

摘 要

摘要：本文以基督教四度在华的传播历史为研究内容，对唐朝景教至清朝末期基督教新教的传播情况进行梳理，并选择了相关的传播模式与传播学原理对前后一千多年来的传播过程进行解读。对照理论，本文发现基督教在中国传播时，不同的传播环境与传播媒介，传播受众的不同选择以及传播者自身的素质品格等都对传播效果产生了重要的影响。研究内容分为三部分：

文章主体的第一部分探讨了唐朝和元朝两个时期基督教的传播情形。通过对唐朝景教和元朝也里可温教的传播过程及特点分析，得出两者的传播教训，主要在于传播编码的失误和传播渠道的选择不当。

第二部分考察明末清初天主教进入中国的传播过程。结合十六、十七世纪西方文明发展的背景，以传播者为主线，既介绍和分析了作为个体的传播者——利玛窦的传播策略，也概括了作为群体的传播者——天主教在中国的传播活动及其特点。最后通过总体的评介，我们看到天主教在中国的传播轨迹已经能够验证传播理论的指导意义，并可以从中发掘传播策略的成败得失。

第三部分以清末基督教新教作为研究对象。在西方科技文明飞速发展而中国闭关锁国为时已久的不同环境下，新教进入中国时面临的传播阻碍与机遇并存。文中以不同传播时期为考察顺序，首先对传播前期的工作作了介绍与点评，接着又对中后期传播路线的分歧给予描述，剖析两条线路的不同带给我们的传播启示。之后对传播冲突——教案的产生，展开各个相关人物阶层的分析，探讨如何从传播的视角来看待教案。最后对新教入华的整体传播行为做出小结。

在全文的结语部分，笔者结合已有的传播模式，在传播历史实践基础上，提出基督教在华传播的传播模型，并指出基督教在华传播应该注重的三个问题，即“适应性”、“本色化”与“关联性”三大问题。作者最后亦对全文研究的创新和不足之处做了总结。

关键词：基督教；传播学；解读

ABSTRACT

Content: The history of communication from the four waves of Christianity entering into China is the object of this article. To comprehend the communication conditions from the beginning of Tang dynasty till the end of Qing dynasty and choose some models and communication theories within these past thousand years in order to make a further study are the purpose of this essay. In contrast with the communication theories, this study found out that when the Christianity came into China, different communication environment and media, audience and communicator's abilities had significant impact in the effectiveness of the communication's result.

The study content is divided into three parts. The first part explores the activities of Christianity in the dynasties of Tang and Yuan. Through analyzing the way of communication and the core feature in Nestorianism and Erkeun, the author concludes that two main lessons, which are the communication coding mistake and unsuitable channels, should be learnt.

The second part approaches the communication of Catholic Church in the end of Ming and at the beginning of Qing. By combining the western culture development during sixteen and seventeen centuries, we have not only introduced Matteo Ricci's tactics who played a single communicator role, but also summarized the Catholic's activities and peculiarities of who played the role as the community of communicator. Then through an overall evaluation, review that Catholic Church's way of communication is able to prove the guidance purpose of the communication theory, and notice the success and failure of communication strategy which Catholic Church used in China.

The third part addresses the Protestantism in the end of Qing dynasty. Because of the fast industrialization and culture in the western countries and the long closed China to foreigners, the Protestantism faced resistance and opportunities. Reviewing different period of time, the author presents that the earlier communication worked and then describes two divergent routes which bring us some enlightenment. Further, the article analyzes some relative social state that occurred in the communication conflicts, and what teachings we can extract from those conflicts. Finally, the author makes a brief conclusion on how the Protestantism entered into China.

In the conclusion, the study unifies the communication models and the history practices, and offers a communication model which can explain the Christianity's activities in China. The author also points out three problems for communicating Christianity in China: adaptability, indigenization and contextualization, which should be paid attention to. The author also sums up the new ideas and flaws in this essay.

Key words: Christianity; communication; study

引言

随着中西文化交流的不断扩大与增进，宗教思想的传播早已不是什么新鲜事。越来越多的中国人已通过全球化的窗口更多地了解西方，了解作为西方文明代表的基督教文化。而早在中国唐代甚至未经考证的更早时期，基督教就已经悄然临到中华大地，并在中国这块深厚的文化土壤中扎根成长。

在国人传统的观念里，基督教是“洋教”，是帝国主义侵略中国的工具。前北京大学校长蒋梦麟先生对基督教在华宣教事业有一段精彩的描述：“人们发现一种宗教与武力形影不离时，对这种宗教的印象就不同了。而且，中国人也实在无法不把基督教与武力胁迫相提并论。慢慢地人们产生一种印象，认为如来佛是骑着白象来到中国的，基督教却是骑在炮弹上飞过来的。”^[1]

在史学家的眼光底下，基督教也曾在相当长的一段时期内被看作是外国势力侵入中国的武器。如翦伯赞指出：“外国教会是侵略势力进入内地和少数民族地区的先锋和堡垒。外国传教士以传教和办学堂、医病、育婴等‘文化’‘慈善’事业作为招牌，从精神上麻醉奴役中国人民。”^[2]然而，中共十一届三中全会以后，党和政府重申了宗教信仰自由，恢复和重建了从中央到地方的各级统战部门和宗教事务部门。史学界重新宣告：“对传教士在中国的活动，无论作出绝对肯定或绝对否定的评价，都是片面的、极端的。”^[3]

相异于上述国人和史学界，传播学者将注意力更多地投入到传播本身的意义。的确，基督教在中国的传播一度伴随着帝国主义的侵略步伐，并凭借着不平等条约在中国享有传教、办学、行医等特权。但正因为如此，两三百年来，基督教在华所经历的磨难要比东来中国二千多年的佛教多得多。据统计，自鸦片战争以来，全国发生大小教案400余起，特别是在十九世纪末的义和团运动中，被杀的新教教士有188人，信徒5000人，天主教主教5人，教士48人，信徒18000人。^[4]作为西方文明象征的基督教，何以在宽广的中国大地上经历如此磨难？我们不妨寻访史实根源，以传播的视野作为考究平台，以期有新的发现与认识。

第 1 章 文献综述与研究思路

1.1 选题原因

从历史上看,基督教与中国的关系,原不是新近之事,而是有很长久的时间了,我们对许多存疑的说法暂不理睬,确有可考证的,至少从唐朝景教算起直到现在,亦有一千三百多年或断或续的活动。这些活动对中国的文化和生活上产生了相当大的影响。基督教进入中国,与中国固有的文化背景和宗教习惯,是融合还是冲突?基督教输入后,其发展的形态对中国文化上产生了什么影响?这些变动究竟是有功还是有过?无论是史学界,还是文化学派,都有了各自的论证和见解。而从传播的眼光来系统地解析,正是本文的意义所在。

1.1.1 基督教进入中国是中西文化传播的焦点

近千年来,西方文化源源不断涌入中国,使得中国蹈常习故的固有制度和思想,发生了诸多变动。基督教这颗种子,也随之跋涉而来。在西方的很多国家,基督教作为社会的上层建筑渗透到每一个角落。因而也必然随着西方文化在中国大地上寻求自己的生存土壤。在中西文化传播中,作为西方文明象征的基督教,成为文化传播历史的焦点。正因为在一千多年的传播过程中,基督教在中国起起落落,表面上看起来是宗教冲突或文化碰撞的问题,但从传播的角度看,基督教作为一种外来文化传入,在历史的传播过程中存在着诸多问题,这正是值得我们注意的。

1.1.2 从历史事实中能够探究传播的成败得失

基督教在中国的传播过程,很好地展示了两种异质文化相遇时所产生的问题。无论是传播双方的素养和见识,抑或是传播双方对传播策略的运用与理解,都体现了这两种异质文化传播碰撞时所产生的问题。运用适当的传播理论,系统地来考察这一历史过程,能够帮助我们更好地理解人类文明交流传播的要点,同时通过对这一传播成败得失的总结分析,帮助我们认识这一传播活动的规律。

1.1.3 有助于进行传播史和传播学本土化研究

基督教在华传播的研究,是传播史研究的一个重要内容,也是传播学本土化的一个良好开端。我们透过这一历史的传播现象,在实践中完善和修正自己的传播理论。对于中西文化传播交流而言,可以结合中国的国情,结合历史和现实情况来做传播研究,如此,才能为传播学本土化贡献微薄之力。

1.2 文献综述

由于基督教传播研究涉及到传教史的内容，因此在做文献分析时需要收集大量的史学材料，构成本文研究的史实内容。在著作方面，史学界的材料翔实丰富，提供了全面的背景资料。传播学界对基督教传播研究甚少，几乎无一著作归纳出基督教传播研究的要点。

1.2.1 历史学界对基督教在中国的传播研究

国外对研究传教士在中国活动的历史颇为重视，尤以美国学者费正清建立东亚研究中心出版的论文为最。其中有刘广京编著的《美国传教士在中国》（1966年出版）、费正清编著的《在华传教事业与美国》（1974年出版）以及巴乃特与费正清合编的《基督教在中国：新教传教士的早期中文著述》（1985年出版）等。另有耶鲁大学的赖德烈教授在1929年出版的英文版《基督教在华传教史》，至今已经有半个多世纪，仍然是论述传教士在华活动史的主要著作。1944年出版的《基督教扩展史》七卷和1961年出版的《革命时代的基督教》五卷本，赖德烈又把传教士在华活动史写到了20世纪50年代。还有保罗·柯文，他是费正清的学生，1963年出版了成名作《中国和基督教：传教运动和中国排外主义的发展1860—1870》，在1957年又写了《戴德生和李提摩太的传教方法》，还有其他一些文章也是颇具参考价值。除了这三位之外，较有影响的专著还有柯凡尔《孔子、佛教和基督：福音在中国的传布史》（1986年出版）、汤普生·布朗的《中华人民共和国的基督教》（1983年出版）、班乃德的《传教士报人林乐知和他创办的期刊》（1983年出版）等书。除了美国的研究成果外，法国学者对中西文化的交流碰撞也长期的钻研。如国际汉学界权威谢和耐教授所著《中国与基督教》，被翻译成10余种文字。此书详尽分析了明清鼎革之际中国与西方基督教世界在政治、历史、文化、社会、思想意识、世界观和伦理诸方面的殊同，进而得出结论：中国可以与西方基督教世界交流与接触；某些中国人可以皈依成为基督徒；中西双方可以在真正了解或误解的基础上，达成某种表面程度的共识。但中国永远不可能被“彻底基督教化”。由于谢和耐教授精通中文，熟悉中国史料和了解中国国情，他的这些论点激起了西方学术界的震动。

国内学术界研究基督教的开山之作当属1940年福建协和大学的王治心教授的《中国基督教史纲》，此书叙述了基督教自唐代至20世纪30年代在华传播的历史。作者是教会人士，因此对基督教在中国的宣教史有着不同惯常史学家的视角，可以弥补国内史学著作的不足，然

而也在一定程度上存在着回避或忽略政治分析的问题。顾卫民教授著有《基督教与近代中国》(上海人民出版社, 1996年出版), 主要分析了传教士对中国社会的影响。顾长声教授《传教士与近代中国》(上海人民出版社, 2004年出版)和《从马礼逊到司徒雷登》(上海人民出版社, 2005年出版), 这两本书较为详细地考察了传教士在化的种种活动, 包括对传教士生平背景都作了记述, 亦提出传教士对中国的贡献和存在的问题。另还有一些重要的相关著作, 如许志伟、赵敦华主编的《冲突与互补: 基督教哲学在中国》(社会科学文献出版社, 2000年出版), 该书是基督教与中国文化对话理论和实践的一个产物, 对于我们深刻理解中西差异、达成对话有帮助。齐小新著《口述历史分析——中国近代史上的传教士》(北京大学出版社, 2003年出版), 根据口述历史内在的丰富大众文化内容, 进行了分析记录, 并对一个美国传教群体中国行(1890—1950)的个案考察。还有图片丰富、语言活泼由雷雨田主编的《近代来粤传教士评传》(上海: 百家出版社, 2004年出版)以及苏萍著《谣言与近代教案》(上海远东出版社, 2001年出版)。

无论是国外还是国内的史学界, 对于基督教在中国的传播研究都建立在史料集结的基础上。国外对传教行为的研究更为宏观而系统, 并以西方整体基督教环境为研究的背景; 国内的研究更注重在国人对基督教如何反映的心理和态度上, 并从中国传统的文化角度出发来具体考察中西差异。

1.2.2 传播学界对基督教在中国的传播研究

传播学界对基督教在中国的传播研究甚少, 且主要集中在传教士与中国报刊业的发展研究上。如传播学前辈方汉奇老先生所编著的《中国新闻事业通史》(北京: 中国人民大学出版社, 1997年出版)中提及传教士所创办的重要报刊, 中国社会科学院戈公振教授《中国报学史》(上海: 三联书店, 1955年出版)是较早对中国报刊做出梳理的著作, 至今仍有一定的参考价值。金冠军、戴元光主编的《中国传播思想史》(上海交通大学出版社, 2005年出版)中谈到传教士办刊活动及其传播思想, 并对西方传教士的传播活动有一些简略的评价。比较出名的还有清华大学教授李彬先生对历史哲学与新闻传播史的研究, 他主张站在理论和思想的层面拓展新闻传播史, 开辟了史论结合、夹叙夹议的手法, 代表著作有《全球新闻传播史》、《唐代文明与新闻传播》等。

对基督教传播策略研究的文章仅有一篇, 为兰州大学的罗锐老师2004年发表在《科学·经济·社会》杂志上的《基督宗教在华传播策略

初探》，该文以对 19 世纪末至 20 世纪初的传教情形为例，分析了基督教传播为什么在这一时期能够取得成功以及这一成功的启示意义，此文可以说是开辟了对基督教在中国传播策略研究的先河。另有对传教士跨文化传播的研究论文，如澳门大学社会及人文科学学院传播系尹德刚教授于 2005 年 7 月在传媒学术网发表的《跨文化传播方法管窥：从早期西方传教士的跨文化传播说起》一文，分析了传教士在中国传教所采取的几种传播举措。还有武汉大学新闻学院周光明教授发表于《新闻与传播研究》上的《中国近代报业的文化传播背景分析》，此文将 19 世纪初来华的传教士与明末清初的传教士活动进行了对比，提出了“先期中国化”的概念。

可以说，目前传播学界对基督教在华传播的研究主要有两个层面，一是从新闻的角度来考察传教士的活动与报刊发展的关系，对传教士带动中国新闻事业发展所作出的贡献进行评述；二是从传播技能的角度对传教士传播行为进行策略分析，主要为跨文化传播如何得以顺利进行提供帮助和启示。但直接从传播原理上进行分析的并不多。

1.2.3 存在的问题

以上文献综述可以看出，对基督教在中国的传播问题在史学界已有了大量而且相当成熟的研究，而在传播学界尚未得到重视。原因是多方面的，其中也包括在中国缺乏研究宗教传播的政治环境，研究历史内容较为安全。综观两个学科研究成果，笔者认为存在的问题有以下几方面：

1、大多集中于历史事实的陈述，对传教士在华的传播行为和传播策略欠缺深度评析，于人有益的启示不多。

2、从传播的角度解读基督教在华传播的研究几乎没有，而仅仅从新闻史的角度或是从跨文化传播技能的角度对传教士办报活动进行研究是远远不够的，需从传播理论上系统考察基督教在华传播整体行为。

3、对基督教教义了解片面，有可能导致情感上或实际上的抵触心理，造成对宗教传播研究的偏差；对中西文化差异的认知不够，在比较研究时无法作到完全客观而全面。

1.3 研究思路

1.3.1 概念界定——“基督教”一词的使用问题

基督教（Christianity）包括罗马公教（亦称天主教）、东正教、新教（亦称更正教）三大派系和其他一些较小的派系。

天主教（Catholicism）以罗马为中心，又因其自认为是唯一的公教，所以称罗马公教。大约在16世纪传入中国，在中国将其所奉之神翻译为“天主”，故在中国又谓之“天主教”。

东正教（Eastern Orthodoxy），因流行于罗马帝国东部的希腊地区，又称希腊正教。以后还形成拉斯夫语的俄罗斯正教。

新教（Protestantism），1517年马丁·路德宗教改革以后从天主教体系当中分离出来而形成三个大的新宗派（信义宗、长老宗、圣公宗），以及从这些宗派当中不断分化出来的众多宗派的总称，亦翻译成更正教。新教提倡回归圣经，认为每个信徒都可以是祭司，强调“因信称义”，从而否定了天主教教皇的权威。在中国，新教各教会都自称为基督教或耶稣教。

本文所论及的基督教，主要包括明清时期的天主教和新教，也包含一些非正统教派，如唐朝景教、元朝也里可温教。因它们都是从西方传入的，与基督教教义都有不同程度的关联，为了方便认同和行文需要，故把它们都统一纳入“基督教”范畴，除具体概念在此作补充说明外，另对非正统教派在行文中还会有更详细的背景介绍。

1.3.2 研究目标

本文从唐朝（公元617年）开始，至清朝（公元1912年）结束，在此时间内分别阐述基督教四度来华的传播，分别是唐朝的景教、元朝的也里可温教、明末清初的天主教和清末的新教。这四次传播在历史上有明确记载而且影响力比较大，对古老中国打开大门认识西方有着重要意义。因此，本文主要选取这四次传教经历，从传播学的角度重新梳理基督教在华的传播活动，根据传播学理论评析基督教来华宣教的传播策略和传播效果。

1.3.3 研究方法

1.3.3.1 文献分析法

首先采用文献分析的方法，寻求文献上的内容支持和史料论据，并进行分析求得本文的见解。主要资料来源为流通性较广的期刊、著作、硕、博士论文等。

1.3.3.2 比较分析法

本文主要考察基督教进入中国的传播情形，因此采用比较分析的方法，探讨中西文化当中的差异，并分析由此产生传播成功、困难与冲突的原因。

第 2 章 相关模式架构及理论背景

在传播学领域中，模式被看作是用图解形式对某一传播结构或过程的主要组成部分以及各组成部分之间的相互关系所作的理性描述，具有构造、解释、启发、预测等功能。对基督教在华传播的研究中，使用恰当的模式，能够描述一个动态的传播系统，也让我们更深入细致地探究各个传播要素。而传播理论能够使我们对历史现象有更清晰的认识，并使理论本身得到检验、修正并发展。传播学当中的诸多理论，可以用来解释基督教在华传播活动，并成为评价传播效果的参考。

2.1 模式架构

2.1.1 马莱茨克模式

在许多的传播模式中，学者们往往只能选择一个或两个因素，以一种线性的研究方式来对某些传播行为和效果进行分析。然而，对历史事件来说，历史环境成为不可或缺的因素；对基督教的传播特质而言，具有不同文化背景的群体个性特征亦成为所要研究的要素。德国学者马莱茨克于 1963 年提出来的传播模式，是一个“有条理地、经过周密考虑建立起来的模式，显示出大众传播是一个心理学上非常复杂的社会过程，其中解释可能多属于多因素类型而不是单因素类型。”^[5] 如果要详尽地考察基督教在华传播的相关因素的话，该模式对于研究具有直接的意义和价值。马莱茨克按照传统的基本要素（即传播者、讯息、媒介和接收者）来建立他的模式。图解表述如图 2-1。^[6]

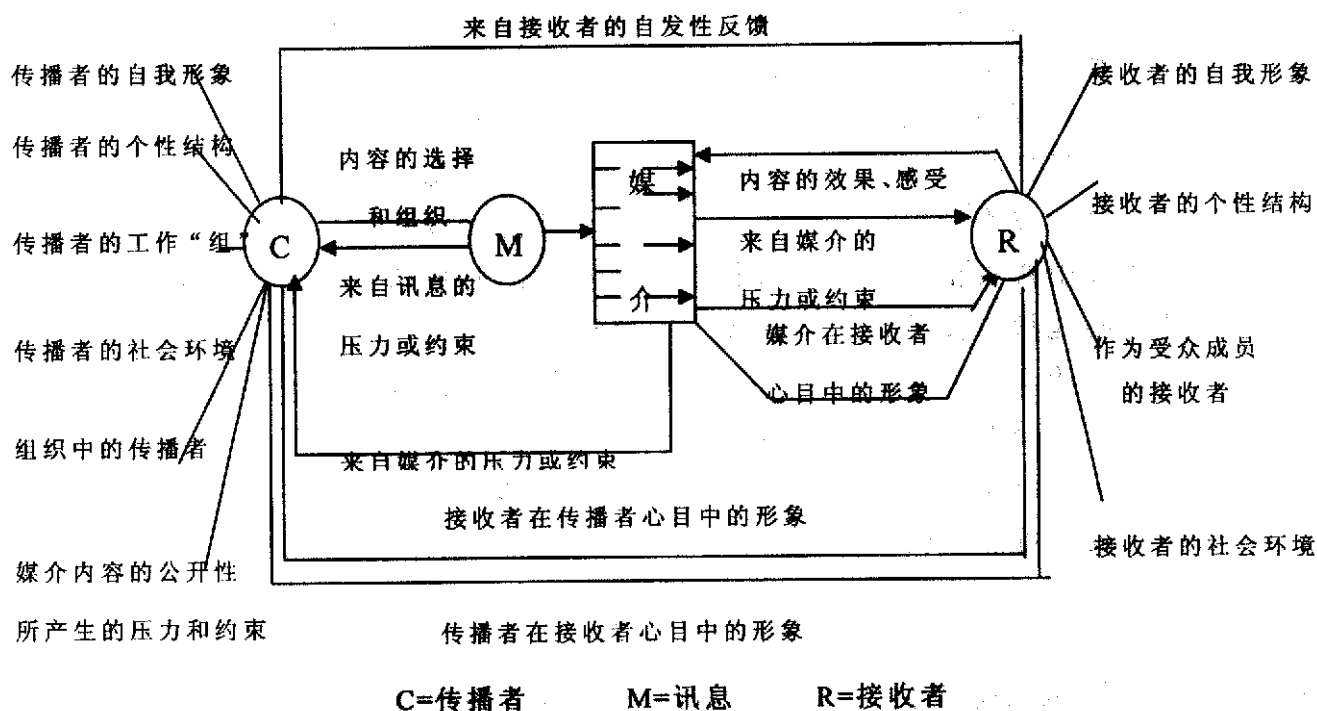


图 2-1

在这一模式中，来自于传播者的因素包括以下几个方面：

1、传播者的自我形象：传播者如何选择并树立自身的传播形象，取决于他如何理解自己作为一个传播者的作用，即他对自己在传播过程当中的地位认知。传播者是事件的解释者还是某些思想的捍卫者，或者只是反映客观事实的一面镜子，或者他能够根据自身的职业角色提出自己的准则。这些都成为传播者组合自我形象的原因和依据。

2、传播者的个性结构：个性心理特征和个性意识倾向性将会影响传播者的行为。但是，其它因变量可能会减少个性的重要性。

3、传播者的“工作组”：传播者总是在一个群体中进行活动，同一群体的上司或同行的行为对传播者的影响，即传播者的活动在某种程度上受到工作群体的规范和价值观的限制。

4、传播者的社会环境：传播者对媒介内容的把关方式和制作方式取决于他的社会环境。

5、组织中的传播者：各种大众媒介组织的规模、宗旨、所有制形式和政策各不相同，而所有这些对传播者个人来说都是重要的环境因素。媒介组织要求传播者服从明确的或不成文的规章制度。

6、媒介内容的公开性形成的压力和约束：传播者的生产受到公众的监督、审查这一事实，从心理和法律上给传播者以约束。

与传播者相对应，接受者一方也存在着与传播息息相关的因素，如下：

1、接收者的自我形象：个体对自我、自身角色、态度、价值观的感知，构成了他在接收传播时的心理态势，决定了他是接收或拒绝某种信息。传播研究表明，人们往往拒绝那些有悖于自身价值观的信息。

2、接收者的个性结构：接收者的个性心理特征，如气质、性格、能力、场依存性、场独立性等对接受信息的影响。社会心理学家们认为，某些类型的人比其它人更容易受影响和被劝服。

3、作为受众成员的接收者：与人际传播的接收情形比较，在有组织的群体中接收信息，个体接收者会有不同的心理感受和反应。个体的心理状态会受到受众群体的压力和影响。

4、接收者的社会环境：接收者周围的社会、社区、所属群体以及与之相互影响的许多个人都构成接收者的社会环境。研究表明，个人越是承认自己是一个群体的成员，用与该群体价值观相悖的信息去影响他态度的可能性就越小。

完整的马莱茨克模式还包括以下的相关因素：

1、传播者与接收者相互之间的形象：传播研究表明，传播者在制作信息时，头脑中对接收者是否有一个清晰的图象，对传播的有效性将产生影响。薄弱的受众形象最终有可能削弱反馈效果，而接收者对于传播者形象的认知与认同，往往会在传播先期产生“先入为主”的印象，对传播效果也造成一定的主观影响。

2、来自讯息的压力或约束：传播者必须根据内容的种类来制作讯息，同时考虑到接收者对内容的反应与感受，传播者必须有一定的选择和组织能力。用传播术语表达，就是在编码和解码上既能客观描述信息内容，又能使接收者获得正确的理解。

3、来自媒介的压力或约束：不同的媒介向传播者提供不同的表达讯息的方式，而接收者对于媒介本身的认同也影响到他对于讯息的接受。因此，传播者应根据不同的讯息内容，以及媒介对接受者的影响来选择恰当的媒介。

4、来自接收者的自发性反馈：接收者的反馈也是影响传播效果的重要因素。传播者需要依据反馈信息及时地调整传播行为，而无视反馈将使得传播陷入单向过程，容易引发传播的冲突甚至无效传播。

笔者认为，无论是传播者还是接收者，或是其他的相关因素，在基督教进入中国传播的过程当中都产生了非常大的影响，四次传播行为的成败得失与这些因素的关联非常紧密。因此，在以下章节具体探讨每一次传播过程时，文章会更为详细的对这些因素加以综合考察。

2.1.2 福音对文化影响的几个层次

要更好地认识基督教在华的传播行为，我们首先应该对基督教的教义本身有一个认知。对于基督教所传播的内容，基督徒称之为“福音”。“福音”可以是英文中的“good news”，也可以是《圣经》当中正规的单词“Gospel”，其传递的主要信息是“耶稣作为神的儿子来到这个世界上，并且在十字架流血受死，为的是拯救人类犯罪之后堕落的灵魂”。这其中包含了几个重要的内涵：

- 1、创造宇宙天地万物的是神，而且只有一位神，即神的唯一性；
- 2、人类是有灵魂的，犯罪指的是灵魂的堕落，人在肉身死亡以后，灵魂还要因为罪的缘故受到审判；
- 3、因为爱的缘故，神差遣他的儿子耶稣来到世界，代替人类被钉上十字架，使人类得到救赎；
- 4、相信神和他儿子耶稣的人，罪就得以赦免，并获得一个新的生命。这个生命不是肉身的生命，而是灵魂的重生。

内涵是抽象的，我们不妨借助图式来具体阐述一个人在接受福音之后，所作出的改变，以此来理解基督教在具体传播过程当中所面临的挑战。如图 2-2。

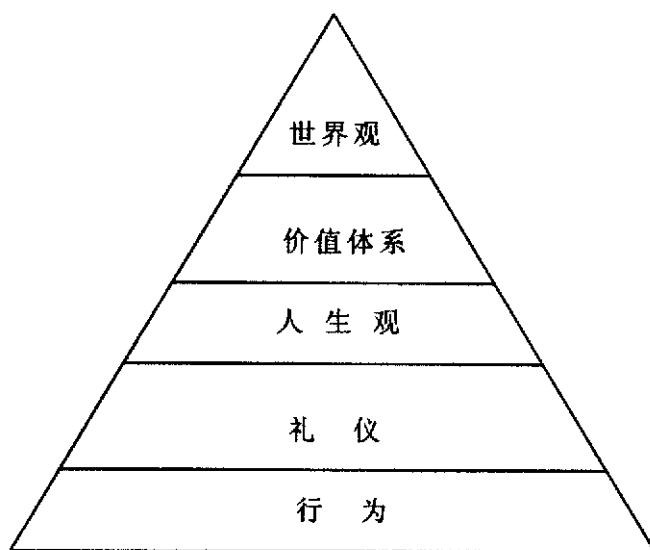


图 2-2：福音对文化影响的几个层次

一个人在接受福音之后，首先在行为上会有一些改变。譬如受诫命约束，原先撒谎的不再撒谎，原先喝酒赌博的也痛改恶习。接着在礼仪上也有了差异，原来在宗法制度下有崇拜祖先的习惯，现在因着“除上帝外不得崇拜别神”不进行与迷信相关的祭祖行为，而周日做礼拜、接受洗礼、领取圣餐成为生活的一部分。¹此后，人生观也产生变革，原先一切以“自我”为发展中心，追求个人奋斗、实现个人理想，现在相信神已经安排好人生道路，无须争竞多虑。而常常需要“认罪”，脱离“老我”败坏性情的辖制。人生观的更新引发了价值体系的更新，因为神所创造的世界是短暂的，而神所预备的天国是永恒的，所以人活在世上不要为了眼前暂时的物质耗费心力，而应当更多地追求永恒的精神的天国价值，即考虑灵魂的归宿，永远的生命意义。最终世界观发生改变，认识到天地万物都是神创造的，是神给人类享用的，所有的一切都在神的计划之中，要存着敬畏而感恩的心。

从以上几个层次，我们可以看出信仰基督教所带来的改变，从而

¹做礼拜是在每个周日早上基督徒到教堂或别的聚会地点崇拜上帝的活动，包括唱赞美诗、听道、祷告等各项活动。领圣餐也是其中之一，经过洗礼的基督徒吃无酵饼，喝葡萄汁，以此来纪念主耶稣在十字架上的受死。接受洗礼是在接受基督信仰以后，由教会牧者安排的一项仪式。将全身浸入水中后立即起身，表明自己基督徒的身份，也象征着原来有罪的生命已经洗净，老我的生命死去，新的生命已经开始。

也能够一定程度上认识到，为什么基督教输入中国后，出现了若干冲突与不和谐的现象。例如中国人的“多神观念”与基督教的“一神论”的矛盾；中国人尊孔祭祖的礼仪与基督教对偶像崇拜的摒弃相矛盾；以及中国自古以来的“人本主义”传统在基督教的“神本主义”思想下遭遇冲击。甚至于在一些传教细节如当众宣讲、男女杂沓之类，非中国人所素习。因此，基督教在华传播过程中所带来的文化层面冲突是影响传播效果的重要原因。

2.2 理论基础

2.2.1 霍夫兰等人关于传播信源研究

霍夫兰等人认为从传播来源方面可以区分出三种变量，即信源的可信度、知名度和动机。他们的实验证明，传播来源的可信度和知名度都同传播效果成正比：即传播来源的可信度和知名度越高，能取得的传播效果就越大；而可信度和知名度越低，效果就越小。传播者的可信度和知名度往往合为一体，可以统称为“威信”——威是知名度，信是可信度。传播者的威信越高，劝服的力量就越大，效果自然也就越佳。^[7]而传播者的动机如果是为他个人的利益，那么他的劝服功效就将大打折扣。霍夫兰的研究表明，当传播者的动机同他本人的利益相反时，对受者劝服力量最大，并且在这种情况下，即使传播者的威信不高，也能导致人们对某事物态度的改变。

对传教士的自身素质品格、学识智慧、传教动机进行研究，我们就不难发现传播效果的确与这些因素相关联。在以下的章节中将具体结合这些因素进行探讨。

2.2.2 有关信息编码和译码的研究

传播学大师施拉姆曾参照信息传播模式提出了在传播学当中的编码和译码概念。编码是传播者的行为，就是把信息转换成可供传播的符号或代码。译码是接受者的行为，是指从传播符号中提取信息。信息传播的过程无非就是对信息交替往复地进行编码和译码的过程。因此，编码和译码都属于人的主观活动。

由于受到主观意愿的左右，传播者会自觉不自觉地改变信息，而受传者也有可能曲解信息。也就是说，信息经过编码会发生变形，而经过译码会出现扭曲。如何确保信息编码和译码的正确客观，成为达到良好的传播效果的关键一环。对于传教士而言，福音的编码成为他们需要解决的问题，惟有如此，才能保证中国人在译码时的正确理解。

2.2.3 有关传播渠道的研究

传播学中有一个同媒介相类似的概念称为渠道。所谓渠道(channel),是指信息流通与扩散的途径,它比媒介意义更宽泛些,在本文中,采用渠道的概念。传播者在了解各种渠道的传播特性后,通过比较发现它们各自的优势所在,从而能够达到更好的传播效果。对于传递事实性的信息和希望改变受众态度的信息,显然要选择不同传递渠道。

1、传教士在对中国民众传播福音的时候,不仅考虑到用文本形式来传递事实性信息,更注意到要用不同的渠道来改变中国人的态度,或是依附当时政治权势或是进入医疗、教育、慈善事业等各领域。然而,这样的渠道在给中国人带来利益的同时,是否真正把基督教的福音带入人心,还是只注重在现实短暂的层面,而未达到预期的传播效果,这就值得我们在历史的实践中来考察检验。

2、在传播渠道中出现的“二级传播”现象,也适用于基督教传播当中。这一理论认为,社会中的强势人群,或称为“意见领袖”,由于他们占有社会资源,对社会发展有着举足轻重的作用,如果接受一种信息或观念,那么必然大大扩大它的传播范围和影响力,反之则不然。意见领袖作为信息接收和影响的过滤环节和中继,对传播效果产生重要的影响。因而,我们看到,有传教士选择了中国士大夫阶层作为福音传播的入口。

2.2.4 有关接受者的研究

传播学理论当中对受众的研究不在少数,有助于本文研究的主要有以下几种。

第一,选择性定律。即受众对信息的接受、理解和记忆规律,它包含了选择性接触、选择性理解、选择性记忆三层含义。这条定律认为,受众在接受信息时会根据个人的需要和意愿而有所侧重、有所曲解,以求使所接受的信息与自身原有的价值体系和既定的思维方式尽量地协调一致。这让我们看到,中国民众在接受福音时,也会遵循这一定律。在选择性定律的作用下,如何使传播内容被完整全面地接纳,是传播者们所要面对的问题。

第二,消除认知失调。当受众的原有观念和接受的信息存在不一致的时候,心理就会出现不和谐的状态。为了要消除“认知失调”,其中,方式之一是接受外来影响,改变自己原有的态度;方式之二是采用各种办法去否定或抵制外来影响,以维持原有态度。譬如贬损信源、

歪曲信息、掩盖拒绝等等。这些情形在基督教传播过程中，在中国民众当中是相当普遍的。

第三，集体无意识。集体无意识是社会心理学的概念，在引入传播学之后主要指在群体当中的受众对群体一贯的思想态度的依从和认同。中国人在相当长的一段时间内有着“大国心态”，对异质文化也存在着排斥思想，尤其在外国势力侵入中国后，这种意识转化为外在的反抗心理，使得接受者即使个别认同基督信仰，也由于群体压力和一贯意识而排斥拒绝。

第 3 章 唐元时期景教与也里可温教的传播

3.1 唐朝景教的传播

3.1.1 景教的传播背景

基督教第一次进入中国，是唐朝的景教。说到景教，当时没有人知道是基督教，在《唐会要》、《唐书》等典籍中，只有波斯僧、大秦穆护袄、弥尸诃教等名称，一般都看它是佛教一类的东西，而且在唐武宗毁灭佛教以后，与景教碑未发现以前，很少有人知道在九百年以前，有过这长时期传布的景教，因为在中国历史上没有什么显著的记录，及至明朝天启五年（1625年）在陕西西安西郊无意发掘出了一块大石碑，上面刻着“大秦景教流行中国碑颂”等字样，才引起了许多学者和传教士们的注意并加以考证。

3.1.1.1 景教的由来

景教的原名是“聂斯脱略派”（Nestorianism），它是聂斯脱略（Nestorius）的追随者的意思。聂斯脱略在五世纪时是君士坦丁堡的宗主教（Patriarch of Constantinople）。他在神学上过分强调基督的人性，从而使得基督在神性上的阐释有所欠缺，因此，在人性和神性如何结合在同一位基督的问题上产生了偏差。又由于其它一些原因，所以在以弗所大公会议上，聂氏被判定为异端。虽然，聂氏最终被流放而死，但他的信徒和支持者仍然积极向各地传教。景教在传入中国之初，由于来自波斯的关系，被称为“波斯经教”，礼拜堂被称为“波斯寺”，传教士也被称为“波斯僧”。但在第七世纪以后，由于波斯帝国被阿拉伯世界征服，全国改信伊斯兰教，所以在华传教士觉得不能继续沿用波斯教名，乃向时为中国皇帝的玄宗请准更易名字，被批准易为“大秦教”，至于后来又为何称为“景教”，原因不详。但据明朝发掘出的“大秦景教流行中国碑”的碑文所云：“真常之道，妙而难名，功用昭彰，强称景教。”^[8]因此，自景教碑被发掘至今，一般学者都惯于以景教名之。

3.1.1.2 景教的入华环境

公元 635 年，波斯的一位聂斯脱略派传教士阿罗本来到长安，此时为唐太宗贞观九年。唐朝适逢发展时期，国力强盛，信心十足，对外开放，兼收并蓄。唐太宗对外来宗教采取相当宽容的政策，容让不同的宗教在华传播。对景教也不例外。他除派出宰相房玄龄到长安西郊隆重接待阿罗本入京外，又大力协助阿氏翻译圣经，出资建造礼拜

堂为礼拜和传教之用。

然而，景教所受到的朝政礼待并不能意味着一个宽舒的传教环境，儒、佛、道的三足鼎立使得景教几乎没有插足之地。此时的佛教在中国经历了数百年的演变发展，已植根于中国的土壤，成为中国化的释氏，并达到鼎盛的颠峰。其教派并立，寺多僧广，佛教经典和教义理论层出不穷。而为了适应中国士大夫的口味，它与儒学融合，创造了更为稳固的基础。而发展势头本来远不抵佛教的道教，及至唐朝开国也获得了地位飞跃提高的契机，只因道教所崇奉的始祖老子李耳，与唐室同姓，便被拿来给王权套上神圣的光环。而儒家的绝对优势地位自不必说，孔门圣学是代表王权利益的正宗经典。

3.1.2 景教的传播过程及策略

景教自唐太宗贞观九年进入中国开始，历十四朝皇帝至武宗，前后在华传播达二百一十年。期间除武则天掌权的半个世纪内遭到逼迫外，大抵上受到朝廷礼遇，特别是在太宗、高宗、玄宗等时期，对景教更为优容。景教的传教渠道主要有以下几种：

3.1.2.1 翻译经典

当唐太宗宾迎阿罗本时，即令为他翻译经书。一位名叫景净的传教士，就曾译经三十部卷，大秦景教碑也正是由他撰述的。在敦煌发现的《尊经》，虽只有360字，但极有价值，因为它透露了当时景教译经的一些情况。该经称，“大秦本教经都五百三十”，“本教僧景净译得已（原文如此）上三十部卷”。三十余部已是一个不小的数目，尽管相对于当时佛教的译经来讲不过是沧海一粟。^[9]

然而在景教碑与其他遗留下来的经文如《三度蒙恩赞》中，可以看到传教士在所用名词上，有许多附会佛教的用语，如“妙身”、“慈航”、“真寂”、“功德”、“大施主”、“救度无边”、“普度”等等。而传教士本身亦通称为“僧”，教堂通称为“寺”，使徒、天使和圣者则称为“法王”，甚至称天父为“佛”，这些显然都是袭用佛家称谓。而前头所提到的景教士景净，竟然还直接从事佛经的翻译工作，与人合译《六波罗密经》。^[10]

3.1.2.2 医治疾病

传教之士，往往有精通医术的人，以医疗为传教方法，为历来基督教所看重。唐朝景教教士中，亦有不少医生在内。开元二十八年（740年），玄宗的弟弟李宪得了重病，皇室和大臣们十分着急，一位名叫崇一的景教士诊治之后，竟立见好转，玄宗大悦，“特赐绯袍鱼袋，以赏

异崇一”。“绯袍”是一种红色的品官服饰，“鱼袋”是唐代大官的用物，上刻官员姓名，随身佩带，由此可见赏赐之隆。崇一这个名字，含有“崇奉一神”的意思，景教徒中以“一”为名的，如景教碑所列的人名中有“元一”、“守一”、“明一”，以“崇”为名的，也有“敬崇”、“崇德”等，可知“崇一”是个景教教士，而不是和尚。

文献中还有关于景教士善医眼疾，能施穿颅术的记载。足以证明西医已于此时随景教传入，成为传教的工具之一。

3.1.2.3 制造奇器和集资建筑

景教士为求得良好的政治环境，摆脱别的宗教的排挤攻击，亦采取了讨好皇室的手段。如一位名叫及烈的景教士，在唐玄宗时制造一些奇器异巧进呈皇室，为所悦纳。另有景教士在武则天执政期间，在洛阳皇城端门修筑一名为“颂德天枢”的建筑，这是纪念和颂扬武氏功业的一座巨型铜柱，巍峨别致，高耸云天。景教为此出资出力，十分尽心。而从明朝出土的景教碑内容上，与其说是为本教树碑立传，不如说为唐皇室歌功颂德更符合其原意。碑文对唐皇室的谀颂之辞连篇累牍。将唐帝的偶像陈设于景教寺接受礼拜，这明显是违背基督教教义和礼仪的事情，但碑文中却颂扬备至。

由此看来，当时的景教处于一种附庸的身份和处境，不仅在译经上要取舍加工符合儒家伦理或是佛教用语，而且更是极力逢迎皇室权贵，生怕由于朝廷不满，而被驱逐遭难。有迹象显示，景教的信徒数量十分有限，大多为来华的西方人和少数民族，汉人恐怕很少。如此飘摇不定的根基，导致在会昌五年（845年），唐武宗掀起一场全国性的灭佛风暴，景教亦骤然崩溃，夭于一朝。

按理说，唐武宗灭佛主要是针对佛教而非景教，而事实上，当时景教的力量，根本不足以对大唐皇权构成威胁。然而，自安史之乱后，唐朝举国动荡，国势已今非昔比。唐朝后期的僧寺规模众多已经给社会经济压上了沉重的包袱，当权者也失去了原来大国的包容与谦虚的气度，产生了偏执的排外思想，包括景教在内的所有外来宗教都一律受到了驱逐。传教士大多被遣返回国，也有个别居留者不得不改换门庭，或是讲习中国儒术，或是潜入中国教门。这里，我们看到，武宗灭佛后佛教与景教的命运，由于它们根基的深浅，表现在结果上也大为不同。佛教虽然是被打击的主要对象，但一年后由于改换皇帝收回成命，佛教又开始复兴起来；而景教则一蹶不振，只有少数活动在蒙古境内。至此，基督教在中国孕育的这第一粒种子便夭折了。

可以说，景教的出现使中国人首次接触到了西方文化的经典，即基督教教义的内容，也了解了西方的一些传统礼仪。虽然唐代景教没有建立起像儒、佛、道那样系统而博大精深的理论体系，但对中国文化也有着或多或少的影响。例如，在道家吕洞宾派中，融入了与景教相关的内容，《吕祖全书》中的《救劫证道经咒》包含了一些赞美诗歌当中的语句。而在圣诞节，皇帝们也会赐下几柱“天香”以示庆贺，还要设宴款待教士们。景教也收纳了少量的信徒。然而，景教在中国的百年历史毁于一旦，不能不引起我们深思。从表面上看，是社会大环境和政策导致，但从深度考察，我们不难发现景教自身在中国传播的种种不当，成为景教在中国灭绝的主要原因。

由于元朝的也里可温教在华传播和景教有相当类似的情形，因此，关于二者的传播分析和启示将在下文中一并阐述。

3.2 元朝也里可温教的传播

3.2.1 也里可温教的传播背景

基督教二度来华是元朝的也里可温教。随着元世祖忽必烈定都燕京（后改称大都，即现在的北京），蒙古铁骑扬威中原，基督教在中国又时来运转，一度振兴。可以说，上帝此次是借蒙古马背进入中国的。

3.2.1.1 也里可温教的由来

也里可温（Erkeun 或 Arkaim）是蒙古语，即希伯来文“上帝”（Elohim）的转音。换言之，也里可温就是“上帝教”或是“信奉上帝的人”的意思。这是元朝蒙古人对基督徒的统称。也里可温这时已不再是单门独户，包括了景教和天主教两个家族。在唐朝覆亡以后，景教已逐渐在中原消失，但是在中国边疆的一些少数民族中，却仍然继续存在，甚至成了整个部族的共同信仰。例如蒙古族的克烈、乃蛮、蔑里乞和汪古等部落，以及维吾尔族等。可以说这是聂斯脱略派的二传中国。而另一方，流行于罗马的天主教，教皇也派遣使团来到中国，建立教堂传播教义。当时中国天主教徒多数是来自高加索的阿兰人（元朝称色目人），他们随同蒙古人进入中国。

3.2.1.2 也里可温教的入华环境

蒙古族势力雄厚，在凭借武力统一中国后，又东征日本，南征缅甸、安南、占城、爪哇等国，其领土之广，包括东欧及亚洲大部，实为前所未有的。元朝亦极力扩展国际贸易，对外来的商人和教士，具有极优容的态度，处处给予他们各方面的便利。在宗教方面，允许人民

有信仰的自由。对各种宗教也是来者不拒，佛教也好，景教也好，天主教也好，回教也好，凡属教徒，都可以不纳租赋，不完捐税，并免除其他任何国民的义务。可以说，元朝基督教的兴盛，与这种开放的环境分不开。然而，蒙古民族多元共容的宗教文化传统也带来了麻烦，蒙古人表面上有时说只信仰一神，似乎是上帝，但并不以祈祷、赞颂或任何一种成规仪式来崇拜他，并且随时制造偶像，非常重视预言和预兆，使用巫术和咒语，显然这与基督教的信仰大相违背。

而此时宋代理学的产生和发展，在儒、佛、道三家合流历史过程中具有最终决定意义的一步，中国传统文化由此宣告“定型”。蒙古民族的多元化信仰也遭遇了这一主流文化的冲击。无论是何种宗教，都得降服其下。不管情愿与否，元朝的皇帝们都要特别借重理学，推崇儒家。从开国皇帝忽必烈，及至以后几代，都要求学习理学。也里可温教看似在王权的保护伞下得以存留和发展，但实际上它与中国传统文化之间的鸿沟更进一步加深了。

3.2.2 也里可温教的传播特点与得失分析

应当说，元朝时期的也里可温教传播相较于唐朝，有更为宽松的环境，再加上当权皇室中也有信教者，所以其势更为兴盛。然而，也里可温教在元代也未能平稳发展下去，至该朝后期已呈明显衰落的态势。为何元代诸帝皆无类似唐武宗那样的暴力之举，对也里可温教也是优容宽待，但它却像一株本来长势旺盛的秧苗，虽未曾遭受狂风暴雨的袭击，却悄然萎灭了昵？决定也里可温教命运的根本因素，还在于自身的传播问题。也里可温教在元代传播的特点有：

3.2.2.1 依附权势，与汉族融合困难

元代的也里可温教完全依附于政权，传说忽必烈本人在他尚未南下建立元朝的时候，就以特别的兴趣和热情与天主教廷联系。元朝皇帝十分支持教堂的兴建，还为教士在宫廷内设立职位，允许教会创办专门的教育机构。也里可温教的活动都在君王和贵族之间，与普通的平民阶级没有发生什么关系。而且，元朝是携带了蒙古民族的习惯来统治中国，汉人本来就无法适应其统治的一些政策制度，所以，蒙古人所提倡的基督教，汉人亦不加理睬。在元朝这个存在极度种族歧视及压迫的社会里，蒙古人和汉人甚为对立，也里可温教被视为统治阶层的信仰。因此，也里可温教在血缘上没有植根于中国，主要的奉教者是蒙古人和来华侨居的西方人，很少有汉人。而且它与儒学格格不入，与其它宗教特别是佛、道二教冲突激烈，这使得它在文化上也难

以融入。从这一点上看，也里可温教没有得到广泛地传播，是很自然的事。

3.2.2.2 规模可观，然内部矛盾重重，腐败滋长

除了翻译经典和医治疾病外，也里可温教发展有规模可观的组织与设施，从当时遗留下来的《景教前后唱咏歌抄本》看，经常地、正规地举行祈祷、礼赞等宗教活动仪式是可以肯定的。在北京有数间教堂，教士的生活费用由皇帝供给，十分丰足。在泉州则有天主教教堂三所。

也里可温教徒的分布几遍各个行省、地区，根据《至顺镇江志》卷三“户口类”所提供的统计：其时其地的“侨寓户”3845户中，有也里可温23户；10555口人中，有也里可温109人。算来，平均每167户中就有一户，每63人中就有一人是也里可温。该教成员的成分，据《元史》记载，包括诸如“达官”、“孝子”、“良医”、“学者”、“义士”等多种多样人物。也里可温如此广、众、杂，以致元廷设有专门管理机构“崇福司”，与分别管理佛、道两教的宣政院和集宣院并列。诏令、文告中则惯以“僧、道、也里可温”并称。其事务繁多，一个官员这样感叹：“如今四海之大，也里可温的勾当多有，便有100个官人，也管不得。”^[11]

但随着规模的不断扩增，景教徒和天主教徒之间的矛盾也加深，两派互相排挤而不能够团结。《中国基督教四大危机时期》记载：“……总教主约翰初居北京，景教徒极力反对，是以双方互仇，不能协力同心……”而且，当时基督教的行为，也存在着诸多问题。在来德理（K.S.Latourette）著《中国基督教史》里这样说：“景教徒是不是可以称为基督徒，是很难说的……在中国边境遇到几个景教徒，他们念起经来，果然同欧洲的僧侣一样，但是他们大都是醉汉，多妻的，盘剥重利的人。”^[12]这些资料说明，当时的某些教士和教徒的行为也损害了也里可温教的声誉，影响了传教工作。

3.3 唐元两教的传播教训

景教和也里可温教在中国逗留的时间都不长，都随着当权朝政的消亡而消失。可以说，基督教在中国的前两次传播是“轻轻地来，轻轻地走，挥一挥衣袖，不带走一片云彩”。在探究两次传播历程中，我们可以找出一些共同的问题，这些问题造成了两次传教的失败。

3.3.1 传播者的编码失误

如何使得基督教教义能够被中国民众所接受，这需要一个将教义术语转换成中国人易于理解而不会产生歧义的编码过程。对此，景教的教士们煞费苦心。在他们所翻译的三十余部经典以及其它碑文中，我们可以看到许多包含基督教教义的内容。可遗憾的是，里面的语言词汇多借助于佛、道两家。

《序听迷诗所（诃）经》是发现于敦煌石室中的写本，共169行，283字。该经约译于贞观九年至十二年，即635—638年间，其译者可能是阿罗本。可见，它可能是现今所存的中国最古的景教经文，也是《圣经》在中国的最早的译文。它的主要内容是，上帝是世界的主宰，上帝是至尊、至能、至善的，且是无形又无处不在的：“天尊颜容似风，何人能得见风？”人是这个世界的过客，人只有慑服于上帝的“神威”，才能享受“长乐仙缘”；人如作“恶业”则“不得天道”，而“堕落恶道”。最能显示该经基督教特点的是，它涉及了反对偶像崇拜、摩西十诫、爱人如己、耶稣出生与受难等内容。然而，整个经文受佛教其次是受道教影响的痕迹十分明显。经文开头的格式就是佛经的格式：“尔时，弥师诃说天尊序娑（婆）法云：异见多少、谁能说；经义难息事、谁能说。”文中将上帝译为“天尊”，将耶稣译作“移鼠”（这是耶稣名的最早的汉译），圣灵为“凉风”，众神则为“诸佛”，信基督教教理叫“受戒”，信徒叫“受戒人”，违反教理则是“破戒”。此外，经中借用佛教语汇比比皆是，如，“阿罗漠（汉）”、“果报”、“缘”、“慈恩”、“思量”、“阎罗王”、“佛法”、“伽沙”（袈裟）、“业”、“流转”、“微尘”、“恶道”、“精进”等等；经中凡涉及“神”时，几乎一律称“佛”。^[13]

这样的编码方法固然能够获得对佛、道教已经相当熟悉中国民众的知晓，但却以牺牲基督教内容本身的纯正性和独特性为前提。基督教信仰的独特性在于：一是神主动来寻找人，而不是人寻找神；二是拯救代替自救；三是并不是靠知识和智慧领悟认识神，而是靠神自己的启示。这三个独特性与佛道二教有着本质的差异，它把“人本主义”的宗教彻底地转向“神本主义”，不是靠行善积德，也不是靠自己的苦行或悟性，始终只谈一个上帝，只有一本《圣经》。如果在编码内容中没有让民众认识到基督教与其它宗教的本质差别，就容易造成“各路神仙同出一宗”的看法偏差，使得基督教传播在信息内容上出现错误，结果自然不尽人意。

而元代时期规模宏大的也里可温教也没有改变多少中国人对基督

教认识。在北京、镇江、杭州、泉州等地，均有礼拜堂的兴建。然而，礼拜堂却没有正式的“教堂”称呼，反而以“寺”相称，让人误以为基督教与佛教属于同系宗教，在标志性的建筑符号上也编码不当。尤其是到了后期，景教腐败造成镇江的十字寺被佛教没收改作金山寺院，不仅给也里可温教带来严重的打击，更令人认为宗教之间改头换面实为寻常，教派之中并无差别。

或许，这两个时期的传教士们注意到了选择性定律对受众的影响，认为采用他们熟悉或惯于接受的词汇能使传教工作更易于开展。然而，编码的失误的确给基督教这两次传播带来很大问题，以至影响到以后基督教入华的传播。如何让基督教教义客观全面地向中国人展示，成为历世历代在中国传福音的教士们不断改进的方面。在圣经新约的《使徒行传》中，保罗向希腊人所说的一句话或许可以成为借鉴：“因为神的旨意，我并没有一样避讳不传给你们的。”^[14]保证基督教信仰的纯正性和独特性，远比被纳入“混合主义”的危机要好得多。

3.3.2 传播渠道的选择不当

在这两个朝代当中，我们看到，传教士们无一例外都选择了上层权势作为主要的传播渠道。不论是翻译经典，还是医治疾病，或是贡献珍奇，传教士们使尽浑身解术讨好皇室。他们认为，中国朝廷是掌控全国局势的中心，只要核心势力能够接纳基督教，那么传教的环境将会十分有利，而且一旦有可能基督教被奉为“国教”，自然举国上下都得信奉，传播的效力将非同一般。

然而，中国的朝代更迭难以预料，时局常常动荡不安。虽说传教士在政策上赢得支持，可以说取得了上行下效的作用，同时也获得了一定经费资助。可一旦政权更迭，就很难再进入到新的统治阶层当中。而且，忽略了广大的普通民众，推介的范围就很狭窄，消亡也就非常迅速。元朝的表现尤其明显，当蒙古族人从马背上翻落的时候，汉人就如排斥蒙古人一样对也里可温教弃之不理，也里可温教随即成为民族歧视的牺牲品。

传教士们在传播渠道上，似乎看到了皇室贵族们有可能成为传播中“意见领袖”，也无意间使用了“二级传播”中一些手段方法来吸引他们。然而，中国的具体国情和当时的历史形势却让我们看到，这样的策略是失效的。原因之一在于政权的不稳定，而另一方面也在于，教士们没有用真正触及人心的教义去传播，乃是使用医术技艺来满足人暂时的需求和好奇，随着政权的变更，这些技艺之类在中国遗留下

来，而基督教真正的意义却鲜为人知。在《圣经》里我们看到，耶稣在传教时也多次使用医治病人的方式，然而他每次医治好病人后，不是警戒人不可宣扬就是自己退到旷野去祷告安静，而且他看到很多人相信跟从他，是因为“吃饼得饱，为那必坏的食物劳力”，^[15]他就不愿意多采用这种方式，而更多地是宣讲教义给真正有需要的人。²因此，传教士们应选择正确的传播方式使教义本身深入人心，而不是使人过于关注眼见的利益或满足好奇，这亦是基督教在华传播时所面临的重大挑战。

² 关于这段资料，可参见圣经新约《约翰福音》第6章的内容。

第 4 章 明末清初的天主教传播

4.1 天主教传播的背景

在元朝也里可温教绝迹 200 多年后，到了明朝末年，天主教的耶稣会教士叩开中国大门，基督教再次来到华夏寻访。而此番的来临更具有不同寻常的背景。

4.1.1 西方的背景

就西方来说，文艺复兴后神学的权威大受打击，而诸多思想艺术流派兴起，近代科学文化开始发展，西欧在科技、文学、经济、航海等方面得到飞速的发展。15 世纪正是地理上的新发现时期，葡萄牙人沿非洲西岸绕好望角到达印度及远东的日本和中国。西方探险家们把脚步迈向了更远的地界，一方面扩大世界市场，奏响了殖民掠夺的进行曲；另一方面，则加强了世界各文化的联系，推动了西方文明的传播。而在宗教领域，1517 年德国的马丁·路德反对罗马教皇，开始了轰轰烈烈的宗教改革运动，有力地冲击了天主教的传统神学理论，使教会中的一些有识之士在内部进行改革整顿。他们一方面严格道德规范，整顿内部纪律，另一方面大力开展海外传教活动，与脱离罗马教廷统治的基督教新教各宗派抢夺信徒。

正是在这一历史背景下，产生了耶稣会。可以说，此时的传教队伍已不如此前那般单纯，有些是执著的传教者，抱着传道的热忱历经千辛万苦，想做一番开天辟地的工作；而有些在面对中国这块富饶广阔的土地时，却携带着利己的动机。然而耶稣会却是改革中的新生力量，每一个派遣海外的耶稣会传教士，连实习在内一共要接受十五年的训练和装备，而学习的范围远超过圣经和神学，包括了很多自然科学和人文科学。因此，绝大部分来华的耶稣会士在学问及见识上都是极其优秀的人物。

4.1.2 中国的情形

元代的民族压迫政策给汉人带来了严重的精神创伤，在明代建国以后，由于政治上的需要，采取了闭关的政策，排斥外来文化。明初以降都执行着严厉的海禁政策，以抵抗倭寇的骚扰，而中国内地向西通往欧洲的丝绸之路也因战乱而阻塞。初期的传教士们面对壁垒森严的明代海禁政策，无一筹莫展，即使有人偷渡入境，也会遭到逮捕并驱逐出境。因此耶稣会的远东视察员范礼安（Valignani）曾面对中国界石发出沉痛的叹息，说：“磐石啊磐石！什么时候才能裂开呢！”^[16]

然而，传教士们并未因此就丧失了信心，他们都抱着忍耐的心，集中在澳门。随着澳门传教事业的开展，教士获得了进入两广的机会。利玛窦就在此时进入了内地，日后在耶稣会的传教事业中成为领军人物。

满洲皇帝的统治初期，中国传统思想文化观念在其头脑中还很肤浅，对外国人较少抱有传统的成见。在宗教文化方面，则表现出较灵活宽松的特点。再加上西方的科技文明吸引着已经落后的中国，清初的皇帝对洋教士们表现出了礼敬和信任。许多传教士在清王朝都有一定职位，这为传教事业的开展提供了很大的便利，而基督教也因此首次深入中国内部，与中国文化真正地“交手”。

4.2 天主教的主要传播者——利玛窦

4.2.1 利玛窦其人其事

利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）字西泰、清泰、西江、大西域山人，意大利人。1571年8月15日入耶稣会，第二年9月入罗马学院学习数学、几何学、天文学、地理学、行星原理、透视学、天文仪器、星盘、钟表、修辞学、哲学等知识。立志传教，不愿婚娶。1582年4月应范礼安之召到澳门，开始学习中国语言文字，了解中国风土人情、国家政治。1583年到肇庆。

利玛窦到肇庆后，起初闭口不谈传教事，一方面努力学习研究中国情况，一方面向中国人介绍西方科技知识；并且完全改变西方的生活方式，在起居、饮食、礼仪等方面力求中国化，甚至改为和尚装束，自称“西僧”。利玛窦学识渊博，自绘中国地图，并展示各种天文仪器，邀请人们参观，以建立感情，扩大影响。他十余年苦心学习中国语言，并且研究中国文字，对于中国的五经子史，都能明晓其中意义，这为他今后著书立说，发表教义奠定了坚实的基础。到1594年，也就是他到中国的第十二年，已经可以完全独立使用文言文写书了。^[17]

之后，利玛窦逐渐深入中国内地，先后到达韶州、南昌、南京等地。随着交游的范围不断扩大，结识的王侯官绅和各界名流也不断增多。他认识到中国社会士大夫阶层是最受到欢迎的，因而又改易儒服，以提高社会地位，也锁定了士大夫作为他的“交友”对象，专门写成的《交友论》，算得上是当时的“公关”著作了。

随着准备工作的成熟，利玛窦开始了进入京师的尝试。他精心挑选了能够赢得当政者欢心的贡品，其中新奇远远超过贵重。天主画像、西洋琴、玻璃镜、沙刻漏等，各式各样的西洋器物和摆设一下子就吸

引了当朝的皇帝和大臣们。而利玛窦也成了人们争相结交的嘉宾，每日访客络绎不绝。其魅力一时竟至“四方人士，无不知有利先生者，诸博雅名流，亦无不延颈愿望见”的程度。^[18]

当然他没有忘记自己的本职工作，应当说，利玛窦的传教工作获得了相当大的成功。到万历三十八年（1610年），他58岁病逝北京时，京都内外的华人天主教徒已经达到2500人，其中包括不少达官要员和社会名流，号称“圣教三杰”的徐光启、李之藻、杨庭筠，便是其中的典型代表。虽然2500人与中国人口相比，不过是沧海一粟，然而这是一个有效的开端，在之后若干年间，中国天主教徒便以成倍的数目增长。这样的成绩，是与利玛窦的所作所为分不开的。

4.2.2 利玛窦的传播策略

利玛窦在其《基督教远征中国记》中提到了“适应”这个词，而这个词也正是利玛窦一生在中国传教的体现。他作为中西文化交流的开拓者，利玛窦以自己的博学和智慧，赢得了中国官僚和文人的嘉许。以尊重中国文化的态度传播基督教，得到了明朝廷的认可。^[19]应当说，利玛窦的传教方式，为天主教在明清的传播奠定了基础。“适应”策略体现的传播原理主要表现在以下几个方面：

1、利玛窦体现了传播者的威信与魅力，达到传播信源的可靠性。利玛窦是一位风度翩翩、善于交际的男士，遇人谦恭有礼、落落大方的样子，博学多才加上口若悬河，十分令人叹服。其为人宽宏忍让，颇能获得中国人的好感。据记载，有一次，他的佣人捉住一个翻墙来偷柴的人，利玛窦不但不加以惩罚，反而自己背了些柴送给他，说偷柴是因为穷的缘故，不必和他计较。那人自然是既惭愧又感动，逢人便说洋教士的好话。用道德去“感召”人，适应中国这个“以德服人”的传统，是利玛窦作为传播者成功的一个方面。

2、适应中国的风土人情，使接受者易于认同。利玛窦力图实现使徒保罗所教导的“向什么样的人便做什么人”，他努力要“在中国成为中国人”。一入华，他便换了打扮，起初穿和尚服，后来在韶州一位官员的建议下知晓儒服更合宜，又改穿儒服。不只衣着，饮食、起居、礼仪等各方面也完全中国化。这一点体现了传播中的接近性原理，利玛窦注重自身在接受者当中的传播形象，并根据接受者的反馈信息进行及时地调整，使受众把他看作是“自己人”，形成“自己人”效应，以便中国人产生好感并予以接纳。

3、竭力撰写教义著作，强调编码内容的准确性而又使中国人易于

理解。利玛窦一生先后出版了二十多本著作，除了翻译科学书籍和将中国的古籍翻译成拉丁文外，令他更惊喜的是，在中国古代历史和经典著作的扉页中，都有一个共同的东西，这些共性的理解使他可以用中国人能够理解的方式、从一种实用的角度将基督介绍给中国人，因为中国是崇尚实用主义的民族。他发现中国古籍中的“上帝”就是他们所称的“天主”，不过是称呼不同而已。利玛窦花了十年的时间撰写《天主实义》，这本书对佛教、道教和新儒教都作出了回应，从而将基督教彻底地与这些宗教划分界限，同时也是“天主教学者第一次试图用中国人的思维方式向中国的文人学士传教”。^[20]

4、通过交友的方式，以学术科技作为媒介来进行传教。选择士大夫阶层进行“二级传播”，是利玛窦交友策略当中重要的一环，他发现在“万般皆下品，唯有读书高”的中国，士大夫阶层是受敬重、影响力较大的一群，只要他们能够接受基督信仰，就能带动一批群众。因此，他选择了在王侯官绅和各界名流中广泛交友，以期通过联络友情来达到传教的目的。“圣教三杰”的出现证实了这一策略的成功，而他们几乎都是首先被利氏的学术科技所吸引。如徐光启就与利玛窦合译希腊数学家欧几里得13卷《几何原本》的前六卷。后来徐光启成为了天主教徒，并于1603年2月15日受洗。利玛窦在数学、地理、天文等领域的学识受到了广泛地认同，最终被任命为宫廷数学家，为其传教获得了极大的便利。应当说，利玛窦注意到了媒介对接受者的影响，也利用了接受者的选择性定律来传播信息，因此取得了一定的成效。

4.3 天主教的主要传播活动

基督教的第三次来华，取得了在中国自由传播的权利，在较大范围内也与中国文化发生了碰撞。正如希伯来的先知但以理通过他对星象的认识，让巴比伦人认识上帝，天主教徒们也通过各种科技知识来与中国人分享上帝的爱。他们是那个时代杰出智慧的人物，他们选择生活在一个当时对外国人并不友好的国家里，并葬在异国他乡。他们精通汉语言文学，深刻理解中国古籍，无论是在教义内容，抑或是礼仪科技上，他们在中国的所言所行，至今还产生影响。

4.3.1 介绍西方科学给中国人

明末清初的科技文化交流，不论广度、深度都前所未有的。虽然中国古代科学技术的诸多方面都居于世界领先地位，但到了明清时期，却远落后于西方。到天主教进入中国时，这种差异已经相当明显。

利玛窦首先向中国人展示了世界地图，为中国制造了许多天文仪器，引领中国人向近代天文科学迈出了重要的一步。而传教士汤若望主持制定了“西洋新历”供中国使用。在数学领域，利玛窦和徐光启合译的《几何原本》大大丰富了中国原有几何学的内容，得到当时和后世中外学界的高度评价。而随着耶稣会士的到来，自鸣钟、望远镜、显微镜等器物，开始在中国落户安家。在制造业，比起这些奇巧玲珑之物，对皇朝更显实效的，乃是“西洋大炮”。另外，在建筑、绘画等其他领域，传教士们也留下了不少佳作。

书为学之本，明末清初西方输入中国的书籍规模颇大。仅明万历四十八年（1620年）由金尼阁（P.Nicolaus Trigault）率领的教方使团一次就带来西书7000部，是当时西方大学文、理、医、法、教、道等六个科系主要课程的教学用书。这批书藏于北京天主教北堂。到1937年的时候，还有570部存留。在华传教士也译、撰有大量著作。自利玛窦来华始的大约200年间，耶稣会士有著作370种，具有科学内容的120种。因此，有史料记载：“自神宗朝泰西利玛窦始倡天主之教，其所立言以天文历数著，一时士大夫争慕向之，遂名天学云。”^[21]

虽然耶稣会士所带来的“西学”，并不能代表当时西方文化的最高水平，传输上也不完全。毕竟是高涨的宗教热情催动耶稣会士来华，传播技术只是手段，传教才是目的。著名的学者史景迁指出：“利玛窦做这些事最重要的目的，是让中国人参与到他的科学成就中，以便使他们接受基督信仰。”^[22]但我们看到在当时中西方两大文明隔绝的状况下，这种交流作为两大文明之间的文化联系典范，仍然是有很高价值的。

4.3.2 著书立说，宣讲教义

利玛窦和其他耶稣会士深切体会到中国文化（特别是儒家）与中华民族血肉相连的意义；若要有效地与中国人接触，必须对中文及中国古代圣贤的典籍娴熟，否则无法深入到社会上最有影响力的知识分子及统治阶层中。而一味地附和佛教与道教思想中的迷信无法彰显基督教信仰的独特性，反而落到唐元时期的混合主义危机中。另外，利玛窦等人了解到，当时知识界流行的宋明理学搭建的一套封闭性和自足的宇宙生成论及形上学是无法容纳有神观念的，他们转而积极抬举先秦儒家，并征引原始典籍中的“天”的观念，以证明中国人原来是相信有位格的神明，期望以先秦儒家来压倒宋明儒家。

利玛窦所著《天主实义》是其中的代表著作，此书耗费利氏多年

时间，考察中国社会状况和生活方式，致力于中国语言的学习。整本书采用中西两位学者对话的形式，论述基督道成肉身和上帝救赎的计划，讨论了上帝存在的证据，上帝创造世界的目的与行为，有灵魂的人与飞禽走兽的本质差异，灵魂的永生，还有人类与人类的本性良善等问题。应该说，这本书是结合中国国情而撰写出，阐扬教理并广泛引证《诗》、《书》、《易》、《礼》等诸多中国经籍。此书多次刊刻印行，影响颇大。后来他又撰述《畸人十篇》、《辨学遗牍》等，其中也大量引证儒家典籍，附会其说。

天主教徒们竭力推崇孔子，并相信基督教与孔子学说并不违背，乃是相互吻合与补充。由此抬出了自己的“补儒”、“合儒”原则，基督教与中国文化有着同类事物的某些共性，因此可以相互融通。然而，天主教徒们并不满足于此，他们仍然看出儒家的缺陷和不完全，更提出“超儒”的目标。根据这三条原则，可以比较中西文化中的异同，这也成为贯穿于天主教徒们所宣扬的教义中的主线。

4.3.2.1 合儒

儒家思想当中确有很多与基督教思想类似之处。基督教经典“十诫”中的孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可贪恋别人的东西等教义都与儒家所讲的孝亲、贞洁、仁、义、礼、智、信，以及温、良、恭、俭、让等美德，是非常接近的。再比如儒家注重为人不施压力在别人身上，或不伤害别人，进而能够宽恕，即“己所不欲，勿施与人”，这与基督教当中强调“爱人如己”，从心里无限的饶恕是一致的。又如孔子看来的“孝”、“悌”等真感情，是处理人与人关系的根本，有了这种“爱人之心”，所以“其为人也孝悌，而好犯上者鲜矣，不好犯上而好作乱者，未之有也。”^[23]这与《圣经》中“恨，能挑启争端；爱，能遮掩一切过错”^[24]的教导是相似的。

其实，如果不追求实质，也不从体系和结构上寻求对应，只是浅表地抽取一些观念，儒家的伦理道德与圣经当中的教导是可以比附的。也正因为如此，耶稣会士们才不遗余力地进行调和。

4.3.2.2 补儒

除了在道德观念上有一致外，耶稣会士们还认为儒家的世界观当中，也有很多是基督教思想可以对其进行补充的。譬如两者皆有“道”的思想存在，孔子曰“朝闻道，夕死可也”，圣经上说“太初有道，道与神同在，道就是神。”然而，孔子不是彻底地明白天道，尽管他承认天是有知、有德，承认宇宙间有神，认为应该知天、敬天，如“畏天

命”等言说。这些理性的审慎态度是基督教所需要的，并能够接受的。然而，基督教要求人进一步认识宇宙的主宰，知道人是神创造的，并且是严格的“一神论”，而不是中国人的多神观念。而对于人死后，儒家强调精神的不朽，留名后世等。基督教认为人死后不仅精神存在，更有灵魂，有一个永远的生命，永生是不朽的、不受时空限制，是与真神同存在的。

总之，在补儒方面，天主教认为儒家“重道而不重教”，儒家通过理性来接触宗教，所以缺乏一套教仪、教规，用严格的教会礼仪来约束人的外在的行为规范。^[25]因此，基督教恰好可以弥补其中的缺乏。

4.3.2.3 超儒

超儒正是体现了儒家和基督教在本质上的差异。儒家思想是“人本主义”思想，强调“人是万物的尺度”，而基督教的系统神学让我们看到神是起主宰作用的至高无上的权威，人神两个世界的交流对话是信仰的核心。

譬如儒家主性善，常以人的良心做标准，认为“羞恶之心”、“是非之心”人皆有之，只要守着这个本性问心无愧就可以了。因而，在对待过失和错误上，儒家认为“人非圣贤，孰能无过”，把人常常自利、说谎、嫉恨等认为是可以理解的行为。而在基督教中，把这种小过失也看作是“罪”，这个“罪”不是我们通常意义上理解的“Crime”——杀人、放火、偷盗等被法律制裁的罪行，而是指“Sin”——一种没有达到神创造人的本意的标准而产生的罪性。

因此，耶稣会士们提出“超儒”，实际上是要把儒家从“人本主义”的观念中拔出来，带入一个神所创造的世界当中。强调上帝的“神性爱”高于“人性爱”，上帝的“无限饶恕”高于人“有条件的饶恕”，在上帝面前人人平等，而没有儒学当中的复杂关系。可见，基督教神学与儒家伦理传统文化不是个别环节、个别点的不同，而是整个体系上差异。

在利玛窦等耶稣会士们看来，正是因为基督教的超越精神存在了与儒家对话的可能性，同时也避免了在沟通儒耶之间的传教使命中自失其宗的危险。^[26]因此，“合儒”、“补儒”、“超儒”的三个原则在天主教徒阐发其教义时得到贯彻。

4.3.3 迎合中国习俗引发礼仪之争

耶稣会士们在传教过程中，发现中国的习俗礼仪之中，“孝亲”的伦理可谓重中之重，由历史悠久的宗法社会孕育出来的这一观念，成

为中国传统伦理道德的本位。从慎终追远的角度来看孝亲的祭祖礼仪，本没有什么大问题，可是若从宗教仪式或是封建迷信的角度，就与基督教教义产生了极大的矛盾。在基督教“十诫”当中，前两条便说到“除了我以外，你不可以有别的神。不可为自己雕刻偶像；也不可做什么形象仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因为我耶和华你神，是忌邪的神。”³ 在中国人祭祖当中，烧香叩拜、供奉牌位是一般之举，寻求先祖护佑、占卜预测更是无可厚非。这样一种社会性、民族性极其普遍的习俗流传延续下来，始终是与教方相争的一个重要问题。

对此，耶稣会士们采用中国人已有的字眼来表达基督信仰，并将天主教义与儒家道德理念联系起来，他们不阻止中国人的祭孔和祭祖，作为一种社会性礼节，也允许信仰基督的人继续行叩头礼。然而，这种方式不能为罗马教廷内部所接纳。他们认为，天主教徒们来是为了宣扬神圣的福音，而不是要作儒家弟子。一群由方济会、道明会和几个耶稣会会士组成的小团体，起来反对利玛窦在中国传教的方法，指责这样违背教规的行为。在17世纪，大约有70年的时间，这一争端始终在继续，直到1704年罗马教皇颁布训令禁止信徒持守儒家信仰或从事祭孔祭祖仪式，在中国引起了轩然大波，这就是历史上记载的“礼仪之争”。

一些反教的官员认定传教士表面上尊崇儒家，将其天主之道伪装得与尧舜周孔之学好象无大差异，但实际上是“阴肆其教，排佛、斥老、抑儒，驾其于尧舜周孔之上”，因此搅乱儒家传统，从来大变未有甚于此者。^[27] 他们讨伐的主要理由是“远夷阑入都门暗伤王化”。所谓“王化”，辞义为“君主的德化”，实质上就是君王用儒家文化来教化、治理天下。刚开始，重用传教士的康熙帝对此仪式还作出声明，祭孔子并不是向孔子祈求恩典，而是尊他为师，因为他给后人留下了极好的道德教训。而祭祖则是表示孝道，代表后人对死者的尊敬、感激和怀念。然而，严厉的罗马教廷并不买帐，方济会等认为中国是一个多神崇拜的国家，这些祭祀当中是否掺杂有祭祀鬼神的成分并不能解释清楚，唯一的办法只有将“一切的偶像和庙宇扫除干净”。^[28]

这下可激恼了贤明的康熙帝，教廷对中国教徒礼仪的限制，已经包含了对中国内政的干涉，不仅破坏中国传统的礼俗，还对他本人进行干犯和挑战。一个远邦的小教主，如何能僭越中国皇帝的地位，代

³ 关于“十诫”的内容，可参见圣经旧约《出埃及记》第20章的内容。

为决定中华臣民的社教礼节？如此，与中华本来单纯的文化观念上的冲突，而演变成为具有政治冲突的性质。康熙皇帝对在华传教采取了限禁的政策，自此，天主教在华传播的黄金时代结束了。

4.3.4 任职宫廷，自上而下传播

从利玛窦易儒服开始，他就为天主教徒开辟了一条自上而下的传播渠道。在他看来，影响中国社会中较为精英的一群是传播最有效的路径。由于明代社会交游盛行，各个性质的学院、社、学会等成倍地增长。1644年，一位作家写道：“近代盛交游，江南益甚。虽僻邑深乡，千百为群，缔孟立社”。^[29]这就为利氏等传教士们提供了良好的传播途径。

宽容的宗教政策，加之传教士们自身的学识名望，最终使一些人进入红墙内的宫廷之中，得到当朝者的重用。利玛窦于1603年被任命为宫廷数学家，而由他绘制的万国全图迄今还存留在中华世纪坛的大厅内。德国著名教士汤若望也被召至宫廷参与修订历法，很快被任命为清廷的钦天监监正，也就是国家天文台台长。在1656—1657年间，顺治皇帝曾先后24次拜访他，甚至在他家庆祝生日。比利时耶稣会会士南怀仁也曾就职于康熙朝的钦天监，除了参与处理一些朝廷事务之外，他还成功地为皇家观象台制造了庞大而复杂的仪器，如日冕仪和水钟，并制造大炮，这些贡献使得南怀仁成为康熙可靠的助手和师傅。

传教士们所有的努力都是为了能够接近皇帝，在朝廷中获得一席之地。他们认为，只要皇帝信仰基督，整个国家信仰基督就会成为可能。而如果没有中国高层统治者的支持，即使他们持续不断地努力，也将极为艰辛，而成功的可能性却很小，他们的传教对象也只能限于中国社会底层。我们看到，传教士的努力的确结出了许多果实，1640年，也就是利玛窦死后三十年，有6—7万人信仰了天主教，到1651年，人数则翻了两倍。1642年，又有50位宫廷后妃成为天主教徒。而清朝的康熙皇帝亦表现出了对基督信仰的热情，他曾有一首诗“咏十架”流传至今，表达了他对“十字架真理”的感慨。只是，好景不长，随着各样教案和礼仪之争的发生，皇朝与天主教之间出现了裂痕，传教士们期望走上层路线的“君士坦丁”式梦想破灭了。

4.4 对天主教传播的总体评介

要检讨基督教第三度来华的历史殊为不易，特别是对礼仪之争，更难简单地评论孰是孰非。我们只能从传播学的角度，对天主教第十

六、十七世纪在华的兴衰，做一个评介。

1、使用“学术”为媒介进行传教，开辟了“学术传教”的传统。不论是传授西方技艺，还是著书立说，耶稣会士们扎实的学术素养、灵活的头脑都成为传播福音的良好媒介。中国人特别是知识分子，大多都是首先被新奇的科技和器物所吸引，之后才得以慢慢接触教义内容。传教士们为了达到传教的目的，使出浑身解数，根据不同的对象，在天文、地理、历法、物理、数学、建筑、音乐、钟表制造、逻辑学、辩论等各领域都向中国人进行传播，能结合实物的还尽量结合实物，以引起中国人的兴趣，而终归把这些知识与天主的造化联系起来，努力把入导入敬信天主的大能中。

因此，教义内容是媒介所要传递的核心，而学术本身只是手段。受媒介的压力和约束，“学术传教”的过程中也出现一定的信息偏差。如利玛窦为讨好当朝皇帝，在绘制给中国的世界地图的时候，不惜故意违背常识，让子午线从中国通过，以迁就中国居世界中心的错误观念。而另一位将“地动说”介绍给中国的蒋友仁，也在回答乾隆帝“先有蛋还是先有鸡”的哲学问题时不失时机地，将答案引向了创世说。正如英国著名的科技史专家李约瑟指出，耶稣会士们“具有一种较高级的投机性质”，“他们对宗教的虔诚同他们带去的科学一般多”。^[30]

2、以受众为中心，合理选择附儒易佛。与唐元时期一味巴结朝廷的举措不同，天主教选择的是更为理性地分析他们的传播受众。最初，利玛窦也是扮作僧人进入中国，后来发现佛教在中国不是社会文化的主流，也不是官方承认的宗教，要想通过佛教达到中国宫廷，或是亲近下层，都是不可能的。于是，利玛窦决定蓄发、留须，改袈裟为儒服，放弃研读佛经的努力，改为研究儒家经典，找儒生士大夫交朋友。^[31] 结果证明，这一改变是相当明智的。

在理性方面，耶稣会士附和儒家，在教义方面竭力找出与儒家相似的地方。譬如天主教的“三位一体”基督论，主要是依靠先秦儒家经典中的“上帝”和“天”的观念建立起来的。这样一来，使得儒家学者对基督教的理解就变得相对容易，进而想要达到“补儒”甚至“超儒”的目的也不是没有可能性。“合儒”、“补儒”、“超儒”的三个原则源于受众的选择性心理，根据信息内容一致性的要求，传播者所传达的信息只有与受众心里固有的信息内容出现类似相关时，才易于被受众所接受。

在非理性方面，天主教在民间大众中也体现了超验性，以此来排

斥佛教体现优势。如史料记载江西抚州的一例：“抚州北门的两个家庭，都得了一种便血的疾病。第一个家庭请了和尚来行祷告和献祭牺牲品等仪式，然而一个孩子还是不到十天就去世了；另一家则在孩子弥留之际惊慌失措地跑到教堂，要求为这孩子施洗礼。神父施洗后，当天血就止了，孩子的病被治愈了，全家九口全部接受了洗礼，入了教。”^[32]另有人在跟利玛窦学了天文学知识后，与佛家的有关学说比较，感慨佛教的“空幻虚谬”，而利氏解释“天地之事，讲得明白实在，验证有根有据”，征服了那些原本相信佛家神话的人。^[33]

这些事例不排除其中的夸大成分，但可以肯定，天主教的附儒易佛是结合中国社会的实际情况，既有针对上层的“学术传教”，也有影响下层的排佛策略，“以受众为中心”的传播方式让天主教取得了一定效果，即使在康熙帝禁教以后，天主教也没有随着朝廷的禁令而就此消亡，仍然存留着一定的群众基础。

3、传播冲突来源于传受双方的环境压力和刻板心理。“礼仪之争”是天主教在中国传播所遭遇的重大冲突，这一冲突的发生是由多方面因素造成的，而这一冲突的结果导致了天主教在相当长一段时期内与中国失去了关联。

从传播者这一方看，冲突是从内部发起的。当耶稣会士对中国礼仪习俗作出让步的时候，引发了罗马教廷内部其他派别的不满，他们指责耶稣会容忍中国人祭祀祖宗与孔子时“偶像崇拜”行为，故意错译汉语的词汇。他们在缺乏对中国文化了解的情形下所作出的这一论断对耶稣会士产生了极大的负面影响，以至教皇出面于1704年公布文件：“禁止以‘天或上帝’称天主；禁止礼拜堂里悬有‘青天’字样的匾额；禁止基督徒祀孔与祭祖；禁止牌位上有灵魂等字样”。^[34]如此，耶稣会受到了来自组织的政策与条规压力，也受到了其他群体规范与价值观的限制，在这些重要的环境因素之下，不得不屈服。罗马教廷方面亦不断地施加压力给中国朝廷，即使在康熙皇帝在作出对礼仪的解释后仍然派遣教士到中国宣布禁令，天主教内部的争论终于扩大为罗马教皇和中国皇帝的争辩。

从接受者这一方看，教皇的禁约冲击了尊孔崇儒这一封建文化的核心，威胁到清王朝统治的基础。儒家学说是中国封建专制统治的理论根据，孔子是封建帝王顶礼膜拜的偶像。历代统治者都是尊孔崇儒的，康熙当然也不例外。他认为孔子是“生民未有之圣”，^[35]对孔子十分崇敬。在封建王朝这个大环境下，康熙帝不可能接受罗马教廷要求

禁止基督徒持守儒家信仰或从事祭祀孔子、祖先的行为，因为这一禁令已经触及到了封建王朝的统治。而且，中国一贯形成的“大国心态”和“排外思想”也对罗马教廷的禁令甚为不满，认为一远邦小教不足以干涉中国内政，这样一种“集体无意识”的心理是引发传播冲突的原因之一。

从以上分析，我们看到造成传播冲突事件的确是由于传受双方的环境压力和刻板心理，然而从深层次挖掘，实质上是由于西方基督文化与中国传统文化在价值观、伦理观、宗教观、政治观等方面存在着根本的分歧。正如第二章中在“福音对文化影响的几个层次”图式中所看到的，一个中国人在接受了福音之后，在几个层次上的改变是相当不容易的，如何使得个体在接受异质信仰时消除内心的“认知失调”，才是解决冲突的根本。只有使中国人在接受基督信仰时保持认知一致，才能达到传播的效果，并维持信仰的纯一与坚定。从这个方面看，天主教徒主推的上层路线难以解决这个问题，因为对西洋科技的欢迎未必对基督信仰就真正能够接受。但是，他们努力争取使基督信仰获得知识阶层和社会人士的尊重，摆脱一直以来中国人视传教士为社会边缘人物的偏见，达到“二级传播”的效果，是值得我们借鉴的，而积极研习中国文化、注重学术媒介、结合中国国情来决定传播策略的方式也是值得肯定的。

第 5 章 清末的基督教新教传播

5.1 基督教新教传播的背景

当天主教在中国工作的时候，新教教徒们也在积极酝酿着到这东方大国来。想不到因为天主教与中国皇帝发生了礼仪之争，所以，在此后的一百多年里，基督教在中国几乎没有活动的机会。当马礼逊（Robert Morrison）作为更正教第一位传教士来到中国时，意味着基督教第四次叩开中国的福音大门。而此时的环境艰难，绝不亚于前三次，阻碍与机遇并存。

5.1.1 传播的阻碍

首先，我们看到基督教前三次来华，断断续续经历了差不多一千年，这期间基督教各宗派间丝毫没有衔接承传的关系。马丁·路德发动宗教改革以后，欧洲的天主教和新教国家，爆发了近一百年的以宗教为名的战争，造成两派教会的互相敌对。因此，清末新教来到中国，完全是全新的尝试，既无法从两个世纪前的天主教传教士们那里获得任何有关中国的知识和经验，而且还要被在华已经多年的天主教所排挤。

其次，自清朝中叶以后，中国政府越来越奉行闭关锁国的政策，限制中国与外国往来。除了极有限的朝贡形式的外交外，中外由海路来的通商，只限于广州。当时最主要的外国贸易公司，只有东印度公司，只允许商人在广州城外的十三行交易，其余时间一律不准逗留中国境内。更有甚者，外国人被禁止学习中文，中国人若教授外国人汉语，一经发现，即处死刑；国人若有信教的，皆处死刑。而且，中国政府禁止基督教在华传播已逾百年，传教士一律不得居留中国，他们唯一可以停留的地方是澳门。

所以，陌生的地域与文化，政治上的排挤与限制，都造成新教进入中国的重重困难。如何可以合法地居留中国，并有效地开展传教活动，成为传教士要解决的主要障碍。

5.1.2 传播的机遇

随着传播史上的第三个里程碑——古登堡金属活字印刷技术的发明，传播媒介再一次得到延伸。十八、十九世纪，报刊、杂志等各类印刷品进入了迅速发展和空前繁荣的时期，西方世界由此进入了大众传播的时代。原来在天主教徒中只有极少数神职人员能够看到的《圣经》，现在由于“印刷使得上帝的信息跑到了每家每户的厨房桌上，而

且用的是一种人人都明白的语言。”^[36]而一期传单借助印刷技术已能成千上万份地大量印刷，从而使信息得以迅速而广泛地传播。西方社会的印刷、报刊、出版等行业的发展，为基督教进入中国预备了良好的传播媒介与渠道，可以说是“万事具备，只欠东风”，只要中国的大门一开，福音信息就能源源不断地涌入中国。

作为西方宗教改革的新生儿，新教伴随着资本主义的发展和殖民扩张的加强，其海外布道事业也同步发展。在充当西学东渐的载体方面，新教比起守旧的天主教，更多了一些“文明”的气质。此期间新教传播的领导和推动者，主要是有较高文化水平的新兴知识分子，他们破除了罗马教廷对人们精神的专横统治，把宗教的权威从罗马教廷直接转向了《圣经》，强调信仰要与实际生活相结合，要用信仰来改变个人态度和社会文化，因此，对社会生活各个领域的参与技能也大大增强。另一方面，新教由于在各个国家发展的不同，产生了不同的派别，如公理宗、长老宗、信义宗等，这些教派宗旨大多都是一致的，只是在行政制度、仪式组织上有所区别。各宗派进入中国必能带来更大范围的传播活动。

总而言之，西方社会已经日渐成熟的传播技术与环境，再加上新教自身的传播“基因”，都预示着基督教此次来华将是更具活力和更加新鲜的。

5.2 基督教新教传播前期的工作及评析

5.2.1 前期的传播预备

我们把鸦片战争之前，即1842年开放五个通商口岸允许外国传教士自由传教前，看作是新教传播的预备阶段。特别需要提到几位来华的拓荒先锋，他们在极为艰难的情形下做着有限的传教工作。来华的第一位新教基督徒是马礼逊（Morrison），他被派到中国的主要目的不是传教，而是学习和掌握中国语言，以便将《圣经》翻译成汉语。当时马礼逊只能潜居在允许外国人经商居住的广州十三行，为适应中国习俗，化解中国人的敌意，他着汉服、蓄长辫、吃中餐，并努力学习中国语言文化。1808年他聘得两位老师教授中文，因为冒着杀头的危险，索价极高，连享有高薪的马礼逊都无法支付，不能不辞去其中一位。由于澳门是天主教的基地，马礼逊在澳门也无法立足。为了合法地居留中国，马礼逊于1809年受聘为英国东印度公司的翻译员。此举为其赢得了合法身份，也便于他学习华语。事实上，早期来华的传教

士为取得在华的合法身份，常常受雇于外国在华机构或商行，甚至参与鸦片贸易。虽然当时他们的主要目标多是为了传教，但在往后便成为传教士协助侵略行径的一个“举证”，造成了很大的误解。

第二位传教士米怜（Milne）于1813年来到中国，他的主要任务是协助马礼逊的传教工作。起初，米怜在广州—澳门之间找不到居留之所，只能在爪哇、槟榔屿、马六甲巡回传教。^[37]在米怜巡回传教的这段时间里，他和马礼逊都决定将马六甲作为东南亚传教基地。因为马六甲位于海上地理要冲，与南洋各国华人聚居地联系密切，与广州有经常性的商船往来，可以成为联络周边各国传教士的中心站。他们认为中国的现状连个人居留都很困难，更何况要开展印刷以及其他和传教有关的事项。马六甲基地的设立，能够为创办杂志、印刷福音信息、建立学校、交流传教事务等提供场所和机会，事实证明，这样的策略考虑是相当成功而长远的。

1814年，距离马礼逊来华七年后，第一位中国新教基督徒广东人蔡高接受了洗礼。1816年另一位广东人梁发由米怜施洗入教，并于1826年被按立为牧师。梁发除协助米怜做翻译、印行外，还参与创办英华书院。他格外热心传教，并特别积极针对中国人撰写福音小册子和书册。洪秀全受其主要著作《劝世良言》启发很大，有人称此书为太平天国的宗教经典，洪秀全宗教思想的源泉。^[38]

我们把1807—1842这段前期预备工作做个考察，此时的传教工作方式主要有以下几个方面。

5.2.1.1 文字工作

在初步掌握了中文以后，马礼逊便开始了极为有限的传教工作。根据清廷规定，洋商及其雇员只能定期在广州的固定地点十三行一带进行贸易，禁止从事撰述活动，也不得将所翻译的书籍带入广州；中国人不得教外国人学习华文，也不能将中国史书售于洋人。马礼逊所接触的人多为中国行商和为洋商卖苦力的华人，所以根本不可能与普通民众交往，因此，在这段时间内，他只能做一些预备的工作。1812年，他首先编辑了一本《中文文法》字典，作为理解汉语文法之用。之后，于1823年又完成了《华英字典》编撰工作并出版，这是在中国历史上出现的第一部英汉、汉英字典巨著，共有六大本，合计4595页，全部由马礼逊独自承担编撰，前后历时十五年。^[39]这本字典为今后来华工作的传教士提供了学习中文的最佳工具，也为中西语言交流作出了贡献。

同时，马礼逊也着手开始翻译《圣经》，经过五年的努力，在1813年译完了《新约全书》，在广州秘密雇佣了几名刻板工人排印出来。从1814年起，他和米怜一起合作翻译“旧约”，到1819年全部的书稿在马六甲刊刻排印，共装订成二十一卷线装书正式出版。^[40]马礼逊是将基督教的经典《圣经》介绍到中国的第一人，其意义在于使得当时的中国人得窥《圣经》教义的全貌，而在此后相当长的一段时期内，来华传教士和中国基督徒都是使用马礼逊这个译本，直到1919年《圣经》和合本的出现。

随着19世纪初中文活版铅字印刷的出现，印刷所于1815年在马六甲正式建立，开始印刷汉文《圣经》和布道书，除了在南洋华侨中散发外，大部分偷运入中国大陆，梁发等人在广州向参加乡试的知识分子散发，也带到内地去散发。同年，第一份中文期刊《察世俗每月统计传》也诞生了，由马礼逊筹划、米怜负责编辑，按月出版，它的定位为“宣传一般的普及性的基督教知识”，用汉语来写，内容有一般性的文章和随笔，很多都是出自米怜之手，“主要是关于宗教和道德的，还有一些简单的关于天文学知识的随笔、教育性的轶事等等”。^[41]应当说，这份报刊不仅开辟了中国人了解西方的第一个文化窗口，而且对中国报刊行业的发展有着启蒙意义。此后，在中国境内的第一份中文期刊《东西洋考每月统计传》、向外国介绍中国的历史和现状的第一份英文月刊《中国丛报》也随之出现。

5.2.1.2 办学堂，栽培本地人

传教教育⁴最初的动机是训练本地传道人，这也是米怜到马六甲办学的最早设想。传教士们发现就纯粹的传教而言，办学的其中一个好处是可以固定地留住若干学生为受众，并且有系统地向他们讲授基督信仰，并使他们有充分的时间和机会来考虑接受与否，这比每日做漫无目的的撒种工作更为有效。米怜于1815年在他自己的住所开办了一所免费的专收男孩的中文学校。这可以看作是传教士举办中文教育事业的开端。而根据马礼逊订下的计划，米怜也开始在马六甲筹建另一所在历史上颇具影响力的学校——英华书院。他们把英华书院的目标确定为不分民族、肤色和信仰，在东亚的居民中特别是在华语民族中，促进文化、知识与基督信仰的融合。自1819年成立起，至1843年迁

⁴ 传教教育是指由传教士利用资源主办，并且拼合在整个传教事业系统之内的教育模式。在二十世纪二十年代以后，此教育模式开始由中国基督徒接手，并且在若干程度上独立于传教事业乃至中国教会的体制以外，我们称之为“基督教教育”。

往香港，该书院在南洋开办了 20 多年。英华书院的资金、人力和规模相当完备，而且课程也有一定的深度和广度，所用教科目中有中国经书、《圣经》、英语、历史、地理、逻辑、道德哲学、神学等。在读学生不仅仅是接受一种职业训练，而是学习一种广泛的知识经验，从而能够去吸收基督教的观念。^[42]

英华书院内附设有印刷厂，印刷大量宗教及世俗文化方面的书籍。其中的雕版工和印刷工也多为中国人，他们耳濡目染基督信仰，因而也有被感动者。如中国新教的第一位牧师梁发，他在马六甲信主，并开始热心传教。1828 年梁发在故乡感动了一位少年古天青，就和他在本乡办了一个私塾，这可以说是中国内地第一所新教的教育机构。自此，这种简陋的新式学堂在内地的传教工作中也开始兴盛起来。半天中文课，半天圣经课，利用自己的居所或是小房子，便可以开课。只是在招纳学生上出现了困难，因而这样的学堂大多都不收费，以期能够吸引更多的学生。

正是这样一种传教与教育相结合的方式，进一步推进了中西文化交流，打开了新的思想领域，激励了新知识的出现，更在一定程度上培育了本地传道人，为基督教真正中国本土化奠定了基础。

5.2.1.3 医疗传道

首先对医疗传道进行尝试的也是马礼逊。他曾于 1805 年在伦敦的圣巴多罗买医院接受过医学训练，来华后常得到东印度公司李文思敦医生相助。为借医药传道，1820 年马礼逊与李医生在澳门合开了一所专为华人医病的中医诊疗所，聘请擅长中医中药的华人为助手，施医赠药，推动福音传播工作。1833 年他又在广州增设一所医馆，远近乡镇有许多病人前来求医。因此，马礼逊有资格被称为中国医药传道的先驱。

而真正意义上创立医疗传道方法的是美国传教士伯驾 (Parker)，他于 1835 年在广州建立了近代第一家西医院——新豆栏眼科医局，开始了西医在中国的传播。伯驾在医局开设的第一年，一共诊治病人 2152 人次，其中诊治眼疾的种类有 47 种，其他疾病的种类有 23 种。到医局来访问的参观者，不下六七千人。应该说，通过医疗活动，伯驾广泛接触了中国民众。伯驾在医疗过程中始终没有忘记自己作为一个传教士的职责，经常向病人赠送传道书。作为同行的卫三畏称赞伯驾的眼科医院道：“在东方，没有任何一个传教机构比这个医院更著名，或是在广泛意义上更为成功。它对在这个民族各个阶层中传播福音的直

接作用是难以估量的。”^[43]

除此以外，伯驾还倡议和参与成立了中国医务传道会，并尝试师徒式的医学教育活动，不仅要求学生读《圣经》，学习英语、医学和地理等知识，同时也要求他们进行医学实践。这就开启了近代医学教育的大门，为培养中国本土的西医人才创造了条件。

5.2.2 前期的传播活动评析

基督教新教在华传播前期的三十多年，仅仅有少数中国人领洗入教。但是，作为前期的传播活动，却极具战略性眼光，留下了不少为后继者不断发扬光大的传教方法。其一，前期的传播者都是复合型的，传教士们大多具有吃苦的心志，身兼数职，翻译、讲道、写作、印刷、教育甚至医疗等等，传播者自身的素质和个性结构为传教工作打下了良好的基础。其二，培养中国本土人才，第一位新教徒蔡高和第一位华人牧师梁发，在华人中间都有特别影响。太平天国的领袖洪秀全，就是读了梁发的《劝世良言》后而悟道革新的。这说明，传教士们开始注意到了传播本色化的问题。其三，南洋传教基地成为向中国内地传教的后勤供应站和发展中心，英华书院在很程度上也是为培养进入中国的传教者做预备，而伯驾的眼科医院也成为传教的中介所。这表明，新教传播开始摸索形成一种有规模、有组织的传教机构，在经费运作、管理推介、后勤保障等方面投入更多的人力和精力，形成一个系统的传播“工作组”。其四，前期传教士们的文字工作、办学经历、医疗开拓为以后进入中国内地的传教准备了大量资源，在《圣经》及相关教义的输出、新式的办学模式创立、先进的西方文化及医疗技术传播上都作出了极大的贡献。同时，带有很大慈善意义的教育和医疗也在一定程度上改变了受众心理，即中国人改变了对传教士的陌生、抗拒心理，改变了以“大国”自居的心态，承认西方文明的在某些方面的优越性，对传播者的印象也有所改观。

但是，前期的传播工作也出现了一些隐患。第一，马礼逊最初是藉着东印度公司的贸易机会进入中国传教的，虽然为其传教赢得了便利，然而却不得不参与一些烟草贸易相关的翻译活动，间接上造成中国人对外来传教士及其教义的误解，认为基督教也是侵略中国的工具。至于在以后签订的不平等条约中也都有允许“自由传教”的内容，这就使得误解大大加深，这也是中西之间传播冲突的原由之一。第二，传教教育及医疗工作的确取得了一定的效果，使中国人有机会对基督教教义和西方文化有全面的了解。但作为培养传教士的基地，却是收

效甚微。从传教学校毕业的学生大多从事外国公司翻译，少数出国深造，剩下愿意真正投身传教事业的寥寥可数。而伯驾的眼科医院在十几年内治疗了成千上万的病人，但获得的只是病人对他的感激，中国人在对教会医院进行肯定的同时，并不是肯定基督的福音。因此，我们看到，在办学和医疗方式与经验被中国人所掌握后，中国人自己的学校、医院便如雨后春笋般出现，教会学堂和医院渐渐都趋于衰微。这是中国人“实用主义”的传统所致，但同时也引发了后期传教士们对借用教育、医疗、慈善事业等工具进行传教的不同看法，是先“西化”还是先“基督教化”，是走上层路线还是先满足下层急需“灵魂拯救”的普通民众的要求，成为新教来华传播的两条不同路线。

5.3 基督教新教进入中国内地后传播的两条路线

在1861年以后，随着中国大门被进一步打开，基督教新教开始广泛地进入中国。传教事业也由此开始走向系统化、专业化。这其中，由于新教不同派别对在华宣教的不同认识，产生了两条较大的分歧路线。部分传教士认为，基督教在华传播的种种困难，主要是因为整个文化环境都被异教所笼罩。若不改变社会和文化的土壤，要国人大量地皈依是不可能的。因此，以李提摩太等人为首的传教士们认为西化中国是基督教化中国的先决条件，他们便致力于影响中国上层社会的主要力量，使其参与到中国西化改革的运动中。而另一部分传教士认为一切的医疗和教育等服务都只具有工具性的意义，目的是要更多地拯救中国人的灵魂，这也符合主耶稣在《马太福音》第二十八章的教导：“所以你们要去使万民做我的门徒，奉父子圣灵的名给他们施洗。”^[44]因此，以戴德生为代表的内地会强调应当使中国人更直接、更快捷地接触到福音内容，清楚信仰的本质从而带来生命的改变，以个体的改变来带动周围环境以至整个社会风气。因此，两者出现的路线分歧在中国带来了不同的传播形式和果效。

5.3.1 李提摩太的上层路线

李提摩太（Timothy Richard），英国威尔士人，1870年到达中国，以山东为基地进行传教活动。他的神学观点类似于“普救论”，即相信要通过各样机会致力于社会机构的改革，使神的国度在地上可以实现，在某种意义上不太强调基督教信仰的独特性而倾向于万法一理。此种观念促使其起初在山东、山西等地以赈灾活动传教，吸收了大批信徒，并结识了不少朝廷要员。然而1880年，李鸿章与其谈话，使李提摩太

反省了自己以往的传教道路与方法。李鸿章说：“你的教徒无非吃教，一旦教会无钱养活他们，自然散伙。我知道信奉耶稣教的中国人，没有真正的读书人在内。”^[45]这番话对李提摩太触动很大，他下决心要以中国的上层社会为自己的传教对象。只要上层人物和知识分子皈依了基督教，就有可能使中国的老百姓都成为基督徒。^[46]

李提摩太等人所走的上层路线主要是围绕他们在中国所创办的报刊来开展的。他们通过在中国创办报刊、成立出版机构，直接干预到当时清朝政府的改革运动当中，并积极宣扬西方的政治思想与革新理念，以图在改造中国社会的基础上传播基督教。主要的方法有：

1、沿用“孔子加耶稣”的战略，对士大夫阶层进行突破。传教士们认识到传教的阻力主要来自士大夫阶层，而士大夫的精神支柱就是儒家思想。如果企图在中国拓展教会势力，光靠在下层老百姓中吸收或收买教徒是无用的，只有对儒家思想做一些必要的妥协并加以利用，才能对中国的上层统治集团和士大夫阶层进行突破。第一个把“孔子加耶稣”从“理论”上系统而明确地在中国提出的是美国传教士林乐知，在其主编的《教会新报》上，自1869年12月4日到1870年1月8日，他连续五期发表了题为《消变明教论》的长篇文章，把基督教的一部分教义同儒家的旧礼教、旧思想加以结合。而另一传教士安保罗在1896年的《万国公报》上也发表了题为《救世教成全儒教说》，对“孔子加耶稣”做了说明：“奉儒教者，正宜合救世教而一，彼此相为勉励，齐驱并辔，努力争先，务期底于止善止真之地，而无远弗届也。”^[47]对此种类似利玛窦的“适应”策略，新教教士们只是在表面理论上制造一团和气，试图与其“普救论”一致而未能很好地实行，传教士们落实在实际中的“耶稣”变革力量远远超过“孔子”。

2、结合中国政治实际，打开西学传播的新局面。19世纪后期，中国传播西学有两大机构，一为江南制造局翻译馆，专以译书为业，所译西书偏重于应用技术、自然科学范围。与江南制造局翻译馆专出译作不同，广学会除了翻译，还从事编撰、创作，所出版的书籍，除自然科学外，还有社会科学，偏重于批评弊端、鼓吹变法的图书。书刊结合是广学会传播西学的有效手段，其中最著名的是《万国公报》，许多革新变法观点或西学著作，一般都先在报纸上连载，然后集结出版。报刊连载有两个好处：一是投石问路，观察社会反应；二是扩大影响，预做广告。^[48]《万国公报》在中国上层官绅和知识分子中有广泛的影响，是整个维新变法期间发行量最大的传教士期刊。前期热衷于介绍

“西学”，甲午战争之后开始鼓吹改革，条陈新政，引导中国走“印度化”道路，同时也出现了为殖民主义侵华活动辩护的倾向，成为了干预中国政治时局演变的传媒。

广学会亦采取扩大社会影响的传统手法——免费赠送出版物。一是在每次乡试、省试、会试科举考试时，派人到考场外面送书。二是通过各种关系，向清廷中央和地方官员赠书。所赠书刊，虽有宗教宣传品，但以时政和科学知识为主。此外，广学会还通过有奖征文，在各地设立代销点，逐年进行成本核算，分析出版动态，开创了西学传播的新局面。^[49]

3、直接干预中国政局，意图实现政教合一。走上层路线的传教士多数无法摆脱固有的“基督教征服世界”的立场，他们在传播教义的过程中也大多带有西方人的优越感，而对中国文化在其意识中就放在了一个较低的地位上。如李提摩太、林乐知，主观上希望中国变成印度那样属于大英帝国的殖民地，因此他们积极参与中国的内政活动，李提摩太曾多次拜会李鸿章，与张之洞过往甚密，为其政治投机四处活动，之后又为戊戌变法起草计划书，主张改良实行新政，而反对孙中山的革命运动。更有赤裸裸参与侵略行径的传教特务，如普鲁士传教士郭士立，多次在中国沿海地区刺探情报，更在鸦片战争期间，为英军充当向导。另有一些传教士也由于在上层活动的身份与职位，不得不介入到谈判翻译、不平等条约的签订等活动当中来。因此，传教活动与政治活动的掺杂，暴露了一部分传教士的传播动机，也使得基督教在华传播遇到了前所未有的政治困境和历史条件。走上层路线不可避免地要与政府搭线，这就成为另一部分真正抱着中西文化交流、传播基督教义目的而来的传教士们选择不同路线的原因。

5.3.2 戴德生的下层路线

戴德生(Hudson Taylor)是英国的传教士，少年时受感动入教并愿意将自己奉献到海外传教。他于1854年来到中国传道，创立了中华内地会，内地会并非是一种宗派而是一班热心的传教士自由组织的团体，主要面向中国内地传福音。与李提摩太不同，戴德生的神学观点属于“基要派”，即强调拯救人灵魂的重要性，应赶快、及时地使更多的中国人归向基督，而对有关政治改革等事宜并无太大兴趣。

戴德生等人走的是一条牺牲的传教之路，他们不顾衣食住的舒适，吃的是大饼馍馍，睡的是草堆砖地，而且自立自传，不受外来津贴。不怕苦，不怕死，用祷告和信心来仰望上帝，来成就传教的工作。他

们的传播特点主要有：

1、大多采用游行宣讲和文字布道的方法。为了直接地将基督信仰在最短的时间内传输给最多的人，游行布道和派发传教刊物是主要的方法，而且除了编写及印制福音单张较为昂贵外，整个传教方法完全不需要特别的资源和长线的投资。例如一个才到达中国不久，连一句中文也听说不通的传教士，也可以在本地传道人的协助下，立刻投入到派发传教刊物的工作中。基于此方法的灵活性和简便性，所以最适宜做开辟工场的试探性工作。

内地会的传教士们为了更快地传播福音，他们不辞辛苦地选择了这样的方式。他们站在街头或是租赁场所讲道，吸引一些对洋人好奇的路人驻足而听。不过由于文化、宗教、语言等差异，很多人无法接受，更有甚者指责传教士妖言惑众，对其出言侮辱，甚至驱逐出境。而派发福音单张则大多被当作包裹药品或水果之用，因此是一个相当具有挫折感的工作。但是，传教士们仍然没有灰心，尽管他们也采用如医疗、办学、慈善等其他方法来传播福音，但他们认为直接宣讲的方式可以使他们直接接触到中国人，更能够体会中国人内心思想状况，他们执着地选择在民间深入“耕耘”，强调重质不重量。

2、尊重中国文化，着力培养中国本地教会和传道人。戴德生认为，穿洋服、坐洋车，住欧式建筑，这些都极大地给福音涂抹上浓厚西方的色彩，不利于福音的传播。因此，只要在不违背原则的前提下，传教士应尽量地尊重中国的传统和文化，认同中国人的感受。穿中国人的服装，讲汉语，尽量跟随中国人的习惯和生活方式；假如健康和肠胃许可，也可以转吃中国食物。居住的时候，也不要对建筑做任何外表的改动，至于内部的装饰，非因健康和工作效率的缘故，尽量不修改。中国教会最好是由本地的牧师和监督带领的，在中国人祖先留下来的土地上，以中国人的语言，在一间纯中国建筑风格的教会里敬拜神。总之，应当保持中国的民族性，中国基督徒也仍能保留一切中国的特征。

在培养本地传道人的时候，内地会也强调“交棒”原则。假若某地的传教效果好，有了一定的信徒之后，便会在该地开设聚会点，训练本地传道人在那里做长期的工作，而传教士又会游行到其他的地方开拓工作，而决不会建立自己的地盘，积攒自己的财产，而是毫无保留地把福音的工场完全交给中国人。

3、政教分离，不轻易参与社会工作。内地会并不是不关心中国社

会的改革，传教士们也通过医疗、办学来帮助中国大众，但这些仅仅是工具，更重要的是借助这些形式来使中国人认识到真正重要的教义内容。而只有真正信仰耶稣，个体的生命得到改变，借着生命的改变来影响环境和社会才是第一位的。他们认为在传教时应当有一个先后次序的问题，同时当教会要关心社会时，应该谨慎自己的目的和动机。譬如中世纪时期天主教的教皇最初只是一个教会领袖，但由于国内经济、政治各方面不景气，只能勉强承担起了改革社会的任务，后果导致教会陷入了腐败黑暗当中。前文所述元朝时期的也里可温教也出现了类似的问题。因此，在一开始就表明自己的传播立场，实行政教分离，既有助于福音准确深入地传播，又能帮助自己免于陷入不可预料的野心之中。

5.3.3 对两条传播路线的研究认识

对新教在中国两条主要的传播路线进行梳理，我们发现两者在中国的传播活动和效果还是有很大不同的，而且两者都有各自的优缺点。所以，应当因时因地制宜来决定传播路线。从传播学的角度，我们来考察这两条传播路线的分歧给我们带来的认识。

1、传播路线的不同选择受传播者意图的影响。有效的传播应该包括对传者意图的考察。从某种程度上说，传播的意义寓于传者，在本质上不是语言或是其他符号传递的问题。就如李提摩太和戴德生有着不同的传播意图，李提摩太选择上层路线，通过结交官绅、创办书刊、建立学堂、慈善赈灾等活动，目的是为了中国尽快地接受西化的改革，在促进中西交流的同时避免不了把“中国变为英国殖民地”的动机。而戴德生走下层路线，单纯是考虑到下层民众更需要听到福音，而无暇顾及到社交或改革运动。他出于“对上帝敬畏”的动机去努力交流，就能够避免注意力分散或误导他人。^[50]虽然在传播范围和活动上远没有李提摩太动作大大，但是更符合一个基督教传播者所要扮演的角色和职责。

2、传播受众的不同选择带来传播效果的差异。对上层路线来说，他们在官绅阶层当中推行教义，伴随着西化改革，所以能够吸引知识分子，提高总体入教人数，并在文化领域、道德水平和社会风气上也影响较大。但是，由于中国的知识分子受中国传统文化思想禁锢较重，世界观和价值观多受理性支配而缺乏感性，因此他们可以对基督信仰及其道德理念有一些认同但并不一定完全接受，这就体现了典型的受众“选择性心理”，而所谓“文化基督徒”也正是指这一类情况，在他

们掌握了西方先进的文化科技和改革理念以后，便会抛弃基督信仰的根本要义而服从于“实用主义”需要。同时，传教士参与到政治革新当中也容易造成侵略问题从而引发传播冲突，这也是有史可鉴的。

而针对下层路线的民众传播，平民大众更单纯更容易接受基督信仰，而且通过建立草根教会，长期、深入地耕耘，自治自传不依赖传教士。同时不落入到政权当中也带来了信仰的稳固，我们知道在1949年以后尽管政权改变了，许多传教士回国，但原来的信徒大多都建立了良好的基督化家庭，信仰开始代代相传，质变最终带来了量变。虽然当时民众信徒文化水平普遍较低，视野比较狭窄，容易陷入到迷信和异端当中，对文化性的挑战也很难回应，但随着中国社会文化的发展和中國神学院的建立，这个问题慢慢会得以解决。

因此，从传播意图和受众选择来考察两条路线，我们不难看出以戴德生为代表的下层传播方式在中国达到了更好的传教效果。事实亦证明，内地会在二十世纪成了在华最大的传教组织，无论是传教士或中国信徒的人数都是最多的；并且他们都严谨地持守纯正的信仰。而李提摩太等人要改造中国社会，使领导阶层皈依的想法，至今仍然是无法实现的梦；上层社会虽然接受了西洋文化，却拒绝了基督教。然而，基督教选择在华的传播路线，不是一个“非此即彼”的抉择，只能在综合两者优缺点之后，根据具体情况变化做最具体适宜的传播工作。我们亦不能抹杀李提摩太等人在中国社会所做的文化传播贡献及对整个社会的影响，这在新教来华传播的总体果效评估当中我们将再有所提及。

5.4 传播冲突中的教案研究

翻开传教史的资料，我们不可避免要正视一个事实：基督教与中国人之间的误会，以及因误会产生的冲突何其多。至清末，基督教新教传入中国只有百年，而中国每一个有传教士到达的省份的大部分地区，都有民教冲突（称为“教案”）的发生。教案并不是随着不平等条约同时出现的，当基督教以景教之名传入中国，就有了据景教碑记载的三次危机。^[51]而明清时期的教案更加厉害，甚至造成社会混乱，譬如著名的礼仪之争，所以教案的屡屡发生成为禁教的原因之一。而到了清末，据统计，一个季度在中国爆发而又有文献可考的教案超过八百起，几乎有传教士足迹的地方就有不愉快的事情，教案成为中国对外交涉的重点。要考察在教案的成因，不能简单地用“侵略”一词来

解释，中西文化的差异和冲突也是教案产生的原因。^[52]同时在传播过程当中的实际利益冲突，流言散播等等也常引发了教案。

5.4.1 教案发生的潜层文化因素

从基督教入华传播开始，中国的儒家文化传统就与教义内容产生了冲突。这是一种文化移植进入另一种文化当中所产生的必然现象，笔者认为，教案的发生与潜层文化因素息息相关。

第一，从中国文化自古形成的“大国心态”和“排外心理”看，基督教并非国人所需。中国文化悠远绵长，圣哲先贤辈出。古人们在伦理道德以及对宇宙、人生的见解上已经自成道统，并为后世创立了一套深厚的知识体系和生活规范，所以国人只要依循此套系统生活，根本不需要考虑来自蛮夷之地的其他文化。因此，对中国人信仰基督教的问题，重点不在“能不能”，而是根本没有需要。其次，中国人抵制外来文化在某种程度上已经形成了“集体无意识”的状态。所谓的华夷之辨：一直以来都是以华变夷，如何可以倒过来，用夷变华呢！基督教作为一种外来文化，若无法像佛教那样融进中国血液当中，就必然遭到摒弃。^[53]

第二，从中西的价值观和宗教观差异看，中国人无法接受基督教的教义。儒家在某种程度上来说，并不是一种宗教，它只是一个现世性的思想，关心的是人生问题，对鬼神、来生等问题并无多大兴趣。虽然自汉朝以后，儒家逐渐掺杂了佛、道等宗教成分，有了形而上学及宇宙论的思想建构，但终究是在道德哲学的范畴内，倡导自然主义和实用原则，因此国人的价值观大多都只停留在今世。正是这样一种“今朝有酒今朝醉”的心态，中国人难以接受基督为童贞女所生，耶稣所行的神迹奇事，死后有天堂地狱等信仰中的超自然成分。基督教的“原罪论”，认为人人都是罪人，若不悔改重生，就要接受末日的审判而下地狱。这些言论都与儒家的“性善论”产生了极大的矛盾，自然引来了抗拒与冲突。

而在宗教领域中国人一直秉持相对主义的包容态度，认为“万理同归一宗”，因此泛神主义思想严重，既可以有关公孔子为护佑，又引入菩萨佛祖来崇拜，对财神爷和灶王爷更是趋之若鹜。所以，这样一种多神观念与基督教的一神论是水火不容的，中国人价值观中的“实用主义”也着实体现在了宗教思想上。

第三，从中西的伦理道德和礼仪标准看，中国人不能认可基督教的教义。儒家的基本伦理是人与人、人与社会的和谐，趋同集体主义

而不主张追求个人利益，为了保持和谐发展，个人需要克己自守遵守共同的制约，这制约从其主观操守言是道德，从其客观规范言则为礼法。道德礼法被看作是维持中国社会秩序的根本，所有外来的文化都必须认可并遵守这套礼法。

就基督教教义本身来看，道德标准与儒家并没有太大分歧，而且在许多方面还有“补合”之用，然而这些道德外化后的表现形式却有很大的差别。譬如同是“孝顺”，中国人祭祀祖先的传统根深蒂固，而基督教却反对把祖先当作偶像崇拜，虽然《圣经》当中以色列人也常常怀念他们的祖先。礼仪之争常常成为冲突的源头，儒家视基督教禁止拜祭祖先为人性的泯灭。另外，儒家的多妻纳妾制度与基督教的一夫一妻制也是势不两立。基督教礼拜堂男女混杂同处、洗礼等教义规定容易让中国人产生“有伤风化”的误解，许多反教的谣言也由此而来。

5.4.2 教案发生的实际利害冲突

潜层文化冲突是教案发生的内在原因，而直接导致教案爆发的导火索是实际中的利害冲突。中国人反对基督教的原因，不一定主要是在这些文化层面的理念上，只有基督教传播与中国人造成了误会，或构成了什么实际利益冲突才是直接的原因。我们把中国社会分为官、绅、民三个阶层，分别来考察传教士与中国不同群体之间发生了怎样的冲突，并探究传教士自身哪些行为造成了教案的发生。

5.4.2.1 反教官员

所谓“官”，指各级官府中有权施政的人员。他们与传教士发生冲突，大多是由于教方无视官府的存在，直接干预政务，保护教徒，使官员们感到自己的权威受到亵渎和侵犯，甚至成为直接的受害者。发生在山东省的巨野教案就是一个典型的例子，竟有教士自称巡抚，以一省最高长官自居，公然要求全省各级地方官服从教堂的指令。在巨野县，每个新上任的县官，必得先到教堂登门拜访，逢年过节，得为其送礼。教士随便出入县府，干预讼事。^[54]因此官员反教，也是为了维护自身的权力，也具有维护国家主权和民族利益的积极意义。

而在另一种情形下，传教士干预词讼是由于信仰的缘故。信仰基督的中国人常常会受到乡党邻里的欺凌压迫，传教士自觉有责任保护他们，而中国司法制度的不规范也使得传教士按着西方标准的法律保障信徒利益，以免他们因种种压力而放弃信仰。这样，传教士固然不是任意抢夺官府权力，但由于他们可能并不了解整个案件的内幕，也

有可能只听了基督徒一面之词，造成教会与非信徒之间，或与官府之间结下不必要的仇怨。

因此，反教官员的出现，在某种意义上主要是教方干预政权的直接后果。

5.4.2.2 反教乡绅

“绅”是指政治上有一定的功名资格，享有一定的特权，是官僚队伍的退役者或预备队，与官有着密切的利益联系。另一方面，绅又是不直接当政的在野者，要承担“民”的某些义务和负担。其地位身份介于官和民之间。

乡绅之所以成为社会上反教最力的阶层，主要也是因为其切身利益受到损害。从经济利益上看，教会要设立教堂，就得挪占一定的地土，这样必然使乡绅受到损失。因为在农村中，乡绅是房产土地的主要拥有者。为了遵守“传教条约”的守则而出让土地等财产，势必引起乡绅的不满和怨恨。而且中国农村每年都有在收成之后举办迎神赛会的习俗，以酬谢神恩庇佑。这是社区性的宗教活动，全村居民都必须参与，所需款项也要按户摊派。但是一旦有村民皈依了基督教以后，由于信仰上的禁令，他们不能参加此项活动，因而也无须缴纳摊派下来的费用。这就意味着乡绅和其他村民要担负他们原来当纳的份额，造成了其他非信徒的经济损失，同时他们认为基督徒此举亦破坏了全村的同心同德，有可能惹怒神明。因此，以乡绅为首的非信徒就极力地压制基督徒，对传教士也异常排斥。虽说这其中不乏某些传教士确是侵占房产土地，而某些乡绅亦热心公益并无恶行，但从总体上来看，大部分的教案是由于触及乡绅利益而引发的。

从政治权益看，乡绅们凭借其功名财力，在地方上享有很高的威望。一方面他们协助人手有限的地方政府，在广袤的地区内推行各种政令；另一方面他们也代表地方向政府争取及维护本区利益。这种权威给乡绅带来优越感和种种特权。但是，传教士的出现，使局面发生了变化。传教士不受乡绅控制，可以自由传教，而且入教以后的村民也意味着脱离了乡绅的辖制，不受传统礼法、乡例的约束，在受到乡绅剥削与欺凌时，传教士可以为他们出头，甚至控告官府。而原来与乡绅勾结的官府也不敢对传教士有任何过分的行动。因此，乡绅的政治地位大大下降，他们处心积虑煽动民众反教，以期重新恢复自己的地位与特权。

乡绅作为知识阶层，具有较敏锐的政治眼光，而其在乡在野的地

位，又使其不受朝廷限制，具有更大的自由性和自主权。^[55]乡绅凭借其民众中的优越地位和威望，足以起一呼百应的号召作用；而地方官府由于必须倚靠这些“地头蛇”，对他们的反教行为也是“睁一只眼闭一只眼”。乡绅这种上承官下启民的特殊地位和条件，成为了策划教案产生的主要力量。

5.4.2.3 反教民众

“民”指非官非绅的广大民众。广大普通民众处于社会的最底层，接受来自上层各方势力的压迫。教案的主要形式是人民攻击教堂及传教士，其中不乏一些传教士骄横跋扈招致人民厌恶，但从民众反教的总体情形来看，主要是听信了谣言和官绅蛊惑而为。

就文化水平而言，当时中国民众的文化水平都较低，再加上百多年间中国与西洋的接触被减至最低，中国人几乎没有见过外国人。因此，当金发碧眼、奇装异服的传教士进入到封闭隔绝的乡村时，招来好奇和蠢动也是不足为奇的。所谓“非我族类、其心必异”，中国人对于一切其不熟悉的外地人（特别是肤色、相貌、语言以至生活习惯各方面都完全不同的西洋人士）必然产生怀疑和猜忌，并处处提防他们可能会招来不幸与祸事。由于文化水平不够而产生的狭隘民族心理和先入为主的怀疑心态，国人对传教士的诸多怪异行为，自然会作出各种猜测，种种谣言和误会便由此产生。

就礼数条规而言，当时的社会风俗还是甚为保守严厉。因此，当外国人的礼俗习惯和教义仪式与本地风俗相异时，就特别容易造成误会。譬如在做礼拜之时，男女混杂相处，对此不满之人认为传教士是借此勾搭“良家妇女”，更有人对洗礼之仪甚为愤慨，认为不应当在公众面前将身体浸入水池之中，这些都是中国人对男女礼防极为看重的传统观念，因此两性之间任何稍微亲密的来往都会引来风化性罪恶的论断。

以上可以说是由于中西文化差异或礼仪不同所造成的误解，但有一些谣言则完全是无中生有，明显是有人故意散播的。扬州教案的发生正是如此。1868年，天主教在扬州建堂传教，又开设育婴堂。此时民间已流传传教士挖眼剖心、取脑配药等谣言；其后又因为堂内设备欠佳而收入的婴孩体质较差，出现交叉感染而大量死亡的事件。于是激起民愤，中国人到处毁灭传教的建筑物，攻击传教士，连原与育婴堂完全无关的戴德生也受到牵连，寓所被毁。由于教案涉及英法两国，故此当时的两江总督不得不出面处理，最终查出幕后主使实为乡绅。

因此，对民众反教在一方面可以说是愚昧所致，或被人利用，另一方面却是抗击那些借传教为名牟取个人利益的侵略行为。

5.4.3 对教案的传播学解读

不管是乡绅阶层或一般民众由于误会及利益受侵害而造成的冲突，还是因传教士或教民的不当行为激怒民众，总之教案是在彼此间仇恨高涨之下爆发的矛盾冲突。在十九世纪末的中国，教案发生的频繁、程度之严重是不能单以某一方的原因来论断的。就义和团事件的后果来说，运动蔓延至山东、山西、内蒙等地，据统计新教传教士共有188人死亡，基督徒死亡人数更达5000人。而另一方面，义和团事件导致八国联军攻入北京，造成十余万中国人受害；并且在辛丑条约上，中国被迫赔偿四亿五千万两白银。因此，教案的发生对双方来说都造成很大的不幸。从历史或是政治的角度来研究是相当复杂的，在此仅从传播学的视角来进行解读。

1、传播者的品质与动机不仅会影响到传播效果，更可能成为引发冲突的原因。传播者传播的信息要为受传者所理解、接受、信服，取决于三个因素：一是信息的真实性、真理性；二是表述的方式方法；三是传播者的个人品格。亚里士多德很看重传播者个人品格在传播效果中的作用。他认为，传播者的个人品格是最重要的说服力量。“因为在所有事情上我们更多和更愿意信赖好人，在那些不精确和有疑义的地方也毫不保留地相信。”^[56]基督教传播在某种意义上来说，也可以是道德说服传播，传教士除了保持对教义真理的信心和选择良好的表达方式外，更要注意自身的道德修养和言语举止。中国老百姓可能由于文化层次和理解能力，没有办法进入到高深的教义体会当中，但是传教士自身的行为表现，却是暴露在他们眼皮底下。许多反教运动的产生，正是因为一些传教士的恶劣行径造成的，他们打着“传教”的幌子，其实是在利用传教的种种特权对中国人进行剥削与欺凌。他们霸占土地、强迫捐献、教唆恶徒等等行为，激起了从官方到民众各阶层的中国人的广泛愤慨。因此，教案的出现暴露了基督教来华传播当中的传播者的种种过失行为。

2、谣言的传播扩散是接受方否定或抵制外来影响，以保持自身平衡的心理机制造成的。传播学者霍夫兰认为，当一个人原有的态度和看法与外来影响有所差异的时候，就会出现认知的不一致。为了缩小这种差异，减少压力，人具有恢复心理协调的能力，要么接受外来影响，改变自己原有的态度，要么采取各种办法去否定抵制以维持平衡。

[57]在教案的起因当中，我们知道乡绅散播谣言主要是由于和传教士之间的利益冲突，因此他们不可能选择接受传教士的影响，而是采取各样的方式来抗拒。一是贬损信源，用贬低或损坏传教士的声誉来表明信息的不可靠或降低信息的价值。如他们借洗礼之仪指责传教士侮辱妇女。第二是歪曲信息，即有意无意地将原有信息夸大到极端，失去可靠性甚至变得荒唐可笑。如他们借育婴堂小孩传染死亡的事件，造谣说传教士之所以大量收纳和杀害婴孩，目的是为了吸取童精童血，用来炼丹制药。这样的臆测完全是没有事实根据的，但是却被国人深信不疑，这也是由于国人的“集体无意识”的排外心理造成的。于是谣言辗转相传，便有国民围攻育婴堂，拆毁建筑物及杀害传教士，一桩桩教案便由此产生了。

3、对传播冲突——教案的解决态度与方式影响着传教工作的发展。基督教在华传播是一个整体推进的过程，两种文化的交锋不可避免，而在19世纪末20世纪初那样一种特殊的政治历史背景之下，流血献身也不少见。传教士对于教案，大致有着两种不同的态度。一种是主张报复的，例如在义和团事件后便有传教士主动提供情报，要求尽快惩治中国人。另一种则截然相反，完全不予以追究。内地会就是典型的例子，他们放弃了义和团事件后应得的赔偿。在“连州教案”当中遇害的五人里面，包括了传教医生麻义士（Dr.Machle）的妻子和女儿。麻义士所受的打击自然不小，但他却说：“我希望我再能有此蒙福的机会，去重建连州教会；并且用我余下的一生，去服侍那约两百个因为传教事业不满、而作了破坏及抢掠的事的人。”^[58]这样一种宽恕和锲而不舍的精神，才使传教工作能够在中国继续发展。

5.5 对基督教新教在华传播的总体评介

相较于天主教，十九世纪末二十世纪初新教在中国的传播可谓是“昂首阔步”。在特殊的政治环境作用下，多元化的传播方式、更为丰富的传播内容、更加积极的传播心态都决定了新教在中国发展的良好态势。新教在这一阶段的传播特点主要有：

1、“以受众为中心”的传播理念更加凸现。“以受者为中心”的传播理念主要是研究受众的结构层次、心理因素、接受信息的变化规律和传播效果之间的关系等等，总而言之，是以“受者”的角度出发来考虑“传者”行为并改进传播效果的。传统的看法认为，传教士所办的报刊学校或是所谓的“慈善事业”，大多是以传教活动为掩护进行思

想渗透，无论他们的初衷如何，都充当了殖民者“不自觉的工具”。因而他们的传播行为几乎不可能考虑到受众的需要。

然而在实际的传播情形中并非如此。譬如在选择报刊传播之前，传教士们曾不遗余力地对中国民众进行了调查分析，发现中国人有两个很重要的习俗：其一，“崇尚阅读书籍”，这一点跟汉字的特性有密切关系。中国地广人多，方言无数，但文字却是统一的；其二，“极厌恶群众集会”，因为中国社会是宗法的而非社区的。因此每月按期发行的报刊，既能够体贴中国的民情，又以其内容的连续性而实现了由浅入深的渗透。实践证明，借助报刊传播思想，无论是传播的速度，还是传播的范围，都是传教士四处游说所无法比拟的。^[59]并且最初的报刊在形式上仍保留中国古代报纸的种种痕迹：线装书册式，用中国式的竹纸木版雕印，乍一看，像中国古代的书籍。这种努力贴近读者阅读习惯的报刊外观在当时看来是明智而合理的。

另外，选择“自下而上”的传播路线，更能体现传教士们对中国老百姓疾苦的关注。内地会的传教士来到中国，并不是来巴结权贵或是牟取私利，他们到中国人自己都不愿意去的偏远山区，竭尽全力要把福音的好信息告诉心灵饥渴的中国人。“以受众为中心”的传播理念促使传教士们在衣着、饮食、住宿、礼节等各方面尊重中国习惯，认同中国人的思维和情感方式，这单单以传播当中的“移情”作用来解释是远远不够的，正如戴德生所说：“假使我有千磅英金，中国可以全数支取；假如我有千条性命，决不留下一条不给中国”。

2、传播媒介呈现出多元化特征。报刊、书籍、办学、医疗、慈善等多种方式都成为输出教义的渠道。鸦片战争以后，教会在华书刊出版事业迅速发展，到19世纪末，外国人在华创办的中、外文报刊近170种，约占同时期中国报刊总数的95%。比较活跃的教会出版机构不下十几家，新教亦出版非宗教性书籍，囊括的内容相当广泛，中西社会的政治、经济、军事、科学、文化、风土人情等无所不包。其中，比较出名的是“广学会”及其下属期刊《万国公报》，该刊登载时事评论及中外重大政事法令，对维新运动产生了巨大的影响。“媒介即信息”，虽然外报作为一种传播媒介是为西方殖民活动服务的，但作为传媒本身，却是近代文明的一种表征和近代文化的载体。^[60]它客观上促进中西文化交流，同时也开辟中国报业发展的新模式，为中国新闻事业的发展贡献了可以借鉴的实践经验。

从马礼逊的英华书院开始，随着内地传教事业的遍地开花，教会

学校也明显增多。至 19 世纪末，教会学校总数大约 2000 所，学生达 4 万名以上，并开始出现大学的雏形。虽然教会学校脱离不了基督教的背景，但终究带入了许多先进的科学知识和西方文明，而且西式教育不以科举为取向，摒弃禁锢才智的中国传统教育，的确具有破旧立新的启蒙意义。可以说，中国后来的教育体制改革，广设普通学校、职业学校、大学、女学，并把士农工商全纳于学，无不直接或间接地受到教会学校的影响。

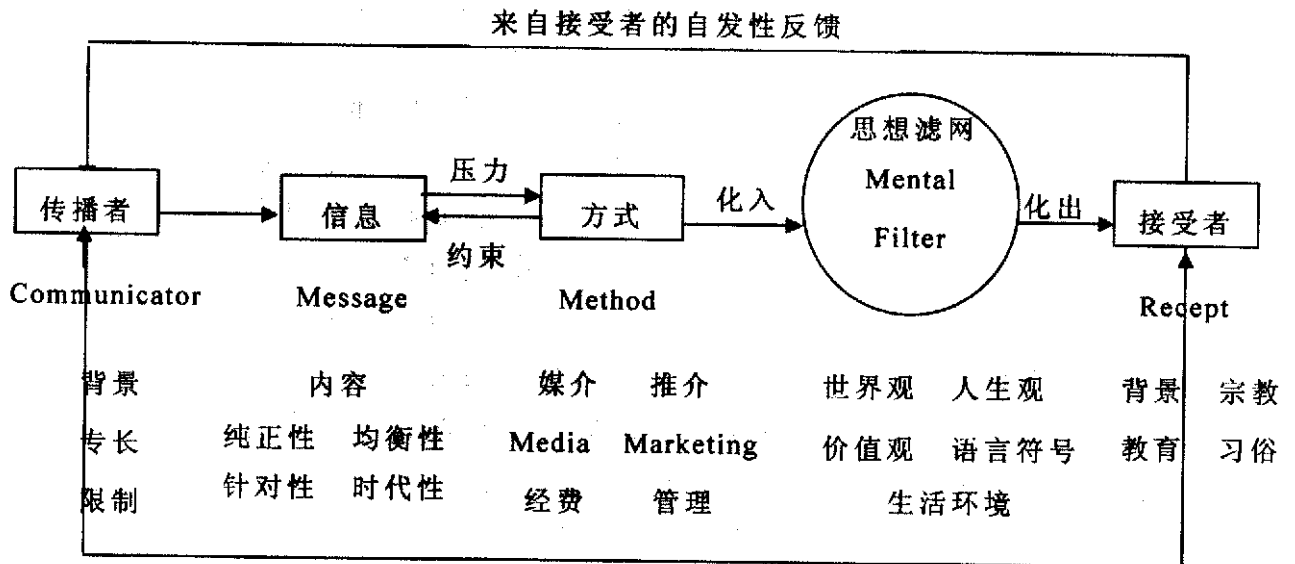
教会在华办医和其他的慈善事业，与它的书刊出版和教育事业一样，不免带有些许宗教气息。但对中国人贫穷、疾病的拯救最终是为了灵魂拯救。然而，也如其他方式一样，当教会更多地参与到社会关怀之后，教义本身的内容却被人忽视了。慈善事业可以帮助中国人扫除恶意和偏见，同时为西医西药科学知识的传播打开通路，但因此受洗皈依的信徒却不多。但不管怎么说，教会终是在中国打开了传播局面，借助各种媒介渠道传播着西方的思想与观念，客观上也为基督教的传播做了文化铺垫。

3、积极发展双向性跨文化传播。跨文化传播在很多情况下是一个互动的过程而非单向性的，交流双方相互影响，在许多场合下很难分出谁是纯粹主动的传播者，谁是完全被动的接受者，在双向性的交流和传播过程中，双方都在不断改变着自身。基督教新教进入中国的前期，传播者的强势和优越感还是占主导地位的，因为中国的科技知识的确已经落后于西方，西方对中国的了解和传播仅是一鳞半爪。而随着中西文化交流的不断增强，传教士们也看到中国的传统文化中还是有许多“关于生活的正确观点”和“许多有用的箴言”。^[61]因此，有传教士开始翻译儒家经典，向西方介绍中国道德与文化，其中最著名的是理雅各，他在二十五年内陆续在英国出版了《论语》、《大学》、《道德经》等书，这批译本至今仍为西方的标准英译。1876 年他被任命为牛津大学首席汉学教授。同时，传教士在中国创办外文刊物，向西方介绍中国的历史和现状并刊载他们的研究成果，大部分刊物都是 19 世纪创办的，不仅对当时西方了解中国有很大的促进，而且至今仍然是极为珍贵的第一手资料，对中西学者都有重要的参考价值。如美国传教士裨治文于 1832 年创办的《中国丛报》。除此之外，传教士还积极向西方介绍中国的文学艺术、风土人情等等。总之，在新教传播的过程中，传教士充当了双向传播的中介作用，既把西方文明介绍到中国，又促进了西方各国对中国文化的了解。

第 6 章 结语

6.1 总结

本文研究了基督教来华传播的四个阶段，从唐朝景教到清朝末年的基督教新教，试图从传播学的视角来描绘前后一千多年来，基督教在中国的传入、碰撞、发展和延续的过程，并尝试用传播学的原理来解读这一个过程。笔者发现，基督教在中国的传播过程验证了传播理论的正确性和指导意义，凡是注意到整个传播系统及其要素的，传教工作就相对能够取得较好的效果。参照马莱茨克模式，以及基督教在华传播的历史实践，笔者将两者结合起来建立基督教在华传播的一个解读模型，亦作为本文最后的总结，如图 6—1。⁵ 同时笔者也归纳出基督教在华传播当中的几个重要问题，可以将这几个问题贯穿到模型当中来一一做解释。



传受双方在彼此心目中的形象

图 6—1

首先，基督教在华传播需要注意“适应性”的问题。在跨文化传播中，适应原理告诉我们，当一种文化传播到另一个文化圈中时，它必须适应这一文化圈的特殊情形，就好像一棵树要移植到新的环境，必须先适应那里的土壤。没有这种适应，传播便不能正常进行，甚至可能半途夭折。因此，在模型中我们看到，传播者要适应的要素有很多，有背景、环境各方面的限制，也有信息内容和媒介方式产生的约束，

⁵ 该模式亦参考苏文峰博士的《中国教会史》讲义光盘中的内容。

以及对接受者情况的了解程度甚至对受众形象的接纳，这都是西方传教士来华以后所需要面对的。如果传播者没有很好地适应新的文化土壤，就没有办法选取适宜的信息，使用恰当的媒介，把传播内容准确地传递给受众。典型的例子就如元朝的也里可温教，它携带着蒙古民族的传统来到中国境内，传教士们没有很好地了解汉族人民的风俗习惯，只是一味地依附蒙古贵族，因此从某种程度上说没有选对适应的“土壤”，导致发育不良而亡。基督教新教就显得生命力更强，一部分传教士深入中国内地，体会下层民众的实际需要，通过不断地磨合、耕耘，适应中国土壤，在中国的土壤里扎根，走下层路线某种意义上更符合“适应性”的要求。

其次，基督教在华传播需要面临“本色化”的问题。本色化（Indigenization）是指将基督信仰真正与中国传统文化相融合，并不是要消除两者的差异乃是要尽量地泯灭彼此的歧异和冲突，消除不必要的误解，使之能够和谐地互存互长。如何能使得基督信仰本色化？在传播模型中，我们看到为了要通过接受者的思想滤网，一是传播信息要本色化，二是传播的方式要本色化。如果传播的信息没有本色化，就不能凸现基督信仰的独特性，使接受者并不能划分基督教与其他宗教如佛教、道教等的区别，景教的传播失败证明了信息内容在编码上的失误，落入使用佛教用语的混合主义危机当中，而没有很好地使传播本色化。而无论是天主教还是新教，他们都肯定了基督教之上帝即中国古时的“天”，基督教与儒家同重孝道等等，比较进一步地也看到了传统文化与基督教的分别，指出儒家文化在哪些地方有缺陷，基督教可予以弥补的贡献。在传播信息时因为注意到各自的独特性质，因此能够将基督教教义内容很好地本色化，使其具有纯正性、均衡性、针对性和时代性。

传播方式的本色化主要指的是通过媒介推介信息时，注意适应受众的接收习惯。这样一方面可以使得受众不会因为媒介特性而影响信息接受，另一方面也能避免一些传播当中的误解带来冲突。如在新教进入中国以后，教案层出不穷。主要原因是大的传播环境的变化，也有相当部分原因是中国人的背景、习俗、教育等还无法接纳某些基督教礼仪。所以，不少传教士朝传播方式的本色化方向努力，如教堂的建筑形式，传教士穿华服，遵守华人习俗，男女分坐等等。凡此皆是避免中国人在思想滤网当中对基督教产生不必要的误会，妨碍福音工作的推行。只有这样，传受双方才有可能接受彼此的形象，使传播得

以顺利进行。

最后，基督教在华传播需要考虑“关联化”的程度问题。“关联化”（Contextualization）指的是传教时应如何面对及回应时代的处境和需要。这着实体现在新教两种主要的传播路线分歧当中。上层路线由于当时的历史环境与政治条件，使用医疗、教育、慈善等各种传播渠道积极参与到中国社会的改造工作中；下层路线则抱着敬虔主义的思想，强调世界的腐败，个人灵魂的得救以及对永生的盼望。^[62]他们也使用一些医疗教育手段，但在总体上还是以布道工作为主。我们很难去评判两者的传播工作孰优孰劣，但从教义传播本身来看，下层路线应该说更有成效。我们看到在传播模型当中，媒介与信息内容是互为压力和约束的，信息内容要通过媒介传播，但也受媒介的影响和限制。在天主教传播中，我们看到了“学术传播”的方式，新教传播又进一步将这种方式扩大至教育、医疗等领域，然而受众在接收传播媒介的同时，并不一定就能够接受媒介背后真正要传输的信息。在某种意义上说，基督教与社会的关联程度越高，可供选择的传播媒介种类就越多，但由于媒介对信息造成的压力，使得人们有可能忽略了媒介真正所要传达的信息内容。历史事实也证明了，上层路线与社会的关联程度并不能给传教士带来预期的传播效果。

但是，也不是说基督教与社会的“关联化”程度越低越好，我们只是在基督教传播过程中看到由于媒介与信息内容互为压力和约束的缘故，提出在有限的时间和资源下，应该结合受众的思想滤网，选择一个恰当的传播路线。实际上，如果教会缺乏与社会的联结，在经费和管理上也必然会出现问题。而且从长远看如果基督教在中国传播忽视了文化的使命，忽视了基督信仰对整个社会的影响，也会给传播工作造成不利的后果。所以，“关联度”的把握是一个大问题。

6.2 创新之处

本文的创新之处主要体现在三个方面：

一是能够从传播学的视角较为系统地来解读历史事件。史学家与政治学家往往都带有各自的立场，而从客观的角度来考察分析传教过程，从学科之间互相借鉴、彼此结合的意义来说，本文的传播学研究跨出了重要的一步。

二是能够用历史的实践来检验传播理论。对于搞学术理论的人来说，最忌讳的就是高屋建瓴，形而上的空谈。笔者认为，任何的理论一定都是在实践当中产生的，并且可以运用理论来指导或是检验实践。

因此，这个选题在基督教在华传播上做文章，不仅对传教过程进行评论与分析，而且尝试提出基督教入华传播的模型与问题，是有一定价值与意义的。

三是从传播学本身的学科建设来看，本文不仅对传播史研究和传播学本土化贡献了力量，而且也开辟了宗教传播研究的专题。对国内目前的传播学研究来说，由于新的传播形态的不断出现，研究成果也是日新月异，但笔者认为，从传播是人类社会历史不断发展的产物的观点来看，在历史中研究传播是非常恰当的，而且宗教领域涉及人类学、社会学、心理学、符号学等多学科，是文明的重要组成部分，与传播学的基础学科理论有很多类同，因此进行宗教传播研究意义重大。

6.3 不足之处

本文尚有许多不足之处有待改进。

第一，因第一手资料（特别是外文原版史料）的难于收集，而使许多细节问题尚不明朗，也无法深入加以叙述。如在传统文化中成长的中国人是如何接受基督教信仰的？他们的心理转变过程是怎样？特别是在传播冲突后国人对基督教又有哪些看法？这些只能留待将来资料积累逐渐丰富以后再进行。

第二，因历史的眼光和历史分析的专业素养不够，对史实的认识难免有所欠缺，对中西文化的差异，特别是宗教领域的认识尚为粗浅。因此在解读的过程当中，对基督教入华传播大环境的把握，对通过中西文化比较和教义分析来解释传播冲突探讨得不够，这些都是在日后的研究工作当中需要得到提升的。

第三，对传播理论和模式的运用能力不足，因此只能宏观、笼统地研究基督教在华传播史，对这些传教士所用的具体传播方法与技巧在传播理论上的分析不够，模式的结合在文中也是零散出现，造成传者、信息、媒介以及受者间的两两关系分析地甚少，这需要作者进一步加强自身的学术能力与修养。

参 考 文 献

- [1] 蒋梦麟. 西潮·新潮[M]. 长沙: 岳麓书社, 2000. 13.
- [2] 葛伯赞. 中国史纲要(下)[M]. 北京: 人民出版社, 1995. 326.
- [3] 中国社会科学院科研局. 中国社会科学前沿报告[R]. 北京: 社会科学文献出版社, 1998年. 180.
- [4] 汉芮. 基督教纪事. (上)[J]. 生命季刊杂志, 1999, 第三卷第三期: 10.
- [5] [英]丹尼斯·麦奎尔、斯文·温德尔. 大众传播模式论[M]. 祝建华、武伟译. 上海: 上海译文出版社, 1987. 51.
- [6] [英]丹尼斯·麦奎尔、斯文·温德尔. 大众传播模式论[M]. 祝建华、武伟译. 上海: 上海译文出版社, 1987. 56.
- [7] 李彬. 传播学引论(增补版)[M]. 北京: 新华出版社, 2003. 245.
- [8] 梁家麟. 福临中华[M]. 香港: 天道出版社, 1988. 18.
- [9] 陈义海. 变了形的福音——唐代景教研究之二[J]. 盐城师范学院学报(人文社会科学版), 2003(5).
- [10] 董丛林. 龙与上帝——基督教与中国传统文化[M]. 上海: 三联书店出版社, 1992. 19.
- [11] 董丛林. 龙与上帝——基督教与中国传统文化[M]. 上海: 三联书店出版社, 1992. 32.
- [12] [韩]李宽淑. 中国基督教史略[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1998. 37.
- [13] 陈义海. 变了形的福音——唐代景教研究之二[J]. 盐城师范学院学报(人文社会科学版), 2003(5).
- [14] 圣经·和合本(新约)[Z]. 香港: 国际圣经协会出版, 2000. 248.
- [15] 圣经·和合本(新约)[Z]. 香港: 国际圣经协会出版, 2000. 172.
- [16] [韩]李宽淑. 中国基督教史略[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1998. 39.
- [17] 顾长声. 传教士与近代中国[M]. 上海: 上海人民出版社, 2004. 16.
- [18] 王重民. 徐光启集(上册)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1984. 87.
- [19] 雷雨田. 近代来粤传教士评传[M]. 广东: 百家出版社, 2004. 48.
- [20] 唐尧. 先贤之信[M]. 上海: 东方出版中心, 2005. 178.
- [21] 刘国忠、黄振萍. 中国思想史参考资料集·隋唐至清卷[Z]. 北京: 清华大学出版社, 2004. 225.
- [22] 唐尧. 先贤之信[M]. 上海: 东方出版中心, 2005. 167.
- [23] 葛兆光. 古代中国社会与文化十讲[M]. 北京: 清华大学出版社, 2002. 62.

- [24]圣经·和合本（旧约）[Z].香港：国际圣经协会出版，2000.1042.
- [25]许志伟、赵敦华.冲突与互补：基督教哲学在中国[M].北京：社会科学文献出版社，2000.347.
- [26]罗明嘉、黄保罗.基督宗教与中国文化：关于中国处境神学的中国—北欧会议论文集[C].北京：中国社会出版社，2004.115.
- [27]董丛林.龙与上帝——基督教与中国传统文化[M].上海：三联书店出版社，1992.57.
- [28]林仁川、徐晓望.明末清初中西文化冲突[M].上海：华东师范大学出版社，1999.181.
- [29][法]谢和耐.中国与基督教：中西文化的首次撞击[M].耿昇译.上海：上海古籍出版社，2003.356.
- [30]董丛林.龙与上帝——基督教与中国传统文化[M].上海：三联书店出版社，1992.125.
- [31]林仁川、徐晓望.明末清初中西文化冲突[M].上海：华东师范大学出版社，1999.348.
- [32]吴薇.明清时期江西天主教的传播[D].江西：江西师范大学历史系，2003.
- [33]董丛林.龙与上帝——基督教与中国传统文化[M].上海：三联书店出版社，1992.53.
- [34]王治心.中国基督教史纲[M].上海：上海古籍出版社，2004.119.
- [35]林仁川、徐晓望.明末清初中西文化冲突[M].上海：华东师范大学出版社，1999.187.
- [36][美]尼尔·波兹曼.童年的消逝[M].吴燕莲译.广西：广西师范大学出版社，2004.49.
- [37]Morrison. Morrison to Directors[J]. Morrison' diary, 7 July 1813. 367.
- [38][韩]李宽淑.中国基督教史略[M].北京：社会科学文献出版社，1998.143.
- [39]雷雨田.近代来粤传教士评传[M].广东：百家出版社，2004.93.
- [40]Chinese Repository[J]. October 1935. 249.
- [41]雷雨田.近代来粤传教士评传[M].广东：百家出版社，2004.173.
- [42]雷雨田.近代来粤传教士评传[M].广东：百家出版社，2004.106-107.
- [43]G. B. Stevens. The life, letters and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker. 1935. 119.
- [44]圣经·和合本（新约）[Z].香港：国际圣经协会出版，2000.60.
- [45]熊月之.西学东渐与晚清社会[M].上海：上海人民出版社，1994.188.

- [46] 顾长声. 传教士与近代中国[M]. 上海: 上海人民出版社, 2004. 280.
- [47] 顾长声. 传教士与近代中国[M]. 上海: 上海人民出版社, 2004. 178-184.
- [48] 徐培汀. 中国传播思想史(近代卷)[M]. 上海: 上海交通大学出版社, 2005. 59-60.
- [49] 徐培汀. 中国传播思想史(近代卷)[M]. 上海: 上海交通大学出版社, 2005. 60.
- [50] [加] 谢大卫. 圣书的子民[M]. 李毅译. 北京: 中国人民大学出版社, 2005. 81.
- [51] 苏萍. 谣言与近代教案[M]. 上海: 上海远东出版社, 2001. 1.
- [52] 冯林. 重新认识百年中国(上)[M]. 北京: 改革出版社, 1998. 479.
- [53] 梁家麟. 福临中华[M]. 香港: 天道出版社, 1988. 106.
- [54] 董丛林. 龙与上帝——基督教与中国传统文化[M]. 上海: 三联书店出版社, 1992. 185.
- [55] 董丛林. 龙与上帝——基督教与中国传统文化[M]. 上海: 三联书店出版社, 1992. 190.
- [56] 林之达. 传播心理学新探[M]. 北京: 北京大学出版社, 1994. 264.
- [57] 章志光. 社会心理学[M]. 北京: 人民教育出版社, 1996. 213
- [58] A. J. Brown. One Hundred Years[M]. 1936. 303.
- [59] 程丽红. 论《察世俗统计传》对中国近代报业和近代社会的影响[J]. 史学集刊. 2000(8).
- [60] 徐培汀. 中国传播思想史(近代卷)[M]. 上海: 上海交通大学出版社, 2005. 81.
- [61] 吴义雄. 在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究. 广东: 广东教育出版社, 2000. 459.
- [62] 梁家麟. 福临中华[M]. 香港: 天道出版社, 1988. 166.

后 记

当我开始写这一页的时候，意味着我的研究生生涯即将划上句号，也结束了近三年来在江西的学习生活，以后无权再用学生证在江西与福建之间享受任何优惠了，但这也代表着我将要进入生命中的另一个新的阶段。在这趟知识历程中，我遇到了许许多多的人、事、物，结交了一群求知互勉的朋友，旅途中的惊喜、苦恼、欢乐、沮丧、忍耐、沉思让我是那样地真实而鲜活地度过三年的光阴。

做研究的道路，绝对不是顺利平坦的。在这一路上，我发现自己成长了不少，也改变了不少。信手拈来的读书习惯被更为严谨而有目标性的阅读所取代，灵光一现的思维火花也被更踏实而苦心研究的求证所代替，为求稳健的学术风格和提高学术能力，我努力使自己克服各样的困难，培养以正面的态度来面对压力和挫折，这也对我今后的人生也是相当有益的。

这趟旅程的结束，必须感谢所有教过我的老师和为我提供无私帮助的同学和友人。首先要感谢我的导师王永环老师，在学业上给予我诸多的指点和关怀。王老师学术功底深厚、学识广博，先生的学力学到不及万一，但他严谨治学、淡泊名利、不求闻达的心态却深深使我敬佩，并将影响着我将来做学问的正确态度和人生道路。同时，也要感谢传播学院的项国雄院长，他竭力为研究生创造良好的学术环境，争取各种对外交流的机会，使我能不断地通过参与国内外各类学术会议了解并熟悉传播学界的各路名家和最新动态。另有两位江西师大的老师也要在此特别提出感谢，一位是历史系的梁洪生老师，我们是在校医院偶遇的，虽是短暂的接触，但他却给我的论文提供了无私的帮助，让我自由利用区域社会研究中心的资源，并参阅了他指导过的研究生论文；另一位是政教系的曾建平老师，我们是通过学术会议认识的，他对我的学术能力和思维进行了肯定和鼓励，使得我更加有信心把这个选题深入地做下去。

还要感谢香港城市大学的祝建华老师、厦门大学新闻系的黄星民老师、厦门大学历史系的邹穗老师，他们对我的论文选题都提出过参考意见，也鼓励我往传播史的方向继续深造。特别是邹穗老师，他对基督教在传播史的洞见和学识使我深受启发，并慷慨地把他当下正在参考而且在世面上难以买到的两本重要书籍借我参阅，为我论文中的历史事实部分提供了宝贵的资料。

感谢在求学路上与我携手相伴的室友张芬芳、吴碧莲、江婕，与你们一路来的探讨研究，使我的学术思路得到不断的开阔，而在人生路上也不缺少欢声笑语。

最后感谢南昌教会对我论题的无私帮助，使我得以接触到许多教会历史资料，并有机会通过直接参与教会活动、视听讲道光盘与基督教传播“亲密接触”。人力所为何等有限，然还有更多的创造等待我们去发掘！

黄晓慧

二零零六年四月

独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：黄晓慧 签字日期：06 年 5 月 30 日

学位论文授权使用授权书

本学位论文作者完全了解江西师范大学研究生学院有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权江西师范大学研究生学院可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

（保密的学位论文在解密后适用本授权书）

学位论文作者签名：黄晓慧 导师签名：王守仁
签字日期：06 年 5 月 30 日 签字日期：06 年 5 月 30 日