

基督教与中国社会

JINDAI
ZHONGGUO
SHEHUI
SHI
CONG SHU

JIDUJIAO
YU JINDAI
ZHONGGUO SHEHUI
GUWEIMIN
ZHU

顾卫民著
GUWEIMIN
ZHU
基督教
与近代
中国社会



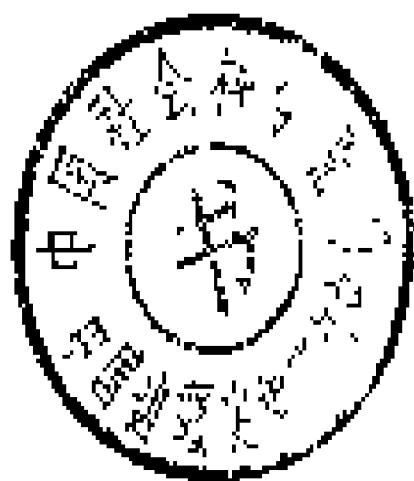
顾卫民著

GUYEIMIN
ZHU

基督教 与近代 中国社会

近代中国社会史丛书

上海人民出版社



(沪)新登字101号

责任编辑 胡小静

封面装帧 孙宝堂

近代中国社会史丛书

基督教与近代中国社会

顾卫民 著

上海人民出版社出版、发行

（上海南京路14号 邮政编码 200002）

总发行所：上海发行所经销 上海商务印刷厂印刷

· 850·1185 1/32 印张28 插页12 字数452,000

1997年2月第1版 1996年9月第1次印刷

印数 1—4,000

ISBN 7-203-02005-1/K·445

定价 27.50元

序

杨国强

在近代来华的西方人当中，传教士是一个蛮毅力行的群类。与谋逐一己之利的商人相比，他们的执意进取来自于内心的信仰。因此，当中国的海禁初开之后，西洋的商人还在口岸和沿海忙忙碌碌地营生，传教士中的许多人却已经离开了海岸线，向着深不可测的腹地走去。随后，穷乡僻壤之间也竖起了一个一个十字架。他们把基督教送到了中国人中间，也把自己送到了中国人中间。由此显出来的宗教热忱里当然包含着为上帝传福音的真诚。然而宗教的信仰和宗教的热忱又是一种非常容易转化为驱驰的东西。孔子说，己所不欲，勿施于人。而走入民间的传教士们却大半喜欢己之所欲必施于人。他们目标能够普渡中国人的灵魂，但他们中的多数人其实又并不了解中国人的灵魂。这种隔膜，使驱驰的宗教常常会搅动文化、搅动历史、搅动民族战争失败留下的创痛，把传教士牵入纷争、词讼和教案里去。这个过程绵延起伏，写照了基督教与近代中国社会的一面。

与这些孜孜矻矻把教义、教堂搬到民间去的人们相比，传教士中的另一些人则更多点宗教以外的关怀，他们在中国的事业和生涯大半却越出了教堂的门墙。时人记载19世纪后期的情状说，“时广学会督办李君德晖太，方自沪走京师，日以新学之益，遍告达官

贵人。诸君皆乐与之游，聆其议论，靡不倒倒，而京师名下士，及外僚之入觐者，如王爵崇方伯之春，程从厚军门文炳，左魏巨军门殿杨诸公，辄宿盛舍，无虑百数。”这种场面显出来的风采显然并不是教义本色。然而中国人的观念却因之而节节变迁。在李提摩大之前和李提摩大之后，还有许多本以布道为天职的教会中人热心于办报、译书、经营同文馆和京师大学堂，欲用新知沟通中西。他们因之而被士大夫称作“西儒”，以区别于寻常的“传道士”。这些人四搭西学，而又字之间每多溢出个人的情感。林乐知说：“余美国人也，而寓华之日多于在美之年，爱之深，不觉官之切”。李佳白说：“余居中国十余年，百语、饮食、衣服、居处，无非华也，亦既自视华人矣。履华之士，即受华之惠，每思披沥肝胆，有以报称。”他们流露出来的善意未必都是假惺惺的伪作。但他们又常需要急迫地为中国人筹划未来，其善意之中遂不能不掺入用西方人的面貌改造中国的意愿。李提摩大、林乐知和李佳白等等都是被西方教会送到中国来的，他们的历史行迹亦反映了基督教与近代中国社会的另一面。

在19世纪的后50年里，基督教曾影响了中国历史上最后一次旧式农民战争，使成千上万的小农成了太平天国的老兄弟和新兄弟；也曾触发过反洋教的义和团运动，使众多的教士与教民成了被人追杀的大毛子和二毛子。进入20世纪以后，信教的中国人和反教的中国人都不再怀有那么多的情绪和意气。上一代善以理学游说中国时教的传教士已渐次凋谢，后起的一代则面临着另一种时势，多半更愿意把精力用于奉侍上帝。于是，教会中的人们便能够在理性的自省中反思教会的历史。尔后出现的中国教会本土化，说明了基督教在中国传播的过程又导致了基督教本身的变化。

卫民治传教史和中外关系史多年，是一个肯坐冷板凳的人。冷

板瓦上清透的光阴累积了学识和学力，使他能够驾驭一个并不轻松的题目，写成《基督教与近代中国社会》一书。宗教史是个多迷雾的领域，与百年新陈代谢外结在一起的基督教入华史尤多雾气。隔着雾气论史，非常容易只见一面，不见另一面。卫民的长处则在对于历史的真实抱有一种敬意，并想在叙史的时候努力再现这种真实。所以，《基督教与近代中国社会》一书常用心于写出鸟瞰下的多面和细节中的多面，由此呈现出来的是矛盾和曲折，但历史过程的本来面目却因之而显得清晰了。

卫民撰《基督教与近代中国社会》，须与百年来的中西人物作神交。由此产生的对于人情物态的悟解是史学给人的逸趣之一。然而史学又是一种耕耘多于收获的学问，历史著述中的每一点深沉寥廓却是在长久的寂寞中体验出来的。卫民常与孤独相伴，因此而有一片心头的宁静。当他正笔下一段一段地叙述出已经过去了的那个时代的时候，用来无饥的则常常是买来的盒饭。离他住处二百米之外，希尔顿饭店天天在用灯光营造的辉煌夜色诱发人间的浮躁，但在他的世界里，有一盏长明的台灯就已经够了。咫尺之间，冷者自冷，热者自热。

“生年不满百，常怀千岁忧”。这正像是历史学家的命运。他们很少应和戏薄的浪漫主义，然而他们的著述却往往能够留存得更久一些。

1986年6月于上海社科院历史所

自序

基督教自唐朝景教传入，历经元代天主教东传，明清之际耶稣会士再度梯航而来，直至近代天主教、新教和东正教的大规模输入，掀起波澜，历时弥久，在政治、文化和社会生活中留下了深刻的印痕，引起了中国学人的研究兴趣。尤其在 20 世纪以后，在陈垣、张星娘、冯承钧、向达、徐宗泽、方肇和罗光等教中和学界前辈的倡导与开拓下，中国基督教史终于成为中西交流史的重要组成部分。

教会的历史作为一门学科，照理应该占据其应有的位置。然而，长期以来，由于政治上的研究方法和思维习惯一度成为历史研究中替代一切的主流，教会历史或者被置弃，或者流于公式化的陈述。造成这种现象的原因，在于有不少人至今仍然认为，宗教只是世界的影像在人们中的颠倒反映。尽管我国宪法明文规定了宗教信仰的自由，以及教徒的权利及义务。但是，就基督教而言，正如教会领袖「光训主教指出的：‘从大的环境来看，我国基督徒一百几十年来始终处于极少数地位，被非基督教及敌视基督教的思想和势力从四面八方包围着。新强的人数至今不到人口的百分之一。我国仍有那种以敌视自行，与宗教为敌的人，利用一些新口号的声势，制造加罪宗教的舆论。’（《金陵神学文选序》第 3 页）。宗教在历史上的产生和发展，有其自然的原因。时至今日，宗教亦未消

亡而且将长期存续下去，这是由它在历史中的合理性决定的。叶衡世局，科学与技术的进步，资讯与交流的发达，已远非古人或近人所能想象。然而，仅仅是科技的进步，并不能给人类的生活带来幸福和平静。洞察西方社会弊端的英国哲学家和历史学家汤因比曾指出：“科学的进步，通过技术的应用，给人带来统治别人，统治人以外的自然力量。所谓力量，在伦理上是中性的，可以用于善的方面，也可以用于恶的方面。……科学技术力量对人生命的影响，取决于使用这种力量的人的伦理水平。”（《展望二十一世纪》第410页）我们并不一定认为宗教是人类精神生活的唯一指南和归宿，但是，人类需要改善自身的精神生活，提高自身伦理水平，在这个过程中，宗教曾历史地显示了它内在的合理性。这也是我们要研究宗教及由信徒组成的教会，在人类历史和社会中的演进、嬗变以及相互影响的成因。

本书列于“近代中国社会史丛书”之一种，要求从社会史的角度阐述教会历史。这既是先师陈祖蔭先生的构想，也是我个人的志趣所在，并自始至终深加考虑。

基督教在中国传播的历史，可分为唐期的景教、元代教廷使节的东来，明清之际耶稣会士在中国的活动，近代天主教的复归与新教的输入四个历史时期。作为一种外来的宗教，基督教自始至终存在着一个如何与中国本土的社会与文化互相沟通、适应与融和的问题。综观历史，唐朝的景教虽一度呈现“法流十道，寺满百城”的景象，但是，由于景教教士在释经时过多地使用了佛教的语言，上层教士也将主要的精力花费在结纳权贵之上，因此社会上的人们将景教视为佛教的一支，而当上层政治斗争以灭佛的形式波及景教时，它便因缺乏下层信众的基础衰亡了。元代东来的教廷使者和天主教教士，以其示教的崇忧使教堂和十字架重新矗立于从

汗八里到中亚细亚广大的土地之上。元代是一个由少数民族统治中国的王朝，占全国人口绝大多数的汉族被置为异类。这种做法，使蒙古族的统治与汉族的社会文化之间划了一道深深的沟壑。从现有的教会史料中看，西来的天主教传教士的宣教对象，主要是蒙古族以及各类色目人，在有元一代，天主教会往建立本地化教会和向汉人传教的工作几乎是一片空白。所以，当明太祖朱元璋以光复汉室率军北上，攻陷大都时，天主教很自然地被视为蒙古的文化，随着元朝的覆亡而消失于历史的舞台上。

以利玛窦为代表的明清之际来华的耶稣会士，开启了基督教与中国社会和文化互相沟通的先河。他们这一代人既忠实于上帝，又具有足够的睿智与度量。因此，他们并不想把上帝与中国社会对立起来。其传道之际，多取径于教义和儒学的沟通，在渐进之间，不仅获得士大夫的友情，而且进入了官庭之中。然而好景不长，随之而来的“礼仪之争”阻断了这一进程。我国教会史学家陈垣说：“当时名士高僧攻教甚烈，而天主教并不因此少衰。”“厥何以康熙以后，天主教大不如前，别有原因在。先是利玛窦以为中国人尊孔敬祖，与崇拜偶像不同，可以通融办理。而龙华民则反对甚力，其后他舍教士至者渐众，大却不通汉学，力斥耶稣会士之非，遂以其事讼于罗马。教皇先后派钦使铎罗、嘉乐来华查办，二人皆不通汉语，何论汉学，竟贸然判定尊孔敬祖为异端，不许通融”（《基督教入华史略》）。于是，天主教遂为朝廷所禁忌，为士民所排拒，在百年禁教政策下沦为黑白混杂一般的秘密宗教。

历史进入近代以后，天主教和新教终于在中国取得了长足的发展，无论是教会的数目，信徒的人数，都比以往任何时候规模更大。然而，这种现象的背后却潜伏着很大的隐患。近代基督教入华，是在《黄埔条约》、《天津条约》和《北京条约》等一系列由西方列

强迫订的不平等条约保护下进行的，它本身内活动也与西方殖民主义侵华扩张活动紧密结合在一起。这使得中国人因民族矛盾而排教，也使教会无法依靠宗教本身的力量与中国人进行心灵上的沟通。同时，近代来华的传教士又多半挟有战争打出来的民族优势，在 19 世纪盛行于西方的所谓“进步”观念的支配之下，他们对中国的文化知之甚少，甚至觉得无须尊重中国文化。西方人向中国传播教义，但总是希望接受了教义的中国人与他们一样西方化。这种倾向，使基督教与中国社会之间的结合成了一个难题。本书在论及 20 世纪以后教会历史的四章中，专辟两章即“挑战与回应”与“中国教会的自立”，前者讨论了中国教会在时潮和政潮的冲击之下对社会的反应，后者则叙述了中西教会人士适应于尘世的浪潮，而对教会的过去与未来所作的反思和忧思，从而有“基督教中国化”的抉择。我觉得，在基督教会历史上，西方传教士及西学东渐的问题固然重要，但仅局限于此是远远不够的。因为时代的变迁和社会的影响，已使中国作家的知识程度和民族意识日渐增长，西来的新一代传教士在深知反省之后也曾表现出不同于他们前辈的立意和眼光。20 世纪的新教“本色化”运动和天主教“中国化”运动正是在这种历史背景之下发生的。本书在此一方面着墨甚浓。因为我深信，20 世纪上半期中国的基督教会，无论在思想上或组织上，都出现了摆脱保教权的羁绊、培植本地的教牧人员，减少西方差会的影响和建立本地化神学的倾向。这是基督教与中国社会之间互相沟通和理解的重大试验，从社会史的角度研究教会史，尤其不能不深加关注。

本书能够顺利完成和出版，得力于很多海内外前辈、师长和学友的帮助。1993 年，我在台湾淡江大学前历史系主任、苏联问题研究所所长李齐芳教授的热心推荐之下，赴台湾天主教辅仁大学

作学术访问，拜会了台湾和香港地区的从事教会史研究的学者和教会人士，并蒙他们提供了不少相关的研究资料，并就有关学术问题详加讨论。对此，我深表谢忱。他们是：台湾辅仁大学名誉校长罗光总主教，台湾中央研究院近代史研究所王尔敏研究员和吕美强研究员、香港华人教会联合会主席礼贤会湾仔堂李志刚牧师，台湾“华官光”传播中心主任暨中原大学共同科主任杨志平教授，台湾大学历史系查时杰教授和牟永华教授，辅仁大学哲学研究所主任王臣瑞神父、辅仁大学医学院院长朱紫庭神父、辅仁大学哲学系主任梁建球教授，辅仁大学学术交流室吴瑞珠小姐，台北中华基督教信义大尼礼拜堂姜仁圭先生（神国籍）、台湾清华大学历史研究所黄一农教授。

同时，我还要表示谢忱的有复旦大学历史系教授陈锋老师、上海社会科学院历史研究所熊月之研究员，他们提供了很有价值的资料。中国基督教协会图书馆田文载先生和天主教光启社刘斌老师，以其丰富的学识解答了我不少疑难问题。在此一并致谢的还有我的两位同事，即刘善铃老师和胡毅华老师。

我深深感戴所敬重的学兄、社科院历史所杨国强先生为本书所作的富于思辨、哲理和感情的序言，为本书增色不少。

在写作本书的最初阶段，得到原责任编辑唐克敏先生的热心关怀，以后又得到现责任编辑胡小静先生热心而严谨的帮助和指正，在此一并致以谢忱。

对于以上所有的人士，我深感难以报偿，只能深深地铭记。

作者

1986年元旦于上海中山路大居第同寓中。

目 录

序	杨国强
自序	1
第一章 唐元的基督教	1
一、使徒多默入华的传说	2
二、唐、元两代的景教	6
三、派往蒙庭的使节	12
四、古代基督教衰灭的原因	22
第二章 明清之际的复兴与阻碍	35
一、耶稣会士的策略	36
二、一度成功的传播史	47
三、反教和禁教	60
四、明清两代的教民	76
第三章 炮口下的传教事业	81
一、世变前的中国与西方	92
二、开创与延续	97
三、条约制度与传教权利	120
四、近代早期的中国信徒	132
第四章 天父天兄之教	146

一、客家人中的基督教	147
二、洪秀全与洪仁玕的宗教理念	154
第五章 两种对立的社会势力	174
一、教务的进程	175
二、波谲云诡的教案	191
三、反教的社会中坚	201
四、两种习俗的冲突	214
第六章 西方学术文化的东渐	218
一、传教人士所介绍的西学	220
二、社会的反应	253
三、耶稣与孔子	262
第七章 传教士与维新运动	272
一、革新思想的萌芽	273
二、维新事业的同道者	278
三、新学家的“枕中鸿秘”	299
四、倡导社会改良	307
第八章 “教案”中的教会	317
一、义和团的崛起	319
二、“庚子教案”	329
三、对中国如何处置?	341
第九章 中国教会的“黄金时代”	351
一、教会外在环境的变化	352
二、“在我们这一代将福音传遍天下”	360
三、各类教育、医疗卫生和文字出版事业	377
第十章 挑战与回应	402
一、民国初年非基督教思潮和运动	403

二、教会人士对社会发展的目标	429
第十一章 中国教会的自立	442
一、基督教新教的自立教会和“本色化”	445
二、“中国归中国人，中国人归基督”	474
第十二章 外患与内战中的教会	505
一、战火中的离散和辗转	506
二、基督徒与厄难	516
三、短暂的复兴与仓促的撤退	530
附录一、本书主要中西文参考书目	539
附录二、重要外国人名、教会在华机构以及报刊 中外文对照表	545

第一章 唐元的基督教

近人将基督教入华的历史分为四期，“第一期是唐朝的景教，第二期是元朝的也里可温教，第三期是明清的天主教，第四期是清朝的耶稣教”^①。历史的分期是历史发展阶段性的标记，而历史的阶段性又存在于历史的延续性之中。在近代中国，作为外来文化意识形态的基督教信仰，以及作为外来社会力量的基督教会，与中国传统文化和传统社会之间的歧异与趋同，冲突与调和，以及由此引起的对教会内部与中国社会之间的互动关系和互相影响，只有与古代基督教传华史作相应的回溯与对比，才能得到认识和说明，这正如探知一条奔腾流淌的河水，须追溯它在水雾迷濛中的源头一样。事实上，近代基督教传播于中国社会中的许多特征和经验，已孕育在基督教与中国社会和文化的悠远的历史关系之中了。

① 转引自《基督教入华史》，原为作者于1927年左右的讲演记录。见《傅型学术论文集》，中华书局1984年版第1册第80页。美国著名的中国科学技术史专家李约瑟博士也认为：“在中国历史上有四次机会，有可能接受有组织的基督教：一次是公元8世纪叙利亚基督教传入时；一次是16世纪方济各会的大主教来北京时，还有一次是17世纪耶稣会第六任总主教徐光启后期；最后一次是19世纪新教派的传教士来中国建立传教院并翻译科技书籍。”见《基督教与亚洲文化》，载《四海之内》，三联书店，1983年版第178页。

一、使徒多默入华的传说

有确凿的文字记载的基督教入华史，是从唐朝开始的。然而，在西方教会和来华的传教士中，一直有关于更早的基督教入华的传说。

最早提及基督教传入中国的西方人士，是罗马时代的作家阿诺比尤斯，他于公元 300 年左右写的《驳斥异教论》中说，“传教工作可以说是遍及印度、赛里斯(Seres- 丝国)、波斯和米底斯。”^① 古希腊罗马时代的西方人称中国为“赛里丝”，但阿诺比尤斯的说法无任何佐证。

16 世纪以后，西方的天主教会和印度的天主教会中，流行一种传说：耶稣基督的十二门徒之一圣·多默曾经从圣城耶路撒冷出发，来到美索不达米亚的巴比伦城，从那里经过波斯湾来到索科特拉群岛，再向印度航行，来到印度南部滨海最高庶的城市马拉巴，宣讲福音，使国王和臣民皈依基督教。最后，多默搭乘了去中国的商船，在中国京都建堂布道。多默从中国回印度以后，被两者婆罗门杀死。两个世纪以后，他的灵柩被迁回小亚细亚爱迪抄，但骨灰仍留在印度供那里的基督徒崇拜^②。

① A. 穆尔：《一五五〇年前的中国基督教史》（中译本），中华书局，1984 年版本，第 5 页。

② 晏玛尤：《中国最早的基督教》，见《中国晨报》第 18 卷，第 186 页，1894 年 4 月。李从义译为多马，耶稣十二门徒之一，加利利人。以捕鱼为生。据《约翰福音》记载，耶稣复活以后，他曾表示亲非分手抚着耶稣被打十字架时留下的伤痕，表明决心相信。一天耶稣灵真在屋中显现，令其抚抚伤心，多默这才确信不疑。

这种传言经来华的西方传教士多方宣扬以后，不胫而走，流行一时。最早持此说的是耶稣会士方济各·沙勿略（1506—1552年）^①，他是被罗马教廷列为圣品中的唯一到过中国的传教士，其见解显然足以引起人们的重视。其后，葡萄牙多明我会修士，从柬埔寨转道中国广州的克路士，在他回欧洲以后出版的《中国志》（1569年）中重复了这一说法^②；而尤为重要的是意大利著名的来华耶稣会士利玛窦（1562—1610年）在其逝世后的1612年出版的《基督教远征中国记》中的第1卷第11章中，以肯定的语调记叙说：“鉴于我们从马拉巴地区迦勒席文圣经抄本中收集的资料……是圣·多默本人把基督教传入中国的，他确实在这个国家里修建了教堂。”^③

如果以上这些说法能够成立的话，基督教入华的历史可以上溯到公元1世纪。然而，这些说法并不可靠。沙勿略·克路士和利玛窦的根据是，印度马拉巴教会所藏的叙利厄文《每日祈祷文》（又译《圣务日课》）上的两段话。第一段是：“由于圣·多默，印度人摒弃了偶像崇拜的错误；由于圣·多默，中国人与埃塞俄比亚人已转向真理；由于圣·多默，人生真谛之光照亮了整个印度；由于圣·多默，大国在中国骤然升起。”第二段是：“印度人、中国人、波斯人、叙利亚人、亚美尼亚人、爱奥尼亚人和罗马尼亚人，在此纪念圣·多默之际崇敬我们的教主耶稣基督。”^④ 这两段话并没有说多默来过中国，更没有说明他在中国建立教堂。事实上，比沙勿略和利玛窦更早来华的元代天主教传教士，在路经印度和抵达中国之

① A. 柯尔：《一五五〇年前的中国基督教史》第14页。

② (英)博克曼编：《十六世纪中国南部行记》，中华书局1980年版第31页。

③ 利玛窦：《利玛窦中国札记》，中华书局1982年版第198页。

④ Henry Hyde: *Cathy and the Way thither*, 1615 London, 1616.

后,对此也是闻所未闻^①;中印之间的海上交通,也是东晋佛教僧侣法显赴印时才通畅,可以断定,多驮来华的传说,只是后人的臆测。

然而,离奇的臆想却有着深厚的历史背景,它透露出远在上古时代,基督教的传教士曾有过的冒险犯难,辗转跋涉,孜孜以向东方的种种努力。

人们以往只注重西方教会的历史,那是因为它对于中世纪和近现代欧洲的历史和文化,产生了决定性的影响。其实,基督教本身产生于亚州,其后,一路由使徒保罗和彼得传入地中海沿岸的西方世界,一路则移往美索不达米亚而形成东方教会,继而再迁往亚述和波斯。

公元3世纪时,基督教产生了一个分支——聂斯脱里派。其创立者为君士坦丁堡宗主教聂斯脱里,叙利亚人,他对天主圣子降生为人,有不同于西方教会传统的神学见解:西方教会相信圣母所生的天主降生为人,是一个耶稣;他认为只是天主圣子结合了圣母所生的人,因此耶稣有了两个主体^②。其学说被罗马帝国斥为异端,聂斯脱里本人也被放逐,都死于埃及沙漠之中。

然而,聂斯脱里的信徒却逐步补充辗转,成了古代东方教会的主力势力,他们以其百折不挠的传教热忱而被后人称为“火的教会”。据公元6世纪旅行者们的记载,聂斯脱里派的传教士已造成功地在巴克特里亚、恒河流域、波斯、印度、巴沙罗尼亚、米底斯等地的居民中传播福音;印度马拉巴海岸和印度洋上的一些岛屿上,基

① 1906年意大利天主教传教士蒙高给老从中国寄回欧洲的信上说:“在这些地区(中国)从来没有任何使徒或使徒的弟子前来传教。”见穆尔《一五五〇年前的中国基督教史》第31页。

② 方豪:《中国天主教史人物传》(1)中华书局1988年版第1—4页。

信徒的人数也在增加,这些相距遥远的教区里的主教和神父,都由设在巴格达的聂斯脱里派的最高教会任命^①。甚至在南部中国沿海的一些岛屿上,也出现这些传教士的足迹。到11世纪时,聂斯脱里派宗主教的权力达于顶峰,管辖着25个大主教区^②。

东方教会的二十五个大主教区中包括了印度教区和中国教区,中国列第十一教区,印度教区为第十二教区。这一事实的意义很重要,虽然没有发现唐朝以前基督教活动的任何证据,但西方史籍已说明,在远古时代中国是东方教会的传教区域。东方教会还有人认为,公元411—415年间,塞流西亚——克塞锡封双城的聂派宗主教阿奇亚斯在划定教区的时候,曾把中国和印度合并在一起。由此人们认为,基督教在使徒时代已传入了中国^③。当16世纪耶稣会士利玛窦来到印度南部沿海地区时,他曾听说马拉巴山区教会的主持人詹姆斯,将中国和印度一并包括在他的管辖范围之内,自命为“印度和中国的主教”^④。利玛窦还在古代东方教会的文献《宗教大会教规概要》中的《主教和大主教守则》中提到,

这六个大主教区和省会……被认为应该分享大主教的管辖权;其他大省区的主教,如中国、印度、巴赛、毛拉、赫恩、拉兹灰、赫里奥拉和拉马尔干的大主教们因为路途遥远山长海险而不能随意旅行,应着他们至少每六年一次向大主教呈递

① W. J. Lewis Nestorianism in China "Chinese Repository" June 1846 pp250—253.

② Thomas Yeeke "The First Christian Mission in China", "Chinese Repository" Vol 10, April 1847.

③ Thomas Yeeke: "The First Christian Mission in China" "Chinese Repository" Vol. 10, April 1847.

④ 利玛窦:《利玛窦中国札记》(上册)第129页。

致忠信。^①

利玛窦所引证的内容，后来也一再被教会史学家重述。从上述事实中，人们可以看到，虽然没有任何根据说明使徒多默曾来中国传教^②，但古代东方教会的聂斯脱里派传教士确曾在很远的时代已把印度和中国列为其传教区域，基督教会在使徒时代可能有过向中国传教的努力和想法，圣·多默来华的传说，正是在这样的历史背景之下产生和流传于小亚细亚和印度地区，并由以后来华的西方天主教传教士广为传扬。

二、唐、元两代的景教

公元7世纪时聂斯脱里派的传教活动已遍及中亚，并有进一步向东扩展的趋势，终于在635年（唐贞观九年），聂派传教士来到了中国的长安，其教在中国被称为“景教”。

研究景教在华活动的最重要的文献，是“大秦景教流行中国碑”，确立于781年（唐德宗建中二年），1622年或1625年（明天启三年或五年）；在西安城外五里崇仁寺出土，或说原在整堡^③。

景教碑碑文的历史部分指出，635年（贞观九年）有大秦国（波斯）大德（主教）阿罗本来到京都长安，受到唐太宗的礼遇，太宗派宰相房玄龄到四郊迎接，一直迎入宫内，在皇宫里“问道”，在“书

① 利玛窦《利玛窦中国札记》第1卷第124页。

② 中国天主教历史学西方传教士写道：“早期又有一些西人，乃在中国寺庙所供奉的五百罗汉中，发现有佛像、深目、隆鼻的像，便信为多默。其实，佛教高僧面目可怖的很多，且印度属于印度民族，所以有那些面貌。如在我国佛教艺术，源于犍陀罗或印度与佛教混合艺术，——所以罗汉中有类似犹太人的像，不足为奇。”《中国天主教史人物传》（上）中华书局1988年版。

③ 在文汉：《古代基督教及开封犹太人》，知识出版社1982年版第21—22页。

摩”里西经。三年后,即633年(贞观十二年),由皇帝下诏,说此教于社会和世道人心均有裨益,应该让它通行天下(“济物利人,宣行天下”),并在义宁坊由朝廷资助兴建一所“波斯寺”,寺里住有二十一位教士^①。后来的历史学家推测,可能早在公元635年以前,阿罗本已在长安以西的中国边陲地区,开展其传教活动,并且一定很有成就和影响,然后有人报告太宗,才会有如此隆重的接待^②。到景教传入建立的时代,景教已有一百四十多年的公开奉旨推行的历史,可以说到了黄金时代,“法流十道,寺满百城”,肃宗在灵武等五郡建立教堂,朝廷命在教堂里奉炷帝像,玄宗命其五个兄弟(宁国等五王)到教堂行礼;天宝初年,又命大将军高力士以太宗、高宗、睿宗、中宗、玄宗五帝的写真画像,送到教堂内安置,一些景教教士并获得封号,赐紫袈裟;又有“赐天香,赐御佩”的荣宠,若干教堂的匾额,亦出自御题,教士又奉旨在京庆官“修功德”(做礼拜)^③。建碑以后,景教又经历顺宗、宪宗、穆宗、敬宗、文宗几代皇帝,教务顺利,但也沒有显著发展。时人称,摩尼、大抵、火袄“合天下三夷寺不足普释氏一小邑之教”,“胡教”和“夷寺”在佛道盛行的情形之下,发展至为有限,可以想见。

唐初景教遭禁,是在845年(会昌五年八月),武宗下令灭佛,景教亦受牵连。是年七月、八月,均有上谕发表:“会昌五年秋七月庚子,勅并省天下佛寺。……其大德、穆护等祠,释教既已翻革,邪法不可独存。其人并勒还俗,逆归本贯,充税户,如外国人,送还本处收管。”又:“八月制,……其天下所拆寺四千六百余所,还俗僧尼二十六万五千人,收充两税户。……显明外国之教,勒大秦、穆

① 古钱,《中国天主教史人物传》(上)第54页。

② 同上,第54页。

③ 冯承钧,《景教碑考》,商务印书馆1981年版第1—21页。

护、拔(祛之误)三千余人还俗,不杂中华之风。”^①当时景教、祇教合计还不过一万二千人,而佛教僧尼却有一十六万零五百人,因此除了受佛教牵连的原因之外,它具有外国色彩,显然也是被禁的原因之一,《旧唐书》将“显明外国之教”,就是这一层含义。

关于“景教”之名,后世的教会人士有所解释,明末天主教人士李之藻曰:“景者,大也,昭也,光明也。”明末来华的耶稣会士阳玛诺也说:“景者,光明广大之义;教者,教会也,言信御景道之人缔结之团体。”^②景教碑文上有一句:“真常之道,妙而难名,功用昭彰,强称景教。”可见这在当时即为勉强的译称。景教在四方被目为异端,可是中国的景教徒所留下的历史文献中,却没有任何不合西方天主教教义的内容^③,而且,景教碑已把最重要的教义完全介绍过来,如天主自有(先无而无元)、三位一体(三一妙身)、创造宇宙(判十字以定四方,鼓元风而生二气,暗空易面天地开,日月运而昼夜作)、先造万物,后造原祖(匠成万物,然立初人)、救世主耶稣(弥施阿)、童贞圣母诞生耶稣、天使欢歌(神天寅庚,室女醒圣)、救贖(开生死,禱慈航以登明官)、人性本善(素善之心,本无希暗)、魔鬼引诱初人(娑弥施妄)、圣子诞生(三一分身)、新约二十七卷(经留廿七部)、十字架(印持十字)、教士一日分七时诵念日课(七时礼赞、大庇存亡)、每七日行一次祭礼、整治灵魂(七日一荐,洗心反素),等等^④。

中唐以后,内地的景教虽趋于灭绝,但在边陲地区的少数民族

① 汤甲孚,《隋唐佛教史稿》,中华书局1982年版,第40—52页。

② 徐宗泽,《中国天主教传教史概论》,上海书店,1989年版,第88页。

③ 见朱谦之,《中国景教》,东方出版社1988年版,第183页。

④ 张星烺,《中西交通史料汇编》(1)第159—185页。

中，景教仍流行不辍。9世纪，伊斯兰教在中亚崛起，迫使景教徒更向东方迁徙。10世纪后景教在中亚又趋繁盛，20世纪初，英法的考古学家先后在敦煌石窟中发现了景教僧徒的壁画以及景教的经典《大秦景教三威像度赞》以及《尊经》，此外还有流失于日本的《一神论》等经籍，这都是景教在新疆流行的证明^①。1124年，西辽王耶律大石带兵越葱岭，克回回，建都于沙末耳城，其战功使欧洲惊异不置。当时，伊斯兰教正与波斯琐里派（景教徒）战争，遭此意外打击后衰败，景教得以在中亚盛极一时^②。当时新疆的维吾尔族，曾从摩尼教转而皈依景教。元时长春真人西行至新疆，遇“迭屑”（基督教）的头目来见他。想必那时，中国有个著名的景教人物拉班·扫马（Bar Sauma）就是维吾尔族人，后来曾作为元世祖的使节被派往罗马教廷通聘。

在蒙古族的部落中，景教也相当流行。外蒙古境内的三大部落：克烈、乃蛮、蔑里乞部以及内蒙古境内的汪古部，都是崇奉景教的^③。克烈部属东突厥人，居住在东北方，其国王在一次见圣者显形之后率部众二十万人改宗信奉基督教，他们置一帐篷以为祭坛，取奶置于福音书之上，并背诵祈祷文以作崇拜。成吉思汗时代克烈部长王罕一族，也是宗奉基督教的世家。当时克烈部的牧地在上拉河和鄂尔浑河流域^④。乃蛮部居住在阿尔泰山以南，也是景教的信奉者，汪古部居住在阴山之后，景教在此地十分流行。马

① 江文汉《中国古代基督教及开教其人人》，第67—69页。

② 陈垣，《敦煌掇瑣论丛》，第1卷第99页。

③ Archimandrite Paludius "Traces of Christianity in Mongolia and China", pp 104—113. Chinese Recorder, Vol 6, March—April, 1875.

④ 《元史论丛》，第1辑。

可波罗来华时,在这一地区也发现了基督教的形迹,他说:“治此州者是基督徒,……出生于长老约翰王之胤统,名阿里吉思”^①。阿里吉思是汪古部首领,《元史》记载他“性勇毅、习武事,尤笃于儒术”,后戍边西陲,为海都所杀,追封越王。他去世时,天主教正传入元朝,他率部落民众放弃了景教信仰改宗天主教,汪古部也就成了蒙古诸部落中崇拜基督教的最著名的部落^②。1929年8月,英国圣公会传教士斯柯特牧师在内蒙古包头一带发现十数枚十字徽章,经研究他认为是克烈部或汪古部的遗物。^③

在毗邻内蒙古的山西地区,也有景教遗迹发现。20世纪二三十年代,加拿大圣公会传教士明义士(1885—1957年),在海南与山西进行考古调查,发现了4块碑石,尤其是刻于1335年的和辉县顾真官碑,明确记载了朝廷保护景教的圣旨。他后来在北京得到了一个铁十字架,背面有原绳的扣。他说从山西大同至内蒙古包头一带已发现了一千多个十字架,说明元代山西北部,景教教会有很大的势力^④。事实上,元代山西大同至宣化一带,确实居住着不少色目人,工商和商旅,马可波罗游记说由天德东行七日,“见有城堡不少,居民崇拜摩柯未(回),然亦有偶像教徒(佛)及黠儿脱里辣。”^⑤《元史》上说:“救西京僧、道、蛮、回里可温(基督教),达失蛮等有家室者,与民一体输赋。”^⑥西京就是指大同。

① 《马可波罗行记》(上册)商务印书馆,商务印书馆,1953年,版第260页。

② 《元史论》第154—155页。

③ F. M. Teitt. 'Some Kirgiz Nestorian Crosses' pp103—106 Chinese Recorder, p. 1930.

④ 《东方杂志》3卷5号,1891年12月。

⑤ 商务印书馆《马可波罗行记》(上册)第260页,注2。

⑥ 《元史》卷九,至元十二年六月。

元代景教教会在大都城(西人称为汗八里)也有很大的势力,拥有三万名信徒,且很富有。他们在仪式和风俗上追随希腊教会,不服从罗马教廷,“有漂亮而且虔诚地安排的教堂,有十字架和圣像以尊崇上帝和圣灵”^①。他们中很多是阿兰人(《元史》称“阿速”)。他们最初居于高加索,1296—1299年蒙古大军攻占高加索,大批居民归顺,其中有信奉景教的2万阿兰人,他们来到大都以后,成了元朝右、左卫阿速亲军都指挥管辖下的卫戍军主力。此外,还有大批鞑罗斯人,钦察人组成的侍卫军团,他们也是基督教的信奉者。

江南地区,以镇江及其周围地区的景教徒为最多,记载也最完整。《至顺镇江志》记载:镇江计有景教徒二十三户(录事司十九、丹徒县三、金坛县一),一百零六口(能独立营一家生计者),一百零九船(寄居者),共计有景教徒二百十五人。当时镇江侨寓三千八百四十户,其中景教徒二十三户,约一百六十七户侨寓户中有一户景教徒。又,口、艇共一万三千五百零三人,约六十三人中即有一景教徒^②。

近人统计元代景教徒分布地区计有:撒马尔干、也里度、唐古、和闐、吐鲁番、哈密、徐州、伊犁、轮台、沙州、甘州、肃州、兰州、临洮、凉州、鄂尔多斯、天德、净州、归化城、和林、宁夏、灵州、太原、大同、宣化、北京、房山、涿州、河间、大名、东平、济南、临淄、益都、徐州、镇江、洛阳、杭州、温州、长安、懿匡、泉州、福州、广州、重庆、成都、昆明、鞍山等地^③。

① Henry Yule, *Cathay and the Way to the East*, pp440—443.

② 方豪:《中西交通史》(下册),第588页。

③ 张星娘:《中西交通史资料汇编》第2册,第270—280页。

元代对基督教各宗派,统称为十字架教,教堂称十字寺,也称为“也里可温”,又作伊噜勒昆,阿勒可温,那里可温,也里阿温,也里河温,伊里克敦,等等。这是元朝蒙古人对基督徒的称呼。元代以前,人们称基督徒为“迭屑”(波斯语 Tarsa 的译音);元入主中原以后,才有“也里可温”之称。近人陈垣考证,“阿刺比语称上帝为阿罗,唐景教碑称无元真主阿罗诃,……故吾确信也里可温者为蒙古人之音译阿刺比语,实即兼教之阿罗诃也。”^①四方人更将“阿罗诃”推测为叙利亚文 Eloh,希伯来文 Elolaha 的译音,意为“上帝教”或“信奉上帝的人”^②。

三、派往蒙庭的使节

元代曾是中国历史上一个强盛的王朝,地处边陲的蒙古族君断中原,统治达一百零九年之久。唐时称蒙古族为室韦部落,《旧唐书》称“蒙古室韦”,以游牧为生,居契丹之北。五代以后,世贡辽金。后辽居斡难河(敖嫩河,黑龙江北源)及不儿罕山(外蒙古和林东北)。1206年,蒙古各部在斡难河畔举行盛会,共推铁木真为“大汗”,号“成吉思汗”,于是蒙古各部,西至阿尔泰山,大漠南北,遂告统一^③。

成吉思汗约生于1167年,其父为鞑靼人杀死,在度过了历尽艰险和寄人篱下的青年时代之后,他成为当时信奉基督教的克烈部的藩臣。他纵横捭阖,先与克烈部联盟,击败其他部族,然后再

① 陈垣:《陈垣学术论文选》第1集,第1—6页。

② 江文仪:《中国古代基督教与开封犹太人》,第80页。

③ 方豪:《中西交通史》(下册),第463—466页。

与之脱离，自立为汗。“他(成吉思汗)不但继承了帝国的传统，而且继承了文化的传统，并在其帝国组织结构和行政管理中，雇佣了更为开化的克烈人和畏兀突厥人，同时他也继承了草原古老民族好战的高度专门化的军事传统，以很高的速度和严格的纪律运用大群骑兵作战方法，这种速度和纪律，是西方重甲的骑士的战术所不知道的。”^①从而开始了他征服世界的事业。

1211年，蒙古出征中国北部，在持续二十余年的战争中，蒙军掠山东、河东、江西北，克燕京，1233年与宋军联合灭金。然后，蒙古转面西征，1214至1222年之间的纵横亚欧的征战，是历史上最惊人和惨烈的武功，蒙军剿灭了突厥人新建的花剌子模国之后，穷追败敌，越过兴都库什山脉进入印度北部。同时他派出另一支大军，在部将者别和速不台统帅之下，绕过里海南端，越过格鲁吉亚，翻越白雪皑皑的高加索山驰骋俄罗斯南部，大败以基辅为盟主的俄罗斯诸国联军，经里海北部而归。十二年之内，东、西两方的战场从印度河一直延伸到第聂伯河，无数城市被毁、村落为墟。蒙军的第三次西征是在成吉思汗去世后的1236至1237年，拔都 and 速不台在俄罗斯的王公们拒绝他们提出的交出“男子、公爵、马匹和所有财物的十分之一”的要求之后，按秩序一个个包围并毁灭俄罗斯的城市——梁赞和莫斯科、苏兹达勒和弗拉基米尔、雅罗斯拉夫和特维尔，“俄罗斯成了屠宰场”。蒙古的最后一次西征在1240至1241年冬季，这是向西方的最后进攻。12月6日，基辅沦陷，蒙军通过这里，向四方进袭，其右翼通过加利西亚进入波兰，于1241年1月在西里西亚击败波兰与日耳曼联军，拔都和速不台的主力进入摩拉维亚和匈牙利，另一支蒙军向北冲进了奥地利，远抵克洛斯

^① 道森：《成吉思汗》，吕浦译，中国社会科学出版社，1983年版第8页。

博诺伊堡^①。最后，按照后来的历史学家所说“不是由于欧洲的强大，而是由于蒙古内部的分裂”，西欧才幸免于难。1241年术赤嗣台汗去世，在西方的蒙军首领拔都、贵由和不里三将不和，终于在1242年撤退。

蒙古军队驰骋欧亚，为后来的历史带来了双重影响，一方面是野蛮和残酷的杀戮：成吉思汗以“凡我铁蹄所到之处，不许有任何阻碍使我所骑的马为之绊倒”的悍气，纵使蒙军抢城村为废墟，人民为奴婢。1238年，亦思马因人在送呈西方基督教世界英、法国王和教宗的信中，这样说道：“（蒙古人）像魔鬼一样游出地狱，像蝗虫遍满地面，他们恐怖地毁坏了（欧洲）东部地区，……夷平城镇，砍倒树木，摧毁城堡，拔掉葡萄树，破坏园林，杀戮城民和农夫……因为他们残酷不仁，与其说是人，还不如说是怪物，嗜饮鲜血，撕裂、吞噬人肉和狗肉，穿牛皮，矮而壮，强健短，所向无敌。”^②《诺夫哥罗德编年史》的作者以世界末日来临的口吻写道：“由于我们的罪恶，我们不知道的部落来了——只有上帝知道他们是什么人，从那里来。”^③《元史》诸将列传，几无不有“杀戮殆尽”，“骸骨遍野”的记载；然而，以食欲为动机“十万兵火万民愁”的征服过程，又会引出另一种历史结果：“蒙古人，……从亚洲的一端开辟了一条宽阔的道路，在他们的军队过去以后，他们把这条大道开放给商人和传教士，使东方和西方在经济上和精神上进行交流成为可能。”^④

① 道森·《出使蒙古记》，第5—7页。与森·《十四世纪史》（下切）第465—476页。

② 歌界、何高济译·《马可·波罗蒙古行记·鲁布鲁克东行记》中华书局1963年版，第198页。

③ 《诺夫哥罗德编年史》1214年，康熙年，1214年，第64页。

④ 道森·《出使蒙古记》，第23—24页。

尤其是蒙古人在这条贯通亚欧的大道上建立了完备的邮驿制度，确保通畅，《经世大典·站赤门》曰：“我国家疆域之大，东渐西被，暨于朔南，凡在属国，皆置邮传，星罗棋布，脉络贯通，朝令夕至，声闻毕达，此又总纲枢统之大机也。”^①使有元一代，成为历史上中国与西方联系交往最为频繁的时代之一。

当蒙古西征的消息刚传到西方时，罗马教廷和各国君主并没有意识到这种迫在眉睫的危机，他们感兴趣的是向耶路撒冷派遣十字军以征服伊斯兰教国家，以及教廷与君主或者教廷内部的权力争斗。直到1243年，英诺森四世(Innocent IV)被选为教宗以后，他才以其特有的敏锐和魄力，鼓励西方基督教国家的联合，抵抗蒙古入侵，同时，他蓄意扩展多明我及方济各会的传教工作，并准备向包括蒙古人在内的亚洲各“异端”部族派使通聘。1245年，英诺森四世在里昂全欧主教会议上决定派方济各会修士出使和林。

意大利方济各会修士柏朗嘉宾(1182—1252年)被教宗和主教团任命为使节^②。他出生于佩鲁贾(Perugia)一个贵族家庭，是小兄弟会的创始人，也是圣·方济各的挚友。他奉命出使蒙古时，已是65岁的老人了。同行者有波希米亚人司提凡修士，后来在经过赛里西亚时，又有一名波兰修士本尼迪克加入其行列。他们于1248年到基辅，然后被蒙古人送往在伏尔加河上游东岸的萨莱城，晋见成吉思汗之孙拔都。拔都决定立刻把他们送到大汗窝由那里，以参加在金帐举行的即位典礼。他们被强迫以最快的速度骑马奔跑，每天换五六次马，“除了用水和熬煮的小米外，我们没

① 引自《中国交通史》，第482页。

② 方济：《中西天主教史人物传记上》，第16—18页。

有任何其他食物，……除了用锅烧化的雪水外，我们没有任何其他饮料。”^①他们终于在7月22日及时赶到在哈喇和林的真由营地，参加了真由被拥戴和即位为大汗的大会。当时，蒙古各部的首领和俄罗斯和格鲁吉亚各归顺部族的首领，均参加了此次盛会。柏朗嘉宾在11月18日觐见贵由汗，呈上了教皇致蒙古皇帝的两道敕令。第一道敕令中教皇详细地阐述了基督教的教义，第二道敕令则劝告蒙古皇帝停止向西方的进攻，“……兹特劝告，请求并真诚地恳求你们全体人民：从今以后，完全停止这种袭击，特别是停止迫害基督徒。……全能的上帝迄今曾容许许多民族在你们面前纷纷败亡；这是因为有的时候上帝在现世会暂时不惩罚所做的人。因此，如果这些人不自行贬抑，在上帝面前低首下心表示卑下，那么上帝不仅不可能再延缓在今生对他们的惩罚，而且可能在来世格外加重其恶报。”^②贵由汗想请柏朗嘉宾把蒙古的使节带回欧洲，但被柏氏拒绝。柏朗嘉宾后来记叙他之所以拒绝大汗此一要求的原因是：“第一，我们害怕他们见到我们之间的内讧和战争，将会鼓励他们向我们发起进攻。第二，我们唯恐他们刺探我们国家的活动。第三项原因是我们担心他们会被处死。……”^③柏朗嘉宾在担心蒙古刺探欧洲的同时，却对蒙古作了一番详尽的“刺探”。他回国后撰写的《行记》共九章，其中三章对蒙古的军事记载尤详：第六章：关于战争、军队的结构和武器，关于战争的韬略和部队的集结，对战俘的残酷性，对堡垒的包围和对于投降者的背信弃义；第

① 道森·《出使蒙古记》，第11页。

② 同上，第10—112页。

③ 《柏朗嘉宾 马可·波罗 普鲁东克东行记》，第103—208页。

七章，魁人怎样缔和，他们所征服地区的名称，对自己臣民的压迫，勇敢抵抗他们的地区；第八章，怎样同魁人作战，他们的意图是什么？他们的武器和部队组织，如何对付他们的谲略、堡垒和城市的防御工事，如何处置战俘。……最后，他们于11月17日拿到贵由汗答复教皇的信，被遣送回国，于1247年5月9日再经拔都幕帐，最后于11月24日返回里昂^①。

贵由汗让拍朗嘉宾带回教皇的信让西方人深感其“傲慢”。在表明了蒙古人不明白为何要接受西方基督教的洗礼以及对其“杀人之多”谴责的漠视之后，贵由汗最后说，“你们西方人，自以为独奉基督而鄙视别人，但……我亦信上天，赖上天之力，我将自东徂西，征服世界。”^②至于拍朗嘉宾对于蒙古军事的刻意描绘，更使欧洲各国的君主忐忑不安。当时，正值第七次十字军东征，统帅法王路易九世（又名圣路易）很想了解蒙古与欧洲联合进攻伊斯兰教徒的可能性，于是，在1253年6月7日，派遣方济各会修士鲁布鲁克和另一位意大利人克莱莫那随行。他们带着国王的信件，离开君士坦丁堡，前往苏达克，这是一个位于克里米亚半岛上的大商埠，可通往亚洲。6月1日他们离开苏达克，甲洒纛军，7月被送往拔都之子撒里答营，后又至钦察编见拔都，拔都又把把他们继续送往蒙古，12月27日到达和林，次年1月4日，受到宪宗蒙哥的接见。5月24日，又蒙召见，鲁布鲁克曾请求留在蒙古传教，但受蒙哥的婉拒之后不得不返回，并于1255年8月15日到达的黎波里。当地主教不允许他回法国去见圣路易，而叫他将旅行经历以长信形式

① 《拉朗夏蒙古行记·鲁布鲁克东行记》，第1—2页。

② 方液，《中国天主教史人物传》（上），第18页。该书复印文曰：“真主在天，贵国在地；上天祐威，众主之主。”

记录下来,另派人转达国王^①。

所有的东西方作家均认为鲁布鲁克是圣路易的使臣^②, 根据中国教会史家方豪考证:《中国方济各会志》第1册第153、154页却一再辨称他不是出使, 因他出使东方前在君士坦丁堡公开讲道说:“我既不是陛下(圣路易)的使臣, 也不是任何人的使臣, 我只是按照我们会规而前往非教友的地区,” 其意在传教。《鲁布鲁克东行记》又说:在大可汗面前, 除非是外国使臣, 任何人不得随便发言,“我只有听可汗, 答可汗所问”。临别时他又听人称他为“使臣”, 又立即答复说:“不要称我们为使臣, 因我已对可汗声明, 我并不是路易王的使臣, ……应称我们为‘苦修士’或‘司铎’。”^③ 后人在论及柏朗嘉宾游记与鲁布鲁克游记之间的区别时, 认为“(前者) 主要关心于把当时认为对基督教世界迫在眉睫的危险的蒙古人及其帝国的情况, 向教宗提出一个全面的报告, 特别注意于他们的作战方法和怎样才能最好地对付他们的攻击。……(后者) 则是对于其旅行和个人经历的老老实实的充分详细的叙述。”^④ 鲁布鲁克志在传教, 且未能如愿, 却留下了关于当时各派宗教活动的资料, 如景教在外蒙古克烈、乃蛮和蔑里乞三部的流行, 契丹国十五个城市的神教徒以及蒙古人从欧洲带来的法国人、日耳曼人、匈牙利人和俄罗斯人的生活。

马可波罗是元代西方来华的最著名的人物, 他虽然不从事传教工作, 但他一家三口来华却为天主教的东传起到了穿针引线的

① 《柏朗嘉宾蒙古行·鲁布鲁克东行记》, 第 188—191 页。

② 罗光:《教廷与中国使节史》, 称他的游记为“出使附录”, 方豪《中西交通史》第 2 册亦曾误用了“出使”之名。

③ 方豪:《中国天主教史人物传》(上), 第 20—21 页。

④ 道奇:《生财蒙古记》, 第 17 页。

作用。他的父亲和叔父于1265或1266年抵达上都(和林), 晋见元世祖忽必烈。忽必烈要求他们回报教廷, “派一百名熟悉基督教信仰的贤人, 通晓七艺, 长于辩论, ……据理阐明基督教信仰比偶像崇拜之类的信仰更好。”^① 1269年, 他们回到欧洲, 1271年11月, 他携带了十七岁的马可波罗, 以及新教宗格列高利十世的信, 于1275年夏再来和林觐见大汗忽必烈。在后来马可波罗口述的那本东西方妇孺皆知的《游记》中, 他以一个侨居中国17年之久的欧洲人的眼光, 描绘了中国社会的概貌, 使西方人知道中国广阔的国土, “连绵不断的城市和邑镇”, “幽美的葡萄园、田野和花园”, “佛教僧侣的许多庙宇”, 大量出产的“织锦和许多精美的塔夫绸”, 以及“一路上有的是为旅客设置的好旅馆”。这些描写, 最初“引起整个欧洲的怀疑, 接着是激起了整个欧洲的想像力”。其间, 他在中国“习汉语、考及蒙古、回鹘、西夏、西藏等文字, 世祖共爱之, 任官十七年, 屡请回国, 不许”^②。他留下了关于蒙古大汗参加基督教主要节日如复活节和圣诞节宗教礼拜的记录, 也记载了大汗对于各大教派并行不悖、兼容并蓄的政策。他(大汗)说:

基督教徒说他们的上帝是耶稣基督, 回教徒说他们的是穆罕穆德, 犹太人说他们的是摩西, 偶像崇拜者说他们的是拜迪牟尼, 这是偶像中的第一神, 而我这四位先知皆敬奉, 由是其中在天居长位而更真实者, 受我敬拜可保佑我。^③

马可又记载, 信奉基督教的乃颜部落举兵谋反, 为大汗平息, 当地的佛教徒、回教徒和犹太人均耻笑乃颜所持的十字架, 甚至在大汗

① A·穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》, 第148页。

② 方豪:《中西交通史》, 中国文化大学出版社, 1982年, 第518页。

③ A·穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》, 第156页。

尚前讽刺基督教徒，为大汗所斥责，

他(大汗)寻来许多基督徒，安慰他们说，你们上帝的十字架未败乃助敌对，因为不好的和错误的东西就不应该去帮助。乃酋反叛他的主人是背信弃义，因此乃酋罪有应得，你们上帝的十字架未败也是对的，因为不以助逆是好事。^①

蒙古帝国囊括从太平洋伸展到黑海和波罗的海的广大国土，境内儒教徒、佛教徒、伊斯兰教徒，犹太人群居各处，蒙古的原始萨满教不能够提供精神统一的象征，正如蒙古部落的组织不能为帝国行政提供基础一样。然而，蒙古的统治者却充分注意到宗教因素的重要性，并遂行着一切宗教受到尊重的普遍宽大的政策与法令。

罗马天主教正式在中国开始其传教活动，是从约翰·蒙高维诺开始的。他是中国天主教第一个教区的创始人，也是以罗马教廷正式使节名义来华的第一人。他于1247年生于意大利南部，为方济各会修士。他参加了1279至1283年间前往亚美尼亚和波斯的方济各传教团，并于1289年回到意大利，把亚美尼亚国王海屯二世的信带给教宗。教宗尼古拉四世特命他作为教廷使节出使蒙古，他带了教宗给所有东方宗主教和国王的信，于1291年离开伊利汗国首都大不里士前往蒙古，从此再也没有回去^②。蒙高维诺经亚美尼亚、波斯、印度来华，登陆地点很可能在泉州。于1294年抵大都(北京)，元帝准其在中国传教。他从亚洲发回欧洲共3封信札，时间分别在：(1)1292年或1293年间，从印度马八儿寄出，

① A·霍尔《一五五〇年前的中国基督教史》，第164页。

② 方豪《中国天主教史人物传(上)》第20—27页。

③ 同上《教廷与中国使节记》，(台)传记文学出版社1988年版第39—40页。

(2)于1305年1月8日发自汗八里；(3)于1306年2月，复活节前的第五旬主日。根据这些信札，可知他到中国的第一年，就皈依了汪古部酋长阔里吉思，同时，在初到北平时，曾受景教徒的排挤与迫害，后被元帝昭雪，准予传教。他在非常艰难的条件下“独自一人，没有一位神父相助，已有十一年之久”，后来有一名科隆省的耳曼教徒前来帮助。在1318年以前，先后建造教堂3座，曾收养四十七名四至十一岁的儿童，并洗礼六千人入教。“我已通晓黏语语言文字，……或我已将《新约全书》和《诗篇集》全部译成那种文字，并叫人用美丽的字体缮写出来。”^①1307年，罗马教宗克雷门五世特设汗八里即北京总主教区，委任蒙高维诺为总主教，统辖契丹(北部中国)及蛮子(南部中国)各处主教，统理远东教务，有简授主教和划分教区权，并从教廷领取总主教綬带，但綬带的传授，须得教宗的许可^②。蒙高维诺于1328年去世，享寿81岁。

在罗马教宗任命蒙高维诺为汗八里总主教的同时，也派遣七名方济各修士来远东协助教务的开展，七人之中只有三人即青拉德、佩里格林和安德鲁抵达中国，他们来到北京，代表教宗祝圣蒙高维诺为总主教。1319年教廷在泉州也设立了教区，三人先后去那里担任了主教。

蒙高维诺去世以后，中国的教会失去了精神上的领袖。1338年教廷再派马黎诺里从阿维农起程前往远东，于1343年从陆路抵达北京，带了一匹高大的西方骏马，作为教宗送给元帝的礼物^③。他们一行于1347年离开中国，取道印度西归，于1353年回抵阿北

① 正史：《元史》卷265页。

② 正史：《中国天主教史人物传》(上)，第28页。

③ 正史：《中西交通史资料汇编》第2册，第116-117页，第151-152页。

农。元帝让马黎诺里带回教宗的信表示了对天主教的尊重，愿再派红衣主教等级之传教士来京。那时，教廷发生分裂，罗马与阿维农出现了两个教宗，争斗不已。1348年，“黑死病”也在欧洲蔓延，教廷于1362年、1370年、1462年先后委任三位总主教去北京，但一个也没有到任。1369年前写就的《方济各全年鉴》感叹地说：“因为后来负有促进这种事业的责任的人们，处处缺乏热忱，以致传教事业，鲜有进步。”^①与此同时，蒙古帝国也处于日渐衰落的情况，蒙古人震撼欧亚两洲的武力，终于在汉人的蜂起反抗之下，退出历史舞台。1362年汉军攻入泉州，最后一任天主教主教，佛罗伦萨人詹姆斯被杀^②。1369年，顺帝自北京出逃漠北，元亡，基督教徒也被驱逐出北京。

四、古代基督教衰灭的原因

景教在唐朝有二百年的传播史，然而唐书上关于景教的记载，均视之为佛教的一支。五代和宋则没有关于景教的任何记载。直到13世纪的元初，景教又重新在中国出现，蒙人却称之为“也里可温”。同一时期内，罗马教廷和欧洲君主向中国派遣天主教传教士和使节，并由此引发的天主教在中国的最初传播，涸竭滴滴，时断时续，持续也不到一百年。元亡以后，取而代之的明朝崇尚汉族正统的儒家文化，并奉行海禁政策，不与欧洲通使达二百年之久。14世纪中厄鲁马尔^③崛起了信奉伊斯兰教的铁木儿部族，废置了元

① 江文汉，《古代中国的基督教及开封犹太人》，第162页。

② 雨佐恩：《天主教传行中国考》，河北献县天主堂印行，1931年版第93—99页。

代设立的驿站制度，一反蒙古先王的宗教宽容政策，堵塞了从欧洲经克里米亚来中国的陆上通道，海路又为阿拉伯人所垄断，因此，元初那种四方商人、教士和使节辗转来华，不绝于途的景象再也不可见。如果以唐朝的景教和元初的天主教作为基督教入华的第一和第二期传播，那么无疑已失败了。美国教会史学家穆德烈说：

据我们所知，中国如果过去未曾传入过异教，或象高维诺等方济各会传教士总从未被罗马教会派遣，从欧洲经历那么长而艰难的路程来中国，那末，中国人与中国文化也不会和今天有什么不同。^①

基督教第一和第二次在华传播，其规模和影响显然不能与后两次相提并论，但是，就其过程和经历而言，却可以窥见基督教与中国社会与文化的差异。基督教在传播策略与方式上已经具有后二期中若干重要特点，并由此引发了中国社会的种种反应，值得注意和说明。

关于唐朝景教衰灭的原因，后来的西方传教士对此有所分析。近代耶稣会士夏鸣雷将它归咎于“中国人思想中的无神论倾向和中国人的铁石心肠”。19世纪来华的英国伦敦会传教士、著名汉学家理雅各(1815—1857年)则认为，景教是名不符实的基督教，它的教义中浸透了儒教、道教和佛教的理念，从而剥夺了福音的主导地位^②。然而，中国的教会史学家方蕙却有不同的见解，“……诸如唐元时代的景教，在西方当时是目为异端的，可是在他们所遗留下来的汉文文献中，却没有一丝不合我们教义的。”^③事实上，无论是

① 穆德烈：《古代中国的基督教及开封犹太人》，第124页。

② 理雅各原文见 *China Review*, Vol. XVII, p. 86.

③ 方蕙：《中国天主教史人物传序·写在前面(上)》第2页。

景教碑或是后来在敦煌石室发现的景教经典，对基督教的基本教义都作了人体上的介绍。

景教在中国衰天的根本原因，首先在于它与政治的关系过于密切，因此，其本身的命运也随着国家政策的改变和新旧政权的更迭而改变。从现存的史籍来看，唐朝的景教徒虽然也开设慈善事业，向一般民众宏教，“贫者来而饭之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之”（景教碑语），也有记载景教教士“善医眼及热，或未病先见，或开胸出虫”^①，然而却没更详细的他们与下层社会接触的记录。至于景教传教上与上层政治因缘至深的事实，却历历可见：阿罗本来京，太宗遣宰臣郑理，入宫召见，在大内译经问道，后敕建长安义宁坊波斯寺，后改“大秦寺”。唐时，由政府建立和支助的庙宇称“寺”，非政府所立称“兰若”或“召提”。高宗于各州设立景寺，肃宗于灵武五郡重建景寺，初命在寺中摹绘五帝画像，玄宗则命宁国五王（宁国王为玄宗之兄，因不愿承袭王位而被封王，其余四王为玄宗之弟）亲诣教堂行礼，房玄龄、高力士等名流巨卿与景教教会的交往，皆出于朝命。景教传教士还得到各种殊荣，阿罗本被封为“镇国大德士”，伊斯^②被封为“大施主金紫光禄大夫、同朔方节度副使试段中监”，赐紫袈裟^③；691年（武后延载元年），波斯来华的景教教士阿罗嚩在洛阳为武后建造了一座气势宏大的建筑物——“大周万国颂德天枢”，以颂扬武后功德。此枢位于城西皇城正南，端门外，高一百零五尺，八面，每面各五尺，柱础以铁熔铸，

① 《敦煌学木论文集》第1集第95页。

② 伊斯为景教碑文作者之父系，郑理各说也是作为佛教僧侣来中国的，后称波斯教。

③ 《唐书·高力士传》（上）第428页。

周围一百七十尺，高二丈，如一座山，山之下以铜龙负荷，四周为石刻的怪兽。天柱顶端有一彩云形盖，高一丈，嵌着大珠，称“大火珠”，“望之如日出”，花了二百多万斤铜铁，金钱“百万亿”^①，这些钱都是“番客胡商”所募集，后人推溯其中不少是景教徒。虽然“天枢”在玄宗时被推倒，但可以窥见景教教会煞费苦心以迎合武后的权欲；不过，景教教会也没有因武后一系失势，唐室复位而受影响。天宝初年，皇帝赐景教寺绢百匹，代宗每逢“降诞之辰”时便赐天香、颁御饌，寺额亦出自御题。景教传教士不但依托于所在国的政权，而且他们与出发地及经过的国家，也有密切的政治关系，有人考证阿罗本系随于圆国侍臣入朝^②。拂林王在遣使入贡狮子、羚羊的同时，也派景教大德来朝，这些教士都兼任政治使节^③。景教碑文上说“道普圣不弘”，既然如此，“圣”不支持“道”，“道”即无法推行。景教虽得到波斯总部的不时援助，但7至8世纪以后，伊斯兰教已在中亚和四疆崛起，关山阻隔，远离中心的中国景教会，一旦皇帝视其为邪教而欲灭之，它的毁灭就成为不可避免的了，因为它在中下层社会没有任何的影响和基础。

中国教会史学家方廉指出：

宗教虽不能与政治无关，然关系过密，必将随国家政策而转移。……看当时于教士以为荣宠者，而不知宗教之庄严已因是共坐。赵孟之所贵，赵孟能废之，景教之随唐不易代而销声匿迹，其主要原因，即由于其依附政治也。^④

① 方廉：《中国天主教史人物传》（上）第14—15页。

② 冯承钧：《西域研究》第56—58页。

③ 方廉：《中西交通史》（上）第424页。

④ 同1，第423页。

唐代景教活跃了二百余年就销声匿迹了，五代至宋，中原不见其踪迹，只在边陲流行。元崛起以后，基督教曾在中国一度又恢复了活力，元代的也里可温^①是指信奉景教的克烈、乃蛮、蔑里乞、汪古(雍古)等蒙古部落，维吾尔络绎不绝地从中亚和西亚来华的各类色目人中信奉景教的商旅、军士和工匠，二是指西方传来的天主教，以及他们在中国境内吸收的天主教信徒。他们的传教活动和宗教生活，构成基督教在华的第二期传播。从唐景教入华至元末，约有六百年左右的历史，基督教虽从未在中国取得正统的宗教地位，也没有对社会产生重大的影响，但也始终时断时续，涓滴滴灌，星散于中原或是边陲各地，不绝如缕。直到1368年，明朝正式取代了元朝，顺帝出塞北迁，无论是景教或是天主教，都随着元朝的覆灭而被连根铲除，再无任何踪迹。直到二百年后的晚明时代西方耶稣会士的来华，基督教才在中国再现，究其原因，值得思考。

景教在唐朝的传播对象，除了皇室和名公巨卿以外，主要是西域来大唐的商旅和使臣，当地汉人信奉景教的，鲜有记录。景教碑上说唐玄宗定信景教，乃指他赞成景教的传播，并非要沉入教中。不过，大唐以文事取胜，来自西方的器物、工艺、艺术、植物以至种种胡风，都从丝绸之路源源流入长安，鞞鞞、胡帽、靴衫、毡裘、天竺乐、高昌乐、葡萄酒、三勒浆在中土盛行不衰，与摩尼教、景教等外来的意识形态并行不悖，相得益彰。元朝虽以武功立国，质朴少文，但出于驾驭上广民众的疆域的需要，对于佛教、道教、伊斯兰教和基督教均持一视同仁的姿态。此一宗教与文化的背景，与唐代有很大的相似之处，这也是基督教能够在元代再度复苏的原因。当然，从另一方面来说，元代和唐代一样，基督教只在少数民族盛行

^① 参见《元史》卷121，第377页。

人和色目人中流行，从未有向汉人和南人中渗透的迹象，在教义上也无任何与儒学相切磋和沟通的意向。因此，当以汉族为主体的明朝取代以少数统治者辖中国的元朝时，基督教作为肇始于蒙古统治的外来文化，而被当作蒙古的遗迹一并废弃，这是不难理解的。

从现存西方天主教传教士出使蒙古后留下的关于中国当地基督徒及其宗教生活的记载，无不是关于在蒙古及边疆地区少数民族中流行基督教的痕迹，这说明蒙古人、色目人和边疆少数民族的信徒构成了元代基督徒的主要社会成份，汉人并不信奉基督教。

随同柏朗嘉宾出使蒙古的波兰教友本尼迪克记叙：“当教友们经过摩塞尼亚时，其右边是撒克斯国土，据认为他们是哥特人并且是基督徒，还有信奉基督的可萨人……撒尔可思人和谷儿只人，他们都是基督徒。”^①方济各会士鲁布鲁克在记叙其进入畏吾儿人的基督教堂以后，是这样描绘他们的宗教生活的，“我在那里注意到，在代替祭坛并且上面摆着灯和祭品的箱子后面，有像圣米勒那样的带有人像，还有其他合掌祈祷的圣像”^②，至于蒙古细诺主教提到的招收的最多一批天主教信徒，也是从汪古部信奉景教的人改宗皈依天主教的，“我来到这里第一年，他（汪古部阔里吉思王）就同我很亲近，我使他改信了真正的罗马天主教正宗教义，……他劝导他的大部分人民皈依了真正的罗马天主教，并捐建了一座壮丽的教堂，供奉上帝、三位一体和教皇陛下”。^③这些记载都说明，蒙古人统治中原时代，汉族人中几乎没有人信奉基督教。

① 《伯朗嘉宾蒙古记·鲁布鲁克东行记》，第181—182页。

② 同前书，203页。

③ 同前书，203—204页。

蒙古人分民族为四等，置汉族于贱类，蔑视汉族士人，以籍生挂名作籍，相优游之，有“九儒十丐”之说。这种做法本身就划了一道社会鸿沟，使其根须无法深深扎入中国的社会与历史。反之，在汉人心中，蒙古族与色目诸部也都以历史上的“夷狄”，元政府对外国传教士的优待与对汉民族的苛政，形成鲜明的对照，天主教泉州主教安瑟鲁说皇帝每年给他的俸金，值一百金佛罗林，俸金大半用于建筑教堂^①。又说皇帝所赐外国使臣、说客、战士、百工、伶人、术士的俸金，总数过十倍了数国王之赋税。元代的基督教正是生存于这种尖锐的民族对立和社会对立之中。近人陈垣著《元也里可温教考》，列举元时也里可温的几大特权为（一）“也里可温军籍之停止”，（二）“也里可温徭役之蠲除”，（三）“也里可温租税之豁免”。关于租税之豁免有极扼要之叙述，“元代对于诸教租税之豁免，至不一足。大抵太祖、太宗时，无论何人，均须纳税；至定宗、宪宗之间，则诸教士之田税、商税均行豁免。……而也里可温之教徒，又非如儒者礼知读书，曾造之离人独立，身虽奉教，而其人为农、为工、为商、为什如故，未尝因奉教而必须脱离其职业，故其教徒比他教为盛，豁免租税，于国家收入，影响至大”。^②蒙古人对也里可温的优礼有加，反过头来更加刺激了汉人和南人的对立和愤懑。

近人剖析元时基督教迅速衰灭的原因时指出：

其故有二：一、元时北平各处，外籍客民最多，西域各部蕃人，与元之皇家同种，更不知凡几。凡此诸人，总漫于农、商、兵、工各业，以理度之，当时奉基督教者，此类不籍人居多。

^① 江文义，《中国古史与基督教及开封犹太人》，第124页。

^② 陈垣，《元也里可温教考》，《陈垣集·未定文集》第1集，第32页。

而上卷之华人，实皆最少数，是以示所既覆，若此亦各自本落，或随元主世迁，此一故也。二、索古以麴稻种入主中国，恒为国人所切齿。一旦失势，洪武君臣，即乘机力行其排外主义，凡索古所建设，如上甘谷园之类，悉毁削平，而于其保护之教徒、教士、教堂，则更无所顾惜，若予之三教堂，早已毁灭无踪矣。此又一故也。^①

古代中国基督教没有得以充分发展的另一原因，还在于各教派在中国的相互妒嫉，纷争和争斗。景教被西方教会目为异端，虽然它在中文的经籍中没有宣扬过任何异端的思想。根据景教碑译文，景教教士须落发留须（“存须所以有外行，剃顶所以无内情”^②）、不畜奴婢，不积私产（“不畜藏获，均贵赐于人”）、每七日礼拜一次，每日为存亡诵经七次（“七时礼赞、大庇存亡，七日一荐，洗心反照”）。行礼必向东方，击木为号，行洗礼，教十字架（“印持十字，融四照以合物，击木辰仁惠之音，东礼超生黎之路”）。教士则分为“清节达婆”（常居修院之修士）与“白衣景士”（即在俗司铎）。至于唐代景教徒的生活，则没有任何记载。然而，随着岁月的流逝，景教教会的教规松弛了，由于长期与巴格达的总教会缺乏联系，景教到元初时已在很大程度受到伊斯兰教和佛教的影响。因此，从罗马教廷来到中国的天主教传教士，明显地看出了景教与西方天主教的重大区别，对此方济各会修士对景教的观察有非常详细的记载。

关于景教徒不遵守斋戒和仪式，

① 希古瑟《天主教传入中国考》第89—100页。

② Sir Edg. r. T. A. Wigram "The Chalda of Mankind" "景教士也不用剃发，一惟去一个髻似出的胡子，就像一般世俗的衣具剃发一样。"

像许多其他的基督教徒，……他们肉污，他们胎污得钱，因为他们(阿兰哥教徒)必须嚼忍违忌(马船)，吃腐烂的动物的尸体和由萨拉森人和其他异教徒宰杀的牲畜……此外，还因为他们不知道斋戒的日期。而且他们知道这些日期，也无法遵守斋戒的日期。^①

景教徒不理解基督受难教赎的道理，

那些麦斯脱里派教徒和亚美尼亚人从不把基督像附在十字架上，给人的印象是他们对基督受难抱有妖惑，或者对此感到耻辱。^②

鲁布鲁克还谈到元代景教徒违背基督教教义的生活：

他们(契丹的麦斯脱里教徒)完全堕落了。首先，他们是高利贷者和酒鬼，有些人住在契丹人当中，甚至像契丹人一样娶好多个老婆。他们进入教堂时，和撒拉逊人洗下身，在礼拜五吃肉，按撒拉逊人的方式在那天过节。……而且他们是重婚者，因为当为一个老婆死时，这些教士又娶另一个。他们是售卖僧职者，因为他们不免费行圣餐礼。他们为老婆孩子操劳，因而一心发财，不愿信仰。^③

在鲁布鲁克的时代，景教徒对西来的天主教传教士还保持一定程度的尊敬。当鲁布鲁克一行高举着十字架和旗帜进入哈刺和

① 瓦萨·《出使蒙古记》第128—129页。

② 《柏朗东突厥志行记·鲁布鲁克东行记》第252页。

③ 《柏朗东突厥志行记·鲁布鲁克东行记》第255页。日本学者佐伯好贤认为，波斯的最教徒开始时有独身主义和禁欲主义，且因与当地习俗相对立，后来逐渐放弃。1300年的景教徒已后来逐渐从旧日入的一夫多妻制，因为在中国，一夫多妻制并不遭受道德上的批评，景教徒为与当地的社会习俗相适应，才发生转变。转引自佐藤之，《中国基督教》第214—215页。

休城时,当地的景教徒都在教堂前列队欢迎,天主教徒和景教徒一起做弥撒。在蒙哥汗的宫廷里,天主教传教士和景教传教士也能和睦相处。不过,时隔不久,当蒙高维诺受罗马教廷委派来到汗八里传教时,可能因为景教徒感觉到了其潜在威胁,因此他们对蒙高维诺来华一事多方为难,在蒙古的朝廷中兴风作浪,打出和基督天主教。蒙高维诺在第二封寄回欧洲的信中写道:

聂斯脱里派教徒——他们自称为基督徒,但是他们的行为根本不像基督徒的样子。……他们既直接地又用行踪的办法招使别人对我进行极为残酷的迫害,宣称说我并不是教廷陛下派来的,而是一个间谍、魔术师和骗子。后来,他们又伪造了更多的证据,说教廷派的是另一名使者,携带着赠给皇帝的很多财宝,是他在印度谋杀了他,夺取了他携带的礼物。这个间谍持续了大约五年之久,……最后,皇帝知道我是无辜的……⁽¹⁾

蒙高维诺断言,“如果没有上述的造谣中伤,我可能已作出伟大的成绩”。罗马教廷派往莫斯科的总主教约翰·柯拉于1990年写的《大汗国记》中,也描述了景教在蒙古有强大的势力,守希腊教会仪节,不服从罗马教廷,他们难于资财,教堂装饰得富丽堂皇,供有十字架、圣像和古先圣塑像,并代蒙古大汗举行各种祈祷,因而常常享受特权。他们对天主教徒十分忌恨,“当总主教约翰·蒙高维诺在城内为小级僧人(Brothers Minor)建筑教堂时,聂派教徒辄于夜间潜往毁之,或竭其能力加以各种妨碍”。因此,作者为此感慨系之:“若其人(景教徒)能与该国小级僧人及良苦基督徒共同合作,则全国人民及皇帝陛下皆已久奉基督矣。”⁽²⁾

(1) 见前:《蒙古源流》,第262—268页。

(2) 见前:《中西文源史料汇纂》,第1册,第278页。

基督教作为一种外来的意识形态，一方面要借助中国本土宗教的词汇和理念传播其信仰，另一方面，它从其一开始步入中国，即与中国本土的佛教和道教形成一种既相互渗透、依存，又互相排斥、敌视的历史关系，并与当时中国的政坛情势、民族对峙与融合以及社会变迁相牵结，贯穿于唐元基督教的整个传播过程之中。

景教碑碑文的作者为叙利亚人景净，他生长在中国，中文亦佳，他是一位很有才华的翻译家。据佛教经典《贞元新定释教目录》，他与当时的佛教僧侣过从甚密。那时，基督教刚入中国，没有任何自身的术语，译文亦不可能标准化，而佛教虽然也是外来宗教，却已在中国有七百年的历史，译出的佛经已有二千多部。因此景净借用了许多佛教甚至道教的词汇，来表述基督教的观念：如“寺”（教堂）、僧（教士）、佛事（礼拜）、阿罗诃（天主）、世尊（耶稣）、净风（圣灵）、三一妙身（三位一体）、婆邪（撒旦、魔鬼）、弥施河（弥赛亚）、诸佛（圣人或诸圣），等等^①。另外，景教碑的十字架下刻有莲花纹，明末泉州发现的景教十字架，以及后来在张家口、北京四郊、河北房山县三岔山、扬州闾教寺院中发现的十字架基石，都雕刻有佛教艺术的莲花或莲座纹样；在内蒙包头一带发现的景教坟墓中为教甚多的希腊式第十字徽章上，还刻有卍形，也是一种佛号^②。据分析，景教碑碑文引证的中国古代经典，《易经》凡三十处，《诗经》亦二十处，《春秋》二十处，涉及经书凡一百五十处，史书一百多处，子书三十处。这些事实都表明，由于东方和西方社会

① 方克：《中国天主教史人物论》（上），第6页。

② F. M. Hall, *Some Mongol Nestorian Crosses*, *The Chinese Recorder*, February, 1900, pp. 106-108.

环境的巨大差异,使初入华的基督教,从内容到形式都只能借助于中国的传统文化而立足于中国社会。

景教教士虽然与佛教相拒过从甚密,景教经典的翻译也多借助于佛教的词汇,然而,最初对景教发动攻击的,却也是佛教僧侣。景教碑提到699至700年(唐武后圣历年间)在洛阳有一名叫用德的和尚,排谤景教;后在712年(玄宗先天末年)长安又有一些文士对景教加以嘲讽,后来,靠着一些朝廷大员和教士的努力,才得以复兴。当然,武宗会昌灭佛时,景教也受其牵连而消灭。《旧唐书》所谓,“释教既已废革,佛法不可独有”,即是这一层含义。

元代基督教徒在各地虽然受到优待,但它却是与各种宗教同时并存的一支。元制由礼部职掌僧道,又设宣政院以辖佛教僧徒,集贤院掌道教各派,设崇福寺专门司理景教。元宣政院长官秩从一品,集贤院长官秩从正二品(或从一品),崇福寺长官为秩从二品,其官阶后在道教之下¹⁾。由此亦可以看出景教在各类消长中的地位。

元代景教与其他各教相争的情况,多有记载。《至元辨伪录》卷三曰,“释道四路,各不相仿,只欲专擅自家,逼他门户,非道论也。今先牛言道门最高,秀才人言儒门第一。迭厨人率弥失阿,言将升天;达失虫叫空,谓天赐与。细思根本,皆逊与佛齐。”²⁾达失虫指伊斯兰教徒,迭厨即为基督徒。近人陈垣《元也里可温教考》,记叙元仁宗尚佛,将镇江金山景教寺内瓦上十字架以及寺内塑像

1) 参《万世》,中国大百科全书(1), 2537—540页。

2) *Archivus-Historicus-Provinciae-Prae-Sinensis*, *Præsentia Christianitatis in Mongolia et China*, *The Chinese Recorder*, Vol. 6, p101—112, March-April, 1875.

拆毁的史实，所引集贤堂上赵孟頫奉敕所撰碑文，其略曰：

皇帝登极之岁，五月甲申，诞降圣书，遣直对晓谕奉宣使同，希功德使司丞答失帖木儿，乘驿驰旨江浙等处行中书省曰：也里可温擅作十字寺于金山地，其地拆十字，命前国皇白塔寺工部而，在彼作寺殿屋塑佛菩萨天龙图像……也里可温子子孙勿争，争者坐罪以重论。……金山地处道也里可温，倚势修造十字寺，剽除拆所塑，其重作佛像，绘画寺壁，永以为金山下院。^①

上文所引《至元辨佛录》中的一段话，是佛教徒为蒙哥汗尊崇佛教的言论，有蒙哥汗推崇佛教的含义，其实是佛教僧侣的夸大之辞。不过说明了当时诸教相争的情况。初期蒙古的统治者对任何一种宗教，都予同样的尊重，藉以维持对地广民众，文化参差的汗国的统治。只是到了诸汗国分立以后，情况才有了变化。赵孟頫所撰的碑文已确切无疑地表明佛教对景教的压抑。事实上，终元之世，景教一直处在诸教争斗和消长的情形之下生存与繁衍，步履维艰，决定了它不可能获得充分发展的空间与机会。

① 《塔里汗本史》卷一，第1册，1998页。

第二章 明清之际的复兴与阻断

从16世纪开始,伴随着地理大发现,西方的商人和传教士就来到了中国,实现了自《马可波罗游记》问世起在西方社会中所激起的对东方的向往、憧憬和追求。地理大发现固然使东西方商业交流的距离和障碍变得更容易超越,但这并不能替代东西方两个世界之间精神上的交往与沟通,以耶稣会士为主体的西方天主教传教士,无疑比商人有更为坚定的信仰和意志,因此,在元末随蒙古北迁塞外而衰灭达二百年之久的基督教又在中国出现,是为其第二期传播,京都、沿海城市甚至内陆,都出现矗立着十字架的教堂。

当时的中国,正经历明清两代转换之际的动荡与多难,儒家思想仍是占主导地位的社会思想,积两千年之久的浸淫,已根植于中国人的心中。以利玛窦、汤若望、南怀仁为代表的耶稣会士首次意识到,要让作为外来意识形态的基督教在中国社会的肌体里沉淀、发芽、生根、膨胀,必须理解中国的文化和各阶层的社会心态,必须强调基督教与儒学的共同点,并辅之以西方的科学知识。因之,第一批耶稣会传教士,正是在这一时期进入中国并与中国最有文化修养的阶层建立了联系,欧亚大陆两极基本上是独立发展起来的两种社会(中国社会与希腊—拉丁和基督教的西方),在历史上自

次开始了真正的交流”。^①然而，这一亘了历史悠长的交流，并没有取得最终的成功。由于耶稣会内部以及耶稣会与多明我会、方济各会在信仰理念以及实际利益上的分歧，由于罗马教廷对是否适应中国社会习俗的干预所引起的中国朝廷的不满和疑虑，由于某些西方传教士参与明清之际各对立集团的政治斗争，由于基于华夷之见和人禽之辨的中国社会各阶层保守人士在利益和信仰驱使之下强韧的联手相攻，基督教会重重矛盾和障碍之中蹒跚而行，最终遭到被合禁的厄运。

然而，明清之际西方宗教藉科学与学术面目的传推历史，西方传教士在宗教、哲学、语言、天文、舆地、数理、医学、工程及军事诸方面留存的种种著述，虽然如流星过夜空，其影响总体上是微弱的，但无疑给当时的中国社会带来了清新的气息，产生过明亮的火花。徐光启、李之藻、杨廷筠辈有志于匡时济世的上人，接受了西方的信仰，也接纳了西方的学术，西方宗教的献身精神，并把近代科学的实证精神和中国传统的经世思想结合起来，铸就了明清之际中西学术文化交流的特有的社会历史内涵。

一、耶稣会士的策略

明末清初之际的天主教传华史，首先是由耶稣会士推动的。耶稣会成于1534年，六年以后经由罗马教廷批准，很快呈罗棋布于意大利、西班牙、葡萄牙、比利时、奥地利、波兰等国。会员誓愿绝财、绝色、绝意，并绝对效忠教宗。时代的影响和塑造，使耶稣会表

^① [法]谢和财：《中国和基督教》，耿昇译，上海古籍出版社，1981年3月第1版。

现出以往任何基督教社团所不具备的特点。(一)强调对教宗和会长的绝对服从的精神,以及对天主教“纯正的信仰”^①,及其创始者西班牙人罗耀拉(1491—1556)所制定的誓言是:“我不属于我自己,我乃属于那创造我的天主和代表他的教宗。我要像柔软的蜡一样,听其揉揉。首先,我要像死尸一样,没有自己的意志和知觉;其次,像一个小十字架,可以随人左右旋转;再其次,就是像老人的拐杖,可以随人摆布,为他服务。”^②(二)耶稣会在宗旨上虽有保守绝对的因素,但由于它非常注重学术教育和海外布道活动,因此会士目睹身受世界各民族的风俗和文化,竭力调查研析,以适应传教的需要。罗耀拉“相信天主上智反映在事变中,散居各地的耶稣会士,干各种不同的工作,那些复杂的经验,雪片一般,从四面八方飞来的报告,使耶稣会领袖看出,什么途径是合了目标,什么是不合了目标的”^③。与耶稣会目标上的绝对性相比,其传教手段上的灵活性和宽容性,成一鲜明的对比。

耶稣会第一位踏上中国国土的传教士方济各·沙勿略承认,吸引他来中国传教的最大原因,是他在与中国一衣带水的日本,看到了日本“汉唐遗风”的景貌风物,从而产生了由此及彼的意愿。1552年1月29日寄往欧洲的第三函云:

日本有一极东(关东)大学,规模宏大,僧徒颇多,研究教义和各宗派学说,但所有教义与宗派学说无不得自中国。……中国为正义之邦,一切均讲正义,故以正义卓绝著称。……中

① 《耶稣会初学者的祈祷》,见白地译论节译,第107—156页,(台)光复出版社,1973年。

② Henry Thomas and Dang Lee Thomas, "Living Biographies of Religious Leaders" pp. 178—179.

③ 《耶稣会初学者的祈祷》,第181页。

国物产丰阜，且极名贵，人口繁盛，大城林立，楼台亭阁，建筑精美。^①

同日第四函又云：

中国面积至为广阔，奉公守法，政治清明，全国统于一尊，人民无不服从，国家富强。中国人聪明好学，尚仁义、重伦常，长于政治，孜孜求和……^②

沙勿略并没有抵达中国本土，他只是于1552年8月来到广东台山县正南上川岛，那里虽距广州仅三十里，但来岛上的中国人中没有任何人敢违例送他去广州。最后，他患了热病，于贫病交困中逝世，他对中国的议论和向往成为一种先期憧憬。

在沙勿略来华的时候，耶稣会还没有形成一套向中国传教的方略和筹划。1678年，耶稣会东方传教团视察员池礼安（1598—1666）在巡视了印度恒河流域的教会以后，在赴日本途中滞留澳门。“这给了他以一个良好的机会，得以详尽透彻地研究中国的形势，结果再度点燃了沉睡之中的远征中国的热情。”^③池礼安向中国传教的筹划，一是“必须改变目前在其他诸国所采用的传教方法”，必须了解中国的礼俗、社会和民情；二是他相信中国人“可以被说服，愿意让一些同样以学识和品德而出名的外国人，来到他们中间居住”，“要委派几个人学习中国语言文字并作好准备利用任何可能出现的时机把福音传入这个新世界”。^④1580年，意大利耶稣会士罗明坚来到广州，两年以后他与另一位修士巴范济等人

① 方豪，《中国天主教史人物传》（上），第60页。

② 同上，第61页。

③ 《利玛窦中国札记》（上册），第142页，利玛窦，金尼阁著，何高济、王遵仲译，商务印书馆，中华书局，1983年，北京。

④ 同上，第142—143页。

来到肇庆，入居天宁寺。1586年，他们又到了浙江绍兴传教。罗明坚还用汉字写了一部《天主圣教实录》。

在耶稣会和整个天主教传华的过程中，利玛窦是一位最为重要的人士^①。他生于意大利马切拉塔，1571年入耶稣会，1578年从葡萄牙启程来到印度果阿，被升任神父。1582年4月，他奉命前往中国。次年从澳门移居当时广东省省会肇庆，1589年又从肇庆迁居韶州。他的最终目标是在京都北京建立教会，但初次尝试未获成功，因为中日之间在朝鲜的争端，使当时所有居住在中国的“夷人”都成了怀疑的对象，因此他从南京折回江西南昌。1599年他重返南京，最后于1601年元月抵达北京^②，从此以后，他再也没有离开北京，于1610年逝世。利玛窦在中国的二十八年岁月中，携带着西洋文化进入了宫廷和士大夫群，在士林名流中觅得知音，建立了以往任何传教士都无法比拟的、极为广泛的社会联系。他所交游的人物中，有王公贵族如建安王朱多爵、朱谋焘、乐安王朱多煊；有朝廷命臣和地方名宦如两广总督郭应聘，肇庆知府王泮、江西巡抚陆万垓，应天巡抚赵可怀、大学士沈一贯，以及肇庆、韶州、嘉州、曲江、英德、南雄的知县和同知；除王公官吏之外，学术界还有思想家如李贽、章潢、祝世祿，文学家有袁宏道、袁中道、李日华、冯时可等，史学家有熊球、沈德符，画家有张璠、程大约，天文历算家有徐光启、周子愚、李之藻、孙元化等，医学家有王肯堂等；此外还有不少万历、天启年间重要历史事件的参与者，如浙党领袖沈

① 《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》中罗光所撰开幕辞（台湾辅仁大学出版社，1983年11月）。

② George H. Dunne *Generation of China: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, London, 1902.

一贯、东林党人叶向高、邹元标，吏部尚书李戴，礼部尚书冯琦，司礼监太监冯保，援明军参军李应斌，争国本事件中的朱国祚，楚变事件中的冯应京、赵可怀，妖书事件中的郭成斌，等等^①。时人与之诗文酬答，多推重之词，“（利氏）居广，十余年，尽通中国文字。……见人膜拜如礼，人亦爱之，信其为善人也。……年已五十余，矧二三十岁人，益远美之得道者，汗浹如此，已不复作归计。”^②又云：“近有大西国夷，航海东来，以事天之学倡，其标号甚尊，其立官甚辨，其持躬甚洁，闾二氏而崇孔子，世或喜而信之，且曰圣人生矣。”^③言辞之间，一派和洽之气。

利玛窦之驻足于上流社会，表明天主教已经透过细密而厚实的民族藩篱，渗入了中国社会，中国各阶层的人士也品其味而乐之。频频称道的事实，已证明利玛窦传教方针获取了初步的成功。利玛窦深深意识到，他所接近的中国民族和中国社会，已经具有高度的精神文明和复杂的社会关系。中国的社会制度和民族思想具有排外的倾向，“就国家伟大、政治制度和学术名气而论，他们不仅把别的民族看成野蛮人，而且看成是没有理性的动物”^④。因此，利玛窦懂得他所带来的思想体系，能够破坏中国的传统思想，并动摇中国社会的生活方式和结构。基督教的基本特征之一，即耶稣受难救世的思想，利玛窦对此缄口不言。因为他意识到，如果将明正刑典的基督生平和查托出，必将引起崇尚权威和正统思想的中国人士误会和猜忌。他在给总会长的信中说，“圣像不要寄有关基

① 林金水：《利玛窦交游人物表》，载《中外关系史论集》第一辑，中国社会科学出版社，1983年版。

②③ 方善：《中国天主教史人物传》（上）74页。

④ 《利玛窦日记》（上），卷12页。

苦行僧之类的，因为目前他们（中国人）尚不能了解”^①。利玛窦尽方向中国人士解释：他们是为了本民族的理想接受基督教。他尽力使天主教的礼仪适应中国社会的习惯，他将自己扮成拯救者而不是破坏者，稳中求进，以柔克刚，“以便使这个傲慢的民族减轻其心理优越感的负担”^②。

当利玛窦初到中国时，剃发，穿僧服，住寺庙。但不久即发现，僧徒为社会所轻视，尤其为儒生阶层所蔑视。于是，他关闭了住所，从韶州迁往南雄，接受了文士臧太岳的建议，易僧服为儒服，并以特有的谦逊和见机行事的方式传播教义。在那个时代，传扬天主教而不讲“天主圣三”、“教宗”和“圣事”，是不可思议的，但利玛窦却缄口不言，甚至也不把圣母像展示出来。他并不担心教义的完整性，而是一切以不引起中国人士的猜疑和反感为原则，先以劝善戒恶符合大众心理的天主十诫为传道的开场白。络绎不绝的来客，证明了他所采用的方法的高明。他虽然以上层社会为活动的目标，但也懂得要使天主教在中国社会扎根和萌发，只有从上

① 利玛窦之札与于 1585 年 10 月 20 日，见罗德信《利玛窦十札与于》第 98 页，台北：30 卷出版社，1988 年。盖荷哲与其他比较宗教不同的特点是：在孔子、孟子、埃及、希腊、罗马所崇拜的神，都是本民族的英雄如宙斯、摩西、密罕穆德等，他们或以古人的名，而以发明了許多技术，制定过种种律法，征服过许多国家而扬名。唯独基督教却将一名仅与十字架的囚犯称为教士，因此，无论东西方许多信奉多种教和一种教的民族，及土部等以猜忌和误解。后来利玛窦来华时，对基督教难以直言，直到德国传教士汤若望来华时，才去显示基督教的神像和十字架，中国士人终于明瞭了耶稣受难的全部过程。但汤之到华，竟一出口即果出事了，“俾天下尽见耶稣之死于中国，不但士大夫肯为其作序，即士大夫亦不耻但其教也”。汤《中国纪事》云：“利玛窦之书，止欲环游农工功业复归上帝，而律言死了三尊。汤若望跪下右利玛窦，乃以其钉死十字架于十字架上布之，去黄巾五十米余，而披上何？”

② D'Almeida L. "Notes Biographiques" (Phangho), 1828, p. 22.

③ 《利玛窦中国札记》（上）第 276 页。

层社会入手引导下层社会,风行草偃,而赢得人民的有效方法是赢得知识分子了。他深深懂得,儒家学说作为士大夫群体意识,在中国社会中所占据的维系人伦秩序的主导地位:

中国哲学家最有名的叫孔子,……他既以著作和授徒,也以自己身教来激励他的人民追求道德。他的自制力和有节制的生活方式,使他的同胞断言他远比世界各国过去所有被认为是德高望重的人更神圣。……中国有学问的人非常尊敬他,以致不敢对他说的任何一句话稍有异议。^①

正是基于这样的认识,利玛窦所著的《天主实义》,尽可能引用中国古代先哲的言论,证实基督教的天主乃“六经”所言的上帝,“吾天主乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰,郊社之礼,所以言上帝也。朱注曰:不言后土者,省文也。窃意仲尼明一之以不可为二,何别省文乎。《周颂》曰:执觶武王,无疆维烈,不显成康,上帝是皇。又曰:于皇来牟,将受厥明,明昭上帝。《商颂》云:圣祖日跻,昭假迟迟,上帝是祗。《雅》云:维此文王,小心翼翼,昭事上帝。《易》曰:帝出乎震。夫帝也者,非天之谓,苍入者指八方,何能出于一乎。《礼》云:五者各当,上帝其飨。又云,天子亲耕,以事上帝。《诗》云:以民有罪,于畏上帝,不敢不正。又曰惟皇上帝,降衷于下民。若有恒性,克经厥猷,惟后。金縢、周公曰,乃命于帝庭,敷佑四方。上帝有庭,则不以苍天为上帝可知。”并断言“历观古书,而知上帝与天主,特异以名也”^②。以上寥寥二三百字,引用含有

① 《利玛窦中国札记》(下),第81—82页。

② 利玛窦:《天主实义》,清光绪20年上海慈母堂刻本。利玛窦特别强调天主教(即与道教的诸教祇灵)同的“吾国大上帝与西上帝,与真神所拜之上帝之非不同,祇/或一人,皆居于武当山俱亦入实焉。”

“上帝”的段落达十一处，而徵引之文，包括《中庸》，《诗》，《易》及《礼》诸多经籍，用心深蕴，正如利玛窦自己吐露的心声：“他们拥护孔夫子，所以可以对孔夫子著作中遗留下来的这种或那种不肯定的东西，作出有利于我们的解释。这样一来，我们的人就可以博得绅士们极大的好感。”^①

不过，利玛窦的比附，并不完全出于传教上的功利主义，因为他真诚地认为：“儒家这一教派的最终目的和总的意图，是国内的太平和秩序，他们也期待家庭的经济安全和个人道德修养。他们所阐述的教言确实那是指导人们达到这些目的，完全符合良心的光明和基督教的真理。”^②他相信，原始儒学的经典和孔子的著作中，不包含任何反基督教的思想，他欣赏儒学的积极价值，把它看成是一种建立在自然法则基础上的哲学而非宗教。至于宋代的理学，利玛窦则认为是儒学的变质，因为朱熹将孔子的学说塞进了一个框架，妄忘了儒学的发展和通向未来的道路。利玛窦对“太极”论尤为批驳，认为“它在某些方面与中国古圣人的说教是矛盾的”，在《天主实义》中，对“太极”和“理”进行过猛烈抨击，一、“盖理亦依稊之突，自不能立，焉立他物哉”；二、“理无灵觉”，“以无灵觉之推下，为能灵觉之精上，则出其分外远矣”；三、“理卑于人”，“人能弘道而非道弘人也”^③，以证明“理”不能作为万物的本源。从这些评论中不难看出，利玛窦抨击“理”的重要原因，是因为“理学”中此一哲学的命题，占据了天主教中“天主”或“上帝”的位置。正因为此，尽管“朱熹作为理学的奠基者功劳卓著，但他却被认为中国思想发

① 《利玛窦中国札记》（上）第 99—101 页。

② 同上，第 104 页。

③ 利玛窦：《天主实义》。

履停滞的标志^①。

在利玛窦所留给世人的《基督教远被中国记》中，他提出对于中国社会礼仪和习俗的重要见解：中国人对孔子的尊敬并不是崇拜偶像，在孔庙中祭祀孔子，本质上并不是宗教崇拜，孔子是中国社会原则的象征。每年三次特别是由学者和行政官员举行的雕弃、烧香、贡献祭品等祭孔仪式，只不过是对中国传统的生活方式表示忠诚而已；至于中国人对死者的葬礼，或一年中按时对死者的祭祀，如果消除其佛教和道教的迷信之后，与大主教信条并不相悖。

他（孔子）没有像神那样受到崇敬式的崇拜。他们（中国人）感激地承认他们都受益于他遗留下来的学说。^②

信奉儒学的人，上至皇帝下至最低层，最普遍举行的是我们所描述过的每年祭祀亡灵的仪式。据他们自己说，他们认为这种仪式是向已故的祖先表示崇敬，正如在祖先前要受崇敬一样。他们并不真正相信死者确实需要摆在他们墓前的祭品，但是他们说他们之所以遵守这个习俗，是因为这似乎是向他们已故的亲人表示自己经济的最好方法。的确，许多人断言这种礼仪最初创立，与其说是为了死者，倒不如说是为了生者的好处。他们这样做，是希望孩子们以及没有读过书的成年人，看到受过教育的名流对死者的父母如此尊敬，就能学会也尊敬和供养他们在世的父母。这种在死者墓上供奉作法，似乎不能指为迷信，而且并不存有迷信色彩。因为他们往往

① [美]弗茨帕尔里白：《中国礼仪之争——中国社会和天主教制度的比较研究》，载《世界宗教研究》，1989年第4期。

② 《利玛窦中国札记》（上）第22页。

何方面都不把自己的祖先当作神，也不向祖先乞求什么或希望得到什么。^①

利玛窦认为，在一个民族没有形成新的信仰之前而动摇其社会制度和社会意识，会遇到巨大的危险。因为维系社会生存和推动社会前进的力量，深深地根植于人们心中。而中国的家庭是中国社会的关键和基础，丧礼和祭祀是维系家庭的工具而非宗教礼仪。如果撤掉支持家庭制度的原则，又不用其他东西替代它，将威胁到中国人家庭生活的稳定。因此，他深信，一旦清除了其中迷信的成分，实行时又不带任何宗教的内容，理应该被准许。因为这些社会习俗象征着中国民族生存的意义，干预这些习俗将使天主教被人视为攻击中国传统社会的异端邪说。所以，他允许丧礼和祭祖祭孔仪式，要求传教士凭大主教的良好去决定哪些属于迷信残余应该去除。

正是基于这些认识，利玛窦对传教的策略和方针，作出了重大的调整，对天主教某些重要的教规作了重大的变通，以适应中国的社会。他知道“中国人不用脱帽表示尊敬，也不用脚的动作或拥抱，或吻手或任何其他动作来表示”^②。因此，在举行天主教的弥撒时，他不要求中国信徒脱帽，尽管西方人对宗教神圣事物特别是弥撒时要求脱帽致敬；由于中国礼教讲究男女授受不亲，利玛窦去除了洗礼中的涂油仪式；在无论如何不可少的涂油仪式的坚振礼中，他让传教士们用镊子夹着棉花，而不按教规用拇指涂油；天主教教规规定，信徒去世前必须施临终涂油，但利玛窦也指示传教士

① 《利玛窦中国札记》（上）第 103 页。

② [美] 卜正群著《中国礼仪之争——中西社会和文化制度的碰撞研究》。

加以变通，他还注重培养中国本地的神职人员，将弥撒书、礼仪和每日祷告翻译成中文，并请求罗马教廷许可，让中国神父在举行弥撒和施行圣礼时使用本国的语言，等等^①。利玛窦的这些传教策略，都得到了当时来中国的天主教传教士的响应，早期来华的如庞安东、孟三德、庞迪我、王丰肃、高一志、熊三拔、阳玛诺、金尼阁、艾儒略、毕方济等人，无不以利玛窦确定的方式，作为接近中国社会的手段。1615年3月20日，在金尼阁的请求下，罗马教宗保罗五世批准，由教廷礼仪部颁令，准许以中文举行弥撒，诵念日课，任用当地中国人士任神职，并准许翻译《圣经》，举行弥撒时不必脱帽^②，更有耶稣会士艾儒略“航海而来，以事天之学倡。其称号更尊，其言甚博，其持躬甚洁，闻二氏而宗孔子，量或喜而信之，且曰：‘圣人生矣’，因而博得‘西来孔子’的美誉^③。

利玛窦认为，只要天主教的精神能够得以体现，并在中国人中广为流行，他并不担心教义의 完整性和教规的均东性。只要任何外在的形式上的规定会引起中国人的反感，就有必要加以变通和调适。他可以身披袈裟，削发为僧；也可以蓄发为儒，易儒冠儒服，留起一把令人敬畏的大胡子。他有勇气和识见脱下耶稣会士的道袍，改扮僧侣或儒生，可见他并不把道袍作为传教通道、积德行善的必要条件，保罗的“为一切人转变一切”的原则，与“入境问俗”的中国古训，均见诸他的行动。后人评价利玛窦所确立的传教策略时，说：

① 张桂中，为西：《十六世纪耶稣会士在华传教政策的演变》，载《文史哲》1986年第1期，页25—33页。

② 方震：《中国天主教史人物传》（上）第130页。

③ 同上，页125—127页。

在天主教会的历史上，这是一个改良和同化方面的最辉煌而勇敢的尝试，可以称为明智的机会主义，这个尝试会被误解为引诱中国人皈依基督信仰。但是，如果恰如其份地看到利玛窦的决心和动机，就会明白利玛窦的努力接近真理。……他的灵魂中燃烧着对中国人民的爱，他为他们在艺术和文化上的成就赞叹不已，但为他们古代著作者的思想赞不绝口。他懂得，中国的精神中没有平庸的东西，上帝赐与它一个卓绝的禀赋，在它自身内部具有超越欧洲取得卓绝的人类精神成就的能力。^①

二、一度成功的传播史

利玛窦所确立的传教方略，后世称为耶稣会的知识传教政策，除以结纳文士、朝臣和宫室，自上而下地传教以外，尤其注重以数学、天文学、西医学、物理学、机械工程和军事技术等科学的理念和知识，作为传教的媒介。当时的耶稣会士知道，直接传教非但事半功倍而且异常惹人注目，而中国是一个尊重学问和知识的国度。1584年，利玛窦在肇庆制作了第一幅世界地图^②，他使用1570年奥代理（1527—1598年）《世界地图集》的资料，绘出经纬度数、赤道、

① 菲茨杰里克，《中西礼仪之争——中国教会和天主教制度的比较研究》。

② 方豪认为利玛窦地图具有如下特点：“（一）为以近代新科学方法与仪器作实测记录，以经纬度记八城市之经纬度与今日测知者作一对照，即知其精确符合；（二）为地名之译音；（三）为当时欧洲地理学界之最新发现；（四）为五大洲观念；（五）为地图说；（六）为世界之分图；（七）古世界地图之认识，按中国古书取法为开，得利氏立即上及量介绍各国之文物风俗也。”（《中西交通史》卷四下，第166页）。

五带，并注有各国风土异俗。在此版及以后诸版中，为减少中国人士猜忌心理，对各大欧洲海洋帝国的征服与扩张，避而不言，并打破欧洲制图传统，将福岛本初子午线左移一百七十度，将“大明一统”版图呈现在全世界的中央，以迎合士大夫“天朝”意识和自大心理。同时，利玛窦在介绍世界地理时，向中国人灌输天主教教义，在讲述巴勒斯坦时介绍基督的生平，在讲述地中海时提到圣徒保罗的传教路线，在讨论罗马时解释教皇和教皇国。这样，“士大夫们对基督教的最初印象，与他们生活中的科学知识密切相联。然而，科学的卓越成就还具有另外一个效果，导致他们接受一个外国人新信仰所必须的谦恭”^①。于是，科学知识成了四方传教上开启中国士人精神世界的钥匙。时人冯应京以钦佩的口吻说：“利子尚衡八万里，高躅九天，深溟九渊，皆不爽毫末。”由此感叹理学熏染之下士林空疏浮薄的风气。“吾辈即有所有而不论，论而不议，至所尝闻而未用者，可无慄然昏，惕然恐，孜孜然面图乎？”^② 晚明过口：“西域取罗巴人，四泛大海，周道地轮，上窥玄象，下系风雷，汇合成书，巍然有理”^③。

晚明自天启年间，阉党弄权，君权旁落，到崇祯秉政之时，虽拨图振作，但天下已成河满鱼烂之局。更有满清兴起于黑山白水之间，屡屡犯边，京畿震动，明廷亟需新式的军事技术，以为与满清抗争的利器。当时只有西方的传教人士能够向中国介绍和提供关于火炮的军事技术，于是，西方传教士和明廷奉教政要以此作为向中国士人社会传播天主教的契机。1618年10月，天主教徒、礼部左侍郎

① 非里柏思克，《中国礼仪之争——中国社会和天主教刚度的比较研究》。

② 林*阳，《利玛窦的世界地图及其对明末士人及社会的影响》，第353—354页。

兼侍读学士徐光启受命川兵。他有意延请西方传教士筹购火炮、兵丁。他怀着匡时济世的苦心致信教友李之藻、杨廷筠等人，商谈此事^①。徐氏在《申明初意，录呈原疏稿》、《合说事宜疏》中，均提及请耶稣会士协助造铸事宜：“然此法传自西国，……千闻不如一见，巧者不如习者，则之藁所称陪臣毕方济、阳玛诺等尚在内地，且携有图说，今宜速令访求前来。”^②由于在朝的信大主教的政策拍拖波助澜，西方的耶稣会士出于宏教的愿望，也很为有意将西洋火炮技术引入中国，视此为宣教的手段^③；（一）徐光启在奏疏中提及的毕方济，是意大利籍耶稣会士。1610年（万历三十八年）抵澳门，三年后至北京，后又去上海嘉定传教，再来北京，继光启掌。他曾上书直陈教国四策：明助法以昭大统，办矿脉以裕军需，通河直以官海利，购西械以资战守。他是光启的挚友，其看法不会不影响于光启。另一位耶稣会士阳玛诺，葡萄牙人，与毕方济同年来华，后任中国区耶稣会副会长。他俩均携有火炮的图说，兵部尚书崔景荣特意延请二人翻译兵书，很可能出于光启的推荐^④。（二）西方在华耶稣会士，对徐、李、杨等请用西洋火炮极为重视，并看出此举之目的在于引进天主教。1621年法国耶稣会士金尼周，将此事详报罗马教廷：“……徐光启乃就战局进奏，直言战争中所犯之错误及驱散旧境之方策。此奏既上，光启乃为合朝注目。光启所贡献之方法之一，即为招募葡萄牙兵，然其目的所在，乃欲同时招致教

① 梁家勉《徐光启年谱》，第152—153页，上海古籍出版社，1991年。

② 同1，第178页。

③ 晚明李之藻曾言及利玛窦生前已与之论及欧洲军器。“臣尝询之以设置武备，正固元卒人之费，多彼大抵，最要者凡，只可大枪数门，放铳数人，竹筒数百人而已”。（《中西交通史》下册，第270页。）

④ 主要《中国天主教史人物传》（上）第175—176页，第186—207页。

下也。”^①

隆明之世，明廷共有两次召募西洋火炮，一次是1620年（万历四十八年），徐光启遣两名天主教教友张杰与孙学诗入澳门，求购西洋火炮及炮兵。但国权臣反对葡兵百人入京，只有“夷目七人，通事一人，仿贡夷例，赐之朝见”^②，但试炮炸裂，被迫折回澳门；第二次是1629年（崇祯二年），在徐光启的推动之下，两广官吏奉朝命前往澳门购炮。不久，葡人献炮十门，派葡将公沙的西劳丰炮手多人及通译耶稣会陆若汉，由广东进入内地北上。十个月后抵涿州，正值清兵入侵，于是安置炮位于涿州城上，崇祯特赐炮名为“神威大将军”^③，后公沙的西劳和陆若汉又协助登莱巡抚天主教徒孙元化助守该城^④。除登莱以外，明廷还在鸭绿江边的皮岛和宁远屯驻大军，由骁将毛文龙统帅，配有大批西洋火炮。耶稣会士卫匡国记载，“……这些火炮是毛文龙从海边的一艘朝鲜火炮上发现的，由于中国皇帝已指定宁远代替辽阳为主要城市，并设新的总督和监军，因此毛文龙把最精纯的大炮送到宁远。”^⑤ 在所有的耶稣会士中，以德国耶稣会士汤若望（1592—1666年）的铸炮业绩最为卓著。据载：1642年7月，崇祯皇帝通过兵部尚书密令汤若望铸炮：“要把七十磅的重炮改为四十磅的小炮，所需材料铁、铅、红铜、技工，还有炮厂（设在皇宫内一大广场）都已备好，汤只得应命。……汤若望共造了二十尊大炮，在离城四十里的大广场上实弹

① 方豪：《明末西洋火炮流入我国之史料》，载《东方杂志》第40卷第1号。

② 《明史纪事本末》卷三十四。

③④ 方豪：《明末西洋火炮流入我国之史料》。

⑤ 卫匡国：《使华纪略》，见《耶稣会士来华记略》第12册，中国人民大学出版社，1986年。

与击。大臣和军官们远远站看，不敢近前，发射一次成功，全场欢呼，采声四起。^①

为争取中国朝廷对传教工作的认可与支持，西方传教士除以军事学和火炮技术贡献朝廷，以应因迫在眉睫的外患之外，还以天文历算学的知识进呈，并协助明清两代的司法机构制定新历。尤其在明清鼎革之际，耶稣会士活跃于当时中国各分立的政权之中，企图能够把握此一骤变的政治环境，达到其传教中止的目的。清兵入关以后，德国耶稣会上谔若即(1592--1666年)，尤取得重大的进展与成就。在短短数月之间，即废止了有近两千年传统的中国历法，及元、明时传入的回回历法，在钦天监中成功掌权，不仅开启中国天文学史上的新时代，也使西方传教士在以后的两百年间，均藉西法继续担任钦天监中监正或监副等要职^②。并在雍、乾、嘉、道禁教时期，成为西方教士进入中国的唯一合法的渠道。

中国历代王朝，在天人感应思想的支配之下，将天文历算视为通天和通神的重要工具，为此均设有机构从事相关职事。各朝天文组织均有天文历算和漏刻三条系统^③，不仅包含自然科学的内容，

① 熟物：《经世要略》第282—264页，杨丙辰译，2048年商务印书馆。

与兵所着述还制定长炮，每门由士兵二人抬轮一匹为之而行。1640年汤若因创有功而受赏，并绘制“无敌大枪平”五百枝。他还密有关十卷本的密书《火攻要略》(又名《射克总论》)论过箭法、选弹、战车、火艇、火筒、地雷、比例、起雷、攻堡、炮台火药等说。

② 清武宗由杨升先发起了传教运动(1004—1030)行时时期以外，常由西方传教士于钦天监监正或监副，替皇帝担任明朝天象的传教士为高守谦。于1826年(道光六年)因病告假回欧洲。见阎林山、马宪民、林宗福《鸦片战争前在中国传教士建立的传教士》，载《中国科学院上海天文台》1982年总第4期，第162—170页。

③ 见卜正明《耶稣会士对中国传统历法占术献心态》，载《台》《九州学刊》1991年10期，第4卷第4期。

也含有“营建宫室陵墓，推合泉室大婚，选择吉期及出卯日期”等重要的人文社会因素^①。明末利玛窦来华时，钦天监以两百多年未改之《大统历》屡推日食不验，认为大可藉西方天文历算之长，为明廷推测天象，间接在中国传教。1601年(万历二十八年)，利氏进京贡献方物，即以天文历算为晋身之阶，其疏曰：“天地因及度数，深测其秘，制器天象，并与中国古法吻合。倘蒙皇上不弃疏微，令臣得尽其愚，披露于至尊之前。”^②1605年，他又致信时任耶稣会葡萄牙区参赞的同僚挚友阿尔瓦烈兹，希冀他说服耶稣会总会长，派遣一二位精通天文历算的神父或修士长住北京，编译计算日、月食及行星位置之用的天文书籍^③。

利玛窦的愿望在其生前并未获得实现。直到1629年(崇祯二年)钦天监以《大统》、《回回》历推算日食皆误，大学士徐光启以西法推算独验，皇上乃命设立历局，命光启督修历法，主编《崇祯历书》。光启引荐来华的西方耶稣会士龙华民、邓玉函、罗雅谷和汤若望，以及中国奉教汉臣李之藻、李天经等进入历局，竭力推行改历运动^④。开明末西学东渐的先声。在满兵入关以后，耶稣会士们把握时机活跃于几个分立的政权之中，以治历之长达到其传教中土的愿望。(一)在四川传教的耶稣会士利类思与安文思，即在张献忠居于成都的大西政权中制作天文仪器与翻译历书，并获得“天

① 江晓波：《上古天文考——论古代中西知识性质的个案探讨》，载《中国文化》第1号。

② 黄伯禄：《正教奉壤》光绪三十年上海普鲁堂第三次排印本，第5页。

③ 罗德译：《利玛窦全集》第四册，第301—302页。台北光启出版社与辅仁大学出版社联合发行，1988年版。

④ 张德华：《明清之际西洋天文历算知识传入中国之经过》，载《港台季刊》第1卷第4期；陈遵宪：《中国古天文学史》第1卷，上海市人民出版社，1980年版。

“华国师”的尊号，张献忠曾允为其修建大教堂一座^①。（二）耶稣会士利玛窦，于1649年（南明永历三年）正月奏进新历，成为第一部正式取代明《大统历》的新历^②，虽然不久即遭废止，不过墨妙兼曾借此机会在一些当权教友如瞿式耜、鹿天寿协助下入官廷讲道^③，永历年间南明朝廷中有不少宫女以及中官太后、皇太后及太子等均领洗入教。（三）1643年，李自成率大顺军攻陷北京，明亡。当时耶稣会士中有汤若望、龙华民等留守北京，照顾教友及教会产业，同时见机行事，开展教会与任何入主中原的政权之间的联系。大顺军在京期间，对汤若望等远人尚为宽厚。“……汤若望之名，李自成与左右近侍，盖久已耳熟。故三日后，即蒙召见，令仍前拱职，为国宣劳，……”^④。1644年5月，清兵入关，大顺军亦守北京，其殿后部队焚毁城池，宣武门所局被毁。6月，多尔赛谕令中、东、西三城居民，二日内搬迁至南、北二城。汤若望所居之天主堂因在此一范围之中，为请求保留原处，函上疏摄政王，同时向清政权输诚：“幸逢大清圣国俯念燕民遭贼荼毒，躬行天讨，伐罪吊民……此乃天主上帝定之四方，隆以君师之任，救天下苍生于水火者也。”^⑤同时，衷心希冀自己所具备的西方科技知识为所切所赏识，“……而西方带来经书不下三千余部，至于翻译已刻修历书板数架充栋，既

① 古洛志，《圣教入川记》（四川历史资料丛书），四川人民出版社，1982年版第221页。

② 汤若望可发表于《圣教杂志》（1988年第37卷第4期）的《利玛窦书》一文，汤若望主持的《崇历书》在利朝并没有完成，一百五十卷共分五次进呈，一直延续到清代才由汤若望最后确定，易名为《时宪书》。

③ 方震，《中国天主教史人物传》（上）第293—304页。

④ 汤若望，《天主教传行中国考》第224页。

⑤ 白宗沂，《明清大工部寺教习考论》，上海三联书店，1988年版第276页。

恐会猝那移，必多故伏……”^①。汤若望等已看出清有底定中原之势，虽南明诸臣于五月拥立福王即位于南京，他们仍决定投效清，谋求在浙初中立足并借机传教。多尔衮批准了汤若望的请求，准其居留原处，并张喻天主堂门前，禁止闲人扰乱。1644年9月出现日食，汤若望的推測比汉人及回回历官都准，并算出^②全国各城市的日食时刻。年底，清廷沿用四法，由礼部任命汤若望为钦天监监正^③。1646年（顺治三年），汤若望制成二百年恒表，不久朝廷加封若望为兼太常寺卿。1651年（顺治八年），皇帝亲政，进封汤若望为通议大夫，赐书汤公父祖，为通奉大夫，母和祖母，为一品夫人。1657年，授汤若望通政使司通政史，晋一品增三代，并封号“通玄教师”，敕谕对汤氏极为推崇：“……定朔之初，受诸尔姓名，为朕修大清时宪历，迄于有成，可谓勤矣；尔又能洁身持行，尽心通事，遽率群官，可谓忠矣；比之古落下罔诸人，不既优乎”^④。

近代中国天主教史专家徐宗泽曾言：“天主教创一大事业也，往往兴起一二德才出众之人，为其工具，使其成事。明末，圣教传入吾国，天主教生入吾国，使之传教我中国，奠定圣教基础。利玛窦殁，在荆棘中之圣教，亟须有人抚育，天主教生中国圣教三柱石——徐光启、李之藻、杨廷筠——使之护卫圣教。明亡，满清入据中原，圣教之前途岌岌莫测，天主教生汤若望，以保障圣教，而圣教得以度过危险。”^⑤徐氏以天主教徒的身份和立场，概述了明末清初天主教在中国步履维艰的传教史。他出于教会的立场所表明

① 徐宗泽《中国天主教传教史概论》，海上山阴一馆，1958年版第216页。

② 承李嗣《耶稣会传教士的历法》，（台北）光复书局1972年，第26页。

③ 徐宗泽《中国天主教传教史概论》，上海上海书店，第217—218页。

④ 徐宗泽《中国天主教史——自清入关以来时期》，《教与政治》第25卷第4期，1996—9页。

的对汤若望的推崇，也充分表明了汤若望将西方科学技术服务于新朝，对于当时天主教会起到重大的维护功效。后来的史学家们分析汤若望之所以能一反明末的困顿，率领西方传教士和中国奉教天文学家长期服务于钦天监的原因在于①：（一）刻意展现并宣扬西法之优越，汤若望在所上的奏疏中，无一不强调西法远较中法为优越，声称自崇祯二年以来十余年间的疏书，“固明千古未发之秘”，其所制测天仪器尽进御前，所推日月交食、五星躔度，均合天行，他还督制多架天文仪器如浑天银球、镀金加平日晷和望远镜及舆地屏图，以展示西方天文仪器的先进；与此同时，他也刻意贬抑中国古代的天文学在时人心目中的地位，他称元朝王恂、郭守敬的《授时历》“阙理未清，义达易舛”。至于躔气差，本行与本论，真会与视会等道理，亦皆“守敬之所未详者也”；（二）以验测天象证明西法的准确，顺治元年（1644年）六月二十一日，汤若望依西洋新法将该年八月初一应见日食的起复时刻、方位、食分并图象上呈，除京师以外，他还推算出包括云南、贵州、沈阳、高丽等十六地区所应见食的证据，打破了历来只推算京城的传统。到八月初，汤若望的“西洋新法”即钦天监的《大统历》、历局的《时宪历》以及《回回历》共同应测，只有西洋新法所推各项时刻与方位均合天行，在竞争中取得绝对的优势；（三）争取制定新历之授权，在取得验测的成功之后，汤若望亲赴历局及礼部力争制定新历之权，终于成功，并担负择吉等传统天文官的工作。顺治元年九月十六日，多尔衮下旨命汤氏率监生择吉日告祭太庙社稷，并恭接福临（顺治帝）的年历，择取三个吉日，由内院定十月初一举行登基大典。顺治二年，最后进

① 上述资料均转引自台湾清史学会历史研究所黄一农先生所著之《汤若望与清初西历之正統化》，载吴新田等主编之《新清史：史料与史论》（下册），台北联经出版事业公司，1990年出版。

《时宪历》，颁行天下；（四）以试新法选汰监员，为改变钦天监中《大统》及《回回》历天官占优势的局而。汤若望大力裁员，顺治二年（1645年）二月，内院参考汤若望呈送的职衔名册，议定钦天监的新编制，结果汤氏及所属之奉教天文学家成为钦天监中的主力。除了以上这些主观因素之外，当时政治形势对于汤若望取得成功也极为有利，清族以少数民族入主中原，故决定《时宪》、《大统》、《回回》三历孰优孰劣时，较少有传统的夷夏之见。且在新政权之下，前明钦天监内的既得利益集团，也失去可以凭藉的政治背景。加以多尔袞急欲定鼎幽燕，而登基大典又亟需预择吉期并颁新历，须于短时间内决定钦天监人事。恰巧八月初一日食，令汤若望很幸运地以此众所瞩目的天象，验证西法的优越，取得彻底的成功。以后来华的传教士，多以天文历算为晋身之阶^①，

南怀仁 顺治十六年，抵华，传教陕西，十七年，入监，康熙八年，任监副，后改[治理历法]。

苏 纳 顺治十六年，由香山澳欲取来京佐修历务，十七年，葬病山东，旋卒。

白乃心 顺治十六年，由香山澳欲取来京佐修历务，后回本国。

恩理格 顺治十七年，抵华，传教山西，康熙十年，自山西欲取入监，十五年，奉旨准往山西，二十二年，卒于绛州。

闵明我 康熙十年，在广东，后欲取来京，佐理历法，二十七年，任[治理历法]，十一年，卒于京。

徐日昇 康熙十二年，由香山澳欲取来京佐理历法，尝任[治理历法]，四十七年，卒于京。

^① 黄一农，《清初钦天监中西民族天文学的权力起伏》，载《新史学》第2卷第3期，1991年，第90—91页。

- 薛守谦 康熙十八年，入京襄理历政，翌年，前往各省传教。
- 皮 多 康熙二十四年，入京修历，尝任[治理历法]，四十八年，卒。
- 白 晋 康熙二十六年，自海路抵宁波，二十七年，入京，雍正八年，卒于京。
- 张 诚 康熙二十六年，自海路抵宁波，二十七年，入京，尝任[治理历法]，四十六年，卒于京。
- 洪若翰 康熙二十六年，自海路抵宁波，二十七年，入京，四十九年，卒。
- 李 明 康熙二十六年，自海路抵宁波，二十七年，入京，雍正六年，卒。
- 刘 应 康熙二十六年，自海路抵宁波，二十七年，入京。
- 庞嘉实 康熙四十六年，因精于天文，由香山澳取来京。
- 杨广文 康熙四十九年，抵香山澳。
- 夏大成 康熙四十九年，抵香山澳，雍正元年，卒。
- 戴进贤 康熙五十五年，自香山澳入京襄理历政，雍正三年，补授监正，乾隆十一年，卒。
- 严嘉乐 康熙五十五年，自香山澳取入京，雍正十三年，卒。
- 倪天乐 康熙五十五年，自香山澳取入京。
- 徐懋德 康熙五十五年，自香山澳取入京，雍正二年，授监副职，乾隆八年，卒。

汤若望在钦天监的声望和影响，为天主教的传教工作带来了很大的便利。山西绛州耶稣会教堂被毁，由于汤的干预，清廷免于1646年下令地方毁塔，耶稣会会长傅汛济写信给汤说：“我们各处耶稣会会士，在您的庇护之下，安然地过着传教生活。”汤于1648年入川以后，利类思和安文思两神父因为唤出了汤若望名字而获

秋：顺治七年（1650年），耶稣会上潘国光由上海向总会长写信报告说：“除了天主以外，汤若望的声誉，使我们到处蒙受恩惠，不论在旅途上、在城市中，或与官吏交往中，都能获得青睐！”^① 汤若望除了给予其他传教士必要的协助之外，在京都也积极结交权贵公卿、名流士绅^②，并传播教义，另据反教人士所称，汤若望还汲奉教天文家以测景为由，四出传教。据统计，1660年（顺治十七年），全国耶稣会所属教友即达十五万人，约为1636年（崇禎九年）的4倍。^③

康熙初年，虽然发生了杨光先发动的短暂的排教风潮，引发了著名的“历狱”，涉及大批教士，诏狱之下，西方人在中国的活动限制重重。但康熙亲政以后，由于皇帝本人对西方近代数学以及医学和天文舆地之学都下过功夫，这种学养，使他更相信实证。钦天监教案的发动者杨光先虽以“宁可中夏无好历法，不可使中夏有西洋人”为真药，但终究不会推算验测而落职。耶稣会士南怀仁则经过实测之后，成了再入钦天监的西洋人。中西夹缝又松动了一段时候。康熙虽然没有皈依天主教，但视南怀仁为“他信教的密友”，希望“他不离开身边”。“当皇帝情绪不好时，只要一看见南老翁，情绪立刻转过来了”^④。南怀仁生前以钦天监监测之职，治理历法，后加太常寺卿、漕政使司道政使，工部右侍郎，官居一品，卒

① 张中兼：《耶稣会传教士汤若望》，第29—30页。

② 方豪：《中西交通史》下册第684页中，载有汤若望与清帝恩赐名号交往事。或见《北地集》中；也记载汤若望与大学士陈名夏，同文摘侯体士之撰文故事。1661年（康熙十八年），汤上疏言庆，京中名士大员奉以奇文，列名者有左之俊、魏符介、顾世安、王崇爵、沈士裕、王峰、孙元文、吕耀祖，并同生等数人。

③ 方豪：《中西交通史》下册，第687—688页。

④ 南怀仁：《耶稣会打记》，《清代西人见闻录》，中国人民出版社，第71—72页。

后称道“勤敏”，为唯一得意号殊荣的传教士。作为远臣，南怀仁“荷慈异数隆恩，既叨荣于生前，又复蒙哀于身后，自古优推远臣之典，从未有若此巨盛也”^①。在此前后，一大批传教士如闵明我、恩理格、徐日昇、安多、白晋、李明、张诚、刘应，随至清廷任职，深蒙恩泽与重用。由于南怀仁的影响，在1692年3月17日、3月19日上谕以及3月20日礼部奏疏和3月22日的康熙御批中，重申了天主教不是邪教，“各省居住西洋人并无为惑乱行之处，又非攀左道惑众，异端生事。喇嘛僧道等寺庙容人烧香行走，西洋人并无违法之事，反行禁止，似属不宜。相应将各处天主堂俱照旧存附，凡进香供奉之人，仍许照常行走，不必禁止。使命下之日，通行直隶各省可也”^②。这一系列文件，构成了完整的宽容法令，是西方传教士在鸦片战争以前在清朝“正教奉传”的唯一官方正式文件。

据统计，1657年（康熙六年），耶稣会所属的信徒为二十五万六千八百八十六人，共有会所四十一处，教堂一百五十九处；多明我会的传教士自1650年（永历四年）至1664年（康熙三年）共付税三千四百人，共有会所十一处，教堂二十一处；方济各会自1683年（崇禎六年）至1660年（永历十四年）受洗三千五百人，会所十一处，教堂十三处。

1670年（康熙九年），全国各修会统计所属信徒二十七万三千七百八十人^③。

天主教的发展，引起了各地官吏和缙绅的疑忌，反教的风潮时有发生，根据反教人士上奏的奏疏和往来的信件，可知天主教已经

① 恩理格奏，见《南怀仁传教日记》：“天主教取悦的影响”，载《世界宗教研究》1987年第1期。

② 《皇朝中西交通史》（下册），1974，282页。

遍布到济南、淮安、扬州、镇江、江宁、苏州、常熟、上海、杭州、金华、兰谿、徽州、建宁、延平、汀州、南昌、建昌、赣州、广州、桂林、重庆、保宁、武昌、西安、太原、徐州、开封及京都等大小城镇以及直隶、山东、江南、浙江、福建、江四、两广、四川、湖广、山西、陕西、河南等13省份。反教人士对此忧心忡忡：“每会少则五十人，多则二百人，踪迹如此，若使士大夫峻绝不与往返，犹未足为深虑；然而二十年来，潜往既久，结交亦广，今且习为故常，玩烟嫖而忘远略，比比皆是。”他们对天主教“潜往既久，结交亦广”的担忧，既表现出弃之不去，无可奈何的心态，也反衬出天主教在明清社会的流播之盛。

三、反教和禁教

利玛窦去世之前，曾对守护其旁的修士们说：“我给你们打开了一扇大门，从这扇门进去，可以建立许多大的功劳，当然你们要煞费苦心，也有许多的危险”，^①他以明末天主教在华宣教事业的开创者的敏锐的观察，说明了天主教在中国将会面临的顽强的抵拒。事实上，当明末清初基督教宣教事业还处在牛根、发芽和进取阶段，就已经遭遇了明末乱流、清初杨光先发动的两次排教运动。至康熙中后期，又因“礼仪之争”而步履维艰，一度辉煌的传播史既表明天主教已由沿海而入长江并深入腹地的趋向，同时又孕育着内在的危机，洋教传入的后果之一，是中国社会各保守阶层的联手反击，传教士步入上层社会以后，洋教又成为一种参与宫廷斗争的政治化的力量；于是到雍正时期天主教再也不能以合法的

① 《西法子米华记》云云，见曹之若，见原书，香港公教真理社 1987年，第241页。

地位存在了中国社会，从1582年利玛窦踏上中土至1724年雍正皇帝发布禁教令，其间不过一百四十二年的历史，天主教经历了一段命运短促而又多舛的历史。

耶稣会士将官吏和缙绅作为主要的宣教对象，然而明清之际的反教风潮的源头，正是来自于官吏和缙绅。他们所发动的反教，既有出自于对来自海疆的“夷氛”的忧患，更多地来自维护传统夷夏之见的意气 and 成见。（一）1616年，南京礼部侍郎沈淮上疏，痛斥天主教，其疏云，“天主教聚有徒众，皆有室庐”，“公然潜作正阳门里，拱武冈西，起盖无梁殿，包设胡像，庭阔惠民”，“……夫孝陵卫以卫陵寝，则高庙所从游衣冠也。龙睡虎踞之乡，豈狐鼠纵横之地，而狡夷伏藏于此，宜欲何为乎？”^①末等偷冒之下，在朝中闻党默许之下，沈淮派兵包围南京教堂，逮捕耶稣会士王丰肃（后改名高一志）、谢务禄（后改名曾德昭）、中国修士钟鸣礼及二十余名教徒，同年底谕旨下，将连同在京的庞迪我、熊三梭一并驱逐出境，押解澳门；（二）1660年，杨光先上疏弹劾汤若望所定之“时宪书”封面上载有“依西洋新法”五字，为暗窃正朔之权，但礼部没有回答。1664年7月，杨光先再次上疏控告四方教士潜谋造反、邪说惑众、历法荒谬等三大罪状。11月，礼部将汤若望、南怀仁、安文思、利类思四神父下狱；又一月，宣布剥夺其职衔并交刑部议处，次年正月，定汤若望死罪，其余三人杖一百并逐出境，是为轰动朝野的“历案”^②。后因京师地震，此四人才被开释。其间，杨光先著《辟邪论》质问“若亟借历法以藏身金门，而棋布邪教党羽于大清十三省要害之地，其意欲为何乎？……大清因之待西洋如此习以为常，不解伏戎于莽，万一窃发，百余年后，将有知予言之不得已者。”^③并宣称，“宁可使中国无好历法，不可使中国有西洋人！”^④经这两次排教风潮，天主教在时人心目中的形象发生了显而易见

的变化，“海外极西之国，有真人利玛窦，号西察考，万历初年，偕徒四五人，流入中国，……自标天主教，译以传世。其词意险怪，假文向实陋，徒以利世碌碌，妄自尊大……”^①从康熙晚年直到雍正、乾隆、嘉庆和道光年间，反西教的言论和行为，几如红涛漫漶，连浪而起。

纵观明清两代士大夫和官吏的反教言论，多从下列数方面立论：(一)认为天主教的存在危害邦国的安定。明正德年间，葡人即来广东，“筑产如雷、覆骸远逝”，“擅据海滨，筑立庵寮，甚至‘劫夺行旅，掠食小儿’”。以后荷兰又占据台澎，抗拒官兵。西班牙人占据吕宋之后，在菲律宾屠杀华侨，并有远征中国之企图。时人认为天主教与白莲、无为之教相比，更有西洋国家为背奥和奥援，危险更为严重。沈德云：“毛丰肃原名巴里狼当，先年同其党类，诈称行天主教，散曰朱国王，而夺其地，改号大西洋。”^②杨光先指明天主教遍布各地，“二十年来，教徒百万，散在天下，意欲为何，种种逆谋，

① 余宗开《中国天主教传教史纲》台北台湾印书馆，1998年版，第192页。

② 台湾清华大学历史研究所黄一农教授对康熙朝“历案”多有研究。著有《清初天主教与回教大冲突的争战》、《康熙朝涉及历法的天主教中文著述考》(《书目季刊》第25卷第1期1991年)、《秀云望〈新山印志〉与〈凤城广记解志〉二书略记》(《门》中央图书馆刊，第26卷第1期，1998年)、《清初天主教中各民族天主教徒的权力起伏》(《新史学》第2卷第2期，1991年8月)、《中国文化在清初的冲突与变迁——以〈首里所编民历为个案研究〉》(德国《语言与文献》四百周年纪念学术讨论会论文集，1999年)、《耶稣会士36名在华活动考》(《中国文化》第7号北京，1992年)。

③ 杨伯润：《中国基督教史》第128页。

④ 见一白《清史》香港中华文化出版事业社，1974年版，第86页。

⑤ 见刘昉，《中西和局儒教》第5章“中国人的天主教徒的上升”，第288页。

⑥ 沈德：《由官署行委疏》，《圣教魔邪史》第1卷第10—17页。

倍于此，《竹书》中有类似的记载：“夷又为令口，能劝百人从者，赏自鸣钟、自鸣琴各一，金帛称是；若得一宵粉，准十人；得一蜡神（钟），准百人。”^①时人作大受曰：“尝思其金从何而来，或将其强于黄白，彼其玮言。”有人索性妄加推测：“吾闻入其教者，必有所资给，人有定数，岁有定额，劳心焦思，取中国之财，仍输之中国地万之人，困利者恐不若是之拙也。”^②社会对教士由怀疑而猜测，又因猜测而妄断，教会与社会之间，无形中划了一条深深鸿沟。（三）形成于西方民俗、宗教和历史中的布道、洗礼、忏悔仪式，在具有另一种民俗和历史的中国人眼中成了伤风败俗之举。按天主教每年五十二尾期日，再加不在星期日之大瞻礼，约六十日礼拜和弥撒，教外人士则因“每堂每年六十余会，每会收徒二三十人，各给金牌、绣袋，以为凭验”而感到格外神秘，实际上金牌在教中称为圣牌，非必金制，绣袋教中称为圣衣，皆平常之物；至于告解中不能为他人窃听，行经洗礼时须蘸圣油于耳、目、鼻、口（教后特准免在中国妇女腰部及足部擦油），更是引起社会人士怀疑和攻击的口实，“又延无智女流，夜入猩红帐中，阖户点以圣油，授以圣水，及手按五处之秘媒状，男女之乱，局以加诺”^③。“教中默置淫药、以妇女入教为取信，以乳齿变秘为皈依，以互相换淫为姻嫁。示之邪术，以信其心，使死而不悔……”^④追溯这些误解的根源，无不渊源于中国传统的折衷、炼丹术、房中术、咒巫等理念，然而在当时社会大众却流行甚广，即一般士大夫亦多喜加引用，而且添首加尾，绘影绘声，变本加厉。

① 袁祖耐：《竹书纪年》，页181—182页。

② 方震：《中西交通史》（下册）第1081—1082页。

③ 许大宇：《采薪杂记》，《采薪杂记集》第4卷第21页。

④ 范及南：《邪毒攻国》，《圣朝破邪集》第3卷，第54页。

在所有攻讦基督教的立论中，以其教主张在上帝面前人人平等，普世皆为兄弟姊妹的教义而被贬斥为邪教者，最具有说服人心的力量。按基督教崇拜唯一尊神的思想，君臣父子、兄弟姊妹凡率教者皆为上帝之赤子，无任何阶级、尊卑，性别和贵贱之分，与南宋以来理学崇尚的“纲常伦理”之说全然相背，“以父人若之天为役使之贱，无怪乎今版其教者，必毁天、地、君、亲、师之地位而不供养也。不供天地，以其无头、腹、手，足踏践踏秽而贱之也；不尊君，以其为役使者之子而轻之也；不尊亲，以耶稣之无父也。天、地、君、亲尚如此，又料有于师哉？此宜圣木上之所以遭其毁也。乾坤俱泯，五伦尽废，……自有天地以来，未闻圣人而率天下之人于无父无君者也。”^①天主教的教义，在这里绝无回避与儒学正面冲突的可能性。而且它所触动的儒学，不仅是作为一种学说和信仰，更已凝结成维护皇权和宗法的体制，是世代代习以为常的天经地义之物。当时的耶稣会士对耶、儒两说在此一层面上的根本歧异，也心知而讳言，再三躲闪。明末黄贞曾与耶稣会士艾儒略讨论文王按天主教教义是否应下地狱的命题：

又彼教中有十诫，谓天子娶妾乃犯大戒，必入地狱。是幸中国历史皇帝明王有妃嫔者，皆脱不得天主地狱矣。贞诘之曰：“文王与妃众多，此事如何？”艾氏沉吟甚久不答。第二日，贞又问，艾氏仍不答。第三日，贞又问曰：“此义等讲义明白，立千言之大案，方能令人了解，皈依百妖。”艾氏沉吟甚久，徐曰：“本不欲说，如今我亦说。”艾氏沉吟甚久，徐曰：“对老兄说，

^① 老兄先生，见《破邪集》卷1125页，又张广衡云“按彼云，‘世中人人皆死，不设有神，’……守信。惟认天主为造物之公父，即所生之父母，而兄弟姊妹皆之。不特别异于正之传统，抑新异于之礼俗。故九曰之大誓，以昭其从之理。”（《破邪集》卷6卷第29页）。

别人面前，我亦不说。文正却归入地就去了。”又徐转兵语曰：

“论理不要论人。恐文正后来悔悟，我亦说不得矣。”^①

戴贞对艾儒略的咄咄逼人，表明了天主教在儒学的诘难之下难以规避，一旦其教义直陈于中国士人面前，被目为捣乱人心和世情的邪说，更是题中应有之义，“彼处夷人直名孔子为魔鬼，岂只人貌者之所宜出口耶？”^②

天主教崇奉唯一真神耶稣基督，并圣母及其圣徒之外，对其他任何来源的精神信仰，均予以摒弃和排斥。教友家中任何老释经书、占卜著作、神板供像一概废弃，这不仅直接践踏了儒学的真义，而且触犯了道教和释教，“观音菩萨、关圣帝君及梓潼帝君、文昌君、吕祖帝君等像，皆令彼教之徒送至彼所。悉断其道，或置锅中，或投火内。语及此，令人毛发上指，心痛神伤。”^③“佛、菩萨、神仙，斥之曰魔鬼，说必入地狱。彼书云，祭拜天地、日月、菩萨、神仙等物，皆犯天主大戒，深侮辱了天主是也。”^④利玛窦一开始布道时，便采取崇尚先秦之学、贬抑宋明理学，猛烈抨击佛学的传教策略。他宣称佛教“甚有害的谎言所混淆了，他们对天和地的观念，以及说天地是善恶焚善的地方，都是十分混乱的”，并指责佛教僧侣“虽然这个僧徒不结婚，但是他们放纵情欲，以致只有最严厉的惩罚，才能防止他们的淫乱生活”^⑤。天主教对佛教的斥责，引发佛教人士的拼力反扑，势所必至，明末发动“南京教案”的沈潜，为浙江吴兴（旧称乌程）人，即为江南名僧莲池和尚（俗名沈株宏）的弟子。莲池对杨廷筠旧佛入耶极为不满，曾作《四天说》印证佛法至上，沈潜

①② 《戴贞致徐士衡书》的信，载《斐利第》第3卷，第9页。

③ 《斐利第》第1卷第9页。

④ 同上，第8—9页。

⑤ 《利玛窦十四心记》（上册）第106—108页。

上端天主教即在此著出版次年，因而后人推测是由十佛僧的怂恿^①；至于清初时，佛僧僧侣更是在顺治的宫廷中与耶稣会士扬言争宠，弘觉禅师木陈、大觉禅师玉林、明觉禅师磬庵，接力继进，终于康熙治帝在信御上亲佛而疏耶^②。至于流于佛教著作中的反天主教言论，则不胜枚举，他们指责：（一）天主教辟佛，实不知佛，“佛岂觉也，觉者传也，人人觉悟，则人人皆佛矣！故佛无定形，在天而天，处人而人，……以汝我从亲具足者，不自觉悟，而乃辟之，非自昧自弃欤！”^③（二）天主教指责佛教灵魂轮回之说，谓人死灵魂不灭，无轮回之事，而佛教之谓“既无轮回，冥于何能托前生为某某子，明道何能忆宿世之父母哉乎？羊豕化鹿，那龙为牛，如斯之类，斑斑载于经书，不一而足”^④。（三）佛教竭力攻击天主教对其“戒杀生”的否定，“天生弱之肉以恐强之食，而横相吞噬乎！纵强暴而欺怯弱，天子之心，应不如是也……所谓无憍隐之心，非人也。”^⑤这些佛教名指，以全真道自居，认天主教为外道邪见，与儒生联手反击，其间既有信仰与理念的歧异与冲突，也有因利益而结怨与仇视，最终汇成一种雷辱和嘶声，预示着天主教荆棘丛生的前景。

除了中国社会对天主教的排拒之外，明清之际天主教在传播上遇到的障碍，还来自于教会的内部。由于在传教方式上的分歧，以及在划分传教区域上的利益冲突，在耶稣会内部以及耶稣会与其他修会之间，发生了分裂和争斗，这是利玛窦生前没有预料到的

① 几文汉：《明清之际的天主教耶稣会士》，三联书店，1987年版，第31页。

② 陈垣：《明季以来天主教》，《陈垣集》第7卷第122页，1989年1月。

③ 王应麟：《行天二说》，《明伦彙编》，第7卷，第14—15页。

④ 王应麟：《行天二说》，《明伦彙编》第7卷，第14—15页。

⑤ 王应麟（明教僧士）：《天主教系生辨》，《明伦彙编》第7卷，第14—15页。

事情。当时在华修会可分为耶稣会、多明我会和方济各会，以及法国巴黎外方传教会三条系统。耶稣会是新兴的修会，传教方式上力求革新、从俗和宽大，由于利玛窦、艾儒略等的倡导，周旋结纳了朝廷、地方大吏和士大夫之间，接触者以上流社会知识分子为多。知识分子迷信色彩较少，所以耶稣会大多认为教友可以敬孔、祭祖，也可称天主为“上”或“上帝”；当然也有不同见解者，不过利玛窦在世时相安无事。多明我会和方济各会是欧洲的老修会，会士在欧洲、非洲和拉丁美洲已有了传统的布道方式，他们直截了当，开宗明义，到处持着十字架，宣讲耶稣受难救世的教义，指责外教人所谓愚昧无知、罪恶深重，要他们赶快改宗天主教。他们一进入福建以后，就认为耶稣会上艾儒略在福建的布道，过于迂回曲折绕弯了，他们要直接向中国社会宣讲教义。同时，这两大修会在欧洲注重向下层社会的平民传教，因而对利玛窦以上层社会为工作对象的方略，多持批评的态度。至于巴黎外方传教会，虽是一新兴教团，但时值路易十四在位，事事以法国的利益为中心，教义教规上从严保守，所以也反对耶稣会的方略^①。

耶稣会内部及耶稣会与多明我会和方济各会的争论主要表现在两个方面，首先，耶稣会内部有人反对“天”和“上帝”的称呼，发起者为利玛窦去世以后继任会长的龙华民。其理由为当时耶稣会远东视察员巴范济得到日本会士报告说，日本人用朱熹的思想去解释利玛窦《天主实义》中的“天”和“上帝”，不能代表创造万物的尊神。龙华民联合会上熊三拔、庞迪我和高一志等会士，主张完全废除“天”、“上帝”、“天主”、“灵魂”等名词，一律采用拉丁文译音。

^① 方济《中国天主教史人物传》中，第514页。罗光《耶稣与中国使节史》中89-84页，台湾光复书局，1983年。

1622年耶稣会视察员在澳门召集会议讨论此事，结果赞成利玛窦主张的占了上席；又过了六年，视察员在上海、嘉定召集另一次会议，讨论的结果，议决同意利玛窦对祭祖祭孔的见解，不以此为迷信；至于译名，则采纳龙华民的意見^①。其次，关于中国信徒的祭祖祭孔是否属于偶像崇拜，与基督教教义相悖，方济各会修士利安当，对耶稣会的知识传教政策批评最力。他在福建传教时，询问教书先生“祭”的含义，那位书生为了使利安当理解，便说“祭”等于天主教中的弥撒。利安当听了，马上联想到祭祖祭孔一如天主教的宗教仪式，有悖教之嫌^②。多明我会士的见解也如出一辙，他们派使前往马尼拉向总主教陈述，1637年马尼拉总主教派使前往罗马教廷报告，1645年罗马教廷下令禁止中国信徒祭祖祭孔。对此耶稣会士并不接受，派卫匡国回欧洲辩解。1654年6月，卫匡国来到教廷。在申辩中，他始终坚持中国人在实际生活中的祭孔，是民间礼节而非宗教礼节。“基督信徒学者，是否可以在孔庙里举行领受登科的仪礼？因为没有祭司在场，……是学者和哲人的集会，而完全没有拜偶像的设施制度。根据原来纯文化性的制定，用政治和文化的礼仪，来承认孔子为先师”^③。至于祭祖问题，他把下层民众以迷信活动举行的仪式与学者（士大夫）举行仪式分开考虑，认为天主

① 为谨慎起见，视察员把议定的议案送往北京，向在钦天监的耶稣会士征询意见。该视察员曾写 *Responso ad casum controversam 8 Novembria, 1622* 一文，邓玉函也于次年写一卜书讨论此一问题。见《教廷与中国使节使》，第81—82页。按利玛窦《天主实义》以“天”，“上帝”，“天帝”，“皇天”等名词称基督教的造物主，后遭耶稣会士加以改动。据顾保钧《天主教义校勘记》一文，改“上帝”为“天主”者四十六处，“上帝”为“上主”者八十八处，改“上帝”为“主宰”者凡二处。

② 罗光，《传教与中国世俗化》，第84页。

③ 顾保钧，《中国基督教史》，台湾商务印书馆1978年版，第192页。

以知识分子的祭祖礼仪供奉的果子、肉类和丝绸（穷人则以纸替代），奉祭如在、敬死如生，并不想死者会来享受，只是用以表示内心孝思和感恩的方式。以后双方仍各执己见，争持不一。教廷对双方的陈述与请求，均加以批准，直到1704年11月，罗马教宗克勒门十一世发布“自登基之日”上谕，明令禁止祭祖祭孔，旷日持久的“礼仪之争”才告一段落。

一、……从今以后，总不许用天字，并不得用上帝字眼，只许呼天地万物之主。如敬天二字之匾，若未悬挂，则不必悬挂，若已悬挂挂天主堂内，即当取下。二、春秋二季祭孔子并祭祖宗大礼，凡入教之人，不许作主祭、陪祭之事……三、凡入天主教之前，进士、举人、生员等，于每月朔一日、十五日不许入孔子庙行礼……四、凡入天主教之人，不许入祠堂行一切之礼；五、凡入天主教之人，或在家中或在坟上，或论吊丧之事，俱不许行礼，……六、凡遇他教之人行此礼时，入天主教之人……只好在旁站立尚可使得；七、凡入天主教之人，不可留牌位在家……要立牌位，只许写亡人名字。^①

同年，教廷派多罗为使节出使，名为通好，实则监督执行教廷的决议。1705年，康熙在接见特使和福建主教魏玛时，斥责那种“立于大门之外，论人屋内之事”的行为，并通令各地居留中国的传教士必须领票，并遵守利玛窦成规；1707年多罗在南京公布教廷禁令，康熙闻讯，盛怒之下逐多罗出境。他在澳门被置于葡籍耶稣会上总督之下，1710年病逝。1719年，教廷再派嘉乐为使节出使中国，康熙帝先后接见十三次，重申原无立场，嘉乐深知交涉已成僵局，只得公布八项妥协办法，于1721年离京返欧^②。

① 陈垣《明末与罗马使节关系文书影印本》（禁约）。

② 罗光《教廷与中国传教史》，第105—108页。

当时的传教士就认为,教廷两次派员出使中国的结果,使“他们对欧洲人的态度变得比以前更愤怒”^①。从康熙数次对多罗和嘉乐的批示中,可以窥见皇帝对公然藐视中国法令、文化和习俗的罗马教廷的满腔愤怒的情绪,“额玛既不识字,又不通中国语言,对话须用翻译,这些人敢谈中国经书之道,像站在门外,未进屋的人,讨论屋中之事,说话没有一点根据。”又批示嘉乐云,“览此告示,只说得西洋人尔等小人,如何言得中国之大理,况西洋人等,无一人通汉语者,说言议论,令人可笑者多,今见来臣告示,竟与和尚道士异端小教相同。彼此乱言者,莫过于此。以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。”^② 1692年颁布对天主教宽容敕令仅二十八年,清廷的态度,已起了骤然的变化。

“礼仪之争”由西方教会内部而波及教廷与清廷的直接对峙,其意义完全超越了宗教的范畴。礼与俗相连,在一个久以礼教立国的社会里,丧葬、祭祖,敬孔都积淀着特殊的伦理文化意义。利玛窦、汤若望、艾儒略、南怀仁的圆融和妥协的方略,虽然不无附会的内涵,却表现了西洋宗教在激烈的中西冲突之中,企图垂青于中国民族感情而求生存与发展的意向。同样,多明我会士、方济各会士和罗马教廷重申基督教与中国传统习俗和文化的歧异,也不失为是一种对天主教教义和教规的维护和洁净。他们声言“宁可为一千个完全的基督徒的灵魂而付出生命,而不愿使基督教在一百万个不可信赖的灵魂中堕落。”^③ 然而,一旦实行于一物一事之微,不会不撼动中国社会的基本价值观念和数千年来孔孟圣人的制作之章。孔子是中国传统小农社会的精神象征,在二千多年的

① 萧若瑟,《天主教传在中国史》,第357--358页。

② 1676年《中国基督教史》,第164页。

③ 《中西礼仪之争——中国社会和天主教引发的比较研究》。

历史里，儒学·与皇权结合而政治化，墨家因礼学结合而伦理化。在这个过程中，贬抑皇权者代有人出，正面非孔者绝少；皇权不断更迭，而孔子的权威从未动摇。他由诸子百家之一而定于一尊，又由一尊而被奉为“大成至圣先师”，其思想、言论和学说被奉为“万世之至论”。不仅支配着民众意识和社会行为，而且溶化浸淫到民众的价值信仰、感情态度和风俗习惯之中，与民间生活浑然一体，无隙不补。天主教要以礼而非孔，以及排除祭牲及丧葬等方式为传教的前提，无异于斩断自身扎入中土的根须，自绝于中国的社会。尽管罗马教廷明令禁止天主教人士讨论“礼仪之争”的是非曲折^①，但中国天主教史学家方豪依然指出，它带给教会的灾难性的后果：

因清代习惯，儿童入学，必须拜孔子；每月初一、十五，进士、举人、生员亦必须入孔庙行礼。其次，使中国天主教徒自绝于中国人之外，而成非我族类，因依照禁令，教徒不许进入祠堂行礼。结果乃使雍正以后一百二十余年间，天主教上为朝廷与地方官所禁止，下为民间所排斥。^②

明清之际官吏、缙绅为维护道统而发动的排教风潮，因佛道僧侣的推波助澜而跌宕起伏，又加以天主教修会内部的译名和“礼仪之争”，引起罗马教廷和满清朝廷之间教权与皇权的对峙与冲突。教会在中国的社会地位，已经处在风雨飘摇之中。南怀仁去世以后，康熙皇帝已经流露出禁教的意向，到了雍正登基以后，因为天主教传教士曾经参与同雍正敌对的政治集团图谋皇位的宫廷争

^① 罗光，《教廷与中国禁书史》，第76页言：“所谈的只是礼事(礼仪之争)，不加评判，因为一加评断，立刻可以引起争论，对于这个问题的争论，则是教廷所禁止的。”

^② 方豪：《中西交通史》(下册)，第704页。

斗,因而招致这位生性多疑和严酷的皇帝的忌恨,终于导致了禁教令的颁布。

利玛窦的传教策略以上流社会为宣教的对象,其自然的后果之一,即为传教上涉足朝廷的大政,成为一种政治化的力量。早在清初时,顺治皇帝即曾以嗣位的大计征询过汤若望的意见,汤氏也直言不讳地指明诸子之中只有康熙曾出过水师而力主之,此一言而定。当时即有人称汤氏“直陈万世之大计”^①。荷兵入关以后,耶稣会既有服务于清朝者,亦有效力于与清朝拚死力抵的南明者,他们为各自的主子慷慨献策。清廷对于耶稣会士在清廷和南明对峙中的表现,并非没有觉察。清廷对汤若望等西士优渥有加,固然一是要借用其天文历法的知识,而以此为笼络西人的手段,政治上的考虑,也是重要的原因。“因康熙治初年,南明永历帝僭有西南七省之地,公教教友輒式相,结盟共图恢复;永历两宫皇太后、皇后、皇太子先后受洗;鹿天寿与毕方济两次出使澳门;卜弥格且奉太后之命,出使教廷,其时西士遍于各省,若望在西士中最称杰出,清廷对之尊崇,所以收教士之心。及顺治驾崩,统一已定,永历已平,若望已无利用价值,故对之如此之酷也(指杨光先在羹拜支持之下发动‘历案’)。”^②

到了雍正秉政的时代,天主教因“礼仪之争”余波其前景更趋暗淡,同时又因为雍正个人对天主教传教士特殊的疑忌,民怨而有心拂逆之下消亡沉寂。

一般研究清史者,大致都认为雍正并非康熙皇帝指定的皇位继承人。原来,康熙共有子三十五人,并立皇二子胤禛为太子,后

① 卢汉《中国天主教史人物传》(中),第11页。

② 同上,第12页。

因胤禩的行为常遭宵削，终被废黜。自此以后不再立太子，胤熙在位日久，皇子们长大成人，且受良好的教育，又因康熙帝亲近耶稣会的传教士，常指派他们为皇子们的师友^①。康熙帝晚年没有皇储，年长且有才能的皇子们当然免不了各怀继位的图谋。他们所亲近的耶稣会士们，也有参与或知悉其图谋者，例如皇九子胤禩的拥护者中即有一名热衷参预图谋的葡萄牙耶稣会士穆敬远（1681—1726年）。据穆敬远以后接连的情形看，雍正对穆敬远最大的忌恨在于：（一）他曾教授允禩学写西洋字，用以写信，皇帝认为其间必有不可告人之目的；（二）穆氏在典宁时，与允禩过往甚密，据穆的口供，“我住的去处，与允禩住的房子，只隔着一个马甬，是他到了的后头，将一堵墙开了一个窗户，离地不多高，他时常着老公来看我，都是从这个窗户来往，……”^②此外，宗室中支持胤禩的，还有苏奴及其众子。苏奴是雍正皇帝的堂兄弟，曾任纂修“玉牒”的总裁官，职衔是“辅国公都统”。^③他有子十一人，其中天主教徒九人，苏奴之妻临终前领洗，其本人未及领洗即逝世。雍正即位以后，苏奴全家获罪，几至灭门。雍正因忌恨允禩及苏奴父子，而迁怒天主教传教士是理所当然的^④。五年之后，葡萄牙贡使入朝，雍正发布的谕旨，对此仍耿耿不能忘怀：“今日为佛诞之期，恰遇西洋国使臣上表称贺。两事适然相值，……向来僧道家极口诋毁西洋教，而西洋又极诋佛道之非，……皆以同乎己者为止道，而以异乎己者为异端，非予人所谓异端也。中国行中国之教，西洋有西洋之

① 《康熙朝八旗文集》第1集，第140—142页。

② 方希，《中国人天主教史人物传（下）》，第38页。

③ 与高、世初《皇与宗工余关系》，见《高世初《皇与宗工余关系》余稿（上）》，第1—2页（台湾“国史馆”出版，1987年）。

④ 《竹白》《皇朝文獻》第1集，第140—142页。

教。西洋之教，不必行于中国，亦如中国之教，岂能行于西洋？如苏斌之子乌尔陈等，愚昧不法，背祖宗，违朝廷，自蹈刑戮而不恤，岂不怪乎？”^① 1724年7月11日，雍正批准礼部发布禁教令通谕各省：若国人崇教者应弃教，否则处极刑；各省西教士限半年内离境，前往澳门。当时各省西教士共五十余名，其中十余人留北京，三十位赴广州的传教士中十六人逃亡^②；全国当时共有信徒三十万，教堂二百个，均被没收，改为谷仓、关帝庙、天后宫或公廨及书院。雍正对冯秉正、费德和巴多明等耶稣会士直言道：“……既然你们有办法欺骗我的父亲，你们休想同样欺骗我。你们想把中国人变为教徒，这是你们道理所要求的。但我们会变成什么样子了，我们岂不很快成了你们君王的贱民吗？教友只认识你们，一旦边境有事，百姓惟尔等之命是从。现在虽然不必顾虑及此，但等到千万战舰，来我海岸之时，则祸患就大了。”^③ 比之诏书中崇正学、剔异端的体面话，更能表现出秉政者对天主教的忧忌和担心。

事实上，当康熙去世、雍正即位时，天主教的教务活动已经处在衰落之中。1722年，即雍正即位那年，法国耶稣会士宋君荣来到中国，当时中国的教会情形令他十分失望。他致信托罗斯城主教，说：“我来中国只有几个月，当我看到传教工作不久前还充满着希望，竟然落到如此可悲的地步，教堂已成废墟，教徒已鸟兽散，传教

① 雍正实录，上引内容，转引自甲辰《清初宗室与天主教关系》。

② 1724年7月11日，雍正召见冯德、费德、戴进贤、德孝思、巴多明、宋君荣、郎世宁等传教士时说：“朕因命年厄印座樞人，遣女官任用西教喇嘛，这两名君主皆行受到中国人的憎恨，先是止尔等在各处建立教堂，亦有捐输，对此，朕作为一个中国人，能竭力反对，……”（《清代西人见闻录》第146页）。

③ 徐家声，《中国天主教传教史概论》第261页，上海上海的印书馆，1936年。

④ J. W. Alton, "Jesuits at the Court of Peking" pp. 203—205. Hong Kong, 1932.

士被驱逐并集中到广州——中国唯一开放的口岸，不许进入内地，天主教本身几乎遭到禁绝。”^①四年以后，雍正皇帝就签发了禁教令。从1724到1844年签订《黄埔条约》120年间，天主教在非法的处境中和沉重的压制下备受抑逼，西方传教士化名乔装，潜入内地。“其初至中国海口也，则深藏舱内，不敢露面。至夜深人静，则改入教友之小船。黎明，开船入河，仍深藏舱内，往往数月不敢出。夏日溽暑，蒸热难堪。及过关卡，则扮作病父，蒙头盖脸，僵卧不起。若被人窥破，则出钱运动，买人不语。不能，则潜身逃脱，及至传教地方，藏于热心教友家。昼则潜伏，夜则游行。所遇艰险，所受困苦凌辱，多为后人所不知，无从记载。”^②

四、明清两代的教民

现代的历史学家一般都承认，唐朝的景教虽力谋向上流社会发展，但并没有取得太大的成效，而信奉景教者多为波斯及中亚各地来华的胡商胡儿，对于他们奉教的情形，没有留下任何丰富的史料记录；至于元朝在华奉教的蒙古诸部落以及色目人，西方来华的天主教传教士在中国元代史籍中虽留下不少的痕迹，但因为没有汉人的奉教者，也就很难窥见基督教与儒学之间种种复杂的歧异和矛盾、融合和调和的历史关系。直到明清两代，教民作为一个突出的社会阶层出现了，它涵盖了上流社会（宗室、官僚、文士）和下层社会（商人、摊贩、农夫和手工业者），作为上帝的皈依者，他们一方面与西洋教与西洋人结缘，甚至以借外力而固存（如南明宗

① C. W. Allen: "Jesuits at the Court of Peking" pp. 763.

② 刘德一：《天主教传布中国考》，第372—373页，1937年，河北陵县天主教印行。

空)。另一方面,西方的科学和文化知识,得以日深月广地传入中土,也往往得力于相当一部分信奉洋教的人们。他们作为一个社会阶层,对当时的社会起过非常特殊的作用和影响。

在明末天主教传华的初期,由于利玛窦的倡导,耶稣会士传道的对象,往往是上层社会中的人士,并取得了相当的成功。明清两代的文士当中,信奉天主教的人们不在少数,其中最著名者为中国天主教的“三大柱石”——徐光启^①、李之藻^②和杨廷筠^③。他们入教时均是四十岁以上的人了:徐四十二岁,李五十五岁,杨四十六岁,均在“不惑”之年,思想也相当成熟。此三位文士改奉天主教的最大原因,是他们认为天主教与中国传统的儒学不存在任何异与矛盾。李之藻以天主教为“天学”,“不脱‘六经’之旨”,是为“天儒合一”^④。他为利玛窦的《天主实义》作序,称“利先生学术,一本参天,博大所以为天祐焉”;杨廷筠也以天主教教义与儒学“脉脉相符”,“吾人不必疑为异端”^⑤;尤以徐光启之言最为明确:“余尝谓教必可补儒而易佛。”又说:

① 徐光启(1602—1633年),字子先,号玄扈,上海徐家汇人,1605年他在广东韶州初次与意大利神父弗郎索亚·沙勿略,1609年在南京遇利玛窦,后由罗如望神父入教,取教名保禄。1604年入京应试中进士,入翰林院为翰林院检讨,以所著五礼集尚行教文渊阁大学士。

② 李之藻(1585—1650年),字季之,又字致斋,浙江仁和人,1594年中举人,1598年中进士,任南台工部新水司郎中,1609年在北京结识利玛窦,1610年,利玛窦向他传教并取教名良。

③ 杨廷筠(1577—1627年)字仲坚,号淇园,浙江广和人,与李之藻同年,又出家,1579年中举人,1602年中进士,1608年温右军御史,1602年在南京结识利玛窦,1611年,毕生之藻劝说,在杭州有差被逐,自彰居野村至是闻两神父天主传入教仪式,取教名保禄。

④ 《中夏六十自定稿》(上)第216页,台湾学土书局,1980年。

⑤ 同上,第217页。

(天主教)真可以补益王化，左右儒术、教正佛法者心。遂被西洋传教三十余国，奉行礼教千数百年，以至于今。大小相值，上下相安。和穆无争，邦交和睦。迨日无欺诳之人，终古无浮声之俗。路不片遗，夜不闭关。至于津途叛乱，非独无其事、无其人，亦非其语言文字亦无之，其允妥古论如此。然就举国之人，说其忠孝，惟恐失坠。^①

礼乐征伐“南京教案”时，徐光启毅然挺身而出为教士辩护云，

……其道甚正，其寸者严，其忠其博，其义甚精，其心甚真，其见甚定，在彼国中，亦皆千人之英，万人之杰。所以教万里东来者，盖彼国圣人，皆务修身，以事天主；闻中国圣贤之教，亦皆以修身事天，理相符合，令以辛苦艰难，疑危蹈险，采药印子，改换人心，以求上天爱人之宽。其说以昭事上帝为宗本，以保教心灵为切要，似忘幸忘死为功夫，以进善以恶为入门，以忏悔及除为进修，以坐天真福为作善之始末，以地狱永烈为作恶之苦报。一切诚具规条，悉天理人情之至。^②

在明清之际，导致士大夫信教的另一种精神的根源，则在了“西学”的吸引力。从16世纪利玛窦来华开始，到18世纪末，耶稣会上在传布宗教神学的同时，也译介了相当数量的有关天文、历法、数学、物理、医学、植物学和动物学方面的著作，有中文可考者，

① 《皇学疏稿》载《天主教东传文疏考编》卷1，总第25—26页，台湾学生书局，1985年。

② 松江符世同梓所引，见《明史·徐光启传》曰：“曾与公（杨廷筠）同里，相知最深。公问：‘惟古公曰：‘西土之事，今置之矣！’公非然曰：‘某拜真公不疑，此且益丁丁，其也。’”之也。其利直如此。”

③ 引自《天主教传行中，卷1上卷》，第157—161页。

约计三百七十种左右,属于科学与书约一百二十种左右”,“西学”这个词,正是伴随着这一活动而来的。1683年,昆山人编写《西学凡》,分列六科:(一)文科,(二)理科,(三)医科,(四)法科,(五)教习(教规,圣典),(六)道科(神学),名曰《西学凡》。卷首校刻此书的许胥臣说:“凡世者,举其大概也。”^①《四库全书总目提要》有《西学》一篇,即为对《西学凡》的题解,从传教士一开始译介西学的同时,中国奉教士大大出于经世的考虑,予以积极的合作,1606年秋,徐光启与利玛窦合作翻译了含有西方严谨逻辑推理科学方法的《几何原本》前六卷,李之藻也与利玛窦合作撰写了《同文算指》和《西容释义》,并编刻天主教丛书《天主初函》^②;稍后的王徵^③,更协助舍尼阁完成第一部用罗马字为汉字注音的《西儒耳目资》,又与邓玉函合作,译绘《远西奇器图说》,以介绍西洋物理学和机械工程学而为学界所推赏。1613年,李之藻改任南京太仆寺少卿,出于匡时济世的苦心,曾上《请译西洋历法等书疏》,欲駁启榷瓦,全面引入西学。

……其崇奉特历书,又有水法之事,机巧绝伦,月之盈亏,斗运,可得大益;又有算点之书,不用算珠,举笔便成;又有测望之书,能测山岳江河远近高深,及七域之大小高下;有仪

① 侯外庐主编:《中国启蒙思想》第4卷下册,第1246—1255页。

② 徐宗圣:《传教士与中国教会》,《西学东渐》第281—311页。

③ 日文汉:《明儒学案》卷之六十五下耶稣会士》第28—29页。

④ 王徵(1571—1649)字叔敬,号舜心,又号了一道人。原名斐迪,陕西涇阳人,二十四岁出家,二十二岁才受戒,1611年在京师由徐光启推荐,深与往来,及年在京时皈依天主教,士大夫中皆西洋物理学和机械工业等知识界权威,同时从事自己的研究和发明。“自制的钟表,有人估计为包括:零件、应时响、自鸣钟、代耕、土器、制钱、虹照、日月、所制、火轮、夜自天灯(磁、风)风车、司水机关、铸炮、水车等五十余种”。

象之书，能论天地之体，与其变化之理；有日晷之书，能立表于地，刻定二十四气之影线……有《万国图志》之书，能载各国风俗山川险夷远近；有医理之书，能论人身形体血脉之故，与其医治之方；有兵器之书，凡各种军器管，皆列有一种机巧；有格物穷理之书，各论物理事理，用以开导科学；有几何原本之书，专究方圆平直，以为制作工具本领。……如蒙准从末议，教下礼部，更开馆局，……但系有益世用者，渐次广译，其余就使体明，观文成化，不无裨益。^①

徐光启、李之藻的“采西学”的主张，虽然具有重大的创置意义，但由于朝中保守势力的排外，无不招来胥责。在一派反对声中夭折。但其主张作为历史资料，却真实地反映出早在明末清初之际先进的中国人士从华夷之见中探出头来，接纳新知的开明和勇气。从徐光启推荐邓玉函、汤若望入历局，直到清初汤若望主持历局之时，汇集着一批举教的汉族天文官协同西洋教士修订历法，其中有李天经、李祖白，宋可成、宋发，朱光显、刘有泰等多人，后五人甚至在杨光先发动的“历案”中被杀害。

明末清初举教的士人当中，也有在宗教上取得非同凡响的造诣，并在教会中担任圣职，成为基督教本土化的先行者。其中以罗文藻的事迹尤为引人瞩目。罗氏字汝鼎，号我存，福建福宁府罗家巷村人^②。1633年由方济各会士利安当付洗入教，后入马尼拉圣多玛斯学院修习，回国后在遍地烽火中历尽艰辛，足迹遍及闽、浙、赣、粤、晋、鲁、川、湘及直隶，付洗两千余人。罗马教廷传信部考察其行为，认为“过去和现在，其生活一直可为人表率，迄无辘轳”。

① 方震《中西天主教史人纪传》(中)，第360页。

② 张丰毅《罗文藻神父百年周年纪念》(台湾道出版社印行，1983年版)第1—10页。

并发表敕令升其为主教^①。几经周折,于1684年由方济各会士伊大任主教祝圣罗氏为主教,这是天主教史上第一位升任主教的中国人士。罗文藻曾祝圣二位中国司铎,其中最著名是吴历,字渔山,常熟人,自幼即领洗入教,多才多艺,被称为“在中国天主教史上元明以来,能兼诗、琴、书、画”的唯一一人^②。1681年,五十岁的吴历随柏应理神父去欧洲,后滞留澳门,入耶稣会修道,有诗为证:“关头粤尽下平沙,濠境山形可类花,居客不惊非误入,远从学道到三巴”^③。晋铎后停止作画,一心传道,晚年一直在上海浦东宣教^④。由罗文藻祝圣晋铎的另两位中国人,是刘蕴德和万其渊。刘氏为湖广人士,曾任钦天监右监副,与传教士过从甚密,曾被派往山西开矿,受厘革职,觉世荣虚幻画由南怀仁付洗入教;万氏为江西建昌人士,在杭州入会,一直任传教员,吴、刘、万二人于1684年同由罗主教祝圣为司铎,祝圣后的训辞为:“你们是什么人,竟能晋为司铎?我是什么人,竟能受祝圣为主教?只因我们都是中国人,中国教友,乃有此荣幸,若在欧洲,你在你们会中,我在我的多明我会中,恐只能充任司阁而已。”^⑤

由中国人士充任天主教会的主教和司铎,其意义不在数量多寡,而是向基督教本土化迈出的第一步。罗文藻出任主教,从罗马教廷发布敕令,到正式就任其间历时十一年之久,既因罗氏本人的

① 有关罗文藻升主教的历史文件,保存在罗马梵蒂冈档案馆,已由刘颀德神父译为中文,发表于台湾高雄《光复月刊》第40、48两期,1988年9月1日,1987年8月1日出版。

② 方豪:《中国天主教史人物传》(中),第203页。

③ 三巴即为三巴寺,是耶稣会在澳门的圣堂。

④ 《配世宁之艺术——宗教与艺术讨论会论文集》,天主教辅仁大学上刊,1971年的论文集上公司印行第251—262页。

⑤ 方豪:《中国天主教史人物传》(中),第222页。

持后，也遭到葡廷传人和其他外籍会士的强烈反对。

罗文藻主教主张对赞成和反对祭祖祭孔的两种意见暂时搁置起来，送交罗马讨论以后决定，因为两派的见解“都显出有可能性，没有一方面能显然证明另一方面的错误，我希望能有恒久的，研究出那些见解中，那一方面有能性较大的结果来……最后在这些传教区内，可以建立道理的统一而推行”^①。在礼仪之争中，耶稣会士为了证实自身的见解，曾征询中国奉教士大夫的对礼仪之争的看法，福建和浙江的士大夫如福州李良酥著《辨祭》参译，漳州严谔作《辨祭》、《考疑》，嵇尔厚著《致诸位神父》，建瓯夏相公著《匡方老答书》、《崇礼泡制》、《生祠卷由册》等著作参加讨论^②。他们广证博引儒家经典如《尚书》、《诗经》、《春秋》、《周礼》、《中庸》、《白虎通》、《文獻通考》、《家礼》等，对祭祖祭孔以及中国民间信仰各方面，诸如祭风云雷雨，日蚀月蚀行礼，子女婚嫁告祠堂，官长备酒行礼，敬城隍，祭孤魂，择地，历代帝王庙人过下马等均予以讨论。他们认为：（一）中国祭祖礼仪的意义在于报本返始，追慕继孝和家族的和睦。如果禁止祭祖，外人反而“恃其所长，以设吾之所短”。不如因势利导，从尊一家之小父母，引向敬天下之大父母，“则彼庶因此而愈敬爱天主矣”。（二）关于祭孔，中国奉教士大夫认为这不过是崇儒重道和谢师报功，“无非至道尊儒，使国子民俊，中外匡胤，成逾贵尚文行之德，未尝以孔子能降祸福，推幸而祷求之也。”^③

奉教士大夫是明清两代教民中最具有学识和社会影响力的阶层，他们都是基于基督不悖于孔子而奉教的，均主张天学（超性）和儒学（本性）两家，应针砭歧异、相互补益，“本性加悖于超性者，必非人类之本性矣；超性不能相违于本性者，亦非真为超性者也”。更不应使中土为西洋，因“风土人情，群体文章，迥然相殊，不能强合”。他们既希望天主教在中国广为传行，又不希望中土变成西

洋，既要维护赖以立身之本的儒家思想，又要忠实于外来信仰的神圣性和唯一性，此种心态成为奉教士大夫们的自觉的群体意识。

在明清时代上流社会的奉教者中，宗室也是一支引人瞩目的群体。当利玛窦、汤若望在明末北京宣教之时，即有欲天主教引入宫廷的企图。1637年（崇祯四年）汤若望、龙华民等曾在皇宫内付洗内监十人。次年，太监庞天寿由汤若望领洗入教，并在宫中举行第一台弥撒。此人后来在南明育室皈依天主教的过程中，起过关键的作用^①。1640年，汤若望向崇祯皇帝进呈印刷精美、色彩绚丽的《耶稣行迹》多幅，皇帝前命悬礼于御座大殿中令人瞻仰十日之久^②。清兵入关以后，南明永历朝廷仍据有广西、两湖、江西、云南和贵州等七省。永历帝之嫡母为王太后，生母为马太后，帝后为王皇后，三后均因庞天寿的规劝而“深感天主教恩，向里（微妙）神父叩求领洗。里神父整其诚，在宫中小堂行振洗礼，奉教官员咸与礼籍。永历嫡母王太后，圣名赫助纳；生母马太后，圣名玛利亚，皇后圣名亚纳。新生太子慈旭，永历初不许领洗。未几太子病危，永历惧其死也，亦相受洗，予名公斯当定”^③。1648年，永历帝承太后旨

① 见李致·《多公文高晋牧三首周年纪念》。知识出版社刊行，1992年版，第24—25页。

② 李致·《多公文高晋牧三首周年纪念》。知识出版社刊行，1992年版，第24—25页。李致·《多公文高晋牧三首周年纪念》。知识出版社刊行，1992年版，第24—25页。李致·《多公文高晋牧三首周年纪念》。知识出版社刊行，1992年版，第24—25页。

③ 以上引文均引自林·《天主教在明清时代士大夫与中西礼仪之争》。载《历史研究》1983年第1期，下页。列于出处。

④ 朱·《天主教在明清时代士大夫与中西礼仪之争》。载《历史研究》1983年第1期，下页。

⑤ 朱·《天主教在明清时代士大夫与中西礼仪之争》。载《历史研究》1983年第1期，下页。

⑥ 朱·《天主教在明清时代士大夫与中西礼仪之争》。载《历史研究》1983年第1期，下页。

意·遣使前往澳门耶稣会圣堂献银香炉、银花瓶、银烛台，进行谢恩弥撒。西方教会对此一举动异常重视，认为“这是一次极具意义的中国宗教仪礼，这次盛典可以象征中国归奉天主。明朝皇太后、皇后、太子都已受洗，皇上具有弥撒，皇太后和皇太子的圣名采取罗马第一位奉教皇太后和皇帝之名。永历太子将来率领中国人民，一如罗马皇帝公斯当定（康士坦丁）率领罗马帝国人民信奉真主。”^①然而，实现这一理想的先决条件是南明必须保全已有的版图，并渐次恢复明室的江山。而卜弥格奉派出使欧洲各国和罗马教廷的事件，正是在这样的历史背景之下发生的。

清代的奉教宗室之中最著名为苏奴^②，其家族虽因之卷入宫廷政治斗争而受株连，但压抑愈甚，则信仰愈坚。苏奴有子十三人，第五、第八子前卒，知其受洗并有圣名者有九人。1727年，据耶稣会士的报告，“他（苏奴）的儿子苏尔金、书尔陈、库尔陈、乌尔陈和孙子伊加让、勒冈等人均为天主教徒。在苏尔金和书尔陈的宅舍里，均有天主像和敬供天主的地方。”^③直到嘉庆年间，尽管朝廷有煌煌严旨禁止旗人信教，违者重处，但苏奴之曾孙图敏仍始终不渝，奉其祖先的信仰不变^④。清室与苏奴同时代的宗室中，有一位僉亲王德沛，据说也是天主教徒^⑤。德沛为清显祖塔克世九世孙，与雍正亦为从昆弟，他让爵“镇国公”于其兄德普，自己遁入山西读书凡三十年，后经果亲王允礼推荐入朝，于雍正十三年（1735）任镇国将军、兵部左侍郎，乾隆时任古北提督，甘肃巡抚，广东总督，再

① 罗光：《教廷与中国使节史》，第101—102页。

② 清史：《高宗纯皇帝实录》卷136，第136页。

③ 《清代内务府档案》第166页，宗室崇1727年30月4日与罗马神父的信。

④ 方寿：《中国人三教合一物件》（下），第220页。

⑤ 《清史稿》卷180—182页。

历史部尚书^①。教会史籍《圣教史略》提到有崇呈，圣名若瑟，“此人性好慕道，当时不甚知名，所以在教难时未遇害，乾隆时为浙江巡抚，又迁湖广总督，其妻子均领洗入教。”后人推测此人即为德沛。德沛在论及自己的信仰时，“另行以大体为宗，而实践之”^②（即孟子之“从其大体为大人，从其小体为小人”之义）。当而是儒家的面目。但论及有关自然常识和科学道理时，又往往流露出西方思想的影响，如云：“可由蒸气而成。”曰，“云之行也，非能即雨。其所以雨者，乃日曝地中蒸腾之气，上冲空际，遇冷域阴寒之气，遂致大而落也。”又释日食云，“日之食也，每在朔日，乃月在日前，月体遮并日光之故。”还谈到物理学中的“以镜取火”之理。以现代观念而言，这些见解均为自然常识，不留心西洋天主教士传来之西方科学书籍，不易发生此论^③。由上述史实可见，虽然康熙后期天主教因“礼仪之争”而趋低落，至雍正禁教而受阻，然而宗室中不愿禁令的奉教者，仍不乏其人。1734年（雍正十年），据教会统计，是年北京有领洗者一千一百五十七人，领圣体者七千二百人。^④在禁教时期，仍有庞大的信教者人数，足证传教事业有实质上的拓展。

天主教自明末传入以后，除了向上层社会宣讲教义，周旋结纳士绅林之外，也向下层社会渗透。1615—1617年“南京教案”期间，从官府捕获的教士的口供之中，可知1609—1616年毛丰肃神父皈依的天主教徒中，有卖糕点的商贩、书馆的掌柜、修理钓鱼杆的手

① 《“玩”——朱子文选》第1卷，第160—182页。

②③ 甲申《南怀仁与天主教的关系》，载《南怀仁逝世三百周年纪念学术讨论会论文集》，第55—62页，（台湾）辅仁大学，1987年。

④ 丁保第，《中国天主教大事年表》，台北：光启出版社，第95页。

工业者、制草帽者、园丁、木匠、鍍金匠、士卒、筑水工人^①。1634年（崇禎八年），耶穌会士方德珪前往陕西传教，开辟洋县、城固和汉中府等新堂区。他在一个名为小寨子的偏僻的山村，应农民之求，身著白衣，洒水驱蝗虫，乡民遂建一小堂^②，一年内即有二千六百余名农民入教^③。然而，当时的天主教还没有将下层社会的皈依作为工作的重心，直到“礼仪之争”爆发以后，教会禁止教徒祭祖祭孔，士大夫入教者越来越少，上层社会鲜有人问津，入教者才渐渐变为社会舆论所鄙视的下层人物，籍隸之流几乎以异类视之。后来的历史学家论及到此一重大的跌落与转变时，不无感慨地写道：

《神学辞典》从许多类似的通信中，举例表明了它的地位：“如兵河教本本第十世纪关于中国礼仪的新教规夫然产生了什么影响？我们可以这样回答：新教规产生了它应有的影响。我们收到教皇的教令宣旨了。我们将会看到，实际上没有太多困难，因为中国的基督徒几乎成了穷人的队伍。这些穷人何尝有空闲工夫，根本没有余力为他们已故的祖先建造屋宇，为他们举行祭祀仪式。”^④

清代天主教传教士曾向社会最底层的民众传教，康雍之际，有记载浙江绍兴的普通教徒曾反对巴多明神父为堕民举行洗礼^⑤。这些堕民是古社会最低贱的行当，巴多明神父说人们“只允许他们

① 《破邪集》卷七第18—20页。

② 方德珪《中国天主教史人物传》（中），第91—92页。

③ 谢和耐《中国与基督教》，第144页。

④ 菲美帕特里克，《白莲教徒之争——中国社会和天主教高度的宗教研究》。

⑤ 谢和耐，《中国基督教》第151页。

从事最卑贱和最微小的贸易，如出售田鸡和供孩子们吃的小糖块、当死人入殓时是在他们周围吹笛呐”^②，这些人被绅绅和民众视为不齿于社稷的贱民，当生老病死、天灾人祸丧米之时，他们比任何人更具有孤独的意识，因而易于成为外来信仰的皈依者。另外，由于多明我会和方济各会都在福建开辟其传教事业，并专力向下层宣道，因之沿海泊居的渔民中奉教者颇多。在中国第一位中国籍土教罗文藻的家乡福建福宁府福安县南福安村西岸罗家巷村中，分为里巷和外巷，村民全为教友，里巷在河湾中，居民半数力教友^③，罗文藻后来在传教上的作为，与其少年时的环境和熏染是很有关系的。现代学者曾据台湾故宫博物院所藏清代《宫中档》奏折及《军机处档片折包》所开列的在教案中逮捕教友的供词，将内地奉行天主教的信徒制成《清代乾隆年间天主教信徒的籍贯及职业分布表》及《清代乾隆年间天主教教案地理分布表》。据两表所列，内地奉行天主教的信徒，其籍贯主要分布于广东、福建、江苏、浙江、四川、安徽、江西、湖北、湖南、贵州、直隶、山东、山西、河南、陕西、甘肃等省所属各府县，而教案发生的地点，以福建、广东、江苏、浙江等沿海省份为多。其余各省教案较为频繁的地点，也多在内陆水陆交通线上各府、州、县城镇，如江四省各府的府城，建昌、临江、抚州、九江、赣州、南昌等府城均有天主堂。从崇奉天主教的内地民众职业分布上看，可知入教的信徒，多为非农业性的人口。如有广东十三行贩卖洋漆桌椅的，贩卖鸡鸭和挑卖米粥的，开粉食店和面店的，其他还有粮船把舵，米店帮工等市井小民，以及其他贩夫走卒，还有药商和外科医生^④。在四川的下层社会，天主教的流行更没有因 1724 年的禁绝而中止，相反却从 1750 年的三千人增至 1800 年的四万人。在此期间，四川居民不少从外省迁入，教会在这些移民中发展信徒，教会的团体组织能增强民众的归属感，

满足他们背井离乡之后的心理需要。加以在四川传教的耶稣会和其他修会的传教士,都有相当丰富的医学常识,在穷乡僻壤包伤治疮为民众医疗,出于感激心理而入教者也不少。四川的神职人员也能排除“礼仪之争”的干扰和影响,重视当地文化,培养当地教士。1787年四川的天主教会,已向罗马申请授予中国主教^①。以上列举的奉教民众皆为汉族人,而在清一代,满族族人的下层社会中信教者也有所多有,而旗人信教是清朝法令所明令禁止的。1735年乾隆即位时,即下令禁止旗人信教,两年以后,又颁禁令重申之,但旗人中奉教者亦对之视若罔闻,其中不少人为奉教之宗室的家奴和仆人。苏奴家奴有人在写给西方传教士的报告中说:“官厅将其全家都传唤到衙门里去,‘……到了晚上,全部仆人都被召到卫队那里,盘问他们是不是天主教徒,全体天主教徒都很坚强,一致承认是天主教徒。有两个人本来还不是天主教徒,却也说是。他俩遂在第二天晚上接受洗礼,一个取教名为若翰达尼老,另一个为方济各。殉教的愿望促使另外十个仆人都要求领洗,因此他们也受到洗礼。’^②

百年禁教时期,以天主教会的观点又称“教难时期”,由澳门及其他口岸传入内地的传教士,以及在各省山藏林间的教徒,宵聚昼散,绵绵不绝,互通声气,此伏彼起,构成在官府看来是能与之对峙

① 谢和耐,《中国与其传教》第151页。

② 张益麟,《罗马文译古教三百年纪念》,四库出版社,1982年版第8页。

③ 中古世,《代查档案与初期天主教史研究》,《教·哲·文之艺术——宗教与艺术研讨会论文集》,第1—121页,天主教辅仁大学出版,1991年。

④ Dr. Robert Euckenmann: "Indigenous Catholics and the State in Eighteenth-Century Szechuan" 李齐芳主编,《中国近代宗教史国际学术研讨会论文集》(台北:辅仁大学,1987年)。

⑤ 《清代西人见闻录》第140页。

的有组织的势力。同时期内,川楚白莲教和华北天理教蓬然而起,“官军剿捕降斩,以千万计,户部传贖,至十万万”^①,天下为之倾动。天主教也因之被官府目为与白莲教或大埋教、天地会的余党。1769年(乾隆四十二年),福建兴化府之布告曰:“为此示仰府属军民人等知悉,凡误从无教教、罗教、大下、白莲、无过(为)、回回等教者,俱著即速自行出首,将所传经典,作违教官,以凭汇集销毁,本人亦免治罪,倘再不悛改,……为首者绞,为从者各杖一百,流三千里。”^②官府派出的兵丁和巡捕,四出查访和捕抓从教者,教徒被俘者往往受掌颊、棍笞、叩膝、剃辮、铸链、戴枷等酷制,备受磨难,死而复生^③。官府还四处派遣暗探伪装受别的教礼,诱捕教友^④;尽管教会处尚艰困的处境,但官方文件仍然记载,“民人陷溺蛊惑丁天主教,既深且久,自查拿之后,稍知收敛,然革向未能革心,节次密访各村从教之家,……不祀祖先,不拜神佛,仍复如故,……民人坚信心信奉天主教之陋习,始终不能尽除。”^⑤同时,官方文件亦记载了天主教并不同于白莲教、天地会的事实。1785年,江西巡抚岑口,“搜出经卷、图像、念珠、十字架,查无别样不法字迹。”同年又有上谕,“第思此等人犯,不过意在传教,尚无别样不法事情。”^⑥

尽管天主教在雍正禁教之后仍有一定程度的发展,但总的来说,只是以非法的状态存留于社会,在朝廷的厉禁和民众的敌意的夹缝中艰遇凄惨,不能不带有许多秘密社会的色彩和印记。再加以后来抵华的传教士,对中国的文化习俗冷漠隔阂,“其人慧黠不及利玛窦”,康熙的朱批也说,“况西洋人等无一人同(置)议书者,

① 《国史旧闻》甲申分册,第624页。

② 方震《中西交通史》(下),第1027页。

③④ 万藻《中国天主教史人物传》(下),第185—230页。

⑤⑥ 方震《中西交通史》(下),第496—497页。

说官议论令人可笑者多。而中国教士的培葬又往往被忽略，维持信徒的信仰越来越力不从心，吴历《牧羊词》曰：“濛濛去郊秋，纷纷羊若何？肥者若几群，瘠者何其多！卓食地远似牧迟，我羊病处惟我知，前引唱歌无倦情，守戩驱狼常不卧。但愿长年能健牧，胡往东南西北。”羊为教友，肥瘠为信徒之热忱与冷漠，他的同意反映出那个时代教会人士在挣扎抗争中求生存，而又瞻顾徊徨，看不到前途而生由衷的悲哀。近人蒋廷黻曰：

当然，在十七世纪，外国传教士能在中国居官受禄，著书立说，中国高层的士大夫竟有信奉天主教者，这都是饶有兴趣的事实。但在朝廷万目——无论是明清——外国传教士的地位是一种技术专家的地位。朝廷所以用他们，不过因为他们能改良历法及制造佛郎机炮和红衣炮。士大夫与传教士接近者究亦不多，信教者更少。而且这少数信徒岂不是那时的天主教加了浓厚的儒教色彩？我们从乾嘉道光时代的艺文著作里，能找到多少西洋科学方法及科学知识的痕迹呢？十七世纪的传教事业虽然带了不少英雄风味，它未在我国引起一种精神运动；中国的文化依然保持了旧观。倘若没有近百年的发展，这事实在我国历史上不过如景教一行而已。^①

① 《蒋廷黻选集》第1集，第303页，（台）文星出版社，1962年。

第三章 炮口下的传教事业

从1840至1860年的二十年间，以英、法为首的西方列强再度向中国发动入侵战争，相继困扰与接踵而至的边衅与外患，使中国历经了千古未有的划时代的巨变。列强的兵舰和军队由沿海而入长江，由长江而北上京师，藉助坚船利炮的声势胁迫清政府，以不平等条约的形式肯定其以暴力获取的特权。“大炮在天朝呼啸，城市在一座座陷落”^①，一位传教士以形象的语言描绘了基督教会和中国社会共同面临的新的历史局面。

在这急剧动荡和不安的历史转折时期，基督教的传教士们改变了明清时期的谦恭卑微的姿态，伴随着商船和军舰昂首阔步来到中国，从沿海口岸卷入偏僻的内地和遥远的边陲，设立教堂，划分教区，变外在为内在，俨然成为中国社会中的一种特殊势力。在这过程中，基督教新教更多地采用了循序渐进的传播方式，无论从南洋一带的传教基地，或是到口岸和内地，传教士们除了直接传播宗教信仰以外，更多地辅之以人文和科学的知识传授；至于天主教的传教士们，则径直深入内地，与自雍正以来在禁教政策之下备受压抑的中国信徒们取得联络，恢复了中断已久的信仰上的联系。由

^① 帕伦斯：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1987年，原书97页。

此，炮口下的传教事业取得长足的进展。

基督教凭借不平等条约体系使传教的权利成为一种合法规定，虽然这些条款曾一度使基督教的传华事业获得了强大的驱动力，然而却在中国社会各阶层中间激起了强烈的民族反感，成为其后导致波澜迭起的教案的根源之一。而且随着时间的推移，教会内部的一些传教士们，也看到了十字架跟随大炮进入中国社会所造成的种种负面的影响，由此产生了种种歧见。同时，在最初的数十年间，沿海和内地奉教的信徒依然是社会下层的民众，这既是明清以来“礼仪之争”所引起的社会后果的延续，也是因为基督教藉外力而入中国引起上层官绅阶层猛烈排斥所致。时代的剧变并没有改变基督教信徒的社会成份，它依然是沿海和内地中国下层社会的宗教信仰。

一、世变前的中国与西方

葡萄牙人在15世纪末远涉重洋，终于发现了绕非洲好望角通往印度的欧亚航路，这一事件具有重要的世界意义。（一）在此以前，中西之间的交往和联系是间接的，除辽时期的蒙古帝国以外，中国与欧洲之间，总有其他国家和民族居中间隔，至于古代景教教士和意大利方济各会修士的来华宣教，只有在宗教热忱驱使之下才得以实现，是一种特例。地理大发现开辟了欧亚直航的通道，第三者的转递或阻隔已成为历史的既往。（二）15和16世纪以后日渐频繁的中西交往，是双方历史和文化发展的积势所致。西方文明的中心是希腊和罗马，在古典文明衰落以后，继起者为文艺复兴时期意大利濒临地中海的城市如威尼斯、热那亚，又移往尼德兰、西班牙和葡萄牙，等到英法等近代民族国家形成以后，欧洲的历史

进入了海洋期。中国经济和文化发展的路向，则经历了自北而南的历程，尤其是宋、明以降，其政治势力，经济、文化和人民渡长江而开拓江南及闽、粤，待闽、粤成熟以后，更进而向南洋发展。明朝永乐及宣德年间郑和、尹庆出使西洋的盛举，正是这一趋势的延伸。在那个时代，南洋和印度洋的互填波涛，都在郑和舰队的视野之内^①。而在双方之间，西方对东方的扩张具有更为强词夺理的态势，因为在这种渗透的背后是芽蘖初生的资本主义生产方式所渴求的原始积累。

由于海外贸易的利润，使得第一次积累流动资金成为可能，就是投入生产企业，而不只投在土地上的资金。更因贪得更多的利润，就导致了造船和航海事业的迅速发展，结果是，航海实足以代表对知识范围的大突破，其重大无殊于它们对地球范围的突破。^②

明朝初年郑和七下西洋的盛举，虽可视为中国向南洋扩展意图的短暂流露，但面对西方持久而强劲的拓展，从明中叶至中叶最后一个王朝——清的既定国策来看，却越来越趋于保守防范之势。从1644年清兵入关至1683年康熙平定台湾，四十年内厉行海禁，沿海民人内迁，生产凋蔽，海疆空寂。以后虽开放宁波、福州、厦门、广州对外通商，但到广州以北口岸贸易的外商寥寥无几^③，尤其在1759年洪任辉案件之后，清廷防范外人的意向加重，从那时起直到1842年鸦片战争结束，西方人只许在广州一口作短暂居留和贸易^④。

根据清政府的规定，在广州的外国商人只准与中国官府指定的洋行做生意，这些洋行称为“十三行”，实际上是官商，它们垄断了清朝的对外贸易：一、一切外洋进口货物及内地出口货物，均由行商承销与代办；二、行商不仅要担保外人不漏税走私，而且要担

保外人安分保己心。清政府既不愿外贸脱离其统制，但为了维护天朝尊严和体制，政府的官员又不能与外商往来，于是只得借助于以官尚商、以商制夷的办法来解决。换言之，行商成了外人与中国政府之间的中介，担负着商业和外交双重使命。18世纪下半叶，来广州的外人既多且杂，中国官府的禁令也就多且严了：（1）外洋兵船不得驶入虎门；（2）“番妇”不得带入广州；（3）洋人不得坐轿和沿街行走；（4）洋人每月只有三天（初八、十八、二十八）可结伴由通事陪同下外出散步；（5）外人不得直接与官府联络，如有呈递须由行商转呈，呈子须写“禀”，不得用平行文字；（6）洋人不得与行商以外的中国人民自由贸易，等等^①。这种细密的防范措施，在一定程度上曾经阻止了西方殖民主义势力的渗透，也使中国人对于外部世界的了解日益模糊。

这些造就在华夷之见上的通商制度和闭关政策，与西方的扩张趋势所发生的纠纷与冲突，是势所必然的。从18世纪前半期开始，英国在华的贸易超过了其他各国的总和^②，因此，对于清朝的通商制度急切欲加以改变。从18世纪后期至19世纪初，英国

① 李放章：《清廷版边疆》，文星出版社，第1辑，页519—527页（台）。

② 贝东尚：《历史上的科学》，科学出版社，1981年第215、229页。

③ 朱德高：《清代鸦片战争前中西贸易通商》，载《清华学刊》第11卷第1期。

④ 萧致治，杨正卫编辑：《鸦片战争前中西关系史》，湖南人民出版社，1998年版，第216—219页。

⑤ 采芻庵：《广东十三行考》第93页，影译载《清代广东行商制度的起源》，载《历史研究》1987年第1期；引《十三行论探》，见《历史研究》1986年第4期。

⑥ 顾卫民：《行商制度与鸦片战争》，载《历史研究》1990年第1期。

⑦ 以棉布和棉纱为例，1833年棉布输华4,482,565匹，1839年有长为24,903,164码，重量4.5倍多；棉纱则从1831年的400,000磅增为1834年的3,503,660磅。严中平：《中国棉纺织布史稿》第88页。

向中国所派遣的外国使团所负的使命来看，英国首先是要求中国政府公开税率和税则。1793年英国马戈尔尼（1737—1806年）和1816年阿美士德（1773—1857年）两次使团驻华时，均提出了这一要求^①，结果均告失败。到鸦片战争爆发前夕，清政府“任意勒索和苛捐杂税非常繁重，不论直接或间接通过少数被中国政府特许与外商贸易的行商征收的税项，都没有减少”^②。其次，英国对清朝闭关政策的垄断性极为不满，他们既想在广州以北开辟更多的通商口岸，同时也希望与十三行以外的中国商民自由贸易。1793年马戈尔尼明确要求在舟山或宁波、天津甚至北京开辟屯货仓库。1832—1833年英国家印度公司“阿美士德”号船对广州以北的厦门、福州、上海、山东直至中国的藩属朝鲜、琉球等的商情和防务，都作了详尽的调查，以为后来以武力迫订新约的依据。基督新教的传教士参与了此项调查。就在鸦片战争爆发前夕的1840年3月，英国曼彻斯特商会主席致函英国首相，强调在战后重建的英中关系中，英国“要有对广州以外其他口岸进行通商的特权，要享受比我们一向所享受到的更加不受限制地与中国往来的自由”^③。导致中外冲突日见加剧的另一个原因，是清朝坚持传统的政治观念和外交体制。中国自南宋以来，总以“天朝”自居，“一统无外，万邦来朝”，按理上许藩邦进贡以示其“恭顺”。“上国”许其贸易，并非利其货品或税收，不过因此“偶靡”而已，如果藩属不“恭顺”，那就“停市”。清朝完全承袭了此种理念和体制。然而，16世纪以后的世界形势已大相径庭了。那时，给中国造成最大威胁的已不再是塞

① 《英比通使行略记序》第280页，商务印书馆，1961年。

② 《中西星报》第3卷第8期，1824年12月。

③ 《电报印行》第11期。

④ 郑广怀：《广州通商口岸与鸦片战争》，载《历史研究》1980年第1期。

北沙漠和蒙古草原上的游牧民族，而是来自茫茫两端的西方资本主义国家，他们“阳托和好之名，阴怀吞噬之计”，但“天朝”仍以对待安南、琉球的倨傲相待之，这就难免胶柱鼓瑟，不合时宜了。1821年，英国政府正式派商务代表律劳申为商务监督驻华，该代表的职权须得到中国官厅的承认——这种承认实际上就是承认中英平等——这是中国的邦交观念和政治体制不能容忍的。当律劳申以“平行款式”致书两广总督卢坤，后者深以为耻，“中外之防，首重体制。该夷目律劳申有无官职，无从查其来历，即使实系该国官员，亦不能与天朝册吏书信平行，事关国体，未便稍涉迁就，致令轻藐”^①。就在同年，中英即以兵火相见，可以说这是鸦片战争的前哨战。

在鸦片战争前的中西关系中，传教问题虽然没有象通商纠纷那样引人瞩目，但也是导致中国与西方对峙的重要原因。1793年英使马戈尔尼在所提的要求中，并无关于传教自由的内容，但乾隆在致英王的复函中仍明确表示：

至于尔国所奉之天主教，原系西洋各国向奉之教，天朝自开辟以来，圣帝明王至教创立，因乃亿兆由有来，不敢易于异说。即在京当差之西洋人等，居食在堂，亦不参与中国人民交结，妄行传教，尤属不可。^②

这些话语，反映中国皇帝内心深处对于基督教所怀的深深的禁忌。在那个时代，幕府在日本列岛之内厉行禁教的讯息，经过赴日本的中国人士亲眼目睹之后的转述，越过一衣带水，在中国朝野广为传扬。当时中国官厅的禁教措施中，严行强迫信徒毁除十字架，这是

① 中国近代史资料丛刊《鸦片战争（一）》第119页。

② 同上，见资料丛刊《鸦片战争（一）》第256页。

仿效日本的做法。如 1805 年刑部下令行逮捕的信教旗人，迫令其践踏十字架，放弃信仰。1830 年，各省地方官吏上呈的奏折当中，也有同样的记载^①。与以虚骄和鄙视傲视西人为莫狄的通商制度一样，清朝官府对传教令的再三重申，对信徒严密追捕和压榨，无不包含着“非我族类其心必异”的悖悖戒惧。在 19 世纪的西方，商业的扩展已经成了传教事业的后盾，传教士与所在国商人及政府的关系也变得密不可分。而清朝的玉璽禁令和细密防范，又使得传教事业除了攀结于商业和军事扩张突入中国而别无其他方法。正是在同样的境遇和限制之下，西方的商业资产阶级和传教士们感同身受，在早期基督教传教士在澳门所办的《中国丛报》上，传教士的言论同样也代表了西方商人的扩张意图：

我们不必大动刀笔，也不必多费钱财，需要的不过几只中等的和小型的军舰，由一个志坚心决的人率领着，带着一份拟就的、要清廷签订的条约副本，直接列北而去，通知清廷它不但负有缔约去签订条约，而且非等它的使命完成时，决不离开北京。也许有人以为，我们没有权利去这样做。但是，中目已抛弃国际公法，难道我们却要遵守国际公法制约吗？对这样的政府待之以礼，他们就会当作这是你的懦弱，向他们的百灵梭后怒目，你就博得他们的仇视。^②

从那时起，战争就毁坏了以后的中外关系，就会凭借暴力步步渗入到中国社会的内部。

二、开创与踵续

（一）基督教新教（1807—1860 年）

基督教新教在中国的传播始于 1807 年（嘉庆十二年），远比天

主教和东正教为迟^①。第一位来华的是英国伦敦会^②派遣的传教士罗伯特·马礼逊(1782—1834年)。他出生于英国北部的贫寒家庭,毕业于高斯坡神学院,能被封立为牧师,奉派来华。他首途赴美国纽约,再从美国横渡大西洋,绕非洲好望角,入印度洋赴马六甲,最后于1807年9月4日抵澳门,开始了他一生在华的传教事业。

马礼逊曾说:“我是冒着个人危险和痛苦,忠心耿耿地服务的。”^③从1807年来华至1831年病逝于广州,其间隙返英作三年休假之外,在中国传教达二十五年之久。那时清廷的禁教还没有解除,同时天主教传教士对他也很排挤,二十五年中,马礼逊没有建立任何教会,由他私下洗礼的信徒不过十人^④,但他毕生的工作,却为新教在中国后来的发展奠定了重要的基石:(一)他翻译

① 方宗《中英外交史》(下),第1046—1037页。

② 《中国丛报》第4卷第10期第1篇。

③ 在17世纪初期,基督教新教有动向中国传教的尝试,即由欧洲的新教国家荷兰于1624年入侵台湾,并于1626年从印尼的巴达维亚派遣传教士抵达台湾,第一位抵达台湾的新教传教士是存治·埃德蒙乌斯,从1627—1662年,荷兰从巴达维亚共派出三十七名传教士来台湾,共招收了上千人入教,并开办了一些初教教会学校。后因他在日本的教士受到打击,因而也限制了传教士在台湾的活动。1662年,郑成功克复台湾,赶走荷兰人,新教在台湾的教务活动也宣告结束。

李俊《17世纪荷兰、西班牙传教士在台湾高山族地区的活动及影响》,载《中央民族学院学报》1989年第4期。

④ 伦敦会成立于1706年,是英国国教会与长老会、公理会合作成立的教会,最初以非洲为海外布道区域,后来扩展至远东地区。

⑤ Mrs. Eliza A. Morrison, compiled: *Memoirs of the Life and Labors of Robert Morrison*, 第2卷第241页,附卷。

⑥ Carl Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen and Converts in Hong Kong, H.K.*, Oxford University Press, 1985, pp. 212—218.

了《圣经》和编纂了《英华字典》。从事此项艰巨的工作，乃出于伦敦会的指示。马礼逊来华之前，曾在伦敦博物馆读到1793年由一英人带回英国的一份天主教传教士巴色译成中文的《圣经》手稿。从1806年开始，马礼逊殚思竭虑，历时五年之久，将《新约全书》译成中文，并在广州秘密排印二千部。从1814年起，马礼逊与另一位传教士米怜(1785—1822年)合作，又花了五年时间，将《旧约全书》译成中文。基督教的《圣经》得以完整地介绍入中国，马礼逊为第一人。他曾如此叙述了译经的甘苦：“为完成这大任务起见，我不惮长期工作并杜绝社交，持以耐心、毅力、镇静，及不怕险的判断；既不徒因其为新奇的工作而迷于偏爱的情感，复不因其为古代的经籍而固执私人的成见。惟希以正确的思想，恭敬的态度，战战兢兢，小心翼翼，而期待免误传上帝神言之可怕的责任。”^①在译经的同时，马礼逊以非凡的毅力，着手编纂《英华字典》。从1808至1815年编完并出版第一卷，名为“字典”，它按嘉庆十二年刊刻的《艺文备览》英译，以汉字笔划分成214个字根排列，第二卷于1819和1820年分两次出版，书名《五车韵府》，第三卷于1822年出版，书名《英汉字典》，合计三卷六大本4596页，均由马礼逊独自编纂，成为中国英汉字典的雏形。他说：“我希望这部字典会给以后来华的传教士，提供极为重要的帮助。”^②(二)鉴于当时无法在中国大陆公开建立教会和布道，马礼逊决定先在华人聚居而又邻近中国

① 高思波著，冯又文译，《传教士马礼逊》香港基督教传教出版社，1960年，第66页。

② Mrs. Elizabeth Morrison compiled: *Memories of Life and Labors of Robert Morrison*, Vol. 1, p. 70.

马礼逊还有另一部书《中国图志》(1828年)，另外，在1817年，马礼逊曾写过一本旨在向西方人介绍中国历史地理、风俗、宗教和民情著作《中国一瞥》。

的南洋群岛上建立宣教基地，设置印刷所和学校，既向当地华人布道，同时传教士也就近向当地华人学习汉语和中国的文化礼俗。1813年，马礼逊向伦敦会提出了“恒河外方布道计划”，（1）由于中国的现状不允许传教事业举办印刷和其他几种事业，甚至个人居留亦不能确定，故必须在信奉基督教的欧洲政府治下的地域，另觅一处邻近中国的基地，成立中国传教事业总部；（2）一俟米怜到马六甲，立即购置地产；（3）尽快开办免收学费的中文书院；（4）根在马六甲发行中国期刊；（5）总部将以中国事业为对象，但也包括其他；（6）联合中国、马来亚及印度的其他传道会；（7）举办中文、马来文及英文的印刷事业；（8）拟编一份英文期刊，促进教会之间的联合；（9）总部常以中国语言礼拜，等等^①。根据此一计划，伦敦会于1818年在南洋群岛中最大的马六甲城兴建了“英华书院”。这是近代传教士开办的第一所中文学校，其课程有英文、中文、数学、天文、地理、历史、伦理和哲学等，聘请西人和本地华人任教习。马礼逊说英华书院的“宗旨是向中国的年轻人教授英语和基督教教义，同时为了向传教士和其他人教授中国的语言和文学。……它的最终目的是在地上建立基督教的国度，文字是手段，不是目的”^②。作为“恒河外方传道计划”的一部分，在马礼逊的倡导之下，伦敦会在南洋地区创立了几份重要的中文期刊：（1）《察世俗每月统计传》，1815年5月在马六甲由马礼逊和米怜创办，木版雕刻印刷，书有宗教、新闻和西洋史地新知，并首次在中文印刷中采用西洋标点符

① 《海峽殖民地》2年《传教士人马利》第86—91页。

② Brian Harrison, *Waiting for China: the Anglo-Chinese College at Malacca 1818-1823 and 19th century Mission—Hong Kong University Press, 1979, p.83.*

号；(2)《特选摘要每月统纪传》，1823年7月在巴达维亚创刊，伦敦教会女都恩(1796—1857年)主编，刊有宗教、时事、历史和杂闻；(3)《天下新报》，系1828—1829年马六甲出版之月刊，属铅字活版之新式印刷，由女都恩、吉德(1799—1843年)主编，内容有中外新闻、科学、历史和宗教各类；(4)《东西洋考每月统纪传》，1833年创刊于广州，1834年迁往新加坡，除1836年停刊外，至1838年9月才停办，郭实腊(1803—1851年)创办，内容有新闻、宗教、历史、地理、哲学、时论、自然、天文、工艺、商贾、文学及杂闻，影响很大，被带往北京、南京等城市散发。郭实腊自述创办此一杂志的宗旨为消除中国人对西方的偏见，使中国人了解西方的艺术、科学和教义^①。为配合期刊的发行，在与礼逊、米怜、女都恩等传教士的努力之下，1817年成立了马六甲印刷所，1821年女都恩在巴达维亚也开办了印刷所，从事译经和办报的工作。

(二) 作为第一位来华的新教传教士，马礼逊从一开始就涉入了英国对华的政治和外交活动。1809年，他被从事对华鸦片贸易的东印度公司聘为翻译，1821年东印度公司一艘船只的船长与中国当地乡民发生冲突斗殴，马礼逊在英中谈判中多方斡旋。尤其在1816年，英国派阿美士德为使臣出使北京，马礼逊被任为翻译官，先行抵达天津与清朝官吏会晤，同年7月，因英使不肯向嘉庆皇帝行三跪九叩之礼而被责令离京，事后马礼逊写信给伦敦会秘书长说，“这种偏离我本来追求的事实使我变得有点可叹而非可笑，我一到北方就想离开，然而我也理解您的想法是让我留在那

① 见《特选摘要每月统纪传》第87—88页，郭实腊《东西洋考每月统纪传》(台北)；见《中文图书馆馆刊》第2卷第4期第23—24页。

冕。”^①可见马礼逊参与政治和外交事务是出于伦敦会的指示。事实上，他本人对外交和政治活动有助于传教事业的推广也抱有确定的信念，所以当1834年英国政府派遣律劳卑为商务监督（领事）时，马礼逊毫不犹豫地接受了律劳卑兼任他为副领事的任命。他在给妻子的信中说，“这对于一个传教士是颇不寻常的，穿上一身副领事的制服而不是传教士的道袍。”^②一个月以后，他为调停律劳卑和两广总督卢坤的冲突而奔走于广州与澳门之间，因辛劳过度患病去世，年仅52岁。

虽然马礼逊无法在中国本土开展实际的传教工作，但是他为新教向大陆的推进作了大量的准备工作，具“恒河外方传教计划”，也引起了欧洲教会的重视。在他有生之年，已有21位英美传教士来华工作，其中英国系统的著名者有米怜、麦都思（1796—1857年）、杨威廉、懿礼仁（1807—1895年）、宏富礼（1822—1824年在华）、柯大伟（1822年抵华，1828年逝世）、吉德、戴尔（1830—1843年在华）、汤雅各（1826—1836年在华），等等。

美国第一位来华的新教传教士是裨治文（1801—1861年），他于1830年受美部会派遣来到中国。最初，他继承了马礼逊的事业，从事译经，由于他注重从原文逐句直译，而不在意文辞典雅，所以与伦教会意见相左，遂与美国克陆存、文惠廉两位牧师另行重译，分别于1857与1862年译成《新旧约全书》^③。

① Brian Harrison: *Wattley for China: the Anglo-Chinese College at Malacca 1818—1843, and 19th century Missions*, K Univ. Press, 1970, p.12.

② 顾长庚，《传教士与近代中国》第96页。

③ 李士明，《美国第一位来华传教士裨治文牧师与中美早期关系——纪念裨治文牧师到华传教一百周年》，载《中国历史学会史学季刊》1981（2），（台）1981年。

神治文一生的事业,并不在译经,他以非凡的能力,组织和参与了四个传教组织,表现出异常的组织才能。这四个组织为:(1)“广州基督教徒联合会”。广州是清政府唯一的对外开放口岸,欧美商人居于十二夷馆,其中大多为基督徒,以前无任何宗教组织。1830年神治文来华以后,与马礼逊、朔裨理(1804—1846年)联合发起该会,其宗旨为联合两国教徒,设立资料库与图书馆,出版华文《圣经》,承担即将开办的《中国丛报》的经费。《中国丛报》是由神治文一手创办的英文期刊,1832—1839年在广州出版,后因中英战事而迁往澳门,1844年再迁香港,次年重返广州出版,到1861年停刊^①。由神治文执笔的《创刊词》说,该报之宗旨为调查中国的气象、土地、出产、商情。“关于社会关系方面,必须对社会结构作加调查,在考查中国人的道德品质时,要求对他们之间的相互关系,进行仔细的长时间的不断观察。”^②(2)“益智会”(即“在华实用知识传播会”)。这是广州的外侨于1834年成立的,会长为英商马地厘,美商奥立芬为司库,神治文为该会的秘书。其宗旨为在中国刊行中文书籍,推广实用知识,开启中国人的思想^③。神治文在1835年提出过一个出版计划,准备印行世界通史、世界地理和世界地图^④。1841年,在该会资助下,神治文出版了英文的《广东方言撮要》。(3)“马礼逊教育协会”。在广州的外人为纪念马礼逊于1836年成立,其宗旨为“在中国开办和资助学校,教中国少年读中文和英文,并通过这个媒介,把西方的各种知识送到他们手中。英

① W. L. A. Brinkman edited: *The Life and Labors of Shih-shih Coleman Bridgman*, p. 74.

② 《中国丛报》1832年5月,第1—5页。

③ 《中国丛报》第2卷,第378—384页。

④ 《中国丛报》第4卷,第866页。

商顺地为会长，介慎为司库，梅治文为秘书^①。裨治文在成立人会的演说中指出，“教育肯定可以在社会、道德、国民性方面，比在回一时期内任何陆海军力量，比最繁荣的商业刺激，比任何其他一切手段的联合行动，产生更为巨大的变化。”^②他还向英美呼吁派教师前来中国。美国耶鲁大学特派该校毕业生布朗(1810—1880年)偕夫人于1839年抵澳门，开办了马礼逊学堂。(d)中华医药传教会。早在马礼逊来华时，就曾倡导以施医赠药的方式作为布道手段。他于1820年在澳门开设中医诊所，为贫苦的人民治病^③，1827年，在李文斯敦医生协助之下在澳门开设医馆，医务日增^④。裨治文深受马礼逊的影响，极力呼吁美部会派传教士来华。1834年，美国著名的医药传教士伯驾(1804—1889年)应征来华。1835年11月，他在广州租得新豆栏街丰泰行3号开设眼科医局，又称新豆栏医局。这是西方传教士在近代中国开设的第一所西医医院。1838年2月，在东印度公司医生郭雷枢的倡导以及裨治文、伯驾的共同努力下，英美在华商人纷纷捐款响应，成立了中华医药传教会。为扩大与欧美各国的联系，该会在美国波士顿、纽约、费城、巴尔的摩、华盛顿，英国的伦敦、爱丁堡、格拉斯哥等地设立代理处。向英美各界陈述向中国派遣医药传教士的重要性。由郭雷枢、裨治文、伯驾共同起草的宣言指出：“……我们希望，我们的努力将有助于消除偏见和推倒长期以来所持的民族情绪的隔墙，并以此教育中国人，他们所歧视的人们，是有能力和愿意成为他们的恩人

① 《中国丛报》第1卷，第80页。

② 同上。

③ Marshall Bramhall-Robert Morrison, *A Master-Builder*, p.104—200, London, 1924

④ 《中国丛报》第2卷，第250—256页。

的。”^①

在裨治文的倡导之下，一些美国传教士纷起效尤，远涉重洋，来到中国。其中业绩卓著者除上文提及的伯驾、雅裨理之外，还有卫三畏（1812—1884年），他于1833年来中国，协助裨治文办理《中国丛报》，后赴日本、琉球游历，1856年受委任为美国派往北京的外交使团的秘书，后来曾著《中国总论》，是美国第一部汉学著作，退休以后任美国东方学会和圣经公会会长。罗孝全（1802—1871年），美国南浸礼会传教士，1838年抵澳门传教。莫玛太（1819—1888年），美国南浸礼会传教士，1847年抵达上海。嘉约翰（1824—1901年），美国长老会传教士，1858年到达中国广州，开设了著名的博济医院。丁韪良（1827—1916年），美国长老会传教士，1850年抵香港，后来到了宁波传教，60年代后成为著名的传教士。朴乐知（1836—1907年），美国监理会传教士，1859年抵上海，以创办杂志和学校而闻名。

从1807年马礼逊来华，到1842年鸦片战争结束时，早期基督教新教的宣教活动，大致可以分为：（1）中国本土区域，主要是近海的澳门、广州、香港三地。澳门是葡人的居住地，那里的天主教传教士对新教采取排挤的态度，至于广州，外人只能在夷馆里活动，而香港则于1842年割让英国之后，才有传教士迁入；（2）南洋地区，包括马来半岛、爪哇群岛、暹罗、婆罗洲一带。尤其是马六甲、新加坡、檳榔屿、巴达维亚、曼谷等城市，它们都处在西方商埠扩张的范围之内。由于西方列强殖民当局提供了可靠的政治保障，因而成为日后向大陆传教的基地。（3）中国沿海地区，1831—1832年，郭实照曾作中国沿海的游历布道活动，同时亦协助东印

^① 丁韪良《与马士就利司徒信笈》，第56页。

度公司调查中国沿海的商务和气象、航道与防卫情况。(4)中国邻近地区和国家,包括朝鲜、琉球和日本。当时,这些国家都是中国的藩属,都与中国取同样的排外态度。郭实腊第二次北上时,曾访问琉球和朝鲜要求传教,均被拒绝^①。1837年,郭实腊、伯驾、卫二畏护送遇难的日本船员回国,至鹿儿岛与日本当局商以传教事,也被拒绝。可见这些国家排教态度的坚决。

早期基督教新教传华的一个重要特点,就是宣教的同时辅之以西方科学和人文思想的传授。在明末清初时代,耶稣会士曾经担任了沟通中西学术文化的桥梁作用。近代以后,新教传教士则更多地承担了这方面的工作。除早期马礼逊、裨治文等在南洋地区创办了中外文期刊、学校和印刷所之外,到第一次鸦片战争结束以后,新教的文化事业也从南洋迁往新开放的五个通商口岸,上海遂成为西学传播的主要窗口。举其要者有:(1)墨海书馆。1843年由麦都恩开办,采用西方近代的印刷机械,以铅活字排版,以牛为动力推动印刷机排印,时人揆异而赋诗云:“车翻墨海转轮圆,百种奇编字内传,忙煞老牛还未解,不耕不陇耕书田。”^②该馆除了刻印宗教书籍外,也印行了不少重要的科学书籍,如《几何原本》、《格致西学提要》、《植物学》、《译天》、《代数学》、《博物新编》,等等。并于1857年出版了中文期刊《六合丛谈》,这是传教士在上海办的最早的中文期刊^③。(2)澳门花地圣经书房和上海英华书馆。前者英文名称为The Chinese and American Holy Classic Book Establishment,1844年由美国长老会在澳门兴建,次年迁往宁波,1859—1860年间,又迁上海,改名英华书馆。创立者为美国传

① 李志刚:《基督教早期在华传教史》,台湾商务印书馆,第287—288页。

②③ 叶道珍:《印刷术‘反殖’与西方科技:以二斯东华的‘第一个排印’‘海墨’书馆》,《出版史料》2007年第4版。

教士谷玄，1858年由姜别利(?—1885年)接任，姜氏原籍爱尔兰，后来到费城一家大公司任职，他发明了用电鍍法制造中国字字模，制成铅字七种，销售海内外，被称为印刷史上的一次革命^①。美华书馆的出版物以《圣经》和赞美诗集为多，也有不少科学和医学书籍。

除了介绍西学以外，传教士也向西方译介中国的文化。其中最卓越的是英国伦敦会传教士理雅各(1815—1897年)。他于1843年出英伦抵香港后不久，即决心要把中国的“四书”“五经”译为英文。到1850年代的末期，他已完成了“四书”的翻译，以后开始译“五经”及其注释^②。理雅各对中国经史的研究虽颇为精到，但翻译时仍持谦逊的态度。他先后聘任黄胜、罗祥和王韬三位中国学者为其助理。其译书方法是先请中国助理代为蒐集历代有关经书的注释，他自己则以客观的态度加以研读、考核、分析，绝不囿于汉儒或宋儒的任何成见，以经文为主，再平衡各种注释，不偏不倚，作客观的结论^③。理雅各的译经，阐释了中国人文思想的精义，其贡献远在语言文字的沟通之上，它奠定了西方人认识中国文化的基石。理雅各曾经告诫外国在华活动的传教士，“只有透彻地掌握中国人的经书，亲自考察中国圣贤所建立的道德、社会和政治生活基础的整个思想领域，才能被认为与自己所处的地位和承担的职责相称。”^④

随着鸦片战争后五口的开放，传教中心从南洋和澳门移到了通商口岸。第一个到香港开教的是美国传教士罗孝全(1840年)；

① G. 麦金托什，方明译《美国长老会书馆(美华书馆)记事》，《出版史料》，1987年第4期。

②③ 王韬《西国诸理雅各曰原序》，见《西学东渐外编》第8卷第4页。

④ James Legge, *The Chinese Classics*, vol 1, p 96.

最早到厦门的开教者,则是美国传教士雅裨理和文惠廉(1842年);首次前往福州的开教者,则是美以美会的柯林和怀德,那是在1847年,第一个到上海的开教者,则是麦都思(1848年)。后来英国都柏林三一学校派遣麦格基代表英国圣公会到上海宣教,1845和1847年,美国传教士文惠廉,裨治文和晏马太也来到了上海。据英国传教士伟烈亚力于1867年出版之《基督教在华传教士纪念录》一书分析,自1807至1860年英美各传道会遣派来华的开教士合计二百五十四人之众,除三十人于1842年前未能到华传教外,实有二百二十四人^①。信徒从六人增至二千人^②。

(二) 天主教(1800—1860年)

18世纪至19世纪的中国,历雍、乾、嘉、道四朝,虽然当政者禁教的程度松紧不一,总的趋势却是愈来愈严。从澳门等沿海地区渗入内地的天主教传教士,偶有被发现者,无不受到严惩甚或毙命。各地的天主教徒中有迫于压力放弃信仰者,也有阳奉阴违者,亦有誓死不肯弃信仰者。1775年11月,中国的耶稣会奉罗马教廷之令解散,这一事件给本来已在风雨中飘摇的中国天主教会上添霜,从此教务更加一蹶不振。

直到1814年,耶稣会在欧洲重行恢复,这一消息大概通过潜入中国的天主教传教士的宣扬,为北京地区的天主教教友所获悉。1832年4月25日,北京的教友向欧洲耶稣会总会长发去了一封请愿书,追述了昔日在华耶稣会士在科学和传教方面的业绩,并感叹目前教区司铎的缺乏,他们呼吁总会长派论像旧耶稣会士那样的数学家、天文家、工程师、设计师、建筑师到中国。1834年3月18

① 李云川《香港基督教史研究》第80—81页,(香港)道声出版社,1997年。

② 郑长声《传教士与近代中国》,第217页。

日，耶稣会总会长对此作了答复，他感谢“中华帝国的教友们”对老一輩传教士的怀念，并表达了重返中国的愿望。1833年圣神降临节日，北京的教友直接上奏罗马教宗额我略十六世，其内容与上总会长之请愿书基本相同，由北京主教毕学灏和一位奉教的宗室亲王伯尔明并列在奏折上具名画押，该奏折陈请：“最好还是派遣一批耶稣会的神父前来我国，……可以肯定，假如他们带着宗座的使命来北京，全国人民以至高级官员，必将衷心欢迎。不久整个帝国将接受信仰。因为在平民与士大夫之间，在皇帝朝廷之中，耶稣会的声誉受到特别尊重，甚至认为一位博学多才的耶稣会会上比帝国官员和学者要强得多。”^①以后，湖北、湖南、山西、陕西等省的教徒，均有类似的请愿书送抵欧洲。

1838年末或1839年初，罗马教廷传信部派遣意大利圣家书院传教士罗伯济（或名罗类思）来到中国，他先从澳门潜入湖广。1840年，传信部任命他为“南京主教”。他廉居在上海浦东金家巷，与他合作的有法国和葡萄牙遣使会的神父和中国神父共十人。传信部在升任罗伯济的同时，要求耶稣会派遣神父协助他的工作。于是，耶稣会的总会长派南格禄、夏方济、李秀芳前来中国^②。法国王后资助了他们一行从巴黎去布勒斯特港的一切开支，并让他

① 徐宗坤：《中国天主教传教史概论》，第270—271页，1990年（商务印书馆）。

史式勒：《江南传教史》第1卷第33页，上海译文出版社，1963年版。

② 南格禄生于1806年，来自撒丁尼亚，早年毕业于曼托瓦的耶稣会初学院，后在托斯卡纳的阿伊亚利亚修道，1830年奉派来中国，并在江南教区的第一任会士。

夏方济于1806年生于士伊西城，其父为工部财政大臣，1831年在伊比利亚修道院当神父，后入圣特鲁德初学院从事教务，但是申请来华传教的。

李秀芳生于1805年西班牙的塞拉，1831年入初学院，他被定为来华时，在圣瓦伦修神学。

们免费乘坐二等军舰“戈甲戈纳”号前往马尼拉，以后他们又到澳门，最后在英军军舰的护送下，经香港、厦门抵达英军占领下的定海。罗伯济派人等他们接到了金家巷^①。

当南格禄等来到江南地区时，当地的教务处于停顿的状态。1775年耶稣会解散时，在江南传教的人都是耶稣会上，当时江南地区的主教称为“南京主教”，在任者为奥地利耶稣会士南怀仁，他于1787年去世，逝前祝圣四位中国神父。以后的五十年间，江南的教务由中国神父和北京、澳门派来的神父共同维持。1841年，江南共有教堂四百处，教徒四万八千余人；与1663年江南五万万千余人，上海四万余人相比，减少了许多^②。在南格禄等三位传教士出发之前，耶稣会总会长罗当曾作指示，让戈方济和李秀芳两位神父专门从事传教布道工作，而作为会长的南格禄，则应竭力设法进入北京，准备重操明末、清初时代耶稣会士以科学和教育间接传教，以此作为接近上层社会的方式。然而，当时的政治形势并不允许天主教传教士重入北京，因此南格禄等人只能把主要的精力放在江南地区的发展上。

当时的政治形势也很有利于教会在江南地区的发展，1844年签订的中法《黄埔条约》，规定了保护天主教教堂的条款（详见下节），法国驻上海的领事敏体尼对耶稣会的宣教事业也不遗余力地支持。于是，耶稣会会长南格禄决定在上海徐家汇创办耶稣会的中心会院。据传教士们自己说，总会选在徐家汇的原因，一是“表示耶稣会神父们对宰相徐光启这位教会支柱的缅怀，”二是因为“其地正靠近駁家浜，去上海和松江的交通都很便利”^③。

梅得尔是营造中心会院的负责人。1847年8月，耶稣会在毗连徐家汇的小堂附近购置地皮，常熟的一个中国教会捐赠了一笔款子，购置了总会院里的筒朴设备，以后又向北营造了一幢房

屋^①。1848年,耶稣会又在徐家汇建造了神学院,从意大利、法国等国来东方的传教士都要到这里先学习中文。神学院里设哲学、神学、大学专科。哲学以三年或二年毕业,神学以四年毕业,毕业后都升授铎铎神职。从1851年起,江南教区制定了让修士歇夏与避静的制度,每年6、7月间,各总铎区的神父们分前后两批集中到徐家汇,举行避静或歇夏,“所有的神父集合在一起,过几天集体生活,这办法后来推广到会外的教区神父处,因为孤独的生活是最难以忍受而又最危险的考验。”^②在此情形之下,营建一所与耶稣会住院相对称的教堂,也提到议事日程上来了。1851年,耶稣会决定成立一所正式的圣堂,圣堂的图样由助理修士范廷佐负责设计。范氏来自西班牙,其父为著名雕刻家。1851年范氏完成设计,举行奠基礼,名圣·依纳爵堂,建筑风格属希腊式,两旁配上中国式的宫灯,显得十分秀丽。四十年后的1896年,耶稣会又开工兴建新堂,直到1910年才落成,属哥特式的建筑,可容2500人,内设祭坛19座,堂内大小石柱64根,装饰有许多圣像和壁画,雄伟壮丽,迄今仍为徐家汇的主要标志之一^③。

徐汇公学是近代西方传教士在上海设立的最早的学校,建于1850年,开办之初虽然入学的人数很少,但仍获得一定的发展。校

① 《上海宗教史》,上海人民出版社,1982年,第628—631页。

② 《天主教近代史》,载《圣教杂志》第10年第3、4期。

③ 见上述《上海宗教史》,第1卷第214页。《江南传教记》、《圣教杂志》1950年第1期。

④ 原注:当第一批天主教传教士来上海时,徐家汇在青浦州塘,因为那里地势低下,水气潮湿,教士多患肺病。所以耶稣会决定将修院迁到徐家汇。见石印:《徐汇纪略》,载《圣教杂志》第19卷第8期,1980年8号。

⑤ 见上述《上海宗教史》,第1卷第181页。

⑥ 见石印:《徐汇纪略》,载《圣教杂志》第19卷第8期,1980年8号。

长施德菴神父于1857年报告说，公学共有82名住宿生，分为三班，9名中国教师大多不是教徒，主要教授中文学课，只有优秀的学生方能学习其他如法文、唱歌、音乐、图画等课程^①。施德菴是意大利人，1843年来中国，直到他于1902年逝世时，一直居住在徐家汇，历任徐汇公学校长、初学院院长、神学院神师，是著名的汉学家和教育家。他在学术上的最大贡献，是他所著的拉丁文巨著《中国文学课程》共五册。凡中国文学作品，从幼童《三字经》以及诗、词、歌、赋、八股文、尺牍、楹联、小说等，均编入其中^②。他编此书之目的，在于供前来中国的传教士学习中文。作为一个校长，施神父曾阐述了徐汇公学的培养方针，“经过长期与严肃的考验之后，我们才敢承认他们的圣召。……为了教区的前途，物色征募神职人员，最重要的必须从热心传教和忠心服务方面去考虑。”^③1847年，耶稣会在毗邻会院和公学的地方建造了一座藏书楼，内藏有从全国各地陆续蒐集到的省、府、厅、县志以及碑帖，还有希腊、拉丁、意、法等文字的珍贵图书，以供来江南传教的神父们研究中国之用。

到1860年，耶稣会在江南一带已发展教徒七万七千人，有传教点四百余处，传教士共五十余人，教会小学约九十所^④，江南教区成了天主教区在全国范围内的一个重点教区。

从1856至1860年，法国参加英法联军之役，战后法国天主教

① 1856年，一位参观徐汇公学的德国国家Hearst Zuber说：“对他们进行的教育中，教理问答占了很大的比重。”《亨利·慕，贝尔茨华散记》，载《近代史资料》1957年11月，北京，第54页。

② 古振，《中国天主教史人物传》（下）第260—263页。

③ 史式烈，《江南传教史》上卷，第49页。

④ 石经，《徐汇行略》（续），载《圣教杂志》第10年第4期，1880年。

的传教士们对于《天津条约》和《北京条约》中对传教自由的肯定，感到欣慰和鼓舞。法国的郎怀仁主教和中国各代牧区主教，向法国皇帝拿破仑三世呈递了请愿书，其中写道，“1860年的条约为我们在中国的传教士开辟了新纪元。现在我们能够自由地深入久闭的中国内地，在那里可以讲道、设堂、建造慈善机构，取得这个自由应当归功于陛下的大力保护，归功于北京的密切监视条约执行的公使，……”^①

在法国军队的保护之下，继上海之后，北京的天主教也重新恢复。19世纪30年代，由于北京朝廷的禁教政策，北京已经没有从事宗教活动的外国传教士，甚至教天监照的传教士也都陆续回国^②。从澳门潜入内蒙古西湾子等地秘密传教的法国遣使会传教士孟振生于1856年被罗马教廷任命为“北京主教”^③。中法《北京条约》签定后，法军中将司令孟托班决定在已被关闭了二十余年的南堂，为阵亡士兵举行“追思弥撒”。当时南堂一片荒芜，部分屋面已被毁坏，铁十字架已被拿走。孟托班“派一队工程兵，带了必要的工具，在四十八小时内把教堂装修就绪”，在他下命令后，“不到两个小时”就送回的原十字架，“重新放到了教堂顶上”，还“放上了

① 史式章：《河南传教史》第1卷，第184页。

② 最后一位在教天监的传教士为白守谦于1820年（道光六年）因病告假回国。阮物山、马宗良、*宗泽：《鸦片战争前在中西碰撞天文乡的传教士》，载《中科院天文台年刊》2002年第4期。

③ 1850年随军入京后，当时孟振生在天坛。梵法士克新派（即遣使会）到天坛找孟振生，请他到北京参与议和。孟振生于1857年，1858年立巴琴加入遣使会（Lazarists），1864年在亚细亚传教。1864年抵达中国澳门。他从澳门出发北上时，冬天用桑叶煮一次酸，使颜色变得发灰，从而瞒过中国人。他只到达了北京西郊，未能进京，后来去了位于山西湾子教区，《洗》古老被《给教区函总行记》（中译本），中国藏学出版社1981年，第42—43页。

钟^①。随后,孟托班由全体幕僚和一大群军官陪同,坐着轿子进入南堂。孟振生的助理主教主持了追思弥撒,孟振生本人在讲道中,“用热烈的言词,感谢法国皇帝拿破仑三世对宗教的支持,感谢法国将军率领一支军队一直打到北京”^②。同在这一天,孟振生还举行了南堂重新开堂仪式,它标志着从雍正时期已日趋衰落的天主教,在北京的复燃。

1860年前后,天主教也传入了天津地区。最初,在1858年,孟振生派了一名中国神父邱安遇抵达天津。邱氏又名云亭,圣名若瑟,广东海南县人,早年入澳门修道院,升神父后奉派北上,抵津后在东关附近行医卖药,暗中传教。后因行踪诡密,为官府拘捕,搜出他与孟振生和正定教区主教董若翰(法国人)的法文往来信件,于1860年被押解回籍。时联军已入京,订立《北京条约》,因此邱和一同被捕的董若翰,在逃往途中的上海获释。邱回天津后不久病逝。1861年,原北京北堂的本堂神父卫楷梅奉派来津,也通过法国领事馆与三口通商大臣崇厚交涉,获得了崇禧观十五亩地基的永租权,并准备在上面建造望海楼的大教堂^③。1862年7月,孟振生从法国觐见法国皇帝拿破仑三世后返回天津,与他同来的还有四名神父、二名修士及十四名仁爱会修女,后来其中一部分修女留在天津,但这段时期天津的教务仍未有大的发展^④。

① 郑柏林:《中国天主教的过去和现在》,上海社会科学院出版社1984年版,第64页。

② 同上,第65页。

③ 崇禧观,又名香林院,位于三岔河口北岸,清康熙年间建,亦称观与皇南楼相毗邻,后被天主教会拆除,在原址其上建起了望海楼天主堂。

④ 郑若兰、刘纪恩:《天主教传入天津始末》,载《天津文史资料选辑》第2辑第142—148页,中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究会编,天津人民出版社,1979年。

从1816年开始,天主教在澳门、南京、北京设有三个主教区,另在陕西、山东、湖广、江甯、云南、香港和朝鲜设立代牧区(即宗座代牧区)^①;又据美国著名中国教会史学家赖德烈的记录,1844年河南宗座代牧区创立,山西、陕西宗座代牧区分立;1846年贵州宗座代牧区创立,江西、浙江宗座代牧区分立;1856年湖南、湖北宗座代牧区分立;南京主教区改为宗座代牧区,北京主教区改为三个宗座代牧区;1857年,两畿宗座代牧区创立,1858年,四川宗座代牧区分为川东、川西两个宗座代牧区;广东、广西脱离澳门教区独立^②。

传教士的人数也有相当增长,1800年只有二位主教,四位外籍教士,管理七万二千信徒;1842年耶稣会重来中国时,在江南教务最发展的地区,仅有十一位传教士,北京亦不过几位,然而自此以后,教士与教徒的人数日益增多^③。中国天主教信徒在1805年左右大约三十万,至1860—1870年约达三十七万至四十万人^④。

一位英国作家揭庆这样描绘在中国传教的天主教传教士,“罗马天主教传教士并不把他们自己局限在帝国政府准许外国人经商的沿海口岸,他们渗入到内地,分布在全国,……当新的天主教传教士到达中国时,有他们的教徒或同行到附近的港口去迎接,把他们西服脱下来,换上中国服装,把头发剃得同中国人一样,然后秘密地把他们带到内地去,先开始学中文,然后对中国人传教。”^⑤

① 《圣教杂志》第18卷第7期第4页。

② K. S. Latourette A History of Christian Missions in China, N. Y. 1929. p24.

③ 徐宗汉·《中国天主教传教史论》·第230页。

④ 同卷p 182、183页。

⑤ 西长印·《传教士与近代中国》,第104页。

（三）东正教(1685--1860年)

中国东正教会的历史,可以追溯到17世纪末期。当时,清政府因与俄罗斯发生边界纠纷而起战事,在雅克萨战役中,俄军俘虏了四十万名俄罗斯人,1685年底,他们被押解到北京。战俘中有一名东正教神父,叫马尚西姆·列昂节夫,他还随身带了米尔库斯克主教圣·尼古拉斯的圣像。1695年,清政府为了满足他们宗教生活的需要,而准许他们在北京建立教堂。这座教堂位于北京城东北隅后海的西边,即现在东直门内的羊管胡同。当时周围的居民称之为“俄罗斯苏馆”,又称“罗刹庙”,俄罗斯的西伯利亚都主教还特地送来了教会证书。列昂节夫作为东正教第一位来华的神父,在中国居住了二十五年之久^①。

在俄国沙皇彼得大帝执政期间,曾多次派遣东正教的神父与俄国的商队一同来到中国;1703年,有九名东正教神父随同商队来到中国,并与北京的“罗刹庙”建立了联系;1711年俄国商队的领队正式向康熙皇帝请求准许派遣传教士来北京接替年近老迈的神父,康熙皇帝表示,如果清廷派出的使团能够得到俄国朝廷的礼遇,使团在回国时可以带传教士回北京^②。1715年,根据彼得大帝的谕旨,俄国政府正式派遣了第一个“东正教北京传教团”来中国,以修道院院长、修士大司祭伊萨离宛为首,率领七名修士、一名辅祭和一名神父共十人,抵达北京,进入“罗刹庙”,建立了俄罗斯东正教宣教会^③。

① Archbishop Innocent: The Russian Orthodox Mission in China. The Chinese Recorder, 1918, 10-p.678.

② [法]加斯顿·加松:《彼得大帝时期的俄中关系史》(中译本),商务印书馆,1980年。

③ 关于第一次“俄罗斯东正教会”抵华时间说法不一,一说为1715年6月28日(同上);另一说为1710年,见《中华归主》(中译本)第1000页。

1727年，中俄签订了《恰克图条约》，东正教会的在华权益得到了清廷的承认，条约规定，

在京之俄馆嗣后仅止未京之俄人居住，俄使请造庙宇，中国亦理该事大臣等帮助于筑庙盖庙，现在住京喇嘛一人，复议补遣三人于此居住，俄人照伊规矩礼拜念经，不得阻止。^①

1732年，在北京的俄罗斯东正教传教团又在东江米巷（后称东交民巷），建造了一座永久性的教堂，命名为“奉献节教堂”（或称“圣·玛利亚”教堂），也就是著名的“南馆”。1780年，第七届传教团前往北京之际，俄罗斯正教宗教最高会议对传教团作了详细的指示，要求传教士们在北京的活动要符合修士的身份，要学习中国人的语言，以便在合适的时机向中国当地人民传教。在规定的东正教节日中，要举行宗教仪式，并为已故的沙皇、大公和皇室成员祈祷，有机会就要把当地的真实动态写成书面报告，上呈俄罗斯正教宗务会议，等等。在指导东正教传教士如何与当地社会和人民相处时，指出，

应当明白，一个信仰异教的人一旦真心实意地相信了基督教的基本原理，他就会主动恪守所有教规和教堂仪式。……在世俗生活方面由他们凭良心行事，总不要使他们感到为难，不要反对他们的风俗习惯，特别在饮食和衣着上面不要干涉他们，但他们风俗习惯中有违教义者不在此限。^②

实际上，从1715年俄罗斯第一屆东正教传教团抵达北京到1858年和1860年《天津条约》和《北京条约》签订为止的漫长的岁月中，俄国东正教会驻北京的传教团，起到了俄国驻中国外交使团

① 王德立：《中外旧约章汇编（上）》第31页。

② 王德立：《东正教和东正教在中国》，商务印书馆，1998年版，第183—184页。

的作用。这期间俄国一共送了十三批传教士来中国，神职人员共一百五十五名，他们每隔十年更换一次，一般包括四名传教士和六名俗人。这六名俗人主要是学习汉学的学生，他们在中国学习汉语和满语，回国后或在俄国外交部当翻译，或者充任外交官员。在此情形之下，北京的东正教会成了沙俄枢密院和中国理藩院之间的联络站。曾经在 20 世纪初担任过俄国驻北京东正教会牧首，著名的历史学家英诺森，曾写道：“传教团的经费由俄国政府提供，也接受政府给它们的指示。俄国政府的意图是通过传教士，来促进在华的政治利益。出于这种考虑，官方一再向东正教会发出指令，要求他们在布道方面小心谨慎，并不止一次地禁止他们在民众中间传播基督教。在这种不利的条件下，上帝的旨意受到了阻碍，受洗的人数也就没有什么意义了。”^①

俄国驻华的东正教传教团，尽管以俄国政府的政治利益为首要的考虑，然而其客观的后果之一，是鼓励了俄国对中国问题的研究。而俄罗斯早期汉学家中，也以东正教的传教士为多。如第三届传道团中的阿·列昂节夫，曾与别人合译成《八旗通志》、《大清律例》等书。他选译这部《八旗通志》的目的，是要研究作为少数民族的清廷，是如何征服广大民众的汉族的。这是非常具有现实意义的。第九届传道团的俾丘林尤有建树，他曾翻译中国古代典籍《资治通鉴纲目》、《大清一统志》和“四书”等，在 1828—1829 年间还出版了《西藏记事》、《蒙古札记》、《准噶尔和东土耳其斯坦的远古和现状记述》、《成吉思汗前四汗本纪》、《三字经》和《北京记事》；俾丘林还发表过《蒙古的语言、部落、人口、平民阶级》、《蒙古的统

① A. N. Poddolnaya, "Innocent, the Russian Orthodox Mission to China, and the Chinese Disorder, 1810," *SO*, 1969.

治方式、管理方式、王公和台官的收入》等论文。这位传教士兼汉学家，经常穿普鲁绅的服装，自称“何先生”，出入于北京的大街小巷，市内郊外，非常出入理藩院办事行走，是一名熟悉中国社情民俗的人物^①。另外，东正教传教士也从事科学活动，早在1849年，北京的东正教会就建有一座观象台，1860年以后予以扩建，由第十三届传教团的随班学生从事现象活动。教会史著曾评论东正教早期在华的活动，是“文化和科学多于传教，与罗马天主教会同时期的情况相似。”^②

早期东正教会重要的领袖人物有阿·尤马托夫（1755—1771年在华）大司祭，彼得·卡轴斯基（1820—1830年在华）大司祭，彼·图里加诺夫（1840—1849年在华）大司祭，等等。他们竭其所能，勉力维持教会的生存，从1715至1860年，北京的东正教徒，包括在此地定居的俄国人在内，仅约一百余人；另外，在北京郊外以及哈尔滨、张家口、天津和汉口等地，也有少量的东正教教徒。法国研究中俄关系史的历史学家加斯东·加恩说：“俄国驻北京的传教团的‘政治方面的特点，使它不同于其他在华的宗教团体。看来，它虽然没有节制自己不去作宣传活动，但它在这方面的活动是非常有限的。它在人数方面、人才方面以及传教士的声誉方面，都不如它的劲敌们。因此它不能靠这些方面维持它的威信，不过它也因此不会遭到中国方面的敌视和迫害”^③。

① 参见《东正教和东正教在中国》第321—325页。

② 《中华归主·中国基督教事业统计》（下）中国社会科学出版社，1997年11月版第1071页。

③ （法）加斯东·加恩《彼得大帝时期的俄中关系》，（中译本）商务印书馆，1980年5月版，第251页。

三、条约制度与传教权利

1840—1842年鸦片战争的炮声刚刚沉寂下来，西方列强就借助与中国签订的一系列条约，以体现其改变中国的意志和用暴力获得的利权。十二年以后，英法以修约为借口，由此引出的交涉与纷争，又导致了1856—1860年的英法联军之役。战争流电，议和流泪，两次民族战争的结果，是清政府与西方签订的网罗不平等条约。由此形成以后的不平等条约制度的雏形，以割地赔款、开口岸通商、关税协定、领事裁判权和租地造屋为基本内容，沿海的开放使西方列强获得了由此通往内陆的孔道，天朝的体制由此崩开一个大裂口，夷夏之防因此溃裂。在诸多的条款之中，传教自由占据了非常重要的位置。西方的传教士借助所在国家的政治力量，不仅要求清政府重申康熙于1692年公布的传教宽容谕旨的精神，而且以法理的形式肯定了基督教会在中国沿海和内地更为广泛的权益。由此，在华的基督教会蒙上了一层政治和外交的色彩，成为中国社会中一股不容忽视的势力^①。

在鸦片战争前中外所订的条约中，涉及传教的条约，仅中俄1727年所订的《恰克图条约》第五款，它规定北京的俄罗斯使馆只允许由东正教传教士(文中称“喇嘛”)居住，东正教传教士(文中称“喇嘛”)居住在中国办理俄事大臣协助下所盖的教堂(庙宇)中，“俄人照伊规

^① 《剑桥中国晚清史》的作者写道：“传教士是外国人，他们自然以条约的某些条款中获益。英国获得香港和五个开放口岸给予商人特权，证明租地允许外国人在开放口岸建造教堂。治外法权使传教士不受中国法律的管辖，而传教士在内地工作则显然是不合法的，但也没有人大大反对。”(《社会科学出版社，1983》，页591—592)。

徒，礼佛念经，不得阻止。”^① 那时中国的雍正皇帝为防止俄人向准噶尔提供援助，故对东正教在华的活动执行了比天主教更为宽厚的策略。

对于清朝历时一个多世纪的禁教政策，以及相关的对西方殖民和商业扩张的重重限制，西方商人和传教士同样深为不满。新教第一位来华传教士马礼逊，早年虽与东印度公司相结，但他受雇于该公司以后，其利益感情，发生了重大变化，体现在其言论之中：

在写给中国人的公文中，他们不准称他们的雇主为“尊贵”，也不准称英国的皇帝，为自主的君王，……公司的业务，常受干涉，船只常被扣留，干涉扣留的理由，不过是一些最无谓琐碎的小事……^②

这种对于现实的感慨与愤懑，引发了他们对于迫使清朝以法理形式肯定西方在华权益（包括传教权利）的期望。早在1814年，马礼逊就写过一篇题为《从中国政府对广州东印度公司船员的举动所想到的》的文章，他在列举了清政府的腐败，中英交涉中的“不公止”和中国法律制度的不健全等之后，公然提出英国政府“可并授予公司大臣以行政兼司法长官的权力，或最好指派一名办事驻节广州，专对英国侨民负有民事权威，不只限于商业方面，而且能成为对所有事件进行交涉的权力机构。中国的民政官与英国官员接触时处于同等地位。”^③

于是，最初的基督教传教事业不可避免地带有殖民主义的因素混杂在一起。纵观马礼逊一生事业，无论是译经或编纂字典，或是在南洋创办期刊或创办传教基地，从未离开东印度公司与英殖民

① 丁长立《中外旧约章汇编》第1册，三联书店，1982年重印，第9页。

② 高徒德《马礼逊日记》第108页，上海广学会出版。

③ 《中国条约》1840年8月，第615—618页。

政府的赞助与支持,而他本人参加了阿荣士德的使命,甚至担任了英国驻华首任副领事。然而,对于东印度公司从事的罪恶的鸦片贸易,终其一生从未作任何评论^①。再以裨治文为例,他所创办的几个基督教组织,均由从事鸦片贸易的英商任会长或司库,至于传教士郭实赉,居然坐了英国鸦片贩子的船只北上游行布道。作为传教士,他们具有宏教的愿望是很自然的,这出自了他们本来的感情,但这种愿望由于清朝森严的禁令和顽强的抗拒受到了遏制,而西方商业的扩张以及由此伴随着的强权政治,突破了清朝蓄意构筑的藩篱和沟壑,使西方商业得以扩张的同时,也给基督教的传播开辟了前所未有的广阔前景。这种变化,使相当一部传教士极为感奋,他们不假思索地认为条约制度与传教权利之间有着必然联系。

美国传教士雅裨理(1804—1846年)认为,鸦片战争是“上帝用来打开中国大门的手段”,他说:

必须派遣传教士到中华帝国,进入每一个可以进得去的地方,包括中国沿海每一个可以通商的市场。海岸必须侵入,海港必须进去,这是因为过去是,现在仍将是受着大无畏的商业精神所驱使,这一条道路必须搜寻出来,每一个可以据守的阵地必须占领。^②

另一位传教士倪维思(1829—1893年),更明确无误地指出:“不管这场战争正当、不正当,它是按照上帝的意志被用来开辟我们同这

① 李志刚:《基督教早期在华传教史》云:“马氏在东印度公司任职二十五年之久,对公司贩卖鸦片之不正贸易,当知之甚详,惟是在言论、函札、日记均于作伪,并未提出反对之言论,此可谓其在东印度公司至不之憾事也。”(台北商务印书馆,1987年版第78页。

② Benson L. Grayson edited: *The American Image of China*, pp.78—83.

个巨大的帝国关系的新纪元的。’^①

1842年，不平等的中英《南京条约》签订以后，次年美国即派顾盛为首的使团来华订约。美国传教士裨治文和伯驾积极参与筹划，任使团秘书和翻译，以后卫三畏又任使团代办，处理中文函札事宜。裨治文还被推为使团教师，在中美《望厦条约》签订以后，裨治文指出，‘显而易见，一场伟大的革命已经开始……全能之手明显地导演着这场运动，上帝的旨意将获得推行，而不再受到阻碍。’^②事后，顾盛对美国传教士所起的作用，予以高度的评价^③。

关于中英《南京条约》，天主教的传教士这样评论道，‘《南京条约》对传教一事只字不提，英国人关心的只是通商。可是五口通商势必导致前来进行贸易的英国商人提出在商埠举行宗教生活的权利。’^④当英国负责订约的全权代表璞鼎查在上海时，天主教江南教区的罗伯济主教多次登上“皇后”号军舰，拜访这位大臣^⑤。

1843年法国使臣拉摩尼从法国启程前往中国，法国七月王朝王后囑他率领天主教耶稣会六名传教士前往中国，拉摩尼一行先

① J. W. Foster American Diplomacy in the Orient. p13.

② Eliza, Bradington edited: The life and Labors of Elijah Coleman Bridgman, p126.

③ 顾盛原美国国会牧师考斯廷说：“事实上，几次和中国谈判，美国传教士特别是裨治文和伯驾，所提供的服务，若非不可缺少，亦是极重要的。他们具备懂得中国语文的稀有价值，使他们能担任使团的翻译，他们对中国和中国人的习俗了解，使他们成为无可估价的顾问。”

Eliza Hurlingham edited: The life and Labors of Elijah Coleman Bridgman. pp.159—161

④⑤ 史达德《江南传教史》第1卷第54页：“天主教定在英界及在租界进行的，罗马教皇八利话，都受到殷勤的接待，英国全权大臣也乐于与华民谈论中国之事，罗马教皇考雷教，对这些神士很能应付自如，军机大臣和军官也对他们格外表示一个高于其他世间的长官。”

到香港,船上的法国传教士旋即改乘英国船前往上海,然后拉氏一行抵达广州,与当时的两广总督耆英交涉。1844年10月24日,中法签订《黄埔条约》,其中第二十二款规定,法人可在五口建造教堂,“倘有中国人将佛兰西礼拜堂、坟地触犯毁坏,地方官照例严拘重惩”^①。但拉蓐尼并不以此为满足,进而要求耆英上奏道光帝弛禁天主教。耆英在同年12月28日奏请朝廷:“……今据戎朗所使臣喇蓐尼将中国习教为善之人免罪之处,似属可行,应请嗣后无论中外民人,凡有学习天主教并不遵奉行非者,仰恳天恩,准予免罪。”道光帝殊世“依议”^②,于1845年2月1日通知耆英,但拉蓐尼在获得天主教弛禁后,竟进而要求清政府发还雍正年间被封闭的天主堂旧址。1846年2月29日,道光发布了“上谕”,同意不仅准免查禁天主教,还同意归还天主堂旧址。耆英接旨后立即发布告示,“天主教既系劝人为善,与别项邪教迥不相同,业已准免查禁,……所有康熙年间各省旧建之天主堂,除已改为庙宇,民居者毋庸查办外,其原旧房屋尚存者,如勘明确实,准其归还该处奉教之人。”^③拉蓐尼终于感到满意了:“我欣慰我出使时工作,虽有阻力和某些官员的刁难,但终于因收到基督教文化与宗教自由的极大成效而高兴。”^④天主教的传教士们也非常欣悦,他们一致认为,“在肯定天主教教义劝人为善的特征方面,第二道上谕比第一道上谕更明确。这道上谕到了传教士手里,就成了同地方官作斗争的最锐利的武器,不久,我们将看到江南传教士的领导人利用了这道上谕,并依仗了上海领事们的支持,摆脱了不少困难。”^⑤

两广总督耆英也因弛禁天主教而博得西方传教士的赞誉。德

① 王澐主编,《中外旧约汇编》,第一册第44页。

② 魏长声,《传教士与近代中国》,第14—15页。

③④ 史以敏,《江南传教》,第1卷,第50—51页。

国传教士郭实哈特称赞英使是一位深思而实际的人，英国传教士冈美，则称他为“和平宽大而开明的两广总督，”“我们信赖这位有高贵思想的奇英”^①。

天主教获得的这些权益，后来也扩大到基督教新教。在中国，为了区别天主教、基督教新教一般被称为“耶稣教”，其教派虽多，但均以十字架为标记，并不供奉天主教会那种在十字架上钉有基督受难的“苦像”，也不供奉圣徒的雕像和苦像，新教认为这是偶像崇拜。当拉尊尼与奇英订约之时，上海的新教牧师们感到非常遗憾，他们看到奇英请旨得来的两道皇谕只指“天主教”，并指出其特征是供奉十字架和圣像。很显然，拉尊尼并没有指新教。当拉尊尼订约后到上海时，新教的文惠康和支那总两位传教士要求这位法国公使向中国朝廷交涉，申明其要求既代表天主教也代表新教，但拉尊尼不作回复，英国领事也拒绝干预此事。最后美国领事福布斯答应文惠康和支那总，向中国官方交涉。1845年12月22日，奇英答复说：“本大臣于各国习教规矩，有尤分别，本不知晓，今已知之较多，故再宣布，天主教无论供奉十字架图像与不供十字架图像，凡习教为善者，中国概不禁止。至规矩之或异或同，断无分拒之理。”^②于是，基督教新教获得了与天主教同样的传教权利。

对于拉尊尼所订立的传教自由条款，各地反应不尽一致。内地的传教士们认为这样做，“反而引起当地人民对教友的关注。在这以前，内地传教士尚可在隐姓埋名的情形下求得太平，如今反而要受一时的麻烦了，因此产生不满”。但在沿海地区情况迥然而异，传教士们称这位法国公使是“教会的福星”，江南的“罗伯济主教一

① 毛尔敏《西学东渐记》，载《台湾与大陆关系》第100卷第8期。

② 史式潜《江南传教史》第1卷第322页。

下子就看出了,透过李叔钦差大臣从皇帝那里获得的种种让步,将会给他和他的司徒们多大的力量啊。尤其在这道上海里更感到皇恩浩荡,上海的领事们将负责提醒对上述条约掉以轻心的中国官吏们”^①。

如果说,1840—1842年的鸦片战争的震撼,主要冲击了东南沿海地区的话,那么从1856—1860年的英法联军之役,则把沉重的震撼带到了中国社会的中枢。战争发端于广东一隅而最终进入华北,北京沦陷而使中外夷夏之防彻底崩溃。在为时四年的战和交替的过程中,清廷被迫先与俄、法、美、英四国签订了《天津条约》。1859年战事又起,次年联军入京,清室仓皇“北狩”,在更加苛刻的条件之下,中国再与英、法、俄三国分别订立《北京条约》。在鸦片战争以后的一组条约中,除中法《黄埔条约》外,其他各约对传教问题并没有作相应的规定,尽管这些条约的签订有利于传教事业的发展。直到英法联军之役以后的各项条约中,对于传教权利,不仅有明文规定,而且占有相当重要的地位。这一事实表明,基督教传华事与近代西方的殖民主义侵略扩张已紧密地结合在一起,尽管当时相当一部分传教士对此雀跃兴奋不已,但它产生严重的负面后果,将在以后的数十年中显现出来。

俄国率先于1858年6月13日在天津与清廷订约,其中第八款曰:

天主教厚为行善,嗣后中国于安分传教之人,当一体怜恤保护,不可欺侮凌辱,亦不可与安分之人禁其侍习。若俄国人由通商处所进内地传教者,领事馆与内地沿边地方官按照定额,查验扶册,果系良民,即行画押放行,以便稽查。^②

^① 史文森《中国通史》第1卷第138页。

^② 王铁崖《中外旧约章汇编》第1册,第63页。

美国与清廷于6月28日订约,其中第二十九款曰:

耶稣基督宗教,又名天主教,原为劝人行善,凡欲人施德己者亦如是施于人。嗣后所有安分传教习教之人,当一体获得保护,不可欺侮或虐,凡有违阻教规安分传习者,他人毋得骚扰。^①

这一条款的拟订者,是美国传教士丁施良和卫三畏。他们在获悉美国驻华公使列卫廉(1806—1876年)将前往华北与清政府签订条约时,主动要求参加美国使团,担任翻译,经批准后与列卫廉前往大沽口。丁施良在谈判使命结束以后,曾说:“按照上帝的意旨看来是必需的,首先应该使用武力,令这些高傲的亚洲人屈服下来,然后才能够以福音把他们抬高。”^②美国驻华公使列卫廉,对于传教士参与外交使团工作给予高度的评价,1858年他在给国务卿的报告中,写道:“传教士和那些和传教事业有关人们的学识,对于美国的利益是非常重要的。没有他们充当翻译,公务就无法办理。我在这里尽责办事,若不是传教士们从旁协助,就寸步难行。……”^③

英国于6月26日与清廷订约,其中第八款曰:

耶稣圣教暨天主教,原系为善之道,待人如己。自后凡有传教习学者,一体保护。其安分无过,中国官衙,不得苛待禁阻。^④

法国则于6月27日签约,其中第十三款规定:

天主教原以劝人行善为本,凡奉教之人,皆全获保佑身

① 王铁崖:《中外旧约汇编》第1册,第105页。

② Ralph Covell, W. A. P. Martin, Pioneer of Progress in China, p.60

③ 丹西特:《美国人在东亚》(译译本)商务印,第478页。

④ 王铁崖:《中外旧约汇编》第1册,第105页。

家，其会内礼券诵经等事，概听其便。凡各籍人款备有盖印执照安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护。凡中国人愚信奉天主教而循规蹈矩者，毫无查禁，皆免惩治。凡所有或写，或刻或禁天主教各明文，无论何处，概行宽免。^①

1860年，英法联军再度向北京进犯，并攻入北京城，是为“庚申之变”。10月24日、25日和11月4日英、法、俄等国又迫使清廷签订了不平等的《北京条约》，又规定了传教士可以到内地活动的条款。尤其是中法《北京条约》中文本第六款全文称：

应如道光二十六年正月二十五日上谕，印烧看天下黎民，任各处军民人等传习天主教，会合讲道，建堂礼拜，且将自行查拿者，予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、堂坟、田土、房廊等件应归还，交法区驻扎京师之钦差大臣，转交该处奉教之人，并任法国传教士在各省租买田地，建造自便。^②

当时法中双方声明，此约以法文本为准，现将第六款法文内容译成中文，应为：

恭照1846年3月20日道光皇帝颁发的上谕，凡在禁教期间被没收的基督教会的宗教和慈善事业的产业，均应通过法国驻华公使发还业主，中国政府应将它们连同其他的附属建筑，一并交给法国公使。^③

对照法文本和中文本两者，可以看到颇有出入，特别是中文文本中多出了“并任法国传教士在各省租买田地，建造自便”一句，按

① 丁惟汾《中外旧约汇编》第1册，第105页。

② 同上，第147页。

③ 吕实子《中国官制及教的原因》，（台北）中央研究院近代史研究所，1998年版，第260页。

传教士取得在中国内地租买土地建造教堂的权利。据历史学家考证，凭空私添这句中文的欺骗者，是议约时的翻译法国传教士德拉边，也有人认为是参加谈判的另一位翻译英里登。^①后来的历史学家评论道：

传播上帝福音的教士，居然可以用欺骗诈术于如此重大的事项，即使其目的纯为良善，其手段仍深为可鄙。^②

法国政府根据《天津条约》第十三款和《北京条约》第六款，声明取代葡萄牙在华南有保教权^③。法国的理由是：中国政府已在条约上允许中国人民信奉天主教，这种信仰自由，不仅有中国国法的保障（如《北京条约》第六款规定清朝皇帝应颁布允许人民信教的上谕），而且又有国际条约的保障。法国政府据此声称，如果中国皇帝和地方官禁止信教，法国政府可据条约向中国政府提出交涉和抗议。法国的保教权和葡萄牙的保教权有很大的不同，葡萄牙的保教权系罗马教宗所授，法国的保教权来自中法条约，加以教廷的认可；葡萄牙的保教权的范围大于法国保教权的范围，包括远东各国，而法国的保教权仅限于中国。由于法国是继葡萄牙更为后起，更为强大的殖民主义国家，而 19 世纪 80—90 年代又是中国

① 吕乐廷：《中国基督教史纲（1860—1874）》，第 102 页。

② 同上，第 103—104 页。

③ 葡萄牙的保教权由来已久。15 世纪后西班牙、葡萄牙的探险家分途向美、非、亚洲发现新大陆和航线，从里斯本到非洲好望角再到印度的东边几内亚人发现的，葡萄牙国王授予葡萄牙人保教权。1494 年和 1514 年，罗马教宗亚历山大六世、博略二世和凯十世先后予以承认保教权。从此，凡在东亚的传教士，都必须经葡王许可，东平的主教，布上葡土保存，在葡萄牙为传教事务向各国交涉，由葡王与世抗衡。后来罗马教宗承认保教权成障碍，一度在中国设立了属葡王管辖的京华代牧区。直到 1707 年，教廷与清廷订约，免除葡王在华保教权。罗光：《教廷与中国使节化》（台）传记文学出版社，1988 年，第 126—127 页。

国内排教风潮迭起的时代，法国使用保保教干預教案及处理赔案的次数也相当频繁，由此加剧了中外的冲突和纠纷。

对于条约中所规定的传教权利，当时相当一部分传教士是持拥护和认可态度的，一位来自杭州的传教士这样写道：“我不认为条约中规定的传教宽容条款没有带来好的结果，它们提供了我们去内地旅行的合法的保障，也给予中国本地的基督徒以保护，使他们能反对强迫其改变宗教信仰的迫害。”^①另一位来自厦门的传教士甚至说：“我确信，全体传教士将会接受这样的心情，即不仅要追求我们的条约权利，而且如果需要，还要追求条约以外的权利，……如果条约过于限制我们，我们可以越过条约。”^②

然而，也有相当一部分传教士和西方的外交家，认为西方对中国发动的入侵战争，给中国社会带来了严重的后果，促使中国民众对外来势力的排拒与抵制；而且用不平等的条约规定传教的权利，虽然在一定程度上给基督教在中国的扩展带来了契机，但是也会使中国民众在感情上将基督教和西方殖民主义的强权政治等同看待，最终给传教设置障碍。同时，他们也深深地感到，用武力和条约来传教，违背了基督教的教义，因为按《圣经》的教诲，传教“不是依靠武力，不是依靠才能，乃是依靠耶和华的灵方能成事”，也不是“用刀用枪，因为战败和战胜，全在于耶和華”，基督还说：“凡动刀者，必死于刀下。”信仰和现实的背离，使一些传教士感到良心上的不安。早期来上海的美国传教士晏玛太，在给美国南浸礼会差会部的报告中说：

我们进入中国的时候，鸦片战争刚刚结束四五年。中国

① Records of General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai Mar. 10-29, 1877, Shanghai, 1878, p412.

② The Chinese Recorder, 1882, 7, p41

人在这次战争中被英国人击败，被迫签订了一个条约，开放五口与外国通商，赔偿了沉重的战费。这说明，为什么中国人如此强烈地反对一切外国人，他们也分不清外国人的国籍……所以，当我们开始在上海传教的时候，我们必须同一个已被征服但却不可译以冷心的敌对情绪作战。^①

另一位法国大主教耶稣会在华传教的梅得尔神父，对此有更另深入的描述：1858年4月初，当时正值英法联军之役，法国公使葛罗男爵正在上海礼备随联军北上津、京，他询问梅得尔神父，是否要在订立条约时迫使北京当局归还明末清初时被没收的耶稣会旧教产和旧教堂，梅得尔神父回答说：

我们只坚持为接受我们福音的人民做善举。假如人们归还给我们，我们也得用之于中国人民；我们不要索，也不希望什么特殊照顾。假如我们要谈过多，人们必将痛恨我们，反而妨碍了我们的慈善事业。此外，我们最好还是一心依赖天玉的上智，和大主教托玉成这种使命的人们的仁爱。^②

梅得尔神父的话，发现了一位传教士基于信仰而表现出的应有的良知。

在西方的外交官中，也有人对于各国政府以条约保护传教的做法，表示不满和歧见。阿礼国（1809—1897年）这位英国驻上海的领事，1848年曾以炮舰威胁清廷处置青浦教案^③。也许是作为外交人员，身处前沿与清政府经常交涉而亲身感受到中国民众排斥基督教的巨大压力，在时隔十一年以后的1857年，立场有了较大的转变。他在所著的《对基督教的容忍》一文中，指责有些传教士过度热忱，他同时批评了天主教和新教的传教士。他说：传教士一听说教徒或自称为教徒的人受到官吏的虐待，就起来保护教徒，这种做法只能激起中国上层分子对教会的愤感，不但无益，而

且有害。他公开指责：“有一个列强执拗地保教，同中国政府订立有保护、优待传教上的条约”（指法国）。最后，他居然得出这样的结论：“基督教会在华最大的敌人，就是传教士自己和自称为保教者的四方列强。”^① 1869年，阿礼国将自己的意见转告了英国克拉兰敦伯爵，这位伯爵将这些意见呈英国上议院。阿礼国援引了恭亲王跟他说的一句话，“倘若英国能把我们从鸦片和传教士中解救出来，我们同英国就不会再有什么困难了。”^②

可见，在传教士和西方外交人员内部，对于传教和政治的关系，也有不同的理解和作为。不幸的是，19世纪上半期，在西方传教士和政界人士中，持这种明智的眼光和宽阔的胸襟者只是少数。如果那个时代的大多数西方人士能够抵御住以枪炮为后盾的强权政治的诱惑，他们也许在中国留下一份更好的基督教文化遗产。

四、近代早期的中国信徒

一般人们认为，近代早期基督教新教最著名的信徒是梁发，但最先接受新教教义信仰的中国信徒是蔡亚高。他的兄长蔡声兴是马礼逊的助手，一位中国印刷工。马礼逊所译的《旧约》，就是由他

① Charles E Taylor, *The Story of Vests the Missionary, as told in His Letters and Reminiscences*, p.69.

② 史式德，《江南传教史》第2卷，第6页。

③ 1843年2月8日，英国传教士麦嘉思、杜德林和穆德德三人，航行上海县吴淞镇，在城隍庙一带与乡民和水手发生冲突，致使二位传教士负伤，事定以后，英国驻上海领事阿礼国调动炮舰，封闭长江口，派一千四百名运兵，把船只不能北上。同时派另一艘炮舰前往南京，上溯两江以资牵制。结果，清政府被迫承认《南京条约》之议，并将十名水手和洋示众，赔偿银一万两，并向传教士道歉。

④ 史式德，《江南传教史》第2卷，第200—201页。

秘密承印的。1808年，年仅21岁的黎亚高在马礼逊家中听训道，1812年9月亚高请求马礼逊为他施洗，但直到1814年7月，马礼逊才在澳门滨海某小山山侧的泉水中为他施洗^①。当时，黎告诉马礼逊自己转信的情形，“……当我反躬自问，我看出我从孩童时代至今，向来没有力量，没有好处，没有学问，上帝使我生世为人，直到如今，已是二十七岁，而我却从来没有做什么报答上帝的好意……我完全呼求上帝为父，靠上帝免除我的罪孽，我也呼求上帝，赐我圣灵。”^②

《中华最早的布道者梁发》一书的作者麦洁恩曾说：“在改正教（新教）的先进中，……梁发先生乃中国第一个改正教宣教士，当全国人民反对基督之时，他敢独自成为基督徒。从这点上就可看出，他是不寻常的基督徒了。”^③梁发，又名助发，恭发，俗名阿发，1789年（乾隆五十二年）生于广州府西南五十英里的高明县。其父母为贫苦的农人。梁发早年上过私塾，后到省城广州自谋生计，以制毛笔为业，后改习雕版手艺，1811—1812年马礼逊所译的路德福音与部分新约书信，多由他经手印刷，从此对基督教的思想有了初步了解^④。后来，受马礼逊的征道，于1815年4月随米怜前往马六甲的一所印刷所工作，于1816年11月由米怜付洗成为基督徒。

1820年，梁发为其妻黎氏付洗，这是中国第一位新教女信徒。他们的儿子梁进德刚一诞生，就由梁发携往澳门，求洗于马礼逊。1823年，马礼逊回国以前，按立梁发为伦敦会宣教师，成为中国第

① 麦洁恩，《中华最早的布道者梁发》，载《近代史资料》1956年第245页，第148页。

② 梁进德，《马礼逊小传》，第157—158页，李会1982年刊行。

③ 同前书143页。

④ 李之柳，《基督教早期在华传教史》，第176页。

一位本国籍的新教育教师^①。梁发一生的业绩，可以归纳为两个方面：（一）他写了许多关于基督教信仰的中文教理著作，（1）《救世录撮要略解》，共三十七页，1819年著。方言造物主为世人崇拜对象，并附有十诫、《圣经》教段、圣诗和祷文若干，当时梁发刚洗不过六年；（2）《熟学圣理略论》，1823年著于广州，是作者宗教生活——悔改、受洗和后来经验的自述；（3）《真道问答浅解》，1829年著于马六甲；（4）《圣经日课初学使用》，此书系英国及外地学校学会（The British and Foreign School Society）所出的《圣经》课本的译著；（4）《劝世良言》，1832年在广州出版，这是包含九种小书的册子，由马礼逊代为校订付印，太平天国领袖洪秀全最初认识基督教教义，就是读了这本小册子，以后再航于新加坡，书名为《求摘兔祸论》；（5）《祈祷文赞神诗》，1833年著于澳门，等等。（二）梁发是一位热忱的布道家，从1831年开始，就在广州为人宣教付洗，次年他写信报告伦敦会说有十人左右受洗，但由于当时严厉的禁教政策，入教者寥寥无几。梁发的布道方式是，向有一定社会地位的士大夫分布传单和书刊，尤其利用乡试和会试的机会，在考场外分发书籍，有时一年之内分送的小书和《圣经日课》达七万册。美国传教士卫三畏于1833年10月抵广州，曾与梁发相见。他描述梁发说：“他现在尽力从事于著书，而且已经派送过数千本了。不久以前，广州举行府试，有二万五千个童生从各县到广州来。梁发雇苦力数人把他的箱子抬到市院前面去，在那里尽力把生命之道传播给这些知识阶级的青年，如性者三。他是一个仅穿可敬的老人，年纪在五十岁左右。他面容表示他有慈善之心。”^②事实上梁

① 李志田，《基督教早期在华传教史》第176页。

② 卫三畏，《中华最早的布道者梁发》第183—184页。

发这时不过四十五岁，因为饱经风霜，所以早老。

梁发之子梁进德，从十三岁时进了美国传教士裨治文办的学校读书，后来做了广州钦差大臣林则徐麾下的英文译员。最后他到海关工作，襄助当时的总税务司李泰国在省内各地设立分卡，并在潮州海关任秘书长及代理关长。

早期中国基督徒中另一位较出色的人士为何进善，又名何栢堂^①。1842年《南京条约》签订以后，伦敦会决定把原设在马六甲的英华学馆迁到香港继续开办，与英华书院院长理雅各一同迁往香港的有一名青年，他就是何进善。他精通中国古典典籍，也懂英文和希伯来文，曾协助理雅各从事文字传道事业，后来成为一名传道者。1846年10月，他在香港合众礼拜堂受封为牧师，并与湛约翰牧师同往佛山创立伦敦会礼拜堂。他的儿子何焯，后来成为香港的一名杰出的绅士，留学英伦，回港后创办香港雅丽氏医院，并成为早期中国鼓吹革新的人士。所著《中国宜改革新政论议》、《中国改革之进步论》等文，认为“政者民之事”，“虽君主实是民主”，国家“长治久安”的根本之策在于“行选举以同好恶，设议院以公平”，这种言论，在那个时代无疑是振聋发聩的。

早期的传教士接近中国社会下层人民的有效方法，是兴办医院为病人治病^②。那时的传教士们发现，广州患眼疾的人相当普遍，据统计仅广州一地就有四千七百五十名盲人，还有许多患其他眼疾的瞎人，广州新豆栏医局开张以后，六星期内就有四百五十人

① 李志和：《基督教早期在华传教史》第212页。

② 19世纪初，英美基督教会对国外传教正展开宣传，英国的美部会于1816年前先后向外派遣医药传教士（Medical Missionary），高云达（Jube Soudan）、毕希（Nathan Ward）被派往印度和锡兰，何东民（Thomas Holman）等被派往夏威夷。伯驾于1834年被派往中国。

来求诊，病人不仅要求治眼疾，也要求治疗别种疾病。传教士医生和医局开馆后的第一年，一共诊治病人二千一百五十二人次，其中治眼疾的种类有四十七种，其他疾病二十三种。^①英国第一位驻华商务监督义律说：“我坚决相信，他（伯驾）在地球上这一大片最黑暗的地区，正在推进其明和文明的伟大事业，所采取的是最安全、最聪明和最迅速的手段。”^②伯驾在医治病人的同时施行布道，他邀请梁发到他的医院布道，梁发在博济医院举办每周礼拜会，伯驾非常称赞梁发的布道本领，“他用极其动听的话，详说教主的生平事迹，并指挂在墙上的《病者获愈》的图画，对他的听众说，那些病人之所以获愈，乃出于教士的赐福和医生们能遵守耶稣的诫命及其遵法以治病之故。”^③梁发的礼拜聚会第一次赴会者有华人八十名，西国传教士十人；第二次到会者有一百八十人；第三次人数增至二百。最初，梁发也相信从医药的工作上去宣传福音是最有效力的。那种礼拜会持续了一年半之久，先后聚会的人共计有一万五千人次，可是在许多人之中，真心研究基督教的只有三人，可受洗的却一个也没有！除了每礼拜日在医局上持的礼拜聚会之外，梁发又在附近的一庵福音堂中礼拜聚集，那只堂可容纳一百人，是由梁发出资兴建的，堂内守斋教友共有八人。1847年，梁发对他的工作作了统计：他曾向一百三十人布道，分送《圣经》六十八份，小书二百八十本，他曾为四位妇女和小孩行洗；1848年，英国伦敦会医局台信在广州金利埠寻得楼房数间，以为开办医局之用。那里每逢星期一、二、五送诊施药，梁发又被邀请去布道，并开会布道。“开会时，有一部分很不守秩序，议论，讥笑那种无祭司、无祭

①② W. W. Cadbury, and M. H. Jones *At the point of a Lance, 160 Years of the Canton Hospital* pp.42--44, p46.

③ 麦嘉里，《中国最早的布道者梁发》，第240—241页。

坛又无牺牲祭物，而向一个肉眼所不能见的神敬拜的奇怪现象，但留心倾听的人却也不少。”^①从1849年开始，每日来就医的平均人数降至一百五十人，传教的工作变得困难重重。台信医生认为人被减少的原因，是一般人厌听外国之道，“他们都认为本国古训对圣贤的教训是至高无上的，有了这种自大思想，就以为基督教的教子他们是不适用而且不需要了。”梁发说，他对人们说各国、各民族皆有拜唯一真神的时期时，许多人欣然接纳，但他告诉人们只有信耶稣才能得救时，他们就将信将疑了^②。

早期中国基督徒的一个重要特点，是他们多半为下层社会的人物，同时又因为“近邦”，与通事、买办等人一起，被官方视为“奸棍”和“刁民”，受到疑忌和迫害，既因生计艰难而饱受磨难，又因胥吏和衙役的盘查、勒索而颠沛流离。当地的情势允许他们居留时，他们常常在信徒的掩护之下，匿藏在城镇或乡村传教，一旦风声鹤唳，又不得不辗转流亡到大陆以外的澳门、香港或南洋一带避风。1826年，清政府在《大清律例》之下又加了如下条文：

如有外人在华地宣传天主教，或秘密印刷书籍，或聚众宣传，蛊惑人众者；又如方腊、义人等受外人指使，宣传教等之宗教，或秘密改用洋名，迷惑人众者，经审判属实，为首者绞立决。如有宣传宗教，迷惑人众，而不改称洋名者，绞监候。前从洋教而不悔改自新者，充军新疆，终身能改致力令教等改正之回教徒为奴。^③

蔡声兴和蔡正高兄弟两人，就曾因为替马礼逊秘密印刷宗教书刊，而遭到官附追捕，幸而他们闻风逃逸，未被捕获。此后马礼逊不得已请葡萄牙人为他刻印书刊。1819年梁发回广东原籍时，将

^{①②} 梁发：《中华最早布道者梁发》，第222—223页。

所著《救世录撮要略解》印行一百部分送亲友，未料有一名印刷工向官府告密，梁发被捕下狱，虽经马礼逊疏通十三行商人极力营救，终以“离国出洋”之刑律“科罪”，被衙役用竹片在腿上毒打三十六板，“血从两足流下”，饱受缙绁、鞭笞之苦后乃得获释^①。1834年，当英国首任商务监督律劳卑和两广总督卢坤发生冲突时，这位英国商务监督用石印布告张贴各处，谴责清朝当局对外处置不当，广州知府旋即怀疑张贴布告者为分发传单的中国传道人所为，大肆搜捕，梁发闻讯先逃往澳门，然后在零打岛乘船逃走马六甲^②。从上述官厅追捕信徒的行为，可以看到中国官府和上层社会的文人，是如何视教民为“异类”的。多年以后，薛福成仍有这样的评论：“中国（民教）之衅，何时而再？虽然多事，犹中国之幸也。何也？以民之未尽变于夷也。窃恐数十年以后，耳濡目染，渐之不胜，则附之者日多，彼洋人敛中国之财，嗜中国之民，启中国之变，朕固盘结，困我数典，困暇伺会，众迅云合以起，而洋人纠群国之制其弊，虽有圣人不能为之谋矣！”^③薛福成在那个时代，不失为开明者，但是他对于中国民众因信仰基督教的后果所引起的忧患意识，无疑反映出那个时代上层社会对于中国教民的蔑视和鄙夷。

尽管官厅和文士视中国信徒为“非我族类”的异己力量，但是事实表明，中国信徒身上的爱国心并没有因信洋教而泯灭。正是梁发这位一再被官厅捕拿的“逃犯”，在鸦片战争前夕冒着被官府发现的危险，来到广州，见到在广州任领事中文秘书的马礼逊之子马儒翰（1814—1843年），对他说，“如果英国政府派遣兵队来到中国杀害中国人，那么中国此后再也不会接纳《圣经》和听英国传教

①② 李志刚，《基督教早期在华传教史》，第176—178页。

③ 《庸庵文集》，上海广文书局影印本，第2卷。

士讲道了。”^①他请求马儒翰为基督教着想而用种种努力来阻止战争的发生，虽然他的用意在于避免战争给基督教传教带来的种种负面影响，但言语之中，爱国热忱与民族意识仍历历可见。

按照马礼逊的“恒河外方传道计划”，伦敦会来华的传教士，多局限于南洋、澳门、广州以及沿海诸城市的活动。由最早向中国内地从事传道工作的，是德籍传教士郭实腊牧师(1803—1851年)^②。他生于东普士，1826年被荷兰传道会遣往爪哇传教，因向往去中国传道，于1829年脱离该会，1831年乘中国帆船入闽建及中国沿海各省游行布道。1842年中英订约时，他任英军翻译官，次年接替刚去世的马儒翰为首任华文译官^③。1844年2月，郭实腊创立了“福汉会”，意即“欲汉人信道得福”。当时中国虽然开放五口通商，但在条约上并无传教的宽限，外人进入内地传教仍属违例。因此，郭实腊主要依靠华人的努力，外国传教士只是从事指导工作。福汉会创办时有会员21人，除郭实腊、罗孝全以外，其余都是华人，名义上有“忠”、“明”二人为主席，实权则由郭实腊掌握，他任书记^④。所采用的方法是教导与实践并行，其程序如下：(1)教授基本教理，考试及格后派往邻近各省散发宗教传单，作个人布道工作；(2)然后返回训练中心，继而教授较深的课程，再往边远地区传道；(3)完成第二阶段工作后，即需返回中心接受深度教理的训练，经考试及格，指派到较远的特定地区传教^⑤。

① 李达臣，《中华最早的开道者马礼逊》第198页。

② 郭实腊又译郭士立，郭中刊、郭施拉、居沙拉夫。

③ 李达臣，《香港基督教(巴色会)之成立及其在广东与北婆罗洲之传教》，系《香港中文大学人类学系国际客家研讨会论文集》排印本，第2页。

④⑤ 李达臣，《马士立牧师在港创立之福汉会及其对太平天国之影响》，载《基督教与近代中国文化》(台)宁南光出版社，1989年第51—52页。

福汉会创办之初，其事业发展颇为迅速，1844年只有会员二十人，1845年增至八十人，1846年6月洗礼人数为一百七十六人，1847年底洗礼人数达九百人，传道人有八十至九十人；1848年5月会员共一千二百人，其中传道及助理有一百一十二人^①。1844—1846年，福汉会在广州、佛山、顺德、三水、韶州、高肇、清湖等各地设立分站，而传道人更有远抵海南岛、广西、福建、江西、湖南、湖北、河南、山东、安徽、江苏、浙江等地传教^②。为了推进教务的发展，郭实腊先后多次去函德国巴勉传道会、巴色传道会、巴陵传道会请求派遣传教士来华，协助福汉会工作。为响应“福汉会”的呼吁，1846年巴勉传道会派柯士德、叶纳满两位传教士来；巴色传道会则派韩山明、墨力基应征东来，于1847年抵香港，1851年巴陵传道会即有那文牧师东来。

从表面上看，郭实腊的福汉会发展迅速，短短四年间成员已超过一千名，分配给他们的印刷品数量，也相当可观。但据说这批被雇佣的华人，不少是游民和鸦片烟吸食者，他们领取了宣传品、路费 and 津贴以后，并未深入内地认真发送，只是暂时避开外国传教士的耳目，把宣传品按斤两出售给邻近广东省的杂货铺，以为包转商品之用，到预定时间再返回训练中心作虚假报告，以便领取薪金，以至引起不少西方传教士的不满，尤其是伦敦会的理雅各牧师批评最力。为此，郭实腊于1849年返回欧洲向各传道会作解释，其间工作向韩山明主持，及至1851年郭氏返抵香港以后，福汉会已面临分裂，各会传教士纷纷脱离，回本会工作^③。

然而，福汉会毕竟是近代中国最早的向中国内地民众布道的

①② Herman Schlyter, "Karl Gutzlaff als Missionar in China" Lund, Kungl. Obissons Högskola—1865. pp.75—202, pp.75—180

③ 李志刚《基督教早期在华传教史》第401页。

因林，做了不少开拓性的工作，尤其是向两广的“客族”人中的传道工作。韩山明首先在新安县市占及东莞县李朗地区设立传道点，而华森传道人则更深入花县及东江一带传道，其中有不少客族人受洗归信基督教。韩山明曾著有《洪秀全之异梦及广西乱事之始末》，又译为《太平天国起义记》。其中除对太平天国起事有仔细之记载外，对“客族”人的社会生活亦有相当具体的描述。

……秀全之祖先由惠州于此（花县），故其人均用惠州方言，本地人对此等客籍民为“客家”。……其房屋之背西，均向南，以得阳光，在夏间又可得清凉之东西风，在冬月则可避寒冷之西北风。一入大门，有天阶约丈十二方吧，两房为卧室及沐浴房。在大门之正面则为正厅及大厅，前面透光通气，厅之两房为卧室，家中各人分居之，所以正厅为全家聚会处……①

这些生动而细致的描写，使后人对于当时客族的生活有相当的了解。

在早期信徒的社会成份方面，天主教与基督教新教有很多相似之处，他们也主要是下层社会中的人们。以天主教最有影响的江南教区而言，那里的教民许多是青浦、无锡等地的渔民。他们大多是雍正禁教以后一直保持信仰世代承袭的教徒，以船为家，以捕鱼为生，生活备极艰辛，除了到岸上去卖鱼之外，能去的地方只有天主堂。他们诵读的经文主要是“玫瑰经”，教徒手持一串念珠，每念一遍“圣母玛利亚”，即拨一颗珠，重复诵念，周而复始。因为这些渔民的生活比当地的农民更为困苦，有些天主堂特别为他们的孩子举办经文班，学习天主教的“经文”和“要理”，免费供应膳宿。

① 《太平天国》卷八册，神州国光社，1962年第691页。

这些孩子虽没有上过小学,但却有了一些基本的文化知识,会背诵《早晚课》,也学会了参加“唱经”、“望弥撒”、“办神丁”时的礼仪和动作^①。艾方济神父回忆有些教徒在临终前为了最后的圣事,“先从住处叫人负上小船,沿着每三、六、十至十二里水路,……大多穿着那么破破烂烂,坐的又是多么狭小的木船!他们不在途中死去,这简直是奇迹,我不知道他们来求灵魂的扶助时,是否有死在半路上的,但却有不少病人,一领了最后圣事,几乎立即断气”^②。

教徒中除了渔民和一部分种稻用的农民以外,在上海,松江、苏州、南京等处也有一些富有的天主教家庭,由于罗马教廷对“礼仪之争”作了最后的裁决,禁止祭祖祭孔,因此,他们的子孙不再去应科举、走仕宦的道路,而去经商或经营企堂了。在太平天国战乱波及江南地区以前,不少教徒有殷实的财产,当时的南京主教区常因无法得到国外的资助,其资金常由这些教友支助。同时,他们的庄园或屋宇之内、庭院深处,总隐藏着一间念经的小圣堂,以供他们的家族和四邻八舍的教友念经礼拜。由于他们家道殷实,常常负责集资捐款,打发送信者,供应神父的费用以及传教的经费,还救济病者,当官吏和胥役追捕教徒和传教士时,他们还得花费贿赂官厅。葛必达神父在 1845 年时写道:“许多教友为了保持他们的信仰,甚至不惜倾家荡产。”^③

天主教徒的宗教生活,主要有“告罪”、“望弥撒”、“领圣体”,还有宗教家庭的孩子受洗礼,危病的教徒“领终傅”等,而他们之间的联系则依靠于一种最基层的组织——堂口。18 世纪下半叶长期潜伏在江南教区的奥地利传教士南怀仁,晚年藏匿于浦东汤家港。

① 《上海宗教史·上海天主教史》卷 684 页。

② 史式微《上海宗教史》第 1 卷第 24 页。

③ 同上,第 20—21 页。

1784年,他制定了《昭事堂规》的成文规章,对教徒的宗教生活加以规范,共十八条,大致为:“凡瞻礼日”于“辰时”到堂,“初入堂,如有仁力者奉献神仪外,即静跪默诵进堂经文,点圣水后,或用存想工夫,或诵随时经典”,“诵公经”则“东启西应”,“若大瞻礼日,宜各罢工业,早向堂礼外,午后须复至堂内”,“凡瞻礼日,女人亦心到堂”,“儿女至七岁左右,务必令其全守教规”,以及关于“领报弥会”、“斋期”、婴儿“受洗”、“追慰”父母亲友和远近亡故教徒等规定^①。这些都是天主教基层社会组织“堂口”的形式。那时,一个堂口就有一个小堂,传教士迺良仁在1845年的一封信中写道:“每一个堂口都有一个公所,就是专为集合教友而建的一座屋子,小堂的深处立有一座祭台,祭台上设有帷幔,两旁各有一只小儿桌,台上一般竖有一只十字苦像,一幅耶稣或圣母的圣像,四只或六只粗制的烛台,一幅帷幔掩住了墙壁,以为小堂的庇幕。在祭台两旁的小儿桌上,悬挂着两幅天神像,一幅是守护天神引导着一个中国小孩,一幅是总领天神弥额尔战败幽王魔鬼的像,这两只小儿桌因而称为天主台。小堂旁边就是神父的住屋,住屋用薄板分成两间,内间作为卧室,外间作为餐室。”^②这种小堂呈横形,又有“横堂”之称。就是靠着这样一种组织,教徒与教会的隶属关系在经历多年的禁教时期之后又得以恢复,后来的本堂区,总本堂区,正是在“堂口”的基础上建立起来的。

1840年,江南教区的传教士听了一万二千一百七十三个告解,其中一万零三百二十一个是四规神工,行了五百七十六件施配,送了一千零二十八次弥传^③。这些人都是在官方禁令之下保

^① 《上海传教史》,第485—488页。

^② 史式廉《上海市传教史》,第1卷第120—127页。

^③ 同上,第49页。

持自己信仰的人。由于战乱的原因，信徒的人数有时也会突增，尤其在1857年、1860年或1861年左右。由于太平天国的战事波及南京、镇江、常州和苏州一带，难民大量涌入董家渡、洋泾浜和徐家汇等地的教堂。短短时间内，在教堂四周，神父们协助难民搭起长长的里弄花屋，船篷和帐篷，并施粥饭。这些难民中有的是教徒，神父们“利用大批教友集中上海的大好时机，夙向他们的宗教信仰，”修士们整日走遍各个街道，劝诫临终者，并为之付洗；孩子们则被集中起来读经文，学教理。对于非教徒，天主教传教士则采用了医药布道的形式接近他们。当时，由于人口过于集中，死亡率很高，由于救不胜救，“施医给药已是次要的事，付洗却变成主要的了，从儿童到成人，更好地说是两者同时进行，……傍晚，神父们归来时，总是人手一张新领洗者的名单。”1861—1862年，上海（董家渡和洋泾浜）和徐家汇的神父，给二千四百四十二名成年人付了洗，又给一万五千五百一十七名有死亡危险的教外儿童付了洗^①。

当然，也有很多的信徒，由于社会环境的压力，或是因为种种其他的原因，改变或放弃了原有的信仰。一些教徒因为害怕得罪人而被人拉去参加教外人的节日或丧事，教会认为农村的社戏带有偶像崇拜或迷信色彩，但有些教友也往往去观看；又有一些教友因为贫困，在十日或罢工赠礼日自作主张照常出工，甚至干重活。那时的中国家庭盛行的“重男轻女”的风习，天主教认为是不道德的，教徒往往与非教徒通婚，由此带来许多麻烦事。甚至还有一些教徒染上了赌博、抽鸦片的恶习，并且成为官厅的耳目和告密者。有些人虽未明确地表示放弃信仰，但因为多年缺乏神父，渐渐地把基督教信仰淡忘掉了，新生的婴孩也不给付洗，被四周的教外人同化

^① 史式敏《江南传教史》第2卷第77—80页。

了。传教士们说：“引归这些迷路的亡羊，往往比劝化教外人更费劲”。^①

综上所述，可见基督教新教和天主教在近代的中国信徒，是一支有别于传统的士、农、工、商的特殊的社会群体，他们多数是下层社会中的印刷工、贩夫走卒、渔民、农人、客家人，即使有一部分殷实的商人，也因为他们拒绝参加科举、步入仕宦而游移于上层社会之外。这种情况，自“礼仪之争”以后一直没有发生根本的改变。他们在信奉自己的信仰时，都严格按照教义和教规行事，由于东西方宗教观念和礼仪的差别，他们的宗教感情、行为和礼仪方式，因与当地的习俗背离而常常遭受官厅和一般社会人士疑忌、误解和讥讽，被目为社会不容的异类。作为社会阶层，他们依附于外来文化或外来势力，作为中国人，他们的民族感情并没有泯灭，并由此产生痛苦不安和复杂矛盾的心态。

① 史以善著，前引《史》系下卷卷36—37页。

第四章 天父天兄之教

在近代中国的历史上，跨越十四年之久的太平天国运动，如大海之波涛，挟千里席卷之势，对当时与后世，都留下了难以磨灭的影响。洪秀全借助于西方传入的基督教，不仅制定出由教义取天下而治天下的种种天朝规制，而且以基督教反对偶像崇拜的信条，使阶级的冲突在形式上首先表现为西方宗教与中国传统文化的剧烈冲突。“惟天可称父，此外凡民之父皆兄弟也，凡民之母皆姊妹也。农不能自耕以纳粮，而谓田皆天王之田；商不能自贾以取息，而谓货皆天王之货；士不能诵孔子之书，而别有所谓耶稣之说、新约之书。”“佛寺道院、城隍社坛，无庙不焚、无像不毁。”^①正是由于这种形式上的突破，不仅使太平天国运动的剧烈程度为任何历史上的农民战争不能比拟，而且使目睹此情此景的西方传教士雀然致呼。他们称洪秀全为“中国的君士坦丁大帝”^②，以为“中国的革

① 《太平天国内部集·乡集·卷二·〈天囯国教〉》，传忠书局刻本，第1—2页。

② 君士坦丁大帝（*Coine Maximus Valerius Aurelius Constantinus*, 280—337）古罗马帝国皇帝，曾宣布《米兰敕令》，宣布帝国境内有信仰基督教的自由，由世前被罗马统治者视为基督徒。西方传教士将洪秀全比之为君士坦丁大帝，是谓其他在中国取得统治权以后，一如君士坦丁大帝，在东方这个最大的帝国内行基督教化。

命，即如现代欧洲革命一般，可于数月或数年内成功，而且可获得自由交通、自由接触、自由贸易、……”^①然而，洪秀全接受的基督教知识，毕竟是粗疏肤浅的，他虽然反孔，反对偶像崇拜，但作为一个曾经在科举制度中求生路的人，他没有也不可能摆脱生于斯长于斯的传统的社会土壤的影响，尤其是在天国统治确立以后，小农保守安逸的思想随之带来的，是以安富尊荣为外观的等级森严的天朝体制，由此再衍生出一整套所谓“上帝之次子”、“天妈”、“天嫂”等比附和臆测的宗教理念，则使得来天京的或道听途闻的传教士们由希望而变成失望，由失望再变为哀叹和诅咒，“他们的前途是暗淡的，他们似乎很少能够达到他们的目的。”与洪秀全相比，在天国后期一度掌握军政大权的干王洪仁玕，由于他早年在香港、上海等地与西方传教士的频繁交游和自身入教的体验，曾经试图在宗教理念上对太平天国的上帝观念、“三位一体”及“神圣风”等定义，作出更符合基督教原始教义的解释和修正，而且在社会改革的措施上也采取了完全不同于《天朝田亩制度》的近代化的设置。这种对于西方文明和宗教以及中国近代化使命的较为深刻的体认，在那个时代虽然没有付诸实现的可能，但却在近代思想史上留下了长久的印痕。

一、客族人中的基督教

历来有关太平天国与基督教之间神学和历史渊源的探讨，多从洪秀全与《劝世良言》的关系作论证，这诚然是很有见地的。然而两者之间的联系并不局限于此，早在洪秀全接受基督教并自行

^① Jane H. Hill: *Chinese Strives and People*, 1989, p.205.

流亡之前，基督教已经在四广的客家人中流播，而这些客族后来成为太平军首义的主要成员。

包括洪秀全在内的太平天国首义诸王，其出身多为由北方而南徙的客族人。以洪秀全为例，其远祖为北宋时朝廷命臣台辅洪皓。徽、钦二帝北掳后，他挺身赴金，事奉二主，至五代裔孙居于广东潮州府，因受族人欺侮而迁丁嘉应州，再散居于广东各处^①。居于花县官禄埗的洪氏族人，都被称为“客家人”。当时的所谓“客家”或“客族”，都是指先世本中原汉族，在千百年前，因避内乱，或受异族侵略之压迫，逐渐南迁，或游宦南方，聚族而来此地开族的。他们大都散居于湘、闽、粤、桂诸省，言语大致相同，俗称“客家话”，来到广东的“客家”，先籍者又称“本地人”，尽行占据沿江临海之沃壤平原，后到者不得不卜居于偏僻的山区；在桂省之客家，多半是由广东西迁的人；广西的“客家”又称“东人”，以别于僮僮上人^②。

根据现代学者的研究，基督教新教的传教士，在很早的时候，就有向客族人中间宣传基督教的企图。第一个使用华人口教师向中国内地传教的团体是郭实腊创立的“福汉会”^③，1844—1846年，福汉会在广州、佛山、顺德、三水、韶州、南雄、潮州各地分设福音站，传道人所到之地远及海南岛、广西、江西和福建等地，其散发之《圣经》及宗教书刊，已遍布华南沿海各省。后来太平天国得到的《圣经》或宗教书刊，多从福汉会传道人手中获得，甚至还有福汉会

① 韩山文：《太平天国起义记》，《太平天国》第六册，神州国光社，1952年版，第285—286页。

② 苗文义：《太平天国史》，（上）香港宝丰书局，1952年版，第10页。

③ 详见第一章第四节。

的会员加入了太平天国的早期组织^①。福汉会在郭实腊去世之后演化为三巴传道会，曾在郭实腊门下受业的王元深曾著《圣道东来考》，为华人所著之第一部新教入华的史书，其中记叙各会入广东传道的文章次序为，《德国礼贤会入粵记》、《德国巴色传道会入粵考》、《德国小巴陵传道会入粵考》，均列于《福汉会史》之后。可见三巴传道会由福汉会演变而来，而各教士在以后五年内的工作，包括东莞虎门、城口、李朗、荷坳、新安布吉、大鹏城、西朗、潮州汕头、琼州海口等地^②，这些地区也都是客族人聚居之地，而三巴会的传道人则成了“客族”人最早的记录者和研究者。巴色会最早在华的韩山文，于1854年去世以前撰有客家方言字典，黎力基则于1860年出版罗巧字拼音《马太福音书》的客语《圣经》；礼贤会的高怀义牧师于1859年撰有《新安县志略》，对“本地”和“客家”的活动地域作了区分，指出新安八百五十四个村庄，本地人居住有五百七十九个，客家人居住有二百七十五个，而黎力基牧师后来写的“客家人”引用族谱资料分析了李姓、洪姓、罗姓、何姓等客族源流及南迁所经之地^③。关于客族人之风俗习惯以及由于本地人的排挤和官府的压迫而倾向于太平天国造反的情况，传教士韩山文记载尤为详细：

广西有客家村落甚多，但不若本地村落之强大。本地人与客家人之感情甚笃，互相仇视，一有事端发生，仇怨更深，其

① 李利明《非上立教团在港之历史及其所遗中文资料》，载《珠海学报》第8期，1970年。

② 李利明《非上立教团在港创立之福汉会及其对支那天国之影响》，见《基督教与中国中西文化研究》1989年，第65—71页。李利明《香港之礼贤会、信义会、巴色会》。

③ 李利明《客家源流考(巴色会)》，载《客家研究》第1期，与《客家源流之传播》，见香港中文大学人类学系客家研究中心《客家研究》文丛第4卷。

时有客家客入温姓者，纳一女子为妾，此女已与本地人订婚，遂起争执。温姓以女子父母协商，予以重金，因此不允退订与本地人。县官每日接收本地人控告此客家人之状词无数，不能审判出折，县官似乎畏难，故意推宕不理此纠纷。据说，县官暗中却总助本地人以武力对待客家人，无论此事确否，客家人与本地人未几发生械斗，……但本地人愈战愈强，且经验丰富，又以其人数较多数倍，卒将客家人击败，焚其屋宇。许多客家人无家可归，在此患难中，彼等央求拜上帝会教徒之庇护，……但如今不特有患难之村民，而且被官兵击败之匪贼，均视拜上帝会为遁逃处，老幼男女携眷挾财产大跃加入。情形大不同前时。^①

从这段记述可以看到，客族人因来自外省，因种种事端常与当地的土著人发生矛盾和纷争，官府在有意无意间又偏袒本地人，再加以土著人多势众，占据地利，客族人在争斗中渐渐处于劣势，于是拜上帝会的宗教组织就成了他们的庇护所。战乱和人口膨胀是造成客族人流迁四方的原因，他们来到当地以后，本来已经狭窄的空间和微薄的生活资源，又使他们必然与本地的社会势力发生冲突。这种社会原因造成了基督教在客族人中传播的机会，客族人也把基督教在本族中特有的组织拜上帝会，作为躲避外力迫害，聚集力量的社团。

据现存的教会史料来看，清朝的官府在镇压太平军的过程中，追捕了许多在客族人中宣教的福汉会的中国传道人，将他们作为太平天国的同党处死。这些史实说明了早期福汉会与太平天国的联系。（一）罗彦彬牧师发表了1908年的《中华基督教礼贤会在华

^① 《太平天国史（八）神州图志（二）》，1952年版，第868—870页。

传教史》载，1855年礼贤会派遣陈长兴、庄筠和两位中国传道人从广州搭船到梧州，在舟中传道派书，被人目为洪秀全余党。到梧州登岸后有人向县官密告，二人被逮于寓所，并再押解回广州，时制府为仇视外人之顽固官僚叶名琛（他在汉阳的老家因被太平军焚毁而又深恨之），遂将二人押至海南县起云仓，故意将二人押毙^①。（二）两广总督徐广缙在太平军起事之初，捕获一名重要的囚犯，押送入京，并判处死刑，将著录口供，在北京的邸抄上发表。根据这个口供，“很容易窥破一种嫁祸基督教徒的阴谋：汉会——郭实腊所创的秘密团体——被认为是叛乱的主要兵源供给者”^②。

太平天国的起事，是由拜上帝会组织和发动的。拜上帝会的创始人冯云山，据说在1848年访问过郭实腊牧师，并在其名下领洗。葡汉会在1853年9月27日也报告说，冯云山在三年前与广西福汉会成员接触，其后成为葡汉会成员，曾受业于郭实腊牧师门下^③。郭实腊是早期来华的基督新教传教士，其神学思想和传教方式深受欧洲摩拉维弟兄会^④的影响。摩拉维弟兄会的信仰以基督

① 李志刚：《鸦片战争前在港之历史及其所遗中文资料》（黄）（香港）《珠海学报》系刊期，1970年。

② 孔加撒利·伊凡原著，[英]约·哥克志译补：《太平天国初闻纪事》，上海古籍出版社，1992年，第89页。

③ 李志刚：《基督教早期在华传教史》（台北）商务印书馆，1985年，第304页。

④ 摩拉维弟兄会，源于15世纪捷克布拉格的胡斯战争。胡斯战争失败以后，胡斯教徒于1467年组成波希米亚弟兄会。1618年，该会被捷克统治者驱逐出西部的波希米亚，弟兄会迁至捷克中部的莫拉维，改称其名。后与天主教分裂，在信仰上主张虔敬主义，主张信徒生活应与信仰紧密结合，鼓励信徒研读《圣经》，参加灵性训练。该会以爱慕关系，强调平等、友爱、互助，成为新教的独立宗派。郭实腊是在1830年入哈勒大学弗兰克学院（Franko's Paragulum）研课时深受该派思想影响的，1821年1月，他转入柏林神学传教学院就读，该院附立弗兰克牧师（1748—1852年）极为强调摩拉维弟兄会之虔敬主义，并鼓励信徒上非基督国家传教福音。

为中心,但上帝与基督彼此同一,决定性的因素在于人心对基督的态度,生活快乐的意义在于灵性生活的实践,主张消除等级特权,注重人人平等,实行财物公有,信徒依性别、婚姻划分小组,由长者和组长负责纪律与灵修,以保证生活严谨。摩拉维弟兄会在举行礼拜时,一般多在室内进行,崇拜的陈设非常简单,不设圣坛和十字架、图像及讲台。聚会之时,男女分坐礼拜堂两旁,牧师只在座位之前站立或坐近一桌子之前,崇拜仪式简单,只有唱诗、读经与祷告。自1457年组会以来,迄无法定教义之标准以及信仰之条文,传教皆随个人意愿而为,不受布道会的约束。摩拉维弟兄会的这些特点,通过鄂实腊创立的掘汉会部分成员为媒介^①,也对太平天国的拜上帝会发生过一定程度的影响。据记载,太平天国拜上帝会的仪式与掘汉会有相当接近之处:举行洗礼时,大堂一端的神桌上置明灯两盏,蒲茶三杯。男女分坐左右,开始时齐唱赞美诗,主礼人讲道。祈祷时,全体向着阳光进入处跪下,由一人代众祷告。新皈依的教徒要写一张“悔罪奏章”,上书各人姓名,行礼时由各人高声朗读,读毕焚化。主礼人求问洗者,“愿不拜别神否?愿不行恶事否?愿恪守天条否?”求洗者悔罪立愿后跪下,主礼人从大盆清水中取水一杯,灌于受洗者头顶,同时念道:“洗除罪恶,去旧从新。”然后领洗者起立,自饮蒲茶一杯,再以盆中清水自洗胸口,表示洗净内心。教徒也常到河中浸洗,同时祈祷认罪求赦。受过洗礼者即可承领各种祈祷文,在早晚礼拜和食饭时念诵。此外,还有婚、丧、动土等的祈祷文,在举行仪式时念诵,并以食品为牺牲,

① 鄂实腊对中国古代经典有相当了解,他西归掘汉会时,礼中的古经中的上帝作为基督教中的真主加以崇拜,埃及奥的士拜仪式也非常简单,甚至同中国人崇拜偶像而行于水月夜空中,可视为摩拉维弟兄会议式与中国道教仪式的结合。

礼毕共食之^①，这种仪式，与两汉金中西合璧的形式很相似，既带有一点摩拉维弟兄会的简约和朴素，又类似中国祭祖拜神的旧俗。

另一件证明郭实腊和福汉会与客族人有联系的事实是，他确是最早向西方报导中国客族人的传教士。他于1843年11月30日在港致函德国教会，谓“余又认识一部华人口客族者，此种民族，勤俭耐劳，吾能习其言语，与之过从，且招之会集而祈祷焉”^②。更有甚者，郭实腊所译的《圣经》译本，曾经被太平天国采纳为标准译本，据参加太平天国的英人呤喇在所著的《太平天国革命亲历记》记载：“何斯本号访问南京数月之后，法国战船加西尼号也访问了南京，带回《创世记》、《出埃及记》的重印本和一部分《新约》，包括根据郭士立博士译本复印的《马太福音》。”^③自马礼逊逝世以后，麦都思、裨治文和郭实腊着手进行马氏译本的修订工作，1837年由麦都思主持编订的《新约》——《新遗诏书》在巴达维亚出版，1840年由郭实腊主持编订的《旧约》——《旧遗诏书》也刊印了。后来，郭氏还将《新约》重加修订，称之为《救世主耶稣新遗诏书》，而此修订本即为太平天国采用之译本，亦定都天京后印发，每册封面印有太平天国徽号和太平天国年历。洪秀全还将郭氏译本之《创世记》、《出埃及记》、《马太福音》，作为应试员生之参考本。^④

与太平天国领袖人物有直接交往的三巴传道会传教士是韩山文。1851年洪秀全在金田起兵，其叔弟洪仁玕因未能与太平军会

① 简又文，《清史稿卷之教记》（清史资料第5辑）（香港）1967年所收，第48—44页。

② 《平定文友师在港之历史及其行迹之资料》，道声出版社，（元龙）1935年版，第72页。

③ 呤喇著，王佐明译，《太平天国革命亲历记》，第114页。

④ 杨文治主编，《太平天国文献汇编》第9册（台）南文书局，1973年，第4—6页。

合,为清兵缉捕,逃往东莞李朗,为族人洪新借住香港,找弟韩山文。不久,韩山文到新安布吉传教,洪仁玕在港生活无依无靠,遂潜回东莞牛眠墟,在友人处居伏,以教弘整糊口。1853年,韩山文染病回港,洪仁玕再来投靠,并从韩氏学道,于11月在港领洗。随后他在教会里教授西方传教士华文。1854年春,洪仁玕准备钱上梅去南京投效洪秀全,韩山文资助一百元,又赠三本《圣经》、巴特氏之《圣经历史》,叶纳清斯著《圣公会大学》、世界地图、中国地图、巴勒斯坦地图,打孔机、铜模机、字带、望远镜、圆规、罗盘表以及小刀等物^①。韩山文来华传教达七年之久,在福汉会任事四年,曾主持福汉会也有一年半时间。1851—1854年,他仍在福汉会原有的传道地区去发展巴色会的传教事业,因而成为在中国客族中开教的第一人。对于郭实腊、韩山文在客族地区大力推广基督教的努力,西方人士这样评论道,“当天主教国家在欧洲似乎沉陷的时候,耶稣教的¹国家却奋力向前迈进,向外扩张,在这广大的地球上,占取大块土地。”^②

二、洪秀全与洪仁玕的宗教理念

洪秀全(1814—1864)作为太平天国的开创者,原本是一个农村的私塾教师,随父亲往来于广东、广西之间。和那个时代千千万万的读书人一样,也想从科举中谋出路,但参加了两次乡试都没有成功。对于清朝的腐败和社会的黑暗,他怀着强烈的不满和愤恨,“中土十八省之大,受制于满洲狗之三省,以五万万兆之花(华)人,

^① 王志刚:《洪仁玕在内地与西教士之交往》,《香港基督教史研究》第307页。

^② (法)加勃利·丹凡原译,(英)约翰·罗素译补:《太平天国》,《新纪事》,上海古籍出版社,1982年版第83页。

受制于数百万之鞋妖，诚足为耻为辱甚者。兼之每年花中国之金银几千万为烟土，收花(华)民之脂膏数百万为花粉。一年如是，年年如是，至今二百年，中国之民，富者安得不贫？贫者安能守法？不过安得不向伊犁(犁)省或乌龙(黑龙)江或吉林为奴为隶乎？^①

洪秀全对于官府和社会的愤激，与历史上所有的农民造反者如出一辙，也道出了此时身处社会底层的人民的共同心声。然而，洪秀全的特异之处，在于他的思想受到了外来的基督教的影响。(一)1836年他在广州参加乡试，在城内龙藏街贡院前，见一束发于顶，宽袖阔袖，身穿古服之外国传教士和一中国仆人^②，谆谆讲道，分送书籍，洪秀全拿到了中国宣道人梁发所著的《劝世良言》。他将该书携回家后即放置柜中，未加阅读。直至1843年，又一次赴考失败后，大病一场，并在梦中见到种种异象，才取出阅读，这时他正式接触基督教^③。(二)洪秀全在1843年信道后，先向亲友“宣讲拜偶像之罪恶及信拜真神上帝之要”，冯云山和洪仁玕是最早的两位入道者，接受洪秀全为他们施行的“洗礼”，洪秀全还将自己家中的“偶像扫除”，“又将书塾中之孔子牌位除去”，因此丢了本乡私塾教师的职位，因家计贫困，无以为生，次年春天，洪、冯二人感应于《圣经》上之“从未有先知受人尊敬于本乡及家中的”的话，

① 冯友兰《中国哲学史新编》第六册，人民出版社，1989年，页第58页。

② 据梁发文：《太平天国史述考》下1第1613页转引德国学者区洛的意见，赠给洪秀全书籍的传教士为美国传教士魏德与。他是邓鲁大学的毕业生，未华后作哈神理天主教培的英国传道的教师，在广州及沿海地区讲道教书。

③ 《劝世良言》为梁发所著，署名“学古居士”于1832年在马六甲出版，其中有“真传教义”(卷一)、“求真理中论”、“圣经杂论”(卷二)、“圣经杂论”、“真经正理”、“求真理中论”、“安民身福篇”(卷三)、“圣经格言”、“古经摘要”，全书共有40多幅短文，其中直接涉及与洪秀全的《圣经》原文28点，九抄一烧好文件以纸卷占35折，其余是梁发自身的经过经历。

前往广西偏僻的崇山峻岭之中，一边贩笔卖税为生，一边“到处宣传新道，教人以敬拜独一无二神耶和華，上帝遣其子下凡救世間罪孽教道”。后冯云山留在广西桂平紫荆山继续传道，洪秀全折回家乡教书^①。其间，于1847年3月，他与洪仁玕一同前往广州美国南浸礼会罗孝全处学道，他们希望多学一点基督教的知识，并受洗成为信徒，但是他们未能如愿付洗^②。不过，就在这两个月中，洪秀全查考了《圣经》的译本（《旧约圣经》和《新约圣经》）^③，阅读了传教士写的大量劝世文小册子，其中有罗孝全早年编定的四种书籍，并参加了宗教礼拜，当时礼拜的地点在广州东石角的‘粤东浸信教会’；（二）从1847至1848年，洪秀全参照《劝世良言》和从罗孝全处学到的基督教知识，联想梦中的梦幻，先后编写了《百正歌》、《原道救世歌》、《原道醒世训》和《原道觉世训》，并再次入桂。时冯云山已在紫荆山创立了拜上帝会，山区已有教徒3000人，并奉洪秀全为领袖。不久，拜上帝会即从山区蔓延至桂省东南一带以及广东高州等地，“其始则贫苦的农民加入，继则有财有势的殷户、士康、大地主，甚至读书才子与有功名之人，亦有入会

① 《太平天国》，上，第851—852页。

② 据罗孝全回忆：“约于1848年岁次辛，有两位中国人来到我广州寓所，宣讲教义于我，遂新皈依。其中一人年几即至，但另一人则继续留在我处，约有两月余。在此期间，他由我《圣经》听会讲道，其品行甚端，其人口是言为，即现今之革命领袖。……当洪秀全初皈依我礼后，曾写就一文以述他所得《劝世良言》一书之经过，内述要点可同于基督的异端，以他梦中所见与书中所言两相符也。在叙述其梦幻，其所讲的内容实在令我莫衷其妙，迄今我仍未研究从何处得未闻之语。这是因为他对《圣经》内知识所待于多而缺乏。他曾请求我给他知识，先礼。其言作和证状有获得令我满意的程度之前，就到广西去了。”引自海文文：《太平天国杂记》，第7辑第82页。

③ 为1836年由麦嘉志、傅裕文、冯善福、傅安指等订二所订成1838年由罗文助三合修订之版本。

考²¹。上帝至尊的教义,有别于白莲教、天地会的多神崇拜,它将散漫的小农们聚成聚集的社会势力,形成传统的民间结社所不可能具有的巨大的排山倒海的力量。

从洪秀全早年的行迹来看,他虽然到广州学道,并未付钱,由于时间尚短,他的宗教经验固然也是相当有限。对于他来说,一直携带在身边并且反复研读的,就是《劝世良言》这部书,对于基督教的认识,主要也是以这部作品为依托。后来的历史学家,这样评论这部宗教书籍的重要性:

《劝世良言》,是一部惊天动地的书,因为此书是太平天国宗教的《圣经》,是洪秀全宗教知识的源泉。由此书引起太平天国的宗教革命,扫荡当时十七省,沦陷六百余县,牺牲了数千万生命,开创了二十世纪民族革命的先河。²²

作为早期中国基督徒所作的一本教理著作,梁发的《劝世良言》带有非常浓厚的基督教原教旨主义的色彩,在教理上非常守灵和强调上帝的独一无二性,并且竭力贬斥释、道、儒三教,将基督教视为人类最高的精神价值。

彼有一位造化天地万物之主天神,号称和天上帝,惟自示真经字字皆义,称之“奉天半”三个字,斯乃真传,而普世万国之人,皆尊崇而敬奉之。

指責儒、釋、道二教虛妄和謬誤,可謂不遺余力,

……印儒教亦有偏向虛妄也,所以把文昌、魁星二像,立之為神而敬之,欲以其保庇壽智廣開,快進才能,考試取其高中之考……而有途自少年讀書考試,乃至七十、八十歲,尚不

21 范文义:《太平天国全史》(上),香港跃进书局,1985年12月第103页。

22 中国现代史资料,第二册台湾商务印书馆,1985年。

能进黄门为秀才呢？还讲什么高中乎？难道他不不是命亦拜这两个神像么？何故不保佑他高中呵？^①

又那释家和尚，专心诱骗男女敬佛、拜佛，……因佛祖不过是死了之人，自廖不醒，焉能护佑他们？

又那道京李真三清及三元之像，日日虽仿朝夕参拜之，恐尚不知各像某朝某日的人物，……三清、三元之像，不过泥塑木雕纸画之形像，焉能保佑他饱食暖衣？^②

梁发在书中除了斥辟释、道、儒三教之外，对中国传统的风水、符符、回鬼、堪舆等迷信，也加以激烈的批判，这些思想，无疑会影响洪秀全的宗教理念。早期来华的新教传教士中正统派的原教旨主义者占了上峰，后来洪秀全去广州学道时，接触的传教士罗孝全也是这样的人物，性格固执，富于热忱，毁多神，攻偶像，辟迷信，排异教。洪秀全在这方面得到的宗教经验，与《劝世良言》中所见者有异曲同工之妙^③。正是在这样的熏染之下，洪秀全将“满口金须、拖在腹前(上)”的上帝奉为独一无二至高无上的权威。“辛开元年十月二十五日永安天王诏令”说：

天父上主皇上帝，才是真神，天父上主皇上帝以外，皆非神也。天父上主皇上帝，无所不知，无所不能，无所不在。样样上又无一人非其所生养。才无上、才是帝。天父上主皇上帝而外，皆不得僭称上，僭称帝也。^④

① 洪秀全年中所引孔子和文西，但联系不紧，这些话道中了他的心事。

② 梁发：《劝世良言》，见《近代史资料》1979年第2期，中华书局，第1—60页。

③ B. Hardman(慎友典)

Christian Influence upon the Ideology of the Taiping rebellion 1851—1864. Madison, Univ of Wisconsin Press 1958, pp 161—200.

④ 信义文：《太平天国典制通考》(F)第1764页。

洪秀全甚至一度将国号改为“上帝天国”，声称“到底爷为独尊，全敬上帝，改太平天国为上帝天国，更合真理”^①。于是，上帝至高无上的权威由此树立，与历史上历代帝王所宣称的君权神授的来调不同。从《圣经》和《劝世良言》中搬来的西方的上帝，昭示了洪秀全君权的神圣性，同时也使一神教的政教合一的体制，收束着散漫的小农，从不同的渠道犹如百川归海形成举义的洪流。伴随而来的，就是对于异端和异教史无前例的排拒和焚毁，焚学宫、毁木主、砸道观、铲佛寺，所到之处，“十哲两院”，“狼藉遍地”。并伴之以大规模的搜书和烧书，“搜得藏书论世书，行过网罗随手抛，抛之不及以火烧，烧之不及以水洗。读者斩、收者斩、买者卖者一同斩，书肯儒家私之犯，皆用棒场令彼眠。”^②甚至借天父上主皇上帝之口诘问孔子曰：“尔因何教人翻除了事，致凡人不识朕？尔声名反大过于朕呼？”^③儒学是中国传统文化的象征，这样肆意蔑视和践踏孔子之学，是历史上自秦新皇以后从未有过的，曾国藩因之谓：“此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变。”^④更有甚者，太平天国的偶像摧毁运动还波及到本是同根生的大主教会^⑤。

在破坏偶像之狂热中，太平军不肯或不能分别优劣，他们不能像罗马（天主）教会之明白分开“在偶像之前拜上帝”与“拜偶像为上帝”直截为两事。因之他们不肯称呼天主教教士为“兄弟”，并且对天主教堂内所设之神坛与偶像，一与佛寺之

① 《太平天国为上帝天国语》，《太平天国文书汇编》，第56页。

② 中国近代史资料丛书《太平天国》（四）第425页。

③ 罗尔纲边注：《太平天国诗史选》中华书局，1990年9月版第79页。

④ 《曾国藩全集·文化》卷9，第1—6页，光绪二年排印书局刻本。

⑤ 因为天主教供奉及礼拜圣母及三代圣人，有十字架一供奉耶稣受难之苦像，还有与古迦佛塑的神像，太平军不知天上慈母慈观，不肯青红皂白，一并焚毁。

神像或孔子的排位同等。当然的结果，天主教士均为太平军之瓦砾，并甲尽诸法以助清军剿灭之。^①

然而，作为一个曾经在科举制度中寻求出路的士人，洪秀全并不能够真正地摆脱赖以生存的社会土壤和传统文化的影响。他在自觉非孔的同时又不自觉地为儒学所牵引，他的所谓基督教的宗教观，又带有明显的中国本土色彩。传统的意识和观念，潜移默化地接入到他的庞杂的宗教理念之中。（一）洪秀全一方面使用早期新教传教士创造的“上帝”或“皇上帝”来称呼基督教的唯一真神^②，但他并不真正地理解从犹太教承袭而来的基督教之中的 God 之真义。传教士使用之“上帝”译名，原为中国经书中之词汇，以不解四文之洪秀全所理解之“上帝”，无论从符号或内容上，都不会脱出经书的范畴。在太平天国官书中教育：“自伏羲至三代君民，皆敬拜上帝，苟使三代时，君民不是敬拜上帝，缘何——《大学》有‘诗云：殷之未丧师，克配上帝’。《孟子》又有：‘书曰：天降下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方，虽有乱人，焉能沐浴，则可以相上帝’。《诗经》又有：‘惟此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿称多福……’”^③在这里，把基督教之 God，与中国古代殷周的至上之神“上帝”混而为一。（二）在被称为“太平诏书”的《原道救世歌》、《原道醒世训》和《原道觉世训》中，洪秀全多次引用了中国历史上传统的思想资料以说明敬拜上帝的意义。尤其在《原道觉世训》中，洪秀全将《礼运》中所录的孔子的话，完全抄录下来：“天下男人，尽是兄弟之辈，天下多女子，尽是姊妹之群，何得存此

① 循又文，《太平天国史纲通考》（下）第 1627 页。

② 马礼逊的《圣经》译本采用“神天上帝”，郭实腊的译本则称为“上帝”或“皇上帝”。

③ 同又文，《太平天国史纲通考》（下）第 1571 页。

疆彼界之私？何可起尔吞我并之念，是故孔丘曰：‘大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长。鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归，货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶则不出于身，不必为己。是故奸邪谋而不兴，盗窃乱贼而不作。故外户而不闭，是谓大同。’^① 孔子所描绘的大同世界中互敬互爱，没有争斗的理想境界，为洪秀全理解《新约·使徒行传》中社会平等、财产均分的内容，无疑提供了一个现存的范例和参照物。（三）洪秀全的宗教理念大多来自于早期中国基督徒所著的中文教理著作。在那个时代，包斯黎发在内的教会人士，虽然力倡崇拜唯一之真神上帝，并竭力排斥偶像崇拜，但是他们对于基督教的某些难以理解而又基本的教理，如“三位一体”，对于“圣灵”的阐释，“十诫”的含义等，都没有确切而深入的阐释。这样的宗教经验的来源，使得洪秀全无法获得完整而准确的对基督教的认知，同时他以梦异加以附会和臆测，以及从中国传统的伦理道德观念而作的对教义的判断，使他的“太平天国基督教”^② 变得不伦不类。按基督教“三位一体”的教义，圣父、圣子、圣灵三者虽有特定的位份，但完全同具一个本体（Trinity）。而在洪秀全看来，作为圣子的基督的地位低于圣父上帝，两者之间的父子关系是严格限定的。在这种关系之下，洪秀全的“灵魂被召上天堂，亲见天父。因此，在次岸罹难上，他屈于天

① 中国近代史资料丛刊《太平天国》（一）第92页。

② “太平基督教”原出于西方学者论述，太平天国史研究著作之中，含有两种意义：一、是太平天国颁布的书籍中体现的基督教思想。二、是指基督教中有一个流派，有人认为太平天国是基督教传入中国以后与中国本土文化结合而产生的。当然，也有人认为太平天国是基督教传入中国以后与中国本土文化结合而产生的。

③ 基督教中称上帝为“天父”，是尊上帝为于天的尊贵及于上之所自悠久，而洪秀全则以中国传统家庭的伦理观念去理解这一层含义。

是(圣子基督)之下,而为上帝之次子;但因其受命统治全世,故称‘天主’或‘真主’^①。洪秀全早年又与冯云山等五人共结金兰,奉圣子基督为长兄,洪居次,冯行三、杨秀清行四、萧朝贵行五、韦昌辉行六,石达开行七。这样,江湖中桃园结义和梁山泊忠义堂上排座次的风习和威仪,都被引入了上帝的家里。而且这种家族制度,从兄弟的关系扩展为其他的人伦关系,“他们说天父有妻,称为‘天妈’,耶稣也有妻,称为‘天嫂’;西王曾娶耶稣之妹、天父之女,称为‘天婿’。”^②洪秀全手批《圣经》启示录第九章时,很自信地写道,“神圣之妻,就是天嫂,朕上天时见过多少,今天嫂亦下凡,呼朕为叔也。”^③除了以中国的家庭制度比附上帝的教义之外,对于“圣灵”的含义^④,洪秀全也是含糊不清的。早期新教传教士在译经时,将它译为“神圣风”,洪秀全非但对此望文生义,而且将它轻易地封给杨秀清,“上帝独一无二,基督是上帝太子,子由父生,原本一体合一,但父自父,子自子,一而二,二而一者也。至圣灵,东王也,……东王本职是风,劝勉属也,神圣是上帝,风是东王。”^⑤正是在“神圣风”的封号之下,杨秀清可以扮演上帝耶稣附体显灵,“天王得女

① 尚友文,《太平天国内典外典考》(下)第1888页。

② 同上,第1896页。

③ 洪秀全对基督不承认圣子耶稣与上帝具有同等的地位,而是着重中文与子的关系,他称为上帝之次子、耶稣之弟,则更法一尊。至于天父、天嫂之词,则来源于他梦中的异象(后有女人出现)。其实,在《刘世良言》中,虽然强调敬拜唯一真神上帝,但对“三位一体”未作调整,该书对上帝提及九百四十七次,但耶稣仅四百零二次,这显然对洪秀全的思想产生影响。卢锡坤,《太平天国的神权思想》(台湾)2005年5月,第113页。

④ “圣灵”又称“圣灵感”是三位一体神的第三位,“见西王情状”说“他是主,是魂出世的,从父出圣,与父一同受敬拜,同受崇拜”。又称“圣油师”或“直魁师”,《基督教要道问答》第107页,中国基督教协会,1983年。

⑤ 天王批《约翰二六》。

官侍得北王所奏，天父劳心下凡，亦忙步出二朝门内迎接天父（杨所演上帝附体显灵者），天父怒天王曰：‘秀全，尔有过错，尔知么？’天王跪下，同北王及朝官一齐对曰：‘小子知错，求天父开恩赦宥’。天父大声曰：‘尔知有错即杖四十’……天王对曰：‘小子遵旨。’即俯伏受杖。”作为太平天国的君主，洪秀全所受的凌辱为旷古未有；而作为天父之次子，他又不得不接受上帝的训戒。由此产生的激烈矛盾，是产生天京事变的根源^①。洪秀全虽然奉上帝为唯一之宇宙真神，但在判别社会行为的标准上，基本上也采用中国传统社会的伦理道德的准则，如《原道救世歌》中讲到有六种“不正”，“第一不正祀为首，人变为妖天最醜”；“第二不正忤父母，大犯天条急自更，……孝亲即是孝天布，逆亲即是逆天布”；“第三不正行杀害，自戕同类罪之甚”；“第四不正为盗贼，不行不义为所宜”；“第五不正为巫覡，邪术惑众犯天条”；“第六不正为赌博，暗刀杀人心不良”^②。这些思想与中国传统思想并无二致，尤其是以“淫”为第一，以“忤父母”为第二，就是长久以来中国传统的“万恶淫为首，百行孝为先”。在后来颁布的《钦定旧遗诏圣书》、《钦定前遗诏圣书》对《旧遗诏圣书》和《新遗诏圣书》中所作的大改动中，涉及摩西法律，如摩西定凡诱没有受聘的处女苟合，须交出聘礼娶之为妻，如果女子之父不同意，则要按处女的聘礼交出钱作赔偿。洪秀全将这条改为犯太平天国“十款天条”中第七条，处以死刑，倘其父知情，必

① 神鬼附体显灵自谓回天教必有事实。社会中有职业如巫覡者，专以作神、人世界自中国人，为受后召鬼请符，则经过一种神秘方式，令身忽忘常态，如醉如痴，口中喃喃有辞，开口传言。夏17年（咸丰元年）罗尔纲记：昔县乡上天俗中有“降童者，乃神灵附于人体使为灵媒也。此种人举内信，神语或及解答疑难，固必太平中一时民间所信之。”（《太平天国史论》第21页）。

② 中国近代史资料丛刊《太平天国》（一）第80—89页。

纳妇女与奸者正法,不得容隐^①。所有这些地方,都可以窥见中国传统思想和习俗对于洪秀全的影响。当他认为某些《圣经》中的内容不适合中国传统的社情时,常常另引经文加以批驳,有用干鹿宜布“皆知新约有错记”。在他看来,太平天国天王的诏书,也是《圣经》的组成部分,与新旧约同等。太平天国明令宣布,“当今真道书者三,无他,《旧遗诏圣书》(《旧约》),《新遗诏圣书》(《新约》),《真天命诏书》(洪秀全所下诏书)也。”到了后期,又在《钦定士阶条例》中,将《新遗诏书》改为《前遗诏书》,又称《前约》;将《真天命诏书》改为《天命真主诏旨书》,又称《真约》。这样,由《新约》和《旧约》两部分组成的基督教《圣经》,便被扩充为由《旧约》、《前约》和《真约》三部分组成的拜上帝会《圣经》^②。对于基督教的仪式和传统的节日,洪秀全也知之甚少,甚至一无所知。早期拜上帝会崇拜仪式虽与基督教有相似之处,到后期越发松散和简单,多在每月第四个礼拜日分饮少许葡萄酒。每月四天的礼拜日,由于历算的错误,实际上是公历星期六。至于节日,洪秀全的规定与基督教也大相径庭,他于1850年下诏规定:正月十三为“太兄升天节”(耶稣升天之日);二月初二为“报爷节”(对上帝感恩之日),二月二十一为“太兄暨朕登极节”,二月初三为“爷降节”(杨秀清自称上帝附体传旨日),九月初九为“哥降节”(赖朝贵自称上帝附体传旨日)。太平天国后期虽有庆祝耶稣圣诞的活动,但仅是奉行礼拜和摆设盛筵,并无基督教的传统礼仪,也非全体信徒都庆祝圣诞^③。因此,洪秀全创立的太平天国宗教体制,在来自于基督教西方世界的外国人眼

① 于世明:《太平天国内部文书选编》,《近代史研究》1984年第3期,第294—295页。

② 阮德福:《中国的基督教》,商务印书馆,1981年版第116页。

③ 同上,第115—116页。

里，也就成了一个十足的异端。曾任英国驻上海领事翻译官的高礼照，在访问了天京之后，以一种轻蔑的口吻写道：

天王之基督教不是什么东西，只是一个狂人对神圣的最大表演而已，而他的部下之宗教，简直是大笑话和滑稽剧。天王是一个极为顽固、不能匡正的异端之徒。……天主教教皇如若敢治他，早就把他毙死了。^①

英国传教士艾约瑟(1823—1905年)在访问天京后也指出，洪秀全硬说曾传教士“承认太平王朝是天国，这个天国在世界上独一无二，而南京是宗教和世界帝国的中心，……而他和他的儿子是上帝和基督在地上可见的代表”。艾约瑟接着对洪秀全这样评论道：

他似乎被他自己的梦幻欺骗了，他从来没有从这种不健康的心理状态中恢复过来。^②

在太平天国领袖之中，洪仁玕尝因其政治上的作为引人瞩目，尤其是他所拟就的《资政新编》，因触及中国近代化的时代命题，而在思想领域独步一时。在那个时代，洪仁玕是为数不多的与西方人士有着较为频繁接触的中国人：(一)洪秀全金田起兵之后，他因追赶不及，后逃避清吏缉捕而远避他乡。1852年，他在香港由巴色会传教士韩山文领洗入教^③。1854年春，北上抵上海，欲生天京，受阻未果。1855—1858年，受雇于伦敦布道会，任解译者兼布道师达四年之久。1858年6月，得湛约翰牧师资助乘船再度北上，于次年1月抵天京与洪秀全相会^④。在日后他所制定的倡议

① 《天京杂记》，中国近代史资料丛刊《太平天国》(二)，第92页。

② 李鸿章，《太平天国对外关系史》第284—285页。

③ 详见上节。

④ Carl E. Smith, *Chinese Christians, Brites, Middleman, and the Hong Kong Church*, pp.82—83.

改革的《资政新编》“达达类”中,提及与许多外人的交往,其中红毛邦(英吉利)有理雅各、高孛士米士威大人、律士、合信、觉士(郭修璉)、滨先生等,花旗邦(美利坚)有罗孝(今)、卑治文,花兰芷,高先生(高第玉)、晏先生(晏玛火)、费臣先生、莫先生(莫德明),日耳曼邦有黎力居(基),韦牧阿(韦永福)、叶纳谏、韩上伯,瑞典邦有韩山文,等等^①。其中除米士威为英国驻华外交人员以外,其余二十一人均为西方传教士,有些交游于香港,有些则是在上海逗留期间认识,前期中多为三巴会传道士,后期则多有伦敦会传教士。(二)西方传教士对于洪仁玕,也曾有过与洪秀全完全不同的评论,英国传教士杨格非,曾描绘他在苏州与干王见面时的情景:干王与传教士们共同唱赞美诗并祈祷,并选了一首麦都恩的诗歌吟唱,并请在座的杨格非和贝约瑟转达对于旧时的传教士朋友的问候。杨格非写道,“我们全体传教士都非常敬爱干王,在基督教教义方面,他的知识非常渊博,正确。他盼望在人于天国的居民中尽力传播真正的基督教,改正现有的错误。但他说,这工作,他是心有余而力不足的,因此他希望能从上海邀请许多传教士前往南京布道讲经。”^②洪仁玕在香港期间,曾在英国传教士理雅各手下当助理达三年之久。这位很赏识洪仁玕才智的英国传教士,虽然后来对太平天国的事业深怀不满,但在洪仁玕北上天京时,也曾表示,“当时我希望他将能改正太平天国的许多错误,引导他们对基督教的真理能有正确的观点,在政治方面能有较智慧和慎重的行动。他当初发布的一些文告,和他呈献给天王的长篇奏章(即《资政新篇》),

① 台湾华文书局印行“太平天书”,第8—9页。

② 杨格非致伦敦会信译,1860年8月10日,《太平天国史料译丛》王弘武、游世清约译,中国书店,1964年版第140页。

并不令我失望。”^①

从现有资料来看，洪仁玕本人也确实曾向传教士们表示过改革宗教，使太平天国的宗教理念更符合基督教原始教义的想法。他曾向理雅各表示，他去天京的目的，一是要纠正太平天国的宗教错误，二是要与西方列强建立更为和睦的关系^②；1860年8月，他又在苏州对来访的英国传教士艾约瑟表示，他对“三位一体”的见解与正统的基督教教义是完全一致的^③。事实表明，洪仁玕确实着重阐述了一些与天王歧异的宗教理念：一，关于“三位一体”的学说，天王洪秀全对此是一贯持否定态度，他从不承认天父和圣子在同一位格，对圣灵也是知之甚少，更不理解此三者源于同一本体，洪仁玕则在《资政新编》中明确提出，“夫所谓上帝者，以天父上帝，天兄基督，圣神等之风，三位一体为宝”，又说，“盖上帝为爷，以示包涵万象；基督为子，以示显身指点；神圣上帝之风亦为子，则合父子一脉至亲，盖子亦是由父身中出也，岂不是一体一脉哉！”^④洪仁玕以子为喻比附圣子和圣灵，强调他们同出于圣父之体，故实为一体；洪秀全强调的圣父和圣子的父子关系，其着重在于区分二者尊卑，实际上洪仁玕婉转地否定了洪秀全的解释。（二）关于耶稣基督的生平和登山宝训的思想，洪仁玕作了比太平天国任何其他人都更为准确的阐述。无论是梁发的《劝世良言》，或是洪秀全早期颁布的官书，对上述内容都没有充分的叙述。洪仁玕首次

① H. H. Spayer, *Mission and Modern History*, 第1卷第68—70页。原载 *Missionary Magazine* 1852年10月, Dr. James Letter to the London Missionary Society, 1852年7月11日致伦敦教会信。

② (美)华礼中《美国人与太平天国》(中译本),台湾,1988年版。

③ J. Edkins, "Questions recently addressed to the Kan Wang, with answers, North China Herald, 1860.8.11."

④ 洪又文《太平天国典故通考》(门牌1909页)。

概述了耶稣一生的行迹，称其“由天降地，生十贞女马利亚之胎，在世三十三年，招十二门徒，教以天父救世之圣旨，使人悔罪改过，可赎代赎罪之愿。后来果然被恶人钉死十字架上，流其宝血，受尽千般凌辱，万种凄凉，代普天下万邦弟妹赎罪。使凡信而受洗者可以得救升天堂享福，不信者定然沉沦地狱，后又葬在坟墓，三日复生，因十日升天，于今坐在天父权能殿右”^①。洪秀全在谈到基督生平时，总是伴以所谓“天妈”、“天嫂”之说，洪仁玕则从来没有提及过。从他的宗教知识来推断，他也是绝不会赞成所谓“天妈”、“天嫂”之说的，同时，洪仁玕还补充了一些被忽略的基督教要义。如他首次揭示了耶稣基督著名的“登山宝训”，“当时天兄基督救世主见众期登山而平，门徒就之，启口训之曰：‘虚心者福矣，以天国乃其国也；忧伤者福矣，以其将得慰也；温良者福矣，以其将得土也；饥渴慕义者福矣，以其将得饱矣；矜恤者福矣，以其将见矜恤也；清心者福矣，以其将见上帝也；和平者福矣，以其称为上帝子矣也；为义而弃逐者福矣，以天国乃其国也。为我而受人辱骂害累恶言诽谤者福矣，以在天尔得赏者人也，当忻然受之。盖人容逐先知，自昔已然。’”^②洪仁玕对“登山宝训”蕴含的基督博爱精神非常推崇，于王府内殿右厅挂有一“福”字条幅，上有洪仁玕手书基督登山宝训真言墨迹^③。（三）杨格非曾说，天王“希望尽量多得外国宣教士到天京以教导人民”，洪仁玕曾经不止一次地向西方传教士表达过这些愿望，对四方传道会在华传教事业持欢迎的态度。而在太平天国早期，天王洪秀全虽称西方传教士为“洋兄弟”，却认为，“从来中国所称花夏者，谓上帝之声名（耶火华）在此也，又号为天朝者，为神

① 《太平天国文书汇编》，中华书局1979年版，第706—707页。

②③ 《开闢教皇年册于三洪宝制》，《太平天国印书》（下）第700页。

国之京都丁亥也。”^①出于此种天朝意识，洪秀全不可能心悦诚服地承认西方传教士会带来比他更为准确的基督教理念。而洪仁玕则为西方传教士积做奔走运动，取得了准许传教自由的诏旨^②，通令全体将士善待教士。杨格非兴奋地表示：“我个人坚信上帝假手太平军，正在将偶像崇拜连根拔除，而且让他们之力量与传教士，要树立基督教以为替代。”^③

洪仁玕在政治上的作为最引人注目者，莫过焉生平所见所进呈的《资政新篇》。它以“治国必先立政，而为政必有取资”为立论。洪仁玕自比“昔周武有弟兄，作周礼而肇八百之畿，高宗梦帝裔弼，致殷商有中叶之盛”，希冀以此挽回处在颓势中的太平天国的基址。虽然历史并没有安排与洪仁玕的期望相一致的结局，但是《资政新篇》所提出的基于“西艺”和“西政”的政治改革和社会改革的举措，其意义已超出太平天国变政的范畴，触及到 19 世纪五、六十年代中国近代化的时代要求。虽然太平天国与其势不两立的湘、淮军亦对峙中厮杀，但洪仁玕所提出的政治上下通情，实行地方自治、设立民宣慈善机关，发展新闻舆论，兴办舟车交通，奖励艺技发明，办银行发纸币，革革颓风败俗，崇尚科学发明等等主张，与处在敌对营垒的曾国藩、李鸿章、左宗棠、奕訢、文祥倡导的洋务运动，却有很大的相似之处。甚至在某些地方，洪仁玕对于西方事物的理解，比身处清朝的朝臣们有更为深刻和准确的体认。这个事实说明，时代对于一个民族的要求，是超出了阶级对立之上的，内战的双方在这一点上表现了一种富于历史意义的同一。

① 《太平天国文书汇编》第 667 页。书后附有台湾英人云：“中国君主(洪秀全)即天下之君主，他是上帝次子，全世界人民必须服从和敬爱他。”

② 洪又文《太平天国时期西书(下)》第 1911—1915 页。

③ 同上，第 1916 页。

洪仁玕生活的时代，尤其他早年在香港和上海与西方传教士的接触和交往，阅读教会的书籍、期刊，目睹开埠之初英人在香港和上海租界种种经营，设立法院（香港人称署楼）、商馆、银行、码头、船坞、马路，铺设各类市政设施，以及教会所创办的学校、教堂、孤儿院和各类新闻报纸的开创，耳濡目染之中，都有助于洪仁玕对“西艺”、“西政”的认识，尤其1811—1858年间，西方传教士创办的各类报纸中，对下世界地理、各国历史、经济贸易、时事新闻、天文历算，卫生医学、地方风物、机械新知的报道，更有助于他的理解。传教士们将所介绍的欧洲的物质文明和政教制度，视之以为基督教文明的必然产物，洪仁玕作为一名受过洗礼的基督徒，自然也是从这样的观点去理解西艺、西政的。

太平天国早期所制定的《天朝田亩制度》，以恢复古代的井田制来满足小农平分土地的要求，虽然是不可能实现的复古方案，却是小农愿望的自然体现；而洪仁玕的《资政新篇》虽然也是不可能覆圆的一种设想，但却不是这个运动的逻辑的产物，一方面它是外患刺激下个别先进的中国人士对于时代要求的自觉意识，另一方面，它也是受到西方基督教影响下所产生的社会改革设想。它不可能为当时太平天国甚或是其他各阶层的中国人士所完全理解或接受，但是它在思想史上的价值，却为后来的历史学家所充分肯定。近代学者之言中国洋务运动，当推林则徐、魏源开其先河，其后则以王韬、容闳、郑观应、曾国藩、李鸿章、张之洞、何启、胡礼垣、薛福成、郭嵩焘、马建忠等人，“而洪仁玕之主张则少有人提及，此实因洪仁玕为太平天国之干王，为皇朝正统视为逆贼，故对其现代化之理论多被忽视。究诸史实，林则徐、魏源之论洋务本以‘师夷之长技以制夷’，此种观念纯属西艺之学。至于晚清倡导洋务之知识分子，虽有‘西艺’、‘西学’、‘西政’阶段之演进，惟是已属同治、光绪两朝之

事，而洪仁玕于1859年提出之《资政新编》多有‘西艺’、‘西知’、‘西政’之主张，诚可谓晚清推行国家整体现代化之鼻祖。^①

太平天国在中国大地上纵横十数年之后消亡了，但是作为一场改朝换代的农民战争，既给当时和后世留下了深远的社会影响，也因为它受到了外来的基督教的影响，给当时和后世的传教士们以及研究教会史的人们留下了丰富的思想资料。

当太平天国的造反者们如山洪从两广直趋江南时，西方的传教士们曾因它所具有的基督教外壳而欣欣鼓舞。美国长老会传教士丁勉良(1827—1916年)曾真诚地认为，洪秀全之升天受命，“可以比作古时君士坦丁得见十字架助其战胜”，太平军的驰骋疆场可以“同克伦威尔的文举比美”。对于指责太平天国为假基督教的言论，丁勉良质问道：“……今所指为假的基督教，又有谁敢说它将来不会极有助于真正的基督教的发展呢？”^②也有的传教士则作出了与丁勉良完全相反的评价，如英国传教士慕维廉(1843—1911年)则认为：“它(太平天国)计划用纯粹中国人的方式使中华帝国基督教化，而在实际上，可能只是一种名义上的赝挂而已”。^③当时的这种分歧遗留到了后世，中国近代著名的教会史学家简又文曾断言：“太平基督教，就是西洋改订宗的基督教传入中国后第一次试行的中国化的大实验”，是“承袭西土所传来之分子而融会中国固有的宗教、伦理、学术思想、社会习俗，而成为中西文化的折衷品。”^④

① 李达刚《世出时存信与西教士之关系》，载《台湾》《东方杂志》复刊第20卷第9期。

② North China Herald 第301、359—360号，1859年6月3日，6月7日，1857年6月13日，6月20日。

③ 第61页《太平天国对外关系史》第314页。

④ 第77页《太平天国革命通考》(下)第1788—1798页。

当代美国历史学家濮友真则指出，太平天国并没有吸收基督教教义中最基本的原素，所以它实际上并不是基督教^①。这种长久以来解释和认同上的矛盾，实际上是历史中的矛盾性和复杂性的反映。

以历史的观点来看，洪秀全是一个真诚地追求上帝信仰的人，他无限崇敬地奉上帝为宇宙间唯一之真神，刚烈地摒弃其他一切的偶像崇拜，履践其“上帝天国”的理想。但是，洪秀全毕竟不是徐光启，他是一个更带有下层社会色彩的小知识分子，他所接触的冯云山、萧朝贵、杨秀清诸辈，其行为风习，更带有江湖绿林聚义的气息。他们不可能平心静气地象明末的士大夫们研习天主教教义与理学之异同，洪秀全与他的同辈们在太平天国官书和讲文里启示的上帝教义，其同所具有中国传统色彩，是传统的习俗和观念在他们身上的自然流露，而不是象明末信教士大夫融和感、悟之后的刻意的自觉创造。同时，以客观的条件而论，洪秀全虽然想竭力了解基督教的真义，甚至奔赴广州去传教士处学道，但是他所得到的宗教经验仍然是至为稀少，而其唯一的基督教知识的文字来源——《幼世良言》——所转述的有关信仰的叙述，只是早期中国基督徒对基督教所作的很不完善的描述。这些客观因素都造成了洪秀全宗教知识的匮乏。当他对于基督教教义不能理解或解释而感捉襟见肘时，便只能代之中国传统的东西加以弥补。有迹象表明，洪秀全虽然在洪仁玕的《资政新篇》上手批同意的字句，但却根本没有接受洪仁玕的宗教理念，仍然坚持“耶稣，天父上帝，他自己和他的儿子构成对一切的统治者”^②，以及“万邦来朝”的天朝意识。他的这种顽梗和固执的态度，不仅是造成艾约瑟、罗奇余等四方传教士来而

① Hazelden, E. P. *Christian Influence Upon the Ideology of Taiping Rebellion 1851—1864*, University of Wisconsin Press, 1962.

② S. Y. Tong *The Taiping Rebellion and the Western Powers* p. 104.

复去的原因,甚至使洪仁玕也以为不满¹¹。从一定程度上说,洪秀全个人的思想反映并影响了那个时代的社会思想,自始至终,太平天国运动也从未能摆脱天王的识见和个性烙上的印记。

11. 洪仁玕在《资政新编》中说:“朕并不知尔东毛的异梦(指东王称天父传言),但尔王亦不知任何天兄之异梦。当洪仁玕提出异梦时,天丁大为不悦,洪仁玕王受气!”(再受不惑)天丁受气事载于《太平天国文书档案》第1卷第15页。

第五章 两种对立的社会势力

从1860至1900年，在华的基督教会^①在条约制度的保护之下，获得了前所未有的推展，然而也遇到了前所未有的阻力。西方传教士从沿海的通商口岸深入到内地的穷乡僻壤自由传教，从一望无际的漠北到烟瘴笼罩的苗寨，到处建立起矗有十字架的教堂。不过，“在某一方面，西方人的这种宗教，在1860年以后甚至不如以前那样为人们所宽容，因为中国人最怕的就是异端和力量的结合，而在1860年以后的时代，基督教的社会和政治力量在中国却空前地增大起来”^②。于是，声势汹汹、波澜迭起的反教运动，犹如从潜动的暗流演化为奔涌的岩浆，喷吐而出，遍布于基督教所能达到的任何地方。虽然排教运动的深刻的根源在于教会作为一股外来的力量，进入中国社会以后，与以官绅为代表的传统势力存在的利益纠纷与冲突。但是这种对峙与撞击，却以激烈的意识形态对抗的外观表现出来。“其辟邪书文各种，有具名大清臣子周孔徒著，有统称大清天下儒、释、道三教公议者，有孔、颜、曾、孟四氏裔孙及周、程、朱、张四氏裔孙公同刊布者，有金湖士绅公刊者，立论各有不同，大都详叙邪教四处结匪巢、散妖书、放迷药、行淫术、逞毒威、

^① 《剑桥中国晚清史》(上卷)，中国社会科学出版社，1980年版第1509页。

诱使愚民滋殖异族之恐"^①，在这数十年间，席卷各省的排教风潮有三次高潮，一是在1870年天津教案爆发前后，二是在1884—1885年中法战争期间，三是1891年前后以四川、湖南、长江流域、热河东部地区为中心地域的教案^②。由于民族危机的加剧和基督教在条约制度下的政治化，这些蔓延开来的反洋教运动，无可争辩地带有民族自卫的性质。然而在传统文化之下的官绅和民众的反教，又是同根植于中世纪的社会土壤中的天朝观念和华夷之见糅合在一起的。它比明末清初之际沈潜、杨光先的反教，在空间上规模更大，时间上历时更久，程度上更形剧烈，以至于使一部19世纪西方宗教在华的传播史几乎成为教案史。

一、教务的推进

（一）基督教新教（1800—1990年）

在1860年，基督教新教的传教士从1844年的四十余人增加到百余人，信徒从六人增加到约二千人；到19世纪末，传教士增至约一千五百人，信徒增至八万人。此一阶段英国圣公会的势力占了主导地位。从18世纪80年代开始，英国传教团体的势力逐步加强，到19世纪末英国传教士增加到全体来华传教士的40%，美国传教士则占了50%，其余10%来自西欧其他国家和北欧地区。

基督教新教来华传教的学会，除了已经提及的伦敦会、美部会、三巴学会之外，其较为重要者还有：

美国圣公会，1840年由文惠廉首抵澳门，两年以后在厦门开

^① 丁保伦整理，《反洋教文书档案选》，齐鲁书社，1984年版，第182页。

^② 参见刘益坤，《中国教案史》，四川人民出版社，1987年版，第828页。

教，后以上海为中心，推广到江苏全省，并建立鄂、湘、皖、赣教务。

美国浸礼会，1838年由叔来士至澳门开教，1843年玛内烈在宁波行医传道，颇见成效，后教务扩展至金华、绍兴。1889年魏牧及候牧入川开辟华西教区，1894年又辟华中教区。

美国长老会，1842年委理华首抵澳门，以后该会传教士纷至沓来，遍布宁波、厦门、广州、上海之间。1861年美国南北战争爆发以后，南长老会分立，北长老会在华传教经占多年，终于开辟华中、华南、华北、山东、江广、海南岛及湖南七教区。

英国圣公会又称大英教会安立甘，1813年四美抵香港开教，1844年又有传教士抵上海和宁波传教，先后形成港粤、四川、华中、浙江、桂湖诸七教区。

大英浸礼会，1845年即有传教士来华，1859年夏礼至烟台，直到1875年李提摩太从烟台赴青州后，教务始见转机，日益兴盛，辟有山东、山西、陕西三教区。

英国南浸信传五部，1854年内慕律开拓华南教区，1847年晏玛太开辟以上海为中心之华中教区，1860年花雅各等开辟以烟台为中心之华北教区，教务日盛。

大英长老会，1847年宾惠廉奉派来华开教，1856年宾氏至汕头开辟新区，1865年至台湾开教，嗣后更推广至客家居住地。

美以美会，属英国卫斯理宗，1844年南北分立，1847年该会来华开教，以福建为基地，1877年正式成立福州布道年议会，教务复兴。

监理会，1848年由英国的戴医生米士开教，1852年以后，渣柏和林乐知再来，1875年潘慎文等至苏州，其教务布及上海、苏州、松江、常州、南京、湖州诸地。

圣道堂，英国圣会，1880年来华。

安立甘会，1863年英国人施约瑟来北京开教，为该会华北布道之始，1880年设立华北教区，统辖直、鲁、晋、豫、秦、陇诸省教务。

信义公会，英国卫斯理系统教会，1864年来华开教，在宁波、烟台等地活动。

爱尔兰长老会，1869年至牛庄开教，并推广至锦州、新民、奉天、广宁、吉林、榆树。

加拿大长老会，1871年至台湾开教，1888年以河南彰德为中心，开教于卫辉、开封和直隶。

苏格兰长老会，1872年在牛庄开教，以后扩展至辽阳、铁岭、开原。

公理会，英国教会，1884年开教于汉口，后在四川重庆、成都、射洪、铜梁等地传道。

同善会，德国教会，1885年来华，1897年后移往山东，花之安、卫礼贤在青岛创办医院和学校。

宣道会，美国教会，1888年来华，在西藏、常德、长沙、汉寿、梧州、京津、晋北布道。

基督会，美国教会，1886年来上海开教，后转南京、苏州、芜湖、通州、庐州等地。

美国南长老会，1867年来华开教，建立华中及江北两大教区。

除了这些主要的英、美、加拿大、德国教会以外，还有北欧的新教会，如挪威会于1889年来华、瑞典圣公会于1888年来华、瑞典行道会于1890年来华、芬兰自由会于1891年来华，瑞典浸信会和挪威北直隶会于1891年同时来华，等等^①。到1900年，中国

① 参见史沫特莱《西线无战事》，1982年北京，中国社会科学出版社近代史研究所，*69—72页。

已经有 61 个宣教会^①。

由于受到明末清初之际中西双方“礼仪之争”的深远影响，近代以来信奉基督教的中国民众，大多来自于下层社会，此种情形直到 1900 年都没有改变。因此，19 世纪中下叶基督教新教也主要在中国各地的下层社会中流行。在归化中国人信仰方面取得最大成功的新教差会，是英国传教士戴德生(1832—1905 年)创立的中华内地会。

戴德生出生于英国约克郡巴因斯力山区，父祖都是卫理公会的会友，他自小即受父亲严格的宗教教育，17 岁时受洗成为信徒。他在父亲开的药房工作，又从一位牧师那里借阅了麦都思写的《中国》一书，受到书中所说的行区传教的方法，便开始作区。1853 年，他在中国布道会支持下迅速来华，经过六年的辛勤工作，于 1860 年返英养病。1865 年，他在英国创立了中华内地会^②。内地会的特征为：(1)它是一个跨宗派的差会；(2)它是国际性的，任何国家都可出人、出钱；(3)要求传教士在生活、言语、起居和衣着上尽量中国化，与中国人打成一片；(4)其主要目标不在招收教徒，而是向全国以最快的速度传播福音；(5)该会传教士无固定工资，要刻苦献身^③。为此，内地会的传教士每进入一省，先在省会建立传教站，然后迅速向四周府、县扩展，再深入四乡布道，把“巩固”的工作留给继来的教派接任，戴德生说：“以前进和深入为目的”，“去树之十字架的旗帜”^④。

① 《口译归手——中国基督教事业统计(1901—1900)》(上)，第 80 页。

② 戴德生生平可见戴任文暨夫人编《戴德生传》，香港证道出版社，1988 年版。

③ K. S. Latourette A History of Christian Missions in China, New York, 1929, pp. 535—536.

④ 同上，+《从马利进拜到福音》第 160 页。

戴德生在神学思想上非在信仰徒“属灵方面的需要”，虽然在他所处的时代，欧美的近代物质文明有了巨大的进步，但他认为，在宣教工作上促成中国物质的进步是次要的，中国的需要实在属灵信仰方面。当这种精神和灵性上的需要解决了，其他的需要也会迎刃而解^①。当李提摩太、林乐知、丁韪良和傅兰雅等人在从事办学、办报、译书等推进传进事业时，戴德生则在“世俗”事务和“神圣”事务之间划了一条严格的界限，世俗的事务必须“能使我们带人归主，才值得一做”。在1874年2月的一封信中，他很清楚地表明他的传教立场是除传扬基督以外，别无其他：

如果医疗工作能吸引人接近我们，好比我们把耶稣基督传予他们，那么医疗工作就会蒙祝福；但若是用医疗工作代替了福音的传讲，这将是极大的错误。如果我们用学校或教育代替圣灵的能力来改变人心，这将是极大的错误。如果我们的意念是人能藉着教育的过程，而非藉着重生的再造，来改变归正，这将是极大的错误。^②

与教义上的严格相对应，中华内地会在组织上也很严格和特殊：（一）戴德生亲自坐镇，指挥教务，英国本部的事务也由他决定。他经常写信与有心到中国宣教的青年传教士联络，接受并转送别人的馈赠，包括金钱和物品，发行定期的会计报告，并依基金的许可程度派送传教士。初期，他是内地会的唯一领导人，随着传教士人

① J. Hudson Taylor, speech, Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 10—24, 1877. Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1880.

② Dr. & Mrs. Howard Taylor, Hudson Taylor in Betty Vaars (New York: Hodder and Stoughton; George H. Doran Co, 1912) Vol 2, p 407 许志平主编，《基督传入中国七十年纪念文集》，台北宁国光出版社，1984年7月。

数的增加和宣教地区的拓展，1885年戴氏指派十名传教士督导各地教务，直到1900年他从会长职务退休，仍一直控制着该会的工作，有“基督教新教的教皇”之称。(二)在选择传教士的标准方面，戴德生虽然并不忽略有学识的传教士，但他一直认为，知识的训练远不如心灵的训练意义重大。内地会的讲道内容并不需要高深的知识，同时内地下层的民众大多数是文盲，所以只要受过一点教育的人，就可以做他们的老师。戴德生强调的是传教士的宗教热忱和献身精神：内地会传教士的物质待遇非常之低，以1872年内地会在华三十名传教士为例，每月开支为二百英镑，每人只摊十英镑，女传教士的待遇更低，往往在贫病交迫之中奔赴穷乡僻壤^①。(三)戴德生和内地会非常注重适应中国当地的文化背景和社会习俗，内地会的传教士穿中国的布袍、布衫，剃头辮发，吃与中国下层人民一样的食物，并说当地的语言或北京官话。戴德生在写给妹妹的信中，曾谈到改变衣着是如何有利于其传道：“看到一个中国家庭，全体聚集，听我们讲那位为世人的罪受死的，觉得很兴奋……当我对他们讲到我未得救的时候母亲和妹妹对我恳切符合，他们特别注意听。但愿神在中国兴起爱主的母亲与姊妹。网到所上的时候，我们不禁留下了喜乐和感恩的眼泪，若不是因为我们改穿中国服装，决不能像这样深入民间。”^②以能够适应中国环境而著名的内地会女传教士，戴德生的第二任妻子福姑娘，曾对一位杭州妇女说，“我到此地来做一个杭州女人，我吃你们所吃的饭，穿你们所穿的衣服，说你们所说的话，我愿意你们快乐，我们都是姊妹。”^③戴德生自己也是身体力行，穿中国人的服装，头辮辮了，脚

① 斯本兰，《从马礼逊到司徒雷登》，第161—162页。

② 戴德生夫妇，《戴德生传》（节本），第116页。

③ 同上，第26页。

般布鞋，走向下层社会，《戴德生传》记载道：

戴德生改穿中装以后，得到许多与从前不同的经验。在起居饮食上，比前方便经济得多。内地的民众对他，没有像以前那种大惊小怪的情景，地痞流氓几乎完全不注意他，妇女、小孩不像从前怕他，端庄的人士比较肯接待他。^①

从传扬教义的效果来看，戴德生的思想和方法有其合理的因素。到 19 世纪末，内地会共有六百五十名传教士、二百七十个传教据点，教徒人数为五千余人，成为基督教新教在华的最大的差会之一。到 1905 年戴德生去世时，内地会拥有八百四十九位传教士及超过二万名遍布各省的、信仰坚定的教徒。

当然，戴德生的神学思想和布道方法，也有其自身的局限。因为他太过于动机的纯正和教义的严谨，无形中忽略了知识和工作技巧，因此信徒在应付急剧变化的社会时能力较为薄弱，反应不够敏捷，而且由于戴德生忽略了对官绅阶层的工作，使得信教的平民在社会上的影响至为微小，传教的进展因而也不很迅速。但是，教会史学家们同样也承认，正是因为“内地会所持的严格的属灵原则，直到今日仍是中国教会的祝福，它们帮助了大多数的中国教会在五彩缤纷的时潮冲击中，守住了合乎《圣经》的信仰。这是一项无法磨灭的贡献”^②。内地会的这些特点，相当程度地反映了基督教新教在 19 世纪中下叶在华的传播历史^③。

① 戴存义夫妇《戴德生传》（节本），第 108 页。

② 《基督教入华百七十年纪念论》（台）1984 年，169 页。

③ 据统计，1881—1886 年间，内地会在新教传教中作了许多开创性的工作。甘、陕、粤、蜀、鄂各省划出内地会开教，1881—1904 年间，全国新教差会教堂自 182 处增加到 496 所，内地会创建的总堂达 90 所。《中华归主——中国基督教事工统计》，中华书局，第 578—579 页。

(二) 天主教(1860—1900)

天主教的传教事业,在此一时期内虽然经历了很大的反教风浪,但仍然在严峻的情势之下获得不少的发展。到19世纪末,在华的天主教各修会的传教士增加到八百八十六人,信徒从1860年的四十万人左右增至七十万人^①。以耶稣会统辖的江南教区为例,1860年,有信徒七万七千余人,传教点四百余处,传教士约五十名。到1886年,耶稣会已拥有信徒十五万人,传教点扩大到一千余处,传教士增加到一百七十人,拥有相当数量的学校、医院和育婴堂^②。除了耶稣会以外,还有一些重要的修会在华传教,如方济各会或称小兄弟会、奥斯定会、多明我会(或称宣道会,遣使会也称味增附会)、巴黎外方传道会、米兰外方传教会、罗马圣伯多禄和圣保禄修道院、圣母无玷圣心会(亦称圣母圣心会、圣言会、仁爱会、玛利亚方济各会等)^③。

罗马教廷对于教务的管理,有两种体制:一种是宗座代牧制,即教会的分区均为宗座代牧区或宗座监牧区,代牧和监牧是以教宗委派的宗座代表的名义管辖区内的教务;另一种称为圣统制,以教省和教区来分区,设立总主教和主教。前者的宗座代表虽然不是主教,但一般教徒也都尊称为主教。从17世纪初期开始,罗马教廷创设了传信部,专理全球传教事宜。但在那个时代,葡萄牙拥有在远东的保教权,传教区主教的任命和传教士的遣返,都要经过里斯本的同意。于是,传信部于1669年另外设立宗座代牧制,委派隶属该部的宗座代表,治理各地区和各国教务。初次任命的宗座

① 1870年,天主教在华有二百五十名神父,十五年后上升到四百八十八名,其中三名主教,1880年达八百八十六名。见《剑桥中国晚清史》(上卷)第588页。

② 吴长寿《传教士与近代中国》,第107页。

③ 《中华归主——中国基督教事业统计(1861—1920)》(下卷)。

代牧有巴禄为安南东京代牧,兼理中国滇、黔、湘、桂、川五省教务;有德拉莫为交趾宗座代牧,兼理中国浙、闽、粤、粤四省教务;1660年又命多冷提,为中国南京宗座代牧,管辖苏、豫、鲁、晋、陕各省和高丽教务^①。到了19世纪中叶,宗座代牧区基本上以省为单位,每区委托给一个修会负责。中国代牧区的版图大致划分如下:西班牙多明我会主管福建,耶稣会主管江苏、安徽及直隶的南部,遣使会主管直隶大部分地区、蒙古、江西、河南和浙江,方济各会主管山东、湖南、湖北、山西和陕西,巴黎外方传道会则主管四川、贵州、云南、广西、广东、东北及西藏等地的教务。当其他修会参加进某个代牧区时,则对该区再进行细分而形成一些新的代牧区^②。

在相当长的时期当中,宗座代牧制成为中国天主教会通常的管理制度。教廷认为,在教会的根基不甚稳固以前,不宜把代牧区改为正式教区,不宜设立圣统制。虽然中国天主教的圣统制的设立,是20世纪以后的事情,但在19世纪早期和中后期,都有天主教会人士建议设立圣统制。最早提出的是1840年的福州宗座代牧,他建议传信部建议分全国为北京、四川、安南东京三总主教区,传信部对此增加研究。1847年,日本宗座代牧兼宗座监牧拟在香港举行中国天主教主教会议,传信部于1848年6月20日训令在将举行的会议中,研究和讨论在中国建立圣统制的议案,但因各方困难,会议未举行。1851年11月7日至12月3日,上海举行天主教会议,传信部训令会议讨论的问题中,即有关于建立圣统制是否合宜的问题,会议认为合宜,并拟以中国行省制为教省制。1860年湖北京座代牧升为中国教务总阅使,他曾拟就一份意见书分送各

① 罗光主编:《天主教在华传教史集》,台湾:光祥出版社,1963年,第201页。

② 《剑桥中国晚清史》第506页。

区代牧,所询问题中,即有关于建立圣统制是否合宜等事宜。当第一届梵蒂冈大公会议开幕时,传信部于1869年12月24日,通令中国各代牧,对建立圣统制发表意见,传信部部长又屡次召见在罗马参加大公会议的代表,讨论该问题,赞成反对者各半,1870年7月14日,最后一次讨论会的结论,是建立中国圣统制的时机尚未成熟^①。

1874年9月24日,教廷传信部枢机委员会举行会议,决定分中国全国代牧区为教大区,预备日后建立教省。讨论后议定,由传信部部长询问当时在罗马的香港代牧的意见。1879年6月25日,传信部颁发部令,分中国为五大区:第一区——直隶、满洲、蒙古,第二区——山东、山西、河南、陕西、甘肃,第三区——湖南、湖北、浙江、江西、江南,第四区——四川、云南、贵州、西藏,第五区——广东、广西、福建、香港。传信部并训令各区主教于部令颁布一年之内,举行区会议,1880年五区主教分别如期举行会议^②。

到1900年义和团运动爆发的前夕,天主教会的一千座教堂和众多的学校、医院和各类慈善机关,星罗棋布点缀在全国各地。如此大规模的传教事业,是需要财政支持的。1860年以前,费用大都来自教廷传信部和其他欧洲来源,但在1860至1900年期间,中国天主教会越来越少依靠欧洲的资助^③。到19世纪末叶,教会根据不平等条约体制的规定,在许多省份拥有大量的土地,其中四川、天津和上海以及南京等地尤为突出。耶稣会在江南拥有地产达二百万亩,仅余山(松江县)即达六千余亩;以在蒙古传教的比利时天主教马利亚洁心会(即圣母圣心会)为例,该会在执子铺隆一

① 罗光主编《天主教在华传教史集》(台北)第306—308页。

② 《圣教杂志》第18卷第4期公会议号。

③ 《传信月报》(北京)第596页。

带二大区中拥有大量的土地：(1)亚伦巴区在扒子指隆以西，有田产一百余顷；(2)阿拉善区，在扒子指隆西南，天主教竟拥有一座城，周围田产一千顷；(3)苏克威拜申区，在扒子指隆以南，有天主教、汉二教差会各一，教会常用经济的手段引人入教，信教者可在教会的垦地中居住，每户发给牛一头，犁一张、土地一小块及种籽若干，教友耕种教会田产，每年向教会交田租若干。教会藉此方法，引人入教，并维持自身的生存^①。又如据北京教区主教樊国梁(1837—1905年)的记录，仅在北京西单牌楼以南、宣武门内外，就有一百三十家店铺属于天主教房产^②。据估计，到1900年，天主教在中国的地产值已达三千七百万法郎，或五百四十万美元^③。天主教在华各修会虽在经济上自谋出路，以各种不同的方式维持教务，并也各有侧重各自传教使命的不同方面，“但是都信仰和宣讲同样的教义、承认和实行同样的圣礼，遵守同样的戒律、服从同一个权威。因此，即使各修会之间没有多少合作，但是整个天主教徒的努力，无形中有某种一体化的特点”^④。

《江南传教史》^⑤的作者曾经这样描绘19世纪中后期耶稣会的神父们在江南教区一带是如何传教的：

上海附近，在一片广无边际的稻田平原里，密布着无数的小河浜，赶路就得用船只，每个传教神父都备有各自“神父船”，船头上载着一面白底红十字的旗帜。这种方头小船是盖着舱棚的，舱棚分为两间，一间给神父，一间给神父的传教先生，这两个小船都比较舒适。长途航行时，神父可以在船上阅读、书

① 《中华国土——中国基督教事业统计(中译本入中)》，第547页。

② 李长声《传教士与近代中国》第153页。

③ U. K. Hamer, *Foreign Investments in China*, New York, 1898, p. 80.

④ 《剑桥中国历史》卷四第77页。

写或做其他工作。在昆明及海口,行路除用小车外,就别无他法。小车的构造,是一个高约三尺左右的大车轮,轮圈约二公分,轮的左右是车身,车身两边平等地各突出阔约一尺的车架,传教士就坐在一边的车架上,这样车子就平稳了。可惜当冰胶雪冻或下雨时,或路况泞不泞,就无法行车,那时传教士只能步行跋涉了。大江以北,在徐州有许一大片平原草地上,那就用驴车。安徽全省的山区地带,传教士就骑驴子,一个脚夫用一根竹制扁担,两头挑着神父的行李跟在后面。

在19世纪中下期,中国天主教会另一个重要的问题,是法国与罗马教廷的双边关系。根据1858和1860年的《天津条约》和《北京条约》,法国拥有在华的保教权,取代了原先葡萄牙的地位,教廷对此是认可的。法国的外交人士认为,“自从1844年以来,保护天主教会和传播我们的文化,一直是我们干预中国和经略印度支那的主要动机。天主教会保护权的行使,把我们的行动同天主教会与罗马教廷的行动在东方和远东联合起来,罗马教廷把权力委付给我们法国,无论在法国本土或者在国外,都没有引起过任何异议或反对。1870年以来,法兰西共和国对于这一问题一贯奉行传统的作法。”^①但是,随着时日的推移,法国和罗马教廷的关系发生了变化。教廷方面对法国垄断在华保教权的局面欲加改变,实行由教廷直接管辖中国的教务,向中国直接派使。然而,事情的起因在于中国政府和在华传教的非法籍传教士。(一)1870年天津教案^②以后,李鸿章接替曾国藩出任直隶总督兼北洋大臣。1885年中法战争结束,李鸿章和法使巴特纳签订中法越南条约十款。天

① [法]·施列兰著《驻华记1883—1887》,(中译本,1958年北京商务印书馆,第2页。

② 详见本章第2节。

冲教案和中法战争表明中法之间矛盾的激化，当时居留烟台的中国税务司洋员向李鸿章建议，请廷宜和罗马教廷直接通使，避免以后再发生教案，尤其是避免法国藉着保教权从中挟持。李鸿章对此表示赞成，并派天津税务司洋员敦约翰为交涉员。敦氏为爱尔兰人，信天主教。他在 1885 年受命调查中国天主教情况。李鸿章根据敦氏的调查，决定第一步先请英国代达教廷^①，第二步派敦约翰直接赴罗马与教廷接洽通使之事。他于 1885 年冬动身赴欧，次年 1 月抵罗马，觐见教廷国务卿雅各彼尼枢机，呈上李鸿章的文书。敦约翰带了李鸿章的两封信，一封致教廷国务卿，一封致教宗，均声明中国天主教教民人数众多，中国和教廷应该建立长久友好的关系^②。（二）在中国传教的非法籍天主教传教士，也有摆脱法国保教权的意向。尤其是意大利的传教士，多有上书教廷，建议遣使驻北京，总理中国教务。如 1881 年河南主教上书传信部，建议与中国通使。1885 年，香港主教向教廷送一份详细的报告，要求与北京通使。其他国籍的传教士，也不愿意受法国的保护，1886 年 8 月遣使会的专理对外事务专员白登布，向法国外交部政务司报告，说德国、西班牙、比利时和意大利四国驻华公使已向李鸿章表示，如果法国阻止教廷向中国派使，四国在华的传教士在半年以后，将由四国驻华领事予以保护^③。

① 白登布代达书帖是出于中国税务司总管理德理斯(英人)的主张，也是实际情势所致。法国既反对通使，想因法国势力的扩张政策而与教廷发生冲突，意大利和西班牙当时是交战国，于是请及，只好请英国代达教廷。德政府由中国驻英公使年洋员汪见礼给总主教马宁枢机致咨教廷国务卿，对中国的建议加以多虑。

② 岁元，《教廷与中国七百年史》，页 179—181 页，（台湾）传记文学出版社，1989 年再版，第 183—188 页。

③ 同上，第 188 页。

事实上,在罗马教廷方面,也存在同样与中国建立通使关系的意向。早在1859年,教宗庇护九世曾训令湖北代牧,晋京与清廷接洽通使,后因此代牧病故作罢。中法战争期间,教宗良十三世,出于对在华传教士受到牵累的担忧,于1885年2月特致函光绪皇帝,感谢清帝保护在华的天主教会,并声明在华的各国传教士,都系罗马教宗所派,他的传教任务也是受教廷的委任。此信虽未公开否认法国的保教权,但是对传教士和传教事业的从属问题,作了明确的说明。良十三世致清帝的信,由意大利传教士久里亚耐用带抵北京,时北京主教为法国人,拒不受理。久里亚耐只得请英国驻华使节往总理衙门呈送此函。1886年2月4日,教宗良十三世接见教约翰,表示对清政府的要求予以最同情的考虑。2月8日,教约翰上书教廷国务院,正式申明,中国的提议,“是中国政府自动的提议,不受任何外来政治势力的影响,中国愿与教廷通使,目的在求中国国内的和平。中国政府的建议,虽为取消法国在华的保教权,然不能因此视为对法国有任何敌意和仇视。中国政府明知法国政府有保护传教事业的好心,但中国的传教士却因为法国的保教权,常被误视为法国政府的爪牙,反而受中国人的忌视。中国和教廷通使后,这种忌视的心理即可冰消。法国政府也应当视为好事”^①。教廷国务院枢机委员会于2月中旬举行会议,议决教廷派人使驻华,同时向法国政府申明不放弃其保教权^②。

中国政府与罗马教廷之间的联络,以及互相通使的意愿,一开始即为法国政府所侦知,并加以强烈的反对。教约翰受命之初,即

① 罗光:《教廷与中国使节史》第188页。

② 教廷国务院枢机委员会决定做出以后,教廷特使升了鸿章,说因为中国的提议和教廷的提议在保教权高度上彼此冲突,但实际上教廷大臣到中国以后,传教事宜当由教廷大使和皇朝政府商谈,让国内的保教权逐步丧失。

往见法国总领事驻华办事处官员。他立即报告法国驻华使节，所以通使事一开始，便为法国所知悉。法国政府和法国驻教廷的使节在开始时并不表态，他们等待教廷先表态。果然，不久教廷即把通使事通知法国驻教廷大使非尔伯爵。1880年2月17日，教廷驻法国大使拜会了法国总理，法国总理声明法国决不放弃远东的保教权。在以后数月的谈判中，法国朝野舆论均一致反对教廷向中国派驻大使。7月，法国政府训令法国驻教廷大使：（1）法国在华的保教权由中法条约所得，不容任何第三国加以改变，（2）教宗有权向中国派使，但须为没有外交身份的非常宗座代表，以后法国进而表示，如教廷派大使驻华，法国将撤回驻教廷大使。但教宗良十三世对此不予理会，任命曾任印度宗座代表的阿里雅底总主教为驻中国的大使，并定于9月25日起程。9月12日，法国政府向教廷下最后通牒，申言如教廷派使驻华，法国撤回驻教廷大使，法国与教廷所订条约均予废除，停止法国政府给法国天主教会每年的津贴费。在法国政府强大的压力之下，教廷下令驻华大使改期上任，所谓“改期”实为“无期”。通使之事遂功败垂成^①。

然而，一直到19世纪末期，罗马教宗仍未放弃向中国派使的意愿，1891年1月30日，在新任法国驻华大使阿施兰觐见教宗的典礼上，教宗良十三世再次向这新任的法国使节表示，在中国建立由教廷领导的宗座代牧制，可以结束类似初创和殖民的时期，有利于建立教会的永久性组织，并将中国传教会和教廷的行政机构联系起来。教宗作为圣·彼得的继承者，有责任在非基督徒中促进这一事业^②。当然，在法国在远东的殖民主义强权还相当强盛的

^① 罗开：《教廷与中国使节史》第109—184页。

^② 〔法国〕·施阿兰著《使节记1828—1897》（中文版），第6页。

情形之下，教廷和中国还无法建立通使关系。这个问题作为历史的遗产留给了 20 世纪。

（三）东正教（1860—1900 年）

1860 年以后，在华的东正教会的发展远较天主教和基督教新教为弱。东正教会仍然没有将工作的重点放在招收信徒，扩大教务上。一如 1860 年以前，传教士们将继续中国政治和社会各方面的情报以及研究汉字，作为其两项最基本的活动。

19 世纪中期以后，东正教产生了一批重要的汉学家，古里·卡尔波夫大司祭（1858—1884 年在华）翻译出版了《新约全书》的汉译本，后据此编成了《东正教教规》，并修订前人所著之《正教法典》。巴拉第·卡法罗夫，曾两度担任东正教会驻华的牧首（1849—1859 年，1864—1878 年），也是一名著名的汉学家，他将《诗经》和《目録》译成汉语，对佛教也很有兴趣，著有《佛陀传》、《早期佛教史略》等书。他最大的学术贡献是编纂了《汉俄语音词典》，共收有一万一千八百六十八个常用汉字条目。菲拉维昂神父（1878—1884 年在华），收集编纂了四十多部汉语著作，并首先用汉语替代斯拉夫语土语礼拜^①。

1863—1866 年，由俄国外交部出资，在北京的“北馆”兴建了一些房屋，专供北京的东正教传教团使用，其中有一座砖木结构可供二百人礼拜的圣索菲亚教堂，还有供大司祭居住的住宅，有一万多册藏书的图书馆，有神父们单独的住宅，专用的厨房、菜地和花园，另外还有一个小型的天文馆。除圣索菲亚教堂以外，北京还有南馆的奉献节教堂，以及位于北京安定门外东安定村的圣伊尔库茨基、英诺肯提乙教堂，同时还辖有修道院，以及若干男、女学

^① 《中华归主——中国基督教事业统计（1901—1929）》（下）第 1071—1072 页。

校^①。到19世纪末,东正教在北京以外,只在汉口和张家口兴建了两座教堂,受洗的信徒不超过五百人^②。教务进展不快的原因,一是由于经费不足,二是由于新来的传教士不熟悉当地的情况。

二、波澜迭起的教案

基督教逐步由沿海渗入内地的过程,也是全国各地反教浪潮风起云涌的过程^③。40年代和50年代中比较知名的,有青浦教案、定海教案、西林教案。自60年代起至甲午战争前后,则中国社会反洋教的舆论和行动几如江海波瀾,迭浪而越。这三十年中有过重大影响的教案不下三十起,在地域上以长江流域为多,同时也屡见于华北和西南,卷入其中的,不仅有下层民众,而且有相当数量的士绅和官吏,“闻教纷纷而起,秀民倡之,愚民和之,会匪从而乘之,大则贻君父之忧,外则招荆楚之祸”^④。一位士绅以忧心忡忡的笔调描绘了教案给中国社会带来的蹂躏创伤。就连西方传教士们也深深感到,他们在中国社会所处的进退维谷、屡遭排拒的窘境。1884年,美国浸会传教士李提摩太(1845—1919年)在一篇文章中,将19世纪西方来华传教士的社会地位,与历史上来华传教的佛教僧侣、景教传教士、耶稣会会士作了一番比较,不无感慨地说:

① 张斌:《东正教和东正教在中国》,第244—245页。

② 《中华四主——中国基督教事业统计》(丁)第1002页。

③ 关于教案的详细资料可见吴盛德,陈伯群:《教案史料选目》(1941年刊行),王元木:《中国近史上的教案》(1947年刊行)的比较简略,方豪、张维华、陈受颐均有关于教案的论文,但主要论述明清时期的反教运动。

④ 王凤怡题词:《反洋教各文闻辑录》第4页。

中国基督教传教士的地位，是非常独特的。我们不是像罗马帝国的传教士去北非那样的情形出现的，强权的使者必定会吞没所有现有的文明。我们也不是像两千年前的佛教僧侣那样，应邀请来中国提供一种深刻的感情需要；也不是像一千多年前的景教徒，被赐与土地和屋宇；也没有像两百年前的耶稣会士，受到皇室的宠爱、眷顾。没有高级官吏挺身而出为我们战斗，也没有一帮学者组织起来提倡基督教的首事。我们无钱的教育和慈善设施，至今绝大部分不是由中国的资金支持，相对而言我们的宗教也不为民众所欣赏。

最后，李提摩太认为造成这一切的根本原因，在于“中国政府仍然置条约的保护而不顾，继续施行威胁、折磨和不断屠杀基督教的旧制度。”^①

据统计，从鸦片战争到1900年义和团事变，全国大小教案共计约四百余起，大部分集中于19世纪60—90年代这三十年中。据《中国教案史》分析，这三十年中，1861—1870年为第一阶段，当时随着禁教令的解除，传教从隐蔽到公开，中国社会中各阶层忽然面对着一种步步渗入而又颇为陌生的外来势力。加之归还明清时期教会房产事件普遍发生，往往由细小的民教纠纷酿成巨案。在此一阶段中，法国天主教会成为主要受冲击者，英、美教会亦被牵连。第二阶段从1875—1889年，《烟台条约》以后，英、美教会取得了到内地传教的权利，中法战争的结局使西南门户洞开，南方民众的仇外情绪日益蔓延，大吏如张之洞、丁宝楨等对西方传教上亦颇为不满，对打教风潮予以默许或未置可否，基督教新教和天主教一样，

① 以上引文见，L. Richard: "Christian Persecutions in China, their nature, cause, remedies". 6, 7, 1884, The Chinese Recorder 237, 244.

同样受到攻击。第三阶段为从1890—1895年,此一时期,法国天主教传教士参入到长江流域各省川、滇、黔、藏等边陲地区,英、美传教士在长江流域和西南各省与法国传教士同步,此时教案集中爆发的地点在西南各省,长江流域和热河东部,从单纯砸毁教堂演变为攻击所有外国在华的设施如学校或医院等。除了一般民众和士绅卷入其中以外,还有秘密社会的会党参与^①。所有这些教案,“显见行为的严重程度不一,从日常向基督徒家庭的房屋扔石头或骚扰一帮过路的传教士,到损毁贵重财产和杀伤人命等都有。”^②

现将若干重大教案略记如下:

贵阳教案 1861年法国大主教胡姆礼乘坐紫呢大轿,一路鼓乐齐鸣,旌旗招展,庆贺依据《天津条约》所颁发的传教护照,往见官厅,提督田兴恕拒不接见。当地官吏和民众对胡主教的示威,颇为激愤,人言可畏。青岩镇团丁将教堂焚毁,后官府赔款银一万二千两。

南昌教案 第一次南昌教案发生于1862年,当地士民拆毁粮子巷、袁家井、庙巷三处天主堂,江西巡抚赔款一万八千两,第二次南昌教案发生于1906年,清政府处死六人,赔款三十五万两。

衡阳教案 1862年湖南绅民发出《通省公激》,捣毁衡阳、湘潭等地十八座天主堂。结果,两地知县被革职,赔款建堂。

重庆教案 第一次重庆教案发生于1863年,当地绅民反对将崇因寺移交天主教会,将当地天主堂、医院、学堂悉予捣毁,连续骚动三日,教民多被波及。第二次重庆教案发生于1883年,当地民

① 王力,《教案》,《中国教案史》,第189—190页。

② 《河南中国教案史》(上),第614页。

众反对英,美差会兴建教堂,武生罢考,商人罢市,后民众与教堂武装发生冲突,愤而焚毁境内外教堂、英国领事馆。清政府以处死二人,赔银二十二万两结案。

函阳教案 第一次函阳教案发生于1865年,法国传教士玛利乐慈感教徒参与民教纠纷,团民刘升超等聚众焚毁教堂,城内天主教堂亦多被绅民拆毁,官府以处死一人,赔银八万两结案。第二次发生在1868年,法国传教士组织教民修筑保护教堂的工事,次年民众焚毁教堂,杀死教士,并与教堂武装酿成流血冲突,死百余人,伤者更多。清政府以处死二人,判刑十人,赔款二万两了结。

台湾教案 1868年,台湾府教民庄清凤被杀,民众并拆毁英、美教堂多所,英国竟派军舰到台湾,并占安平炮台,焚毁兵营及火药库。闽浙总督英桂与英国谈判的结果,以正凶和赔款结案。

扬州教案 第一次扬州教案发生于1868年,当地绅民聚众包围并捣毁了英国传教士戴德生的住所。时两江总督曾国藩将扬州知府撤职,赔款并在教堂门前立碑保护。第二次扬州教案发生于1891年,时当地绅民四处张贴揭帖,聚集数千人包围教堂,后被官厅派兵驱散。

遵义教案 1869年发生于遵义,时天主教会因将庙宇改为教堂,招致当地绅民反对,拆毁天主堂及其附设医馆、学堂,并殴毙教民多人。结果五名地方官受处分,一人被处死刑,四人被处徒刑,赔款七万两。

天津教案 1870年发生,详见后述。

黔江教案 1873年,因四川黔江县绅民不满法国天主教会设立教堂,殴毙法教士余克林,华籍教士钱明卿。事后四人被判死刑,二人被判徒刑,赔款银四万两。

延平教案 1874年,美国传教士在福建延平县建堂,1875和

1876年民众再度拆毁教堂，驱逐教士出境。

建平教案 1876年发生于安徽建平县，当地民众怀疑教士勾结匪徒剪辫，冲入甄村教堂，杀死教士多人，反教风潮还蔓延到宁国、广德等地。

宁国府教案 1876年，建平教案的风潮波及宁国府（今安徽宁国、广德县），宁国府考生聚集民众，冲入教士住宅，砸毁器物。7月，百余民众焚毁大孙村教堂，另有数人奔往永乐教堂，焚毁教堂，并将外国传教士的棺木撬开，抛尸骨于棺外，最后以赔银三月三千三百九十六两和惩凶结案。

济甯教案 1881年美国长老会传教士在济南因兴建教堂与当地绅民发生的房产纠纷。

呼兰教案 1882年法国传教士在黑龙江呼兰县因建堂与业主发生纠纷，官厅将土地判给业主，传教士不允，并以枪击毙都统署官员一人，后以赔银三千两了事。

大足教案 第一次大足教案爆发了1886年川东大足县龙水镇，当时四乡民众前往龙水镇参加灵官会，时教民数十人持械护持新建的教堂，不让围观，发生口角，继以斗殴，民众将镇上新堂夷为平地。次年灵官会时，民众再次将重建的天主堂捣毁。第二次大足教案发生于1890年，因天主堂再度被毁，官厅在法国的压力下取消灵官会，但到了会期，民众又聚集起来，与教民发生冲突，教堂又被捣毁。余栋臣率众起兵，攻入龙水镇，四川总督刘秉璋以赔款五万两银子结案。

芜湖教案 1891年，芜湖民众因听信教堂“挖眼割心”之说，聚集数千人焚毁教堂、育婴堂和传教士住宅。

无锡教案 1891年无锡民众焚毁三里桥天主堂三十余间房屋，事后六名地方官受处分，被判刑者二十一人。

丹阳教案 1897年当地民众将天主堂、育婴堂以及教会学校等住屋一并焚毁，达二十余间。

武穴教案 1891年发生于湖北广济县武穴镇，民众千余人焚毁武穴教堂并出毙一英国教士，英国联合法、德向清廷交涉。湖广总督张之洞处分地方官一人，判二人死刑，多人徒刑，赔款六万五千两。

热河东部教案 1891年礼理教徒在热河起兵，焚毁平泉州城多处教堂。

宜昌教案 1891年发生了湖北宜昌，因民众怀疑法国教堂迷信孩童引发，数千民众焚毁教堂，打伤传教士。时各国军舰开至汉口，宜昌进行武力威胁。湖广总督张之洞判处民众十二人徒刑，赔款十七万五千七百七十一两。

成都教案 1895年成都民众过端午节举行糝果会，忽传言传教士杀擄婴小孩。当晚，聚集起来的民众将四圣祠的教堂以及平安桥和北门外的教堂一并焚毁，英、法、美派兵舰聚集长江。清廷与各国领事在重庆议结此案。四川总督刘秉璋被革职，邛州知州、叙府知府、宜宾知县、双流知县、崇庆州知州、崇宁、南部、大足知县被革职或开缺。判死刑六人，徒刑十七人。

古田教案 1895年古田斋教教徒起兵，焚毁教堂。结果民众二十六人被处死，被捕一百余人。

巨野教案（又称曹州教案） 1897年二名弼巨野的德国传教士被当地农民杀死。德国以此为借口，将军舰驶入胶州湾强行登陆。结果，山东巡抚李秉衡被革职，民众二人判死刑，三人被判徒刑，赔款二十二万五千两^①。

① 以上据：吕英孚：《中国官绅反教的原因（1830—1874）》，第202—280页，（一）文丛书局，1973年再版。张力、刘坚忠：《中国教案史》第382—461页。

在所有这些教案当中，以1870年爆发的天津教案最具典型的意义。西方的历史学家声称，在这场教案当中，“半个世纪的种族嫌恶，十年来的民族怨恨，反基督教情绪的滋长，部分的基于宗教偏见，部分的基于迷信，部分的基于轻信谣言，所有这些达到了一个共同的焦点，并且这种上长着的纷扰于三小时时杀人、放火和抢劫中达到极点”^①。现将此一典型的教案作一剖析，从中可以窥见19世纪中国教案的一些普遍的现象。

天津教案爆发于6月21日，但早在4、5月间，天津一带社会上就流传一些谣言，说传教士买通了中国教徒诱拐婴儿至天主堂，修女们将她们害死，挖眼剖心，制作各种迷魂药，此种说法，在城厢一带相当普遍。6月初，天气炎热，加以时疫流行，天主堂育婴堂中有三四十名儿童患病而死，草草埋葬以后，又被盗墓的人发现。不久，一名被捕的人犯武兰珍供出，与天主堂王二有牵连，于是群情哗然。

6月21日晨，天津道台、知府、县令带了人犯武兰珍去天主堂质对，时天津民众已群情激愤，将教堂团团围住。在对抗中，查不到武兰珍所供的罪证及王三其人，但围观的人群已骚动不安。法国驻津领事丰大业，要求三口大匠崇厚派兵弹压。崇厚只派了几名巡捕，丰大业见状大怒，腰挂双枪，其秘书西蒙手执利刃，飞奔去见崇厚。据崇厚事后的报告，他俩“飞奔前来，未及进堂，一见即口出不逊。告以有话细谈，该领事置若罔闻，鎗响洋枪当面施放，幸未打中，经人拉住，奴才未便与之相持，暂时退避。该领事进屋将什物信手打破，咆哮不止。奴才复又出见，好言告以民情汹汹，街市聚集水火会已有数千，劝令不可出去，恐有不虞。该领事奋不顾

① 马士《中华帝国对外关系史》第2卷，三联书店，1958年，第270页。

身，云我不畏中国百姓，遂盛气而去。奴才恐致滋事，当派弁随同护送。詎意该领事路遇天津县刘杰，自该堂弹压而回，该领事又向其放枪未中，遂将刘杰之家人打伤。众百姓瞥见，忿怒已极，遂将半大量群殴毙命。传即聚集各处民人，将该教堂焚毁，并将东门外之仁慈堂焚燬，别处讲书堂，亦有拆毁之处。”^①在整个案发过程中，除两座法国教堂被焚毁外，另外四座英、美教堂也遭破坏，共有十名修女，二名神父，丰大崑、西门和另外四名法国男子和妇女，二名俄国人和其中一人的妻子，以及教会雇用的三十至四十名中国信徒被杀。“修女们在被害以前，皆被剥去衣服，赤露身体。她们的尸首，也只能找到一些烧焦的断足残肢。别人的尸首，发现绝大多数都在河堤飘流，并且发现他们曾遭到最可怕的残害，只有一具是免于残害的。”^②

6月下旬，直隶总督曾国藩从河北保定移节天津，处理天津教案的善后事宜。尽管曾国藩办理天津教案的处置方案与时人的冀望大相抵牾，也为后世的历史学家多方诘责，然而事实上他对津案发生的大背景是完全了解的。第二次鸦片战争中，英法联军两度迫盟津、京，大军所过之处，天怒人怨，法军更是“在中国人视为具有皇宫和庙宇意义上庙宇原址上，建立了罗马天主教大教堂。”^③《天津条约》和《北京条约》中关于传教自由的权利和其他政治经济权益的割让，都是导致京、津民众仇外情绪滋长和蔓延的根源。曾国藩称津案为一股士民“义愤所积”^④之故。至于基督教在条约制

① 《筹办夷务始末·同治朝》第72卷第23—24页。

② 马士：《中华帝国对外关系史》（中译本）第2卷，第270页。

③ 马士、森亨利：《远东国际关系史》第1册，第269页，商务印书馆，1989年。指天主教会拆毁了建于康熙初年，位于三岔河北岸的崇盛观，在其地基上建造了天津望海楼大教堂。

④ 《曾文正公全集·奏稿》第29卷，第28页。

度的保护之下成为一身政治化的势力，曾国藩对此亦有入情入理的分析：“教堂近年到处滋事，教民好吃不吃教的百姓，教上好庇护教民，领事官好庇护教士，明年法国换约，须将传教一节加意整顿。”^①这段议论既表明，曾国藩对传教事涉与西方强权政治结合给中国社会带来的不安有较为深刻的体认，也表示出要加以扼止的意向，其见解决不低于一贯高城深垒的清流党的水平。然而，最终他仍然坚定地执行了那战谋和的方针。

曾国藩的主张既来自于他作为洋务派的政治见解^②，更重要的是基于对津案实情的调查。他紧紧扣住武兰珍原供的虚实入手，早在保定动身时，便致信崇厚：“欲推求肇生之由，自须由此根究武兰珍是否实系王二所使，王三是否系教堂所养，挖眼剖心之说是否凭空捏传。”抵达天津之后，他亲自审讯人犯和亲赴教堂寓舍以后，对原供提出三点质疑：（一）武氏供词时供时翻，原籍在天津，与所供晋宁不符，且无教堂指模确据；（二）教堂有男女一百五十余名，由各自家庭送来养育，非迷拐而来；（三）亲自询问拦阻逮捕的数百民众，所谓教堂挖眼剖心之说，并无一人亲眼所见。曾国藩进而分析了一般士民对于教堂普遍的怀疑心理的来由：（一）教堂大门终年关闭，过于神秘，社会上都以为里面的地窖是“幽闭幼孩”。但实地勘察后证明地窖只是为了“隔去潮气，度置煤炭”。（二）去教堂治病的某人，因信了教面不肯回家，外人怀疑教堂给人吃了迷幻

① 于定安撰《曾国藩事略》卷118页，岳麓书社，1984年版。

② 曾国藩最担心的是“时端一开，全局瓦解”。中国在军事上政治上的弱点即当暴露无遗：“目下向上船炮全无准备，陆兵则军械固不可恃，勇丁亦时动叛。若激众怒，世亦皆可由我，处处宜防。年年议战，实属毫无把握。”“我朝百既有实在力量，尽管如何虚强走作，他是看得明明白白，都是不中用的。不如老老实实，与他平情说理，虽不能占有便宜，也总不至于注于吃亏。”《曾文正公全集·奏稿》卷29页，第16—18页，见于《庚子西狩丛谈》第110页。

药。(三)教堂收养无依靠的子女,甚至“贫病拘圉”之人,“动辄数百人,不明何故”。(四)教堂中庭院错落,甚至母子亦分居异处,有乖人情^①。这种根深蒂固的文化误解和民族误解具有普遍性,正如曾凤笙指出的,“此等谣传,不特天津有之,即昔年之湖南、江西,近年之扬州、天门及本省之大冶、广平,皆有微文揭帖”,社会上的积疑已“非一朝一夕”^②。

津案于9月间正式议结,时曾国藩因请议的指责调离直隶总督,回两江总督原任,由新任直隶总督李鸿章接办。但议结的方案是由他定下的:(一)地方官刘杰、张光藻革职;(二)判处人犯二十名死刑,充军流放二十九名;(三)赔偿抚恤银共计四十九万七千余两;(四)拟崇厚为特使,赴法国道歉。

曾国藩因办理天津教案而受到舆论的激烈攻讦,在他逗留天津期间,责问之书日教至,“文国贼之徽号竟加于网也”,湖南会馆中的匾额,也“悉被击毁”^③。他最后不到两年的弥留岁月,是在劳顿和病疾中熬过的。最使当时舆论不能接受和容忍的,是他议结天津教案的奏章,经内阁抄阅被露以后成为众矢之的。其中关于天主教,曾国藩这样写道:

查天主教坏尸、采生配药、时番凶恶之族,尚不肯为,英、法各国,乃著名大邦,岂肯为此残忍之行,以溷决之,必为无事。天主教本系劝人为善,圣祖仁皇帝时久经允行,倘戕害民生若是之惨,岂能容于宸扆之世。即仁慈堂之设,其初意亦与育婴养济院略同,专以收恤穷民为主,每年所费银两甚巨。彼以仁

① (清)李鸿章奏《奏为天津教案情形折》,第4卷第5—7页,上海书店,1958年影印。

② 同上,第8—9页。

③ 《国闻报》第5卷第200页。

志为名，而反受残酷之虐，宜洋人之忿忿不平也。^①

所以，曾国藩建言：“惟仰恳皇上明降谕旨，通飭各省，俾知从前檄文揭帖所称教民挖眼剖心、戕害民生之说，尽属虚诬。布告天下，咸使闻之，一以雪洋人之冤，一以解士民之惑。”^②自明末徐光启以来，声居高位而对天主教本身作出如此正面评价者，曾国藩是相当突出的一位。而且他本人亦并非教徒，惟其如此，他所受到的来自社会和舆论谴责和压力也尤为沉重。它从一个侧面，反映了19世纪中下叶中国社会排拒基督教的势力的强大，以及社会各阶层对于基督教的普遍的逆反情绪和厌恶心理。

三、反教的社会中坚

清末梁启超在《保教非所以尊孔论》一文中，曾指出：“耶教之入我国数百年矣，而上流人士从之者稀，其力之必不足以易我国明矣。”^③1891年7月，英国传教士杨格菲在《北华捷报》上撰文指出，中国下层人民对于基督教并无太大的恶感，他们的仇外情绪是被上流社会官僚阶级挑起的。他指出，

在有些时候，有些地方，我们确实遇到过反对，但这种反对是非外政策及统治阶层、自由阶层（即士绅阶层——作者按）的对外态度所致。而不是中国民众的感情所致。中国大众一般是和平友好的。只有受到他们上司煽动时才和我们作对；他们虽不对我们抱任何特殊的感情，但也不反对和我们进行友好交往。如果他们不受任何约束，并且我们再给他们一些

①② 《清）李鸿章奏稿·〈教案汇略〉》，清代历史资料丛刊，第4卷，第4—5页。

③ 梁启超著，梁启超著余英时编，《梁启超著西学东渐史》，北京：中华书局，1984年版第93页。

明显的甜头，他们一定很高兴同我们结成任何一种关系。结果他们半半地在中国文人绅士的控制之下，因此他们内心的怀疑升平，激情迸发时，他们会变得异乎狂暴和凶暴。反小清结通等是由士绅写成，并且经过地方官的仔细审阅，只是落款时才打着民众的旗号。^①

教会的势力以炮舰为后盾，变外在为内在，成为与中国传统社会和文化迥然而异的特殊力量，不仅和一般民众，而且和自视为社会领袖的官绅阶级分庭抗礼，势若水火。所谓官绅阶级，是政治上和学术上为有功者资历，经济上与封建土地制度密切联系，在礼仪、司法、税役上享有一定特权，拥有一方社会领袖威望的官吏、士大夫、地主以及退休官僚。早在明末清初之际，以沈潜和杨光先为代表的官绅阶级，便以天主教为异端邪说，西艺、西技为奇技淫巧为由，发动过声势不小的排教运动，他们甚至宣称：“宁可中夏无好历法，不可使中夏有西洋人”。从某种意义上来说，19世纪中国社会的反基督教运动，是明清时代排斥异端传统的延续和发展，因为近代社会虽因外力的撞击而运移变遷，但维系官绅阶级特权的科举制度仍然得以保留，他们的利害、感情和文化观依然如故。西方传教士作为外来群体进入中国社会之后，“对绅士历来把持社会领导权的情况构成了直接的威胁”^②；传教士“所到各省，无论有无官爵，动辄与大吏抗衡，且乘座绿舆，仪从喧嚷”^③，无疑伤害了原本拥有此种威仪，且惯以夷狄视西人的官绅阶层的自尊心；在与官府交往中，传教士“径用公文送之巡抚，其藩台以下等官，具有不

① 《义和团研究外报译丛》（总）第6期，第21页，中国义和团研究会，1999年。

② 《剑桥中国晚清史》第608页。

③ 《教士函·四川教务》同治二年二月二十六日，《成都将军字实奏》。

肩与背之意^①。更使他们忿忿不平的是,教会进而,劝诱教徒捐献房产、地产,或通过教徒转买公产或亲属的产业,或在灾情严重农民逃亡之际以低价买进大片土地,甚至直接占用荒地招佃开垦,使不少乡绅的产业沦为教会所有。危及到官府阶层赖以生存的物质根基,传教士还将治外法权推及到教民身上,绅士对乡民和宗族的制约力无形中削弱了,教会的医疗卫生等慈善事业,也同乡绅的原有的那种修桥补路式的公益活动争夺人心;而教会学堂传播的新知识、传教士在政治上与维新派的结盟、废八股,倡实学的结果,使无数的秀才童生、举人进士将失却步入仕途的凭藉,其切齿痛恨,自不待言。有人曾经这样说:“凡谋与洋人为难者,非进士,即举人,非举人,即秀才,从未闻无功名之士,能煽动愚民,为其效力者。”^②

1895年(光绪二十一年),英、美著名的传教士慕维廉、戴德生、冯格非、林乐知、狄考文、慕志道、李提摩大、李佳白等二十人联名上书总理衙门,其奏书名为《永息教案策》。顾名思义,其要义是讨论平息教案的长治久安之道。其中一个重要的方面,是要求中国政府剔除由士大夫执笔所写的各类文献中的反教内容,特别指出,

自唐以降,千余年来,儒、释、道、回回、基督各教迭兴,皆遵一体保护,并立两善法以处之,民间遂相安,不闻乱至今日,在平之基督教虽屡经上谕,迭准官示。而恒不得享安辑之乐者,盖因新刻之《经世文编》及《海国图志》等书,诬蔑教会之语、诬教教民,累牍连篇耸人视听之所致也;至于教中所行之善事,拾不美及;即或有所称述,亦间刺西人心怀叵测,务使见此书者皆视教后如仇雠,避之惟恐不遑而后已,……予民教信

① 《魏书志·四州教志》 同治十三年二月初八,《总纂臣山西巡抚鲍深函》。

② 《心中时评时事·宣统年同刊》,参看拙作《十九世纪中国社会抗拒基督教的原因》,《江海学刊》1991(第2期)。

为实事，官绅士子亦或不将不以为然。

他们进而请求朝廷：

应请旨明旨各省，……将《海国图志》、《经世文编》内传教之文及各种诬蔑教会之书，一律按法实在剔除禁止，声明各教士既系为中国办理有监诸事，中国人民不得视为异端邪教，且无论官兵，如愿入教，悉听其便，万不可迫之使之背教。……^①

早在 19 世纪 30—40 年代，中国士大夫所著的各类文献中，已陆续出现不少的反教内容。较早的代表作品，正是传教士们在《永恩教案集》里提到的魏源所著的《海国图志》。该书中有《天主教考》一节，曾广征博引前人关于天主教的种种荒谬不经的臆测和传闻，于其文尾犹云：“查西洋之天主教不可知，若中国之天主教，则方其入教也，有吞受药丸领裨三次之事，有扫除祖先神主之事，有同教男女共宿一室之事，其病终有本师来取目睛之事。其裨两每枚给百三十两，为留易领本，亏折则复领，凡领三次，则不复给，随之终身。”^②在那个时代，留心洋务的士人本来就很少，魏源还是一个睁眼看世界的得风气之先者，他对于天主教的曲解和隔膜，曾经深深影响了后来的一代人。基于传统的立场，魏源不仅讹传别人对天主教的谬见，而且表达了他本人对耶稣不以为然的态度，“耶稣自身受罪，可代众生之罪，则佛言历劫难行苦行，舍头目脑髓，皆

① 《永恩教案集》上海广学会步印单行本，1903 年上海商务印书馆印行，第 1—4 页。1895 年 10 月 28 日，李提摩大在北京会见翁同龢，在讨论到传教问题时，李提摩大直言不讳地指出，教案主要是由清政府地方官罗挑起的，他要求清政府“一律按法实在剔除禁止”《海国图志》和《经世文编》一类书中的反教言论。

② 《海国图志》第 22 卷 上海臣庆同文斋重刻本，光绪二年。

作何沙，功德当不可母，耶稣又何斥之乎？谓孔子佛老皆周时人，但闻一千余岁，有名字朝代，但为人中之一人，不能宰制万有，则耶稣岂非西汉末人，又安能代神天以主造化？^①《海国图志》初刻于1842年，两年以后的1844年，几乎与魏源同时代的著名文士梁廷枬枬出版了《耶稣教传入中国说》，那是一本关于基督教的专论，书中介绍了该教之教义、教规、教史及其传入中国的历史。梁氏认为基督教与佛学相比，有更合于人情之处，耶稣教“华人人目戴之天，劝人尊而视之，其为事较实，其从教者，同心也较安；而审判复活之说，又与世俗乐生畏死，免祸求福之心适有以相入”。然而，他认为基督教最终绝不能取代儒学的尊高地位。（一）中国自唐虞三代以来，“周公孔子之道，灿烂如日月丽天，江河行地，历代诸儒，衍其支流，相与讲明而切究者，简册斑斑可考。凡政治之本，拜献之资，胥出于焉”；（二）基督教有许多学理上的错误，“死人之不可起，白骨之不可肉”，这是天经地义之理，焉有“复活之说”？关于末日审判，梁氏更持怀疑的态度：如果确有最后的审判，为什么没有指明审判的时间？不可能有如此广大的空间，足以容纳所有等待审判的灵魂，“天果将来有齐集审判之日，是主人类，自此终灵魂之軀自此始矣。无论审判不知迟至何代而后举，而自耶稣至今，已千余年矣，何以一行审判乎”^②？

从1840到1860年，中国经历了鸦片战争和英法联军之役，中西双方用暴力比较的结果，证明了西方军事的优势和国力的强劲，中西关系骤然剧变的事实，也促使一部分民族意识强烈的知识分子反省和体察中西关系的历史。1850年，刘尧写成《中西纪事》初

① 《海国图志》卷37卷，甘肃泾原同知署重刻本，光绪元年。

② 梁廷枬，《耶稣教传入中国说》，1844年初本。

稿，1859年、1863年两次增订至24卷。这是一部根据当时公文档案、条约章程，照抄文报整理而成的自中外通商至1860年的中西关系史。其中第二卷“精夏之新”，专门叙述基督教传华的历史，从唐朝阿罗本传入基督教到明末利玛窦东来与徐光启、冯应京、李之藻的交往，再说到汤若望“析案”，雍正禁教和嘉道以来基督教的复来。他在剖清了天主教、耶稣教（新教）、“额力教”（东正教）的源流以后，以一种似是而非的挪输口吻评论道：“然则天主耶稣一人而分二教，遂亦如水火相凿之不相能，此又何说？故曰，六合之外，圣人存而不论可也。”^①同时夏燮也重述了社会上流行的对天主教会的种种讹言，“近年来始有传其取婴儿脑髓定女红丸之事，播入人口，盖又于天主堂后慈度育婴会也。道家修炼，其下流者，流入采补，此固邪教中必有之事”^②。在那个时代，夏燮不失为一个能注意世界情势的感时忧世之士，绝非昏昧昏聩者之流可比。他一方面意识到“夷氛不靖”而“皇上不将已允抚之请”的窘境，另一方面也体会到“夷人贪利，志在通商，非前代要求割地之比”的现实，然而他与当时所有上人一样，对天主教抱有根深蒂固的成见。而这种矛盾表现得最为突出的，是1861年由“避地沪上”的早期维新家冯桂芬所著《校邠庐抗议》一书，就是这部鼓吹“采西学”、“制洋器”、“善驭夷”的著作，在力主延纳四方的“格物至理”如算学、医学、视学、光学、化学等同时，指出“其述耶稣教者，率谓鄙无足道”^③。

纵观60年代至90年代三十年间中国社会的排教行为和言论，可见中西双方矛盾的焦点大致集中于如下几个方面：其一，传教士自觉地与中国传统文化及其代表官绅阶级为敌，“吾非除旧何

① 夏燮《中西纪事》第2卷第24页，原书而增编上海图书出版社。

② 同上，第24页。

③ 冯桂芬《校邠庐抗议·采西学论》。

由革新?非欲求吾道之兴,必先求彼教之毁”。^①在“兴”与“毁”的冲突中,教会与官绅阶级之间冲突上升到了意识形态冲突的高度,不能否认,自明末以来,相当一部分传教士遵循利玛窦的传教方略,对于儒学为代表的中国传统文化以尊重的态度相待;同样不能否认的是,近代以来,也有相当一部分传教士在与中国文化和社会相处时,抱有一种根深蒂固的种族和文化优越感,“难道我们不是比他们(中国人)优越得多吗?我们不是更雄壮、更聪明,更灵巧,更人道、更文明吗?不仅如此,我们不论在每一方面,不是比他们更有价值吗?”^②在他们看来,以孔孟学说为代表的儒家文化,是中国人不能皈依基督教的大敌。所以,他们在布道的过程中,也将儒学置于基督教的非此即彼、此毁彼兴的对立面,戈登鉴于1851年在上海江湾布道的时候,当众指斥中国民众“搞迷信是错误的,他们的儒家学说有很大的缺陷,然后我向他们约略说明了基督教的伟大之处”^③。杨格非在1856年10月5日致伦敦会的信中指出,“这里的人们通晓他们自己的文学,他们有自己的圣人、自己的哲人、自己的学者,他们以拥有这些人而自豪,……他们可以承认上帝是一位外国的哲人,但比起孔子和其他中国哲人,则远远不如。他们承认基督教的宗旨是好的,但不论从深度或高度,都无法同他们自己的圣人和哲人的宗旨相比。”^④西方传教士这种姿态,与当时中国社会官绅阶级的文化心理,正是针锋相对,水火不容,对当时绝大部

① (英)德克慎,严复译,《耶稣教条论》,商务印书馆译书馆印本,第29页。

② R. W. Thompson: Griffith John, The Story of Fifty Years in China, p64. London, 1908.

③ 戈登是1851年6月2日的一封信,载《传教士杂志和大事记》第15期第205—206页。

④ R. W. Thompson: Griffith John: The Story of Fifty Years in China, p64.

分上却来说，孔孟的遗教是圣教，洋人的宗教是异端邪教，中国最底层的百姓都懂得孝顺父母，尊敬老师，洋教却尊奉一个共有的父亲“天主上帝”，君臣父子、长幼尊卑、夫妇人伦的纲纪荡然无存，无父无君，禽兽不如。为著名的《畴那实录》所收之反教文献、“饶州第一伤心人”所著之《天主邪教集说》云：“君臣父了，皆以兄弟相唤，母女姊妹，皆以姊妹相称，谓世上止有天父、天母、天兄，此外无所尊卑者，虽西洋习俗类然，而英、法诸国为最。”^①著名绅士王炳堃引证《圣经》及西国历史，更谓基督教无父无君非无母，“一日（耶稣）与其门徒十二人坐于树下讲道，其母与兄寻至，欲其回家。门徒以告，耶稣不认曰，能奉吾教者即吾母兄，不能奉教即非母兄。母兄哀劝，终不肯从，于是母兄拜哭而去。夫圣人之教，不外五伦，墨氏兼爱，孟子谓之无父，犬羊不知有父，尚知有母，耶稣不认其母，犬羊不如。乃奉为教主，以教天下后世，是率天下后世皆为无父无母之人矣！”^②望重一时的大学士、理学家陈儒凌仁，于1866年上书反对设立同文馆，其主要的理由就是反对以“夷”为师，因为当世之人以为凡外人皆为基督徒，由他们来充任同文馆的教习，即等于予以“师”的地位，彼可乘机传教，随时熏染。总理衙门袁亲王等虽主张开馆，但也再四申明，聘洋教习时，只授语言文字，不准传教。但陈仁认为还不足以防范，因为“议和以来，耶稣教之盛行，无识愚民半为蛊惑，所恃读书之人，训明礼义，或可维系人心，今复举聪明俊秀

①② 见实强·《中国官绅反教的风潮，1860—1874》，第30—31页。黄天福在《小幡匪劫》中有行洪秀全“窃外夷之教，奉天主之教”，这一叙述也与此一致：“自唐虞二帝以来，山川圣人执持名教，教的人伦；君臣父子上下尊卑，秩然如冠履之不可倒置。嗚呼！窃外夷之教，奉天主之教，日其伪君伪相，「逆兵卒残法，什儿出草莽之，奄天可咏之，此外「天之父皆兄弟也，凡民之世皆姊妹也。」一奉中国数千年礼义人伦，南书典制，一旦扫地无存，此岂非教人演之矣，乃乃时以来中国之衰也，我孔子孟子之所知出乎几原！”

國家所培養能以有用者，變而為夷，正氣為之不伸，邪氣因為彌熾。數年之後，不但是中國之人咸歸了夷不止"^①。當時北京街頭針對同文館之設出現了無頭揭帖：“鬼計本多端，使小朝廷設同文館；軍棍無遺略，誘清弟子拜異類為師。”“未同言而斯文將喪，孔門弟子鬼谷先生。”均可反映出社會上蔓延開來的，由官紳階級倡導的反教仇外的心理。官紳階級是中國傳統文化的代表，西方傳教士很自然地将基督教在遭遇中國傳統文化抵拒之後一腔挫折、失望和憤懣的情緒，傾泄到士紳的身上：“在中國文人主要从儒家學到的溫文爾雅的外表下面，幾乎只有狡詐、惡味、野蠻、粗野、傲慢和對任何外國事物的根深蒂固的仇恨。”^②這種出於意氣的對文人階級的漫畫式的丑化，雖不能反映這個階級的全部的真實面貌，但却從反向說明了士紳階級在尊子攘夷之輩中的表率作用。

其二，近代基督教傳華的事業，在中國社會之中是一股具有政治意義的勢力。尤其是保教和傳教，被列入了中國被迫簽訂的不平等條約之中。這種行為的初衷，本來是為了減少傳教的阻礙，和使教士和教民免於被迫害的境地，但却產生了重要的負面後果。即中國教民在宗教信仰方面，受到了外國政府的保護與照顧，“遇有交涉之案，但凭教民一訴或教士一言，即從崇信人，縱使勒索，到案復又不分曲直，往往糾制良民，希圖易結。而教民專得借官吏之勢力肆其欺凌，良民上訴，亦難申理”，甚至“教士、教民與地方官并坐公案”^③。這種局面引來的後果，就是中國社會各階層人士將基督教與近代西方殖民主義的強權政治視為同物。就連西方的歷史學

^① 《同文館譯書總書目表》台北文叢，1963年版，第47卷，第24頁。

^② 保羅·謝里，《中國與基督教：傳教運動與中國排斥情勢的起源》，第80頁。

^③ 中國社會科學院南京分會，《山東近代史資料選集》，山東人民出版社，1958年版，第60頁。

家对于 19 世纪中下叶传教士运用政治和外交特权干预地方问题的事实，也予以客观的承认。魏德烈在其名著《基督教在华传教史》中指出，“有时只要教士字一纸表示——拜访或他的名片——已足以得到一种利于皈依者的决定，因为官员都不愿和那些能够通过领事和公使而由上级来加给他麻烦的外国人发生牵连。那是并不奇异的，个人、家庭甚至整个家族和村庄宣布皈依，期待得到对付其敌对者的支持。也并不奇异，教士和他的助手们，常常是避免对那些请求他们作指导者的动乱，加以细心的询问，而且有时他们袒护一件非教徒的诉讼，就因为后者愿意接受基督教的教训。好像可以这样说，他们对讼案的帮助是为了得到信徒。”^①近代中国官绅阶级中因为这类原因而发反教言论和行为者，不胜枚举。摒弃那些暧昧保守、顽固排外的人士不说，就在那些基于理性的知识分子、主张延纳西艺、西政的具有开明思想和世界意识的文士当中，对基督教会在华持有特权、行霸一方怀有反感和不满者，亦不在少数。郑观应就对教民非常蔑视，“第华民各具天良、稍明义理者，从不为彼辈所惑。凡进教者或为财产所诱不克自持，或以狂病未瘳失其本性，或奸民倚为声势，或犯罪求为系援。必先有藐官玩法之心，乃敢作逆理拂情之事”。因此，“作奸犯科无所不至。或乡愚被其讹诈，或孤弱受其欺凌，或强占人妻，或横侵人产，或租项应交业主延不清偿，或钱粮应缴公庭抗不完纳，或因公事而藉端相诤，或因小忿而殴毙平民。种种妄为，几难尽述”^②。因般般遭朝廷缉捕而受到传教士麦都恩等庇护，后来又与理雅各合译儒经而与众多传教士有莫逆之交的王韬，在 1882 年的撰文也主张，“将米易约之

① K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p. 209—210.

② 《月外谈丛》(上)，上海人民出版社 1982 年版，第 121—122 页。

时，可否将传教一款删除，实可消九端之萌蘖，而绝五刑之蔓藤，如向者日本与泰西立约，教士但可旅居而不可传教，我中国何不援此以行。^①至于后来为维新变法而流血牺牲的志士们，对于在华西人与教民不服中国法律管辖的事实，也怀有深切的忧虑和愤懑：“（西人）自入中国设堂后，中国不肯之徒，往往以为避世窟。无论作奸犯科之（案），奚苦中国不能过问。”因而由衷感慨：“闻吾民虽入彼教，而现住疆内，岂有不能自治之理。噫！吾华至此不国甚矣！”^②

其三，19世纪五六十年代搅攘东南半壁江山的太平天国战乱，直到同光年间，仍在官绅阶级心目之中留下了难以磨灭的恐怖的阴影。因为太平天国标榜崇拜唯一真神的拜上帝教，许多士绅对此记忆犹新，便将基督教的传华事业和太平天国的“倡乱”，同视为一种起上作乱的正邪势力。这种出于误解的感受和言行，在同光年间各省的反洋教揭帖中所在多有，如浙江文人姚正夫，曾用一种因果关系的眼光看待洋教和太平天国，“粤匪滋事，始于夷人；夷人横行，由于粤匪。粤匪乱扰十五省，污光圣之庙，生灵涂炭，民不聊生，夷人乘其隙而传教。”^③刊行于1891年12月的反教揭帖《鬼叫该死》中，更是将洪秀全、杨秀清等人视为“鬼叫”（鬼教即洋教）的首领：“所以自道光末年起，广东、广西鬼叫就多，长毛洪秀全，杨秀清，石达开就是鬼叫大头目，一反就闹乱遍天下，几十年才得斩尽杀绝。”更有甚者，该揭帖还将太平天国斥为与英、法联军狼狈为奸、里应外合，颠覆中国：“同治咸丰初年长毛到处反，咸丰九年鬼子就由广东反进京城，如何两下齐动手哟！你们问问想想，就晓（得）鬼王派鬼叫头来传叫，无非是煽惑人里应外合，好谋中国

① ② ③ 品实录：《近代中国官绅反教的原因，1860—1874》。

江山那个奸计了。”^①

19世纪中后期各地发生的排教风潮，都由各省的反教士绅先行刊行反教揭帖，以作舆论和酝酿仇外情结的预备，其中影响较大的揭帖，有约等于同治元年的《辟邪实录》，编者署名“德州第一伤心人”，既无真实姓名，亦无刊印地点或年代，仅有“绅民公刊”字样，因当时法令禁止精教，故不得不隐匿出处。另外还有《辟邪纪实》一书，编者署名“天下第一伤心人”，亦不刊印地名，但有“同治辛未夏季丑刻”字样，分为上、中、下三卷及附卷，其中内容包括恭候圣训广训、前序、后序、天主邪教集说、天主邪教入中国考略、辟邪论、杂引、批驳邪说、考证、辟邪歌、防防法、哥老会说等。这两份文件至少在山东、河南、江西、湖南四省广为流传，登州的传教士还将其译成英文，并备请外国公使提请清政府查禁。而且当时许多反教的文告都直接或间接地受其影响，可见这些文件在社会上流行之广和影响至巨。1891年，以编发大量反教文书而著名的陕西候补道，湖南人周汉所编辑的文件中，对以上两种文献均各极称赞^②，值得注意的是，官绅阶级在反教文献中以为扬“保国保教”的高尚的文化和道德动机，作为反教的旗帜，但在实际的方法和手段上，又带有传统的道德规范所不及的极端残忍。1858年流行于湖南的《辟邪纪实》“国防法”，为杜绝传教，有如下之规定：“一，凡外来医卜星相及一切形迹可疑之人，无论何人遇见，速即捉送国台处严行究治。如身间搜出邪教符咒等事，即凭众处死；……客栈、

① 王明伦编：《反洋教文书揭帖选》，齐鲁书社1984年济南，第788页。此类言论当时不胜枚举，如光绪元年揭发的工部寺医士高学球说：“自言以老方士，昔有人道之不立。后世异子覆棺，匿作释老之谓。即如耶稣乱，假称天王，以惑弄一东西之教。今假借天德，而彼教方肆行于中土，以惑人心。”

② 吕少雄：《近代中国官绅反教的成因》，1890—1894，第68—69页，P29

饭店遇有客至，飞报团总查验，如私留一切形迹可疑之人，查出果系教徒，即将教匪与店主当众并置死地；一，每族必设族团，如本族有从邪教者，查出即缚至宗堂处死，更为便捷。……一，河岸码头，尤必设立水卡防邪总局，择妥处建立炮台，即招沿海挑夫充当勇丁，令谋牛之暇，操习武艺，……有可疑情节，即飞报团总查验，如有邪教确据，将教匪治死外，翻飞挑人钱一贯；卖教者，查出即将卖教人治死，……及踪踪为肉匪挑运货物，查出将总首与挑夫一并治死；一，存私卖地基、船只与夷匪，及为夷匪造屋、造船之党，查出即将全家治死。”^①光绪中期以后，社会上流传的这类言论就更为普遍，甚至有人主张将一切偏袒洋教的人们立予击杀，将其尸体弃之深山，以喂豺狼。在70年代天主教江南教区发生的教案之中，杀死传教士的方式也极为残酷。人们将神父剥得“一丝不挂”击杀后，还“剖开神父的肚子，拉出内脏，割下四肢，躯体当场被焚毁”^②，一个叫杨士孝的中国教徒也遭击杀，“暴徒们在他的老母亲面前焚烧他的尸体”。一位天主堂中的幼孩被杀后，“小孩尸体被斩成肉块投入生石灰中”^③。在另外一些反教地区，人们让教徒穿特殊的服装，为教徒立特殊的门户，禁止教徒参加科举考试，窥视者就是持这种主张的代表者。“如改约而被不肯从，则别习教之民，编为教籍，了孙世世永为庶人，不许娶亲、不许应试、不许捐纳、不许充兵……夫疑异端即所以崇政体，泯嫌疑即所以重邦交、秉国约者其孰忍而审处之。”^④其实质是将教民贬为贱民，使其成为不被一般

① 丁明伦编《反洋教与义和团档案》第100—108页，北京下编：《基督传入华百七十年纪念集》（台北）由光复书局，1964年7月，第281页。

②③ 史大德《江南传教史》第2卷，第230—231页。

④ 王明伦编《反洋教书文档案选》第428页。

社会所出的异类。

官绅阶级是中国传统文化的代表，由他们所驱动的排教运动持续三十余年间，造成全国诸省、府、州、县中为数众多的教案。他们所怀抱的仇视和杀机，比之赋性残忍者恣肆张扬，包含着更多的文化意识和使命感，因而也就显得更加无情。它不仅是本土的政治权威对外来宗教权威的不宽容，而且反映儒家文化的“名教”对另一种文化“天主之教”的不宽容，这就使得19世纪中国社会对基督教的抗拒在规模、方式和激烈程度上，都远远超过了明清时代。

四、两种习俗的冲突

在明清时代的排教风潮中，由于中西双方社会、宗教礼俗的冲突而成为教案导因的，已经为数不少。近代以来，这种现象则更为普遍。基督教尊崇唯一的上帝，对其他任何来源的超自然力量和权威力量均予以否定和排斥的看法，是一贯主张君臣父子伦常纲纪和崇拜鬼神的中国人所不能接受的。又如在当时中国社会中颇为流行的迎神赛会和社戏等民间活动，教徒因反对偶像崇拜而加以抵制，当官府向居民分摊各项公款时，“而于其习教者，因其求雨、演戏、赛会各事为异端，不愿出钱，故于别项公款，所派比常民较多”^①，由此埋下了种种冲突和纠纷的伏线。山西在义和团事变前夕，就发生过因教民拒付戏资而起的惨杀事件^②，教会内部独特的礼仪方式，如男女合坐礼拜祈祷，以讲究男女授受不亲的传统观念看来，无疑也是不能容忍的，更是不能理解的，“伊传教人伪为无

①② 《大同日报》《山东地区史料》第77、112页。

邪、正襟危坐，妇女皆跪前罗拜之。彼授以药丸，名曰仙丹，实糊药也。服之欲火内煎，即不能禁……伊原习房术善哉，而妇女亦贪恋而甘悦之。故被采战者，视本夫如粪土。”^①这类猜忌不脛而走，广传遐邇，以至地方官吏在上奏平定教案时主张：“教堂理应清静，究不宜男女同宿首管，应照各国领事，嗣后各省教堂，一概禁止妇女进内，以避嫌疑，而息争端。”^②又如教会医院施行的解剖术和外科手术，在崇尚中医传统的社会人士看来，也是不可思议的。所谓挖眼制心，采男补阳的种种讹言，即由此而起。美国传教士丁理良曾经这样描述中国社会上一般人们对于西区的误解：

有时他们(中国人)相信人身的各种材料可以制药。据玛高福博士说：中国的药物中用人身各部分或各种产品的共有三十二种之多。人脑、人眼、人胆、人肝，他们最需要；有一次因为起了一道谣言，说外国的屠夫(即佛女)宰杀了小孩，用去制药，结果屠杀了好些外国人，可惜得很。不独下流社会的人有这种迷信，就是热河的一位巡抚(崇厚的兄弟)，也向皇上报告过，说有一个流氓偷取小孩子的眼睛制药，已经就地正法了。这种药方有些是以为魔术之用的，因为在中国魔术和医药是相互为用的两件东西。教会中的医生现在努力破除这种危害社会秩序的迷信。他们并且设法养成一班中国籍的西医，去替代旧式的庸医。^③

由于这些怀疑和误解的存在，加以当时中国各阶层人们对西方宗教和社会礼俗缺乏了解，遂因教会和教士所作所为与中国常情不合，而生种种愤激之情。再作随着随之而来的臆测和猜忌，借助于

①② 冯安强，《近代中国官制与反教原因，1850—1874》，第142—144页。

③ 《中医近代学制史料》第1卷傅灯政译，华东师大出版社，1983年，第185页。

久已渗入人心的迷信观念愈演愈烈，充分反映在流行于世的反教文献中，对基督教的种种不切实际的诋毁，

一，该教有吸取童精者，走骗十岁以外号童，以露水或唾涎口，或作膏药，贴于眉额，其童之精，即从下流流出，彼则如吮乳然，尽情取之，彼童瘦故数日而死。又或以奇贴足心，以针破死丸子（气案子），脑浆并通身骨髓，自顶涌出，伊搜取入瓶，余则瓶而食之，彼童即死。似此貽害，能不悲哉！

一，从教者将死之时，必有同教教人未，异去其家之亲属，伊等主为念经求救。其实乘其人尚存气息，即刺其目，割去其心，为彼国造伪报之药，然后以布束尸，听家人殓葬。盖谓人之精气百身，而正居之精华在目，心目存，其人犹未死，对之念经，则必登天堂，至于躯壳，犹传舍也，不必惜之，此害人也，终自害也。^①

上引之揭帖为《湖南各省公檄》，流传甚广，影响很大。湖南以外，江西南昌、赣州、直隶广平府，江苏常州等处，均有此项反教文献的传布，同治年间直隶广平府称之为《湖南合省折毁天主教义民公檄》；光绪年间在常德等地称为《湖南省降天主教公檄》，虽未署执笔人姓名，但显然不是目不识丁的民众。不过，它表达的却是社会各界对于洋教的共识。因不理解教会的宗教习俗而引发的教案，在那个时代比比皆是，1876年发生在宁国府地区的教案，极为典型地反映了这种情况。原来，天主教江南教区的老传教士们曾有一个习惯，每年圣枝主日要分发由棕榈枝或柏树做成的枝，上饰有彩色纸条，贴有各色人像或展开双翼的天使像。教友们领着圣枝回家，但供在客厅或教堂内，这种风俗至今在欧洲某些地区仍

^① 土质所编《反洋教文书揭帖选》第5页。

有流行。教外人不明究竟，以为这是天空剪辮子的妖魔。当时剪辮子是反清的标志，流传的谣言就说这些恶鬼附在纸上，由行妖术的教徒抛向天空，专剪行人的发辮。到了8月间，长江下游各府也风闻这些传言。‘那些天，人心惶惶，不可终日；白天，人们聚集在茶馆里、客店里，纷纷议论如何驱逐这些粘纸的妖人；夜半，为驱逐妖人，高升鞭炮放得震耳欲聋，锣鼓也敲得震天响，妇孺们则吓得从梦中惊醒，双手捧着脑后，紧捉辮子，生怕被人剪去……’^①几天以后，教案便发生了。所传的谣言究其根源，都有官绅鼓动而导致民众的怒脉愤张为其背景。他们的见解一部分得自传闻，所得的传闻也往往言过其实，另一部分则得自推测，因为没有客观的依据，其热忱反而加高，参执己见，愚而自用是不可避免的。它不仅说明了一个民族对另一个民族的敌意，而且说明了一种文化对另一种文化的猜度和误解。在民族危机刺激之下中国社会各阶层的人士，对外来的宗教产生憎恶自有其合理性，但源于猜度和误解的憎见，终究是远离真实的。当一个近代的社会还没有诞生以前，身处传统社会中的人们只能用传统的观念去理解，或者说是比附外来的事物，而长期以来固定的民族习惯和心理，又强化了这种理解和比附，因此，两种文化和社会习俗背后的民族误解，有其必然性和普遍性。两种对立的习俗虽然不是19世纪教案发生的主要原因，但它诱发和加剧了中西之间的冲突。

^① 史料徵引自《传教史》第2卷，页222—248页。

第六章 西方学术文化的东渐

从19世纪60年代以后,中国一败于鸦片战争,再败于英法联军之役,受到了纷至沓来的压力。李鸿章曾经说过:“时至今日,地球诸国通行无阻,实为数千年未有之变局”,^①时人也多以“剧变”,“巨变”和“变局”去概括那个时代,其所包含的历史内容是复杂的,一方面是西方殖民主义列强咄咄逼人的汹汹之势;另一方面,追来的危机也呼唤中国实现自强,因为中国只有在实现自身近代化的过程之中,才能真正抗拒一个近代化了的侵略者。

早在明末清初之际,利玛窦、汤若望、南怀仁、艾儒略等耶稣会士,即以输入西学为皈依中国人信仰和改变中国社会的手段。但是雍正以后的百年禁教,和清廷颁布种种细密的“防夷”措施,不仅阻断了中西之间宗教的联系,而且也使中国人对外部世界的了解日益模糊,以至于“岛夷通市二百载,茫茫昧昧竟安在。”^②鸦片战争以后,中国社会少数的先知者对西学的认识 and 追求,并不是直接承接于明末的利玛窦、汤若望和南怀仁,而是来自于战争的炮火引发的时代紧迫感。从林则徐、魏源、徐继畲,到曾国藩、李鸿章、左

① 中国近代史资料丛刊《洋务运动》(六)神州国光出版社,第351页。

② 《魏源等文集》中华书局,1987年,第245页。

宗崇以至丁康有为、梁启超和谭嗣同，虽然他们对中国近代化的理解有不同深度和层次，改革的方案也有歧异，甚至冲突，但他们在近代中国之所以均被目为“用夷变夏”之上，无疑地是因为他们深刻不同地体会了这一历史趋势。适逢其会的是，基督教作为一种外来的文化势力，顺应了中国社会的此种内在的需求，在中国创办报刊，开办学堂和医院，翻译西学和倡立学会，为中国社会人士寻求“西学”提供了一个现实的榜样。另外，西方传教士如李提摩太、林乐知、丁韪良、傅兰雅、李佳白等，还身体力行，成为中国近代化事业的参与者与同道者。颓败的外患，带给中华民族不仅是深重的民族危殆，也铸就了一个西方学术文化东渐的新时代。正是在这样的意义上，现代学者王尔敏氏指出：

基督教除宗教活动，尚有更多意义之影响，在中国而言，实是一种收益。最显著为救灾济贫等等慈善，特别是光绪初年山西、河南大旱灾，在华西洋教士，无不全力以赴，捐款捐物，拯黄灾民。然此尚非重要影响，西洋教士来华传教，对中国最大贡献，实在于知识之传播，思想之启发，两者表现于兴办教育与译印书籍，发行报刊。自19世纪以来，凡承西洋教士之直译熟习与文字启示之中国官绅，多能感悟领会而酝酿醒觉思想。同时举凡世界地理、万国史志、科学发明、工艺技术，亦多因西洋教士的介绍而在中国推广。^①

同时，以林乐知、丁韪良、花之安等新教传教士为首，在译介西学的同时，也在报刊和著作中倡导基督教思想和中国儒家思想的汇通与融会。他们将此视为争取中国士大夫民众的重要手段，此

^① 王尔敏，《近代中国—基督教论文选》序言，林治平，《近代中国与基督教论文选》（下）宇宙光出版社，1991年，第5页。

种文化上的调和言论，既承袭了明末以来耶稣会上传教的作风，也可视为早期对基督教中国化的探索。

一、传教人士所介绍的西学

自16世纪西洋人发现远东航路后，中国沿海各地，已有西人往来通商传教，西方文物也因之渐渐输入中土，但注意到此种文化动向的人极少。鸦片战争后，中国虽有少数知识分子对西方的冲击作出反应，但当时也没有很多人留心于此。1842年以后，清廷虽在南方沿海布置了船炮设备，但大部分时间都耗在徘徊瞻顾之中，没有切实的革新以为配合。

1856年，中国与英法间冲突再起，次年英法两国就联合行动，掀起所谓英法联军之役。这次战役中，清政府受到很大的挫败与屈辱。时留守北京与英法议和的恭亲王奕訢，在万寿山上亲眼目睹了英法联军焚毁圆明园的熊熊烈火，“痛哭无以自容”^①，精格朴沁八旗精锐的全军覆没，更使他们对西方列强精良的武器与优越的兵力，有了切肤的体验。大学士文祥因之而有“以和好为权宜，以战守为实事”^②的设想。他们已经意识到中西之间的通商与外交往还，已成为无可避免的事实，因此改弦更张，采取与西方列强和平相处的政策，专求内政的改革。这种转变与正在南方征剿太平天国的东南地方大吏曾國藩、李鸿章的见解相同。他们都认为西人之来中国，为求商贾之利，尚不损及土地及危及宗庙，惟中国必须奋力自强，“轮船之速、洋炮之远，在英法则容其所独有，在中

① 《文祥奏为奕訢奏本》第68卷北京中华书局，1979年版，第2478页。

② 《清史稿·文祥传》列传176，中华书局，1977年版，第11661页。

华出于所罕见。若能陆续购买，视为己物，在中华则见惯而不惊；在英法亦渐失其所恃^①。惜其如此，则日后无事即可相安，急难亦可有备^②。于是共同策应，采行西法，讲求西学，而有自强运动或称洋务运动的发轫。

清政府在追求西洋科技的过程中，亟需精通西学的人才。当时能提供这类人才为中国服务的，只有从西方来的传教士。传教士的基本职志是传播宗教的教义，但也有相当一部分传教士愿意从事非宗教性的活动。如美国的丁韪良、林乐知和英国的李提摩太，都认为从事于非宗教的知识传播，可以受到中国官方的热烈欢迎，对传教事业是非常有利的。美国传教士丁韪良指出：“到中国来的传教士，就如同到其他国家去的一样，其最初的动机是引导人民接受基督教，而他们工作的偶然结果是推广了世俗的知识。这对世界已带来了充分的无可估量的好处，对中国则尤其如此。”^③林乐知也认为，基督教的传播，必须有良好的外在环境，而开办学堂、翻译西书、发行报刊，可以减轻社会上对教会的误解和敌意，“阐释耶教、介绍西学，决难囿于讲坛，徒恃口舌，必须利用文字，凭借印刷，方能广布深入，传之久远”^④。很显然，他们奉行了一条与内地会戴德生完全不同的传教路线。这一点在英国传教士李提摩太身上表现得尤为明显。他一贯认为，世俗的事务（有时他称“政治”）与宗教的事务，从来就是密不可分的。1900年在纽约举行的基督教普世宗教大会上，李提摩太指出：“基督教文字事业的范

① 《傅文正公全集·奏疏》卷20卷，《北京函头外洋各炮折》。

② 《何一初函件集卷后末》第25卷（台湾）文海出版社，第1a-b, 2b-8a m。

③ W. A. P. Martin, *The Awakening of China*, New York, 1907年，附录1, p281。

④ 彭松年《基督教在华传教士的几个外国人》台北1971年，第97页。

国应当和上帝的作为一样广阔,要和人们的需要相适应。”他又说,“宗教性”这个词在 19 世纪末期被人歪曲了;根据《圣经》,上帝创造的世界是包括各个方面的,一切有利于人类的事业都具有“宗教性”。把事物严格区分成“神圣的”和“世俗的”是非常错误的,“要知道从摩西和伟大的犹太先知时代直到现在,政治和真正的宗教就是无法分开的”,“我们要建立天国在地上如同在天上一样”。针对有人批评教会出版的非宗教性书刊太多时,李提摩太回答说:“对一般性书籍比纯粹宗教性书籍出版更多的趋向所提出的任何批评,我们并不回避,因为究竟什么是神圣的,什么是世俗的这种细致的差别,我们并不重视。对上帝来说,一切服务工作都具有同等的地位。只要我们所灌输的知识是正确的,谁能说这不符合基督教的实质呢?”^①

西方传教士们之所以主张在传教的同时也辅之以西方人文和自然科学知识的另一个原因,是他们受到了在 19 世纪中叶流行于欧美的“常识哲学”影响^②。丁韪良就是受到这种哲学熏陶的传教士,其见解充分反映在他的著作当中,从 1872 年开始,他在北京印行《中西闻见录》,刊载了许多论述实用科学有助于中国近代化的文章。这些文章虽然没有提到耶稣的名字,但是丁韪良反复使用

① 「文」文:《广学会是怎样一个机构》,载《文史资料选辑》第 48 辑,1980 年北京,第 23—24 页。

② “常识哲学”于 18 世纪发源于苏格兰,19 世纪美国许多大学和神学院中颇为流行。当时美国学生常见的著作是威廉·佩莱的《自然哲学》。“常识哲学”的基本要义是:(1)客观独立地存在于人心之中,它是可以被直接感知的,(2)知识不是来源于理智或对真实世界的想象,而是来自于客观本身;(3)通过“常识”,也即理性,真理是可以自明的;(4)如果人们信守永恒世界(来世)的客观真实律,他们也应相信“因果报应”的教义;(5)要行,在理性的引导之下,人们相信上帝是存在的,而他具有人所不具备的道德准则。

了“天道”一词，它既代表自然，又意味上帝。他认为，人们如果相信“天道”的存在，就会懂得宇宙是有秩序的，有系统的，可被探知或证明的，最终人们就会认同和信仰安排宇宙井然有序地运行的终极主宰——上帝。因此，利用和掌握科学以实现近代化的过程，也就是人类逐步接近和皈依上帝的过程。这些思想，在丁韪良所著另一部重要的著作《天道溯源》中，得到了更为系统和完整的阐述。《天道溯源》是根据丁氏早年在宁波传道时主持晚间布道的讲演稿汇集而成，从1854至1912年，该书以中文、日文和高丽文印行了三十余版。它不仅是长老会海外布道会，也是其他新教宗派来华传教士学习的中文范本，该书也在神学院里使用，以培养布道师。在1907年广学会举办的基督新教来华一百周年大会前夕的一次投票评选会议上，被选为中文最佳著作。丁韪良本人也很重视此著，1858—1860年他作为译员随同美国外交使团北上津、京时，随身携带此书分送清廷高级官吏，以广交游。在其著序言《天道溯源真解》中，他借用中国古代哲学中“格物”与“致知”的术语，比附对科学知识的探求（格物）以及对上帝的信仰（致知），论述了它们之间的内在联系：

耶教救人，不救人，单看信他，不信他。这样说来，他的道理是真是假，焉能不细细讲明呢？这部书，正是要人得了真实的凭据，大京都信主的道理，和我们一同得益。然而我们西人，并不是不讲明就信的。大凡要致知的，必须先去格物；要明理的，必须先去究根。我们西人，讲究水火的用处，做出火药船、火轮车来；要明白天文的奥妙，做出千里镜来。因风做气球，因闪电做电报，万物的理，没有不用心追求的。何况那造物的主宰，人生的终结，尚有不更讲明真确的呢？^①

在这里，丁韪良将信仰上帝的过程比为探求自然，认知自然的过

程,在这个过程中借助先进的科学知识,任何步骤都可被证明,任何障碍都可被逾越,科学的知识成为人们认知上帝存在的一种手段,上帝的信仰就是现代化的基础和动力。在这样的意义上,传教知识与传播信仰互为表里,相辅相成,传教士们也就愿意承担布道以外的的工作,为介绍西方学术而服务了。清政府创办的各类机构中,甚或自行创立学堂,兴办报刊,设立学会,组织各类慈善事业和推广医药卫生常识。

纵观传教士在19世纪60—90年代所介绍的西学,主要可以分为三大类:(一)文字事业(译书和办报以及出版各类西书);(二)教育事业;(三)医疗卫生事业。兹分别予以概述。

(一) 文字事业

翻译介绍西学,是近代基督教传教士在华文字事业的重要组成部分。历史上中国翻译兴盛的时代,往往是中外文化交流频繁的时期。第一阶段自魏晋南北朝至隋唐,伴随佛学传入中土,大量的佛典被译介成汉文;第二阶段是明末清初耶稣会士来到中国以后,与中国士大夫合作译介西方的自然和人文哲理著作;第三阶段是鸦片战争,尤其是英法联军之役以后,西方传教士在中国译书。当时洋务事业正渐次推广开来,军事工业企业如江南制造总局、天津军械局、福州船政局以及各种电线、电报、铁路、轮船、火车等民用企业,也陆续地兴建。但技术的引进并没有伴随着科学理念的指导和传播,这本来是一种脱节,而中西语言不通,又加深了这层障碍。因此,洋务人士曾国藩、李鸿章等只翻译为“制造之根本”,并著意于设立学馆以习翻译。民间有识之士对此亦颇表认同,1860

① 《天道经世真解》第4页。按口,上海,中国基督教圣经公会印行,无出版年月,原书藏中国基督教协会图书馆。

年冯桂芬在《校邠庐抗议》一书中,再次呼吁翻译西书,“今欲采西学,宜于广东、上海设立一翻译公所,选近郡十五岁以下颖悟文童,俯其禀气,住院肄业,聘西人课以诸国语言文字,又聘内地名师课以经史等学,兼习算学。”1862年,总理各国事务衙门成立,同年恭亲王奕訢奏请设立同文馆,招收生员,正式开始培养翻译人才,并着手翻译外国书籍。平时,译书的宗旨是“以中国伦常名教为本,辅以西国富强之术”,以“应世事,济时需”,适应清政府的内政、外交需要。除成立于60年代以前的传教士办的墨海书馆以外,在洋务运动期间,由传教士参与的比较重要的译书机构有:

一、京师同文馆。1862年由恭亲王奏请在北京设立,附属于总理衙门,先有英、法、俄文三组,后增设天文、算学和德、日文组。这既是一个译书机构,也是一个近代化的学校。1863年丁韪良到馆任教,1869年由总税务司赫德(1835—1911年)提名为总教习,总管校务达30年。在该馆供职的传教士,还有英文教习包尔腾,法文教习司默林,英文教习傅兰雅诸人^①。京师同文馆的译著法学,尤其是国际法方面为多:

1. 《万国公法》,此书系丁韪良根据亨利·惠顿的一书译成,共1卷,1862年完成,由当时美国驻北京公使蒲安臣(1820—1870年)转呈恭亲王。恰逢此时普鲁士公使来华就任,所乘军舰抵大沽时,竟将停泊在大沽的三艘丹麦商船扣押,因为当时普、丹两国在欧洲开战。恭亲王据万国公法的原则向普鲁士抗议,指责其不应在中国领水内对丹麦商船采取敌对行动。结果普国公使自认理亏,释放丹麦商船,并赔款了案。因此,恭亲王认为此一《万国公法》很有价值,命总理衙门出资重印300本,分发给朝中及各省督抚研读

^① 转任政序《中国近代学术史料》,第155页。

之用。

2. 《公法便览》，此书系丁韪良根据葛斐所著一书与同文馆学生汪凤藻等四人共同翻译。1877年出版。

3. 《星相撮要》，原本为 De Marten 所著 Guide Diplomatique 一书，由丁氏与庆常、联芳合译，共 4 册，1877 年出版。

4. 《各国史略》此书由同文馆教授柯理斯与学生长秀、杨枢合译，由丁氏校订，1879 年出版。

5. 《公法千率》此书原为布伦基里所著，惟中译本乃据法文本所译。参与翻译的除丁氏本人外，尚有联芳与庆常，北京同文馆，1880 年出版。

同文馆的其他出版物，还有丁韪良的著述如《格物入门》、《格物测算》、《中国古世公法论略》以及格贞(1837—1901年)的《全体通考》、葛士畏的《中西合历》、毕利干的《化学指南》和《法国律例》，还有俄文馆学生翻译的《俄国史略》^①。

二、澳门花华圣经书房和上海美华书馆^②。其出版物以“圣经”中译本和赞美诗集为多，同时有不少科学和医学译本，如《格致质学》、《心算启蒙》、《代形合参》、《万国药方》、《八线各旨》、《眼科证治》、《地理略说》，等等^③。

二、江南制造局翻译馆。这是 19 世纪译书最多、影响最大的译书机构。它于 1868 年 5 月正式开馆，次年上海广方言馆并入江南制造局，与翻译馆同处制造局西北隅，共有楼房、平房 8 座 74 间，时人记载曰：“馆在南门外制造局旁，五楼杰阁。门外种竹万余竿，浓荫夹道，幽雅宜人。”翻译馆内“人各一室，日事撰述。旁为刻书

① 丁韪良《同文馆记》第 166—167 页。

②③ 熊月之：《上海与西学传播》(1840—1860)有关美华书馆成立经过以及第三章第 1 页。

处,乃剽窃者所居,……自象纬、舆图、格致、器艺、兵法、医术,无不搜罗毕备,诚为集西学之大观^①。在翻译馆供职的西方传教士有美国圣公会传教士傅兰雅(1839—1928年),1861年抵香港,曾任圣保罗书院院长,后赴京任京师同文馆教习,1868—1896年23年中一直受聘于江南制造局译书,是对翻译馆贡献最大的传教士,美国浸会传教士金楷理,1866年来华,1870年受聘为翻译馆译员;美国监理会传教士林乐知(1836—1907年),1850年来华,1864年受聘为上海广方言馆教习,1869年兼任江南制造局密译,直到1881年;美国美以美会传教士卫理(1854—1944年),1887年来华,1898年任翻译馆翻译;英国浸会传教士秀佩春(1856—1900年),1883年来华,何时入馆不计;美国浸会传教医师玛高温(1814—1893年),1843年来华,1868年翻译馆初创时,便参与译书工作;伟烈亚力(1815—1897年),1847年来华,1868年创局之初便入馆译书。除这些教士以外,中国知识分子有徐寿、华蘅芳、钱高第、赵元益、徐建寅、郑昌棣、汪振声、钟天华、栝昂来、李凤苞、鹿少绾,等等^②。江南制造局翻译馆出版的西书种类,据徐维则《东西学书录》,到1899年共有126种。1909年翻译馆译员陈洙编《江南制造局译书提要》,共收160种^③。据有人统计,以兵法、工艺、兵制、医学、矿学为最多,史志和政书较少,兹举其要者如下。

1. 数学方面,《代数学》原名 Algebra,英国华里斯著,傅兰雅与华蘅芳译述,从加减乘除、到乘方、开方、方程、根式、对数、代

① 王韬《东槎杂记》,上海古籍出版社,1989年,第44页。

② 滕月兰《江南制造局翻译馆史论》载《档案史料》1989年第1期,第28—29页。

③ 《江南制造局译书提要》载《档案史料》,有178种,188种,180种-195种,190种等等。

微几何均有叙述,1873年出版;《微积探原》,原名 Fluxions,英国华理司辑,傅兰雅、华蘅芳译述,共4卷,1877年出版;《三角数理》,英国商府上辑,傅兰雅、华蘅芳译述,共十二卷,列述各类三角及对数解法;《代数难题》,英国伦德编,傅兰雅、华蘅芳译述,十六卷,1878年出版。

2. 物理学方面:《电学全书》,英国瑞按德撰,傅兰雅、徐建寅译述,共十卷,列述电的发现,性能和电线电报等;《通物电光》,美国莫尔登和汉莫尔同撰,傅兰雅、王季烈译述,共四卷,1899年出版^①;《声学》,美国兀大里撰,傅兰雅、徐建寅译述,列述传声、发声、成音原理以及弦音及音律等;《光学》,美国兀大里撰,金格理、赵元益译述,上下两卷,1876年出版,介绍光的运动原理,凹凸镜、光浪(波)的长短、显微镜、望远镜等,分为几何光学和波动光学两部分。是19世纪西方近代光学在华传播的代表作品。

3. 化学方面:《化学鉴原》,英国市尔斯撰,傅兰雅、徐寿译述,共六卷,介绍了当时所知的64种元素,以及各种金属及化合物;《化学鉴原续编》,傅兰雅、徐寿译述,共六卷,补充《化学鉴原》所没有的有机化学内容;《化学分原》,英国包曼作,傅兰雅、徐建寅译述,是一部关于化学定性分析的代表作,共八卷,1871年出版;《化学考质》,原文为德文,德国富里西尼乌司著,傅兰雅、徐寿据英译本译述,共八卷,1883年出版,也是一部关于化学定性分析的代表作;《化学求数》也是富里西尼乌司所著,傅兰雅、徐寿译述,共十五卷,于1883年出版,是关于化学定量分析之代表作品。

4. 天文和地质学:《揆天》,为英国著名天文学家侯失勒所著,先由伟烈亚力和李善兰译述,1859年由墨海书馆出版;后来,

^① 互联网为1895年《世界科学》杂志发现,1909年即被介绍到中国。

徐建寅又把到 1871 年为止的最新天文学观测和研究成果补充进去,于 1874 年由江南制造局翻译馆增订出版,书中分述天图、行星、彗星、恒星、历法等,对哥白尼的日心说,以及万有引力定律、光行差、太阳黑子理论、行星摄动和彗星轨道,均有准确的论述和介绍,标志着从哥白尼至牛顿的建立在古典力学体系上的西方近代天文学知识比较系统地传入了中国;《地学浅释》,英国著名地质学家傅德儿著,冯高澂、华蕤芳译述,共三十八卷,1873 年出版。书中介绍了地质结构和成因,以及拉马克和达尔文的生物进化论,此书在当时影响甚广,梁启超曾在《读西学书法》中曰,“人日居天地之间而不知天地作何状,是谓天阂,故《谈天》、《地学浅释》二书不可不急读。二书原本固为博大精深之作,即译笔之雅洁,亦群书中罕见也。”

5. 医学方面:《儒门医学》,英国海德兰编,傅兰雅、赵元益译述,1876 年出版,书中论及养身之理,治病之法和方药之甘;《西药大成》,英国来拉、海德兰同撰,傅兰雅、赵元益译述,于 1879 年、1894 年两次出齐;《法律医学》,英国高连、弗里爱同撰,傅兰雅、徐寿和赵元益译述,共二十四卷,1899 年出版,是近代介绍西方法医的第一部著作;此外还有《济急法》、《产科》、《妇科》、《抽吸伤科翼要》,等等。

6. 兵学和兵制:此一类书在译著中占有相当高的比例,反映了清政府急于讲求军事技术的更新。兵学方面举其要者有《制火药法》、《克虏伯炮说》、《克虏伯炮弹造法》、《轮船布政》、《炮法求新》、《克虏伯炮机心法》、《兵船炮法》、《营垒图说》、《营工要览》、《燃药记要》、《水师操练》、《水雷秘要》、《开地道轰药法》、《行军指要》、《铁甲丛谈》、《炮乘新法》,等等;兵制方面,有《列国陆军制》列述日本、印度、波斯、意大利、俄国、德国、奥国、法国和英国陆军;

《英国水师考》、《美国水师考》、《俄国水师考》、《法国水师考》，述各国海军；其他还有《西国陆军制考略》、《防海新论》、《水师章程》以及《临阵管见》，等等。

7. 工业和商业：主要译著有《丁程统高》、《行军铁路工程》、《铁路汇考》、《开煤要法》、《冶金录》、《井矿工程》、《宝藏兴焉》、《煤矿指南》、《求矿指南》、《开矿器法图说》；商务方面有《保商述要》、《国政贸易相关书》、《工业与国政相关论》，等等。

B. 政治、史志和交涉：《佐治白言》，原为英国狄伯斯兄弟主编的教育丛书之一，作者不详，傅兰雅、应祖桐译述，共三卷，1885年出版。全书以西方自由、平等理念为基点，分别从家室、文教、名位、交涉、国政、法律、劳动、通商诸方面，介绍西方社会立身处世之道，认为人人有天赋的自主之权，国家应以民为本，政治应以民意为宗旨。这是戊戌以前介绍西方社会政治思想最系统的一部著作。《列国岁计政要》，英国麦丁窝得力著，林乐知、郑昌棣译述，介绍世界五大洲各国人民、土地、商业和交通概况，以及东西方各国政情和社会；《美国宪法纂释》，舒高第、郑昌棣译述，凡二十一卷；史志书籍有《四裔编年表》，英国博耶撰，林乐知、严良勋译述，共四卷，1874年出版，上迄远古，下至1860年，用年表体例，以帝王世系，总统承袭为经，种族、政教、争战为纬，是江南制造局出版的最早一部世界历史书籍；《捭铎外乘》，林乐知、严良勋译述，共二十五卷，叙述法、德、荷、比、印、巴西、英、美等二十七国历史；《俄国新志》，英国阿勒威撰，傅兰雅、潘松译述，共八卷，叙述俄国土地、人口、物产、国政、教会、学校、工业和贸易；《法国新志》，编者译者同上。交涉方面，有《东方交涉记》十二卷，述俄罗斯、土耳其战事本末；《英俄印度交涉书》一卷，续编一卷，述英、俄在中亚争战情形；《公法总论》，英国罗伯村撰，傅兰雅、汪振声译述，1894年以前出版；《各国

交涉公法论》，英国费利摩罗巴勃撰，傅兰雅、俞世爵译述，1894年出版。述及交涉公法缘起，主权含义，国际关系，保护侨民，和约及其签订，公使，传教及议和，等等。这是当时篇幅最大的国际法译著^①。

在江南制造局翻译馆诸多译员之中，以傅兰雅的贡献最为卓著。这在英国传教士甲生译著 170 余种，出版 130 余种，在江南制造局出版达 86 种，并撰写了各类工具书多种。他将译述工作视为帮助中国社会进步的具有深远影响的手段，在给友人的信中，他写道：“江南制造局翻译馆……可大有希望成为帮助这个可尊敬的古老国家向前进的一个有力手段。能够使这个国家跨上‘向文明进军’的轨道”^②，又说：“可见中国多年旧习，必赖译书等法始能新生。”他希望中国人也能从中了解此举将有益于中国，盖“学术一道，不在一国一邦，故虽视西人为夷狄之邦，亦承学其有益于中国之事”^③。傅兰雅并非一个教会差派的传教士，从 1865 年以后他即与圣公会脱离了从属关系^④，所以“傅氏之热心于中国，对国人并无歧视的态度，凡事安分守己，尽其所能，贡献于中国社会，此实基于信徒内在信仰的实践”^⑤。更为可贵的是，在译介西书的过程

① 翁月之：《江南制造局翻译馆史略》。

② A. A. Bennett; John Fryer: *The Introduction of Western Science and Technology into 19th Century China*. Harvard University Press, 1907, p24.

③ 傅兰雅：《江南制造局翻译西书总序》。

④ Kwang-Ching Liu(ed) *American Missionaries in China*. Harvard University Press, 1968 pp.101--103.

⑤ 《基督教与中国近代文化论文集》（台）宇宙光出版社，第 115 页。时人文学报曰：“恭神旨常以传教为己任，自信责由大望，苟不遵道而行，是逆天也。孰华三千字教，犹心未尝稍变。”见《皇朝俞文文类》第 70 卷，学六 2，第 25—28 页。

中,他所创设的科技名词的翻译方法,一直为后世所沿用,大有益于后继者的工作。这些准则是:(1)沿用中文已有名称,或查明该以来天主教传教士已有的中文译述,或访中国客商、工匠,询其通用名称。(2)创设新名,以平常字外加偏旁为新名,仍读其本音,如铍、铷、铈、铊;或以字典内冷僻字附以新义,如钎、铈、钎、铈等;^① b. 构造新词,如氧气、氢气、火轮船、风雨表,等等。(3)编写《中西名目字汇》,即中西译名对照表也。后来在华传教士专门从事过统一译名的工作,傅兰雅则专门负责工艺译名的搜集^②。傅兰雅也记叙了与中国科学家合作翻译西书的情形和方法:

至于书内译书之法,必将所欲译者,西人先熟读胸中而书理已明,则与华士同读,乃以西书之文,逐句读成华语,华士以笔述之;若有难处,则与华士斟酌何语可明,若华士言不明处,则讲明之。译后,华士将初稿改正词色,令合于中国文法。有教要旨,临刊时华人与西人核对;而平常书多不必对,皆由华士改正。因华士译稿甚多,其讹则少,西文法甚精。^③

四、格致书院,格致书室与《格致汇编》。格致书院是近代中国最早的科普团体,1874年由傅兰雅向英国驻沪领事倡议,1876年6月正式成立,傅氏任书院监督,徐寿为总管,董事会中有徐寿、徐建寅、华蘅芳、徐华封、张焕纶、赵元益、王韬等。在创设时期,有些传教士提出要在阅报室内陈列宗教书刊,傅兰雅对此深表异议,指出这样做只能造成中国人与西方人疏远,只有通过共享科学领域

① 马祖松:《中国翻译史》,北京,中国对外翻译出版公司,1984年版,第283—284页。

② 王树槐:《利卡语译名辞句统一问题》,载台湾《中央研究院近代史研究所集刊》第1期,1969年版,第55—58页。

③ 傅兰雅:《江南制造总局翻译西书事略》卷2章。

的成果,才能找到一个共同的立场^①。因此,后来院内章程规定:“凡各种传教书,断不可入馆”,“馆内存储书籍,惟是推算制造等项书籍及各种机器式样,与设立教堂情形迥别。”设院之初,创办了讲习班以吸引读者,但应者寥寥,后来又创“考课之举”,请南北洋大臣及海关道充,按季命题,远近士人应试者不乏其人。王韬接掌格致书院后,对此格外注重,参与命题者有薛福成、盛宣怀、李鸿章、刘坤一、郑观应等人,傅兰雅曾把历年参加考课的优秀作品,汇成《格致书院课艺》刊刻出版^②。

格致书室,是一家书店,1885年由傅兰雅在上海开设,专门出售具有实用知识的图书和期刊,后曾在天津、汉口、汕头、北京、福州、香港等地设立分销处,到1888年已售出书籍十五万册,后又在沈阳、烟台、厦门设立分销处。外人评论说,格致书室是中国人学习西方知识的“麦加”(圣地)^③。

《格致汇编》,是傅兰雅于1876年2月创刊的一份五卷的科普杂志。1878年1月至1880年3月因傅氏回英国休假而暂停,1880年4月续刊,1882年1月出至48期以后再次停刊,1890年春复刊,改为季刊,1892年终刊。出版地点开始在上海三马路,1876年格致书院开院后在该院发售,1885年格致书室开张,又由该书室发售。撰稿者有西教士玛高温、范约翰(1830—1917年)、艾约瑟、慕维廉、李提摩太、政礼斐(1857—?)年)、卜斯济(1864—1947年)等人,中国学者徐寿、徐建寅、华蘅芳、舒高第、梅文台也经常撰稿。傅兰雅本人用在制造局译书以外的时间翻译编写,并亲自答读者

① Richard C. Fryer, *John Fryer and the Modernization of China*, p8.

② 王尔敏《上海格致书院史略》,香港中文大学,1979年版,第53—58页。

③ *The Chinese Recorder*, 1888年 Vol.19, p66—68. *Shanghai Times*, 1912, 6, 21.

间。傅兰雅声称创办此一刊物，“本馆并无藉求利之意”，累计“贖墊款千金”^①。

《格致汇编》前后共六十期，论题之主要内容，包罗十分广泛，凡西方科学技术新知，无所不包，天文、物理、化学、数学、动物学、植物学、昆虫学、地质学、地理学、水力学、医学、药理学、生理学、电学、机械学等科学理论；还有蒸汽机、轮船、开矿机械、钻地机、纺织机、制糖、打米、制陶、造砖、造玻璃、弹棉花机、制皮革、制冰机、制啤酒机、造汽水机、造扣子机、制针机、火车、铁路、农机、打字机、印刷机、造纸、炼钢机、榨油机、照相机、幻灯机、潜水技术、电灯、电报、电话、制网，还有一些中外科学家如爱弟森（今译爱迪生）、巴司嘎（今译巴斯卡），以及哥伦布、麦哲伦、库克等著名探险家的生平^②。

《格致汇编》刊行以后，在社会引起了一定的反响，当时沪上中文报纸，广为介绍，每出一册必有评介，多有赞誉^③。据该刊第二年第八卷所载告白及有关资料统计，《汇编》所设销售处及可以销售的地方有：北京、天津、牛庄、济南、烟台、登州、青州、长沙、湘潭、益阳、兴国、宜昌、沙市、汉口、武昌、武汉、九江、南昌、安庆、南京、镇江、上海、重庆、苏州、扬州、宁波、杭州、温州、桂林、太原、福州、淡水、汕头、香港、广州、新加坡、神户、横滨，达40个地点51个代售处，几乎遍及沿海及长江流域所有重要城市^④。当时沪上最大

① 《格致汇编》系傅兰雅于北京办的一份杂志《中西闻见录》之附刊“补遗”而创刊的。傅月之《〈格致汇编〉与西学传播》载《上海研究论丛》第1集，上海社会科学出版社，1988年，第50—75页。

②③ 士尔敏《上海科技书局志略》（香港中文大学出版社，1990年），第32—35页。

④ 傅月之《〈格致汇编〉与西学传播》，第78页。

报纸《申报》对此评论说：“今此举尚属创行天下，未必他省均能效之，虽然，果能有益人事，将来必定不胫而走，不翼而飞，传遍天下矣。”^①

五、广学会。这是基督教新教传教士在近代中国设立的最大的出版机构，1887年11月1日在上海成立，创办人是英国长老会传教士韦廉臣（1829—1890年），初名“同文书会”，次年成立董事会，推举海关总税务司赫德为会长，英国驻沪总领事福克为副会长，韦廉臣任督办。韦氏注重宗教的宣传，他认为“科学和上帝分离，将是中国的灾难”^②，因此，初期同文书会的宣传注重宗教甚于西学，韦廉臣于1890年去世，改由慕雄廉继任，情形无大的改变。从1892年开始，督办由李提摩太接任，会务方针发生了重大的变化，他主张宗教宣传和世俗知识的推广两者并重，并以为中国目前所迫切需要者为物质的建设和社会的改造，因此世俗知识的介绍显得尤其重要^③，他认为这是“以百万计地感化”中国人的有效手段。李提摩太曾做过一番比较和盘算，他认为传道不外采用以下几种方法，第一是设教堂讲道，他觉得这个方法所费时间太久，因为传教士与信徒直接接触的机会和人数毕竟有限，当时在华传教士担任布道工作的约一千人左右，他们如何单凭讲道去影响当时四亿中国人民呢？第二是办学校，他觉得此一方法也太慢，传教士不可能在这块比欧洲还要大的土地上到处设立学校，而且学生需要经过好几年的培养才能在社会上起一些作用；第三是开医院，

① 《申报》光绪二年正月三十日，第1173号，第9267页。

② Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai. May 7—20, 1890. Shanghai, 1890. pp. 519—537.

③ 《近代中国与基督教之关系》第246—247页。

李提摩太觉得传教士在医院中接触的病人，而病人又处于不正常的状态，因此收效也不会很大；第四是文字出版，李氏认为这是“以百万计地感化”的最有效的手段，他说：“别的方法可以使成千的人改变头脑，而文字宣传可以使成百万的人改变头脑。”按他的筹算，当时中国人口有四亿，新教传入头一百年所收的信徒人数不到二十五万人，平均每个传教士只拥有信徒二百五十人，而当时中国每年人口增长约四百万，信徒每年增加不到二万，长此以往，中华帝國的皈依将是遥远的事情，因此必须更“迅速地感化全中国人民”^①。

1894年，同文书会改名为广学会^②。李提摩太以全身心投入广学会的拓展工作，他倡言：中国自海道大开、东西接触以来，虽然略有进步，但自身多灾多难：失地、赔款、出口减低、各地饥荒、暴动，时有发生，其根本原因在于闾昧无知，故应尽力介绍西国之所以兴、而中国之可兴而不遽兴者，他列举五端，即交涉之益、商贸之益、运货之法、格致及工程之学、行游之实际工作等，他以为这些措施应尽早施行，以增进中国福利^③。到1902年为止，在李提摩太的主持之下，广学会出版了一些重要的西学书籍：韦廉士之《格物探原》、《治国要务》，慕维廉之《大英国志》、《天文地理》、《地理全志》、《知识五门》，花之安（1839—1899年）之《自西徂东》、《性海溯源》、《教化议》、《西国学校》，安保罗《教国教成全儒教》，傅兰雅《格物须知》初二、三集及其他自然科学须知其二十三种，丁德良《万国公法》、《公法会通》、《公法便览》、《富国策》、《格物入门》、《闻见选

① 江文汉《广学会是怎样一个机构》，第7—8页。

② 1905年，传教士李提摩太之英文名改为The Christian Literature Society for China，中文名仍沿用旧称。

③ 《近代中国与基督教论文选》，第246—247页。

系汇编》,林乐知《中西关系略论》,《列国岁纪政典》,李提摩太之《救世教益》,《八星之一总论》,《五洲教务》,《中西四大政考》,《三十国志要》,《七国新学备要》,《华英藏案定章考》,《大国次第》,《时事新论》,《西译》等①。所有这些西学著作,均以“争取中国士大夫中有势力的集团,启发皇帝和统治家的思想”为宗旨。②广学会初期书籍销售量并不太多,1894年仅售出一千余元,甲午中日战争爆发以后,由于关心时事者增多,书籍售出量增至二千余元,1896年,增加了四倍,达到五千九百元,1897年戊戌变法前夕达到一万五千五百元,与1894年相比,增加了十倍以上,到1899年,猛跌至二千六百余元,1900年又回升到一万二千四百余元,1901年销售额为一万五千六百余元,达到1897年水平,1902年,增至四万三千五百余元③。由此,李提摩太被一致认为“这个事业选中了这个人,这个人选中了这个事业”。

当时基督教新教在华的文字出版机构还有:1862年创办之福州卫理公会罗礼里奥·冯卡尔书局;宁波圣公会“圣三一出版社”;上海1877年创办的益智书会;汕头长老会出版社;福州主教团出版社;汉口苏格兰圣经书局;汉口圣教书会等等④。

六、天主教出版机构,19世纪60年代以后,天主教的出版事业也开始创建。1849年天主教耶稣会在上海青浦县横塘(现松江县息安骨灰堂)天主堂创建了一所孤儿院,几经变迁,1884年冬迁

① 同安声,《传教士与近代中国》,第171—172页。

② 关于广学会所办的《西学新报》(前称为《救世新报》)虽介绍了不少的西学,但主要是宣传基督教新的教义,指行本教丁华中者加以讨论。

③ 邹元生,《林乐知在华事业与万国公报》(香港,中文大学出版社,1978年版,第106页)。

④ 《中华年鉴——中国基督教事业统计(1891—1899)》(下)第2087—2183页。

到徐家汇土山湾,是为土山湾孤儿院。不久,耶稣会在孤儿院工场间中设立了一个印刷所,即土山湾印刷馆^①,到1869年,它出版的本版中文宗教著作,已经超过了70种,其中大部分是明清时代利玛窦、柏应理、李玛诺、南怀仁、艾儒略、裨闾光、德训我等耶稣会上著作的重版^②。从1874年开始,土山湾印书馆引进了铅活字,从此遂能供应廉价而轻便的汉字书本了。土山湾印书馆早期出版的有价值的西文学术著作有意大利耶稣会士根德瓦(1826—1902年)所著之巨著《中国文学课程》,这是一部供来华传教士学习中国语言及文化的书籍,凡五册,自韵藻三字经、至诗、词、歌、赋、八股文、尺牍、楹联、小说等均予辑录,1879年出版第1、2册,1880年出版第3、4册,1882年出齐。屈氏的另一部著作《拉丁文规》也由土山湾印书馆出版,专供入修道院的修士进修之用^③。屈氏于1848年来华,终身寓居徐家汇,历任徐汇公学校长,初学院院长,后来中国天主教著名人士马相伯、马建忠和李问渔,均出其门下。

当时在上海天主教会中从事文学事业的还有中国籍耶稣会士李秋(字问渔),他于1862年12岁时入耶稣会,1872年晋铎,他是当时少数精通拉丁文和法文的中国神父,1879年3月16日他创办了《益闻录》^④,该刊自第1至10号,为双周刊,自11号起改为每周一次,1888年《益闻录》与《格致新报》合并为《格致益闻汇报》,每周出版科学和新闻类各16页,订阅者也从七百人发展到三

① 《申报史话》1987年第4期,第30—35页。

② 史达著《中国宗教史》(第2卷)第298页。

③ 方震,《中国天主教史人物传》(下)第200—202页。

④ 上海的近代报纸,如1868年基督教新登报加创办的《中国教会新报》(后改称《教会新报》),1876年办有《万国公报》;其次是1872年创办的《申报》,1879年办的《新报》是第一家近代报纸。

千二百人，1907年更名为《时事科学汇报》，次年再更名为《汇报》，主笔一直是李同福。他还主持了创刊于1887年的《圣心报》。

（二）教会教育事业

中国近代化的新式学校是由西方传教士首创的。

从19世纪初年基督新教传教士来到南洋马六甲、澳门一带地区至1860年英法联军之役结束之前的半个世纪中，是西方传教士在中国创办新式学校的第一阶段。1820年在马六甲开办的英华书院，专以培养去中国传教的欧裔传教和华侨子弟为宗旨。1843年迁往香港^①。1841年，英国“东方女子教育会”派遣阿尔梅赛女士在宁波开设的女子学塾，是传教士在中国设立的第一所女子学校。同年，伦敦会在厦门开设了英华男塾；又过一年，美国长老会在宁波也开设了一所男塾；1846年，美国圣公会主教艾惠霖在上海创办了一所男塾。

1850年天主教耶稣会在上海创办的徐汇公学，称圣·依纳爵公学，是天主教会在中国开办的最早的近代学校之一^②。尚在1850年，英国圣公会在上海创办了英华学塾，美国北长老会在上海创办了清心书院，其他差会分别在广州、厦门、鼓浪屿开办学堂。1853年美国公理会在福州开设格致书院；同年，天主教会天津开办了法汉学塾、诚正小学和淑贞女子小学。1858年归正会在厦门开设了真道学校。

在这一时期，由于基督教和天主教的传教事业在中国禁教政策的余波之下未曾获得大的进展，也因为清廷朝廷虽经鸦片战争的失败，仍未有改弦更张，内政外交依然故我，所以社会上各阶层中的天朝意识和华夷之见仍很大程度地限制了人们对新学问的认

① 详见本书第三章第七节。

② 见《厦门通志·记略》，详见本书第二章第一节。

识,故而四方传教士即便采取了免费入学的方法,但入校学生寥寥无几,女校更不易招徕。估计此一阶段内教会开办的学校共五十所,学生一千人。

四方传教士在中国开办学校的第二阶段,是1860年至1900年,这一时期教会学校的发展很快。其主要原因是,在不平等条约制度的保护之下,传教士不仅能在沿海地区较为自由地活动,而且有了深入中国内地传教的机会,沿海和内地都出现了教会学堂。加以清政府为举办洋务事业,开始创设少数近代学校如京师同文馆、上海广方言馆之类,聘请传教士担任西学教习或顾问;同时,外国企业的资本在中国的投资日益增加,以及海军、邮局、铁路、轮船等机构都急需人才之故。

当时比较著名的教会学校有:

(1) 1863年大主教设在上海的圣芳济书院。

(2) 1861年美国长老会传教士狄考文(1836—1908年)在山东登州开办的蒙养学堂,1876年改称文会馆。从1864—1872年,蒙养学堂共计设学九载,教习五员,共收生徒八十五名^①。1876年以后,由小学升格为书院,分备斋,正斋两个部,前者为二年制,后者为六年制,并将登州城内西北隅的一个荒市全部划归学堂使用,正殿作教室,东廊改建两层,充作图书馆、仪器室和理化实验室,学生宿舍住在前院和西院。到1886年,学堂经费扩充,不仅校舍可容纳学生百余人,而且仪器、标本悉备,更专设藏书室、阅报所、电机房、沐浴室、化学实验室、观星台(天文台),博物馆陈列所以及一所西洋教员的住宅^②。狄考文还建立了一个工场,内有木工、铁工、电

① 王元德、刘国祥编,《文会馆志》,1918年山东烟台文会馆印行。

② 张正之,《中国早期的教会学校——登州文会馆》载《文史资料选辑》,1978年第5辑,第222页。

工、车工等工艺^①。1904年,文会馆与广德书院合并,迁往潍县,易名广文学堂,成为后来山东齐鲁大学的前身。

(3) 1867年美国公理会在河北省通州设立了一所潞河男塾,后经美国传教士谢卫楼(1811—1931年)的惨淡经营,于1887年易名为潞河中学,学生共有二十名。1889年,华北公理会决定将此校扩建成大学。1892年,学生增至六十二名,有五名大学生毕业,他们被派往公理会教会中担任传教工作。当时的学生多为来自天津、北京、张家口、保定府等地的教徒子弟。1893年,该校正式命名为潞河书院,附设中学和戈登纪念神学院,由谢卫楼出任校长^②。

(4) 1866年天主教在天津设立了究真中学,同年美国圣公会在上海设立了培雅学堂。在当时,天主教仍以小学教育为主,仅有少数中学。

(5) 1879年,美国圣公会上海主教施若瑟将圣公会原在上海开设的培雅书院和度恩书院合并,于1879年在上海曹家渡附近沿苏州河以南的一块二角滩上开始筹建校舍,创立圣约翰书院。1891年,该院设立英文部,1884年,将预科改为半日中文,半日英文,1888年,美国传教士卜斯新(1864—1945年)出任圣约翰书院校长,并致力将其建成一所大学。1896年1月卜斯新建议增设大学部,开文理、医学和神学三科,圣公会差会都批准了他的建议^③。

① 张寿文认为中国经济建设最需要的通电力工业。尤其是电报;其次是土木工程,其中测量和理地特别为需要,要掌握这些技术,必须懂得实际手段,而教会学校办校,又因为会控制各种必要的仪器设备。

② The Chinese Recorder, 1886, p. 28.

③ 卜斯新自传,转引自张善:《中国教会大学史(1850—1949)》白序本(辅仁生活),北京:教育出版社,1967年,第28页。

(6) 1881年,林乐知在上海开了中西书院。先后有三处校址:有一、二院及大书院;最初建的一院在八仙桥,二院在吴淞路,大书院在昆山路。学生入学后先在分院读二年或四年,然后升大书院读四年。学生入学经考试以后根据成绩分为特等生、头等生、二等生及三等生。西学课程在分院期间主要学习英语,兼及数学和地理,中学主要习尺牍、写作和五经,升入大书院以后除习英语以外,增学数理化课程,后两年要学习一些公法课程^①。

(7) 1884年,美国哈巴牧师在广州筹建教会学校,并回美国筹款,最后在广州沙基金利埠租赁校舍开学,名为“格致书院”,1888年开学。1893年与广州培英书院合并,后曾一度迁澳门,1903年特校英文名改为“Canton Christian College”,1904年中文名改为“岭南学堂”,是后来岭南大学的前身^②。

1875年左右,教会学校的总数约八百所,学生三万人,其中新教约三百五十所,学生六千人,其余均为天主教开设,天主教开设的学校以小学为主。据报道,仅在耶稣会管辖的江甬教区,在1878年有三百四十五所男学校(小学)和六万一千二百二十二名男生,二百一十三所女学校和二千七百九十一名女生,到19世纪末,江南天主教学生已逾一万六千名^③。1877年,在新教学堂中已有六千人就读,到1890年上升到一万六千八百二十六人^④。同时,学生的招收对象也发生了很大的变化,在沿海和内地,虽然也还吸收贫寒人家子弟入学,但富家子弟的人数越来越多了,在沿海的通商口岸中尤其如此。这与教会大学为适应中国社会洋务企事业和外商

① 梁元生《林乐知生平事业与〈万国公报〉》,第52—53页。

② 林治平主编:《中西基督教大学论文集》,(台北)宇光出版社,1978年第178—179页。

③④ 《剑桥中国晚清史》第4卷,第127页。

企业或洋行中所借人材而改变教育目标有之。如圣约翰书院就收取高昂的学费,吸收富豪子弟入学,并授以英文,因为“英语知识可以有商业价值,可以培养青年使他们能在外国商行里谋职”^①。

在那个时代,从事于基督教教育事业的传教士,起初都是职业的传道人,他们本来职责是宣教而非办学。然而,岁月流逝,他们在中国的时间越长,就越发现纯粹的传道进展非常缓慢,英以美会入学10年才发展了第一名教徒^②,公理会传教士1847年始入福州,1856年才有第一位进教者^③。因此传教士们想到了用办学来作为宣教的辅助手段,1854年,美国长老会传教士倪维斯(1829—1893年)在浙江宁波设立了两所男女寄宿学校,他后来回忆说:

我在宁波多年办理两所男女寄宿学校的经验证明:在中西办学是最省钱、最有教的功效。它只花费差会的力量和传教士的劳力与时间的四分之一,却为当地教会提供了很大一部分的教徒——我处超过半数。最近三四年外堂数目大增,多半要归功于本地的工作人员。这些中国人,多半曾在我们所办的学校里受过教育。总之,宁波教会之所以能够成长,罪人认罪,建立分堂,在很大程度上,都可以归功于我们所办的学校。^④

美国公理会传教士,通州濠河书院的倡导者卫卫稷,开始时也是一

① Ming Lambertson *St. John's University Shanghai 1879—1929*, 16.

② Walter N. Lacy, *A Hundred Years of China Methodism*, New York, 1948, p88.

③ Paul A. Yang *Missionaries, Chinese and Diplomats: The American Protestant Missionary Movement in China, 1850—1860*, Princeton University Press, 1963, p7.

④ John Livingston *Among China and Chinese*, New York, 1886, p242.

位专精于布道的传教士。1877年第一次全国基督教代表大会上，他当时发言反对狄考文关于在教会学校讲授世俗性科学知识的见解，他认为讲授知识有时会干扰信仰的传播，因为知识本身“不仅不会引导人更接近耶稣”，而且“经过西方科学教育的异教徒比一般异教徒更难接受福音”^①。然而，到80年代以后，由于中国社会外部环境的变化和传教工作本身进展的缓慢，谢卫楼的观点有了不小的变化，他意识到教会必须占领教育界：“教育是未来中国的一种力量，基督教会必须为了基督使用这种力量，否则撒旦就会用来反对基督。教会必须积极举办教育，……这样就可以使基督徒占据有势力和有影响的位置，在政府里做官，做传授西学的教师，当医生、当商人，或在中国早已开设的企业中当督办”^②。而1877年第一届全国传教士大会上，狄考文的老者的“基督教会和教育的关系”，完整地表述了主张以办学方式推进基督教传华事业的传教士的心声，他指出，基督教和教育之间存在着“强烈的天然的和合力，这使它们紧密地联系在一起”，传教士作为“基督教的唯一代表出使异邦，凡是教会为推翻异教信仰所需的一切都是他的工作”，也就包括了教育这种影响人心的方式，通过教育可以“使基督教的信仰和伦理道德渗透到整个社会结构中去”，从而“使中国基督教化”^③。

尽管狄考文和谢卫楼主张以教育作为传播基督的辅助手段，但是他们在教育中仍很强调宗教信仰和现代知识之间同一性和不

① Records of General Conference of Protestant Missionaries of China Shanghai, 1877, p.200

② The Chinese Recorder, 1880年6月 pp.260—267

③ Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1877, pp.171—181.

可分离性。狄考文曾说，“如果科学不是宗教的盟友，它就会成为宗教最危险的敌人”，教会学校不应让“异教徒或基督教的敌人来开动这个强大的机器，以阻碍真理和正义的发展”^①。出于这样的目的，狄考文反对在内地的教会学校里开设英语课，因为英语具有商业的价值，学生会将注意力放到英语学习而忽略了宗教的信仰，“学生们学会讲英语以后，无疑地我们将有极大的困难将他们留住。他们将立即去找工作，他们的英语知识将给他们高的工资”^②。当然，狄考文也认为，除内地以外，上海、天津、武汉等通商口岸的教会学校，教授英语有其特殊作用。比狄考文更为年轻的传教士如卜舛济等，则非常重视英语课的开设，他们认为教会学校的招生对象不应局限在基督徒，也反对在学校里无休止地进行宗教训戒，卜舛济明确认为：“英语知识可以有商业价值，可以培养青年使他们能在外国商行里谋职，学校当局应当满足这些要求。”^③

在 19 世纪的教会学校中，传教士们为了传播近代的知识，在课程上设置了不少西学的内容，同时，为了使培养的人材能够顺利地踏上社会，或者步入仕途，他们也刻意地安排了一些中国古典文史的课程。狄考文曾说，教会学校虽以宣扬基督教教义为第一要义，但是也必须重视儒家经典的学习，因为中国传统的学问“是政府科举考试所要求的，也是作为受尊敬的学者所必需的”。林乐知在《中西书院规条》中言，“余拟上海设立书院，意在中西并重，特为造就人材之举。”^④现将山东文会馆正斋、备斋和上海中西书院课程表摘录如下，以备比较参考。

文会馆正斋分年课程表

第一年 无通刺原 书经三、四 读诗经全 算讲全通 读诗义卷 作诗
文卷 代数通篇

- 第二年 大经课程 读礼记一、二 讲中庸全 宣读孟子 读古文 作诗文
形学圣经 因论画表 万国图说
- 第三年 宣道之妙 读礼记三、四 宣读圣经 宣讲字句 读诗文 作诗文
八经奇音 副经学 袖袋力、水、气、电、磁 各身与款
- 第四年 天演论以 宣读方传一、二、三、四 讲礼记一、二、三 宣讲书经
读古文 作诗赋文 科地学 航海论 格致声、光、电 地石学
- 第五年 幻术 讲圣经卷五、六 讲礼记四 读诗文 作诗赋文 代形各参
物理测算 写字 书·史纲编 动物学①
- 第六年 心灵学 是非论 讲圣经上 宣讲圣经 读古文 作文七日二课 教
列学 化学辨所 天文博物 富国策

文会馆基督教分年课程表②

- 第一年 多官记回香全 读马太福音 读圣经一、二 讲上孟 分字 计算
算算数学③
- 第二年 读以弗所哥德西全 圣经卷略下 读诗经三、四 读下孟 讲读唐
诗④ 笔算数学中 步近志略 乐法度量
- 第三年 以何雅透 圣经卷略上 读圣经一、二 讲台历 读作文章 读作
韵诗 笔算数学下 算学地理志略

① 见附录《传教士与近代中国》第202页。

② Daniel W. Fisher, *Calvin College Mission, Forty Five Years a Missionary in Shantung, China, A History*, p217.

③ Mary Lambertson: *St. John's University, Shanghai 1879—1929* P5.

④ 林乐加《中西书报译丛·教习回忆录》第18册, P11808页, 中国教会大学沈德仕亦说“当今之世, 专尚中西不同化, 势必较西学以统之。中西西学不可和, 更以兼中学以兼之。二者调和, 并行不行, 乃可以臻中西之教化矣。”(沈德仕于《上海中西书报》“与君共勉”第22期, 第741805页)。

⑤ 从中读诗文后改为读带论经文。

⑥ 泰山读诗文后改为作诗论经文。

⑦ 动物学系 1902年停办。

⑧ 朱正文《一四早期的教会学校——暨利文会信》《文史资料选辑》1916年第2辑, 上海人民出版社, 1979年第227页。

⑨ 讲读唐诗或行史。

中西书院各学生每周所习之中学和西学课程表¹

课程 科目	超等学生	一等学生	二等学生	三等学生
星期	诵读习并文一篇，或读三十遍。	诵读习并尺牍一篇，熟读三十遍。	不读生书，温习，星期所读之书，与教习讨论。	诵读习讲字义。
星期一	自己温习《五经》。	自课熟读。	教习讲与。	教习讲对。
星期二	作文一篇，由教习向监院请阅。	诵读习并尺牍前感作几篇一篇，不能作尺牍者，请教习读书。	教习讲对。	教习讲字义。
星期三	教习讲诗一首，并自课熟读。	讲述礼书一篇，并讲之以厚。	讲述礼书二篇，并讲之书。	教习讲对。
星期四	由教习向监院请题作诗，当晚由教习改正后，另写一纸，名呈教习阅。	诵读习并尺牍。	诵读习并尺牍。	教习讲字义。
星期五	(七课)	(可课) (字有命才) (字习拙劣)	讲述礼书三首，并讲之以厚。(有命才者字习拙劣)	教习讲对。

- 第一年：认字写字、浅解辞句、并解成书、习学四书。
- 第二年：讲学各书成书、练习文法、互译字句、习学算数、习学西语。
- 第三年：数学自题、各国地图、翻译选编、查考文法、习学琴韵、习学西语。
- 第四年：代数字、讲学格致、翻译书信、习学算数、习学西语。
- 第五年：考究天文、勾股法则、平方角、弧三角、习学算数、习学西语。
- 第六年：化学、数学、微分、积分、引伸物理、翻译成书、习学琴韵、习学西语。
- 第七年：航海测量、万国公法、金律应用、翻译作文、习学琴韵、习学西语。
- 第八年：万国原、天文测量、地学、金石类考、翻译作文、习学算数、习学西语。

除了设计课程以外，传教士们还编写和翻译各类教材，1877年上海举行的全国基督教传教士大会通过成立一个学校教科书委员会，中文名“益智书会”，美国传教士林乐知、狄考文、丁韪良，英国传教士韦廉臣、傅兰雅等被推举为委员，确立了编辑教科书的方针。到1886年为止，益智书会共出版161种教科书，全为基础科学书籍。1890年上海第二次全国传教士大会时，该会扩大为中华教育会，教科书的编篡成为其活动的一部分。

综上所述，可见中国教会教育事业的起源，实是因为传教士将此作为宣教的辅佐手段，以适应中国社会环境的需要。但是他们努力的结果，使得教育与传教之间的从属关系发生了变化，教育已不再成为可有可无的手段或工具，尤其对于后来的注重世俗知识教授的传教士来说，教育本身就是传教事业的一部分。20世纪国

(1) 解元一，《林乐知在华传教和〈万国公报〉》，香港中文大学出版社，1978年，第133页。

人余日章氏云：“中国新世教育，学校之创立，精神形式，悉有基督教，梯山航海，转运而东，基督教对于中国教育之一途，为今日新教育规榘，早为国民公认。”^①既说明了基督教与教育的关系，也说明了教会教育开启了我国新教育的先声。

（三）医疗卫生事业

教会的医疗卫生事业，除早期伯驾、惟魏林等传教士的创业之外，做出特出成绩的，还有美国长老会牧师嘉约翰（1824—1901年）。他于1854年来中国，1855年接替伯驾主持的眼科医局，不久因英法联军之役爆发回美国，于1858年再来。次年，他重开医局，命名为“博济医院”，这是中国最早的教会医院之一，嘉约翰担任院长达四十一年之久，到1899年卸任。

嘉约翰的工作可以分为两个方面：一，扩大医院的规模。他利用在国内外交到的资金，在广州较场尾得一处新址，1863年建筑了新的医院，1866年建成。1898年，他在广州花地建造了近代中国第一座精神病院，采用西医疗法为精神病患者治病，嘉约翰一生共诊治病人七十四万人次，施行手术四万九千人次^②；二，介绍西医知识。从1859年开始，嘉约翰编写医学教材和书籍，1859年出版的《种痘书》虽只六页，但对于推广种牛痘以预防天花的流行很有普及知识的功效。1871年，嘉约翰所编之五部医书相继问世，计为《西医略释》、《眼科撮要》、《割症全书》、《痰症》和《化学初阶》；

① 余日章：“基督教自之高等教育之特色”，载《中华基督教年报》，1914年第1期，第70—76页。李楚珂等：《帝国主义侵华教育史料——教会教育》，教育科学出版社1997年，第125—126页。

② 仅以1876年7月1日这一天该院由于手术工作量为例：一，白内障切除手术二例；二，腰疝和石疝手术一例；三，胆结石手术一例；四，血门瘤手术一例；五，膀胱疝气一例；六，阴囊手术一例；七，骨科手术一例。转引自顾树屏：《从马礼逊到司徒雷登》第161页。

1872年又出版《裹扎新编》、《花柳信述》、《卫生新编》；1873年出版了《内科图说》、《皮肤新编》；1883年，其著《内科全书》六卷问世，1884年出版了《体用十章》，1898年出版了《实用化学》，等等。另外，早在1863年，慕约翰就在广州发行《广州新报》，介绍西学知识，并刊载国内外新闻，1884年更名为《西医新报》月刊。1897年，文惠廉倡议成立了中华博医会推举慕约翰为会长，并创办了《博医会报》^①，它是19世纪下半期在华出版的唯一的西医学术刊物，对于了解当时中国疾病分布与教会的医学传教活动，是一份重要的历史文献。三，培养西医的人材。从1863年起，博济医院就招收男生；1866年，由慕约翰倡办的南华医学校正式招收医科男生；1867年，建立了标本室；1879年，首次招收3名女生入校学医；1887年，慕维开办了更为正规化的医学院——南华医学校，部分学生转往耶里深造，其中有孙中山。慕约翰一生共培养了西学约一百五十人，编译西医、西书二十四种^②。

慕约翰医生以其一生的行迹，践行了他“为了基督，要爱病人如可兄弟”的誓言。

另一位在华介绍西方医学的杰出的传教士，是英国伦敦会牧师合信(1816—1873年)。他在华期间，先后在广州和上海译著五部介绍西洋医学及相关书籍，被称为《西医五种》及《合信五种》，(1) 1851年广州出版《全体新论》，集合当时西医书籍和图谱，在华人陈修堂协助下编成，为阐述解剖生理学之著作，详细介绍人体骨骼部位、脏腑、筋、肌肉及五官的功用，特别介绍了哈维之血液循环；(2) 1855年广州出版《博物新编》，这是一部集合地质、天文及

① 该报英文名称为 The Chinese Medical Journal, 后改为 China Medical Magazine/Journal.

② 李士珍《从 1842 到 1863 年传教士》，第 178—185 页。

与普昆良的博物学著作；(3) 1857年上海出版《西医略论》，是对《全体论》的补充，论述常见病之治疗，而于外科手术记载尤详；(4) 1850年于广州出版《妇婴新说》，与华人管茂才合撰，论述妇产科和儿科治疗医学，于妇女妊娠记载尤详；(5) 1858年出版《内科新说》，取当时西方医学书籍，“释以要义，译以唐文”，与华人管茂才合译，意在强调西医药比较中医药为合理^①。

1884年，香港教会人士何启^②，为纪念亡妻雅丽氏的逝世，有意参与伦敦会建立医院之计划。他承担除院内设备外的所有购置地皮、兴建院所的费用。该院于1887年2月启用，就诊华人日众。当时主持院务的孟生医生在筹建“雅丽氏医院”时，已经建造了学生宿舍及教堂之设施；1887年3月，又开办了“香港华人西医学堂”，举孟生为教务长，保臣医生为秘书及讲师，何启为名誉秘书及讲师。孟生医生在开幕词中指出：“我认为现在正是机会，让香港应该负起这个久被忽视的职责，把香港建成商业以外的科学中心及传播枢纽。我对成功毫不怀疑，我们的成功不单会为中国革命带来幸福，亦将为香港带来物质的繁荣。”^③

1880—1900年，基督教新教英国差会所办的较著名的医院有：1878年伦敦会在汉口开设的仁济医院，1881年办在天津的马大夫医院和1885年办在武昌的仁济医院，1880年办在杭州

① 赵雪川：《合信〈西药指南〉及《华英字典》，载《近代史研究》2002年第2期。

② 何启(1850—1914)，广东番禺人，字德士，号礼生，早年毕业于香港中央书院(后改内区书局)1872年秋入新加坡，后入日本大学肄业，1878年又入香港圣保罗学校1882年回香港，任报馆，1880年在香港总汇局护人立案委员。他是中国早期新加坡的何礼生之一。

③ “A Short History of the Nethersole Hospital Hong Kong 1887—1987”, p. 2—5, 以及 H. M. Paterson: “A Hospital for Hong Kong 1887—1987”, Hong Kong, 1987, p. 1.

的广济医院和1857年办在福州的梨井医院,1897年苏格兰福音会开的宜昌普济医院,1887年圣公会在福建南台开办的培亨医院,长老会于1867年在汕头开设的福音医院以及循道会1888年办在汉口的普爱医院。美国差会的有1886年公理会办的通州医院,美国北长老会办于梁定的撒德生纪念医院,1867年圣公会办的上海同仁医院,1885年浸礼会办在上海的西门妇孺医院,监理会1883年在苏州开的博济医院,基督会于1892年在南京开的裁缝医院,长老会1896年设于广州的夏岛妇孺医院和1899年办的柔济医院。合英、美教会共约五十余家^①,天主教的医疗事业也有了长足的进展。1845年,法国教会在天津创办了法国医院,是天主教在近代中国开办的第一所医院,1882年九江也开办了一所法国医院,1890年南昌也开了一所法国医院,1894年青岛也开设了天主教养病院,另外还有一些诊所。

教会的医疗卫生事业,输入了西方的医术和西药,以及近代的医院制度,医学教育(包括护理教育),同时也造就了中国最初的一批西医人材。1846年随布朗赴美的黄宽,后于1860年赴英受了堡大学医学七年,回国后曾充李鸿章幕府,海关医务处医官,并协助嘉约翰创建博济医院和华南医学学校,贡献卓著。还有如金韵梅、尤梅庆、石美玉等,都于19世纪70--90年代在教会帮助之下赴美学习西医^②。20世纪以后国人承认,“中国新医学的来源,显而易见是教会医学,这是没有人能够否认的,……教会医学校或医院造就出来的医师,大都仍为教会服务,被教会用作宣传教义的工具,由此教义由宣传愈广,教会医学传播亦愈普遍了。”^③

① 明长声:《传教士与近代中国》第277—278页。

② 杨瑞慎:《西医学在中国之传播》,载《妇女研究》1980年第8期。

③ 杨之定:《中国的西医学》,载《文化建设》第1卷第2期。

二、社会的反应

大体而言,鸦片战争以后,中国人所认识的西学,并不十分准确,追求西学的路线,也显得迂回曲折,但大的方向并没有错误。传教士们输入的西学,也非全然的西洋学术,有遗漏精华部分之憾。然而中西间高深的学术交流,传教士们确已在 1860 年代开始进行。他们一方面执行其宗教的职务,另一方面则从事了许多非宗教性的活动,尤其是文教活动的范围更加广阔,全国各地相继出现基督教会所组织的学会、医药及慈善机构,多方协助中下层的民众,开启民智,担任僻远落后地区的启蒙工作。推广卫生常识,灌输西方科学知识,介绍学术思想等等事业,均在百般艰困的环境中创设与扩展。

教会的教育事业是基督教影响中国社会的一条重要渠道。19 世纪有一部分传教士曾经反对举办教育,他们的理由是,《圣经》里耶稣嘱咐其门徒到普天下去传教,并没有指示要办教育、开学堂。对此种见解,谢卫楼曾指斥说,这同某些中国人坚持孔子和祖先没有说要修铁路,因而把已经造好的铁路拆掉一样地保守。他大声疾呼传教与教育非但并不矛盾,而且教育可以巩固传教的成绩。这种见解后来被越来越多的传教士普遍地接受。事实表明,中国人通过教会教育的途径,虽然接受基督教信仰的人数不多,但是对于西方的敌意和误解却大大减少了,不仅西学的知识为人们所接受,而且某些西方的价值观念也影响着学生的思想。如早期马礼逊教育会举行 1845 年第七次年会时所选择学生佳作中,有一篇题为《知识就是力量》的作又这样写道:

知识是幸福和欢乐的源泉,它是驱除一个国家无知迷雾

的亮光，它能博得荣誉，它可看近民族的财富，而且日积月累，它是一个国家最没有力的因素，比那繁荣的永久性的基础，可以安放在它的主页。

另一篇在题为《中国政府的下公正》的作文写道：

中国不能说有一个好政府，它与英、美或任何其他基督教国家相差很远。中国当权者有威于天下，据说从最高层到最低层，只有极少数人在履行官职认真负责，得到人民的利益，并公正地对待百姓，……公认的意见是，从最高级到最低级的官员，全都是敲诈者。对他们能抓到的每一个人，都进行勒索。如不给他们行贿，几乎无一人能撑起他们的手拍头而逃走。^①

再以登州文会馆为例。1886年，校方在学生中设了一个名为“精操会”的辩论会，以后又一分为三——以正斋学生分编入“高谈”和“内论”两会，斋外学生则全部参加“育才会”。《文会馆志》说，辩论会之目的是造就一个“学生共和之实验场”，其宗旨是，“交换知识，练习口辩，造就共和国民资格。”因此，辩论会又名“学生共和会”。当时清政府颁布有关学校的章程，是禁止学生立会结社的。但文会馆的学生却立了许多会，除辩论会以外，又陆续组成传道会（1876年）、勉励会（1883年）、戒烟酒会（1886年）、赞扬福音会（1886年）、新报会（1895年）、青年会（1895年）、中国自立学塾会（1898年）^②。西方教育制度中若干民主风气的因素赋予学生有某种表达自己见解的机会，在外患频仍、民族危机的刺激之下，学生的民族情绪和感情，就反映在他们的作品之中，如一篇题名为《救

① 顾长山，《从《礼记》到《礼记》》第88-89页。

② 张江文，《一所早期的教会学校——登州文会馆》，载《文史资料选辑》1978年第2辑，第129-130页。

《志》的鼓吹自引在旧作中，学生这样写道：

……忽乃天灾及，十八省灾象兴焉。陶子北上登陞也，美、燕、鲁、豫、皖皆垂灾。何志士更非大德？彼尔四日：雄赳赳——凌波浪浪濯足殿，引冰去霜吹却团；垂危如季欲返还，及令世引之惨缘。可恨那英雄豪杰，如笑云不书出山，有说：中一何在，可谁挽既倒在潮？此折皇天多乖硬，令我华夏建政权……①

在那个时代，一方面是清政府严禁在学校结社——“纠集成党，斯风特易起”，另一方面是“平日言行，即以三纲为标柱”的环境之下，诸得此曲，心旌为可赞了。它反映了教会学校里的学生具有与旁人同样强烈的民族意识。

传教士开办医疗卫生事业，在某程度上对当时的中国社会也产生了积极的影响。从19世纪60年代开始，北京、上海、烟台、天津等地的传教士中，出现了一些医学专业，如北京同文馆于1875年增设医科，请法人毕利干和英人翟贞老讲授以及解剖生理学等。1880年，李鸿章于北洋海军系统内设立天津总医院，内分西医学堂，血医院，储药局三个部分，任用西士为医官。

当时，一部分有志于向西方学习的中国人士，也将西方医学作为他们学习的对象。民主革命的先行者孙中山，早年曾于1888年在广州博济医院附设华南医学堂中学习，1892年毕业于香港的“西医书院”，并在澳门和广州行医。曾撰写《盛世危言》的郑观应，于1897年著成《中外卫生要旨》。这位对基督教在华活动抱有相当警惕，民族意识强烈的士人，对西医治病的理论却并不陌生：“设

① 引自《〈白话文学的兴起〉——苏州文会集》。

② 中国社会科学出版社《近代以来中国农村变迁史论》（1991年）第110页。

求治末病之方，先绝其致病之源，绝病源有六理：即光、热、空气、水、饮食、运动”。维新运动崛起以后，维新人士将医学改良作为其社会改革的一个部分，如1897年梁启超在《时务报》发表其见解，将医学改良称为社会改良的起点，“凡世界文明之极轨，惟有医学……。医者，纯乎民事者也，故言操民必自医学始。英人之初变政也，首讲求卫生之道，治病之法，而讲求全体，则讲化学，而讲植物学，而讲道路，而讲居宅，而讲饮食多寡之率，而讲衣服寒热之果，而讲工作久暂之烈，而讲产孕，而讲育婴，而讲养生，而讲免疫，而讲割礼”。^①康有为之弟康广仁，曾随嘉约翰习医三年，后在澳门主办《知新报》，辟有专栏，介绍西医知识，宣扬医学维新。1891年，该报刊有刘汝麟所撰之《富强始于卫生论》，称“欲治天下必自治国始；欲治国，必自强民始，欲强民必自强体始。强体之法，西人医学大昌，近且翼翼乎讲于道矣”^②。由于这些维新人士的鼓吹，以至于1898年光绪皇帝在变法时下谕，兼及西医之讲求，“医学一门关系至重，极应另立医学堂，专求中西医理，归大学堂兼辖，以期医学精进”。戊戌政变后，梁启超曾评论此上谕曰：“医者，泰西大学为一科，今特斥增之，实为维新之一政也。”^③

中国早期医史专家陈邦贤，在《中国医学史》中曾对教会医疗卫生事业对近代中国社会和人民的作用，作出如下评价：

……逐渐证明，外国医院组织充实，尤优于中国，外国医术减轻人民痛苦，救免死亡，同时中国人反对基督教之偏见亦渐消除，当初医科传道会（按即医药传道会）设立之目的，亦可

① 梁启超，《医学公会序》，《戊戌变法》（中国近代史资料丛刊）第4辑，第443页。

②③ 赵君瑞，《西洋医学在中国的传播》，载《历史研究》1980年第3期。

伊适美]各医院之功课不独为人治愈疾病,减少死亡率,而训练许多半同助手,翻译西国医学书籍考及文,传布西国医学知识于中国,其功亦不少也。今全国教会设立之医院,数目与物质两方面,皆较中国自己公私立者多而且善,各省著名之教会医院,有如汕头英国长老会之医院,奉天吉林三联合自由会之医院,杭州大英医院,汉口英国医院,上海伦敦英国传教会医院,美国圣公会医院,济南齐鲁医院,淮阴仁济医院,北京协和医院等,皆资本雄厚,规模较大,驰名全国,每年活人无数,使中国医学,日渐进化。^①

就西方传教士所介绍的实用和科学知识和人文社会知识对当时中国社会的影响而言,在19世纪70—80年代以后,也已相当程度地显现。(一)首先是当时的国人对于西方的实用科技知识有了一定的兴趣,以傅兰雅创办的《格致汇编》中“互相问答”一栏,有学者对此进行过统计。从第一卷开始,连续刊载,共有320条,提问的读者来自上海、浙江、江苏、福建、广东、山东等沿海城市和省份,提问的内容有应用技术,如火柴头或者葡萄酒以及肥皂的制造;也有关于自然常识的,如为何水缸因冰冻而裂碎,西国医生为何将体温表置于病人口中或腋下;也有关于基础科学的,如地球为何有南北两极而无东西两极,月球无气无水无动植物有何实据,等等。这些问题既反映了当时国人科技知识的贫乏,也反映了国人对探求西学知识的兴趣^②。(二)其次是通过对西方科技书籍的译介和阅读,使当时国人对西方的科学在整个西方学术中的地位以及西学的概貌,有了相当的了解。80年代,已有人对西学中的“形而上

① 陈邦彦:《中国医学史》,第300页。

② 黄月之:《格致汇编》与西学传播。

学的哲理学说作了探究,在严复等讨论达尔文、斯宾塞学说数年以前,与传教士合译四书的钟天纬曾作《格致论》,将西学源流,“考西国理学,初创自希腊,分为三类:一曰格致理学,乃明证天地万物形质之理;一曰世升学,乃明证人一身备有伦常之理;一曰论辨理学,乃明证人以言别是非之理”^①。其中提到阿卢力士托德(亚理士多德)、贝根(培根)、达文(达尔文)、施本思(斯宾塞),并扼要介绍其学说,以事实纠正了“西学源出于中国”的附会之说,其论述简明准确,为当时罕见。这种对西学探索由格致而入哲理的趋向,代表了西学东渐由浅入深过程中的一个阶段。(三)从传教士输入的西学之中,中国人士执致了又自泰西的近代政治的理念,由此生发出对于本国君主专制制度的针砭。以“上海格致书院特课学课题”为例,1897年郑观应即有关于西方议院“课题”,以“考察西国近百年间,各国皆设立上下议院,藉以通君民之情,其风几同于上古,《书》有之曰,‘民惟邦本,本固邦宁。’又曰,‘众心成城’。设使意靡离远,则下情或不能上达,故说者谓中国亦宜设议院,以达舆情,采清议,有若古者乡校之遗意。苟或行之,其果有利益欤?”设问^②,郑氏设问时以古代典籍印证西方的议院制度,但是答者许象枢却并不认为议院制度出自于中国上古时代,因上古的人民对“有道之君”轩辕、虞帝、夏后心悦诚服,无所异议,故不“创立议院名目”;另外,在泰西君主、民主和君民共主三种类型的政体,许象枢比较推崇君民共主之国,因君主之国“权操于上,议院不得擅作,弊在独断”,民主之国“权落于下,议院得以专威福,弊在无君”,君民共主之国“君可民否,君不得擅行;民可君否,民不得擅作,立法洵为

① 郑观应《世中日报社会的议院论》,上海人民出版社2002年版第119页。

② 王尔敏《上海格致书院志略》,香港中文大学出版社,1990年第86页,另见《格致书院课》,1897年上海书局石印本。

类备”。同样的见解可见之于王韬的著作。在 19 世纪中叶，王韬是完全出自于儒学的传统教育，未承受西方文化的直接冲击，并经受基督教洗礼的留学者，他所著的《法国志略》，是其独自传述西学的著作，初版于 1871 年，共十四卷，后增订至二十四卷^①。由于他与西方传教士列雅各合作译书的经验，对西方资料的采择，已相当娴熟。此书从法国第 5 世纪的历史一直叙述到 1870 年麦克马洪（1808—1893 年）元帅政权为止，详今略古，全书分为法国的政治与制度、领土与国防、全国各省情况、地方政府与制度、以及民生、发明和艺文活动等部分。王韬在序文中赞扬了法国的文明和成就，但对法人由爱国主义流于好战的国民性也表示遗憾，依其观察，法国虽拥有优越的军事力量，但政府参政治议从未产生显著的效果。在专制制度之下人民受专横的君主、跋扈的贵族、独尊的教会及野心勃勃的军人长期的压榨，积怨的冤屈与愤恨，无处发泄，终于汇成革命的洪流，社会的动乱，循环不止，终使国家陷入长期的动荡之中。他认为凡此弊端，多源于上层执政者只图争权夺利，而无任何道德的考量，其结果是国难不已。此书虽不能称为完备之作，但没有任何大的错误，这在当时实属难能可贵。另外，王韬还著有《英人培根》，将培根（1561—1626 年）的著作、思想体系及其归纳法要点介绍给国人，这显示作者对当时西方思想的主流，已有相当程度的了

① 王韬（1828—1897）江苏长洲人，原名瀚，字敬甫，号仲弢。1849 年秋，应美国传教士利雅各之聘赴上海墨海书馆任职，因上书太平书和愿在异国归，利雅各许婚，为英国传教士列雅各的译经。1867—1870 年由列雅各邀往英翻译，并游历英、法、俄等国。王韬在上海的翻译年以老记包世仪夫为友，包世仪也劝他接受“西餐”，这是利雅各一信在生礼波士后利雅各的行为。利雅各的报章口作记载他于 1884 年 8 月 28 日（咸丰四年丙午 7 月 27 日）多公先札，用英文名为 Wang Ean-Kun（王兰坤）。

② 王韬著，重刊《法国志略》上海商务印书馆，1890—1891。

解和掌握^①。

虽然上述的情形表明 19 世纪下半叶由传教人士介绍到中国的西学在社会上产生了某种程度的影响，但并不说明中国社会已经大变了。清帝国依然是一个落后、守旧的农业国家，其土地、人以及人的思想依然故我，很少受边缘地区新设的“西器”与“西学”的熏染，甚至连主持洋务外交的总理衙门的官员，对西学的认识也是浅薄之至。据丁韪良记叙，他曾邀请总理衙门的四位官员来同文馆看他做电报演示，当丁氏做实验的时候，“他们只是望着，既不了解，又无兴致”。一个翰林对丁韪良说，“中国四千年从来没有过电报，固泱泱大国也。”后来丁韪良给了他们一些带有磁杆鱼和磁玩耍，他们“抚掌欢笑”，“以为神奇”。丁韪良不由得感叹，“在文学上他们是成人，在科学上他们还是孩提啊！”^②上层社会颓废如此，下层社会对西学的漠视和误解亦复如此，甚至连教会学校的学生们“对中国古学知之甚少，而且缺乏兴趣；对于西学，亦只关心英文，因他们盼望借此在商业勃兴之上海谋得较好差事。”^③在这样的情形之下，西学的输入和延纳是有限的，并且一定程度上受到了曲解。西器的引进不可能完全取代旧式的军备和军人的训练，西学的输入也没有占据传统文人争取功名的渠道，文武两途都没有真正地新陈代谢。教育制度和政治制度更未作相应的改革，以致具有新知才长的人士，未能善加利用，新知和新学之利，终未能展现于国人的面前，因而革新运动也就很难在人民的心理上和政府的制度上生根结实。

① 李齐方：《19 世纪传教士介绍西方科学技术文化的贡献》（西），《中国近代政教关系第二辑，国际学术讨论会论文集》，1991 年四川大学出版社。

② 傅仁敏译，《中国近代学制史料》第 1 册，第 110—151 页。

③ 顾长白：《岁月沧桑，世纪即從山登》第 25 页。

另一个导致西学未能全面、完整和广泛地在中国社会传播的原因,在于清政府的主政者所寻求的西学,只限于水陆武备和格致知识。清廷中洋务人士对于西学的认识和追求,实源于1840年鸦片战争,尤其是1860年英法联军之役的惨败事实。战争流血,议和流泪,映入时人眼帘的,均为西方坚船利炮的迅速和利炮的声势,因此洋务事业也以“练兵制器”和“自强求富”为情的。据对上海格致书院特课季原命题的统计,参与命题的有李鸿章、刘坤一、郑观应、周馥、曾國荃、盛宣怀、薛福成、聂缉斐等官吏和绅士,从光绪十二年至二十一年间,共出题目七十七题,其中格致二十二题,约占1/3,富强治术和工艺类最多,有二十五题,实占1/3,其他人才类四题,教育类四题,均从属于谋求富强之总目标之下^①。这充分表明,那时中国官僚所关心者,多为实用技术之效用,而非西方近代发展起来的抽象的科学学理,至于西国的社会制度及风俗,则更少地纳入其视野范围之内。这既反映了洋务人士对于西学的认识程度,也反映了他们实利主义的选择标准。一种文化进入另外一种文化的渠道和影响程度,并不具有主观的随意性,它要受到社会环境和时代需求的制约。在此情形之下,作为参与洋务事业的、具有雇员身份的西方传教士,只能配合清朝官厅的要求。以傅兰雅为例,在选译翻译何种西书的问题上,他与清政府之间就存在许多歧见。清吏“今特译紧要之书,如李中堂敬次愉特译某书”。所谓紧要之书,均为军事技术和实用工艺的书籍;而傅兰雅“本欲作大类别书”,有系统地“按西国门类分列”,完整地翻译“更大更新”的西学知识,特别他想把《大英百科全书》译成汉文。但最终傅兰雅并没有实现自己的愿望,在官厅的世求之下,只得“与华上译合其

① 上海教案:《上海格致书院志略》第100页。

所需用者，不论其书与拙书配否”，进行翻译。有些书“虽不甚关格致，然于水陆兵勇武备等事有关”，须先为译出，因此免不了所译者“多零件新书”。事后检讨和同知洋务运动中传教人士所译介的西学著作，人文科学和自然科学两者之间，存在轻重不均的现象。作为西学传播过程中的一个阶段，这一事实虽然令人遗憾，却是由当时社会的客观情势所决定的。

三、耶稣与孔子

在明末清初的天主教传华历史上，曾经发生过一次“礼仪之争”。以耶稣会士为一方，以多明我会士和方济各会士为另一方，前者主张对中国信徒的“祭祖”和“祭孔子”以宽容和承认，并认为天主教与儒家思想的某些因素，可以融会调和；后者则极力反对，认为这是对“偶像崇拜”的妥协，有悖教之嫌。后来，甚至耶稣会内部也发生了分裂，争论上诉到罗马教廷，引起了一场旷日持久的神学争论，最后教宗格莱孟十一世明令禁止中国信徒祭祖、祭孔。教廷的态度引起了中国清廷朝廷的不满，康熙帝下达了驱逐教宗特使的谕令，并限制基督教在中国的传播^①。

19世纪以后，基督教新教以更大的规模传入中国，基督教新教作为一种外来的文化，与中国本土文化的关系，又成为传教士们所考虑的问题。如果说，在17至18世纪，耶稣会士加利玛窦、艾儒略等倡导了天主教与儒家思想结合的话，那么，在19世纪，马礼逊、伊维谷、马礼逊、李提摩太、林乐知、丁理良、李仕白和花之安等新教传教士，更是承袭了利玛窦的“文化适应”方略，成为“新教

^① 参见本书第四章第一节。

的那面会上’。

较早从事对中国文化、礼仪和风俗进行研究的，是基督教入华的开创者马礼逊。早年马礼逊抵广州和澳门时，已获中国人士所授之“四书”及“五经”。所以他在 1811 年出版一本英文著作 *Hours Sinoese*，内有“三字经”、“大学”、“三教源流”、“太上老君”等部分，后来，他在翻译《英华字典》的过程中，曾深入研究过中国的社会风俗，如儒家的升天、天子、迎、牲、太极、易、卦、圣人、君子、德者、才者、善者等理论和观念，以及其他宗教的佛、菩萨、道、神仙、天后、喇嘛、清茶门教、挑簪教等信仰和主张，并在《印支搜闻》撰文发表^①。马礼逊非常强调作为传教士应当了解中国的文化和社会，因为“这不仅是宗教上的事情，不具备传教士们所去的那些不同国家的语言和文学知识，怎么能够让这些国家的人们了解和说明道德和精神的真谛，以及神迹的彰显”？他指出，中国是完全不同于南亚和非洲的国度，因为“中国是一个文明古国，……她的古代和现代的文字就如同希腊、罗马和现代欧洲的总和一般丰富”^②。

至于以翻译中国古典经典而闻名的英国传教士理雅各，对此更是大声疾呼：

儒家思想与基督教不是敌对的，虽然它的体系和思想受到其社会时代的局限……不要使任何人以为了解儒家

① *Indo-Chinese Mission*, Vol. I, pp. 18—20, pp. 84—87, pp. 170—171, Vol. II, pp. 44—47. 马礼逊在来华之前接受伦敦会多松德时，已开始学习中国文字。他所懂的唯一中国文字就是传教士德所存《四书》刻印并送利玛窦附赠给他的抄本。马礼逊向学习中文的老拜师（一个在英国）习商秀的《易》作翻译（*Confucius*）。

② *Brian H. Mission Writing for China: the Anglo-Chinese College at Malacca, 1818—1828 and early nineteenth-century Mission-Hong Kong University Press, 1889*, p. 40.

的书将是一件了不起的事，在中国的传教士应该完成了把这些著作，因为他们必须这样做。^①

1860年以后，较早系统地提出将基督教与儒家思想融合的传教士是林乐知。从1860年底到1870年初，他在自己主持的《教会新报》第64、65、68、69四期上发表了长篇文章《消变明教论》。他详细地论证了基督教关于人性和伦理道德的规范，与儒教“有相通，无相背”，文章将儒家典籍和《圣经》对比以后，指出：“儒教重五伦，吾教亦重五伦”。“儒教重五常，吾教亦重五常。”“儒者君子三戒，与吾教上帝十诫，旨有相同者。”其结论是：“耶稣心合孔孟者也。”此文发表于安庆教案以后一个多月，林乐知在分析教案原因时，指出，发动教案的虽然是“读圣贤书”的“儒者”，但是他们并不真正具备儒家的精神，他们之排教，是“口孔孟行盗跖”；事实上，基督教和儒教“教异心同”，只要认识两者“心”与“理是相通”的，就“可以息函言，可以祛至惑，可以消难竟，可以坚信从”^②。林乐知还尽量利用儒家思想的基本理念和常用的词汇，来表达基督教的教义，如以“仁”、“义”比附基督教的“广爱”与“无阻”，并从“四书”“五经”中寻找上帝、天道、忠、恕、诚、敬等理念，设法与基督教教义沟通，以符号上的相似性说明两者意念的相通之处。

在林乐知的倡导之下，《教会新报》发表了一系列“引儒书以证教”的论文。如第64期郑雨人之《圣教儒教异同辨》，申言基督教与儒教“名虽迥别，道本同原，皆存心养性之学”；第65期张更生之

① Henry J. Havens: *Waiting for China: the Anglo-Chinese College at Shanghai 1819-1843, and early nineteenth-century Mission-Hong Kong University Press, 1970, p114.*

② 《教会新报》1868年12月4日、11日、25日，1870年1月1日、8日。

《请以儒书证圣教旨》，指明两教“相发明、相表里者”；第245期载有陈振光《施教则善论》设问，“儒教与耶稣教地之相去数万里，世之相后数百年，……何以‘施教则善’之语雷同如是哉？”答曰，“诚以道可以折衷，理归一致，自然不谋而合者也。”1870年《教会新报》连载十余篇以“耶稣教或何”的署名文章，以儒教、基督教之异同为议题，指出儒家之“道不可离”、“不怨不尤”、“推己及人”的伦理准则，无不“与耶稣教同”；英国传教士艾约瑟的《稽古集解》（第106、108、111期），则将《书经》、《礼记》等儒家具籍与《圣经·创世记》比照，从历史的演变说明“书中所载天文、水利、国政、民情、风俗、言语、农事、工作等事，俱可彼此互证”。从而引出“中西诸国源虽异而源实同”的结论^①。

传教士虽然承认儒、耶两教的共性，但最终认为基督教的精神价值是高于儒教的。（一）他们认为儒教“所言者尽人生在世之五伦”，而未及论及“天伦”和“物伦”，故林乐知认为儒教“可以言道，而不可以尽道；可以尽道于国家，不可以尽道于天下也”^②。而德国传教士安保罗，于1896年10月在《万国公报》上发表的《救世教成全儒教说》，则会同系统地阐述了此一观点，“儒教孔子，人也。耶稣，上帝之子也。救世教之真光迥异于儒教之上，……当今之时孔子若再生于中国，必隐为耶稣之徒也。”^③（二）与明末清初耶稣会士一样，传教士们推崇的是孔子在上古时代创立的原始的儒家思想，而对宋代以后的理学（道学），则持否定的态度，尤其对北宋理学家周敦颐之“太极论”，传教士们多方提出批评，因为“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生万物”的理念，与基督教的创

① 陈译，载于11月《中国教会新报》，载《历史研究》1976年第4期。

② 《万国公报》第17册，第11897页。

③ 《万国公报》第58册，1896年10月，第64页，1896年11月。

造论大相径庭。尤其是最终的结论为“无极生太极”，将天地万物本源和衍生的结构阐述得非常明确，与上古时代儒家创始者孔子之谓“未知生，焉知死”的不可知论相比，已发展成非常完备的、关于宇宙生成的理论。根据宋代的理学，传教士们找不到一个空间可以安置“上帝”，因而也无从“补儒”。在此情形之下，他们对理学多加抨击，也就是不足为怪了。在花之安的《性海溯源》和韦廉臣的《格物探原》中，都可以找到这类文字。韦廉臣说：“宋儒太极之说，人多信之，太极何物也？周子曰：‘无极而太极’而朱子谓无极也，则曰：‘道之未始有物，而实为万物之根也。’韦廉臣批判“太极”说的理由，与利玛窦在《天主实义》中如出一辙：“……周子、朱子皆不明言太极有知觉灵慧，然最要者在此。”韦廉臣认为按照宋子的解释，“太极只是一个实理”，而无“知觉灵慧”，与基督教的“上帝”并济不入，完全是两回事^①。（三）对于佛教和道教，19世纪的新教传教士们和明清时代的耶稣会士一样，持贬斥的态度。丁韪良在《天道溯源》中说：“释、道两家称仙佛菩萨，不过良师贤徒，传授衣钵之人，则人也，非神也。”^②

西方传教士主张基督教与儒教（尤其是原始儒学）相通，进而基督教可以弥补儒教之缺陷，其最终的理论依据是“道不择地”（丁韪良语）。东方与西方的“理”是相通的，普天之下的“理”是人类共享的，基督教并不属于西方，而属于普世全人类，这在丁韪良的《天道溯源直译引》中，表述得最为清楚：

夫想大道不能限在一邦一國里，真理可以通到中國外國。

① 韦廉臣《格物探原·刊·卷台卷一》第8页，第3930页。

② 丁韪良《天道溯源》。他早年生于儒，及后，见了耶稣教，因书中谈及孔网上的宝书唯片空册，不大得看地，说：“这就是你们新求保护的圣经，你们自己的圣经也非个书。”

譬如孔子六经，从希腊出来，通行东、西、南、北各邦，并孔传到
与兵，这不是单重他这个人，是重他说的话，合乎道理。并且
南方有左，西方有金，天生万物，各有各地方，不学他聚在一
处，又不教他对抗，民间才有相度。道理都是这样，如果见与
心就念，却能与开书本，都有益处。念中国书，听我所讲的，
既可听我的知识；念外国书，看我所说言看见的，更可长我的
学问。现在圣经，是个西人做的，书中所讲的道理，却不与他
创的，乃是天所显明的道理。所见的天，不是看得见的天，乃
是天地万物的主宰。这主宰的性是最圣明的，人不能知道
他，所以称他为神，因世人常求人鬼当神，所以分别出来，称为
真神。……^[1]

正是在这样的信念基础之上，1890年丁佑良在总结其他传教士经
验的基础之上，提出了“孔子加耶稣”的命题。这个命题概括了包
括丁佑良在内的所有主张儒、耶两教结合的传教士的认识和态度：
“没有任何东西能够阻止一个明智的儒者以耶稣作为世界的福音
而接受之，这并不需要他放弃对中国人来说孔子是特殊导师的信
念。‘孔子加耶稣’这一公式，对福音来说已经没有任何不可逾越的障
碍。”^[2]

除了主张对待儒家思想应取宽容的态度以外，部分传教士尚
袭了明清时代耶稣会利玛窦等人的观点，赞同中国信徒实行祭祖
的礼仪。和利玛窦等人一样，他们认为祭祖只是对先人表示一种敬
意，没有偶像崇拜的意义。而且一旦容许中国人施行此种礼仪，将
为传教的道路扫去一重障碍。70年代以后，此一问题常常成为在
华传教士经常讨论的一个问题。1877年在上海举行的首届“基督
教在华传教士全国代表大会”上，祭祖问题也是一个重要的讨论专
题。当时赞同派的传教士为数甚少，反对派的传教士占了压倒之

势。

1890年,第二届“基督教在华传教士全国代表大会”在上海召开,此一问题再度成为争论的焦点。主张准许中国信徒祭拜祖先的传教士以丁韪良为代表。丁氏本人虽未参加此次会议,但他借李佳白在人会上代为宣读其论文《祖先崇拜——一个请予宽容的恳求》,系统地提出对中国信徒祭拜祖先实行宽容。在这篇长文之中,丁韪良首先肯定了祭祖的好处和功能:“祭祖的事基于人性中几点极好的原则,以及与死去之亲人契合的心愿。孩童很自然地跟随父母,效法其思想与形象,为何不能随着奉献祭品以表现他寻求及学习已逝的双亲,像他们在生的一般?”“在今日中国,祭祖并非是一种死守的礼仪,而是一种活生生的信仰。”“祭祖能联合其家庭和家族的成员,像树根连系繁多的枝干。”接着,丁韪良分析了“祭祖”的两个基本要素:(一)“拜”,“拜的形式一般是跪和伏,然此动作的本身并无崇拜偶像之意,因为对于父母、君主和长官等活着的人,往往亦以相同的动作表示尊敬”。(二)“敬”,“敬之举动有否拜偶像的成分,取决于向死者作何种要求。如果向死者祈求庇

① 丁韪良:《天道源流直解》,汉口,上海中国基督教圣经书局印行,光绪戊午年,第16页。

② W. A. P. Martin, *Love of Cashy, or the Intellect of China*, London, 1891, pp. 247—248, 1898年戊戌年译明,九州通商颁布前图,发行新报。编译局办京师大学堂。对丁氏联合在京师大学堂担任,丁氏在彼任命为总教习。同年戊戌政变后,京师大学堂并无可取消,1898年,在京师大学堂开手葬礼上,及京前为照顾外国教习,同教他们不必参加葬礼。但丁氏在其他外国教习一起同意地向孔了灵位牌鞠躬致敬,“向这个中国文化最重要的象征,表示他们的敬”。此一行为引起了北京外国传教士中许多人的强烈不满(North China Herald, 1899年2月6日,“Peking Unrestful”)。1899年2月,丁氏在《教报杂志》发表《祭拜孔子是崇拜偶像吗?》,认为祀孔“形式”具有人方所有的尊严,但决不包含任何(基督教)祭礼的成分”。他认为尊孔“可以同西方开演时行礼一样,没有偶像崇拜的意义。

护,则可算作是拜偶像行为,但是此种心理并不普遍,如加冠、婚娶及疾葬时之向死人致敬,绝无求取保护之存心”。(二)“祭”的举动是否拜偶像,丁氏认为要视乎“祭”的对象,而非在于“祭”的供品。他认为西方人之用鲜花悼念先人,与华人之用肉食和蔬果祭祀祖先,其意义是相同的^①。

丁韪良还从教会史的演变,追述了历史上天主教会对于祭祖之礼的态度和得失。他认为,要取消这种在中国社会内部具有凝聚力的礼俗是不可能的,也是不明智的。他提醒传教士要记取这个历史教训:罗马教廷曾经错误地决定禁止中国信徒祭祀祖先,从而激起清朝廷的疑忌和反对,造成基督教“丧失中国”的“无法弥补的巨大损失”。因此,必须历史地重新考虑罗马教宗的决议:

中国基督教传教事业正如初升之日,其中一些差会正表现出自足够的独立性去重新考虑教宗以上帝为名义作出的决定,恢复那些早期的开拓者(如利玛窦等耶稣会士)基于对人民需要和时代要求的理解而采取的办法。

在追述清朝对基督教态度的转变时,丁韪良指出:

伟大的康熙皇帝一度似乎要变成这个帝国的君士坦丁大帝了,他赞助传教士并鼓励他们皈依他的人民。但是当教宗转到敌对的阵营里去时,当教会的领袖们指责皇帝亲近的那些教派时,皇帝转到了十字架的对立面。不久,人们就看到了他的后继者,在尘埃中践踏神圣的象礼物。^②

^① 详参参考书尾注(林乐知在沪事业与《万国公报》)第41—42页。

^② W. A. P. Martin "The Worship of Ancestors—a Plea for Tolerance", in Records of the General Conference of the Protestant Missions of China Held at Shanghai, 1850, p420

丁氏良的意见引起了空前激烈的争议。反对者以教会中享有威望的内场会会长屈谦三为首，此外还有北京美国国外传道堂伯罗杰、苏州美国长老会魏恩、山东英国浸会古姆士、汕头英国长老会吉必勋、登州美国长老会狄考文。戴德生的言辞非常严厉，“祭祖一事，自始至终，自顶及踵，每件相关的事，皆系偶像崇拜，除了耶和華，敬拜任何人物，都是败德和神之上帝的敬法，……丁氏良博士的结论是完全错误的，甚至讨论‘容忍祭祖’这样一个命题，也不是任何一個基督教中的人所应该做的”^①。支持或赞同丁氏良意见的传教士，多为广学会阵营中的人士，如李仕白、李提摩大、艾约瑟、慕维康、韦廉臣等传教士。李仕白认为反对祭祖不但妨碍传教，而且显示出西方人的高傲。他举例反质：“如果一个中国传教师至西方传教，看见其礼拜刻主日学旅行，在教堂跳舞等，是否亦同样不能忍受？”李提摩大为丁氏申辩，请求反对派不要误解丁氏而对其作人身攻击。他说：“丁氏并非容忍崇拜偶像，而系容忍那并非拜偶像的礼仪。”^②争论的结果，仍以反对丁氏良的意见占了上风，戴德生曾向全体与会传教士呼吁，让所有反对丁氏良立场的人起立以表明立场。据大会记录，“几乎全体会众都这样做。”^③

明末清初时的“礼仪之争”，是在利玛窦、汤若望、南怀仁等耶稣会士传播宗教的活动取得初步的成功，基督教在社会上发生一定的影响之后才发生的。而19世纪80年代这次新教传教士内部的关于尊孔祭祖的论争，虽然没有明末耶稣会范围之广，也没有像天主教那样，向罗马教廷作为神谕作出任何的议决，但是内在的意义也同样的深远。基督教已经在中国社会中成为一种不容忽视

① ② ③ 一九〇一年《基督教在华传教士与中国公报》第15—16页。

的社会势力,虽然藉助于不平等条约体系获得长足的进展,但它作为一种外来的势力,究竟是否应该融合到本土社会中去,是基督教适应中国社会还是应该由中国社会去适应基督教,基督教的文化与中国传统文化究竟有没有融会调和的可能和必要,越来越成为传教人士普遍关心的问题。从马礼逊、理雅各,到林乐知、李提摩尔、丁韪良和花之安、艾保罗等人,对此一问题作出了不同于当时大多数传教人士的反应,他们在那个时代虽然是少数,但是在 20 世纪以后,当时代的变迁使基督教的中国化成为一种不可逆转的趋势时,他们的远见卓识才得到了为时已晚的认同。

第七章 传教士与维新运动

19世纪80年代以后，西方传教士参与中国社会改革的活动，不仅限于译书、办报、办医院和兴学校，以李提摩太、丁韪良、李仕白、林乐知为代表的传教士们，以利玛窦、汤若望、南怀仁等后继者自命，承袭了耶稣会上在明清时代即已行之有效的传教方略。“从官绅入手，是自上而下，威力及人，或更容易，比如水自上下流，较比使水上流，为势自顺，所以决定要先引领上等人入道。”^①他们关心发生于中国上层官绅社会的维新思潮和运动，他们结交的人物既有恭亲王、文祥、李鸿章、曾国荃、张之洞、孙家鼐等等大吏，也有康有为、梁启超、谭嗣同等维新人士，并图谋通过这些官绅影响和接近光绪帝。他们所发表的《中西关系略论》、《新政策》、《文学兴国策》、《公报弁言》、《天下五大洲各国志要》、《中东战纪本末》、《列国变迁兴衰记》等，都带有论政的气息。比之戴德生内地会纯粹的宗教活动，这些议论犹如投入静水池潭中的石块，激起过层层涟漪，无疑具有更大的社会反应，对那个时代有志于拯救民族危亡的维新志士产生过难以磨灭的影响，以至于“耳目一新，故见靡情，人人

① 李提摩太《李提摩太传》，梅益译，商务印书馆《国外英华布道集》第6册，上海广
东，1924年版第34页。

有海若望洋之思，恍然知经国之道之所在。”传教士们对于维新事业的参与和建言，使自19世纪30—40年代即已开始的维新思潮的萌蘖，转化为一种社会的行动。至于西方传教士在当时中国社会中直接倡导的社会事业，如禁止吸食鸦片，提倡女权和倡导不缠足运动，组织社会赈济事业以拯救灾荒中的贫民，不仅是一种有益于民生国脉的社会活动，而且引发了中国人“西人凡事得力在一群字。我则家自为谋，人自为利，亿万人不啻亿万心也，安得不贫不弱”^①的感慨。这种合群的思想，伴随着传教士所办的《万国公报》上对西方社会学和社会主义思想的译介，成为维新人士普遍的社会观，成为促进近代中国嬗变的积极因素。因此，从某种意义上说，“传教士是一个酵母菌，传来了对于人权、对于裁判不公正的愤慨，以及对帝国官吏腐败的憎恨等等思想。这种发酵思想，是使广大群众对于亚洲式的服从和盲目接受威权的信念发生动摇的一种力量”^②。

一、革新思想的前驱

在20世纪以前，中西双方接触的演进过程，肇始于西艺，再由西艺而及西知，由西知而及于内政。有谓这是甲午战败以后的事。即使如郑观应、王韬、何启、胡礼垣、陈炯、蒯虬诸人所倡导的自由平等，议会立宪的主张，似乎最早也只能上溯到19世纪70—80年代。然而事实上，早在鸦片战争以前传教士在澳门和南洋一带创办的报刊之中，不仅介绍了欧美各国地理风貌、民俗礼仪、人种物

① 《皇朝画及文编》第29卷，第29页。

② 马士，《中华帝国对外关系史》第3卷（中译本）第248页。

产,对于政治制度和社会情况,已经作了相当数量的报导。

这些散见于早期传教士著作和报刊中,对于西方政治和法律制度的介绍,对于鸦片战争以后沿海极少数精英目光投向外部世界的官僚,具有相当的影响。钦差大臣兼两广总督蔡廷徐,于1839年3月兼广州+埋禁烟事务,为探悉西洋情报,乃组专人从事翻译事业,任事者有袁德辉、梁进德(梁发之子)和亨德,1839—1840年间曾译《中国丛报》中一部分编成《澳门月报》,又译为《广州新闻》;1839年7月,林氏又邀传教士伯驾医生逐译瑞士法学家精达尔之《万国公法》,此外更译慕端之《地理大全》为《四洲志》。袁德辉、梁进德、亨德为马六甲英华书塾和澳门马礼逊学堂之学生,伯驾本人就是传教士,可知蔡廷徐当时对西学的认识,来自于传教士的介绍。至于魏源在综合蔡廷徐所寄的相关资料并蒐集西洋文献所编成的《海国图志》,更是对西方传教士编纂的杂志内容加以广征博引。据统计,当时《东西洋考每月统记传》曾瑞印到900份,被带到北京、南京和其他城市散发。在魏氏《海国图志》百卷中,先后引征此一杂志达26次^①。在这部开宗明义以“以夷攻夷”、“以夷款夷”、“师夷之长技以制夷”为宗旨的著作中,魏源已经能够非常清晰地描述英国议会制度的运作:“用兵,战和之事,因国三数尔,亦必由巴厘满(‘议会’之音译)议允,国王行事有失,将承行之人,交巴厘满议罚。凡新改条例,新设职位,增减税项及行铸币,皆王领巴厘满,特行甘文好词而分布之,惟除投大担及刑官,则权在国王。各官承行之事,得失勤怠,每岁终会核于巴厘满,而行其黜陟。”^②同时,魏源已经知道英国社会民众以舆论来监督政府,“凡印逐日新

① 梁月文:《近代西学东渐的序幕——早期传教士在南洋郑成功遗迹和物产》,见《史林》,上海社会科学院历史研究所,1982年第4期,第21页。

② 魏源:《海国图志》百卷本第20卷。

闻纸，以论国政，如各官充政事有失，许百姓议”^①。对于美国的民主共和制度，不但从民主原则、议院的组成与职能作了具体的介绍，还予以高度的评价：“（全国）公举一大酋总摄之，靡惟不世及，且不四载即受代，一变古今官家之局，而人心翕然，可不谓公乎？议事听讼，选官举贤，皆自下始，众可可之，众否否之，众好好之，众恶恶之，三占从二，舍逆徇同，即在下位议之人，亦先由公举，可不谓周乎？”^②

在19世纪40—50年代，从西方传教士那里得到世界知识的中国人士，还有徐继畲（1795—1873）。徐氏为山西五台山人氏，字松龛，1836年中进士以后，历任翰林院编修、陕西道监察御史、广东按察使、福建布政使和巡抚。1841年1月，徐氏在厦门会晤英国驻厦门首任领事记里布时，认识了担任译员的美国传教士雅裨理。后来这位被徐氏称为“西国多闻之士”的传教士，曾多次与徐氏见面，称徐继畲为“迄今属见的最喜欢提问的一位中国高级官吏”。雅裨理送给徐许多书籍和地图册，还将世界各地的地点、方位及范围指点给他看。出于传教的动机，雅裨理还送给徐继畲《新约全书》等教理著作^③。他俩的交往持续了很久，雅裨理在日记中这样称赞徐继畲：“他既不拘束，又很友好，表现得恰如其分。显而易见，他已经获得了相当多的知识。他对了解世界各国状况，要远比倾听天国的真理急切得多。他画的地图还不够准确。他不但要查阅经度和纬度以便标出确切的地理位置，更把目标放在搜集各国版图大小，重大的政治事件和商务关系，特别是同中国的商务关系

① 魏源《海国图志》，自注本第50卷。

② 魏源《海国图志》百卷本第50卷。

③ 《中国基督》，1841年5月的233页。

上。^①除了雅裔理以外，徐继畲还向其他传教士和外籍人士了解世界史地知识。雅裔理的朋友、美国传教士甘威廉，也是徐的询问对象。后来徐氏书中关于瑞士的叙述，便是采用了他的叙述。徐氏还通过各种渠道，罗致流传在东南沿海地区西方传教士如郭实棱所著之《万国地理全集》、《古今万国图志》以及马基士（Machius 葡国传教士）的《地理备考》等著作。另外，徐氏与英国外交官李太郭和柯礼国及其夫人，亦有交游。李氏向他提供了古希腊史、古犹太史和古巴比伦史的知识，柯礼国夫妇则送给他一个地球仪和自绘的地图^②。经过五年的努力，徐继畲完成了一部完备的地理著作《瀛环志略》，于1848年刊行于世。此书初名《瀛环考略》，共二卷。上卷介绍亚细亚和亚非利加，下卷介绍欧罗巴利亚墨利加，并附有“舆图考略”；全书共收地球全图及世界各地、各国的地图二十八幅，经增订以后扩至十卷，包括东亚、南洋、印度、西域（南亚和中亚）、欧罗巴（英、法、意、俄、奥、普、希、比、荷、西、葡、丹、瑞典、瑞士）、南北亚墨利加（南北美洲）国家和地区的情况。早期维新家王韬，为此书所作跋中，称誉其“此诚当今有用之书，而吾人所宜此亟亟图远者也。”^③《瀛环志略》对于近代西方的民主政治也有若干积极意义的评论，对于英国的两院议会制度作如下的记录：

英国之制……都城有公会所，内分两所，一曰爵房（贵族院），一曰乡绅房（平民院）。爵房者，有爵位贵人及耶稣教好处于之；乡绅房者，由庶民推荐有才识、学术者处之。国有大事，

① 1846年2月来厦门的英国传教士四美（G. Smith）也拜徐继畲为一个牌字的人，“会一坐几个小时地谈论地理学”，“对于西方的政治和地理弄得一清二白精通”，“对欧洲政治历史也有普遍的了解”。（《中国总报》1848年第16卷）。

② 潘振亚，《瀛环志略研究》，《近代史研究》1988年第4期，第89—91页。

③ 《王韬文集》第47卷，卷子2，第2—3页。

正商相，相告贸易，聚众公议，参以条例，决其可否，复特告乡绅，必乡绅大众允诺而后行，否则寝其事勿论。其民间有利病故兴除，先陈说于乡绅，乡绅酌核，上之爵府，爵府酌议，可行则上之布而闻于王，否则报罢。^①

在《瀛环考略》手稿中，徐继畲对美国的民主议会制也有详细的介绍，包括州长、总统的选举、投票的方法以及任期之规定，

无夫婚(乍盛颂)得米利坚之地，与众议曰：得 而传于孙，是私也，攻民之任，宜择百德者为之。分其地为二十六部，每部以正统领一，副统领一，以四年为任满，集部众议之，众皆曰贤，则再留四年(九年之后，不准再留)，否则推其副者为正，副或不协人望，则另行选择。乡官之长，各以所推书姓名以列中，半则后匡，愧所非其乡者立之，或官或或族长，不拘资格。退位之统领，依然与齐民齿，无所异也。^②

至于“推择乡官理事，不立王侯”的瑞士，在书中被描绘成“国无苛政，风俗俭朴淳良，数百年不见兵革”的“西土桃花之溲”^③，所有这些知识，都标志着当时少数中国人士对西方的理解达到了新的水准，徐继畲也并不讳言其对西方的认知来自于传教士的介绍，他在书中曾七次提到了雅裨理的名字。在那个时代，无论是魏源或是徐继畲，他们笔下的“海国”或是“瀛环”，也都没有脱去“四裔”的影子。但是它们作为历史的资料，借助于西方传教士的介绍的涉猎最初的知识，真实记录了中国人最初了解到的泰西形象，反映了一批忧息之士在民族危机下的严肃思考。虽然文字记载的国度远在千里之外的西方，但阅读的对象无疑是中国人，其间出彼及此的

① 徐继畲，《瀛环考略》第7卷。

② 徐继畲，《瀛环考略》台湾文化出版社手稿影印本，卷下，第208—209页。

③ 徐继畲，《瀛环考略》第5卷。

意识,无疑是明显的。于是,从地理学开始去了解四方的政治和社会,便成了这一代人走向世界的起点。虽然他们的努力和呼吁在当时起而应之者寥寥^①,但是随着时间的推移,当中国在数十年之后迭经战败重新认识到维新和改革的命题时,这些早期中国人士的地理著作中恒久的价值,才又重新显现出来。

二、维新事业的同道者

近代中国因外患而遭受的每一次失败,都产生过反思和警惕的先知先觉者。但是,在19世纪70—80年代以前,自强和革新的议论,只散见少数士大夫的著作和行迹。直到“成中国之巨祸”的甲午大败以后,具有群体意义的民族意识的觉醒才告发生,“昔日本当安政间,受浦贺米艇一言之羞辱,而国民蜂起,遂成维新。吾国则一经庚申圆明园之变,再经甲申马江之变,而十八行省之民,犹不知痛痒,未尝悟改其顽固嚣张之习。直待台湾既割,二百兆之众放厥横,酣鼾睡之声,乃渐惊起。”^②1895年一千三百名举人的“公车上书”,标志着从80年代即已散见于私人议论的政治改革和维新已成为公开的议题。这一批人作为举人仕子,不同于三十年

① 中国社会在鸦片战争的炮声沉寂之后昏昏睡去,日本社会却因为幕藩体制的崩溃,《高杉晋助》在故乡长门县,世称产过海到日本以后的留学经历。日本文久元年(同治十一年,1862年)刊行此书,以行屐次路序,称“可增固本”,由作土著洋片人训点,甲刷数量装帧都超过同时期的中国版本。地图用红、黄、绿三色印刷,相当醒目,人名、地名由英日文注音,年代也换之以日本纪年。日本史学家认为“如果说,幕府末期日本的地理学,特别是有关东南洋的知识,是出于《元路》之憾,那也并非过甚之词。”(天谷敏夫《海国图志》与《高杉晋助》——中近古の地理学地学书)。

② 梁启超《戊戌政变记》,中华书局,1964年版,第163页。

来主持洋务外交的官僚显宦,他们曾饱读儒家的典籍,在身世家国之责且更富对民族和文化前途的忧患意识。“既忧性分中之民物,复念灾患率于切肤”^①。作为来自全国各地的优秀精英的汇集,他们的维新改革的呐喊,既包含着抵御外侮,也孕育着内政改革,成为那个时代的主流。

在华的西方传教士,敏锐地注意到了中国社会发生的重大的变化。他们认为,90年代中国的变化,已经不再限于技术和物质的层面,而是触及到制度和文化的变革,基督教会对于这种变化不应漠然置之、袖手旁观,而应为中国提供助力和施加影响,基督教应该成为中国维新运动的精神上的动力。美国伦敦会传教士艾约瑟在广学会的会议中指出:

新成立的维新社,表明他们(中国人)已经到了一个转折时期。主席讲话时问“新学问”这个词,使人想起宗教改革和文艺复兴时期欧洲人思想的巨大变化。那是托马斯·莫尔时代和其他一些人的时代,当时欧洲人的思想有一个大变动,其结果是大大促进和提高人们的知识和文化,因此而结的果实,在以后的欧洲历史中是显而易见的。这样一个新时代,似乎已来到中国。现在一场运动正在知识阶层中兴起,竭力就后为消除中国人的无知而努力工作。^②

中国维新运动的领袖康有为,曾在其著作中将公羊三世说对应西方的君主专制、君主立宪和民主共和三阶段,并借用孔子的旗帜,赋予新的变革的时代内容,以此作为“保国、保教、保种”的张本。西方近代的人文主义者,借用古典时代希腊、罗马的哲学和文艺,表

① 《梁启超全集》上册,中华书局,1981年12月,第167—168页。

② 《巴黎评论》,1960年第1期,第24页。

达了全新的近代理念。中国的维新家，则以复兴中华传统文化为口号，为现实的变法事业造出了一种历史的根据，赋予一层哲学和文化的色彩。康有为本人曾以“中国的马丁·路德”自命，无意中印证了艾约瑟所云之“使人想起宗教改革和文艺复兴时期欧洲人思想的巨大变化”的断言。

西方传教士不仅观察到中国知识阶层中酝酿的变革，而且不失时机地规划出他们在这场变革中所担任的角色。1890年10月31日的《同文书会年报》指出：

不待，中国是觉醒了，如今她是自愿地，并且尽管面临国内一种极端强烈的保守气氛，即属于“听从西方人的指导”。按照事情的性质，我们只能说她已成为我们的学生，而我们也就成为特选的教师了（重点号为原文所有）。这就是我们的机会，本会的势力和宗旨，也域有了发展的范围和依靠……我们将能够应付中国的一个很大的需要，那就是就最有兴趣和最重要的问题对中国学者加以指导，否则他们对这些问题的就无法了解，还能解除他们的偏见，从而使整个国家在学识和智学方面准备一个新时代。^①

四年以后的1892年10月31日的《同文书会年报》，则对传教士与中国知识阶层接触的具体途径，作了更具体的指示：

通过同聚集在帝国各主要科场的士人的指导，我们将感动不计其数的、我们的追随者的心田。在一个省城的乡试科场上可以接触到一百个县的领袖们，所有善良的中国人，是乐于帮助他们的同胞的，如果他们知道怎么做的话。但光（指基督教）必须居于改革之光。我们拥有人们非常需要的光，……

^① 《出版史》，1988年第3、4期，第60页。

我们等在那里开创一个新时代，用光的照射来求得这些灾难的原因与解决的办法。当中国最优秀的人们完全懂得这一道理时，他们为此对我们的感谢将超过我们给他们所办的救济。^①

西方传教士注意到，中国维新运动发轫于知识阶层，他们是传统社会的中坚和精英，加强与此一阶层的联络，不仅可以对正在发生的维新事业施以影响，而且也是一种“由上而下”的传教方略。它非常容易使人想起明末利玛窦与官绅社会的交往和晋接。在1890年上海举行的“在华基督教全国会议”上，林乐知在演说中谈到了这一策略，“从上而下，由末而始，这是中国求进步的方法，对我们来说，这或许是一种落伍的思想，然而在当前情形下，谁说这不是一个效果最佳的办法？”^② 林氏所言之“从上而下”，就是由统治阶级而被统治阶级，由官吏上绅而平民百姓。林乐知在来华之初，与其他传教士的思想并无大异，但在中国政府机构任职多年，尤其在广方言馆中与士大夫们有了一定交往以后，他自认为受到中国社会的影响，“由于置身于有教养、讲礼貌的高等阶级社会中，获取了许多宝贵的经验和眼界。”在所有的传教士中，也许李提摩太是一位最为讲求将传教工作重点放在中国知识精英身上的人物。李氏于1845年生于英国威尔士卡马逊郡的达尔得肯林村的农夫家庭，在九个兄弟中排行最末。他的双亲都是浸信会会友，其父还在两处浸信会教堂任执事。1859年，李提摩太在威尔士大查兴运动中决志皈依基督。1865年，他放弃小学教职和家中农事，进入哈弗福特考

① 《上海电报》，1890年第11期，第95页。

② Young J. Allen, "The Changed Aspects of China" in Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, 1890, Shanghai, p20.

脱神学院。在神学院期间,他已决定到东方去传教,为此选修了有关埃及、印度和中国历史的课程。他认为,文学、艺术、科学、财富等一切文明的力量加起来,都不能拯救世界,只有基督教才是拯救世界的力量。所以,他后来经常称基督教为救世教^①。1869年,他24岁那年,在浸信宣道会的支持下启程东来,1870年2月,抵达上海,并立即转赴山东烟台地区传教。当时,他和其他的传教士一样,在烟台挨家挨户散发或销售福音书,或参与街头的布道活动。在70年代后期的华北大旱灾中,他也积极地投入募捐和赈灾事业。

从80年代开始,李氏的传教方式有了明显的变化,开始注重向上层的官绅人士传教和劝说。他的转变是有原因可以追溯的。(一)李氏在英国读神学期间,就有去中国传教的信念,即认为中国是“非基督教国家中最文明的一个国家,只要中国皈依了基督教,就可以帮助将福音传到不发达的国家去”^②。所谓“非基督教国家中最文明”的含义,即指中国拥有以儒家文化为代表的、悠久深远的传统文明,而官绅阶级则是这种文明的代表者。1859年10月李氏被封为牧师时,差会部叮嘱他到中国以后,要将知识分子掌握在手。只要知识阶层皈依了基督教,中国才有可能转向上帝,李氏将此训言奉为终生不渝的“基本训明”^③。(二)李氏来中国之前,曾看过艾温于1825年写给伦敦教会的报告。作者根据《马太福音》10章5—42节,提出了一个极其新颖的传教方式,其中所引的一段

① Timothy Richard: *Forty-five years in China: Reminiscences*, New York, 1916, pp.25—26.

② Timothy Richard: *Forty-five years in China: Reminiscences* 129.

③ E. Eaves: *Timothy Richard, D. D. China Missionary, Statesman and Reformer*, London, London, no date, pp9.

《圣经》，对后来的李提摩太影响很大：“你们无论进哪一城、哪一村，要打听那甲谁是好人，就住在他的家，直住到走的时候。”在这里，“好人”(Worthy)是指民间宗教的领袖者和当地的社会领袖。李提摩太认为每一个社会中都有这样的人，在中国社会里，“好人”是神为福音工作预备的。因此，李氏在80年代以后的大部分时间用，寻找“好人”成了他最重要的工作^①。(三)中国社会的现实情况，也使李提摩太不得不采用走上层路线的策略。在烟台传教期间，宣教的对象多半是下层社会中人，收效甚微。据李氏称，人们被吸引到教堂里去，与其说是听道，毋宁说是对于对洋人奇异相貌的好奇，和听洋人说不会讲的中国话。少数受洗礼入教的，也都是穷人。1880年，李鸿章在天津与李提摩太会晤时，对他说：“你们的教友，多为贪小利而来，若不给他们钱，我想再没有教友。”又说：“从不曾见有学问、体面的人肯入你们的教。”^②李提摩太由此对前此的传教策略作了反省，改变了其最初的立场，“于是，我开始执行‘寻找上等人’的计划，因为我发现他们有良好的土壤可以撒种”^③。他向英国浸礼会差会部写信时报告说，“我现在专门找上等人，只要得到了上等人，就可以得到其余的一切。”^④从那时起，他改穿儒生的长袍，并在脑后系了一根假辫子，开始学习儒家的典籍，了解儒家、道家和佛家的思想体系，与地方官吏和士绅交游往还。

① 苏文琛：《苏德生与李提摩太宣教方式之比较》，见孙治平主编：《基督教入华四七十四周年纪念》，台北基督教出版社，1984年版第80页。

② 可约翰：《李提摩太传》，上海广学会1924年版第92页。

③ Timothy Richard: Forty-five years in China: Reminiscences, p.18, W. E. Scott, Timothy Richard of China, p.49.

④ Timothy Richard: Conversion by the Millions in China, Shanghai, 1907, Vol. 1 p.61.

李提摩太在主持同文书会期间，曾对中国上层社会究竟有多少人可作为读者对象进行过调查，他对中央和地方的高级文武官员、府学以上的礼部官员、举人以上的在职的官吏和在野的士大夫以及全国的秀才和应试的书生，作了如下的统计：

县级和县级以上的主要文官	2289人
营级和营级以上的主要武官	1987人
府视学及其以上的教育官吏	1760人
大学堂教习约	2000人

派驻各个省城的高级候补官员（当他们为省级政府的顾问和用各种方法协助工作的时候，有些类似我国议院的议员）

2000人

文人中以百分之五计算。（在北京考取进士的，

在二十行省考取举人的，

在二百五十三个府和州考中秀才的合计约五十万到一百万人，姑且以六十五万人计算）

30000人

经过挑选的官吏与文人家里的妇女

和儿童，以百分之十计算

4000人

共计

44036人^①

李提摩太认为，这四万四千余名上层社会的人士，“虽然似乎是我们所要接触到的一个大数目，但我们考虑到领土的辽阔，那它只是我们具有迅速成功的合理希望所能达到的微小数目。因为从整个帝国来说，平均每个县仅有三十个人”。李氏声称：“我们提议，要把这批人作为我们的学生，我们将把有关对中国最重要的知

① 1901年10月21日，同文书会年报·第4卷，〈山所史料〉1963年3、4合册，第60页。

识系统地教育他们，直到教他们懂得有必要为他们苦难的国家采用更好的方法时为止。”^①

从1880年起，李提摩太用1000多英镑向英国订购了科技书籍和仪器装置。从1881至1884年，他在太原府每月举行一次科学报告会，邀请地方官吏和士绅听讲，并请他们观看其科学演示，吸引当地官吏、候补官吏和士绅不在少数。^②与此同时，李提摩太开始晋见清政府的各级地方官吏，向他们宣传变法的主张。李氏首次向清政府劝导改革是在1876年，当时他还在山东赈灾。他向巡抚丁宝铨建议，由朝鲜、日本和澳洲运粮济豫，并对其建铁路、开矿藏，以养民富国^③。1880年，李提摩太前往襄垣路过太原的左宗棠，左宗棠向他介绍了甘肃羊毛厂的经营，李提摩太则给他讲解世界地理^④。1882年，张之洞接任山西巡抚，李提摩太曾多次前往觐见。张之洞在档案中发现了李提摩太于1877年致当时山西巡抚曾国荃的关于筑路、开矿、通商的建议书，曾希望他放弃传教，出任政府顾问，但为其拒绝。李提摩太的理由是，“我虽然知道这些改革的價值，但我不是一个专家，如要顺利地实行各项改革，需要有一批各方面的专家出任其事”^⑤。1884年，他向山西按察使提呈了一项《富晋新规》的建议书，建议中国派五委员至西国考察教法、矿法、铜法、路法、机法，每著录成书，分送各省，国内则增设中西书院，并在科举考试中纳入西学的内容。他主张改革应先从统治阶

① 《出版史料》1989(1) 94页，第60页。

② Tinsley Richard: Forty-five years in China, p160.

③ 丁树德《外人与戊戌变局》(台)中央研究院近代史研究所专刊(2)，1986年农版，第87页。

④ 同② pp.166—167.

⑤ W. R. Southall: Timothy Richard of China, pp 102—128.

级入手，“首教官员，次教宦绅，三教绅士，四教平民。”^①李提摩太与李鸿章的第一次会面是1880年，第二次会面是1886年，李提摩太从英国结束休假回天津，向李鸿章建议以100万元试验教育改革，李鸿章问他需要多久才能获得收益，他回答说，“需要二十年。”李鸿章说，“啊！我们不能等那么长时间。”^②第三次会面是在1890年7月，直隶总督李鸿章特邀他到天津担任《时报》主笔，后来李氏在回忆录中写道：“我立即接受了这一工作，这项任命可说是天赐良机。”^③李氏将此刊物视为向千千万万中国读者宣传变法维新主张的讲坛。在任《时报》主笔一年期间，他共写了二百余篇社论，后将其中一部汇集成《时事新论》，分“国政篇”、“外国篇”、“新学篇”、“教务篇”四部分，共十二卷，于1893年由上海广学会出版。

1895年初，在中日甲午战争中，中国惨败的结局已定，李提摩太曾三度抵达南京，向两江总督张之洞游劝和上书，力劝速议日本，实行变法。同时，他拟定了一个计划，即中国应在一定年限之内，给予某一外国（其本意为英国）处理中国对外事务的绝对权力，铁路、矿化、企业等每一个部门，都须由外国代表管理，到一定年限以后，该外国将一切权益归还中国。李提摩太认为中国的改革是出于上帝的意志，如果中国忽略了这一点，上帝将派遣他回来改造中国^④。在同一时间里，他曾向李鸿章建言“速和日本”，并与英国

① 丁树梅：《外人与戊戌变法》第28—29页。

② W. E. Soothill: Timothy Richard of China, p109—110.

③ Timothy Richard: Forty-five Years in China: Reminiscences, p215.

④ Timothy Richard: Forty-five Years in China: Reminiscences, 128—227, W. E. Soothill: Timothy Richard of China, pp. 187. 丁树梅：《外人与戊戌变法》第18—19页。

订立“密约”^①。

李提摩大与中區维新运动领袖康有为、梁启超等人的会面，也是在1895年。早在1890年，华基督教新教传教士全国大会曾决议组成一个委员会，拟向中国朝廷上书，请求维持基督教的合法地位，但该委员会并未立即采取行动。直到1895年，福建发生古田教案，十一名英、美教士被杀，于是该委员会共推李提摩大与惠志道为代表，晋京呈递“请维持教务折”。这一年，康有为与梁启超亦入京会试，因受战败的时事刺激，乃有公车上书之举。同时，康、梁于6月间模仿《万国公报》，创办了《中外公报》鼓吹变法。7月，开“强学会”于北京，英、美公使赠以大量的西书和科学仪器，时李提摩大曾来参与该会的活动^②。

1895年10月17日，康有为在遭受保守势力弹劾后离京南下，在出京的前一天，拜会了李提摩大（这是他们初次会面）。据事后李提摩大的记叙，“康有为告诉我，他相信上帝是天父，世界各国是兄弟，就如同我们的出版物所教导的。他希望在革新中国的事业中与我们合作。”^③他在给妻子的信中，也写道：“我惊奇地发现，几乎我以前所作的种种建议，全都概括和凝聚在他那份具体而微的计划书（指公车上书）中了。无怪乎他来访问我时，我们有那么多共同之处，虽然如是，他的上皇帝书还缺少一件东西，那就是宽宏。上皇帝书是民族的、地方的，而不是国际的、普世的。”^④康有为离京以后，梁启超仍留在北京，当时李提摩大需要一位中文文案，梁欣然应命，充任了李氏的中文书记。在以后的几个月里，李提摩大和在京的传教士李仙白、白礼仁等，经常与维新人士一起聚餐，“一

① 1895年，《中法战记实录》第3卷，附页。

② 中国近代史料丛刊《戊戌变法》（四）第134页。

③④ 李提摩大《从马礼逊到司徒雷登》第120页。

起讨论改革的计划和办法”，直到次年1月甲午会被勒令解散，李氏才离京南下。

李提摩太在北京逗留五个月内的交游，不仅仅限于革新志士，更在达官显贵之间宣传变法之主张。1895年9月17日和23日，曾两次拜访李鸿章。当时李鸿章正处于失势，他向李提摩太透露了自己的愤懑，“……现在政权在守旧派手中，所以精明新学的官员，得格外小心，不敢倡言新法，即使有新主张、新政见，也作不成什么事功。”10月12日，李提摩太前往晋见孙家鼐，对孙氏推崇备至，称他为“中国官吏中文化最高，并且最温和的一个人。”10月26日，李提摩太又在总理衙门翻见翁同龢。据翁氏日记，李氏曾作如下述言：“政有四大纲：曰教民、曰养民、曰安民、曰新民。教之卫以正常之德，推行于万国；养民与万国通其利，新利大；安者弭兵，新者变法也。变法以铁路为第一义，练兵次之；中国须参用西员，并设西学科。此四事最要。”翁氏对李提摩太有如下评价：“豪杰也，说客也。”^①1896年2月24日，李提摩太离京的前一天，翁同龢亲赴李氏寓所话别，李提摩太后来回忆道：

……翁同龢的名片递了过来，按照中国的习惯，这是一种就以敬意的表示。我也回敬了他一张名片，以答谢他的款待。但是传话走来，说他在外面等候，有要事商议。这是空前未有的举动，一个中国的宰相下一个传教士的寓所去访问。我们讨论了一个多小时，论及宗教信仰及政治改革等事。^②

翁氏日记对此会面记载曰：“伊（李氏）言须富民富官，归于学人要通各国政事，其言切挚。”翁氏希望李提摩太仍在北京，并透露德廷

① 王柯柯《外人与戊戌变法》第53—55页。

② W. E. Soothill, Timothy Richard of China, p259.

正考虑恢复原学会,并询问他是否愿协助此一团体,李氏答曰:“我没有同纯粹的政治事务搅在一起的愿望。”^①李提摩太回沪后不久,即回英国休假。

1897年秋,李提摩太从英国回上海。1898年6月11—9月21日,光绪皇帝发行数十道谕旨,宣布变法,是为“百日新政”。并准康有为等人之请,批准李提摩太为皇帝顾问,着其入京赴任。9月18日,李提摩太在北京会见康有为,当时西太后、荣禄策动的政变已迫在旦夕,光绪帝密诏康有为等迅速离京,李氏劝康有为先去他的寓所躲藏。9月21日,政变发生,三天以后李提摩太在其寓所召集秘密会议,梁启超、谭嗣同等与会,决议由梁去日本使馆,容闳去美国使馆,李提摩太则往天津见英国公使,吁请各国公使出面援救光绪帝,但因形势紧迫而未果,李氏亦从天津避往上海。

从80年代中后期至90年代末,中国的变法与维新从一种思潮生成,发展成社会政治的运动,西方传教士对此予以相当的关注。维新志士的许多变法主张,或多或少地受到传教士所刊印的书报的影响。李提摩太也许是所有传教士中参与变法运动卷入最深的人士之一,兼有言论和行动。他的个人活动,从一个侧面反映了西方传教士与维新运动的关系,(一)80年代以后,一部分传教士不仅关心在中国的传教问题,而且更关心中国的政治和社会问题,并在一定程度上参与了80—90年代的维新运动。他们认为维新事业的成功,可以改善基督教的外部环境,启迪民智,扩大与西方的通商和文化的交流,可以减轻社会上人们对基督教的疑忌和敌意。(二)一部分传教士参与维新运动,对中国的外交和内政所作的建言,无疑在许多因素上考虑到他们所在国家的立场和利益,

^① W. E. Soothill Timothy Richard of China, pp. 222—224.

这是无庸讳言的。以李提摩太为例，他于1895年2月28日致李鸿章电，建议中国“速和日本”，并“订立华英互所密约，英许护华不再失地”之言。以及1898年百日新政期间，“拟联中国、日本、美国及英国为合邦”之举，其意图虽在抵制沙俄，但其方案极有利于保护英国在华的利益，则是显而易见的。不过，这种行动，均大多出于这些传教士个人的举措，并无所在国政府或外交人员指使的背景。在戊戌政变以后，李提摩太曾赴天津敦请英国公使赛纳乐，出面援救光绪帝，被赛氏指责为多管闲事。(三)在整个维新运动期间，传教士不仅与康有为、梁启超和谭嗣同等维新人士多方联络，而且与李鸿章、张之洞、孙家鼐、翁同龢等洋务官吏和倾向于维新的达官显宦交游联络，甚至李提摩太本人还拜会过被公认为顽固保守的大臣刚毅。这位军机大臣则向李氏表白，阻碍新政的人是汉官，不是满人，满汉人排斥外人，最为可恶^①。这种态度，或许使当时传教士产生一种印象，即顽固的官吏并非不明瞭新政的益处，所图执有权利而已。因而，有些传教士认为维新人士应该与以西太后为首的保守势力多加沟通，取得谅解。李提摩太曾询问康有为，“竟不能调和汉官乎？”康无以为对。李氏曾不断告诫维新人士不要操之过急，“特别要他的维新朋友记住，有必要把变法的影响施加在慈禧太后身上。如果能做到这一点，太后会向皇帝一样转变过来的”^②。

个人的活动只是传教士参与维新事业的一种方式，他们对于维新运动的影响，更多地体现在舆论的宣传和引导。如果说傅帮兰办的《格致汇编》，是早期传教士的一本科普读物，那么由林乐知

① 士树德，《外人与戊戌变法》，第101—102页。

② 葛长声，《传教士与近代中国》，第184页。

创办的《教会新报》则更多地带有政论的气息。《教会新报》创刊于1868年9月,地点在上海,每周一期,每期约10页左右,既宣扬基督教,也刊载西学知识、时事新闻和政论,辟有政事、教事、杂事、格致等栏目。1873年9月,该刊从第三〇一卷起更名为《万国公报》,成为以时事和政论为主的综合性刊物,至七五〇卷一度停刊。1889年再度复刊,改为月刊,册次另起,成为广学会的宣传刊物,多载时事新闻和中外重大政治法令,在中日甲午战争期间和戊戌变法期间,发行量由二万三千份增至三万八千四百份,对当时维新人士产生过很大的影响。综观这些报刊杂志以及传教士个人的著述,他们所宣扬的变法内容,大致上可以归纳为如下几个方面。

(一) 引进西方的技术和工艺,提高中国的生产力以增强国力。西方工业革命以动力的改进以为肇始,中国从60—80年代的洋务运动也以制造轮船、铁路、火车、电线、电报为开端,外人的期刊应因此一形势,刊登过许多介绍西方动力和交通工具的文章,如《教会新报》上的《创始火轮船考》、《火轮船源流考》^①、《万国公报》上的《英国新制大铁甲船下水》、《英国新造铁甲船》、《英国大炮船下水》,等等^②。这类文章或是追述了美国富尔顿和英国斯蒂文生发明和改进轮船的历史,宣传铁船优于木船的道理,报导西国新轮制造情况及各国兵舰的种类、吨位和炮数,以资比较。同时,这些期刊上还向中国人士介绍铁路和火车的知识,如《教会新报》上的《铁路有益说》^③、《万国公报》上的《宜筑大路以便运转说》、《论中国应建造铁路》、《铁路略述》,等等。这些议论多为鼓吹开铁路和通火车

① 《教会新报》第211第1219—1220页,第511第2458—2459页。

② 《万国公报》第211第567页,第847第1876—1877页,第1111第2834页等。

③ 《教会新报》第511第2802、2811页。

对国脉民命的利益,举出该路在天灾时分运货赈济快捷之至,“何至数百万生灵尽作饿殍乎”^①。并从国防的观点出发,陈育铁论对于巩固国防的意义。对于中国渐次开展的铁路建筑,西方传教士称为“铁路喜讯”^②。同时,《万国公报》等刊物上出现了对于电线、电报等通讯工具的介绍和宣传,如《万国电报通例序》,《万国电报通例后序》等,反映了交通事业的发展相应对通讯条件变革的需求。在19世纪以前,中国一直是一个农业的国家,与西欧近代崛起的商业文明差异巨大,双方沟通的障碍也很多,缺乏相互适应的经验。然而到了19世纪上半叶,英国为追逐贸易和商贾之利,用武力打开了中国的大门,为商人开辟了一个海外市场。基督教的传教士随着商人接踵而至,出于信仰,西方商人对传教的活动多方资助,而传教士亦站在宗教的立场上,将西方的工艺和技术介绍给中国。他们希望中国采纳西艺之后,将渐渐地从农业国家转变为工商业的国家,以臻富强之境。林乐知曾在《中西关系略论》中说,如果中国“不富斯西国之物无能买也”。这便是传教士乐此不疲地讲求中国富强的真实原因。并且,他们还托上帝之名,将万国通商描绘成上天的意志:“常念天之先造万物,而后造人者,诚欲人之得所用,而中其辖治之权,俾无一物之抛荒坐废也。新教所到之处,大亦重视此事,代人一一辨明之,庶几地不分肥瘦,村不分美恶,随在取有

① 《万国公报》第8册第5220—5221页。

② 1870年7月,出现在长江岸畔的第一条吴淞铁路,是上海英商怡和洋行私自建成的狭轨铁路,后来由于保守势力的反对,清政府以二万五千两买下拆毁,火车自沉作池。1881年中国第一条自建铁路——唐冶铁路建成,1896年又建青芦(鞍山至芦台)铁路,次年兴建台湾铁路(基隆至新竹)和东北铁路(芦台——天津东站),到19世纪末,清政府共建成铁路约七百八十里公里。(见陆奥宗玄:《甲午铁路是筑造年史1891—1891》)

不裁，用之不竭之理，适以推广商途为重，而训切劝人，务使贫与不足相为辅助。”^①李提摩太承认西人来华为求商贾之利，但他认为中国在与西国通商之中亦能获利。“西人通商于中华者，固曰为牟利来也，然而以有易无，以盈补不足，中华何尝不利？”^②。因此，在传教士的笔下，西方商业的扩张不会成了替天行道，“西人志在通商，不愿天下之有一地之未开，一物之未出，故先从温和带地面立足，其热带下之不可居者，亦必伸其辖治之权，如水之就下，不能以人事遏之也。”^③

（二）主张对中国的教育制度实行改革，尤其是改良科举制度，扩大考试的范围，将近代各类科学知识作为取士的标准，从而培养适应于近代化事业的人才。1875年，林乐知在《万国公报》上发表的《中西关系略论》，涉及到了对科举制度的评价。“中国开科取士，立意甚良，而惟以文章帖试为专长，其策论则空衍了事也，无殊拘士之手足而不能运动，拘士之心思而不能灵活，蔽士之耳目无所见闻也，尚能在诗书策论而外讲求尧舜禹汤之经济、文武周公之新传，中国不久独步瀛环，而为天下莫不可及之国哉。”^④稍早于林乐知的花之安，于1872年著《教化议》，也对科举制度下的弊病多有诤议：“今所谓教者，不过词章之学，于德行道义全不讲求，无怪康能之士寡，而经济之材疏，上不可为教，下不以为学也。”^⑤在任何社会，设职授官，个人的能力和才干便成为不可不论的标

① 林乐知《南文新报》，《中国近代史资料丛刊·初编》，第8卷，第24页。

② 李提摩太：《西国史话原序》载《万国公报》1895年辛卯年，第75页，第1—2页。

③ 同，第8页。

④ 《万国公报》第258期，1875年10月。

⑤ 花之安《教化议》载《万国公报》第3卷（1871—1876）第48页。

准。于是就产生了如何选拔人才的问题。从两汉的察举和征辟，魏晋的九品中正制，直到隋唐科举制度的产生，传统的官僚政治才臻于完善之境。这种制度在古代社会中，提供了布衣可以为公卿的机会，成为传统社会之所以能漫漫绵延的历史原因。明清以后，科举制度成为人们诟病的对象，如上所述，西方传教士并非没有看见科举制度的弊病，但是他们认为，问题的症结在于科举制度的内容，而不是制度的本身。只要改革考试的内容和范畴，延纳现代的科学知识和时事知识，即可补偏救弊，即将科举制度现代化。林乐知在1832年撰写的《中国专尚举业论》中指出，应因紧迫的危局，决非“一篇诗赋、数行文字，即能运筹帷幄、决胜千里之功。”他建议：

今日之中国，纵不能举举业之制义而废之，亦当如唐有秀才、明经、俊士、进士、明经、明字、明算，参其科目，而又参以司马迁公所云，行义纯固，可为师表；节操方正，可备献纳；志可过人，可备待升；公正廉洁，可备官司；经术精道，可备讲读；学问该博，可备顾问；文章壮丽，可备著述；善断涉讼，尽公保实；善治财政，公私俱便；练习法令，能断讼狱，十科取士之制而斟酌行之。……（书院）不必专课制义，更当如泰西之法，分设天文、地舆、格致、船政、理学、法学、化学、数学、医学。……^①

除对科举制度加以改良外，传教士们还建议，（1）在各大都市设立现代化的学校，于中国传统的经史之外，加入西洋格致、富国策、史地等学科。（2）立学制，大都主张采用二级制，即小学、中学和大学。首先在京师设立“总学堂”，在省会建立“大学堂”和“专门学堂”，府县立“中学堂”，各乡镇“遍立蒙学馆”。（3）增科目，既专中

^① 士礼贤《外人与戊戌变法》，第19—20页。

学，亦考西学，凡有专门之学，确有心得者，以同科甲论。^①德国传教士安保罗，曾经这样描绘教育改革将给中国带来的功效：

中国若能言由立行，特开考取实学科条，无论贫富之家，或子或女，皆当入学。凡志在科名者，夫中西并考，不可偏废，若不由本西实学拔取，不能名列校序，身至仕籍；绅世之家，凡有子弟，当今其游历外洋，肄业实学，日后学业造成，仿日本西国，依朝廷之驱策。即一才一艺，皆得各适其用，如政治、法律、水师、陆军、电报、铁路、制盐、机器、算学、医学、化学、重学、矿学、光学。一切格致之要，俱当分门研究，精益求精，二十年后，中国实学尚明，当不必借用楚材矣。^②

(三) 对清朝的腐败的内政提出批评，并提出政治改革的建议。传教士办的期刊杂志，在 60 年代初期，多以传教和教内联络为宗旨，其后逐渐注意到社会民生问题，但对于国政的议论，是到 70 年代初才较为普遍地发生的。1870 年，林乐知办的《教会新报》第 113 期开始，逐渐刊载有关政治改革的文章，第 113—115 期中，重新刊登中国总税务司英人赫德所写的《局外旁观论》，这篇文章是 1865 年 11 月 6 日作者提呈总理衙门的奏议。他在文中指陈清廷政治腐败，军备废弛，人心涣散，并提出三项改革措施：(一)学习西人长技；(二)整顿财政；(三)加强外交。第 121—122 期，转载了英人威妥玛的《新议论略》。此文作于 1866 年，由作者请英国新任驻华公使阿礼国转递总理衙门，指陈中国民穷财困乃由于“好古而恶新”。但处于目前之变局当中，应寻求“变道”之举，即“借[西]法兴利除弊”及“设法更求外国和睦”，此种议论的出现，说明传教士越来越关注社会政治问题了。到了《万国公报》创刊时期，胡林乐知

① 十列说：《外人言论及虎及标》第 70—71 页。

② 安保罗：《论实学》，载《中西教会报》1866 年 10 月第 2 卷第 1 期。

自育。”既可邀王公巨卿之赏识，并可以入名门闺秀之清鉴，且可以防大商富世之利益，更可以控各匠农工之取贖，益人实非浅鲜，岂徒《新报》云尔哉！“换言之，它不限于教徒为阅读对象，而要使社会上的官吏、商贾甚至工匠农夫加以关注，具有很明显的“由教入政”的意味^①。

1878年，英国传教士慕维廉暂时代理《万国公报》，从第495—515期，每期都有一篇《公报弁言》（初名《著书弁言》）的社论。其中不少议论涉及政治问题，慕维廉自己承认：“本不敢论时势，论人心，实由忠爱所发，虽欲缄其口，终有不忍不言，不敢不言者也。”《公报弁言》的社论，对于官场的腐败予以激烈的批评，“当今之时上下交征利，求利猛如虎狼”，官吏之于百姓，“或机械巧设，欺阻以遂其侵迫；或残虐横加，賂物以行其饕餮”，致使“百姓咨嗟非常，加以征战，临之以荒灾，其何以堪”？其结论是“官者无善政”。在针砭官场腐败的同时，《公报弁言》对于西方国家的政治制度多有介绍，一是德、奥、俄、日等国的帝制，二是英国的君主立宪制，三是美国的总统制。其中对英国的君主立宪爱逾有钟，详加说明，“若主下有诸相治理内外”，“国有议院，凡国事均于议院议之，无论上下人等，均可入院听议”，“议院分上下两堂，‘最要紧者莫如下堂，公政纷纭，悉由下堂操权定妥，或送上堂，或由上堂行下，彼此立定，呈请君主书名而成焉’”。议员“既不受国家俸禄，又不受庶民赠賂，自愿勤勇”。文中并由此感慨，“此事实有益于朝廷，上下无隔阂，借中国不行此法，而实颇有裨益也。”^② 议院与民权相联系，其实行将是

① 梁元生、林永知在《慕维廉与〈万国公报〉》，香港中文大学出版社，1978年，第84—85页。

② 易有勤博士《西学东渐的中介——沈毓桂译传《未发书》之十译文》第104—107页。

对君权的限制和削弱，并改变以“君臣之义”相维系的主专制政体。这种议论的现实意义，是非常明显的。

甲午战争，中国遭到了空前的惨败。中日战争之前，四方各国都作壁上观，他们认为中国已逐步采用西法，并拥有远东最强大的海军，日本明治维新虽然颇有成效，但国小势弱，难以与中国抗衡，究竟鹿死谁手，概难预言。中国惨败的结局，使许多在华西人大出意料。林乐知曾感叹：“呼嗟呼悲哉，余查不知大中国之选懦弱也，竟至于斯也！呜呼悲惜哉，余查不知朝鲜之溃败决裂，至于此极也！”^①在华传教士对于中国内政的批评较前更为激烈，他们严厉地指责清朝的官吏在战争中贪污腐化，“无论事之大小，经手先欲自肥，甚至军火委需，敢以煤灰代药，豆粒充弹，意酿败亡之祸”，在战争期间，官吏“而演戏举觞以为乐者，见诸报抄，遐邇称异。”^②中日之间武器装备的差距只是一种表面的现象，在这种现象的背后，可以看到不同的社会政治制度的差距。

（四）对中国奢侈淫靡的社会风习提出针砭，以发表于《万国公报》第 501 期的《推原贫富强弱论》^③最有代表性。该文从社会风习和国民性的角度，对中英两国进行了比较，论述了英国在相对于中国更小的国土，更艰苦的自然条件之下，创造了比中国更为强大的国力，是因为中国民风尚奢侈，英国民风尚节俭。“英人冬不裘，夏不葛，毡衣、布裳安之如素，即有富可敌国者，其服不过如此”。中国则不然，“夏则纱服轻鲜，羽扇宫纱，所费不貲；冬则五裘华服，炫耀人目”，更有甚者，“窠无椽石之借，而一身御一似贯朽而粟陈者也。”除奢侈之别以外，还有疏懒和勤敏之分，“英人之为事，

①② 王明珂，《外人与戊戌变法》第 74—75 页。

③ 该文未署名，有学者认为系慕尔根所述，见《晚清史论》。

据以时刻，总躬必亲。即或有假手于人者，必亲自督率，不敢一息苟怠。而详慎周至，算无遗策，虽事之小，亦未尝忽焉”。中国则反其道行之，‘晓起则九点十点钟，犹且搔首伸欠不已，天时偶热，则畏暑不敢出也，稍寒，则又畏寒不敢出也，有事误事，而不必肯自作自查，甚且事事假手于人。无论为官为商为绅为士，莫不相习成风，因循坐误”。所有这些习性，都与英人“善于臂利而擅巧思”，“精于求精而不肯苟玄”相违背。该文最后指出：“福理之说为中国王道所不言，就今之事势论之，非富强不足以转移。犹此效倍丁亥之地势，为救时之要策，而不急为讲求追惜哉！”^①

戊戌革新作为一种民族精神的巨变和觉醒，除了中国人对于日益深重的外患慷慨愤激之外，更包含着对于本民族自身的弱点和弊病的反省与忏悔。西方传教士种种对中国时政的批评，无疑就像一面镜子，使那个时代的中国人从中窥见了自身的丑陋，具有警醒奋起的效用。一位署名为“古吴闲学居士”者撰文《广学会大有造于中国说》云：“方今欧美两洲文人学士，创设广学会于中国，专以著书为事。举凡泰西生财教民诸新法，有关于中国教养之道者，奚多译成华文，使中国之为政者读之，可瞭然于治国临民之本，以宏其帝德王道之新猷；中国之为师者读之，可恍然于精世育德之源，以扩其守先待后之新学；中国之为士者读之，可穆然于尽人合天之诺，以求其黜伪崇真之新道；中国之为民者读之，可洞然于经营制造之端，以得其农工商贾之新法，其裨益于吾华之国计民生者，岂浅鲜哉？”^②

① 易炳初《西学东渐与中国——从传教士到“文藝之博士”》第108—109页。

② 中国近代史料丛刊：戊戌变法（二）第214—215页。

三、新学家的“被中鸿秘”

梁启超在《清代学术概论》中，曾说：“惟制造局中尚译有科学书籍二三十种，李善兰、华蘅芳、赵仲涵等任笔授，其人皆学有根柢，对于所译之书责任心与兴趣皆极深重，故其成贋略可比徐（光启）、李（之藻），而教会之在中国，亦既有译书，光绪间所谓‘新学家’者，欲求知于域外，则以此为枕中鸿秘。”他的断言，说明了那个时代传教士上介绍的西学在同光年间新学家心目中的地位。

据戊戌维新运动的领袖康有为自谓，1879年（光绪五年）他初读《西国近事汇编》、李丰的《环游地球新录》及西书数种，后游历香港“览西人宫室之瑰丽，道路之整洁，巡捕之严密，乃知西人治国有法度，不得以古旧之夷狄视之。乃后览《海国图志》、《瀛环志略》等书，则地球图，渐收西学之书，为讲西学之基矣”^①。1882年，康有为游历京师，南归时道经上海，“舟车行路，大购西书以归，讲求焉。十一月还家，自是大讲西学，始尽释故见”^②。他的“自编年谱”在记叙“光绪九年”的事情时说，“购《万国公报》，大攻西学书，声、光、化、电、算学及各国史志，唐人游记皆涉焉。于是辑《万国文献通考》，并及案律、韵学、地图学，是时绝意试举，专请问学，新识深恩，妙悟精理，俯读仰思，日新大进。”^③康有为所言在上海“大购西书以归讲求焉”是指向江南制造局翻译馆打喇博兰雅、玛高温等人所译的西书^④。不过，康有为对所购的西书曾有如下评论：

中国西书太少，德兰雅所译西书，皆兵、医不切之学，其政书甚要，西学甚多新理，皆中国所无，宜开局译之，为最要事。^⑤

此时，康有为将目光投向中国的政治制度的改造，传教士所译之西

书，仍遵循洋务派李鸿章等大吏讲求兵事和实用工艺的理念，所以与康有为的企图格格不入。其实，蒋泽升的西书只限于实用工艺的范畴，亦实非传教士的本愿。

以后康有为更多地是从传教士所办的《万国公报》中吸取对于西政的知识。综观他在维新时期提出的种种革新的主张，与传教士宣扬的变法思想，有许多共通之处。他与李提摩大个人也有过接触。康有为对于基督教有过非常独特的见解，他的学生梁启超曾说：

先主于耶教亦独有所见，以为耶教言灵魂昇之事，比圆满不如佛，言人世间之事，其精不如孔子。参其所长者，在直接专统，单指一义，深切著明曰人类同胞也，曰人类平等也，皆上原于真理，而下切于实际，于教众生最本效焉。佛氏所谓不二法门也。虽先主布教于中国也，专以孔教，不以佛耶，非有所吐弃，然民俗与史之关系不得不然也。^①

康有为是一位执著的爱国者，他之主张以变法挽救民族的危亡，并不仅仅限于保卫大清的万世一系，更在于保卫中华民族和以儒家为代表的传统文化，故以保国、保种、保教为自命（两国派曾斥之以“保中国而不保大清”）。虽然儒学并不是宗教，但康有为仍然创设了“儒教”。依梁启超上述的言论，康有为很推崇基督教在西方社会

① 《康有为自编年谱》（台北）文海出版社有限公司，1972年版，第10页。

② 同上，1972年版，第12—13页。

③ 同上，第15页。

④ 梁启超编：《饮室康长素先生有为梁任公先生遗稿生台论》（台北）商务印书馆，1982年10月，第254—255页。

⑤ 近代史，资料丛刊：《戊戌变法》第4册，第119页。

⑥ 杨宗昌：《梁任公康长素先生有为梁任公先生遗稿生台论》（台北）商务印书馆，1972年版，第268页。

中的独特地位和价值，康氏曾以基督教的马丁·路德自命，希冀终有一日儒教亦将获得如基督教在西方社会中的备受尊崇的地位，以挽救儒学的式微和中华民教在近代备受凌辱的地位^①。

康有为的学生梁启超，也是一位深受传教士译介的西学影响的维新人士。他于1890年自京师南下道经上海，“从坊间购得《瀛环志略》读之，始知有五大洲各国。且见上海制造局译出西书若干种，心好之，以无力不能购也”。同年，他与陈千秋一起往访康有为，对于康有为对他所述之西学知识，产生了如下感受，“先生乃以大海潮音，作狮子吼，取其所挟持之数百计无用旧学更端吸洁，悉举而摧毁廓清之。自晨入见，及戌始退，冷水浇背，当头一棒，……自是决然舍去旧学。”^②以后，他在留意西学之研习，1892—1893年闲居乡间之时，“于国学之外，更购江南制造局所译之书，及各星轺日记，与英人傅兰雅所辑之格致汇编等书”。1895年，他在广学会书记时，大购西书，并主编《时务报》。他的名著《变法通议》，也是在此一时期写成的。另外，他还撰有《西学书目表》，选录了广学会出版的书籍二十二种。他认为西书中之最佳著作，是李提摩太的《泰西新史概要》与《万国公报》^③，此外还有《中东战纪本末》、《天下五洲各大国点要》、《列国变通兴盛记》、《西国学校》、《文学兴国策》、《七国新政备要》、《自西徂东》、《治国要务》、《新政策》、《富国养民策》等。

① 关于康有为《大同书》是否受到傅兰雅译的《太平白言》的影响，国内外学者有不同意见，参：Kung-Chuan Hsiao, *A Modern China and a New World, K'ang Yu-wei Reformer and Utopian, 1838—1897*, 哈佛大学1976年，p.905—612. 高慈文斯基《中国近代维新运动与康有为》三联书店，1982年，第332—334页，以及《从马礼逊到司徒雷登》第280页。

② 梁启超《饮冰室文集》第15卷，第16—17页。

③ 见自叙：《西学书目表》。

在维新运动中，最激进的思想家是谭嗣同。作为组织者和领导者的康有为，他所提出的总纲领，其重点在于政治上的改革。谭嗣同则把改革扩展到了道德上、思想上和文化上。他在主要的著作《仁学》中，提出了一个相当完备的哲学体系。同样，作为一名笔新派，他也受到了传教士带来的西学的影响。

谭嗣同自称，李提摩太的著作，对他的思想有很深的触动。1894年7月，他《致贝元征书》中云：

英教士李提摩太者，著中国失地、失人、失财之论，其略曰：“西北边地，为俄国陆路侵占者，可方六千里，此失地也。中国五十年前，人民已西百二十兆口，以西法养民之政计之，每岁生死相抵外，百人中可多一人，然至今初无地益也，此失人也，而知之者千无一人也。又以西法阜财之政计，每岁五口之家，可供生利一铢，然中国日贫一日也，此失财也，而知之者竟无其人也。审是，则中国尚得谓之有士乎？”闻司黎有瘡于此，常耿耿不能下脐……经此创巨痛深，乃始屏弃一切，专精致思，常断而忘食，既寤而复兴，详考数十年之世变，而切究天邪理，远征之故籍，近访之深识之士，……固有见于大化之所趋，风气之所和，非守文因旧所能挽回，而必变法始能复古。^①

与康、梁一样，谭嗣同在上海与四方传教士亦有交游，1893年，谭嗣同在上海曾应傅兰雅的邀请，到格致书院访问，傅兰雅带领他参观了陈列着的化学标本、仪器和照相器材，同时回答了他提出的许多关于科学技术方面的问题。谭嗣同后来又到了江南制造局，和其他洋务企业中参观访问。临回湖南以前，他购买了江南制造局翻译馆出版的大部分翻译作品。

^① 《谭嗣同全集》（下册）第425页。

1896至1897年间,谭嗣同完成了他的主要的哲学著作《仁学》一书,其中多处谈到了“以太”(Ether)的观念,就是来自于傅兰雅译的《治心免病法》一书。“以太”本是19世纪西方一度流行的科学名词,当时西方科学家认为“以太”是一种存在于原子之间的,不可称量的传递光、热、电的微粒粒子,以此假定来解释物理现象,谭嗣同将这个“以太”观念,引入了他的哲学体系之中,“遍法界、虚空界、众生界,有至大至精微,无所不胶粘,不贯沓,不毙绝而充满之一物质。目不得而色,耳不得而声,口鼻不得而臭味,无以名之,名之曰以太。”^①古代的哲学家张载和王夫之,都阐述过“气”的永恒存在和无始无终,谭嗣同把用了西方传教士引进的“以太”观念,以此来解释“气”,说明物质不灭的原理。

谭嗣同在阅读江南制造局翻译馆出版的西书以后,很有感慨地说过:“天地以日新,生物无一瞬不新也。今日之神奇,明日即已腐臭,奈何自以为有得,而不思猛进乎?”^②他在湖南特别向国人宣讲学习西方日新月异的科学技术,使中国免于危亡的境地。1896年2月,他在湖南长沙南学会讲演时说:“深愿诸君都讲究学问,则我国亦必赖以不亡。所谓学问者,政治、法律、农、矿、工、商、医、兵、声、光、化、电、图、算,皆是也。”^③

尽管维新人士从传教士那里吸取了不少西学知识和变法思想,但是他们鼓吹变法的目的,与西方传教士却大异其趣。维新人士的出发点,在于《马关条约》以后日益紧迫的民族危机刺激之下救亡图存的深刻的民族意识。康有为曾以一个爱国知识分子的忠愤一呼再呼:“俄北攻,英西眺,法南隣,日东眈,处四强邻之中而为

① 《谭嗣同全集》卷215页。

② 同上,第191页。

③ 同上,第403页。

中国，蓬蓬哉！”^①与康有为一样，梁嗣同出于民族的意识，也主张奉孔子为教主，发扬光大儒学以为宗本。他们的这种意识，部分来自于对西教在西方国家和社会的作用和地位的认识，推行的方法亦效法西教：“府、厅、州、县虽立孔子庙，惟官中学中人，乃得祀之，……孔庙乃一势利场而已矣。如此，又安望其教之行哉！且西人之尊耶稣也，不问何种学问，必归于耶稣，甚至疗一病，敷一钱，亦必指曰，此耶稣之赐也。附会则美，故耶稣面目大。”^②他们羡慕基督教在西方社会中的地位，但立意却在尊孔。显而易见，传教士们向维新人士传教的企图，并没有收到效果。从严格的意义上说，康有为、梁启超都是出身于科甲的士大夫，他们的改革主张虽与西方传教士有许多相似之处。然而，他们心灵深处积淀已久的儒学意识和民族情结，使他们在信仰上与西方基督教保持着很大的距离，其中横隔着几千年来的夷夏之外的民族心理防线。戊戌一代的维新家中没有一个教徒，这与 20 世纪以后孙中山一代革命党人个个是基督徒的事实，形成了鲜明的对照。

这种情况是与传教士们的希冀相违背的。传教士在鼓吹变法之时，常常申明自己所站的立场。林乐知曾经说：“余英国人也，而离华之日多于在英之年，爱之深，不觉言之切，且余为传教士也，……上天之道，惟其大益乎人，而绝不少损于人。……窃为万国犹一家也，一家犹一人也，……故欲兴万国，必先兴中国。”^③李提摩太亦说：“尝念地球上人，虽分五洲四种，存上天则视为一家。”^④虽然在事实上传教士们本身亦很难摆脱国家主义的观点和西方民

① 《康有为政论集》（二）中华书局 1982 年版，第 165—166 页。

② 王炳燮，《外人与戊戌变法》，第 21 页。

③ 林乐知，《中东战纪本末·自序》，第 1 卷第 3 页。

④ 李提摩太，《便华译丛·序》，载《万国公报》，第 118 期。

族的优越感^①，但是他们的宗教理念，决定了他们必须将基督教的信仰作为一切事业的起点：“我们认为一个彻底的中国维新运动，只能在一个新的道德和新的宗教的基础上进行。除非有一个道德的基础，任何维新运动都不能牢固和持久。……只有耶稣基督才能供给中国所需要的这个新道德的动力。”^②即使连傅兰雅这位终身以传播西学为己任的传教士，最终也并没有忘记基督教是拯救中国的最终的方案。1896年1月，他在英文《教务杂志》上发表了题为《1896年教育展望》一文。此时中国在甲午之战中已遭受惨败，洋务人士经营的工业企事业和海军，并没有使中国免于败亡的命运，现实的情景显然使傅兰雅感到中国仅仅只有物质层面的改革，是远远不够的。他这样写道：

现在中国的教育制度，以及宗教和政序形式，早已在天桥上显出了非梦的不足。怎样把中国从目前的日本的魔爪和可以预见的西方列强的支配中拯救出来，已经开始成为人们愈切要解决的问题。外国的武器，外国的操练，外国的兵舰都已试用过了，可是都没有用处，因为没有现成合适的人员来使用它们。这种人是无法用金钱购买的，他们必须先接受训练和

① 赫乐知曾撰《平定丁三十二益说》，提出在中国划一议疆区，复为英国的殖民地。“吾意惟有挽救新愚仅积之一法，先于东南方选选二省住，租归英治。凡有利弊，所共受置。……本肯之治英者，一一移而治华，如是……地则实是中之地，而民则已为转出之民矣。”（《万国公报》1896年第106、107册）李提摩多在《时务新论》第11卷“教考篇”为《教务本末》，把世界上的人分为三等，把“非利加之内地、中国之苗番”列为“下等人”，把“印度、土耳其等处”人列为“中等人”，而把“英、美、德国人”列为“上等人”，至于中国大部分的汉人究竟属何等人，他没敢说，但在他的眼中，当然不会属“上等人”。

② *The Sincere Way: A Volume Commemorating the Golden Jubilee of Christian Literature Society in China 1887—1937*, Shanghai, 1938, p68.

进行教育。……不难看出，中国最大的需要，是道德的或精神的复兴，智力的复兴次之。只有智力的开发而不伴随着道德和精神的复兴，决不能满足中国永久的需要，甚至也不能帮助她从容地应付目前的需要。正因为如此，基督教传教士的教育和训练工作，就成了不可缺少的因素。中国没有基督教是不行的，她也不能把基督教拒之门外。基督教必须胜利，中国如果要成为一个真正伟大的国家，要求摆脱压迫者的压迫而获得自由，那就必须把智力培养和基督教结合起来。^①

正是基于基督教普世性的观点，传教士们一方面认为维新人士“正在建立一条同我们非常相近的工作路线”，只是“他们没有进行工作的手段，只能求助于我们”^②。另一方面，传教士也看到康有为等人发动的维新运动的基础，是其民族主义和爱国主义，是为了维护中华民族的传统文化和国家的生存与维持。因此，他们又指出，康、梁等人的“讲学至今仍是非常封闭的，而真正的讲学必须建立在上帝关怀普天下这一信念之上”^③。傅兰雅生前最后一篇文章，是写于1900年的《我们与改革运动的关系》。他在这篇文章里面指出，从19世纪60年代至80年代中国的洋务运动以及改革和维新，“唯一的目的，并不是为了启蒙中国，而是帮助中国人了解外国人的一切情况，以便能成功地与他们斗争，最后把他们全部驱逐出境”^④。这就道出了两者之间的根本区别。

① 段长声：《从马礼逊到司徒雷登》，第245页。

② 同文书会年报，（第六次）林乐知发言，《出版史料》1980年第1期，第88页。

③ 同文书会年报，（第六次）文幼瑟发言，《出版史料》1981年第1期，第94页。

④ A. S. Bennett: John Fryer: The Introduction of Western Science and Technology in the 19th Century China. p51.

四、倡导社会改良

虽然晚清洋务人士和维新人士的许多改革措施，与西方传教士的建言有异曲同工之处，但是如上所述，这两部分人的立足点有很大的差异。洋务人士和维新人士的改革，其终极的目标无非是“富强”和“保国保种保教”，均源自于西方列强的外力的压迫逼拶，而又都以国家和民族主义为皈依和倚靠。从兴建铁路轮船，设立邮便，开办工厂到改革官制、政制、法制，其关注的焦点多在于国家经济命脉和上层建筑的改造，对于社会及民生问题论述甚少。西方传教士中虽然也不乏抱有国家主义和殖民主义观点的人士，但因其本身所具有传教士的身份和信念，基督教救世博爱的理念，促使其中相当一部分人在倡言改革的同时，多从社会和民生方面入手，鼓吹社会改良，举办社会救济，禁止贩卖鸦片，倡导妇女权益和解放，赋予基督教以一种社会的意义。于是，近代中国早期的社会改良的倡导工作，历史地落到了西方传教士而不是中国统治阶级的身上。美国传教士明恩溥在《圣教来华流行之进步》一文中，指出：

社会之优，华人初不之知，自圣教来华，晚然以社会之义大矣，因传教士于灾区，无论大小，必思赈济，如一千八百七十九年间，华北被灾，不惟传教者亲施救济，即海关亦有人襄助办理。凡江河两岸，被灾者皆施赈济，近又有以工代赈之法，诚为良善，惟此乃中国之要事，不应皆依外人，自为仿照，岂容缓哉。^①

^① 明恩溥《圣教来华流行之进步》，载《中华基督教会年鉴》1916年第二期第45页。

和诸多的社会事业中，赈济灾民是传教士们最为关注的。以李提摩太为例，他早年的传教生涯，是和赈济活动紧密相连的。在 19 世纪后期华北发生的因干旱而引发的大饥馑中，李提摩太和许多在华传教士积极投入了赈济募捐活动。他们纷纷向本国政府、教会和信徒，以及在华的西方商人募集资金。由于李氏长期在山东和山西两省赈灾，亲眼目睹中国社会民生问题的严峻。1877 年 2 月间，他在给英国浸会差会部的信中，报告了山东青州的严重灾情：“去年夏天广大老百姓的呼声是雨、雨，现在则是求生了。玉米都已吃光，现在他们吃的是玉米壳、番薯茎、榆树皮、荞麦秆、芡青叶和青秆。这些草籽是从地里采集的，把尘土筛净。当这些东西都吃光以后，他们把房屋拆掉，把木材卖掉。据说，到处有许多人在吃屋顶上已经腐烂的高粱秆，晒干的叶子一般是用作燃料的，无疑他们都在吃这种干叶。千万人在吃它，另有千万人因吃不着它而死去。”^① 李氏估计青州府农民的死亡率高达 90%，^② 受灾饥民有二千三百万人，饿死的人达五十万。^③ 1878 年，李提摩太来到山西赈灾，他在那里看到的情景更为悲惨和恐怖。2 月 2 日，他在日记中这样写道：

同行已五百三十里，下一座城我见到了平生最可怕的景象。我们在清晨走近这座城时，城门口旁边堆放着被剥光了衣服的一大堆男尸，一个叠着一个，就好像在屠宰场看到的堆放死猪的样子。在城门口的另外一边，同样地堆放着一大堆

① P. H. Nahm "Famine in China and the Missionary, T. Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform, 1876—1884, Eastern Asian Research Center, Harvard University, 1972年, pl4.

② 同上, 1878 年 1 月 24 日李氏致英国浸会部的信。

③ 《山东灾况述略》，载《万国公报》第 430 期。

女尸，衣服也全被引光，这些衣服全被送到当铺换取食物了。

……

这一带路上的树都呈白色，从枫桦等上十尺到二十尺的树皮，全被剥光充作食物。我们经过的许多房屋，都没有门和窗，全被拆掉卖了当柴烧了。屋里厨房的锅子，只只都是空的，因为卖不掉只好扔在那里，尸主都已走光或死去。

几天以后，李提摩太在回途的日记中感叹：“我沿着原路回去，每天所见是同样鬼一样可怕的景象，有时我甚至诧异这些景象是否是一个神经不正常的人的幻觉。”^①与李提摩太一同在青州传教的美国圣公会传教士倪维恩，有同样的感受。他的足迹遍及青州府、潍县、沂州府，沿途看到的都是灾民，1877年9月，他记叙青州府所属的临朐县灾情时说：“……五百人的村庄就有三百人饿死，三百人的就死了一百多，临朐有个村庄，去年夏天有180人，现在只有九十三人。他们的衣服卖光了，没有衣服，就在地底下挖个大坑，拥挤着取暖，死了一个就补上一个。青州末关就有四个这样的大坑，挤着240人，每个星期有1/3的人死亡。”^②在那个时代，清政府各级官吏贪污自肥，置人民的死活于不顾，加以交通运输的困难，朝廷拨款到了各县衙门，已所剩无几。以青州府的赈款为例，仅四万三千两银子，对于挣扎在死亡线边缘的贫民，不啻是杯水车薪。这种情况，给传教士从事的赈济工作，留下了很大的余地，放赈的工作，往往也成了传教的机会。李提摩太的赈灾步骤是，首先在当地十一个城镇张贴黄纸告示，劝百姓不要到庙里向泥塑木雕的“偶像”求雨，而要向基督教的上帝祈祷，那时相当一部分当地的

① 顾文声，《传教士与近代中国》，第201页。

② Helen S. G. Fowler *The Life of John Edmeston Nevius, for Forty Years a Missionary in China*, New York, 1886, p829.

平民来到李提摩太的教堂，要求入教^①。之后，李氏将从烟台的外侨那笔筹到的钱款，交给青州的地方官吏，请他们转给灾民，或者自己直接将钱发放给灾民。他在山东境内手持上书“祈求真神”的大木牌，一边赈放钱米，一边游行布道，一年之内就招收了两千名信徒^②。据传教士倪维思的报告，他经手发放的赈款约一万元，发给离匡周圈三百八十三个村庄，共三万二千五百九十三人^③。这样，每次放赈以后，都出现了一个加入教会的洪流：美国公理会在山东的发展，主要就是在 1877 年大饥谨之后。这年公理会传教士明恩溥，在山东恩县庞庄向分散在周围的一百五十个村庄，四千余户人家，约二万二千人发放了一万二千银元的赈款，此后的一年里，有一百五十余人受洗入教。1882 年，明恩溥在恩县庞庄设立传教据点，这是美国公理会在中国农村第一个有传教士驻扎的地方。1893 年，公理会的传教点设到了临清，恩县下的各村共有支堂十三处，到 1906 年增至三十八处，信徒从 1890 年三百六十人，增加到一千二百五十九人，大大拓展了公理会在华的势力^④。

传教士们并不讳言赈济事业带给他们的宣教事业以相当丰厚的收获。因为在他们看来，人世间的赈济正是上帝信仰的拯救的一部分。李提摩太说：“因为我在灾民中发放赈款，对于广大民众是一个可以使他们信服的证明，证明我传的宗教是好的。”^⑤ 倪维

① Timothy Richard, *Forty-Five Years in China: Reminiscences*, New York, 1916, p. 88. W. B. Eerdmans: Timothy Richard of China, London, 1924 年, p. 97.

② Timothy Richard, *Forty-Five Years*, p. 116.

③ Helen S. O. Newlin, *The Life of John Livingston Hartes, for Forty Years a Missionary in China*, New York, 1895, 1238—280.

④ 王神甫《基督教公理会在山东的发展和组织概况》载《文史资料选辑》第二辑，山东人民出版社，1982 年版第 192—207 页。

⑤ Timothy Richard, *Forty-Five Years in China*, Reminiscences, p. 116.

恩在写给美国圣公会差会部的报告里，也说：“灾区人民都十分欣喜并且感激，相信这种工作有益于消除偏见，为接受基督教准备道路。”^①同样，奥恩特在总结传教工作时，指出：“赈灾给传教事业带来了转机。”“灾荒结束之后，事情变得很明显，我们进入了传教的新时期。许多反对外国的偏见消失了，或是被压下去了。”^②

当时来华的西方传教士认为，要根本解决中国社会的民生问题，还必须让中国官府教导人民采用西法。李提摩太曾在日记中记载：“自 1876 至 1879 年，连年灾荒，为中国历史上最大之灾，受害者有八省，为全国之半，死的人不下十五兆。倘若官府不顽固自持，早改学西法，这种奇荒可减少死亡。”^③早年他在东三省考察时，看到那里物产丰饶，而关内的华北却连年饥馑，因而由衷感叹，“可惜本地人不善开凿道路的方便，以致此处物弃于地，彼处人不得一饱。”^④正是基于此种认识，1876 年李氏曾向山东巡抚丁宝楨建言建铁路、开矿藏以养民富国，还向地方官吏倡言改良农业和兴办新式教育^⑤。1877 年又向山西巡抚曾国荃再陈防饥之法，并建议向东三省丰饶之区移民，兴建铁路和公共工程。并在《万国公报》上刊载《灾宜设法早救》一文，提出以工代赈的方法^⑥。他的改革和变法思想中，带有浓厚的民生主义思想。到了 90 年代以后，他曾以“养民、教民、安民、新民”，来表述他的民生观念。

① Helen Nevius: *The life of John L. Nevius, for 40 years a Missionary in China*, pp. 823—227.

② Harold S. Mathews, *Seventy five Years of the North China Mission*, 1906, pp. 28—30.

③④ 李提摩太《李提摩太传》，上海广学会 1924 年 8 月版，第 20 页，第 8 页。

⑤ 见本章第 5 节。

⑥ Tunotay Richard: *Duty—Five Years in China*, p. 157.

1885年,美国传教士李佳白也有过相似的表达。他在《上中朝政府书》中,提出四点方案:(一)养民有要,如“讲农政,尚工艺,通商贾,其人稠也”;(二)教民知本,“畏天命,正人心,端学术,其大经也”;(三)和睦有序,“和上下,睦邻邦,其大经也”,(四)武备亟讲,“有备无患之深也。”^①

李提摩太的变革中国社会,改善中国民生的变法思想,集中地体现在他所著的《近事要务》之中。该书于1881年11月至1882年1月在《万国公报》第603期至675期中以“中西友”的笔名连续刊载,共包含98则变法的倡议,后附介绍西国教育的《普书院条款》。其变法的倡议,包括“广造学以利朝野”,“重道德以期久安”,“广善法以助不及”,“广学校以谋民生”,“查日点以防旱涝”,“惜水利以尽地利”,“创化食以养余丁”,“设报馆以博见闻”,“立学会以兴大利”,“通水陆以便往来”,“立三局以收三益”,“兴格致以益世道”,“广医术以解险疴”,“查风道以滋草木”,“制气球以验风道”,“究电学以知未能”,“考土产以判厚薄”,“立银会以备荒欠”,“教商贾以效兴隆”,“广发票以畅销售”,“立养试以求贤能”,“泐己私以公大道”,“广庙堂以事上帝”。这些精施涉及社会改革的方方面面,有些则具有丰富的想象力,如“重奖赏以利空行”一条,建议清政府鼓励发明飞行器,当时李提摩太在山西,见该省崇山峻岭,地势险峻,交通极为不便,于是他想用飞行器来解决交通问题;在“察生理以知非机中”,他想象如何从空气中吸取营养;“查风道以滋草木”,则在想象中考察中、印边界高地的风道,将印度洋上的暖湿气流引入中国西北沙漠,以改造自然生态;“创化食以养余丁”,则研究如何用化学方法研制食物,以解决中国人多地少,食品困难的现

^① 王利器,《外人与戊戌变法》,第61—62页。

题^①。在那个时代，清朝统治者中大多数人们沉睡在紫禁城的旧景旧物之中，来自异国的传教士们却将关注的目光投向了那成千上万胼手胝足、转瞬沟壑的小农和贫民，这个事实是耐人寻味的。

传教士所倡导的社会事业的另一个重要方面，就是提倡女权。在封建时代，妇女社会地位的低下，已成为积习已久的社会风习和情性。20世纪中国著名的倡导新文化的学者胡适之，曾说过：

“把女人当牛马”，这句话还不够形容我们中国人待女人的残忍和惨酷。我们把女人当牛马，套了牛绳，上了鞍辔，还不放心，还要砍去一只牛蹄，剥去两只马脚，然后赶他们去做苦工！

全世界人类里，寻不出第二国有这样野蛮的制度！圣贤经传，全没有怪教功用。一千年的理学大儒，天天谈仁说义，却不曾看见他们的母妻姊妹受的惨无人道的痛苦。

忽然从西洋来了一些传教士。他们传教以外，还带来了一点新风俗，几个新观点。他们给了我们不少教训，其中最大一点是教我们把女人也当人看待。^②

近代西方传教士来华以后，对提倡女学的问题向颇重视。早在鸦片战争以前，中国外国的地区已经出现了外人办的女子学校。1825年，英国女子格兰脱，在新加坡设立了一所教授华人女子的学校。九年以后，又有若干名英国女士组织了东方女子教育促进会。又过三年，即1837年，此会中一女传教士阿尔德西女士，又在爪哇设立一女子学校。1842年，五口开埠通商，阿尔德西女士乃赴宁波，

① 易惠莉《西学东渐的中介——沈德兰记传》（此为易女士未刊之博士论文），第139—169页。

② 胡适《祝女青年会》，见《人生大策略》，湖南文艺出版社，1989年版，第213—218页。

两年后在宁波设立了中国最早的女校。从1811至1860年间，五口又出现了十一所教会女塾^①。在教会女子教育方面有卓越贡献的另一位传教士是恽淑德(1845—1900年)，她是英国监理会女传教士，1884年来华，先在上海监理会办的女塾任教，1890年创办中西女塾，同年继林乐知任监理会妇女部主任。后来苏州的恩海女校就是为纪念她而设的^②。传教士林乐知对于教会倡导的“女学”，和中国社会中重男轻女的陋习，有如下的解释和针砭：

女学者，使之涉西书，讲外事，擅文才，而后其志气高尚，其见识远大，其位置崇高，而不肯自卑，其行止洒落，而无所黏滞。有鄙薄之思想，入其脑中乎？孰令不尔。男女者，个人之私德也。中国之国耻，足以羞历史上污点者多矣。士大夫不以介意，而由于此断断焉，始徵杜妾，先事绸缪，似一失足，即无颜立国于地球之上者。若自由结婚，乃全世界之公理，而中国则引以为大辱。而一夫数妇，则又为礼所当然，奇奇怪怪，诚为外人所不解也。^③

随着时代的变迁，传教士们所提倡女子教育为越来越多的人所接纳：“……大多数人民对于女子教育，已渐知注重。而为父母者，亦渐知教育其女儿之利益。因彼等受教育之后，不但能增加其家庭之收入，并能于择婿之时，有较好之机会焉。”^④渐渐地，人们的伦理观和社会的风习发生了显而易见的变化。到1905年，新教教会的小学共有七千一百六十八名女生，中学共有二千七百六十一名女生，教会还在成年妇女中开展识字运动，教授汉字的拉丁化

① 《中国基督教教育事业》第4卷，第231—241页。

② 《近代来华外国人名辞典》，第199—200页。

③ 《帝国主义侵华教育史资料——教会教育》，第236页。

④ 同上，第241页。

注音，并提供家政学的基本教育。以致“截至辛亥革命前夕，新教教徒设立的学校，在中国仍然是使妇女受教育的机会与中国男子大体相等的仅有的学校”^①。

在晚清发生的反缠足运动中，西方传教士也发生过重要的作用。他们认为，上帝创造人类，本来即赋予人类以灵魂和肉体的完整性，用不自然的方法戕害和损伤肉体，不仅违反人道，而且不合基督教的教义。德国传教士花之安在 1864 年来广东以后，即以中国古代儒家经典比附基督教教义，撰写了贯通中西的《自肉祖宗》。后于 1888 年以广学会名义重印，产生过很大的影响。在这部书中，他借用中国古代儒家的思想，糅合基督教的观点，对缠足这种不人道的风习予以激烈的批评，

论语云，质胜文则野，文胜质则佻，文质彬彬，然后君子。是以知礼之人，不可有质无文，亦不可有文无质，……世人所改仪容，变本加厉，渐而久之，竟忘上帝所赋之美质，岂不可慨哉，……孝经云，身体发肤，受之父母，不敢毁伤，乃今竟毁伤其肌肤，则主子女为不孝，在父母为不慈，两失之矣。且裹足之女子，尝少走动，血气不舒，易生痰喘，产子艰难，其身多软弱，故生子女亦少强壮，而不裹足之妇人，走动甚易，身体固健，所生子女亦无不健。由此观之，裹足与不裹足，其损益之理甚明矣。^②

传教士发表的言论中，不仅谴责缠足的行为，对溺女婴和包办婚姻也多持批评态度。而且，他们的见解还见诸于行动。1874 年，厦门成立了第一个主张禁止缠足的传教士团体，妇女入教必须放足，

① 费正清等著《剑桥中国晚清史》（中译本），1986 年版 627—628 页。

② 花之安《自肉祖宗》光绪十年（1884 年）广学会石印本卷末附，第 110—120 页。

许多教会学校也禁止缠足的女子入学。1895年，英国女上立德夫人(1845—1926年)发起组织了天足会，倡导女子不缠足运动。立德夫人虽然不是传教士，但是她的事业得到在华各派教会的充分肯定与支持。许多维新人士亦起而响应，为了应付日益增长的社会压力，慈禧太后于1902年颁布懿旨，正式废除缠足^①。到了20世纪以后，中国社会的这种不人道的风俗，终于成为历史的陈迹。

^① 《剑桥中国晚清史》第637页。

第八章 “教难”中的教会

基督教自其产生之日起,就受到了外在势力的逼迫,它所崇奉的对象耶稣基督,在世传道时就受到本民族上层社会人士撒都该人和法利赛人的逼迫,最后被钉在十字架上,耶稣的门徒也备受鞭逼、关押和磨刑。罗马帝国时期对于基督教信徒的迫害,是历史上非常突出和典型的事件^①。教会的人士将基督教产生及流行于世界各地时所发生的迫害事件,称之为“教难”。自16世纪天主教东传以后,远东的日本和中国,此类事件也频频发生。1637—1638年,日本的九州岛发生了岛原之乱,幕府镇压和屠戮了二万余名天主教徒,许多西洋教士被杀,或被逐出日本本土,从而结束了天主教在日本公开传播的历史^②。在中国,自1724年雍正皇帝发布禁教令到1844年《黄埔条约》中对天主教弛禁,其间也经历120年的禁教时期,中国史籍上称为“百年禁教”,教会史籍上则称为“百年教难”^③,而在远东发生的所有此类事件中,以1900年的“庚

① 谷怀谷·《古代基督教史》,华东师范大学出版社,1988年版第127—142页。

② 柯与士·寇亨利·《远东国际关系史》记载:“在这些年份中,政教和日籍教士以及他们的信徒,一直遭到最可怕的迫害,行首、钉在十字架上处死、溺毙在鼎洞崖以及抛在荒僻的佛教地等等,都是用以残害成千上万的信徒或是使意志薄弱的人背弃信仰的方法。”

③ 详见本书第二章。

于事变”最为混乱。自19世纪60年代起，基督教在列强迫使中国订立的不平等条约保护下的日益发展和政治化，由于列强掀起的瓜分浪潮所引起的中国民族感情的日趋愤慨和亢进，由于义和团在华北的崛起以及被清廷中的排外势力所利用和怂恿，在这次事件中，中国的基督教会成为被激烈攻击的对象和目标，事后赫德曾心有余悸地写道：“外国传教士被谋杀了，基督教团体遭到了屠杀，由于多年来的条约关系而同外国人以及外国贸易或多或少地发生了密切联系的小国人的财产，受到了大规模地破坏；外国的居民受到了对敌国军事人员那样的待遇，被围困，而且被轰击。照国际法看来是神圣不可侵犯的外国使馆遭受了侮辱，它们遭到了团民、军士和纵火者的袭击达数星期之久，使馆人员上自全权公使下至翻译，有许多人丧失了性命；外国的建筑物及其内部的一切，公使馆，私人产业，教堂都被毁坏。等等、等等，等等。”¹

1900年的“庚子事变”，最后以八国联军的武装入侵宣告结束。在近代中国，基督教会依仗着西方列强的坚船利炮为后盾进入中国，也依仗着西方列强的武力征服结束了自身的“苦难”。在历史上，基督教曾经受到各种异教的迫害，而在它取得正统地位之后，又以同样的方式迫害异教。在八国联军进入北京之后，获得解放的传教士和教民中的一部分人怀着复仇的恨火，参与了联军的军事行动。于是，曾经以“劝人为善”为职志，高唱“哈利路亚”的人们，变成了迷失人性的抢劫者，这是中国基督教史上阴暗和悲惨的时刻。在联军的炮口之下，北京城内“人鬻妻妾，父母其子，妻母其

1. E. Hunt, "Case from the Land of Shun", London, Chapman and Hall, 1903, p.49-58.

夫，闻戒痛哭，惨不忍睹。逃者半、死者半，并守城之兵，死者山积”^①，连西方的历史学家也不得不承认：“因为这些军队都不受约束，把北京和它里面所有的人和财产，都看成是由他们任意摆布的战利品，……”^②联军的人侵摧毁了清朝拥有的最后一点抵抗的意志，它带来了 20 世纪的中国人以一种沉重的民族屈辱感。这种民族的屈辱感连同着 19 世纪以来中国各阶层社会人士对西方教会的种种难以磨灭的讪恨和成见，在新的世纪的中国社会里继续存在与沿续下去，铸就了 20 世纪教会外部环境中的巨大的压力和挑战。正是在这样的意义上，庚子事变给后来教会和中国社会留下了多重复杂的历史影响，并从一个侧面促进了基督教中国化的历史进程。

一、义和团的崛起

庚子事变的导因，是义和团在华北和津京的崛起。

自 1840 年代西方列强与中国订立的一系列不平等条约以后，从香港和沿海通商口岸输入内地的外国商品，开始冲击着中国的小生产的自然经济，中国几千年来悠远的传统的社会经济结构，被侵蚀而逐步改变。然而这一缓慢的过程，也伴随着自然经济对商品经济冲击的抵抗。这种抵抗不仅来自传统社会的惰性，也来自数亿小农的破产者被抛出自然经济的生产之外，困苦无告拚力求生 的挣扎。当时农村经济的解体并没有伴随着出现新式工厂和形成都市化，破产的农村人口中的多数人，只能重新挤入密集的农

① 中国社会科学院近代史研究所编，《义和团史料》（上）第 224 页。

② 马士：《中华帝国对外关系史》第 3 卷第 303--308 页。

业人口，在更加艰困的条件之下再次组合成自然经济。具有明显的秘密社会痕迹的义和团的社会来源，正是以此为历史背景的。

关于义和团的源流，曾有多种说法^①。然而，对于义和团的社会成份，却并无很多的歧见。义和团以大刀会（金钟罩）、红拳、梅花拳、神拳为前身，其成员多系贫苦的农民、佣工、赤贫的无产者，及其他一些出卖苦力的劳动者等等^②，还有众多的饥民。因此，来自于下层社会的这些拳民聚集在一起的时候，不会不带有秘密会社的印记：“练拳之时，聚无知童子数人，立向东南，传教者手捉童子右耳，令童子自行念咒三遍，其咒言为，‘我求西方圣母何弥陀佛’数字，咒毕，童子即俯身倒地，气几不续。退即起令起舞，或授以棍棒当刀矛，两两对战，如临大敌，实则如醉如梦。”^③义和团之所以能够吸引着如此众多的下层民众，汇成一股难以遏制的洪流，是 19 世纪下半叶中国社会危机的全面反映。

（一）义和团剧烈的排外举动，反映了自然经济对于来自西方的商业经济和工业扩张的顽强抵抗。义和团带有秘密会社的痕迹，但它并不是以反清复明为职志的秘密会社。它猛烈反洋人，反洋教，反一切来自西洋的事物，

城内外各行铺户与各街住户，义和团俱仿令裁去“洋”字，如“洋药局”改为“土药局”，“洋货”改为“广货”，“洋布”改为

① （一）义和团衍生于八卦教之一的高罗教，而八卦教出自白莲教，因此义和团为白莲教之支流。见曹万章：《义和拳教门源流考》，（二）义和团由团练团练全在山东，四外持咒说者居众，（三）义和团起源于山东河间的民间秘密会社，见何祖贻：《近代中国社会的新陈代谢》，2002 年版，第 168—187 页。

② 《山东义和团》上卷，1980 年第 2 页。

③ 戴玄之：《中国民间宗教与秘密会社》（下）第 943 页。

“细布”，诸如此类甚多。凡卖洋货者均皆逃闭。否则田民进内，将货物打碎，然后举房焚燬。^①

这种对洋人洋物的一腔横火，来自于对四方工商业经济对中国农业经济压迫、撕裂、瓦解之后产生的巨大的社会反应。据袁昶估计，庚子前后顺天府所属州、县穷民中，“失车船店脚之利，而受铁路之害者”，在四万余人以上^②。对于成批成批生计被断绝，求告无门，生计堵绝，破产失业的贫民看来，所有的外来之物，洋人、洋教、轮船、铁路、电线、洋布、洋钉、洋服、洋书，都成了造成他们痛苦的根源。蒋廷黻在庚子事变后二十余年曾这样写道：

英人觉得商业的推广不但是良心所许可，而且是文化使命。给中国人施以抵抗，这就是中国人的顽固，应该用炮舰消灭的。英人不知道商业的推广及这种推广方法，在中国这方面可以引起严重的社会和政治的不安。譬如一口通商好像是极高尚的文化使命，殊不知这个改变了从浙江经过江南过梅岭到广东的通商大道，而那些开煎馆、作担夫的人，就变为失业分子。……十九世纪英国在华的事业，就是拿英国的机械制品来战胜中国人的手制品。好了，中国人的手工业节节败北了，但是他们终究也无能力买机械制品了，手工业和农业是中国经济的两大支柱，倒了一个，其余的那一个也不能支撑那个大厦了，……^③

作为一名历史学家，蒋廷黻是一位非常注重研究外力对近代中国历史进程的冲击和影响的人士。在许多场合，他曾申言造成近代中国贫困与落后的根源，以及中国近代化迟滞的原因，在于中国社会内部传统的惰性。但即便如此，他也不能不承认，在旧的生产方式已经解体，新的生产方式还未建立之间，中国社会下层民众所承受的巨大的历史阵痛，不能不承认，“英人不知道商业的推广

及这种推广的方法，在中国这方面可以引起严重的社会和政治的不安*，并最终认为，“这个经济的侵略，究竟是我们今日痛苦的主要原因之一。”^①

(二) 由于西方教会的日趋政治化而引起的中国民族和道已久的“仇教”心理。自 40—50 年代中国与法、英订立《烟台条约》和《天津条约》以来，传教权利就成为条约所规定的内客。虽然有不少西方传教士和外交人员对此持有异议，但是此种情形非但没有减弱，反而越发变本加厉。从 60—90 年代全国各地所发生的反教风潮来看，绝大多数的结局，均由清政府屈从于条约规定的传教权利以及背后列强的武装压力，以革去地方官吏的职务和处罚当地绅民以告竣，如此循环往复，成为难以化解的死结。早在 1851 年，恭亲王奕訢已经洞察出以此种方式结案，将会引起怎样的社会后果：“(教士)每以民间琐事前来干预，致奉教与不奉教之人诉讼不休。……奉教者必因此倚恃教众，欺侮良民。而不奉教者亦必因此轻视教民，不肯相下。为地方官者，又或以前定和约，惟恐滋生事端，遂一切以迁就了事，则奉教者之计愈得，而不奉教者之心愈不能甘。”^② 恭亲王在晚清上流社会中素以知时务者而知名，他

① 中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑室编，《庚子记事》，中华书局 1978 年，第 18 页。

② 陈旭麓，《近代中国社会的裂变代谢》，第 198 页。

③④ 李敦纯，《外间观察》(二)第 439—444 页。西方的历史学家从论述义和团的起因，也认为“西方的政治家，看不到中国人民的民族精神，他们认为没有一个‘正业病夫’的财产，是不会引起反抗的。”“十九世纪下半叶，西方就城的——特别对军事的——发展，非常仇视，列强乃运用这种力量，以图在中国达到他们的目的。”“他们希望为对付中国只后产生，并且认为中国人民，向采取了行动，列强尽管与敌为敌，以致引起异议或仇视的冲突。”(见施比格《中国与西方，义和团运动的起源与发展》第 274—238 页)。

⑤ 乐力等，《中国教案史》第 338 页。

对下作为政治化力量的洋教，尚且怀有根深蒂固、挥之不去的猜忌，其他的人也就可想而知了。同样情绪也为下层社会的人们所怀有，又和团“见自父祖以来所敬奉悦服之事，素所目为甚美可愿之端，一旦被外网男女学语未成，嘲弄辱骂，其一腔愤恨洋人积火，自尔有触斯然，不可抑遏”^①。而教会势力在义和团起事的前夕，与列强政治势力结合的起程，演进到了一个新的阶段：由于各地民教纠纷绵延不断，传教士们纷纷向北京上诉，总理衙门便于1896年初，颁发了《地方官接待教士事宜》，给予传教士与各级地方官相应和相等的品位，用条文形式固定并公之于众，并在京师颁布实行。在此情形之下，传教士按品秩与清政府各地大小官吏建立了平行、对等的往来，1899年3月4日，清廷又以带有法规形式的《章程》，谕示各地照办。《章程》规定：

(1) 教中品秩，如总主教或主教，其品位既与督抚相同，应准其请见督抚。前主教西事回自或因病出缺，护理主教印务之司铎，亦准其请见督抚。摄任司铎大司铎准其请见司道，其余司铎准其请见府、厅、州、县各官。自督抚、司道、府、厅、州、县各官，亦按品秩以礼相答。

(2) 总主教及主教应将所派专与官长交涉办事之各司铎姓名、教堂住处，开单表明督抚，以便属属照章接待。凡请见地方官及专派办事之各司铎，均应崇西人充当，或有时西司铎未能熟习华语，可暂令华司铎帮同传译。

(3) 总主教及主教居住外府，无事自不必远赴省城请见督抚。遇有新督抚莅任，或总主教、主教更换新任，观贺年节，均准其向督抚修书或寄递名片致礼，督抚亦知礼答复。至各

① [英]空耳德，严复译，《支那教案论》南洋公学译书馆印行，第200页。

司铎更换新到，应持有主教函咨，亦可照品秩请见司道府厅州县等官。^①

在西方，近代民主政治的发展，曾经导致政教分离，但在近代中国，传教士本国的政府却为他们争得了他们在自己的祖国所不可能拥有的特权。正是在这种特权之下，主教、神父、牧师们俨然以官吏自居，剃名片、服官袍、戴花翎、乘官轿、骑花马，甚至“山东传教士有擅称巡抚之事”。传教士们为他们所获得的特权感到欢欣鼓舞，他们甚至将此视为永远消弭教案的依据。遣使会驻北京的总主教樊国樑（1837—1905年），1899年4月2日（复活节）在给巴黎同僚的信中，怀着乐观的心情写道：

清廷用这个和约，已经清楚地显示了它的善意。我们对这应该知足了。新奉教者，已是多不胜数；整个地区的居民，都愿意进教。圣弥格与魔鬼之间的战斗已经开始，也许要继续打几个年头。不过，中国归化的时日，恐怕已经不远了。……^②

可是，樊国樑主教绝没有想到，华北在第二年就爆发了庚子事变。正是上述这个中国被迫订立的《章程》，为事变播下了种子。

（三）19世纪末年，直隶和山东境内的黄河泛滥和饥饉，加剧了华北的动乱。自然的灾异，引出了令人瞩目的社会危机。据山东茌平县志载：光绪二十四年“六月二十四日，黄河决于东阿香山之南，茌平适当其冲。水之泛滥，膏阜处亦深数尺，南北官道以东尽成泽国。庐室财产，沿途殆尽，人多巢居。又窘于阴雨连日时

① 李炳纪《教外纪略》，清代历史资料丛刊，1905年南洋商报局印本，上海书店1988年重印，第8卷下，第44页。

② 《李德引号——刚恒毅枢机回忆录》，（台）天主教立宪会，1989年版，第51—56页。

行，人民炊断，衣襟俱湿，饥寒交迫，有数日不得一食者，为期复长，直至中秋后，乃渐消减。……然其被灾之苦，实空前绝后矣”^①，就在这个莒平，神拳的拳场，为山东首屈一指，“多达八百余处”^②。这种因灾害和饥馑引起下层民众结社游荡的事例，在近代中国不为少数，而在义和团崛起的山东和直隶，更是不胜枚举。在夏津，“自春徂夏，雨泽稀少，饥民被其煽惑，人数愈聚愈多”；在馆陶，“本年自春徂夏，雨泽愆期，麦收均堪歉薄，秋禾连夏米种。……民心惶惶，于是饥民纷起均粮”；在直隶大名，“近来均有因二麦失败，强令富户均给粮食”；在直隶威县，“是岁大无，贫民无以了生，争附和拳民，名为均粮，实则仇教”^③，有请一代，口多一日的农民挤在自然经济有限空间里求食，而旱涝灾异无疑更使谋食之道更为狭窄。在饥饿的驱使之下，下层的农民只能弃安土重迁的传统于不顾，背井离乡，或啸聚结社。义和团并不是秘密会社，然而它正像秘密会社一样，对于生计无着的贫民有着同样吸引力。《万国公报》对于义和团在山东短时间内勃起的原因，曾经有过这样的剖析：

民无恒产，无无灾荒，弱者转徙沟壑，强者流而为匪。平居幸冀祸乱之生，谓可均贫共害。拳匪一至，适中其毒，遂若水之归壑，又理所必至也。^④

在这种历史背景之下崛起的义和团运动，无疑地要比洋务运动和戊戌维新更具有反侵略的色彩，但作为一种下层民众的运动，它又是同根植于自然经济的保守意识和中世纪的眼光纠缠在一起的。因此，盲目的排外主义和非理性的神道观念，构成了这个运动的最基本的内容。时人曾对义和团有这样的印象，“指若等之意，殆谓

①②③ 转录，见戴：《义和团运动史研究》，齐鲁书社，1988年版，页118—149页。

④ 《万国公报》第340卷，光绪二十六年八月。

斯博得人皆不过六七个体，数十商人，数百教士云耳。所谓东西洋各国者，不过区区数县耳。苟其一族作气聚而歼之，使欧美诸人之足迹，永不复见于中国，而后可以复大一统之旧观，而后可以遂闭关独立之孤愿^①。这与康有为在戊戌维新时期所上请帝书之“当以开创之世治天下，不当以守成之势治天下；当以列国并立之势治天下，不当以一统垂裳之势治天下”的建言相对比，义和团所代表的那种走向中世纪的意愿和趋向，是非常明显的。20世纪的革命家秋瑾在《精卫石》一文曾说：“……试问你遭逢水火刀兵事，几曾见有个神仙佛教人？昔年什么红灯照，圣母原来被扮成。什么那见什么法，反被那洋人杀得没头奔，虚言造语都为假，却不道朝内糊涂信了真。闹成大祸难收拾，外洋的八国联军进北京，只杀得血流遍地尸堆积，最多是小尼伶仃妇女们。”以往论者往往将此视为对义和团的成见，但这并非完全是偏见。正是这种根植于旧的生产方式和传统社会的迷信和陋习，决定了义和团会与清廷统治集团中最可周排外的人物发生共鸣和感应，使后者似乎找到了在现实中不可能拥有的攘夷之具，“虚言造语都为假，却不道朝内糊涂信了真”。从西太后、载漪、载澜、载勋、溥仪，到徐桐、刚毅、赵舒翘、蔚秀、英年、毓贤、李秉衡、董福祥，庚子年间朝堂之上，从天潢贵胄到封疆大吏，多有高扬“民气”的议论，义和团的排外举动与清廷中的攘夷之志合流同一，其内在的逻辑并不是难以理解的。《拳乱纪闻》载庚子五月十一日“北京访事来电”云：

皇太后昨晚在官中召见各大臣，密议团匪乱事，为时极久。决计不将义和团重剿除。因该团实皆忠心于国之人。如与上等军械，即可成为有用劲旅；以之驱御洋人，更为有用……

① 中国近代史资料丛刊《义和团》（四）第211页。

余知庆王、端王、庆相、自、冠二尚宗等，俱同声附和，谓断不可剿办团匪，……皇太后胸中主已早有成竹，故即照其本意办事。^①

除了太后以外，朝廷之内因仇恨新党而生与义和团结盟的大吏不在少数，胡思敬所著《驴背集》，曾记叙说：

戊戌之变，康有为逃窜海外，遂为原因之词，指斥官祸，游煽南洋各岛，华商集资数十万，立保国会以图后举。康党事败，始立大同新。大群再立，裁清漪执朝政，自是国势趋重东官。徐桐、李鸿章俱能用，李匪乘礼而入，因得以“保清天洋”之利唆惑廷，康党阴谋内变，亦遂为鬼神所播弄矣。

无论是《拳乱纪闻》或是《驴背集》的记叙，其每一个具体的细节未必完全得自亲历所见所闻，但所叙之事件的前因后果和当事者的心理过程，却是具有相当的真实性的。旧党人物欲藉义和团之力以遂其攘夷之志，既反映了旧党人物对新学、新知、新党的嫌恶与排拒，无论对于洋务或是维新，都是一种历史的反动。也说明了在中西民族矛盾日益尖锐对峙的情形之下，民族伤痛与夷夏之辨交相溶和，成为由儒学所孕育出来的这一代朝臣的群体意识。他们已难摆脱的希望，寄托在由义和团的神道所指引与外敌的最后决战之中。

从现在留存下来的历史资料中可以看到，在如潮声激荡的一派主战声中，只有袁昶和许景澄等少数几个官吏持有与廷议相反的建议^②。据传，袁昶和许景澄曾分别上有三疏，第一疏为袁昶独上，责成荣禄平定北京的乱事，第二疏请求朝廷保护使馆，第三疏请严惩祸首。其请保护使馆疏中云：“春秋之义，两国构戎，不戮行人，泰西公法尤以公使为国之重臣，藐视其公使，即蔑视其国。兹若乃令该匪攻毁使馆，尽杀使臣，各国引为大耻，连合一气，致使报复，在京之洋兵有限，经过之洋兵无穷，以一国而敌各国，不独担负

救头，实属存亡所系。”这段议论，并没有说出义和团之所以兴起的导因，但却指出了盲目地发泄义愤只会导致新的侵略和横暴，从而贻害国家。对于西方宗教在教义和宗派上的差别，他们的议论也显出比同时代人更明晰清楚的理解，使人不能不联想到奔逃很可能出于旅居欧洲多年的外交使节许景澄的手笔：“泰西各国之教，有宗天主者，有宗耶稣者，天主曰神父，耶稣曰牧师，该匪亦不辨所传何教，统以洋教呼之。而俄国向宗希腊，日本向宗佛教，该二国从无入内地传教之事，该匪更不问何国有传教之人，何国无传教之人，见异言，异服者，统呼为毛子，概以称毒为快。无论势有所不可，理有所不宜。”^①然而，这种富于理性的见解，在一派坐视逆夷的激愤的主战声中，被完全湮没了。在那个时代，明乎中西事理的人并不多，他们与恪守天朝意识和夷夏之见的顽固保旧势力之间，不能不显出分歧与区别。最终，他们也因持有不同的政见为旧党“乘机诬陷，交章参劾”，而被处以极刑^②。

① 董玄之：《中国秘密宗教与秘密会社》第2卷第564页。

② 6月24日，朝廷即有上谕，下令义和团“速行解散，倘有抗拒立即格杀勿论。”但7月2日，又下一道谕旨，论及“民教相仇之事”，指出教民“亦国家赤子，其中非无良善之徒”，但“只因惑于邪说，又传教士为护符，以至群起为非，执迷不返。”凡属教民，应“善诱其改邪归正，至于”各国教士，应一律驱逐回国，“仍于沿途设法保释为要”。“这道上谕的口吻，显然非常温和，并将“杀”字改成“解”字，这是稀世勇气的。当时人们都揣测，是袁世凯和许景澄两位大臣所作的修改。见樊时华：《亦事利卷·远东国际关系史》（下册），第400页。

③ 白寿彝：《近代史资料丛刊·义和团》（二）第325页。

④ 胡奇化编：《清季野史·斋刊书社，1985年版卷86页。

与袁、许二人同时遇难的，还有敬元，徐用仪、袁山。袁山被缚西市时，故人柳友曾泣，张口骂曰：“都城破，诸公义者死矣。地下相见有期，初哭也。”袁山从容整冠，北向叩头、谢罪，无怯色。时人有诗云：“恨因何得虎狼，前由出狱世网无；慷慨直扶风簸走，血面朝天一桀吁。”

于是,从6月开始,义和团在清朝统治集团的最高当局者的默许之下,高潮勃起,席卷了整个华北。不同社会阶层的人们,在“灭洋”的共同旗帜之下走到一起,绵延40年之久的反教风潮终于被推到了它的顶点。

二、“庚子教难”

早在1894年,赫德就预见到,“中国人的热血,已被过去两千年的经历,虽把中国人的思想训练得非常冷静,但如果照现在这样下去,我想很可能有一天绝望的情绪会以最愤怒的方式喷发出来,我们在北京的外国人或许会被一古脑全杀光。每个中国人将说,‘如果没有这帮洋鬼,我们怎会落到今天这步地步,在我们自己被毁灭以前,且让他们先尝尝滋味!’”^①1900年,这样的时刻终于来到了。由义和团所点燃的民众的烽火,从直隶和山东烧入京城,很快攻击目标对准了华北地区所有外国人,首当其冲的是外国传教士、外交使团和中国教民。外国传教士和外交人员非死即伤,侥幸逃脱者至少被围堵在北京东交民巷使馆之内和北京西什库北堂等几个孤立的据点,负隅抵抗,等待援军的到来。

对于教会、使馆、教士和教民的攻击,在6月初在京师周围地带即已发生,以后蔓延到京城。6月中下旬,朝廷下谕宣战,并谕令攻杀教士和教民。在山西、山东、东北、内蒙等地,都发生了大规模的民教冲突。

早在6月1日、2日,在保定东北二十里的永清,英国传教士孙牧师和益教耶二人请求在县衙避难,被拒绝后杀死^②。

^① 户汉格:《赫德传》,上海人民出版社1986年版,第354页。

^② 马...·索拿利:《远东国际关系史》(下册)第443页。

6月9日,西太后和皇帝从圆明园回到紫禁城。第二天,义和团焚毁了北京西郊的赛马场看台,一批使馆人员遭到袭击,美国使馆在西山的避静山庄被焚。6月22日,朝廷发布谕旨,悬出赏格。6月24日,北京城内所有教堂遭到袭击,使馆区也被包围,中国教民被杀者达数百名。据说,“京师城内两英里地面,城外五里地面,所有教堂及教民住户房产等,焚毁殆尽。教民之被戕者无日无之,弃尸于御河中。且有自投罗网者,常者奉教妇女途行时,遇义和团即跪下,率被拉去斩杀;而平民之误杀者亦多,因係为奉教之人,到廷焚表不闻,死保不得,而竟受冤死”^①。6月20日,德国公使克林德被杀。不久日本使馆书记官杉山彬被杀。清军和义和团集中包围了使馆区,北京天主教北堂和监理会三个地点,北京的外国侨民,包括使馆人员、军士和几乎所有的外籍传教士,都辏到这三个地点。使馆区的外人主要避往英使馆,因为那里墙高宅深,北堂则由一部分清军士兵和武装教民守护,监理会则由外侨组成的义勇队保护。从那时起,直到8月14日八国联军攻入北京城为止,他们经历了五十六天被围的日子^②。

朝廷灭尽洋人的谕旨,最先送达的地点,可能是直隶保定。6月30日,当地一个教会遭到了团民和兵勇的攻击;7月1日,另一个教民也遭袭击,教士不是被杀死,就是在房子里被烧死。有十一名美国传教士和四名英国传教士以及中国仆役被杀。

扑灭洋人的谕旨第二个送达的地点,可能是太原。6月下旬,山西全省发生了大规模的民教冲突事件。27日,太原的教会医院被焚毁,医院中人,除一名受伤的英国妇女被推回着火的房子

① 杨典爵,《庚子大事记》,见《庚子记事》,中华书局1978年版,68页。

② 马士,《支那史》,《中华国际关系史》(下册)第444页。

且烧死外，余皆送出。7月8日，巡抚毓贤派米二名官吏，命所有在太原的传教士集中到一房舍中加以看管，另外一些教士，企图东逃至沿海一带，但中途被俘，被押入大牢。7月9日，所有这些外籍传教士都被押到毓贤的巡抚衙门，在大门外边，被剥去上衣，听候发落。最后，巡抚在验明正身以后，即下令处斩。三十四名英格兰和苏格兰基督教徒，以及十二名天主教徒，在毓贤的亲眼目睹和亲自监督之下，被处以斩刑。太原县六名美国传教士的首级，也被送到毓贤那里验明^①。事变同样也蔓延到了大同，据一位耶稣会修士的记载，“拳民烧毁了大同的教堂，教友不知逃到何处是好，于是分批的藏在大户人家院子里。灾难终于来临了，1900年7月20日，许多男教友被捕，送到庙里，因为他们不肯背教，遂遇难。有些先送到衙门里，带上铐镣，关在监狱里，想要让他们饿死。但是拳民不愿意让他们这样死，要让他们流血，因此几天以后把他们拖到外面街上杀了。”^②

山西的其余教士，有些往西逃走，越过省界进入陕西，他们备尝艰辛，至少又有七人丧命。在陕西，巡抚端方对洋人加以保护，再将他们送到湖广总督张之洞治下的湖北境内。那些往北逃到内蒙古的教士，像留在山西的教士一样被杀，在山西和蒙古边区遇害的，据说共有一百七十八人^③。

东三省也发生了大规模袭击教会的事件。7月，沈阳各处的教

① 马士·恣事利：《远东国际关系史》（下册）第451—452页。

② 《在中国新报——明教观察员回忆录》（上）（台湾）天主教主徒会1978年，第255—256页。多年以后，一位来自意大利的天主教传教士这样写道：“我看到堆成山的土坑和墓，仿佛看到他们的鲜血，他们的信仰，也似乎看到一口棺材在大同街面上游行。我又感到像是走进罗马地窖时的感觉。二千年以后，在罗马地窖的地方，也发生过同样的事情。”

③ 马士·恣事利：《远东国际关系史》（下册）第463页。

堂均遭拳民攻击,盛京副都统肯昌亲自带兵助攻,南关天主堂首先陷落,一名法国主教,二名神父和教徒一百多人被杀,许多新教教徒亦同时丧命。在新宝堡被杀的教徒四十二人,永陵有二十三人,旺济门十四人,上夹河二人;天主教徒更多,仅奉天一省,殉道者即有一千五百人,内有一名主教,三名神父^①。东北南境的基督新教传教士,都逃到牛庄避难。当时附近虽驻有俄国军队,但当地的教会还是在6月30日被毁^②。

在蒙古的天主教共划为三大区:东教区因滦平知县郑文斌仇教,教堂被毁,神父被活埋;中区西湾子总堂有教徒五万六千人,虽作武装抵抗,但在拳民的包围和攻击之下,有三千二百多教民被杀,内有神父五人;西南教区的教徒被杀者有八百余人,内有神父四人,基督新教在沽岸门的教会,也受到袭击^③。

山东是义和团的首难之地,但山东巡抚袁世凯知道拳民之“法术”不可恃,派兵痛剿,并保护地方教士,1900年北京的宣战上谕公布以后,袁不得已令教士暂避通商口岸的租界,同时将教堂没官查封。但是在潍县、乐陵、泰安仍有教案发生,教民被杀者共有二百九十人,滨州也有八十九名教民被杀,魏家屯有十七名教徒被杀,朱家寨的西方住宅、医院、学校、教堂,惨遭焚毁^④。

天津的局势也非常严峻。5月2日,纵火事件在各国租界内已经出现,6月5日以后,通往北京的铁路交通已经断绝;17日,津浦铁路天津段也被拆毁。6月14日,义和团进入天津城内,官府对此大为鼓励,总督的衙门成了义和团的总部,许多教士和教民被

① 张力、刘宝山:《中国教案史》,第526页。

② 马士、孟罗利:《远东国际关系史》(下册)第462页。

③④ 张力、刘宝山:《中国教案史》,第524—525页。

杀^①。

从事后对庚子事变的全部记录来看，义和团和清军袭击的主要对象，是外国传教士。在民族冲突和民族对抗异常剧烈的情況之下，传教事业是最容易受到攻击和残杀的目标，因为它最具有异族异类的精神和文化的特征。与商人相比，传教士更具自己的信仰，以及为信仰而不妥协的精神；与商品相比，十字架也流播得更远，深入到了中国的穷乡僻壤和边陲荒漠，因此教会显然处在直捷与中国传统的社会势力和意识形态对峙的最前沿。同时，那个时代西方宗教在中国的传播，虽然受到了枪炮的支持和条约的保护，但是与舰炮和条约本身相比，西方宗教显然是以精神和信念立足于中国社会的异己势力，因而又是最弱的。由此，洋教成了宣洩民族仇恨和排外情绪的突破口。

教会史籍中留下了大量庚子变事的惨烈的记录。作为教会的记录者，其所怀有心理和感情无疑包含着对于教士和教民的同情，其所记叙的详尽的细节，也未必完全得自于亲身的所见所闻。但作为一种历史记录，它也毕竟留下了那些并不是每个事该当死的教士和教民在临难时的种种悲剧。20世纪的一名意大利天主教人士，曾这样记叙1900年发生在河北省献县的教会被剿灭的场面：

……祸患这样被冲破了，胜利者涌进了村子，在街道上，在房屋里，不分男女老幼，见人就杀。在未家可避难教友中，有位年高德劭的性老人，当年是有功名，曾任御林军蓝翎侍卫，品级也不小。虽年纪老迈，可身体魁梧高大，动作敏捷，走路如行军。二十日早上，他知悉村子兵守不住的，于是他穿上宽大的礼服，佩上品级的徽章，穿上长筒靴子，头顶上戴着直

^① 马士·费孝利：《远东国际关系史》（下册）第449页。

们待卫帮了，就到圣堂后面等待致命。当拳民看着他穿着甚严而华丽的礼服，起了尊敬之心，立即后退。但是这老人直站着，举起两臂，眼向上看，似乎神魂超拔，不住地喊：“天堂！天堂！”拳民就砍了他。^①

义和团作为一场群众运动，是民族矛盾激化促成的事变，它具有正派的民族感情和合理的仇外情绪，众多的拳民正是怀着这种情绪以血肉之躯链接军的枪炮，从容赴死，义无反顾。然而，也正是因为它是—场发自下层社会的群众运动，以—种群体的狂热为引导并失去控制的时候，这个运动就被推上了难以遏止的转轮，声势浩大的任何政治运动往往都是由类似于宗教的狂热所激起，然而也正是因为这种狂热，往往又湮没了它最初所拥有的严正的宗旨和理想，义和团运动代表着民族的感情，并不代表着时代的脚步^②，它的落后性和愚昧性，不仅表现为它与根植于小生产方式的天朝意识和夷夏之见相牵结，而且表现在这个运动过程中人性的迷失和扭曲，虐杀的记录，既是教会对于“教难”留下的文字资料，又为后来者探索—场政治和社会运动留下了思考的依凭。

教会人士在这场他们视为的“教难”中的所思和所为，也给近代中国的教会历史写下了其难以抹杀的篇章。当逃入使馆的丁莲良和赫德沮丧相对时，丁莲良说出了一番感慨之言：

当我们互相对望时，都不能不为我们毕生的工作所取得如此之小的价值深感羞愧。他管理他们（中国人）从三百万到

① 《论中国罪状——刑部电覆机臣包参》（上）第370—373页。

② 委约要员陈超贤先生对于民族主义的本质，曾有这样的评述：“马派主义是动的界说对本族的计划，‘兄弟鬩子墙，外高其墙’和‘在成于水’都是本族而不是担道的人民。”见陈超贤《理想集》重庆出版社，1991年，第70页。

三千万粒的粮食，而中国人要取他的头：我拼了三十年的国际公法，但他们的得到的竟然是公使的生命并非不可侵犯！^①与丁履良面面相觑的彭德，虽然并不是传教士，然而此时此刻，这位倾其毕生精力致力于美国在远东的殖民事业并对基督教传教事业时刻关注的海关总税务司，其愤懑和无奈的心情和传教士们如出一辙。他在8月间的一封信中这样写道：“我每样东西都丢了，只剩下两套夏服——想起不再不放弃所有那些宝贵的（对我来说）而以后被火全部烧毁的东西，有时令我发狂！”接着，他以略带调侃和自嘲的笔调写下去：“自然，人是终究要赤身离开这个世界的，但这次弄得精光未免有点太早了，大杀的！可是我和其他各位应该感谢的是——健康照常，性命犹在”^②。

逃入使馆内躲避的多为非军事人员，内有传教士、妇女儿童和中国教民，他们纷纷组织起来，配合各国的海军陆战队队员，修筑工事，寻觅食物，安排方力。他们不仅面临着与外界几乎无法联系的困难，而且伤亡严重，食品匮乏。丁履良描述说：“在长达八个星期中，我们为绝望所困扰。我们的防卫力量因每天有所损失而减弱了。我们的食品仓库快告竭了，假如营救力量迟到来，我们就会遭到灭顶之灾，我们吃光了马和骡，达八十头！只存下三四头，至多能够吃两天。”^③在南边的法国使馆中，多数是逃难的教民居住，“有祖孙三代，同居十六尺之单地上者，有一妇女方喂婴儿之乳，乳已半干，观此情景，即可见彼节缩自己的粮食，忍饥以食其子

① W. A. P. Martin: *The Siege in Peking. China against the World*, 1940. N. Y., p67.

② 1900年8月18日彭德致杜德函，转引自马立：《中华前四国外关系史》，第3卷第227页。

③ W. A. P. Martin: *The Siege in Peking*, pp 43—46.

也”^①。而“教民中之壮年，已被挑选令做防御工程，又于极狭之墙上开凿小孔”^②。处在此种绝境之下，传教士和教民们只能将希望寄托于超自然的力量和圣灵的庇佑，丁韪良这样记叙道：

几乎一开始，我们就设法用《圣经》的条文来保持我们的勇气，（经文）通常由明恩溥夫人读出，或将它们贴在房门内，希望它们引起稍有时间阅读《圣经》的人的注意。^③

另一名英国传教士则记叙了肃王府内众多教民的祈祷：

此一夜中，肃王府中全体教民，均在祷告，监视彼等之老者。前亦幸有警告，先事预备，如遇十分危急之时，即退往英使馆，故彼等均谨遵命令聚集一处，以便变端之发生，今彼等亦知救兵已至，苦难亦毕矣。在一室之中，有五百幸天主教之妇孺，身穿蔽目蓝色之衣，背交叉其手，静坐以候消息，突然一灯，惨红之光，室大而灯小，皆映代于半明半暗之中，此为如何之景象乎！^④

京城内的传教士和教民们凭着墙高宅深的使馆和教堂负隅抵抗，联军则从大沽登陆，攻陷天津以后步步向北京进逼，一面是抵抗和等待，一面是进击和掳掠。这些军事行动不仅由联军的上兵执行，传教士和教民也直接参与其间。他们不仅在使馆和教堂构筑工事，持枪抵抗，而且在北京和外界的联系及联军各队之间的联系断绝的情形之下，越出高墙，穿梭往来，传递情报和消息。据毅勋等奏，8月初有一名叫博景涛的教民出自英国使馆向清军自首，他告称由京师大学堂总教习丁韪良劝入耶稣教，并由英网公使奚纳乐

①② 中国近代史资料丛刊《义和团》（一）第281页。

③ W. A. P. Martin *The Siege in Peking* pp. 85-86.

④ 中国近代史资料丛刊《义和团》（一）第281-282页。

(1852—1915年)和美国教士都有间谍往天津传递信件^①；丁惟良本人则设法收集到三十份京报，从中获悉了西太后用光绪帝名义为宣战所作辩护，清廷令载勋和刚毅会见义和团首领，并令户部向义和团首领的团民发放粮食。清廷处决了同情教士和教民的四位总署大臣，庆王奕劻暗中利用其影响缓和清军和团民向使馆的攻击，以及南方的督抚寻找借口拒绝派兵北上京师勤王，丁惟良对这情报所作的综合分析是：“没有什么能比这些文件更清楚地表明清政府和义和团运动的同谋关系，它应对义和团的暴行负责。”^② 另一名在搜集情报方面的突出例子是宝复礼(亦名宝复理)1860—9年)牧师，这位曾任天津美以美成美馆(汇文中学前身)馆长的英国传教士，在联军攻陷天津北上的军事行动中，扮演了一个举足轻重的角色。他带着几名中国教民随军北上收集情报，他本人甚至接受了英国远征军情报处颁发的委任状，成为名副其实的情报官^③，他自己是这样描绘情报处的工作的：

情报处负责绘制每天的行军地图，比例是一英寸等于一英里，图上标明每一村庄和道路，以及密探所能获得的其他情报，包括敌方的炮位、炮数和炮类；事实上，这张行军地图对军

① 《义和团档案史料》，第136—147页。

② W. A. P. Martin, *The Siege in Peking*, pp. 100—119.

丁惟良的工作为当时的外人极感称道：“丁君良博士在被困时期从事危险的自卫工作，同得了他不幸的同伴的敬意和感谢。——村名信说：‘我们新认识了高文博士在我们新闻隔绝时，常给我们带一些消息，这是利用他崇高的职位尽力收集来的。我们对他充满了感激之情，不论什么人，也不管什么场合，都不该像丁君良博士那样忠于职守和不知疲倦地工作。’”

“An American, Murderer”, Albert Fortson, *Outlook*, September, 1907, p. 883.

③ Frederic K. Brown, *From Tientsin to Peking with the Allied Forces*, London, 1902, pl.

官们的重要性，等于航海图对船长一样。为了次日的行军，故方可先有的兵力和他们的位置，包括城路和巷路情况，要写出一份书面情报。在我们出发前五天，首先派出两名基督徒学生充当密探，……当他们回来向我报告时，我们把他们带到司令部，……将他们提供的全部情报在地图上一一标明。……这已成为每天的日常公事，没有这些本地的基督徒密探们冒了极大的，甚至是生命的危险给我们的帮助，我们是无法获得这些情报的。^①

本来联军选定的攻城计划，是将突破口放在北京的永定门，但宝复礼经过实地勘察以后认为是错误的，因为这样做会使联军多走三英里路，会浪费许多时间，而且永定门要比城东南的沙窝门坚固得多，易守难攻。宝复礼建议从沙窝门（即广渠门，是外城的东门）打透城内，结果他的建议被采纳了。这种情报搜集工作，对于联军顺利而迅速地完成攻击计划显然具有十分重要的意义。美国公使康格（1843—1907年）在获得解救以后的8月18日，以公使的名义向全体美国传教士发布了一封公开信，对所有美国传教士在被围困时期的所作所为表示感激：

值此你们获释和你们神奇地摆脱成威胁的大屠杀之机，对你们和你们负责下的中国教徒，为保护我们所作的珍贵的帮助，我谨表达我所知道是外交界共有的真诚的赞赏和公开的深刻的感激之情。没有你们明智而成功的计划，和中国教徒坚忍的执行，我认为我们是不可能获得拯救的。你们对我的严重和在十分困难的情况中所表现的坚韧不拔的精神，令人深为感动。我向你们由衷地表示谢意。^②

8月14日，联军终于攻入北京，坚守了近五十六天的使馆区、北堂和美以美会街的围困被解除了。曾经充当联军情报人员和密探的

传教士和教民们，又和联军一起参加了骇人听闻的抢劫。有一位目击天主教司铎和教民抢劫的西方人士在其信中这样写道：“水手、司铎和他们的信徒，相信天助自助的人，急忙设法收括财物，尽量弥补自己所受的损失。事实上，在那儿（北京）我所能见到的人只有教友；他们尽量把银两堆藏在一间偏僻的屋子里。这些都是因着神圣的权利而抢来的东西，现在却成了天主堂的所有物。当时，这是一件被认为是天经地义的事。”^①这位西方人士所目击的北京的教教人员和信徒的抢劫是由北京主教、遣使会会上樊阿瑟指挥的，这位樊主教在下令抢劫以前，亲自请示了法国公使，在获得允准以后公然出“布告”命令教徒四出抢劫。“布告”称：“我在北京，曾获得法国公使的批准，得以为你们这些丧失一切的难民准备吃、穿、烧等日用必需品。……为了使众信徒免于冻饿而死，一切抢来之物都应归公，堆放在一处，然后大家均分。为此，我颁布以下命令：（1）每户为全家使用，在解围后八天之内所抢之粮、煤炭或其他物品，如其总值不超过五十两银子（折合一百七十五法郎），可视为无义务偿还，因为这些东西属于绝对必须；（2）每户或每人在上述期间所抢之物，价值切超过五十两银子的，应负责偿还，可通知自己的本堂神父，将多余之物归公。”^②事变平息以后，北京的法国教会还要求法国公使与北京清廷交涉，赔偿北京教徒和教区的损失和资亡，最后，清廷向北京的法国教区和整个宗座代牧

① 周长声：《传教士与近代中国》第 202 页。

② R. E. Speer: *Presbyterian Foreign Missions. An Account of the Foreign Mission of the Presbyterian Church in the U. S. A. Philadelphia, 1911, pp. 151-152.*

③ 《零感回忆——刚里我枢机西记录》1980 年，第 43 页。

④ 周长声：《传教士与近代中国》第 208 页。

区赔款达五百万金法郎^①。在庚子事变以后的二十余年，来中国巡视教务并驻节北京的教廷宗座代表刚恒毅（1876—1958年），在熟知美国梁和北京教区的所作所为以后，曾非常感愤。他这样写道：

在镇压拳民的时候，北京全城听命外国军队任意处置，拳民和他们的友人被杀了，他们的家被抢了，美国梁三教士让人持掠银两和在一个拳民的友人夫王府里的艺术品，并接受了法国士兵给他送来的银两。赵尔义主教和程有献主教，当时还是小修院的修生，他们对我说，他们也参加了那次劫掠的行动。我说出这些惨痛的事实，并不是想清算旧帐，而是使人如果想明瞭中国变化的问题，不可不知道某些事实。……日后有一天，法国的社会党人，要在法国议会里，公开指控美国梁主教。^②

美国梁主教曾经声称抢劫的目的在于使由他皈依的教民免于冻饿而死的绝境，其目的即便是纯正的，然而其使用的手段即使以基督教的道德来衡量也难以使那些正直的教士所接受，因为基督教教义中博爱的宗旨，贯彻于目的与手段的同一之中。自1842年天主教和基督教新教开禁以来，传教势力作为一种外来的势力，所扮演的社会角色是具有多面性的，如果说近代西方传教士在介绍新知、倡导社会革新的事业中，对中国社会的新陈代谢曾作出某种历史性贡献的话，那么基督教会政治化以及由此给中国社会带来的创伤，则代表了近代基督教传华事业的另一个方面。

从1840年条约制度确立以后直到1900年的庚子事变，部分西方传教士在中国的所作所为，以及中国教民中品行不端的事实，

^{①②} 《零星回忆——尚村教区回忆录》第43页。

曾使中国老百姓中很长时期流行过这样一句话：“多了一个基督徒，少了一个中国人。”为了要促使基督徒爱国，用这样的语言予以鞭策是可以理解的，但是这句话是否完全反映了历史的真实，那是大可怀疑的。就在庚子事变当中，曾在美以美会汇文书院任教习的中国教民施完天，就是被围困在使馆中的人员之一。作为一个教民，他被时势抛入了一个无可选择的境地，“乃与各国官民筑垒共守，百余日，昼夜不伺，精神疲倦，肠胃饥渴，死者白骨暴露，生者黄瘦疲瘁”。当联军攻破北京之机，教民们从南御河桥飞布而来疾呼“救兵来也”之时，他和那些手舞足蹈口唱哈利路亚的基督徒一样，有“数月苦毒，一旦尽释”之感。也作为一个中国人，当他看到中国的守军从紫文门两边弃甲败北，夺路而逃，联军“拥大炮升城，对内廷直打”，又不禁凄然泪下，变喜为忧。有人问曰：“此时共庆重生，人皆欢喜，子独忧戚乃尔，何故？”他答曰：“我辈食毛践土十余世，世受国恩，生为中国人，死为中国鬼。今睹此变，煤山以前，何堪设想，回忆数月之苦毒，未有若是之甚也。”^①他的话说明了中国基督徒在身临“救难”之际，其身上的民族感情仍然没有泯灭。教民和教士之不同类，也是基督教传华事业在近代中国中的复杂性和多面性的反映，这种复杂性和多面性在 20 世纪以后，仍然一再地显现出来。

三、对中国如何处置？

庚子事变中，据不完全的统计，天主教传教士遇害者约四十四人，教徒一万八千人^②；基督教新教传教士及其家属一百八十六人

① 《文汇报》（二）第 121—122 页

② 《西方基督教徒对中国的贡献》载《文汇报月刊》第 2 卷第 7 期，第 26 页。

或一百八十八人^①，其中内地会的传教士占三分之一强^②，教民被杀害的数字很难统计，一说一千九百一十二人，内含三名蒙古人^③，另一种估计为五千人。基督教在华的传教事业遭受到了前所未有的严重挫折，传教士们承认中国“这个全球最大的传教领域的工作瘫痪了，许多传教据点被抛弃了，传教士们纷纷逃往口岸城市以及朝鲜和日本。”^④

在西方列强规划事变后的中国“如何处置和重建”的计划中，传教士们扮演了重要的角色。基督教是以普世人类的爱为宗旨的，然而相当一部分传教士在事变以后所持的立场，却是狂热的复仇主义。美国传教士傅恒禄(1845--1910年)认为，联军对保定的远征并摧毁那座城市并不是报复，而是正义的行为，为“天命所定”。他居然认为在中国不必进行以西方法理标准所衡量的“文明审讯”；公理会传教士谢卫楼声称，只有“私人的报复才是非基督教的”，因此以联军和教会名义进行的任何对赔偿的要求和索取，不仅是合乎法理的，而且是合乎基督教道德的。在庚子事变前后，西方势力中曾经一度出现过“瓜分”中国的舆论，但不久即沉寂下去。这不仅是因为西方列强在瓜分中国以后无法均衡地分配其各自在华的利益，而且在下庚子事变中义和团以其特有的形式表现出中国人强烈的民族意识和活力。作为对中国文化、民族心理和社会传统有相当了解，并旅居中国多年的西方传教士，他们中的大多数人并不赞成对中国瓜分。但是，对于事变以后中国政府将以何种

①② “Chinese Recorder” Vol 33, p150.

“China's Millions 1901” Breckinell: Martyred Missionaries of China Inland Mission, pp. IX, LX.

③ “Chinese Recorder” Vol 33, p111.

④ 《西方基督教对中国的贡献》教·文·社月刊·第2卷第5册，第28页。

方式存在和延续下去，它与西方列强将以何种方式发生联系，以及它对基督教会将采取怎样的态度，这是传教士们相当关注的。这一时期，传教士对于中外关系及其相关的所有政治问题和外交事务的参与程度，达到了前所未有的深度。他们通过集会、发表公开信，投文报刊和上书各自的国会和政府^①，表达他们的意志和愿望。他们以在“教难”中的受难者自居，并以谙习中国事务而获得了旁人所无法比拟的建言的资格。

丁韪良和李提摩太在庚子事变以后的活动，尤为引人注目。早在6月22日因团刚刚开始的时候，丁韪良就草拟了一份上书各国使节的关于“重建问题”的意见书。他似乎已预见到庚子事变必将在联军的炮口之下平息，他将战后西方列强和中国政府之间新的关系称为“革命的成果”。在他看来，在列强手中的中国的命运，包括了下列四个方向：“1. 将慈禧放逐并恢复光绪帝的合法权利；2. 取消慈禧太后发动政变后颁布的一切法令，包括对她充羽的任命，除经新政权批准者除外；3. 恢复光绪帝的改革方案，经各国批准以后执行；4. 各国应划定利益范围，并任命一名代表控制在其利益范围内各省政府的行动。”在丁韪良看来，这种办法可以保留清政府中开明势力，同时最大程度地将它置于列强的管辖之下，避免社会动乱以后因国家权力的真空而导致的失控与混乱，因为混乱对于西方的商业利益和教会利益都是不利的，“对于中国来说，完

^① 庚子事变爆发时，李提摩太正在纽约参加第一届基督教会世界大会，他曾向美国国务卿海约翰、参议院议长菲尔、纽约市总商会会长耶鲁普等美国政要游说，要求美国干涉义和团事件。他劝道，教士们的“二十世纪快乐报”向他要求向华盛顿当局请求干预，“他们为我写了许多介绍信，使我能够到议会和白宫各部门去联系”。

Timothy Richard Forty-five Years in China. Reminiscences. N.Y. 1916. pp296—297.

全的独立既不可能也不可取，上述计划可以使现有的机器保持运转，避免无政府状态，有利进步，并可以获得中国人中最开明的人士的支持。另一种选择是推翻现在的王朝，正式瓜分帝国，这是一个包含长时期和剧烈冲突的过程。按照我建议的方案，各国有时间确定他们的政策，推行逐步的改革，这能获得比公开的暴力的吞并所希望获得的利益广泛得多。通过中国人来统治中国是容易的，用其他办法是不可能的。”^①在如何“重建中国”的策略上，李提摩太所持的观点与丁恂良“以华制华”的方针非常相近。但他更为具体地规划“各国被迫必须组织一个新的，能维持永久秩序、使中国人和外国人获得持久和平与繁荣的联合内阁”。这个内阁具有如下特点：

“1. 内阁将由一半外国人和一半中国人共同组成。

2. 每一个能派遣一万名常备军驻扎中国的大国，得派二人为阁员。

3. 中国的总督和巡抚，得推选同等数目的人（譬如说十二人）为阁员，这些人必须是列强绝对信任的。

4. 这个内阁的主要任务是：（1）保护各国人民的生命财产；（2）保障中国的领土完整；（3）毫无歧视地保护所有国家的利益，而不是一国或几国的利益。

5. 新内阁将不受任何一国的直接管辖。

^① Martin. *The Siege in Peking*, p147, 9月28日。丁恂良在解围以后向上海的外侨发表演说，再次指出：“为今之计，当先请皇帝赦罪，另举西使中之贤者一人，入直机处，参赞新政，则中国可安，而吾也可免；次当限制中国之军备，撤兵归伍，就其附近各厂，所产铁器皆必当去其爪牙也，否则哈姆正无免类。”《万国公报》第742册，1900年11月。又见《北华捷报》1900年10月28日，第720—730页。

3. 应组织一个最高国际法庭,处理这个联合内阁产生的一切问题。

7. 在过渡时期,责成各省督抚负责各自辖区内的秩序,不可领军队援救北京。”^①

如果仔细推敲丁韪良和李提摩太对于战后如何处置中国的建言,就会发现他们的方案很大程度上与他们维新时期的改革方案有相似之处:丁韪良一贯认为,以光绪皇帝为首的维新势力,是中国政坛上开明和进步的力量,如果他们能够摆脱保守势力的羁绊而真正地拥有权柄,那么中国就会进一步向西方的商业事业和传教事业开放。尽管传教士们并不是不了解光绪帝和维新派同样具有强烈的民族意识。至于李提摩太,早在戊戌维新时期,他就北上京师,频频活动,一贯主张成立由中国官员和西方人士组成的联合内阁^②。到了庚子事变以后,当清政府与各国谈判《辛丑条约》时,李提摩太受李鸿章之邀北上京师,他伺机上了一个条陈,其中有这样的话:“考欧洲数万人,如何能统治中国数亿人达三百五十年之久而不生事变?皆由各州、县全用中国人,深明本国情形,所以事皆办妥。再考近六十年中,外交涉,何以时时失和?缘京城自军机处、总理衙门以及六部各官,从未用一外国人,亦无一中国王大臣游历各国,能知各国情形者,所以欲立妥善章程而未能也。”接着,李提摩太建议聘请五种外国人分别掌管办理中国的外交、教育、铁路工矿、财政,并出席国际会议,并说:“此时危急存亡,若欲再缓,恐上天不再与中国以复兴之好机会也。”^③与丁韪良的光绪帝复位和赦逐慈禧太后的主张明显不同的是,李提摩太在条陈中力主“皇太后和皇上吃母子相和”,“士大夫保守与维新亦必相和”。早在戊戌维新时期,李提摩太就将维新派和保守派均视为游说的对象,劝康有为“调和两宫”。因此,庚子事变以后他仍持此一见解,

是不足为怪的。

尽管丁韪良和李提摩太在如何对待以慈禧为首的保守势力存在着分歧，但是这两位庚子事变以后列强干预中国政治问题上作出重要建议的传教士，有一点是共同的。那就是将中国在战后进一步开放置于列强的监督之下，并在最大程度上促使列强参与中国政治、外交、经济、教育各个领域的活动。在他们看来，列强对中国的这种统治方式，不仅是出于对西方商业扩张和传教事业发展的需要，而且，以他们对于中国历史的研究所获得的结论也证明，由外族（如“满族八旗军”）来统治中国是切实可行的。丁韪良曾经这样描绘他对于中国历史研究以后所获致的感想：“中国人易于被征服”，“中国人易于被外国统治”。事实上，尽管那个时代丁韪良是素以研究和谙熟中国历史和文化而知名的西方人士，但他仍然忽略了一个基本问题，那就是西方人并不同于满族人，更重要的是，从19到20世纪，中国历史的进程已经在西方东渐之下改变原有的轨道，在西方列强的炮口逼迫之下中国民族踉跄步入了近代社会，中国人的民族意识通过各种方式和途径表现出特有的活力。尤其在20世纪以后，现代中国的民族主义以崭新的面貌出现，中国的历史既不可能出现周期性的王朝循环，更不可能任由西方列强随意摆布和控制。

在教会的历史著作中，1900年的庚子事变常常被称为“庚子教案”。在庚子事变以后，传教人士对于造成这场“教案”的原因，

① 《李提摩太源流集》第00号，转引自顾长白：《传教士与近代中国》第216页。

② 丁韪良和李提摩太的活动详见第7章。

③ 甘隼：《早期经世文新编续集》第7卷，“英士李提摩太上合肥傅相书”，直到1908年清朝气运覆灭之际，李提摩太还不能忘记于“诸公比上等有学问道德的人为顾问官”的主张。《大同报》第219期，1908年4月21日，亦见廖人《鄂鄂市场二十年新改革》。

在当时和后世，都作出了种种探索和反省。

丁韪良曾经说过这样的话，“三种动机的结合促动了这个令人震惊的骚乱，政治上的妒忌心、宗教上的对立和工业上的竞争。”他指出：“杀害传教士并不是义和团爆发的原因而是爆发的机会——一个异族王朝政治上的妒忌性和一个保守民族反对敲掉他们饭碗的每项事业，才是发生的真正原因。”丁韪良对于庚子事变起源的叙述不仅带有局外旁观者的粗疏，而且怀有对中国民族的敌意，然而他的话毕竟透露出事变背后的根源在于经济上“工业的竞争”，即西方工商业经济对于中国自然经济的压迫，从而“敲掉”的中国底层民众“饭碗”的事实，而这正是探索庚子事变时所不能忽略的。

在庚子事变以后，整个西方世界曾一度出现一浪气势汹汹的报复声浪。《辛丑条约》十二款及十九附件虽无专款专条就传教问题作出规定，但条约规定了对“首祸诸臣”如端郡王载漪、辅国公载澜、庄亲王载勋、怡亲王溥静、大学士徐桐、吏部尚书刚毅、刑部尚书赵舒翘、礼部尚书启秀、山西巡抚毓贤、四川总督李秉衡和甘肃提督董福祥的严厉惩罚，从处以斩刑直到流放。这些人在庚子事变中无一不“戕害教士、教民”，由西方列强指名索取这些人的人头并以此敲讹他人，侵略者用暴力消灭了这些人中的一部分，同时又以此震慑了其他部分的人，这并不是一件值得称颂的事。但是，顽固保守人物的消亡的结果，却是使 20 世纪以后教会在华的活动没有遭遇到类似这些顽固官僚的如何精湛的阻力，因此，“传教士，至少新教传教士普遍表示赞同”^①。《辛丑条约》规定中国向列强十

① K. S. Tuttle, *A History of Christian Missions in China*, New York 1921, p. 27.

一“回赔款达四亿五千万两，这笔巨款虽然不能确定有多少给予教会和教士，但此外所谓地方赔款据不完全统计有二千万两，其中大部分是赔偿给教会、教士和教民，仅山西一省赔给天主教会的就达二百万两^①；美国各教会联合向美国国务院提出的赔偿原则是“被毁坏的房屋的实际估价，另加百分之二十为重建所需的人力和材料的价格”^②。

当然，当这场规模巨大的事变平息以后，西方人士痛定思痛，对于中国人日渐高涨的民族主义，并不是熟视无睹。早在1839年，美国公理会传教士梅子明(William Scott Ament, 1851—1909年)就曾经指出，“把西方的观念和惯例，用利刀强加给中国人，只能导致恶感，把大家关注的进步的车轮往后拉。”^③八国联军统帅瓦德西(1832—1904年)，在经过对于教会问题的仔细研究以后，也认为事变的起源在于中国民族在西方工商业日渐扩张之下生路日蹙，从而引起民族的仇外情绪所致：“中国排外运动之所以发生，乃系由于华人渐渐自觉，外来新文化实与中国国情不遇之故，铁路建筑，将使全体职工阶级，谋生之道减少。——我们于此，最易联想到昔时欧洲方国，亦曾流行之类似思想，……近年以来，瓜分中国之事，为世界各国报纸最喜讨论之题目，复使中国上流阶级之自尊情感，深受刺激。最后，更以欧洲商人时常力谋损害华人以图自利，此种经历，又安使华人永抱乐观。”^④瓦德西对西方在华教会方面的原因也有所分析，他认为应当将天主教和基督新教分别而论，天主教

① Ibid.

② Ibid, p.22.

③ H. P. Porter, William Scott Ament, Missionary of the American Board to China, New York, 1911 p.86.

④ 中国近代史资料丛刊—义和团(二), 第70—71页。

在华传播的历史远比新教要长，而且有严密的组织系统和各级主教、神父等教牧人员管理，天主教也借熟与中国官厅的联络之道，“至于华人方面，本已早经养成敬畏官厅之习，倘若一位主教深知取得官阶之道，则其所给印象，当然迥与一位贫穷孤立之新教牧师”^①。至于新教方面，各国教会的情况也有所不同，德国的牧师不占重要的地位，瑞士的教师则受过较好的训练，至于美国教会的牧师，则往往与其所担任的职务很不相称，他这样写道：

……即所委任之牧师，往往其人德性方面既不相称，职务方面亦未经训练，此辈常以服务教会为纯粹面包问题，凡认为可赚钱之业务，无不兼营并进。此所以牧印地位因而降低，并使教会仇敌得以从事鼓动。余个人曾亲眼看过此类牧师，彼等常以商人资格前来战地医院及军营中售卖物件。此外，余更熟知许多牧师兼作他项营业，譬如买卖土地投机事业，实与所任职务全不相称。

作为一名联军军官，瓦德西的上述分析反映了战胜者对战败者的心存余悸。作为一名教外的西方人士，他的话无疑对于从教会内部探寻事变的由来，提供了一面镜子，从中照见了教会的弊端。另一名身处其四方友人的声势汹汹的复仇情绪中，还能以理性和同情的眼光省察事态的西方人士是总税务司赫德。他这样写道，“义和团运动无疑是官方鼓励的产物，但是这个运动已经掌握了群众的想象力，将会像野火一样烧遍中国。简单说来，这是一个纯粹的爱国主义的自发的运动，其目标是使中国强盛起来——以实现中国人的计划。就通过实力来达到它所提出的目的，即达到根除外国宗教和驱逐外国人的目的，它的第一次实验并不是十分成功的，但

^① 中国近代史资料丛刊《义和团》（三），第70—71页。

是,就它所作出的试探——试探自发运动是否能起作用——来说,或者就其作为检验方式方法以供将来选择的一次实验来说,它并不是一次失败。”^①赫德认为,总有一天中国民族将实现民族的自决和自治,并把外国人赶出去。只有两种办法可以延缓中国民族觉醒的过程,一个是瓜分,但这事实上办不到;另一个是“基督教得到奇迹般的传播”,对后者赫德认为似乎也没有多大的把握。因为,虽然“欧洲对待中国并不是度量狭小的,但即使如此,也已经伤害了中国”,因此,赫德预计:

五十年以后,能将有一百万团民排成密集队形,穿戴全套盔甲,听候中国政府的号召,这一点是丝毫不存置疑的。如果中国政府继续存在下去,它将鼓励——而且将鼓励是很对的——支持并发展这个中华民族的运功,这个运功对世界其余各国是不祥之兆,但是中国有权这样做,中国将贯彻她的民族计划。^②

① R. Hart: "Phase from the Land of Sinim", London, Chapman and Hall Ltd. 1909, pp. 48—50.

第九章 中国教会的“黄金时代”

1900至1920年的二十年,教会史著述上常将此称为“黄金时代”,因为在华各教会的传教事业的推进之迅速,是历史上前所未有的。教会虽然经历了庚子事变的严重挫折,但“传教运动进入了一个充满机会的新时期”^①。一方面,在华各教会团体仍然享有自19世纪裕谿下来的条约制度所规定的治外法权的保护,教会仍然是欧人在华规模最大的团体,传教士们一如既往地由沿海通商口岸深入中国内地传播教义,设立据点,划分教区。另一方面,教会外部的社会环境则发生了迥异于19世纪的变化,(一)庚子事变以后,清政府中最顽固排外的势力已被剔除,官僚阶层中对基督教的敌意有所减弱,同时,教会鉴于事变惨痛的教训,对自身的行径也作了某种反省和检讨,对传教士和教会在政治上的活动,尤其是对地方上民教诉讼的干预,作出了限制。因此,20世纪以后各地因诉讼引起的民教冲突相对减少,教会的社会形象有所改变。(二)1912年中华民国成立以后,政府颁布的《临时约法》,从法理上肯定了公民信教的自由^②。这是中国国家与宗教关系史上从未有过

① 费正清主编:《剑桥中华民国史》(第4卷)1981年版。

② 吴承禧著《中华民国临时约法及其修改》(台北)正中书局,1978年,第29页。

的事情,无疑对促进传教事业有积极的作用。尽管袁世凯的北洋政府初期曾出现过短暂的将孔教立为国教的企图,但终因社会各界(包括基督教会在内)的反对而未能成功。以孙中山为首的一代民国革命家中,为基督福音不在少数,他们革命和救国的行迹,也使社会上对基督教会的看法大大改变了。

1900年以后,除了内地会以外,基督新教的传教士更多地把工作重点放在使整个中国社会基督教化,而不是仅仅转变个人的信仰。因此,新教传教士主要的精力和财力投向了教育、医疗和卫生事业。“越来越多的基督(新)教传教士走出了19世纪的礼拜堂,积极参与教育、医疗和慈善工作,并投身于20世纪的改革大潮。在妇女教育(1915年开办了金陵女子大学)、反缠足运动、青年会和女青年会,对都市和劳工问题的关注,赈灾救荒、公共卫生(消灭肺结核、灭蝇运动)、建造公共运动场和娱乐设施、反鸦片运动,科学地研究农业(由金陵大学农林学院发起)等活动中,基督教传教士要么是引导者,要么是积极的参与者”^①。相比之下,天主教教会的传道工作虽然也有长足的发展,但其重点主要在农村,寄希望于一个家族一个家族或整村整村地争取教徒,它虽然也设有一些初等学校,但主要是让教徒的子女入学。在20世纪初期,天主教内如英敏之、马相伯等人,曾经呼吁重视文化和学术人才的培养,但这些来自中国教会人士的呼声和者寥寥。当时在华的天主教会,更多地将注意力集中增加教会信徒的人数,扩展教会的规模,增加他们的信仰,而不是对急速变动的社会潮流作出回应。

一、教会外在环境的变化

20世纪中国教会所处的环境,与19世纪相比发生了很大的

变化,这种变化的部分原因,是因为教会内部对于19世纪的传教史加以反省和检讨,从而改变了传教的策略;另外部分的原因,则是中国的政治生活和社会生活发生了重大的改变,从而带动了国家与宗教关系相应的互动与变化。

首先,在庚子事变以后,教会内部对于传教方式作出了重大调整,对于教堂和传教上涉足政治和外交活动作了相当的限制。一些教会人士,如美国传教士明恩溥,一方面认为义和团的仇外举动是“一种中世纪反抗二十世纪的暴动”;另一方面他客观地承认外界对传教士过分热衷于政治和诉讼的批评是“公正的”。他认为教会应当对此加以反省,“在此紧要关头,决不能害怕暴露,应当坦率地承认和摒弃某种方式,用新的和更好的方式,代替那些已经证明是错误的和毫无价值的方式”^①。卜船齐在论述到天主教和基督教传教士参与八国联军在天津的军事行动时,也承认,“在回答这项指控时,我们至少担心罗马天主教的传教士们是要受罪的。基督(新)教传教士参与这种政治干涉,也不身没有罪过的。”^②对于教会与20世纪中国社会应当以怎样一种关系相处,赫德提出了比较明确的主张。他认为,传教士和教徒的地位应由法律明文规定,教徒应当遵守法律,传教士则不应介入地方诉讼事件,以免招惹当地社会民众的不满和敌意。他这样写道:

教徒和传教士的地位得明确,为此制定的条款必须是完整的和严格执行的。教徒当他皈依基督教时,并不意味着不再是中国臣民。像其他中国臣民一样,他们必须继续遵守所

① 《利得中华民国史》(第一卷),第184页。

② A. H. Smith: *China in Constipation*. New York, 1901. Vol II, p732, 747.

③ F. L. Hawks Pott: *The Outbreak in China*. Shanghai, 1900. p111

属国家的法律,并提交该国法庭。传教士仅仅是传教士,必须限制为从事传教工作,并避免任何干预中国官方有关诉讼和调解之事。只有坚定不移地坚持这些原则,地方人民、省级官目和中央政府的故意,才能是非武力的,传教工作才能改变目前无往的状况。^①

四方舆论界则有人明确主张限制传教士的活动,如德国在上海出版的一家报纸公开提出传教士只许限制在条约口岸外三十英里范围内,女教士则限制在条约口岸内,任何人不得从事宣传基督教和知识之外的工作,违者予以处罚和驱逐^②。尽管那时的教会不可能完全采纳这样的建议,但是可以想见,经历了庚子事变,教会人士所获得的教训也是刻骨铭心的。非教会的西方人士,也不再完全相信传教士和信徒在民教纠纷中一定是正确的一方,也不再赞成由教士参加信徒的诉讼案。他们已经明白,入教者中一些人的素质不够高,因而需要注重栽培和教导,对于新加入的信徒也比较谨慎了。有鉴于此,英、美政府对于传教士的活动,也作出一些约束。1903年8月31日,英国驻华公使根据英国政府的调令,发出了一个“通报”,禁止各地传教士直接到官府为教徒诉讼等事出面干涉,如有必需去找官府时,须由各地领事负责与中国官府交涉^③。由于这样的措施,20世纪以后各地因民教纠纷而引起的教案,与19世纪相比毕竟大大减少了。

20世纪的第一个十年,也是中国政局和社会剧烈变动的时

① Robert Hart: *These from the Land of Sinim Essays on the Chinese Question*, London, 1901, p381, p107.

② W. A. P. Martin: *An Eyewitness of the Siege in Peking*, New York: 1900 p167.

③ 《民声》,《传教士与近代中国》,1981年,上海人民出版社,第261页。

期,清末新政、立宪运动和辛亥革命犹如浪潮迭起,各派政治势力都在为中国谋求新的出路。美国传教士乐灵生(1871—1937年),在评述这一时期中国教会所面临的新的社会环境时,指出:“从精神和形式两方面来看,今天的中国已经不再是二十年前的中国,中国的城市、政治以及人民的观念都发生了巨大的变化。”^①以1911年的辛亥革命和1912年的中华民国成立为历史的标界,不仅延续二千余年的帝制寿终正寝,而且由此引来的社会变革,也是历史上任何时代所无法比拟的。自1840年以来,中国所发生的一连串“对西方的回应”,此时似乎达到了一个新的阶段,即国家体制的转换。当中国社会进入了一个新时代的时候,中国的教会也进入了它成长的关键阶段。

中华民国的缔造者、伟大的民主革命家孙中山先生,就是一位虔诚的基督徒^②,其革命同志中信奉基督者有陆皓东、区凤翔、杨衢甫、陈少白、史坚如等众多人士,惠州之役参与者中有90%是基督徒^③,民国成立以后,国会议员中的基督徒达六十余人^④。政府中如驻德公使赖惠庆、农林总长陈振先、海军次长李和、参政院次长王正廷、政事堂参议长林长民,亦为信徒。这表明基督徒的社会身份有很大的提高。上述情况无疑会对民初的政教关系产生重大的影响。作为民主共和体制,从法理的观点来看,政府的运作,公民所享有的法律规定的权利和义务,都要以宪法为归依。

① 《中华归主——中国基督教事业统计(1901—1931)》(中译本)第32页。

② 孙中山很早就受到基督教思想的熏陶。冯自由,《孙总理信中西教之经过》。

③ 史扶邻,《孙中山与中国革命的开始》(中国社会科学出版社,1981年)第192—200页。

④ 陈碧生,《中华基督教史论》1914年第70页。

1912年2月,參議院召集《臨時約法》起草會議,于3月11日正式頒行約法,其中關於國家、宗教和公民之間關係之確定,作了如下規定:

第五款條文為:中華民國人民一律平等,無族種、階級、宗教之區別。^①

第六條第七款條文為:人民有信教之自由。^②

中華民國在國家與宗教的關係上,所奉行的也是近代歐美“政教分離”(或稱“政教分立”)的準則。新政府在孫中山先生的領導之下,不僅對於來自西方的天主教、基督教新教各教會維持著平和良好的關係,對本國已有的佛教和道教亦然。民國政府廢除了沿襲自明清的所有僧官、道官制度^③,並鼓勵佛、道教徒組成自己的教會組織,與國家和政府維持一種和諧的新型的關係。對於此種新的“政教分離”的模式,孫中山在許多場合有所闡述。1912年3月,他在答復佛教人士的信中,曾這樣說:

近世各國,政教之分甚嚴,在教徒苦心修持,絕不干預政治,而在國家,盡力保護,不稍吝惜,此種美風,最可效法。^④

在答復基督教新教美以美會(口譯稱衛理公會)人士的書信中,他對於外國傳教士、中國教民和教會和國家的相互關係,有更明確的解釋:

今但願人民自由幸福,一切平等,即傾軋之見,無自而生,而熱心向道者,亦能登峰造極,放大光明于尘世,若借國力以傳教,恐信者未集,反對已起,于國于教,兩皆無益。至若等欲

①② 吳宗慈,《中華民國臨時約法及其附屬》,第29頁。

③ 比丘·德明,《中國僧官制度研究》(台北)明文書局,1981年,第100頁。

④ 李齊芳主編,《近代中國政教關係國際學術研討會論文集》(台北)淡江大學出版,1987,第251頁。

自立中国耶教会，此为振兴真教起见，事实可行，好自为之，有厚望焉。^①

从上述言论可见，孙中山先生对于西方列强借用宗教为其国力扩张而谋的野心，以及由此形成的负面影晌是了解的。而且，这也是他主张政教分立的重要的理由。然而，在基于政教分立的基础之上宗教对于改变世道人心及其对政治的辅佐功效，中山先生同样十分重视。他表示：“然凡国家所不能者，均幸得宗教有以扶持之，则民德自臻上理。……惟愿将来全国皆钦崇至尊全能之宗教，以补民国政令之不逮，愿国政改良，宗教亦渐改良，务使政治与宗教相互提挈，中外人民亲睦亲睦。”^②

正是因孙中山先生和新成立的民国政府在政教关系上的这种开明的态度，使当时中国的基督教会和西方传教士对于教会的前途取一种乐观的态度。1912年英文的《教心杂志》发表的乐灵生和费启鹤(1845—1923年)合撰的“元旦”社论指出：“过去的一年，对中国来说意义是巨大的，进步的波涛汹涌到前所未有的高度，……这场革命不仅是政治动乱的表现，也是道德觉醒的标志，……因为1911年将以新中国的出现而载入中国的史册。斗争确实尚未过去，但是反动主义和中古思潮，现在已经处于守势，它们的地盘正在迅速缩小。新中国终于掌权了！展望未来，我们比以往更有信心，光明必将战胜黑暗，正义必将支配强权。”^③

① 李齐芳主编：《近代中国政教关系国际学术研讨会论文集》1987年第288页。

② 同上。中山先生又说：“今日中华民国之成立，非兄弟之功，乃教会之功，民国幸甚，国由平等，万众一体，惟教自由，亦为宪法所保障，但宗教与政治，有在替关系，国家政治之进行，全赖宗教以补其所不及，宗教教育于道德故也，兄弟希冀大众以宗教上之道德，补政治之所不及。”

③ Ch. news Recorder, 1912年1月, pp1—2.

孙中山主持民国国政的时期是短暂的，不久临时大总统的职位就让给了袁世凯。在那个时代，拥有北洋一系军政大权并获得西方列强支持的袁世凯，不失为一个强有力的人物，但是他在政治上趋向保守和复古。他与国民党发生的冲突，最终导致1913年的“二次革命”的发生及失败。到1914年，袁世凯已经全面控制了中国，也控制了国会，革命党人纷纷流亡海外。与政治上的保守相呼应，这时在文化思想领域，也出现了一股尊孔复古的思潮。作为一种思潮，本身应有其存在的理由，但这股复古尊孔的思潮，与袁世凯废除民主政体和恢复帝制的复辟运动结合起来，甚至出现了定孔教为国教的言论。这样就不能不影响到由孙中山倡导的政教分离的模式，并在中国教会内部引起反应。

早在1912年8月10日，袁世凯在北京就任临时大总统时，北京的基督教传教士决定于3月26日举行盛大庆祝礼拜，并派出代表请袁世凯出席。袁世凯在接见传教士代表时说，“你们基督教可以做很多事情帮我们的忙，可以鼓励你们的人协助教育无知的人明白当前状况的真实意义，以便给我们带来昌盛的前途。我已作出一项决定，那就是在全国将有宗教自由。”^①从字面上看，袁世凯似乎乐于维持孙中山的信教自由和政教分离的原则。同时，袁世凯的上台，与英、美列强的支持有关，而当时西方在华教会受到不平等条约的保护，袁世凯并不想得罪教会^②。然而几乎与此同时，国内的尊孔活动已经萌生。1912年，康有为、沈曾植、梁鼎芬在上海组成孔教会，他们运动国会议员起草和提出议案，谋求在国会中确立孔教为国教的地位。1913年，黎元洪电请参众两院速定孔

① Chinese Recorder, 1912, 4.

② [美] 33号考顿：《清末民初政教内幕》（上），知识出版社，1986年，第70页。

教为国教，以“藉笼人心，以息邪说”。同年制宪会议中，又运动进步党人提出相同的议案。年底，黎元洪又电请通令全国学校，一律设立崇祀。这些企图，都因社会舆论和制宪会议中多数党国民党的反对，而没有成功。1914年，尊孔的举动发展到了顶峰，这显然是与袁世凯在政治上倡导复辟有相当的关系。如通过祭天祀孔案，宣布崇圣典例，又公布祀孔令。是年冬天，袁世凯亲至天坛举行祀天典礼，立孔令诏为奉祀官。这一切显然是为立孔教为国教铺路。1915年，袁世凯称帝，但不久即在一派倒袁声浪中去世，立孔教为国教一事，暂时搁置。然而，在帝制结束，国会恢复以后，鼓吹孔教最力者如康有为、陈焕章，再度写信给新总统黎元洪，要求立孔教为国教^①。

面对这种情况，基督教会中一部分人认为，它不仅危及人民宗教信仰自由的条款，而且对基督教会的社会地位将很为不利，于是运动反击。1916年1月，教会中的一些知名人士，如徐谦、诚静怡等人，组织“信教自由会”，联合各教会在北京对孔教会的活动提出抗议。他们还邀请了东正教、回教、佛教和其他非宗教人士，加入“信教自由会”，以期用团体的力量，对抗孔教会的活动。到了1916年2月，国会中经过激烈的讨论，通过投票方式，正式否决了立孔教为国教的提案，基督教和其他社会团体获得了胜利。5月，大家一鼓作气，在国会中进而否决了立孔教为各小学伦理教育的建议^②。可以想见，孙中山先生虽然已经去世，但是《临时约法》对

① 康有为在给黎元洪的信中，提出立孔教为国教二要点，(1)从县大到总统府设官祀，按时祀孔，并立正位叩头；(2)从小学到大学的学堂，都要读孔教经典；(3)国家应设孔教堂，并引自盛时杰：《民国基督教史(一)1911—1917》，台湾大学历史系学报第2期，1970年，第187—188页。

② 盛时杰：《民国基督教史(一)1911—1917》

于信教自由的法律肯定和政教分离的模式，已经为大多数社会人士所接受。

二、“在我们这一代将福音传遍天下”

“在我们这一代将福音传遍天下”的口号，是发源于 19 世纪末美国的“学生志愿国外传教运动”中许多来华传教士的共同心愿。它在很大程度上代表了 20 世纪上半叶西方在华传教士在中国更迅速、更广泛地推进传教事业的决心。在 20 世纪的头二十年，由于教会内部和内部环境的变化，传教运动确实在各方面都取得了很大的成绩。现分别叙述基督教新教、天主教和东正教在这一时期的发展概况。

（一）基督教新教

到 1904 年，基督教新教教徒已从 1901 年的八万人增加到十三万人，到 1914 年已经发展到二十五万人，比 1901 年增加两倍以上，至 1918 年已增至三十五万人。在不到二十年的时间里，信徒人数净增约二十七万人，为 1900 年以前的三倍半。1901 年，传教士人数是一千五百人，到 1914 年激增至五千四百人，英、美传教士的比例，在 1900 年以前是三与一之比，到 1914 年已是四与五之比，到 1918 年因第一次世界大战，传教士的总数虽然没有增加，但美国传教士的比重从 50% 增加到约 60%，美国教会的势力已经占了很大的优势^①。1919 年，基督教新教共有六千六百三十六位传教士，居住在分布了各省的六百九十三个传教点，他们共开设了一千零三十七个布道机关，在六百九十三个驻地中，有五百七十八个

^① 葛长士：《传教士与近代中国》，第 270—282 页。

(占 83%)由其一差会单独设立,有四百四十二个(占 65%)只有五名或更少的传教士居住。内地省份的居住地比较分散,约有 57%的传教士分布于沿海各省,27%分布于长江流域各省,只有 17%的传教士分布于远离海岸的长江流域的内陆省份。这说明,内地的传教活动,仍然是整个传教事业比较薄弱的环节。上海、北京、广州、南京、福州、长沙、成都、济南等八个中心城市里,每个城市都平均有一百名以上的传教士,这八个城市的传教士,占外国传教士总数的 26%;传教士的 2/3 和信徒的 1/4,居住在一百七十六个人口在五万人以上的城市里(这些城市的人口,约占中国人口总数的 6%),广东、福建、浙江、江苏、山东、直隶和奉天 7 个沿海省份的信徒,占信徒总数的 71%。这说明,传教活动是从沿海向内陆,中心城市向四周的乡村辐射的^①。

1920 年,基督教在中国的设立的传教团体,已从 1900 年的六十一个增加到了—百三十个,此外还有三十六个不以教派划分的超宗派组织。许多新教的小宗派,尤其是美国的,纷纷涌入中国,除了恢复原有的教堂以外,又在各地开设了许多新教堂。1919 年,据统计新教教堂有六千三百九十一座,并拥有八千八百八十六个巡回布道中心^②。下页附表反映了新教各派实力状况,和各大传教团的分布情况^③。

尽管信徒的总人数在增长,但 1910 年以后增长率却有所下降。1913—1915 年信徒增加 29%,1915—1917 年增加 18%,1917—1919 年增加 10%^④。传教士们认为,这和新教的传教策略和当时中国社会环境的变化有关。他们指出,“近二十年来,中国

①② 《剑桥中华民国史》(第一册)第 170—181 页。

③ 同上,第 180—182 页。

④ 《中华归主——中国基督教事工统计(1901—1920)》第 101 页。

基督教在中国的发展

	1959	1968	1979
外国传教士	1296	3838	5635
中国神职人员	211	345	1065
中国工作人员总数	1607	9031	24793
信徒人数	37287	178733	245851
教会学校在校生	16356	57642	212814

1979年基督教各教派实力状况

	教会	传教士人数	传教点	信徒	医院
圣公会	4	835	79	19114	39
浸礼教	9	588	68	44807	31
公理会	4	345	51	23816	32
路德教	3	590	118	32209	23
卫理公会	2	946	81	74001	63
长老会	12	1050	96	79189	62
内地会	12	860	249	50541	17
其他	65	1402	216	20609	20
总计	130	6636	1037	245253	328

教会推行普及及集中双管齐下的政策, 在各先进宣教会的教育、医药等事业, 推行集中政策效果较好。本时期内教会通过各地总堂以接近中国人的工作, 几乎增加了一倍。国内外各种政治变革, 都强烈地吸引着人民的注意力, 对教会的兴趣相对减少, 使教会难以

抗衡。1906—1913年间推翻清王朝的革命震动全国，新文化潮流汹涌澎湃，凡此种种都是信徒增长率减少的复杂原因。另外，还有两种原因值得注意，一个是信徒的灵性生活逐渐提高，减少了信仰的盲目性；另一个是教会对信徒标准要求提高，“以至过去的某些信徒，现在失去了信徒资格。”^①

在20世纪基督教新教的传教事业中，基督教青年会及其在华的发展，是极其重要的组成部分。

青年会最初由英国商人乔治·威廉(1831—1905年)于1884年创立于伦敦。这个带有社会改良色彩的组织，得到社会各界的支持^②，不久遍及英伦三岛。1851年，青年会传入美国以后，逐渐从一种单纯以宗教活动为号召的青年职工团体，发展成以“德、智、体、群”四育为宗旨的新教社会活动机构。1855年，欧、美各国的青年会在巴黎举行第一次国际性会议，组成“基督教青年会世界协会”，并于1878年正式设办事处于日内瓦。1880年，美国和加拿大的青年会组成北美协会，并获得美国垄断资本集团的财政支持，向亚洲、非洲和拉丁美洲传播基督教^③。

与青年会运动相关的，是美国的“学生志愿国外传教运动”。1886年，基督教青年会在美国马塞诸塞州举办了黑门山“大学生暑期圣经学校”中发起此项运动，许多信奉基督教的大学生被鼓励志愿去国外传道，不久这类志愿活动风行各地，许多著名的来华传教士，如司徒雷登(1876—1962年)、戴德烈(1884—1968年)、卜凯

① 《中华归主——中国基督教事业统计(1901—1920)》第101—102页。

② 1884年青年会举行五十周年纪念时，当时英国女王特授乔治·威廉以勋爵士号。

③ 此文见《基督教青年会在中国》，载《文史资料选辑》第10集，中华书局，1961年第1—2页。

(1890—1962年)等人^①。从1885到1918年,美国通过这个运动派往海外的传教士,共达八千多名,其中二千五百多名被派往中国,占1/3。20世纪初,美国基督教在华势力的迅速发展,和基督教青年会运动的兴起,都是与此直接有关的。

作为北美协会领导人的穆德并不满足于此,1895年他发起组织“世界基督教学生同盟”。不久,就被介绍到了中国。中国最早的青年会,是学校青年会。1885年在福州的英华书院和北通州的鐾河书院,就有美国传教士所发起组织的学校青年会。1890年,新教全国大会在上海开会,正式请求北美协会派员来华,就中国学生中训练青年工作人员事进行调查。北美协会于1895年派来会理(1870—1949年),先在天津组织一个公立学校校际性的青年会,来会理也就成为青年会的第一任干事。当时,青年会的名称为“基督教学生运动徒会”,共有会员五百名^②。至于中国的基督教女青年会,最早于1890年诞生于杭州的弘道女校^③。1896年,穆德首次来华,当时国内只有五个学校有青年会组织,经过的组织和推动,短短三个月中就增至二十七个。他们还将各地代表召集到上海,成立一个全国性组织,当时的译名称“中国基督教学生运动徒会”,由来会理任总干事,并立即参加世界学盟为团体会员。此后,北美协会派遣更多的美国干事来中国,格林(1870—1948年^④)、路义思(1888—1941年)和巴乐满(1887—1944年),分别来华担任天津、上海和香

① 葛洪雷著:《在华五十年——司徒雷登回忆录》,北京出版社,2002年,第25—28页。

② 《中国基督教青年会五十周年纪念册》(1885—1935),青年会全国协会出版,第90—91页。

③ 基督教女青年会于1896年创立于伦敦,1899年传入美国,1904年在英国组成世界基督教女青年会。

辖的青年会干事。1902年，市会参加教会的全国性组织，并扩大成为“中韩港基督教青年会总委办”。

1902至1912年，为青年会的成长时期，当时国内政治方面发生了若干重大的变故：(1) 1904年日俄战争以日本胜利和俄国战败告终，相当一部分中国人士认为，日俄战争的实质是，实行君主立宪的日本击败了君主专制的俄国。“立宪”二字在当时上层知识分子的心目中忽然放大了，这种认识导致了后来的立宪运动的发轫^①。(2) 1905年，清廷下诏废科举、设学堂，中国千余年来传统的教育制度发生了根本的变化。同一时期，大批学生出洋留学，尤其到日本的留学生人数激增。据学部统计，到1909年，新式学堂为五万二千二百四十八所，学生有一百五十六万零二百七十人^②。1905年，中国在日本留学生人数达到八千人^③，新式学生的出现和众多八股士类的淘汰，直接和间接地牵动了整个社会。新的知识分子已经脱离了旧的教育基础，清末新政造就了他们，但他们又超出了新政划出的界限，奔向立宪和革命。(3) 1911年，武昌首义，举国响应，推倒清朝政府，建立共和政府，历史在维新、革命、民变和清朝的自我挽救之间，终于作出了自己的选择。青年会处此时代的剧变之中，努力维持生存，并寻求各种机会发展。1906年，为适应大批青年东渡日本留学，组织了中华基督教留日青年会，由王正廷任第一任干事。1909年，组成留美青年会，1910年穆德礼募捐到大批捐款之后，即确定上海为基督教青年会全国中心，建筑了会所。1912年10月，在北京举行青年会第六次全国会议，将总部名称决定为“中华基督教青年会全国协会”，将朝鲜分出去，单独成立

① 北京博物院明清档案部编《清末筹备立宪档案史料》(上) 中华书局1979年版，第368页，原471—472页，第608页。

②③ 《剑桥中国晚清史1800—1911》卷898页，第428页。

青年会,推举巴尔满为第一任全国协会总干事。到1912年,全国有市会二十五处,会员一万一千三百余人,分会一百零五处,会员三千八百七十六人;外籍干事八十七人,国籍干事九十五人^①。青年会全国协会副总干事,在总结此一时期青年会发展与社会的关系时,指出:“中国兴办新式学校,造就出具有现代眼光并得到新式训练的青年,他们的人数日有增加,……这些新式学校的毕业生中,发现有许多新的社会机关需要他们去服务,主要的如铁路、洋行、电报、学校等都是,为要联合一班新青年来组织团契,和实现共同的理想”。因此,“青年会的第二期发展,是势所必然的”^②。

自1912至1922年,是青年会的发展时期。从1915年开始,由余日章任协会总干事^③,青年会的工作日趋成熟。青年会原先的宗旨,就是“发扬基督精神,团结青年同志,养成完全人格,建设完美社会”。其会训是“非以役人,乃役于人”。余日章在此基础之上,更提出了“人格救国”的号召。这个号召虽然是基督教精神的一种逻辑的伸展,然而也非常切合当时的社会环境。自1840年以来,中国在内忧外患之下作出的种种自救的努力,从洋务运动、

① 《中华基督教青年会五十周年纪念册》,第28页。

② 同上,第112页。

③ 余日章为湖北增广人,1882年出生于武昌。父余文鼎,为美国圣公会牧师。余氏早年入圣公会武昌文华书院读书,1900年庚子事变时,随该校随员上津,后入上海圣约翰大学读书。毕业后,美国圣公会主教吴德培将余日章调往武昌,在文华大学附中教书,后又保送入美国哈佛大学,1910年底回国,任文华大学附中校长。武昌举义时,余日章在武昌组织红十字会,从事救护伤员等工作,引起吴军统帅黎元洪的注意,乃被选协地军政府办理对外交涉事宜。民国成立后,余日章到北京参加教育总长蔡元培召开的全国教育会议,后又参加陈友仁主编的英文《北京日报》的编辑工作。1908年,他被巴尔满安排到青年会总部工作,1915年,正任总干事巴尔满之后任总干事。不久又去北京任当时国会参议院议长,余日章就担任了协会总干事。

百日维新、义和团、清末新政,乃至1911年的辛亥革命,似乎都没有使中国从根本上脱离原先的窘境。因此,1911年以后,一部分有识之士认识到先前所有变革,都是外在和表面的,最重要的是中国人本身的改变,是中国民族和个人道德上和心理上的变革。孙中山先生的《建国方略》中第一章,即为“心理建设”,鲁迅弃医从文的理由,也是因为他认识到中国需要医治的,主要不是肉体,而是精神。1915年开始的新文化运动,就代表了这种心理建设的努力^①。社会上新文化运动中对人本身变革的呼声,也反映到教会中来,早在1915年,王正廷即指出,社会腐败和国家积弱的原因,在“人心日益浇漓”,“德育日益堕落”。因为“一国人心向善则国强,反是则危。”^②余日章的“人格救国”论,也是这种意见的表现。余氏经常谈论中国今日之需要,并不在于海陆军,也不在于兴办实业,而在于人民的道德的变革,故道德是“需要之需要”。他认为:

我从自己的研究观察和经验,深觉我们要达到救国的目的,必须个人修养基督化的人格——一种坚贞不移的,在生活斗争的过程中能担当得起最严酷的考验的人格,把这种具有这种人格的人集结起来,才是中国民族最坚固的基础^③。

此一时期的青年会,在余日章的领导之下获得长足的发展。到1922年,市会增至四十处,校会增至二百处。市会会员总数为五万三千八百十二人,较十年前几增四倍;校会会员总数为二万四千

① 吴利明:《基督教与中国社会变迁》(香港)基督教文艺出版社,1991年,第2页。

② 《中华基督教年鉴》1916年第3期。

③ 章诒齐:《余日章传》,青年协会书局,1949年,第68页,第55—56页。余日章又说:“救中国不可不溯其原由,真原因不在政治之不良,而在国民人心之不良。欲救中国,非从解决国民问题,挽救人心不为功,挽救人心,必须依基督教基督,”同上,第64页。

一百三十五人，较十年前几增五倍。1922年，全国市会之预算总额为九十七万六千零四十一元，其中由募捐得者十九万二千二百八十一元^①。1922年，全国共有华干事五百五十人，西干事一百零三人，比较十年之前增260%。各大市会主持会务的干事，亦由西人改请华人充任^②。

青年会在20世纪初期的迅速发展，是与美国向远东扩张的国策相联系的。^③美国政府和美国的垄断资本集团，对北美协会予以不遗余力的支持。早在1910年10月20日，在穆德的策划之下，北美协会在华盛顿白宫美国总统府举行了一次“青年会世界扩张计划会议”，邀请美国宗教界、财界和政界有势力的人物，以及正在美国访问的一些从亚洲和拉丁美洲来的青年会领袖，共二百余人。穆德提出了一个向远东和拉丁美洲扩张的计划及预算，目标是一百五十多万美元，计划在十个国家建四十九所会所，其中有八所在中国。包括青年协会大楼，计四十多万美元，并在三年内派遣五十多位美国干事到国外工作。这个预算当场就得到美国商界人士2/3的认定，实际上在提出预算以前，洛克菲勒已经承担了五十四万美元。美国总统塔夫脱，在会上的讲演明确表示了青年会的工作，与

①② 《中华基督教青年会五十周年纪念册》第266页。

③ 1918年美国总统威尔逊在致国务卿白莱安的信中，提名穆德出任驻华大使：“我心中认为最重要的一件事，就是现今中国建设新中国的活动，有许多是青年会会员，并且也有许多是在美国大学受过教育的人。直接间接的基督教的影响，很显著地聚在前头，我无从说及当保持在那里。穆德先生是我赏识的挚友，他所具有的政治家的品格，是和我所相识的任何人相等的。他非但对中国的状况很熟悉，并且也为基督教世界里一切享有荣誉的人所信任。我想拍白毛雄心（居住在中国），可能是否要穆德在那里代表美国作我们的驻华大使。”

Addresses and Papers of John F. Mott, 1947, Vol. B, p. 286.

扩展美国在远东和世界是息息相关的：

没有人会想到，我们对中国去设立基督教青年会，是抱着侵略领土或干涉国家内政的野心的。但是，有些基督教青年会的会员，能够在他们本国的政府中取得重要的地位。我已经看到在中国和其他国家中，凡受过外国教育或其他因素影响的人，很容易获得重要的地位。通过这些入，我们就能使这些落后国家最后接受我们的文明和道德标准。^①

当北美协会拓展它的事业的时候，世界的形势也发生了剧烈的变化，大多数非基督教国家都发生经济和政治的变革，民族主义和爱国思想正形成一种新的思想潮流，并影响到当时的社会。青年会在这时的中国能获得发展，是与它提倡的“社会福音”思想有关的。“社会福音”是当时美国流行的一种神学思想。它认为宗教不仅应该注重个人灵性的培养，而且它有社会的内容。从1912至1913年，青年会特别邀请美国布道家艾迪，来北京和各地举行布道大会。艾迪在很多场合宣传美国“社会福音”神学家施兴伯的思想，他对中国青年说，“我们的事业不单单在乎赢得或改变个人，而是在乎使整个的生活灵性化。”^②艾迪的思想，对那个时代的青年如吴耀宗、潘光旦，产生过很大影响。在这种趋势之下，青年会做了相当多的社会工作，如开设补习学校、半日学校和夜校，推行平民教育。如晏阳初先生兴起的平民教育，虽然后来脱离了青年会，但初创阶段仍然是与青年会有关系的。青年会还在全国很多地方推行卫生运动，提倡养成清洁卫生的习惯，并开办了一些体育健身场所，如健身房、弹子房，组织体育竞赛、训练体育师资，等等。同时

① 江文汉：《基督教青年会在中国》第5页。

② 江文汉：《吴耀宗——中国基督教的先知》，见《回忆吴耀宗先生》，中国基督教三自爱国运动委员会，1983年，第87页。

提倡劳资合作,并在劳工中开展社会改良的实验。如1922年上海青年会在浦东设立了劳工新村,其实验由朱懋潞负责。以后,社会改良的活动又从城市移到了乡村,1933年苏州青年会在唯亭山举办了一个“农村服务实验场”^①。这种对社会环境变迁具有较强的适应能力,是青年会获得发展的很重要的原因。

(二) 天主教

庚子事变中受到最严重打击的对象,就是在华的天主教会。然而,在20世纪的最初二三十年内,天主教会也获得了很大的发展,1900年,中国天主教的信徒人数是七十四万一千五百六十二人,1907年,初次达到一百万,1910年增加到一百二十九万二千一百八十七人,1920年增加到一百九十九万四千四百八十三人,1921年约略超过二百万^②。可见在三十年间,信徒的人数增加了近两倍。1901年,在华天主教有一千零七十五名外国神父,五百名中国神父;到1920年,欧洲神父的人数达到一千五百至二千人,中国神父增加到一千人^③。

在1900年,中国全境的天主教教区,由十个传教会分别担任传教工作,那就是奥斯定会、多明我会(亦称宣道会 Preachers)、耶稣会、方济各会、遣使会、圣言会、圣母圣心会、巴黎外方传教会、米兰外方传教会、罗马圣伯多禄和圣保禄修道院^④。

1900年以后,其他国外的天主教修会也纷纷来华,慈幼会于1902年抵达澳门,巴尔玛外方传教会于1904年到达河南,伊苏登外方传教会于1917年到达贵阳,玛利诺外方传教会于1918年到

① 江文汉:《基督教青年会在中国》,第14页。

② 总礼贤:《中国天主教传教史(六)》,商务印书馆,1983年,第23—24页。

③ 《剖析中华民国史》(第一册),第178页。

④ 《中华国志——中国基督教事业统计(1901—1920)》,第1066—1067页。

达广州江门。圣·高龙庵外方传教会于1920年到达汉阳，苦难会于1921年到达湖南辰州，比布斯中心会于1922年到达琼州，圣心司铎会于同年到达云南大理。本笃会于1925年到北平，1926年到四川西山，等等^①。

20世纪以后，各国天主教女修会来华活动也非常频繁，如上海的安老会于1904年抵达，山东兖州的司带尔圣神忠仆会于1905年抵达，加拿大乌忒蒙的胎孕无玷会于1909年到广州，埃及方济各女修会于1910年到达湖北老河口，美国玛利诺多明我外方传教会于1920年到香港，山林圣玛利亚上智会于同年到河南开封，包勒杜玛利亚苦修会于1922年到达热河，勒杜维尔天神母后会于同年到达贵州贵阳，圣若瑟小姊妹会则到了山西绛安，等等^②。

从整体上来看，1920年以前中国天主教的传教工作可以分为五大主教辖区，第一主教辖区包括直隶（七个宗座代牧区）、东三省（二个）、蒙古（二个）、豫北（一个），第二主教辖区包括新疆（一个宗座代牧区）、甘肃（二个）、陕西（三个）、山西（二个）、山东（三个），第三主教辖区包括苏、皖（一个宗座代牧区）、河南（三个）、湖北（三个）、湖南（二个）、江西（四个）、浙江（二个），第四主教辖区包括贵州（一个宗座代牧区）、四川（四个）、云南（一个）、西藏（一个），第五主教辖区包括福建（二个宗座代牧区）、广东（三个）、广西（一个）、澳门（一个）、香港（一个）。当时中国共有五十四宗座代牧区，另有一个监牧区（新疆）。每个代牧区有一座主教座堂，一般也有一所修道院，一所或几所高级小学，一所中学及医疗机构。此外，每个代牧区还有数目不等的宣教总堂，一般都驻有一名或数名外

① 魏日升：《中国天主教传教史》，第81—86页。《中华归主——中国基督教事业统计（1901—1920）》，第1067—1068页。

② 多尔丹：《中国天主教传教史》，第87—88页。

国神父^①。

中外天主教神父驻地的总数约一千五百个，其中外国神父的驻地占一半以上，一般来说，主教驻地的外国传教士人数最多，上海、广州和北京是大主教人士最集中的地方。在一些沿海通商口岸的城市中，建筑有规模宏伟的大主教主教座堂。

在 20 世纪的最初二十年中，在原有在华的天主教修会中，仍以法国的势力占主导地位。法国的遣使会在华北等地具有决定性的影响，同时法国政府仍然宣称拥有自《天津条约》以来即被经常引用的保教权，各国在华修会与中国地方政府和中央政府之间发生的交涉，都由法国居中调解，罗马教廷与中国政府和教会之间的联系，依然被法国从中阻梗，而德国、意大利和西班牙等国，也纷纷仿效法国，参与管辖各自在中国的大主教修会^②。

1903 年，主张与中国直接通使的教宗良十三世去世，庇护十世当选为新教宗，至 1914 年去世，政训本等十五任新教宗，嘉斯巴力枢机任教廷国务卿。早在 20 世纪初，教廷曾想恢复与中国的联系^③，但当时时机并不成熟。当第一次世界大战爆发时，由段祺瑞组织的北洋政府赞成对德宣战，当时出任外交总长的陆徵祥，认为这是一次展开外交活动的机会，可以争取多数国家的同情，并预备在战后和会时，能争回德国在山东所有的权利，防止日本实行“二

① 《中华归主——中国基督教事业统计（1901—1920）》第 100 页。

② 罗光《教廷与中国三节史》，第 204 页。

③ 嘉斯巴力枢机及意大利马巴拉塔省人，与利玛索是同年。1904 年，任教廷非常国务卿，利氏曾刊行一小册子，专门讨论法国的保教权。他从法国与西友各督所订的条约，以及教廷承人条约上，对教廷所有的规定而决疑的角匹，论述各国的传教事务，应由教廷负责管理，另一国欲在辖区保护基地的传教事务，必须取得教廷同意。如果教廷一旦声明不同意法国政府享有保教权，亦即《天津条约》所订保教权即告作废。

十一条”的要求。在这种拓展外交活动的政策之下，陆徵祥便有了与教廷通使建交的计划^①。

1917年，中国北洋政府外交部训令中国驻意大利公使馆和罗马教廷接洽两方互派使节，建立外交关系^②。当时中国驻意大利公使，为避免迂回猜忌，不直接与教廷国务院接洽，转由一第三国使馆居中交涉。罗马教廷国务院接到中国政府的通知以后很快赞成，教宗本笃十五世亦表赞同，双方在罗马举行了谈判。1918年7月11日，教廷机关报《罗马观察日报》发布一正式的消息：“中国政府曾经向圣座表示，愿意和圣座建立正式外交关系，圣父教宗欣然接受了中国政府的请求，并同意中国政府派遣前往西班牙及葡萄牙公使葛陈霖先生为中国驻教廷公使”^③。至于教廷方面，大抵的人选已内定为白教理总主教，当时他任教廷驻菲律宾宗座代表。虽然当时教廷并没有公布白总主教的任命，但是法国的舆论仍然纷纷表示坚决反对，报纸刊载反对教廷的文字，法国政府也向中国政府提出抗议，逼迫中国政府不予同意，教廷只得另派毕散义 (Msgr. Piani) 为驻华大使。可是法国政府又向中国政府表示，认为毕散义有亲奥嫌疑，同时又联合英国、意大利，一齐劝中国外交部勿接受教廷使节。当时，北洋政府正迫于日本“二十一条”问

① 陆徵祥后来在1927年访问公教，入比利时的鲁日天主教本笃会圣安德肋学院出家，1935年升和伦，成为中国天主教会中的著名人士。他当时工作与教廷通使，除基于内政、外交考虑以外，他承认受到他的老师、前葡驻假公使许景澄的影响。稍多年以后他回忆说：“我们中国政府现在仍一注意罗马教廷，中葡在那一代出使和教廷通使，到现在已五十余年，许文蔚总（景澄）总主教的影子还在，比中葡一代总主教通使。”见罗光《访问陆徵祥神父日记》载《传记文学》1989年第5期第25页。

②③ 罗光《教廷与中国梦市山》，第277页。

题的文涉,不敢再得罪法国等西方列强,终于作出让步,通飭教廷,双方展期通使^①。

1918年,中国与教廷通使一事,再度被法国所阻挡,以至功败垂成。

中国天主教史学家方豪,将20世纪以后中国天主教的发展分为二期。从1900至1920年为第一期,在这期间教会的信徒和教牧人员虽有明显的增加,“但仍不脱义和团以前的旧状”,“前清末年所遗下的反教风气,在僻远的地方,亦未完全的绝迹。一般教会学校,尚多墨守成规,殊少改进,修院教育更不忍谈,所读不过拉丁文、国文及少许最陈旧的史地课本……从此等修道院出身的教士,其学识可想而知”^②。因此,这一时期教会内部的改进及成就,是很有限的。

(三) 东正教

在1900年的庚子事变中,在华的东正教会和天主教、基督教新教一样,受到猛烈的攻击,损失相当严重。在东北境内、北京和张家口的教堂都被付之一炬,北京的东正教司祭以及修士,都从“北馆”(圣索菲亚教堂)逃入“南馆”(俄国使馆)避难。在北京的东正教信徒二百二十人被杀,其中包括司祭一名、诵经士一名和几个教会执事人员。同时,北京传道团设在“北馆”的一座图书馆,连同北馆一起被焚毁了,其他被毁的建筑,还有东正教北京传道团的男、女学校,以及位于安定门的葬有东正教传教士的墓地^③。

从1902年开始,东正教的传教活动有所展开。从1897年开始,北京的英诺肯乙主教就开始了教会的改革工作,包括建立修道

① 罗光,《教廷与中国教会史》,第22—214页。

② 《方豪六一白定稿小增》(台北)圣牛书局1989,第196—197页。

③ 《中华年刊——中国基督教史上卷(1901—1920)》,第3072页。

院及传教士社交规则，用汉语讲授日课，兴办实业以救济教中贫民，从北京向全国各地运送传教士，组织传教区活动，创办地方慈善事业。1902年，英诺肯乙归国向俄罗斯正教最高宗务会议述职，并被晋升为主教，返回中国北京继续主持东正教在华的教务。同他一起回北京的，还有三十余名神职人员和几个技术员。在这些人员中，有修士司祭、修士辅祭和修士等^①。因此，东正教会在北京的势力有了很大的发展。

当时，俄罗斯东正教最高宗务会议给北京传道团的经费也有所增加，同时，和天主教以及新教的团体一样，东正教会也从中国政府的“庚子赔款”中获得经费的来源，北京传道团得到一万八千两银子的赔款。在河北献县，东正教也得到了赔偿^②。东正教会在正定永平府购置了房地产，创办了一座教堂和一所学校，直隶新开辟了二十余个传教点；在河南卫辉，东正教会得到了一位官吏捐款的房产，建立了一座教堂和一所学校，并向周围地区发展^③。

1905年，由于日俄战争的影响，在东北的一些东正教堂暂时停止开放。与此同时，北京传道团派传教士到湖北省袁家口一带传教，从此，袁家口就成了东正教在湖北地区的一个传教点。

1906年，根据报告，北京传道团有大司祭、修士司祭、司祭和修士辅祭等十二名神职人员，以及其他诵经士、修士和见习修士，还有五名见习修女。在北京归传道团管辖的地方有：一级“圣母升天修道院”一座，传教点五处，其中包括满洲里二处，中东铁路沿线教堂十所，沿线还有一座军队用的教堂和在北京的三所教堂，在乌鲁木齐还在建造一所教堂。同时，还有六所教会办的小学（男

① 北京《东正教司祭司理在中国》，第270页。

② 同上，第281页。

③ 《中华归主——中国基督教事工统计（1900—1920）》，第1072页。

生)和一所女子小学^①。同年,中国受洗的信徒有七百二十五人,据统计这年金中国的东正教教徒有约三万名。传道团还派中国籍神职人员到永平府、上海、卫辉以及天津等地进行传教。

1907年,汉口增加了一座东正教教堂和二所教会小学,并为低级传教人员增加了一个培训班,广东也出现一些东正教教堂和教会建筑物,同年有八百零三名中国人接受洗礼。

1908年,旅顺口和大连各建立了一所东正教教堂,受洗的中国居民达到一千三百零四人,传道团开始举办慈善机构,建立养老院等社会事业。

到1916年,根据粗略的统计,中国的东正教会有二十多名外籍传教士,拥有下列一些比较重要的机构:北京圣母安息修道院、北京附近西山高辛圣十字架圣母修院、北京女修道院,二十一所教堂和诵经堂,以及四十多个传教点。教会创办了十七所男子小学和三所女子小学,一所神学院(在北京)。此外,东正教会还办了气象站、图书馆、印刷所、石印局、电镀厂、铸造厂、装订厂、颜料店、木匠铺、蒸汽磨坊、蜡烛厂、肥皂厂、养蜂场、牛奶厂、砖窑等实业^②。东正教逐渐流传到的地区有:北京、北京附近的西山地区、通县、涿县、房山、永平、古北口、天津、北戴河、上海、汉口、广东、浙江乍浦、东北的沈阳、旅顺、大连、哈尔滨、长春、齐齐哈尔、满洲里等地,并在上述地点设立了教堂^③。

东正教会也从事少量的文字工作,教会的写字房翻译出版了一些汉语的神学书籍,《圣经》的汉译本经东正教传教士翻译后,终于出版。还编纂了《华俄词典》,每年还出版俄、英、汉三种文字的

① 引自《东正教和东正教在中国》第228页。

② 《中华山上——中国基督教事业统计(1901—1920)》,第1072页。

③ 引自《东正教和东正教在中国》,第251页。

教所以及一种教会杂志《教会月报》^②。在华东正教教会的经费开始时由俄国政府支持，但俄国国内政局非常动荡，1903年教会的经费开始依靠彼得堡、莫斯科、哈尔滨、大连、满洲里五所“修院教会”的支持。1917年，俄国国内发生了十月革命，本国经费来源断绝了，只有北京的东正教会由于有实量的辅佐，布道活动才能够继续维持^③。

三、各类教育、医疗卫生和文字出版事业

(一) 教会教育事业

20世纪以后，由于基督教新教传教事业有了很大的发展，主要由新教创办的基督教大学，以及由新教和天主教创设的各类初级和中级的教会学校，在中国教育界形成了一支特殊的力量。从上一世纪起，基督教新教的传教士就曾将教育作为一种宣教手段，明恩溥就曾经说过，传教士在中国的职责，“不仅是招收个别的信徒，而是介绍一种新的道德和精神气候。”1905年，清政府在实行新政的过程之中废除了科举制度，持续了一千余年的传统教育制度因而改变，新式学堂在全国范围内的普遍设立，给予在华的各派教会发展自身的教育事业造就了一些机会。同时，在新式学堂中就读的青年学生，已逐渐取代旧式的士大夫而成为新的知识分子群体。在11世纪，士大夫曾经是反教的主体力量，到了20世纪，基督教传教士认为有必要通过教会教育来改变新一代知识分子对基督教的认识。1909年，慕德曾经写道，“世界上有四万万人民的国家只有一个，那个国家进步现代的新潮流，也只有这第一批人。

^{②③} 《中华年鉴——中国基督教事业统计(1901—1920)》，页1072—1073页。

这第一批受到现代教育的学生，将来便成为新中国的领袖。他们要设立新的标准，并且走入新的途径。我认为，这些人受基督教化而与基督教发生友爱的关系，实在是目前最重要的工作。我常常有这样的渴望，因为恐怕我们失去这种卓越的机会。”^①至于圣约翰大学校长卜舛济(1864—1947年)，认为教会在中国办教育事业的理由：一是中国人民是有智慧的人民，二是中国人对教育的重视超过其他国家^②，同时通过这一途径，教育可以控制中国未来的社会领袖和知识精英，把握未来中国发展方向。他曾露骨地表示：

我们的学文和大学，就是设在中国的百点军校。……让我们不只是恭贺中国有那么一队英勇的本地和外国福音使者，而且还应指出我们的教育机关，正在训练未来的领袖和司令官。他们将来要对中国同胞施加最巨大和最有力的影响^③。

1900年庚子事变以后，传教士除了利用赔款恢复原有的教会学校以外，在各省又新开设了大量的教会学校。到1918年，教会学校比1900年增加约四倍，共约一万三千所。其中大学有十四所，中小学所占的比例是：中学约15%，小学约占85%，学生总数约三十五万名。天主教学生约十五万名，基督教新教学生二十万名，大学生约一千名。其中美国教会教育事业的比重很大，到1914年为止，美国在中国开设的初等教会学校已近二千所，学生四方五千名，中高等学校共二百八十六所，学生二万三千名；其次

① 以慕士著，余什厚译，《德译》第364页。

② Mary Lambert on St. John's University, Shanghai, 1879—1881, pp.56—57.

③ Records of the General Conference of the Protestant Missions of China held at Shanghai: May 7—20, 1880, p.97.

是英国,初等教会学校有一千四百余所,学生三万二千名,中高等学校共一百四十所,学生七千八百名;德国初等教会学校有一百六十四所,学生近二千名,中学十五所,学生有五百多名。在中国从事教会教育的美国人与英国人的比例,在1905年是7.7比2.2,美国占了压倒的优势^①。

天主教在中国开设的学校,到1914年共有八千零三十四所,学生总数共有十三万二千八百五十名,绝大部分为初等学校或教理学校,而当时基督新教开办的学校共有四千一百余所,为天主教的半数,但学生总数约一万一千三百名,已接近天主教的数字。这是因为基督教比较重视发展中高等学校,特别是大学,两者相加,1914年共有一万二千余所教会学校,学生总数约二十五万名^②。至于余日章在1915年所作的统计,更为惊人。他报告,当时教会在华的学校,计有小学五千多所,中学师范二千多所,大学三十六所,传道学校一百四十三所,工艺医学学校九十多所,学生总数达四十三万八千九百二十七名^③。

当时中国官立学校共有五万七千二百六十七所,学生总数的一百六十二万名,仅依据前一项统计,与教会学校的比例是五比一,学生是六比一,可见教会学校在整个中国教育事业中是一支庞大的势力。直到1918年,由于中国本国教育事业的发展,教会学校所占的比例才有所下降。

在所有的教会学校中,对中国社会产生重大影响,并为教会本身所最为倚重的,是教会大学。在这个阶段,教会大学已先后建

①② James W. DeShazo: *China, an Interpretation*, New York and Cincinnati 1906, p.110—114. A. Smith: *China and American Today*, New York, 1906, p.252.

③ 余日章编《近代中国与基督教史》,第198页。

校, 现依据杰西·卢茨《中国教会大学史》所附《中国教会大学一览表》列举如下:^①

中国基督教大学一览表

(创建、合并和更改校名的时间)

新 教 学 校

齐鲁大学, 济南

登州浸信会, 登州, 1854年—登州
文会馆(登州书院), 1839年—青州男
宿学堂(广德书院), 青州, 1831年 } 山东联合大学(广文大学) 潍县,
1902年—

山大联合大学

青州神道学堂, 1885年—郭罗施真书局, } 山东新教大学, 1902年,
1909年共合民道学堂—济南, 90年代

山东新教大学—山东基督教大学, } 山东基督教大学, 济南, 1917年。—
1909年济南学堂, 1905年

山东基督教大学 } 山东基督教大学 1924年—齐鲁大学,
华北协和女子医学院, 1908年 } 1931年。

福建协和大学, 福州

福州英安书院(高年班),
格致书局 (高年班) } 福建协和学院, 1916年—福建协和大学, 1918年。
三一书院 (高年班)

金陵女子大学, 南京

金陵女子大学, 1913年创建; 1915年开学。

之江大学, 杭州

宁波崇信义塾, 1845年—杭州育英义塾, 1867年—杭州育英书局, 1897
年—之江大学(之江文理学院), 1914年—之江大学, 1949年。

^① 杰西·卢茨·卢茨《中国教会大学史(1850—1950)》第500—502页。

中山大学, 武昌

文天学堂, 武昌, 1871年 } 文华大学, 1909年
 博文书院, 武昌, 1885年 } 华中大学, 1924年→
 博习书院, 汉口, 1898年 }
 华中大学, 武昌
 湖萃书堂, 岳州, 80年代 } 华中学院, 1929年→华中大学, 1946年。
 雅礼大学, 长沙, 1919年 }

华南女子文理学院, 福州

福州女子学院预科, 1906年→华南女子学院(两年制), 1914年→华南女子文理学院(四年制), 1917年。

岭南大学, 广州

格致书院, 广州, 1863年→岭南学堂, 1903年→岭南大学, 1926年。

金陵大学, 南京

汇文书院, 1888年
 圣泽书院, 1892年 } 圣育书院, 南京, 1908年 } 金陵大学, 南京, 1910年。
 育婴书院, 1894年 }

圣约翰大学, 上海

圣雅各堂, 上海, 1865年 } 圣约翰书院, 1879年→圣约翰大学, 1906年。
 广恩书院, 上海, 1893年 }

沪江大学, 上海

上海浸会学院, 1906年→沪江学院, 1913年→沪江大学, 1931年。

东吴大学, 苏州

博习书院, 苏州, 1871年 } 东吴大学, 1901年, } 东吴大学, 1913年→
 上海中西书院, 1882年 } 与上海中西合并 }
 坤公学堂, 苏州, 1888年 }
 东吴大学
 中国比较法律学院, 上海, 1915年 } 东吴大学, 1916年。

华西协合大学, 成都

华西协合大学, 1910年。

燕京大学, 北京

燕京大学,通州,1867年·潞河书院,
 1883年→华北协和大学,1904年
 金氏纪念神道学院,1898年→华北协
 和神学院,1904年 } 汇文大学,北京,1916年→
 北京美以美会男塾,1870年·圣理学
 堂,1880年→汇文大学,1890年 }
 贝潜女塾,北京,1884年·贝潜女学堂,
 1896年·华北协和女子大学,1904年 } 汇文大学,1920年→汇文大学
 燕京大学,1928年。

罗马天主教学校

震旦大学,上海

震旦大学,1903年 }
 震旦女子学院,1933年 } 震旦大学,1938年。

辅仁大学,北京

辅仁大学,1923年 }
 辅仁大学女子学院,1933年 } 辅仁大学,1938年。

津沽大学,天津

天津工专学院,1933年·津沽大学,1947年。

本世纪初到三十年代,是教会大学尤其是新办大学发展的主要时期,当时教会大学和中国自办的大学,构成了中国双重的高等教育系统,它决定了这一时期教会大学的发展有两个基本的特点。其一,以美国政府和垄断财团对中国大规模的文化渗透为背景,教会大学取得长足的进展,大部分经过合并扩建的教会书院和新办的教会大学,按照西方的法律,向美国政府注册立案,成为“在治外法权庇护之下设在中国土地上的学校”^①。本世纪初,在沿海城市中欧风美雨的熏染之下,教会大学在社会上声誉渐著,有的成为富家子弟趋之若鹜的“贵族学校”。据统计,1925年教会大学的学生

① Mary Lamberton, *St. John's University, Shanghai, 1879—1911* p. 8.

达到了三千五百名左右^①。在这种情形之下，传教士们越加重视教会大学在中国社会中所起的作用。他们认为“若想新依中国，达到此一目标最有希望的方法，是发展我们在这个国家中的教育机构”。“教会学校从来没有比此时的中国具有更大的重要性”^②。他们主张应及时抓住机遇，扩充课程，提高教育水准，改善图书馆和实验设施。他们还意识到，具有良好传教素养的传教士，不一定能够充任教育工作者，因此必须选拔受过专业教育培训的传教士，充任教师。因此，20世纪以后，来华在教会大学任教的教师，大多数是修完大学课程以后在“学生海外志愿布道运动”的激励之下来到中国的，一般具有良好的世俗教育基础，“与其说是教师，不如说是教育家”^③。除了师资质量的提高之外，新教各差会在高等教育方面还加强了合作，出现了几个差会各办和英、美差会共管的大学。1919年，十四所教会大学组成了“中华基督教大学联合会”，在校的学生共二千零七十七人，常年经费共一百二十二万二千元，经济实力与当时五所国立大学相差不多^④。加上与教会中小学的主属关系，俨然成为教会教育的独立系统，与中国自办的高等教育系统分庭抗礼。其二，由于教会大学势力庞大，引起了中国社会各阶层人士的关心和警觉。从五四运动至国民革命以来，中国人的民族意识日益强烈，许多人对外国人在中国办教育的利弊存度提出自己的意见。在1922至1927年的非基督教运动中，收回教育权成为运

① 徐以群，《基督教在华高等教育初探》，载《复旦学报》1998年第5期。

② Records of the Fourth Triennial Meeting of the Educational Association of China, 1903, p42.

③ 《剑桥中国经济史》第821页。

④ 当时的五所国立大学——北京大学、东南大学、北洋大学、山西大学、上海商科大学常年经费为一百四十九万二千二百二十三元，《中华教育界》第14卷第8期第8页。

动的主题之一。同时，在中国国内民族主义思想和运动日趋高涨之际，教会学校中的学生和部分教师的态度也发生了明显的变化。在1925年的五卅运动时期，教会大学的学生参加了罢课、示威和抵制洋货等活动，更有甚者，成千的学生退出了教会学校，并声明永不返校。据当时一些报告，仅湖北一省就有二千多名教会学校学生退学。1925年秋季开学时，大多教教会学校的人数锐减。1925年10月，为抄田死难者举行的葬礼上，岭南大学学生走在游行队伍的最前列^①。1925年6月3日，圣约翰大学生在校内为五卅死难同胞挂半旗致哀，遭到校长卜舛济干涉，有五百五十三名学生脱离学校，其中大学部一百六十三名^②。在一些教会学校内部，学生们提出了最后通牒，要求取消宗教仪式，驱逐敌视中国民族主义的西方人，开设三民主义课程，为学生会提供资金，和由中国人领导学校等要求^③。不仅教会学校中的学生，教会学校中其他中国基督徒的自觉意识也在增长。1926年，他们成立了中国人自己的中国基督教教育协会，这个机构与西方传教士控制的基督教教育协会完全脱离关系。他们提出了基督教教育“中国化”，和以科学精神改进教育方法等一系列目标。面对中国社会各阶层日益高涨的民族情绪，教会教育界开始作出相应的检讨和调整。1925年，教会学校的校长中没有一个是中国人；1925年以后，教会学校中中国人校长多了起来，同时宗教课和宗教活动也变得灵活一点了，其他课程也尽量参照中国政府的教育体制，作了适当的调整，多数教会学校向中国政府立了案。广州岭南大学于1927年改聘钟荣光担任校长，福州华南女子文理学院由王世静担任院长，苏州东吴大

①② 章开沅主编，《中西文化与教会大学》，湖北教育出版社，1991年，第125—126页。

③ 同书，第575—576页。

学由杨永清担任校长，杭州之江大学由李培恩担任校长，南京金陵大学由陈裕五担任校长，金陵女子文理学院由吴斯芬担任校长，上海沪江大学由冯湛恩担任校长，武昌文华图书馆学专门学校由沈祖棻担任校长，江苏句容县三育研究社请刘彭年担任社长，北平辅仁大学由陈坦担任校长，武昌华中大学请卓民担任校长，济南齐鲁大学由屠世传担任校长，福州协和大学由林景润担任校长，长沙湘雅医学院由伍光宇任院长，成都华西协和大学由张凌高任校长，北平的燕京大学由司徒雷登当校长，司徒雷登任教务长。所有这些教会大学，除了上海的圣约翰大学以外，都成了“青天白日之下的私立学校”。

20世纪基督教教会大学在输入新知、培养新式的人才、促进中国人的思想嬗变等方面所起的作用，与上一世纪有许多相似之处。同时，兴办教会教育的人士在教会学校世俗化方面，比上一世纪的传教士有考量更明确意识。燕京大学校长司徒雷登曾经说“我要燕京大学在气氛上和影响上，成为彻底的基督化，但同时又不使人们看出它是传教运动的一部分。”他将燕大的办学方针归为四个方面，其中第一、二方面为：

一、基督化的目的。要达到这个目的，不在于强迫学生作礼拜和参加宗教仪式，而是制造一种气氛，使学生对基督教产生好感。学生毕业时他成为教徒固然好，但即使没有接受洗礼，也能对教会有好评，对母校有恩付。二、提高学校的学术标准，并多开设提供就业机会的职业科目。这一方面是为了与国立学校竞争，一方面也是为了“燕大”毕业生可在国内一些关键性部门占有位置，可以影响中国的政局。^①

^① Fifty Years in China: the Memoirs of John Leighton Stuart Missionary and Ambassador, New York, 1957, 146.

可以想见,司徒雷登并没有将宗教的目的视为最高的原则,他更加关注的是提高学术标准,培养更多的人才输往社会,从而使他们成为社会的精英和领袖。既在最大程度上扩大教会大学的社会影响,又对中国政治未来的发展方面施加影响。这种实利主义的办学目的,反映了20世纪以后相当多的教会大学的办学宗旨,南方的圣约翰大学校长卜新济,也主张在学校中“必须放弃诸如《圣经》字字出自神启,以及其他形式的无谓误论的站不住脚的立场”^①,力主“教育与宣道分离”。在这种实利主义办学标准的影响之下,学校学生中的宗教情绪日趋淡薄,而世俗化的倾向越来越严重。不少学生对宗教的态度是“文凭到手,宗教变狗”,“出了学堂,出了教堂”,也成了常见的现象^②。以上海的几所教会大学为例,1924年圣约翰大学中学生信徒的比例占学生总数39%,1929年圣约翰医学院的学生信徒占24%;1924年沪江大学学生信徒占54.6%,1929年下降至46%;最低为东吴法学院,仅18%^③。在毕业生的职业选择上,宗教性的职业备受冷淡。1900年以前,全国基督教大学的毕业生中就任牧师者占11%,甚至1920年已衰减至5%;1929年,圣约翰和沪江毕业生中选择牧师职业者仅3%^④,比例之低是惊人的。

① 卜新济致乐灵生信,1921年6月14日,载以群《教育与宗教,作为传教媒介的圣约翰大学》。

② 学生对礼拜和祷告,更是“闷气恹恹”,“疲与委蛇”。不少学生的苦乐观是,“礼拜为的耐而吃苦,圣画因其怪而事乐”,有人将做礼拜的学生分成四类:有的人十分反感,认为是浪费时间;有的将教堂视为学校左右两侧的厕所;有的人将礼拜视为迷信;只有少数人才将其视为磨课的机会。因此交头接耳、读书看报,成为普遍的现象。

③ China Christian Educational Association, 1925, Bulletin, No. 8, P. VI, 1, 1920, Bulletin No. 27, 页2。

④ China Christian Educational Association, 1928, p. 1890-1891。

现代学者根据中国基督教协会《基督教教会学校统计报告》第1、20、22、27、29、30、33期的统计，将教会大学入教学生的比例列举如下：

各教会大学入教学生的比例% (1924—1936)^①

年 代	齐 鲁	之 江	金 陵	岭 南	燕 京	津 津	圣 约 翰
1924	80.1	86.3	44.4	74.6	73.7(男) 71.7(女)	47.2	33.8
1930	81	12	30		44		53
1936	66	27	22	22	71		24

年 代	东 吴	华 中	广 江	作 田	金 陵 女 子	福 理 斯 列
1924	44.3	65	54.3	61.7	80.6	76.2
1930	26	61	46		77	61
1936		29	29	33	51	60

从上表可以看到，从1924至1936年短短的十二年中，各教会大学入教学生的比例，均有较大幅度的下降。尤其是学术程度较高的燕京和华东诸校，非教徒学生在人数上占了压倒的优势。当然，教会大学本身的办学方针，是造成这种局面的一个原因。中国学生方面也有很多因素，其主要的趋势是20世纪以后进入教会学校读书的学生多为富家子弟，在上流社会中弥漫的普遍崇洋和拜金意识支配之下，学生对于人文学科兴趣索然。他们不仅对宗教课十分

① 参以鄂··教育与非教··作为特德那尔的圣约翰大学。

冷淡，对哲学也漠然视之。1931年圣约翰大学文理学院的467名学生中，主修哲学的仅有1人^①。圣约翰学生毕业以后，主要任职的地方是政界、商界和教育界。截止1926年，毕业生有四十三人在政府中任职，其中部长级七人，局长级十六人，铁路官员十四人；供职于商界的则有一百五十八人，其中经理二十四人；教育界共七十二人，其中大学校长二人，中学校长九人^②。基督教教育的世俗化，可见一斑。

因此，可以这样说，20世纪中国的教会大学对中国社会产生的影响是世俗性的，它介绍了当时西方流行的新的人文知识，也带给当时中国教育以西方新的自然科技知识。在教学方法、课程设置方面，也作了许多有益的开创工作，对于造就中国新一代的知识分子群体，提供了有益的帮助。同时，它作为在治外法权保护之下一个相对独立的教育系统，虽然侵犯了中国的教育主权，但正是由于这种相对独立性，使得这些教会大学坚持了较高的学术标准。这无疑对中国自身的高等教育提出了挑战。因此，从这一层含义上来说，它的社会作用并非完全是消极的。然而，同样明显的事实是，20世纪中国教会大学在教化中国人精神和信仰方面的工作，没有取得成功。基督教通过大学对中国人精神和信仰上产生的影响并不太大。1941至1942年，中国的教会领袖之一赵紫宸，在被日本宪兵关押的监狱中，对他所在的燕京大学的生活，曾有一番很深入的反省：

在燕京大学的自由空气里，人人重团契、讲皮毛，全不曾鞭辟入里。我深深地感觉到，我受的错误影响。人们不与上

① 参以群，《教育与宗教·作为传教媒介的圣约翰大学》。

② E. H. Crossey, *Christian Higher Education in China, A Study for Year 1926—1928, 1929*, p. 803.

佛相素，坐而论道，讲服务，讨论来，讨论去，在自己的圈子里旋转，而自满自己，不知道祈祷守拜是甚么一回事；那里真会有甚么宗教！^①

（二）教会的医疗卫生事业

进入 20 世纪以后，在华教会更加注重发展医疗卫生事业。除对原有的医院扩大规模以外，又在各地开设了不少医院和诊所。属于天主教会的较著名的医院，有 1901 年昆明开设的法国医院，1905 年先后在重庆、广州开设的仁爱堂医院和韶关医院，1906 年在青岛开设的法国医院，1907 年在上海开设的广慈医院，1929 年在南昌开设的法国妇幼医院和 1935 年在上海开设的普慈疗养院。其中以上海广慈医院规模最大，有九百余张床位。估计到 1937 年为止，法国天主教会的医院共约七十余所，床位五千张。

基督教新教医疗卫生事业发展则更大。据 1938 年出版的《基督教差会世界统计》所载，到 1937 年为止，在华英、美教会所办的医院共有三百所，病床床位数为二万一千张，另有小型诊所六百处。教会医院的分布不仅在沿海的通商口岸，也有许多内地省份。据 1919 年统计，教会医院在各省分布情况如下：安徽省七所、浙江省十六所、直隶省二十所、福建省三十六所、河南省十二所、湖南省十六所、湖北省十八所、甘肃省二所、江西省五所、江苏省二十三所、广西省四所、广东省三十所、贵州省二所、山西省八所、山东省二十二所、陕西省二所、四川省二十三所、云南省二所、东三省二十二所、新疆省三所^②。几乎遍及全国除西藏以外的所有地区。

据 1932 年美国平信徒调查团报告，教会医疗卫生事业的经费来自

① 亨利·史密斯，《基督教与中国社会变迁》，第 58 页。

② 《中华归主——中国基督教事业统计（1901—1930）》，第 1192—1194 页。

医院收入的约占 51% 多,来自捐款收入的约占 49%^①。早期开设的教育医院一般不收费,大部分靠捐款支持,其目的是吸引平民入教。20 世纪以后,一般教会医院都收费,甚至比别的医院收费更昂贵,只对少数的贫者施医给药,但须以有教为条件。同时,各教会医院部只是在当地募捐建造医院。

除了兴办医院以外,教会还从事卫生教育工作。为了推进这项工作,中华基督教博医会在汉口成立了一个中心机构。1912 年,中华基督教青年会全国协会商请一位医药宣教师专门从事卫生教育工作,在一些城市里举办卫生讲演。1915 年,中华基督教博医会成立了公共卫生委员会,再加上当时新成立的全国药学会,在青年会的邀请之下于 1916 年联合组成了中华公共卫生教育联合会。1920 年,经各方同意,改名为卫生教育协进会。同年,女青年会全国协会和中华基督教教育会,加入该协进会。卫生教育协进会设立了一个执行委员会以指导工作,由上述五个团体各派出一名成员组成。该协会向社会提供印刷品(书籍、会刊和传单)、图画(宣传画、图表、幻灯片、电影)、模型和展览(预防结核病、性病、眼病、强国和弱国的死亡率、儿童生命保护),以进行卫生教育工作。1917 年,中华基督教博医会发表决议,指出推进公共卫生教育的必要性:

鉴于在最近差会团体主办的卫生教育运动中,中国各界知识阶级表示了日益增长的兴趣,而在差会医务团体中,人们广泛地深信基督教会对于公共卫生教育的提倡,应当负起直接的责任;其次,鉴于卫生教育运动与知识阶级建立有效接触方面的媒介价值,它与对一个人数众多、影响极大的阶层,进

^① 同前书,《基督教与近代中国》,第 279 页。

有直接而较工作却平道路，又基于卫生教育运动具有人格教育月教义的具体表征价值，可以作为一种强有力的护教办法。^①

成立中心机构以推广卫生教育运动以外，教会学校中还设立了专门的医学科或医学院，如圣约翰大学医学院、广济医学专门学校、夏慕医学院、大同医学院、金陵大学医科、华西协和大学医学院、北平协和女子医学校等，都在辛亥革命以前成立。其中比较著名的有：（1）圣约翰大学医学校。该校成立于1881年，1896年设立医学专科，1906年大学部在美国注册以后，改医科为五年学期，授予医学博士学位，1914年该医学校与本由文义医学校合并，成立圣约翰大学医学院，教师中十三名为美国人，华人四名^②。（2）湘雅医学专门学校。1902年，美国耶鲁大学的毕业生们组成了耶稣海外传教会，即后来的雅礼会。1903年，该会派代表来中国，与湖南10个基督教差会在长沙开会，决议邀请雅礼会来湖南传教。1906年于长沙四牌楼创立雅礼医院。1914年12月，雅礼会创办湘雅医学专门学校于长沙湖宗为。1927年曾一度停办，1929年更名为湘雅医学院，以雅礼医院、护士学校分别易名为湘雅医院和湘雅护士学校^③，作为该校的附属机构。（3）济南共和医道学堂。1900年庚子事变以后，英国浸礼会在济南即以建筑共合医道学堂与医院为名，扩充地界。1907年正式动工建筑楼房，1909年建成医科教学楼。楼内除教室以外，还有组织胚胎、药物化学、生理化学、临床病理四个实验室。1913年英国浸礼会派外科医生来济南，兴建附属医院——共合医院。以后共和医道学堂还从北京协和医学院相

① 《中华日报》——中国基督教事业统计（1902—1927），第1372页。

② 《大中华公会》1910年第2卷第6期，第13页。

③ 朱有基、高士敏主编，《中国近代史资料丛书》第21卷。

南京金陵大学医科充实师资,颇具规模,并且以其中文教学闻名全国^①。(4)华西协和大学医科。1905年美以美会、浸礼会、公理会、圣公会成立了“华西协和大学临时管理部”,在四川成都南郊开展筹建工作,1910年正式开学,1914年增设医科,1917年复设牙科,后来这两科分别发展成学院。医学院设有临床(内、外、妇产、儿、五官、公共卫生等学科)与基础(人体解剖、生理、病理、药理、微生物、寄生虫、生物化学等学科),以及护士系、护士专修科和医学技术专修科;牙学院分设口腔、牙周、牙体、修复、口腔组织病理、口腔生理解剖、小儿牙科等系科。医学院附设有大学医院、仁济医院、存仁(眼耳鼻喉)专科医院、肺病疗养院、麻风病院(共计病床五百五十五张),及仁济护校、慈益产科学校。牙学院附设口腔科,有手术椅三十一台。因此,华西协大的医学院和牙学院,在当时是颇具规模的^②。(5)复葛医学院。该学院初名广东女子医学校,1899年开办,是中国最早的女子医学学校。1901年易名瑞拿护士学校,1906年再改名复葛医科大学。最初为四年制课程,1925年最终定名为复葛医学院,课程为七年制。设基本学系和临床学系,后者分为内、外、妇、产、儿、眼耳鼻喉、药剂诸科。附设柔济药剂学校、瑞拿护士学校和柔济医院^③。

在所有的教会医学学校当中,以北京协和医学院最为著名,就学的质量也很高。这所学校最初的历史,可以追溯到1904年,当时伦敦会、美理会和长老会在北京成立了华北协和医学院。1905年,汇文大学加入,改为北京协和医学院。该校以汉语教学,学制五年,并得到了清朝官方的协助和支持。1908—1909年,美国洛克

① 朱有庸主编:《中国近代学度史料》(四),第481—482页。

② 同上,第682—683页。

③ 同上,第678页。

非勒时国派员调查中国的教育状况，该委员会决议与北京协和医学院合作，兴办医学教育事业，沿用北京协和医学院的名称，接办并对其进行重大的改组。1915年，罗氏医社承担起北京协和医学院的全部责任^①。1917年开办预科，1920年本科师范也落实下来。新校和医院的地址，设在东单三条胡同，即豫王府旧址，新建筑群有礼堂、解剖教学楼、化学楼、生理和药理教学楼、特别病房楼、医院行政楼、外科病房、内科病房、病理楼、门诊楼、护士楼、入院楼、机器房等十数幢，外表为琉璃瓦大屋顶中式风格，内部全为西式^②。1921年，教师与行政人员共有一百四十六名，其中一百二十三名为外国人，二十三名为中国人，均在西洋受的教育，教学全部使用英语，其教学水平不亚于西方国家的同类学校，被誉为是一所“具有临床前和临床教学与科研所需要的一切设备的第一流医科学校”。

北京协和医学校对中国现代的医学事业，作出了积极的贡献，（一）坚持教学和科研的高标准和高质量，它不仅表现学校所作的调查研究过程、计划、投资、房屋建筑、设备、人员安排和学制，还表现在倡导学术研究气氛，吸收欧美医学校和医院的经验，聘请世界著名的学者来学院讲学，等等；（二）学术活动和学术贡献。1922年成立了实验生物和医学会北京分会，同年又成立了协和教员医学会和杂志社，成员积极向中华医学杂志投稿。1926年，林可胜和吴宪创立了中国生理学会，并于1927年创办了《中国生理学报》，它与《中华医学杂志》（英文版）均得到国际学术界的承认，收入《国际医药索引》，具有较高的学术水准。（三）医学人材的培养。1921

① J. G. 卢茨：《中国教会大学史》（1820—1850）第135—137页。

② 胡世英：《北京协和医学院的创办概况》载《文史资料选辑》第48辑，文史资料出版社，1980年，第128—150页。

至 1933 年,共有九百零八名医师、护士和其他高级技术人员到协和进修,一百九十一名校外医师到协和医院作住院医师;1935—1936 年共有一百七十五名进修生;1936 年,协和共毕业一百六十六名医师和八十六名护士。这些人材都成为当时中国医学界的骨干力量。(四)医院的管理制度,也为后来留下了宝贵的经验,如住院医师和住院总医师、病案管理、图书资料管理及病人追踪等制度,实践证明既是行之有效的,也是可资借鉴的^①。

20 世纪初,教会的医疗卫生事业确实有了很大的发展,教会医院的数量大大增加了,规模也大大扩展了,尤其在医学教育方面取得很大的成就。但是,医疗卫生事业不是一个孤立的问题,它与当时中国的政治、社会和经济状况是联系在一起的,并受后者的制约。从事于医疗卫生事业的传教士们自己也说:“必须老老实实地承认,中国的卫生问题不是一个孤立的,与其他事物不相联系的问题。疾病、贫困和愚昧是相伴随的。不可能期望人民所面临的这些卫生问题,可以单独解决而不顾及经济和教育方面的发展情况”^②。

(三) 教会的文字出版事业

20 世纪在华教会的文字出版事业,比上一世纪的规模有更大的扩展。但是对于社会的影响程度,反而比上一世纪减弱了。

以基督新教最大的出版机构广学会为例,其主办者李提摩大于 1916 年离华。李氏在政治思想上倾向社会改良,不赞成社会革命,他曾说要将英文革命一词 Revolution 的第一个字母去掉,改为 Evolution(改良或渐进)。在其著作中,对于法国大革命在内的

① 胡文泰,《北京协和学校的创办概况》。

② 《广学会——中国基督教事业统计(1600—1920)》第 99 页。

各国革命,均持反对的态度。对于孙中山领导的推翻清朝的革命,亦不表赞成。1900年,李提摩太在日水横滨第二次会见孙中山,曾劝他放弃革命,但遭拒绝^①。李提摩太去职以后,由加拿大传教士李理斐(1862—1931年)接任督办。李理斐在出版方针上,改变了李提摩太扩大世俗性读物的方法,专以宗教性读物为主。同时,他在政治观点上与李提摩太一样,深受英国君主立宪传统的影响,力主中国采用英国的政治模式,因而对孙中山的民主共和方案亦不表赞成^②。迨至孙中山领导的辛亥革命成功地推翻了清朝,清帝国瓦解,其后袁世凯称帝及军阀割据混战,广学会丧失上层社会的依靠。加以1905年废除科举制度,士大夫群体趋于瓦解,其读者的对象已发生很大的改变。同时,由于20世纪中国人自己办的文字出版事业兴盛,留学生从海外归国以及新式大中学校的创办等因素,广学会在舆论上引导知识分子的功能,已经日渐消失。

在李提摩太时代,由于他所定的出版方针,广学会出版的书刊,宗教性的宣传并不显得很重要。如1899年目录所载,十九种新书中,与基督教直接有关的只有八种。其他如《李傅相历聘欧美记》、《富国真理》、《大同学》、《足民策》、《富民策》、《英国议事章程》等,都是涉及时事、社会和政治的书籍。不仅如此,广学会还刊印了西方列强的一些驻华外交人员的著作,如英国驻沪总领事祈美森的《中国度支考》、《英国银行公司定例》、《华英做案定章考》,比利时驻沪总领事郭白的《修水口以利通商》,英国驻沪总领事山雅

① 李提摩太对孙中山说:“如君看来,我们只得分道扬镳了。因为我相信对政府,只能自由,不能督服。”Timothy Richard: Fifty-five Years in China Reminiscences (New York, 1915), pp. 350—361.

② William E. Boothill: Timothy Richard of Olden London, 1902, pp. 202—204.

谷的《富国真理》等等。据 1912 年年报称,以往二十五年出版的主要书翰,属于宗教性的只有四十八种,而非宗教性的有一百二十种。辛亥革命前后,英国的殖民主义者如统治过埃及的克罗夫爵士、统治过印度的莫理爵士和撒亚尔爵士,曾经敦请李提摩太出版一批有关西方政治家的传记中译本。于是,广学会陆续出版了一套四方政治家传记,其中有英国的格兰斯顿、毕查坦、申维廉,美国的华盛顿、杰弗逊,哈密顿、林肯、李统帅等等^①。

李提摩担任广学会总干事期间(1919—1929),中国正经历着五四运动、非基督教运动、五卅惨案、国民革命军北伐等重大政治事件。但李氏显然对这些事件保持距离,他反复宣称广学会的出版宗旨,是“专出基督教书籍以为播道之用”。在年度报告中,也反复声明广学会是一个“文字布道”机构,不过问政治。如 1924—1925 年年报指出,“虽然我们对于中国的民族愿望怀有同情,但我们避免站在任何一边。”1930—1931 年年报说:“广学会的书翰虽然注重正义与公理的原则,但不干预政治,而且对于国内各党派的观点一概都不预闻”^②。1927 年年报称,在已往的四十年中,广学会刊印的书刊有一千种,共计三亿六千九百二十七万七千五百三十页,其出版的刊物包括《成童画报》(1889—1891)、《万国公报》(1889—1907)、《中西教会报》(1891—1917, 1912 年后称《教会公报》)、《大同报》(1904—1917)、《女铎》(1911—1951)、《福幼报》(1915—1951)、《明灯》(1921—1941)、《道声》(1930—1949)、《女星》(1932—1941)、《平民家庭》(1933—1937)、《民星》(1948—1951),等等^③。

①② 《史迹》,《选编》,第 43 页,第 27—28 页。

③ 同上,第 90—91 页。

广学会以往每年出版新书或重版旧书,平均在一百种左右。由于各类书刊都有国外津贴,因此所谓发行工作是如何可将书刊发送出去。早期的办法是,直接分送各地官员和绅绅,特别是委托传教士每逢科举考试时,带往考场分送。1905年科举制度废除以后,又改向各地新设立的学校和地方官吏送发。1909年年报称,曾将主要出版物二十八种特别转箱,分送给全国八个总督和十八个巡抚。从1916年起,广学会发展了一种会员制度,凡入会的每年交纳会费十元,终身会员则一次交纳五十元,会员可以从广学会免费收到年内出版的各种书刊,会员费从几百人发展到一千三百余人。但实际上,绝大多数会员都是各地传教士从各自的教会拿出钱来替所属的中国传道人员代付会费的。这种“出差会出钱印书,再出差会出钱送书”的政策,使广学会的出版业一度很兴旺。在太平洋战争爆发以前,会内与发行有关的中国职工,包括门市、邮购、期刊、排房、会员卡管理、包扎、会计等有五十八名之多。传教士们宣称:“我们在中国不是为了创造利润,而是为了创造历史。”然而有迹象表明,广学会最后三十年的出版物,在外界的销路不太大,即使在基督教内上层,也不太受重视。它的主要阅读对象,是内地的传道人员,教会中、小学的学生(如通过必修的宗教课程)和基督教的家庭妇女、儿童(如通过家庭课、暑期儿童学校),所以范围还是相当广泛的。

尽管广学会在20世纪以后,出版方针上强调宗教性和超政治,但是对于急剧变化的中国社会,毕竟不能不有所回应。1921年,当非基运动开展时,广学会出版了一些小册子,如《辟基督抹杀论》、《质疑答阿》、《基督教合理论》、《基督教利吾国乎》、《信仰自由》、《教会学校与文化侵略》、《教会学校与地方学校之比较》等等,以回应非基运动的冲击。1928年,北伐告终,南京国民政府成立,

广学会为配合这一形势，特编印《公民常识小简》十种，内分“共和的意义”、“自尊的意义”、“秩序的意义”、“劳工的意义”、“学校的意义”、“婚姻的意义”、“自由的意义”、“爱国的意义”、“革命的意义”^①。广学会内还设有“自由投稿社”，即向各报刊提供对时事而发的政论，如1927年从1月14日到6月10日，向各报社寄发的“宗旨尚不激烈”的稿件而被刊登者，计有《中国的革命》、《对于南京受难者的同情》、《平等的意义》、《权的意义》、《公民的责任》、《共产之研究》。

1929年，李理斐因健康原因去职，由英国循道会林辅华任执行干事。林氏的教会背景，与蒋介石、宋美龄夫妇所属监理宗为一系统^②，故广学会与南京政府高层官员的联系，多了起来。1936年，广学会出版了宋美龄的《我的宗教经验谈》，1937年出版了《蒋介石证道谈》，大量发送，广学会还将宋美龄于1937年5月16日寄给中华基督教协进会第十一届大会有关“基督教与新生活”的演说辞大量印行，所出版的《女界》月刊，封面也由宋美龄题字。对于20至30年代日益发展的共产主义运动，广学会十分敏感并力谋应付。1926年，英国传教士莫安仁将沙若理所著的具有反共倾向的《苏俄之观察》译成中文，1937年美国反共布道家戈斯德的《基督与共产主义》译成中文并出版。他在序言里声称，“我是向东方宣传基督的，必须以解释基督为任务，后来更加知道以解释基督强

① 译译：《广学会最近一年中译记》，载《中华基督教年鉴》1933年，第126—129页。

② 蒋介石于1927年12月22日与宋美龄结婚，后于1930年7月28日由卫理公会主长川牧师洗礼，成为基督徒。他与夫人同属卫理公会（又称监理会）会友。

Elmer T. Clark: "The Church of Christ", New York, 1949, pp. 77-79.

育去应付共产主义，也是我的任务。”^①同时，为了配合新生活运动和抵销共产党在农村的影响，广学会出版了毕范宇主编的“农村复兴”系列丛书。以上所有书籍，都是广学会出版物中政治性和社会性很强的著作。

20世纪天主教的文字出版事业，发展也不小。各种定期的刊物，如周刊、月刊、半月刊等约30余种，西文文种有拉丁、英、法、意、西、葡等，中文亦有^②。当时天主教重要的印书馆主要有十二家，(1)香港约瑟肋薛院活版、(2)上海徐家汇土山湾印书馆、(3)北京北堂祖使会印字馆、(4)直隶献县张庄天主堂印书馆、(5)山东兖州天主堂印书馆、(6)四川重庆圣家书局、(7)澳门无玷始胎印书馆、(8)热河四湾子天主堂印书馆、(9)湖北武昌天主堂印书馆、(10)福建福州天主堂印书馆、(11)山东济南府天主堂印书馆、(12)直隶正定府天主堂印书馆、(13)湖北宜昌天主堂印书馆^③。其先后出版的书报刊物，不下数十万种，最多的是上海土山湾印书馆，有五十万种，其次是重庆的圣家印书局，也有四十万种^④。为依据上海第一次主教会议决议的鼓励，以及统一天主教教育和印刷事业，天主教会于1928年在北平设立了一个中枢机关，由宗座驻华代表直接监督，其名称为“中华公教教育联合会”。该委员会除指导各地的教会教育和文字出版事业以外，还发行一种月刊，用中文、拉丁文、英文和法文四种文字刊印，其中文名为《中华公教教育联合会丛刊》^⑤。

① 龚邦德《基督与共产主义》(中法书)，1937年上海，第4页。

② 德礼贤《中国天主教传教史》，第108页。

③ 《中华四书——中国基督教史统计(1801—1820)》，第1162页。

④ 德礼贤《中国天主教传教史》，第102页。

⑤ 同上，第102—103页。

20世纪天主教的有些出版物和基督教一样，与19世纪相比，世俗性相对减弱了，宗教性相对增强了。以上海徐家汇著名的天主教杂志《圣教杂志》为例，它的前身是19世纪的《汇报》。当时的主编李问谔为了扩大影响，不能不考虑非教徒读者的反应，因此加入了大量世俗性的内容以吸引读者。《圣教杂志》是《汇报》的续编，创办于1912年，当时民国已经建立，主编潘谷声将该杂志的读者定为受过教会教育的上海和全国各地的天主教知识分子。他并不太多地考虑非教徒读者的反应，而是尽量地向读者进行宗教宣传。和《汇报》相比，《圣教杂志》明显地增加了宗教色彩。《汇报》的科学专栏被取消了，“新闻栏”改为国内外天主教的“大事”，附以摘自各报的“中外大事年表”。总的来看，杂志主要刊载：（1）关于天主教教义、教规、教仪、教史的专文和教会文件；（2）关于教会对各种社会问题的主张和论说；（3）关于上海和全国天主教会和教徒团体的重大活动的记述^①。当然，《圣教杂志》对于社会问题也有所反映。1929年，徐光启第十二世孙徐家泽接任《圣教杂志》主编以后，增加了天主教人士对社会问题的论说；1927年又开辟了“中国圣教遭难汇总”专栏，报导国民革命军北伐期间各地教会遭受袭击的事件；1928年第2—9期，刊载了罗马教宗良十二世于1891年发表的反对共产主义的《劳工通牒》的全部中译文，等等^②。

与南方的《圣教杂志》相比，北方的《益世报》则具有明显的政治和社会色彩。该报于1915年10月由比利时传教士雷鸣远（Vincent Lebbe）创设于天津。早在1902年，雷氏即与天主教会人士英斡之力保以新闻来启迪民智，谋求社会改良。英氏创《大公报》，雷鸣远极表赞助。1912年雷氏移住天津，又与英斡之合办

① 见《汇报》，高洪安主编：《上海宗教史》，第712—714页。

《广益录》，后改《广义报》。当时，甘肃王近仁、山西成捷三、刘俊卿等几位中国神父，组成中华教友联合会。雷鸣远组织传道会起而响应，不久改称公教进行会，以《广义报》为机关刊物，与上海的《圣教杂志》互通音讯。当时，日本强迫中国签订“二十一条”，雷鸣远发起救国请金大会，他认识到须凭藉宣传之力，发动民众，增进民族意识，在马相伯、英敛之的支持之下，筹指出版《益世报》，丁贻灾救国诸端，宣传尤力。1916年，雷鸣远再将原先的《广义报》改为《益世主日报》。同时，他还在北京开办了《益世报》分馆。他的出版事业受到当时北洋政府的表彰，授予五等嘉禾章^①。

^① 《方豪六十自定稿》（下编）第2029—2070页，《方豪六十自定稿补编》，第2562—2568页。

第十章 挑战与回应

从1912年中华民国成立到1937年抗日战争的全面爆发，是中国社会急剧动荡不安的岁月，正当中国的基督教会进入它成长阶段的时期时，中国社会本身也进入了一个新阶段。一方面，一次革命、护国护法运动显示了辛亥革命的激流余波；另一方面，新文化运动和国民革命又直接启导了现代中国的社会变革，其间，五卅运动和抗战爆发将现代中国的民族主义运动推向了一个前所未有的峰巅，而国共两党的斗争又使得这一阶段显示出错综复杂的景象。

20年代来华的美国布道家艾迪，曾对当时中国的情况作了这样的概括：

中国，这个亲眼目睹着它早年的同伴灭亡的最古老的不行文明，正在五洲同时发生的革命的重荷之下苟延残喘——这既是经济和工业的革命、政治的剧烈变动、知识上的文艺复兴、社会的过渡与重建以及道德和宗教的改革。十六世纪欧洲的宗教改革把欧洲拖入了内战，给它带来政治的、军事的和社会的后果；同样的事情在今天的中国也发生了。⁽¹⁾

(1) Sheppard Kilday: *The Challenge of the East: Asia in revolution—India, China, Japan, Philippines, Turkey, Palestine*, N. Y. 1931, p. 10.

1922至1927年的非基督教运动，正是在这样的情形下发生。非基督教运动和义和团及19世纪教案有很大的不同，它发源于知识界和政界，既带有上一世纪沿袭下来的强烈的民族情绪（这种情绪因五卅惨案更趋激烈），而更多地使用了在新文化运动中从西方传来的科学主义、实验主义、无政府主义、社会主义和共产主义的思想作为批判基督教的理论武器，并同当时此伏彼起、波澜壮阔的政治运动如国民革命、北伐、五卅运动、国共分裂和十年内战相牵涉。教会面临的挑战是空前的。对此，中国教会中的西方传教士，尤其是中国教会中的一些知识分子如赵紫宸、吴雷川、吴耀宗、王治心，以及教牧人员如王明道、倪柝声、贾玉铭等，对于当时的教会，以及教会所面临的迅速变迁和纷繁复杂的社会问题，都作出过不同的反应。他们中的一些人认为基督教的福音有其社会的内容，因此教会对于社会环境应该而且能够作出回应。他们所提出的教会解决社会问题的方案，在很大程度上取自于当时社会上盛行的政治和经济的理论；另一些基要派人士则认为基督教基本上是一种宗教信仰的思想体系，它和社会组织没有直接的联系，教会未必能够对社会问题作出这样或那样反应，它的主要的任务仍然是个人灵魂的皈依。后者虽然没有对社会问题作出正面的反应，但不作反应本身也说明了一些教会人士对社会环境的一种态度。在中国基督教的思想史上，这两者的对峙与争论，在那个时代及后来的历史中是引人注目的。

一、民国初年非基督教的思潮和运动

日本学者指出，“在1949年共产党获取大陆中国前半世纪，中国发生过两次规模巨大的反基督教运动；一次是1900年的义

和团运动，一次是1922至1927年的非基督教运动。两次运动都引发了东西方的冲突以及中国人民反对外来文化的严重危机。^①

民国初年的非基督教运动和思潮的生成和发展，与辛亥革命以后的社会和政治局势是有关系的。民国的成立虽然给当时的中国带来一种新的气象，但随之而来的军阀混战和社会紊乱，使当时的人们由沮丧、失望而作出反省与检讨，于无而有新文化运动的发生。新文化运动自其一开始即具有反传统的性质，主宰中国人精神生活数千年之久的儒家思想遭到了激烈的批评，它被指责为站在当权者一边奴役人民的工具，并造成了中国人保守、自私和胆怯的心态。经过这种激烈的批评，当时的一般人们，尤其是青年，很难将传统的儒家思想作为安身立命的基樞。新文化运动的另一后果是铸就了社会上对西方学术思想的研究风气。在短短几年之内，从新实在理论到尼采主义、国家主义，从柏格森、倭铿、杜里舒以及康德的实验主义，到马赫、孔德以及英美经验主义、杜威的实用主义，从近现代欧美流行民主主义、自由主义，到旨在救治资本主义社会弊病的各种社会主义学说，在中国社会呈现出百家争鸣的局面。虽说主义与主义之间相去甚远，但对于那个时代为寻求救国方案的中国人来说，却是同样具有吸引力的救世真义，并且由此可以弥补由于儒家思想遭到否定而遗留下来的精神和价值的空虚。在此情形之下，来自西方的非宗教的思潮，在当时中国人中普遍的民族意识支配之下，形成一股向基督教和教会发出挑战的社会思潮和行动。

自新文化运动开始萌生直到“五四”运动的爆发，在中国的思想界和学术界，就产生了一种对于宗教的怀疑主义。这种怀疑主

① Tatsuro and Sumiko Yamamoto, "The Anti-Christian Movement in China 1922-1927", *Far Eastern Quarterly* (Hereafter, FEQ) XLII, 1964, p.133.

又自有其学术背景，同时针对的对象是普遍意义的宗教而非完全特指基督教，但对后来发生的反基督教风潮，却具有理论指导意义。1922至1927年，中国社会又爆发了声势浩大的非基督教运动（1922—1927）。这个横亘五年之久的非基运动，大致上可以分为三个阶段：（一）1922年4月4日，世界基督教学生同盟第十一次大会在北京国立清华大学召开，英、美、法、日、意、德、荷、挪、俄等三十余国之学生代表一百四十六人出席，加上中国各省代表四百人出席，中国代表亦利用同盟大会之便，公推余日章为主席，召开了一次中国全体代表大会^①。此次大会讨论的专题，有国际与种族问题，基督教与社会实业之改造，如何向现代学生宣传基督教，学校生活之基督化等，具有明显适应社会改造的新内容。由于这次大会声势浩大，激起了中国社会的反对浪潮，在世界基督教学生同盟召开前夕，上海各校学生成立了“非基督教学生同盟”^②，并通电全国学界，北京的知识界和学界则将运动拓展为反基督教为主，同时也反对其他宗教的“非宗教大同盟”。1922年3月20日成立时，通电抗议世界学盟在清华开会，在通电上签名的有李石曾、李大钊、萧子升等七十九人。世界学盟在清华开会的当天，大同盟在公布了《非宗教大同盟简章》以后，王里拱、达虞、李石曾、李大钊、金家凤、邓中夏等人在《晨报》上发表《非宗教宣言》。4月9日，世界学盟在清华闭幕，非宗教大同盟在北京大学召开第一次大会，到

① 去亦慎初《批评非基督教言论总论全录》上海中华书局，1927年出版第319页。此次大会的发起人曾德，其他事件的解释，非同盟大会设在中国的原因，乃由于杜“认清那正是反基督教运动斗争的重要地点”。

Esell Matthew: John R. Matt, World Citizen, London, 1958. p878.

② 佐佐十雄·《国内近十年来之宗教思想》北京燕京华文学社出版，1927年，第187—189页。

会者一千余人。张耀翔、李石曾、李大钊、吴虞等人在会上作了演讲^①。除北京外,上海、广州、南京、杭州、长沙、厦门、福州等地纷纷成立了反基督组织^②,由此形成了声势浩大的全国性非基运动。(二)1921年4月,广州三一学校开除学生领袖,非基督教运动再度爆发。在一个月內,徐州、南京、广州等地的教会学校中有连续的学生潮发生^③。1924年8月,上海一些青年重组非基督同盟,以《觉悟》为阵地,发表大量的反教文字,并出版《非基督教特刊》。到1924年底共二十期,刊载了六十一篇反基督教文章^④。不久,湖南、湖北、河南、四川、江西、浙江、山东、山西、直隶、广东等省,也成立了类似的反教组织。当时正值国共合作,国民革命的气氛浓烈,国共两党领袖对非基运动多持积极支持的态度。国民党曾宣布将9月7日《辛丑条约》签订日定为“国耻日”,并将此后一周定为“反帝周”。中共中央机关报《向导》,成为舆论指导刊物,共青团机关刊物《中国青年》,也大量刊登反教文章。国共两党还将非基运动引向反对教会教育、收回教育主权的目标之上。在其推动之下,1924年7月,中华教育改进会南京年会通过了“收回教育权案”。10月,全国教育联合会召开第10届年会,通过了“取缔外国人在国内办理教育事业案”及“学校用不得传播宗教案”两大议案^⑤,使

① 查时杰:《民国基督教史(二)非基运动与本色化运动时期》,台湾师范大学历史系学报第10-11期合刊并印本,第328-401页。

② 杨天玄:《中国非基督教运动(1922—1927)》,载《历史研究》1983年第5期。

③ 杨崇华:《非宗教教育与收回教育运动(1922—1930)》,(台)政治大学历史研究所硕士论文。

④ 《五四时期报刊介绍》第3卷,人民出版社,1959年,第68页。

⑤ 杨天玄:《中国非基督教运动(1922—1927)》,载《历史研究》1983年第5期;查时杰:《民国基督教史(二)非基运动与本色化运动时期(1922—1927)》,第412—422页。

“收回教育权成为全国一致的舆论”。(三)1925年“五卅”惨案发生以后,全国的民族主义和反帝情绪达到新的高潮,8月上旬召开的“全国学生第七次代表大会”上,通过了《非基督教运动》的决议案。从5月至年底,全国教会学校发生的学期达四十三件,其地区遍及江苏、河北、湖北、湖南、河南、广东、福建、江西各省。许多期刊,又开始刊载激烈的反基督教文字,计有上海《民国日报》的《党报》副刊、《非基督教旬刊》、汕头的《反基督教周刊》、广州的《民国日报》和《中国青年》等报章杂志,是反教的主力刊物^①。在强大的舆论压力之下,北京政府教育部于1925年11月16日颁布布告,制定了6项“外人捐资设立学校请求认可办法”,明确规定“学校不得以传布宗教为宗旨”,学校的课程设置必须符合部颁标准,“不得以宗教科目列为必修课”。此后,非基督教运动的目标更为具体,它要求教会学校向中国政府注册立案,并遵守中国有关教育法令^②。五卅惨案发生时,正值北伐时期,各地的非基督教运动曾经一度出现过破坏教堂、驱逐教士的事件^③。直到1927年,国共分裂,国民革命趋向低潮,1928年又发生济南惨案,举国反日的情绪日趋高涨,非基运动才渐渐地沉寂下去。

从1923至1927年六年之中,非基运动呈现出二个长短不一的高潮,一波又一波的浪潮冲向教会,使当时教会招架乏力,难以回应。参与非基运动的团体和个人,具有十分复杂的政治和社会

① 查时杰:《民国基督教史(三)非基运动与本色化运动时期(1923—1927)》,第126—127页。

② 伍大才:《中国非基督教运动(1923—1927)》载《历史研究》1983年第5期,第87页。

③ 天津地区的教堂的玻璃窗人甲碎打碎,南京教会的钟楼装饰被毁。安徽省的太平县教会在庆祝圣诞之际卫理公会的教堂遭到袭击,湖州和长沙也发生了类似事件。

背景。“积极从事攻击基督教及其事业的团体，从表面上看自然是‘非宗教大同盟’，但在它背后，自然有许多团体，最显著的有二，其一为共产党，其二为国民党，其三为国家主义的团体”^①。这二种类型的人士，虽然是一种粗略的划分，但是基本上可以看出非基运动组织者的社会成分。同时，民初的一些自由派知识分子的反教立场和言论，则起到了铺石开路 and 推波助澜的作用。所有这些都构成了 20 世纪初期社会对于教会的挑战。

20 世纪的知识分子以及国共两党的反教倾向，完全不同于 19 世纪由官绅发动和领导的排教风潮。自民初以后，知识分子以及其他政党发动的非基运动，表现最明显的是反对主体的社会阶层和教育背景发生了重大变化，与 19 世纪的众多旧式士大夫相比，新文化运动以及后来的非基运动中，走在前沿的众多的知识分子，是代表着万千出自国内外近代学校的另一辈新式人物了。他们继承了上一世纪反教者内心深处的强烈的民族意识和国家观念，但所使用的反教的理论和思想武器，已不再是传统的夷夏之见和人禽之辨。在民族意识的内核之外，包裹着来自西方的思想和理念，马克思主义、无政府主义、科学和理性主义、实验主义都成为批判宗教（含基督教）的有力工具，这就决定了反教运动的途径发生了变化。知识分子中的反教者，其言论是说理的，态度是理性的，方法是温和的^②（在整个非基运动中虽有教堂被攻击、骚扰的现象，但就程度言绝非 1900 年的庚子事变所能比拟）。虽然非基运动后来具有浓厚的政治色彩，但整个 20 世纪早期的反教思潮，无疑具有相当深厚的学术背景。

① 张献士：《国内近十年来之宗教思潮》第 4 页。

② 张献士：《国内近十年来之宗教思潮》第 184 页，陈独秀：《基督教与中国人》载《新青年》第 7 卷第 5 号，1920 年 2 月。

(一) 科学主义思潮。近代中国知识分子趋向科学和理性的信念,是中国思想发展史中的一个重要的环节,它导致了近代中国的科学化的思潮和运动。这种思潮和运动,可以分成二个层面来观察:一个是严肃的科学研究的发展和真正的科学知识的传播;另一个则是浮于表面的科学主义思潮的泛滥。这是两个不同的范畴,前者是一种学术,后者是一种思想,虽然“科学主义”是由于“科学”而产生。两者的区别是,科学的动机来自“怀疑”,而科学主义的动机则来自“信仰”。科学家同时可以是一个虔诚的教徒,过着严肃的宗教生活;而科学主义则多为无神论者,他们否认自然之上还有超自然的产生,理性和科学则可以使人摆脱宗教的束缚,并增加人类利用和控制自然的能力,从而增进人类的福祉。根据现代学者的划分,近代中国 20 世纪以后的科学主义思潮,大致可分为三个流派:陈独秀代表的“辩证法的物质主义者”,胡适代表的“经验的科学主义”以及吴稚晖代表的“哲学的物质主义者”^①,这三个流派各有其四方的渊源,都具有强烈的无神论和反宗教观。陈独秀在 1915 年的《敬告青年》一文中,将欧洲文明的昌盛归之于科学之提倡,“举凡一事之兴,一物之细,罔不诉之科学法则,以定其得失从违;其效将使人间之思想行为,一遵理性,而迷信斩焉,而无知妄作之风息焉”^②。两年以后,他在《人生真义》一文中,进而批评基督教,谓“耶稣所说,更是凭空捏造,……上帝能造人类,上帝是何物所造?上帝有无既不能证实,那耶稣的人生观,便完全不足信了”^③。在近代中国,由严复所译介的达尔文和斯宾塞的著作,曾

① 林志平主编:《近代中国与基督教论文集》(台)学南光出版社,1981年,第184页。

② 《独秀文集》第1卷。

③ 陈独秀:《人生真义》(台)新蜀社,第4卷25,1914年2月。

经铸就了一个进化论的时代。五四以后对基督教的抨击中，进化论再度成为一种思想武器。1923年胡适曾经这样说：“到了达尔文出来，演进的宇宙观首先和上帝创造的宇宙观起了一个大冲突，于是三十年不相侵犯的两国，就不能不宣战了。达尔文的武器只是他三十年中搜集来的证据。三十年搜集的科学证据，打倒了两千年尊燃的宗教传说；这一场大战的结果——证据战胜了传说——遂使科学方法的精神大白于世界。”^①在那个时代与胡适持相同见解的人不在少数^②，非宗教大同盟屡次在其宣言中援引进化论，斥责基督教关于人和万物乃“天造地设”的说教。可是科学主义的思想虽然不是非基督教运动中被主导的思想，并很快为其他思潮取代，但仍未失去它在19世纪即已具备的光泽和影响力。

（二）无政府主义。1900年代后半期，无政府主义思想首先在中国留法和留日的学生中萌芽。在巴黎，李石曾和吴稚晖是向中国介绍无政府主义思想的重要人物。他们在1907年创办的周刊《新世纪》，开始宣传克鲁泡特金的无政府主义思想；在日本东京，刘师复、张继、刘师培也是受到无政府主义思想感染的人物。刘师复后于1913年在广州组成了无政府主义者的组织——晦鸣学社，以后扩展至南京和上海，在追求新思潮的知识分子中间产生了一定的影响。无政府主义者反对任何政治的、社会的和宗教的权威，认为这一切都是造成人类痛苦的根源。以宗教和教会为外壳的神，在他们看来“就是一种专制力量的形式，假如我们要重建社会，

① 胡适，《胡适文存》（台）1933年，第2册，第278页。

② 共产党人傅代英认为，“我们既经学了点宇宙的进化，自然不能相信宗教创造世界的传说；我们既学了点生物进化，自然不能相信宗教创造人类的传说。”（傅代英致刘，《少年中国》1912年第8卷。）

我们就必须取消这个神字”^①！同时，受到科学主义思潮的影响，他们特别强调必须以科学的价值观和判断标准，去考察宗教的恶习和社会价值。在他们的心目中，宗教是由于错误的信念和伪善而发生，是限制人类自然发展的一种工具^②。正因为此，宗教在人生中是没有存在的理由和地位的，晦鸣学社的机关报《晦鸣录》，就曾刊载过一项批判所有宗教罪状的宣言；另一个无政府主义者组织“心社”，其入社成员须以放弃任何宗教信仰为入会之条件，吴稚晖曾说：“社会主义者的道德包含了所有宗教中伦理的原则，但不包括宗教所附带的迷信。”^③

（三）社会主义思潮。“五四”爱国运动以后，走向高潮的新文化运动发生了明显的分化，社会主义的思潮已经开始萌生。就新文化运动的初旨而言，选择和追求西洋资本主义的文明是其逻辑的发展。但是第一次世界大战已经给欧洲的资本主义形象蒙上了一层阴影，使曾经追求西洋文明的中国人开始怀疑资本主义制度本身的合理性了；“这次大战把第二种文明（即资本主义文明）的破绽一齐暴露了，就是国家主义和资本主义已经到了末日，不可再维持下去了”^④。同时，资本主义的生长造就了人类历史前所未有的生产规模和生产能力，但是也造成了社会上另一部人的普遍贫困和严重的两极分化。民国肇建时孙中山先生曾说：“夫吾人所持民生主义者，非反对资本，反对资本家耳，反对少数人占经济之势力，垄断社会财富耳。”^⑤这种既要追求资本主义又要限制资本主义的心态，预示了社会主义意识在中国的早熟。正是

① 刘知白：《解发文存》1928年，广州，第14、19页。

② 叶夏根：《宗教与中国民族主义——民初知识分子的宗教的学理基础》，第108页。

③ 同上，110页。

④⑤ 刘知白：《新文化运动的铁蹄踏向新现代》，《新华文摘》，1991年第5期。

在这种的情形之下，1917年，俄国十月革命的成功，以社会制度的剧变说明了社会主义思想和学说的现实的力量。1919年7月，苏俄政府发表第一次对华宣言，宣布废除沙俄政府强加给中国的不平等条约，社会主义因之在民族主义意识空前浓厚的中国知识分子群体中，产生了更大的吸引力。由是，马克思主义与无政府主义、互助主义、新村主义、合作主义、泛劳动主义、基尔特主义和议会主义的社会主义等一起被中国人统称为社会主义接纳过来。在非基运动中，社会主义思想曾经作为一种重要的思潮，产生过明显的影响。如1922年3月9日上海非基督教学生同盟的“宣言”，即带有明显的社会主义思潮的影响，该宣言指出：

各国资本家在中国设立教会，无非是要诱惑中国人民欢迎资本主义；在中国设立基督教青年会，无非要养成资本家底善良走狗。……而现代的基督教及基督教会，就是经济侵略的先锋队。^①

社会主义是资本主义的对立之物，社会主义者的对基督教会批判的主要理由，是他们认为在资本主义时代，教会助纣为虐，充当了资本主义的辩护士以及资本主义扩张的先锋队。这种观点在以后的非基运动中一再出现。如罗绮园的《基督教与共产主义》认为，“中国的基督教后嗣还隐藏着个资本的侵略主义”，“宗教是双性的桎梏、思想的障碍，资本家的护身符”^②；卢祺的《基督教与资本主义》中，则明确指出：“基督教传播的地方，就是外力蔓延的地方；传教士所到的地方，就是洋货流通的地方，我们要知道这便是

^① 张敬北：《国内近十年来之宗教思潮》第167—169页。

^② 张亦权：《批评非基督教言论汇编全编》上海美华圣经公会出版，1927年，第72—73页。

资本主义帝国开辟新市场了。”^①

(四) 自由主义和人文主义思潮。20世纪初新文化运动的历史意义,就在于公开承认“欧洲之文明不但是物质文明比我们高明,在学术思想、文学艺术、风俗道德都比我们高明得多”^②。虽然在20世纪初期西方资本主义内在的矛盾和第一次世界大战使人们开始怀疑资本主义制度本身的合理,随之而有社会主义思想的萌生,然而,体现西方资本主义精神文明的自由主义思想,仍然在中国具有特定的历史进步性,因为那个时代的中国,比资本主义更为落后的社会制度,以及种种保守的社会意识和势力,依然普遍存在。在中国的自由民主主义者看来,中国只有以西方式的文艺复兴和启蒙运动为先导,才能在更长远的基础上建设一个现代的民主国家^③。因此,自由主义和人文主义的思潮,在当时中国的知识分子中间依然拥有相当一部分信奉者,而自由主义和人文主义者对于宗教的看法,也就不能不提及20世纪中国的非基运动。新文化运动时期的自由主义者中,当以实验主义(亦称实用主义)的介绍者胡适最为著名。1919至1921年,美国实验主义思想家和哲学家杜威在中国作访问,他的学说经由其门生胡适和蒋梦麟的广泛介绍,在当时受到了青年知识分子的热烈欢迎^④。胡适认为,杜威实验主义对当时中国知识界的贡献,并不是提供了一种具体解决问题的方案,而是教给人们用于思考和解决问题的思想方法和

① 张亦雄:《批评与基督教育论丛全编》,上海三联书店出版,1987年,第61—62页。

② 胡适:《新文化运动与国民党》,载《新声》,第8卷第6期,1929年。

③ 《胡适哲学思想资料选(下)》,华夏出版社,1981年版,第184页。

④ 杜威在中国共住了两年零两个月,他到达并作过讲演的,有奉天、直隶、山西、山东、江苏、江西、湖北、湖南、浙江、福建、广东十一省。他在北京的五大讲演录出版了5次。其《民主主义与教育》、《哲学与童境》均译成中文。

哲学方法。实验主义的方法是：“细心搜索事实，大胆提出假设，再细心求实证。一切主义、一切学理，都只是参考的材料、暗示的材料、待证的假设，绝不是天经地义的信条。”^①因此，实验主义是以怀疑主义为起点的^②。基于这种怀疑论，他们无法对于任何人格化的宗教予以轻信；同时，对于实际问题的重视，又使得他们不愿随意否认宗教的实际和社会功效。于是他们倡议以一种人文主义的思想文化，来代替宗教的功能。胡适所倡导的“社会不朽”之说认为，人生在世，小我对大我负有极大的责任，现在对未来也负有极大的责任，所以应以积极的态度，建树创造，为今世与后世谋福祉。“叫人知道为全种万世而生活就是宗教，就是最高的宗教，而那些替个人谋死后的天堂、净土的宗教，乃是自私自利的宗教”^③。

几乎与杜威来华同时，英国哲学家罗素(1872—1970)于1920年10月至1921年9月来中国访问，并发表过一系列关于数理逻辑、哲学及其社会改造的讲演。在论述宗教方面，他应少年中国学会之请，发表过一些讲演^④。罗素将宗教分为制度的与个人的两种。第一，制度的宗教并不能保证人类的幸福，人类历史上，尤其在西方，无数惨祸与屠杀，正是在维护宗教正统性的名义之下发生的。同时，罗素认为宗教是保守的，以牺牲新的事物和观念来维持自身的生存。第二，个人的宗教是一种教条，以盲信为前提，阻碍了个人人格与思想的自由发展。因此，基督徒的宗教团体和信条，

① 胡适：《我的出路》，载1952年4月《努力周报》第7期。

② 胡适说：“科学宗教怎样怀疑，教徒不信任何一切值得充分证实的东西。”又说：“达威顿就怎样怀疑，教徒处处碰到当局的问题，教徒把一切学说思想，都看作待证的假设。”

③ 胡适：《科学与人生观》1920年上海·东方图书馆序文。

④ 罗素讲演辞曾辑入《少年中国》1921年2月(3月15日出版)第38—42页。

实是弊多于利^①。对罗素思想介绍最力者是张申府，张早年留学德、法，曾在北大和清华教授哲学，同时也研究辩证唯物主义。他对人生和宇宙的看法与罗素非常接近，主张个人应当将真实的生活加以美化，而不应该整天玄思冥想。生活的理想应当在生活的范围之内，于此以外去追求生活的含义是毫无意义。其思想的人文主义色彩，是非常明显的。

在参与非基督教运动的自由主义知识分子中，蔡元培是非常著名的一位人士。1922年4月9日，北京非宗教大同盟开会时，蔡元培抱病参加，并发表了演说。他认为：

因为现今各种宗教都是拘泥着陈腐的主义、用诡诞的仪式、夸大的宣传，引起无知人盲目的信仰，来维持传教人的生活。这完全是用外力侵入个人的精神界，可算是侵犯人权的。我尤所反对的，是那些教会的学校同青年会，用种种暗示，去诱导未成年学生去信仰他们的基督教。……^②

对于非基督教运动，蔡元培认为这是因为基督教势力过分的膨胀而引起中国社会人士的不安与反弹，是一种很自然的现象。凡事都是相对的，有了引人喝酒的铺子与广告，就可以引出戒酒会；有了引人吸烟的公司与广告，就可以引出不吸纸烟会；有了宗教同盟的运动，一定要引出非宗教同盟的运动，这是自然而然的^③。

蔡元培于1937至1913年间，在欧美研究美学、艺术史、心理学和哲学，1917年被任命为北大校长。新文化运动的兴起，与他在北大的倡导有密切的关系。1917年8月，他在《新青年》发表《以美育代宗教》一文，详陈其个人的宗教观，其观点糅合了他个人

① 时嘉猷：《宗教与中国民族主义：五四知识分子反教思想的心理透视》，页116—118页。

②③ 张敏士，《国内云外：未之学教思阁》第193—201页。

的美育观、达尔文的进化主义、科学方法以及脱离宗教的倾向。蔡认为宗教与人类三个方面的精神活动发生联系，即知识、意志和情绪。由于人类知识的增加，以往难以解释的现象可以用科学作解释，最明显的例证是达尔文的进化论，否定了基督教人由上帝创造的说法；同时，意志也已经脱离了宗教的束缚，宗教认为德性是上帝赋予的，不可更改的品质，但是近代心理学、社会学和科学归纳法的研究成果表明道德因时因地而异，没有永久的道德标准，因此意志也可以脱离宗教而独立。蔡氏认为，只有情绪与宗教有着密切的关系，但它亦可渐渐脱离宗教而独立。他举西方艺术史为例，欧洲的文艺复兴使人们重视人与人居住的世界，艺术渐渐从中世纪宗教束缚中解放出来。宗教由于不能容忍异己而带有污点，但从宗教中脱离出来的艺术所表达的最纯洁和最高尚内涵，却是超越了人类的差别而能引发全人类的共鸣，所以他主张用“美育代宗教”：

美学之中，其大别为都丽之美（优秀）、崇高之美（壮美）。而附丽于崇高之悲剧，附丽于都丽之滑稽，皆皆足以破人我之见，去利害得失之计较。则其所涵养性灵，使之日进于高尚者，固已足以。又何取乎侈言毁腐、攻击异说之宗教，以刺激人心，而使之丧失其纯粹之美感为耶？^①

蔡元培的立论，虽然排斥了宗教，但他侧重于人类情绪的满足，这说明他有一种追求宗教代用品的需要，因而也说明他重视人类精神活动深层次上的一种寻求归宿的感情需要。虽然蔡氏认为这不必要寻求一种超自然的人格化的宗教，但无疑表明了蔡元培思想的人文主义因素。

^① 《新青年》1917年4月，第8卷第4号。

(五) 民族主义和国家主义(或称国族主义)思潮。20世纪的非基运动中,涌现的各种思潮尽管有其各自的西方渊源,然而民族主义和国家主义的意识仍然是一个非常重要因素。19世纪中国官绅的反教,很大程度上是基于他们认为基督教会在中国的发展渗入了西方列强侵略的特质,从而危及到国家和民族的存亡。20世纪以后,尽管当时中国的知识分子和国共两党人士,受到了来自西方思想的影响,但其内心深处对基督教的想法沿续了19世纪反教思潮中的若干因素。而且,由于中华民国的建立和孙中山三民主义思想的流播,20世纪中国现代的民族主义意识已经萌生,并且在国家的政治和社会生活中扮演了重要的角色。以“打倒列强除军阀”为旗帜的国民革命运动,就是以这种现代的民族主义为背景的。在非基运动中发生很大影响“少年中国学会”,正是由20世纪初年一批具有强烈的国族意识的知识青年所组成,其成员在后来分流成为共产党和青年党的主要骨干。但在其初期,正是在民族和国家主义旗帜之下汇集起这些不同政治信仰的人们。“少年中国学会”的发起,肇端于1918年留日学生罢学归国事件,1919年7月1日正式成立,原始发起者有曾慕韩、王光祈,陈愚生,衡居士、周太玄诸人。后来李大钊和李璜应邀加入,他们的结合,无疑是一个民族主义的爱国运动^①。到1920年,已经发展到六十八名会员,并在成都、上海、南京等地成立分会。其后部分成员如李璜、余家瑞等,提倡爱国教育,他们认为教会在中国办教育,不能违背中国教育立国的宗旨,国内任何教会学校都应向教育部立案注册,由教育部严加监督。以后,他们发起了“国家教育会”,从事反对教

^① 彭正明先生评叶君语:《宗教与中国民族主义-民初中国知识分子反教思想的本质》。见《近代中国与基督教论文集》第187页。

会学校和收回教育权的运动^①。1920至1921年之交，“少年中国学会”连续三次在北京举行三次宗教问题讲演大会，分别请周作人、王显供、梁漱溟、屠孝实、李石曾、罗素、勃拉克、杜威作讲演，每次听讲者不下数百人，情况热烈。《少年中国》月刊曾经分期刊登过这些演讲稿^②。从这些刊载的文字来看，讨论宗教的二十七篇中，只有四篇为宗教辩护，梁漱溟、屠孝实、周作人的理论基础是科学价值的实体二元论，田汉是泛神论者。其余二十三篇均否定宗教的人生价值，虽然少年中国学会声明采取纯粹的学术研究态度，但反宗教性的倾向却是压倒性的。后来，不少“少年中国学会”的会员，都加入了“非基督教大同盟”。

在非基督教运动中，国民党人士的反教倾向是引人注目的^③。当时，国民革命正由生成迈向高潮，北洋政府为获取列强的支持，对非基运动持否定的态度^④。但南方广东政府中的人们，在政治倾向上虽有左、右之分，但对非基运动却表现出相当一致的赞成态度。冯自由、孙科虽不赞成非基运动，但其主张在国民政府中没有

① 《教育研究会函致少年中国》月刊第2卷第2期。

② 第2卷第8期《王显供先生的讲演》、《梁漱溟先生的讲演》、《周孝实先生的讲演》、《李石曾先生的讲演》、《罗素先生的讲演》、傅代英《我的宗教观》、田汉《少年中国与宗教问题》、第2卷第11期《刘伯明《宗教哲学》、周作人《宗教问题》、陆志伟《宗教与科学》、方东美《希腊士底宗教哲学》、刘国均《论肯定宗教经验观》、李达《唯物史观的宗教观》、屠孝实《罗曼罗兰的宗教观》、次林《时代的宗教观》、第3卷第1期《周太玄《宗教与人类之将来》、周太玄《宗教与中国之将来》、李瑞译《在希腊学者间通告》、李瑞译《应当要一个宗教的平民吗》、李瑞《社会主义与宗教》、周太玄《宗教与进化原理》、李思纯《信仰与宗教》、李思纯《宗教问题杂评》、周太玄记《廖千民先生关于宗教问题之讲演》、江朝鲁《我们从人见过上帝》(小说)。

③ 罗素支能《非宗教论》巴蜀书社1990年版，第158—178页。

④ 高天宏，《中国非基督教运动(1922—1927)》，《历史研究》1983年第5期，第91页。

很大的影响。孙中山虽是基督徒,但对非基运动没有表示过反对。许多国民党人以个人身分参与和支持非基运动。国民党中央执行委员、中山大学校长邹鲁,出席在中山大学举行的反基督教集会,并发表演说。国民党要人汪精卫,曾撰文公开批评基督教,力数基督教之入罪,并指出:

耶教因为嫉妒,所以见了不同教的人,便要拿他落地狱受苦,……这种残忍、狠毒的思想,在礼拜堂中养育成熟。所以见了同教人,便认为天堂中的好朋友,见了不同教的人,便认为地狱中的打口房。……如今欧洲民族,自己也有些觉悟了,信仰自由,国国却在宪法,却还有一班夜叉,跑到中国,要将我等拿住发往地狱受苦呢。……^①

国民党另一位政要廖仲恺,也有不少反基督教言论。在1924年广州中山礼堂的反教运动人会上,他发表演说指出:

我们反对基督教,是拿政治立场去反对的。因为他在中国实具有一种非法的、优越的势力。如果他放弃了这种非法的、优越的势力,像现在中国佛教、回教一样的地位,我们便不反对他了。若说到它的教义,玄之又玄,那是辩到世界末日,还是没有结果的。^②

廖仲恺的这些话,很能代表国民党人基于民族主义的观点对基督教的反对态度。他们认为,基督教在不平等条约的保护之下,已经成为一种特殊的政治势力,它是妨碍中国的民族主义运动的一种阻力。

以上论述了20世纪初期非基督教运动的过程,以及在此过程

^① 亦见《批判非基督教言论汇刊》,第57—58页。

^② 语见《国民政府下之基督教》载《文坛月刊》第8卷第7期,1937年,第18页。

中涌现的科学主义、无政府主义、社会主义、自由主义以及民族主义或国家主义等倾向反教的思潮。这些思潮流行于当时中国的知识界和政界，使 20 世纪中国的反教风潮，带有一种来自西方的学理背景和理性批判的色彩。欧美各国近代的文艺复兴和启蒙思想运动，都经历了一个肯定“人”的价值和否定“神”权的过程，中国的新文化运动也具有启蒙的性质。作为中国人追求西学的一个阶段，用来自西方的学理来批判宗教，发扬人性，解放思想，否定权威，应是新文化运动中应有之义。同时，那个时代的中国又不同于西欧，它是一个被帝国列强侵略和压迫的弱国，来自西方的基督教会概无例外地受到 19 世纪以来不平等条约的保护，阻碍了现代中国民族主义运动的发展。因此，尽管来自西方的学理，常常被引用来作为批判基督教和教会的武器，但批判者本身概无例外地受到了民族主义思想和情绪的支配，这就是信奉马克思主义的共产党，信奉三民主义的国民党，信奉国家主义的青年党及其前身组织的成员，能够在非基运动的旗帜之下走到一起来的原因。20 世纪初，由现代民主主义支配的中国社会对基督教会发出的挑战，是空前激烈的。正如《剑桥中国晚清史》的作者指出的，“从前的反对基督教，象征着古老文明决心抵御有毁灭它危险的外来势力，20 世纪的反对基督教，则表现在一个年轻的国家急于寻找新的自尊的基础。排外主义仍沿续了下来，但是它是在新环境中延续下来的，而这个环境与其说形成于畏惧，不如说形成了愤怒；与其说形成于旧式仇外情绪，不如说形成于现代的民族主义。”^①

二、教会人士对社会挑战的回应

在 20 世纪最初的二二十年中，虽然教会的各项传教事业有了

显著的发展,但所面临的新的社会环境的复杂性,以及所遭遇的新的挑战的尖锐性,都是19世纪的教会所难以比拟的,也是那个时代教会中人所难以想象的。时代要求教会对于社会的挑战作出回应。然而,在1920年以前,教会(基督教新教和天主教)中中国籍的神职人员虽然有了显著的增加,但外籍的牧师和神父仍然占据着中国教会中的主导地位。他们的神学思想和对各种社会问题的看法,无疑更多地带有西方色彩,这就对教会不逢时机作出反应带来了一定的困难。不过,值得注意的是,在20—30年代,已经有一部分外籍传教士和中国的教牧人员开始认真地思考基督教会和中国社会之间的关系,虽然基督教和中国社会的关系并不是近代中国基督教唯一的问题,但肯定是一个重要问题。因为就当时教会内部讨论的许多其他问题来看,也是以这个问题为背景的。

现代的历史学家,曾经这样分析中国教会的特殊地位:

作为一种宗教和伦理体系,基督教似乎可以取代儒家思想的地位,或是填补了儒家思想留下来的空缺;同时作为西方文化的一部分,基督教也很容易得到某种程度的注意,但是在民族主义日渐高涨的中国,基督教和帝国主义的关系往往受到指责,而基督教和中国文化的关系也日渐受到重视。^①

尽管中国的基督教会处于这种两难的境地,但是一部分有自知的中外神职人员和信徒,并没有将自己视为脱离于中国社会以外的个体。从新文化运动和五四爱国运动伊始,他们就作出了积极的响应。1919年,著名的中国教会领袖之一诚静怡^②曾以《中

① 《分析中国晚清史》第485页。

② 吴利明,《基督教与中国社会主义》1981年第3页。

③ 诚静怡(1853—1919)出生于北京,为满人所育,其父为伦敦会牧师。静怡幼年就读于清华书院,后在神学院进修,毕业后担任牧师,参与全国基督教协进会工作,曾任全国基督教协进会总干事,中华基督教会主席。

《中国基督教会和全国运动》为题撰文，称颂五四运动是“中国历史上第一次，中国的爱国知识青年以这样突出而又有序的方式，表明他们对国家的热爱”。他向中外基督徒明确表明了自己的态度：

我们主张政教分离，但是，在民族正义的问题上，基督教会负有无可回应的责任。我们高兴地说，许多基督徒学生参加了这次运动，有的还为此负伤。我们为他们的英勇和牺牲精神感到骄傲。……我们相信中国学生的英勇立场，是中国已经成长起来的健康表现，凡是热爱和平、公义的人，不论什么国籍，都应予以支持。……中国基督徒当因为发展自己的国家担负起更大的义务，忽略这个神圣的义务就是犯罪，面对这个责任而畏缩不前就是懦夫。^①

与诚静怡观点接近的，还有美国南浸礼会传教士、著名的《教务杂志》主笔乐灵生(1871—1937年)^②。他在7月号的社论中说：“对于新近的民族运动，人们可以采取各种立场，……有人可以采取建设性的同情立场，同时不鼓动抵货和暴力。”在乐灵生看来，传教士应该采取这个立场，“因为我们相信，只要引导得法，这个运动有足够的要素可以克服任何过激的和仅仅是破坏性质的倾向，而使之向好的方面发展”。对于波及全国的罢课和罢工浪潮，乐灵生认为：

产生罢课在中国已是普通的事，但我们以为，全国性的罢

① Chinese Recorder, 1919年7月号 pp.166—169.

② 乐灵生祖籍苏格兰，18岁时移居美国，并加入美国浸礼会，二十岁时考入巴克摩尔大学，后转入罗彻斯特神学院攻读神学，1902年他取得美国国籍，并受浸礼会派遣之下来华传教。他于1911年起担任英文《教务杂志》编辑，1917年被任命为副主编，1924年任主编，直至1937年去世为止，在《教务杂志》先后工作了二十五年。

工过去是从来没有过的。这是中国跟其他世界学习使用的一件新式武器,而我们希望能够找到一个替代的办法,使之减少“回冲力”,和类似“后院起火”的发生。……我们是要中国觉醒的。认识到罢工是一把双刃剑,任何人都不能长久地安全使用它,更不要说所对的生手了。因此,我们希望一切年轻的和其他的爱国者,将能发明某些更加安全的办法,来帮助地方团体对公共事务问题,发表他们的意见。¹⁵

乐灵生的观点是非常明确的。他同情中国人民要求民族自觉的感情和学生以及工人的爱国行为,在他看来中国的民族主义有其合理的内涵。同时,作为一名西方传教士,无论从宗教的观点或是社会改良的角度,他都不愿意看到过于激烈行为的发生。他所希望的是渐变而不是突变,是社会改良而不是社会革命。因此,在这篇“社论”的结尾,乐灵生主张传教士不要直接卷入这个运动,但要同情中国人民,“传教士可以促进在中国的民族正义,但不要以官方的身分参加”¹⁶。

对于自1922年开始的非基督教运动,乐灵生认为,中国知识界对宗教的批评,传教士不应当只是简单地加以否定,而是需要反省基督教在中国比起其他宗教和哲学,是否更加丰富了人民的生活。因此,非基运动对于基督教来说,提供了一次自我反省的机会。同时,由于这个运动所产生的逆反心理,在华各宗派反而更加活跃起来,这也是对基督教的一种竞争,可以使在华基督教得到更大的发展。作为一名传教士,他有这种看法是非常自然的。难能可贵的是,乐灵生站在同情中国人民民族感情的立场之上,揭示非基运动的实质是保护中国不受外来政指和文化侵略,使中国能够

¹⁵《Canton Recorder》1900年7月, pp432—433.

与世界各国在政治上处于平等的地位。同时，他将教会发展的前途，规定为不是简单地排拒人民对于基督教的批评，而是教会在正视这些批评以后，对自身作出的反省与革新。这是中国教会对社会挑战应有的态度，他说：

基督教徒们不应当断言他们通晓一切真理，不论如何，他们应决意否认人类除了物质的事物以外，别的事情什么也不知道。信仰诚然是无法在试管内煮汤的，但是信仰可以在试管之外，凭着经验进行试验的。在一个科学的世界里，宗教若能显示出它自己的生命，将可夺得和保持精神方面的领导地位。^①

在当时，中国教会领导人中持这种见解的人为数也不少，新文化运动对基督教的批评越来越厉害，这个事实促使他们对中国的基督教重新加以反省和检讨。即对传教士从西方带来的基督教，和当时中国人认识的基督教，作一个重新的评价。吴雷川^②就是这样一位认真思索这一问题的人士。他认为中国教会本身遇到的困难，很大一部分原因在于教会本身的缺陷，和对传统的解释上存在问题。首先，吴雷川认为基督教会太注重教条，对信仰内容的解释过于简单化和绝对化，因此许多教条成为非理性的、不可理解的条文，而教会在和政治力量的斗争中，还运用这种僵化的教条作为斗争的武器，结果，“教会既失领导的功能，就专一高谈神学，以维护自己的权力”^③。其次，吴雷川认为，从西方传来的带有西方传统的基督

^① *Chinese Recorder*, 1928年4月, p137.

^② 吴雷川(1870—1944)杭州人，曾任前清翰林。民国以后，皈依基督教信仰，他的国学造诣很高，后弃官职应聘任教于燕京大学，后来又参与燕大行政校务工作，还出任过燕大校长。

^③ 《基督与耶稣》第113页。

教,没有和中国文化的精神调和融会,传教士在没有真正体验中国文化精神的情况之下,将西方基督教传统的教义和组织强加于中国。他说:

百年以来,基督教藉着政统各国的势力,传入中国,士大夫对于基督教,都抱着一种恐惧,最初与传教士接触的,只是一般少有知识的人,遂使传教士既不得窥见中国固有的文明,方以为中国也和初开眼的澳洲和非洲,同是野蛮的民族,因为预备的传教方法,显然不合于中国国情。他们毫无理由地将中国典籍文物,一笔抹煞,以为都与唯一的基督教不相容,所究其实在,他们并没有探得中国文化的渊源,……所以基督教在中国,向来为士大夫所轻蔑,近且激起无谓仇视,这既不是基督教本身原有的缺陷,也未必是中国学者不能接受真光,乃是传教者未得着合宜的方法与工具。^①

既然教会中已经有一部分人认为教会本身存在着弱点,那么,如何修改这些弱点,以对社会的挑战作出回应的问题,就摆在了中国教会的面前。关于基督教与社会的关系,在基督教的思想方面,历来有所谓“个人福音”与“社会福音”的区分。主张个人福音的人认为,基督教的教训只在个人的精神生活范畴中起作用,耶稣关心的是人的个人的精神生活,以及个人灵魂的拯救。他和法利赛人和文士的讨论,均环绕着宗教问题而展开;他对一般的人教训也是以宗教为基础。对于社会的关怀,则不是基督教的主要任务和基督徒的主要责职。谢扶雅于1933年写过一部书,名叫《个人福音》。吴国宗^②则于1934年出版他的《社会福音》,这是一本文集。吴氏将耶稣的福音作了一个概括:

他(耶稣)要我们尽心竭力尽意去爱上帝,又要我们爱人如己;爱上帝就是爱真理;爱人如己,就是为人服务牺牲,他又

告诉我们：必须卖掉生命，才能得到生命，就是追求真理，不计较个人利害；得到生命，就是因顺从真理而达到一个美满的人生，理想的社会。^①

吴耀宗不否认耶稣主要谈论的内容是关于宗教的，那是因为当时的社会笼罩着宗教的气息，耶稣为了被人们接受他的思想，只能用宗教的语言来表达他的讯息。同时，他认为大部分《圣经》的作者，对耶稣没有真正的认识，而他们本身也受到了那充满宗教气息的文化环境的影响，从而只能把握耶稣以宗教为题的教训的表词含义，而忽略了其背后的意义和目的。吴耀宗认为教会和基督徒都不是存在于真空里的。人们不能脱离他们所处的社会、环境和个人是互相影响的，个人福音只有其片面的道理，吴耀宗将自己视为社会福音的提倡者。他认为教会过去只注重灵性培养，但是离开了生活的全体，灵性就无所依附。吴耀宗说，“所以我们相信宗教是人生的宗教，宗教应当在人的全部生活里表现出来。”他这样批评当时的教会对于宗教信仰的看法：

我们现在和已往的宗教信仰，实在太过唯心！我们所注意的，是个人灵魂得救，是来世永生的保证；我们的宗教是纯感情的宗教，不求理解，不务实行。我们每天只是在耶稣上帝一些烂熟的名词上，和礼拜祈祷一些干枯的仪式上讨生活；社会的状况，国家的问题，世界的倾向，似乎都与我们毫不相关。^②

① 马利明《基督教与中国社会》第226—228页。

② 吴耀宗(1898—1979)，广东省顺德人。早年入北京税务专科学校，与杨工谨，作牧士周在平学校接受基督教的影响。1920年离开海关参加北京青年会任干事下事。1924—1927年赴美国留学，回国后在中国青年会任校委会主任，1949年以后成为三自爱国运动的领导人。

③ 吴耀宗，《基督教的改革》载《黑暗与光明》第231页。

④ 《唯爱》半月刊1934年6月15日第16期，第5页。

1920年，中华基督教全国协进会正起劲地提倡一个“五年奋进运动”，它的目标是在五年之内，“使信徒的质量和数量能加倍的增进”，即所谓“倍增与倍深”的目的，运动的口号是“求主奋兴你的教会，先奋兴我”。吴耀宗对这个运动不表兴趣，而且写文章提出批评^①。他说基督教以往的特点，就在于缺乏人生的宗教观念，只以个人生活为范围，不注意整个社会环境。他认为，“五年奋进运动”的口号，应该改为“上帝国的实现”。“上帝国”的意思并不是一个脱离这个世界的精神领域，而是一个实现于现在世界中的理想社会，一个能够使人人得到自由，得到物质的满足，同时不受到政治迫害，社会不平等的威胁的社会。吴耀宗并不是说教会的奋兴和个人的得救不重要，只是两者都不应该以本身为目的，相反地，两者都应该以“上帝国”的实现为目的。

我们要注意的并不是人数的增加，而是在实际的服务生活中的分享。人数的增加或减少反正并不太重要，假如我们能够明白到怎样在一个不公正的社会环境里去活出基督的生命来，那么上帝的国便会早日降临。^②

虽然中国教会人士的社会福音思想，自有其神学上的根源，也有其来自西方的背景^③，同时，他们对于社会的关怀，也是由于对当时社会上种种弊端的不满使他们感到基督徒良知上的不安，从而对此作出相应的反应。当国民革命发生的时候，当时很多中国的基督

^{①②} 《真理与生命》第4卷第6号，第17页。

^③ 吴毛自己承认他的社会福音思想受到美国布道家艾迪的影响。艾迪于1898年至1913年在北京市道，后来参加青年会工作的潘光旦也是在那时受其影响而决心入教的，所以艾迪在知识青年中影响很大。艾迪本人承认他受了当时美国宣传社会福音的谢兴钊的影响，强调宗教的社会意义。艾迪说：“我的事工并不单单在乎赢得或改变个人，而是在乎整个生活的灵性化。”吴耀宗曾计划将谢兴钊关于社会福音的书，译成中文介绍过来。

徒和中国的知识分子，对中国的复兴和发展，抱着相当乐观的态度。北伐时期中国的政治局势虽然十分动荡，但是包括吴耀宗等这些后来反对国民党的教会人士，都认为1928年国民党在南京建立政权并加以巩固，是一件好事情。但是时隔不久，他们对时局的看法，就发生了相当大的变化。吴耀宗后来说：

在这个时候，中国的社会，已经进入一个动荡的时期。五四运动所标榜的，那个所谓文化革命的时代是过去了；取而代之的，就是普遍于一般有思想的青年心中的、社会革命的意识。国内的政治，在国民党统治之下，处处使人失望；国内的经济，因为农村破产，工业衰落，和帝国主义的竞争压迫，也日趋没落。这些事实都造成了一种思想的左倾趋势。^①

另一位中国教会领袖赵紫宸^②，对于社会环境则有更加激烈的指控：

三十年来，民众希望立宪，请愿请命，失望了！希望革命成功了，而来了要做皇帝的魔咒，又失望了！希望武力统一，今日希望这个天杀军阀胜利，明天望那个丧门星篡凯族，总算朕还是民众跪在血坑里，又失望了！希望北伐，希望统一，居然也做成功了，忽而奔流直下三千尺，又在大人先生们的权利地盘的算法里，算尽则耗而失望了！没有被警觉的人们，在绝望之中，还很可怜地举头盼望真命天子来，而不知谁来谁不来都是一般；因为谁来都是自私自利的，因自私自利的，只有每况愈

① 吴利时：《基督教与中国社会变迁》，第83页。

② 赵紫宸(1899—1970)浙江杭州人，东吴大学毕业。在东吴时领洗入教，以后赴美国深造，攻读社会学与哲学、宗教学。返国后到母校任教。1926年应聘至燕京大学，任教于宗教学院，后长期担任宗教学院院长。

下面已矣。^①

在当时包括许多教会人士在内的知识分子看来，1911年的辛亥革命虽然推翻了清政府，但却没有给中国带来真正的安定、和平与繁荣。北洋军阀统治下的黑暗政局和乱世群生相，同武昌起义以后人们对时局所寄予的殷切希望相比，迫使曾经向往过共和民主的人们，在身心交困中重究既往。同时，北伐的成功和国民政府在南京的成立，并没有将政治上和社会上的混乱平息下来，也没有从根本上解决当时中国的经济问题。据美国传教士乐英生于1927年10月和1928年3月所写给美国教会领袖的信件中可以看出，那时的知识分子包括教会人士，都认为中国缺乏有经验和威望的领袖，中国人民的生活状况也十分贫困和不安定，许多人，包括一些基督徒在内对国民党都失去了信心。因为国民党不能解决中国当前的政治和经济问题，虽然一般的中国人仍然赞成三民主义，但对国民党已经变得腐败起来，都感到失望^②。而正在这种情形之下，日本的入侵也迫在眉睫，国人的情绪，尤其是青年一代，经过了五四运动的洗礼，变得十分激烈，20年代盛行的民主个人主义被一股强烈的民族主义感情所取代，民族矛盾的上升激使民族心理的高潮在新文化运动中对知识文化的关注，也转移到了国家存亡的问题之上。这种情绪波及到了社会生活的各个方面，人们对教会的看

① 吴利明《基督教与中国社会变迁》第40页。在另一个场合赵紫阳也表达过对于国民党的失望：“我们常说，国内有强有力的政党，提政权，握军权，便可以改革中国的种种制度，堵其正，堵其邪，由是而拯民众于水深火热之中；那末国民党——三年受万口称赞而首倡的国民党——为什么没有取为世一时的机遇，造千秋永固的勋业呢？”（同上，卷28页）。

② J. K. Pollock ed. *The Missionary Enterprise in China and America*. pp. 423-424.

法和期望也发生了变化。在新文化运动时期，许多青年关注科学与宗教的关系问题，而一些教会人士也往往从科学主义的角度去阐释基督教的教义；而现在，人们关心的是基督教对于当前中国的社会危机，究竟能否作出其独特的贡献，当时的环境要求教会人士对此作出相应的回答。

既然一方面社会要求教会的人士作出回答，而另一方面教会人士在回应社会要求不能不受到当时社会上流行的政治和经济理论的影响。譬如，吴耀宗在 20 年代后期就认为：中国社会最大的需要，就是物质的重建和物质生活的充实，因为贫穷和饥荒充斥全国，人民流离失所，民族的工业受到了帝国主义的压迫，农村的经济又濒临破产的边缘，人民的物质生活受到了严重的威胁，面对日本帝国主义虎视眈眈、步步进逼，中国为了自强，更需物质和科技的改进，“我们要建造新的道路、开设新的工厂，开采矿场，和安置新的机械。”^① 吴耀宗认为：“我们不同意一些肤浅的理想主义者的说法，认为中国的问题只是道德和人格的问题，所以假如我们能够提高国人的道德和人格标准，中国的问题便可以得到解决。我们认为道德和人格是和社会物质环境分不开的，假如物质环境不改变，人心改变也不会有持久的影响力。”^② 另一位教会人士吴雷川与吴耀宗所持的观点非常接近，他也十分肯定经济因素在社会中的重要性，他说：“社会上的一切组织，皆与经济构造有密切的关系。换句话说，就是经济制度为一切社会制度的基础。”^③ 这位对传统文化有很高修养的基督教人士认为，在 20 年代末到 30 年代，中国的

① 梁利明：《基督教与中国社会变迁》第 86—87 页。

② 同上，第 14 页。

③ 同上，第 35 页。

经济和人民的生活都遭遇到了严重的困难，经济的改革和复兴也就成了刻不容缓的要务。“在人类社会间，使人感觉最不平、最痛苦的事，就是因经济制度的不善以致人的贫富不均。贫富既是不均，而贫者又居多数，世界上有大多数人得不到相当的需要，世界不能希望和平、人类也得不到幸福。所以要改造社会，必须从根本上下手，改善经济的制度，这是无可置疑的。”^①

很明显，吴耀宗和吴雷川的社会改革思想，受到了马克思主义唯物史观的影响。这一点在吴耀宗身上表现得尤为明显，因为在他看来，当时中国除了需要物质的改造之外，还需要政治的和社会的革命。他认为，当时的教会虽然也做了一点救灾、济贫、识字、医药、拒毒等社会服务工作，虽然这些事情在帮助个人时起到了有益的作用，但是这种做法往往使人物忽略了造成这种痛苦的社会根源^②。因为在整个社会制度还没有加以改造的前提之下，教会学校所培养的只是一些维持现状的学生，教会的慈善工作可能无形中助长了社会的非正义。即使是教会的农村工作，也只不过是巩固了一个迟早要被推翻的社会制度。因此，吴耀宗认为，只有对社会作整体的、根本的改造，才是中国的唯一出路：

……所要的不是枝节的改良，而是彻底的改造。在许多人心目中以为社会改造，无非就是以前所谓的“社会服务”，因而把许多带有慈善性的事业，如救灾、济贫、识字、医药、拒毒等，当作社会改造事业。这一类事业的价值，并不能否认，但只做了这些，社会不会便被改造。一个社会制度看它复杂的构成因素，没有用整体的眼光，看清楚因果关系，面对症下药，即使

① 吴耀宗：《基督教与中国社会及土》，第266页。

② 《中社》（双月刊）1931年1月15日第13期。

费尽心力，也必是徒劳而无功。比如看到饥寒交迫的人，便想到失业的群众，便想到市面的萧条，便想到世界的经济恐慌，便想到帝国主义的经济侵略，便想到私有的社会制度——这便是全体的观察，这便是因果的认识。所有的工作，都要向着症结的地方，予以致命的打击，那才算改造社会的工作。^①

吴耀宗所谓的根本的改造，就是指社会主义制度的建立。在吴耀宗看来，资本主义显然不能为中国社会问题提供一种根本的救治。一方面，资本主义的扩张，不仅给东方落后国家带来严重的社会和政治问题，而且由于市场和资源的竞争，使资本主义国家难免自相冲突。1904—1905年的日俄战争和第一次世界大战，都说明了这一点。一战后列强为防止冲突而建立的国际联盟和裁军，既没有从根本上消除欧洲列强之间争斗，也没有防止它们侵害弱小国家，加意大利对阿比尼西和日本对中国的侵略。随后美国的经济恐慌，更使包括吴耀宗在内的一些知识分子相信，美国这个没有受到外来侵扰资本主义国家发生的大萧条，足以说明资本主义制度内在的矛盾和弊病。“几年来日趋严重的经济恐慌和国际纠纷的现象，充分证明在无政府的经济制度已经走到崩溃没落的道上，决不能再维持下去。未来的社会——社会主义的社会——现在虽然只有一个国家把它拿来试验，终究必在全世界实现”^②。另一方面，在吴耀宗看来，从18世纪的推倒封建势力的民主革命直到1929年美国的经济危机，标志着确立个人自由的资本主义社会从生成走向衰亡；苏联的革命和建设则标志着“从19世纪中叶开始的社会革命的潮流，到了现在，已经成为一种普遍呼声，有了莫之能御之势。无

① 林采淇编：《五代华人神学文献》，香港中国神学网，第242—250页。

② 吴利朋：《基督教与中国社会责任》第81页。

论资本主义已经发达的国家，或是生产落后的农业或半农业国，制度的转变——“从个人主义的社会转变为社会主义的社会——在不久的将来，都要成为一个不可避免的事实。”吴耀宗不是没有看到中国并不是一个发达的资本主义国家的事实，但是“中国社会的基础也就是资本主义社会的基础，着重私有财产，个人主义和互相竞争，而所造成的剥削、压迫和不平等，也不下于资本主义社会”^①，所以中国也需要一个社会主义革命，将它带离混乱的状态。同时，在吴耀宗看来，外患频仍的中国，需要抗拒资本主义国家的入侵，因为殖民地和附庸国是不能实现任何社会变革的。而中国人民反抗外来势力的热情，会产生出一个新的社会制度：“这个革命应该以抵抗威胁到国家生存的资本主义者的侵略为起始。在这个过程中，假如得到正当的领导，人民便会团结和坚强起来，有了这一班新的国民，这个革命便可以推翻反动的力量，为一个新的社会体系铺好一条路。”^②

1935年，谢扶雅发表《基督教与今日中国使命》一文，将这种社会变革描绘成“革命运动”。他认为，中国教会参与中国社会变革的手段和使命是：“在促成一个伟大的革命运动——民族革命、社会革命和精神革命。”文中分析了若干学者将中国民族的病根归之于穷、愚、弱、私、乱五大魔鬼的说法，并认为这种解释忽略了造成这五大弱点的社会根源在于封建社会和半殖民的社会性质，只有将帝国主义的压迫和侵害、封建残余势力尽行推倒，完成民族的彻底解放与独立，才能消除这些弊病的根源。基督教会对中国社会革命应该作出的贡献是：

凭借它手下各种机关——尤其是学校和文字事业，批判

①② 吴耀宗，《基督教与中国社会变迁》，第80—82页。

和暴露现在社会制度的罪恶,与指出其末日之将至;一面研究设计新社会制度的原则、程序和具体的组织、步骤等等。它也可以利用国内外的舆论、教育、法律、政治,作广泛的宣传和鼓动。而它尤应努力的是:效法耶稣那样,竭力和乎民接近——他们是社会革命的基本队伍,否则,恐怕只有他们才能真真担得起社会革命这神圣天职,只有千万辛苦的劳苦大众才能为生存权而奋斗;只有“木匠之子”才能领会到大众的苦痛,而喊出:“被掠者得释放,受压迫的得自由!”^①

在谢扶雅看来,基督教对中国最终的贡献,是“用圣灵与火给人们施洗”。谢扶雅的论说虽然提到了社会革命,但这种革命的手段基本上是非暴力型。在倡导社会革命的教会人士中,吴雷川是相当突出的一位,从 30 年代后期开始,他开始倾向比较激烈的行动,他说,“我们若想到此事重大的灾难,以及革命流血之不可轻于尝试,对于这种解释也不能不予以相当的承认。所可惜的是国民党当政已经十年,对于三民主义中居首要的民生主义,不但还没有切实的准备,就连宣传提倡,也日见沉寂。”因此,“革命流血”便成了不可避免的了。从基督徒的观点来看,以暴力革命的手段作为改造社会的方法是相当困难的,吴雷川并不是没有看到这一点,但是他却认为有些时候人们不能不采取一些与所达到的目标的精神相违背的手段。

讲到耶稣的教义,本是以爱为总纲,但近来有人觉得,爱国固然是目的,而达成完成其爱的目的,却并非仍要用爱的手段和方法。所以耶稣的公义、勇敢,乃至其严厉的怒情,我们都要首先注意,并且可以说此类的德性,在现世界尤为适用。^②

^① 谢扶雅著,《二十世纪的基督教问题》,上中书局,1940年版第 526—530 页。

^② 吴雷川:《基督教与中国社会变迁》,第 282—283 页。

在另一个场合，他又一次重申：

所以有人存怀疑爱主义，说基督教不可凭借武力以从事革命，这种和平的企望，我们在理论上固然应该赞同。但从事实上着想，如果要改造社会就必须取得政权，而取得政权又必须凭借武力，倘使基督教坚持要避免革命流血的惨剧，岂不是使改革社会的目的成为虚物以终古？^①

吴耀宗和吴雷川对社会问题的看法，很显然地受到马克思主义的影响。他们都试图对社会作一种积极的回应，他们对于当时中国社会问题的看法，一方面固然是由于他们作为当时教会中的领袖人物，必须对于时代和社会的挑战作出相应的回应，以行动证明基督教对当时中国社会应该而且能够作出其贡献；另一方面，他们最后接纳的社会改革方案，实际上都是来源于流行于中国知识界的一些政治和经济理论，现代的历史学家认为，他们所要寻找的基督教对中国社会的贡献，很大程度上是将一些社会理论加上基督教名义，或是为这些理论洗礼。^②因此，在这样的意义上，基督教或是基督徒所能够为社会作出的贡献，与其他社会人士所能作的也没太大的分别。然而，值得注意的是，吴耀宗和吴雷川之接受马克思主义，不是一时的决定，在当时的社会环境和保守的政治力量对共产党和共产主义满怀敌意的情况之下，他们已经作出了自己的决定。同为吴耀宗在1949年倡导了中国基督教三自爱国运动，教会中有很多人对他多方指责，但事实证明他并不是一个投机者，他之倾向于社会主义是因为他对于基督教的社会意义、中国和世界政治、社会和经济问题多加思考以后的抉择。至于吴雷川，一个

① 吴利川，《基督教与中国社会变迁》，第227—228页。

② 吴利川，《基督教与中国社会变迁》，第278页。

在政府和教会工作多年以后的举人，竟然在七十高龄时宣布接受共产主义，并且不惜以暴力和流血的方式实现其理想，“这对当时的环境来说，是要比任何言论还要强烈的指控”^①。他们的转变，并不代表当时教会中大多数人的思想倾向，但是说明了从 30 年代开始教会中已经有人思考基督教与共产主义结合的可能性。这也说明，1949 年以后的中国基督教三自爱国运动的生成与发展，虽然有不少不以人们意志为转移的曲折，但并不是偶然的历史运动。同时，由于当时左倾的青年在教会日益增多，吴耀宗等人的思想在教会中的影响日见显著。当今中国教会领袖丁光训先生，在回忆青年时代听吴耀宗讲演时的感受时写道：

我当时所受的教育导致我沉浸在基督的神性、人性和他救赎奇功中的地位和作用等等问题。德关先生这样把耶稣放回当时历史和当前现实中去的主督观，对我十分清新。在基督教信仰上为我打开了一个我过去还不知其存在，更没有进入过，而现今正在向我招手的领域。当时统一方面以超世自居，有着避红尘之志，一方面对蒋介石实行不抵抗主义，丢失东北三省，众很不满意，对有的同学醉生梦死，谈论“宁国亡给谁好”更觉气愤。看到吴先生能把对基督的热爱和对祖国的热爱如此紧密地结合在一起，看到你由于忠于基督而成为一个对真理、对理想、对人民具有如此巨大热情的人，我作为一个有所追求的青年，感到喜悦，感到这里是我追求的方向。^②

对于当时教会中的另一部分传教士来说，他们一方面认为资本主义制度并不是一种完美的制度，同时看到中国当时社会、政治和经

① 吴利明：《基督教与中国社会变迁》第 234 页。

② 中国基督教三自爱国运动委员会编：《回忆吴耀宗先生》第 89—90 页。

济状况也处在混乱之中，共产党并没有完全被消灭并以其待有的方式表现出旺盛的活力；另一方面，他们并不能够接受共产主义学说，尤其对于暴力革命之说，他们认为与基督教的精神完全相背的。他们看到了社会主义的思想在教会和社会内的流播，因此，他们提出基督教应当与共产主义展开竞争。乐灵生就是这一类型传教士中的代表人物，他认为 30 年代的共产主义运动、纳粹主义的兴起以及法西斯主义的流行，都在于资本主义制度本身的破产。他认为，“只要利润能够流向控制它的人们那里，以及开放的市场有能力购买产品时，资本主义制度曾是成功的，然而现在很大程度上，各大工业资本主义国家却不得不消费它们自己的产品，正是在这点上，资本主义失败了。供应的法则不再按需要而定，尽管人类的需求大大不足。供应的能力因为日益增长的购买力下降而遇到了困难，因为太多的财富聚集在少数人手里”^①。很显然，30 年代美国经济的大萧条，不仅使中国教会人士而且也使外国在华传教士，对资本主义的信心发生了动摇。同时，他们也很敏锐地注意到中国内部的新变化，即国民党一党独裁越来越难以维持和共产党势力的日渐增长。1927 年，乐灵生在给美国教会领袖的信中写道：“我可以在此大胆作一个或两个估计——共产党仍继续在隐蔽地积极活动着，这是无可置疑的。况且，左派力量是不满的，他们要在政府内有更直接的发言权，……我个人确信，左派分子终将在政府获得发言权，将来一定要由两党合作而不是一党专政。”^②对国民

① Frank Rowlinson, "The World in Search of a New Civilization" ed., Rowlinson Papers, p. 9.

② Rowlinson to Warrshole, 1927 年 10 月 3 日。
J. K. Rothbank ed. The Missionary Enterprise in China and America
ca. 1929.

党统治能力的怀疑和对共产党潜在势力的预计，使乐灵生考虑到基督教在这种环境中的特殊。和当时许多传教士一样，乐灵生并不认为基督教信仰与共产主义信仰有调和之处。在他看来，两者之间虽有共同之处，但歧异大于趋同，是毫无疑问的：

对于我们来说，主要之点在于基督教和共产主义都倡导了一种原则，其目的是致力于提供比现存更为人道和公正的社会秩序，但是共产主义只注重于经济自由而忽略了精神的自由，而基督教的社会目标包括了两者。要么是基督教成功地开始重建社会秩序，使中国千百万为贫困所缠缚的人们获得合法的和富足的生活，要么就是共产主义首先在同一地点摧毁旧秩序代之以一种不可善的秩序。^①

乐灵生还承认共产主义“致力于提供比现存更为人道和公正的社会秩序”，但他已经清楚地表明基督教比共产主义更合理的观点，并具有与共产主义竞争的意识。另一位美国著名布道家艾迪在遍访中国、日本、朝鲜、印度、菲律宾、土耳其、巴勒斯坦等七国之后，著有《东方的挑战》一书。在论述到中国的形势时，所持的反共立场更为明显。他这样写道：

中国比今天世界上任何国家都要迅速和广泛地受到共产主义的威胁。显而易见，如果共产主义在中国无论如何处建立起来，它将使俄国苏维埃革命最具破坏性的时期更具有破坏性。如果一个东方、魁梧的共产主义独裁在中国建立的话，那么类似于仅仅一代人以前太平天国战乱中牺牲两千万人生命的事实，将再度发生。^②

^① *Chinese Newsletter*, pt.

^② Sherwood Eddy *The Challenge of the East—Asia in Revolution*. India, China, Japan Philippines, Turkey, Palestine, N. Y. 1931, 14

无论是吴耀宗、吴雷川的将基督教和共产主义结合的企图，或者是乐灵生、艾迪等大多数西方传教士所主张的基督教与共产主义之间展开一场竞争，都表明教会试图对于社会环境的变迁作出某种程度的积极的回应。这种企图，既来源于基督教社会福音的神学上的基础，而且也反映了教会开始对近代中国的社会性质、中国社会的人际关系和政治力量的对比，世界资本主义发展趋势和共产主义运动，已经作出了比较深入的思考。

然而，这些社会福音派和教会自由派人士，并不代表所有教会人士的想法。就一些基要主义的教会人士看来，社会福音派已将基督教视为一种人文主义而不是宗教。自19世纪开始，以内地会戴德生为首的一些西方传教士，就强调个人属灵需要而反对教会陷于文化和社会工作，舍本逐末。1921年，中华内地会会长何斯德(D. E. Hoste)，也曾表示：“我的信念是：自由派的运动，整体说来，已经离开了《圣经》所启示的宗教信仰。”^①所以若干基要派和纯福音派的教士，组织了“中华圣经联合会”，高举《圣经》的旗帜，主张应从字面的意义去理解《圣经》，与社会福音派和自由派相抗衡。而一些基要派和纯福音派的中国传道人，更以文字宣传和行动来贯彻他们的主张。他们中的绝大多数人都认为，基督教基本上是一个宗教的信仰系统，它和社会的组织并没有直接的联系，所以也就未必能够对社会问题提供具体的解决办法。此外，他们还认为，按照基督教的教义，人是有罪的，或是属罪的，所以，在罪性的限制当中，人决不可能期望把社会带到一个完美的境界。同时，与教会对立的社会系统和组织，受着黑暗的掌权者控制，这些人不仁不义，过着违背真理的生活，这样败坏的社会，也是无从挽救的。

^① 何斯德，《风潮奋起的教会》，香港天道书馆，1980年版，第68页。

事实上,当时主张重视《圣经》教条,认罪悔改而不涉及政治和社会改革的基要派教会人士,如宋尚节、计志文、倪柝声、贾玉铭、王载等人,都主张从《圣经》的原意去理解神的思想。“从《圣经》里面出来的是对的,不是从《圣经》里面出来的,而是从另外的东西里出来,是不对的”^①。倪柝声认为,基督教的基本宗旨是使沉沦的罪人变成得救的信徒,从属于肉体的信徒,变成属灵的信徒。在《一个属灵的人》中,他指出:

无论什么,都是从灵而止。他乃是有绝对的依靠的,他所说的话、所作的事,并不依赖自己做去,乃是每一次都否认自己的能力,而从灵里支取能力出来。属灵的人,就是靠着灵而活的人。^②

由于他将人的“属灵”,放在如此头等重要的地位,所以对于社会和世俗的事,采取一种漠然的态度,也就不足为怪了。根据《约翰福音》第十二章三十一节所记,倪柝声解释世界既非物质的,也非指世人,而是由魔鬼撒旦所创始和控制着紊乱的世界秩序,与基督在宇宙中建立的神国相抗衡。因此,他主张“不要爱世界”:

我们当何等警醒,免得在不知不觉中作了撒旦的帮助,建造那必被毁灭的国度。当我们面临取舍和选择的时候,我们所注意的,不该仅仅是好坏或损益问题,不,我们应当查问的是,这事是属于这世界呢?还是属于神的?……若不是使神有所等着,就是撒旦的收获。^③

应当承认,倪柝声的传教工作,获得了相当一批信徒,他们的教会也一直不绝如缕地维持着。但是,在这样的神学思想及其心态作

① 林荣共,《2. 七华人神学文选》第21页。

② 同上,页202—216页。

③ 同上,页115—122页。

致之下，他们的教会不仅不会倾向于任何政治和社会的改革，就是一切社会的事业，也都避免参与，自然更无所谓社会使命了。

以上概要介绍了 20~30 年代，中国教会中的社会福音派和自由派教会人士，对于基督教与社会关系的看法，同时也概略介绍了基要派和纯福音派人士的与之相对立的观点。这两种观点各有其学理的背景和社会的背景，也同处于当时中国国内的基督教运动和思潮挑战之下，并与当时错综复杂的时局相牵结。两派教会人士的观念，均可视为对社会挑战的一种回应，它们之间的分歧也遗留给了以后的教会，其合理性将由历史和现实作出检验。但有一点是肯定的，教会对于社会挑战的成功的反应，取决于教会自身的健全发展。正如赵紫宸在 30 年代所指出的那样，“在教会成长之前去谈教会对社会经济的思想和行动是没有意义的”，“我们要重申一点，就是教会对社会的特殊贡献是在乎它首先实现自己。因为只有透过信仰那像基督的心理，教会才可希望对社会各方面的思想和行动有所影响^①。

^① 吴利明：《基督教与中国社会变迁》，第 48 页。

第十一章 中国教会的自立

自从 20 世纪开始,特别是 20 年代以后,中国教会本身的发展渐渐进入了一个新的阶段。虽然西方的差会和传教士在教会中担任了重要的角色,但是中国信徒的人数、中国教会神职人员的培养和成长,以及他们对于教会的影响力,已经有了显著的增加。1907 年基督新教全国大会时,参加会议的外国传教士共一千人,其中五百人为选派代表,没有一名中国神职人员。当时外国传教士都认为中国教会的领导权,仍在他们掌握之中。过了不久,1913 年大会时,一百十五名代表中中国代表占了 1/3。到 1919 年“中华归主会议”召开,中国代表已占了半数,中国教会领袖已成为教会事业中不可缺少的力量。1922 年 5 月,基督教新教又一次召开全国大会,中国代表人数,与 1890 和 1907 年两次全国大会西方传教士代表总数相等^①。从 1900 至 1920 年,参加基督教聚会的人数增加了几乎近四倍,从九万五千九百余人增至三十六万六千多人,在 1920 年已经受封立的中国牧师人数,首次超过在中国工作的西方传教士的人数^②。在当时,尽管全国教会事业的领导权有 2/3 仍落于西方传教士之手,但中国教会人士对教会的影响,已经完全可以和西方

①② 《中华归主——中国基督教事业统计(1900—1920)》(中华书局 1981 年)第 101—102 页。

传教士抗衡了。虽然领导教会“合一运动”的中华基督教会，要到1927年才宣告成立，但早在它成立以前，甚至从上一世纪开始，已经有一些中国人自办的独立教会出现，而且这些独立的教会，大多数都能够达到自治、自养、自传的目标。所以，到了20世纪的20年代，一方面是各在华传教会中，中国信徒和神职人员势力和影响的增加，另一方面是城市和乡村中自立教会的发展和壮大，可以说有了真正的中国教会的存在。

从中国教会历史的观点来看，这个新的现象和发展趋势，是一个十分重要的关键。它表明早在1949年西方教会人员从中国大陆撤退以前，中国教会已经出现了自立的倾向。这不仅表现在基督教新教教会中，而且表现在中国的天主教会之中：1922年罗马教廷委派刚恒毅为教廷首任驻华代表来华，次年在汉口召开全国主教会议筹备会，1924年5月15日正式在上海召开中国天主教历史上第一次全国主教会议，其主题是建立一个“正常的、自由的和中国化”的天主教会。1926年，刚恒毅代表亲率六名中国主教在罗马祝圣，开创了自清初罗马派任国籍主教以来由中国神父担任主教的先例。以后天主教在华扩充了六十余教区，推荐十余位国人为主教，并派修士赴罗马深造^①。这对于天主教的中国化显然具有十分重要的意义。同时，中国天主教神职人员的比例，也有了明显的增加。如在1932年，划分给遣使会的华南七个教区中，华籍教士占有一百九十六人，外籍的只一百十五人^②。同年，北平的宗座代牧区内，外籍神职班只有二十九人，国籍的竟多至九十九人^③。在刚恒毅来华以后，中国天主教会一再宣称其努力目标是将中国教

① 方震《方震六十自定稿补编》，编者1969年自印，第2087页。

②③ 德礼贤：《中国天主教传教史》，第108页。

区“交给国籍神职掌管，这个时候也就是传教士达成任务的时候，能使国籍教会继续生存下去，也就是客籍教士成功的时候”^①。

纵观 20 世纪中国基督新教和天主教会自立的发展趋势，可以看到有两种基本的类型或途径：一种是由中国人自己建立独立的教会，以达到自传、自养和自治的目标，尽管其中有些教会与外国差会之间，或多或少地有组织上和思想上的联系；另一种是西方的教会人士在意识到中国现代的民族主义和中国教会人士的成长和对教会的影响，已成不可遏止的趋势以后，在中国教会内部逐渐地倡导自立。这两种趋势的合流，铸就了 20 世纪中国的教会，已具有完全不同于上一世纪的新的面貌和特点。然而可惜的是，中国基督徒和中国教会的自立，以及中国基督教会领袖的思想，至今仍然很少得到深入的分析，甚至是概要的介绍。其中一个原因是，关于中国基督教史的大部分著作，都是由西方学者所撰写的。虽然他们并非故意忽略中国教会和中国信徒的问题，然而由于背景和文字的限制，他们在著作中往往将目光投向西方人上所关注的诸如西方传教士的传教方法，西方传教士在中国的历史作用等等问题。这些问题当然十分重要并且值得探讨，但仅仅局限于此，只能给予我们对于中国基督教的片面的了解。本章所讨论的中国教会的自立，不是深入的分析而是概要的列举和介绍此一重要的发展趋势，因为 20 世纪中国的基督教会，不论在组织上和思想上，已不再以西方差会和西方传教士为中心了。要深切地理解基督教在中国所经历的漫长而痛苦的发展过程，固然不能忽略西方传教士和西方差会的所作所为，但中国教会的自立，中国信徒和神职人员的感情和思想，肯定也是一个重要的方面。

① 马德俊《在中国宣教》(下)第 143 页。

一、基督教新教的自立教会和“本色化”

基督教新教早期的教会自立运动发源于19世纪，到20世纪已经具有不小的规模和影响，现从香港地区、山东省、京津地区、上海和南方诸省叙述其发展的过程。

香港是比较早出现华人自立教会的地区。该地区第一所华人自立教会是道济会堂，它的成立时间不详。只如在1880年已经有会友200余人，多年以来均借西人怡宁堂举行聚会，该会堂的信徒原属伦敦会英华书院公会^①。英华书院创立于1818年的马六甲，1848年迁港，改为神学院，训练华人教士，理雅各曾专责其事，故它成为华人聚会之所在。后来，该会的华人信徒黄胜、何启、邱日修、冯拔臣、区凤墀、尹文楷、黎福池、高卓承、温清溪均感到有设立华人自立教会的必要，获得伦敦会传教士湛约翰和高露云夫人的赞助。买下荷里活道一地段，一半作雅利氏医院，一半兴建道济总会堂^②，于1887年竣工，后派教师到新界展开布道工作，并在澳门设立基址^③。

香港第二所自立教会，即今之中华基督教会香港区会公理堂，该会源于旧金山纪慎教会的华侨信徒请求英都会于1883年派喜嘉理医生来港，在中环必列喇士打二号租得一舖为基地。该年，陈中山先生与陆皓东即在公理堂洗礼皈依基督。1900年在櫻梯街建新堂，取名英华自理会，1911年改名“中华公理会”^④。

从1884至1938年，香港相继成立的华人教会还有：循道卫

①参《基督教与近代中国文化论文集》第168页，李达刚编。

②③同上 页247—248页。

理联合教会香港堂(1894)、中华基督教会元朗堂(1889)、圣三一堂(1890)、九龙城崇真堂(1890)、谦平堂(1891)、中华基督教会深爱堂(1893)、礼贤会香港堂(1897)、香港浸信会(1901)、中华基督教会长洲堂(1904)、香港仔浸信会(1905)、窝美崇真堂(1905)、中华基督教会大埔堂(1905)、香港潮人生命堂(1909)、海唇传道会(1911)、圣玛利亚堂(1911)、德以利会油麻地堂(1914)、中华基督教会望觉堂(1917)、九龙佑宁堂(1924)、华人五旬节堂(1925)、中华基督教会恒基会(1926)、香港华人基督会(1926)、礼贤会九龙堂(1928)、中华圣洁会(1930)、四方福音堂(1935)、中国基督教播道会天泉堂(1937)、中华基督教会基湾堂(1938)、尖沙咀潮人生命堂(1938)、香港闽南堂(1938),等等^①。其中以1914年为界,是年英国布道家艾迪来港布道,有组织香港基督教联合会的倡议,有穆威礼士、王爱棠、胡尔栋三人起草章程,次年4月8日正式成立,从此时起,香港的华人教会从成立时期迈向自治时期^②。

基督教来自于西方,其教会的一切制度之设立、经费之来源、教义的阐释,与中国人的心理和中国传统的“礼”之间,总不免存在隔膜。所以初期的教会,由西方传教士来全权管理,本来就是一件不得已的事情。教会的管理权既然把柄在两人手里,不但“洋教”这个称号无从解除,而且民教间不断酿成纠纷,乃至演变成教案,终于导致了庚子事变的悲剧的发生。于是,不少爱因爱教的中国

① 李志刚,《从历史背景探究香港基督教会在香港社会之政治角色》,见《香港基督教史研究》,道声出版社,1987年版第158—160页。

② 加入联合会的教会必须具备下列条件: (1)须有白话或当道之圣经; (2)须有受职主任牧师或主任传道; (3)须有公选之执事治理; (4)须有福音堂之基本教友50人以上; (5)须有教会之自治章程; (6)须能负担该堂基费,每年不少于过500元港币; (7)须在港开设教会至少满三年; (8)须有领受水礼之会友名册,及收支簿籍、议事记录。见《香港基督教史研究》第169页。

基督教徒们，不约而同地产生了把教会从西方传教士手中接过来的想法，让中国人自己来办课。

当时的中国基督徒，都意识到只有自立才能更生，接收既不可能，只有谋求自立。因此，各省区有不少教会，纷纷为自立作准备工作，他们基本上都主张先从经济入手，求得自养。例如，监理会（卫理公会）曾规定过一个五年自养计划，每年缩减差会津贴20%，希望五年之后完全不接受外国差会的经济支助。钱就是权，不受外人的钱，便可以减少外国传教士的权，这就是图谋自立的一种图景。另有一种积聚基金的办法，例如：1885年山东登州文会馆中有四十名学生，发起组织了一个“酬恩传道会”，规定每人每年各捐三千文，为将来自立教会基金，以十二年为期。他们维持这个计划达十八年之久，积得了七百多元，后来拨充作为中华基督教会的好费。温州循道公会的教友亦有同样的办法，为谋教会自立起见，发起募集“酬恩捐”，不到五年，仅在青田一区，已得有二千多元，后来终于成立了自立教会^①。这些办法，都基金以由自养而达到自立，这可以说是中国教会自立运动的第一步。进一步则成立实际的组织，例如在山东、天津、北京、上海等处的典型例子，都可以证明教会自立运动积极开展之一斑。

首先，从山东方面来看，文会馆的学生积聚基金只是一种先声，在此基础上经过后来的袁日俊、刘寿山等信徒的热心和努力，在济南租界布道。济南的中华基督教会成立于1902年，并获得了地方人士的支持，拨给三马路空地二十亩，建造了一个大礼拜堂，周围另建了四百间房屋出租，以收入资金补足常年经费。并组织董事会，创办学校及养老院，聘李道辉为牧师，王元德、孙喜至为各

① 二见(王治心)：《教会早期的自立运动》(上)载《天风》总 538 号，第 17 页。

部干事。该教会主日礼拜出席人数平均二百人，并设立了一个工艺学校训练刺绣和织布工，该会财产三万元，信徒每年捐款八百元，终于从奋斗中达到了自立的始原^①。同时，济南的自立教会又派袁日俊为代表，到烟台鼓吹自立，颇得当地信徒们的赞成。1918年他们成立了筹备会，1919年烟台中华基督教会组成，当时山东的西方传教士狄考文鉴于大势所趋，亦表支持，借给太平街一小楼作为最初的聚会之所，1919年在“奇山所”地方建立了自己的礼拜堂。该教会有会友九十二人，其中四十人经常捐助教会开支，聘得于新民为牧师，刘德堂、曲了元为董事，该会还为帮助穷人办了一个义务学校。1916年，原属美国长老会的青岛教会正式宣布自立，加入了“山东中华基督教会总组织”。该会于1902年即已自养，到1916年自立，共有三个礼拜堂，教友一百六十三名，由韩振刚、丁立美、王守纯先后任牧师，此外还有女传道人二人、女教员一人、布道员一人、长老四人。该会还办了一个初级学校，财产约一万九千元，教友常年捐款二千五百元，足敷使用^②。

以上所举的济南、烟台、青岛三处，乃是山东自立教会的三个中心，后来渐渐扩展到大辛镇、潍县等处，并影响到山西。当时，太原有几个热心的信徒，借教友刘法成家内聚会礼拜，作自立教会的准备，后因参加人数日渐众多，乃租赁上肖墙地方的一所民房作礼拜堂。1922年正式成立新堂，由张秉德、胡锡奎、安德文等主持，三年中为八十余人洗礼，成立自立的中华基督教会。

其次，津、京方面，天津教会的自立，在北京之先。1899年，成

① 二志(王治心)，《教会早期自立运动》(上)载《天风》卷532号，第18页。

② 二志(王治心)，《教会早期自立运动》(上)载《天风》卷532号，第18页。《中华归主——中国基督教事业统计(1900—1920)》(中)第828—829页，对青岛教会的自立年份定1919年。

有伦敦会中国教友陈翰臣提倡教会自立，在老西开地方租屋建堂，称为“华北自立会中国福音堂”，未及一年，因庚子事变而停顿。1902年，复由长老会教友仲子凤、圣道会教友左敬之与伦教会教友凌辅泉共同发起，联合伦敦、公理、圣道、美以美四公会信徒，筹备自立。在此过程中，遭到西方传教士甘霖和索复礼的反对，又陷停顿。1908年，伦敦会教友张芝庭复起而提倡，联合其他公会信徒组织公理会，推行自立运动。不久，租得前门外太平庄草房四间为礼拜堂，名为“自立会福音堂”，1910年扩大范围，由公理会教友杨宗慈、张伯苓联络各公会教友，于1911年在鼓楼东正式成立自立会，改名为“中国基督教会”。共有教友六百二十五人，多数为商界和学界人士，聘刘善庭为牧师，后由王瑞廷、石子忠相继为牧师，并在王庆地、槐王庄、仁田、四里等地建立了支会。该教会的主要活动是在工厂和商店布道，先办注音字母和六百字学习班，举办主日学校和家庭聚会^①。

关于北京自立教会的情形，与天津有些不同。自立教会方面的人士，没有像天津那样与西方传教士发生过冲突，而是以和平协商的精神，取得了西方传教士的谅解与协助。先有伦敦会、公理会信徒联络了圣公会、美以美会、长老会若干人士，发起组织了“中华基督教会”。经过相当的筹备，于1912年正式成立，各公会教友参与成立大会者共有千余人，推选刘善庭、诚敬一为正副主席，得到伦敦会的支援，将柳棵井与东直门两处堂宇，归自立会应用。不久，又得到了东市伦敦会堂产与宽街公理会布道所及其他房屋的赠予，于是很快地得以发展。不久，即拥有五处堂会和一个区会。到1920年时，共有会员五百七十人以上，其教会的工作包括到教

① 二二五(王宗昱)《中国教会自立运动》(《天风》第562号)第18页。

堂、家庭布道，和设立各类学校，等等^①。

上海的“耶稣教自立会”也是一个典型了。

上海的教会自立运动，可以追溯到“中国基督徒会”的创设。这个会是由上海的几个基督徒——谢汝贵、高凤池、宋耀如、俞国楨、李恒春等人发起的^②。1902年，他们借慕尔堂召开成立大会，各教会教友出席者非常拥挤，说明自立的愿望在信徒中非常强烈。“基督徒会”创立的主旨，是宣传自立的精神，而非有意创立有组织的教会。他们创办了《基督徒报》，每三月发行一次，并在香港、北京、天津、宁波、徐州、长沙、太原等处设立分支机构，以广宣传，取得了不少的成果。

在此基础之上，1903年俞国楨邀约“具有爱国爱教爱人思想的信徒，创立耶稣教自立会”^③。俞氏原为“基督徒会”发起人之一，曾被推为会长，但他逐渐不满足于停留在宣传上，于是邀集刘治英、黄乃棠、俞廉泉、缪炳懋、丁楚范、谢永敬等人，共同商讨，组织完全的自立教会。他们是这样阐述该会的宗旨的：

本会之设，由各会华教友忧教案之烈、患外患之侵，为因循弱教，而组织具有爱教爱国之思想、自立自治之精神，故定名曰中国耶稣教自立会。……本会既命名自立，凡事不假外人之力，以期教案渐平，教旨善传，及调和民教，维持公益，开通民智，保全教会名誉国家体面为目的。各会华教友，无分彼

① 王宗（王治心）《教会与中国的自立运动》（上）载《天风》总 529 期，第 18 页。

② 谢恒春青年会编辑部部长，是卫理公会教友；高凤池为印书馆经理，亦是长老会教友；俞国楨为长老会牧师。俞国楨字宗扁，1852 年生于浙江鄞县，少年时代在杭，就读于长老会青年书院，1874 年来上海任虹口长老会兼牧师。数年后回祖居地为浙江长老会堂。

③ 《上海宗教史》第 62 页。

此,不限区域,庶几联络同志,合则为一。^①

俞国楨等人还创办了《圣报》,以为机关刊物。该会会所先在虹口租赁一民房,规模甚狭,遂而建堂于海宁路,复改建宝通路同北堂。终于在1929年建成江湾翔殷路永志堂,意为“志在自立,永矢弗谖”^②。从1907年自立会成立以后,首先得到浙江平阳内地会与湖北天门、京山两县伦敦会信徒的响应,于1910年将原有的教会改隶于自立会,1912年成立永嘉分会,1914年成立温州分会,以后相继设立分会的地点,还有陕西沾城(1916)、福建福鼎(1917)、广西桂平(1918)、江苏宝山、浙江定海、福建莆田、广东内渡、河南彰德、湖北汉阳、湖南常德、四川郫县、山西运城、江西庐溪(以上均在1919年),1920年有黑龙江、吉林、辽宁、山东、福建闽侯、广东南海、陕西三原等处先后成立分会,到1924年共有分会三百三十处,自建礼拜堂一百五十处^③。1929年,也就是上海永志堂落成时,全国总堂下属的教堂有三百五十余处,耶稣教自立会的规模,已经可以同西方差会在华的某些大宗派相比了^④。自立会所倡导的教会的自立运动,对各地产生了一定程度的社会影响,例如,福州有一位在圣公会任职十余年的何学诚教师,在参加了自立会1920年全国大会以后,很受感动,即向圣公会辞职,在福州观音桥另组织了自立教会。虽遭圣公会反对,但并不能动摇他和其他同道的心,并且由此推广到了其他地区,李昆岗医生率全家三十余人在宁德县城创立了自立教会,并独立建造了教堂;另有葛为纯在埕厝创立的自立教会。它们都属于福建教会自立运动的一部分。

① 《圣报》1906年第1期,第19页。

② 《上海基督教史》第987页。

③ 二宗(王治心),《教会早期的自立运动》(下)载《大风》1957年第14期,第15—16页。

④ 《上海基督教史》第987页。

在自立的过程中,上海各宗派都有一些大堂宣布经济自养,其中有清心堂、圣保罗堂、圣彼得堂、慕尔堂、第一浸会堂等,有的牧师还依赖中国信徒的财力,自建了正规的教堂。如圣公会的朱德元,于1916年集资二万三千元,在天潼路狄思威路口重建救主堂,采用飞檐翘角式的民族建筑形式,所制堂旗上绣“自立、自养、自治、自传”八字。朱牧师还于1933年谱写了《中华教会自立歌》。除此以外,一些有名的中国牧师如贾玉铭、沈嗣恩、江长川,都在上海就自立问题作过演讲。基督教刊物上有关自立文章,也不胜枚举。

受上海自立会感召的,还有温州的青团教会。该会本属英国圣道公会(循理会),其教会的领袖是龙树勋,在温州信徒集会上作专题讲演“中国教会自立之预备”,发起“酬恩捐”,仅温州一区,五年内已集得二千余元。1925年“五卅惨案”时,中国信徒群情激昂,宣布脱离英国教会而自立,后逐渐扩大到七个区会,颇具规模。在广州也出现了一些教会自立组织,如“羊城救世会”,该会于1895年由三个平信徒——卫斯理会罗开泰、长老会黄文卿、美籍丹会吴石卿发起。他们在广州泰安药房里谈论道理,讨论到教会自立问题,即计划组织教会。罗开泰捐出二千元,在探昌街购得会所,成立了“基督教救世会”,由罗开泰、罗香轮、黎英琪、赵君、吴石卿、肖雨途、祖鹤均、何礼匡、冯岳泉、冯景谦组成了联合董事会。他们分别来自于卫斯理会、循理教会、美籍丹美、伦敦会和浸信会,共同展开工作,创办育材书院于濠珠桥。1901年又购买双门底长老会福音堂,先后由罗香轮、何万良、曹维新、胡建臣等任牧师,开展布道和传教工作^①。

以上是从19世纪末到20世纪初二十年里在香港地区、山东

^① 二毛(王治心).《教会早期自立运动》(下)载《天风》1967年第4期,第16页。

省、津京地区、上海地区和南方的一些自立教会建立和分布的大致情况。这些教会主要都在城市，尤其在通商口岸如天津、烟台、上海、温州、广州和香港等地，虽然有些教会如上海自立会吸收了农村的教会，但总的来说带有城市教会的特征。它们大致上都带有以下一些倾向：

（一）具有强烈的民族自主意识。自立教会肇始于 19 世纪末，但发展于 20 世纪初。这个时期，正是中国人民族意识日渐高涨的时代，自立教会的出现，其实质是中国现代的民族主义在教会内部的一种反映，是广大中国信徒民族意识日渐提高的表现。“中国信徒谋求教会自立，虽所走的途径不同，然其所达到的目的则大体相同，北至兰州，南至广州，东至温州，西至贵州，教会的情形、境遇、宗派、组织、差殊极远，而所成立的自立教会，没有一个以公会定名的，也没有一个不以中华基督教会定名的。”^①俞国桢牧师所创立的“中国耶稣教自立会”的宗旨，首先就是要谋求教案的消灭。他们痛心于上一世纪发生的种种教案，给国家和教会两方带来深深的伤害，明确地意识到自身虽是教民，但也是中国人，只有将教会的权柄掌握在自己的手中，才能消除社会上对教会的敌意，从而在根本清除教案的根源，同时也让教会在一个和平安宁的环境里，继续生存下去。为了达到这个目的，他们甚至大声疾呼，号召全国的信徒“收回教权，离外人而独立，宁受屈于同胞，不借械于异族”，这是中国信徒感受到沉重的国耻和教难以后发出的肺腑之言。其次，中国自立教会的出现和“本色化”问题的提出，也在于当时中国的信徒和神职人员，不满足于以往教会的那种过于浓厚的西方色彩。赵紫宸对于西方传教士有这样一段评论，很能够代表

^① 赵紫宸，《新潮中奋起的中国教会》，载《真理与生命》，第 2 卷第 2 号。

当时中国教会人士的普遍的心态，“宣教士与人不同的地方，就是他觉得有一个极重大的宗教使命，要奉基督的遗愿，唤醒人类，伸得教法。宣教士与人不异的地方，就是他也是时代的产品，受环境的支配、背景的限制，只能把他所觉悟而了解的传布于人。西教士用主观的方法传布宗教，原是不足为奇的事。不但如此，凡属自觉有使命的人，总想自己是先觉，他人是后觉，自己祖国是先进的国，他人的国是落后的国。其中英俊卓犖之辈，固然抱持伟大热烈挚诚的爱，足以为耶稣的使徒。大多数人在这种情形之下，却万不能免去自尊自大的傲慢，独行独断的专横。”^①因此，中国的基督徒们认为，中国基督徒的转折时代已经到来，中国的信徒们既然认为西方传教士的局限，以及西方传来的制度和礼仪的不合理，就应当由中国信徒自己去试验、去创造。包括赵紫宸和其他中国自立教会的领袖们都认为，中国信徒有能力办好自己的教会，这不仅是因为他们相信经济上的自立是可能的，而且在于他们相信，教会虽然有精神的主权与组织独立的团体，然而基督教会的精神生活与宗教事业方面，是没有民族国家的界限的。

所谓“中国化的基督教”等思想，相继而回旋于我国信徒的心胸。这种思想的内容是两种观点的承认：（一）基督徒清楚地承认基督教虽层层包藏于西方教会的仪式、教义、组织、建筑之中，而几乎不见其真面目，却有一个永不磨灭的宗教本质；（二）基督徒干脆地承认中国文化居于科学方面无所贡献，却有精神生活方面的遗传与指点。从这两种意见，中国基督徒乃觉悟基督教本质与中国文化的精神遗传，有融会贯通，

^① 赵紫宸：《对于打造中国基督教会的几个意见》载《真光杂志》第28卷第4号。

打成一片的必要。基督教的中国生活力可以融入中国文化之内，而为其新血液、新生命；中国文化的精神遗传，可以得表显宗教的方式贡献于基督教。基督教若能脱下西方的虚妄茧缚，穿上中国的阔发，必能受国人的了解与接纳。^①

(二) 这些自立教会在产生的过程中，虽然历经了种种曲折，产生以后也遭遇到种种困难，但毕竟都达到了自立、自养、自治和自传的目标，这是很不容易的一件事。在教会自立运动发端的时候，一些中国信徒对于教会的自立缺乏信心，有些人甚至主张只要有宗教，不须用教会。然而大多数信徒认为，这个主张虽然很有意思，但却不切实际。“关于我们创造自己的教会，我们第一要了解教会是宗教生活所万不可缺少的机关。精神生活须有所依凭。宗教者毛也，教会者皮也，皮之不存，毛将焉敷。……况之衣食，所重要者是食料，苟无食料，虽有珍羞，有何用处，……可是食料鲜美而丰厚，却无处安置——安置于玉盘鼎鼎，甚至下安置于地，莫非器也，形也，……是以未有式饮式食而不美其器宝其器者也”^②。正是在这种思想的支配之下，中国的信徒在千辛万苦之中开拓和发展了自己的教会。在这个过程中，经济上的自养是问题的关键之一。早期登州文会馆的学生们通过自己的捐款达到自养，只是一种可行的方法，更主要的是向信徒集资。有调查表明，在城市的自立教会中，信徒中有不少是殷实商人。如济南的自立教会的一百零二名信徒中，多数是商人，而且文化程度较高，90%能读能写，由于他们的慷慨捐赠，才得以在市中心建造教堂。又如天津自立会的六

① 赵紫宸，《基督教与中国文化》第2卷第8期。

② 赵紫宸，《我对于创造中国基督教会的几个意见》，载《真光杂志》第28卷第8号。

百二十五名教友中，多数也是生活优裕的商界和学界之上层。前因根在上海创立的耶稣教自立会的肇基周北堂，最初就是靠十多位殷实的信徒才实现了自养^①。又如山东登州府有一个自立会中有一名富有的信徒，于1914年捐了一万四千元建筑一座有八百座位以上的礼拜堂。1917年，这个教友又将他财产的一半（二万四千五百九十元）捐给教会。到1920年，该教会已经兴办了孤儿院、医院、男子小学校、女子小学校、妇女学校和男女工场，受管信徒达到二百人，传道者亦不少^②。可以想见，早期自立教会中的那些殷实富有的信徒，对于自立自养是作出一定贡献的。同时，当时的自立教会在教规上，对于经费的来源也作出了一些规定，以保证经费的自给和自养。如1931年《中华基督教会年鉴》上载良的北京的一名信徒舒合子（即老舍）起草撰写的《北京缸瓦市教会改建中华教会经过纪略》一文，详述缸瓦市教堂自立的章程。其中第四章第十二条“本会之经费来源如下”，规定（甲）月捐年捐，由教友自愿认定数额，（乙）周日捐，于礼拜日自由捐纳，（丙）特别进款，经议事部认可，由执行部筹募之，第十三条，会计员每两月将收支实况，由执行主任签字，报告于议事部，每年将决算报告大会^③。可见自立教会在经济方面确有一套自养的办处。同时，中国教会在实现自治、自立、自养、自传的过程中，有一些从原先外国差会中脱离出来的教会，虽然与外国差会发生过矛盾，如山东和天津的一些外国传教士不愿将权柄交给中国信徒，但总的来说，中外传教士之间的关系

① 《中华年鉴——自五基督教事业统计（1901—1920）》（甲）第818页。

② 《上海宗教史》第987—989页。

③ 同前页820页。

④ 舒合子，《北京缸瓦市教会改建中华基督教会经过纪略》，见《中华全国基督教协进会》编印《中华基督教会年鉴》1931年第69—71页。

是和平良好的。相当一部分西方传教士，在 20 世纪 20 年代以后都认识到，中国教会的自立是一个必然的趋势，外人不应阻止而应助成这一趋势。同时，在相当一部分中国信徒看来，在教会的初创时期，外国传教士用外国差会的钱在中国办教会，原是一件不得已的事，现在中国信徒有了自立的能力，应当自觉地减轻外国传教士和外国差会的负担。舒舍予曾经这样说过，“基督教伦敦会设支那于北京红瓦市者垂六十年，用人筹款，权皆操之外人，彼虽泛爱为怀，不计彼此，而我因人成事，坐享其利，良心之惭作为何如！独立自养之计，受良心的驱使，有不可不冒险尝试矣。”^①他的话代表了那个时代许多中国信徒的心愿^②。

(二) 对社会事业的热心参与。中国的自立教会从成立之初，即非常热心地参与社会事业，以此作为传教工作的一个重要组成部分。如香港的华人自立教会在 20 世纪早期，倡导成立反对蓄婢会，当时香港华商人得蓄婢纳妾成习，称为“婢仔”。此种陋习早为英国朝野所悉，1919 年英驻港海军副司令官希士路活鉴于“婢仔”问题的严重，首倡反对蓄婢，返局后联络英国国会议员及教会人士，竭力反对蓄婢陋习。时殖民事务大臣邱吉尔备受舆论压力，训令香港定例局（立法局）加以讨论。当时参加讨论的士绅多有蓄婢，无法得出正确的结论。重 1922 年 2 月 3 日，扎贤会王爱棠牧师于《大光报》发表社论，15 日即有反对蓄婢会的成立，世会长，副

① 舒舍予《北京红瓦市伦敦会改组中华基督教会经过记略》。

② 1867 年，中国著名教会人士王治心撰文《基督教会的自立运动》在《天风》发表，结果遭到无稽的批判，王治心大力回击，撰文反驳，据理力争。他说：“尊敬西教会权位，是中国旧时代的一种迷信习气，非发愿下命丁受他信制，我们仇恨帝国主义，才一定要把恨每一个外国人。若是那些传教士非正力传教而未形中国教会，不合理的作事，反以为还是尊敬他们，我也相信将来会有这一天，在基督里成为真正的兄弟。”见王治（王治心），《再谈中国教会早期的自立运动》载《天风》1967 年 10 月，第 20 期。

会长、中文书记、英文书记、司库、司教、核数、调查部、宣传部、演说部等，各职多由教会热心之信徒、牧师担任。香港的男女青年会、香港华人基督教联合会纷起响应，并联络英国反对蓄婢人士，多方活动，至1938年8月24日准英政府明令颁布育女注册，禁止买办“妹仔”，由是香港的“妹仔”弊习方告纠正^①。其他城市的自立的中华基督教会，也开展了不少社会工作。如北京的中华基督教会，设办义务学校和妇女编织班，夏季对穷人施豆汤，冬季发放衣服，它们又募集专款分给教会内贫苦的教友，主兴办高、初级学校和夜校。济南的自立教会，则开设工艺学校传授刺绣和织布的技术^②。舒舍予写道：“西人传道，以慈善事业为开辟梯阶之工具，如医院，如学校，如阅书报所等是，以此种种，融和社会之感情，乃能乘势而宣传真道。所谓中华教会者，以华人为中心之教会，亦即以教会为社会之中心也。欲达此旨，则社会服务，最为紧要，犹之西人传教异域，必以施医等为先务也。设中华教会，有施医院，有平民学校，有公共阅书报所，有妇女工厂，有劳工之救济，有灾害之赈恤。社会所需，胥备于此，社会人才，罗致无遗，则教会已成社会之中心，欲求其不发达亦不可。”^③

1920年以后，除了城市教会以外，中国农村教会也有了长足的发展。因为中国教牧人员的增加，很多人被派到内地县城和乡村担任布道工作，布道区域也迅速地扩展，所以在乡村和小城镇的布道点也增多了，乡村信徒也有了显著的增加。据1920年全国教会调查所得，在全国一万五千所基督新教总支堂内，约有2/3，

① 李志刚：《香港反对蓄婢会成立之经过及其影响》，见《香港基督教史研究》第131—132页。

② 《中华时主——中国基督教事业统计，1900—1920》（中）第808页。

③ 舒舍予：《北京宣武市伦敦会改建中华教会经过纪略》。

即一万所是乡村教堂。这一万所乡村教堂中，有 1/4 是设在五万人人口的小县城，和人口稀疏的小村庄中。乡村信徒的人数，也占有当时全国教会信徒总数的 3/4。从这一点可以看到，中国教会的乡村布道工作，已经取得了丰硕的收获。而华北各省和西南川、黔、滇等省边区的各公会，在农民聚居的村庄当中，已普遍建立了名副其实的乡村教会^①。

与此同时，农村的自立教会也相继出现。其中比较典型的是 1921 年在山东省泰安县长马庄成立的一个名叫“信徒信用储蓄社”的组织，后于 1923 年改组成“耶稣家庭”。这是一个在教义、组织和教规上自立的，在经济上实行共产制度以实现自养的、具有中国本土特色的自立乡村教会^②。

“耶稣家庭”的创立者，名叫敬奠瀛（1890—1957）。他生于山东省泰安市临汶区敬家杭地方，其父敬传箕是一位中医师。从孩提时代起，敬奠瀛从父亲那里接受的是传统的儒家教育，早年因科举制度废止而觉仕途无望，曾云游省内名山，企图潜心修道。1912 年，他进入泰安的一所教会中学——萃英中学，后来终于受洗入教，于 1914 年成为一名基督徒。1918 年，他入济南共合医院，担任传道士。后来，他觉得应为贫苦的农民做一些事，于是辞去该工作，走上了“变卖一切所有，分给穷人，度乞讨布道生活”的道路。在从事颠沛流离面向农民的乞讨布道工作时，他“目睹社会之黑暗，人欲之横流，不能互助友爱合作，致使国家社会无形中受到许多人力物力之损失，遂毅然倡导信徒集股，办一完全信实之商店，藉以

① 俞敏人：《中国乡村教会事工的回溯与前瞻》，载《金陵神学志》第 23 卷第 4 期，第 39—44 页。

② 马福祥著：《介绍中国新兴的团体“耶稣家庭”》，载《乡村教会》第 2 卷第 3 期。

发扬基督之真光，……”^①。1921年农历正月初一，他在李廷明、夏传真、李灵舟、裴炳祺与美以美会女传教士杨关而支持下，在其家乡创立了“圣徒信朋福音社”。在教区倡导之下，该社从事买卖布匹、杂粮，以合作储蓄的方式，集腋成裘，建立经济基础，改进会员生活，进而实现推展“天国”福音的运动。1927年，“圣徒社”在美国长老会传教士毕卓思的支助下，增设了“蚕桑学道房”于马庄。一年以后，即1928年，“圣徒社”与“蚕桑学道房”合并，正式命名为“耶稣家庭”^②。

无论在宗教上、组织上和经济上，山东“耶稣家庭”都具备了自立教会的特征。

首先，“耶稣家庭”在宗教思想上很有自己的特色：（1）它非常信从宗教领袖的领导，敬慕谁被称为“恩赐性的人物”，在“耶稣家庭”中，有西方传教士的参与，但他们都是服从中国教会领袖领导的。（2）敬慕谁的神学思想受到灵恩教会的影响，讲究彻底效法耶稣在世的行径，遵从“撇下”的教训。因为耶稣生前曾被“撇下”许多人情与物质的牵累，“耶稣家庭”也倡导这种精神，它要求参加者必须先割断“撇下”人世间家庭的亲人、财产、社会关系、名位，和一切个人私有的物质和观念，这叫“破家出世”，入了“耶稣家庭”的信徒，依靠劳动生产，可以不愁衣食住以及人生的一切，普通人所忧愁的各种个人生活问题，也就不成为个人私有的问题，这又叫“参家

① 裴炳祺：《二十年东大耶稣家庭——一月在山东省人民政府院内》。

任锡福：《记耶稣家庭》中华基督教协进会，乡村事业委员会，上海1980年8月版第14页。

② 森川木：《山东“耶稣家庭”的经济形态初探（1927—1942）》，《台湾》台湾大学人类学系学报第15期 第217—233页。

入世”^①。(3)重视“重生”的经验。这种神学思想也来源于灵恩信仰，它认为信徒一旦加入“耶稣家庭”，表明旧日种种皆死，今日之我再生，是“新造”的人，会有新的力量从个人中产生。这种心灵上“重生”、“再生”的感觉，便是超越了今生今世，不再为今生的衣、食、住、行问题烦心，于贫苦甘之如饴，有爱人舍己的精神。在“耶稣家庭”的人看来，耶稣说，“我是道路、真理和生命”，一般基督徒，只重视耶稣的真理和道路而已，未注意耶稣就是自己的生命，皈信者便是获得了耶稣的活生命，这生命已经替换了原来属世的旧生命。(4)追求“圣灵充满”。敬奠瀛吸收了灵恩教派的一些特点，如“说方言”，“唱灵歌”，“跳灵舞”等等，而且在“耶稣家庭”中表现得非常强烈，其信徒每天都举行灵恩祈祷说方言，天未亮时(冬季五时，夏季四时)，即起身礼拜，天亮时各人诉说各自的感受，清晨八时，各人分头到各自的工作部门，参加小组的说方言、灵恩祈祷，而后才工作；十时上午饭时(一日两餐)，持筵跪到礼拜堂作二十分钟的祷告，下午四时吃下午饭时，亦复如此；晚六时是晚祷的时间，直到八时为止，一天的灵恩祷告说方言约五个小时，通过这种方法，使信徒感受到圣灵的充满^②。

① “耶稣家庭”有自编圣歌本，叫作灵歌吧，其中一些歌词反映了这种情调。比如：“吸人生如吸毒，最先因私奔亡，经时两运向善外，奔流一去不回还！大大作些衣食住，享受转到成腐朽。三厘银马换我身，匹顾世界事皆活。拉撒子的速撒手，罗渣才的快退夜。只求进土崖底，与土同工乐悠悠。他当神子，富有空自，尊承来久，人复何求！”又如：“耶稣家庭，主爱生命，由天而降，毫无人工。是恩中成了，是恩中弟兄，领袖色彩浓，让体证神恩。也不论男女老少，上不学灵拍翅日，林次郊阴筑福事陈布足先。整个是天然合神神打地，相形相象永不休。”(见杨福善，《耶稣家庭》中华基督教全国协委会，1990年7月，第4、5、70页。

② 直村方，《山东“耶稣家庭”》，载《基督教文化》(1995—1999)第3卷《中国基督教史论系论丛》第15期，第209—229页。

其次，“耶稣家庭”在经济和组织形态上，也很有特色。它所倡导的人人劳动生产的目标，可分为两种：第一是为他们家庭所需衣、食、住、行而生产，第二是他们直接参与为社会、间接为自己家庭的营业生产，用此所获得的利润，来弥补第一项所生产的不足。为了达到这两个目标，“耶稣家庭”实际上是一个将一般的家庭无限扩大，实行集体生活和物质共产共有的方式。在当时生产力还非常低下的情况下，这种方式既能够成全其信仰，也能够解决穷苦的生计问题。初创之时，其经济和组织形态比较简单，后演变到合作社的形式，直接生产、经营和经销，分工越来越细，产生出十五个工作部门：总务部、农工部、牲口棚、铁工部、石工部、木工部、鞋工部、针线部、纺织部、粉丝部、婴儿部、幼稚部、进学班（小学、中学）、厨房部、医药部。各部门的分工，从其名称上即可推知，分别从事领导、制造、修补、耕作、医疗、育养、教导、膳食等工作，他们各司其职，各尽其能、各取所需^①。

在这种经济组织之下，“耶稣家庭”的信徒生活是简朴和艰辛的。在“衣”的方面，基本上是“破破烂烂穿点”，同时从事植棉、举凡轧籽、弹花、纺纱、织布到缝制衣服，都由“家庭”自力更生。在“食”的方面，全“家庭”可供生产的土地，是一百二十八亩“田”和十二亩“地”，全“家庭”男性成员种植五谷、杂粮及棉麻于“田”，种植各类蔬菜于“地”，但仍不足以供五百名成员之需。因此，也专门种植大头菜和藕果，作营业性经销^②。“住”的方面，全“家庭”成员都

① 注籍孙，《记耶稣家庭》，第20页。朱信，《我所认识的耶稣家庭》，《约言译丛》集《耶稣》季刊，第47期，第176页。

② 到抗战胜利后几年，已有七百多株果树，多产常香燕叶肉青白色苹果，行銷北及天津，南及安徽，对“耶稣家庭”的经济很有帮助。还有一块还经营食的山丁的“粉丝”，用绿豆制成，质地充足，行銷全国，收益很大。

住在他们自己用双手建成的砖瓦石头房里，历年的建设，共有房屋二百余间，其建筑只求坚固实用，能避风雨，并不求外观的美观与舒适。其居住方式也很独特，打破一般小家庭制，老人住老人房，婴儿住婴儿房、孩童住孩童房，成年男女各依性别分居两处，实行很彻底的集体生活。对于家庭中原本是夫妇者，或入家庭以后成为夫妇的，平时分居，须申请才得同居。由于住房不做使用，二十对夫妇，只有一间夫妇房，因此同房的机会很少。对于四十岁以上的夫妇，家长往往劝导其放弃夫妇生活。“行”的方面，一般使用脚踏车为交通工具，运输则用牛车及驢马，车辆由铁工和木工制造，皆以节俭为上^①。

在宗教组织上，“耶稣家庭”的家长负有教导、牧养、管理与经济之责。尽管其歌曲中有“领袖的地位是软弱、而肢体的生命才是刚强的”，但实际上仍然实行自上而下的集权的领导方式。“耶稣家庭”的一般成员，打破了“血统”的关系，彼此成为家庭中的一份子，通常他们放弃家庭祖姓，再按年龄大小来定长幼之序，彼此称呼上，去其姓只存其名，并在名字后，按年龄大小，加上“伯”、“叔”、“哥”、“弟”、“姊”、“妹”等辈份名，在平等之中秩序井然有序^②。

从本世纪20年代到40年代，“耶稣家庭”出现在生产水准非常低下的华北农村，实在是一种很奇特的自立教会的组织形式。马庄“耶稣家庭”还派人往各处传道，到1949年，已经在东北数省，山东、河北、陕西、甘肃、湖北、安徽、江苏等省设立了小家庭，甚至在上海、南京、芜湖、汉口等都市中设立，华北地区犹多。因为“耶稣家庭”不用文字记载，故总数目和人数不清楚，但是却证明了它在

①② 李树杰：《山东“耶稣家庭”的经济生活初探（1927—1949）》，载《台湾大学历史学报》，第15卷，第228—253页。

中国社会中有顽强的生命力^①，甚至至今它还继续存在^②。虽然它所产生的社会影响至为有限，但是在中国教会的历史上，此种农村自立教会的生存方式、经济和组织形式以及神学思想仍然是非常独特和值得探讨的。

综上所述，可以看到在 20 世纪的 20 至 40 年代，尽管中国社会处于内忧外患之中，但从沿海到内地的城市中，从北方至南方的广大的农村，出现不少自立的教会，其中一些教会的历史可以追溯到上一世纪。这一事实充分说明，本世纪伴随整个中华民族民族意识的觉醒，中国教会的自立已经成为一种历史的趋势。同时，从中国教会历史本身来看，历经自唐代佛教、元代天主教、明清的耶稣会入华，到近现代基督教再次大规模地输入四个重要时期，中国信徒要求自立，中国教会自立进展之迅速，都是从未有过的现象。从传教史的角度看，也说明基督教文化与中国传统文化的结合，不仅可能，而且必要。中国教会的自立运动，为 20 世纪具有中国文化特色的基督教神学思想的出现，也提供了一種现实的借鉴。不少中国的教会领袖在倡导基督教思想和中国文化结合，或者用儒家思想去阐释基督教教义时，具有更充分的自信心。从 20 年代开始，中国教会领袖竭力倡导基督教的“本色化”，决非是偶然的现象。比如吴雷川，在其前期的著作中，在谈到基督教与儒家思想时，往往更多地谈到基督教的优点，随着时间的推移，其后期的作品中，更多地以基督教能够与中国文化认同，作为它被中国人接受

① 可参看英文原[Francis F. Jones] "The Church in Communist China—A Protestant Perspective", pp. 108—109.

李达汉：《中国家庭主义》，(The Joint Family in Communist China) 中译本，台北晨星出版社。

② 沈德森：《三十年后重访以庄》载《天风》月刊总第 67 期，第 2—5 页。

的先决条件。在他看来,基督教与儒家思想最基本的共同点,就是它们的宇宙观,是它们对于宇宙主宰的本性和意志的体认。吴雷川思想中的“上帝”和孔子的“天”和“神”是相同的,不同的名字实际上代表了同一的宇宙原则或者力量:

我认为,上帝就是和真理、大自然、最高原则相等的一种名称,所谓上帝能治理管辖我们,就如同说人类必须与大自然适应,不能与真理或最高的原则相违反。^①

与吴雷川持相近观点的,还有赵紫宸。当时许多西方人,甚至是中国人,都认为儒家的思想是一种人文主义,而不是宗教,中国人对于宗教也是缺乏兴趣的,中国传统文化中没有神的观念。赵紫宸认为,这是一种错误的见解,在他看来虽然孔子很少谈到宗教问题,但并不意味着孔子没有宗教意识,孔教中各种不同形式的祭祀,特别是对祖先的祭祀,就是一种宗教的表现。同时,这些祭祀的对象,不仅仅是祖先,也包括自然的事物和力量。在中国传统的思想中,人所获致的最高的和谐与满足,是和自然合而为一:“中国人对自然有特殊的态度。在中国的思想上,自然与人两个概念非常融合……人的最高生活就是法自然。”在赵紫宸看来,这个自然就是上帝,所以生命的目标就是“人神合一”,这和基督教里跟随上帝旨意的思想是一样的。除本体论以外,吴雷川和赵紫宸等人认为,在伦理哲学方面,基督教与中国传统的儒家思想有着更广泛的相互沟通的可能性。吴雷川曾写过一篇《七克广义》的文章,其中指出:

明万历年,泰西耶稣会虔劝我民,著有《七克》一书,其篇

^① 吴雷川:《论基督信仰的救法上论》,转引自:吴利明:《基督教与中国社会变迁》,第247页。

目曰：伏羲、平步、解舟、德修、察黄、切深、莫忘，凡七卷，……余于民国五年从天学初函中，得见施氏书，喜其言词深切，足为吾人道德修愿之助。顾以其称著者，多为西哲名言，所征引之遗闻轶事，又只限于基督教会之传说，未尝尽为典要。希冀的更采辑中正圣贤之言行，依类成篇，交于吾国士大夫之心理，多所契合。^①

虽然吴雷川的论述有些表面化，也没有更深入地加以讨论，但是他的立场是明显的，即基督教与中国文化的伦理目标是一致的。赵紫宸则更明确地指出，基督教与中国儒家“仁爱忠孝”的伦理准则，有调和的可能：

然则基督教进入中国文化的环境，对于这样的伦理应当发生甚么关系，作甚么贡献。耶稣所深入的经验是自己作为上帝之子，所重要的教训是上帝是人的父亲，最伟大的行为是爱人而牺牲，死在十字架上。这个生命和中国的孝理孝敬，朝相一致。从今以后若基督教对中国文化要有贡献，基督教必须一方面推广孝义，使人体见天父上帝，在深邃的宗教经验中巩固伦理的基础，一方面解放个人使得为上帝的子女，即脱出旧制度的束缚而作真个性，复保持民族性的精神，而同时恢复新社会中平等的兄弟主义。^②

在上一世纪，讨论“耶稣与孔子”与“耶稣或孔子”的人们，多为西方的传教士，其中林乐知、丁理良、李提摩太、花之安、安保罗等人，都是主张西方基督教文化与中国传统文化相互沟通的人士。他们的这种主张，往往使人回溯到罗明坚、利玛窦、汤若望、艾儒略在明季

① 《七克广文》转引自吴利渊《基督教与中国社会变迁》，第 217 页。

② 《基督教与中国文化》，第 256 页。

采用的传教方式。这种脉络的承传，是清晰可见的。然而，在那个时代，教中的保守势力占了上峰，他们的呼吁和者寥寥。不仅如此，就是中国的教会人士起而响应者也寥寥无几，可见先知者的寂寞和寥落。到了本世纪 20 年代以后，由中国教会领袖来倡导基督教与中国传统文化的沟通与谅解，表明了中国教会人士已经对中国教会的前途作出了独立的思考和判断，以及要有中国人来掌握中国教会命运的意愿。这种意愿既来自于对中国教会历史的反省，也是中国教会自立运动的必然结果。

面对中国城市和乡村出现的教会自立运动，西方传教士和西方在华的差会，也深觉有作出回应的必要。于是，各差会有采取联合行动的趋势，结果产生了中国基督教会的“合一运动”。

从 19 世纪开始，西方各国基督教的宗派团体，都纷纷派遣传教士入华传教。这些由欧美各宗派来华的传教士们，很自然地将西方当地的宗派观念和组织形态带入中国，从而产生了许多宗派性的教会。这些宗派性的团体林立于中国，彼相隔绝，不相统属，甚至互相排挤，显露出许多弊端。甚至阐释教义的《圣经》，也有不同的中文译本，赞美诗的翻译本，也各不相同。到了 20 世纪，这种因宗派分歧而产生的消极影响，显然很不利于教会的发展和教会的“本色化”。教会中的许多有识之士，要求对此作出改革。

“合一运动”正是在此情形下产生。1905 年，长老宗属下各教会组成了“中华基督教长老会”。1912 年，圣公会各派教会在中国上海组成“中华圣公会”，并组织了“中华圣公会布道部”。信义会各差会也于 1920 年组成“中华信义会大议会”。到 1916 年，原先成立的“中华基督教长老会”，又吸收了伦敦会、公理会参加组成“中华基督教大会”。监理会、美以美会和美普会，最后也于 1939 年联合组成“卫理公会”^①。“合一运动”的另一种方式是，透过一些超宗

派的专门性新会团体或机构，如青年会、世界基督教学生同盟、基督教勉励会等等。这些宗派的新体吸收任何背景的基督徒参加，从而增加了各宗派的参与机会和接触机会，间接促成了各宗派的合一。

同时，西方差会决定在中国开展广泛的调查。1913年，穆德亲自到中国的广州、上海、济南、北京、沈阳和汉口等六个城市访问。穆德敏锐地看到，中国的大门已经向世界开放，为基督教提供了一个进入的绝佳时机，同时也看到中国各处潜伏的反对帝国主义，和反对带有帝国主义色彩的教会的危险。他说，“欲视也是危险的，在世界潮流正在上升的时代，我们不能不信赖能干的引港者。他不仅熟悉各停泊处，并且熟悉水道。”^①最后，穆德回到上海，参加了有一百二十位教会领袖参加的基督教全国大会，部署调查研究传教计划，决定由在华各差会联合组成“中华续行委员会”，并由美国传教士司徒敦具体组织调查工作，其任务为：（1）以“中华续行委员会”作为在华各差会互通声气的机构；（2）倡导各差会的合作；（3）对中国社会、政治、经济、文化等作一次全面的情况调查，其调查分为两部分：第一部分内容，包括各行政区的划分，以及各省气象、人口密度、交通状况、经济条件等自然和社会背景资料；第二部分内容，包括各差自1900—1913年的发展概况，各差会之间的比较，学校、医院、出版事业，以及天主教和东正教在中国的活动状况，特别对少数民族以及下层社会，如邮电职工和人力车夫等为人忽略的情况，也作了调查。这项调查旷日持久，其中一部分

① 《中华基督教年鉴》第1期，第20—24页，《中华基督教年鉴》第1期，第20—22页，中华信义会编，《信义报》十周年纪念特刊，1920年，第154—160页。

② 《中华基督教年鉴》，1927年，第148页。

于1923年出版，号名称为《中华归主》，英文直译为《基督教占领中国》。

在此基础上，1922年5月，在上海召开了“全国基督教大会”，共有七十多个在华差会的代表一千多人出席，其中来自十九个差会的中国代表约占半数，比前两次显然增加了。原属于北京伦敦会的中国牧师戴静怡，任大会主席；江苏督军的代表、上海交涉使任秋骥，和美国总领事克宁翰，在开幕式上致词。会议举行了八天，讨论了有关传教、教育、出版、慈善、妇女等问题，其重点是提出“本色教会”的主张。肯定“本色教会”，是教会发展的“要旨”，教会的前途在“合一、本色、成圣”三端。会议决定解散“中华续行委办会”，另成立“中华基督教全国协进会”。由青年会全国协会总干事余日章任会长，上海监理会牧师江长川和山东浸会传教士巴慕德为副会长，戴静怡为该会总干事，会址设在上海。大会发表的《教会的宣言》指出：“我们宣告时期已到，若中华信徒应用谨慎的研究，放胆的试验，自己制定教会的礼节和仪式，教会的组织和系统以及教会布道及推广的方法，务求一切都能辅导现在的教会，成为中国本色的教会。”协进会的宪章也说明，它不干预神学和教政诸问题，其宗旨乃“发扬中华境内基督教之合一精神”，“促进中国基督教与世界基督教的贯通”，“提倡自养、自治、自传，促成教会彻底自立，以致中华民族化”^①。对于何谓“本色教会的定义”，《教会的宣言》作如下之阐释。

我们对于西来的古传、仪式、组织，倘若不事批评，专做大体的抄袭，卑陋的摹仿，实在不利于中华基督教永久实在的建设。……所以我们速求国内耶稣基督的门徒通力合作，用有

① 《中华基督教全国协进会宣言》，第19。

系统的灌输,达到自养的目的。由果决的实习,不惧试验、不惧失败,而达到自治的正途;更由充分的宗教教育、领袖的栽培及亲切的个人传道,而达到自传的目的。^①

尽管当时西方在华各差会中大多数的外籍传教士,对于提倡“本色化”持有很大的保留态度,对于中国人民日益高涨的民族意识,也怀有不同程度的疑虑,突出地表现在数年以后的五卅运动中,大多数传教士和差会对工人和学生运动都不表支持^②。但是,同情中国人民的民族感情,顺应中压教会自立愿望,主张沟通基督教与中国文化,并去除西方差会内的帝国主义特质的西方传教士还是有的。他们的言论和行动,虽然不代表主流,但确实说明西方差会之提倡的“本色化”运动,并不是基于偶然的原因,而是对于中国教会的前途,作出深思熟虑后的抉择。

乐灵生和司徒雷登,是这类西方传教士中的代表人物。乐灵生对于“本色教会运动”,予以很高的评价:“也许1922年将作为宣布真正上独立的一个显著的年代。”^③对非基督教运动中中国人民提出的废除不平等条约的要求,乐灵生深表同情。他认为传教士应该为此作出努力,这样中国人就不会再认为教会是“洋教”或帝国主义的附庸。1926年10月,乐灵生会同其他一些传教士,曾亲赴北京美国驻华公使馆,向马慕瑞公使请愿,要求取消英国对华的一切不平等条约。马慕瑞对此表示拒绝,他借口中国没有一个政府可与之打交道。乐灵生认为,这位公使是强词夺理。要他对

① 《中华基督教会总会第一周年纪念》第7页。

② 杰西·赫·卢茨 ((Jesse G. Lutz):《五卅运动与中国的基督教徒与教会》,见《中西文化与教会大学》,第102—137页。

③ F. E. Dawson: The Chinese Church as Revealed at the National Christian Conference, 1922 p. 11.

条约作出某些修改,就推说中国没有一个政府可与交涉;如果让他保持特权,则又可责成中国政府履行条约义务。对此,乐灵生表示愤慨^①。在那个时代,乐灵生的这些举动,确实是非常罕见的。司徒雷登与乐灵生的观点十分接近,1925年上海“五卅惨案”发生时,燕京大学师生立刻发表公开宣言,抗议帝国主义租界当局的行为,并要求取消不平等条约。司徒雷登对燕大师生的行为深表同情,他在当年12月号的《中国基督教学生》杂志上,发表题为《基督教与民族主义》的文章,指出:

随着目前中国人民民族自我意识的觉醒,他们理所当然地要反对任何阻碍其追随者爱国热情的组织和信念。为了使下面要讲的话不致于被误解,我首先表明我的立场和中国人民要求修改外国条约的立场是一致的,即一切不平等现象都应该改正——一切不公正的权益都应该取消。我承认这些要求是公正合理的,我也确信那些对此问题采取积极友好承认态度的国家和中国一样,从中取得真正的利益。不仅如此,我还认为现在支配着中国人民思想的民族主义感情,正是这个国家最有希望的现象。^②

乐灵生和司徒雷登对于基督教的本色化,用中国文化阐释基督教的教义方面,也发表了各自的意见。1927年,乐灵生撰写并出版了《基督教在中国的归化》,这本书是他1923年以来在南京、北京、上海等神学院的演讲集,着重讲了“三自”中的自传问题。他主张出

① Rawlinson in Wornshala, 1926年11月1日, J. K. Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, p. 22.

② John E. Stuart, "Christianity and Nationalism," *The Chinese Christian Student*, New York, The Chinese Students' Christian Association in America, 12, 1926.

中国人根据中国的文化传统和中国基督教自身的经历，来传扬福音，这可以全由中国人“生长”的教会。在神学思想上，乐灵生的观点与冠克宾很相似。他认为，中国人的思想中有两个方面具有深厚的宗教因素：（一）“它认识到宇宙道德准则主宰了人与人之间，以及人与宇宙的关系。”（二）“凡涉及人类的神秘的关系和态度，都与终极的迨和自然有关。”^①他认为，中国人思想中的这些特性，使他们接受基督教成为可能。他说：

我的发现，……中国人思考的特性，我想普遍的是，将宇宙视为一个基本的道德。这就是通常人们所说的在自身能示为人类自然宇宙的一种特定的道德倾向。……由于这种基本的存在于宇宙中心的道德倾向，人类的责任感被唤起了。……人类生活在一个道德宇宙中，这种理路与基督教没有冲突。^②

在此情形之下，乐灵生指出西方传教士的使命应该是：

传教士自己应该投身于中国基督教的团体之中。他不应该强迫它们变成一种西方的形式，而应贡献一种基督教的精神。让这种精神以一种独特的中国方式表达自己。^③

司徒雷登作为一名出身在美国的传教士，对于中国人的民族情绪，自然比其他人有更深切的体验^④。他希望中国的教会神学家会依据中国的传统文化，对基督教教义作出创造性的阐释，这是未来教会发展的必由之路。他说：

基督教之教会与传统的教义和神学学说传入中国。长期以来，我一直希望中国的神学家们会给他们自己的民和全世界，以中国才达基督教原理的创造性的解释。中国教会正在参与一些重要的著作，这些著作使他们的基督教思想家们带来新的公教信仰与希望，使他们的期望早日实现。^⑤

同时,对教会的教规和仪式,司徒雷登已主张尽可能地适应中国人的传统习俗。

我们开始对传教的礼仪作研究。逐步添礼主要是举行一种简化了的基督教仪式,也就是五朔天(感恩节)和礼赞,“各站可那天的歌咏而已。它并不涉及福音伦理中所包含的有其社会意义的一面。没有必要让皈依基督教的中国人,抛弃其祭祖的习俗,否则就会使他们感到为难。”^①

可以看到,在20世纪20年代以后,对于中国人民要求民族自觉愿望的同情,对于基督教教义与中国文化结合可能性的探讨,对于基督教教会教规和仪式中国化的倡导,已经在西方教会和西方传教士中出现,构成了基督教“本色运动”的一个重要方面。尽管在那个时代,西方教会和经济来源主要是外国的母会,教会领导职务虽然有一些中国教会领袖担任,而教会的领导权主要仍在西方教会人手中,这一点是无可置疑的,然而,上述新的现象的出现,同样也清楚地表明,基督教教规教会为回应社会剧变而进行的教会的改革已经开始,“本色教会”运动的礼赞,对于在中国城乡的自

①② Frank Rawling on 'Nativeization of Christianity in China', Shanghai, 1927, pp. 66—69.

③ F. Rawling on "The Chinese Church as Revealed in the National Christian Council Held in Shanghai", May 2-11, 1922, Shanghai, Oriental Press, 1922, p. 248.

④ 司徒雷登在“回忆录”中指出“出生在中国可有一个奇妙的经验,正如少数中国的传道士、牧师履行他们自己的宗教,举行自己的仪式,于是天经地义地成了我们的知心人,值得我们去信任。……我们在中国地壳中,感到这一大批崇拜使我的感情触及了解他们(中国人)的思想方法,他们心之所向往的,他们的情感——中国教会的奥秘。”见《在华五十年——司徒雷登回忆录》第3, 4页。

⑤ 见《在华五十年》第297页。

立教会工作的开换,或多或少也提供了一种助力。

二、“中国归中国人,中国人归基督”

“中国归中国人,中国人归基督”,是20世纪初期比黎天主教传教士雷鸣远说的话^①。后来在中国天主教会内被广泛引用,来描述本世纪20年代以后中国天主教会内出现的本土化趋势。当时中国天主教会内部的本土化运动的出现,与同一时期基督教新教的本色运动一样,都是强调摆脱帝国主义对教会的影响。不过,两者运作的方式有所不同,主要原因是天主教会具有一贯的教会组织和信仰观念,在这种体制的束缚之下,背有历史的包袱,改革过程中阻力较大。当然,这种情况也有优点,因为天主教会的圣统高于传教士本国政府的权威,可以自上而下地推动改革。在20世纪初,先由部分中国天主教会人士和西方传教士从基层推动此一运动,然后罗马教廷在经过对信仰和传教方式的反省之后,冲破了四方列强的阻力,大力推行中国天主教会的本土化的运动。

20世纪初期,中国天主教会信徒的人数有了很大的增加,外

① 中国天主教史学家董修竹指出:“‘中国归中国人,中国人归基督’,这两句话一般人都公认为是雷鸣远神父所创;其实这两句话应该是某位自己说的,或天主教的神父说的,为什么呢?基督宗口说过‘恺撒的归恺撒,天主的归天主’。那么说,‘中国归中国人’,岂不等于说‘恺撒的归恺撒’?我们能说‘法国归中国人’或‘中国归荷兰人,归意大利人吗?’而‘中国人归基督’,也就等于说‘天主的归天主’。因此我们说‘中国归中国人,中国归基督’这句话,一定是自己说的,是天主教示雷神父,情上的口说出来的,决不是他自己所能说出的。”《迦教廷公使北上——评雷归中国人,中国人归基督》,见1947年8月9日《益世报》社论。

籍的传教士人数和国籍神职人员也比上一世纪大大增加了，这是有目共睹的事实。但是，教会内部的惶惶也有着。法国对中国拥有保教权，中国天主教会处在法国殖民主义政治势力的庇护之下。民国中国与罗马教廷的通使计划亦为法国所阻止，中国的天主教会染上了一层殖民主义的色彩，对此中国教外人士是十分不满的。中国天主教内部的有识之士，也深感为消除社会对教会的恶感，亟需改变这种不正常的状况。同时，在保教权之下，中国的天主教会面对 20 世纪急剧变动的社会环境，和中国人民日益高涨的民族感情，坚持保守的态度，过分顽固地坚持教会的西方色彩，不愿作任何改革，从而使教会与社会的期望脱节，最终给教会本身也带来很大的伤害。

首先，在保教权之下，传教运动与殖民主义势力的扩张联系在一起。在短暂时间里，由政治和军事势力为后盾的传教活动，可能取得一定的效果，因为中华帝国紧闭的大门有赖于列强的炮舰政策才得以打开。每当有教案发生，传教士或教民被杀，以法国为首的西方列强就以军事压力为后盾，索取巨额的赔款。久而久之，赔款就成了解决教案的一种模式，天主教会也因此无法依靠宗教的力量与中国民众沟通^①。到了 20 世纪初年，正当中国民族主义思潮和运动风起云涌之时，天主教会中的大多数担任领导职务的西方传教士，仍持这种心态，这就难免扞戾难容，不合时宜了。最明显的事实，是 1910 年“五四运动”发生后，天津的爱国教徒纷纷响应，成立了第一个公教救国团，号召教内同胞“奋发风云，誓保国上，

^① 当时美国有一位犹太银行家借用《圣经》中的请气，讽刺这些传教士：“方义而多治，非人是有益的。因为后面就有赔款。”朱自应《从北京教区到天津教区——天主教会见闻回忆点滴》河北文史资料第 1 辑，第 145 页。

……为全国之一劫”^①。6月，天津教友发出了《为外交泣告教中人书》，指出法国在保教议的名义之下侵略中国的事实，主张取消法国的保教权；同时，主编耶稣会办的《圣教杂志》，以“教友之热心救国”为题，发表社论支持天津教友的爱国行为。但是，几个月后，教会的立场就发生了惊人的转变。当时的教务总阅使光若翰（1860—1935）^②于10月20日抵上海以后，召集徐家汇耶稣会士研究中国天主教形势，指示在《圣教杂志》发表“特别声明”，重申“教会中立”的老词，重申反对罢工和学潮的立场，申明教礼“如果违反，应受神罚处分”^③。然后，光若翰又到北京，自1919年11月16日至23日举行华北教会会议，并于11月18日以教廷特使身份发表《致百京司铎书》，其要点为二：“一不容受教于众庶之无神品者。彼众既将中国政府所有之上下等权威推翻以后，改造共和国家，则梦州教中治理亦然改变，其思想之或变，盖尤甚于此矣！二不容受教于报界，报界虽言教中人主权，但为散阅报人起见，亦不能不大放厥词，恣意之余，亲率悖谬，不诚信，不确凿，盖犹在而有；三不容受教于耶稣教人，该教于基督要理且不同心，而于煽动人心，藉用种种方法，有时且危及公安，意在增其名誉，展其权力面矣。”^④这份《致百京司铎书》，极为明显反映了当时天主教会当局

① 天津《益世报》1919年6月11日。

② 光若翰系法国巴黎外方传教会传教士，1885年来华，在四川传教，1910—1946年在山西建堂任教，1919年8月赴教廷述职，工教务总阅使，对中国五个省各教区进行视察。

③ 上海《圣教杂志》1919年11月。

④ 《马相伯致函》，1919年11月18日译成《华北天主教要理问答译书》台北文津出版社影印，第58—100页。1920年4月《圣教杂志》亦发表此文，其中第二、三、四、五、六、七、八、九、十、十一、十二、十三、十四、十五、十六、十七、十八、十九、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、二十九、三十、三十一、三十二、三十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十、四十一、四十二、四十三、四十四、四十五、四十六、四十七、四十八、四十九、五十、五十一、五十二、五十三、五十四、五十五、五十六、五十七、五十八、五十九、六十、六十一、六十二、六十三、六十四、六十五、六十六、六十七、六十八、六十九、七十、七十一、七十二、七十三、七十四、七十五、七十六、七十七、七十八、七十九、八十、八十一、八十二、八十三、八十四、八十五、八十六、八十七、八十八、八十九、九十、九十一、九十二、九十三、九十四、九十五、九十六、九十七、九十八、九十九、一百。

抵制社会变革，拒绝进行教会改革的立场。为中国国内的爱国主义运动，它重申，“彼等决不可有人为公共表示运动之首领，彼等决不可容准天主教公教之男女学生结队游行，参与其事。”^① 在这种情况下，社会上的人都将天主教会视为西方列强的附属，也是很合情合理的事情。

其次，自明末清初以来，由于祭祖祭礼命令的存在，一般的外籍传教士都不尊重中国的文化。自“礼仪之争”以后，天主教会信徒的社会身份有了很大的改变，上层社会——政要和知识阶层中人很少入教，天主教的信徒多为乡间的无知识的农民。这种情况直到 20 世纪，也没有很大的改变。教会在各地设立了许多教理学校，在冬季农闲时，准备饭食，招待望教者^②，伙食的质量较一般平民日常吃的好，藉此以吸引望教者。尤其在北方，这类学校更是普遍设立，庚子事变以后，教会获得赔款，办理教理学校更有条件了。由于战乱以后饥民增多，教理学校更是人丁兴旺，于是传教士干脆把饭发给望教者。给钱的方法是将“教理问答”分为四份，能背诵一份者，给洋银一元，十是到教理学校来“望教”者更是倍之若蓰^③。这样，传教士在每年的教务报告中，都会有一个很好的成绩。然而，以这样的方式吸收来的信徒，在信仰上实在是很成问题的，许多人在成了教友之后，因为照顾减少，马上就忘了自己是信什么教了。这样的教民，很是指望他们对社会产生良好的影响。杨家坪苦修院的汪院长，后来向教廷宗座代表说：“天主教徒，除了少数例外的情形，可以说对他们的外教同胞，本身没有什么影响力，他们很穷，人数又不多，他们的言行举止，往往也不能对基督的全

^① 《天主教杂志》1920 年 4 月号。

^② 参看一种人中、民国初年中国天主教的本地化运动，载《中国史研究》1994 年第 51 页。

善之德作什么有效的宣传。^①更有一些不良的教民，入教的理由就是因为有保教权的庇护，谈不上什么纯正的信仰。山海关地方将本堂神父向宗座代表报告，“……实际上教友并不如其他人，而且在山中有些教友还横行霸道，竟敢击打警察，因为他拒付给警察应该付的税金。”^②这样的教民，在社会上被称为“吃教者”(Rice Christian)。吃教与信教虽一字之差，但褒贬却迥其分明。

其次，当时教会存在的另一个奇怪的现象，是来华传教的外籍传教士，有的同属一个国籍但属不同的修会，有的为同一修会但属不同的国籍，有的是同一国籍同一修会但属不同会省，彼此均互不往来，各自独立地进行传教工作，财政互不贯通，人员也互不往来。这种不同修会划分传教区域的做法，甚至比列强在华划分势力范围，情形更为复杂。这种局面，使法国保教权成为驾乎于各修会之上的东西，而得以长久存在。这种由修会划分传教区域，再加上法国保教权的作法，造成了一个四分五裂的中国天主教，与至公合一教会的建立的要求，是背道而驰的^③。

对于天主教会自十一世纪即已沿续下来的弊端，中国天主教中的一些有识之士，是深感不满的。英敏之和马相伯是两位代表性的人物。英敏之名华，号友寒斋主，万松野人，1867年生于北京四城。他是摘发止黄旗的旗人，幼时曾习武，后喜诗词歌赋。1888年，他信奉了天主教，同年二十二岁。当时华北各地经常发生教案，市井小人，借教而欺压邻里，不良教徒，则请教而报城外之仇，天主教在当时为士大夫所不齿。英敏之在这时入教，非自

① 《雪庵孤叶——周恒惕回忆录》，页58页。

② 《在中区群书——周恒惕回忆录》，上），第118—119页。

③ 陈方忠，《20世纪初年中国天主教的本土化运动》（台湾政治大学历史研究所硕士论文），页35页。

目而信。他在研究了道教、佛教、基督教新教，然后在阅读了明代天主教教士的著述，最后才决定了自己的信仰^①。他开始在教会中任职，一度到云南蒙自，不久返京，中途遇到庚子事变而滞留天津。后来，他一直在天津活动。1902年，英敛之和几个朋友创办了《大公报》，直到1912年，他一直是实际的主持者，其间他一再发表文字，提倡新闻道德，对于争取新闻自由，发表的文字更多^②。马相伯，亦名达常，改名良^③，1840年出生于江苏丹徒马家村，其母为虔诚的天主教徒。他十一岁时，上海耶稣会的徐汇公学创立，次年马相伯入该校读书，后来弟建忠亦求学于此。马相伯十五岁时，开始读法文、拉丁文，1862年入耶稣会初学院，两年后初学期满，再按会规，对中国文学和拉丁文深造一年，后再读哲学和神学。三十一岁时，晋职为司铎。他对数学和天文学有兴趣，并被派往南京等处传教。但到了三十七岁（1876年）时，他退出了教会，还俗并结了婚^④。以后他参与了洋务和维新事业，先后任职汉口机器局，驻日使馆参赞，神户领事。1878年入李鸿章幕，赴朝鲜襄助编练新军，改革财政，并一度赴台湾刘铭传幕府。1892年任长崎领事，复改参赞。1898年，他又回到了教会，决心忏悔^⑤，在上海佘山圣母堂避静一年，由昔日的同窗好友耶稣会国籍神父沈则宽担任神师，然后获得了罗马教廷的赦免^⑥。这一年是光绪二十三年，英敛之第一次从南洋返津，途经上海时结识马相伯，遂成为莫逆之交。

英敛之和马相伯都是在当时社会上对天主教抱有很大成见的情形之下入教的，因此他们都是经过了深思熟虑以后才作出的决

①② 万毅，《中国天主教史人物传》（下）中华书局1988年，第805—810页。

③ 据马相伯后来自己说，他生于天主教世家。在利玛窦时代，他的祖先已经信教，他的外祖父曾作过虔诚的教徒。

④⑤⑥ 万毅，《中国天主教史人物传》（下）第222—229页。

定。然而，他们在信仰上的深厚背景并不妨碍他们所具有的强烈的民族意识。英敛之在创办《大公报》的时候，法国主教樊国领向他转告法国公使也愿意入股，英敛之对此表示婉拒。因为他对与法籍传教士有暧昧关系的法国领事馆深具戒心，惟恐因法国政治势力的介入，而丧失其报人的新闻自主。^①樊主教云：法欲使办愚入报馆股，但臣开于京中，于思有法欲使，规模尚可扩大，消息亦觉灵通，但天津诸友必以为不便设于京中，恐多不匪入股”^②。几经周折，终于阻止了法国公使入股的企图。至于教会中的种种弊端，英敛之更表示愤慨，他最不能理解和最不满意的是法国的传教士可以谈爱国，而中国的神父和教友谈论爱国就要受到限制，他不能赞同外籍传教士到中国以后只知道宣扬自己的祖国，“法教士惟歌功颂德于法，意、德等教士惟歌功颂德于意、德，……演出形迹，使其人觉如虚张，使其教竟何罪哉”^③。他更对那些外籍传教士只准他们爱自己的国家，却不准中国神父和教友爱中国愤恨不平，“前岁比国被德残毁后，该国枢机主教某公，发出勉励国民书一篇，反覆比喻，谆谆以爱祖国为训，至理名言，无论有识无识，莫不痛感。至于我国宣道者，从未闻有提及爱国者，或有之，吾未闻也。岂圣教道理，独于中国教民，当使之爱外国乎，真欲索解人而不得已”^④。至于马相伯身上表现出来的民族意识之强烈，也绝不亚于英敛之。十九岁那年，上海法租界领事因马相伯懂法语，想聘他任秘书，他一口回绝，“我学法语，是为中国用的”，这是他爱国心的第一次表示。他于1876年三十七岁时宣布退出教会，不仅辞去司铎职务，而且脱离耶稣会，这是双重违反誓愿，被教会认为有重罪的过恶，以后二

① 《英敛之日记》，转引自陈方中：《民国初年中国天主教的本地化运动》，第72页。

② 《英敛之“万字原旨”》，转引自顾松霖：《中国天主教过去和现在》，第81页。

十一年被教会革除，不能领受圣事。他离开教会的原因，天主教史学家方豪认定有二点：（一）他早年在南京、安徽宁国和徐州传教，正逢战乱，难民流离失所，他请求父亲出家资助救济难民，教会“以违背禁令”。“因为他是耶稣会士，一切财产的动用均须经会长批准，这是他首次与教会不愉快”；（二）据马相伯 1874 年任徐汇公学校长时自白：“余在徐家汇译著有数理书百余卷，尽皆束之高阁，教会中不为余印行问世，实有两种原因，一、不以余为然者作梗；二、无人能整别余的著作的叮咛，遂使余数年辛苦，付之置鱼。”后来他被调至南京时，又自记曰：“教会中人把我调到南京，要我译数理诸书，余颇不耐，因为余在徐家汇已译著有数理书百余卷，不为余印行问世，多译多害何哉？余之当时在南京教会中，一个厨子是一个极醜陋的外国人，他做的饭食简直不能下口，而且极有碍于卫生，于是我就不辞而别，自己一个人跑到上海。”^①从马相伯自述的还俗种种原因中，有一个共同点，那就是他对外国传教士不满意，因为反对他以家产救济难民的教会上司，无疑是外国人；不肯为他印行百余卷数理译著的，无疑也是外国人；至于那醜陋、不卫生的外国厨子，必定是一个外籍助理修士^②。在马比返回教会以后，为了使他的手创的震旦大学能够维持下去，他曾再度和耶稣会士合作，但不久又发生龃龉而脱震旦，另立复旦公学^③。马相伯晚年对于案

① 方豪：《马相伯先生的生平及其思想》（台北）载《民主评论》第 6 卷第 8 期，第 207 页。

② 方豪神父又记了一件事：“三十六年，我到徐家汇访问神父住院，已故李相叔（宗泽）当时一排三格福音书面对我说：“马相伯、曾叔兄弟原住对面的两间，去年有外籍修士来华，会长命马兄另禁让出，正在两格房可，属叔其时也被以品级上，因嫌于中外修士待遇的不平，相叔遂退出。”（《马相伯先生的生平及其思想》）

③ 高振农等著：《上海宗教史》，第 483—501 页。

教，固然转被有加，但他始终讨厌外国传教士，极力主张由本国神职治理本国教会。这种态度，和他先前还俗时的心情，六十年如一日。

由于马相伯和英教之在由中国神职自办教会这一点上，有很大的共识，因此他们对上一世纪以来天主教会中的种种弊端，也给予了激烈的抨击。对于传教区域划分不当，修会各自为政的情况，马相伯批评道，“又不准他会或他国修士，设立高等学堂，及关于科学等种种建设，而又不能抵制暨反教人，殊属无谓，徒令区内外教人，少许多改邪归正之机会耳”。而“西国教士无一二可说普通语言，华教士无一二可写普通文字”，都使得传教的社会效果大大降低^①。在此情形之下，国籍教士的培养自然受到忽视。他们“中文程度本不甚高，而拉丁文程度较前更低，至教历史且不讲求，科学更无论矣，……传教之士学问不高，何以开导华人，维持教务？”^②同时，在保教权庇护之下，有些不良教民自视为具有特殊身份之人，举止高傲，行为不端，凡此种种，都引起社会的反感。马相伯呼吁政府要给天主教和教民以正常的合法的地位和身份，这样既可避免天主教和教民藉保教权而临驾于社会之上，又可以防止社会上对天主教和教民的无端歧视和误解。“我教公民，以爱国之心不若足想我的我租税、我服我兵役而已矣。政府之不我教育，于我何哉？我自有治外法权之教育也！……为此请愿，还我信教公民宪法上自由之保障，而无事约章上之保障也”^③。英教之对于教会由外籍教士垄断，一般国籍教士学问低下，仰外人鼻息的现象更

①② 《马相伯文集增编》见《代报反孔道者哪书五册》，（台）文海出版社影印，第80页。

③ 《马相伯文集》见《代报反孔道者哪书五册》，（台）文海出版社影印，第132页。

有尖锐的批判。1917年，他写作了《劝学罪言》，不满之情，溢于言表：

本国人不通本国文字，何以拯人？何以应事？论其效果，不过当绝于高尚社会，自屏于优秀人群而已。此举是非最易了断，尚何足辨？惟我中国学教人，徒受其毒，处于不中不西夹缝中，造成此非驴非马之种类。一言及中国学问，则鄙薄之情，竟成第二之天性；再问其西国学问，则学以中国无此语言，足以译之。……因寡教中最为我国所谓上等社会第一口实，则为不尚学问之一端；而不尚学问之弊，则由我当权者，量裁智昧，不知以大体为计，不能以圣教会之心为心。以致人才消乏，百事靡成，自处于穷败之教，此无能为译者也。^①

大旗英教之知道此文一出，必定遭教中的禁压，所以又说：

闻于此等口吻，大有玛丁路德背叛之气概。答之曰：君勿疑疑多虑也，仆不过一无权无势微末教友耳！请观历来背叛罗马自成一端者，率皆为王教、可译耳，何有一微末教友乎？^②

英教之又揭露当时教会中穆会之间彼此排挤的情形：

往者前清咸同年间，网文馆之使，向我聘请教员，而我不胜其任，宁肯推荐异国异教之人，而不肯援引同教异会之人者，何耶？^③

从民国初年开始，当时中国天主教会中的一些中国籍有识之士，已经力求通过自己的努力，来改变这种状况。首先，他们努力地搜求明清以来耶稣会士在中国留下的遗著，一一刊行。因为在他们看来，明清时代来华的天主教传教士，没有染上19世纪盛行于西方的殖民主义思想，他们具有热烈的亲教感情，也非常尊重中国

①②③ 方豪：《中国天主教史人物传》（下）第400—410页。

的传统文化,其著述无疑是一笔宝贵的精神财富,值得重新发扬光大。如英敛之就苦心搜求明末李之藻所编的天主教丛书——《天学初函》,幸得全帙,准备一一校刊,其已成者有:《辨学遗编》、《主制群征》、《灵言蠲勺》等等^①。马相伯也搜求明末教会的名著《七克》、《名理探》、《利玛窦行述》等,一一校阅刊行^②。英敛之对汤若望的教理著作《七制群征》,尤为推崇,甚至正是该书促使英氏归依了天主教。马相伯的重刊序曰:“吾友英敛之自幼求道,弗得弗悟,年至弱冠,始得此书,乃恍然于加特力教所称天主,实即万有真原、万民父母;一身之父母不幸事,犹不可以为人;万民之大父母而不幸事,乃曰‘此异学也,此哲学也!’‘学云学云,非学以为人乎?以不孝倡天下,孰如此甚!因旋重书汤著以教正之。”^③可见,他们从明末清初时代教士的遗著中,吸取了信仰上的养料。其次,国籍教会人士,还倡导对天主教在华传教历史的研究。在此一方面有杰出贡献的人士是陈垣。陈氏生于1880年,为广东新会人,早年与英敛之、马相伯相交,他爱读“四史”,注意研究目录之学,从1913年开始定居于北京。1917年,他完成了《元也里可温考》这部受学术界重视的史书,引用汉文资料,考定“元史”中的“也里可温”即为基督教,对于“也里可温”的戒律、人数、人物、平糶、徭役、租税及碑刻之留存,均有系统的论述^④。此著加深了人们对基督教入华史的认识,以后他又陆续发表《浙西李之藻传》、《基督教入华史略》、《再论迦主圣卷译本》、《教王禁约及康熙谕西洋人》、《康熙与罗马使节关系文书影印本叙录》、《雍乾奉天主教之宗室》、

①② 方豪:《中国天主教史人物传》(下)第509、256页。

③ 方豪:《英敛之先一年述及其思想》,《齐鲁大学山史学季刊》1974年第2期,第86页。

④ 陈垣:《元也里可温考》,见《陈垣学术论文集》,第1—57页。

《泾阳士征传》、《汤若望与木陈忞》等力作。陈垣的教会史研究，使人看到了天主教与中国人往来中的兴衰之迹，陈垣说：晚明之世，“当时名士高僧攻教虽烈，而天主教并不因此少衰。”“殷何以康熙以后，天主教大不如前，别有原因在。先是利玛窦以为中国人尊孔敬祖，与崇拜偶像不同，可以通融办理。而龙华民则反对甚力，其后他教会上至者渐众，大都不谙汉学，力斥耶稣会士之非，遂以其事谗于罗马。教皇先后派钦使铎罗、嘉乐来华查办，二人皆不谙汉语，何论汉学，故贸然判定遵孔敬祖为异端，不许通融”^①。于是，天主教遂为朝廷所疑忌，为士民所排拒。这些结论，印证了英敛之、马相伯重刊明牒之际天主教旧著的立意。但由于它们是研究历史所得，又具有更多的说服力。最后，英敛之和马相伯等人，竭力提倡培养本国的教会人材。既然外籍教会人士对此一项任务持积极的态度，那么中国的教会人士便毅然担当这样的使命。英敛之和马相伯有一个共同的愿望，就是希望天主教在中国能够设立一所综合性的大学，培养教会的人才，提高天主教人士的学术素养，从而在中国社会重建其声望。1911年，英、马两位先生即上书罗马教宗庇护十世，请求高才硕德的教士，来中国创立公教大学。这是倡导建立后来称之为辅仁大学的先声。虽然辅大直到1925年才创立，但英敛之和马相伯联名请求上书教廷为中国兴学一事，仍具有重要的意义。他们在上书中恳切陈言：

乃在我华提倡学问，而开大学堂者，英、德、美之耶稣教人都有，独我罗马至教尚付阙如，岂不痛哉！即以北京而论，我圣教不独无大学也，无中学也，并高等小学而无之。只有一宗文小学，学费甚巨，只可招教外人求学而已！学成之后，只可依法

^① 陈垣，《基督教入华史略》，见《陈垣学术论文集》，第88—89页。

因人谋生而已！前清亦尝以京师大学堂托我传教士矣，拒竟辞不受，致使耶稣教人代之；由是该校生徒，自日清巴黎政府，于今更盛，而我犹独见拱揖，非见揖也。盖夫华传教士善用等术诱掖者有几？只现在会与不在会之修道士，其肯遣往罗马攻书者有几？矧其培养教友之存心，不愿迨步利、唐等可想。……倘我罗马圣教，不我遗弃，不终莫然置之于异教人之手，则至望多造当今博学良善而心诚者，广为宣传。其奉道之人，能不徇何国，不混在会，似更相宜。倘拘定一国，则政治家视为国教，而自猜疑；倘限定在会，则不但会与会此疆彼说，猜忌争权，且人性喜同恶异，在在视不在会者如衣服之国民，不忠说则蔑视，防御之惟恐不严不密。此犹同会而不同国者之感情，而非面得也。其有扶持之义，广扬之道，尚待自乎？但一国之广扬，以往至今，端恃本国之有神品者继承不绝。譬为一国之内，贵能自食其力者，万不能专恃外借以生存也，明矣。……①

英、马两位主教宗请兴学书，在当时没有得到响应。当时中国的南、北两大传教中心上海和北京，分属耶稣会和遣使会，上海已有耶稣会办的震旦大学，而管理北京教区的遣使会对于办大学没有兴趣。它的工作重点是乡村，而且也没有足够的人才和经费。如其他修会在北京筹办大学，也会被视为争夺地盘之举。于是兴学之举，便搁置下来了。

1912年，溥仪即位以后，由喀拉沁王福晋及夫人爱新觉罗淑仲女士等，向皇室请领香山宜静园，兴办女学女工。前清隆裕太后慨然付畀，推英教之总理其事。1913年，英氏在宜静园成立了“辅

① 《辅仁生活》1939年创刊号，第49页。

仁社”，招收教中的子弟研究国学，有教中青年二十余人参与研究。当时，马相伯、陈垣诸人来北京时，常在此聚首，所拟的研究习题有：《太平天国回教考》、《唐景教碑考》、《元世里可温考》、《辨四库总目评论教中先贤著述辨》，等等。“辅仁社”的规模不大，但毕竟开辟了教中人士研究国学和教会历史的先声，倡导了一种学术研究风气。

20 世纪初期西方传教士中大部分人对于天主教的“中国化”持消极甚至反对的态度，但是也有一些外籍传教士同情回籍神职要求教会自立的愿望。事实上，从 19 世纪开始，就有一些传教士在思考保教权的不当，和中国教会的本土化的问题。早在 1848 年，遣使会有一名秦玛峰（1808—1853 年），就提出让中国籍神职掌管中国教会的主张。他出生于法国伦敦索尼埃的内维，1833 年升神父，1834 年入遣使会，1836 年乘船抵中国澳门，1836 年到蒙古教区传教^①。这位秦神父写了一本小册子，叫《中国教会的一瞥》。他提到了因为教会在教育所持的偏见，培养出来的中国神父都没有民族的自信心和自尊心：“说实在的，有几位中国神父所接受的教育，使他们在自己的国土上变为外国人。因此，也可说，他们已不是中国人，也不是外国人。”^②他也提到了外籍传教士的种族优越感，“一些传教士被国家优越感以及其他动机而疑惑，因而不注重培养本籍神职”^③，对于天主教会的中国化，他提出了自己的看法：“经验告诉我们，妥善地把一棵树从一个地方移到另一个地方，必须注意保护他的根、树干、枝干，然后移植到指定合适的地方。至于树叶、花朵、小树枝……在这种情形下必须剪掉。……经过一段

① [法]古德奈著《越南西康旅行记》（中译本）中国藏学出版社，1991 年，新版本序言第 1 页。

②③ 《在中国耕耘——刚世枢枢机回忆录》（上）第 448—450 页。

时间,树根习惯新的土壤,开始生长,长枝、开花结果”。^①在书中第五章,他深刻地指在不平等条约的保护之下,教会已经成了在中国的外国机构:

既然神父是外国人,自然而然的结论,教会变为外国机构,是敌人侵略应用的手段。教友在帝国主义压迫下形成了不知目的秘密组织的分子,它的领袖只是外国人的从属。因此,教友人们为有的感觉就是不信任和怀疑。这种教会为外国机构的经纪人的成见,是教会传入中国的最大障碍;政府相传有责任禁止,良善国民为表现爱国,仇恨它,用各种手段致它于死地。^②

在第六章,秦神父指出,传教士应当学习中国的语言,熟习中国传统文化传统:

忽略研究语言,也不去研究当地的风俗、流传的迷信,就不能尽好讲道的责任。好象播种的人,把种子藏在仓库里,他们的传教丝毫收不到效果,所以不能不归罪于他们自己。^③

秦神父的这本书,写于19世纪的早期。当时西方列强正以坚船利炮打开中国的大门,不过秦神父的思想完全没有受到当时流行的帝国主义思想的影响,所以后来人们称他为天主教中国化的先驱者。不过在当时,秦神父的思想完全不被他的同僚和上司所理解和接受,他的著作被当时的教会判为禁书。

在20世纪以后,天主教西方传教士中倡导由中国籍神职人员来管理教会的人士,以比利时传教士雷鸣远最为著名。雷鸣远,字振声,1857年8月19日出生于比利时刚城,受天主教洗礼,圣名味

①② 《在中国传教——刚城教区机区记录》(上)第448—460页。

③ 同上,第448页。

通解。他于1895年入巴黎遣使会，攻读神哲学。1897年11月，他立志终身绝财、绝色、绝意，期望以舍己教人为志。他少年时，曾遇到中国传教士回欧洲募捐，教士们携带了许多中国儿童的图画，他看了以后非常喜爱，从此对中国产生了向往之情，后立身修道之时，便立志来华传教。1901年春天，他离开欧洲，乘船来到中国。船抵西贡的时候，见市肆所陈列的瓷器，英文标为中国制造，立刻购买了好几件，同船的内行告诉他这些瓷器是日本人的废品，他感到十分愤恨。他在中国刚登岸，就看到印度巡捕殴打中国人，深觉痛心，矢志为中国谋复兴^①。雷鸣远于1901年3月20日，抵达天津。还当他在欧洲的时候，美国黎主教已写信告诉他中国教友殉教的事迹，但当他来到中国以后，更多的是看到欧洲军队的劣迹，雷鸣远在给兄弟的信中说到，“欺压的原因是这个民族的肤色与我们不同……我们军队所过之地，血流成渠、劣迹昭彰，所作所为，迫使外教人发出恐怖的惨叫，使他们向教友说，外教人总没有做过这种事，……至于我，我全心、全力、全灵是中国人，除此以外我不知别的。这是我的命运，中国是我的祖国。这些人全是我的兄弟，是我的孩子！”^②1902年10月28日，雷鸣远升任神父（晋铎），在晋铎以前，他思考再三，感觉到自己的思想与当时多数传教士不同，因此有必要向主教表达自己的思想。他怀着坦诚的心情，向主教吐露自己的想法：

在这里，事实上我们变成了一个外国身体的教会，天主教地区来一个小的殖民地，我们跟中国人没有联系也无过联系，……在传教士与教友间有一道鸿沟，我们的生活、思想和

① 方安：《方廉六自定稿》（下）第298页。

② 《雷鸣远神父书信集》，张松昆伯达，台中福安小书局编译，1990年版，第33页。

感觉和我们并不相同。……想像一下当西太后散步到煤山，当她看见这些教会怎么想，她会说：“这是我的地方吗？”或是说：“不，这里隐藏着外国势力，所以他们能够用加农炮来控制我们。”^①

在雷鸣远看来，教会应该和外国帝国主义势力分开，现在反而成了它的帮手，他反问，“难道教会不知道这些是错的吗？难道不应该有所改变吗？”主教对他的答复是，“教会今天的情形不是你或是我造成的，这是几个世纪不断积累的结果，而且这不是你一个二十五岁的青年所能够改变的。”^②

然而，正是这位二十五岁的青年，却立志要改革教会的现状。雷鸣远立志学习经史百家，读国文，精研碑墓。他晋铎的地点在北京，后奉派在北直隶区宣教。1905年，因他宣教成绩卓著，接替德国梁的林慈德(1856—1933)主教将他升为涿州总堂神父。雷鸣远将教堂中代表法国保教权的法国国旗扯下，换上了中国的龙旗，同时，他还到北京的教友中宣讲，鼓吹教友爱国。这些举动都非常引人注目，同时也使教会中的一些外籍教士和主教为之侧目。

1912年，雷鸣远被调往天津。3月，他创办了《广益录》。这是一份向社会灌输新知识的报纸，以昌明道德为的，后来改为《广义报》。这时候，他开始与中国的教友广泛结交。雷鸣远看到，当时教会中教友和神父之间存在很大的隔阂，教会中等级森严，再加来华外籍传教士的白种人的优越感，更显示出神职人员和教徒之间的距离。为了消除这种距离，雷鸣远又把天主堂上卷的法国旗扯下^③，同时，雷鸣远下决心打破神父与教友之间不平等的观念，有

①② 陈方中：《民国初年中国天主教的本土化运动》，第1—6页。

③ 《雷鸣远回忆录》未刊稿，转引自：陈方中：《民国初年中国天主教的本土化运动》，第82页。

天,他的主保庆辰^①到了,教友们想替他庆祝一番,雷鸣远答应了,还备了一桌酒席,请教中领袖来赴会。大家都来了,可是谁也不敢坐,因为在当时,神父吃饭的时候,教友只能站在一旁看。雷鸣远诚恳地请大家坐下,藉后来他的回忆,“席间英欽之哭了起来,他可不是轻易爱哭的人。他是一个很高傲要强的人,要他的眼泪,非受特别大的刺激不能!”^②他哭着说,“中国教会可移开了新纪元了,我们今天才知道天主教会是怎么回事,真是另一个时代了”。^③从此,雷鸣远和英欽之就结为莫逆,一起在天津推动天主教的工作。除了英欽之以外,雷鸣远还响应甘肃王近仁神父、山西成捷三神父和刘俊卿神父等筹组的中华教友联合会的工作,将《广义报》作为这个机构的通讯机关。还邀约上海的潘谷声神父主办的《圣教杂志》,沟通南北教务讯息。1914年10月,中华公教进行会在天津第一次开会,雷鸣远被推为监督,并缔创女子公教进行会。1915年,日本帝国主义强迫中国签订“二十一条”,举国震动,雷鸣远于5月23日发起救国惜金大会,大声疾呼救国,津民为之动容。以后,也为了发动民众力能,增进民族意识,筹出《益世报》,力主用白话语体。他还与英欽之、马相伯等创立“中国社会改良会”,发表的演说感人至深。^④

① 每个天主教信徒有领受洗礼时,都选一个圣人为自己的主保,教会在拜耳中会非定纪念这些圣人的日期,作为信徒来说,其主保的庆辰的意义就等于一般人的生日。

② 《雷鸣远回忆录》未刊稿,转引自,孙力中,《民国初年中国天主教的本地化运动》,第82页。雷鸣远对于教友对神父行叩头礼也十分反感,大言批评,“至于给神父叩头这件事,请忘记,这只是传教区的陋习,并不是中国的礼节,因为只有孔子称臣下,才这样卑躬屈膝来尊敬他们的父母和上司,——我及叩头礼的人,也不知同神父们一样,站在叩头人们的面前,而只是站在一旁。”

③ 方宗：《方宗六十自述》(下)第203页。

雷鸣远的上述举动,引起了他的教会上司的不满,然而他与上司发生冲突最大的事件,是当时著名的“老西开”事件。

老西开位于天津市郊,原是一块沼泽地,但若是填平后,则是一块很好的二地,且毗邻租界,早为法国所觊觎。1902年,驻津法领事致信天津道唐绍仪,要求将老西开计划入法租界,唐认为此为非分之求,置之不理。到1915年9月,法国领事突然发出传单,通告老西开一带居民向工部局纳捐,理由是唐绍仪不予答覆,实系默认^①。天津人民舆论大哗,拒不承认,组织“维持国权国土会”,以为对抗。1916年5、6月间,法国人修桥筑路,将法国旗插到老西开,又派兵巡逻。雷鸣远见法人野心毕露,便请天津的警察局长到那里设岗哨,结果双方发生冲突。法国领事质问警察局长,后者将责任推给了当时任天津教区副主教的雷鸣远。领事就来找主教杜保禄,由杜主教带着他去找雷鸣远。雷鸣远答道:“这地方是中国地方,教会是从中国人手中买地,在中国官厅税契……当初向工部局,此地是否租界,答说不是。”^②法领事忿忿而去,法籍的杜主教给雷鸣远下了禁令,不许他外出见人。不久,他写了一封信,其中有这样一段话:

在天津公使先生希冀扩展法国租界。……中国在无力抵抗下,只有接受这更坏的处境。为了了解中国的反感和痛苦,只须回忆刚果事件就够了。七年前,我们把刚果割给德国的時候,有什么感受呢?……据说,那次事件曾为法国激起爱国心的原因之一。……我看不出这件事(指老西开)与刚果的情形,在什么地方有大的差别。公使先生,您知道吗,为了

① 赵桂博、田纪恩,《天主教传入天津始末》,载《天津文史资料选编》第2卷。

② 赵桂博:《雷鸣远神父传》(台)文景出版社,1977年版,第212页。

攫取老西开的这个小小块土地,给法区引来了多大仇恨!①

孔蒂主教到信以后勃然大怒,他电告杜主教,要求立即将雷鸣远驱离天津。雷鸣远在杜主教的暗示之下离开天津来到正定。

1916年10月17日,法国士兵突然开进老西开,18日法国代表照会中国政府,要求将老西开三十余亩田地划为法租界。10月20日,天津法国领事堂下令将老西开的中国警察悉行拘捕,解除武装②。在这样的关键时刻,天津教区的高级神职人员竟然申明支持法国的行动。雷鸣远在获知这些消息之后义愤填膺,说:“我们勉力吧,勉力除去污辱,宁死也不可腐化,天主在它审判时,因为我未在那昏的党羽之中,将不处判我。……假如我是个老百姓,我会卖掉我所有的一切,为买子弹和手榴弹,而死在老西开。但因为我是神父……宁愿死在罗马,也不愿在罪恶前缄口不言。”③在此情形之下,雷鸣远接受天津爱国士绅的邀请,来到沧州,共商对策。雷鸣远申明,应该对事不对人,所反对的是法国的侵略行为,而不是法国人。他提出一个办法:“我们罢工与法国经济绝交!”在法租界机关、电厂工作的国籍职员都拒绝上班,商人不做生意,工人不做工,巡警不巡逻,一切法国家庭中的佣人全部辞职,租界陷于瘫痪。在强大的社会压力之下,法国殖民当局终于了解天津人民的强烈的爱国心。孔蒂公使被召回国,代理公使允诺归还老西开的土地④。

然而,雷鸣远的举动,毕竟使当时的教会当局未能屈尊。1917年3月19日,巴黎遣使会总会来电,调雷鸣远至江西南昌。

① 《雷鸣远神父书信集》,台中耀汉小弟兄会编,第182页。

② P. Delave Ferrière C. M. I., 转引,转录及译,《世界传教史》第496页。

③ 《雷鸣远神父书信集》第109页。

④ 陈万中,《民国初年中国天主教的本土化运动》第108—109页。

25日,他正式收到这项命令,经过内心的剧烈挣扎,还是服从总会的命令,前往那人地生疏的教区。

在整个老西开事件中,与雷鸣远持相同见解的外籍传教士,还有汤作霖(西名不祥)。他是生在埃及的希腊人,1891年入巴黎道明会总修院,在法国就认识了雷鸣远。因为汤作霖生于埃及,从未视法国为其祖国,对法国的帝国主义政策更不赞成。他晋铎以后,在非洲马达加斯加传教。他的传教方式与雷鸣远很接近。雷鸣远在中国身穿中国衣袍,脚蹬布鞋,头戴辫子,学说中国话,结交中国朋友;汤作霖在马达加斯加岛上也说当地方言,赤足走路,在该岛七年,从不穿鞋。1905年4月,他在雷鸣远的邀请之下,来中国传教。雷鸣远被迫前往正定时,汤作霖在天津与天津人民一起反对法国对老西开的侵略。约在1916年的9、10月间,汤作霖起草了一份向罗马教廷的请愿书,报告中国教会内部分歧的情形,以及杜主教的不公正。当时全天津教区有二十四位神父,其中十九位签了字,在未有签名的五位神父中,只有二位持反对意见^①。于是,积久而发的矛盾便被放到了教廷面前。

1910年11月,罗马教廷向全世界教会发布了一个通谕,由于其行文以“夫至大至圣之任务”为起首,在后来的历史叙述中遂被称为“夫至大”通谕。这道通谕,阐发的当然是一种普遍的意义,但其中许多地方却富有针对性的切中在华天主教会的积弊。通谕说:

凡督领一区传教者,其重要先务,当就所在民族,接入之充
圣职神司而陶冶之,施设之。因本地司铎与本地人民、世
俗、天资、感觉与心思皆自相投合,助其能以宿衿渐摩本地人心,当何

^① 赵左博,《内传中国的神父》(台北)正统文化出版社,1979年6月,第164页。

等惊奇罪)且按其他一切人等徒知何法可令管戒服,加以地方上又可随便造出,往往为外国司铎,欲置老而不能者矣。^① 通榆认为,一个在异国为上帝传播福音的人应当置父母之邦的利益和光荣于教会之下:

但如见有传教之士,竟忘却本身位分,乃至思惟天国不如世间之母国,母国之权威出乎中域之外而伸张之母国之光荣加于万古之上而扩充之,此实为宗专用功极猛之疾症。……夫传教,而欲名实相符,岂可如此?然通常自顾思,万万不为立身却敌,实乃为基督期管放其使命,必如此立身行己,足使人人一无訾议,即深信其为教会之本司也。^②

而对于“坚献身修宗徒之业而劝东方人者”,尤须“于东方语言礼俗、得以融会贯通,其余应有之修能,亦得朝朝夕暮以返往焉!”^③ 通榆强调的这些内容,与20世纪初期来自中国天主教会内部的批评表现出显而易见的印合,这种印合里显然有着英欽之、马相伯、雷鸣延、汤作霖历次上书所产生的直接或间接的影响。罗马教廷是全世界天主教会的总枢。它所代表的“基督斯管之邦国”是一种上帝的权威,在这种权威面前,当然容不得由强力所激生的民族国家的权威。因此,“大至大”通榆所反对的民族歧视未必与中国人自上个世纪以来的民族主义同出于一个源头。但由此产生的平等之义却与中国教会内部正在出现的反思与忧思明显地有着共鸣和呼应的一面。

从19世纪中叶以来,中国天主教会是由法国代管的。教会与罗马教廷之间存有直接的联系。无论就教规和教义来说,这都是

①② 《马相伯文集》“教宗本笃十五世通谕”(12) 北京出版社印,第281—285页。

③ 《马相伯文集》卷281—286页。

一种不成章法的局局。其间，中国政府与罗马教廷都不止一次地有过直接通使的愿望和行动，但总是被法国人中途阻梗，可望而不可即。自“天至大”通商之后，教廷终于下决心打破这种不成章法的局面。1922年，意大利人刚恒毅受命任宗座代表，远越重洋来到中国。

刚恒毅字高伟，原名 Celso Costantini，生于1876年，早年在修道院渡过，后入罗马大学，1899年升神父，来华之前是意大利和南斯拉夫交界处塞乌里诺斯主教。当刚恒毅受命任驻华宗座代表的时候，他远远算不上是一个中国通。因此，启程以前的那一段时间，大半消磨在教廷传信部的资料室中，以急急地吮取有关中国的知识。除此以外，他心中所有的便是教宗和教廷的若干指示，其中最重要的是：

(1) 我的宗座代表职务，只有传教的宗教性质，因此不得有任何的政治联系和色彩。

(2) 对各方我都要尊重。尊重中国政府，尊重外国权利。但是我必须保全我的自由，绝对不能为外国的任何政治利益服务。我不属于任何人，只属于教皇。我不代表任何政权，只代表教宗。^①

刚恒毅于1922年11月抵达香港，经由上海抵达北京。有人建议他请法国公使引见中国总统黎元洪，但他宁愿由北京教区辅理主教陪同觐见了黎元洪。此后，他巡视了华北、中南教区。同一时间里，他花了大量时间阅读了有关中国近代历史的著作，详细了解了1840年中英鸦片战争、1856—1860年英法联军之役、同时期的太平天国战乱、1870年的天津教案、1894年的中日甲午战争。

^① 参见《教廷与中国历史》第191—194页。

1900年的庚子事变及八国联军入侵的经过，以及由这些屈辱的战争所带来的不平等条约体系。刚恒毅看到了中西交往过程里中国人曾经有过的“闭关自守，妄自尊大，不了解西方的进步”的一面，也看到了西方人“在中国常以主人自居，他们有自己的法庭，不受中国人的审判，他们掌握关税，这是财源的大部分，还驻有军队”的另一面^①。而在二十世纪初年，前一面已趋淡化，后一面却变得显著而且醒目。他记叙自己坐火车从北京到山海关的情形说：“头等车厢几乎坐满了大吵大闹的外国兵。在车厢里的中国人，默默无语。但是我看得出他们心中的感受，在自己家中被视为外人，当然愤愤不平”。他的同情显然在中国人一边。所以，当刚恒毅结束巡视回到北京以后，在使馆区外建立了自己的公署，其间，有人建议他将公署迁往使馆区内，他回答说：“使馆区是一个享有治外法权的外国堡垒形的东西。它的出来是1901年拳乱之后订立的条约。主要的使馆都在里面，四周围着高墙，在墙垛上架着机关枪。这个地区构成了一个可耻的纪念品，招惹了中国人民的仇恨，自然地，早晚会被清除的。我来中国不是为了配合外国政府的政策，而是传扬被钉的耶稣基督。自然我是住在中国人的地区，中国人也赞赏我这种观点。”^②这些话至今读来仍给人以鲜明的印象，因为它们表达了一种宗旨和立场，显示了他不同于19世纪以来由保教权护送到中国来的教中大佬们。

作为罗马教廷的代表，刚恒毅来华的最终目的是为了天主教的远播，但对中国天主教会来说，又意味着法国保教权的否定。因此，刚恒毅在中国的思考常常更接近中国社会。在保教权的庇护

①② 《在中外历史——刚恒毅神父回忆录》（上）第84页，第107—108页。（合）天主教平社会-1990年。

之下,不仅教会拥有很大的特权,而且许多外籍教士为了既得的权益不愿意建立本地化的教会,以至当时教会中没有一名中国人当主教。刚恒毅说:“我打在中国已经三个世纪,整个教会系统是外国人的。我看到,五十位分散在中国各地的主教,都是外国人,显然都是教会会上。基督的意愿是这样的教会吗?天主教会在中国人眼中成了进口货色,而且常与外国政治利益有关系”^①。上个世纪末华的传教士把上帝介绍给中国人,但他们又不希望中国人与上帝靠得比他们更近。这种矛盾使中国人不能成为中国教会的主人,天主教也因之而始终是一种客教。客教只是浮泛的东西,象水面上的泡沫,容易出现,也容易消散。因此,为了使中国人归基督,首先要使中国天主教会归中国人。自英教之、马相伯以来由下而上的改革教会的议论连因刚毅枢座代表身份而成为一种自上而下的行动。1924年5月至6月,刚恒毅在上海召集42名主教、5位监牧和善修会会长,13位传教区代表、各修会代表24名以及中国神职人员多名举行了中国天主教史上第一次主教会议。大会的主题是建立一个自由的、正常的、中国化的天主教会。其决议第一次以教会的名义公开申明“决不可让脑筋简单的人,视天主教为某一国家的教会,要使由神圣的创教者所昭示的大公无私的特质,显耀于大众之前”^②。并明白地强调“本地神职人员只要有资格,决不可拒绝他们担任任何职务,大会且有更远大的希望,并期望其尽可能早日实现,即由本国神父担任选任主教”。^③为了使这次大会充分显示合一色彩和宗教色彩,参加会议的主教和代表虽分属各国,

① 《在中国40年——刚恒毅枢机回忆录》(上)第47页。

② 《圣报杂志》第13年的5期《中华全国主教会议专号》,1924年。

③ 德白崧《中国天主教史》(中译本)台北光启出版社,1971年,第132—133页。

但只准使用教会中共通的语言——拉丁文，各国公使和领事亦未被邀请与会或列席会议。会议最后决定将中国的传教区域重新划分为 17 个大教区：即蒙古、东三省、河北、山东、山西、陕西、甘肃、苏皖、河南、四川、湖北、湖南、江西、浙江、福建、广东和黔桂滇教区。

此后，由刚恒毅发议，推举中国神职人员担任主教职务。他先从北京教区中划出，成立新的宣化教区，从太原教区中划出汾阳教区，从宁波教区中划出台州教区，从南京教区中划出海门教区^①。随着各新教区的成立，四位中国神父被任命为主教，两位中国主教升任为正式主教。他们是：（一）宣化教区主教赵怀义，圣名雅各伯，北京长辛店人，生于 1878 年，早年入北京北堂小修院，1904 年升神父，长期在遣使会北京教区服务，并担任毓英中学校长。刚恒毅来华以后，任宗座代表秘书。（二）汾阳教区主教姚国祯，1875 年生于山西潞城。早年慕方济各之苦行，入方济各会继续修道，1903 年升神父，在太原忻县传教，1911 年任太原主教座堂本堂，1921 年任临县总铎区总本堂，是太原国籍神职界领袖。（三）台州教区主教胡若山，1881 年生于浙江定海，祖先十二代均为天主教徒，幼时入定海小修院，曾在修院中指导外司修士学习中国语言文字。1909 年升神父，一边传教，一边在宁波大修院中讲授哲学。（四）海门教区主教朱开敏，圣名西满，1868 年生于上海董家渡，早年入董家渡小修院和徐家汇大修院，后入耶稣会初学院，1898 年升神父，并在上海浦东、江阴后港及常熟等地传教达二十年之久，1924 年任江苏南通总铎区总本堂，次年兼任海门区总本堂。（五）

^① 参见刚毅《中国天主教教区划分及其首任主教列表》云南闻道出版社，1980 年，第 88 页。

由盩厔监牧升为主教的孙德植，圣名默尔爵。生于1809年，1897年升神父，他的拉丁文在当时国籍神父中是首屈一指的。1901年以后，他在北京北堂小修院中讲授拉丁文达十二年之久，后又任天津、仓县、京东等地传教。因学识丰富而被选为主教。(六)由蒲圻监牧升为主教的成利德，圣名奥多利各，湖北襄阳人，幼时入方济各会，尤长于圣乐。据说他出任蒲圻监牧是由于汤作霖的推荐^①。

1926年9月，刚恒毅偕同朱开敏、胡若山、赵怀义、孙德植、陈国砥、成利德启程赴罗马参加由教宗庇护十一亲自主持的祝圣大典。抵达次日，即受到教宗的接见。10月28日，祝圣大典在梵蒂冈圣彼得大教堂举行。其襄盛举的刚恒毅在其回忆录曾记录了这一声光动人的历史时刻。

早晨六时，人群涌入了大殿，……右边高处是罗马贵族席，左边是外交使团，殿内两旁是教会首长，以后是修女，群众。祭坛上的蜡烛都点着了，照耀着大理石闪闪发光。……突然，大殿入口处侍卫队号令传来，大殿立即肃静，当教皇驾到时，正祭台的灯和穹顶上的灯火放光明。抬轿的人都穿着红袍制服推着教宗的御轿。瑞士士兵、贵族侍卫队古铜涂徐而进。教宗的后面是新主教及其随员，……教宗的象原是辉煌耀目的，戴着镶嵌宝石的高冠，登上祭台，在大弥撒礼中祝圣六位新主教。青年歌咏团天使般歌声的附托伊仪式更显得引人入胜。新主教伏在地上表示服从，再由教宗手中领油和收杖，教宗分施圣礼时，又把金冠加在每位主教的头上。新主

① 《赵主教怀义事年》、《陈主教国砥事略》、《胡主教若山事略》、《朱主教开敏事略》、《孙主教德植生平事记》、《刚毅》月刊，第2卷第4期。成和志事见赵雅博《雷穆西神父传》第578页。

教则向教宗献上两个饼，两杯酒，金色器皿在明煌辉煌下构成一幅美景。在优美动人的低音歌声中，教宗在每位主教教面颊上烙以平安礼。典礼中最动人的是弥撒礼成以后，新主教坐在伯多禄的宝座下，聆听教宗的训言。这几位头戴金冠的正副人，平日很少有表情的面容，现在却大为感动……^①

持续五个小时的祝圣大典才结束，六位新祝圣的中国主教就从祭台走向大殿外的广场，向聚集在那里的人群祝福。从比利时赶来参加盛典的雷鸣远瞻在宣化主教赵怀义的面前祈求降福，两人都感动得泪洒满襟。他后来回忆说：“这是一次享受最大的幸福，不会说话，也听不见人说话，七窍不通，完全白痴，想不到幸福享到最深处，竟什么也不觉了。”^②

对比清代初年，罗马教廷公布了对第一位中国籍主教罗文藻的任命以后，不少外籍主教竟以中国人不胜此职而不愿为之祝圣。1928年，这六位中国籍主教在罗马的声光动人确乎表现了中国天主教中的今昔之不同。

自“大至大”通谕颁布以后，教廷重新考虑英敏之、马相伯在中国开办天主教大学的建议，并委托专人来华考察之，后赞同这一建议。1923年2月，教宗庇护十一捐赠北京天主教大学开办费十万里拉。不久，美国本笃会联席会议主席兼圣文森会院长可塞来和本笃会士奥图尔博士受教廷之托来华，筹措办校事宜，以避清载涛亲王之府邸为校址，辅仁大学的建校工作遂正式展开。1925年7月建成预科，聘英敏之为社长，仍沿用“辅仁社”之名，亦称国学专修科，专为教中子弟而设。英敏之逝世以后，由陈垣接任，并按当

① 《在中国耕耘——刚恒毅枢机回忆录》（上）第245—248页。

② 陈之中：《民国初年中国天主教的本地化知识》第61—62页。

时教育部规章,均设科目,并组织了辅仁大学董事会,辅大由此而初成雏形。

设立天主教大学虽是教廷的成策,但教会留恋旧法的人并不以为然。据刚恒毅回忆,1925年本笃会士来华时,他将消息告诉北京法国遣使会林主教和属主教,两人“心里不乐意”。随后他又将此事通知法国公使,“他表示有点不满,但是,仍不失君子之风作了一个不得已的笑脸”。与首创此议的英敛之、马相伯相比,这些人与中国人之间存在着一种无法消解的隔阂。刚恒毅也是西方人,但他对于辅仁大学的期望的期望却与中国人一样热切。1929年,刚恒毅在辅仁大学新校舍奠基典礼上说,

一个民族复兴的所可危机,是思想方面的。外在社会组织革新,首先应是内在的革新,是精神上的革新。这所大学愿意作高深的文化工具,愿对中国的复兴有所贡献,……中国目前正由根基而起革新,我们希望这个伟大的民族能够突破目前的混乱变动的局面,能快速完成复兴大业。^①

这些话所表现出来的对于中国民族的前途的关怀和祝愿已经超出了宗教的范围。刚恒毅的形象也因此与倡导以文化传播宗教的传教人何士提摩太、林乐知等日益趋近。于是,以宗教为源头的中国天主教本土化,在其发展的过程中阐释出了更广泛的意义。

与此相应,在传教方式上,刚恒毅的见解表现出一种向利玛窦回归的趋向。他认为,基督教原本起源于闪族,后来吸收了希腊的哲学语言以表达自身的神学思想。基督教来到中国、日本和印度以后,同样的情况也可能发生。因此,天主教思想与中国传统的儒家思想存在着沟通的可能:“天主教面对中国人,不要只用西文经

① 《在中国播种——刚恒毅枢机回忆录》(下)第130页。

派的那种理论的形式,也要用中国哲学的那些形式。……我们并不想把中国思想‘欧化’,只愿使它‘基督化’。这种尝试是绝对可以实行的”。是以,“传教士应有一点适应精神,应该尊重中国文化和善良风俗。圣保禄说:‘我们应当让别人快乐而非我们’。”^①以此立论,则可以走得比利玛窦更远。(一)经文的本土化:刚恒毅认为佛教的经文非常美妙,值得天主教借鉴。比如“南无阿弥陀佛,救世救人慈悲之祖,弟子诚心诚意求赐重生净土,大慈大悲菩萨救我脱免尘世劫数,请照顾我,犹如水中之月的诚心”之句,“假若以基督之名代替,我们也可以诵念”^②。(二)隐修院的本土化:刚恒毅访问过中国的一个佛教寺院,僧人开门很有礼貌,餐厅里有四十多个剃光头的学生,默默地念经和吃饭,很像天主教会里的修士,“假若有一天在中国也盛行隐修院的生活,也不必把西方的方式搬过来,因为有了现存的一切。只要把启示的真理带来就够了,把他们祷告的佛及其他神祇的名以他们不知的天主之名代替”^③。(三)供品的本土化:刚恒毅很注意地看到教外人向观音菩萨和其他佛教神祇摆的供桌和供品,完全不同于天主教信徒摆的西式或的供桌和供品。他也注意到了外教人的供桌和供品与天主教的主要特征非常相似,一具雕像,一张桌了,一对烛台和一个香炉,“仅把神像更换一下,为什么我们不能利用其他部分?宗徒们曾经接受了罗马帝国文化气氛的除设与方式,为什么我们不能在中国也这样做”^④?在刚恒毅看来,只要天主教基本的精神能够体现,就不必拘泥于教义的完整性和教规的约束性;只要任何外在形式会使中国人感到陌生和反感,就有必要加以变通和周整。在这

① 《在中外游记——刚恒毅枢机回忆录(下)》第101—102页。

②③ 《在中国游记——刚恒毅枢机回忆录(上)》第202—203页。

④ 《在中国游记——刚恒毅枢机回忆录(下)》第100页。

里，宗德保禄的“为一切人而改变一切”的原则与中国传统“入境问俗”的言训，是完全一致的。

这个过程减杀了天主教在 19 世纪曾有过的张牙舞爪，而增多了宗教本身应有的肃穆和感化力。从这个时候起直至 20 世纪 30 年代，中国籍的主教已达二十三名，中国籍的神父已达一千六百多人，中国籍的修女则达到了三千六百多人^①。后来日本发动的侵华战争打断了这个过程，使刚恒毅和有志教会中国化的人们所预期的境界并未全部实现。但刚恒毅所留下的一段话，还是可以使人想见他们的憧憬：

传教士是耶稣基督的使徒。他并没有这样的职务，要把欧洲的文化，移植到传教地区去；他却应该使那些民族，有时也许有数千年光荣文化的，准备并且合适于接受基督生活的习惯和因素，并加以皈依。凡是善良的文化，都很容易自然地与基督教化的生活相吻合，且从它那里获得充足的能力，以保障人格的尊严和人类的福祉。当地的天主教徒，应该是天主教家庭里的成员，是它神区里的人民；可是，他并不因此放开自己的祖国，却仍是那个国家的人民。^②

作为近代百年中西交通史上的一种思想资料，这些话至今仍有可取的地方。

① 徐宗峰《五十年未天主教在我国之状况》，《圣教杂志》第 24 号 8 月 8 期，1935 年 8 月。

② 《圣教杂志——刚恒毅枢机回忆录》第 107 页。

第十二章 外患与内战中的教会

20世纪中国基督教会的自立运动——新教的“本色化”和天主教的“本地化”的历史都不长。相继为日益逼来的外患所阻断。1931年，日寇发动的“九一八”事变，侵占了东三省。到1937年，“卢沟桥事变”和全面的抗日战争的爆发，逐步上升的民族危机迫使中华民族在危机面前作出抉择。当日本帝国主义的侵略使中国面对亡国灭种之境的时候，民族的矛盾和民族的抵抗成为一种时代的主题。从1937至1945年，八年抗战使整个国家的政治、经济、文化生活都发生了重大的变化，教会也不例外。在战乱之中，教会和国家遭受到同样的苦难，同样遭受轰炸，教会中的爱国人士同样遭受日寇的迫害与屠杀，很大一部分教会的医院和学校被日军占领和使用。到太平洋战争爆发以后，西方传教士大批人被日军投入集中营。同时，日本为了监视和控制教会，设立了“教团”。它是日本帝国主义用来监视和利用、控制中国教会的组织，该教团在上海、山东、汉口、南京、北京、苏州招募教会参加教团，否则则被解散。有些新教教会为了维持工作和聚会，就参加了“教团”。天主教教会的宗座代表，则在抗日战争中保持中立。

在那个时代，民族矛盾的高涨促使了民族心理的高涨。作为中国民族中成员的基督徒，他们没有也不可能置身事外。1931年

“九一八”事变以后，基督教新教教会就联合抗议，并且把9月27日定为“国耻祈祷日”。此外，教会还通过艾迪等西方传教士和布道家的联络，致电各国政府和新闻机构，揭露事变，要求国际社会主持公道。战争的残酷的景象，也使曾经抱有“唯爱主义”观点的基督徒改变了想法，投身了抗日的洪流。抗战军兴以后，基督教新教教徒和天主教教徒纷纷组织救护团体，上前线抢救和护理伤员，并捐款、捐物支援前线。天主教会的著名人士马相伯、陆徵祥和于斌，都发表了支持抗战的爱国言论，雷鸣远还亲自领军，亲自参加抗战。这些事实，都充分显示了中国基督徒在国难面前的爱国行为和爱国态度。

抗战胜利以后接踵而至的是四年内战。到1949年，共产党在全国范围内取得了胜利，国民党政府从大陆败退至台湾。教会在这—段时期内有过短暂的复兴，新教教会发起了“三年复兴”运动，天主教则在中国建立了“圣统制”，并任命了中国第一任枢机主教。然而，有迹象表明，从1947年年底至1948年，教会已经在布置撤退的工作。到1949年，大批西方传教士已经撤离中国。不过，罗马教廷驻华的公使直到1951年才离开中国。

一、战火中的离散和辗转

（一）天主教

刚恒毅在任的最后几年，“九一八”事变已经发生，中日冲突逐步升级。1932年底，刚恒毅的气病爆发，卧病在床，乃呈请教宗准予养病。1933年2月9日，他离开中国^①。1933年11月28日，传信部任命蔡宁为宗座驻华代表^②。

蔡宁为意大利白鲁诺省费而助城人，生于1890年4月8日，曾

毕业于巴杜拉大学，获哲学博士学位。1919年晋铎，1926年到传信部附设的出版机构工作。四年后升传信部圣伯铎学会秘书长，被当时的传信部次长撒洛提兰推为宗座驻华代表^①。

蔡宁于1934年3月底离港，5月至上海，并至南京拜会了当时国民政府行政院院长兼外交部部长汪精卫，国民政府主席林森，呈递教廷国书。5月2日，抵达北平，拜会当时军分会代委员长何应钦等人。

蔡宁对于当时中国问题的态度，与刚恒毅有很大的差别。当时，中国正是多事之秋。1932年3月8日溥仪在日本帝国主义的支持之下在东北任摄政王。1934年3月1日，溥仪甘为日本傀儡，称皇帝，加冕为伪“满洲国”皇帝。罗马教廷公然承认了这个由日本帝国主义炮制的伪“满洲国”，并派长春主教、巴黎外方传教会传教士高德恩任所设教廷驻满洲国的宗座代表。从那时起，天主教在中国办的《全国教务统计杂志》，将东北数省从中国划出。1938年，教宗庇护十一还接见了伪“满洲国”的所谓教务代表团。对于这些事件，驻华宗座代表蔡宁均表示服从教廷的决策。当时，国际和国内舆论对于伪“满洲国”同声谴责，罗马教廷的这种态度，是广大的中国人民，包括爱国的天主教徒在内所难以理解和接受的。

1937年卢沟桥事变发生的时候，蔡宁正在西北巡视教务。不久，日本军队占领了北平，蔡宁便转往汉口。11月31日，面对日益扩大的战事，蔡宁向全国主教发出一份通函，敦促在战时天主教

① 刚=教廷意大利人 在拜耳年，朝战危急，以生勿勿再回中国，11月2日，他感见教子，不事可叹。1936年12月被任命为传信部次长，1939年荣升为总长，1958年逝世。

② 参 参 参 《教廷与中国历史》，第282—285页。

人士应该加强慈善和救济工作。根据这些指示，华北及东南一带的教会医院，或全部改为伤兵医院，或只收容伤兵，上海、南京、杭州、汉口、长沙等地的天主教堂，大多开办难民收容所，收容因战乱而流离失所的难民^①。1938年1月18日，中国全国的天主教堂，因蔡宁代表的训令，举行追悼阵亡将士弥撒。他本人在汉口重行这一大典。当时，国民政府军事委员会派代表到堂参加典礼。

事实上，宗座代表蔡宁在伪“满洲国”问题上支持了教廷的决策，而对于日益扩大的中日战争，他持中立的态度。当日本军队步步进逼，国民政府迁都重庆时，日军指挥官曾经邀请日本数位神父，奔赴华北与教会当局联络，伺机对中国的天主教会加以控制。当时北平代表公署参赞高弥甫蒙席，训示日本神父应返回日本，免惹是非^②。日军占领武汉以后，蔡宁又同北平主教公署视事。他于1939年3月14日，公布一短函，嘱咐在中国的天主教神职人员，保持超然态度，不左不右。中国政府认为这份公函，对于中国的国民精神总动员的国策有所抵触，遂由外交训示驻法大使顾维钧委婉地向教廷表示不满。教廷随即函询事情缘由，蔡宁乃藉巡视教务之名，由海直绕安南，经云南入四川重庆。在于斌的陪同之下往见政要，加以解释，然后转由西北回北平^③。

汪精卫在南京组织伪政府时，屡托日本和亲意大利政府，要求教廷训令蔡宁驻节南京，但蔡宁决意居留北平，随居代表公署中，不参加北平任何政界典礼。

在抗战期间，天主教的教产受到了很大的损失。仅重庆一地，战前原有的天主堂街（当时名青年路）的天主堂、若瑟堂、圣母堂、

① 方在，《三十年来中国天主教》，第488—526页。

②③ 罗光，《教廷与中国使节史》，第226—229页。

曾家岩天主堂等教处,规模颇大,均为敌机所炸毁。保定系四圣母堂、江阴青阳圣母堂,两处的著名朝圣地,都毁于战乱^①。战时中国天主教会的另一个现象,是由于交战国的原因,原先在华活动的属丁同盟国的法国等国的传教士相继回国,德国和意大利籍的传教士相对增多,其德国传教士比较活跃的地区,仍在山东省。然而,因为战事扩大,到1945年战争结束之前,估计在华天主教传教士总数只有六百人,比战前约减少二千人。天主教徒除了战区人数减少以外,由于传教士仍能活动,教徒总人数仍略有增加,包括自然增殖数在内,到1945年战争结束以前约达三百十万人^②。

1939年7月,罗马教廷决定在山东的阳谷教区升为宗座代牧区,任命中国籍神父田耕莘为宗座代牧,领主教衔,并召他前往罗马祝圣。田耕莘字聘三,世居山东省阳谷县张秋镇,其父曾任当地小修道院国文教员,后入教。1904至1910年,田耕莘在小修道院求学,后至1916年入修院,1918年6月9日,他升为神父。先后在山东省内鱼台、嘉祥、郓城等地传教。1933年,他被任为阳谷教区监牧,1939年他升宗座代牧时,中日战争已进行了两年,日军已占领华北及东南沿海,田耕莘穿越火线,从上海乘德轮赴欧,此时德已入侵波兰,他改乘其他船只取道欧洲,于10月29日在罗马圣彼得大殿接受教宗的祝圣^③。这是抗战期间天主教本地化的一个举措。

(二) 基督教新教

自卢沟桥事变以后,沿海地区次第沦陷于日军之手,在日本帝

① 方豪:《三十年来的中国天主教》第2638页。

② 夏长声:《传教士与近代中国》,第304页。

③ 方豪:《方豪六十自定稿,补编》第2891页。方豪:《中国天主教史人物传》(下)第581—586页。

国主义扶植之下出现的愧儡政府，虽然在名义上有管辖之权，但实际上一切均为日方所严密控制。对于基督教新教，由于其上要差会与英、美有密切的关系，在太平洋战争爆发以前，日本还没有做出激烈的迫害举动，但到1941年珍珠港事变以后，英、美变成了日本的交战国，到这年年底，日占区的大批英、美传教士被关进集中营，教会的活动几乎近于瘫痪。据统计，英、美传教士被关进集中营者约有一千二百人，后来日方两次遣返，到1945年6月，还有七百六十六名传教士被关在集中营里。在后方的传教士估计不足一千人，虽然在西南省份发展了一些信徒，但教务活动只是维持局面而已。同战前相比，新教传教士减少了约五千人，信徒人数在1945年初约七十七万人^①。

由于在整个抗日战争期间，教会的资料在战乱中蒙受损失，比较困难对整个教会详细而具体的情况作统计分析，只能从一些教会人士的回忆录中摄取一些反映教会状况的讯息。同时，在大后方的基督徒办了一些诸如《公报》等杂志，刊载了一些战时沦陷区教会的动态。从这些报导中，可以看到基督新教教会的处境，是非常困难的。

在《公报》中，有一篇署名“木郎”写的《上海沦陷后的教会》，记述了1941年12月8日日军向英、美宣战，开进上海公开租界时的情形：当时，上海的交通已经断绝，满街都是耀武扬威的日本军人。他们手里拿着一捆一捆的封条，上写“大日本海陆军占领”，将一切与同盟国有关的产业都封闭了。监理会的慕尔堂竟被改为日本海军司令部，他们还将太阳旗挂在十字架上，经交涉才扯下。日本军人通知上海的英、美传教士：不准出家门一步，不准移动任何

^① 屈长善，《传教士与近代中国》，第823页。

物件。到第二次，他们将封条上的“占领”二字改为“保护”。又过了几天，他们通知英、美人上前往领取通行证，才准许自由行动。上海英、美银行全被日本冻结，教会的经费来源断绝。另外，有些教会依靠房地产为经费来源，但战乱使他们收不到房租，教会医院情况尚可，但一些教会学校停办了。最后，这篇文章写道：

有人对付基督教是用双重政策，一面利用军警以武力压迫，一面则派遣日本牧师亲率运吊亲善手段。日本牧师在上海所组织的教会，名之曰“中国基督教会”。在杭州所组织的，则名之为“东亚基督教会”。名称虽异，侵占的目的只有一个。其牧师多系酒色之徒，在日本既有三家，在中国复租妻妾，令人看去绝无半点基督教的影子，是真牧师还是假牧师，反正天晓得。^①

在华北地区的教会，自卢沟桥事变至太平洋战争爆发，历时四年有余，其间教会中西领袖，合力维持，得以支撑残局。迨至1941年太平洋战争爆发以后，所有盟邦在华北沦陷区的权益及管辖，为日军所监视和没收。基督教会因与英、美有关，也被认为是敌性机关，均列入监视封闭之列。

华北的教会，指的是河北、山东、山西三省而言，因其所在地日寇之政策，以及敌主管长官对于教会之态度不一，因此遭遇也不尽相同。在山西省，敌人宪兵队憎恶教会，故横肆压迫，不遗余力，一切教堂、学校、医院和神学院以及青年会，被强行封闭和占领，牧师、医生、教员先后被捕者数十人，其中有死于非刑者。三省之中，以山西教会受害最大。其次为山东教会，当时山东的日伪政权素持反教态度，故依顺敌势，将所有教会学校、医院、青年会，悉行封

① 本氏：《上海沦陷后的教会》载《公报》1942年第一、二合期，第19页。

闭或改组,尤以济南齐鲁大学、齐鲁医学院和齐鲁中学受害最深。当时,日寇视齐鲁大学为国际间谍机关,所以当太平洋战争爆发时,齐大的教会人士如罗世琦、胡钧扬、廷道林以及青年会总干事郑仿桥等,均被捕入狱。日寇还将齐大停办,由日寇教授出头改组为山东大学,与教会脱离关系,齐鲁医院亦为日军占用。至于河北省,从表面上看,似乎较山西和山东省为轻,在卢沟桥事变以后,日寇并未逮捕教会人士,教会房产亦未被公然强占。但实际上,日本当局对教会的管制政策如出一辙。如北平、天津两地之敌宪兵队及敌特务机关长,表面上均以温和手段对付教会接洽事务。他们或采取座谈方式、或亲自参与宗教仪式,且召集西方传教士谈话,容许他们在城市中自由往来,有存款者每月可领取五百元生活费。另外,对于中国的教会,日寇也采取座谈会、训话会的方式,邀请他们参加,意在改造他们的思想,促使他们为所谓“大东亚共荣圈”效力^①。

当时,华北有一些中国教会的领袖,在敌人的软硬兼施之下,同时为维持教会的工作,要求日方允许恢复华北的教会活动,由驻北平的日本牧师代为接洽,重新组织一“华北基督教联合促进会”,并数度与敌特务机关长松崎中将商讨改组华北教会,并由日寇下令将华北教会的房产器物,以及教友数目、教产数字造册具报,严加管制。再由日人移交华人代管,成立了一个“华北基督教联合促进会”。这个机构实际上处于敌特务机关长、兴亚院以及伪政府的监督之下,表面上是一个华人基督教社团,实际上是代日本人管理教会的机构。“每次礼拜及大小聚会,必先报讲题内容,详细呈报敌宪兵队,候其批准以后,始克举行。届时并有敌方宪警到场监

^① 《公报》1942年,第5,6合期,第13—14页。

视,听取报告。由是正义之福音不能宣畅,宗教之自由完全失掉”^①。

日本人将这个所谓“华北基督教联合促进会”视为“合法”的机构,要求其他一切新教教会都加入这个团体,否则予以封闭。据当时有人回忆:

一次有人告诉我说,有一位日本牧师声言,如果有甚么教会不加入“华北基督教联合促进会”,便是“重庆系”。我把这个名字是一个说就了干净的罪名,日本与英、美交战,称英、美教会为敌系教会,……八九月间,“华北基督教联合促进会”又在演变了,日本国内的教会已经改为“日本基督教团”,日方也命“华北基督教联合促进会”改组为“华北中华基督教团”,……因此于9月8日“内务总署”召集教会领袖于天津市妇女圣道学校举行第三次基督教讲习会,并筹备教团的成立,会期三日。我所见这个消息的时候,真想基督教徒会堂被封闭的日子枯坎了。^②

对于华北各地的教会学校,日寇曾经一度封闭,经过移交和改组手续以后,始行启封。所有大学一律改为市立,由伪教育行政机关之统制,将学校与教会绝对分开,并禁止一切宗教活动。学生必须宣誓,效忠于“大东亚战争”,方准入学。并强迫学生进行游行或宣传。功课方面,则减少英文,增加日文;学校行政方面,则有日本教官操最高权力,校长一职形同虚设,时人称之为“奴化教育”。

此外,对于北平的燕京大学和医院及医学院,日寇早就视为家

① 《公报》1942年第4,5合期,第14页。

② 《五十年风雨沧桑》,桂林出版社,1995年,第161页。

中订。卢沟桥事变以后，司徒雷登就下令将燕大的中国国旗和燕大的三角锦旗换成美国国旗^①。据司徒雷登的记载：

学生们在美国人的校园里受到保护，生活得很愉快，大家都觉得他们不应利用这一切有利条件进行抗日活动。我不得不多次提醒其中一些爱国分子说，他们或离开学校去干他们想干的事，或者完全停止活动。这既为了他们自身的安全，同时也不致于危及他们的同志。日本人密切注视着地下敌对活动，破获了一大批秘密警察和密探。他们的告密使许多人遭到逮捕和虐待，我们工学生尤其受到不饶。他们通常是在周末进狱的时候，从拉车里被抓走。学校的秘书非常机智，要不了多久，要不了多少周折，就先把被捕的学生弄出来。^②

同时，司徒雷登和燕大的教职员，也做了一些掩护流亡学生南下的工作：

学生们出于爱国或者是别的什么原因，不断乘火车逃往中国非沦陷区。我同学校里的青年的教职员一起（他们过去也是本校学生），给他们安排很适当的出逃路线。一条是南下的陆路——京汉铁路，另一条是通过上海，还有一条专门为女孩子们安排的，更安全也是更漫长的路线，要绕道香港、仰光 and 缅甸。沿途都有我的朋友，我委托他们筹集资金和采取其他的办法，帮助这些学生。^③

到太平洋战争爆发以后，这种活动已经不能持续下去，日本派兵接管学校，实行停闭，并逮捕大学校长及教职员十数人，学生二十余人，协和医院院长及职员数人。内有燕大校长司徒雷登，宗教学院

① 司徒雷登《在华五十年——司徒雷登回忆录》（中译本），第116页。

②③ 《在华五十年——司徒雷登回忆录》第120—121页。

院长赵燏庚，文学院院长周学章，法学院院长陈其田，研究院院长陆志韦，哲学系主任张东荪，历史系教授洪业选、邓之诚、侯仁之三先生，社会系主任赵承佑，总务主任蔡一博，至于神学及宗教学院，均被视为不合法的机关，被勒令停办。不准复校^①。

在战争期间，基督教新教教会的教产也蒙受了很大的损失。根据南京方面教会人士的报告，北美长老会的溧水堂、溧阳堂，以及淳化堂的金宇悉被炸毁，句容堂、天王寺堂、翻壘堂等，均被当地日伪机关占用。中华基督教卫理公会的各处教堂，也被抢劫一空，中华圣公会的教堂也被日本人占去，作日语学校之用，教务活动无法举行^②。在广州和香港也出现类似的情况。尤其在香港，青年会副总干事赵甘霖全家罹难，许多被日军凌辱的妇女，都在女青年会避难，一些教会的教友，甚至传道教师，因为生计困难而在街头摆摊，等等^③。

总而言之，沦陷区的教会，从卢沟桥事变到太平洋战争爆发，已经一改旧观，或者为日军所直接占领，或者由日本直接操纵的“敌团”所控制。西方总会的经济来源也被冻结，而本地的教会也陷入重重困难之中。

在大后方的教会，值得注意的一个动向是“基督教新教边疆服务工作”，或称“边疆传道运动”。这个运动从1939年冬天正式开始，发起人是戚静怡。当年春天，他正视察后方教会工作，慰问流亡同道，历经云南、贵州、四川等省份，在重庆等地与当地同胞教友张伯祜、孙恩三、陈立庭、陈铁生等商谈，呈请当时国民政府行政院孔祥熙批准，成立“中华基督教会全国总会边疆服务部”。该计划

① 《2报》第5565合期，第14页。

② 《金陵神学志》（四十周年纪念特刊）第114页，黄卡梅：《川流不息》（香港）福音堂文之出版社，1977年，第104页。

出力最多者是张伯朴，他任该部主任。张原先是全国基督教伤兵将士服务协会副主任，南迁以后的齐鲁大学的文学院院长，他对于边疆服务工作，怀有很大的兴趣和责任感^①。

“边疆服务部”的宗旨是：“以基督服务精神、本中央固圉边民之意，对边疆民疾从事各种服务，藉以启发边民智识，救济边民疾苦，改善边民生活，促进全民团结，充实国家力量”^②。边疆服务工作分为：（一）川西区——边疆服务部之川西服务区，于1939年正式工作，择定理番县边境之雅谷脑、理番城、威州为三个工作中心，循将区办事处设于雅谷脑，设立小规模教会医院，白天行医，晚间向边民举办识字课，同时设立正式的小学校，教育边民子弟。（二）西康区，该区工作始于1940年夏天，由中国医药传教士于子欣负责。他率领两位同道，赴西康地区所属八县，开始西康区的服务工作，其工作中心设于西昌。开设医院，以医药卫生工作为中心，组织巡回医疗队，下乡为人治病传道，并联络西昌原有的教会，开展传道工作。除以上两区以外，该会还组织了学生边疆服务团，组织青年学生参加边疆服务工作，利用暑假、寒假，到各个服务区内为边民服务。此一边疆服务工作，引起了良好的社会反响，各界人士纷纷建议增开服务区，扩大服务地点，兰州的科学馆建议成立西北服务站，贵州的教会也请求在该省设立服务点^③。因此，尽管华东和华北沦陷区的教会步履维艰，但由于战争整个经济、政治和文化中心的内迁，新教的布道工作竟在边疆地区获得了若干的发展。

二、基督徒与国难

20世纪的中国基督徒具有强烈的民族和国家意识，这既反映

在他们要求自立的愿望，也表现在他们对于民族和国家危难的态度。当日寇大举进逼，同难临头，山河破碎之时，他们对于国家和民族的感情，并没有因为他们的信仰原本来自于外国而有所改变。

就大主教而言，虽然罗马教廷在中日战争中持中立的态度，甚至承认伪“满洲国”，并接见了其派往罗马的代表。但是，广大中国教徒，甚至是一些四方教会人士，都表现出正义的爱国举动。马相伯、雷鸣远、陆徵祥和丁斌，就是他们中著名的代表。

当1931年“九一八”事变爆发时，马相伯已经是九十二岁的老人了，但他们爱国心切，热血沸腾。事变发生后不久，1931年10月23日，马相伯发表《日祸敬告国人书》，要全国人民“自赅自救”。他特别反感于怯于御外，勇于内争的行为。1931年12月，又作《泣告青年书》一文，号召青年不必去南京请愿，而要深入农村，唤起民众。在1932年1月《新年告青年书》中，马相伯向青年提出：一、不买日货，拒绝用日货，发动民众抵制日货，在经济上抵制日本；二、要研究科学，以科学建国，求得自存和自强；三、唤起民众、抗暴自救，将国内外情势及日本侵略东北之实况，详为乡民讲述，唤起全国民众奋起救国^①。

1936年7月12日，马相伯在《救亡时报》第10期上，对于不抵抗主义再次表示不满，再次重申反对内战的立场，“惟知用武力对外者，国尚可强，若惟知以武力以对内者，国无不亡。”^②他还发起组织了“中国民治促进会”、“江苏国难会”、“不忍人会”、“中国国难救济会”等组织，主张人民自治、抵制日货，举行书法义卖，捐款

①② 《分报》1941年第1、2合期，第15页。

③ 《公报》1941年第1、2合期，第16页。

④⑤ 范良哲著《德国老人马相伯的抗战言行》，载《宗教研究通讯增刊》，上海市宗教学会编，1985年第3—8页。

支持东北义勇军。1935年12月，上海文化界人士组织救国会，以后又组织全国各界救国会。由于马相伯崇高的社会地位和挚切的救国热忱，一切通电、文件，均由马相伯领衔，马相伯被公认为救国领袖。

1937年，当日军进逼南京时，马相伯应冯玉祥、李宗仁之聘，移居广西桂林凤洞山，这里曾经是明末天主教会先贤瞿忠宣公殉难处。1938年11月，于右任请他移居昆明。在赴昆明途中，因病情剧变，又过一年，寿晋期颐，全国各界相继行遥祝礼。4月5日，国民政府颁令褒奖曰：“国民政府委员马良，学贯中西，名德夙著；中年以后，慷慨捐款，但学海滨，乐育英才，赞襄区厦，为政尤巨。近自御侮军兴，入佐中枢，秉老当益壮之精神，参抗战救国之大计，忠忱硕望，宇内同欽。兹已寿登百龄，懿情素迈，无感当年，匪惟民族之英，抑亦国家之瑞，亟颁明令，特予褒嘉，以旌勋贤，而资矜式。”^① 1939年10月29日，马相伯得知湘北大捷，异军兴奋，夜不能寐，致使病势加剧，11月4日逝世。弥留之际犹言“消息、消息……”于国事仍耿耿于怀，不能自己^②。

雷鸣远则以实际行动，参加了中国的抗日战争。1932年10月，马相伯倡立“不忍人会”，雷鸣远率二百余人参加。1933年，长城战事爆发，4月他率子弟及教友六百余人，组织救护队奔赴前线，在喜峰口等处战地服务半年之久。1934年，宋哲远将军请他设立残废军人教养院，他慷慨答应，自筹款项，设医院于北平清河镇的于庄。12月1日，傅作义将军请他在最前线救护队队长，组织担架队四百人。出发之日，正值除夕，大雪纷飞，有人劝他稍待，雷鸣远答

① 方震，《中国天主教要人物传》（下）第287—294页。

② 范忠佐，《爱国老人马相伯的抗战言行》，《宗教研究通讯增刊》第4页。

道：“前线惟二种人：或卫国，或卖国，卫国者身有殉职之虞，但灵魂不可不救；卖国者出卖灵魂，更不可不救；抢救灵魂，急于星火，何能稍延？”^①闻者轰然，当地教士教友在他的感召之下，都投身抗战。

“七七”卢沟桥事变起，雷鸣远发表《我国现在需要什么人》一文。他说国人有一三分之一肯牺牲，国即可得救，语做沉痛。当时军次安国的十二师师长唐淮源，请他担任卫生处长，他慨然允命，组织救护队三个排上前线，共有一百八十人，都是高阳、清苑二地的教友。他们还将微薄的薪金捐作军队中的救国捐，此后转辗于涞源、易县、涞水、高碑店、满城等地，历程千里。10月，参加娘子关战役，随军突围，经阳泉、寿阳、榆次、太谷、沁县。“时公年已六十有一，军中念其老迈，予以马，公以马负弥撒器具，仍肩行囊步行，囊储一日课、一日记、一衣、一裤、一袜、一履、一巾、一笔，合其体竟不逾六十公斤，常以此自豪。”^②

1938年春，随军至晋东，5月抵侯马、新绛，7月入中条山，9月任华北战地督导民众服务团主任，10月，服务团成立。1939年2月，驻中条山夏县大寺坪村，以天主教教友为基础，发动民众参加抗战，并设战地工作干部训练班于陶喜核桃棚村，又创绷带所，为前线作换药工作。1940年1月，成立晋阳区政治工作队，转辗于晋城、阳城、高平、陵川、沁水等地，并入洪洞、赵城、霍县、浮山、安泽等县。当时雷鸣远已患胆疾，5月下旬已转黄胆症，6月14日由专机送往重庆，医治无效，于6月24日逝世。终前赴镇教会圣事，25日入殓，26日晨行教会出殡礼，7月18日国民政府明令褒扬^③。

^{①②} 方震：《方震六十自定稿》第2081页。

^③ 方震：《中国天主教史人物传》（下）第320—221页。

天主教著名人士陆徵祥，在抗战中也有爱国的言论。陆氏字子欣，上海人，1871年生。1902年受洗为天主教徒。1927年7月5日，陆徵祥进入比利时布魯日有八百余年历史的本笃会圣安德烈院为修士，取名“天士比德”，以六十岁的高龄习拉丁文及神学，1935年6月29日升为神父，在院中以清水面包为食，躬任洒扫^①。1931年日本侵占我国东三省，陆氏并没有因入会而置身世外。他于1933年写了一本向国际舆论揭露日本炮制伪“满洲国”侵略中国的小册子，名为《根据梅西埃枢机的著作从天主教教义看对满洲的侵略和占领》。原文为法文，在巴黎出版。陆徵祥追述了从“二十一条”以来中日关系的历史，他以亲身经历其中第五号七条中的六条，指出：“只要从这六条中一条的内容，已可清楚地看出日本的野心。”并说：“其他各条都是日本自己开出的，用暴力强迫中国订立的苛刻条约。”在这本书中，他根据比利时的梅西埃枢机，在其国家被占领时期发表的言论，对照天主教的教义，指出：“基督的宗教把爱国奉为律令，没有一个纯粹的基督徒不是纯粹的爱国志士。”对于侵略者也以爱国为藉口，对他国施行侵略的言行，陆徵祥驳斥道：

天主教的神学家便驳斥这种谬论，他们承认和平才是真理，就是说国家建筑在正义之上，国内才能享有秩序。正义是绝对的。^②

日本在东北制造的伪“满洲国”，按照陆徵祥所理解的天主教公义的原则，就是一种强权：

这种强权不是一种合法的权力。自今以后，在你们心中，无须有重视、依恋或是服从的观念。……占领国对于被占领土

① 马豪《中国天主教人物传》第628页。罗光《陆徵祥传》（台北）商务印书馆中华，1967年，第127—130页。

② 罗光《陆徵祥传》，第188—190页。

的一切行政措施都不生效力，不过合法权力(本国政府)可以默认这些措施中一些对于公众利益的正当措施，惟有这种默认的措施，才有法律的价值。^①

陆徵祥认为，按照天主教教义，人民可以反抗统治者和占领者的非法行径：

行动含有惩罚的意志，而又尊重道德的秩序，这是道德举动。这种举动的目的，是在公理范围内，矫正一种伦理上的恶行，这便是嫉恶。便是作着善工，是很正当的。^②

对于蔡宁在抗战时期发表的所谓“不左不右”的公函，陆徵祥既有与阻，也明确表达了自己的态度。他晚年接受罗光神父的访问时，曾有如下的回忆：

对于蔡总主教发出的公函，蒋委员长给外交部一批示，以为该公函对于中国精神总动员的国策有所抵牾，对于我们抗战到底的信心有些妨碍。外交部叫令顾大使写一文书交与教廷驻法大使，转递教廷。顾(维钧)请问我的意见，并要我写一说明稿。我和爱德华神父研究昔日墨尔爱枢初对各教廷驻比大使的文件，拟一说明，态度较外交部的态度稍强。中国人常讲礼貌，有时外国人不懂，以为我们怕他们。我们该以外国人的态度对待他们。^③

1939年复活节，陆徵祥将一份印有中、法文对照的公开信，分寄友人，以表明其“融拙修院”，“身托比邦，心存祖国之区区微意”。后来，他将此信寄给方豪神父，亲笔加上一段按语，“近日报载战事顺利，南院长暨爱铎甚形于色。样亦藉以快慰，但迄坚持到底，以得

①② 罗光著《陆徵祥传》，第159—160页。

③ 罗光：《访问陆徵祥神父日记·教(中)》《传记文学》第18卷第5期。

最后胜利，民国国民书林：微祥寄语。”^①可见陆氏即使在海外修道之身，仍无时不以祖国安危为念。

在比较年轻的天主教人士中，于斌也是积极投身抗战的人物之一。于斌，字野声，1901年出生于黑龙江兰西县，1913年即受洗入教，取圣名若翰。早年毕业于吉林省小修道院。1919年，他积极投身于“五四运动”，成为全省学运代表。不久，入上海震旦大学法科，1923年入吉林省大修道院。1924年入罗马传信大学深造，取得博士学位以后，继续读神学，并在罗马教廷祝圣为神父。1933年，于斌以罗马教廷管辖之下的中华全国公教进行会总监督的身份回到北京，次年任公教学校视察专员兼辅仁大学伦理学教授。1936年7月7日，于斌被教廷任命为南京教区主教。南京教区原属天主教江南教区管辖，1921年江南教区划分为南京、安徽两教区，南京教区辖有无锡、南京两个总铎区，十几个本堂区，约有三万名教徒，主教座堂设于南京石鼓路天主堂。时南京为国民政府首都，该教区有着特殊的地位。9月20日，蔡宁在北平西什库堂为于斌举行祝圣仪式^②。

1937年，日军侵占南京以后，于斌转往后方从事教务工作和抗战活动。他在后方经常发表演讲，说目前从事的抗战，“是好的中国人和坏的日本人的战争”，“人与人之间，国与国之间，都应相互尊重”，“而日本人却侵入国土杀人，放火，刮地皮”，“在今日日本与罪恶已不可分离了”。他认为，天主教人士“参加抗战，是爱人精神的积极表现”^③。

① 方善：《四十年前的天主教人士参与抗战工作之一忆》，载《台湾》《东方杂志》（週刊）第11卷第1期。

② 于斌之：《天主教》，载《近代江苏宗教》，第168—186页。

③ 《救国军在抗日救亡运动中》，第8页。

于斌在抗战期间，有三次重要的出函活动，宣传抗日，争取外援。第一次在1938年春，他当时来到罗马传信大学，用法文写了一本宣传抗日的小册子，争取欧洲国家舆论之同情中国抗战。有位神父买了几百册，分赠传信大学的同学，后来日本的學生起而反对，校方甚至有所袒护。于斌知道以后，警告中国学生说：“为祖国的缘故，如被学校开除，这是人生最大的光荣。”第二次是1939年，他来到美国，日夜奔走，为抗战宣传达八个月。当时，美国有不少教会人士，受日本的宣传，反对他在美的言行。第三次是在1943年3月，他由重庆出发，绕道再次去美国。他飞渡喜马拉雅山，由亚洲经非洲，渡大西洋，过南美而至北美，4月13日抵近阿密，14日抵华盛顿，计程一万七千余里，费时二十七天，旅程艰险。他在美国的活动，主要是要求增援作战供应物资，呼吁早日克复滇缅公路，增加空运，以军火、汽油输华。他还向华新讲述长沙大捷，以及中国军队可歌可泣的事迹。他不断与美国朝野人士交换东北问题的意见，在5月11日美国众议院外交委员会听证中，特别提及此一问题，使绝大多数美国人都一致认为东北系中国领土，战后应该归还。于斌的这些民间外交活动，对于整个抗战是一种积极的贡献^①。

孟微祥对于于斌在抗战中的活动非常推崇。1939年5月30日，他在给方肇神父信中，写道：“野声（于斌）主教乃应时而出，合时代教区领导，圣年（1925）识之于永城，早知不久为公教增光，而今抗战建国，发挥怀抱，为国宣劳，东奔西走，令人钦佩拜倒。凡我公教同胞，均应一致拥护，异日政教合作，大时代之新中华，当可拭目以俟之。全在我人之善自为耳。质诸高明，以为

① 周行操《出使洋，于斌的抗日表现》见《宗教界在抗日救亡运动中》。

何如平^①

基督教新教的人士，在抗战中也有非常爱国的表现。尤其是基督教男女青年会方面，许多上层人士都积极投身于抗日的活动，其中突出者有吴锦宗、沈体兰、刘斌恩、邓裕志、刘良模等人。

在“九一八”和“一二八”事变以后，各界爱国人士纷纷组织过座谈会和社团。当时，沈体兰和王任叔、李公朴、章乃器等，先后组织过“东北社”，“时社”等团体，研究抗日和救国诸问题。参加的人士新教方面有吴锦宗、陈己生、李登辉、闻宝勋、丁贵堂、应书贵、杨怀曾、张以藩、蔡葵、管梅群、邓裕志、杨紫兰等。

同时，上海的部分教师和信徒，成立了“上海基督教救国会”，编印《东三省事件和上海事件真相》，广为发送，揭露日军暴行。全国基督教协进会、基督教青年会、基督教女青年会等教会团体及一些基督教刊物，都发表了《告全国基督徒》之类的文告，唤起教友爱国抗日。1936年冬天，驻防绥远的中国军队抗击日军的进攻，全国人民开展了援助绥远军队的抗日活动。中华基督教会（教派）立即组织战区视察团前去慰问，北平、广州、南京等地也纷纷组织义演音乐会或游艺会，向社会募捐。同年，国人救护教会还自编自演短剧《爱国席》，向民众宣传，反映了当时基督徒的爱国热忱非常高昂^②。

综观当时基督教新教人士的救国运动，大致可分为几个方面：（一）成立各种援助和推动抗战的机构，共赴国难。在上海、广州、南京、洛阳等大中城市，各教派自动联合成立了“非常时期服务委员会”、“国难救济会”、“战事服务部”，推动当地的抗日活动。一些全国性的教会活动，利用其特有条件，组成活动范围更大的团体。

① 《东方杂志》（台北）第111卷第1期，第86页。

② 《基督教界在抗日救亡运动中》，第27—28页。

如青年会全国协会成立了“军人服务处”，吸收一批有志报国的青年出入于前线后方，为伤病的军人喂食、谈天、洗衣、写信，大大鼓舞了前线将士的斗志。又如中华基督教总会组成了“负伤将士服务会”，以“奉献自己，服务困苦的义胞和忠勇卫国的将士”为口号，奔走于晋、豫、川、湘等省地，照料被遗弃的伤病员，后来该会还参加了“边疆服务工作”。（二）以财力和人力支援前线、援助后方。抗战伊始，各地基督徒都响应捐献活动，有的教会号召信徒捐赠一天工资所得，有的妇女杂志号召女信徒献出金钗首饰。当时，国民政府发行五亿元救国公债，上海基督教青年会劝募活动在短短半个月中即超额完成十万元任务。华北的一所教会女子中学，学生将一冬烤炉费充作航空救国捐款。广州圣公会莫寿增主教，将网片教友为祝贺他荣升主教而馈赠的金十字架一座，当场卸下为国拍板。最普遍的是捐赠寒衣，因入冬以后军队往往缺乏给养，各地女信徒踊跃缝制棉背心或鞋袜，深得前线将士欢心。上海、镇江和郑州等地的教会医院和医生，还参加了治疗伤兵工作。救济难民的工作也是一个重要的方面，上海的“基督教非常时期服务委员会”，推动全市教堂腾出场所，救济闽北、虹口一带因燬于炮火而流离失所的难民。著名的儿童教育家、基督徒陈鹤琴，和国民政府知名人士、基督徒赵晋珥等，深感对难民儿童实施教育的责任，乃约同一些社会人士组织街童教育会。这些工作都卓有成效，如广东曲江、陕西附等地的地方政府，还要求教会接办当地的救济工作。（三）利用基督教国际性的特点，呼吁友邦人士支持我国抗战。早在“九一八”事变之时，金陵神学院、监理会等组织，即向美国教会呼吁，要求美国制止日本的侵略。全国抗战爆发以后，国际呼吁活动更加活跃。全国基督教协进会、男女青年会全国协会的负责人，联名致电国联，要求制裁日本。圣公会的一些主教致电英国坎

特伯雷大主教,并发表声明,声称“凡我国人真不一致与侵略者抵抗,我基督徒为国民一份子,自不能袖手旁观”,并表示“国事重要关头大勇不惧,宁为玉碎不为瓦全”。这些呼吁工作,获得国际教会人士的谅解、同情和支持,纽约教会在“八·一三”事件不久,即汇来援华捐款四千五百美元。英国各教会团体联席会议决定,在中国抗战期间,要增加在华教会医院的设备和人力,伦敦会宣布抵制日货,庞特伯雷大主教发表声明谴责日本侵略等等,都表明基督徒所作的工作是卓有成效的^①。

在 20 至 30 年代,基督教新教教会流行从欧美教会中传来的“唯爱主义”思想。作为一种神学思想,其存在和流行,都有其内在的逻辑和原因。当时教会中许多重要人士如吴耀宗等等,都信奉过“唯爱主义”。然而,日益深重的民族危机使这种神学思想在现实的环境中受到了挑战,接受了检验,有些教会人士的思想也发生了重大的变化。

“唯爱主义”产生于 1914 年第一次世界大战爆发之时,当时各国原有的和平主义团体,都抛弃了平日和平的主张,各自为本国参战辩护。英人霍德逊和几位人士组成了“和解团契”,倡导体战和平,后来发展成为一个跨国界的团体。霍德逊曾来中国参加“世界基督教学生同盟”,他和吴耀宗商量在中国创立分社,并定名为“唯爱社”,简称 F. O. R. 当时的社员分散各地,大多数是外籍传教士,中国教会人士参加者有吴耀宗,徐宝璋、吴雷川,王春涛、应元道等人。30 年代初,吴耀宗是“唯爱社”的负责人。他结合唯爱社的宗旨,根据自己的理解,对“唯爱”的精神作了一番阐释:

我们信“爱”是人类生活的最高准则,是建设理想社会唯

^① 《基督教界抗日救亡运动中》,第 27—32 页。

一的动力。我们相信个人的‘人格’有神圣的价值，有无限向上的可能。我们为要使‘爱的社会’早日实现，所以有下列三张：

(1) 我们为要使“爱的精神”充满个人生活，使自私和惧怕的心理，及由此种心理所发生的现象——如竞争、报复、虚伪、猜忌——得以消灭。

(2) 人生错误的观念，既然深入于现在社会种种组织与制度之中，所以我们不但要改善现有的组织制度，并且要创造新的组织，新的制度，使“爱的精神”得以具体实现。

(3) 我们绝对不参加一切战争，因为我们相信战争永远不能解决问题，我们并且反对一切从恨恶与报复心理中发出的武力。^①

1931年“九一八”事变以后，吴耀宗发表了一篇题为《抗日救国声中对于时局的解剖和主张》。他说：

抗日的办法，不出三种：（甲）宣战；此为多数人的主张。（乙）非武力的抵抗；现在一切抗日活动，如抵制日货、绝交、不合作，均属此。（丙）不从局部解决，以国际革命，改变社会制度，颠覆一切帝国主义政府。此三种办法中，国际的社会运动日持久，实为理论上最彻底的办法，但如为共产党的革命，则非敌人所敢三版。非武力抵抗，与武力有二，其一，以武力抵抗为过渡的办法，其最后目的，在于宣战，事实上与三张宣战无异；其二，以非武力抵抗为唯一的办法，此为非战主义者的主张，亦即所谓唯爱主义者的主张。此第二和抵抗为绝行高贵的抵抗，为吾人所主张的专法，果得多数深刻认识此主义而实行之，其力量实无以伦比；倘无深刻的认识，则相

^① 吴耀宗先生《中国基督教二十年回顾》（基督教运动委员会，1962年，第51页）。

性甚大，故效甚微，不若采取武力抵抗之为愈。^①

从这段话中可以看出，吴耀宗的思想和心态，是非常矛盾的。对于何谓“国际的社会革命”，他没有明确的解释；对于共产党式的革命，他似乎也不赞成。对于真正的“唯爱主义”的主张，他认为必须有大多数人的深刻认识，才能有效的实行。可见，对于“唯爱主义”被人理解和接受的程度，他是抱有疑惑的。直到1934年，吴耀宗对这一问题，仍然没有一个确切的答案。由于他一方面不能肯定唯爱的效力，而另一方面也不能无条件地接纳暴力，吴耀宗只能提供一些立场站队者作为参考，而他自己仍然处于一个不能自决的解释：（1）唯爱的原则是绝对的，一切接纳这个原则都应该尽力去实践它。（2）虽然唯爱的原则是绝对的，一切接纳这个原则的人，都应该尽力去实践，并向别人宣传。但是因为很少人接纳这个原则，所以假如是为着得到真理和公义，暴力是可以被使用的。而和平主义者对其他人应该采取一种同情的态度，同时在可能范围内和他们合作。（3）唯爱的路在原则上是绝对的，而在应用上只是相对的，因为人对真理的体认是模糊不清，所以假如目的是正确的话，暴力是可以被接纳的。（4）暴力本身是中立的，所以假如暴力是出于爱的动机，那也就是正确的^②。

1932年上海“一二八”事变爆发时，据江文汉的回忆，他和吴耀宗在青年会高楼上北望，只见日军的飞机向北火车站一带不断地进行轰炸，十九路军在奋勇抗击。有一次，吴耀宗和江文汉看见

①② 回忆见耀宗(先牛)第90页。吴耀宗经常引用印度圣雄甘地的一段话“如果我们只能选择的，不是屈服，就是武力，那么，我们应当选择武力。较于冒险用武力一次，不若让我若放失却丈夫之气，但及相信，非武力比武力会走三千里路，后者比前者更为豪侠。”

日本的飞机被中国守军击落，人们欢呼称快，江文汉便问吴耀宗有什么感觉？吴耀宗回答说，他在感情上和别人没有什么两样，也就是说，当他看到日机被我军击落时，也是非常高兴的。江文汉问道，这不是与“唯爱”发生矛盾了吗？吴说，他自己是相信唯爱主义的，但他不能拿这个标准去要求还没有接受唯爱主义的人；不相信唯爱主义的人，可以采取他们认为最高尚最有效的行动^①。吴耀宗曾这样说道：“武力的方法，虽然不是我们所赞同，但是究竟能够表现我们‘丈夫之气’，所以我们承认它是一般人所能接受的最好方法。”^②吴耀宗尽管对于唯爱主义的理想境界有过执着的憧憬与追求，对于印度圣雄甘地也非常神往^③，但是他并不是没有看到，在日军野蛮的入侵之下，唯爱也是一种不合时宜的主义，因此，他说：“在我自己，这个问题早已解决了，不过，为那些还没有感觉这问题重要，或是除了武力，不能相信别的方法的人们，我以为这问题不必急求解决，可以先去干许多摆在面前的事。”^④

在抗战中，新教教会另一位卓越的人士是沪江大学校长刘湛恩博士。1928年，各教会大学校长均由中国人充任。沪江大学董事会聘刘湛恩为该校第一任中国籍校长。刘氏早年毕业于苏州东吴大学，后赴美留学，先后获芝加哥大学教育硕士、哥伦比亚大学教育学博士，与胡适、陶行知、蒋梦麟、陆志韦、欧元抒同为杜威的学生。回国后，先执教于南京东南大学，后任中华基督教青年会全

① 《中法吴稚晖先生》第38页。

② 《唯爱》双月刊，1952年2月15日，第4页。

③ 吴耀宗将《甘地自传》译成中文，并说此书像“登山宝训”一样使他深受感动。1982年，吴耀宗在印度拜谒了这位倡导非暴力、不合作运动的领袖甘地，并将《甘地自传》中译本呈给他，吴氏回忆：“我们面对着他，就好像面对着一座高山，肃然宁静、超然，又好像在尘世的混沌中，呼吸到上界的清新空气。”

④ 《唯爱》双月刊，1955年8月20日，第17期，第162页。

国协会教育主任干事和中华职业教育社职业指导所所长。他出任沪江大学校长十年,校务蒸蒸日上。他的口号是:“让沪江大学更中国化,更基督教化”。1937年,抗战全面爆发,接踵而至的是“八一三”淞沪之战,沪江大学商学院部分内迁重庆,与东吴大学法学院合并为法商学院。上海方面,则由刘湛恩负责维持教学工作。当时,日伪维新政府头目嵯鸿志通过温宗尧,游说刘湛恩到南京就任伪教育部长,为他严词拒绝。刘湛恩还力劝温宗尧悬崖勒马,以保晚节。有人劝刘暂时避开,他坚定地表示,“上海的抗日救亡工作关系到国家民族的生存,我责无旁贷,放不下。”“我身为校长,责无旁贷,也放不下。”“我是基督徒,为了真理和正义,即使上十字架,在所不辞。”1939年4月7日,刘湛恩为敌伪特务暗杀于上海^①。

在整个抗战之中,基督徒的爱国事迹,是不胜枚举的。他们以自己实际的行动,给当时中国社会以一个明确的印象:那就是20世纪的基督徒,已经大大不同于上一世纪的基督徒。在民主革命和民族革命的时代洪流之中,基督徒的社会意识和民族意识已经觉醒,当国难涌来、外患频仍之际,他们以自己的言行,证明了他们不是只将目光投向超世,游离于社会之外的人群,尽管他们拥有西方的教育和信仰背景,但是他们内心深处积淀的是一种由历史和文化哺育出来的深沉的民族心理。

三、短暂的复兴与仓促的撤退

1945年,抗日战争胜利以后,在华的天主教,和基督教新教都策划恢复战后的教会工作。

^① 《上海文史资料选辑》第47辑第206—212页。

天主教罗马教宗庇护十二，对中国天主教在战后实施复兴计划的总要求，是使天主教“更加中国化”。为此，战争刚结束，罗马教廷已作出决定，要在中国祝圣天主教在华历史上的第一个枢机主教（红衣主教）。经过仔细的研究，决定任命为青岛教区主教的田耕莘为枢机，1945年12月24日教廷发布了此项任命。1946年1月，田耕莘在英国枢机主教史贝尔曼的陪同之下，抵达罗马。2月18日，田耕莘接受了教宗本人对他的祝圣^①。不久，教廷又任命田耕莘为北平总主教，主持全国教务^②。

1946年4月，罗马教廷宣布在中国建立“圣统制”，将全国划为二十个教省，每教省设立一总主教。在此以前，中国天主教传教区域的划分，是采用宗座代牧区和宗座监牧区的形式，代牧和监牧以宗座的名义代治区内教务。从设“圣统制”以后，教内统序由代牧制进于通常的主教制，这是中国天主教会历史上的重要事件^③。

田耕莘回到北平以后，根据教廷的指示，积极在教区内培植中国精神职人员。他将本区的小修院改为“耕莘中学”，修生从八十人增至一百五十人。不久，又在辅仁大学设立圣多玛哲学院，实际上相当于哲学系，使大修道院学生入院攻读。同时，田耕莘又在北平开设了上智编译馆，出版书籍和《上智编译馆馆刊》，亲为该刊题字，专门刊载教理和教史专文，以供知识分子阅读。又设立了天主教广益协会^④。

抗日战争期间，于斌已被任为南京教区主教。他于1946至1948年在南京成立了“天主教文化协进会”，拟将在全国各教区成立分会，先后办起了《益世周报》、《益世主日报》、“益世出版社”

①② 方豪《方豪六十年定稿》，第289页。田氏亦为当时远东唯一枢机。

③ 罗光《圣统与中国传教史》，第230页。

④ 方豪《方豪六十年定稿》第287页。

“益世广播电台”，推动天主教文化工作。1947年1月，于斌又获教廷正式任命为江苏教区总主教^①。

战后，美国在华天主教势力有了明显的增长。抗日战争以前，美国天主教在华的传教士总数不足三百人，仅占在华天主教各修会传教士总人数1/13。到1942年增至六百五十人，上升至1/9，到1947年增至八百人，占总数1/7^②。

战后，中国天主教会的另一重要事件，就是1946年7月6日教宗庇护十二卜谕，设立教廷驻华公使馆，同日任命黎培里总主教为教廷第一任驻华公使。

黎培里为摩纳哥人，生于1897年，父母为意大利籍。早年入意大利北部古泰阿城修院，1922年升神父，转学于罗马传信大学，攻读教会法律。后被选入教廷外交学院，1925年被派任教廷驻玻利维亚使馆成员，1930年调任教廷驻爱尔兰使馆参事。1934年任教廷驻东非英国殖民地宗座代表，领总主教衔。二次大战时返回罗马，任教廷救济外国侨民事务所主任^③。

黎培里公使于1946年年底抵华，12月28日晋见当时中国政府政要。黎培里没有将使馆设在北平，而是设于南京^④，同时到任各教区巡视教务。

抗日战争胜利以后，基督教新教也经历了一个短暂的复兴。抗战一结束，在内地的各基督教差会及许多附属机构，即纷纷迁回沿海原址恢复工作。从1946年初起，大批传教士从国外回到中国。到1947年底迅速增加到三千五百名左右，其中美国传教士的比例占了60%以上。他们被分别派往东北、华北、华东、华南等地执行

① 《万世师表宗教》第135—136页。

② 顾长声，《传教士与近代中国》，第127页。

③ 顾长声，《传教士与近代中国》，第232—233页。

复兴计划：

中华全国基督教协进会于1946年7月从重庆迁回上海，12月3日到会求的全国各差会代表共一百五十余人。当时，中国国内政局动荡，教会中相当一部分有悲观的情绪。大会要求与会代表克服这种情绪，立即在全国范围内掀起一个“三年奋进运动”。此次大会的口号是“一切为了基督，基督为了一切”，决议中指出：

教会本身是不属于任何党派的。但作为基督教的教徒，我们既不能对威胁国家基础的危险闭若无闻，又不能对违反上帝圣旨和耶稣基督之神标准的社会和政治罪恶，抑制自己道义上的评判。我们要联合起来反对一切腐败，反对一切形式的人类束缚、不平等、不公正、不人道，以及反对一切违法和无神的行为……教会不能不发出要求社会中悔改的呼声。^①

这个“三年奋进运动”的时间，是由1946年冬至1949年冬，其目标是：（1）增加信徒人数；（2）加强教会的力量，使教会富有生命和能力；（3）再度促使教会合一和合作；（4）提高社区和国民的精神生活。这些目标不仅注重布道和栽培，也注意到国家和社会的影响；不但注重个别教会的成长，也注重教会与教会之间的合作。虽然时间很短，而且当时的社会也因内战而动荡不安，但却取得相当的成效。1938年，基督教新教的信徒人数为五十二万六千余人，到1949年信徒人数增加到八十三万五千余人，增长了56%。在这三年中，教会从五千八百余间增加到六千五百多间，共增长了25%，这三年的成长，为后来的教会在血新中获得生存和发展，奠定了一个基础^②。

① 《基督教在中国》，第144页。

② 《中国教会历史及现状》，第110页，作者名字1990年前，第144—145页。

从1948年开始，中国的内战就出现了国民党节节失利的局面。国民党失败的原因，据司徒雷登援引美国白皮书的报告，“国民党的抵抗力量之所以遭到极大的削弱，实际上乃是战争初期我们进驻重庆的视察员所见到的那种腐败现象”^①。司徒雷登在回忆录中曾说过一段话，可以作为白皮书的注解，“人们于不知不觉中又见到了那些长期以来表现于中国官场的弊病，诸如营私舞弊，把家庭、朋友和派别的利益置于国家事业之上，讲阔了，拉裙带关系，任人唯亲和办事无能等。”^②

面对中国国内局势的剧变，天主教和基督教新教于1948年也开始布置应变或撤退的措施。由于东北、华北战区的不断扩大，天主教活动的范围逐渐缩小，罗马教廷于1948年5月派美国枢机史贝尔曼和助理杜利到中国布置应变措施，助理后来被黎培里调入成立于上海的“天主教中华全国教务协进会”工作，筹划应变事宜。也就在同年，南京教区总主教于斌飞往罗马教廷请示有关指示，教廷下令中国各教区大小修道院一律撤退，在危险区的传教士也应撤退。据1949年2月22日《益世周报》记载，“据教会权威方面悉：关于教会人员由行将沦陷地区撤退问题，教廷已有明确表示，传信部长毕翁弟枢机，次长刚恒毅总主教，连教宗本人均一致主张：（一）大修院生徒往安全地带，继续学业；（二）关于小修院生徒，教宗谓迁移退远地区，使能继续进修，或尤可能；（三）至布道人员，除有少数特殊危险者可赶走外，教宗谓其他圣职人员得留守其岗位。以上三项，圣部已有训令致各地教区首长。次长刚主教与其他圣部职员肯定，关于流亡修士之特别经费，圣部必予补助，唯先须向黎公使请求，因公使现有一笔特别补助金。教廷各院部对我

^{①②} 《在华五十年——司徒雷登回忆录》（中译本）第204页。

国民党与教会之遭遇，均极关怀，准备尽可能地予以援助云。”^①以后，各地的修士大部分按此部署撤退，一部分从战区逃出的传教士也相应撤退。

当国民党政府从南京撤退时，黎培里奉教廷之命没有南迁，当时国民党政府的外交部长吴铁城对此有所不满，直到国民党政府败退台湾以后，黎培里仍驻节南京，直到1952年春天，黎培里和秘书高理摩，才被驱逐出大陆^②。

基督教新教方面的应变和撤退计划，始于1948年初，其措施有：(1)积极鼓励基督教内外的自由主义者，即“民主个人主义者”，树立“第三种势力”；(2)加紧培植国籍神职人员，以备在外籍传教士撤退以后，可以继续传教工作；(3)加紧农村教会的扶植；(4)倾囊《圣经》和其他教会书刊；(5)如果不能再在教堂礼拜时，应转入家庭之中；(6)所有教会重要档案、房地产契据和有价证券，尽量及时转到香港或存入香港银行；(7)对教会财产作清查登记^③。

1948年11月1日至9日，中华基督教协进会召开了全国会议，专门讨论应变计划的实施和传教士的撤退问题。大部分基督教新差会决定把传教士陆续撤退到香港、和离中国很近的东南亚，同时，将领导班子分为两套：一套由少数留下的老一辈的传教士和中国籍教会领袖组成，一套由撤退到香港的差会总部组成，继续领导和接济教会；传教士的家属则全部撤退。当时，美国卫理公会和英国南长老会决定多留下一些传教士，在西南一带的传教士暂不撤退。特别在广东的传教士打算滞留到最后的一刻，教会学校有一小部分决定迁往香港或广州开办，大部分则留在原处。外籍教职

① 《益世周报》1948年2月22日。

② 罗元《教廷与中国教会史》第252—268页。

③ 高理摩《传教士与当代中国》，第453—454页。

有一部分决定回国^①。

在动荡的时局中，基督教新教内部的一些人士在司徒雷登等人所宣扬的“民主个人主义”思想的影响之下，产生了走“第三条道路”的期望。1946年7月，美国总统杜鲁门任命司徒雷登为驻华大使以后，7月13日全国基督教协进会派梁小初等三位正、副会长，在南京会见了司徒雷登。这位驻华大使力劝基督教人士发表“谋求和平”的宣言，在政治上表现教会的立场。三位会长在南京还拜会美国调处国共谈判的特使马歇尔将军。马歇尔也向他们表示，中国应该有所谓的“改良政府”，由民主人士参加以缓冲国、共两党的冲突。他要基督教的领袖促成此事。1948年2月和10月，司徒雷登亲自在上海福音广播电台、《大公报》和中华基督教第5届总会发表了数篇讲演。在《基督教与民主》的讲演中，他说：“欧美的民主制度有成就，是和教会有密切关系的，从基督徒的眼光来看，民主的基石是建立在上帝观和有信仰的人生观上面”，“目前世界上民主和极权政治有矛盾，在欧美，民主制度是成功的，每个基督徒的公民责任是帮助中国民主政治的建设和推行”^②。很明显，司徒雷登将欧美的民主制度和基督教精神联系起来，甚至认为西方民主主义是基督教的产物，他希望中国的教会领袖走民主个人主义，也即第三条道路。另一位宣扬民主个人主义思想的传教士是申范宇（1895—1974年），他是美国南长老会士，生于中国嘉兴。美国大学毕业以后回华工作，任教于金陵大学，曾译孙中山先生的《三民主义》为英文，1929年由商务印书馆出版。抗战时期作过宣传工作，著有《中国的乡村教会》^③。1948年9月，他在题为《共产

① 见《基督教上海三六十年史》428页。

② 见《基督教上海三六十年史》470—471页。

③ 《通志卷五外 人名辞典》下264页。

主义对民主和基督教的挑战》的文章中指出，在共产主义的铁腕之下，“基督教答复必须是两方面的：物质的和精神上的，民以食为主，所以基督教会也必须忠守基督以及保罗、雅各诸先知的传统，无论在政府、社会或经济关系各方面，都传扬实践公开和正义，光是传而包的福音并喂不饱肚子。我们必须以基督教的革新来对付共产主义，必须以基督教的‘共同’对付马克思主义的‘共产’”。对于教会应变的方法，他指出，“基督教必须深入民间，帮助提高他们的物质和精神生活的水平，帮助他们反抗压迫他们的势力，实行基督教的弟兄相爱，为一个基督教社会主义而奋斗。”^① 毕范宇主张挽救危局的根本之图，是加强农村教会的建设，将教会中心转移到农村去，并利用家庭礼拜这一基督教传统的宗教活动，使教会生存下去。1949年，协进会为此编印了《家——基督徒家庭手册》。该书在序言中指出要以基督教的立场对家庭的作用重新认识，接着以早期教会的司提反在罗马帝国迫害中遁形时看见天使一事为比喻，说：“希望我们全家在任何境遇中看见天使。”^②

基督教新教最大的出版机构广学会，此时也在应变，组织了“应变小组”，决定：（一）“不留钱、不留纸”，大量印书，来不及出新书就再版旧书，大量赠送，仅《家——基督徒家庭手册》就印了数万册，到处分送；（二）采取“分散应变”方法，选出二百多种畅销书，每种计二十五至五十本，尽快运往广州、昆明、成都、汉口、福州、南昌、厦门、汕头、台北、香港等十个地区，为免上海与各地交通阻断，往往采用空运的办法，同时，各地教会也纷纷向广学会买书，尤以新疆、云南边疆地区为多；（三）同时，他们准备将广学会迁往香港，

① 《大风》1948年9月25日。

② 同前书，转引《上海宗教史》第1014页。

将文件寄往香港，并将许多书籍的样本寄往英、美保存，并将重要书籍的纸型运走。《普天颂赞》是当时销量最大的书，由基督教六大公会联合编印，是礼拜堂唱诗的必用书。1949年3月，该书的纸型被带往香港^①。

1949年4月6日，渡江战役即将开始，国际宣教协会负责人穆德从菲律宾赴南朝鲜，中途突然在上海逗留二十个小时，进行了非常紧张的活动。他召集留沪的各差会领导人和重要传教士，以及中华全国协进会的外籍负责人听取汇报，特别强调基督教的“普世性”，要求中国教会与世界的基督教团体保持联系。然后，由协进会召集各差会中外领袖举行“紧急会议”，共出席者七十二人，其中传教士二十四人，中国籍教会人士共四十八人，讨论和布置应变的计划。5月10日，中国基督教全国协进会又召集各差会传教士们举行“紧急应变会议”，成立“基督教紧急委员会”，加强磋商和统一行动。

1949年7月8日，中华基督教全国协进会广东分会在香港召开“宣教同工夏令会”，对新教在广东的传教活动作了“检讨”。这个分会在4月间举行的执行委员会上即已决定，无论形势如何变化，决不撤退。当时，他们大部分还留在原地。因此，新教传教士的撤退虽然从1948年初已经开始，但一直到1951年春才从大陆全部撤退。

^① 《出版史料》，1980年第4期。

附录一、本书主要中西文参考书目录

第一部分 西文书目

P. Y. Sekki:

"The Nestorian Documents and Relics in China", Tokyo, 1951.

Nigel Cameron:

Barbarians and Mandarins. Fifteen centuries of Western Travellers in China. The Univ of Chicago, 1963.

Donald F. Lach:

China in the eyes of Europe: the Sixteenth century.

The Univ of Chicago, Pr, 1963.

Arnold H. Reubenbauer:

Missionary and Mandarin: the Jesuits at the Court of China.

Berkeley: University of California Press, 1942.

Charles Wilfrid Allan:

Jesuits at the Court of Peking. Shanghai, no date.

George A. Dunne:

A Generation of Giants: the Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty. Notre Dame University Press, 1962

Paschal M. D'Elia,

The Catholic Missions in China: A Short Sketch of the History of the Catholic Church in China from the Earliest Records to Our Own Days. Shanghai: Commercial Press, 1934.

K. S. Laburette:

A History of Christian Missions in China. New York, 1829.

Hue

Christianity in China, Tartary and Tibet, Vol. London 1837—1878.

John K. Paulsen

The United States and China. Harvard University Press, 1919.

The Missionary Enterprise in China and America. Harvard University Press, 1974

Paul A. Cohen

China and Christianity, the Missionary Movement and Growth of Chinese Antiforeignism, 1860—1870. Harvard University Press, 1963.

Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai May 10—24, 1857. Shanghai, 1878

Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7—23, 1860. Shanghai, 1860.

D. Ma. Gilheary

A Century of Protestant Mission in China 1807—1907. Hong Kong Contemporary Conference Historical Volume, Shanghai, 1937.

Kugene Beardman

Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851—1864. Madison University of Wisconsin Press, 1952.

Paul Richard Bahr

Warfare in China and the Missionary: Timothy Richard as relief administrator and advocate of National Reform, 1876—1904. Harvard University Press, 1967.

Timothy Richard

Conversion by the Millions in China, Being Biographies and Articles Shanghai 1907.

Forty-five Years in China. Reminiscences. New York, 1910.

Arthur Smith.

China in Consular Years. New York, 1918.

W. A. P. Martin.

A Cycle of Cathy, of China, South and North, with Personal Reminiscences. New York, 1896.

An Eyewitness of the Siege in Peking. New York, 1907.

第二部分：中文书目

A. 大陆方面：

- (1) 《利玛窦中国札记》，何兆武、何高济、李白译，中华书局，1983年。
- (2) 《鄂多立克之游录》，何高济译，中华书局，1980年。
- (3) 《柏郎嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行记》，耿昇、何高济译，中华书局，1986年。
- (4) 《十六世纪中国南部行记》，C. 冯·博克塞翁，何高济译，中华书局，1990年。
- (5) 《1650年前的中国基督教史》，A. 福尔，郑祖华译，1984年。
- (6) 《中俄蒙古记》，道致翰，王浦年，中国社会科学出版社。
- (7) 《清史史料·康熙帝传》白台卷，第1册，中国社会科学出版社清史研究室，1987年。
- (8) 《清代西人见闻录》长文辑刊，中国人民大学出版社，1983年。
- (9) 《耶稣会上徐日昇关于中俄尼布楚谈判的行记》塞巴斯蒂，王立人译，商务印书馆，1973年。
- (10) 《耶稣会教士行记》，耿昇译，中国社会科学出版社。
- (11) 《十八世纪中国与欧洲文化的接触》王高漫著，朱木勋译，商务印书馆，1991年。
- (12) 《中国与基督教》，伊和耐著，耿昇译，上海古籍出版社，1991年。
- (13) 《明清入华耶稣会士和中西文化交流》(古)安田朴、加藤正清，耿昇译，巴蜀书社，1997年。
- (14) 《改变中国》史宾塞著，曹德骏等译，三联书店，1991年。
- (15) 《在华五十年》司徒雷登著，程宗毅译，北京出版社，1982年。
- (16) 苏西·格·卢茨，《中国教会大学史(1850—1950)》，曾纪生译，浙江教育出版社1987年。

- (17) 《江南传教史》中式德著,(二卷),天主教上海教区史料译写组译,上海译文出版社,1983年。
- (18) 《中华归主——中国基督教出生统计》中华旅行委员会调查特委编,中国社会科学院世界宗教研究所藏籍台、文物、资料部、段琦译(三册)中国社会科学出版社,1987年。
- (19) 《中西交通史》(二册)方豪著,岳麓书社,1987年。
- (20) 《中国天主教圣人物传》方豪(二册)中华书局,1988年。
- (21) 《中华名国对外关系史》马士著,(二册),一联书店,1938年。
- (22) 《远东国际关系史》马士、蔡尔烈著,(三册),商务印书馆,1982年。
- (23) 《中国天主教传教史概论》徐宗泽,上海书店,1981年。
- (24) 《明清间耶稣会士译著提要》徐宗泽,中华书局,1980年。
- (25) 《天主教传行中国考》费若瑟(民国丛书),上海书店,1930年。
- (26) 《陈垣年下论文集》第1集,陈垣,中华书局,1980年。
- (27) 《唐代长安与西域文明》,向达,三联书店,1987年。
- (28) 《中国基督教》,朱谦之著,东方出版社,1988年。
- (29) 《明史欧洲四国传注释》,张维华,上海古籍出版社,1983年。
- (30) 《中国古代基督教与开封犹太人》江文汉,知识出版社,1982年。
- (31) 《明清间在中国的天主教耶稣会士》江文汉,知识出版社,1987年。
- (32) 《中国境内犹太人若干历史问题》,潘光旦,北京大学出版社,1988年。
- (33) 《早期传教士进藏活动记》,伍廷芳,中国藏学出版社,1982年。
- (34) 《小世纪大旅行家马可·波罗》,余士雄,中国旅游出版社,1988年。
- (35) 《传教士与近代中国》顾长声,上海人民出版社,1981年。
- (36) 《从马礼逊到司徒雷登》顾长声,上海人民出版社,1985年。
- (37) 《近代来华外国人名辞典》中国社会科学院近代史所翻译室,中国社会科学出版社,1981年。
- (38) 《反洋教文书摘录》王明伦编,齐鲁书社,1981年。
- (39) 《东正教和东正教在中国》张经纬,吉林出版社,1986年。
- (40) 《帝国主义侵华教育史资料——教会教育》李楚材编,教育科学出版社,1987年。
- (41) 《中国近代半部史料——教会教育》第1辑,宗有霖编,华东师范大学出

版社, 1961年。

- (42) 《帝国主义在上海的宗教侵略活动史料汇编》-李清林编,上海福音山出版社, 1961年。
- (43) 《上海宗教史》高振农等主编,上海人民出版社, 1992年。
- (44) 《中国天主教的过去和现在》,顾祥稼,上海社会科学出版社, 1989年。
- (45) 《中国外交史》嵇震编著,商务印书馆, 1991年。
- (46) 《回忆与穆尔先生》,中国基督教三自爱国运动委员会编, 1984年。
- (47) 《“黄祸论”历史资料选辑》,吕沛等编译,中国社会科学出版社, 1978年。

II. 台湾和香港方面

- (1) 《近代中国政教关系国际学术研讨会论文集》-李开芳主编,淡江大学历史系, 1987年。
- (2) 《纪念马英九委员四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》-辅仁大学, 1988年。
- (3) 《南怀仁逝世三百周年国际学术讨论会论文集》-辅仁大学, 1987年。
- (4) 《卽世宁之艺术——宗教与艺术研讨会论文集》-辅仁大学, 1981年。
- (5) 《纪念汤若望诞辰四百周年国际学术研讨会论文集》-辅仁大学, 1992年。
- (6) 《徐光启传》-罗光,传记文学出版社印行, 1988年。
- (7) 《利玛窦传》-罗光,辅仁大学出版社印行, 1982年。
- (8) 《汤若望传》-罗光,台湾商务印书馆, 1987年。
- (9) 《教廷与中国传教史》-罗光,传记文学出版社印行, 1984年。
- (10) 《刚右毅枢机回忆录——残叶以台》-天主教主徒会, 1976年。
- (11) 《刚右毅枢机回忆录——零落孤叶》(台)-天主教主徒会, 1980年。
- (12) 《刚右毅枢机回忆录——在中印利松(上下)》-天主教主徒会, 1980年。
- (13) 《雷鸣远神父书信集》-台中耶稣小兄弟会翻译, 1960年。
- (14) 《雷鸣远神父传》-赵雅博,台北文心出版社, 1977年。
- (15) 《中国天主教史大事年表》-顾保筠,台中光启出版社, 1978年。
- (16) 《中国基督教史》-杨森富,台湾商务印书馆, 1984年。
- (17) 《耶稣会士在中国》-赖治恩,台中光启出版社, 1985年。
- (18) 《中国“神反教”的原因》-吕实强,中央研究院近代史所专刊, 1985年。
- (19) 《上海格致书院志略》-三尔拿,香港中文大学出版社, 1980年。

- (50) 《教务杂志》。中央研究院近代史研究所编印。1974—1981年。
- (51) 《外人与戊戌变法》王书槐,中央研究院近代史研究所专刊,1985年。
- (52) 《基督教入华一百七十年纪念集》,林台生编,宇宙光出版社,1977年。
- (53) 《近代中国与基督教论文集》,林台生编,宇宙光出版社,1981年。
- (54) 《基督教与中国本色化国际学术讨论会论文集》,宇宙光出版社,1991年。
- (55) 《中国基督教大学论文集》宇宙光出版社,1992年。
- (56) 《民国基督教史论文集》查时杰,宇宙光出版社,1993年。
- (57) 《方震六十自选稿》上下二册,台北学生书局,1939年。
- (58) 《方震六十自选稿补编》台北学生书局,1969年。
- (59) 《香港与中西文化交流》罗香林,香港,中国书社,1961年。
- (60) 《唐元二代之景教》罗香林,香港,中国书社,1963年。
- (61) 《中华基督教礼拜会在华传教史》,罗彦希、礼拜会传教区会,1963年。
- (62) 《太平天国全史》(一册),简又文,香港简氏猛进书局,1963年。
- (63) 《太平天国典制通考》(三册),简又文,香港简氏猛进书局,1966年。
- (64) 《中国基督教的开山事业》,简又文,香港基督教协侨出版社,1969年。
- (65) 《基督教早期在华传教史》李志刚,台湾商务印书馆,1963年。
- (66) 《基督教与近代中国文化论文集(一)》李志刚,(台)宇宙光出版社,1980年。
- (67) 《基督教与近代中国文化论文集(二)》李志刚,(台)宇宙光出版社,1984年。
- (68) 《香港基督教史研究》李志刚,香港道声出版社,1967年。
- (69) 《香港教会萃编》李志刚,香港三联书店,1982年。
- (70) 《林乐知在华事业与万国公报》梁元生,香港中文大学出版社,1978年。
- (71) 《基督教与中国社会变迁》吴列明,香港基督教文艺出版社,1981年。

附录二、重要外国人名、教会在华机构 以及报刊中外文对照表

(按汉语拼音字母排列)

A

白尔尼 Richard Alcock	圣母传教士会 Missionary Sister of Egypt
阿罗本 Oloven	安多 Anthony Thomas
阿曼正典 Antonio Aghard	安贞会 Little Sisters of the Poor
阿曼正德 Wilhelm Paul Axtens	安文甲 Gabriel de Magalhães
阿尔瓦列拉 Giovanni Alvez	安文甲会 Church of England Mission
阿诺比尤斯 Anobius	
艾迪 Sherwood Eddy	安德鲁 Andrea of Perugia
艾温 Edward Irving	安保罗 Paul Krause
艾方所 Francisco Estere	安山生 Sidnor K. Anderson
艾慎哈 Julio Alend	奥立芬 D. W. C. Olyphant
艾约翰 Joseph Edlms	奥图尔 Barry O'Toole
爱尔兰长老会 Irish Presbyterian Church Mission	奥新定会 Augustinians
埃及方济各文修会 The Franci-	澳门无边圣母胎印书馆 Imp. Imarie de F'rau. Conception Salesiens

B

巴瑟 Francis Pallu	巴多明 Domin Parreus
巴乐德 Fletcher Sims Breckman	巴范济 P. Pado
巴特纳 Jules Passenstre	巴特牛正会 The Harran Mission

Basel Society	本色教会	Indigenous Movement or Naturalization of Christianity in China
巴色传道会 The Basel Missionary Society		
巴陵传道会 The Burlin Missio- nary Society	裨给义	Elijah Colvieu Bridema- n
巴黎外方传教会 Sociétés des Mis- sions Étrangères de Paris	津丘林	Isakinf Richerin
巴尔玛外方传教会 The Farma Foreign Missionary Society	毕士	George Paarty
白晋 Joach Bouvet	彼得大帝	Peter the Great
白崇野 Abp. Petrelli	庇护九世	Pius IX
伯顿 R. D. Burton	庇护十一	Pius XI
伯驾 Peter Parker	庇护十二	Pius XII
包尔腾 John S. Burden	毕方济	Francesco Sambiasi
宇寅礼 Frederick Brown	毕学理	Pires Pereira Cajetan, C. M.
姆引才 Charles L. Boynton	毕献义	Magr. Pizani
彼乃德 Eugène R. Paranté	毕利下	Anatole Adrien Bullequin
希喇嘉突 Jean de Plan Caron	毕烈丁	Frank Wilson Price
北京圣母无玷修道院 Monastery of Assumption	贞济医院	Canton Hospital 'Iok Tai.
北京女修道院 Monastery in Peking	博医汇报	The Chinese Medical Journal
北京北堂道院会白书馆 Imprim- merie des Lazaristes	博佐理	Henry Dwight Porter
北京协和医学院 Peking Union Medical College	卜船济	Francis Lister Hawks Poo- tt
北京协和医学院 Union Medical College Lockhart Hall	卜崙格	Michael Boyu
本笃会 Benedictines	右克门	Frank Buchanan
本笃十五 Benedict XV	布朗	Samuel R. Brown
	宾惠康	William Chalmers Burns

C

差会 Missions of Protestant mis-	传教章程 Regulation of preach-
sions	ing
察世格每月统纪传 The Chinese	慈幼会 The Salesians
Monthly Magazine	

D

大英长老会 English Presbyterian	东西洋考每月统纪传 Eastern We-
Mission	stem Monthly Magazine
大英浸礼会 English Baptist Mi-	东印度公司 East India Company
ssion	东正教北京传教士团 Russian Or-
戴德仁 James Hudson Taylor	thodox Peking Mission
戴尔 Samuel Dyer	东正教教规 Code of Holy Ortho-
戴德兰 Dr. T. Taylor	dox Books
德拉克 Louis Delmare	董若翰 J. B. Audoth
德拉克 Turnbert de la Motte	窦纳乐 Claude Maxwell Mac Do-
德贞 J. Judgeon	nald
邓玉函 Joannes Terrenz	敦景礼 Mour Dances
地方官接待传教士章程 Regulations	敦约翰 John George Dunn
for the reception of missionaries	多罗 Carlo Tommaso Maillard de
by Local officials	Tournon
敦智文 Calvin W. Meiser	多默 St. Thomas Apostolus
丁德良 William Alexander Per-	多明教会 Dominicans
sons Marlap	多冷德 Ignatius Couplendi
东吴大学 Swatow University	

E

恩里格 Christ Hardtkeht	恩士 John Ince
----------------------	--------------

F

- 樊雷罕 Pierre-Marie-Alphonse Favier
 范礼安 Alexander Valignano
 范廷佐 Jean Favier
 范约翰 John M. W. Farnham
 方济各会 Franciscans
 方德望 Stephanus Faber
 反基督教运动 Anti-Christian Movement
 非基督教学生同盟 Anti-Christian Student Federation
 费恩 Xavier Froidall
 费直维希 H. Frawan
 费翰之 Aloysius Pfister
 丰大业 H. V. Fontanier
 福建协和大学 Fukien Christian University
 福州主教团出版社 Fuzhou Catechetical Press
 福汉会 The Chinese Union
 辅仁大学 Cooheo University of Peking
 傅士雅 John Fryer
 冯秉江 J. M. A. de Mulla
 芬兰自由会 Finnish Free Church Mission

G

- 甘霖 George Thomas Candlin
 甘多廉 W. H. Cummings
 刚恒毅 Celeo Costantini
 高考支(郭之振) Thomas Richardson Colledge
 葛必达 P. Stanis las Guehn
 格林 Robert R. Gaulty
 格里高利十世 Gregory X
 格致汇编 Chinese Scientific Magazine
 格致书局 The Anglo-Chinese College
 葛敬益闻天楼 I-We-Lou at Te-
 rue Scientifique
 龚斯德 Stanley Jones
 公理宗 Congregational
 公理会 Quakers
 公沙的西芳 Goncalos Teixeira
 谷玄 Richard Cole
 顾岸 Caleb Cushing
 光若翰 Jean Baptiste Marie de Guébrant
 广学会 Christian Literature Society for China
 广州眼科医局 Canton Ophthalmic Hospital

广州通商协定	Canton Trade System	at the Exaltation of the Holy Cross	
高怀义	Rudolph Krems	郭居群	Tajzare Cattaneo
高第丕	Tartakow P. Crawford	郭实肤	Karl Friedrich August Gutz
高德	Josiah T. Goddard	葛德明	John W. Quarterman
高夫伟	David Collie		
高第圣十字架隐修院	Hermitage		

H

哈佛燕京学社	Harvard Yenching Institute	汇报	Revue Four Tois
哈里	Andrew Patton Happer	花之安	Ernst Faber
哈十伯	August Hanspach	花兰芷	John Booth Howard
韩山文	Theodore Hamburg	花雅各	John, L. Holmer
何斯德	D. E. Hoste	花中圣经与序	The Chinese and American Holy Classis Book Establishment
荷兰传道会	The Netherland Missionary Society	华理柱	James Edward Walsh
合信	Benjamin Hobson	华西协和大学	West China Union University
汉俄语言字典	Chinese-Russian Phonetic Dictionary	华中大学	Central China University
赫德	Robert Hart	霍德澄	Henry T. Hodgkin
胡姆里	Leons Maurice		
湖北武昌天主堂印书馆	Imprimerie de Houpe Orient		
湖北宜昌天主堂印书馆	Imprime-		

J

基督会	Foreign Christian Missionary Society	基督复临安息日会	Seventh-day Adventists
基督放勉司会	Christ Endeavor So-		

- 基督教青年会 Y. M. C. A.
 基督教女青年会 Y. W. C. A.
 基督教学生运动 Christian Student Movement
 基督教青年会世界联合会 World Alliance of the Y. M. C. A. S.
 基督教 1877 年全国大会 General Conference of the Protestant Missionaries of China, held at Shanghai, 1877.
 基督教 1890 年分团大会 General Conference of the Protestant Missionaries of China, held at Shanghai, 1890.
 盖律 C. W. Gaillard
 季理斐 Donald MacGillivray
 葛思得 Willough W. Cadbury
 嘉乐 Carolus Messinhart
 嘉约翰 John Glasgow Kerr
 葛斯巴里 Card. Pietro Gasparri
 加尔文 John Calvin
 加拿大长老会 Canadian Presbyterian Mission
 加拿大福音无耻会 The Missionary Sisters of the Immaculate Conception of Canada
 监理会 Methodist Episcopal Church South
 魏利利 William Gamble
 贺士 Josiah Cox
 教会新报 Jiao Hui Xin Bao
 教会月报 Chinese Good News
 教务杂志 Chinese Recorder
 金陵大学 University of Nanking
 金陵女子文理学院 Ginling College for Girls
 金陵神学院 Nanking Theological Seminary
 金尼阁 Nicholas Trigault
 金楷理 Carl T. Keyser
 记里亦 H. Gribble
 津沽大学 Haute Etudes Industrielles et Commerciales
 浸礼宗 Baptists

K

- 康格 E. H. Cougher
 科士达 W. J. Foster
 柯士德 Heinrich Kuster
 课臣 John C. Thomson
 克路士 Gaspard da Cruz
 克林德 Klemens August Katteler
 克莱莫那 Bartolomeo da Cremona
 卡尔波夫 Gary Bapoff
 卡法罗夫 Pallady Kaiffuroff
 孔哲 A. M. H. Conby
 苦作会 The Paeslonists

L

拉穆尼 Théodore de Lagrange	列文森 William Bradford Reed
拉班·扫马 Bar Sawma	列昂节夫 Maxime Leonieff
赖德烈 Kenneth Scott La Tourette	岭南大学 Lingnan University or
拉特 J. W. Lambeth	Canton Christian College
雷吗远 Vincent Lebbe	路义士 Henry Winters Luce
雷考巴 J. B. Regis	路德宗 Lutherans
黎力基 Rudolph Lechler	马丁·路德 Martin Luther
黎培基 Antonio Riberi	鲁不鲁克 William of Rubruck
里城十世 Leo XIII	伦敦会 London Missionary Society
理推名 James Legge	ty
礼仪之争 Controversies on Rites	罗塔基 Charong Rho
李德 Louis Le Comte	罗明坚 Michael Ruggieri
李达郭 G. T. Lay	罗美巴 Louisa de Besi
李德白 Gilbert Reid	罗季全 Issachar J. Roberts
李提摩太 Timothy Richard	罗氏医社 China Medical Board
李约瑟 Joseph Needham	of Rockefeller Foundation
李秀芳 Benjamin Brueyre	推穆林 William W. Lockhart
李永知 Young John Allen	郎怀仁 Godafroid Xavier de Lav-
尔登德 Stanilas Jartin	mbeckhoven
丹仁 William Dean	六合星夜 Shanghai Serial
利玛窦 Matteo Ricci	宛内 Mgr. Cl. de Vieillebois
利奥尼 Lodovico Buglieri	米会理 D. Willard Lyon
利安当 Antonio Caballero	乐灵生 Frank Joseph Rawlinson

M

马可波罗 Marco Polo	马勒 Auguste Chapdelaine
马黎诺里 John of Marignoli	马礼逊 Robert Morrison
玛高温 Daniel Jerome Maegwynan	马礼逊教育会 Morrison Education

- tion Society
- 马礼逊学堂 Morrison School
- 马利诺外方传教会 Catholic Foreign Mission Society of America, St. Knoll
- 玛利亚方济各会 Franciscan Missionary Mary
- 玛利诺多明我外方传教会 The Maryknoll F. M. Sisters of St. Dominic
- 玛利亚若瑟会 Daught of Mary and Joseph
- 马戈尔尼 George Macartney
- 麦那恩 Walter Henry Macbriest
- 麦安杰 Ant. d'Almeida
- 梅得尔 Mathurin le Maître
- 梅子明 William Scott Ament
- 美华书馆 American Presbyterian Mission Press
- 美部会 American Board of Commissioners for Foreign Missions
- 美以美会 Methodist Episcopal Church
- 美里登 Baron de Meritens
- 美魏谷 William C. Milne
- 美国圣公会 American Church Mission
- 美国浸礼会 American Baptist Mission Union
- 美国长老会 American Presbyterian Mission, North
- 美国浸礼信会传遗部 South Baptist Convention
- 美国南长老会 American Presbyterian Mission
- 孟系兰 Joseph M. Mowly
- 孟二德 Ed. de Saude
- 孟生 Patrick Manson
- 米兰外方传教会 Milan Missionary Society
- 米拉 William Milne
- 米才成 T. T. Meadow
- 麦事利 Marley Farnsworth Macaulair
- 直灵 Alexander Michie
- 敏体尼 Louis de Montigny
- 明恩湾 Arthur H. Smith
- 明义士 James Mellon Menzies
- 阿炳托 Philippe Marie Grimaldi
- 莫安仁 Evan Morgan
- 穆作摩 William Muirhead
- 摩尼弟兄会 The Moravians
- 牧巴波 George W. Shepard
- 穆德 John H. Mott
- 慕海书馆 London Missionary Society Press
- 蒙高斯林 Giovanni da Montecorvino

N

- | | |
|---|---------------------------------------|
| 南怀仁(比) <i>Ferdinandus Verbiest</i> | 聂斯脱里 <i>Nestorius</i> |
| 南怀仁(奥) <i>Godfried Vanse de Lambertsson</i> | 聂斯脱里派(宗教) <i>Nestorianism</i> |
| 南怀禄 <i>Claudius Gottland</i> | 牛津团契 <i>Oxford Fellowship</i> |
| 挪文 <i>Robert Neumann</i> | 挪威会 <i>Norwegian Mission in China</i> |
| 内地会 <i>China Inland Mission</i> | 挪威北美传教会 <i>North China Mission</i> |
| 倪存恩 <i>John Livingstone Nevius</i> | |

O

- | | |
|---------------------------------|------------------------------|
| 欧礼斐 <i>Charles Henry Oliver</i> | 欧格纳 <i>Nicholas O'Connor</i> |
|---------------------------------|------------------------------|

P

- | | |
|----------------------------------|--------------------------------|
| 邰慎文 <i>Alexis P. Parker</i> | 便友尔 <i>E. P. Boardman</i> |
| 庞迪我 <i>Edmeas Pantoja</i> | 潘安臣 <i>Anson Bunkley Paine</i> |
| 佩里格林 <i>Peregrin of Castella</i> | |

Q

- | | |
|-------------------------------|--|
| 齐鲁大学 <i>Chefoo University</i> | 清神大学 <i>Takuhua College</i> |
| 李德时 <i>Joseph Liabet</i> | 劝世良言 <i>Exhortation for Awakening of the World</i> |
| 遣使会 <i>Lazarists</i> | |
| 乔治·威廉 <i>George William</i> | |

R

- | | |
|---------------------------------------|---|
| 仁爱会 <i>Sister of Charity</i> | 律芳卓 <i>William John Lord Napier</i> |
| 上海医院 <i>Shanghai Chinese Hospital</i> | 热河西哲子天主堂印书馆 <i>Imprimerie de la Mongolie Cent</i> |
| 龙宰民 <i>Niccolo Longobardi</i> | |

S

- 山林圣母^{マリア}会 St. Mary of the Wood
- 山东烟台天主堂印书馆 Imprimerie du Shantung Meridional
- 山东济南市天主堂印书馆 Imprimerie du Shantung Sept
- 山西大学堂 University of Shanxi
- 沙勿略 Francis Xavier
- 尚贤堂 China International Institute
- 上^ノ州会 The Sisters of Providence
- 圣公宗 Anglicans
- 圣母^{マリア}心会 Schent Fathers
- 圣母院南要堂 Urphange of Notre-Dame, Shanghai
- 圣言会 Society of Divine Word
- 圣道堂 Methodist New Connection
- 圣洁会 Swedish Holiness Union
- 圣心报 News of Holy Heart
- 圣教杂志 Catholic Magazine
- 圣神忠仆会 The Servants of the Holy Ghost
- 圣高龙^{セントコロンバ}外方传教会 St. Columba F. M. Society
- 三一^{セントトリニティ}山版^{セントトリニティ} The Trinity College Press
- 圣教书局 The Central China Religious Tract Society, Arlington Press
- 圣若瑟^{マリア}小修女会 The Little Sisters of St. Joseph
- 圣心司^{マリア}译会 Betharranites
- 圣约翰大学 St. John's University
- 三美 George Smith
- 斯科特 P. M. Scott
- 司提凡 Stephen
- 施约瑟 T. A. Stewart
- 施若瑟 S. I. Joseph Scherckewsky
- 司若东 Robert Spear
- 施阿二 Auguste Gérard
- 史阿尔^{スペリウス} Archbishop Spellian
- 世界基督教学生同盟 World's Student Christian Movement
- 四川重^{セントフランシスコ}庆^{セントフランシスコ}圣家书局 Imprimerie de la Se Famille
- 司徒敦 Milton T. Stauffer
- 司徒雷登 Joan Leighton Stuart
- 司默林 A. K. Smerrberg
- 沙岩^{サカ}理 Charles Sacala
- 撒洛^{サロ}提 Abp. Carlo Salotti
- 萨夏^{サシャ}恩 Thornton Sagar

T

- | | |
|---|---|
| 塔夫脱 William Howard Taft | 天神母后会 Sisters of Notre Dame dos Anjos |
| 汤若望 John Adam Schall von Bell | 同文馆 Tung Wen Kuan or School of Combined Learning |
| 汤雅与 Jacob Tonilla | 同善会 General Evangelical Protestant Missionary Society |
| 特选摘要每月统纪译 The Monthly Magazine | 同文书会 The Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge Among the Chinese |
| 天主教中国化 Naturalization of Catholic Church in China | |
| 天主教中学全国教务协进会 Catholic Central Bureau | |

W

- | | |
|------------------------------|-------------------------------------|
| 瓦德西 Alfred von Waldersee | 下塔梅 M. Tatuier |
| 万国公报 Review of the Times | 卫生教育协进会 Council on Health Education |
| 王卡甫 Alpha Wagneri | 韦永福 Philips Wines |
| 王老格 Carl Willem Van Raasdonk | 唯爱社 Fellowship of Hoennelation |
| 威廉斯 George Williams | 文翰 George Bonham |
| 韦廉士 Alexander Williamson | 文平大学 Boone University |
| 伟烈北卫 Alexander Wylie | 文惠廉 William Jones Boone |
| 卫三畏 Samuel Wells Williams | 文会馆 Wen Hui Guan of Tientsin |
| 卫理 Edward T. Williams | |
| 卫礼贤 Pastor R. Wilhelmi | |
| 卫匡国 Martin Martini | |

X

- | | |
|----------------------------------|--|
| 湘雅医学院 Hunan Male Medical College | 香港华人西医书院 Hong Kong College of Medicine for Chinese |
|----------------------------------|--|

- 香港地產地產院所設 *Imperialis
de Naturis*
- 夏禮 C. T. Hall
- 夏瑪山 Henri Havens
- 修會 Catholic Orders
- 循院教會 Conventual Church
- 循教公會 Methodist Free Church
Mission
- 宣道會 International Missionary
Alliance
- 義 差 Sabbathless Urais
- 方爾祥 F. Huberty-James
- 謝卫松 Devollo Zolotas Shetfield
- 週遊報 *Provincis News*
- 西禮 M. Simon
- 葛克理 Charles Robert Hughes
- 徐仁昇 Thomas Purnara
- 徐正公學 Collège de St. Grace de
Zi-Ka-Wai
- 徐家匯土山灣口書局 Imprimerie
de Zi-Ku Wai
- 徐家匯藏書樓 Bibliotheca Major
Zi-Ka-Wai
- 徐家匯博物院 Museum of Natural
History
- 學生志願國外傳教運動 Movement
of Student Volunteers for Foreign
Missions
- 學校教科書委員會 The Committee
of School Textbook

Y

- 耶瑪人 Malabar Tyson Yates
- 燕京大學 Yenching University
- 燕京大學神學學院 School of The-
ology of Peking University
- 約翰·柯拉 John de Coca
- 雨瑪若 Umm, Dusa
- 岩格非 Griffiths John
- 耶穌會 Society of Jesus
- 耶穌會士 Jesuits
- 英華書院 Anglo-Chinese College
- 英華字典
- 英諾何提乙 Arcimandrite Immo-
cent
- 英諾森四世 Innocent IV
- 英國聖公會 British Church Missi-
onary Society
- 印支投網 Indo-Chinese Missio-
nary Society
- 伊大仁 Bernardino della Chiesa
- 伊云十 John Evans
- 伊蘇登外方傳教會 Isoudun Fa-
lbers
- 雅禮會 Yale Mission
- 雅禮大學 Yale Foreign Missio-
nary
- 雅丹理 David Abud

教科書會 The School and Textbook Series Committee	永恩教案陳 Protestant Memorial to the Chinese Government with Edict and Proclamation
精聞錄 Chinese Scientific Magazine	尤馬托夫 Ambrose Umakoff
汗布雷 Ferdinand Geubert	

Z

在華實用知識傳揚會 Society for the Diffusion of Useful Knowledge	zion
正教流傳 Orthodox Book	中華醫藥傳教會 China Medical Missionary Society
詹姆士 Edmund James	中華烈士 Christian Occupation of China
長老宗 Presbyterians	中華烈士會議 China for Christ Conference
沙約翰 John Chalmers	中華教育會 China Education Association
贊臣 Francis C. Johnson	中華基督教教育會 China Christian Education Association
查美生 G. Jamieson	中華基督教長老會 Presbyterian Church of China
查拉德 Gerad Albas	中華聖公會 Holy Catholic Church of China
羅馬大學 Université d'Avoyers	中華信义会大议会 Lutheran Council of China
之江大學 Hangchow Christian College	中華基督教全國聯合會 National Christian Council
直隸故皇張家莊天主堂印書館 Imprimerie de Tehaly S-F.	中華總行籌辦會 China Unification Committee
直隸正定府天主堂印書館 Imprimerie de l'archepiscopat de Changtufu	中華基督教會 Chung Hua Christian Church
中國叢報 Chinese Repository	
中國教育調查所 China Education Commission or Bureau Commission	
中華博學會 (China Medical) Assoc-	

- | | | | |
|-------------|--|-------|------------------------|
| 中华公教教育联合会会刊 | The Digest of the Synodal Commission | 中法间处承 | Peking Magazine |
| 中华公共卫生教育联合会 | Joint Council on Public Health Education | 宗座代牧区 | Vicariatus apostolicus |
| | | 主教区 | Bishopric |
| | | 主徒会 | Disciples of our Lord |

版权归作者所有

天主教在线
www.cccn.org