

前 言

1994年5月23—27日，国内各地包括香港地区以及国外的研究中国教会大学史的一些学者聚集在四川大学，举行了有关中国教会大学史的国际学术讨论会。会议中心议题为“教会大学与中国现代化”。

解放前，中国曾经存在过十余所教会大学，它们曾是旧中国高等教育体系中的一个组成部分。经过1952年的高等院校的院系调整，这些学校已不复存在，其有关系科分别成为其他高等学校的一部分，其教师也作了相应的调动。这些学校的历史档案则分别被保存在各地档案馆和有关学校内。

由于这些教会大学和国外的教会曾有过很密切的关系，并在国外设有董事会，所以与学校有关的部分档案一直保存在国外。国外的一些学者较早对这些档案发生兴趣，并进行过不少的研究工作。到目前为止，差不多每一所旧中国的教会大学都已经有了西方学者撰写的公开出版的校史。美国拉特格斯大学的杰西·卢茨教授在1971年出版的《中国教会大学史1850—1950》一书中还曾对中国教会大学的总的发展历史作过较全面的叙述。这一著作已由杭州大学曾钜生教授译成中文，并在1988年正式出版。

中国学者对各教会大学的档案的较系统的研究大致开始于八十年代中期。为了交流研究成果并讨论一些共同感兴趣的问题，中外学者曾在国外、香港地区和国内各地举办过多次学术讨论会。例如1991年春在美国耶鲁大学和1993年冬在香港中文大学举办过的有关专题学术讨论会。在国内举办的有关教会大学史的最早的一次会议是1988年春在四川大学召开的。这虽然只是一次预备会

议，但却起到了联系国内外研究教会大学史的学者的作用。参加这次会议的除有华中师范大学章开沅教授、苏州大学张梦白教授、杭州大学曾钜生教授、北京大学张寄谦教授等多位学者外，当时正执教于美国普林斯顿大学的林颢教授（Arthur Waldron）也不远万里前来参加。

1989年夏，华中师范大学举行的教会大学史学术讨论会应是在国内举行的第一次盛会，有多位中外学者参加会议，并提交了一批论文。会后出版了由章开沅、林颢二位教授任主编的论文集。1991年许多学者又在南京师范大学再度聚会，交流科研成果，进行学术讨论。所以，1994年在四川大学举行的国际学术讨论会是在国内召开的第三次盛会。

会议得到了四川大学历史系和美国基督教亚洲高等教育联合董事会人力物力上的支持。有来自国内各地及香港地区和国外的多位学者参加（与会者名单见本书附录）。还有不少原定要参加的学者，由于各种原因，未能赶来参加，但他们也专门为此次学术讨论会撰写了论文。这些论文就中国各教会大学的许多方面进行了有益的探索和评析，有些论文中运用和刊载了不少珍贵的史料。与会学者本着百家争鸣各抒己见的精神，热烈地参加了讨论。为了让对教会大学史感兴趣的读者分享这些研究成果，我们特将此次会议的部分论文汇集成册。有些学者提出的科研成果系准备出版的专著中的某些章节，还有的学者提出的论文篇幅较大，不是这本论文集所能容纳的，只得割爱了。为了尊重各位论文作者的学术观点，我们在编辑论文集的过程中，未对论文作任何修改和增删。由于编者的水平有限，本书在付印前特邀请四川大学哲学系张绍英教授对全书作了审定。对此，我们表示十分感谢！

顾学稼

序 言

●林 霖●

1994年5月23—27日在四川大学举行的《教会大学与中国现代化学术讨论会》，在若干方面都标志着重大的前进。最重要的一个方面或许是它清楚地表明了饶有成果的对教会大学史的研究，可以成为了解现代中国许多重大问题的途径之一。同时，它显示了自1989年在华中师范大学和1991年在南京师范大学召开的有关教会大学史的学术讨论会以来，学术界对这个领域的兴趣有了引人注目的增长以及研究工作的发展。

不仅从事于这一项目研究的学者人数增加了，可供使用的资料的数量也增多了，更重要的是史学研究本身在水平上的提高。对教会大学史这一领域的研究已经越过了其初创和探索阶段，而进入了学术上的成熟阶段。

这本文集所收的论文足以说明上述事实。没有哪一篇论文属于简单地介绍和概述。每一篇论文都是对某一特定时期或地区、或专门课题的非常具体的研究。我们可以看到十九世纪中国基督教教育早年起源的论文，关于学校组织管理等方面的专题论文，也有关于重要教育家或某一学院的论文。同样地，我们还可以找到有关教会大学的影响的论文，不论是把教会大学作为现代教育的范例、或某种西方知识的传播者、或是某些杰出的中国人才的培育基地，这些人才中，有些人继续从事于促进教育发展的工作，有

些人则在教育以外的领域取得成就。此外，这些论文是剖析性的，并在对教会大学的作用的估价方面持客观态度。

学术研究方面的此种发展，使中国学者本身和那些对中国历史感兴趣的人，以及对那些其主要兴趣集中于中国研究的外国人士，都有理由感到极大的满足。在这里所提出的论文，其意义之重大，已大大超出最初所提出的“教会大学”这一课题。

从根本上说，这些论文所提出的问题，不论是直接地或间接地，不论是从这一观点或另一观点，实际上所论述的都是有关现代中国文化发展的问题。对于任何国家或民族，文化都是一个中心的、关键的问题。对于二十世纪的中国来说，也是如此。文化是不能用某种固定的数量来衡量的。从西方的语源学来看，文化一词出自拉丁语，其意义是“Cultivate”，即培育。形象地说，即是对幼小植物的照料。这个词的起源与汉语中“教育”这个词中的“育”（即滋养、孕育）并无不同。在经历了一个又一个世代以后，一个民族的文化会不断发展和变更，而且这个过程在教育领域中的进行或许是最为有力的。

孔夫子认为教育所传授的内容是不变的，他说，“我传播，但不创新”（“述而不作”）。可是，这从来也不是一个完全准确的评价，甚至在他自己的作品中也并非如此。这肯定也不是自十九世纪中期以来直至现在的中国教育界的情况。因为这个时期教育的特点是在所传播的知识中，不断地有创新和变革。大量的新的知识来自西方，它们以这种或那种方式进入中国，而中国要不失去它作为世界主要国家的地位，就必须使这些新的知识适用于中国。

结果就出现了一个对教育进行实验的时期。由科举制度所维持的关于知识的单一的标准，被关于知识的许多不同的观念所取代。这些知识是实用的？还是古典的？是外国的？还是民族的？从此开始了一个新的进程，在教会大学里，最重要的是外国人和中国人一道工作，并且有了一项新的创造——很快出现了一个既是

现代化的，又是具有中国特色的课程计划。与此有关联的是创立了一系列的教育团体，外国人和中国人作为同僚，在一项共同的事业中，一起生活和工作。

如果说任何一项此类事业都是百分之一百地成功的话，那会是一个错误。西方的和基督教的课程最初曾把中国的学问排挤到一边。然而，正如五四运动所表明的那样，缺乏对中国传统的尊重，决非教会大学中所特有的问题。在教会大学中共同工作的中外人士的人际关系，也并不总是融洽的，在工薪和地位上，甚至在那些学历与资格相等的人士之间，有时其待遇也有极大的差别。这些情况在某种程度上反映出这个时期中国的更为广泛的困境。中国在这方面取得了积极的发展，但它所面临的困难，不论是内部的，或者在它与其他国家的关系方面，都是巨大的。结果，在国内政治生活中，教会大学成为一个有争议的事项。许多教会大学的学生参加了“民族主义的”运动，而这些运动往往又力图改变教会大学。

然而，学校的潜在力量，甚至在本世纪四十年代后期，仍然非常强大。它首先反映在学校中的中国教职员对事业的忠诚方面。在战后时期，这些学校的进一步发展的计划已在进行之中。在西方，一些知名的大学，如牛津、哈佛、索渥等原来都建立在为宗教目标服务的基础之上，但最后，它们组织结构的发展都远远超出了最初的目标。同样的进程很可能也在中国发生。例如，燕京大学就是如此。

到了本世纪四十年代，至少某些教会大学的特色，由于它们去除了狭隘的偏见而给人以深刻的印象，并且已经不那么带有“外国的”印迹了。许多教会大学里设置了具有中国特色的课程，并且在中国文化的研究方面居于领先地位，哈佛—燕京学社和华西协合大学的情况就是如此。与此同时，“西学”或西方的知识，已经在中国本土化了，并且开始在值得一提的中西方文化的溶合

中找到了自己的位置。

约在四十年前，教会大学在中国大陆已不复存在，但是它们所提出的问题和它们有助于去满足的需要，并未消失。它们的经验虽曾一度被认为与现代中国的需要并无关系，但实际上却具有非常重大的实际意义，而且其历史，特别是在文化的变革方面，具有内在的与比较意义上的巨大影响。

由于上述诸点，教会大学与中国现代化学术讨论会所提出的论文，具有重大的意义。它们不仅在对教会大学历史的研究上，而且在更广泛的意义上，在对中国现代不断的变革与发展的历史的了解上，都大大地前进了一步。

1994年12月21日作于哈佛大学费正清东亚研究中心

(秦耕 译)

●目 录●

前言 序

- 教会大学与二十世纪二十年代的中国政治 章开沅 (1)
- 近代教会学校教育与中国教育制度变革 刘鉴唐 (15)
- 迈向现代化的高等教育发展轨迹
- 对旧中国教会大学学校管理运行机制
的初步探索 高时良 (51)
- 教会女子大学与中国女子教育的近代化 何晓夏 (64)
- 洋务运动与教会学校的发展 史静寰 (75)
- 论教会大学对中国高等教育早期现代化的促进 黄新宪 (84)
- 简论十九世纪末教会教育的发展 姬虹 (101)
- 西学·西教·近代化
- 对教会大学在中国及相关问题的思索
..... 孙竞昊 (109)
- 从中国教会大学的人才培养看其历史的客观作用
..... 李湘敏 谢必宸 (120)
- 教会大学建筑
- 中国传统古典建筑复兴的起点 董黎 (132)
- 学战：传教士与近代中西文化竞争 罗志田 (148)
- 论我国教会大学的历史特点与社会评价问题 伍宗华 (174)
- 教会学校与近代天津教育 杜文平 (189)
- 清季民国时期四川基督教教育事业之评述
..... 秦和平 (205)

论基督教在成都地区的传播

附件：彭县白鹿乡天主教教会学校考述

- 冯慧珠 (219)
- 美国基督教高等教育的发展 戴维·哈勒尔 (233)
- 林乐知与中西书院
- 中西文化交流的一个历史侧影
- 陈英吴 (241)
- 齐鲁大学医学院毕业生的历史分析
- 包德威 陶飞亚 (250)
- 岭南大学与中国现代化 吴梓明 (268)
- 九·一八事件中的北平辅仁大学 吴小新 (286)
- 先父前金陵大学理学院院长魏学仁博士年表
- 魏白蒂 (295)
- 华西协合大学医牙学院述评 姚波 刘军平 (310)
- 华西协合大学的收回教育权运动 顾学稼 (327)

附录

- 论文作者简历..... (343)
- 1994年《教会大学与中国现代化学术讨论会》
- 出席会议代表名单..... (347)

教会大学与二十世纪 二十年代的政治

● 章开沅 ●

二十世纪二十年代是中国的多事之秋，直、皖之间，江、浙之间，直、奉之间，乃至蒋、冯、阎等各个新老武力集团之间，战争连绵不绝。还有五卅运动、济南事件、国共由合作到分裂，国民革命本身是风云变幻、波涛迭起。但是透过复杂纷繁的历史现象，仍然可以发现这十年的主旋律乃是民族主义。正如当年曾经流行一时的口号式歌曲所呼唤的那样：“打倒列强，打倒列强！除军阀，除军阀！”军阀之所以必除，正因为它是列强的走狗，而摆脱帝国主义的奴役则是整个中华民族的共同奋斗目标。不仅国共两党、武汉政府和南京政府，就连各派军阀及其依附政客，都在不同程度上接受这一历史主流的影响。

本文试图把教会大学置于这一历史主流之中加以考察，着重探讨它与政府之间关系的演变、演变的原因与历史经验。

(一)

二十年代的序幕，可以认为是由“五四”揭开的。“五四”无论是作为反帝爱国的政治运动，还是作为标榜科学、民主与反传统的新文化运动，都必然要冲击到伴随着西方殖民主义而来的基

督教，所以反宗教，特别是反基督教的思潮很快就蔓延全国。1922年4月，世界基督教学生同盟不顾中国社会舆论的反对，在北京清华学校召开大会，立即促使这股反基督教潮流成为更广泛也更具组织性的群众运动。

早在世界基督教学生同盟大会召开前一个月，北京、上海、南京等地学生已经着手组织“非基督教学生同盟”，并于1922年3月9日发表《非基督教学生同盟宣言》。3月20日，北京学界正式成立“非宗教大同盟”，随后并在上海、汉口、天津、长沙、成都等地设立分会。4月9日，即世界基督教学生同盟大会的最后一天，“非宗教大同盟”在北京大学召开有2000多人参加的讲演大会，强调必须消灭一切宗教以培养科学精神，“使四万万同胞从迷信中解放出来，向新的、民主的、自由的社会前进。”⁽¹⁾6月，“非宗教大同盟”出版《非宗教论丛书》，收有蔡元培、陈独秀、李大钊、吴虞、周太玄、朱执信、肖子升、罗章龙、李璜等人的31篇文章。这说明许多“五四”运动的领袖人物，已经成为非宗教运动的倡导者。

1925年“五卅”运动以后，民族主义情绪更趋高涨，反基督教运动带有更为鲜明的反帝色彩。由于国共已经实现合作，两党人士都积极加以倡导推动，反基督教运动的组织性明显加强，并且衍生出收回教育主权运动，教会大学遂成为直接遭受抨击的主要目标。

先是在1922年，蔡元培发表的《教育独立主义》，主张教育与宗教分离，即已引起热烈反应。1923年，“少年中国学会”更明确提倡民族主义教育，反对宗教团体开办学校。余家菊首先提出“收回教育权”口号。⁽²⁾并且很快传遍全国。1924年7月，中华教育改进社第三次年会通过决议，要求政府制订学校注册条例，凡外人借学校实行侵略，一经调查属实，应即勒令停办。同年10月，“全国各省教育联合会”第10届年会，决议要求完全取缔外人在

中国办理教育事业。1925年“五卅”运动发生以后，空前高涨的民族主义浪潮推动政府不得不以政策法令保证收回教育主权。因此，就在这年11月，北京政府教育部颁布《外人在华设立学校认可办法》，对教会学校申请立案注册做出具体规定，包括：中国人参加学校行政领导；取消原有关于宗教课必修与宗教仪式一律参加的规定；平等对待中外教师；办学宗旨应属于教育而非宗教福音等。⁽³⁾不过，由于全国尚处于分裂状态，以及北京政局本身的混乱，这一部令并未得到认真贯彻。

1926年11月，广州国民政府亦曾颁布适用于外国教会开办的私立学校注册条例。国民政府定都南京以后，全国政令渐趋统一，收回教育主权遂正式提上议事日程。1928年，教育部重新颁布经过修订的注册规则，除坚持必须由中国人管理学校以外，特别强调私立学校不得将宗教列为必修课程，不得在课堂宣传宗教，亦不得强迫学生参加任何宗教活动。⁽⁴⁾

与此相对应的，则是国民党对于包括教会大学在内的各类学校控制的不断加强，包括：普遍实行总理纪念周、党义课（三民主义）为必修课，军训必不可少等等。

教会学校遭到反对，除了受客观形势影响以外，当然还有其内在的原因。孟禄博士（Dr. Monroe）经过调查研究，曾将这些主客观因素归结如下：

1. 教会学校或多或少与中国当前社会运动脱节。
2. 中国教育当局害怕外国学校体系可能成为他们无法控制的“专擅主权”（*imperium in imperio*）。
3. 理性主义新思潮的发展。
4. 基督教精神与通商口岸“基督教文明”⁽⁵⁾之间的反差。
5. 国民革命反对不平等教育及不公平待遇，基督教教育常被等同于帝国主义。
6. 教会场所常被视为享有特权与保护的租界。

7. 中国教育界对宗教自由的见解迥然不同于基督教教育家。
8. 中国人担任（学校）重要职务的屡遭拒绝所引起的反感。
9. 对盎格鲁·萨克逊（Anglo-Saxon）“主宰一切”（Masterfulness）的愤恨。⁽⁶⁾

孟禄的分析虽不周延，但大体上还属客观事实。教会大学与其他教会学校一样，正面临着严峻挑战与迅速回应。

（二）

山雨欲来风满楼。原金陵大学农经系卜凯教授的夫人、著名作家赛珍珠（Pearl S. Buck），当时曾对1927年前夜南京外国教会人士的心境作过如实报导：“1926年秋天，我们已经悬念国民革命军何时将到达南京。他们从广州出发的北伐已经取得成功，并且在长江边的武汉努力建立自己的中心，准备继续进军下游。我们之中那些在牯岭避暑的人员，被卷入自湖南和汉口汹涌而至的难民潮流，——人们害怕战争与围困的危急，于是跑进安全口岸。我们渴望得到国民革命的消息，急于了解他们是真正的爱国的理想主义，或者无非是另一批黩武主义者。很难弄清全部实情。有很好的报告说他们献身于自己的目标，希望解放工人阶级，根除年深日久的性别、阶级、民族之间的不平等。随之而来的流言是（他们）仇视宗教，特别憎恶外国人控制的学校和医院，已出现若干排外事件，最糟糕的是俄国过激派已出现于他们之中。……正是在这种等待与困惑的心境下，我们栖身家中，并且开始了学校、医院与宣传方面的秋季工作”。⁽⁷⁾

要发生的事情终于发生了。这就是1927年3月24、25日的“南京事件”。进城的部分国民革命军士兵与下属群众在排外情绪驱使下，抢劫、焚烧外国教堂、教会学校乃至伤害外籍人士，享有很高声望的金陵大学副校长怀恩（Dr. J. E. William）即在住宅被劫时不幸身亡。教会学校除金女大外，几乎无一幸免洗劫，外

籍传教士与教员从家庭到随身财物全被抢走。其后果便是外籍人员被迫全部撤退，先到上海，继而分为三路：一部分回国，一部分去日本，一部分去朝鲜。

尽管战争连绵与非基督教运动不断给以冲击，教会大学在二十年代总的趋势仍是持续发展。1927年“南京事件”及其他地区的类似情况，一度曾使教会大学学生数量锐减，上课亦不正常，乃至出现复旦大学分裂、信义大学流产等现象。但这种情况为时不久。1928年秋季以后，离校的外籍人员陆续归来。及至南京国民政府初步统一中国，教会大学又重新恢复了发展的势头。当然，发展的前提是大多数外国教会与外籍人员采取比较冷静与理智的态度，顺应中国民族主义的潮流。首先是遵守中国政府规定，履行注册手续，接受中国政府的教育方针、政策的指导，对教会大学内部进行大幅度的调适变革。

率先履行注册手续的是北方的燕京大学。早在1926年11月和1927年12月，该校即已先后分别向北京政府与南京政府申请立案并获批准。根据教育部规定，校长改由中国学者吴雷川担任；校董事会中国人占2/3以上，并有权决定一切教学、行政事务；宗教课程改为选修，宗教活动须在课堂外进行并改为自由参加。南方的岭南大学行动亦快，1927年1月校董事会即正式任命中国人钟荣光为校长。钟接任后发表公开声明：1. 尊重国民政府教育法令；2. 顺应民族运动潮流；3. 始终贯彻建校之初旨。⁽⁸⁾其他教会大学，除上海圣约翰大学外，均陆续遵照部令立案注册，成为中国私立大学之一部分。在这一重大转变过程中，绝大多数教会学校中外人士都能保持比较合作的和谐关系。例如，金陵大学在选举中国人陈裕光为校长后，该校在纽约的托事部（University of Nanking Board of Trustees）很快就发来电报，表示对选举陈裕光为校长的决定完全同意，并致以衷心的祝愿。⁽⁹⁾但圣约翰大学则因外籍校长持顽固态度而引起分裂，致使部分师生愤而离校，另办

光华大学。

在教会大学相继注册以后，南京政府将其与一般私立大学同等对待，并且逐步建立比较正常协调的关系。例如，金陵、岭南的农业改良曾得到政府的定期资助，燕京的乡村实验区也得到各级政府的支持，而政府提倡的新生活运动，亦曾寻求教会与教会大学的合作等等。此后，教会大学加速了本土化过程，1923年—1924年教会大学的中外教职员人数大体相等，1932年中外之比改为2：1，1936年更改变为4：1，说明中国教职员人数正在不断增加。同时，教会大学在经济上对外国教会的依赖逐渐减少。如金陵大学经费来源，原来是美国创办人会担任65%，中国董事会担任35%；⁽¹⁰⁾以后则在学费收入与政府补助两方面逐年都有所增加，仅1934年为金大建筑图书馆政府一次即拨款10万元。⁽¹¹⁾与本土化同步进行的，则是教学水平的不断提高，如农、医、法、商、新闻、社会学、图书馆、电化教育等专业，一些教会大学都分别处于全国领先地位。

从学校规模而言，教会大学在三十年代也有明显发展。1922年教会大学在校学生总数不过2,000人，1926年增加到3,520人。⁽¹²⁾到1936年，教会大学在校学生总数已达7,000人，比10年前增加一倍，为全国高等学校总数的12%。⁽¹³⁾根据1937年统计，在已毕业的10,000个教会大学学生中，3,500余人从事教育（其中2/3执教于教会学校），500余人从事宗教与社会工作，100余人任牧师，近700人从事医务工作，300余人以法律为业，近900人服务于公用事业，只有少数人经商。1936年—1937年，有1,100余人从事进一步研究（包括研究生），其中约300人留学海外。⁽¹⁴⁾

在1931年出版的《中国名人录》(Who is Who in China)所收录的959位名人中，曾在教会大学受过教育者157人，占16%以上。在这157人中，从事教育者37人，党政工作者48人，技

术专业工作者（包括农业、建筑、艺术、新闻出版、工程、医务、图书馆、科学家、作家、乡村实验等方面）72人。原来教会大学仅以英语教学见长，二十年以后，教会大学为适应本土化要求，又加强了国语文与中国文化的教学与研究，如燕京的哈佛燕京学社、金陵的中国文化研究所等。仅以白话文作家而言，即有冰心、徐志摩、许地山、熊佛西、杨刚等一批著名人士毕业或曾肄业于教会大学。⁽¹⁵⁾从以上情况可以看出，教会大学对于中国现代化，起了重要的促进作用。

与此相关的则是教会人士（其中不少曾是教会大学学生）在中国社会乃至政治层面的影响逐渐增强。1929年，中国青年会（YMCA）余日章宣布，已有YMCA的150位前干事在政府机关担任要职。冯玉祥在北京，张学良在东北，都曾与YMCA保持密切的关系。及至1938年初，YMCA国际委员会报告，YMCA前干事在中国政府中担任各类要职者已增至214人。所以，Rachel Brooks的一部书稿，即命名为《中国的YMCA政府》。

（三）

二十年代尽管民族情绪高涨，很长一段时间战争连绵，动荡不安，但毕竟没有重演“庚子之役”的大悲剧。这固然有其特定的国际背景，当时帝国主义列强相互矛盾重重，其国内经济危机也日趋严重，没有可能结成新的“八国联军”；但更重要的原因，则是中国社会与教会人士两方面的进步，以及相互宽容心理的增强。

从中国社会的进步而言，主要表现在以下两个方面：

第一，非宗教、非基督教运动的倡导者，大多是受过新式高等教育的知识精英。尽管他们往往将基督教混同于帝国主义，批判夹杂情绪化的民族主义，难免有流于片面、偏颇乃至武断之处，但主要还是用理性主义批判宗教迷信，目的在于促进科学、民主，

并非倡导以盲目暴力排外。同时，即使在非基督教运动极为高涨的时候，也有一部分基督徒与非基督徒知识分子，以比较冷静客观的态度对待宗教，并且敢于公开倡导正确处理民族主义与基督教之间的关系。基督徒如简又文等发表《对于非宗教运动宣言》（1922年4月10日），从十个方面进行反批评，为基督教存在的合理性辩护。非基督徒如周作人、钱玄同、沈兼士、沈士远等5人公开声明：“我们不是任何宗教的信徒，我们不拥护任何宗教，也不赞成挑战的反对任何宗教。我们认为人类的信仰有绝对的自由，不受任何人的干涉，……我们因此对于现在非基督教、非宗教同盟的运动，表示反对。”⁽¹⁷⁾另一学者常乃德说得更为爽直：“英国、美国是基督教国，但他们的科学进步，比非基督教的中国，究竟谁好谁坏？”⁽¹⁸⁾梁启超也认为：“宗教为人类社会有益且必要的物事，所以我自己彻头彻尾承认自己是非非宗教者。”⁽¹⁹⁾这种反潮流的勇气是值得钦佩的，他们虽属少数，无力阻挡潮流，但至少从舆论方面在某种程度上抑制了反基督教的狂热情绪，增强了一部分知识分子的理性思考。

第二，从北洋政府到南京政府，尽管在不同程度上顺应了反基督教运动所体现的民族主义潮流，但其具体运作只限于收回教育主权，并没有颁布任何压制或镇压宗教的过激法令，更没有如同晚清政府顽固派那样对义和团的盲目排外暴动煽风点火。特别是南京政府，由于国民党的一些领导人，从孙中山到孙科，到蒋介石夫妇，乃至孔祥熙、宋子文等，本身就是基督徒，对基督教的历史与现状都比较理解。所以，他们并没有真正站在非基督教运动一边。他们对于教会大学的态度，无非是维护教育主权，坚持这些学校必须遵照政府规定，依法立案注册。而在教会大学注册以后，即视为中国私立大学之一部分，并根据社会的紧迫需要，有选择地支持其某些优势专业的发展，以发挥教会大学的积极作用。当然，政府与教会之间的矛盾依然存在，这就是党化教育与

宗教教育之间的对立。教会大学和其他教会学校对党化教育始终持保留态度，而政府则坚持中等以下学校不得开设宗教课。如1931年6月，教育部再次令各省、市教育厅转饬各小学一律禁止采用宗教教科书，令文特别指出，“某国圣书协会出版之初级宗教教科书”，“不独宣传宗教，抑且包含政治色彩。例如第三册第十六课，第六册第四课等，显然含有一任帝国主义之侵略而不加抵抗之意。其违反民族主义，麻醉儿童，莫此为甚。亟应严禁发行，停止采用，并将已印书籍封存，印板销毁，以杜流传而免贻误。”⁽²⁰⁾其语气之严厉与态度之坚决都很令人注目。教会和教会学校对于这类指责亦曾不断申诉与争辩，不过从主要方面而言政府与教会学校持续保持合作关系，则是毋庸置疑的历史主流。

从教会方面的进步而言，则有以下两点：

第一，教会中的中国人士，特别是教会大学中国师生，同情民族主义潮流的人越来越多。他们也反对殖民主义利用宗教作为侵略工具，更反对宗教以不平等条约为凭借，把“基督教建立在炮舰政策之基础上”。武汉基督徒联合会于1927年元旦发表的《基督徒革新运动宣言》，甚至公开认同国民革命。他们声明：“耶稣基督以自由、平等、博爱、牺牲、服务立教，与罪恶的势力绝对不能妥协，本是一种革命的大势力。……我们深愿本着耶稣基督当年打倒法利赛主义，及传统的旧礼教，与当时压迫平民的富族贵族阶级，甚至舍身十字架之革命精神，以从事于我们的革命工作。”而所谓“革命工作”，就是：“对外则打倒帝国主义”，“对内则打倒恶军阀恶制度”。他们对于反基督教运动，自然难以认同，但承认其为“诤友”，承认基督教本身确实需要革新。对于收回教育主权，他们则一致赞成，“要使教会学校都归中国教会自办，受中国政府之监督，及其一切实施都依着中国的教育训令及学制而办去。”⁽²¹⁾当然，并非所有中国基督徒都能接受这样激烈的观点，但“武汉宣言”绝非是孤立的与偶发的。早在1922年5月，基督

教全国大会发表的《敬告同道书》除主张建立“中国本色的教会”以外，并郑重声明：“一切对于个人和群众的不平允的待遇，都是圣善仁慈的上帝所不容。”1925年简又文又发表《同江、张二君讨论孙科君的文章》一文，也认为“基督爱人救世天国在地之福音，既与帝国主义、资本主义及一切残贼人生压迫人生之罪恶，绝不能相容，亦不能两立。”⁽²²⁾同年，《中华基督教教育季刊宣言》则明确主张：“基督教学校当努力于彻底之中国化，行政管理必须逐渐参加中国人，至完全由中国人主持之。除特别外，教授应以国语行之，国学及社会学科应特别注重。各级学校应一律立案，所有经济责任亦逐渐由中国之基督徒负之。如此，教育主权不至危险，而设施的教育亦不致与国情隔膜。”⁽²³⁾1927年6月，在民族主义运动空前高涨之际，著名的基督教神学家赵紫宸也主张：在中国社会与政局发生大变化的形势下，“西教会与西教士在这时候，应当冒险将他们在中国为中国信徒所立的教会与一切教会权交代给中国基督徒；中国基督徒应当担任巨艰，接受西教会西教士在中国为中国信徒所设立的教会。这是一件冒险的事。交替之中总要有几处要经过失败的。可是这年头，我们不能怕，只能信。”⁽²⁴⁾可见，建立中国化教会（即“自理、自养、自传”）与收回教育主权乃是大势所趋，势所必至。正如有些西方学者所言，教会大学之所以遵部令注册，一方面是由于外部压力（社会、政府），一方面是由于内部压力（中国基督教、教会大学的中国师生）。

第二，但是，不能单纯从中国基督徒方面的驱动力着眼，外国教会与外国教士当中也有某些驱动力与主动性。

早在二十世纪之初，义和团运动之后，有些正直的外国传教士已经认识到不应以不平等条约为靠山来传播基督福音。如戴德生（James Hudson Taylor, 1832—1905）创立的内地会（China Inland Missions），即拒绝依据不平等条约为教堂、教士的损失要求赔偿。1907年1月，教会刊物《中国纪事》杂志发表《传教士与

中国人的私人关系》一文，认为传教士必须平等对待中国人 (as man with man)，摒弃盎格鲁-撒克逊与西方文明的狂妄自大；必须充分信任中国人员，因为他们更了解自己的人民；必须把自己最好的东西给中国人，不要以为他们无知就可以为所欲为等等。⁽²⁵⁾这些都表明，在早期来华基督教传教士之中，已经出现一批明智之士。

同时，欧美学生志愿赴外国传教运动在二十世纪初年已有很大发展，一批批受过高等教育的有专业知识的年轻传教士来到中国，使在华外籍传教士的总体素质与神学观念发生明显变化。其结果便是一代现代派传教士教育工作者，作为社会群体在二十年代的中国出现。所谓现代派传教士教育工作者 (Modernist Missionary Educationer)，一般需要具备三个条件：1. 受过本科以上大学教育；2. 以教育为终身事业；3. 而最重要的是在神学思想上归属于或接近于现代派 (Modernism)。他们不满于保守的基要派 (Fundamentalism) 拘泥于经典主义与单纯追求发展教徒，主张应以基督精神服务社会，宣扬体现于社会进步与造福人群的真正福音。他们认为，在中国，只有兴办教育，特别是兴办高等教育，才能促使社会进步，使人民摆脱贫穷愚昧的落后状态。对于他们来说，服役上帝 (Serve God) 与服役社会 (Serve Society) 是完全一致的。正是这批人，与中国教职员共同努力，不仅使教会大学在规模与水平两方面都得到提高，而且在二十年代末与三十年代，决定性地走上本土化与世俗化的道路。

这里仅以南方的岭南与北方的燕京为例。岭南大学的创办人哈巴博士 (Rev. Dr. Andrew P. Happer)，既是医学专家又是经过良好训练的牧师。岭南在筹建之初即宣言：“一俟中国人得有办学之经验及能力，便将学校主权归还。”1900年更具体设计华人自办步骤：“第一期，国人应参与校务，供给意见，相助为理；第二期，国人应有实际之担负，筹措一部分经费；第三期，应勉力自

立，使主权属诸国人。”⁽²⁶⁾燕京大学的创办人司徒雷登（J. L. Stuart），也是以优异成绩毕业于著名的汉普顿-悉尼学院，随后又进协和神学院学习，并且加入“学生志愿（海外布道）运动”。他生于中国，长于中国，对中国社会与中国文化具有较深的理解，对蓬勃兴起的民族主义运动也具有较多的同情与关切。他认识到“五四”运动是“民族自我意识的真正觉醒。”他从燕大创办之始，即决定“让中国人在教学、行政、宗教、财务和其它部门中发挥日益增多的作用，把学校最终办成一所中国大学。”⁽²⁷⁾根据上述情况便不难理解，何以岭南与燕京率先根据政府规定立案注册。当然，各个教会大学的外籍人士流品不一，思想驳杂，背景亦各有差异，未可一概而论。但现代派传教士教育工作者在二十世纪年代的崛起，并在三、四十年代教会大学工作中起主导作用，则是可以断言的。另外，也需要指出，中国教职员队伍本身的成长，包括素质的逐步改善与领袖人才的涌现，也从另一方面促成了教会大学本土化过程的推演。

尽管现代派传教士教育工作者的奋斗目标，仍然是用基督教文化影响与渗入中国，直至最后实现中国“基督化”（或曰：“中华归主”）；但他们推动教会大学迅速走上本土化、世俗化、学术化的道路，毕竟顺应了历史的潮流，满足了社会的实际需要，从而或多或少为中国现代化作出了贡献。不过问题总归是很复杂的，教会内外人们的认识很难一致。外国教会本来是把教会学校作为传播基督福音的工具，主要是为了培养中国传教士与教会领袖人才。可是，随着本土化、世俗化、学术化程度的加深，教会大学培养出来的绝大多数是世俗的专业人才，不仅毕业后从事神职工作者极少，连信仰基督教的在校学生与教职员的比重也大幅度下降。因此，对于教会大学在二、三十年代的转型这段历史公案，长期以来成为基督教内基要派与现代派争论不休的老问题。

“塞翁失马，安知非福？”中国这句老话，或许可以使那些热

心于中国教会大学工作的外籍传教士们，得到某种程度的自我宽慰。

【注释】

(1) 范体仁：《记五四运动前后北京若干团体》，《五四运动回忆录（续）》第191—192页。

(2) 余家菊：《教会教育问题》，《中华教育界》1923年10月。

(3) 北京政府教育部布告16号。

(4) “Educational Review,” April 1928, pp. 197—199.

(5) 通商口岸的“基督教文明”，泛指西方殖民主义在通商口岸违反基督教精神的各种谬误行为与言论。

(6) Monroe, “China, A Nation in Revolution”, Chapter II, “Christianity and Mission Work.”

(7) Pearl S. Buck, “Nanking Station report, 1926—1927”, 收于“Bates' papers,” RG10 B20 F308。贝德士文献（Bates' papers）全部保存于耶鲁大学神学院图书馆特藏室。

(8) 高冠天，《岭南大学接回国人自办之经过及发展之计划》广州，1928。PP. 22—23。

(9) 金陵大学历史档案，金大托事部1928年3月25日自纽约来电。

(10) 据1932年《第一次中国教育年鉴》丙编“教育概况”，金陵大学部分，转引自《金陵大学史料集》，南京大学出版社1989年版，第237页。

(11) 同上，第239页。

(12) Gressy, “Christian Higher Education in China”, PP. 26—27.

(13) T. L. Jan, “Status of Christian Higher Education in China”, “China Christian Year Book”, 1936—37, P. 215.

(14) William P. Fenn, "Christian Higher Education in Changing China", 1880—1950, Michigan, 1976.

(15) Carlberg, "Assessments" (未刊书稿), 收于 Bates' papers, RG10 B20 F312.

(16) Rachel Brooks, "The YMCA Government in China", 未刊书稿, 前有罗素序文, 对之评价甚高, 复印件收于 (Bates' papers, RG10 B20 F303).

(17) 简又文等宣言发表于1922年4月10日, 周作人等宣言发表于同年3月11日, 均收于 "Bates' papers", 系贝德士剪报散页。

(18) (19) 均系贝德士剪报, 常乃德的文章题目是:《对于非宗教同盟的诤言》, 梁启超则是在4月16日对哲学社的演讲《评非宗教同盟》。

(20) 载于《教育季刊》第7卷第2期, 1931年6月。

(21) 收于 Bates' papers, RG10 B102 F855.

(22) 以上两文均系贝德士剪报, 收于 Bates' papers.

(23) 《中华基督教教育季刊》第1卷1期, 1935年3月。

(24) 赵紫宸:《我对于创造中国基督教会的几个意见》,《真光》26卷6号。

(25) "The Missionary's Personal Relation to the Chinese", "The Chinese Record" Vol. 38, 1907年1月。

(26) 见《岭南大学接回国人自办之经过及发展之计划》。

(27) 司徒雷登:《在华五十年》中译本,北京1982,第66页。

近代教会学校教育 与中国教育制度变革

●刘荃盾●

社会进化与教育思想、教育制度的演变有密切关系。这已被中国社会发展的历史所证明：社会变革诱发新的教育思想产生；教育制度确立有赖于教育思想的酝酿；教育制度又促使教育思想成熟，推动社会进化。

西周末年中国社会巨大变革，产生了春秋战国诸子百家思想、学术争鸣之局势，同时确立了支配中国二千多年的社会思想；教育思想有系统的奠基，亦是启发于彼时；儒家教育思想及其教育制度，之所以能占有中国两千余年的历史，亦正是这个原因。

到了近代，乃至清末民初，中国社会又起了很大变革，致使教育思想亦发生了空前变化，经过长期的酝酿，一种混合、新式教育制度逐步确立。其中，教育思想的转变情形，是以近代西方教育思想取代儒家传统教育思想。值得注意的是：西周末年变革后出现的春秋战国，成功了儒家思想教育的支配权；到了清末民初，继续了两千年之久的教育思想及其制度，却崩溃于西方教育思想、教会学校教育冲击之下。在新与旧的兴废中，新式教育制度渐渐确立，教会学校教育起到了不可忽视的催化、促进作用。

一、教会学校兴办与早期发展

1. 教会学校教育的开端及其效果

近代以前，中国实行封建私塾、学馆制培养学生，用八股试帖、开科取士方法选拔人才。到了近代，基督教和天主教教会创办学校，把西方教育体制和制度传入中国，成了促使中国教育思想和教育制度变革的重要外在动力。

西方在华基督教传教士创办教会学校之嚆矢，是伦敦传道会(The London Missionary Society) 牧师罗伯特·马礼逊(Robert Morrison)、威廉·米怜(William Milne) 1818年11月11日在东南亚马六甲设立的“英华书院”(The Anglo-Chinese College)。①招收当地和广东的华族青年，学院开设数学、写作、英文、华人等课程。1843年，“英华书院”迁至香港，翌年改称“英华神学院”。不少广东青年到那里学习，后来为近代中国社会作出贡献的唐景星、何焜山、梁桂臣等人，都是由“英华书院”培养出来的学生。

1834年8月1日马礼逊病逝，为纪念他在对华教育方面的贡献，香港等地的英美两国商人和传教士于1835年1月26日成立了“马礼逊教育协会”(The Morrison Education Society)。该会的宗旨和目的是：“支持并参与在中国建立教会学校，使中国青年一代通晓英语，作为了解西方文化、掌握科学技术之媒介；期望中国除去偶像，认识基督教理，信仰上帝”。②于是这年9月30日，协会创办了“马礼逊纪念学校”。它是近代中国第一所初具规模的新式学校。此校到1856年停办，共存在了21年。开设的课程，计有：英文、地理、历史、《圣经》、文法、作文、数学、翻译、会话、华文③等。20余年中，该校培养了中国学生数百人，其中影响近代中国历史、对社会进化起了重要作用的“清季重要人物”，就有数十人之多，近代首批留美学生黄宽、黄胜、容闳亦在其中。二黄对中国社会有贡献。④而容闳从耶鲁大学毕业返回祖国后，倡导

在中国实行西方式教育，并编制新式教育计划。他的倡导和教育计划的实施，对近代中国社会文明影响至大^⑧；他所派出并返回祖国的 94 名留学生，都不同程度地为中国作出了杰出的贡献，所涉及的领域很多，包括清末洋务运动、对外交涉与外交事务、教育事业及其变革、乃至中华民国的建立等等；尤值一提的是詹天佑建筑铁路，贡献极大，载誉世界；而供职于外交界的梁诚、梁敦彦、唐国安，则促成美国退回庚子赔款，设立留美学务处，创办清华学校，日后的清华大学毕业生及其所派留美学生，成了中国现代第一批科技精英。此皆属容闳教育计划实施的结果，并与他的母校——“马礼逊纪念学校”倡导的教育宗旨和办学精神有着直接渊源关系。

鸦片战争前，尽管在华教会学校为数寥寥，但自从它在中土出现之时起，便开始了对中国旧有教育思想和教育制度的冲击。随着教会学校数量和种类的增多和发展，这种冲击形成了一股变革旧有教育思想与制度的潮流。

2. 鸦片战争后教会学校初步发展

鸦片战争后到十九世纪末的半个世纪中，基督教在华教会学校经历了由各自为政到联合办学、到统一行动三个阶段。初步发展在第一阶段。

第一阶段是从南京条约签订之后到 1877 年基督教召开“在华基督教传教士大会”之前。这期间，各教派在各地区所办的学校处于少有联系、各自为政的状况。而且大多数学校规模小，学校也多设在教士自己家中或者附设在教堂内外。当时比较有名的学校有：

1844 年英国基督教“东方妇女教育促进会”在宁波开设中国最早的教会女子学校；

1845 年美国长老会在宁波建立一所学塾，取名“育英学堂”；

1850 年英国安立宗在上海建“英华书院”；

同年美国长老会在上海建“清心书院”；
同年美国美以美会在上海建“福音学校”；
1853年美国公理会在福州建“格致书院”；
1862年英国圣道堂在天津建“中国女童学校”；
1864年英国圣道堂在天津建“盲人学校”；
 美国长老会在登州设“文会馆”；
 英国浸礼会在青州设“广德书院”；
1867年美国长老会在杭州建“育英学校”；
1869年美国公理会在通州建“通州学堂”；
1870年美国美以美会在福州建“福音书院”；
1871年美国圣公会在武昌设“文氏学堂”；
1871年英国循道公会在天津建“中国神职学校”，等等。

根据在华基督教会1877年在上海召开的“在华基督教传教士大会”的报告，自南京条约签订到1876年二十五年间，基督教在华创办的学校和受教育的中国青少年数字为：男日校177所，学生2991人；男寄宿学校31所，学生647人；女日校82所，学生1307人；女寄宿学校39所，学生794人；传道学校21所，学生236人。合计学校共350所，学生总数5975人。^⑥

这时期尽管学校已有300余所，学生却不过5000多，加上各自为政，少有联系，故对中国教育体系触动甚微。到了教会学校实施联合办学及建立各种制度阶段，情况便发生了变化。

二、教会学校迅速发展，冲击旧教育制度

1. 教会明确办学目的，发展联合办学

1877年到1890年是教会学校发展的第二阶段。此期间，基督教各教会明确办学目的，开始联合办学。短短十四年间，教会学校迅速遍及全国。

1877年在华基督教各会在上海召开首届“传教士大会”。其中

重要议题是统一对办学目的的认识。对其目的，毛泽东早有揭露。此前诸史家也多认为：“教会学校的目的，不外在于造就服从它们的知识干部和愚弄广大的中国人民，其最终目的如同军事、政治、经济的侵略一样，无非是要使中国变为它们的半殖民地和殖民地。办学校就是帝国主义进行文化侵略的一种重要实施。”^①

其实，这种观点只是看问题的一个侧面，它忽视了动机和效果的辩证统一法则。这是毛泽东一贯提倡看问题的方法。这里，尚不涉及教会学校教育对中国教育制度的促进，单就其办学结果看：中国近现代史上，教会学校培养了若干万名中国青年，这些人成了中国社会乃至新中国成立后的优秀知识分子队伍中的成员，为人类和社会作着贡献，这是有目共睹的。

当然，我们绝不能否认传教士开办学、传播文化科学技术是他们宣传基督的一种手法。他们把文化科学与宗教视为互相关联的，这正如当时美国长老会传教士、山东登州“文会馆”（后来的登州大学）校长狄考文（C. W. Matter）在这次大会发表题为《基督教教会与教育之关系》演讲中提到的：“如果文化、科学不是作为宗教的盟友，它就会成为宗教最危险的敌人。”^②他极力主张、呼吁：“各教会学校应明确目的，联合办学，通过教会学校来培养具有文化科学知识的中国青年和教会干部，以便按教会的意图向中国其他人介绍、传播现代科学”。^③他的观点得到参加大会、当时在华 21 个基督教教派的 142 名代表的支持和拥护。他的《基督教教会与教育之关系》一文，便成了在华基督教各派对教会学校办学目的和联合办学所发表的正式文件，而且成了日后办学的重要指导思想。值得思考的是：由于中华民族的特殊性，学生在一般性地接受信仰基督上帝教育同时，却更多地吸收了西方科技文化知识，为后来报效民族学到了本领！

这期间，教会学校数量继续增多，且开始联合，一些高等院校也开始在各地出现。当时比较有名的院校有：

1878年山东潍县“广文书院”（由美国长老会登州“文会馆”与英国浸礼会青州“广德书院”合并而成）；

1879年上海“圣约翰书院”（由美国圣公会1865年设立的“培雅书院”和1866年设立的“度恩书院”合并而成）；

1880年天津“中国西医学院”（英国循道公会开办）；

1882年上海“中西书院”（美国监理会创办）；

1885年广州“格致书院”（美国长老会创办）；

1888年北京“汇文书院”（美国美以美会创办）；

1889年南京“汇文书院”（美国美以美会创办）等等。

显而易见，这个阶段出现的教会学校，在办学层次、招收学生的水平上，较比第一阶段要高；在学校规模上，较前亦大，且有向欧西国家大而全的高等院校规模发展趋势。尽管教学层次提高，入校学习的中国青少年却增加了。十四年间，入校生达到16836人，占全国基督教信徒总数的45.15%。^⑩究其重要原因有三：一是教会学校联合，从低级到中高级学校配套，使学生有继续向高层文化学习的机会；二是学生增多，收进的学费与信徒们的捐输，不但可供学校部分开支、部分教员薪俸，有的学校渐渐不必仰赖教会支持而达到经济自立的地步，这就促使教会学校越办越普遍，尤其当时的小学，差不多每座教堂旁都有一所，男女学生并收，而中国女子向来是不受教育的，随着教会女学的发展，连地处边远的川黔滇也有了女学堂；三是英美国家开始以政府的名义观注自中国教会学校吸收毕业生去留学，同时也派出本国青少年到中国大小官学堂来学习，如1868年蒲安臣代表清政府与美国签订的《中美续增条约》第七条规定：“嗣后中国人欲入美国大小官学学习各等文艺，须照相待最优国之人民一体优待。美国人欲入中国大小官学学习各等文艺，照相待最优国之人民一体优待”。这自然会激励教会学校的发展和学员数量的增多。

值得注意的是，这个时期教会学校的发展开始触动了中国旧

教育体系的根基，而且已经构成对中国旧教育思想冲击的一种力量。

2. 建立全国教育机构，冲击传统教育

从1890到义和团运动爆发，是教会学校发展的第三阶段。这期间，教会成立全国教育机构，抨击中国传统的教育思想与制度，呼吁改革中国教育，在中国建立新的教育制度。

1890年基督教召开了第二届在华传教士大会。会议的重点是：在华教会学校教育及其建立全国性的教育机构，协调各教会学校的教学和发展诸问题。大会的结果：改组了1877年第一届大会成立的“学校教科书委员会”，加大其职权范围；成立了“中华教育会”。该会组织条例第二条中，明确规定了它的成立目的是“旨在促进中国教育的利益和增加从事于教学人员之间兄弟般的合作”。该会规定每三年召开一次全国性教会学校教育会议，讨论各地区教会学校共同的重大问题。在中国政府尚未出现全国性的教育管理机构之前，基督教全国“中华教育会”的成立并开展工作，它对中国社会所产生的影响，及其对中国教育体制的冲击，是值得认真探究的。果然，按其组织条例规定，“中华教育会”于1893、1896、1899、1902等年连续召开了多届全国会议，涉及、讨论、决断了不少关于中国青少年一代的教育问题，其中有的影响至今也存在于中国各类学校教育之中。

值得注意的是，这几次教育会议在鼓吹西方教育思想和教育体制的同时，并在对中国固有文化与西方基督教文化异同比较基础上，对传统的儒家教育思想及其教育制度进行了抨击。1893年第一届教育会上，本届副会长、传教士薛思培（J. A. Silsby）把传统的儒家文化及其教育比作“危险的毒瘤，割去毒瘤虽然有困难，但保留不割就会使患者死亡”。1896年第二届会上，大会主席、华北协和大学校长、传教士谢卫楼（D. Z. Sheffield）提出中国传统的文化教育僵化的，必须注入西方教育的新内容，他列举

了儒家文化及其教育的七大缺点和弊病，其中“最大的缺点和对科学教育发展的最大障碍，乃是它对自然的来源与发展的错误思想。”李提摩太则在他的《新政策》一文演讲中，把中国的文化教育与西方文化教育比作一辆马车上的“双轮”，可以相辅相成，而车的走动不能只靠双轮，必须配以“骏马”——新的教育制度和教育体系。

而首先直截了当地提出在中国推行一种新教育制度的，是传教士福开森 (J. C. Ferguson) 和潘慎文 (A. P. Parker)。1893年第一届“中华教育会”上，大会书记、南京“汇文书院”院长福开森在他的《我们协会的工作》报告中，呼吁“我们不应把我们的兴趣限制在我们学校里面，我们必须协助中国解决整个教育更大的问题。只有这样，我们的学校才能领导中国产生一个完整的教育体系”。1896年第二届大会上，上届大会主席潘慎文作了一个《教育会与中国整个教育的关系》的报告，再次提出改革中国的教育，建立新的教育体系。他说：“作为基督教教育家协会，我们要在我们能力范围内，以各种方法控制这个国家的教育改革运动。”大会根据他的报告，选举出一个“中国改革教育委员会”，来研究应该推行的各种教育制度，为中国“准备一个合理的教育制度”——即他们鼓吹的“完整的教育体系”。

为了实施他们的改革计划，他们有步骤地合并或创办高等学校，有目的的培养高级人才。当时的上海圣约翰大学校长卜舫济 (F. L. Hawks Pott) 在1890年的第二届基督教传教士全国代表大会上，把在中国建立高等学校比作美国培养高精专门人才的“西点军校” (West Points)，他说，“如果教会工作不以我们的教育作为基础，它就好象把房子盖在沙土上一样，是不牢固的。”他认为：高等学校要培养专门人才，通过他们作榜样，推动中国教育制度改革；并通过他们来控制未来中国的发展；在这些学校里，“我们训练中国未来的教师……使他们成为中国未来的领袖和

指挥者，给未来的中国施加最强有力的影响”。^①狄考文在大会上抨击儒家教育思想同时，也呼吁说，如果要在中国建立合理的教育体系，“如果我们要取代儒学的地位，我们就要准备好自己的人，用基督教和科学来教育他们，使他们能胜过中国的旧士大夫，因而能取得旧士大夫阶级所占的统治地位，……从而成为中国社会上和教会中有权力的阶层。”^②

为配合上述目的，基督教会在这期间把许多学校、学院并为大学，也创建了不少新大学。中国近代现代教育史上许多著名大学的前身，都是在这个时期出现的。当这些学校开始发展的时候，义和团运动和八国联军侵华事件发生，许多学校的正常工作不得不暂时停顿下来。

到义和团运动爆发时，基督教在中国各地创办的学校已逾几千所。其中，仅美国教会开办的初等学校，即达 1032 所，中等及高等学校 74 所。^③除基督教各派开办的学校外，尚有天主教各修会创办的各类学校，据不完全统计，到义和团爆发的 1899 年，江南各类学校 558 所，江北仅华北地区即达 530 余所，学生逾 3 万人。^④

3. 教会学校课程设置与教科书使用

十九世纪后半期五十余年间，基督教教会学校所开课程及其重点有所不同，它是随着学校规模扩大、办学目的加强、统一教育机构的设立而变化的。这种变化的结果，对后来中国建立自己的教育体制，起了重要的启示和开路作用。

教会学校初起时，所开设课程主要是宗教。因为，他们“初起的宣教、教育事业，目的在于用基督教征服世界，是一种含战争意味的慈善事业。”^⑤所以，宗教课是一切课程的重点和中心。此外，为了宣扬宗教，吸引学生，初期的教会学校也相应地开设有关华文、自然、史地等课程。据 1895 年的《中国教育名录》^⑥记载，早期教会学校“最主要的中心科目是《圣经》，一切其他学科都是

围绕着这个中心来进行教学。其他与《圣经》有关的书，如《真理的权衡》、《基督教信仰的论证》等，也是学生必读书。”其他课程尚有：四书、女儿经（女校开设）、算术、地理、历史、科学初步、生物、生理学等等。早期的教学目标也是单一的——未来的牧师。所以他们“最注意的是学生灵性的发展，为此，《圣经》是学校最重要的课本，每天学习它的时间比学任何其他书都多。……学校希望大多数的学生毕业后都能入神学院，准备将来当牧师。”^⑤

到后来，随着教会办学目的加强、全国统一教育机构建立，教会学校开设的课程有了明显的变化，其中许多课程的开设，显然是为了打破中国传统教育的封闭，如科学课、自然科学课、英语课、家政课等，都是有针对性的。早在1877年和1890年的第一、二届“在华基督教传教士大会”上，后来的登州大学校长狄考文就已经提出：基督教学校应注重“科学”教育。在1896年的“中华教育会”第二届大会上，他又作了名为《什么是中国教会学校最好的课程》的报告。他把课程列为六大类：语言、地理、历史、数学、科学（括自然科学）和宗教。他列举学校开设科学课的三大优点：首先，学习科学可以打破中国延习已久的迷信观念；其次，可以使毕业生走到社会后，所学有的放矢，令他们在实际中更有能力，发挥作用；再次，可以使学校出名。最后他总结说，“科学是善的力量，也是恶的力量，它的善恶是以教者与教的方法为转移的。如果教会是聪明的话，它应抓住这个机会。”继他的报告后，女教士帕克（A. Parker）为了表明“自然历史可以说明上帝的力量和上帝对造物的慈爱和照顾”的观点，作了《学校中是否应当学习自然历史》的报告；另一学校的代表雷那斯（S. B. Reynolds）则主张，开设音乐课是陶冶学生的情操，“赞美上帝”；对于教科书应渐渐使用英语课本，各学校早在1890年的传教士大会上就取得了共识——“我们传教士的一种任务，就是通过传播

英语知识来帮助促进世界和平，因为英语肯定会变成国际交际的媒介。”^⑩实际上，自1896年第二届“中华教育会”后，全国所有基督教教会学校开设的课程，在变化的基础上，基本统一了。另外，值得注意的是，在这次大会上通过的“教师训练”报告中，提出了“选择教师首先应当注意到他的道德”问题。它的实在意义，至今也是值得我国教育战线认真思考和对峙的。

教会学校对于教科书的编写、出版、使用工作，也是相当重视的。他们在1877年便成立了“学校教科书委员会”（原名“益智会”），主要任务就是为各学校编写教科书，当然，最初的教科书多属于宗教教学用书，诸如《教会三字经》、《耶稣事略》、《圣道问答》、《福音史记课本》等。后来随着课程变化，许多科学、数理化课本相继出现。例如：狄考文的《笔算数学》、《形学备旨》、《代数备旨》，傅兰雅的《三角数理》、《数学理》、《代数术》、《格致须知》，潘慎文的《八线备旨》，艾约瑟的《重学》等等。^⑪其中有些课本到了二十世纪四十年代还在使用。所以，我们不能否定这些有关科学的课本的编写和讲授，对于西学——即“新学”的传播和中国教育思想及其制度的变化，在主观和客观上都产生了不同程度的积极影响和推动作用。

三、教士参与官学，推进洋务教育与西学发展

1. 受西学影响，早期改良主义呼吁教育改革

中国近代早期改良主义思想从鸦片战争后开始萌发，尤其第二次鸦片战争失败和《北京条约》签订，朝野震惊，痛感“创钜痛深”，因此“人人有自强之心，亦人人有自强之言”，^⑫从而迅速形成了“御敌自强”、“改良社会”为内容的早期改良主义出现。这当是历史事实，此前诸多教科书所言“早期的改良主义者是从洋务派中分化出来的”观点，值得商榷。

至于早期改良主义呼吁在中国实行教育改革，则纯系受西学

——“新学”的影响而至。这种影响来自四个方面：一是近代早期回国留学生的奔走呼号；二是教会学校教育的启迪；三是两次鸦片战争失败的刺激；四是明清之际几何代数初传的影响。

早期改良主义呼吁教育改革受到回国留学生的影响是多方面的。其中典型例子是容闳及其影响。如前所述，容闳 1854 年从耶鲁大学毕业回国后，立即投身于祖国的革新运动。他主张中国要想独立富强，就应当学习西方国家的教育。为了推动中国的教育改革，他不但制定了一套新式教育计划，而且努力奔走实施。他拜会清廷封疆大吏，劝说太平天国领袖。他在《太平军中的访察》报告中，疾呼中国应采取西方国家的教育制度，设立各级学校、各种实业学校和武备学校，培养新型人才。他在《予之教育计划》中，极力主张选派颖秀青年去美国留学。配合改革教育培养人才，他建议中国要发展汽船、矿务、邮政、铁路运输、军事工业等，以发展经济，增强国力，富国强兵。1872 年—1875 年，他率领 120 名青年，分年搭船赴洋，去美国留学，学习“军政、船政、步算、制造诸学。”这便是近代中国第一批留美学生。后来为祖国作出贡献的詹天佑等多人即在其中。所以，他的呼号对近代早期改良主义有相当影响。^⑩其后，遂有冯桂芬、马建忠、何启、胡礼垣、陈虬、郑观应等人呼吁改革中国的教育体制，更新中国旧式教育思想。

教会学校教育及其传教士的教育思想对中国近代早期改良主义教育思想形成也有一定影响。到 1876 年，全国各地基督教、天主教的教会学校已达数百所，而且担任各校教习、教师的传教士的教育思想和言论，对早期寻求救国的开明地主阶级知识分子要求改革教育是一个启迪。例如，由充任上海广方言馆教习的美国传教士林乐知（Young John Allen）于 1868 年创办的《大同公报》（后改称《万国公报》）上，经常宣传西方教育和西方科技文化知识，其中“多记载泰西各国地理、历史及社会风俗等，我国

人多读而喜之，每月行销至四千余册。”其影响之烈，可想而知。著名的早期改良主义者王韬在《中东战纪本末》序言中，提倡教育改革的同时，说明他这种思想来源。称颂林乐知“知识渊博具有实际，……有益我中国非浅鲜矣！”

至于两次鸦片战争失败的刺激，也是早期改良主义教育思想的重要来源。《南京条约》签订的第二年，两广总督祁项愤英军兵器涂炭於我，奏请效西方教育、开制器通算一科。1862年，贵州贡生黎庶昌上疏请开绝学一科，以增补国学教育之不足。1870年又有闽浙总督英柱奏上请开算学，取西方之术为我所用。但皆因格于成例，没有即刻实现。

然而由于上述诸原因，早期改良主义要求改变中国教育的朝野呼声日趋强烈。如冯桂芬在十九世纪六十年代写了多篇关于改良教育的文章——《改科举议》、《采西学议》、《停武试议》等。他认为若求中国富强，必先“改旧学”、“采西学”。他大胆揭露当时科举制度是“禁锢人生之心思才力，不能复为读书稽古有用之学”。他提倡西方的算学、重学、视学、光学、化学、舆地学等。其中算学为最，因为“一切西学皆从算学出，西人十岁外无人不学算，今欲采西学，自不可不学算”。在谈到设立新式学校时，早期改良主义者何启、胡礼垣在《新政论议》中提出：“一国之人才，视乎学校，学校隘则人才乏，学校广则人才多……是宜下令国中各府、州、县俱立学校。”郑观应则说：“学校者，造就人才之地，治天下之大本也。”^②“学校者，人才所由出；人才者，国势所由强。故泰西之强，强于学，非强于人也。”^③论及学校的考试，他们主张仿西方制度，文武分科、文理分科；文科又分文学、政事、言语、格致、艺学、杂学六科；理科分汽学、光学、化学、数学、重学、天学、地学、电学等科；武科分陆军、海军两科。

受西学影响，早期改良主义教育思想的呼吁，到了光绪年间，开始被朝廷渐渐接受。其标志是：光绪十三年（1887年）朝廷准

允御史陈琇莹奏请，将算学列为科举考试科目，规定每20名考生其1名，但至多不得超过3名；翌年（1888年），戊子科举乡试报考算学者有32人，照上年章程取中算学举人1名，这是我国历史上最早一次把西学与中学（国学）同考。

另外，在早期改良主义呼吁教育改革同时，大批传教士以教育家的身份参与了官办学校的管理和教学。这也推进了近代中国洋务教育的发展，加快了中国旧教育制度解体和新式教育制度出现的步伐。

2. 教士参与官学，推进洋务教育

清政府设立各类各级官学，推行西方文化科学技术教育——通称“洋务教育”，经历了一个演进过程。它是从设立专门学校，培养外语人才开始的。起初，清廷受教会学校教授英语的启示和早期改良主义的呼吁，尤其是战争失败、条约签订的切肤之痛，感到每遇中外交涉通商诸事，“皆凭外国翻译官、中国通事传述，亦难保无偏袒控架情弊”，必须有通晓外语的自己官员方可。于是同治元年（1862年）遂有专门学习外语的学校——“京师同文馆”设立。这应说是中国人自己办理“新教育”的开始。翌年上海设立“广方言馆”，广州设“广东同文馆。”各馆所聘请的总教习（校长）、教习（教师）、教师几乎全部是全国各教会学校的知名校长和教习。如美国长老会教士丁韪良（William Alexander Parsons Martin）被聘为“京师同文馆”总教习达25年之久，美国监理会教士林乐知（Young John Allen）掌“上海广方言馆”计20年，英国教士傅兰雅（John Fryer）先在北京“京师同文馆”任英文教习4年，后到江南制造局任英语教习、翻译20多年，等等。这就足以证明教会学校从在中国出现之时起，不但引起中国政府的注意，而且立即产生了积极的影响。教会学校的传教士被聘为中国官学的校长、教习，标志着西方教育方法和教育思想在中国官办学校内开始出现，而且影响甚大。此正如梁启超在他的《西学书目·

表序例》中所言：“曾文正…设制造局，首以译西书为第一义，数年间成者百种；同文馆……约三百种。”举凡自然科学、社会科学、文史地理各方面的书籍均有翻译，而且培养了许多近代杰出人才。在众多翻译家中，最著名者：一是严复，所译多为政治、哲学、科学诸书，如《天演论》、《原富论》等；一是林纾，所译多为欧洲文学作品。他们对后世中国产生的各种影响，是巨大的。一大批近代有名的外交家如陆徵祥、唐在礼、唐在復等都是出自这些教习、总教习之手，由同文馆、广方言馆培养出来的。

西方语言盛行的结果，使清廷内外目眩神移于西方物质文明，了解到其机器精美、军械犀利，均系科学昌明而产生。于是，一些接触过传教士并了解教会学校教育的朝廷重臣，开始把视野从外语单项扩展到西方科技文化理论和学校教育。同治五年（1866年），“京师同文馆”增设天算馆，招考学生，学习西学。恭亲王奕訢奏请朝廷，由西方传教士为教师传授知识，其言：“此次招考天文、算学之议，并非务奇好异，震于西人术数之学也。盖以西人制器之法，无不由度数而生…苟不藉西士为先导，俾讲明机巧之原，制作之本……则枉费钱粮，仍无裨于实际。”^②旋，封疆重臣王之春则奏请：按西学规例设立各级各类学校，以西士讲授西学所涉及的全部内容。他说：西方教会学校有乡塾学、群学院、实学院、仕学院、大学院等；科目则有经学、法学、智学、医学等；专科学校则有技艺院、船政院、武学院、通商学院、农政院等，我欲强国，则非改革教育不可。^③

继王之春奏请设立各种学校后，自光绪初年起，各类官办学校渐渐出现，诸如福州船政学堂（1866年创）、天津电报学堂（1879年）、天津北洋水师学堂（1880年）、天津武备学堂（1885年）、广东陆军学堂（1886年）、广东水师学堂（1887年）、南京水师学堂（1890年）、湖北铁政局化学堂及矿学堂（1892年）、天津医学堂（1893年）、江南水师学堂（1893年）、湖北自强学堂（1894年）、

天津吞纳学院（1885年）、湖北武备学堂（1895年）等等。这些学校就是在清廷朝野决心引进西方教育——即所谓“西学”和学习西方科学技术——即所谓“西艺”动议下建立的。近代中国历史上的洋务教育，就是指这个阶段（六十年代到甲午战争）的西学和西艺教育。

上述这些学校几乎每一所都有若干名从教会或教会学院聘请来的传教士，担任教学和管理工作。^②1902年的全国基督教第四届“中华教育会”总结义和团运动以前传教士介入中国各类官学时，本届副主席福开森在报告中提到，“这些年来，中国政府开设的每一个较大的学校中，都有一个有经验的基督教传教士担任首长。”至于学校中的教习，也多是从各教会学校请来的传教士。对此，李鸿章曾解释说，“延请外国教习，实为目前万不得已之计。”^③从而可以看出，当时中国出现的这种洋务教育及其发展，基本是按着基督教“中华教育会”在华办学的意图及教会学校教学方式进行的。所以，传教士介入中国官学，参与洋务教育的结果，不但触动了中国的教育制度，而且也使清廷官吏士大夫阶层出现了观念和结构上的变化。这正如丁韪良在他的《同文馆纪》中提到的那样：传教士们在这些学校中进行洋务教育，以西方教育思想和教学方式教育中国青年学生，“换他们的脑筋，使同化于己”；他说，他在官学中担任总教习所产生的影响“要比北京道旁教堂的力量大得多”，他“不但影响了中国的高级官吏，又影响了中国的教育制度。”^④如果翻开近代中国教育思想变迁历史和中国教育制度变革过程，就会发现：他们对自己参加洋务教育所产生的影响的估计，并非夸大。所以有人在评价洋务教育时，说它是“具有浓厚的封建性和买办性，是中国近代半殖民地半封建教育的一个开端。”^⑤站在民族封闭的角度，这种结论是可以理解的。但若从整个中国教育史发展的过程看，无论我们多么不情愿，也必须承认这个历史事实：有传教士介入的洋务教育，是第一次在封建统治的

学校教育方面实行了一些改革措施，把长期的封建教育制度的长堤冲开了一个很大的决口。如果不承认这一点，中国现代高等学府的产生就成了无本之木了。

3. 西学发展与官办中国高等学府出现

1895年中日战争败绩和条约签订的耻辱，举国愤怒，出现了一个要求废除武科举设艺学（西学范畴内的科学技术）的群众运动，其中重要表现，便是康有为率众千余人的联名公车上书。此后西学（新学）思想迅速在士大夫范围内发展，同时出现了对于西学的内含和包括范畴的不同解释，并要求建立中国高等学校，培养通晓西学的高级人才的呼声和举动。

盛宣怀奉命为1885年在天津建立的“吞纳学院”制定（即今日天津大学前身）章程时，他认为，西学应包括有数学、机械学、工程学、电矿学、西语文学、法律学等。他极力主张“吞纳学院”应成为中国最高的头等学堂，尽管是这个学院由英籍德国人德璀琳（George Gastav Von Detring）创办、美国传教士丁家立（Charles Daniel Tenney）任校长。在他的奏请下，“吞纳学院”改名为“天津中西学堂”，并作为中国第一所高等大学于1895年招收第一批中国大学生。他在学制和课程内容上明确规定，除应学习中国文化外，所有西学一律纳入历史课程中：第一年注重几何学、三角勾股学、各国史鉴；第二年注重驾驶学、测量学、格物学、化学、机械绘图；第三年注重天文学、工程学、化学、机械绘图；第四年注重金石学、地理学、公法学、理财富国学；此外，学生学习四年中，每年都有作英文论、翻译英文的科学；至于专门学，又分为工程学、电学、矿物学、机械学和律例学等五门科学。^④为了保证教学质量，在全国尚无全面开设西学课程情况下，仍请美国公理会教士丁家立担任该校校长。丁家立为这中国第一所高等工业学校的保全和发展作过不少的事情。^⑤他培养了几届中国大学生，著名的人类人口学家马寅初就是他培养出来的该校

第一届毕业生之一。

1897年，盛宣怀在上海又创办了“南洋公学”（即今日上海交通大学前身）。它的最初办学目的是培养通晓西学的政治家，所以他在奏定南洋公学章程中规定：“其在公学始卒业者，则以专学政治家之学为断”，“而工艺、机器、制造、矿冶诸学，则于公学内已通算、化、格致诸生中挑出，归专门学堂肄业。”^⑧

天津中西学堂和上海南洋公学尽管是建立、招生、实行西方教育于科举制度废除之前，缺点很多，但较比甲午战争前的各类洋务教育学堂，又前进了不少。所以，基督教“中华教育会”在总结官办学校情况时，评价说，“中西学堂和南洋公学是1900年以前最进步的教授西学的学校”，它们的教学方法完全是西式的、进步的。他们还以南洋公学为例说，公学尽管每年只招收六十名考生，而报考者竟逾千人，^⑨许多毕业生都保送到欧美深造，归国后为祖国效力。^⑩

受中西学堂、南洋公学影响而出现的第三所官办高等学府，是“京师大学堂”（即北京大学前身）。清政府官书局在议复开办“京师大学堂”时，把所有的西学规纳为自然科学、社会科学和应用科学。属于自然科学的有天学科（附算学）、地学科（附矿学）；属于社会科学的有道学科（附各教源流）、政学科（附西国政治法律）、文学科（附各国语言文学、文字）；属于应用科学的有武学科（附水师）、农学科（附水利种植）、工学科（附制造格致各学）、商学科（附轮船铁路电报）、医学科（附地产植物各化学）。^⑪

值得注意的是，第一批中国官办高等学校的产生和发展，强烈地冲击了尚未废除的科举制度和旧有的教育体系，并导致了日趋高潮的改革教育呼声下的各派教育思想产生和发展。

四、西学影响下的各派教育思想冲击科举制度

当教会学校教育、官办洋务教育、新式高等学校西学教育形成势力包围科举制度后，一股更大的思潮在西学影响下很快形成，并且从各个角度对中国旧有教育思想和教育制度发起了最后的冲击，并导致旧制度的废除。这就是西学影响下产生的各种教育思想，其中最有力量的，是洋务派的教育思想和维新派的教育思想。

1. 洋务派的教育思想和教育主张

洋务派的教育思想和教育主张基本是甲午战争后形成的，代表人物是担任过鄂川两省学政后历任督抚二十余年的封疆大吏张之洞（1837—1907年）。他的教育思想的核心是“中体西用”——即“中学为体，西学为用”，教育主张的核心是“西学分为西政与西艺”——即“政尤急于艺。”洋务派的教育思想和教育主张集中反映在张之洞在1898年写成的《劝学篇》。

甲午战争前洋务教育举办三十余年间，洋务派尚未形成能影响后世的教育思想和教育主张，基本听任于传教士、教习的思想和主张。战争败绩，他们从日本的迅速崛起中悟出了一点表面道理，遂发出疑问，“日本惟铁甲船三艘，竟敢藐视中国？耀武海滨，至有台湾之役、琉球之废；彼既挟所有以相凌，我亦当觅所无以自强。”^⑧这便是对西学中的西艺部分的呼求——“中国永无铁甲之日，即永无自强之日。”^⑨张之洞等认为，外患急迫，必须速于图强，从西艺入手虽是治本之方，但却缓不济用，宜从速由西政着手——“政尤急于艺”，“西艺非要，西政为要”。这种情势下，洋务派的教育思想和教育主义逐渐形成。创始者张之洞。

“中学为体，西学为用”是洋务派的核心教育思想。所谓“中学”，是指中国经史之学。所谓“中学为体”，即是以中国“旧学”——经史之学为一切政治、文化教育的主体，而儒家三纲五常、忠孝的伦理道德是一切教育的中心，在此原则基础上，可以

学习使用西学。所谓“西学”是西政和西艺两类：其中“学校、地理、度支、赋税、武备、律例、劝工、通商，西政也；算、绘、矿、医、声、光、化、电，西艺也。”^②无论是西政抑或西艺，都必须在保证中国经史之学为核心的前提下，才可以学习这些“新学”。洋务派的这个教育思想首先出现在张之洞的《劝学篇》，其言：“新旧兼学。四书五经、中国史事、政书、地图为旧学；西政、西艺、西史为新学。旧学为体，新学为用。”^③不久，他又详细解释如何作到“中学为体”，他在奏折说：“至于立学宗旨，无论何种学堂，均以忠孝为本，以中国经史之学为基，俾学生心术壹归于纯正、而后以西学论其智识，练其技能，务期他日成材，各适实用。”^④

至于洋务派的教育主张核心——“政尤急于艺”的观念，系由甲午战败，外侮急来，使他们感到非从收效迅速的方针上着手不可，于是便将西学中的西艺和西政分开。因为西艺不易见效，应从缓行，西政两三年即有收获，应该急办。所以张之洞在他的《劝学篇》提出：“政艺兼学。……材识远大而年长者宜西政，心思精敏而年少者宜西艺。小学堂先艺后政。大中学堂先政而后艺。西艺必专门，非十年不成；西政可兼通数事，三年可得要领。大抵救时之计，谋国之方，政尤急于艺。”^⑤可见张之洞之所以主张学习西学中的西政必须急于学习西学中的西艺，是因为西艺必须进行理论专门研究，因其义理高深，非十年学业不可；而如学习西政，只须进行实际操作，三年便可得其要领。所以在他上奏的《奏定学堂的章程》中，他主张速设实业学堂，使学生能迅速有治生的技能。他说：“农、工、商各项实业学堂，以学成后各得治生之计为主，最有益于邦本。”^⑥

洋务派在二十世纪末产生的“中学为体、西学为用”的教育思想和“西政、西艺分开，政尤急于艺”的教育主张，对后世乃至今日的思想界和教育界产生了至深的影响。就其教育思想之影响而言，其影响一直延续到民国年间。到了五四运动后，这种

“中体西用”思想变种为“中国文化以精神胜西方文化以物质”的思潮，其代表人物首推梁启超和梁漱溟先生。二梁之后，继而有吴稚晖主张全盘西学、李石曾鼓吹勤工俭学与张君勱提倡国人“人生观”两派引起的科学与玄学的论战——是为中国现代文化教育史上一次著名的思想论战——“科玄之战”。其影响至今犹存。就其教育主张之影响而言：其西艺思想对于近现代中国教育的影响有两点，一是各类各级职业教育的兴起与发展，一是打破了历经几千年的“为仕而学”和“经学翰林”的读书作官的传统教育观念；其西政思想影响更烈：二十世纪初，先是有梁启超不但从理论上论证“政尤急于艺”的教育思想，而且他还例举欧美日本的史实来证明开办学校、兴政学以图强的成功经验；继而有孙中山先生受西政教育思想影响而产生的民主革命思想，其在政治、政权上的表现，即三民主义中的民权思想。值得提出的是，如果我们说张之洞、梁启超是从理论角度宣传西政教育思想的话，那么1898年6月—9月的戊戌变法，则是中国士大夫实践西政思想的一次尝试，这仅从变法的十六条内容中就可以看出，其有关经济发展、金融调剂、吏治澄清、军备改进、教育兴办、民意尊重等，无一不是受西政思想影响的结果。

2. 维新派的教育思想和教育主张

十九世纪末维新派的教育思想和教育主张，主要是指康有为、梁启超、严复、谭嗣同等人的改良主义教育思想和教育主张。他们那大同小异的教育思想和教育主张也是来源于西方教育思想，且掺杂着开明的官僚地主阶级向资产阶级转化的知识分子所带有那种热衷改良反对彻底变革的味道。

维新派的教育思想并没有象洋务派那样能提出具体的核心内容，而是在论述创办新式学校、进行新式教育的作用和目的中表述的。他们认为教育是人的善恶智愚的决定性因素，“太平世以开人智为主，最重学校，”^②而“人与人相去之远……则全视所习。”^③

他们把立兴学校作为立国之本，要国家富强，条理虽万端，但一切“皆归学校。”

他们的教育主张，对几年后废除科举制度的冲击极大，尤其他们提出的那些关于学校教育的系统、内容和方法，在新教育制度确立后，成了仿行的模式。其中对后世教育有重要影响者，如下：

他们主张教育要有系统，循序渐进。教育宜分为四个时期：家庭或幼稚园教育期，小学教育期，中学或相当中学的师范学校或各种实业学校教育期，大学教育期。尤其是对小学教育，予以特别重视，因为“求学辟如登楼，不经初级而欲飞升绝顶，未有不中途挫跌者。”^⑤

梁启超提出了对儿童教育的主要内容和方法。他认为儿童之书应该分为识字书、文法书、歌诀书、问答书、说部书、门经书、名物书七类。这些书包括语文、诗歌、初步社会和自然常识，书后附有教法。他这些关于儿童教育方法和教育内容，虽已逾百年，却至今仍在全部沿用着。

为了改良和发展小学教育，维新派极力提倡小学师资的师范教育，梁启超在他的《论师范》文中，就把师范教育作为“群学之基”，并且说，“欲革旧习兴智学，必以立师范学堂为第一义。”

关于中等以上学校教育的内容和方法，维新派将其分为“学纲”和“课程”两部分。学纲部分由立志、养志、治身、读书、穷理、学文、乐群、摄生、经世、传教等十项组成。其言“传教”一项，系指课堂上的一切功课“皆宗法孔子为主义……传孔子太平大同之教于万国。”课程部分有学堂功课、读书种类、设札记册、月季汇考等项。其中学堂功课分为两种：普通课和专门课。普通课的主要学科有诸子学、经学、公理学、中外史志及格算诸学入门等四科；专门课的主要学科有公法学、掌故学和格算学。读书种类也分为两种：精读之书和涉猎之书。每日读书时间分配为精读占六，涉猎为四。设札记册，要求学生把所读之书的页数、内

容提要和读书心得记在册上，札记册五日一交，由院长批答发还，并按札记的优劣评定分数，予以奖惩。月季汇考，是指月有月考，季有大考。大考时，由学堂督办官与绅董公同到堂汇考，以定学生学习优劣。

维新派教育主张中另外一项内容对后世影响甚大，那便是对旧文化教育的批判和对新文化教育的提倡。代表人物是严复和谭嗣同。严复非常积极地提倡向西方学习——向西方寻找救国救民的真理。他认为要讲西学则首先要废除八股，这乃是救亡图强最迫切的要务。他归纳科举八股取士的三大害：锢智慧、坏心术、滋游手。他坚决地说：“救亡之道当何如？曰：痛除八股而大讲西学，则庶乎其有鸠耳。东海可以回流，吾言必不可易也。”^④他对明清以来的学术和治学方法也进行了严厉批评，他指出，所谓学术，不外乎宋明义理之学、汉学的训诂考据和诗文辞章，这些都是无用或无实之举。对于当时流行的治学方法——陆王的唯心主义——“师心自用”，“强物就我”，勉强客观来符合主观，他认为“其祸也，始于学术，终于国家。”谭嗣同是十九世纪末期反对封建文化教育斗争中最杰出的一位斗士。他对当时的传统教育给予了严厉的批评。他认为当时读书人，大多是“亡国之士”，徒尚空谈，不务实学，“溺于考据词章……动辄夜郎自大。”造成这种局面的原因，乃是科举制度，“故夫变科举，诚为旋乾斡坤转移风会之大权，而根本之尤要者也。”^⑤“故议变法必先从士始，从士始则必先变科举……大变科举而后可造就人才，而后可变一切法。”^⑥在提倡向西方学习，进行新文化教育方面，严复和谭嗣同都不同意康梁的教育思想，坚决反对“中学为体，西学为用”的观点。他们主张应注意西方国家的教育方法、思想和治学的科学方法，而西方那种重视实际考察、实际实验的治学方法和中国这种读死书的传统治学方法，正是中西二学的不同点之所在。根治中国旧教育的弊病，最根本在于“广兴学校，无一乡一村不有学校。”学校的教学

内容应特别注意实学的传授，如：律学、武学、商务、动植物、算学、医学、舆图学、天文、矿务、测绘、航海、农务、制器、方言、税务、格致等，“此为变学校允为正人心之始基，根本之根本矣。”他们提倡仿西方教育制度，设置各级学校教育，除创设学校外，为推进教育，也要建立学术学会和学术报纸等等。

总之，维新派的教育主张和洋务派的教育思想一样，对冲击旧教育制度，催生新教育制度起了不可忽视的重要作用。

五、科举制度废除与新教育制度建立

如上所述，由于近代教会学校教育的影响和西方文化的传播，历史进入二十世纪后，从隋朝大业年间出现的科举制度，历经了十四个世纪，终于被废除了，代之以具有西方文化内容的新教育制度。

1. 科举制度废除经历三阶段

到了清朝末年，科举制度经过三个阶段变化，终于被废除了：首先是对科举内容的改革，其次是递减科举考试中举名额，最后是科举制度全部废除。

对科举考试内容的改革，应从光绪十三年（1887年）算起。前面提到御史陈琬莹於1887年奏准把算学列为科举考试科目，翌年戊子科乡试，取算学举人一名，是为我国最早的西学与中学同考，也是对科考内容改革的开始。到了光绪二十四年（1898年），南开大学创建人之一、时任贵州学政严修奏请开设经济专科考试，中试者赐名经济举人，此奏经总理衙门会同礼部研究，获准。在“百日维新”期间，朝廷曾下诏废除八股，令凡乡试、京城会试及生童岁科各试一律改试策论，取消历来重视的诗赋、小楷，这样当时科举考试主要内容的八股试、诗赋试、小楷试至此全部被更换。

在这期间，科考内容的改革是伴随着各地书院整顿和教学科目变化同时发生的。1896年，山西巡抚胡聘之奏请变通全国各官

学书院章程，增加天、算、格致等学科，奉论旨允准。同年八月，翰林院侍讲学士秦绶章奏请整顿各省省级书院，整顿要点有三：定课程、重师道、核经费，其中定课程为六，即经学（附经说、讲义、训诂）、史学（附时务）、掌故之学（附洋务、条约、税则）、舆地学（附测量、绘图）、算学（附格致、制造）、译学（附各国语言文字），结果这个奏请也获采用。1898年，翰林院庶吉士熊希龄等奏请整顿湖南百余所书院。同年张之洞上《两湖、经心两书院改照学堂办法片》奏折，提出他已照学堂办法整顿他所设立的湖北“经心书院”和“两湖书院”：“两湖书院”学生分习经学、史学、舆地（附图学）、算学四门；“经心书院”分习外政、天文、格致、制造四门，并以算学为专门必修科，用宋太学积分法进行成绩考核，入学年龄为25岁以下，修业年限为五年。

为了适应科举考试内容改革，许多地方还创立了新式书院。1874年无锡徐寿和传教士傅兰雅奏准南北洋大臣，在上海创办“格致书院”，聘请教会学校教师讲授化学、矿学、格致学理等课程。1878年上海的张焕纶创办“正蒙书院”（后改称梅溪学校），分设国文、舆地、经史、时务、格致、数学、歌诗、公法等科。1896年该书肄业举人邢廷英、成安，在陕西创办“格致实学书院”，分科学习天文、地舆、吏治、兵法、格致、制造等科，学习期限为五年。

为了发展新式学堂，维新运动期间，光绪皇帝采纳维新派建议，谕令各省府州厅县的大小书院一律改为兼学中西学的学校，其中省会的大书院改为高等学，郡城的书院改为中等学，州县的书院改为小学。后来光绪帝又重申前论：对两年前改书院为学校之事，务必“切实通筹，认真举办。”

以上是科举制度废除前的第一阶段——科举考试内容改革时期，从1887年始到科举制度废除，前后近二十年。

科举制度废除前的第二阶段——递减科考中举名额和第三阶

段——科举制度废除，前后历五年之久。随着各地新式学堂出现和学生所学课程变化，从义和团运动后，尽管科举取士制度未被废除，但取士的人数开始减少，所减名额改为学堂取士名额。1901年两位封疆大吏张之洞、刘坤一联合《会奏变法自强第一疏》，其中提到“请按科递减科举取士之额，为学堂取士之额。”两年后，张之洞又同张百熙、荣庆会衔上《奏请递减科举折》，其中奏请“从下届丙午科（1906年）起，每科递减中额三分之一。”到了光绪三十一年（1905年），临近丙午开科取士前夕，又有袁世凯、赵尔巽、张之洞、端方等朝廷重臣多名，联名奏请立即停止科举，并言“科举一日不停，士人皆有侥幸得第之心，……学堂决无大兴之望。”清朝政府在各方面压力之下，不得不宣布：自是年八月“谕立即停科举，以广学校。”沿续千余年的科举制度至此完全废除。科举制度废除标志着封建时代的教育制度宣告结束，而新的教育制度在其间已建立。

2. 新教育制度建立历时八年

清政府建立的新教育制度起于光绪二十四年（1898年）官书局议复开办京师大学堂，中经二十八年（1902年）张百熙拟订、朝廷颁行的《钦定学堂章程》和二十九年（1903年）张之洞、张百熙、荣庆合订的《奏定学堂章程》，完成于三十一年（1905年）政府设立学部，前后计费八年时间。但倡新制度的倡行、蕴酿过程，却几达半个世纪之久。

早在1856年，容闳就曾向太平天国的领袖们提出，效法西方，“颁定各级教育制度”，并获赞同。维新运动前夕及期间，又有冯桂芬、郑观应、康有为、严复、李端棻、张之洞等提出学习西方国家，建立新学校和新的教育制度，与此同时，带有实行新教育制度性质的学校相应出现，其中最典型的便是前面提到的“天津吞纳学院”（即天津中西学堂）和“上海江南公学”（即上海南洋公学）。但在1902年之前，因全国尚无统一学制的规定，当然也

没有为全国的统一学制所规定的有系统的学校制度，所以全国新教育制度建立前的这个阶段，仅是提倡、蕴酿、推动时期。

1898年政府官书局奉旨议复创办京师大学堂，表明清廷着手考虑新的教育制度问题。从1901年起，清廷开始颁布一系列改革科举和兴办学校的谕令和章程。1901年6月，张之洞奉请降旨宣谕改革科举，讲求实学。8月，政府谕令自明年起，废除八股程式，乡试、会试等均改策试，并停止武科。9月，谕令各省所有书院改为学堂，“省城均改设大学堂，各府及直隶州均改设中学堂，各州县均改设小学堂，并多设蒙养学堂。其教法当以四书五经、纲常大义为主，以历代史鉴及中外政治艺学为辅。”^⑧12月，颁布《学堂选举鼓励章程》，规定凡为学堂毕业考试合格者，给予贡生、举人、进士。^⑨

迄至1902年1月10日，朝廷诏命张百熙为京师大学堂管学大臣，着手制定章程。8月，《钦定学堂章程》颁发，是年为旧历壬寅年，故此章程又称《壬寅学制》，它标志着中国新的系统完备的学制产生。该学制将新式学校分为七个等级：蒙学堂（四年）、寻常小学堂（三年）、高等小学堂（三年）、中学堂（四年、附设师范学堂、与中等实业学堂并行）、高等学堂或大学预科（三年、与高等专门实业学堂、仕学馆、师范馆并行）、大学堂（三年）、大学院（无定期）。由于《壬寅学制》不够完备，加上中国社会至今存在的人与人之间勾心斗角，这个学制未能实行。

一年以后，张之洞、荣庆二人得以参加、排名张百熙之前，重新考虑制定学制问题。他们仅是把张百熙的《壬寅学制》内容删繁就简略有增补而成《奏订学堂章程》（又称《重订学堂章程》）因颁布于光绪十一年二十六日的癸卯年间，故也称《癸卯学制》。此学制共分三段七个等级：第一阶段为初等教育，分为蒙养院（四年）、初等小学（五年，儿童七岁入学）、高等小学（四年），计有三个等级，共十三年；第二阶段为中等教育，设中学堂，此段仅

有一个等级，计五年；第三阶段为高等教育，分为高等学堂或大学预备科（三年）、分科大学堂（三—四年）、通儒院（五年），此段共有三个等级，需时十一—十二年。七级教育共需二十九年到三十年。

与上述教育系列并行的还有师范教育系列和实业教育系列。师范教育系列分初级师范学堂（相当上面中等教育）和优级师范学堂（相当上面高等教育）两级，修业共八年。实业教育分初等实业学堂（相当高等小学）、中等实业学堂（相当中等教育）、高等实业学堂（程度相当高等教育）等三级，修业年限共为十五年。

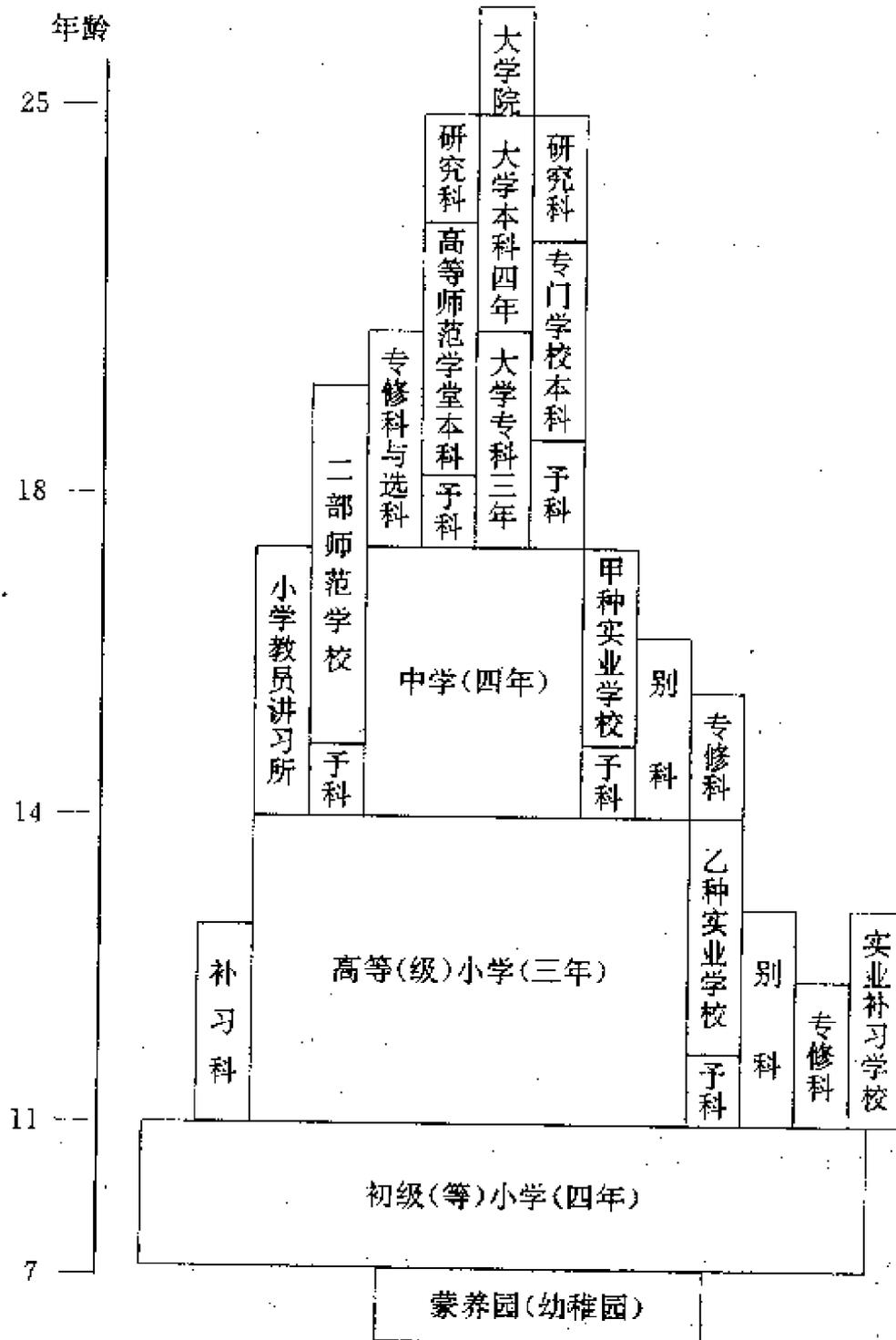
除上述三个系列外，《癸卯学制》中还设有属于初等小学的艺术学堂和实业补习普遍学堂，以及属于高等教育性质的译学馆、方言学堂（以上修业各为五年）、进士馆和仕学馆。

1905年，清政府成立全国统一教育的中央教育行政机关——学部，作为统辖全国的正式教育行政机关，并将旧有最高教育机构国子监并入。至此，新式中国教育制度正式确立。后来，随此制度的执行，许多内容得到了修改和补充。

1906年，清廷颁令一律裁撤全国各省现存的提督学政，改设提学使司，作为各省正式教育行政机关；同时颁布全国各类学校的教育宗旨——教育方针。这个教育方针共计两类五条十字：第一类为“忠君”、“尊孔”两条四字；第二类为“尚公”、“尚武”、“尚实”三条六字。这十个字的教育宗旨充分体现了“中学为体，西学为用”的教育方针。

1912年1月中华民国建立后，教育家蔡元培担任第一任教育总长，并于9日成立教育部，旋颁布《普通教育暂行办法》、《普通教育暂行课程标准》和不少其他教育法令，对清末的教育制度作了一些重要改革。这些改革在一定程度上反映了资产阶级革命民主派对教育的要求。9月，教育部公布新的教育宗旨——“注重道德教育，以实利教育、军国民教育辅之，更以美感教育完成其

道德。”同月又頒新了修改后的教育体制和学制，翌年经过修改重新颁布，称为《壬子癸丑学制》(1912年—1913年)。其系统图如下：



伴同《壬子癸丑学制》，国民政府於1912年先后颁布了小学、中学、师范、大学及专科学校令。其中《小学令》规定：教育宗旨为“小学校教育以留意儿童身心之发育，培养国民道德之基础，并授以生活所必需之知识技能为宗旨”；学习科目和课程有修身（思想品德）、国文、算术、手工、图画、唱歌，男孩加农业课，女孩加缝纫课，视地方情形可以加设英语课、以商业或工业课代替农业课。《中学令》规定：“中学校以完足普通教育，造成健全全国民为宗旨”；学习科目有修身（思想品德）、国文、外语、历史、地理、博物（自然）、数学、物理、化学、法制经济、图画、手工、乐歌、体操，女学生加园艺、缝纫、家政三科。《大学令》规定：“大学以教授高深学术，养成硕学闳材，应国家需要为宗旨”；大学分为文、理、法、商、医、农、工等科，以文、理两科为主；大学除设本科外，还可设予科（专科）和大学院（研究科）。《专门学校令》规定：“专门学校以教授高等技术、养成专门人才为宗旨”；专门学校分法政、医学、药学、农业、工业、商业、美术、音乐、商船、外语等专科学校。《师范教育令》规定师范教育分为：师范学校、女子师范学校、高等师范学校、女子高等师范学校和私立师范学校。

其后，近百年间，随着时代变迁、政局变化、政权转移，各类学校教育宗旨和教育方针多依据政权需要有所变化，而教育体制、教育学制——教育制度却至今也不曾发生过本质上的变化，即便有些，也是科目课程名称、修业年限和使用辞藻上的改动。

3. 新教育制度下的国立、教会高等学校

清末和民国初年新教育体系颁布后，各类学校的建立和发展渐渐走上正轨，其中不但包括官家和私人创办的低等、中等、高等的各类学校，也包括基督教、天主教创办的新旧各类学校，尤其是教会建立的各类高等学校的发展和作用更值得注意。

中国自办新式大学教育，始于1895年盛宣怀、直隶总督王文

韶将英籍德人德璀琳创办的天津“吞纳学院”接手并改称“天津中西学堂头等学堂”（后改称北洋大学、天津大学），其次是1896年盛宣怀在上海创办的“南洋公学头等学堂”（后改称上海交通大学），1898年清廷官书局创办并由孙家鼐管理的“京师大学堂”（后改称北京大学），1902年山西巡抚岑春煊利用“庚子教案”赔款退回部分办起了山西大学堂。就在这一年，清政府诏令各省建立省立高等学堂，暂不发展大学制度，一直到1922年才恢复省立大学制度。这期间全国省立高等学堂也建立不少，如：陕西的味经书院、崇实书院合并为“宏道大学堂”，浙江的求是书院改为“浙江大学堂”，湖北的“两湖书院”改为“两湖大学堂”，湖南的求志书院改为“湖南大学堂”等等。实际上，到1922年全国恢复省立大学制度之前，全国官立大学仅有5所，省立高等学堂39所，学生近6000人。

当时的私立大学也只有武昌中华大学（1912年）、北京中国大学（1913年）、北京朝阳大学（1913年）、天津南开大学（1919年）、厦门大学五所。

相比之下，基督教在1922年以前创办的大学数量却是同期官立大学的几倍，其中著名的真正大学（不含学院数）即达25所。其中有东吴大学（1901年）、雅礼大学（1902年）、圣约翰大学（1905年）、华北协和女子大学（1905年）、广州夏葛医科大学（1905年）、北京协和医科大学（1906年）、华南女子大学（1908年）、文华大学（1909年）、华中大学（1910年）、之江大学（1910年）、华西协和大学（1910年）、金陵大学（1911年）、金陵女子大学（1913年）、福建协和大学（1915年）、齐鲁大学（1917年）、燕京大学（1919年）等等。这些大学大多是美国人创办的基督教会大学。至于其他没有点出名的大学，是因为“有时很难确定教会大学产生的年代，因为大多数大学都是从小学到中学到初级学院发展起来的。其中很多大学开始时虽有其名，而实际上很少或

完全没有念高级课程的学生。”^⑧值得注意的是，上述十几所教会大学的教育质量和毕业生的水平在世界都是颇有名气的。许多现代老科学家、专家都是当时这些学校的毕业生。因而这些大学立案注册也都是双重的，即在中国，也在美国，如：上海圣约翰大学在加利福尼亚州立案注册，苏州东吴大学在田纳西州注册，南京金陵大学在纽约州立案等等。而中国现代第一批学士学位、硕士学位、博士学位的中国高级知识分子都是出自这些大学。

除上述基督教教会大学之外，天主教在中国也创办了不少高等学院，其中最著名的有“上海震旦大学”（后改称复旦大学）、“北平辅仁大学”、“天津工商学院”等等。

总之，中国教育体制变革，从第二次鸦片战争结束算起，经历了半个多世纪，其中教会学校的创办和发展，对传播西文化、促进旧制度废除和新制度建立起到了积极的作用。这种结论应是历史的，客观的，辩证的——因为西方科学技术、文化教育、外语等知识的传授，新式学校如何建立，^⑨教科书的编写、出版，近代女子教育（尤其是女子高等教育），西方医学、护理学、教育学以及农业教育、体育、新闻学等等，都是源于教会学校；传教士当中，很多是具有真才实学、对中国友好公正的人士，他们通过教会学校和参与官学教育，善意地把西方先进的自然科学、社会科学和应用科学介绍到中国来，并且把中国优秀的传统文化传到西方；这些人不但在中国教育制度改革方面起了不可忽视的促进作用，而且在中外文化教育交流方面也起到了有益的桥梁作用。这当是历史的真实！

【注释】

⑧参见 Brian Harrison: *Waiting for China*. P. 39 中记有建校基石上镌以拉丁文“*Collegium Anglo-Sincicam, Sub auspicio et*

impersa Roberti Morrison S. T. D. fundatoris, 1818.”中文之意为：1818年英华书院之建立，乃创办人马礼逊博士赞助及贡献之功。

②参见同上注所引之书，P. 375—377，中载“马礼逊教育协会”1836年11月9日所定该会章程。

③参见 Chinese Repository, Vol. VII, P. 304. 华文课程包括四书、《易经》、《诗经》、《书经》等。

④参见容闳著、徐凤石、恽铁樵译《西学东渐记》，第20页。

⑤《容氏谱牒》卷十五，北六房善公支世传，所载“容闳传”：《达明讳闳，号纯甫，特授奉政大夫，诰授中宪大夫晋授资政大夫，赏换花翎；欲加运同銜奏留江苏遇缺即补同知。光绪元年十一月十四日，奉旨著充出使美、日、秘三国钦差大臣，赏给二品顶戴江苏候补道。生道光戊子年十月十一日，卒民国壬子年十二月廿三日，享寿八十五岁。”

⑥参见《在华基督教传教士大会记录》，P. 485, a页。

⑦参见陈景磐编：《中国近代教育史》，第54页。

⑧参见《在华基督教传教士1877年大会记录》，1878年上海本，第171页。

⑨参见同注⑧所引之书，第171—180页。

⑩参见拙作《中国教案史》，第686页。

⑪以上参见《在华基督教传教士1890年大会记录》，1890年上海本，第496—497页。

⑫参见同注⑪，第459页。

⑬参见天津图书馆社科参考部藏李杖的《拳祸记》。

⑭参见拉特列德著：《中国基督教会史》，第338页。

⑮徐宝谦等编译《宣教事业平议》，商务印书馆，1933年，第31页。

⑯此即传教士 John Fryer (傅兰雅) 1895年在上海编著的“

The Educational Directory for China”一本。

①7 参见同注⑩一书中厦门鼓浪屿中学校长腓力·皮切尔(Phillips Pitcher)的报告。

①8 参见 Educational Review (《教育季报》), 1918 年 4 月号, 第 101 页。

①9 参见梁启超:《西学书目表》, 1896 年版。

②0 参见《同治十三年九月二十七日总理各国事务衙门奏》, 载《洋务运动》(一), 第 26 页。

②1 参见容闳:《西学东渐记》, 第 75 页。

②2 参见郑观应:《盛世危言·学校》, 载《郑观应集》, 上册。

②3 参见郑观应:《盛世危言·西学》, 载《郑观应集》, 上册。

②4 参见任时光:《中国教育思想史》, 第 310 页。

②5 参见王之春:《各国通商始末记·广学篇》。

②6 参见林献焘:《海军各学校沿革之概述》载《清末海军史料》, 第 430 页。

②7 参见《天津新设水师学堂章程》, 载《万国公报》, 第 62 卷; 光绪七年正月(1881 年 2 月)。

②8 参见丁韪良:《同文馆纪》。

②9 参见同注⑦, 第 86 页。

③0 参见盛宣怀“奏定天津中西学堂章程”, 载舒新城著《近代中国教育史料》, 第一册。

③1 参见杜文平:《教会学校与近代天津教育》。

③2 参见盛宣怀:《筹集商捐开办南洋公学折》。

③3 参见福开森:《中国政府学校》, 载《教育季刊》, 1909 年 6 月号。

③4 参见《东方杂志》, 1904 年第六期。

③5 参见同注②4 第 312 页。

③6 参见《李文忠全书·奏稿》卷三十七。

⑳参见同注㉑。

㉒参见张之洞《劝学篇·外篇·设学第二》。

㉓参见同注㉒。

㉔参见张之洞、荣庆、张伯熙：《奏定学堂章程》，载舒新城：《近代中国教育史料》，第二册。

㉕参见注㉒。

㉖参见注㉑。

㉗参见康有为：《大同书》。

㉘参见康有为：《论语注》，卷十七。

㉙参见梁启超：《教育政策私议》。

㉚参见梁启超：《变法通议·论幼学》。

㉛参见严复：《救亡决论》。

㉜参见蔡尚思主编：《谭嗣同全集》，第400，403页。

㉝参见同注㉜，第291页。

㉞参见朱寿朋：《光绪朝东华录（四）》，第4719页。

㉟参见注㉞第4787—4788页。

㊱参见 J. G. Lutz: *China and the Christian College*, London, 1971, P. 25.

㊲近代教会学校的作用，也可用培养学生的数字来表示，舒新城在他的《中国近代教育史资料》下册第1090页中记载：到1916年，教会学校学生数占中国同级学校学生总数的比例是，初等学校占4%，中等学校占11%，高等学校占80%，下面是1919年4月以前中国教会学校和学生数字如下（基督教，不包括天主教）：

学校类别	学校数目	学生人数		
		男	女	总数
幼稚园	139			4,324

初等小学	5637	103, 232	48, 350	151, 582
高等小学	962	23, 490	9, 409	32, 899
中学	291	12, 644	2, 569	15, 213
师范学校	48	360	262	612
大学	16	1, 858	159	2, 017
圣经学校	100	1, 024	1, 635	2, 659
神学校	13	391		391
法律学校	1	27		27
医学校	10	485	78	563
妇女学校	106			1, 380
盲人学校	29	286	508	794
聋哑学校	5			60
孤儿院	25			1, 733
共计	7, 382	143, 797	62, 970	214, 254

而其他学校学生数是：天主教教会学校学生约 145, 000 人；私立学校学生 1, 045, 000 人；公立学校学生 4, 300, 000 人。

以上录自《中国基督教教育事业》1922 年商务书局，英文本，第 372—373 页。

迈向现代化的 高等教育发展轨迹

——对旧中国教会大学
学校管理运行机制的初步探索

● 高时良 ●

教会大学在旧中国从创立到消失，垂半个世纪有奇。其重视提高教学教育质量，培育优秀人才，取得较大的社会效益原因很多，学校管理的合理性当为其主旋律。

作为一种社会现象，历史上自有学校，也就有学校管理。但植基于近代社会经济和科学技术发展，通过严密而有序的计划、组织、领导、调节，把学校拥有的人力、物力、财力充分地调动起来，使之发挥最大的功能，以达到预期的教育目的要求，这种管理体制只能是大工业社会的经济文化结构的产物。教会大学的管理就是依照西方经济和科学发达国家行之有效的办学模式，伴以中国社会和文化教育发展的实际需要，有所补充更迭，形成独特的系统工程，包括行政组织领导、师资队伍建设、教学科研设施、学生生活指导、校舍环境设备，以及学校财务管理等。其中既存在着消极因素，也有符合教育客观规律，反映上半个世纪中国教育发展的历史取向。

一、比较严密的学校行政管理体制

教会大学有由一个差会独办的，如圣约翰大学；有由两个或两个以上差会合办的，如金陵大学；有由两个或两个以上国家差会合办的，如齐鲁大学；以及分由天主教会或新教差会办理的，如震旦大学、燕京大学。由一个国家或一个差会设立的学校，为着自身利益，以便从教育到政治经济方面得到好处，必然会把它所单独设立的大学办好；而由多教会、多国家合办的，间或存在着矛盾，但为了同中国本土的公私立大学争衡而联合起来，也要通力合作，步调一致地把学校办好。就是说加强管理效能。这便是教会大学能在旧中国立足，对中国高、中层社会具有吸引力的原因所在。

要办好一所学校，健全学校行政管理体制是个关键。教会大学的内部管理层次，首先为校董会，它是制定学校教育方针的决策机构，并“负责为学校提供足够的师资力量和办学经费以及执行有利于提高学校管理效率的其他职责”^①。二十年代大学院、教育部先后规定外国人校董最多不得超过三分之一，董事长及校长须由中国人充任。^②校长具有办学自主权，他集职务、权力、责任于一身，即实现校董会领导下的校长负责制。至于各校如大学总会议、教员会或校务委员会等，则握有规定全校校务及行政的基本原则之权，那种带有群众监督的一种组织形式，由同校长负责制又是相辅相成的。

校长要是胜任工作，容许其长期干下去^③，这几乎是教会大学的普遍特点，也是它的优点之一。如果说圣约翰大学的卜舫济从民国纪元前 21 年连任校长到抗战胜利，华西协合大学的毕启从宣统 3 年连任校长到民国 22 年，燕京大学的司徒雷登从校长到校务长前后达 27 年之久，是为了长期控制学校，后来的中国人校长任职时间也不短：钟荣光主持岭南大学共 11 年，林景润主持协和大

学约 20 年，杨水清主持东吴大学 24 年，韦卓民主持华中大学也在 20 年以上，这就增强了当校长的责任感和事业心，积累丰富经验，便于把学校管理好。教务主任、总务主任任期也都很长。同校长一样，他们多半是本校毕业，有的且是保送出国留学回来，叶落归根，热爱母校，忠诚教育事业，成为他们坚守岗位，作出贡献的心理基础。教会大学校舍面积都很大，有的且比较分散，可职员数并不多^④，在学校各个部门做到“人人有事干，事事有人干”，责任分明，效率立竿见影，这在教职员生回忆录中，可以经常看到许多生动的描述。

二、把重点放在师资队伍建设

教会大学为了同中国道地的公私立高等学校竞争。夺取中国高等教育阵地，十分重视师资队伍建设，包括从外国聘请教师。这是办好学校的极重要环节。它们都严格审查拟聘教师的学历、资格、道德修养、教学能力、学术水平，对已聘来师资的组合、任用、考核以至生活待遇等也作周密的考虑安排，订立详细的规章制度，以便创造良好条件，吸引高水平的教师来校任教。反之，对不称职的教师，即予以辞退或调动工作，其严密的人事编制，也不容许有滥竽充数的教师，包括外籍教师在内。为了把学校办好，许多学校还善于搞五湖四海。燕京就采取左中右兼容并蓄，象张东荪（哲学史）、闻一多（诗人）、陈其田（经济史）等人思想都比较进步。即如外籍教师，也有主持新闻学系的斯诺和担任心理学课的夏仁德。斯诺访问过延安，写《西行漫记》；夏仁德开《共产党宣言》给学生作课外阅读参考书，支持学生运动。对教学分工，也根据所长，如外籍教师主要承担外国语课、华籍教师几乎包揽了哲学、社会科学。那里容纳了不少这些学科的带头人或学术权威，如燕京大学的陈垣（中国史学）、陈寅恪、顾颉刚（古代史）、陆志韦（心理学）、郑振铎（中国文学史）、吴雷川（古典文

学)、郭绍虞(文学评论)、谢冰心(作家)、冯友兰(哲学史)、熊佛西(戏剧)、容庚(考古学)、高名凯(语言学)、许地山(社会学、宗教史)等。他如金陵的商承祚(考古学、甲骨文)、东吴的谈家桢(我国遗传学的开拓者)、福建协和的郑作声(生物学)等,也是科学界和学术界中的佼佼者。为了吸引并调动教师工作积极性,学校制订了一系列管理制度:

(一) 学校领导层比较尊重教师,平时登门拜访,问寒问暖,校务会议和校务委员会有教师代表参加,对校政有表决和监督之权。

(二) 完善学校人事等管理制度,如什么样的资历、经验、劳绩的教师可以参加升等晋级或特殊加薪,都有规章制度可循,不受校、院长进退而朝令夕改。

(三) 师生员工彼此感情融洽,形成良好校风。那种过年过节,教师邀请学生到自己家里作客的耐人寻味的局面背后,隐藏着学校的管理艺术,它反过来又有助于提高管理效能。

(四) 教师只要工作认真,有成绩,不犯错误,总是长期连任下去。许地山在燕京20年,是从学生到助教,到副教授、教授;史学家洪煨莲在燕京执教23年。一个教师,会从青丝到白发,在一个教育园地,把一生精力倾注于培育下一代,除非学校管理有某种吸引力是不可能的。

(五) 建立教师休假进修和出国讲学制度。如金陵规定讲师以上教师在校任教满5年以上成绩卓著者得赴国外深造,时间为1—3年。燕京规定教授每5年休假一年作为进修期。许地山就是休假期间得哈佛燕京学社资助到印度考察,研究印度哲学。洪煨莲也是利用休假到美国哈佛大学和夏威夷大学等校讲学。

(六) 生活待遇上保证教师无后顾之忧。如居住条件^⑤,关于薪俸(工资),华籍与外籍教师有差距,但一般说来不低于中国道地的私立大学教师。有些学校对资深教师薪俸不封顶^⑥,高其待遇

(金陵曾矫正过“行政重于教学”的错误政策)。解放战争时期，法币贬值，有些学校教师薪金按美元标准保值。学校对教师生活福利也做得好，燕京大学规定“凡教职员及其夫人与年在22岁以下同居之子，皆得请校医诊治，概不收费”^⑤，教职员还有医病津贴。

三、为提高教学科研质量采取的措施

教会大学的教学基地为院系结构。从总体说，有文、理、教育、农、医、商、法、工等学院。一般是一所学校由三个学院组成。除了文、理两学院，不同学校或加上农（如金陵）、医（齐鲁）、商（沪江）、法（东吴）、教育（华中），各表现其管理特点。它们在办学过程中比较扎实，如文、理、医、法早期都从科办起^⑥，条件成熟才改为学院。许多学校设有预科，用意为给学生打好基础。培养研究生和选送留学生，也形成制度。院系梯形结构的好处是便于集中管理，不仅可协调相关学科的关系，还可节省经费开支和职工编制。

教会大学学生数较少，但为社会需要和扩大学生知识面，该开的课都开。燕京文学院国文学系四年中开了49门专业课，教师也不是单打一^⑦。学校规定学生要修习相关课程，如燕京国文学系列中国哲学史为必修，历史系也修中国地方志学与中国地理。学校还规定文学院学生必须修理学院的一门基础课，学生主修理科的也可以选文科作辅修，这样不仅拓宽了择业门路，也预见到了社会科学与自然科学相互渗透的趋势。有些学校一门课由两位教师同时开，让学生去自由选择。学校重视基础课教学，东吴的基础课都由系主任或教学经验丰富的教师担任；而为了使理论联系实际，各校都设置附属机构，如理科院系下有工厂，农科院系下有农场，教育院系下有中小学幼稚园。燕京新闻学系安排学生实地采访；编印的《燕京新闻》，从社长到编辑、记者都由学生担任。东吴法学院设“型式法庭”（Mood Court）供学生诉讼实习。各校

教学体制总的说是复合型 and 开放型的，实行学分制便是一个范例。各校都严格要求学生，尽管学分制可以根据学生的兴趣爱好，自由掌握时间，但学生仍必须选定一门主修，一门辅修，修满一定学分才容许毕业。学校对学生实行淘汰制，不仅新生第一学期（或第一学年，叫做试读期）功课不及格的“挨刷”，旧生也一样，华中大学的中期考试，就是对升入三年级的学生严格把关。所以无论新老同学，在课堂中都必须认真听课、问答、记笔记，课前要预习功课，课后要复习功课，交 assignment 和实验报告。东吴规定学生每周要完成 1—2 次单独实验，写出的实验报告能提前完成规定任务的，可以申请补充实验，使成绩优秀的学生得到进一步提高，学校重视发展学生多维能力，不局限于书本知识传授。

关于科研，强调要同教学相结合。如金陵，没有搞教学不从事科研的教师，也没有从事科研而不搞教学的教师。科研课题有理论性的，也有实用性的。学校组织教师出外作社会调查、野外采集、工程考察和专题实验。抗战期间华中大学迁往云南时，就地取材，组织师生深入研究西南边疆的历史、地理、物产、风俗、宗教、语言、生活方式、民族文献；还进行了滇西酒精、皮革、油脂工业的研究。

教会大学都把自然科学和社会科学研究的成果，通过《学报》或《学刊》性质的刊物公之于世，许多论文（或实验报告）质量获得国内外学术界的好评。教师们除了探究近现代科学技术，也探究中国传统文化。燕京大学的“哈佛燕京学社”以《引得》等形式整理中国古代经典著作，金陵大学的“中国文化研究所”重视考古工作和少数民族的研究。1940 年开始，由成都华西坝四大学——华西、金陵、燕京、齐鲁的文化研究所或国学研究所联合编辑《中国文化研究汇刊》，这些都表明学校领导在管理思想上既重视引进近现代西方科技教育，也重视弘扬中国传统文化。

四、从虚幻转向现实的学生生活指导

教会大学的学生管理是从生源抓起的。它们通过两条渠道选择新生：一是教会中学和本校附属中学毕业生，二是非教会学校毕业生，把竞争机制纳入招生制度，以提高新生素质。各校重视学生毕业典礼的举行，这是为搞好“出嫁女”——校友管理工作做组织准备^⑨，而重视欢迎新生大会的举行，则是为搞好“新娘子”——新生管理工作做思想准备。所以迎新大会都开得十分庄严热烈。燕京大学于迎新会时，校务长司徒雷登同几位教师代表站在会场门口，同排着长队走进来的新生一一握手。“握得那么亲切，还笑着弯腰点头”^⑩，对学生的“温情脉脉”，并不排斥对他们的严格要求。

教会大学学生缴纳学费较高，但学校设置各种奖学金、助学金、贷金，或规定分期缴纳学杂费；还有半工半读式的“自助”制来维持在学费用。这既为稳定生源和教学秩序，对学生又是个激励和锻炼过程。

作为教会办的大学，首先同学生打交道的是宗教教育，以便通过学习《圣经》，参加宗教仪式活动，引导他们从思想上皈依上帝。这在早期表现特别突出。但随着世界范围的社会经济和科学技术的发展，新的社会思潮的刺激，在西方，出现了神学理论的变化，传教士中现代派同传统派的论争；在华一些传教士和有识见的教徒中，逐渐意识到所谓信仰，不是或主要不是心中有没有耶和華，而是作为一种精神支柱和生活要求，如何妥善解决人生和现实社会的问题。“人与神交”，向“人与人交”的转化，愈益为宗教界中开明人士所认同，导致教会学校，首先是大学的宗教教育方针，开始重视世俗的伦理道德教育，理顺人际关系，以及重视中国传统文化的熏陶，这也叫做信仰“着陆”。东吴大学校训英文为：Unto A Full Man，中译文为“养天地正气，法古今完

人”；华南校训“受当施”，燕京人也常说“施比受更为有福”，岭南校训“今之学者为人”，这一切都教导学生要善于处理权利同义务的相互关系，“与”比之“取”更为重要。教会大学学生的社会服务相当突出，特别是面向农村。金陵大学本着提高农民生活水平，设立农业推广部，组织师生参加指导农业生产；协和医学院学生通过设立的“卫生事务所”，下农村为农民医病施药，还参加晏阳初等人的农村建设运动；沪江大学创办“乡村服务社”，组织学生为附近农民办夜校。许多学校的基督教团契都注意农村服务。这在学校方面固出于培养基督化人格的要求，而就道德修养来说，仍具有积极意义。

学生课外活动的活跃，也是教会大学的特点之一。体育运动和音乐歌咏活动得风气之先。学术活动方面，各学院的各系都有一个或一个以上为研究本专业而组织的学术团体。学校加强对学生团体的管理。金陵大学拟订的《学生团体规则》，规定“学生团体之目的须砥砺品德，研究学术，陶冶服务精神，练习自治能力，而谋德、智、体、群四育之发展”。福建协和大学订立《教导规则》，规定妨害公共卫生，不遵守膳堂与宿舍规则，旷课达三日，给小过处分；破坏公物，考试舞弊，偷他人信件，旷课达一周，给大过处分；盗窃或伪造证件，则给停学或退学处分。金陵的《学生仪节》，虽按照西方社会规范，但如不要询人“以衣帽值几何，年龄若干及其它私事”，“他人耳语不可偷听”等涉及个人道德涵养。到今天还有恪守意义。来源于西方的导师制，各校实践证明完全可行。华中大学对第一、二年级学生设有生活和一般业务指导的导师，从教师中挑选，每一教师负责15到16个学生，对第三、四年级学生则设有专业导师，指导学生所习专业和思想，收到了既教书又育人的效果。

五、优化教书育人环境

现代科学证明，环境因素同人们用脑效率有密切关系，优良的环境不仅可以减少疲劳，且可使用脑效率提高15%到35%。教会大学都重视校址选择与校园建设。之江大学建校于杭州六和塔侧。钱塘江畔，塔影江声，景物宜人。协和大学择址福州魁岐，背鼓山而面闽江，俯仰间亦有“江山如画”之感。燕京还有碧波荡漾的未名湖和高耸入云的十三层宝塔点缀校园……其“令人徘徊留之不能去”，表明学校园林化，是为了尽可能地创造适宜于大脑工作，优化教书育人的环境。

教会学校校舍建筑都十分讲究质量，庄丽堂皇。校舍建成后，都注意保养和定期维修，保持建筑物的青春。学生在校方组织下，经常参加校园劳动，并养成了不随地吐痰，不乱扔果皮纸屑，足不踩绿油油的草坪，和保持教室、宿舍油漆地板的习惯。

教会大学初期图书馆藏书数不多，却尽力创造条件，扩充设备。金陵大学依1947年统计有图书408,401册，内有元明刻本，清代殿本及家刻精本，还有殷墟甲骨250片。燕京大学图书馆藏书也不少，外文藏书数，一般都比中国公私立大学多。各校还善于开拓国外渠道；金陵大学有国外各学术团体的整套赠书，如卡纳基和平基金和拥有美国国会图书馆以及其它国家图书馆所印图书目录，燕京得哈佛燕京学社资助扩建图书馆；设立在哈佛大校园内的哈佛燕京图书馆，燕大同样可以利用，据说那里馆藏中国图书之富，在美国高等学校中首屈一指。

各校都有设备周全的理化实验室，实验仪器多数向国外购买，或由有关团体、个人（包括校友）赠送。置备的仪器使用率高，一般不存在“养在深闺人未识”现象。动植物标本的完备，为教会大学的特点之一，植物标本多组织师生就国内采集。金陵采集的植物标本地点，远及川、康、海南。有些标本与国内外大学和研

究院相互交换，有些标本制成后则投向国内外市场。

各教会大学在管理方面，还重视校际联系，组成网络。之江大学抗战初期在沪开学，与沪江、圣约翰和在沪之东吴、金陵、金陵女大等合作，彼此交换教学科研信息，设备方面互通有无。东吴一部分师生撤退成都时，借华西协合大学教室上课、实验室做实验，燕京大学在成都复课时，也利用华西协合大学图书馆和理科设备，那时候燕京与齐鲁、金陵、金陵女大都在成都，还有东道主华西协合大学，燕京学生到四所学校选修课程，四所学校学生也到燕京选修课程。教学设备方面也相互提供使用。各校合作既有复杂的管理机制配合，也需要有在思想感情上乐于支持与帮助，燕京学生借用华西协合的图书馆，往往鸠占鹊巢，华西协合大学同学就表现高姿态，把阅览室的坐位让给远方来的朋友们。

六、多渠道开拓学校财源

经费是促进学校发展的重要能源，“盖经费的变迁与增减与学校之进退常成直接之比例”。^⑨教会大学在其创办之初，经费都不甚充裕，依靠外国教会独力支撑是有限的，主要出路是向国内外企业单位、社会团体或私人寻求支援。燕京大学在追溯其发展历程时写道：“论本校之经费，当成立伊始，由各基督教团体协助，为数仅十余万元，其时已有驻美托事部，为筹划及管理本校财政之总机关。及司徒先生叠次赴美劝募基金，于是经费之来源乃逐渐拓展，其中大部分为基金利息，次为各基督教会助款。此外历年所增加者，有普林斯顿大学驻华委员会，及洛氏基金委员会社会科学部拨助法学院之款。至二十年，本校经常费超过国币一百万元。此外又有霍尔基金等资助科学研究。在国内，则有“国民政府教育部、中华教育文化基金董事会及管理中英庚款董事会等先后惠予补助”^⑩。金陵大学在三十年代初经费虽有“美国创办人会担任 65%，中国董事会担任 35%”，却仍须依靠“外援”。依

《第一次中国教育年鉴》记载，1932年度该校总收入689,254元，其中，基金利息占17.1%，学生缴费占9.1%，捐助款占16.2%，杂项收入则占57.5%^⑧。教会大学为教会所创办，从总体说，提供给办学用的并不多。圣约翰大学经济系主任雷麦（C. F. Remer）教授曾调查统计，1928年教会（包括天主教会在内）及慈善团体由美国汇款总数不过769万余美元，其中属于慈善及教育机关汇款不过186万余元^⑨。而中国人捐款，各教会学校，主要是大学学生缴费以及医院病人所纳之费，每年却有200万美元左右。^⑩这就得靠校长或董事两条腿，奔东走西，多渠道地开拓学校财源。1922年到1936年，司徒雷登连续10次赴美募捐，其他学校校长也往往利用休假期间出国募捐。除了国外，各校也面向国内，校友是一支主力。再则为爱国华侨，岭南大学不少校舍由港澳同胞和马来亚、新加坡、缅甸、爪哇、泰国等地华侨捐款修建。

关于学校经费管理，按外国托事部对金陵大学的规定是“学校基金归创办人会在美国保管，每年息金等均由美国总部按期汇拨，交在校会计发放，每年决算由创办人会所指定之法定会计师稽核”^⑪。这种财会管理制度很具有代表性，表明托事部力图在作为学校命脉的经费管理权掌握在自己手里。各校管钱的财会人员必为外国人，可以说明这一点。但各校又有常设的财务委员会之类，对本校财政收支进行监督，如燕京的财委会握有“详细监察本校所有之钱财”，“聘请查帐专家检查本校一切帐目”之权^⑫。

教学是学校工作的中心环节，学校的一切开支，都要保证教学任务的完成和教学质量的提高，因而在预算中教学用款占较大的比例，如民国二十一二十一年度金陵大学三个学院的教育费用占全校总开支79%，而同教学有联系的图书馆和农林试验场费用也分别占35%和23%。经费管理具有二重性：既要按教育规律办事，又要按经济规律办事，因此各校经济既着意为教学、科研服务，又注意梯节开支，避免重复建设，设备闲置，物资积压，把

不同渠道资金及其用途纳入综合计划的轨道。

从上述教会大学各种设施表明，学校管理工作及其过程具有程序性和整体性。它既是单向式的，又是双向式的，是单向运转同双向运转的有机结合。就是说，（一）首先需要学校自身的主观努力，又得依靠社会力量的支持；（二）首先需要主要负责人“身先士卒”，鞠躬尽瘁，又得依靠全校教职员工，主要是教师同心协力，把学校办好；（三）首先需要学校立法，订定详细的规章制度，又得要求广大学生从被动的服从转化为自觉的行为；（四）首先需要学校有独力自主，自力更生的能力，又得要求同等学校本着作育人才的愿望，形成网络，彼此协作；（五）首先需要学校通过实践，总结经验，又得运用现代教育学、教育心理学、学校管理学原理，把成熟的经验上升到理论高度，反过来指导管理工作。应当看到，教会大学由于它本身的政治性质，使得创办人不敢放手，让全校师生员工以主人翁身份释放各自的潜在力量，把学校管理工作更上一层楼。但也要看到，它已经向现代化管理体制迈出了一步，体现或接近现代学校教育工作的本质特点。可以去粗取精，结合解放前，尤其新中国成立后各高等学校已取得的管理工作经验，以高屋建瓴之势，覆盖全局，努力把我国高等学校管理运行机制纳入更宽广的轨道。

【附注】

①参阅南京大学高教研究所编《金陵大学史料集》第104页《金陵大学校董会章程》。

②1926年10月大学院公布《私立学校校董会设立规程》及《私立学校规程》；1933年10月教育部公布《修正私立学校规程》。

③《金陵大学总章程》曾规定：“校长由校董会提名，由学校基金托管会任命，只要基金托管会对他的工作满意，他将一直担任此职务。”

④30年代的燕京大学，教务处和总务处下分3课和4课，每课连同课主任不过3人，最多4人。

⑤依《第二次中国教育年鉴》1947年报导，金陵大学教职员216人，有宿舍2座，住宅56座。

⑥燕京大学规定教师最高薪俸为360元，但如陈寅恪等则破格为450元。

⑦据《燕京大学一览》（1937年）记载。

⑧即先办文科、理科、农科、医科等，到教师及设备条件具备，才扩充为学院。

⑨如燕京30年代，郭绍虞担任5门课：文学概论、中国文学史、近代文、修辞学、陶潜研究。容庚任课上不少。

⑩教会大学重视毕业生工作，不仅毕业典礼有专门委员会来筹备，对校友联系工作，更有常设机构，管理其事。

⑪《燕大文史资料》第3辑王珮玉《燕京·光采》。

⑫《金陵大学史料集》第237页。

⑬《私立燕京大学一览·校史》（民国二十五年）。

⑭同上。

⑮《第一次中国教育年鉴》丙编，金陵大学部分。

⑯雷麦《外人在华投资》，蒋学楷、赵康节译，商务，1959年版，第226页。

⑰《中华基督教教育季刊》第5卷第1期，张文昌《今后基督教教育》一文转引《时事新报》并于世界新闻社的报导。

⑱《金陵大学史料集》第237页。

⑲见《燕京大学校董会简章》与《燕京大学校董会会章附则》。

教会女子大学 与中国女子教育的近代化

●何晓夏●

中国的女子教育由传统的贤妻良母主义向近代化转化是一场深刻的社会革命，它是由近代中国社会的变革引起的，教会女子教育对这个转化曾发生了深刻的影响。

一、女子受家教

在漫长的中国古代社会，女子没有受教育的权力，社会上没有为女子开设的学校，一般学校更不允女子步入。女子只能在家庭中受教育，教育的内容也与男子相异，“女子无才便是德”的宗旨和“三从四德”的核心远始于三代。《礼记·内则》叙述了当时男女儿童教育的情况：

子能食食，教以右手。能言，男唯女俞，男鞶革，女鞶丝，六年，教之数与方名。七年，男女不同席，不共食。八年，出入门户及即席饮食，必后长者。始教之让。九年，教之数日。十年，出就外傅，居宿于外。学书记，衣不帛襦袴。礼帅初，朝夕学幼仪，请肄简谅。……女子十年不出，姆教婉娩听从。执麻枲，治丝茧，织纴组紃，学女事，以共衣服。观于祭祀，纳酒浆苴豆蒹醢，礼相助饔。^①

依此记载，我国奴隶制社会时期，就已存在明显的男女异教的制度，甚至从婴儿学语之时，男孩就教之刚直；女孩则教之委婉，七岁时男女孩子就不同席，不共食了。到十岁，男孩可离家到学校去学习，女孩则从此大门不可迈出，终身禁锢在闺房之内，受家庭教育。要学女德——婉，婉听从；学女事——执麻枲、治丝茧、织纴组紃；观察祀——纳酒浆、笱豆菹醢、助奠。

到汉代，出现两位女教大师，奠定了“三从四德”的基础，一是前汉的刘向，著《列女传》，一是后汉的班昭，著《女诫》。《列女传》现存七篇：母仪、贤明、仁智、贞顺、节义、辨通、孽嬖等。教育女子死心踏地做父母公婆丈夫儿子的奴隶。班昭是位女文人，她认为女子也该读书，目的是“事夫”，内容是三从四德，三从即从父、从夫、从子，其中以从夫为重，认为“夫者天也”，“事夫如事天”。四德即妇德、妇言、妇容、妇功。三从四德的基础，便是女子卑弱。男子以强为贵，女子以弱为美。

两汉奠定了封建女子教育的内容，唐代进一步发展，唐太宗长孙皇后作《女则》、陈邈妻郑氏作《女孝经》，宋若莘作《女论语》，《女则》散佚，其余二部一直影响到近代。宋代也有不少人提倡女子教育，如司马光著《家范》，主张女孩六岁就开始学习轻小的女工，七岁以后就要读书如《孝经》、《论语》、《列女经》、《女诫》之类，他认为女子最重要的是晓得怎样为人妻，提出为人妻有六德：一柔顺，二清洁，三不妒，四俭约，五恭谨，六勤劳。明代又有一些女教科书出现，如明初仁孝文皇后的《女诫》，明成祖时群臣编辑的《古今列女传》，明末吕坤的《闺范》，《温氏母训》。到了清代，女子家庭教育很兴盛。清初蓝鼎元著《女学》，为女教专著中的巨著。对三从四德的道理，阐发得很详细。稍后陈宏谟著《教女遗规》，影响也很大。乾隆年间，李晚芳编《女学言行录》，她本人是女子，极力主张女子应该学习，但内容仍不离事父母、公婆、丈夫、儿子之道的教子女之道。

在中国古代社会除了对妇女进行卑弱主义的教育外，还有残人肢体的恶习，即为缠足，是要女子用布帛紧扎双足，使足骨变形，脚形尖小，以为美观，为使脚小，常常强迫四五岁的童女即行此刑。这种陋习从何时起，说法不一，但在唐已有所见，至宋明已有流传，到清代盛行，北方盛于南方，汉族盛于少数民族。这是对女性的约束，也是男子摧残女权的表现，体现男女有别，以满足男性心理要求，缠了足，不便奔跑，也利于女子贞节的保持。

中国女子，在几千年的古代社会，就是在这种教育的氛围中受熏陶的，代代相传，以至对其不合理性不以为然。这种女子教育要向近代女子教育转化，确是一场不小的革命，必须除掉加在妇女脖子上的锁链，最低限度要做到：（1）把女子从家庭的门坎内解放出来，允许她们走到社会上去，去上学读书，去见世面；（2）从三从四德的教育内容中解脱出来，必须学习有实用价值的学问；（3）要从依附于家，依附于男人的精神枷锁中摆脱出来，要自立、自助、自养，成为职业妇女，在社会生活中获得和男子平等的地位。

这场革命发生在鸦片战争以后，其萌发点是教会女子学校的产生。

二、女子上大学

中国女子受学校教育，是以教会学校为发端的。在中国本土上创办最早的教会女学是1844年英国东方女子教育促进会爱尔德赛（Miss Aldersey）女士在宁波创办的女塾。

当时在中国开办女子学校困难重重。中国女子向来遵循“女子无才便是德”的旧训，只要懂得三从四德，何必读书受教育。只有上层社会的小姐才配识文写字，但她们又都必须深藏闺房，不可跑到学校去抛头露面。爱尔德赛女士抱了很大热情办学，但中国的小姐们却难以屈尊就学。女塾面临着来自中国传统势力的强

大压力。另一层困难，这时中西开始接触，中国人对西方人的文化教育生活、工作情况、人品行为都不曾了解。大家不免奇怪，为什么洋人路远迢迢要跑到中国来开学堂？他们真会教人念书？还是有别的目的。于是各种“解释”出现了，什么制鸦片，挖眼睛，炼药水之类的说法便传开了。后来，爱尔德赛想了种种办法，招来几个学生，然而这些学生的家长，还时时要受惊吓，常常会有人告诉他们，学堂里的女学生，都给洋人弄死了，女孩的家长就要吓的急忙赶到学校里去看看孩子是否安全。

这两层困难，后来被爱尔德赛的热心、毅力所打破。宁波女塾终于站住了脚，坚持了下来。招不到上层社会的小姐，便和社会上的贫民接近，为他们解除困难，施衣、施食、施医、施药，使民众慢慢地不把洋人当蛮夷看待，然后再用一些利诱的办法，女塾不但不收费，而且还供给学生衣食。这些最穷苦家庭的女孩，便敢冒与洋人接近的险，走进教会女塾去读书受教了。第二年，宁波女塾学生增加到15人，七年以后，学生增加到40人。这便是中国近代女子教育的发轫点，这批敢于接近洋人的女孩，可以说是中国女子教育发展史上的英雄。

1844年至1860年，又有十一所教会女学校设立于五个通商口岸，第二次鸦片战争以后，传教士深入内地传教、办学，到十九世纪七十年代，中国从南到北都已经设立了教会女子学校。如1850年美国美以美会传教士麦利(R. S. Maclay)和夫人斯佩里(Sperry)在福州创办女塾。同年，美国圣公会传教士裨治文夫人格兰德女士(Flize Gillette)于上海设立裨文女塾，1851年美国圣公会教士琼司女士(Emma Jones)在上海设立文纪女塾，1854年，美国公理会传教士卢公明(J. Doolittle)创办福州女书院。1864年，美国裨治文夫人为纪念裨治文(E. C. Bridgman)在北京创设贝满女学堂等，这是首批在中国创立的教会女子学堂。1877年，教会女学生增加到了2064人，大约在十九世纪八十年代以后，教

会女学招生的难题已不存在，有时学校还因为学生过多，拒不接纳。1881年又有圣玛利亚女学创立，1884年美以美会在镇江宝盖山创办镇江女塾，1892年上海设中西女塾，稍后又设清心女塾。甲午战争以后，教会设立的女子学校更加增多了。1926年天主教办的女子小学有学校568所，学生27,399人。基督教1921年统计共有女子小学生57,759人。

教会女塾在中国站稳脚以后，部分学校在十九世纪八、九十年代向教会女子中学发展，如中西女塾发展成为中西女子中学；北京的贝满女学堂，发展成为贝满女子中学；上海文纪、裨文两女塾合并成玛利亚女校，添设师范科及中学。1921年基督教统计，共有中学女学生2596人，1926年天主教女子中学共有51所，女中学生6832人。教会女子中学的设立，使中国女子不仅有上小学的机会，而且还可以接受中等教育了。中国人所办的第一所女学，是1898年上海电报局局长经元善发起创办的经正女塾。从国家的教育制度上，女禁是1907年才被打破，但也只有女子小学和女子师范学校，官办的女子中学是在民国以后才有。教会女子中学要早于中国普通女子学校二三十年。

二十世纪初，有的教会女子中学又向教会女子大学发展，如1895年美国裨治文夫人将在北京开设的贝满女塾发展成贝满学校，开设中学课程，1904年又进一步改为华北协和女子大学，1909年有4名读完大学课程的学生毕业。福州华南女子文理学院，原校名为福州女子学院预备学校，成立于1908年，1914年改设大学本科，更名为华南女子学院，1921年，首次毕业生3人。也有的教会女子大学一开始就作为大学设立的，如金陵女子大学，创立于1915年，第一届共有学生12名，1919年首届毕业生5人。除专门的女子教会大学外，也有的教会大学招收女生，实行男女同校。最早实行男女同校的大学要算是广州岭南大学了，自1905年始，便有教职员里的教会里的女子，和少数开通家庭的女孩插入

学校和男生同学，到1920年，该校女生数达28人。到1920年招收女生的教会大学还有沪江大学、雅礼大学、燕京大学等。

随着教会女塾、教会女子中学、教会女子大学的产生和发展，中国女子突破家庭的束缚，负笈上学了，她们不但上小学、中学，而且还读大学，这是中国封建教育史上破天荒的事，打破了闺门的禁锢，走入学校，这是对传统女子教育的革命，女子走入学校，也就为她们走入社会打开了大门。

三、女孩学科学

传统封建女子教育以家庭教育为形式，以儒家经籍为内容，加之《女诫》、《女训》、《女儿经》、《女论语》、《列女传》之类的特殊女教教材，女子除了学会如何事父、事夫、事子和妇德、妇言、妇容、妇功以外，别无所求，别无所知。然而，当她们走入教会女子学校以后，在她们面前展现了从未听说过的新知识。1900年，据教会调查的五所美国教会女塾的课程设置的情况^⑧看，所设课程包括：体操、音乐、地理、生理、天文、物理、化学、动物学、植物学、生物学、人文地理、历史——世界史、算术、代数几何三角、英文、国文、道学、卫生。五所学校共同开设的课程有地理、历史、算术、国文、道学。五所学校中有四所学校均开设的课程有体操、音乐、生理、天文。这说明，在教会女子小学中，除国文（主要指儒家经籍）、道学（宗教教育，如耶稣故事等）外，已经包含了西方自然科学与某些社会科学的初步知识。

再看教会女子大学的课程，以福建华南女子大学^⑨为例，教授科目有：（1）生物学，包括动物学、植物形态学、植物生理学、种原学、优生学、显微和制片术等；（2）化学，包括无机化学、有机化学、食品化学等；（3）国文学，包括近代文、文学史、演讲、诗词学译文（由英译汉）、汉文教学法、中国哲学、小说等；（4）教育，包括心理学原理、儿童心理学、性学、学校管理法、小学

教授原则及练习、中学课程教授法、学校体育教育法、游戏术；(5) 英文，包括记述文类、辩论文类、说部剧本、英美文艺、英文教授法；(6) 历史，包括古代史、中古史、欧洲近代史、欧洲大战史、宗教史、中国时局之中西观、史事评论、历史教授法；(7) 家政，包括家之研究、卫生学、食物保存及烹饪法、家庭管理法、育儿法、营养学、家用及临时看护学等；(8) 美术，包括图画设计及淡墨画法等；(9) 算学，包括立体几何、大代数等；(10) 音乐，包括弹琴、音乐教授法、唱歌；(11) 体育，包括高等生理卫生学、学校体育教授法、游戏术、健身术等；(12) 物理，物理学大纲；(13) 宗教教育，包括圣经渊源、新约和旧约历史及宗教、耶稣之人生观等；(14) 社会，包括社会学绪论、应用社会学。这套全新的教育内容，包括了较高水平的系统的西方自然科学和某些社会科学知识，以及新的教育理论和各科教学方法，还有体音美等艺术教育、体育训练和家政知识等，还包含了不少实际操作与科学实验。这说明教会大学中的中国第一代女大学生们，已从“三从四德”的传统女教中解脱出来，中国的女子学科学了，开创着与世界近代女子读书求学同步的历史。这些新知识将会变成无形的精神力量，将帮助她们挣脱封建枷锁，成为新中国社会的新女性。

四、女子破旧俗

女孩子能上学校读书，甚至上了大学，成了大学生，这本身就是对旧女教的破坏。除此之外，教会女子教育的产生和发展，对中国独有的加在女子身上的种种封建陋习也是一种强大的冲击，几千年流传下来的残害妇女的陋习，在西方传入的新思想面前，大有摇摇欲摧之势。尤其是反缠足、反纳妾的社会改革运动日渐兴起。

纳妾是旧中国独有的婚姻制度，是一夫多妻制，严格地说应

是一夫多妾制或一妻多妾制，因被承认的妻实际上只有一个。虽然中国自周代以后，就以一夫一妻为原则，并且历代的法典也有禁止重婚的规定，但实际上，中国自古以来，仍然实行着一夫多妻制，公然地允许男子占有许多女子。这是一种蔑视女子人格的不合理制度。教会女子学校向中国女学生宣传一夫一妻制的观念，宣传男人和女人在上帝面前应该平等，虽然有宗教的意旨，但对反中国传统的观念起了摧化作用。

女子缠足，更是中国特有的现象，常被外人引为奇谈。这种陋习到明清二代，尤其是到清代很是盛行，甚至还有比赛出现。清末大同有晾脚会的风气，在山西大同，每年6月6日举行一次。是日妇女盛装坐于门首，促足于前，任人评议。足小者每得上誉，观客鱼贯前进，不得回顾。当时有缠足七字诀：曰小、曰瘦、曰尖、曰弯、曰香、曰软、曰正。女子的脚愈小愈好看，有“三寸金莲”之称。为了有一双小脚，女孩子长到五六岁，甚至四五岁就要将天足紧紧包缠起来，不惜将脚骨折曲，对此惨状有歌谣传颂：“小脚一双，眼泪两缸”“脚儿裹的小，做事不行了，脚儿裹的尖，走路只喊天！”对此陋习国人早有批评，清代《镜花缘》作者李汝珍在其作品中就曾揭露它造成妇女“两足残缺，步履艰难，却又为美？”的怪事。可见反抗男尊女卑的旧思想早已伏在西洋文明入华以前了。

鸦片战争后，中国妇女的解放运动日益兴起。教会女子学校最先吹起了反对女子缠足的号角。1864年在北京创办的贝满女学，就规定学生不允缠足。还有很多教会女子学校有同样的规定，尤其是教会女学添设了体操课以后，要这些小脚的姑娘，在操场上站一点钟，这简直是刑罚。这样，学生自己对缠足也反感了，从而拒绝缠足或将已缠上的双足放开。后来传教士又成立天足会的组织，如1874年，厦门的教会与部分中国妇女合办“反缠足协会”，提倡不缠足运动，对改革缠足的陋习也起了开风气的作用。

这种天足运动渐渐普遍开展起来，各地天足会及不缠足会慢慢的也都响应。以后又有进步人士著书立说，如早期资产阶级改良派郑观应写《女教》、资产阶级维新人士梁启超写《论女学》抨击这种陋习，致使“中国之女子，戕贼肢体，迫束筋骸，血肉淋漓，如磨大戮，如负重疾，如构沉灾”^④，又指出“缠足一日不变，则女学一日不立”。^⑤在十九世纪末维新变法运动中反缠足的思潮，渐渐扩大成团体运动。民国建立以后，教育部便明令，各省女校，不准缠足。

五、女子能自立

在“男尊女卑”、“夫为妻纲”、“女子无才便是德”的封建礼教的束缚下，中国的女子“沉沦在十八层地狱”，成为“一世的囚徒，半生的牛马”。^⑥教会女子教育吸引了一部分女子上学读书，她们走出家门，学到了新知识，在学校中比较宽松的环境里，也逐渐锻炼着独立自主的能力。如上述的华南女子大学，女大学生们不仅在课堂教学上能学到丰富的知识，而且还有多彩的课外活动。校内设有青年会、自治会、爱国会，在这些组织中培养女大学生们的社会活动能力。如爱国会以提倡真实之爱国，并劝人购用国货、振兴实业为宗旨，规定每月一次赴各乡邻，向儿童演说爱国的道理。她们出家门，走入教会学校，又由教会学校走向社会，参加社会活动，后来竟成为学生爱国运动的不可缺少的组成部分。在“五四”运动中不少教会女大学生，也上街游行了。金陵女子大学，在“五四”运动中，由学生自治会会长吴贻芳带领，女大学生们走上南京街头，示威、游行、演讲、募捐，曾罢课两周，学生们投身于爱国运动中，表现出了高度的爱国热情和争民主、要自立的精神。

通过课上科学知识的学习和课外活动的锻炼，教会女学培养了我国第一代职业妇女，她们是首先自立于社会的女性。各个年

头各有多少女子从教会学校毕业成为职业妇女的详细数字难以考查，但成批地培养职业妇女，这在中国应首推教会学校。据1908年美国传教士林乐知(Young John Allen)统计，在各种学校就学的女学生为：天道院543人，高中等学堂8509人，工艺学堂96人，医学堂及服事病人院32人。除中学堂外，这些学堂都具有专业性，从这些学校毕业的女学生可能从事宗教事业、教育事业、医务工作或其他专门行业，就是普通中学毕业的女学生也有不少成为职业妇女。据《中华基督教年鉴》记载，上海中西女塾“出校之生在各界中占有至大之势力，如医界，学界，著作界，慈善界等至不可以数计。”^②教会大学还培养出一批高级女知识分子和社会活动家，吴贻芳、邓裕志、龚澎等，她们都曾受教于教会大学，后来成为杰出的妇女代表。如吴贻芳曾就学于金陵女子大学，后到美国留学获硕士、博士学位又回南京母校任校长，成为有名的教育家、社会活动家。

教会女子教育，把西方妇女教育的理论与实践输入中国，有机会进入教会学习的女学生，她们都不仅认为自己是学知识的，而且也在做着中国妇女从未做过的事，都怀着挣脱社会和家庭的枷锁，为我国女辈争气的观念。妇女应该自立，也有能力自立，她们可以成为有益于社会，有益于国家的人，已被教会学校培养出的第一代职业女性所证实。灾难深重的中国社会，需要动员全民族的力量奋起，因此，每一次大的革命运动，都要随之而掀起一个妇女解放的思潮，直至“五四”新文化运动中，激进的民主主义者和早期的共产主义知识分子，把反对封建礼教，争取妇女解放的斗争推向了一个新阶段。1922年壬戌学制颁布，在制度上女子和男子一样享受到了从初等到高等教育的权力。同期，中国革命进入了新民主主义阶段，打开了中国妇女解放的新纪元。

【注释】

- ① 《十三经注疏》，中华书局1980年印本，第1471页。
- ② 《褚季能记宁波女塾》，《中国近代学制史料》第四辑，第266页，华东师范大学出版社，1993年版。
- ③ 《福建华南女子大学校务述略》，《中国近代学制史料》第四辑，第605—609页。
- ④ 郑观应：《女教》，《盛世危言》第三卷。
- ⑤ 梁启超：《论女学》，《饮冰室文集》，文集，第一册。
- ⑥ 秋瑾：《敬告姊妹们》，《秋瑾》第14页。
- ⑦ 《〈中华基督教年鉴〉记上海中西女塾》，《中国近代学制史料》第四辑，第297页。

洋务运动 与教会学校的发展

● 史静寰 ●

十九世纪五十年代，第二次鸦片战争爆发。西方列强侵略大军兵临京城。咸丰皇帝仓惶出逃，清政府被迫与西方国家签订了内容更为屈辱的不平等条约。

经过第二次鸦片战争更为沉重的教训，人们痛定思痛，重新发出了了解外国认识世界的紧急呼吁。一批知识分子和朝廷命官开始认真思考中国的未来与大清帝国的前途问题。部分地是由于对鸦片战争中西方国家坚船利炮威力的直观了解和由此反映出的中西双方实力差距及其原因的思考，部分地是由于承系儒家传统中的经世致用和因时变通的观念与思想。他们大都主张学习西方以“借法自强”。虽然两者在很多关键问题上观点存在分歧，但他们大都以“洋务”为旗帜，与坚持闭关锁国的封建顽固派作斗争。此后二、三十年中国处于近代史上著名的“洋务运动”时期。

一、洋务运动的兴起与国人对西方认识的深化

“洋务”这一概念有狭义与广义两种含义。狭义上讲是指与外国交涉、处理和解决外交事务与问题的的工作。广义上讲是指不同于中国传统生产、生活方式，而与西方国家，特别是与西方工

业化文明和近代社会形态有关的各项活动。其包括的内容很多，如创办军用工业、民用企业、新型学校、译西书、修铁路、办电报、派遣留学生等等。由于中国的社会环境，十九世纪后半期洋务（无论是在哪个含义上）不但形成其特殊的工作领域与活动范围，而且成为中国社会近代化的一个重要阶段。

古代中国有四夷来朝的辉煌历史。文明古国、大国的地位使历史上的统治者和思想家在与四邻国家和民族交往时形成一种清高与自傲的心理。“东夷”、“南蛮”、“北狄”、“西戎”的称呼与“尊夏攘夷”的观念即是鲜明例证。进入近代，清朝统治者和封建士大夫仍然把西洋人归入夷狄之列，一切西方事物都被冠以“夷”字，如“夷船”、“夷商”、“夷俗”等。即使是象林则徐、徐继畲、魏源等首批睁眼看世界的人，虽然已经从思想上认识到西方列强与历史上未曾开化的夷狄有很大不同，但“师夷之长技以制夷”的提法表明他们在表现形式上仍未摆脱传统观念的束缚。

最先对“尊夏攘夷”传统观念进行修正的是洋务论者。在他们的著述中逐渐看不到“夷”、“夷务”等词语，而被“洋”、“洋务”等新概念所取代。清王朝于1860年冬天设立“抚夷局”。次年初就改设为“总理各国事务衙门”。从“夷务”到“洋务”，这不仅是概念和提法上的改变，而且反映了人们思想认识上的变化。

毫无疑问，洋务论者为中国重新认识世界提供了新的视角，也为中国进一步向西方学习，加快近代化的步伐开辟了道路。

二、洋务运动对洋务人才的需求

对绝大多数中国人来说，“洋务”不仅是一个新的概念，也是一个新的工作领域。

中国人对西学最初的认识是鸦片战争中西方国家所使用的坚船利炮，面对西学人才的最初需求是掌握西方语言，使中国不至于在与洋人的谈判中因“语言不通、文字难辩”而受人欺蒙的翻

译人才。因此中国最先设立的讲授西学的教育机构是“京师同文馆”，最早学习西学的措施是引进军器制造技术。

从中国政府最初的计划来看，引进西学希望以中国人为媒介。恭亲王奕訢等人关于设立同文馆的最初建议中曾提出请广东、上海督抚“分派通解外国语言文字之人携带各国书籍来京”，充任教习。但结果“广东称无人可派，上海虽有其人，而艺不甚精，价则过巨”。出于无奈，“不得不于外国中延访”。^①六年后，奕訢等人悟出“洋人制胜之道，专以轮船、火器为先”，其“制造巧法，必由算学入手。”因此，提出同文馆增设天文算学馆，并聘请西洋人任教的建议。当时的大学士倭仁上书皇帝，一反同文馆设天文、算学，认为“天文、算学为益甚微”，“所成就者不过技数之士”，二反“奉夷为师”，认为“天下之大，不患无才，如以天文、算学必须讲习，博采旁求，必有精其术者，何必师事夷人”。^②然而，当皇帝批准同文馆招考精通天文算学者的同时，令倭仁“酌保数员，另行择地设馆，与同文馆招考各员互相砥砺，共收实效”后，^③倭仁不得不慌忙上书承认“奴才并无精于天文算学之人，不敢妄保”。^④奕訢和倭仁对西学的态度炯然不同，但在寻访精通西学的中国人才时都遇到同样的困难，这颇能反映当时中国人对西学的了解程度。不得已，清政府只好请美国人丁韪良任同文馆总教习。

由于中国缺少办“洋务”的人员，而这一时期的“洋务”又非有人来办不可，因此，就为具有这方面知识的西方人提供了活动舞台。

上海初设海关，由外国驻沪领事馆三名外国人（一英人，一法人，一美人）组成关税管理委员会主持工作。这一作法令很多中国官员愤愤不已。他们决定自己挑选和任命海关人员。1855年，当关税管理委员会的英国人退休回国后，清朝政府拒绝了领事馆推荐的接替者，自己任命了新的海关税务司。这一新人仍然是高鼻子、蓝眼睛的洋人——前英国驻厦门领事李太郭（George

Tradescant Lay) 的儿子李泰国 (Horatio Nelson Lay)。他拿着中国政府的高薪,却参与制造了有损中国利益的阿思本舰队事件。此后李泰国虽然被清政府解职,但他的接替者、任海关总税务司四十余年的赫德还是位洋人。

外交是任何一个主权国家和政府最基本、最重要的职能,外交事务最能体现国家主权。而在十九世纪六十年代,由清政府正式派出的第一个外交代表团却以洋人为主,以美国前驻华公使蒲安臣为“钦派办理中外交涉事务大臣”。

由洋人来做第一任海关总税务司,第一个正式出使外国的外交使团团长,第一所国立高等学府的校长,这种咄咄怪事的出现一方面体现了清政府腐朽、软弱、投降、卖国的本质;另一方面也反映了中国严重缺乏洋务人才的现实。

三、教会学校与洋务人才的培养

办理洋务迫在眉睫而办理洋务的人才从何而来?

十九世纪六十年代以后,培养掌握西文、了解西学、能从事洋务的人员大致有这样三种途径:

一种是政府开办官学堂。1862年清政府首先在北京开办京师同文馆。这是中国第一所官办洋务学堂,此后,各地政府也先后开办官办洋务学堂。在洋务运动中开设的官办洋务学堂,大致分为三类:一类是方言学堂,也就是培养翻译的外国语学堂;如京师同文馆(1866年后转为综合性学校)上海广方言馆(1863)、广州同文馆(1864)、湖北自强学堂(1893);第二类是军事学堂,主要培养能使用洋枪洋炮的军事指挥人员和士兵;如1866年由福州船政局附设的训练水师人才的船政学堂;1881年天津创办的北洋水师学堂;1886年开设的天津武备学堂;1887年开设的广东水陆师学堂;1890年南京设立的江南水师学堂;1893年天津创办的军医学堂;1895年湖北开办的武备学堂等;第三类是技术学堂,专

门培养会使用与维修洋机器的技术人员，如1865年上海江南制造局成立的机械学堂，1880年、1882年分别于天津、上海开办的电报学堂；1892年湖北矿务局附设的采矿工程学堂等。

第二种是放洋留学。这一时期，我国出现了官费留学的先声。如1872年开始的幼童留美；1875年闽浙总督沈葆楨派遣福建船政学堂学生5人，前往法国学习船政；1877年李鸿章与沈葆楨合奏派福建船厂制造学生14名，制造艺徒4名，前往法国学习制造，派遣驾驶学生12名，往英国学习驾驶；1876年李鸿章派武弁7人分别赴美、德学习。

然而官办学堂数量有限，留学教育周期又太长。洋务人才供需上的这种不平衡就使第三种方式迅速发展起来，这就是西方传教士以教会学校为基地，对西学知识的传授，对洋务人才的培养。

西方传教士早在入华之初就开始了教育工作。但直到十九世纪七十年代，传教士在教育方面并未取得明显进展。虽然各地已有为数不少的小学，但入学者多为家境贫寒者，这些人入学与其说是为了获得知识，不如说是为了获得教会学校免费提供的衣食。传教士施行的西式教育一日不进入中国的社会上层，它就一日不会为中国社会所接受，它若不能影响社会的知识分子和士绅阶层，它就不能真正影响中国社会。

洋务运动的开始为西方传教士提供了使西学进入社会上层的时机，洋务派对西学的渴望，对洋务人才的需求也在客观上创造了有利西学教育发展的环境。

丁韪良在中国近代教育史上声名显赫，他以一个普通的传教士官至同文馆、京师大学堂总教习，不能不说是个“奇迹”，而这一“奇迹”的出现显然与洋务运动所提供的机遇有关。丁韪良初到中国时，在宁波工作，和其他传教士一样，他在宁波时期默默无闻，从事着传教、教学等传统性工作。即使是进入北京以后，他主持的教堂与学校也没有什么影响。1863年在赫德的提示之下他

全文翻译了亨利·惠顿的《万国公法》上呈总理衙门。中国官员最初对这本书并没有太加理会，甚至有人评价该书文辞艰涩，一派胡言乱语。然而当时正值中西交往增多，中外纠纷不断的时期，1864年总理衙门的某些聪明的官员依据《万国公法》中的原则，迫使普鲁士释放了在中国领海捕获的一艘丹麦船。这一事实使恭亲王认识到：“虽然此书所记之外国律例，与中国体制大不相同，仍不乏有用之处。”它“有羁縻外国领事之法，可为我援用。”遂下令，将此书印300册，分发各省官员。此后，这本书在中国广为流传，其影响仅次于圣经。^⑤虽然表面看来是恭亲王使丁韪良时来运转，但实质上是中国对西学的迫切需求为丁韪良提供了机会。恭亲王的看法并未超出当时盛行的“以夷制夷”的传统观念，但丁韪良就职同文馆后却在传播西学影响中国方面产生了比绝大多数入华传教士更大的作用。

1881年上海出现的“中西书院”是美国监理会传教士林乐知一手创办的。当时他已在上海广方言馆任职多年，由他做主编的《万国公报》也正办得红火，林乐知之所以放弃已经熟悉的工作和不错的声名，投身于创办“中西书院”的新的事业，是因为他感受到中国对新式知识和人才的需求，以及这种需求为西方人在华活动提供的新的机会。林乐知在中西书院所追求的是一种新的精神，它既不拘囿于制造“教民”和华人传教士的传统教会学校目的，也不等同于中国官办学堂一味强调实用，过于注重技术的作风。他希望中的书院能实现中西合璧。培养出于中国、于西方都有新意的人才。林乐知的这一理想在中西书院的实践中并未得到实现，办到最后，它不过是一所“专门栽培买办阶级的教会学校”。^⑥但是由于中西书院所提供的内容新颖、学科齐全的西学知识，它的创办在当时获得广泛的社会支持。

首先是中国买办商人的支持。1882年中西书院的捐款表明，赞助者商人为最多。这包括怡和买办唐茂之、汇丰银行买办席正

甫、太古买办卓子和、泰和买办陈丽明、协隆买办陈可良等。他们支持的主要原因是希望自己的后代能在这里获得中西两方面知识，继承父辈获利甚丰的买办职业。

其次是中国官绅的支持，这中间最多的是属于“洋务派”的官员。直隶总督李鸿章在“中西书院”成立之际，曾致函林乐知，称赞“中西”之设实为“影响久远之伟大创举，比任何事情都重要。”^⑧

另外一些思想开放的中国知识分子，如王韬、沈毓桂、蔡尔康等，也都明确支持中西书院的工作。

如果说丁韪良任职的同文馆、林乐知开办的“中西书院”都不是典型的教会学校，他们在中国的境遇还不足以说明教会学校在洋务人才的培养方面所发挥的作用，我们还可以用纯粹教会学校的发展以及中国人对这些学校的看法来进一步分析这一问题。

洋务运动促进了官宦阶层对西学的态度的转变，提高了西学在中国的影响力，这就为传教士进一步扩大教育工作创造了条件。据统计，十九世纪六十年代以前各地教会学校不过四、五十所，^⑨到七十年代末，已达800余所，其中新教团体开办的约有300余所，^⑩其中不少已开始进行中等教育。洋务运动期间，教会学校不仅数量增加，水平提高，而且其在中国社会上的地位也有明显改善。例如八十年代，当一批传教士筹划在华南地区设立一所教会学校时，很多当地人表现出极大兴趣。广州有四百多人联名上书，要求把学校设在广州。请愿书的签名者据说有1/4是政府官员，10位是翰林院翰林，许多出身于地主或商人家庭，大部分都不是基督徒。^⑪

毫无疑问，中国官绅、商人、知识分子所希望的学校与传教士计划开办的教会学校在本质上并不一样，洋务运动并未使这一点发生根本变化。但是传教士教育活动出现大规模发展是在七十年代以后，即洋务运动进入自己最高潮的阶段。中国人对西方科

学的需求与传教士的教育活动基本是在同一层次上发展。关于这一点，只用帝国主义与封建势力的相互勾结显然是很难解释清的。

洋务运动的开展对于改变中国人对西方人的观念起了一定作用。这客观上改善了教会学校在中国的生存环境，洋务活动对西学人才的需求又为教会学校提供了发挥所长的机会，这有助于提高教会学校的社会地位。

然而，在洋务派与传教士之间也存在着深刻的矛盾。这种矛盾并不是简单的个人意见之争，而是两种利益集团、两种政治势力、两种文化形态之间必然存在的冲突。洋务派利用传教士是为了引进西学，加强抵御外患，防范内忧的力量，巩固封建专制统治，而传教士与洋务派接近，传播西学，则是为了扩大传教事业的发展，加强西方对中国的控制和影响。这中间的分歧不断孕出冲突。

【注释】

①奕訢等奏折，1861年1月13日，《筹办夷务始末》咸丰朝，卷71，页17，奕訢等奏折，1862年8月20日，《筹办夷务始末》同治朝，卷8，页29。

②大学士倭仁奏折，1867年3月20日，《筹办夷务始末》同治朝，卷47，页24。

③上谕，1867年4月23日，《筹办夷务始末》，同治朝，卷48，页15。

④倭仁奏折，1867年4月25日，《筹办夷务始末》，同治朝，卷48，页18—19。

⑤C. Y. Hsu, *China's Entrance into the Family of Nations, the Diplomatic Phase, 1858—1880*, Harvard University Press, 1960, P. 136.

Jonathan Spence, *To Change China-Western Advisers in*

China 1620—1960, Little, Brown and Company 1969. P. 135.

⑥梁元生：“一个教育理想的追求与幻灭——林乐知与上海中西书院”新加坡《中教学报》1985年，第11期。

⑦梁元生：《林乐知在华事业与万国公报》，香港中文大学出版社1978. P. 56—57。

⑧梁元生：“一个教育理想的追求与幻灭——林乐知与上海中西书院”，新加坡《中教学报》，1985年，第11期。

⑨参见《教会新报》1868年第一期，李楚材编《教会教育》，教育科学出版社1987年，页12。

⑩Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10—24, 1877 Shanghai 1877. PP. 480—485, 顾长声《传教士与近代中国》，上海人民出版社1980年，页227。

⑪ Jessie G. Lutz, China and the Christian Colleges, 1850-1950. Cornell University Press. 1971. P. 35.

论教会大学对中国 高等教育早期现代化的促进

●黄新宪●

众所周知，中英鸦片战争以后，中国一直处于半封建半殖民地的社会状态，没有进入独立的资本主义发展过程，更没有成为一个工业化国家。但是，在新中国成立之前的相当长一段时间里，中国社会确实存在着一个以学习和仿效西方为手段，以富国强兵为主要目标的现代化过程。为了与新中国建立后所进行的现代化加以区别和比较，学术界将之称为早期现代化。早期现代化屡遭挫折，最终并未达到理想境界，但它毕竟以自觉或不自觉的方式，对传统社会形成了巨大的冲击，影响及于政治、经济、军事、文化、教育等各个领域，在近现代史上具有十分重要的地位。

早期现代化的一项突出的内容是高等教育的早期现代化，而教会大学在某种程度上推动了这一进程的发展。本文试图探讨教会大学在中国高等教育早期现代化进程中的地位和作用，以便为当前高等教育的变革与发展提供有益的借鉴。

一、教会大学以西方大学为榜样，建立了高效率的学校管理体制，设置了综合性的院系机构，同时集中力量办好一批具有良好发展前景的系科，从而促进了高等教育管理模式的早期现代化。

教会大学从设立之初即注意借鉴和移植西方大学中先进的管

理模式，在此基础上建立了独特的管理体制，其特点是简洁、精干、高效、有序。

燕京大学的管理体制由美国托事部、学校董事会和校务机构组成，实行校长负责制。另外，还设立教职员行政委员会、校委会等部门，具体负责行政事务、课程安排、研究生教育、图书的管理与使用，乃至宗教活动、学生文体活动等具体事宜。

齐鲁大学由参与办学的圣公会、浸礼会等 14 个外国差会联合组成理事部，总部设在加拿大的多伦多，并在纽约和伦敦设立分部。理事部主要负责对齐鲁大学进行宏观管理，并提供一定的办学经费。在中国国内则设立董事会，由各差会选派一至二名代表组成。从三十年代初开始，董事会聘请当时的国民政府财政部长孔祥熙担任董事长，在 23 名董事中传教士仅 7 人，其余全为中国人士。董事会任命的校长负责主持学校的日常事务。

沪江大学的最高机构是美国浸礼会的“创办人会”，下设校董事会。校董事会有权任免校长、会计和其它行政人员，校长为当然董事，但无表决权。此外，学校还设有“评议会”，主要由学校行政人员、学院院长及系主任、正副教授、讲师等代表组成，其主要职责为：决定入学考试及升级、毕业各项标准；倡导并检查学程的改进；编制课程表，划分系科；安排校内学术活动；推选各委员会；审议校长提交的决策。

以往一些学者从隶属关系方面来看待教会大学的管理体制，因而认为这种体制盘根错节，较为复杂。事实并非如此，以圣约翰大学为例，其对美国圣公会的隶属关系可以这样来表述：美国圣公会主教院——差会部——创办人会——上海教区——校董事会——校务委员会——校长。隶属层次虽然很多，但仔细分析，便可发现实际发挥作用的仅是创办人会、校董会和校长。由此可以推断，一般教会大学从表面上看，管理层次较多，但实际发挥作用的只有若干个层面，而且分工比较明确，各司其责。各机构人

员不多，比较精干，有的一人兼任几项工作，避免了互相推诿和扯皮现象的发生，这些都是教会大学在管理方面的共同特点。

值得一提的是，一些教会大学还继承了近代欧洲大学的自治传统，鼓励师生参与学校管理。圣约翰大学、之江大学等设立了教授会，经选举进入教授会的成员均有同等发言权、表决权。教授会实行少数服从多数的原则，对学校的重大事务提出处理意见。一些教会大学还有意识地吸收学生代表担任学校专门机构或社团的负责人。师生的参与有助于大学自治原则的顺利实行，从而使这种管理模式相对于旧式管理模式而言，具有先进性、开放性和系统性。

教会大学一般由若干个学院组成，学院下面又设有一批系科，这种设置既具有独立性，又具有整体性，而且专业性较为突出，便于管理和人才的培养。这种体制的形成经历了由初级到高级，由不完善到逐步完善这样一个过程。初期，多数教会大学的规模不大，基本按科类划分教学单位。此后，随着教会大学的世俗化、专业化、正规化程度的加强，系科机构得到升格，演变为院系机构。

圣约翰大学原先只是一所教会办的书院，设有国文部、神学部、医学部、英文部等，规模较小，仅有预科和正科两个教育层次。1879年到1895年的16年间，每年正科和预科学生总数都不足100人。从1905年起，该校按美国哥伦比亚大学的条例组成完全大学，设置文、理、医、神四个学院，次年在美国华盛顿注册，遂成为四年制大学，毕业生均授予学位，可直接升入美国大学的研究院。

多数教会大学到本世纪二十年代中期以后，才逐渐由系科设置向院系设置转化，这既与教会大学本身发展的要求和阶段性有关，也与当时国民政府加强对教会大学的管理有密切关系。

1927年春，东吴大学对本校体制进行了较大的变动，将原有的文科、理科和法科升格为文学院、理学院和法学院。文学院设

英文、中文、政治、经济、社会、教育等系，理学院设生物、化学、物理等系，学制均为四年。法学院设法律系，分日校和夜校授课，日校学制四年，夜校学制五年。此外，还设有法预科和医预科，前者与法学院直接衔接，后者与北京协和医学院建立了协作关系，学生毕业后，可转往北京协和医学院继续学习。

沪江大学于1929年向国民政府正式立案后，在原先理科、文科、国文专修科的基础上相继成立了文学院、理学院、商学院和教育学院。

三十年代初，华西协合大学在文科、教育科的基础上建立了文学院，在理科的基础上建立了理学院，在医科和牙科的基础上建立了医学院，师生人数逐年增加。

院系机构的设置和完善，使教会大学形成了层次分明，专业分工明确，管理体制严密，教学组织相对合理这样一些特点。在与中国政府的关系方面，教会大学通过立案，表明了服从于国民政府管辖的态度。同时，这种具有西方私立大学性质的院系设置，也得到了国民政府的认可，为扩大规模、增加生源、加强与中国社会的联系创造了有利的条件。

值得一提的是，教会大学能够从当地社会和经济发展的特点出发，根据自身的实际条件，集中优势力量，办好一些富有特色的院系及专业。教会大学从二十年代中期以后，普遍审时度势，从传统的重视人文科学向重视理工和职业技术性学科转变，形成了许多富有特色的院系和专业。圣约翰医学院、东吴法学院、沪江商学院因办学质量高，适用性强，在社会上具有广泛影响。设在上海的东吴法学院因声誉日隆，规模一再扩充，竟至超过苏州东吴大学本部（1930年~1931年度，东吴法学院共有学生594人，同期的东吴大学本部仅有450人）。金陵大学重视农科建设，从1940年起将农科改为农学院，设有农艺学系、森林系、农业经济系、园艺系、植物病虫害系、农业教育系、农业专修科以及农艺

研究所、园艺研究所、农业经济研究所等，这些机构在农业科学的的教学和研究方面做出了突出成绩，培养了许多农业人才。燕京大学新闻系和社会学系也是在旧中国高教界享有声誉的系科，新闻系以实践性著称，社会系则以理论性见长。上述表明，教会大学十分注意在融汇中西高等教育之优长的同时，引进和建设新学科。

在高等教育管理模式的早期现代化方面，教会大学起了先行者的作用，其管理体制完善，院系设置合理，学科特色突出，较当时的国立大学略胜一筹。另外，在将西方大学先进的办学模式移入中国后，能根据社会的实际需要和自身的能力加以适当调整，并不断强化质量意识，促使一些系科逐步上规模、上档次，成为本大学乃至高教界的代表性学科。这些，无疑是可取的。

二、教会大学普遍重视教学、研究、推广三者的结合，并将之作为学校教育的主要任务，从而具有了培养人才、发展学术，服务社会的功能，促进了高等教育职能的早期现代化。

(一)教会大学将教学置于十分重要的位置上，给予极大关注。

还在十九世纪末，刚出现不久的少数几所教会大学便十分注意引进西方大学的教学标准，注重设置较为齐全的课程，力图使学生受到良好的基础训练，形成较为合理的知识结构。本世纪二十年代中期以来，教会大学的教学内容进一步趋于系统化。在教学上注重直观，通过模拟练习、实地考察、社会调查等方式，提高学生的动手能力和分析能力，引导学生养成独立观察和思考的习惯。

燕京大学要求学社会科学的学生至少要读人文科学和自然科学的入门课各一门，并允许在这个基础上自愿选读其它门类的高级课程。学自然科学的学生也同样必须要读社会科学和人文科学的有关课程，以扩大知识面。在具备广博的知识之后，方可用更多的时间学习专业课程。为了保证学生选课的科学性，克服盲目

性和随意性，司徒雷登要求学校每年出版一本《课程一览》，介绍课程的内容、上课时数和学分数，并列出选读高级课程所需的预修课的内容。学生在参考《课程一览》，初步选定自己本年度或学期所要学习的课程后，要面见系主任，由其审查批准。

东吴大学理学院要求学生必须选定一门主科，一门副科，只有读完规定的学分才能毕业。该院尤其注重基础课教学，各系的基础课都由系主任或教学经验丰富的教师担任主讲。此外，十分强调实验，要求每个学生每周应完成一至二个单独实验，并写出实验报告，提前完成规定的实验者，可以申请增加补充实验。

重视实践，培养动手能力同样是之江大学教学工作的主要侧重点。该校工学院学生从一年级起便每周都安排一定时间有步骤地进行木工、绉工、铸工、钳工等不同工种的实习。机械系和土木系的学生也都根据教学计划进行各种实习活动。该校商学院与银行、进出口商、工厂企业、会计事务所建立联系，安排实习，以期达到理论与实务并重的目的。教育系多年来都开设民众夜校，向穷苦的工农子弟传播文化。

教会大学还十分注意教学内容的现代化，这主要体现在课程设置的先进性和适用性方面。

创办于1928年的齐鲁大学经济系，将课程分为三组：甲组课程有政治经济学、经济地理、政学法令、西洋经济学说史、苏联经济建设研究、《资本论》研究等；乙组课程有普通会计、高等统计、高级会计、审计学、成本会计等；丙组的课程有工商管理、合作经济、银行实务、财政学、财务行政、国际贸易与经济学等。这些课程不但实用性强，而且贴近社会的实际需要。

东吴法学院的课程设置则具有中西法学沟通、中国法与英美法并重的特色。在五年的学习时间里，学生除了学习中国宪法、中国司法组织、中国民法总则、中国刑事诉讼法、中国公司法、中国票据法、中国劳工法、中国继承法等中国法学理论外，还要学

习罗马法、英美刑法总则、英美民法总则、英美诉讼法等西方法学理论。教师在教学中注意既介绍英美等国的案例，也注重分析中国的案例，避免了照搬欧美教学模式的弊端，这无疑是可取的。

总之，教会大学十分重视教学活动，并且有一套既严密又相对稳定的教学制度，在学制、课程设置、考试制度等方面都有明确规定，其客观效果也是明显的。

(二) 教会大学重视科研，在完善系科的同时，增设了一批研究机构，除组织专门人员进行研究外，还发动教师利用课余时间开展研究。

金陵大学农学院将半数经费用于科学研究，研究的范围涉及农业科学的各个方面。抗战期间，该院组织有关系科的教师对水稻的选种、栽培、防霉、加工、贮藏、运输等问题进行联合研究，项目达数百个。同时，在农业生产方式、农场经营、改良土地等方面也取得了不少成果。

华西协合大学农业研究所对中国西部地区的农艺、园艺、家畜进行广泛的研究，在小麦杂交育种试验、蔬菜采种、牛羊的人工授精等方面都取得了突出成果，受到国际科学界的关注。

除自然科学的研究外，教会大学还十分重视社会科学的研究。

华西协合大学文化研究所获得哈佛燕京学社的资助，在宗教、考古学、史学、人类学、语言学等方面取得了一批较有影响的成果。边疆研究所通过开展调查研究、实地考察、主办演讲会、举办文物展览、出版刊物等形式，展示了边疆地区瑶民、羌民、藏民的风俗习惯及边疆社会存在的问题，提出了解决问题的对策。

东吴大学的师生充分利用教会大学所具有的某种独立性，从各个角度探讨了教育、家庭改革和妇女解放等问题，还对苏南近代社会、苏南工业的兴衰、中国农业的破产、童工和女工、人口等问题进行了深入的探讨，发表了不少真知灼见。

卓有成效的社会科学研究，为现实社会的变革提供了有益的

思路。

(三) 推广是教会大学普遍重视的一项工作，不少教会大学设立了推广机构进行具体实施。

推广的含义较为宽泛，各教会大学在这方面所做的努力也各有侧重，很难用一个尺度加以衡量，但大体上有以下几种类型。

普及知识，推广文明和卫生习惯。不少教会大学组织学生深入附近的工厂和农村，开展扫盲活动，进行知识的普及。华南女子文理学院师生每逢星期日都到周围农村的主日学校担任义务教员，教学内容包括教唱歌、讲故事、卫生指导、手工制作和游戏。该校还组织师生开设少女识字班、贩童夜校、工童夜校、青年男子失业成人班、家庭妇女进修班等，受到社会的好评。沪江大学于1913年在上海杨树浦创建了“沪东公社”，为工人区的儿童开设日校，举办职工夜校，建立阅览室，组织妇女识字班，广泛普及教育。1919年，又在工人区开办医院和诊所，配有外国医师1名，中国医师和护士各1名，免费为工人施医送药，并兼事卫生常识的宣传。这种类型的活动，客观上提高了当地民众及其子女的知识水平和卫生状况，也有助于文明习惯的培养，对社会进步具有一定的促进作用。

推广先进的科研成果。金陵大学于二十年代曾培育出数十个小麦、棉花、大豆的优良品种，鉴于农民一般怕冒风险，不敢采用新品种，该校农艺系的师生多次到乡村进行推广新品种的工作。抗战初期，该校还与四川省政府联合组成乡村建设委员会，在温江县开展优良种子、化肥、农药、新型农具的推广工作。岭南大学农科成立了推广部（后改为劝农部），通过幻灯演讲，组织义农会，种植勉励会等方式，推广农业科研的新成果。齐鲁大学于三十年代在山东青州、潍县等地建立了农业改良推广实验站，向当地农民推广高粱、烟草、水果等方面的优良品种。针对农民的保守心理，他们先在示范农场中让农民亲眼目睹新品种的效益，使

农民乐于大规模引种。

推广社会实验和改良的模式。1928年，在美国洛氏基金会的赞助下，燕京大学在北京东南的清河镇进行了大规模的调查，并于1930年正式成立了清河试验区。该试验区以清河镇为中心，包括当时的宛平、昌平及市郊的40余个乡村，面积200余平方公里，人口25000余人。燕京大学在该试验区内，从经济、社会、卫生等角度，探讨中国农村建设的普遍方法和途径，并获得了一批成果。如许仕廉的《一个市镇调查的尝试》、杨开道等人的《清河：一个社会学的分析》、黄迪的《清河村镇社区》等。三十年代中期，燕京大学还联合清华大学、南开大学、协和医学院、金陵大学等单位投入大批人力在山东济宁进行乡村建设实验。教会大学的推广工作因条件所限，无法大规模开展，加之当时农村所要解决的除了生产力问题外，还有所有制方面的问题，而对此教会大学却无能为力。因此，推广工作的效果和作用难以达到理想的境地。但是，这样做有利于将教学与实际需要联系起来，有利于科学技术的传播，有利于促进大学所在地生产力的局部发展，这是确定无疑的。通过推广活动，教会大学试图在介入中国社会，标榜倡导为社会服务的同时，摆脱贵族学校的形象，展示影响和实力，同时也推广自身的价值标准，其综合性的动机是显而易见的。

教会大学注意将教学、研究和推广有机地结合起来，并采取各种手段避免这三者的分离。这种体制的实行使教会大学与社会建立了较为密切的联系，从而具有了培养人才、发展学术、服务社会等方面的功能，扩展了高等教育的职能范围，在一定程度上使自身走出了象牙之塔。

三、教会大学在宗教信仰、思想观念、师生关系、社团活动等方面采取较为开明的态度，从而增强了学校的凝聚力。标榜教育民主，倡导学术自由是教会大学的突出特征，也是对其高等教育早期现代化的重要贡献。

教会大学是不平等条约庇护下的产物，这是人所共知的历史事实。但是，由于其主持人依据资产阶级的自由、平等、博爱观，注意营造某种宽松和谐的教育氛围，所以在半殖民地半封建社会封闭落后的大环境中，教会大学又是一个思想上相对自由，文化上相对开放的场所。

允许学生具有自由信仰宗教的权利。司徒雷登指出：“我所要求的是使燕大继续保持浓厚的基督教气氛和影响，而同时又使它不致成为（哪怕看起来是）宣传运动的一部分。不应要求学生去教堂做礼拜，或强求他们参加宗教仪式，不应在学业上优待那些宣誓信教的学生，也不要给那些拒绝信教的人制造障碍。它必须是一所真正经得起考验的大学，允许自由地讲授真理，至于信仰或表达信仰的方式则纯属个人的事。”^①这反映出具有民主思想的新一代教会高等教育家的普遍心态，也是他们为适应在中国社会生存而采取的重大的策略性转变。这一转变的直接效果是，教会大学当局不再对学生施行强制性的宗教训练，入教与否完全取决于学生个人的意愿，许多教会大学学生教徒比例一直呈下降趋势。以圣约翰大学为例，本世纪初教徒占全部学生数的1/3，三十年代降至1/4，到四十年代末只有不到1/5。从全盘实施宗教教育到世俗教育占居主导地位，表明教会大学当局对教会高等教育机构的职能有了新的认识，不再仅仅局限于培养信徒和教牧人士，而开始将按教会的意愿改造中国社会，培养未来的领袖人物列为首要任务。

实行思想观念上的兼容并包。西方的科学民主意识在教会大学中具有广泛的影响，各种激进的政治理论和社会思潮也获得传播的条件。燕京大学经常邀请一些中外知名学者到学校发表各种见解，胡适在这里发表过“读书救国”的演说，梁漱溟在这里不遗余力地鼓吹过“乡村建设”，李达宣讲过“唯物辩证法”，吴晗也在这里揭露过国民党统治的黑暗。有人曾不无夸张地说，在一

些教会大学里，只要你愿意，既可以研究马克思主义，也可以宣传克鲁泡特金的学说；既可以宣传社会主义思想，也可以鼓吹“三民主义”。从客观效果考察，这番言论多少反映了教会大学所特有的宽松的一面。另外，“外国大学”这块招牌起的特殊保护作用也使教会大学的师生在历次民主运动中都发挥了积极的作用。

师生关系较为平等。教会大学注意营造所谓“大家庭”气氛，强调在学校里，师生间的关系应建立在民主、平等的基础上，以分享团体生活的乐趣。一些教会大学学生回忆道：每年的愚人节，不论谁都可以和校长、教授们开个大玩笑，有的近乎于恶作剧，但校长和教授们并不恼火，有如家庭长者面对淘气的孩子一样，一笑了之。师生之间的感情也较为深厚，吴雷川、许地山等一批知名的教会大学学者受到学生们的尊敬，时隔几十年，仍有不少当年的学生撰文追思他们的学识人品，笔端充满浓浓的感情色彩。

社团活动十分活跃。在圣约翰大学，各种社团都定期组织活动，如莎士比亚研究会、军乐会、益智会、摄影会、美术研究会、歌咏会，以及各种联谊社、小型同乡会等，名目繁多，不一而足。燕京大学的社团活动亦十分频繁。仅在文学艺术方面，便有文学研究会、北极星社、燕京生活社、燕京文摘社、星火社等多家社团开展各种活动。燕京大学还设有团契，这原是一种带有基督教宗教色彩的学生组织，参加者互称契友，提倡团结友爱，助人为乐，同时也为男女学生提供交际、活动的机会，以增进个人品德修养，丰富学校生活的内容。社团的构成或以地域关系相接纳，或以思想吻合而汇集，或以学识相近而组织。社团的存在，是教会大学的一大特色，既活跃了气氛，也有助于维系学校的稳定。

此外，教会大学的体育活动非常活跃，竞技水准较高，由教会大学学生组成的各种体育代表队在国内外的一些大赛中屡屡获得好名次。

相对宽松和谐的环境，使得教会大学的学生们在校期间视野

开阔，关心时政，探讨学术，并养成独立思考的习惯。

四、教会大学注意培养学生严谨笃实的学习精神，严格考评制度，实行奖优汰劣，促进了学风建设的早期现代化。

教会大学较之国立大学和其它私立大学更为注重良好学风建设，其着眼点主要在于使所培养的学生能够在动荡的社会中立足，进而以良好的形象，影响社会生活的各个层面。严格考评制度，对生员不断进行淘汰，是形成良好学风的重要步骤。

华西协合大学医学院规定：凡预科学生，如果化学、物理、生理、英文四门主科中，有一科不及格，不能升入医科和牙科。医科和牙科的正科学生在第一学期学习这门主科时，如果有两门不及格不得升级。正科二年级学生在所学习的6门课中，如果解剖课不及格，不得升级。还规定，正科三年级和四年级学生必须分别进行15门课程和10门课程的考试。

之江大学实行严格的考试评分制度，学生缺课超过一定的时数，即不准参加这门课程的学期考试，不给学分。该校考试次数频繁，在平时作业和测验之外，每学期还统一排定全校性的小考2次、期考1次。每门课程的成绩由平时成绩、小考成绩、期考成绩3项平均加以计算。

华南女子文理学院重视通过考试来检验学生的学习效果，考试管理也较严格。考试分平时考查、月考、期考三种。平时考查主要是笔答或口答，教师视需要，不定期进行；月考每学期三次或四次，于该科授课时间内举行；学期考试于期终进行。每月成绩以一月内之平日成绩及月考成绩合并平均之，学期成绩在60分以下者予以留级。

震旦大学实行周考、月考、学期考和年考的多级考试制度。年考中最为典型的是证书考试，按规定，学生在某项课程第一次考试不合格时，可补考，补考再不及格则需留级。考试一般采用笔试和口试结合的方式进行，笔试试卷由两名教授分别阅卷评分，口

试则由 3 人组成的考试委员会分别考问。

华中大学学生从入学到毕业都必须经过严格的考试。新生入学后立即举行分班考试，经过两年学习后，还要通过一次中期考试，毕业前夕再进行一次对主修课的总考试。同时，要求用一年的时间撰写毕业论文，即使总考试成绩合格，论文没有达到规定的水准，还是不能毕业。

此外，燕京大学、金陵大学、圣约翰大学等对考试也都非常重视。虽然各校采取的考试方式各不相同，但都不约而同地通过考试对学生进行严格的淘汰。金陵大学各院系每年录取的 200 余名新生中，在经过四年学习后，能够顺利毕业的仅 100 人左右。华中大学每年都有部分学生因未能通过中期考试而被迫留级。华西协合大学医科新生入学人数虽然比较多，但能够如期毕业者却不多。不少教会大学学生因学习成绩差而被迫退学。据统计，仅 1937 年，就有 43 名燕京大学学生因成绩欠佳而被劝退。与此同时，教会大学普遍对学习成绩较好的学生给予各种奖励。如发给高额奖学金、毕业留校任助教、优先选派出国留学等。

五、教会大学突破传统办学模式的局限，通过校系间的联合办学，以克服自身办学条件之不足，提高了教育水准，其成功的实践为现代大学间的相互协作提供了有益借鉴。

早在本世纪初，一些有远见的传教士就以各种方式呼吁通过联合办学，扩大教会总体办学的规模。一时间，教会在沿海地区创办的书院便纷纷联合起来，朝着建设完备大学的方向发展，这是教会学校系统内部最初的联合举动，其标志是由分散到统一，由普通教育向高等教育发展。这样做，促成了教会办学层次的提高，增强了教会办学的能力。时隔数十年，到了抗战时期，教会大学在战乱频仍，学校所在地遭受沦陷，被迫辗转播迁的严峻形势下又一次联合起来。其表现形式是，各校采取松散结盟的方式，相互利用对方的师资、校舍、设备进行协作办学，但自成系统，拥

有完全的独立性，这与早期教会学校的联合办学有着明显的区别。

抗战爆发后，金陵大学、金陵女子文理学院、齐鲁大学等教会大学相继撤退到成都华西坝，为适应战时需要，与设在成都的华西协合大学进行联合办学。与此同时，之江大学与圣约翰大学、东吴大学、沪江大学以及金陵大学、金陵女子文理学院的一部分师生在上海租界实行联合办学。太平洋战争爆发后，日军侵入上海租界，之江大学被迫内迁，辗转到达福建邵武，借用战时协和大学的校舍上课，并和协和大学互选课程。此后，之江大学再迁至重庆，与东吴大学法学院、沪江大学商学院联合办学。之江大学和东吴大学留在上海的一些教师于1943年秋合办了华东联合大学，设有文、理、工、商、教育五个学院，借用一些中学的校舍上课。

这一时期，各教会大学之间的协作大致通过以下几种途径进行。

随时磋商以协调各校间的关系。各大学都有悠长的历史，独特的校风，在组织、编制、教学、管理等方面也都有各自的特点。为了做到既协调一致，又能各抒所长，教会大学间经常举行各种定期会议，进行磋商和协调。以在成都华西坝的几所教会大学为例，每周各校校长都要举行一次例会，对行政、财务、教职员待遇等问题作出共同决定。每月各校的教务长和注册主任还要聚在一起会商关于课时安排等方面的问题，各校的训导长也定期磋商关于学校训导事宜。在磋商中谋求友好协作，使得各校关系融洽，没有发生明显的冲突和摩擦。

对教学采取统一安排，分别开课的办法，允许学生跨校系自由选课。基础课和专业课由各大学分工开设，规定各大学外文系的学生在第一学年结束时必须参加联合举行的统一考试，不合格者令其转学。各系高年级的课程则按专任教师的特长分工开设，如经济系的课程分别由华西协合大学、燕京大学和金陵大学联合开

设。具体分工为：华西协合大学负责开设高级经济学、经济学原理、政治学、经济地理、经济思想史等课程；燕京大学负责开设工商管理与组织合作、国际投资、保险学等课程；金陵大学负责开设政府会计等课程。各校相互承认学生选读的学分。

教学所需的图书仪器设备等均由各校调剂解决，并按选读学生人数付给对方一定费用，教学场所也由各大学协调安排。

联合办学使各校在办学规模、教学、科研等许多方面都得到了长足的发展。据统计，在成都华西坝的各教会大学学生人数普遍比联合办学前增多；在战时十分困难的情况下，各校还增设了一批系科。更值得一提的是，各校师生由于朝夕相处，互相取长补短，既增进了友情，也扩展了知识。

战时教会大学的合作办学，是在非常时期所采取的一种特殊做法，但开创了大学间联合办学的成功范例，这在中国现代高等教育发展史上具有积极意义。

作为后发展国家，中国早期现代化的开端、进程和发展趋势无不受到本国内部因素和世界外部因素共同作用的影响，而最初的现代性挑战则来自西方先进的资本主义国家。中国社会的变革，包括高等教育的变革，都是以西方为样板的，是在外力的刺激与挑战下的一种自然、本能的回应，其间不可能不遇到阻力。教会大学进行西式教育，传播西方的科学知识，对传统的教育制度和育人模式产生了有力的冲击，为一部分知识分子学习西方提供了必要的条件。作为西方文化载体的教会大学，因此与中国高等教育的早期现代化发生了相当密切的关系，这被认为是半殖民地半封建社会里特有的历史现象。但是，教会大学对中国高等教育的早期现代化的影响也受到了习惯势力的抵制。在相当长的一段时间里，许多中国人士对教会大学本身难以产生认同感，其中牵涉到民族情感、文化差异及时代脉搏的走向。早期部分教会高等教育家力图使中国高等教育全盘西化的做法，也受到了来自中国知

识界的自觉抵制。二十年代中期发生的声势浩大的收回教育权运动给了教会大学以极大的冲击，这使教会大学主持人愈来愈感到在中国创办新式大学，移植西方的教育制度是需要的，但必须从中国的现实和需要出发，而不能完全照搬。为此，教会大学普遍进行了策略性的转轨，力图使自身朝专业化、正规化和世俗化方向发展，以拓展在中国的生存空间。不少教会大学向国民政府立案，在学校董事会中增加了中国董事的比例，由中国学者出任校长；将宗教课由必修改为选修，不再强迫学生参加宗教仪式；在行政管理上成功地引进了西方的教育管理制度，并尽力使自身在具有国际性的同时，具有较浓厚的中国色彩。这些，都使得教会大学不但走出了困境而且具有极强的竞争力和吸引力。作为资产阶级新文化范畴的教会大学，对民国期间问世的国立大学模式的形成具有先导与示范的作用，其对中国高等教育早期现代化产生影响也是势所必然的了。故此，笔者赞同这样一个观点，即教会大学充当了中国高等教育早期现代化进程中推陈出新的中间一环。

教会大学对高等教育早期现代化产生影响的原因还在于，培养了一大批适应社会需要的专业人才，这种实际效益既为教会大学赢得了声誉，也为其进一步影响中国高等教育乃至社会各个层面创造了条件。教会大学学生由于受过良好的教育，且相当一部分人熟谙中西两种文化的背景，走上社会以后，为中国的现代化建设作出了许多贡献。教会大学在人才培养方面的优势和突出成就，不但对宏观的早期现代化产生影响，而且也使其在数十年的时间里持久稳固地扮演着高等教育早期现代化的先导者的角色。

综上所述，教会大学对中国高等教育早期现代化所起的作用是十分明显的，产生的社会影响也是深远的。之所以会出现这种状况，原因是多方面的，而其中最重要的原因则是教会大学能够根据中国的实际情形，不断地对自身进行适时调整，通过“中国

化”的进程，使自己逐步融入了中国社会，并成为中国高等教育体系中具有典型示范意义的大学群体，为国立大学、省立大学和其他私立大学的变革与发展提供了形象鲜明的参照系。

但是，作为列强在华不平等条约的产物，作为一种强制性的文化移植，其局限性也是明显的。如教会文化的渗透、教员生活的贵族化倾向、部分师生中存在的崇洋心态等，都以高等教育的早期现代化产生了一定程度的阻碍作用。这就要求我们在考察教会大学与中国高等教育早期现代化关系的时候，既要看到前者对后者的积极推动作用，也要客观认识前者对后者的消极影响，只有这样才能得到符合历史真实的结论。另外，高等教育早期现代化对教会大学产生的影响也是客观存在的。限于篇幅，关于这两方面的内容，笔者将另文探讨，在此不再赘叙。

【注】

①陈学恂主编：《中国近代教育史教学参考资料》下册第194页，人民教育出版社1988年版。

简论十九世纪末 教会教育的发展



来华传教士涉及教育几乎是与他们的传教活动同时开始的，但早期由于学校数量及学生人数有限，学校又只存在于沿海地区或通商口岸，再加上当时中国社会普遍存在的敌视洋人的情绪，教会学校的影响是微乎其微的。西方传教士对中国教育体制开始直接发生作用，可以说是第二次鸦片战争以后六十一七十年代，而其契机是，中国的变化，洋务教育的兴起。

第二次鸦片战争后，清朝统治阶级中的洋务派官僚，为了维护封建政权，提倡“自强”、“求富”，对封建专制制度进行枝节性改革，以适应变化了的形势。随着洋务运动的开展，中国出现了近代企业。同时，外国人在华创办的工矿业及其控制的海关、邮局等机构日益增多。所有这一切都离不开掌握科学技术的专门人才。另外，对外交涉事务的增加，也需要熟悉西方习惯、懂得外语的人员。尽管洋务派也开办了同文馆、船政学堂等新式教育机构，但远远不能满足实际的需要，这无疑给教会教育带来了发展机会。

在1877年来华传教士大会上，就教育问题，传教士内部曾展开过激烈的讨论，而讨论的重点多集中在教育与传教的关系上。有

两派意见，一派认为应以传教为主，强调教育仅为传教的工具，教会教育只是限于向人民传播福音而已。教会学校只为教徒子弟而设，使其在幼年时就接受福音；另一派意见以狄考文为代表，认为尽管教育不仅取代传教的位置，但教育的作用是极其重要的，而且教会学校有必要开设科学课程，一方面可以垄断科学的传播，另一方面通过这种方式接近中国的统治者，达到事半功倍的作用。狄考文的见解在当时反应并不大。但随着中国社会的变化以及传教士采取各种方式（包括免费教育）仍不能改变学校不景气的状况，使更多传教士认识到单纯的演讲教义、游说布道、散发小册子等主张已过时了，而所谓的间接传教，即通过文教、医药、慈善等活动，使百姓皈依上帝的办法更为有效。因此他们不再满足学校的初级水平、受教育者多为穷孩子，教学方法仅为读书识字而已的状况，开始认识到“为什么我们教会在中国要不断地为乞丐开办义务学校呢？倘若让富有的和聪明的中国人先得到上帝之道，再由他们去广泛地宣传福音，我们岂不是可以少花人力物力，而且在中国人当中无止境地发挥力量和影响吗？”⁽¹⁾

正是这种思想观念的转变，又恰逢社会需要大批科技人才而造成的“天时”，给教会学校带来了发展。从学校数量和学生人数看，1877年学校有259所、学生4602人，1890年学校超过500所、学生8000余人。⁽²⁾具体表现为：

（一）学校程度的提高

如前所述，最初的教会学校程度很低，只相当中国的“私塾”，为初级水平，而六十一七十年代以后，教会的中等教育出现了，虽然还不是严格意义上的普通中学，学校名称也不统一，但从学生的年龄和所学课程来看，中等教育无疑是出现了。当时比较著名的学校有登州文会馆、上海中西书院、中西女塾、北京贝满女塾、福州英华鹤龄书院等。这些学校学制一般是8年（包括预科），学生入学年龄在12岁以上，而且规定学生必须有一定基

础，如 1881 年美以美会在福州开办的鹤龄英华书院就规定，“学生宜十二岁以上曾入高等小学，及与相当程度通晓汉文论义者为合格”。⁽³⁾学生入学后，分年级分班进行教授，毕业合格者发给文凭，这与学校初期，不问年龄、程度，一起上课听讲及“凡学生年达十八岁者，不问程度优劣，均毕业离校”⁽⁴⁾的状况已有了很大的变化。十九世纪的最后十年，教会教育系统之中出现了大学教育，不过数量极有限，当时占主要地位还是中等教育。

（二）办学方针的变化

学校的办学方针已不是单纯传教，培养传教士，而是想通过教会教育，造就领袖人物，以达到取代中国旧式士大夫，统治中国的目的。“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里有势力的人物，成为一般人民的先生和领袖。”⁽⁵⁾1881 年林乐知在上海创办中西书院，目的就是培养贯通中西文化“通才”，日后能进入政界，成为中国社会的掌权者。天津中西书院也是“此特置重于养成政治方面、实业方面之人才。”⁽⁶⁾

（三）课程设置的不同

随着办学目的变化，课程设置也进行了重大的调整。宗教课仍然保留，学生也仍然要参加各种宗教活动。不过，西学课程列入了学校的课表。1881 年 11 月 26 日《万国公报》登载了中西书院课程规条，有一定代表性。

中西书院课程⁽⁷⁾

第一年：认字写字，浅解辞句，讲解浅书，习学琴韵，年年如此。

第二年：讲解各种浅书，练习文法，翻译字句，习学西文，年年如此。

第三年：数学启蒙，各国地图，翻译选编，考查文法。

第四年：代数学，讲求格致，翻译书信等。

第五年：考究天文，勾股法则，平三角，弧三角。

第六年：化学，重学，微分，积分，讲解性理，翻译诸书。

第七年：航海测量，万国公法，全体功用，翻书作文。

第八年：富国策，天文测量，地学，金石类考，翻书作文。

上述课程有关西学方面，内容广泛，既包括语言（英文）训练，也有自然科学知识的介绍，更有“万国公法”、“富国策”等西方政治学的内容，中西书院培养学生的综合能力，这对近代学制和教育思想影响很大。为了迎合社会需要，学校甚至招收专学西学的学生，圣玛利亚女校规定，“凡学生中学已通，欲来院专读西文习琴者，本院亦可收录。惟该生得有中学毕业文凭者。如中学虽通并不凭业者，学费加倍。”⁽⁸⁾

（四）学校由“义塾”向“贵族学校”转变

早期教会学校是免费教育，学生多为穷寒子弟。随着教会学校办学方针及课程设置的变化，不少官绅、买办为赶时髦，纷纷花重金送子弟入学，学校一改以往门庭冷落的现象。英华鹤龄书院1899年招收了70名新生，而报名人数达110名，该校在过去的两年中拒收了170名学生。⁽⁹⁾中西女塾1892开学那天报到了7名学生，两星期之后，又来了两个新生，一个是海军军官的女儿，另一个是富商的女儿。校长海淑德曾预言，“中西女塾的开办，将影响中国的妇女界。所以中国的‘贵族’不久的将来肯定会送女儿来”，果然此后学生人数增加，不少学生从远方来，有的行程达二十天至一个月以上，还有许多已婚妇女和成年女子纷纷要求入学，即使将已婚妇女学费提高一倍，也人满为患。⁽¹⁰⁾上海中西书院经济上基本自理，来源除学生学费外，中国官吏绅商的捐款不可忽视。1883年书院共收捐款1560元，其中中国官僚及政府捐款600余元，中国绅商、买办及教友捐款450元。⁽¹¹⁾这一切都说明西方文化影响在中国扩大和中国殖民地程度的深化。

中国社会的变化给教会教育发展带来了契机，而反过来，教会教育又对中国近代教育制度建立起到了催化剂作用，带来了深刻的影响。

（一）教会学校的办学体制、课程设置和教学方法，成为中国官办、民办新式学堂效仿的榜样。

教会学校尽管存在许多缺陷，如宗教课程过重，但它毕竟传播了西方近代科学文化、引起了近代教育制度，与当时封建旧式书院和其他教育机构相比，是新生事物，因此在封建教育崩溃、近代教育制度的建立过程中，教会学校的作用是不可忽视，尤其是在甲午战争以后各地纷纷创立新式学堂以后。如从南洋公学这一例子，我们不难看出中西书院的影子。南洋公学由盛宣怀 1896 年设立于上海，公学为分四院，即师范院、外院（小学）、中院（中学）、上院（大学），盛宣怀办学目的“在公学始终卒业者，则以专学政治家之学为断”，而对“公学内已通算化格致诸生中各就质性相近者，令其各认专门，略通门径，即挑出归专门学堂肄习”，盛宣怀是准备将南洋公学办成一所培养政治家的学堂，在他看来，“大抵通晓西文者，多擅于经史大义之根柢，致力中学者，率迷于章句咕嗒之迂途。教者既苦乏才，学才亦难精择”，⁽¹²⁾为正本清源而创办南洋公学。林乐知的教育思想是中西并重，鉴于“中国选派学生出洋留学，继因幼生出洋，但习西方，反失中文，殊不适用，自知其误，复招之回华，问学之心遂淡。”⁽¹³⁾他在《中西书院规条》中称，“余拟上海设立书院，意在中西并重，特为造就人才之举。”南洋公学与中西书院之间的关系是显而易见的。另外，中国近代三级教育制度（大、中、小学）也起源于教会学校，尽管在十九世纪末还不够完善，而南洋公学已经借鉴，形成四院横纵结合、互相衔接、关联的学校教育制度，当时就全国而言，尚未形成统一的学校制度。

（二）传教士编写的教科书为新式学校所采用

根据基督教传教士 1877 年大会决议，基督教在华各差会联合组织了“学校教科书委员会”，专门负责编辑出版教材。从 1877 年—1890 年，该委员会共计出版教材 50 种、74 册、图表 40 幅，另外审定学校使用之书籍 48 种、115 册。按科目分为算学、科学、历史、地理、道学、读本、拼音等类，出版了约 3 万余册，售出的占其半。⁽¹⁴⁾不论这些教科书的内容与质量如何，在十九世纪末，中国对西学的渴求日盛，新式学堂缺少教科书背景下，教会出版的书籍无疑是有益。后来，随着国人译、编教科书的增多，教会出版物的作用日益下降。

(三)向各种各级新式学堂输送了一批具有西方科学水平的师资力量。

早期教会学校毕业生除从事宗教事业外，大部分是做教师，在政府开办的新式学堂任教成为毕业生的出路之一。因为新式学堂开设西学课程，缺乏师资，只好聘请传教士或教会学校毕业生。如公理会教士丁家立担任了天津大学第一任总教习，美以美会教士福开森任南洋公学总監院。1898 年成立的京师大学堂，聘有 12 名中国人任教习，这些人大都毕业于教会学校。1904 年圣约翰学校有 13 名毕业生，其中 3 人在政府办的学校里教书。⁽¹⁵⁾由于教会学校本身毕业生有限，远远不能满足需要。狄考文曾提到，“这种需要超过我们所提供师资人才的量。”

(四)提倡女学，开中国女子教育之先河。

教会从一开始就比较重视女子教育，其目的是为传教服务。女传教士海淑德认为，“女校是传教工作必要的附属物”，女校甚至比男校要为重要的，因为“男子在校外获得必要的工作训练机会比女子多”。女校毕业生应该成为“她们人民的老师”，⁽¹⁶⁾因此中西女塾宗旨重要一条是“最重要的是使传播基督教的基本要道”。十九世纪末著名女校有北京贝满女塾、上海中西女塾、圣玛利亚女中、清心女塾等。

从客观上看，教会女校是中国最早的女学，在推动中国女学发展和妇女解放方面起了一定积极作用，应给予肯定。首先，冲破了传统封建教育，使女子获得接受正规教育机会，开女子受教育之先河，为中国人自办女学提供经验；其次，抨击残害女子的陋习，如缠足、早婚等。另外，作为一种新生事物，给中国带来了资本主义某些信息，有助于妇女解放。

总之，鸦片战争以后，帝国主义列强用坚船利炮打开了中国的大门，给中国社会带来了巨大破坏和深刻变化，也使中国人民从此觉醒，逐渐认识到了解外国，学习西方的必要性；在中国人如饥似渴地追求西方自然科学和人文科学知识的时候，教会学校出于自己的目的，传播了西方思想和文化（当然是不可避免地打上教会烙印），客观上顺应了这一要求，使得教会学校在十九世纪末得以迅速发展。而西方近代学校的模式、课程、管理制度能从教会学校蔓延出来，成为我国学校的普遍模式，这不仅是外来文化的冲击，更是中国社会内部变革的必然结果，因为更多的中国人认识到富国强兵首先要采用科学的教育制度，用先进科学知识培养人才是出路之一。

【注释】

(1) 顾长声：《传教士与近代中国》P228，上海人民出版社 1991 年。

(2) Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai P. 452, 1890.

(3) 福建省图书馆藏：《鹤龄英华书院章程》1917 年。

(4) 陈学洵编：《中国近代教育史教学参考资料》下册，P218，人民教育出版社 1988 年。

(5) 顾长声：《传教士与近代中国》第 233 页，上海人民出版社 1991 年。

- (6) 同 (4) P235。
- (7) 梁元生：《林乐知在华事业与万国公报》第 59—60 页，香港中文大学出版社 1978 年。
- (8) 同 (4) 第 221 页。
- (9) Chinese Recorder 第 30 卷，P138，1899 年。
- (10) 上海政协编：《文史资料选编》1978 年第 1 辑。
- (11) 同 (7) P58。
- (12) 舒新城编：《中国近代教育史资料》上册 P151，人民教育出版社 1985 年。
- (13) 李楚材编：《帝国主义侵华教育史料——教会教育》P171，教育出版社 1987 年。
- (14) 王树槐：《基督教教育会及其出版事业》P200，台湾商务印书馆 1970。
- (15) KWang-Ching Liu: Early Christian Colleges in China 见于 Journal of Asian studies Nov. 1960。
- (16) Records of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai P228—229. 1890。

西学·西教·近代化

——对教会大学在中国及相关问题的思索

● 孙竞昊 ●

本文旨要

本文立足于近代中国社会转型时期的历史空间，试图揭示东渐而来的西学、西教与近代化之间的内在关系和复杂过程。稽考教会大学的兴衰沉浮，可以典型地看出，弥漫着基督气息的西学的流布和辐射，的确给中国带来了以欧美近世文明为模板的社会进化，其中尤以教育文化事业最富成效。但是，以乡村危机为渊藪的阶级斗争和民族斗争形势的愈演愈烈，引致社会转为另外一种变革方式，百余年来向西方向出路的梦想因之化为泡影。

西教渐入中土，早在明季及清初就荡起过微澜，这追溯到利玛窦、汤若望、张诚等耶稣会神甫在宫廷内外并非拘囿于布道的活动。然而天国的福音哄然喧腾于九州，则是十九世纪中叶以后的情形。西教紧随坚船利炮的肆虐呼啸而来，却于军事、政治和经济的掳掠侵蚀之外，形成一股汹汹的潜流，在中国近代新旧更替的进程中急遽拓展自己的领地，甚乃牵制着社会结构和社会运动的错落起伏。

天主教修会将视线投向社会基层，遥至惟有鸡犬相闻的僻壤穷乡，沐化着耕织碌碌的匹夫匹妇们；基督教（新教）的各个差会则另辟城邑为据点，倚重教育和文化手段，期待哺育起领导国

家的新型上层人员。于是率先创办起新式学堂与其它近代文教机构。其中教会大学的影响和特色格外令人瞩目。撷拾教会大学及其相关旧事，今人不独能从一个角度勘察中国文化教育近代化的特有轨辙，也或可品得些许社会递嬗的因由。

—

中国从中古蒙昧主义走出，塑造自己的近代面貌与品格，缘起于西学东渐自不待言，问题的关键在于作为舶来品的西学如何植入中土，生成怎样的物种及果实？

西学诚然包摄欧美近世所有的精神与物质文明，但这一完整而有机的体系在向泰西寻求救国良方的近代中国人心目中，却有一个认知逐步放大和深化的过程。从显而易见的枪炮铁甲、器械制造到文教与政法制度，再到形而上的文化心理结构，西学范式的迭次代谢概自国势的残破日剧所启动。对秉承数千年文化传统的自大又虚荣的士大夫来说，新生命诞生的欢悦总被灵魂的撕裂所掩煞。西学西用变为西学中用总是跳不出橘逾淮成枳的误区，看来文化的嫁接仅靠补苴罅漏的技术功夫难能作成。“中体西用”的洋务举措终以甲午惨败而式微，留给人们一条带血的警示。

远来的洋人似乎多一份置身庐山之外的清朗，以每每于中国政治不甘寂寞的传教士为代表，几度纷扬起由时局震荡而触发的议论，有些颇能切中肯綮。传教士们大都认为中西冲突从本质上可归结为民族文化气质上的判若天渊，那么单单摄取西学中的外在物质手段，便如花之安 1888 年在《自西徂东》一书“自序”中所称：“徒得西学之皮毛，而不得西学精深之理，虽学亦无其益耳。”上帝使者的特定身份和思维，使他们把中国仿效西方的一次次变革之所以走样与搁浅的根由，进一步归诸以儒学为主体，包容民间迷信的多神偶像崇拜的异端价值体系与基督精神的悖逆。花之安在 1893 年第一届“中国教育会”上明确地说：“基督教文化与

中国固有文化，无论在宗教、道德、组织和技术各方面都是不能相容的。”^①那么只有接受基督文明才是中国进入世界先进民族之林的唯一途径。李提摩太曾写道：

一个彻底的中国维新运动，只能在一个新的道德和宗教基础上进行，除非有一个道德的基础，任何维新运动都不可能牢靠和持久。……只有耶稣基督才能提供给中国所需要的这个新道德的动力。^②

由此说来，林乐知、花之安、李佳白诸辈鼓吹的“孔子加耶稣”公式，虽不否认含有欣羨中国文化某些内容的成份，其要旨还在假儒学为护符，变洋教为土教，起到如洪秀全所谓“上帝原本是老亲”的妙用，以便于中国人接受，最终服务于“为基督征服世界”的“精神战争”。以后的天主教“中国化”运动、基督教“本色”运动，都是这一意图的展开。

在传教士那里，西教成了西学的精神归旨。姑置信仰的偏见勿论，其中确有合理的因素。纵使西教在欧洲黑暗的中世纪里长期充当了桎梏思想、维护专制的工具，但是十六世纪闪烁着人文主义光辉的宗教改革与之前的文艺复兴和稍后的启蒙思潮共同改变了人们的精神世界。对人之心灵发挥着无与伦比支配力的宗教信仰的改变，自然也根本地改变了人们的世俗行为。即令在经贸活动领域，如马克斯·韦伯等识者所指出的，加尔文宗的教义在资本主义发轫之初，曾经作为工商业者的精神力量促使了经济秩序和社会结构的转型。新教如此，旧教自身也发生着适应时势的若干调整与变异。《圣经》中蕴藏的朴素民主、平等、人道主义的质料得到了近代阐释，使得基督文明在某种意义上与近世生活相吻合、相携进。

二

宗教的彼岸世界起源于人类生活，又以对民俗的超越具有普

遍适应性，那么宗教的传播是顺理成章的事。可是，不同区域的种族由于生存状况的差别形成了各自的信仰，宗教教义之间的抵牾又阻滞着彼此的渗透。中国社会之缺乏独尊贯一的宗教为历史上佛教、伊斯兰教的楔入提供了隙地，但在农耕时代高度成熟的华夏文明凭依自身强大的免疫力又变异同化了各种外来的神道与文化。可这次逐波登岸的西教的背后却是更为先进的工业文明及其社会体系，远非唐虞盛世所能包容或比拟，恰如憬然于夷情夷事的李鸿章在一奏折中所云：“此三千余年一大变局也。”^⑧尽管如此，凭据坚闭的自然经济基础，以儒学为中心的传统文化对西教乃至整个西洋文明进行了屡败屡战的顽韧抗争。殊因西教挟兵锋渗进，倚特权和威势播布，益发招致来自社会各个阶层的愤怒。虽然救灾义赈唤来过成批饥肠辘辘的吃教者，拜上帝会的弟兄们也一度把天堂的预言化作反抗世间不公的呐喊，可新约旧约里的教谕究竟与农人匠人们久已惯之的宗法观念格格不入，而与福音相携而至的廉价商品又残酷地支离着自然经济下仅能活命的小生产方式，身心俱焚的劳苦大众本能地成为毁洋器、杀洋人、反洋教的基本力量，大大小小烙着朴素民族主义印记的教案终于叠积成触目惊心的庚子之变。对照下层社会，士宦阶层除了对西洋物事搅乱既有秩序的恐惧外，还潜伏着一种深层的忧患；祖宗传下的文化的沦丧势必招来亡国亡种之虞。冥顽锢闭的守旧派自不足与论，就是那些趋时弄潮的人也难做到对西教的靡然扩散处之泰然。以师法西艺标榜、对传教相对宽容的曾国藩、张之洞、郑观应之辈，坚持把周礼道统作为自强的前提和原则；就是与传教士过从甚密、并曾共谋政事的翁同龢、康有为、梁启超等人，莫不牢牢恪守中国精神文明优越的信念；而早岁皈依基督的孙中山，后来也把中国“固有道德文化”作为民族“心理建设”的本位。然而，面对列强咄咄逼人的严酷现实，强烈的救亡意识驱使他们先后追求西学，理智暂且克服了情感。正是这种迫切需要，为大都没受

过高等教育、缺乏专业学术训练的传教士们提供了施展解数的契机和空间。

科学与宗教不是一码事，历史上两者常常处于剑拔弩张的对峙。孰料，在近代中国特殊的历史空间里，以自然和人文科学为内容的西学却作了西教的诱饵和铺垫。传教士们抓住了中国陈梦乍醒后一片空白的机缘，不失时宜地充当了西学的最初载体，而这更符合将科学纳入宗教规范的目的。同慈善、福利事业一样，科学也成了“福音的婢女”，理性服务于非理性，内中利害狄考文看得清楚：“如果科学不是作为宗教的盟友，它就会成为宗教最危险的敌人。”^④因此爱菲尔认为传教士控取了西学传介权，“使哲学和科学的研究浸润于基督教的教义之中，才能使人们的内心谦卑，使人们在宇宙的创造主面前低头。”^⑤

有趣的是，不少传教士追效利玛窦当年故伎，乐于演示一些简易的物理化学实验，作为进一步讲解宗教道理的敲门砖。应该说，这里还包含着另一层用心：鉴于中国是一个充满愚昧和偏见的异教国家，倘若借助科学手段破除迷信和虚骄，那么蟄伏其上的道德文化和神道设教必定丧失其合理存在的根据。

按此钩稽，无论是近代中国的客观状况，还是先进士人的急切需求，抑或传教士们自身的意旨和需要，都把这些手捧《圣经》的人推到了西学传介的前列。而且，在中外视若寇仇的紧张关系中，传教士以劝善戒恶炫世，起到了某种缓冲和中介作用，并且有机会斡旋穿梭于中外交涉。复由于以西学为理论武器的变革方案对上层建筑的强有力冲决，以及国内外矛盾的错综复杂，一些传教士如李提摩太、梅子明之流成了插足中国政坛的风云人物。由此，也影响到中西文化交流沿循了一条不正常的渠道。

三

一个社会从传统向近代的蜕变可以说千头万绪，但一切事业

成败兴废的关键在于人。傅兰雅 1896 年 1 月在发表于英文《教务杂志》上题为《一八九六年教育展望》一文中写道：

外国的武器，外国的操练，外国的兵舰都已试用过了，可是都没有用处，因为没有现成的合适的人员来使用它们。这种人是无法用金钱购买的，他们必须先接受训练和进行教育。……中国如要成为一个伟大的国家，要求摆脱压迫者的压迫而获得自由，那就必须把智力培养和基督教结合起来。^⑥

随着第二次鸦片战争后“传教自由”的开禁，传教士们领衔创建起新闻、出版、学校、卫生、体育等一系列早期的文化教育设施，为中国近代化所需的各种人才的培养和人们观念的刷新进行了极有价值的工作。在满足社会需要的同时，无论他们身兼两任，还是专职于介绍西学，也都间接或直接促进着西教的播布和影响。

可是，要为幼年即已受过儒学洗礼的士大夫再行洗礼，或者把他们脑中的纲常伦理换成声光化电，不是件轻而易举的事，“倘若你要帮助一位中年人，最好乘他还未成丁，习惯尚未养成时，即下手帮助他。”^⑦正是处于旧式教育无力造就适应社会变化的人才的断层阶段，传教士们在实践中越来越看重学校教育的形式，希冀按照自己的设想培养新人，于是有了以西方近代自然和人文、社会科学为教学内容的各类名目的大、中、小级别不同的教会学校的蜂起。在中华教育会 1896 年的年会上，狄考文讲到在这种新式学堂开设西学课程的理由：一为学习科学可以破除迷信，二是可以使教会有声望；三则可以使毕业生有能力左右中国社会发展的方向。^⑧于是着眼于“使学生能成为社会上和教会里有势力的人物，成为一般人民的先生和领袖”，“使他们能胜过中国的旧式士大夫，从而能取得旧式士大夫的统治地位”^⑨的考虑，以美英为主体的新教团体尤其热衷教会大学的兴办。在教会学校系统里，教会大学不仅影响最大，其办学宗旨、教学体制、管理方法颇能体

现出教会学校教育的一般特点，其消长沉浮也透露出近代文化与社会变迁的讯息。

教会大学的固有属性决定了把宗教灌输作为首要的指导方针，通过宗教课程的设置和严格要求，利用各种宗教仪式熏染宗教气氛，千方百计将学生的思想和行为导进“基督化”的窠臼。为此，必须依照基督原则处理好布道与专业教育的关系，垄断科学的解释权，至少不使其构成宗教的对立物，即使对传教持论灵活的乐灵生曾说：“信仰诚然是无法在试管内煮沸的，但是信仰是可以在试管之外，凭着经验进行试验的。在一个科学的世界里，宗教若能显示出它自己的生命，将可夺得和保持精神方面的领导地位。”^①教会学校不仅直接培养出了一批高级神职人员和信徒，即便没有入教的学生也会因耳濡目染而对西方价值体系包括西教抱有亲切和认同态度，他们毕业进入上层社会后也自然把这种观念扩散开来，从而有利于西教的流播。

但是，教会大学的办学宗旨并不止限于此。传教士们认为，课堂里传授的知识和技能诚然可以作为近代化建设的手段，但是近代化只能是“创造一适合于基督教教义之社会制度”。^②既然真理只能来自上帝，近代化便毋宁为基督文明的另一种说法。故而在“表现基督的精神乃是基督教教育的基本目的”之外，“按照中国的情形看来，中国基督教教育应以培植一个强健的基督化社会为具体目标”。^③为了完成这个理想，“我们的目的——尤其是基督教大学的目的一—是要培养一种特殊的领袖人才。此种人才不独要有精深的专门学识和训练，对于改造国家的影响，可因少数坚决的领袖而转移，影响到该地人民以后的历史。……倘若基督教学校能产生出持有基督教的人生哲学和富于道德裁判力的领袖人才，倘若他们能参与指导中华文化和国家生活进步的方向，而且能实力令这种进步得以实现，这便是基督教教育永久特殊贡献。”^④长期由卜舛济主持的圣约翰大学的校训为“光与真理”，即

是激励皈依上帝或受到“基督化的品格”感染的接受高等教育和训练的知识青年，在走向社会后的重要岗位上发挥“人民的先生和领袖”的作用。半个多世纪的实践表明，贯穿这种原则和精神的教会大学教育是富有成果的。多数毕业生笃信渐进改良的社会自然进化方式，在宗教、文化、教育、实业及政治等各条战线上不懈地推进以欧美文明为样板的近代化事业。

仅就教育近代化而言，以教会大学为最高代表的教会学校体系把欧美先进的教育体制输入中国，其先进的办学方式、崭新的课程设置、高效率的管理机制，冲荡了衰朽的学塾书院制度，成为旧教育最早的历史否定物，充分显示出先进文明的魅力。在中国被大炮轰出中世纪的社会转型初期，教会学校的肇始与扩张标志着中国近代教育的诞生与成长，广泛而深刻地影响了中国教育、文化和社会的近代化的走向和途径。西学——西教——近代化之间，俨然存在一种内在的逻辑关联。

四

本世纪初以来，在国内外学校沐浴过欧风美雨的中国新式知识分子群体迅速壮大着，日益成为运用西学改造和发展中国社会的主体，还有更为训练有素的外国专家学者的来华讲学，都把传教士们从昔日在传介西学中独占鳌头的煊赫地位排挤到十分次要的位置。但是，教会大学凭借多年办学的经验和声誉，以及丰厚的财源加之中外政治势力的支持，在纷起的公立、私立大学中间仍然保持了有力的竞争地位。但院墙外面如火如荼的政治斗争形势也带来教会大学内部的悄然变动，主要表现为宗教教育的弛禁与淡化，因之可以说后期的教会大学与一般的公立和私立大学差别不大了。

庄重富丽的教堂，肃穆谐和的圣乐，倏地给近代的中国增添了景致和情调。可颇耐寻味的是，近代部分或全部崇奉西方人文

观念的知识分子们大都没有把西教作为信仰和价值去体认，这兴许与历经数千年积淀而成的对宗教向来淡漠的国民性格有关罢。章太炎晚年尝倡言创立新宗教，实无异于民族精神的代用词，且因其用逻辑演绎否定上帝的实体存在而排走了西教。蔡元培则主张以美育替代宗教。尽管这类尝试并不成功，却表明近代中国在传统意识崩溃后需要统一的民族精神，而西教受到的排拒和冷遇，也证明了传教士们假西学为之开道的努力不尽人意。何况西教作为列强大炮和商品入侵的伴随物，在一定程度上履行了帮凶的不光彩使命，时时都在刺激饱受民族屈辱的中国人的敏感神经，反倒强化了保文保种的防御意识。二十年代锋芒直指教会学校的“非基督教运动”和收回教育权的风潮，都是民族主义觉醒和高涨的表现。

绝大多数近代中国人，甚至大部分向西方向出路的几代知识分子，不仅没有接受西教，而且骨子里对西方近代文化价值存有隔膜和抵触。然而突如其来的撞击，瞬息万变的局势，又逼使他们匆促地从敌人那里择取自卫的武器，于是乎无论泰西的器物、科技、制度，还是人文思想，以至各种主义都成救亡图强的工具。比如人们一直心存芥蒂的资本主义，就是求富的副产品；以个性解放为核心的民主则引起人们对私利肢解集体意识的担忧。这种实用的初衷和功利的取舍，阻碍了对西方文化整体的深刻自觉和终极认同。中国人理智与情感的律反，注定了千呼万唤越起而出的西学在近代生命力的脆弱。

如何解救日削月割的民族危机？教会学校根据所谓基督原则宣扬的诸如“国际性”、“世界公民”的说教，以及为殖民侵略的辩护，在以利害为根本原则、强权即公理的国际关系格局里自然成了奴化学生们的鸦片。当然，凭藉受过高等教育所获得的先进技能而于国事民瘼无关痛痒的人是少数，大多数树有匡世救弊抱负的教会大学毕业生成为“实业救国”、“教育救国”、“科学救

国”、“文化救国”论的信奉者，在各自的领域里执着地耕耘着。但面对千疮百孔、积重难返的危局，一些热血青年从象牙塔里走了出来，背叛了他们所接受的知识 and 精神，转而热衷于军事和政治手段，以实现暴风骤雨式的“根本解决”。新文化运动在“五四”后转向各种主义的讨论和试验，显示出社会关注点的移动。

中国的近代化在内外交困中走的是一条弯曲坎坷的路。自从被迫开埠以来，中国城市的各项事业纳入了近代化的轨道，虽经峰回路转，却一直在向前蠕进着。相反，中国的农村却由于遭受到外国资本与本国资本的双重盘剥，承受了工业文明带来的超乎寻常的灾难。汪洋大海般的小生产方式纷纷破产，庞大的农村剩余人口无法被刚刚起步的城镇工商业消化，而旧的土地生产关系又趁势加剧了对农民的榨取，与兵燹、灾荒、疾病甚至各种“新政”一起吞噬着亿万生灵。近代化的整体失调助长了社会动乱，日渐衰亡的农人们的呻吟与悲呼庶几蕴含着对以工业文明为标志的近代化的天然反动。乡村危机成为一切社会矛盾的渊藪，逐步为人们所警觉，于是在本世纪二十年代涌起以各种文化人士为主体的“乡村建设”运动，一些教会大学的师生也加入了进去。但是，不管“东方文化派”，还是“西方文化派”，概系主张采用科技、道德、教育之类和风细雨的方式，求得社会渐次平稳的进化。而国民政府高唱“民生”调子的土地改革，也因里外因素掣肘而拖泥带水流为矫揉造作。一万年太久！愈演愈烈的社会危局仿佛要求历史按另一种逻辑大踏步地跃进。

被“五四”时代的人们名为“劳农专政”的社会革命模式，使得大批富有理想的知识青年豁然开朗，八十年来向西方学习的一统格局被打破了。经过几十年“农村包围城市”的血肉拼杀，以阶级斗争为旨趣、以土地革命为实在内容的新式农民革命终获成功，东风压倒西风。一百余年惨遭列强蹂躏的历史的结束，也同时宣判了视西学为救亡药方和圭臬的设计不过南柯一梦耳。

潮起潮落，西教再次在炮火声中悄然退去，西学也踏着波涛折回彼岸，教会大学于是走到了尽头，其流风余韵则化作飘渺的海市蜃楼。逝者如斯，岁月无情，当我们回首历史的时候，不禁有着灯火阑珊处的发现和失落：我们究竟得到了什么，丢掉了什么呢？

【注释】

①花之花：《中国基督教教育问题》

②李提摩太：《广学会五十周年纪念特刊》第99页

③《中国近代史资料丛刊·洋务运动》〈五〉第119页

④《基督教在华传教士大会记录，1877年》第171页

⑤⑨《基督教在华传教士大会记录，1890年》第471页，第457—459页

⑥⑧⑩转引自顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》第244—245页、第295页、第416页

⑦《教会何以要设学校？》，载《基督教育》第6卷第2号，1925年2月

⑪《基督教教育之目的与精神》，载《中国基督教教育事业》卷五，第315—317页，1922年

⑫博尔敦：《中国基督教教育的宗旨》，载《教育季刊》第二卷第一期，1926年3月

⑬朱有光：《基督教教育对于改造中国的特殊贡献》，载《教育季刊》第一卷第四期，1925年12月。

从中国教会大学 的人才培养看其历史的客观作用

●李湘敏 谢必震●

诚如许多学者所言，中国教会大学不仅是外国资本主义侵入中国的产物，同时也是近代中西文化交流的产物。是西方文明的传播者，是西方教育的样板⁽¹⁾。它培养出许多专业人才，直接在若干领域为中国的近代化做出重要贡献⁽²⁾。本文仅从中国教会大学人才培养方面探讨其对中国社会现代化所起的客观作用。

鸦片战争后，外国资本主义入侵中国，凭借着一系列不平等条约，在进行军事、政治、经济侵略的同时又派遣大批的传教士在中国各地传教布道、创办学校、开设医院及其它慈善机构，企图在文化领域和意识形态方面进一步征服中国人民。外国教会在中国办学动机以美国传教士狄考文的两次讲话最有代表性。一次是在1877年在华新教传教士大会上，狄考文大声疾呼，在中国办高等教育是征服中国的一项重要方法。他说：

“教会的目的，不仅仅是要尽可能多的使个别信徒皈依，而且要征服整个国家，使其服从基督，摧毁异教的堡垒，破坏支持它的信仰，招收那些被解放了的信徒，屈从于我们救恩的元首。……”

“我认为差（教）会学校的目的，应该教育中国学生不但在精

神上、道德上、宗教上的信从，而且要通过信从使他们变成为在上帝手里为维护真理的有效代理人”。

另一次是1890年在华新教传教士第二次大会上，狄考文更具体地说：

“一个受高等教育的人是一支燃着的烛，别的人就要跟着他的光走。这就中国来说，比其他异教的国家更真实。作为儒学思想的支柱是受高等教育的士大夫阶级。如果我们要取儒学的地位而代之，我们就要准备好自己的人们，用基督教和科学来教育他们，使他们能胜过中国的士大夫，因而能取得就士大夫阶级所占的统治地位”⁽³⁾。

由此可见，创建中国教会大学者的目的是要用基督教和科学来培养“自己的人们”，去统治整个中国。然而历史并非是任人涂抹打扮的女孩子，她以自己坚定的步伐向前迈进，中国教会大学置身于中华沃土，它必然受到各方面因素的制约，从而改变了它的办学初衷，在中国近代教育史上客观地为中国社会现代化培养了一大批优秀的人才，这是人们始料未及的。

中国教会大学培养的学生毕业后，就其就业而言，主要分布在教会机构、银行、邮政、医院、文教、商业等部门。葛祖兰所记的上海圣约翰大学中有这样的评述：

“毕业生的出路，以海关、邮政两处为多。因为庚子年以后，海关、邮政实权都操于帝国主义手中，文件十九为英文，不通英文，不能入两处工作，而圣约翰学生的英文程度较高，故多被录用。曾任重庆关税务司的李贵荣，曾任邮政总局总务处长的朱孟候，都是该大学毕业生中的前辈。除海关、邮政外，在政界中的名人亦有三十余人，如施肇基、顾维钧、刁作谦、史悠明、张祥麟、曹云祥、严鹤龄、刁敏谦等。在医学界有颜福庆、刁信德、刁有德父子，牛惠霖、牛惠生昆仲和倪葆春等。在企业界有刘鸿生、刘吉生昆仲、张嘉甫、吴清泰等。在宗教界有朱友渔、沈志高、毛

克宗、汤忠谟四人，均受主教职。在金融界有周作民、科学技术界有吴纫之、徐凤石等”⁽⁴⁾。

以上海圣约翰西学科 1895 年至 1911 年毕业生就业比例来看，总共 57 人，商业、企业 12 人，银行 1 人，海关 1 人，教会 3 人，教师 10 人，政府机构 7 人，医务 6 人，留学 1 人。余者或职业不详，或已故⁽⁵⁾。

又如金陵大学 1932 年度毕业生分配状况调查表，对该年 131 名毕业生分配情况做了具体的调查统计。见表：

金陵大学 1932 年度毕业生分配状况调查表⁽⁶⁾

职业		人数		百分比
教 员	中学教师	88	106	75.5%
	图书馆员	3		
	小学教员	1		
	大学助教	12		
	乡村师范教员	2		
政 界	立法院	1	8	10.8%
	实业部	1		
	建设局	3		
	铁路局	1		
	导淮局	1		
	卫生局	1		
党部		2	2	2.7%
商 界	洋行	1	5	6.8%
	保险公司	1		
	银行	3		
农林场及农村服务		3		4%
外：待查		7		未计

让我们再看看华南女子学院 1921 年至 1933 年的毕业生去向。

华南女子学院 1921 年—1933 年毕业生分配状况一览表

职业		人数(总数:144人)	
教 员	大学	8	81
	中学	56	
	小学	6	
	职业学校	10	
	图书管理员	1	
医 务	护士	1	5
	医士	4	
教会		1	1
留学		4	4
升学		9	9
已故			2
未详			42

(本表据福建省档案馆藏“私立华南女子学院立案用表之<十二>毕业生一览表”)

由上表统计可以看出，华南女子学院培养的学生主要在教育部门工作。女传教士朗彼息 (Clara J. Lambert) 曾说过，“从华南毕业的学生在性格、知识、处世等方面都得到发展，说她不仅仅是为中国，而且是为东南亚培养人才一点也不过分”⁽⁷⁾。

1940 年福建协和大学的毕业生调查表有如下的记述：

民国二十九年六月协和大学毕业生调查表

姓名	性别	年龄	籍贯	主修	属何教会	现任职及地址
王 枚	男	26	广东普宁	教育		(病休)
阮添平	男	24	福建晋江	化学		教员，福建南平剑津中学
沈孝客	女	28	福建闽侯	农学	中华基督	教员，邵武协大附属农校
陈天睿	男	24	福建金门	化学		助教，永安福建农学院
张本庚	男	26	福建晋江	化学		研究院研究，燕京大学
黄良瑜	女	24	福建闽侯	文史		现任职不明
温 曜	男	25	湖南衡山	文史	中华基督	干事，甘肃兰州基督教青年会
许文华	男	26	福建闽侯	教育	美以美	教员，邵武省立中学
叶 英	男	23	福建闽侯	生物	美以美	研究院研究，香港岭南大学
廖登贤	男	24	福建南平	教育	美以美	教员，福建南平剑津中学
王玉敏	女	23	福建同安	生物	中华基督	教员，鼓浪屿毓德中学
江遂如	男	24	福建古田	化学	圣公会	技术员
周寿悻	男	24	福建厦门	化学		教员，省立福建邵武中学
邵蕙卿	女	22	福建同安	教育	中华基督	教员，新加坡中华中学
林政善	男	21	福建南平	化学	美以美	上海圣约翰大学
林兰英	女	23	福建莆田	数理		助教，本校
林声和	男	24	福建闽侯	农学		推广员，福建永安农业改进处
俞敏良	男	30	福建闽侯	教育	美以美	干事，贵阳基督教青年会
陈文沁	男	26	福建闽侯	农经		技术员，福建崇安示范茶厂
陈贞娟	女	24	福建连江	生物	圣公会	教员，福建闽清协和农校
陈时中	男	26	福建永泰	农学	中华基督	技术员，福建崇安示范茶厂
陈希雄	男	30	福建福清	农学	美以美	教员，福建福清明义中学

叶明勋	男	27	福建浦城	教育		助理秘书，本校
赖祖涵	男	23	四川华阳	数理		助教，本校
刘永璁	女	21	福建闽侯	化学		教员，闽侯协和职业学校
欧阳秀	男	25	福建闽侯	教育		统计员，中国茶叶公司
严秀宜	女	23	福建闽侯	生物	中华基督	教员，省立福建邵武中学
苏恩卿	男	34	福建长汀	文哲	中华基督	教员，福建长汀中学

由表可看出福建协和大学 1940 年所毕业的学生共有 28 人，其中教员 16 人，占 57.1%，余者从事教会工作 2 人，科技工作 4 人，行政工作 1 人，研究工作 2 人，继续学习 1 人。

综合上述诸表的分析，我们可以看出：教会大学培养的学生大多数在文教部门工作。可以说，中国教会大学为近代中国的教育部门输送了大量的人才，从而充实了近代中国的教师队伍。无论是小学、中学、或是大学，无论是普及教育或是实业教育，中国教育水平的提高，教育对中国近代化所起的作用，都与中国教会大学的人才培养有着直接的关系。

王卓然记述齐鲁大学的毕业生时说：

“齐大医科毕业者一般都有实践经验，出学后个人机遇不同，成名成家者颇不乏人，如耳鼻喉专家郎国珍，寄生虫专家冯兰洲和近年在济南逝世的孙鸿泉、赵常林、高学勤、孙柱毓等也不过是其中的一部分⁽⁸⁾。”

司徒雷登在其《在华五十年》的回忆录中，以燕京大学为中国新闻界输送大批人才而引以自豪。其曰：

“有一段时期，中国新闻社派往世界各大国首都的代表几乎全是我系的毕业生，他们在中国报纸编辑人员中的地位也同样突出”⁽⁹⁾。

墨妮记金陵大学农学院的毕业生时说：

“从办学起到抗战开始，大学本部和农业专修科，及各科训练班毕业生，约计 1200 余人，占全国高等农业学校毕业生的三分之一，而从事农业教育及农业改良工作的，占总数的 95%。没有一个学生毕业后失业，且供不应求”⁽¹⁰⁾。

《华西医科大学今昔》亦记载：

“解放前 40 年间，学校共毕业学生 2197 人。所出人才，遍布全国各地，不少是医学界及其它方面的学者、专家或领导骨干。我国各地牙科的创建者或领导人，大多数是这里毕业的，如陈华、毛燮均、席应忠等”⁽¹¹⁾。

为了进一步说明这一问题，我们想就近年来国内外出版的各种名人录做一统计，将其中毕业于教会大学的中国名人列表于后（请参见附录：《中国现代名人（毕业于教会大学）一览》据统计，表中国家副总理、部长、副部长 14 人；中国科学院学部委员 39 人；高等院校正、副院长、校长 27 人；研究员、教授 197 人），从中我们就可以看到中国教会大学所培养的人才在过去，乃至在今天仍然在中国走向现代化的各个领域发挥着极为重要的作用。

以上这些粗略的统计数字已明明白白地告诉我们，中国教会大学的人才培养对中国社会的前进所起的客观作用是十分重要的。

中国教会大学所以能培养出这样多有利于中国现代化的专门人才，我们认为可以从其办学的特点、完善的管理制度，以及高水平师资等方面找到答案。

我们知道，中国教会大学都是外国人创办的，因而学校强调用英语教学。这不仅因为外国人办学和大学有许多外籍教师的缘故，就当时而言，英语也是“谋生最好的工具”⁽¹²⁾。此外，学生掌握了外语可以更加容易接受西方先进的科技文化。用司徒雷登的话来说，“在中国没有必要让人们都普遍地掌握外语，最好的方法就是以学生媒介，通过他们把西方的知识介绍给中国”⁽¹³⁾。

中国教会大学办学带有国际性的特点。各个西方国家的教学特点、优秀经验都在这里兼容并蓄，相互影响，使学生眼界更为开阔。如燕京大学在优等生的课程里试验性地采用了牛津大学那种由指导老师作个别指导的方法，这就是有名的当代牛津伟人教程。这一试验得到了英国方面的大力支持。燕京大学建校一开始，瑞士的一个委员会就派了王克私博士夫妇二人来。法国政府向燕京大学提供去巴黎学习的研究生奖金。德国政府也向燕京大学西方语言学系提供帮助。意大利政府也为其提供了八个研究生奖学金，燕京大学的学生可在意大利国家任何一所正规的大学选修课程⁽¹⁴⁾。

同时，在教学过程中，教会大学还利用其与西方国家的密切关系，实行国外专家点评学生的功课。如震旦大学规定，每年二次将学生文课送至欧洲校阅，比勘，评点。另有二次由特请来的名士到学校鉴评学生的功课⁽¹⁵⁾。

中国教会大学有其独特的教学体系。例如实行的选课制和学分制这都是直接采用西方的教学方法，有许多的优点。“最大的优点是它有助于对学生因材施教，可以根据学生的素质、能力、爱好等条件有指导地为他们拟定不同的学习方案。另一优点是借此发挥学生为自己选择学习方向和学习内容的主动性。由于学习方面的内容基本上是自己决定的，因此可以提高学习的积极性。还有一个优点就是学习年限不受约束，可长可短”⁽¹⁶⁾。在培养学生上采取博和专方面规定，一个学社会科学的学生至少要读人文科学和自然科学的入门课程各一门，并且可以在这个基础上自愿选读别门科学的高级课程。学自然科学的学生也同样必须要读社会科学和人文科学，以扩大知识面。在打下博的基础之后，再用更多的时间来学主修课程⁽¹⁷⁾。

在教学质量方面，各校尤为重视。采用国内外同类大学或专业的有关教材、教学方法，以及严格的淘汰制。注重推行欧美的

教育学理论。如《华西医科大学今昔》中就明确记述：“从华大的特点来说，它是欧美杜威教育学的推行者，较突出的有三点：一是实业教育，二是实验教育，三是生活教育”⁽¹⁸⁾。从实业教育而言，华西协合大学突出开办医、牙等实用科学。在文理科方面，亦结合药学、农艺、制革、漂染，以及自然和社会的调查，注重其应用。

实验教育主要针对重视实验室建设，强调实际技能训练而言。这一教育反映在体制上。以华西协合大学为例，形成师范学校、实验中学、小学、贫民夜校等一套教育实验体系，这一带有指导性的做法，在提高教育质量中起了极为重要的作用。

生活教育方面主要是提倡学生自己管理生活，自办伙食，参与社会考察和社会服务，活跃思想、丰富生活，以促进人才培养的全面化。

总之，中国教会大学在其办学的过程中，有其独有的特点，强调英语教学，加强国际性交流，推行欧美的教育体系和教育理论，注重理论和实践的结合，客观上为中国现代化造就了一大批的优秀人才，这是应该予以充分肯定的。当然，历史上中国教会大学所以能培养出众多的高层次的人才，与中国其他学校相比，其雄厚的师资也是一个十分重要的因素。

由于教会大学有许多不同国度的差会参与办校，因此教师来自各国，师资来源广泛，有较大的挑选余地。如齐鲁大学的师资配备有英国圣公会派遣的葛焕瑞为生物系主任。继葛焕瑞之后圣公会先后派到齐大的有胡约瑟 (Hunter)、慕如宾 (Mosse)、魏亨利 (Wright)、司美礼 (Smyly)、马可文 (Mcowen)、马百熙 (Mather)、田安 (Deans, 女)、克爱华 (Clayton) 等人。慕如宾是伦敦和牛津两大学的毕业生，英国皇家医学会会员，在齐大医院任心血管系主任。魏亨利伦敦大学毕业，也学有专长；司美礼，爱尔兰人，对肠胃病素有研究，他们对于医科教学与临床实

验都有相当贡献⁽¹⁹⁾。加拿大长老会派往齐鲁大学任教的有罗伟廉，他“在齐大任内科主任多年。1919年该会增派瑞思培（Mac Rae）牧师到齐大神科任教（以后曾任神科科长，代理校长职）。瑞思培是加拿大中部温尼伯城的曼尼托巴大学毕业的，曾留学英国，据称是一位学不厌精的学者，在本国也相当有名气”⁽²⁰⁾。

“在医科任职的传教士。一般都是正式大学毕业，有的确有专长，在本国时就有点声誉。如有的是皇家医学会的会员，有的虽仅是大学毕业，但到中国后，有其在本国所得不到的实践机会，得到临床经验，再加上生活方面的有利条件，努力一段期间也就能独当一面。如巴慕德、应乐仁的外科，聂会东的眼科，施尔德的组织胚胎，慕如宾的心脏血管，杜儒德、司美礼的内科，叶鹿鸣的耳鼻喉科，宝福德的病理，海贝殖的皮肤花柳科，裴维廉的药物学，王国栋的妇产科等都是不错的。他们一面根据原本翻译，一面实践，驾轻就熟，教学相长，不几年就先后写出一整套医科课本和各科临床参考书”⁽²¹⁾。

又如岭南大学的监督晏文士：“毕业于美国约翰哈金氏大学，得哲学博士学位，专治物理学。1902年留校任物理研究员。1903年，东来任本校物理学教授，时仍在澳门称格致书院也。至尹（士嘉）监督退休，乃继任为本校监督。同时，晏监督兼受美国华盛顿卡尼基科学馆之委托，在中国担任地面磁力调查。以后十年，旅行全国各省，所历路程逾三万五千英里，对世界科学界有贡献，而本校亦藉以扬名海外焉”⁽²²⁾。

据福建省档案馆资料统计，我们可以看到1932年华南女子学院的师资状况。其中教员在册23人，外籍教师10人（其中美国9人，英国1人），硕士14人，博士1人，余者学士。师资之精炼由此可见一斑。

1944年5月所编制的福建协和大学教职员题名录也为我们了解教会大学的师资提供了详细的情况。据计，福建协和大学

1944年在册教职员共89人。其中从学位看有博士10人，硕士15人。从职称看有教授25人，副教授10人，讲师23人，助教9人。

不仅教会大学的教职员聘请外籍教师的师资水平较高，而且聘请中国教师的师资水平也是超一流的。如1927年东吴大学的法律学院曾聘胡适、林语堂、徐志摩、陈布雷等为该院教授⁽²³⁾。

师资水平的高低对学校的办学水平起决定作用。换言之，对人才培养也有十分重要的影响。由于中国教会大学注重师资，从而造就了一大批杰出人才，客观上促进了中国社会的现代化。

总之，中国教会大学的产生、发展以及与中国社会现代化关系等方面可探讨的问题还有许多，我们仅从中国教会大学的人才培养这一个方面来探讨其对中国社会现代化的客观作用，从历史唯物主义的观点出发，我们认为这一问题的结论，应该是肯定的。

【注释】

(1) 鲁珍晔著、曾钜生译，《中国教会大学史》，浙江教育出版社，杭州，1987年，1页。

(2) 章开沅等，《中西文化与教会大学》，湖北教育出版社，武汉，1991年，2页。

(3) 《王神荫记齐鲁大学校史》，载高时良等编，《中国近代学制史料》，华东师范大学出版社，上海，1993年，473页，（下简称《学制》）。

(4) 《葛祖兰记上海圣约翰大学》，《学制》，454页。

(5) 《圣约翰大学西学科先后毕业（1895—1911）姓名职务全录》，《学制》，447—450页。

(6) 南京大学高教研究所编，《金陵大学史料集》，南京大学出版社，南京，1989年，213页。

(7) L. Ethel Wallace, *Hwa Nan College, The Woman's College of South China*, New York, 1956年，29页。

(8) 同注 (3), 《学制》, 489—490 页。

(9) 司徒雷登, 《燕京大学——实现了的梦》, 《学制》, 496 页。

(10) 《墨妮记金陵大学农学院创办人裴义理》, 《学制》, 595 页。

(11) 《华西医科大学今昔》, 《学制》, 666 页。

(12) 《费玛丽记圣约翰大学建校经过》, 《学制》, 433 页。

(13) 同注 (9), 《学制》, 494 页。

(14) 同注 (9), 《学制》, 499 页。

(15) 《震旦学院章程》, 《学制》, 411 页。

(16) 郑林庄, 《燕京大学的学分制和选课制》, 《学制》, 505 页。

(17) 同注 (16), 《学制》, 504 页。

(18) 同注 (11) 《学制》, 664 页。

(19) 同注 (3), 《学制》, 486 页。

(20) 同注 (19)。

(21) 同注 (3), 《学制》, 488—489 页。

(22) 《简又文记岭南大学之组织时期(上)》, 《学制》, 538 页。

(23) 《葛祖兰记东吴大学法学院(节录)》, 《学制》, 620 页。

教会大学建筑

——中国传统古典建筑复兴的起点

●董 黎●

教会大学是近代中西方文化交流的重要组成部份，不仅对于中国近代教育事业有着深远的影响，而且还是中国建筑近代化过程的关键点。十九世纪中叶以来，当中西两种异质文化的剧烈碰撞和冲突之时，具有工业文明内涵的西方文化无疑是处于相对高势能状态，占据着主导地位并发挥着支配作用，伴随着武力侵略和经济掠夺而来的西方文化，呈现出咄咄逼人的气势，向中国社会的各个领域进行着强行移植和殖民输入，从“交流”一词的本意而言，真正谈得上中西文化双向融合的实例实在是少之又少，尤其是具备其表象效应的更是如此。教会大学建筑形态的构成以及因此而导致的中国传统古典建筑之复兴，是中西文化双向流动的较成功的特例，教会大学建筑形态突破了数千年以来的物以致用的狭隘建筑观念，使中国传统古典建筑第一次被赋予了时代和民族文化的象征性意义。本世纪三十年代所倡导的“中国固有形式”的运动，五十年代所提出的“社会主义内容，民族主义形式”的建设方针，八十年代迄今，建筑界的理论和实践所纷纭不休的“神似与形似”之争，都与教会大学建筑有着直接的渊源关系。且不论有关中国传统的古典建筑复兴的褒贬是非，仅从半个多世纪以来的建筑工程实践来看，星罗棋布般矗立在中国地平线

之上的这种中西合璧式的建筑作品，俨然在提示着教会大学建筑形态的存在价值和深远影响，也从另一侧面表明了教会大学在中西方文化交流中的历史作用和社会文化效应。

中国传统古典建筑复兴，是指本世纪二十年代左右开始的，采用当时西方建筑的工程技术和建筑材料，平面设计符合西方建筑的功能主义设计观念，外部造型上模仿或挪用中国宫殿寺庙建筑构图元素并与西方建筑相揉合的新建筑式样。随着时间的推移和社会政治、经济环境的不断变迁，这种新建筑式样也有了许多混乱的名称，根据模仿或挪用的造型元素不同，又有了许多繁琐的类别之分。中国传统建筑复兴的文化意义和社会影响，远超出建筑自身的使用价值。因此，褒时誉为民族精神之体现，必全国效之方罢休，贬时斥为历史倒退之逆流，必深恨痛绝才后快，但无可否认的是，这种建筑新式样在本质上属于中西建筑文化交汇的产物，不管生硬也罢、成熟也罢、失败也罢、成功也罢，这种建筑新式样毕竟将两种完全不同的建筑文化混合成了一个有形的实体，并进而演变成连绵至今的一种建筑风格。试想：中国近代史的西学东渐，就像一夜西风，连大地都吹透了三尺，能保留住中国传统文化一点表象特征委实不易，更何况这种建筑新式样所呈现出的是中西文化双向流动的典型特征。由于众所周知的客观原因，有关中国传统古典建筑复兴的研究是建筑理论领域最困难的课题之一。本文试图从文化学的角度，探讨和剖析中国传统古典建筑复兴的起点——教会大学建筑。

一、中国传统的建筑文化观念

中国传统古典建筑复兴，源起中国近代教会大学建筑。而后，国人才延续并重新解释，西方学者史考特（A. C. Scott）曾评论说：“（中国）在建筑上创造民族式样的运动，是得自美国人的启发”。^①这一历史现象的产生，既有着复杂的社会背景，也与中国人

的建筑文化观相联系。

中国古建筑文化有着悠久的历史传统，早在秦汉时期就自成体系，发展到了烂熟的阶段。汉唐是中华民族繁荣鼎盛时期，中国的建筑文化在东亚唐文化圈内的国家中还成为必须效仿的模式。明清直接传承了这漫长的历史传统，在西学东渐之前，明清虽有衰退的迹象，但远没有到古典建筑体系灭亡的程度。纵观数千年中国古代建筑史，其历史文脉虽然清晰可见，但传统的建筑文化价值观念却有一个难以弥补的历史偏差。

在作为社会精英的封建士大夫和社会主宰者的封建帝王眼中，建筑只是一种可用的器具和营造技艺而已，从来没有认识到建筑的文化价值。中国数千年的建筑文化传统，只有几部经验之谈留传后世，还被冠以宋“营造法式”、清“工程则例”之称谓。在中国传统的“重道轻艺”的文化价值观里，“建筑只是匠人之术，建筑者只是个（劳力）的仆役，其道其人都为士大夫所不齿”。^②中国的士大夫说过那么多深奥玄妙的话，可涉及到建筑的只有老庄的一句：“埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用”。^③就在这句话里，建筑也只是与做瓦罐相并列的一种技艺。按照中国传统文化中道器两分的思维模式，当西方建筑形态传入中国时，封建士大夫们也仅仅是把它作为一种新奇的器具来对待，就如同西方钟表一样，封建帝王还修造了西洋式的圆明园来补充和点缀宫廷生活，当中国主权尚在，封建士大夫阶层尚能控制中西文化交流的深度和广度之时，中西建筑文化之间偶尔的相互渗透还可相安无事。鸦片战争之后，西方列强的枪炮彻底打破了“天朝上国”的文化优越感，一部漫长成熟的中国古代建筑史就被强行割断了。由于建筑文化观念的偏差，当时中国思想界和文化界的“中体西用”之争辩，“用夏变夷”之幻想，在建筑上并没有反映，建筑仍被视为一种器具，有用留之，无用弃之，理所当然，完全西化并非不可以接受。中国开埠之后，外国租界所

展示的工业文明的成果，更使得国人将建筑技术和建筑形式混淆起来，以为移植西方建筑形式就是建筑现代化。所以，张之洞办洋务新政，大多采用西式厂房^①，武昌建咨议局，采用西方古典形式的红楼^②，各大都会城市兴起“闾閻多仿西式”的新潮，连孙中山先生也在“建国方略”中提出：“居室为文明一因子，人类由是所得之快乐，较之衣食更多……改建一切居室以合乎近世安适方便之势，乃势所必至”。由于中国古建筑体系是沿着居室——宫殿的脉络发展的，宫殿也只是一种放大的居室形态，孙中山先生所说的“一切居室”，无疑是泛指中国传统的古典建筑形态了。

需要特别指出的是，中国古建筑形态的构成与宗教的联系不太明显，佛教传入中国约在西汉后期，“但最早见于记载的佛寺是东汉永平十年（公元67年）的洛阳白马寺，它是利用原来接待宾客的官署鸿胪寺改建而成的”^③。而在西方文化中，基督教神学占有重要的特殊地位，自古希腊以来，西方建筑形态的构成都可以视为宗教在不同历史时期的表象参照物。简言之，西方建筑文化的纲是宗教神学。两者之间最大的差别在于：中国的建筑文化观念建立在追求世俗化生活方面，西方建筑文化观念则建立在追求纪念性的精神方面。

明末清初之际，中国人出自“道器分离”的思维习惯，将“科学”与“文化”看作截然不同的两个概念，其中对“科学”的理解更着眼于技术工程型的应用学科。李约瑟曾说：“中国人接受了各方面的科学，但从来没有接受耶稣会兜售给他们的基督教神学。这种情况的确很有意思，最令人感兴趣的是，中国人几乎从一开始就认识到，现代科学是现代的，换句话说，现代科学是皇家协会谈论的那种新科学或实验学科”^④。显然，那时的中国人是将西方建筑当作一种新科学来看待了，也没能联想出建筑与文化，尤其是与宗教神学有何相干。于是，本世纪初，有着数千年建筑文化传统的中国，第一次派出留学生出洋学建筑，且多是赴美求

学^⑧，期待着能有像西方那样的建筑师，此时，国人眼中的建筑师，还只是指工程师与匠人之区别而已（顺便指出：“建筑师”的称谓，自五十年代取消，八十年代恢复。建筑学教育在文革中多数被取消）。

就在同一时期，中国教会大学兴起，西方传教士和西方建筑师，或出自传教之需要，或按照西方建筑文化观念的思维习惯，或兼而有之，开始将中国式的大屋顶盖在了西式建筑的墙身之上。正是中西方建筑文化观念的差异，将本民族传统古典建筑复兴开创者的角色推给了教会大学建筑。

二、文化的偏见——早期西方传教士眼中的中国古典建筑

人类进入到现代社会以来，“文化”的定义几乎涵盖了社会生活的所有领域，以致于到了任何不同文化，不同民族或地区的任何交往活动都可归纳于文化交流的范围。应该指出的是，“文化”的内涵和外延的无限扩展，只是本世纪二十年代之后的事情。在人类的文明史中，长久以来，“文化”并不是包罗万象的概念，大多数不同文化的交流，都是以宗教的方式进行跨文化的传播，宗教曾是文化交流的源动力。一般来说，所谓的不同文化的正常交流都是在非对等的条件下进行的，人们是站在本民族或本土的立场上，来决定接纳、溶合或批判、抵制社会行为，并得到本社会的道德支持和政治保障。回顾明末清初的早期西方传教士在华活动，大都带有较多的宗教性质，基本上是属于正常的文化交流的范围。

中国近代的西学东渐，传教士是先行者，早在1540年，葡萄牙国王约翰三世就要求罗马教皇保罗三世派遣传教士来中国活动。最早东来的传教士是圣方济各·沙勿略（Francis Xavier），他先到日本，1550年试图进入中国，当他于1552年10月到达广东沿海的一个小岛之后被拒之门外未能如愿^⑨。自1557年始，葡

牙人得到明嘉靖帝的准许进入澳门，自此，澳门一度成为西学东渐的补给站。在早期使华传教士的活动中，与建筑有关的记载要算意大利传教士利玛窦（P. Matteo Ricci）。1583年，利玛窦到了广东肇庆，“请求一块小小的空地建造一处寓所和一处教堂，以便在那里念经和祈祷，隐居和默想”^⑧，尚无资料表明他采用的是西方建筑形式。1601年1月4日，利玛窦偕同西班牙传教士庞迪我（Didacus Pantoja）终于身着儒装来到北京，受到明万历帝的厚待，赐住于宣武门外，1605年他建造了北京的第一座天主教堂，采用的是中国的建筑风格，但“其主立面在中国建筑中属山墙，致令东方风水先生们大惑不解”^⑨。

由于西方传教士所带来的基督教义与中国传统文化信仰格格不入，随着使华传教士的增多，两种异质文化的碰撞和冲突愈演愈烈。1704年（康熙十一年），教皇克里蒙十世（Clement）明令中国教徒停止敬天拜祖。1720年，康熙皇帝则颁布谕示禁教，将传教士驱逐到澳门。至此，中西文化交流进入停滞状态，彼此敌对和鄙视，都没有留下什么好感，传教士还将这种情绪扩延到中国古典建筑上。还在1690年，传教士勒康特（Pere Louisle Comte）就写到：中国传统的古典建筑“对外国人来说，非常不舒服的，而且必然会连那些对真正建筑有一点概念的人都会感到不悦”^⑩。中国禁教之后，传教士对中国古典建筑的成见更加强烈，1735年，传教士杜浩德（Du Halde）干脆否认了中国古典建筑艺术成就，他写道：“如果与我们的建筑相比较的话，（中国）富人和贵族之宅邸根本不屑一提。如果称那些建筑为宫殿的话，那将是种滥用，那些建筑只不过是比一般房舍建得高一些的楼房而已”^⑪。

客观地说，西方传教士之所以对中国古典建筑如此反感，除了文化上的不适应之外，还有一个纯属建筑学意义上的问题：中国古典建筑是一种方形或接近3：2比例的矩形平面形式，主入口

在建筑平面的宽边正中，开门即是建筑的主要活动空间，单体建筑的功能类型只是随着家俱陈设的不同而改变，是一种以不变应万变的建筑形态，其环境气氛是通过院落组群的空间变化来达到的。而西方建筑自古希腊起就有了单体功能类型之分，教堂建筑就是一种根据宗教仪式所需的特有形态，从古希腊庙宇的美加仑室（Megaron）到后来的巴西利卡式（Basilica）、集中式、十字式都是规则的长方形平面，以狭端为正立面，用两排或四排柱子纵分长方形平面，中间部分是窄而高的狭长空间，有利于酝酿一种宗教的神秘感，最后才是空间的高潮——基督祭坛，建筑的环境气氛是以建筑单体空间的内部变化方式来形成的。显然，西方宗教仪式无法与中国古建筑形态相适应。同样，传教士也不可能认同以不变应万变的建筑观念。

事实上，早期来华的传教士对中国文化并无兴趣，而且还抱着彻底摧毁中国文化遗产来传播基督教义的信念，他们对待中国传统古典建筑的成见在数百年内没有质的改变，直到1914年，莫勒（Arthur Evans Moule）为有志到中国传教的教会学生写的手册中还这样评论：“中国建筑经常是认为如果视为艺术是几乎不存在的，一如在中国柳景图案中所描绘之怪诞、奇异之图案一样。的确，在一个如此古老的国家，如此熟悉文明艺术，教育与古代纪念建筑之文献的民族中，存在着如此少之古代建筑，在规划和创作年代久远之如此的稀少是件令人迷惑的事。……在中国最优雅，最诗情画意，最艺术化的是庙宇的式样，可在其中并不存在坚固性与庄严。”^⑨这种评论虽比以前的认识前进了一步，但在西方人的建筑审美观中，缺乏坚固和庄严的建筑，其文化价值也就无从谈起了。

三、教会大学建筑形态构成的历史背景

鸦片战争之后，中西文化在严重失衡的状态下交汇；西方的

政客和商人已可以毫无顾忌地将各种建筑形式引入中国。传教士们普遍地抱有西方本位的文化优越感，也在中国的城镇和乡村建起了西方中世纪式样的教堂。引入的西方其他建筑形式被中国人广泛地接受下来，唯有教会建筑遇到了麻烦。换言之，其他的西方建筑形式更多地表现出工业文明的技术成果的输入；而与教会相关的建筑则显示出西方文化观念对中国传统文化的一种侵蚀。

美国学者哈定 (Harding, Thomas, G) 在研究“文化与进化”课题时曾提出：“为了保护自己不受到别的程度相近的文化的侵蚀，一种文化可以通过战争来进行技术和社会政治的较量。如果是一种确实‘较弱’的文化，缺乏有效的用于战争的技术和社会组织，那么观念往往成为主要的防御手段。在许多排外活动和迷信之中，为了组织人们以抗拒一种占优势的和更有生命力的文化渗入，往往会出现和利用一种超自然的观念”¹³。在近代中西文化的交汇中，西方文化观念的优势是借助战争和经济的力量取得的，具有明显的不平等性质。由于清政府军事抵抗失败和政治上的软弱退让，作为防御手段的“观念”主要表现于民间自发的抗拒活动，多集中在一些敏感的，表面上与军事、政治无涉的教会纠纷方面。从鸦片战争之后，因传教引起的大小教案共达四百多起，大部分发生在十九世纪的后三十年¹⁴，在1900年的庚子教案中，仅天主教堂就损失四分之三左右，据北京的统计，被焚毁的教堂十八所，男学堂十二所，女学堂十一所，传道学堂四所¹⁵。教堂具有基督教文化的表象特征，在历次教案中屡屡被毁，这一事实在社会一般史上解释成反帝爱国运动的行为体现。如果从建筑史的角度来考察，我们还可以看到其中包含的另一层意义，即对中国人来说，自此之后改变了以道器分离的思维习惯来看待建筑，终于将建筑视为了一种文化参照物。对传教士来说，中国民众对教会的普遍抵触，迫使传教活动采用了尊重中国传统文化的形式，力求得到中国民众的认同和好感，因此而发展了与教会相关的教

育和慈善事业。按照西方人的思维习惯，作为一种姿态，他们也很自然地想到建筑的文化参照物的表象效应。

因此，原本认为互不相容的中西建筑文化观念，终于找到了一处共通点。

有了建筑文化观念的共通点，就需要创造一种能满足各自不同的文化动机并具有表象特征的新的建筑形式。由于政治、经济、技术等客观因素的制约，创造新建筑形式的早期尝试是由传教士零散地进行，多是将中国古典建筑的某些局部加在西式建筑体量上作为装饰构件，模仿的部位与手法亦无定势，反映出西方建筑形态对中国传统古典建筑文化的一种妥协，极端的案例还有完全照搬中国古典建筑式样的做法。这些早期的尝试没有形成一种成熟的建筑风格，缺乏相应的一贯性、独特性和稳定性，因此影响也较小。1905年9月2日，清政府正式颁布诏令，废止科举考试，建立仿照西方的公学制度的教育体系；这一举措使教会的教育事业得到了新的发展机会。二十世纪的前三十年，教会的高等教育事业特别兴盛，许多教会都将所属学院和书院扩展成教会大学或新建教会大学。这些教会大学成立之时，大都购地迁址并兴建了大批新校舍。在当时的社会历史条件下，这批新校舍的兴建算得上中国最大规模的建设活动之一，也给中国传统古典建筑提供了复兴的契机。教会大学的成立，不仅是中国近代教育史不可缺少的重要篇章，而且是中国近代建筑史上的转折点，教会大学建筑形态之构成以及后来的发展变化，均应视为中西文化交流的重要组成部分。

四、教会大学建筑形态的文化溯源

教会大学建筑的兴建过程中，正值天主教实施“中国化”计划和基督教的“本色运动”展开之时，许多传教士在此期间，加深了对中国传统文化的认识，从而推动了在华教会的世俗化、本

土化，为促进中西文化的正常交流起到了积极的作用。

天主教会在决定实施“中国化”计划之后，1922年8月9日，由教皇庇护十一（Pius. X. D）委派的刚恒毅枢机主教（Most Rev Constardini）担任了第一任天主教廷驻华使节。1924年，意大利政府调拨了一千万里拉给在华的天主教各教会^①。刚恒毅在担任驻华主教8年期间，尽力实施了天主教“中国化”的设想，他还将自己的传教事业与中国古典建筑艺术溶合起来。1923年，刚恒毅到任不久就致函教庭长，明确地指出：“建筑对我们传教的人，不只是美术问题，而实是吾人传教的一种方法。我们既在中国宣传福音，（建筑）理应采用中国艺术，才能表现出吾人尊重和爱好这广大民族的文化、智慧的传统。采用中国艺术也正是肯定了天主教的‘大公精神’”^②。从建筑学的角度来说，刚恒毅还是一个具有较高建筑艺术修养的传教士，他反对盲目照搬中国古典建筑形式并颇有见解地说：“吾人当钻研中国建筑术的精髓，使之天主教化，而产生新面目，绝不是抄袭庙宇的形式或拼凑些不伦不类的中国元素而已，乃是要学习中国建筑与艺术的精华，用以表现出天主教的思想”^③。如果在这些话中除去宗教的狂热，我们可以惊讶地发现，刚恒毅的见解与中国建筑理论界的有关中国传统古典建筑的创新和继承的共识并无质的差别。

1925年，庇护十一捐赠了十万里拉供辅仁大学改制之用，这一机会使刚恒毅有可能将自己的见解付诸于实现。1929年，辅仁大学在北京购得兴建校舍的用地，刚恒毅聘请了比利时的一个传教士艺术家设计中国传统古典建筑式样的新校舍，在施工奠基时，刚恒毅发表了有关辅仁大学建设方针的演说词：“辅仁大学整个建筑采用中国古典艺术式，象征着对中国文化的尊重和信仰，我们很悲痛地看到中国举世无双的古老艺术倒塌、拆毁或弃而不修，我们要在新文化运动中保留着中国古老的文化艺术，但此建筑的形式不是一座无生气的复制品，而是象征着中国文化复兴与时代之

需要”²⁹。这段演说词清楚地表明了，教会大学建筑形态的构成并不是出于对某种建筑风格的形象特征来考虑的，其设计思想是由广义的社会效应和文化内涵所决定的，这不禁使我们对照起意大利文艺复兴初期的佛罗伦萨主教堂，曾利用古希腊建筑的造型要素来作为突破中世纪思想文化专制的象征，被誉为共和政体的纪念碑和新时代的第一朵报春花³⁰。以建筑表现某一文化思潮或某一时代风尚，在西方似乎已成惯例，而在中国则意义非同寻常。因此，笔者认为：

1. 教会大学建筑将西方建筑文化观念引入了中国并成功地进行了实践，是中西文化双向流动的典型案例，也是中国近现代建筑史的关键点。

2. 不管何人始作俑，教会大学建筑形态事实上成为中国传统文化的表象参照物。

关于教会大学建筑形态构成的文化意义，似乎在美国基督教“本色化”运动中表达得更为清晰可见。在第一次世界大战期间，美国利用战争的机会迅速扩展了在华的教育事业，从1914年—1918年之间，在华新设立的教会学校有百分之七十都是美国基督教会开办的³¹。由于教会大学在中国近代教育中的特殊地位和学术水平，从国外和国内都争取到了新校舍的建筑经费，使教会大学有能力进行较大规模的建设活动，促使中国古典建筑复兴进入到新的发展阶段。

1921年9月，美国基督教会组织了“中华教育调查团”，该团在华访问了三十六个城市和五百多所各级学校之后，正式表明了教会学校的建校方针，即“教会学校必须尽快地去掉它们的洋气……，必须尽快地、彻底地中国化和基督化，如果它要吸引学生和取得中国人的经济支持的话。……在性质上彻底基督化、在气氛上彻底中国化。把效率提到一个新的高度，就可以提供服务，而如果缺少这些特征，那便将一事无成³²”此处可注意，造就“气氛

上彻底中国化”和教会大学的外部“特征”，其主要手段就是将西方的工程技术和理性主义的设计手法与中国传统古典建筑的形式相融合，是一种西方人所理解的“中体西用”，也是中西建筑文化双向交流的一种尝试。

这一尝试在燕京大学的建筑设计中得到了充分的体现。

1920年，燕京大学选定了北京市郊的海淀淑春园作为新校址。第一任校长司徒雷登（Stuart John Leighton）就任后，确定了燕大的办学方针：“我要使燕京大学在气氛和影响上成为彻底地基督化，而同时又要甚至不使人看出它是传教运动的一部分”^⑨。为此，司徒雷登提出了建校的四项目标，其中第三项就是：“要使燕大既有一个中国式的环境，同时又具有国际性，能促进国际间的相互了解，这是培养具有爱国主义升华的世界公民唯一切实的保证”^⑩。为了创造这种“中国式的环境”，司徒雷登特地聘请了美籍建筑师墨菲（Henry. K. Murphy）负责校园规划和建筑设计。在中国传统古典建筑复兴的过程中，墨菲无疑是一个非常重要的人物，墨菲是一位专职的建筑师，他于1899年毕业于美国耶鲁大学，在美曾以设计东方殖民式建筑而闻名，墨菲从1914年起开始从事中国传统古典建筑的研究及建筑活动，还担任了国民政府的建筑顾问。在华期间，墨菲先后主持设计了清华大学规划（1914），广州岭南大学（1920），湖南湘雅医学院（1920），金陵女子大学（1927—1937），北京燕京大学（1920—1926）等校园建筑，有许多中西合璧式的开山之作。同时，墨菲的建筑事务所还培养了一批中国传统古典建筑复兴的中坚力量，中国近代最著名的建筑师吕彦直先生曾供职于墨菲门下，协助墨菲进行中国古典建筑的研究并参与了金陵女子大学和燕京大学的设计工作，在此之后，夺得南京中山陵设计竞赛的头奖，这其中的师承渊源关系是一目了然的。由于专业建筑师的参与，使得教会大学的建筑形态日臻完善和成熟，其外部特征也得到了充分的体现。在燕京大

学的建造之初，司徒雷登提出了新校舍建筑的设想，尽量在学校建筑方面中国化；要采用宫殿式的教学大楼，庙宇式的学校大门，校园里要点缀一些华表、石狮之类的中国传统建筑小品，在墨菲的主持之下，燕京大学陆续建造了八十八幢建筑，总面积达2.5万平方米；再加之当时中国最漂亮的校园，燕京大学被视为了中国传统古典复兴的典范作品之一。1926年，燕京大学建成迁校，司徒雷登在落成仪式上说：“我们一开始就决定按中国的建筑形式来建造校舍，室外设计了优美的飞檐和华丽的彩色图案，而主体结构完全是钢筋混凝土的，并配以现代化的照明，取暖和管道设施。这样，校舍本身就象征着我们办学的目标，也就是要保存中国最优秀的文化遗产。……并以此作为中国文化和现代知识精华的象征”^⑨。从这段演说中，我们还可以得到两点启示：

1. 教会大学建筑形态是将当时先进的工业技术和中国传统建筑式样相揉合，以此来作为传播某种文化观念的手段，其建筑构思的着眼点是意欲表现中国悠久的传统文化和西方现代科学的融合。因此，教会大学建筑形态必然会呈现出中西文化双向流动的特征。

2. 就校舍建筑本身而言，其主体结构及其它当时先进的配套设施，本可以依其功能采用多种其他形式来自由表现的。只是由于教会大学的特殊的社会历史背景和特有的文化象征作用，才使得教会大学建筑形态转换成一种特定的建筑语言。因此，中国传统古典建筑复兴的形式与功能脱离的特点，也是源自教会大学的办学方针，只有从中西文化交流的角度来考察，才能客观地认识其中所包含的积极意义，如果仅仅从民族感情或单纯的工程技术来评判，其看法自然偏颇。

结束语

在近代社会，由于西方文化中所包含的工业文明的内涵，造

成了与其他不同文化之间的定位落差，在文化交流方面也出现了一种世界性的现象，处于相对落后状态的国家，在其现代化的初期，本土人要求全盘西化，而西方教会却出自不同的动机，站在了民族主义和乡土意识的立场，力求保存和发展本土的传统文化。随着本土现代化过程的展开，民族传统文化又以某种新的形式来抵触外来文化，表现出本民族传统意识的离异与回归规律。此时，西方教会用以保存和发展本土传统文化的某些做法，往往会被借用来表达新的概念，赋予新的意义。中国的教会大学建筑形态的构成就是一个充分的例证。

西方传教士首先利用当时先进的工程技术和新型建筑材料，创造出中西合璧式的教会大学建筑新式样，拉开了中国传统古典建筑复兴的序幕。中国的建筑也是自此开始，被国人在思想意识上纳入文化的大范畴之内。随着中国民族意识的逐渐觉醒，这种建筑新式样又被视为了弘扬和继承中国传统文化的表象参照物。应该指出的是：中国的建筑从长久忽视其文化内涵到突然担负起传统文化的表象参照物的角色，是从一个极端走向了另一个极端。对此，中国的建筑界的心理准备是很不充分的，在客观上造成了对中西建筑文化交流的认识偏差，虽然教会大学建筑形态已演变成一种成熟的建筑风格，但教会大学建筑的社会存在价值和文化交流意义以及在中国建筑近代化过程中的历史作用，都在有意或无意之中被淡化了。目前，教会大学与中国现代化的大课程已经得到国内外有关方面的关注，教会大学建筑作为中西文化双向融合的成功范例和有形史料，理所当然地得到了应有的重视。对于建筑界来说，从文化学的大范围来考察和研究中国教会大学建筑形态，可以拓宽学术研究的视野，更充分地认识和理解建筑的文化内涵和文化交汇的特点，从而促进中西建筑文化的交流进入到一个更高的层次。

【注释】

①史考特著《Literature and the Art in Twenteen Century China》London: George Allen and Uniwin Ltd P221

②见《梁思成文集》第二卷 P220, 中国建筑工业出版社, 1984 年版

③卢育三著《老子释义》P74~75, 天津古籍出版社, 1987 年版

④王绍周《中国近代建筑图集》上海科技出版社, 1989 年版, P39

⑤李德喜《湖北咨议局建筑》, 载《中国近代建筑史第三次研讨会论文集》, 中国建工出版社, 1991 年版, P14

⑥参见刘敦桢主编的《中国古代建筑史》, P83, 中国建工出版社, 1980 年 10 月版

⑦约翰·默逊编著《中国的文化与科学》P65, 浙江人民出版社, 1988 年版

⑧黄健敏著《中国建筑教育溯往》台湾《建筑师》1985 年第 11 期

⑨卫三畏《中国总论》1871 年第二卷, P169, 参见顾长声著《传教士与近代中国》

⑩童寯文选 P166, 东南大学出版社, 1993 年 11 月版

⑪参见傅朝卿著《传教主义与中国古典式样新建筑》一文, 载台湾《建筑师》, 1992 年第 12 期。

⑫O. Lmpér 著《Chinoiserie》London Oxford university press 1977, P143

⑬A. E. Moule 著《The Chinese People——A Handbook on China》London; Society for Promoting Christian Knowledge, 1914 年, P89—P90

⑭托马斯·哈定著 韩建军等译《文化与进化》, P51, 浙江人

民出版社，1987年版

⑮顾长声著《传教士与近代中国》，P126

⑯参见王治心著《中国基督教史纲》P235—P236 香港基督教文艺出版社 1979年版

⑰前揭书 15，P313—P314

⑱刚恒毅等著《中国天主教美术》P12 台湾光启出版社，1968年

⑲前揭书 48 P23—P24

⑳参见《辅大五十年》P40 台北辅大出版社 1979年

㉑陈志华著《外国建筑史》P99，中国建工出版社，1981年

㉒同注 15 P334

㉓同上 P349

㉔司徒雷登著《在华五十年》P66

㉕同注 15 P380

㉖苏勇、樊刚著《燕园史话》P21 北京工人出版社 1985年

学战：

传教士与近代中西文化竞争

●罗志田●

哲学家杜威于五四前后在中国讲学时，曾应美国驻华使馆的要求，于1920年底就当时中国学生运动写了一个报告。杜威在报告中指出了中国从二十世纪一开始即存在的弃旧趋新的大势，学生运动即此大趋势的一部分。其表征是学生们倾向于“欢迎任何只要是新的或与既存观念不同的观念。”杜威也注意到此一趋新大势与尊西倾向的结合。他发现，受过教育的中国人与那些与中国人有接触的外国人的观念“其实是相同的。”^①杜威所接触的中国人当然主要是能说英语的读书人及其友朋，未能概括彼时中国的全貌。但至少五四前后那几年，以北大为中心的新文化运动师生两辈人确为当时全国士林的中心。故杜威的观察可以说象征性地表达了中国自十九、二十世纪之交兴起的尊西崇新的大趋势，亦可称为新的崇拜。其最主要的特点，即是西方文化优越观念在中国士人心目中的确立，以及与此直接关联的中国文化传统的崩散。^②

如果把近代中西交流视作两大文化体系的竞争的话，则中国一方正如罗荣渠先生指出的，是“打了大败仗，发生了大崩溃。”^③吾人只要看清末中国士人如何由以文野分华夷即视洋人为野而不

文的“夷狄”到主动承认泰西为文明，中国为野蛮，即可知中国文化在这场竞争中的失败有多彻底。到二十世纪上半叶，在中国风行竞争的各种思想体系即各种“主义”，几乎无一不是西来者。^④中国政治思想言论（discourse）中具标帜性的关键词汇（Keywords）如“平等”、“民主（民治）”、“科学”、“自由”等，亦无一不是西来。

不仅如此，即使是民初以维护国粹为目的的国粹学派，实则也在西潮影响之下。^⑤稍后出现的《学衡》派，其主要人物的西化程度实际上超过大多数鼓吹“全盘西化”者。如《学衡》的主将吴宓就自认其所传承的不是中国文化传统，而是“直接继承西洋之道统。”^⑥因此，如果说清末民初中国在文化领域已被西方征服，大约也是不过分的。

对自视为世界文化中心的中国士人来说，几十年间，从降节学习“夷狄”之“长技”，到倾慕“泰西”的学问，蜂涌出洋游学，进而自认野蛮，退居世界文化的边缘，这中间的心态转变，必然是极其复杂的。一般的看法，中国在近代因落后而挨打，故思变求变，向西方寻求真理。这基本是不错的。惟寻求真理必往西方而不在本国，却是信心大失的明证。问题在于，中国在元、清两朝异族入主之时实已可算亡国，但士人对中国文化的信心仍能保持。何以在清末主要不过在沿海被打败，就对中国文化信心全失？这个问题显然需要进一步的探讨。

本文无意对此问题进行全面的检讨，仅对西方新教传教士在近代中西文化竞争中的作用作一简单勾勒。传教士身处中西文化竞争的前沿，其在中国的成败不仅在于使多少中国人皈依基督教，而且在于是否使更加众多的中国士人改变思想方式。本文特别注意传教士如何运用科学和出版物来证明西方文化的优越，以说服中国士人；以及后者对此的因应。同时也简单讨论一些始料未及的后果以及文化竞争中因中西文化差异引起的一些问题。希望能

藉此对近代中西新旧相互关系这个大问题有进一步的了解。

十九世纪之前，不仅中国士人自认为世界文化中心，十七、十八世纪来华之天主教耶稣会士在欧洲造成的印象也认可中国人是“世界上最文明的民族。”^①但是科技革命和工业化带来的发展使西人的自信心与日俱增。故十九世纪来华之新教传教士对中国文化的看法就远没有耶稣会士那样高，而且随着其自信心的增强，可以说是与日俱减。在1830年代，他们尚认为中国文化典籍至少在量上不仅超过任何非开化民族，而且超过希腊和罗马。到1850年代，他们仍承认中国文化优于周边国家许多，却已远逊于任何基督教国家了。^②

到十九世纪中叶，中西双方都认为自己的文化优于对方。英国传教士杨格菲（Griffith John）于1869年指出：“难道我们不比他们（中国人）优越很多吗？难道我们不是更具男子气，更有智慧，更有技艺，更通人情，更加文明，不，难道我们不是在每一方面都比他们更高贵吗？根据我们的思想方式，答案是肯定的。但根据他们的思想方式，答案是断然否定的。而且，要我们改变对此的看法与要他们改变看法几乎是同样困难的。”^③因此，问题最终还是在于到底是谁能使对方改变其思想方式。

但中西之间有一个根本的文化差异：传教士的最终目的是在精神上征服全世界，故对异教徒始终有传播福音使其皈依基督教的强烈使命感。但中国儒生对非华夏文化的“夷狄”主要是采取“修文德以来之”的方式。“夷狄”本身若无“变夏”的主动愿望，中国儒生并不觉得有努力使其“变夏”的责任感，更不用说使命感了。

中国传统行为准则的一个要点即《礼记》所谓“礼闻来学，不闻往教。”要别人先表示了“向学”的愿望且拜师，然后才鼓励教诲之。从不提倡主动向人输出知识。这一准则同样运用于中外关系。中国对于倾慕华夏文化的“四夷”固表欣赏且予鼓励，亦可

传授中国学问。但“夷狄”若不行夏礼而用夷礼，亦听任之。至于对不友善的“夷狄”，则禁止其学习中国文化。十九世纪中西接触之初，不仅中国书籍是严禁出口给西人，而且中国语言文字也是不准教授给西人的。

因此，西方传教士远比中国儒生更热衷于使对方改变其思想方式。中西文化竞争是以自觉而进攻性的西方向防御性的中国挑战为开端的。中国士人自觉地认识到这是一场文化竞争，已是在西方发动一系列进攻之后了。

中西文化竞争的第一步就是要证明自身文化优于对方。中国人视经典文献为华夏文化的核心。但文化典籍的优劣很难靠其自身来证明，被动的中国士人一开始也未曾感到有必要证明其典籍的优越。但有备而来的西方在声称文化优越的同时，尚携有近代工艺技术为证明的手段。早期的中西冲突在沿海，航海和海防又正是中国工艺技术最为薄弱之处，乃进一步加强了中弱西强的认知。^⑩

的确，强势本身也是一种说服的手段。船坚炮利的力量不仅仅在于其军事上的效率，而且在于其体现了船炮制造者本身的优越性。英国在鸦片战争中有意识地使用当时最先进，也是英国第一艘铁甲快舰 the Nemesis，就是要向中国人显示其最新的近代技术。这一着显然达到了目的。“船坚炮利”给中国人印象极深，在很长一段时间里在中国思想论述中基本上成为西方“长技”的代名词。^⑪

但是传统中国士人向来是学与术分的。中国士人固然可承认西人有“长技”，也曾提出“师夷之长技以制夷”，但那只是“术”，还不能算是更高的“学”。而且，中国士人是尚文轻武的，故船坚炮利尚不足以证明西方文化的优越。许多西方人，特别是传教士，的确也更愿意采取和平的直接说服的方式。盖强制只会造成口服心不服，说服才可能导致真正的心服。在某种程度上，可

以说西方对中国是采取了一种“凡可能时皆说服，不得已则强制”的方略。这当然只是一种日后的理想型诠释模式，并不一定意味着西方事先就预定有这样清楚的谋略。不同的人可能根据不同的时势采取不同的对策。很多时候，强制和说服只是偶然地互补，而非事前预谋。

而且，传教士虽然以征服为目的，其出发点基本是善意的，盖大多数传教士的确相信基督教和西方文化的传播对中国有好处。当其采用和平的说服方式时，这种善意便容易体现出来，也就可能使中国士人更易于接受西方文化。可以说，西方对中国的文化侵略之所以远比政治、军事和经济的侵略更成功，正是因为传教士不完全认同于炮舰政策和不平等条约体系。而且其成功的程度基本上与其疏离于炮舰和条约的程度成正比。

实际上，只有和平的说服能软化中国士人对西方文化的抵制情绪，有时更能引发中国士人的主动配合（尽管双方的动机和目的可能是完全相反的）。正如提倡西化的胡适在1926年对英国人所说：“中国人不能在胁迫下接受一个与其信念相左的新文明。必须有一个说服的过程。”^④关于传教士认同于炮舰政策的一面，过去的研究说得已较清楚。这里只略作处理，主要还是侧重于传教士采说服手段的一面。

传教士之所以能不顾基督教及暴力的准则而在中国认同于炮舰政策，主要的原因有三：一是其最终的是精神征服，二是其西方文化优越观的支持，三是其对欧洲中世纪尚武精神的无意识传承。具有诡论意义的是，正是传教士表现出的这种征战性引导了中国士人对中西文化竞争的自觉认识。当传教士在十九世纪晚期逐渐走出中世纪余荫变得近代化，也就是更趋于采和平手段时，受西潮影响的中国士人却返向前近代的征战精神，逐渐得出中西文化竞争最终是一场“学战”的观念。

由于传教士的目的是征服，故即便在采用和平说服手段时，仍

能暴露其征战性。1834年时，在广州的西人组织了一个“在华传播有用知识会”。尽管该会的宗旨是说服，其章程的用语却充满了火药味。该章程说，本会的目的是要“天朝向智力的大炮屈服，向知识认输。”将此传播知识的活动章程直接称为一场“战争”。^⑭

有时候，传教士也直接支持西方对华用武。多数传教士的确相信他们向中国输出的知识会对中国有利，但当中国士人对此好意冷淡甚而抵制时，传教士的文化优越感使其不能接受这样的态度。有的传教士以为，中国人视西方为夷狄的作法是公开违背了“爱你的邻居如你本人”这条戒律。西方因而有义务“说服”中国人走到更加“符合其权力和义务”的方向上来。如果说服不生效，就必须强迫。^⑮既然基督教爱邻如己的准则也可以成为实行强制的基础，拯救中国人这项使命的火药味就凸显出来了。

随着中国人对西方文化渗透抵制的增强，传教士的耐心也在减少。许多传教士越来越倾向于支持对华用武。后来在华外国人有一条共认的“常识”：武力是中国人唯一能理解的术语。据学者研究，许多传教士不仅赞同这一观念，而且他们自己在此观念的形成上也起了重要的作用。^⑯以反暴力为宗旨的基督徒之所以能公开支持使用武力而不觉于心不安，其心理依据即在他们坚持欧洲文化优越观。只有在此基础上，才可以对“劣等”民族实施不同的准则而不觉违背了自己的价值观念。这正是典型的帝国主义心态。^⑰

传统中国观念认为“夷狄”性如犬羊，其一个特征就是好争斗。^⑱今来华外国人中最和平的一部分也如此，传教士的尚武行为恰支持了中国人视西方为“夷狄”的认知。从某种程度上说，传教士的这类行为透露出其无意识中传承了西方中世纪的尚武心态。^⑲在尚文轻武这一点上，可以说中国士人的心态恐怕比一些传教士更接近近代西方，也就是说比传教士更近代化。

到了十九世纪八十年代，传教士本身变得更加近代化之后，开

始能进一步理解中国人尚文轻武的心态。以前他们中一些人曾以为武力一项即能攻破中国人的思想观念；如今他们认识到，军事胜利本身不能带来完全的征服；中国口岸的开放并不一定意味着中国人思想观念的开放。传教士因此进一步认识到中国的权势中从既非武士也非象西方政治家那样的集团，而是士人。^⑩因此，他们更加重视通过说服士人来影响全中国（详后）。

极具讽刺性的是，中国士人在同时期内恰恰经历了相反的转变。一方面，他们逐步认识到中西文化竞争的争斗性；另一方面，许多中国士人已吸收了较多的西方意识，包括前近代的尚武意识。越来越多的中国士人为中国已丧失了古已有之的尚武精神而后悔。他们一面批判这个不应发生的失落，同时更大力鼓吹恢复和培养此种精神。梁启超蔡元培就是尚武和军国民主义的大力提倡者。略年轻些的一辈，从鲁迅到熊十力这样的文人，或入军校学习，或直接从军，多半都受此尚武心态的影响。正因为出现这样一种心态的转变，中国士人，特别是年轻一代，逐渐得出中西文化竞争最终是一场“学战”的观念。中国士人因而自觉地重视起这场文化竞争。^⑪可以说，正是西方教会了中国人这场学战的存在。

因此，到十九世纪后期，中西双方都自觉地更加重视文化竞争。但总的趋势是传教士变得越来越重文而中国士人越来越尚武。或可说是传教士变得更加近代化而中国士人更加前近代化。虽然如此，传教士疏离于武力一点的确有助于缓和中国士人在文化竞争中的抵制情绪。而且，尽管传教士疏离于炮舰政策和尚武心态是十九世纪晚期的事，其主张取说服的手段却是从一开始就存在的。

新教传教士在探索怎样才能最有效地在中国传播福音是颇费周折的。其首先要克服的，乃是基督教教义、流派，及其传播方

式等自身的问题。更难应付的，则是中西文化差异引起的误解。传教士在中国首先面临的困难，就是基督教的排他性问题。中国以前并不存在象基督教那样从思想到组织有严格系统的宗教。早年传入的佛教是多神而不争的。且佛教与道教据山林而居以待信徒的方式颇合有来学无往教的传统。但基督教是一种独尊且严格排他的。正因为如此，基督教新旧教的区分，其在华传教士的相互攻击排斥，特别是互指对方不是真正的基督教，就给中国士人以极大的混淆。即使是思想最开放的士人，也难以弄清何者尊奉的是真神。那些排斥异端的士人更是据此以为两者皆非纯正。故基督教本身的立足点已不稳，遑论以其教义来说服中国士人了。^④因此，许多新教传教士意识到，为了“拯救中国人的灵魂”，他们必须采用俗世的手段。

但是这一点在传教士中立刻引起新的问题。本来，俗世与天国之间的紧张就是每个传教士必须面对又难以解决的问题。传教士应该是奉献给天国的，可是他们都生活在俗世，且必须在俗世开展其工作。传教界历来有很强的倾向，主张传教士应集中于拯救灵魂的基本任务，而不是在非基督教的异端国家里创造一个世俗的西方式社会。^⑤但是在中国，一部分传教士发展出一种更为广义的传教观。他们注重俗世决不亚于天国。

美国传教士俾治文 (Elijah C. Bridgman) 很早就批判在华教团只重口头布道而甚少从事书面宣传，即使写作时也只局限于宣传福音。他强调，在中国推广世俗知识可以有助于传教事业。^⑥英国传教士李提摩太 (Tomothy Richard) 以为，拯救中国人的灵魂很难与拯救其肉体区别开来。李氏的目的是要通过“更好的宗教、科学、交通方式和国际关系，以及设立近代大中小学校，建立近代新闻出版社，及建设新的工业和制造业”来推动中国进步。此话颇能代表这些传教士的观念。简言之，他们正是要在中国建立一个西方式社会。^⑦

这部分传教士在整个在华传教团体中实居少数，但其对中国士人的影响则似大于多数。因为他们有意偏重于在成年读书人中扩大影响，这一点与大多数新教传教士侧重于青少年教育又不一样。俾治文提倡写作重于口头布道，已暗示了这个倾向。盖口头布道人人可听，写出来的东西则只有读书人才能看。这个取向与中国士人重“眼学”轻“耳学”的观念暗合，亦有助于扩大其影响。在某种程度上，这种自上而下通过影响四民之首的士人来扭转全民族思想的取向是对新教面向基层的个人对个人的常规福音传播方式的革新。但这一取向在新教传教士群体中是有争议的，因为这恰恰是旧教耶稣会士以前在中国用过的方法。只是进入二十世纪后，这一取向才成为在华新教传教界的主流。^②

实际上，这种注目于士人的取向一开始并不很成功。孟子说：“人之患在好为人师。”有来学无往教的传统使中国士人怀疑任何主动来传教的人是否有真学问。昔时中国即使低如塾师，亦须有人请，且是坐馆授徒。大学问家更不致走方授学。故传教士主动传教，不论是走向街头还是走向书院，尚未开口已自降身份。士人自不屑与之交往。早年传教士被中国人称作“讲古鬼”，^③正揭示出其不过被视为与江湖艺人走方讲古一类，其身份正在社会最低一流。

这样一种轻视传教士的认知亦常为传教士自身的举动强化。由于传教士最终关怀的是天国，他们对中国民间宗教极为重视。盖信教者不论信何种教，总是比不信教者更关心彼世。许多传教士或将中国各宗教信仰视为竞争对手，或将其视为潜在的合作者。来华新教传教士先驱者之一的郭士立（Charles Gutzlaff）即视龙王为中国人崇拜的象征，因而也是基督的主要竞争对手。他曾衷心希望，而且确信，总有一天“龙王会被僦夺王冠，而基督则被尊为全中国唯一之王和崇拜的唯一对象。”^④

其他一些传教士则注意阅读佛教道教文献。李提摩太即曾下

大力研读一些佛教道教经书，希望能借此有助于与中国士人沟通。但在那时，懂得一些佛道教知识最多只能有助于与大众的交往。而对于正统儒士来说，恐怕适得其反。盖直到十九世纪末二十世纪初，佛经才受到士人的关注，希望能从中找出可以对抗西学的思想资源。在那之前，正统儒生根本不屑读佛道之经书。⁹

传教士的上述作为不啻是自居异端。故尽管有条约的保护，传教士与中国士人的交往直到十九世纪晚期始终有限。李鸿章在1880年即曾告诉李提摩太：许多乡民固然因物质原因皈依基督教，士人中却无一信教者。¹⁰此话虽未免失之过偏，但大体表达了当时的情形。

与士人相反，民间的反抗朝廷者则常常认同于传教士或将传教士视为盟友。太平天国以其简化改造的基督教为官方宗教只是一个显例。类似的情形在太平天国前后都有。早在1834年，福建一个企图起事者就向美国传教士雅裨理（David Abeel）建议联合造反。在太平天国之后，山东一伙起事者亦曾要求李提摩太作他们的首领。周喜瑞（Joseph W. Esherick）关于义和团运动的起源一书更详细揭示了十九世纪末山东起事者与传教士的频繁接触。¹¹所有这些都表明传教士的行为的确使许多人把基督教视为类似白莲教、八卦教一类的异端。

因此，尽管这些传教士倾向于走自上而下之路，文化差异使他们实际上更多是走向了下层。他们虽然找到了正确的目标，仍需要找到更合适的手段。对新教传教士来说，学习耶稣会士以接近中国士人的方式来传播福音不仅是有争议的，实且是很难掌握的。与此同时，一些传教士发现还是其本土的某些工具似乎更易于掌握，且效果亦好些。科学即是这样一种工具。

近代西方自身也经历了巨大的社会、政治和心态转变。在诸多变化中，科学的兴起是最重要的变化之一。尽管科学在西方仍

有某种争议，但将其视为西方文明的一项成就这样一种倾向越来越强。到十九世纪初科学已被认为是“人类知识的一个主要类型及一种主要的文化体系。”^④不过，这仍是一个发展中的过程。到1831年，英国还专门成立了一个推进科学协会以促进推广科学的发展。直到1897年左右，现在所用的“科学家”（Scientist）一词才成为对那些研究自然者的专门称谓。在此之前，一般是将他们称作“自然哲学家。”^⑤

传教士也受到其母国发展的影响。有时候，身处异国反而更容易看到母国的长处。传教士在十九世纪初已开始认识到科学可以用来为传教服务，但是，在科学被选中成为传播福音的手段后，传教士就必须面对科学与基督教之间的先天紧张。同样，传教士仍须处理因文化差异引起的对科学的不同认知的问题。在这些方面，传教士的成功都是有限的，但他们到底播下了种子。当传教士最后集中于利用出版物影响中国士人时，其效果即开始凸显出来。“新学”在中国成为显学、士人竞相趋从后，传教士要改变中国人思想方式的目标很快得以实现。具有谗论意味的是，一旦中国士人自己承担起传播西学的任务，传教士的影响立刻式微。西学在中国能形成大潮，传教士起了最主要的作用。但这股大潮却反过来把始作俑者推到边缘的地位，这个结局大约是传教士没有预料到的。

正因为科学的兴起还是一个发展中的进程，有些传教士是到了中国之后才认识到科学的力量。换言之，以科学为传教工具是根据传教现场的经历得出的见解。因此，许多传教士在来华之前并未接受多少科学的训练。李提摩太就是到中国多年后才理解到科学的重要。他在1870年代后期在中国以自修方式重新学习了西方文明，那时他才意识到正是在科学之上的西方文明胜过了中国文明。实际上，李提摩太的基本科学知识也是在中国自修得来的。^⑥

不过，传教士必须先处理科学与基督教之间的紧张问题。最好的解决方法是将科学与上帝联系起来。俾治文明白，如果说两者在西方颇有冲突的话，在中国它们只会“相互支援。”李提摩太认为，研习科学应采取与研习宗教同样的虔敬态度，因为科学处理的正是“上帝之律。”远在美国，极有影响的斯特朗（Josiah Strong）将科学技术视为上帝在近代的“新预言”而轻易地舒缓了两者间的紧张。^⑩

一旦传教士认识到科学的力量，他们立即将其运用起来。许多传教士受启蒙时代信条“知识就是力量”的影响，他们象美国传教士林乐知一样希望科学可以“以一种宁静的方式”改变中国人的思想。在乾嘉考据学影响下的中国士人论事极重证据，林乐知对此深有体会。^⑪传教士正是希望以西方科学成就为据来证明基督教国家文化的优越。用一句在华传教士常用的话来说：科学是基督教的侍女。早在1819年，新教传教士先驱米怜（william Milne）就正说过：“知识和科学都是宗教的侍女。”此后直到二十世纪，类似的表述不断为在华传教士重申。^⑫

对传教士来说，在中国引进科学有两层作用。首先，如郭士立在1833年所说，这可以向中国人表明“我们确实不是什么‘夷狄’，并……说服中国人他们还有很多东西要（向我们）学。”^⑬这是证明西方文化优越的第一步。其次，如林乐知在1866年所说，引进科学的特别价值在于可以“根绝和摧毁他们对自己关于世界和自然理念的信心。”^⑭只有这样才有可能改变中国人的思想方式。

林乐知本人就曾长期在学校中和家里为他的中国学生和朋友演示化学和电学实验。他的方法是先讲述事物的基本准则，然后以实验证明之。林氏希望藉此可以说服中国人，使其知道他们“许多迷信思想的愚蠢和谬误。他曾向其中国学生表演煤气点灯，成功地使他们“目瞪口呆。”但是他要将科学用来支持基督教教义

的努力却基本未能成功。^⑧

李提摩太也一直试图使中国官员和士人对“科学的奇迹”产生兴趣，这样他们或能运用科学以造福中国人。但李氏的目的与林乐知的一样，并不限于在中国推广科学技术。他总是将他演示出的科学的力量与上帝连在一起。从1881年到1883年间，李氏坚持每月向中国士大夫演讲各式各样的“奇迹。”他用以形容其听众观众反应的最常用字眼是“震惊”。李氏发现，中国士大夫觉得“近代科学的魔力远超过所有其他魔法。”^⑨

林乐知其实知道，相信宗教奇迹的时代已过去了。但他确信，在中国，“如果将科学有技巧地演示出来”，则其功用几乎可象宗教奇迹一样“奇妙而战无不胜。”^⑩林氏的见解提示了科学在当时中国传教界恰扮演着宗教奇迹的角色。正是因为这些科学表演充满了奇迹、魔力、震惊和目瞪口呆一类效果，传教士自己再次无意中认同于江湖艺人和风水先生一流。虽然中国士人实际上多少都相信一些风水，但风水先生作为一个社会群体，其社会地位并不比江湖艺人高多少。具有讽刺意味的是，尽管李提摩太向中国人传播科学的目的之一就是消除他们对风水的迷信，他本人就曾被中国人请去看过风水。这个例子说明确有中国人将传教士视为风水先生一流。^⑪

由此看来，传教士以科学为工具传播福音的努力并不很成功。但象林乐知和李提摩太这样一些传教士也的确相信采用近代科学技术本身是对中国有好处的。他们这样一种善意的动机使得其观念较易于中国士人所接受。其次，当科学不只是作为表演，而是与轮船、铁路、电报等近代技术产物相连时，其说服力就大大加强了。

当林乐知告诉中国士人科学正是西方“富强”的基础时，他就搔着了当时中国士人的痒处。^⑫近代中国士人的心态早已在变，富强本非儒家强调的国家目标。中国士大夫既因屡挫于西方和日

本而大谈国家富强，其心态实已转向西方的价值系统。虽然不免有些踌躇迟疑，中国士人实已逐渐趋向林乐知和其他传教士教给他们的方向——寻求富强。

另外，虽然许多传教士总是强调科学技术是西方文明的一个组成部分，也有一些象狄考文（Culvin W. Mateer）一样的传教士却主张，虽然人和国家有特定的认同，学问却应是普世性的，谁能掌握就属于谁。狄考文很清楚，许多中国人正因为科学技术是外来学问而在学习它们时不免有羞耻之感。^⑩狄考文的观念显然有助于舒缓中国士人学习科学的迟疑感。到后来，这样一种学问超越文化的观点成为尊西中国士人既可学习西方而同时又能保持自身心态平衡的最重要理论支点。

当然，中国士人对科学的接受是有一较长过程的。起初，中国士人虽承认西方有“长技”，且降节“师夷之长技，”却很少视其为真学问。然而，一旦中国士人开始学习“夷”之长技，试图“尽窥其中之秘”时，他们很快发现在长技背后隐伏着系统的科学理论知识。科学的确是“宁静地”起作用。只要中国人在学长技的方向上迈出第一步，他们就象郭士立所期望的那样，确实发现有很多东西要向西方学习。很快，“西学”这个专门词汇就出现在中国士人的思想言论之中。

同样，郭士立的另一希望也很快实现了。学习西人的长技正是走向承认西方与中国平等的的第一步。承认西方不仅有长技而且有学问则意味着中国士人在内心中已认为中西完全平等。当中国士人对西学的态度进而从承认转为倾慕时，他们对科学的认知也相应转变了。同时，也许因为科学确实比其他西学更加具有普世性，科学很快就成为西学中最受中国士人欢迎的一个部分。从清末到今天，绝大多数西方学说和概念在中国都曾受到不同程度的挑战或批判。唯独科学仍象不倒翁一样始终屹立在那里。

与此同时，中国士人既然在内心中承认西方为平等，则中国

过去成功的秘诀在其学问典籍之中这样一种传统认知就自然沿伸到西方身上。于是对西学典籍的需求立刻大增。而西学一身也跨越中西认同的紧张，获得了一个更具普世性的名称——新学。一旦不存在认同问题，西学在中国的传播便如翻江倒海，形成一股巨澜。

早年俾治文主张重视写作胜于口头宣教时，他只是与中国士人重眼学轻耳学的倾向暗合。半个世纪之后，狄考文才有意识地注意到中国士人治学的这一倾向。^④虽然象林乐知和李提摩太这样一些传教士一直重视新闻及出版事业，但教会出版物的数量和传播范围仍然有限。到1880年代李提摩太仍在警告：“我们尚未认识到文献典籍的巨大重要性。”^⑤

1891年，李提摩太被任命为经费充足的广学会的书记，教会出版事业算是找到了合适的人选。而且这任命适逢其会：一是如前所述，传教士到此时已更加重视对中国士人的影响；二是传教士本身的近代化使其逐步疏离于炮舰政策而采取向和平说服，故中国士人的反感减轻；三是更多的中国士人已开始主动寻求西学书籍。故十九世纪最后十年间广学会的出版物剧增，而且传播范围也遍及全国。^⑥只是到了中国士人自身越来越多地进入传播西学的行业，传教士的影响才开始减弱。到中国士人自办的刊物和自译的西书渐普及时，传教士在中国新闻出版业的作用已经完成，遂渐退居边缘地位。二十世纪传教士在文化事业中侧重于办学，特别是办大学，一方面是因为需求的增加，但多少也因在新闻出版业已渐难立足的因素使然。

传播西学的角色既然已逐渐由中国士人自己承担，西方的文化渗透实已遇到中国人的主动配合。应该强调的是，中国配合者通常并未意识到他们所起到的这种功用。而且，配合者的目的是要使中国富强，最终凌驾于欧美之上，并未离开早年“师夷之长

技以制夷”的方向。其动机可以说与传教士的完全相反。而且，中国士人的思想方式虽然已逐渐西移，他们中的多数仍然不能接受基督教。传教士最热心传播的科学到后来竟成为抵制基督教的最有力武器，这又是传教士未能始所料及的。

但不可否认，向西走的中国士人无意识中的确起到了配合西方文化侵略的实际功用。问题是，何以屡受西方欺凌的中国人竟会主动地向敌人学习？特别明显的是甲午中日战争失败后，大量的中国学生涌入敌国日本而转手学习西方。这似乎有些不合人之常情。

有学者以为，只有文化失败才可能造成不仅自认不如人，而且对征服者同时既憎恨又摹仿，为了自救而忍受向敌人学习的屈辱。^⑨这个论点原是针对殖民地人的，但也基本适用于中国。中国在近代中西文化竞争中的失败是明显的。但是中国除一些割地和少量租界外，领土基本得以保持完整。不平等条约固然侵犯了部分中国主权，但基本的主权仍在中国人手中。这个重要因素的意义是多重的。

首先，中国的幅员辽阔，人口众多，文化传统悠久，中国朝野对外国入侵的持续抵制，以及列强间相互竞争造成的均势局面等因素，迫使列强认识到全面的领土掠夺既不合算也不可能。故列强退而取一种间接的侵略方式，即从条约体系巩固其非正式控制，同时寄希望于实质上的经济利益。从根本上言，帝国主义侵略国与被侵略国之间最关键的实质问题是对被侵略地区的控制。只要能达到实际的控制，是否直接掠夺领土可以是次要的。

但正因为没有直接的领土占据，不存在象殖民地那样的直接政治统治，西方在中国更需要不仅在物质上，而且恐怕更多是在文化上表现其权势和优越性，希望以文化渗透来为以后的经济利益铺路。故在中国，对文化控制的竞争既是手段也是目的。在这场文化竞争中，传教士恰在最前沿。洛克菲勒的秘书盖茨（F. T.

Gates) 说得很明白, 传教事业的效果在于“对全世界的和平征服——不是政治控制, 而是在商业和制造业, 在文学、科学、哲学、艺术、情操、道德和宗教各方面的控制。”^④

其次, 西方虽然力图取得文化控制, 却不能象在殖民地那样直接地破除中国的本土文化。对中国文化的破坏只能是间接的, 在某种程度上, 有时恐怕要经中国人自己之手。最后, 对中国人来说, 正因为西方对中国文化不能直接破除而只能采间接渗透之法, 中国士人对西方文化的仇视和抵制程度通常较殖民地人为轻。由于不存在殖民政府的直接压迫, 中国人在面对西方压力时显然有更大的回旋余地, 更多的选择自由, 同时也更有信心去主动接受和采纳外来的思想资源。故西方在中国的文化入侵有时反而能遇到在殖民地极难遇到的主动配合, 虽然配合者多半是无意识的。

当然, 中国士人一旦主动学习西方, 西方文化优越性的确立就只是时日问题了。1895年时, 严复就已认定所有中国学问既不能致中国于富强也不能救亡, 故通通可说是“无用;”皆应“束之高阁。”^⑤到1898年, 传教士立德 (Archibald Little) 肯定地写道: “西方思想方式 (在中国) 取得控制地位的日子一定会来到。”^⑥比较立德的信心十足与1869年时杨格菲的犹疑, 中国思想界变化之大可略见一斑。

而且, 正是严复译述的《天演论》, 特别是他把近化论化约成的“优胜劣败, 适者生存”的公式,^⑦最后说服了许多中国士人: 既然中国屡被战败, 则其文化必然低劣。有此理论, 则强势就成了最好的说服手段。中国士人从以前不以成败论英雄到承认败即是劣, 其价值观念已完全转到西方一边。西方在改变中国人思想方式一点上已基本获得成功。^⑧

一旦中国士人承认自己文化低劣, 则为了自救, 除了学西方外别无选择。在这种情形下, 自以为“野蛮”, 主张为重建新中国新文化而破坏自己的固有文化, 都是顺理成章的发展。其结果, 便

是本文开头提到的“新的崇拜。”新旧和进步与保守渐成价值判断的依据。而新又是西方式近代化的代名词。英文的 modernism，今日是译作“现代主义(或近代主义)”，在那时却译为“从新主义，”⁵³极具象征意义。

二十世纪初中国民族主义与各殖民地国家民族主义的最大不同即在于，别人都返向传统寻找昔日的光荣以作为民族认同的基础，中国知识分子则激烈反传统，在传统中只看见黑暗。这种自毁根基的作法至少部分是基于主权和领土的基本保全，尚能承受一定程度的自伤。若殖民地人民，则全无此资本。故清末民初中国士人向敌人学习，固然是文化失败后信心丧失的表现，但其学习西方批判自己的积极主动也多少揭示了潜意识中信心尚存的消息。⁵⁴

无论如何，在中西之间这场“学战”中，彻底失败的是中国。不仅二十世纪风行于中国的各种思想体系皆从西来，中国的文化失败更导致一种思想的混乱和中西角色的倒置。某些中国人的“西化”甚至超过了西人，而有的西方人倒显得更中国化。通常人到了异文化区域，会有一种“文化震荡”现象，但二十世纪初出洋的一些留学生到了外国不仅没有什么“文化震荡”，倒颇有宾至如归的感觉。相反，在中国居住多年的庄士敦(R. F. Johnston)回到英国后却有格格不入的感觉。⁵⁵

庄士敦也是那些提倡保存中国文化传统的外国人中的一个。保存中国传统文化而须由外国人来提倡，正是典型的角色倒置。相反，主张西化的许多中国士人不仅自己激烈反传统，而且一直抵制西人要保留中国传统的意图。胡适在1926年就尖锐地批评西方“既要我们现代化，又要我们不放弃(传统的)美妙事物。”⁵⁶胡的本意或许只是反对由西人来提倡保护中国传统，他本人亦认为中国传统中有可取处。但胡适的意思却常常为世人所误解。⁵⁷

从魏源提倡“师夷之长技”以来，许多中国士人一直在寻找一个中西文化之间的会接点。盖从魏源到梁启超那许多中国士人都倾向于认为文化体系是可分的，故有可能接受或采纳异文化的某些部分并整合进自己的文化。“中学为体，西学为用”正是这一观念的典型表达。但是，十九世纪的传教士基本是主张文化体系是完整不可分的。对异文化要么全盘接受，要么全盘拒斥，没有什么中间的立场。这当然与基督教一神独尊的排他性是相关联的（后来主张保留中国传统的西人也多半不是传教士）。由于中国在“学战”中的大败，文化整体观在二十世纪初一度渐占上风。这就是后来有人提倡全盘西化的思想基础。

另一方面，文化可分论亦是中国士人籍以避开认同问题的实际理论依据。中国士人可以接受许多西方东西而不觉十分于心不安，仍能保持其中国认同，就是有文化可分论作基础。清末人士讲西学源出中国也好，讲中体西用也好，都是在保持中国认同的基础上，为引进西方文化找依据。到传教士的整体文化观占上风后，西向的中国士人就只有“破华夷之界”，在学问的普世性上作文章以超越认同问题。二十世纪风行于中国的各种西方主义如无政府主义、社会主义、世界主义和共产主义等，有一个共同的特点，即超人超国。华夷既无界，大家无所谓认同，故中国士人亦可超越于“文化低劣而野蛮”的中国文化认同。其间自觉或不自觉的善心，亦良有以也。

但这种试图超越自身文化认同的努力，不论是自觉或不自觉，仍是文化失败的表征。中国文化失败最具象征性的现象即是从二十世纪开始到现在，国人对于“国粹”的内容至今无定见。实际上，国粹一开始就是由思想界的“非主流派”提出的，而且从未得到完全肯定。今日海峡两岸出版物中，国粹一词已极少出现。偶尔提到时，也多半类似博物馆中的青铜古镜，只能引起念旧的情思，却不能作为民族认同的基础。观者对镜一照，倩影也自模糊。

不过，正如罗荣渠先生指出的：“基督教十字军对中国的征服也失败了。”^①首先，延续到二十世纪的炮舰政策大大抵销了传教士的和平说服努力。其次，传播西方文化，改变中国人的思想方式，只是走向使中国人皈依基督教的第一步。但传教士始终未能将其与下一步联结起来。第三，传教士运用科学为布道工具的取向意有自掘坟墓的性质。在文化可分论影响下的中国士人一旦掌握了科学的一般道理，立即用之以证明基督教的不科学。^②西方文化优势在中国的确立意味着所有反西方的努力也都要用西方的观念来使之合理化。近代中国士人在承认西方文化优越的同时，却得以将基督教排斥在那优越的“西方”之外。以科学反基督教固然有理性的成分在，但恐怕多少也有潜意识中抗拒西方文化渗透的民族主义意识在起作用。

但近代西方冲击给中国打下的烙印无疑是永久的。不论“新学”的西来成分有多重，对今日的中国人来说，它已成为中国传统的一部分。故西方的冲击早已由表及里，不仅仅是什么“异客”了。^③对二十世纪初年的中国，中西文化竞争的影响更加直接。综观二十世纪初中国各派政治文化领导人的背景，除了直接的军人领袖，大抵有两大特色：一是多少与军队或军事教育有关，一是与新闻出版业有关。少年得志者大致不出此二途，许多人更是二者兼有之。而尚武心态和新闻出版业正是中西“学战”的直接产物。由此看来，对“西方冲击中国”的研究不是已经过时，而是还须下大工夫认真对待的题目。

【注释】

①Dewey's report to Drysdale, Dec. 1, 1920, U. S. Department of State, Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of China, 1910—1929, National Archives Microfilm Publications, No. 329, 893. OOB/8

②关于“新的崇拜”，参见罗志田，《胡适与社会主义的合离》，《学人》，第四辑（1993），18—25页。

③罗荣渠，《论美国与西方资产阶级新文化输入中国》，《近代史研究》，1986年第二期，78页。

④即使孙中山的三民主义，虽然也确实结合了一些中国文化因素，但以孙本人用林肯的“民有、民治、民享”来概括其主义，即可知其渊源所在。

⑤Yu Ying-shih, "The Radicalization of China in the Twentieth Century," *Daedalus*, 122 : 2 (Spring 1993), 125-50, see particularly 129-30.

⑥吴宓，《空轩诗话》，二十四，收在《吴宓诗集》。

⑦参见 Arthur O. Lovejoy, "The Chinese Origin of a Romanticism," in idem, *Essays in the History of Ideas* (New York, 1960), 99-135, Particularly 102-110; 引文见 *Proceedings to the formation of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China*, *Chinese Repository* (Hereafter as CR), II : 8 (Dec. 1834), 379.

⑧CR, II : 8 (Dec. 1834) 379; Elijah C. Bridgman (1801-1861), "Inaugural Address as President of the Shanghai Literature and Scientific Society," 1856, in Eliza J. G. Bridgman ed., *The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman* (New York; Randolph, 1864), 216.

⑨Griffith John to the London Missionary Society (ca. 1869), in R. Wardlaw Thompson, ed., *Griffith John; The Story of fifty Years in China* (N. Y.: Armstrong, 1906), 254, cited in Samuel S. Kim and Lowell Dittmer, "Whither China's Quest for National Identity?" in idem, ed., *China's Quest for National Identity* (Ithaca and London, 1993), 248.

⑩Marius B. Jansen, "The International context," as chapter I in Gilbert Rozman ed., *The Modernization of China* (New York, 1981), 34-45.

⑪关于 the Newesis, 参见 Daniel R. Headrick, *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century* (New York, 1981), 43-56.

⑫胡适《胡适的日记(手稿本)》, 共18卷(台北, 1989-1990), 1926年10月8日

⑬" Preamble" of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China, CR, III : 8 (Dec. 1834), 380.

⑭Cr, III : 8 (Dec. 1834), 363.

⑮参见 CR, III : 9 (Jan. 1835), 413; IV : 10 (Feb. 1836), 446; IX : 1 (May 1840), 2; Stuart C. Miller, "Ends and Means: Missionary Justification of force in Nineteenth century China," in John K. Fairbank, ed., *The Missionaries in China and America* (Cambridge, Mass., 1974), 249-282.

⑯A. E. Campbell, "The Paradox of Imperialism; The American Case," in Wolfgang J. Mommsen and Jurgen Osterhammel, eds., *Imperialism and After: Continuities and Discontinuities* (London, 1986), 34-40, Particulaly 35-36.

⑰Lien-sheng Yang, "Historical Notes on the Chinese World Order," in John K. Fairbank, ed. *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass, 1968), 27.

⑱关于十九世纪及二十世纪初西方尚武心态是在中世纪封建贵族价值系统影响之下的论点, 参见 J. A. Schumpeter, *Imperialism* (Oxford, England, 1919) and Arno Mayer, *The Persistence of the Old Regime* (New York, 1981).

⑲Miller, "Ends and Means," 250; 顾长声, 《传教士与近代

中国》(上海, 1981), 157页。

⑳关于不战观念的起源, 参见王尔敏, 《中国近代思想史论》(台北, 1977), 页244—247。本文侧重于传教士的作用, 关于中国方面学战观念的演变, 拟另文探讨。

㉑参见 Herbert Giles, *Confucianism and Its Rivals* (London, 1915), 259; 吕实强, 《中国官绅反教的原因》(台北, 1966), 45—53页。

㉒关于美国传教界的这种倾向, 参见 Arthur Schlesinger, Jr., "The Missionary Enterprise and Theories of Imperialism," in Fairbank ed., *Missionary Enterprise in China*, 350—352。

㉓CR, I: (Mar. 1833), 457。

㉔Timothy Richard, *Forty-five Years in China* (New York, 1916), 7—8。美国传教士杨格菲 (Young I. Allen) 也是这些传教士中的一个。参见 Adrian A. Bennett and Kwang-ching Liu, "Christianity and the Chinese Idiom; Young J. Allen and the Early Chiao-hui hsin-pao, 1868-1870," in Fairbank, ed., *Missionary Enterprise in China*, 159-96, particularly 163。

㉕参见 Paul R. Bohr, *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform, 1876-1884* (Cambridge, Mass., 1972), 7—8; 乐灵生 (Frank Rawlinson) 《近二十年来中国基督教运动的改革与进步》, 载于司教德主编《中华归主》, 中译新版 (北京, 1985) 上册, 104页。

㉖CR, IV: 8 (Dec. 1835), 356。

㉗Charles Gutzlaff, "Journal of a Voyage Along the Coast of China," CR, 1: 4, Aug. 1832, 139。

㉘Richard, *Forty-five Years in China*, 86。但是, 在二十世纪初佛学确实进入中国士人之思想言论之中时, 李提摩太在寻求一

个更具包容性的，即对中国宗教持容忍态度的基督教时，就遇到很多谈佛教的士人同道。同书，354—361页。

⑳Richard, *Forty-five Years in China*, 151, 48.

㉑Abeel Diary, Dec. 30, 1843, printed in CR, X I : 1 (May 1844), 235; Richard, *Forty-five Years in China*, 100; Joseph W. Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising* (Berkeley, 1987).
并参见李恩涵,《咸丰年间反基督教的言论》,《清华学报》(台湾),卷6,1—2期(1967年12月),55—60页。

㉒Cf. John Roberts, *Revolution and Improvement: The Western World 1775—1847* (Berkeley, Calif., 1976), 219—233, the quotation is from 219.

㉓Neil Postman, *Thchnopoly: The Surrender of Culture to Technology* (New York, 1992), 147; Roberts, *Revolution and Improvement*, 219.

㉔Richard, *Forty-five Years in China*, 158—161.

㉕CR, I : 11 (Mar. 1833), 457; Richard, *Forty-five Years in China*, 159—160; Josiah Strong, *The New Era or the Coming Kingdom* (New York, 1893), 13, quoted in Schlesinger, "The Missionary Enterprise," 363.

㉖参见 Bennett and Liu, "Christianity and the Chinese Idiom," 166—168.

㉗米怜的话引在 CR, I : 5 (Sept. 1833) 235. 又见 CR, I : 4 (Aug. 1833), 187; *Hospital, 1835—1935* (Shanghai, 1935), 28—29.

㉘CR, I : 4 (Aug. 1833), 187.

㉙Allen to E. W. Sehon, Dec. 7, 1866, cited in Bennett and Liu, "Christianity and the Chinese Idiom," 165.

㉚Bennett and Liu, "Christianity and the Chinese Idiom,"

-166-167.

⑩Richard, *Forty-five Years in China*, 158, 160-163.

⑪Allen's Diary, Apr. 13, 1854, cited in Bennett and Liu, "Christianity and the Chinese Idiom," 165.

⑫Richard, *Forty-five Years in China*, 123, 80-81.

⑬Bennett and Liu, "Christianity and the Chinese Idiom," 194.

⑭《万国公报》，卷十四（1881-1882），页29，转引自玉树槐，《外人与戊戌变法》（台北，1965）21页。

⑮同上。

⑯转引自 B. Reeve, *Timothy Richard. D. D.* (London, 1912), 81.

⑰参见顾长声，《传教士与近代中国》，158-160页。

⑱Jean-Francois Revel, *Without Marx or Jesus* (Garden City, N. Y., 1971), 139, cited in Schlesinger, "The Missionary Enterprise," 366.

⑲转引自 Arthur H. Smith, *China and America To-day* (New York, 1907), 236.

⑳转引自 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass., 1964) 87.

㉑Little, *Gleanings From Fifty Years in China* (London, 1910), 37, cited in Rhoads Murphey, *The Outsiders: The Western Experience in India and China* (Ann Arbor, Michigan, 1977), 137.

㉒参见 Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, 98-112.

㉓关于本段与下段的论述，参见罗志田，《胡适与社会主义的合离》，18-22页。

㉔A. H. Mateer, *Hand Book of New Terms* (Shanghai, 1917), 80.

⑤⑥这个问题牵涉较广，拟另文讨论。

⑤⑥庄士敦致莫理循，1913年10月9日，《清末民初政情内幕：莫里循通信集》，上下册，（上海，1986），下册，235—236页。

⑤⑦"China at the Parting of the Ways," clipper of The Manchester Guardian, 收在《胡适的日记》，1926年11月26日。

⑤⑧关于这一点，参见罗志田，《胡适与社会主义的合离》，23页。

⑤⑨罗荣渠，《论美国与西方资产阶级新文化输入中国》，78页。

⑤⑩参见杨天宏，《基督教与近代中国》（成都，1994），71—75页。杨先生书中有启发人处尚多，唯本文完成后始得见杨先生大著，故未能一一征引。

⑤⑪外人在华始终是“异客”（The Outsiders）是 Murphey, The Outsiders 一书的主题。

论我国教会大学 的历史特点与社会评价问题

● 伍宗华 ●

八十年代以来，在汗牛充栋的史学成果中，引人注目地出现了一批研究我国教会大学的论著，数量虽少，却触动了史学界和教育界过去四十年未曾认真涉猎的领域；作者不多，却来自国内若干重要学府。他们中有的的是资深教授，有的的是头角初露的年轻人。有的毕业于教会大学，对这类学校有多年的观察和了解；更多的在学业上与教会大学毫无关系，纯粹依据文献资料和调查所得开展自己的研究。1987年迄今还先后四次在成都、武汉、南京聚会切磋，把教会大学置于中外关系史、东西方文化交流史以及近代中国政治经济剧烈变化的大背景中，进行多方面的探讨和论证，在小范围内掀起了阵阵热潮。

何以出现这种情况呢？除了本人的志趣等学者自身的原因外，还有不少外在的促成因素。例如，凡与原教会大学有继承关系的学校，都发掘、整理并初步研究了为数不少的档案资料，有的还查漏补缺，编目分类，开放资料供读者查阅。与此同时，许多高校组织力量编辑出版了自己的校史，于是，几乎每一所重要的教会大学都在其后继高校的校史中找到了自己的位置。尽管校史作者往往是受命写作，而且多从历史沿革的角度审视过去，不可能

对教会大学的方方面面作深层次的剖析，但毕竟收到了启发诱导的功效。那些试图为传统学科寻求新方向的学者，也开始愈来愈多地从资本主义的西方工业文明必然给封建的东方农业文明带来冲击，旧的闭塞的中国社会必然向新的近代社会转化的角度，重新评价西方传教士在华的传教兴学活动。这种工作，无疑也从学术思想上为扩展教会大学史的研究开辟了新路子。

毋庸讳言，另一重要的推动力显然来自海外同仁。在亚洲基督教高等教育联合董事会，以及一些教会大学校友会的支持下，海外学者多次在美国及港、台地区举办学术会议，汇编有关资料，出版专著和文稿，提出了不少见解和论断，从而逐渐在我国国内引起了反响。美国拉特格斯大学教授杰西·格·卢茨的《中国与教会大学》一书，在八十年代由曾钜生先生翻译出版（书名译为《中国教会大学史》），便是一个例证^①。

由此说明，我国部分学者致力于教会大学史的研究并不是偶然的。令人欣慰的是，参与讨论的中外学者重在充分说理，对前人的观点和论述不用简单的肯定或否定，为研究的健康发展创造了良好的学术气氛。唯其如此，过去一些很不相同、甚至彼此对立的意见就很难在一篇文章中全面综合起来，进行必要的分析和评论。

例如，认为教会大学是西方列强侵华的产物，是帝国主义文化侵略的标志，是为殖民主义者培养洋奴、买办的场所，是我国近代史上屈辱的象征……这些相互承袭、催激人心的论断并未消失，而不少学者又依据确凿的材料，详尽记叙了旧中国的教会大学在推广新式学校，介绍西方先进的科技、文化知识，培养各类专业人才，促进我国近代化进程等方面所作的重要贡献。有些学者还以大量篇幅专文评介了教会大学师生同情、支持和参加收回教育权运动、抗日救亡运动以及民主爱国运动的感人事迹。

对于这种薰莸同器、良莠杂陈的现象应该怎样正确解释呢？为

什么貌似水火不容的东西事实上却归于一体呢？这是迫人深思的问题。

显然，单就某一时期教会大学的某一侧面而言，以上种种论述都是有所根据的。而从整体上、从发展演变的全局上看问题，如果反停留于个别的结论则易失之偏颇。怎样才能把这些确有所本，而又大相径庭的评述有机地联结起来，进而对我国的教会大学作出全面的、恰如其份的评介呢？我们认为，问题的关键在于是否如实地把教会大学作为一个矛盾的统一体、作为建国前最复杂的社会现象进行历史的、辨证的综合研究。

要而言之，必须看到，我们所说的教会大学，其办学的主体虽然是美、英、法、加等国的基督教或天主教会，而它的构成人员一开始就包括来自我国不同阶层的教师职工和学生；各个教派的政治倾向、办学思想、办学模式、规章制度、处理内外事务和各种关系的行为准则，不但在同一时期有所不同，而且在长达半个多世纪的风云变幻中又经历了很大的变化；教会大学虽然是西方列强侵略我国的伴随物和结果，在政治上必然与帝国主义变我国为半殖民地附属国的总目标相一致，但是，在错综复杂的国际大环境中，教会大学兴办国之间的相互关系时有变动，其对华政策时有调整，各校主管人员的政治态度也未必与该国政府完全吻合。况且，高等教育又有其自身的发展规律，基督教、天主教各差会或修会不可能直接凭借本国政府在华的政治军事扩张来兴办高校。我国教会学校从初等、中等教育发展 to 高等教育；从集中于通商口岸、按单一模式小规模办学，发展到遍及大江南北、较大规模地兴办不同类型的高校，从国人普遍怀疑或敌视，发展到能为学界接受，甚至当侵华日军大举进功，许多教会大学师生流离失所时，还能在我国大后方觅得栖身之地。如此等等，不可能、也不应该笼统地单从帝国主义在华的侵略扩张来解释，而需要既从教会学校自身的发展沿革中，也从我国政治、经济、思想、文

化的演变中寻求答案。至于办学的客观后果往往走向办学者的主观动机的反面，这更是旧中国高等学校共有的现象，教会大学同样不会例外。

当然，不能奢望在几页文字中阐明一切。这里仅围绕在华教会大学的兴衰成败问题，从四个方面探讨其历史特点和社会评价。

第一，教会大学是西方列强在华侵略扩张的产物，也是近代西方教育模式在我国萌生和成长的结果。

教会大学既然是基督教、天主教传教士兴办的，因此人们总是把两者联系起来进行评价便是不足为奇的了。

从全球范围看，欧美各国天主教、基督教会的海外布道活动是随着西方列强殖民扩张的加强而兴起的。十七世纪中叶，当老牌殖民国家加紧争夺殖民地的时候，法国天主教徒率先组建巴黎外方传教会，此后这类组织逐渐增多，以新教自诩的基督教会亦纷纷成立差会，向海外派遣传教士。及至十九世纪末、二十世纪初，殖民势力席卷亚非拉美各个角落，西方列强瓜分世界的狂潮汹涌，这时，基督教和天主教会的海外布道活动也空前活跃，以强大经济实力为后盾的美国基督教各差会更有后来居上之势^②。他们早期活动的共同特点是，不仅经济上仰仗殖民政府和投机殖民地的大商人的支持，而且政治上亦寻求其保护，当传教受阻时，往往借助殖民特权和高压手段以求生存和发展。

这种情况在中国尤为明显。清王朝自康熙以来，鉴于罗马教廷一再干预我国的政令习俗，对传教士长期实行严厉的限制^③，因此，近代天主教、基督教会在华的活动，一开始就是借助坚船利炮打开我国门户，并在不平等条约的庇护下发展起来的。欧美基督教会首批来华的著名人物，如英国的马礼逊、美国的裨治文、普鲁士的郭实腊等等，都曾受雇于殖民政府、商馆和公司，通过参与殖民扩张为传教办学开辟道路^④。显而易见，没有资本的实力，没有对外扩张的需要，大批宗教拓荒者便不可能得到长久的支持。

就传教士群体而言，他们的驱动力不单是献身宗教的热情，而且交织着以优越的西方文明征服东方文明的殖民心态。因此，晚清时期凭藉武力和强权开展传教活动已成为证之于史的基本特征。事实表明，正是通过两次鸦片战争，迫使清政府接受南京条约、望厦条约、黄埔条约、天津条约及其他护教条款^⑤后，英、美、法等国的来华传教士才得以迅速增加，培养教徒子女和新教徒的初等和中等学校才得以同步发展，在此基础上，才有试办高等学院和大学的可能。正因为教会大学与殖民扩张具有这种历史联系，所以它的创办者不可能以平等的态度尊重我国的主权和文化传统，犹如经营租界一样把学校变成了国中之国，深深烙上了殖民主义的印记。

然而殖民特权毕竟不可能直接造就高等学府，从教育史的角度看问题，应该承认，教会大学也是热衷于教育事业的西方传教士执著追求、力排非议、苦心经营的丰碑，记录了把西方教育模式植根于中华大地，并使之达到高等教育水平的漫长创业过程。其中需要跨越的至少有两大障碍：一是认识上的差异；一是办学条件的欠缺。即是说首先需要克服教会内部轻视和否定教育，或者要求教育完全服务于传教的偏狭观点。同时争取多方面的协助支持，为解决经费、师资、教材、生源等实际问题创造条件。

十九世纪初，传教士把收养赤贫儿童作为造就信徒的捷径，并感到以办学形式传教可望减缓各阶层民众的猜疑和抵制，而教徒增多后又产生了子女就学的要求。因此，传教与兴学并举一般能为各国教派所接受，它表现为与传教紧密结合的小学和部分中学的发展。但是当问题涉及到招收非宗教家庭子女，创办非神学院大学，更广泛地传播文化科学知识时，教会内部不同观点的分歧便趋表面化。专职的福音传教士、国内的布道团体及其资助人，对办学背离传教宗旨的警告和指责持续了大半个世纪^⑥。迟至十九世纪六、七十年代，在国际和中国的传教士会议上这种舆论还占

上风^⑦，只是在八、九十年代变化了的形势下，经过教会大学先驱者们的不懈努力，广泛办学的合法性和必要性方为基督教会的大多数所接受，在华兴办大学开始得到美英等国教会强有力的支持。而在天主教会内部，由于缺乏这种认识上的转变，其办学重点就未能从中小学转向大学^⑧。

在创造办学条件方面，具有决定意义的进展是，面向非宗教家庭、以广泛传播文化科学知识为己任的初、中级教育机构的不断涌现；教材和教师的数量与质量大幅度提高；集合力量协同办学走上了有组织的轨道。

任何大学，如果没有与之衔接的中小学教育作基础，是不可想像的。十九世纪中叶以来，在英国教士傅兰雅、美国教士林乐知、狄考文、丁韪良等教会教育家的不懈努力下，我国的中级学校从无到有，1875年达50余所，1899年上升到200余所^⑨（不含1897年后国人自办的中学）。女校也同时增多，二十世纪初，女子中学生达2761名^⑩。值得注意的是，这些学校还愈来愈重视从我国知识分子中延聘教师^⑪。同时，外国传教士的文化素质也随着数量的增加而改善。十九世纪初在华西方传教士不过几十人，文化程度较低，至九十年代传教士近2000人，1905年高达3445人^⑫，1914年仅新教教士即达5462人^⑬。1888年在教会、财界和政界的支持下，美国兴起“学生国外传教运动”，因此九十年代后来华的新教传教士，很多就是志愿出国传教的男女大学生^⑭。如上所述，不但为教会大学准备了必要的师生来源，而且带来了美国所固有的教会办大学的观念和传统^⑮。

为了提高教学水准，1877年在华各个基督教派成立了“学校教科书委员会”，由林乐知专门负责编辑高级教材，至1890年共编辑出版课本84种、地图和图表50幅^⑯。在此基础上，“中华教育会”于1890年宣布成立，为集合各教派力量筹办高等学校提供了协调中心。正是在它的推动下，十九世纪末、二十世纪初，相

继出现了十余所教会大学。

可见，如果只从殖民扩张的角度观察教会大学的产生，人们就很难充分评价我国教会学校在十九世纪所经历的进化。

第二、兴办教会大学固然出自西方列强侵华的需要，但在客观上也适应了我国维新变法和社会经济近代化的历史要求。

如前所述，来华传教办学的西方教士，一般均怀有消灭异教，征服东方文明，实现“中华归主”的目标，他们践踏我国的教育主权，直接控制各类教会学校，企图以“中华教育会”的名义主宰我国全部教育事业。教会大学成立后径直在国外注册，由外国宣教会和董事会操纵。他们精心培养从平民到高官巨贾的子女，慷慨授于一些外国高校的学士学位^④，指望通过这些毕业生染指政界、外交界，进入海关、银行、邮局、工矿和交通运输部门，以加强对我国的经济渗透和影响。这些都是有案可查的基本事实。据此，人们批评教会大学是西方列强推行侵华政策的工具是不无道理的。

但是，教会大学的产生、存在和发展毕竟不能离开我国社会的大环境，正如殖民特权不能直接造就教会大学一样，殖民扩张的需要也不能成为教会大学的唯一动力。从教会大学降生和演变的全过程看，它在一定程度上又是与我国办洋务、图维新、争国权的社会潮流紧密相关的。可以认为，辛亥革命前教会学校从初、中级向高级的发展与我国科举制的衰落、洋务运动的勃兴基本同步。

众所周知，1860年清政府设总理各国事务衙门，1861年底曾国藩在安庆设军械所制造洋枪洋炮，揭开了洋务运动和1862年开始的“同光新政”的序幕。此后，兵工、船舶、矿冶、机械、铁路、电报等方面的“奇巧淫技”相继引入，沿江沿海的城市化进程加快，对近代各专业技术人才的要求日增，促使清政府自十九世纪六十年代起陆续创办了船政、机器、电报、医学、矿务、电

气、铁路乃至近代军事的专科学堂^⑨。1887年—1889年清政府着手改革科举制，废除填词作诗，增设算学科、同文馆。1895年—1898年又有盛宣怀倡立的多科性中西学堂和光绪帝批准的综合性高等学府——京师大学堂诞生。同时诏令增设经济特科和正科，废八股文，武科停用“弓马刀石”，改试枪炮，各省会大书院奉命改组为高等学堂，一时造成了“家家言时务，人人谈西学”的局面。慈禧擅权后，一度反复，1901年重行“新政”，1905年明令废科举、兴学堂，乃至面谕振兴女学，堵死了单靠传统国学安身立命、步入仕途的路子。不言而喻，这些变化是西方列强的军事、经济和包括传教兴学在内的思想文化侵略所引起的，它反过来又对西方教士的传教兴学产生了深刻影响。据记载，正是洋务运动和晚清“新政”所提出的培养新式专业人才的社会要求及其可体现的我国近代化车轮的启动，促使西方传教士的大多数改变了一切从传教着眼的僵硬态度。有志于传播西方科学文化的教会教育家，趁机以“讲授高级科学课程”招揽学生，筹建高等学校的工作也随之加快了步伐^⑩。到二十世纪初，当实行了一千三百年的科举制最终废除后，曾经苦于生源不足的教会学校竟感到要求入学的人多到无法接受。

“五四”运动后，教会大学在我国反帝反封建民族民主运动的压力下，逐步实行世俗化和本土化，要求脱离传教条约的保护，退回部分庚子赔款资助文化教育，并用为中华民族服务、为中国社会服务的姿态改善自己的形象，竭力博得中国人的好感^⑪。这些则从另一侧面说明了教会大学与我国政治状况和社会需要之间的内在联系。如果对此视而不见，单论教会大学为帝国主义侵华政策服务的种种表现，就难免认识和评价上的偏颇。

第三，关于教会大学的政治倾向和态度更是一个需要慎重对待、具体分析的问题。

大学素来是社会的缩影，相互依存又相互矛盾的阶级和阶层

都可能在大学中找到自己的朋友和知音，师生员工的政治倾向总是多种多样的。教会大学的情况尤其如此。教师与学生，中国人与外国人，基督教士与天主教士，大国教士与小国教士，美国人、英国人与德国人、法国人……他们对待重大政治问题和社会问题的态度往往是很不相同的；随着条件的改变，他们此时的态度和彼时的态度亦有差异，从而大大增加了问题的复杂性，使人只有试图从整体上作大致的考察^④。

不少作者指出，教会大学学生尽管比其他学生受到更多亲西方、亲教会的熏陶，但由于校内的学术环境相对宽松，能较多接触西方民主自由的价值观和各派学说，思想比较活跃，加上“经常直接感受某些外国势力政治、宗教、种族偏见的刺激，比较容易激发民族反抗情绪乃至滋生革命思想。所以，历次反帝爱国运动与民主革命运动，都有大批教会大学师生积极参加，有的教会大学甚至成为爱国民主运动的重要据点”^⑤，“教会大学的学生有时成了学生爱国运动中的重要人物。”^⑥教会大学学生在五四运动、一二·九运动，以及抗日战争、解放战争乃至建国初期的积极表现，都雄辩地证实了上述论断。正因为如此，在教会大学学生中出现了一些著名的爱国者和革命家（如陈少白、陶行知、冼星海、陈毅、廖承志等等）便是不足为奇的了。

教会大学的中国教师，一般具有献身精神和爱国热情，正是他们成为教会大学世俗化、本土化的实际执行者和保证人，其中有象马相伯那样卓越的爱国主义者（在他的精神感召下，震旦大学学生不顾天主教士的压制，长期保持着爱国的进步传统）；象韦卓民、吴贻芳、魏学仁、钟荣光那样硕果累累的教育实践家^⑦，有的人后来还为新中国的教育事业贡献了自己的智慧和力量。

教会大学中的外籍教职员，来历不同，人数众多，流动性较大，评析其政治态度也颇有难度。总的说来，辛亥革命前的教会教育家与殖民势力有千丝万缕的联系，教育与宗教的关系特别紧

密。辛亥革命后，在我国民族民主运动压力下，成立不久的教会大学被迫适应时代潮流，要求与不平等条约脱钩，纷纷按我国法规登记注册，任命中国人执掌校务^⑨，放松宗教对学校的控制，按国际标准把不少教会大学办成享有盛誉的私立高等学府，一度大大改善了自己的政治处境。在此过程中，基督教系统比天主教系统的教育家具有较大的适应性和灵活性。

必须指出，就个人而言，教会教育家许多是虔诚的宗教徒，具有良好的文化素质和个人修养，他们忠于职责，关心学生，对中国人怀有特殊的感情，有的人（如文幼章先生）还同情和支持中国革命，毕生致力于对华和平友好事业。然而就社会属性而论，他们又是西方资本主义文明的传播者和资产阶级意识形态的代言人，本能地执行着破除东方专制制度和封建文化的时代使命，倾向于支持一切朝向资本主义的改良、进化和革新，对暴政、腐败、过重的剥削，下层群众的赤贫状态、缠脚等落后习俗深表不满。当第二次世界大战、特别是太平洋战争爆发，法西斯成为全世界的最大危险时，英美等国的许多教会教育工作者更与中国人民共赴国难，尽力支持我国的抗日救国斗争。

不过又应看到，他们传播西方文明的作用，既受到自己宗教世界观的局限，又和资本主义的侵略扩张交织在一起，因此，必然与我国争取人民民主，争取民族独立，发展现代科学技求，改变社会形态的革命潮流产生矛盾。当面对这种情况时，他们的决策人物总是与本国的资产阶级政府和中国的旧秩序、旧势力站在一起，成为人民革命的一种阻力。三、四十年代的抗日战争，使教会大学领导集团与中国革命的矛盾有所缓和，暂时退居次要地位。在反法西斯的共同旗帜下，甚至还促成了英美派教会教育家与中国共产党人的接触和了解。然而抗战胜利后，中国革命的进程加快，原有矛盾迅速上升，教会大学的决策者再也不能作出适应中国革命的政策调整，脱离了学校内部同情和支持革命的广大

师生，成为中国革命的对立物。

可以说，背离中国社会革命的主流，这是教会大学终归消失的根本原因。指出这一点不会导致对其政治上的全盘否定，也不能取代对其过去种种不同政治倾向的具体分析。

《中国教会大学史》的作者指出：1952年中国共产党人不是简单地解散教会大学，而是把它与其他学校合并^⑧。此后仍继续有选择地借鉴西方文明。中国青年学者马敏亦认为：教会教育的失败主要的不是一种教育制度的失败，而是一种政治的失败^⑨。中外学者的这种见解，向我们提出了教会大学评价中另一重大问题，即它在我国文化教育史上的作用和地位问题。

第四，教会大学最直接的贡献是把近代西方新兴的教育模式引进和植根于东方最大的文明古国，并与原有的教会小学、中学相衔接，形成了完整的教育体系，为我国传统教育用比西方短得多的时间实现向近代教育的转变提供了样板和推动力，揭开了中国教育史上极其丰富多采的新篇章。

在估价这段历史时，首先应看到教会大学所带来的教育观念的转变，即一反我国重人文轻科技，重道德轻功利的传统，使学校教育与社会多方面的需要相适应；突破民族文化的界限，按近代学科类别由浅入深地总结和传授各国优秀的文化遗产，对学生进行综合性的通才教育，从根本上改变了旧教育空疏迂谬、陈腐狭窄的面貌。

教会大学也把校长负责制、学分制、教授参加管理、学生实行自治等一整套教育行政管理体制以及注重实验和实用，组织实地调查，诱导学生独立思考、共同讨论等行之有效的教学方法介绍到我国。

如前所述，教会教育家在筹建高等学校、促进我国旧教育向新教育转变的努力中，还包括有组织、有计划地编写、翻译大学教材，培养和输送合格的大学教师，这是他们作出的具有深远影

响的贡献。据统计，二、三十年代，教会大学毕业生约有五分之一从事教育工作，燕京大学毕业生直接在大学工作的约占15%^⑧。为高校的发展准备了后继人才。

此外，诸如开创近代医学、农学、法学、社会学、新闻学、图书馆学以及各类工科教育，重视农村建设和农业科学研究，兴办女子大学等，教会教育家均开风气之先^⑨，收到了示范的功效。这方面已发表的文论很多，不再赘述。

有的作者进一步指出，建国前的十多所教会大学，其学生为全国总数的10%—15%^⑩，有机会在一个比较开放的小环境中直接面对西方的教育和文化，同时又使为数不少的外国教师有可能就近观察和研究中国的传统文化，用学校的形式在中国与外国之间架起了一座座文化交流的桥梁，让东方和西方文化在这里相互交融和碰撞，不但加深了相互了解，而且为青年一代增长知识，转变观念，走上国际交流的舞台提供了现实的可能性。如此等等，可谓功不可没。

这里需要郑重指出的是，教会大学即使在它最杰出、最有成就的领域，也存在致命的问题和落后的因素，那就是教育与宗教的结合，根深蒂固的西方文化优越感，以及不平等对待中国教职员的管理制度。

我国自古以来的全部教育史，纯粹是一部世俗教育史，早在孔夫子的时候就不讲“怪力乱神”，二千多年从来未出现教育受控于宗教的时期，官、私教育始终保持着独立性和严肃性，这是我国教育最明显的优点和特点，代表着世界教育史的健康倾向。傲慢的教会教育家不但不尊重我国教育的优良传统，反而强制学生参加宗教活动，修读宗教课程，千方百计制造宗教气氛，把学生作为传教的对象，直至拉入宗教组织，于是理所当然地招致国内各阶层群众和学生的强烈反对。二十年代后，教会大学尽管放松了宗教灌输，却不能从根本上解决宗教与教育完全分离的问题。其

他如外国教师享有远远优于中国教师的待遇，美英等国的基督教各差会、外国宣道会和董事会一手把持教会大学的人权和财权^①，诸多不合理现象，使我国学界和文化界对之常存戒心，难以把教会大学作为最理想的模式接受下来（顺便提一句，正因为存在这些问题，即令进一步改革开放后，恢复教会大学也是不可想像的）。

总之，从十九世纪中叶起，在我国封建社会危机深重、趋向解体的环境中，在“中华归主”、征服东方文明的目标驱动下，西方教会教育家依靠殖民势力和强权，有力冲击了晚清封闭的旧制度和旧秩序，用含有种种消极性的形式，不自觉地促进了我国社会经济和文化教育的近代化，在教育领域建树尤多。教会大学自身也在我国民族民主革命潮流的反冲击下发生了深刻变化。可是，由于受到西方列强和教会的牢牢控制，教会大学的领导层还是走向了背离我国人民革命的主流、背离广大学生的困境，最后未能避免在我国大陆上消失的命运。

【注释】

①美国学者林霁先生对西方研究中国教会大学的情况曾有概括的叙述。见章开沅、林霁主编：《中西文化与教会大学》，第8—10页。

②参阅顾长声：《传教士与近代中国》第4章一、二部分。

③故宫博物院编《康熙与罗马使节关系文书》说明，在雍正禁教以前，因罗马教廷对我国政令习俗横加干涉，康熙即对传教士的在华活动作了严格的限制。

④在《马礼逊回忆录》、《裨治文传》、《中国沿海三次航行记，1831，1832和1833年》等西方传教士的纪传材料中，均有关于这方面的生动描述。

⑤这些原来只与一国签订的不平等条约，有的尽管未直接写

明护教内容,由于两种原因同样适用于各国教士的传教兴学活动:一是非缔约国援用最惠国条款,可享受缔约国的待遇;一是身为外国人的传教士及其活动可以受到同样的保护。

⑥甚至当1952年教会大学在我国大陆消失后,西方教会人士还认为,失败的原因在于过份强调办教育等社会服务事业,忽视了教会工作本身。参见杰西·卢茨:《中国教会大学史》第3页、第9—11页。

⑦指1860年国际传教士利物浦会议和1877年中国基督教传教士上海会议。

⑧天主教在华传教的历史比基督教长,但新中国成立前在华开办的16所教会大学中,属天主教会系统的仅三所,即震旦大学、辅仁大学和津沽大学。

⑨1875年教会学校达800所,中学约占7%;1899年教会学校约2000所,中学约占10%。参见《传教士与近代中国》第227—228页。

⑩见费正清:《剑桥中国晚清史》上卷,第644页。

⑪教会学校原来只从自己的毕业生中聘请中国人任教。后来由于数量增加,规模扩大,需设置关于中国历史文化的课程,不得不从非教徒中延聘中国籍教师。

⑫见《教会大学史》第5—6页。

⑬同上,第90页。

⑭同上,第51、91页。

⑮同上,第32页。

⑯见《剑桥中国晚清史》第637页。

⑰这方面的记述颇多,可参阅《教会大学史》第47—49页。

⑱参阅喻本伐、熊贤君:《中国教育发展史》第11章新式教育的肇端”。

⑲参阅《教会大学史》第4章“变革时代中的发展与巩固”。

⑳见《教会大学史》第263页。

㉑曾钜生先生曾撰文阐明对传教兴学的教士要“慎加区别”的观点。见《中西文化与教会大学》第40—42页。

㉒见《中西文化与教会大学》第2页。

㉓见《教会大学史》第299页。

㉔已有不少文章生动记述了这方面的情况。收入本书的《魏学仁年表》便是最近的一篇。

㉕圣约翰大学曾长期拖延在我国登记注册，该校校长、美国圣公会教士卜舛济一直拒绝让出自己的职位；司徒雷登让吴雷川任燕京大学校长，但仍以教务长的名义掌握实权。

㉖见《教会大学史》第3页。

㉗见《中西文化与教会大学》第337页。

㉘参见《燕京新闻》第17卷(1938. 12.)；《教会大学史》第481页。另据葛德基：《基督教高等教育在中国(1925—1926)》第203页的材料，1926年圣约翰大学毕业生从事高等教育的约占26%。

㉙早在本世纪二十年代，陶行知、晏阳初、梁漱溟、黄炎培等著名人士，已着手推行乡村建设和乡村教育运动。这里是指由高等学校进行的农村研究和乡村教育工作。

㉚1947年教会大学学生约12000人。见《教会大学史》第469页。

㉛即使在实行“中国化”之后，教会大学的校长和司库仍受制于国外的董事会。他们有的埋怨说，未经外国董事会的批准，要用西方经费买一盒粉笔都是困难的。参见《教会大学史》第298页。

教会学校 与近代天津教育

● 杜文平 ●

天津近代文明的特点是融合性和开放性。天津社会进化过程，即是对外开放（当然，这种开放的初期带有明显的被动性和强制性）、传统文化与西方文化碰撞、融合的过程。尽管西方文明是伴着剑与火而涌入天津的，但它毕竟是一种比封建社会文明先进得多的文明样式。于此，笔者拟对开启天津近代文明建设里程的教育事业传入过程及影响略作记述。

一、近代天津教会学校的产生和发展

第二次鸦片战争后，作为被迫开埠的通商口岸之一的天津，如同其他诸如近代“拨四达”（英文 post 的译音）的出现、第一条电话线开通、第一台电报机等设施都是外国人首创的一样，天津的近代教育事业，也是由外国人首发其端的。天津最早的西式学校是由基督教英国圣道堂传教士约翰·殷森德（John Innocent）创建的。

英国牧师约翰·殷森德是近代天津西式学校的第一位创办人，“他在天津及其教区工作 37 年”，经过他不懈努力，基督教圣道堂会到 1901 年在天津及其周围共建立 40 多所教会学校，正因

为“他的各项工作都与天津进步有关，才使他能位于所有时期的第一流传教士之列。”^①殷森德是1861年4月4日从上海来到天津的。当年他便在天津旧城内“建立了一个学校，招收了12名中国男学生。”这便是近代天津第一所教会学校，也是第一所西式学校。第二年，殷森德夫人又开办了一个“中国女童学校”，尽管入学者不多，但还是有几名教徒家的孩子到这所学校中读书。1863年，殷森德集中财力建造了中国近代史上第一家涉外饭店——利顺德饭店（Astor Hotel）之后，便利用饭店的收入在今日和平区浙江路2号59中学内创建了一所“男童寄宿学校”和中国第一所“盲人学校”。当时与他一起的英国传教士甘霖（G. Candlin）记载此事说：“By 1866, the New Connexion had set up 4 churches, 2 day-time schools, and a Boy Boarding school, a Girl Boarding school and a school for Blind.”^②

因为天津是开埠通商口岸，加上地处九河下梢，造就了天津人容易接受新鲜事物的特性。固基督教宣教颇为顺利，入教人数日增。少数外国基督教会传教士难以应付传教之繁忙，于是殷森德联合其他基督教差会教士于1871年在今59中学校内又创办了一所“中国神职学校”。1876年，这所学校在今营口道32号建起了专用教学楼，学校迁到那里。史料记载了该校创建的目的和几任校长——“1871年，一所神校开办，目的是培养中国人从事教师和牧师工作。这是当时天津办的最有效的基督教会学校之一。担任过校长的有郝魁廉（W. Nelthorne Hall，第一任校长）、殷森德、罗伯逊（J. Robison）、甘霖（G. Candlin）、韩荫士（J. Hinds）、德辅廉（F. B. Tunner）。”^③

诚如刘鉴唐先生所言，自鸦片战争到十九世纪末，基督教教会学校经历了由各自为政到联合办学、到统一办学三个阶段。第一阶段以1877年基督教召开第一届“在华基督教传教士大会”为限。此期间基督教各差会在全国共建学校计350所，单是殷森德

一人即占其五，^⑤而其中三所被称为彼时著名的教会学校。

和全国其他地方教会办学一样，自1877年以后，教会办学进入联合办学的第二阶段。华北地区第一所西式医学院是在天津出现的。创建人是英国伦敦传教士马根济（John Kenneth Mackenzie）。鸦片战争后，他来华在汉口传教施医。1878年奉调到天津教区，并担任直隶总督李鸿章的私人西医。1880年，李鸿章的外交顾问、天津海关税务司、英籍德人德瑾琳（George Gastar Von Detring）和李鸿章商议，鉴于天津需要通晓西方医学知识的专门人才，应建立一所培养中国西医医生的医学院。随即他们便于今日建设路小白楼地段卫生院地方，建立了华北地区第一所医学院，校名为“中国西医学院”。中国近代早期许多著名的医学专家都是从这个学校毕业的。一直到今天，天津人还经常谈起“马大夫医院”和“马大夫”，“一个专门治疗中国病人的医生：这个人的名字一直到今天还被天津人记着。虽说他死去已近40年了，他叫马根济。在1880年由总督李鸿章慷慨施舍，为他建了一个医院，而且开办了一所医学院，训练中国人学习西医。”^⑥

另外史学界在谈到中国近代教育史时，认为“天津中西书院”是“当时外国人在中国开办的第一所不带宗教色彩的学校”。^⑦不知这种结论的依据是什么？实际上，它是基督教美国公理会的学校，创建人是美国公理会传教士丁家立（Charles Daniel Tenney），他1882年抵华，在山西传教，四年后奉调天津，一边传教一边担任李鸿章的家庭英语教师，这一年（1886年）经天津海关税务司德瑾琳协助，在今建设路创办了“天津中西书院”，招收了几十名外侨子女和天津青少年入学，丁家立自任第一届院长。因办学效果甚佳，故在当时颇负名气。1892年，英国基督教安立甘宗派在今老安立甘教堂旁建立了一所“安立甘宗教会学校”（All Saint's School）招收侨民和加入该派的中国青少年入学。

天津更多的教会学校是在义和团运动以后，即二十世纪初出

现的。其中最著名的有以下几座。

当清政府于1901年颁布改革旧式教育体制的《壬寅学制》后，天津社会进化的步子较前更大了，在引进西方科学技术时，在津的西方人发现推动科技传入的最大障碍，并不是天津人的守旧思想，而是语言上的沟通。于是英德外国人和传教士遂在今日天津第17中学的地址上建立了一座外语学院，专门培养高级外语人才。校址环境和教学楼的结构都具有欧洲著名大学的风格，校名被称“新学大书院”。史料记载学院创办的原因和作用时，说：“中国这一历史时期显著变化之一的是求西学的欲望，导致‘新学大书院’的开办，其英文名称是‘英中书院’。中国青年得到机会获得特别适应于中国新生活所需要的西方教育的基本知识。受现代教育的中国人愈来愈感到英语的知识为不可缺少的了……现在华北通称之为‘天津新学中学校’（T. A. C. C.）。”^①这个学校为中国培养了不少人才。例如民国初年，这个学校曾派出以马某为首的3名学生，代表中国参加在日本东京举行的远东奥林匹克运动会，取得了好成绩。^②三十年从这个学校毕业、现定居在美国的二十多人，1991年组成“老马运动团”回到天津看望母校。

二十世纪初，有一所无教派的学校，叫作“天津学堂”（或“天津语法学校”，Tientsin Grammer School），它是由各国侨民创办于1905年。最初的校址即今日天津市人大常委会办公楼。因该校招收包括中国人在内的各国在津的儿童和青少年，且走读、寄宿皆可，所以发展极快，据1924年官方报告，注册学生226人，其中110人是男生，116人是女生（109人在高等班，117人在预备班或低等班）。这个学校的制度是为6—16岁儿童、青少年开设的，最后凡通过“剑桥大学高级考试”及格者，可以升入英国剑桥大学。这个学校在英国很有名气。

另一所著名的基督教会学校，是1922年由美国人创办的“天津美国学堂”。这个学校采取美国学制，有幼稚园和八个年级，收

5—13 岁的学生，每个年龄分在一个年级，毕业生可以免试进入美国的任何高级中学。该校开办以来，共有两任校长，首任是玛丽·史密斯，其次是她的妹妹海伦·史密斯。

在这所“天津美国学堂”创办之前，还有一所由美国美以美会于 1899 年建立的学校，素享声誉，初称“成美学馆”，义和团运动后，因由传教士圣约翰创办、管理，遂改称“圣约翰学校”，^①此为美以美会在天津的中等学堂，该校毕业生可以升入该会在北京建立的高等学堂。高等学堂毕业后可赴美国留学。当时有不少天津青年从这两级学校毕业后赴美留学。

除上述基督教教会学校外，天津还有许多天主教教会学校，其中对天津现代教育产生重要影响的有三所：圣约瑟学校（法学学校）、法英学院、圣功学校。

“圣约瑟学校”（Saint Joseph's School）系由法国天主教遣使会创建于 1895 年，1897 年改称“法国学堂”，归天津法国工部局管辖，学校校员全部是遣使会修女们，但由于迫切要求修女们集中精力从事医务工作，于是在 1914 年这所学校移交给了圣方济格圣母会，两年后定名“法汉学校”，用以培养教师、神父和法国对华贸易的法语翻译。最初的校址在大法国路，1918 年移到杜总领事路与威尔顿路拐角处（即今天主教天津总堂——老西开教堂和今国际商场后面的天津第 21 中学）校舍是 1923 年建造的。这所学校一直到 1949 年之前在国内都是非常有名的。圣母会修道院长玛丽·里兰（Mary Lilian）自 1915 年起就负责此校工作。学生分法文部和英文部：法文部包括幼稚园、预备班、低级班、中级班和高级班；英文部包括幼稚园、初级班、文法班和高级班。学生年龄一般在 8—15 岁之间，毕业生毕业经过考试可以升入国内外其他高等学校。这个学校在改称 21 中学之前由法国修女们教授的学生，至今还在全国各中高等学校任英法文教授的，还有很多。例如天津外语学院英语系研究生部金东龙教授即是其中一位。

“法英学院”(Marist Brother's Collège)也是天津有名的天主教教会学校，是由法国神父创办，学校开设英文部和法文部：英文部分四个年级，招9—16岁青少年入学；法文部分两个年级，一个年级招收10岁少年，另一年级收13岁左右的青少年。该校毕业生是否免试升入国外高等学校，没有史料印证。

另一所著名的天主教学校是“圣功学堂”，系刘鉴唐先生母校。该校创建于1914年，校址在天主教李鲁宜、杨仁司铎住处，后几经变迁，最后在今马场道。现更名“新华中学”。“圣功学堂”起初是一所综合性学校，设有初等小学、高等小学和师范科（包括有师范预科、师范专科和师范本科）。日寇侵占天津后，改名为“圣功女子学校”，简称“圣功女中”。八十年来，历任校长为夏景如女士、李仲武司铎、文克彬女士、德玉珍女士、范恩鲲先生、张春华女士、陈兆雄先生、王东人先生、米春生先生。该校创建人是天主教修女夏怀清。该校自建立，始终校纪严格，勤勉学生努力向上。其校歌词是：“蒙以养正推圣功，育德基础在幼冲。坤灵秀气天独钟，母为流俗误尔聪。伏女传经曹姑续，史懿型古今尊崇。见贤思齐母多让，莫自恃年华尚富，驹光过隙甚匆匆。望勤于始，望勤于始，母怠终。”

“圣功学堂”历经沧桑，但始终坚持正规的办学方针，八十多年来为祖国输送了大批优秀人才，享誉海内外。这可从其《圣功校史略》中窥其一斑：“清季兴学，津埠得风气先，公私学校，如雨后春笋。然所设概在中国界内，而出私财在各租界设学者尚鲜。夏景如先生，为普及教育计，创议在租界设学……民国三年甲寅六月，于法界义庆里，租学舍，招学生，分编制，授课程，推英夫人怀清为校长，定其名曰‘圣功’，学校始基，于焉以奠……每岁高中毕业考入北京各大学者，实有繁徒……文校务长德国籍，修女院院长也……三十年辛巳夏，于马场道陶园建筑校舍……中校规模更廓大矣！溯自创设至今，垂三十年，夏校长奋力于前，文

院长努力于后，滥觞之泉，汇成百川，万望毕业去校者同心合力……则圣功学校将来之光大，庸有既耶？”^⑩

总而言之，天津这些教会学校如同全国各地的教会学校一样，自然是以宗教为其教育灵魂，但如果我们走出单纯以政治功能来评价教会学校的单一隧道，客观地讲，其对中国社会的积极贡献体现在三个方面：

它们在传播西方科技文化知识方面，是开风气之先的，他们是最早在中国用西方的教育惯例和方法讲授数理化医学农等知识，这对于千百年来以孔孟儒家思想为核心的封建教育是一个巨大的冲击。

教会学校的西式教育制度和教育体系在中国大地上出现，冲击了旧有的教育思想，催生了新的教育制度出现。

教会学校为近现代中国培养了成千上万的优秀人才。以1902年成立的“英中学院”为例：“试观彼离校诸子，或厕身政界，或服务社会，凡舟车之所通，轮轨之所至，殆莫不会新学学子之踪迹，皆能各致其用，各尽其职，为母校光荣，噫可谓盛矣！”^⑪

二、洋务运动中的天津西式军校

两次鸦片战争使中国社会性质和社会经济相继发生明显的变化，朝野“师夷之长技以制夷”的呼声日趋高涨，加上受早期教会学校的感染，天津在全国首当其冲于七十年代末开始创办带有军事应用性的新式学校，到甲午中日战争失败——洋务运动破产期间，其中主要的军事学校有：“天津鱼雷学堂”、“北洋电报学堂”、“北洋水师学堂”、“天津武备学堂”、“北洋医学堂”等。

其中“北洋电报学堂”设于1880年10月，起因系上年（1879年）直隶总督李鸿章会商天津海关税务司德璀琳，决定请“天津鱼雷学堂”外国教习，（校长）贝德斯协助架设北塘到天津的电报线，之后，翌年（1880年）李鸿章奏请朝廷“由天津陆路循运河

以至江北，越长江由镇江达上海，安置旱线”，并请“设电报总局，并筹办电报学堂”。^⑧同年10月“天津北洋电报学堂”成立，招收学生32名，校址在紫竹林法国租界段（今吉林路附近），。1886年聘请丹麦人濮尔生、英国人克利钦森担任电信科教习。电报学堂分为初等、中等、高等三级，每级学习一年，修业三年毕业。学生习授课程有电信学、历史、地理、英语、算术、法语等。学堂从开办到义和团运动，共培养了二千多毕业生，这些毕业生成了中国电信战线上的技术骨干。

在“北洋电报学堂”创办之际，李鸿章又奏请朝廷，培养北洋海军指挥人员，请设水师学堂。1881年8月“天津水师学堂”建立，9月开始招收驾驶班学员，第二年五月增设管轮学堂。由教会学校毕业后赴英伦留学归来的严复担任总教习（校长）。学堂学制为五年，开设的课程有英语、翻译、文法、几何、代数、平弧三角、八线、重学、天文、推步、地舆、测量等。^⑨学堂的规模很大，“堂室宏敞整齐，不下一百余椽。”^⑩但由于受科举制度的影响，该校的重要价值并未引起当时人们的重视，所以开办近二十年间，学生数量并不多，致使总教习严复哀叹说：“复管理十余年北洋学堂，质言之，其中弟子无得意者。”^⑪但毕竟是为北洋海军培养了一些技术人才。此学堂之建，“实开北方风气之先，立中国兵船之本。”^⑫可惜的是，这么一座大规模的海军学校，在义和团运动中被八国联军用炮摧毁，荡然无存。

天津近代另一座军事学校，是1885年创办的“天津武备学堂”。它是中国近代最早一所陆军军事学校。校址最初在“北洋水师学堂”内，后移到河东区唐家口地方。学生全部由李鸿章的淮军官兵中选拔考试录取。学生最多时，一年曾到过300多名，学校的教学指导思想是当时流行的洋务派观点——“中学为体，西学为用”。但由于教员几乎都来自德国的军官，而且讲授的是西方先进科技知识，军事上采用外国行军新法，并学习外国军事操典，

所以毕业生中，很多人成了后来清政府新军的高级将领，风云于清末民初的政坛和军界。

我国最早的西式国立医学院是天津的“北洋医学堂”，创办于1893年，义和团时期关闭，1902年袁世凯担任直隶总督时又恢复并且改名为“海军医学堂”，学生毕业后，大多成了北洋军的军医。

正是由于清政府在天津开设了那么多西式教育的军事学校，所以西方社会尤其是基督教社会，对天津的教会学校教育给予了特殊的关注，并且把天津作为基督教感化教育的中心地，向全国辐射。1895年，基督教青年会“北美协会”派美国干事来会理(David W·Lyon)到天津组织中国第一个“中国公立学校校际性学生青年会”。他在他所著的《中国青年会早期史实之回忆》一书中，提到他为什么选择天津作为工作据点，他说：“我们如能在这班学生中提倡青年会工作，这就是说，我们对‘新中国’未来的伟大人物做些感化工作，其影响的重大自可不言而喻。”^⑧实际上，天津最初的“吞纳学院”发展成北洋大学以及中国第一家私立高等学府南开大学的出现，与传教士及其教会学校教育的影响有着直接的关系。

三、国立西式学校与第一所国立高等学府

许多书中都记载说，我国自办的新式大学教育实始于1895年盛宣怀奏办的天津中西学堂的头等学堂——即后来的中国第一所正规的西式工科大学——天津大学。实际上，天津大学（“吞纳学院”、北洋大学）创建于1885年。现有北洋大学1902年发放给学生的红铜校徽为证。^⑨上面刻印着建校年代为1885年。最早的教学大楼则是在两年后的1887年建造的。外国史料记载了它的初创过程和建造年代及其地点：“The Tientsin University, Sometime Called ‘Tenney’s Collegs’ and now know as the Peiyang University, has its roots in a movment started in eighties by Mr.

Detring, then Commissioner of Customs. He obtained Li Hungchang's approval and acquired a tract of ground, now the 1st Special Area Police headquarters in the ex-German concession, and from funds contributed by both foreign and Chinese sympathisers Mr. Detring erected in 1887 the main building which still stands on that site.”^④文中提到的“老德国租界内现特1区警察总部”是天津大学的最初校址，此地址系今日河西区温州道1号院，^⑤并非许多史书所提是“今解放南路海河中学，及天津市公安局河西分局。”^⑥

教学楼建好后，并没有立即招生，原因是津海关道周馥与德瑾琳在由天津海关收入拨付教学及教员经费问题上意见不一致，致使李鸿章“气馁了”。1892年德瑾琳聘请李鸿章的家庭英文教师、美国公理会传教士丁家立（Charles Daniel Tenney）主持学院工作。他先是开办了一个预科班，几年后这个班的学生知识达到了入学水平。“1895年在直隶总督王文韶的赞助之下，学院开学了。”^⑦这些学生就是最早一批在中国国土上考入中国大学的大学生。^⑧义和团运动时，德军占领了学院，丁家立赴柏林与德国政府交涉，获得一笔赔偿会，在西沽武库地方购买了53亩土地，建立了新校舍。1902年经直隶总督袁世凯干预，“吞纳学院”改称“北洋大学”。

北洋大学最初开设的专业有采矿冶金、机械、土木工程以及语言特别班，后来又增添了法律系。民国年间，学科增加，学生增多。后来校址又迁到七里台——即今日天津大学地址。北洋大学早期的校长历任者为：丁家立、王劭廉、赵天麟、冯熙运、刘振华等。它的早期毕业生大都是近现代中国社会著名人物，如王正廷、王宠惠、张煜全、赵天麟、冯熙运、钟世铭、刘瑞恒、秦汾、马寅初等等。近现代交替之际的天津大学为祖国各条战线培养了不少叱咤风云的优秀梁栋之才。这也是西方基督教青年会从

1895年就盯住第一批考入这所大学的中国青年的原因。当时第一批学生仍在学习期间，他们就预言：“未来事实将是极其重要的，因为中国此后新文化的领袖，多半要从北洋大学出身。因此，我们若能设法感化这班学生，那就无异于感化‘新中国’未来的领袖。”^②

北洋大学改称之前曾分为头等学堂、二等学堂两种。其中这二等学堂即是中等学堂，它是为学生升入头等学堂（即大学本科）而设制的预备科，于1896年招收学生，修业四年后便可升入头等学堂（北洋大学本科）。义和团运动后，为培养未来的中小学师资和翻译人才。该校二等学堂曾于1907年和1908年开设过两个师范班，但总数共20多人，毕业后大多没到本科学堂去学习，而是赴欧美留学了。

至于近代天津国立中小学教育的出现与发展，则是在清政府1902年颁布《壬寅学制》和翌年的《癸卯学制》新式教育之后。最早出现的是三所小学，到1911年共二十几所。1903年天津知府接收了基督教青年会创办的铃铛阁普通学堂，改为官立中学，名为“铃铛阁中学堂”（亦称“天津官立中学堂”），此即天津国立中学创办之始。此后又出现了“天津公立女学堂”（1904年）、“天津初级师范学堂”（1905年）、“北洋师范学堂”（1906年）“天津高等女学堂”（1905年）等。

值得提及的是，新学在天津兴起之际，有一些带有特殊性质的学校也出现了。它们成了日后北洋系军阀在天津生成的摇篮，此即由直隶总督袁世凯创办的军事学校。为了培养北洋系的军事、政治力量，袁世凯于1902年底先是在城里南斜街浙江会馆处创建了“北洋军医学堂”，1906年迁入河北新校址，专门培养北洋陆军军医。总教习（校长）聘请日本陆军医院院长正本贺精次郎担任。1903年袁又在南斜街成立“天津巡警学堂”和“保定警务学堂”，旋即合并成“北洋巡警学堂”。学生分官学生和兵学生两个班；前

者修业两年，毕业后为巡警官员；后者修业一年，毕业后任巡警或巡警头目。巡警学堂开设有警察、律例、法政、国际法等专业学科及一般普通文化语言学科。1905年袁世凯又奏请朝廷允准，设立了“北洋马医学堂”、“北洋经理学堂”、“北洋军械学堂”、“北洋宪兵学堂”。^②1906年他再奏请创办了“北洋陆军讲武堂”。1907年他又在城北今志诚道外设立了“北洋政法专门学校。”显而易见，袁世凯设立这些特种学校的目的，是为他控制的北洋系培养军事、政治势力等各方面的人才。尽管如此，这些学校的开设，也构成了近代天津西式教育的重要组成部分，而且日后乃至今日许多类似的中级、高级军警特学校，皆源出此流。

近代天津官办的各类新式学校中，还有一类——实业教育学校。天津实业教育源出被称为中国近代实业家的周学熙。此人原系家道中落后的一名煤矿推销员，后来凭借与袁世凯有世姻关系，与清廷路矿督办、姻缘亲家张燕谋（即张翼）联手，勾结当时在天津利顺德饭店下属公司工作、后任美国第31届总统的胡佛，先后骗卖了开平和滦州两煤矿，自此得以发家。^③1903年天津知府凌福彭受袁世凯委托，在城内东南角草厂庵地方设立了“北洋工艺学堂”，翌年改名为“直隶高等工艺学堂”，此即天津第一所职业高等学校。学校分正科和速成科两种：正科招收中学堂毕业生入学，完全用英语教学，使用英语教科书，共分化学、机器学两个专业，学习年限三年；速成科招收小学堂毕业生入学，用日语教学，教科书为日语，专业分为化学、意匠图绘学，修业年限为二年，学习期间要在直隶工艺总局所属工场实习——这便是著名的“实习工场”。学生毕业后，必须效力五年，非得国家特许，不得自行他就。1903年直隶工艺总局下属的劝业铁工厂在厂内创办了近代天津第一家半工半读学校——“图算学堂”，以培养中级工艺人才，专门分为绘图、算术、机械三科，修业三年，毕业后留在厂内工作。在这两所官办实业学校影响下，1906年天津又出现了

两所民办私立实业学校——“**国立第一艺徒学堂**”和“**国立第二艺徒学堂**”。

总之，自清廷 1902 年颁布新学体制后，到辛亥革命前，天津出现了一个兴办新式学校、进行西方文化教育的热潮，它为天津的新式教育奠定了基础。

四、私立新式学校的出现与发展

1902 年之后，不仅官办国立学校大批建立，而且民办、私立学校也纷纷出现。至 1911 年，天津范围内的民办、私立两等学堂和初等小学堂有 60 多所，半夜校也有几十多，数量远远超过官家国立学校。民间教育的蓬勃发展不仅对官办教育是一个极大的补充，而且有力地推动了天津近现代交替之际的教育事业发展。这也充分表明，普及国民教育在清末即引起了民间的重视和热情。这也说明基督教的教会学校教育对中国封建知识分子当中所产生的影响：天津开埠通商，基督教、天主教在天津创办了许多教堂和学校，许多中国旧知识分子从传教士的宣教中、从《圣经》箴言中有所感悟，从教会教育有所启示，于是许多著名的人士和知识分子先后受洗入教，如张伯苓、张仲述、郑道如、宋则久、陈芝琴等，就连担任清廷学部侍郎、翰林院编修的严范孙（严修）也成了基督教青年会会友。他们从青年会宗旨的德、智、体三育并进中受到启迪，纷纷创办了私家新式学校，在教育实践中吸收了基督文明，推动了天津乃至中国的教育事业的开拓和发展。

在众多的民办教育及其私立学校中，在国内外产生重大影响的是南开中学及其南开大学。1902 年严范孙东游日本回津后，即联合了王竹林、李子赫、林墨卿等四家，集资白银四百两，创办了“**国立第一小学堂**”，转年又筹办了“**国立第二小学堂**”，开天津民办小学之先例。两年后的 1904 年，范孙又合并了自家和大盐商王奎章家的两家家馆，改称“**私立敬业中学堂**”，此即今日南开

中学前身。

“私立敬业中学堂”出现之前，严范孙曾携同“北洋水师学堂”早期毕业生张伯苓赴日考察，回国后即有并两家家馆为中学堂的举动。最初校址即在严宅偏院，由张伯苓任监督（校长），招收新生70余人。1905年，“私立敬业中学”改称“私立第一中学堂”。后不久天津乡绅郑菊如捐赠旧城外西南角的炮台庄附近地皮十余亩，范孙又募集经费白银两万六千两，^①在彼地建起了新校舍。1907年秋，新校开学，因地处之地俗称“南开”，于是更名“南开学校”。1911年，直隶提学使把“天津客籍学堂”和“长芦中学堂”并入南开中学，校名遂更名为“公立南开中学堂。”1914年，“直隶工业专门学校”和“北洋政法学校”两校的附中也并入南开中学，学生增到千余名。1917年秋，张伯苓、严范孙相继赴美国考察哥伦比亚等大学的教育和组织后，决定在学校内建大学部。1919年5月，他们在中学部南面建两层楼各一座，作为大学校舍，聘请大学教师17人，招收新生96人，并于10月17日举行大学开学典礼，此即南开大学校庆日的由来。最初的大学内仅设有文、理、商三科，学制四年。周恩来即是南开大学首届文科学生。

南开大学成立不久，天津籍江苏督军病故，遗嘱将家产1/5（合白银50万两）捐给南开学校，用以支持学校。张伯苓遂用此款在八里台购地400亩，建起新校，1921年大学部迁入新址，并正式改称“南开大学”。它成了继武昌中华大学、北京中国大学、朝阳大学之后的中国第四所私立大学，70多年来，因南开大学为人类作出杰出贡献，故在世界上享有极高的声誉。

以上系教会学校及近代天津教育简况。

【注释】

①以上参见 O. D. Rasmussen: "Tientsin An Illustrated Out-

line History”。1925, Chapter X V II “Missions and Social Forces”。

②参见 G. Candlin: “Innocent: Stories of Missionary in North China”。

③参见同注②, 1871 年条。

④参见《在基督教传教士大会记录》, 第 485, a 页。

⑤参见同注②, 1880 年条。

⑥参见天津社会科学院历史研究编著《天津简史》, 第 473 页。

⑦参见同注②, 1901 年条。

⑧参见同注①。

⑨该校地址是今天津和平区赤峰道滨江医院。

⑩参见天津图书馆藏:《圣功校史略》, 民国三十二年五月, 李仲武识。

⑪参见喻传鉴:《新学书院同学录·序》, 载《新学大书院同学录, 1902—1921》。

⑫参见《洋务运动》, (六), 第 336 页。

⑬参见《李文忠公全书·奏稿》卷五十二。

⑭参见张焘:《津门杂记·水师学堂》, 第 20 页。

⑮参见《严几道与熊纯如书礼节钞》。

⑯参见舒新城编《近代中国教育史料》第 131 页, 人民出版社 1981 年版。

⑰参见《中华基督教青年会五十周年纪念册》, 第 1876 页。

⑱参见刘鉴唐撰《利顺德画册》, “1863—1897” 部分, 新加坡世界出版社。此校徽系刘鉴唐先生珍藏, 1992 年捐赠给天津利顺德饭店——天津大学前身(吞纳学院)的捐资建造者。

⑲参见注① Chapter X X I, “Schools, Education, Health”, § 1。

⑳参见刘鉴唐、杜文平:《利顺德百年风云》, 第 344 页。

⑲参见来新夏主编《天津近代史》，第282页；天津社会科学院历史研究所编著《天津简史》，第474页下注。

⑳参见同注①Chapter X X I。

㉑参见丁家立：《直隶省立学院》。

㉒参见同注⑱，第190页。

㉓参见《东华录》，光绪朝，卷192。

㉔参见同注⑳，第175—176页。

㉕参见李宪床、梁吉生：《利顺德与近代天津文化教育》，载《利顺德文化论集》。

清季民国时期 四川基督教教育事业之述评

● 泰和年 ●

在近代四川基督教(Protestants)的宣教活动中,兴办和发展教育事业是其重要的手段,它曾经有效地加快基督教在川省的传播。同时,在为四川培养人才、促进开放、推动社会经济现代化诸方面起到积极的作用,产生出深远的影响。应该予以必须的论述,以期求得正确的评价。

一、四川基督教教育事业的发轫

有关教育事业在宣教事务中的地位和作用等问题。最初时候,在川各差会传教士们对此认识模糊,普遍采取否定的态度。

随着传教活动的扩展,宣教师们 在遭受种种挫折后,努力地探索适合中国国情的布道方式。教育事业,可以成为传教手段的问题逐渐地被认识,地位日渐重要。1891年,《中西教会报》特别撰文,论述了教育有助于宣教活动,劝说西方各差会多派遣教师来华。“若能多派奉教之教习来华,教育之正途由我开,教养之正方自我立,则俗学教育自可并重。至中国书院主其讲席,若能循循善诱,则子弟辈不难归向福音,此为助教会之一法也。”^①其后,在华基督教各报刊亦纷纷撰文,呼吁发展教会教育。“以西国济人

利物之学，教导我国教中之人，俾我教中人与西国教中人，均沾利益，则教民生涯路广，庶免阻碍诱惑之危。且彼教外人，见奉教人受教会之利益，必深知救世教之益无量，道中当更有无穷妙处，安见其不欣欣然争进教门而从学教中人。”^②尽管如此，教会要创办世俗学校并非易事。1892年，据重庆海关税务司报告，当时在川传教的五个基督教差会均建有医院和施药处，但尚未创办学堂。^③后来，为教育教徒子女和培养国籍传道员的需要，各教会开始创办学校。1899年，四川教会学校有31所，在校学生806人。不过，这些学校基本上是传授教理的主日学校（Sunday School），由国人略教汉文，外国牧师或师母讲授《圣经》、教唱赞美诗等等，在校学生基本上是教徒子女，属于规模小层次低服务于教会的内敛型学校。

进入二十世纪后，中国社会所发生的急剧变化，为教会教育事业的发展提供有利的社会环境，促使教会学校改变形式，扩大规模，以适应变化着的形势。

二、四川基督教教育事业的发展概说

1901年，在经历义和团运动和八国联军侵略后，清政府痛定思痛，深切地认识到形势业已剧变，改良势在必行。年底，清政府开始实行新政，拟从教育入手，启发民智更新观念，既作为新政的主要内容，又能加快新政的贯彻实施。为此，任命张伯熙为管学大臣，著其实力举办教育；命令各省各类书院分别改为大、中、小学堂；要求各学堂在袭用传统四书五经的基础上，新增中外政治、历史、艺学等课程。1905年，清政府正式废除科举制，决定成立学部来负责培养和选举人才，同国际接轨。

废科举办新学培养现代化人才是近代中国为适应世界形势为谋富强图存的必由之路。但是，科举制的废除意味着传统旧学所造就的人才难以适应这一需要，新型人才急待培养，人才供求矛

盾十分尖锐。清政府曾多方规划，设想以广办小学这种速成快捷的方法予以缓解。“著学务大臣迅速颁发各种教科书，以定指归而宏造成，并著责成各该督抚实力通筹，严飭府厅州县赶紧遍设启蒙小学堂，慎选师资广开民智。”^④即便如此，小学生的培养也不可能吹糠见米，立见成效。至于中学生及学校师资的造就，也要求有一个必须的培养周期。另一方面，科举制的废除，意味着掌握西学的新型人才作用重要，入仕机遇增大。传统书院丧失了吸引力和竞争力，只有传授“新学”知识的学校才有生命力和发展前途。在这方面，基督教会轻车熟路，抓住机遇，发展教育事业以顺应形势，满足社会需要。

此外，1901年四川红灯教运动的发生也促使各派教会深刻反思，检讨过去忽视教育的缺点，为谋改弦易张，借助教育的功能来加快教会发展扩大影响。加拿大卫斯理公会有鉴于此，是年为其差会——四川美道会（Canadian Methodist Mission）派遣一名教育事务专员；1903年又为该会在四川的每一教区（连环）派遣一名教育专员，以指导和发展该会的教育事业。^⑤接着，在川各差会亦纷纷仿效，采取了类似的措施。

为了协调各差会的行动，求得整体效应，增大教会教育的力度和影响面，1905年，四川部分基督教会利用科举制度废除之机联合筹建华西协合大学。决定在华大开办前，先进行中小学和师范教育等基础性工作，预作准备。为此，建立“华西基督教教育协会”（West China Christian Educational），统一指导和管理与会各教派所办的各类学校，制订统一的教学大纲，编纂教学计划，编写教科书，出版教学刊物，确定考试标准，评定考试成绩，统一颁发毕业证书等等。

有华西教育会的指导与推动，四川各基督教会再掀创办学校发展教育的热潮。1907年时，办起各类学校173所，在校学生3316人。其中属于华西教育会的有42所，在校学生1070人。^⑥

为了牟求教育的更大发展,师资队伍的建设培养迫在眉睫。各教会携手合作,以此为纲举目张,在华大设立教育科,学制六年,培养教育行政员、师范校教员和中学校校长;成立华西协和男女师范学校(West China Union University Middle and Normal School),学制二至三年,以造就高小和初中教师;建立三台和南充暑期师范校,组织师范讲习会、教育会等,短期培训在岗教师。^⑧这种分层次有阶段的培养模式,迅速地提高了教会学校的管理技能和师资水平,从而加快了教会教育事业的发展。1913年,四川各基督教会已建立小学306校(内高小28校)、在校学生8898人(内高小学生598人),中学8校,在校学生408人。^⑨1915年时,各类学校数量增至511所,在校学生人数15644人;其中初小生11991人,高小生1075人,中学生493人。^⑩到1920年,四川教会学校的数量虽有所减少,为480余校,但是在校学生数量则增至18664人;其中初小408校,在校学生15954人;高小59校,学生1834人;中学15校,学生875人。^⑪

与此同时,在华西教育会登记注册的学校和学生人数也有所增加。1908年是44校,学生人数1232人;1909年51校,学生1624人;1910年102校,学生2818人;1913年107校,学生3411人;1914年218校,学生7251人;1915年279校,学生9508人;1916年270校,学生9822人。^⑫由于华西教育会实行来去自由,仅起指导和协调作用,约束力小,故参加者只有部分教会,而且,即使该会是华西教育会的成员单位,也不可能强令属下每个堂区都要参加。以1916年情况为例,会员单位公谊会(Friend's Foreign Mission Association)有92%的学校在华西教育会注了册;另一会员单位内地会(China Inland Mission),仅有25%的学校注册登记。其他会员单位也只有70%的学校注了册。因此,以上的数据仅能代表华西教育会的部分状况。

二十年代以后,四川基督教教育事业呈现如下变化:

1. 教育层次有所提高、教学结构有所变化。鉴于人才需求的变化和经费的收支状况，教会在裁减初小巩固高小的同时积极地发展中等教育。中学校内 1913 年的八所增加到 1920 年的十五所，由此再发展到 1935 年的二十六所；结构亦由先前单一的初中发展成初、高中统一的全日制中学；在校学生人数逐年递增。以重庆精益中学为例：二十年代初仅有 100 余名学生，1925 年增加到 200 余人，1936 年超过 250 人，四十年代时又猛增到 800 余人。^⑩

值得提出的是，这种调整力度特别表现在教会的女子教育上。本世纪初，女子教育在教会教育中尚未占有突出的地位。1911 年辛亥革命后，妇女地位有所提高，女子教育日益受到重视，发展较快。1920 年，在四川教会学校中，40.51% 的初小生、28.23% 的高小生和 9.71% 的中学生是女生。^⑪其后，教会积极地增加女子中学的数量，扩大其规模，在 1935 年四川二十六所教会中学中，女子中学有十四校，占 53.85%。^⑫即使在临近解放教会学校压缩时期，女子中学尚存八所，占全部中学校的 42.1%。

2. 华西协合大学向中国政府立案注册，办学规模逐年扩大，培养的人才逐年增多。1910 年，华西协合大学正式建立，初设文科、教育科和理科。随后，根据形势的发展和个别差会自身的特点，增设了医科（1914 年）、宗教科（1915 年）和牙科（1917 年）。1931 年，依据国民政府对于外国人捐资设立学校的管理规定，华西协合大学向教育部申请立案，1933 年获得批准。

从此，华大程度不同地受到中国政府管辖，办学的宗旨由先前“于基督教主办之下，以高等教育为手段，促进天国的发展。”修改成为以“博爱牺牲服务之精神，培养高尚品格，教授高深学术，造就专门人才，适应社会需要。”^⑬办学宗旨的改变导致培养对象的变化：过去华大是造就宣教人才和教会领袖，而今则是培养掌握现代科技和文化知识的专门人才。通过这些受教会影响有倾向性的毕业生所据有的社会地位，从更大范围和更高层次施加基

督教的影响。换言之，就是从直接培养变为间接影响，起歪打正着的实效。于是，华大取消宗教科专业，另成立华西协合神学院，仍由华大颁发文凭；调整教育结构，将教育科归并文学院，医科和牙科联合成立医学院，宗教课程由必修改为选修；扩大学校规模，增加学生数量。1916年，华大仅有在校学生75人，其中正科生11人，预科生64人；1920年在校生是116人，内研究生5人、正科生21人、预科生64人；1930年，在校学生增至201人，1934年时又增加到375人。据统计，至1949年夏季，该校共毕业35届，2197名学生。其中在1915年—1932年的十八年间，毕业学生206人，占总数的9.4%；而在1933年—1949年的十七年间，毕业学生1991人，占90.6%。¹⁸为四川、云南和贵州培养和输送大量的高层次人才，促进了当地经济的发展、医疗卫生及教育事业的开创与完善。

3. 职业教育受到重视，并逐渐地得到实践。随着教育事业的发展，各类学校毕业生人数与日俱增，学生的就业谋生问题逐渐突出，特别是教会中学的毕业生。当年四川的社会经济落后，产业结构单一，传统农业比重大，缺乏容纳和施展现代化知识的环境与条件；加上基督教会与所在社区、地方政府间的微妙关系，加重了教会学校毕业生的安插难度。例如美道会成都华英女中在1896年—1946年的五十年间共毕业学生751人，就业者仅212人，占28.23%。¹⁹毕业生的就业现状促使教会正视和调整先前的教育模式，职业技术教育问题提上了日程。

早在1920年美以美会百年庆典会上，部分宣教师呼吁教会教育应调整方向，有所侧重，“不但要为城市教会训练教师，而且要作出特别努力来为乡村教会训练牧师。我们竭力主张每个神学院都应有一个生产、农村经济、农村社会学等方面的专家，并主张要使学生时时牢记这几门功课与实际布道的密切关系。”²⁰就是说传教的重心应转移到农村，传教活动应与职业技术的传授相结合。

1921年，英美基督教会代表团来华考察教会教育后，建议在教会学校的教学中应增加职业教育的内容，使教学能够贴近生活融合社会，训练学生的头脑与双手，掌握若干实用性技术，增强日后社会竞争中的适应力与应变力。随后在1931年，美国平信徒代表团针对中国教会教育中所存在的问题，建议各差会的教育部门不要徒劳地模仿欧美国家的教育模式，面向富家子弟，进行“文艺式”的教育，把学生的前途局限在升学或出国留学上，而是应根据广大农村和中小城镇的需要，重视职业教育，与中国基层民众的生活发生密切联系，切实地实现教会教育的目的。^④

在这些因素的相互影响和作用下，四川部分教会调整办学结构，在削减小学发展健全中学的同时，有意识地传授职业技术教育，并且，上档次增内容，创办职业技术学校。如美道会，最初是在所属部分学校的正常教学中附带传授农牧业技术和改良方法，对学生进行劳动技能与技巧的训练，激发其对农牧业生产的认识及兴趣，还根据需要，在部分地点开办短期技术培训班，满足农村教徒的需要。后来，该会凭借这些基础，利用先前的经验，先后创办涪陵妇女学校，荣县华英女子职业技术学校、彭县荣德妇女学校、自贡职业学校和成都华英职业技术班等。再如美以美会，1931年由满秀实（Marian Manly）在成都陕西街设立进益高级助产职业学校。为该校附属产科医院配套服务，做到理论同实践有机结合。1946年，该会鉴于四川市场经济有所发展，商业人才需要量增大，在重庆创办求精商学院，培养会计和贸易人才适应社会需要。^⑤

另外，各教会医院根据自身的业务，建立起配套的护士学校。这些护校有美以美会的重庆宽仁高级护士学校、资中宏仁高级护校；美道会的自贡义济、涪陵、荣县及重庆仁济高级护校，以及华大附属仁济护校；浸礼会宜宾明德高级护校；内地会（圣公会）阆中德启高级护校等。

三十年代后期，受抗战影响，以及差会津贴数量减少，四川教会教育面临着严重的困难，若干所中、小学校被裁减，学校征收的学杂费数量骤然升高。但学校教学秩序井然，在校学生人数（主要是中学生）有所增加。为缓解教室紧张及便于敌机空袭时的疏散，多数学校被迫采取复式教育的形式来缓解矛盾，克服困难，坚持办学，培养人才。

抗战胜利后，受诸种因素的影响，四川教会教育更加萎缩。1949年统计资料表明，当时四川基督教会有大学2所、中学23校、职业技术学校5所、小学39校、幼儿园及托儿所29校，与二十年代前后蓬勃发展状况相比较，确实为天壤之别。^②

三、四川基督教教育事业部分特点的认识

1. 发展速度快、范围广、影响深

四川基督教的教育事业起步于十九世纪末年，1899年时只有学校31所、在校学生806人，同期，四川天主教会学校四百余所，在校学生七、八千人。仅隔二十年，到1920年时基督教会所办的各类学校已超过四百余校，在校学生近二万，学校遍及全川，影响到各个阶层，大大超过四川天主教会，以致天主教深感遗憾，竭力呼吁“在华之誓反教人（指基督教），近年大变传教方针，即以全副精神，广设学堂，灌输其学说于我青年子弟脑海内，以致我大好中国人民之精英为彼吸收也。”^③从基督教学校的发展状况看，以1907年—1920年的十余年间增幅最大，学校由173所发展到505所，年均增长率是7.89%；在校学生由3316人增加到19000余人，年均递增率为13.3%。这种高速度在当时全国颇为突出。值得提出的是：在全国基督教教育中，只有四川教会小学的学生人数能超过本省受餐教徒总数。以及女子教育能够占有突出而重要的地位。

尽管，从总体上看，四川基督教的教育事业发展速度快、范

围广、影响深。但是，落实到具体差会，在办学方针和学校层次诸方面仍存在着较大的差别。

2. 四川各差会办学特点的认识。

根据教会的调查资料，我们粗略地绘制下表，从中可以看出各差会的办学特点。

四川基督教各教会教育事业发展概况表 单位：校、人

	1899年			1907年			1914年			1920年						1935年			
	教徒	学校	学生	教徒	学校	学生	教徒	小学	中学	教徒	初小	学生	高小	学生	中学	学生	教徒	小学	中学
内地会	437	10	210	2650	31	427 (?)	3554	65	—	8760	72	2135	10	258	2	7	352 (?)	7	7
圣公会	84	—	—	395	18	371	718	28	1	1475	25	779	2	59	1	20	1527	?	3
浸礼会	44*	2	12	375	14	?	820	21	1	1493	28	1529	7	253	2	40	2580	20	5
美以美会	172	11	275	1738	46	1225	1844	116	3	5217	118	4585	11	438	4	204	2813	54	12
爱道会	—	—	—	485	21	526	1476	115	2	3668	131	4294	17	627	3	44	3838	87	12
公谊会	10	3	170	158	31	487	320	30	1	1319	30	1172	10	192	3	287	507	10	2

注：美以美会、爱道会、公谊会、浸礼会及圣公会等在成都联合开办华西协合大学和华西协合中学。

从国别来看，美国、加拿大的差会较强调并积极利用教育事业，所办的学校数量多规格高；而英国的差会则相反。从教派来看，现代派（自由派）较重视教育的层次，偏重于培养高规格人才参与社会，向上而下地施加影响；福音派（基要派）则注重基础教育，通过社区内初级群体的感染影响来扩展基督教。譬如内地会，当时在四川的布道区域最广，受餐教徒数量最多。但是，该会所办的学校，无论是数量还是规模都远远低于其他差会。推究其原因，就是以戴德生（James Hudson Taylor）为代表的纯正福音派认为传教应以救灵为先，教育只不过是神学的婢女，其功能仅局限于教授信徒能读诵《圣经》及简单书写与计算而已。戴德生就此评论道“如果我们用学校或教育代替圣灵的能力来改变人心，这将是极大的错误；如果我们的意念是人能藉着教育的过程而非藉着重生的过程来改变归正，这将是极大的错误；如果我们不依

靠上帝却依靠金钱、学问、口才或其它任何事物，这将是一个极大的错误。”²⁸基于如此认识，内地会所办的学校多为初小，将教育直接作用和服务于福音的传播。另外，内地会是外籍传教士把传教总部设在中国的教会，不象其他差会那样在经济上有本国母会的援助。又因其在经济上不搞募捐和劝捐活动，收入完全是靠信徒的自愿奉献，而支出则照收入的数量来分配用途，量入支出，不借款负债；同时也不利用教案或其他特定时机，搞经济索赔，因此，很难支撑中学或中学以上学校的经济开支。是故，四川的教会中学多不与内地会有关，至于华西协合大学，内地会从未涉足其间，参与创建。

反之，诸如美道会、美以美会等自由派，主张福音的宣传应配合广义西方知识的传播，借助教育的功能，从大范围、高层次上传播西方文明，培养相关的人才，形成特别的社会阶层，影响周围群体，促进基督教传播，产生出积极的关联效应。并且，根据形势的发展，不时地调整教学内容和教育层次，形成四川教会教育的主流。例如美道会，最初是在每一教区（连环）派出一名教育专员，敦促和指导教育事业；随后发展成每教区设立一所中学和医院，每一教堂（循环）开办一小学，以中学带动小学，用小学促进中学，相互补充，相得益彰；同时还创办和发展职业技术教育，既解决教会学校毕业生的出路问题，又顺应社会需求，促进经济发展。

纵观四川的传教会，能否有效地利用教育事业，其收效是不相同的。内地会轻视教育，强调用面对面的互动方式传教，结果是“撒的种多，收获不旺”，势力锐减，影响下降。²⁹而美道会、美以美会重视教育，利用其功效，培养各类人才。虽然，其正面传播福音的信息较差，吹糖见米功效不突出。但是，其培养的各类人才和投资修建的校舍群落却显示着教会的力量及潜在影响，推动着教会的纵深发展，起到歪打正着的实效。

四、四川基督教教育事业作用和地位的认识

毋庸回护，教会创办和发展教育事业的初衷是服务和服从于宣教活动，因此，曾遭致部分四川民众的抵制和反对。例如本世纪初所发生的红灯教运动，便有捣毁洋学堂、仇视洋学生的举动。^②但是，教会教育的创立和发展客观上为四川社会经济的进步起着某些积极的促进作用；它引进和传播了近代教育管理体系和科技文化，促进了四川教育事业的完善与发展；它所传播的西方非宗教知识，启发了部分民众的觉悟，更新了观念，开始睁开眼睛看世界。如犍为等地“因（基督教）教规约束尚宽，故绅士之较开达者，亦相率入教。以时讲求维新，故藉此以知彼国之情也。”^③通过教育的影响，使部分民众认识以致接受基督教，“凡教堂经费及传教道士之薪资，除捐助外，悉由其本国教会支給。其牧师多和蔼可亲，县人颇加敬焉。”^④“其教以慈爱、教育为主，所至皆设学校，以救济人民，故信者尚多。”^⑤致使川民放弃先前简单仇外排外的心态，承认和正视教会及其身后的力量，励精图治，展开竞争。“仇教者非排外也，实揖外人而进之也。吾知外人利用宗教以构隙，则当为实力的竞争，勿为虚气的暴动。以政治、教育、军事、实业各方面着着进行，而不当以至可宝贵之土地，易彼不甚受惜之教堂，使彼借为口实，以攫取我之铁路建筑、矿山采掘权。”^⑥以期救亡图存，谋求前进，是基督教会最先创办女子学校，引进和发展妇女的职业教育。^⑦冲击了“女子无才便是德”的传统观念，有助于妇女地位的改善和提高。而且，教会教育促使四川民众深刻反思，激发其兴办教育的热情，“群亦争相砥砺，县官玩视学务即行撤换。一时学风丕变，庶乎所谓有精神教育者。”^⑧在极短的时间里，各地迅速地建立起百余所小学和中学，还在成渝两地创建了师范、蚕桑、矿务、法政、商业、军事等专科学校。1910年，四川建起各类学校 11387 所、在校学生 343738 人，其中女校

11224所，学生5660人。^①而且，这种发展势头有增无减。以巴县为例，据重庆海关税务司报告，仅在1921年—1931年的十年间，该县小学由500所增至1000所，中学由10所发展到30所。^②

当然，不能人为地拔高教会教育的积极作用而加以评价。如果不正视教会教育的目的所在而单纯强调其积极效果，只会本末倒置，既缺乏有力的说服力，亦会曲解教会教育的宗旨，产生误导。还应该看到，在四川国民教育，教会学校无论是学校数量还是学生人数，所占的比例是有限的，小学约占3%，中学约占5%，大学所占的比例稍高些，但未超过10%。而且三十年代以来，由于教会紧缩教育，裁减学校数量，其所占的比例更微。

同时，受诸种因素的制约，教会学校学生的择业面较窄。其中，教会中学毕业学生除升上教会大学外，多数在家闲居或在社会就业。而就业的范围亦同于教会大学毕业生，多局限在教会医院、教会学校和与洋人有关的海关、邮局，以及宗教团体。与四川社会基层的接触面小、交融机会少，距离存在，教会学校仍然是封闭的内敛群体。

另外，也得承认教会学校部分教师的专业、知识和教学技巧等方面存在着若干不尽如意之处。当年调查教会教育的《中华归主》编纂者在列举这些不足之处后，承认道“大多数人在教学工作上的训练似乎不过是偶然的而已。”^③就是说滥竽充数的现象在部分教会学校中的确存在，一定程度上有损于教会学校的教学质量。以上种种，反映出四川基督教教育事业的局限所在。

【注释】

①《劝西国教会多派教习来华》。载《中西教会报》第1卷第4期。引自李楚材辑：《帝国主义侵华教育史料——教会教育》。

②郑其文：《论如何振兴教会学校》、《中西教会报》第1卷31期，同上。

③、⑩、⑬周勇等编译：《近代重庆经济与社会发展》，1892—1901年，1902—1911年、1922—1931年度重庆海关税务司报告。

④舒新城编：《中国近代教育史资料》“清帝喻令立停科举以广学校”。

⑤郑子良：《四川大会报告书》，载《中华基督教会全国总会第三届常会议录》。

⑥《West China Missionary Conference》第387页。

⑦E. W. Wallnce：《The Supervision of Education in Szechwan》。载《The China Mission Year Book 1917》。

⑧《中华基督教会年鉴》第1辑“各省教务统计表”。

⑨《The China Mission Year Book 1917》。

⑫、⑬中华基督教协进会编、文庸等译：《中华归主》第3章第17节。

⑭《1916年华西教育会年会书》。

⑮、⑯、⑰、⑱刘吉西等编：《四川基督教》第370、346、360、7页。

⑲《中华基督教会年鉴》第13辑，“各省教务统计表”。

⑳华西校史编委会编：《华西医科大学》第2章第3节。

㉑、㉒《中华归主》第11章第3节。

㉓美国平信徒调查团编、徐宝谦等译：《宣教事业平议》第6章。

㉔1946年，该校与求精中学、求精小学和求精幼稚园合并成求精学校。

㉕《圣教杂志》1917年第11期。

㉖引自（美）保罗·科恩著，苏文峰译：《戴德生与李提摩太宣教方式之比较》，载《基督教入华百七十年纪念集》。

㉗罗振宣：《重庆内地会》，载《中华基督教会年鉴》第17辑。

②⑤中国第一历史档案馆藏，光绪三十一年三月十二日四川总督锡良奏折，光绪三十三年五月二十一日护理四川总督赵尔丰奏折。

②⑥陈世虞等：（民国）《犍为县志》“宗教”。

②⑦李凌霄等：（民国）《南溪县志》卷4。

②⑧宋曙等：（民国）《叙永县志》卷4。

②⑨梧生：《排外与仇教》，载《四川》第1期。引自张楠、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》。

③⑩Daridson：《Life in West China》第191—194页。

③⑪《教育公报》第3年第6期。转引自隗瀛涛：《辛亥革命与四川社会》。

论基督教 在成都地区的传播

● 冯慧珠 ●

从1840年鸦片战争到1949年中华人民共和国成立，基督教在成都地区有过两次大发展时期。从地方史角度，分析基督教的两个发展时期和传播特点及其作用，有利于我们科学地认识基督教，特别是有利于我们科学地评价基督教在成都地区传播的作用。

一、基督教在成都地区传播的历史简述

迄至1949年中华人民共和国成立，基督教（天主教、新教）在成都地区的传播有过两次发展周期。

1. 1840年鸦片战争至1911年辛亥革命为第一周期。

据《四川近代史》记载，早在明崇祯14年（1641年）基督教已开始传入四川。当时，司铎利类思、布格洛等通过东阁大学士刘宇亮（四川绵竹县人）的关系在绵竹、成都设堂传教，但范围小，影响不大。直到十九世纪五、六十年代，基督教才开始大批入川。

中英鸦片战争后，列强逼迫清政府先后签订了一系列不平等条约。这些条约规定：外籍传教士可随意在华“开设教堂”，不仅在通商口岸可以传教，而且可“安然入内地传教，地方官务必厚

待保护”，“毫不得刻待禁阻。”为了保证传教活动的长期性，条约还规定外籍传教士可“在各省租买田地、建造自便”。^①在这一背景下，基督教传教士大批入川。1856年，法国传教士洪广化把四川分为成都和重庆两大教区（后发展为八大教区），并以此为据点向周围各县府发展，使基督教很快遍及成都地区，出现了基督教在成都地区的第一个发展时期。

随着不平等条约的不断签订和外国在华势力的纵深推进，中华民族的灾难日益加深，人民群众要求抵御外侮、振兴民族的呼声也日益高涨，在这一深刻社会背景下，1899年爆发了义和团运动，这一运动也在成都地区广泛开展。之后，四川人民又掀起了保路运动。与之相应，基督教在成都地区发展的态势也嘎然而止，面临停滞与萎缩的困境。

2. 辛亥革命后至解放前夕，经历了第二个发展周期。

辛亥革命后基督教在成都地区的传播进入了第二个发展时期。民国五年（1916年），成都教区决定将郫县圣修堂确定为成都“中华天主教会”的据点教堂，负责管辖成都周围各府县的教务。由于加强了教务的组织管理，从而使传教活动迅速发展，教徒人数急剧上升。如1925年，什邡、彭县、双流等县教徒已超过2000人。抗战时期信徒再次高涨，到1945年，崇庆和邛崃两县已超过5000人，可谓成都地区的高峰。此后，随着人民解放战争形势的变化，基督教传教士逐步撤离，至解放前夕，它再次面临停滞与萎缩。

基督教在四川的两起两落，有其深刻的历史原因，概括地讲有以下四点：首先，它同列强在华势力和中国人民反列强斗争的消长同步消长。也就是说，基督教传播的发展态势是伴随着列强武装侵华和人民反武装侵略的节奏而变化的。第二，它的兴衰是和中国社会性质的变化同步。随着中国社会发展的变化，传统文化受到巨大的冲击，儒学、佛教、道教开始走向衰弱，统治阶级

需要新的宗教作为补充工具，这给它提供了发展契机。第三，半殖民地半封建的中国农民深受帝国主义、封建主义的压迫和剥削，而闭塞落后的内地农民受封建思想束缚和封建阶级的压迫和剥削更为严重。由于精神的空虚和愚昧，生活的贫困和落后，历史所敬奉的偶像光环开始消失，转而要求一种新的偶像，外来的耶稣、基督正填补了这一缺口。第四，基督教在传播过程中以其严密的组织不断调整传播方针，逐步形成了一套适合中国国情的独具特色的传播战略和策略。

二、基督教在内地传播的特点

1. 分工合作，协同传教。

分工合作、协同传教的组织形式是基督教在成都地区传播的显著特点。鸦片战争前，基督教传教主要活动集中在沿海城市，活动内容主要为收集中国政治、经济、文化、军事等方面的情报，并开办出版、教育、卫生等机构，为大规模在华传教作准备工作。如英国传教士在广东、宁波、上海等地创办出版机构和英华医院；美国传教士在广州主编《中国丛报》、《中国总论》、《中国商务指南》等。鸦片战争后，传教的条件已经具备，传教士由沿海向内地扩展，并逐步地融入中国社会，成为中国社会自身的一种特殊力量。面对幅员广阔、交通不便的内地，要求不同国家，不同教派的传教士改变各自为阵的局面，组织起来，成为既分工又合作的传教共同体。中国内地会的成立，就是这种共同体的具体化。内地会是英国传教士戴德生为派遣大批传教士进入中国内地传教，于1865年在英国的伦敦创办的。内地会标榜：“这个差会是跨宗教的，任何宗教都可参加”，“这个差会是国际性的，任何国家都可出人出钱”。^②接着，美国、澳大利亚、苏格兰、瑞典、法国等国都先后成立了内地支会。它们争先恐后到达中国。如人口不到20万的邛崃县就有美、英、法、瑞士、挪威、荷兰、加拿大等七个

国家的传教士先后到达此地，成为基督教在中国的最大差会之一。在教区管理上，实行了统一领导，如法国传教士李多灵负责郫县、崇庆两处教务；英国传教士叶多默同时兼管广汉、金堂、彭县等地教务。这些传教士来往穿插于各县之间，使成都地区形成了各教派既保持相对独立，又互相联系的紧密传播系统。

2. 以中心城市为依托、贫穷落后地区为据点，纵深发展。

以中心城市为依托、贫穷落后地区为据点，纵深发展，这是基督教在内地教区的布局特点。面对中国广阔农村，传教的重点从城市转向了乡村。传教士们每到一省或一县府后，先在省府或县府建立传教堂，随之立即向省府或县府纵深推进，并在其边远农村建立教区，而且越是贫穷落后的偏僻山区越是传教的中心。如位于成都地区边远的大邑和邛崃县开设的教堂就有9个之多，而这两个县设在县府的教堂却只有2个，其余7个均分布在远离县城的丘陵区。又如彭县的白鹿教区地处距离县城36公里的一个相当闭塞的山区乡村。要强调的是，在那里不仅设立了教堂，教民有1000多人，形成了基督教活动中心，还形成了传教士的培训中心，建立了“无玷书院”（相当于小学）、“邻报书院”（相当于中学）、“神哲学院”（相当于大学）的完整教育体系。

3. 购置田产，宗教关系封建化。

购置田产，使宗教关系封建化，这是基督教传播的基础。基督教作为一种社会意识形态，它的存在决定于和社会的现实状况的统一。它的传播形式、内容、特征须随着社会的转变而转变，使其与不同的社会状况和经济基础相适应，才能获得继续存在的条件。十九世纪，尽管西方资本主义已进入了帝国主义时代，西欧基督教也已进入了“工会组织”时代，然而在中国广大农村仍是古老悠久的、以农业为主的封建经济。基督教的传入，如果不适应这一社会情况就会无立足之地。为此，各国传教士依靠不平等条约上关于“外国传教士可在各省租买田地、建造自便”的内容，

凭借这种特殊的权力，每到一地就购置田地房产，少则几百亩，多则几千亩。他们将占有的土地，一部分用以修教堂，开展教务活动；一部分出租给教民耕作，形成以租佃关系为基础的宗教关系，牢牢地拴住教民。使教区实际上成了庄园。如郫县圣修堂在郫、崇、温、灌周围四县拥有田产4000多亩，房屋200多间，每年收租400多石；又如彭县天主教在全县占有土地4500亩，房舍450间，每年收租玉米400多石。其中白鹿教区的天主教在白鹿就占田3000余亩，房舍347间，另还开办炭厂、磨房、修建仓库。这种宗教关系与封建租佃关系统一，使传教士成为庄园主，教民成为佃农，既使佃农牢牢地成为教民和驯服信徒，又为宗教自身的扩展准备了充裕的物质经济条件。

4. 利益先导，入教后行。

利益先导，入教后行，这是基督教传播的方式。“内地会”宣称：“本差会的主要目标不是招收教徒，而是面向全国，以最快的速度传播福音”。^⑨基督教在长期的实践中深深懂得，物质引诱在宗教传播中的重要作用。面对贫穷落后的中国农民，他们更以此为入教的诱饵。采取的具体做法有：（1）置田让教民耕作，市房给教民居住，遇天灾人祸可“少缴”或“免缴”租谷；（2）兴办教育，开设医所，贫穷者可免费上学、就医；（3）大办其他福利事业，如育婴堂、孤儿院、养老院，鳏寡孤独者可进孤老院。甚至没有配偶者也可配给。如彭县白鹿教区，据不完全统计，这种配偶婚姻有20余对。此外还开办一些近代工业，如彭县白鹿天主教办了炭厂，崇庆怀远福音堂办了邮政局等。以这些措施为先导，大力宣传“天主所赐”，让人们相信，“一切皆天主创造”，“天主安排”，以吸引更多教民。处在深重经济困难和灵魂扭曲下的中国农民，更重视现世能获解脱。基督教给他们带来眼前的“福音”，又弥补了心灵上的不足，也就大批地投入了天主的怀抱。

5. 随乡入俗，洋教儒化。

随乡入俗，洋教儒化，这是基督教的传播策略。经过一段对中国封建社会的调查和对儒家学说的研究，传教士逐渐认识到，要使“洋教”成功地在中国国土上植根发芽，强行推行西方宗教思想是不行的，必须适应中华民族的社会环境和历史状况。于是，基督教在传播过程中极其重视把“扩充封建旧识”和“启迪基督教新知”这两者结合起来，使教义中国化。他们鼓吹“耶儒互相合和”，用“孔子加耶稣”的合二而一来融化中国人“反教仇外之势”。他们在总结了中国传统文化和礼节习俗基础上，(1) 要求传教士随乡入俗，和中国人打成一片，生活、衣着、起居中国化；要求传教士宣讲儒家学说和基督教教义“同条共贯，互为补充”；要求把儒家经典所讲的上帝和基督教所说的天主合二而一。(2) 在教规上，他们允许教徒保留祖宗的牌位，在祖宗牌位前烧香行礼祀祖。(3) 开办神职学校，加快培养和起用当地神职人员。1908年，成都教区在彭县白鹿乡创办了“邻报书院”，为全省和西南地区培养中国神职人员。这一措施迅速见效，如温江县教堂先后七届牧师共14人，中国籍有10人；彭县神甫58人中华籍占34人；崇庆县教会正、副会长均是华人。此外，传教士还在当地广泛结交豪绅地主，吸收他们入教，以达到与地方封建势力相结合、相互支持的目标。

从基督教在成都地区传播的上述情况看，基督教传入内地后从组织结构、经济基础、传播方针、传播形式、内容和策略等方面都作了相应的调整。这种调整归结起来，就是使基督教融入中国社会，深入人心。因此，在短短的时间内，能使这种外来的洋教在中国这样一个根深蒂固的封建社会生根、发展，出现了它的两次辉煌。

三、基督教传播的历史评价

关于基督教的社会作用，从本质上说，“宗教是人民的鸦片”。

但当我们具体地、历史地看待宗教的时候，除了从历史的进程上、从历史的发展趋势上，对宗教作出否定的回答外，还应把它放在特定的历史条件下，进行具体的分析，这样才能全面地理解包括基督教在内的一切宗教。宗教对社会生活的作用是多方面的，也是非常复杂的。具体到基督教的传入对成都地区带来了什么样的历史结果，就更需要具体的分析。以下列表说明：

成都地区十二县基督教分布情况

县名	传入时间	最早传教士	教堂	占地面积	教徒人数	医所	学校(个)			现有教徒和Activity
			(座)	(亩)	(人)	(个)	小学	中学	大学	
温江	1851	法籍传教士	4	1820	1065	2	2			停止
双流	咸丰年间	法籍传教士	7	510	2014	2	1			1100
郫县	1877	法籍李多灵	7	1800	600	2	4			661
彭县	1860	法籍洪广化	11	4500	2869	2	2	2	1	1760
广汉	1902	英籍叶多默	7	632	820	1	3			停止
什邡	1910	法籍谷蓝波	3	800	2000	1	1	1		停止
灌县	1876	法籍周益	9	402	1440	2	3			185
崇庆	1801	法籍李多灵	9	1800	5050	2	3			2000
新津	1864	法籍良教士	3	350	642	2	1			640
邛崃	1899	法籍希司铎	9	136	5267	2	1	2		10000
大邑	1895	英籍沙信城	8	560	917	5	3			1150
浦江	1872	法籍穆若德	3	320	851	2	2			600
合计			80	13630	23535	25	26	5	1	18096

上表是成都地区十二个县的不完全统计（新都和金堂未统计在内）。从表上可知，基督教在成都地区十二个县开设教堂共 80 座，占地面积共 13630 亩，开办医所 25 个，开办小学 26 所，中

学 5 所，大学 1 所。吸收教徒达 23535 人。这些数字从一个侧面反映了基督教在当地传播已具备一定的规模，它的影响和作用不可低估。笔者认为，我们在对基督教传播作出评价时，有以下三个方面的影响是不能忽视的：

第一，不可忽视传教士人格力量所产生的社会影响。基督教传教士不同于其他入侵者，在传教士看来，他们从事的是“神职”、“圣事”，在他们身上洋溢着强烈的“神召”、“天职”的精神，他们是一种把信仰和职业结合在一起的活生生的人。从总体上看，传教士对待事业忠诚，具有高度的职业责任感，在传教活动中往往表现出不顾个人安危的狂热的献身精神。他们的生活十分清苦，据白鹿乡的教民反映，传教士没有固定收入，平时主要副食均为自己所种的蔬菜。假日期间，偶尔看到传教士手提一根钓鱼杆，身带一把盐，外出钓鱼，就地捡柴烤食。正是他们这种人格力量在穷困地区感化了教民，把他们视为“上帝的化身”，崇敬的楷模。

第二，不可忽视传教士在传播宗教的同时，一定程度地传播了近代文明。传教士一般地说都掌握一定的文化知识和科学技术。他们在传播宗教的同时，通过办学、办医、著书及开办其他文化事业，给贫穷落后地区带来了近代文明的气息。如 1908 年加拿大教会（国际教会）派医生高文明（加拿大人）到彭县传教行医，开办了“福音医院”（现县人民医院），有病床 15 张，并开展下腹部手术，一般肿瘤切除，唇裂修补和截肢手术，助产、内科、儿科等已初具规模。为彭县西医发展打下了基础。又如 1912 年英国传教士胡天申牧师夫妇到灌县传教兼行医，最先带入西药三道年、奎宁和 APC 药品，开创了灌县人用西药的局面。

第三，不可忽视基督教传播的三个客观后果。历史地说，基督教传入后产生了三个方面的客观后果：1. 在文化影响方面，基督教带来了西学，客观上起了瓦解封建文化，萌芽资本主义文化的推动作用；2. 在道德规范方面，通过弘扬宗教道德，“布施”、

“慈善”活动，爱心、善心、功德、智慧的宣传，一定程度上提高了信徒的素质和道德水准，也增强了宗教自身吸引力和凝聚力；3. 在爱国主义传统方面，传教士一部分人的爱国主义思想产生了积极的影响。如在民族危机的抗日战争中，彭县马桑坝天主教堂发起组织“抗敌服务支团”，为抗日作救护工作；彭县基督教组织了学生歌咏队，上街进行演唱宣传。值得强调的是，部分传教士还利用自身的优势，在国外大力活动，争取援助，并在国内组织募捐、救护、慰问活动，发起了基督教自立运动。爱国传教士的活动，使有的教民得到启迪，为他们后来走上正确的人生道路起到了一定的积极作用。如郫县教徒赵群超，后入中法大学学习，于1926年加入了中国共产党；又如大邑人车耀先原也是基督教徒，后接受了马克思主义，于1929年加入中国共产党，成为我省早期党和军队领导人。解放后，大多数教职人员继承了爱国爱教的传统，拥护党，拥护社会主义，他们遵纪守法，有的表现突出，受到群众尊重，如郫县文绍修、双流张甫云、广汉王志纯、彭县席存光等先后担任县政协和人大委员。

综上所述，我们对基督教的评价，不能脱离内地的实际情况，不能忽视当时产生的历史后果，不能无视传教士所起过的特殊作用及基督教传播所带来的社会影响。因此，笔者认为，基督教在近代中国传播的风风雨雨中有过这样或那样的“作为”，从总体上来讲，起过一定的积极的有益的作用。

中华人民共和国成立以来，基督教虽几经挫折仍衰而不败。十一届三中全会以后，随着宗教政策进一步落实，宗教活动逐渐恢复。假如基督教在从事宗教活动的同时，注意发挥自身的积极影响，基督教既有它的立足之地，也会有一定程度的发展。

【注】

① 《中外旧章汇编》第一册第97、107、147页。

②《宗教知识宝典》第315页。

③同上。

附 件

彭县白鹿乡天主教教会学校考述

十九世纪中期，天主教在中国内地广泛深入地传播，成都的教会学校也随之兴起。从1860年起，天主教在彭县白鹿乡先后办起了“无玷书院”（相当于小学）、“邻报书院”（相当于中学）和“神哲学院”（相当于大学），成为成都地区教会学校发展中心。本文根据笔者所掌握的有关材料和实地调查，对其历史来源和办学情况作一考述，以提供一些参考的素材。

一、白鹿乡教会学校的历史沿革

彭县北部的白鹿乡，距县城36公里，地处白鹿河上游，龙门山脉南段云华山支脉遍布境内，为一山乡，地势北高南低，群山并联，山蛮起伏，沟渠纵横，气候阴绵，交通不便。

这样一经济落后、闭塞的山区农村，却从十九世纪六十年代，成为天主教传播的主要阵地。1860年，法国传教士洪广化来彭县传教，结识了白鹿乡的朱应淳，经洽谈定白鹿为传教基地，着手在山区购置山林土地，建立白鹿乡天主堂。同时着手开办教会学校，选址白鹿河畔修建“备修院”（相当于小学）。1883年，成都主教派法国传教士谷布兰到白鹿任“备修院”掌上（院长）。谷布兰精通拉丁文，讲得一口流利的中国话，并擅长建筑设计。他到

白鹿任职后，着手扩大学校规模，使之成为培养神职人员的基地。

1885年，“备修院”改建工程完成，定名为“无玷书院”（即小修院，俗称下书院），相当于小学。1897年，成都教区又派法国传教士骆书雅和伯历山，共同设计建造“中修院”，以培养中级层次的神职人员。书院选址在距今白鹿乡政府所在地约3公里处的孟家山腰（今回水村二组），历时11年，于1908年竣工，定名为“邻报书院”（俗称上书院），相当于中学。1932年，“中修院”与成都平安桥总修院（即大修院）互换地址，“邻报书院”改为“神哲学院”（相当于大学），开始负责高级神职人员的培养，成为全省和西南地区培养神甫、主教的中心。1948年，随着“学潮”掀起和人民解放战争的发展，学院撤离，学生疏散，“邻报书院”又复改为中修院。

解放后，下书院成为白鹿乡中学（含小学），上书院先后由乡农业中学、农科站、大队、生产队和队办小学占用过。文化大革命期间，它成为红卫兵活动场所。1984年后宗教活动恢复，其正房和礼拜堂作为天主教活动点。1988年3月，根据政策，房屋场地全部交还教会。

在长达几十年的时间里，天主教一直把白鹿作为培养神职人员及培养信徒的中心，办起了由初级到高级的完整教育体系，笔者认为有如下三个原因：

1. 天时。一是十九世纪中期后，天主教在我国获得了长足发展的机会，急需传教人员。到本世纪三十年代，随着天主教在我国内地深入发展，高级神职人员尤需要培养。二是自甲午战争到辛亥革命期间，清政府颁布新政，改革教育制度是其中重要一项内容，并把教会学校作为建立新教育制度模仿的样板和求助的对象。列强们看准了时机，也纷纷把庚子赔款的退款用以兴办教会学校，为其发展提供了资金来源。

2. 地利。白鹿经济落后，崎岖山沟，生活艰难、清苦，有利

于磨励神职人员的意志；寂静的山林，脱离城市的喧闹，创造了一个与“上帝”对话的环境，有利于清休。

3. 人和。在白鹿，天主教有深厚的群众基础。据统计，白鹿乡教徒有 1000 多人，为全县教区之首。

二、白鹿教会学校的概况

从 1885 年到 1948 年，白鹿天主教在办学的 63 年间，在办学方针和目标，教学内容和管理等方面已形成比较完整的体系。

1. 办学资金。有两种说法，一说是传教士谷布兰之姐（法国某修道院任掌上，又是法国轮船主）提供；二说是来源于清政府庚子年赔款。

2. 学生来源。学生是从教徒子女中择优选拔。首先，由教堂神甫在教徒家中选拔有志献身于教会事业，年龄为十二岁左右子女，经家长和本人同意入初修院，学制四年；然后从初修班毕业生中成绩优秀者直接选送入中修院，一般选拔 10 多人，学制五年，再由中修院毕业生中成绩优异者选送入总修院，少则收几人，一般 10 多人，学制六年。

3. 教学内容。教育宗旨是为宗教服务。教学内容以学习天主教知识，灌输宗教思想为主，也兼学中国课程。如中修院和小修院开设了天主教义、教规、拉丁文等课程，同时又开设了中文、数学、历史等课程；总修院开设神学四年，哲学两年。课文全是拉丁文，以《圣经》、《耶稣气行录》、《信徒言行录》为主修课。学生每日朝会唱圣诗、读圣经。学校设有务德会、勉励会、查经会、看书室等开展吟诗、祈祷、查经、讲宗教故事等活动。学校设有奖学金，以奖励学习优秀者。

4. 教学管理。学生起居统一管理，每日三餐和睡觉前，必须到经堂会念经，吃饭时不准说话，静听值星讲圣经故事，平时只能在院内活动，星期日外出必由院长或神甫带领、监督，不准和

女性接触。

5. 学生去向。从1932年至1948年，白鹿神哲学院办学16年，毕业学生先后八十余人，被输送到全省八个教区和西南地区的教堂当神甫。1948年，学校撤离时尚有三十多人各自疏散，一部分到印尼槟榔屿继续读书；一部分去国外当神甫；还有一部分留成都，如刘显儒神甫今还在成都平安桥天主教会任神职。

三、笔者的简要评述

1. 白鹿神哲学院在地方文化史和宗教史上有其重要位置。

天主教在白鹿建立了从小学、中学到大学系统的教会学校体系，成为西南地区培养神职人员的中心，这在当地的文化史和中国的天主教史上的确是光彩的一页。

目前尚无关于上书院建筑面积的具体数据，但笔者前往实地考察，亲临其境，所见遗址已足以窥视当年建筑之壮观。书院是罗马式教堂建筑。沿着大楼中央大门，经过三层石阶梯才能下至前面的白鹿河畔。大楼由东向西延伸，长约五十米，青砖木结构，楼上楼下两层，楼上是学生寝室，宽敞的过厅两侧修建了百余间单人住房，每间约8平方米。楼下是学习、活动场所，有正房和礼拜堂各三间，另设有洗浆房、大厨房和仓库若干。中间坝子为操场，后正方修建了罗马式的圣母堂。整个校园前连白鹿河水，后靠孟家山腰。建筑工程之壮观、工艺之精巧，就是今天也是极其难能可贵的。

2. 学校选址宜于对学生培养

书院座落在偏僻山区，中、小学离白鹿乡街约1里，大学选址更远，离乡镇约3公里的孟家山腰间。这种选择，不仅因为环境清静，有一种居高临下，脱离俗世，接近上帝的神秘感，使学生能静心读经。而且，通过山地农村艰苦条件的熏陶，能磨炼学生的意志，以适应毕业后到边远偏僻山区担任传教士的需要。从

12岁入选小修院，经过15年的系统培养和艰苦环境的磨炼，到27岁左右大学毕业时已基本具备传教士的素质。实践证明，神哲学院先后毕业的八十多名传教士分布在全省八大教区和西南地区的教堂，成为当地教会的骨干。

3. 培养传教士对上帝的执着信念是办学的出发点和归宿。

无庸赘言，天主教在华的历史有其极不光彩的一面，但同时，应该承认，天主教也起到过一定的积极作用。这种作用和传教士对上帝的执着信念及其献身精神有着直接的联系。而这种信仰和精神正是宗教学校培养的出发点和归宿。事实也正如此，当笔者前往实地考察时，行走于山区的羊肠小道，置身于群山环抱之中，对当年学员们艰苦求学的精神，确有感叹不已之情。时到今日，当地教民谈及当年的书院，仍肃然起敬。这或许正是天主教在今日还有其吸引力和凝聚力的重要原因。白鹿的教会学校毕竟是西方宗教学校，它自然不能适应风云多变的中国社会变革。随着中国新民主主义革命进程的不断深入，新的革命思想冲破重重阻力传入了内地各个角落。1948年，神哲学生受革命思想影响，掀起了反对学校克扣学生伙食、压制学生的学潮，历时两个月，又受到人民解放战争形势发展的波及，不久，神哲学院迁往成都，学生疏散。这也是历史的必然规律。但它毕竟为中国天主教史和当地文化史写下了重重的一笔。

美国基督教 高等教育的发展

●戴维·哈勒尔●

直到二十世纪初，美国的高等教育是由教会学校主宰的。公立教育机构的学生数到1950年时才超过私立学院。此外，一直到十九世纪后期，许多州立学院在办学方针方面仍富于宗教色彩。殖民地时期——1636年在美州殖民地设置的第一所学院哈佛学院，在性质上就是宗教性的，而且全部的教职员均为教士。

在殖民地时期所创立的每一所学院差不多都有某些宗教方面的联系。1693年在弗吉尼亚创立的威廉与玛丽学院是为圣公会服务的。1701年在康涅狄格获得特许状的协同教会学院（在1716年更名为耶鲁）是由一些对哈佛学院中出现的自由化影响感到不安的保守的公理会会友建立的。此后又有长老会建立的普林斯顿，圣公会建立的英王学院（后为哥伦比亚），浸信会建立的罗得岛学院（后更名为布朗），荷兰新教教会（Dutch Refomed）建立的女王学院（后为拉特格斯），以及为在印第安人中传播福音而建立的达特茅斯学院。只有宾夕法尼亚大学在其起源上是一所世俗学府。但它很快就处于圣公会教士的影响之下。

这些学院中的大部分并非直接由某一所教会控制，更确切地说，它们是在传统上和影响上与宗教结合在一起的。它们大部分

既接受政府的资助，也接受私人捐赠。殖民地时期建立的各个学院的最重要推动力量来自各个教派之间的竞争。对于大多数基督教会来说，在某种特定的宗教传统之下的高等教育，仍是造就精英阶层，特别是培养教士所绝对必需的。

到 1860 年为止的基督教高等教育——从革命结束到内战开始的时期中，美国基督教会和它们所支持的学院的数量激增。在不到一个世纪的时间里，数以百计的新的基督教会学院在这个年轻的国度中建立，大约有 250 所最终成为永久性的学府。和历时近两个世纪的殖民地时期创立的 9 所学院相比，这是一个惊人的数字。

在这些年代中，各州高等教育的迅速发展，还有许多非宗教性的理由。首先，美国的新教已充分包含了那种在革命的航迹之后出现的压倒一切的乐观和民族主义的憧憬。美国的民主主义的理想要求有受过教育和有见识的民众。贯穿于十九世纪大学教育中的，既有民族主义的主旨，又有基督教的宗教主旨。第二，在这个日益扩展的国家中，充满了地方上与地区间的对抗，此种对抗又使每一个社区用促进高等教育机构的办法来提高自己的形象。第三，在这些年代中，高等教育开始扩大其课程内容，纳入实际的和专业性的技巧训练，从而赋予高等教育以新的经济方面的重要性。第四，最高法院在 1819 年裁决的达特茅斯学院案件是美国司法史上的里程碑之一，它使立案的私立学校可以不受州的干扰进行其教育活动。这鼓励了由宗教团体控制的学院的建立。

基督教会学院的大量建立的背后，也有宗教的动机。教派之间的竞争在十九世纪中达到了一个新的高度，每一个教派都把建立学院当作威望与成就的重要标志。教派之间的角逐或许是学院数激增的最重要的一项动机。此外，罗马天主教人口的发展和全国各地日益增多的天主教学院的建立，也推动了基督教学校的设置。再者，较老的基督教会如长老会、卫理公会和浸信会的迅速

发展要求越来越多的受过训练的教士。在这个时期的4万名大学毕业中，大约有1万人成为教士。

大部分基督教教派都在此种教育的发展中起过作用。强调神职人员教育的长老会会友，在这一时期创立了49所新学院，居于领先地位。公理会会友创立了21所，紧随其后的还有创立学校数略少的卫理公会、浸信会和门徒会(Disciples of Christ)，这些团体对其教士并没有严格的教育资格方面的要求。这些学校加在一起，尽管它们之中不少是规模相当小的，在美国仍然是非常引人注目的。

在这些年代中，州立大学也开始作为教会学院的竞争者出现，首先是1785年创立的佐治亚大学。到1860年为止，34个州中有20个州已创立了州立大学。尽管如此，在这些年代中，许多州立大学还是有很强的宗教力量的支持。1840年时，67%的州立大学校长为教士，而大部分的教职员也是教士。

1860年—1940年的基督教高等教育——从内战到第二次世界大战这一时期内，基督教学院的数量继续增长。包括长老会、路德会和卫理公会在内的许多教派设立了教派的教育委员会，增加对本教派的学院的资助和加强教派对学校的控制。一些其他因素有助于使教会教育继续发展。这些年代中移民数量的增加也推动了以民族集团为基础的学院的建立，特别是路德会为德国和斯坎的那维亚移民建立的学院。妇女教育的发展也导致了女子学院的建立，它们之中有许多是在教派的控制之下，而且包括伐萨(1861)、威尔斯利和史密斯(1875)在内的所有女子学院在方针上都有很浓的宗教气氛。在1865年至1900年间所建立的44所私立黑人学院中，大部分是由基督教会创办的。这些学院中，约有半数由白人教会或各教会联合设立的机构建立，另一半是由非洲裔美国人教会创办的。

大体而言，这些年代中宗教教育持续发展的最强大的推动力，

来自保守的基督教人士对一些较大的美国教派中，在神学方面出现的自由化趋向的关注。正如过去保守派曾失去对教派学院的控制（如十八世纪初期的哈佛学院，后来导致了耶鲁的出现）一样，他们创立了自己的机构来推进他们自己的意识形态。例如，在1860年至1940年间，南方浸信会设立了大约20所学院，而一些较小的、积极性很强的教会，如基督会（Church of Christ）、纳扎莱会（Church of Nazarene）、神的教会（Church of God）的神召会（the Assemblies of God）也建立了许多新学院。

许多新的学院开始时是圣经学院。这些圣经学院中，有许多是按穆迪圣经学院的模式建立起来的。该院系由知名的信仰复兴运动者德怀特·L·穆迪于1889年在芝加哥建立。当一些圣经学院（包括穆迪）始终停留在以原教旨主义类型的神学来训练教会工作人员的未立案学校这一阶段时，其他的则发展成为可以授予学位的学院。这些一般是由私人捐资支持的圣经学院和小学院，常常是为基督教各教派的追随者服务的。

在这些发展趋向说明基督教学院在美国的持续发展的同时，其他的力量却使它们在美国高等教育中的总的重要性不断降低。首先，联邦政府增加了它对公立高等教育的支持。向这个方向发展的第一个重大步骤是1862年通过的莫里尔法。莫里尔法用把联邦拥有的土地拨给各州的办法来支持技术与农业教育，导致了在每一个州都有的“土地赠予”学院的建立。政府的款项大量注入到公立高等教育机构之中，开始了一种新的趋向，它在许多年内持续并不断发展。

按照德国大学的模式建立起来的注重研究工作的大学的发展是更微妙地摧毁着教会学院的影响的力量。从十九世纪七十年代中期约翰斯·霍普金斯大学的建立开始，一个注重科学的、世俗的、研究院式的大学的概念在美国高等教育中迅速地得到推动力量。在州立大学中，以及在发展得很好的教会学院中，最有威望

的教职员是那些科学与专业学院中的学者。长期以来一直是高等教育的中心的神学与宗教研究，越来越被推向校园的边缘。甚至一些和教会有很强的联系的学府，如和浸信会有联系的芝加哥大学（1888年）很快地向争取教育方面的威望这一方向发展，从而使它远离其宗教界的同伴。十九世纪末时，在许多受过教育的人士的视野里，已经出现了一种不断发展的趋向，它把一切宗教方面的意识形态当作一种陈旧的神秘主义的痕迹，此种痕迹将在客观的、科学的知识的猛攻之下消失。

在1860年至1940年间，许多最有威望的教会大学正式切断了与一切教派的联系，而向私立的、世俗的大学方向发展。它们热望成为杰出的大学，也随着州立大学中的很明显的世俗化趋向。哈佛与耶鲁切断了它们与公理会的联系，普林斯顿切断了它与长老会的联系，到1900年为止，总共有142所过去和卫理公会有关的学院和大学变成了独立的私立大学。在此种发展中，有不少案件曾在法庭上引起激烈的争议。

有一些因素造成了教会学校的世俗化。首先，和日益发展的创立大学一样，各个学院自身愈来愈渴望得到学术界更为广泛的承认，从而放弃它们的宗教的形象。再者，在这些年代中，较老的美国基督教会变得日益自由化，从而不再象以前那样热衷于宗派主义和传播福音，也不再象以前那样需要学术机构去贯彻它们独特的教义。最后，财政方面的需要促使学院与教会分离。维持学校变得越来越昂贵，大部分的教会学校从教派得到的拨款在经费中所占份额越来越少。经济关系的削弱不可避免地导致了教派控制的减少。此外，私立大学日益增多地得到非宗教性的私人捐款。例如，1905年建立的卡内基发展教育基金会的成立或许鼓励了教会学校的世俗化。因为该基金会只把它的捐赠限于对那些与教派没有联系的学术机构。

从1940年到现在的基督教高等教育——在第二次世界大战

以后的年代里，基督教大学开始有了新的扩展。由于战后年代里大量退伍军人涌入大学，许多新的大学从而创立。大部分的新学校再一次是由那些保守的教派为了扩大其影响而把教育作为传播福音的工具而建立的。

目前，美国约有 500 至 600 所基督教高等学校。此数中约有 2/3 隶属于某一特定的教派，其余则共同隶属于某些教派。这些学校在其规模上与性质上很不相同，但大部分为四年制本科大学。有一位学者把它们的特点描写成“处于学术市场的中间地位。”它们在招收学生方面比州立大学略为严格，它们的毕业生中有相当多的人进入了专业学校的研究生院。

在研究生教育这一领域中，基督教大学的影响相对来说是微不足道的。只有极少数教会大学有授予哲学博士的资格，并且没有一所能与那些有名的公立和私立大学如柏克莱的加州大学、芝加哥、哈佛、耶鲁和普林斯顿列入相同等级。因而可以说，基督教高等教育已经或多或少完全放弃了研究生院教育。

教会大学中研究生院计划衰微的原因是复杂的。部分的原因是经济方面的，教会大学无法与得到州的支持的大学的庞大预算竞争。教会大学的工资水平一般都低于州立和私立大学。第二次世界大战后的年代里，州和联邦对公立教育的巨大拨款，直接造成了这些年间一些大的公立大学威望的提高。由于成功的研究生院计划要求有知名的教授，在这方面教会大学简直无法与发展中的公立大学竞争。

学术思想方面持续的世俗化也有助于非宗教性的研究生院大学的发展。在许多学术领域中，研究人员和学者对宗教环境日益感到不能适应。政治学家约翰·C·格林认为“美国大学是个日益世俗化的地方”。格林说，主张在大多数大学内从宗教的观点出发进行研究，犹如主张从“火星人的观点”来进行研究一样。在许多学科领域中，基本的理论前提不再是在宗教上的中立，而是

明明白白地反对正统的基督教教义的。

结论——美国基督教高等教育所经历的变化既反映了十九世纪宗教本身的发展，也反映了二十世纪中宗教意识形态与现代化的力量之间的日益增长的碰撞。在二十世纪末之际，教会大学仍然是美国高等教育中的一支重要力量，和以前的历史时期相比，它们使更多的人受到教育。600所基督教高等教育机构（再加上约250所罗马天主教教育机构）为数量可观的美国学生提供了基督教的大学本科教育。

基督教高等教育的兴旺在许多方面是国内宗教的令人注目的实力的反映。美国是西方世界中第二个最为信奉宗教的国家。在征询有关宗教问题的答复中，美国人虔信宗教的程度仅次于爱尔兰。90%以上的人都信奉某一种宗教，自称是某一教会的成员的人数在55%—70%之间，40%以上的人宣称每周参加宗教礼拜一次。只有在这样的前提下，人们才能理解为什么教会教育在美国得以持久发展和据有突出地位。

另一方面，强大的世俗化趋向，特别是现代科学的自然主义的假设侵蚀了美国传统的宗教信仰的权威，特别是在知识界的精英中，没有什么比近代世俗化大学的兴起更能说明这一点了。高等教育的威望一度曾与那些教会学府如哈佛、耶鲁和芝加哥等联系在一起，而现在则已明白无误地转入到世俗的公立或私立学府之中。

此种发展主要是历史性的。当一些有威望的学校脱离宗教控制这一轨道时，其他的宗派主义的教会学校又随之而建立。正如同正统学说在哈佛走向衰落时，宗教上的保守派建立了耶鲁一样，在每一个世代都有一批新的维持正统学院出现，最近的一批此类学校有1964年由主张依靠信仰治愈疾病的福音派教士建立的奥勒尔·罗伯兹大学(Oral Roberts University)和1971年由原教旨主义的福音派教士杰里·福尔韦尔所创立的自由大学(Liberty

University)。在这个方面，看来美国基督教高等教育过去的发展模式还在继续。

另一方面，美国基督教学院和大学已明白无误地失去了它们曾在共和国早期所享有的领导地位。美国的基督教高等教育由于无法和州立大学所得到的资助相匹敌，并且日益受到世俗思想的威胁，它在研究生院教育中已经日益失去影响。此种发展看来已不可逆转，它明显地限制了美国的教会教育在未来的影响。

(秦耕 译)

林乐知与中西书院

——中西文化交流的一个历史侧影

●陈英昊●

林乐知 (Young J. Allen) 作为一个传教士编辑, 以及他所办理的《万国公报》论者甚多。对林乐知的办学活动、办学思想, 论者似少。笔者认为林乐知实在也是位传教士教育家, 特别是他所创办的上海《中西书院》在“中学”与“西学”的结合上, 作了可贵的尝试, 对推动中西文化交流起了一定作用。本文仅就此点作一考察。

美国监理公会于二十年代初在上海昆山路, 原中西书院对面建造了一所当时上海最大的教堂——景林堂。今日苏州大学校园内依然矗立着东吴大学最早建立的一座建筑物 (1903), 因为楼中间突出部份有一座大钟, 所以人们称之为钟楼, 然而, 众多的东吴大学校友都称之为林堂 (Allen Hall)。无论是位于上海的景林堂, 还是苏州的林堂, 都说明美国传教士林乐知与东吴大学及它的前身之一上海中西书院 (Anglo-Chinese College) 的渊源关系。

林乐知是美国监理公会来华传教士中在华时间最长, 参与在中国传教、办学及其他活动最为广泛的一名基督教传教士。以致当他 1906 年最后一次返美时受到西·罗斯福的召见并询及中国时政, 在传教士中受此殊荣者为数不多。

1936年林乐知生于美国东南部佐治亚州一个蓄有黑奴的家庭里。1858年毕业于州埃墨里学院。他青年时代就有志于海外传教工作，1859年12月，林乐知受监理公会差派，携妻、女登船赴华，次年7月抵沪，此后的15年之内，林乐知是监理会唯一的在沪传教士。林乐知抵沪后不到一年，美国南方11个州发动叛乱，开始了历时四年的美国南北战争。这场战争使美国教会经费来源匮乏，林乐知的传教工作也无法开展，只得从事买卖、翻译与教书工作。这期间他一方面工作，一方面努力学习中文，提高阅读及写作能力，对他日后的工作大有裨益。

十九世纪六十年代到九十年代是中国洋务派举办洋务教育时期。清政府为适应外交事务急剧增加的局面，急需培养一批从事外事与翻译的人员。1862年在北京设立京师同文馆。第二年，李鸿章在上海设置了外国语言文字学馆。顾名思义，在学馆中外语教学处于最重要的位置，学馆明确规定：“馆中功课以洋文、洋语为要，洋文、洋语已通，方可兼习别艺”。林乐知应时适需入馆担任英文教习。1867年，江南制造总局由虹口迁往高昌庙，因需翻译，外国语言文字学馆随之迁入制造局，林乐知在高昌庙半天教学，半天翻译。此后十余年间编译了《欧罗巴史》、《万国史》、《格致启蒙博物》等几十种。林乐知名声日噪，与当地官绅过从甚密，并得到他们的赞赏，清政府赐以五品进士衔。

林乐知是一位极端忠于教会的传教士。尽管教会经费短缺，他又忙于教学与编译，但他对于差会赋予他的使命，丝毫没有忘怀，1868年9月1日他自编、自资办起了《教会新报》，其目的在于使“18省教会中人同气连枝，共相亲爱”，使教外人“相信入教”。《教会新报》是份周报，除主要宣传、阐释教义外，还作些新闻报导。特别是《教会新报》还刊登一些中外史地、科学常识、中国教育文稿，从而使该报成为外国人在华举办的报刊中对中国教育影响较大的一种。然而，《新报》第一年仅售出494本，最高年

份也不及 2 千份。1874 年 9 月 5 日，林乐知在惨淡经营《教会新报》6 年之后，将报名改名为《万国公报》。应当说从《教会新报》到《万国公报》是一个重要的变化。从思想上来讲，林乐知在他的办报实践中已经认识到：在中国的文化背景、社会背景下，单独宣传教义是行不通的，必须采取一种迂回的方式才能扩大教会影响，达到传教目的。《万国公报》一改“专言宗教”的办报宗旨，分内容为四大类：教事、政事、杂事、格致，兼言中外时事政治与西方科学知识、外国历史人物。林乐知认为这样做可以“邀王公臣卿之赏识”、“入名门闺秀之清鉴”、“助大富贾之利益”、“佐各匠农工之权贵”。此后数年间，《万国公报》较《教会新报》的发行量确有增加。《万国公报》于 1883 年 7 月因林乐知忙于办理中西书院而停顿。

林乐知在十九世纪八十年代初办理中西书院前的各种活动，并非林乐知的来华初衷。如前所述，只是因为经费等原因而使他未能从一开始就从事传教工作。对此，林乐知等人在 1877 年的第一次在华基督教传教士大会上受到杨格非 (Griffith John) 的点名批评，斥之为“不务正业”。其实，林乐知办理中西书院前差不多二十年的办报、编译书籍、教书等多项工作使他深深地介入了中国社会，接触了广泛的阶层，更多地了解了中国社会。诚如他自己所说：“使他跻身于有教养、讲礼貌的上流社会，获得许多宝贵的经验，开阔了眼界。”^①在所有的活动中林乐知不仅没有背离用基督教影响中国的要旨，而且也为他办理中西书院创造了许多的有利条件。

在用基督教影响中国的前提下，教会要不要办教育的问题，传教士之间一直在开展争论，林乐知是属于主张要办理教育一方的。1881 年，林乐知在向美国监理会提出的三项辅助传教建议中，第一项就是办理大学。建议“教士兼管各等新学”，他赞扬“在华各教堂中多设院塾”的做法。林乐知身体力行，也在十九世纪八十

年代初着手办理教会学堂。1881年冬，林乐知在上海余仙桥购置土地，举办“中西学堂”1882年，又在虹口设“中西学堂第二分院”，八仙桥中西学堂为第一分院。后来，他在《监理会创立大学堂的历史》一文中追忆说：“先西国劝捐，历四、五年”在购买得的35亩土地，加之原有分院的6亩之地，共计41亩土地上兴建校舍，^②合两分院于一处，学院也正式命名中西书院。林乐知在中西书院开办时，为专心致力办学，辞去了广方言馆教馆教习翻译的职务，把他一手创办的《万国公报》也停顿了下来。林乐知主持中西书院工作凡十有五年，到1895年美国派遣潘慎文担任中西书院校长时为止。

中西书院在办学上，较之其他教会学校有它自己的许多特色，在某些方面甚而具有开创性，大致说来可归纳为以下几个方面：

一、开办适时，受人欢迎。十九世纪的最后30年里，中国社会发生着急剧的变化，随着资本主义的发展，从官僚、地主和商人中转化出了一批民族资产阶级，并出现了早期的资产阶级改良主义者，他们竭力主张在中国推行改良，变法维新，主张学习“西学”。就社会需求来说，随着洋务运动的发展，急需懂英语，具备自然科学知识，能从事与洋务有关工作的人员，许多家庭也改变了对教会学校的看法，开始乐意把自己的子弟送进教会学校，使之培养成能够找到诸如海关、洋行等工作的人才。加之，中西书院又办在沿海通商口岸的上海。所以，中西书院与其他教会学校相比，受到了相当的欢迎，申请入学者纷至沓来，学校初始招收学生200人，1882年1月学生发展到330人，因校舍所限尚有许多申请者未能入学。在中西书院学生中还有一些外国人，比如朝鲜人。

值得注意的是，林乐知改变了以往教会学校主要接收贫苦子弟的招生办法，着眼于招收官僚、富绅阶层即所谓中国的上流社会子弟入学。在中西书院首批学生中，“除一人外，所有学生皆来

自上海最优秀的家庭。”^⑧林乐知这样做是有自己的目的。其一，诚如林乐知自己所说：“为什么我们教会在中国不断地为乞丐开办义务学校呢？倘若让富有的和聪明的中国人先得到上帝之道，再由他们去广泛地宣传福音，我们岂不是可以少化人力、物力，而在中国人当中无止境地发挥力量 and 影响吗？”其二，从政治上看，把接受西式教育的机会更多地给富有人家，可以使中国的地主、官僚、富商牢牢地控制政治，并占据政府的重要岗位。教会学校向“贵族学校”的转变，中西书院可谓是始作俑者。

二、课堂设置切实致用。林乐知以往在教学方面的经验，加之1877年被推为学校教科书委员会负责人之一，以及后来的中国教育会成员的身份，使他不仅对学校教科书的编写方针，乃至对教育方针、教学计划以及具体措施都很熟识。林乐知的这些经历与身份与他执掌中西书院是有很大帮助的。中西书院仿照美国式的教育制度，书院实行完整的三级教育，分学生为三级：初级、中级、高级，总学习年限为8年，学生由低及高，依次递进。如果把中西书院的课程设置和当时的其他教会学校，甚至著名的登州文会馆的课程设置作比较，中西书院^⑨的课程设置存有明显的不同点。

1. 由浅及深，由易及难的递进性更加鲜明，在8年的课程安排中，从第一年的认字写字、浅介辞句到第8年的翻书作文、讲究《富国策》充分体现了学生的认知规律。

2. 重视英语教学。卢茨 (Jessie. Lutz) 教授在她的著作中说：教会大学招收英语学生和用英语教学的决定是教会大学史上一个重要转折。在这一点上，中西书院是走在前列的。中西书院从学生入学后的第二年开始“习学西文”一直到第八年“翻书作文”始终重视英语教学，这在教会学校中是具有开创性的。中西书院学生的英语水平也高于其他学校的学生，1899年，根据监理公会的决定，苏州博习书院30名学生并入上海中西书院时，博习书院学

生的英语程度较之中西书院学生来说“相形见绌”。

3. 充实更多的经济之学。教会学校普遍重视自然科学的传授，普遍开设数、理化课程。林乐知执掌的中西书院开设了更多、更深的自然科学课程，如航海测量、天文测量、微分、积分。这一特色在潘慎文（A. P. Parker）执掌中西书院后仍旧保持并发扬着。

4. 学习法律知识。规定第七年学习《万国公法》，使学生具备一定的国外法律知识。

5. 重视艺术教学。学生从第一年到第六年均安排学习琴韵，旨在陶冶身心，提高文化素质。此项安排与学生来源大多出自富绅巨贾有关，也体现了西式教学中的艺术教学。

三、淡化宗教教育、中西文化并重。教会学校从根本上来说，其办学目的是为“基督教征服中国”服务的，因此，大多重视宗教教育。许多学校宗教课程乃至宗教仪式是十分繁杂的。比如登州文会馆的“备斋”课程表中，从第一年至第三年均要学习圣经。不仅如此，课前、课后、晚间都要作祈祷。所有宗教活动，学生均不得缺席。林乐知不愧为是一个深悉中国士绅心态的教育家，在他主持的中西书院里，维持着一种难得的宗教宽松气氛，他在课程条规中明确规定：“每逢礼拜日放学，诸生中情愿听讲圣经，固属有益，总以各随自便，毋稍勉强也。”^⑧林乐知本人说：“学校中没有可产生影响的更宗教性的内容。”这一步，应当说是林乐知取得成功的一面。

中西书院，顾名思义在教学上特别注意“中西结合”。在书院的教学中，“西学”处于重要地位，学院开设自然科学与西方政治学方面的课程。“中学”方面则开设中国古文等课程。但是，不论从课程门类的比例上，抑或从课时上比较，“中学”均不及“西学”。林乐知为了吸引士绅仍然宣称中西书院是一个中西结合的“完满体系”，并不仅仅传授“西学”。

四、筹措有法，经费充足。教会学校大多经费较为紧张。林乐知所办中西书院的经费比较充足。中西书院的经费来源一方面来自教会的拨款，另一方面来自社会的捐款，再一方面来自学生缴纳的学费。1892年，《中西教会报》刊登了《中西书院报单》：“本书院进款多于出款，尚有余款，本年存于汇丰银行2000元，具有利息，尚有现洋497元9角9分以作开支之用。”中西书院经济情况一直很好，学院在塘沽路、吴淞路一带购置地产，设置鸡房、菜园、球场，雇佣锡克族人看门把守，一派显赫景象。

据查，中西书院培养的学生颇受社会各界欢迎，“一时邮务、海关、电报、路局以及实业界之桃李，强半出斯校。”值得指出的是：我国著名经济学家马寅初、著名外交家顾维钧等早年也曾就读于中西书院。

中西书院是办得较为成功的一所教会学校。用林乐知的话来说：在“中学”与“西学”的结合上，“它是中国第一所，也是最好的一所。”当然，从另一角度看，后来担任东吴大学校长的文乃史（W. B. Nance）在评论林乐知与中西书院时说：林乐知要把书院办成一所现代大学（modern university），培养能参与未来世界文化建设的学者这一目标未能实现。所以文乃史说“‘大学’象梦幻一样消失了”。^⑩林乐知在华办理大学的思想是坚定的。十九世纪末，美国监理公会决定在苏州开办大学。林乐知偕同潘慎文等衔命在苏州负责筹备事宜。1901年3月，东吴大学正式成立，林乐知任东吴大学董事会董事长（会正）。1911年，上海中西书院根据监理公会的决定，并入苏州东吴大学，中西书院地产也划作东吴大学基金。上海昆山路中西书院原址于1915年开办东吴大学法科。林乐知作为中西书院的创办人、校长、东吴大学董事会董事长，他的成绩是应当肯定的。同时，也可以这样说：林乐知在中国办理一所教会大学的目标最终得到了实现。东吴大学的钟楼在林乐知死后的1907年定名为“林堂”，正可以说明这一点。

综观林乐知办理中西书院的历史，他之所以较为成功，从他的个人因素来讲，下列几个方面是值得注意的：第一，他较长时期的生活在中国社会，结识了多方面的人物，他对中国社会生活有一定程度的了解。对中国社会的需求也有一定程度的了解；第二，在于他的文化背景。他长期从事办报、教学、编译书本的工作，在基督教会的教育工作方面承担了多种职务，他熟悉文化教育工作，以致清政府聘请他草拟一份全国教育制度的详细大纲。第三，他注重了中西结合。在儒学占统治地位的中华大地，外来文化的传入必然会遇到碰撞的，最初的办法莫过于中西结合。事实上，中国的士大夫在十九世纪末的最后几年里明确提出了中学为体，西学为用的主张，林乐知更早地领悟到了这种思想，并且在实施过程中向“西学”作了更多的倾斜。

从国际文化关系的角度看，贝内特（A. Bennett）指出：“十九世纪西方世界与中华帝国之间的文化交流是一个吸引人的课题，然而，历史学家对此仍然知之不多。”^⑩无疑，研究在华教会大学的历史正好有助于探索这一课题。限于篇幅本文只是考察了林乐知在东吴大学产生之前建立中西书院的史踪。林乐知从1860年到达上海至1907年在华病逝，在中国生活了四十七年，在中国的出版史上、政治思想史上、教育史上、文化史上留下了众多的印记。对林乐知的一生及其众多事业如何评价是一个复杂的问题，不是一篇短文所能完成的。就他的办学活动来说，我们可以这样认为：其一，他的办学活动冲击了中国古老的、已经不符合社会需要的教学制度；其二，他的办学活动改变了中国学生的知识结构，开拓了学生的视野；促进了新式教育的发展；其三，他的办学活动促进了中西文化交流、融合。其四，培养了一批适于现代社会需要的人才。归根到底，在一定程度上促进了中国社会的早期现代化。

【注】

① 费正清：《在华传教事业与美国》(J. K. Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*) 英文版第 164 页。

② 参见《万国公报》第 19 卷第 3 号。

③、⑦ 贝内特：《在中国的传教士编辑——林乐知与他办的报刊》(A. A. Bennett, *Missionary Journalist in CHINA——Young J. Allen and his Magazines, 1860—1883*, 英文版, 第 90 页, 第 9 页。

④、⑤, 《中西书院课程规条》，见《万国公报》1881 年 11 月 26 日。

⑥ 参见 W. B. Nance, *Soochow University* 文乃史：《东吴大学》第 15 页。

齐鲁大学医学院 毕业生的历史分析^①

●包德威 陶飞亚●

教会大学的研究近年来取得不少成果，但是这个领域还有一个需要回答的问题，即教会大学究竟造就了什么样的知识分子？如果说教育的目的是培养学生，学生是大学的“产品”，那么了解毕业生对了解教会大学是至关重要的^②；问题是个别或少数的例子往往难免以偏概全，只有一定规模的计量分析才有可能提供比较客观的证明。

因此本文选择了齐鲁大学医学院全体毕业生作为研究对象，对学生入学目的、毕业后工作经历以及多年以后对学校的评价等问题，在可能的情况下进行统计和量化分析，看看我们能有什么发现。

一、齐鲁医学院的历史及毕业生的数量

齐鲁大学是中国最早的教会大学之一，1882年长老会纽约总部批准了狄考文将登州文会馆升格为大学的计划，这通常被追溯为齐鲁大学也即是文理学院创建的日子，但是医学教育对师资、设备有更高的要求，因此医学院的诞生经历了更多的曲折，^③由于医学院的创建经历了几个阶段，因此在确定其开端方面看法颇不一

致。本文考察医学院毕业生的范围确定以 1914 年为上限，1952 年为下限，理由是：第一，齐大比较规范的可以和其他教会和非教会医学院相提并论的医学教育应该从 1911 年迁济开始，这便于和其他医学院的毕业生相比较。第二，在齐大档案中，对医学院毕业生名单的编制大部分是自济南医道学堂算起的，如果这一理由能成立的话，那么在我们考察的范围内共有 671 名毕业生，其中包括了部分先在协和、后来在齐鲁医学院毕业的本科学生，至于齐鲁的护士学校、药学专修科等专业的学生由于资料问题不在本文考察范围之内。

在研究方法上，资料主要来自三方面，首先是山东省档案馆收藏的齐鲁大学医学院档案，部分是毕业生在解放前的工作经历的第一手材料，其次是我们对原齐鲁大学毕业生发出的调查信件和个人的访问，这部分材料提供了 82 个人的亲身经历，最后是山东医科大学的统计和一些八、九十年代政府编辑的医学名人资料，这些资料和档案为几十名齐鲁优秀人物提供了充分的说明。在此基础上，笔者将材料存入计算机，并进行了以下的归纳和分析。

二、学生入学的动机

学生为何选择齐大医学院？这是个非常令人感兴趣的问题，因为入学动机是学生本身思想的反映，在三十年代部分时间里，山东局势相对稳定，在几届学生志愿书中要求回答一些问题。三十年代的毕业生中有 71 人作了以下回答：

表一 30 年代毕业生入学动机表^①

上大学原因		入齐鲁医学院的原因			将来的打算		人数
深造	求职	质量	经济	宗教	从医	救国	
\	\	\			\		18
\	\	\	\		\		12

\	\	\			\	\	15
\	\	\			\		1
\		\	\		\		2
\		\	\		\	\	3
\		\			\	\	5
\		\			\		2
\	\		\		\		1
		\	\	\	\	\	1
\		\			\	\	2
\					\	\	1
\				\	\	\	1
	\	\			\		1
	\	\			\	\	1
	\				\		1
	\		\			\	1
	\				\	\	1
	\			\	\		1
64	53	61	20	4	67	30	71

在毕业生的志愿书中，选择齐鲁大学的主要原因是希望得到深造，这是不言自明的，85%的学生是出于经济的考虑，有28%的学生是由于齐大在收费方面要经济一些，求职是学生表达的非常明确的动机，占71%的人都希望通过学医得到一个稳定的工作，值得一提的是，写明出于宗教原因选择齐鲁的人极少，仅占5%。这一点是否可以说明，尽管学生中有许多基督教徒，但在学业选择时，对宗教的重视要处于专业的考虑之后，同样值得注意的是约占42%的学生在将来的打算或学医的目标项中填写了要救国家要解救社会的志向，这大大地超过了强调宗教的人数。如果把这一点与学生的报刊和自传联系起来看，振兴国家的民族主义思想至少在部分学生中表现得非常明显，他们把学医看成是有

利于国家和民族的高尚的事业，这种倾向在我们收集的当年齐鲁毕业生的问询表中也有差不多的反映，在 52 封回答了“你为什么上齐鲁大学医学院？”的信中，出于教学质量师资设备考虑的有 25 人，希望寻一个稳定工作的有 9 人，认为齐鲁大学费用比较低的有 7 人，由于日本侵略华北而到成都上学的有 6 人，还有是由于家中父母生病或者自己体弱多病而立志学医的有 4 人，出于宗教原因的仅有 3 人，认为要救国而学医的 9 人。^⑤在当年的志愿书和事隔半个世纪以后的问询表中提供的信息大致是相同的，有些普遍性的比较抽象的问题例如上大学为了深造等，学生虽然未填，可以看成肯定答复而不必考虑之外，这些学生的第一手资料反映出几个问题：

第一，齐鲁大学医学院在社会上有广泛的影响，有的学生是从其他学校转入齐鲁。第二，齐鲁在医学院中相对的低费用对学生也有很大的吸引力。齐鲁在三十年代的费用约为 240 元一年，在教会大学中属于最低的一类。第三，学医可以有稳定的工作，有的学生称之为“铁饭碗”，对女学生来说还是“旧社会中很少的女子的体面的工作。”^⑥1945 年入学的徐周善说：“1. 学医在旧社会不会失业，可去医院亦可自己开业。2. 齐大医学院历史悠外，国内外有声望，毕业时可以获得国内学士学位，并可获加拿大多伦多大学授予的医学博士学位。3. 与经济有关，1945 年考上齐大医学院和交通大学工学院，上齐大可以向教会借钱，亦可得到政府的伙食贷金，如上交通大学，只能得到伙食贷金，当时物价飞涨，贷金不能及时发放，无法维持生活，另外，学工毕业后，不好找工作，一般是教中学，那时中学教师生活很苦。”^⑦

自然，也有学生由于家中有病人，或者本人曾经患病，更多是在早期接触过教会医院的医生，就象早年的鲁迅一样立志投考医科，饶有意味的是这样的学生中后来有 3 人成为著名的医生，家庭的影响也是促成学生学医的重要原因。在医学院的毕业生中父

子父女两代或兄妹数人就读于齐鲁医学院的就有好几家，如尹怀正 1910 年毕业于齐鲁，其子尹学智、尹学熙则于二、三十年代毕业，可见由于医院、医生在社会上的地位，学医对当时的青年人来说非常有吸引力。

三、毕业生职业的分析

毕业生的职业和经历是考察毕业生影响的重要内容，也是评估医学院及教会大学的重要内容，在我们考察范围内，1949 年以前齐鲁大学医学院毕业生的职业状况如下：

表二 1949 年以前齐鲁大学医学院毕业生职业分布^⑧

职业	人数	职业	人数
中学医务室	1	药房	4
居家	4	产医	5
医务官员	16	私人诊所	33
医学院教师	41	各类医院医生	420
台湾	3	香港	8
美国	21	加拿大	5
新加坡	1	菲律宾	1
泰国	1	不详	54

上述情况表明，毕业生在职业方面基本集中在医学专业领域，即便是在国外和港台地区也都在当地从医，为数很少的从政毕业生也是在医药行业的管理部门。

那么有多少人在教会医院工作呢？在 1914 年到 1949 年的毕业生中情况如下：

表三 毕业生在教会医院工作的比例^⑧

年代	教会医院工作人数	占毕业生百分比
1914—1919	37	45%
1920—1929	69	34%
1930—1939	60	39%
1940—1949	29	17%

毕业生在教会医院工作的人数如果算上在教会医学院的教师，数目还会多一些，从上面的统计来看，一直到三十年代，齐鲁毕业生还有三分之一以上在教会医院服务，或者说至少在教会医院里服务过，但在四十年代以后，人数锐减，这是因为抗战以后教会医院完全被日军关闭，战后也一直没有恢复到战前的水平，毕业生越来越多地在政府医院中取得职位，真正个人挂牌行医的并不多。1947年5月，在南京召开的中华医学会大会上，齐鲁的校友在给母校的信中也指出：“在出席大会的齐鲁医学院校友中，仅有很小比例的代表在私人开业，大多数在政府的机构中服务。”^⑨并且他们也以在政府医院中服务为荣。

还有一个外界长期公认的结论是齐大医学院毕业生都是在县城的教会医院中服务，认真考察起来，这一说法并不确切，可以看一下表：

表四 毕业生工作的医院分类

医院类别	人 数	医院类别	人 数
县医院	76	市医院	42
省会医院	161	京津沪宁医院	59
县、市医院	5	县、省医院	21

市、省医院	12	县、京津沪宁医院	10
市、京津沪宁医院	6	省、京津沪宁医院	25
县、市、省医院	2	县、市、京津沪宁医院	1
总数			420

为了说明情况，上表可能显得繁琐一点，如果按类合并一下的话，在资料中在县城医院当医生的仅有 76 人，占总数的 18%。在市医院工作过的有 47 人，占 11%，在省会医院的 196 人，占 47%。在北京、上海、天津和南京工作过的有 101 人，占了 24%。可以看出真正一直在县医院工作下去的毕业生是很少的，即便是计入在市医院服务的毕业生，也不过占到 1/4 多一些，而在省会城市 and 京、津、沪、宁这类大都市中工作倒占了一半以上，可以设想，医生的流动性很大，但这种流动一般是从小地方向大地方流动，在旧中国医学人才极其匮乏，齐鲁这样医学院一年毕业生不过十来人，如果出于对教会资助上学的义务，必须到基层的教会医院服务几年的话，那么这种服务一到年限以后，他们也会寻找更好的机会，但是我们可以认为齐鲁地处华北，毕业生到基层服务的比例要比其它医学院如协和和湘雅要多，也许是在比较中导致了这种印象。

齐鲁医学院毕业生于 1949 年以后的工作经历同样是非常有意义的问题。可惜在九十年代来作这种调查时，这方面的资料很难收集，但是我们尽可能在山东医科大学的统计和调查信中获得我们推论的数据，在毕业生中我们收集 188 人的资料，其行业分布如下：

表五 解放后齐鲁医学院毕业生的职业分布^①

职业	人数	职业	人数
卫生学校	1	新加坡	1
医务官员	4	研究机构	4
香港	5	美国	8
医院	47	医学院、医院	117
开业	1		188

比较解放前毕业生的工作，从事医学教学和研究的人大大地增加了，这和新中国的医学教育事业的大发展有关。总起来看，医学院的学生仍然是集中在省级以上的医院里，即使在屡次政治运动的冲击，尤其是文化革命的动乱中，许多毕业生经历了下放改造的生活，但文革结束后，由于机构的恢复和重建，大部分毕业生又辗转回到大城市。另一个变化是许多毕业生加入解放后组建的军医学校，并且成为重要的技术骨干。与上述变化相一致的是大部分学生集中在沿海城市和省会城市。

表六 医学院毕业生的地区分布^②

城市	人数	百分比	城市	人数	百分比
济南	40	21%	济宁*	1	0.59%
西安	17	9%	海南	1	下同
北京	15	8%	开滦*	1	
天津	13	7%	仓州	1	
成都	12	6%	广州	1	
重庆	12	6%	烟台*	1	
上海	11	6%	石家庄	1	
青岛	11	6%	乌鲁木齐	1	

南京	7	4%	昆明	1	
长春	3	1.5%	佛山*	1	
潍坊*	3	1.5%	南宁	1	
福州	2	1%	汕头*	1	
包头	2	1%	唐山*	1	
泰安*	2	下同	西宁	1	
武汉	2		沈阳	1	
杭州	2		肥城	1	
咸阳	2		哈尔滨	1	
香港新加坡 美国	14	7%	不详	1	0.5%

(有*号者为非省会城市，青岛虽非省会但在此作为沿海大城市，重庆亦看成省会城市。)

可以看出毕业生的分布非常集中，仅济南、西安、天津、重庆、成都、上海、青岛、南京这些大城市就集中了毕业生的73%。除了13名学生外，其余都在省城工作，由于工作的变迁，有的人可能在几个地方工作过，但在文革后的统计中反映出这些人总是在向大中城市，这显然由于大中城市的医院设备和条件、生活条件要比小地方优越，另外，解放初期受过良好教育的医生尚少，在城市中新发展起来的医学院中，齐鲁大学的毕业生是很受欢迎的，虽然计入的学生只有总数的28%，但这至少反映这部分人的情况，在总体上也不会有太大的出入，正是由于高级医务人员都集中在大城市，所以毛泽东在六十年代一再批评“城市老爷卫生部”。总起来说，齐鲁毕业生解放后的工作条件一般在业务层次上要高于解放前，许多如担任了各种领导职位，在全国的学术组织如中华医学会中有齐鲁的理事，在省和地区的学术组织中齐鲁的毕业生往往是主要负责人，为了说明情况，我们可以看一下齐鲁毕业的优秀人物。

四、齐鲁医学院毕业生中的优秀人物

毕业生的优秀人物是指在各个领域中有比较重要的地位，能够产生重要影响的毕业生，所谓影响实际上有两个方面，第一，是指政治影响，显然在齐鲁毕业生中，在政治上有影响的人非常少，在旧中国的几十年间，毕业生中担任政府职务的并不多，直接投身革命的学生也屈指可数，两者谈不上有什么重要影响的程度。在旧政府中，担任较高职务的仅有一人相当于卫生部副部长，两人为省级卫生署的主任，众所周知，国民党时代在政治上飞黄腾达只有通过党和军队这两条路，另外还须有官场的关系，这一点齐鲁与圣约翰可说是望尘莫及。一般说来齐鲁大学毕业生在旧中国的官僚系列中从未有过重要地位，另一方面，毕业生参加革命是在抗战期间，解放后也有成为省部级卫生官员，但人数也很少。

不过在医学科学领域，毕业生中有一些如协和、湘雅的同行一样在全国颇有影响。在解放前这类人较少，部分原因是学校的不稳定，学术的积累也必须有一个过程，解放后历次政治运动肯定影响到学术的发展，但是总起来说，尤其是在解放前就有一定声誉的专家，还是得以在一个相对稳定的环境中从事研究和医疗，因此一些人在全国学术界有一定的地位，更多的在省内颇有声望。在由中国卫生部长主编的《当代中国医学家荟萃》中，齐鲁医学院毕业生中有侯宝璋、张汇泉、孙建毅、尤家俊、冯兰洲、赵常林、叶衍庆、樊培禄、刘荣耀、兰锡纯、伍学宗、谢景奎、王慰曾、江晴芬、孙鸿泉、迟儒澄等 16 人入选。^⑩

除了在全国医学界有影响的毕业生之外，还有一些人在地方上卓有声誉，山东省权威的科学技术协会编写的《山东科技精英》选了六位齐鲁医学院毕业生。除去重复的两人外，还有四人是王训庚、江启元、刘福龄、萧琪。^⑪

齐鲁医学院在全国有影响的优秀人物中除了一二人之外，都

是毕业于二十或三十年代的学生，抗战中毕业的学生几乎一个也没有，可以指出的原因是战争对齐鲁的影响。学校的一再迁移，师资设备的匮乏，甚至也有生源质量下降的因素。二十、三十年代虽然有过注册、学潮和经费的困难，但总起来讲医学院是在稳步发展之中。

这些优秀人物共有的相似经历是除三人外都曾留学欧美，到过美国的有5人，到过英国的有3人，其他的还有到过美国、奥地利、英国、德国等几个国家。与留学同样重要的是，除一人外他们几乎全部在大城市和医学院中工作，这对他们在医学科学上做出贡献显然是有利的条件。还可以指出的是，这些毕业生大都在解放前奠定了业务基础，但真正取得成果是在解放以后，在五十、六十年代多数人就已经卓有成就。如候宝璋在病理学方面做出了贡献，1962年应周恩来邀请回国任职。尤家俊在防治麻疯病方面付出了辛勤的劳动。再如伍学宗在佛山医院工作，1957年，卫生部长钱信忠高度赞扬“佛山医院为全国各地区级医院之冠”。1959年被评为全国最好的十二所之一，这些人由于在医学科学上的贡献，都有较高的政治地位，自然和新中国其他知识分子一样，他们在反右和文革中数人受到冲击，经历了非常困难的时期，但文革结束以后，他们重返重要岗位，一些人早年是基督教徒，但在晚年成为中共党员，这些人历经磨难，但他们可以说为中国医学事业献出了毕生精力。

不过，将齐鲁和其它教会大学医学院相比，齐鲁的成就似乎比它应该获得的要少，在《中国医学家荟萃》的医学家中：

北京协和医学院	76人
华西协和医学院	21人
湖南湘雅医学院	18人
山东齐鲁医学院	16人
齐鲁大学理学院	3人

如果不计入齐鲁大学药学系、生物系的医学家，齐鲁要居于湘雅之后，而且齐鲁毕业的医学家选为学部委员的只有一人，在山东地区工作的一人也没有，这虽然不能说明全部问题，但至少是一个重要的衡量标准，齐鲁医学院的毕业生在社会上享有较高的评价，但在学术上有重大建树的不多，这和办学方针是有关系的。齐鲁学生批评学校当局办学的眼光不够远大，师资、设备的投入和课程的设置，没有象协和和湘雅那样以造就医学科学家为目标，这影响了学生在科学上的贡献。不过，反过来说，这也许是齐鲁的一个优点，齐鲁毕业生数量远远超过协和与湘雅，对于既需要医学科学家又需要高水平医生的中国社会来说，齐鲁的成绩同样是巨大的。

五、齐鲁医学院毕业生对学校的评价

齐鲁大学在1952年的院系调整中不复存在了，医学院也同样如此，不过对毕业生来说，青年时代在齐鲁的7年学习生活毕竟是一段难忘的经历。毕业生走出校园经受了生活事业的磨练，经历了社会的天翻地覆，今天怎样来看待自己的学校呢？在70多封来信和20多次个人访问中，毕业生回答了三个问题，也就是从三方面回顾和分析了齐鲁医学院。

第一，齐鲁医学院的教育制度，有56人认为医学院对设备和师资有比较高的要求，许多人对教育制度尤其是淘汰制记忆犹新，如1938届的校友回忆：“1931年考取医预科的有48人，毕业时仅有13人，另有5人是前几届的留级生和插班生，可见淘汰制的情况。”^②严格淘汰后剩下来的是确实堪称优秀的学生。齐鲁的严格训练培养了学生比较强的操作能力。毕业后一般都能胜任工作，一位毕业生说：“医学院的训练是严格的，扎实的，它并不期望人人都成为名医，或是成为某一科的顶尖医生，但是切实的要求每一

个学生能作各科的医疗工作，能做外科手术，也可做耳鼻喉的诊察，也可做内科，也能做产科，也可单独做公共卫生方面的工作，或寄生虫的防治等，它鼓励学生下乡，为广泛的人群服务，到最需要医生的地方去，虽在设备不良的情况下，亦可作各种需要的手术和治疗，因为中国的面积是太大了，人口是太多了，普遍的落后和贫穷，迫不急待的需要医疗的服务，大部分的医学院毕业生，……分别到各个角落从事实地医疗工作，重视医德，赢得了一般人对齐大医学院的好感和认识。齐大医学院毕业生在各科的顶尖专家不算多，然而齐大医学院之名却广为流传。”^④毕业生们对医学院的师资有深刻的印象。特别是一些著名的学术权威，如眼科专家陈耀真，病理学家候宝璋，美籍教授司美礼 (Dr. H. J. Smyly) 和加拿大籍杜儒德 (Dr. E. B. Struthers) 的名字为许多学生提到，事隔多年以后他们仍然为自己曾在这些教授门下而感自豪。

第二，齐鲁的学生和校风。毕业生普遍认为齐鲁的学生比较贫穷，有些学生要靠作工、教会或者政府的贷学金维持学业，一位在成都华西学习过的校友说：“齐鲁到成都后虽与燕京、华西同窗共读，香港大学的部分学生也报名在齐鲁，但学生依然是很朴实的，当时华西五大学的特点是华大阔气，金陵大学神气，燕京大学洋气，而齐大是土气。”^⑤

第三，医学院的贡献。所有的学生都肯定了医学院对社会的贡献，大致有三方面：一是介绍西医到中国，齐鲁医学教育历史久远，作为中国近代医学的先驱作用尤其重要；二是建立近代医学教育的体系；三是培养了大批医学人才。如果从数量来看，齐鲁医学院毕业生的数量是协和的两倍还多，应该强调的是，齐鲁毕业生中仅有 30 来人是在他们年富力强时永远离开了中国，这个数字远低于协和，也低于华西协和。

毕业生们也批评了齐鲁医学院的某些方面。有两人批评齐鲁

由于为各差会合办经费有限而眼光不够远大，只注重培养有较全面技术的医生，对医学科学研究的训练不够，因此造成齐鲁在事业上卓有成效的毕业生为数甚少，有些毕业生批评学校对学生的严格要求有时近于苛刻，比如有的学生并不是为了学业而是由于相貌“不具有医生的风度”而险遭淘汰。另外，学业负担过重，以至影响了学生的身体，由于功课负担重，学生对社会活动都比较淡漠，在学校的学生组织中，很少有医学院的学生。1943年入学的一位同学说：“齐鲁的学习扎实为其优点，但不从德智体三方面考虑，学生过分紧张，不关心国家大事是一个大问题，五十年代这种情况得到了纠正。”^⑩

齐鲁是教会学校，教会学校常为国人诟病的有两条，一条是宗教的影响；另一条是培养学生亲西方的感情。毕业生对前者认为，教会办大学总有自己的目标，但是对此也不能夸大其词，教会大学的宗教影响实际还不如中学、小学和医院，即使教会大学的教师也不去社会的礼拜堂作礼拜。学生进查经班是为了学习英语，总之大学是教会办的，但大学还是大学而不是教会，对后者，学生认为，大学介绍西方自然科学物质文明的进步，使学生感受到中国封建社会的落后，会产生羡慕西方发达国家的倾向，但这并不仅仅在于教会大学的影响，而是整个中西社会的环境反差使然。一位学生问道“解放后教会大学没有了，从五十年代至今崇洋的思想一直有，近年来更有发展，这能归之于教会大学吗？”^⑪还有一位学生指出，齐大是历史悠久的教会学校，“但并非是世外桃源”，学生运动、抗战和革命思想的传播也激发同学们的爱国主义精神，使他们投身到抗日救亡的洪流中。^⑫实际上，教会大学的学生们由于了解西方，也就更强烈地感受到中国的落后，这种意识往往成为民族主义的起点。

总起来看，所有的学生对医学院都有着一种归属感。这和五十年代初一些学生对学校的抨击形成了鲜明的对照，不能把当年

的批评完全看成是违心之词，实际上教会大学的学生们往往有一种矛盾的心态。当过齐鲁医学院院长的张汇泉先生曾说，“我从12岁一直到大学都是在教会学校里读书，在读书期间，曾因经济困难退学一年，又一次几乎停学，都因得到教会的津贴而复学。当时我虽然有些顾虑，但始终认为若不是教会的津贴，我不会成为一个大学毕业生……”^④这种情况在学生中比较典型，一方面他们不满于教会学校中中国如事事仰人鼻息的地位，五十年代初这种愿望成为学校改组的动力之一；另一方面他们对教育过自己的学校一直有很深的感情。随着历史的流转，特别是新中国教育事业的曲折，他们对教会在推动中国教育事业的作用有了更积极的认识，也许在暮年之时回忆往事，会受到老年心理学上感情因素的影响，但在40年后的尘埃落定的今天看过去，也会具有更多的理性因素。

六、结论

教会大学培养了什么样的知识分子？上述齐鲁大学医学院毕业生的研究可以在部分程度上提供一个比较具体的而不是笼统抽象的解释，齐鲁医学院存在的几十年中，培养了近700名医科毕业生。^⑤这些人早年求学目的是希望在高质量的学校中学到一门专业知识。从个人来说是藉以在社会上立足谋生，从社会角度来说也反映当时的青年人希望用科学来解救人民的疾苦，来促进国家的进步。他们受到教会学校的培养，但在求学动机中振兴中华民族的希望被放到重要的位置上，宗教因素反而很少被强调。他们的实际工作经历和求学理想基本是一致的，都是一生献身于医学事业，即使成为官僚机构的成员或者是新中国的干部，一般也都是专业管理的位置上。在教会学校受到西方式的严格教育，把他们培养成为中国以前所没有的高级医疗人才，使他们能够为中国（对齐鲁来说）特别是为山东和华北的医学事业奠定了基础。毕

业生在解放后的地位比解放前更重要，尽管他们许多人受到过运动的冲击，但党和政府一旦把现代化提上日程，这些毕业生就会在重要的岗位上发挥作用，因为他们毕竟属于第一代掌握现代医学科学知识的人，因此正如在山东医科大学 80 周年纪念大会上卫生部副部长在校庆祝词中所说的，八十年来医科大学为国家培养的大批人才，“素以治学严谨而在国内享有盛誉。”^①实际上，医科大学的前 40 年主要是齐大医学院的历史，当然几百名毕业生用今天的眼光来看不是一个很大的数目了，但是万事开头难，在现代医学这个新领域中，教会大学筚路蓝缕的功绩是不应该忽视的。

当然，基督教会在中国办学是为了自己的需要，它希望推动教育事业的发展来培养教会事业的人才，来扩大教会在中国的影响，但是理想的目标与实际结果是否一致并不完全取决于办学者的主观愿望，或者支持办学的差会（先不论差会公开声明的办学目标中也有推动中国医学事业的愿望），学校办在中国的土地上，中国的青年在里面学习，教育又不能被封闭在真空中，它必然受到社会的影响，这种影响是多方面的，比如教会希望学生到中小医院工作，但毕业生总是慢慢地流向中心城市，教会希望医学院毕业生在为病人服务的同时也能为宗教服务，但大多数毕业生只是出色的医生而不是其他，这是中国社会首先需要的是医生而不是别的，在这个意义上我们认为医学院对基督教的贡献是有限的，也许可以认为毕业生至多是对基督教比较了解和理解的分子，而医学院对中国医学事业则有深远的贡献。应该从这个角度来看待和总结这些历史上的学校。

【注释】

①加拿大约克大学历史系教授密北德(Peter M. Mitchell)向作者推荐了本文使用的电脑软件 AskSam,并对如何使用 AskSam 分析资料提出了宝贵建议，谨此表示衷心感谢。

②卢茨教授 (J. C. Lutz) 和文佳兰教授 (Karen Miden) 的研究已经给了我们非常有益的启示。见卢茨《中国教授大学》，文佳兰论文见章开沅、林羸主编《中西文化与教会大学》，PP. 199—212。

③见《山东医科大学校史》，广西师大出版社，1992年版。

④齐鲁大学档案，临9，目录2，志愿书。

⑤见齐鲁大学调查信，山东大学历史系基督教研究所藏。

⑥见调查信，刘天香件。

⑦见调查信，徐周善件。

⑧资料来源，齐鲁大学档案，临9，目录2，全部学生档案，调查信。

⑨同上。

⑩齐大档案，9—2—311。

⑪毕业生调查信及山东医科大学的统计资料。

⑫同上。

⑬崔月犁主编《中国当代医学家会萃》，吉林科学技术出版社，1987年，1989年出版，第一、二、三卷。

⑭赵志浩（山东省长）主编《齐鲁科技精英》山东科技出版社1989年版，毕业生在地方上比较杰出的人物肯定不止这些，在其他省区和军队系统中也会有类似人物。笔者希望今后能收集这方面的资料。

⑮调查信，NO. 426。

⑯张智康“齐大医学院生活片断”，见《山东文献》，第九卷，第二期，第159页。

⑰调查信，NO. 582。

⑱调查信，NO. 636。

⑲调查信，NO. 485。

⑳调查信，NO. 508。

①张汇泉文见《新齐大》，齐大档案，9—5—15。

②其中不包括专修科 88 人，护士专修科 47 人，化验技士专修科 16 人，化验技士训练班和进修班 28 人，护士学校 159 人，理学院药学系毕业生 88 人，见《山东医科大学校史》，广西师大出版社 1990 年出版，第 7 页。

③见胡熙明在 1992 年“山东医科大学校庆 80 周年纪念大会上的讲话”。

岭南大学 与中国现代化

● 吴祥明 ●

一、 导言

岭南大学是中国大陆解放前十三间基督教大学之一，校祖是出身美国医学博士又饱受神学训练的传教士哈巴牧师 (Rev. Dr. Andrew P. Happer)。哈巴牧师一八四四年来华传道。除传教外，他也注重医疗及教育工作。一八五三年，哈巴夫人在广州创办了全中国第一所基督教女子学校。^①一八八四年，哈巴牧师即有意在华兴办大学，旋即联同香便文牧师 (Rev. B. C. Henry) 发起兴办一所基督教高等学府 (Christian College in China)，以扶助中国教育发展为宗旨。先在纽约成立董事局；筹措数载，终于在一八八八年春天在广州沙基金利埠创办“格致书院” (英文为 Christian College in China)，这是岭南大学的前身。一九零零年，格致书院迁校于澳门，更名为“岭南学堂” (英文为 Canton Christian College)。一九零四年由澳门迁回广州河南康乐村。至一九二七年交由华人管理，改名为“私立岭南大学” (英文为 “Lingnan University”。)^②

岭南大学创校至一九五二年，共经历了六十四个年头。这段时期正值中国社会——政治、经济及文化均在急剧转变的时期。政

治方面，岭南大学创校于中国满清政府统治年代，其后见证了新中国的诞生，也经历了国民党政府的统治、抗战及共产党解放中国等时期。文化方面，中国自清末开始，不断地受到西方文化的冲击，中国文化也因而产生了很大的变化。

中国的现代化运动在清末开始酝酿的时候，当代有识之士均认为“现代化”就是要学习西方的文化，包括接受西方的新科学、科技和知识等。尤其是在五四运动时期及五四以后的几十年，“现代化”与“西化”常被看作是相等的事情。^④我们知道，近代学者已多脱离了欧洲中心论现代化历程的看法；日本及亚洲“四小龙”^⑤的先后出现，亦已明显地构成了一个“东亚现代化”的现象模式。^⑥但由于本文所谈论的“现代化”是指岭南大学在十九世纪末叶至二十世纪五十年代初对中国现代化历程上所作的贡献，因此，“现代化”一词仍须以当时代所持“西化即现代化”的观念为基础。虽然如此，笔者在研究岭南大学对中国现代化所作的贡献时，也发现岭南大学所提供的教育不仅是在引进西方文化，带来新科学知识，促进中国的现代化；它更是包括了两项基础的教育功能：一是提高学生的民族爱国意识，培养他们有强烈的牺牲服务精神，这种国民素质的培育，对促进中国的现代化尤为重要。另一基础的教育功能是开阔学生的视野及关怀，岭南大学所提供的教育，不仅是民族主义的教育，它更能帮助学生放眼世界，关怀其他的民族、文化，成为一个国际性的公民。

本文将就以下三方面论述岭南大学与中国现代化的关系，祈望诸位多多指正：

（一）西方新科学知识的引进

（二）现代化国民素质的培育

（三）国际全球化的关怀

二、西方新科学知识的引进

岭南大学是美国传教士哈巴牧师所创办的，创校的目的是为在中国兴办一所基督教高等学府，以扶助中国教育的发展^⑥。开办时中文校名定为“格致书院”，可见创办者亦具有“格物致知”的教育理想。“格物致知”不单是反映出创办者以新科学为重，也证明了该校重视中国的文化传统，才借用中国“格物致知”的教育理想。根据《私立岭南大学概要》所述，岭南大学的教育政策，乃是“以研究高深学术，培植专门人才为目的，采取现代教学方法，各科试验实习工作，特别注重”。^⑦正因为学校着重传授西方科学知识，岭南学生便有机会接触西方科技知识，认识世界文明、科学进步的一面。陈少白虽然在岭南只读了两年，但却深受到岭南教育的影响，也是个典型的例子。^⑧

岭南大学创校后便逐步引进西方大学教育的模式，发展成为有多所学院规模的大学。除了设立文、理学院外，还陆续发展农学院、工学院、商学院、医学院及神学院等。

岭南大学于一九一八年开办农科课程，利用西方新科技，致力改良中国生丝及蚕丝的生产及养殖方法。及后，校方提出一项关于蚕丝改良的研究计划，获广东省政府、广东基督教教育会和一些中国商人的支持，终于在一九二一年成立了独立的农科学院。该学院开设四年之农业全科，颁予理学士学位，另附设三年职业班，兼训练农场司理、推广工作人员、农科教员等。

不数年间，农学院拥有校内西南区实验农场，应用新科技，试验中西菜蔬、花果及畜牧选种；又有南闸外果木种植场约千亩，分类大量培植。院内分设教学、试验、营养、推广四部门，已开园艺、园艺、畜牧、蚕丝、农产制造等科，又计划开森林、兽医、水产、昆虫等科，经年来研究成功之多穗水稻，早造有四百种，晚造有一千一百种，以“改良东莞白米”为最著名。在园艺方面，学

院进行了蕃殖荔枝、番瓜和甘桔等水果的试验，皆得美满成效。也有进一步改进从夏威夷和东南亚进口的许多新品种果树，对广东省新兴农业带来极大的帮助，更大大促进了中国南方农业的现代化。^⑧

岭南工学院是在一九二九年成立。其时岭南校董孙科先生刚在南京政府任铁道部部长，钟荣光校长应邀与铁道部商议合办工科学院，以提供土木工程课程，培训铁路及公路方面专门技术人才为宗旨。所聘师资多是交通界名宿，如李权享、桂铭敬、罗石麟、梁绰余、黄郁文、高永誉等。专设的科目有绘图、测量航测、土质、机械力学、材料、试验建筑、划测、三合土、钢骨结构、设计、电工、热力、水力、桥梁、卫生、下水道、公路、铁路等科目。工学院成立之初，即获粤汉铁路部拨助十万元作为建筑课室之用，及后更获赠六万元，支持学院之常经费。工学院之毕业生多分别为珠江水利局、粤建设厅、公路处、市工务局所征用；亦有为浙、赣、粤汉各路所派用云。^⑨

至于岭南大学医学院之成立则需要较长时间。校祖哈巴牧师本身也是一位医学博士，所以在筹办岭南大学初期，他早已有计划开设一医学院。^⑩由于所需经费非常庞大，兴建医学院之梦想迟迟至一九三五年才能实现。然而，岭南医科的发展，仍可追溯自哈巴牧师来华之时：

“岭南医科发展，具有悠久之历史背景。远在一八四四年，始创人哈巴博士，乃系美国宾省大学毕业医生。到华后，一面教学，一面行医。其后嘉惠霖医生担任校医，亦兼博济医院内科主任，数十年间广州万千病人视为救星，感情深厚。后来一九一八年，马应彪先生捐建本校养护院一座；一九二五年间，李福林军长捐赠乡村医院一座，开始物质上之建设。迨至一九二八年，广州医药外国差会所办之博济医院，（一八三六年开业一九二六年歇业）商请岭南大学校董会，予以接收续办。同时，美国长老会所办之夏

葛女子医科学院亦洽请合并……彼此协议，定于一九三零年实现。”¹²

及至一九三五年，岭南大学终于获中央行政院正式批准，拨款五十万元（建筑费三十万元，开办经费二十万元），兴建一具现代化规模的医学院。又为纪念国父孙中山先生曾在博济医院习医，孕育其服务人群之理想，博济医院连同夏葛女子医科学院亦将附属于新设立之医学院内，新学院定名为“孙逸仙博士纪念医学院。”¹³

医学院成立后，分解剖、病理、细菌、药物、公众卫生等五部。专设的科目有内科全科、解剖、X光、病理药物、细菌、生理、检验及各部专科等。医学院之经费，除每年获中央财政部分款外，还有如孙科院长、吴铁城部长、张学良总司令等慷慨捐助，财政渐趋稳定。一九三八年，日军南侵，岭南医学院第一批学生刚刚毕业，亦多转入西南大后方，从事红十字会防疫及救伤工作，皆能学以致用，不负师长、国家造就的苦心。医学院历届的毕业生，亦长期服务于国家整体之医疗、护理、公众卫生和药物改善工作上，为中国医疗服务的现代化事业作出他们的贡献。¹⁴

岭南大学神学院设立的目的是为造就华人献身传道。一九二九年，岭南大学校董会接受了英、美教会之波顿调查团¹⁵的建议，将设于广州白鹤洞之协和神学院¹⁶归并入岭南大学内。神学院专设基督教神学学士课程，毕业同学亦有晋封牧师这资格。神学院提供之科目除了基督神学、教会历史、新旧约圣经课程外，还有古现代哲学、中西哲学、道佛耶比较、伦理、美学原理、唯心论、有神论、科学关系等。¹⁷

岭南神学院经年来为中国教会培训了不少牧师及神职人员，他们分别在不同宗派的教会工作，也有担当重要职位的，譬如是在圣公会服务的有曹思晃法政牧师、李兆强教宪牧师、钟仁立会吏长、张荣岳副主教等；在中华基督教会服务的有汪彼得牧师、马

敬全牧师、黄耘蔚牧师等；在循道会服务的有关康佑牧师、黄仲凯牧师、黄作牧师等；在浸信会服务的有欧阳广翔牧师、吴祺牧师等；在四方福音会服务的有袁英侠牧师等。¹⁸这亦间接促进了中国教会的现代化，为中国教会自养、自传、自立奠下重要的基础。

还有，岭南大学工商管理学院是由原先之工商管理学系发展而成立的。至一九四九年，工商管理学院才正式更名为商学院。工商管理学院专设科目有经济原理、经济思想、社会主义、企业、价值与分配、计划经济、会计、保险、商业法、贸易、外汇、销货、广告、运输、银行、税务统计等。¹⁹教授方面，外籍著名教授如邓勤（K. Duncan）、马素尔（H. C. Marshall）、庞美麟（H. H. Pomerence）及史坚拿（M. M. Skinner）等；华籍教授则有胡继贤、郭荫棠、沈淑钦、胡已修、马次壘、曾福庆、胡伟、甘乃光等。岭南学生中亦有不少是在香港及东南亚从商华侨的子弟，工商管理学院之课程素具吸引力，更能为海外华侨子弟提供与工商业有关的专门知识，俾以继承华侨在海外的事业。

三、现代化国民质素的培育

现代化的过程不单是吸取西方的新科技、新知识，还须注重国民品德的教育，培养适应现代化进程的国民质素，才可有效地推展其他方面的现代化。国民所应具备的质素，包括有勤奋精进、乐于服务社会、献身爱国事业等。

岭南大学并不像一般人心目中的教会大学，它的办学目的并不为传教，而是为“施行人格教育，养成科学之人才，适合中国的需要。”²⁰第一任华人校长钟荣光先生在交代礼演词中亦强调，岭南的办学目的乃是“欲以世界实用之科学，造成中国领袖之人才，加以几分基督牺牲为人之精神，使学成不至自私自利，出则为社会国家尽力，入则负起岭南母校之责任。”²¹换言之，岭南大学所提供的教育，一方面是为国家培养具科学知识的专门人才，另

一方面也著重人格的训练，培养学生有为国家牺牲服务的精神。

岭南大学创校以来，日久形成一种校风以亲爱互助及勇于服务最为显著表现，社会人士称之为“岭南精神”。所谓“岭南精神”，原来是并合基督教的服务（Service）和友爱（Brotherhood）精神，民主主义的自由（Freedom）和平等（Equality）精神，革命的爱国精神（Patriotism）及健身强国的体育精神（Sportsmanship）四种优良传统而形成。^⑧至于基督教精神，钟荣光校长也曾说过：“任何人皆知本校为基督化。真实的基督化，即革命化与平民化。……吾人有牺牲服务的精神，在校一切所学，皆为服务民众之工具”^⑨。岭南大学之基督精神，在于服务人群，服务社会；而服务人群、社会当致力于人群生活的改善、社会制度的改良。在国家革命运动不断酝酿的时期，这种服务精神必然是表现于其爱国的革命精神中。

岭南大学的教职员、学生、校友与孙中山先生所领导的革命事业均有极深的渊源。岭南大学的第一位学生陈少白，便是与孙中山结为兄弟，同为“四大寇”之一，同倡兴中会，创立同盟会，力佐孙中山策划及推动爱国革命事业者。^⑩革命期间，岭南师生亦有不少加入了兴中会、同盟会的。其中最显著的例子是岭南学生史坚如，他为响应惠州革命军而在广州煤炸广东总督德寿，卒事败殉国，成为“革命先烈七十二士之一”。^⑪此外，加入兴中会的先后有钟荣光（后为岭南大学第一任华人校长）、钱树芬（在辛亥革命之役担任临时参议院广东代表）、崔通约、徐甘棠、陈有恒等；加入同盟会的有高剑父（任广东同盟会会长、暗杀团团长）、高冠天、杨古（又名杨愿公，在国父任大元帅时担当秘书一职）、李棠锐、何国华、吕信之、李任瀛、谢仲仪、李晓生、黄新彦等。^⑫由是观之，岭南师生亦有不少是富有热烈民族意识及爱国革命者。

在岭南校史中，还有一段光荣的史迹。当辛亥革命成功后，广东成立军政府，岭南学生为响应革命军需要，于是组织“岭南学

生协助军政府筹饷队”，校方亦准予全体学生请假离校为新中国服务。于是学生自行分三队前往香港、澳门、广州进行募捐，终于花了三个月的时间，共筹得军饷白银七万元和金饰一大袋，对革命军作出及时的支援，这亦足证岭南学生的热血爱国精神。^④国父孙中山先生也曾于一九一二年五月亲临岭南，对学生讲话。及后，并由秘书至函校方，申明“孙总理对岭南关切至殷，对其超卓成就，亦极嘉许……认为贵校值得国人一致同情，如时机成熟，彼定必对此优异之学校悉力赞助（附支票二千元，希为查照）。”^⑤

至于服务精神方面的培育，岭南大学的校训是：“今之学者为人”，意思是要强调贡献所学为人群谋幸福、为服务社会，而不是为自己谋私利、虚名或禄位。^⑥简又文先生曾为岭南学生撰写了一首歌，名曰“岭南牛”，歌词充分地表达了岭南大学所倡导的服务精神。兹附录如下：

“他们叫岭南人做岭南牛——粗黑、大只、不靚（粵音读）”

我听了，微微笑，不否认。

让人似狮虎般凶猛，似猪好命，妖孽似狐精。

服务人群却以牛胜！服务人群却以牛胜！

做工、耕田、全身贡献，功劳谁与兢！

修天爵、作祭品、允享大光荣。

这正是岭南赤子的精神！

为人群，谋幸福，何惜乎身负重轭供牺牲！

好岭南，大岭南！为中国，育英才，

举世仰声名。

红灰之子，齐努力！建功立业，毋忝尔所生。”^⑦

简又文也谱写了不少歌曲、校呼，以便岭南学生在崇拜聚会，运动会上唱诵；以诗歌鼓舞及发扬学校精神，这亦是岭南大学一大特色。在其中一首“岭南晚歌”的歌词中，简又文填上“为神为国为岭南”，是参照美国耶鲁大学母校歌一句：For God, for

Country and for Yale。此种“三为主义”的提倡，无疑是以服务、以工作去达成，也是符合基督教“非以役人，乃役于人”的教训。^⑧

综观以上所述，岭南大学的教育特色，除了是教导西方科学知识，为中国培植专门人才外，还有注重学生人格的训练，培养学生服务社会、献身为国精神。这种现代化国民质素的培育，为促进中国的现代化提供了一个十分重要且是基础性的教育功能。

四、国际全球化的关怀

现代化的历程，不能只顾目前，不理睬将来，也不能只顾国家，而不放眼世界。岭南大学所提供的教育不仅是鼓励学生有理想，为人群服务、为国家献身，它也积极帮助学生面向世界，有广阔的视野和胸襟，成为一个有远大眼光的国际公民。

教会学校应否教授中学，早期传教士也存在着不同的看法。岭南大学校祖哈巴牧师却坚持学生必须精通中、西学。在筹办岭南之时，哈巴牧师已主张同时教授国语（Mandarin）和英语，并且说：“只有学生们能精通国语和英语，他们才能成为世界的公民”。^⑨虽然岭南大学是设在广州，哈巴牧师的关怀却是全中国。他之所以选择国语而不是广州话为教学语言，是因为他知道国语是全国通用的语言。^⑩格致书院初办时只得三位教员，其中一位是华人，专责教授国语及中国文学（古文、诗词）等，期望学生可在中学阶段已得普通国学基础。^⑪最难得的是：哈巴牧师在初期已有这样的远见，要求学生精通国语和英语，将来成为世界的公民。

钟荣光先生正式接任为岭南大学第一任华人校长后，他亦订定岭南大学之办学的视向为：私立性、基督教性、国际性、中国性四端。^⑫岭南大学实堪称是一所国际性的大学，这可从其教职员之聘任及与外国交换学生的情况中明显看到。岭南大学虽是一所基督教大学，但并非属于任何一个宗派。^⑬校内教职员的聘任及学

生的招收，也没有以信教为条件，亦无宗教的界线。即是外国教职员，也有来自不同国籍，不同宗派教会的，如美国长老会、圣公会、英国圣公会、卫理会、伦敦传道会、加拿大联合教会、新西兰长老会、公理会、瑞典传道会、美国天主教玛利诺会、法国天主教会等。华裔教职员中，也有信奉儒、释、道教者。^⑩

正因岭南大学具有超越宗派/宗教界限的特色，它亦吸引了美国不少著名的大学派员来校工作，成为一所中美校际学术合作的中心，兹列举部份获派代表名单如下：

高鲁富硕士 (Mr. W. G. Groff) 来自宾省省立大学 (Pennsylvania State College) 任农学教员，后来膺任农学院院长；

嘉惠霖博士 (Dr. W. W. Cadbury)，来自宾省大学 (University of Pennsylvania) 担任校医主任，其后更获委任为医学院院长；

黄启明硕士 (原为岭南毕业生)，来自哥伦比亚大学师范学院 (Teachers' College, Columbia University)，任数学教员；

司徒如坤硕士，来自华夏女子大学 (Varsar Women's College)；

嘉察学士 (Mr. J. F. Karcher)，来自毕士堡大学 (University of Pittsburgh)，任生物学教员；

柯嘉学士 (Mr. W. R. Augar)，来自韦廉士大学 (Williams College)，任数学教员。

李温学士 (Mr. C. O. Levine)，来自江夏省立农科大学 (Kansas State Agricultural College)，任农场主任，兼教畜牧学；

葛理佩硕士 (Mr. H. B. Graybill)，来自华李大学 (Washington & Lee University)，任英文教员；^⑪

另一方面，岭南大学毕业生亦多有机会赴欧美留学，亦有学成后返回母校工作的，如关恩佐、黄启明、林耀翔等。因此，岭南大学员生对国外情况，也相当熟识，对世界各地发生的事情亦相当关注。还有在一九三六年至一九三七年间，岭南大学曾与美

国和加拿大二十间大学进行了一个国际学术交流的试验，一共招待了三十二位交换生。其中一位交换学生团主席梅善达（Edmund W. Meisenhelder）对岭南学生的情况作了如下的报导：

“岭南学生并不是同一来源的，里面有较为保守的广州本地学生，也有高度西化的华侨生，港澳的学生为数也不少，最摩登的一群自然是在美国出生的三十名华侨生，加上我们这三十二名的美加交换生，岭南本身已足够是一个国际交流的大组合。”

由此看来，岭南大学确是一所国际性的大学。更值得一提的是岭南大学与海外华侨的关系非常密切。因此，岭南的教育事业亦深得港、澳、南洋各地及美洲华侨的信任及支持，岭南大学也在华侨教育上扮演着一个十分重要的角色。

岭南大学重视联系海外华侨，一方面是为争取海外华侨的资助；另一方面是为宣传岭南教育，鼓励华侨子弟回国升读大学。早在一九一七年至一九一八年间，钟荣光先生曾赴南洋各地，获当地华侨热烈欢迎，并筹得折合美金十二万元的捐款，作为岭南大学附设华侨学校的开办费。

有关华侨学校的开办，《钟荣光先生传》有如下的报导：

“华侨学校完成……一九二五年秋开课。侨生百余人，均远从美洲、澳洲、南洋、英伦、非洲、日本各地回国就学，其言语、习惯、程度、年龄、均参差不齐，须分组个别指导……本校此时有华侨班学生八十六人，各本部华侨学生一百四十余人。至此钟（荣光）先生对华侨父老之担承经已十足实现，为中国创始新试验。”^⑩

事实上，岭南大学能够迅速发展，校舍不断扩建，也是由于海外华侨的不断支持及努力捐输的。据统计，岭南大学有不少建筑物是由华侨捐款兴建的，如：

1. 陈嘉庚礼堂（1916年）——小学礼堂，校务处及幼稚园，由南洋华侨陈嘉庚先生捐建。

2. 护养院（1918年）——药房、诊症室、留医室，由香港华侨商人马应彪先生捐建。

3. 爪哇堂（1919年）——大学宿舍，由爪哇侨胞合力捐建。

4. 张弼士堂（1912年）——华侨学生宿舍，由南洋侨领张弼士先生捐建。

5. 马应彪招待所（1922年）——接应室及小聚会室，由香港华侨商人马应彪先生捐建。

6. 十友堂（1929年）——农学院课室，由十位热心华侨集资捐建。

钟荣光校长于一九二九年获民国政府委任为中央侨务局局长，透过政府侨务工作关系，更进一步振兴华侨教育事业，鼓励海外各地华侨子弟回国接受教育。^④前中国教育部高教司司长周钟岐先生亦曾有这样的一番说话：“岭南大学乃南方历史悠久的最高学府、办学成绩超著，尤其对海外华侨的子女，数十年来培育了多少热爱祖国人士、富商、巨子，为祖国负起侨务工作中的一项重大任务”。^⑤

透过兼顾华侨教育工作，岭南大学更能肩负培育学生有广阔眼光，面向全球的教育使命。更是由于钟荣光校长高瞻远瞩的眼光，早在一九二七年，岭南大学已有“同学基金委员会”之设。《岭南大学接回国人自办之经过及发展之计划》一书有如下之报导：

“民国十五年（一九二六年）六月，同学会举行年会时，会议决为母校筹捐巨额基金，以为接回自办之准备，即席推选委员会六人，该委员会经几度会议，规定进行办法，约有下列数端：

1. 负担数目：对于母校基本金之大计划，拟负担一部分，在两年之内，筹足一百万元；

2. 组织分会：新旧同学不下万数，国内各省，以至亚、欧、美洲中之各国，与乎南洋，澳洲之名埠，都有同学事业所在。人

数众多，分布广远，一经联合，便易集事，故定于广州成立同学筹捐母校基金委员会外，并于同学所在各地，遍设分会，互相提挈，分途共进，以期早达目的；

3. 基金用途：将筹捐所得之款，尽数存诸殷实银行，俟组织保管母校基金委员会为之料理，用其利息，作为母校经常费；

4. 纪念方法：于校内大礼堂前，或最适中地方，建一九层石塔，将捐百元以上之人名，题于其上，更或镶以玉照，铜像，永留纪念。”¹⁹

正因为“同学基金委员会”之设立，又为鼓励散居海外各地校友等募集基金，海外各地的校友会便纷纷成立了。至目前为止，岭南大学海外校友同学会总共有十九个之多，分别设立于美国纽约、华盛顿、波士顿、芝加哥、三藩市、洛杉矶、西雅图、加拿大多伦多、温哥华、爱明顿、英国、日本、巴西、澳洲、泰国、新加坡、台湾、澳门及香港等地。国内也有广州、北京及上海校友同学会等。校友同学会的设立，一则为促进校友同学感情的联系，二则为持续发挥岭南教育传统的友爱精神及国际性的关怀。自从一九五二年国内高等院校调整关系，“岭南大学”的名字在国内消失了。然而，透过岭南师生校友们在海外各地的努力，香港同学会持续不断地出版《岭南通讯》，维系世界各地的岭南儿女，这更证实了岭南大学是一所国际性的大学。

一九八八年是岭南大学创校一百周年纪念，全球校友除在海外各自庆祝外，更纷纷齐集在广州康乐村举行隆重庆典，参加校友超过一千六百名。中山大学校长李岳生更在会上宣布，国家教育委员会已经批准岭南（大学）学院在广州康乐原址复校。²⁰岭南大学校友同学会更抓紧机会，团结海内外校友们的力量，继续其过往在中国现代化进程中所扮演的角色，作出为国为岭南所应有的贡献。岭南（大学）学院院董事会同年成立，并推选了一九四八年毕业校友王屏山出任院长。王屏山曾任广东省政协副主席、中

国教育学会副会长之职；于一九八三年至一九八八年曾出任广东省副省长，主管文教工作。出任院长后，王专心致力发展岭南的教育事业，动员港、澳及海外校友友好共同办好岭南学院。创校后，岭南学院首设经济学系及计算机学系，学生共二千二百零九人，包括博士研究生一人；硕士研究生九十二人；本科生九百七十六人；专科生一千一百四十人。^⑩一九九零年六月十八日首届毕业礼，毕业生有八百人。^⑪岭南学院复校得以成功，校务亦能迅速发展，继续为中国的现代化而努力。这一切更足证岭南的精神不死，岭南的教育目标是正确的。

五、结语

国父孙中山先生一九二三年访问岭南大学时，曾在学生欢迎会上对岭南学生有如下的训勉：

“岭南大学是在广东省，诸君在此用功，知道这个学校的规模宏大，修理整齐；教育良善，和其余的学校比较起来，不但是在广东可以说是第一，就是在中国西南各省，也可算是独一无二的。”^⑫

一九八八年在岭南大学原址举行了创校一百周年纪念，国家教育委员会副秘书长郝克明先生也是出席嘉宾之一，他在会上发言时，除了恭贺岭南大学的复校外他更强调说：

“我们相信，有国家改革、开放的政策，有广东这样良好的环境，有中山大学的关心和支持，有全球岭南校友的强大后盾，岭南（大学）学院一定会培养出更多更好的人才，为社会做出新的更大的贡献。”^⑬

从上述对岭南大学教育的评价中，我们不能否认这个事实，就是：在中国现代化的历史进程上，岭南大学确实扮演了一个十分重要的角色。岭南大学透过传教士与西方国家的接触，不断引进西方新科学、新科技和新知识，并多年来为中国培训了不少专门

人才，在文学、历史、哲学、神学、教育、农业、医学、工科、商科等各方面投入了中国现代化的历史进程中。尤为重要的是岭南标榜的精神是服务和牺牲，岭南的学生是满有服务人群、爱国爱民的热诚。这对现代化国民素质的培育上，尤其珍贵。岭南大学亦是一所面向世界的大学，岭南师生校友们散居海外为数不少，因此，岭南大学在过往历史中，甚或是现正，仍能肩负起团结海内外华人的力量，共同在中国现代化的进程中作出适切的贡献来。

【注释】

①参简又文：‘岭南大学创始时期’，《岭南通讯》，第六期，一九五五年七月廿日，13页。

②有关岭南大学早期历史可参同上注文；及‘私立岭南大学概要’，载于《岭南通讯》，第九期，一九五六年九月一日，6—7页。

③参杜维明著，岳华编：《儒家传统的现代转化》，北京中国广播电视出版社，一九九二年，8页。

④即台湾、南韩、新加坡及香港。

⑤参成中英著：《中国文化的现代化与全球化》，北京中国和平出版社，一九八八年，1—2页；及金耀基：《中国现代化与知识份子》，台北时报文化出版社，一九八八年，243—244页。

⑥参C. H. Corbett. Lingnan University. New York; Trustees of Lingnan University, 1963, P. 9.

⑦参同注2后文，7页。

⑧参吴梓明：“岭南大学的第一位学生——陈少白”，载于《中国历史学会史学集刊》，第廿三期，一九九一年七月，139—148页。

⑨以上资料参杨华日编撰：《钟荣光先生传》，香港岭南大学同学会，一九六七年十一月出版，121—122页。

⑩参同上注书，96—98页。

⑪参同上注6书，8页。

⑫引自同上注9书，118页。

⑬参同上注书，118—119页。

⑭参同上注书，120—121页。

⑮波顿调查团英文名称为：Burton Commission。该调查团乃代表英美教会，曾于一九二一年秋来华，专门研究传教士在华教育工作，并作出建议。

⑯协和神学院原名为广州协和神科大学，于一九一四年，由美国长老会、公理会、英国圣公会、伦敦会、循道会等联合开办的。

⑰参同注9书，121页及111页。

⑱参李志刚：“岭南大学之基督精神及影响”，载于林治平编：《中国基督教大学论文集》。台湾：宇宙光出版社，一九九二年出版，193—194页。

⑲参同注9书，111页。

⑳参《私立岭南大学一览》，广州岭南大学，民国廿一年三月出版，21页。

㉑参高冠天编撰：《岭南大学接回国人自办之经过及发展之计划》，广州岭南大学出版委员会，民国十七年五月出版，23页。

㉒参启光：“论岭南精神”，载于《岭南通讯》第六期，一九五五年七月廿日，9页。

㉓见同注21书，25页。

㉔参吴梓明，同注8文，139—148页。

㉕参岭南人：“国父与岭南”，《岭南通讯》，第四十五期，一九六五年十一月五日，20页；及简又文，同注1文，16—17页。

㉖参简又文，同上注文，18页；又简又文：“岭南我岭南（校史第三章）”，《岭南通讯》，第十七期，一九五八年九月九日，20

-22 页。

⑳参简又文，同前注后文，22—23 页。

㉑孙总理说话撮录自杨华日编撰，同注 9 书，99 页；另参岭南人，同注 25 文，20—21 页。

㉒参简又文，同注 26 后文，16 页。

㉓引自同上注文，18 页。

㉔参同上注文，页 16—17；经文引自《新约圣经》马可福音十章四十五节。

㉕引自同注 6 书，页 8。原文是：“With Mandarin and English the graduates will be citizens of the world”。在今日联合国会议上，国语与英语成为了五种通用语中之其中两种。

㉖参同上注书，8 页。

㉗参同上注书，16 页。又参简又文：“岭南我岭南（校史第二章）”，《岭南通讯》，第十六期，一九五八年六月六日，27 页。

㉘参同注 9 书，95 页。

㉙有关这方面的讨论，可参阅拙作：“从广州私立岭南大学看基督教大学应以何种形式为国家教育事业服务”。载于章开沅、林霁合编：《中西文化与教会大学》，湖北教育出版社，一九九一年五月出版，241—259 页。

㉚参同上注文，245 页。

㉛以上资料参见简又文，同注 34 文，18 页。

㉜引自李瑞明编译：“外国交换生在岭南”，《岭南通讯》，第五十六期，一九六八年八月五日，29 页。作者 Edmund W. Meisenholder 之英文原著名为：“The Dragon Smiles”。

㉝引自同上注书，47 页。

㉞参同上注书，47—52 页；又简又文，同注 34 文，8—17 页。

㉟参同注 9 书，94—95 页。

㊱参“华桥教育：岭南教育特色之一”，《岭南通讯》，第一零

四期，24页。

④引自同注21书，46—47页。

⑤该报导见于《岭南通讯》，第一零七期，一九八八年六月，12—13页。

⑥参《岭南通讯》，第一二零期，一九八九年十一月六日，2—3页。

⑦参《岭南通讯》，第一一三期，一九九零年十月廿日，12—14页。

⑧引自《国父全书》，台北国防研究院，一九六三年二月出版，947页。

⑨转引自“为了中国的下一代——热烈庆祝岭南（大学）学院的诞生”，载于《岭南通讯》，第一零八期，1—2页。

九·一八事件 中的北平辅仁大学

● 吴小新 ●

一、引言

本世纪二十年代末和三十年代初，由于一系列重要事件和社会运动，中国发生了许多变化。结果是在许多由外国教会支持的学院和大学的校园中，也发生了许多变化。由中国教育家和美国圣本笃修会传教士新建立的一所天主教高等教育机构——辅仁大学，在当时也不例外。国内和校园中所发生的变化不止影响到辅仁大学未来的发展，也影响到该校学生、教职员和外国传教士的各个方面。

必须承认，二十世纪年代后期，辅仁大学由于历史较短，相对地来说，在国内还没有为许多人所熟悉。然而，学校中的一系列事件使该校逐渐在许多中国青年中享有声誉。首先，随着理学院和教育学院的设立，以及位于恭王府前的有着新的教室、图书馆、实验室和宿舍的教学楼在1930年竣工，辅仁大学学生数从1927年的155人增加到了1932年的1017人。1930年9月，来自圣约瑟的圣本笃修会的修女们计划设立女生院。半年后，来自该教团的6名修女离开美国前来中国。1931年6月27日辅仁大学

举行了首届毕业生典礼，有 11 名学生毕业。更为重要的是该校首届毕业典礼后两个月，来自南京国民政府教育部的一项命令承认辅仁作为私立大学立案。

如果考虑到在比较短的时期内建立一所学校，以及从美国来的圣本笃修会僧侣和中国教育家要克服筹措经费的困难，上述的发展确已使辅仁大学的未来发展处于坚实基础之上。然而，这个时期的另一事件看来更为深远地影响到学校，这就是 1931 年的“九·一八事件”。

二、辅仁大学及其学生的南京之行

1931 年 9 月 18 日，日本出动军队突然进攻中国东北地区最大的城市沈阳。由于蒋介石命令中国军队在任何情况下不得抵御军事进攻，日本在 3 个月内就占领了整个地区的 3 个省份。中国民众对此种侵略感到义愤，并被国民政府的不抵抗政策激怒。自十九世纪四十年代以来，列强不断入侵中国，以及其后的巨额赔款，在中国人民心中记忆犹新。这造成了本世纪二十年代末三十年代初反对帝国主义的强烈情绪。面对此种新的耻辱，中国人民发出了强烈的呼声，特别是在这个时期站在社会运动前列的大学生。

卢茨教授（1971 年）曾指出，对于大多数中国人民，特别是大学生来说，九·一八事件触发了反对帝国主义的新的爱国精神。当消息传来时，公众的大量电报和请愿书纷纷发往南京国民政府，要求保卫中国主权，抵制日货。虽然刚开始时，中国人民由于政府支持此种公开的反日情绪而感到鼓舞，但他们很快就发现，国民政府在没有西方援助的情况下，并不会在军事上采取行动来反对日本侵占中国领土。许多大城市中的学生对此极为愤怒，并且由于对一些未经证实的消息如：将在沈阳与北京之间的锦州设立“中立区”、国民政府正在和日本政府进行直接谈判等等深感失望，

他们号召发动全国性的请愿运动。正是在这样的社会与政治背景之下，辅仁大学的许多学生参加了在此后几个月间展开的运动。

目前，可以找到的记载这所天主教大学校园中的活动的材料是相当有限的。然而，通过访问某些辅仁校友，查阅档案材料，主要是在学校工作的圣本笃修会传教士与他们在美国的同事们的通信，以及参阅辅仁大学出版的通讯，可以看出当时辅仁学生对九·一八事件的反应。

当日本侵占沈阳的消息传到校园时，学生们被激怒了，他们马上在校内奔走相告。事件发生4天后，在辅仁的一位美国圣本笃修会的传教士威尔特神父（1931）在写给他在美国的友人的信中谈到了他对校园中学生的看法：“学生们出于对日本人的强烈仇恨，万分激动。他们准备参加军队对日本作战……”一名目击者回忆当时在辅仁的气氛时说：

有关日本入侵的消息的影响是令人吃惊的。我非常清楚地记得，在新教学楼的大门口，有人悬挂了一面大旗，上面写着“牢记民族灾难”。学生们极端愤怒。

此种愤怒情绪很快就扩展到全国所有的大学和专科学校的校园内。在北平、天津、南京和其他大城市，数以千计的学生走上街头，抗议侵略，号召武装抵抗日本。一些学生甚至要组成志愿部队来保卫中国领土。此后数周，北平一直有组织的示威。不久，一些大学的学生组成代表团前往南京，向国民政府请愿。鉴于这些学校中的民族情绪和大量的参加者，一些大学当局在学生前往南京期间宣布放假。

虽然有关辅仁在这些动荡的日子里的具体情况，可以找得到的资料极为有限，一位美国圣本笃修会传教士的信的内容反映了校园中日益增长的情绪。布兰德斯泰特（1931）在写给在美国的一位友人的信中有下列叙述：

过去几周中，我常常想知道美国报纸上有关中国的新闻是如

何刊载的。中国的学生团体不断吵吵嚷嚷，它们所采取的行动是以使西方人在思想上感到震惊……在相当一段时间内，宣传鼓动殊为普遍，而我们的学生在开始时是抵制的。然而，最后他们不再能承受说他们缺乏爱国精神的压力和嘲讽。所以他们也参加了运动，前往南京，向政府提出他们的要求和想法。

据当时出版的《辅仁杂志》所载，12月3日星期四晨8时，学生会在大新教学楼的二楼的礼堂举行会议。共320名学生参加，会议由中日事件学生委员会主持。经过长时间的热烈讨论，作出了全体学生应当前往南京，向南京政府请愿的决定。次日上午，又举行了另一次会议，作出了有关旅行开支、参加者的组织、具体团体的代表名额等事项的具体安排。在一名总领队和作为他的助手的两名领队的领导下，准备去南京的学生分别按中队编组。12月4日下午，辅仁的学生已准备好前往火车站搭车去南京。

这里应当指出，在1931年9月至12月间，南京的教育部和北平地方当局曾发布过一些关于学生运动的命令和文件。据目前北京师范大学所保存的档案，辅仁大学在这个时期收到过大约10份电报和文件。虽然大部分的文件都肯定了学生的爱国精神，但它们都明白地表示学生应集中注意他们的学习，在行课期间不得进行军事训练。再者，不得因示威或请愿而前往南京。这些文件还命令学校当局不得为任何示威行动提供交通工具。

显然，根据这些电报和文件行事的学校当局对辅仁大学的群众性学生运动的态度是令人气馁的，至少在表面上是如此。学校当局宣布，学生应当留在校内，并且认为通过良好的教育来使自己适应中国未来工作的需要是远为有益和具有爱国主义精神的。不过，学校还宣布，如果学生坚持举行示威，学校将放假一周。然而，如果学生要去南京，校方将不为此担负任何责任。

这项通告听起来虽然令人沮丧，但看来并没有怎样影响下定决心的学生。1931年12月4日下午1时，组织好的学生，手持旗

帜，肩负铺盖，有秩序地离开校园，前往火车站。1小时后，他们抵达前门车站。然而，当时没有人想到过，要到国家的首都，他们所要化的时间要多得多。

最初，车站站长看来很支持学生，并愿意为他们提供一列火车。学生人数不断增多，很快就超过了1000人。而且每隔几小时，就要增加一定数量的学生。这时，站长就打退堂鼓了。后来，他显然是根据来自南京的命令，拒绝为学生提供列车。

此后两天，辅仁大学的学生在大部分时间内一齐留在月台的一角，并和北平的大约20所学校的学生共同和平地封锁了进出北平的铁路交通。有些学生占据了空的车厢，另一些人在月台上休息。每隔两小时，就有一批百人以上的学生接替坐在准备离站的机车前面的前一批学生。另一些学生轮流返回家中或宿舍休息，然后再来车站。一位过去的学生非常生动地叙述他参加运动的情况：

政府不要我们去南京。参加活动的学校事先并没有关于示威的实际安排。他们聚集在铁路东站，封锁了进站出站的火车达3日之久。最后，张学良将军和北平周达文（译音）市长为我们准备了一列火车去南京。

在政治上处于两难境地的张学良最初确曾提出过为每所学校的10名学生提供往返南京的车票，以便他们去呈递请愿书。此项建议后被学生代表拒绝。其后，学生与当局之间又进行了商谈，京津卫戍司令于学忠将军也参加了。12月7日星期一清晨，在车站的学生已经有些疲惫，但仍很坚定，他们终于得到消息说将有一列火车提供给学生作赴南京之用。

消息很快在学生中传开，那些回到学校宿舍休息的学生也得到了消息。辅仁的学生约在5时许得到初步胜利的消息，他们在宿舍内奔走相告，并号召同学们赶快行动。12月7日星期一11时50分，在首批学生到达前门车站三天三夜后，一列18节车厢的火车载着2000多名欢呼的学生，离开北京。他们将在行车3日后到

南京向政府呈递反对日本侵略者的请愿书。

此后3天中，沿途又有前来支援的学生登上这列前往南京的学生列车。首先，有数百人在天津上车，其后在济南，又有超过3000名学生的两列火车加入。尽管蒋介石发出了电报给学生，说明他正计划很快北上，学生们没有必要到南京去。但下定决心的学生继续前进，直到10月10日下午抵达首都。

学生们体力上已明显地疲劳，却更坚定地要完成他们去南京的使命。在抵达时，他们情绪高昂。一名参加了去南京的整个行程的学生回忆次日他在南京的经历：

在南京，我们住在金陵大学，这是另一所教会大学。总共约有100名辅仁的学生。次晨，一名学生号召说“让我们去政府呈递请愿书！”我们都站起来参加队伍，从金陵大学到政府所在地的路程颇远，超过了15公里……

学生们排队行进，在下午较早时分抵达国民政府，过了几个小时才有人出来接受他们的请愿书。当时的教育部长蔡元培先生最先出来向学生讲话。学生们显然并不满意，要求会见蒋介石，5时30分时，蒋身着灰色中式长袍，出来接见学生。学生呈交的请愿书中包括：反对在锦州建立“中立区”，不与日本进行外交谈判，向日本宣战，保护学生的爱国主义精神等等。

蒋接受了学生的某些要求，但仍坚持说，他要通过国际联盟进行谈判的途径，力图避免对日本作战。他认为，在目前的国内状况下，中国没有条件和外国作战。在蒋谈话后不久，学生们即离开了政府办公地点。

次日，学生举行了群众集会，并对蒋氏的意见作出反应。前面提到过的那篇文章的作者美国传教士尼古拉斯·斯柯维尔曾提出，学生是分裂的。一些不满意的学生建议再呈交一份请愿书，而大部分的学生对蒋氏的声明表示满意。结果，多数学生于12月13日离开南京返回北平，但仍有一些学生留了下来。据斯柯维尔记

裁，当时未离开南京的辅仁学生不足 20 人。12 月 15 日，疲惫而情绪高昂的学生返抵北平，他们在车站受到同学们的欢呼，这标志着波澜起伏的请愿之行的结束。

三、一些思考

和全国各地学生所掀起的群众性的向国民政府请愿的运动相比，辅仁大学学生中参加的人数看来少了一点。然而，辅仁学生的积极参加运动仍标志着这所新建的学校发展中的一个里程碑。

在审视描绘辅仁大学参加运动的文件中，应当注意到辅仁的学生的态度总的来说是主张采用和平方式来敦促政府向日本宣战。据《辅仁杂志》所载上述一文，经过 3 天抗议后去南京的学生后来分为两派，一派称为请愿团，另一为示威团。在 12 月 12 日呈递请愿书后，大部分辅仁学生立即离开南京。几天以后，南京发生了另一场群众性示威，出现了示威学生与政府之间的严重对抗。需要进一步研究的是在整个事件中辅仁学生所受到的教育在何等程度上影响到了他们实际的态度与行动。当然，校方显然并不鼓励学生积极参加政治运动。可是，人们肯定可以听到辅仁学生对这样的重要事件的呼声。

还应当提到，虽然没有材料表明学校的美国传教士曾直接参与这场社会运动，但在北京的圣本笃修会的僧侣和拉特洛布的通讯中，确能看出他们曾非常紧密地追随着事态的新发展。

当示威在北平和南京举行时，大学没有中断行课。然而，据一些参加运动的目击者称，没有上课的学生后来并未受到学校的纪律处分。虽然学校当局没有公开鼓励学生，现有的资料仍表明，在大学中工作的美国僧侣对学生们以及他们的要求是持同情态度的。后来尼古拉斯·斯柯维尔（1931）曾写信给他的一位友人，并谈了他当时的感受：

对日本作战一事仍在讨论之中，我们不知道它是否会爆发。在

全部的人当中，我们的学生表现最佳。其他许多人也持有此种看法。你可以想象得到我们这些导师和一批爱国者在一起的美好的时光，他们向全世界呼喊，坚持让每一个人都知道他们的爱国情绪。我现在已习惯于此，并很感兴趣。

由全国各地的许多大专学生发动和参加的对日本的抗议运动是全国性的。在政治上，这是民国以来，中国民众反对列强，保护中国主权的最响亮的呐喊。实际上，学生们参加这一全国性的抗议运动使北京的辅仁大学首次在中国人民之中成为全国知名学府。

虽然圣本笃修会的传教士和中国教育家的本意并不是建立一所在政治上很活跃的学校，但是学生们积极参加反对日本的示威和向南京国民政府请愿的活动，确曾使辅仁大学在国内的社会政治生活中占有一个突出的地位。自此，北平的辅仁大学成为一所全国知名的高等学府。

【参考资料】

① I·布兰德斯泰特(1931年12月17日)，致瓦伦丁·柯勒尔神父函，藏宾夕法尼亚，拉特洛布，圣文生特大教堂档案馆。

② 教育部及北平当局有关学生示威的文件和电报，643、644页。藏中国、北京、北京师范大学档案馆。

③ “首届毕业生接受文凭”(1931年7月)《辅仁通讯》8期，14页。

④ “中国政府承认辅仁注册立案”(1931年11月)《辅仁通讯》9期，1页。

⑤ J. G. 卢茨(1971)《中国与教会大学》纽约，康奈尔大学出版社。

⑥ N. J. 斯柯维尔(1931年12月13日)，致杰里函。藏宾夕法尼亚，拉特洛布，圣文生特大教堂档案馆。

⑦N. J. 斯柯维尔 (1932), “南京或一败涂地”《辅仁杂志》
1期, 18—23页。

⑧H. 威尔特 (1931年9月22日), 至瓦伦丁·柯勒尔神父
函, 藏宾夕法尼亚, 拉特洛布, 圣文生特大教堂档案馆。

先父前金陵大学 理学院院长魏学仁博士年表

●魏白蒂●

1899年1月26日 魏学仁生于南京城北，号乐山；祖魏有福；父魏锦章（1875？—1902），母张氏（1914？年卒）；姐亿征（未婚，1897—1960）。

1902年 父故；与母姐寄住大石桥二叔魏锦川（号芷遗，1877—1968）家；婶母徐氏（1885—1946）；与堂妹修征（1902—1985）、堂弟学礼（1906—1965）、学智（1908—1958）同抚养。

1904年4月16日 刘颖保生于南京下关（原名银宝）；父刘金海（1931年卒），母王氏（1932年卒）。

1904年 魏学仁进馆启蒙，始读三字经、孟子，又读四书五经；后因专修科学，又提倡现代化科学教育，未再深入研究国学；老年退休后自己考证易经，对国学甚感兴趣。

1907年 美国教会美以美会所办汇文书院成立，校址在干河沿，包文任校长，魏学仁入书院附小。

1910年 汇文与美国基督教会所办基督书院和长老会所办益和书院合并，更名为金陵大学堂，共设大学本科及高等学府和中学三年级。

1911年 金陵大学正式在美国纽约注册，有权颁发文凭，授



魏学仁与夫人在纽约，时年47岁。



魏学仁与葛罗米柯氏晤谈(1947)

学位。革命军入南京，母亲为魏学仁剪发，不过仍留下辫子，藏于帽内。

1914年 魏学仁升入金大附中；大约在此时受洗入基督会；叔父对子侄辈教导十分重视。婶母主张送魏学仁学习邮政，叔父不同意。此时叔父信教受洗，将子女侄子女都送到教会学校就读。

1915年 魏学仁在青年会开设夜校英语数学补习班，收入贴补家用。母亡，魏学仁与姐仍住大石桥叔婶家。其时堂妹修征入基督中学，常请同学回家，有一次魏学仁回家，恰好刘颖保在，园中花上有虫，几个女孩大惊喊叫，唯有在下关生长的刘颖保用手指捉住虫子，将虫抛到大门口街上，这是魏学仁第一次注意到刘颖保的存在。

1916年 金陵大学堂在鼓楼百步坡买地建校。

1918年 魏学仁入金陵大学堂，专修物理，各科成绩为全班之冠。

1919年 凡尔赛会议将中国地土割予日本，北京大学学生发起爱国运动，金大同学响应，在南京组织爱国反日学生会，入会费每人一元，李庆麟任主席，魏学仁任司库。

1919年 魏学仁获得全校英语辩论赛冠军。

1919—1921年 魏学仁代表金大参加华东5所大学英语辩论比赛。参加比赛的大学为南京金大、苏州东吴大学、上海圣约翰大学，沪江大学及杭州之江大学。魏学仁连获3年冠军锦标。1921年后，金大得到3年亚军锦标。

1922年 魏学仁获金陵大学堂物理学士学位，又被选入中国才成立的斐道斐荣誉学会，得到该会首次颁发的金钥匙。

1922—1925年 留校任物理系助教，次年升讲师，曾在金女大代课，得以进一步认识刘颖保。刘时年21岁，在基督女学（后改为中华女中）毕业后，在金女大专修英国文学，也在基督会教堂礼拜，二人感情遂逐步加深。

1925年 刘颖保获金女大文学士学位，与魏学仁订婚。魏由美国罗氏基金会资助在芝加哥大学研究院专攻物理学。罗氏奖学金甚宽裕，魏又节俭，同时负担姐亿征入肯德基州基督会大学学费及其他费用。魏亿征得文学学士学位。

1925—1928年 在芝加哥师从 Michaelson 及 Compton 二教授；知友有吴景超、张肖梅等。

1926—1927年 在芝加哥大学物理学任助教，同时撰写博士论文，专门研究氦光谱 D3 精密结构分析。

1928年 夏，毕业于芝加哥大学，获物理哲学博士学位，论文研究原子气体的低压弧光的光谱及其特征。此论文现藏该校及美国国会图书馆。精密结构分析氦光谱 D3 论文在美国光学杂志 Journal of American Optical Society 出版。魏被选入 Sigma Xi 荣誉学会。芝加哥教授邀魏留美参加研究，魏已应允金陵大学返国服务而辞谢，从此献身于祖国科学教育工作。

1928—1930年 任金陵大学堂物理系教授，兼教务处主任。

1929年 当时国民政府宣布，大学至少要有 3 个学院，大学之下称学院。金大校董会决定设立理学院，聘魏为理学院院长，金陵大学堂更名为金陵大学。理学院教职员有余光稷（芝加哥数学硕士）、吴汝麟、J. C. Thomson（哥伦比亚大学博士）、陈纳逊（宾尼大学博士）、毛德恩（中华女中科学教员）、潘澄侯（哥伦比亚大学硕士）、Searle Bates（Hiram 大学学士、牛津大学学士硕士、耶鲁大学博士）、吴景超（明尼苏达大学学士、芝加哥大学硕士博士），高钟润（后留美得地理学博士学位）为中文秘书。8月1日与刘颖保结婚，行新式婚礼。新娘穿粉红色旗袍，披纱，头戴珠冠，手提花球。新郎穿长袍马褂。婚礼在基督教堂举行，宴席设大石桥。唯一守旧的规矩为刘家父母未参加婚礼。叔父赠画一幅作为纪念，画上有一人坐马上，一人骑驴，另有一人推车一辆。此画一直挂在魏宅饭厅。魏学仁、刘颖保用此画的哲学教训子女。几

十年后高钟润仍记得画上题款：“他人骑马我骑驴，回头看，推车汉，比上不足，比下有余。”此画未带出国，现不知所在。

1930年 长女魏白蒂生于鼓楼医院。理学院增设教育电影部，由孙明经主持，此项工作开中国教育电影之先河。从美国引进许多理科教育电影，魏亲自领导各系教授组织电影教育委员会，主要成员为：魏学仁、裘家奎、潘澄侯、戴安邦、吴汝麟、陈纳逊等。举办教育电影最重要的人员为孙明经及其夫人吕锦艾。魏陆续引进多种教学影片，将其译成中文后，拿到南京市及长江下游各地中学放映。又设化学工程与电机工程等学系，聘杨简初、计舜廷、许国良等教授。后因董事会有不同意见，理学院未改名为理工学院。

1930—1946年 魏学仁正式任金陵大学理学院院长兼物理学教授。

1931年 长子魏白英生。金大理学院建理科楼。

1932年 次女魏白莉生。

1934年 四女魏白华生。

1936年 魏学仁率中国全日蚀观察团去日本北海道，亲自拍摄全世界首次用科达彩色电影胶片(Kodachrome)拍摄日全蚀五彩电影，彩色十分精确美好。

1937年 幼女魏白蕙生。7月芦沟桥事变，中日战争开始。初夏，日机开始轰炸江南，魏学仁将家眷疏散到仪征乡下。

1937年11月25日 11月国民政府决定西迁。华北、华东诸教会大学亦准备迁往四川。当时金大校友杭立武任教育部长，恰好由他分派船只疏散各教育机关。杭一直是魏学仁的同学、老友，深知魏为人公而忘私。40年后，杭在台北告诉作者，他当时对魏说：“我有一艘给理学院的船，不过如颖保和孩子们不先登船，这条船就分给其他机关。”并特派自己的汽车去江边接魏家大小。其时刘颖保一人带了5个7岁以下的孩子，因为刘自己没有兄弟姐

妹，魏家又无妯娌，原来一直想有一个大家庭，却未想到要逃难。当时船舱极挤，况且日机已开始轰炸南京，难民撑小船涌来，要挤上轮船。魏学仁大声疾呼，竭力疏导，经过全天的努力，自己到晚上才登船，次日才到家属房舱。到汉口后在武汉大学借住月半，又登船抵宜昌。

1938年 魏学仁领理学院同仁及家眷乘小轮入川。金陵大学决定去成都，与几家教会大学共同设校于华西坝华西大学校园内。时重庆为陪都，且为战争时期政治金融工业中心，金大理学院可参加军事工业，为国家服务。且可为金大增加经费。所以魏将电机系三、四年级设在重庆上清寺求精中学内，派李佛续等4位助教乘小船押送理学院图书仪器过三峡由宜昌到重庆。1938年1月2日登舟，2月6日抵渝，行程28天。由于担心途中遇到土匪，魏曾请8名武装卫兵护送。仪器抵达时，魏派人接船，将人员器材安全护送到求精中学。次子魏白荪生于重庆宽仁医院。

1939—1946年 在南京第二历史档案馆所藏金大理学院档案内，有金大和教育部关于合作开办电化教育专修科的资料。其中有魏学仁与陈裕光校长的通信、魏或陈校长所写致教育部长陈立夫信稿；还有理学院1941年写给教育部的工作报告、经费申请文件和收据；以及最后1946年两科结束时的报告等文件。档案馆还藏有魏在成都时写的中英文信稿，其中有用中文亲笔写的给朋友们的信，如给在美国参考实习的孙明经的等等；另有秘书代笔文件，如给教育部长和金大校长的文件等等。英文书信均为印蓝纸副本，内有与罗氏基金会通信，还有一封给老友J. C. Thomson的信，系关于请他回南京复校后再任化学系主任的函件。

1938年 金大决定在成都和重庆开设两班二年制专修科：电化专修科与汽车专修科。毕业生有证书，但无学位。已有十多年历史的电化教育专修科分别设在成都与重庆，而汽车专修科设在重庆。

教育部每学期津贴 5 千元，由魏学仁在重庆亲取。学生由金大在成都和重庆自行招收外，另由日军未曾占领的四川、云南、西康、广西、贵州、陕西和甘肃 7 省的教育厅保送。学费及其他费用亦由本省供给，每省最多每年每组保送 2 名学生。

电化课程分电影播音两组，其课程与负责教职员如下：

(1) 电化教育设计：该项目为国内新兴事业，师资极感缺乏，主持该科设计者有魏学仁和教育电影部主任潘澄侯，以及才从美国归国的曾随 Dr. Kissack 研究电化教育的刘井西，还有教育部的陈逸民司长和四川省教育厅的郭子杰。

(2) 电影摄制与放映：此科金大已有十多年的经验。由段天育主持摄影学，孙明经与贾伟廉教摄影学，毛德义负责电影放映和机件修理学，黄尧与傅南棣教美术画与卡通画学，另有中国电影制片场的罗静予任电影摄制讲师。

(3) 无线电收音机修造：理论方面由物理系在成都的吴振黄主任负责，实际工作由电机工程系在重庆的计舜廷担任。吴教授对无线电学极有研究，而计教授曾设计制造长短波各式收音机多种。

(4) 汽车学：汽车修理和驾驶与推行电化教育有密切的关系，在内地开车一定要学会修理汽车。为了教此种常识，请了交通部的主持全国牌照管理处主持司机考试的赵振邦兼任。

(5) 社会教育学：电化教育为社会教育的重要部分，从事电化教育工作者，一定要懂得社会教育，所以电化教育学生一定要学社会学。该课程由前四川省教育厅、现任华西大学教育系主任刘之介负责。

(6) 其他基本课程：国文、英文、数学、物理、化学、金工、机械画等基本课程由金大文理两学院有经验的教职员担任。

设备：该科可以用金大各系已有的物理、化学、金工实验室、无线电学实验室、无线电修造厂、机械画室、摄影室、洗相片室、

电影摄制工程室、电影放映室、汽车修理厂、电池制造厂等，另又加上理学院的电机试验室和电机制造厂，龙光照像行的洗片与放大设备，教育部电化教育设备，四川省教育厅电化教育设备和中国制片厂的设备。

经费：1938年教育部每学期补助经费5千元，1941年因物价高涨，每年教育部补助经费32400元。该年预算有行政费3600元，薪工费15360元，实验消耗费7500元，火酒汽油等费3000元，宿舍费用（水电房租修理）5000元，设备费1万元，合计为国币44460元整。

该科第1期毕业生8人中，有1人在教育部工作，3人在四川省教育厅教化部，1人在四川省科学仪器制造所，其余2人留在金陵大学。魏学仁的政策是将毕业生分配到与金大有关系的机关实习一年，再介绍到其他机关服务。

派遣教员赴美国留学：1938年秋季已送孙明经去美国明尼苏达大学研究院及美国电影研究所攻读，并预备到好莱坞和加拿大几处重要电影教育机关考察并实习。

购买有关电化教育的重要图书杂志：魏学仁特别重视图书杂志，因其中有最新技术知识。金大电化教育交付孙明经国币1万元在美购买有关电化教育的图书杂志，最急需者用航空由香港转寄四川，其余由仰光进口。魏学仁最欣赏缩微胶卷，后哈佛大学著名汉学家费正清访渝，带来许多缩微胶卷，但重庆没有缩微阅读机，金大电化科立即制造一台。后来开设了一家专门制造此种机器的制造厂（作者不详当时如何处理版权或专利问题）。

完成蓄电池制造之研究：魏学仁和教育部签订合同合办干电池厂。开展组织时进展相当顺利，由金大与教育部间信函得知魏被派为干电池厂管理委员会委员，代表金大。后因干电池耗费极大，且锌皮来源困难，故停止生产。金大积极进行研制蓄电池的研究，此项研究已完成，所用材料全为国货，电池之电量及蓄电

性能均耐久经用。

1941年 电池厂停办，但仍继续制造无线电和播音机。教育部委托的收音机及扩音机制造已成功，制成长短波收音机数座，已交该部分发应用。扩音机因等待香港进口材料，尚未完工。同时魏学仁组织一队人员用16厘米摄影机在重庆拍摄日全蚀电影，并说一生能两次拍摄日全蚀，十分得意。6月日军轰炸重庆，炸毁理学院房屋，所用教室及教职员及学生宿舍均有损失。当时魏学仁借用求精中学校园及其他未被炸毁的单位的房屋，包括圣公会教堂。张海松牧师最初不同意，后又亲自来请求金大师使用教堂。魏家则借住张忠保家（张忠保乃张肖梅之弟，燕京大学毕业后曾在外交部就职，住在魏宅。张氏为上海巨户。张肖梅系刘颖保在金女大的同学，又与魏学仁同时就学于芝加哥大学。1949年后，忠保居日本，后又居巴西、纽约）。9月，新房建成，有教室、办公室和学生宿舍，教师及其他员工都搬到山下，靠近防空洞。此房系计舜廷设计监工，现仍存在，旧为求精中学教师宿舍。作者1991年去重庆，见一老叟，姓李，自称已80余岁，一直住此院内。问及此屋是否金陵大学旧址，他说：“你怎么知道的？”作者答这是她父亲当时所建。老李又问：“你老太爷是哪个？”当他听到魏学仁之名时，立刻就说：“你是不是魏白蒂？”（老李四川重庆人，抗日战争时为理学院守门。他告诉作者，魏家回南京时，箱子都是他装的。1993年4月，魏白蒂和魏白华再去重庆，老李因病住院，未再见面）。

1942年 与交通部合办湿电池厂，不太成功。与此有关的档案不完整，所以情况不甚清楚。

1943年 与孙明经二人用16厘米摄影机往中国西部和西南拍彩色影片。当时资源委员会在四川云南建造了多处现代化工业技术基础设施，主要的有水力和火力发电厂与采矿冶炼、机器制造等工业，此外也有风景名胜，包括昆明和敦煌石窟，均为魏学

仁用彩色胶片摄制。孙明经在“前辈老校友魏学仁博士”一文内记载了二人此次行程。两人“先到了川东长寿，在狮子滩一座山崖中开凿的防空洞内建有一座水力发电厂，另在附近有一座较小的水力发电厂。在昆明东郊坟水洞有一座火力发电厂，有一溪流穿过厂房中央，蒸汽锅炉恰建于溪流之上。在清除炉渣时，只需抽出炉底，炉渣即自动泄入溪流……在这些成本低廉的供电站先行建成的情况下，若干工业制造厂随之建成投产。例如在昆明有一座大型机器制造厂，建在防空洞中，在滇池之滨建立了有线电和无线电话机厂，这些厂都曾被拍摄成完整的电影。”魏学仁和孙明经考察后又进行拍摄。摄影机由孙掌握，魏对选景选择机位等完全不发表意见，但在搬摄影机和扛三角架，搬灯和拉电源线时就亲自动手，围观者都认为他是助手，而非院长。二人在两个月内共拍摄7部教育电影。这些影片曾于英国文化委员会成立10周年时在伦敦放映。同年，在长寿建造水力发电站。设计制造新式的缩微胶片阅读器，以阅读海外寄来之科学论文。

与四川省政府合作设计制造科学仪器、变压器及无线收音机。
出版月刊《电影与播音》。

1944年 编辑并由西南经济研究所出版的《中国西南电力发展》。

1945年 第二次世界大战结束。5月，德国投降；8月，美国用原子弹轰炸日本，日本投降。联盟各国在旧金山成立联合国，决定要控制原子能。但必须先由科学家研究是否可以用科学方式控制原子能，然后再商量从政治方面来控制原子武器。

1946—1962年 出任驻联合国代表团顾问，领公使衔，偕妻侨居于纽约。

1946年 搭乘美军船只由上海经日本往旧金山，乘火车抵纽约，住西五十七街大北饭店，每日与英、美、法、苏及加拿大专家共同研讨原子能学，与美国著名物理学家、普林斯顿研究院的

奥本海默教授 (Oppenheimer) 交友。刘颖保抵美后，两对夫妇时相过从。一次魏氏夫妇去普城与奥本海默夫妇共度周末，时魏学仁刚学会开车，星期六中午抵达时已很饥饿。主人餐桌上放了各种干酪 (Cheese)，与中国口味很不相合。下午去看望也住在普城的南京老友范威廉博士及夫人，魏说：“快下一碗面来，肚子饿死了，外国饭吃不饱。”魏氏在美国居住 30 余年，一直对干酪毫不欣赏，也从不欣赏凉拌生菜 (Salad)，称之为草，说是喂兔子的。不过他也并不反对所有的西方饮食。魏学仁爱饮咖啡，也喜欢苹果馅并加冰淇淋。

1947 年 7 月 14 日 子女抵美国旧金山，魏学仁当选为纽约花园道基督教会长老。

1950 年 任卡内基国际和平捐赠组织电化教育项目主任，在美国编著出版《幻灯片与电影的分类》一书。

1946—1961 年 在联合国出版的文件集内发表了大量有关国际原子能控制、原子能幅射以及裁减军备等方面的论文。

1962 年 受聘为美国西弗吉尼亚贝桑尼学院 (Bethany College) 物理学与公共事务杰出教授。同时任贝桑尼基督教会长老。

1969 年 获美国哥伦比亚大学颁授“对科学教育作出杰出贡献奖”。

1972 年 贝桑尼学院荣誉退休教授，定居于夏威夷。同时任夏威夷第一基督教堂长老，教主日学。

1987 年 1 月 2 日 病逝，葬于夏威夷岛公墓。

补注 魏学仁长子白英乃普林斯顿大学机械工程学士、硕士、博士。现任宾州李海大学 (Lehigh University) 机械工程教授兼系主任。其长子、魏学仁长孙魏光普亦毕业于普林斯顿大学，伊利诺大学硕士、博士，现任荷兰国立 Twente 大学机械工程教授，次子魏仲普为康奈尔大学学士，密歇根大学硕士、博士，现任新泽西州州立拉特格斯大学机械学教授。魏学仁博士毕生致力于教育

与科学研究，今其子女孙辈均学有所成，魏氏开创之事业已后继有人。

●参考资料●

一、档案：金陵大学理学院档案现存第二历史档案馆，编号1245—1263：

#1245 私立金大理学院概况 1930—36

#1246 金大理学院院长室成都办公室函件存稿 1946。

#1250 电机工程系汽车专修科资料

#1251 关于电化教育史料

#1252 关于电化教育工作报告

#1253 关于有关购买理化仪器化工原料函

#1254 教育部给金大——有关国际学术会议及取用

#1262 影音部业务分函

#1263 中央湿电池厂文件

二、书信

魏家儿女与孙儿女寄魏学仁和刘颖保书信

戴安邦 1988 春秋日给刘颖保书

三、魏学仁笔记

教物理课堂讨论笔记 1962—71

教主日学堂讨论笔记 1973—85

自修易经笔记

四、其他资料

Boorman, Howard Land Richard C Howard, editors, *Biographical Dictionary of Republican China*, New York: Columbia University Press, 1967-71, and index volume 1979.

Buck, Peter, *American Science and Modern China 1896-1936*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

曹安敬，“魏院长学仁对国家的贡献”，金陵大学，台北：金陵大学校友会出版，1982。

戴安彦，“1888—1952年母校学生人数”，金陵大学建校一百周年纪念册，南京：金陵大学出版社，1988，130—31。

Fairbank, John King, *The Missionary Enterprise in China and American*, Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1948.

方廷明，“桃李满天下”（访问陈校长），人民日报，无日期。

Feruerwerker, Albert, *The Foreign Establishment in China in the Early Twentieth Century*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1947.

胡玉璋，“我的回顾—从金大音影部到南大”，南京大学物理系成立七十周年纪念册，南京：南京大学出版社，1991，51—53。

姜赠璜，“金陵大学与众不同中国的教育电影事业”，金陵大学建校一百周年纪念册，112—20。

“金陵大简学史 1888—1952”，南京大学史，南京：南京大学出版社，1992，451—554。

高钟润，“回忆魏学仁老师”，中外杂志 249:42:5, 台北, 1987, 67—68。

Latourette, Kenneth S, *A History of Christian Missions in China*, New York: Macmillan, 1929.

李佛续，“怀念魏院长学仁老师”，金陵大建校一百周年特刊，台北：金大校友会沈赞夏等编，1988，313—20。

——，“母校西迁记”，同上，373—80。

——，“由宜昌到重庆—护送理学院图书仪器入川”，金陵大学，台北，1988，451—54。

李适生，“一位成功的科学家—魏学仁”，金陵大学，303—06。

李万钧，“抗战时期电机系的生活”，金陵大学建校一百周年

纪念册，379—80。

Lutz, Jesse Gregory, *China and the Christian Colleges 1850-1950*, Ithaca: Cornell University Press, 1971. 此作已翻译为中文：中国教会大学史，曾钜生译，1987。

南京大学史，南京：南京大出版社，1992。

钱宝钧，“金陵怀旧”，金陵大学建校一百周年纪念册，316—17。

沙兰芳，“金陵大学沿革”，同上，23—34。

苏恕诚，“抗战前南京大学校园拾零”，金陵大学，467—70。

孙明经，“前辈老校友魏学仁博士”，金陵大学建校一百周年纪念册，176—80。

——，“我在金陵大学就学和从事音影工作的回忆”，南京大学物理系成立七十周年纪念册，50。

Thomson, James Claude the Younger, *While China Faced West: American Reformers in Nationalist China 1928-1937*, Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1969.

Wei, Hsioh-ren (Wei Xueren), *Classification of Slide Films and Motion Pictures*, New York: Carnegie Endowment for International Peace, Educational Film Library Association, 1950.

———, *Statements on international uses of atomic energy, on atomic radiation, and on disarmament*, published in United Nations documents and Mission press releases, 1946-62.

魏学仁，李佛续，“理学院对国家的供献”，金陵大学，1982，53—73。

萧琴武，“有笃实校风中乃育成长”，金陵大学，207—13。

徐国懋，“母校对我的教育”，金陵大学建校一百周年纪念册，308—12。

徐绍武，“旧事二三”，同上，313—15。

Zen Sun, E-Tu, "The Growth of the Academic Community 1912-1949", *The Cambridge History of China*, volume 13. *Republican China 1912-1949, Part 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

周本瑾, "金陵大学生生活回忆", 金陵大学, 286—87。

华西协合大学 医牙学院述评

● 姚 波 刘军平 ●

西方传教事业在中国的深入发展，导致了现代医学的兴起。在西方传教士的不断努力下，一批中国教会医学院相继建立。这使处于萌芽状态无组织系统和理论人才的中国现代医学得以巩固发展起来，并逐渐取得中国人民的信任。华西协合大学（West China Union University，以下简称“华大”）的医牙学院就是其中的一个突出例子。多年来，它的牙学在国内乃至世界都是颇负盛名的。以医学角度观察，华大医牙学院无论从教学计划和教育方法，从科学研究到培养人才，都是全面移植加拿大办学经验的事物。

从文化上评价，它又是中西文化交流的种子，确切地说是中国学习加拿大，后进学习先进的一种方式。但是，由于华大医牙学院又扎根于中国的土壤，它又不得不在教学、组织、医疗卫生等方面受到中国现实环境的影响，从而在发展方式和道路上渗入了环境因素。

本文试着把华大医牙学院作为中西文化交流的一个视点，对其发展历史作一番简要考察，研究它对人才的培养，对中国社会尤其是西南地区医疗事业和医学现代化的贡献，以达到正确理解

教会大学在中国的社会作用之目的。

一、华大医牙学院创立的历史背景

十八世纪末十九世纪初，西方基督教布道团和西方的政治经济同时得到新发展。随着中西交往的逐渐频繁，众多的基督徒开始认识到中国是异教统治的国度，开始感到对“东方异教徒群众”负有责任。到十九世纪九十年代由于工农业生产发展而创造的财富，使西方社会有可能资助近两千名传教士（包括罗马天主教的新教）在中国传教，^①形成了最早的来华传教士集团。

早期来华的传教士中很少有人不是怀着改造中国文明的目的来的，他们一心想使基督的精神在中国开花结果，并且坚信为中国人民带来了福音。然而中国人对救世福音的冷淡态度使传教士被迫转向教育，他们希望通过在中国创办各式教会学校来传播福音。1910年，西方基督教差会选派传教士在成都成立了华西协合大学。加拿大教授客士伦（CR. Carscallon）曾为创立华大的宗旨作了一次露骨的解释，他说：“这个大学的宗旨是要发展一个最完备的高等学府，使西部各省的学生不必远到外国去留学，就可以学得他们所需要的任何科学，这些科学都将在这个大学里面被基督教精神所渗透……人们将受到这个宗旨高尚理想的灌输，这就是创立者的宗旨。”^②可见，通过传授西方科学知识，赢得中国人民的信任，进而有利于传教事业的发展，这就是西方传教士创办华大的初衷。

二十世纪初的华西地区，有着引进西方医学的客观需要。虽然传统的中医有相当丰富的药物学知识，能准确地描述病症和疾病的发生过程，但它缺乏对疾病的科学研究，缺乏对卫生、消毒措施和控制疾病之间的关系研究；它关于人体构造的许多概念是错误的，外科手术又停留在低级阶段，它的发展和声誉又受到大量迷信的阻碍。近代中国（包括华西地区）又缺乏统一的医疗系

统，没有任何机构管理行医。中国医生没有职业地位，他们零散地分布民间，收入很不稳定，像有的医生迫于生计而被迫改行的例子屡见不鲜。以上都表明，传统中国医学的落后现状与社会的需求是不相称的。例如在华西地区，流行病、瘟疫、地方病时常威胁着成千上万人的生命，人们又普遍患有牙疾（当时绝大部分中国人没有刷牙的习惯）。而传统中医对这些病例几乎束手无策。

中国社会对西医的客观需要与医学传教士的主观愿望相结合，华大医牙学院的创立才具备两方面的条件。当西方布道差会发现传教士行医有利于布道活动时，它们就增派大量医学传教士来华。在医学传教士看来，推行医道至少有三大优点：减轻疾苦，根除对外国人和基督教的偏见，吸引信徒。因此，医学传教士很早就进行初级医学教育了。而只有医学传教士开始对医学教育产生一种责任感时，西方差会才考虑到建立教会医学院。^⑧

同时，华大医牙学院的创立有其有利的政治条件。当时中国中央政府的政治权力受到削弱，而地方权力得以增强。华西地方实力派必然大力发展包括文化在内的各种事业，以维护统治。华大就是在教育部、地方教育机关的大力培植下发展起来的，其医牙学院更是如此。正如牙科院长林则（A. W. Lindsay）在医牙学院 30 周年纪念大会上所言：“何以华西大学的牙医教育能够成长和维持到这个样子呢！那是有几种成功因素的，第一，它有加拿大联合教会继续不断地协助并资助师资人才。第二，医牙学院教职员间的友谊的合作。第三，教育部之允许华西大学设立大学程度的牙医教育，自然其他如社会方面的爱护……等等，否则，华西牙医教育决无今日之成功。”^⑨林则所言同样适用于华大医科。

在华西医牙学院创办之前，基督教各差会已在华西各地创办了一批医院和诊所。其中在成都市的就有：仁济男医院，位于四圣祠街，建于 1892 年，是成都市最早的西式医院；存仁医院，位于陕西街，建立时间稍晚于仁济男医院，初名陕西街诊所，后改

为眼耳鼻喉专科医院；仁济女医院，位于惜字官街，1893年建立，其创办者为加拿大女医学博士启希贤（R. G. Kilbern）。该医院在维护妇女健康，促进妇科研究方面发挥了积极作用；仁济牙症医院是在仁济男医院的基础上发展起来的。林则初来在四圣祠街仁济男医院设立牙科诊所，到1911年他把诊所改为牙症医院，同时有了唐茂森与之合作。1912年他们招收了邓真明和刘仲儒两名中国人在牙症医院学习牙科技工工艺学，作为助手。其它医院有的也已经可培训中国人作护士及医助人员。华大成立后，到1914年已有两班学生完成预科三年课程，同时又有以上医院供教学实习，为正式设置医牙学院创造了条件。

二、华大医牙学院的建立与发展

华大创办之初，并未设置医科和牙科。最初规定预科三年毕业，正科三年毕业，正科设文理教育三科。创办之日仅有学生十余人，教员十余人，清庭鼎革，本校停学一年。1913年增设医科，次年未添设宗教科牙科。^⑤医科创立时，其重大特点是，专业课教员都是加拿大传教士，他们授课的设置如下表：^⑥

中文姓名	英文姓名	授课类别
艾文	H. W. Irwin	组织学 诊断学
黎伯赞	C. B. Kelly	热道症科、泌尿、外伤与绷带科
启尔德	O. L. Kilbern	生理学 皮肤科学
莫尔思	Dr. W. K. Morse	解剖、病理、外科、骨科
启希贤	R. G. Kilbern	药理学 毒理学
谢道坚	C. W. Service	卫生学、公共卫生学、儿科学
甘来德	H. H. Canright	人体解剖学和牙科学

上表显示出每位教师的授课任务是繁重的，少则两科，多达四科。课程讲授要与操作相配合才能取得最佳效果，但是医科同其它科一样，长期缺乏设备和经费。莫尔思教师曾写道：“在开头的四五年里，我们除了教师的年薪 200 金元以外，没有任何其它经费！就一些教学必要物品来说，我们的第一班生物学课只有一些试管、烧杯、瓶子、酒精灯和火柴！至于参考书和图书馆，我们的第一本书，而且是几年中唯一的一本书是格雷著的《解剖学》^①。然而，传教士们的工作热情是少有的，加拿大学者文佳兰评论道：“作为个人，他们是教育工作者而不是社会经济学家。他们深受加拿大著重宣传身心健康的社会福音运动的鼓舞……大多数人目标一致，身体健康，意志坚定，他们一直在华西从事他们的工作。”^②

当时的医科教学计划对学生而言，作为大学正科需六年毕业（包括本专业预科），六年中共学习 29 门课程，平均每周课时在 28 节以上。其中费时较多的课程有人体解剖实习、临床外科学、临床内科学、妇科与婴症疗法，等等，并且对这些课程的要求严而紧，反映出华大医科从开始就注意学生实践能力的培养。^③英语在教会大学是主要的交流工具，能否熟练地运用英语在某种程度上决定着学生的专业前途，一个疏于英语的学生有可能丧失许多学习机会，同时出国留学深造必须过英语这一关。因此，医科设置时就很注意英语训练；宗教思想教育的修身课六年均有，又规定学生要参加读经班和做礼拜，反映了华大之为教会大学的性质，应该指出，对宗教修身的硬性要求是有缺陷的，它疏远了许多非基督徒的学生，减少了优等生的数量，成为医科毕业生数量稀少的一个原因。尽管如此，华大医科每年的毕业生在学校各专业中还是位居多数的。它为华西各地的医学事业起了奠基作用，也是学校中社会影响最大的专业。

“华西协合大学的一项重要贡献是 1920 年增设了牙科。”^④首

次在中国开设了现代牙科的大学课程，并期望其7年制毕业生能在中国为这项新的行业建立标准。”^⑩如前所述，华西地区已有创办牙科的客观需要。华大医科开办以后，牙科的创始人林则和唐茂森除了忙于仁济牙症医院的工作外，还为医科学生讲授牙科课程。那时，他们的牙科技术已在中外人士中赢得了声誉，社会各方面已感到牙医的需要，建立牙科专业来培养牙科人才得到了社会的支持。林则在谈到为什么要在华大创设牙科时，认为牙医是近几十年来科学界的最新颖的科学，即以美洲而论，美国人大概有普通医生八、九万，便有牙科医生五、六万；加拿大大概有普通医生四万，便有牙医二万，可见其关系之重要。他又认为牙医是一种包含精深学理加精细的艺术的医学，是统括内科而言的，不是一般人所误认为只重手术的片面外科，或只限于齿局部治疗和镶牙的技术；实系一种专门研究口腔病症和全身病症的医学，并且是以科学的方法精巧技术完成其目的；一个真正的牙医的责任不只是补牙治病，还要研究一切病源病理和一切预防方法。^⑪

与医科不同的是，牙科专业课的设置开始就表现出较完备的倾向。以华大牙科创立时的教育计划安排，就可以看出它的基础广泛扎实，技术训练严格细致。按照六年制的教学计划，前三年的课程安排与医科基本相同，后三年的专业课有：比较牙科解剖学、牙科解剖学、牙科修复学、牙科组织学与胚胎学、牙科手术学、口腔外科学、特殊病理学等等。经过一段时间的实践，发现六年的学制足以胜任培养一个牙科毕业生，学制改为七年，重新制定了教学计划，其课程安排如下表：^⑫

课 目	学 期	一学年		二学年		三学年		四学年		五学年		六学年		七学年			
		上	下	上	下	上	下	上	下	上	下	上	下	上	下		
修身(宗教关系)		2	2	2	2	2	2	1*	1*	1*	1*	1	1	在 大 学 临 床 及 牙 症 医 院 实 习 和 用 所 学 知 识 在 上 级 医 师 指 导 下 实 践			
中文		3	3	3	3	3	3	3	3	3	3						
英文		8	8	6	6	6	6	3	3								
物理		4	4	3	3												
化学		3	3	3	3												
生物		4	4														
组织与胚胎学				5	5												
解剖(骨学)				2	2												
牙科解剖学				1	1												
解剖学讲授						6	6										
生物化学						6	6										
药物学与药理学						2	2										
牙科解剖实验						1	1										
病理和细菌学						2	2	3	3								
生理学								6	6								

* 选修

从上表可以看出牙科前四年的基础课、专业主课的学习为重点，既保留了重视宗教修身和英语训练的传统，又增设了中文科目，表明牙科与中国传统社会的逐渐结合。后三年主要是临床实践的学习，但又穿插一些专业课程。每门课都拟订了具体要求，但学时尚未排定，到1923年制订的七年制教学计划，才明确规定各门课的学时。1919年，牙科正式扩建为与医科并列的牙学院。牙科最初的几位教师都是加拿大人，由于他们事业心强，比较齐心

合力，作风严谨，并取得了多伦多大学牙学院的不断支持和帮助。因此，华大牙科取得了较快较好的发展。

自从华大牙学院创建以来，医学院和牙学院是平行发展的。两者相对独立的局面在初期有利于各自的发展。1927年华大向省政府申请立案时，分设有医科和牙科。教育的趋势必然走向联合。随着教育科研事业的发展，医牙科相对独立的局面已不能适应发展的需要了。它们以下各设若干部，各部小而全的弊病突出，医科有体育部、生物化学部、生理学部、药疫学与疗学部，牙科也设有这些部，出现重复情况；它们前三年的基础课是一样的，但分开上课，力量分散，造成了人员经费、设备的浪费，它们的分离状况也不利于科研、医疗卫生等活动的顺利进行。合并已提上日程了。

1929年，华大医牙科合并为医牙学院。学院首先实行领导体制改革，增设主席，由两科科长共同担任。又设理事部负责处理教务、医疗和行政工作，其成员由医牙科及基层组织负责人担任。其次，为了克服机构重复现象，加强学科建设以适应教学、医疗、科研的发展，学院决定对原有各部进行调整，建立了若干学系（类似现在的教研室）。据1936年统计，医牙学院下设15个系科，开设课程门数达88个，形成了较完整的教育学术梯队。^④值得注意的是，重视英文的传统进一步发扬，开设了专业英文系，医科和牙科要求学生每年平均须修习科学英语及专业英语，高年级学生及毕业生要能阅读英文医学书籍，能听英语讲演，能在用英文的机关进行研究工作，并能用英语写作。

医牙学院要求本科学生学习医学基础和专业课，还要学习理科基础课和一些社会科学。具体要求是，预科一年，要求必修理科正科一年级的课程，正科六年，前五年必须按规定学习各类课程，第六年为实习。一个合格的医牙学院的毕业生，要做到医理结合，文理渗透，基础广泛扎实，专业知识丰富。

医科和牙科的合并标志着华大医学发展进入了一个新的时期。合并之后的华大医牙学院在它以后的岁月里不断发展壮大。1938年大批难民从华东流亡到华西后，为华大医牙学院扩大办学规模，增设附属机构提供了契机，学院陆续在校园内新建了几所附属医院，即华西大学医院、结核病疗养院、麻风病医院、精神病院。1945年—1949年是华大医牙学院在巩固中继续前进的时期，其重要特点是增设系科和加强学科间的渗透。1946年，增设了护士系，1947年医事检验技术专修科向教育部正式立案。医牙学院还同文学院、理学院、乡建系密切配合，学生可互选课目，扩大了知识面，又联合举办实验区和社会服务部门，进行了大量的社会调查，扩大了社会影响。

三、加拿大医学模式和中国现实条件的结合

半个多世纪以来，华大医学之所以为世人瞩目，主要是因为它是中国乃至亚洲的牙学权威并且形成了一套独具特色的办学系统。

华大是在美、英、加拿大的教会团体帮助下建立起来的一所联合基督教学院，但其医牙学院的主要外国教员是加拿大人。“传教士们在都市教学和研究中心的第三级医疗设施的基础上，形成了先进的医学教育、管理的模式。这一模式反映了前半个世纪以来在加拿大逐步发展起来的体系。”^④加拿大医学发展在本世纪上半期是追随美国的体系的。1910年，在美国颇有影响的“福克莱尔报告”建立了医生——科学家的“约翰斯·霍普金斯模式”，这一模式极大地影响了加拿大医学教育的性质，精于业务的加拿大医学传教士来到华西时，也带来了加拿大的医学模式。从此，华大医学教育就不可避免地打上了加拿大模式的特性。

在前面，我们已经阐明了华大医学的科目设置及教学计划。可以说，这些都是加拿大模式的翻版，如加强学生的基本技能训练，

注重临床操作，保证医学基础学科的教学和实验条件等，都与加拿大新的教学方法相吻合。但是这种模式由一国搬移到另一国必然出现差异，对华大医学而言，这种变异是其幸运的标志。牙科创始人林则说：我们相信我们的教育方针和教程是站在西方牙医学校的前面的；我们的教育计划并不是从那里（加拿大）取来的，虽然我们用的教材也是从旁边的地方收集而来的；我们替中国建立了近代化牙医教育的基础；我们并不如一般其他牙科学校过份重视修复一方面的技术，学生在实习时，要他们认识口腔卫生的重要和全身健康的关系。^⑩这些都足以说明华大医学的先进性。

当然，在发展医学方面，中加两国面临的不是同一个层次的问题。加拿大医学要做的是存优汰劣，统一标准，提高质量，这类问题可通过全国规模的医学改革来解决。而中国现代医学才刚刚萌芽，既无系统又无组织，为数不多的几所著名医学院把持在外国人手中，而中国自己的医学教育和研究人才的培养受到忽视。这是医学发展的方向问题。在当时，还不具备依靠内因改变这种状况的条件，只能参照加拿大医学的教学计划和经验，对全国的医学教育状况来个推动。

根据以上所述的一些原则，华大医牙学院在几十年的办学实践中形成了一套独具特色的办学方法。

首先，实行严格科学的制度。第一，实行预科制。在学生进入专业科目的学习之前，加强基础理论和技能的学习有利于提高其素质。医牙科创建之初，就实行了预科制度，两科合并以后，此制进一步完善，规定在预科一年中，主要学习化学、物理、生物、英文四门主科。第二，实行严格的淘汰制。学院规定，预科一年有一科不及格不得升入医牙科，正科第一年，在化学、生物、物理、英文四门主科中有两门不及格者也不能升级；正科二年级，规定必须考试解剖学等6门课，解剖学或其它科目有一科不及格者也不能升级。三、四、五、六年级的应试要求更严格，六年级的

毕业考试分为笔答和口答两种方式,对不合格者也有硬性规定。在这7年内,时常有学生因学习成绩不合格、体力不支、患病而被淘汰的,淘汰率往往占入学人数的 $\frac{2}{3}$ 或更多。医科到1920年开始有毕业生7人,1922年仅有5人,牙科在1921年仅有一人毕业。虽然后来学院不断扩大招生规模,但毕业人数始终限制在很小的范围:1931年医学院10人,牙学院1人;1932年医学院6人,牙学院3人;1933年医学院6人,牙学院2人;1934年医学院7人,牙学院4人;1936年医学院11人,牙学院5人。^⑤

其次,理化和实践相结合。名目繁杂的专业课、基础课及其严格要求无疑是华大医学重视理论的象征。1936年统计资料显示,医牙科第二学年起必修的课程及内容总共达123种,^⑥充分反映了基础理论被重视的程度。加拿大医学传统是更重视临床实践,这一传统被如实地引进华大医学中来。医牙科初建时,就注意实验室及临床实践的重要性,在教学中把基础医学和临床医学有机结合起来。学生低年级时,以理论学习为主,实践操作为辅,到高年级则主要是临床操作,培养自学、独立思考和独立解决问题的能力,对毕业生第六年全年的实习,要求具有一定的独立工作能力,如能种牛痘,6次接生,12次死后解剖,施放麻醉药,能辅助手术,并能对内科、妇产科、小儿科的病人询问病史,作体格检查,能掌握正确诊断与初步处理原则等。^⑦

再次,校内办学和校外社会工作相结合,积极为社会作贡献,是华大医学的宗旨之一。为此,医科在初建时就开设了卫生学和公共卫生学课程,牙科与医科合并后,也增设了这一课程。这既是对学生培养方式的创新,又是华大医学走向社会的最直接最见效的活动。同时,华大医学鼓励教师和学生走出“象牙塔”,开展社会工作。医牙学院的几所附属医院都对外开放,医治了大量病人。除接待病人外,为满足社会上的医疗需要,华大医院还成立

了社会服务部，该部除对医药社工（如门诊病家之挂号，免费医药，住院病家之经常慰问及家庭活动）及职工福利尽力加强外，更进谋一般社工的普遍推动与发展，如该部与蓉市省市社会服务处、学生救济委员会、国际基督徒救济委员会、中西慈善委员会、救济院、养老院、平儿所等机关经常取得联系，诚不啻为成都社会联合办事处。²⁹在平民建设与乡村建设运动发起后，医牙学院师生积极响应，四川省大学生暑期农村劳动服务医务服务是以华大医牙学院的师生为主要成员的。

他们深入到农村社会基层，开展疾病调查和门诊医疗活动，医治了大量病人，也向农民传授卫生学和公共卫生学知识，取得了广泛的社会效益。

如果说华大医牙学院的创建是以接受加拿大医学模式特色的话，那么，在城市乡村中进行公共卫生教育，开展社会工作则是加拿大医学传教士结合中国国情产生的独创。可以说它是中西交流的产物。此外，华大医牙学院的住院医师制、定期举行学术交流、派遣留学生、客座教授也较为著名。

我们还应看到，虽然华大医学是加拿大医学模式的移植，但是由于它必须扎根于中国现实的土壤之中，因此不得不打上中国现实环境的烙印。纵观华大医学的发展历程，它是一步步地与中国现实条件相结合，在发展特色上增加了越来越多的中国因素。二十年代中国民族主义的挑战，三十年代其中国化和世俗化运动，四十年代它与政治运动联系的逐渐密切，就有力地证明了这一点。

四、华大医学对中国医学现代化的贡献

对华大医学的评价，应该把它放在整个中国教会大学发展史上进行宏观考察。

“评价教会大学影响的一个具体办法就是通过对教会大学毕业生的了解。学生们的社会背景和智力情况，他们进教会学校的

目的，所学的课程及他们的职业。”²² 华大医学教育的接受者——学生，由于他们都是中国人，当他们进入华大医牙学院学习时，处于传统和现代双向冲击中的他们是矛盾的。他们既恪守着传统的儒家思想观念，又希望通过现代化使中国强盛。西方的自由主义和民主社会的价值观，政治参与、竞争，职业自主性和多样性给他们以巨大的影响。他们力求用西方科学技术增强中国的经济实力，最终目的是使中国不断强盛，跻身于世界民族之林。

对华大医牙学院毕业生来源的调查显示，51%的学生来源于现代职业家庭，诸如军官、教师、科学家、医生或基督徒的传教士。53%的学生家长是基督徒，他们接触到西方的价值观念和科学文化，这些家庭的教育形式表明了重视西方教育的风貌。54%的学生来自于四川省的中心城市。58%的学生曾就读于教会中学。²³ 这些都说明来自传统家庭和旧式学校的学生是较少的，大部分来自现代家庭和新式的教会中学；来源于农村或边远地区的学生较少，而来自大城市、平原地区的学生较多。这种毕业生的来源状况从另一个侧面也表明华大医学的毕业生质量是较高的，现代思想的熏陶和严格的基础教育为他们在大学的深造打下了良好的基础，也为他们的智力开发提供了良好的条件。

由于西方式的教育可以确保一个稳定的前程。那些进入华大医牙学院的学生，其学习目的是希望在动荡不安的社会中找到一个稳定的职业，绝大部分考虑的是经济保障和职业自立。大约一半的毕业生认为经济保障和留学外国是影响他们择业的主要因素。由于高达75%的淘汰率，毕业生必定是成绩优异者，考察他们毕业后的职业类型时，很明显地看出，他们的确是学术界的精英。学生毕业后职业状况主要是：出国留学，全国各地的重点院校，科研和医疗部门，单独行医，牧师、商人，但毕业生的最大愿望是成为华大校园内的教职员；另一方面，华大医学毕业生的职业特性主要有两种：学术性和临床医疗性。67%的毕业生坚守

理论教学或研究岗位，仅有 29% 的毕业生从事医疗工作。这些人中，几乎所有的人都担任医院的领导职务。4% 的人在行政部门。3% 在部队，但也有几个毕业生成为大陆或台湾的高级领导。³³ 这些医学精英们到各地开展工作，把华大医学的教学、科研、医疗的好办法带到所在部门，起到了真正的示范作用。这些人的思想，倾向于保留先进的医学教学方法。他们痛感国家科学技术的发展和研究人才的不足，主张向西方学习，建立与西方科技强国和国际科技集团的交流。他们还是中华人民共和国现代医学的奠基人，为恢复中国的医学研究与培养能力起到了桥梁作用。他们为中国医学现代化提出的思想具有指导性和建设性，即使现在也不失其重要意义。

由于华大医牙学院长期以来是四川乃至华西唯一的集教学、科研和临床三方面的医学机构。因此它同华西医学现代化的关系就非常密切了，它培养的医学人才主要分布在华西，他们是华西医学现代化的开拓者。同时华大医学还规定了整个华西医学的以牙科为主、医科与牙科有机结合的现代化模式。

衡量华大医学的科学研究状况具有重要意义，它为分析华大医学对华西医学现代化的贡献提供了有力的依据。具体而言，华大医学的科学研究项目是否脱离四川乃至西南地区的实际，脱离当时中国面临的具体医学问题呢？

教学和科研如何结合地区实际的问题，在华大筹办时芝加哥大学教育家波尔顿来华西考察后于 1909 年所写的报告中提到，华大的教学和科研活动，应由中国情况决定，不要照搬英美。³⁴ 事实上，波尔顿的告诫被华大医学师生当作原则奉行了。他们针对西南地区的实际需求，引进和推广了现代医药科学技术。建立了当时属于世界一流的牙科技术。据统计，1945 年以前牙科累计有研究论文或报告 150 篇，其中绝大部分是针对华西地区普通存在的牙科疾病展开的。如对饮食与龋齿的关系及钙、磷、丁种维生素

的重要作用之研究；氟对龋齿防治之研究；口腔病与全身疾病之关系研究；中国儿童牙病死亡率之研究，等等，都遵循了上述方针。1945年—1949年，牙科先后完成的科研项目有：成都女童教养所孤儿口腔病之研究；成都贫苦及普通儿童口腔病之比较研究；国人牙齿生长时间之调查；国人口腔畸形咬合之研究；成都儿童奋生氏口颊炎之细菌研究，等等。同样，这些研究也是从西南乃至中国实际出发，总结了大量牙病的资料，对华西及我国牙学科学的发展是很有意义的。华大牙科还创办了我国第一个牙科学术刊物——《华西牙医学杂志》，刊载了大量研究成果，促进了科学研究的发展与交流。^②

医科方面，华大医学建立了华西地区最早的现代医学专业，其中以“五官科”技术研究尤为著名，为我国最早的五官科医生培养基地，与牙科类似，医科科研工作者针对四川及华西地区的流行病情况开展了研究，如安德生的结核病研究，杜顺德的寄生虫病研究等。1944年，学术性刊物《华西医讯》出版，宣称创办之目的是与国内外同学互通声气，砥厉学行，更望与海内同志切磋琢磨，他山借助，希望将来日渐发展，由季刊而月刊，对华西医学诸问题之研求，及医学知识之普及于国家社会稍有贡献。^③实际上，《华西医讯》发表了教师们大量的著作、临床报告、病案分析，其中以痛风症研究、麻风症的防治计划研究及后来的川西南疟疾流行概况研究最为有名。^④

这些研究人员中既有中国学者，又有外国专家，他们把对科学的追求与对百姓疾苦的关注结合起来，将数量可观的医学研究成果奉献给社会。他们的献身精神是华大医学精神最本质的一面。

五、结语

在中国教会大学史上，在华西，华西协合大学都应有其一定的地位，而这种地位很大部分是由医牙学院的贡献体现出来的。概

要而言，华大医牙学院的存在和发展有两方面的功能，即医学功能和社会功能。中西交往几百年的历史中，西方各国始终扮演着主动者的角色，它们在向中国输出自己的文明方面各个时期、各个地区都有所侧重。一般地说，近代欧洲文明主要向中国输出人文科学和社会科学，近代美洲文明主要向中国输出自然科学，华大医牙学院就是后者的产物。我们可以把它看作中加文化交流的桥梁，它把西方的科学，至少是现代医学带给了中国，在一定程度上促进了中国现代文明的产生和发展。

【注释】

①杰·格·卢茨：《中国教会大学史（1850—1950）》曾钜生译，浙江教育出版社，1981年，第5页。

②《四川文史资料选辑》第八辑，第96页。

③参见《中国教会大学史》131页。

④《华西协合大学校刊》，民国38年5月14日版，第14—15页。以下简称《华大校刊》。

⑤参见《私立华西协合大学一览》1941—1942年刊号。

⑥转引《华西医科大学校史》，以下简称《华西校史》，四川教育出版社，1990年，第17页。

⑦参见《在紫色暮霭中的三个十字架》，上海1928年，175—176页。

⑧《中西文化与教会大学》，湖北教育出版社，1991年，第204页。

⑨参见1915年六年制医科教学计划安排表，《华西校史》第18页。

⑩关于牙科设置的时间有不同的观点，本文他处也引用了不同的观点。

⑪《中国教会大学史》第141页。

⑫ 参见林则讲演：《牙医在中国将来之地位》。《华大校刊》第六卷第一期，民国 38 年 5 月 15 日版。

⑬ 《华西校史》第 20 页。

⑭ 《华西校史》第 54 页。

⑮ 《中西文化与教会大学》201—202 页。

⑯ 参见《华大校刊》民国 39 年 5 月 14 版。

⑰ 分见《华西校史》19, 58, 59 页。

⑱ 同上，55—57 页。

⑲ 同上，58 页。

⑳ 《华西社工》第 15 期，1947 年 7 月 31 日版

㉑ 《华大校刊》27 周年第一期，民国 26 年 10 月 15 日出版，第 12 页，局部。

㉒ 《中国教会大学史》第 468 页。

㉓ 同上，第 206 页。

㉔ 同上，第 208—209 页。

㉕ 《华西校史》第 154 页。

㉖ 《同上》第 89、132、157、158 页。

㉗ 《华西医讯》发刊词，1944 年 3 月 15 日版。

㉘ 《华西校史》88—89 页。

华西协合大学 的收回教育权运动

● 顾学稼 ●

西方传教士及各差会在中国兴办的学校，其中也包括多所教会大学，是一定历史时期的产物。外国人在中国办学，是由不平等条约取得的一种权利，与领事裁判权、关税协定、租界地等，曾经有过共生的关系。办学曾是传教的手段之一，传教士要在中国人自办的教育之外，另立一个教育系统，其最终目的当然是使中国成为一个基督教化的国家。各个教会大学在本世纪二十年代后期之前，只在美国等西方国家立案注册，而不向中国政府立案注册；其课程设置等均不受中国教育机关的监督审核；宗教课程列为必修；参加宗教仪式列为学生活动的重要内容；学生们被关闭在充满基督教气氛的校园里，亦被剥夺了集会、结社、言论、出版等基本权利。这就是中国教会大学的一些基本情况。

到了二十年代中期，特别是在国共合作，开始北伐，提出了打倒军阀，打倒帝国主义的口号后，国民党第一次全国代表大会也明确提出了取消不平等条约，收回中国主权等目标。中国民族主义运动空前高涨。教会学校中的爱国师生再也不能置身事外，他们冲破学校当局设置的各种藩篱，参加到了反帝爱国斗争的洪流之中，发出了收回教育权的呼声，并立即得到了整个教育界人士

的响应和支持。

这场运动的主要动力是教会学校的爱国学生，其中也包括为数不少的基督徒。西方传教士和教会学校的负责人曾希望把他们塑造成接受西方价值观念的知识分子，并通过他们使中国社会基督教化。但事与愿违，这些爱国学生在汹涌澎湃的反帝怒潮中，揭竿而起，反戈一击。因为他们置身于教会学校之内，亲身感受到校方的压制，对校内各种弊端了解得最清楚。而认同帝国主义和中国反动当局的教会学校领导人，也理所当然地成为爱国师生反对的主要对象。

收回教育权运动始于1924年春。是年4月，英国圣公会在广州办的圣三一中学的学生首先发难。教会大学的爱国师生和整个中国教育界随即积极参与。1925年的五卅惨案进一步把运动推向高潮。经过了大约两年左右的斗争，教会大学当局终于被迫作出重大让步，纷纷向中国政府立案注册，在课程设置等诸方面接受中国教育部门的监督，不再强迫学生接受宗教教育，在学校人事上也增加了中国人担任重要职务的比重，使学校面貌为之一新，重新萌发生机。

各个教会大学的具体情况和收回教育权运动在各校的发展，既有其共同的方面，也各有其独特之处。对某个学校的运动作具体的介绍和分析，也有助于全面了解当时教会大学中收回教育权运动的总的情况。在杰西·格·卢茨所撰《中国教会大学史（1850—1950）》一书中曾专门叙述了二十年代的收回教育权运动，但对华西协合大学的运动的发展情况，却未能提及。本文拟根据华西协合大学的一些史料，对该校的收回教育权运动的发展的基本情况，作一些介绍和分析。

华西协合大学和其他教会学校一样，是不平等条约的产物。在鸦片战争之后，帝国主义曾强迫中国签订了一系列的不平等条约，其中既有掠夺中国领土与财富的条文，又有文化教育方面的侵略

条款。如《中英天津条约》第8款规定：“耶稣圣教及天主教，原系为善之道，待人如己，自后凡有传授学习者，一律保护；……”。咸丰7年10月7日《中美条约续约》第7条规定：“……美国人可以在中国按约指准外国人居住地方设立学堂，中国人亦可在美国一起办理”。此后，帝国主义就取得了传教权、教育权、在内地任意购买和霸占地土、建教堂、办学校、设医院……从条约上看，似乎中国人也可到美国办学，但实际上，当时根本没有此种可能，所以结果是只有西方人来华办学。在不平等条约的保护下，传教士享有治外法权的保护，他们依靠本国政府为后盾，并且把此种外国政府的庇护，扩大到中国教徒和传教士。包括办学在内的传教士的活动，不能不引起中国人民的强烈反应。

传教与办学从一开始就服从于西方殖民侵略的目的。中美望厦条约起草人之一美国传教士裨治文曾直言不讳地说：“我等在中国传教，与其说是由于宗教原因，毋宁说是由于政治原因。”^①而传教士办学校，设医院，则又都是附属于宗教活动的。可以说，学校、医院等是西方传教士活动的副产品。设立教会学校的目的决不是为了发展中国的教育事业，而是为了传教。早在十九世纪末，美国传教士李承恩就明白无误地指出：“这样的学校在传教区内作了许多开辟传播福音道路的工作。它们常常起着尖兵的作用，是布置轰炸敌人堡垒的工兵和弹药手，它们是特别用来帮助传教的工具。”他还说：“这些学校教育的结果，证明了我们必须利用这样的工具……”^②

卢茨《中国教会大学史》一书中也指出传教士“对中国文化不感兴趣，甚至把办学校设医院看作是附属于传教活动的。”^③1922年《新教育》中所载“基督教教育之宗旨与精神”一文曾非常明确地指出：“基督教教育对于中国教会全部事业上之特殊贡献为能应用教育方法，以实现传教之目的；……并以创造基督教的社会秩序……”。^④

中国的各教会大学大体上都开办于二十世纪之初，他们的前身都是十九世纪后期开办的高级中学，其后逐步扩展升格，其目的是培训中国牧师，并为教会中学培训教师。^⑤华西协合大学也正是这样的学校之一。

在前清光绪末年，基督教会已在成都办了3所男子中学，即华英、华美、广益。其后美、英、加三国的几个差会，即卫理公会、浸信会、英美会和公谊会，又联合起来集中力量，于1905年筹建华西协合大学。其中学部，即华西协合中学首先于1909年成立。次年大学部正式成立。

在华西协合大学筹建前的近半个世纪中，基督教各差会在中国西南地区已办了许多小学、中学。1905年时，各差会共同组织了“华西基督教教育协会”，简称“华西教育会”，协调各差会及所属学校之工作。其后，还出版《华西教育季刊》。1907年时，所属学校有42所。1910年华西协合大学成立后，很自然地成为该一组织的龙头。在“华西教育会”的推动下，教会学校发展很快，到1923年时，所属各级教会学校已逾400余所。^⑥

华西协合大学建立之初，其办学宗旨即为，“借助教育为手段以促进基督事业”。“在中国西部……以高等教育为手段促进天国的发展”。^⑦各差会之所以特别瞩目于中国西部的四川，系由于中国西部（包括甘肃、西藏、云南、贵州、四川等）是“亚洲的角逐场所”，其中四川又是“中国最大的、人口最多的、最富饶的、最具有战略意义的省份，控制了四川，便控制了全中国。”他们特别重视成都，还在于其地理位置“对于百万藏民、回民以及其他土著部族的位置影响。”^⑧基督教各差会正是出于此种考虑才选择了在成都建立华西协合大学，并认为该大学“拥有我熟悉的任何最大机会中的一个”。^⑨西方各差会的用心不可谓不深。

在学校建立之初，其行政组织均采美国体制，大体上是按传教士们曾就读过的美国中西部的小型教会学校为蓝本而复制出来

的。学校仅文、理二科，但宗教课程已列为必修。1913年增设宗教科，同时还附设一所中级的“华西协合神道学校”。1914年增设医科，1917年设牙科。1918年又将文科内的教育系独立出来，学校乃渐具规模。1918年圣公会也参加了进来。到1924年时，学校开始招收女生。学校的大学部及附属之中学、师范、初中、高小以至初小幼稚园的学生，总数已有800余人。

但学校自成立之初一直到二十年代中期，和其他的教会学校一样，存在着不少严重的问题和弊端。

首先，它无视于中国中央和地方政府的主权，不受中国教育部门的管辖。它只在美国纽约州注册立案，而不在中国注册立案。西方传教士把持校政，一切自行其是。甚至一些中国基督教徒也对此提出不少批评。他们指出“教会行政，西人过于把持，无化除中外界限的诚心”。传教士们“过于自用，行事多不合中国习惯。”而且“办事徒装门面”，“自视太高，尼采超人主义之余毒，竟弥漫于教徒血液之中。”“他们持本国政府的后援，不惧非教徒的反对……籍中国信徒的名，作回国敛财的工具。”^⑩所以把在传教士把持下的华西协合大学和其他教会大学说成是当时的“一些自成体系的外国领地”^⑪是并不过份的。

其次，学校经费设备均不足。一些基督教徒曾批评说：“滥设学校，徒捧场面，经费教具，不问足否，只望勉强敷衍，能归国报销。”^⑫因此不能不影响到教职员的聘请和教学设备与图书的购置。学校的支出中，绝大部分用于所聘请的外籍教职员的薪金及川资，而经常各费不过十分之一，在这微薄的数字中能用以增聘中国教职员者不过三分之一而已。^⑬

与此相关联的是教职员的学术水平。早期到中国任教的西方人士，虽然其中也有确具真才实学者，但滥竽充数者、实比比皆是。这个情况和清末中国学堂所聘西人教习是差不多的。早在1898年美传教士狄考文、林乐知等就曾向清政府提出，欲办新学

堂，应延请帝国主义国家人士担任总办与教习等职位，并授予不受中国官员管辖的权力，而且还要“优其薪水，精其居处，厚其供给。”¹⁹但实际上这些西人教习，水平颇低。1902年正月管学大臣张百熙曾不客气地指出“中国学堂所请西人教习，向皆就近延其本居中国者，或为传教而来之神甫，或为海关退出之废员。”结果是“在教者本非专门，而学者亦难资深造。”²⁰

华西协合大学的情况大体相似，“师资的数量和质量也很有限。”²¹外国教师皆由各差会派遣来校，并分别由各差会支付其薪金及川资。“大学自身：从无独立计划”。“教职员之选聘，多系因人定事，不能因事择人”。²²各差会派遣来华人员水平很不整齐，相当一部分是传教士，缺乏其他专业知识，显然是不称职的。在这样的情况下，教学质量怎能得到保证。

外国教师的水平既不高，但待遇却异常丰厚，远远超过他们在国内的生活水平。群众对此颇为不满。在这里我们不必引述反对基督教会的人士的言论，仅根据教会内部的一些人士的看法，即可说明问题。他们说“……西教士之侨居此间者……常表张其生活，轮奂其居室，华大之建筑，即其明证也。”²³“……西国教士，则广居安宅，事少食繁，使役仆从，多于家众，孤儿寡妇捐作慈善之金钱，十之八九，供作挥霍……”“……华丽洋楼，尽是西国教士的住所，破瓦颓垣，半属中国教员的住宅。若说生活环境，各自不同，则教士非尽殷实者，未来华时，也曾家人父子，团聚斗室。所谓西洋生活，不过如是……”²⁴

这些传教士和教师虽然在中国传教或任教，却对中国文化没有什么了解或了解得非常肤浅，因此很难和中国教师和学生思想上沟通。“传教士们实际上并不想因而只在不得已的情况下才涉足中国社会，他们的目的是想中国人进入他们的世界”。²⁵他们对中国文化的无知使他们具有一种毫无根据的文化优越感，这是连中国的基督徒都忍受不了的。²⁶

学校负责人严重脱离群众，只知巴结官府和统治集团。从教会中人士的一些反映也可略知一二。他们指出“西教士之侨居此地者，与其在本国情形迥异，绝少基督教士能谦恭俯就贫苦会众者，即从平常住宅器具而论，亦判若霄壤”。“今也西教士不审国情，只图奔走权贵之门，征逐富商之途，藉布其宗教，其不遭非难者几希。”²⁰所以他们指出，“任何基督教机关，不应与腐败政府有所联系，不宜假军政长官向会众演说，或作某种名誉会长，藉以吸引大众之视线或征募巨款，亦不宜借重政客或官吏”。²¹而应该“在本地宜与学界人接洽”。“西教士或西教习，须多与中国人有来往。”²²

教会大学之另一大弊端为缺乏民主作风，强迫学生参加宗教仪式，听宗教课，这使学生产生强烈反感。从一些对基督教持中立和友好立场的人士的反映，也可看出此种做法的不得人心。有人说：“圣经一科，莫明其妙，若说不重，则定为必修，若说注重，又觉人人能教。”²³我们再看看一位曾经承担过宗教教育的人的看法。“高小和中学的学生十有八九都不愿读圣经……中学生大多数都反对宗教……我自从读主日学以来，没有遇见一位使我满意的教员……大学校的主日学……若用中文教，便只有两三人了……在早祷的时候……不论小学、中学、大学都是要点名的，若不点名，学生也是不会来。……学校的礼拜，若不点名，学生仍不肯来。小学校光点名，不打人还是不肯来……教会施宗教教育的人简直用的是强迫手段，所得的结果是不愿，是反抗……我们教会学校内一切的大小礼拜，圣经课等哪一种不是用的强迫手段！结果弄得来反抗愈大！唉！这等方法，吾人该猛省才好。”²⁴从上述情况不难想见学生们对强加在他们头上的宗教教育的愤懑情绪。

到了1924年—1926年民族主义运动高涨时，教会学校的广大师生再也不能置身事外，奋起发动和投入收回教育权运动。华西协合大学的爱国师生对校内存在的诸种严重问题，不再熟视无

睹，纷纷行动起来。我们可以看出华西协合大学的收回教育权运动并非单纯受到外力的推动，它也是师生们多年来积累的愤懑情绪的一次大爆发。

在收回教育权运动首先在广州开始后，许多学校立即起来响应，特别是沿海地区，得风气之先。华西协合大学是一所内地学校，与外界联系较少，相当闭塞，加上传教士和校方的严密控制，师生们迟迟没有采取行动。但1925年的“五卅惨案”使人们的爱国热情普遍高涨，大大地推动了运动的发展。惨案发生后，四川地区各界人士，首先是青年学生，纷纷行动起来，召开了全川学生代表大会，进行反帝宣传和为死难者募捐。华西协合大学教职员也发表了一份宣言，但在校方高压之下，态度不够明朗。宣言称：“本校……对于政治问题，素不干与，不幸此次上海公共租界，激成伤弊人命之举。噩耗传来，不胜悼惜。其中是非曲直，日后自有公判。”^⑧但华西协合大学的爱国学生的立场就鲜明得多。他们积极参与斗争，要求收回教育权，组织了退学团，抵制和反抗学校压制学生反帝爱国活动的错误方针。

经过学生们的斗争，校方被迫于1925年9月作出让步，发表声明：学校将以基督教之名，为中国人服务，只要有可能就变成中国基督教学校，为中国教会所有，并由中国派人员管理。还表示将推动改革，其具体办法为：向中国政府立案；服从政府管辖；将增加管理机构和教职员中中国人员的比例等。^⑨此后，退学团中大部分学生返校继续上课。但此项声明由于后来未得到各教会的同意而成为一纸空文，根本没有付诸实施。

1926年9月5日的万县惨案使华大的改革和收回教育权运动获得新的推动。1926年6—8月间，英商太古轮船公司的轮船在长江中游云阳地区先后5次撞沉中国木船，淹死中国军民70余人，损失财产银元20余万元。地方当局在群众的强烈要求下，扣留了太古公司停泊在万县江面的两艘轮船。英国强索被扣船只失

败后，即从宜昌、重庆调来军舰3艘，于9月5日炮击万县沿江两岸居民住房两个多小时，顿时火光冲天，瓦砾遍地，血肉横飞，死伤居民逾千人，财产损失2000多万元。引起全国震惊。

消息传到成都后，各界人士无不义愤填膺，当即成立了“万县惨案成都国民雪耻会”（简称“雪耻会”）。华大爱国师生也受到很大的震动，但由于校方施加了很大的压力，除少数同学与全市反帝斗争取得联系外，多数同学尚未投入斗争。10月1日全市举行盛大示威的游行，学生会草成了一项宣言，排印了3000份，在学生入城参加游行时，分头散发。宣言谴责了英帝国主义在万县屠杀无辜群众的血腥罪行，并向中国外交当局提出5项要求：“一、实行经济绝交；二、英政府应赔偿万邑人民之生命财产及一切损失；三、停止其内河航行权；四、收回一切租借地；五、依法惩办肇事凶手并由英国政府向我国政府正式道歉”。^⑩这些要求是无可厚非的，语气也是较缓和的。“既未将英人罪恶，完全揭发，亦未将国人义愤，尽情披露。”^⑪不料校长美国人毕启却大发雷霆，怒不可遏。

毕启是华大的创始人，曾经为学校做过一些有益的工作。但他和其他西方传教士一样，是和周围的中国社会隔离的。隔离状态伴生出一种绝对的自负。“这种自负情绪使他们默许了本来应该从良心上加以谴责的行为”。^⑫他于10月4日中午召见了学生会评议部和执行部两名负责人，声色俱厉地训斥说：“我们英美人出钱出力，远来中国兴办大学，养活你们，教育你们，可谓恩深义重，你们也跟着别人胡闹，骂起我们来了，你们还有良心吗？还有羞恶之心吗？”他还颠倒黑白地说万县事件是“中国人野蛮……才惹起来的。”^⑬其后，他还以开除学籍相威胁，勒令学生派出代表12人，即每院出两名代表，去英籍教师处赔礼道歉。

学生会负责人受到此种侮辱后，当即于下午4时以学生会名义召集全体紧急大会。校长的恶劣态度引起全体同学极大的愤怒，

学生一致要求校长于次日上午8时前进行道歉，并作出令人满意的答复。但毕启仅同意派出两名中国教职员前来解释。同学会乃于次日（10月5日）组织全体同学整队入城参加“雪耻会”组织的“万案周月纪念大会”及示威游行。学生们散发了“华西大学学生会与校长纠纷之真相”的传单。鉴于校方的恶劣态度，许多学生在返校后，经过反复讨论，决定退学。其后，经学校校友会代表数人斡旋，毕启于10月6日上午在学生会举行大会时到会。他对10月4日的讲话作了一番解释，但并未明白地承认错误。在校长与校友会代表退席后，在场的约250名学生举行了表决。96名同学认为校长的解释不能令人满意，其中的83人声明将退学。另有86人认为校长已有道歉之意，可以再次开会讨论。最后大会决议请校长再次前来作正式道歉。另一方面，学生代表也与“雪耻会”进行了联系。后者明确表示将对退学学生的住宿、伙食、经费和转学等问题，一一负责解决。

校方得悉事态之发展后，大吃一惊，立即密谋对策，在学生中进行分化瓦解，抓住医、牙、药三科学生在西南地区转学有一定困难的具体情况，对部分学生又打又拉。坚持退学的学生在10月7日午后正式组成“华西大学学生退学团。”中法大学成都学院当即腾出一处宿舍安顿退学学生。退学团代表还会晤了帮办四川军务公署副长官，取得了军方和社会上层人士的物质与道义上的支持。7—9日退学学生已达百人左右。退学团组织章程明确提出“本团以反对文化侵略、收回教育权为宗旨”，并发表宣言和致各界通电，呼吁全国收回教育权。该团还举行过多次各界人士招待会，得到了各界的关怀和支持。

至于一些由于各种原因没有退学的同学，他们虽然留在校园内，但也在进行目标大致相同的斗争。他们提出的改革要求的中心内容，也是收回教育权。他们针对学校存在的各方面的问题，明确提出，在办学方针方面，他们赞同蔡元培先生提出的教育独立，

反对宗教教育的主张，认为“学校除教育外，不应有其他什么目的。”在学校行政方面，他们要求应有中国人担任校长职务，董事会中中国人应占过半数。学校课程应与教育部的规定相适合，这样才不致失去中国文化及教育宗旨，且亦便于立案。不得以宗教为必修科。关于学校教职员队伍，他们也提出“欲根本改造本校，故对于学校聘请教职员一事，必须特别注意，免有滥竽充数之辈，混杂其中，使学校受其影响”，要求所聘教职员应有高尚或专门的学识，且富研究的精神。^⑧在“留校学生临时学生会今后学校之建议”中，他们明确提出，凡聘请外籍教师“最低限度当在国内外著名大学得有学位者为合格”；要求增加中国文化方面的课程和改善图书条件，增购中文图书；从速立案；还提出外国教师“对于外人在我国惨无人道之举，当首先主张公理，发表宣言。”^⑨

在退学团的行动的鼓舞下，华西协合中学、华西师范学校、高琦中学，乃至华西神道学院的学生也纷纷加入退学团的行列。其后华西协合大学、华西协中、华西师范、高琦中学四校退学学生总计500余人，又在11月6日组成以华大退学团为中心的“万案华西四校退学学生同盟会”，统一行动。学生们组织演讲队，往市区和各教会学校进行反帝宣传。在他们的影响下，其他教会学校学生愤而退学者，为数甚多。

退学的学生在各界的帮助下，都分别转入相当的学校得到了妥善安插。大体上到12月19日“华大学生退学团”的工作即已结束，而“四校学生退学同盟会”的工作则到1927年初亦告结束。在全川范围，因万案先后退出教会学校的学生和教职员，人数当以万计。^⑩

在运动发展过程中，华西协合大学、华西协中、华英女中、华美女中等校，城内外各教堂、教会，以及许多教会办的医院，和外国人家中雇佣的厨师、门卫、跑街、传达、杂工、车夫、保姆、女佣等也纷纷罢工，使西籍教职员和传教士的处境十分困难。华

西协合大学在10月21日宣布停课。在众怒难犯的情况下，外籍人员纷纷发出给世界人民的通电和给英国政府的专电。在电文中他们承认了英帝国主义在万县的暴行。^⑤许多人撤至沿海城市或回国。校长毕启等为形势所迫，请托部分中国教职员向有关方面磋商，要求调解，情愿将校产折价300万元，由四川地方政府予以收买。鉴于地方当局尚不可能筹集巨款予以收买，社会各界决定在基本维持现状的情况下，争取最大胜利。结果双方达成协议：总的精神是限制西人权力，不得强迫学生信教，也不得再列宗教课程为必修课，在学校校务方面，应由华人参加管理。华西坝（学校所在地）不得视作租界区。^⑥

由于校方已经承认错误，并接受中方提出的条件，工人们乃于11月4日复工，学校也在11月8日复课。华西协合大学的行政管理机构接着进行了改组。其最高权力机关“理事部”的主席一职，改由中国人担任，并由一名中国人出任副校长。理事部还开会决定向中国教育行政机关申请立案，并按教育部有关规定，作好各方面的准备工作。

1927年10月31日，华西协合大学正式向四川省教育厅呈文立案。次年1月9日省教育厅向学校转发四川省长公署指令：“准予先行备案，以利进行，仍候转咨查核立案可也。”5月，学校又收到教育部公布的私立大学立案条例及省教育厅发来的私立学校校董会条例。当时形势已有所缓和，学校当局乃以校长毕启在美未归，且尚需将中国政府有关条例转致在美国的董事部为由，进行拖延，要求继续维持现状。虽经中国政府和爱国师生多次催促，外国董事会仍迟迟不遵守部章。1929年冬和1930年夏，成都市人民和爱国师生再度奋起，召开了接收华大教育权大会，准备收回主权，学校声誉大降，入学学生锐减，在校学生也不断转学。学校当局为了适世图存，只有向中国政府立案。

1931年5月，学校在纽约的董事部同意成立和召开临时校董

会，推举原副校长中国人张凌高为校长，并正式呈报教育部申请立案。次年，中国教育部派出专员4名前来视察学校情况。1933年9月23日，四川省教育厅转来教育部指令：“私立华西大学，应准予立案”。至此，学校在其发展过程中，进入了一个新的历史时期。

从华西协合大学作为一个不受中国教育部门监督管辖的独立王国，到最终不得不申请立案，尊重中国的教育主权的全过程来看，1924年至1926年间遍及全国的收回教育权运动，特别是1926年万县惨案后，爱国学生发动的退学运动，无疑起了最主要的推动作用。如果没有退学运动和广大爱国师生的巨大压力，地处中国内地的华西协合大学的立案，很可能会象上海的圣约翰大学一样，要被大大地推迟。

教会大学虽是不平等条约的产物，但在一定的历史时期，它曾在某些方面，如推动女子教育，介绍西方医药学、农业科学和教育学等，起过积极的作用。许多教会大学的学生也积极参加了反对日本帝国主义侵略的救亡运动。但是，如果没有二十年代的收回教育权运动使他们的觉悟大大提高，那是很难想象的。

经过收回教育权运动，华西协合大学的面貌为之一新。首先，学校端正了办学宗旨，把它修改为“造就专门人才，适用社会需要”。在1936年又增加了“创造将来文化，复兴中华民族。”其次，校政不再由西人一手把持。校内最高决策机构——理事会中的中国人的席次超过了半数，从而使学校面貌有了重大变化。第三，教学制度也变得健全起来。学校取消了道科——基督教神学专业，而把它和附设的神道学校从大学分离出去，成为独立的、和学校没有隶属关系的华西协合神学院。大学的宗教课也由必修改为选修。“因为政府注册条例只准许自愿性质的宗教活动，并坚持强调学校以教育为主。”^⑧此种改变使莘莘学子从思想上的枷锁中解放出来，学校的民主气氛得以增强。第四，学校的办学条件有了改善。

中国政府也把教会大学作为注册私立大学给予资助，用以发展职业和科学教育。中华教育文化基金会董事会也开始定期拨款给教会大学，从而使学校能增添设备和人员，使教学质量有了提高。华西协合大学在1935年就从教育部得到专门图书补助费，用于增购不少中文图书。^⑨第五，办学规模由于上述几方面的变化而有了扩大。在申请立案期间，由于校方举棋不定，学生人数不断减少，1931年秋，全校仅有学生242人，立案后，人数不断增加，1937年时已有学生571人。

所以，虽然华西协合大学在立案后，还存在着不少问题，如教会仍有相当的影响，它们提供了较多的经费来源，但学校毕竟发生了巨大的变化，开始了一页新的篇章。

【注释】

①转引自杨少松、周毅成：《中国教育史稿》，教育科学出版社，1989年，215页。

②《在华新教传教士一八九〇年大会记录》，445页，转引自董宝良：《中国教育史纲（近代部分）》，人民教育出版社，1990年，343页。

③杰西·格·卢茨：《中国教会大学史（1850—1950）》，浙江教育出版社，1988年，9页。

④《新教育》，第5卷，第1、2期合刊，1922年8月。

⑤费正清：《剑桥中华民国史》第一部，上海人民出版社，1991年，187页。

⑥《华西医科大学校史》，四川教育出版社，1990年，8页。

⑦同上，5页。

⑧同上。

⑨同上，6页。

⑩王月波：“非基督教声中之面面观”，《华西教育季报》1925

年9月。

⑪费正清，前引书，187页。

⑫王月波，前引文。

⑬《华西协合大学概况报告》1928年12月。

⑭杨少松等，前引书，217页。

⑮同上，218页。

⑯费正清，前引书，187页。

⑰《华西协合大学概况报告》，1928年12月。

⑱严恭寅：“现代非基督教运动之原因”，《华西教育季报》，1925年12月。

⑲王月波，前引文。

⑳费正清，前引书，183页。

㉑同上，184页。

㉒严恭寅，前引文。

㉓同上。

㉔杨少荃：“对于非基督教运动应付的方法”，《华西教育季报》，1925年12月。

㉕王月波，前引文。

㉖萧暄：“我对于现今学校宗教教育的意见”，《华西教育季刊》，1924年9月。

㉗《华西教育季报》，1925年9月。

㉘《华西医科大学校史》，31页。

㉙《华大学潮特刊》1926年12月，8页。

㉚“华西大学学生退学团宣言”，载中共四川医学院委员会编：《华西大学学生运动史资料》第一辑，25页。

㉛费正清，前引书，184页。

㉜《华西大学学生运动史资料》第一辑，18页。

㉝《华大学潮特刊》22—23页。

③④同上，36页。

③⑤《华西大学学生运动史资料》第一辑，34页。

③⑥邓寿民等：《四川青年运动史稿》，四川人民出版社，1990年，129页。

③⑦《华西医科大学校史》，32页；《华西大学学生运动史资料》，第一辑，36页。

③⑧卢茨，前引书，263页。

③⑨《华西医科大学校史》，43页。

附录

论文作者简历

章开沅 1926年生，浙江吴兴人，华中师范大学教授，中国教会大学史研究中心主任。主要著作有《辛亥革命史》、《辛亥革命与近代中国社会》、《辛亥前后史事论丛》、《开拓者的足迹——张謇评传》等，并曾与林圀合编《中西文化与教会大学》。

刘鉴唐 男，49岁，天津中西文化研究所所长，教授，1988年授衔国家级专家。著名明清史专家郑天挺教授的最后一名研究生，1982年毕业于南开大学历史系。出版的专著及其他著述18种，其中有《中英关系系年要录》（首卷）、《中国教案史》、《传教士与中国社会》、《中国皇帝与外国教士秘录》。发表专业论文60余篇。

高时良 福建福州人，曾任福建师范学院副教授，中央教育科学研究所副研究员。现任福建师范大学教授。主编《中国近代教会学校》（华东师大出版社）、《中国教会学校史》（湖南教育出版社）。有关教会大学论文收入《中西文化与教会大学》等论文集。学术成就收入《中国当代名人录》（上海人民出版社）。

何晓夏 女，1938年生，1965年北京师范大学中国教育史研究生毕业，先后任辽宁锦州师范学院教员、锦州市教育局教研员、北京市教育局《北京少年》编辑部编辑，1978年后任北京师范大学教育系教员，现任北京师范大学教育系中国教育史副教授。

史静寰 女，39岁，北京师范大学教育系副教授、副系主任。1983年在北师大教育系外国教育史专业获硕士学位后留校任教。1985年师从著名教育史专家陈景磐教授在职攻读中国近代教育史专业博士课程，1989年获博士学位。目前主要从事中、外教育史、比较教育、妇女教育等学科的教学与科研工作。已发表学术

论文数十篇，主要代表作有：《狄考文和司徒雷登在华的教育活动》，台湾文津出版社，1991年，《美国大学生》，山西教育出版社，1993年，等等。

黄新宪 1954年生于福州，高中毕业后插过队，当过煤矿工人。1978年考入上海华东师大。毕业后迄今一直从事编辑工作。现任《教育评论》双月刊主编、副编审。近年来曾在公开学术刊物上发表论文80余篇。单独撰写的《中国留学教育的反思》、《张之洞与中国近代教育》、《中国近现代女子教育》、《中国考试发展史略》等4本专著及主编的《传统文化影响下的台湾教育》均已公开出版。

姬虹 女，1964年生，1989年毕业于北京大学历史系，获历史学硕士学位。现任中国社会科学院美国研究所助理研究员，发表的论文有《北京地区美国基督教教会中学研究》等。

孙竞昊 男，汉族，1964年生，华东师范大学历史系历史学硕士。现为山东师范大学政治系讲师，为大学生和研究生讲授“中国古代社会与文化专题研究”、“中国近现代思想史”等课程，侧重于“中西文化比较”、“基督教与中西文化交流”等课题，已发表有关论文十余篇。

李湘敏 女，1958年生，1982年毕业于厦门大学，现为福建师范大学管理学系历史学副教授，主要从事中国近现代史及福建地方史的研究，现承担福建省教委重点课题“福建教会大学历史研究”这一项目。

谢必震 男，1953年生，1982年毕业于厦门大学，历史学硕士，现为福建师范大学历史系副教授，主要从事福建对外关系史及福建基督教史的研究。

董黎 建筑学博士，自1977年后曾就读于哈尔滨建筑大学、重庆建筑大学、日本神奈川大学、南京东南大学，并兼任武汉工业大学教职。现从事于建筑工程设计及中西建筑文化交流方

面的研究。

罗志田 男，1952年生，四川人，四川大学历史系毕业，历史学学士，美国新墨西哥大学硕士，普林斯顿大学硕士、博士。现任四川大学历史系教授。

伍宗华 男，1936年生，湖北咸宁人，1959年毕业于四川大学历史系，现任该系副教授。

杜文平 女，41岁，天津中西文化研究所主任，副研究员。研究生毕业。多次参加国内外学术会议，发表论文20余篇。出版著作多部，其中有《津门谈古》、《Astor与近代天津》、《利顺德百年风云》、《中国革命史》（合编）、《中英关系系年要录》（首卷）等。

秦和平 男，1952年生，毕业于中央民族学院历史系，硕士，现为西南民族学院民族研究所副教授。

冯慧珠 女，1943年生，上海人。1966年毕业于华东师范大学，现为成都师范高等专科学校政史系副教授，主讲中国现代史。曾多次获优秀教学成果奖和科研成果奖，对地方基督教传播史的发掘和研讨作了大量工作。

戴维·哈勒尔 (David Harrell) 1930年生，现为美国阿拉巴马州奥本大学历史学教授，人文科学著名学者，基督教史专家，《基督教史》杂志编委，1993—95年兼任印度海德拉巴德美国研究中心主任。曾在范德比大学、东田纳西州立大学、俄克拉荷马大学、佐治亚大学、阿肯色大学、阿拉巴马大学及印度阿拉哈巴德大学等校执教。撰有多种美国基督教史及南方史专著。

陈英吴 男，苏州大学历史系教授，1936年生。1958年毕业于山东大学，长期从事世界史及中外关系的教学与研究。主编有《世界现代史》、《当代世界史简编》、《国际关系系列》，合著有《欧洲人民反法西斯抵抗运动史》，曾三次获江苏省哲学社会科学优秀成果奖。现为江苏省世界史学会副会长。

包德威 (David D. Buck) 美国威斯康辛大学密瓦基分校历

史系教授（中国近代史）。曾在哈佛大学及斯坦福大学受业，发表过多种有关山东近代史的著作，包括有关济南的专著及有关义和团运动的论文。1990—1994年兼任《亚洲学报》编辑。自1990年起与陶飞亚合作从事齐鲁大学医学院档案之研究。

陶飞亚 山东大学历史系副教授，合作著有《基督教与近代山东社会》等。

吴梓明 博士，香港中文大学崇基学院宗教系讲师及教育学院兼任讲师，专职教授基督教教育、学校宗教教育等科目。自1989年开始从事有关中国教会大学史研究，先后发表文章有：“从广州私立岭南大学看基督教大学应以何种形式为国家教育事业服务”、“岭南大学的第一位学生——陈少白”及“1949年前中国教会大学文献与近代中国教育研究”等。

吴小新 男，教育学博士，美国旧金山大学利玛窦中西文化研究所研究员，所长助理。

魏白蒂 魏学仁长女，美国高山大学(Bryn Mawr College)学士，纽约大学硕士，在纽约任教多年。1975年开始客居香港，在香港大学深造、进修，获历史学博士学位。论文题目为《阮元与清中叶治安问题》。现在香港大学历史系与亚洲中心研究任职。其主要著作包括：《东亚近代史》（牛津大学出版社）与《上海：新中国的熔炉》（牛津大学出版社），以及论文数十篇。

姚波 男，四川郫县人，1964年生，四川大学历史系副教授。

刘军平 男，四川大学历史系毕业。

林蔚 (Arthur Waldron) 汉学家，哈佛大学哲学博士，曾执教于普林斯顿大学，主讲中国近现代史。现任美国海军战争学院教授，主讲战略理论与中国史，兼任布朗大学教授及哈佛大学费正清东亚研究中心高级研究员。

顾学稼 男，江苏人，1927年生，四川大学历史系教授。

1994年《教会大学与中国现代化
学术讨论会》出席会议代表名单

史静寰	博士	女	北京师范大学教育系副教授
姬虹	女士	女	中国社会科学院美国研究所助理研究员
甘克超	教授	女	南京师范大学金陵女子学院
尹明新	先生	男	南京政治学院副教授
陈英吴	教授	男	苏州大学历史系
郑宪	先生	男	苏州大学历史系讲师
周洪宇	博士	男	华中师范大学教育研究所副教授
董黎	博士	男	武汉工业大学副教授
孙艳魁	先生	男	湖北教育出版社编辑
李湘敏	女士	女	福建师范大学管理系副教授
黄新宪	先生	男	福建《教育评论》主编、副编审
王立新	先生	男	南开大学历史系讲师
孙竞昊	先生	男	山东师范大学政治系讲师
海勒尔 (David Harrell)	教授	男	美国奥本大学历史系
魏扬波 (Jean-Paul Wiest)	教授	男	美国纽约玛利诺会研究部主任
吴小新	博士	男	美国旧金山大学利玛窦中西文化研究所, 研究员
吴梓明	博士	男	香港中文大学崇基学院宗教系讲师
李瑞明	博士	男	香港岭南大学同学会
梁家麟	博士	男	香港建道神学院讲师
韩同文	先生	男	青岛教会学校史研究工作者

冯慧珠	女士	女	彭州市成都师专政史系副教授
秦和平	先生	男	西南民族学院历史研究所副教授
张 瑾	女士	女	重庆医科大学社科部讲师
张丽萍	女士	女	华西医科大学档案室副主任
杨 莉	女士	女	四川大学宗教研究所助理研究员
伍宗华	先生	男	四川大学历史系主任
顾学稼	教授	男	四川大学历史系
赵 清	先生	男	四川大学历史系副教授
陈必录	先生	男	四川大学历史系世界现代史教研室主任
姚 波	先生	男	四川大学历史系副教授
苏荷媚	女士	女	四川大学历史系办公室主任

