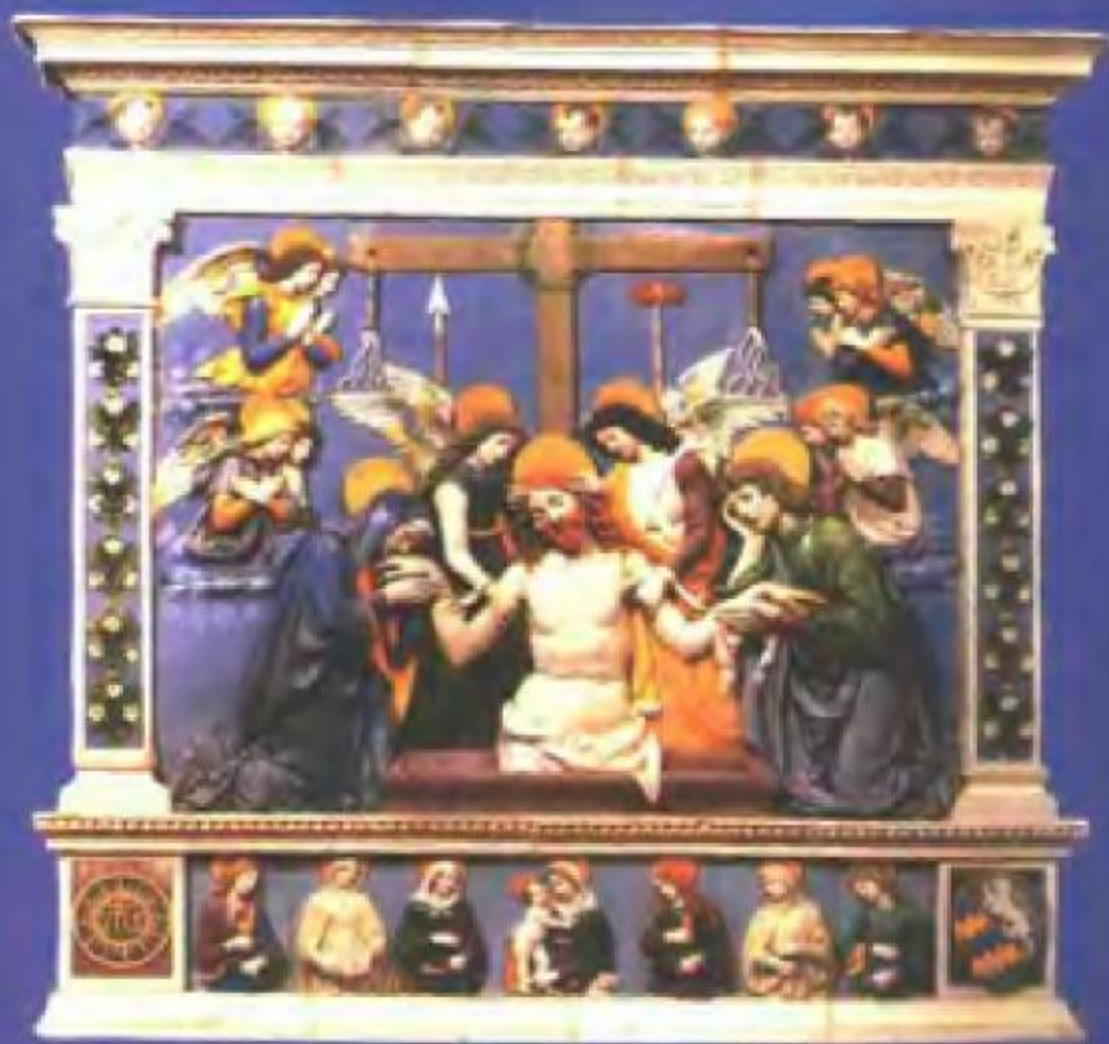


宗教知识丛书

卓新平 / 主编

中国基督教基础知识

世界宗教研究所基督教研究室 编



宗教文化出版社

宗·教·知·识·丛·书

中国基督教 基础知识

中国社会科学院
世界宗教研究所 基督教研究室编

卓新平 主编

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国基督教基础知识/卓新平主编;中国社会科学院世界宗教研究所基督教研究室编. -北京:宗教文化出版社,1999.1

(宗教知识丛书)

ISBN 7-80123-178-3

I. 中… II. 卓… ②社… III. 基督教-概况-中国 IV. B979

中国版本图书馆CIP数据核字(1999)第00798号

执笔人(以姓名笔划为序):

王美秀 文庸

周伟驰 卓新平

段琦

中国基督教基础知识

卓新平 主编

宗教文化出版社出版发行

(北京市交道口北三条32号 电话:64023355-2504 邮编:100007)

全国新华书店经销

河北衡水冀峰印刷股份有限公司印刷

(版权专有 不得翻印)

850×1168毫米 32开本 10印张 230千字

1999年1月第1版 1999年1月第1次印刷

印数:1—6000

责任编辑:戴晨京

ISBN 7-80123-178-3/G·68

定价:18.00元

总 序

我国是多种宗教信仰并存的多民族国家。各种宗教源远流长、根深叶茂、千姿百态，有漫长的历史沿革。除道教、民间宗教等本土宗教外，佛教、基督教、伊斯兰教三大世界性宗教也都先后在华夏大地上安家落户，并以其特有的方式对中国人的知与行产生广泛而深远的影响。各教在传入中国过程中，由于受适者生存“金律”的制约，都很重视入乡随俗问题，并在民族化、本地化方面取得明显的进展。异质的外来宗教思想文化能在异国他乡生根、开花、结果，这一事实一方面生动地体现了宗教信仰所具有的顽强的生命力，同时它也再次验证了以儒家为主体的中国传统文化博大精深，印证了她那和而不同的文化宽容精神和纳百川于大海的宏伟气魄。因为若没有主体文化的宽容和对客体文化的吸纳，各种外来宗教很难有安身立命之地。所以今天我们中国学界在探讨宗教现象时，总是毫无例外地将它们置于宗教与中国传统文化关系的思维框架中予以观察和思考。概而言之，大家达成的一个最重要的共识，就是把各种宗教如实地视为中国传统文化的有机组成部分，由此乃有爱国爱教相统一的说法，乃有多元一体、和而不同的中国文化。

我国各种宗教长期并存、持续发展、不断演进的基本

事实,提示我们宗教是个动态的概念,具有丰富厚重的文化内涵,其形态、趋向和功能处于不断演过的状态之中,没有常驻常在的原型。因此,我们应当用开放和发展的观点和心态来观察和思考人类宗教现象,力求全面地、历史地、辩证地认识和对待宗教现象。由于各种宗教各有其完备的信仰体系,形成以宗教意识形态为内核和导向的形神兼具的宗教文化传统,得到作为文化载体的广大信徒的广泛认同,情况相当复杂,因而认识和了解宗教绝非易事。特别是对人数众多的我国不信教的公民而言,他们一般总是对宗教相当无知或知之甚少。这样,在中国这种特殊的国情下,由于人们对宗教的无知或价值取向不同而不能正确地对待宗教的现象,几乎是难以避免的。可是,从历史的眼光看,不了解中国各种宗教,便不可能真正完整准确地把握中华民族自身的历史;从现实眼光看,不了解宗教也就很难正确地对待宗教,尊重宗教信仰徒及其社会群体。这样看来,学一点宗教知识,确有必要;特别是对那些从事民族、宗教、公安、国家安全、外事工作的国家公务员,可以说是做好本职工作的一项基本要求。这样说恐怕是不过分的吧。

正是基于上述考虑,我们这些吃国家“皇粮”的宗教专业研究人员,觉得有义务用我们所学专业知作一点宗教基础知识的普及工作,其结果便是这套“宗教知识丛书”。编著丛书过程中有以下几个基本考虑。首先,以在中国具有广泛社会影响的“五大宗教”为丛书覆盖的基本内容,每教自成一体,各编著一本书。各册丛书在照顾到

自身特殊性的前提下,采取大体一致的编写体例,互相呼应。其次,注意历史与逻辑的辩证统一。在体例编排上,既有纵向的历史概述,又有横向的分门别类的简介,构成纵横交错、动静结合的框架体系。第三,以提供准确、简明的宗教基础知识为主旨。文字力求深入浅出、通俗易懂。每一宗教基础知识板块下所列的条目事项力求有较多的信息量。

学海无边,学无止境。尽管本丛书各册主编皆是学术功底深厚的著名专家学者,他们为编好丛书付出了巨大的心血,但因丛书成书时间很短,难免会有些失当和不足之处。欢迎广大读者提出批评建议,以便再版时予以修订。

吴云贵

一九九八年十二月于北京劲松寓所

前 言

基督教作为基督宗教三大教派(天主教、东正教、基督教)之一和中国现存五大宗教(佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教)之一,在中西思想文化发展和交流中占有重要的地位。基督教产生于16世纪欧洲宗教改革运动时期,但它作为基督宗教的重要一支而一方面上承希伯来文明和希腊文明,继承了基督宗教一千五百多年的思想文化传统和精神遗产,另一方面又下导西方近现代发展,对西方工业社会的兴起和现代思潮的涌现有着巨大影响,并在基督宗教文化在全世界的传播和发展中起着非常关键的作用。基督教于19世纪初真正传入中国各地,在华历史不足二百年,但其传播迅速,影响广远,在中国近代教育、医疗、卫生、新闻、出版等文化事业的发展中做出过历史性贡献,而且其“本色化”、“中国化”运动使中国基督教展现出全新的面貌,并在全球化的现代形势下正成为中外思想文化对话交流与会通的一个重要渠道。

对于中国基督教的研究,宗教界和学术界虽早已起步,却由于种种历史原因而不够深入、不够系统,留有許多空白。因此,如何正确认识、全面把握中国基督教的历史

史与现状,弄清并了解其与中西思想文化的关联及关系,仍是我们所面临的一项极为艰巨、很有必要的任务。为了回顾历史进程、洞观世界变化、理解中国国情、积极引导宗教与我国当代社会相适应,我们组织编写了这本小书,尝试对中国基督教加以客观介绍和研究。希望读者能通过这部著作对中国基督教各个方面有一粗略认识和宏观了解,更希望我们的这一初探能作为引玉之砖而带来这一领域更多、更完美的研究成果。

本书共分为四大部分,对中国基督教的“历史、教义”、“经典、人物”、“圣礼、教制”、“文化、艺术”展开分析、梳理和研究。中国社会科学院世界宗教研究所基督教研究室的王美秀、周伟驰、卓新平、段琦以及北京外国语大学的文庸先生参加了本书的编写工作,其中由段琦负责撰写本书第一部分“历史、教义”中第1章“基督教产生的历史背景”,卓新平负责撰写本书第一部分中第2章“中国基督教的历史”和第四部分“文化、艺术”,周伟驰负责撰写本书第一部分中第3章“基督教基本教义”,文庸负责撰写本书第二部分“经典、人物”中第1章“基督教经典的产生与影响”和第三部分“圣礼、教制”,王美秀负责撰写本书第二部分中第2章“来华基督教传教士”和第3章“中国基督教人物”,由卓新平担任主编,负责全书框架设计和统理全稿。

本书是多人执笔写成,虽经通读和修改,仍存有一些构思、文笔和篇幅上的差异,失当和错误之处在所难免,欢迎读者批评指正。全书在编写中亦参考和引用了国内

外许多著作,因篇幅和体裁之限可能没有在书中一一注出,借此机会谨向这些著作的作者们表示歉意和感谢。此外,全书组稿、编写、审阅和出版工作得到世界宗教研究所吴云贵、戴康生、黄夏年以及宗教文化出版社王作安、陈红星、戴晨京等人的有力支持和帮助,特此致以最诚挚的谢意!

卓新平

1998年9月30日于北京

目 录

总 序	吴云贵(1)
前 言	卓新平(4)
一、历史、教义	(1)
1、基督教产生的历史背景	(1)
(1)“基督教”与“基督宗教”的界说	(1)
(2)基督宗教的历史发展	(2)
(3)“耶稣基督”与基督宗教	(9)
(4)宗教改革运动与基督教	(13)
(5)马丁·路德的宗教改革运动	(21)
(6)加尔文的宗教改革运动	(25)
(7)英国的宗教改革运动	(29)
(8)清教运动与基督教在北美的传播	(34)
(9)基督教教派发展	(39)
2、中国基督教的历史	(47)
(1)基督宗教在中国的发展	(47)
(2)基督教在台湾的早期传播	(52)
(3)马礼逊在华传教活动	(53)
(4)其他欧美传教士在华传教活动	(54)

(5) 早期华人基督教教会	(61)
(6) 鸦片战争后基督教在中国的发展	(62)
(7) 基督教差会及教派在华传教活动	(64)
(8) 拜上帝会与太平天国	(68)
(9) “教案”与反洋教运动	(72)
(10) 基督教在华教育、医疗及出版事业	(75)
(11) 中国基督教教会大学的发展	(84)
(12) “非基督教运动”与教会回应	(86)
(13) 中国基督教自立和“本色化”运动	(88)
(14) 中国基督教“三自”爱国运动	(91)
3、基督教基本教义	(93)
(1) 上帝论	(93)
(2) “三位一体”论	(96)
(3) 基督论	(99)
(4) 创世论	(102)
(5) 救赎论	(105)
(6) 原罪论	(108)
(7) 末世论	(111)
(8) 教会论	(113)
(9) 圣事论	(116)
(10) 恩宠论	(118)
(11) “摩西十诫”	(121)
(12) “信、望、爱”	(124)
(13) 路德“因信称义”说	(126)
(14) 加尔文的“预定论”	(129)
(15) 清教伦理与资本主义精神	(131)

二、经典、人物	(135)
1、基督教经典的产生与影响	(135)
(1)《圣经》的产生与价值	(135)
(2)《旧约圣经》的内容	(137)
(3)《新约圣经》的内容	(155)
(4)《次经》	(168)
(5)《伪经》	(169)
(6)《死海古卷》	(170)
(7)《圣经》的主要版本	(172)
(8)《圣经》的中文译本	(177)
2、来华基督教传教士	(179)
(1)马礼逊	(179)
(2)麦都思	(181)
(3)裨治文	(183)
(4)郭士立	(185)
(5)伯驾	(188)
(6)文惠廉	(190)
(7)理雅各	(192)
(8)罗孝全	(194)
(9)戴德生	(197)
(10)倪维思	(200)
(11)杨格非	(202)
(12)嘉约翰	(205)
(13)林乐知	(207)
(14)狄考文	(209)
(15)丁韪良	(211)

(16)李提摩太	(213)
(17)古约翰	(216)
(18)穆德	(219)
3、中国基督教人物	(221)
(1)梁发	(221)
(2)王元深	(223)
(3)何进善	(224)
(4)席胜魔	(226)
(5)谢洪赉	(228)
(6)诚静怡	(229)
(7)余日章	(230)
(8)吴雷川	(232)
(9)赵紫宸	(236)
(10)陈崇桂	(239)
(11)贾玉铭	(240)
(12)吴耀宗	(241)
三、圣礼、教制	(245)
1、基督教的圣礼	(245)
(1)洗礼	(245)
(2)圣餐	(246)
(3)礼拜	(247)
(4)祈祷	(248)
(5)《主持文》	(248)
(6)讲道	(249)
(7)唱诗	(249)
(8)祝福	(249)

2、基督教的教制与教职	(250)
(1)主教制	(250)
(2)长老制	(250)
(3)公理制	(251)
(4)牧师	(251)
(5)执事	(251)
3、基督教的节日	(252)
(1)基督纪元	(252)
(2)圣诞节	(252)
(3)复活节	(254)
(4)主日	(254)
四、文化、艺术	(255)
1、基督教文学与圣经文学	(255)
(1)基督教文学	(255)
(2)圣经文学	(260)
(3)耶稣传记	(263)
(4)基督教与中国现代文学	(268)
2、基督教音乐	(272)
(1)基督教音乐的发展	(272)
(2)基督教的圣乐体裁	(278)
(3)基督教音乐在中国的传播	(286)
3、教堂建筑艺术	(291)
(1)教堂建筑风格	(291)
(2)基督教教堂特色	(301)
(3)中国基督教著名教堂和会所	(303)

一、历史、教义

1. 基督教产生的历史背景

(1) “基督教”与“基督宗教”的界说

“基督教”一词在大陆中国的学术界使用时比较混乱，有广义和狭义之分。广义的基督教是指凡是信奉耶稣基督为救世主的所有教派，即包括了罗马公教（Catholic）、正教（Orthodox）、新教（Protestant）三大派及其他一些小教派在内，也就是英语中的Christianity之意；狭义的基督教是指其中的新教。

由于历史原因，在华人中长期以来都习惯只把新教称为基督教。大陆的新教教会也从不称自己为新教，而只称基督教或耶稣教，而将罗马公教称为天主教，正教称为东正教。

港、台华人为了解决这一混乱状况，把广义基督教称为“基督宗教”，以与专指新教的狭义基督教相区分。这一用法现也渐被大陆学者所接受。本书就采用此界定。把广义基督教称“基督宗教”，而“基督教”一词就专指新教。

基督宗教各派都信奉耶稣基督为救主，都以《圣经》，又称《新旧约全书》为经典，其中《新约》各章节都相同，而《旧约》有所不同，东正教和天主教的内容比新教（基督教）要多几章。各派共同信奉

的教义有“三位一体论”、“原罪论”、“因信称义”、“罪得赦免”等,但强调点各有所侧重,此外还有些各自特有的教义。在圣礼方面,基督新教只有两种,而天主教和东正教都有七件。在教会建制方面也有很大的不同,天主教是教皇制,东正教是牧首制;基督教的体制较复杂多样,有长老制、公理制、主教制等,在实施主教制的一些教派中,其主教的权限远不如天主教和东正教大。此外这三派还有不少其他差别,在此不一一列举。

(2) 基督宗教的历史发展

基督宗教(Christianity)与佛教、伊斯兰教并称世界三大宗教。其中在世界各地分布最广、占人口比例最高、影响最大的是基督宗教,根据《大英百科》(1990年版)认为基督宗教信徒约有35亿,占世界60亿人口中的半数以上。但一般认为约占世界人口的三分之一,或四分之一。

基督宗教起源于公元1世纪的巴勒斯坦,初时作为犹太教的一个异端出现,在犹太下层人民中流传,一般认为其创始人是耶稣。

犹太民族历来是一个弱小的民族,常遭受周围其他异民族的压迫和奴役,公元前1世纪又沦为罗马帝国的臣民。犹太人素有反抗外族统治的传统,但每次反抗总因力量悬殊而失败。公元1世纪时犹太人为反抗罗马统治者对耶路撒冷犹太教圣殿的掠夺进行过两次较大的武装起义,但最后均在残酷镇压下失败。在长期无望的斗争中,犹太民族逐渐形成救世主观念,盼望其降临来拯救他们。在罗马人残酷统治下,公元1世纪时期巴勒斯坦地区和散居各地的犹太人中出现了一批自称是“弥赛亚”(救世主)的宗教改

革家和起义领袖，传说中的耶稣很可能也是其中之一。

巴勒斯坦的犹太人在反抗罗马统治者的斗争中，由于政治经济地位的不同而形成了四个主要政治派别：一是撒都该派，是由祭司、贵族、富商等犹太上层统治者组成，他们遵守犹太教律法书（妥拉），但屈从于罗马统治者；二是法利赛人，是由文士和律法师为主体组成，他们严守律法书和犹太口传律法，强调与异教徒和异族隔离，对罗马统治者态度不明朗；三是奋锐党人，是下层较激进的分子组成，主张武装反抗罗马人及犹太当权者；四是艾塞尼派，主要由农牧民、手工业者组成互相帮助共同生活的团体，严守教规，曾反抗过罗马统治者，但主要是盼望弥赛亚降临使之解脱尘世苦难。一般认为原始基督教脱胎于艾塞尼派。

犹太人长期生活在异族统治下，在与异族交往中不可能不接受外来文化，特别是东方神秘宗教的影响。在对弥赛亚的盼望和外来思想影响下逐渐形成了犹太教的一神论、末世论等。公元1世纪前后的罗马帝国是一个以希腊罗马文化为主体的多民族国家。一些散居在地中海沿岸与其他民族相杂居的犹太人也希腊化了，有人接受了当时流行于希腊罗马世界的哲学思想，特别是相信绝对理念、灵魂不灭的柏拉图主义和主张恬淡寡欲、注重道德的斯多噶主义。其中犹太哲学家斐洛把这些思想与犹太教教义相结合，用希腊哲学中的逻各斯思想去解释上帝本身以及与世界和人类关系等基本概念，这些都为基督教的产生和传播起了决定性的作用。

由于对耶稣其人如何创立基督教的过程缺乏历史记载，许多学者只能根据《新约》福音书记载进行推测。但有一点是肯定的，耶稣本人在世时并没有创立基督教，而是以犹太教革新派的面貌出现。在他死后，他的信徒坚信他就是弥赛亚（基督），已复活升

天。他们的这些说法遭到犹太人的反对,把他们赶出犹太会堂,于是这些信徒便建立自己的独立的聚会点,由此形成早期的基督教教会。最早的教会出现在1世纪30-40年代的耶路撒冷。他们过财产共有的集体生活,不久,因受犹太教的迫害,向巴勒斯坦其他城市和农村分散。30年代后期,希腊化的犹太人保罗皈依基督宗教,开始把基督宗教传向地中海沿岸罗马帝国其他地区。但犹太人特有的礼仪——割礼严重影响了基督宗教对“外邦人”(非犹太人)的传播,为解决这一问题,公元40年代后期,在耶路撒冷召开了一次基督宗教会议,会上,保罗派战胜了墨守成规的保守派,由此教会允许不施割礼的外邦人参加,此后基督宗教沿着世界化宗教的方向发展。

早期基督宗教由于宣称不崇拜皇帝,并经常举行秘密的圣餐或爱宴等活动,遭到罗马统治者的猜疑,由此发生过数次迫害事件。随着基督宗教的发展,基督徒的成分发生了变化,由最初的以下层人民为主的教会逐渐吸收愈来愈多的中上层人士参加,基督宗教的地位也随之逐渐起了变化。到3世纪末基督宗教的领导权已为上层人士掌握,教会也已成为遍及整个罗马帝国的一股较强大的社会势力,虽然偶尔还有对它的迫害,但这阻挡不住它的发展。与此同时,基督宗教神学日趋体系化。

4世纪初,罗马帝国矛盾重重,统治阶级对基督宗教改变策略,开始利用它为其统治服务。313年,东、西罗马帝国的皇帝联合发布“米兰敕令”,宣布对基督宗教实施宽容政策,基督宗教可与其他宗教一样,享有自由。不久西罗马帝国的皇帝君士坦丁大帝战胜了东罗马后进一步扶植基督宗教。325年,在他主持下召开了基督宗教普世主教会议,史称尼西亚公会议,由此开创了帝国政权直接干预教会内部事务的先河。392年狄奥多西一世皇帝正式

宣布基督宗教为罗马帝国的国教。从此,基督宗教在欧洲享有特殊的地位。

罗马帝国实际上一直分东、西两部分,东部主要是希腊文化传统,西部主要是拉丁文化传统。330年君士坦丁大帝将国都由罗马迁至东部的君士坦丁堡之后,该城就成为罗马东部地区的政治文化中心;而西部则始终以罗马为中心。东、西两部分基督教会也因受不同文化传统的影响,在神学思想方面一直有许多差异。这种差异在西罗马帝国因异族入侵并于475年正式灭亡后更加大了。东部教会受希腊哲学影响,注重有浓厚神秘主义色彩的基督论、三一论,而西部教会受罗马法影响,注重人的罪性、自由意志和教会等问题,其中尤以奥古斯丁的原罪论、恩宠论和预定论对西部教会的影响最深。

由于罗马远离君士坦丁堡皇帝的控制,加之罗马主教在异族入侵时,为保卫罗马往往起到特殊作用,由此他们的首席地位日益突出,这为教皇制的确立奠定了基础。在4-6世纪,最重要的罗马主教有两位:一是利奥一世,于公元457年为解救罗马危机与匈奴王阿提拉媾和,并由此宣称罗马主教是使徒彼得的继承人,居众主教之首,为以后西部教会教皇制的确立奠定了理论基础;另一位格列高利一世,6世纪末为抵御伦巴德人入侵,在罗马城建立了政教合一的统治,并由此扩大了管辖范围,进一步提高了罗马主教的地位,使东、西教会的对峙成为定局。

西罗马帝国灭亡后,原为西部异族的法兰克王克洛维也于496年带领臣民皈依了基督教。8世纪,矮子丕平篡夺王位并统一了法兰克,教皇派人前往加冕祝福。丕平为报答教皇,于756年将拉文那至罗马的大片土地赠送教皇,史称“丕平献土”,由此产生教皇国,教皇的权力更加巩固。该国一直维持到1870年。

6 世纪,东罗马拜占庭帝国皇帝查士丁尼一世自称是教会首领,直接干预教会事务。在皇帝的支持下,东部教会不承认罗马主教的首席地位,双方为争夺权力常互相倾轧,较典型的是 9 世纪君士坦丁堡宗主教佛提乌与罗马教皇尼古拉一世互相将对方开除教籍。1054 年东、西部教会又为所谓“和子”句的神学问题发生激烈争吵,罗马教皇利奥九世与君士坦丁堡宗主教色路拉又相互将对方开除教籍,并导致东西方教会的最终决裂。东部教会自认正统,称为正教;西部教会自认为最具普世性,称为罗马公教,即中国人称之为的天主教。

东部教会自 9 世纪开始向东欧和北方传教,988 年罗斯大公弗拉基米尔一世信奉基督教。随着东罗马帝国的衰落,君士坦丁堡牧首的势力也渐削弱,尤其是 1453 年东罗马帝国被奥斯曼帝国灭亡后,君士坦丁堡牧首的力量更为衰弱,由此俄罗斯正教会在东正教的地位突出。

11—13 世纪的西欧是教皇权力上升时期。正是在这一时期内,罗马教会伙同英、法、德等国统治者在圣战的旗帜下于 1096 至 1291 年先后向东方发起了 8 次十字军东征。后 4 次均以失败告终。十字军东征给东方带来无穷的灾难,尤其是拜占庭帝国从此一蹶不振,最终于 15 世纪中叶被灭亡。但它给西方带来的并非全是灾难,实际上也给它们带来利益,主要是扩大了教皇的影响,增强了西欧各国的团结,尤其是古老而灿烂的东方文明大大开扩了西方人的眼界,为 14 世纪的文艺复兴运动奠定了基础。

自教皇制产生以来,西欧的教权与王权之争就没有停止过,突出表现在 11 世纪末德皇亨利四世与教皇格列高利七世为争夺主教叙任权之争上。此后的 200 年双方斗争一直十分激烈。13 世纪英诺森三世在位时期(1198—1216)是教皇权力的顶峰期。13

世纪末叶教皇威信和权力急剧下降,主要体现在教皇卜尼法斯八世与法王腓力四世的权力之争中教皇以彻底失败而告终,此后很长一段时期教廷完全听命于法王,并不得不将教廷迁至法国边境的阿维尼翁(1305-1378)。1378年后教廷虽迁回罗马,但接下来的40年又是天主教会大分裂时期,出现了2个甚至3个教皇同时并存的局面。这种状态直到1417年才结束,教皇的威信受到重创。11-13世纪西欧各国的贫苦农民、城市贫民和新兴的市民阶层中出现了一批被教廷视为异端的派别,如东欧的鲍格米勒派、意大利的阿诺德派、法国南部的阿尔比派和韦尔多派,它们在12-13世纪十分活跃。14-15世纪又出现了一批代表新兴市民阶级和贫民的所谓异端,如英国的罗拉派和捷克的胡斯派。为对付这些异端派别,罗马教会除动用世俗政权进行残酷镇压外,还设立异端裁判所进行迫害,成千上万的人因异端罪被烧死。这些异端裁判所的人员有不少是天主教修会的修士组成。

东、西部教会早就有各自的修会。东部教会的修会基本都以4世纪大巴西勒所制订的会规修行。西部教会最初是以6世纪创建的本笃会为标准。10世纪西部教会又发起了克吕尼运动,对日益腐败的本笃会进行改革。13世纪则出现了一系列的托钵修会,较有名的有多明我会、方济各会,在宗教裁判所中起很大的作用的正是它们。

罗马教廷的专横与腐败终于导致16世纪宗教改革运动的发起。德国的马丁·路德于1517年发表了反对罗马教廷发行赎罪券的《九十五条论纲》,由此拉开了宗教改革的序幕。这场反罗马教廷的运动很快遍及西欧各国,从此打破了罗马教会一统天下的局面,基督教新教由此产生。改革者们高举圣经的绝对权威,从而否定了教皇的权威。他们提出了人皆祭司的思想从而否定了神职人

员的特殊地位,他们还简化了礼仪使基督教更适合市民阶级的需要。

基督教因所在国和神学思想的不同又形成了许多不同的教派。16-17世纪基督教在一些国家的确立都经过与天主教势力反复较量甚至长期的宗教战争才取得,最后通过一系列的和约,如1555年德国的奥格斯堡和约、1598年法国的南特敕令,尤其是西欧各国经过30年宗教战争后于1648年签署的威斯特发里亚和约,才基本确立了“教随国定”的原则,并由此奠定了基督教在西欧各国的基本格局:路德宗,主要分布在德国和北欧各国;归正宗(长老宗)主要在苏格兰和荷兰,另在瑞士和德国的部分地区;圣公宗主要在英国。在这些宗派基础上,以后又进一步发展出公理会、浸礼宗、贵格会、卫斯理宗等等。1620年第一批以公理宗为主的英国清教徒进入北美洲,从此开创了美国的历史。

在宗教改革的冲击下,天主教内部也进行了一系列的调整和改革,以对付基督教新教。其中最重要的是1545-1564年间召开的特兰托公会议,通过了新的信纲,并对修会制度实行改革。1534年成立了完全效忠教皇的新修会——耶稣会。

18、19世纪在理性启蒙运动和法国大革命等的冲击下,教皇的威信再度降低。1870年教皇国在意大利新兴的民族运动中被消灭,教皇权势再度削弱。由于教廷坚持其保守立场,与世界潮流大相径庭,天主教大有日薄西山之感,这种状况直到1962年才有转机。1962-1965年天主教为顺应时势召开了第二次梵蒂冈大公会议,实施了一系列的改革,今天罗马教会以一种全新的面貌积极参与社会。

基督教各派则始终都十分活跃,新的派别随时代的发展而不断增多。神学思想也从自由派到保守派各不相同。

自 1492 年哥伦布发现新大陆, 欧洲开始向外殖民。16 世纪起天主教随着欧洲殖民而传到亚非拉等地。基督教于 17 世纪开始向北美传教。18 世纪随着欧洲进一步向海外扩张, 基督宗教各派成立了各种传教组织向世界各地传教, 并在 19 世纪形成了传教高潮, 由此基督宗教真正遍布世界各个角落。20 世纪由于民族民主运动在亚非拉许多国家的兴起, 这种传教差会的活动受到批判和抵制, 许多第三世界的国家的教会纷纷发起了本色化和自立运动, 这些运动影响至今。

(3) “耶稣基督”与基督宗教

基督宗教的信仰中心就是耶稣基督。“基督”一词英文是 Christ, 源于希腊文 Christos, 即希伯来文弥赛亚 (Mashiah)——上帝派遣的救世主之意, 因此耶稣基督的原意就是耶稣是救世主。

对于历史上是否真正存在过耶稣有不同的说法。一些人认为历史上根本就无此人, 其主要理由是除了新约《福音书》外, 在同时代历史记载和考古发掘中都没有充分的能证明其存在的史料, 而福音书本身充满了神迹奇事, 并无历史的准确性。其中有人认为他只是基督徒编造的神话故事中的神, 或认为只是传说中的人物。另有人认为是历史上几个同名者的杂凑。

但许多人坚信耶稣的存在, 其中有人认为圣经是神的话语, 《福音书》完全真实可信, 耶稣就是道成肉身的上帝, 持这种信仰的是基督宗教中的保守信徒。不少学者和基督宗教中的自由派则认为虽然作为像《福音书》中所描写的耶稣基督不一定存在, 但作为历史人物耶稣应该肯定其存在的真实性, 理由是《福音书》中的耶稣虽经过后世加工将他神化了, 但并非全不可信, 就像《使徒行传》

那样,有许多记载是具有历史真实性的,今天要做的工作是去伪存真,通过对它的研究找出真实的历史上的耶稣。更何况与他生活年代相近的一些非基督教的历史文献也有关于耶稣基督存在的记载,尽管不很详细,例如唯一的一本1世纪流传至今的古犹太史——著名犹太史学家约瑟弗斯(约公元37-100)的《犹太人古代事迹》中就曾提到公元62年,犹太大祭司阿那努斯处决了“被称为基督的耶稣的兄弟雅各以及其他的人”。著名古罗马史学家塔西陀(约60-120)的《编年史》和罗马传记作家和史学家苏艾托尼乌斯(约75-160)的《尼禄皇帝生平》中都提到在1世纪提比留统治时期(14-37年)有一位自称基督的人被巡抚彼拉多处死,其信徒被称为基督徒,受到罗马帝国的镇压这一事实。这些学者认为一般只记载大人物的古代史书中能有几本提到当时仍是名不见经传的耶稣或基督的名字已足以证明其存在的真实性了。

在这些肯定耶稣存在的学者中对其人的看法很不一致。一些人认为耶稣是带领下层犹太人民反抗罗马和犹太上层统治者的革命者;也有人只把他视为一位犹太人中的“叛乱首领”;另有些人把他视为犹太农民犬儒主义者,用他的方法组织下层群众,表达了对当时社会的反抗;还有些人把他视为预言家和先知,预见犹太国的灭亡,要求人们悔改;也有少数人把他视为骗子等等。

对耶稣的出生时间,也有不同说法,一般信徒认为就是公元元年,因为公元本身就是根据耶稣降生而定。但学者们根据《福音书》的记载进行了考证,认为按《马太福音》2章1节的说法,耶稣生在希律王统治的犹太伯利恒,据此推算应该是公元前4年,但如按《路加福音》2章2节的说法,他降生在居里扭任叙利亚巡抚时期,那就应该是公元6-7年,这两种说法的时间差距有10年。

对“拿撒勒人耶稣”中的“拿撒勒”的说法也有不同看法,有学

者认为是指地名,即位于巴勒斯坦南部的一个城镇或小村子的名字;但另有不少人反对此说,认为旧约中找不到此地名,但当时在该地区却有称为“拿佐勒”的教派,其成员就称“拿撒勒”人,而该派很可能是犹太人下层和平主义派别——艾赛尼派中的一个分支,耶稣可能曾是此教派的成员。

不管哪种说法,根据现有史料和对《新约》中有关章节的分析看出,耶稣是出生在纪元前后的犹太人,约在 30 岁左右开始传教,并收了 12 个门徒,他的说教不合当时犹太上层的意,便设计谋害他,最后将他逮捕,以“谋反罗马”之罪被钉死在十字架上。在他死后,他的信徒坚信他已复活升天,继续传他的道。由于他们坚信耶稣是基督,被人称为基督徒,并受到犹太人和罗马当局的迫害。尽管如此,他们在下层人民中很得人心,不久就传到地中海沿岸和罗马等地,而且逐渐打破了只向犹太人传教的界线,在外邦人也得到了发展。

当然作为基督宗教的信徒,他们对耶稣基督的信仰及他的身世则主要根据《福音书》的记载。他们相信耶稣基督是童贞女马利亚直接从圣灵受孕而生,这也就是道成肉身,自出生起就谦卑自己,不仅降生在马槽中,而且出身卑微,其养父约瑟是个木匠。耶稣自小就很聪明,12 岁时就随父母去耶路撒冷圣殿,与经师们探讨深奥的神学问题。30 岁左右到约旦河接受约翰施洗。接着去旷野禁食祷告、经受魔鬼各种考验达 40 天之久。此后他开始在各各地传教,陆续收了 12 门徒,行了大量的使瞎子复明、聋子复聪、瘫子行走、治病赶鬼的奇事,还行了使死人复活、把水变酒、用五饼二鱼喂饱五千人、在水上行走、使波涛汹涌的海面顿时变得平静等神迹。与此同时,他积极宣传神的国近了,要人悔改,并在其著名的“登山宝训”中声称“贫穷的人有福了”,“富足的人有祸了”等等说

教,对下层人民颇有吸引力。此外他反对犹太教正统派对待摩西律法的僵化态度,认为重要的是把律法变成内心的道德准则,而不是成为对人的外在强制性的束缚。他认为最大的诫命是爱上帝和爱人如己,这两条也是他的伦理总纲。他爱憎分明,对普通百姓有求必应,甚至妓女也不定她的罪,但当他看到犹太当局为了赚钱不惜玷污圣殿让许多买卖人在此做生意却十分愤怒,把他们赶出圣殿。他的这些言行得到很多人,尤其是下层群众的拥护,但遭到犹太上层的忌恨。于是他们收买了犹大(12门徒之一)作内应。耶稣预感到将要受难,与众门徒举行了最后的晚餐,并在此前亲自为他们洗脚。在晚餐时他预言门徒们将会因他受难而跌倒,接着他们来到客西马尼园,当他向上帝虔诚地祷告、表示完全顺服其意旨后,兵丁便在犹大的指认下将他逮捕。犹太上层找不出定他死罪的理由,便声称他自称是上帝之子、是弥赛亚,这是僭妄之词,必须处死,并在罗马巡抚彼拉多面前状告耶稣自称是王,但耶稣解释说他的国不在这世界,所以并不是指做尘世间的王。最后连彼拉多都认为这些指控构不成定耶稣死刑,无奈犹太人上层鼓动百姓定要处死耶稣。最终巡抚彼拉多出于无奈,把耶稣钉死在十字架上。临死前他备受凌辱。死后三天,他复活了,并多次向门徒显现,先显示给一群忠心耿耿地跟随他的妇女看,又显示给彼得等12门徒看,再又向500多兄弟显现,最后显给保罗看。他的复活,使那些在他被处死时四处奔逃的信徒重新坚定了信念,勇往直前。在他复活后40天,门徒们看着他升天了。又过了10天,即五旬节,当门徒们聚集在一起时圣灵降临到他们身上,于是各人说着不同的方言,去各地传教。

从《福音书》可以看出,耶稣在世时他的确并没有成立一个有组织的基督宗教。但信徒们坚信正是他的教导以及他所设定的组

织形式为以后的基督宗教的建立奠定了基础。例如,他一再声称上帝的国要临到众人,这表明凡接受上帝统治并承认耶稣是人子、是基督的人,就是耶稣的门徒,他还自比为好牧人,是来牧养上帝的羊群,即教徒的。而且他还设立了以 12 使徒为中心的教会建制,用多种形式教导他们,并派遣他们去各地传教,召集上帝的子民。在最后的晚餐中,他在门徒中用饼和酒祝谢了,并分给他们吃,要他们以后用这种方式纪念他,这也为日后的基督宗教的圣餐礼奠定了基础。

总之,不管学术界对耶稣基督在历史上是否真有其人提出种种质疑,对绝大多数信徒来说丝毫没有动摇过对耶稣基督的信仰。有些人被他的人格力量所折服,尤其是他的登山宝训和爱神爱人的道德教导;有些则为他所施行的神迹奇事、赶鬼治病的功能而拜倒在他的脚下。一些人强调基督宗教的理性层面,也就是耶稣基督的人性这一面;另一些人则强调他的神性的一面。前者往往是基督宗教中的自由派所持的态度,而后者主要是保守派所持的态度。但无论哪派,凡是基督宗教的信徒,耶稣基督都是他们信仰的中心。

(4) 宗教改革运动与基督教

欧洲的宗教改革运动是使欧洲从中世纪向近代过渡的一个转折时期。它的形成决非偶然,有其深刻的社会经济等各方面的背景。

欧洲在 14-16 世纪,资本主义经济萌芽发展,城市兴起,商业发达,纺织、冶金、机器制造等行业机械化程度日益提高,一些小手工业生产逐渐为较大的手工工场所取代,资产阶级的前身——新

兴的市民阶层已形成,他们要求有统一的国内市场和强大的政府作为自己对外贸易竞争时的坚强后盾,由此民族意识、国家主义日益觉醒。在他们的支持下,一些国家的王权得到空前的巩固和发展,西班牙、法国、英国都在这一阶段成为中央集权的君主国家,国王们强化了对本国基督宗教的控制,使罗马教会日益国教化。

与此同时,罗马教廷的权力日益衰败,这不仅表现在14世纪法国对罗马教廷的控制(阿维尼翁时期)和天主教会的大分裂上(见“基督宗教的历史发展”条),而且表现在文艺复兴时期众教皇的腐败达到了教会史上最为严重的程度。为支持教廷庞大的开支和教会上层的腐化生活,罗马教会巧立名目,收取各种苛捐杂税,包括赎罪券、什一税、特别捐、特赦捐等等。这些都引起了支持王权的新兴市民阶层愈来愈强烈的不满,客观上为摆脱罗马教会的控制奠定了基础。

在此期间,文艺复兴运动在欧洲如火如荼地发展,它的人本主义精神为宗教改革提供了思想源泉。人本主义者高举“复兴古代文化”的旗帜,肯定现世的生活,强调人的智慧和力量,主张恢复人的自然本性,推崇人的尊严,提出“人为万物的尺度”,这些都对中世纪的教会所宣传的蒙昧主义、神本主义、禁欲主义、封建等级制度等等构成巨大的冲击。不仅如此,他们大胆揭露罗马教会和教廷的种种腐化,支持王权,反对教权对政权的干涉。例如著名的伊拉斯谟(Desiderius Erasmus, 约1469-1536)通过对原始基督教的研究反对中世纪教会的种种繁琐的仪礼,强调个人的内心信仰,对从教皇到修道僧的种种恶行和贪婪进行了无情的揭露,反对教会发行赎罪券,对教皇干涉政治也进行了抨击。伊拉斯谟和一些人本主义者还十分重视《圣经》的翻译工作,在他们的努力下,15世纪已出版了数种语言的《圣经》版本,对日后宗教改革思想的传播

都起到推波助澜的作用。

宗教改革运动虽然一般以 1517 年马丁·路德(Martin Luther 1483 - 1546)贴出《九十五条论纲》为起始点,但实际上它在教会内的历史渊源可追溯到更早的年代。中世纪被定为异端的教派,如阿尔比派、韦尔多派、鲍格米勒派均可视为宗教改革的先驱,其中对宗教改革构成直接影响的是 14 世纪活跃在英国的威克里夫及其罗拉德派和 15 世纪活跃在波希米亚的胡斯派。

威克里夫(John Wycliffe, 1330 - 1384)是英国约克郡人,原是牛津大学神哲学教授,1361 年任神职。他支持英王与教皇在神职叙任权上的斗争,主张英格兰教会摆脱教廷的控制,建立独立的英国教会,并认为罗马教廷无权向英国征收贡赋,反对教会征收什一税。从 1377 年起,他进而揭发教会和修道院的种种弊端,反对神职人员拥有财产,认为国王是上帝在世的管家,有权剥夺教产,并否认教士有赦罪权。他还主张简化礼仪,反对偶像崇拜和圣物崇拜,提倡使用本民族语言作弥撒。最重要的是他认为《圣经》的权威高于教会传统,因此组织学者将《圣经》从拉丁语译为英语,对日后英国宗教改革起了很大作用。他的这些主张遭到教皇的多次谴责,但他得到了英王的保护和伦敦市民及牛津大学师生的支持。在他思想影响下,一批下层教士组成了罗拉德派,主张过贫穷生活,反对教会拥有财产。有些人进一步发展了他的思想,要求社会平等和财产平等。其中的一些人还积极投身于英国农民战争。1381 年起义失败后,该派受到镇压,威克里夫本人也先后两次被坎特伯雷大主教斥为异端。在他死后 30 年,即 1428 年,教皇马丁五世因定其异端罪而下令挖坟焚尸。但他的思想影响是无法清除的,在其后的胡斯运动和宗教改革运动中得到继承和发扬。

15 世纪初,威克里夫思想传入欧洲,得到波希米亚布拉格大

学校长约翰·胡斯(Jan Hus, 约 1372 - 1415)的热烈响应。他也提出《圣经》是最高的权威,认为教会是属于全体基督徒的,神职人员在教会中不应享有任何特权,包括圣礼也如此,因此他提出平信徒有权与教士一样同领圣杯(象征基督的血)和饼(象征基督的体),而不是只准教士领杯。他也提倡礼拜时采用民族语言,并主张建立本民族的教会。他的这些主张得到布拉格广大市民和中小贵族的支持,却被罗马教廷定为异端,并于 1410 年革除其教籍。教廷的做法不仅丝毫没有改变他的态度,而且反而使他成了捷克人民心目中的英雄。不久他又坚决反对教廷在捷克兜售赎罪券,认为教皇无权代人赎罪,更不能用金钱代人赎罪。在他的影响下布拉格市民纷纷抵制赎罪券。胡斯再度被开除教籍,并被迫离开布拉格。在隐退乡下的 2 年中他将《圣经》译为捷克文,并写了著名的《教会论》等著作。1414 年胡斯被召出席康斯坦茨宗教会议,他轻信了帝国皇帝确保其生命安全的承诺,前往会场申诉自己的主张,不料当场以异端罪被捕,翌年被烧死。

胡斯之死激怒了捷克人民,终于在 1419 - 1434 年爆发了胡斯战争。1420 - 1431 年教皇与德皇先后组织 5 次十字军前往镇压,但均未成功。后因胡斯派内部发生分裂,其中较温和的圣杯派向教廷妥协,并与之联手将较激进的塔波尔派镇压了下去,最终导致胡斯运动失败。尽管如此,胡斯思想对欧洲产生了深刻影响,成为宗教改革运动的先声。

16 世纪的宗教改革运动由马丁·路德首先发起,其导火线是教廷在德国兜售赎罪券。路德对教廷代表鼓吹的赎罪券功能提出异议,于 1517 年在他任教的维登堡大学贴出了《九十五条论纲》。由于当时德国备受教廷盘剥,民众积怨颇深,因此路德的论纲极得人心,很快传遍全德。路德本意并不想与罗马教会决裂,但教皇采

取的一系列惩罚措施最终导致路德不得不与之分道扬镳。1520年底路德当众焚烧了教皇发布的《斥马丁·路德通谕》，彻底与教廷决裂。在此期间他先后发表了《致德意志基督教贵族公开信》、《论教会的巴比伦之囚》、《论基督徒的自由》等3篇文章，被誉为德国宗教改革三大论著。他高举《圣经》的绝对权威反对教皇的权威；强调“因信称义”认为基督徒凭信心和爱心就能获得自由，反对罗马教会对信徒的种种束缚和善功得救论；提出信徒经洗礼皆可为神父，神职人员与教徒只有分工的不同，没有等级的差别，反对罗马教会神职人员高踞信徒之上及其自认为是上帝与人的中介并垄断《圣经》解释权和召开宗教会议的种种特权；提出简化礼仪，由7件圣事简化为2件；主张废除神职人员独身制，允许其结婚；鼓吹王权高于教权，建立国家教会；要求废除教会法规定的各种苛繁刑罚等等。他的这些主张集中体现了市民阶级长期以来对廉价教会的要求，实际上是新兴资产阶级向封建制度的一次宣战。

路德的这些主张得到德国广大人民和一些诸侯的支持，但受到帝国皇帝查理五世和支持天主教的诸侯们反对，1521年在沃尔姆斯帝国会议上路德被定为异端，1529年德皇再次反对路德和新教，对新教徒进行镇压，由此支持路德的各诸侯结成联盟与之对抗，1555年双方缔结了《奥格斯堡和约》确定了“教随国定”的原则。至此，德国北部和东北部大致为路德宗势力范围，而南部和西部大致为天主教势力范围。

路德的宗教改革很快传播到西欧各国。最早与路德改革相呼应的是瑞士苏黎世大教堂的“民众神父”慈温利(Ulrich Zwingli, 1484-1531)。他于1522年发表了《六十七条款》强调廉洁教会、简化礼仪，并从人文主义出发，突出“预定论”，认为上帝的救恩先于信仰，信仰并非理论，而是内心与上帝的合一，是个人心灵完善

的一个途径,由此他反对罗马教会对信徒的种种束缚,并否定善功得救、圣徒代祷、弥撒的献祭性、炼狱说等等。他的主张受到了苏黎世市民和议会的支持,并由他领导瑞士东北各州进行改革,此举遭到天主教占优势的五个州的反对。1531年在抗击五州联军战斗中他壮烈牺牲。从此瑞士的宗教改革中心转到日内瓦,由加尔文继承并发扬了这一传统。

加尔文(John Calvin, 1509 - 1564)原是法国人,1530年前后加入基督新教,因受迫害逃往瑞士。于1536年发表了他的名著《基督教原理》,系统阐述其神学思想,特别是“预定论”,认为人得救与否完全由上帝决定,但事业的成功是上帝选民的一个标志。这一入世的宗教观为资产阶级的个人奋斗提供了神学依据,极大地推动了资本主义的发展。同年他来到日内瓦,帮助进行宗教改革。他的改革遭到部分市民的反。1538年反对他的那一派掌权,将他驱逐出日内瓦。1541年支持他改革的这一派在日内瓦得胜,又将他请回。此后的23年,加尔文把日内瓦建成了一个在道德规范上十分严厉的政教合一的神权共和国,并废除主教制,设立了长老制,这成为归正宗(长老宗)的发源地。1566年后,瑞士的慈温利派也并入了归正宗。

16世纪的法国对宗教改革的态度较守旧,法国君王坚持天主教为本国的信仰。30年代初,因对外战争,对新教徒的迫害有所放松,基督新教得到一定发展。1534年法王重新对新教进行镇压,加尔文不得不逃往国外,但他的思想在法国得到了传播,并受到法国南部贵族的支持。1560年法国的新教徒被称为胡格诺派。1562 - 1598年胡格诺派与天主教之间发生多次战争。1598年法王亨利四世颁布《南特敕令》规定天主教为法国国教,但给予新教有信仰的自由。1610年亨利四世被狂热的天主教徒刺杀,胡格诺

派重受迫害,该敕令最终也于1685年被法王路易十四废除,这一状况保持到18世纪法国大革命。

16世纪的尼德兰工商业十分发达,人文主义流行,各种宗教改革思想和组织都纷纷传入。早在1520年左右就有路德派进入,而较激进的再洗礼派在尼德兰十分活跃,但不久均受镇压,尤其是再洗礼派1535年在闵斯特举行起义后更受到残酷镇压。之后再洗礼派在原天主教神父门诺(Menno Simon, 1492 - 1559)领导下,改变成一个和平主义的教团,称为门诺派,并得到很大的发展。1540年西班牙入侵尼德兰,不少爱国的信徒不满门诺派的和平主义教义,转而加入加尔文宗,使加尔文宗信徒大增,成为尼德兰占主导地位的新教。1550年西班牙国王加大对尼德兰新教徒的迫害。1566年尼德兰中部弗兰德斯爆发了由加尔文派领导的大规模圣像破坏运动,由此揭开了长达40年的尼德兰资产阶级革命的序幕。北方各省在奥兰治大公威廉的领导下,以宗教改革为旗帜反抗西班牙的统治并最终取得了胜利。1581年北方数省成立了联省共和国,即荷兰共和国的前身,这是世界上第一个资产阶级共和国,它宣布以加尔文宗为其国教。

16世纪的英国宗教改革也经历了一段曲折的历史。在马丁·路德最初实行宗教改革时,英王亨利八世完全持否定态度,但后因教皇偏袒与英国争夺海上霸权的西班牙,促使亨利八世倒戈。1534年英国议会通过《至尊法案》,宣布教会最高领袖是英王,而不是罗马教皇,但在教会建制等各方面并无多大革新,人称之为英国国教会,或安立甘宗,也称圣公会。爱德华六世统治时期(1547 - 1553)由新教徒掌权,英国国教会的改革进了一步,议会通过了《四十二条信纲》。但1553年玛丽一世继位时又恢复了天主教在英的地位,对新教徒进行迫害,不少新教徒被处死。1559年伊丽

莎白一世继位,重新恢复《至尊法案》,并将《四十二条信纲》修改为《三十九条信纲》,作为国教会的正式信条,保留了主教制。

由于国教会改革很不彻底,引起了加尔文宗新教徒的不满,要求“纯洁教会”,去除国教会内的天主教体制残余,由此发起了“清教徒运动”。在这一运动中部分人脱离了国教会,称为独立派,因受迫害,逃到荷兰,以后又去北美。

在 16 世纪上半叶亲法的苏格兰对宗教改革家进行残酷迫害,坚持天主教为国教。1559 年在日内瓦接受加尔文宗的原天主教神父诺克斯回到苏格兰积极推动宗教改革和民族独立运动。1560 年诺克斯带领苏格兰人民在英格兰的帮助下,打败了法国军队,推翻了天主教统治。1567 年国会通过了诺克斯起草的加尔文主义的信条,确立加尔文的长老宗为其国教。

北欧各国,包括丹麦、瑞典、芬兰等国在宗教改革中主要受到路德宗影响,都先后确立该宗为其国教。

在宗教改革大潮的冲击下,罗马天主教会一方面采用镇压手段设法制止局势的发展;另一方面为顺应形势,也相应地进行了改革,史称“反宗教改革”,主要是重振道德,消除教会弊端,遏制新教发展,由此出现了一批以此为目的的修会,其中最重要的是由伊纳爵·罗耀拉创立的耶稣会。它的宗旨是绝对服从教皇、效忠天主教,其纪律严明,成员有较高的文化知识水准,由此渗入到欧洲世俗政权中,成为一股政治势力,对遏制新教的发展起了不小的作用。与此同时罗马天主教会于 1545 - 1563 年间断断续续召开了为时 18 年之久的特兰托公会议。1564 年通过了《特兰托会议信纲》,宣布基督新教为异端,强调教皇对宗教事务的决定权和教会的权威,重申天主教的基本教义和圣礼制度,并为加强对天主教的道德整肃作了一系列的具体规定。到本世纪 60 年代第二次梵蒂

冈大公会议召开前,这一信纲一直是天主教会的正统教义。正是通过这些措施,天主教会在法国、比利时、南欧和东欧大部分地区得到巩固,教皇的权势在教会内部也得到了加强。

(5) 马丁·路德的宗教改革运动

宗教改革首先由马丁·路德(Martin Luther, 1483-1546)在德国发起并非偶然。这与当时德国特殊的历史背景有关。

前面提到 14-16 世纪,欧洲一些国家城市兴起,工商业等资本主义因素迅速发展,与此同时,民族主义抬头,国家意识觉醒,一些国家形成了中央集权的统治。但德国却与之不同。名义上为“神圣罗马帝国皇帝”的德皇长期以来在与教会争夺权力的斗争中力量大为削弱,无力再去从事统一德国的事业,因此直到 16 世纪,德国仍处于诸侯割据的四分五裂局面。这种状态严重影响了德国境内形成统一的国内市场,阻碍了德国工商业的发展,因此德国的经济远落后于欧洲其他主要国家,全国人口中 80% 是农民,而且大多数是依附农,甚至农奴,生活十分贫困。皇权的削弱使教廷能从中渔利,不仅插手政务,而且得以直接向百姓搜刮,16 世纪初,每年流入教廷的金币达 30 万,而帝国的税收只有 1.4 万金币,德国成了“教皇的奶牛”,这更加重了德国人民的负担。1490 年起连续 13 年的灾荒,使农民走投无路,只能揭竿而起,但均因力量悬殊而以失败告终。在现世找不到出路的人民只能把希望寄托于来世,巫术、神秘主义和虔诚的信仰充斥全国上下。但在这看似平静的表面下面却正孕育着一场更大运动的到来。马丁·路德的宗教改革正是在这种背景下爆发的。

路德出身于由农民转面成为小铁矿主的家庭,父母均是虔诚

天主教徒。在他年幼时家境较贫寒,但到青年时,家境改观,他因此而受到正规教育。他原想当律师,但因有遭受雷击几乎死去的痛苦经历,使他改变了主意,进入爱尔福特圣奥古斯丁修道院,当了隐修士。1507年他被授予神职,之后又先后两次进大学深造,接触了一批人文主义者。以后在其院长——神秘主义者斯托皮兹的影响下深入研究神秘主义者和奥古斯丁的著作,深信《圣经·罗马书》中的“因信称义”说,认为人得救不在于善功,而在于信心,要坚信基督代人担当了罪,并把他的义归于有罪的人身上,人因信他而得救。自1512年他取得神学博士学位后便在维登堡大学教授《圣经》,其神学思想日趋成熟。

1517年罗马教廷以修缮圣彼得大教堂为名派特使到德国兜售赎罪券,为促销,拚命夸大其功能,鼓吹只要买了赎罪券,以往及以后的罪都可一笔勾销,死后就可直接进天堂。路德对此很有看法,便于11月1日在维登堡教堂的大门上贴了《九十五条论纲》,指出赎罪券全然没有《圣经》根据。人悔罪是发自内心的,决不在于外在的形式,而且只要人忏悔信主其罪就得赦免,无需赎罪券。他的《论纲》道出了德国人民的心声,把长期以来所积聚的对罗马教廷的不满倾诉出来,因此大得人心,不胫而走,两星期内便传遍整个德国。而且在一个月內传遍整个欧洲,并被译为多种文字。

路德的这一行动沉重地打击了罗马教廷赎罪券销路,教皇为此老羞成怒,指使人给这位惹事生非的教士一些教训。路德不得不数次出席为审查他而召开的辩论会。由于他公开表明支持胡斯,反对公会议对胡斯的迫害,于1520年6月最终被教皇定为异端。

路德并没因此而退缩,相反更坚定了他要求改革的信心。1520年8—10月,他先后写了《致德意志基督教贵族公开信》、《论

教会的巴比伦之囚》、《论基督徒的自由》等文章，系统地阐述了他的宗教改革思想。他反对罗马教会神职人员高踞于平信徒之上，认为一经受洗，人皆为僧侣，都是“属灵等级”，指出世俗皇权是神授的，德意志皇帝有权处置神职人员和召开公会议；提出《圣经》的绝对权威，反对罗马教会和教皇的权威及其对《圣经》解释的垄断权；从伦理学角度阐明“因信称义”的教义，强调信心与爱心使基督徒获得自由，信徒无需受传统的束缚；主张简化宗教仪式，反对教会通过圣事活动把持所谓的“中保”地位，提出由原来的七件圣事简化为洗礼和圣餐两件。

路德的这些做法更激怒了罗马教廷，教皇接二连三地发表通谕，谴责路德，路德也进行了反击。1520年12月路德当众焚烧了教皇的通谕，正式与教廷决裂。教皇随即开除路德教籍。1521年德皇查理五世在沃尔姆斯召开帝国会议，反对宗教改革，并传讯路德到会，在萨克逊选侯腓特烈等诸侯的支持下，路德拒不让步。会议一结束，德皇下令逮捕路德，但路德已被腓特烈安全转移至瓦德堡。隐居该地的路德积极从事《圣经》德文的翻译工作和整理自己的著作，为路德派的教会和神学的建立奠定了基础。1522年因维登堡宗教改革发生动乱，路德又重返故里。此时的维登堡已有不少较激进的再洗礼派人士在活动。

再洗礼派由托马斯·闵采尔(Thomas Munzer, 约1490 - 1525)领导。该派因否认婴儿施洗，主张为具有自由意志的成人再次受洗而得名。他们不仅要求彻底改革教会体制和仪礼，净化宗教道德，而且提出一套政治主张，要求把神的国建立在尘世，即建立一个财产公有的、没有封建等级制的、完全平等的社会，从而对德国封建统治者构成直接的威胁，尤其是当该派直接推动了1524 - 1525年德国农民起义之后，更成为统治者镇压的对象。

路德对这些人不支持,他不仅赶走了在维登堡的该派人士,还到腓特烈选侯的萨克森地区宣传反对暴力,要求受再洗礼派影响的人民放弃斗争,在农民战争爆发后则撰文要求德国诸侯对这些“杀人越货的农民暴徒”进行毫不留情的镇压。此时的路德宗教改革所依靠的已不是人民,而是德国诸侯了。

在农民战争影响下,德国诸侯对宗教改革明显分化为两种态度:一是反对改革,坚持罗马天主教的立场;另一些人则仍支持路德的宗教改革。1529年帝国会议上由于坚持天主教的诸侯占优势,又重申沃尔姆斯的禁止改教令,把路德的改革定为异端,为此支持路德的诸侯们对帝国会议的此决定提出抗议,这些人被称为“抗议宗”或“抗罗宗”,此称谓在历史上常是基督新教的代名词。

1530年查理五世为尽快解决国内争端,以对付再洗礼派的叛乱和土耳其人的威胁,在奥格斯堡举行帝国会议。会上路德派递交了由路德及其好友梅兰西顿(Philipp Melanchthon, 1497-1560)起草的《奥格斯堡信纲》,重点阐述路德的“因信称义”思想,并指出罗马教会应改革的弊端。此《信纲》遭到了教廷强硬派和德皇的拒绝,双方斗争进一步激化。此后路德派诸侯结成了施马尔卡登联盟;天主教诸侯结成了士瓦本联盟。在其后的斗争中新教诸侯的势力逐渐增强。1550年,查理五世颁布了《血腥诏令》,对新教进行镇压,恢复天主教的封建神权统治。皇帝权势的发展引起了诸侯们的普遍不安,出于共同的利益,一些旧教诸侯倒戈。1552年,新教诸侯在法国帮助下打败了查理五世。1555年,双方缔结了《奥格斯堡和约》,承认了路德派的合法地位,确定了“教随国定”的原则,即根据诸侯的信仰决定其统治区臣民的信仰。从此,路德派新教在德国的合法地位最终得到确立。一般来说新旧教在德国的势力相当,7名选侯中有3人是路德派,其他则是天主教徒。新教

势力主要分布在德国的北部和东北部；天主教势力则集中在南部和西南部。这种格局影响至今。

受路德派影响最深的欧洲其他地区是北欧各国。1524年，路德派传教士汉斯·陶生去丹麦传教，获得成功。丹麦国王腓特烈一世接受路德宗，1527年宣布允许路德派自由传教。1530年哥本哈根国民议会宣布路德派新教在丹麦获得胜利，并制定了路德派信条《哥本哈根43条》。1536年腓特烈之子克里斯丁三世继位，为巩固王权，打击教权，他正式建立路德派的国家教会，国王为教会最高首领。由于当时挪威和冰岛均属丹麦管辖，因此也以路德宗为其国教。瑞典则在1523年摆脱丹麦统治形成独立国家后，由国王古斯塔夫推行路德宗教改革。1527年古斯塔夫要求议会通过决议，由国王委任主教。在他死后，罗马教会在瑞典进行反击，又死灰复燃，直到1592年瑞典才重新确立路德宗为其国教，并以《奥格斯堡信纲》为其基本信条。这些国家的宗教改革均是自上而下地发起，均保留主教制。

(6) 加尔文的宗教改革运动

让·加尔文(John Calvin, 1509 - 1564)本人是法国人，但他宗教改革运动取得最大成功之地却不在法国，而是在瑞士的日内瓦，也许正因如此，他的宗教改革颇具国际性，其影响迅速波及整个欧洲，并在其后发展至世界各地，可以说在很多方面他对欧洲一些国家的影响甚至超过了马丁·路德，有人认为他才是真正“唯一的国际改革家”。

加尔文出身于法国一个律师家庭。青年时在巴黎学习法律，以后又在法兰西斯学院学希腊语和希伯来语，结识了许多人文主

义者。1532年春他经历了一场“突如其来的转变”，对宗教发生了兴趣。1533年11月他因支持巴黎大学校长发表以伊拉斯谟和路德思想为基础的要求改革教会的演讲，受到法王的迫害，1535年他逃到由新教控制的巴塞尔，开始撰写著名的《基督教原理》。该书于1536年再版，被公认为是当时宗教改革运动中产生的最有条理、最系统地阐述教义和基督徒生活的通俗著作。他的思想深受路德和慈温利的影响。但他比路德更激进。路德主要是依附新教诸侯进行改革，在教义上力求少触动罗马教会的传统教义；加尔文则明确地说明写此书的目的是为新教辩护，试图论证新教较之罗马教会更符合古代基督宗教的传统。全书按“使徒信经”四要点，分为四个部分：一是论圣父，阐述了对神的认识；二是论圣子，阐述了对救世主的认识；三是论圣灵，论述了基督徒领受救恩的条件和功效；四是论教会，有形教会与无形教会的概念等等。该书随着他以后思想的不断深化作了多次修订，到1559年最后定稿时增加了许多内容，达到初版的五倍。

加尔文的神学思想在许多方面与路德观点相一致，如相信《圣经》是绝对的权威，反对罗马教皇的权威，主张“因信称义”，提倡简化礼仪，只承认洗礼和圣餐两件圣事等。但也有与路德不完全相同的。首先，他比路德更强调《圣经》的绝对权威。路德往往只强调福音的重要性，而不大强调律法，有时甚至把福音与律法对立起来。加尔文则强调律法是基督徒生活的指导和准则，是一切完美信仰和对上帝正确认识源泉，是教会组织纪律的依据，认为律法虽不是得救的途径，但它们是上帝的启示，是社会秩序和法律的基础。他在路德的“因信称义”的基础上进一步发展“预定论”，这也与路德有所不同。他认为亚当犯罪，使人的本性完全败坏，决无行善的能力，世间一切善只能来自上帝，上帝为了彰显自己的荣耀，

对世上每个人都作了永恒的判决,这种判决就是预定。根据预定,有人能得救,这些人就是上帝的“选民”;有些人则不得救,称为“弃民”。人无自救能力,为拯救“选民”上帝派了自己的独生子耶稣基督道成肉身,降世为人,替人受过,上帝将恩典施于“选民”,使他们能相信基督的救赎,并能悔改,这种恩典人是无法抗拒的,也永不会失落,因为这是上帝赋予他们的。在这一恩典下,“选民”们“因信称义”,获得永生。虽然谁是上帝的“选民”是个奥秘,只有上帝知道,但如果人一贯地尊奉道德、勤奋劳动、事业有成、处处荣耀上帝,那就是上帝“选民”的标志。加尔文反对中世纪教会把贫困视为美德的作法,认为财富并非罪恶,反倒是蒙上帝之恩的标志。正是这种思想为个人奋斗,资本主义原始积累提供了神学依据,为欧洲的资本主义发展起了极大的促进作用。

加尔文在教会论上也有他的独到之处。他认为教会分“有形教会”和“无形教会”,后者是由上帝的“选民”组成,它是真正的教会。而前者则是一切“自认为敬拜一位上帝与基督的人”,其中包括许多永无得救希望的“弃民”在内,但为彰显上帝的荣耀,有必要通过有形教会强迫“弃民”们服从上帝的诫命。他认为一切“选民”必定在“有形教会”之内,所谓“教会外无救恩”,这点他与慈温利不同。慈温利认为只要上帝预定,即使是教会外的人,也可能是上帝的“选民”。

1536年加尔文到达日内瓦,应其好友法雷尔的一再挽留,便定居于此帮助进行宗教改革。他的改革受到一些人的攻击,不久反对派力量在日内瓦有增无减,最终控制了市议会,并于1538年4月通过决议将加尔文和法雷尔赶出日内瓦。加尔文只得去施特拉拉斯堡避难。1541年,日内瓦又由支持加尔文的一派掌权,他们把加尔文请了回来。

加尔文一回到日内瓦就着手按他的设想要把日内瓦建成一个神权共和国。首先,他制定了《教会宪章》,在教会建制方面,进行了创新。他认为上帝设立了三种机构——教会、圣事和世俗政府来维护基督徒的生活。教会的元首是基督,下有长老、牧师、教师、执事组成,他们各有自己的职责。长老在加尔文的教会体制中占有中心地位,是由各级议会选举产生的平信徒担任,主要职责是注意人们的道德纪律,维持社会秩序;牧师的主要职责是讲解《圣经》和每周召开一次堂会,并负责管理教会和培养神职人员。日内瓦各教堂的牧师还组成了“牧师团”,不经“牧师团”许可,任何人不得传道。各地方教会均由长老与牧师两者结合共同管理,各教会又由地区的教会联谊会作为教务领导机构,这样教会就具有民主共和的形式。日内瓦最高教会权力机构是“长老会”,又称“长老法庭”,由长老和牧师组成,他们定期开会,商讨教会有关事宜并对违反教规者实行惩处。加尔文十分重视宗教教育,因此教师就是日内瓦各学校的首领,同时对全体日内瓦市民进行宗教训练。而执事则是协助牧师和长老工作,从事救济和医药等慈善事业。教会有独立行使其权力的范围,最大是开除教籍;而世俗政府则要行使保护教会不受异端邪说的危害,并惩罚犯有严重罪行的罪犯。加尔文的这种教会体制较健全,教会与世俗政权有分工,有合作,有较多的民主性,新兴资产阶级更能接受。

为规范教会崇拜,加尔文还编著了教义问答,对祈祷仪式等作了规定。

加尔文为使日内瓦建成模范城市,实行了严厉的统治。不仅严禁天主教会、再洗礼派和一切所谓的异端活动,对一切异端分子或驱逐出境,或判处死刑,而且对市民的日常生活,包括跳舞、衣着等都严加控制,违反了这些“基督教道德”的人不是当众认罪,就是

进行拘留。在这些受惩罚的人中有一位是西班牙著名人文主义者、生理学家塞尔维特最为典型。塞氏发表了反对加尔文的三位一体论的文章《论三位一体的谬误》，被加尔文视为死敌。当塞氏途经日内瓦时，被加尔文发现，便指使人将他逮捕，定异端罪，最后处以火刑。这是加尔文宗教改革最大的败笔。

尽管如此，加尔文在日内瓦实施宗教改革的23年间，日内瓦成为欧洲宗教改革的中心，许多国外的改革派或是因受本国政府迫害来此避难，或是专门来此取经，在他们返回时都把加尔文的思想带回了本国。不仅如此，1559年加尔文还创建了日内瓦学院，用重金聘请西欧著名学者前往讲学，使日内瓦学院成为培养加尔文宗传教人员的中心。此外，加尔文还将大批毕业生派往法国、尼德兰、苏格兰、英格兰、德国、意大利等国支持宣传加尔文思想，使加尔文宗在欧洲广为传播，成为“新教的罗马”。

欧洲属于加尔文宗的有：尼德兰的改革宗、苏格兰的长老宗、英国的清教徒、法国的胡格诺派。其中英国的清教徒在17世纪进入了北美洲，使加尔文宗成为日后美国的主要的精神支柱。

(7) 英国的宗教改革运动

英格兰在15世纪下半叶经过玫瑰战争后，贵族势力大为削弱，王权得到巩固和发展，逐渐形成了中央集权的封建国家。到15世纪末、16世纪初英国已形成了统一的国内市场，毛纺业等都发展很快。为大量养羊，地主贵族大量圈地，把农田变牧场，致使大量农民失去土地，沦为无产者，而土地的集中化、农产品的商业化都为新兴的资本主义发展提供了条件。新贵族和新资产阶级都支持王权。

与此同时,在这一阶段英国的罗马天主教会十分腐败,教会及修道院占有英国约三分之一的大量田产,教会还通过征收各种捐税盘剥百姓。早在14世纪威克里夫对罗马教廷就十分不满提出了宗教改革的要求,只因那时时机尚未成熟,最终没有成功。但威克里夫的这些思想在英国有很深刻的影响,尤其是在下层人民中。人文主义在15世纪传入英国。16世纪初,他们对罗马教会的腐败开始进行猛烈的抨击,强调《圣经》的权威,要求改革教会。16世纪20年代左右,马丁·路德宗教改革传入英国后,要求实行宗教改革的呼声更高涨,尤其是牛津、剑桥的学者中更是如此。罗马教会对这些热心于改革的人进行迫害,不少人被定为“异端”受镇压,但这并不能阻止英国人民要求改革的热忱。当时,英国人民普遍反对教皇干预英国事务,民族意识空前高涨。英王亨利八世正是利用这种民族感情发起了一场自上而下的宗教改革运动。

亨利八世(1509-1547在位)在统治的前期并不支持宗教改革,曾积极支持反异端活动。1521年他发表了反对路德宗教改革的文章《七圣事确定论》,被教皇利奥十世封为“基督宗教卫士”。在他统治下就连曾把《圣经》译成英文的英国著名人文主义者丁达尔也无法在英国立足,只得逃往德国。但从20年代起,英国卷入了法、西之争,因资金短缺,亨利八世便开始没收部分小修道院的财产。1527年亨利要与原配凯瑟琳解除婚约,要求教皇准许,因凯瑟琳是西班牙国王的姑妈,教皇不敢得罪西班牙,故不批准。亨利以此为由,利用国内民众反对罗马教廷想控制英国的民族感情,决心与教皇决裂。

1529年亨利八世将罗马教廷驻英特使沃尔西免去其约克大主教之职;1531年,他指控英国的神职人员服从教皇特使之命是违反英国1353年的一项法令,故罚巨款,不仅如此,他强迫他们承

认他是英国教会的最高首领。1532年初,他又迫使国会通过法令,神职人员不经国王同意不得向罗马教廷交纳第一年的俸金,5月,他取消教会的司法权。1533年他委任自己的亲信克兰默为坎特伯雷大主教,随即克氏便为亨利八世解除了与凯瑟琳的婚约,并批准了他与原宫廷女官安妮·博林的婚姻。教皇为此下了一道诏书,扬言要开除亨利教籍。1534年英国国会通过了《至尊法案》,正式承认英王是“英国教会在世唯一最高元首”,国王有权召开宗教会议,原交给教廷的贡金均上交国王。至此英国国教会正式形成。由于这一改革完全是由国王自上而下发起的,因此改革很不彻底,除了教会最高统帅由教皇改为国王外,其他都没有多大改变,仍基本保留了罗马天主教会的主教制的组建形式,以及教义和礼仪等等。此后亨利八世又承认“因信称义”,否定天主教的“炼狱说”。1536年他下令调查修道院的罪恶,并授意国会通过法案没收了四百多座修道院。1539年,又进一步没收全部修道院,其全部财产收归国王所有。随即教皇宣布开除亨利的教籍,但亨利对此不屑一顾。

在宗教改革的推动下,一些地区引发了农民起义。为扑灭农民起义,亨利操纵国会通过了《取缔分歧意见六条信仰法》,除了强调国王为国教会首领外,几乎全部恢复天主教的礼仪与教义,强调凡否定圣餐中饼酒“实体转化说”或不重视圣事者一律定为异端,处以火刑,财产没收。由此许多人被捕受刑,不少人只得逃往国外。

1547年年仅9岁的爱德华六世继位,摄政的是其舅父萨默塞特公爵,他同情新教徒,不少在国外的新教徒重新返回英国。同年取消了《六条信仰法》。1548年英国国教会吸收了部分路德宗思想编定了《公祷书》,1552年此书又作了修订,进一步去除了天主

教礼仪的残余。1553年爱德华批准了《四十二条信纲》作为国教会基本信条。不久爱德华去世,由玛丽继位,史称“血腥的玛丽”。她对内依靠旧贵族的支持,对外依靠西班牙的势力。在她统治下,旧教又恢复了,并对新教徒实行了残酷的镇压,仅三年半中就处以火刑者达300来人,在狱中瘐毙者不计其数。这种状况一直到5年后她去世时止。

1558年伊丽莎白一世继位,她继承其父亨利八世的做法,首先切断与罗马教皇的关系,并于1559年恢复英国国教会,又称圣公会或安立甘宗,由她亲任英国国教会最高首领。由于当时英国国内天主教人数占总人口的三分之二至四分之三,为争取国内大多数人民的支持,在具体做法上她设法调和新教徒与天主教徒的关系。为不刺激天主教徒的宗教感情,她把自己称为国教会的“最高管理者”,以取代“最高元首”这一较刺耳的称谓。在她授意下,由新当选的坎特伯雷大主教帕克尔主持再次修订了《公祷书》。该《公祷书》吸收了路德宗的《奥格斯堡信纲》中的精神,保留了天主教的一些礼仪,这一《公祷书》以后成了英国国教会祈祷时的固定经文。1567年,又在她授意下,由帕克尔等人,吸收了路德的“因信称义”和加尔文的“预定论”,把爱德华六世时的《四十二条信纲》修订为《三十九条信纲》。此《信纲》成为英国国教会的官方教义,一直沿用至今。它标志着英国国教会安立甘宗的最后确立。

伊丽莎白的改革引起了罗马教皇的敌视。1570年教皇宣布开除伊丽莎白教籍,解除臣民对她的效忠,但未成功。之后教廷又派遣耶稣会士充当特务,密谋暗杀女王,此计失败后便直接勾结英国的海上霸权争夺者——西班牙舰队大举进攻英国。1588年英国打败了西班牙,彻底粉碎了教廷对英国的颠覆活动。

伊丽莎白在强化国教会的同时,积极支持苏格兰的新教势力。

宗教改革时期的苏格兰与英格兰的情况有很大的不同。国王往往对内依靠天主教会,对外依靠天主教的法国以对付各自为政的贵族;与此同时,苏格兰的贵族为了扩大各自的势力常想夺取教会财产以自肥,因此在一定程度上支持宗教改革。苏格兰著名的宗教改革家诺克斯(John Knox, 约 1513—1572)于 1559 年从日内瓦返回后领导人民夺取修道院财产,捣毁了许多圣像。苏格兰统治者联合法国前来镇压。诺克斯向英格兰求援,伊丽莎白女王立即派兵支持改革派,最终迫使法国撤军,苏格兰由改革派掌权。1560 年苏格兰国会通过了诺克斯起草的信经,规定了加尔文宗为苏格兰的国教。此后苏格兰教会确立了以加尔文的长老制为其组织形式并在加尔文宗礼仪的基础上制定了“公共礼仪”,又称“诺克斯礼仪”。由于贵族的反对,诺克斯无法将苏格兰建成像日内瓦那样的神权共和国,但加尔文宗的力量始终成为占主导地位的宗教,苏格兰的长老会也往往成为支持平民反对国王和贵族专制,要求民主的一股力量。

16 世纪下半叶,英国资产阶级力量日益壮大。他们对专制王权控制教会的局面愈来愈不满,认为英国国教会在教会体制、礼仪、教义等方面保留的天主教会残余太多,改革太不彻底。于是他们在加尔文宗的旗帜下,发起了一场新的改革运动,即 16、17 世纪的清教运动。自 16 世纪 60 年代起,英国就出现了一些否定国家教会原则,不遵守国教的信徒,称为“不从国教者”。他们提出要“纯洁”教会,清除天主教在英国国教会中的影响,并且用加尔文宗的思想和道德标准来规范国教会,反对奢侈享乐,这些人被称为清教徒。到七八十年代,清教徒人数激增,开始建立起以长老制为教会体制的独立教会,与国教会对抗。到 16 世纪末,清教徒中一部分人进而主张建立更为民主的公理制教会,每个教会各自为政,被

称为独立派。他们都受到伊丽莎白的迫害和镇压,许多人逃往荷兰等国,以后又前往北美,使这场运动日后在美国开花结果。

(8) 清教运动与基督教在北美的传播

英国的加尔文宗信徒不满于国教会被国王操纵并保留了大量罗马天主教会教义、礼仪和主教制组织形式,由此要求以加尔文宗思想、组织形式和道德标准对国教会进行彻底的改革,这便形成英国的清教运动。

早在“血腥的玛丽”时代,大批新教徒逃往欧洲大陆,尤其是瑞士,接受了加尔文宗思想影响。伊丽莎白时代他们返回英国,对国教会改革的不彻底性十分不满,要求“清洗”一切不符合《圣经》的天主教礼仪,积极宣传加尔文的“预定论”,并自称是上帝的选民,主张以宗教伦理道德规范自己的行为,勤俭朴素,反对奢华和各种娱乐活动,由此得名“清教徒”。

清教徒在伊丽莎白统治的早期就牧师是否着祭服问题发起了一场“礼仪之争”,开始是在牛津、剑桥的清教徒学者中进行。他们认为牧师的灵性与平信徒是平等的,一切信徒皆为僧侣,因此教牧人员不应有特殊的祭服,否则容易造成特殊地位高人一等的形象。他们也反对跪领圣餐的做法,认为这构成了对饼酒的物质崇拜。但他们的主张遭到伊丽莎白女王的坚决反对,规定必须跪领圣餐,凡不着祭服的教牧人员取消其资格,甚至要受监禁。

除了祭服问题,还有教会的建制问题。清教徒的领袖之一、剑桥大学神学教授卡特赖特提出废除主教制,提倡长老制,牧师应由平信徒选举产生,但他并不主张脱离国教会,认为可以通过逐步将清教徒的纪律习惯引进国教会,等待政府当局作出进一步的改革。

但他不断遭到国教会中的保守派的攻击。1570年他被解职,1572年进一步受迫害,之后只能流亡欧洲大陆。另有些更为温和的清教徒则提出在保留主教的前提下各堂区实行长老制。到70年代,在英国国教会内便有一些教堂试行此法。最早开始的是伦敦附近的旺兹沃思,于1572年实施。1576年新任坎特伯雷大主教格林德尔同情清教徒,在他支持下清教运动进一步得到发展,大多数伦敦市民中的新教徒和下议院的议员都成了清教徒,并在英格兰的东部和南部出现了一批类似“长老会”的教区。这种情况引起了伊丽莎白的担忧,不久她解除了格林德尔的职务,并禁止清教徒集会和出版等。她的这些做法使清教徒温和派深感失望,认为国教会违背了上帝的意志。

清教徒中另有一些较激进的人士,一开始就要求立即与国教会相脱离,建立起真正以《圣经》为基础的教会,被称为分离派,此后又从该派中产生了主张各教会独立自主的独立派。分离派于60年代就有自己的集会,只是并不固定。由于他们都属不从国教者团体,一开始就受到政府当局的迫害。70年代温和派清教徒受迫害,使其中的一些人也加入到分离派的行列中。在英格兰第一个系统阐明分离派观点的是罗伯特·布朗(Robert Browne, 1550? - 1633)。

布朗最初是一个长老派清教徒,在1580年左右接受了分离派的原则,1581年在诺里奇建立了第一所不从属于国教会的独立教堂,为此他多次被监禁。1582年他被迫逃往荷兰。在该地他写了一部著作,系统阐述了他的思想。他认为教会应是由志愿结合的信徒组成,由他们自己管理,政府不应干预,各教会独立自主,不应设立统一机构,他们可以独立选择自己的教义、礼仪和教规,由此创立了公理宗。此后在这基础上又发展出浸礼宗等教派。

1603年原苏格兰国王兼任了英格兰国王,即詹姆士一世,清教徒向他呈递了“千人请愿书”,要求国教会实施改革,停止对清教徒进行迫害。1604年国王主持了由主教和清教徒参加的会议。清教徒再次要求取消主教制,但遭到国王的拒绝,他还罢免了一些清教徒的教职,只同意重译英语《圣经》,1611年该《圣经》译本完成,称为“钦定本”,亦称“詹姆士王译本”。在詹姆士统治下不仅英格兰的清教徒继续受迫害,而且他还强制在苏格兰推行主教制,由此引起苏格兰人民的强烈不满。

1625年查理一世继位,对清教徒进一步镇压。1633年他任命反加尔文派的强硬分子威廉·劳德为坎特伯雷大主教。在国王支持下,劳德对清教徒实施高压政策,禁绝他们的一切活动,违者施以酷刑,大批清教徒逃往国外,其中许多人逃往北美,使新英格兰的清教徒人数激增。不仅如此,查理一世于1637年强迫苏格兰宗教礼仪必须采用英国国教会的《公祷书》,最终激起了苏格兰人民的武装反抗。1638年苏格兰人民订立了“民族圣约”反对“倾向于罗马教会的英国国教会”,宣布在苏格兰教会中取消主教制。查理一世先后于1639、1640年派兵镇压,均遭到失败,这成为英国资产阶级革命的导火线。

1640年查理一世为筹集对苏格兰的军费不得不召开国会,而国会中多数议员是长老派清教徒,他们趁机要求国王停止迫害清教徒,并彻底清除主教制。1642年查理一世集结军队讨伐国会派。英格兰的西北部地区多数支持国王,而东南部工业发达地区大多支持国会。1643年国会宣布取消主教制。翌年,国会派在克伦威尔领导下取得决定性胜利。1646年查理乞降,国会批准建立长老制,并通过了加尔文宗的《威斯敏斯特信纲》。由于克伦威尔是独立派,并不热衷于长老制,而是主张对一切新教均持宽容态

度,引起了长老派不满,他们试图夺权,被克伦威尔赶出了国会,由此独立派控制了国会。1649年查理一世被送上了断头台。

1658年克伦威尔去世,保皇党趁机夺权。1660年王朝复辟,查理二世登基,又恢复了国教会,约2000名清教徒牧师被免职,以后又规定非国教会信徒不得担任公职。1685年詹姆士二世继位,公开恢复罗马天主教会的自由,遭到国教会信徒和清教徒的共同反对,他们联合起来发动了政变,于1688年推翻了詹姆士二世的统治,迎立加尔文新教徒、荷兰的奥兰治亲王为英王,称威廉三世。1689年威廉三世颁布宽容法,对所有新教各派都实施宽容政策,自此不从国教者享受到宗教自由,但不包括天主教。英国的天主教徒直到1778年才获得完全的信仰自由。

英国的清教运动对北美洲影响深远,实际上美国的立国原则是以加尔文的清教思想为基础。

美洲原为印地安人所在地。1492年哥伦布发现新大陆以后,西班牙派出许多天主教传教士前往美洲,在武力镇压下迫使美洲印地安人皈依天主教,但他们主要是在拉丁美洲取得成功。一些西班牙和法国人曾深入到北美洲向印地安土著传教,但收效甚微。北美洲基督宗教的传入主要靠欧洲移民。法国天主教主要是在魁北克法国移民中。而英国在北美最早的永久性殖民地是位于现今美国南方的弗吉尼亚,建于1607年,从此英国国教会便在此生根,并成为弗吉尼亚的官方宗教。但因殖民地远离英国本土,虽名义上属伦敦主教管辖,实际上有名无实,教牧人员的严重不足使一些教区掌握在上层信徒手中,官方教会力量较薄弱,因此无法有效制止不从国教者的各教派的发展。

清教徒最早在北美建立的殖民地是位于现今美国东北部的新英格兰,它包括当今美国的六个州(麻省、缅因、佛蒙特、新罕布尔

什、康涅狄格、罗得岛)。1620年,部分从英国逃往莱顿的公理派清教徒在长老威廉·布鲁斯特带领下乘坐“五月花号”横渡大西洋抵达普利茅斯,在该地开创了殖民地。这些公理派信徒实际上在莱顿已接受了非脱离派公理宗原则,因此在新殖民地仍与英国国教会保持联系。1629年英国国王查理一世解散了以长老派清教徒为主的国会,又任命反清教徒的劳德任坎特伯雷大主教,对清教徒进行残酷迫害,许多清教徒对英国的政治和宗教极为失望,纷纷逃往北美殖民地,寻求宗教自由的乐土,因此17世纪30年代新英格兰清教徒人数大增。其中麻省自1630年起就陆续建立了一批稳固的教会。康涅狄格、新罕布尔什也先后于1636和1638年建立了清教徒自己的教会。由于这些教会牧师都是属非分离派的清教徒国教会牧师,因此都不赞成脱离国教会,但他们又坚信《圣经》的绝对权威,唯有公理制才符合《圣经》中的教会组织原则,由此在新英格兰最终确立了隶属于国家法律之下的公理制教会为唯一的官方教会。这种非分离派的清教徒公理主义也对其他不同信仰者进行压制和排斥,尤其在麻省的清教徒更是如此。他们不仅压制浸礼会信徒,甚至还在波士顿将贵格会信徒绞死。尽管如此,这些教派还是顽强地生存下来。随着以后对宗教的宽容度的增大,愈来愈多的非官方教派在此发展。

罗德岛是新英格兰宗教信仰最为自由的地区。它是由罗杰·威廉斯于1636年创建的殖民地。罗杰原在麻省,因主张政教分离,认为政府不应管理教会事务,也不应有任何官方宗教的存在,积极提倡宗教信仰自由,不久便遭到马萨诸塞当局的驱逐,来到罗德岛。他把该岛建成了为寻求宗教自由者的安身之地,使各种宗教都能自由地存在。浸礼会于1639年在该地建起了北美第一个教会。不久,备受迫害的贵格会也在此找到了安全的家。

1681年英王将宾州赐与海军上将威廉·佩恩爵士之子小威廉·佩恩,他是贵格会信徒。佩恩不久将该地建成了贵格会的基地,对一切宗教均宽容,由此吸引了大批浸礼会信徒以及为逃离德国宗教迫害的门诺派成员。以后又有德国路德宗及北欧的路德宗信徒来此定居。

1706年在费城建立了由苏格兰—爱尔兰为主的美国第一个长老教会。随着苏格兰—爱尔兰移民不断增加,各殖民地都有他们的足迹,长老会也遍及各地,成为美国主要教派之一。在北美中部各殖民地,由于没有确立官方教会,或者虽名义上存在,但官方教会势力极为薄弱,因此形形色色的基督宗教派别都十分活跃。其中包括纽约。1624年荷兰在曼哈顿一带建立了永久性商站,1628年在该地区建立了第一个荷兰归正教会。以后路德宗、门诺派、清教徒、罗马天主教会等都在此活动。虽然其中也有些反复,该地区于1664年归英国所有,但这些教派都逐渐站住了脚。中部各州成为教派最多、最为繁杂的地区。

18世纪美国立国后确立了政教分离的原则,从法律上讲,各种宗教都得以发展。当然由于清教徒思想影响深刻,实际上天主教等一直受排斥。天主教真正翻身是在近50年的事了。

(9) 基督教教派发展

基督教与天主教最大的不同就是没有教皇,也就是无统一总首领。由于基督新教强调《圣经》的绝对权威,人人皆有解释《圣经》的权利,而对《圣经》不同人有不同的理解和解释,各人所强调的侧重点也不一致,由此产生了各不相同的派别。随着时代前进,基督教又产生了许多新派别,这些新派别有些是从原有教派中分

化出来的,有些则完全是新创立的,因此从总体上说,基督教教派呈不断发展的趋势。

16世纪马丁·路德宗教改革时期产生的教派除路德宗外,在德国还形成了由闵采尔创立的再洗礼派,瑞士则有慈温利派。之后加尔文又在日内瓦创立了加尔文宗。加尔文宗发展到欧洲各国后其称谓各不相同,在法国称为胡格诺派,在德国和荷兰称为改革宗,在苏格兰称为长老会或长老宗,英国称清教徒。英国在这一时期形成了英国国教会,又称圣公宗,或安立甘宗。这些教派在前面都已提及,在此不再重复。

16世纪中期,一批人文主义者组成了神体一位论派。其创始人人为意大利的苏西尼叔侄,即利奥·苏西尼(1525-1562)和福斯特斯·苏西尼(1539-1604)。他们主张用理性主义去对待基督教和《圣经》,反对三位一体说,相信基督只是一个伟大的完人,只因他特别顺从上帝,上帝赐与他代理的神性,因此他并不就是上帝,也就是说,他并不是三位一体中的第二位。他们认为人的本质是自由的,由此反对原罪观和预定论,也不承认教会和国家有解释教义的绝对权力。该派曾流行于匈牙利、波兰和荷兰等地,由于受到天主教和基督新教的联合残酷迫害而转入地下。17世纪之后在英、美等国重新得到发展。

16世纪下半叶英国一批受加尔文宗教思想影响的新教徒要求对国教会进行彻底的改革,其中一部分人主张在国教会内实施长老制;而另有一些较激进的人主张脱离国教会,另建一个真正以《圣经》为基础的教会,这些人被称为分离派。分离派提倡各教会独立自主,反对设立国教,也反对教会从属于国家政权,因此也被称为独立派。以后从独立派中形成了公理会和浸礼会,他们都提倡公众治理教会。公理会创始人是罗伯特·布朗(Robert Browne,

1550? - 1633), 于 70 年代接受了分离派主张, 为此多次入狱。1581 年在诺里奇创立了第一个不属国教会的独立教堂, 1582 年逃往荷兰避难, 在此期间进一步发展了他的思想。他认为真正的教会应以基督为直接首脑, 由志愿结合的信徒组成, 其成员与基督通过一种志愿的契约关系相结合。各地方教会独立自主, 实行自治, 按《新约》中的规定, 由一名牧师、一位教师、数名长老、执事等组成, 他们都要按基督所立的律法来管理教会。各独立的教会之间可以相互联合。1586 年布朗本人放弃了自己的主张, 向国教会妥协, 又回国教会任牧师, 但他所创立的公理会的组织形式及其思想则已深入人心, 为许多独立派清教徒继承和发展。

17 世纪初, 清教徒公理派中又分化出一支独立的浸礼宗。该宗的创始人为原英国国教会牧师约翰·斯密(John Smyth, ? - 1612)。1602 年他接受了分离派原则后不久便在盖恩斯巴勒建立了公理派教会, 并发展了不少信徒。在他影响下, 在斯鲁比克又出现了第二所这样的教堂。由于这两处教会备受迫害, 斯密于 1607 年带领了一批信徒避往阿姆斯特丹。斯鲁比克的信徒于 1609 年在约翰·鲁宾逊牧师带领下逃往莱顿。

在阿姆斯特丹, 约翰·斯密深受门诺派影响, 否定婴儿施洗的有效性, 主张成人受洗, 认为接受洗礼是表达信徒对基督的信仰和向上帝的悔改。约在 1609 年, 斯密用淋水方式为自己和信徒再次施洗。斯密接受了阿明尼乌派的观点, 反对加尔文的绝对预定论, 强调人有自由意志, 会拒绝上帝的恩典, 使恩典失落。他相信基督并非只为选民而死, 而是为整个人类而死, 由此提倡宗教宽容。约于 1611 年, 他的部分信徒返回英国建立了第一个永久性的浸礼宗教会, 被称为“普救派”浸礼会。

莱顿公理会另有少数人在 17 世纪 30 年代接受了成人受洗的

原则,但他们坚持加尔文的绝对预定论,认为基督只为选民而死,被称为“特选派”浸礼会,或称加尔文宗浸礼会。1641年他们在受洗时采用浸水礼,认为全身浸没水中是象征与基督同死,而从水中起来则意味着与基督一起死而复活,获得重生。这种施浸水礼的方法以后为所有浸礼会采用。

与此同时,莱顿公理会中不少人逐渐发展出一种不脱离国教会的公理会主张,近代公理会源起于此。1620年前往北美洲的“五月花号”的清教徒就是属于这批信徒。以后公理宗和浸礼宗在美国都得到长足的发展,特别是浸礼宗,对黑人传教取得很大的成功。近二三十年来,该宗成为美国基督教中最大的一派。

17世纪四五十年代正是英国最动乱的年代,由此产生了许多新兴小教派,例如第五王国派、掘土派、寻求派等等,其中最重要的是贵格会,又称公谊会或教友会。贵格(Quaker)在英语中是颤抖之意,因聚会时有信徒全身颤抖而得名。贵格会的创始人为乔治·福克斯(George Fox, 1624-1691)是一位工人之子。1646年他内心获得一种宗教体验,深信人人都能从上帝中得到一份“光”,称为“内心之光”,它能引领人得到生命之光和宗教的真理。由此他既反对神职人员的中介作用,也反对新教把《圣经》视为唯一的权威,认为《圣经》虽是上帝的道,但上帝的启示并不仅仅在《圣经》中,它也像光那样可直接照耀信徒,上帝的灵直接通过信徒的话语表达。他反对一切外在的圣礼,包括圣餐、施洗等,也反对进教堂,遵守表面上的教义教规和宗教节日,认为人与上帝之间没有建立任何外在仪式的必要,真正的圣礼是人们内心灵性的实存之物,虔诚地事奉上帝,就能得上帝的恩宠。他强调人人平等,人与人之间要真诚,相互尊重,不必发誓,不必有任何言语上和行为上的谦卑,由此坚决反对奴隶制、反对一切战争,反对死刑。1647年他开始传教,

得到一批信徒。1652年在英格兰北部的普雷斯顿帕特里克建立了第一个贵格会社团,此后又向国外传教,远到耶路撒冷、德、奥、荷、西印度群岛等地。1656年进入了北美殖民地的马萨诸塞传教的几位信徒被处死,但以后在新泽西等地有发展,特别是1681年宾州属于贵格会信徒威廉·佩恩后,该地成为贵格会的大本营。

贵格会成立之初,信仰上较狂热,又缺乏严密的组织纪律,常冲击其他教派的教会活动,加之其信仰与其他基督教教派出入较大,因此常被视为异端,在各地受镇压。1666年福克斯为严格纪律,制定了贵格会惩治大纲,并组建了“月会”(基层组织)、“季会”(以郡为单位,由若干月会组成)、“年会”(大地区性或全国性的组织),形成了系统的领导,严格监督信徒的生活和行为,此后贵格会走上了正规的道路。该派信徒不赌博、不喝酒、不拿武器、不向任何人脱帽致敬,也不宣誓。信徒聚集过宗教生活之地不称教堂,而称“聚会处”。各聚会处没有牧师,只有由信徒选举的长老或监督负责。该派十分注重办教育和其他社会服务工作,此外一些信徒在工商业方面也以信誉好而卓有成效。

18世纪出现的最重要的基督教教派是循道宗。该派是18世纪福音运动的产物。18世纪初正是英国工业革命时期,工人劳动条件恶劣,生活极端贫困,社会动荡,道德低落,人们宗教感情普遍较淡漠。资本主义的发展呼唤着一种更能与之适应的新兴的基督教教派的出现。循道宗正是适应了英、美等国在这一时期灵性的需求。该宗的创始人是英国人约翰·卫斯理(John Wesley, 1703 - 1791)。他与其弟查理·卫斯理(Charles Wesley, 1707 - 1788)和怀特菲尔德(George Whitefield, 1714 - 1770)是该运动的三大领袖。卫斯理兄弟出身于林肯郡的厄普卫斯。自幼家庭贫寒,同情下层人民。1720年约翰进入牛津基督教会学院,目睹了国教会的腐

败。1725年他任圣公会会吏。翌年,因学习成绩优异被选为牛津大学林肯学院研究员。后被按立为牧师。在牛津期间,他与其弟组织了“圣社”,学习研讨《圣经》和道德伦理等问题。由于这些人都循规蹈矩,被人称为“循道派”。1735~1738年两兄弟应聘前往北美洲的佐治亚传教,收效甚微,但在此期间却深受莫拉维亚兄弟会等虔敬主义的影响,由此更提高了他们的传教热情。返回伦敦后,他们深入到街头、煤矿等地进行露天巡回布道,还到监狱向犯人传教,不久便在英伦三岛取得了很大的成功。与此同时怀特菲尔德在美国的布道也成绩斐然。卫斯理原本无意与国教会脱离关系,1739年他在布里斯塔创建第一个循道派团体和第一所教堂。随着信徒的增多,他不断地完善其组织机构,他的行动引起了国教会的不满,80年代国教会拒绝为其按立牧师,1784年卫斯理及其同工只能自行按立礼,在组织上进一步脱离了国教会。1795年该派通过了《和平计划》正式宣布脱离国教会,从此卫斯理宗作为完全独立的宗派出现。卫斯理宗又称循道宗,现该宗在美国最大的一派是联合卫理公会。

卫斯理宗是从传教运动开始,本意是清除英国国教会中的各种腐败和不合《圣经》的做法,恢复基督宗教的原来面貌,因此在神学思想上并没有很大的独创。他们相信《圣经》是绝对的权威、因信称义的教义。卫斯理还相信人只要不违背神的诫命,在今世可以成圣,得到上帝的恩宠,因此该派又属成圣派。对加尔文宗的预定论该宗内有不同看法,卫斯理本人是阿明尼乌派,相信人的自由意志,反对加尔文的绝对预定论,但怀特菲尔德则是加尔文预定论的信奉者,因此该宗派中虽以阿明尼乌派为主,但也不排斥预定论。在行为上该派坚持清教徒的原则,提倡生活俭朴,不喝酒、不抽烟,守诫命、讲道德,关心穷人。卫斯理宗在美国取得巨大的成

功,自 19 世纪以来该宗派一直是美国基督新教各派中人数最多的,并对黑人传教获得巨大的成功。这种状况直到近几十年才被浸礼会所打破。

19-20 世纪世界发生的变化更为巨大,人们的思想更为活跃,也更趋多元化,新兴的教派层出不穷,我们只能对其中较重要的、当今发展较快的基督教派别作些介绍。

救世军是由威廉·布斯(William Booth, 1829-1912)于 1865 年创立于伦敦。布斯原为循道宗牧师,因此其宗旨有许多与卫斯理宗相似,但比他们更注重脚踏实地救济穷人,在街头搞宣传募捐活动。1878 年发展了军队形式的组织,教会最高领导称“大将”,各级教士称为“军官”,教徒称“军士”,在教会活动时都着统一的“军服”,并要求成员像军人那样地服从教会调遣,去各地进行救济工作。1880 年该派定名为救世军。

摩门教的正规称呼为“耶稣基督末世圣徒教会”,是由亚当·史密斯(Joseph Smith, 1805-1844)于 1830 年创立于纽约州,以后在伊利诺州的瑞武建立基地。该派除相信《圣经》外,还使用《摩门经》作为经典,反对三位一体说,宣称基督将在美国建立“千年王国”,而史密斯是先知,由此受到其他基督教会的排斥。1844 年史密斯被暴民杀害,该派由杨伯翰(Brigham Young, 1801-1877)带领迁移至犹他州,建立了政教合一的神权政体,实施一夫多妻制。1896 年归入美国后,取消了这一做法。该派信徒注重健康的生活方式,杜绝一切烟酒、咖啡、茶叶等带刺激性的饮食,如今它是美国发展较快的教派之一。

基督复临安息日会是由爱伦·怀特(Allen G. White, 1827-1915)夫人正式创建于 1863 年。爱伦在 19 世纪 40 年代就深受复临派威·米勒(William Miller, 1782-1849)的影响。米勒曾预言基督将

于1843和1844年复临,预言失败后他失去了信徒,但爱伦仍相信他的预言,只是认为那时日是基督进入天堂圣所之日。她相信基督将很快复临尘世,一切恶人被杀死,义人将与基督一起在天上共享千年。千年后基督与义人重返地球,恶人复活接受最后审判,最终义人得永生,恶人和魔鬼则永死。该派重视改革饮食,注重素食等营养食品,反对烟酒、咖啡等对人体有害的食品;特别强调星期六守安息日,认为这是上帝的诫命,必须遵守,因此在历史上反对美国政府规定星期日礼拜的“兰法”(Blue Law),一贯主张政教分离。

耶和華见证会由拉塞尔(Charles T. Russell, 1852 - 1916)于1881年创立于美国。该派十分强调基督很快复临,它与安息日会不同的是强调基督在地上而不是在天上建立千年王国,基督复临时天使将杀死一切非该派信徒,然后除被天使杀死的属于永死的人以外,一切历代死者均复活,在地上建立千年王国,只有14.4万义人在天上与基督共同对地球行使统治。千年后基督实施最后审判,凡是该派的信徒将得永生,而所有其他人都将永死。他们对现世抱敌视态度,认为一切政府都是魔鬼的代表,在世界末日来临前,将对该派信徒进行迫害。他们不向国旗致敬,也拒服兵役,拒绝接受输血。该派反对三位一体说,认为基督与上帝不同,他是受洗后才成为基督的。他们不庆祝圣诞节,认为在《圣经》中找不到根据。为迎接基督复临他们积极传福音,挨户敲门传教是他们的一个很大的特点。该派如今在美国也属发展较快的教派。

基督教科学派是由艾娣(Mary B. Eddy, 1821 - 1910)于1879年创立于美国。该派深信基督教是科学,世界一切均虚假,唯有上帝是真实的,认为人生病也是虚假的,只要真正认识上帝就不会生病,因此,信徒生病从不去医院,而是通过祈祷,坚定对上帝的信念,认为这样病自会痊愈。他们也反对三位一体说,也不实施基督教的圣

礼。该派仍以《圣经》为经典,但对艾娣所著的《科学与健康及〈圣经〉之关键》一书十分重视,把它视为正确理解《圣经》的钥匙。

五旬节派,又称圣灵降临派,严格地说是基督教内的灵恩运动,发起于1906年美国洛杉矶,很快在多个教派中发展。这些教派的信徒相信《圣经》中所说的五旬节圣灵降临会随时发生在每个信徒身上,尤其是在每星期的礼拜中,因此礼拜时都十分狂热,接受了圣灵降临这一神恩的信徒会身不由己地大呼小叫,或跑或跳,高喊一些无人听得懂的所谓“方言”。信徒们还相信灵洗、圣灵治病等,由于有各不相同的教派组成,其神学思想也有所不同,但总体上均属于基督教保守派。60年代以后在天主教、圣公会中也都形成了各自的五旬节派。

20世纪50年代以来,各种新兴宗教层出不穷,其中包括许多打着基督教旗号的邪教,例如人民圣殿教、大卫支派、上帝的儿女等等。在这些新兴教派中,有个别的发展较快,例如,韩国人文鲜明创建的统一教会如今在美国和韩国都有一定的发展,但一般来说,这些教派信徒都不多,影响力也不大。从总的趋势看,今后基督教教派发展将会更加多元化。

2、中国基督教的历史

(1) 基督宗教在中国的发展

基督宗教在中国有四次传入的曲折经历,展示了基督宗教与中国文化相互接触、交流、碰撞、融合的漫长历史和独特意义。在

这长达 1300 多年的基督宗教在华传播过程中,中西思想文化的交锋和交流得以展开,彼此相识和相容的范围不断扩大。这些因素作为文化积淀和历史延续而影响至今,构成了基督宗教在中国存在与发展的复杂图景。

就基督宗教四传中国的历史而言,在前两次传播过程中,作为西方基督宗教近代历史上宗教改革运动之产物的基督教(新教)尚不存在;而基督宗教第三次传入中国则以天主教各修会为主,特别是耶稣会的作用和影响极为突出。但在基督宗教第三次入华传播的历史过程中,宗教改革运动后发展起来的基督教亦开始来华传教,在中国沿海各省留下痕迹并产生影响。基督宗教第四次传入中国是在 19 世纪鸦片战争之后,这次传播亦使基督教大量涌入中国,并真正获得其立足和发展,成为基督宗教在华的三大教派之一。为了系统了解基督宗教在中国发展的全貌,有必要对其四传中国的历史加以简短回顾。

基督宗教第一次来华传播为唐朝时“景教”的传入。在此之前有关基督宗教入华的情况仅为传说,包括认为耶稣十二门徒之一的多马曾于公元 52 年从亚历山大城出发、经海路到印度和中国传教,认为东汉时期曾有两位东方教会人士以养蚕织丝技术之研习为名到中国传教,以及认为公元 3 世纪末已有传教士来“赛里斯”(丝国)传教等说法。但这些说法迄今仍无任何历史极据和可靠资料来对之确证。通过考古发现和历史记载的证实,基督宗教第一次传入中国乃是唐太宗贞观九年即公元 635 年时景教的来华。“景教”即中国唐代对古代基督宗教一异端宗派“聂斯脱利派”的称呼。聂斯脱利派被正统教会打成异端后曾从叙利亚传入波斯、阿拉伯和印度等地,并从波斯传入中国。因此,唐时中国人最初将之称为“波斯教”,称其教堂为“波斯寺”,后来人们根据对这一宗教的

深入了解才将之改称为景教。景教入华传播之说得以确立乃根据唐德宗建中二年(公元781年)所立“大秦景教流行中国碑”。此碑于明天启三年(1623年)在陕西盩厔县出土,高2.36米、宽0.86米、厚0.25米,上刻十字架,现藏于西安陕西省博物馆。据此碑额上《大秦景教流行中国碑颂并序》所载,其教乃“真常之道,妙而难名,功用昭彰,强称景教”;而作为不可道、不可名、不可言说之教“强称”的“景”字在当时则指“日大”之意。由此可见,基督宗教最早给中国人的印象乃是受波斯宗教观念薰染的“日大教”。此外,唐人称景教教祖为“景尊”、教徒为“景士”和“景众”、教会为“景门”、其教化之力则为“景风”或“景力”。第一位来华的景教传教士阿罗本到长安时受到唐朝宰相房玄龄等官员的欢迎,此后在皇宫藏书楼译经著文,获准传教。景教在唐朝曾达到“法流十道,国富元休,寺满百城,家殷景福”的盛况。至会昌五年(公元845年),唐武宗崇道毁佛、下令灭教,殃及景教等外来宗教,从而结束了景教在唐代中国传播发展的210年历史。

基督宗教第二次来华传播为元朝的“也里可温”的发展。“也里可温”亦称也里可温教,是元朝时蒙古人对来华基督宗教及其信徒的统称。“也里可温”一般被理解为蒙古语“有福缘之人”的音译,亦有人认为乃意指“上帝教”、“信奉上帝之人”或“奉福音教人”。“也里可温”作为基督宗教在中国的第二次传播,一方面为景教在元朝的复兴,另一方面则指罗马天主教首次到中国来传教。从景教在元朝的复兴来看,“也里可温当即景教之维绪”。唐武宗“灭教”之后,景教在中国内地虽然已不复存在,却仍在一些边疆地区和少数民族中留存。随着元朝的建立,景教重新传入内地,在许多地区得到发展。例如,忽必烈所委派的镇江府路总管府副达鲁花赤马薛里吉思就“有志于推广教法”,曾在其所辖之地大力推广

景教,后又“休官务建寺”,修成江南一带著名的景教“七寺”。至1330年,西亚索尔坦尼亚景教总主教曾宣称在中国景教徒已达三万余人。从罗马天主教在元朝的传播来看,方济各会修士柏郎嘉宾、鲁布鲁克等人先后出使蒙都和林,至1294年教皇特使约翰·孟德高维诺抵达汗八里(今北京),天主教正式传入中国。孟德高维诺在华建堂布道、蒙文译经,并于1307年被教皇克莱门特五世任命为汗八里总主教区总主教。此后罗马天主教曾派出七个主教来华协助孟德高维诺传教,其中有三人到达,并开辟了泉州等主教区。元朝天主教在其鼎盛时期曾发展了三万多信徒,但随着1368年元朝的覆灭,“也里可温”所涵盖的景教和天主教亦跟着消亡,这意味着基督宗教的第二次来华以失败告终。

基督宗教第三次来华传播指明末清初天主教的传入。这次传教始于西班牙人耶稣会士方济各·沙勿略1551年从日本搭乘葡萄牙商船到中国广东上川岛,但他因明朝海禁而无法入内地传教,不久即病死岛上。此后葡萄牙耶稣会士公匝勒等人在澳门建堂传教,从而有了一块立足之地。意大利传教士罗明坚等人最早入内地传教,但未获成功。1583年,意大利耶稣会士利玛窦作为罗明坚的助手到肇庆传教建堂,此为近代天主教在中国内地传教的真正开端。1601年,利玛窦与西班牙耶稣会士庞迪我一道“儒服入京”,获准长驻北京传教。此后,西方耶稣会传教士纷纷来华,如汤若望、艾儒略、南怀仁、卫匡国等人按利玛窦的方式以其西学知识来助其学术传教,掀起了西学东渐的高潮。其间返欧的传教士亦将中国思想文化知识带入欧洲,从而引起东学西传的结果。在这种中西宗教及思想文化的接触和交流中,明代士大夫徐光启、李之藻、杨廷筠等人先后受洗入教,成为明代中国天主教会的柱石。清朝康熙皇帝则因受西方科技文化的吸引而接近并重用一些学有专

长的西方传教士,允许天主教在华发展。这样,中国天主教至18世纪初已有澳门、南京和北京三个主教区,信徒已达30余万人。然而,明清之际以耶稣会为首的天主教在华传播一方面受到中国一些上层人士的抵制和反对,另一方面在天主教各修会之间和传教士内部也因“中国礼仪”问题及在华传教策略之争而形成分歧和矛盾。前者引起各地教案和全国禁教之风,后者则围绕“中国礼仪之争”而发展成罗马教皇与中国皇帝之间的权威之争。1715年,罗马教皇克雷芒十一世颁布《从这日起》通谕,宣布在华传教士不得重提中国礼仪问题,违者将被视为异端而革出教门。清朝文献称这一通谕为《禁约》,康熙皇帝因此而针锋相对,宣布禁教、驱逐传教士出境。自1723年雍正登基后,清廷开始了长达百年的教禁,基督宗教第三次来华传教所取得的成就亦付诸东流。

基督宗教第四次来华传教是在鸦片战争前后,而其得以在华真正立足则是凭借着鸦片战争后签订的不平等条约。在这一时期,天主教各修会如耶稣会、奥斯丁会、多明我会、巴黎外方传教会、遣使会、圣母圣心会、圣言会等会的传教士相继来华,至19世纪末已在中国建成五大传教区,发展教徒达70多万人。基督教各传教差会如伦敦会、公理会、圣公会、浸礼会、长老会、归正会、美以美会、监理会、循道会、贵格会、基督复临安息日会等亦先后来华传教,在中国各地建堂创会。到19世纪末,其来华传教士已达1500多人,发展信徒达8万多人。伴随着中西政治、经济上的冲突,中西思想文化的碰撞和交流亦进入了一个新的时代。传教士在华办报、办学和办医等出版、慈善事业对中国近代教育、卫生、社会福利和思想文化等方面的发展曾产生过一定影响。20世纪初中国“五四”运动和“非基督教运动”以来,不少中国基督徒投身于反帝爱国运动和教会“本色化”、“中国化”运动之中,开始了中国教会的现代

发展。1949年之后,中国基督宗教更是走上了独立自主、自办教会的全新之路。因此,中国基督教的历史乃与整个基督宗教在中国的命运和发展密切相关。

(2) 基督教在台湾的早期传播

17世纪初,基督教开始来中国台湾传教。荷兰商人于1624年入台湾经商,为此与从菲律宾来台的西班牙人发生冲突。荷兰人在台湾西南部建立起商业中心和军事基地,随之又打败了据守台湾北部的西班牙人。随着信奉基督教的荷兰人占领台湾,基督教得以在台湾传播发展。首批基督教传教士于1627年由荷兰东印度公司派遣来台湾,包括甘治士(George Candiduis)和尤罗伯(Robert Junius)等人。至1664年,来台传教士已达37人。他们以台南为据点,最初在讲闽南话的新港村进行传教活动,并以高山族台湾人为主要传教对象。到17世纪下半叶,台湾南部和中部百分之六十的高山族人已受洗入教。在传教过程中,传教士亦开展了文化教育活动,曾为高山族人创造了一种罗马化文字,以通其语言交流之便。1662年,郑成功收复台湾,作为其抗清复明之基地。郑成功将荷兰人逐出台湾,这样,荷兰人在台湾的传教活动至1664年也停止下来。1683年,郑成功反清失败,清军进驻台湾后将所有荷兰基督教传教士驱逐出境,基督教最初来华的这一短暂传教时期遂告结束。此后台湾进入近200年的禁教时期,直到1859年不平等条约《天津条约》签订后,台湾被作为通商口岸,西方传教士再次入台传教,这段禁教历史才告结束。

(3) 马礼逊在华传教活动

马礼逊(Robert Morrison)是英国基督教伦敦布道会派遣第一个来到中国大陆的基督教传教士。他于1807年9月4日到达澳门,9月7日抵达广州,此后以东印度公司正式雇员的身份为掩护,从事在华传教译经的活动。因此,基督教入华传教的历史通常以1807年为开端,比天主教入华传教史要晚很多。马礼逊的传教活动主要在广州、澳门等地展开。1814年9月9日,马礼逊在澳门为广东人蔡高施洗,从而发展了第一个中国大陆基督教徒。受蔡高信教的影响,其哥蔡兴和其弟蔡亚三亦相继受洗入教。另一位广东印刷工梁发最初也因与马礼逊相识而想加入基督教,但向其请求受洗未果,直至1816年才在南洋受洗入教。1813年,伦敦布道会派英国传教士米怜(William Milne)来华协助马礼逊开展传教活动,被其派往南洋马六甲创立传教基地,实施“恒河外方传道计划”。米怜等人在马六甲建立宣教总部,于1815年推出中国近代史上第一份中文月刊《察世俗每月统记传》,后又出版《印支搜闻》,并建成英华书院。书院于1818年开学,在此就读的梁发、何福堂等人后来都成为中国基督教最早的牧师。梁发于1819年回到广东,在马礼逊手下当雕版工人,参与其印刷、发行中文《圣经》的工作。1823年,梁发在澳门被马礼逊按立为伦敦会宣教士,1827年受马礼逊特别按立而获得讲道职位,故被视为基督教第一个中国籍牧师。马礼逊在华发展的中国信徒还包括1822年受洗的蔡谦和1830年受洗的屈昂等人。

除了发展中国信徒之外,马礼逊在华传教的主要精力乃放在汉译《圣经》和著书立说之上。在来华之前,马礼逊曾随在英国留

学商务的广东人容三德学习中文和孔子学说。马礼逊在 1806 年参考大英博物馆藏天主教传教士巴设(J. Basset)所译的《圣经》中文本(部分《新约》经文),亲自抄录 30 页,又请容三德抄至《希伯来书》,以此作为其来华后汉译《圣经》的蓝本。马礼逊来华后自 1808 年开始汉译《新约全书》,在陈老宜、李十公等中国人的帮助下于 1813 年译完,随之在广州印出 2000 部。1814 年,马礼逊又与米怜合作汉译《旧约全书》,至 1819 年全部译完。他们将其汉译的《新旧约全书》取名《神天圣书》,合为 21 册线装本于 1823 年在马六甲出版。此外,马礼逊还自 1808 年开始根据《康熙字典》编译《华英字典》。其第一卷为汉英对照的《字典》,参见《艺文备览》英译,1815 年在澳门出版;其第二卷为按音标和英文字母排列的《五车韵府》,分两部分先后于 1819 年和 1820 年推出;其第三卷则为英汉对照的《英汉词典》,于 1822 年出版。整部字典于 1823 年出齐,共分六本,多达 4595 页。马礼逊在华期间还出版了《神道论赎救世总说真本》、《问答浅注耶稣教法》、《古时如氏亚国历代略传》、《养心神诗》、《年中每日早晚祈祷叙式》、《神天道碎集传》、《古圣奉神天启示道家训》、《祈祷文读神诗》等宣道著作。马礼逊在华传教前后达 25 年之久,直至 1834 年在广州逝世,因而被称为基督教来华传教的第一人。

(4) 其他欧美传教士在华传教活动

在马礼逊和米怜之后,英国伦敦会派遣的第三位入华传教士是麦都思(Walter Henry Medhurst)。麦都思来亚洲后先是住在马六甲等地,其间曾编辑出版中文月刊《特选撮要每月统纪传》和《天下新闻》等,1835 年抵上海,1843 年设立中国近代的第一个印刷所

“墨海书馆”。麦都思于 1848 年曾因越界到青浦县散发传教传单而引发“青浦教案”。在华期间,他担任过翻译《圣经》委员会伦敦会代表,参与修订再版马礼逊的《圣经》中译本,并进而推出其主持翻译的“代表委员会译本”,有着较大影响。伦敦会在 19 世纪上半叶来华的传教士还包括史赖德(John Slater)、恩士(John Ince)、美尔敦(Samuel Milton)、菲利民(Robert Fleming)、赫达民(George H. Huttman)、宏富利(James Humphreys)、高大卫(David Collie)、修德(Samuel Kidd)、台约尔(Samuel Dyer)、施约翰(John Smith)、汤雅各(Jacob Tomlin)、叶韩良(William Young)、伊云士(John Evans)、大卫士(Evan Davies)、沃尔夫(Samuel Wolff)、雒魏林(William Lockhart)、理雅各(James Legge)等人,其中不少人因清廷严厉禁教而转至马六甲等南洋地区,在马六甲研习汉学和担任英华书院校长。例如,理雅各于 1839 年受遣来华传教,在马六甲任英华书院校长,该院于 1843 年迁至香港后改称神学院,仍由理雅各担任院长。在华期间,理雅各通过中国学者王韬等人的帮助而先后将中国思想文化的经典“四书”“五经”全部译成英文。这一称为《中国经典》的英译本共达 28 卷之多,其出版发行有力地促进了中国古代思想文化传入西方社会,有助于中西精神及智慧的积极对话和交流。

除英国伦敦会外,荷兰传教会是欧洲第二个派遣传教士入华的基督教传教差会。最早受其派遣来华的是德国传教士郭实腊(Karl F. A. Gutzlaff)。他自 1827 年从欧洲启程,1831 年乘船到中国沿海活动,年底到澳门,沿途经过海南岛、厦门、台湾、定海、宁波、上海、天津等地。1832 年,他又乘船在中国沿海航行两次,沿途散发宣教书籍,开展传教活动。郭实腊居住广州后于 1833 年编辑出版《东西洋考每月统记传》,1834 年担任广州外侨“在华实用

知识传播会”的秘书,并与其他传教士合作汉译《圣经》。其汉译本《救世主耶稣新遗诏书》后来曾被太平天国所采用。郭实腊在华传教中亦注重著译工作,曾用中文撰写 60 多部著述,在基督教界产生巨大影响,直接促动了德国基督教礼贤会、巴色会和巴陵会等差会来华传教。鸦片战争之后,郭实腊还在华组成了宣道团体福汉会,发展了上千名会员。

美国基督教最早来华传教的差会是美部会,该会传教士裨治文(Elijah Coleman Bridgman)被称为美国基督教入华传教的第一人。1830年,裨治文和美国海员之友传教会成员雅裨理(David Abeel)一道来到澳门和广州。裨治文于1832年5月在广州创办英文月刊《中国丛报》(The Chinese Repository),并成立美部会广州印刷所。《中国丛报》(亦译《中华丛报》,旧译《中国文库》、《澳门月报》,日本人译为《支那丛报》)旨在成为沟通中外社会、政治、经济、法律、思想、文化的一个窗口,其任务一方面是要对外国人关于中国的书籍及其见解加以评论,另一方面则要对中国博物、商业、社会关系、宗教信仰等情况加以关注。《中国丛报》记载了鸦片战争前后20年有关中国社会各个层面的情况调查,刊登了当时鸦片贸易和鸦片战争之全过程的种种报道。在传教和办刊之际,裨治文还担任了广州外侨“在华实用知识传播会”和“马礼逊教育会筹备会”的秘书。雅裨理来华一年后亦转入美部会,他曾往福建传教,成为第一个来到闽南的基督教牧师。此后他一度赴南洋考察和传教,并到欧洲各国访问,返美后于1837年组织基督教妇女传教部,并促成美国东方妇女教育促进会的创立。雅裨理于1838年再度来华,1842年和美国圣公会传教士文惠廉(William Jones Boone)一起到厦门鼓浪屿传教,足迹达同安、厦门、台湾等地。1847年以后,雅裨理接替裨治文而担任《中国丛报》的编辑工作。

继裨治文和雅裨理之后,美国美部会差遣入华的传教士还包括 1833 年来华的卫三畏(Wells Williams)、崔理时(Ira Tracy)、约翰生(Stephen Johnson)、文信(Samuel Munson)和 1834 年来华的伯驾(Peter Parker)等。这些人多在广州和澳门等地活动,并将其传教与文教出版和医药卫生事业相结合。例如,卫三畏来华后曾负责美部会广州印刷所的工作,后于 1849 至 1851 年担任《中国丛报》的主编。传教之余,他曾潜心研究汉学,撰有《中国总论》、《中国地志》和《中国商务指南》等书,引起西方学界的普遍关注。1877 年他返回美国后即被聘为耶鲁大学的汉学教授,成为美国最早的汉学家。伯驾来华后于 1835 年在广州开设医局,成为美国基督教来华的第一位传教医生。1838 年,他又担任在广州新成立的中华医药传教会副会长。此后,伯驾亦从事美国驻华外交工作,开了美国政府任命传教士为其驻华外交官员的先河。

此外,在鸦片战争之前已经派遣传教士来华的西方基督教差会还有美国浸会、美国圣公会、美国长老会、美国圣经会、英国行教会和大英圣书公会等,这些差会在华活动的传教士包括美国人舜为仁(William Dean)、叔未士(John Lewis Shuck)、罗孝全(Issachar Jacob Roberts)、文惠廉、布朗(Samuel Robbins Brown),英国人杜勒特甘特莱(Tradescant Lay)和施爱华(Edward B. Squire)等人。其中罗孝全后来曾在广州向前来学道的洪秀全和洪仁玕讲解教理,在太平天国定都天京后被洪秀全册封为义爵、称外务大臣,因而有着广远影响。此外,布朗受“马礼逊教育会”之聘而在澳门创办马礼逊学校,该校迁往香港后布朗曾将其学生容闳、黄宽和黄胜带往美国留学,成为中美留学生历史上的一段重要记载。鸦片战争前来华的基督教传教士约 50 多人,但因清朝禁教而多转往马六甲、南洋一带传教,在中国本土开展传教活动的只有 20 人,其中仅

有 8 人曾在澳门和广州长期留居。

在近代西方政治、经济和文化的全球扩张运动过程中,西方基督教会作为西方文明的一个组成部分也加入到这一运动中间,向欧洲和北美以外的地区传播基督教,争取在尽可能短的时间里、到尽可能多的地方、发展尽可能多的信徒,以便尽早、尽快地把基督的“福音”传遍全球,等待基督的早日复临。第一个向海外传教的基督教组织建立于 18 世纪末的英国,随后欧洲大陆和北美的传教组织接二连三地成立。在 19 世纪至 20 世纪上半叶欧洲中心主义盛行的时代,在包括传教士在内的绝大多数西方人看来,西方文明是有基督光照的基督教文明,基督教是唯一的真宗教,是得救的唯一途径。因此,向不信仰基督的人们传教,对传教士而言不仅是履行基督赋予他们的使命,而且是利他主义的行动。因为他们认为,献身传教工作是要把自己拥有的好宗教、有价值的真理与没有基督教信仰的人们分享。所以说,西方传教士是在西方帝国主义殖民主义势力全球扩张时期带着强烈的文化、宗教和物质文明的优越感和一厢情愿的宗教热情来到中国的。

从 19 世纪初至 20 世纪中叶,来华的外国传教士数以万计。在第一次鸦片战争以前,由于清政府采取自雍正以来一贯的禁教政策和做法,来华的外国传教士主要在南洋一带学习中文,在当地华人华侨中间进行传教。其中也有人如来华的第一位传教士、英国人马礼逊以东印度公司雇员的身份在广州居留,从事圣经翻译工作。也有人为了进入中国大陆传教做准备,而有意违反清政府禁令冒险登陆,查看地形,了解情况,搜集情报,散发宗教传单和小册子,如英国的麦都思和德国的郭实猎。中英《南京条约》签订后,传教士开始进入香港和五口建造教堂。至第二次鸦片战争结束以前,在五口活动的外国传教士,不少人又违反规定进入五口郊区和

周边城市进行活动,伺机扩大活动范围。在争取进入中国、向中国入传播基督福音这一“正当”事业的激励下,当时的传教士也曾经为西方列强武力轰开中国国门、为不平等条约的签订而欢呼,甚至认为西方武力侵犯中国是上帝打开中国大门的手段。一些传教士还作为本国政府外交使团的译员或秘书参与了不平等条约的签订。随着传教士可以逐渐自由、安全地在中国各地开展活动,他们直接求助本国政府武力保护的情况开始减少。总之,西方列强与清政府签订的有利于传教的条约、条款,是外国传教士在中国生活和活动的保护伞,基督教在中国的传教活动和西方帝国主义对中国的侵略在这种意义上联系在一起。一些传教士把不平等条约赋予他们的“治外法权”也滥用到入教的中国人身上,这一无视中国主权的做法成为“教案”发生的重要因素之一。

综观基督教传教士在中国约 150 年的历史,可以说他们的活动和作用主要表现在以下几个方面。首先,他们把基督教传给了中国人。据统计,1949 年时中国基督徒有 70 多万人。基督教会不仅在中国各大城市建立了教堂,而且在许多穷乡僻壤也建起了礼拜堂,外国传教士的足迹遍及中国东北、华北、西北、华中、东南和西南的各个省份及西藏、新疆、内蒙、广西和宁夏的少数民族聚居地区。许多传教士为广泛传播基督教也曾经不惧艰苦,以他们特有的方式耐心地对待所接触的中国百姓,赢得他们的信任,从而接受洗礼加入教会。但是也有许多传教士用物质手段吸引人们入教,只关注信徒数量的增加,忽略其信仰素质,因而历史上也有许多所谓“吃教的”。其次,他们相信文字传教是传播基督教的重要手段,因此编译、撰写了大量宗教书籍,为中国读书人接触和认识基督教、为入教的中国基督徒增进对基督教的理解、为培养中国神职人员提供了条件。再则,在所谓世俗工作即教育、医疗和社会慈

善事业方面,外国传教士也做了大量工作。起初,他们一方面看到中国社会贫穷、落后,没有现代医药和教育,另一方面深切感受到中国的官绅士民对基督教持冷漠态度,于是一些传教士利用自己所拥有的现代知识、医术和财力满足社会之需,开办了诊所、医院和学校。在治病教人的同时,他们积极向求医的百姓散发传教作品,在赢得中国人对外国人好感的同时,积极争取他们加入教会。办学的情况也是如此,起初办学的目的是只为接触中国普通百姓,希望能从学生中间培育传教助手。不过,随着中国社会 19 世纪末对现代化要求的增强和自强运动、洋务运动的努力,部分传教士在中国兴办医疗和教育事业的观念发生了很大变化,学校和医院开始逐渐向正规化、规模化过渡,教会大学和医院的教师、医生渐渐成为受过专业训练甚至获得较高学位的人士,办医办学的目的也由单一向多样转变。在兴办社会慈善业方面如赈灾、禁毒、开办盲童和聋哑学校等等,传教士也做了大量工作。一般看法认为,基督教会及其传教士在我国促进女子教育、禁止女子裹足、促进妇女走出家门进入社会方面有较大的积极影响。不过,从基督教传统来看,上述社会工作一向是现代基督教会社会事工的一部分。然而就我国的情况看,上述社会事工的影响不应低估。第四,由于外国传教士得天独厚的条件,他们也成为我国新闻和出版工作方面的开创者,在报业和出版业方面创下许多纪录,向中国传播了许多西方现代文化和科技知识,开拓了中国人认识世界的视野,增进了中国人民对世界特别是西方的了解和对自身的反思。第五,由于基督教与中国传统文化相去甚远,传教士凭借不平等条约在中国传教,而且有的传教士无视中国各级政府的权利强征强买土地,滥用“治外法权”,袒护“教民”,甚至干预地方司法裁决,引起各地官绅士民的反对,导致“教案”的发生,19 世纪后期“教案”赔款持续增

长,给中国经济造成很大损失。第六,由于基督教属于一神教,其宗教观念和教规与中国传统宗教和习俗大相径庭。20世纪初以前,清政府严禁教会学校毕业的学生参加科举考试,绝大部分传教士严禁中国基督徒参加敬孔祭祖活动,一些传教士还要求教徒领洗入教前毁坏家里的祖先牌位,甚至村里的祠堂和寺庙,这样就使“教民”与其他中国人民形成一定的冲突和对立,给许多第一代基督徒家庭、村庄带来痛苦与不和。总之,西方传教士在中国的活动是一个复杂现象,他们既是一股宗教力量,也是中国近代以来实现现代化的一个“催化”力量,同时也是中国社会传统结构和传统文化的一股破坏力量。

(5) 早期华人基督教教会

自马礼逊在中国发展华人信徒和按立华人传道人之后,早期华人基督教教会开始萌生。最早的华人基督教教会乃由梁发始建。梁发本为广东的雕版工人,曾协助马礼逊刻印中译本《圣经》。他于1815年随米怜去马六甲,并在马六甲英华书院上学,1816年由米怜施洗入教。梁发于1819年回到广东,协助马礼逊印刷《圣经》和开展传教工作,1823年被马礼逊按立为传道人后开始独立发展华人信徒,创建基督教华人教会。梁发最早曾于1820年为其妻黎氏施洗,发展了第一位华人基督教女信徒。1823年,梁发请马礼逊为其儿子梁进德施洗,由此组成了中国内地最早的基督教华人家庭教会。1828年,梁发在其家乡为古天青施洗,并与他在当地合办了中国内地的第一所基督教学校。此后梁发的徒弟屈昂经马礼逊施洗入教,并成为梁发的传教助手,两人一道外出散发《圣经》和劝世文,从事在华入中的传教活动。梁发先后为李新、其

父梁冲和两个儿子施洗,与屈昂和李新作为华人传道者而形成了广州最早的华人基督教教会。梁发还利用各府县秀才来省城参加乡试的机会向考生散发《圣经日课》、其自编自撰的布道小册子等宣教材料。其中最为著名的通俗布道书即梁发自己撰写、经马礼逊修改后而于1832年在马六甲印刷出版的《劝世良言》(初名《规时良言》)。此书由“真传救世文”、“崇真辟邪论”、“真经圣理”、“圣经杂解”、“圣经杂译”、“熟学真理论”、“安危获福论”、“真经格言”和“古经辑要”这9种小册子构成,其内容即《圣经》经文摘引和利用儒家经典及掌故来对基督教教义的阐述,故对当地知识分子影响较大。例如,花县秀才洪秀全就是在1836年广州贡院应试时获得梁发这本《劝世良言》的。洪秀全阅读此书后深受启发,由此而发展到设立拜上帝会、掀起太平天国运动。1834年,广州举行乡试,梁发带着信徒周亚生、梁亚新、吴亚清等人连日给考生送宣道材料,发出了《圣经日课》两千多份。这次行动使他们受到清廷通缉,梁发与其子梁进德藏入伶仃岛,后又转移到新加坡、马六甲等地传教。1839年,梁发返回广州,随之在香港、广东各地开展教务。1845年底,梁发决定定期去伯驾在广州开设的医局传教,从此有了治病与基督教传教相结合之举。在鸦片战争之前,华人基督教教会规模很小,信徒不多。据1835年初西方在华传教士的记载,当时广州华人基督教教会仅有14个信徒。至1840年,华人基督教徒虽然已达150来人,但绝大部分并不在中国本土,而是分布在马六甲和南洋各地。

(6) 鸦片战争后基督教在中国的发展

随着鸦片战争后1842年《南京条约》等一系列不平等条约的

签订,中国的大门被迫打开,广州、福州、厦门、宁波和上海开放为商埠,西方传教士亦得到久居中国和“传教自由”的保障,从此出现基督宗教各派传教士蜂拥而至,在华建堂传教的又一次高潮。

与天主教各传教修会一样,基督教各传教差会在不平等条约的保护下也相继来华,入华传教士人数迅速增加。在鸦片战争前,来华基督教传道差会不足10个,在华传教士仅约20人,而鸦片战争后,这种传道差会很快增至130多个,来华传教士人数在1845年上升到31人,1848年为66人,1855年为75人,1858年为81人,1860年为100人,1864年为198人,1876年为473人,而1889年时已达1296人。至19世纪末,来华基督教传教士已增至1500人,中国基督教徒的人数也从1860年的2000人增为8万多人。

从鸦片战争前基督教传教差会来华的情况看,英国伦敦会1807年入华,美国美部会(后改称公理会)1830年入华,荷兰传教会1831年入华,美国圣公会1835年入华,美国浸礼会1836年入华,美国长老会1838年入华,英国行教会1838年入华,其传教活动极为零散,传教士亦大多奔波于中国沿海地区和南洋、马六甲之间,未能形成规模。但鸦片战争后,这一局面发生根本性变化。基督教各主要宗派的传教差会都随之来华,传教士亦从英美两国而扩大到北美及欧洲各国。例如,归正会1842年入华,美国南浸信会1845年入华,信义会及德国巴色会(崇真会)1846年入华,美以美会、美国耶稣安息日浸礼会和德国巴勉会(礼贤会)1847年入华,监理会1848年入华,德国巴陵会(信义会)和巴陵女书院1851年入华,循道会和莫拉维亚弟兄会1853年入华,法国巴黎基督教传道会1860年入华,美国女公会1861年入华,美国南长老会1867年入华,加拿大长老会1871年入华,基督教育年会和德国同善会1885年入华,美国基督会1886年入华,美国贵格会1887年

入华,美国宣道会 1888 年入华,德国德华盟会和喜迪堪会 1890 年入华,挪威路德会和加拿大英美会 1891 年入华、丹麦路德会 1892 年入华,美国南直隶福音会和德国妇女传道会 1896 年入华,德国长老教会 1898 年入华,大美复初会 1900 年入华,美国雅礼会、遵道会和基督复临安息日会 1902 年入华。至 19 世纪末,来华传教士中约有百分之五十来自英国,百分之四十来自美国,其余百分之十则来自欧美其他国家。从中国基督教徒人数的增长来看,1876 年为 13035 人,1889 年为 37287 人,1898 年为 80682 人,而在 1906 年时则比 19 世纪末翻了一番,增至 178251 人。

为了总结传教经验、协调各基督教传教差会之间在华的传教活动,基督教来华传教士从 19 世纪下半叶至 20 世纪初约 30 年的时间中先后在上海召开了三次全国基督教传教大会。其中第一次全国基督教传教大会在 1877 年 5 月举行,其大会报告统计基督教至 1876 年时在中国已有 29 个传教会、473 名传教士、750 名华人传道士。第二次全国基督教传教大会在 1890 年 5 月举行,其大会报告统计基督教至 1889 年时在中国已有 41 个传教会、1296 名传教士、1657 名华人传道士。第三次全国大会即基督教在华传教百年大会在 1907 年 4 月至 5 月举行,其大会报告统计基督教至 1905 年时在中国已有 63 个传教会、设传教总站 632 个、支站 4470 个、来华传教士达 3445 人,而华人传道士及教会职员已达 9904 人,包括华人牧师 345 人。

(7) 基督教差会及教派在华传教活动

鸦片战争后,基督教传教差会扩大了其在华活动范围,由原来留居的澳门、广州扩大到其他沿海城市和中国内地,变零星传教活

动为颇具规模和系统化的宣道计划。从几个比较活跃的来华基督教传教差会及教派在华的活动来看,英国伦敦会在鸦片战争后将其传教活动从广州、澳门扩大到香港、上海等地。其传教士于1843年在香港开会,决定结束差会因清廷禁教而在马六甲开展的“恒河外方传道计划”,直接转入对中国本土的传教。此后,麦都思于1843年定居上海,成立伦敦会“江浙传道区”。伦敦会随之又开辟了华南区、上海区、福建区、华北区和华中区等传教区域。1843年11月,由理雅各任校长的英华书院亦从马六甲迁到香港,并正式改名为英华神学院,开始培养华人教士和建立华人教会的工作。英华神学院于1853年出版香港第一份中文报刊《遐迩贯珍》,院长理雅各亦潜心于“四书”“五经”的英译,其著译和出版工作推动了香港报业的兴起和文教事业的发展。此外,英国伦敦会还派遣慕维廉(William Muirhead)、伟烈亚力(Alexander Wylie)、杨格非(Griffith John)、韦廉臣(Alexander Williamson)、美魏茶(William Charles Milne,米怜之子)、艾约瑟(Joseph Edkins)等传教士深入到上海、宁波、烟台、天津、北京、武汉、重庆等地活动,使其在华影响大为增加。

此外,英国浸礼会也于1845年派传教士来华,其足迹达宁波、山东、山西、陕西等地。1870年来华的该会传教士李提摩太(Timothy Richard)在中国近代史上颇为著名,他曾在山东赈灾布道,后又到上海、南京、天津传教,曾担任天津《时报》主笔,1891年接替韦廉臣而任同文书会总干事,1892年将同文书会改为广学会。他所编译的《泰西新史揽要》曾风靡一时,对中国近代政治和维新运动的关注亦使他结识了李鸿章、左宗棠、张之洞、恭亲王、翁同龢、康有为、梁启超和孙中山等人。英国浸礼会另一传教士仲均安(Alfred G. Jones)亦曾在山东青州协助李提摩太募款赈灾、布道传

教,后独立负责该会在山东的教务,于1896年与美国北长老会合作在青州创办广文书院。

与李提摩太接触社会上层、以社会政治改革和思想学术文化来促进传教发展的方式不同,另一英国传教士戴德生(James Hudson Taylor)则采取了深入基层、到内地发展的传教策略。戴德生原属英国基督教中国布道会派遣,于1854年入华传教。他先是在上海、宁波等地行医传教,后来脱离中国布道会而作为自由传道入活动在浙江、苏州、扬州等地,1865年则创立了内地会。内地会是跨宗派的基督教传教团体,旨在深入中国内地各省以最快的速度传教。1872年,内地会总部在上海建立,其传教士随之被派往湖南、广西、贵州、浙江、江苏、江西、安徽、湖北、山西、山东、四川、甘肃、陕西、云南、河南、西藏、新疆等地,建立基层教会。1889年,内地会成为国际性传教差会,在美国、苏格兰、瑞典和德国等国建立起内地会支会。这种从基层辐射开来的传教方式使内地会迅速发展,至1936年已建教堂1233所、设立堂支会达2261处、来华传教士共有1326人、发展信徒逾9万人,由此成为基督教在中国的最大差会。

在这一时期,属于英国基督教会来华传教的差会还包括英国长老会、苏格兰长老会、爱尔兰长老会、加拿大长老会、新西兰长老会、英国圣公会、英国循道会等,其传教士遍布中国各地,形成广泛影响。

与英国基督教传教活动相对应,美国基督教各差会在鸦片战争后也加强了对华传教活动。美国浸礼会、南浸礼会、美以美会、监理会、美部会、长老会、圣公会等相继派遣传教士来华,深入到上海、苏州、南京、广州、香港、山东、福建、浙江、北京、四川、湖南、湖北、天津、山西、安徽、华北广大地区建堂传教。例如,美南浸礼会

传教士晏玛太(Matthew Tyson Yates)在上海创立老北门第一浸会堂,在长达40年的留居上海生活中目睹了小刀会起义的全过程,写有《太平军纪事》以记载这段历史。监理会传教士林乐知(Young John Allen)来华后曾任上海广方言馆教习,参加江南制造局译书工作,后又兼任中文《上海新报》编辑。他自费创办并主编中文期刊《教会新报》和《万国公报》^①,曾在报上发表《消变明教论》一文,提出了“孔子加耶稣”的基督教与中国文化融合论。美部会传教士喜嘉理(Charles Robert Hager)1883年到广州行医传教,建立广东教会。孙中山这一年由檀香山回到香港,进拔萃书室学习期间结识中国基督教徒区凤墀。经区凤墀的介绍,孙中山认识了喜嘉理,并由喜嘉理施洗入教。长老会传教士丁韪良(William Alexander Parsons Martin)1850年到宁波传教,1854年用中文出版其《天道溯源》一书,1863年调到北京后先后于1869年出任同文馆总教习、于1898年出任京师大学堂总教习,并曾于1902年受张之洞之托筹办武昌大学,后因张之洞调离而放弃此计划。长老会传教士狄考文(Calvin Wilson Mateer)来山东传教后曾开办蒙养学堂,以此创立文会馆,此后转至南京、上海任职,1877年任上海益智书会主席,1890年任中华教育会首任会长,并曾参与《圣经》中文官话文本的修订工作。另一长老会传教士李佳白(Gilbert Reid)于1897年在北京设立尚贤堂,旨在中西思想文化的交流和沟通。他同意“孔子加耶稣”之说,主张以“广新学”来“辅旧学”,达到“中西并立,新旧迭乘”之目的,并希望藉此来实现中国与西方“讲信修好”。通过这些传教士的活动,基督教传教差会在中国城乡建立起大量教会,发展了众多信徒,并对中国社会政治、经济、思

^① 《教会新报》办至第300期,第301期开始改刊名为《万国公报》。

想、文化、教育、出版、卫生、慈善福利等领域产生了全方位的影响。

(8) 拜上帝会与太平天国

基督教在近代中国的传教从思想文化上也对下层知识分子和广大民众产生了潜移默化的影响,在中国形成极为复杂的社会意义和作用。其集中表现可在洪秀全创立的拜上帝会和领导的太平天国起义上观其大概。拜上帝会作为清朝中国民间的信仰团体和秘密结社既不同于传统中国思想精神及其宗教组织,又有别于西方传入的基督教正统教义及其教会机构,但它正是鸦片战争后洪秀全等人汲取基督教教义、结合其社会政治主张而创立的一种独特混合体。拜上帝会作为当时中西宗教文化冲突和交流的产物,乃是中国民众追求其精神寄托和政治理想的一种新型宗教及政治组织,并对太平天国运动的兴起和推进起到了关键作用。

1836年,洪秀全在广州参加乡试时得到梁发编写的基督教布道书《劝世良言》,获得其宣讲的基督教教义之启迪。他在两次应试失败后病倒40多天,后自称在病中异梦中上过天堂,见到上帝天父和耶稣天兄,获得上帝所赐斩魔宝剑一把和授权金印一颗,后来他曾以此吟诗抒怀,立志要“手握乾坤杀伐权,斩邪留正解民悬”。洪秀全在1843年最后一次应试失败后开始认真研读《劝世良言》,与表兄李敬芳用水灌顶来自我施洗,并模仿书中叙述的基督教教义而与冯云山、洪仁玕等人在家乡广东花县创立拜上帝会,尊上帝为独一真神,与同道定期聚会崇拜上帝。在创会初期,洪秀全依据《劝世良言》和其思想发挥而撰写了《百正歌》、《原道救世歌》、《原道醒世训》、《原道觉世训》等布道诗文,宣布自己是上帝天父的次子,其降世是要击灭一切“阎罗妖”。他在其《吟剑诗》中表

示要“手持三尺定山河，四海为家共饮和，擒尽妖邪归地网，收残奸宄落天罗”。他进而号召世人“跳出邪魔之鬼门，循行上帝之真道，时凛天威，力遵天诫，相与淑身淑世，相与正己正人，相与作中流之砥柱，相与挽已倒之狂澜，行见天下一家，共享太平”^①。通过福汉会中国信徒周道行的引见，洪秀全和洪仁玕曾于1847年春到广州向美国传教士罗孝全“学道”两个月，获得郭实腊等人汉译的《圣经》。但罗孝全感到洪秀全对基督教教义的理解已偏离正道，认为他“信仰不纯”而没有给他施洗。此后，洪秀全在拜上帝会中按照自己的理解和发挥来解释基督教教义，使其纲领揉入了中国传统儒道观念和他自己的社会政治主张等非基督教因素。这样，拜上帝会的信仰观念和礼仪形式与正统基督教虽相似却不同，虽相悖却有关联，其组织最终成为一种中西合璧、并不为来华传教士所认可的新兴宗教群体。

洪秀全发动太平天国起义后，拜上帝会的信仰观念和形式亦成为这一农民起义队伍的精神支柱和基本构建。其信仰核心是崇拜“天下万国大共之父”的“皇上帝”，宣称“大而无外谓之皇，超乎万权谓之上，主宰天地人万物谓之帝”。洪秀全按照汉译《圣经》中“爷火华”（耶和華）的译音而称上帝为天父，名火华，但他不承认耶稣为上帝独子的正统基督教教义，而宣称自己乃上帝的次子，并根据中国文化中“不孝有三，无后为大”的传统观念而将其子过继给耶稣作嗣子，兼祧两房。对照基督教的“十诫”，洪秀全亦为拜上帝会定下了“十款天条”：一、崇拜皇上帝，二、不好拜邪神，三、不好妄题皇上帝之名，四、七日礼拜颂赞皇上帝，五、孝顺父母，六、不好杀人害人，七、不好奸邪淫乱，八、不好偷窃劫抢，九、不好讲谎

^① 《太平诏书》，《中国近代史资料丛刊》：《太平天国》第一册，第91～92页。

话,十、不好起贪心。而洪秀全所定“太平天国”之名也是选自《圣经》福音书中的登山宝训,意在建立地上天国。他认为天上、地上均有天国,天上为大天堂、地上为小天堂,地上的小天堂则正是他要建立的“天父天兄天王太平天国”。

拜上帝会将基督教的《圣经》称为“天书”、“遗诏”。太平天国曾将郭实腊等人汉译《圣经》刻印发行,称《旧约》为《旧遗诏圣书》、《新约》为《新遗诏圣书》,其刻本曾在《遗诏圣书》标题的两侧各刻一龙一凤之图案。拜上帝会还将太平天国天王的诏书列入《圣经》,称其为《真天命诏书》,简称《真约》。因此,洪秀全宣称只有《旧约》(《旧遗诏圣书》)、《前约》(《新遗诏圣书》后改称《前遗诏书》、简称《前约》)和《真约》(在太平天国的《钦定士阶条例》中,《真天命诏书》改称《天命真主诏旨书》)这三类书为“当今真道书者”。当然,洪秀全随意批解的《钦定旧前遗诏圣书批解》亦为太平天国的重要官书。

拜上帝会的教职和礼仪与正统基督教教会明显不同。洪仁玕到天京后曾试图规定由 25 家组成一个教区、设一所教堂、派一名教士主持教务,而一个牧师应管理几个教区,并且分有县牧师、省牧师等不同级别。他认为太平天国政体中亦应有“牧司教导官”,专职分管其宗教事务。拜上帝会的礼仪则是参照《劝世良言》所描述的施洗方式,结合中国传统祭祖、拜神仪式而自行创立。其礼拜时神坛上需置明灯两盏、清茶三杯,参加礼仪的男女分坐左右,大家先唱赞美诗,然后听主礼人讲道,祈祷时则朝阳光入室处跪下。施洗仪式是由求洗者在“悔罪奏章”上书其姓名,待悔罪立愿后即下跪,由主礼人从大盆清水中取水一杯灌其头顶,并念“洗除罪恶,去旧从新”之词。随后,领洗者起立饮下清茶,并以盆中清水洗胸,表示洗心革面、成为新人。如遇吉凶大礼,参加礼拜者还要以食品

祭献,然后共食。拜上帝会后来补入的圣餐礼仪也很简单,通常在每月第四个礼拜日,信众分饮少许葡萄酒。其礼拜过程包括唱诗、读经、讲道,讲完道焚化讲稿,以及最后焚香和鸣放鞭炮等。拜上帝会并不清楚基督教的传统节日,只是后来才补入其圣诞庆祝,而其自行设立的节日则有太兄升天节、报爷节、太兄暨朕登极节、爷降节、哥降节等。

拜上帝会因借鉴、采用和仰慕基督教信仰而曾使一些来华基督教传教士对之好奇、好感和同情。拜上帝会早期负责人之一冯云山曾与传入广西的基督教福汉会取得联系,据传冯云山在被捕获救后曾于1848年在广州拜访郭实腊,并在其名下领洗入教。此外,拜上帝会的另一创始人洪仁玕在太平天国1851年金田起义时没能赶上起义队伍,因受清廷通缉而逃往香港,在港跟随基督教巴色会牧师韩山文(Theodore Hamberg)研习基督教教义,并于1853年底受洗入教。1854年他曾打算到天京参加太平天国,未获成功,滞留上海时曾在墨海书院工作,结识麦都思、艾约瑟、慕维廉等来华基督教传教士。他返回香港后曾任理雅各的助手,作为伦敦会宣教士而开展活动。因此,理雅各、四美(圣公会香港会督)、丁韪良、晏玛太等西方传教士都在一定程度上帮助过太平天国运动。1860年洪仁玕到达天京,被洪秀全封为精忠军师、干王。来华基督教传教士希望洪仁玕能使洪秀全皈依正统信仰、不再曲解基督教教义,故多次派人到太平军辖区访问,以加强与太平天国的联系。杨格非和艾约瑟曾在苏州拜会洪仁玕,后曾与容闳等入去天京,向洪秀全进呈有关宣教读物。洪秀全于1860年邀请罗孝全到天京,封他为义爵、作为天王的宗教师,并让他作为外务大臣来辅佐干王洪仁玕。但传教士的劝说和引导并没能使洪秀全放弃自己的见解及主张,他们只好离开天京,有的进而指责洪秀全及其拜

上帝会乃异端之举。太平天国亦对来华传教士和西方国家的态度深感失望,指出“洋人助妖”乃天朝“祸害之源”。由此可见,拜上帝会与太平天国虽对基督教教义、礼仪和组织形式有所参照和借鉴,但其表现出的基督教与中国思想文化之结合却有着严重的错位,因而在双方看来都为一种失败和遗憾。

(9)“教案”与反洋教运动

鸦片战争之后,基督宗教各教派、修会及差会等在不平等条约的保护下拥进中国,利用西方列强对清廷的高压而建堂置产、广收门徒。不少传教士超出“保教”、“开放”范围去四处传教而引起纠纷,少数吃教仗教者以势欺人而导致民教相争,加之清廷在处理此类争执中持向洋人卑躬屈节的态度和采取保教抑民的政策,使许多中国民众将基督宗教视为受西方列强“立约保教”之庇护、在中国“以兵力强之使从”的“洋教”,对之有着一种本能上的冷淡和逆反心理。尤其是民教冲突时对中国民众的压制更使其深感耻辱和悲愤,觉得忍无可忍,从而激化成一个个“教案”事件,导致声势浩大的反洋教运动。对此,参与处理教案事件的曾国藩亦颇有感触,指出“凡教中犯案,教士不问是非,曲庇教民;领事亦不问是非,曲庇教士。遇有民教争斗,平民恒屈,教民恒胜。教民势焰愈横,平民愤郁愈甚。郁极必发,则聚众而群思一逞。以臣所闻,酉阳、贵州教案皆百姓积不能平所致。惟和约记载中国人犯罪由中国官治以中国之法,而一为教民,遂若非中国之民者也。”^① 这种民教对抗的结果遂使基督宗教在近代中国经历了一种与其信仰真谛和传

^① 《筹办夷务始末》同治朝,卷七六,第42页。

教宗旨并不协调的畸形发展。其矛盾的激化导致从鸦片战争至义和团运动之间 400 余起教案的发生,因而也给基督宗教在华历史留下了迄今仍难抹去的阴影。

中国近代历史上的教案曾形成三次高潮。第一次高潮在 1861 年至 1870 年之间,以天津教案影响最大。第二次高潮在 1875 年至 1889 年之间,中国民众因此间爆发的中法战争而增大了其反教、仇教情绪。第三次高潮在 1890 年至 1895 年之间,尤其是四川、长江流域和热河东部教案频仍。而 1900 年爆发的义和团运动既是以往重大教案导致的结果,更是“排洋仇教”运动所达到的顶峰。所以,一些教会史学者曾把义和团运动称为基督宗教在中国发展历史上所遇到的最大“教难”,由此而有“庚子教案”或“庚子教难”之说。

在中国教案史上,与天主教相关的教案较多,但有不少教案则直接涉及到基督教。例如,在鸦片战争之后直接与基督教相关的即有青浦教案。1848 年 3 月,英国基督教传教士麦都思、雒魏林、慕维廉潜入离上海 90 里的江苏青浦县传教,违反上海开埠时“外人行走之地,以一日往还,不得在外过夜”之规。他们在散发宣道小册子时在人群中引起混乱,在互相殴打中这三名传教士亦“受有轻伤”。于是,英国驻上海领事出面干涉,以停付关税、用军舰封锁江口等相威胁,结果使上海苏松太道台咸龄被革职议罪,10 名中国水手被“枷号示众”、定罪判刑,地方政府向英方赔款 300 银两。在教案第一次高潮期间,关涉来华基督教的教案以台湾凤山教案较为典型。1868 年,英国基督教牧师马雅各在重建凤山埤头教堂时遭民众围攻,此后凤山沟仔乾教堂和长老会教堂被毁,两名教徒被杀,英国驻安平领事吉必勋要求英驻华公使出面干涉。英公使派出两艘军舰从香港到安平,炮轰安平城,焚毁其兵营及火药库,

杀死清驻军副将江国珍及兵士多人。事后清廷向英方妥协,赔偿教会损失,严惩“扰事凶手”,革除地方官员的官职,抚恤被打死的教徒家属,并取消台湾官丁的樟脑专卖权,结果使当地民教之间的积怨加深。在教案第二次高潮期间,直接与基督教相关的教案则有1875年至1879年的福建延平教案、1881年山东济南教案、1886年重庆教案等。此后教案不断增多并升级,不少民众组成反洋教的武装组织,宣称将“灭耶稣、天主两教”,“将洋人一概逐出中原”。至1900年义和团运动爆发,在一年多的时间里,基督教来华的外国传教士约有188人被杀,中国教徒被打死者亦达5000余人,在华基督教堂约四分之三被毁。

义和团运动之后,中国民众的反洋教运动多发展为武装起义,而且亦以推翻清廷为目的,提出了“扫清灭洋”和“灭清剿洋兴汉”等口号,其性质从此转变为尖锐、复杂的民族斗争和政治斗争。对此,基督教来华传教士乐灵生(Frank Rawlinson)亦曾评价说:“庚子之变不是偶然发生的,它是复杂的民族感情长期遭受压抑的必然结果。一方面主要是中国人民对西方列强的侵略积怨日深,另一方面是中国的物质财富和精神文明处于危机之中,因为一个长期与外部世界隔绝的民族和文化一旦被迫与世界各国接触,就会不可避免地发生冲突。在这种情况下,一个没落的体制攫取了特权就成为冲突的导火线,它为了摆脱内部危机,就唆使人民起来反对那个表面看来是一种共同危险的世界潮流。对中国统治者来说,义和团运动是最后的反击。不过,这场毫无希望的运动却为中国开创了一个新时代,它启发了人民向前向上的思想与志气,为以

后即将发生的变革扫清了道路。”^① 在义和团运动后,基督教会亦开始反省和总结其在中国存在及发展的经验教训,认识到靠不平等条约的保护、凭藉武力和高压并不能够赢得中国人的民心,而是适得其反、与其目的背道而驰。如美国基督教来华传教士明恩溥就曾总结说:“基督教要想在中国取得立足之地,必先得到人民的承认、景仰、赞成与接受。”^② 为此,基督教在华开始注意避免卷入以往极易酿成教案的民教之争,尽量减少与中国思想文化的冲突,缓和其社会生存及交往中的矛盾,发展出一条适应中国思想文化、协调其社会关系、促进相互理解和交融的新路。

(10) 基督教在华教育、医疗及出版事业

为了消除基督教与中国思想文化传统之间的隔阂和误解,在中国营造起基督教文明的氛围,实现其宗教精神及道德修养对中国人的浸染,基督教在华传教之际亦广泛开展了其在华的教育、医疗和出版事业。这些举措旨在得到中国人对基督宗教的承认和肯定,赢得人心。从客观上看,这种全方位的文化教育、医疗卫生事业的推广也在很大程度上促进了中国近代社会文化的发展。

基督教在来华传教过程中,从一开始就比较注重在办学立教方面的发展。自洋学堂随着传教士来华后出现在中国本土,中国传统上以读经和作八股文为主的教育体系遂发生了根本变革。传教士所引入的初等、中等、专科、高等教育体系和注重实学的教育方法,为中国近代教育观念的根本革新和教育体制的全新发展起

^① 中华续行委员会调查特委会编:《中华归主》(上),中国社会科学院世界宗教研究所1985年中译本,第82页。

^② 《中华归主》(上),第87页。

到了积极的促进作用。义和团运动之后,基督教总结其在华经历而加强了办学意识。当庚子赔款履行后,美国基督教传教士就曾倡导“退庚子赔款,帮助中国建立学校”。无疑,传教士提倡办学立教、引入西式学校及其教育体制的目的是“为传播福音开辟门路”。因此,基督教在华所办学校中有许多是主日学校、圣经学校和神学院。但这些宗教学校往往为公共教育铺平了道路,不少学校后来亦发展为非宗教专业性学校,因而在中国近代教育史上亦占有重要地位。

马礼逊和米怜等人 1817 年在马六甲创办的英华书院是基督教为对华传教而最早设立的教会学校。传教士在中国本土创办的第一所西式学校则为 1839 年在澳门开设的马礼逊学堂,其学制为三至四年,设有汉语、英语、算术、几何、物理、化学、历史、地理、生理卫生、音乐等课程。1843 年英华书院从马六甲迁到香港,成为当时香港著名的基督教学校。1844 年,英国基督教“东方女子教育会”在宁波开设女子学塾,办起了中国第一所女子学校。1845 年,美国基督教传教士在宁波创办崇信义塾,为美国基督教在中国设立了首所教会学校。1850 年,在上海开办的基督教学校有英国圣公会设立的英华学塾和美国北长老会设立的清心书院。美国公理会于 1853 年在福州开创格致书院和文山女塾。此后,基督教归正会于 1858 年在厦门创办真道学校。至 1860 年,在华教会学校的总数已有 50 所、学生达 1000 余人,其中许多学校乃基督教所办。这些学校成为了中国新型学校的雏型,清朝政府受其启发而自 1860 年以后创办现代学校,提倡新学,由此迈出了中国现代教育发展的第一步。

1860 年以后,教会学校从小学程度发展到中等教育的水平,出现学校扩大和多校合并的趋势。1864 年,狄考文在山东登州创

办蒙养学堂,该校 1876 年改称文会馆,1904 年与广德书院合并而成广文学堂,1917 年又与青州神学院合并而迁往济南,成为山东齐鲁大学的前身。美国基督教传教士于 1865 年在北京开设崇实馆。美国圣公会在上海于 1865 年开办培雅学堂、于 1866 年开办度恩学堂,1879 年两学堂合并为约翰书院,成为圣约翰大学的前身。1867 年,美国基督教传教士在杭州开设育英义塾。1870 年,监理会在苏州创办存养书院。1871 年,美国圣公会在武昌创办文惠廉纪念学堂。1881 年,林乐知在上海开办中西书院。1889 年,美国基督教传教士在广州设立格致书院。至 19 世纪末,在华教会学校已达 2000 余所,在校学生总数逾 4 万人。20 世纪初的 20 年是教会学校在华发展的鼎盛时期。到 1914 年,基督教在华开办的学校已达 4100 多所,学生总数有 11.3 万人。在这些基督教学校中,美国传教士开设的初等教会学校有 2000 余所、学生约 4.5 万人,中等和高等学校共 286 所、学生约 2.3 万人;英国传教士开办的初等学校有 1400 余所、学生约 3.2 万人,中等和高等学校共 241 所、学生约 7800 人;德国传教士设立的初等学校为 164 所、学生约 5000 人,中学 15 所、学生约 500 人。至 1918 年,在华教会学校的总数已超过 13000 所,在校学生达 35 万人。此外,基督教在中国还办有许多圣经学校和神学院,旨在为教会培养宗教方面的专门人才。至 1920 年,全国基督教各派办有神学院和神学专科 13 所,男子圣经学校 48 所,妇女圣经学校 52 所。1937 年时,教会学校的学生总数达到 100 万人。

基督教在华创办的西式学校不仅为教会培养了大批神学研究和宗教事工的人才,而且也为中国近代社会培养出许多知名人士,包括中国近代历史上的改良思想家、第一批负笈海外的留学生、以及中国现代科学领域中的一些学科创始人等。这些方面的成功亦

是基督教在华办学目的之所在,正如美国长老会传教士狄考文在其《基督教差会与教育的关系》中所言,“开办教会学校的目的,我认为给予土著在智力的、道德的和宗教的教育中,不仅要使他们皈依基督教,而是要在他们皈依基督教之后,能成为上帝手中得力的代理人,以捍卫真理的事业。这些学校传授西方的科学和文明,必不可少地要在物质上和社会上产生巨大的善果。”^① 狄考文在1890年第二次全国基督教传教大会上对教会学校的作用还作了进一步阐述,认为“真正的教会学校,其作用并不单在传教,使学生受洗入教。他们看得更远,他们要进而给入教的学生以智慧和道德的训练,使学生能成为社会上和教会内有势力的人物,成为一般民众的先生和领袖。……中国作为儒家思想的支柱的,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,使他们能胜过中国的旧式士大夫,从而取得旧式士大夫所占的统治地位。”^② 事实上,教会学校培养出的中国学人在后来形成了极为复杂的多元发展,不少人在中国近现代历史上的作用都远远超出了西方传教士原有的预设和希望。

基督教在华的医疗卫生事业亦被作为“福音的婢女”,旨在促进其传教上的成功与发展。但传教士的这种医疗活动在客观上为中国引进了西医,推动了中国现代医学的创立。

1834年,美国基督教传教医生伯驾来华,教会由此开始传教事业与医疗事业的有机结合。这种结合包括由传教士组织医学会、开办教会附设诊所或医局等。在此基础上,中国的教会医院得

^① 顾长声著《从马礼逊到司徒雷登》,上海人民出版社1985年,第284页。

^② 《从马礼逊到司徒雷登》,第287页。

以创建,有关医学的书籍和杂志亦陆续出版。早在19世纪,来华传教士先后于1838年成立中华医药传教会、1886年成立中国博医会、1890年成立中国医疗传道协会。这些学会和协会的建立为20世纪初中国医学会的诞生打下了基础。中国医学会于1915年成立,1916年即在广州与中国医疗传道协会开会,并通过决议支持中华基督教青年会组成全国公共卫生联合委员会。1925年,中国医疗传道协会并入中国医学会,该会1927年迁至上海后改名为中华医学会总会,并且开始建立各地方分会。至1932年,中国博医会亦并入中华医学会。

最早的教会医院和诊所在19世纪已经出现,其中属于基督教医药传教会的达40余所。英国伦敦会于1844年在上海开办仁济医院,1878年在汉口开办仁济医院,1881年在天津开办马大夫医院,1885年在武昌开办仁济医院。此后,英行教会亦开设了杭州广济医院、福州柴井医院和北海的医院。属于英国基督教系统的早期教会医院还包括苏格兰福音会创办的宜昌普济医院,圣公会创办的福建南台岛塔亭医院,加拿大联合会创办的成都男医院,长老会创办的汕头福音医院,以及循道会创办的汉口普爱医院等。美国基督教各差会于19世纪在中国亦开办了众多教会医院,如长老会开设的广州博济医院、夏葛妇孺医院和柔济医院,大美浸礼会开设的汕头盖世医院,公理会开设的通州医院,北长老会开设的保定戴德生纪念医院,圣公会开设的上海同仁医院,浸礼会开设的上海西门妇孺医院,监理会开设的苏州博习医院,基督会开设的南京鼓楼医院,以及美以美会开设的九江生命活水医院等。

教会医院在20世纪有更大的发展。至1936年,基督教在华的34个传教差会已办有260多所教会医院,其中中华基督教会有67所,圣公会有29所,美以美会有25所,浸礼会有20所,循道公

会有 16 所,内地会有 13 所,长老会有 11 所,中华圣公会有 7 所,公理会和信义会亦各有 7 所,安息日会和行道会各有 5 所,伦敦会有 4 所,监理会也有 4 所,友爱会有 3 所,其他差会如贵格会、遵道会、基督会、美以美会女布道会、美道会、公谊会、崇真会、南北长老会、安息浸礼会、德华盟会、伯特利会、路得会、来复会、礼贤会、通圣会、清洁会、加拿大联合会等均办有教会医院。为了培养教会医务人员,基督教还创办了许多护理学校和医学院。至 1937 年,这类学校已达 140 多所,学生人数近 4000 人。在 1949 年以前,中国教会医院曾达全国医院总数的百分之七十,其医院护士中的百分之九十为基督徒。

来华基督教传教士不仅培养了黄宽等中国历史上第一批西医医生,而且系统引进了西方医学知识。1868 年,传教士嘉约翰(John Glasgow Kerr)在广州创办《广州新报》,开始用汉语向华人介绍西医知识。1884 年,此刊由周刊改为月刊,并正式更名为《西医新报》。嘉约翰还担任了 1886 年创立的中国博医会首任会长,该会于 1888 年在上海开办《博医会报》,旨在系统传播西医知识。1872 年,北京的教会医院京都施医院亦发行有《中西见闻录》,介绍了不少西医知识。此刊后来迁至上海,并以《格致汇编》为名继续发行。除了办刊办会之外,来华传教士还对西医西药的书籍加以翻译介绍。英国基督教传教士合信(Benjamin Hobson)于 1850 年在广州编译出版《全体新论》,1857 年翻译出版《西医略论》,1858 年又刊印了《内科新论》和《妇婴新说》。此间嘉约翰也组织编译出版了《西药略说》、《割症全书》、《内科全书》、《病症名目》和《西药名目》等。这些书籍为最早介绍西医西药的读物,其出版发行曾使中国人感到耳目一新。此外,罗孝全翻译的《家用良药》于 1850 年在广州出版,也是来华传教士介绍西医西药的最早读物之

一。来华传教的这些医疗实践和理论介绍活动,为中国近现代西医西药的发展奠定了最初的基础。

中国近代新闻出版事业的崛起及其迅速发展,亦与来华基督教传教士的直接引入和积极倡导密不可分。鸦片战争前后,来华传教士开始创办报刊、建立出版机构。他们最初所办的宗教性和政论性报刊,实际上乃代表着中国近代报刊事业的历史发端。而且,传教士引进的大众传播意识和现代新闻概念给中国传统出版业带来了一场根本性革命,促使其进入一个全新时代。

1815年8月5日,马礼逊和米怜组织中国教徒梁发等人在马六甲创办了中文月刊《察世俗每月统记传》(Chinese Monthly Magazine)。这份中国近代史上的第一份中文月刊由米怜主编,采用木版雕印,每期约5至7页,2000字左右。月刊外观如线装书,扉页上印有引自《论语》的警句“子曰多闻择其善者而从之”。其内容不仅宣讲基督教教义及其道德观念,而且也介绍当时各国概况和有关科学知识。刊名中“察世俗”即英文“中国”(Chinese)之音译。这一时期西方传教士在马六甲及南洋各地创办的中文报刊和关涉中国问题的英文报刊,还包括麦都思1817年在马六甲出版的英文季刊《印支搜闻》(Indo-Chinese Gleaner)和1823年在巴达维亚(今雅加达)创办的第二份中文月刊《特选撮要每月统记传》,以及与他人合作1828年在马六甲英华书院创办的中文月刊《天下新闻》(The Universal Gazette)。这些中英文刊物的问世为此后传教士入华办报办刊打下了基础。

1832年,由马礼逊倡议、裨治文主编的英文月刊《中国丛报》(Chinese Repository)在广州创刊。这是基督教传教士在华创办的中国近代史上第一份期刊,它由广州美商同孚洋行老板奥立芬提供经费。《中国丛报》自1832年5月创刊至1851年12月停刊,共

出 20 卷,详尽记载了鸦片战争前后 20 年间中国社会政治、经济和文化各方面的情况。1833 年,由马礼逊倡议、郭实腊主编的中文月刊《东西洋考每月统记传》(Eastern Western Monthly Magazine)在广州创办,这是中国近代史上在中国本土出版的第一份中文期刊。1834 年,广州外商和传教士组建了中国近代史上第一个出版团体“在华实用知识传播会”。《东西洋考每月统记传》移交给该会出版,直至 1838 年停刊。1838 年,麦都思和理雅各等来华传教士又在广州出版了中文报刊《各国消息》。

鸦片战争后,基督教传教士在华办报办刊活动迅速发展。1844 年,基督教传教士在澳门创建其在中国的第一个正式出版机构英华书馆,它于 1860 年迁往上海后发展成为基督教在华的几个主要出版机构之一。从 19 世纪 40 年代至 90 年代,基督宗教在华创办的中外文报刊达 170 种,占当时中国报刊总数的百分之九十五。其中较著名的基督教报刊包括《华洋通书》(后称《中西通书》,1852 年创办)、《遐迩贯珍》(1853 年创办)、《中外新报》(1854 年创办)、《六合丛谈》(1857 年创办)、《上海新报》(1861 年创办)、《中外杂志》(1862 年创办)、《中外新闻七日报》(1865 年创办)、《广州新报》(1865 年创办)、《教务杂志》(1867 年创办)、《教会新报》(1868 年创办,1874 年改名《万国公报》)、《圣书新报》(1871 年创办)、《中西闻见录》(1872 年创办,1876 年迁往上海后改名《格致汇编》)、《谈道新编》(1872 年创办)、《循环日报》(1874 年创办)、《小孩月报》(1874 年创办)、《郇山使者月刊》(1874 年创办,1895 年改为《全国华美报》)、《福音新报》(1876 年创办)、《益智新报》(1876 年创办)、《画图新报》(1880 年创办)、《昭文日报》(1880 年创办)、《基督教新报》(1880 年创办)、《训蒙画报》(1886 年创办)、《福音新报》(1888 年创办)、《教会月报》(1890 年创办)等。20 世纪初,基督教

在华又创办了许多新报新刊,其中较有影响的报刊包括《通问报》(1902年创办)、《真光月刊》(1902年创办)、《学塾日报》(1902年创办)、《大同报》(1904年创办)、《中西教会报》(1904年创办,后改名《教会公报》)、《圣公会报》(1908年创办,1913年改称《中华圣公会报》)、《兴华报》(1910年创办)、《神学志》(1914年创办),以及《天风》(1945年创办)等。这些报刊当时在中国社会形成了广泛影响,并且直接刺激了中国新闻出版事业的发展。

基督教来华传教士的印刷出版业可追溯到马礼逊、麦都思等人于1818年在马六甲创办的印刷所,该所于鸦片战争后迁至香港,称为伦敦会印书馆。基督教传教士于1844年在中国本土创办第一个出版机构美华书馆后,又于1847年创办了上海墨海书馆,1862年创办了上海华美书局,1887年创办了上海中华广学会,1899年创办了广州美华浸会书局、成都加拿大监理会印书馆和广西梧州宣道书局等,1907年创办了上海中国主日学会,1909年创办了伦敦圣教书会,1915年创办了上海协和书局,1917年创办了上海广协书局等。19世纪末20世纪初,基督教在华创办的出版机构还包括汉口中国圣教书会、上海中国圣教书会、重庆华西圣教书会、厦门闽南圣教书会、福州闽北圣教书会、广州华南圣教书会、香港圣书公会、打箭炉西藏宗教书站、司徒布道基金出版部、上海青年学会书局、上海中华全国基督教女青年会出版部、上海时兆报馆、信义会出版部、教会出版委员会、美部会出版委员会、岭南大学奈普印书馆、宁波三一学校印书馆和福建兴化华美书局等。至1935年,基督教在华创办的出版机构已达69个,其中以益智书会、广学会、青年协会、圣经书会和浸会书局等最为出名。这些书局当时在华出版的基督教丛书达4000余种,它们为中国近现代出版业的建立和发展奠定了重要基础。

(11) 中国基督教教会大学的发展

基督教在华不仅建立了小学、中学,而且特别注重大学教育的发展。从20世纪初至20年代末,基督教各传教差会在中国先后建立了14所教会大学,在当时中国高等教育体系中占有极为重要的位置。这一期间,中国只有北京大学、山西大学和北洋大学这3所国立大学,加上另外5所私立大学,数量上远不如教会大学。而按现代教育模式开办的大学,从严格意义上讲亦是由教会大学率先引入和开办的。

1901年,美国监理会创办了苏州东吴大学,设有文、理、法三学院;这是中国教育史上第一所西式大学,反映出现代教育的基本模式,其结构则为苏州博习书院、上海中西书院和苏州坤宏学堂合并而成。1905年,美国圣公会创办上海圣约翰大学,设立文、工、医三学院;这一大学由原有的约翰书院扩建而成,后来其增设的商学成为当时中国大学中的第一流学科。1910年,美国南北长老会合办杭州之江大学,设有文、理学院;该大学的雏形可追溯到宁波崇信义塾,由此发展为杭州育英义塾,后经育英书院而发展为杭州长老会学院,最后扩大成大学。1910年,美国浸礼会、美以美会、英国圣公会、公信会和加拿大联合会共同创办了成都华西协和大学,设有文、理、医三学院。同年,美国圣公会、复初会、雅礼会与英国伦敦会、循道公会联合创办了武昌华中大学,设立文、理和教育三学院,其构成则为长沙原雅礼大学、岳州湖滨书院、武昌文华大学、博文书院和汉口博学书院的合并。1911年,美国浸礼会、美以美会、长老会、基督会联合创办了南京金陵大学,设有文、理、农三学院,其构成乃南京汇文书院和宏育书院的合并,而宏育书院则为

1907年时基督书院与益智书院合并所致。1914年,美国美以美会创办了福州华南女子文理学院,其雏形乃福州女子学院预科。1914年,美国基督教会创办了长沙湘雅医学专门学校,该校于1924年发展为湘雅医科大学,1935年改称湘雅医学院。1915年,英国伦敦会和美国浸礼会、监理会、美以美会、圣公会、长老会、复初会、基督会和美国司密斯女子学院协会联合创办了南京金陵女子文理学院,后来发展为金陵女子大学。1915年,美国南北浸礼会共同创办了上海沪江大学,设有文、理、商三学院,它由上海浸会学院发展为沪江学院,逐步扩大而成。1916年,美国长老会和美国基金委员会联合创办了广州岭南大学,设有文理、农、工三学院;它源自格致书院,1903年改称岭南学堂,由此扩展为大学。1916年,美国长老会、美以美会、美以美妇女会、公理会、英国伦敦会,以及美国洛克菲勒财团、普林斯顿财团、纽约信托部、哈佛燕京学社联合创办了北京的燕京大学,设有文、理、法三学院;其构成乃为北京汇文大学、通州华北协和大学、华北协和神学院、北京华北女子协和大学等教会学校的合并,最初统称汇文大学,英文名即北京大学,1919年时正式定名为燕京大学,美国南长老会来华传教士司徒雷登(John Leighton Stuart)同年被任命为燕京大学校长。1917年,美国公理会、美以美会、长老会、南长老会、以及英国伦敦会、大英浸礼会、大英长老会、循道公会、英行教会和加拿大联合会共同创办了山东齐鲁大学,设有文、理、医三学院;其历史可追溯到广文学堂和青州神学院合并为山东基督教大学,此后合并华北协和女子医学院而成。1918年,美国公理会、美以美会、归正会和英国圣公会联合创办了福建协和大学,办有文理学院等;它由福州英华书院、格致书院和三一书院合并的福州协和学院发展而致。除了上述14所基督教教会大学之外,规模较小的教会大学或教会专科学

校还包括 1906 年创办的北京协和医学院、1927 年美国基督复临安息日会在江苏句容创办的三育大学,以及 1929 年在武昌成立的文化图书馆专门学校等。

(12)“非基督教运动”与教会回应

1919 年中国“五四”运动以来,中国民众反帝爱国的激情高涨,群起反对西方列强对中国的侵略和领土要求。而基督教在这一时期被许多中国人视为受西方势力控制的“洋教”,因此也受到不同程度的冲击。这种冲突在 20 年代初的“非基督教运动”中达到高潮,由此亦引起中国教会及其信徒的反思和觉醒。

1922 年 3 月,上海学生听说世界基督教学生同盟将在北京清华学堂召开第 11 次大会,由此决定成立非基督教学生同盟,从而掀起自“五四”运动以来中国最大的非宗教风潮,包括“非宗教运动”和“非基督教同盟运动”。上海非基督教学生同盟建立不久,北京各学校的 78 人亦联名发表宣言,组成非宗教大同盟。这两个同盟的成立在全国各地获得巨大响应,其分支机构亦很快建立,在一个月內仅北京《晨报》就刊登了 30 个城市学生组织表示响应的宣言。在这种气氛中,世界基督教学生同盟大会于 1922 年 4 月在清华召开,来自 32 个国家的 146 名代表与会,中国参加会议的代表和列席代表达 550 多人。大会的格言是“天下一家”,并以“基督在世界重建中”为主题,会议围绕国际与种族问题、基督教与社会及实业界的改造、如何向现代学生传教、学生生活的基督化、学生在教会中的责任、如何使基督教学生同盟成为更强有力的团体这六个专题展开了讨论。针对这次大会的召开及其影响,上海一些学生于 1924 年成立了“非基督教大同盟”,提出“秉爱国之热情,具科

学的精神,以积极的手段,反对基督教及其所办一切事业”这一宗旨,从而使非基督教运动再掀高潮。从1924至1926年,全国各地兴起了“非基督教周”,许多城市的报刊亦推出《非基督教特刊》等。在北伐战争时期,各地基督教会都受到冲击,不少传教士曾一度撤离中国或集中到各口岸城市,教会学校亦发生骚乱和学生离校事件。北伐战争后,人们开始把基督教与帝国主义相区别,从笼统反宗教和反基督教转向团结包括信教群众在内的一切力量来联合反帝国主义和反殖民主义。这样,非基督教运动才逐渐结束。

“非基督教运动”既反映出20年代在中国不断高涨的反帝爱国民族运动,也受到从西方引进的现代“科学”和“民主”精神的影响,人们不再从儒家传统和华夷之别的狭隘民族主义出发来批评基督教,而直接用西方的科学与民主精神、西方实证哲学理论来否定从西方传入的基督教。这种“非教”之举一方面给中国教会和入华传教士带来巨大震撼和刺激,另一方面也唤醒了中国基督徒改革教会、创新自立的意识,在教会中引起了积极回应。

在非基督教学生运动刚刚兴起时,简又文、范子美、杨益惠、应元道和邬志坚这5名中国基督徒曾发表《对于非宗教运动宣言》,对非基督教运动的过激言论加以反驳,同时亦表示“要这样的基督教,变成中国化”。而中国基督教领袖人物之一诚静怡也敏锐地认识到非基督教运动带来的严峻形势和中国教会所面临的重要机遇。为此,他率先提出不要再停留在仅仅谈论教会的民族化,而应该尽快付诸行动、使这一理想成为现实。在这种积极回应中,中国基督教会加快了其自立和“本色化”运动的步伐,并取得了一定的实质性进展。

(13) 中国基督教自立和“本色化”运动

中国基督教的自立思想和实践始于鸦片战争后的 19 世纪下半叶,不少中国基督徒试图改变受不平等条约保护下传教而使基督教具有的“洋教”形象,因为这种形象被中国民众所反感和仇视。其根本出路,则是全力摆脱外国宣教机构的控制而自办教会。

1872 年,广东基督教徒陈梦南自行租房传教,并于 1873 年成立粤东广肇华人宣道会。此举乃华人自办教会之首创。1881 年,山西基督教徒席胜魔在邓村创办福音堂,曾提出中国教会发展要以自理、自养、自传为基础。1903 年,上海长老会牧师俞国楨率先反对将“保教”一款列入不平等条约。1906 年,他在上海公开倡议中国基督教实行自立,并正式成立中国耶稣教自立会,号召“有志信徒,图谋自立、自养、自传”、“绝对不受西教会管辖”。1903 年时,中国基督教徒高凤池、谢洪赉等人就曾在上海创建中国基督徒会,此后在香港、北京、天津、宁波、徐州、长沙、太原等地亦形成其支会。1910 年,浙江平阳的内地会也宣告自立,其自立之举在上海、浙江、福建、广东、湖北、湖南等地得到响应,从而使中国耶稣教自立会总会应运而生,由俞国楨任会长,并在上海闸北设立总堂。该会于 1920 年召开其第一次全国大会,有 120 个自立教会的代表参加。至 1927 年,全国基督教自立会已达 600 余处。

在开展教会自立运动的过程中,中国基督教会亦开始了自传的尝试。1906 年,东北长老会的中国信徒组成东北三省国内布道会,从事由中国人自己领导和组织的传教活动。1909 年,中国基督教牧师丁立美在山东潍县的“广文学堂”独立布道,1910 年又创立代表中国教徒“自传”的组织“义勇布道团”,担任其干事。布道

团于1914年改称“中华学生立志布道团”，以青年学生为主，深入全国各省展开自传布道活动。1910年，中国基督教著名牧师诚静怡当选为“全国布道会”主席，中国基督教的自传活动有了进一步发展。诚静怡于1913年当选为中华续行委办会总干事之后，进而出面协调各教派之间的自传活动，倡导大家在传教上的通力合作。1918年，“中华国内布道会”成立，由诚静怡、蔡苏娟、陈维屏等21位中国教牧人员组成执委会，并以中国教徒的捐助作为其开展自传活动的经费来源。中华国内布道会作为中国基督教徒自立、自养、自传的最早差传团体之一，曾派出布道团分赴云南、四川、黑龙江、蒙古、陕西和西北边疆地区传教。

非基督教运动爆发后，中国基督教徒深感“在中国至今还没有一个真正的中国教会”，其所属教会“无论是从组织形式，还是礼拜仪式上都还是一个外国宗教，……还是一个外国机构。”^①因此，不少中国教徒认为有必要“从速谋中国教会之自养、自传”，从而“使基督教的思想、制度、组织与中国固有文化的精神不相背驰，并使基督教作促进中国自觉对于世界有一种使命的工具。”^②非基督教运动给中国教会的自立提供了动力和机会，教会中的中国领袖人物和知识分子、以及广大信徒都认识到，基督教信仰对中国人而言不能是“拾西人的遗唾”，而必须建立中国人自己的教会，使中国基督教“本色化”，“成为一株在中华大地上上生土长的植物”^③，即真正本色的中国教会。

1922年5月，全国基督教大会在上海召开，揭开了中国基督

① 宝广林：“中国教会的变化”，《1926年中国基督教年鉴》，第132页。

② 见张钦士：《国内近十年来之宗教思潮》，燕京华文学校，1927年，第453页。

③ 王正廷：“使基督教在中国本色化”，《教务杂志》第52卷5号，第323页。

教“本色化”运动的序幕。会议选举诚静怡为中华基督教协进会会长,通过并发表了《教会的宣言》,正式提出中国“本色”教会将由中国人“自养、自治、自传”的“三自”原则:“我们请求国内耶稣基督的门徒,通力合作,用有系统的捐输,达到自养的目的;由果决的实习,不怕试验,不惧失败,而达到自治的正鹄;更由充分的宗教教育,领袖的栽培及挚切的个人传道,而达到自传的目的。”^① 诚静怡亦明确表示,“当今举国皆闻的‘本色教会’四字,也是‘协进会’所提倡。一方面求使中国信徒担负责任,一方面发扬东方固有的文明,使基督教消除洋教的丑号。”^② 中国基督教“三自”原则的确立和“本色教会”的发展,使中国教会在现代社会中体现出新的自我,有了新的活力。中国基督教在思想观念上开展了教会“本色化”应如何与中国文化相结合的讨论,吴雷川、王治心、徐宝谦、赵紫宸和谢扶雅等人曾以“基督教与中国文化”为题进行深入研究,阐述其独到见解和对基督教结合中国思想文化之前景的展望。在组织体系上,中国基督教开始了朝向“本色化”的结合与创新,出现了教派合一的动向和突出“中华”的考虑。在这一时期,基督教各派积极走联合之路,如在华长老会各派组成了中国联合会、随之又与公理会及伦敦会结合为中华基督教联合会,圣公会系统联合而成中华圣公会,信义宗系统联合成立中华信义会,浸礼宗系统联合为中华浸礼会,美以美会、监理会和美普会则联合组成中华基督教卫理公会。在政治态度上,“本色化”运动也促成了中国基督教明确表态要脱离与不平等条约的关系,积极参与废除不平等条约的

^① 《基督教全国大会报告书,1922年》,中华全国基督教协进会编辑,协和书局,1923年,177-179页。

^② 诚静怡:“协进会对于教会之贡献”,《真光杂志》二十五周年纪念特刊。

运动。1925年,王治心、李耀东等中国基督教徒率先组成了“中华基督徒废除不平等条约促成会”,宣布“列强藉不平等条约压迫我们中华民族,我们感觉着十分的痛苦,所以我们本基督奋斗的精神与这恶势力反抗,起而作废除不平等条约的运动。”^①这一举动获得全国各地教会的积极响应,由此导致全国基督教协进会公开发表取消一切不平等条约的宣言。受这一运动的影响,不少教会学校亦将原被外国人掌握的在华学校的教育权转归中国人所有,办理在华立案登记手续,接受中国教育法规及制度的管理。通过这些具体措施和努力,中国基督教自立和“本色化”运动取得了一定进展。

(14) 中国基督教“三自”爱国运动

1949年以后,中国基督教逐渐割断与外国传教差会的教务及经济联系,开始其真正的自立自办和独立发展,形成规模浩大的“三自”爱国运动。1950年7月28日,以中国基督教青年会全国协会出版部主任吴耀宗为首的40名中国基督教知名人士发表题为《中国基督教在新中国建设中努力的途径》的宣言,号召广大教徒割断教会与帝国主义的联系,真正实行中国教会自治、自传、自养的原则,爱国爱教。朝鲜战争爆发后,中国掀起了抗美援朝运动。1950年7月,世界基督教协进会在加拿大召开会议,发表声明谴责中朝两国。对此,中国基督教团体也发表联合宣言,向协进会此举提出抗议,而当时作为世界基督教协进会副主席的中国基督教界著名人士赵紫宸亦函告辞职。1950年12月16日,美国政

^① 《真光杂志》第24卷6号,真光杂志编辑部,广州,1925年,第85页。

府宣布冻结中国在美国的财产,从而使原来依靠美国差会津贴的一些中国教会团体陷入经济困境。在这一形势下,中国各教会组织和团体在中国政府的帮助支持下,制定了教会自立计划,表示迅速实现“三自”、投入教会爱国运动。1951年1月22日,中华基督教全国总会召开常务委员会,率先作出“完全拒绝任何外国的任何项目之各种捐款”的决议。1951年1月29日,中华基督教信义会全国总部举行扩大会议,也作出了断绝和16个外国差会关系的决议,表示要建立自治、自养、自传的新教会。1951年2月,中华基督教卫理公会中央议会执行部举行会议,决定组织三自运动办事处和不接受外国津贴。到1951年4月,基督教各派联合成立了“中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会筹备委员会”,从而把教会的“三自”爱国运动推向高潮。

1954年8月,中国基督教领袖和知名人士在北京召开全国会议,正式成立“中国基督教三自爱国运动委员会”,决定会址暂设于上海,并选举吴耀宗为委员会第一届主席。从此,中国基督教各派完全割断与外国差会的联系,走上自立发展、爱国爱教的道路。1952年和1953年,金陵协和神学院和燕京协和神学院先后在南京、北京成立,中国基督教有了自己培养其神职人员和教会工作人员的高级学府。1958年以后,中国基督教各派实行联合礼拜和密切合作,从而使中国基督教进入“后宗派时代”的发展。

20世纪60年代以后,中国基督教的人数一度减少。特别是在“文化大革命”中,基督徒受到迫害,教会发展陷入低谷,教会的正常宗教活动亦不得不转入地下,由此各种“地下教会”和“家庭聚会处”相继涌现,形成这一时期中国基督教发展的历史特色。

1978年以来,中国基督教的活动逐渐恢复正常,教会礼拜公开,教徒人数也日益增多。随着中国实行经济改革和对外开放的

政策,中国基督教会亦开始了与各国教会的友好交往和互访活动,加强了与世界基督教徒的联系和相互理解。1980年10月,中国基督教在上海召开全国会议,成立“中国基督教协会”,选举丁光训主教为其全国委员会的首届会长。在1991年2月澳大利亚堪培拉召开的世界基督教协进会第七次大会上,中国基督教协会派代表团出席,并恢复其正式会员的地位。20世纪80年代以来,中国基督教在全国各地开办了17所神学院,培养中国教会新一代神职人员。在神学探究和学术思考上,中国教会的思想家还深入探讨了创建中国神学的问题,发表了大量研究著作和论文。1997年,在全国基督教大会上,丁光训主教当选为中国基督教三自爱国运动委员会名誉主席和中国基督教协会名誉会长,罗冠宗当选为中国基督教三自爱国运动委员会主席,韩文藻当选为中国基督教协会会长。

3. 基督教基本教义

(1) 上帝论

上帝论是讨论上帝的存在与一般属性的神学分支。就基督教来说,早期教父处身于人们普遍信有神的世代,其关心点主要在于论证基督信仰的正当性。至中世纪后,怀疑论及无神论兴盛,从自然理性来论证上帝存在成了一项重要和必要的课题。此外,上帝各属性之间是否有内在的矛盾,也因伊壁鸠鲁很早就提出的“恶的问题”而一直受到关注。关于认识上帝的方法,也一直在讨论。

对上帝存在的论证,历史上主要出现过五种方法:(1)本体论论证。首由安瑟伦提出,但可在奥古斯丁那里找到其思想胚芽。该说认为,上帝观念在每个人心中都有,即便“愚顽人心里说没有上帝”,也表明他有“上帝”这个观念。“上帝”这个观念的本来意思,就是指“没有比之更伟大更完善者的那样一位存在者”,而这样一位至高无上的完善的存在者,若仅仅只是一个存在于人心中的观念,而不是也在现实中存在的话,就算不上至高无上的完善的存在者了,所以,上帝必然现实地存在。此论遭到隐修士高尼罗的批驳,后者指出不能以观念的存在推出现实的存在,正如不能以具有海外仙岛的观念来证明仙岛确实存在。托马斯·阿奎那也不同意这论证的合理性。但笛卡尔、黑格尔则在对此论证加以补充和修改后,有所发展,在当代则有诺曼·马尔科姆(Norman Malcolm)为其辩护人。(2)宇宙论论证。系托马斯·阿奎那利用亚里士多德的因果说提出的,认为宇宙万物处于一系列的线性因果关系之中,后因为前因之果。若一直追溯下去,必然肯定最初有一无因之因,此即上帝。这也可从运动方面来推论,一物之运动,必由另一物引起,一直推下去,必会肯定上帝乃是最初的“不被推动的推动者”。对此休谟反驳说,不能肯定宇宙间确实有因果规律;康德则说,理性无权由“现象界”的因果关系范畴推出“超验”的上帝;罗素则认为不能作出最初必有“无因之因”的推想。宇宙论论证在当代得到了马斯科尔的重新阐释。另外,有学者考证出,该论证法早在阿奎那之前即已有阿拉伯哲学家阐明过,不过阿奎那所论证的“第一因”主要是逻辑意义上的;而伊斯兰教“凯拉姆”(含“言谈”、“讨论”之意)式的宇宙论论证则是在严格的时间意义上进行的,“第一因”乃是一种时间与逻辑的同一物。其论证过程为:a.所有的事物开始存在,必有其存在的原因;b.整个宇宙也曾有其存在的开始;c.

因此,宇宙必有其存在的原因。(3)目的论(宇宙设计论)论证。亦为阿奎那所提出,认为宇宙所呈现出的奇妙的和谐,有规律的秩序背后必有一位全知全能全善的设计者按其目的而作出这些安排。这被称为演绎式的目的论论证。18世纪由威廉·培利用类比的方法发展出了另一种所谓“归纳式的目的论论证”,认为整个宇宙之精妙的结构类似于精密的钟表,这表明必有“钟表匠”(上帝)造出了它。这种设计论在休谟的《自然宗教对话录》里遭到了毁灭性批判。(4)道德论论证。这是康德在《纯粹理性批判》等著作中,在从认识论角度否定了本体论、宇宙论、目的论论证之后提出的。在他看来,人的认识能力不足以超出“现象界”来肯定或否定超验的上帝的存在,但实践理性要求我们,若要达到美德和幸福合一的圆善境地,保证伦理道德的正常执行,就必须假定上帝是存在的。这种从道德伦理来论证上帝存在的做法,在基督教传统内是较常见的,奥古斯丁在其《论三位一体》中在批驳斯多亚伦理时就作过相似的论证以保证圆善的获得。(5)意志论论证。主要有帕斯卡尔的“打赌说”和威廉·詹姆士的“风险论”,认为凭理性无法证实或证伪上帝存在,在这种情况下,须权衡信仰对人生幸福的益处,凭意志和情感作出选择相信上帝存在。约翰·希克在《宗教哲学》中对此有过讨论。

关于上帝的属性,传统神学将之分为形而上的属性和道德的属性二种,前者包括自存性、统一性、无限性、遍在性、不变性,后者包括全知、全能、自由、圣洁、公义、善良、慈爱等。现代神学家多将之分为绝对属性和相对属性二种,前者包括精神性、自存、不变性、统一性、真理、爱、圣洁,后者包括永恒、遍在、全知、全能、信实、怜悯、恩典、公正等。“相对”是指这些属性与时空有关。各派因神学要素有所差异,在对这些属性的解释与取舍上也有不同。比如神

正论问题就使得过程神学放弃了神的全能的属性,并否认其自存与不变的属性。位格神学则强调位格方为上帝最高属性,甚至有人否定无限性而提出“有限的神”的观念。一般来说,假若要在逻辑上取得一致性,且承认恶是真实存在的,就得在上帝的全能与全善间作出取舍,一般是取全善。但恶的问题并不危及神的存在。

对如何认识神的这些属性也存有争议。除了上帝的直接之外,一般认为有否定法和类比法两种途径。前者如由否定上帝是有限的从而肯定上帝是无限的,由否定上帝是可变的从而肯定上帝是永恒不变的等等;后者以承认神人之间具有相似性为前提,认为将人的属性如善良、有知提到最高程度,即可类推出神的至善、全知属性,这属于自然神学,但有其“人有神的形象”的圣经来源。奥古斯丁和阿奎那都重视类比法。康德以后的新教神学对类比法表示怀疑,卡尔·巴特完全否定类比法,认为神是“绝对他者”,除神自己向人启示之外,人绝无旁途认识上帝。

(2)“三位一体”论

三位一体论是基督教独有的上帝观。在《圣经》新约中,屡次提到耶稣为圣子,与圣父原为一,使徒保罗在祝福用语上也往往将圣父、圣子、圣灵相提并论,应该如何看待这三者的关系,如何将之准确地阐释出来,这逐渐成了基督教神学发展中的一个大问题,历史上围绕着它产生了许多争论和看法。在《圣经》中并无“三位一体”这个词出现,但“三位一体”的问题已经蕴含在其中了,神学史上的种种解释可视为其逻辑展开。

犹太教是严格的一神教,耶和华具有至高无上的权威,是唯一受崇拜的神。基督教和犹太教的分野,即在于是否承认耶稣即基

督,亦是和耶和華一樣具有神聖權能的神,是否是受崇拜的對象。在猶太教和後來的伊斯蘭教看來,基督教之以耶穌為上帝,是犯了多神論的錯誤。而在基督教內部,尤其是早期教會,既有一些猶太基督徒並不以耶穌為上帝,也有一些外邦人基督徒主張聖父、聖子、聖靈為三個上帝,因而持三神論。後來,撒伯流主義認為,神只有唯一的一個,他以聖父、聖子、聖靈這樣的三個形態向世人启示自己,故而父、子、靈的區別並非實質性的,不過是同一個上帝的不同的顯現方式而已。神學家阿里烏則認為,聖子雖然地位尊貴,但仍不過是上帝的造物,所謂聖父“生”子即指子為受造,受造物與創造主本性懸殊,故而子非上帝。這實質上都是主張獨有一位神論,在正統基督教看來,抹殺了基督耶穌的神性。

在伴隨着政治——社會的角逐的神學鬥爭中,無論是主張神有三個的三神論還是主張神只有一位的獨神一位論都被定為異端。公元325年的尼西亞公會議譴責了阿里烏派的觀點,公會議信經承認聖子和聖父乃是本质相同的(Homoousios),聖子是从神出来的神,从光出来的光,从真神出来的真神,受生而非受造。公元381年的君士坦丁堡公會議又確立了聖靈的與聖、子本质相同的地位。至此,三位一體論的基本框架完成了。在這個過程中,神學家阿塔納修斯起到了相當重要的作用,在他之後的東方的卡帕多奇亞三教父,包括巴茲爾、尼薩的格列高里、納西盎的格列高里,在堅持和闡述三位一體論的工作上作出了許多創造性的貢獻。

三位一體論的基本觀點,可以表述如下:(1)聖父不是聖子和聖靈,聖子也不是聖靈,這三者乃是三個有所區分的不同的位格;(2)聖父是神,聖子是神,聖靈是神;(3)只有一個神;(4)就父、子、靈相互間的關係而言,聖子永恒地為聖父所生,聖靈永恒地為聖父(和子)所發。其中(1)說的是三位一體之“三”,三個位格,(2)說的

是三位格的完全平等,包括本质或实体(essence, substance), (3)说的是三位一体之“一”。(1)与(3)之间明显有矛盾,因为无论说“位格”还是说“实体”,都无法回避神到底是“一”还是“三”的问题。奥古斯丁在其《论三位一体》里说,关于“位”和“体”,人们争论很多,但这是遣词上的争论甚于问题实质上的争论,实质上三位一体问题核心在“三”与“一”之异上,即如何理解神既是“三”又是“一”上。

三一论基本框架完成后,其表述如“三个位格,一个实体”虽已被普遍接受,但对它的理解仍有或偏重于“三”、或偏重于“一”的问题。从神学史来看,东方教父侧重于从圣经启示的事实出发,先确认救赎史上父、子、灵三个完全的位格的身份,再在承认他们的区别的基础上讲“一”,这是由“三”而“一”,这个“一”不止是说神只有一个,还在于说父、子、灵三位通过“你中有我,我中有你”的相互渗透、相互寓居的方式达到“合一”(unity),成就一性(oneness)。这种侧重于从人类救赎史和从三一与人的关系的视角看三位一体的本质的观点,一般称为经世三一论。在西方教会,由于奥古斯丁的决定性影响及对他的三一论思想的一定程度上的误解,对三位一体的理解侧重从“一”出发,即先从神的实体或本质谈起,再讲此实体为父、子、灵所共有,在历史上行动的是上帝实体。这种从永恒的神本质讲起,叙及永恒三位格的关系再谈到人类救赎史上的父、子、灵的言路,神学上称为内在一三一论。就三位一体论的全面和完整而言,经世说和内在论缺一不可,正如神圣三一的人世性和超越性不可缺一一样。就认识三一的过程而言,由神圣三位格在人类历史上的救赎言行进而认识到他们之间的关系及本质,乃是必然的,尽管这认识极不完全。

对三位一体既“三”又“一”的言说,多以类比的方式进行。尼萨的格列高里曾以家庭关系、军队官兵的关系来类比父、子、灵的

关系。今天的社会三一论由于强调神乃是三个位格构成的合一的团契,亦多用“至善家庭”(The Perfect Family)来类比三一关系。奥古斯丁从他所认为的最与神相似和相近的人的心灵(“神的形象”)出发,以心灵中的记忆、悟性、意志这三者既相互有别又都是心灵自身,来类比父、子、灵这三位既相互区分又都是上帝自身。他还曾用爱者、被爱者和爱这三项来类比父、子、灵。

三位一体论一直遭到教外的犹太学者和伊斯兰学者的反驳,西方世界里也一直有其反对者。阿里乌主义影响深远,16世纪的意大利神学家苏西尼便反对三一说,认为基督与圣灵都不是上帝。科学家牛顿也反三一而持阿里乌主义看法。在当代,社会三一论复活并兴盛,以莫特曼等人为代表,批判反思他们眼中的柏罗丁——奥古斯丁——阿奎那——卡尔·巴特的“太一”(the One)上帝观,倡言以“爱”的关系为本位的三一论,以作为当今陷于孤立的个人主义和“原子主义”的社会的圣爱榜样,具有一定的社会意义和实践作用。但这是否会有执三而弃一的危险,仍是值得探讨的。这可以说是基督教神学内部对三一论的革新。

(3) 基督论

基督论是有关基督的教义,是基督教教义的核心,它涉及上帝为何化身成人,在基督里神性和人性的关系,基督的位格和基督的事工在救赎人类中的作用等重大问题。从逻辑和神学史的发展来看,它都是要“接着”三位一体说往下讲的。基督在三位一体中与圣父、圣灵的关系得到尼西亚信经和君士坦丁堡信经的规定后,道成肉身中作为人的基督与作为神的基督这神人二性的关系,就成了神学家们瞩目的中心。

三位一体中的圣子——逻各斯化身成“人”，这个“人”是完全意义上的人，包括有人的身体、感情、意志、理智吗？有的人认为，圣子仅是取得了人的形状，却并无真正的血肉之躯，他被钉十字架也并无痛苦，他采取这一姿势只是为了向世人显示上帝和永生的知识，所以，作为人的基督只是一个幻影。有的人认为，上帝之化身成人，是为了使人可以上升为神，使人可以效仿肉身之道，得到神化，从而得到永生和拯救。所以，为了人的得救，圣子不仅必须是真神，还必须是真正的人，在身心两方面都要如此。但是，如果他既有完全的神性，又有完全的人性，为何不称他为两个位格，一神一人呢？这二性会不会互相兼并、混合、消融呢？公元350年前后，阿波利纳里斯提出，正如人有身体和灵魂，构成了一个统一的人格一样，基督也有肉体 and 逻各斯，二者统一构成了基督这一个位格。他乃是一位神性的人，因为逻各斯和肉体已经融合无间，不但它们的活动，而且它们的本质都合而为一了。反对阿波利纳里斯的人指出，这作为人来看，显然是不完整的，缺乏人的心智和自主性。如果要靠神性的逻各斯取得人性来救赎，那么所取的人性必须是完整的，否则人的得救就会相应地不完整。这场争论波及当时整个教会，在争论中，亚历山大派倾向于把道成肉身的基督完全视为上帝，以致降低或否定了他的人性；安提阿派则认为基督有完整的二性，其人性与自然的人一样，也有发展、弱点、需要和自由意志。后一派被前一派指责为双重位格论。实质上，安提阿派承认基督兼具神人二性，不过重视人性而不重视二性的紧密结合。亚历山大派则侧重于神性，并用“属性交流”说来强调二性的合一。安提阿派的代表人物有聂斯托利，亚历山大派的有西里尔。后者的得意公式为“从二性合而为一位”，以神性兼并人性，认为只有神性具位格，基督并非真正的世人。

在掺杂着政治权力因素的长期斗争之后,公元451年卡尔西顿公会议终于就基督的神人二性和位格作出了规定,成为后世各派都接受的关于基督位格的规范性解释。该公会议声明说,基督的神性和人性是同等完整的,他在神性上与圣父本质相同;他在人性上除了没有罪以外,其他方面都与我们人相同。就神性言,他在万有之先,为父所生;就人性言,他在这末世里,为“神的母亲”童贞女玛利丽所生;这同一位基督、圣子、主和独生的,处于两个性质之中,这二性“不混、不变、不分、不离”,它们不因联合而失去区别,而是保持其特点并汇合于同一个本体(hypostasis)之中;他不可割裂,也不可分为两个位格,而只是独一的同一位圣子和独生子、上帝——逻各斯、主耶稣基督。

卡尔西顿公会议谴责了聂斯托利和极端西里尔派尤提克斯的错误,但实际上并没有把西里尔派中的彻底的基督一性论派(主张基督只有一性的派别)争取过来,直到今天还未和解。在7世纪,关于基督是否具有神的两种意志,还是只具有一种意志,即神的意志,又产生了新的争论。公元681年的君士坦丁堡公会议规定,基督有两种意志,只是人的意志听命于、从属于神的意志。主张基督只有一种意志者遭到谴责,后世称为一志论派。

基督论还牵涉到一些别的问题,如基督有无犯罪的可能性。这里争论的焦点不是基督有没有犯罪,因为所有信徒都承认,基督从未犯过罪(他也没有原罪),争论的焦点在于基督有没有这个可能。宗改时期的阿米尼斯派认为,基督有“可犯罪性”(peccability),只是他没有犯罪。《希伯来书》4:15说:“他也曾凡事受过试探,与我们一样,只是他没有犯罪。”该派据此认为,若基督有真实的人性,且试探是真实的试探,基督便有犯罪的可能。加尔文派则认为基督没有犯罪的可能性(impeccability),因为基督虽有

二性,位格却只有一个,他的人性和神性不可在位格中分割,故而虽然他在人性中可能犯罪,但神性却是全知全能永恒不变和没有罪性,故而由神性采取人性的基督是不会犯罪的。况且发动试探的不单是撒旦,圣灵也会,但不能说圣灵引诱基督去犯罪。

关于基督的“虚己”也有不同的理解。自由派认为,他虚掉的是自己的神性,即基督放弃了自己的神性的权能等。福音派认为他只是放弃不使用一些相对的属性,至于绝对、内在的属性如圣洁、爱、信实等,是没有摒弃的;此外虚己不是一种“减法”,而是一种“加法”,即不仅化身成人,还取了奴仆的形象,自己卑微,存心驯服,以至于死,人性不断受到限制,而神性并未舍弃。

广义的基督论除了基督的位格和二性问题外,必须探讨他在救赎中的作用,但这可在专门的救赎论中再说。作为基督教神学的核心,基督论上通三一论,下及教会论及圣事论等,有其枢纽地位。卡尔·巴特早年研究三一论,后来转向基督论,他的基督论不像传统那样将之局限于专门讨论基督位格和二性,而是把它和救赎论联合起来,称为“和好的教义”。这是很有价值的看法,因为倘若不是从救赎的角度来看,倘若不是联系到神对人的救赎,基督的位格和二性、意志等等的讨论都是没有意义的。所以,应把这里所说的基督论与别处所说的救赎论统一起来。

(4) 创世论

基督教关于世界的创造与维持的教义。该教义主要来源于圣经旧约中的《创世记》。认为上帝在六天之内创造了世界,其中第一天造了光,第二天造了空气,第三天造了地和海并地上的草木,第四天造了日月星辰,第五天造了水里的鱼和空中的飞鸟,第六天

造出陆地上的牲畜、昆虫、野兽,然后上帝说:“我们要照着我们的形像,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫。”上帝就照着自己的形像造人,乃是照着他的形像造男造女(创 1:26~27)。六天内造了天地万物,第七日上帝就歇息了,这一日定为圣日。关于人的创造,除了上述《创世记》1:26~27外,2:7又说,“耶和华神用地上的尘土造人,将生气吹在他鼻孔里,他就成了有灵的活人,名叫亚当。”

基督教传统神学认为,上帝的这种创造是“从虚无创造”,从而与希腊哲学之认为创造有其质料基础不同。“从虚无创造”也意味着世界在时间上有一个开端。奥古斯丁在其《忏悔录》后三卷明确阐释过这些观点,这为后世所接受。传统神学还认为,上帝是创造者,故超乎一切受造者,这就排除了认为上帝存在于万物中的泛神论;万物为上帝所造,都是美善的,故不能像摩尼教、诺斯替教和柏拉图主义那样,认为物质是恶的;上帝创世之后还维持世界的正常运转,主宰、治理它,而不是随之逊位或撒手不管;上帝是一切存有的本原,是完善的存在,万有由于分有了他的存在而存在,但不及他完善;在万物中,唯有人是上帝照着自己的形象造的,故而神人之间有某些相似之处,如理性和自由意志。人被上帝委托以“管理”海、陆、空的职事。

随着自然科学在近代的发展,尤其在达尔文发表《物种起源》提出进化论以后,基督教内出现了几种不同的反应模式。既有基要派的坚持按圣经字面意义理解《创世记》,坚决反对进化论的做法,也有自由派企图调和圣经和进化论,提出有神进化论的做法。在对具体问题的处理上,如上帝六日创世说里的“六天”,也存有争议。有认为这里的“天”即指二十四小时的,也有认为这里的“天”指地质年代的,也有调和这两种观点的。后者认为在《创世记》1:1

与 1:2 这两个句子中间相隔了一段相当长的时间,故而前后有两种时间标准,前面两种观点都有适用之处。这派理论被称为“间隔论”(gap theory)。在当代,由于进化论本身出现了许多问题,也由于后现代主义相对主义和多元论的影响,一些福音派神学家对进化论发起了攻击,护卫创造论的观点,其中最著名的一本书为《审判达尔文》。

二战以后,随着环境污染和生态危机的加重,有人开始反思并批判西方传统的对待自然的观念。60 年代怀特(L. White, Jr.)发表《我们生态危机的历史根源》一文,引起巨大反响。怀特认为,当代生态危机在思想上的根源可追溯至犹太——基督教传统中的创造观。这种创造观以为,上帝超越于世界之上,而人乃按神形象受造,被赋予了宰制自然的权力。照犹太——基督教的一神论传统,唯有上帝才是神圣的,大自然并非不可侵犯,故人可任意对待自然,甚而可运用神赋的生杀大权,随意宰割。神学界内对此反应各异,有人转而自东方宗教和哲学中寻找思想资源,有人则对传统的基督教神学进行创造性的解释,并在其中寻找生态神学的先驱。东方教父尼萨的格列高里和中世纪阿西西的圣方济各等人思想中的“生态神学”成分得到发掘,《圣经·创世记》中的人的“管家”的职事也得到极大重视和重新阐释。德国神学家莫特曼“生态神学”蔚为大观,他认为,上帝的受苦与大自然的受苦是一致的,上帝对人的救赎也同时是对大自然的救赎,人不是单独地被上帝从大自然中救脱出来,而是要与大自然一起并置身于其内得到拯救。他还认为,人本是受上帝的委托管理大自然,只是管家的身份,但人妄图越权充当上帝,这种心态很易导致并助长人对自然环境的破坏。

(5) 救赎论

救赎论讲的是基督怎样完成拯救世人的使命的问题。“救赎”(redemption)这个词,来自希腊文 *agorazo*,意为“在市场买回来”,通常指从市场买奴隶回来。这个词用在信徒身上,即指他们被上帝从罪的市场中被买了回来,而且从罪的捆绑中得到解救。而让他们重获自由、得到解救的代价,就是基督死在十字架上。与信徒得救相关的词还有 *exagorazo*, *ex* 加上 *agorazo*,指信徒被从奴隶市场中买回来(*agorazo*),同时走出了奴隶市场(*ex*)。“救赎”得以发生,须在逻辑上有救赎者、被救赎者、赎金和卖奴隶者,一般认为这依次为上帝、信徒、基督之死和罪(撒旦)。

东部教会及东正教在希腊教父们的神学影响下,强调人的得救在于通过禁欲苦修和冥思达到“与神同化”的境界,使人性圣化和神化。基督之作为神——人正是为了使人能经由信他和爱他而成为人——神。相信神化身成人是为了使人能上升为神,是奥利金、阿塔纳修斯和尼萨的格列高里这些希腊教父们的一贯思想。人性被神性吸收而臻圣洁之境,这一想法使正教神学有浓厚的神秘色彩,直至 19、20 世纪的俄罗斯神学仍复如是。

西部教会则强调基督的救赎在神与人的关系的改善上所起的作用。有人主张基督的死改变了神对人的态度,这称为客观救赎论;有人主张基督的生和死促使人改变了对神的态度,使自己生命得到改变,达到神人和好,这称为主观救赎论。

神学史上客观救赎论主要有下面几种:(1)撒旦赎价论(*ransom to Satan theory*),始由奥利金提出,阿塔纳修斯亦主张此说,认为撒旦诱使人犯罪,从而人被他的掳去,受他的管辖,要使人从撒

且手中释放出来,就要付给撒旦赎金,把人“买回来”。奥古斯丁在其《论三位一体》中也从上帝的公义着眼,坚持此说。(2)欺骗撒旦说,是对赎价论的改造,首由格里高利一世提出,指基督通过死后复活战胜了撒旦,使撒旦既丢了人(罪人),又没得到钱(赎价)。(3)中断复合论(recapitulation theory),首由爱任纽提出,说基督经过了亚当生活的每一个阶段,包括犯罪的经历,这样,基督就能成就亚当所失落的,称义成圣。(4)交易论(commercial theory),首由安瑟伦在其《上帝何故化身成人》提出,说的是人犯罪使神的荣耀被剥夺,神为维持其尊严与统治,坚持有罪必罚,惩罚罪人,这是公义的要求,不然适当的补偿也可满足这要求。基督为神子,以无罪之身代人受死,就满足了神公义的要求,恢复了神的荣耀。他自己受到了赏赐,又将这赏赐传给罪人,这赏赐使罪人得到了赦免,信福音的得永生。此说得到托马斯·阿奎那的补充和发挥,成为天主教的规范教义,其补赎(Penance)观念可用“有多少背叛就有多少成全”来表达。交易论又称为补偿说或满足说。宗改的一些领袖也同意此说,但着重于基督之代罪人受罚,故称为代刑说救赎论。(5)统治权说(governmental theory),由格罗提乌首倡,说的是基督为维护上帝正义的统治原则,借着自己的死付出象征抵偿(token payment),上帝接受基督的象征抵偿,将律法的要求也故在一边,且因为他的统治得以继续,就宽恕人的罪。(6)献祭说,这种观点根据犹太教的祭祀制度,将基督之死视为替世人献上赎罪祭,以满足上帝的要求。奥古斯丁曾说过,在基督的牺牲中,有四个要素:献祭者为大祭司(基督),祭品(牺牲品)为基督(羔羊),牺牲是献给上帝的,牺牲是为了世上的罪人献上的。即圣子作为大祭司把自己献给圣父,作为赎罪祭代人受罪(替罪羊),使人神重归于好。

主观救赎论主要有阿伯拉尔提出的道德感化说(moral influ-

ence theory)和苏西尼派的榜样说或殉道说(example theory or martyr theory)。前者认为基督舍己牺牲,显示神的圣爱,软化罪人的心,使他们感动悔罪。这种观点认为基督的死并非赎罪所必须的,强调人的情感上的感动和回应。后者也认为在赎罪上,基督的死是不需要的。罪不一定带来惩罚,救恩与基督之死无关。基督对人的得救的作用,乃在于他是驯服的榜样,甚至驯服至死。这个榜样足以感动其他的人,令他们改变自己,像榜样那样地生活。

除此之外,还有一些较新近的观点,如史怀哲认为,基督其人沉溺于其弥赛亚之使命,宣讲天国来临,但不幸意外地被杀。他的死对其他人并无什么价值。该说称为意外论(accident theory)。当今的解放神学、女性主义神学、过程神学、生态神学乃至后现代主义神学,都各自其视角出发构建其基督论及救赎论。

当代福音派认为,要准确地理解救赎的含义,须把握好基督之死的意义。基督之死的基本的意思是代替罪人受死(substitution)。他在罪人的地位上死去,买赎罪人,使他们重获自由;使他们与神和好,成全神圣的神的公义的要求。神赦免了罪人的罪并使之称义。

救赎论还有一些相关的问题要讨论,比如,基督是为谁而死,赎的是谁?这就是救赎范围的问题。有些人认为,基督只为蒙选者而死,这称为“有限赎罪论”(Limited atonement theory);有些人则认为,基督的死是为了普世的人,虽然不是所有人都能得救,但基督是为所有人而死,这称为“无限赎罪说”(unlimited atonement theory)。

(6) 原罪论

“罪”(Sin)是基督教神学的一个关键的概念,希伯来文为 *hatta the, awon, pasha, ra*, 希腊文为 *adikia, hamartia, hamartema, parabasis, paraptoma, poneria*, 含有“逾越、违犯”,“不中的、偏离公义的道路”,违背、不守神的律法,偏离神的道、陷于一种悖逆的状态的意思。圣经旧约视普世之人为罪人,每个人在母亲子宫里孕育时便已有罪,圣经新约中,尤其在保罗书信里,对人的普遍的罪性更为强调,以彰显出基督的救赎的作用。

一般认为,“原罪”这个词是奥古斯丁的发明。实则在他之前的德尔图良已说过,人之大恶乃是罪,犯罪不是个人出于自由意志的自愿行为,而是全体人类从亚当遗传下来的败坏的本性。灵魂的这种恶来自原罪(*ex originis vitio*)。他认为灵魂是一种物质,可以通过繁殖而把始祖之罪遗传给后代(的灵魂)。比奥古斯丁稍早的神学家维克托林(*Victorinus*)在解释保罗书信时,对原罪的看法已接近奥古斯丁。奥古斯丁的贡献在于全面而深刻地阐释了人的原罪及生存的罪性状态与神的恩典的关系。

有人认为奥古斯丁只是在公元410年后在与佩拉纠论战的过程中才发展出原罪说的,其实不然。从自己的深陷于罪疚感的生命体验出发,他很早就注意到保罗书信中有关人的内心二律交战、本性败坏无力自救的章节。论战不过深化和系统化了这一思想。

佩拉纠认为,人生来就是中性的,是没有原罪的,人有选择善恶的能力和自由。他认为,每个人的灵魂都是上帝个别地创造,在出生时并无先天的罪性。上帝赋予人自由意志,行善或做恶,成为义人或恶人,都要人自己选择决断,承担责任。这自由意志的误用

就导致罪。人若先天就有罪,没有自由意志,那么他所犯的罪责任在谁呢?难道要上帝来负责吗?责任是与自由意志连在一起的。亚当的罪并没有遗传给后代,他的罪只影响了他自己。那么世上为何会有罪?这是由于人们效法“错误的教导”或“错误的榜样”,亚当即是坏榜样。在古代,亚伯拉罕等义人可凭着自由意志在上帝的帮助下称义,我们今天也应努力完成律法,成为义人。上帝给了人理性和自由意志,基督的救恩就不一定是必需的。受洗时人的过犯受到神的赦免,人产生了向善之心。婴儿由于无自由意志,所以给他们受洗不过是一种奉献仪式,并不意味着其原罪被洗去,因为这时他们还无能力行善行恶。至于预定呢?那只是上帝预先看到谁将信仰他。

在奥古斯丁看来,事情与此迥然相异。始祖在未堕落之时,因为拥有神的形象而圣洁、智慧、不朽、品性完美。此时他们有充分的自由,可以选择犯罪,也可以选择 not 犯罪,但他们选择的是犯罪,违背神的命令,结果令神——人、人——人、人——自然关系全面破裂。他们的后代,由于罪的遗传而先天地带有原罪,故而他们不能不犯罪。在这里奥古斯丁引用的《圣经》经文关键的一处是《罗马书》5:12,但他所依据的拉丁文译本是希腊原文的误译。保罗的希腊原文意为:“这就如罪是从一人入了世界,死又是从罪来的;于是死就临到众人,因为众人都犯了罪”,这里“因为”拉丁文应译为 *eo quod*,但奥古斯丁所依据的版本却误译为 *in quo omnes peccaverunt*,所以奥古斯丁将 *in quo* 理解为“在他之中”(in whom),即众人在亚当之中犯了罪。虽然奥古斯丁对这个词理解有误,但就他对保罗的整个罪观的理解而言,可以说仍是十分透彻和准确的,并不像有些神学家认为的若他读到了准确的拉丁译文便可避免原罪说那样简单。在奥古斯丁看来,亚当犯罪时,全人类都“潜

在地存在于”他里面,有分于他的罪。神的形象破损了,人性败坏了,人虽有选择的行为,但没有行义的自由,人所做的都不能不是罪行。人不能辨明善恶,意志软弱,无能为力。在这样漆黑、悲惨的境地中,基督之光显现,“神不生基督,万古如长夜”,神预定了某些人将从这罪性状况中因信靠基督得救,这是他不可抗拒的恩典,同时别的人将继续留在这罪性境地中至死。得永生的人将来在天堂是不能够犯罪的。救恩传给这些人,其他人不得抱怨上帝不公,因为人类本在悲惨境况之中,神自由地救了其中一部分人,已经是仁慈的恩典了。由于亚当的罪带给了每个后代,所以,婴儿须受洗,以洗去这原罪。

奥古斯丁的原罪说对后世影响巨大,加尔文、路德都赞同他对人性败坏和恩典关系的基本看法,虽然自由主义神学对此说不予重视或加以冲淡,但每一时代在历尽浩劫(如二战)之后,都可以体验到其对人性把握的深度。

奥古斯丁原罪说与恩典论与佛教唯识宗之讲众生无明须待佛法熏习出无漏种子、儒家荀子之讲人性本恶有待圣人教化有一定的可类比的地方,但由于原罪说在西方的显要地位及深远影响,遂使西方文化有“罪感文化”之称,而与中国、印度、甚至东方教会范围内的文化有所不同。

原罪说中有一点还要注意,即罪如何由亚当归与众人的问题。佩拉纠不承认亚当的罪对别人有影响,只是认为人若以亚当为榜样犯罪,就会招致死亡。奥古斯丁如上所说,认为罪由亚当遗传而来。16世纪的阿米尼斯认为,人之所以有罪的归与,是因为全人类都认同了亚当的罪,他认为《罗马书》5:12 乃是指,当人认同于亚当的罪行,罪就归与那人。17世纪的科克义乌(Cocceius)则提出立约观(Federal view),认为由于亚当是全人类的代表,故而他

之犯罪乃是全人类犯了罪,全人类便都要受惩罚。

(7) 末世论

又称终极论,是关于人类与世界的最终命运的教义。包括基督再临、死人复活、末日审判、千禧年及天堂、地狱等内容。一般认为末日审判时,信爱上帝者将在天堂与神相伴,魔鬼、不信者、恶人则将被打入地狱,接受永罚。审判前死人将复活,好承担赏或罚。但是对于死人复活、末日审判与千禧年、基督再临在时间先后等问题上存在不同的解释,形成了不同的思想派别。

早期教会具有强烈的末世论期待,时刻准备着基督再临,接信徒上天堂。那时的圣餐与洗礼等仪式都体现了末世盼望,这也是当时严酷的政治与宗教迫害的一种心理折射。人们相信,世界末日快到了,在基督再临之前,灾难频出,自然变异,天使和魔鬼将激战,然后在地上建立起以基督为首的义人统治的新秩序,恶人则受到永刑,最后出现了新天新地。但这一盼望迟迟未能实现,随着时间的推移和世代的改变,以及教会外部环境的改善(如成为国教),弥赛亚盼望不如初期教会强烈。对于福音书和《启示录》等经文中的末世论思想,人们提出了各种各样的解释,有的还用各种算法推测基督再临的日期,围绕着《启示录》20:4所说的“他们都复活了,与基督作王一千年”等句子中“天国”的含意问题,出现了“无千禧年论”(Amillennialism)、“千禧年后论”(Postmillennialism)和“千禧年前论”(Premillennialism),其中后者又可分为“时代论千禧年前论”(Dispensational Premillennialism)和“历史性千禧年前论”(Historical Premillennialism)。

无千禧年论认为并不存在一个字面意义的、未来的千禧年,即

基督会在地上与信徒统治一千年。无千禧年派认为,天国就是现今教会的时代,世代结束后,永世就开始,中间并无一个“千禧年”。该派认为《启示录》20:4~6是指“与基督同在天上的已死信徒之灵魂现在的统治”。上帝国(天国)就是“得胜的基督,正在用他的话语及灵统治人类,而人类都正在期待着来世一个新世界里的未来、荣耀及完美的天国。”该论主要是改革宗的。英国圣经学者杜德提出“实现的终极论”,认为耶稣的生平、教训和行为,即意味着天国的实现。该论的神学渊源,可以追溯至埃及亚历山大城的寓意解经派,如克莱芒、奥利金和狄奥尼修斯。奥古斯丁也持该论,他说,现今这个世代,乃是教会与世界争斗的世代。还认为持千禧年论的基督徒对天国的理解是属肉体的,按字面解释千禧年是有问题的。

千禧年后论认为,基督再临发生在千禧年之后,正好与千禧年前论之认为基督在千禧年之前再临相反。该派在19世纪和20世纪的自由主义神学里兴盛一时,带有显著的乐观主义特征。主张通过福音的传布以及圣灵在个人心中的拯救工作,天国在现实世界中不断扩展。世界最后会基督化,基督再来时,正值一个长期的公义与和平时期的结束,这时期就是一般所称的千禧年。该派被新正统主义神学家斥为“天真的历史乐观主义”。二战以后衰落,因为这乐观主义被灾难打破了。

千禧年前论认为基督会在千禧年以前再临,在地上建立一千年的政权。其中时代论千禧年前论认为,基督再临前,世上罪恶横行,腐败黑暗,灾祸频频,教会在灾难前被提到天上。上帝会在灾难中审判不信的外邦人及不服从的以色列人。灾难结束时,基督与教会再来,在地上建立千禧年国。千年之后,撒旦会再被释放,猖狂一时,这时有末日审判,撒旦和一切恶人被打入地狱,跟着便

是永世。该论认为上帝对以色列人和教会的计划是不同的,并且坚持按字面意思来诠释圣经。历史性千禧年前论则不对以色列和教会加以区分,也不使用字面的诠释法,而运用“灵意释经学”(spiritualizing hermeneutic)。该派认为,教会在灾难时期仍然留在地上,而不是被提到天上,以经历将临的灾难和试验。以色列与教会差别不大,教会就是属灵的以色列。总起来说,千禧年前论的观念在教会一开始就出现了,《十二使徒遗训》、安提阿的伊格纳修斯、尤斯丁、爱任纽、德尔图良等,都相信耶稣基督会再来,亲自在地上建立千年王国。

末世论在当代神学中甚受重视,如潘能伯格、莫特曼等人都有精彩论述,后者之神学甚至名为“盼望神学”。

(8) 教会论

教会论指关于教会的教义,包括教会的性质、分类、管理等。“教会”一词来自希腊语的 ekklesia,该词由 ek 与 kaleo 构成,ek 表示“出来”,kaleo 表示“呼召”,所以教会即“被呼召出来的群体”。基督教教会的成立,一般认为是在《使徒行传》2:1~4 里所载的五旬节圣灵降临事件后开始的。在《新约》里,用了许多生动的形象来象征教会,揭示它与神与人的关系。如说教会是基督的身体,基督则是教会的头。这象征强调,教会时代所有的信徒都是合一的,因为教会把犹太人和外邦人合成一个身体,彼此没有区别,都在基督里成为一。再如说教会是基督的新妇,反映了基督对教会的爱,也强调了教会的尊贵地位。再如说基督是牧羊人,教会是他的羊群。再如形容耶稣是葡萄树,信徒是枝子,等等。

早期的教会,在沿地中海一带到处都有。从《新约》中可以看

到,在耶路撒冷(徒 8:1;11:22)、小亚细亚(徒 16:5)、罗马(罗 16:5)、哥林多(林前 1:2;林后 1:1)、加拉太(加 1:2)、帖撒罗尼迦(帖前 1:1)等地都有信徒的聚会,这即初期的教会。他们还没有专门建来聚会的建筑物,一般在某个信徒的家中聚会,如腓利门家中(罗 16:5;门 2)。他们的活动有一起敬拜(林前 11:18)、交通(徒 2:45~46;4:31)、教导(徒 2:42;11:26;林前 4:17)和差传(徒 13:2;15:3)。传教的成果也是显著的(徒 2:47)。使徒时代的教会,在是否要向外邦人传福音及外邦人成为信徒是否要行割礼等问题上产生过争议,保罗在向外邦人传教的事业上获得极大成功,在使基督教成为普世宗教上作出了决定性的贡献。

随着世代的推移,在对教会的看法上出现了各种各样的不同的观点。2 世纪的马西昂派主张《新约》与《旧约》判然有别,前者的上帝与后者的上帝是完全不同的两个上帝,故而“新约教会”也与“旧约教会”不同。孟他努派则认为教会应当是圣洁选民的“属灵团契”,这在后来得到了德尔图良的支持,堪称现代属灵派的远祖。埃及亚历山大派的克莱芒和奥利金受到柏拉图主义影响,把理念世界与感觉世界两分的作法运用于教会论,提出教会分“可见教会”和“不可见教会”二种,前者指在世的有组织建制的教会,包括好和不好的基督徒;后者指天上的永恒教会,包括古今一切圣徒在内。奥古斯丁在其《上帝之城》中对教会作出了类似的划分,认为真正的教会是完善、真实及属灵的“不可见的教会”,代表着教会的本质,而历史现实中的教会则既含义人亦含恶人。这种看法后来为马丁·路德及加尔文继承。在现实教会的权力与组织问题上,3 世纪时迦太基的主教西普利安认为“教会之外无拯救”,而教会的基础是主教的统一,谁不与主教在一起,他就不在教会里了。在众教会之中,罗马是教会之首,一切神职合一之源,但他并不认为

罗马主教对其他主教有裁判权。4世纪时,随着基督教成为国教,很多以前迫害过基督徒的人和叛教者也变成了基督徒,引起原先的基督徒的不满。多纳图派声称,教会是仅包括义人而不包括恶人在内的圣洁团体,凡在罗马帝国迫害基督教时叛教或离教的人都不能担任圣职,这种人施行的圣事无效。多纳图派在北非势力强大,拥护罗马公教权威的奥古斯丁与之进行了斗争。奥古斯丁认为,彼得曾任罗马的第一任主教,故此,整个地上的有形教会(普世教会)应由罗马教会居首席地位。他还认为,为使多纳图派这样的分裂主义走向正道,在必要时可以采取强制措施,这成为后来中世纪宗教裁判所的理论根据之一。西普利安和奥古斯丁的教会观都强调罗马的地位,成为后来天主教教会论的基础。新教则继承“可见教会”与“不可见教会”的区分,认为历史社会中有建制的教会与一切圣徒之总或由神预定的选民之总的“基督的身体”不同。新教认为世上教会的首要任务在于宣扬上帝的道,教会的统一性也是非常重要的。

在教会的管理上,历史上出现过三种形式,分别为(主教制)监督制、长老制和(公理制)会众制,都可在圣经中找到采取该制的依据。监督制的起源,早于2世纪,“监督”在希腊文里即“主教”之意。支持该制者宣称其圣经根据在于圣雅各在耶路撒冷教会的地位,及提摩太和提多在教会中的权力与地位等。教会是由一群类似主教的权力阶层所管理的,权力在王教那里。采取该制的有东正教、天主教及新教中的圣公会、路德宗和循道宗。循道宗形式最简单,天主教形式最复杂,最终权柄由众主教至红衣主教归于教皇。监督制的“监督”之意,在掌握教会管理权的主教可监督不止一个教会,且有权按立传道人或牧师。

长老制又称联合制,由指派的或选举出来的长老代表信徒联

合管理教会。地方教会由议会(Session)管理,议会有选举出来的长老。议会之上是长老部(Prebystery),长老部之上是总会(Synod),总会之上是大总议会(general assembly),是最高的裁判庭。采取该制的主要为长老会。该制为加尔文所倡,该制所体现的政治思想后来通过卢塞福(Samuel Rutherford)的著作影响了草拟美国宪法的威瑟斯庞(John Witherspoon),著名哲学家洛克的政治思想也受到其影响。

公理制又译会众制(英文 Congregationalism),指教会的治理权不在代表性的个人,而在全部会众。该制教会的特点是自主(autonomy)和民主(democracy),自主指没有任何教会以外来的权力可以控制教会,民主指教会的政策由全体信徒制定。其神学根据在所有信徒都是祭司。采取该制的有公理会、浸信会、公谊会、门诺会等。

(9) 圣事论

基督教基本礼仪的教义。传统上认为圣事(圣礼)是耶稣亲自定立的礼仪,是以可见的外在形式体现不可见的内在恩典,凡诚心领受者均可获得。一般由圣职人员按规定的仪式施行。天主教和东正教承认7件圣事,即圣洗、坚振(东正教为敷圣油)、告解、圣体(东正教称圣体血)、终傅、神品和婚配。新教一般只承认洗礼和圣餐为圣事。这些圣事中,洗礼为基督教的入教仪式,认为领受洗礼可免除原罪和本罪,并被神赋予恩宠和印记,成为教徒,以后有权领受其他圣事。坚振礼指受洗后一定阶段再接受主教的按手礼,认为这可使圣灵降于其身,坚定其信仰,振奋其灵性。告解又名“办神工”,亦称“忏悔”,指教徒向神甫坦白对神所犯罪过并表示悔

改,神甫为之保密并指示如何补赎。圣体亦称“神交圣礼”,即圣餐。终傅意为在教徒临终时为之敷油并念祈祷文,认为可帮助他忍受病痛,赦免罪过,安心见神。神品,亦称“按立礼”、“派立礼”,教职人员受该礼后方有主持圣事的资格。婚配指教徒在教堂内由神甫主礼,以教会规定的仪式正式结为夫妇。除了这些圣事外,基督教重要的礼仪还有礼拜、祝福、小斋、大斋等。

天主教多强调圣事的功效不是根据施礼者和领受者的功德和品行,而是取决于各项可见形式是否符合耶稣在世时的规定。圣事的功效出自圣事的有效执行而非出自圣事的执行者,包括主礼人和受礼人。新教则多强调圣事代表神恩、凭信心领受方有意义。具体地说,在对洗礼和圣餐的解释上,各宗各派都有些差异。

路德宗认为,信心是洗礼的先决条件,洗礼表示重生,天主教则认为仪式如能适当进行即已足够。长老宗认为洗礼是与神立约的仪式,也是救恩的标记。浸信会认为洗礼是唯一公开表明内在改变的外表记号。在洗礼的具体方式上,有浇灌礼(*affusion*)、洒水礼(*sprinkling* 或 *aspersion*)和浸礼(*immersion*),都声称有圣经上的根据。天主教、路德宗、长老宗等都施行婴儿洗礼。

关于圣餐礼,尤其是该礼中的饼和酒在经过祝圣后的性质问题,各派争议很多,主要的观点可分为四种:(1)天主教的变体说。认为饼和酒在祝圣后虽然可见的物理属性未变,其实体却无论质料还是形式都已神秘地变成了耶稣的身体和血。圣餐的意义在于领受者分享基督,在仪式中基督为了赎人的罪而被献为祭。(2)路德宗的同体说。认为祝圣后的饼和酒的实体并未发生变化,但由于耶稣在设立圣餐时说过“这是我的身体和血”,故保证了每次祝圣后耶稣的身体和血的实体都与饼、酒一同存在于圣餐圣事中。圣餐的意义在于,领受者借着分享饼和酒,获得罪的赦免以及信心

的坚定。(3)浸信宗和门诺派的纪念说(或象征说)。认为饼与酒只是象征,用以纪念耶稣设立圣餐和受难,并无神秘意味。该说强调,领受者是通过这象征性的行动,来表明对基督之死的信心。此说由慈温利提出。(4)长老宗的观点,由加尔文提出,认为基督不是按字面意义在饼与酒中与信徒同在,而是在灵性上与信徒同在,领受者通过分享饼与酒而接受了基督的恩典。

(10) 恩宠论

又名神恩论、恩典论,关于上帝赐予人的慈爱与恩眷的教义。恩宠(*grace*)希腊文为 *charis*, 含有善意、慈爱、主人善待奴隶之意,新约中以 *charis* 类比神对人的善心(路 1:30)。这个词还常被用来表达将善意给予某个并不值得给的人,新约里以此表达耶稣基督将大爱给了罪人(弗 2:4~5)。恩典是白白地给的,不要求领受者以功德、善行为前提来获得,不是领受者凭己力“挣”来的。遵行神的律法、结出善果,乃是神恩典的结果,而不是前提条件,否则就成了等价交换。在保罗看来,恩典乃是律法的取代和完成,是罪人得救的根源(罗 5:1, 15~17; 8:1~2; 加 5:4~5; 弗 2:8~9),也是神有效地影响信徒的得救的媒介(多 2:11),以及持续地保守信徒的作用(徒 11:23; 20:32; 林后 9:14)。恩典还被用来指知识的恩赐(林前 1:4)、感恩(林前 10:30; 提前 1:1~2)等。

奥古斯丁继承和发展了保罗的恩典说,认为由于原罪的影响,人出生时本性败坏,成人后只有作恶的自由而无行善的能力,意志力成了罪的奴仆,在自私、骄傲、愚昧、好色的罪性处境中,想凭己力获得拯救、获得真正的自由是不可能的。在这种状况下,神藉着耶稣基督按着他在亘古预定的得救名单来挑选一部分人,使他们

的意志被改变,被更新,信从基督,获得真自由。这是神“不可抗拒的恩典”(irresistible grace)。人对基督的信仰,乃是神赐予的,同时神还给了信徒保守的恩典,使他们得以继续保持信仰,爱神爱人,行出善功,直至成圣和将来上天堂与神同伴。

天主教在恩典与功德关系上调和奥古斯丁主义和佩拉纠主义观点。一般认为,恩宠是神藉耶稣基督的救世之功而赐予信徒灵魂的超自然恩赐,人们可以通过祈祷和圣事来求得。恩宠分为两种,即宠佑和宠爱,前者开启人的理性,感动人的心愿,帮助人行善拒恶,以得永生;后者则使人养成行善的习惯,成为神的儿女,成为圣灵的居所,帮助人们为获得永生而积累善功。天主教很重视善习的养成,认为人的称义、成圣乃是一个长期的过程。

新教在恩典论上,大都同意路德因信称义的主张。路德认为,只有神的恩典是人得救和称义的根基,行为在救恩上没有功效。他反对天主教补赎和赎罪券的观点,以及其他任何以为人的功德在救恩上是必须的观点。他强调,行为不能使人称义,使人称义唯独信仰(*sola fide*)。加尔文受到奥古斯丁原罪观和恩典说的影响,认为上帝的恩典是“不可抗拒”的,它临到谁,就能使谁产生信仰和善行,但这不能保证该人已被上帝预定得救了。加尔文强调神的至高权能和意志,认为上帝在普世的罪人中,任意地将恩典赐给他所预定的人,又不将恩典赐给他所预定弃绝的人,此即“双重预定论”(double predestination)。他说,我们称预定论为神永远的计划,神已经凭自己的旨意定下每一个人的结局。所有人被造的时候,境况都不相同,但有些人按预定的安排是有永生的,有些人是预定灭亡的。每一个人的被造都离不开这两个结局。可以说,他不是被预定了得着永生,就是被预定了死亡。其中预定得着永生,完全是神的恩典,但受责罚死亡只是因为人自己的罪过。这与奥

古斯丁的恩典论是很一致的。宗改时期的人文主义者则一般持与佩拉纠主义相近的立场,如爱拉斯谟,强调人有自由意志择善或择恶,故而恩典与行为不是不相容的。近代自由主义神学亦强调人的意志自由和道德责任,将恩宠解释为上帝对世人普遍的爱,而基督乃是这种爱的典范。新正统主义则对此种乐观主义和削弱恩典论深度的作法强烈不满,再次强调人的罪性和基督救赎的内在关连。

当代福音派在恩典问题上的一般看法,是把恩典分为普通恩典(common grace)和有效恩典(efficacious grace),另行强调重生和保守的恩典。普通恩典是神对所有的人的不计较其价值的爱,这从神对人的一般的看护可以看出来。它包括(a)圣灵的一般运作,对人施加道德的影响,使罪受到限制,使社会的生活秩序得以维持,民生公义等也得到推广;(b)一般的祝福,如雨水、阳光、食物、衣服及居所,都不偏不倚地将他祝为美好的东西赐予人。在普通恩典中,圣灵叫人知罪这一工作得到强调,它使人认识到自己的罪和基督的义,从而为有效恩典的来临作准备。有效恩典也称“特别恩典”(special grace),指有效地使人相信耶稣基督为救主的恩典,它是圣灵发动的,它是不能抗拒的,它改变人心,使人完全接纳耶稣基督,得到救恩,完全顺服于神旨意之下。有效恩典使人成为信徒,这之中信的人心志被圣灵感动和软化,倾向于相信基督,这信是自愿的。相信之后,信徒就成了“属灵的人”,神给他重生,即把新生命赐给他,以取代从前在罪中的生命。“重生”希腊文为 *an-othēn*(新生),可译为“从上头”,即指这新生由神而来。得了新生,人就得到了“神的性情”,得以过公义的生活;也得到了新的思想,可以认识神;得到了新的心灵,晓得爱神;新的意志,顺服于神。神另外给了得重生者永远保持信仰的恩典,称为“信徒的保守”(per-

severance), 它不是说信徒永远不会犯罪或跌倒, 而是说当信徒真正相信基督为救主时, 就会靠上帝之力永远得到保障。

(11)“摩西十诫”

圣经旧约《出埃及记》记载, 上帝耶和华在西奈山上通过晓谕以色列人的头领摩西而给他们十个诫命, 以色列作为与神立约的选民, 须得遵守。上帝把律法与诫命用手指写在两块石版上, 交给摩西。摩西下山后, 因见到以色列人拜金牛犊而发怒摔破法版。后摩西又上山, 耶和华另将十诫写在两块新的石版上(见《出埃及记》19:1~34:28)。

十诫的条目, 在《出埃及记》20:1~17 有记载, 在《申命记》5:6~21 有复述。二者基本相同, 但存在着些微的差别。前者说守安息日的根据在耶和华六日内造了天地万物后, 在第七日安息, 而后者说, 守安息日的根据在于耶和华将以色列人从埃及救了出来; 关于第十诫之不可贪恋别人所有的, 所用动词及名目次序都有所不同。

按《出埃及记》, 十诫条目依次为: (1)除耶和华外, 不可有别的神; (2)不可拜偶像; (3)不可妄称神的名; (4)要守安息日; (5)当孝敬父母; (6)不可杀人; (7)不可奸淫; (8)不可偷盗; (9)不可作假见证陷害人; (10)不可贪恋人的房屋, 也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴, 并他一切所有的。

罗马天主教认为, 前三诫是上帝写在第一块版上的, 后七诫则属第二块版。新教则认为前四诫属第一版, 后六诫属第二版。学者卢思阿特(C. E. Luthardt) 在其《基督教伦理史》中继承传统的五五分法, 认为前五诫属第一版, 后五诫属第二版, 前者涉及虔诚

主题,后者涉及正直主题。分类如下:

第一块版

- (1)不可有别神。
- (2)不可有偶像。
- (3)不可妄称神的名。
- (4)不可不守圣日(安息日)。
- (5)不可不孝敬神的代表(父母)。

第二块版

- (1)不可杀人。
- (2)不可夺走他的妻子—他的家—他最亲近的人。
- (3)不可盗窃他的东西。
- (4)不可污陷他的好名声。
- (5)不可贪恋他的好东西或财物。

在《新约》里可以看到,耶稣对十诫的总结。他说:“你要尽心、尽性、尽意,爱主你的神。这是诫命中的第一,且是最大的。其次也相仿,就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”。(《马太福音》22:37~22:40)

十诫之中,第一诫(出 20:3)表达了上帝的绝对的、排他的神性,说他是独一的真神,这虽然没有明确地说出一神论,却已必然地否定了多神论,将之视为不信神。故而上帝不是类名,而是专

名。

第二诫(出 20:4~6)表达了上帝的精神性或属灵性,他是不可用任何偶像崇拜等错误的方法来敬拜的。任何物质的、可见的东西都不能代表真神。

第三诫(出 20:7)命令尊敬神的名。在旧约时代,名与真人是等值的,故而妄呼神的名即有意图支配神本身的意思,这无疑是渎神。此外,罪人妄称神的名,也是对神荣耀的玷污,是不道德的。

第四诫(出 20:8~11)命守安息日,是为了纪念上帝,对人的身心俱有益处。

第五诫(出 20:12)命孝敬父母。父母堪称神的代理人,因为他们在生孩子中与神同有创造之功,在管教孩子中与神共有管理之功。凡不尊敬父母之尊严、神秘、权威的民族,其道德、社会纽带很快便将崩溃,所以,旧约将此看得特别严重(出 21:15,申 27:16,箴 20:20)。

第六诫(出 20:13)禁止杀人。一个人的生命是属于他自己的,但不仅如此,由于人是上帝照着自己的形象造的,故而他乃是上帝的形象的承载者,所以,杀人就是毁灭上帝的形象。对破坏了此诫的人的处罚就是以命换命(创 9:6)。

第七诫(出 20:14)禁止奸淫,因为婚姻和家庭是受到神祝福的,具有神圣性质。在基督教日趋衰落的、越来越世俗化的西方,人们可以看到不忠、高离婚率等带来的后果。

第八诫(出 20:15)禁止任何形式的偷盗。财产在本质上是一个人的人格的延伸,故而不能漠视他人的财产权与成就。

第九诫(出 20:16)禁止任何形式的陷害、造谣、诬蔑、假见证。真话是社群中各层次的人际交往的基础,故而旧约和新约都强调话语的洁净(诗 5:9;15:1~4;箴 18:21;耶 9:1~5)。

第十诫(出 20:17)禁止觊觎、贪恋他人所有,从而显示出十诫不仅是民法典,还是涉及到外在行为底下的内心的邪恶欲望与罪恶动机的道德及精神的法则。治标必先治本,心正而后行正。后来保罗认为一个人若贪恋他人所有,便是在拜偶像(歌 3:5),因为不合法的觊觎意味着一个人把他的自我当作了上帝。

十诫堪称宗教信仰与道德、行为准则的综合,它有“垂直的”一维,则人与神的上下关系准则,也有“水平的”一维,则人与人的交往准则。它的宗教性为道德行为提供了牢固的根据与基础,道德行为则充分体现了其宗教性。

(12)“信、望、爱”

基督徒要具备的三大美德。出自保罗《哥林多前书》13:13:“如今常存的有信,有望,有爱;这三样,其中最大的是爱。”

“信”在圣经里有“信任”、“可靠”以及“忠实性”、“信实性”两层意思,故而不仅仅是“相信”,还有“信靠”的含意。在旧约中,以色列人对神的信靠建基于神本身的启示行动以及神对与他们所立的约的信守上,神是全然信实的。在新约中,“信”字频繁出现,表明使人们相信耶稣即救主基督成了首要的大事。福音书里的耶稣对其门徒的首要关怀在于树立起他们对他的信,把他视为人类的救主和弥赛亚来信靠。《使徒行传》则显示,第一代基督徒已称自己为“信的人”(徒 2:44),且四出传道,劝人们信靠耶稣(徒 6:7;17:4;28:24)。“信”之含义在保罗书信里得到了充分、清晰的表达。信就是信靠耶稣其人,其所教导的真理,及其在十字架上成就的救赎之功,从而完全服从于他及他的信息,这被认为来自上帝。信靠他的人,就是把他作为上帝的永恒儿子、神一人、第二个亚当(死后

复活从而使得人称义、成圣成为可能的)来信靠。他的死带来了使人脱离罪的救赎。他宣称他是弥赛亚,这已为神所证实,因为神使他死后复活了。在世界的末日,他将审判生者与死者。信不仅仅是理智上赞同基督教的教义,还包括彻底地献身于基督,奉他为生命的主。就人的信而言,虽然是一种自愿的抉择,但归根结底这信是上帝给的。

“望”在新约里也频频出现,它不仅含有通常的期盼、愿望的意义,也有信任、确信、求神庇护之意(罗 15:13)。基督是人心中荣耀的盼望(歌 1:27)。万物都盼望得救(罗 8:19~25)。选民盼望那无谎言的神在万古之先所应许的永生……等候所盼望的福,并等候至大的神和救主耶稣基督的荣耀显现(多 1:2;2:13)。这盼望能洁净人(约壹 3:3)。望与信相连(来 11:1)。望以耶稣的复活为根基(林前 15:19)。“望”在福音书中罕有提起,可能与其时耶稣仍在地上生活有关系。《使徒行传》与诸书信则充满了这一以基督为其核心的盼望。这振兴了保罗的盼望(徒 26:6~8)乃是“以色列的盼望”(28:20)。这盼望是根源于旧约的弥赛亚盼望。

“爱”是神的本质(约壹 4:8,16),是基督徒美德中最大的(林前 13:13)。在保罗眼中的爱,乃是最妙的道。在一段著名的话里,他说:“我若能说万人的方言,并天使的话语,却没有爱,我就成了鸣的锣、响的铍一般。我若有先知讲道之能,也明白各样的奥秘、各样的知识,而且有全备的信,叫我能够移山,却没有爱,我就算不得什么。我若将所有的周济穷人,又舍己身叫人焚烧,却没有爱,仍然与我无益。爱是恒久忍耐,又有恩慈;爱是不嫉妒,爱是不自夸,不张狂,不作害羞的事,不求自己的益处,不轻易发怒,不计算人的恶,不喜欢不义,只喜欢真理;凡事包容,凡事相信,凡事盼望,凡事忍耐;爱是永不止息。”(林前 13:1~8)爱在神人关系和人

人关系中都是最重要的。耶稣总结律法和先知之纲时,以爱神爱人为轴心(太 22:40)。它是律法的完成,因为爱使人行出律法的要求来(罗 13:8~10)。基督死在十字架上,是神爱的至高表现(约壹 4:10)。上帝不仅爱世人,他本身即爱。就三位一体来说,圣父、圣子、圣灵三个位格处于爱的极至之中。神爱受造界和人,为了拯救他们,不惜遣出独生的圣子代人受罪,以十字架上的死将之从罪中救赎出来(罗 5:8;约壹 4:9~10)。人对神的爱和对人的爱,就其根源说,都来自上帝,都是由圣灵发动的(罗 5:5;加 5:22;林后 5:14~15;约壹 4:20~21)。爱人乃是爱神的表现,也是基督徒生活的主要考验(路 14:26;约 13:35;约壹 3:14)。爱与信密切相关,其中信为根基(约 6:29;来 11:6),但若有信而无爱神爱人的表现,则这信就是死的、无价值的(加 5:6,13;雅 2:17~26)。基督徒须尽心尽性尽意爱神,并爱人如己(太 22:37~39),还须像爱他的弟兄那样爱他的敌人(太 5:43~48;罗 12:19~20;约壹 3:14)。爱须是无伪善的,须是有行为的、信实的,爱是联结所有基督徒美德的纽带。

使基督教的上帝与其他宗教区分开来的主要在这个“爱”字,在信徒的伦理要求上,爱也就成了最大的美德。后世神学家对此阐释甚多,比如奥古斯丁就认为,若单是“相信”上帝存在,这是魔鬼也能做到的,所以“信”就必须做到“信靠”,不仅需要理智上的同意,还需要情感、意志、行为上的赞成,而信靠神若是真诚的,就必然会自然而然地爱神爱人,结出善果。

(13) 路德“因信称义”说

路德“因信称义”的看法,在《九十五条论纲》前即已基本形成,

后来在《基督徒的自由》等书简中有充分的表现。他宣称,救恩是凭着恩典、藉着信心而得,而不是依天主教所坚持的神人合作而来。他反对天主教补赎和赎罪券的教义,以及其他认为人的功德在救恩上是必须的观点。他说,行为在人的得救上没有功效。行为是恩典的结果,但不是恩典的一部分。只有神的恩典是人得救和称义的根据。罪得赦免和相信的人能得到基督的义,都只能靠神的恩赐。

“因信称义”(Justification by faith)这句话常引起人们的误解,尤其在汉语语境中,人们往往“顾名思义”地以为,这说的是,因为我自己主动地信了基督,所以我就成了义人了,这个信是我自己做出的行为。其实在路德那里,强调的是“信”的被动性:信是上帝的作为,是上帝赐与人的。他严格地区分了出自人的信和出自神的信,将二者作了对比,他说:“如果信是上帝在人的心中唤醒和激起的,那时人就会相信基督。他也能牢牢地依靠基督,从而能向罪恶、死亡、地狱、魔鬼和上帝的一切敌人挑战。他不怕邪恶,也不顾及这将会是多么艰难和痛苦。这就是真正的信的特征,它完全不同于诡辩学家(经院哲学家)、犹太人和土耳其人的那种信。他们的信是由他们的思想观念产生的,因此只能解释和接受某一件事,只相信这就是这或那就是那。上帝与这种错觉毫不相干;那是人为的事,出自人的本性,产生于人的自由意志;有这种信的人能重复别人的话说,我相信有上帝,我相信有基督为我降生、死去和为我复活。但究竟什么是真正的信,它究竟有多大力量,他们对此却一无所知。”又说:“因此,要谨防虚构和捏造出的那种信;因为真正的信并不是人为的事,于是虚构和捏造的信对死亡将无所补救,而且终将会被罪恶、魔鬼和地狱之苦所制服和毁灭。真正的信是内心对基督的完全信赖,而且只有上帝才能在我们心中唤起。有信

的人可得到恩赐,没信的人会受到诅咒。”^①

因信称义又是针对天主教的称义说提出的。天主教依据奥古斯丁和后来阿奎那的说法,认为称义是人性的一种真正改变,是由于分享了神的义,因而“从罪人变为义人”。上帝的恩典是通过爱而使人产生信心,在这同时使人成为义人;但人的本性的转变,并由此使上帝对人的目的得以充分达到的这一工作,是逐步进行的,所以,称义既是一种行为,又是一个过程。^②在这过程中,悔改者的称义是靠圣经在他们身上作用而产生的改过自新和因改过自新而做出的善功。而路德则认为,称义不是人性的改变,不是人凭善功使自己变得完美或义,这对于神根本算不了什么。称义纯粹在于人同神的义发生了新关系,从而他的罪及罚不再归于他,不仅不归于他,上帝还把基督的义作为他的义归到他身上。开姆尼茨曾用法律用语对此加以比喻,说人若真正悔改,信仰就可依靠和享用“基督的苦赎”,于是就有了理由在上帝的审判台前反驳法律对人的指控,释人无罪,且是义人。加尔文也强调,称义是一种法律上的行动,称义就是神宣告有罪的信徒为义,这行动必须根据神白白的恩典才能实行。

路德强调称义中的内心的真正的赦免感和得到上帝之爱的爱感。因信称义者就好像一个准备挨罚但遇到慈心而被饶恕的孩子,在欣喜的惊愕中下决心不再调皮调蛋。而在经院神学的称义说中,即便没有赦免感和爱感,也仍可凭着一套外在的圣礼仪式称义。在路德看来,这与法利赛人何异呢?须知称义是与内心的虔信连在一起的。

^① 转引自托马斯·马丁·林赛《宗教改革史》,中文版,商务 1992,页 382。

^② 据穆尔《基督教简史》,商务 1981,234 页。

在评注保罗《罗马书》第三章时，路德写道：

“在这一段里，他（保罗）是在讲基督教义的主要点，即我们不是凭任何律法的事功而是凭信靠基督而被称为义的，他是如此彻底地抛弃了一切事功，以致于说律法的事功尽管是神的律和神的话，却并不帮助我们获得义。他引亚伯拉罕为例，说他完全是无功称义的，说即便是上帝才命令的、先于且高于所有别的事功的最高的事功，即割礼，也并没有帮助他称义。而他藉着信仰被称为义，没有割礼，也根本没有什么事功……当事功被这样彻底地抛弃时，它的意思就必定是，唯因信称义（faith alone justifies）。”

既然路德受保罗和奥古斯丁原罪观的影响，认为人堕落后为罪所困，全然败坏，人的意志为罪所缚，从而不能如愿地自此绑缚中得释放，则人的得救就必由上而来了，上帝所予的得救之道即耶稣基督。上帝使普世罪人中的一些产生了信靠基督的意志和能力，这些人信靠基督后，基督在十字架上所成就的，即替罪人死、满足了神的公义要求和使信者披上了他的义，就在信徒身上实现了。这种因信称义观当然与坚持半佩拉纠主义的天主教有所不同了。

（14）加尔文的“预定论”

宗教改革者都强调信仰不在人为，而乃上帝之所赐。在此语境之下看加尔文预定论，可知其根据不在上帝对世界的治理，而在救赎观念。始祖堕落之后，人性已全然败坏，无力行善成义，谈何以功德得救，信仰本身亦非信者的善功，而是出自上帝。上帝自普世罪人中挑选一部分得救，使之产生信心称义，故称义不是人凭自力所获，称义者须完全摒弃骄傲之心，保持在神面前的驯服与谦卑。

上帝挑选一部分人得救,不是因为这些人是有义人,恰恰相反,他们之成为义人,是因为上帝挑选了他们。挑选上了的人,就被赐予了这信仰。既然信仰出乎上帝,不是出自己力,人就可信赖上帝,对得救有把握,即便内在的、主观的信仰体验处于低潮。

在上帝是否像预定了得救的人那样预定了受诅咒者的问题上,加尔文与路德有所不同。路德认为,预定只对信徒有意义,故而他只持单重预定论(single predestination)。这就是说,他不能在信仰之外就神的作为作出判断,而信仰只知道神的恩典的选择。为何有失落的人,对此加以思虑是不会有结果的,因为信徒只知道,他之被拣选,责任是属于上帝的。所以路德拒绝双重预定论,即认为上帝预定了一些人受诅咒,同时预定了另一些人得永生。

加尔文与路德相反,坚持双重预定论。从理论来源上说,他的预定论与奥古斯丁有关。奥古斯丁在与佩拉纠论战中,系统地发展了他的原罪说恩典说。强调人皆陷于原罪之中,不能不作恶,根本无力自救,上帝出于爱,藉着耶稣基督拣选了一些人,使他们得以信靠基督得救,至于其余的人,则仍留在罪中等待末日审判,其命运可想而知。早在加尔文之前,公元9世纪,就有一位名为哥特沙克(Gottschalk)的修士反对天主教的半佩拉纠主义,维护并重申奥古斯丁的学说,强调上帝按着自己永恒的计划,已定下一切事情。他还认为,有双重的预定(double predestination):拣选一些人得到救恩,又遗弃其他人,使之永远地受刑罚。他还强调,得救靠的是恩典,而不是行为。他的这些说法,教会觉得会危及圣礼和善行,故于848年美因茨大会(Synod of Mainz)上遭到否定,他本人也遭终身囚禁。

加尔文说,预定是神永远的计划,神已经凭自己的旨意定下每一个人的终局。有些人按照神的预定,是会得永生的,有些人则会

灭亡。每个人的结局都必会是其中之一,不是预定得永生就是预定得永罚。他强调,预定得到永生,完全是神的恩典,但受到永罚,只是因为人的罪过。我们可以看出,这与奥古斯丁原罪——恩典说是十分一致的。

加尔文承认双重预定是可怕的判决,但他仍确信,即使人心不能领悟它,它也是真实的。在《信仰教导》里他说:“上帝的话的种子,只在那些主通过永远的拣选已预定了成为天国的儿女和继承者的人那里生根结果。对于其余的人(他们在世界建立之前便已被神的智慧拒绝了),清晰、明确的真理的传讲除了是吹向死者的死亡气味外什么也不是。想一想,为何主将他的怜悯施予一些人,又将他审判的严厉施及另一些人呢?我们不得不把这件事的原因留给他一个人知道。因为,带着定然极好的意图,他是有意向我们所有人隐藏起它的。”

尽管加尔文坚持双重预定论,且倾向于对上帝在世上的作为持决定论观点,他却与路德一样肯定预定论的基础在因信称义上。他不是从决定论移到信仰上,而是从信仰移到预定上。双重预定在他乃是强调上帝是信仰的唯一根源,且功德在此事上毫无价值的一种方法。

(15) 清教伦理与资本主义精神

为何近代资本主义是在基督教的西方产生的,尤其是在英美产生和发展的,而不是在中国、印度和天主教国家产生?德国社会学家马克斯·韦伯(Max Weber, 1864~1920)认为,这与宗教改革中的新教,尤其是加尔文宗的宗教伦理有关。加尔文神学思想与16世纪英国宗改运动结合形成清教,清教徒由于在国内受迫害,

遂大量移民北美,所以也有人将韦伯所说的加尔文宗伦理称为清教伦理,以示与路德宗伦理区别。

韦伯将资本主义理解为一种精神原则或气质,其出发点是“非理性地将自我投身于职业劳动”并对其劳动成果加以理性的计算的职业思想。职业又可译为“天职”。这种资本主义的职业观来自于加尔文主义的清教伦理。从统计资料数据上可以看到,在欧洲走向资本主义社会的过程中,那些“资本占有者”和现代企业家多为新教徒,新教国家在经济上普遍比天主教国家发达。这种社会经济发展的优势与主宰社会的新教伦理密切相关。新教路德宗在德国经济活动中比较清静无为,在资本主义蓬勃发展的英美则以清教为主流。

为什么资本主义在清教世界迅速发展?韦伯认为,是清教伦理产生了资本主义精神,这精神又体现在实践上,物质化为资本主义社会建制。资本主义精神最初乃是一种具有伦理色彩的生活准则,而唯有清教才会从教义逻辑上产生这样的伦理和生活准则。

加尔文神学认为,始祖堕落后,全人类都已受其罪的影响,全然败坏,无力自救。上帝在这普世罪人之中,预定了一部分人信仰基督,从而称义并得救;他又预定了其余的人要受诅咒,继续留在罪中不悔改,将来受永罚。前者藉着基督称义,这是神的恩典;后者也不能怨神不公,因为他们本就在罪中,要受公义的惩罚。这就是加尔文的“双重预定论”。那么,怎么确定一个人是不是神的选民,预定得救了呢?加尔文认为,从人们的外在举止上是不能加以区分的,因为一些圣徒的感情,弃民也是可能体验到的。唯一的例外是:弃民缺乏那种使人期待的“决定性”,即对上帝的笃信不疑。但他的这一说法不能令信徒满足,只要他们还确信双重预定论,他们就希望能有一个绝对的标准来衡量到底谁是上帝的选民。清教

徒一方面把自己看作选民,把所有以为自己不是选民的疑虑通通视为魔鬼的诱惑加以弃绝。因为缺乏自信是信仰不坚定的结果,因而也就是恩典不完整的结果。另一方面,他们把圣徒关于牢牢把握自己的圣职的劝诫解释为一种获得个人选民地位的确定性,以及在生活的日常奋斗中获得称义的责任。为了获得这种得救的自信,紧张的世俗活动被当作最合适的途径。只有世俗活动能驱散宗教里的疑虑,给人带来恩宠的确定性。这就好比说,一个清教徒一方面可以自信地宣称,“我是选民,”另一方面必须用实践的客观效果来“证实”他是选民,他是蒙恩典者。信仰必须是有效的信仰,通过重生和成圣来增添上帝的荣耀,而这需要善行来证实。善行不是像天主教那样用来购买救赎的,而是用来在世俗生活中证明信仰的。

这种伦理行为与同样重视善行的天主教的区别在于,它是理性化的、系统化的,一辈子都须保持着紧张的状态的,而后者则由于存在赦罪的圣事来周期性地缓解其紧张而显得没有体系,信徒往往陷入作恶——忏悔——赎罪——解救——再作恶的恶性循环。清教徒的紧张则是因为他不可能通过教会和圣礼得救,他必须在一生里通过善行来证实且确保他接受到的神的恩典。

清教徒的世俗生活于是受获得拯救、确保恩典这一超尘目标支配,他在世上活着就是为了增添上帝的荣耀,从自然状态转变为恩典状态。这使清教产生了一种积极入世的禁欲主义的伦理:一方面,在工业、商业、贸易等职业上拼命劳动,在增进财富上荣耀上帝;另一方面,又有一个终生的目标使生活获得了一种理性和秩序,战胜自然的冲动性享乐,服从上帝的诫命。这种“入世禁欲主义”就是资本主义精神的起源,就是清教伦理。

韦伯认为,清教伦理产生的逻辑前提有三项:对绝对有依据的

规范的信仰、绝对的预定论、上帝的彻底超验性。信仰使信徒坚信,预定论则使信徒要在尘世职业劳动中证明自己的信仰,上帝的彻底超验性则使他们破除一切世俗偶像,不依靠教会、圣礼的魔力(magic)来得救,且洞穿人的自然本性,不顺从自己的本能生活。确保自己的恩典状态,这乃是他们在尘世劳作的宗教动机。

韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中表达了他对新教伦理与资本主义兴起的关系的看法,在《中国宗教:儒家与道家》、《印度宗教:印度教与佛教》、《古代犹太教》等著作中,他进一步从文化——宗教比较的角度探讨了世界诸主要民族的精神文化气质与该民族的社会经济发展之间的内在关系。他的这些研究在汉学界反响很大,60年代日韩召开的以“儒家传统现代化”为题的国际研讨会,1983年香港中文大学举行的以“中国文化与现代化”为题的国际学术会议,都依照韦伯的《新教伦理与资本主义精神》和《中国宗教》二书的理论及方法进行。东亚经济自60年代来急速发展亦掀起了探究儒家与现代化关系、亚洲基督教与现代化关系的讨论。

二、经典、人物

1. 基督教经典的产生与影响

(1)《圣经》的产生与价值

《圣经》是基督教的经典,是其宗教信仰的最高权威,是其教义、神学、教规、礼仪等的依据。信仰者认为《圣经》各卷是在长达1600多年的时间中,由不同作者,在不同时间,不同地点,不同环境中陆续记录下来的上帝的启示,所以把它奉为宗教信仰和社会生活的准则。起初是犹太教徒,后来是基督徒把这些“上帝启示”的记录汇编成书,称之为《标准书》(Canon),把耶稣降生之前成典的各卷称为《旧约标准书》(后称《旧约全书》),耶稣降生之后成典的各卷称为《新约标准书》(即《新约全书》)。所谓“约”是指耶和华上帝与人之间订立的“盟约”。犹太教和基督教都相信古以色列人在逃出埃及时曾在西乃半岛南部的西乃山与上帝订立过一个“盟约”——《西乃盟约》,其核心即《上帝十诫》:耶和华上帝拣选以色列人为自己的“选民”,应许将迦南地赐给他们为永久基业,以色列人则承认耶和华为独一真神,接受他为本民族的保护神,建立神权政体,以《十诫》为基本律法。后来,以色列人不断背离《西乃盟约》去敬拜偶像,受到上帝的种种惩罚,甚至饱尝亡国之痛。上帝则始

终信守《盟约》，并进而派遣其独生子降世为人——耶稣，作为上帝与人之间的“中保”，用自己的血作赎罪祭，结束“旧约”另立“新约”，使全人类因信耶稣为救主而得救，重新与上帝和好。

《旧约全书》共 39 卷，原是犹太教的经典，最早成文的应是《上帝十诫》，它是古以色列人最早的法律总纲，《摩西五经》就是以它为核心陆续写成的。在汇编成典之前，这些文献都是以散篇形式由上层祭司保管在耶路撒冷圣殿里，一般平民，甚至下层祭司都无权接触这些资料。公元前 597 年和前 586 年，巴比伦人曾先后两次攻陷耶路撒冷，焚掠圣殿，使圣殿中保存的文献丧失殆尽，据信一部分由被掳的难民随身带往巴比伦，一部分则散失民间。身受亡国之痛的以色列人痛定思痛，不断反思，深信民族灾难的根源就是背离《西乃盟约》，一些有识之士遂以这种思想为主导着手整理已有的文献。公元前 538 年后，被掳往巴比伦的以色列人陆续返回故国，重建耶路撒冷圣殿和圣城，建立藏书馆，收集散失的文献资料，整编成《摩西五经》，统称《律法书》。《律法书》成典之后，以色列人又把产生于公元前 8—前 4 世纪的《先知书》和《历史书》陆续整编成第二批经典，共 25 卷。其他 9 卷统称“圣录”，陆续成典于公元前 4—前 2 世纪，这样就最后形成了《希伯来圣经》（即《旧约标准书》）。基督教诞生之后把《希伯来圣经》继承为自己的经典，称《旧约全书》。

《新约全书》是基督教自己的经典，共 27 卷。最早成书的是《福音书》。公元 1 世纪下半叶，鉴于第一代传福音的使徒相继去世，遂有人将他们口传的内容记录下来整编成书面资料，称《福音书》。当时流传的《福音书》版本很多，到公元 2 世纪中叶，现存四部《福音书》才陆续定型成为公认的经典。产生于 1 世纪下半叶的《保罗书信集》和《使徒行传》到 2 世纪下半叶才被公认为经典。

“七公函”和《启示录》则是 2 世纪上半叶先后出现的。到 4 世纪初,现存《新约全书》各卷的权威性逐渐被多数教会所公认,但仍未被整编成一部法定经典。公元 325—330 年,罗马皇帝君士坦丁一世授权西撒利亚主教犹西比乌负责编选 50 部经书以皇帝的名义颁发给各主要教会。公元 397 年第三次迦太基宗教会议才以教会的名义最后确定了《新约全书》的内容和目次。

《圣经》虽是一部宗教经典,但它还是一部文化巨著,是研究、了解西方文化的丰富宝藏。一千多年来,在西方上层建筑领域中工作的学者们(包括非信徒在内)都经常从《圣经》中汲取研究资料和创作素材。因此,对《圣经》知之甚少而去研究西方文化,至少是“一条腿走路”,肯定会事倍功半,这绝非危言耸听!

(2)《旧约圣经》的内容

《旧约圣经》共 39 卷,按内容一般分为四类:

其一、“律法书”5 卷。传统意见认为作者是摩西,故称《摩西五经》。

《创世纪》:内容分为两个部分,前一部分包括五个传说的神话故事:世界的起源——上帝创造世界的六日工程,亚当夏娃违背上帝的旨意而失乐园,该隐因忌妒杀死亚伯的骨肉相残,洪水灭世,巴别塔——人类因骄傲而受惩罚,语言不通,四分五裂。后一部分记述古以色列人的民族起源,被认为是救赎史的开端。

《出埃及记》:记述在埃及沦为奴隶的以色列人得到上帝的眷顾,在摩西率领下逃出埃及来到西乃山下与上帝订立《西乃盟约》,上帝向以色列人颁布律法。律法包括诫命、律例、典章三部分。诫命(即《上帝十诫》)是宗教生活和社会生活的总纲:一、除上帝外不

可敬拜别的神；二、不可敬拜偶像；三、不可妄称上帝的名；四、当守安息圣日；五、当孝敬父母；六、不可杀人；七、不可奸淫；八、不可偷盗；九、不可做假见证陷害人；十、不可贪婪人的财物。律例是关于社会生活的法律，如民事问题、刑事问题的处理办法。典章是关于宗教生活的规定，如会幕的建造，祭司制度的建立，圣事的规定等。本卷是《律法书》的核心，也是全部《旧约》的核心，在犹太人心目中具有永恒的价值，许多教义、原则、法规、节日、庆典、礼仪等都出自本书，对《圣经》其他各卷影响很大。

《利未记》：记述的是各种祭祀的礼仪、祭司的祝圣及职责、洁与不洁的规定和圣洁的律法。《西乃盟约》的订立使以色列人建立起神权政体，以色列人成为一个祭司民族。

《民数记》：记述的是以色列人在订立《西乃盟约》之后，核点有战斗能力的人数，排定安营、行营的序列，由西乃山启程，在旷野流浪近40年之久，最后到达约旦河东岸的事迹，其中心思想是说明《西乃盟约》订约双方对《盟约》的态度，上帝一直信守《盟约》，而以色列人却经常背弃《盟约》，屡遭挫折。

《申命记》：是记述摩西去世前一个月在约旦河东岸摩押平原对新一代以色列人（当年出埃及的那一代人这时已死亡殆尽）作的三次演说，摩西在演说中回顾了选民的历史和在旷野流浪时经受的一切，详细阐述在神权政体下的有关伦理、礼仪、民事方面的各种律法，告诫以色列人，他们的祸福存亡全系于对《盟约》是否忠诚，对后世的先知书影响很大。

其二、“历史书”10卷。有人把《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记上下》、《列王记上下》6卷称为“前先知书”（或“早期先知书”）。

《约书亚记》：记述摩西死后，以色列人在约书亚率领下西渡约

以河, 攻占迦南大部分土地, 按摩西的遗嘱划分给十二支派的历史。主题是证明上帝信守《盟约》, “为以色列争战”, 帮助他们获得“应许之地”。有人认为本书应是《摩西五经》的结束, 把它与《五经》合称《六书》。

《士师记》: 记述约书亚死后至公元前 11 世纪初, 以色列民族处于部落时期的历史。这期间, 以色列十二支派各自为政, 尚未形成统一的国家, “士师”(又译“民长”)相当于部落首领, 其职分是对内治理民众, 对外抵御外侮。本书记述了十二位士师的事迹, 六位记述较详, 六位则极为简略。其中对参孙的描述较为特殊, 是一篇比较有影响的文学故事。

《撒母耳记》(上、下): 记述公元前 1095—前 970 年间撒母耳、扫罗、大卫三位以色列领袖的历史。撒母耳(约公元前 1095—前 1015)是以色列的末代士师, 在职期间团结分散的以色列人抵御外侮, 创建先知学校, 成为先知时代的创始人。约公元前 1030 年撒母耳根据以色列人的请求膏扫罗为以色列王。扫罗(约前 1030—前 1010 在位)作为第一位以色列王结束了士师时代, 他对内未能统一十二支派, 国力薄弱, 对外勉强抗击强敌非利士人的欺压, 处境相当困难, 终于在与非利士人作战时殉国。大卫(约公元前 1010—前 970 在位)是统一的以色列王国的奠基人。公元前 1010 年, 扫罗殉国后, 大卫被拥立为王, 经过七年的努力, 终于统一十二支派, 建立了统一的以色列王国, 以耶路撒冷为政治及宗教中心, 对内励精图治, 发展生产, 对外抵御外侮, 扩展疆土, 逐渐把统一的以色列王国建设成地中海东岸的强国。本书原本残缺严重, 资料重复, 次序混乱, 记述矛盾, 给研究者带来很多难题, 但对照其他有关历史文献, 本卷所记内容却有相当大的可靠性, 是研究当时社会、宗教、政治、军事等方面的重要历史资料。从文学方面看, 本书

用比较简单的希伯来文记述错综复杂的历史事件,描写逼真,人物性格鲜明,因而被誉为希伯来叙事艺术的杰作。特别是在宗教方面,作者把大卫塑造成一代贤君,他对上帝的虔诚成为后世的典范,从而证明上帝实践了他对以色列人的许诺——赐给他们一个君王,大卫王朝将永世不替,大卫成了弥赛亚的预像,大卫王国也成为地上天国的预像。

《列王记》(上、下):记述公元前 970—前 586 年盛极一时的以色列王国及其由分裂到灭亡的历史。公元前 970 年大卫王去世,其子所罗门即位。所罗门聪敏过人,在大卫奠定的基础上努力开展国际外交活动,发展对外贸易,建造耶路撒冷圣殿,人民安居乐业,实现了太平盛世。然而,所罗门晚年大兴土木,沉湎酒色,敬拜偶像,挥霍无度,致使国库空虚,加重人民的劳役负担,结果天怒人怨,引起政局动荡,内部矛盾死灰复燃。公元前 930 年,所罗门去世,其子罗波安即位,政治措施失当,北部集团领袖耶罗波安趁机东山再起,于是,统一的以色列王国正式分裂,北部十支派仍称以色列王国,南部大卫王朝则改称犹大王国。北部以色列王国占有大部分领土,土地比较肥沃,物产比较丰富,但宗教败坏,政局不稳,篡弑频仍,于公元前 722 年被亚述帝国所灭,大部分以色列人被迫迁往亚述。南部犹大国虽然版图较小,土地贫瘠,国势较弱,但宗教生活比较正常,政局比较稳定,到公元前 586 年才被新巴比伦灭亡。作者编写此书的目的是想用历史来印证宗教信仰,书中先后 60 多次引用《申命记》来强调以色列人只要遵守诫命就能生存,违背诫命必然灭亡。因此,对于与此意图无关的历史,即使在位时间较长、颇有建树的国王,也只作简单的记载,如在位 41 年被称为北国以色列中兴之王的耶罗波安第二只写了 7 节(《王上》14:23—29),在位 52 年的南国犹大王亚撒利亚也只写了 7 节(《王下》

15:1—7),而对与宗教生活有关的历史则大书特书。尽管如此,本书仍不失为研究古以色列历史的可信的重要资料。

《历代志》(上下):虽然有些学者不将本书列入历史类,而把它列入“圣录”,但本书内容却是以大卫家族为主线复述以色列人的历史,上起亚当下至公元前538年波斯王古列允许被掳到巴比伦的以色列人(主要是犹大支派)返回故国,其写作目的显然是维护大卫王朝和耶路撒冷圣殿的权威地位,相信未来的弥赛亚将是大卫的后裔。由于书中夹叙着一些冗长的人口统计,单调的家谱,众多的实物清单,读起来容易使人感到枯燥,因而常被人们忽视。

《以斯拉记》与《尼希米记》:这两卷书原来是一卷,因为中间有一句话:“哈迦利亚的儿子尼希米的言语如下”,遂被后人从这里一分为二,前一部分称《以斯拉记》,后一部分称《尼希米记》(原称《以斯拉记下》)。这两卷书记载的是,公元前538年波斯王古列允许被掳到巴比伦的以色列人返回故国重建家园的100多年的历史。公元前538年大卫的后裔所罗巴伯率领第一批“巴比伦之囚”返回耶路撒冷,重建耶路撒冷圣殿,恢复正规的宗教生活。建殿工程遭到撒玛利亚人的干扰,被迫中断。后来在先知哈该和撒迦利亚的敦促与鼓励下,上下一心,排除万难,终于在公元前516年完成重建圣殿工程,史称“第二圣殿”。由于返国的以色列人男多女少,许多以色列人(包括祭司)逐渐与杂居的异族人通婚,产生了血统上与信仰上是否纯洁的问题。公元前458年,文士以斯拉奉命率第二批“巴比伦之囚”返回耶路撒冷,发现异族通婚已经对“选民”的血统和宗教信仰构成了威胁,于是发动了一场宗教改革运动,整理《摩西律法》编成正式法典,作为宗教生活和社会生活的绝对准则,整顿社会风气,禁止与异族通婚,强令已婚者离婚。公元前445年,尼希米奉命任犹大省省长,到任后,全力支持以斯拉的宗教改

革,动员民众修复了耶路撒冷城垣,将犹太省人口的十分之一迁入城中,使耶路撒冷恢复了生机。《圣经》中记载的“旧约”历史到此为止,两“约”之间出现了近 300 年的空白。

其三、“先知书”共 16 卷。《圣经》中有许多先知,最早被称为先知的是亚伯拉罕(《创》20:7),但真正的先知应该从撒母耳开始。撒母耳身兼士师与先知两重身份治理以色列,建立君主政体,结束士师时代,开创先知时代。君主政体中的最高统治者是国王。国王惟我独尊,不免专横骄奢,背离上帝,崇拜偶像,引导百姓陷入罪中,于是,先知开始发挥其社会作用。他们挺身而出,宣布自己是上帝的“代言人”,本着对上帝的无限信任,以上帝的名义来伸张正义,指导、教诲、约束、抨击,甚至惩罚世俗君王。忧国忧民,奋不顾身就成为可贵的先知精神。他们直言不讳地为民请命,抨击社会弊端,宣告上帝公义的审判,在宣告惩罚时,又报告救赎的恩许,寄希望于未来的救世主,使人们在绝望中看到希望,从而成为多灾多难的以色列民族维系生存团结的凝聚力。先知不一定都说预言、见异象、行神迹,也不一定都有著作。从公元前 8 世纪起,一些先知才把自己所说、所见、所行的具有启示意义的“神谕”记录下来(或由别人代笔),成为先知书。《旧约圣经》中的先知书分为四大先知书(《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》、《但以理书》)和十二小先知书。所谓“大”“小”是指篇幅的长短,不是指先知的职分或价值。

《以赛亚书》:公元前 740—前 700 年,以赛亚蒙召在南国犹大作先知 40 年。当时亚述帝国进逼巴勒斯坦,威胁北国以色列和南国犹大臣服。北国以色列联合亚兰国与亚述对抗,并要求南国犹大参加反亚述联盟,遭犹大王亚哈斯拒绝。公元前 736—前 735 年,以色列—亚兰联军进攻耶路撒冷,亚哈斯不听以赛亚的劝阻,

向亚述求援。公元前 722 年亚述灭亡北国以色列,并进一步控制了南国犹大。在这种政治背景下,犹大国对上帝的信仰也产生了危机,转而寻求邪神的庇护。以赛亚的先知使命就是挽救犹大国的这种政治与宗教危机。本书共 66 章。1—35 章称为“预言集”;以赛亚目睹国内政治、宗教情况日见败坏,遂大声疾呼,预言“耶和華的日子”快要来临,人们如不悔改,必遭惩罚,同时指出犹大必须忠于《西乃盟约》才能得到上帝的庇护,保留一部分“遗民”;预言北国以色列和亚述都将灭亡。36—39 章是一个“历史附录”。40—55 章称为“安慰书”,宣告救世主降临,宣扬上帝的慈爱,只要以色列人悔改,上帝就会使他们返回家园,建立“新锡安”。学者们认为这一部分是后人托名之作,称之为“第二以赛亚”。56—66 章原属“安慰书”,19 世纪末有人因其内容将犹太民族主义的“新锡安”扩大成天下一家的“新耶路撒冷”,认为又是另一个人的作品,称之为“第三以赛亚”。本书对《新约》影响很大,以赛亚被称为“旧约中的福音宣传者”。

《耶利米书》:公元前 626—前 586 年,耶利米蒙召在南国犹大作先知 40 年,正是以色列民族命运最悲惨的时期。公元前 621 年,犹大王约西亚进行宗教改革,摒弃邪神,独尊耶和華,国内形势大有好转。不幸,约西亚于公元前 609 年在与埃及作战时阵亡,国内的改革随之夭折。犹大国夹在埃及与新巴比伦两大国之间苟延残喘。公元前 597 年,新巴比伦大军攻陷耶路撒冷,掳走犹大王约雅斤及王室、贵族、工匠、壮丁等一万余人。公元前 586 年,新巴比伦再次攻陷耶路撒冷,血洗全城,焚毁圣殿,拆毁圣城,将上层人民全部掳往巴比伦,犹大国正式灭亡。在这种情况下,耶利米作为先知沉痛地承担起祖国和同胞的忧患,不顾个人安危,兢兢业业地遵照上帝的指示,义正词严地揭露祭司和假先知的罪恶,指责统治者

的腐败,苦口婆心地劝同胞悔改,并恳切地为他们代求,同时用恐吓性的预言示警,指出耶路撒冷必将灭亡,圣殿必将被毁,劝当局不要与新巴比伦为敌。耶利米的言行遭到一些人的误解、反对、侮辱、恫吓、折磨与监禁,甚至想置他于死地。公元前 586 年,巴比伦人攻陷耶路撒冷,救出了耶利米,允许他留在耶路撒冷。不久,耶利米被亲埃及派挟持到埃及去,不知所终。本书共 52 章,由许多短篇组成,既无历史顺序,又无逻辑层次,但其主旨可归纳为警告与恩许,一方面执行“拔出、拆毁、毁坏、倾覆”的使命,一方面执行“建立、栽植”的使命,预言以色列南北两国必将复合,由大卫的后裔中产生弥赛亚来建立一个永恒的新神国,上帝将与人另立永恒的新约,这约不是刻在石版上放在约柜里,而是铭刻在人们心里。据信其中用第一人称的部分为耶利米所写,用第三人称的部分是由其弟子巴录记录的。

《以西结书》:本书中有 14 处注明日期,据此可推知以西结于公元前 593—前 571 年在第一批被掳的“巴比伦之囚”中作先知共 22 年。公元前 593—前 586 年,以西结的先知使命是宣布“哀号、叹息、悲痛”的预言,他用象征性行为预示耶路撒冷将被围、绝粮,以至灭亡(第 4、5、12、24 章),他指责的罪恶主要是背离上帝,敬拜邪神(第 8—11、14、16、20、23 章)和不遵守诫命、律法的罪行(第 18、20 章),因此上帝要用战争、饥荒、瘟疫来进行惩罚,耶路撒冷要变成废墟,其子民要被流放到各国各地去。这些预言被称为“警告书”(第 4—24 章)。公元前 586 年犹大国灭亡的消息使“巴比伦之囚”陷入绝望的境地,以西结遂改变先前的谴责、警告的态度,转而宣讲安慰性的预言(第 33—48 章),以“枯骨复活”预言以色列人将返回故国,重建家园,南北两国复归统一,流亡各地的百姓复归圣地,重建圣殿。本书中有明显的重复、加插、引申、改编的迹象

(特别是第 38—39 章),所以,学者们对其作者、年代、环境等争议甚大。

《但以理书》:根据本书记载,但以理出身犹太王室,公元前 605 年与另外三名青年被新巴比伦王尼布甲尼撒俘虏,在巴比伦被选进宫廷服务,受到良好的教育。但以理和他的朋友们在巴比伦王宫里坚守摩西律法,不拜偶像,不吃不洁的食物,因此获得了上帝赐给的特殊智慧,能够圆梦和讲解异象,曾先后为尼布甲尼撒圆解他遗忘了的“泥足巨人”的怪梦,为伯沙撒王讲解“怪手写字”的异象等,为此他们遭到敌人的嫉恨,设计陷害他们。但以理的三位朋友被扔进火窑里,但上帝的使者在火窑里保护他们平安无事;但以理也曾被扔进狮子坑里七天七夜,上帝封住了狮子的口,他也安然无恙。这些事大大地慑服了统治者,委任但以理为高官帮助治理国家,直到公元前 536 年(波斯王古列三年)但以理还从事活动。书中还用启示文学体裁记述了但以理所见的四个异象(第 7—12 章)。本书在《希伯来圣经》中被列入“圣录”,不承认它是先知书。在版本上,古希腊文译本比希伯来文本多三段被称为“次经”的经文。对于本书的历史事实、作者和年代,学术界争议更多。不少学者认为但以理不是历史人物,本书是公元前 2 世纪中叶有人根据流传的故事整编成的。至于本书中的异象、数字则属于启示文学的隐喻,其真正含义只有作者本人知道,他人只能领会或臆度,无法定论。

《何细阿书》:何细阿在北国以色列作先知的时代正是该国政权最腐败、最混乱、最衰弱的时代。公元前 743—前 722 年,仅 20 年间就有四个国王被谋杀,政局动荡反映在宗教上就表现为敬拜邪神,道德沦丧。何细阿对祖国人民既恨其败坏,又哀其不争,复怜其受罚。他先讲述自己奉命两次与有外遇的妇人结婚,用婚约

象征《西乃盟约》，用不贞的妻子比喻背约的以色列人，用忠于婚约的丈夫比喻忠于《盟约》的上帝；丈夫等待妻子悔改并原谅了她，表示上帝对选民的爱始终如一，只要以色列人悔改，上帝就会原谅他们。接着，何细阿又举慈父逆子的例子来比喻上帝对选民的感情，逆子虽然不肖，慈父却一直耐心地“用慈绳爱索牵引他”。上帝对选民的惩罚正是对选民的爱护，并应许以色列人复兴。本书原文叙事部分用散文体，预言部分用诗体，由于文字过于简练，传抄中又发生不少笔误，致使文字残缺，讹误甚多，意义难明，成为《旧约》中残缺最多的一卷。

《约珥书》：本书是《旧约》中篇幅很短却极为震撼人心的书卷之一，它以描写连年蝗灾开始，宣称那些遮天蔽日、吃光一切庄稼和植物的蝗虫实际上是上帝惩罚的工具，是“耶和华的日子”来临的预兆。对恶人来说，这日子是日月昏暗、星宿无光的日子，溪水枯干，田亩荒凉是上帝施行毁灭、不可阻挡的日子；但对痛改前非、归向上帝的人来说却是获救的日子，上帝要赐福给他们，用他的灵“浇灌凡有血气的”；最后，上帝要在约沙法谷亲自审判并惩处欺压以色列的敌人。本书虽然充满了狭隘的民族主义色彩，但作者同时也指出“到那时候，凡求告耶和华名的就必得救”。

《阿摩司书》：阿摩司是南国犹大的一位牧羊人，约公元前760—前750年蒙召到北国以色列去作先知。当时的北国以色列国王耶罗波安二世在政治上颇有建树，然而在一片“中兴”的景象下却潜伏着严重的危机：统治者生活日益腐化，阶级压迫和剥削日趋严重，统治者“见穷人头上所蒙的灰也都垂涎”，贫苦百姓民不聊生，社会秩序逐渐混乱；宗教方面，上层祭司为维护既得利益完全依附于政治，宗教活动随政治需要而转换，掺入偶像崇拜，成为混合宗教，背离耶和华上帝。阿摩司到北国以色列后，大声疾呼，为

民请命，直言不讳地揭露统治者的腐化生活，指责当政者的不公，替受冤屈的百姓申诉；严厉抨击宗教堕落，敬拜邪神，预言上帝必将这罪恶多端的国家从世上除掉，告诫以色列人准备迎接上帝的审判，结果遭伯特利大祭司控告，被逐回犹大。阿摩司回犹大后，将自己在北国的言行记录下来，成为最早的一卷先知书。

《俄巴底亚书》：本书是《旧约》中篇幅最短的一卷，只有 21 节。书中充满了犹太民族主义，因为以东人乘巴比伦人围攻耶路撒冷之机占领犹大国南部，虐待犹太人，所以对以东人大肆咒诅，预言在“耶和华降罚的日子临近万国”时，以东将受审判，以色列人必将复兴。

《约拿书》：约公元前 750 年，北国以色列先知约拿蒙召到尼尼微去宣布上帝要惩罚他们的信息。约拿拒绝执行这项使命，在约帕搭乘一艘船打算到他施去。船在地中海里遇上暴风，即将沉没，水手们决定用抽签的办法来找出这场灾祸的根源，结果约拿抽中了。他承认自己得罪了耶和华上帝，请求船上的人把他抛入海中以平息耶和华的怒气。约拿被抛入海中后，暴风就停息了。上帝安排一条大鱼将约拿吞入腹中，约拿在鱼腹中恳切祷告，祈求宽恕。三天后，大鱼将约拿吐回地中海东岸。约拿接受上帝的派遣到尼尼微去宣告了上帝的旨意，尼尼微人信而悔改，得到了上帝的宽恕。约拿认为上帝不该宽恕尼尼微人，很不高兴。上帝就用一棵蓖麻的生死作实例来开导他。约拿终于领会了上帝是仁慈、宽厚的神。约拿的事迹是著名的圣经故事之一，耶稣就曾引用过这个故事，可见它流传甚广。但学者们对本书的作者、年代、背景等都提出了质疑。不少学者认为本书是一部含有训海意义的小说，作者对偏执的狭隘民族主义持批判态度，认为上帝不仅仅是以色列人的上帝，也是天下万民的上帝，知罪悔改的人都能得到救恩。

这种主导思想是与《新约》一致的。

《弥迦书》：弥迦是南国犹大人，出身平民，约公元前 738—前 693 年蒙召作先知，与先知以赛亚同时。以赛亚在上层社会中传达上帝的声音，弥迦则在农村里作平民的先知。这期间，亚述帝国灭亡了北国以色列，弥迦怀着极其忧伤的心情“大声哀号，赤足露体而行”，向全国发出严厉的警告，痛斥撒玛利亚和耶路撒冷的政治及宗教领袖的失职与罪行，指出耶路撒冷如不悔改，必将蹈撒玛利亚的覆辙；随后，弥迦又向以色列人报告上帝的恩许：“耶和華殿的山”必成为天下万民景仰的中心，那时，各国人民“将刀打成犁头，把枪打成镰刀，这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战事”，在犹大的伯利恒将出生一位君王，亲自牧养自己的百姓，同时。他还指出了—个宗教生活的标准：“只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行。”本书希伯来原文用诗体写成，以预言为主，残缺严重，讹误费解之处甚多。

《那鸿书》：本书是向尼尼微（指亚述帝国）宣告上帝惩罚的预言。“耶和華是忌邪施报的上帝”，他要向敌人报复，以彰显自己的公义，尼尼微受惩罚的原因是它暴虐无道，欺压弱小，是一座“流人血的城”，作恶的必遭报应，上帝“万不以有罪的为无罪”；同时他向本国同胞报告好消息：敌人将受惩罚遭毁灭，民族解放的日子指日可待了。学者们对本书的作者和时代有许多不同的见解，例如，书中说那鸿是伊勒歌斯人，伊勒歌斯在甚么地方就有几种说法，均无定论。

《哈巴谷书》：本书的写作方式与其他先知书不同，用的是对话方式。哈巴谷在祈祷时向上帝提问，上帝则在默示中解答问题，阐述自己的公义审判。第 1—2 章是哈巴谷在祈祷中与上帝的两次对话。哈巴谷问上帝为什么看着奸恶而不理会，不惩罚那些违背

律法的人。上帝回答已经派迦勒底人(即巴比伦人)来执行惩罚了。哈巴谷又抱怨迦勒底人肆意残害选民,比被惩罚的以色列人还坏。上帝回答说,审判一切恶人的时候必将来临,那时,“唯义人因信得生”。第3章是哈巴谷的祷词,恳求上帝“在发怒的时候,以怜悯为念”。

《西番雅书》:本书对作者的家世有明确的说明,西番雅出身犹大王室,蒙召作先知是在犹大王约西亚在位期间(公元前632—前609年),有人推测约西亚王进行宗教改革很有可能受过西番雅的影响。约西亚开始宗教改革以前,背离上帝的罪行仍然在耶路撒冷流毒,政教两界的领袖大部分仍然过着腐化的生活,西番雅以先知的身份向这些醉生梦死的人们宣布“耶和华的大日”、“耶和华发怒的日子”近了,到那时,不仅非利士等外邦人要受惩罚,犹太人也将面临严厉的审判,只有“寻求耶和华”、“寻求公义谦卑”的人和“困苦贫寒”的人才能幸存,劝勉他们赶紧悔改以逃避上帝的义怒。

《哈该书》:根据本书第1章第1节和《以斯拉记》第5章的记载,哈该于波斯王大利乌二年(公元前520年)与撒迦利亚一起在耶路撒冷任先知。公元前538年,部分“巴比伦之囚”返回耶路撒冷重建家园,并开始重建圣殿,但建殿工程受到撒玛利亚人的干扰,又逢旱灾,经费困难,被迫中断了16年之久。公元前520年,先知哈该与撒迦利亚挺身而出鼓励人民继续建殿工程,苦战4年,于公元前516年重建完毕。本书是哈该动员百姓重建圣殿的4篇演说词。第一篇演说(1:1—11)发表于公元前520年6月1日,指出当时的旱灾是上帝对百姓不关心圣殿而施的惩罚,劝说省长所罗巴伯和大祭司约书亚恢复建殿工作。第二篇演说(2:1—9)发表于同年7月21日,预言重建的圣殿比原来所罗门所建的圣殿更受尊荣,鼓励建殿工程加速进行。第三篇演说(2:10—19)发表于同

年9月24日,解释上帝不悦纳百姓的祭品是因为没有建成圣殿,祭品不洁净。同一天发表第四篇演说(2:20—23),预言上帝对所罗巴伯的恩宠。

《撒迦利亚书》:公元前520—前518年撒迦利亚在耶路撒冷任先知,使命与哈该相同,也是敦促鼓励百姓重建圣殿。本书明显地分为两部分。第一部分(1—8章)首先规劝百姓悔改,接着记述八个含有象征意义的异象,表示耶路撒冷复兴,敌人屈服,上帝回到圣殿中居住,祭司职分重被圣化,政教人士彼此合作,百姓的罪得赦免。第二部分(9—14章)用末世论文体写成,内容是上帝惩罚敌人之后,弥赛亚将“谦谦和和地骑着驴”进入耶路撒冷,建立和平王国,离散的选民归国团聚,耶路撒冷成为普天下敬拜的中心。后一部分的时代背景、宗教观念、文体词句,都与前一部分有很大差别,被认为是另一个人的作品。

《玛拉基书》:本书作者激烈地攻击选民“娶事奉外邦神的女子为妻”,学者们因此推断玛拉基与以斯拉、尼希米是同时代人,甚至有人认为玛拉基就是以斯拉。本书很像是一篇辩论演说提纲,先使听众承认自己罪恶深重,进而严厉斥责他们,预告惩罚的日子将临,然后宣布敬畏上帝的人必能得救。“立约的使者”不久将来施行公义的审判,审判之前,先知以利亚将重来劝化百姓。基督教认为玛拉基之后,上帝中断了直接给人的启示,两“约”之间出现了启示的空白,因此《玛拉基书》是连接两“约”的桥梁。

其四、“圣录”共9卷,因其内容、体裁等比较复杂,故又被称为“杂集”。

《路得记》:从体裁看,本书是一卷早期希伯来文学短篇小说,讲述的是大卫王的曾祖母路得的故事。大约公元前11世纪初,犹大地发生了灾荒,伯利恒人以利米勒带着妻子拿俄米、儿子玛伦、

基连逃荒到约旦河东的摩押。以利米勒死后,玛伦和基连都娶了摩押女子为妻,一个名叫俄珥巴,一个名叫路得。约十年后,玛伦、基连也死了,这一家剩下了三个寡妇。拿俄米打算回故乡伯利恒去,就打发两个儿媳回娘家,任她们改嫁。俄珥巴回娘家去了,路得却舍不得年迈无助的婆婆,自愿随婆婆到人地两生的异国去。回到伯利恒后,一贫如洗的婆媳二人靠路得拾麦穗为生,得到同族富户波阿斯的照顾。不久,在拿俄米的安排下,按照弟娶兄孀为弟兄立嗣的义务,波阿斯娶了路得为妻。贤良的摩押女子路得成为上帝祝福的人,生了儿子俄备得,俄备得生耶西,耶西又生大卫。本书曾被认为是历史书,排在《士师记》之后。

《以斯帖记》:本书属叙事戏剧文体,结构严谨,层次分明,男女主角对称安排,矛盾奇峰迭起,文学价值较高。故事发生在约公元前483年,波斯王亚哈随鲁大宴群臣,命王后瓦实提盛装出席。瓦实提恃宠抗命,群臣认为王后藐视国王,不配为一国之母。亚哈随鲁遂将瓦实提废黜。公元前479年,亚哈随鲁选立犹太俘虏以斯帖为王后。一次,以斯帖的养父末底改偶然在朝门口听见两名太监商议要暗害国王,遂立即向以斯帖告密。以斯帖报告国王,经查究属实,国王处死了那两名太监,重赏末底改。当时宰相哈曼权倾朝野,除国王外,其他臣民一律要向他跪拜,唯独末底改不从。哈曼怀恨在心,设计让国王答应杀害全国境内所有的犹太人。末底改向以斯帖求救。在这危急关头,以斯帖与哈曼斗智,在国王面前击败了哈曼的阴谋。于是,国王处死哈曼,赦免犹太人,封末底改为宰相。犹太人趁机报复,杀尽哈曼全族及一切敌人。犹太人为庆祝这一胜利,定每年亚达月十四、十五两日为普珥节(“普珥”意为抽签),互赠礼物,周济穷人。

《约伯记》:在阿拉伯北部的乌斯,有一位富翁,名叫约伯,为人

正直,敬畏上帝,远离恶事,很受上帝赞赏。但忌妒人的撒旦却不以为然,他认为约伯对上帝的敬畏是有条件的,他蒙上帝祝福,应有尽有,无忧无虑,当然敬畏上帝;如果他失掉了现有的一切,他就肯定会背离上帝。为此,上帝允许撒旦去考验约伯。于是,撒旦将一切可能发生的灾祸全都加在约伯身上,以考验他对上帝的忠诚。约伯在万分痛苦之中丝毫没有动摇对上帝的信任。在这种情况下,约伯的三位朋友以利法、比勒达、琐法来探视他,他们之间就“上帝既然是公义的,为什么容许义人受苦”的问题进行了讨论。四个人轮流发言,三位朋友都认为人生的苦难是犯罪的结果。约伯在穿插发言中为自己辩解。他承认苦难是上帝对犯罪的惩罚,但想不通为什么自己一生行善却遭此大难,并一再呼吁上帝主持公义。接着又来了一位名叫以利户的年青人,他指出好人也会无意中犯罪,苦难不仅是对罪过的惩罚,而且可使好人收敛骄傲。这种论点也不能使约伯折服。最后,上帝先后两次亲自在旋风中解答约伯的问题。上帝不是简单地直接进行解释,而是让约伯直接观察宇宙间无数难以理解的现象,从中悟出一个道理:人生的苦难也是一种福分,因为上帝与他同在,在他最需要的时候给他勇气来面对现实,克服困难。赏善罚恶的道理是人对苦难的理解,并不能完全解释世间苦难的现实。最后,约伯谦卑地自责,上帝重新赐福给他,使他过得比以前更幸福。全书共42章。第一部分(1:1-2:13)是散文体,叙述约伯遭难的经过。第二部分(3:1-42:6)为本书的主体,用诗歌体写成,包括约伯与四位朋友的讨论及上帝与约伯的问答。第三部分(42:7-17)用散文体写成,是最后的结局。本书的文学水平极高,被公认与但丁的《神曲》、歌德的《浮士德》同为世界三大宗教文学名著。至于本书的作者、年代、真实性等都是很难确定的问题。

《诗篇》：本书由精选的 150 篇诗歌辑成，分为五卷以暗合《摩西五经》，每卷以《光荣颂》为结尾。从内容来看，大致可分为赞美诗、求告诗、忏悔诗、咏史诗、感恩诗、训诲诗、庆祝诗、朝圣诗、预言诗、咒诅诗十类。有些诗歌篇首有题注，指出该诗的作者，背景，用于什么礼仪，曲调，伴奏乐器等，有些技术性名词的意义已经无法考察。这些题注很难确认是原有的还是后人添加的。题注中标明作者的诗共 100 篇，作者有摩西（1 篇），以探（1 篇），所罗门（2 篇），可拉的后裔（11 篇），亚萨（12 篇），大卫（73 篇）。这些题注的可靠性是值得商榷的，但可以肯定这是一部由不同时期不同作者的诗辑成的诗集，一般认为成书时间在公元前 3 世纪。由于这些诗表达的是作者在不同境遇中的各种感受，因此不管读者怀着什么样的心情都能从中感到共鸣，信仰者更能凭藉它与上帝直接交通，从而得到平安、慰藉、鼓励、支持、希望、信心、指引等，所以它历来是人们最喜欢阅读的一卷经书。从文学方面看，这些诗文字优美，感情真挚，描写生动，形象比喻尤其出色，不愧为世界文坛上的抒情杰作。值得一提的还有字母顺序诗（33、38、103、119 等篇），字母顺序诗是希伯来文学特有的一种诗体，每首诗有 22 段，每段的第 1 个字母按希伯来文字母表的顺序排列，每段的节数一般是一节，也可以不同，这种形式是很难用其他文字来表达的。

《箴言》：本书是典型的希伯来智慧文学作品，收入历代以色列哲人、智者以及几位阿拉伯哲人的重要格言。每句格言一般占一节，有的占数节。除格言外，还收入一些诗歌和散文，因其内容都含有规诫之意，故统称《箴言》。第一部分（1：1—9：18）是一篇很长的导言，详细介绍本书的目的和阅读方法。第二部分（10：1—22：16）是《所罗门箴言首集》，共 375 句，每句一节，上半句与下半句对仗。第三部分（22：17—24：34）是《首集》的增补，包括《智言三

十则》和《智慧人的箴言》。第四部分(25:1-29:27)是《所罗门箴言次集》，注明是由犹大王希西家的人誊录的，共128句，占138节(有少数格言占两节以上)。第五部分(30:1-31:9)是《次集》的增补，包括《亚古珥的箴言》、《利慕伊勒王的箴言》和一些“数字箴言”。第六部分(31:10-31)是用字母顺序诗写成的《贤妇赞》，作为本书的结束。

《传道书》：本书的主题是“凡事都是虚空”。这是作者根据自己的亲身经历得出来的结论。他用这个结论来探讨人生的目的，认为人生如果只是追求世上的幸福，到头来肯定一切都是虚空，因为人的欲望是永远填不满的，而且世上往往没有公义，恶人万事亨通，好人却多灾多难，倒不如及时行乐，尽量享受人生。他的最后结论却是事由天定，上帝主宰一切。由于书中的论点前后矛盾，加之用词隐晦，所以人们对它的评价与理解差异很大。

《雅歌》：本书原名《歌中之歌》，意思是“最高雅的歌”。从文学角度看，它是一部歌颂纯真爱情的歌剧，女主角是一位年轻的牧羊女，男主角是一位年轻的牧羊人，双方以对唱的方式表达自己的爱情，中间穿插着群众的伴唱，以烘托气氛。全剧可分为六幕。第一幕(1:2-2:7)一见钟情，彼此倾慕；第二幕(2:8-3:5)互相思念，渴望重逢；第三幕(3:6-5:1)如花美眷，喜结良缘；第四幕(5:2-6:3)爱侣暂别，苦苦相思；第五幕(6:4-8:4)海枯石烂，永不分离；第六幕(8:5-14)尾声——爱情地久天长。本书没有使用任何宗教性语言，在《圣经》中独树一帜，被公认为《圣经》中最难解释的书卷之一(另一卷为《启示录》)。学者们对本书的解释方法主要有三种：寓意解释法(亦称灵意解释法)认为本书中描述的男女爱情是表述上帝与选民或基督与教会的关系，不注重经文的表面词义；预表解释法重视经文表达的历史事实，强调《圣经》的一贯性，承认书

中的男女爱情预表基督对教会的爱；自然解释法则是按照字面意义把本书理解为爱情剧。由于理解的不同，历史上对本书的正典地位曾发生过不少争议，到公元 553 年第二次大公会议才对之作最后的肯定。

《耶利米哀歌》：本书由五篇哀悼公元前 586 年耶路撒冷被毁的诗歌组成，没有时间顺序，只按内心的悲恸面哀吟，每篇为一章。第一篇描述耶路撒冷遭洗劫、人民被掳走后的凄凉景象；第二篇描述耶路撒冷被毁的情形，圣城、圣殿、祭坛、王宫全部被毁，百姓绝望地哀号；第三篇哀悼劫后余生的百姓，指出惩罚来自上帝，悲剧咎由自取，劝百姓自省悔改；第四篇抚今追昔，忧国忧民，无限伤情；第五篇哀祷上帝尽快结束义怒，免除百姓的灾难。前四篇是字母顺序诗，第五篇虽然也是 22 节，但不是字母顺序诗。学者们对第二、四两篇的作者是耶利米无太大争议，但对第一、三、五篇的作者争议较大。全书充满悔改的情愫，鼓励陷入绝境的以色列人振作精神，坚定信仰，耐心等待上帝的救恩。这种信念成为以色列人在国破家亡的悲惨境遇中的凝聚力，所以，以色列人返回故国后，每年的圣城毁灭日要在会堂里诵读本书以激发人们敬神爱国的感情。

(3)《新约圣经》的内容

《新约圣经》共 27 卷，按内容一般分为四类：

其一、“福音书”4 卷：《福音书》都是耶稣的传记，但各有侧重点。前三《福音书》在取材、结构、内容、文词、观点等方面相似的地方甚多，易于对照阅读，互相参补，被称为“对观福音”（或“同观福音”、“符类福音”），《约翰福音》则独树一帜。

《马太福音》：本书是“四福音”中材料最丰富，结构最系统的一卷，共 28 章，计 1071 节，除序言、尾声外，主体部分共 23 章（第 3 - 25 章），分为 5 部分，以暗合《摩西五经》，证明耶稣是新摩西，他的话就是新律法。序言包括耶稣的家谱（1:1 - 17），证明耶稣是大卫的后裔；道成肉身（1:18 - 25），证明耶稣是上帝的儿子；耶稣的童年史（2:1 - 23），证明耶稣是上帝恩许的弥赛亚。主体第一部分宣布天国的福音：包括耶稣开始传教（3:1 - 4:25）和耶稣的主要训海——登山训众（5:1 - 7:29）。第二部分宣传天国的福音：包括耶稣的传教活动，行十大神迹，选召十二门徒（8:1 - 10:4）和关于传道的训海（10:5 - 42）。第三部分论天国的奥秘，包括耶稣在加利利的活动（11:1 - 12:50）和关于天国的比喻（13:1 - 52）。第四部分论天国的建立，包括耶稣在加利利内外行的神迹（13:53 - 17:27）和关于教会的训海（18:1 - 35）。第五部分论天国来临，包括耶稣进耶路撒冷、洁净圣殿（19:1 - 21:17）和论审判的日子（21:18 - 25:46）。尾声包括耶稣受难与复活（26:1 - 28:20）是救赎史的完成。

《马可福音》：传统意见认为本书是马可在罗马根据使徒彼得讲述为外邦人基督徒编写的。书中提到了“圣殿将被拆毁”，可推断编写于公元 70 年之前（即耶路撒冷被毁灭之前）。原文为希腊文，是成书最早的《福音书》。与其他《福音书》相比，有下列几个特点：1、很少引用《旧约》，因为外邦人不熟悉也不注重《旧约》；2、回避外邦人反感的话；3、对音译的犹太词语加以注释；4、省略一些与外邦人无关的内容。全书共 16 章，计 678 节，是最短的一卷《福音书》，着重记述耶稣所行的神迹，故有《神迹福音》之称，又因书中强调耶稣以身作则，实践“人子来不是要受人的服事，乃是要服事人”的训海，故又有《仆人的福音》之称。

《路加福音》：传统意见认为本书是路加在公元1世纪晚期编写的，共24章，计1151节，其中有350节似取材于《马可福音》（占《马可福音》的一半以上），有325节似取材于《马太福音》。本书卷首指明是为一位有声望的希腊人提阿非罗而写的，但细读全书，路加写作的读者对象却是外邦人基督徒。书中强调救恩的普世性和耶稣对罪人的爱，注重褒扬外邦人的善行和耶稣与外邦人的友好关系，回避引起外邦人反感的内容，按希腊人的习惯用“犹太”一词代表整个巴勒斯坦，对犹太人的风俗习惯进行注释，尊重妇女的社会地位等。

《约翰福音》：传统意见认为本书是使徒约翰在公元1世纪末写成的，出现于公元135年，晚于前三《福音书》。公元1世纪末，原始基督教（当时基督教还没有发展成一个独立的宗教）遇到了一次信仰挑战，许多犹太人不承认耶稣是弥赛亚，极力反对称耶稣为上帝的儿子。本书的主题就是为耶稣作见证，证明他“是基督，是上帝的儿子”：施洗约翰为耶稣作证（1:7, 33, 35），撒玛利亚妇人为耶稣作证（4:1-42），瞎子为耶稣作证（9:1-38），目睹拉撒路复活的人为耶稣作证（12:17-18），门徒为耶稣作证（15:26-27），上帝为耶稣作证（5:37; 8:18），圣灵为耶稣作证（15:26）。约翰认为前三《福音书》已经写成，对于耶稣的生平没有重复的必要，故而只根据自己的亲身经历对前三《福音书》作补充，特别强调耶稣在耶路撒冷一带活动的言行。本书以“永生”为主题，强调“道成肉身”、耶稣的“神性”、救恩的普世性，“彼此相爱”的新命令以及“信、望、爱”等。所以，有些神学家认为“第四《福音书》是《福音》中的福音，《新约》中的至圣所，是最重要、最有影响、最有价值的一卷书”。加尔文也认为“第四《福音》的作者比其他三《福音》更重视教义的叙述”。

其二、“历史书”——《使徒行传》：是原始基督教最初 30 多年的传教史(约公元 30 - 63 年)。其中用第一人称“我们”记录的部分是作者路加的亲身经历,用第三人称叙述的部分是他听说或见到的别人的资料。书中涉及的各地方的宗教、社会、政治等情况,具有相当重要的历史价值。第 1 - 12 章以彼得的传教活动为主,叙述原始基督徒社团的情况以及福音由耶路撒冷传往全犹太及安提阿等地的活动。第 13 - 28 章以保罗的传教活动为主,记述福音传往塞浦路斯、小亚细亚、希腊半岛的情况。保罗原是一位热诚的正统犹太教徒,曾极力反对基督徒。约公元 36 年,保罗在去大马士革迫害基督徒的路上皈依基督,后遭犹太教徒的攻击,逃往耶路撒冷,经原始基督教活动家巴拿巴介绍,取得彼得等使徒们的谅解与信任。公元 43 年,保罗应巴拿巴的邀请到叙利亚的安提阿教会去工作,从此,以非犹太人为主要对象开始其杰出的传教活动,成为“外邦人的使徒”。约公元 45 - 48 年,保罗与巴拿巴偕马可一道进行第一次旅行布道,从叙利亚的安提阿先到塞浦路斯,再到小亚细亚中南部去传教,然后回叙利亚的安提阿。公元 48 年由于是否应该向外邦人传福音的问题,原始基督教会的领袖们在耶路撒冷召开第一次宗教会议。彼得、保罗等向会议介绍自己向外邦人传福音的经历及重要性,最后,会议决定向外邦人敞开福音的大门,不勉强他们施行犹太教的传统礼仪,如割礼等,只要求他们“禁戒偶像的物和血并勒死的牲畜和奸淫”。这次会议为基督教由一个地方性民族宗教发展成世界性宗教奠定了基础,成为基督教史上的一个重要里程碑。公元 50 - 52 年,保罗偕西拉进行第二次旅行布道,由叙利亚的安提阿经基利加往西,横穿小亚细亚,直到爱琴海东岸的特罗亚,渡海进入马其顿的腓立比,首次将福音传入欧洲,又经帖撒罗尼迦南下,到雅典及希腊南部重要商业城市哥林

多,在那里居住了约一年半,建立了著名的哥林多教会,然后由海路到耶路撒冷,再回安提阿。约公元 53 - 58 年,保罗第三次旅行布道,由安提阿出发,经以哥念、加拉太到达小亚细亚西部重镇以弗所,在那里住了约三年,访问了希腊半岛上的各教会,然后由海路回耶路撒冷。在耶路撒冷,保罗遭到犹太教徒的围攻,因为他具有罗马公民的身份,被罗马驻军送往凯撒利亚保护性拘留。两年后,保罗上诉于凯撒,遂于公元 60 年被押送罗马,又在罗马监外租赁的房子里被拘禁了两年(公元 61 - 63 年)。在拘禁期间,保罗不断地“放胆传讲上帝国的道,将主耶稣基督的事教导人”。本书所记历史到此中断。

其三、“使徒书信”:21 卷,是保罗、彼得、约翰、雅各、犹大诸使徒写给几个地方教会或个人的信件,分《保罗书信集》14 卷,《公函》7 卷。

《罗马书》:全名为《保罗达罗马人书》,是保罗于公元 57 - 58 年在哥林多传教时写给罗马教会的一封信,是由丢德代笔的(16:22)。针对罗马教会中非犹太人基督徒占多数的情况,保罗在信中首先提出了“因信称义”的重要理论,指出人类在蒙教之前都是罪人(包括犹太人在内),人在上帝面前“称义”,不是凭血统、律法,而是凭上帝的恩典、信仰和耶稣基督的宝血;人“称义”之后,自然与上帝和好,不再受律法的约束,脱离罪恶,靠圣灵的引导就可获得永生。接着,他对犹太人基督徒提出了选民权利的问题,上帝始终信守《盟约》,对选民的态度是公义的,选民因拒绝弥赛亚而受惩罚实属咎由自取,只要他们接受弥赛亚,就会重获救恩。然后,保罗对基督徒的社会伦理,如圣徒的品德,国民的义务,帮助软弱的弟兄的义务等,作了系统论述。“因信称义”是基督教的基本教义,是解释《新约》的关键。正是这条教义使基督教脱离犹太教成为独立

的宗教。因此,本书在《新约》中的地位很高。

《哥林多前、后书》:哥林多是希腊南部的一座商业大城市,社会风气相当腐败。约公元 52 年,保罗第二次旅行布道时在哥林多惨淡经营了一年半,居然建立了一所教会。这所教会的信徒以下层社会成员为主(《林前》1:26-29),由于环境的影响,教会内部发生了许多问题:有派系之争,有教义之争,有伦理道德之争,有礼仪之争,有律法之争,也有人对保罗进行人身攻击。约公元 53-54 年,保罗在以弗所知道了哥林多教会的问题,就给他们写了《前书》,信中说:“我先前写信给你们……”可见《前书》并不是保罗写给哥林多教会的第一封信。约公元 57 年,保罗在马其顿又写了《后书》。《前书》1:1-4:13 除序言外,是斥责教会内部的派系之争;5:1-6:20 是痛斥教会内部某人的淫乱罪行,“你们应当把那恶人从你们中间赶出去”;对于教会内部的矛盾,保罗主张在内部求得和解,不要到法庭上去争讼;7:1-15:58 是回答哥林多教会提出的问题:论守贞与婚姻,论祭品,论聚会时的礼仪,论恩赐,论爱,论复活等;16:1-24 是关于给耶路撒冷教会捐款及问候。《后书》1:1-7:16 是解释自己的言行及活动计划,对哥林多教会内部的问题得到圆满解决表示欣慰;8:1-9:14 为耶路撒冷教会募捐;10:1-13:14 是保罗针对敌人的诽谤为自己辩护及问候;最后一节是教会历来在礼拜仪式结束时的祝福词。

《加拉太书》:加拉太是罗马帝国在小亚细亚中南部的一个省,保罗第一次旅行布道时在这里建立了几所教会,第二次、第三次旅行布道时都曾访问过这些教会。从内容看,这封信似乎写于公元 48 年耶路撒冷会议前后不久。当时加拉太各教会里有些犹太主义保守派基督徒反对向外邦人传福音,强调人得救不能只靠对基督的信仰,更重要的是遵守《摩西律法》,因此,他们强迫外邦人信

徒行割礼,并且攻击保罗是假使徒,传的是假福音。这封信就是保罗针对这些问题而写的。他首先反复强调自己是真使徒,具有合法的使徒职分,传的是真福音(1:1-2:21),然后驳斥犹太主义保守派的谬论,宣称“没有一个人靠着律法在上帝面前称义”,“义若是藉着律法得的,基督就是徒然死了”,律法只不过是“福音的先声”,既有了福音,人就不再是律法的奴仆(3:1-4:31)。“基督释放了我们叫我们得以自由”,不再受律法的“轭”的挟制,“全律法都包括在‘爱人如己’这一句话之内了”,“我们若是靠圣灵得生,就当靠圣灵行事”,“受割礼不受割礼都无关紧要,要紧的就是作新造的人”。(5:1-6:18)

《以弗所书》:以弗所当时是罗马帝国亚细亚省的省会,位于小亚细亚西部,控陆海交通的枢纽,商业发达,与叙利亚的安提阿、埃及的亚历山大里亚并称为地中海东岸的三大城市,与雅典、耶路撒冷并称为罗马帝国三大宗教中心。约公元50-52年,保罗第二次旅行布道时在这里建立了教会,公元53-58年第三次旅行布道时在这里住过三年之久。传统意见认为本书是公元61-63年保罗第一次在罗马被囚时写的四封“狱中书信”之一。但由于不少古抄本在第一章第一节没有“在以弗所”几个字,而且信末也没有保罗惯常的个人问候,因而被认为是写给以弗所一带的教会的公开信,从18世纪末开始,学术界对本书作者也产生了争议。从内容看,当时小亚细亚的教会面临一次异端的挑战:有人否认耶稣是上帝的儿子,他只不过是一位先知;有人坚持遵守摩西律法及其节庆礼仪;有人宣传造化二元论等。针对这种情况保罗写了这封信,鼓励信徒“穿戴上帝所赐的全副军装”与“恶魔”(指异端)争战,彼此保持“心灵合一”,“同有一个指望,一主、一信、一洗、一上帝”。

《腓立比书》:腓立比在马其顿东北部,是座繁荣的商业城市。

公元 50-52 年, 保罗第二次旅行布道时, 渡海进入马其顿, 在腓立比建立了欧洲第一所教会。保罗与腓立比教会一直保持着良好的关系。公元 61-63 年, 保罗第一次在罗马被囚时, 腓立比教会募集了一笔款派信徒以巴弗提到罗马去照料他。以巴弗提到罗马后不久, 患了重病, 病愈后, 保罗打发他回腓立比去, 并写了这封信让他带给腓立比教会。这封信语言亲切, 热情洋溢, 很像一封家书, 因感情激动, 信笔而书, 话题多次转换, 结构不十分讲究。由于内心充满了喜乐, 信中也多次使用“喜乐”一词。保罗称自己“靠主大大地喜乐”, 即使身陷囹圄, 仍然万事知足, 全心信赖基督, 充满喜乐。他劝勉信徒以他为榜样, 与他一同喜乐, “以基督耶稣的心为心”, 团结互助, 虚心待人。

《歌罗西书》: 歌罗西是小亚细亚西部的一个商业城市, 位于以弗所之东。歌罗西教会可能是保罗的门徒以巴弗创建的, 大部分信徒是外邦人, 他们没有见过保罗, 但很尊敬他, 约公元 1 世纪下半叶, 小亚细亚的教会遇到了一次异端的挑战, 保罗称之为“理学和虚空的妄言”(2:8)。这类“妄言”认为基督并未道成肉身, 只不过是个想像中的人物(后来神学上称之为“幻影说”), 并且把保罗所传的福音与希腊宗教相混淆, 极力贬低基督的尊位, 把他当作众天使之一。约公元 61-63 年, 保罗第一次在罗马被囚时, 以巴弗到罗马去探望他, 求他帮助解决教会遇到的困惑。于是保罗写了这封信, 其背景和主题与《以弗所书》相似。保罗首先极力证明基督的品位远远超越受造的天使之上, “是那不能看见之上帝的像”, “既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平, 便藉着他叫万有, 无论是地上的, 天上的, 都与自己和好了”。所以, 基督是神人之间的唯一中保, 是“教会全体之首”, 是生命之源。(1:1-2:23)接着, 保罗指出基督既是教会的元首, 信徒就应该尽作肢体的义务, 在生

活上弃绝一切恶习，“治死你们在地上的肢体”，“脱去旧人和旧人的行为，穿上了新人”，“无论做什么，或说话，或行事，都要奉主耶稣的名”。（3:1-4:6）

《帖撒罗尼迦前、后书》：帖撒罗尼迦当时是马其顿省省会。公元51-52年，保罗第二次旅行布道时在这里创建了教会，只过了几个月，就因受当地犹太人迫害而南下，到雅典后，打发提摩太回去探望，后来提摩太在哥林多找到保罗向他报告了帖撒罗尼迦教会的情况：大部分信徒都能在逆境中坚持“信、望、爱”，但有少数人恶习未改，游手好闲，惹事生非，也有人对最后审判的日子有误解。于是保罗就写了《帖前》。在信中，保罗首先回忆在帖撒罗尼迦相聚的日子及自己离开后的心情（1:1-3:13），然后劝勉信徒在生活上“要成为圣洁，远避淫行”，“立志作安静人”，“亲手做工”，“主的日子来到好像夜间的贼一样”（4:1-5:11）。这封信很可能被帖撒罗尼迦教会中一些别有用心的人曲解和利用了，他们藉口“主的日子”即将来临，整天“什么工都不做，反倒专管闲事”。于是保罗不得不又写了《帖后》，严厉责备那些好吃懒做，“不按规矩而行”的人，严肃地指出“若有人不肯做工，就不可吃饭”的著名原则，劝勉信徒对“主的日子”要“仰望、儆醒、等候”，要彼此相爱，行事端正，努力行善，坚持祷告，圣洁自守，等候主再来。由于《帖后》在风格、语气、用词、思想等方面与《帖前》有很大的不同，学者们对其作者及写作时间都提出了质疑。

《提摩太前、后书》：提摩太生于小亚细亚路司得一个希腊人家庭里，母亲是犹太人。公元51-52年，保罗第一次旅行布道时来到路司得，提摩太与母亲、外祖母一道受洗入教。保罗第二、三次旅行布道时，提摩太是他的得力助手。据传说，公元63年，保罗被释放后又带提摩太到各地去传教；约公元65年，把提摩太留在以

弗所任主教；约公元 67 年，保罗第二次在罗马被囚时，曾召提摩太去罗马作伴；保罗殉道后，提摩太回以弗所教会工作，约公元 97 年殉道。保罗写给提摩太的这两封信和《提多书》的内容主要是教导他们如何管理教会、牧养信徒等，所以被称为“教牧书信”。《提前》约写于公元 65 年保罗按立提摩太为以弗所主教后不久，嘱咐他如何反击异端，保存“福音真道”，“打美好的仗”(1:1-20)；论祈祷与妇德(2:1-15)；论监督、长老、执事的条件(3:1-16)；驳斥伪善的禁欲，强调自我完善作众人的榜样(4:1-16)；教导如何处理教会内部的人际关系及其他各种勉励(5:1-6:21)。《提后》约写于公元 67 年，可能保罗第二次被囚时自知将不久于人世，写信召提摩太去罗马诀别。据说这是保罗写的最后一封信，故称之为“保罗的遗嘱”。保罗在信中诉说自己内心的痛苦，勉励提摩太传福音要有热心和勇气(1:1-18)；论基督徒应该忍耐，避免无谓的空谈和争辩，尽力作无愧的工人(2:1-26)；要做好思想准备对付未来的磨难，战胜异端(3:1-17)；回顾自己一生走过的道路及问候(4:1-22)。

《提多书》：提多的生平不见于《使徒行传》，只散见于保罗书信中。提多是希腊人，没有受过割礼，保罗称他是自己的“真儿子”，可能是指自己亲自给他施的洗。提多很早就跟随保罗，公元 48 年随保罗到耶路撒冷开宗教会议，公元 53-58 年保罗第三次旅行布道时，曾先后两次派他去哥林多教会办事；后来留他在革哩底岛传教。保罗写这封信是叫提多从革哩底到尼哥波立去见他。其他内容与《提摩太前书》差不多。

《腓利门书》：腓利门是歌罗西教会的一位富有的信徒，拥有奴隶并为教会提供房屋。他有一个奴隶名叫阿尼西母，做了错事，逃亡到罗马，受保罗感化皈依基督。为了尊重腓利门，也是为了保护

阿尼西母,保罗亲笔写信给腓利门,要求他原谅阿尼西母,并要像“亲爱的兄弟”那样收纳他。据说,腓利门遵从保罗的建议收留了阿尼西母,阿尼西母后来成为以弗所教会的主教。本书是保罗四封“狱中书信”之一,是一封私人信函,由于涉及奴隶问题,是研究早期基督教对待奴隶制度的态度的重要资料,被称为“教会解放奴隶的宣言书”。

《希伯来书》:本书的作者是个争议很大的问题,主张作者是保罗的人把它列入《保罗书信集》,但很多学者不同意这种主张。至于收信人和写信时间,一般的看法认为它是公元1世纪末写给巴勒斯坦犹太人基督徒的一封信。公元1世纪下半叶,巴勒斯坦的教会遭到几方面的围剿:犹太教徒歧视他们,罗马政府压迫他们,奋锐党不信任他们,耶路撒冷教会又缺乏坚强的领导,一些基督徒迫于各方面的压力企图采用调和折衷的办法将基督教与犹太教合而为一,既希望保持对基督的信仰,又希望缓和犹太政教双方的压力。针对这种信仰危机,遂产生了这封论战性的护教公开信。作者对比“旧约”与“新约”,指出“新约”已经取代了“旧约”,基督道成肉身作“新约”的中保,亲自作大祭司,用自己的血作赎罪祭,远远超过了“旧约”中的祭司与祭品。基督的完美性和永恒性是贯穿本书的主题,坚决反对在基督教与犹太教中间搞调和折衷。

《雅各书》:对于本书的作者及写作时间,学者们争议甚多。有人认为作者是十二使徒之一亚勒腓的儿子雅各,有人认为是耶稣的弟弟雅各,有人认为他们实际上是一个人,因为希腊文“弟弟”也可指“表弟”。有人认为作于公元1世纪中叶,因为雅各于公元62年殉道,有人认为作于公元1世纪末。本书的正典地位也曾受到挑战,如马丁·路德就因本书主张“人称义是因着行为,不是单因着信”是反对“因信称义”,从而反对把本书列为正典。本书的主题有

三：第一，当以试炼为喜乐，要行道，不要单听道(1:2-25)；第二，真正的虔诚不在于言语而在于行动，“信心没有行为就是死的”，“人称义是因着行为，不是单因着信，不要重富轻贫按外貌待人”(1:26-3:12)；第三，真正的智慧是“清洁和平、温良柔顺、满有怜悯、多结善果、没有偏见、没有假冒”，“人如知道行善却不去行，这就是他的罪了”(3:13-5:20)。

《彼得前、后书》：《彼前》写明本书是使徒彼得在巴比伦(暗指罗马)写给小亚细亚教会的一封信，因为信的希腊文水平甚高，疑为西拉代笔。约公元63-64年，彼得听说小亚细亚教会遭受犹太人和教外人的迫害，就给他们写了这封信。第一部分(1:1-2:12)劝勉信徒过真正基督徒无瑕疵的生活；第二部分(2:13-3:12)论信徒间的关系，“你们都要同心，彼此体恤，相爱如兄弟，存慈怜谦卑的心”；第三部分(3:13-4:19)勉励信徒以基督为榜样忍受一切苦难，“为义受苦也是有福的”，“为基督的名受辱骂便是有福的”；第四部分(5:1-14)教导作长老的要尽牧者的责任，年轻人要顺服年长者，一般信徒要以谦逊的态度彼此相处。《彼后》的作者问题争议更多，因为书中涉及的问题是公元1世纪末的普遍现象，而这时彼得早已殉道了。此信也是写给小亚细亚教会的，因为那里的教会内部出现了像假先知一样的假师傅，异端惑众，制造思想混乱。因此，作者勉励信徒在各种德行上求进步，注意实际生活，驳斥假师傅的谬论，以及对保罗书信的曲解。可见写这封信时保罗书信已经在小亚细亚流传了。

《约翰一、二、三书》：学者们根据这三封信的思想、风格、词语等与《约翰福音》相近，推断其作者是使徒约翰，也有人认为《约二》、《约三》是长老约翰写的。《约一》是劝勉信徒谨守上帝的诫命，特别是“彼此相爱”的诫命，相信耶稣是上帝的儿子就能“胜过

世界”，因为有些“敌基督”的人不承认耶稣是弥赛亚，是上帝的儿子；论述“上帝是光”，“上帝是爱”，“上帝是生命”。《约二》只有 13 节，很像《约一》的提纲，劝勉信徒遵守“彼此相爱”的命令，指出那些“不认耶稣基督是成了肉身来的”就是敌基督者，不要接待他们。《约三》其实是写给该犹的一封信，夸赞他款待“为真理做工”的“客旅”和底米丢的善行，谴责丢特腓“自己不接待弟兄，有人愿意接待，他也禁止，并且将接待弟兄的人赶出教会”。

《犹大书》：有人认为作者是耶稣的弟弟犹大，也有人认为是十二使徒之一亚勒腓的儿子犹大，他也是耶稣的表弟。本书的内容与《彼得后书》很相近，有些地方甚至雷同，可知这两封信的背景相同并且互相参照。当时，放纵情欲和不承认耶稣是弥赛亚的异端已经构成了教会的威胁，所以作者写信揭穿他们的谎言，勉励信徒持守真道。

其四、“先知书”1 卷——《启示录》：《启示录》是一部典型的希伯来启示文学作品，用象征、比喻、神秘的数字等来表现、引申、解释本书的主题，由于含义隐晦，理解歧异，被认为是《圣经》中最难解释的一卷。传统意见认为作者是使徒约翰，写作时间约在公元 96 年。由于书中充满着对罗马帝国的强烈民族仇恨，恩格斯曾指出：“它大概是在 67 年 6 月和 68 年 1 月或 4 月之间写出的。”是犹太战争期间的作品。全书大体上可分为三部分。第一部分(1:1-3:22)是写给小亚细亚的 7 个教会的公开信，7 个教会实际是指全世界的教会，鼓励他们坚定信仰，为真理战斗到最后胜利。第二部分(4:1-19:10)是有关世界末日的异象，共 5 组：七印、七号角、七异兆、七金碗、羔羊(指基督)与大巴比伦(指罗马)的战争。第三部分(19:11-22:21)是基督与教会的最后胜利。教会认为人类历史就是上帝救赎人类的历史，《创世纪》是救赎史的开端，《启示录》是

救赎史的完成,尽管这还是一种预言。书中深刻地描述善恶之间的斗争,以撒旦为代表的恶势力虽然能够猖獗一时,最后必然彻底失败,以基督为代表的善肯定是最最后的胜利者,所以,《启示录》是基督教神学的宝库,是鼓励教会的安慰书,它宣布,基督最后战胜撒旦完成救赎后,人类必将进入一个“新天新地”——一个不朽的世界。这是上帝对人类的最后的公开启示。

(4)《次经》

《次经》(Apocrypha, 又称《旁经》)指被收入《圣经》之中,但其正典地位有争议的各卷。

《旧约次经》包括《以斯拉一书》、《以斯拉二书》、《多俾亚传》、《友弟德传》、《以斯帖补篇》、《智慧篇》、《德训篇》、《耶利米书补篇》、《巴路克书·耶利米书信》、《但以理书补篇·亚撒利亚祷文、三青年之歌、苏撒娜传、彼勒与大龙》、《玛拿西祷文》、《玛加伯上》、《玛加伯下》。这些书卷的原稿很多是用希伯来文或亚兰文写成的,而且主题都与《旧约》正典有关,大约成书于公元前3—前1世纪之间,反映了犹太民族的苦难命运和他们对未来的盼望。不过,其现存版本只剩下了希腊文版,因而其正典地位受到了质疑。理由有三:第一,无法证明其原本是希伯来文作品,不能确定它们是犹太经典;第二,内容与《律法书》不合;第三,写作时间在以斯拉之后。这些书卷虽未被收入《希伯来圣经》,但却见于公元前3—前1世纪的希腊文“七十子译本”,希腊教会自然没有异议,。拉丁教会的“通俗拉丁文译本”虽然收入了它们,但哲罗姆本人却持审慎态度,认为正典与非正典不能混淆,并为它们定名为《次经》,只承认其中含有上帝的启示,但不可作为教义根据。宗教改革后,新教

对《次经》持否定态度。天主教会在1546—1563年的特兰托公会议上作出决议,1564年,教皇庇护四世宣布,包括《次经》在内的哲罗姆“通俗拉丁文译本”为教会法定版本,《圣经》卷册不多于此也不少于此,所收各卷都具有同等经典地位。1566年,有人把《圣经》中历来没有争议的各卷称为“正典”或“首正经”、“第一书目”,上述有过争议的各卷称为“次经”或“后典”(意为“后成典之经”)、“第二书目”。新教各派一般不承认“次经”的正典地位,只承认它们是“读之有益”的书。《新约》中也有“次经”问题。公元397年迦太基宗教会议确定了《新约》27卷的目次,但仍然有人对《希伯来书》持保留意见。宗教改革时,马丁·路德不仅拒绝《旧约》中的“次经”,而且也否认《新约》中的《希伯来书》、《雅各书》、《犹大书》、《启示录》的经典地位,所以,有人把这几卷称为《新约次经》。

(5)《伪经》

《伪经》(Pseudepigrapha):原意为“托名著作”,后被借用来泛指除《圣经》正典、次经以外的一些伪托《圣经》人物的名义写成的作品。其特点是:第一,主题与《圣经》中的有关正典相关连;第二,写作手法、风格、体裁等均模仿正典;第三,内容多为补充正典略而不言或言之不详的部分;第四,有些《旧约伪经》属于犹太教的《哈加达》(即寓道德教训于传奇故事的口传作品),属拉比文学。《伪经》的“伪”字并不带贬义,只表示是托名之作,在一定程度上都反映了写作时的历史背景,有较高的历史文献价值。《旧约伪经》有《以诺书》(一、二、三)、《禧年书》、《摩西升天录》、《所罗门诗歌》、《亚当与夏娃生平》、《以赛亚殉难记》、《十二列祖遗训》、《玛加伯三书》、《玛加伯四书》、《西比林神谕集》、《亚里斯提亚书信》、《撒督残

篇》、《利未遗训》等；《新约伪经》有《雅各福音》、《多马福音》、《亚美尼亚圣婴福音》、《尼哥底母福音》、《巴多罗买福音》、《彼得福音》、《埃及福音》、《马利亚诞生福音》、《约翰行传》、《保罗行传》、《彼得行传》、《安得烈行传》、《腓利行传》、《多马行传》、《哥林多三书》、《保罗致老底嘉人书》等。

(6)《死海古卷》

《死海古卷》泛指 1947 年以来在死海以西地区的一些山洞及废墟中发现的古代文献，其中有《圣经》抄本、经外文献、史料等。这些文献主要分为三类：

昆兰古卷：1946—1947 年冬，一个贝都因牧羊人在死海西北昆兰河谷岩壁山洞里发现了十个巨坛，内藏羊皮古卷，他从两个巨坛中取出了三份羊皮卷（其中一份分为四小卷），拿到伯利恒卖给一个古董商。几个月以后，他又到山洞里取出了 5 份羊皮卷卖给伯利恒的另一个古董商。1947 年复活节前不久，耶路撒冷叙利亚东正教圣马可修道院大司祭亚大纳西·撒母耳知道这个消息后，设法找到第二个古董商，几经交涉，于 1947 年 7 月将牧羊人第二次取出的 5 份文献全部收购，其中有《以赛亚书》全部、《哈巴谷书注释》、《创世纪之启示录》（《创世纪》的亚兰文意译本）以及两卷古代犹太宗教团体（艾塞尼派社团）的《纪律手册》。同年 11—12 月，一个亚美尼亚古董商向耶路撒冷希伯来大学考古学教授苏肯尼克求售牧羊人第一次取出的三份文献，苏肯尼克教授当即全部收购。这三份文献是《以赛亚书》（不全）、《谢恩诗》（其中十二栏是《诗篇》原诗）、《光明之子与黑暗之子的战争》（记述利未、犹大、便雅悯三支派与摩押、以东的战争，不能确定是否历史事实）。1948 年 2

月,圣马可修道院的有关人员带着该文献向美国东方研究所的专家请求鉴定,专家们根据其中几行希伯来方形字母辨认出是《以赛亚书》65:1“素来没有访问我的,现在求问我;没有寻找我的,我叫他们遇见;没有称为我名下的,我对他们说:我在这里!我在这里!”并断定这是他们所知道的最古老的希伯来文字体。东方研究所有关负责人遂往见圣马可修道院,得到大司祭亚大纳西·撒母耳的同意后,将该手稿全部拍摄下来。1948年4月11日,世界各地报刊公布了发现古卷的消息,26日,耶路撒冷希伯来大学苏肯尼克教授也公布了他们所掌握的古卷的情况。1949年,亚大纳西·撒母耳大司祭携带五份古卷到美国去展出。1954年7月,以色列政府将这五份古卷买下来带回耶路撒冷。这8份古卷现陈列在耶路撒冷古籍博物馆。第一批《死海古卷》的发现推动了在死海一带的大规模考古发掘。1949年相继开发的山洞即多达百余个。据统计,到1995年止,仅昆兰干河地区11个山洞里就发现约600件抄本,其中200余件为《圣经》经文;残片多达6万件,羊皮卷占绝大多数。除《以斯帖记》外,《旧约》各卷都有抄本,还有希腊文《七十子译本》的残片,以及一本亚兰文意译的《约伯记》。同时在这里也发现了《次经》,有亚兰文《多俾亚传》残片、希伯来文《德训篇》、希腊文《耶利米书信》等;也有《伪经》残片,如亚兰文《以诺一书》、希伯来文《禧年书》、《利未遗训》等。1952年从3号山洞内发现了铜质古卷一部,由于年久铜质变脆,直到1966年才用切割法打开。这是一卷宝藏清单,记录着在60多个地方藏有金、银、香料等宝物,但至今连一处也没找到。1967年发现了一部《圣殿古卷》,是已知《昆兰古卷》中最长的一卷,主要内容是列王法令、战防要略及祭司、取洁、节期等典章制度,大半篇幅详记未来圣殿建筑的规制。《昆兰古卷》具有极其重要的历史价值,填补了两“约”之间的历史

空白。

慕拉拔文献:1952年在昆兰以南约18公里的慕拉拔河谷的洞群里有了新发现,其中大部分是公元132-135年被称为“星之子”的巴柯巴领导的最后一次犹太民族战争时期的文献,其中有两封巴柯巴的亲笔信及一些写给巴柯巴的信件,也有“小先知书”抄本。与此同时,在隐基底以南的希维尔河谷也发现了巴柯巴时期的古卷,其中有希伯来文《圣经》残片和一份残缺的“小先知书”的希腊文抄本。此后又有人在附近发现了两个抄有《出埃及记》13:1-16的古卷残片,还有一块残片上写着7行《诗篇》第15篇的一部分。

梅尔特废墟文献:梅尔特废墟位于耶路撒冷东南十余里,处于昆兰河与慕拉拔河谷之间、汲仑谷向死海延伸的地区,是拜占庭时代的一座基督徒墓园遗址。1952年在这里发现了大批抄本,其年代较昆兰古卷和慕拉拔文献晚很多,是用阿拉伯文、叙利亚文、希腊文抄写的残片,约写于公元5-8世纪。其中的《圣经》经文有希腊文《马可福音》、《约翰福音》、《使徒行传》残片,叙利亚文《马太福音》、《路加福音》、《使徒行传》、《歌罗西书》残片,公元7-8世纪用阿拉伯文写的私人信件的蒲草纸残片,还有一位基督教修士用叙利亚文写在蒲草纸上的信。

以上三类文献,昆兰古卷和慕拉拔文献均渊源于犹太,梅尔特废墟文献则是基督教的遗物。

(7)《圣经》的主要版本

其一、古抄本:最古老的《圣经》是犹太经学家用古希伯来文抄写在羊皮卷或蒲草纸上的,一般是单页或长卷。

《死海古卷》:基本上是《昆兰古卷》。1947-1966年,在死海西部昆兰山洞群里陆续发现了大批文献,其中有许多手抄本经文,如《以赛亚书》全部及残片,《哈巴谷书》第1-2章注释,《创世纪》1:18,3:11,4:17-19,《出埃及记》7:12-16,《利未记》11:10-11,30:20-24,《民数记》1:48-50,《申命记》2:47-49,《士师记》6:20-22,《撒母耳记上》18:17-18,《撒母耳记下》21:16-18,《诗篇》86:5-8等的经文残片。据专家考证,其中最古老的手卷大约是公元前4世纪时的抄本,最晚的也应在公元68年以前,是现存《圣经》抄本中最古老的。

《西乃抄本》:约抄写于4世纪中叶,原藏西乃半岛圣凯瑟琳修道院,1933年归大英博物馆。

《梵蒂冈抄本》:约抄写于5世纪中叶,是希腊文抄本,现藏梵蒂冈图书馆。

《开罗抄本》:约抄写于公元916年,部分“先知书”约抄写于公元895年,是巴比伦《圣经》古卷,现存开罗图书馆。

《希伯来圣经古卷》:据考证是缪尔本·雅各布于1009年抄写的,现存彼得堡博物馆。

其二、《七十子译本》:是最早的希腊文《旧约》译本,约成书于公元前3-2世纪,流传于亚历山大里亚一带,除收入39卷正典外,还有7卷《次经》和4段《补篇》。它不单纯是个译本,还附有释义,是公元1世纪中叶希腊化犹太人的通用本,耶稣及其门徒使用的就是这个译本,《新约》中曾300多次引用此版本的经文,大多数希腊教父都使用此译本。

其三、叙利亚文译本:《旧约》的叙利亚文译本是仅次于《七十子译本》的古老译本,《新约》的叙利亚文译本则是最古老的译本。这些译本在圣经研究中价值很大,《旧约》译本反映了当时信徒的

日常生活及当时的政治动荡和教会的异端思想,《新约》译本则是与耶稣使用的语言最接近的文字。

《旧约》译本:《培熹托译本》译于公元1-2世纪;《叙利亚文非罗色诺译本》译于公元508年;《叙利亚文巴勒斯坦译本》译于公元7世纪;《叙利亚文六栏本》译于公元615-617年。

《新约》译本:《福音合参》约译于公元172年;《叙利亚文顾勒登译本》译于3-4世纪;《叙利亚文西乃译本》约译于3世纪,1892年发现于西乃山圣加大利纳隐修院;《新约简明本》翻译时间不详,5世纪时已通行;《叙利亚文非罗色诺译本》是《新约简明本》的修订本;《叙利亚文哈尔克译本》译于公元614-618年;《叙利亚文巴勒斯坦译本》译于公元7世纪。

其四、拉丁文译本:《圣经》的译本之中,拉丁文译本占有更重要的地位。

古拉丁文译本:泛指圣哲罗姆的《通俗拉丁文译本》以前的一切古拉丁文译本。这些古拉丁文译本的抄本很多,由于历代传抄时留下不少笔误和修改,抄本内容都不尽相同,很难确定是一种译本还是多种译本,但至少可以分为两类主要版本:非洲古拉丁文译本和欧洲古拉丁文译本。后者又分为法国译本和意大利译本。无法确定这些古拉丁文译本开始于什么时候,只能说,当罗马帝国有众多不懂希腊文的基督徒时,就开始有了拉丁文译本。公元180年已有部分《圣经》译成了拉丁文,全部《圣经》至迟在公元258年就已译成。从译文的风格来看,这些译本是由多名译者在不同年代里分别译成的。它们历史悠久,《旧约》译自《七十子译本》,《新约》译自希腊文原本,是圣经研究的重要资料,也是《通俗拉丁文译本》的蓝本,拉丁礼仪、拉丁教父及作家都使用古拉丁文译本,即使《通俗拉丁文译本》问世以后,这些译本(尤其是《旧约》)仍然是当

时的通用本,直到公元9世纪才被逐渐取代。这些译本是研究拉丁语、初期拉丁教会的动态、神学思想及术语的演变的重要资料。

《通俗拉丁文译本》:又称《拉丁通行本》、《武加大本》。公元382年,罗马主教达玛索一世因各种古拉丁文译本抄本的文字很不一致,就委托圣经学家,拉丁教父哲罗姆修订古拉丁文译本,以编订一部统一的《圣经》版本。公元383年,哲罗姆开始校译《福音书》,385年移居伯利恒在一所隐修院里继续工作,到390年将《新约》校订完毕,在朋友们的请求下又开始校订《旧约》,最后于405年全部完成。《通俗拉丁文译本》的校订、翻译工作共用了20多年,文词优美,注重意译,尤以《新约》的译文最好。但它问世后却没有立即受到广泛的欢迎,直到8世纪末才逐渐取代了古拉丁文译本。1564年11月13日(一说是1546年4月8日)天主教会当局正式宣布圣哲罗姆的《通俗拉丁文译本》为法定本《圣经》,是天主教信仰的正确而又可靠的泉源,确立了它的权威地位。

其五、英文译本:宗教改革之前,英国的圣经学者就已经开始翻译英文版《圣经》,1384年出版了约翰·威克利夫的《旧约》译本,受到罗马教会的迫害,译经工作转入地下。宗教改革之后,译经工作逐渐展开,1526年出版了威廉·廷代尔的《新约》译本,1535年出版了迈尔斯·科弗代尔译本,1539年出版了《大圣经》,1560年出版了《日内瓦译本》,从此以后,译经工作进入了一个新阶段。《钦定译本》:1604年,英王詹姆士一世鉴于当时英国新教教会使用的《圣经》没有一个公认的权威英文译本,就在罕普顿御前会议上下令成立一个机构翻译《圣经》。参加这项工作的共有54人,他们搜集了当时可能找到的各种版本及研究资料,以希伯来文《旧约》和希腊文《新约》为蓝本,工作了3年,最后由牛津大学的迈尔斯·史密斯教授统一定稿,完成了这部巨著(另一种说法是詹姆士一世指

令 47 位圣经学家在大主教兰斯洛特·安得鲁斯主持下完成的)。这部英文译本于 1611 年出版,卷首印有“蒙上帝的恩典,献给最伟大最有权力的詹姆士王”,所以被称为《詹姆士王本》,或《钦定本》。这个译本语言丰富,文词优美,文学价值极高,被公认为英国文学中的一部名著,对后来的一些文学作品影响极大。

《修订钦定本》:《钦定本》虽然具有很高的文学水平,但由于历史条件的限制,有些地方难免欠妥,加之语言也随着时代发生了很大的变化,1870 年,英国教会人士发起对《钦定本》进行修订。1881 年,《新约》修订本问世,1885 年,《旧约》修订本出版,合订成《修订钦定本》,简称《修订本》。现在人们通常说的《钦定本》一般就是指这个《修订本》,至今仍然是最通用的版本之一。

《标准译本》:英国的《修订本》问世后不久,美国的圣经学家为适应美国读者的需要,以《修订本》为基础再次进行修订,于 1901 年出版,称为《标准译本》。由于语言不断变化,1928 年美国教会又开始对《标准译本》进行修订,1946 年出版《新约》,1952 年出版《新旧约全书》,称为《修订标准本》,译文水平很高,与英国的《修订钦定本》并列为最通用的英文译本《圣经》。

《新英语圣经》:《修订本》的问世,固然纠正了《钦定本》原来翻译上的一些欠妥之处,但仍然还有一些有争议的地方。1947 年以后,《死海古卷》的发现给解决这些争议提供了依据。为了适应语言的变化和传教工作的需要,英国教会又发起重译《圣经》,1961 年出版《新约》,1970 年出版《旧约》及《次经》,合订为《新英语圣经》,简称《新本》。《新本》在翻译过程中,邀请了各宗派代表参加,集思广益,求同存异,摆脱了教派成见,把《次经》包括进去,因此,集当代《圣经》研究之大成,译文是现代英语,通俗易懂,又无门户之见,是较好的一个英文译本。

《耶路撒冷圣经》:1966年出版,在前人研究成果的基础上直接译自希伯来文和希腊文,学术价值很高。

此外,还有《当代圣经》、《今日英语圣经》、《福音圣经》、《新美国圣经》等版本。

(8)《圣经》的中文译本

公元635年(唐贞观九年)基督教自西域传入中国当时的首都长安,称“景教”。据《大秦景教流行中国碑颂》记载,唐太宗曾命景教僧阿罗本到宫里去“翻经书殿,问道禁闱”。可知当时阿罗本已经开始翻译《圣经》了。现在知道的景教经书有《序听迷失所经》、《一神论》、《三威蒙度赞》、《尊经》、《志玄安乐经》、《宣元至本经》、《大至通真归法赞》等。1293年(元世祖至元三十年)意大利方济各会士约翰·孟德高维诺将天主教正式传入中国并开始翻译《圣经》,到20世纪末,中国天主教中文译本《圣经》已多达数十种。

1807年(清仁宗嘉庆十二年)英国伦敦会传教士马礼逊到达广州,将基督教新教传入中国,一开始就非常注重《圣经》的翻译工作。第一部基督教新教中文译本《圣经》是马士曼和拉沙根据拉丁文本在印度翻译的,于1822年出版。第一个在中国译经的是马礼逊。他于1810-1811年先后翻译了《使徒行传》和《路加福音》,1813年译成《新约》,于1814年出版。随后他与米怜合译了《旧约》,于1824年出版《圣经全书》(又称《神天圣书》)。此后不久,麦都思、郭实猎、裨治文、马儒翰组成四人小组翻译《圣经》,于1837年出版石印本《新约》,名为《新遗诏书》,1838-1840年出版《旧约》。1840年,郭实猎修订《新遗诏书》改名为《救世主耶稣新遗诏书》,太平天国曾使用这个版本,但颇多删改。1843年,伦敦会、公

理会、美浸礼会等会代表在香港开会决定出版《代表译本》(又称《会使译本》),1853年出版《新约》。由于对“God”的译法意见分歧,出版了两个版本,美华圣经会出版“神”本,大英圣经会出版“上帝”本。麦都思、米怜、施敦力、理雅各共同修订《旧约》,于1854年完成,出版与《新约》合订的《代表译本圣经》。裨治文与克隆存于1859、1862年先后完成《新约》、《旧约》新译本,由美华圣经会出版。浸礼会的高德修订马士曼译本,于1853年出版《新约》,1883年罗尔梯又修订高德的这个译本。1868年,高德、罗尔梯共同修订出版《旧约》。

1890年,基督教各差会在上海举行传教大会,会议决定出版一部各教会通用的《和合译本圣经》,分文理、浅文理、官话三种版本。《文理译本》先后由湛约翰、艾约瑟、惠志道、谢卫楼、沙牧师、卢一、皮尧士负责,于1906、1919年出版。1885年,杨格非出版《浅文理译本新约》,1905年出版《浅文理译本旧约》(译至《雅歌》)。1902年,施约瑟出版《浅文理译本圣经全书》。教会方面的《浅文理和合译本》则是包约翰、白汉理、纪好弼、叶道胜、汲约翰负责,于1904年出版的《新约》。1857年出版了麦都思、施敦力合译的《南京官话译本新约》,1866年出版了艾约瑟、丁韪良、包约翰、施约瑟、白汉理五人合译的《北京官话译本新约》,1872年又对之修订。由于对“God”译法的分歧,出现了“神”、“上帝”、“天主”三种译本。1878年大英圣书公会出版了《北京官话圣经全书》。教会方面的《官话和合译本》是由狄考文、富善、鲍康宁、文牧师、鹿依士合译,1906年出版由狄考文主持的《新约》,1916年由富善主持译成《旧约》,于1919年出版《圣经全书》。

1929年,中国人开始翻译《圣经》,首先是朱宝惠、赛兆祥合译的《新约全书》,赛兆祥死后,朱宝惠根据希腊文重译,于1939年出

版。1933年出版了王宣忱根据拉丁文翻译的《官话和合译本新约》。1946年出版了吕振中根据希腊文翻译的《新约全书》，1952年出版《新约新译修稿》，1970年出版全部《圣经》。

此外，还有全部或部分《圣经》的方言译本，如上海话，福州话，厦门话，宁波话，苏州话，兴化话，广州话，客家话，台州话，汕头话，五经富话，建宁话，温州话，蒙古话，满洲话，西藏话等译本。

在上述这些版本中，只有《官话和合译本》通用至今，但由于语言的发展，这个译本的译文已经不能令人十分满意了，教会方面正在组织人力翻译一部各教会通用的现代汉语译本。

2. 来华基督教传教士

(1) 马礼逊

马礼逊(Robert Morrison 1782 - 1834)是英国基督教传教组织伦敦传道会牧师、基督教第一位来华传教士、基督教会用中文《圣经》的最早翻译者。马礼逊生于英国诺森伯兰的摩帕斯。在青少年时期，他曾滥交朋友，德行败坏，后感到罪恶的生活不能给自己带来快乐，反而内心经常充满死亡的恐怖，遂痛悔醒悟，决心重新做人，事奉上帝，于是加入长老会。1801年马礼逊开始学习拉丁文、希腊文、希伯来文和系统神学，1802年离乡至伦敦学习，预备做一名传教士。1804年他向伦敦传道会申请到海外传教，并开始在高斯波特传教学院学习。1806年从华人学习中文。1807年1月8日由伦敦会按立为牧师，并打算来华。由于那时英国东印

度公司认为传教活动对他们行商不利,故而禁止传教士搭乘该公司船只前来中国,于是马礼逊不得不绕道美国。他于1807年1月31日乘船赴美,历经3个多月的海上颠簸于4月12日抵达纽约。在美国短暂的停留期间,他设法得到时任美国国务卿、后任总统的麦迪逊的一封信,为他与美国驻中国领事和商人交往提供了便利。同年5月12日马礼逊从纽约出发,几经风浪,历时100余天,终于于是年9月4日抵达澳门,7日到达广州,由此揭开了他在华传教的一页和基督教在中国历史的第一幕。1816年马礼逊作为英国特使阿美士德的中文翻译随英国使团北上进京。1834年8月1日马礼逊在广州病逝,除1823年至1826年归国休假2年半之外,他在华时间长达25年,主要在澳门和广州工作。

由于19世纪初清政府严禁外国人在广州随意居留和传教,马礼逊初到广州时不得不隐藏在美国和英国商行货仓的地下室学习中文。为了合法地留居广州开展传教工作,马礼逊于1809年接受英国东印度公司的聘请,成为该公司的中文翻译,可以说马礼逊在中国的一生得益于他在东印度公司的职位。

作为基督教在华的开山鼻祖和奠基人,马礼逊工作的成果突出地表现在文字方面尤其是圣经翻译方面。1810年马礼逊译毕并刊行《使徒行传》,1811年刊行《路加福音》,1812年刊行《使徒书信》,至1813年刊行全部《新约圣经》。随后,他和后来的英国伦敦会传教士米怜一起翻译《旧约圣经》。至1819年圣经《新旧约全书》全部译完,并于1823年在马六甲出版,名为《神天圣书》。马礼逊所译中文圣经,曾经参考过明清之际在华天主教传教士所译中文圣经经卷,而且马礼逊的中文圣经译本成为后来基督教传教士所译中文圣经的基础。其次,马礼逊还印行过一些关于基督教信仰、教会组织等方面的著述,如《神道论赎救世总说真本》、《问答浅

注耶稣教法》、《养心神诗》、《神天道粹集传》、《年中每日早晚祈祷叙式》、《古圣奉神天启示道家训》、《祈祷文赞神诗》、《古时如氏亚国历代略传》和《米怜言行录》。此外,他还著有中文著作《西游地球闻见略传》和《杂文编》及英文著作多种。

除文字工作外,马礼逊还和米怜等英国传教士开展了教育传教和出版工作,如1818年在马六甲开办了第一所华人学校英华书院,早期来华传教士的许多著作都是在书院内所设印刷所印行的。马礼逊倡议并参与出版的中文期刊《察世俗每月统记传》和《东西洋考每月统记传》及英文期刊《中华丛报》,在中国近代出版史上有一定影响。由于清政府禁教的限制,他只吸引个别中国人加入了基督教,其中包括中国第一位基督徒蔡高。马礼逊历时15年编纂的六卷本《华英字典》对中西文化交流产生过积极作用。

(2) 麦都思

麦都思(Walter Henry Medhurst 1796 - 1857)是英国基督教伦敦会牧师,最早的来华传教士之一。1796年4月29日生于伦敦,童年在伦敦圣保罗主教座堂学校求学。14岁前往格洛切斯特学习印刷,不久接受洗礼成为一名基督徒。阅读了伦敦会招聘人员前往马六甲经营伦敦会印刷所的广告后,他写信应聘并且被接受。1816年他进入汉克尼学院短期进修,同年9月从英国启程。1817年2月随船抵达印度的马德拉斯,在那里滞留期间与寡妇马丁·伊利莎白女士结婚。1817年6月12日抵达马六甲,接替英国伦敦会传教士米怜负责伦敦会马六甲印刷所的工作,同时开始学习中文。1819年4月27日他在马六甲被按立为牧师。

麦都思的传教工作分为二个阶段。第一阶段为1842年以前,

主要在南洋一带华侨中间工作。1835年以前,他经常往来于巴达维亚(今雅加达)、槟榔屿、新加坡、马来半岛和婆罗洲等地,散发布道传单和小册子,在当地华侨中间传教。1828年他还与另一名传教士在马六甲合作创办中文月报《天下新闻》,介绍中外新闻、科学及宗教知识,至1831年停刊。1833年在巴达维亚开办孤儿院,照管基督徒父母遗留下的孤儿。1834年马礼逊在广州去世后,麦都思于1835年7月移至广州。同年8月在另一名传教士的陪同下,乘船沿中国海北上,远至山东以北,并在一些地方停靠上岸,了解情况,寻求散发宣教作品和布教的机会,此次航行至10月结束,麦都思返回巴达维亚。1836年4月他启程回国,至1838年11月才重归巴达维亚。

中英《南京条约》签订后,香港被割让与英国,五口开放通商,允许外国人居住习教。在南洋的传教士纷纷迁往香港和广州、上海等地。1843年8月麦都思在香港参加了伦敦会传教士会议。接着出席了来华传教士第一次中文圣经翻译会议。1843年12月他移居上海,是最早来沪的外国传教士,也是伦敦会上海区的开拓者。1847年和1850年两次担任英美传教士圣经翻译委员会主席,对中文圣经翻译工作贡献较大。在1850年会议上,由于英国传教士偏好用“上帝”和“圣神”,而美国传教士则倾向于用“神”和“圣灵”翻译 God 和 Holy Spirit,因此出现两种译法的圣经版本。1848年麦都思因违反《中英五口通商章程》擅越上海县界,酿成“青浦教案”。1854年他还担任过英国驻华公使包令的译员,至南京了解太平天国的状况。1856年9月按照伦敦会的安排离沪,翌年1月22日返回伦敦,24日去世。

同其他早期来华传教士一样,文字布教也是麦都思的主要工作。他共撰写和出版大小著作90余种,其中中文59种,马来文7

种,英文 28 种。其中以中文宣教作品居首位。除参与中文圣经翻译外,其较知名的中文宣教作品有《神天十条圣诫注解》、《圣教要理》和《祈祷式文》等等,其《真理通道》则是一部神学著作。1856 年出版的《宗主诗篇》是麦都思编译完成的赞美诗作品,也是基督教在中国传播较早的一部圣诗。麦都思的宣教作品大多署名“尚德者”,许多作品还多次重印。比如,仿中文三字经文体编著的《三字经》布道用书最早于 1823 年在巴达维亚刻印,该书通俗易懂,后经作者修订加注,共重印 20 余次。其《神天十条圣诫注解》和《耶稣教略》也分别以不同名称多次重印。麦都思还编著有《英汉字典》、《汉英字典》和《中国:现状与未来》等等。

(3) 裨治文

裨治文(Elijah Coleman Bridgman 1801-1861)是美国基督教公理会牧师,美国第一位来华传教士,中文《圣经》的早期翻译人之一。1801 年 4 月 22 日出生于马萨诸塞州贝尔彻镇一虔诚基督徒家庭,其祖先早在 1640 年就定居新英格兰地区。11 岁受洗,12 岁开始领受圣餐。早年在家乡就读,后进入阿默斯特大学,1826 年毕业后入安多弗神学院学习。早在中学时代就对海外传教发生兴趣,1829 年 9 月从安多弗神学院毕业后,获准成为美国基督教美部会来华传教士暨美国基督教第一位来华传教士。1829 年 10 月 6 日接受按立成为公理会牧师,10 月 14 日与美国另一位传教士雅裨理乘“罗马号”从纽约启程来华。次年 2 月 19 日抵达广州,受到马礼逊的欢迎。裨治文于 1861 年 11 月 2 日死于上海,在华工作长达 31 年。

鉴于清政府严禁传播基督教的禁令,裨治文早期在中国主要

从事文字工作。1832年5月在广州创办英文月报《中国丛报》(Chinese Repository),至1847年离穗迁沪一直担任该报主编。其主旨是向欧美基督教世界介绍中国的气象、土地、矿藏、植物、畜产、水利资源、商业、社会结构、民族性格、人际关系,特别是中国人的宗教状况及其特征。在裨治文主持下,该报翻译介绍过中国历史、宗教、农业、文学及儒家经典,报道过鸦片战争前后20年的中国社会各种调查报告,刊登记载了鸦片贸易、鸦片战争的全过程和各西方列强的对华主张,是研究中国近代史和中外关系史的珍贵资料。该刊于1851年停刊,共出版20卷。

1834年裨治文与德国传教士郭士立等人一起创建“中国益智会”,意在向中国人民传授所谓实用知识,帮助中国人了解外部世界。该会曾出版《东西洋考每月统记传》4卷和裨治文编译介绍美国地理历史的一般著作《美理各合省国志略》等等。1836年裨治文参与创立“马礼逊教育协会”,并担任该会通信秘书,1845年起担任该协会会长。1839年迁居澳门,协助美国传教士塞缪尔·布朗开办马礼逊学堂,中国最早的留美学生容闳和黄宽均出自该校。1838年2月“中国医药会”在广州成立,裨治文担任副会长。由此可见,裨治文初步参与了教育、医疗和文字传教工作。

1843年8月22日至9月4日,他在香港参加了来华传教士为圣经翻译举行的第一次代表会议。1847年,作为广州传教士代表,他又赴上海参加《新约》翻译代表委员会会议。至1850年与他人合译完成《新约文理圣经》,1851年完成《旧约文理圣经》。圣经翻译工作结束后,他继续留居上海。1852年至1853年因病回国休养。1853年回到上海后与美国克隆存合作继续改进中文圣经的翻译。

1844年裨治文曾经担任美国使团的牧师和美国公使顾盛的

译员和秘书,协助订立中美《望夏条约》。1854年曾经作为美国公使麦莲的译员前往南京太平军辖区调查。他作为传教士为美国政府提供的重要服务得到顾盛和美国驻华公使列卫廉的称赞。1857年裨治文在上海协助创立“皇家亚洲学会”亚洲文会,并担任主席,至1859年离职。1841年荣膺纽约大学荣誉神学博士学位。除翻译圣经外,裨治文还撰写过一些布道小册子,如《真假两歧论》(1837)、《永福之道》(1843)、《复活要旨》(1844)、《灵生论言》(1844)和《耶稣独为救主论》等等。裨治文生前经历了中国国门艰难开放的过程,他不仅不为西方对中国使用武力强迫清政府开放国门而感到羞耻,反而为此欣喜,因为在西方武力压力下获得的条约使传教士进入中国沿海和内陆成为可能。裨治文的这一立场和态度,也是19世纪中叶西方基督教其他来华传教士的态度。

(4) 郭士立

郭士立(Karl Friedrich August Gutzlaff 1803-1851)亦译郭实猎。德国基督教路德会牧师,早期著名来华传教士之一,冒险家。1803年7月8日出生于普鲁士波美拉尼亚附近的比列兹镇一裁缝家庭,4岁丧母,少年时当过铜匠学徒,15岁萌生做海外传教士的念头。他曾经学过阿拉伯语和土耳其语,希望有一天去君士坦丁堡做外交官。18岁进入柏林仁涅克传教学院修神学。1823年前往鹿特丹,被荷兰传教会接纳,同时在那里的荷兰传教学院继续学习。他曾经访问伦敦和巴黎,了解去亚洲做传教士的条件。1826年7月20日他在鹿特丹接受按立,同年9月11日启程,次年1月抵达巴达维亚(今雅加达)。最初随英国伦敦会传教士麦都斯学闽南语、粤语和马来语。1827年至1830年他先后在爪哇、新

加坡、暹罗和马六甲短期逗留,继续学习中文,同时散发传教传单和书刊,在华侨中间传教。期间,为传教方便,入籍福建同安郭姓宗祠,取名郭实猎。1829年脱离荷兰传教会,成为一名独立传教士。

1831年郭士立首次进入中国沿海,开始正式与中国接触。他的活动和影响主要表现在3个方面:第一,在中国沿海探险游历,侦察和搜集情报,为传教士进入中国传教做准备,和担任英国政府职务,直接从事协助侵略者的工作;第二,向中国人传教,发展信徒,撰写布道小册子;第三,动员欧洲基督徒来华传教。

从1831年至1833年他3次乘船沿中国海探险侦察。第一次他随船从海南岛北上,经澄海、厦门、天津、辽东湾,最后回到澳门;第二次从澳门启程,沿途在厦门、台湾、福州、宁波、上海停靠,后经过朝鲜和日本返回澳门;第三次从澳门出发,一直北上至奉天,后返回广州。在这3次航海探险过程中,他总是设法了解情况,搜集情报,还协助英国商人从事鸦片贸易和走私活动,有时也借机散发基督教布道小册子。1835年至1843年郭士立应聘担任英国政府翻译,多次随英军在中国沿海活动,充当侵略者的参谋和向导。他还为侵犯南京的英国军队充当翻译,参与中英谈判和中英《南京条约》的签订。1843年至1851年他接替马礼逊之子马儒翰担任英国驻香港当局的中文秘书,管理华人事务和与清政府接触事务。可以说,从1835年起,他一直是英国政府的雇员。从郭士立的这些活动和作为可以看出,在他看来只要能让中国这个神秘国家的大门敞开,能让传教士进入中国,只要能达到这一目的,使用何种手段都是必要的。

郭士立作为传教士所做的工作主要有,担任1834年在广州成立的“中国益智会”秘书,参与编辑出版《东西洋考每月统记传》。

1844年在香港创立“福汉会”，专事聘用和训练华人向内陆传道。该会初创时仅有会员21人，至1850年会员已达1871人，其中传道士200人。在清政府严禁传教的年代，福汉会的传道士已在广州、佛山、顺德、三水、韶州和潮州等地建立布道点，他们的足迹还延伸到广西、福建、江西、湖南、湖北、河南、山东、安徽、江苏和浙江等地。福汉会的作为，被认为是传教士郭士立的一项重要成绩。然而，该会为聘用制，在港华人只要愿去内地散发布道传单和书刊即可受聘，结果一些品行不良之徒也成为该会成员，他们甚至骗领报酬，致使福汉会遭到其他在港西方传教士的尖锐批评。另外福汉会成员向内地派送传单和书刊的做法，也未能带来长期的传教效果。1854年郭士立去世三年后，福汉会解散。此外郭士立还参加了圣经新旧约的翻译工作，有所谓郭实猎译本。洪秀全领导的太平天国所采用的圣经版本，就刻有“福汉会”字样。

郭士立也是一位勤奋多产的著述家，用中文、荷兰文、德文、英文、日文及暹罗语撰写和出版小册子和书籍80余种，其中大部分是用中文编写的宣教作品，其次为向西方介绍在中国航海冒险经历和中国状况的书籍和书信，还有一部分是向中国介绍西方地理、历史、贸易和政治经济的著作及其在欧洲的演说。除翻译和介绍圣经外，郭士立的主要宣教和神学作品有《上帝真教传》、《赎罪之道传》、《常活之道传》、《正教安慰》、《救世主耶稣之圣训》、《耶稣比喻注说》、《悔罪之大略》、《正邪比较》、《真道自证》和《教条》等等。其中有的作品署名为“善德者”或“善德”。

郭士立的中国航海游记和书信激起西方人对中国的强烈兴趣。他还借1849年至1850年回欧洲休假之机，在欧洲许多国家进行演说，广泛宣传中国对传教士的迫切需求，呼吁人们支持中国传教活动，动员青年献身来华传教事业。在他影响下，“中华传道

会”于 1854 年成立, 欧洲信义宗传教组织礼贤会、巴色会和巴陵会也委派传教士来华传教。郭士立有过三次婚姻, 前两任妻子均早夭, 第三次婚后不到一年他也因病死于香港, 年龄 48 岁。

(5) 伯 驾

伯驾(Peter Parker 1804 - 1889)是美国基督教传教士, 基督教第一位来华传教医生。1804 年 6 月 18 日出生于马萨诸塞州弗拉明罕一农民基督徒家庭。15 岁受洗入教, 并萌生长大做传教士的念头。1827 年入阿默斯特学院学习。3 年后转入耶鲁大学, 靠勤工俭学和慈善团体的帮助修完大学课程, 于 1831 年 9 月毕业, 获学士学位。同年 10 月重返纽黑文入神学院攻读神学, 同时在耶鲁学习医学, 预备做一名海外传教士。学习期间, 获得美部会前往中国做传教士的委派。1834 年 3 月获耶鲁大学医学博士学位。同年 5 月受按立为牧师, 6 月 4 日从纽约启程, 10 月 26 日抵达广州, 受到美国第一位来华传教士裨治文的欢迎。

伯驾和中国的关系分传教和外交两个方面。鉴于清政府严禁传教和中国普通民众缺医少药, 特别是一些急症如眼疾和肿瘤中医无技可施的状况, 经过调查研究后, 伯驾在英美商人的资助下决定开办眼科医局, 这样既可接近中国人, 给他们留下良好印象, 又可借治病之机向病人及其家属散发布道传单和书刊。1835 年 11 月新豆栏医局在广州正式开业, 免费为病人治病。该医局开业仅 6 周就接待患者 450 人次。1836 年 1 月, 伯驾还为一名女孩切除重约 1 斤的面部肉瘤。伯驾的医局在一年内诊治患者 2152 人次, 接待参观访问者六、七千人次, 由此可见伯驾的医局确实受当地百姓的欢迎。至 1840 年 6 月在医局接受诊治的患者将近一万人, 伯驾

也成为远近知名的医生,深得人们的尊重,但他始终未敢公开传教。1838年“中国医药会”在广州成立,伯驾和裨治文分别担任副会长,希望通过该组织的推动动员西方医生来中国从事医药传教工作,消除中国人对外国人的排外和冷淡情绪,争取民众的信任,进而开展布道工作。1839年7月伯驾还为患痲病的林则徐赠送过治疗气喘的药和一副托绑下腹部的带子。1840年6月中旬,眼见英国将对中国发动战争,伯驾关闭了眼科医局,回到美国。

在美国期间,他主动积极与美国政府和教会当局联系,汇报情况,建议政府派人调停中英之争,维护美国的贸易利益。他还接受美国国务卿韦伯斯托的派遣到英法两国游说,了解英法两国的意图。他还在英国各地演说,宣讲中国对传教士的巨大需要,动员民众捐资支持海外传教事业。1841年8月回到美国,9月拜见美国总统泰勒,汇报欧洲之行。

1842年11月15日伯驾携夫人、美国国务卿之侄女重返广州,一星期后新豆栏医局重新开业。1844年美国使团来华,伯驾受聘担任顾盛的译员、中文秘书和顾问,协助签订了中美《望厦条约》。此后伯驾经常协助美国驻华使团工作。1847年伯驾正式成为美国政府驻华代办。在从事外交使命的同时,伯驾仍然去眼科医局行医,同时向病人赠送布道书籍,向他们传道,直至1855年。

1855年8月16日,伯驾接受美国政府委任担任美国驻华全权委员。他是美国政府任命传教士出任外交代表的第一例。此后,他按照美国政府的旨意前往英法两国游说,争取三国联合向中国政府施压,以便达到与清政府修改条约的目的。1856年后他还向美国政府提出占领台湾的建议,但未被采纳。1857年底,他奉召回国,结束外交官生涯和在中国的生活。除几篇英文报告外,伯驾没有留下任何中文布道作品。他是19世纪以来在华医药传教

的先驱。

19世纪60、70年代以前,由于西方在华传教士几乎是唯一能操汉语、了解中国习俗和社会情况的群体,所以他们自然成为本国政府首选的外交使团译员和秘书;同时由于清政府严禁外国传教士在华传教,所以他们也愿意借充当译员、秘书的机会影响本国政府与中国政府达成有利于在中国传教的条约。那个时代的传教士如马礼逊、裨治文、伯驾、麦都斯、郭士立、卫三畏及丁韪良等等,都以译员或秘书的身份为本国或他国政府与清政府签订不平等条约出过力。

(6)文惠廉

文惠廉(William Jones Boone 1811 - 1864)是美国最早的来华传教士之一,基督教圣公会在中国的奠基人和第一任主教。早年在美国南卡罗来纳州查尔斯顿主修法律,求学期间正逢美国福音复兴运动盛行,于1833年至1834年的奋兴季节受洗入教,时年21岁。不久转至费城修神学,为做一名海外传教士做准备。1835年新成立的美国基督教圣公会海外传教差会举行第一次会议,决定去中国开辟传教区。文惠廉自愿到中国传教,其要求获美国圣公会海外传教差会同意。结束神学学业后,文惠廉又开始进修医学,以便能在中国借行医之便传教。1836年被按立为牧师(圣公会旧译会长),不久启程来华,于1837年年初抵巴达维亚(今雅加达),在当地华侨中间传教,当时那里只有3位美国圣公会传教士。1840年11月移居澳门,短期代理“马礼逊教育协会”所属学校负责人。

1842年2月,文惠廉和另一名美国传教士雅裨理乘英军船只

从澳门出发,经香港登上厦门和鼓浪屿。不久他又返回澳门将其家属和另外两位传教士及其家属迁来,计划以厦门为基地开设传教活动站。同年8月文惠廉夫人病逝,次年2月文惠廉和两个孩子离开厦门,经澳门返美,征募更多的传教士来华前往香港和开放的五个通商口岸布道。和文惠廉一道赴美的有两个中国人,其中一位名叫黄光彩(一译王光照),他后来于1846年在上海从文惠廉受洗,1863年又被按立为圣公会第一位中国牧师。

1844年经圣公会主教院同意,文惠廉被任命为美国圣公会中国传教区主教。他是圣公会在中国的第一位主教。第二位主教为香港主教,是1849年任命的。在美国期间,文惠廉四处演讲,大肆宣传中国迫切需要大批传教士,刺激人们对到中国传教的兴趣。1844年12月文惠廉携新婚夫人和7位传教士来华,于1845年4月底抵达香港。同年6月中旬文惠廉夫妇和3位传教士回到上海。

1846年文惠廉在上海创立男塾,主要由两位女传教士老师用英文教课。从这一年起,美国圣公会传教士在上海开始福音布道工作。1847年和1850年文惠廉参加了传教士在上海召开的中文圣经翻译代表会议。后因译名无法统一,与裨治文另外合作翻译《旧约》。1852年至1854年和1857年至1859年因健康原因两次返美休假。1859年年底携10余位传教士返回上海,继续传教活动。1862年驻上海英军牧师去世后,文惠廉兼任随军牧师工作近一年。1864年7月17日文惠廉在上海去世。1871年圣公会在湖北武昌以他的姓氏为名开设文华学堂(Bishop Boone Memorial School),以示纪念。1869年文惠廉的次子小文惠廉至湖北武昌传教,1884年被选为美国圣公会上海区第4任主教。

文惠廉著有中文基督教作品近10部,多为用上海方言撰写的

小册子,它们是《进教要理问答》、《马太传福音书》、《圣教幼学》、《教子有方》、《常年早祷》、《约翰传福音书》、《圣会祷》、《马可传福音书》和《使徒保罗达罗马人书》等等。《圣会祷》于1862年出版,内含前言、基督教主日和节假日应诵读祷文表及1863年至1880年基督教节假日表,还有早祷文、晚祷文、屋里早祷文、杂用祷文、谢恩祷、本日祷、圣诗、分派圣餐文、婴孩领洗文、大人领洗文、坚信礼、做亲规矩(婚礼仪文)和丧事文,共16个部分,实际上包含了圣公会用《公祷书》的主要内容。

(7) 理雅各

理雅各(James Legge 1815 - 1897)是英国伦敦会传教士,基督教早期著名来华传教士之一、汉学家。1815年12月20日出生于苏格兰阿伯丁郡的杭特利城一富商家庭,其父在当地享有较高声望。自幼好学,喜欢文学。1831年考入阿伯丁英王学院,1836年毕业后被聘为布莱克本学校校长。因有志于做海外传教士,遂进入伦敦海伯里学院修神学二年。1839年接受伦敦会委派决定前往马六甲向华侨传教,同年4月25日被按立为牧师,30日结婚,同年7月28日理雅各夫妇与另外两位传教士米怜之子美魏茶和合信医生一起启程。同年11月抵达巴达维亚,后经新加坡辗转于1840年1月10日抵达指定驻地马六甲,开始其传教士生涯。

到马六甲不久,理雅各便接替伦敦会传教士约翰·伊文斯担任马六甲英华书院院长。该书院由基督教第一位来华传教士英国伦敦会的马礼逊创办,第一任院长为基督教第二位来华传教士英国伦敦会的米怜。1843年伦敦会接受马礼逊之子、首位港督中文秘书马儒翰的建议,决定把英华书院迁往香港,并将英文名称改为英

华神学院,中文名称保持不变,仍由理雅各任院长,专门培养华人神职人员。同年理雅各出席了伦敦会在香港举行的传教士会议及来华传教士中文圣经翻译第一次代表会议,他和麦都思受命负责研究 Deity 的翻译。1845 年年底因病携全家和 3 名华人学生返回英国。这 3 名学生在理雅各的家乡杭特利教堂接受了洗礼。

1848 年 7 月 22 日理雅各一行重返香港。除继续任院长职务外,他还负责书院印刷所工作、圣经印刷工作,并在一座英国人的教堂担任牧师多年。1855 年起又担负香港第一份中文报刊《遐迩贯珍》的主编和出版工作。19 世纪中国早期基督教著名牧师何进善是理雅各的学生之一。1854 年至 1858 年洪仁玕曾在香港居住,接受洗礼成为基督徒,而且还在伦敦会做过传道士,住在英华书院,和理雅各接触较多。

除担任英华书院院长培养传教人员和上述提到的工作外,理雅各一生最主要的成就是研究和翻译中国古代经典。他从 1840 年起开始着手翻译,1863 年至 1886 年王韬一直担当他的助手。他们合作把《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》、《春秋》、《礼记》、《书经》、《孝经》、《易经》、《诗经》、《道德经》、《庄子》、《左传》等名著译成英文,并详加注释,共 28 卷,以英、汉对照的形式出版。在合作过程中,理雅各和王韬成为挚友,王韬称理雅各是“西儒”,理雅各赞王韬为“一流学者”。他们合作翻译的英文中国典籍是难得的好译本,至今仍被欧美汉学家们所珍视。

理雅各在港期间,也偶然到中国大陆访问,1865 年他曾经到过汕头、厦门、上海。1873 年回英国前夕,他曾经游历山东、北京等地,参观了曲阜的孔庙,游览了泰山。据说,在北京参观天坛时,他曾经脱下鞋子表达自己的恭敬之情。

1873 年返回英国。鉴于理雅各在研究和翻译中国经典方面

的贡献,1875年牛津大学特别为他开设汉学讲座。他在牛津的演讲题目包括中国历史、文学、天文、社会和宗教及人物评传。期间他还翻译和撰写完成近20部著作,如《西安府大秦景教流行中国碑考》、《孔子—中国的圣贤》、《离骚及其作者》、《中国编年史》、《道德经》、《道教论》、《孟子生平及其学说》和《基督教与儒教的比较》等等。他在牛津大学任教22年,培养了不少中国学学者,为介绍和传播中国文化做出很大贡献。晚年他还在英国从事反对鸦片贸易的宣传。1841年他荣膺纽约大学荣誉神学博士学位。1870年荣膺阿伯丁大学法学博士学位。1884年荣获爱丁堡大学法学博士学位。

理雅各还撰写完成中文宣教作品10余种,如《耶稣山上垂训》、《耶稣门徒信经》、《新约全书注释》、《约瑟纪略》和《亚伯拉罕纪略》等等。理雅各尊重中国传统文化,认为基督教和儒家有很多共同点,二者之间是可以调和的。在西方来华传教士中间,特别是19世纪西方传教士当中,持这种观点的人是极为罕见的。诚如其传记作者海伦·兰格所言,理雅各既是一位传教士,也是一位学者。他至今仍然被人们所怀念。

(8) 罗孝全

罗孝全(Issachar Jacob Roberts 1802--1871)是美国浸礼会牧师,第一个至香港的基督教传教士,因与太平天国的特别关系而知名。1802年2月17日生于美国田纳西州萨姆纳县。1821年在马萨诸塞州贝德弗德县受洗加入浸礼会,后入南卡罗来纳州福曼神学院读神学,1825年开始在美国南方传道,1833年4月27日被按立为牧师。1835年他把全部家产捐出创立“罗孝全基金与中国传

教会”。1837年年初,罗孝全接受美国浸会海外传教会的派遣离美来华,同年5月1日抵达澳门开始在华传教生涯。

罗孝全先在澳门学中文,后开始传教。1842年罗孝全迁至香港,他是英国占领香港后第一个到香港传教的来华传教士。1843年他出席了来华传教士中文圣经翻译第一次代表会议。同年9月,他搭船前往舟山,因风大改向抵达厦门,并在那里短期逗留后,于同年10月14日返回香港。

1844年5月15日罗孝全移居广州,开始着华服。1846年他在广州南关东石角建立一座小礼拜堂,并以它为基地向中国人布道。1847年3月他在此接待了前来学道的洪秀全和洪仁玕。此次,洪仁玕虽然从罗孝全学道时间很短,但是1854年至1858年间洪仁玕在香港期间却受洗入教,而且还做过伦敦会的传道助手。洪秀全随罗孝全学道约有两月,期间曾要求他予以洗礼,终因罗孝全感到他对圣经知之甚少而未施行。1847年8月罗孝全脱离美国浸会,加入美国南浸信会。1850年他曾经短期回国休息。1851年10月他又脱离美国南浸信会,成为独立传教士。1852年9月,在访问香港期间,他偶然获悉洪秀全起义的消息。1853年洪秀全在南京定都后,派信使前往广州邀请罗孝全带入访问天京,协助宣传福音。同年7月5日罗孝全离开广州,绕道香港,于7月30日抵达上海。由于各种原因,罗孝全无法前往天京,于是他转而返回美国。

1856年年初罗孝全重返广州,年底迁往香港,至1858年年底返回。1860年罗孝全再次从广州出发赴天京访问。此前,即1854年和1858年洪秀全曾两次询问“番国兄弟”罗孝全是否抵达天京。1860年夏,罗孝全先在苏州与忠王李秀成晤面,受到友好接待。同年10月13日罗孝全终于抵达天京。他在那里居留15个月,至

1862年1月20日离开。罗孝全受到洪秀全的热情款待,被册封为义爵,委以外务大臣,辅佐洪仁玕处理外事。

最初,罗孝全对洪秀全的接待十分满意,并邀请其他传教士前去传播基督教福音。罗孝全在天京期间,其他传教士如杨格非、慕维廉、郭修理、艾约瑟和林乐知等人亲至天京参观访问。罗孝全去天京的目的是想向洪秀全宣传基督教,并通过他使太平天国接受基督福音。因为那时一部分外国传教士相信,若太平天国能够接受基督教并推翻敌视洋教和洋人的清王朝,成功地统治全中国,基督教便可借洪秀全及太平天国之助在全中国通行。结果罗孝全等传教士发现,不仅太平天国所信奉的拜上帝教与基督教有很大差异,而且他们也很难接受基督教。1861年12月30日罗孝全在一封信里表示,天京的情况既有光明有希望的一面,也有黑暗和毫无希望的一面。光明的一面主要包括没有消极的事情,例如,没有偶像崇拜,没有卖淫,没有赌博,没有任何公开的伤风败俗事情;但是这里所谓革命的宗教以及政治和民事的邪恶和黑暗方面却令人痛心,他相信天王洪秀全的确疯了,他们在上帝面前大都是可憎的。天王让他来并不需要他宣传基督教,而是要他在此任职,宣传天王的拜上帝教,让外国人归向他。这一切都迫使他离开天京。1862年1月20日罗孝全失望地悄然离开天京。此后他还在上海撰文谴责太平天国。

1862年3月罗孝全回到广州,继续从事布道活动,直至1866年返回美国。在澳门和广州期间,他曾经撰写过数篇布道小册子,如《真理之教》(1840)、《问答俗话》(1840)、《救世主新遗诏书》(1840)、《路加福音传注释》(1860)等等。

(9) 戴德生

戴德生(James Hudson Taylor 1832-1905)又名戴雅各。英国人,基督教在华传教组织中华内地会的创立者,19世纪最有影响的在华传教士之一。1832年5月21日出生于英国约克郡巴恩斯利一个基督徒家庭,世代均为卫理公会虔诚会友,母亲出生于一牧师之家。自幼家教严厉,因体弱13岁便离开学校到父亲的药房学徒,15岁至银行学徒。一度曾对宗教持怀疑态度。17岁受洗,并奉父母之命向上帝许诺做一名海外传教士。1849年至1853年在诊所和医院学医,为来华传教做准备。

1853年9月19日接受“中华传道会”(亦称醒华会)派遣来华,翌年3月1日抵达上海。初在上海学习汉语和传教行医两年,期间忍痛改留中国男子发型,染黑发,戴假长辫,着中国服,以便外出传教方便。1856年至汕头短期活动,后转赴宁波传教行医。1857年离开“中华传道会”成为独立传教士。1858年1月20日在宁波与英国伦敦会传教士戴耳之女玛利亚·戴耳结婚。1860年因病返回英国休息治病。

在英国期间,他进一步学习医术,并动员他人来华传教。他认为,在中国每天都有许多没有闻听过基督福音的人默默地在“罪恶”中死去,中国有那么多的人未接受基督教,在中国的传教士既少且弱,中国需要更多的传教士。他说“假使我有千磅英金,中国可以全数支取;假使我有千条生命,决不留下一条不给中国。不,不是中国,乃是基督。”^① 这番话语形象地表达了他全心全意传教

^① 戴存义暨夫人:《戴德生传》上卷第134页。

的意愿。1865年6月他在伦敦一家银行以“中华内地会”为名开户,存入10英镑,著名的“中华内地会”由此创立。顾名思义,这一组织的目的就是向中国内地传播基督教。同年在英国散发他自己撰写的布道小册子《中国属灵的需要和要求》。翌年3月发行第一期《会务汇报》。

1866年9月戴德生一家和他动员来华的传教士一行20余人抵达上海,中华内地会于同年年底在杭州设立总部,从此该会以杭州为基地开始向其他地方拓展。1868年戴德生至扬州传教,在那里引发扬州教案。1870年戴妻染霍乱病故,戴德生深受打击。1872年他二度重返伦敦,不久与同返英国的另一名中华内地会传教士福姑娘结婚。1873年在伦敦成立“中华内地会咨议委员会”,并与“羔羊与旗帜学校”合办培训班训练传教士。同年重抵上海,设上海办事处。1874年5月有感于内地9省只有天主教传教士,于是亲自前往武昌,不料途中摔伤脊椎骨。同年6月在武昌设立向西部传教的活动站,年底返回英国治疗。1875年将《会务汇报》易名为《中国亿兆》(China's Millions)。

1876年9月13日中英《芝罘条约》签订,规定要保障外国人在内地的旅行安全,为传教士深入内地提供了便利。1876年11月戴德生率一批传教士来华,很快便派遣内地会的男女传教士进入山西、陕西、甘肃、四川、贵州、湖南、广西、云南、河南和山东等省传教。为了动员更多的人来华传教,戴德生还于1877年、1883年、1888年等几次回国,甚至应邀至欧洲大陆和北美演说,募集到大量资金,招募到大批来华传教士,从而使中华内地会成为遍布中国和西方许多国家的传教机构和在中国的基督教最大的传教组织。从1865年至1902年他一直担任内地会会长,1877年和1890年曾两次出席来华传教士在上海举行的全国大会。他曾经数次在

中国内地长途旅行,视察内地会在各地的工作和需要。1905年3月戴德生病故于长沙,安葬于镇江。

戴德生的神学观点受到18、19世纪英美基督教奋兴运动的很大影响。他十分注重末世论,认为人不是在地狱的火中永远被烧,就是在天堂的祝福中永享喜乐。他坚信,人若不完全接受基督,那么人的良善或无知都不能减轻他当遭受的永远的惩罚。这种极端的神学思想,使他深切感到他作为一名传教士对中国人的使命和中国的所谓“属灵需要”。他坚持,中国人最需要的是接受基督,承认他为主;其他需要会因着这一需要的解决而解决;推进中国物质方面的进步是次要的,传教士在中国的一切世俗工作必须以引人归主为前提。他深信凡事要信靠神,要热心祈祷,完全奉献,人的一切要求神都会满足。他的这些观点对中华内地会有很大影响。

中华内地会是一个跨宗派的基督教传教组织,除中英两国传教士外,其成员还包括瑞典、挪威、芬兰、德国、澳大利亚、加拿大、美国等国的传教士。按照戴德生的做法,内地会以传教为主,以初等教育和医疗工作为辅,而不注重建立大规模的学校和医院;所开办的学校主要是为教徒子女而设的。内地会传教士通常所受教育不多,能吃苦耐劳,主要在内地普通民众和边远地区少数民族中间传播关注个人灵魂得救的基督教。为了缓解中国人对基督教的冷淡和反感,避免教案的进一步发生,他们常常不要求本国政府保护,也不要求赔款。据内地会的报告,至戴德生去世的1905年,内地会在中国有205个传教总站,632个支站,建起福音堂827个,组成教会476处,为21648人洗礼,开办寄宿学校66所,日校122所,均为小学,开办医院7所,诊所37个。

戴德生要求内地会在华传教士绝对执行他的指示,因为他是内地会的领导者。他的领导方法遭到人们的批评,人们称他是“基

督教的罗耀拉”，是“彻头彻尾的教皇”。中华内地会离开中国大陆后改称“海外使团”，继续在东南亚从事传教工作。

(10) 倪维思

倪维思(John Livingston Nevius 1829—1893)是美国基督教北长老会牧师,19世纪美国著名来华传教士之一。1829年3月4日生于美国纽约州塞涅卡县一农场主家庭。自幼接受基督教熏陶。1848年从联合大学毕业后,至乔治亚州任教。1850年入普林斯顿神学院学习,预备做一名牧师。1853年正式向美国基督教长老会海外传教董事会申请到中国宁波从事传教活动。同年4月24日被按立为牧师,9月19日新婚的倪维思夫妇从波士顿启程来华,于1854年2月抵达上海。不久至美国长老会于1844年在宁波开辟的布道站传教。

同外国传教士在其他通商口岸的传教遭遇一样,倪维思在宁波也遭到人们的冷遇,直接上街布道没有人听,人们往往将散发的宣教作品一抢而光后,便即刻散去。倪维思只能加紧学习中文,在家里向雇佣的本地佣人和他的中文老师传教,同时在实践中摸索行之有效的传教方法。他和倪维思夫人分别开办了男女寄宿学校,免费招收穷苦人家的子女入学,除教学生识字外,也讲一些基督教简单要理和圣经知识,这样既可以直接向学生传道,又可以通过学生接触学生家长,增加和普通民众接近的机会。在宁波期间,倪维思还擅自去未对外国人开放的内陆查看,了解周围的地形、民俗和宗教等方面的状况。1858年他曾经随美国驻宁波领事到杭州查看,了解情况,为未来进入杭州传教打基础。1859年他还在六和塔附近无人居住的寺庙逗留,使杭州道台不得不向美国驻宁

波领事馆提出抗议。

天津条约和北京条约签订后,1861年倪维思夫妇迁往登州开设布道站。他们根据在宁波的传教经验继续开办学校。为加速中国本地传道人的培养,1862年倪维思致函美国长老会海外传教董事会敦请在登州开设神学院。鉴于长老会已在宁波开办一所神学院,倪维思的请求未获批准。

1871年倪维思移居烟台传教。他根据以往在宁波、登州的经验和中国北方的实际情形,开始探索他认为可行的传教方法。每逢农忙时,他就亲自到周围的农村布道,在每个地方逗留一段时间,培养布道员,发展信徒。然后让一名布道员负责本地信徒的宗教生活和读经查经活动,他本人则去下一个地方继续建立布道点。每到农闲时,他自费把各地的布道员轮流召到自己的住处,开办短训班集中学习,为他们讲解圣经,传授讲道经验和讲道方法,解答他们的问题,给予他们精神方面的支持和帮助。他每年都去各地对布道点进行巡回检查,提供针对性的帮助。他发展的本地布道员、传道人都是四乡的普通农民。他鼓励自己传教区的传道人和基督徒,树立对上帝的真正信仰,在传教士领导下组建教会,尽可能实行自养、自治和自传,把教会建在坚定信仰的基础上,而不要依赖外国传教组织的经费援助。在基督教在华传教史上,倪维思主要以提倡三自传教方法而知名。他不仅在山东而且还去朝鲜推行这一传教方法。他的方法在朝鲜施行得更好。另外,在外国传教士在中国究竟是穿华服还是着西服为好的问题上,他认为,穿什么式样的衣服是次要的,关键在于传教士要以使徒保罗为榜样,勉励信徒要有信心,激励他们从内心真心信仰上帝,而不要做假信徒。传教士更不应该为求教徒数量的增加,出于功利目的过多地用施予金钱的办法发展教徒,在民众中间鼓励“吃教的”。倪维思

的上述主张和做法得到一些传教士的同情,但是更多的人则予以保留。

1877年山东发生罕见的大旱,灾情极为严重,给人们留下刻骨铭心的印象。同其他一些传教士一样,倪维思也把全部精力投入到放赈救灾工作中。为有计划地安排好放粮发钱事宜,他不顾疲劳走遍他负责的地区,了解灾情,统计灾民,争取用有限的粮食和经费救助更多的人。在4、5个月的时间里,383个村庄的32593人接受了他发放的赈款,1000多人受了他的感动和救助加入了基督教。此外,他还从美国引进山东一些果树品种,给当地人留下良好的印象。

1893年10月19日倪维思在烟台病逝,在华时间约40年。倪维思的著述很多,其中中文宣教作品有《天路指南》、《祈先辨谬》、《宣道指归》、《神道总论》、《使徒行传注解》和《入道初学》等等。1862年出版的《颂扬真神歌》则是他完成的一本赞美诗作品。

(11) 杨格非

杨格非(Griffith John 1831-1912)又名杨笃信。英国伦敦会来华传教士,基督教在华中地区的开拓者之一。1831年12月14日出生于英国威尔士斯温西城一基督徒家庭,从小接受宗教熏陶。因家境贫寒,自12岁起就到离家20英里外的杂货店当学徒,饱尝苦难。因热心于教会生活,自16岁起便经常在教堂讲道,并利用空余时间勤奋自学。17岁坚辞杂货店老板的热情挽留,回乡复习功课,预备考大学。1850年终于如愿以偿进入布雷肯大学。大学期间萌发做海外传教士的想法,并于1853年3月致信英国伦敦会申请到海外传教。翌年1月转入伦敦会开设的贝德福德神学院接

受培训。1855年年初杨格非提前毕业,同年3月在家乡接受按立成为牧师。5月偕另一名伦敦会传教士韦廉臣来华,9月24日同抵上海。韦廉臣因在华推动教会学校教科书编撰机构“益智书会”的工作和创办宗教与科学读物出版机构“广学会”和“墨海书馆”而知名。

杨格非最初在上海学习中文,1856年开始单独传教。根据清朝政府当时的规定,外国人仅允许在五口居留,建堂习教,只能在当天可以往返的地区活动。但是当时在华的许多传教士都有违反规定到临近地区传教或查看的情形。杨格非也是如此,曾经到松江和清浦活动。

由于上海临近太平天国辖区,1857年杨格非曾与另一名英国传教士艾约瑟同往苏州了解情况。1859年4月曾在香港受洗入教并担任伦敦会传道助手的洪仁玕,在伦敦会资助下抵达天京,被封为干王,并担任太平天国总理主理朝政。于是,伦敦会驻上海的传教士艾约瑟、杨格非、慕维廉等人感到时机降临,于1860年夏结伴前往苏州,并在那里受到洪仁玕的热情接待。同年11月杨格非再次前往天京,由于干王从中斡旋,他获得幼天王以天王名义颁发的准许传教自由诏。杨格非曾经致信伦敦会表示,他深信神正在藉着作乱者之手铲除此地的偶像,并且由于他们和外国传教士的关系,会把基督教栽种上去取代偶像敬拜。1861年4月他再次去天京访问,考察沿长江而上扩大传教活动的可能性。

《天津条约》和《北京条约》签订后,外国传教士获得在内地租买土地建堂传教的权利。杨格非对此迅速做出反应,于1861年8月和伦敦会另一名传教士威尔士转至汉口,并在那里开设布道站。他们是最早抵达汉口的传教士。因杨格非在上海学过官话,所以他一到汉口便立刻到街头布道,有“街头传教士”之名。1862年3

月16日他在汉口为第一位华中基督徒施洗。同年6月8日又为6人洗礼。1863年威尔士病逝。1864年杨格非获准在省会武昌租房开设礼拜堂。同年其家属返回英国,只剩他一人在汉口单独传道,直到1866年才有同伴加入。1868年杨格非和大英圣书公会代表伟烈亚历溯江而上,穿越四川,经陕西返回。1876年他还在汉口创立书报部,负责印刷出版布道传单和书籍。到1903年,该书报部在华中各省发行教会书刊多达220万册。他还于1880年和1888年进入反洋教最盛的湖南调查。1897年杨格非应邀从汉口到衡州布道,在衡州遭到当地百姓的抵制。1899年他又到湘潭给慕道者洗礼。1899年博学书院在汉口花楼创办,培养中国传道人,该书院最初英文名称为London Mission College,1908年新校舍建成后英文名称改以杨格非的名字命名。至1905年,伦敦会在汉口、武昌、孝感、天门、皂市、重庆、湖南设有布道总站,另有32个分站,发展教徒8364人。1912年杨格非回英国前,伦敦会华中区共发展教徒一万余人。

1877年杨格非在上海出席来华传教士第一次全国大会时声明,外国传教士来到中国,乃为宣传基督福音拯救罪人灵魂,而非为传播西方物质文明或科学技术知识。他主张自下而上的传教方法,传教士直接上街向人们口头讲道,散发布道传单和书刊,逐渐引领中国人个个信教。他除1870年至1873年和1880年至1882年两次回国休假外,在华传教计50余年。1888年英国公理会推选杨格非为全国总会主席,1889年爱丁堡大学授予他荣誉神学博士学位。

杨格非撰写多种宣讲作品,如《上帝全能显著于福音道理内》、《耶稣命其徒往普天下传福音》、《听人而过于听上帝在上帝面前不得为义》、《天父上帝无所不能》、《圣教举偶》、《宗主诗章》、《天路指

明》和《训子问答》等等,他还翻译了圣经《浅文理新约》和部分旧约。

(12) 嘉约翰

嘉约翰(John Glasgow Kerr 1824 - 1901)是美国长老会基督徒、最早来华的著名传教医生之一。1824年11月30日出生于美国俄亥俄州的邓肯维尔。自幼勤奋好学。16岁考入俄亥俄大学,两年后转入肯塔基州主修医科专业。不久又转到费城进入杰斐逊医学院学习。1847年毕业后,回俄亥俄州行医约7年。1853年嘉约翰经所属教会长老会牧师的劝说,向美国长老会海外传教董事会申请志愿到中国传教。1853年11月28日嘉约翰偕新婚夫人从纽约启程来华,经过近半年的颠簸于1854年5月12日抵达香港,不久转赴广州,开始在华行医传教生涯。

嘉约翰最初在美国传教士伯驾开办的眼科医局行医,同时积极筹设长老会惠济医局。伯驾出任美国驻华外交官后,嘉约翰便担当起眼科医局的负责工作。1856年第二次鸦片战争期间,广州眼科医局和惠济医局均被烧毁,嘉约翰只好返回美国,于1857年7月重返杰斐逊医院进修。1858年年底嘉约翰决定返回广州。1859年1月嘉约翰在广州创办了中国最早的教会医院之一——博济医院。1862年为培育中国西医人才,博济医院开始招收男生入学学医。1863年嘉约翰开始在广州毅埠建造新医院,1866年医院建成后于10月开始启用。同时该院附属南华医科学校开始正式招收男生入学,接受正规医科训练。从1859年至1878年,中国第一个在爱丁堡大学医科毕业的医学博士黄宽一直在博济医院和南华医科学校协助嘉约翰工作,协助或主刀手术,兼授解剖学、生

理学及外科学,贡献卓越。1879年南华医科学学校招收首批3名女生入学学医。学生通常学习3年,然后进入临床实习阶段。在嘉约翰担任南华医科学学校校长期间,该校毕业学生约100名。

从1859年起,嘉约翰开始编写医科书籍和教材,其中包括《种痘书》、《西药略释》、《医科撮要》、《割症全书》(介绍外科手术的书)、《炎症》、《化学初阶》、《裹扎新编》、《花柳指迷》、《卫生新编》、《内科阐微》、《皮肤新编》、《内科全书》、《体用十章》(介绍生理学的书)、《体质穷源》(介绍解剖学的书)、《实用化学》及《病症名目》等等。另外,1868年嘉约翰开始在广州编辑发行中文《广州新报》,以介绍西医、西药知识为主,1884年《广州新报》易名《西医新报》。嘉约翰在向中国介绍西医西药和培育西医人才方面做出很大贡献。

1887年由传教医生组成的“中华博医会”成立,嘉约翰担任首任会长。该会延续几十年,为在中国推广和研究西医西药贡献突出。1898年嘉约翰在广州建造第一所精神病医院,该院是美国传教医生在中国建立的第一所用西医治疗精神病的医院。嘉约翰亲自为患者治病,经常受到病人的突然袭击。1901年8月10日嘉约翰在广州病逝。

据统计,嘉约翰一生共诊治患者74万人次,做手术49000人次,培育西医150人,编译西医西药书籍34种。在嘉约翰生活的时代,外国传教士在中国直接传教阻力极大,他们看到中国贫穷百姓缺医少药、愚昧无知,因此便以行医、办学为手段接近普通大众,解除病痛,传授知识,赢得人心,从而达到消除传教阻力、增加信徒数量的目的。像嘉约翰这样的传教医生,其主要使命是传教,所以他往往要求患者参加晨祷会,向他们散发布道宣传品,并为他们讲道,期望他们有朝一日加入基督教。大约到20世纪初,随着职业

医生来华进入教会医院和教会大学医学院,以传教为目的、行医为手段的医药传教传略才开始发生改变。

(13) 林乐知

林乐知(Young John Allen 1836—1907)字荣章。美国基督教监理会牧师、来华传教士。1836年1月3日生于美国南方佐治亚州伯克县。1853年在中学读书时受洗入教。1858年毕业于佐治亚州的埃默里学院,获文学学士学位。在大学求学期间,决定去海外做传教士,并为此而努力了解欧美海外传教运动。他原希望到非洲黑人中间传教,不料美国监理会计划派他前往中国。1859年12月18日,23岁的林乐知偕夫人和幼女从纽约启程,踏上来中国的征途,终于在1860年6月抵达上海。

林乐知到上海不久,美国爆发南北战争,林乐知约有4年无法得到国内教会的经费资助,只好自谋生计,曾经做过中间商、经纪人和使馆通译的工作。1864年到上海广方言馆任教习一年,后来又以打零工维持生活。1867年重返广方言馆当教习,同年又在江南制造局内新设立的翻译馆工作,协助译书。1868年接受上海字林洋行聘请,兼任中文《上海新报》编辑,从此生活趋于稳定。1869年广方言馆并入江南制造局,于是林乐知半天在广方言馆教书、半天在翻译馆译书。

在从事上述世俗职业的同时,林乐知并未忘记自己传教士的使命。1868年9月林乐知自筹资金创办《教会新报》周刊,并自任主编。该刊主要为中国教士和教徒而办,旨在向他们通报教会新闻,兼论外国教会和各种学问政事。该刊曾刊登过一些向清政府进言变法改革的文章。《教会新报》共出版300期,从1874年9月

出版的第 301 期起,更名为《万国公报》,仍由林乐知自办自编自销。《万国公报》是一份刊登政治、经济、科学和宗教内容,偏重传播西方文化和知识的综合性刊物,也是外国传教士发表有关中国政见的论坛,读者多为普通人士特别是清朝的士绅商贾。

1881 年林乐知在上海创办中西书院,“意在中西并重,”“专为栽培中国子弟”。为办好中西书院,他于 1883 年离开广方言馆,并停办了《万国公报》。由于时代对人才的需要,中西书院得到上海外商和清朝官绅的大力支持。1890 年林乐知在美国监理会妇女国外布道部的资助下,创办中西女塾,课程设置同中西书院大体相同,中西知识并重。中西书院的毕业生不少在洋行、铁路和海关任职。

1887 年林乐知加入英国传教士韦廉臣新创办的基督教出版机构同文书会(1892 年易名广学会),担任协理。不久同文书会决定恢复停刊的《万国公报》,并且请林乐知继续担任主编。1889 年 2 月《万国公报》复刊,改为月刊,主要撰稿人大多是欧美在华传教士。从中日甲午战争至戊戌变法期间,林乐知等人通过《万国公报》积极宣传变法维新,受到读者特别是维新派的欢迎。1891 年林乐知和英国浸礼会传教士李提摩太共同创办《中西教会报》。除上述教育和办报工作外,在中国助手的协助下,林乐知翻译出版了许多著作,如《中东战纪本末》、《文学兴国策》、《治安新策》、《全地五大洲女俗通考》、《中西关系略论》和《列国岁纪政要》等等,其中《中东战纪本末》和《全地五大洲女俗通考》最知名。

在近代来华传教士中间,林乐知属于主张通过传播西方学问影响中国士绅,进而清除传教障碍实现中国基督化的少数传教士。他们力主中国向西方学习,实现多重改革,成为受治于西方的西方式国家。不过,林乐知并不完全否认和排斥中国传统文化,他最先

提倡“孔子加耶稣”的传教思想。他认为中国儒家提倡的五伦、五常等思想都可在《圣经》中找到,基督教和儒家是可以调和的。1907年林乐知在上海去世,在华传教47年。

(14) 狄考文

狄考文(Calvin Wilson Mateer 1836 - 1908)是美国基督教北长老会牧师,著名来华传教士。字东明。1836年1月9日出生于美国宾夕法尼亚州麦基兹波格一基督徒家庭,自幼受基督教熏陶。1854年中学毕业后接受洗礼,成为长老会的一员。1854年考入杰斐逊学院,学习成绩优良。1858年大学毕业后,任教一年。期间决定献身于基督教事业,遂入西部神学院修神学。1862年从神学院毕业后接受按立,在俄亥俄州一教堂服务一年。翌年受美国长老会海外传教董事会派遣来华,1864年1月抵达山东登州(今蓬莱),开始在华传教生涯。

狄考文最初在登州的传教活动主要是上街散发布道宣传品。不久他便发现这一做法不能引起当地人的足够注意,于是便在到达登州的第一年创办寄宿男塾——蒙养学堂,招收家境贫寒的男童入学,传授一般的西学基础知识、圣经知识和祈祷礼拜生活,也教授中国的启蒙读物《三字经》。1873年蒙养学堂开始开设中学课程。1876年蒙养学堂改称文会馆,由小学正式升为中学,分备斋和正斋两部,备斋3年,正斋6年,教学内容仍然是中西学兼收并蓄,以讲解圣经和基督教教义为主,其次是中国的四书五经,然后是一般的数学、地理、世界历史、测绘、物理、航海、化学、动植物学、逻辑学和政治经济学诸科知识。和文会馆一样,19世纪后期传教士在中国各地开办的书院、会馆通常都聘请中国先生讲解三

字经和四书五经,以适应中国科举考试的环境和家的要求,否则生源会少之又少,学校将难以为继。狄考文还在文会馆开设了理化实验室,这在当时教会中学中也是极为少见的。1881年经狄考文申请和美国北长老会海外传教董事会的批准,文会馆开始设立大学预科,学校规模进一步扩大。据统计,从1864年至1904年,文会馆共有26届学生毕业,毕业人数为170名。1904年文会馆迁至山东潍县和英国浸礼会开办的广德书院合并,称广文学堂(后成为齐鲁大学的一部分)。1895年狄考文辞去文会馆校长一职,但仍在学校有很大影响。

狄考文的办学思想在19世纪60、70年代的传教士中间属比较开明一类,但是到19世纪90年代又倾向于保守一类。在前期,他主张针对中国社会的实际需要传授西方科学和文化知识,刺激中国社会的物质进步;到后期当许多教会学校根据中国社会的需要和学生的要求,普遍开设英语课程或用英文教学的时候,他又坚决予以反对。他始终坚持教会学校要为培育教会人才而努力。1877年狄考文参加了在上海举行的基督教来华传教士第一次全国大会,并且被推举为“益智书会”成员之一,负责学校教科书编撰工作。1890年他又参加了在上海举行的基督教来华传教士第二次全国大会,并且担任由“益智书会”改组后成立的“中华教育会”首任会长。狄考文对数理学科颇有造诣,自编翻译了多种课本和教材,而且文会馆毕业的学生除部分在教会和教会学校任职外,大部分在社会上从事较好的职业,因此狄考文办学颇有声誉。

除办学外,狄考文还经常到胶东半岛巡回布道,为传道人开办培训班,为新来的外国传教士讲课。他还参加了中文官话圣经的翻译工作。狄考文曾利用三次回国休假的机会,为文会馆募集资金和实验设备。他曾经于1880年荣膺汉诺威大学荣誉神学博士

学位,1888年荣获伍士德大学荣誉法学博士学位,1902年获得华盛顿大学和杰斐逊大学荣誉法学博士学位。狄考文1908年在青岛病逝,在华传教40余年。

(15) 丁韪良

丁韪良(W. A. P. Martin 1827-1916)是美国基督教北长老会牧师,19世纪著名来华传教士之一,北京同文馆和京师大学堂总教习。1827年4月10日生于美国印第安纳州里沃尼亚一基督徒家庭,其父为长老会的虔诚牧师,叔父和姐夫均为传教士,自幼接受宗教熏陶。1843年入印第安纳大学,1846年至新奥尔伯尼进入长老会一所小型神学院读神学,1849年毕业。同年10月15日被按立为牧师,11月23日丁韪良及其胞兄和他们的妻子一起启程来华。1850年4月10日丁韪良一行抵达香港,不久转往宁波,开始在华传教生涯。

1860年以前,丁韪良主要在宁波从事传教活动,那里是美国北长老会在中国开设的第一个传教总站。丁韪良不仅在宁波福音堂直接讲道,也到周围几个地方如奉化、杭州直接布道和散发宣教作品。他还在宁波开办走读男塾,参与用宁波方言翻译圣经的工作,甚至还用罗马拼音拼写方式编写用宁波方言发音的布道小册子。出版《天道溯源》一书,是丁韪良在宁波完成的最重要的事情,也是他在中国所做的最主要的工作之一。该书英文取名为“基督教的证据”,旨在从自然事物、历史和文学作品及教义和实践几个方面寻求证据,证明上帝的存在和基督教之合理。该书曾多次再版。

同当时在五口活动的其他传教士一样,丁韪良也期望尽早使

中国内地向包括传教士在内的外国人开放,以便取消清朝对传教的限制。在太平天国革命运动期间,丁韪良曾试图进入太平天国辖区未果。他还几次致函美国政府请求承认可能有利于基督教的太平天国政权。1858年丁韪良和另外一名美国传教士卫三畏还为美国驻华公使列卫廉担当翻译,并借机影响美国使团将允许传教士进入内地传教的条款写入中美《天津条约》。

1862年从美国返中国后,丁韪良在上海逗留约一年后,于1863年移居北京,为美国长老会在华北地区传教做开拓工作。因为他认识到清朝皇帝在中国居万民之上,士大夫敌视基督教且对民众发挥着绝对的影响力,因此要采取自上而下的传教策略,所以他认定在北京可以为基督教传教事业发挥较大作用。1866年他在北京成立第一个长老教会,1867年创办崇实馆(后改称崇实中学)。

为了实现通过影响中国士大夫达到自上而下地使中国基督化的目的,1865年丁韪良接受总理衙门的聘请担任同文馆英文教习。为此,他于1869年脱离美国北长老会海外传教差会,成为独立传教士,边做世俗工作边传教。在他看来,他所做的世俗和传教工作是并行不悖的,因为世俗工作——影响中国统治者接受西方文明的工作是为直接的传教工作服务的。1869年11月经赫德推荐和既定考试,丁韪良获委为同文馆总教习,同时兼授国际法。在丁韪良主持下,同文馆为中国培养出第一批翻译和外交官,皇帝特赐三品官衔以表彰他的工作。1894年因健康原因辞职返美。1898年至1902年年初又担任京师大学堂第一任总教习,官衔升任二品。1902年应张之洞邀请任武昌大学堂国际法教习,后因张之洞调任两江总督该学堂筹办计划取消。在同文馆和京师大学堂任教期间,他也曾尽可能向学生宣传基督教,但收效甚微。丁韪良

在北京期间与清朝要员如恭亲王奕訢、荣禄、文祥、崇厚等人都有交往,中国海关总税务司赫德也给予他很大支持。

同19世纪后期、20世纪初期少数开明的西方在华传教士一样,丁韪良主张并鼓吹传教士应该利用自己掌握的现代知识在中国发展世俗教育,积极向中国传播西方文化,以便促成中国上层统治者接受西方的文化和观念,进而对基督教采取友好同情态度,最终实现所谓“中华归主”的目的。除讲授国际法外,丁韪良还翻译了一些国际法著作和其他介绍西方政治的著作,其中最著名的译著是《万国公法》,1864年在北京初版,其他还有《公法会通》、《公法便览》和《富国策》等等。为表彰丁韪良在中国传播国际法的工作,1870年纽约大学、1899年普林斯顿大学先后授予他荣誉法学博士学位。

1877年丁韪良在来华传教士第一次全国大会上当选为“益智书会”委员,负责为教会学校编写教科书事宜。1878年与林乐知等人合作创办上海圣教书院。1890年向来华传教士第二次全国大会上提交论文,主张祭孔祈先不是宗教,因此与基督教并不冲突,所以传教士不应予以排斥。1907年出席基督教来华百周年大会,作为资深传教士为基督教在新世纪中国的传播出谋划策。1911年重回长老会工作。1916年12月17日在北京病逝。黎元洪总统的秘书和美国驻华使馆人员参加了他的葬礼。

(16) 李提摩太

李提摩太(Timothy Richard 1845-1919)是英国浸礼会牧师,著名来华传教士,广学会总干事。1845年10月10日生于英国南威尔士马登郡弗迪布兰宁一农民家庭,其父为浸礼会执事。

1859年接受浸礼,成为基督徒。1863年从斯温西师范学院毕业后担任小学校长。1865年进入哈佛弗德韦斯特神学院学习,预备做一名东方传教士。1869年11月被英国浸礼会按立为牧师,不久接受英国浸礼会海外传教差会的派遣启程来华,并于1870年2月27日抵达山东烟台。

英国浸礼会海外传教差会是近代欧美基督教会建立的第一个海外传教组织,1859年开始在中国活动,1861年进入烟台。李提摩太来到烟台后,起初主要是上街派送宣教传单和小册子或在大街上进行口头布道,不久开始到山东半岛主要城镇进行考察,了解情况。1872年他远足中国东北,边考察边布道,历经奉天和牛庄等地。1873年秋,李提摩太曾经到济南向参加应考的生员散发宣教作品,销售福音书,并直接进行口头布道。1875年英国浸礼会放弃烟台,李提摩太转到青州府,青州府从此成为浸礼会的长期传教区。

1877年至1879年华北五省发生特大旱灾。李提摩太在青州投入赈灾工作。他还动员烟台和上海的传教士、外国侨民和商人为灾民捐款。据说,1877年约有7万山东灾民得到李提摩太募集赈款的救济,其中约有2000人受洗入教。

1877年11月李提摩太转往山西赈灾,同时在太原设立浸礼会传教总站。他在山西四处奔走,调查灾情,发放赈物赈款。到1879年年底,他和其他基督教传教士在山西共发放赈款12万两银子。他在山西的赈灾工作得到清政府的肯定,山西一些地方的士绅还提出为他立碑的建议。1879年李提摩太还向到太原应考的秀才悬赏征文,刺激他们对基督教的兴趣。1881年至1884年,他还在太原每月举行报告会,为地方官员和知识分子进行科学示范表演,介绍历史、宗教、地理和天文诸方面的知识,缓和他们对于基

督教的敌视态度。李提摩太目睹了中国百姓的贫苦、无知,经历了华北灾情的震撼,深切感到中国必须进行改革增加社会财富,才能避免灾难的再次发生。他建议中国应建造铁路、开采矿山、开办银行、促进贸易、改良农业、办现代学堂,允许自由传教,并且派代表团去欧洲国家考察。至1884年第一次回国休假以前,他一直边做传教工作,边宣传自己的上述主张。

1886年李提摩太一家返回中国,因传教策略的分歧与太原英国浸礼会其他传教士告别。1890年起任《天津时报》主笔一年,竭力鼓吹维新变法。1891年10月起李提摩太开始担任同文书会(后改名广学会)督办(后改称总干事),至1916年卸任连续任职计25年。在李提摩太领导下,广学会以启发中国统治者和知识分子的思想为指导,以传播基督教和西学为己任,出版了大量书刊,其中最畅销的书籍为李提摩太编译的《泰西新史揽要》和林乐知编译的《中东战纪本末》,最知名的刊物为《万国公报》和《中西教会报》(后更名《教会公报》)。广学会还出版了李提摩太撰写的《救世教益》,介绍基督教对国家之益处。

李提摩太的神学观念,深受19世纪后期欧美基督教自由主义神学的影响。他相信神之国不仅要建在人心里,也要建在社会的各个机构里,建在这个世界上。因此他主张传教士不仅要向中国民众传播基督福音,而且要使中国文化基督化,只有首先使中国文化基督化,中国才能基督化。为此,他研究中国文化,热衷于与达官贵人交往,宣传西方文化,为推进中国的现代化出力,为清除基督教的传播阻力努力。他相信,若中国统治者和士大夫能接受福音,那么中国民众便会轻而易举地皈依基督。所以他与清朝高官要员如山东巡抚丁宝楨、山西巡抚曾国荃及张之洞、李鸿章和左宗棠等人结交,与维新派人士如康有为、梁启超及翁同龢交往,为总

理衙门进言,为维新派出谋划策,建议聘请英、美人士担任清政府的高级顾问,建议推行西方式的改良。1900年以后,他提出对中国实行“国际共管”,由外国人和中国人各半数组成“联合内阁”。1902年又利用庚子赔款要求山西当局设立山西大学,由他出任西学专斋总理。同年清廷特别颁赐李提摩太头品顶戴,二等双龙宝星勋章,并诰封三代。他是传教士中荣膺清廷最高荣誉者。他曾经反对孙中山的革命主张,支持袁世凯担任民国总统。

1916年李提摩太退休回国。1919年在伦敦去世。他在华共45年,生前曾获得英国3所大学授予的荣誉神学、文学和法学博士学位。他是在中国宣传自由主义神学和社会福音的传教士先驱。李提摩太一生著述丰富,其中和基督教相关的有《旧约纪略》、《新约纪略》、《基督教问答》、《劝世真言》、《救世教益》、《张李相论》、《政教善章合选》、《近代传教士列传》、《五洲教务》和《三教还原说》等等。

(17) 古约翰

古约翰(Johnathon Goforth 1859-1936)是加拿大基督教长老会牧师、加拿大著名来华传教士之一。1859年2月10日出生在加拿大安大略省桑代尔镇附近一农民家庭。童年时渴望学习法律成为一名政治家。中学时受一位牧师的影响,放弃做政治家的愿望。后进入多伦多大学的诺克斯神学院学习,为从事基督教事业做准备。1887年10月被加拿大长老会按立为牧师。1888年3月古约翰夫妇受长老会派遣抵达上海,不久前往山东烟台学习汉语。同年9月转至恩县庞庄美国公理会传教活动站。1889年7月迁至临清,以便进入河南传教。1891年8月古约翰夫妇移至河南黄

县楚旺镇,开始了艰难的乡村布道生活。

最初,当地村民对古约翰并不热情,甚至在背后推他踢他,有时还向他扔砖头。后来在一位当地教徒助手的协助下,前来听他们布道的百姓逐渐增多。为了引起学生对基督教的兴趣,他还把前往安庆会考的生员带进自己的书房,先向他们展示地球仪、地图和星云图,接着介绍基督教。他还让当地百姓参观自己的中西式房子,甚至让他们看地下室的盆盆罐罐,以此消除人们内心对洋教士及其生活的疑惑和误解,争取与他们接近。至1900年,他已培养了一批传道人和10余名传教助手,并且在安阳一带建起50个布道活动站。

1900年6月,为逃避义和团,古约翰一行向汉口撤离。途中他们与手持大刀长矛的人群发生混战,衣物遭劫,古约翰头部被击伤。后来在安阳道台之子的帮助下,才到达樊城(襄樊市)。后从汉口抵达上海的英国租界。不久古约翰一家回加拿大度假。

1901年初古约翰重回安阳继续传教。他开始在安阳以北的村镇巡回布道。每到一个新地方,他都要先在当地布道演讲,散发布道小册子,吸引一些人入教之后,就在那里建立布道点,并安排一位本地布道员留在那里负责巩固布道工作。以后他再在下一轮的巡回布道中对先前设立的布道点进行视察,根据需要或亲自布道或给布道员开办圣经培训班。古约翰发展的布道员通常都是当地的农民,他们信仰简朴,边劳作,边布道,便于基督教在乡村的传播。他还去过河北的武安和邯郸布道,有时听众一天可达1000人。本世纪初,英美基督教奋兴运动传到中国。1907年起他应邀在东北、豫北、山东和山西等地主持奋兴布道大会。据说,有的听众深受感动,在现场狂呼大叫,忏悔自己的罪恶,有的甚至痛哭流涕,求圣灵长久充满自己。

1910年8月经过约1年在加拿大的休假后,古约翰回到河南。先在卫辉工作,后于1914年6月返回彰德。他在安阳的传教活动进展较大,达到每方圆15里就有一个布道点。为此,他的母校诺克斯神学院特别授予他荣誉神学博士学位。

本世纪20年代前后,正值北美基督教现代主义和基要主义、社会福音派和基要派争斗的高峰。这场神学之争不可避免地传入中国的外籍传教士中间,中国籍教士和传道人也受到很大影响。从上述古约翰的宗教奋兴布道活动中可以看出,他是一位热心虔诚的布道家。在上述神学之争中,他是明确的不妥协的基要主义者。由于不能同加拿大长老会海外传教差会上层人士的自由派观点相协调,1918年他向该会提交辞呈。尽管如此,加拿大长老会仍同意给他照发薪金,并允许他自主决定开展奋兴布道活动。

此后,古约翰搬至鸡公山居住。他先后到汉口、上海、香港、广州和桂林等地举行奋兴会,在1年多的时间里,平均每5天换一个地方进行布道。1919年应冯玉祥的要求,在军中布道10余天。据说,仅最后一天就有960人从他领洗,有4606人领受圣餐。1920年夏古约翰回到发生水灾的河南布道,受到人们的欢迎。1921年古约翰回鸡公山短暂休息后开始第二次南巡布道。1922年应冯玉祥之邀赴开封二度在军中布道。1926年古约翰转至吉林四平开辟传教区,河南、山东和山西的一些中国布道员纷纷投入他的布道活动。1931年古约翰因眼疾做过手术后最后一次来华,继续从事布道演讲和培训布道员的工作,至1935年1月不得不因病回到加拿大。他在北美继续演讲,直至1936年10月7日去世。古约翰是那个时代来华的一位典型的传教士和布道家,他不畏艰辛、不屈不挠,凭着对上帝的信心和“拯救异教徒”的热情,在普通民众中间布道,向他们宣讲人人有罪、罪在自己,个人信主灵魂便

能得救,否则将坠入地狱遭受永罚的简单福音讯息,在河南等地产生了很大的影响。

(18) 穆 德

穆德(John R. Mott 1865-1955)是美国人,20世纪基督教全球传教运动活动家、世界基督教学生运动领导人、国际宣教协会和世界基督教教会联合会创立者、领导人,中国基督教青年会、基督教学生运动和合作传教活动鼓动者。

1865年5月25日穆德出生于纽约州的沙利文,不久随家人迁至依阿华州。1881年入依阿华大学,在校期间成为该校基督教青年会的活跃分子。1885年转入纽约的康奈尔大学。同年,受著名的英国“剑桥七杰”之一斯塔德的影响,决定将毕生奉献给基督教事业。1888年担任北美基督教校际青年协会学生巡回干事,同年当选为刚刚建立的“学生志愿海外传教运动”(又译“学生立志证道团”)主席,由此开始了周游世界,布道演讲,向亚非拉地区输送传教力量,和在全世界扩展基督教及其影响的生涯。

1895年穆德创立“世界基督教学生同盟”,并担任该同盟总干事和主席达30余年,鼓动和勉励西方基督徒学生争做海外传教士,“在这一代使世界实现福音化”。1910年在爱丁堡主持召开了被誉为“普世教会合一运动开端”的世界传教大会,并担任该会“续行委员会”主席,提倡西方各国基督教各宗派各教会传教组织,本着在基督里当合而为一的原则,在亚非拉传教区实现联宗联派,开展有效的传教合作。1921年创立“国际宣教协会”,在担任该协会主席的25年里,协助许多国家成立了全国性跨宗派的基督教协进会,推广教会间的合作与联合工作。1928年、1938年和1946年分

别在耶路撒冷、马德拉斯和奥斯陆主持召开了国际宣教协会大会。30年代后期,作为国际宣教协会的代表之一参与了世界基督教教会联合会的筹备工作。1946年因在第一和第二次世界大战中领导基督教青年会在西方从事战时服务工作有功而获得诺贝尔和平奖。1948年在世界基督教教会联合会成立大会上作为普世教会合一运动的先驱之一当选为名誉主席。穆德一生游历世界六大洲数十个国家,获得十几个国家和团体的嘉奖。

穆德自称是一个传福音的人,其宗教思想和主张相当明确简单。他相信基督教是唯一的真宗教,能为人们提供正确的人生准则和目的;人的罪恶具有普遍性,都需要上帝的宽恕和基督的拯救,因此他号召青年弃恶从善,把传教事业视为自己的神圣使命,把这一讯息传给那些不信仰基督的人们。他强调基督是教会合一的中心和基础,认为基督是基督教会巨大的联合力量。这些思想贯穿于他的一生。穆德经营基督教事业的方式与企业家的经营方式颇为相似,即主动寻求各国政要的支持,争取富有者的资助,以世界基督教学生同盟和国际宣教协会为基地,把基督教青年会和基督教协进会网络建立在全球各地。

中国这个幅员辽阔人口众多的亚洲国家,是穆德工作的重点国家之一,从1896年至1949年,他来华访问约有十次,在全国各地旅行访问、布道演说,传播基督教学生运动,提倡教会间的合作,并协助创立了“中华全国基督教协进会”。穆德认为,统治一个落后文明的唯一途径,是影响其青年一代的思想、实践、品格和关系,造就明天一代合适的领袖。他在中国各大城市传播基督教学生运动和基督教青年会运动过程中,强调接近青年学生,“为基督征服中国的学生”,使中国未来的领导力量真正基督化。从1888年到1919年,穆德领导的学生志愿海外传教运动动员并派遣来华传教

士计 2524 人。至 1922 年中国已有基督教青年会市会 40 处,校会 200 处,成员共计近 8 万人。同年,他组织在北京召开的世界基督教学生同盟第十一届大会,直接导致“非基督教运动”和“反基督教运动”的爆发。在担任爱丁堡世界传教大会“续行委员会”主席期间,为宣传合作传教的精神,他于 1913 年协助在华的基督教传教组织创立了“续行委员会”。1922 年,他亲临全国基督教大会,协助建立了“中华全国基督教协进会”,从此“中华全国基督教协进会”同其他国家的全国性促进教会合一与合作传教的组织一样,自然成为穆德领导的“国际宣教协会”成员之一,在计划、问题的研究及活动等方方面面配合“国际宣教协会”的发展。30 年代他曾策划在杭州举行国际宣教协会大会,后因日本侵华未果。总之,作为世界性基督教活动家,穆德对 20 世纪前半叶基督教在中国的演变发挥了一定的影响力。

3、中国基督教人物

(1) 梁 发

梁发(1789-1855)是最早的中国基督徒之一,基督教第一位中国籍牧师。原名恭发,俗名阿发。生于广东高明(今高鹤)县三洲古劳村一贫寒农家。11 岁入村塾就学,读过三字经和四书五经。15 岁被迫离乡往广州谋生,初学制笔,后改习刻印木版。21 岁开始在广州十三行附近的一家印刷所工作,该所为英国传教士马礼逊和米怜承印汉译圣经,梁发因此面有缘结识这两位传教士,

初步开始接触基督教。1815年米怜前往马六甲开办英华书院和印刷所,梁发因受雇于印刷所而与米怜同往马六甲。在米怜的影响下,梁发成为一名慕道者。但是梁发一度也与三教九流往来,甚至受佛法影响。经反省读经,梁发决定远离佛家,接受基督信仰。1816年11月3日梁发请米怜为其施洗,时年37岁。他接受米怜信耶稣要专心行善的教诲,为自己取名“学善者”和“学善居士”,他的宣道著述均以此署名。

梁发一生经历过不少曲折坎坷。1819年4月梁发回故乡省亲,有感于亲友沉湎于偶像崇拜,遂撰写完成《救世录撮要略解》,论述上帝为万物的创造者和十诫,对圣经若干章节、圣诗和祷文做了简要介绍。经马礼逊核准,该书刻印200册送与亲友。不幸被人告发,以私自离国出洋、私通敌人的罪名被处以30大板,并罚款70元。但获释不久,他又返回马六甲。1820年梁发感化其妻入教。1823年梁发之子从马礼逊受洗。同年梁发受聘为英国伦敦会雇员,由马礼逊按立为传道人。1827年,梁发不顾清廷传教禁令的限制和可能招致的严厉处罚,从马礼逊按立为第一位中国牧师。1828年梁发奉命在家乡设立私塾,以便借机传教。结果被人斥为卖国,学塾被封闭,梁发逃往澳门。1830年梁发结识美国来华传教士裨治文和雅裨理。他经常借生员在省城广州赶考之机向他们散发布道小册子。1834年马礼逊去世后,梁发成为在广州的两牧师之一。同时,中英关系恶化。梁发再次因散发布道小册子受到清朝地方政府干涉,在裨治文的帮助下逃往马六甲,在华侨中间传教。1839年梁发返回广州。他曾面见马礼逊之子、时任英国领事的马儒翰,恳切坦言,若英国政府派军队来中国杀害中国人,那么中国人以后恐再也不会接纳圣经和英国传教士了。1841年以后,梁发在广州、香港等地传教,经常到广州的教会医院向病人

宣教,1855年4月12日病故于广州。

梁发撰写过一些文字流畅的布道小册子。据英国传教士伟烈亚历编著的《基督教传教士纪录》记载,梁发的著述如下:《救世录撮要略解》(1819年)、《熟学圣理略论》(梁发自传,1828年)、《真道问答浅解》(1829年)、《圣书日课初学使用》(1831年)、《劝世良言》(1832年)和《祈祷文赞神诗》(1833年)。其中《劝世良言》最知名。该书约9万字,共9卷,依次为《真传救世文》、《崇真辟邪论》、《论真经圣理》、《圣经杂解》、《圣经杂论》、《熟学真理略论》、《安危获福篇》、《真经格言》和《古经辑要》。书中圣经章句引自马礼逊所译圣经,相当难解。1836年(道光十六年)洪秀全在广州贡院前偶得《劝世良言》,从中受到启示,后来创立拜上帝会,并以它为旗帜建立了太平天国。

(2) 王元深

王元深(1817-1914)是基督教信义宗最早的传道人。广东东莞人。自幼丧父,随叔祖父长大。仅在私塾求学一年,后在叔祖父经营的店铺学徒,私下继续念书。1837年与人合开商号,经营布匹生意。1841年娶谭氏为妻。鸦片战争结束后,洋布充斥市场,王元深的商号难以为继,遂被迫退股。1845年王元深前往香港,并在上环大街的泰安号硫磺铺谋得一职。该铺附近有礼拜堂一座,名真福堂。王元深曾数次前往聆听布道,以为所讲基督福音教人不祭祖先,不拜神像,乃属邪说歪道,故不屑加入。两年后,王元深与普鲁士传教士郭士立相识,并随他学道。1847年6月从郭士立领洗入教,并成为“福汉会”传道人。

“福汉会”是1844年郭士立在香港创立的,专事聘用和训练华

人向内陆传道。1847年王元深接受郭士立派遣协助德国巴勉会(后改名礼贤会)传教士叶纳清传教,他和另一名福汉会华人助手及叶纳清一起到东莞、虎门一带布道。他们住在客店,以行医开道,即使地方官发现也不阻拦。经过数次传道后,王元深等人于1850年在广东新安的福永开堂传道。1851年叶纳清因与郭士立在聘用华人传道士问题上意见不同而离开福汉会,重归巴勉会,自此王元深一直协助叶纳清在广东派送布道传单,散发宣教作品,或施医布道,足迹遍及全粤。1858年他在福永堂曾经被数十勇丁捉去,关入祠堂,后逃回香港。1860年王元深曾经到增城博罗等地布道,遭人驱赶。1863年又接受巴勉会传教士公孙惠派遣到石龙东莞租屋布道,他还和公孙惠一起从广州到南雄一带的乡村布道。1878年德国礼贤会曾有意按立王元深为牧师,但他谦辞不受。王元深因传道在东莞数次遭人误解诬陷,甚至被抢。1880年退休后,王元深仍继续劝人信教。

除口头布道、散发宣教书刊外,王元深也留下一些文字作品,如《历艰明灯记》(自传)、《信道实录》和《圣道东来考》。《圣道东来考》叙述了福汉会的成立、成员名单和传教活动情况及活动区域,是研究该传教组织和香港基督教及中国基督教早期历史的难得史料。王元深的长子王煜初、次子王谦和均从叶纳清习教。1882年王煜初在香港接受巴陵会按立担任育婴堂牧师,王谦和于1884年接受礼贤会按立,二人均成为信义宗教会牧师,1884年王煜初转入伦敦会,任香港道济堂牧师,王谦和则在广东福永传教。

(3) 何进善

何进善(1817—1871)字福堂。中国基督教第二位牧师。广东

南海县人。其父为印刷工人,在英国伦敦会传教士马礼逊在马六甲开设的印刷所工作。童年随父迁往马六甲。约于1839在伦敦会创立的马六甲英华书院求学期间受洗入教。最初对基督教并没有深切体会,接受洗礼多半迫于父命和传教士之求。后念英文圣经方深信基督为救主、基督教为真道,从内心彻底皈依基督。在英华书院期间,曾到加尔各答主教书院短期学习,返回马六甲后继续在英华书院的学业。理雅各抵马六甲后,师从理雅各学习圣经、神学、世界史、教会史、希伯来文、希腊文,并且陪理雅各在华侨中传教,协助其教学工作。有时也在教堂讲道,显现出出众口才。

1843年英华书院迁香港,何进善随理雅各至香港协助工作。虽薪金微薄,他仍决志留在教会工作。何进善自幼在家订婚,其亲友假意许诺不按旧俗完婚,诱其回去。察觉亲友的作为后,何进善逃回香港。最后终说服亲友将未婚妻送至香港完婚。何妻经他劝说也领洗入教。1846年何进善由伦敦会按立为牧师,是继梁发以后接受按立的第二个中国人。何进善在教堂讲道事先只列提纲,讲道时临场发挥,例证妥贴,语言生动,辅之以手势动作,比喻得当,深得在港的理雅各等外国传教士的喜爱和称赞。但是华人人教者甚少,传教士颇为不解。何进善表示,用宗教劝中国人非易事也,他本人只是真道之先驱尔。何进善也曾经在广东的东莞、广州、佛山各地传教。1870年伦敦会在佛山建立新礼拜堂后拟请他担任该堂主任牧师。不料在开堂前,佛山教堂被本地人焚烧,何进善从窗口逃脱,后回香港。因惊吓过甚,不久中风。1871年2月15日死于广州,年龄53岁。

何进善在香港传道20余年,曾接受理雅各建议,参考英文解经著作撰写完成《马太注释》、《马可注释》和《十诫注释》等著述。另一位早期华人牧师区凤墀就是在阅读了何进善的《马太注释》

后,受其影响而入教的。

(4) 席胜魔

席胜魔(1835-1896)是19世纪中国基督教著名牧师之一。原名子直,后改名胜魔。山西平阳府临汾县西张村人。祖遗田产颇富。其父性俭朴,能行医,好施济,乡邻称其为善士。席家有兄弟5人,均读书,有科名。席子直自幼聪慧好学,爱思考,16岁中秀才。父母去世后,分得不少田产,生活富裕;加之秉性刚直,时常代人诉讼,每每获胜,颇受远近敬重,其时席子直尚不足而立之年。不幸其妻杨氏无后早卒,他从此闷闷不乐,遂潜心研读儒释道经典,但心灵仍然感到茫然。断弦10年后,再娶,不幸第二任妻子又病故。席子直因追求道家长生不老之术,体力渐衰,意志消沉,后为减轻病痛,开始吸食鸦片。不料吸食上瘾,欲罢不能,身体衰弱,家道日落,处于贫病交加之中。

1876年(光绪二年),华北五省大旱。1877年内教会传教士德治安、林惠生前往山西查看灾情,经过平阳府时曾散发布道小册子。席子直闻听洋教士另传一教,不同于儒释道三家,亦不以为然。1878年传教士德治安和李修善至平阳府放赈。席子直不仅不领赈物赈款,而且认为他们假放赈之名,行探察民情之实,他们所传之基督教也是妖言惑众的邪说,对洋教士采取了敬而畏之,畏而远之的冷淡态度。

1879年(光绪五年)李修善借山西全省秀才在省城应试举人之际,向考生分发基督教宣传品。为引起考生对基督教的兴趣,他发布悬赏征文布告,出征文题目6个:“真道之源”、“正心”、“祈祷”、“赏善罚恶”、“偶像”、“大烟”,每一题附赠基督教书籍和小册

子一袋作为答题的参考资料。在他人的劝说下,为了获得奖金缓解贫困,席子直寄出应试文章4篇,除一篇外,其余均署笔名。不料,其文竟中4奖中的前3名。席子直一向对洋教士心存疑惧,故差一弟子代领奖金未果,不得已只好亲自前往。与李修善晤面后,疑惧消除。不久又成为李修善的中文教师,讲授四书五经等经典。同时在李影响下,潜心研读新约圣经,领悟耶稣基督的道理,自觉早年求长生、继而食鸦片,罪恶深重,痛悔不已,求上帝宽恕,决定信奉耶稣为救主。为了戒除烟瘾,席子直经历了7个昼夜的磨难、诱惑和祈祷,终于取胜,从此更名“胜魔”。后从李修善领洗。

1886年8月2日,席胜魔由中华内地会会长戴德生及牧师团按立为牧师。他主要在山西的平阳、洪洞、大宁一带传教。他还在山西广设天招戒烟局,用中西医方法使许多人戒除鸦片烟瘾。据说,在晋南和晋中一带流传着一些席胜魔靠信心和祈祷治病的故事。他后来还在河南、直隶等省设立戒烟所。受其影响戒烟者计一万余人,其中1000余人入教。1881年席胜魔在山西邓村开设独立福音堂,是为中国早期自立自养自治的本色教会之一。席胜魔还经常结合自己的讲道和信众聚会的情形编写圣歌,教信徒歌唱。他去世后,中华内地会将他生前编写的圣歌汇编成《席胜魔诗歌》一书,共收入76首诗歌,于1912年由上海美华书馆出版。1921年中华内地会编辑的《颂主圣歌》采用席胜魔圣诗20余首。他编写的一些圣诗直到20世纪50年代仍为教会使用,有的还被译成英文。《万国公报》曾刊载过席胜魔论道文章数篇。席胜魔接受基督教是19世纪山西基督教史上的要事之一,他受按立为牧师是中华内地会19世纪的大事之一,他也是那个时代中国士绅接受基督教的鲜例之一。

(5) 谢洪赉

谢洪赉(1873-1916)是清末民初知名的中国基督徒翻译家、著述家。浙江慈溪人。其父为基督教长老会牧师。自幼聪慧好学,7岁入私塾。1892年(19岁)入基督教监理会(美国南方循道宗教会)开办的博习书院(后来发展为东吴大学)学习,深得美国传教士潘慎文院长赏识,曾协助他翻译三角、代数和几何等教科书。1895年以第一名成绩毕业。同年潘慎文至上海担任中西书院院长,谢洪赉随之到该院图书馆任管理员。翌年升任教授。基督教青年会初入中国时期,他曾经在中西书院创立“幼徒会”。1906年加入“中韩港基督教青年会总委员会”做文字工作,直至1916年病逝,年龄44岁。

谢洪赉的主要作为在文字工作。他在任教和译著工作之余,也去教堂讲道。他虽然自幼受长老会影响很大,成年后却在监理会接受洗礼,由此可见他和当时许多中国基督教的神职人员、基督教青年会工作者及神学院教师一样,对外国传教士传入中国的基督教宗派现象并不欣赏。他一生译著丰富,译有《格物质学》、《八线备旨》、《代形合参》、《旧约注释》,著有《名牧遗徽》、《天国伟人》、《中国耶稣教会小史》、《圣教布道新史》和《传道全鉴》、《基督教与科学》、《圣德管窥》等等,他还在《中国基督教会年鉴》发表文章数篇。他撰写的有关中国基督教历史和人物传记的著作,至今仍是研究的参考读物。此外,他还应商务印书馆之请,编著了《瀛环全志》、《华英初阶》、《英文进阶》和《中英文典》。谢洪赉是那个时代较少的中国基督教著述家之一,是那个时代少数从事过科学著作翻译的中国人之一。

(6) 诚静怡

诚静怡(1881 - 1939)字敬一。中国基督教牧师、著名的中国教会领袖之一。北京满族人。其父为伦敦会牧师。自幼接受基督教熏陶。童年受中国传统教育,后入伦敦会在北京开设的英华书院学习。1896年毕业后,转入天津养正学院读神学,1900年毕业。义和团运动期间,诚静怡全家进入北京东交民巷使馆区躲避。1903年随伦敦会牧师欧文赴英国从事新约圣经翻译。1906年翻译工作结束后,进入格拉斯哥圣经学院进修神学。1908年回国后在北京公理会米市大街教堂接受按立,并担任该教会主任牧师。

1910年诚静怡应邀赴爱丁堡参加第一届世界宣教大会,从此参与了普世教会合一运动,倡导中国教会的合一。诚静怡在大会上疾呼外国教士要平等对待传教区本地的教士,表达了教会渴望清除宗派界限,实现各派教会合一的愿望。1912年诚静怡到全国各地旅行,拜访传教组织负责人和教会牧师,调查了解基督教不同宗派的教会合作的可能性。1913年“续行委员会”主席穆德来华,推广1910年世界基督教宣教大会倡导的宣教合作精神,并在中国召开了全国基督教会议,协助成立了“中华续行委员会”,诚静怡担任了该委员会干事,初步确立了他在20世纪中国基督教合一运动中的领袖地位。“中华续行委员会”在诚静怡领导下,先后在全国出版中英文版中国基督教年鉴,发起“中华归主”运动,发行中英文版中华归主杂志。1916年袁世凯称帝,拟尊孔教为国教,诚静怡站在基督教立场上竭力反对,并发起信教自由运动。1922年全国基督教大会在上海召开,会上以诚静怡为首的中国教会先进分子发表了《教会的宣言》,表达了中国教会力主实现自传、

自养和自治的要求。诚静怡同时当选刚刚成立的“中华全国基督教协进会”总干事,继续负责在全国推广教会间合作与中国教会自养、自传和自治的工作。1922年成立的“中华全国基督教协进会”是由全国各地教会组成的基督教联合团体,从20年代至40年代一直是全国基督教最大最重要的团体之一。1934年诚静怡卸去总干事职,继而担任该协进会会长职。在诚静怡等人影响下,20年代“中华全国基督教协进会”发动了“基督化家庭运动”,鼓励教会研究和关注经济问题和农村的需要,研究教会与民族主义之间的关系、基督教与青年的关系,1929年又在全国发动了“五年奋进运动”,鼓励教会尽力在全国推广布道活动,促进文字布道事业,增加基督徒的数量。1928年和1938年他先后率领中国基督教代表团,出席了在耶路撒冷和印度马德拉斯举行的国际宣教协会第二、第三届大会。

1927年中华基督教会全国总会成立,公推诚静怡为会长。中华基督教会全国总会是由基督教归正宗和公理宗各个教会组成的,是在中国实现联合的最大的教会组织。诚静怡毕生致力于中国基督教会的自立与合一运动,成为中国和世界基督教现代史上有影响的少数中国人之一。他一生获得多项荣誉,如1916年加拿大多伦多大学诺克斯学院授予他荣誉神学博士学位,1923年美国俄亥俄州乌斯特学院授予他荣誉法学博士学位,1929年上海圣约翰大学授予他荣誉神学博士学位。1939年在上海病故。

(7) 余日章

余日章(1882-1936),中国基督教领袖之一、活动家。原籍湖北蒲圻。生于武昌一基督教圣公会牧师家庭。1895年随父迁至

汉口,同年入美国圣公会在武昌开办的文华书院就读,成绩卓著。1900年随父至上海,插入美国圣公会在上海开办的圣约翰书院备馆(相当于中学)学习。1902年从圣约翰书院备馆毕业后升入正馆(相当于大学)继续求学,在校期间显露出非凡的组织才能和演讲口才。1905年从该书院毕业,获文学学士学位,后返回武昌母校任教。在教学之余,提倡和鼓励学生开展课外活动,经常撰文鼓吹革命,而且还参加了“日知会”的活动。

1908年秋赴美国波士顿哈佛大学攻读教育学,获哈佛大学硕士学位。在美国留学期间,与王正廷等人一起创立留美中国基督徒学生会,并担任副总干事。1910年回国,1911年任武昌文华大学附中部主任。1911年革命军在武昌起义后,参与创建红十字会,自任总干事,从事救助伤员和运送粮食的工作。不久被黎元洪聘为英文秘书和军政府外交部交涉局局长。1912年应蔡元培邀请,北上参加全国第一次教育会议研究学校教育,后短期出任英文《北京日报》编辑。

1913年是余日章一生的重要转折点,这一年经王正廷推荐,余日章就任中国基督教青年会全国组合(全国协会的前身)演讲部主任,同年美国基督教活动家穆德来华访问期间,和诚静怡一起陪同到各地演讲考察。1917年担任“中华续行委办会”副会长,同年任中国基督教青年会全国协会代理总干事,1918年至1930年任总干事。1922年作为主要成员出席在上海举行的全国基督教大会,并且参与起草了《教会的宣言》,表达中国教会渴望消除从西方传来的宗派界限,实现中国教会的自传、自养和自治。同年“中华全国基督教协进会”成立后,曾连任会长10余年。基督教青年会是基督教会的外围辅助团体,虽然不直接从事宣教活动,但却是为教会服务的。在担任中国基督教青年会全国协会总干事期间,余

日章积极在青年和学生中间提倡“人格救国”，推广德智体群四育，鼓励各地青年会开办科学等方面的知识性讲座，举行各种文体比赛活动，为青年工人开办识字班，使基督教青年会成为城市青年和大学生中间有影响的团体。余日章还积极培养和提升中国青年基督徒担任青年会职务，使青年会在20年代就已经实现人才的本色化。1921年他作为中国代表团成员之一参加了华盛顿国际会议。1927年率团去檀香山参加太平洋国民会议，会上成立太平洋国际学会，与宋庆龄、梁启超等同被举为该会董事。1931年九·一八事变后，又去日本、美国为国家的利益呼吁，在与美国国务卿史汀生会晤时患脑溢血。1936年1月22日在上海去世。余日章曾多次出席基督教青年会世界性会议和基督教宣教会议，是20、30年代中国基督教界有影响的重要人物之一，也是世界基督教领域的中国知名人物之一。余日章的中文著述内容较广，主要发表于基督教青年会刊物《青年进步》和中华全国基督教协进会出版物《中国基督教会年鉴》。

(8) 吴雷川

吴雷川(1870~1944)本名吴震春，字雷川，西文中习称 L. C. Wu，教育家、中国基督教激进思想家、本色神学开拓者之一。清末进士、翰林。祖籍浙江钱塘。同治九年(公元1870年)生于江苏徐州。光绪十二年(公元1886年)在杭州中秀才。光绪十九年(公元1893年)中举。光绪二十四年(公元1898年)中进士，不久被点为翰林。光绪卅一年至宣统二年(公元1905年~1910年)先后出任江北高等学堂校长、杭州一中校长和市咨议局议员等职。辛亥革命后，曾担任杭州市市长，并供职于浙江省教育厅。1912~1915

年在北平出任中央政府教育部参事等职。1922年始在燕京大学兼职授课。1925年始任燕京大学教授。1926年出任燕京大学副校务长。1929年~1934年任燕京大学校长,1931年起要求辞职,未果。1934年后继续担任燕京大学教授,直至1940年燕京大学在北平关闭。1944年因病死于北平。

吴雷川于1914年开始接触基督教,翌年冬接受洗礼加入圣公会。入教后的最初几年里,吴雷川积极参与教会生活,投入向知识分子传播基督教的活动,并且成为“北京证道团”和燕京大学“生命社”的活跃分子。在1922年爆发的非基督教运动的震撼下,1923年吴雷川脱离“生命社”,另组专由中国基督徒组成的“真理社”,并负责《真理周刊》的出版工作。1922年以前,吴雷川不加批判地几乎全部接受了基督教主流教会的神学。20年代,在声势浩大波及全国主要城市的非基督教运动和反基督教运动的冲击和影响下,一些基督徒知识分子深切感到,要用在人民生活中有生命力的思想和能够感动入心的词汇向国人表达基督教信仰,开始探索用中国传统文化及其固有语汇表达基督教教义和神学,寻求基督教的本色化,以便将中国传统文化纳入基督教,使基督教能够协助国家的重建。

吴雷川既是清末翰林,又不通英文,也不曾留洋海外学习西方神学,在本世纪上半叶知名的中国基督徒知识分子中间,他的经历和思想发展过程都是相当独特的。从1922年起,他开始结合儒家传统,联系社会现实,对西方传教士传入中国的西方式基督教进行反省和批判,致力于沟通基督教和中国传统文化的关系,探讨基督教扎根中国社会,挽救国家命运和改革社会的途径。他在《真理周刊》、《生命月刊》及《真理与生命》等刊物上发表多篇反思文章。吴雷川的主要著作有《基督教与中国文化》(1936年)、《基督徒的希

望》(1939年)和《墨翟与基督》(1940年)。

探索基督教在挽救国家命运中的作用,一直是吴雷川学术追求的中心。20年代至30年代初,他把基督教神学与儒家观念结合起来,寻求其同一性,力图借助基督教维护儒家传统对中国社会的价值;他同时又拒绝接受基督教保守神学的主要信条,不承认基督教具有独一无二性和唯一真理性。他认为,基督教的许多重要观念与中国古代圣贤的遗训,名异实同。如《诗经》和《书经》中“天”和“上帝”的观念与基督教的神观相似,《中庸》所述万象之生与《旧约圣经》所记创世论相近,旧约中以赛亚关于弥赛亚降临的预言,与《中庸》里子思所言将有圣者兴起和平统治万民相同,基督教的祈祷与儒家的“修养”类似,基督教的“圣灵”与“仁”相同。他相信儒家的仁是精神生命的重要一环,仁运行于各人心中,如果仁不存在,社会秩序将崩溃解体。他坚持,各种真理同归一道,基督教信仰与儒家思想是对同一真道的不同表达,基督教与其他宗教同出一源。他提出,圣诞节应该成为基督和孔子生日的庆祝日,基督和孔子虽有不同,但均可鼓励国人,强盛国家。在圣经观上,他和许多自由派基督徒知识分子一样,坚持用历史研究方法看待圣经,主张揭示和认识被信条和神话所掩盖的“真耶稣”。他强调耶稣的人性人格,认为耶稣的人格品德足以成为基督徒信仰的中心;他重视耶稣对社会的关系,主张耶稣的使命是改革社会,耶稣是一位改革家,因此,青年应当“效法耶稣”,改革社会,拯救国家。他认为接受基督教不仅要使个人得到更新,更主要的是要为社会的改革、为国家的重建而奋斗。由此可见,吴雷川的许多思想具有开拓性和独创性,难为保守派基督徒所接纳。

此外,对基督教神学的一些关键问题,吴雷川并没有为自己求得满意的解答,这些问题包括耶稣的上帝观是什么?耶稣是如何

成为基督的？耶稣在十字架上的死怎么会是为全人类的？他过于强调了耶稣的人性，未解决耶稣基督的位格及其道成肉身的关系。他认为，强调耶稣与上帝的神圣关系，不仅是对耶稣人格不恰当的揭示，而且实际上是对耶稣人格的歪曲。他在解释耶稣的死和人的救赎之间的关系时说，人因自私而犯罪，耶稣牺牲所立榜样，就是要教导人们无私。无私可以消除自私之基础，于是人便得到救赎。救赎不是指死后得永生，而是在现世消除自私的罪恶，为社会奉献自己。他还表示不相信人们可以完全接受西方教会的全部信条和训导，不必认真对待教会的教规和礼仪，唯有耶稣的人格足以成为基督徒信仰的中心。在基督教正统派看来，这些观点无疑是异端。

进入 30 年代，吴雷川的思想向更加激进的方向发展，社会主张已由渐进和改良转向社会革命，甚至主张使用暴力。他认为 30 年代的中国社会和耶稣时代犹太人的处境相同，只有经过社会革命，铲除邪恶，中国才能获得政治上的拯救。基督教信仰和革命是互补的，耶稣是一位革命者，其最终目的是实现社会正义，使犹太人获得政治独立。因此中国基督徒知识分子应该支持革命，支持共产党人的革命，否则教会在中国就没有前途。在他看来，共产主义的许多观念如唯物主义、取消私有财产都是可以 and 基督教调和的。

吴雷川的思想尤其他对 20 年代非基督教运动的积极反应在 20 年代具有一定的代表性，他的《基督教与中国文化》受到许多同时代基督徒学者的高度重视。吴雷川对基督教和耶稣所作的革命性解释，也受到同时代神学家赵紫宸等人的严肃批评。赵紫宸指出，吴雷川的观点在神学上是幼稚的，在历史上是不准确的。耶稣与上帝的关系，重在灵性，与社会问题无关。无论如何，吴雷川的

著作是把基督教植根于中国和中国文化信念下的产物,开启此类研究风气之先。

(9) 赵紫宸

赵紫宸(1888—1979)西文中习称 T. C. Chao, 中国基督教神学家、神哲学教育家、基督教主要领导人之一、诗人。浙江德清人。1907年在东吴大学求学期间受洗加入基督教监理会。从东吴大学毕业后赴美国梵德比尔(Vanderbilt)大学求学。1917年返国后任东吴大学教授,曾获东吴大学文学博士学位。1925年起任燕京大学宗教学学院院长、教授和燕大校牧,金陵协和神学院教授。1941年在香港领受圣职,成为圣公会牧师。1947年获美国普林斯顿大学荣誉神学博士学位。曾随同中国基督教代表团出席国际宣教协会于1928年在耶路撒冷、1938年在印度坦巴兰的玛德拉斯举行的大会。1948年当选世界基督教会联合会副主席之一。1950年辞职。1941年太平洋战争爆发后,曾被日军逮捕入狱,出狱后著《系狱记》。50年代积极参加了中国基督教三自爱国运动。1979年在北京去世。

赵紫宸长期用中英文写作,著作等身,主要中文著作有《基督教哲学》(1926年)、《耶稣的人生哲学》(1926年)、《圣保罗传》(1947年)、《基督教进解》(1947年)和《神学四讲》(1948年),还有《万方朝圣录》(1928年)、《祈响》(1931年)、《团契圣歌集》(1931年)、《民众圣歌集》(1932年)、《基督教的中心信仰》(1934年)、《耶稣传》(1935年)、《耶稣研究简课》(1939年)、《巴德的宗教思想》(1939年)、《耶稣小传》(1941年)、《基督教伦理》(1948年)、《基督教会的意义》(1948年)、《我被逮住了》(1950年)和《灵障篇》(译

著,1918年初版)等等。另有神学论文一百多篇及诗、词、祈祷文、赞美诗和讲道词多篇,诗集《玻璃声》(1938年)和《打渔》(1930年)。其英文著述主要发表在《教务杂志》(Chinese Recorder)、《国际宣教评论》(International Review of Missions)及《中国基督教宣教年鉴》(Christian Mission Year Book)上。赵紫宸著译的一些圣诗被收入教会礼拜用圣诗集《普天颂赞》和《赞美诗(新编)》。

赵紫宸的神学论述范围很广,涉及上帝论、基督论、圣灵论、人性论、教会论、救赎论、末世论诸主题,他对基督教与中国传统文化的关系、中国本色教会运动都有深入的研究,见解深刻。

一般认为,赵紫宸的思想分前后两个阶段,1941年是其神学思想的分水岭。此前他基本上是一位人本主义神学家和基督教唯理主义者,代表作为《基督教哲学》和《耶稣的人生哲学》。他主张用批判的方法研究圣经和基督教,认为基督教含有许多不合理的教义如“童女生耶稣,异迹、肉体复活、审判”等等。虽然他也指出基督有两个含义:拿撒勒人耶稣和耶稣的人格精神,即肉体的耶稣和精神的基督,但他更重视耶稣的人格,指出耶稣吸引且令他关切和寻味之处,是因为耶稣是一个真实的人,耶稣的人性就是耶稣神性的本质,因此他不接受传统的三一论。他提出“谁有耶稣精神,谁就是耶稣”,认为人与上帝合作,天国就能降临,人就能得到救赎,可见他对人性的看法显得过于乐观。《耶稣传》则是一部文学作品,其中对耶稣的描述与其早期思想一致。

30年代末至40年代初,赵紫宸的思想由人本主义和唯理主义逐步转向神本主义的启示神学,《基督教进解》、《圣保罗传》和《神学四讲》代表了他成熟的神学思想。他指出每一种哲学都是从人的理智出发得出的理论,难免主观片面,宗教才是具体的生活和指导生活的动力;基督教是上帝与人类同居同行的伦理生活,上帝

藉耶稣基督所彰显的爱是人生活的根本；强调福音就是圣经所记载的耶稣基督道成肉身、死而复活的史实，强调上帝的超验性和上帝在基督里的启示和救法；用中国传统的“整体方法”来阐述救赎论，提出其独特的“同一论”观念。

赵紫宸认为基督教和中国传统文化并不冲突，两者之间是融和和互补关系。他提出中国文化有自然、伦理、艺术和神秘经验四个倾向。基督教和儒家都承认人有道德性。儒家的孝道含有宗教精神，其天人合一的思想是从自然中寻找道德基础的，主张通过修身养性可以调适和控制人欲，故不必与上帝和好，因此儒家的伦理缺乏上帝之根基，所以不稳固。中国固有思想中没有对超越宇宙之人格化的上帝的信仰，基督教特别是道成肉身的救赎要义正可以成全中国文化，增益其所无，汲取其所有，与之融和。

赵紫宸身体力行长期致力于中国本色教会的建设。1922年他作为基督教全国大会第三股成员之一参与撰写《教会的宣言》。他提出中国本色教会不仅要保存基督教和中国传统文化的一切真理，使之结合，而且中国教会要成为一个自身合一、与普世教会合一、自治、自养、自传的教会。他提倡基督徒要在中国做盐做光，关心国家的命运和建设，使社会秩序基督化。由此基督教的本色化和国家的重建在赵紫宸思想里自然联系在一起。

总之，赵紫宸早期的思想反映了受西方自由派神学的影响和对中国社会思想界的适应，他的观点与同时代国内主流教会和神学界主要人士的思想有许多相似和相同之处，其后期思想则更倾向于新正统神学。赵紫宸是公认的中国教会少有的杰出神学家之一。近年来国内神学界发表了一些研究赵紫宸神学和圣诗的学术论文，对他的神学思想予以高度评价和反思。

(10) 陈崇桂

陈崇桂(1883-1963)是中国基督教牧师、神学家。原籍湖北孝感,生于武昌。幼年在瑞典行道会开办的小学求学时接受基督教。该会是美国伊利诺州基督教信义宗(路德宗)教会的瑞典人创立的传教组织,1890年来华,是最早来华传教的美国信义宗教会团体。1908年陈崇桂负责筹建行道会在湖北创办的荆州神道学院,在那里任教并主持教务前后约17年。1920年至1922年在美国惠顿学院进修,研习圣经、神学等课程,1922年获文学学位。返国后,继续回荆州神学院工作。

1925年离开荆州神学院至张家口冯玉祥军中任西北军人基督教协进会总干事和随军牧师。他在那里讲经布道,提倡人们过基督教生活,并且成立了基督教青年会。1926年年底离开冯玉祥的军队。1927年在上海任中华布道促进会总干事,创办《布道杂志》并任主编。1928年他以瑞典行道会牧师的身份加入中国基督教耶路撒冷国际宣教协会世界宣教大会代表团。1929年至1937年执教于湖南圣经学校。期间曾利用假期到各地布道,在许多地方形成较大影响。1937年湖南圣经学校被迫关闭,陈崇桂来往于湖北、江西和湖南各地进行奋兴布道。翌年他接受中华内地会的邀请迁往四川,在四川、云南和贵州从事布道。1941年陈崇桂应新加坡教会邀请赴新加坡布道,后因太平洋战争爆发在那里滞留约3年。1943年返国后与中华内地会再次合作开办重庆神学院。在任教之余,继续到各地进行奋兴布道,在中国教会和教徒中间具有相当高的声望。

陈崇桂一方面在神学上比较倾向于基要派;另一方面他相信

基督徒应该为建设新中国而努力,消除教会内的帝国主义因素。1950年他与吴耀宗等基督教知名人士和神职人员共同发起基督教三自爱国运动,并联名发表题为《中国基督教在新中国建设中努力的途径》的宣言。1954年在中国基督教第一届全国大会上当选中国基督教三自爱国运动委员会常委、6位副主席之一。同年应邀担任中国人民政治协商会议第二届委员。1963年在重庆病故。

在教学、布道之余,陈崇桂也勤于笔耕,留下著作40余种,如《灵修日新——圣经每章之讲义》、《圣经总论》、《基督与我》、《各样的安慰》、《惟独耶稣》、《神的应许》、《个人布道的研究》和《实践的基督教》等等,译有《怎样祷告》,出版过英文著作《四十年来》(自传)等等。

(11) 贾玉铭

贾玉铭(1880-1964)字惺吾。中国基督教福音派解经学家、神学教育家、神学家、牧师。山东安邱人。1904年毕业于美国北长老会在山东登州(今蓬莱)开办的文会馆。同年被按立为牧师,开始在山东长老会工作。1915年起曾在金陵神学院任教。1919年担任华北神学院副院长。20年代创办《灵光报》双月刊,30年代在南京负责灵光报社工作。1930年任金陵女子神学院院长。1936年借金陵神学院和金陵女子神学院合并之机,辞去金陵女子神学院院长职,并在南京创办中国基督教灵修学院。该院章程写明“学校圣工,仰望主,不募捐,不借贷,过信心生活”。抗战期间,中国基督教灵修学院几经转折迁至重庆,继续培养学生。1945年迁回南京,1949年迁往上海,至1956年停办前,他一直在灵修学院主持工作。1954年被选为中国基督教三自爱国运动委员会副

主席。1964年4月12日在上海病故。

贾玉铭毕生生活在教会和神学院里,教书育灵,为教会培养了大批传道人员。他又是一位神学家和解经学家,一生著述丰富,其中以释经著作居多。他的著作计有《神道学》、《宣道法》、《教牧学》、《灵修日课》、《圣经要义》、《罗马书讲义》、《希伯来书讲义》、《诗篇概论》、《约伯概论》和《完全救法》等等。据评论,《完全救法》是他的生活的体验,是从他生命中流露出来的作品。作为一名解经学家,贾玉铭坚持全部圣经都是由圣灵的启示而来的,原本无误,是信徒信仰和行为的准则,圣经是完全的救法,真理的宝库,生命的写真,是晋见神的道路。在解释圣经时,他对多种解经方法兼收并蓄,将灵意解经法、预表解经法、名意解经法和神秘主义解经法均运用于释经过程中。他主张把知识与灵修相结合,使信仰和灵性操练在生活中体现出来。他强调多祷告,过奉献生活和信心生活,在生活中见证主是一位真而活的神。由此可见,他是重视灵修和行为统一的神学家。40年代后期贾玉铭曾经到各处布道演说,勉励信徒,他是中国基督教会中具有影响力的领袖之一。他还编著了不少圣诗,先后出版了《灵交诗歌》、《得胜诗歌》和《圣徒心声》,它们大部分是他根据自己的灵修历程作词谱成的。

(12) 吴耀宗

吴耀宗(1893-1979)西文中习称 Y. T. Wu。中国基督教青年会主要领导人之一、中国基督教三自爱国运动领袖之一。广东顺德人,1893年11月4日出生于广东一非基督徒家庭。幼年聪慧好学,15岁考入北京税务专科学堂。1913年毕业后任职广东海关,1916年调入北京的海关总税务司公署。1917年春偶读《新约·

马太福音》中耶稣的“登山宝训”后恍然大悟,感到找到了人生的希望和信仰。1918年夏在北京基督教公理会受洗入教。

1920年11月辞去待遇优厚的海关职务,担任北京基督教青年会学生干事,从此长期献身于基督教青年会事业。1922年世界基督教学生同盟在北京举行第十一届大会后,在中国发起并积极推动基督教学生运动。曾两次赴美留学,第一次为1924年至1927年,先后在美国纽约协和神学院和哥伦比亚大学攻读神哲学,获哲学硕士学位;第二次为1937年至1938年在纽约协和神学院短期学习。1927年回国后任中华基督教青年会全国协会校会组主任,在全国各地的青年学生中间推广基督教青年会工作。30年代初兼任中国唯爱社主席,并负责出版《唯爱》双月刊。1934年转任中华基督教青年会全国协会出版组主任,任职期间编辑出版了大量青年启蒙读物。1931年九·一八事变后参加抗日救亡团体全国各界救国联合会、国难教育社和保卫中国大同盟,积极从事爱国民主活动。1937年赴英国参加世界基督教青年会大会和世界基督教生活与工作大会。1938年在印度参加国际宣教协会大会后与圣雄甘地晤面。1941年南迁成都华西坝基督教大学汇集地,经常接触爱国民主人士和进步学生,积极从事抗日救亡宣传工作,鼓励青年学生参加抗日爱国运动。1943年在成都初次出版其神学代表作《没有人看见过上帝》,书名取自《新约·约翰福音》第1章第18节的前半句,后半句为“只有在父怀里的独生子将他表明出来”。1948年该书在上海第5次印刷。1945年2月创办并主编《天风》周刊。1946年参加上海人民团体联合组织的民主人士赴南京11人代表团,呼吁和平。

1948年4月吴耀宗在《天风》发表《基督教的时代悲剧》一文,针对基督教会在近代西方和中国历史上与资本主义、帝国主义的

密切关系,发表批评意见,号召教会领袖和信徒反省基督教的历史及其和时代的关系,结果因此遭到外籍传教士的责难和排挤。1949年7月在《大公报》发表《基督教的改造》一文,批评基督教会在中国宣传的福音与社会的现实和劳苦大众相脱离。同年9月参加中国人民政治协商会议,表示要把基督教追求真理服务人类的目标应用到今日的中国和世界,扫除封建残余,打倒帝国主义的侵略,拥护世界和平和民主建设。1950年9月起草并与基督教其他领导人联名发表《中国基督教在新中国建设中努力的途径》一文,人称“三自革新宣言”,呼吁中国基督教会及其团体和信徒群众认识过去帝国主义利用基督教的事实,肃清基督教内部的帝国主义影响,培养爱国民主的精神,在短期内实现中国基督教会自治、自养和自传的目标。吴耀宗是第一、第二届中国基督教三自爱国运动委员会主席,历任全国人民代表大会代表和常务委员会委员。1979年9月17日在上海病逝。去世前仍然一直关注我国信仰自由状况的改善。

吴耀宗曾经于1947年表示,在以往的30年里,他的思想经历过两次巨大转变:第一次接受了基督教;第二次接受了反宗教的社会科学。可以说,他是由一位深受西方“唯爱主义”和“社会福音”影响的基督徒,逐渐变成一名社会主义基督徒的。在唯爱主义影响下,他一度坚信“爱”是人类生活最高的原则,是建设理想社会唯一的动力,相信只要将“爱的精神”充满个人,通过团体合作就可以改善社会,创建新组织、新制度。作为唯爱主义者,他反对一切战争,反对使用暴力,主张用和平方式抵抗战争,以善胜恶。但是,随着日本侵华战争的扩大和抗日战争的深入,他的唯爱主义观念开始动摇,至40年代后期彻底予以放弃。关于基督教,他认为它是人生的宗教,要在人的生活的各方面表现出来。宗教不能与生活、

社会、国家、国际问题相分离,教会不应只成为避难所,基督徒不能成为麻木不仁的信徒。他主张基督徒不仅要接受基督教,更要实行基督教,为人服务牺牲。关于上帝的本体和作为,吴耀宗认为,人们不能看见上帝的本体,只能体认上帝在宇宙中的作为。宇宙的万物不是上帝,但上帝却在万物里面,上帝就是万事万物中的真理。上帝不只是真理,但真理以外的上帝,人们无法体认。上帝既是内在的,同时也是超在的。内在的上帝可以从宇宙事物的本身发见,也可以从事实的真理中发见。但超在的上帝,用宗教的话说只是一个信仰。耶稣基督的道成肉身就是对上帝的彰现。关于共产主义和共产党人,他早年一直持怀疑和反对态度。到40年代以后,其思想和态度发生改变,认为基督教和唯物论不冲突,且可以互补,因为人们可以把天演论和唯物论当作是上帝在自然界用以表现他自己作为的方法。他相信中国共产党会在国内实行宗教信仰自由,相信基督徒和共产党人可以和平共处。总之,他是一位毕生追求真理、关注时代征兆的坚定基督徒。吴耀宗一生著述丰富,除《没有人看见过上帝》外,还著有《社会福音》、《黑暗与光明》,译有《甘地自传》、《科学的宗教观》等等,还在多种刊物上发表大量证道论道演讲词和文章。他曾经因出版《没有人看见过上帝》而遭人误解,甚至被贬斥为异端。

三、圣礼、教制

1. 基督教的圣礼

圣礼又称圣事。基督教认为圣礼是圣灵借以净化人的灵魂的礼仪,可以使人“未义成义,既义益义,失义复义”。圣礼必须具备三个条件:第一,是耶稣亲自设立的;第二,有一定的外在仪式;第三,这种外在的仪式能赋予领受者人眼不可见的圣宠,凡诚心领受者都能获得。基督教新教只承认洗礼和圣餐为圣礼。《威斯敏斯特信纲》指出:“我们的主基督在福音中所设立的圣礼只有两个,即圣洗和圣餐。它们除由合法受了圣职的人施行以外,不可由别人施行。”

(1) 洗 礼

即圣洗。以色列人很早就有用水取洁的传统礼仪,后来,犹太教规定异教徒皈依者必须诵读《妥拉》(即《摩西律法》)、行割礼、行沐浴礼(即洗礼,表示洗净在异教环境中沾染的污秽)。施洗约翰传讲“悔改的洗礼,使罪得赦”,是要求一切人(包括选民在内)悔改,作为迎接弥赛亚到来的准备。基督教从一开始就把洗礼作为庄严的圣礼,认为这是耶稣基督复活后留下的重大使命:“你们要去使万民作我的门徒,奉父、子、圣灵的名给他们施洗。”(《马太福

音》28:19)从此,洗礼不仅是正式入教的仪式,也是悔改与信心的表示,是将自己奉献、交托给耶稣基督的决定性的一步,而且是“罪得赦免”接受圣灵的证明。所以,《威斯敏斯特信纲》指出:“洗礼是‘新约’的圣礼,由耶稣基督设立的,不仅是严肃地接纳受洗者进入有形的教会,而且对他乃是一种记号和印证,以表明恩典之约,与基督的联合,重生,罪得赦免,和因耶稣基督而对上帝有新生的奉献;基督自己指定这圣礼应在教会中举行,直到世界的末了。”洗礼分注水礼与浸水礼。多数教会行注水礼,由牧师将圣水(祝圣过的清水)洒在领洗者头上,并按手在他头上,口诵“我奉父、子、圣灵的名给你施洗”或“我奉耶稣基督的名给你施洗”。浸礼宗教会坚持行浸水礼,受浸者换上洗礼服进入洗礼池,主礼人念诵洗礼经文,然后与助礼人一起扶持受浸者向后仰全身浸入水中三次(表示纪念耶稣受难后葬在坟墓中的三天),礼成。

(2) 圣餐

《福音书》和《哥林多前书》都记载说:耶稣受难前一天傍晚与门徒一起吃逾越节的宴席,吃饭的时候,耶稣拿起饼来,祝福,掰开,递给门徒,说:“你们拿着吃,这是我的身体,为你们舍的,你们也应当如此行,为的是纪念我。”又拿起杯来,祝谢了,递给他们,说:“你们都喝这个,这是我立约的血,为多人流出来,使罪得赦。”耶稣受难后,门徒们就把“掰饼”作为耶稣亲自设立的圣礼来遵行。基督教认为圣餐礼中的饼就是耶稣的身体,领受者吃饼就可从他的身体里获得生命;圣餐礼中的葡萄汁就是耶稣的血,领受者喝了他的血,就可获得赦免。基督徒领圣餐是按照耶稣的吩咐纪念他的救赎,同时藉此不断获得属灵生活的粮食。所以,《威斯敏斯特

信纲》指出：“我们的主耶稣被卖的那一夜，设立他体血的圣礼，即称为‘圣餐’，以备他的教会遵守，直到世界末了。这圣餐是为永远纪念他牺牲的死，保证将其中的恩惠赐给真信徒，叫他们在他里面有属灵的滋养和生长，并使他们继续向他尽责。这圣餐又是一种证明他们是奥秘身体的肢体，与他联合也彼此联合的保证。”圣餐礼的具体程序各教派不尽相同，一般是由主礼牧师将饼（无酵饼或有酵饼）和葡萄酒（或葡萄汁）祝圣，自己先领，然后分给受餐信徒（指受过洗礼的正式信徒，慕道教友没有领圣餐的资格）依次分享。

（3）礼 拜

是基督教（新教）的主要崇拜活动，意思是对神顶礼膜拜。通常是在教堂里举行，也可以在家庭中举行。犹太教是在安息日（七日的第七日）举行崇拜以纪念上帝创造世界在第七日休息，基督徒为纪念耶稣在安息日的次日（七日的第一日）复活，规定在这一天举行礼拜。礼拜仪式一般由牧师主领，如果牧师不在场，传道、长老、执事甚至平信徒也可以主领，但不能祝福。礼拜的一般程序可举例如下：1，唱诗班唱“肃静歌”《主在圣殿中》；2，主领人宣召，通常是诵读《诗篇》中的一段；3，齐唱赞美诗一首；4，齐诵《主祷文》；5，共诵启应经文，一般是选读《诗篇》，主领人读一节，全体会众读一节，循环启应；6，齐唱赞美诗一首；7，主领人祈祷；8，读经，朗读当天讲解的经文；9，唱诗班献诗，所献赞美诗与当天证道的内容相配合；10，证道，主领人或邀请的人讲道，是礼拜的核心内容；11，齐唱赞美诗；12，祝福；13，唱诗班唱《祝福歌》或《阿们颂》，礼拜结束。

(4) 祈 祷

基督教对祈祷的传统定义是：“祈祷是奉基督的名向上帝祈求合乎他旨意的事，承认我们的罪，并感谢他的怜悯。”^① 所以，祈祷是信徒在心灵上与上帝直接对话的一种方式，是信徒对上帝的崇敬、信赖、感激、祈求等情感的自然流露与倾诉。信徒应该随时随地地祷告，将自己所愿、所想、所做的一切统统禀告上帝。祈祷的对象是上帝和耶稣基督（这一点与天主教、东正教不尽相同）。祈祷的内容因人、因事而异，不外是对上帝的赞颂、感恩、祈求、忏悔、倾诉等。祈祷的姿式无定式，可跪，可伏，可站，可坐，可卧。祈祷的方式有：口祷（出声，可低声也可高声）、默祷（不出声，亦称“心祷”）、公祷（集体公开祈祷）、私祷（个人单独祈祷）、共祷（共同口祷或默祷）、领祷（由一人代表大家口祷，其他人敬听，最后全体齐声说“阿们”）、成文祈祷（念诵固定的祷词，如《主祷文》、《公祷书》等）、即兴祈祷（无固定祷词）、专题祈祷（为某种目的的特种祈祷，如为世界和平祈祷等）。祈祷不受时间、环境等限制，有早祷，晚祷，午祷，用餐时的祈祷，分别时的祈祷，开会时的祈祷等，祷文可长，可短。最重要的一点是：祈祷的态度应该严肃、诚恳、专心。

(5)《主祷文》

源出《马太福音》6:9-13，是耶稣教导门徒如何祷告而作的示范，全文如下：“我们在天上的父，愿人都尊你的名为圣。愿你的国

^① 摘自《威斯敏斯特信纲小问答》。

降临。愿你的旨意行在地上,如同行在天上。我们日用的饮食,今日赐给我们。免我们的债,如同我们免了人的债。不叫我们遇见试探,救我们脱离凶恶。因为国度、权柄、荣耀,全是你的,直到永远。阿们。”信徒念诵《主祷文》时常将其中的“你”字读作“父”,以表示尊敬,亲切。天主教称《主祷文》为《天主经》,内容相同,但词句有别。

(6) 讲 道

亦称“证道”。礼拜仪式中的一个重要程序。由教牧人员或平信徒挑选一段《圣经》经文对信徒讲解。讲道的文稿称为“讲章”。

(7) 唱 诗

礼拜仪式中的一个程序,配合当天讲道的内容,挑选2至3首赞美诗,由全体会众在讲道前后各齐唱一首,有条件的教会,再由唱诗班演唱一首作为奉献。赞美诗多选自专门的诗集,最著名的赞美诗集是《普天颂赞》。个人或集体在平时也可以不受限制地唱赞美诗以抒发感情。

(8) 祝 福

礼拜仪式的最后一个程序,常被视为礼拜结束的遣散仪式。由具有圣职的教牧人员向全体会众宣告上帝的祝福。《哥林多后书》13:14 是典型的也是最常用的祝福词:“愿主耶稣的恩惠、上帝的慈爱、圣灵的感动常与你们众人同在。”具有圣职的教牧人员也

可在平时对某个人或特定对象祝福,如婚礼中的新郎、新娘,新生婴儿,病人等。也用于某些庆祝活动中,如庆祝丰收,乔迁新居等。牧师或神父在祝福时往往是将右手高举,大声宣布祝福词。

2. 基督教的教制与教职

(1) 主教制

以主教为主体管理教会的体制。形成于2世纪,到中世纪逐渐完备。采用主教制的教会有天主教、东正教、新教的圣公会、部分信义会及某些东方较小的古老教会。以主教、司铎(神父、牧师)、助祭(执事)三级圣职为核心管理教会。主教(或牧师)有权施行一切圣事,为教区之首。主教品位又细分为一些非品位性级别,如大主教、都主教、枢机主教等。司铎协助主教管理教务。

(2) 长老制

以长老为主体管理教会的体制。采用长老制的教会主要是加尔文宗教会,故被称为“长老会”。长老是由本教堂平信徒推选的代表,负责管理教会事务,并不放弃自己的世俗工作,不是宗教职业者。长老受全体信徒委托聘请牧师负责牧灵工作。教会的权力机构是由长老和牧师组成的会议,会议选举一名主席负责教会全面工作。长老之间地位平等。

(3) 公理制

由本教会全体信徒以民主方式直接选聘牧师管理教会的体制。“公理”即“公众管理”，教务、体制、礼仪、人选等均由全体会众自行决定。采用公理制的教会主要是公理会和浸礼会。各教会都是独立的个体，不设上级领导机构，彼此只有团契联谊关系。

(4) 牧 师

拉丁文原意为“牧羊人”，因耶稣自称“牧人”，用“羊群”比喻信徒，故新教大多数教派称具有圣职的教牧人员为“牧师”，其地位相当于主教制的主教或司铎，负责牧灵工作，管理教会事务，不具有“中介”作用，只起“引导”作用。牧师是宗教职业者，妇女也可任牧师。

(5) 执 事

源于《使徒行传》6:1-6，原意为“仆役”，是由信徒推选出来帮助牧师管理教会事务的人，不放弃自己的世俗工作，亦非终身任职。其职分虽与长老相似，但长老的职分取自犹太传统，偏重领导工作，执事的职分是按照耶稣甘愿服事人的风范设立的，更多地注重服务和关怀工作。妇女也可任执事。

3. 基督教的节日

(1) 基督纪元

因以耶稣的生年为纪元元年,故名。公元 532 年,修士狄奥尼修斯以耶稣生年为纪元编制新纪元表,他推算耶稣诞生于罗马建城后 754 年,定这一年为基督纪元元年,逐渐得到公认。现在国际通用的公历是 1582 年 10 月 15 日开始的“格列历”,采用的就是基督纪元,又称“公元”,缩写为 A. D. (拉丁文 Anno Domini,意为“主的日子”)。近代历史学家推算耶稣的生年应为罗马建城后 748 - 750 年,即公元前 6 - 4 年,但基督纪元已经约定俗成,很难改正了。

(2) 圣诞节

基督教各教派共同遵守的第一大圣节,在每年 12 月 25 日举行(施行儒略历的教会的 12 月 25 日相当于格列历的次年 1 月 6 - 7 日)。《圣经》中并没有记载耶稣降生的具体日子,也没有发现公元 4 世纪以前有关圣诞节具体日期的记录。后来,人们在罗马基督徒习用的历书中发现公元 354 年 12 月 25 日页上记录着一句话:“基督降生在犹太的伯利恒。”经研究,一般认为把 12 月 25 日定为圣诞节可能开始于公元 336 年的罗马教会。一千多年来圣诞节已被全世界大多数人所接受。它不仅是基督教的重要节日,而

且在欧美一些基督教国家中已经成为一个全民的节日。由于各地方教会使用的历法不同,又由于1月6日是古代教会纪念耶稣三次显示自己神性的“显现节”,遂将12月25日至次年1月6日定为“圣诞节节期”。古人以日落为新一天的开始,所以圣诞节从12月24日日落就正式开始,称“圣诞夜”。按照教会过节的传统,圣诞夜要“报佳音”(即报告耶稣降生的好消息),信徒相约组成临时唱诗班,从傍晚起挨门挨户去唱圣诞颂歌,一直唱到天亮(如同我们春节守岁一样),由于报佳音的人很多,有些地方全城整夜都是歌声。圣诞颂歌很多,如《平安夜》、《小伯利恒》、《远远在马槽里》、《普世欢腾》、《齐来崇拜》等都是脍炙人口,美妙动听的著名歌曲。有条件的教会还会隆重演唱著名音乐家亨德尔的名作《弥赛亚》。12月25日白天,教堂里都要举行圣诞礼拜(或圣诞弥撒),有时还演出圣诞剧,再现耶稣降生的情景。圣诞老人是庆祝圣诞不可缺少的一位“人物”,据说他名叫尼古拉,生前是小亚细亚每拉城的主教,乐善好施,帮助穷人,死后被尊为圣徒,永远活着,是一位身穿红袍,头戴红帽,慈眉善目,银发白须的老人。每年圣诞夜他都驾着鹿拉的雪橇从北方凌空而来,从烟囱进入各家,把圣诞礼物装在袜子里,挂在孩子们的床头上。如今,圣诞老人已经成为吉祥如意的象征。不少人过圣诞节时要在家里安置一棵圣诞树,通常是整棵的塔形常绿树,或用松柏树枝扎成圣诞树,树上点缀着彩灯、蜡烛、礼物、玩具等,树顶上一般有一棵“圣诞星”,象征当年耶稣降生时引导东方三博士到伯利恒来朝拜圣婴的引路星。圣诞节时人们互赠圣诞贺卡,上面印着有关耶稣降生的图画以及祝愿的话。总之,西方人往往把圣诞节与新年合在一起庆祝,一直过完“圣诞节节期”。

(3) 复活节

基督教各教派共同遵守的第二大圣节。据《福音书》记载,耶稣为救赎世人在十字架上受难后的第三天复活,这一天是犹太教“七日的第一日”,即安息日后的第一日。基督徒把这一天定为“主日”,在“主日”举行礼拜,逐渐取代了安息日。公元325年第一次尼西亚大公会议规定每年春分月圆后第一个主日(3月21日—4月25日之间)为复活节,如果春分后第一次月圆恰好是主日,则复活节顺延一周。所以,复活节的日期要每年推算一次,不像圣诞节那样是固定的。推算复活节日期很重要,因为很多基督教节期是根据复活节日期为标准来推算的。基督徒要在复活节举行隆重的礼拜或弥撒来庆祝耶稣复活。复活节早晨信徒们见面第一句话就是彼此报告:“主复活了!”日出时,信徒们聚集在一起面向太阳高唱复活节赞美诗,还要在树丛或草丛中寻找象征生命、幸运的复活节彩蛋。

(4) 主 日

即“礼拜日”。基督徒为庆祝耶稣复活,把他复活的那一天定为聚会的日子,以掰饼为中心进行崇拜,称之为“主日”。从《新约》中可以看出当时教会的主日具有两个特点:第一,主日是基督徒聚集在一起举行崇拜的日子,崇拜的中心是庆祝耶稣复活,以掰饼表达喜乐的心情;第二,主日是休息的日子,也是根据耶稣的教导进行服务的日子。

四、文化、艺术

1. 基督教文学与圣经文学

(1) 基督教文学

基督教文学为基督宗教文化中的一个重要组成部分。基督宗教在产生时曾受到犹太教“先知文学”、“智慧文学”和“启示文学”的启迪和影响,在其文化体系形成的最初阶段曾将作为其文化母体或摇篮的犹太民族之历史传说、宗教故事、神话典故、民间风俗、誓言圣咏、爱情诗歌等接受过来,构成两大宗教文化体系之间的过渡和传承关系。在犹太文化遗产的基础上,基督宗教结合古希腊罗马思想精神和文化精华,连同自身的福音传说和早期历史,开始了一种全新文化的发展。最初的基督宗教文学在罗马帝国后期兴起,它一方面借鉴、吸纳了各种古代文学风格,一方面则以其独有特色而影响到正在形成的西方文学,开始二者交融互渗、有分有合的漫长历程。

早期基督宗教文学大体包括“圣经文学”和“教会文学”。作为基督宗教经典的《圣经》既包括犹太教的经典,又体现出古代地中海沿岸的思想文化风貌。一般而言,《圣经》包括《旧约全书》和《新约全书》两大部分,前者乃古犹太文化的缩影,后者为希腊文化的

化身。“圣经文学”即与《圣经》的内容及其社会文化影响直接相关。“教会文学”则为古罗马帝国后期的代表性文学,包括用拉丁文撰写的基督故事、圣徒传、祈祷文和赞美诗等。在此时亦开始有描述个人灵性体验的基督宗教文学作品问世。其最为突出的作品即基督宗教思想家奥古斯丁的《忏悔录》,奥古斯丁在这部名著中以 13 卷的篇幅记述了自己宗教信仰的历史和思想转变的过程,其文笔生动、细腻,描述深刻、入微,思路敏锐、新颖,尤其在刻画内在心理体验和渲染宗教信仰激情上达到了前无古人之境地,从而使这部作品成为罗马晚期拉丁文学的代表作,被列为古代西方文学经典之一。

基督宗教文学在古代以“圣经文学”、“圣徒文学”和欧洲古代各民族受基督宗教影响的“英雄史诗”为主。7 世纪北英格兰诗人西德蒙在其诗歌《创世记》中以流畅、生动的诗文描述创世期间天使在撒旦率领下造反、被逐出天界、及随后引诱世人犯罪的经过,其对撒旦的叙说创意独特、有着超出传统教义的发挥。8 世纪盎格鲁撒克逊诗人辛纽伍尔夫曾以其《朱莉安娜》来描绘一个信仰专一、忠贞坚强的基督徒少女形象,以《埃琳》来记叙古罗马皇帝君士坦丁之母海伦找寻基督受难之十字架的感人经历,并以《基督》为主题来吟颂圣诞、升天和最后审判,追求一种道德而崇高的境界。而 8 世纪英格兰英雄史诗《贝奥武甫》、11 世纪法国英雄史诗《罗兰之歌》、12 世纪芬兰史诗《卡列瓦拉》和西班牙英雄史诗《熙德之歌》、以及日耳曼民族的《尼伯龙根之歌》和基辅罗斯的《伊戈尔远征记》等都体现出民族英雄主义和基督宗教信仰的结合。此外,这一时期基督宗教的文学还发展出相关的宗教戏剧,如《亚当的故事》、《受难神秘剧》和《台奥菲勒的奇迹》等耶稣受难神秘剧和奇迹剧曾风靡欧洲,并为其近代戏剧的萌芽和形成奠立了基础。

欧洲古代和中世纪基督宗教文学往往采用了“象征”和“寓意”等手法,对《圣经》表述中的隐喻、比喻、启示等方式加以了充分发挥。其作品以独特的神秘感和信仰之玄奥幽深来引人遐思和惊叹、使人动情和折服。而且这些早期作品还往往将哲理、信仰、美感、道德追求和文学创意融为一体,从而被各门方兴未艾的学科视为楷模和典范。例如,6世纪基督宗教思想家鲍埃蒂在囹圄之中留下的绝笔《哲学的慰藉》不仅在形式上以诗歌与散文交错对比来独树一帜,而且在内容上搜罗广远、想象丰富,故被视为欧洲文化史上哲学、伦理、美学和文学的“黄金宝典”。

欧洲中世纪基督宗教文学的另一大特点是骑士文学的兴起。随着11世纪末十字军东征后骑士社会地位的提高,“骑士精神”在中世纪欧洲文学中得到反映。所谓“骑士精神”主要指以忠君、护教、行侠、尚武为信条,以崇拜圣母、保护妇女、济困扶危、锄强扶弱、远游冒险、征战罚恶为己任。尽管骑士文学一反传统基督宗教中的禁欲主义和出世思想,追求现世生活与人间爱情,却仍歌颂为基督宗教信仰去冒险、圣战和献身,号召为寻找圣徒遗物而奔波跋涉、浪迹天涯,从而与基督宗教精神仍然保持着密切的联系。骑士文学分有骑士抒情诗和骑士传奇叙事诗这两大体裁。前者因多来自法国南方普罗旺斯而俗称“普罗旺斯抒情诗”,以《破晓歌》为代表。恩格斯指出:“破晓诗,成了普罗旺斯爱情诗的精华”,其反映出的中世纪骑士之爱乃“第一个出现在历史上的性爱形式”。^①后者则多以不列颠王亚瑟和其圆桌骑士的故事为题材,描述“圣杯”骑士之传奇。骑士文学的名作包括德国弗格尔瓦德所写抒情诗《菩提树下》,法国诗人克雷提安的骑士传奇诗《朗斯洛或小车骑

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,第66页。

士)和《培斯华勒或圣杯传奇》,以及《愁斯丹和绮瑟》、《奥卡森和尼柯莱特》等。

中世纪基督宗教文学在但丁的梦幻文学作品《神曲》上达到顶峰。这部世界文学名著以自叙的语气描述但丁在罗马诗人维吉尔引导下游历地狱、炼狱,在美女贝亚德引导下幻游天国的经历。《神曲》以文学的形式反映出中世纪基督宗教的知识体系,如来自亚里士多德的伦理学,来自托勒密的天文学和来自阿奎那的神学等。《神曲》在文学体裁上亦参照阿奎那神学体系由下而上递相依属的等级结构,分为《地狱》、《炼狱》和《天堂》三部曲,每部各为33篇,连同序诗共达100篇,约14233行,用三行连环韵诗体来达到匀称、完备、自下而上之排列组合,体现神学上“三位一体”的象征性和神秘意义。《神曲》采用了基督宗教“拯救”的主题,整体构思亦受到基督宗教末世论的影响,而且其有关灵魂、地狱、魔鬼、救主、天使、审判、乐园、天堂等描绘均来自《圣经》,其众多人物形象也为《圣经》和基督宗教的历史人物。在基督宗教的文化氛围中,但丁以其《神曲》来送旧迎新,揭开了文艺复兴的序幕,敲响了欧洲近代文学发展的晨钟。

文艺复兴运动突出人的主体,人文主义者开始在其文学创作中用新的“人学”来对抗传统“神学”,以大写之人来讴歌自然、赞美人生,表现人间爱情和追求现世幸福。这一时期的文学代表作品包括彼特拉克的抒情诗集《歌集》、卜伽丘的短篇小说集《十日谈》、乔叟的《坎特伯雷故事集》、拉伯雷的长篇小说《巨人传》、莎士比亚的戏剧和商籁(十四行诗)诗、赖希林的《蒙昧者书简》、伊拉斯莫的《愚人颂》、马娄的《浮士德博士的悲剧》、塔索的《被解放的耶路撒冷》等。这些作品虽然反映出文艺复兴运动及其人文主义者不满传统教会腐败和陋习之情绪,表现出他们对宗教蒙昧主义和禁欲

主义的揭露和批判,但其基本创意和主题思想并没有超出基督宗教的信仰精神和文化传统,而只是要求教会内部的改革和新生、追求其发展和创新。

欧洲中世纪后期的社会革新思潮迎来了 16 世纪教会内部以马丁·路德等人为代表的宗教改革运动,这一改革不仅改造了基督宗教,导致了以“抗议宗”为名的基督教(新教)之诞生,而且也刺激了基督宗教文学的发展,形成了一种风格全新的基督教文学。我们所说的近现代基督教文学即溯源于此。

马丁·路德根据人文主义者研究古代语言的成果,将希伯来语和希腊语的《圣经》译成德语,并用德语写了许多赞美诗、论争性散文和寓言,从而不仅促成了欧洲近代民族语言的新生和发展,并且创立了自成体系的基督教文学。其脍炙人口的赞美诗“上主是我坚固保障,庄严雄峻永坚强”(中译为《坚固保障歌》,见《赞美诗(新编)》第 327 首)曾成为 16 世纪德国农民战争中起义农民的战斗歌曲,恩格斯为此曾称赞路德“创造了现代德国散文,并且撰写了成为 16 世纪《马赛曲》的充满胜利信心的赞美诗的词和曲”^① 此外,路德提倡的“唯信称义”、神人直接交往的改革思想亦为近代西方文学对人之内心宗教情感的描述提供了信仰依据和思想前提,创立了新的灵修文学。

基督教文学在 17 世纪英国“清教革命”时期开始兴盛,产生了著名作家弥尔顿和班扬。弥尔顿的《失乐园》、《复乐园》和《力士参孙》为英国文学史上的三部巨著,均以《圣经》题材为内容。《失乐园》全诗分 12 卷,长达 10565 行,他以《旧约·创世记》中人类始祖亚当、夏娃受撒旦引诱犯罪而被逐出乐园的故事来说明人类不幸

^① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷,第 446 页。

的根源,反省人的薄弱意志和造成的罪过。《复乐园》分为4卷,以《新约》中《马太福音》和《路加福音》关于耶稣不受引诱的故事来展示人之理想人格和形象,说明其清教伦理的基本观念。《力士参孙》亦取材于《旧约·士师记》,他以参孙的故事来表达“清教革命”后英国资产阶级的意志和抱负,提倡一种悔过自新、卧薪尝胆、克服骄傲、百折不挠的精神。班扬则以《天路历程》来为清教灵修文学树立典范,即通过一对基督徒夫妻先后离乡远行、历经艰辛寻找天国的故事来表达清教徒理想中的虔诚和忠贞。这种清教文学随着欧洲清教徒移居北美而被带到大西洋彼岸的新大陆,使基督教文学成为北美文学的重要开端。

以欧洲宗教改革运动为起点的基督教文学先后经历了16世纪虔敬主义文学、17世纪古典主义文学、18世纪启蒙运动文学、19世纪浪漫主义文学和20世纪现实主义和现代象征主义文学等阶段,已经发展成为一种体态完备、灵性特色突出的宗教文学形式。

(2) 圣经文学

基督教文学中的一大重要组成部分即“圣经文学”。“圣经文学”以《圣经》为核心和基础,由《圣经》中的故事、格言、典故、诗歌、传说等所构成。它吸收并包容了古希伯来文学和希腊化文学的精华,有着深厚的历史积淀,因而体现出一种独特的博大精深。鲁迅在谈到希伯来文化的影响力时曾指出:“希伯来,虽多涉信仰教诫,而文章以幽邃庄严胜,教宗文术,此其源泉,灌溉人心,迄今未艾。”^① 希伯来文化相应于《圣经》中的《旧约》部分,其中充满了有

^① 鲁迅:《摩罗诗力说》。

关创世、洪水、人类始祖犯罪的传说和以色列先祖先王业绩的史话。因此，“圣经文学”所体现的希伯来文学，即由《旧约》记载的犹太人先祖希伯来民族的原始神话、古代传说、民族史诗、历史文学、传记文学、先知文学、启示文学、智慧文学、小说故事、抒情诗歌等组成。而希腊化文化在此则指地中海沿岸地区在古代“希腊化”时期综合古希腊文化和希伯来文化所构成的基督宗教文化，它在《新约》所载的耶稣及其门徒传教、讲道、神迹、受难、升天、复临、创教等福音故事、使徒行传、教牧书信和启示幻象中得到集中体现。

中国基督教对“圣经文学”的研究以朱维之撰写的《基督教与文学》^①和《圣经文学十二讲》^②为代表。在《基督教与文学》一书中，朱维之谈到“耶稣与文学”、“圣经与文学”、“圣歌与文学”、“祈祷与文学”、“说教与文学”、“诗歌散文与基督教”、以及“小说戏剧与基督教”这七个方面，其中绝大部分都属于“圣经文学”的内容。在《圣经文学十二讲》一书中，朱维之则具体分析了“圣经文学”之《旧约》内容的各个层面，认为它包含着神话、传说、史诗、历史文学、先知文学、启示文学、智慧文学、抒情诗、小说等内容。其中神话指希伯来文化所反映的人类远古各民族的神话故事，包括创造天地的故事、造人和失乐园的故事、该隐杀亚伯和各行各业祖师的故事、大洪水的故事、巴别塔的故事、诸神众子的故事、巴力和亚斯他录的故事等，传说主要包括关于亚伯拉罕、以撒和雅各的传说，史诗指《约瑟记》、《出埃及记》、《约书亚记》和《士师记》等，历史文学包括古希伯来历史中统一兴旺时期的史传、分裂衰亡时期的史传和俘囚以后的史传，先知文学包括公元前8世纪、前7世纪、流

① 上海青年协会书局1941年初版。

② 人民文学出版社1989年版。

放后和后期这四个时期的先知文学, 启示文学以《但以理书》、《次经·以斯德拉二书》、以及《伪经》和《死海古卷》中的启示文学为代表, 智慧文学包括《箴言》、《传道书》、《约伯记》、《便西拉的智慧》、《所罗门的智慧》、《马卡比传四书》和《诱惑人的娼妓》等, 抒情诗包括散见于《旧约》各卷的早期希伯来抒情诗、以及《圣经》中的抒情诗名篇《诗篇》、《哀歌集》和《雅歌》, 而小说则包括《路得记》、《约拿书》、《以斯帖记》、《犹滴传》、《苏撒娜的历史》、《托比传》和《阿希加耳的故事》等。

圣经文学一方面指《圣经》本身所蕴涵的文学, 另一方面则指受《圣经》启迪或以《圣经》内容为题材来加以发挥而构成的文学。《圣经》是一部极为独特却非常普及的宗教经典, 其本身在世界文学中就占有特殊的位置。朱维之在谈到《圣经》最大的文学及文化特质时曾说, “《圣经》含有广泛的人生经验, 真理, 和复杂多样的情绪; 所以能够震动古今东西各民族人底心弦, 给以崇高的美感, 给以无限的慰安, 并且救赎了无数人底灵魂, 从地狱般的黑暗中, 超度到光明的天国里。它是世界上唯一销行最广的, 译本种类最多的书。”^① 据 1998 年德国圣经学会的统计, 《圣经》全书或片段已被译成约 2197 种语言在全世界出版发行。《圣经》以其久远的神话、生动的传奇、动人的史诗、复杂的隐喻、曲折的故事和感人的诗歌而影响到亿万世人。因此, 就《圣经》本身而言, 其文学价值早已被人们所公认。另外受《圣经》启迪和对《圣经》发挥而成的文学作品则更是浩如烟海, 它们构成了圣经文学的另一大类。弥尔顿的代表作《失乐园》、《复乐园》和《力士参孙》都是对《圣经》内容和寓意的引申及发挥; 而获得 1905 年诺贝尔文学奖的显克微支之长篇

^① 朱维之:《基督教与文学》, 上海书店, 1992 年重印版, 第 49~50 页。

小说《你往何处去?》,亦是以《圣经新约》所展示的历史为背景、在此基础上改编和扩充而成。至于《圣经》的引句和典故,在各种小说、诗歌、戏剧、散文等文学作品中乃比比皆是、不胜枚举。例如,早期文艺复兴作家乔叟在其作品中提到亚当 23 次、摩西 8 次、参孙 16 次、保罗 30 次、以赛亚 5 次、耶稣 300 多次;近代诗人勃朗宁在其《圣诞夜》和《复活节》两诗中引用《圣经》130 多次,在《指环和书》一诗中涉及《圣经》竟达 500 多次;19 世纪英国女作家勃朗特在其小说《简·爱》中不仅有 60 多次引用和借鉴《圣经》,而且其小说主人公简·爱形象的塑造也直接受到《圣经》观念和语言的影响。综观圣经文学的发展,在《圣经新约》的文学作品中,影响最大、最引人注目、且最具规模的题材则是有关耶稣的故事,即耶稣的生平和传记。

(3) 耶稣传记

耶稣传记作为圣经文学的最典型代表有着悠久的历史。朱维之曾说:“二千年来,关于耶稣的传记,真可以说得汗牛充栋,如果一种种的收拾起来,大可成为一个《耶稣传》的图书馆。为什么要为一个人作这许多种传记呢?是不是大家抄来抄去的在作无意义的举动呢?不,这许多种耶稣传中,有多种是出于世界第一流作家之手的,而且是十分有价值的文学杰作。”^①除了传统意义上的耶稣传记之外,19 世纪的西方学者开始了对耶稣传记的全新探讨。在德国基督教内部形成了杜宾根学派和宗教史学派,他们突破传统神学的视域,以思辨哲学的观点和方法、从历史学、考古学

^① 朱维之:《基督教与文学》,第 33 页。

和语言学的角度来考证耶稣的生平,对《圣经》的资料加以“评断”处理。

这种以“圣经评断”为特色的“基督教后期杜宾根学派”由德国杜宾根大学基督教神学教授鲍尔所倡导,后由希勒根费尔特、施维格雷尔和施特劳斯等人发展而成。尤其是施特劳斯因 1835 年发表了《耶稣传》(全名为《经过评断处理的耶稣生平》)而一举成名。此后施特劳斯还著有《为德国人民写的耶稣传》(中译本简称《耶稣传》)和《信仰中的基督与历史上的耶稣》等书,使人们在认识耶稣上耳目一新。此外,在 19 世纪天主教文化背景中的法国亦出现了以历史原则和人文主义方法来撰写耶稣传记的动向,其代表之作即勒南于 1863 年首版于巴黎的《耶稣的一生》。勒南的这部耶稣传记本是作为其多卷本《基督宗教起源的历史》第 1 卷而推出,但此书一经问世便引起了轰动,不到 4 个月售出了 6 万册,一年之内即重印 10 次,并且很快被译成意大利、西班牙、英、德、俄等语言,引起普遍的评论和回应。此书出版刚半个世纪,关于它的评论著作就已达近 200 部。对于近代以来这种耶稣传记的新写法,西方学者有着不同的看法。为此,施韦泽于 1905 年发表《从莱马路斯到韦雷德》一书,对欧洲近代历史上风靡一时的“耶稣传”探讨提出了意义深远的批评;此书再版时已改称《耶稣生平研究史》,是对这段耶稣传记撰写之历史的概括与总结。

在中国基督教发展历史上,对耶稣传记的翻译和撰写亦占有较大比重。仅在 20 世纪上半叶,关于耶稣生平的译著和编著在中国得以出版的就达百余种之多,其中包括青州神道学堂撰《耶稣实录讲义》(1911 年),伍光建著《耶稣事略》(1914 年),聂格里著、季理斐译《基督传》(1916 年),希耳著、胡霆锐、胡貽毅译述《基督传》,怀爱伦著《基督实录引义》(1925 年),谢颂羔编译《耶稣的生

平》(1926年),朱有光、曾昭森编《耶稣的生平和教训》(1926年),巴比尼著、贾立言等译述《基督传》(1929年),谢颂羔编著《耶稣生活》(1930年),傅理明、赵乐天著《耶稣要传》(1932年),胡本德著《耶稣小传》(1932年),袁定安著《耶稣基督》(1934年),赵紫宸著《耶稣传》(1935年)和《耶稣小传》(1941年),诚质怡编《耶稣传大纲》(1936年),贾立言编、朱德周译《耶稣的故事》(1936年),云从龙等编《耶稣》(1936年),裴雪尔著、陈海澄译述《耶稣略传》(1937年),勒南著、雷白韦译《耶稣传》(1940年),王治心、朱维之编《耶稣基督》(1948年)等。其中尤其是赵紫宸的《耶稣传》写得古色古香,“作者饱览群书,下笔龙蛇,融宗教、历史和文学于一体”,(赵紫宸著《耶稣传》重版说明,上海社会科学院出版社,1988年)且在每一章卷首都引一中国古代名句或诗文,起着点睛作用。例如,其第1章“耶稣时代”引文天祥“宇宙方来事会长”,第2章“耶稣幼年”引庄周“而特不得其朕”,第3章“耶稣的大觉悟”引朱熹“全体大用无不明”,第4章“耶稣的大觉悟”引常健“初日照高林”,第5章“耶稣的事业的开始”引刘禹锡“千寻铁锁沉江底”,第6章“耶稣选使徒,教训他们”引范仲淹“山高水长”,第7章“耶稣的奇能”引杜甫“世上万事无不有”,第8章“耶稣的教训”引《论语》“循循然善诱人”,第9章“耶稣守教节与施洗约翰的死”引屈原“吉日兮良辰”,第10章“耶稣在加利利最后的奋斗”引张巡“战苦阵云深”,第11章“耶稣事业的转机”引欧阳修“峰回路转”,第12章“耶稣末次上耶路撒冷途中教训门徒”引陶潜“心知去不归”,第13章“耶稣末次上耶路撒冷途中的人事”引张载“而浑然中处”,第14章“耶稣对耶路撒冷的领袖挑战”引李白“飚起持天钧”,第15章“耶稣的仇敌设计谋杀他”引杜甫“同恶随荡析”,第16章“耶稣与使徒临别的情形”引王勃“是所望于群公”,第17章“耶稣受难”引李商隐“上帝深

宫闭九阍”，第18章“耶稣受难后的事情”引佛书“如是我闻”。这些引语言简意赅、典雅贴切，与正文乃浑然一体、天衣无缝。赵紫宸充分利用各种史料来充实全书，并展开丰富的想象来弥补史料的不足，解释耶稣生平中疑难或费解之处。他以中国人“独到的眼光”来观察并描述耶稣，从而使全书充满灵气、睿智和精彩之笔，受到人们的好评和欢迎。此书一版再版，至1948年时已印行5版，1965年时香港重版，1988年在上海又得以重印。

人们对耶稣生平的描述有着不同的视域和角度，耶稣传记因而也风格各异、基调多样。从80年代以来中国大陆有关耶稣生平的著译来看，就采用了各种不同的标准，有的认为耶稣乃神性的救世主，有的认为耶稣代表着“爱的启示”，有的认为耶稣是福音书作者塑造的神话形象，有的认为耶稣为真实的历史人物，有的则认为耶稣即一场革命运动的发起者……描绘这些不同耶稣形象的新近译作有施特劳斯的《耶稣传》、幸德秋水的《基督何许人也》、勒南的《耶稣的一生》、克罗桑的《耶稣传，一部革命性的传记》等，而中国人自己的描述则包括萧潇的《爱的启示》和文庸的《人间的耶稣》等，真可谓“帆随湘转，望衡九面”。对此，朱维之曾说：“二千年来东西各国的画家，画过无数的耶稣像，各家作家底各异，却增加我们爱看这些像的兴趣。在这许多不同的画像中，可以看出耶稣各种的性格，有的是尊严的君王，有的是美丽的王子，有的是强健的工人，有的是慈祥的牧人，有的是活泼的小孩子，有的是天真的婴孩，有的像女人般温柔，有的像天使般光辉……”^①正因为如此，耶稣传记在世界文学中占有非常重要的地位。若从学者对耶稣传记的分析来看，则如勒南《耶稣的一生》之中译本译者梁工所言，

^① 朱维之：《基督教与文学》，第37～38页。

“‘耶稣’是世界文化史上最富魅力的话题之一，按照最粗略的划分，古今学者对他的解释有三种：一、耶稣是兼有神人二性的上帝之子，是世人的救主，这是基督教的正统教义。二、耶稣既非神亦非人，而是福音书作者——一些凝聚了初期基督徒普遍愿望的文化人——有意无意地塑造出的神话形象，其中积淀了西亚、北非、南欧地区的多种神话元素。这是包括一些唯理论者、主观唯心论者、唯物论者和早期社会主义者在内的神话学派的一般看法。大体说来，在中国流传甚广的《耶稣传》（【德】施特劳斯）和《基督何许人也》（【日】幸德秋水）便属此类，其中前者否认福音书的史料价值而视之为历史神话，后者以战斗的唯物主义精神将历史人物耶稣彻底抹煞。三、耶稣不是神，却是人，是在历史上确曾生活过的真实人物，是基督教的伟大创始者。这是一批历史学者的见解，勒南的《耶稣的一生》即这派学者的早期代表作之一。这部著作认为，耶稣是个真实而伟大的历史人物，功绩在于创建了人类历史上无与伦比的‘纯粹宗教’（此说驳斥了神话学派对耶稣历史性的抹煞）；同时，耶稣又是个毫无神性的普通人，从未经历过神话式的降生、复活、升天等，也不具备施行奇迹的能力（这方面的观点反驳了教会对耶稣的神学解释）。”^①

当然，从文学角度来讲，耶稣传记的意义在于其“诗意”。朱维之在评价世界文学史上优秀的耶稣传记时指出，“这些杰作，与其说是传记，还不如说是诗呢。……因为被传者底生涯本身是一首伟大的诗歌，许多的作者，又拿它当作自己底诗来写作。他底生涯，供给后人无数诗歌的题材，像是春雨之后奔流万道的山洪，可供诗人们取之不尽，用之不竭。”在他看来，耶稣的诞生、受难和死

^① 勒南：《耶稣的一生》译者序，将由商务印书馆出版。

亡,正是“世界上最伟大的牧歌”、是“可歌可泣的诗剧”。^① 耶稣生平的这种“诗化”使耶稣传记成为极为独特的文学作品,并在全世界产生广远的影响。

(4) 基督教与中国现代文学

基督教对中国近现代文学的影响,在很大程度上始于19世纪以来《圣经》的大量汉译及各种中文版《圣经》的出版流行。西方传教士的汉译《圣经》工作主要是求信、求达,而后来中国学者的翻译《圣经》则在信、达之基础上刻意以求雅、韵,并与许多中国传统文学表述手法相对照、相比较,甚至尝试以某种中国文体或诗体来汉译《圣经》,使《圣经》的翻译成为一种中国文学的再创作。对此,朱维之曾谈到,“《圣经》文体中已经发现特别和中国文体吻合的,有《哀歌》和《离骚》。这两种文体很有几点相同:第一,两者都是哀楚而壮烈的诗体。第二,主要的特别作法是每句中间有个间歇,表示吞声饮泣时,喉咙被噎住的声音。这在希伯来文学中叫做‘气纳体’(Kinah),在中国文学里就是‘骚体’,‘气纳’底意义是‘悲哀’,‘骚’是忧愁的意思,极为相近。”^② 中国基督教圣经学者李荣芳就曾以中国古典文学中的这种骚体来对《圣经》中的《哀歌》加以“新释”,用“何黄金之黼黻兮,何精金之黳黳,彼圣阙之叠磐兮,委空衢而愁惨”之句式将《哀歌》译得古色古香、隽永秀雅。此外,中国天主教学者吴经熊亦曾用中国古诗的五七言对比句来翻译《圣经》中的《诗篇》,留下了“乾坤揭主荣,碧穹布化工”等佳句。这样,在中

^① 朱维之:《基督教与文学》,第33页。

^② 朱维之:《基督教与文学》,第75页。

国文化氛围中,对基督教的《圣经》已不只是理解和注释,而更为鉴赏和玩味。

除了《圣经》汉译中的这种文学再创作之外,基督教对中国现代文学的发展亦有直接的影响,并在许多作家的心路历程和文学创作上留下了引人注目、令人深思的印痕。鲁迅作为中国新文化运动的一面旗帜,在其小说《药》、论文《摩罗诗力说》等作品中就曾表现出勇于受难、决不媚俗的基督精神,因而被视为“孤独、受难中冷眼反抗的基督形象”;周作人则因其《艺术与生活·圣书与中国文学》、《秉烛谈·谈笔记》、《宗教问题》、《新村理想与实际》、《自己的园地·文艺上的宽容》等文章而被认为“体现着宽容、博爱的浪漫化基督形象”;陈独秀以其《基督教与中国人》之长文表现出对“信与爱”的“基督人格和基督精神”的推崇与礼赞;田汉亦曾“以文学家的气质和情感去感受基督精神和人格魅力”;而许地山则更是“现代作家里难得的也可以说是真正具备宗教徒气息和情操的第一人”,这位在燕大神学院获得过神学士学位的作家既曾编过《佛藏子目引得》、又曾写过《道教史》,因此体现着“糅和佛道的基督宗教气息及情操”,“许地山的基督是佛袍袈裟,慈眉善目,温蔼可亲,飘飘欲仙,静若处子,遥居在蟠桃仙境或异域他乡,太少烟火生气,然而骨子里是基督教的博爱、宽容、牺牲精义的整合和完美体现。”^①由此可见,“五四”以来的新文化运动并没能抵制基督教在中国大地的蔓延,许多现代作家都受到基督精神潜移默化的影响。

此外,不少中国现代作家本身就有领洗入教的经历。老舍在1922年就已正式领洗,成为基督教徒。他曾为北京缸瓦市基督教

^① 以上参见马佳著《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》,学林出版社,第1~40页。

堂起草《北京缸瓦市中华基督教现行规约》，并积极参加中国教会的自立运动。尽管老舍后来对一些基督教传教士和基督教徒有过犀利的批判，实际上却也曲折地反映出他对这些人因在宗教上死守教条而背弃真正基督精神的失望。其父为基督教牧师的林语堂则有着走出和回归基督教精神的人生体验。受外部人文环境的冲击，他幼稚时对基督教理想的体认和对基督教教义的信仰产生了动摇。在辜鸿铭等人的影响下，他一度抛弃了那流于外在形式和物质形态的基督教，认为“真正的基督徒是因为爱好圣洁及基督教里面一切可爱的东西，而自然成为基督徒的。而那些因为害怕地狱之火而做基督徒的，是伪善的基督徒。那些只是为了想进入天堂饮茶及与天使们共唱圣诗而做基督徒的，是下流的基督徒。”^①在人文主义的熏陶下，他深感真正的宗教“是指激于情感的信仰，基本的对于生命之虔诚心，人对于正义纯洁的确信之总和。”^②经过三十多年在人文主义精神下的徘徊，林语堂进而认识到仅靠人自身的人文主义是远远不够的。因此，他最终又选择了对基督教精神的回归：“人类为着自身的生存，需与一种外在的、比入本身伟大的力量相联系。这就是我归回基督教的理由。我愿意回到那由耶稣以简明方法传播出来的上帝之爱和对它的认识中去。”^③

在中国现代作家中，提倡“爱的哲学”的冰心亦具有结合东方意蕴的基督教博爱情怀。在她的作品中，人们可以体会到从平淡中沁出的神奇、从平凡中显出的神圣。“冰心是把基督精神尤其是那种救赎之爱化为一缕缕情丝抛洒在孤苦无告的人群里和丑陋黯

① 《林语堂自传》，河北人民出版社，1992年，第112页。

② 《林语堂自传》，第165页。

③ 《林语堂自传》，第169页。

淡的现实中,……冰心笔下的人物几乎没有尚洁式的情怀和神圣,他们不仅没有传奇性更没有‘超人’色彩,……他们太普通,但依然可以反映出博爱的情怀。”^① 同样,茅盾的作品亦反映出“五四”新文学运动以来中国作家对基督精神的体认和吸纳。茅盾的小说《耶稣之死》和《霜叶红似二月花》就充分体现他在当时社会环境下对基督牺牲精神和无限爱意的张扬,表达了他对这种精神的找寻和呼唤。而巴金不仅在其作品中表示出他对基督之爱的敬意和钦佩,更是以其六十多年的写作生涯来对基督教的忏悔意识身体力行。“从他第一篇忏悔散文《作者自剖》(1932)到他80年代开始陆续发表的《随想录》,这其中字字见血、行行染泪的内心真诚的独白和虔诚的悔悟仿佛能触到巴金一颗燃烧的滚烫的灵魂,可以这么说,巴金是中国的奥古斯丁。”^② 此外,在郭沫若、沈从文、艾青、曹禺、钱钟书、萧乾、张资平、苏雪林、闻一多、郁达夫、鹿桥等人的文学作品中亦浸润着基督教的影响。

不仅中国现代文学的发展与基督教有缘,而且对中国现代文学的研究亦不离对基督教的参照。早在30年代,中国文学界就开始了基督教与诗歌之关系的译介和研究,如1936年出版的党美瑞编、潘玉梅译《基督教与诗歌》就系统介绍了基督教的诗歌。1941年,朱维之的《基督教与文学》出版。这部著作曾被中国基督教著名学者刘廷芳誉为当时最引人注目,“最能惹起青年批评讨论,最能引起文学青年兴趣,最有宏教希望的一本著作”;它不仅是在中国系统著述基督教文学史的“空前的第一部著作”,而且乃“中

① 马佳:《十字架下的徘徊》,第42页。

② 马佳:《十字架下的徘徊》,第77页。

国基督教文学史中的第一部参考书”。^① 此书的问世受到普遍欢迎,50年代以来在香港多次重印,1992年又被作为《民国丛书》的一种由上海书店在中国内地影印出版。进入90年代后,青年学者马佳推出其博士论文《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》,这部书稿被视为当代基督宗教文化和中国现代文学研究领域的开山之作。作者查阅、收集、梳理和归纳了大量第一手材料,从对基督精神的呼唤、现代作家的忏悔意识、幻想的太阳、神的失落、信仰和反信仰的曲折、返回伊甸园这六个方面论述了“五四”运动以来中国现代作家与基督教的关联。他认为对不少充满忧患意识的中国现代作家而言,基督教的精神因离当时中华民族生存需求的现实太远而终于只是一轮“幻想的太阳”,并由此作出了“一个时代的文学如果没有一种深入人心的宗教情愫蕴含其中,它就必然缺乏强烈的悲剧意识和持久的美学意蕴”这一令人深思的判断。在当代中国文学发展及其研究中,基督教与中国文学的关系和关联正引起人们越来越多的关注。

2. 基督教音乐

(1) 基督教音乐的发展

基督宗教的音乐亦称教堂音乐,以基督宗教的圣乐、圣剧及其崇拜礼仪中的音乐为主。其早期音乐形态受古希伯来音乐传统的影响,由于古代犹太人的宗教禁止雕刻神像和从事形体崇拜,因而

^① 朱维之:《基督教与文学》序,第1~5页。

侧重于诗歌和音乐的发展,如《旧约》中的《创世记》4章21节记载了“犹八是一切弹琴吹箫之人的祖师”,而其《诗篇》、《雅歌》等本来就是希伯来音乐作品。基督宗教诞生时受到犹太文化的影响,并且直接继承了其音乐传统。

罗马帝国时期的基督宗教采用了犹太人的大量诗歌和圣歌,其早期教堂音乐即以唱诵《诗篇》为主。在这一时期,基督徒亦根据《新约》“福音书”而创造出各种“福音颂歌”,发展了自身宗教礼拜所需的赞歌。如源自“福音书”的《尊主颂》、《以色列颂》、《大三一颂》、《西面颂》等被用作基督宗教的感恩颂歌、降临节赞歌、以及圣餐礼仪和晚祷时的音乐。古代教父大巴西尔、德尔图良、亚历山大的克莱门特和尼斯的格里高利都曾论及教会唱颂《诗篇》和自编赞歌颂诗的活动。这种基督宗教音乐体系的最早倡导者和实践者之一为奥古斯丁的老师、公元4世纪末意大利米兰的主教安布罗斯。他是早期教会的著名诗人和作曲家,曾利用古代叙利亚安提阿教会所用的一些唱答曲调而创立了由两个合唱班一唱一答之用的圣礼颂调和赞歌,这种音乐体系因而被称为安布罗斯平咏调;它乃西方教会颂调之始,曾构成了中世纪教堂音乐体系格里高利平咏调的前身。据传由安布罗斯为奥古斯丁施洗时所用颂词发展而来的教堂平咏“赞美你,上主”在古代教会曾有着广远影响,奥古斯丁在其《忏悔录》中亦对安布罗斯赞歌圣颂大加称颂。

罗马教皇格里高利一世于6世纪末对古代基督宗教的歌调加以改革,创立了被中世纪教会定为标准“教堂歌调”的格里高利平咏调。他主持编订的《格里高利颂歌谱》成为中世纪教会音乐发展的指导原则,其特点即分为齐唱和启应对唱两种形式的单声部音乐,包括一字一音的宣叙调和一字多音的旋律歌调,前者多用来咏唱《福音书》、《使徒书信》、《诗篇》和《祈祷文》等经文,后者则用来

颂唱《哈利路亚》等赞美歌调。他创立的歌调代表着欧洲乐谱记录之始,为之提供了许多音乐术语、方法和理论体系。此后,11世纪的达雷佐修士根据格里高利记谱法而发明了四线谱记录法,为13世纪五线谱的问世提供了雏形。而且,格里高利歌调还为9世纪复调音乐的萌芽和14世纪复调音乐的确立起了探索、扶持和启迪等作用。这一歌调体系不仅作为单音音乐最完美的形式而对复音音乐的发展有着承上启下之功,而且还影响到宗教改革时期路德对基督教音乐体系之创立,以及巴赫、莫扎特、柏辽兹、圣桑等著名作曲家在音乐创作时的构思。

中世纪基督宗教音乐的重大突破,是从其《福音颂歌》和《受难曲》发展出13世纪以来流行欧洲的圣剧,即清唱剧。9、10世纪,教堂音乐开始形成复调音乐,它以多声部重唱或合唱为主。但仍根据格里高利歌调,称为“奥尔加农”(organum)。“奥尔加农”一词最初见于拉丁文的《圣经》,原意为“乐器”,《历代志上》23章5节即有“乐器颂赞上主”(canentes Domino in organis)之说,但在复调音乐中亦包括各种无伴奏合唱。基督宗教的复调音乐在其发展中曾形成巴黎乐派、罗马乐派和尼德兰乐派等流派,其中巴黎乐派在12世纪独占鳌头,巴黎圣母院乐师雷翁南的《教仪音乐》被当作教堂音乐的典范;而罗马乐派的代表帕勒斯特里那则在16世纪将中世纪复调音乐发展到顶峰,他不仅以其著名的清唱式合唱曲对教会礼仪音乐产生深远影响,而且还为欧洲音乐中美声唱法及和声法的发展奠定了基础。此外,尼德兰乐派的代表拉索斯亦以其众多的弥撒曲、经文歌和赞美诗歌而在16世纪的欧洲遐迩闻名。

中世纪的圣剧以“神秘剧”和“仪式剧”为主,在此基础上演变为17世纪初诞生的近代圣剧。17世纪的圣剧包括用拉丁文的“拉丁圣剧”和用意大利文的“通俗圣剧”,前者多以传统基督宗教

题材为主体,后者则逐渐脱离教堂音乐、发展为自成体系的欧洲近代世俗歌剧。

16世纪欧洲宗教改革时期,马丁·路德创立了作为这一改革产物之一的基督教音乐,从而丰富了基督宗教音乐的发展。路德奠定的这种新的教会音乐形式以“众赞歌”为代表,其中最为闻名的即《坚固保障歌》。此外,路德的《快乐、快乐、我们靠主应当快乐》,哈斯勒的《诗篇歌集》和《噢!满是伤痕的头》等歌曲曾作为早期基督教音乐而广为流传。基督教音乐的形成还促进了欧洲近代民族音乐的产生及发展。近代基督教所代表的欧洲各民族教会都创立了自己的音乐体系,这种基督教信仰寓意与民族音乐传统的有机结合使近代以来的基督教音乐个性鲜明、丰富多彩。

第一部基督教的合唱赞美诗集于1524年由路德的朋友和音乐顾问瓦尔特推出,从而为基督教音乐树立了典范。这一时期的基督教音乐家勃顿夏兹、杰修斯、卡尔维修斯和普莱托琉斯等人都创作了大量基督教歌曲,他们为近代基督教教堂音乐的发展奠定了基础。路德确立的“众赞歌”作为基督教圣咏乃一种新的圣歌体裁,它虽然以复调音乐为基础,即仍然注重各声部旋律的作用,从而代表着从复调音乐向主调音乐的过渡,却以民族语言来撰写歌词,并在其曲调上大量采用各民族流行的古老平咏、民歌和情歌内容,因此给人以清新、亲切之感。而且,众赞歌所采用的对位化和声亦与传统赞美诗所用和声方法不同;在复调音乐的四个声部中,众赞歌开始突出主调,即以高音部为旋律声部,其他三个声部则是以和声的方法来支持和烘托高音旋律。这种主旋律与伴音的区分、大小调体系的运用,已为此后主调和声风格的发展铺平了道路。此外,早期基督教音乐中较为突出的作品还包括哈斯勒创作的四声部《诗篇歌集》和爱卡尔德创作的一些由五声部合唱构成的

基督教圣咏曲调。它们均以奇特的音乐效果而表现了崇高真挚的宗教情感和静谧安详的灵性诗意,给近代基督教带来巨大的艺术感染力。

18世纪,德国基督教音乐家巴赫创立了欧洲音乐史上的一个全新时代。他通过自己创作的圣咏、康塔塔、经文歌和受难曲而使“巴洛克”音乐风格达到鼎盛,他本人亦成为“巴洛克音乐大师”和“欧洲近代音乐之父”。“巴洛克”(Baroque)一词源自葡萄牙语,本指“不规则的珍珠”,后成为欧洲近代建筑、绘画艺术中的专业术语,以说明一种夸张、奔放、冲动、任性和充满幻想的艺术风格。“巴洛克音乐”则指17世纪初至18世纪中叶流行的欧洲音乐,它源自意大利歌剧和有低音伴奏的独唱风格,通常为教堂音乐,如圣剧、唱诗和受难曲等,后又发展出多声部合唱,有着强烈的主体表现和人文主义意向。其音乐特点是从多声部的复调音乐转向突出一个单旋律但伴有和声的主调音乐,并且改变以往声乐一统天下的局面而发展出丰富多彩的器乐曲,包括协奏曲、大协奏曲、赋格、组曲、托卡塔、前奏曲、幻想曲和三重奏鸣曲等。“巴洛克音乐”的早期发展以意大利为主,鼎盛时期则以法国和德国为主,此后流行整个欧洲,前后达一个半世纪之久。

巴赫的音乐创作基于基督教的众赞歌,以体现其“对上帝只有赞美”之精神。其以基督教圣咏为骨干而创作的大型圣乐作品亦代表着宗教改革的重要组成部分和在文化艺术领域中的延续及深入。巴赫的著名音乐作品包括《圣母曲》、《b小调弥撒曲》、《圣诞清唱剧》、《耶稣躺在枯骨堆中》、《约翰受难曲》和《马太受难曲》等,其中尤以《马太受难曲》影响最广。此外,巴赫一反“女人在教堂应守缄默”的中世纪天主教音乐传统,让妇女登台参加教会合唱演出,产生极为轰动的音乐效果。与巴赫同时代的另一位“巴洛克音

乐”代表人物为英籍德国音乐家亨德尔,他以《圣经》为题材而创作了21部清唱剧,包括《以色列人在埃及》、《弥赛亚》和《参孙》等优秀作品,其特点是以强劲的节奏、丰富的音色和起落明显的对比来显示其作品的宏伟性和戏剧性、表达一种英雄气概。如《弥赛亚》一剧在都柏林首演就引起轰动,后又征服了伦敦的听众,剧中《哈利路亚》的合唱气势磅礴、扣人心弦,成为迄今仍为人们所熟知、所唱颂的经典合唱。

近现代基督教音乐开始了对世俗音乐的促进和与世俗音乐的结合,产生了一大批对教会和社会都有着重大影响的音乐大师。从18世纪至20世纪,基督教音乐经历了古典时期、浪漫时期和近现代时期的发展变化。其中古典时期产生了海顿、莫扎特和贝多芬等音乐大师,比较著名的基督宗教乐曲包括海顿的《创世记》和《四季》清唱剧、《降B大调弥撒曲》(即《创世记弥撒曲》)、《哈利路亚交响曲》、《圣诞节交响曲》、《纳尔逊弥撒曲》等,莫扎特的《加冕弥撒曲》和《安魂曲》,贝多芬的《感恩圣歌》、《橄榄山上的基督》、《C大调弥撒曲》和《D大调庄严弥撒曲》等,浪漫时期产生了柏辽兹、舒曼、舒伯特、勃拉姆斯、威尔第、圣桑、福莱等音乐大师,比较著名的基督宗教乐曲包括柏辽兹的清唱剧《基督的童年》、《我们赞美你,上帝》和《安魂弥撒》,舒曼的《C小调弥撒曲》,舒伯特的《Ab大调弥撒曲》和《圣母颂》,勃拉姆斯的《德意志安魂曲》,威尔第的《安魂弥撒》,圣桑的歌剧《参孙与大利拉》,福莱的《安魂曲》等。近现代时期产生了斯特拉文斯基、施特劳斯(里查)、科达伊、布里顿、伯恩斯坦等音乐大师,比较著名的基督宗教乐曲包括斯特拉文斯基的《诗篇交响曲》、《圣歌献给光荣的圣·马可》、《挽歌·耶利米哀歌》、《布道、记事和祈祷》、《安魂曲》等,施特劳斯的歌剧《莎乐美》,科达伊的《匈牙利诗篇》,布里顿的《圣诞颂歌仪式》、《安魂交响

曲)、《战争安魂曲》等,以及伯恩斯坦的《耶利米交响曲》等。近现代基督宗教音乐除了其教会崇拜仪式中的音乐之外,还包括在教堂音乐会和各种非礼仪性宗教集会上演出的以基督宗教信仰为主题的声乐和器乐节目。它亦开始了各种民歌、民族音乐和流行音乐的有机结合,比较典型的有节奏明快、和声效果强烈的美国黑人灵歌和福音圣歌,以及融入各种民间曲调的现代圣诞歌曲等。

(2) 基督教的圣乐体裁

基督宗教音乐在其漫长的发展过程中形成了丰富多样的圣乐体裁,对世界音乐的发展有着深远的影响和极大的促进作用。在各种圣乐体裁中,为人们所熟识和喜闻乐见的形式包括众赞歌、赞美诗、经文颂调、圣歌、清唱剧、康塔塔、弥撒曲、受难曲、安魂曲、现代圣乐和现代神剧等。

众赞歌(Chorale)即基督教圣咏,是马丁·路德在宗教改革运动中创立的一种新型赞美诗曲调,其特点是用民族语言(德语)演唱,曲调简化、容易上口,能满足大众的宗教音乐需求。众赞歌的曲调来源众多,包括传统上天主教所用的格里高利歌调等平咏曲调、在宗教改革运动前已广为流行的德语赞美诗、各种世俗歌曲或民歌、以及宗教改革运动以来人们创作的新式众赞歌等。众赞歌在形式上从中世纪复调音乐发展而来,它以对位化和声来保持各声部的旋律流畅和表情作用,在节奏上则比较灵活自由,可根据语言的节奏来进行演唱,其体裁代表着从复调音乐到主调音乐之间的过渡。众赞歌的代表作为路德的《坚固保障歌》,此后巴赫曾自创20多首、改编400多首众赞歌,并为众赞歌谱写了许多管风琴前奏曲,从而使众赞歌保持了旺盛的生命力,不仅构成了清唱剧、

受难曲等大型基督宗教圣乐曲的基础,并能在当今教会崇拜仪式中留存下来。

赞美诗(Hymn)指基督宗教颂赞上帝的诗歌,与《诗篇》和《雅歌》的唱法不同。天主教的赞美诗源自安布罗斯和其学生奥古斯丁,流行于5世纪至10世纪,用拉丁文创作,一般由神职人员和唱诗班在崇拜仪式中演唱,亦称“赞美颂”(Te Deum)。宗教改革运动后,路德将赞美诗的歌词改为德文,开始用众赞歌形式谱写通俗性四部合唱。现代意义上的赞美诗始于18世纪的英国,后在全世界得到普及。这种现代赞美诗因运用民族语言、采用四部合唱形式而通俗易学,便于流行。其和声学练习方法亦称圣咏练习,赞美诗故被视为与圣咏相同。现代赞美诗以拉丁赞美诗、德国众赞歌和英国赞美诗为源,并吸收了各种圣诞歌曲、美国黑人灵歌、福音圣歌和各国民族圣歌,形成一种包罗万象的基督宗教音乐语言和体系。它以和声方法来在高音部突出主旋律,用大小调和声体系来起到烘托作用;其结构短小严谨,采用分节歌式,并带有副歌以形成歌颂段落。这种音乐形式已在世界各国基督教会中通行。在中国出版的《新编赞美诗》中共收400首赞美诗,其中300首为各国不同时期传统基督宗教赞美诗的汇集,100首则为中国人自己创作的、体现中华民族文化特色的赞美诗。

经文颂调(Canticles)是基于《圣经》经文的固定颂调,它以齐唱或合唱的形式常用于教会晨祷、晚祷、主日礼拜等宗教仪式中。在基督宗教的历史发展中,常用的经文颂调包括《尊主颂》(Magnificat)、《西面颂》(Nunc Dimittis)、《撒迦利亚颂》(Benedictus)、《都来颂》(Venite, Quatemus Domino)、《荣归主颂》(Gloria in excelsis Deo)、《荣耀颂》(Gloria Patri)等。其中《尊主颂》为《圣经》故事中马利亚受圣灵感孕后吟颂的一首诗歌,经文源出《路加福音》1章

46至55节,以“我心尊主为大,我灵以上帝我的救主为乐”为歌名,被用为天主教和圣公会晚祷的一部分,天主教用平咏演唱,圣公会则用安立甘颂调演唱;《西面颂》为《圣经》故事中老人西面在圣殿遇约瑟、马利亚带婴孩耶稣进殿时接过耶稣抱于怀中所吟诵的一首祷词,经文源自《路加福音》2章29至32节,以“如今可以照你的话,释放仆人安然去世”中首句拉丁文“Nunc dimittis”为歌名,取其“现在可以平安离去”之意,用于晚祷仪式中,多附于《尊主颂》后连唱;《撒迦利亚颂》亦译《以色列颂》,为《圣经》故事中施洗约翰的父亲撒迦利亚在约翰诞生后吟诵的一首颂赞诗,经文出自《路加福音》1章68至79节,以“主以色列的上帝,是应当称颂的”一句中首字拉丁文“Benedictus”为歌名,意即“赞美”,多用于天主教晨祷仪式和降临节期间;《都来颂》源自《诗篇》95篇1至7节和96篇9、13节,以“来阿、我们来赞颂上帝”为歌名,被作为圣公会早祷仪式中开端和结尾时所唱的圣歌;《荣归主颂》以《路加福音》2章14节“在至高之处荣耀归于上帝”经文开头句为颂名,此句常由神甫唱出,而由唱诗班接唱“在地上平安归于他所喜悦的人”,用于圣公会圣餐仪式中;《荣耀颂》则为圣歌或诗篇演唱结束时所唱,用以结束礼仪中的整个歌唱活动。

圣歌(Anthems)源于罗马天主教会的拉丁语经文歌曲,在宗教改革运动后独立发展为一种补入独唱加伴奏段落的新型圣咏,曾被圣公会用于早祷和晚祷礼拜中,按1662年《公祷书》的规定乃用于第三次短祷之后。现代基督教圣歌则专指基督教崇拜仪式中由唱诗班献唱的圣歌,其规模大于赞美诗、小于大合唱,通常由合唱、齐唱、重唱、独唱或领唱、以及前奏和间奏所组成,代表作有贝多芬的《诸天述说上帝的权能》和亚当斯的《圣城颂》等。

清唱剧(Oratorio)亦译“圣剧”或“神剧”,是将《圣经》中的故事

等谱曲,用合唱、独唱与乐队在教堂或音乐厅演出,故为有人物、有剧情的演唱。西文 Oratorio 源自 Oratory,指教堂中的祈祷所或小礼拜堂,因 16 世纪下半叶圣菲利普·内里在瓦利切拉一所教堂的小礼拜堂内演出音乐圣剧而用 Oratorio 为清唱剧定名,并形成相关的演出制度。其风格与歌剧相似,但无戏剧动作和表演,而用不同人物出场演唱相关事件的经过,多采用宣叙调、咏叹调和合唱形式,尤其是合唱规模较大、数量较多,占有全剧之中心,演唱范围亦较广。亨德尔的清唱剧创作最为著名,其《以色列人在埃及》和《弥赛亚》已成为清唱剧的经典之作。此外,巴赫的《圣诞清唱剧》、海顿的《创世记》和门德尔松的《以利亚》等都为清唱剧的杰作。奥涅格的戏剧诗篇《大卫王》和科达伊的《匈牙利诗篇》也是清唱剧中的名作。

康塔塔(Cantata)亦译“大合唱”,为多乐章声乐曲,由咏叹调、宣叙调、独唱、重唱、合唱所组成,其基础乃合唱,但规模比清唱剧小。康塔塔起源于 17 世纪初叶,其意大利文原意即“歌唱”(Cantare),与“演奏”(Sonata)相对称,最初多为情歌,用于独唱及数字低音的伴奏。路德创立的众赞歌被引入康塔塔后,奠定了其发展为宗教音乐的基础。巴赫一生曾为教堂创作了约 300 部康塔塔,使之成为基督教圣乐的重要体裁。18 世纪下半叶的康塔塔多以乐队伴奏,与小型清唱剧类似。近现代较为闻名的宗教康塔塔包括斯特拉文斯基的《诗篇交响曲》、《康塔塔》、《圣歌》、《哀歌》,以及布里顿的《学院康塔塔》和《怜悯康塔塔》等。

弥撒曲(Missa)即天主教用于圣体圣事礼仪的音乐,以纪念耶稣在十字架上的牺牲。该仪式结束时的拉丁文唱词有“Ite, Missa est”(意即“去吧,弥撒完了”)之句,故有弥撒曲专称。其唱词为拉丁文,在 15 世纪之前乃无伴奏清唱曲,从 15 世纪至 17 世纪则习

由平咏演唱和管风琴交替演出。弥撒曲按其内容可分为变化的与不变的两类,按其性质则可分为《普通弥撒》(即《常规弥撒》)和《特别弥撒》两类。其中《普通弥撒》通常分为五个乐章:一为《慈悲经》(亦译《天主矜怜我等》,源自希腊语 Kyrie,意即“主啊”,乃 Kyrie eleison 即“主啊,矜怜我们”之简称),是普通弥撒的第一乐章,包含“天主矜怜我等”、“基督矜怜我等”和“天主矜怜我等”三部分,用希腊语吟唱,而且每段祈祷文都要唱三遍。二为《荣耀经》(亦译《荣福经》,源自拉丁文 Gloria,即普通弥撒第二乐章 gloria in excelsis Deo 的首字,意为“荣耀归于至高无上的上帝”),初为神甫唱首句,唱诗班接唱 et in terra pax(意即“和平及于人间”),后则发展为从头起全由唱诗班演唱。三为《信经》(源自拉丁文 Credo,即《使徒信经》的第一句 Credo in unum Deum,意为“我信唯一上帝”),最初篇幅较大,16 世纪以来则用省略歌词、以主调风格处理相关段落的方法来缩短演唱时间。四为《圣哉经》(亦称《三圣文》或《圣、圣、圣》,源自拉丁文 Sanctus),为普通弥撒或圣餐仪式中的一段,以三呼圣哉为特色,歌词一般包括《圣哉、圣哉、圣哉》、《充满天地》和《奉主名来的是应当称颂的》这三部分。五为《羔羊经》(亦译《羔羊颂》,拉丁文为 Agnus Dei),在普通弥撒中乃作为结尾部分的第五乐章,在唱三遍祈祷歌词“赐予我们和平”中结束。《特别弥撒》则指教会特殊节日或庆典举行弥撒时所唱的弥撒曲,其五个乐章分别为《进台经》(Introit,指其开头之仪式音乐,由交替圣歌、一节诗篇、圣三光荣歌和交替圣歌之反复所构成),《升阶经》(Graduale,指在讲经坛的台阶上所唱),《赞美经》(Allelujah,音译为“哈利路亚”,意即“赞美上帝”),《奉献经》(Offertorium,祭司准备祭品、奉献面包和酒时所唱,通用对唱圣歌形式)和《圣餐经》(Communio,为特别弥撒圣餐之后所唱的启应圣歌)。17 世纪以来,不少基督

教音乐家亦创作了大量弥撒曲。弥撒曲的作品众多,巴赫的《b小调弥撒曲》、海顿的《降B大调弥撒曲》、莫扎特的《加冕弥撒曲》、贝多芬的《D大调庄严弥撒曲》等乃其中之精品。

受难曲(Passion Music)指以《圣经》中耶稣受难故事为内容的大型声乐曲,其中四福音书(马太、马可、路加、约翰)所述各为一单元。它是用大型音乐套曲来描绘耶稣从最后的晚餐到被钉死在十字架上的整个受难过程。最早的受难曲可追溯到12世纪,它以格里高利歌调组成,采用戏剧形式演出。17世纪以后,基督教作曲家将宣叙调和众赞歌引入受难曲。这一圣乐体裁中的名作包括许茨的《耶稣在十字架上的七言》、巴赫的《约翰受难曲》和《马太受难曲》、彭德雷茨基的《路加受难曲》等,其中以巴赫的《马太受难曲》影响最大。这一名曲以较长的篇幅和抒情的手法表述了耶稣受难故事的戏剧性变化,其中“福音书作者”用宣叙调演唱整个事件的发生和发展过程,其他人物如耶稣、彼得、犹大、彼拉多等则用宣叙调、咏叹调来表达各不相同的情感或心境。它还以史诗般的合唱展示耶稣背负十字架游街、人群聚集拥挤、情绪高涨起伏、天地震怒、闪电雷鸣等宏大场面。曲中以男高音用宣叙调来叙述故事情节,以众赞歌的方式来答唱,其中“噢,他的头已是血迹斑斑,伤痕累累”一曲的旋律源出16世纪宗教改革音乐家哈斯勒同名作品的曲调,在此更增强了动人肺腑、催人泪下的悲剧效果。巴赫在《马太受难曲》中以不同曲调和音响来精心组合各个声部,让人透过表现死亡和葬礼的音乐,穿越晚间音乐和临终乐曲而看到永存的生命,体验永恒的价值,领悟基督教“受难”与“拯救”等信仰主题的真谛。乐曲所表达的对苦难的忧虑、对生活的向往、对和平的祈祷和对人世的热爱曾使无数人动情,曾让无数心灵为之震颤。

安魂曲(Requiem)亦称“追思曲”,为用于天主教追悼仪式的弥

撒曲,一般由合唱套曲构成,因其《进台经》首句“望主赐安息”而得名,其拉丁文原意即“安息”。安魂曲通常分为八章:一为《进台经》,作为全曲的引子,首句即“望主赐彼永恒的安息”(Requiem aeternam dona eis, domine),简称“赐彼安息”;二为《慈悲经》,即“天主矜怜我等”(Kyrie);三为《继叙经》(Sequences),是最早出现的赞美诗,多采用摸进式乐句,13世纪起用《震怒之日》(Dies irae),此乃切拉诺的托马斯所作,为后世安魂曲中一章,以固定音调来表示死亡和审判之主题,故称“末日军”或“最后审判日”,是对后世影响颇大的平咏式赞美诗;四为《奉献经》,即“主耶稣,荣耀王”(Domine Jesu);五为《圣哉经》(Sanctus),颂唱“圣哉,圣哉,圣哉”;六为《降福经》,即“福哉,因主名而来者”(Benedictus);七为《羔羊经》,即“上帝的羔羊”(Agnus dei);八为《圣餐经》,“即永光照之”(Lux aeterna,亦称“灵光承照”);有时在八章后还增加一般应答句“主拯救我”(Libera me domine)。安魂曲用固定的拉丁文弥撒歌词,而普通弥撒中的《荣耀经》和《信经》在此不用。安魂曲作为基督宗教的圣乐体裁之一亦产生了不少精品,包括莫扎特的《安魂曲》、勃拉姆斯的《德意志安魂曲》、威尔第的《安魂弥撒》、福莱的《安魂曲》、斯特拉文斯基的《安魂曲》、布里顿的《战争安魂曲》(歌词采用英国诗人欧文的诗篇用于独唱、以及传统的安魂曲词用于合唱)等。

现代圣乐指在近现代各国民族音乐发展影响下产生的圣乐,其在基督教音乐发展现状中的特点是趋于小型化而辅以现代电器音响设备,趋于生活化而与信徒密切交融,趋于现代化而走流行音乐发展道路,从而尽力与现代基督徒的灵性生活相吻合。现代圣乐的主要类型则包括黑人灵歌(Negro Spirituals)、福音诗歌(Gospel Songs)和各种短歌等。其中黑人灵歌和怨曲(Blues,亦译

“勃鲁斯歌曲”)源于 19 世纪美国解放黑奴的南北战争时期,这些歌曲即当时黑奴皈依基督教后基于其信仰,结合其从白人那里学来的合唱技法,加上其从非洲传统音乐中继承的强烈节奏和特别音调所创作而成,从此形成美国黑人这一特有的圣乐风格。20 世纪 60 年代美国基督教兴起灵恩运动,黑人教会得到发展。这些黑人信徒把耶稣视为其救主,将其受难悲剧看成自己苦难经历之缩影,因而强调通过崇拜活动来达到与上帝的内在沟通。他们相信灵恩和人的内心体验,注重心醉神迷、倾吐、吟唱或呼喊等情感宣泄的作用,这在黑人灵歌中表达得淋漓尽致。当代美国黑人神学家孔恩曾指出,黑人灵歌乃表达了黑奴们要在一个寻求灭绝其存在之社会中生存下去的决心,是对黑奴尊严的肯定、对其精神所表现的最根本人性的肯定。黑人灵歌的旋律以勃鲁斯音阶、非洲独特音阶、五声音阶和声、以及用大小调体系的三和弦和声为主,演唱时节奏强烈而狂热、动作粗犷而豪放,通常是一唱众和、即兴发挥,具有特殊的表现力。其代表作品包括《学象耶稣歌》、《摩西,走吧!》、《马车从天上来》、《我们一直在前进》等。福音诗歌作为一种新的赞美诗形式源自 18 世纪的传福音运动和 19 世纪的基督教奋兴运动,其特点是歌词通俗易懂、曲调明快流畅、节奏轻松活泼、和声简洁清楚,因而在欧美和亚非的现代新兴教会中广为流传,被收入各国赞美诗集中。福音诗歌在美国最具代表性的乃福音圣歌,它由托马斯·多尔西所创立,揉入了黑人灵歌和现代爵士音乐的诸多成分,在 20 世纪 60 年代曾风靡一时,深受美国黑人民权运动领袖马丁·路德·金所喜爱。其代表作《亲爱的主啊!请牵着我的手》被美国“猫王”普雷斯利所灌录,并译成 50 多种语言在世界各地传唱。各种短歌包括灵修短歌和经文短歌,其歌词简短、有的甚至只有一句,配以流行的民歌曲调,并加以吉它等器乐伴奏,通过反复

诵唱来让人熟记、传唱,以达崇拜赞美、灵恩充满之效果,故为现代基督教的流行音乐。

现代神剧则指根据《圣经》故事而编排的现代音乐剧,其采用的音乐、服装、语言均为现代风格,形成古代宗教题材与现代社会意识的鲜明对照和巧妙结合。但对其表演和效果,人们看法不同、褒贬不一。其影响较大的作品为1971年由英国作家泰姆·莱斯和作曲家安德鲁·劳埃德·韦伯合作编写的音乐剧《耶稣基督超级明星》。^①

(3) 基督教音乐在中国的传播

基督宗教的音乐传入中国,按已知史料考证,最早可以追溯到8世纪唐代景教盛行时期。在现存景教文献中有作于8世纪的《大秦景教三威蒙度赞》和《大秦景教大圣通真归法赞》,前者作为景教赞美诗歌词乃中国最早的基督宗教赞美诗,按其“无上诸天深敬叹,大地重念普安和”之歌词,此即《荣归主颂》(Gloria in Excelsis)的最早中译文,中国教会在1936年出版《普天颂赞》时将之放在第二首,现亦收入《赞美诗新编》之中;后者作为景教赞美诗歌词则是景教用于耶稣显圣容日的颂辞,其经文根据《马太福音》17章1至9节,故有“敬礼大圣慈父阿罗诃,皎皎玉容如日月,巍巍功德超凡圣”之表述。景教在唐武宗时遭禁后,匿于道教的景教徒亦曾将景教赞美诗影响道教经文,如道教吕祖派所传《救劫证道经咒》中即杂有景教叙利亚文赞美诗歌词汉文音译的段落。此外,唐

^① 以上参见王雪辛著《圣乐鉴赏》,中国基督教神学教育委员会,1996年,第33-49页。

代传入日本的“越殿乐”、唐代诗人卢纶的《慈恩寺石磬歌》等,也被认为存有受景教音乐影响之痕迹。

蒙元时期,随着景教在中国内地的复活和天主教传教士的东来,基督宗教音乐对中国的影响得以再现。在柏朗嘉宾、鲁布鲁克等传教士的东行纪中均有天主教赞美诗在华流唱的最早记载。而来华第一位天主教主教孟德高维诺在其 14 世纪初的书信中更是自述了他翻译《诗篇》及《圣歌》30 首,其收养诸童中已有 11 人知悉祭圣乐曲等情况。此外,在新疆高昌发现的叙利亚文景教祈祷书片段被认为是元代景教“处女玛利亚赞美诗”歌词钞本,而在北京午门城楼上发现的叙利亚文景教前后唱咏歌词钞本亦被鉴定为元代景教礼拜仪式使用的赞美诗。

明末利玛窦等耶稣会传教士来华,开始了近代西乐东传的历史。1601 年初利玛窦一行到达北京,曾向皇帝贡献欧洲古钢琴(“西琴一张”),并应宫中太监之邀作《西琴曲意》,讲授西洋音乐,由此使基督宗教音乐传入明朝皇宫。据考证,利玛窦用汉文撰写的《西琴曲意》八章是明清最早中译的天主教赞美诗歌词。此后,毕方济、艾儒略、卢安德等传教士在北京、福建等地传教,亦将基督宗教音乐及其器乐演奏技巧传入中国。至明末崇祯十三年(1640 年),传教士汤若望在明朝宫廷珍宝库偶然发现利玛窦所献西琴,引起崇祯帝的兴趣,据传“汤神父就上钢琴奏了一曲,又讲了几帧像的意思,见皇上听得颇有兴味,就奉上一个乌木匣,匣中藏的,是一座蜡制的三王朝主像,皇上听了音乐接过像匣,非常满意”^①,遂令汤若望修琴制琴,而汤若望借此机会亦将琴座上利玛窦当年书写之西文译出,即《诗篇》第 150 首第 5 节和第 149 首第 3 节。

^① 陶亚兵著《中西音乐交流史稿》,中国大百科全书出版社,1994 年,第 60 页。

清初基督宗教音乐在中国的传播始于汤若望。1652年,宣武门天主教新堂(“南堂”)在其督建下落成,堂内所装置的管风琴乃北京拥有这种教堂乐器之始,故此京城出现“天主堂开天籁齐,钟鸣琴响自高低”的景观。康熙年间,传教士南怀仁、徐日升、德理格等人先后给康熙帝讲解西洋音乐,其中徐日升在担任宫廷音乐教师期间曾给宣武门天主堂重装了一座更大的管风琴,并撰写了西洋乐理著作《律吕纂要》,而德理格则“修造新书”,留下了中国刊行的第一部汉文西洋乐理著作《律吕正义·续编》、创作了《小提琴奏鸣曲集》。此外,清代天主教神甫吴渔山创作了《天乐正音谱》,共有南北曲九套、拟古乐歌二十章,其内容即用中国传统音乐的曲牌和古歌填词而成的弥撒和赞美诗歌词。这是迄今所知道的中国人自己创作最早的、具有中国艺术风格的、规模较大的弥撒和赞美诗歌词。吴渔山收入《墨井集》的赞美诗歌词《仰止歌》亦采用仄起七律吟诗调,此词在1920年被配以中国传统乐曲“云淡”,1936年刊印在《普天颂赞》中为其第30首,1983年又被收入《赞美诗新编》,为第386首。可以说,吴渔山乃创作天主教音乐歌词的第一个中国人。

基督教音乐在中国的传播则始于1807年英国伦敦会传教士马礼逊的东来。他到广州后因不能公开、直接传教而转入译经、编书活动,并于1818年编译了基督教来华后的第一本中文赞美诗《养心神诗》。这一诗集共27页,收有赞美诗30首,首印300册,对中国基督教赞美诗的编译产生了重要影响。例如,马礼逊以此集而在华开了将“赞美诗”(Hymn)汉译为“神诗”的先河,此后基督教来华初期编辑的不少赞美诗集都将这种表述作为标准译法。

鸦片战争以来,基督教音乐在华影响愈亦扩大。1840年,麦都思模仿马礼逊编译赞美诗集,收有赞美诗71首,共46页,亦取

名为《养心神诗》。1851年,英国长老会传教士宾为霖在华编译赞美诗集《神诗合选》,收有赞美诗68首,共30页。1852年,长老会传教士养威廉在厦门编译出版《养心神诗》,收有13首赞美诗,共10页。这本小集后不断增补再版,成为1934年基督教闽南大会编修的《闽南圣诗》之前身。基督教赞美诗与天主教赞美诗在汉译上的一大不同,就是完全采用汉文翻译歌词,而不用汉字为拉丁文注音的方法。而且,基督教还采用地方方言、少数民族语言来翻译赞美诗歌词,如养威廉曾用罗马字母拼写闽南话的方法来拼写赞美诗歌词,宾为霖亦用汕头方言编译了《潮腔神诗》、用福州方言编译了《榕腔神诗》和用厦门方言编译了《厦腔神诗》等。19世纪基督教来华传教士编译的赞美诗集还包括麦卡地编《麦卡地赞美诗》、蓝克勒用文言所编《养心神诗》、马丁用罗马拼音注宁波语所编《圣诗集》等。

基督教圣诗乐谱、乐法在这一时期亦传入中国。1861年刊行的天主教《圣事歌经简要》传入了四线谱,而英国基督教耶稣圣会女传教士狄就烈(狄考文之妻)则于1872年编著刊行《圣诗谱·附乐法启蒙》,传入符号五线谱并介绍以这种谱式记谱的赞美诗。此外,李提摩太夫妇曾以字母谱教中国人唱赞美诗,美国基督教传教士都春圃亦曾在1898年再版的《颂主诗歌》集前讲述字母谱识谱方法、“指明新法之规矩法则”。《颂主诗歌》即一部以字母谱刻印的四声部赞美诗集,收有400多首基督教歌曲,于1895年在北京初版。还有一些基督教传教士则深入到云南等少数民族地区,用简化的拉丁字母等为当地民族语言注音、并用作赞美诗乐谱的音符。在这种基督教与中国文化相适应的过程中,逐渐出现了“赞美诗中国化”的发展。

中国基督教徒参与编译赞美诗的工作始于第一位中国基督教

牧师梁发,他曾于1816年左右在马六甲编著布道小册子《救世录撮要略解》,其中收有3首赞美诗。而中国基督教徒自己创作赞美诗曲调,则以席胜魔为第一人。他于1883年创作的《我们这次聚会有个缘故》乃中国赞美诗创作之开端。1912年基督教内地会将席胜魔创作的诗歌结集出版,题为《席胜魔诗歌》,收其创作的76首歌词。这些赞美诗曲谱大都采用民歌曲调调式,体现出浓郁的山西地方民歌风格。

在太平天国运动中,基督教音乐亦得到发展。受基督教礼仪音乐的影响,在其集会和礼拜上歌唱赞美诗乃拜上帝会和太平天国宗教仪式中必需的组成部分。其《天条书》以行政法令的方式规定“七日礼拜颂赞皇上帝恩德:赞美上帝为天圣父,赞美耶稣为救世圣主,赞美圣神风为圣灵,赞美三位为合一真神”。这些赞美颂辞被太平天国作为其《赞美颂》而流传,麦都思等人所编译的《养心神诗》、以及罗孝全在广州传教时自创的《三一颂》等则被太平天国作为《赞美诗》而广为应用。

进入20世纪以来,基督教音乐的“中国化”有了较快发展。中国基督教神学家赵紫宸曾与美国基督教音乐家范天祥合著了一本《民众圣歌集》,“负责歌词创作的赵紫宸采用古诗词如浪淘沙、花月吟、如梦令等词牌结构,有的模仿民谣风格,因此唱起来亲切、上口;负责选曲的范天祥则收集了许多中国民歌作为圣歌的主旋律,再配以四部和声。”^①1936年,中国基督教会编辑出版了为中国人通用的赞美诗集《普天颂赞》,由杨荫浏、刘廷芳、范天祥等人共同担任编委。这本赞美诗集共收集512首诗歌,其中包括用中国民间曲调加以改编和中国人自己创作的赞美诗72首。1983年,中

^① 田青主编:《中国宗教音乐》,宗教文化出版社,1997年,第182页。

国基督教协会在改革开放的新形势下又编辑出版了《赞美诗(新编)》,新编赞美诗集共收入 400 首赞美诗,其中有 102 首为中国基督徒写词谱曲或采用中国风格曲调的赞美诗,有 56 首是近年来中国基督徒的新创作。此外,南京金陵神学院还办有不定期刊物《圣歌选集》,刊登中国基督徒的大量圣乐新作。这样,基督教音乐在中国已进入一个新的发展时期。

3、教堂建筑艺术

(1)教堂建筑风格

基督宗教在其漫长的历史发展中形成了自己独特的教堂建筑,在人类建筑艺术中占有重要的位置。这种教堂建筑随着基督宗教的历史演进而不断改变、更新,从而体现出不同的建筑艺术风格。大体而言,教堂建筑经历了从最初的“地下教堂”和“宅第教堂”到“巴西里卡式”、“罗马式”、“哥特式”、“拜占庭式”、“斯拉夫式”、“文艺复兴式”、“宗教改革式”、“巴罗克式”、“罗可可式”,以及“新哥特式”等现代风格的发展。

“地下教堂”和“宅第教堂”为早期基督宗教教堂发展提供了雏形,从严格意义上讲,它们虽然为早期基督徒聚会、进行宗教礼拜提供了场所,但还不是专门的教堂建筑。在古罗马帝国时期,最初

的基督徒死后一般沿袭古代希伯来人的土葬风俗,不采用古希腊罗马社会所通行的火葬方法,这是因为他们按其信仰而认为灵魂不灭、肉体亦可复活。这种观念和习俗导致了古罗马等地基督徒地下墓穴的产生。由于早期基督徒尚处于受罗马帝国迫害的境地,这些地下墓穴也就成为他们举行其宗教仪式和进行秘密集会的场所。基督徒在这些墓穴中饰上许多壁画及雕刻,用以表达其信仰主题、展示神圣生活场景,从而有了最初的教堂布局和装饰,故被称为“地下教堂”。另外,早期基督徒亦常到一些教徒家中,将其空间较大的餐厅或客厅加以布置和装饰,以举行宗教礼仪和集会,由此遂形成了最早的“宅第教堂”。直到基督宗教被拥立为罗马帝国的国教后,教会由地下转为地上,这才开始有了其专门的教堂,也就开始其教堂建筑的发展。

“巴西里卡”(Basilica)为拉丁文,其词源乃希腊文 basilikos,本有“房间”、“大厅”、“神殿”、“道路”等义,后常用来专指雅典的王宫大厅,其基本特点为一种长方形的大会堂建筑形式。古罗马帝国时期,监察官波西乌斯于公元前 184 年在罗马市中心建成“巴西里卡·波西亚”大厅,这种建筑式样开始普及,成为罗马人贸易集会、审判案件、商讨军机之处的特有建筑。“巴西里卡”亦被作为长方形会堂建筑之特称。基督宗教成为罗马帝国国教后,基督徒曾对异教神庙或宽敞的建筑物加以改建利用,并模仿上述罗马城中长方形大会堂形式的建筑来建造其教堂。这种教堂即称“巴西里卡”教堂,亦译“长方形教堂”,它在古代被认为是最完美的教堂建筑形式,在教会历史发展中曾流行数百年。巴西里卡式教堂的问世导致西方建筑艺术中首次出现一种典型的基督宗教建筑特色和风格,它曾影响西方古代建筑的发展走向,亦使不少民俗建筑受其启迪而获得创意,在风格上留有受其感染、影响之痕迹。巴西里卡教

堂的造型特点在于其主体建筑为一长方形大厅,大厅被两排柱子分隔为中殿与侧廊,通常其入口在西端,门前有一个露天庭院,四面被回廊所围;中殿末端为半圆形圣所,祭坛设于圣所前沿,圣所上部多为拱形圆顶;在中殿和后殿之间一般有一交叉甬道将之分开,通常中殿两边各有两个侧廊,中殿和侧廊之上为木架屋顶;教堂外墙无窗,光线从中殿上部窗口透入,教堂内部采用大理石拼花地板,在连拱柱廊和圣所上部装饰有以圣像和《圣经》故事为内容的镶嵌画;教堂正厅之外设有门厅,以供不能进入教堂参加礼仪的忏悔者和尚未受洗的慕道友旁听、望慕之用。早期巴西里卡教堂造型比较简单,除罗马主教座堂外,其圣所上部一般并无拱形圆顶结构。最早的巴西里卡教堂是罗马皇帝君士坦丁在颁布《米兰敕令》的公元313年命令在罗马建造的拉特兰圣约翰教堂。著名的罗马圣彼得教堂始建于324年,为巴西里卡建筑风格最为典型的代表,但该教堂在1506年被拆毁重建,此后建立的圣彼得大教堂保留至今,但已不具有其巴西里卡原貌。今日尚存的罗马圣保罗教堂仍保留有不少巴西里卡建筑遗风和艺术特色,它始建于385年,19世纪遭火灾后得以重建。此外,4世纪在巴勒斯坦建成的伯利恒圣诞教堂、6世纪在拉文纳建成的圣阿波利纳教堂,也是典型的巴西里卡教堂。

“罗马式”教堂盛行于9至12世纪,代表着欧洲中世纪早期最主要的教堂建筑风格。所谓“罗马式”(Romanesque)一词意指“罗马的影子”,本为19世纪法国历史学家德热维尔所用术语,即从语言学角度专指那些使用罗马语(拉丁语)系的各国,如用意大利语、法语、西班牙语西南欧国家;但自1824年起,法国艺术史学家德科蒙将之用来表达一种受到古罗马文化影响的欧洲中世纪早期艺术风格,如建筑、绘画、雕塑、工艺美术等,故有罗马式艺术、罗马式

建筑之说。罗马式建筑始于欧洲中世纪加洛林王朝时期,主要表现为基督宗教的教堂建筑和修院建筑,因模仿了古罗马凯旋门、城堡及城墙等建筑式样,采用了古罗马建筑中的券、拱结构,故有此名。罗马式教堂在主体设计上仍受到“巴西里卡”教堂形式的影响,多保留其长方形会堂布局,因而反映了从古代地中海世界到西欧中世纪社会的历史过渡,亦代表着中世纪早期西欧基督宗教世界的确立和巩固。罗马式教堂的建筑特色主要表现为具有厚实的石墙、狭小的窗户、半圆形拱门、低矮的圆屋顶、逐层挑出的门框、上部以圆弧形拱环为装饰、堂内形成交叉的拱顶结构、以及层叠相重的连拱柱廊等,因其大量使用立柱和各种形状的拱券、表现出饱满的力度和敦实的框架,而给人一种厚重、均衡、平稳之感。但教堂内部光线黯淡,故易造成一种神秘、幽暗的气氛。罗马式教堂在整体布局上则表现为堂内占有较大的空间,横厅宽阔、中殿纵深,在外观上构成十字架形,以象征其基督宗教信仰。罗马式教堂在欧洲分布较广,其典型之例在意大利有建于1063年的比萨大教堂和建于1098年的米兰圣安布罗斯教堂,在法国有建于1070年的卡昂圣艾蒂安教堂和建于1080年的图卢兹圣沙宁教堂、以及普瓦蒂埃圣母堂和阿耳大教堂等,在德国有建于987年的美因茨大教堂和建于1110年的沃姆斯大教堂,在英国则有建于1133年的达拉姆大教堂等。

“哥特式”教堂于12世纪上半叶在法国北部最先出现,随之流行欧洲各地,成为欧洲中世纪鼎盛时期最为典型的教堂建筑风格,从12世纪一直延续到16世纪,在欧洲乃至整个西方建筑史上有着巨大影响。“哥特式”(Gothic)一词源自文艺复兴时期艺术家对这种建筑艺术风格贬义的称呼。“哥特”本为日耳曼部族名,源自斯堪的纳维亚的野蛮游牧部落,自1世纪起南迁,随后在多瑙河流

域定居,在推翻古罗马帝国(西罗马帝国)中起过重要作用。但因哥特人在其漫长的历史发展中并未形成高水平的艺术风格,文艺复兴时期的艺术家故以“哥特”表示“野蛮人”之意。据传意大利文艺复兴时期著名画家拉斐尔在其给教皇利奥十世的信中率先提到“哥特式”一词,借以批评文艺复兴之前中欧及北欧的建筑风格,把“哥特式”作为“野蛮”的同义词,以此将凡是从阿尔卑斯山以北传来的东西都称为“哥特式”的。此后,16世纪意大利艺术评论家乔尔乔·瓦萨里把介于欧洲古代与文艺复兴之间的所有艺术都贬为“哥特人的创作”,“哥特式”之名在艺术史上遂沿用至今。

但“哥特式艺术”与“哥特人”实际上并无任何联系,今人虽沿用这一表述,却是指欧洲中世纪比“罗马式”艺术有着更高成就的一种艺术风格和发展。1140年至1144年,在巴黎之北的圣丹尼修道院院长苏热尔组织了其修院教堂唱诗坛的重建工作,他提出教堂建筑要表现光、高、数这三个理想。此即后来哥特式建筑所遵循的基本原则。当时的建筑师按照这种要求而试探在建堂中采用向高处延伸、增大窗户和改变比例的方法,从此体现出的建筑风格即称为“哥特式艺术”的最初创意和特征。

哥特式教堂建筑的基本特点是以线条轻快的尖形拱门取代罗马式建筑中厚重阴暗的半圆形拱门式样,在教堂外部立有许多造型挺秀、高耸入云的尖塔;其堂身墙壁较薄,并通过轻盈通秀的飞扶壁、修长灵捷的立柱或簇柱来增强教堂的高度感;教堂内配有高大明朗、用彩色玻璃镶嵌的花窗,给人以光怪陆离、天国神秘之感。此外,教堂内部还置有布局和谐的圆柱,柱身、壁上均饰有形象生动的浮雕和石刻,以体现其庄严、肃穆和神圣。

哥特式教堂建筑首先在法国得到肯定和推广,因为当时法国首都巴黎已取代罗马而成为西欧中世纪基督宗教世界的中心,其

教会影响和神学研究都居欧洲之首；而基督宗教信仰的虔敬气氛、教会权力的至高无上、经院哲学所追求的用理性去探索、用复杂精微的推理计算去发觉上帝的奥秘等因素，都在高大、明快、奢华的哥特式教堂的神学寓意和审美情趣中得到表述和体现，所以使法国人极为推崇哥特式教堂建筑。法国哥特式建筑的成熟标志为始建于 1163 年的巴黎圣母院，而 1215 年重建的夏特大教堂、建于 1220 年的亚眠大教堂和建于 1225 年的兰斯大教堂亦为其哥特式教堂的典范。法国在哥特式建筑中还首创了由三层同心圆组成的圆花窗及“火焰式”窗饰，从而能让外界光线透入玻璃窗花时形成绚丽夺目、闪烁飘忽的神秘光彩。其创立的教堂尖塔上的透雕棱饰亦丰富了哥特式建筑宏伟华丽、升腾飞跃、优雅飘逸的英姿。哥特式建筑从法国而传入英国、意大利等地，后又影响到德国和其他欧洲国家。

在英国，法国建筑师威廉于 1174 年开始用哥特式风格设计坎特伯雷大教堂，此后建于 1220 年的索斯伯里大教堂和建于 1245 年的威斯敏斯特大教堂等都是英国哥特式建筑的经典之作。英国建筑师在其实践中还创造了“垂直式”风格，旨在加强哥特式教堂垂直上升、高耸入云的效果。在意大利，建于 1386 年的米兰大教堂是其哥特式建筑的典范，尤其是它一簇簇高耸、玉立的尖塔和两边的支撑拱架好似象牙雕刻而成，精美无比、令人叹服。在德国，哥特式建筑虽然起步较晚，却大有后来居上之势，其建于 1248 年的科隆大教堂至 1880 年才最后完工，其有效面积达 6161 平方米、双尖塔高 157 米，为德国最大教堂、亦最为壮观，而建于 1377 年的乌尔姆教堂的单尖塔高达 161 米，成为世界上最高的教堂。德国哥特式教堂这种拔地而起、直插云霄的高塔建筑已将哥特式所强调的高耸、超越之风格发挥得淋漓尽致。

“拜占庭式”教堂指在东罗马帝国发展起来的教堂建筑风格,因东罗马帝国首都“拜占庭”而得名。它始于4世纪罗马皇帝君士坦丁将拜占庭更名为君士坦丁堡,延续到15世纪下半叶东罗马帝国的衰亡。

拜占庭教堂建筑的基本特征是在“巴西里卡”教堂结构的基础上进一步发展,采用“集中式”和“十字形平面式”为其主体建筑的布局,屋顶作穹隆形,由独立的支柱加帆拱来构成,其突出之处是多用圆顶、拱形结构。拜占庭建筑的典型代表为兴建于532年的君士坦丁堡圣索非亚大教堂,该堂圆顶直径达33米,顶部离地55米,由4根支柱和4个大圆拱支持,圆顶下有一圈通光窗口,四周有小穹隆和数以百计的小窗。该堂曾作为东罗马帝国东正教的宫廷教堂兼君士坦丁堡牧首的主教座堂,1453年土耳其人入主后改为伊斯兰教清真寺。

“斯拉夫式”教堂为东欧斯拉夫各民族中的东正教教堂,其中以东斯拉夫人中的俄罗斯东正教堂最为闻名。斯拉夫式建筑在其形成初期深受拜占庭建筑风格的影响,多为揉合罗马式和拜占庭式建筑风格而成,故亦有“仿拜占庭式”或“晚期拜占庭式”之称。斯拉夫式教堂的典型建筑特色是多采用穹顶式或八角形加圆顶式的设计,保留着罗马式建筑的厚重之感,但在整体布局和塔顶设计上常标新立异,显出其独有风格,如以多层圆顶来形成大小不一的蘑菇群状、顶端为立有十字架的圆塔建筑或半圆形金顶、或雕饰成洋葱头式和椰壳式,因而比拜占庭式建筑显得更加富丽堂皇和豪华美观。斯拉夫式教堂建筑的早期代表有建于1037年的基辅索非亚大教堂和建于1045年的诺伏哥罗德索非亚大教堂,而其建筑精品则包括建于1479年的沃洛科拉姆斯基约瑟夫修道院教堂群体建筑、建于1475年的莫斯科克里姆林宫内的圣母升天大教堂和

建于1554年的莫斯科升天瓦西里大教堂等。俄罗斯东正教传入中国后,这种斯拉夫式教堂建筑风格亦传入中国,其典型代表如哈尔滨的南岗尼古拉教堂和圣母帡幪教堂等。

“文艺复兴式”建筑最早兴起于意大利佛罗伦萨,随后传入威尼斯、罗马等地及法、德等国。“文艺复兴”一词来自法文 Renaissance,原意指“重新出生”,在欧洲思想文化史上则指“古典文化的再生”,并成为欧洲中世纪后期至近代发展之过渡时期影响广远的思想解放及文化更新运动的专称。这一表述最初为19世纪的法国历史学家尤利·米歇勒和瑞士文化史学家雅科布·布尔克哈特所用,但源自被誉为欧洲“艺术史之父”的16世纪意大利人瓦萨里撰写14至16世纪意大利艺术家评传时所用 rinovare(意为“更新”)、rinascere 和 rinascita(意为“再生”)等词,他们旨在用这一表述来将新的艺术风格与“哥特式”和“拜占庭式”艺术区别开来。文艺复兴式建筑多为世俗建筑,用于建造官邸和别墅等,其特点是按照古典柱式比例、采用半圆形拱券和以穹窿为中心的建筑物形体,并使古希腊建筑风格中的一些创意得以恢复和发扬。文艺复兴式建筑风格兴起后亦渗透到基督宗教的教堂建筑之中,教堂设计因此而重新采用了古希腊式石柱和罗马式的圆顶穹窿。随着文艺复兴运动带来的人文主义思潮,教堂在内部结构的设计上亦不再将圣坛和中殿分开,从而使大厅面积扩大、座位增多、人间色彩突出。文艺复兴式教堂建筑以1506年动工重建的罗马圣彼得大教堂为典范,它乃罗马式和文艺复兴式艺术风格有机结合的杰作。此外,布鲁列涅斯奇设计的圣劳伦佐教堂有对其拱券式回廊结构的创新改造,其设计建造的佛罗伦萨大教堂采用了八角形圆顶,并在其灯笼状冠顶的正中央立有希腊式圆柱的尖顶塔亭,亚伯第在设计佛罗伦萨郊外的圣安得列亚教堂时亦参照了古罗马万神殿的建筑风格、

采用了古希腊建筑的三角山墙式样,这些都为文艺复兴式艺术风格在教堂建筑中的运用。

“宗教改革式”教堂建筑是16世纪欧洲宗教改革运动兴起后在基督教地区流行的文艺复兴艺术风格在教堂建筑上的体现。就其艺术风格而言,它在艺术史上一般被归入文艺复兴艺术风格的范畴而不再单独列出。但文艺复兴式艺术涵盖了天主教和基督教艺术,这一表述很难说明二者的区别和不同特点。因此,用“宗教改革式”艺术风格正是旨在突出基督教特有的、与天主教形成鲜明对照的那些特点和风格。在建筑艺术上,“宗教改革式”则决定了基督教的教堂特色。对此,我们将在后面专门加以说明。

“巴洛克”式教堂建筑专指宗教改革运动之后在天主教内部为抵制这一宗教改革而形成的教堂建筑特色。本来,“巴洛克”作为一种艺术风格涵盖较广,如前所述,亦包括基督教在近代欧洲音乐领域的发挥和创新。关于“巴洛克”一词的来源通常有两种说法:一说源自葡萄牙文 *barocco*、西班牙文 *barrueco* 或意大利文 *barucco*,意指“畸形的珍珠”或“奇特而不规则的圆”;另一说则源于中世纪拉丁文 *baroco*,意即“荒谬的思想”。18世纪的新古典主义理论家最早用此词来嘲笑17世纪意大利的艺术风格,指责它背弃了生活真实及古典传统。此后,人们习惯上用这一表述来专指17世纪风行南欧的铺张、豪华、重彩、夸大、失真、怪诞和猎奇的艺术风格。但自19世纪末叶起,以瑞士艺术史学家沃尔夫林为代表的一批西方艺术史家和评论家从正而肯定了“巴洛克”的艺术价值及意义,认为它显示了表现动势、追求无限、虚实一体和明暗突出等艺术特色,带来了欧洲近代艺术发展的一种繁荣。巴洛克教堂建筑始于意大利罗马,在欧洲天主教国家和地区得到迅速发展,留下了许多艺术珍品。被誉为“巴洛克建筑之父”的波罗米尼率先以

正弦弧和反弦弧构成的多变状曲线外形来设计罗马圣卡尔罗教堂,其凹凸分明的复杂构图及其布满十字形、八角形、圆形、四方形和弧形图案的椭圆状穹顶,典型体现出巴洛克艺术“畸形珍珠”之寓意。巴洛克教堂建筑之集大成者则为梵蒂冈圣彼得大教堂及其椭圆形大广场,其中米开朗基罗设计了教堂的大圆顶,而特别是贝尔尼尼所设计、于1655至1667年兴建的该教堂之前的椭圆形大广场乃最为典型的“巴洛克”式广场,这一以方尖碑为中心,由4排共284根古希腊式圆形大石柱组成的半圆形状大理石柱廊围绕而成的广场规模宏伟、想象奇特,加之其建筑物上众多的基督宗教历史人物和圣徒巨型雕像,造成了一种豪放、夸张的气势,令人惊讶和折服。因此,圣彼得大教堂广场堪称世界巴洛克艺术一绝。另外,奥地利维也纳的卡尔大教堂、德国慕尼黑的特亚蒂纳教堂和多瑙河畔的梅尔克修道院教堂,以及西班牙圣地亚哥大教堂和格拉纳达的卡尔特修道院教堂等,都充分体现出巴洛克教堂建筑的艺术魅力。

“罗可可”式建筑亦以世俗宫廷建筑为主,但也体现在教堂建筑、尤其是修院小教堂和朝圣教堂的建造和内部装饰之中。“罗可可”(Rococo)一词源于法语 *Rocaille*,意指“贝壳形”或“漩涡式”,因在18世纪法王路易十五世统治时期较为盛行而亦称“路易十五式”;最初指建筑装饰中的一种贝壳形图案,因艺术家马尔列于1699年在金氏公寓的装饰设计中大量采用曲线形贝壳纹样而得名。“罗可可”建筑艺术的特点是具有纤细、轻巧、华丽及繁琐的装饰性,多用C形、S形或其他曲线形的花草、贝壳、漩涡纹样和轻淡柔和的色彩,但因其体现的“女性化”和“童趣”而失去巴洛克艺术所具有的张力感和豪放气势。“罗可可”式教堂建筑作为教堂整体布局并不多见,但常见于教堂局部雕刻和装饰上,如法国斯特拉斯

堡圣托马斯教堂内的墓碑雕刻、德国上巴伐利亚的韦斯朝圣教堂中的雕饰、因河畔罗特本笃会圣马利亚修道院教堂中的唱诗坛和穹顶雕饰、以及维尔茨堡天主教主教府第中的建筑雕饰等。

在近现代基督宗教的教堂建筑发展中,现代艺术风格亦广被采纳,出现了许多新罗马式、新哥特式、中心式等现代建筑风格的教堂,其中著名的新罗马式教堂有美国纽约圣帕特里克大教堂,新哥特式教堂有美国纽约的神圣约翰大堂和河滨大堂、西班牙巴塞罗那的神圣家族大教堂、日本东京玛利亚大教堂,中心式教堂有英国利物浦的君王基督座堂等;此外,法国龙尚蒙特圣母教堂、巴西的巴西利亚大教堂均以其独具匠心的造型和奇特巧妙的光线效果而为现代教堂建筑艺术增添了光彩。

(2) 基督教教堂特色

欧洲宗教改革运动之后,新诞生的基督教废除了天主教礼仪中的弥撒,而以较为简单的圣餐礼拜来代替。随着其宗教礼拜仪式的简化,基督教的教堂建筑也趋于简朴,从而形成与以往天主教迥然不同的建筑风格。所以,基督教教堂的典型特色就是崇尚俭朴之风,突出“廉”、“俭”,给人以简洁明快之感。在基督教教堂内部,一般以圣餐桌取代原来体现着繁文缛节的祭坛,并反对悬挂带有神秘色彩的圣画和过多陈列雕塑圣像作品。这类充满宗教改革精神、体现俭朴原则的基督教教堂最初以中欧和北欧地区为多,一般都比天主教教堂显得矮小和简陋,尤其与反宗教改革运动期间涌现的天主教“巴洛克”式教堂之金碧辉煌形成极为鲜明的对照和强烈的反差。既使在基督教接收了原来天主教的大教堂之后,其教堂的布置和装饰也都体现出从俭的原则,以体现其不强调外在

形式而追求“唯信称义”的信仰精神。

在基督教传入北美新大陆之后,各地教会先后兴建了一些较大的教堂,以供其公共礼拜和教徒社交活动之用。尽管这些教堂的外在规模扩大,但基督教传统上的建堂原则仍得以保留,在堂内装饰、布置上保持了其朴实无华、简洁实用的特点。例如,目前北美最大的基督教教堂为美国纽约的神圣约翰大堂和河滨大堂,前者于1892年奠基,其主体结构为新哥特式建筑,其堂体构设和堂内装饰则简单明快,据说该堂为世界上目前最大的新哥特式教堂,可容纳7000余人参加教堂活动;后者则于1930年建成,其钟楼高20层,可以瞰视纽约全景,堂内不重雕饰和陈设,却备有图书馆和各种活动场所,给人以自由、活跃之感;由于此堂迎合了现代社会发展思潮,故已成为著名的社交会堂。

基督教传入中国后,其教堂建筑的原则和特色亦引入中国,因此中国基督教教堂并无奢华、重彩之范例,而较为俭朴、平安。在吸纳西方建筑技术和风格的过程中,中国基督教建筑最初乃采取了对之全面移植式、中介移植式、引进移植式和混和介入式等方式,但随着基督教在华“中国化”、“本色化”的发展,采用中西合璧式样的教会建筑和教堂建筑日渐增多,在西洋现代建筑模式中融入了中国建筑风格的古色古香。一些来华传教士尤其对中国园林式和宫殿式建筑产生出浓厚兴趣,对中国的庭院布局亦颇为欣赏。于是,中国基督教的教会大学出现了中国园林式的布局和中国宫殿化的建筑,而中国庭院式创意和构设亦经常在中国基督教会所中再现。正是在这种中西文化的对比和互渗中,中国基督教的教堂建筑形成了自己的独特发展。

(3) 中国基督教著名教堂和会所

由于基督教信仰传统对教堂建筑之“俭朴”原则的强调,从建筑艺术的意义上来,中国基督教的著名教堂和会所要远远少于天主教教堂和会所。在此,我们仅就上海的沐恩堂和国际礼拜堂、北京的基督教青年会旧址和中华圣经会北京分会会所加以简单介绍:

上海沐恩堂 作为目前尚存的中国基督教著名教堂,位于现在上海市中心的西藏中路,原属基督教监理会教堂。这一教堂始建于清光绪十三年(1887年),初名中区监理会堂。但因为美国监理会来华差会在购地建堂筹款时曾获得堪萨斯州一位名叫慕尔(J·M·Moore)的信徒所捐巨款,故于1890年时将此堂改称“慕尔堂”(英文名意即慕尔氏纪念堂),以示对其纪念之意。1929年,慕尔堂向西搬迁,在今址上扩建新堂,由捷克斯洛伐克邬远原设计,为美国哥特式(即新哥特式)教堂,于1931年落成。这一新建之堂为砖木结构,门厅宽大、可兼作休息室,中部为教堂主体,可容纳1000人,其中正厅容560人、楼座容380人、唱诗班处可容60人;大堂的长方形柱子和楼座的栏杆、讲经台都用斩假石饰面,室内露出水泥慢尖拱顶。1936年,美国加利福尼亚州一位教徒来华参观此堂后曾捐资为其钟楼顶部安置一座5米之高的霓虹灯十字架,从而使该堂成为当时上海一景,并被视为远东著名教堂。1958年,上海基督教各派在此堂举行联合礼拜,教堂名称从此亦改为“沐恩堂”,以表示各教派信徒共沐主恩之意。

国际礼拜堂 亦为中国基督教著名教堂,保存至今,现位于上海市西南的衡山路,是目前上海基督教规模最大的教堂。1920年

9月,上海的美侨在今东湖路上修建教堂,取名为“协和礼拜堂”,以表示“万邦协和”之意。在该堂参加礼拜的信徒来自中外基督教各教派,多数为美国信徒,少数则为懂得英语的中国信徒。至1923年,在上海的各国侨基督徒又集资在今衡山路另建新堂,于1925年竣工,随之将中文堂名改为“国际礼拜堂”,从而成为各国各教派基督徒在上海共同礼拜的场所。该堂呈英国民间乡村建筑风格,为红砖结构,堂体平面呈L形,教堂大门朝北,进甬道而入教堂,堂内为长方形,有三廊巴西里卡式长廊,侧廊为二层,设有尖拱;其主体堂顶为剪刀形木结构屋架,窗户为弧拱形,并镶嵌有冰裂纹玻璃。国际礼拜堂最初为外侨宗教礼拜场所,后来亦有一些上层中国基督徒来此参加礼拜。其在抗日战争前后由美国牧师主持教务,抗日战争期间由中国牧师主持,用英语进行讲道礼拜。1949年以来,其教务由中国牧师主持,堂务管理亦由中国基督教会负责。

北京基督教青年会 旧址原在北京东城区东单北大街3号,为一座红砖砌筑的三层小楼,正门朝东,前临东单北大街,1988年2月因建王府井饭店征地而被拆除。基督教青年会是基督教国际性社会活动机构,1844年在英国伦敦创立,1885年由美国传入中国。北京基督教青年会则为基督教青年会北美协会于20世纪初在北京建立。1906年,美国人格林从纽约来北京建立基督教青年会,于1907年募得上层人士捐款购买金鱼胡同东口与东单北大街交接处南边的房地产,为建造北京基督教青年会会所的用地。1911年4月,青年会大楼获美国人万那美克捐款而动工兴建,本为美国建筑师设计的仿欧洲古典形式的建筑,但因让中国工匠施工,故在许多细部融入了一些中国建筑手法,所以成为一座独具风格的建筑物。1913年,青年会会所建成,为砖木结构楼房,会所大

门面向米市大街(即今东单北大街),门牌为 280 号,大门门楣上有弧形雨遮,门前台阶七级,占地约 360 平方米;会所大楼称前楼,后楼则为外国干事的住宅楼,大门开向金鱼胡同,门牌为 35 号。北京基督教青年会会所设有礼堂、室内体育馆、浴室等,共有房间 77 间,除开展室内体育活动外,还办有青年会夜校、英文补习学校、财政商业学校等,并设有餐厅。这样,北京青年会大楼成为中国近现代史上基督教青年会在北京活动的的一个历史见证,它也反映出 20 世纪北京地区基督教社会生活的基本状况和特点。1958 年以后,青年会工作班子搬出会所主楼,从此迁至米市大街原中华圣经会北京分会大楼(今东单北大街 21 号)内办公;1988 年青年会大楼拆除后,北京基督教青年会办公及活动都在西堂子胡同 33 号北京基督教女青年会会所内进行。

中华圣经会北京分会会所 亦是一座中西合璧式的楼房,位于东单北大街 21 号,现已列为北京市文物保护单位。中华圣经会北京分会开办于 1890 年,1894 年曾为慈禧太后六十寿辰专门印刷一本新约全书作为贺礼,书以金边皮面包边,封面上烫金字“新约全书”,经文用文言文体的翻译;此书在《圣经》汉译史和印刷史上都颇有影响。1923 年,美国圣经会买得位于今东单北大街和煤渣胡同东口交接的北边拐角处地皮一块,此后获得美国马里兰州圣经会的捐款,于 1927 年动工在此兴建北京圣经会会所大楼。当时燕京大学副校长吴雷川曾出席会所奠基典礼并即席发言,谈到《圣经》与儒教十三经的比较和基督教在中国的传播等。1928 年秋,北京圣经会会所建成,位于米市大街 287 号(今东单北大街 21 号),此楼由长老会建筑工程师设计,“房屋构造,悉取美观和庄严的格式”,而且“样式全仿中国建筑”,故为一座中西合璧的建筑;其外观重檐叠翅、带有兽头,而其椽头都有彩绘;入南门后可见大红

油漆柱子,彩绘藻井,颇有中国建筑古风;朝东大门两旁为大片玻璃窗,内为西式设备;全楼纱窗采用钢丝纱网,大楼迎面最高处置有三块大匾,为书法家吴兰第的墨宝,正中题“圣经会”,北为“更醒人心”,南是“造福人群”,字体乃木刻镀金,匾的四周为万字不到头的花纹。这一会所的主楼为一座三层楼房,后面另设一座小住宅楼,南面有一小院,故从煤渣胡同里望北看去,好似红漆大门处有一四合院子;两楼特点是外仿中式古建筑,内部装饰、摆设则为西式风格。此楼曾作为圣经会北京分会的办公处和门市部,亦曾举行过圣经展览,1958年以来为北京市基督教三自爱国运动委员会和北京市基督教教务委员会办公场所,亦曾为北京基督教青年会、女青年会用作办公之地,自20世纪60年代至80年代并一度作为北京市基督教教堂使用,教徒参加礼拜活动入面向煤渣胡同的南门,办公办事则入面向东单北大街的正门。所以,圣经会北京分会会所作为北京基督教的独特建筑,已成为基督教在近现代北京发展及历史变迁的重要见证。^①

^① 参见王毓华编《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年印刷,第67-74页。

版权归作者所有

天主教在线
www.ccccn.org