

## 内容提要

中国基督教女信徒群体是中国基督教史研究中非常重要却常被忽略的群体。本文以民国时期福州基督教女信徒群体为着眼点，用历史学和社会学等方法对这一群体从宏观和微观两个方面加以考察。文章对动荡的民国社会环境下福州女信徒群体的发展趋势、层次、团体、婚姻形态、与所属教会之间及教会所属社会事业之间的关系等内容作了较为深入的分析 and 探讨，再现了民国时期中国基督教女信徒的生活图景，意在指出女信徒群体这一角色在福州教会发展和民国社会进步的进程中所体现出的重要价值和积极的推动作用。

关键词： 民国 福州 基督教 女信徒

## **Abstract**

**The Chinese Christian women group, which used to be ignored, is an important part in the history of China Christian study. This article focuses on the Christian women group in Fuzhou during the Minguo Period(1912~1949). Applying the historical and sociological methods, the article makes a study on the Christian women from both macroscopic and microcosmic angles. The article thoroughly analyzes the development trend, gradation, organization and marital status of Christian women group in Fuzhou under the turbulent social environment during the Minguo Period, moreover, it inquires deeply the relationship between the Christian women group and the Christian church to which they belong and the social institutions under the church. The article reappears the life view of Chinese Christian women during the Minguo Period, and intends to point out the significant value and positive function of the Christian women group in the course of the development of the Christian church in Fuzhou and the improvement of Minguo society.**

**Key words: Minguo Fuzhou Christian Women**

## 中文摘要

福州的基督教（新教）势力在 19 世纪就很强大，到了民国时期福州教会更为成熟。在传教的过程中，福州地区逐渐形成了以美以美会、圣公会、美部会三大公会为主、其它小宗派为辅的基督教传播局面，这些教派对近代福州社会产生了深远的影响。

西方传教士对基督教来华的目的并不讳言，他们打出“中华归主”或“基督征服中国”的旗号公然地、大规模地宣教，其主要目标显然是要中国人完全地皈依基督教，使中国成为一个地道的基督教国家。（当然，我们也不能否认少数西来者还抱有政治、经济和文化侵略的目的，他们所谓的“中华归主”不乏侵略意味。）因此发展中国信徒就成为基督教会的第一要义。晚清时期，由于种种原因传教士吸收中国信徒的过程是十分艰难的，不仅其教义不能引起人们的共鸣，而且还遭到十分激烈的抵制和反对，引发了许多教案。通过建学校、开医院、办慈善事业等艰苦的努力教会终于有所收获，中国信徒开始出现，其数量逐渐增长。到了民国时期，中国信徒的已经形成一个有系统、有组织 and 有着很强凝聚力的群体，成为西来基督教与中国社会之间相联系的重要纽带。正是在他们的帮助下福州教会才得以不断壮大和发展。这一群体无论对福州教会还是对福州社会都起到了不可忽视的作用，不能不引起我们的深切关注。

然而，以往史学界对基督教人物的研究往往集中在西方来华传教士身上，而对中国信徒的研究是远远不够的。即使有所涉及也多是针对少数知名信徒的研究，对下层普通信徒群体的研究力度明显不足，普通信徒中女信徒群体则更是被忽略了。事实上，对华籍基督教信徒、尤其是对女信徒展开研究是十分必要的，不仅在中外关系史、基督教在华传播史等方面具有相当的价值，而且对中国近代社会史、妇女史等方面的研究也有着积极的意义。故本文试以民国时期福州华籍基督教信徒中的女信徒群体为对象

作一个整体上的研究。文章共分五个部分。

第一章是对民国时期福州基督教女信徒历史背景的介绍。分析了民国时期动荡社会的历史变迁和民国福州基督教会的发展情况以及动荡环境对教会的影响，并对民国前后百年来福州华籍基督教女信徒的发展脉络及发展原因作一个简要的概述。认为虽然社会环境对信徒的增长有一定的消极影响，但女信徒群体在教会中的数量和比例都有所增加和增大，民国时期群体力量得以形成并壮大。

第二章对民国时期福州基督教女信徒整体概况加以阐释。首先分析了女信徒群体的若干层次以及各层次之间的互动关系，指出女信徒群体在教会内部本身就构成了一个系统；其次对由女信徒组成的多功能团体和针对性团体两类社团组织进行个案分析，指出团体具有凝聚女信徒的功能，对教会发展起到了重要的作用；再次对女信徒的婚姻形态进行细部考察，结论是女信徒的婚俗具有进步的改良性，婚制具有浓厚的宗教色彩。最后对女信徒的信教原因作一个整体上的分析，认为社会环境的影响是女性信教的主要原因。本章认为女信徒群体具有系统性和组织性，凝聚力很强，这是该群体发挥作用的基础。

第三章论述了民国时期福州女信徒与所属教会的互动关系。一方面，女信徒通过灵活多样的传道证道方式引人入教、通过积极参加宗教信仰生活来增加教会活力、通过多种形式的捐输来尽自己的宗教义务，表现出对教会的坚决捍卫与无限忠诚；另一方面，教会通过对女信徒多重的神学训练、通过待遇平等和舆论支持等方式来表达对女信徒深切的关注和关怀。两者之间具有互动性，这种互动性对教会的发展和女信徒自身的成长都有相当的价值。

第四章讨论女信徒与教会开办的社会事业之间的关系。在慈善和公益事业中，论述了女信徒在教会救孤抚残、支援抗战、乡村建设、陋俗改良等活动和运动中的参与；在文教卫生事业中，探讨了女信徒在教会教育和

医疗卫生领域的介入。本章要既要说明女信徒在这些事业中对中国社会的贡献，又意指出女信徒群体本身就是这些事业的受益人。在这里女信徒是以参与者和受惠人双重的身份出现的，女信徒群体与教会是一种权利和义务的关系。这种关系的形成使女信徒通过教会事业把自身的热量传给了福州社会，实际上反映了女信徒群体与福州社会的关系，体现了女信徒群体的社会性。

第五章对民国时期福州基督教女信徒进行历史定位。结论是女信徒扮演了多重角色，她们不得不在角色调适中寻找自身的位置；这一群体对福州教会的发展壮大和向本色化方向转变起到了很大的作用，其活动对社会的进步也有一定的推动作用。

由于福州是鸦片战争后中国最早的通商口岸之一，也是基督教最早来华并较快发展的地区，故对民国时期福州基督教女信徒群体的研究在全国此类研究中也具有一定的典型性。关注这一群体的生存状态、发展脉络和群体价值是本文的重点，在研究该群体宗教生活的同时也密切关注她们与民国福州社会的联系、与社会变迁的关系，从而在一定程度上探讨了这一群体的社会性，在小环境和大背景中凸显出基督教女信徒群体的存在价值。

# 序 言

## 一、选题的缘起和意义

人物研究是近代中国基督教史研究中一个非常重要的方面,对此中外学者已经有了良好的开始,并取得了不菲的成绩。但是我们考察一下现有的文章著述时会发现,绝大多数相关成果都是针对西方来华传教士的,有关中国信徒的研究甚是寥寥,即使有所涉及多也研究得不够深入。显然这是从传教学和欧洲中心论出发的一种思维角度和研究方法,难免会失之于片面。

事实上对这一问题国内外学者已经有所认识。最近二十年,西方的基督教在华传播史的研究出现了从传教学和欧洲中心论向汉学和中国中心论的范式转变的趋势。比利时基督教史学家钟鸣旦(Nicolas Standaert)认为1982年谢和耐(Jacques Gernet)的《中国和基督教》一书的出版是这一转变的一个里程碑,1990年《中国传教史杂志》改名为《中西文化交流杂志》标志着这一范式转变的完成。<sup>[1]</sup>这一新的范式遵循柯文(Paul Cohen)提出的“中国中心的历史观”的原则<sup>[2]</sup>,把目光由传教史转向教会史,由西方差会转向中国教会,由传教士转向中国信徒,尤其重视中国人对西方教会的态度和反应。这就势必会使中国信徒逐渐成为学者们关注的焦点。

国内的一些学者也对中国基督教信徒的研究开始了不遗余力地倡导。如香港教授梁元生认为在哈佛大学的费正清(Johnk Fairbank)、刘广京、班纳蒂(Suzanne Barnett)等人的著作中,“中国基督徒的面目大部分是模糊不清的”,他在上个世纪80年代就倡议广泛开展中国基督徒的研究,“让宣教史中的‘黄先生’还原为‘黄乃裳’,许先生变回‘许扬美’”。<sup>[3]</sup>大陆学者陶飞亚

---

<sup>[1]</sup> 钟鸣旦:《基督教在华研究的新趋势》,《国际汉学》第5期

<sup>[2]</sup> 保罗·柯文著、林同奇译:《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,北京:中华书局,1987年

<sup>[3]</sup> 梁元生:《十字莲花:基督教与中国历史文化论集》香港:基督教中国宗教文化出版社,2004年

在 90 年代也指出“中国教徒实际上起了越来越重要的作用，但对中国基督徒的研究迄今为止一直没有得到应有的重视”，要加强对入教者身份、社会角色等问题的研究。<sup>[4]</sup>

但是总体而言，相关研究的力度还是明显不够的，近年来仅有少数该类专著出版，以港台方面查时杰的《中国基督教人物小传》<sup>[5]</sup>、施其乐的中国基督教:Elites,Middlemen,and the Church in Honkong<sup>[6]</sup>、刑福增的《文化适应与中国基督徒(1860~1911)》<sup>[7]</sup>等著作最具代表性。另还有少数个人传记类的著作(包括译著)，如《梁发传》<sup>[8]</sup>、《宋尚节传》<sup>[9]</sup>等等。大陆方面此类成果散见于各类文章著述中，专项研究的专著几近于空白。

有关近代中国基督教信徒的研究尚不充分，关于中国信徒中的女性信徒的研究则更为薄弱。大多数与之有关的内容多集中在妇女、教育、文化等类型的著述中，且大多是片段的零散的介绍，不成系统。而近代女性基督信徒群体是近代中国女性的重要组成部分，对这一群体的研究不仅在中国基督教史研究方面具有价值，而且对妇女史、社会史的研究也不无裨益。女性是如何大批加入基督教的？她们的生活状态如何？在社会中扮演了何种角色？她们的内心有着什么样的矛盾冲突？对这些问题的探讨无论是从教会史的角度还是从女性学或社会学的角度看都是十分有意义的。故本文选取了民国时期福州地区的基督教女信徒群体为研究对象，试图从一个地方性的个案揭示同时期整个中国的基督教女信徒的生存状态。选择民国时期的福州地区是因为福州是基督教入华最早的地区之一，基督教势力十分强大。到了民国时

---

<sup>[4]</sup> 陶飞亚、刘冰冰：《近年国内基督教史(新教)研究简评》，载朱维铮：《基督教与近代中国文化》，上海：上海人民出版社，1994年

<sup>[5]</sup> 查时杰：《中国基督教人物小传》，台北：中华福音神学院，1983年；

<sup>[6]</sup> Carl.t.Smith:Chinese Christian:Elites,Middlemen,and the Church in Honkong, Honkong: Oxford University press,1985

<sup>[7]</sup> 刑福增：《文化适应与中国基督徒(1860~1911)》香港：宣道出版社，1995年

<sup>[8]</sup> 麦治思著、胡簪译：《梁发传》，香港：基督教侨辅出版社，1959年

<sup>[9]</sup> 刘翼凌：《宋尚节传》，香港：证道出版社，1962年

期各宗派的教会渐渐发展成熟，女信徒的数量也渐渐赶超男信徒，在教会中的作用举足轻重。这一时期该地区的女信徒在全国基督教女信徒群体中也具有一定的典型性。

## 二、学术史回顾

有关中国基督教女信徒的探讨起步较晚，成果也有限。国内为数不多的现有成果按照研究角度的不同大概可以分为如下几类：

第一类是有关女性社会生活方面的，侧重点在女信徒的生活状态以及教会对中国女性的影响。有代表性的如郑永福、吕美颐的《近代中国妇女生活》<sup>[10]</sup>，罗苏文著《女性与近代中国社会》<sup>[11]</sup>，李小江、朱虹、董秀玉主编的《性别与中国》<sup>[12]</sup>等。《近代中国妇女生活》一书用一个专门的篇幅分别对近代中国天主教和基督教女信徒的信教原因、信仰生活等方面作了较为细致的分析，重点强调教会对中国妇女在观念、妇女教育、社会风气、慈善事业的等方面的影响。该书也是对女信徒群体生活方面介绍的比较好的一部著作，所用史料较为详实。《女性与近代中国社会》的一个章节分析了近代基督教女信徒的来源和主要构成，重点对教会学校女学生的生存状态作了初步的探讨，简要地说明教会教育对中国女性的影响，主要是从宏观的角度看问题的。《性别与中国》一书中学者吕美颐在《基督教在中国妇女中的传播及其影响》一文中考察了天主教与基督教在近代中国妇女中传播的概况、女信徒群体的特点及来华女传教士对中国妇女信教所起到的作用，并勾画了中国修女、贞女和普通女信徒的生活；着重指出女信徒在教会中引发中国妇女传统观念变化、提高教育水平、改良传统风俗等方面的作用，已经超出了宗教的范围。

---

<sup>[10]</sup> 郑永福、吕美颐：《近代中国妇女生活》，郑州：河南人民出版社，1993年

<sup>[11]</sup> 罗苏文：《女性与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996年

<sup>[12]</sup> 李小江、朱虹、董秀玉：《性别与中国》，北京：生活·读书·新知三联书店1994年

第二类是与妇女解放运动有关的,认为基督教和教会女信徒不自觉中参与了近代中国的妇女运动。如吕美颐、郑永福著《中国妇女运动》<sup>[13]</sup>、中国妇女联合会编《中国妇女运动史》<sup>[14]</sup>等。前者认为传教士最早把西方男女平等思想传入近代中国,对中国近代的妇女解放运动作出了贡献;同时对传教士开办的女子学校和在缠足等陋俗改良过程中所起到的作用予以肯定,从妇女解放的角度提及教会女性。后者谈到妇女节制会、女青年会协会等民国时期的女信徒基督教组织,指出这些组织通过种种方式吸引了大量的信徒,并较早地注意到女工问题,开办了女子夜校、平民学校等社会服务机构;认为这些组织参与了妇女解放运动,是一种女权组织,为维护女性权益曾起到有限的作用。

第三类是与教会女子教育有关的著作,此类著作数量较多,其中零星涉及到女信徒的内容。如卢燕贞:《中国近代女子教育史》<sup>[15]</sup>、杜学远《中国女子教育通史》<sup>[16]</sup>、阎广芬《中国女子与女子教育》<sup>[17]</sup>、孙石月《中国近代女子留学史》<sup>[18]</sup>、朱峰:《基督教与近代女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》<sup>[19]</sup>。其中《中国近代女子留学史》提到教会女子留学教育的开始,重点提及了金雅妹、柯金英(许金匄)、康爱德、石美玉四位著名的基督教女信徒,对她们的贡献予以肯定。朱峰著作对华南女大介绍时涉及到许多民国时期福州许多优秀女信徒,如女大著名的校长王世静、女大校友余宝笙等人的事迹,并对学生作了量化分析,对女信徒在社会事业中的表现也有述及。作者在文献基础上对当事人进行问卷调查,故史料详实丰富,

---

[13] 吕美颐、郑永福:《中国妇女运动(1840~1921)》,郑州:河南人民出版社,1990年

[14] 中国妇女联合会:《中国妇女运动史》,北京:春秋出版社,1989年

[15] 卢燕贞:《中国近代女子教育史》,台湾:文史哲出版社,1989年

[16] 杜学远《中国女子教育通史》,贵阳:贵州教育出版社,1995年

[17] 阎广芬:《中国女子与女子教育》,保定:河北大学出版社,1996年

[18] 孙石月《中国近代女子留学史》,北京:中国和平出版社,1995年

[19] 朱峰:《基督教与近代女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》,福州:福建教育出版社,2002年

对福建受过高等教育的女信徒的研究有一定的帮助。

第四类从信仰的角度出发对女信徒群体进行研究，基本上来自于港台方面，作者多为基督教信徒。如梁家麟：《华人传道与奋兴布道家》<sup>[20]</sup>、查时杰：《中国基督教人物小传》等。前者用较大的篇幅叙述了余慈度、蔡苏鹃、王淑、胡蕴琳等一些优秀的女信徒领袖的事迹和以女性为主力的布道团体的活动等等，并对其布道模式、与教会关系、女布道家存在的历史意义等方面的问题进行了探讨。在这里文章强调了女传教士对中国女信徒重大的影响作用。该书从神学的角度入手对部分女信徒研究得较为深入。后者其中对康爱德、石美玉两位留学女信徒的生平作了详细的介绍。

这些著作虽都与近代基督教女信徒有关，但都是片段的研究，罕有专项的著述问世。线条较粗、语焉不详是最大的问题；在史料的运用上也有一定的局限，还有待于进一步对新材料的挖掘和引用材料领域的拓宽。另有较系统的关于其它时期或天主教女信徒的著作，如中国研究小组：《中国教会中妇女的境况》<sup>[21]</sup>、周萍萍：《明清间入华耶稣会士与江南信徒——以平民百姓和妇女为研究中心》<sup>[22]</sup>等，也可以为相关研究提供借鉴。

为数不多的相关论文也大都不出以上的范围，如李湘敏：《基督教教育与近代中国妇女社会思想观念的变迁》<sup>[23]</sup>、郑永福、吕美颐：《佛教与基督教在近代中国女性中影响之比较》<sup>[24]</sup>、王霞：《浅谈广东近代的女子教育——兼论基督教传教士在华的办学活动》<sup>[25]</sup> 裔昭印：《基督教和近代中

---

[20] 梁家麟：《华人传道与奋兴布道家》，香港：建道神学院 1999 年

[21] 中国研究小组：《中国教会中妇女的境况》，世界信义宗联会，1997 年

[22] 周萍萍：《明清间入华耶稣会士与江南信徒——以平民百姓和妇女为研究中心》，南京大学历史系博士论文未刊稿，2000 年

[23] 李湘敏：《基督教教育与近代中国妇女社会思想观念的变迁》，教育评论 1997 年第 1 期

[24] 郑永福、吕美颐：《佛教与基督教在近代中国女性中影响之比较》，佛学研究，1996 年 00 期

[25] 王霞：《广东近代的女子教育——兼论基督教传教士在华的办学活动》，广州大学学报(社会科学版) 2003 年第 4 期

国妇女运动》<sup>[26]</sup>等等。个别文章利用了社会学的方法对当代中国基督教女信徒展开研究，如罗伟虹《对上海女性基督教信教者的分析》<sup>[27]</sup>，其研究方法值得学习。

国外方面以著名的女性学学者亨特（Hunter）和郭佩兰(KwokPui-lan)等人著作为佳。亨特的 *The Gospel of Gentility* <sup>[28]</sup>一书主要论述了美国女性传教士在世纪初期中国的行为事迹，许多处涉及到女信徒，尤其对中外女性的关系描写的较为细致。郭佩兰的 *Chinese Women and Christianity*<sup>[29]</sup>则是迄今可见著作中对基督教与中国女性关系研究得最为详实的一部。作者深入探讨了中国接触到教会的女信徒的基本概况、与教会的关系、对中国社会改良的贡献和意义等等，并用西方女性神学的观点加以评论，是一部难得的佳作。然而上述著作仍有一些不足之处。各书都偏重于全国性粗线条宏观性地论述，对于细部的具体方面的研究仍较为薄弱，对于女性信徒在教会中的组织结构、层次功能、家庭婚姻状态、对教会的贡献等方面较少谈及甚至根本没有提到，有些问题有待于更为细致地研究和评析。所用材料基本以 *China Mission Year Book* 等全国性西文文献为主，地方文献和中文文献引用得较少，大体上是从全国角度出发的概述性研究。

### 三、材料来源和研究方法

有关女信徒研究的一个难点在于史料的不足。由于女信徒自身文化程度等因素的限制留下的文字资料较少，这就增加了研究的难度。本文充分利用了福建师大图书馆和资料室所藏的福州基督教年会记录、卡片资料、教会刊物、西文特藏珍善本教会图书等资料，以及全国性的大会资料、档案资料和地方文史资料等等。虽然女信徒自身的著述极少，但上述材料中包含有大量

---

<sup>[26]</sup> 裔昭印：《基督教和近代中国妇女运动》，上海师大学报，2000年第4期

<sup>[27]</sup> 罗伟虹：《对上海女性基督教信教者的分析》，浙江学刊，2001年第3期

<sup>[28]</sup> Hunter.Jane:*The Gospel of Gentility*. New Haven:Yale University press,1984

<sup>[29]</sup> Kwork Pui-lan:*Chinese Women and Christian1860~1927*. Scholars press Atlanta,Georgia

的相关信息，尚可弥补其不足。尤其是教差会中文年会记录和原福建协和大学及华南女子学院的传教士著作等藏书更是具有重要的史料价值，这些使本文的撰写成为一种可能。

本文采取历史学与社会学相结合的研究方法，而以历史学方法为主；以原始文献为基本材料，辅之以一定的社会调查。本文对下层普通女信徒给予了更多的关注，在少量个案的基础上做群体研究，力图解析福州女信徒的各个层面，以弥补前人重视精英人物、忽视普通群体之不足。

本文选取福州教会的女信徒作为研究对象，但主要涉及较多的只是福州美以美会和圣公会的女信徒。福州另一大差会美部会在民国期间势力不如前两者，且加入中华基督教会后势力范围主要在闽中，又兼资料的缺乏本文谈及相对较少。同样由于资料原因一些小宗派团体谈的更少，实为憾事。另外，本文选取的地点“福州”是按照当时教会的教区划分的，而不是现在福州市或当时福州府的行政概念。它的地域较为宽泛，包含了以今福州市区为中心的周边广大地区，甚至当时行政划分不属于福州但与之又密切联系的个别地区也稍有述及，这是因为教会的活动是以福州城为中心向四周辐射的，单单在现在福州市范围内做研究是不全面的。文章的时间断限为1912~1949年，少数1912年以前的材料也稍有运用，同样也是出于历史事件连续性的考虑。

由于学术界对中国信徒尤其是女信徒的研究还处于一个起步阶段，并无现成的模式可以套用，故本文只能是建立在原始材料基础之上的原创之作，难免会出现种种纰漏和不足，敬望专家学者不吝斧正为盼。

# 第一章、民国福州基督教女信徒的时代处境

## 第一节 民国福州社会与发展中的基督教会

福州位于闽东北的闽江入海口处，这里山明水秀、交通便利、经贸发达、文化卓越，历来就是辐射八闽的政治经济文化中心。近代以来，作为南京条约后最早的开放城市之一，福州也被卷入到世界资本主义侵略扩张的洪流里，在无休止的经济争夺、军事冲突、文化冲撞中历史的车轮驶进了 20 世纪的民国时代。

新式民国的成立并未带来新的气象。福州军政府在辛亥革命后期就蜕变为袁世凯的傀儡。接着是许崇智与李厚基、孙传芳与王永泉等北洋军阀部队之间的混战。1926 年国民革命军光复福州刚刚带来一丝亮意，马上又被蒋介石反动势力发动的镇压革命的“四·三”政变所扼杀。1933 年带有一定进步色彩的福建事变也终以失败而告终。1937 年日军发动侵华战争，福州又历尽劫数，两度沦陷，惨遭荼毒。抗战胜利后美蒋戴在人民头上的枷锁同样使人民不堪其苦。<sup>[1]</sup>面对种种混乱，外国奸商乘机浑水摸鱼、残酷掠夺；动荡的政局使得土匪横行，尤其是二三十年代福建地方大小股土匪联合形成官匪结合的“民军”兵匪势力，烧杀淫掠、无恶不作。<sup>[2]</sup>福州人民生活在水深火热之中。

人穷则返本，痛哭惨怛则求诸天。艰难困苦之中的福州人民难免会去寻求精神上的解脱，于是宗教成为许多人最好的精神慰藉。福建的宗教势力一直就十分强大，除了正统的佛道教以外还有各种各样的民间信仰，如妈祖、临水夫人、保生大帝等诸多神灵各司其责，闽人相信有一种超自然的力量能

---

<sup>[1]</sup> 参见高炳康：《福州近代史》，内部发行，2002 年

<sup>[2]</sup> 蔡少卿：《民国时期的土匪》，北京：中国人民大学出版社，1993 年，第 243 页

使他们脱离苦难、获得平安。<sup>[3]</sup>民国时期这种需求似乎格外强烈，或许正是这样一种需要，使得一种外部介入的基督宗教得以深入人心，在民国时期壮大发展。而这个宗教的信徒包括本文所要谈及的女信徒也脱离不了这样一个大背景，正是在这样一个环境下数量不断增长并展开活动的。

基督新教是在 17~18 世纪欧美“福音运动”的推动下、在南京条约签定后大量传入福州的。<sup>[4]</sup>在发展的过程中逐渐形成了以三大公会为主，其它小宗派为辅的传播局面。<sup>[5]</sup>最早进入福州的美部会（Amerian Board），属公理宗。从 1847~1958 年先后有杨顺（Johnson）、弼来满（Peet）等 12 位传教士来闽。<sup>[6]</sup>最初居住在福州南台的保福山，后在于山落脚。1867 年后传教区域向长乐永泰等地扩展。1884~1910 年美部会在闽传教士出现一个高潮达五十余人，开辟了闽北、闽中教区。1856 年后华人传道开始出现，受洗人数不断增加。美部会早期比较注重教育和医疗事业，兴办了许多学校和医院。

美以美会（Methodist Episcopal Mission）是进入福州的第二个差会，但很快在实力上成为福州教会的龙头老大。美以美会属于北美卫斯理宗，1847 年派遣传教士怀德（White）柯林（Collion）来到福州，<sup>[7]</sup>初居中洲岛美部会的房子，1856 年真神堂建立后事业得以扩展。该会多用华人为劝士和传道，1869 年按立林振珍、许播美等七人为牧师，此后发展极为迅速。1877

---

<sup>[3]</sup> 参见林国平、彭文字：《福建民间信仰》，福州：福建人民出版社，1995 年

<sup>[4]</sup> “福音奋兴运动”（Evangelical Revival）是 17~18 世纪欧美国家掀起的一场旨在重振基督教的运动，包括欧洲大陆的虔敬派运动、英国的福音奋兴运动和美国的大觉醒运动，这一运动深刻地影响了欧美国家的宗教和精神生活。基督教史学家威利斯顿·沃尔克认为“福音奋兴运动最重要的成果之一是近代传教事业的兴起。”（见威利斯顿·沃尔克著、孙善玲译：《基督教会史》，北京：中国社会科学出版社，1991 年版，第 595 页）

<sup>[5]</sup> 福州除了美部会、美以美会和圣公会三公会外还有基督教聚会处、基督教复临安息日会、真耶稣会等小差会，它们多在 20 世纪初传入或成立于福州，一般规模都很小。

<sup>[6]</sup> 李志刚：《基督教早期在华传教史》，台北：台湾商务印书馆，1985 年，第七章附表

<sup>[7]</sup> 力士弢：《美以美会历史》，金陵神学院：《中华基督教历史》（金陵神学志特刊 20 卷），第 202 页

年成立福州年议会，下辖 105 堂；1904 年成立兴化年议会；1917 成立延平年议会。该会创办的学校、医院等机构数量和规模都是福州教会第一的，其教徒人数其它教会也难以望其项背。

进入福州的第三大差会是英国的圣公会（Church Missionary Society），属安立甘宗。1850 年始派传教士温敦（Welton）、札成（Jackson）来福州，先有驿有桥、安泰桥布道所，后建立岭后萃贤堂。从 1864 年起开始向连江、罗源等地布道，1883 年布道区遍及 14 个县，教堂 110 座。此后大批传教士深入各地传教，华人传道数量也不断增加，该会传布范围更大，组织机构更为健全。<sup>[8]</sup>

福州三公会在民国时期大体走出了创业时期的艰难，进入了一个相对成熟期，各会普遍走上了一条联合的道路。美部会与厦门的伦敦同属公理宗，19 世纪 90 年代开始二者就开始了内部改组和联合的历程。1919 年美部会顺应全国的大潮流，实行堂议会、区议会和大议会三级体制，华人更多地参与教会事务。从 1912 到 1927 年美部会改称公理会。1927 年加入长老宗各派联合组成中华基督教会，又更名为中华基督教会闽中协会，其实际辖区为福州、长乐、永福和邵武。美以美会在民国期间发展很快，福州、兴化、延平三大教区互相扶持，共同发展。1941 年实现美以美会、监理会、美普会三会合一，改名为卫理公会，实际上内部组织结构并没有太大变化。福建圣公会在 1912 年加入全国英美加三国圣公会合组的中华圣公会组织，成为其下属的一个单位。1883 年来闽的圣公会女部也同时加盟，实力更加壮大。1936 年该会在福建有 52 个教区 236 座教堂。

福州教会的发展是脱离不了民国社会大环境的，民国福州社会的状况对教会的影响具有双重性。一方面，义和团运动后反教风潮被镇压、民初军阀混战等原因使教会在政治上获得一个机会，不再受各方约束，成为其发展的一个难得的良机，故民国前期教会发展较快是全国教会的共同特点。1900

---

<sup>[8]</sup> 福建圣公会：《福建教区百年史略》，福建教区百周年纪念刊

年全国基督教受餐信徒 8.8 万人，到了 1910 年达到 17.3 万人，1920 年增加到 36.7 万人，二十年增长了近 330%。<sup>[9]</sup>福州三公会信徒的增长见从下表，其数量的增长是很明显的。<sup>[10]</sup>

表一：1900~1925 年福州三公会信徒增长表

年代 差会	1900	1905	1910	1915	1920	1925
美部会	1959	3001	1994	2761	3145	4305
美以美会	6995	9264	12470	15445	21259	29217
英圣公会	4327	4806	4841	5167	7054	7220

另一方面，动荡的政治经济局面也会给教会的发展带来一定的负面影响。兵匪势力是影响教会发展的因素之一。从笔者搜集的教会报刊、年会记录和档案中可见，军队占堂、土匪袭堂、会友遭屠戮的例子比比皆是。如 1929 年 9 月圣公会上洋堂遭大股土匪围困，连官兵都无可奈何，最后“枪支被缴，金钱被劫，会友遂迁散一空，传道亦无住居之可能。”<sup>[11]</sup>又如圣公会在 40 年代多处教堂被军警接受控制，拒不交还。<sup>[12]</sup>抗战期间教会所受打击更大，由于大批传教士回国，人民物资缺乏，教会供应几乎中断，许多地方的教会已经停办，处境十分艰难。另外，随着科学的提倡新一轮有组织的反教运动再次兴起，尤其以 20 年代的非基督教运动最为激烈，这给基督教的打击是十分沉重的。福建圣公会各类教友 1911 年为 11572 人，1920 年为 13509 人，1930 年则下降为 11750 人，到了 1940 年也只有 19188 人，还不及 1899 年的 19230 人人数多。<sup>[13]</sup>因此，虽然民国期间福州教会教徒绝对数

<sup>[9]</sup> 中华续行委办会调查特委编，蔡永春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主—中国基督教事业统计》（中册），北京：中国社会科学出版社，1987 年，第 101 页

<sup>[10]</sup> 数据来源：Ryan Dunch: Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857-1927, Yale University Press 2001, New Haven & London, 18-22

<sup>[11]</sup> 《中华圣公会福建教区第二十次议会报告书》（1929 年）圣公会福建教区刊发，第 12 页

<sup>[12]</sup> 《中华圣公会福建教区第三十四次议会报告书》（1943 年），第 35 页

<sup>[13]</sup> 《圣公会报》（1950 年 11 月），上海中华圣公会中央办事处发行，第 17 页

仍在缓慢增长，但从 30 年代开始速度很缓慢，实际已经走向衰落。

民国福州教会作为当时全国教会的一个组成部分，当然也与全国教会的命运相一致，它们的兴衰成败实际上也就是全国教会的一个缩影；它们与福州社会的关系实际上也反映出全国教会与整个民国社会的关系。因此本文虽说只是针对福州一地的，却有一定的典型性，具有普遍意义。总之，民国时期福州教会的发展与当时社会密切相关，道路是曲折的。处于教会中的中国信徒不可避免地要经历种种曲折变迁带来的痛苦，当时全国的中国信徒也面临着同样的处境。

## 第二节 民国前后福州基督教女信徒群体发展

中国最早出现基督教女信徒的时间不可考，唐代景教徒的资料十分贫乏，元代也里可温教的信众中已经有了女性信徒，忽必烈的母亲别节太后、元定宗贵由的生母古期可敦都是忠实的信徒。<sup>[14]</sup>明清时期在中国东南沿海一带出现了大量天主教女信徒，其中立誓不嫁者被称为“童贞修女”，多明我会史学家冈萨雷斯（Gonzalez）还特别提到福建霞浦的这样一个修女。<sup>[15]</sup>基督新教第一个女信徒当属中国新教第一位牧师梁发的妻子，她在梁发的影响下于 1820 年受洗。<sup>[16]</sup>由于历史上相关资料极其缺乏，我们无法还原当时情形，不过从现有的资料看，在 19 世纪中中叶以前中国天主教尚有一些女信徒，而基督新教的女信徒则十分的稀少。福州新教女信徒也是在 19 世纪中叶以后才出现并增多的，其群体发展脉络与福州教会发展进程同步，其发展情况如下：

---

<sup>[14]</sup> 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，上海：知识出版社，1982 年，第 97 页

<sup>[15]</sup> 沙百里著，耿生、郑德弟译：《中国基督徒史》，北京：中国社会科学出版社 1998 年，第 211 页；关于明清时期中国天主教女信徒的情况可参考周萍萍：《明清间入华耶稣会士与江南信徒——以平民百姓和妇女为研究中心》，南京大学历史系博士论文未刊稿，2000 年

<sup>[16]</sup> 麦治思著、胡簪译：《梁发传》，香港：基督教侨辅出版社 1959 年，第 25 页

## 一、民国以前（1857~1912年）

民国以前的女信徒发展大概可以分为以下两个时期：

### （一）、开创期（1857~1880年）

这一时期是福州女信徒艰难的开创时期。差会传教士到福州初期医疗慈善等事业还未成型，他们往往采取小教堂布道、街头布道、文字布道、访问布道等形式传教，但效果并不理想。<sup>[17]</sup>1847年来闽的美部会直到1856年才得到第一个信徒，同年到来的美以美会1857年才为第一个信徒施洗。1850年到来的圣公会入闽十年竟无一人受洗，以至于该会总部决定停办福建教区而转向浙江宁波。最后在传教士一再坚持下才没有被裁撤，终于在1861年得郑保灵、林守谦等5人入教。但不久或转会或退出，只剩下郑保灵一人了。<sup>[18]</sup>显然，民众对与他们痛恨的鸦片、炮舰和奸商同来的洋教士充满了抵触情绪，基督教往往被魔鬼化为奸淫采生、谋财害命的邪教，<sup>[19]</sup>男信徒尚且要承受巨大的压力，入教女性的境遇可想而知。

女性传教士和传教士夫人的到来对女信徒的发展起到了至关重要的作用。在民风尚保守的时代她们更容易与中国女性接触。她们采取的第一个手段就是开办妇女学校或妇女培训班。早在1848年美部会的麦利和夫人（Mrs Maclay）就开办了一个极小的女子学校，卢公明夫人（Mrs Doolittle）也于1847年和1854年在福州开办女校，1861年学生已达25人。<sup>[20]</sup>美以美会的媯西利夫人（Mrs Woolston）于1859年建立第一个免费的女子寄宿学校，最初只有一个女孩儿，到了1866年注册生已达26人，1877年达31人，后来该校发展成规模很大的毓英女校。<sup>[21]</sup>除了办学以外，女传教士也参与传

---

<sup>[17]</sup> Ellswor c. Carlson: The Foochow Missionaries 1847~1880, Cambridge, mass, 1974, 64

<sup>[18]</sup> 《福建圣公会史》，载《福声》月刊，第13期

<sup>[19]</sup> 王明伦：《反洋教书文揭贴选》济南：齐鲁书社，1984年，第3~6页

<sup>[20]</sup> China Mission Year Book, 1915, Christian Literature Society, 330

<sup>[21]</sup> M. F. J. Baker, Cincinnati: The Story of the Woman's Foreign Missionary Society, of the Methodist Episcopal Church (1869-1895), Cranston & Curtis, 1896, 263

教布道活动，广泛地于中国女性接触，更多地与当地妇女建立信任和联系。经努力差会终于得以收获，1857年加入美以美会的许松甸成为福州基督教女信徒第一人。<sup>[22]</sup>卢公明夫人所办女校的第一批三个成员沈守真、倪玉成和刘孟提也成为美部会较早的女信徒，并成为牧师的妻子，加入到最早的女传道的行列。<sup>[23]</sup>媪西利夫人的女校1862年已有1人入教，1877年则有14人成为教会成员。<sup>[24]</sup>

福建圣公会最早得到女信徒的时间不详，但可以肯定1863年受洗的13人中必有女性，据载1864年在福州东街的一起教案中有一女信徒罹难。教案后不久，教区会长胡约翰（Rev.J.R.Wolfe）派遣从美以美会转入圣公会的信徒黄求德到香港与驻港主教商讨善后事宜，在香港黄求德与梁发之女梁吕底亚结为伉俪。二人回福州后建立女校，梁吕底亚为第一任学监，是为圣公会陶淑女校之始。该校中女信徒也开始增多起来。<sup>[25]</sup>

最初的局面打开后女信徒增加较快。这是因为一个信徒可以影响与他有联系的人群，进而通过她们再影响别人，形成一种链式反应。通常来说，男信徒的妻子往往都是信徒，或者会逐步转变为基督徒，一旦妻子入教又会引子女信教，进而影响亲戚朋友。如圣公会1867年在罗源租房传教时，房东倪新华信教受洗，倪又引母亲、妻子、兄弟等若干人入教。<sup>[26]</sup>福州还一位林姓的信徒也主动把自己的幼女抱到教堂施洗。这样一个家族中一人入教，往往会使家族中一些女性成为信徒。另一种链式反应是教会中华籍职员的影响。各差会任用华人为传道，并有少数女传道，美以美会还较早地任用华籍牧师，这些华籍职员更容易得到当地人的信任，并可利用其社会关系传教。

---

<sup>[22]</sup> 余淑心：《天安堂史略》，《福州美以美会天安堂八十周年纪念刊》，民国二十五年

<sup>[23]</sup> 《福州公理会传道史》，《中华基督教历史》第190页

<sup>[24]</sup> The Story of the Woman's Foreign Missionar Society, of the Methodist Episcopal Church (1869-1895),263

<sup>[25]</sup> 《福建圣公会史》，载《福声》月刊，第15期

<sup>[26]</sup> 《福建圣公会史》，载《福声》月刊，第18期

女传道和男传道的妻子对女性入教起了相当重要的作用。中国女性与自己的女性同胞有更多的共同语言，这种影响的效果是十分明显的。如 1868 年圣公会萃贤堂中受教会女性影响的 10 名妇女同时入教，且会上一改羞涩之风，表现得落落大方。<sup>[27]</sup>

随着传教网点的增长，上述链式反应作用的越来越大，女信徒数量也就越多。但从整体上看，女信徒数量仍不是很多，在信徒中的比例也很小。这一时期教会还没走出困境，仍不为民众理解，各地排教风潮不断。据统计 1850~1880 年福建发生的主要教案达 45 起，占 1850~1907 年福建教案总数的 69.2%。<sup>[28]</sup>大量的教案反映了西方基督教文化与中国文化的猛烈冲撞，中国信徒的发展也因此受到影响。

## （二）、发展期（1880~1912 年）

19 世纪 80 年代是一个转折时期，其标志性的事件是教会议会组织系统和传教领导系统的出现和完善，以及女性传教组织的形成。这使得这一时期成为福州基督教女信徒数量的绝对增长期，即女信徒总数在增加，但在全体信徒中的比例增加并不显著。1900 年以前的一阶段仍是教案的频发期，但教会已经具备了一定的基础和实力，势力在不断壮大和发展。福州三公会 1880 年领圣餐的教友人数分别为 215 人（美部会）、1468 人（美以美会）、1251 人（圣公会），<sup>[29]</sup>教会已经有了一定的群众基础。教会组织机构的完善和各项事业的发展也为女信徒数量的进一步增加创造了条件。

福州各教会此时已经形成了严密高效的组织系统。议会是领导核心，下设若干部门，各部门有专人管理各司其责。圣公会设立了女传道部，专司与女信徒有关的各种事务，并把传教目标直指女性。美以美会也设立了如婚丧部等与女信徒有关的部门，另外还有内外女传道会等传教组织，并对女传道

---

<sup>[27]</sup> 《福建圣公会史》，载《福声》月刊，第 18 期

<sup>[28]</sup> 数据来源：林文惠《清季福建教案之研究》，台北：商务印书馆，1989 年

<sup>[29]</sup> 数据来源：Ryan Dunch: *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857~1927*, Yale University Press 2001, New Haven & London, 18~22

女执事等圣职的要求做出详尽的规定。福州美以美会从 1877 年、圣公会从 1883 年开始每年召开一次年议会，议会除解决一般事务外，还制定教徒发展计划，女信徒的发展自然也被列入讨论范围。此时的女子学校大量建立，日趋完善的医疗慈善机构也发挥出宣教职能，教会传教分支延伸到各地，大大增加了教会对普通妇女的影响面。

这一期间英美两差会女部的加盟对福州女信徒的发展意义重大。英国圣公会女部成立于 1880 年，本部在伦敦。1883 年高小姐（Miss Gough）奉命到福州开教，早期曾开办女子医院、残疾院、孤儿院等，接收了大量女信徒。<sup>[30]</sup>美以美会女部在 1885 年以前就已经来到福州，该部把目光投向女子教育、医疗、慈善等等各个方面，每年召开一次会议讨论相关事宜，制定未来一年的发展计划。由于两会女部直接针对女性本身，目的性极强，具有明显的优势，故女信徒的发展十分迅速。

福州各教会针对女性的传教策略也更加多样化。以福建圣公会女部为例，该会开办了许多短期妇女培训班，在培训班里由女传教士教授《圣经》以及基督教基本教义，结业后的一部分妇女成为忠实信徒，一部分由差会提供资助成为女传道。1890 年福州开办的一个培训班为期三到四个月，毕业的妇女足以从事基督生活的领导工作；同时还为入学妇女开办了一个幼儿园，以减轻妇女的负担。1893 年一个学期就有 25 名妇女完成系统的学习。<sup>[31]</sup>女传教士、华人女传道以及热心的义务女信徒还深入到各家各户探访家庭妇女、在信徒家里组织妇女聚会、进行讲道等活动。教会还专设以传教为目的的妇幼医院、妇女工艺班、妇女日学、女子盲校等等，以最大限度地接触女性，博得妇女的信任和好感。事实证明效果是显著的：1905 年，该部在闽已有布道总站 12 处，女传教士 47 人，中国女传道 41 人，教会学校 44

---

<sup>[30]</sup> 《近代来华新教差会综录》（上），中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑部编：《近代史资料》第 80 号，北京：中国社会科学出版社，1992 年

<sup>[31]</sup> The Story of the Woman's Foreign Missionar Society, of the Methodist Episcopal Church (1869-1895), 302

所。<sup>[32]</sup>另外该阶段教会也很注意有文化的女信徒领导者的培养。如美以美会的许金匄为著名的基督教家族许氏家族的第三代信徒，于1884年赴美学习医学，十年后学成回国。<sup>[33]</sup>再如圣公会的张鹤龄夫人曾赴英游历，此人为圣公会女性的事业做出了很大的贡献。<sup>[34]</sup>

1900庚子教案对福州差会略有影响，但影响不大，除了圣公会的教友人数略略下降外，其它各会都呈上升趋势。此后排教风潮骤息，福州教会进入了一个大发展的黄金时期。这时教会主要的女子医院、女子学校等机构已经规模初峻，包括1907年第一所教会女子大学华南女子学院的建立，为教会高级女性人才的培养奠定了基础。为了实现人人能读圣经的目标，这一阶段教会特别重视教徒文化素质的提高。教会为众多普通妇女开设识字班和妇学，对于没有文化的妇女授以简单的罗马文字。1891年美华圣经公会和大英圣经公会将《圣经》译为福州方言，1900年和1905年又出版两版罗马字拼音本，这使得大量文化程度很低的普通妇女也可以在教会人员的指导下读经，也有利于基督教在妇女中的进一步传播。<sup>[35]</sup>故而这一时期也成为发展女信徒春天。

## 二、民国时期（1912~1949年）

经过几十年的发展，福州基督教女信徒的群体力量已然形成，在教会内部逐渐形成了自己传教布道的子系统。这一系统逐渐成为一种几乎是最活跃的力量，缺失掉这种力量民国福州基督教的进一步发展是不可想象的。此时

---

<sup>[32]</sup> 郑永福、吕美颐：《近代中国妇女生活》郑州：河南人民出版社，1993年，第224页

<sup>[33]</sup> The Story of the Woman's Foreign Missionar Society, of the Methodist Episcopal Church (1869-1895), 158

<sup>[34]</sup> 张鹤龄夫人是晚清福州圣公会著名的女信徒，曾游历欧美，热心于教会事业，为福州教会的发展作出了很大的贡献。其丈夫张鹤龄亦为基督徒，曾捐巨资兴建福州鹤龄英华书院。参见 F. I. Codrington, London: The Hot Hearted Church of England Zenana Missionary Society 和 Eugecl Stock: The Story of the Fu-kien Mission of the Church Missionary Society, London: Church Missionary Bose, 1882。前书还包含有许多早期女传道的成长经历以及女传道培训班等内容。

<sup>[35]</sup> 林金水、谢必震：《福建对外文化交流史》，福州：福建教育出版社1997年，第409页

的福州女信徒已经不像以前单链式发展，而是条条单链交错结合，形成一种相互交织的网状结构，正是这种结构把大量的女信徒“网”入教会之中。

其一是地域网。自从 1867 年福州各公会划分势力范围以后，各会努力把自已的势力延伸到福州周边广大地域的各个角落。1920 年福建圣公会已有布道区 342 个，正式教堂 221 所；美以美会的布道区达 506 个，正式教堂 483 所；连规模最小的美部会也有布道区 342 个，教堂 221 所。<sup>[36]</sup>各个支区的教堂往往驻有女传道和女执事，负责该区域的信徒发展和相关教务。各支区每年都要将包括信徒发展情况的报单报到年议会，年议会根据各地成绩陟黜奖惩传道士，并制新的发展计划。<sup>[37]</sup>这个网络中城市居于中心地位，最为核心是福州城（年议会），其次是各县城链点（连环或支区），最下一级是乡村（循环或堂口）。

其二是信徒网。民国时期的基督教女信徒已经是福州第三代到第四代信徒，她们处于良好的信仰环境之中。此时的排教风潮已经不像 19 世纪那么猛烈，至少暴力抗教的事已经大为减少，基督教开始向本色化方向转变。社会也趋于宽容，女子信教不至于承受太大的压力。当时许多地位显赫的女性（如宋美龄）加入基督徒也对普通女性信教起到了一个示范作用。许多女性出生在基督教家庭中，经过长期的耳濡目染长大后往往会成为基督徒。信徒数量越多，社会关系网越大，影响面也越宽，基督教传布的范围也越大，女信徒的数量也会越多，这种趋势是很明显的。

其三是职能网。教会系统中的各项事业需要大量发挥相关职能的女性，主要包括教内职员（女传道、女执事、女劝士等等）、女教员、女医生、女

---

<sup>[36]</sup> 《中华归主》（中册），第 173 页

<sup>[37]</sup> 报单制度在福建各教会都有，比较完善的如美以美会，在最基层定期开的循环会议，其报单为循环报单；其上一级支区定期开连环会议，其报单为连环报单。最终报单报到总议会。报单涉及传教、教育、慈善、医疗等各种事务，是教会总结和制定计划的依据。

护士、女学生等等，她们或者是信徒或者是望教者，<sup>[38]</sup>还有一些是非信徒。这样的网络中首先受影响的是网内非信徒。以教会学校学生为例，圣公会陶淑女校每天都有早祷会，主日有礼拜仪式，拜三拜五早上教员用中英双语轮流为学生讲道。在民国中后期这些活动虽然已经不再统一要求而是自愿参加的，但此种环境使得多数学生都会积极参与。1936年该校每周三个早上的圣经研究几乎所有的学生都愿意加入，该学期一百多个学生中就有16人受洗，16人受坚振礼。<sup>[39]</sup>另外受影响的是相关人员，如女医生的对象女性病人、女传道的对象教外女性等等。大凡教会系统所办的各项事业中都有传教相伴，一切都以信仰为基础。

这一时期外国女传教士数量的激增也在一定程度上推动了女信徒的发展。1876年来华的女传教士只占传教士全体的49.8%，1905年时已达到58%；1915年在华外国女职员占总数的60.2%，1920年时则达到63.2%。<sup>[40]</sup>有关福州教差会的资料显示，虽然本色化运动不断深入，但各项女性运动或活动真正的领导者仍是女传教士或牧师夫人。中国女性似乎缺乏一种独立行动的信心和勇气。如女医院的院长、女社团的团长、传教或公益事业背后的策划者等多是外国女性，这种依赖性使中国女信徒的发展与外国女传教士数量息息相关。

民国时期福州基督教会信徒从绝对数量到相对数量都有大幅度提高，1922年福州三公会女信徒情况见下表：<sup>[41]</sup>

---

<sup>[38]</sup> 所谓“望教者”指的是正在学习基督教教义、准备接受洗礼正式加入基督教的人，亦称“慕道友”，接受圣礼前不能领圣餐。教会常为其开设时间不定的望教教友学习班。（参见《基督教词典》，北京语言学院出版社，1994年，第510页）

<sup>[39]</sup> 《陶淑女校的宗教事业》，载《中华圣公会福建教区月刊》（1937年），第3期

<sup>[40]</sup> 《近代中国妇女生活》，第218、219页

<sup>[41]</sup> 数据来源：《中华归主》（中册），第173页。表中第一栏公理会除了包括美部会外还包括闽南长老会等教派。

表二：1922年福州三公会受餐信徒人数及女信徒比例

教会	男受餐信徒	女受餐信徒	受餐总数	女信徒比例	女信徒识字率
公理会(美部会)	2085	1110	3195	35%	57%
美以美会	12280	8392	20672	41%	35%
英圣公会	3175	1961	5136	38%	46%

从表中可见各会女信徒比例都超过了 1/3，美以美会的比例最大，绝对人数也最多。福州基督教女信徒的文化水平也有大幅度提高，总体识字率大大提高，美部会达到 57% 位居榜首，这也可反映出不同宗派所吸收女信徒的层次差别和对文教工作的重视程度。除了表内数据外，另有资料显示福州教会中女性职员的比例也有所上升，美以美会达 32%，美部会 35%，圣公会最高达 49%，<sup>[42]</sup>这也间接地反映了女信徒素质的提高以及在教会中作用的增大。

从 20 世纪 20 年代后期开始福州各教会呈现出一种新的发展态势，即入教女信徒的比例迅速增加，甚至有超过男信徒的倾向。这种态势在福建圣公会中表现得最为明显，以下为该会从 20 年代到解放以前各年的信徒情况表：<sup>[43]</sup>

表三：民国时期福建圣公会男女信徒增长及女信徒比例

年份	传道			受洗信徒									入学道班		
	男	女	女%	成人			儿童			合计			男	女	女%
				男	女	女%	男	女	女%	男	女	女%			
1921	—	—	—	417	302	42%	355	231	39%	772	533	41%	791	492	38%
1925	—	—	—	264	302	53%	285	215	43%	549	517	48%	544	488	47%
1927	—	—	—	103	100	49%	199	153	34%	302	253	46%	258	241	48%
1929	—	—	—	171	228	57%	244	175	42%	415	403	49%	305	299	50%
1932	—	—	—	127	238	66%	277	209	43%	404	447	53%	321	435	58%
1933	—	—	—	105	281	73%	281	244	46%	386	525	58%	347	314	48%
1938	66	83	56%	414	673	62%	493	424	46%	907	1097	55%	654	1115	63%
1940	71	101	59%	274	426	61%	342	262	43%	616	688	53%	374	524	58%
1943	48	87	64%	87	172	66%	266	300	53%	353	472	57%	322	390	55%
1945	30	69	70%	152	245	62%	257	184	42%	409	429	51%	252	350	63%
1947	42	72	63%	157	299	66%	288	184	39%	445	483	52%	249	316	56%
1949	57	82	59%	347	604	63%	320	222	41%	667	826	55%	791	1452	65%

<sup>[42]</sup> 数据来源：《中华归主》(中册)，第 171 页

<sup>[43]</sup> 表格根据历年《中华圣公会福建教区议会报告书》附录统计制定

该表分传道数、受洗信徒数和入学道班数（望教者）三个项目，分别列出了 1921~1949 年教会女性在不同年代的数量与比例变化，除了 1938 年以前传道数的资料缺失以外，其它数字较为明确详实。从表中可以看出整个 20 年代受餐女性信徒和女性望教者比相对应的男性略少，但相差并不很悬殊，到了 1929 年二者已经持平。1932 年时女性则占了绝对优势：女信徒超过男信徒 43 人，比例占 53%；女望教者比男望教者多 114 人，比例达 58%。1938 年各项人数都达到了高峰，女信徒达 1097 人，女望教者达 1115 人，比例分别为 55%和 63%。但该年也成为一个转折点，此后信徒人数持续下滑，1947 年的信徒总数还不及 1921 年的人数多。教会女性的数量也大幅下降，但从男女比例来说，女性比例不但没有下降反而有上升的趋势。1943 年女信徒比例为 57%，仅次于 1933 年；1945 年女望教者比例达 63%，与 1938 年并列为历年比例之冠。女传道的数量在 30 年代以后也已经占据了绝对优势，1945 年达到 70%之多。另外，还有两处细节应该注意：第一是教中男女人数从 1921 年到 1927 年是持续下降的，到了 1929 年才开始回升，1933 年以后重新接近 1925 年的水平，再逐步达到 1938 年的顶峰。第二是受洗信徒中成年女信徒的比例很大，1925 年就超过了成年男信徒，而儿童中女信徒数除了 1945 年超过儿童男信徒外，其它年份均比男童入教者少。

此种数字变化明确地反映出教会的发展态势以及与民国福州社会的关系。20 年代女信徒数量接近男信徒，恰恰证明了教会力量的壮大和民国前期女信徒持续增长的趋势。但 1922~1927 年全国性的非基督教运动极大地影响了福州教会，<sup>[44]</sup>再加上兵匪的侵扰，此间信徒总人数开始下降。此后各教会中的有识之士开始痛思教训，通过本色化等方式重振教会。包括福建圣公会在内的许多福建教会也顺应全国潮流，在 30 年代初期加入重振教会的

---

<sup>[44]</sup> “非基督教运动”是发生在 1922~1927 年的一次全国性的反对基督教的浪潮，是一次以民主和科学为口号的反基督教运动，导火线是 1922 年 4 月在北京清华大学召开的第十一次世界基督教学生同盟大会。该运动给全国的基督教会以沉重的打击。（参见张力、刘鉴唐：《中国教案史》，四川：四川社会科学出版社，1987 年，第 659 页）

“五年布道奋进运动”之中，<sup>[45]</sup>圣公会还创立了“一得一”、“全家归主”等运动方式招揽信徒，经过一番努力信徒总数开始回升，女信徒数也大量增加。另外，这一阶段国民政府的统治相对稳定、环境相对较好也是女信徒增长的一个重要因素。1937年抗战开始后福建也遭受了兵火的摧残，教会从此进入一个艰难时期，呈衰退态势，教众数量开始不断下滑。但种种苦难反而增强了女性的精神需求，女性人数虽减少但比例却不断增大。至于受洗儿童中女童偏少，或许是因为长期重男轻女的观念造成的溺女等陋习使儿童中男女比例不协调，男多女少。儿童本身并不能完全行使自己的自由意志，往往还是由成年人左右，其入教与否实际上反映的是成年人的意志，入教女童人数较少多少也会有成人的主观因素方面的影响。

由于社会环境和时代背景相同，福州其它教会女信徒除了不同年份的比例有一定的差别外，其发展的大趋势与圣公会也略同，在此不在赘述。总体而言，女信徒的数量和比例都有大幅度增加。

从1857年福州美以美会第一个女信徒的艰难获得，到1949年新中国成立近百年来，福州女信徒的发展经历了一个十分曲折的过程。但有一个趋势是很明显的，即女信徒的数量在不断增长，在全体教徒中的比例不断增大，组织系统也不断完善和加强，最终在民国时期形成了一种群体力量，这种力量无论是对于福州教会还是对于福州社会都产生了不可忽视的影响。女信徒不断增加的过程也反映出基督教与中国文化的冲突与适应的历程，而处于其中的中国女信徒也要在心理上完成这样一种调适与适应。另外还有与教会经济上的某种联系、地位上的某种从属关系以及与动荡的福州社会不可避免的政治经济文化关联，这些使民国时期福州基督教女信徒处于一种特定的处境之中，她们注定要在这种处境中去寻求生命的认同。

---

<sup>[45]</sup> “五年布道奋进运动”是中华基督教协进会在19世纪30年代针对非基督教运动倡导发起的一项大规模的全国性运动，其目标就是重振基督教。该运动对中国基督教的发展起到了较为重要的作用。

## 第二章 民国时期福州基督教女信徒群体概况

既然民国时期女信徒群体力量已然形成，那么这个群体内部结构是怎样的？有什么样的特点？群体内女信徒的婚姻家庭状态又是怎样的？为什么会加入基督教？这些都是本章所要探讨的问题。

### 第一节 福州教会女信徒群体的信仰层次系统

民国时期福州基督教女信徒群体按照信仰程度、在教会中的地位 and 身份的不同可以分为若干个层次。最低一个层次就是数量众多的平信徒群体，她们没有被授予神职或教内职务，对教义的理解较为粗浅，需要得到教会人员的帮助。较高的一个层次为神职人员和其他教会职员，这些人有一定的文化，大多受过专业的神学训练，接受教会的津贴，以教会工作为职业；主要包括女执事、女传道、女劝士等等，人数虽然不多作用却很大。介于两者之间的还有部分不受薪的女性义务传道、义务劝士等义工，她们对基督教的理解一般比普通信徒深，也更有热心，是教会的忠实的助手。还有一些人其自身身份就规定了其必须履行的义务，最典型的的就是“牧师娘”或“师母”一类的人，即牧师或传道的妻子或其他女眷，她们也为教会做了许多工作。除此以外还有大量的女性望教者存在，她们虽然暂时还没有入教，但却是教会的发展对象，也是教会的前途所在，其潜在作用不可低估。

教会各个层次的信徒群形成了一个卓有成效的组织系统，这个系统中的各个部分充分发挥着自身特定的作用，各个部分存在着多重的互动关系；而这个系统作为一个整体又与教会系统乃至整个福州社会都发生着种种复杂的联系。以下我们将就这个系统作一个简要的剖析，通过各层次的运作方式的论述来了解该系统的发展。

## 1、女传道

女传道又叫女传道士，是教会女性职员的一种。女传道本身并未被授予圣职，没有主持圣事的权利，只能在牧师等神职人员的指导下从事传教工作，严格地讲她们也算是平信徒。其主要工作是大力发展信徒，为新入教者讲解经文和教义，有时也参与教会的其它方面的一些活动。她们的工作与女信徒的发展最为密切。

前文已经提到，教会早期开办了许多女传道培训班，参加者多是女信徒或传教士的妻子。然而她们的素质并不高，许多人甚至不识字，教会只好教授图解圣经和简单易学的罗马拼音文字来弥补这种不足。培训班里毕业的学员只有 1/3 勉强被接受为受薪女传道。<sup>[1]</sup>随着教会自身力量的壮大，大量的妇女学校得以建立，许多中年女信徒被推荐入学接受正规的神学训练，很多人毕业后成为女传道。还有一些女传道是教会女校的学生，毕业后随信徒丈夫一起传教。因此后来的女传道素质有所提高。由于当时女性可能会因家庭中负担过重而影响工作，因此民国福州教会接收的女传道大多数为寡妇或中年单身女性。圣公会在 1925 年就曾明确规定此后不得聘有夫之妇为女传道。<sup>[2]</sup>受聘女传道可以领到盖有会督印章的执照，除非渎职或生病等原因，否则可长期任职。

教会对女传道的要求是比较严格的。女传道必须服从教会的派遣住在指定的教堂里，不得经常回家；与子媳同居有碍传道者必须分居；与子媳等不和有碍传道者停职。女传道成绩不佳者扣薪水；名誉不佳者由议会发函规劝，劝而不改者免职。女传道不得擅自离岗，否则免职；圣公会女传道每隔四年可以请为期两个月的长假，如有特别理由也可以每隔两年请假一个月，旅费由支部报销。<sup>[3]</sup>女传道不得看戏，违者免职。女传道想要领养子女必须得到

---

<sup>[1]</sup> Behind the Great Wall: the Story of the C.E.Z.M.S Work and Workers in China, 52~54

<sup>[2]</sup> 《中华圣公会福建辖境第十六次议会报告书》（1925 年），第 4 页

<sup>[3]</sup> 《中华圣公会福建辖境第十九次议会报告书》（1928 年），第 15 页

支会女传道部的许可；已经领养的子女必须与自己子女同等对待，衣食与自己子女相同，适龄时必须送入学校读书；美以美会后期开始禁止领养子女。

为了保证女传道的质量，教会采取了严格的考核制度。各地每年要定期将工作情况上报支会女传道部，包括信徒发展情况、活动进展以及传道的名誉等等，作为基本的评定标准。女传道要经常自修，文化水平不高者须到教会学校半日读书半日工作。圣公会在 40 年代还试图给女传道配备导师，实行由专人指导的导师制。对女传道最为严格的考核当属于每年一次的考书了。凡 50 岁（1930 年以前为 55 岁）以下的女传道必须每年参加这类的笔试，只有少数当过教员或受过高级进修训练的人可以免考。试题最初由女传道部制定，后来归神学院主理。考试内容为圣经的部分章节，如第一年考以塞亚书 1~39 章，第二年则考塞亚书 40~66 章。<sup>[4]</sup>难度未必很大，但由于一些女传道水平有限也经常有通不过而不得不补考的现象。女传道部以此作为奖惩女传道的又一种重要标准。

## 2、女执事

女执事は基督教圣职的一种，级别类同于执事。早期教会就有该职，11 世纪后消失，19 世纪又重新出现。早期的工作主要是协助主教或神甫为女信徒施洗和指导女性望教者，后期则从事病人护理、接受正式祝餐、协助牧师教牧等工作，也是女信徒与教会之间十分重要的中介。<sup>[5]</sup>

教会一般对女执事的素质要求较高，晋升女执事需要经过严格的考核。以民国时期福州美以美会为例：凡是想要成为女执事者不论地位高低都要在该连环会议上受考，第四年还要到总议会受考；年龄至少要在 30 岁以上，须得到议会的保举才能获得执照。受考内容包括圣经各章节、旧约事迹的来历、耶稣所行神迹及比喻、美以美会纲例等等，十分具体和细致，如无一定的水平很难通过。女执事需要经过长达四年之久试用期才能转为正式的执

---

<sup>[4]</sup> 《中华圣公会福建辖境第二十一会议会报告书》（1930 年），第 15 页

<sup>[5]</sup> 《基督教辞典》，第 368 页

事。女执事的监督与考核由最少包括三名妇女在内的九位托士来完成。托士在申请通过考试的第一年就授予其执照，以后每年如果女执事考试能够通过、工作能够保质完成则在执照上面押，直到第四年由总议会考核。（早期该会规定女执事最低年龄限制为 25 岁，试用期两年，两年后给执照<sup>[6]</sup>）托士每年要向总议会报告女执事的工作情况，议会有权留任或改换女执事。<sup>[7]</sup>

女执事的工作很繁忙。每周要出门五天以上，每天要读书两个小时，还要为信徒讲书四个小时。另外应该做的工作“一慰助贫人，二顾训病人，三往将死者之家祈祷，四善待孤子，五往寻亡羊，六安慰忧苦之人，七救罪人。”<sup>[8]</sup>其工作涉及到信徒生活的各个方面，细致程度和成效都是其它类职能不可比拟的。女执事还经常受派到其它地方工作，非常辛苦。

### 3、牧师娘

“牧师娘”或“师母”是一个特殊的、数量较少的教会信徒群。由于信徒与非信徒不婚的原则很早就福州各个教会中得到了贯彻，因此牧师和男传道的妻子几乎一定是信徒。

早期牧师的妻子一般来说文化程度较高，相当一部分都是教会女子学校毕业的女学生，早期教会女校的一个重要职能就是为牧师提供未来的妻子。<sup>[9]</sup>后期合格的牧师数量不足，牧师妻子的素质也参差不齐。由于牧师的妻子在教会妇女中起到一个表率的作用，又是牧师最好的助手，故而教会对她们的也比较重视。一方面要求她们提高自身素质，处理好家庭问题以免除牧师的后顾之忧，另一方面也要求她们从事指导女信徒处理家庭生活问题、引人归主等方面的教会工作。男传道的妻子文化素质更是千差万别，教会一般要求她们与丈夫同驻一处，要求她们读经学道以便辅助传道工作，尤其是对其品行要求更为严格，品行或脾气不佳者议会致书规劝，直至给传道以物质上的

---

<sup>[6]</sup> 《美以美会纲例》，福州美华书局，1895 年，第 71 页

<sup>[7]</sup> 《女执事章程》，《福州美以美会第四十五次议会报告书》，（1921 年）

<sup>[8]</sup> 《女执事章程》，《福州美以美会第四十五次议会报告书》，（1921 年）

<sup>[9]</sup> Chinese Recorder, vol 25, 156~160

惩罚。

为了提高“牧师娘”的素质，美以美会还从 1935 年开始组织了多次“牧师娘训练会”。训练的内容包括婴儿及儿童管理法、基督化家庭的责任及教育、基督徒的日常生活、对地方社会的责任、医疗健康与卫生、圣经学习、手工制作等等各个方面，参与训练的教师有牧师、外国师母、护士等人，这些人多具备相应的知识和经验。<sup>[10]</sup>此种训练在一定程度上提高了这一群体的素质，但有些时候难免也会流于形式，许多人并不认真学习，作用比较有限。

#### 4、女劝士

女劝士是教会辅助职员的一种，早期主要受牧师派遣做一些如协助组织祈祷会、劝慰信徒、引人归主等工作，后期则成为女传道的助手。普通女信徒可以申请女劝士执照，但要具备相应的基督教教义的理解能力和劝导能力。

圣公会新聘女劝士要由本支部通过并报到总部登记，经总部在下届开会时讨论通过方可成为正式劝士。<sup>[11]</sup>美以美会女劝士的品行每年将被报告到议会，议会的相关人员评定后在其执照上画押方能通过。<sup>[12]</sup>女劝士也是受薪人员，但待遇比女传道要低很多。其薪水一般不像女传道来自于总议会，而是各支区自行解决，故女劝士数量大多由需要而定。一些地方传道力量不足，有时也会就地训练女劝士。如 40 年代圣公会淑德妇校开办的女劝士训练班，招收年龄在 24~40 岁、小学毕业文化水平且有宗教体验的妇女，还要有牧师或西教士的推荐书和健康证明书，经考试才能入学，学制两年，学费全免。<sup>[13]</sup>女劝士往往更容易走到普通女性之中，逐渐成为传教过程中的一种灵活的、不可或缺的力量。

---

<sup>[10]</sup> 《剑声》（1940 年），第 19 期，第 16 页

<sup>[11]</sup> 《女劝士规例》，《中华圣公会福建辖境第二十一会议会报告书》（1930 年）

<sup>[12]</sup> 《美以美会纲例》，第 70 页

<sup>[13]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1949 年）第 3 期，第 15 页

## 5、女性义工

教会女性义工主要包括义务传道、义务劝士及其他教会服务人员等义务工作者，是教会在人才和经费不足的情况下招收和培养的辅助工作人员，教会也想因此造就一批不受薪却忠心传福音普通信徒。

早在 1927 年圣公会就试图招收义务传道。要求申请人年龄在 20 岁以上、受圣餐二年，略通基督历史和教会宗旨及早晚祷要义、热心为教会服务即可。如是男信徒还要求其妻子受洗。只要乡议会介绍支区议会同意即可发给文凭。头两年为试用期，要考试教会规定的课程，及格者由支区议会推荐、会督许可后发给正式义务传道的执照。义务传道在没驻正式传道的教堂领主日崇拜、探视信徒家庭和传教等工作，在有正式传道的教堂协助传道工作。其待遇除了无薪水外其它方面待遇与正式传道相同，工作十年者子女享受入教会学校的各种优待。<sup>[14]</sup>然而该会当年招收四人中只有三人合格，称职者只有一人，这使教会认识到必须加大训练的成本和力度。美以美会也于 1937 年开办了一个为期三个月的妇女义工训练班，但由于经费有限只招收 15~30 岁的女子 7 人，授以圣经常识、耶稣历史、宗教布道方法、诗歌等等。三个月期满后义务工作六个月，服务优良者再受第二期更深入的训练。<sup>[15]</sup>

到了 40 年代由于抗战带来的危机教会人才奇缺，类似这样的义工培训班得以更多地出现。圣公会在 1946 年制定了义工训练计划，受训时间一年，食宿费用全免，课程主要是宗教常识和布道方法。毕业后可从事教会多种辅助工作，还可以申请到神学院进修进而成为正式受薪职员。美以美会 40 年代义工受训人数大大增加，且课程逐渐与传道和劝士所学相同，以便部分人员加入到传道的行列。美以美会龙田教区第三届义工训练会男性 13 人，女性 16 人，女性方面进步尤为显著。<sup>[16]</sup>

---

<sup>[14]</sup> 《中华圣公会福建辖境第十八次议会报告书》（1927 年），第 6 页

<sup>[15]</sup> 《美以美会兴化第四十二次年会议年录》（1937 年），福州美华书局活板，兴化美兴书局活版，第 102 页

<sup>[16]</sup> 《卫理公会通讯》（华南版 1943 年），第 5 期，第 24 页

## 6、基层信徒

民国福州教会女信徒除了上述教会传布道事业的活跃分子以外，绝大多数还是普普通通女平信徒和望教者，她们是这一群体最坚实的基础，也是教会工作的对象。她们少数人从事教育、医疗或其它工作，而多数都是平平凡凡的文化程度不高的下层劳动者。她们有信仰程度的差异，很多人信教但并不是像教会职员那样全身心去从事教会活动，只是把基督教作为日常精神生活的一部分。当然她们也会参加教会的礼拜、灵修等种种活动，相当一部分人最后成为十分虔诚的基督徒，完全义务地不求任何名分地为教会服务，包括无私的为教会捐输。因为平凡和普通，我们实在难以用一个教会固有的模式套用在她们身上，也实在缺乏个案对她们加以解析，但可以肯定在这样一个系统里她们才是最基本的要素。没有她们教会就成了无源之水、无本之木，也就失去了存在的价值。

历史总有这样一种悖论，虽然人民群众是历史的创造者，但上层精英却总是人们关注的焦点，这固然是因为精英在个人方面的贡献更大一些，但更重要的是他们的张扬与凸显吸引了人们的眼光。我们在这里的探讨也是一样，总会有种种理由使我们的目光集中于少数精英人群，在介绍教会女信徒系统时也很难不去关注其中的每个部分，哪怕是人数很少的部分。在这里只要我们懂得谁是真正的主体、谁是真正的推动力量，认识到普通信众群的价值就足够了。同样对她们的贡献本文在以下章节还将重点论述，在此不再重复。

女信徒群体层次与民国社会中的社会阶层和阶级有着本质的不同，后者是以经济和政治地位划分的，前者是以信仰程度划分的；后者中不同阶层之间的地位是不平等的，存在着剥削和压迫，前者各层次在地位上、在上帝面前都是平等的。处于领导地位的女信徒往往有教会的供养，以教会为家，以侍奉上帝为职业，但其薪水是很低的，只够维持生存的需要。相当一部分人完全是从信仰出发，义务为教会付出的。基层信徒如果在信仰上达到了教会

的要求也完全可以进入领导层次。

因此，女信徒群体的结构系统中的一部分人是施动群体（教内外各种工作人员），另一部分是受动群体（基层信徒），前者作用于后者且受后者的制约，后者受动于前者也有自身的能动性和反作用。前者是后者的先锋，后者是前者的来源。教会中的精英分子都是有普通信徒逐渐转化来的，普通信徒随着信仰程度的加深也逐渐成为教会新的更重要的推动力量——仅仅靠教会中的少数人民国福州基督教不可能那么的壮大。在少数的工作人员群体中，女传道女劝士负责对外引人入教增强教会实力，女执事牧师娘负责教内事务管理促使教会协调发展，女性义务工作者则是一种灵活的辅助力量，也更拉近了与普通信徒的关系。

女信徒群体构成的系统是脱离不了教会大系统的，它只是这一大系统的一个子系统。它的发展并不是孤立的，而只是教会发展的一部分，与男性信徒群的发展是并行不悖的，男信徒群体也具备上述各种因素。而且双方的发展过程中还存在大量的合作和联合，很多工作都是共同完成的。另外，女信徒系统缺乏自己的领导人，一般来说女性不能任牧师、会长等职务，最终还要听命于议会的决议。如果一定要说女信徒有自己的女性领袖的话，那十有八九是西方女教士。故而这一系统并不是独立的，女传道部的存在只是为了传教便利的需要，并不代表它可以独立发展。

女信徒群体系统通过传教手段与福建基层社会相联系，必然也会对福州的社会生活产生相应的影响，这种影响既有精神生活方面的又有物质生活方面的，教会安慰人心的信仰生活和公益慈善等事业对许多下层百姓颇有益处。基督教内部的这一群体系统也成为民国福州社会一种重要的参与力量。

## 第二节 福州教会女信徒团体考察

民国福州基督教女信徒对教会活动的参与，主要是在上述各层次女信徒

核心群体的指导下完成的，最后集中归总议会领导。然而处于核心地位的女信徒毕竟是少数，想要把更多的普通女信徒凝聚起来服务于教会则需要新的策略，于是女信徒团体应运而生。女信徒团体是由女信徒组成的、起着特定作用的教内团体。如果把一个教会全体信徒看成一个初级群体的话，那么女信徒群体则是一个次级群体，而这个群体中更核心的群体就是我们要探讨的女信徒团体。女信徒团体有自己的名称和功能、有自己的组织和规范，吸引了许多具有宗教热忱的女性无偿地为教会贡献自己的力量。

福州教会早期的女信徒团体并不凸显，多为女布道会等传教团体。福州几乎各个教会都有这样的组织，其成员主要是女传道、女劝士等人构成，基层信徒很少参与。在 20 世纪 30 年中后期教会才开始更多地关注普通信徒，基层女信徒团体才真正出现。现就几个规模比较大、比较有代表性的团体加以分析说明。

## 一、多种功能的综合性团体

民国福州教会女信徒团体的第一种类型是具有多种职能的、平信徒为主力的综合性团体，以美以美会的基督教妇女服务会和圣公会的女信徒服务团最具有代表性。这是两个十分活跃的妇女社团，二者的性质、组织和功能都十分相似。两团体出现时间大体相当，在抗战期间尤为活跃。

### （一）、布道会的延续和扩展：基督教妇女服务会

基督教妇女服务会是美以美会在 1941 年创立的一个妇女团体，其前身是美以美会华人女布道会。福州的华人女布道会成立于 1913 年，主要从事多种妇女学校教育、培养女传道以及向妇女传教等工作。1941 年根据美以美会中央委员会的章程将女布道会一律改称“基督教妇女服务会”，其实际的功能也大为增强，成为一个涉及到多方面的综合性的妇女组织。

该团体按照中央委员会的妇女服务会章程选举职员，分设会长、副会长、英文书记、汉文书记和会计各一名。此五人和另外选出的两名职员组成该会的常务委员会。委员会下设管理各个方面事务的若干股，每股都有干事至少

一名，另有通讯干事和推广干事各一名。以上职员皆由能力和名望超群的教内中外女性担任，是为这一团体的领导核心。<sup>[17]</sup>该团体工作的内容我们可以从其下设的各股的职权范围中了解：<sup>[18]</sup>

(1) 灵性修养股：以促进会员的灵性进步为目的，为会员代祷，互相交换灵性经验，设立汉文、罗文查经班，号召奉献时间、金钱和才干的受托主义，即奉献财物和参加定期出发的布道队。

(2) 宗教教育股：负责草拟和安排各种集会的秩序，在复活节、圣诞节等宗教节日排练短剧，通过各种手段对女信徒进行宗教教育。

(3) 本地布道股：各支会设有若干布道队，每周定期出发布道；如信徒家里遇到不幸事故，给以精神上的安慰和物质上的帮助或代为祷告；经常访问会员家庭。

(4) 社会服务股：在节日特别开会时发动女信徒清洁和布置教堂，开会时担任招待员，维持会场秩序；在一定的季节里提倡公共卫生，如为信徒种牛痘和防疫注射等等；该股会员还负责贫苦儿童的教养工作。

(5) 儿童青年股：专门为儿童和青年提供主日学，根据她们的不同特点有针对性地进行宗教教育。

(6) 庶务股：处理上述各股以外的其它事务。

从各股的情况中我们可以看出，妇女服务会工作的范围非常之广，但其核心内容仍是传播宗教和对信徒进行宗教教育。服务会一般通过集会的方式加强会员彼此的联系和处理日常事务，主要的集会有四种。职员会：年议会和各支定期召开，每年最少开三次；常会：每月开一次，全体会员除不得已都要参加，会上请名人讲经、作时事报告和个人见证；年会：每年开一次，各支各派代表一人，活动为报告、灵修、演讲、唱歌等等；特别聚会：圣诞

---

[17] 《兴化卫理公会基督徒妇女服务会》，载卫理公会兴化年议会办事处编：《兴化卫理公会史》，1959年，内部发行油印本

[18] 《中华基督教卫理公会兴化年议会录》（1948年），第145页

节、复活节等节日召开，讲故事演圣剧等等。<sup>[19]</sup>该会通过有效的方式把大量的普通女信徒团结在周围，大大增强了教会的活力。福建美以美会凡是有教堂的地方几乎都有妇女服务会存在，1943年福州各地有服务会下属团体的支区达到56个，会员达三千多人；<sup>[20]</sup>即使经过几年战乱教会实力已经大为削弱的1947年，仍有72个支区建立了下属团体，会员达2336名。<sup>[21]</sup>

妇女服务会之所以出现在40年代初期显然与教会的发展状况有关。上文已经提到此时恰好处于抗战时期，也是教会最为艰难的时期，信徒人数大减，教会经费严重不足，教会希望通过某种有效的手段加强信徒的凝聚力，也希望通过种种方式增强教会的经济实力。妇女服务会的成立把大量普通女信徒“拉近”、进而“拉进”了教会，让普通信众为教会义务工作，既解决了人力不足的问题又缓解了经费不足的问题，实在是一举两得的之举。当然，妇女服务会的运作也需要经费，但是比起女信徒的捐输来，开支就算不得什么了。1943年福州妇女服务会的经常捐、纪念捐和外洋布道捐总额为42999.54元，印刷费、经常费、招待费等总支出为23580.80元，收支相抵还剩19148.74元；即使从经常捐的28001.74元中扣除支出还剩余经常费4420.94元。<sup>[22]</sup>因此妇女服务会的一个非常重要职能就是提供捐输。美以美会规定各地服务会所得总收入的5%寄交中央委员会，10%充作外洋布道款，5%充作老年女传道基金，20%充作该会的办公费用，一般来说经费还是比较充足的。<sup>[23]</sup>基督教妇女服务会成为民国后期福州美以美会内部最重要的社团之一。

---

[19] 《中华基督教卫理公会兴化年议会录》（1948年），第143页

[20] 《福州年议会妇女服务会开会记录》，载《中华基督教卫理公会福州年议会第五届年议会录》（1943年）

[21] 《1947年妇女服务会工作报告》，载《中华基督教卫理公会福州年议会第八届年议会录》（1947年）

[22] 《一九四三年福州年会妇女服务会经济报告》，载《中华基督教卫理公会福州年议会第五届年议会录》（1943年）

[23] 《兴化卫理公会基督徒妇女服务会》，载《兴化卫理公会史》

## （二）、教会发展的辅助力量：女信徒服务团

女信徒服务团隶属福建圣公会，各支区成立的时间不一，大概在 1938 年前后大量出现。与美以美会的妇女服务会不太一样，它虽然也有布道的职能，但并不是由女布道会演变过来的，圣公会的女布道会一直就存在，且有专门的女传道部领导。早在 30 年代初圣公会各支区还出现了一个叫“妇女服务团”的妇女组织，主要做一些打扫教堂、扶助孤儿、救助难民之类的工作，规模较小影响不大。<sup>[24]</sup>女信徒服务团也不是从这一组织发展过来的，因为这一组织一直持续到解放初期，曾与服务团并行发展。女信徒服务团显然是一个特定历史条件下新创立的的团体，是教会传教和其它活动的辅助性团体。

女信徒服务团的成员由受过坚信和洗礼的女信徒组成，只要本人愿意，每年交纳一元团费就可以加入。该团的宗旨是“同心协力服务教会、引人归主、扩充天国”，<sup>[25]</sup>工作涉及面很广，包括提倡女工会、组织布道团、主持主日学、探访教友及病人、整理圣堂、维持礼拜秩序、用各种方法募捐、集合财力、修理圣堂、帮助女传道款、维持本支女劝士经费、供给穷苦儿童和年轻妇女得识字读圣经的机会、彼此交流讨论交换经验代祷等等诸多方面。<sup>[26]</sup>

从这些活动中我们可以看到，这一团体的功能与美以美会的妇女服务会非常相似，也是一个布道为目的的多功能团体。不过该团体虽然每年也开总团会议、有自己的团长和书记等领导机构，但并没有像妇女服务会那样完全统一的组织体系和运行模式，各地往往根据自己的实际展开工作。有些地方由会长书记主任等统一领导共同工作；有些上有团长会计，下设不分职能的若干小队或小组，由队长或组长带领展开活动；还有些分为若干股或若干部，

---

<sup>[24]</sup> 《总堂报告书》，载《中华圣公会福建教区第二十四届议会报告书》（1934 年）

<sup>[25]</sup> 《女信徒服务团之概况》，载《中华圣公会福建教区月刊》（1936 年），第七期

<sup>[26]</sup> 《女信徒服务团之报告》，载《中华圣公会福建教区第二十九届议会报告书》（1939 年）

分职能有针对性地工作。比如宁德支区的女信徒服务团就属于第三种类型，下设六个部：团聚部（料理女信徒祈祷会查经班母范会）、教授部（料理主日学妇女识字卫生班）、堂务部（整理礼堂并招待联络新教友）、布道部（料理布道工作及引人听道入主日学等）、多加部（设法救济穷苦者）、经济部（帮助解决教会的经济问题）。<sup>[27]</sup>显然这样的组织结构与妇女服务会非常相似。

同样，捐输也是女信徒服务团的重要职能之一。捐款的方式可谓多种多样，包括会员自由捐献、特别捐献、女工储蓄金、手工拍卖所得、旧物拍卖所得、饲畜所得等等，一般数额较小十分零散。捐款用途也不像妇女服务会那样系统化，其用途很多很杂，如救助贫寒教友、资助女信徒读书、救济难民、建堂费用、津贴主日学、津贴女劝士薪水等等。圣公会的捐输比起美以美会也显得相形见绌，1938~1940年三年中女信徒服务团的捐输额分别为456.971元、637.602元和774.854元，<sup>[28]</sup>虽然由于通货膨胀等因素的影响与妇女服务会1943年的捐输额不能够简单比较，但即使扣除上述因素也远不及后者。这与两会的实力有直接的关系，作为圣公会40年代前后一个非常活跃的团体，即使在鼎盛时代的1940年也只有999人，很难与美以美会的团体相匹敌。<sup>[29]</sup>当然，这样的团体对于教会的实际工作做得更多一些，比如布道灵修等活动是无法用量化来衡量的。

## 二、特定功能的针对性团体

民国时期女信徒团体除了上述多功能团体以外，还有一些团体或者有特定的功能，或者针对特定的对象，前者如母范会、传道会、婢女会等等，后者如少女团、幼徒会、青年服务团等等。规模和影响也有大有小，现择其要者简要加以评析。

---

<sup>[27]</sup> 《女信徒服务团之概况》，载《中华圣公会福建教区月刊》（1936年），第七期

<sup>[28]</sup> 数据来源：《中华圣公会福建教区议会报告书》1939年、1940年、1941年，《女信徒服务团之报告》

<sup>[29]</sup> 《一九四零年福建教区各支女信徒服务团报告表》，载《中华圣公会福建教区第三十届议会报告书》（1940年）

### (一)、贤妻良母之典范：母范会

近代以前的基督教会往往对妇女带有歧视的意味，《新约》中的保罗就提出“当初男人不是由女人所生，女人乃是由男人而出；并且男人不是为女人造的，女人乃是为男人造的。因此，女人为天使的缘故，应该在头上有服权柄的记号。”<sup>[30]</sup>这就在律法上使女性处于次要的、服从的地位。因此基督教对女性的要求往往是服从、驯服、做男性的助手，在家里则应该成为贤妻良母。正是基于这样的基督教女性观，一个叫做“母范会”的女性团体在近代大量出现。

顾名思义，“母范会”就是以良母为典范、培养符合基督精神的贤妻良母。该会最初是英国圣公会的孙纳夫人于1877年在其丈夫的牧区里开办的一个小型组织，很快被推广到世界各地。到了20世纪中期凡是有圣公会传布的地方几乎都设有母范会，成为隶属圣公会的一个世界性组织。<sup>[31]</sup>福州的母范会由万师母创建于1914年，接着各支区的母范会也纷纷建立，到了30年代几乎各支区的多数堂所都有了此种团体。

母范会组织结构简单，总部及各支区分设正副会长和书记，以下就是会员。入会者必须是接受该会宗旨的、受洗并领圣餐的信徒，入会前还要接受女传道的指导和牧师的勉励。<sup>[32]</sup>总部每年开一次年会议讨论问题，各支区要提交汇报表格。各支区平时通过各种集会和各种活动实践自己的宗旨。活动大多与女性和家庭有关，除了讲经以外还包括请专家演讲婴孩保育法、家庭卫生及家庭崇拜等问题，参加者除了会员以外也有许多教外妇女。如1932年在福建霞埔开的一次演讲会，妇幼聚会者不下三百余人，外界妇女占十分之八。首先由张会吏报告宗旨，接着由培德女校校长王爱明女士说经，接着由其他会员论孕卫生法、儿童保养法、婴孩调养法等等，由于这些都是女性

---

<sup>[30]</sup> 《新约·哥林多前书》第11章，第8-10节

<sup>[31]</sup> 《教区母范会一九四六年报告》，载《中华圣公会福建教区第三十五、六次议会报告书》（1945~1946年）

<sup>[32]</sup> 《母范会报告》，载《中华圣公会福建辖境第二十一次议会报告书》，（1930年）

关心的话题，故效果很好。<sup>[33]</sup>

母范会一个重要的目标就是开展基督化家庭运动、实现教徒全家归主。为此，母范会经常展开以基督化家庭为主题的集会，在集会上的讨论和演讲包括夫妇之要道、家庭崇拜、家庭看护、家庭卫生和家庭经济等问题。<sup>[34]</sup>其核心仍然是宗教信仰问题，即通过上述的种种手段达到家庭基督化的要求。教区总会还编了大量的相关传单和丛书，以此配合上述运动。传单包括《你是问题父母吗》、《母亲的愿望》、《培植子女的宗教信仰》等等，丛书有《家庭的灵性培养》、《家庭娱乐》、《家庭证道》、《家庭生计》、《基督教的家庭伦理》等等。这些传单和丛书大量地寄发各地，既指导了运动的方向，又起到了良好的宣传效果。<sup>[35]</sup>

母范会的经济来源也是捐款为主，但数额一般都很小，当然开支也不是很大，一般还略有盈余。但到了抗战结束初期稍有短缺：1946年短缺25935元，1947年短50.89元。<sup>[36]</sup>以后两年西方资金注入，收支持平。该会在建立初期的前十年发展缓慢，到了1924年只有会员447人；后期发展较快，1932年达到1717人，1940年达到2018人，40年代后人数有所下降。<sup>[37]</sup>母范会的发展显然与教会的发展进而与社会的局面有着密切联系。母范会对民国福建圣公会女性的团结和教化起到了一定的作用，它关于家庭生活等方面的科学宣传也有一定的积极意义。

## （二）、少女信仰之集合：少女团

少女团是福建美以美会在1940年创建的一个组织，其对象为少女信徒。与之对应的是针对少年男信徒的少年团，二者实为一个团体的两个部

---

<sup>[33]</sup> 《福声》（1932年），第二十六期，会闻：霞埔消息

<sup>[34]</sup> 《福建教区母范会报告》，载《中华圣公会福建教区第三十三届议会报告书》（1943年）

<sup>[35]</sup> 《中华圣公会福建教区第三十二届议会报告书》（1942年），第18页

<sup>[36]</sup> 数据来源：《中华圣公会福建教区议会报告书》1947年、1948年，《母范会报告书》

<sup>[37]</sup> 数据来源：《中华圣公会福建教区（辖境）议会报告书》1925年、1933年，1941年，《母范会报告书》

分，宗旨一致但组织各自独立。少年少女团的成员基本来自于信徒家庭，许多还经历了一个幼徒会的阶段（即美以美会培养儿童的团体），最终将进入教会的青年部。少年少女团显然具有一定的过渡性质。美以美会一个名为“真光少女团”的团体非常典型。

“真光少女团”的宗旨是“集合本会少年并少女彼此团掣，藉求基督有更亲切之认识，为主发光宣传福音，互相切磋练习服务，以期在基督里能长成为健全之基督徒。”<sup>[38]</sup>显然这是一个培养未来忠实女性基督徒的组织。入会者要求为年龄在13~18周岁之间的正式基督徒，必须有教会职员的介绍才能入团；个别该年龄段的忠实望教者经介绍也可以加入，但不能超过总数的1/4。为了便于团内团员的联系，这样的团体人数一般在35人以下，达到50人则分为两团。根据年龄特点又划分为13~15岁、15~18岁两个年龄阶段，把同一年龄段的少女划分为一团。

少女团每年一次的全体大会为最高权力机关，具有选举和罢免团内职员的权力。开会前四礼拜首先产生一个由牧师等资深人员组成五人提名委员会，根据其提名选举职员。职员包括正副团长、书记（管理书籍资料及记录工作）、司库（管理财务）、灵修布道服务交谊四个部的部长和部员。所有职员任期一年，经选举可以连任。该团还要受特设的团务区主任和女执事的监督。该团的经常性集会有年会、季会、月会、周会，通过集会讨论问题加强互相的联系。该团有自己的团训、团箴、团徽和团歌，通过种种形式把少女团结在周围。<sup>[39]</sup>

少女团下属的各部活动的范围非常广泛，多数方面的内容是成人团体活动的一部分，不过更注重少女年龄和心理的特点，多用游戏、竞赛、相互交谊等少女易于接受的方式来完成，效果比较好。不少家庭条件较差、没有机会受近代教育的少女参加这类团体活动以后，“不但于教会之认识、宗教之

---

<sup>[38]</sup> 《真光少年少年团简章》，载《广闻录》（1940年）第一期

<sup>[39]</sup> 《真光少年少年团简章》，载《广闻录》（1940年）第一期

热诚均有进步，而她们所表现出来的领导才干和团体合作精神、以及处理事务之能力，亦远胜于许多未受过此种教育之少女。”<sup>[40]</sup>的确在当时的历史条件下，少女能够受到这样的锻炼从她们自身发展的角度来说也是十分有益处的。

综上所述，民国福州基督教女性团体具有团结广大女信徒的功能，是教会在危机时期的特定历史阶段的产物。从教会的角度讲，广大信徒参与教会事务有助于教会的延续和实力的壮大，有助于信众的团结和联系，教会向本色化的方向又迈进了一步。从女信徒的角度讲，她们在困难时期也有一种互相扶持、互相依赖和互相联系的心理需求，教会这个大家庭有助于大量的弱势群体共同度过难关。多功能的团体广泛地开展活动，有针对性的团体解决具体问题，互相配合则起到了较好的效果。相比较而言，教会的男性团体则要少得多，大多不成规模，这也是一个十分有趣的现象，也恰恰反映了女信徒群体力量的壮大与团结。

以上文章选取了福州美以美会和圣公会女信徒团体作为代表性的例证来说明女信徒团体的价值和功能，有资料显示其它教派也多有类似的团体，虽名称各异但结构和功能类同，限于篇幅在此不复赘述。

### 第三节 福州教会女信徒婚姻家庭形态评析

民国福州教会除了通过种种组织形式吸纳和团结女信徒外，还把目光投向以女信徒为核心的信徒群体的基本细胞——家庭。用基督化的理念影响女信徒的婚姻，通过教会的组织规范介入女信徒的家庭生活，从而达到信徒“全家归主”的目标。这样不仅可以扩充信徒数量，而且可以把基督教的种子播种到下一代的心田，真正地把基督精神发扬光大。

---

<sup>[40]</sup> 《广闻录》（1940年）第一期，第2页

## 一、时代、文化与基督教女信徒婚姻

民国时期的中国社会处于一个大变革的时代。就文化层面而言，随着西方文明的迅速介入，中国旧式的传统文化遭到普遍的质疑和批判，人们的种种观念开始更新，进而在其行为上打下深深的烙印。如民国时期的婚姻而就因人们观念的变化而产生了多种形态的演化。

中国经过长期的封建社会形成了一套桎梏女性的婚姻家庭道德，如“父母之命，媒妁之言”、“三从四德，三纲五常”、“七出之例”等等，扼杀了许多女子的幸福，酿成了太多的悲剧。民国成立后大批有识之士把矛头直指旧式婚姻，旧式婚姻的根基开始动摇。《每周评论》、《先驱》、《东方杂志》、《妇女杂志》等文化传媒相继展开关于婚姻家庭问题、爱情与性道德等问题的讨论；大量的知识女性开始反抗包办婚姻，主张自由恋爱；一些女权组织成立并要求制定平等的婚姻法，提出“纳妾以重婚罪论”等等。<sup>[41]</sup>这些主张逐步得到广大群众的支持，并取得一定成效。20年代中国城市的婚姻状况有所改观，婚姻自主权有所加强，自由恋爱的婚姻增多；30年代人们的观念进一步转变，城市里36.8%的已婚者和38.3%未婚者都以寻求生活伴侣为第一目的，传宗接代的目的退为其次；<sup>[42]</sup>一夫一妻制、禁止纳妾和童养媳、离婚自由等观念也逐渐成为多数人的共识，新式婚姻在婚姻领域中占据了更大的阵地。

然而民国时期的婚姻改革并不彻底，新旧力量冲突得很厉害，大量保守势力对新式婚姻猛烈抨击，认为自由恋爱是“禽兽行为”，使“家庭愈多事故，男女之间愈多放纵。”<sup>[43]</sup>他们还反对离婚自由，宣扬妇女守贞、男子多妻等观念。新式婚姻的践行者自身头脑也并不很清晰，一些人搞不清性解放

---

<sup>[41]</sup> 中华全国妇女运动历史研究室编：《中国妇女运动史料（1921~1927）》，北京：人民出版社1986年版，第60页

<sup>[42]</sup> 陈蕴茜、叶青：《论民国时期城市婚姻的变迁》，载《近代史研究》1998年6期

<sup>[43]</sup> 应道元：《婚姻问题与吾国青年》，《青年进步》第75册，1924年7月，转引自陈蕴茜、叶青：《论民国时期城市婚姻的变迁》

和婚姻解放的关系，有些人因盲目冲动而酿成了婚姻悲剧，这些也给了旧势力以攻击的口实。更重要的是，千千万万农民和下层百姓的婚姻变革非常滞后，封建枷锁依然沉重。以上种种使民国时期民众的婚姻状况处于一个参差不齐的混乱状态。

作为民国社会中的重要群体，基督教女信徒的婚姻自然也无法脱离这样的大环境。所不同的是基督教自有其自身的一套婚姻伦理，对于中国基督徒来说，既不能脱离中国实际，又要遵循基督教伦理，这就造成了一种两难的困境。为了使这个问题不至于成为中国基督教发展的障碍，教会努力使这种伦理与中国现实相结合，从而形成一种全新的规范。

首先，新的基督教婚姻观主张一夫一妻制。在《圣经·创世纪》中上帝创造亚当和夏娃是以一夫一妻典范的面目出现的，然而我们从《旧约》中却发现大量的多妻现象，后来欧洲社会的一夫一妻制显然是顺应了社会发展的客观要求，教会从经典中总会找到新的合理解释加以论证。传教士的来到也把这种客观上进步的观念带到中国，更与民国社会发展的大趋势一致。基于此教会坚决反对中国纳妾制度。

其次，基督教在一定程度上给予青年男女以自由，但反对自由恋爱和无故离婚。一般来说教会人士是反对婚姻包办的，但家长在很大程度上有决定权。或者父母为子女定聘前征得子女的同意，或者“以理想中欲得的配偶（限于本教会之中）告诉父母或家长，由父母或家长央正式媒人以此意告之女子之父母或家长，商得女子本人之同意，然后由女子之父母或家长率同该女子与男子会面，作友谊之往来。”互相认为性情相投才可以定聘。<sup>[44]</sup>对于离婚问题，教会认为除非有不得已的理由，否则不可离婚。因为“上帝造人是造男造女，因此人要离开父母与妻子结合，二人成为一体。既然如此夫妻不再

---

<sup>[44]</sup> 王治心：《本色教会的婚丧刍议》，原载《文社月刊》（1926年）第一卷，转载于张西平、卓心平编：《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》，北京：中国广播电视出版社，1999年版

是两个人，乃是一体了，所以上帝配合的人不可分开。”<sup>[45]</sup>对于民国时期婚姻改革的主张，教会的主流看法认为“恋爱要有道德的恋爱，离婚尤要有公认不得已的情由。唯现在作出此种举动的人，多半起于情欲，终至堕落道德。由于一时意见冲突，不惜家庭破裂。”<sup>[46]</sup>教会的主张虽然有一定的保守色彩，但似乎更符合当时中国的国情，也更能为多数人所接受。

再次，教会适时地重释《圣经》中男尊女卑的婚姻观，以迎合近代中国追求男女平等的大趋势。《圣经》中的夏娃首先受到引诱而使人类陷于罪中，因此上帝指斥说：“我必多多增加你怀胎的苦楚，你生产儿女必多多受苦楚。你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你。”<sup>[47]</sup>教会要求“你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主，因为丈夫是妻子的头。”<sup>[48]</sup>这就使女性在婚姻中处于从属地位。然而教会对此附会为在家庭中男主外女主内，各司其责，丈夫应该爱护保护妻子，女子应该关心服从丈夫，两者是平等的。这就又把教会伦理与中国实际结合起来，当时的中国恰恰处于男权主宰向男女平等过渡阶段，这种论调也是比较现实的。

此外，基于基督教义、西方传统和现实道德等理由，教会对信徒的婚姻还有许多其它的要求，但大多数都适应了民国时期中国的国情。这恰恰反映出基督教会正努力适应中国社会，走着一条本色化的道路。

## 二、福州女信徒的婚制和婚俗

如上所述，中国传统的婚姻遵循的是“父母之命，媒妁之言”，子女只能服从，不能有半点违抗；童养媳、幼女定聘、换婚等现象也很普遍；结婚时往往又互相攀比、大操大办、奢侈浪费。对此福州教会提出了自己的主张，并首先在教徒中尽力推行。此种改良有相当一部分是发生在民国期间的，有

---

[45] 《新约·马太福音》，第19章，第6节

[46] 《福声月刊》（1935年）第5期，论著

[47] 《旧约·创世纪》第三章，第16节

[48] 《新约·以弗所书》，第5章，第22~23节

些改良主张虽然提出得较早，但大多到了民国期间起到的效果才最为明显。

教会首先打破了不重子女意志的旧规，指出“凡为父母者当妙法察男女之心志有相合否，切不可强为结婚。”<sup>[49]</sup>这一规定并没有取消父母作为家长的决定性地位，但兼顾了子女的意志，在纲常观念依旧很浓厚的近代中国其意义不言而喻。教会又指出了早婚之害：“男长女幼、女长男幼皆有一偏之损；或男女俱幼更虑，其不知节制情欲，齐相不顾身体，咏关雎之乐。”<sup>[50]</sup>因而禁止早婚成为各派教会的共识。如圣公会对教徒婚龄的要求是男 20、女 18，美以美会则要求男 20、女 17 方可成婚，如违规则“讼他如犯法，予以严惩。”<sup>[51]</sup>这一规定无疑对年轻人身体的健康发育很有益处。教会还对婚姻论财之风大加鞭挞：“婚姻论财大伤风化，皆由视女人为产业所致，我教会当起倡挽此风。”<sup>[52]</sup>故许多教会都要求少谈钱财、婚姻从简。如圣公会早期规定结婚聘金为银 100 两。美以美会要求聘金至多 80 元，愈少愈好；衣服不得奢华；不可借端所银；纳聘方只需手环一对。这些数字也并非固定，而是随时而变，不过遵循的都是从简原则。另外教会普遍上都要求结婚之女不缠足，结亲两家不得换婚，不得纳童养媳和婢妾等等，总体上是进步的。

除了对婚姻内容的规定外，教会对结婚的形式也作了一些要求。作为基督徒往往采取在教堂由牧师证婚的婚礼方式。（但前提是男女必须是明媒正娶，否则不予证婚。）结婚地点也有讲究，如男女同邑就在家附近，如不同邑则在省城。婚礼前不得由小叔接嫂；婚礼上不得饮酒，要代之以茶；不得跪拜，要代之以鞠躬礼；婚后不得闹洞房。当然由于各地风俗不同，教会对这些习俗也不一概而论，各地往往择其善者而从之。比如中国人讲孝道，有些教会认为婚礼时对父母行跪拜礼无可厚非，只要不视其为偶像即可。<sup>[53]</sup>

---

[49] 《美以美会兴化第六次年议会录》（1901 年），第 19 页

[50] 《中华圣公会福建教区第六次议会报告书》（1888 年），议案

[51] 《美以美会兴化第四次年议会录》（1899 年），第 19 页

[52] 《美以美会兴化第十四次年议会录》（1909 年），婚丧部议案

[53] 《中华圣公会福建教区第二十次议会报告书》（1920 年），议案

这也可以看出教会灵活变通的一面。总体而言，这些努力有助于移风易俗。

童养媳制度也是近代福建的一种非常普遍的陋俗。童养媳往往被剥夺了受教育的权利，受到夫家的压迫，从事大量的劳动，其地位几近于奴婢。这一制度遭到了许多进步人士的抨击。但教会对这一问题的解决却显得有些滞后。教内多数人是反对这一陋俗的，但在禁与不禁问题上却略有分歧。1884年圣公会年议会讨论该问题时有人说“幼女如西乡地方适入，可免溺女之害，此亦美俗。”<sup>[54]</sup> 1887年又有人说“禁买义女一以阻富人不敢入门，禁育媳女以阻贫人不敢入门，恐因此两事反使主道不行。”<sup>[55]</sup>以上观点指出了在当时条件下童养媳制度有存在的客观性以及禁止对教会可能产生的危害，却完全忽视了童养媳本身的痛苦，有利也有弊，因此既有人支持也有人反对。对此教会采取了折衷的方案：原则上不反对平信徒和教外人士抱养童养媳，但抱养时必须指定该女具体配给哪个儿子，以免引起纠纷；对教内受薪人则禁止，如违规则不受教会供给。<sup>[56]</sup>

随着时代的变迁、社会舆论的转向，教会对童养媳问题的态度也渐趋一致，由折衷转向反对。1935年美以美会的决议案中明确指出基督教家庭不得有童养媳，如已有不能送还女家则夫家必须给予其与自己子女同等的教育机会；如男女双方不愿结婚应无条件送还其母，求其同意为之择配；教会受薪人员如抱养童养媳将停其职。此后童养媳的数量有所下降，但离禁绝的目标还相去甚远。

福州教会之所以不遗余力地进行婚制和婚俗改良，不外乎是认为中国传统的婚姻在很多方面与基督教的教义向悖、与西方的文明向左、与社会的潮流向逆、与现代道德向异，客观上讲这种改良是具有一定的积极意义的。但有一点我们应该注意，那就是几乎所有教会对信徒的要求都是不得与教外人

---

<sup>[54]</sup> 《中华圣公会福建教区第二次议会报告书》（1884年），议案

<sup>[55]</sup> 《中华圣公会福建教区第五次议会报告书》（1887年），议案

<sup>[56]</sup> 《中华圣公会福建教区第十三次议会报告书》（1895年），议案

士通婚，包括教徒子女都不得与外人嫁娶，教会职员如果违反要受到开除的处分。显然基督教无论何种进步的改良最根本都是以信仰为目的的，这在下文谈到的基督教家庭观中表现得更为明显。

### 三、“神圣”的婚殿——基督化家庭

基督教女信徒按照教会的要求建构起自己的家庭，但这并不是教会婚姻目标的终结，而是新的目标的开始。教会的最终目标是要把整个信徒家庭基督化，并把这个基督化了的家庭的基督传统继承和发扬下去，是为“基督化家庭”。

“基督化家庭”是以一场大规模运动的方式去实现和实践的。这场运动在福州教会中开展得轰轰烈烈，然而它并非福州教会所独有，而是由中华基督教协进会倡导和领导的全国性的运动。早在 1929 年以前就有一些教会人士思考信徒家庭全面的宗教教育问题，但并未想出具体措施。1930 年在协进会的管萃真、雷阿梅等女性领袖的领导下，才真正把基督化家庭运动开展起来。

全国性的基督化家庭运动大概有五项内容：其一是领袖训练，即在湖州、广州、福建等地开办领袖研究会，探讨各种与家庭有关的问题；其二是开展基督化家庭运动周活动，自 1930 年开始从每年十月的最后一个星期日到十一月第一个星期日为督化家庭运动周，在此期间对该运动集中宣传；其三是出版相关杂志书籍等广泛地宣传；其四是协进会干事亲自到各地指导和帮助当地教会开展运动；其五是在各地建立与基督化家庭有关的研究会，研究与之有关的各种家庭问题。<sup>[57]</sup>结合上述内容，各地教会根据自己的实际又制定了适合自己的可行性措施，福州教会做得较多的是基督化家庭运动周、文字宣传、开办研究会等等，并有自己专门的工作组织，应该说还是有一定成

---

<sup>[57]</sup> 李冠芳：《基督化家庭事工鸟瞰》，载中华基督教续行委员会编：《中华基督教会年鉴》（1933 年）第十二期，中国教会研究中心、橄榄文化基金会联合出版，民国七十二年

效的。

福州教会首先利用全国协进会出版的大量的图书和印刷品广泛开展宣传。1930年协进会出版的图画约11000套，诗歌八千余张，丛书5000套，标语4000套，表演3000册，特刊1000册，福州教会订购和发放了其中相当的一部分。<sup>[58]</sup>福州教会很注重文字工作，开办了大量的识字班，很多材料被送到识字班中学习。在基督化运动周期间，各教会由专门的团体组织（如圣公会的母范会、美以美会的妇女服务会等）领导组织活动，活动内容包括聚会宣传、逐家宣传、开办研讨学习班、表演基督化家庭戏剧等等，让女信徒深入理解基督化家庭的内涵。另外，许多支区还把这一运动和教会的长远发展结合起来，制定自己的目标。比如美以美会在1943年计划通过该运动实现信徒每天至少做10分钟的灵修活动；全体家庭成员进行家庭崇拜；年轻父母加入父母研究班；三年以内实现全家归主。<sup>[59]</sup>福州教会的确对基督化家庭运动保持足够的重视，也确实认真地去抓好各项工作。

虽然宗教教育是基督化家庭运动一个重要方面，但这一运动并不等同与宗教教育。教会知名人士诚静宜认为基督化就是“凡事要有基督的样式，以基督的心为心，言其所言，行其所行，使人看到我们就想到基督。”<sup>[60]</sup>他这一番言论表明基督化家庭的目标是要全方位地、完全地使信徒家庭生活基督化，基督生活化。福州教会对于这一点也有体认，开展运动时并不仅仅限于宗教教育本身，而是关注到家庭各个方面的问题。

美以美会在运动周所开的课程中强调，作为夫妇应该平等，丈夫和妻子应该互相帮助，双方共同处理经济问题。在一个基督徒的家庭里，应该做到清洁（言行及陈设清洁）、和平（和睦）、敬神（家庭崇拜）、娱乐（读书交

---

<sup>[58]</sup> 管萃真：《民国十九年的基督化家庭运动》，载《中华基督教会年鉴》（1929~1930年），第十一期

<sup>[59]</sup> 《中华基督教卫理公会福州年议会录》（1943年），第56页

<sup>[60]</sup> 诚静宜：《你回家去》，载《中华归主杂志》（中华基督教协进会月刊1931年）第119期

际等基督化品格的培养)、献婴(儿童受洗和教育)、进会(子女入教)、文艺(常备基督图画图书和杂志)等基本要求。<sup>[61]</sup>圣公会对教徒婚姻和家庭也有完全基督化的要求:在结婚之前,教徒要首先考虑双方是否有相同的宗教、相合的志趣、健康的身心和对子女的需要,婚后要主动过宗教生活,夫妇之间互相鼓励,共同处理日常家务,更要注重对子女的基督化教育。<sup>[62]</sup>各教会也都有一个共识,那就是儿童问题是基督化家庭的中心问题,因为儿童是教会的未来和希望。因此各会都强调要加强对儿童的全方位教育。根据儿童的特点,教会印刷了《圣经六面图》、《孩童晚祷图》等拼图和观赏图画,创制一些宗教类玩具,组织儿童参加一些与宗教教育有关的游戏,另外包括福州在内的全国许多教会每年都组织多次儿童夏令营活动,教会通过种种类似的方式努力在儿童心灵种下圣灵的种子。

基督化家庭的对象并不只是女信徒,但女信徒却是基督化家庭的主力,实际上福州教会的此类活动的主要参与者都是女性。在家庭中女性所起到的作用也的确更大一些。诚如某先哲所言“儿童的未来掌握在母亲手中”,在旧时代女性虽处于从属地位,却往往可以主导家庭的前进方向。教会认识到这一点,也就对女信徒格外重视。

民国福州教会信徒婚姻和家庭的要求和规定,实际上也带有一种改良的色彩。这种改良的出发点是信仰本身,客观上的作用却不容忽视。教会对婚制和婚俗的改良配合了民国社会的相关改良,虽略为保守,但在一定程度上改变了女信徒所处的不平等地位,缓解了女信徒的痛苦,具有十分积极的意义。教会倡导的基督化家庭的目的虽然明显是为了发展基督教,但其宣传的内容对于家庭和谐和社会道德的净化还是有一定的意义的。

---

<sup>[61]</sup> 《广闻录》(1942年),第3期,第43页

<sup>[62]</sup> 《基督化的婚姻》,载《中华圣公会福建教区月刊》(1948年),第8期

#### 第四节 民国福州女信徒群体信教原因初探

民国时期福州基督教女信徒的职业结构、自身素质等方面由于缺乏详尽的数据资料,难以进行较为精确的量化分析。但从上述女信徒的识字率来看,多数女信徒的文化程度仍然较低。另外从连环报单等零散的资料中可以看出,教会传教主要以福州城为中心向各个乡村布教,接受基督教的女性大多数是普通的劳动妇女,在当时社会环境下其文化素质可想而知。女信徒中的女教员、女学生、女教会职员、女医生、女护士等构成了具有文化知识的信仰群体,但她们毕竟是少数。

同为女信徒不同人的信教原因和信仰层次是不同的,她们选择基督教各有各的理由。对大多数人来说,基督教是一种逃避现实苦难的最好的精神支柱。如上所述,民国福州社会是十分动荡混乱的,许多人在贫苦中挣扎,许多男性或到海外谋生、或服兵徭役、或死于灾祸,留下孤儿寡母。由于失夫丧子之痛时有发生,她们自然需要一种精神上的安慰。比如圣公会一个叫陈美福的女传道就是丈夫去世、孩子年幼、无以为生时相信基督教的。<sup>[63]</sup>另一位美以美会的女信徒在家中财物被土匪洗劫一空的第二天抱病赴教堂要求领洗入教。而且教会人员非常热心,妇女们从教会里感受到一种冷酷社会中不具备的温暖,故而愿意加入其行列。另外,即使到了民国时期女性仍然受到较深的禁锢,无法像男子一样自由活动。但她们却有一种交流、诉说、派遣孤独与忧愁的渴望,从心理学的角度看,定期到教堂聚会也是互相交流、互相倾听、互相支持的一种很好的方式,在里面不仅可以得到“神”还可以得到“人”的安慰,这是她们十分需要的。

还有一些人入教的目的十分功利,这种现象在早期更多一些。当时的教会对教徒会有某些的资助和便利,这对于贫困人家的孤儿寡母是十分有诱惑

---

<sup>[63]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》(1935年)第12期,特刊部分

力的。有些地方教会甚至会给慕道者发放一定津贴。<sup>[64]</sup>福州美以美会早期开办的女校不但学费全免，而且免费提供衣食，甚至“仅仅为了我们提供的衣食而入校的人我们也欢迎。”<sup>[65]</sup>所以很多人与教会发生联系首先考虑的是自己是否会得到好处，她们被称为“吃教者”。当然，许多人与教会接触更多以后会受其影响，许多都逐渐变成虔诚的基督徒。如圣公会一个著名的中国女传道凌夫人（英文名 Chitnio 或 Mrs Ling，据此音译），她年幼父母双亡，11岁时被姑姑送入基督教女子学校学习，因为“她们可以教你读、写、缝纫和做饭”。入校前有人告诉她“你可以学习她们教给你的东西，但千万别变成基督徒，那教义很坏。”然而经过学校几年的物质帮助和教育后，她不顾亲友的重重压力毅然受洗，并终身为教会服务。<sup>[66]</sup>民国时期许多这样的老教友都是早期入教的。民国时福州基督教经济实力更为增强，教会可以提供更多的援助，教友在困难时往往会得到关照和救助（这类关怀本文在第三章还会详述）。另外，教会开办的福利、慈善和医疗等机构已经日趋完善，这些机构的受益女性最初往往出于感激而入教，最后成为虔诚的信徒的。至于育婴堂、孤儿院长大的女性几乎没有选择都会成为信徒。

还有一种情况，民国时期许多信徒、尤其是年轻信徒信教往往都源于家族信仰传统。一般来说，男信徒的妻子大多也会成为信徒，教会还规定未娶者必须以信徒为未来的配偶；信徒家庭的子女受家庭环境影响很深，往往又受教会优待首先进入教会学校学习，毕业以后大多为教会工作，其婚姻对象一般也都是基督徒。这样大体可以保证基督教传统的延续。比如美以美会的许播美、许杨美家族中的女性几乎都是信徒，上文提到该家族第三代的许金匄在民国期间仍服务于教会医院。另一位女传道魏师母，是圣公会老牧师蒋

---

<sup>[64]</sup> 王治心：《中国基督教史纲》，台北：文海出版社近代中国史料丛刊本，第237页

<sup>[65]</sup> M.E.Burton: *The Education of Women in China*, New York: Fleming H. Revell company, 1911, 49

<sup>[66]</sup> Iewnw H. Barnes: *Behind the Great Wall: the Story of the C.E.Z.M.S Work and Wokers in China*, London hall Brothers, 1897, 45

德良的胞妹，从小就在家兄的指导下诵读圣经，14岁进入毓英女校学习，17岁留校任教，后与牧师魏其兰牧师成婚并随夫传道。她的三个女儿两位毕业于医科学校并服务于教会医务工作，一位留学日本成为南洋学校的教员。<sup>[67]</sup>这是一个很典型的具有基督教传统的家庭。

这里另有一个问题值得研究，那就是广布福建各地复杂的民间信仰到底对女性信教产生了何种影响的问题。福建女性神灵系统中最典型的有观音、妈祖、临水夫人、金花夫人等等，人们认为她们或保佑女性平安、或可为女性赐福生子。<sup>[68]</sup>理论上讲，由于人们的惯习，已有的信仰必然会对新来的基督教产生排斥，然而事实上能够接受基督教的妇女往往是由具有上述信仰的人转变过来的。比如莆田一个63岁的钟姓女巫在信教亲友的劝阻下改信基督教；西乡一个叫邱香英的女教友信佛五十余年，最终将拜佛改为基督崇拜；圣公会的苏求福会母曾会佛教降童术，最后皈依基督；杜金恩会母曾经迷信甚深，最后毅然归主，“其夫苛打之，会母亦不摇”。<sup>[69]</sup>这种现象似乎让人难以理解，其实并不奇怪。笔者通过走访当今福建的一些女信徒时发现，她们信教之前大多是相信属灵的，这是接受基督教的前提，她们至少比无神论者接受基督要容易一些。另外，信教者大都有现实功利思想，即希望得到神灵的保佑，至于接受何种神要看这种神的显灵程度。一旦原来相信的神没有实现自己的愿望，而新的神却由于偶然原因能够做到这一点，她们很容易改变原来的信仰，因为民间信仰的组织系统和控制力远不及基督教强大。著名的教会人士张鹤龄夫人能够皈依基督教有一个关键事件，就是她求子的愿望通过祈祷的方式得以实现，基督在其宗教体验中得到了见证。<sup>[70]</sup>这样的例子还有很多，如信主后大病得愈、灾祸得免等等。虽然在我们看来都是很偶然的其它因素在起作用，但在当事人眼里则是天大的神迹，不由其不信。

---

[67] 《魏其兰师母行传》，载《福州美以美会第61次年议会录》（1937年）

[68] 参见陈支平：《福建宗教史》，福州：福建教育出版社，1996年11月，第五编第一章

[69] 《中华圣公会福建教区月刊》（1934年）第6期，第40~42页

[70] Behind the Great Wall: the Story of the C.E.Z.M.S Work and Wokers in China, 60~90

民国时期福州女信徒来源于不同的背景,无论经历何种曲折最终还是走入共同的、基督教的怀抱,显然也是是精神和物质双向需求的结果。她们也要经历一个心理与文化适应的转变过程,一旦信仰成为其精神世界的最终主导的时候也就完成了这样一种转变,在其行为上也将对教会产生新的影响。

## 本章小结

本章主要是从整体上看女信徒群体的。作为一个有机有序、功能凸显、协调发展的群体,福州女信徒群体具有三个特点:

其一是层次鲜明,高效协调。群体内部女信徒既有处于核心地位的优秀分子,又有广大外围的普通信众,不同层次的信徒分工明确、计划周详、热情积极。

其二是组织严密,群内有团。女信徒群体受女传道部及年议会的领导,内部成员的任免、监督、考核都有一定的规范;群体里的社团更是群体核心化和具体化的产物,团结了更多的信徒,提高了办事效率。

其三是相应的伦理规范要求是该群体的灵魂。这种规范除了下文女信徒必须尽到的义务要求以外,这里很重要的方面是基本的、与女信徒关系密切的家庭伦理,其中包含着互爱、平等、向善等思想。

正是这样的一些特点使得福州女信徒群体等够不断成长壮大。当然我们也对女信徒种种信教原因做了一个简要的概括,但女信徒群体自身的原因也是不可忽视的。群体内一系列组织和领导活动的参与者绝大多数也都是女信徒本身,她们成为教会发展尤其是女信徒发展的主要推动力量。

## 第三章、女信徒群体与福州教会之互动

上一章我们对福州基督教女信徒群体做了一个整体上的描述,在本章里我们将对女信徒的宗教生活有一个大体的了解,从中可以从女信徒和教会两个方面解析双方的联系和互动关系。由于相关研究成果的缺乏,本文涉及到的内容又仅限于福州地区,故很难有所参照,只能从一些原始文献中加以爬梳和总结。

### 第一节 忠诚与捍卫:女信徒对教会发展的推动

无论何种宗教若要发展,首先必须扩大自己的影响、发展更多的信徒,其次要加强信徒对该宗教的信念、巩固自己的阵地,基督教自然也不例外。作为福州教会重要支柱之一的女信徒群体,其成长与壮大必然离不开女信徒本身不遗余力的传教活动;女信徒加入教会以后也必然要按照教会的要求参加相应的宗教活动,通过日常生活中的宗教生活来巩固信仰。传教活动与信仰生活是信徒两种义不容辞的义务。新教并不像天主教那样有那么多烦琐的宗教仪式和严格的禁欲教规,但也有相当完备的组织体系和具体要求,无论在传教方面还是在日常宗教活动方面都表现出一种规范性和高效性。福州基督教女信徒通过自身一系列实际行动表达了对教会的忠诚与捍卫之情,为教会的发展作出了应有的贡献。

#### 一、福州女信徒的传道与证道

##### (一)、传统布道模式的延伸

民国时期福州基督教的许多传教活动由男女信徒共同来完成的,但似乎数量更多和也更为活跃的传教力量为女信徒群体。民国福州教会年会记录和报刊中女性传教的报告和事例随处可见,有关男性的则谈及较少,谈到的也

多是一带而过。此时的女性已经成为教会发展不可或缺的、十分重要的力量。一般来说，女性的传教活动要以女传道等教会职员及教会女性团体组织为主力，但普通信徒的辅助作用也是不可忽视的。

女性传教最为典型的方式仍然是组建女性的布道组织，在指定范围内对指定的对象布道。这些组织的成员以职员为核心，也包括了部分女学生、忠实的女信徒等等，尤其是民国后期女信徒团体的纷纷建立更是增强了传教群体的实力。福州教会常常组织规模不等的布道团，有男有女，男女分开组成若干小组联合布道。布道的形式有逐家布道、街头聚会、教友家中聚会等等。

以逐家布道为例，传教团往往先计划某个传教村落，定期出发。夜里一般住在该地教友的家里，并利用教友与当地村民的关系逐家逐户地宣讲福音。1933年寻珍女校组织的布道团非常典型。寻珍布道团一组五人出门布道，在某信徒家中落脚。出发前先作祷告，然后逐家布道。一般先唱歌数首，群众不招自来；然后分班讲道，对成年人讲圣经原理，对儿童专讲圣经故事。效果十分明显，每日听道者平均男8人、女43人、儿童四十左右，共九十余人。而且听者无反对之语，当时就有三四人要入会，很多人表示要破除偶像。晚上在住处布道时，主动来听道的人平均每天达46人，挤满了整个屋子，尤其以孩子特别多。<sup>[1]</sup>当时农村的娱乐活动很少，陌生人在乡邻的家中用别开生面的方式团聚众人，自然能够引起淳朴村民的兴趣，更何况这些又是他们尊敬的文化人呢。再如圣公会莆田支区的布道团男女共三队，队员由教会职员组成，也包括一些自愿参加的热心教友。由团总带队，每年最少布道四次，每次两个星期。除了逐家布道以外还有乡间演讲布道、教堂聚众布道、教友家中家庭礼拜、共进圣餐等等。有些团体还根据不同人群的特点，把信徒和非信徒、城市和农村、成人和儿童分开布道，成效比较显著。圣公会的屏南布道团男女分工合作，短短时间内纵横道数十里，走遍36个

---

[1] 《福州桥南牧区寻珍布道团工作概况》，《福声》，（1933年），第27期，霞浦消息

村落，听道 2300 余人。<sup>[2]</sup>

上述传教方式并非新的发明，在 19 世纪差会刚入福州时就使用过。“教会初兴之际，布道工夫半在传道及卖书，半在会友。惟当时谣言四起，以为传道者有药毒人，过市厘村巷，多群起屏逐，不准坐立，甚至不市以食物，断其寝宿。所以其时宣道者多自带干粮，负之于肩。或扮星士、或扮卖医及卖术者。”<sup>[3]</sup>可见早期外出布道的阻力是非常大的，传道人不得不费尽心机；传道人也无暇管理堂务，而专职传教。民国时期教会则要顺利得多，一方面在于上面已经阐述的时代处境的变化，社会排教风潮趋于缓和，教会通过医疗教育慈善等事业在一定程度上改变了人们的负面看法；另一方面教会也对原有的传教经验作了继承和发展，不但使原有的方式发挥了更大效力，还新创了更多的方式，大大地增加了教会的活力。

## （二）、女性传教活动的特点

民国时期女性的传教活动具有如下的几个鲜明特点：<sup>[4]</sup>

第一，传教组织的严密性。

民国福州教会的传教组织更加完善，在教区总议会一级一般都有传教的领导机构，下设各级组织体系，很具高效性。比如福州美以美会的本地布道会，最早始于同治五年传教士麦利和任主理的时代，经过几十年的发展到了民国时期体系已经相当健全。该会的领导机构为传道部，传道部成员由各连环选出的托士（即当选牧师和信徒）组成，部内选举主理、副主理、管库书记各一名作为领导核心，任期一年。托士每月星期五夜里聚会一次，不论人是否到全通过的决议都有效；决议由经会众同意、主理画押、书记登记方为有效。传道部存在的更大意义在于可以为传教提供坚实的物质保障。各地循环每年都要提捐布道款，这种提捐是义务的摊派的，任何人都不可推脱。

---

<sup>[2]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1938 年），第 5 期，第 21 页

<sup>[3]</sup> 叶见元：《对于本教区五运进行之贡言》，《福声》（1931 年），第 1 期，第 3 页

<sup>[4]</sup> 这里女性传教即指发展女信徒为目的的传教，也包括女信徒针对教外人士的传教活动。

所得款项的 1/5 归传道部以备不时之需，4/5 经各地传道会申请严格按程序派发。各连环和循环的男女传道和传教团体都要受传道部的领导，应该说这是一个有实权高效率的机关。<sup>[5]</sup>

福州圣公会的领导机构也很有特色，在总的传道部下又设了一个女传道部，专司女性传教事务。成员有部长、主席、书记、执行委员、各支代表等等，每年开一次大会讨论问题，问题包括女传道女劝士的招聘考核待遇问题、处理传教事务、制定传教计划、受理财政收支发放捐款等等，也有很大的权力。各支区要按时上交工作报单，传道部据此奖惩各地传道士并制定新的计划。<sup>[6]</sup>除了传道部以外还有前文提到的具有部分传教职能的团体，也在传教活动中起到了相当的作用。

## 第二，传教的对象的广泛性。

首先在教会各个机构的教外人士是女信徒的重点传教对象，此种传教可谓“守株待兔”型。主要包括教会学校的女学生、慈善机构的受益人、医院的病人等等，这种传教活动往往直接又有效。学校里面的传教者为教师或牧师，一般来说并不强制信教和从事宗教活动，只通过组织信教学生过宗教生活对其它学生潜移默化地影响，环境决定了教会学生更易于倾向宗教。无论美以美会还是圣公会或是其它教会的各种学校里，每年都有入教者若干人。教会的慈善机构里的受益者由于受惠于教会，出于感激也比较容易入教，比如圣公会福州闽侯县西门外的一个麻风院里驻有女传道，1939 年这个小小的机构里已经有 160 人信教，领洗受坚振者达三十余人。<sup>[7]</sup>医院也是一个传教的好地方，“因为医生每天和与病人接触，他很容易把基督教的真谛灌输道病人的脑子里。”<sup>[8]</sup>在连江县西门妇幼医院，“当施诊之期又有女传道一员

---

[5] 《福州美以美会本地布道会章程》，《福州美以美会第四十五次年会录》（1921 年）

[6] 《女传道部章程》，参见福建圣公会历届年会记录

[7] 《中华圣公会福建教区第二十九次议会报告书》（1939 年），闽侯消息

[8] 《新教在华传教士 1891 年大会记录》，第 276~278 页，转引《近代中国妇女生活》第 223 页

对就医者宣传福音，身心均施以相当的医治。至于住院之病人，每日均得聆听真道，以慰疾苦。”<sup>[9]</sup>“永生医院护士女传道对于布道救灵不遗余力，所以住院之病人医愈回家而信道者不少。”<sup>[10]</sup>像这样的例子实在是举不胜举。除了这些机构外，教堂也是“请君入瓮”的好地方。不过想要非信徒走进教堂必须通过外出布道等辅助手段，这时普通信徒对非信徒的影响作用是很大的，许多人并不是被教会而是被信徒拉进教堂的。

其次是教外各个阶层各个领域的传教对象，此种传教可称为“遍地撒网”型。民国时期福州教会走的仍然是平民路线，即以下层群众为主要对象，但影响面更宽，涉及面更广，也与上层人士有一定的接触。比如圣公会多次组织男女教徒对监狱囚徒传教，在宁德“每月拜一有开母范会，对外工作除个人布道外有监狱布道，每礼拜一次，机会颇佳。”<sup>[11]</sup>某地医院男女职员每日轮流到监狱传福音，看到监狱生活清苦，还赠送海味、蔬菜、草席、面巾等。犯人非常感激，登报鸣谢。在仙游每主日下午三点半到四点到监狱布道，开始两星期，听众二百余人，秩序整齐。<sup>[12]</sup>与囚徒对应，教会还对警察布道。圣公会“郎女会吏近年注重警界布道，先后介绍多人领洗受坚信。本年扩充工作，主日在寓所设查经班二，以训练警界和其他人士，日前郎女会吏又介绍六人于施埔学堂受丁玉铭会长之洗，其中五人施警官佐，又收一人入学道班也警界人士。”<sup>[13]</sup>甚至对土匪和军队教会一有机会也不放过。某军队占领教会医院时，传道不通言语，就以圣经赠给士兵。<sup>[14]</sup>一些教会还把乞丐、难民、流浪汗也纳入到传教视野，真可谓“有教无类”。

这时候教会已经开始有意识地对上层社会施加影响，早在 19 世纪末 20

---

<sup>[9]</sup> 《中华圣公会福建教区第二十次议会报告书》（1920 年），连江消息

<sup>[10]</sup> 《中华圣公会福建教区第二十九次议会报告书》（1939 年），宁德消息

<sup>[11]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1936 年），第 8 期，第 30 页

<sup>[12]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1938 年）第 7 期，第 27 页

<sup>[13]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1938 年）第 6 期，第 27 页

<sup>[14]</sup> 《中华圣公会福建教区第二十四次议会报告书》（1934 年），莆田消息

世纪初教会就认识到社会上层的对宣教的意义，并积极对他们布道。福州美以美会女部在这一时期的会议上多次提到对上流社会的传教策略问题，她们认为“上流社会一百家不足一人接受基督教”，“很骄傲，不易接近”，对她们要注意学习良好的礼貌、注意谈话方式、衣着简朴干净，要坚定信仰、不要自卑。<sup>[15]</sup>民国时圣公会的杜淑圭师母也“多结交上流社会，在多事之秋时是把福音传播到军政界的好机会”<sup>[16]</sup>1940年，福州明溪县教会召集妇女六十余人，请刘县长太太和张天干师母、林招玉女士证见主经验，很能感动人，决断信主者十八人，去偶像者八人。<sup>[17]</sup>可见上层社会女性现身说法对普通民众还是有一定影响力的，当时蒋介石夫人宋美龄对中国教会女性就颇有影响，在信徒眼里可谓教会女性的一个表率。

### 第三，传教策略的多样性。

1、传教时不在是单一的说教，还辅之以群众喜闻乐见的形式。比如用传教团用福州俚语编成传教小曲和诗歌在大街上演唱，并教给小孩子，引人注意和扩大影响；有时布道前先放留声机，围观的人多起来以后才开始演讲。圣公会的何师姑、戴珍珠女士等人还组织巡回圣剧团，征咸益女中教员和学生为团员，于圣诞节、复活节出发到各交通便利的堂会表演，现身说法代替演讲。这样的剧团在教会学校的布道组织比较普遍。<sup>[18]</sup>女传道还利用教会直观的宣传材料进行宣传，图画类有《圣经如镜图》、《圣经旌旗图》、《抬头是福图》、《改造新人图》、《免去贪心图》、《基督与世界儿童》等等，传单类有《圣经要题传单》、《圣经格言传单》、《谨防魔鬼传单》、《农村布道单张》等种类，还有一些特殊时期的布道材料，如《新春布道特刊》、《新春布道标语》、《新春布道宣言》、《万象更新单张》等等，这些宣传材料对更有助于吸引人。

---

[15] Foochow Women's Conference, 1899, 70

[16] 《中华圣公会福建教区月刊》（1938年），第5期，第26页

[17] 《剑声》（1940年），第6期，第17页

[18] 《美以美会兴化第四十三次年议会录》（1838年），第70页

2、注重各种特殊时间和场合的布道。教会在各种特殊时间都要组织一些宗教活动，比如圣诞节、复活节等节日，教会成立若干周年、母范会等团体成立若干周年，重要的年会、聚会等时期往往对内要组织崇拜，对外要展开不同形式的布道活动。教会也常利用婚礼等应典之机传教。比如 1935 年教友邱存辉与刘淑妆结婚，入夜后先在洞房开赞美会祈祷，“次晨集安静礼拜，敬设圣餐，领餐者十余人，并向来宾讲道，一时为之满。”<sup>[19]</sup>在国难时期，则把宣教活动与抗战救国运动相结合，配合慈善医疗活动，效果甚佳。

3、利用施小惠的方法迎合妇女和其他非信徒的心理来实现传教的目的。农村医疗卫生条件较差，许多人无力或无时机到城里大医院就诊，有些教会就采用布道兼施诊博得人们的好感，如宁德教会在某镇布道兼施诊，派女传道一，医院派女护士二。<sup>[20]</sup>儿童是女性关注的一个中心，教会敏锐的发现并利用了这一点。在建阳杜师母开育儿常识会，每周一下午三点开始，召集育儿之家听卫生常识并未宝宝洗浴，包拭清洁；有皮肤病的用药敷之。“继即教之耶稣大力，冀可由卫生进入卫灵之道，机会甚好。”<sup>[21]</sup>在黄石教会开儿童沐浴会，佳师娘赞助肥皂粉，方师娘、三位女传道和四位善育堂女生周三、四两天到各地为儿童沐浴，六七八三个月共五百多儿童受洗。同时解说卫生圣经故事，“使家长明了教会有爱人之心，渐与教会亲近，则可渐引其归主也。”<sup>[22]</sup>另外，对一些穷苦的下层百姓，一些教会人士甚至给钱让他们听道。如古田的乞丐讲道开会，多的时候三四十人，原有有英牧师约翰先生捐资供饭，后时断时续，1938 年有男女六人听道，礼拜后教训十五分钟，每人给钱五十文作为午餐。<sup>[23]</sup>当然这种方式得到的慕道者很不稳定，一旦无利可图许多人就一哄而散。

---

[19] 《中华圣公会福建教区月刊》（1935 年），第 4 期，第 36 页

[20] 《中华圣公会福建教区月刊》（1937 年）第 6 期，第 48 页

[21] 《中华圣公会福建教区月刊》（1937 年）第 8 期，第 26 页

[22] 《美以美会兴化第三十二次年议会录》（1835 年），第 93 页

[23] 《中华圣公会福建教区月刊》（1938 年）第 8 期，第 27 页

4、高度重视文字布道，辅之以识字培训。文字布道也是教会传教的一个重要手段，但是要受到条件的限制。早期全国很多传教士都尝试过这种方式，但发现发放的传单被人以废纸的形式收集起来，沽作商店包裹药物或水果的用途。<sup>[24]</sup>显然，在文盲占绝大多数的社会里文字布道的命运是可以预见的，而女性的文盲率要远远高过男性，对女性布道可谓难上加难。作为新教教派的福州教会又特别注重信徒自己对《圣经》的阅读和理解，因此识字问题被提上日程来。

福州教会开办了除正规女学外的许多临时培训班来解决该问题，发挥了一定的作用。在古东，教会设妇学，系布道性质，授以普通学识和圣经等科，收益颇大；在闽清，圣公会女传道王惠娇开办妇女训练班，共二十人分三级，课程有圣经、音乐、基督化家庭、崇拜等，“八星期中，不会唱诗者已习唱三十余首，不会读经者已能朗读圣经”；<sup>[25]</sup>在莆田，女传道开夜校，“每晚常至妇女二十余人，课文经文俱能背诵。”<sup>[26]</sup>莆田东镇还有人开妇女读书会，招收妇女学圣道，一个月，不下二三十人。<sup>[27]</sup>这些培训班一般来说课程十分粗浅简单，很多用诗歌等形式灌输，女性往往死记硬背，只能掌握较浅的东西。福州美以美会创立了简单易学的罗马拼音文字在女性中推广，可使三分之二不识字者得用罗文诵《圣经》，同时组成许多罗文布道团进行布道，效果十分明显。<sup>[28]</sup>此外，民国福州教会推出了大量的文字出版物和宣传材料，有助于文字宣道。

5、注重通过信徒发展信徒。民国福州教会十分注重平信徒在传教中的作用，因为教会职员人数毕竟有限，女信徒的大规模发展离不开女信徒本身。圣公会的“一得一”运动就是依靠平信徒的传教运动。“一得一”运动发

---

<sup>[24]</sup> 梁家麟：《福临中华：中国近代教会史十讲》，香港：天道书楼，1998年，第73页

<sup>[25]</sup> 《广闻录》（1939年），第3期，第12页

<sup>[26]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1936年），第8期，第37页

<sup>[27]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1935年），第11期，第21页

<sup>[28]</sup> 《美以美会兴化第二十次年议会录》（1815年），第44页

切于 1932 年，即要求教会所有信徒争取每人引一人入教，以达到“一而十，十而百，百而千，千而万”的目的。这一工作带有自愿参加的性质。1932 年初参加该运动的人还很少，到了 1932 年底已达 416 人，该年仅由“一得一”运动引得的信徒就达 191 人。<sup>[29]</sup>这些新入教的信徒或是老信徒的家人、亲戚或是他们的朋友，利用感情纽带引人入教。此外，福州教会基督化家庭运动中全家归主运动其实也带有信徒引家人归主、即靠信徒发展信徒的色彩。由于儿童是教会的未来，女性又是儿童教育的主角，故教会极其重视女信徒对儿童的宗教教育，曾经多次以女信徒为组织核心开办了大量的有关儿童的宗教活动，如夏令会、幼徒会、儿童团等等，至此女信徒又肩负起引儿童归主的重任。

6、注意与其它教会合作联合布道。比如莆田圣公会与卫理公会合作布道，该地某村范围很广，村人多到南洋谋生，有卫理公会教堂一所。圣公会会友有二十余人，在主日多参加该堂的活动，彼此合一的精神甚佳。在涵江堂与美以美会合作开奋兴会，由上海伯特会名人教诲，获益良多。<sup>[30]</sup>合作布道可以加深不同教派的相互理解，有助于消除彼此隔阂，并且可以相互利用对方的教会资源，有利于双方的共同发展。

### （三）、女信徒的证道活动

证道也是传教过程中不可或缺的一个重要方面，几乎所有教会都十分注重证道的影响力，努力通过证道扩大教会的影响。所谓“证道”，即教徒通过信徒述说发生在自己身上的、或亲见的神迹来印证上帝的存在，这种方式在历代基督教传播过程中就被广为使用，这些神迹对非信徒、尤其是相信属灵的人是极具诱惑力的。在《圣经》中就记载着大量的神迹，比如旧约中的摩西就是靠着上帝的力量、通过无数凡人做不到的神奇方式战胜敌人，带领以色列人出埃及并建立家园的。在新约中的耶稣更被描绘为具有超凡能力的

---

<sup>[29]</sup> 《福声》杂志（1933 年），第 23 期，专载

<sup>[30]</sup> 《中华圣公会福建教区第二十一次议会报告书》（1930 年），莆田消息

神人，医治好了大量受到疾病折磨的人、赶走了许多附在人身上的污鬼、也保佑了很多信主以平安。许多人认为现实中只要坚信上帝就可以取得上帝赋予的权柄，神迹也可以显现，而教会则更是夸大和宣扬一些巧合事件，以所谓的“神迹”来实现宣教的目的。

这些神迹一般都是关于民众的疾苦通过信神得到解除的事例，比较典型的一类神迹是靠信教的决心战胜病魔。比如 1943 年传染病盛行，大批民众染疫身亡，美以美会教友潘某靠着祷告躲过大劫；女信徒詹三妹全家虔诚信主热心捐献，鼠疫流行全村而独她家无事；女信徒萧美瑞的孙子染鼠疫经祷告得愈；女信徒周顺治腹痛难当生命垂危，经祈祷团代祷转危为安……<sup>[31]</sup>像这样的例子实在是不胜枚举。

有些坚信基督的女信徒甚至达到生病后完全痴迷于祈祷的程度。如圣公会女信徒邱受智在丈夫去世后独居身染重病、卧床不起。她已嫁未信主的女儿认为信教无益，因而没告诉其母擅自找来巫师敲锣驱魔治病，惊动了病人。该女信徒坚决抵制，其女不从，病势愈加严重。当晚作梦梦到上帝斥责其供奉邪神之罪，该信徒立即跪在床上乞求赦免，连跪几日不动，连教堂执事的劝导也不听，最后不治而愈。<sup>[32]</sup>靠祷告治好病往往是精神在起作用，这在现代医学案例中也有发生，具有很大偶然性。然而消息往往越传越神，一旦附会到上帝身上就很多人会因此而信教。在当时医疗水平较差、疾疫肆虐、人们有无钱就医的时代，哪个神灵被认为有功效也就越有市场。

另一类神迹是关于驱鬼得救的，此种说法也比比皆是。闽安镇某女 34 岁，从 12 岁时被鬼附身神志不清，其家人最后离偶像到教堂求助，经祷告痊愈，于是全家入圣公会学道班；美以美会一教区某寡妇精神错乱，哭笑不止，教会职员通过祷告拜主等手段，经数次反复最终得愈；<sup>[33]</sup>宁德一地数

---

<sup>[31]</sup> 《卫理公会通讯》，（1943 年），第 2 期，第 26 页

<sup>[32]</sup> 《卫理公会通讯》（1943 年），第 5 期，第 29 页

<sup>[33]</sup> 《剑声》（1941 年），第 2 期，第 5 页

月来有七八家因为困于鬼无法解脱而入会，该堂教友很多困于鬼而入教；美以美会某堂所在村子刘某为鬼所迷、精神失常，其母求祈祷团代祷而恢复健康。教会通过祷告驱鬼的说法显然源于圣经中耶稣驱鬼的故事。所谓被“鬼”所迷的人实际上大多都是精神病患者或间歇性精神病人；所谓的“驱鬼”，实质是对精神性疾病的治疗。其过程在许多方面与现代的心理暗示疗法不谋而合，也有很多偶然因素的作用。但如上所述福建历来就有鬼神信仰的传统，相信有鬼才谈得到驱鬼，驱鬼之说自然有了市场。驱鬼的成功也使正神和邪神之辩有了答案，上帝自然被当作正神而得到供奉。

如果说上述神迹还可以用科学解释，有的神迹则纯属人为附会。比如美以美会女传道对一个 78 岁的老人传道，老人年轻时吃喝嫖赌穷凶极恶，害怕受神罚而悔改学道，只因做梦梦到长翅飞翔的人，教会就宣扬说这是天使的救赎。<sup>[34]</sup>40 年代经济恐慌时，建瓯的女信徒王淑钗见证说，以前全家每天吃四斤米还饿肚子，自从每顿饭前先取一部分供奉给主吃后，每天四斤米都吃不完，每个人都很饱。<sup>[35]</sup>类似这样的笑谈经一次次重复相信者还是大有人在的。

上帝的神迹可以发生在任何人身上，但奇怪的是此时福州教会的神迹似乎多数发生在女信徒身上，这也是一个十分有趣的现象，或许是由于女信徒对情感和情境的体验较男性更深，更易产生虚幻的宗教情结吧。无论何种神迹最终都是针对人们对超自然力量的渴望，针对人们摆脱现实痛苦的精神需求的，事实上并非只有基督教，几乎所有的宗教都利用了这一点。由于福建民间信仰的昌盛神迹在这里的传布也越广泛，在功利主义的支配下民众尤其是女性很容易接受，故而成为福州基督教会传教活动重要的辅助手段之一，效果十分明显。上面已经提到一些人因此而入教，例证还有很多，在此不在赘述。

---

<sup>[34]</sup> 宋尚节：《暑假布道记》，载《奋兴报（附张）》（1919 年），第 27 期

<sup>[35]</sup> 《广闻录》（1943 年），第 5 期，第 29 页

## 二、教会环境下的女信徒信仰生活

民国福州女性一旦成为信徒就要按照教会的要求过相应的信仰生活。作为新教教派的福州基督教会对于女信徒并没有烦琐的规定，只是教会最基本的规则和规范必须遵循。但是对于不同层次的信徒教会的要求也会有所不同，不同地域和教派也根据实际创制一些规则要求女信徒遵守。

女信徒首先必须遵守教会的各种礼仪。基督教的圣礼比较简单，主要有洗礼、坚振礼和圣餐礼。洗礼是入教的一个重要的标志，受洗后才算是信徒。在此以前为望教者或慕道者，必须到学习班学习并接受教职人员的考验和考核，合格者才能受洗。坚振礼是信徒信仰进一步提升的一种见证，有些教会没有此礼。圣餐礼一般要食用无酵饼，表示圣灵进入体内，耶稣与信徒同在。这些礼仪是实际划分信仰层次的，男女信徒都通用。平时要经常读经和祷告，每星期天要到教堂参加宗教活动，内容有牧师讲道、信徒证道、唱诗、捐款等等，有些教会周四还有早晚祷告。信徒必须参加的节日有圣诞节、复活节和圣灵降临节，节日时常常有大型的庆祝活动和传教活动，也是信徒互相团结交流的一个好机会。

教会还通过各种宗教集会来巩固和加强女信徒的信仰。较为典型的有奋兴会、灵修会或修养会。奋兴会是教会通过研道、讲道、证道等活动鼓励和加强信徒信仰的集会，男女都适用。以圣公会为例，该会的奋兴会源于教会在闽初传时期，会长胡约翰集合会员在乌石山或安泰桥宣讲堂开年会时用一二周时间研究道、祈祷勉励，职员多受神感。此后，从1883~1910年总议会每年集全省职员开会，除一天讨论和议事外，其余时间都为奋兴会。同时要求各堂会周四、周六晚祈祷，主日礼拜前开主日学，礼拜后下午开勉励会或晚上开献身会，“或歌或祷或讲经或申说，莫不恐后争先。”<sup>[36]</sup>1909年美以美会天安堂开奋兴会，男1600多人，女1200多人，人们纷纷对自己行淫、

---

<sup>[36]</sup> 叶见元：《对于本教区五运进行之贡言》，《福声》，第一期，第3页

盗窃、吞款、结仇、欺骗、毁谤、词讼等罪过供认不讳，痛哭流涕地乞求赦免。<sup>[37]</sup>维时各界于此会议论纷纷，有认为奉教癫者，有名为啼哭会者。而城内举子集与高考者则指为行使西洋催眠手段。而实则圣神之功用，非人能测。”<sup>[38]</sup>可见在会场气氛的感染下，效果是十分明显的。

此后奋兴会成为该会的一种经常性的集会，尤其是在 30 年代的五年布道运动中奋兴会被列在运动内容的首位，各地经常举行由教会领袖参加的这种集会。如 1931 年 4 月在罗源一善堂举行的职员奋兴会，会议为期一周，总题目为《高举基督》。4 月 7 日开欢迎会，会督陈永恩、干事叶见元演说；8—11 日，每天上午分班查经，召开奋兴会；下午是灵修会，分班讨论；12 日陈会督讲经，开奋兴会，总结；13 日散会。<sup>[39]</sup>我们可以看到，该会议效率还是比较高的，既有集中讲经又有分组学习，既有领袖讲道又有个人专修，气氛比较浓厚。对于这样的聚会普通信徒也是十分积极的，如连江奋兴聚会时两位女信徒“分娩尚未满月，竟抱未弥月之子步行而来。”<sup>[40]</sup>足见其宗教热忱。

灵修会会与奋兴会类似，主要是加强灵性修养的，其程序也与奋兴会类同，有时候灵修会只是奋兴会或其它集会的组成部分，有时候单独进行，资料显示似乎女信徒参加得更多一些。灵修会有团结信众的功能，有时也与布道活动相结合发展新信徒。1931 年 11 月莆仙女界修养会参加者有职员、妇学学生和女信徒，夜有四十多人，白天多一倍，一些离道者也来听讲。<sup>[41]</sup>1932 年 10 月福清女界灵修会，每日早 7 时祈祷会，集合数十信徒为灵修会祷告；9:30 到下午 2:30 对内灵修会，每次四五十人；晚 7 时对外布道，辅之以演

---

<sup>[37]</sup> 见《兴化奋兴录》，美华书局活版，1909 年

<sup>[38]</sup> 余淑心：《1909 年天安堂奋兴会之回忆》，载《福州美以美会天安堂八十周年纪念刊》，民国二十五年

<sup>[39]</sup> 《福声》（1931 年），第 1 期，第 24 页

<sup>[40]</sup> 《中华圣公会福建教区第二十九次议会报告书》（1939 年），连江消息

<sup>[41]</sup> 《福声》（1931 年），第 9 期，第 9 页

讲、留声机放短歌等形式，听者每次达七八十人。<sup>[42]</sup>

修养会也有类似的功能，不过更强调对信徒宗教水平和传教能力的提高，比如时间圣公会 1938 年的一次修养会，9 月 21~26 日在淑德妇校内进行，包括柏理真师姑和女职员共 14 人，总题目为《圣经》中林书上一章九节下半。程序如下：21 日下午柏师姑主持晚祷，第二天早上石会长设圣餐，约有男女 23 人。其余每天 7~9 时守晨更默想，内容包括“圣徒从上来的能力”、“我们与上帝同工”等等；9~11 时查经，以“在耶稣那里成圣”、“在主里面凡事富足”等内容为主题考问圣经相关章节；10~12 时研究洗礼、坚信、圣餐等圣礼；正午为国难祷告；下午 2~3 时唱诗训练；3:30~4:30 分别讨论施洗礼问题、坚信礼的重要、圣餐礼的奥秘等问题；晚 7:30 晚祷，分别讨论上述礼仪的意义合训练。最后一天上午另有唱诗训练和圣餐，领餐者四十余人；下午为主日学和妇学；晚上唱赞美诗及开叙别会。<sup>[43]</sup>显然这种集会研讨学习的成分更大一些。

读书会、查经班、女信徒训练会等也是信仰生活中不可缺少的部分，也都是为了加强信仰的。读书会多是针对女性职员的，女界读书会在各会都十分普遍，一般是由牧师或外国女教士给以宗教教育、开灵修会、读经、讨论。查经班也有学习的功能，也对信徒的学习有一个检测，对各类信徒都适用，如毓秀女校每年办夏令儿童查经班，本校留校学生主持，内容除圣经外还有常识、算术、体育各科。同样查经班也常和灵修修养等活动结合，成为灵修修养会等等。女信徒训练会是教会和普通信徒的宗教训练活动，效果也较好。如仙游高师姑等人组织巡回训练队到各区训练女信徒，每堂四五天指导查经、祈祷、布道、家政、教育儿女，受训信徒信心灵性大有长进。<sup>[44]</sup>

在宗教教育中教会也很注意教育方法，努力作到生动活泼，如莆田总堂

---

[42] 《福声》(1932 年)，第 21 期，专载

[43] 《建阳女界修养会只纪要》，《中华圣公会福建教区月刊》(1940 年)，第 8 期

[44] 《美以美会兴化第四十四次年议会录》(1939 年)，第 45 页

用音乐进行崇拜，由咸益歌咏团和总圣乐班分别担任，节目包括歌咏、风琴、钢琴等等，歌声嘹亮，听者数百人。<sup>[45]</sup>圣公会李师姑办女界针黹会，每月两个周二下午二时到四时，集合女信徒先唱诗祈祷说经，后则分头工作，或缝衣或刺羊毛巾等，所得产品卖作慈善之款。与会者既得灵性之修养有得以联络感情。<sup>[46]</sup>这些方式的运用作用也很明显。

除了教会组织的集体宗教生活外，信徒在日常生活中要努力做到戒贪、戒妒、不吸毒、不赌博、与人为善。在家中要时常祷告读经，引家人入教；在外面要为人做见证，一有机会要引人归主等等。总而言之就是生活的基督化。

民国福州女信徒的传教活动和信仰生活，对象分别为非信徒和信徒两类人群，证道活动始终贯穿两者的始终。从内容上看，无论传教还是信仰活动都大为丰富，策略和组织水平也更为高超，这也可以从另一个侧面解析民国福州教会女信徒增长的原因。

### 三、福州女信徒的宗教义务

女信徒作为教会的一分子必须履行最基本的宗教义务。宽泛地讲宗教义务的范围很广，上述的传教、证道、参加教会活动以及无条件地为教会服务都是信徒的义务，作为女信徒又有做基督化家庭中贤妻良母、引家人归主的义务。在这里我们指的宗教义务特指女信徒在教会经济方面的义务，亦即通过捐输手段使教会得以发展延续最终实现自立自养方面的义务。

经济是教会活动的基础，没有经济作保障教会也就成了无源之水、无本之木。经济又决定了教会中中西双方的地位，哪一方提供的资金越多哪一方就越有说话权，故而经济问题是本色化教会最为根本的问题。教会在福建早期以西方力量为主的差会时代，其经济来源主要靠西方母会的供给，实质是西方国家信徒的捐输，中国信徒本身捐输数额很小。到了民国时期教会中中

---

<sup>[45]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1934年），第12期，第26页

<sup>[46]</sup> 《卫理公会通讯》（1943年），第11期，第54页

国信徒的捐输比例逐渐增大，甚至超过了西方来款，如圣公会在 40 年代中后期英国布道会的捐助不到 20%，超过 80% 的捐款都来自于中国信徒。<sup>[47]</sup> 教会虽然还未达到完全的自养目标，但在本色化的道路上大大推进了一步。

民国福州教会的捐输制度大同小异。从捐输的名目看，涉及到教会组织结构的各个方面。圣公会的捐输包括布道款、牧师款（牧师的工资津贴）、教育款、主日学款、恤嫠养老款（教内职员福利专用）、辖境议会款、其它专项捐输款（如陕西布道款、犹太布道款、广学会款、中央神学院款）等等，其中排在前三位的是牧师款、布道款和教育款。如 1925 年牧师款达 21275.3 元、布道款有 12914.11 元（另有女布道款 91.11 元）、教育款达 10103.13 元，三者占全部捐输的绝大部分，其它款项达到千元即为大宗。<sup>[48]</sup> 美以美会捐款也有各类名目，其中布道捐的数额更大一些。从捐输的方式看，不外乎强制捐输和自愿捐输两种。圣公会的职员薪水的 1/10 往往被扣除作为恤嫠养老款的捐输，另有其它方面的捐输义务，普通信徒在某些款项上也必须捐输。美以美会的强制性捐输更多也更严格，其中一个部门务德会制定的章程中规定：“各循环宜捐务德会杂款，至年会时由连环司送交主理，倘何连环未交此款，来年不得分发祈祷单。”<sup>[49]</sup> 教内职员无捐输者要受免职处分。总理布道部会还对信徒按人数摊捐，“要勿令一人无捐此款”、“以免有退缩之弊。”<sup>[50]</sup> 另外还要求会友缴纳十一捐（即把收入的 1/10 捐给教会），教会认为“十输其一为神律所命定，亦为教会自立自养之要素也。”<sup>[51]</sup> 当然十一捐是自愿的，但发展到后期略带有强制的性质，教会职员必须题捐。自愿捐输的多少则与信徒的信仰程度、经济状况、教职员的引导能力、社会环境等因素有关，信徒信仰程度越深、各方面条件越完善，捐输也越多。各地的捐输一般通过

---

<sup>[47]</sup> 中华圣公会福建教区办公处发行：《福建教区是什么》，1950 年，第 7 页

<sup>[48]</sup> 《一九二五年财政决算报告》，载《中华圣公会福建辖境第十七次议会报告书》（1926 年）

<sup>[49]</sup> 《务德会章程报单》，载《福州美以美会第三十二次年录》（1908 年）

<sup>[50]</sup> 《福州美以美会本地布道会章程》，载《福州美以美会第三十六次年录》（1912 年）

<sup>[51]</sup> 《美以美会兴化第四十四次年议会录》（1939 年），第 37 页

各个基层支区最后在中央教会集中。

在这里我们要重点探讨女信徒在这一过程中的作用。由于缺乏可以明确显示男女信徒捐输数量比例的资料，我们无法断言那一方捐输的数额更大。即使有这样的数据资料，我们也不能下定论，因为教会中相当一部分家庭中夫妇都是信徒，而捐输却不是以家庭、而是以个人为单位的，在经济一体的家庭之中的捐输孰人多孰人少实在难以判定；另外女信徒数量的多寡、经济实力的强弱也是影响捐输数量的重要因素，这就为捐输数额的比较增加了难度。既然捐输的数额无法用量化来衡量，那么只能从女信徒在捐输义务中的表现来看女信徒所体现的价值。前文已经提到，在当时教会的出版物中谈到大量女信徒传教的事例，事实上对于女信徒包括捐输在内的其它方面的宗教热忱谈论得也比男信徒多得多，而且常对比起来发出男不如女的感叹。事实上民国时期的女信徒尽着与男信徒同样的义务，由于其信仰基督教的程度更深，因而在许多方面表现得更为积极。如果说在经济条件较为宽裕的时候能够自愿捐输很值得赞赏的话，那么在经济困难时同样付出则更是难能可贵。我们可以从美以美会女信徒在 40 年代前后的表现作一个有代表性的说明。

1937 年以后由于日军侵华福州教会进入了一个最为艰难的时期，西方差会的供应大减甚至断绝，教会只能走自养的道路，而当时中国信徒“自己救死不暇，又何能望其捐输增加？”<sup>[52]</sup>因此自养的道路十分曲折。福州美以美会为了度过难关，除了强制捐输以外，还号召信徒自愿捐输，有钱的捐钱，没钱的捐米捐物，什么也没有的捐工（为教会义务劳动），此过程中女信徒表现的十分踊跃。1937 年兴化自立自养主任蒲师母在努力宣扬受托主义，著述捐献真理的书籍，发给信徒十输其一证书。“且不辞劳苦，躬身到各牧区演讲十输其一之原理，手提面命，务令理解。谆谆教诲，恳切之至，声泪俱下。”受其感染，某地寡居女信徒黄丁林家贫以走街串巷卖酱料含辛

---

<sup>[52]</sup> 《广闻录》（1939 年）第 4 期，第 5 页

茹苦地抚养一男一女，但还是以所得微利的十分之一侍奉上帝。<sup>[53]</sup>桥东牧区女信徒谢阿姐将子女停学在家移其学费作为建堂之需。另一女信徒素来辛苦捕捞鱼虾所积款二十元全部献出。<sup>[54]</sup>1939年某地女信徒在以丈夫能捐献事神，自己无力再捐，以养鸡款六元捐出；北高牧区女信徒黄正治捕拾海味将所得者抽出七角一与该地牧师；另一女信徒将养猪款的十分之一捐献教会。<sup>[55]</sup>40年代初物价飞涨，教会经济困难，下双坑牧区女信徒献鸡献兔，男信徒献工耕圣田，该年献钟一架，十字架一座；美以美会淑德小学捐款不足，“特发动女信徒奉献实物，有献鸡的、有献兔的、有献米的、有献钱的，闻陈自芳会嫂一人，每月均献米四斤云。”<sup>[56]</sup>某地寡妇陈某儿子八岁，无家可归，得教会借房暂居，生活十分艰苦，但仍在一年的季会上捐国币和实物达二百元，为当地教堂捐输之首。<sup>[57]</sup>类似这样的例子实在是不胜枚举，女信徒能够在自身生活都难以维持的时候把仅有的几个小钱资助教会足见其信仰之笃。

从上我们可以看到此时女信徒的捐输实物占了很大比例，这时实物捐输的大宗为粮食捐输。教会在民国后期发给职员的薪水也是国币加米津的，很多地方所谓实现了自给实际上是实现了粮食的自给。如涵江教区男女传道106名，需粮食34500斤，学习教友共1807人，每人每年捐18.1斤，可得32000多斤，不足可由其它地方补充，该地基本实现自给。<sup>[58]</sup>

在献米过程中女信徒也不甘人后，樟湖坂牧区女信徒每月另捐米三十余斤，足够女执事米津且有剩余，最近已收到美金十一担，捐输千余元。<sup>[59]</sup>除了实物捐输以外，女信徒还对教会进行劳务捐输，即“献工”。如笏石牧

---

[53] 《美以美会兴化第四十二次年议会录》（1937年），第89页

[54] 《美以美会兴化第四十二次年议会录》（1937年），第87页

[55] 《美以美会兴化第四十三次年议会录》（1938年），第46页

[56] 《卫理公会通讯》（1943年），第1期，第22页

[57] 《卫理公会通讯》（1943年），第2期，第28页

[58] 《卫理公会通讯》（1943年），第5期，第28页

[59] 《卫理公会通讯》（1943年），第10~11期，第48页

区妇女服务会向妇女募捐购买材料修理堂内桌椅。当堂前公路被大水冲坏时，还“帮同男界扛石、出钱、买灰、作灰，妇女之力占多；办理贫儿教养事宜，亦甚努力。足见妇女服务精神不亚男性。”<sup>[60]</sup>一些女信徒还献工为教会制作必需品，如某地一女信徒献工为教会制鞋 35 双。<sup>[61]</sup>福州教区还创造性地提倡教友为堂会养鸡的“献鸡运动”，教会认为“献鸡运动，诚为目下农村教会解决经济的一种办法：向来农村会友经济困难，对于每年捐款的增长确有难色，尤其是女会友更感拮据。可是近来有献鸡之举，实可为女会友开个奉献之门。”事实上多少也起到了一定作用，福州某牧区 1938 年捐鸡 18 只，次年捐鸡 51 只。<sup>[62]</sup>

民国福州教会中女信徒捐输对教会的自养自立或多或少起到了一定的作用，虽然女信徒的经济实力有限不可能大规模地捐献，但至少尽到了自己的义务，贡献了自己的一份力量。从中国教会本色化的意义上讲，具有更大的精神上的意义。至少可以说明女信徒是中国本色教会中最为坚实的砥柱之一。

## 第二节 关注与关怀：福州教会女信徒回馈

民国时期福州基督教会女信徒义务要求的同时也给以足够的关注和关怀，这种关注和关怀来自于信仰、来自于西方的教会观念和人文观念，更是近代中国社会变迁潮流的反映，它把信徒团结成为一个大家庭。

### 一、教会对女信徒的多重神学训练

教会所要发展信徒本身是没有性别要求的，凡是对教会感兴趣的人教会都给以相当的关注和劝导，对于信徒都进行相当的宗教教育和神学训练。然

---

<sup>[60]</sup> 《中华基督教卫理公会兴化年议会录》（1948 年），第 53 页

<sup>[61]</sup> 《剑声》（1941 年），第 10 期，第 5 页

<sup>[62]</sup> 《广闻录》（1939 年）第 4 期，第 5 页

而民国时期的福州教会似乎对女信徒格外关切，教会档案中记录了大量关于女信徒接受宗教教育的事例。其主要原因在于教会认识到了女信徒的价值，也觉得女信徒的文化水平和神学素质不足，应该得到加强。因此 就开始了对这一群体的整体训练。

### （一）、初级神学训练

教会对女信徒的训练是分若干个层次进行的。最低一个层次也最普遍的是上一节提到的过的各种培训班、读书会和查经班等等，这些培训组织的开办地点、时间都不确定，具有零散性、分散性和无序化的特点。它们缺乏统一的领导机构和统一的章程，缺乏系统的规划，从内容上看也并不都是神学方面的教育，很大程度上只停留在识字和灌输最基本的宗教理念的低级阶段。这类的组织往往与传教活动和信徒的信仰生活结合，主要对象除了少数教会职员外仍以文化程度较浅的基层信徒为主，接受方也只是被动地去了解一些基督教义，谈不到更深层次的理解和吸纳。不过其作用不容小觑，因为它们也兼具有灵活、实用、覆盖面广、针对性强的特点，对广大女信徒来说也是加深对教义理解的很好的渠道。

中间一个层次是对女信徒的初级神学教育，主要体现在妇女学、简易妇校、主日学、女外学等宗教教育学校上。这些学校由教会统一规划主持，有固定的场所和固定的学制，有专职的教员和一定数量的经费，入学和结业都需要一定的程序，相对来说还比较完善。但这些学校与正规的教会学校又有本质的不同。正规的教会学校的侧重点在于知识上的教育，尤其到了民国中后期国民政府规定学校不得以宣扬宗教为主旨，教会学校中的宗教教育则退到次要的地位，课堂上很少宣讲，学生也不都是信徒。而妇女学之类的学校则以神学教育为主、知识教育为辅，其对象完全是信徒或准信徒。

妇女学在各个教会都有设立，在福州设立比较正式的规模较大的妇学，各地县城设立简易妇学，其运作方式都有统一的规定。比如圣公会设有管理妇校的执行委员会，成员由女传道部正副部长、书记、会计、以及公推的女

会吏师姑等人充任。由该委员会详细议定妇学详细课程，然后分寄到各支讨论最后在下一次会议上定夺；负责确定妇学的校址，决定撤除或增设新妇校；并主理妇学的考核事宜。妇学的课程的内容基本以圣经神学为主辅之其它科目，包括圣经祷文、普通历史和教会史、算学、国文及国语、地理、卫生、作文及尺牍、实地工作等等。正式的妇学学制五年，前三年为修业期，后两年为毕业期，每年九个月，分两个学期，各地简易妇学也可以有所不同。妇学考试内容由中央选定三科，即圣经、祷文和汉文，由中央委员会派人员监考，每年进行一次，在修业和毕业阶段的考试尤其重要，要寄送到中央评定录取，不合格者不予升级、结业或毕业。结业或毕业的女信徒往往可以担任女传道等教会职员。<sup>[63]</sup>

妇学是有一定的经费支持的，但其稳定性却是相对的，也常会因经费不足、人员短缺、政局动荡等因素而停办，学校数量和人数会随时局变动发生很大的变化。以圣公会为例，1926年妇女学道校18所、教员40人、学生249人，第二年妇女学道校13所、教员44人、学生248人，到了1933年妇女学道校降到了8所、教员只有23人、学生共180人，而到了40年代只剩下4所了。<sup>[64]</sup>妇女学数量的减少与因政局动荡教会衰落的趋势一致，也与正规学校和神学迅速发展的局面相关，政局动荡教会困难使妇女学难以维持，正规学校又抢走了妇校的部分教员和学生，使其难以为继。而且妇女学课程难度较大，学习时间偏长，也不是所有下层女信徒可以承受的。

为此，40年代后期有的教会试图开办一些短期妇校来弥补这种不足。如圣公会1943年努力开办的一些妇校，目标是使女信徒“蒙召(立志入进修园)、堪任其它职务、入基督徒家庭”。在建校方法上，福州设中央妇校程度高小至初中；古田莆田建瓯宁德妇校程度至高小；各支另设短期妇女学校。每支根据实际设立宗教教育、儿童健康、家政(女红烹饪)、家庭看护四项教育内

---

<sup>[63]</sup> 《女传道部议案》，载《中华圣公会福建教区第二十四次议会报告书》(1934年)

<sup>[64]</sup> 数字来源：《中华圣公会福建教区议会报告书》(1926年、1933年、1940年),附表

容，中央妇校领导学生专修其中一项。在妇校管理上，中央设立妇校总部，既是中央妇校的校董部也管理全教区的妇女学事业，其成员五人，由妇校事业的热心者和正副会督组成；地方由各支区议会设立妇校董事部，由女传道支部或教育支部组织都可以。妇校经费由中央统一预算供给。<sup>[65]</sup>显然，这些妇校更接近文化程度较低的普通信徒，课程也更浅显实用，应该说还是比较切合实际的。只是极其艰难的时局在一定程度上影响了计划的实施。

主日学源于西方教会体制，是在主日崇拜以后开设的神学培训学校，一般设在教堂里。主要的针对对象为儿童，但也有一部分成年人参加；参加者男女信徒都有，无性别上区分。由于主日学是在每周必要进行的礼拜以后，又无须很大的开支，因此参加者的数量非常之大。1925年圣公会主日学总人数达3576人，其中12岁以下的2127人，12~20岁的932人，20岁以上者334人。1933年主日学学生达5575人，16岁以下3143人，16岁以上1782人，男女教员共412人，其中女教员占多数达260人。<sup>[66]</sup>主日学一般有专门的干事主理，1923年美以美会还组织主日学执行部来促进宗教教育，各连环每年至少开一次主日学训练会。主日学的教材来自于全国教会书局的出版物，比如美以美会曾使用由广州购置的分级别的课本，针对不同程度的人群分别教育。<sup>[67]</sup>圣公会主日学总部为各支由上海选购书籍图片教材达百余份，总会津贴价钱的一半，还编印主日学单张2350份，价格很低且用处很大，故供不应求。

主日学以“陶铸材器自能动作而服务于主道者为目的”<sup>[68]</sup>，为了实现主日学这一宗旨教会可谓费尽心机。1921年美以美会召开主日学研究会与教职员特别会议达六次，专门讨论相关发展事宜；各地循环试办“模范主日学”，以起到引导和带头作用；主日学还与教会运动结合起来，如通过在主

---

<sup>[65]</sup> 《妇校调查委员会报告》，载《中华圣公会福建教区第三十三次会议报告书》（1943年）

<sup>[66]</sup> 《主日学部报告》，载《中华圣公会福建教区议会报告书》（1925年、1933年）

<sup>[67]</sup> 《福州美以美会第四十七次年会录》（1923年），第50页

<sup>[68]</sup> 《主日报告书》，载《福州美以美会第四十七次年会录》（1923年）

日学进行戒毒宣传与戒毒运动结合,通过大量发行罗文与榕腔课本组织学习与识字运动结合等等。另外,不同教会之间也在主日学教育方面联合起来,以实现智力资源共享。如1925年闽北公会在福州召开主日学领袖研究会,各公会选派代表35人,效果很好;1928年美以美会、圣公会、美部会开办宗教教育暑期学校,圣公会46人,其它各会50人,在一定程度上缓解了主日学师资力量不足的情况。<sup>[69]</sup>主日学的神学教育效果是比较理想的,美以美会一个循环主日学学员能够个人布道者达70%。<sup>[70]</sup>虽然主日学并非专为女信徒开办的,但女信徒毕竟是其中一分子,也受到了相应的教育。

女外学在各会也都有存在。早期教会开办过一些学校称为日学(Day School),教员本身就是传道,学校开在教堂或布道所,所学科目纯粹为宗教,是为最早的“外学”。与之对应的是寄宿学校(Boarding School),即为“内学”。<sup>[71]</sup>民国时期的外学实际是非正规教育的一种,外学学生也以宗教教育为主辅知识教育,成绩优秀者可以转入内学。女外学数量也经常变动,在民国前期较多,后期随着正规教育的深入逐渐减少,如圣公会1926年女外学有71所,1927年降到43所,1934年只剩下15所了。<sup>[72]</sup>女外学在一定时期和一定程度上对女信徒的神学训练起到了一定的作用。

## (二)、高级神学训练

上述女信徒神学训练大多停留在较低的层次上,很难培养出居于领导地位的教会女性精英。民国福州教会女性领导人才的需求日益增加,因而高级女性人才的培养也逐渐提到日程上来。这种培养和训练主要是通过神学院来实现的。福州的神学院是不同教会合作的产物,经过几次整合才逐渐完善。

福州教会在入闽初期曾建立了一些宣教为目的的书院,到了19世纪后期一部分书院经改造形成神学院的雏形。福州主要有:圣公会真学书院,源

<sup>[69]</sup> 《主日学部报告》,载《中华圣公会福建辖境第十七次议会报告书》(1926年)

<sup>[70]</sup> 《主日报告书》,载《福州美以美会第四十七次年议会录》(1923年)

<sup>[71]</sup> 福建师大历史系:《福建基督教史稿》(未刊稿),第5节,第5页

<sup>[72]</sup> 数字来源:《中华圣公会福建教区议会报告书》(1926年、1927年、1934年),附表

于 1854 年的男斋，1881 年正式成立于福州；美部会圣学书院，源于早期学斋，1896 年在福州建院；美以美会福音书院，源于 1852 年建立的力保灵书院，1872 年改名福音书院，1879 年与培元书院合并，1892 年分在福州兴化两地开设。民国初期，美以美会和美部会早期神学院合并，以原福音书院为旧址成立福建协和道学院，早期设正科、特科和附科，三年制；后改为神学科和圣经科，学制四年，招收高初中毕业生及同等学历者。1912 年圣公会真学书院加盟，改名为福建道学院（实际就是福州道学院），学生最多时 107 人，先后毕业 200 多人。1927 年后圣公会退出并恢复真学书院，道学院继续存在。不过各会合作并未中断，合作范围从福州扩大到兴化和延平年议会。1945 年福州美以美会、圣公会、闽中协会（美部会）再度合作创办福建协和神学院，一直持续到新中国成立。<sup>[73]</sup>

以上神学院主要以培养男性教会人才为主旨，早期专门的女信徒神学教育只有级别比较低的女斋之类的妇女学，直到 1928 年美以美会福州女神学院的建立才改变了这一局面。

美以美会福州女神学院前身为懿德道学院（1868 年在延平创立懿德道学校，1916 年改为懿德道学院），建校舍于毓英女校对面，主持人为女传教士韦马大，根据她的建议于 1928 年改为女神学院，院长英乐安。该院分设神学和道学两科，神学招收初中毕业生，道学招收初中毕业生，各地堂会女执事也分别来校学习圣经和其它课程，起到了相当的作用。该院一直持续到 40 年代，于 1944 年与福建道学院合并，1945 年后并入福建协和神学院。<sup>[74]</sup>

另一个专门培养高级女性人才的女神学院是圣公会的进修园，1937 年由恒爱道女士建立，专门用于训练女传道。到 1941 年已经正式毕业 15 人，短期训练毕业生 8 人。1941 年招生正式新生 7 人，其中 2 人为初中毕业，其余为福音书院毕业生，收短期生 3 人，该年修毕业三年课程的只有周瑞容、

---

<sup>[73]</sup> 《福建基督教史稿》，第六节，第 81 页

<sup>[74]</sup> 《福建基督教史稿》，第六节，第 80 页

徐翠玉和黄冰倩三人，两年毕业的有张得爱一人，她们由女传道部委派工作，受过短期训练的回原推荐地工作。该院与真学书院、高级神学（1941年建立于福州三一学院，以培养圣品为目标，以男性为主也培养少数女信徒）共同构成圣公会福建教区神学院的主体。同样，进修园也随教区神学院在1945年并入福建协和神学院。<sup>[75]</sup>

民国福州教会建立的神学院运作模式大体相似，在这里试将福建协和神学院作为一个典型加以分析。福建协和神学院是福州三公会精华的集合，也是最为完善的一个神学院。1945年董事长为张光旭，院长为杨昌栋。教师来自于中外教会的精英人士，如1848年中外专任教授七名，兼任教授七名，包括原燕京大学教授爱尔兰人柏基根教授夫妇、裴大卫牧师、刘玉苍牧师、华惠成博士等，女性有刘日钦师姑、兰醒球师姑等人。

该院兼收男女学生，1945年学生32人（男生19人，女生13人），1947年84人（男生56人，女生28名），1949年78人（男生62人，女生16人），男生人数较多。学院有二年专修科；四年制道学科，毕业得道学学士学位；五年制道学科，毕业后得道学士并文学学士。凡要读以上各科者须高中毕业，确实愿意献身教会事业且经教会当局保荐，参加华南学院或协和大学部分或全部考试，然后经过神学院圣经常识各科考试及格后方准录取。另有圣经学校前名短修科二年，收初中毕业生；一年的进修科，培训男女传道。<sup>[76]</sup>学院资金由三公会常费而来，另有全国协进会的资助。学校奖学金分国际学生、中国现代文化、工作自助等类别和级别，按照学生家庭情况、学习成绩和服务精神综合评定。

神学院对男女信徒的神学训练除了加强理论教育外有一个鲜明的特点，即高度重视实践，注重所学神学知识在工作中的应用，注重学生能力的培养。

---

<sup>[75]</sup> 《福建教区神学院一九四一年报告书》，载《中华圣公会福建教区第三十二次议会报告书》（1942年）

<sup>[76]</sup> 《福建协和神学院》，载《中华圣公会福建教区第三十七次议会报告书》（1947年）

学生平时除功课外十分注重灵修活动：早上有崇拜，早饭后有朝会，师生轮流主讲，中午晚上有祷告，包括工作报告、叙述查经心得、赞美会、见证会等内容；在节日有特别圣餐；课外时间学习养蜂、手工业、电学、花果树木等技术，从事一定的生产活动。学期中在主日要参加各种教会活动，如 1946 年学院在主日分派学生到 15 个堂会、孤儿院、学校、查经班说经，平均每主日有 700 人与学生接触；下午到各处布道，晚上写服务工作报告，由实地经验来促进学习。<sup>[77]</sup>

学院学生非常热心，工作能力也很强，外出布道时多能够与民众打成一片引人听道。如一些女生看到村里妇女纺线就立刻上去帮忙，赢得了她们的好感；一个男生自愿为某村妇女推磨，以使该妇女有时间听道。神学院还利用暑假期间号召学生参加实践活动，如经常探访教友家庭、组织家庭祈祷会、开办幼徒会、看望医院病人等等。1946 年学生们在三十多个堂会开办儿童夏令学校，学生达 1264 名。<sup>[78]</sup>该院的学生也常常组织一些集会，在集会上一律以国语为标准语言，以便于沟通。神学院的学生组织青年会处于闽北基督教学生团体联合会之主席的领导地位，在各种学生联谊会、退修会、演讲会上都主持全部或部分的工作。福建协和神学院的确在教会活动中起到了一个模范的推动作用。

民国时期福州教会女性能够进入教会最高学府与男性共同学习和工作，显示出女信徒的自身素质的提高。而从另一个角度看，福州教会开办的各种神学院逐步把女性纳入教育和训练的范围之内，也表明教会充分认识到了女信徒的价值，对这一群体表现出更程度的关注。女信徒在教会中地位的进一步得到了提升。

---

<sup>[77]</sup> 《福建协和神学院》，载《中华圣公会福建教区第三十六次议会报告书》（1946 年）

<sup>[78]</sup> 《福建协和神学院》，载《中华圣公会福建教区第三十六次议会报告书》（1946 年）

## 二、从教会的人文关怀看信仰视野中的男女平等观

传统中国历来就存在着阶级和阶层现象，存在着各种各样不平等的事实，在种种不平等之中，男女的不平等尤为严重。三纲五常、三从四德牢牢的束缚着女性，即使到了妇女解放运动不断兴起的民国时期，父权夫权族权仍是束缚大多数中国女性的沉重枷锁，女性处于一种弱势的服从的地位，各种应得的权益都大打折扣。

与之鲜明对应的是基督教的观念，基督教的教义指出信徒在上帝面前是平等的，人与人之间应该以兄弟姐妹相称，相互照顾、相互扶持。即使未必完全能够做到，至少在形式上有这样的要求，同时也出于博取好感、引人入教的需要，教会对会内信徒表现出高度的人文关怀，尽力在平等的基础上、在可能的范围内给予所有的信徒以相应的照顾。这种照顾包括物质上的帮助，也包括精神上的支持，教会努力营造一个教会大家庭的氛围，不论教会的出发点如何这无疑都是一种进步。如果说在 19 世纪的时候教会男女平等共同礼拜等观念不为民众所理解，甚至成为反教的理由从而几乎使教会成为一座孤岛的话，那么到了 20 世纪的民国时代这座孤岛则变成了一艘快船，顺应了中国社会迈向进步的大潮流扬帆而进。基督教会不分性别地对信徒给以照顾，在当时社会中本身就反映了对女性信徒的重视。虽然由于种种历史原因，即使教会内部男女平等也是相对的，远未达到宣传的目标，但至少教会一直向这个方向努力，在行动上和舆论上对这一问题给予支持。

### （一）、从教会待遇看男女平等

教会的待遇主要表现在对教内职员的薪金水平、福利水平上，部分地也表现在对普通信徒的照顾上。教会内部受薪人员包括牧师、传道、执事、劝士等工作人员以及他们的眷属。福州教会内部早期男女待遇可以说有一定的差别，女性偏低。这与当时女信徒的素质有一定的关系，当时的女信徒由于文化水平的限制难以担任更高的职务；另外当时教会中华籍教牧也受传统影响，难免在待遇平等问题上会有所偏颇。1883 年，圣公会召开第一次正式

的年议会，专门把女性问题作为专题讨论。此前教会规定传道未娶亲者每月4元，娶亲者5元，工作三年热心工作的加1元，增加到8元为止。子女每人给7角5分到十六岁。而女信徒的待遇则偏低，牧师叶守美认为“增女子月束一元太少，是欺负妇女”，牧师林臻信提出应该给“妇女增二元，子女每人一元”，这就把男女待遇平等问题提上了日程。<sup>[79]</sup>

民国时期教会女职员的待遇有了相当的提高，这里我们以教会学校教员的薪金为例加以说明。教员的薪金是分等级的，1925年圣公会男教员分四等六级，女教员分六等五级。“等”指的是教员的学力水平，主要以毕业院校衡量；“级”指的是工作的年限。男教员又分为娶妻者和未娶者，未娶者工作6~10年者各等待遇分别为14元、12元、10元和7元，女教员工作8年者各等待遇分别14元、13元、11元、9元、8元、6元，相差并不是很多，而且当时女教员学力普遍比较低，有此种待遇已经很高了。男教员中娶妻者的待遇要高一些，最高可达20元，但这也不具备可比性，因为早期圣公会的女教员都是未婚者，结婚后往往不再工作。1928年后教会教员薪金问题进行改革，两者的薪金水平见下表：<sup>[80]</sup>

表四：1928年福建圣公会男女教员待遇比较（单位元）

		1~5年	6~10年	11~15年	16年以上
第一等	男	16	18	20	22
	女	16	18	20	22
第二等	男	14	16	18	20
	女	13	15	17	19
第三等	男	—	—	—	—
	女	12	14	16	18

注：男第一等高级中学毕业（师范科），第二等初级中学毕业或相等之程度；女第一等大学师范科毕业者，第二等高级中学毕业（师范科），第三等为其它类别

从该表可以看出男女教员薪水已经基本持平。需要注意的是女信徒的最

<sup>[79]</sup> 《中华圣公会福建辖境第一次议会报告书》（1883年），议案

<sup>[80]</sup> 该表根据《中华圣公会福建辖境第十九次议会报告书》（1928年），第14页数据制定

高等级为大学师范科毕业生，男教员的最高等级为高级中学师范科毕业生，只相当于女教员的第二等，从这种等级划分上也可以显示出教会女性文化水平的提高，教会对教育行业中女性从业者重视程度和要求也都有所加深。

教会中待遇最高的是牧师，因为女性没有任牧师的资格，也就无法比较。不过牧师的妻子和子女也有相应的待遇，不同时期待遇不同，但数额都很小，子女的待遇到成年为止。传道是男女都可以胜任的，同样男传道也有娶妻者和未娶者的区别。女传道基本都是寡居者，与男性未娶者待遇大体相同，有时略有偏低；女传道有子女或养子女的，其子女待遇与娶妻男传道子女待遇相同。美以美会规定女传道没有丈夫者应照备用开给子女薪津；寡居女传道增加子女薪金应由女传道部与会友共同开给。<sup>[81]</sup>

女传道的待遇水平也是分等级的，比如圣公会 1939 年规定凡高中毕业生受过进修园之训练，薪金每月 16 元其后每二年加 1 元，至 25 元止；凡非高中毕业生受过进修园之训练，其薪金每月由 12 元起后每二年加 1 元至 20 元止；短期训练者可以临时议定；旧制女传道按现状一律提高 2 元至 12 元止。<sup>[82]</sup>卫理公会（美以美会）1948 年规定女传道薪水使用罗文布道者每月 140 元，使用汉文布道者每月 180 元，福州三年毕业生 200 元，五年毕业生 220 元，米津每人每月 50 斤，但师娘兼女传道者薪水照程度开给一般，不得再给米津，可自给的牧区可以适量开给，部分薪金折成白米供给。寡居女传道有亲生子女者，可开给其子女一人的薪金，但米津只给 30 斤。<sup>[83]</sup>薪金的分级制体现了公平原则，也有利于女职员提高自身素质。福州教会在民国后期由于经济困难，对职员的待遇普遍都实行货币与米津结合的形式，米津的分配也比较重视男女平等精神。1943 年圣公会“女传道生活素由女传道部负责，依次未给津贴，各女传道仅由各工作堂会计划津贴，为了贯彻男女

---

[81] 《女传道部议案》，《兴化卫理公会年议会录》（1945 年）

[82] 《中华圣公会福建教区第二十九次议会报告书》（1939 年），第 41 页

[83] 《兴化卫理公会年议会录》（1948 年），第 68 页

平等原则，女传道每月给米津 20 斤。”<sup>[84]</sup>不久后男牧师、男传道及配偶米津提高到 40 斤，女传道米津也相应地提到 40 斤。

除了贯彻男女平等原则，教会还给女职员以特别的照顾。女传道部对于青年女传道格外小心，安置妥善地点：女传道往往以二人同派一地为原则，以免女传道所处环境过于孤单。<sup>[85]</sup>如果女传道遇到困难时教会还会加以帮助。如圣公会女教员胡蕊妹任职多年积劳成疾准给恤全一年 30 元；某女传道养病费每月 3 元；仙游病故女传道受恩医药埋葬费 49 元；连江许惠爱逝世公决给首季薪水 18 元做丧葬费……这些关怀充分反映了教会的一种人文精神。女传道出行布道的花费也由教会来负担，并无其它后顾之忧，可以安心工作。教会还足够重视女职员提出的意见和建议，如麻风病医院医师待遇改善案议决照准；福州基督医院请男女护士技师划一待遇及圣路加医院两女医师请男女医师待遇平等案议决照准。<sup>[86]</sup>充分体现了一种民主精神。

福州教会对于年老或鳏寡疾病的职员给予专门的特殊的补助。如美以美会设立的养老部，圣公会除了养老部外还设有恤嫠部（从 20 年代后期两部合并为养老恤嫠）等。这些部门目的很明确，圣公会的养老部“专以顾养经本辖境议会准许告退之老弱圣品传道医生男女教员，俾免后顾之忧，得致身教会为宗旨。”其对象不分男女，凡年龄在六十岁以上职员，都可申请入会。如年龄不够六十有疾病或体弱不能任职的，由两位医生出具证明也可以进入该部；如职员有疾病或体弱经两位医生出具证明的，该部可给三个月的病假养费，数额为月薪的一半；如受养之人任教会其它职务可得薪水该部减少津贴。一般对入部者要求为工作满十年，特殊情况的由议会定夺，受议会斥革之人不得入部。该部有专项资金的支持，部员可以按月得到可满足生活所需的津贴。<sup>[87]</sup>恤嫠部其实是专门救济教会职员或眷属中的孤儿寡妇的一个机

<sup>[84]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1943 年），第 11 期，第 12 页

<sup>[85]</sup> 《中华圣公会福建教区第三十二次议会报告书》（1942 年），第 14 页

<sup>[86]</sup> 《中华圣公会福建教区第三十二次议会报告书》（1942 年），第 18 页

<sup>[87]</sup> 《养老部例规》，《中华圣公会福建教区第三十二次议会报告书》（1942 年）

构，主要针对的是女信徒。一般教会男职员去世后其妻子儿女就有权得到恤嫠津贴，或是女职员生病体弱无法工作生活无着的也可以进入该部。但上述情况中的女信徒如果有工作可以经济自给的不可得津贴，有再出嫁的子女津贴相应削减。美以美会的福利机构略有不同，其养老部实际兼具有养老和恤嫠的功能。这些福利机构不但不歧视女性，反而对女信徒有更多的照顾，可见教会的扶弱精神。

教会也对普通的基层女信徒给予力所能及的照应。如 1939 年圣公会妇女服务团供给一位贫寒教友的孩子读小学，并津贴一位姐妹再建瓯妇学读书，还把主日捐赠给本堂贫穷教友。<sup>[88]</sup>某女信徒去世，子女嗷嗷待哺，教会予以收养。教会职员还经常到各地教友家里访问探视，关心其疾苦；到医院去看顾生病女信徒，送给她们温暖等等。由于教会财力有限，不可能对所有的信徒都给予物质帮助，但教会至少在行动上表现了一种关切之情，而且这种感情并没有重男轻女的倾向。教会对弱势女信徒表现出深切的关怀和照顾，反映出会众对男女平等观念的一种接受和肯定。需要指出的一点是，教会内部的男女平等思想和实践并不是有意识的提加的，而是自发的自觉行为，它来自于教会内部性别价值观的传统，但这种传统恰恰与当时中国的潮流相一致，具有进步性。

## （二）、从教会舆论看男女平等

民国福州教会不仅从物质上使女信徒与男信徒尽力保持同等地位，在舆论宣传上也体现了这样一种进步思想。早在 1883 年福州圣公会第一次年议会的讨论中就有人对教内歧视女性的现象表示抗议。一位班牧师认为会中妇女不能理解教义，常被丈夫轻视欺压，丈夫对妻子当“敬之如宾，爱之如己”，对会中妇女“不可视之如用物，当夫唱妇随，大益主道通行。”另一位惠牧师希望大家“勿轻视妇女，然男女老幼皆有不死之灵魂，宜相敬相爱，任救

---

<sup>[88]</sup> 《中华圣公会福建教区第二十九次议会报告书》（1939 年），总堂消息

主行为。”<sup>[89]</sup> 1907 年美以美会在涵江还“设一男女平等会，凡入是会视女子无异男子，或读书或衣食均平等顾待。”<sup>[90]</sup>教会早期的这种男女平等的思想与民国社会进步运动相一致，逐渐更多地体现在教会的种种言行上。

福州圣公会一份重要刊物《福声》月刊 1931 年刊登的一篇文章指出：中国近来之女医士，考其历史多西系教会所培养的人才；看护的职业，多由教会女子去学习训练；教育方面，凡福音所到之处即设立女子学校；教会遵守圣经夫妇原则一夫一妇之制，行之不悖，对于离婚的举动，的确盖无所闻；教会开妇女不缠足风气之先；教会所派女传道的职务，专为劝导妇女的觉悟，而对于拈香拜偶像的各等迷信，尤能极力破除。<sup>[91]</sup>文章所要表达的意思很明显，那就是教会是妇女解放和妇女进步的先驱，妇女地位的提高离不开教会的努力。在这里作者并没有提到所谓的男女平等，但宣扬教会使妇女地位得以提高也间接地为男女平等观念的提倡制造了声势，在事实上给出教会女性已经得到解放应该与男子平等的理由。圣公会恒爱道女士在女传道部的一次演讲上又指出男女平等的神学理由：“甲、耶稣降生为人类的救主，全藉一女界圣母玛利亚并顾从上帝命令。乙、本教区十三支区由女传道而听道的女界是下世代的母亲，若今日家庭实是基督化家庭，则不必虑到将来的教会。丙、圣保罗说，于耶稣基督里无犹太和希利尼奴隶和自由人男和女的区别。”<sup>[92]</sup>这就从另一个角度为男女平权进行了辩护。

1939 年世界美以美会、监理会、美普会三会在美国昆沙城召开联合大会，出席代表九百多人。会上关于女性能否接受按手派司当牧师责任案，支持者 371 人，反对者 384 人，未获通过。这一事件表明了教会中女性的地位仍然有待于提高，而福建美以美会在报道这一事件时说“虽差不到 13 票失

---

<sup>[89]</sup> 《中华圣公会福建辖境第一次议会报告书》（1883 年），议案

<sup>[90]</sup> 《美以美会兴化连环议会录》（1909 年），涵江部分

<sup>[91]</sup> 甘施惠：《基督徒与中国现代文化》，载《福声》（1931 年），第 5 期

<sup>[92]</sup> 恒爱道：《女传道部演讲》，载《中华圣公会福建教区第三十三次会议报告书》（1943 年）

败，但从前从来没有这么多人支持。”<sup>[93]</sup>所表达的是一种惋惜之情，也对未来充满信心，实际上对该责任案是支持的。在1941年赴美国参加总议会的代表中福建三年会派出的代表都是女性，这一事实恰恰表明美以美会对女性不但无歧视的态度，而且还十分重视。<sup>[94]</sup>

对于男女平等问题的争论最典型的一个事件是圣公会关于女会长的按立问题。会长在圣公会中是一个职权比较高的圣职，从前从来没有女性担任过此职。1942年港粤教区何会督在女差会年会演讲时谈到中国有派立女会长的需求，女差会就此问题向各教区征求意见。福建教区经过常委开会讨论认为本教区没有按立女会长的必要，只应该训练高级女性圣品。后有12位女传教士发表意见，3人支持按立，4人反对，5人原则上支持但认为为时过早。两年后，港粤教区因为圣品人才缺乏按立李女会吏为女会长，由于这是史无前例之举而遭人议论，最后不得不自动辞职。<sup>[95]</sup>以上两事件在圣公会内部引起了轩然大波，一些传教士和信徒在圣公会刊物上展开争论，基本上以支持的言论为主。

1943年福建教区的郎比息女士两度发表文章支持女会长的按立、驳斥反对者的言论。文章从按立女会长的利害问题、对基督教两性平等的影响问题、派立女会长的证据问题三个方面展开论述。她认为“当代受过高等教育的青年女人最大的本能就是服务和团契的本能”，而“男圣品不能与坚振年龄后的青年女人相盘桓而加深和确立她们对于大社会会员的责任。”因此需要高级女性圣品来弥补这样的不足；认为中国社会男女平等、女性解放是一个潮流，也是中国人的需要，事实已经证明女子的能力并不比男性差，不应固守旧的律法使性的问题成为一种阻碍；认为中国教会圣品人十分缺乏，需要女性的大力参与。文章还指出反对者的理由“实际来自犹太人的遗传和禁

---

<sup>[93]</sup> 《美监普三会联合大会述要》，载《广闻录》（1939年）第3期

<sup>[94]</sup> 《剑声》（1941年）第11期，第7页

<sup>[95]</sup> 《圣公会报》（1946年），第2期，第8页

例以及异邦的迷信与习俗惯例。”<sup>[96]</sup>郎女士实际上是站在女信徒的角度上为男女平等平权而大声疾呼，许多方面涉及到了后来兴起的女性神学的内容，从社会的角度讲也是进步的。

另一位中国信徒在港粤教区女会长辞职事件以后也发表言论，与郎女士的文章不谋而合、遥相呼应。他认为中国历史上女性地位极其低下，女子只是生育的机器和男性的玩物，而基督教的宗旨是解救万民、世人平等，民国社会尚且掀起了妇女解放的高潮，教会更不应逆流而动。又指出随着时代的变化旧规和律法也应该发生相应的变化，没有必要遵从约束妇女的旧制。另外文章也通过女性胜任其它圣职的先例尽力证明女性具备担任会长的能力。<sup>[97]</sup>这些言论都集中在女性地位的神学和现实解释上，要求教会顺应历史潮流，实现宗教意义上的妇女解放和男女平等，总体上讲具有积极意义。

民国福州教会对男女平等问题的提倡在当时的时代条件下、在教会的环境中实际上反映的是对教会女信徒的一种深切关怀，这种关怀来自于基督教的观念、西方社会的观念、更来自于中国社会变革的潮流。当然基督教意义上的男女平等是相对的，教会对这一问题主要是要求男女各司其责，女性要尽的主要是贤妻良母的义务。正如恒爱道女士所言“教会解决女界地位问题时所实现的地位，非服于男亦非成完全平等，而是男女合作不相压迫，不相抵抗，亦不相妒忌。”“女界智才是上帝赐于家庭使用，特别做主妇、做母亲，使此种特性是最天然的动作，是在家庭中。”<sup>[98]</sup>教会的男女平等观显然带有一定的保守性。而从福州教会的角度看，已经对女性信徒表现出了深切的人文关怀。

---

<sup>[96]</sup> 郎彼息：《关于女会长》，分载《中华圣公会福建教区月刊》（1943年）第1期、第2期

<sup>[97]</sup> 郭文汉：《女会吏升任会长问题之我见》，分载《圣公会报》（1947年）第6期、第7期

<sup>[98]</sup> 恒爱道：《女传道部演讲》，载《中华圣公会福建教区第三十三次会议报告书》（1943年）

## 本章小结

民国时期福州基督教女信徒与教会之间存在着一种互动关系。作为教会重要支柱的女信徒群体通过传道证道和尽宗教义务等方式维持教会的运行、促进教会的发展，女信徒的其它信仰活动也成为教会活动的重要组成部分。而教会也对女信徒表现出深切的关注和关怀：一方面对女信徒进行从低到高、多重的神学训练；另一方面给予女信徒一定的物质帮助和精神支持，客观上体现了教会对于一种男女平等的观念的认同。两者之间的这种关系是动态的，互相促进的，从而教会成为一个广泛团结的大家庭。

在这里这种互动主要是从信仰层面上来看的，女信徒群体与教会双方的互动多数时候是遵循信仰的原则、在教义教规的指导下自然而然地完成的，当然偶尔也不乏教会的强制要求的提出和绝罚措施的运用。这种互动对双方都有积极意义：教会因此得到发展，女信徒因此得到精神和物质上的支持。另外，双方在互动的过程中又与社会的大系统相联系，如女信徒的传教活动、教会对男女平等观念的提倡等都介入到社会生活或社会潮流之中，受社会的影响也必将对社会产生一定的反作用。

## 第四章、女信徒群体与基督教社会事业

本章将要探讨的是民国时期基督教女信徒与福州教会所创办的各项社会事业之间的关系，一方面旨在说明女信徒在各项事业中所作出的贡献和体现的价值，另一方面也试图解析各类女性（包括女信徒、女性望教者和通过这些事业与教会发生种种联系的女性）在教会事业中所受到的影响。本章的难点在于如何把社会事业中女信徒的作用与教会的作用区别对待，因为两者往往是混为一体的。事实上教会的社会事业实际上是女信徒与民国福州社会的一种重要关联，基督教对社会的贡献必有女信徒的一部分，尤其是在某些与女性有关的事业中，女信徒往往是参与的主力。本章要凸显的重点之一就是女信徒在各项活动中的积极表现，故与女性关系密切的事业将被重点提及。

笔者还发现基督教的社会事业固然是面对整个社会的，但在操作过程中许多方面实质是指向教会信徒的，或者说首先是针对信徒然后才是面向社会群众的。这是因为群众对教会开办的事业和提倡的运动接受起来需要一个过程，教会所提出的倡议对大多数人来说并不具备如同法律般的约束力，群众如果一时接受不了教会也没有办法。而对信徒则可以打着上帝的牌子要求他们去执行，不执行就对其进行开除教籍等宗教绝罚迫使其就范；而且信徒本身出于宗教情感也会积极参与。同样，出于感情教会也会把信徒作为首选的工作对象，尤其是在慈善教育等事业中信徒往往具有受到教会优待的优先权，教会企图通过这种方式引人入教并为教会的良好声望作出一个示范。

因此，在民国福州教会开办的各项事业中部分女信徒是重要的参与主力，是以施惠者的面目出现的，同时又有相当一部分女信徒成为主要的受惠者。当然这里施惠和受惠的女信徒并不是同一个群体，但受惠的女信徒常常会向施惠者的方向转变。另外，由于教会开办的社会事业一般都伴有宣教目的，故许多受惠非信教女性也会倾向于基督教并逐渐转变成基督徒，最后也

成为教会系统的一部分。

## 第一节 慈善公益事业中的女性参与者和受益者

早期福州教会开办过许多慈善公益事业，民国时期这些事业已经日趋完善。其中慈善方面主要是针对社会残障、疾病、孤苦者开设一些救助机构，公益方面包括对社会事务的参与社会问题的改良等等。在这些事业中女信徒往往都是重要的参与者，而很多事业中的受益对象也常常是女信徒。

### 一、慈善事业中的女信徒

#### (一)、慈善三机构：盲校、孤儿院、麻风病院

民国福州教会的慈善机构是 19 世纪慈善机构的延续，最为典型的机构有三：即盲校、孤儿院（含育婴堂）和麻风病院，其中盲校为圣公会所独有，其它机构各教会也有开设。

民国时期圣公会在福州建立的盲校有四所，分别为灵光盲校（福州北门）、明道女校（福州施埔）、明心盲校（古田）和心光女校（建瓯），这些盲校最初均由女传教士建立。早在 1883 年英布道会派遣荀氏姐妹（S.H.Saundors）和岳爱美女士（A.Oxley）在连江任护士，建立起最初盲人学校的雏形。1904 年沈女士（Stephon）募集巨款设盲女学校于福州施埔，是为明道女校。同年岳爱美女士将盲童教育转移到福州，在北门建立灵光盲校。后在建瓯由孙氏建立心光女校（由赵马利亚女士主持，1950 年并入明道女校）；在古田高师姑建立明心盲校。<sup>[1]</sup>这些盲校成为圣公会非常有特色的慈善机构。

四所盲校中明道和心光为女子学校，其教师和管理者以教会女信徒为主，入学者成分很复杂，但毕业后几乎都成了信徒。以明道盲校为例，学生

---

<sup>[1]</sup> 《福建基督教史稿》，第 6 节，第 66 页

除了一少部分是由父母签定契约的入学者外，绝大多数是从饥荒灾难的流离失所中拯救出来的，年龄相差很大。幼女读完幼儿园的课程就升入小学，毕业后可以留校任教。成年的女生一般由家族或学校派送出嫁，但愿意婚嫁的仍是少数，多数仍留在学校，也有的在教会医院等地服务教会。盲女长大后大多数都是基督徒，1939年圣公会在校的盲人共192人，受洗者已经达到166人。<sup>[2]</sup>这些毕业的盲女平时可以主领主日学的课程或到教堂合奏音乐，有时也参加传教工作，如在星期天随女传道外出访问教友家庭等等。<sup>[3]</sup>她们在教会中既找到了安身立命之所，又寻求到了精神上的寄托，苦痛得以缓解，精神得以升华。故教会成为她们现实生活的家园，天国则是她们痛苦心灵的理想归宿。

盲女学校的课程分为文化课和劳动技术课两种。文化课早期以圣经、珠算、国语为主，后期学习的内容包括党义、国语、注音符号、数学常识、公民、地理、历史、卫生、社会、英文、日文、音乐、宗教等各个方面。学习部的学生每天要读书五个小时，所用课本有专门的盲文教材。劳动技术课也是学生必修的，学生从小就要学习布置住宅、洗碗、洗衣、提水、照顾年幼学生等家务，大一些要学习缝纫织补等手工技术。学校有自设的手工业工场，包括竹科、席科、织布、补衣、棕科、信封科、打索、草苫、揉捏、织羊毛等等，学生可以在工场里学习技术、半工半读甚至长期工作，1939年就有超过1/4的盲校学生在工场里半工半读。<sup>[4]</sup>工场出产的产品定期拿到社会上销售，所得利润作为部分办学经费。盲校学生还尤其擅长音乐，“灵光之乐队，明道之歌团及两校手工艺之精美久已脍炙人口，实为本会生色不少。”<sup>[5]</sup>学校经费以西方差会的捐款为主，其它款项为辅助，经费不足时也多得毓英女校、妇女服务团等女性机构组织所接济，经济基本难以自理。盲女学校

---

[2] 《中华圣公会福教区境第二十九次议会报告书》（1939年），附表

[3] 《福州明道盲童女校概况》，载《中华基督教会年鉴》（1929~1930年·上）

[4] 《中华圣公会福教区境第二十九次议会报告书》（1939年），附表

[5] 《中华圣公会福建辖境第十八次议会报告书》（1927年），闽侯支区报告

成为典型的女信徒主理、针对最终将成为女信徒的社会女性的慈善机构。

孤儿院和育婴堂也是女信徒参与较多也受益较多的教会慈善机构。福州教会开办的主要有圣公会的育婴堂（又称萃英女校）、美以美会的善育孤儿院（又称利百加孤儿院，后改为善育中学）和保生堂以及美部会的福建基督教孤儿院等。圣公会的育婴堂为澳大利亚女传教士颜师姑（Miss Nibet）于1893年为缓解弃婴溺婴问题而建立的，所收婴儿基本都属女童。该堂存在了二十多年，到了20年代随着颜师姑的去世而停办。美以美会的善育孤儿院1896年由传教士武林吉（Dr. Franklin ohlinger）建于福州，兼收男女孩童，1910~1923年期间收养孤儿达250余人。1928年以后改为善育中学，此后所收儿童不再都是孤儿，也收社会上其它类型的儿童。保生堂又称毓英保生堂，最初建立时间和建立者不详，但从现有史料可知1890时该堂已经存在。保生堂也以招收女童为主，女童长成后多进入毓英等教会女校学习，也是早期美以美会教会女校主要的生源之一，民国后保生堂日渐衰落。美部会的福建基督教孤儿院建院于1910年，也曾招收年幼的女孩子。该院一直持续到新中国成立，是一所持续时间较长、比较完善的孤儿院，培养出一些优秀人才。除此以外福州教会的一些医院也曾收养过女婴和女童。

这些曾经收养过女孩子的孤儿院和育婴堂成为另一类与女信徒关系十分密切的慈善机构。同女子盲校一样，大量女孩子的存在使得相当一部分女信徒成为这一工作的主要参与者，而这里浓厚的宗教氛围又使大量女孩子逐渐变成基督徒，教会曾经公然宣称“我们的慈善事业，应该以直接达到传播基督福音为目的。”<sup>[6]</sup>教会最终的还是为了自身的利益。圣公会育婴堂收养的女婴被称为“堂妹”或“姑娘妹”，堂妹在4岁以前一般由该堂出资放在农家寄养，4~6岁在堂里受幼儿教育，7~11岁受初小教育，11岁以上大多升入陶淑女校，是陶淑和其它教会女校早期重要的生源之一。该堂女生最多

---

<sup>[6]</sup> 《美国与加拿大基督教差会会议记录》（1899年），第47页，转引自郑永福、吕美颐：《近代中国妇女生活》，第222页

达到五百余人。为了管理方便，育婴堂雇佣了保姆，每个保姆负责照顾 12 个堂妹，堂妹 7 岁以后要自己料理部分生活。堂里还雇佣了专门的女教师教育女童，她们大多都是女信徒，教习女童圣经、启蒙书、罗马字等等，主要是进行宗教教育。这些教师和保姆大多很慈祥很负责，偶尔也有虐待女童的现象，如一个叫做陈淑德的女教师口碑就很差。由于疾病和管理等原因女童死亡率高达 1/3，活下来的大多都成为了基督徒。<sup>[7]</sup>美部会的福建孤儿院也曾招收过女童，如 1914 年就招收一批满族妇女的女童，后来这批人多升入了女子中学。孤儿院衣食都免费提供，住宿条件也比较好。学生要学习文化课和接受宗教教育，还要学习各种劳动技能，培养吃苦耐劳的精神。孤儿院有自己的工场，许多学生半工半读。毕业后的学生院里设法给予帮助，有些得到升学机会，有些介绍参加工作。孤儿院里也有部分女信徒参与工作，如该院曾有一段时间由女信徒王月香主理。从以上孤儿院和育婴堂产生了许多忠于教会的女信徒。<sup>[8]</sup>

麻风病院是民国福州教会重要的慈善机构。麻风病是一种非常可怕的传染性疾病，在旧中国广为传播。患者“无手无足，面貌体颅，悉呈朽烂鬼怪之形骸，眼见残躯片片分离，惟有束手待毙。”因为治愈率极低和传染性极强，病人常常“被社会驱逐，被亲朋凌辱，甚至被家属遗弃。”<sup>[9]</sup>中国麻风病院的历史起于 19 世纪末，早期有麻风村落和收容所，1887 年杭州基督教广济麻风病院开中国麻风病院先河，后教会在广东北海又成立了麻风病院，其它地方也随之纷纷建立，较有规模的不下二十多所。民国福州教会开办的麻风病院主要有美以美会兴化麻风病院（1933 年后转归圣公会管理），圣公会的柴井医院、建宁济生堂、灵坡养济院、枫亭养济院、福清南院、古田济生堂、罗源养济院等等，以圣公会的实力最强。

---

<sup>[7]</sup> 黄素琴、陈金鑫：《基督教育婴堂史料》，载《福州文史资料选集》（1983 年）第二辑

<sup>[8]</sup> 陈公裳：《忆福建孤儿院》，载福建政协文史资料委员会编：《文史资料选编：基督教天主教编》，福建人民出版社，2003 年

<sup>[9]</sup> 郭志坚：《麻风病院》，载《中华基督教会年鉴》1934~1936 年

麻风病人男女兼而有之，麻风病的救济者也男女信徒都有。由于麻风病的传染性极强，故从事这一行业的信徒要有很强的奉献精神。美以美会曾于1905年专设妇女麻风病院于铺尾，又设麻风女塾于安福，女传教士万明治救济麻风病人工作中作出了很大贡献，同时也有一些中国女信徒的参与。<sup>[10]</sup>圣公会的麻风病院男女不分院，女性数量略少。许多病人行乞为生，一旦政府驱逐则进入麻风病院，所以麻风病院的病人数量是不固定的。教会还设法救助麻风病人所生的子女，开设麻风儿童育婴堂等等。所需资金主要由西方差会资助，也由部分中国捐款和政府资助。病人中有相当一部分成为基督徒，1927年麻风院有男女109人，其中受洗30人，坚信12人，主日礼拜平均有五十余人。<sup>[11]</sup>1948年罗源养济院无病在院的病人遗孤男17人女11，院外住的39人均为信徒，受坚振2人，受洗礼12人，预备坚振2人。<sup>[12]</sup>麻风病院显然又是一个部分女信徒参与又收获部分女信徒的慈善机构。

除了以上的三个机构以外教会的女信徒还以个人或团体的方式做一些服务社会的事情，比如美以美会妇女服务团曾开办贫儿教养所，专门招集会内外贫儿，给予衣食，加以教育。福州女信徒还参与了教会组织的多次赈灾救济活动等等。像这样的事例实在太多，也很庞杂，这里就不再一一列举。

由于缺乏详尽的史料，我们对民国福州教会慈善机构中的女信徒只能作一个宏观上的概述，具体的细节很难了解。但仅从我们掌握的部分来看足以体现出女信徒的无私奉献精神，这种奉献源于其坚定的基督信仰，其结果是巩固受惠女信徒的信仰、引得更多的女性皈依基督教，从而达到了扩大基督教阵地的目的。从客观上讲，女信徒的这种参与对民国福州社会也作出了一定的贡献，从而加强了了女信徒与社会、更与社会女性的联系，进一步体现出女信徒作为社会一分子的社会性。

---

[10] 《福建基督教史稿》，第6节，第69页

[11] 《中华圣公会福建辖境第十八次议会报告书》（1927年），闽侯支区报告

[12] 《中华圣公会福建教区月刊》（1948年），第4期，第15页

## （二）、国难中的福州教会女性

福州女信徒所进行的活动大多与宗教密切相关，但她们并没有完全沉迷于虚无的宗教梦幻，而是对多灾多难的国家表现出深切的关心和关注，并积极地投入到救国救民的大潮之中。

1937年日军发动罪恶的侵华战争使中国变成了人间的地狱，不畏强暴的中国人民奋起反抗，书写了无数可歌可泣的抗战篇章。事实证明大多数中国基督徒并没有为宗教教条所束缚，而是主动加入到抗战的队伍中来。他们不惜抛头颅洒热血，实践着作为炎黄子孙的生命诺言。对于女信徒来说，她们也没有漠然时事，而是在自己可能的范围内尽着自己力所能及的义务。

福州女信徒对于抗战所能做的最基本的事情是为战士和难民筹集资金和财物。其方式有四：

其一，女信徒自身捐钱捐物。如抗战刚刚爆发时，毓秀女校捐款 11.5 元、明道女服务团捐 20 元、淑华女校捐 7.4 元银 15 两、陶淑梁师姑各捐 10 元、明道女校 30 元、安师姑 10 元、某师姑旧衣二三十件、霞浦女教友捐旧衣一件，明道女校羊毛袜 5 双、羊毛手套 5 付……像这样的捐款捐物的事例实在是不胜枚举，女信徒在抗战期间自身的生活是十分艰难的，不过她们还是把省下的一点点钱捐出，没钱的就把仅有的一点财物捐出，虽然数额不大，但这种精神还是十分值得赞赏的。

其二，女信徒组织起来捐工献物。如 1939 年圣公会培德女校妇女服务团制棉衣百件寄往前线；1940 年萃贤堂女信徒服务团于每星期一的女工会上捐工捐钱专制棉衣六七十件，又捐助感谢款的二成计 240 元汇到前方，还为附近贫寒者准备棉衣数件；<sup>[13]</sup>美以美会也在抗战爆发后征求基督徒妇女缝制冬衣以供难民妇女及伤兵御寒之用。

其三，女信徒广泛地发动募捐来筹集资金。如 1943 年莆田大灾，哀鸿遍野，廉师姑发动妇女会募捐，并将所得区分对象发放；谢师姑向哲理中学

---

<sup>[13]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1940 年），第 1 期，第 27 页

咸益女中募捐并各界捐助，政府资助平价糙米五百担；1944年笏石一带饥民遍野，莆田圣公会圣路加护士学校训育主任、县妇女会（该会职员多为教会人士）理事长黄慰素女士提请当局发动由妇女负责的救济运动，六月初募得米五百余担，由黄主任和热心会员分头实施赈济。<sup>[14]</sup>

其四，通过义演游戏等方式筹集资金。比较典型的是1938年10月华南女子学院开办的赈济厦门留榕难民游艺会，会上有掷球、投标、掷钱等游戏和各种比赛及变戏法、拍卖旧货等活动，所得款项八百余元，都用来捐助难民。福州女信徒的这些筹款捐助活动未必能起到非常大的作用，但至少在一定程度上为抗日战争贡献了自己的一分力量，更在精神上对抗战战士和难民是一种鼓励和安慰。

此时女信徒的各种活动也与抗战联系在一起。在教会日常的宗教生活中一般都增加了一项为国难祈祷的活动，教会人士还在各种场合进行抗日演讲，进行舆论宣传。教会也专门开一些关于抗战的专门集会，如圣公会宁德教区在七七事变周年开祈祷大会，并节食捐款，读认罪文悼烈士，“众跪同声祷告，主席哀哭切祷，全场莫不流泪。”陈、洛两女士对国难身表同情，当场捐献五元，许多女信徒跟着纷纷捐款。<sup>[15]</sup>厦门沦陷后大量难民涌向福州，福州教会组织女信徒进行慰问和帮助：由女信徒或学校教师指导儿童唱歌做游戏并讲故事给他们听，使他们幼小的心灵得到暂时的安慰；捐赠经济且富有营养的食品与难民儿童，以保证其健康；访问并抚慰难民，踊跃地到难民收容所宣传福音，并为伤心者祈祷及对他们进行安慰；另外，女信徒还组织宣传队向难民宣讲国事和最近战争的消息。<sup>[16]</sup>这些慰问活动温暖了难民的心，增加了他们的希望。

教会学校的女学生积极行动起来。如1938年寻珍女校的学生发动“一日一分捐飞机”活动，以捐款支援抗战；星期六开展午晚两餐节食活动、圣诞节活动时又节省下100元，最后将全部所得200元捐给难民；学校免费为

---

[14] 《中华圣公会福建教区月刊》（1944年），第8期，第20页

[15] 《中华圣公会福建教区月刊》（1938年），第8期，第27页

[16] 《广闻录》（1938年），第2期，第22页

某难民所装电话和自来水等等。<sup>[17]</sup>陶淑女中女生利用假期进行兵役宣传，组织宣传队定期访问士兵家属，征募棉衣和慰劳物品五百余元，并设立由学生负责妇女民校。<sup>[18]</sup>许多女生还组织起来学习看护等技术，以备战争的不时之需。

战争期间华南女大组织在校学生节衣缩食每人认购 10 元的救国债券。女大学生还深入城镇农村开展爱国宣传活动，并把通过义卖、募捐、演剧等形式得来的钱慰劳前线战士、救济难童及购买飞机等。1938 年华南女大组织社教队深入农村进行抗战宣传，其中一支探访家庭 7500 个，表演话剧 14 场，观看者达 16500 人次，并开办四个训练班，为 100 名妇女传授急救方法。同年女大组织成立战时保育委员会福建分会，专门负责照顾战时孤儿和阵亡家属。1941 年女大学生冒着危险全体出动将军方 20 万块光饼送到前线将士手中。福州第一次沦陷后留守的学生组织难民收容所，收容老弱妇孺入所避难。1942 年女大学生组建社会服务中心，为附近失学的妇女儿童开办课堂。中心设有儿童营养茶室、婴儿健康检查所、儿童健康促进社、母亲会、家庭妇女进修社、少女识字班、儿童主日学等，还收容逃亡的婢女、为过往的劳动妇女提供茶水等。女大还应政府要求开设社会服务课程，为社会培养了无数的女性工作领袖。<sup>[19]</sup>教会学校的女生成为抗战时期十分活跃分子。

抗战时期的福州教会女信徒用自己的行动证明了其一片爱国的赤诚，为抗战的胜利尽了自己的绵薄之力。在这里我们可以看到，所谓超脱现实的信仰最终还是脱离不了现实的，教会中的女信徒最终也只能以社会基本成员的身份诠释自身的价值。

---

<sup>[17]</sup> 《1938 年寻珍女校校况报告》，载《中华圣公会福建教区第二十九次议会报告书》（1939 年）

<sup>[18]</sup> 《陶淑女中廿八年概况》，载《中华圣公会福建教区第二十九次议会报告书》（1939 年）

<sup>[19]</sup> 参见朱峰：《基督教与近代女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》，福建教育出版社，2002 年，第 193~196 页

## 二、公益事业中的女信徒

### (一)、乡村教会的参与

“乡村教会”的概念类似于 20 纪 30 年代以梁漱溟和晏阳初为代表发动的乡村建设运动，基督教会也在各地开展了很多这类的运动。<sup>[20]</sup>福州教会的乡村建设运动以福建协和大学在五里亭和仙峰乡的乡村实验最为有名。<sup>[21]</sup>所不同的是，我们这里的“乡村教会”虽带有社会改良和乡村建设的色彩，但更强调基督教信仰在农村的影响。关于“乡村教会”的提法有的教会曾明确提出，而有的教会只有类似的行动却没有此种称呼，故很难说它是一场运动。我们姑且把教会在农村开展的、以信仰为目的、以社会改良为实践的行为归于此类。

美以美会在 30 年代末、40 年代初就在福州农村进行了相当多的这类活动。这类活动一般由教会的男女信徒组织，对象以农村的信徒家庭为主，也兼涉及到非信徒家庭，主要通过宣传鼓动等方式实现教会的目标。以 1939 年的福州农村教会为例，最基本的教育项目即宗教教育，包括妇女宗教教育、主日学、查经班、妇女识字运动、组织改进社等。其它的公益项目又分为几个大类：卫生设施方面，在教友家庭搞卫生清洁运动，使用宗教部发放的家庭清洁表；每月进行一次卫生通俗演讲和儿童健康比赛；提倡地方修路，提倡扫除街道，指导传染病的预防等等。生产指导方面，介绍蔬菜稻麦家畜良种，训练妇女裁剪衣服、编织毛织物、家庭烹饪；组织辅助合作社、消费合作社；提倡婚丧陋俗改良，提倡节俭。休息指导方面，组织比赛、歌剧团、俱乐部等正常娱乐，反对不道德的娱乐等等。<sup>[22]</sup>

为了这些活动的有效进行，1941 年延顺教区还组织了基督教农村生活

---

<sup>[20]</sup> 参见刘家峰：《中国基督教乡村建设研究（1907~1950）》，华中师范大学历史系博士学位论文，2001 年

<sup>[21]</sup> 参见李在全：《民国福建乡村建设运动研究》，福建师范大学历史系硕士学位论文未刊稿，2003 年，第四章

<sup>[22]</sup> 《广闻录》（1939 年），第 2 期，第 10 页

改进社，该社“奉耶稣基督为最高模范，提倡合理之农村生活，辅导青年具有健全的人格、忠勤的服务、正确的信仰。”只要是本地的男女基督徒经该社二人介绍即可入社，设正副社长、书记、监察、股长等职务。该社分若干股：灵修股主管宗教教育，教育股主管识字妇幼教育等事宜，社交股提倡清洁运动防病治病，节制部拒毒拒赌铲除恶习，生计部改良农林畜牧开办合作社等等。所涉及的方面主要就是农村的宗教生活、经济生活和社会生活等相关内容。<sup>[23]</sup>工作时绘制教友人数进展表、生活状况表、生日月份表、经济状况表、教区内村庄道路表等，以了解其进展情况；还特设妇女会和男女青年团，涉及布道、教育、生计、卫生、家庭、社团等各个方面。<sup>[24]</sup>

我们从美以美会乡村教会的内容可以看出，此种公益活动的内容涵盖日常生活的各个方面，涉及到的相当多的内容都是与女性有关的，如家庭、儿童、妇女生活等等。参加此类活动的训练者本身就是掌握技能的女信徒，受训者实际大多数也是女信徒，这种施惠与受惠活动与上述的慈善事业实际是类同的。

圣公会和美部会没有明确的乡村教会的内容，但它们开办的妇女职业传习所也兼有了这样的性质。福州的妇女职业传习所创办于1929年，最初为三公会合办，后来分成两部分，由圣公会和美部会主理。妇女职业传习所“以扶助失学失业妇女授以普通学识技能养成其自助能力并灌输以基督教精神为宗旨”，分手工和农工两部，采用工读制度。圣公会主理手工部，全年学习裁缝、各种刺绣编织等要以年六个月，如果经济不足可以学其中一项，要六个月时间，练习时还一定的工资补助。入学者要求在14~38岁之间，信教与否都可以，但要由当地牧师传道或有声望的人介绍并填写志愿，体检合格后方可录取，膳食费用自理。<sup>[25]</sup>美部会主理农工部，课程包括各种蔬菜的

---

[23] 《教区基督教农村生活改进社简章》，载《剑声》（1941年），第2期

[24] 《延顺教区下双坑农村服务区工作大纲》，载《剑声》（1941年），第12期

[25] 《福州私立基督教妇女职业传习所简章》，载《中华圣公会福建教区月刊》（1935年）

种植、猪种的改良、肉鸡蛋鸡的饲养等等。传习所还建立了十余所牛棚鸡舍，以通过获利来达到增收贫寒女生的目的。学生分两班，一年级在本所由教员担任教授，二年就读于妇女学校。学生要到学生轮流管理农场参加劳动实习，1932 该所已经种植菜蔬五十余种、猪十四只、鸡百余只。<sup>[26]</sup>

福州妇女职业传习所的创办使得参加学习的妇女获得了相应的技能，在日后的农村劳动生活中发挥作用，同时还能把所学技能传授给其他村民，起到更大的作用。刚刚已经说过参加传习所学习的妇女并不都是基督徒，但多半是能够吃苦耐劳的乡村妇女，大多宗教家庭出身，有很浓的宗教热忱，1933 年主动受洗者已有二人。该所还设立宗教科，每晚教读和解释圣经，而且要祈祷；周日上午有聚会，使得很多人受其影响准备入教。由此可见，此种公益事业实际上还是针对女信徒或未来的女信徒的。

## （二）、陋俗改良运动中的主角

基督教自 19 世纪传入福州以后，教会为了实现“中华归主”的理想，把目光触及到所有可能影响国人心态的社会现象，通过种种世俗化的社会改良来博得人们的好感，进而实现其宗教目标。自然，与西方基督教文化相抵触的某些习俗也落入到他们改良主义的视野之中。可以说这些习俗并非都是坏的，但也不可否认其中许多是与现代文明相悖的陋俗，无论教会的初衷如何，对这些陋俗的改良都是十分有益的；而这些陋俗中又有相当一部分与女子有关，从女性解放的角度讲这种改良又被赋予了新的意义。

近代福建与女子有关的陋俗非常之多，如旧式婚俗、婢女制度、童养媳制度、缠足、溺女等等，深深戕害了女子的身心。对于婚俗和童养媳制度在本文第二章的第四节已有详细论述，在此主要对其它陋俗进行探讨和分析。而且在这里我们关注的重点在于经分析指出改良的对象实质仍以女信徒为主，进而涉及与教会发生关联的社会女性，在此过程中女信徒对这些改良的

---

<sup>[26]</sup> 《私立福州妇女职业传习所农业科一九三一年度报告》，载《闽中会刊》（1932 年 1 月），第十四册

进行了积极的参与。这种改良与社会改良的大潮流具有一致性。

### 1、废婢运动

婢女是中国几千年封建制度的产物，是社会不平等的一大见证。虽然辛亥革命胜利后国民政府大力倡导人权和平等，但直到新中国成立婢女问题也没有真正得到完全解决。婢女倍受上层社会的压榨和欺凌，地位如同牛马。对于这种不人道的现象教会自然不会袖手旁观。美以美会一教友写道：“我教会自昔及今视居奴蓄婢殊为残忍之事，论买人为奴婢、卖人为奴婢或蓄奴婢如同财物，实违上帝之律法，逆天理之自然，悖救主所命爱人之法。”<sup>[27]</sup>这种观点从信仰的角度出发，认为奴婢制度不合上帝律法，自当禁除。另一位教会人士丁先诚则从社会的角度指出蓄婢之害：“蓄婢使自己的子女造成不平等的观念、养成懒惰的习性、失却同情仁慈的心理”，而解放婢女则是“救济孤苦无靠的儿童，是人类良心的、道德的责任。”<sup>[28]</sup>这种观点代表了教内多数人的共同看法。

福建教会在早期曾经有过与婢女有关的小型组织，如圣公会女教士和女信徒组织的婢女会等等，但只是通过教婢女手工或读书写字等手段部分地改变婢女的生存状态，使其信仰基督而已，效果也并不明显。20世纪以后废婢运动的力度明显加大，这从1935年福州美以美会的废婢运动决议案中可以得到集中体现。决议案明确指出要严格取缔婢女制度，劝诫蓄婢人放弃蓄婢。所谓的放弃蓄婢指的是“换其姓名，常视其为己女使其衣食饱足，使其受自己儿女所受同等之教育，辍学后年龄达到婚配时当求其同意为之择配。”择配时不能卖之为妾、索要嫁妆等。对于蓄婢之教会人员予以革职，不释放婢女者不得受洗。<sup>[29]</sup>为了确保决议的贯彻，该会在各地所属堂会、医院、学校等地组织了“废婢运动委员会”。委员会深入到各地对蓄婢人家作了一

---

<sup>[27]</sup> 《美以美会纲例》，福州美华书局活版，光绪二十一年，1895年重印

<sup>[28]</sup> 美会福州年议会宗教教育部基督化家庭儿童事业委员会编印：《废婢运动消息》，民国二十五年版

<sup>[29]</sup> 《废婢运动消息》

番深入的调查，以了解婢女的待遇情况。一方面通过个人谈话法劝其释婢，另一方面通过演讲、讨论、表演短剧等形式使人们了解蓄婢之不合人道。教会对蓄婢问题既口诛笔伐，又以身作则地践行参与，用道德舆论影响普通民众，用教义教规绝罚违规信徒，配合国民政府的相关运动，取得了良好的效果。

## 2、天足运动

在中国所有的陋习中，遭到教会抨击得最猛烈的大概要属缠足习俗了。稍有常识的人都知道缠足对女子的戕害何其深重，肉体上的残酷束缚成为女子社会地位低下的重要原因。一位教会人士指出缠足“违背天性、影响身体运动、在意外灾害面前束手无策、影响妇女收入、影响妇女交往和社会关系、使母亲和儿童头脑僵化……”一连指出无数的弊端。<sup>[30]</sup>另一位医生则质问道：“如果缠足是遵循了上帝的律法的话，那么上帝为什么不让我们生而缠足？”<sup>[31]</sup>类似于这样的控诉在教会报刊中实在是不胜枚举，因此早期许多教差会对中国女子入教的一个重要要求就是放足。

真正拉开天足运动序幕的是厦门伦敦会传教士麦嘉湖(John Macgowan)。麦嘉湖十分关注中国的公益事业，他于1874年组织了著名的“天足会”。该会以反缠足为宗旨，任何愿意遵循该宗旨的家庭都可以自愿加入。可以想见在当时小脚为美的审美观念和根深蒂固的传统力量面前阻力是巨大的——天足会成立时仅仅有9人加入。但随着时间的推移成效也渐渐显现，1894年厦门天足会的成员已达八百余人。<sup>[32]</sup>这一组织对天足运动的意义并不仅仅在其自身，而在于它开放足之滥觞，对全国的天足运动起到了一个模范性的推动作用，此后全国各地的天足会纷纷成立。

受厦门天足会的影响，福州教会也把放足当成一个重大的任务来抓。从1885年福州美以美会妇女大会成立以来，几乎每一届都会谈到缠足问题。

---

<sup>[30]</sup> Chinese Recorder, vol 26, 551

<sup>[31]</sup> Minus of Foochow women's Conference (1897), Foochow, China, Foochow Printing Press, 1907, 57

<sup>[32]</sup> Chinese Recorder, vol 25, 142

比如 1888 年大会规定如果女孩儿不愿意放足而父母愿意则可收其入学，因为她们常会在别人的影响下主动放足；如果父母不同意则不能允许其入教，否则会引起纠纷。<sup>[33]</sup>后来的会议就缠足问题渐渐达成一致，并通过了种种决议：缠足者不准入教；入教的缠足者必须放足，不愿放足者开除出教；缠足女子不得入学；不与缠足女子结婚等等。这些决议大多数都得到了推行，大大加速了天足运动的进程。福州各教会也都加大了对缠足问题改良的力度，一般都规定教内女信徒及教徒子女不许缠足，而且通过要求放足的女信徒要带动其他女性放足等手段加以促进。如美以美会龙田教区女信徒酬款给每位愿意放足的妇女小洋三角五分作为首次作鞋的费用，1910 年放足的女信徒达 250 人之多。<sup>[34]</sup>进入民国以后，天足运动已成为一种自然的潮流，放足者成批出现，人们的观念也发生了巨大的改观。1932 年一位论者谈到一件事：五十年前教会毓英女校放足的女生出行时遭到无数妇女的围观，称其为“扁脚婆”，而此时某地又有许多女生讥讽外出的缠足女子为“扎脚鬼”，“盖五十年前教会女子因天足运动而被讥，于今日可扬眉吐气矣。”<sup>[35]</sup>此例可略见风气转变之一斑。

### 3、溺女陋俗的禁止

溺女现象在近代福建也很普遍。费时本在《中国及当前革命的印象》一书中写道：“这种杀害婴儿的习俗在厦门与上海一直持续到最近一段时间。如果乐意，在厦门的池塘或是在流往上海城的小河里，每天都能看到被溺死的婴儿的尸体。”<sup>[36]</sup>不仅厦门，在福州以及其它很多地方都有大量的女婴被溺死。究其原因，一则在于中国百姓极度贫困，无力抚养更多子女，二则在于人们普遍存在的重男轻女的观念在作祟。这种陋俗无疑是极不人道的，

---

<sup>[33]</sup> Minus of Foochow women's Conference (1888), 18

<sup>[34]</sup> 《福州美以美会第三十四次年议会录》(1910 年)，第 43 页

<sup>[35]</sup> 李世美：《本会立会八十年来之今昔感》，载《福声》(1932 年)，第十三期。

<sup>[36]</sup> [英]约·罗伯茨编著，蒋重跃、刘林海译：《十九世纪西方人眼中的中国》，时事出版社，1999 年

也会因男女数量不平衡给社会带来新的问题。

对这个问题教会除了动用宣传机器外，主要的解决手段是建立孤儿院和育婴堂。福州早期的孤儿院由中外商人资助、已婚妇女经营，接收的基本都是孤儿。但孤儿院门口常常会躺着无人认领的女婴，显然是一些不忍心溺死她们的父母故意放在那里的，他们相信这些婴儿会得到教会良好的照顾。<sup>[37]</sup>以后许多教士有意去解救一些将被溺死的婴或遗弃在路边的婴儿，还接收厌恶女孩的父母献出的女婴。这些孩子首先在育婴堂中养育，长大后免费进入教会学校学习，以作为教会忠诚的后备力量。另外还有一些残障儿童也被接收进来，孤儿院和育婴堂的人数不断增加。以美以美会百利加孤儿院为例，早期该院人数寥寥，到了1905年已有孤儿120名，计有育女14名，育童12名，残疾10名，抛弃者八九名，完全孤女10名，完全孤子65名。<sup>[38]</sup>

育婴堂和孤儿院对溺女问题的解决有一定的帮助，但远不能从根本上解决问题。育婴堂和孤儿院数量有限，其作用简直是杯水车薪。而且溺女问题的根本在于人们重男轻女的观念，不变更观念溺女现象就难以禁绝。教会也认识到了这个问题，故而对男女平等观念大力倡导。在经济上，教内男女职员薪水渐趋一致，女职员得到照顾，老年女传道得到优抚；在地位上，女子与男子平权，女性可以参与教内多种事务，享有受教育的权利等等；在对外宣传上，教会大力倡导女权，组织男女平等会等组织，深入到信徒和民众中大力宣传，为女子的权益奔走呼号。这些对民众的心理或多或少产生了一定的影响，也间接地对溺女陋俗的废止起到了积极的作用。关于教会男女平等问题前文也有论述，这里还是要强调一点，即这一问题主要是在基督教内部范围内的，其对象为女信徒。

#### 4、对其它陋俗的拒斥

---

<sup>[37]</sup> The Story of Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church/ by M.F.J Baker, Cincinnati: Cranston & Curtis, 1896

<sup>[38]</sup> 《美以美会兴化第十次年议会录》（1905年），议案

民国福州社会还存在很多其它陋俗和恶习，虽然与女性没有直接关系，但间接上会对女性生活带来严重的影响。比如吸毒、酗酒、奸淫、迷信等等以男性为主力，危害了亲属的健康生活和社会的风气，对此教会也采取各种手段积极改良，并有许多女信徒的参与。

民国时期全国基督教协进会曾设有一个妇女节制会，该会是普通女信徒反对世间罪恶恶俗、提倡女权的一个组织。源于19世纪后期美国妇女反对酗酒而组织起的万国节制会，1886年该会在中国演讲并建立起中国的分会。中国妇女节制会以人生美满习惯、男女道德标准、母性保养、儿童教育及健康、世界和平和人类互助为宗旨，分尚德部、拒毒部、社会服务部、女工保护部、幼童部等等，很大程度上是进行社会问题改良的。<sup>[39]</sup>福州教会并没有这个组织的分部，但在很多方面与其宗旨与行动不谋而合。比如美以美会的拒毒部要求男女传道每年都要大力宣扬烟酒之害，劝勉信徒革除恶习；男女传道劝士吸烟喝酒者不发执照，立志戒烟的传道如仍吸烟免职；教会学生必须严禁烟酒；信徒不得栽种鸦片等毒品；婚丧宴会上不得用烟酒。在拒毒的过程中女信徒成为重要的参与和监督者。<sup>[40]</sup>美以美会还设立了一个务德部，其工作为“臂助教会进于极点，使各会友潜修道德，诚诸心而后形诸上”，以防止“徒口认心远，则华而不实”之弊。<sup>[41]</sup>实际上是一个提倡道德培养、服务教会的机构。这一机构的参与者不分男女，要求是必须交纳会费、拒绝烟酒，工作包括抚慰疾病困苦者、义务服务教会等等。它在客观上也有助于良好道德风尚的形成，有助于对恶习陋俗的抵制。

我们谈到的这些陋俗的改良的时候不能不提到人的作用。实际上福建女

---

<sup>[39]</sup> 刘王立明：《妇女节制会》，载《中华基督教会年鉴》（1925年）；周荣辉：《19世纪美国禁酒运动及其影响——基督教妇女禁酒联合会个案研究》，史学月刊，2002年第5期；另参见雷雨田：《上帝与美国人——基督教与美国社会》，上海：上海人民出版社，1994年，第八章

<sup>[40]</sup> 《戒毒报单》，载《福州美以美会第三十三次年录》（1909年）

<sup>[41]</sup> 《务德会章程报单》，载《福州美以美会第三十二次年录》（1908年）

子陋俗改良的策划者是西差传教士，领导者是中国高级神职人员，而参与的主力是中国女信徒。毫无疑问，对陋俗改良的最初构想来自于传教士。他们提出种种改良方案，这些方案在一年一度的年议会讨论通过，中国的牧师和传道则成为这些方案的忠实执行者。由于上述陋习多数都与女子有关，故女信徒在这一改良运动中扮演了重要的角色。

女信徒中的上层部分是女执事、女传道、女劝士等，其女性身份有助于她们接近同性，因而她们才是该运动的直接推动者。大量的事实表明女传道在这一过程中的作用至关重要，因为对许多陋俗改良的倡导并不都是专门进行宣传的，而是伴随着传教和信仰等活动逐步渗透和灌输的，女传道恰恰能够担任此责。教会对福建陋俗的改良遵循的是由内而外、从教会信徒开始逐步推向教外群众的原则。如上所述此种改良的主要目标还是教会女信徒，她们成为主要的受惠群体；而普通女信徒作为部分改良对象接受改良后又形成了新的推动力量，带动自己的亲友家属加入改良的队伍，使得该运动一步步开展下去。女信徒通过种种社会改良与民国社会发生了重要的关联，她们毕竟也是社会女性的成员，既是社会潮流的推动者又是其中的受益人，从而体现出一种社会性。

## 第二节 文教卫生事业中女信徒的“受”与“施”

### 一、文化教育领域中的女信徒

有关女信徒参与的文化教育活动非常多，前文谈到的妇女学校、主日学、识字班、培训班等等除了其主要的宗教目的和功能外，也兼具文化教育的功能，且这种教育具有灵活、适用性强的特点，其作用不可小觑；但同时它们也较为零散、不够系统、教学内容也很初级。真正对福州社会甚至整个中国产生重大影响的是教会的正规教育，这里将对民国时期福州教会女子学校的

师生分析论述，指出女信徒在这一领域中的价值和贡献。

民国时期福州的女子教育要追溯到 19 世纪的差会时代，大多数女子学校都源于传教士早期开办的学校。早期的学校一般都实行免费教育，但即使如此由于社会风气未开和民众对教会的歧见也很难招到女生；而且教师主要是西方女传教士，华籍教师奇缺，师资力量显得捉襟见肘。故教会在 19 世纪后期采取一条从弃婴的收容、经幼儿园、小学、中学到大学的教育路线，才真正使教会女学形成体系和规模。上文已经提到教会为了解决溺女问题而开办的慈善机构育婴堂和孤儿院，这些机构中的女孩子到了一定年龄往往被保送到教会学校中去，如圣公会收容弃婴的萃英女校出来的学生大多进入到陶淑女校，美以美会的保生堂的女孩子实际是毓英女校早期主要的生源。就是从这些弃婴中培养出第一代福州女教师、第一位女子师范学校校长、最早的女护士和女传道。

到了民国初期各学校逐渐正规化，大量其他类型的女孩子入学，生源已经不是问题，但师资力量仍显不足，为此教会开办了一些师范学校来解决此问题。福建省较早办师范类教育的是厦门协和中学师范特科、萃英女校附属的师范科，接着是 1907 年莆田中学开设师范特科、1908 年圣公会的福州女子师范学校、1912 年福州三一中学设立的特科。早期的女子师范主要目的是为了培养信教妇女成为保育员和小学教师，学习人数很少。比较正规的教会师范学校是 1912 年美以美会和美部会合办的福州协和师范学校，毕业生主要面向乡村，培养出一批乡村女教师。1927 年圣公会、美以美会及美部会合并先前的部分师范合办福州协和幼儿师范，成为女子师范教育的一个典范。<sup>[42]</sup>

民国以后福州三公会已经开办了许多女子女校吸引信徒家庭中的女孩子入学，以此来发展女信徒。但教会逐渐认识到，从中等学校实施基督教教

---

<sup>[42]</sup> 陈名实：《福建省基督教教会学校教育初探》，福建师范大学教育系硕士毕业论文未刊稿，1987 年，第 38 页

育青少年的思想意识在发展过程中容易走形，故 1927 年在原福州鳌峰书院旧址创办福州协和幼稚师范学校。学校在福州城关设立四所幼儿园作为师范生的实习地点。传教士专向贫苦的基督徒家庭寻找无力进入被称作“小姐斋”的文山、毓英等校的女孩儿入学，一般偏重于受过洗礼的教徒的女儿，以保证该校牢不可破的宗教教育宗旨。受过洗礼的学生免费入学，没受洗礼的要通过向教会贷款的方式缴纳学费，还附加要为教会服务若干年的条件。学校的教职员也主要是从基督徒中选聘来的，非信徒的教员很少也多遭掣肘。学校的两位校长陈维华和王世明也都是忠实的女信徒。教学内容第一是读圣经、作礼拜、主日学，其次是英文课和保育法，再次是参加各种讲经和查经活动，其它科目都属次要。该校毕业的女生很多都抱着独身主义的思想效忠教会，在教会的幼儿园里当保育员。部分成绩好的可以到上一级的学校学习，少数还被送到美国和英国的神学院深造，回国后充任教会学校的校长、教务、书记、出纳等职。师范毕业的这些女信徒逐渐成为福州中等教育的骨干力量。<sup>[43]</sup>

福州教会开办的中小学女子学校很多，校址在福州的有圣公会陶淑女中、寻珍女校，美以美会的毓英女校、华南女中，美部会的文山女中等几所学校。<sup>[44]</sup>陶淑女中创建于 1864 年，1900 年以后把小学扩展为初中、高中，抗战期间几度迁校，曾与三一学校短暂联合，解放后与英华中学、华南中学合并为师院附中。寻珍女中是 1926 年是华英女中和女子师范学校合并组成的，生源主要来自富裕家庭，毕业生中成为医生的较多。毓英女中由美以美会女传教士媪西利夫人于 1859 年创立，早期曾接收孤儿免费入学，后来实力十分壮大，在教会学校中声望很高。华南女子高中为华南女子文理学院的附属中学，创建于 1922 年，1952 年并入福建师大附中。文山中学创建于 1856

---

<sup>[43]</sup> 林家溱：《略忆福州协和幼稚师范学校》，载《文史资料选编：基督教天主教编》

<sup>[44]</sup> 圣公会另有屏南精英女子小学、古田萃英女校、罗源培真女子小学、福宁培德女校、杉洋育秀女子小学等；美以美会有咸益女校、铸益女校、道德女校、育德女校等

年，当时入学人数很少，直到 1890 年以后女生人数才逐渐开始增多，学生来源于教牧、工农、职员、官僚、教育者等家庭，毕业后多任教员、单位职员及医护人员。<sup>[45]</sup>

这些女校培养出来的优秀人才为中国社会作出了杰出的贡献。以美以美会的毓英女中为例，该校从 1888 年第一次颁发毕业文凭起到 1909 年毕业生共 117 人，其中有 11 人学医、8 人当幼儿园教师、9 人当教师、23 人与牧师结婚。其中 1893 年毕业的谢绍英曾于 1896 年留美，回国后在华南女大的前身华南中学执教音乐课程，曾经一个人独挑重担，倍受人们的称道；1895 年毕业的许尧甸 1900 年留美成为第一个妇女教师，在毓英工作三十年之久；著名的留美女医生许金甸也是毓英的校友。在 1938 年毕业生中，陈寿华和陈寿明姐妹分别赴美学习生物化学和牙医，后多次回国讲学。另外留美的还有刘凯业、刘丽琳、陈继珠等 18 人，大都成绩优异。<sup>[46]</sup>该校的校长信徒郑珍珠女士本身就是一位杰出的女性，她毕业于陶淑高中，又经华南女子学院毕业后任陶淑、协和师范学校等教务，又任文山女校训育、毓英小学校长等职，十余年来致力于教育事业，学问经验均极为丰富。<sup>[47]</sup>再如美部会文山女中毕业的女信徒黄文玉曾获得金陵女大教育学士学位、美国哥伦比亚大学教育学和心理学硕士，后来成为文山女中第一位华籍校长。文山女中毕业的女信徒王秀贞到南京神学院进修，又到美国进修神学，回国后成为文山女中另一位华籍校长。两位校长办事干练、不怕困难、勇于革新，为文山女中的发展和培养更多的女性人才作出了不懈的努力。<sup>[48]</sup>还有一位圣公会咸益女中毕业的女信徒林兰英 1936 年从该校毕业后升入福建协和大学，后进入美国费城宾州大学获得物理学博士学位，成为该校、也是全福建人的骄傲。<sup>[49]</sup>

---

<sup>[45]</sup> 陈日熹：《福州基督教会办的普通中学》，载《文史资料选编：基督教天主教编》

<sup>[46]</sup> 李淑仁：《私立毓英女子初级中学简介》，载《文史资料选编：基督教天主教编》

<sup>[47]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1944 年）第 7 期，第 18 页

<sup>[48]</sup> 邓碧玉：《福州文山女中百年校史简介》，载《文史资料选编：基督教天主教编》

<sup>[49]</sup> 陈兆庆：《莆田咸益女子中学》，载《文史资料选编：基督教天主教编》

提到福州教会高级女子教育，美以美会的华南女子大学当仁不让地占有绝对重要的地位。1904年美国女布道会派人到福州调查，最终决定设立一所女子大学，几经周折终于在1907年正式成立华南女子大学。女布道会任命程吕底亚女士(Lydia A. Trimble)为第一任校长(1908~1925年在职)，1910年从美国康奈尔学院毕业的谢绍英女士成为华南女大第一位华人女教师。但此时该校只有预科，直到1914年才开始设一、二年级的课程，1917年大学四年级的课程才完备，1921年获得三位毕业生。<sup>[50]</sup>这一时期的学生很多是为了躲避婚约来读书的，年龄较大，学习进展较慢。卢爱德(Ids B. Lewis)为第二任校长(1926~1927年在职)，将女大的工作大大推进了一步。王世静任校长(1928~1951年)的时期是女大发展的时期，此期间女大立案成功并定名“私立华南女子文理学院”，师资、设备、学生素质等方面有了一个显著的提高，女大逐渐走向它的鼎盛时代。

华南女大拥有一流的师资力量，毕业生也具有相当高的素质。1931年教师共23人，其中19名为女性。这19名女教师中有10位为欧美人士，9位为福建女信徒。这9位福建籍的教师详见下表：<sup>[51]</sup>

表五：华南女大教员履历表（一）（部分）

姓名	籍贯	学历	经历	科目
余宝笙	莆田	美国卯芒大学学士、哥伦比亚大学硕士	缺	化学
高振珍	莆田	美国卯芒大学学士、哥伦比亚大学硕士	曾任福州职高教员	化学
刘李舜旬	仙游	华南文学学士、美国芝加哥大学硕士	曾任兴化咸益女校校长	生物学
吴芝兰	古田	华南文学学士、美国密歇根大学硕士	福州毓英女校教员	数学
周贞英	平潭	华南文学学士、美国密歇根大学硕士	平潭美以美小学督学、毓贤小学校长、毓贞女校教员	生物学

<sup>[50]</sup> 张涵深：《私立华南女子文理学院概况》，载《文史资料选编：基督教天主教编》

<sup>[51]</sup> 《私立华南女子学院呈请立案用表（一）》，福建省档案馆藏

陈淑圭	闽侯	美国康纳尔大学文学学士、哥伦比亚大学硕士	曾任华南女大高中部主任、华南管理委员会委员长	教育
宋方雪琼	泉州	美国柯大学文学学士、波士顿大学医学博士	曾任福清惠乐医院代理院长	生理卫生学
程赛月	古田	华南文学学士、美国哲吾大学硕士	曾任毓馨女校教员、华南女大高中部教员	宗教、哲学
陈佩兰	闽侯	华南文学学士、美国柯里干大学家政学院硕士	曾任本学院高中部教员	家政学

从表中我们可以看到，这些福建籍的女信徒都受过硕士以上的高等教育，且都是留学美国学有所成者，其中几位本身就是女大毕业的校友。以其中一位信徒余宝笙为例，她是女大 1922 级校友，1904 年出生于福建莆田，父亲为圣路加医院院长和护士学校校长，圣公会信徒。她分别毕业于福州陶淑小学和陶淑女中，1922~1924 年就读于华南女大，1924~1926 年在美国望城大学读书并获得学士学位，1928 年获得哥伦比亚大学化学硕士学位，同年回华南任教。1935 年再次赴美国约翰·霍普金斯大学攻读生物化学博士，1937 年学成归国。曾任理学院院长、副教务长、科研部主任等职务。后加入中国农工民主党，担任过福建人大代表。文革结束后重新走上科研岗位，参加国家“863”高科技项目，为福建师大生化系的发展奠定了基础，并于 1984 年重建福建华南职业女子学院，为中国的教育事业作出了杰出的贡献。<sup>[52]</sup>

另一位表中没提到却成就极高的是女大校长王世静，她 1897 年出生于福建闽侯的一个官宦家庭，早年曾经随父在武昌、北京等教会学校学习。1913 年 16 岁的王世静与姐姐王世秀进入华南女大的前身华英女中读书，在此期间受洗成为美以美会的信徒。1919 年赴美国晨边学院学习化学，1920 年获得奖学金入美国密歇根大学继续深造，1923 年获化学硕士学位，同年回国执教于厦门大学，1924 年回华南女大任教授，1928 年被任命为校长。王世静学识深厚，交际能力很强，极具个人魅力。在华南女大经济力量不足、困

<sup>[52]</sup> 《余宝笙院长纪念集》，福州：福建华南女子学院编，1996 年，转引朱峰：《基督教与近代女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》，第 384 页

难重重的情况下，她多次与南京教育部交涉申请立案，最终立案成功，使得该校免遭被解散的危险；在抗战期间经费拮据、学校难以为继的时候又是她想方设法发动学生勤工俭学、多方努力才得以度过难关；抗战胜利后又是她多方筹集资金、与美国教会联系、四处演讲呼吁，她的奔走呼号的努力使得华南女大在全国经济破产、许多学校倒闭的形势下居然达到了鼎盛时期。王世静任校长的时期也是华南女大大发展时期，培养了无数的优秀人才。<sup>[53]</sup>

华南女大早期的学生多为信徒，后期情况有所改变。1925~1926年华南女大信仰基督教的学生占97.5%，出身基督教家庭的占85%，而且100%都来自于基督教中学，毕业后在基督教机构工作的占74%。1930年以后信仰基督教学生的比例开始下降，但绝对人数并没有减少，而是学生总数和非信徒数量都增加了。<sup>[54]</sup>从1921年陈慈悲、陈文华、黄文钦华南女大首届三名毕业生开始到建国后的1951年毕业生总数为483人，其中1932年毕业人数最多，达32人。<sup>[55]</sup>华南女大的毕业生中近半数担任教职，其中相当一部分成为教务长、校长、督学等等，如1934级校友周苏藤，1934~1936年先后任福州毓英女校教师、教务主任、校长等职，1946~1948年在美国田纳西州和哥伦比亚大学的师范学院进修或硕士学位，1948年回国任华南附中校长，后在马来西亚转向神学教育工作。<sup>[56]</sup>其他毕业生还有的从事医师、护士、教会干事等职业，另外有少数人在国内外攻读医学、神学及其它类别的研究生学位，毕业后作出了更大的贡献。另有一部分毕业生去了全国各地或海外，而大部分还是留在了福建各地工作，为福建省下一代人才的培养付出了自己毕生的精力。

---

<sup>[53]</sup> 参见《基督教与近代女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》，第90~106页

<sup>[54]</sup> 《基督教与近代女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》，第271页

<sup>[55]</sup> 《基督教与近代女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》，第374页

<sup>[56]</sup> 周苏藤：《蒙爱岁月》，诗巫：卫理神音书局，2000年，转引朱峰：《基督教与近代女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》，第386页

## 二、医疗卫生事业中的女信徒

女信徒对教会医疗卫生事业的参与也比较早,但最初只是在教会开办的医院中充当女看护或作为外国医生的助手,很少能够成为医疗事业的主力。民国初期医疗界女信徒的数量有所增加,但仍很有限。那时的华籍女性医护人员多半来自教会医院开办的训练班或一些教会女校,其技术很不成熟。针对此种情况教会开办了一些女性医疗学校,培养出一批素质较高的女性医护人员。1922年福建省护士学校共13所,其中圣公会、美以美会各6所,美部会1所。<sup>[57]</sup>后来各会又开办了几所这样的学校。这些学校中以圣公会的力量最强,比较有代表性的有柴井护士学校(民国初年)、塔亭护士学校(1902年)、惠乐护士学校(1912年)、圣路加助产学校(1915年)、仁爱护士学校(1923年)等,美以美会开办的有怀礼护士学校(1924年)等,另有中华基督教会于闽南开办的几所学校。<sup>[58]</sup>

柴井高级护士职业学校是福州圣公会柴井医院的附属学校,民国初期已经建立。学校学生大多数是信徒,女生居多数,早期多数是寡妇,只要懂得罗马文就可以入学。1917年开始通过会考招收初小毕业程度的学生,1928年后招收初中毕业程度的学生,1938年正式向福建省教育厅立案批准成为正式的护士学校。护士学校的学生人数不多,每班最多二十多人,全校共三班。入学要进行笔试和面试,另外还有三个月的考察期,考察期内学杂费食宿费自理,考察合格的才转入正式学生的行列。申请入学者如果是信徒优先考虑,因此非信徒往往在考察期内就加入基督教了。学校学制四年,前三年学习护理,后加一年产科学学习。

学校非常注重实践,学生往往要到医院实习和义务工作,当时柴井医院的病房大多是由学生负责的。<sup>[59]</sup>圣路加医院高级护士助产学校为圣路加医

---

<sup>[57]</sup> 《中华归主》中册,第176页

<sup>[58]</sup> 《福建对外文化交流史》,第427页

<sup>[59]</sup> 张羨恩:《柴井高级护士职业学校沿革大略》,载《文史资料选编:基督教天主教编》

院附属学校，分为看护和产科两校。看护学校创立于 1915 年，学制三年；产科学校创立于 1918 年，专收护士学校的毕业生，学制一年，1934 年开始招收初中毕业生，学制两年，后又改为三年。1937 年两校合并，设立护士科、助产本科、助产特科三个专业，教学方式以理论学习与实践学习相结合的原则。解放前各类毕业学生共 752 人。学校对学生专业学习要求非常严格，每年要进行 1920 学时的各科理论学习，还要到圣路加医院及其附属医院实习。除了训练过硬专业技术外，学校还十分注重学生的思想品格教育，该校以南丁格尔为榜样教育学生要有奉献精神、吃苦耐劳的品质、健全的人格和体格等等，并制定奖惩标准；学校还组织各类的体育、文娱和交友活动，以促进学生全面发展。同样该校也重视宗教教育，女生占了绝大多数，故女信徒也占了绝大多数。学生毕业以后多数成为各地的骨干力量。<sup>[60]</sup>据统计 1942~1943 学年一年内毕业的 52 名学生中有 12 人继续学习深造，其余的大部分到福建各地基督教医院、学校医院和各地卫生院从事护士或助产工作工作，几乎每个人都能独当一面。<sup>[61]</sup>

这些学有专长的女信徒在教会医院中发挥着很大的作用，尤其是在医院产科和妇幼医院中往往成为医疗的主力。这是因为由于护士的职业主要由女性来完成，女性患者在医疗过程中女医护人员也是不可或缺的，故女性的地位在医疗界凸显出来。美以美会女信徒许金匄就是这样一位杰出的女医生。<sup>[62]</sup>许金匄是美以美会著名牧师许扬美之女，自幼受家庭宗教文化的熏陶。1884 年，18 岁的许金匄被女传教士 Dr.Trask 选中到美国学习医学。她首先在俄亥俄州的卫斯理大学进修英文，四年后进入费城女子医学院学医。她于

---

<sup>[60]</sup> 《本校现状鸟瞰》，载《圣路加校刊》（1943 年）第三期，高级护士助产职业学校编印

<sup>[61]</sup> 《一年来毕业生状况调查表》，载《圣路加校刊》（1943 年），第三期

<sup>[62]</sup> 有些书翻译为何金英，大概源于《东方杂志》第 31 卷褚季能：《甲午战前四位女留学生》一文关于许的介绍，从英文名字翻译而来，从其家族渊源和福州美以美会年会记录等中文档案资料可知何金英之名实际为误译。

1891年回国短暂探亲后于次年再度来到费城学习并于1894年毕业，接着又通过勤工俭学的方式完成了为期一年的研究生学习。她也正是在1894年正式受洗成为基督徒的。许金匄留美十余年却心系祖国，在美国多年来一直穿着中国民族服装，学成以后也没有留恋美国的繁华舒适，而是于1895年毅然回到了贫穷的祖国。<sup>[63]</sup>回福州后仅一年就出诊病人22673人，先后培养出四名华籍女医生。<sup>[64]</sup>许金匄在福州教会医院供职多年，并担任福州基督教医院（又称岭后妇幼医院）院长之职，救助了无数患者，为民国时期福州的医疗工作作出了杰出的贡献。许金匄不仅是福州教会的骄傲，也是中国的骄傲。还有一位护士黄瑞英，系福州基督教医院老班护士毕业，应江师姑的邀请在南屿堂施诊并做扶产工作，几十年如一日，不知救活多少人。后来江师姑告老，因经济困难薪俸停发但她仍坚持工作，显示出一种崇高的品质。<sup>[65]</sup>

教会医院中的女性除了在院中救助病人外还广泛地走向社会，通过各种方式服务社会。

一类是社会医疗保健服务，如外出免费医疗防疫活动等等。1936年的一天某地小岛上有一个叫作告怀村的渔村上有产妇难产，距该地三十里外庄赛英、陈爱玉两位圣公会女医生闻讯及时赶来并免费救助，使病人脱离了危险。同年莆田圣路加医院女医生不顾风霜为远近各地免费施种牛痘、注射疫苗并宣传卫生常识。她们对于贫寒的者一概免费医治，每月还免费为孕妇作一次检查以免难产之危，且预备病室随时准备接收病人。<sup>[66]</sup>该院鉴于农村破产无钱就医的情况，特组织男女医护人员组成卫生巡回队免费治病，每队医生一人、护士二人、宗教师一人、挑夫一人，首次在黄石牧区为270人注射

---

<sup>[63]</sup> The Story of the Woman's Foreign Missionar Society, of the Methodist Episcopal Church (1869-1895), 158

<sup>[64]</sup> 李淑仁：《私立毓英女子初级中学简介》，载《文史资料选编：基督教天主教编》

<sup>[65]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1944年）第5期，第19页

<sup>[66]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1936年）第7期，第26页

疫苗。<sup>[67]</sup>1947年美以美会医院的助产士到各个孕妇家庭访视检查，指示其预产期及注意事项并指导各种卫生常识，到医院生产者出院后助产士经常到其家庭访问，指导其保育婴儿的方法到满月为止。另外还对牧师传道及其眷属、救济院的老弱孤儿、赤贫患者免费医治。<sup>[68]</sup>

另一类是卫生教育工作，如宣传卫生常识、进行医疗培训等等。1940年圣公会怀礼医院到古屏两教区25个村公开演讲63次，听者一千五百余人。<sup>[69]</sup>美以美会医院提倡并指导保育婴儿健康工作，每年都举行婴儿健康比赛。1947年有120名满月到二周岁的婴儿分六组参加比赛，各组优胜者四名，从中又取总优胜者六名，赠送奖品纪念，其他参赛者也都有奖品赠送。<sup>[70]</sup>与之类似的还有母亲会等等。这一系列活动都有女性的参与，涉及到妇女儿童的时候，女性医护人员则成为主力。1939年，鉴于闽清各地因为接产妇女缺乏技术，新生儿死亡率很高的情况，牧区主任黄贞清女士提议开办产婆训练班，时间一个月。以黄耀香、黄碧如、刘如松、黄新莲、宗岱等女信徒为教师，招收学生18人，毕业生只有8人。教授产前指导、临产手术、产后护理以及卫生常识、宗教知识等等。时间虽短，效果却十分明显。训练结束后为受训妇女购买简单的扶产仪器，医院女医生还利用定期出诊的机会对她们进行指导，遇到问题的时候也可以直接与医院相关人员联系，大大降低了婴儿的死亡率。后来又开办第二期培训班，取得了很好的效果。<sup>[71]</sup>

需要指出的一点是无论教会教育领域还是医疗领域中的女性并不都是信徒，但信徒占有相当大的比例，甚至多数关键的工作都是女信徒来完成的。作为信徒的女性往往具有更深的宗教热忱和更大的牺牲精神，故在教会的事

---

<sup>[67]</sup> 《中华圣公会福建教区月刊》（1936年）第5期，第26页

<sup>[68]</sup> 《仙游协和医院三十六年度报告书》，载《卫理公会兴化年议会录》（1947年）第116页

<sup>[69]</sup> 《卫理公会兴化年议会录》（1940年），第85页

<sup>[70]</sup> 《仙游协和医院三十六年度报告书》，载《卫理公会兴化年议会录》（1947年）第116页

<sup>[71]</sup> 《广闻录》（1939年）第1期，第8页

业中她们不遗余力地贡献着自己的力量。这些人中的部分非信徒也深受教会的影响，对基督教抱有同情和好感，很多人逐渐也转变成了信徒。在民国福州教会开办的文教卫生事业中，女信徒又扮演了一个受惠者同时也是参与者的角色，而参与过程中付出的更多一些。

## 本章小结

女信徒在教会社会事业中的活动是以参与者和受惠者双重身份出现的。当她们以社会事业的参与人的身份出现、以促进各项事业发展为目的时，她们就是参与者；当她们以社会事业的受动者的身份出现、得到教会的教育和帮助时，她们就是受惠者。这就是教会常常提倡的是“受当施”，即得到的同时也要付出。事实上，在教会事业中女信徒和教会之间体现的是一种权利和义务的关系，二者是平衡的、对等的。

与上一章不同，本章是从社会的层面看问题的。我们除了强调上述两者之间的关系外，还重点指出女信徒群体在民国福州社会中的价值。从中女信徒群体也与民国福州社会发生了重要的关联，更与民国福州教外女性发生种种的联系，这种关联和联系使女信徒不再只是教会中的成员，更是社会的一分子，在社会中她们努力寻找一种角色的认同，同时为社会作出了杰出的贡献。

## 第五章、结语：福州女信徒角色与价值的历史定位

民国时期福州基督教女信徒是混乱的变革时代中的一个特殊群体。这一群体在民国福州社会长期存在并不断发展壮大，其价值和意义是十分明显的。从群体内部来看，由于自身的特殊角色，其成员及其家庭的生存和生活状态必然会受到影响，这种影响以积极的一面为主；从群体外部来看，该群体无论对当时的教会发展还是社会进步都起到了或大或小的作用。我想可以从以下几个方面来看这一群体。

### 一、双重角色对女信徒自身的影响

民国福州女信徒比较其它的社会女性群体，既有共性又有其独特之处。基督教女信徒首先具有基本的中国普通女性的身份，走出教堂也就进入了平凡人的生活范围。大多数的女信徒与教外普通妇女一样，要靠从事各种生产劳动来维持生活，要照顾子女、老人和丈夫，也要处理各种各样的关系。因此女信徒是无法脱离社会的，她们本身就是社会的成员。她们又兼有上帝女儿的身份，与教外普通妇女不同的是她们与教会有着密切的联系，要经常尽宗教义务、过宗教生活、参加教会活动、参与教会事业，并受到教会制度的约束。双重角色的扮演必然会对女信徒的生活产生一定的影响。这种影响首先表现为角色的冲突。

首先，文化上的差异使许多女信徒的家人反对基督教，使其就处于两难的境地。即使到了民国时期女性入教也未必都是一帆风顺的，阻力和障碍随时都存在。比如有些家庭仍然视基督教为邪恶力量，对家族中的女性管制很严。比如一个蔡章立鹄的女信徒在自幼接触并信仰基督教，18岁结婚后丈夫家里坚决不许其信教，连打带骂不但不许其进教堂，连祷告也不允许。但此女坚信基督，因此受尽虐待。不久后丈夫公公双双病故才得以加入基督教。

另一位名叫苏美瑛的女信徒在家也是受尽压迫最后诚心归主的。<sup>[1]</sup>

其次，利益上的差异和争夺使得女信徒处于两难。事实上女信徒信仰上帝和信仰民间信仰并没有本质上的差别，但二者在利益上却是有冲突的。教会需要女信徒的捐输，庙宇神灵也需要大量金钱的供奉，二者难免发生矛盾，有时也会出现冲撞。比如 1929 年福州建属支会西乡某地因为会母守寡的的媳妇出嫁到该乡，该地要求出社费数元以供奉偶像之需，富岭堂教会认为属于迷信不许该女信徒出资，于是当地民众将该堂传道多次擒拿并吊打。<sup>[2]</sup>处于之中的女信徒要么选择民间神灵、要么皈依上帝，而选择后者往往要付出一定的代价。

再次，女信徒本身也有难以解决的矛盾。比如家中各种工作很多，需要尽快去完成，而教会却同时有宗教活动的要求；家里经济非常困难，而教会却强制性地要求一定数量的捐输。女信徒难以同时扮演两种角色。类似这样的角色冲突属于较为细部的冲突，很多时候女信徒本身可以自行解决，但如果其亲属是非信徒且对该女信徒不理解的话，那么她就可能遇到麻烦。

因此，女信徒所面临的一个重要的问题是角色调适的问题。这种调适对女信徒来说可能是下意识的，她们或许并没有去想这个问题，或许只是在其信仰的指引下去做事，但客观上却起到了相应的效果。女信徒努力去实现生活的基督化，即在日常生活中用基督教的信条约束自己。其外在表现为在家里孝敬父母、相夫教子、亲慕邻里、与人为善；在习俗上反对偶像崇拜、反对缠足等陋习；为达到自己读经而努力学习并助人学习。这些对女信徒本身是有一定的积极意义的。一方面对自身素质的提高起到了作用，另一方面也为教会和自身赢得了好名声，有助于人们对基督教的接受。

从教会的角度讲，它在要求女信徒为它服务的同时，也给女信徒很多优待，或者说是一种补偿，这种补偿使得女信徒及其亲属乃至乡邻对教会另眼

---

[1] 《福州市警察局关于基督徒登记表》（一），福州市档案馆藏

[2] 《中华圣公会福建教区第二十次会议报告书》（1929 年），建属支议会消息

看待，也给女信徒的发展创造了机会。如教会教育首先是面向信徒的，不但女信徒本身可以受教育，而且其子女入学可以享受优先权和优待权。教会医院及其它慈善机构也对女信徒敞开了大门，部分女信徒还享受教会的种种待遇，这些使得女信徒更加倾向于教会，也使女信徒的处境中的矛盾得以缓和。

## 二、女信徒群体对教会发展的重要作用

女信徒群体对民国福州教会的发展起到了非常重要的作用，对这一问题在本文的第三章已有较为详尽的论述，第四章也略有谈及。事实上概而言之，由于民国时期中国教会发展的主题是实现本色化的目标，福州女信徒对福州教会的贡献也可以相应地看成是对教会本色化的贡献。

中国基督教的本色化运动实际是针对非基运动的一种反应，它包括教会经济上的自立自养，也涵盖了教会在人员构成、组织结构、运作方式和内在特质向中国化转变等很多方面（如教会大量用华籍牧师，由华人领导组织等），实质上是将基督信仰与传统文化连上关系，尽量消除彼此的歧异、冲突和误解，即外来的基督教文化努力适应中国本土文化的过程。<sup>[3]</sup>

从经济上看，福州女信徒通过大量捐输的方式努力实现教会自养。如前所述，女信徒是教会捐输的重要提供者。虽然她们的捐输未必能够在捐输总数中占主要份额，但仍然是不可或缺的一部分；更重要的是她们积极的态度和虔诚的热情是许多男信徒所不可比拟的。她们有钱的出钱，有物的捐物，无钱无物的献工，这种精神对捐输额的增加也起到了一定的推动作用，从而为教会的自养目标的逐步实现奠定了基础。

从人员组织方面看，福州女信徒通过担任传道、执事、劝士等教职参与教会管理，组建各类团体组织，努力实现教会自立。教会自立是本色化运动的一个重要的目标，教会自立实际上是人的自立，即靠中国信徒自身去管理教会。女信徒在教会内部担任各种职务，在各种事务中不断加强自己的参与

---

<sup>[3]</sup> 梁家麟：《福临中华：中国近代教会史十讲》，第165页

意识，逐渐成为教内十分活跃的一种力量。女信徒群体已经成为教会结构系统中的一部分，教会的运行和发展离不开这一群体的积极参与。教内女性社团的涌现说明了女信徒自身管理参与能力的增强。

从运作方式看，福州女信徒组织各类宗教活动、广泛地参加传道证道活动，努力实现教会自传。传教是教会最重要的活动之一，早期的传教活动主要是以西方传教士为主力，中国信徒只是配角。到了民国时期中国信徒、尤其是教内职员成为传教的中坚力量，女性传教与男性传教并重。而且女信徒比起男信徒有许多天然的传教优势，如更容易接近妇女儿童等群体、更有耐心等等。虽然这时西方女传教士还有很大的说话权，但中国女信徒在实际工作中起到了更大的作用。因此可以说福州教会在一定程度上部分地实现了自传的目标。

从文化融合的角度看，福州女信徒既通过参与教会社会事业与社会相连接，又在日常生活以普通女性的身份与社会接触，成为西方基督教文化和中国本土文化之间的重要纽带。两种文化交织于同一个主体，必然带来融合的结果。一个典型的例证即教会对教内女信徒道德风俗方面的要求本来是与中国文化相冲突的，但最终为人理解和接受，女信徒群体本身所起到的作用是不可忽视的。

女信徒群体是福州教会的一个支柱，没有这一群体的壮大和发展也就没有福州教会的壮大和发展，更谈不上教会的本色化。因此，女信徒群体的活动对福州教会来说有着十分重要的意义。

### 三、女信徒群体对民国社会的贡献

福州女信徒群体对民国社会的贡献是通过基督教的社会事业体现的，对于这一点我们在第四章已有提及，但在那里重点探讨的是两者的关系问题，在这里就这一问题加以简要地补充性说明。

基督教的社会事业包括教育、医疗、慈善等方面，这些事业对中国社会的贡献现在已基本为学术界所肯定。许多基督教学校开中国现代教育之先

河，医院发中国西医医疗之滥觞，对中国的现代化起到了很大的作用。即使是在当时，教会事业对缓解人民疾苦、引进西方文明、促进中国进步等方面也部分地起到了作用。虽然教会主观上是为了实现所谓“中华归主”的理想，但客观的积极作用不容抹杀。福州女信徒群体在参与基督教社会事业的同时，实际上也在做了与这些事业功能相类似的贡献。虽然她们并没有意识到自己在历史中的地位，但事实上她们也是中国物质文明和精神文明建设的一种力量，参与了中国现代化的过程。

福州基督教女信徒对社会做贡献大概有两种类型。一种是在教会内部进行：或者是女信徒直接参与到基督教社会事业中，或者是女信徒首先在教会事业中成长，然后以受益者的身份重新投入到这些事业中回馈社会。另一种是在教会外部进行：女信徒在受到教会培养教育成材后，投入到社会的各行各业中，贡献自己的力量。这在教育事业中体现得最为明显。

无论那种类型，教会女信徒在其信仰和责任心的支配下都表现出积极、投入、无私的一种品格，是很值得肯定的。尤其是在国家危难、人民困苦的时候，福州女信徒群体也是救国救民的中坚和主力之一，也体现出一种拳拳的爱国之情。

再从社会变迁的角度来看，女信徒群体也是变迁中的重要主体和推动力量。女信徒的一系列社会活动一直是在顺应潮流，甚至是在引领潮流。很多问题上她们起到了开创性的榜样的作用，如天足运动最早就是首先在教会女性中推行的，后来被近代中国社会普遍接受的。当然女信徒群体的力量毕竟有限，其活动成功与否取决与其对社会潮流顺应的程度，如果过于超前会受相对滞后的社会潮流的窒碍，如果落后于社会潮流则没有存在的价值。故其教会作用在女信徒身上的各种进步改良，或者说是女信徒适应教会的要求而对自身的进步改良，只有在中国文化变迁达到了一定阶段时才为绝大多数普通人所理解。此前只能是在女信徒群体身上试验，很多时候还会造成社会的误解。从总体上看基督教女信徒在教会领导下的所作所为对中国社会文化的

变迁还是起到了积极的作用。

综上，由于种种主客观因素和女信徒本身的积极努力，长期的角色调适过程本身就产生了价值，女信徒这一形象在民国社会中日渐为人们接受，这一群体所做的贡献也逐步为人们所肯定。对于教会来讲，女信徒是教会发展的重要力量，在教会的各种活动、社会事业中及本色化问题上起到了重要作用；对于社会而言，女信徒通过种种教会事业奉献社会、通过种种改良改造社会、通过自身行动为社会起到一种的表率的作用，对社会道德的净化也起到积极作用。无论如何，福州基督教女信徒群体为社会所做出的贡献和不懈的努力都是很值得我们称道的。在民国福州社会的大舞台上的这样一个活跃的群体、社会大潮中的这样一屡涓涓细流、时代琴弦上的这样一丝微微的律动，在中国的历史的天空里留下了一抹绯红色的永恒。

民国时期福州女信徒群体是随着时代的发展而发展起来的，必然带有时代的烙印。这一群体同时受到东西方文化和社会变迁潮流的影响，具有一定的复杂性。在这里，我们关注的是这一群体的生存状态和对当时社会的影响，关注的是她们与社会教会等方面的互动关系，从而体现出该群体的社会价值。总体而言，这一群体的活动还是有着积极意义的。当然，福州女信徒群体实际上只是民国福州民众的一个很小的组成部分，我们不应当夸大她们的作用，但也不容抹煞，尤其是在许多方面、在中国女性中的先锋模范作用（如废缠足等），以及在国家危难时刻表现出的奉献精神 and 协调的组织性。虽然是她们从信仰角度出发做事的，但同样值得我们肯定。

福州女信徒群体和其它的宗教信徒团体一样，面临着一个教会和社会关系的问题。协调好信仰与世俗的关系，处理好爱上帝与爱中国的关系，这也是每一个信徒所必须要面对的问题。民国福州女信徒的种种行为恰恰为我们作出了一个榜样，她们把上帝和中国融为一体，种种活动既反映了其坚定的信仰，又很好地为祖国为社会贡献了一份力量。归根结底，在民国社会大背

景下，女信徒群体体现出的最明显的特征仍然是社会性。即使是宗教性的活动，多也与社会的内容息息相关，如基督教家庭，实质上是基督教信条下的社会风俗改良。由此可以给我们当代的宗教信徒一点启示：宗教和社会是密不可分的，协调二者、扮演好自身的角色，当代中国信徒才能真正体现出自身的价值。从历史中寻求现代意义，为当代所借鉴，我想这也是历史研究的一种价值体现。

本文仅仅是从福州几个较大教会的女信徒为着眼点考察，即便如此由于资料等因素的限制尚难尽善。基督教女信徒群体还有许多方面值得我们研究，要从微观和宏观两方面入手，通过微观得出宏观的结论。地域和教派的不同也可能导致一定的差异性，故微观的地域性的研究还有必要进一步深入下去。

## 参考文献

### 一、档案文史资料

- 1、蔡永春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主—中国基督教事业统计》，北京：中国社会科学出版社，1987年
- 2、中华基督教续行委员会编：《中华基督教会年鉴》，中国教会研究中心、橄榄文化基金会联合出版，民国七十二年，1914~1936年
- 3、福建圣公会：《中华圣公会福建教区（辖境）议会报告书》，1883~1949年
- 4、兴化美以美会：《中华基督教美以美会兴化年会议年录》，1896~1938年
- 5、福州美以美会：《中华基督教美以美会福州年议会录》，1876~1938年
- 6、兴化卫理公会：《中华基督教卫理公会兴化年议会录》，1939~1949年
- 7、福州卫理公会：《中华基督教卫理公会福州年议会录》，1939~1949年
- 8、《福州市警察局关于基督徒登记表》，福州市档案馆藏，1950年
- 9、China Mission Year Book, Christian Literature Society, 1910~1939年
- 10、Chinese Recorder, 1869~1941年
- 11、Woman's Conference of the Methodist Episcopal Church, 1885~1931
- 12、中国社会科学院近代史研究所：《近代史资料》第80号，《近代来华新教差会综录》
- 13、福建政协文史资料委员会编：《文史资料选编：基督教天主教编》，福州：福建人民出版社，2003年
- 14、《福州文史资料选集》（1983年）第二辑

### 二、教会出版物

- 1、金陵神学院：《中华基督教历史》，金陵神学志特刊20卷
- 2、福建圣公会：《福建教区百年史略》，福建教区百周年纪念刊，1950年
- 3、卫理公会兴化年议会办事处编：《兴化卫理公会史》，1959年
- 4、福州美华书局：《美以美会纲例》，1895年
- 5、福州美以美会：《福州美以美会天安堂八十周年纪念刊》，民国二十五年
- 6、兴化美以美会：《兴化奋兴录》，美华书局活版，1909年
- 7、中华圣公会福建教区办公处发行：《福建教区是什么》，1950年
- 8、美会福州年议会宗教教育部基督化家庭儿童事业委员会编印：《废婢运动消息》，

民国二十五年版

- 9、上海中华圣公会中央办事处发行：《圣公会报》，1946~1950年
- 10、福建圣公会：《福声》月刊，1931~1933年
- 11、福建圣公会：《中华圣公会福建教区月刊》，1934~1949年
- 12、延平美以美会：《剑声》月刊，1938~1942年
- 13、华南美以美会：《卫理公会通讯》（华南版），1943~1949年
- 14、华南美以美会：《广闻录》月刊，1943~1949年
- 15、中华基督教协进会：《中华归主杂志》月刊，1927~1941年
- 16、兴化美以美会：《奋兴报》，1915~1923年
- 17、中华基督教会：《闽中会刊》，1931~1932年
- 18、高级护士助产职业学校编印：《圣路加校刊》，1943年

### 三、中文专著

- 1、保罗·柯文著、林同奇译：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，北京：中华书局，1987年
- 2、沙百里著，耿生、郑德弟译：《中国基督徒史》，北京：中国社会科学出版社，1998年
- 3、梁元生：《十字莲花：基督教与中国历史文化论集》，香港：基督教中国宗教文化出版社，2004年
- 4、查时杰：《中国基督教人物小传》，台北：中华福音神学院，1983年
- 5、刑福增：《文化适应与中国基督徒（1860~1911）》，香港：宣道出版社，1995年
- 6、郑永福、吕美颐：《近代中国妇女生活》，郑州：河南人民出版社，1993年
- 7、吕美颐、郑永福：《中国妇女运动（1840~1921）》，郑州：河南人民出版社，1990年
- 8、D. L. Garmody《妇女与世界宗教》，成都：四川人民出版社，1995年
- 9、罗苏文：《女性与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996年
- 10、林国平、彭文字：《福建民间信仰》，福州：福建人民出版社，1995年
- 11、李志刚：《基督教早期在华传教史》，台北：台湾商务印书馆，1985年
- 12、江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，上海：知识出版社，1982年
- 13、王明伦：《反洋教书文揭贴选》，济南：齐鲁书社，1984年
- 14、林文惠：《清季福建教案之研究》，台北：商务印书馆，1989年
- 15、麦治思著、胡簪译：《梁发传》，香港：基督教侨辅出版社，1959年
- 16、林金水、谢必震：《福建对外文化交流史》，福州：福建教育出版社，1997年
- 17、张力、刘鉴唐：《中国教案史》，四川：四川社会科学出版社，1987年

- 18、王治心：《中国基督教史纲》，台北：文海出版社近代中国史料丛刊本
- 19、陈支平：《福建宗教史》，福州：福建教育出版社，1996年
- 20、中华全国妇女运动历史研究室编：《中国妇女运动史料（1921~1927）》，北京：人民出版社，1986年
- 21、张西平、卓心平编：《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》，北京：中国广播电视出版社，1999年版
- 22、梁家麟：《福临中华：中国近代教会史十讲》，香港：天道书楼，1998年
- 23、福建师大历史系：《福建基督教史稿》（未刊稿）
- 24、朱峰：《基督教与近代女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》，福州：福建教育出版社，2002年
- 25、约·罗伯茨编著，蒋重跃、刘林海译：《十九世纪西方人眼中的中国》，北京：时事出版社，1999年
- 26、顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海：上海人民出版社，1996年
- 27、顾长声：《传教士与近代中国》（增补本）上海：上海人民出版社，1991年12月第二版
- 28、胡卫清：《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究》，上海：上海人民出版社，2000年版
- 29、林治平：《理念与符号——基督教与现代中国学术研讨会文集》，台北：宇宙光出版社，中华民国七十七年版
- 30、威利斯顿·沃尔克著，孙善玲译：《基督教会史》，北京：中国社会科学院，1991年版
- 31、[韩]李淑宽《中国基督教史略》，北京：社会科学文献出版社，1998年
- 32、[奥地利]雷立柏：《论基督教的大与小：1900~1950年华人知识分子眼中的基督教》，北京：社会科学文献出版社，2000年
- 33、王立新：《美国传教士与中国现代化》，天津：天津人民出版社，1997年
- 34、吴义雄：《在宗教与世俗之间——基督教在华南沿海早期传教研究》，广州：广东教育出版社，2000年
- 35、朱维铮：《基督教与近代中国文化》，上海：上海人民出版社，1994年
- 36、陈东原：《中国妇女生活史》，上海：上海书店，1984年
- 37、萨义德、王宇根译：《东方学》，北京：生活·读书·新知三联书店，1995年
- 38、林治平、查时杰：《基督教与中国历史图片论文集》，台北：宇宙光出版社，1979年
- 39、陈麟书 袁亚愚：《宗教社会学通论》，成都：四川大学出版社，1992年
- 40、查时杰：《中国基督教人物小传》，台北：中华福音神学院，1983年

- 41、梁家麟：《华人传道与奋兴布道家》，香港：建道神学院 1999 年
- 42、中国研究小组：《中国教会中妇女的境况》，世界信义宗联合会，1997 年
- 43、梁元生：《十字莲花：基督教与中国历史文化论集》，香港：基督教中国宗教文化出版社，2004 年
- 44、费正清、刘广金：《剑桥中国晚清史》（中译本），北京：中国社会科学出版社，1993 年
- 45、史蒂芬·葛润兰 密尔顿·雷马合编 吴剑秋译：《基督徒的社会观》，台北：中华福音神学院
- 46、查时杰：《民国基督教史论文集》，台北：宇宙光出版社 民国八十三年三月
- 47、林治平：《基督教与中国》，台北：宇宙光出版社，1975 年
- 48、顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社，1985 年
- 49、孙石月：《中国近代女子留学史》，北京：中国和平出版社，1995 年
- 50、李小江、朱虹、董秀玉主编：《性别与中国》，北京：生活·读书·新知三联书店，1994 年
- 51、中国妇女联合会：《中国妇女运动史》，北京：春秋出版社，1989 年
- 52、刘文明：《上帝与女性——传统基督教文化视野中的西方女性》，武昌：武汉大学出版社，2003 年

#### 四、参考论文

- 1、钟鸣旦：《基督教在华研究的新趋势》，《国际汉学》，第 5 辑
- 2、陶飞亚、刘冰冰：《近年国内基督教史（新教）研究简评》，载朱维铮：《基督教与近代中国文化》，上海人民出版社，1994 年
- 3、叶敬德：《倪柝声的婚姻及家庭伦理》，中国神学院研究院期刊，香港：中国神学院研究院期刊
- 4、王美秀：《中华全国基督教协进会与穆德》，世界宗教研究 1993，4
- 5、赵紫宸：《我对于创造中国基督教教会的几个意见》，载真光杂志第 26 卷第 6 号
- 6、周萍萍：《明清间入华耶稣会士与江南信徒——以平民百姓和妇女为研究中心》，南京大学历史系博士论文未刊稿，2000 年
- 7、陈蕴茜、叶青：《论民国时期城市婚姻的变迁》，近代史研究 1998，6
- 8、应道元：《婚姻问题与吾国青年》，《青年进步》第 75 册，1924，7
- 9、王治心：《本色教会的婚丧刍议》，原载文社月刊（1926 年）第一卷
- 10、刘家峰：《中国基督教乡村建设研究（1907~1950）》，华中师范大学历史系博士

- 毕业论文, 2001 年
- 11、李在全:《民国福建乡村建设运动研究》, 福建师范大学历史系硕士毕业论文未刊稿, 2003 年
  - 12、陈名实:《福建省基督教教会学校教育初探》, 福建师范大学教育系硕士毕业论文未刊稿, 1987 年
  - 13、顾卫民:《十九世纪中国社会排拒基督教的原因》, 江海学刊 1991, 2
  - 14、庄维民:《基督教与十九世纪的中国社会变迁》, 世界宗教研究 1992, 4
  - 15、卓新平:《基督教与中国文化的双向契合》, 世界宗教文化 1997 年夏季号
  - 16、李湘敏:《基督教教育与近代中国妇女社会思想观念的变迁》, 教育评论 1997, 1
  - 17、五继武:《试论中国基督教本色教会运动的起因》, 《世界宗教研究》1988, 1
  - 18、陈孔力:《十九实际下半叶福建人民的反教会斗争》厦门大学学报 1978, 2
  - 19、陈绛:《在华西人与中国早期近代化》, 近代史研究 1991, 2
  - 20、程伟礼:《基督教与中西文化交流》, 复旦学报(社科) 1987, 1
  - 21、桑兵:《清代兴学热潮与社会变迁》, 历史研究 1989, 6
  - 22、高时良:《近代英美基督教差会在华办学述略》, 教育评论 1991, 3
  - 23、黄新宪:《从华南女子大学到华南女子文理学院: 对旧中国一所著名教会女子大学的考察》, 《教育科学》1990, 3
  - 24、刘丹:《基督教与近代西方文化的传播》, 贵州社会科学 2000, 4
  - 25、赵敦华:《基督教与中国传统和现代文化》, 天津社会科学 1997, 5
  - 26、吴邦江:《中国抗日战争时期的西方传教士》, 史学集刊 1997, 3
  - 27、赵慧峰:《近代来华传教士的文化效应》, 烟台师范学院学报 1997, 4
  - 28、莫法有:《基督教的中国化: 历史和现实》, 复旦学报 1999, 3
  - 29、裔昭印:《基督教和近代中国妇女运动》, 上海师大学报 2000, 4
  - 30、郑永福、吕美颐:《佛教与基督教在近代中国女性中影响之比较》, 佛学研究 1996, 00
  - 31、王霞:《广东近代的女子教育——兼论基督教传教士在华的办学活动》, 广州大学学报(社会科学版) 2003, 4
  - 32、罗伟虹:《对上海女性基督教信教者的分析》, 浙江学刊 2001, 3
  - 33、王美秀:《基督教的妇女观的演变》, 上海师范大学学报 2000, 4
  - 34 周荣辉:《19 世纪美国禁酒运动及其影响——基督教妇女禁酒联合会个案研究》, 史学月刊 2002, 5

## 五、西文文献

- 1 Carl.t.Smith:Chinese Christian:Elites,Middlemen,and the Church in Honkong, Hokong: Oxford University press,1985
- 2、 Hunter. Jane:The Gospel of Gentility. New Haven:Yale University press,1984
- 3、 Kwork Puilan: Chinese Women and Christian1860~1927. Scholars press Atlanta, Georgia
- 4、 Ryan Dunch: Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857~1927, Yale University Press 2001, New Haven & London
- 5、 Ellswor c. Carlson: The Foochow Missionaries 1847~1880, Cambrige ,mass, 1974
- 6、 M. F. J. Baker, Cincinnati: The Story of the Woman's Foreign Mission Society, of the Methodist Episcopal Church (1869-1895), Cranston & Curts, 1896
- 7、 M.E. Burton: The Education of Women in China, New Youk: Fleming H. Revell company, 1911
- 8、 Iewnw H. Barnes: Behind the Great Wall: the Story of the C.E.Z.M.S Work and Wokers in China,, London hall Brothers, 189?,
- 9、 F. I. Codrington, London: The Hot Hearted Church of England Zenana Missionary Society
- 10、 A century of Protestant Missions in China 1807~1907, German China Alliance Mission 190?
- 11、 Fael Norma Grsham: Gender, Culture and Christinity: Amercian Protestant Mission School in China 1880~1930, Bell and Howell company
- 12、 Ellsworth C. Carlson :A History of Christian Mission in China, Published by East Asian Rearsh Center
- 13、 Eugecl Stock: The Story of the Fu-kien Mission of the Church Missionary Society, London: Church Missionary Bose, 1882