意合作的农民，以三年为期，目的是让他们展示改良种子的价值。到1927年，合作农民已超过300人，主要用来示范改良小麦、玉米、棉花、无毒蚕种的优点。<sup>53</sup>

以上各种农业推广，基本都采用演讲、展览、实地实验、示范、戏剧等方法，现代媒体如电影、幻灯等也开始采用。除此之外，农林科编写的《浅说》和《农林新报》等报刊和小册子在推广中也发挥了很大作用。在推广效果方面，由于金大注重推广那些适应当地条件的改良作物如小麦、棉花、玉米等，使产量增加，农民受益，因而容易推广开来。金大引进并改良的脱子棉(Trice)产量比原有品种大有提高，芮思娄穷十余年精力培育的金大26号小麦深受大江南北农民欢迎。金大农林科各种形式的推广活动，实际上已经形成一个农业科技传播的网络，它以农林科为中心，以各地的合作教会、学校、实验站和示范农民为依托，凭借其优越的地理位置，向四周辐射。如果考虑到在1927年前，中国政府无论从中央到地方，根本无暇顾及农业教育和科技推广，那么，基督教在这一时期对中国农业所做的贡献就更具深远意义。在这个推广网络中，许多布道员、教员和示范农民显示出推广员的价值，这弥补了农林科人手缺乏的不足，也使教会的农村工作得到拓展，基督教的乡村建设已经由此开端。

这一时期除了金大指导的乡村工作之外，其他地方的传教士也开始在新的领域尝试着乡村工作。最著名的是华北公理会的两位传教士，他们都是以后华北基督教乡建的领导人物。亨特

(James A. Hunter) 从1922年起就在河北通县(潞河)举办农产品展览会、养蜂、养鸡、改良作物,并每年举办暑期学校,使乡村工作者得补习之机会,在冬季举办平民夜校。<sup>54</sup>另一位是胡本德(Hugh W. Hubbard),他在保定开辟了基督教乡村识字工作。从1923年冬天他开始用晏阳初在青年会时编的千字课对农民进行识字教育,到1924年就有五千多人注册。1924年秋天晏阳初在火车上遇见胡本德,向他请教在农村推广识字教育的方法。胡本德的识字教育在三十年代被教会推广,成为基督教乡村建设的一项基本内容。

## 六、结语

以上主要从农业传教的角度分析了教会早期乡村工作的由来和基本情形,从中也可以看出农业传教士在中国乡村建设中所发挥的先驱者作用。农业传教士具有双重身份,同时也具有双重目标。作为一名农业人员,他希望把农业科技传播到千万个乡村,为农民所掌握,提高他们的生活质量,为中国农业和农民做出贡献;作为一名传教士,他又希望农业能为教会所用,通过让教会会众改善经济状况的方法,从而使教会自立,使教会实现自立和本土化,从而为“乡村基督化”打下基础。农业传教士的贡献不仅在于兴办农业高等教育,开启了近代的乡村建设工作,更重要的是,他们把农业工作赋予基督教的精神,使之成为一种明确的宗教行为,让那些参与乡村工作的教牧人员感到,这些工作就象用口传福音一样,也是直接传福音。<sup>55</sup>正如金陵大学办的杂志《浅说》第一期的设计一样,谈的主题是“深耕”,封面是一张犁和一把稻穗,象征着中国农业,封底是一段耶稣福音的讲解,编者用心良苦,希望在播下改良种子的同时,也能把福音的种子播进

农民的心田，这就是农业传教的真谛。尽管早期的农业传教工作规模不是很大，方法不是很成熟，但却包含了以后基督教乡村建设的所有内容，并提出了乡村建设与本土教会建设、“中华归主”的关系问题，为三十年代乡村建设理念的进一步探索提供了思想资源。

## 注

- 1 吴利明：《基督教与中国社会变迁》（香港：基督教文艺出版社，1980），第277-278页。
- 2 Arthur L. Carson, *Agricultural Missions: A Study Based Upon the Experience of 236 Missionaries and Other Rural Workers* (A thesis was presented to the Department of Rural Education in Graduate School of Cornell University, 1931), p.1.
- 3 Benjamin H. Hunnicutt and William Watkins Reid, *The Story of Agriculture Missions* (Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1931), p. 12.
- 4 同上, p.14.
- 5 J. Benton Rhoades, *Agricultural Missions Today and Yesterday* (a pamphlet, 1975), p. 1.
- 6 Benjamin H. Hunnicutt and William Watkins Reid, p.18.
- 7 Kenyon L. Butterfield, *The Country Church and the Rural Problem* (Chicago, Illinois, The University of Chicago Press, 1911), p. 65.
- 8 同上, p. 75.
- 9 同上, p. 93.
- 10 Paul L. Vogt edited, *The Church and Country Life* (New York, Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1916).
- 11 G. W. Groff, "Agricultural Education for China under Missionary Influence", *The Chinese Recorder* (March 1914, 以下简称CR), p.158.

- 12 同上, pp. 160-161.
- 13 郭查理：〈岭南大学简史〉，载李瑞明编：《岭南大学》（香港，岭南大学筹募发展委员会，1997），第56-57页。
- 14 郭查理：〈岭南大学简史〉，第57-58页；S. H. Taam, "A Letter from a Chinese Agricola", *Educational Review* (Vol. IX, No. 1. Jan. 1918), p. 36.
- 15 W. E. Macklin: "The Balie Colonization", *The University of Nanking Magazine*, Vol. VI, No. 2, June 1914, p.1。
- 16 张汝芹：〈义农会成立及进行之次序〉，《中国基督教年鉴》，1914，第129页。亦有“官府拨给荒山四千亩”之说，见南京大学高教研究所校史编写组编《金陵大学史料集》（南京大学出版社，1989），第18页。
- 17 J. H. Reisner, " Letter to the Editor", *CR* (February 1916), p. 128.
- 18 "Famine Prevention Program", *Bulletin*, College of Agriculture and Forest, University of Nanking, Vol. I, No. 9, 1924, pp.2-3; *Report of College of Agriculture and Forest of the University of Nanking*, 1922-1923, pp.4-5. 以下简称为 *CAF Report*。金陵大学农林科历年年度报告，皆见于亚洲基督教高等教育联合董事会 (United Board for Christian Higher Education in Asian) 所收藏的中国教会大学档案，现藏于耶鲁神学院图书馆，编号 (Record Group) 为11，第195盒，第3368卷，简称为 RG11-195-3368. 以下同。
- 19 John H. Reisner, "The Church in Rural Work", *CR* (Dec. 1924), p. 790.
- 20 金柏株：〈燕京大学农学系〉，《生命》（第四卷，四、五册合刊，1924年1月），附录，1-2页。
- 21 *Report of the President to the Board of Trustees*, 1915-1916, p.44, RG11-195-3368。
- 22 *CAF Report* 1918-1919, p27.
- 23 J. H. Reisner, *The Place of Agricultural Education in Middle and Lower Schools*, p. 2. RG11-223-3770.
- 24 C. K. Edmunds, "Agricultural Education in China: A Suggestion", *Educational Review* (Vol.XII, No.2, April 1920), pp152, 156.
- 25 J. H. Reisner, *The Place of Agricultural Education in Middle and Lower Schools*, p.3,

- 26 John H. Reisner, *Revaluating the Rural Church*, CR (April 1926), pp. 246-247.
- 27 G. W. Groff, "The Rural Church", CR (Dec.1924), pp.779-780.
- 28 J. B. Griffing, *One of the Least*, University of Nanking, Miscellaneous Series, No.5, Feb. 1925. RG11-200-3426.
- 29 J. Lossing Buck, "The Building of A Rural Church: Organization and Program in China", CR (July 1927), pp.408-409.
- 30 Kenyon L. Butterfield, *Education and Chinese Agriculture* (Shanghai, The China Christian Educational Association, 1922), p. 3.
- 31 同上, pp.4-8.
- 32 同上, p.9.
- 33 同上, p.39.
- 34 同上, pp.9-10.
- 35 *CAF Report*, 1918-1919, p.18.
- 36 E. J. Weekes, "Annual Meeting of the Kwangtung Christian Educational Association", *Educational Review* (Vol.XII, No.2, April, 1920), pp.179-180.
- 37 *CAF Report*,1919-1920, p.26.
- 38 E. J. Weekes, p.180.
- 39 C. K. Edmunds, "Agricultural Education in China", *Educational Review* (Vol.XII, No.2, April 1920), p.155.
- 40 *CAF Report*, 1918-1919, pp.18-19.
- 41 J. H. Reisner, "Important Development in Missionary Interest in Agriculture Education", p. 323.
- 42 同上, p.320.
- 43 J. H. Reisner, *Foreign Missions and Agriculture*, RG11-200-3428, p.4.
- 44 Heng-chiu Chang, *The Rural Church of China Today: A Report of the Special Secretaries of the Committee on the Country Church and Rural Problems* (Shanghai, National Christian Council, 1926).
- 45 李则灵:《联合事业——中国全国基督教协进会三年以来之回顾》,《中国基督教会年鉴》(第8册,1925),第93页。
- 46 *CAF Report*, 1919-1920, p.22.
- 47 *NCC Report*, 1923-1924, p.63.

- 48 *Report of the Conference of Christian Rural Leaders*, College of Agriculture and Forestry, University of Nanking , Bulletin No.12.
- 49 *CAF Report*,1925-1926, pp.13-14.
- 50 *CAF Report*,1922-1923, p.41.
- 51 陈裕光：〈回忆金陵大学〉，《金陵大学建校一百周年纪念册》（南京大学出版社，1989），第16页。
- 52 *Famine Prevention Program*, p.10. Bulletin of CAF, Vol.1, No. 9；John H. Reisner, "The Church in Rural Work", *CR* (December, 1924), pp. 791-794；*CAF Report*, 1926-1927，p.14.
- 53 这方面内容可参看*CAF Report*, 1924-1925，1925-26，1926-27.
- 54 周明懿：〈五年来教会之乡村工作〉，《中国基督教会年鉴》（第11册，1929-1930），第131页；徐宝谦：〈基督教农村运动〉，《中国基督教会年鉴》（第13册，1934-1936），第92页。
- 55 J. Lossing Buck, "The Building of A Rural Church: Organization and Program in China", *CR* (July 1927), pp.408-409.

## 基督教美以美会创办的北京汇文学校

谢龙 / 北京大学

北京汇文学校是1871年由基督教美以美会(Wesleyan Church or Methodist Church, 英国人卫斯理 John Wesley 创立的卫理公会 Methodism 在美国的三大教派之一, 另两派是美普会和监理会, 1939年三派合并, 此后在中国的美以美会也称卫理公会) 创办的, 至今已有一百三十年的历史。1863年清政府对新教传教士的禁令解除后, 新教教派: 伦敦会、长老会、圣公会、公理会和美以美会等以北京为中心并向其他地区发展, 相继创建教堂、学校和医院。1870年由美以美会“差会”拨款, 在崇文门内孝顺胡同购买一处房产作会址, 称美以美会布道年议会, 并在会址修建北京第一所美以美会的堂会, 即亚斯立堂<sup>1</sup>。次年附设蒙学馆, 授以四书、圣经, 这是汇文学校的起点。蒙学馆1882年增建宿舍, 日趋规模, 1884年美以美会会督怀理到北京视察教会后更名为“怀理书院”, 设有博学、备学、成美、蒙学诸馆。1888年正值朝廷取士议兼试西学并拟选派人员留洋考察, 一时西学研究之风大盛, 于是又更名为“汇文书院”, 这是基于“汇文”二字有融汇中西文化精华之意, 同时参照西方教育模式, 增设了文、理、神、医、艺术等科, 使之具有现代大学的建制。十九世纪八十年代中后期汇文学校扩建为大学, 它是燕京大学的前身之一, 在合为燕京大学的几所基督教教会大学中是规模最大的一所。1918年燕大建校前, 作为大学的汇文已有三十年的历史; 燕大建校后, 汇文在北京的中学中一直名列前茅, 五十年代改为市立26中,

1989年恢复了汇文的校名。<sup>2</sup>今日的汇文中学已决定于2001年10月举行汇文一百三十周年校庆的纪念活动。

本文侧重于考察汇文的早期历史，即1949年建国前的历史。汇文早期历史的研究涉及基督教教会和传教士在中国现代文化教育发展史上的历史功过问题，包括如何看待他们融汇中西文化、发展中国现代教育的历史经验，对其予以实事求是的评析应成为“基督教与中国：社会、教会与文化”主题中的一个重要的历史课题。当今正面对二十一世纪全球化的挑战，这一课题也是为抓住机遇顺利实现中国文化教育现代化发掘宝贵的思想资源。本文对这一课题的研究只是初步的，现根据作者掌握的有关史实材料对汇文早期历史提出有待深入研究的几个问题供探讨。

## 一、关于以庚子事件为背景的北京汇文学校的发展问题

1900年义和团进北京，亚斯立堂、汇文学校与北京其他教派的教堂和学校的遭遇一样，几乎全被焚毁，未能幸免。八国联军入侵后，各教派教会纷纷向清政府索赔，包括重建学校、医院、教堂的建筑费和死难教徒的抚恤金，这使教会的房地产有新的扩展，为教会及其创办的学校的恢复与发展创造了条件。如伦敦教会（伦敦布道会London Missionary Society，基督教公理会的首脑人物于1795年组成的专向海外传教的差会）1865年在米市大街（现在的东单北大街）东堂子胡同西口一处庙产建起的医院、学校、住宅和礼拜堂，对此综合设施当时人们统称为“双旗杆伦敦会”，1900年被焚，用民房重开医院和药房，于1905年用慈禧捐赠的库银一万两建起一所医学校。该医学校和医院深得各教派的重视，每年各教派均交纳款项作为医学校和医院的经费送学生来校学习和在医院实习，使之具有各教派合办的性质，因而1905年

以后改名为协和医学院和协和医院。此时伦敦会的房地产比1900年前扩展了五六倍，从米市大街东堂子胡同以南至外交部街以北均称伦敦会，除医学院、医院和药房外，还有一座能容八百人的“米市教堂”。长老会 (Presbyterian Church) 于八国联军进驻北京时索取赔款用以购买房地产，建成道济医院、道济肺病疗养院、崇实中学和教堂，集医院、学校、教堂于安定门内大街头条、二条、三条一个地区。圣公会 (Anglican Church) 也在英军占领西单往南到宣武门大街以西一带时，将南沟沿南头殷姓刑部宅院改建为教堂，将被八国联军烧的绒线胡同一座大寺庙重建为崇德中学。公理会 (Congregational Church) 会所原址为灯市口北巷的一所大宅院，其西院为礼拜堂，八国联军入侵北京时购得房地产，使其地基扩大到以灯市口为南界的三面临街的范围，建立了大礼拜堂和副堂，还有贝满女中和育英中学；并在通县拥有大片土地，创建了由整整齐齐四条街组成的信徒的村落，称为“复兴庄”，其创办的学校 (潞河学校)、医院均与之相邻，成为公理会在通县的一个特区。美以美会则获得了北京内城东南隅清宗室英宅院府、太山行宫、真武庙、火神庙和关帝庙等大院落与建筑，还购买许多民房，崇文门内城根下的整条银线胡同、三分之二的船板胡同、四分之三的孝顺胡同均归其所有，土地占有面积达268亩，重建被焚的亚斯立堂，盖起汇文和慕贞学校校舍以及传教士住宅楼区和同仁医院。<sup>1</sup>

庚子事件中，汇文学校和其他教会学校在其被义和团焚毁受到严重损失之后随庚子赔款它们的房地产有了恢复和新的扩展。可以说庚子事件为汇文等教会学校的进一步发展提供了机遇。因此如何正确看待汇文等教会学校的发展，不能不涉及对当

年教会和传教士以至整个庚子事件包括义和团和八国联军历史功过的评价问题。首先，义和团的底层民众自发反抗西方殖民主义侵略的性质，使对其历史功过的评价颇多争议。尽管义和团的过激行为难以避免，也无可责难，因为起因在于外国的侵略和压迫，但任意焚毁文化教育设施不宜肯定与推崇。其次，对八国联军的殖民主义或帝国主义侵略与掠夺的性质并无争议，教会借助八国联军扩展房地产扩大了殖民主义的势力也是事实。但笼统地把教会、传教士和教会学校当成帝国主义侵略的工具，这并非对教会的历史功过的全面评价，也有违于对帝国主义侵略的真正揭露。再次，全面评价的关键在于将教会、传教士和教会学校与帝国主义侵略的决策者和主谋加以区别。对教会在庚子事件中的过，作为历史教训，不必讳言，但还有一个它的过是大于功还是小于功的问题，功过大小取决于是否推动中国现代文化教育事业的发展。如汇文学校早在1884年即在学术上达到大学水平，1888年更名为汇文书院时已有学生约120名，分别就读于文科、理科、神学、医学、预科和工科，在1900年汇文书院被焚毁的两年后，扩地一顷多重建了校舍，1904年改校名为“汇文大学堂”，1912年民国初建又改名为“汇文大学校”，燕大建校前在北京的基督教教会大学中规模最大，燕大建校后之所以快速发展为全国一流大学，与汇文以三十年在中国办大学的丰富经验打下的基础是分不开的<sup>2</sup>。因此，通过庚子事件重建的汇文对发展中国现代文化教育事业的具有开拓性的贡献是十分明显的，承认这一史实，把侵略的主谋与它曾企图利用的教会、传教士和教会学校予以区别，绝不是否认八国联军的侵略性质，而是予历史事件以科学的符合历史辩证法的揭露和评析。

为弄清教会及其创办的文化教育设施的历史功过，还需提

及的是扩大文化教育设施的规模并未给教会本身增加直接的财富，反而在经济上增加了开支。十九世纪中后期汇文发展成具有大学水平的学校，学校的管理权不再属于美以美会，而是转属于一个不分教派的外国董事会，实际上美以美会只负责校园内的宗教活动，如组织安排学生参加早晨和晚间两次宗教活动以及每周的圣经课程<sup>3</sup>。1914年第一次世界大战爆发，教会在人事和经费投入上陷入困境，美国“洛克菲勒”财团派顾临 (Roger S. Greene) 到北京组织驻华医社 (China Medical Board) 以不改“协和”的名字、不裁减英国人员为条件，以四十万美元买下各教派合办的协和医院和协和医学院，并进一步投资购买了北京帅府园的旧豫王府扩建医院<sup>1</sup>。可见即使当年垄断资本的投资也不宜一概视之为具有掠夺性质，对此本文因限于篇幅不能详加论证。

## 二、关于在酝酿、准备教会大学合并过程中几个重要人物的作用问题

对汇文学校早期历史值得深入探究的另一个重要问题是它与其他教会大学合并为燕京大学的酝酿、准备过程及其反映出来的办学思想问题。庚子事件后各教派联合办大学的问题之所以提上议程是由于在战乱期间大多数教会学校财产损失严重，外国教师集中住在安全住所，他们朝夕相处相互关系密切，这对后来各教派的联合办学起到至关重要的作用。同时，他们当时都意识到公立新式学校的数量在日益增多，这反映中国人已有了一个信念，即“中国要复兴必须借助西方文明”。但当初这只是在中国的各教派领导人和服务于教育第一线的教师的认识与愿望，而国外差会却曾一度以合并可能导致各教派之间的差异模糊不清为由表示反对，因而经过一番周折，酝酿和准备了近二十年，才于1918

年创建了燕京大学。<sup>3</sup> 在酝酿和准备过程中起突出作用的有三人，即通州协和大学创建人谢卫楼（谢菲尔德 Devello Zololos Sheffield 1841-1913），汇文大学校长刘海澜（罗理 Hiram H.Lowry 1843-1924），燕大建校后担任校长的司徒雷登（John Leighton Stuart 1876-1962）。

谢卫楼是各教派联合办大学的倡议者和首创者。他于1904年创建的通州协和大学的前身之一是华北学院或潞河书院，该校和汇文大学一样，开始也只是一所小学，1889年办成只收男生的大学；其特点与汇文大学大都用英语授课不同，所开课程全部用中文讲授，为此谢卫楼曾花费大量时间编写和翻译教科书；1893年该校分成华北学院和戈登（Gordon）神学院，开设的课程和使用的教材充满基督教精神；直到1898年该校只有36名大学生和38名中学生。谢卫楼大概基于其办学艰辛的直接体验，于1900年庚子事件后不久便建议公理会、美以美会、伦敦会、长老会四个教派及其创办的高等教学机构联合起来，并立即得到各教派领导人的响应，后因国外差会的反对而搁浅。1904年谢卫楼终于说服了美国差会，由他代表美国差会和公理会牵头与伦敦会、长老会联合创办了华北协和教育学院，即通州协和大学。该校是由四个不同教派资助的学院所组成，即由美国差会资助的华北协和学院（原为公理会资助的华北学院）、长老会资助的协和神学院（即戈登神学院）、伦敦会资助的华北协和医学院和公理会资助的华北协和女子学院。华北协和教育学院的建立是北京教会大学合并的第一次尝试。<sup>3</sup>

刘海澜是积极促成教会大学合并的重要人物。当时由刘海澜任校长的汇文大学不仅在教会大学中规模最大，而且该校的英

文名PekingUniversity，竟与此后1898年清政府建立的一所皇家学校：京师大学堂的英文校名同名<sup>3</sup>，刘海澜的确具有积极促成教会大学合并的实力。但合并的第一次尝试中并没有汇文大学，然而华北协和教育学院的建立毕竟有助于消除各教派之间的分歧，尤其是开了更换校名和校址的先例，促使各教派再度协商与汇文大学合并的问题。1918年，在校名、校址问题上虽未达成共识，但根据四年前的初步协议先由汇文大学与通州协和大学实行合并，在盔甲厂的新校未建成之前先一同在汇文校园上课，并暂由已逾七旬高龄的刘海澜代理校长，正因此而将燕京大学的建校时间确定为尚无“燕京”校名的1918年。那么，实际上新校最初的校名是汇文大学、英文校名是PekingUniversity，何况1916年在纽约和北京即已分别成立了新校的“托事部”与董事会，据此有人将燕大建校时间提前到1916年，这样汇文的校名也就在燕大建校之始延续使用了三年<sup>4</sup>。就在尚未确定“燕京”校名的1918年，刘海澜作为合并后铭新校的代理校长和董事会的重要成员，在其主持与支持下董事会派人到南京邀请司徒雷登来京主持这场濒于僵局的谈判，并聘请他担任新校校长。在司徒雷登接受邀请主持谈判后，刘海澜从合并的大局出发，联同司徒雷登关于新校址由盔甲厂改为海淀、采用“燕京大学”为校名的建议。<sup>3</sup>这便扫除了障碍，于1919年将汇文的已与通州协和大学等校合并的大学部迁至新校址，留在原校址的大学预科和中学两部定名为“汇文学校”<sup>2</sup>，中学部则称为“汇文中学”。由于在拟合并的大学中汇文最有实力，加以刘海澜是创建基督教教会大学的元老，因而他的态度举足轻重，在一定意义上起决定作用。

司徒雷登是在教会大学合并基础上创建燕京大学的关键人

物。他于1876年出生在中国一位美国传教士的家庭，1918年受邀时他正在南京神学院讲授新约圣经及其注解的课程。因其年富力强以及能力和魄力出众、在教会中赢得威望，北京各教派均希望他能设法使谈判达成最终协议。起初，他本人由于在南京神学院工作顺利并未接受邀请，据说是次年1月到北京时在梦中得到上帝的启示，意识到他是解决谈判的唯一人选，应接受此项任务，这才决心负此重任<sup>3</sup>。当时虽然主要的两所大学实际已合并，可说“木已成舟”，但是又因重大分歧难解处于可能导致前功尽弃的严峻局面。司徒雷登意识到这点，他在提出解决一系列重大问题的中肯方案时，既进行说服，又选取强硬态度。据《司徒雷登博士年谱》的记载：1919年“1月31日抵北京……当日即决定，在校址、校名与预科三问题未得相当解决之前，司徒不敢受命。”“1月末2月初司徒北上之后三日，汇文、协和各派中西代表十人集议，公推司徒为主席。经与双方晓以大义，皆为所动，乃讨论合组之步骤及方式。”他“建议组派一‘超然之委员会，得全权断然处置各种问题。’非此，不肯就职。”关于校名，司徒雷登在上海会晤德高望重的原伦敦会牧师、满族人诚静怡，“诚氏建议改组后之新校采用北京古名‘燕京’。司徒电告北京委员会，得复电，赞成此名。”“北京委员会敦请司徒赴任，司徒提出两条件：一·校址不得坚持在盔甲厂；二·须另聘人，为校方担任募款事宜。”“董事会不筹款，并否决司徒建议聘路思义为副校长专司募捐事。司徒愤而辞职……。董事会乃不得不聘路氏为副校长，赴美募款。司徒专心整顿教务。……”<sup>5</sup>关于校址，原定在盔甲厂，确实选择不当。关于校名，司徒雷登提出用“燕京”校名，可见他处理问题十分周到，针对原在校名问题上是否以“汇文”命名所产生的分歧，“燕京”的校名综合了双方的意见，既非“汇文”，又有

和“汇文”英文名相同的含义，同时与当时的“北京大学”不重名。仅从以上部份史料可见如无司徒雷登的有力决策和精心安排，新校难建，建后更难以迅速步入正轨。因此，燕京大学的创建，论功应首推司徒雷登。当然这不意味著只归功于他一人，如无谢卫楼和刘海澜为建新校打下坚实的基础，司徒雷登也很难在创建燕京大学中起关键作用。

从燕大筹办的整个过程来看，把北京教会大学合称为燕京大学当初绝不是自上而下的有意安排，而是在服务于教育第一线的传教士们反复酝酿和多方探索下促成的。他们的动机和目的集中体现在燕大的校训：“因真理得自由以服务”中。这个校训是在司徒雷登担任校长后不久的校务委员会制定的，它是由耶稣的两句名言组合而成的：“你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。”（约翰 8:32）和“我来不是要受人的服侍，乃是要服侍人”。（马太 20:28）《普林斯顿燕京基金会1930-1937》认为，这个校训明确反映出建校者的观点：若想使中国成为一个民主的基督教国家（即“自由”），社会工作（“服务”）和教育（“真理”）是两个必不可少的条件<sup>3</sup>。这种解释似表明燕大校训具有“意识形态”性质，事实上教育的确有与意识形态相关联的一面，但不能因此而否认它与时代相适应的另一面。当时司徒雷登根据他在中国神学院任教十二年的亲身体验和对教会学校教学情况的仔细观察提出的在中国发展基督教教育必须坚持的目标，也是他在燕大办学所坚持的，其中就突出了教育与时代相适应的性质，因而可视其为燕大校训的具体贯彻。司徒雷登认为在中国发展基督教教育的目标有三个方面，《普林斯顿燕京基金1930-1937》概述了这三个目标及其在燕大的实践：一是培养青年学生具备做社会服务工作的能力。为

此司徒雷登曾鼓励并支持社会学系步济时(J.S.Burgess)创建的各种社会服务团体和活动,当时成效最大的项目是“农村建设”,于三十年代司徒雷登曾派遣大批学生到农村与饱受战乱之苦的农民并肩劳动。二是必须促进中西双方文化交流和相互之间的了解,要在燕京大学内创立一个“真正国际主义”的模式。为此,司徒雷登一方面扩大中文系的规模,另一方面于1928年创建了专门研究中国文化的哈佛燕京学社。三是必须提高中国青年在道德和精神两方面的修养。为此,1926年创立基督教团契的同时,司徒雷登还鼓励学生参加中国民族主义运动,他认为这可促使学生加强对中国社会的关怀与了解。<sup>3</sup>以上可以说是燕大与以前教会大学的办学思想的简要总结,其中突出了现代教育的基本精神,这也正是在中国发展现代教育所必须坚持的,不能因其蕴涵在基督教教育中而予以曲解或否认,相反这正是应予进一步认真总结并设法与之融汇的内容。

燕京大学的建立使北京基督教各教派办大学由分散转为联合,形成了集中人力和财力统一办大学的格局,这种转变适应中国现代教育发展的需要,为把教会大学办成现代一流大学创造了条件。汇文大学、通州协和大学和华北协和女子大学合并为燕京大学后,留在原校址的汇文、潞河和贝满一直是北京的一流中学,它们的大学预科每年向燕京大学输送本科生,预科撤消后每年仍有燕京大学的保送名额,直到1952年院系调整燕京大学停办。唯一未合并于燕京大学的基督教教会大学是1915年由“洛克菲勒”财团收买和以后由其资助的协和医学院<sup>3</sup>,但它与燕京大学一直保持密切关系,它的八年制学生头两年在燕大就读,1952年院系调整燕大停办后改为在北京大学就读。

### 三、关于对汇文学校早期办学和发展有突出贡献的两位校长的评价问题

汇文学校早期历史除尚未完全正规的前十几年(1871年至八十年代中期)外,以燕京大学的建立为准可划分为前后两个阶段,即从十九世纪八十年代后期到1918年的前三十年和从1919年到1949年的后三十年。前三十年以办大学为主或在办好大学的基础上兼顾中学,后三十年则以办中学为主,办好和燕京大学相衔接的中学。对汇文早期办学和发展做出突出贡献的校长,前后两个阶段各有一位,即第四任校长美国人刘海澜博士与第十任校长中国人高凤山博士<sup>2</sup>。刘海澜治校28年,高凤山实际主持校政22年,如将因北京沦陷被迫离校的6年计入,恰好也是28年。

刘海澜1843年出生于俄亥俄州Zanesville,南北战争时曾在北方军队服役,战后就读于Ohio Wesleyan大学。他是美国神学博士、美以美会派遣的1867年抵福州和1869年第一批到北京的传教士。<sup>6</sup>他1893年担任汇文校长,经历了汇文学校从创办之始到办成大学的全过程,特别是他任校长期间对在中国办基督教大学既无前车之鉴,又遭庚子战乱,却能把被焚毁的汇文迅速恢复并进一步发展,如无高超的智慧和才能是难以做到的。当然其中有些做法因受历史局限而欠妥,如前所述在庚子背景下汇文是借助八国联军扩大房地产的,据《北京基督教史简编》称,美以美会扩展房地产由刘海澜直接经手,不仅占据几处较大的宅院和庙产,而且还强买民房,使九百多户搬迁,并引一位已故牧师遗稿说:“名义上说是买,每间房只给五两银子,卖也得卖,不卖也得卖,管你有地方住没地方住,勒令腾房。”当年汇文的一位学生写的回忆录对抢占民房有更具体的叙述:“1904年,我到北京汇文书院备学馆读书。那时亚斯立堂是新盖起来的。洋人大院、汇

文大院、慕贞书院都是新建筑的。听说扩张地基占据了許多老百姓的房屋，老百姓敢怒而不敢言。有一次校长刘海澜派我们一班的学生去占据坐落在孝顺胡同路南的一所民房。我们就去住在那房子里面，那所房子从此就算是学校的产业了。”<sup>1</sup>从这些材料中使人感到历史确实无情，即使素质够格的大多数传教士包括品德高尚的刘海澜在庚子战乱中都身不由己做出有违传教宗旨和违心之事。然而对刘海澜如全面地历史地考察他的贡献，仅引上述材料是片面的。今日的汇文中学在1999年撰写、为《北京大百科全书》入选的文稿中是这样评价他的：“刘海澜校长倾心于教育，倾心于为社会培育英才和栋梁，力主以最新的知识和最先进的科学教授中国学生，对中国师生充满友情和尊重；他治校28年，使汇文在本世纪之初即以其办学规模和教育质量名冠京城。”<sup>2</sup>

面对上个世纪之交的十分艰难的条件，在刘海澜的主持和事无巨细的奔走、操办下把汇文办成规模与水平在北京首屈一指的基督教教会大学，直至1922年他逝世前两年、已七十九岁才退休<sup>6</sup>。因此可以说刘海澜是把毕生精力献给汇文的教育家，他也是善于走出崎岖险境开辟通畅道路的传奇人物，对他的思想和事迹有待深入探究。

高凤山1882年出生于河北遵化的一个基督教家庭。1907年毕业于汇文大学堂后，先到河北滦县汇文小学任校长，后又回汇文大学堂任教，同时于1914年获汇文大学硕士学位。1918至1923年赴美国留学，获西北大学文学硕士和教育哲学博士、波士顿大学神学博士学位，并到哈佛大学、哥伦比亚大学从事博士后研究，任研究员。1926年3月就任北京汇文学校校长。高凤山是具有现代民主观念和深厚爱国情怀的教育家，通过一生教育实践的

身体力行、言传身教，他的自由民主思想和崇高的民族气节铭刻于汇文早期历史。在他任校长的各个时期都有许多动人事迹传为佳话，令汇文学子永志不忘。高凤山任校长初期正值新文化运动深入发展，他多方进行教育改革的探索，1926年汇文开教会学校向中国政府立案之先河，在呈报当时的教育部备案后即依法把课程安排统一于部颁教学计划，同时他基于宗教信仰自由无违于对基督教的虔诚，不再把宗教课作为必修课程，不再强制学生参加宗教活动。抗日战争爆发，他设法把抗战教育引进课堂，并组织师生支援抗日前线，受到抗日将领、29军军长宋哲元将军多次来信感谢和表彰。北京沦陷后他拒绝与日本人合作当汉奸，1939年以为学校集资名义赴美，临行前在全校师生大会上正义凛然地号召抗日，并公然宣告“中国抗日战争一定会胜利”，太平洋战争爆发后汇文被封闭，高凤山也从美国辗转到达大后方重庆直接参加抗日救亡工作。抗战胜利他又主持校政，致力于营造汇文的民主自由的学习生活环境，如为了活跃学生的思想邀请进步教授来校演讲；为培育学生提高德智体美多方面的素质和社会服务工作的能力，支持学生自由联合组织壁报社、读书会、合唱队、话剧团、京剧团、国乐队、书画社、体育运动队等各种学生团体；特别是支持学生自治会完全由学生自由竞选，更给汇文添加浓厚的民主校风。还有感人颇深的是1946年在一次由校长、宿舍管理员和学生代表三人组成的学生宿舍管理委员会上学生代表提出，为维护学生权益学生代表应有一票否决权，并当面坚持和争论，高凤山最后说：“同意你的意见，你可以有一票否决权”，此后尽管该学生代表从未使用过赋予他的一票否决权，但高校长的民主风度给他留下深刻印象；次年该学生代表和另一学生因参加反饥饿反内战游行而被捕，高校长曾亲自前往保释，使他至今对老校长

的深情仍铭记难忘。实际上高凤山同情和支持学生运动是出自对自由民主的维护与对汇文师生的爱护，对历次受迫害遭逮捕的师生他不顾年老体衰和自身安危均亲自出面保释、探望慰问。对参加校外政治活动，他还向学生进行自主选择的教育，如1946年对当时政府强令学生参加的一次“游行”，他在全校大会上宣布“这一类活动，同学可以自由参加，可以去，也可以不去，学校不加干涉。”有人回忆，这番话令长期处于封建法西斯反动统治之下一向唯命是听的学生耳目一新，精神为之一震，致使参加这次“游行”者寥寥无几。高凤山历来以高度负责的精神爱护学校，十分感人的是北平解放前夕在全校大会上他郑重宣告：“本人对汇文身负重任，有保护学校之责，不容任何人破坏。”新中国成立初期高凤山曾是统战对象，随后蒙冤多年，1973年逝世，直至1982年举行“高凤山诞生一百周年纪念会”才予昭雪，有关具体情况在此不予赘言。<sup>8</sup>

作为汇文的学生对高凤山教育实践体验最深之处何在？当年那位学生代表道出了大家的心声，他说：“先生留在我心中的名声是怎样的？一句话，先生是一位具有自由民主思想的爱国教育家。”立足于当时的政治环境，他强调：“先生的自由民主思想不但对于同学们具有进步的启蒙作用，而且为同学们创造了一个适宜于独立思考和发展各自才智的自由环境。”<sup>7</sup>今日我们立足于新的世纪之交，开发贯穿高凤山全部教育实践的深层指导思想，这就是集汇文有史以来办学之大成的“全人教育”，正如为《北京大百科全书》入选的汇文中学撰写的文稿所概括：“高凤山校长前后主持校政22年，他明确地提出了‘全人教育’为汇文中学的办学宗旨，并使学校的学制、课程设置和教育教学管理形成了颇具特

色的完整的体系。当时的汇文设文、理、商、教四科，学制为‘三三制’，课程设有必修、选修和课外社会活动，管理实施结构学分制。高校长爱国、民主、严谨、重才，汇文当时师资更是极为雄厚，这就使学校的办学水平和教育质量能长久享誉国内外。”<sup>2</sup>“全人教育”集中体现在汇文校训“智仁勇”上，但仅凭中国传统经典不能准确把握“全人教育”的意蕴，应将其视为中西、传统和现代教育思想融汇的结晶。蔡元培1929年曾书写“好学近乎智力行近乎仁知耻近乎勇”赠予汇文学校<sup>7</sup>，这虽是中国传统名言，但它突出的内容不禁使人把汇文校训“智仁勇”与燕大校训“因真理得自由以服务”相比较，发现两者有相通之意蕴：一·“好学近乎智”中的“智”即是燕大校训中的“真理”，“好学近乎智”即认为“真理”是通过教育获得的；二·“力行近乎仁”即是强调实践，这似为“因真理得自由以服务”的重要基础或中介，实际上“服务”和“力行”意蕴相通，“服务”是“力行”的具体化；三·“知耻近乎勇”所讲的是“力行”和“服务”必备的素质，而两个校训都置于首位的“智”或“学”与“真理”是更重要的素质。从总体来说，应把“仁”、“智”与“自由”和“真理”相融汇，以现代的“自由”解释“仁”、扩展“仁”的意蕴，同时以传统的“力行”解释“服务”、深化“服务”的意蕴。高凤山教育实践中追求的“全人”不是偏狭和畸形的人，也不是空想的完人；“全人”来自人间的生活实践，它是生活实践培育与塑造的、对生活实践有用或为生活实践服务的人。因此，教育不能脱离生活，学校应大力营造有利于培育“全人”的生活环境。早期汇文自由民主的学习、生活环境，有利于培育学生的独立人格，而这种独立人格的“自主选择、自负责任”的价值取向，正是服务于社会的“全人”必须具备的思想根基。经过初步研究与思考，我认为对“全人教育”应结合其思想渊源从中国传统人文

精神与西方基督教人文精神和杜威实用主义教育思想在高凤山及其以前刘海澜教育实践中的融汇予以深入探究。

## 注

- 1 王毓华编：《北京基督教史简编》，北京市基督教三自爱国运动委员会、北京市基督教教务委员会办公室1995年印行。
- 2 杨建文撰：《百年名校北京汇文中学》，《北京大百科全书》入选文稿，载于《汇文校刊》2000年第1期，4-5页。
- 3 Andrea Au著、张澍智叶道纯译：《普林斯顿燕京基金会1930-1937》，美国普林斯顿基金亚洲研究项目论文*MEN OF FAITH, MEN OF ACTION? The Origins and Evolution of the Princeton in Asia Program 1898--1937*第四章，载于《〈燕京大学史稿〉工作简报》第二期，燕京大学校友校史编写委员会2000年8月20日印行，64-65页。
- 4 顾长声著：《传教士与近代中国》，上海人民出版社1991年2版，页335；《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社1985年版，465页。
- 5 《司徒雷登博士年谱》，转引自《燕京大学校史大事纪》，载于《燕京大学史料选编》第一期，燕京大学校友会燕大校史筹备组1996年5月印行，12-13页。
- 6 《刘海澜博士 Dr. H. H. Lowry》，载于《汇文1928年年刊》。
- 7 《高凤山校长诞辰一百周年纪念会》，载于《汇文中学——北京二十六中校史纪念册1871-1986》，校史编委会编。
- 8 树人（汇文校友）撰：《怀念敬爱的高凤山校长》文稿。

【本文作者谢龙系汇文校友，1944至1948年就读于汇文中学。】

## 传教士与易经在西方的传播

李书有 / 南京大学

《易经》是中华第一经，被儒家尊为“五经”之首，被玄学家（新道家）奉为“三玄”之一。《易经》不仅在中国享有崇高的、神圣的地位，对中华文明的发展产生过重大作用。而且，早在秦汉就传入越南、朝鲜半岛，后又传入日本等国，对东亚、东南亚的社会文明发展，也产生过重大影响。

《易经》传入西方，传教士有其不可磨灭的历史贡献。据现有史料考察，《易经》传入西方，始于公元十七世纪，是由来华传教士将《易经》翻译而传播西方的。因此，探讨“传教士与《易经》在西方的传播”这一论题，对推进中西文化交流可能会有所裨益。

### 一、传教士的双向文化传播

中西文化是两大文化系统，有各自的独立发展历程，又有相互交流的历史演进。在中西文化交流史上，传教士起着双向文化传播作用。

基督教在中国的传播经历了漫长而复杂的历程。历史上有四传中国之说。

基督教一传中土，指唐初聂斯脱利派从波斯来华传教，当时被称之为“景教”。那次传教开始虽然发展很快，但被扼杀于845年的唐武宗“灭佛”运动，景教被视为“胡教”一起被禁毁。

基督教二传中土，指元朝“景教”的复兴与罗马天主教来华传

教。但随着元朝的灭亡而告终结。

基督教三传中土，指明清之际耶稣会传教士来华传教。这次传教，由于传教士自觉地坚持与中国文化“趋同”，即与中国儒家认同的传教方式。虽因“中国礼仪之争”，再度中断。但在中西文化交流史上仍有其一定影响。

基督教四传中土，指鸦片战争后，中国“闭关自守”的大门被西方炮舰打开，西方传教蜂拥而至。这次传教由于有不平等条约的保护，基督教在中土得以广泛传播。但此时的中国是处于半殖民地的境地，中国文化处于弱势地位，西方文化正处于强势地位，在中西文化交流史上，不同于明清之际那次传教士的双向文化传播功能，在向中国传播基督教的同时，将中国文化也介绍给西方。这从下文的传教士将《易经》传播西方，可以看出明清之际西方传教士在中西文化交流史上的地位。

## 二、传教士将《易经》传播于西方

《易经》传入西方各国，据现有史料考证，始于十七世纪初，是由来华的传教士将《易经》传播于西方各国的。传播的方式，有通信、翻译、研究。最早向西方介绍中国经典，包括《易经》的，是明末来华的意大利传教士利玛窦 (Matteo Ricci 1552-1610)。他是来华传教最成功、影响最大的传教士，他传教的特点是通过中西文化沟通，以适合中国国情与民族习俗、社会心理的方式传教。将西方基督教义与西方文化传播于中国，同时也将中国文化介绍于西方。他通过通信与著作方式向西方介绍儒家经典，其中也包括《易经》；著有《八卦与九宫之变化》，当属最早向西方介绍《易经》的有关内容。

将《易经》翻译为西方文字者，首先是法国传教士金尼阁(Niclas Trigault)。他将《易经》译为拉丁文，1626年在杭州刊印。最早在西方出版《易经》西译本者，是比利时传教士柏应理(Philippe Couplet 1623-1693)，他与恩理格、殷绛泽等人，翻译出版了《中国之人孔子》(中文标题是《西方四书直解》)一书之中附有《周易六十四卦和六十四卦之义》，1687年在巴黎出版，使西方对《易经》有所了解，德国哲学家莱布尼茨发现《易经》二进制原理时，曾提到此书。

法国传教士白晋(Joachim Bouvet 1656-1730)于1685年来华，对《易经》有所研究。他研究《易经》之阴阳变化与数理关系，著有《〈易经〉阴阳变化数理关系》。特别是他与莱布尼茨讨论《易经》的通信，在西方产生了重大影响。

与白晋同时来华的传教士马若瑟(Joseph Henri-Marie de Prémare 1666-1736)，对《易经》有深入研究，并与白晋、傅圣泽共同探讨《易经》。他著有《易经入门注释》，对《易经》作了较详细的介绍，对《易经》的《乾》与《坤》卦作了论述。此书对来华传教士影响较大，是他们来华传教，学习《易经》的入门之作。1728年，马若瑟在致法国汉学家傅尔蒙的信中提到他曾将一篇关于《易经》的长篇手稿寄给了傅尔蒙，有人认为这一长篇法文手稿即《易经入门注释》，现存法国巴黎国家图书馆，编号为：2720。

将《易经》完整的介绍到西方的是法国传教士雷孝思(Jean-Baptiste Regis 1663-1738)。他将《易经》译成拉丁文，名为《易经入门注释》(Y-King antiquissimus Sinaram Liber quem ex Latrma inter--Pretatiene)。这是一部包括翻译、注释的《易经》译本，分二册三卷。第一卷为概述。包括一长篇《序言》与八篇文章。《序言》

论述了阴与阳，论及《易经》的生理学和对未来的占卜。最后论及附录价值和来源。前七篇是论伏羲所创八卦、各种符号及其变化。第八篇是论与“五经”的关系。第二卷是《易经》的注释和对雷氏本人的注释。第三卷是对《易经》的注释和对雷氏本人的评论。雷孝思翻译这本《中国最古老的书》，表现出他对汉语和中国文化的很深造诣。同时也得到其他传教士的帮助，尤其是法国汉学奠基者冯秉正，其次是汤尚贤。据雷氏所言，他在1708年以前，第一卷业已定稿，第二、三卷是在1708年完成的。但该书的出版，则是在其逝世几年之后，于1834年和1839年，由莫尔在斯图加特和蒂平根出版。该书的出版，为西方了解和研究《易经》提供了完整的文本资料，也为称后其他西方语种的《易经》翻译提供了参考和借鉴，因而受到高度评价。正如后来《易经》英译本翻译者理雅各评价该书时说：“这是迄今为止出版的最有价值的（译本）”。

第一个《易经》英文翻译者是英国圣公会传教士麦格基 (Rev. Canon McClatchle 1813--1885)，1876年将《易经》译成英文，译名为《〈易经〉之译—附注释与附录》，在伦敦由美国长老会出版社出版，他是以《儒家起源论》的观点理解和翻译《易经》，加之随意性太大，将“彖曰”，译为“文王说”；“文言”，译为“孔子说”，“系辞”译为“孔子评论”等等。此书在西方没有得到好的评价。

第一部权威性《易经》英译本翻译者是英国伦敦传教士理雅各 (James Legge 1815--1897)。1840年，理雅各先到马六甲，任英华书院院长。1843年，随书院迁到香港。他在香港居住达三十年之久，对汉学有深厚的功底，对中国文化有深入的研究。回国后，1876年被牛津大学聘为汉学讲座第一任教授，直到去世。他毕生从事中国经典的研究、翻译工作，《易经》是他回国翻译的，

在翻译中又得到中国著名学者王韬的帮助。因此，他的译本被称为第一部“真正”的英译本，收录在他翻译的多卷本《中国经典》的第二册。1882年在牛津出版。该译本的特点是将“经”与“传”分立，依据宋代理学家的《易》注，强调这是正确理解《周易》的前提，如实的将《周易》“经”与“传”全面翻译为英文，是当时西方最完整，而且有权威的译本。在《易经》英译本中占有重要的地位。虽然后来有贝恩斯 (Bay Baynes) 将最具权威性的德国卫礼贤的德译本转译为英文本，于1950年在纽约出版。成为当今西方英语国家所通用的“标准译本”，一再被复印。但理雅各《易经》英译本仍有其价值，还是西方学研究《易经》的必读版本。1963年，美国纽约大学又将其重印。

《易经》在西方最具权威性的译本是德国传教士卫礼贤 (Richard Wilhelm 1873-1930) 翻译的。卫礼贤是1899年来华，他是由德国同善会派往青岛传教的，在青岛传教二十多年。1922年，调任德国使馆顾问，次年被北京大学聘为教授。1924年回国，任法兰克福大学名誉教授，创办“中国学院”、《中学杂志》。《易经》是他居住青岛时期翻译的，在一位中国儒师劳乃宣的帮助下，历近十年才完成的。由于他在中国居住25年之久，并曾在中国最高学府任教，有深厚的汉学与中国文化造诣。因此，他的翻译能较准确地表达原意，而又译文流畅，成为最佳的西译本。1924年在德国耶拿出版，在西方得到了高度评价，为理雅各之后影响最大的西译本，其影响超过了理雅各译本。1950年，在已有多多种《易经》英译本的情况下，美国博林基金会仍请贝恩斯 (Baynes) 将卫礼贤译本《易经》德译本译成英文，1950年在纽约出版，英译本名为The I-ching: or Book of changes, (共二册) 为《博林金丛书》第十八种。成为当今西方英语国家最流行的译本。卫礼贤

还撰有《〈易经〉讲演集》。

《易经》的法文译本也是传教士翻译的。法国传教士宋君荣 (Antonius Goubil) 于1722-1759年在中国传教。1750年出版包括《易经》在内的六部汉学著作，被誉为“最博学的耶稣会传教士。”而首次将《易经》完整地译成法文的是法国霍道生 (P. L. F. philastre)。他的《易经》译文第一部分于1885年在《基梅博物馆年刊》第8期上发表，名为《周易首次法译本——附程子的和朱熹的全部传统的疏注及主要译疏家的注释摘要》，相隔8年，于1893年，才在《基梅博物馆刊》第23期上发表第二部分。

在西方通行的《易经》法译本则是比利时哈雷兹 (Charlis-joseph de Harlez 1832-1899) 翻译的。他是比利时鲁汶大学教授，1887年在《亚洲学报》上发表《易经原文》。1889年，在布鲁塞尔出版法译本《〈易经〉——复原、翻译与注释》。他研究《易经》的最重要成果是在1896年《通报》第7期上发表《易以注释》一文。在西方有较大影响。1896年，瓦尔·德雷莫将其译成英文，由英国沃金东方大学研究院出版。而法译本，在1958年，又由贝克尔撰写《序言》再版，书名为：Lelivre des Mutatiens，说明至今仍享有盛名。

### 三、《易经》在世界的影响

《易经》不仅是中华文化的瑰宝，也是世界文化宝库中一颗璀璨的明珠，与《吠陀》、《圣经》一起，被誉为世界三大经典。《易经》不仅在中华文化圈、亚洲文化圈中有重大影响，而且在世界各国也有其相当影响。《易经》不仅在古代有其重大影响，而且在现代也有其相当的影响。

《易经》之所以能在世界广泛传播与影响，首先是《易经》的整体与辩证思维模式。《易经》是一个包括符号系统和文字解说系统的完整体系，这一完整体系又是以阴(--)阳(—)两个基本符号为基础而建构的。阴阳的相反相承辩证运动化生万物。《易传》将《易经》中蕴涵的整体思维与辩证思维上升为哲学体系，概括出“一阴一阳之谓道”、“生生之谓《易》”的变易哲学。这些思想传播到西方，受到西方思想家和科学家的重视。

德国科学家莱布尼兹在发现“二进制”之前，就接触到西方传教士所写的《中国人的学问》一书，是否受到过《易经》的影响，因为莱氏没作交待，不可得而知。但他决心将其发现的“二进制”公布于世，则显然受到易图的影响。据载，从1701年，莱布尼兹与当时旅居在清王朝都城北京的西方传教士白晋的有关“二进制”原理的通信中可以发现，白晋在收到莱布尼兹发现“二进制”原理的来信之后，在回信中，将他从《易经》中发现的六爻易卦与二进制的关系告知莱布尼兹，并附寄伏羲六十四卦方圆图和次序图。莱布尼兹正是在接到白晋的信和易图之后，才决定将其发出的“二进制”原理公开发表，题为《关于仅用0与1两个记号的二进制算术的说明》，并附有其效用及关于据此解释古代中国伏羲图的探讨，足见莱布尼兹对《易经》的重视。世界著名物理学家，量子力学的奠基人，丹麦世界诺贝尔物理获得者玻尔，认真研究过《易经》，发现《易经》与现代物理学之间有着平行关系。对《易经》无限敬仰，对《易经》的阴阳，太极，非常崇拜。因此，他选择太极图作为他的爵士徽章图案。把《易经》阴阳、太极图印在衣袖上。

美国当代著名物理学家、哲学家卡普拉(F.Capra)研究《易

经》，认为现代物理学的一些基本概念与以《易经》为核心发展起来的东方传统思想有相似之处。他在其《现代物理学与东方神秘主义》一书中指出：“阴和阳的相互作用是最基本的对立面，是导致道的所有运动的基本原理。但是中国人并没有到此为止。他们进一步研究阴和阳各种组合，从而发展了一套宇宙的原型。《易经》详细阐述了这个系统。可以把《易经》看成是中国思想和文化的核心。权威们认为它在中国两千多年来享有的地位只有其它文化中的《吠陀》和《圣经》可以相比。它在两千多年中保存了自己的生命力。”对《易经》作了高度评价。

美籍华裔科学家、诺贝尔获得者李政道博士在香港中文大学的一次演讲中说：“近代物理学有些看法和中国太极和阴阳二元的学说有相似的地方。因此，量子力学的创始人丹麦大物理学家玻尔教授，在他被封为爵士的时候，选了中国的太极图案作为他的徽章，象征着中西文化的融合。”

英国学者李约瑟 (Joseph Needham) 是世界著名中国科学技术史学家，他以毕生精力从事中国科学技术史研究，著成多卷本《中国科学技术史》巨著而享誉全球。他对莱布尼兹有关象数易进行了研究，在剑桥英文版《中国科学技术史》第二卷中指出：“我们看到他的关于代数语言的概念也是受到中国的影响，正如同《易经》的排列预示二进制一样”说明《易经》对现代科学的启示作用。

德国传教士著名《易经》翻译家卫礼贤之子卫德明于1906年出生于中国，继承父业研究《易经》，四十年代末赴任美国华盛顿大学教授，其代表作《变化的哲学——周易八论》，英文为Change: Eight Lectures on the I-Ching.在西方产生了重大影响，被认为

是研究《周易》的一部佳作。

《易经》在前苏联也有一定影响。前苏联科学院院士舒茨基(1897-1937年)的《周易研究》，虽然在他逝世二十三年之后，于1960年才得以出版，但他这一研究易学成果，不仅在前苏联有相当影响，而且于七十年代末还被译成英文版。

《易经》之所以能在世界广泛传播与影响，还在于它的人文精神。《易经》的《象传》中最早提出“人文”概念。《易经》贲卦的《象传》中说：“文明以止，人文也。”“观乎人文，以化成天下。”这是中国古代典籍中首次出现对“文化”的表述。中国古代所谓文化，指的就是人文教化，这是文明的标志。《象传》还把“文明”与“变革”联系起来，通过变革，促进文明发展，《易经》革卦的《象传》中说：“文明以说，大亨以正，革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉。”《易经》的《象传》从卦象中引申出人文道德精神。其中以乾、坤二卦为代表。乾卦的《象传》中说：“天行健，君子以自强不息。”这是说，天的运行是刚健的，应该效法天的刚健之象，而自强不息；坤的《象传》中说：“地势坤，君子以厚行载物。”这是说，地势是柔顺的，应该效法地的柔顺之象而厚德载物。这种人文精神不仅对中华民族精神，而且对东方，特别是韩国和日本民族精神以积极影响。

《易经》之所以能在世界广泛传播，还有它的应用价值。《易经》虽然神妙莫测，但又不离日用，其智慧给人以智谋启迪，使之应用于决策与管理；其人与环境统一原理，使人寻求最佳的生存环境；其人生哲理，引导人积极应世，趋吉避凶，成就事业。因此，《易经》不仅在世界广泛传播而且其影响力日益扩大，使

《易经》风行世界，特别是美国。《易经》类书籍在美国年销量达十余万册，说明《易经》在美国具有相当的社会基础。

在发掘《易经》应用价值方面，瑞士著名心理学家荣格 (Carl Gustar Jung 1875--1961) 有独到见解。他在卫礼贤的德译本《易经》被转译的英文本《易经》弁言说：“卫礼贤对于《易经》复杂问题的说明，以及实际运用它时所具有的洞见都使我深受其益。我对占卜感到兴趣已超过了30年了，对我而言，占卜作为探究潜意识的方法，似乎是有非比寻常的意义。”他研究《易经》，目的在于“阐明《易经》心理学的现象。”他说：“《易经》本身不提供证明与结果，它也不吹嘘自己，当然要接近它也绝非易事。它如同大自然的一部分，仍有待发掘。它既不提供事实，也不提供力量，但对雅好自我知识以及智慧的人士来说，也许是本很好的典籍。”他很有见地的指出：“《易经》的精神对某些人，可能明亮如白晝；对另外一个人，则希微如晨光；对于第三者而言，也许就黝暗如黑夜。不喜欢它，最好就不要去用它；对它如有排斥的心理，则大可不必从中寻求真理。为了能明辨它的意义的人之福祉，且让《易经》走进这个世界里来吧。”

《易经》在这个世界里，过去曾发生过作用，现在还有其影响，未来仍有其价值。

# 胡适对于宗教的态度

陈尚仁 / 普林斯顿神学院

## 一、前言

宗教是个难解的谜。从现在已经挖掘出来的人类古迹来看，很可能自从有人类文明以来，宗教现象就一直伴随产生，即使是在科学发达的今日，宗教对许多人而言，仍然具有重大的意义。中国自从五四运动以来，不论是在语言、文化、政治、和社会价值上都有许多急遽且重大的改变，当然宗教也不例外。破除迷信成了一种时兴的运动，而“科学”就是破除迷信的解药。旧有的信仰破除了以后呢？到底是什么代替了呢？或者根本不必有信仰也不必有宗教呢？

本文的目的是双重的，首先是追溯胡适的宗教经验，因为他代表了当时代许多的知识份子的心路历程。其次，本文认为胡适的宗教“社会不朽论”，基本的内涵，还是丰富地具有中国文化的色彩，其终极关怀 (ultimate concern)<sup>1</sup> 仍然保留了宋明理学的信仰特质，只是披上了一层“科学”的外衣罢了。

## 二、胡适童年的宗教经验

一个人童年的宗教经验对其一生有重大的影响。胡适因为家庭背景的关系，启蒙的早，四岁学认字，六岁入家塾，九岁开始接触中国古典小说和佛教的书籍。他童年的宗教环境虽然与当时的孩童没有很大的差别，但是因为他的早慧，他在年幼时对于他所接触到的民间的宗教信仰已经有相当深刻的观察和感受。在

《四十自述》中的〈从拜神到无神〉胡适提供了他自身童年的宗教经验。

胡适自述他的父亲胡铁花受了程颐朱熹的理学的影响，接受了“古代的自然主义的宇宙观，用‘气’和‘理’两个基本观念来解释宇宙”，“虽有不彻底的地方，很可以破除不少的迷信。”可是因为他父亲在他五岁时便去世了，所以家里的大门上虽然贴著“僧道无缘”的条子，可是因为家中女眷的笃信佛教，所以他的童年对于佛教却是非常的熟悉。他在十一岁以前，便读了《玉历钞传》《妙庄王经》等的善书，也听了目连救母游地府的故事，看了《观音娘娘出家》的台戏。

可是这样浓厚的佛教气氛对于年幼的胡适恐怕是负面的效果多于正面的效果，他自称“所以脑子里装满了地狱的惨酷景象。”<sup>2</sup>年幼的胡适对于这种源自于佛教善恶轮回的恐怖经验终于在他十一岁时，从中国的另外一个传统中找到了出路。

有一天，我正在温习朱子的《小学》，念到了一段司马温公的家训，其中有论地狱的话，说：

形既朽灭，神亦飘散，虽有剉烧舂磨，亦无所施。……

我重读了这几句话，忽然高兴的直跳起来。《目连救母》《王历钞传》等书里的地狱惨状，都呈现在眼前，但我觉得都不怕了。……我心里很高兴，真像地藏王菩萨把锡杖一指，打开地狱门了。<sup>3</sup>

后来，胡适又读了司马光所著的《资治通鉴》中记范缜反对佛教的事，更加肯定了他对无神论的信仰。

有一天，我读到《资治通鉴》第一百三十六卷，中有一段记范缜反对佛教的故事，说：

缜著《神灭论》，以为“形者神之质，神者形之用也。神之于形，犹利之于刀。未闻刀没而利存，岂容形亡而神在哉？”此论，出朝野譁哗，难之，终不能屈。<sup>4</sup>

我小时候听惯了佛家果报轮回的教训，最怕来世变猪狗，忽然看见了范缜不信因果的譬喻，我心里非常高兴，胆子就大的多了。他和司马光的神灭论教我不怕地狱；他的无因果论教我不怕轮回。我喜欢他们的话，因为他们教我不怕。我信服他们的话，因为他们教我不怕。<sup>5</sup>

童年的胡适能从佛家的“地狱刑罚”和“因果报应”的教义中解放出来，主要的动力是范缜的“偶然论”和“神灭论”使胡适免于宗教上的恐惧，虽然这时他还不能完全明白范缜和司马光的哲学主张，但是这种免于宗教恐吓的愉快经验却奠定了胡适一生的宗教态度。

所以我们可以说，胡适在这个阶段的“改宗”<sup>6</sup>的主要因素比较是受到宗教心理上的影响，而比较不是理性思考下的结果。当然这样说，并不是说胡适的决定是不理性的，只是在于强调何者为主要因素。因为他的人生观、道德观和科学的宇宙观等等都还在萌芽的阶段，这些思想要在他到了上海公学、康乃尔大学、和哥伦比亚大学以后才慢慢发展完全。然而到头来，幼时的宗教经验所奠下的基础却没有太大的改变。

事实上，胡适童年这段信仰的转变过程——从受长辈和母

亲影响信地狱、因果、轮回，到相信《神灭论》，排斥鬼神信仰——在中国的宗教文化中是很具有代表性的。自从隋唐佛教大举传入中国以来，士人以儒家为正统教义，不语怪力乱神；而民间大众虽然也尊儒家礼教为正统，但是佛道的日常宗教习俗却是与每一个人习习相关的。这些多元的宗教传统和哲学观虽然在中国民间并行不悖，可是只要是稍微用心思考的人，很快就会发现其中的冲突和矛盾。胡适早在十一岁之童年，便经由自修，经验到这其中的冲突，并且选择了“无神论”的信仰，这也可以说是中国大部分读书人常会经历的过程。

### 三、在美国的基督教经验

胡适在1910年7月考取清华庚子赔款留学美国官费生，九月入康乃尔大学。从此胡适开始浸渍在西方的文化里，一直到1917年6月学成归国。在这七年当中，胡适最值得探究的宗教经验要属他在Pocono Pines 受到感动，决心要成为耶教信徒的一段记载。

胡适在康乃尔大学念完第一学年之后，在暑假受邀参加在Pocono Pines举行的“中国基督教学生会夏令营”。在这个为期五日且充满了基督教热情的学生营会中，胡适在第四日的晚上<sup>7</sup>（通常也是营会的最高潮），受到感动，在他的留学日记中有颇为详尽的自白：

Father Hutchington说教，讲《马太福音》第二十章一至十六节，极明白动人。下午绍唐为余陈说耶教大义约三时之久，余大为所动。自今日为始，余为耶稣信徒矣。是夜Mr. Mercer演说其一身所历，甚动人，余为堕泪。听众亦

皆堕泪。会终有七人起立自愿为耶稣信徒，其一人即我也。<sup>8</sup>

在三日后胡适回到Ithaca写了一封信给他的朋友许怡孙，信中提到自己改信基督教的原因。其中有一段描述，他在此夏令营中遇见了前上海公学的同学陈绍唐因为受洗成为教徒之后，其气质之变化令人瞠目：

其人之言行，真如程、朱学者，令人望而敬爱。其人信道之笃，真令人可惊。然其人之学问见识非不如吾辈也。此可见宗教之能变化气质矣。<sup>9</sup>

在《胡适留学日记》的追记里，胡适归因这一次的“改宗”经验是因为此营会和其中的基督徒是用“感情的手段来捉人”，并且“后来我细想此事，深恨其玩这种‘把戏’，故起一种反动。”，所以胡适到后来还是一位无神论者，没有成为基督徒。

胡适后来认为他在 Pocono Pines 的“改宗”是因为被感情的把戏所玩弄，若再细究其日记和书信，可以发现当时胡适正因为他的朋友程乐亭(干丰)去世，正身陷沮丧之中：

自是以后，日益无聊，又兼课毕，终日无事，每一静坐，辄念人生如是，亦复何乐？此次出门，大半为此，盖欲借彼中宗教之力，稍杀吾悲怀耳。<sup>10</sup>

除此丧友之痛之外，之时正值中国广州革命与武昌革命之间，胡适屡屡得到革命份子殉难的消息，其中有胡相识之人，也不免增加他对于生命的伤感。<sup>11</sup>除了失去朋友的悲哀和因为国难当前所带来对于生命的不确定感之外，我们在留学日记之中，找不到其他的记载。

但是另外有一个线索，值得我们留意。就是胡适决志当晚 Mr. Mercer 的演讲内容是属于所谓“个人见证” (personal testimony) 的形式。Mr. Mercer 向与会学生陈述自己在大学时期因为染有种种恶习，后来其父断绝其父子关系，自己在自杀获救后信奉基督教，并且痛改前非，最后也与其父亲和好。<sup>12</sup> 从遭父亲断绝关系，因为信奉了基督教，终至回到父亲的怀抱，这种经历对于五岁就丧父的胡适，恐怕是一种很大的情感上的渴望。当晚的动人情节，打动了许多人，信奉基督教的上帝，给人一种从新得到父爱的感觉和保证，这可能也是平常理性、冷静的胡适所难以抗拒的。

胡适在这一次 Pocono Pines 决心要信奉基督徒之后，他果然从此经常读《圣经》和《天路历程》(Pilgrim's Progress) 并且偶尔记下他所读的经文片段和心得，或者自己随笔翻译经文成中文<sup>13</sup>。在周日他也上教堂，并在日记中评论讲道的内容及演讲的动人与否。特别值得一提的是，胡适所记下的经文主要是以与“道德”或“人道精神”有关的内容；至于宗教的另一个层面，即有关于个人情感和神秘经验的部分，则是付之阙如。基本上我们可以断定，胡适与中国传统的读书人对宗教所抱持的态度是相似的，他所关心的还是宗教里关于社会道德的部分。即使是在他颇为深入基督教之后约三年的时间，这个倾向始终没有改变。

另外一个让胡适无法成为基督徒的主要原因，则是基督教和其他的主要宗教一样，不论是在其教义本身或是在其宗教生活的实践上都含有其神秘的性质，是用理性和科学所无法理解的。以下举出两个例子，一个是胡适与其友人 Rev. Mr. Henry E. Jackson<sup>14</sup> 之间对于耶稣和苏格拉底之间谁较伟大的争论。另一个

例子是胡适对于美国基督徒求雨的看法。

Rev. Henry Jackson把自己所著之书《十字架之真谛》赠与胡适，要胡适在读完之后把心得告诉他。胡适在看完之后，很坦白的回信告明两点：

一、只有已经先相信基督教的人才会认为耶稣在十字架上的死比苏格拉底之死伟大。

You have more than once referred to the death of Socrates in contrast to the death of Jesus. Frankly speaking, the death of Socrates as described by Plato often appeals to me more strongly than the death of Jesus which I find in the four Gospels. It seems to me that one must first have the Christian point of view in mind in order to be able to say that what Jesus did during the crucifixion was greater and nobler than what Socrates did at his death.<sup>15</sup>

二、耶稣在十字架上的死并不能因此就证明他是上帝的儿子。只有已经相信基督教的人才会接受这种自相循环的证明。

Again, you say: 'The way Jesus acted showed Him to be the Son of God, and because He was the Son of God, He acted as He did.' It seems to me that here you are unconsciously reasoning in a circle. You assume the Christian assumption that Jesus was the Son of God. For to me who have no such presupposition in mind, the behavior of Jesus during his crucifixion does not prove that He was God's Son, any more than the death of Socrates or the death of Stephen (Acts 6) proves Socrates or

Stephen to be the Son of God.<sup>16</sup>

在此信的结尾，胡适很清楚的表达了自己并不能接受耶稣是上帝的儿子的立场。

In a sense I am a Unitarian, although I have never labeled my religion. I have greater admiration and love for Jesus if he were a man, than if he were the Son of God..... And that theory (that Jesus was the Son of God) needs proof too.<sup>17</sup>

胡适信中所说Unitarian,“神体一位论”是十八世纪初起源于英国的一种基督教教义主张。该派人士反对基督教传统的“三位一体”说法，不承认耶稣是上帝的儿子，认为耶稣只是道德高超的凡人，因此该派人士致力于将宗教要素化约成道德<sup>18</sup>。

当然，我们大可不必以为胡适真的是“神体一位论”者，因为当时英美神体一位论者至少也还相信上帝的存在，并且跟一般的基督徒一样有祷告、礼拜等宗教仪式。胡适之所以这么说，只是一种客气、委婉的表达他不能接受“耶稣是上帝的儿子”的这种教义。相对而言，“神体一位论”的主张比较能表达出胡适同意耶稣是道德典范，却不能同意耶稣是上帝的儿子。

另一例是胡适对于美国基督徒求雨之评论：

天地之大，何奇不有。欧美科学之发达，可谓登峰造极矣；科学知识之普及可谓家喻户晓矣；而犹有求雨之举。吾去年闻西美某省长出令，令中各教堂同日祈祷求雨，今又见之。甚矣，习俗入人深而迷信之不易破除也！<sup>19</sup>

对于这时候的胡适看来，基督徒因为旱灾而向上帝求雨，这当然是一种迷信的举动，而美国这样一个科学昌明的国家，其人民居

然也还保留了这样迷信的风俗，真是一件不可思议的事。然而当胡适更进一步想时，他也发现每个礼拜天基督徒到教堂作礼拜，向上帝祈福，这祈福的举动在本质上和求雨根本是一样的。换言之，求雨是迷信，而祷告祈福又何尝不是呢？

从以上的两个例子，可以清楚的看出，胡适在1914年时，已经十分严格地用纯粹理性的标准在批判基督教。“耶稣是上帝的儿子”的教义，及“祷告、求雨”的宗教生活可以说是基督教中最具有神秘色彩，却也是对基督徒而言最核心、不可受到挑战的部分。从信奉理性主义 (rationalism) 或科学主义者 (scientism) 的人来看，胡适留学日记中短短的这两段记录，正是十分准确的命中了基督教教义中，无法用科学和理性证明的部分了。

同样也是在1914年，胡适又再把童年所读范缜所著《神灭论》拾起重读，并且作下笔记。这时胡适的理解力比起十一岁时初读“神灭论”，当然不可同日而语。最大的不同是胡适在受过了三年康乃尔大学的西方自然科学和哲学训练之后，能够发现当年所深信不疑的“神灭论”并非严密不破之理。胡适在笔记中录下沈约“难范缜神灭论”：

‘又一刀之质，分为二刀，形已分矣，而各有其利。今取一半之身，而剖之为两，则饮齧之生即谢，任重之为不分，又何可以刀之与利譬形之与神耶？’

适按，此论是也。刀是无机之物，人身是有机之体，本不可并论，亦是“类推法”之谬。吾十一二岁时读《通鉴》，见范缜此譬，以为精辟无伦，遂持无鬼之论，以此为中坚。……年来稍读书治科学，始知其论理亦有疵，而不知沈氏在当时已见及此也。<sup>20</sup>

大约胡适在此时期，已经又回到他童年所相信的无神论了。可是这并不表示他对于所有的基督教内之宗派都是斥之为同样的无稽和迷信。或者说，虽然宗教里都含有神秘之色彩，但是在基督教之不同宗派中，也有较迷信和较不迷信之分别。同年，九月初，胡适访问波士顿，在星期日早晨参加The First Church of Christian Scientist 的礼拜。在日记中，胡适评论：

其所论者大抵皆谈玄说理，乃哲学之范围，而非宗教之范围也。颇怪此宗派为耶氏各派中之最近迷信者。其以信仰治病，与道家之符籙治病何异？……宗教迷信愈深，则其所傅会之哲学愈玄妙。彼昌明之耶教、孔教，皆无有奥妙难解之哲理为之根据也。（此仅余一时臆说，不知当否？）<sup>21</sup>

从本段日记可以看出，胡适对于基督教的了解已经可以说是到了相当成熟的程度。他作为一个从中国来的留学生，能够颇为中肯的评断基督教中的宗派，并看出其中神秘色彩的多寡。值得注意的是，在他的评论里面，“耶教”和“孔教”皆算是较少“奥妙难解”的宗教了。

#### 四、 评判的态度和科学的人生观

到这段时期，胡适对于宗教的态度大致上已经成型，是以朱子的理学和无神论为内涵，这其实主要是在他出国前受到家庭背景和中国文化的影响；但是他的宇宙观（或称本体论 ontology）和思考方法要等到他在到了哥伦比亚大学以后才慢慢的趋于成熟，主要是以科学态度和科学知识为外型。所谓科学态度包括了赫胥黎（Thomes, H. Huxley, 1825-1895）的存疑主义（agnosticism）和社威（John Dewey）的实证主义（Pragmatism）。<sup>22</sup> 以下这一段

文字是胡适回国后于1919年时所写的，最能代表胡适的思考方式：

据我个人的观察，新思潮的根本意义只是一种新态度。这种新态度可叫做“评判的态度”。评判的态度，简单说来，只是凡事要重新分别一个好与不好。仔细说来，评判的态度含有几种特别的要求：

- 一、对于习俗相传下来的制度风俗，要问：“这种制度现在还有存在的价值吗？”
- 二、对于古代遗传下来的圣贤教训，要问：“这句话在今日还是不错吗？”
- 三、对于社会上糊涂公认的行为与信仰，都要问：“大家公认的，就不会错了吗？人家这样做，我也该这样做吗？……”

尼采说现今时代是一个“重新估定一切价值”（transvaluation of all values）的时代。“重新估定一切价值”八个字便是评判的态度的最好解释。<sup>23</sup>

“重新估定一切价值”是胡适用来讨论社会、政治、宗教、文学上种种问题的态度。大致上而言，他对于孔教和基督教都是持同样“公平”对待的态度。在胡适认为，经过“重新估定”之后，基督教的有神信仰是站不住脚了，因为有神论者拿不出“上帝”或“灵魂”存在的证据来。

在1923年的一场科学与人生观的论战里，胡适主张既然是要讨论到底“人生观是否超于科学之上”或“科学能不能成为一种新的信仰”这一类的问题，那么我们必然要讲出到底所谓的“人生

观”、“科学人生观”、或“信仰”是什么内容，不可再凭空讨论，大打迷糊战。胡适本人也提出他自己的新人生观，归纳为十点：一、空间是无限的。二、时间是无穷的长。三、宇宙万物的运行是受自然律的支配，用不著什么超自然的造物主。四、生物界的生存竞争是惨酷的，有好生之德的主宰不存在。五、人是动物的一种，与世上别种动物只有程度的差异，并无种类的区别。六、生物学、人类学和社会学的知识提供了生物及人类社会演进的历史和原因。七、一切的心理现象都可以用生物学和心理学来解释。八、道德礼教是变迁的，其原因可用科学方法求出。九、物质不是死的，是活的；不是静的，是动的。十、个人——小我——是要死灭的，而人类——大我——是不死的。“为全种万世而生活”就是宗教，就是高的宗教。而那些替个人谋死后的“天堂”“净土”的宗教，乃是自私自利的宗教。<sup>24</sup>

在这篇文章里，胡适虽然提出他的“科学人生观”，但是其中的九条主要是关于“宇宙观”（或称本体论）的内容，只有最后一条是直接的答覆到人生的价值，“个人——小我——是要死灭的，而人类——大我——是不死的。”这样的回答，在向来重视群体生活价值甚于个人生活价值的中国人眼中<sup>25</sup>，也许并没有很大的问题。但是如果严密思考其中的逻辑，不难发现这样的回答也陷入了一个逻辑的循环当中：一、如果个人的价值是在社会群体当中才能找到，那么社会群体的价值又在哪里呢？社会，或大我，不也是由许多个人所组成的？二、如果胡适认为“大我的无穷未来”有价值，那么他应该要说明这个价值在哪里。如果“大我的无穷未来”的价值，就是因为它能够不断的存在下去，那么这个无限长的时间，不也是由许许多多的片断时间所接连起来

的？最后还是要回答个人短暂的一生有什么价值。<sup>26</sup>然而胡适似乎无意去解开这个连环套。

在胡适的一篇短文〈人生有何意义〉中，胡适的回答是

人生的意义全是各人自己寻出来，造出来的。……生命本身不过是一件生物学的事实，有什么意义可说？……你若发愤振作起来，决心去寻求生命的意义，去创造自己的生命的意义，那么，你活一日便有一日的意义，作一事便添一事的意义，生命无穷，生命的意义也无穷了。

总之，生命本身没有意义，你要能给他什么意义，他就有什么意义。…<sup>27</sup>

同样的在这篇短文中，胡适还是没有回答这个问题，但是我们不要断章取义，误会胡适“生命本身没有意义”这句话，比较公平的解释这段话应该是：胡适认为生命的意义是“自明的”（self-evident），所谓“自明的”是虽然很难或根本不可能去证明它，但是这个明显的“事实”是大家都能看出来的。<sup>28</sup>世界上各宗教有他们逻辑上、理性上说不清楚的地方，胡适是一个历史家、哲学家，当然对于人生也是有其“自明”的假设。

## 五、社会的不朽论

在胡适的论述中，最能代表他的宗教观的是〈不朽——我的宗教〉。这篇文章是在胡适的母亲在1918年去世时，胡适对于人生意义的一个探讨，经过几次修订后在1921年定稿。在这篇文章中，他首先批评神不灭论，其次推崇《左传》的立德、立功、立言三不朽说，最后再提出他自己由三不朽改进的“社会不朽论”。

在批评神不灭论的部分，第一个引用的例子就是他十一岁时，救他脱离地狱恐惧的范缜《神灭论》，他也坦率的承认“刀是无机体，人是有机体，故不能彼此相比。<sup>29</sup>”但是他仍然坚持“这话固然有理，但终不能推翻‘神者形之用’的议论”。

接着，他便引用唯物派的论点：人的灵魂不是什么玄妙的东西，只是脑部神经作用的总合，脑部功能停止，这个作用就停止了。严格来讲，胡适本人不能算是一个唯物论者，他也深知唯物论的种种弊病，他之所以提出这个看法，只是要指出前面所说的胡适新人生观中的第七点：一切的心理现象都可以用生物学和心理学来解释。其实，用生物学来解释是唯物论；用心理学解释则不能算是唯物论。

胡适知道单是提出唯物论并不能叫人放弃灵魂的看法，他又说：

但是有许多人总舍不得把灵魂打消了，所以咬住说灵魂是另一种神秘玄妙的物事，并不是神经的作用。这个“神秘玄妙”的物事究竟是什么，他们也说不出来，只觉得总应该有这么一件物事。既是“神秘玄妙”，自然不能用科学试验来证明他，也不能用科学试验来驳倒他。<sup>30</sup>

于是他提出用“实验主义”(Pragmatism)的方法作为评判的标准。所谓“实验主义”就是检验一种观念(idea)是否有价值，是否真实，全视这个观念实行结果有益无益或有效无效而定。<sup>31</sup>胡适认为“信神不灭论的固然也有好人，信神灭论的也未必全是坏人。”而且为了个人死后能够进天堂才修德善的人是出于自私的动机，不能算是真道德。所以灵魂不灭的论点“于人生行为上实在没有什

么重大影响；既没有实际的影响，简直可说是不成问题了。”

在批评过“神不灭论”之后，胡适推崇立德、立功、立言三不朽。他说“这种不朽说，不问人死后灵魂能不能存在，只问他的人格，他的事业，他的著作有没有永远存在的价值。”这样的价值观不是出于个人自私的动机，也不依据那无法检证的“神不灭论”，全靠一个人的真价值，当然是比灵魂不灭论要可靠了。

但是胡适也发现这三不朽说有三个缺点：“一、只限于极少数人，二、没有消极的裁制，三、所说‘功，德，言’的范围太含糊了。”以下是他的说明：

但是那“三不朽说”还有三层缺点，不可不知。第一，照平常的解说看来，那些真能不朽的人只不过那极少数有道德、有功业、有著述的人。还有那无量平常人难道就没有不朽的希望吗？世界上能有几个墨翟、耶稣、几个哥伦布、华盛顿，几个杜甫、陶潜，几个牛敦、达尔文呢？这岂不成了一种“寡头”的不朽论吗？第二、这种不朽论单从积极一方面著想，但没有消极的裁制。那种灵魂的不朽论既说有天国的快乐，又说有地狱的苦楚，是积极消极两方面都顾着的。如今单说立德可以不朽，不立德又怎样呢？立功可以不朽，有罪恶又怎样呢？第三，这种不朽论所说的“德，功，言”三件，范围都很含糊。究竟怎样的人格方才可算是“德”呢？怎样的事业方才可算是“功”呢？怎样的著作方才可算是“言”呢？……举这一条例，已可见“三不朽”的界限含糊不清了。

为了改善以上这三个缺点，于是胡适提出他自己的“社会不朽

论”。基本上，“社会不朽论”还是由《左传》的三不朽推广、扩充而来的；其个人（小我）的价值也还是建构在和社会（大我）的关系之上。因为“‘小我’是会消灭的，‘大我’是永远不灭的”，个人是必朽的，只有社会才是不朽的，所以个人的价值只有依附在社会的朽之中。

至于他改进的办法，就是把原本的标准降低，范围加大：一、由原本能够立下丰功伟业的少数圣贤、伟人，降低标准到每一个凡夫俗子都是永远不朽的。二、由原本立下善功、善德、善言的正面标准，改成正面负面兼顾。所以劣行、败德、和恶言也不朽了。三、由原本“德”“功”“言”三个项目，扩充到所有的行为也都不朽了。所以胡适的结论是：

我这个现在的“小我”，对于那永远不朽的“大我”的无穷过去，须负重大的责任；对于那永远不朽的“大我”的无穷未来，也须负重大的责任。我须要时时想著，我应该如何努力利用现在的“小我”，方才可以不辜负了那“大我”的无穷过去，方才可以不遗害那“大我”无穷未来？<sup>32</sup>

从胡适的《不朽——我的宗教》这篇文章中，我们很容看出这篇文章和他母亲的去世的关联性。诚如胡适自己所讲的，《左传》的三不朽是适合少数人的，只适合能立德、立功、立言的人，当然胡适本人符合这样的标准，他不朽的地位是从他由哥伦比亚大学学成返国，在北大任教开始，就可以百分之百的肯定的。问题是像他母亲这样的平凡女子，既没有著书以传后代；在道德上虽是足为表率了，但却也没有赢得贞节牌坊；到底能有什么不朽呢？这时，《左传》的三不朽有它的局限性，只好推出社会不朽论了。胡适只要讲出了个人所行的点点滴滴，对于整个人类社会的

千秋万世都有不可磨灭的影响，他的母亲当然就不朽了。因为胡适在他的“母亲的教训下住了九年，受了她的极大极深的影响”，胡适自称许多的美德都是受的母亲的教育<sup>33</sup>。没有胡适的母亲，也就没有胡适。如果承认胡适不朽的人，也就同意他的母亲是伟大的，也是对整体人类有贡献的。胡适的“社会不朽论”不但肯定了自己的不朽，也证明了他的母亲的不朽。

问题是胡适的“社会不朽论”适不适合社会上其他的人呢？如果我们再仔细用“实验主义”(pragmatism)来检验，“社会不朽论”是不是真的解决了胡适自己提出来的《左传》三不朽的三个缺点呢？

先看三不朽的第一和第三个缺点：“只限于极少数的人”和“功，德，言的范围太含糊了”。胡适把不朽的标准降低，范围加大，硬是把所有人的所有行为都包含进去了，这样就真的把问题都解决了吗？每天挑水、烧饭、倒马桶的人是否因为他对社会服务的工作，与受到肯定，是否因为他知道所有的工作都不分尊卑贵贱，他就能心满意足，从此快乐安稳的过完他的一生，直到咽下最后一口气呢？工作神圣，不分贵贱的观念固然重要；可是对于那些每天要筋疲力竭、汗流浹背才能换口饭吃的人，对人类社会有多少贡献，恐怕不是他们的首要关怀？单单告诉他们：“你们这样做，对社会有不朽的贡献。”这样的一句话是一句空话，这样的话不能叫他对明天更有盼望，也不能叫他对苦难有更多的承受力。

至于三不朽的第二个缺点：“没有消极的制裁”。胡适提出的方法是把个人对社会负面的影响也算下去：“个人所做的罪恶永远不能消除，永不能忏悔了。”这种讲法当然也是合情合理，但

是它也解决不了一个根本的问题。自私自利的人吐一口痰，纵有不朽的恶果，这恶果不是由他来担，有什么消极制裁的效果呢？许多恶人作奸犯科，到头来一辈子逍遥法外，这笔帐怎么算呢？佛教有轮回、有閻罗地狱，基督教有死后审判，作奸犯科的人逃得了此生，逃不了来生，自然有了消极制裁的作用。“社会不朽论”说罪恶永远不能消除，对于自私的人又有何妨呢？

胡适的社会不朽论若从实用主义的观点来看，只对一种人有效，就是心中已经有了道德标准的人。有道德标准的人，自然会小心自己所行所言，有了“社会不朽论”只是叫他们更加努力谨慎，没有“社会不朽论”这些人也不致为非作歹。但是对于没有是非之心、我行我素的人，“社会不朽论”对他们是不关痛痒的。

另外，“社会不朽论”若作为宗教，它最大的弱点不是理性上的推论，而是情感上的缺乏。宗教的一个重要功能是在于解答生与死的问题，告诉人生命的意义，并且给予人们生活的动力。宗教能在人对生命伤心绝望时，给人新生的希望。胡适本质上虽是一位冷静理性的人，但是他却也不免经验过宗教这样的力量。胡适童年由信“地狱轮回说”转变成为信“神灭论”，及1911年的暑假，他在 Pocono Pines “改宗”的经验，都是因为受到个人情感上的影响，他的个人宗教经验正好说明了“宗教能够满足人情感上的需要”的这事实。

胡适并不是不曾察觉自己心中感情上的需要，当年在他给章希吕的信中，便说到：“盖欲借彼中宗教之力，稍杀吾悲怀耳。”<sup>34</sup> 但是当事过境迁，胡适便斥之为“感情的手段”，是一种“把戏”。在中国读书人的传统当中，若不是为了国家、社会、民族或父母等等伟大的理由，感情的激动、情绪的变化总是一件不

太庄重的事。子曰：“寡妇不夜哭”道理就在此。胡适当然也是一位深受中国文化熏陶的读书人，留学异国在情绪低潮的情况下，遭受到“感情的把戏”所玩弄，多少还是有些尴尬。这也是为什么在多年的深思以后，还是回归到朱子的理学，完全摒除了人格神以及灵魂不灭的观念。

在中国的文化传统当中，感情是危险的；若感情结合上了宗教，那肯定是更危险的。因为许多中国读书人多是认为一旦人们有了宗教感情，大脑就必然失去理性的作用，到头来就是只有落得祸国殃民的下场了。黄巾贼、白莲教、捻乱、到太平天国都是许多人耳熟能详的例子，所以中国的儒家传统向来不信任其他的宗教。

对胡适而言，富有宗教热忱的陈独秀就是其中一个例子。胡适在《四十年来中国文艺复兴运动留下的抗暴消毒力量》的手稿中提到他的同僚陈独秀转变成为共产党的过程。陈独秀原本也是无神论者，但是1919年在五四运动之后一个月，他被捕入狱，在狱中两个多月的日子，他只有一本基督教的圣经可读，出狱之后便表示：“中国的文化源泉里缺乏美的、宗教的纯感情。……现在要补救这个缺点，似乎应当拿美与宗教来利导我们的情感。”<sup>35</sup> 又说：“现在主张新文化运动的人，既不注重美术音乐，又要反对宗教，不知要把人类生活弄成一种什么机械的状况！这是完全不曾了解我们生活的本源，这是一桩大错。我就是首先认错的一个人。”<sup>36</sup> 胡适的评语是后来陈独秀所以成了共产党，其中一个主要原因，也就是他抱著宗教的热忱，在鼓吹一种理想，并且放弃了批判的精神。

胡适对于陈独秀的观察并没有错，近代的社会宗教学家或神学家大都同意共产主义是一种宗教，或至少是一种“准宗教”(quasi-religion)<sup>37</sup>，不幸的是，为什么观察正确，又能小心评判的胡适这种的思想界巨人，终究抵挡不住共产主义的信仰对中国的“入侵”呢？正是因为胡适的“社会不朽论”缺乏了这一股热情，没有这一股热情，宗教也就不成宗教了，也没有教徒。“社会不朽论”顶多是一套人生哲理罢了。

大约在1911年，韦伯(Max Weber, 1864-1920)出版《中国的宗教——儒教与道教》(Konfuzianismus und Taoismus)，在书中他便指出中国儒家的知识份子掏空了儒家中宗教的感情要素，却全然不管平民大众的宗教需求。这种高傲地弃绝来生救赎的保证的宗教，只有在知识份子当中才行得通。

Their cult (The official Chinese state cult) was reduced to official ritual, the ritual was gradually emptied of all emotional elements and finally became equated with mere social convention. This was the work of the cultured stratum of intellectuals who left entirely aside the typical religious needs of the masses. The proud renunciation of the beyond and of religious guarantees of salvation for the individual in the here and now could be sustained only among cultured intellectuals.<sup>38</sup>

诚如韦伯所说的，正统的儒家传统里面，从来没有对于来世的渴望，因为这是不可知的。对于读书人而言，通过努力学习圣贤之道，达到齐家、治国、平天下的目标，才是一个正确人生目标。以韦伯的话来说，儒家并没有拯救(salvation)或救赎(redemption)的想法，一个人的目标就是要靠读圣贤书，使自己

脱离无知、野蛮的状态。<sup>39</sup>可是儒家这种极为高超的道德标准，并不是一般大众人人能及的。在古代的中国，能够读书认字的人少，能够考取功名的人更少，有多少人能接受儒家的人生目标为目标呢？于是佛教传进中国来了，符籙道家也在中国历久不衰。

佛教虽然否定了今生的绝对价值，但是却对于世上的苦难提供了一套说法，使许多一生在经济上、社会制度上、或性别上受到压迫的人得到安慰和止痛的方法。中国本地的符籙道家不但对于此生此世的价值给予的肯定，而且也对来生寄予希望，因此在中国也能够受到民众的喜爱。而这些宗教的社会功能，正是正统的儒家所达不到，也无心去顾及的问题。<sup>40</sup>

于是佛教在中国兵荒马乱的魏晋南北朝传入了中国，填补了人民心灵上的空缺；本土符籙宗教屡屡在有天灾地变的年代趁势而起；共产主义也在五四运动，孔家店和旧有的宗教被打倒了以后，进了中国，成为新的宗教<sup>41</sup>。这种民众的宗教潮流，就不是胡适的“社会不朽论”所能够抵抗的。

## 六、结论

胡适的“社会不朽论”本质上没有离开传统中国读书人对于社会群体的关怀，不论个人或群体生命的价值都是“自明的”，既是“自明的”也就是无法推翻，也无法证明的。这个部分也就是胡适的宗教——“社会不朽论”——和其他各宗教共同享有的特点，宗教自身皆具有其“不可言喻”的地方，是逻辑和理性都无法完全解释清楚的。既然没有办法推翻或证明，也没有办法完全解释，到头来，也就是要决定“相信”或“不相信”。这也就是为什么“宗教”

包含了“信仰”的层面。胡适认为由科学的知识可以引导出人生观，其实只是自己原本就已经有隐含的价值命题“社会是有价值的，生命的意义是自明的”，但是不自知，或不愿承认罢了。总以为拿出“科学”这字眼出来，一切人生问题就能解决了。<sup>42</sup>

这也就是胡适纳闷的问题：为什么科学昌明的美国，大家还是笃信基督教？过去天主教给的一套世界观，固然因为科学的进步而显得落伍了，但是基督教信仰所提供的人生意义，却仍然对现代人有很大的启示作用。这种现象和中国文化里的许多人到现在为止仍然祭祖先，仍然重视群体和家庭生活，道理是相同的。科学的世界观容易接受；但是“生命的意义”这种价值命题，却主要还是受到自己所处在的宗教和文化传统的影响。外来的文化和宗教虽然也有影响，这种影响却是要一点一滴的去慢慢形成的。

## 注

- 1 本文对于“宗教”采用较广义的解释，宗教是一个人最基本、最主要的关怀，也是一个人人生的意义所在，其他的价值皆由此出发。神学家保罗·田立克 (Paul Tillich, 1886-1965) 的定义：

"Religion is the state of being grasped by an ultimate concern, a concern which qualifies all other concerns as preliminary and which itself contains the answer to the question of the meaning of our life."

Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of World Religions*, (Minneapolis: Fortress Press, 1963), p.3.

- 2 胡适，《四十自述》，37页。
- 3 胡适，《四十自述》，39页。
- 4 胡适，《四十自述》，40页。

- 5 胡适,《四十自述》,42页。
- 6 改宗, conversion 是一个比较基督教形态的讲法,对于胡适及许多中国文化中的人而言并不很恰当,也许“宗教态度上的改变”可能比较贴切一些。
- 7 1911年6月18日。
- 8 胡适,《胡适留学日记一》,43页。
- 9 胡适,《留学日记一》,45页。
- 10 胡适,《留学日记一》,44页。
- 11 六月六日记但怒刚成仁于广州之役,六月十一日记饶敬夫死于革命。
- 12 胡适,《留学日记一》,46页。
- 13 如6.30.1911 读《马太福音》第一至第五章;7.01.1911 读《马太福音》第五至第七章;7.02.1911 读《马太福音》第八至第九章。
- 14 Rev. Mr. Henry E. Jackson为 the Christian Union Congregational Church of Upper Montclair in New Jersey 之牧师,1914年12月胡适游波士顿、纽约时曾到其家中拜访过夜。见《胡适留学日记二》,258页。
- 15 胡适,〈读《十字架之真谛》〉,《胡适留学日记(二)》201页。
- 16 胡适,〈读《十字架之真谛》〉,《胡适留学日记(二)》201页。
- 17 胡适,〈读《十字架之真谛》〉,《胡适留学日记(二)》201页。
- 18 其中最有名的为Joseph Priestley牧师(1733-1804),也是一位化学家,氧气即是他所发现的。该教义在十八世纪后半叶流传到美国新英格兰地区,深受知识份子欢迎,1825年美国神体一位论协会(American Unitarian Association)成立。请参考华尔克著《基督教会史》,基督教文艺出版社,1990,771页,882。
- 19 胡适,〈美国亦有求雨之举〉,《留学日记(二)》,45页。
- 20 胡适,〈神灭论与神不灭论〉,《留学日记(二)》,109页。
- 21 胡适,〈波士顿游记〉,《留学日记(二)》,129页。
- 22 胡适,〈介绍我自己的思想〉,《胡适文选》,2页。
- 23 胡适,〈新思潮的意义〉,《贞操问题》,116页。
- 24 胡适,〈科学与人生观序〉,《科学与人生观之论战》,25-26页。汪孟邹编辑,香港中文大学近代史料出版组,1973年。
- 25 此价值观在英文可以简单用communitarian 一字代表。
- 26 Christopher E. Olofson 也发现了“社会不朽论”的逻辑问题:  
...The concept of social immortality finds this meaning, but only with the

addition of an ironic twist: For Hu Shih, individual significance can only be registered by the group. The immortality of the individual is a function of the individual's effect or influence, whether direct or indirect, upon the future society. 请看Christopher E. Olofson, 1992, *Hu Shih and Religion*, 收藏于Mudd Library of Princeton University.

- 27 胡适，〈人生有何意义〉，《三百年中的女作家》，217页。
- 28 如同美国的 *The Declaration of Independence* 中也用了这样的句子，  
"We hold these truths to be self-evident."
- 29 见本文第7页。
- 30 胡适，〈不朽——我的宗教〉，《贞操问题》，78页。
- 31 其实胡适并没有全盘抹煞宗教的社会价值，如他在"China and the Missionaries" 中，就曾说，"The missionaries have done very good work, and apart from the varying forms of the Christian faith they have brought to China, they brought wisdom, and the rudiments of modern science and civilization." 收录在《胡适英文文存第一册，1912-1932》，周质平主编，1995，台北：远流出版公司。
- 32 胡适，〈不朽——我的宗教〉，《贞操问题》，86页。
- 33 胡适，〈九年的家乡教育〉，《四十自述》，33页。
- 34 胡适，〈留学日记一〉，44页。
- 35 陈独秀，〈基督教与中国人〉，《陈独秀文章选编》，北京：三联书店，1984。
- 36 陈独秀，〈新文化运动是什么〉，《陈独秀文章选编》，北京：三联书店，1984。
- 37 神学家保罗·田立克 (Paul Tillich) 认为共产主义是“准宗教” (quasi-religion)，而且中国之所以会变成共产主义社会，就是因为儒家的信仰被共产主义所代替，因为他们同样都是关心此生此世，而不是死后的生命。
- “...the difference is that the religious hope is transcendent and the quasi-religious hope immanent, but the difference is much smaller from the psychological than from the theological point of view. The identification with the collective, the disregard of one's individual existence, the utopian spirit—these are equal in both.
- It is this spirit which has also conquered the social ethical system of

- Confucianism, as well as the sacramental and mystical religions of Taoism and Buddhism, in China." Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of World Religions*, (Minneapolis: Fortress Press, 1963), p. 12.
- 38 Max Weber, *The Religion of China-Confucianism and Taoism*, translated by Hans H. Gerth, (New York: The Free Press, 1951), p. 173.
- 39 Max Weber, *The Religion of China-Confucianism and Taoism*, chapter 6, The Confucian Life Orientation, p. 142-170.
- 40 在比较儒家与道教时，Weber说，  
"However, as described previously, these [the general magical presuppositions] were highly developed. Besides, in contrast to Confucianism, they were linked with certain positive promises for the here and now and the beyond. Disdained by the cultured intellectual stratum, the folk deities were valued by the masses for these very promises."  
" Max Weber, *The Religion of China-Confucianism and Taoism*, chapter 7, Orthodoxy and Heterodoxy, p. 201.
- 41 请参考 Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, (CA Stanford: Stanford university Press, 1959), p. 124.
- 42 “只由纯粹的事实命题，导不出价值判断命题。”请看林正弘，〈胡适的科学主义〉，《胡适与近代中国》，207页。

## 书目

### 一、胡适的作品主要取自

- 台北：远流出版事业股份有限公司，1986年出版的〔胡适作品集〕。
- 《四十自述》，〔胡适作品集1〕。
- 《胡适文选》，〔胡适作品集2〕。
- 《问题与主义》，〔胡适作品集4〕。
- 《贞操问题》，〔胡适作品集6〕。
- 《三百年中的女作家》，〔胡适作品集14〕。
- 《胡适演讲集一》，〔胡适作品集24〕。
- 《胡适演讲集二》，〔胡适作品集25〕。

《尝试集》，〔胡适作品集27〕。

《胡适留学日记一》，〔胡适作品集34〕。

《胡适留学日记二》，〔胡适作品集35〕。

另有《胡适英文文存》。周质平主编。台北：远流出版事业股份有限公司，1996。

## 二、其他人作品

周策纵等著。《胡适与近代中国》。台北：时报出版社，1992。

郭颖颐。《中国现代思想中的唯科学主义1900-1950》。雷颐译。江苏：人民出版社，1989。

叶仁昌。《五四以后的反对基督教运动》。台北：久大文化出版社，1992。

余英时。《中国近代思想史上的胡适》。台北：联经出版事业公司，1984。

张忠栋等著。《海峡两岸论五四》。台北：国文天地杂志社，1989。

汪孟邹编辑。《科学与人生观之论战》。香港：中文大学近代史料出版组，1973。

## 三、英文作品

Chen, Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*. New York: Columbia University Press, 1953.

Tillich, Paul. *Christianity and the Encounter of World Religions*. Minneapolis: Fortress Press, 1963.

Weber, Max. *The Religion of China*. Trans. Hans H. Gerth. New York: Free Press, 1964.

Wright, Arthur F. *Buddhism in Chinese History*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1959.

## 二十世纪初中国知识分子对基督教的不同回应

吴晓群 / 上海社会科学院

世纪之初作为一个承前启后的时代，仿佛总是要比其他时代承受更多的磨难与考验。二十世纪初随着西方列强的进一步扩张，东西方两个世界、两种文明所代表的不同政治体制、意识形态、文化传统发生了空前规模的冲撞，知识分子作为一个在心理上、文化上以及政治上都极为敏感的群体，必然感受到这种冲击，并由此作出种种反应。本文截取这一特殊历史时期，以中国知识分子为考察对象，比较他们对基督教在中国传播的不同应对，以此从一个侧面透视两种异质文明相遇时，在人们思想观念上所产生的影响与变化。

基督教在中国的传布，从唐代起前后共有四次。前三次都是以和平的方式传入的，在东西方文化交流史上作出了一定的贡献。而第四次基督教在近代中国的传播则与西方列强的入侵紧密相连，大批传教士是在枪炮及不平等条约的保护下进入中国并获得所谓“传教自由”的，他们被看作列强侵略中国的先锋与帮凶。在这种民族矛盾十分尖锐的情形下，传入中国的基督教不仅一直不能摆脱“洋教”的名声，使其本土化的过程举步艰难、阻碍重重，更为严重的是在相当长的一个时期内，教会、传教士及其教徒在华遭遇了上至官绅儒士，下至平民百姓的敌视排斥，甚至群起而攻之的尴尬局面。

十九世纪后半叶各地教案不断、民教冲突频起。基督教在中国的处境远不如昔，1848年，英国传教士李提摩太无限感慨地

说：“我们也不像两千年前的佛教僧侣那样，被邀请来中国提供一种深刻的感情需要；也不是象一千年前的景教徒，被赐与土地和庙宇；也没有像两百年前的耶稣会士，受到皇室的宠爱、眷顾。没有高级官吏挺身而出为我们战斗，也没有一群学者组织起来提倡基督教的哲学。我们无数的教育和慈善设施，至今绝大部分不是由中国的资金支助的。相对而言，我们的宗教也不为人民所欣赏。”<sup>1</sup>到了1900年，随着义和团运动的爆发，绵延40年之久的反洋教运动达到了高潮。据统计，在这次庚子事变中，“天主教传教士遇难者约四十四人，教徒一万八千人；基督教新教传教士及其家眷一百八十六人或一百八十八人，……教民被杀害者的数字很难统计，一说一千九百一十二人，另一种估计为五千人。”<sup>2</sup>这些波澜迭起的教案，“使一部十九世纪西方宗教在华的传播史几乎成为教案史。”<sup>3</sup>在面临强敌入侵，部分传教士为虎作伥的情况下，这些教案的发生，无疑带有强烈的民族主义的情感，具有民族自卫的反侵略性质。但也不可否认，这其中也包含着一种盲目的排外情绪以及保守落后的华夷之见、天朝大国观念等。

进入二十世纪以后，中国社会发生了一些根本性的变化。一方面，虽然推翻了满清王朝，建立了民国，然而随后的二次革命、护国运动、护法运动等都表明辛亥革命的任务还远未完成；另一方面，新文化运动的兴起，对中国社会与传统文化带来了巨大的冲击。与此同时，基督教在中国的处境也发生了一些变化。一方面，庚子事变以后，教会内部对自身进行了反省与检讨，比较客观地承认某些传教士有逾越传教本份的行为，从而对传教方式及策略进行了较大的调整与改动，对教会及传教士涉及政治与

外交方面的活动作了相当的限制。教会自我约束的加强，使各地教案的发生明显地少于十九世纪。另一方面，中华民国成立后，《临时约法》中肯定了公民有信教的自由，这是中国历史上史无前例的事情，缓和了政府与教会的关系，应当说在客观上对基督教在中国的传播是有利的。

在这样的情形下，二十世纪初中国的反教运动与十九世纪的教案有很大的不同。首先，二十世纪初大多数的中国人虽然仍是一如既往地敌视基督教，反教运动仍然带有强烈的民族情绪，但它已不再主要是由官绅发动、下层民众参加的盲目排外的、无组织的暴民行为，它更多的是发端于知识界的文化批判，并与当时国内的各种政治及社会运动相结合，新兴的国、共两党逐渐在各类反教运动中直接或间接地起到了组织和领导的作用；其次，批判基督教的理论武器，在很大程度上已摆脱了传统儒家有关夷夏之辩的偏执看法，而更多地运用来自新文化运动中从西方传来的科学主义、实用主义、无政府主义、自由主义及马克思主义等作为思想武器。如1919年的“五四”运动和1922—1927年的“非基督教”运动在对基督教的排斥中，很大程度上展示出了中西文化的冲突。可以说，二十世纪的反教运动具有相当深厚的学术背景。“知识分子们采取了欧洲十八世纪的理性态度与科学精神，对宗教观念与迷信进行挑战。”<sup>4</sup>由于民族危机是当时社会的主要矛盾所在，又由于近代基督教的传入始终与帝国主义的侵略有着千丝万缕的联系，因此，反教与否在很大程度上就被人视为爱国与否的标志。知识分子也无可回避地要在这一选择中作出回答，而他们的态度也不外乎有三种，即反教、护教及持中立态度。但由于他们所依持的学理基础不同，个人的人生体验、社会实践与

活动的范围不同，他们所作出的反应及其由此产生的结果与影响也有所不同。

在持反教态度的知识分子中，以无政府主义者、自由主义者、国家主义者及马克思主义者为主，其中代表人物有吴稚晖、胡适、余家菊、陈独秀等人。无政府主义者从根本上主张打破一切专制，他们反对任何形式的权威，无论是传统的、国家的或宗教的。在无政府主义者看来，宗教限制了人类自然的发展，神作为一种专制的力量也必须加以鄙弃。因此，无政府主义者的组织“心社”禁止其会员有任何宗教信仰，另一个著名的无政府主义者组织“晦鸣学社”在其机关报《晦鸣录》的发刊词中，就宣称所有的宗教都是基于错误的伪善的信念而产生的，必须加以根除。可见，他们反对一切形式的宗教。而在当时列强入侵，教会腐败的情形下，基督教自然就成为他们攻击的主要目标。在二十世纪初二十年内，他们的反教活动十分频繁，到1923年，在中国知识分子关于科学与人生观的大辩论中，吴稚晖是坚决的反教者，他在《一个新信仰的宇宙观和人生观》一文中，斥宗教为无稽之迷信，大肆加以攻击，他的言论对当时基督教在中国的传播起了很大的负面影响。

中国自由主义论者对基督教的态度是既有所批判，但又不完全排拒，这一点在胡适身上表现得最为突出。1919年胡适在《新青年》上发表《不朽—我的宗教》一文，根本否认灵魂不朽之事，提出了所谓“社会不朽”之理论（即认为个人的所思所作，能给他人及社会带来一连串的影响，这种影响是久远无穷的，因而不是不朽的。）1922年胡适在《基督教与中国》一文中将基督教的内涵分为伦理教训、神学体系及迷信成份三部分，将基督教纯粹视

为一种道德的训诫，而抹杀了其中神学与历史的成分。但他认为宗教信仰自由，不应一味反对宗教，从而劝告人们应当容忍基督教。1925年，胡适针对当时席卷全国的“非基督教运动”指出，基督教在中国的传播有三大障碍，一是一系列不平等条约，二是理性主义的抬头，三是教会之腐败。这种看法颇能代表当时中国知识界对基督教传播的一种认识。

在二十世纪二、三年代的反教运动中，态度最鲜明的恐怕当首推少年中国学会的成员，如余家菊、李璜等人。少年中国学会是一个青年知识分子的组织，其中许多人是国家主义论者。1920年，学会决定禁止有任何宗教信仰的人为会员，这一决定在学术界引发了一系列有关宗教问题的公开讲演与辩论。其结果是，少年中国学会虽然取消了这一决定，但其大部分会员仍认为宗教信仰与科学观念是不相容的，在中国也是没有什么地位可言的。因为，他们认为当时的中国最需要的是现代化、理性化以及平等自由等等。在激进的国家主义论者当中，余家菊对宗教与基督教的评论最成系统，他在全面否定一切宗教的基础上，对基督教尤加讨伐。1922年，余发表长篇文章《基督教与感情生活》，认为基督教神学纯属谬论，毫无科学根据，而教会的活动更为可恶，从而主张禁止传教活动，消灭宗教。余家菊的反教活动除了口诛笔伐之外，还付诸于实际行动，如在之后的“收回教育权”运动中，他也是其中的积极分子，力主关闭全国的教会学校。

而在中国早期的马克思主义者中，陈独秀对宗教的讨论最多。他对宗教的批判，主要是基于一种进步的观点，强调科学主义与唯物主义，主张以科学来取代宗教。但陈独秀对基督教的态度始终是有所保留的。他在1920年发表的《基督教与中国人》一文

中，首先指出基督教是一种仁爱的宗教，是促成欧洲近代文明的主要动力；其次分析了中国人排斥基督教的原因。他认为除了传教士的优越感、外国政府利用传教作为侵略工具以外，主要还在于国内吃教者的存在、中国文化的排他性、基督教教义与中国人传统的祭祖习俗冲突以及中译本圣经的粗劣等原因。到1922年的非基督教运动时，陈独秀将基督教分为制度的和神学的两部分，对其中制度的部分表示出强烈的不满，指责不按基督真义而行的基督教会，而对其神学的部分却攻击较少，并认为耶稣基督的博爱及牺牲精神是十分可贵的。

在1921年由少年中国学会发起的有关宗教问题的讨论中，各种观念都得以表达，除了坚决的反教者以外，也有人看到了宗教所具有的功能，并试图以其他方式代替，如蔡元培提出“以美育代宗教”的口号，李石曾则认为社会道德可以替代宗教。而在这场有关宗教问题的大辩论中，为宗教辩护的文章有四篇，作者分别是梁漱溟、周作人、屠孝实和田汉。身为佛教徒的梁漱溟认为宗教具有其重要性，可使人生得以升华。屠孝实宣称宗教可与科学并行不悖。周作人则指出不可抹杀宗教在现实世界中的地位，因为他认为宗教和文学艺术一样可使人与最高的灵性合而为一，从而只要文学艺术存在，宗教也就应该存在。随后，周作人又在“非基督教运动”中执中立态度，并针对那些反教的过激行动，与钱玄同、沈兼士、沈士远、马裕藻等四人发表共同宣言，宣称：“我们认为人们的信仰应该有绝对的自由，不受任何人的干涉。除去法律的制裁外，信教自由，载在约法，知识阶级的人，应首先遵守，至少也不应首先破坏。”<sup>5</sup>梁启超也为此发表公开演讲，称一切信仰都是宗教，以此证明无宗教之不可能，他

说：“在我所下的宗教定义之下，认宗教是神圣的，认宗教为人类社会有益且必要的事物。”<sup>6</sup>

在这次讨论中，直接为宗教辩论的人虽少，但由于各种观点的引进，开阔了中国知识分子的心胸和眼界，使他们对宗教的认识达到了一个更高、更全面的层次。其结果是少年中国学会取消了禁止有宗教信仰者入会的决议。此外，二、三十年代，对宗教持肯定、或较为宽容态度的知识分子还有张君勱、张东荪等人。

面对当时社会上的种种反教思潮，教会及其教徒势必作出回应，对基督教在中国的传播重新加以反省和检讨。因而1919年以后，出现了天主教会的“中国化”运动及基督新教的“本色运动”。而信教的知识分子及学生也力图调和爱国与护教的两难处境。1906年，俞国桢等爱国教徒在上海发起组织“中国耶稣教自立会”，宣布其宗旨是“爱国爱教、自立自治”<sup>7</sup>。消息传出后，得到各地教徒的响应和支持，一时间，在全国范围内兴起了中国基督教爱国自主运动。到1924年，自主教会已增至360多处。<sup>8</sup>

中国著名的教会领袖诚静怡“五四”运动后，即发表题为《中国基督教会和全国运动》的文章，对“五四”运动中青年学生的爱国行为表示赞同，并宣称“在民族正义的问题上，基督教会负有无可回避的责任。”<sup>9</sup>在随后的基督新教“本色运动”中，诚静怡也是积极的倡导者之一，他指出“本色运动”的任务有二：“一使中国信徒自负责任是“自养自传”；另一任务是发展东方固有的文化，“那就是要使教会与中国文化结婚，洗刷去西洋色彩。”<sup>10</sup>

为了使教会与中国文化相结合，除去“洋教”的色彩，一些基

督教学者对此作了大量努力，其中主要人物有吴雷川、赵紫寰、刘廷芳、徐宝谦、谢扶雅、吴耀宗等人。吴雷川既为前清翰林，又是虔诚教徒，他认为中国教会所遇到的困难原因有二，一是西来的基督教没有与中国文化的精神相协调融合；二是教会过于教条化，对信仰的解释简单化、绝对化。吴雷川对中国教会的这一剖析，实为许多教内知识分子的共识。但对如何解决这些问题，如何回应社会的挑战，则有不同见解，主要有“个人福音”和“社会福音”两种。

二、三十年代的中国，社会动荡，民族矛盾上升，致使各阶层人士对于国家存亡、民族振兴的问题倍感关注。教会人士也不能不受此影响。比如，吴耀宗、吴雷川等人都认为必须对中国社会进行整体的、根本的改造，而当时教会所做的一点救灾济贫、办学医疗等工作虽对个人有益，但在整个制度未加改造的前提下，实际上可能会在无形中助长了社会的非正义。吴耀宗于1934年发表《社会福音》文集，批评以往基督教只以个人生活为范围，不注意整个社会环境、缺乏社会关怀。进而，他们从对社会现况的批判，发展到倡导社会革命。吴雷川的表现尤为明显，从三十年代后期，他的思想开始倾向较为激进，甚而认为武力与流血的方式并不是不可尝试的。在他们对社会问题的看法以及所作出的回应中，不难看出马克思主义的影响。事实上，吴雷川在七十高龄时宣布接受共产主义，吴耀宗则在四九年以后成为中国共产党所支持的基督教三自爱国运动的领导人。当然，他们的这种转变，并不代表当时教会中大多数知识分子及信徒的思想倾向，但我们不能不看到，在二、三十年代，中国处于社会矛盾、民族危机内外交困的情况之下，国家兴亡成为人人关心的头等大事，

各种思潮、主义纷纷出笼，教内的知识分子也不可能免受其影响。在这样的社会环境里，他们中的激进分子或是将一些社会理论加上基督教的名义<sup>11</sup>，进行改造、嫁接，或是最终放弃了信仰，投身社会革命之中，这也就不难理解了。

而中国教会中的基要派人士则多持“个人福音”思想，他们采取了一种对社会和俗事几乎是漠然置之的态度，强调个人的精神生活及个人的灵魂得救，认为基督教作为一种宗教信仰，关心的是灵魂得救的问题，而不一定要对社会问题提出什么具体的解决方法。他们不主张涉及政治和社会改革，其主要代表有：宋尚节、计志文、倪析声、贾玉铭、王载等人。

这两种对立的观点，可以说是在二十世纪早期中国国内非基督教运动及思潮的挑战之下，教内知识分子所作出的回应，又因其个人体验、学理背景的不同而有所不同。

由于二十世纪早期的中国正值一个新旧更替、观念转变、内外交困的时期，面对基督教在中国的传播，在知识分子中，便出现了两种林治平先生称之为“二种皆属本土化运动的现象：一为完全反对基督教，力主回归中国、关心中国政治现况，从民族主义立场反对基督教；另一为看见基督教被反对得如此强烈，教会乃开始产生自觉，深切反省中国教会是否应更加关心基督教本色化的问题，并进而采取一连串中国教会本色化的尝试。”<sup>12</sup>但这一时期，无论是反教还是护教的知识分子，他们的学理基础大都脱离了传统的精神资源，而以近代西方种种的新学说、新理论为其思想武器，结合当时中国的实际情况，对宗教信仰进行全面的反思。其批评的对象是普遍意义上的宗教，并非特指基督教，而基督教之所以成为众矢之的，主要是由于它随着西方列强的枪

炮而入，在民族矛盾尖锐的形势下，加上入华基督教会自身的种种原因，势必成为主要的攻击对象。然而，从这一时期的反教言论来看，已基本上摆脱了十九世纪下半叶那种盲目的、非理性的特点，而是更多地表现出一种重科学、重实际的理智态度和更为开阔的心胸。可以说，他们的“言论是说理的，态度是理性的，方法是温和的；……把争执升华到大传统的文化层面，相当具备学术研究的精神。”<sup>13</sup>

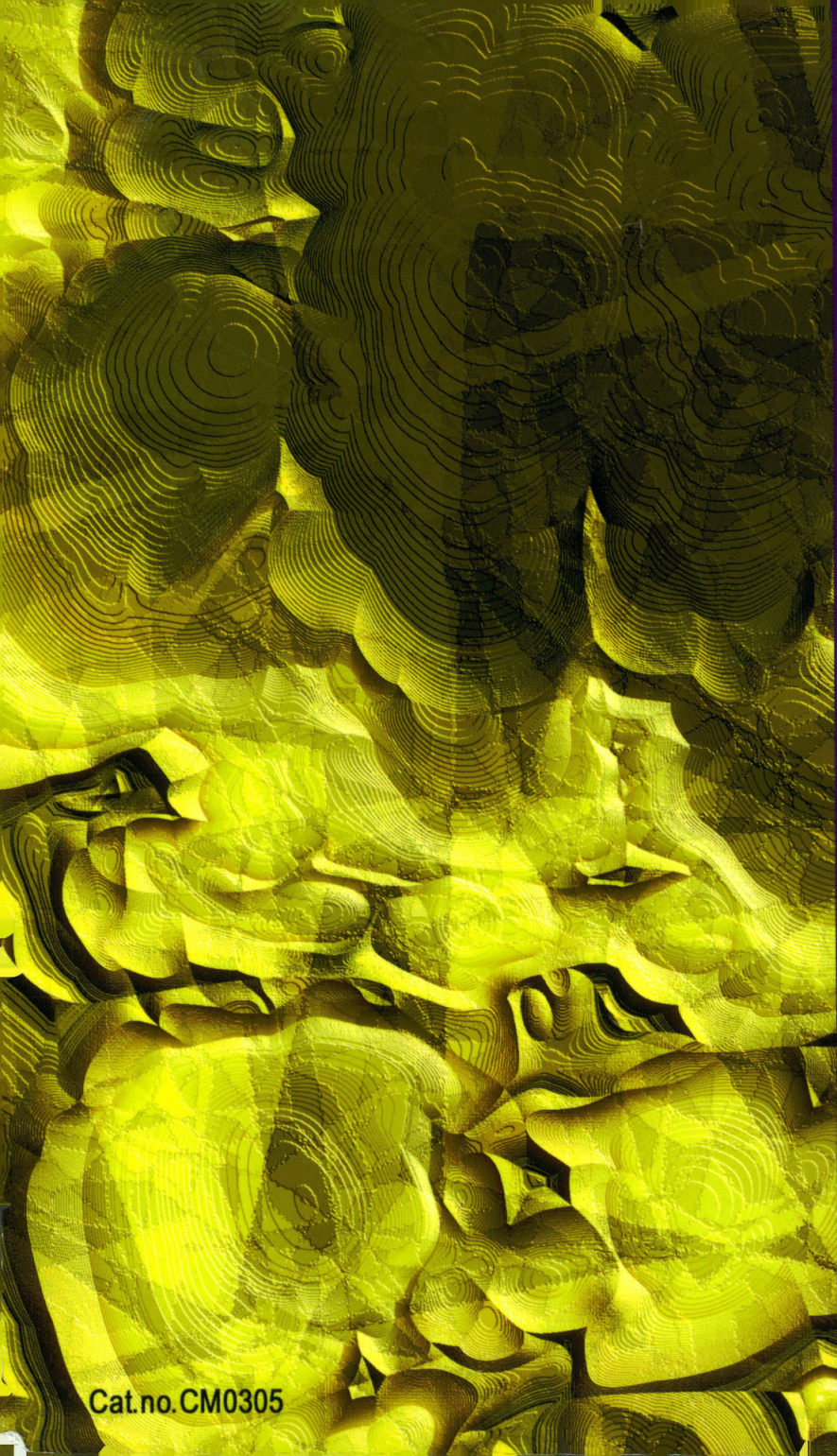
总之，中国近代的知识分子作为一个承担着文化使命的特殊阶层，无论是在反教或护教的运动中，都起了十分重要的作用，而且他们的言行还在一定程度上影响到后来基督教在中国的发展。因此，比较二十世纪初中国知识分子在面对基督教这一异质文化时的不同回应，不仅将有助于了解中国人如何接纳基督教的情形，有助于教会的自我反省，更有助于研究两种异质文化相遇时可能产生的种种结果，从而为当今东西方文化的交流提供某些可借鉴之处。

## 注

- 1 以上引文见T.Richard "Christian Persecutions in China, their nature, cause, remedies",6,7, 1984, *The Chinese Recorder*, p237,244.转引自顾卫民著《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社，1996年版，第192页。
- 2 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，第341—342页。
- 3 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，第175页。
- 4 叶嘉炽：《宗教与中国民族主义》，载刘小枫主编：《基督教文化评论》（一），贵州人民出版社，1990年，第190页。
- 5 周亿孚：《基督教与中国》，基督教辅桥出版社（香港），1965年，第243页。

- 6 同上引书。
- 7 1906年《中外日报》，清华大学图书馆藏。
- 8 周亿孚：《基督教与中国》，第248页。
- 9 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，第422页。
- 10 周亿孚：《基督教与中国》，第249页。
- 11 参见吴利明：《基督教与中国社会变迁》，基督教文艺出版社（香港），1981年，第278页。
- 12 林治平：《基督教与中国论集》，宇宙光出版社（台北），1992年，第79页。
- 13 郭正昭先生语，载林治平主编：《近代中国与基督教论文集》，宇宙光出版社（台北），1992年，第132页。





Cat.no.CM0305