

内 容 提 要

传教方针和策略是研究传教史时必须着重考察的问题。本文选择了晚清和民国初期（19世纪70年代—20世纪20年代）为该篇论文考查的时间断限，以1877年、1890年、1907年和1922年这四次在上海召开的来华传教士全国性大会为参照，主要运用马克思主义的辩证发展观点，研究晚清时期基督教在华传教方针的嬗变过程。这个过程显示为传教士集体对基督教教育、“传教士问题”、在华基督教各差会的联合、基督教的“本色化”和基督教对世俗事业的参与这五个方面问题方针策略的动态考察。分析了基督教在华传教方针产生变化的时代原因；并通过对比晚清基督教与明清天主教的传教策略，凸现了基督教在时代环境逼迫之下的“被动”应变；同时也预示着在华传教士福音理想失败的历史命运。

关键词：传教士大会 传教方针 嬗变

Abstract

This thesis focuses the research object on four China missionary national conferences which were held individually in 1877, 1890, 1907, 1922 in Shanghai during the late Qing dynasty (1870s'—1920s'), using the dialectical development viewpoint of Marxism to study the transmutations of preach policies of Christianity in China. The result indicates that the whole missionaries were thinking about the policies for the following five problems: Christian education , the problems of missionaries , the union of Christian Churches in China, Christianity's ization and Christianity's participation in social causes .

The thesis analyzes the reasons which cause the change of preach policies in this period, making clear that Christianity was forced to change under time circumstances through Comparing preach policies of Christianity in the late Qing dynasty with that of Catholicism in the period between Ming and Qing dynasty, showing the whole missionaries were thinking the time meaning from the past and set a new course for the future about the cause of Christianity , and predicting missionary's historical destiny in China at the same time .

Keywords: China missionary national conference
policies of Christianity sdeveloping

中文摘要

晚清和民国初期（19世纪70年代——20世纪20年代）是中国民教冲突最频繁的时期，也是中国反抗帝国主义的革命风起云涌的时代：洋务运动、百日维新、庚子事变、新文化运动、非基运动等，中华国民的民族意识逐渐觉醒。在华基督教传教士陷入从未有过的窘迫的困境。于是，应对时代对传教士的需求，基督教来华传教士及时召开全国性大会商讨应对时局的策略。本文对这一时间段的基督教在华传教士传教策略的发展作了初步的考察研究：

文章共分七部分：

绪 论

传教方针和策略是研究基督教史时必须着重考察的问题之一，但学术界对传教策略的研究是一个即老又新的话题。本章在回顾了相关的学术回顾后，指出其还存在的一些不足和局限之处，这些不足和研究传教策略的社会价值意义构成了本文选题的缘起。同时对本文的研究方法、结构框架和本文的资料来源都作了简单介绍。

第一章 关于来华传教士四次全国性大会的概况

本文对晚清（19世纪70年代——20世纪20年代）传教士传教方针嬗变过程的研究，是以来华传教士分别于1877年、1890年、1907年和1922年这四次全国性大会作为参照和资料来源，并以此透视基督教在华传教方针嬗变的时代原因及其时代命运。阮仁泽、高振农在《上海宗教史》上对这四次大会有作一些介绍，本文在此基础上，收集《教务杂志》，从中又梳理出些许其它资料，

对这四次大会的介绍又作了一些具体细节方面的补充。

第二章 基督教教育

19世纪60年代，中国一部分先进分子在对西方物质文化精神文明的充分了解的基础上，提出大力发展教育的主张。这得到当时的洋务运动领导人的赞同，于是西学在中国的影响不断得到加强。这一时期的传教士看到以基督精神领导这场伟大的精神和物质变革的时机到来，于是他们大大加强了自己在教育领域内的活动。本章分别以1877年大会上传教士狄考文关于《基督教会与教育》的演讲和1890年大会上对是否用英语教学的讨论作为事实依据来考察论证这两次大会对历史上基督教教育政策所产生的巨大意义。其中两次会议上所产生的两大组织“益智书会”“中国教育会”均促进了教会学校从“差会教育”向“基督教教育”转变的过程。

第三章 传教士问题

在中国政府护教政策的保护下，民间反“洋教”斗争此起彼伏，教案频频发生，最终导致1900年的义和团运动。在这场运动中基督教堂遭到焚烧，传教士遭到杀害，基督教成为大多数国人怀疑、警惕乃至产生本能的反感的对象。因而在这次血的教训下，百年大会上，传教士整体对自身以往的行为进行集体反思。本章首先回顾了1877年、1890年和1907年这三次大会上传教士整体对“条约保护”政策态度上的变化，然后以百年大会上传教士对“传教士问题”的集体反思为重点，透视在义和团运动之后传教士在传教策略上的大调整。

第四章 在华基督教各差会的联合

1890年大会上首次提出各差会的联合，1907年会议上把差会的联合列为重点。本章以百年大会会议讨论为依据，第一节阐述

差会分立的现实和联合的必要性；第二节探讨了实现差会联合的步骤；第三节以基督教大学实现联合办学作为个案研究，来证实实现差会联合的可能性。

第五章 基督教的“本色化”

自1907年大会上来自汕头的传教士汲约翰首次提出“自治、自养、自传”的三自口号后，在华传教士及中国信徒便开始自觉地实践基督教的“本色化”过程。1922年基督教全国大会讨论的主题是“中国基督教会问题”，中心议题是如何实现中国教会的自立，收回教育权，如何实现中国教会的“本色化”。因此这次大会是中国基督教本色化事业的起步和开端。这是传教士整体对正掀起于全中国的“非基运动”的应对策略。本章首先回顾了自立教会运动发展的历史，然后指出“自立运动”和“本色化”这两个概念间的区别，然后探讨“本色化教会”的提出及其初步实践，最后对时代所急需的中国教会领袖人才的选拔和培养作一番研究。

第六章 基督教的社会服务工作

1922年上海基督教全国大会前后，中国知识分子和青年学生把批判基督教的运动推向高潮，掀起了一场历时6年的非基督教运动。一时间基督教成了众矢之的，受到社会的公开谴责和攻击，基督教被一致认为是帝国主义侵略中国的工具。这些指控在当时中国社会上产生极大的震荡和回响。基督徒在二十年代末期至三十年代，一直在努力以行动来答辩此等攻击和挑战。于此，中国基督教界做出对“基督教在中国人的生活上占有何种角色与功能？”这个问题的反省，也就是说，基督教的现世意义何在？基督教对中国人的生活有何贡献？

本章以基督教如何参与中国的社会世俗事业：如何推进目前中

国的各项改革事业，如参与中国的乡村建设和工业经济，如何作好各项服务性事业，及参与中国社会道德问题的重建。这是二三十年代中国教会着重思考的问题，这涉及到基督教如何融入中国社会、能否得到中国人承认的问题。

结 语

在考察了基督教在晚清和民国初年（19 世纪 70 年代——20 世纪 20 年代）传教方针的嬗变和分析了其产生变化的原因之后，在此基础上笔者指出由于基督教的一些“先天不足”和中西文化的差异、中华国民的时代觉醒这些综合因素促成了基督教在华传播不可避免的失败命运。

师范学院学报》第4期上发表《晚明基督教在华传教策略探析》(该文中的‘基督教’即指‘天主教’)论文,着重分析了晚明这个特殊时间段天主教会士的传教方针;还有1985年张维华、孙西在《文史哲》第一期上发表《十六世纪耶稣会士在华传教方针的演变》一文;1985年许淑明在《中国史研究动态》上的论文《关于顺康雍时期的耶稣会士的评价问题》;潘凤媚于1990年在《西苑》第五期上发表的《从晚清皇室信仰看耶稣会士的传教策略》等。利玛窦、罗明坚等人是首次提出“和平传教”的第一批传教士,他们的传教方针是明智地顺应历史发展规律的,他们的传教经验无论对天主教会士还是对基督教传教士来说无疑都有一定的现实意义。正鉴于此,学者们纷纷对明清时代耶稣会士的传教方针进行研究。这些关于明清时代天主教会士传教策略的著作和论文为本人作晚清和民国初年这个时间段的基督教在华传教方针的历史考察提供了研究框架和研究方法上的参考。

但是19世纪基督教在华的时代背景完全不同于明清时期的天主教,西方用先进的坚船利炮打开中国的大门,用武力击破了大清国民“天朝上国”的幻梦,也打碎了其夜郎自大的民族心态。西方传教士在西方强大武力的保护下,与其本国政治家、商人一起联合开拓在华的事业,有着军事力量作后盾,传教士在中华大地上趾高气扬,盛气凌人,随意践踏中国人的民族自尊心。因此这个时代的基督教传教士不能做到像明清时代的耶稣会士那样主动积极地适应中国的文化,这些传教士的强烈的民族优越感使他们不愿臣服中国落后的封建文化,更不愿为了迎合中国人而对其传教方针做出调整,直到每一次遇到中国时局发生剧烈变动时,他们才不得不被动地稍作应变。这些应变在1877年、1890年、1907年和1922

年这四次在上海召开的传教士全国性大会上能看到其完整的嬗变过程。因此，基督教在华传教方针的制定是随着中国时局的变化而变化的，是应着时代的回音，可以说基督教传教士的应变是极其被动和不情愿的。

随着 1807 年马礼逊来华传教之后，西方传教士便开始了对基督教方面的研究，这种研究几乎是与在华传教士的福音布道过程同步进行的。其中一类是早期传教士的原始著述，这种著作起步最早，论著也最多，有关基督教在华传教士和中国基督教士的英文资料和著作，数量约在 800—1000 之间，¹此外还有大量论文。这些原始著述多是来华传教士发回母会的述职报告、与国内教界朋友的书信往来及回忆录等。²尽管这些著述大多带有个人情感，且属教会修史性质，并非完整意义上的学术研究，但由于他们是整个新教传教事业的当事人，直接参与了在华传教的事务，他们的著作书信等都是研究传教士的最原始和最真实的资料来源；由于中西文化巨大的差异、时代的影响、经济上的落后和思想的保守使得中国人最初难以接受基督教，这些都使得传教士的在华布道事业困难重重，因此对有关传教手段、传教技巧等方面的考虑是传教士们经常面对的问题。因而在他们的著作、大量的书信往来和向母会述职报告的内容中大多都是谈有关“如何传教、如何使传教的效果更好”

¹ 吴义雄《在宗教与世俗之间》，广东教育出版社 2000 年版，第 12 页。

² 由于著作繁多，这里只选有代表性的几本：1858 年《福州已故传教士传略》（*The Mission Cemetery and the Fallen Missionaries of Foochow China*）；1861 年格魏林的《在华行医传教二十年》（*The Medical Missionary in China, A Narrative of Twenty Years Experience*）；1864 年裨治文夫人的《裨治文生平与活动》（*The life and labors of Elija Coleman Bridgman*）；1889 年《卫三畏的生平与书信》（*The lifes and letters of Samuel Wells Williams*），1897 年《伯驾的生平书信与日记》（*The lifes、 letters and Journals of the Rev Peter Parter*）；1907 年《新教在华传教百年史》（*A Century of Protestant Mission in China 1807-1907*）和赖德烈于 1929 年出版、后经不断扩充的《基督教在华传教通史》（*A History of Christian Mission in China*）这部巨著就包含七卷本的《基督教扩展史》（*A History of the Expansion of Christianity*）。

等有涉及到传教手段和计策方面的问题,这些尽管都带有传教士个人观点,打上传教士个人的经验烙印,而且这些书信也都未能有意识地上升到传教方针和传教策略的高度,但是,毕竟这时期绝大多数的传教士的著述都是围绕这个主题进行的。

在中国大陆和港台方面,早期研究新教来华传教活动的作品相对西方传教士的著述来说,作品不多,且开始时间较晚,其中有谢洪赉的《中国耶稣教会史》,和后来的《西广东长老会历史》、《福州美以美会年会史》、《两广浸信会史略》、《浸信会在华布道百年史》。这几本阐述基督教在中国或各地方传教经过的简史,这其中有所涉及传教手段和策略的内容,但这方面的内容不多,且属于教会内部修史的性质,属教会事工的一部分。1940年福建协和大学教授王治心出版了《中国基督教史纲》,1968年,台湾杨森富出版了《中国基督教史》。1957年刘瑞滔主编的《港澳粤名牧生平》,1960年简又文出版的《中国基督教的开山事业》,1968年罗彦彬主编《中华礼贤会在华传教史》。这些作品多因出版在新中国成立之后,故均能对近代史中的传教活动作总结性的回顾和评价。这其中就已经有更多的文字涉及到传教方针和策略方面的内容了。但毕竟这些著作多是对传教史的回顾,属通史性质,也只能是对传教士个人或某个差会宗派的传教方法和特点进行评述。这里需要单独提到的是美国汉学家 Paul. Cohen (柯文) 的著作《传教策略的比较:戴德生、李提摩太、利玛窦》。这本著作里,柯文把19世纪的基督教传教士的传教策略与明清天主教传教方针进行比较,然后,又对比基督教内地会与其它各派别之间传教策略的不同,这是学术界较早专门研究传教策略问题、从历史跨度对比明末和清末两个时期的传教策略的不同的一部著作,但其不足之处仍是局限

于对传教士个体或以个体为代表的差会派别进行研究，不能从来华传教士整体这个高度来把握。这本书是作者年轻时完成的，1975年被译成中文，直到如今，研究来华传教策略的著作，大都引用这本著作。

80年代以来，随着学术研究的恢复，中国大陆和港台学术界也恢复了对基督教传教史的研究，这二十多年来，研究成果颇丰。关于基督教传教史就有：1981年顾长声的《传教士与近代中国》，这是研究传教士方面的一部拓荒性学术著作，它回顾了传教士自鸦片战争到1949年以来的传教士在华活动的全过程，对传教士在军事、外交、政治、文化教育、慈善事业等各方面的活动进行了系统的论述。其中对传教策略和传教方针方面该书首次提出“孔子加耶稣”的说法，也就是19世纪七、八十年代以来的部分传教士如林乐知、花之安、李提摩太、李佳白等人提倡的走“上层路线”的传教策略，这完全不同于早期传教士的“孔子或耶稣”的战略。1997年王立新出版了《美国传教士与晚清中国现代化》，他在这本书中提出“基要派”和“自由派”这两种传教策略，也就是“直接布道”与“间接布道”的区别，其中“自由派”和顾长声的“上层路线”的提法相对应。但这比顾长声的“孔子加耶稣”的提法要更全面更形象更进步的多。顾的“孔子加耶稣”和王的“基要派”、“自由派”这两种提法基本上对有关传教策略和方针的方面的研究提供了一种模式和框架，此后也无人再提出新的观点。

以上是自马礼逊来华到当代，西方学者和大陆港台学者对于传教方针与策略方面的研究成果，成果虽丰，但还存在一些缺陷和不足之处：第一，有关传教手段和技巧的内容虽大量存在于早期西方来华传教士的书信、日记、回忆录和述职报告，可以说这一时期

是西方从“如何更好地传教”这个现实角度来研究传教手段和策略的主要时期。但这些著述是零碎地散落于私人信件中，还没有有意识地从“方针”和“策略”的高度加以总结，且属于教会事工的一部分，不具有学术价值（这在19世纪末20世纪初的中国本土学者那里也存在着同样的情况）；随着1949年西方传教士从中国大陆的退出，传教士个人的著述也就随着其传教事业的结束而结束。第二，对传教策略的研究，在中文方面的著作还嫌不足，八九十年代稍有进步，顾长声和王立新开始关注到这个问题，但很快中文学者对之研究的趋势又走到“中西文化交流互动”这个动态的层面上来，因此对这个问题的研究还有待进一步细致深入。第三，西方学者对这个问题的著述多属于传教士个人传教经验的总结，带有很强的个人情感的片面认识，代表的只是传教士个人或其所在差会的观点；大陆学者顾氏和王氏二人对该问题的认识也局限于把传教士分为派别来看待，而没能够从传教士整体的高度来看待这个问题。因此，无论是西方学者还是中国学者，对这个问题的探讨要么被局限于传教士个人的经验回顾，要么被局限于差会派别的不同，都不全面。前人研究的不足正是本人试图进一步研究的动力所在。本文欲图以来华传教士随着中国时代局势的变化，分别于1877年、1890年、1907年和1922年在上海召开的这四次大会作为契机，把基督教在华传教士作为一个整体对象，从宏观方面来考察他们在中国时局最动荡的年代如何集体应对这些变化，调整他们的传教方针和对华态度，这是本文选题的主要动机。

本文运用马克思主义辩证发展的观点，综合运用了政治学、社会学、历史学和基督神学等学科的有关理论与方法对基督教来华传教士的传教方针的嬗变过程进行了比较研究和动态分析。论文第一

章在前人研究的基础上对四次大会进行了一些补充介绍,第二章到第六章分章节对四次大会关于传教方针的嬗变过程作动态分析。该嬗变过程从基督教教育(第二章)、传教士问题(第三章)、基督教在华各差会的联合(第四章)、基督教的“本色化”(第五章)、基督教的社会服务工作(第六章)这几个方面表现出来。

由于资料及本文作者学识的限制,特别是很多西文资料的阙如和相关年限的中文杂志的难以收集,因此挂一漏万及错讹之处在所难免,祈请方家批评指正。

第一章 关于来华传教士四次全国性大会的概况

自 1807 年马礼逊来华到 19 世纪 70 年代，在华新教差会力量逐渐壮大，差会数量越来越多，但总体来说，各差会之间还是独立封闭的，在各自地盘内宣道。只有 1843 年因讨论圣经“god”一词译名的需要，在华传教士多数集中在香港召开了一次大会，受这次大会启发，传教士认识到很多重要问题靠个体传教士是无法解决的，只有依靠全体传教士的集体力量才能解决。于是传教士分别于 1877 年、1890 年、1907 年和 1922 年在上海召开了四次全国性的大会。关于这四次大会阮仁泽、高振农在其《上海宗教史》一书中作过介绍，本章节在这里想作一些其它方面的补充。

一、四次大会召开时间的确定

从 19 世纪 60 年代起，随着西方教会势力在中国的发展，如何加强各差会和传教团体之间的联系，促进传教士相互之间的交流，推动各地区传教事业的协调发展就成为一种切实需要。1867 年创刊的《教务杂志》为传教士讨论传教问题、交流传教工作经验、互通信息提供了一个园地，间接地满足了这种需要。但传教团体和个人之间直接交流关系的建立，特别是传教运动进一步发展所必须的向协调化、组织化过渡的需要却是一个杂志所满足不了的。因此 70 年代以后，传教士进行了新的尝试：1874 年，在山东烟台，由美国长老会发起召开了长老会在华传教工作会议，出席会议的不仅有美国长老会成员，还有其它国家的属长老会一宗的传教团体代表及山东地区的其它差会代表。就在这次会议上，出现了关于召开在华基督教传教士全体大会的提议，这一提议得到与会者的热烈响应。经过讨论，会议决定由美长老会的倪维斯 (Rev.J.L.Nevius,D.D)、英伦敦会的韦廉臣(Alex.Williamson,LL.D)和美南浸信会的海雅西(J.B.Hartwell)三人起草一个通告，向全国各地、各新教传教团体的传教士征求意见。1875 年中，在综合各地传教士的意见之后，他们正式提出召开全国基督教传教士大会的建议。同年，由狄考文等七人组成的筹备委员会组成，并召开第一次筹备会议。1877 年五月份第一次来华传教士全国性

大会在上海如期召开。¹

在该次大会上便决定于十年以后再次召开第二次全国性的传教士大会，但是时间到了 1886 年时，至于下一次全国传教士大会究竟于何时召开的这个问题在全国传教士中间形成了分歧，各派传教士均陈述了自己的理由，争论很激烈。于是《教务杂志》第 16 期编辑部发起了关于何时召开该次大会的讨论。有意见者尽可以写信到编辑部发表各自的观点，于是《教务杂志》编辑部当时几乎成了一个收集传教士关于下一次大会召开时间的中介。²

根据编辑部对于各派意见的收集得知，当时传教士中间形成了两派意见：第一派均认为该次大会应于 1877 年后十年后召开为宜，“如果 18 个月的准备时间充足和来得及的话，如果上海方面赞成的意见占多数的话，会议便于 1887 年召开。”³

这一派，以韦廉臣、范约翰、倪维斯、费启鸿、斐笛（音译名）等为代表，其中韦廉臣陈述他具体的理由：“中国近十年来发生了巨大的变化，特别是在知识分子等上层阶层的生活里，蒸气机、电话机走进了他们的生活，各种新闻报纸渗进了他们生活的各个方面，中国社会各个阶层都在议论着他们国家的正在改变着的环境。的确，我们应该花时间考虑这些，当中国的改变还处在萌芽状态的时候。我们不能再耽搁时间了，否则中国就会向着我们希望的相反的方向发展了。”⁴

他认为在中国各项事业处于改革的萌芽状态时，为了领导中国今后的发展和走向，应当机立断，不失时宜，立即于 1877 年后的十年召开该次大会。他还说：“战争和条约使中国走进了基督教的大门，所有以前中国人固守的天朝上国的优越感和闭关自守均被冲破了，他们被驱使着承认外国民族的优秀和平等，西方的先进的船炮等科技使中国人对西方国家的历史、地理位置、国家体制资源等产生了浓厚的好奇心，他们想学西方，政府开始聘请西方传教士，他们目睹了我们精制的发明和机器，这些都对他们产生了极大的影响。这些使他

¹ *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China 1877 held at Shanghai, May 7-20, 1877.* Shanghai: American Presbyterian Mission Press, pp1-2.

² *The Chinese Recorder*, Vol. XVI (1886), pp475-478.

³ *The Chinese Recorder*, Vol. XVI (1886), pp475-478.

⁴ 史静寰《狄考文与司徒雷登—西方新教传教士在华教育活动研究》，珠海人民出版社 1999 年版，第 55 页。

们更加靠近我们，这样上帝已经把中国送给我们基督教作为一名学生，这给我们很大的鼓舞。”¹他们认为中国目前的局势非常有利于基督教，无论是中国政府还是中国人民都对由基督教引入的西方文明感到了极大的兴趣，这种兴趣和西方物质文明给他们带来的巨大的现实利益使他们日益亲近于西方，亲近于西方传教士。这种状况使传教士们极受鼓舞、拓展教务、信心激增。立即召开会议解决一些急待解决的问题的热切愿望昭然若揭。

但是，很多人不赞成在 1887 年这个时间召开该次大会。他们认为，对于这种全国性的传教士大会，如此少的准备时间有过草率之嫌，再加上还需要很大的一笔资金作为会议的开销，各差会与国内母会之间还需复杂冗长的报告、讨论和批准等手续，所有的这些将需要花费很多的时间和耐心。因此他们认为选择 1887 年这个时间不是成熟的考虑，1890 年才是更切实际的会议召开时间。

持 1890 年召开会议的的意见的人有费约翰、狄考文、晏玛太、蓝柏、汤姆生，其中以费约翰为代表。

鉴于以上的争论和各自所持的理由，《教务杂志》编辑部决定委派不同地区的 5—7 人组成的委员会实地调查，弄清各地区传教士的意见。在经过如此细致的商讨后，才最终确定于 1890 年召开第二次全国性传教士大会。²

1890 年的会议上产生了一个由七人组成的通讯委员会，该委员会设立在上海，职责是：就 1890 年大会上要商讨解决的问题征集各地传教士的观点和意见，包括讨论关于下一次大会召开时间的问题。通讯委员会要求各地方教会都得委派一名代表与之保持经常的联系。

该通讯委员会原本确定于 1900 年为下一次大会召开的时间，与上一次大会相隔十年。但由于为了不与 1900 年在美国纽约召开的世界传教士大会相碰撞，加上中国发生义和团运动，决定推迟这次大会到 1901 年 4 月份召开。后来又推迟到 1907 年，欲借马礼逊来华 100 周年纪念日作为第三次全国大会召开的时间。一方面是为了纪念马礼逊，同时又欲借所有传教士对马礼逊的尊崇

¹ 史静寰《狄考文与司徒雷登—西方新教传教士在华教育活动研究》，珠海人民出版社 1999 年版，第 55 页。

² *The Chinese Recorder*, Vol. XVI (1886), pp475-478.

和对新教传教士来华百年纪念的团结气氛来推动欲提交大会讨论的重大问题的有效商讨与解决，所以最终大会时间被一致确定在 1907 年。

1910 年在英国爱丁堡召开了世界基督教会议，其续行委员会主席穆德的演讲影响了在华的基督教运动，在他的领导下，“民族基督教会议”于 1913 年召开，这次会议上成立了“中华续行委员会”，正是这“中华续行委员会”组织了 1922 年全国大会的召开。

这四次大会召开的具体时间，一般都是在五月初。这是因为考虑到四月份是上海最潮湿的季节，也是学校最忙碌的日子，这对内地传教士的出行也极为不方便，因此五月份较为合适。¹每次大会会期均为十几天左右，分为上午、下午和晚上三个时间段进行。每次会议时间很紧促，讨论的内容很多。

二、会议采取“代表制”

1877 年的大会，有 29 个差会的 126 名传教士出席，他们代表着在华的 473 名传教士（包括传教士的妻室），大会还邀请了 16 名特邀者，他们是已经从政或从商的原传教士。1890 年大会上，共有 40 个差会 445 名传教士代表 1295 位在华全体传教士参加了大会。²

1907 年大会还是采取代表制，代表是按 1/10，2/20-25，3/26-29 的比例选举，也就是说，有 10 个传教士的差会将有权选送 1 位传教士参加大会，以此类推，有 20-25 名传教士的差会可选送 2 名传教士参加大会，26-29 名传教士的差会可选送 3 名参加大会，如果一个差会在中国被分成几个教区的话，则一个教区可选送一名代表。还规定所有 25 岁的从事服务性工作的年轻传教士和所有 1890 年大会上成立的专门委员会的成员都成为该次大会的当然代表。³

为什么 1890 年、1907 年大会都采取了代表制，而不是所有在华传教士都可以参加呢？这是因为，1907 年在华工作的外国传教士数目已很庞大，1890 年已达到近 1300 名，而当前已是 3270 名了，如果这 3270 多传教士都被邀请的话，恐怕无法满足如此多人的住宿，所以形势要求必须采取代表制，

¹ *The Chinese Recorder*, Vol. XVI (1886), pp475-478.

² 阮仁洋 高振农《上海宗教史》，上海人民出版社 1992 年版，第 857 页。

³ *The Chinese Recorder*, Vol. XVIII (1899 年)，pp34.

而代表制不会有损于大会的效果，因为所有代表都是经过差会选举产生的，代表全体传教士的意见和心声。不过任何传教士都可自由地参加大会，尽管没有选举权，代表与非代表都同样地被提供门票，门票为 100 美圆，以吸取少量费用，以此希望补贴一些印刷和小的开销。

1890 年传教士大会会有 37 个宗派和教会团体的 445 名传教士出席，有的还偕同眷属。有 3 名早期的中国信徒也作为大会成员参加，其中包括上海圣公会的颜永京夫妇。参与人数不仅比上届更广泛，同时也反映了各差会势力的变化。60 年代才成立的新兴传教组织内地会竟派了 84 名代表参加，比伦敦会的 20 名代表人数多的多。内地会还在自己总部的草坪上单独举行茶会款待全体与会代表，表现的很活跃。然而就国籍来说，美国的 4 个宗派（长老会、圣公会派、浸礼宗和卫斯理宗）就有 9 个差会派有 196 名代表，加上其它宗派和传教团体的代表，美国传教士代表要占全体到会人数一半以上。由于英美两国传教势力的竞争，大会的组织 and 程序都十分注意“平衡”问题。在开幕式上，组织委员会即向全体代表建议大会推举两名主席：一名英国人，一名美国人。

1907 年大会上，因 4 月中旬，世界基督教学生同盟在日本东京召开了会议，许多代表也顺道来上海作为来宾参加了这次大会。因此即使大会筹备对大会规模和程序等作了限制，但出席这次大会的人数还是达到 1179 人，其中传教士代表 500 人，前来祝贺的各差会代表 66 人。一些新成立的世界基督教团体，如青年会、勉励会等，也开始在中国发展会务，这次也派有代表。为这次大会提供活动场所的有英租界工部局市政厅、基督教青年会殉道堂，以及包括圣三一堂在内的 4 座外侨教堂。上海邮局及刚刚创办的上海电话公司也为大会装备了专用设置。当时照相也是一件新兴技术，全体代表在殉道堂及英国领事馆摄影留念。

这次会议还有上海市市政府专门为非传教士所安排的公众会议，一般于晚上在 town hall 举行，其中有两个晚上安排了按尔吉（音译名）主讲“百年传道事业”，李尔瑞主讲“马礼逊功绩”。还有其它四场专题演讲，这些会议有很多人参加，演讲也很有秩序。

这次会议还提供了一种新的形势，特意邀请一些官方代表及其秘书参加 4

月 27 日为他们安排的会议。会场上放有一小盒子，观众可以把他们想问的问题写在小盒子里，让这些官员与秘书作答。¹这种“问题盒子”的方式为以后的会议提供了一种新的形式，这种形式一定程度上激发了参与者对基督教的热情。

三、1922 年大会的民主精神

1922 年大会与以往几次大会最大的区别，是中国基督徒参会人数的增多，超过外国传教士代表。中国代表有 474 人，加上特约代表 90 人，总共有 564 名中国人参加。其中江苏 142 人、福建 67 人、广东 56 人、浙江 46 人、山西 41 人、直隶 35 人、湖北 31 人。大会中国主席为 Rev. C.Y. 。而此次大会外国代表只有 486 人。² 而 1877 年的 126 名大会成员全是外国传教士，没有一个中国成员。1890 年大会只有三名中国会员，他们分别是颜永京夫妇等。1907 年大会不成功的一点也是中国代表的缺少，后来于 1913 年召开的“民族基督教会议”上有 120 名成员参加，其中中国人占 1/3，³ 这次会议已在初步纠正以往历届大会的不足之处。但真正形势的扭转应该是 1922 年这次大会。超过一半人数的中国代表使这次大会显得格外激动和振奋人心，特别是对于中国人来说。这个特征使这次大会具有历史性的意义。中国代表在这次大会上追求的并不仅仅是大会期间几天的代表资格，而是永久的中国人参与自己教会事物的决心。这次大会讨论的主题是“中国基督教会问题”，中心议题是如何实现中国教会的自立，收回教育权，如何实现中国教会的“本色化”。因此这次大会是中国基督教本色化事业的起步和开端。特别是该次会议上成立了 National Christian Council, (民族基督教理事会)，⁴ 作为一个专门表达中国基督徒心声和意愿的中心。这是该次大会获得的巨大成就。所以说这是一次民主的大会，这本身迎合了新教的民主精神。

它从理论与实践上开始了其意义深远的“本色化运动”，这一运动在思想观念上导致了对教会应有何种“本色”及怎样与中国文化相结合的不同理解和讨论。在组织体系上促进了教会机构的重组和创新。在政治上开始了基督教与

¹ *The Chinese Recorder*, Vol. XVIII (1899 年), pp49.

² 阮仁洋 高振农《上海宗教史》，上海人民出版社 1992 年版，第 857 页。

³ 同上

⁴ H.G.W. Woodhead, *the China Year Book*, 1923.

西方帝国主义及殖民主义脱离关系的尝试，在文教事业上则形成了基督教在华文教事业上本色化的努力，如“中华基督教文字事业促进社”的创立等。这种中国教会“本色化”探讨的曲折经历在 20 年代到 40 年代末的中国基督教文献上得到了集中表现。这次大会不仅对民国时期中国社会政治及思想文化界产生了重大的影响，而且直接促进了中国基督宗教本色神学的构建。

四、筹备委员会

这几次大会正式召开之前，都有安排专门的筹备委员会来细致准备大会有关事宜。

1887 年上海传教士协会上，提出就近在上海传教士协会会所聚会选举产生 1890 年大会筹备委员会的名单，于是威廉臣、费启鸿、法勃、和莫德珂（音译名）五人组成临时委员会。该临时委员会把中国划分为七个区，每个区选举一名代表组成筹备委员会，于是白汉理、倪维思、湛耀华、费启鸿、香便文、高德和海雅西被选，这七人构成 1890 年大会的筹备委员会。后来委员会名单又稍作调整，最终其名单被确定为白汉理、费启鸿、香便文、高德、海雅西、威廉臣、与花之安等七人。¹

1890 年大会上又成立专门的通讯委员会，筹备下一次大会事宜。通讯委员会当时被称为 provision committee, 也即临时委员会。

这些筹备委员会自有它的作用：事先准备大会的各项议程，作好一切人力、物力、财力的准备以保证大会取得顺利圆满的成功。这种准备大到设定大会召开的时间地点，小到积极筹备会员住宿吃饭的问题，还成立女士专门委员会，专门考虑女代表的一些特殊情况；还有关于会员的旅费开销问题，如这四次大会，由于筹备委员会的广造声势，每次都获得一些轮船公司、铁路公司等的支持，会员们只要亮出会员证，很多轮船公司铁路公司就会给以不同的折优惠，有 10%，20% 不等；甚至一些细小的事情，如，由于照相技术的发展，1907 年大会期间会员一起拍照留念时，大会代表们丢下了一些物品，诸如雨伞、手帕、手套、梳子、笔记本之类，筹备委员会会张贴失物招领启事，让遗失东西的会员来认领自己的东西。²会前筹备委员会还事先挑选优秀的人选发言、征集

¹ *the Chinese Recorder*, Vol. XVIII (1899 年), pp34.

² *the Chinese Recorder* pp98.

有价值的参会论文；在全国传教士中间制造声势，掀起热情，这样才会让更多的人来关注和参与此事。筹备委员会一般都是各区各地方教会选送一名代表构成，所以筹备委员会的形成有助于各差会尤其与内地差会之间取得紧密的联系，有助于差会间的联合与合作事业，并趋向于中国教会的同一。

五、大会对祈祷仪式的重视

1877年大会起开始，这每次大会都形成一种传统：每次大会都指定专门人士率领大会成员每天于会议召开之前到专门指定的地点进行一定时间的祈祷仪式。

如1907年大会明确规定，每天祷告的晨会时间持续四十五分钟，每天晚上也须在联合教堂举行祈祷会。这种祈祷会场，会员都极度虔诚。祈祷是基督教的一项重要仪式，但在这里，除了是完成一种必要的仪式之外，由于全国大会期间会涉及到很多对重要问题的讨论，而参会的都是来自不同教派不同差会背景的传教士，对同一个问题，他们的意见会有分歧，甚至截然相反。这会引起来会场上激烈的争论，谁也说服不了谁。所以大型祈祷会在这里被利用来团结和联络众多传教士情感的一种手段，让所有传教士在上帝面前许诺对团结的决心。因此每次祈祷会都进行的极端认真和虔诚。

甚至仅外国传教士祈祷还不够，还要号召中国人一起参加联合祈祷。“一次祈祷会既然能聚集许多外国人参加，那么为什么就不能号召中国人一起来参加联合祈祷呢？”在1890年的大会上，曾提到过让中国人共同祈祷的意义所在：“没有当地机构的合作，我们将无法很好的从事工作，这是被大家一致公认的原则”，“我们需要当地劳动者的合作，无论是有素养的还是无素养的，无论是有薪水的还是无薪水的”。¹这充分表达了西国传教士希望通过联合祈祷以获得中国人的支持的愿望显得多么的急切。

他们还举出发动联合祈祷的可能性：第一，目前中国有如此多的教会与信徒，足以使寻找合格祈祷人选的问题得以解决。那些有一定基督教经验和信仰，具有一定《圣经》知识基础的教徒已足够提供联合祈祷的土壤。第二，如此众多的且日益增长的外国传教士足以指导和监督当地人的祈祷工作。

¹ *the Chinese Recorder*, Vol. XVIII (1899年), pp67.

祈祷仪式的认真完成一定程度上保证了这四次大会的团结、和谐和谦逊友谊的气氛。由于大会成员均来自不同差会背景，所以这种团结显得尤为珍贵。1890年大会上只有一次，在谈到“中国祖先崇拜”的问题时，丁韪良冒险读了一篇关于当地人习俗的观点的文章，立即遭到了打马字的强烈谴责，且鼓动其他人站起来反对。那是大会以来第一次遇到个人争论如此激烈的情况，也打破了大会一直以来良好的气氛，幸亏石第森以幽默的玩笑及时缓和了气氛，他建议会后晚上再单独设一个时间专门讨论此问题。¹这样大会才继续转入正常的友谊的秩序。

六、1890年大会会员着装的问题

1890年大会上的一个亮点是：约有1/4的成员穿着中国的服装，这些人多来自内地或华北地区。大都市与沿海地区的传教士较少出现这种穿法。对于这种现象，无论是把穿中国服装当作是一种手段还是属于经济上的迫不得已，都引起了会员极大的关注。

不仅内地会的成员而且其它很多差会的成员也都接受这种做法，大会的英国主席和一部分会员也对这种穿法表示理解，大会的中国会员颜永京发表了他的意见：说到健康方面，在东部地区，穿欧洲服装更有利于保护皮肤与健康。与其说那是服装问题，不如说，是不可避免的中国的生活方式的伴随物。中国的商店很少看见来自巴黎、伦敦的服装出售，更没有欧洲服装店。衣服破了，甚至连个会缝制的中国裁缝都找不到。所以说，在具体的环境下穿中国服装完全是不得已之中的事。这对经济拮据的传教士来说更是如此。²

有人认为，欲成为中国人，想融入其中成为其中的一分子的想法促成了这一做法。这种打扮确实有它的好处，如到一个新的地方，会免除不少尾随者和观看的人群。但是长久地居住下来就是另外一回事了，男士靠忍耐与坚持还可以勉强应付。很多女性传教士因忍受不了这种环境而被迫回国。在这之后，许多年轻的传教士也采纳了这种方式，企图用这种方式克服刚到一个陌生的国土时所带来的困难，实际上，这种经济拮据无奈之下的一种选择本身也就蕴涵着本土化的动机。不过这种动机和策略还完全属于潜意识和不自觉状态。

¹ *the Chinese Recorder*, Vol.XVI (1897年), pp243.

² *the Chinese Recorder*, Vol.XI (1892年), pp48.

第二章 基督教教育

基督教传教士自 1807 年马礼逊来华以后，便开始创办差会学校招收学徒以吸引中国信徒。这类学校一般为学生提供免费膳宿，宗教色彩浓厚。差会学校完全是为了传教目的为了传播福音而开办，但几十年过后，成果甚微：此类学校所吸收的中国学生一般都极度贫穷甚至是乞丐身份，由于中西文化的深度隔阂，他们入校的动机并非源于宗教，而主要是冲着学校提供的免费食宿而来的。因此差会学校直接布道方式的失败，加上中国时局的变化：在西方资本主义势力的入侵下中国原有的手工业生产向近代工业转化，经济的转型带来了中国人思想的变化，他们中一部分先进分子在对西方物质文化精神文明的充分了解的基础上，提出大力发展教育的主张。这得到当时的洋务运动领导人的赞同，于是西学在中国的影响不断得到加强。这一时期的传教士看到以基督精神领导这场伟大的精神和物质变革的时机到来，于是他们大大加强了自己在教育领域内的活动。尤其是 1877 年和 1890 年这两次在上海召开的来华传教士全国大会分别成为西国传教士在华教育活动的分水岭。

第一节 从“差会教育”向“基督教教育”的转变

1877 年 5 月来华新教传教士在上海召开了第一次全国性大会，会上美国北长老会传教士狄考文发表了《基督教会与教育的关系》一文，该篇文章激起参会会员极大争论，并引发了传教士对教育问题的关注。同时，也是因狄考文的建议，这次大会还成立了“学校教科书委员会”这一组织。狄考文的《基督教会与教育的关系》这篇文章与该次大会上成立的“学校教科书委员会”（这一点在第三节中有评述）这两件事成为西国传教士在华教育从“差会教育”向“基督教教育”转变的转折点。

“差会教育”与“基督教教育”的概念及其比较 据胡卫清博士的观点：近代中国基督教教育可以分为三个阶段：1877 年以前为传教教育阶段，传教教育即差会教育阶段。1877—1927 年为典型的基督教教育时期，1927 年以

后教会学校融入中国私立教育体制之中，从教育方针到课程结构都有重大的调整，是基督教教育的蜕变时期。其中，第二个阶段，即基督教教育时期，又可分为三个小阶段：即 1877—1890 年为过渡发展时期，1890—1921 年为基督教教育体制的完成时期，1921—1927 年为应对中国民族主义的挑战时期。

¹胡卫清博士这样对 19 世纪末到 20 世纪初基督教在华教育作如此的阶段划分主要依据是 1877 年与 1890 年在上海召开的这两次来华传教士全国大会。本节着重研究 1877 年第一次来华传教士全国大会在从“差会教育”到“基督教教育”的转变过程中所起的作用。

不过，在阐述“基督教教育”的发展历史之前，先简要的为“差会教育”与“基督教教育”的概念做个简要的说明。

近代来华教士在中国开办的学校，一般通称教会学校，亦称教会教育。但是严格的说来，这两种称呼均不甚妥当，而称“教会教育”则尤为不妥。理由是：所谓“教会”是指中国本地信徒组织起来的团体组织，它在法律上应是独立法人，不隶属于任何国外宗教团体，因此只有由中国教会开办的学校，才可以称之为“教会学校”或“教会教育”。显然，传教士开办的学校不能归入此类，称之为“教会学校”实际上是从法理上否定了他们损害中国教育主权的事实。传教士开办的学校应当称之为“差会学校”或“传教教育”，因为这些学校均是为传教之目的而开设的，并隶属于各差会，法理上属于外国差会在华之产业。所谓差会学校，它的特点主要表现在三个方面。首先，学校开设的目的完全是为了培养普通信徒。其次在学制与课程上随意性极大，这一点在走读学校方面表现尤为明显，这些学校往往半天时间读中国圣书，半天读基督教书籍，现代科学的教育几乎阙如，除去它的宗教色彩，几乎与中国传统的私塾没有两样。寄宿学校因传教士直接掌握，情况要好一些，一般开设有现代科学课程，但是由于缺乏系统的新式教材，传教士本人所知有限，再加上语言障碍，真正的新式学制很难确立起来，可以说，缺乏现代的、用中文编写的科学教材书成为制约教会学校发展的瓶颈。第三，在体制上，学校缺乏独立的地位，学校本

¹ 胡卫清《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究》，上海人民出版社 2000 年版，第 48 页。

身就是布道站，传教士是一身二任，既是牧师又是教师，而以牧师的角色更为重要，教育没有走上专业化的正途，而始终被笼统在福音的阴影里。从严格的意义上说，传教教育并不是真正的现代教育，尽管带有某些现代教育的特征。

¹在 1818 年到 1877 年近 60 年间传教士在中国所建立的均属于差会教育。

立案以后这类学校属于政府的私立教育系统，在法理上已是中国的学校，再称之为“传教学校”或“差会教育”已不妥当。当然，这并不是说在这些学校工作的外国教士已完全放弃了传教和对学校的控制权。如果说将近代来华教士开办的学校称之为教会学校虽有失笼统但习惯上仍是特有所指的话，那么将这类学校教育概称为“教会教育”就很难说是确切的。原因有四：首先，它不能准确的反应这类学校的发展历史即其阶段性特征，1877 年以前传教士们实施的是典型的传教教育，教育的目标就是培养传道人和信徒，教育内容以基督教教义为主，1877 年以后传教教育虽仍存在，但基督教教育已经出现并且逐步取代了传教教育。²其次，我们翻阅文献发现使用“教会教育”这一概念的人多是非基督教信徒，由于是非基督教信徒他们可能不太了解差会与教会的区别，但差会的中外人士以及后来的中国教会则较少使用这一术语。第三，“教会教育”这一概念无法准确反应上述学校的教育哲学思想，它给人的印象似乎是外国诸教会（准确的说是差会）各有一套教育哲学，而事实上他们的教育哲学是相同的，即基督教的教育哲学。第四，“基督教教育”，这一术语在当时即得到认可和广泛使用，它比“教会教育”更规范。更能体现外国教士在华开办学校的本质特征。

“基督教教育”（Christian Education）这一术语在中国的最早使用，从

¹ 胡卫清《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究》，上海人民出版社 2000 年版，第 48 页。

² 据胡卫清的观点，较早使用“传教教育”与“基督教教育”两个对应范畴的是郭爱理（See Aalice H. Gregg, *China and Educational Autonomy: The Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807-1937*. New York: Syracuse University Press, 1946, pp152）梁家麟也沿用了这一说法（参见梁家麟：《广东基督教教育》，香港建道神学院 1993 年版），他们均将中国基督教教育时间的上限定在 1927 年，显然这是以教会学校的立案注册作为依据，但我们如果仔细考察此后差会和传教士对教会学校的实际影响，可以说，严格意义上的“基督教教育”在近代中国从来就没有出现过。正是基于这种考虑，笔者将那些根据基督教精神办理——不论它们是由传教士直接领导，还是名义上由中国人领导实际归传教士控制——且学制较为规范的学校所实施的教育统称为基督教教育。以次标准来衡量近代教会学校，则中国“基督教教育”出现的时间应当提前。

我们所见的资料看是 1844 年的《中国从报》，马礼逊教育会的第六次年度报告指出，“我们希望给予他们最完满意义上的基督教教育”。¹1868 年的《教务杂志》上说“基督教教育肯定迟早会在整个中国和世界其它地方普及开来”，²但在整个 19 世纪 70 年代和 80 年代却很少使用。直到 1890 年上海传教士大会上，这一术语才得到正式使用。³1893 年这一术语至少在两篇文章里多次使用。⁴1899 年谢卫楼发表题为“基督教教育”的专文，对其内容、特征、目标进行全面阐述，该文的发表实际上标志着“基督教教育”这一教育范式的正式的确立。⁵进入 20 世纪后，“基督教教育”一语得到更为广泛的运用。在中文里开始大量使用“基督教教育”一语的时间是 20 世纪 20 年代初，这时还出现了另一术语“基督教化教育”，其实两者在英语里是相同的。既然“基督教教育”作为一个正式术语得到了广泛的使用，并且它比“教会教育”有着更为明晰的内涵和外延，那么我们就应该使用“基督教教育”而不是“教会教育”作正式的概念。

基督教教育是真正的现代教育，它在五个方面不同于差会教育：首先在教育思想上，它以实施现代普通教育为目标，教育本身成为目的；其次，它采用了现代学制系统，正规的年级制被确定起来；第三，在课程设置上现代知识占有重要位置，自然科学知识被系统地讲授，而这一切是以系统编撰现代科教书为前提的；第四，师资队伍逐步专业化，平信徒教师的人数逐步增加；第五，在体制上，差会学校在差会体制内部逐步成为一个相对独立的系统，由专门的部门管理。1877 年第一次传教士全国大会可以说是从差会教育向基督教教育过渡的一个标志，这主要是因狄考文在这次大会上发表的著名演讲论文《基督教会与教育的关系》在大会上所挑起的一场关于教育问题的论战。

西学的兴起 19 世纪 70 年代，传教士教育活动开始发生变化。这一方面

¹ *the Chinese Repository*, Vol. XIV, No. 12 (Dec, 1844), p. 625.

² *the Chinese Recorder*, Vol. I (1868), p. 135.

³ *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China 1890 held at Shanghai, May 7-20, 1890.* Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890, p. 467.

⁴ *the Chinese Recorder*, Vol. XXIV (1893), pp. 323-331;

⁵ *Records of the Third Triennial Meeting of the Educational Association of China held at Shanghai, May 17-20, 1889.* Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1889, pp. 20-31.

是因多年直接布道工作的失败，使传教士不得不反省自己的传教方式，更重要的是随着洋务运动而起，中国社会对西学表现出的兴趣和热情为传教士扩大教育活动提供了机会。

这一时期，由于西方资本主义势力的入侵刺激了中国原有手工业生产向近代工业生产过渡，同时引起了一些比较开明有时代感的封建地主、官僚在外国势力的帮助下创办中国的近代工业。因此到 70 年代，中国人不但已有了最早的使用机器生产的工厂，而且数量和规模还在逐步增加和扩大。新式工业的出现对于思想意识形态领域的影响，以及求富求强、抵御外患、防范内忧、维护自身统治的实际需要，使这一时期的先进分子在对西学的认识上已超过早期地主阶级的革新派。他们不但已经认识到“中国所当学者，不止轮船、枪炮一事，今日之学，学其理也”，¹而且，其中一些人还提出“人才国势，关系本原，大计莫急于学”的大力发展教育的主张。²这一时期出现的以西文、西塾为重要内容的洋务学堂，数量虽然不多，但却是中国第一批新式学堂之始。曾国藩、李鸿章等从事洋务活动的朝廷重臣，虽然并未跨过“夷夏之防”这一阻碍中国向西方学习的根本思想障碍，但从儒学大师曾国藩晚年称自己不懂天文算学为一生“三耻之一”，³到李鸿章力排众议，坚持派留学生赶赴欧美留学，我们也可看到西学在中国的地位不断升高，其影响也在不断加强。这一时期，越来越多的传教士从洋务运动的兴起中看到，中国这个东方巨人已经“从沉睡中醒来……但不知如何行动”，“正在四处寻求指导”，⁴“基督教会的良机就在于培养能以基督教精神领导这场伟大的精神和物质变革的人才”。⁵他们大大扩大了自己在教育领域内的活动。

据 1877 年的统计，全国已有 463 所新教传教士开办的教会学校，学生人数达到 5000 多人。到 1889 年，学生总数又增加到 16836 人。⁶这一时期已

¹ 1867 年 7 月 28 日，恭亲王等折，《筹各夷务始末》同治朝，卷 46，页 44-46。

² 郭高涛：《致沈丹制军》，《养知书屋文集》，卷 11。

³ 喻盘庚《试析曾国藩办洋务的主观因素》，载于《湘潭大学学报》，1988 年第 2 期。

⁴ *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China 1877 held at Shanghai, May 7-20, 1877.* Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1877, pp59.

⁵ *ibid.* p178.

⁶ 史静寰《狄考文与司徒雷登——西方新教传教士在华教育活动研究》，珠海出版社 1999 年版，第 98 页。

有一些传教士将自己开办的初等学校升格为中学,80年代后还出现了最早的教会高等教育机构。

教会学校数量的增加和规格的提高,表现了传教士教育实践工作的发展,这种发展加强了传教士对教育活动内在规律的认识,这促使传教士从理论上探讨各种教育问题。

狄考文的发言 其中,以美北长老会传教士狄考文于19世纪70年代将其注意力从专职布道家转向主要从事教会教育工作,成为近代最早的传教士教育家,他的教育工作是以对登州蒙养学堂的改造开始的,对其逐渐升级,增加课程、延长学制、严格校规、以至到1877年改变校名,开始正式使用“登州文会馆”这个名称。¹此后,他便以文会馆作为教育试验园地,从实践上表现教会教育工作的价值。这些实践活动导致了他在1877年第一次全国传教士大会上发表了他那篇对整个教会教育的发展产生很大影响的演讲《基督教会与教育的关系》。其一方面为了对付来自福音布道派传教士的巨大压力,为从事教育工作的传教士进行辩护。另一方面也是为了宣传教会学校的成就,从理论上论证教会教育的必要性与合理性。狄考文的这篇文章挑起了一场关于教育问题的大论战,²对以后传教士教育活动的发展产生了深远的影响。

狄考文讲演的题目是“基督教会与教育的关系”。这篇文章的目的如他自己所说“不是要把教育提高到作为中国基督教化的一种伟大手段,而不过是要表明他的重要性并为它争取到合理的地位。”³也就是说“文章并不是泛泛地谈论教育或教会教育的重要性,而是从基督教与教育的关系上,从教会教育所具有的服务于传教事业的巨大潜能上,论证传教士从事教育工作的必要性,为教会学校的存在和发展挣得合法地位。”

他在讲演的一开头,即指出:教育与基督教之间存在着强烈的天生亲合力。这使他们总是紧密联系在一起。他用西方历史上宗教势力深深渗透于社会生活

¹ 史静寰《狄考文与司徒雷登—西方新教传教士在华教育活动研究》,珠海出版社1999年版,第98页。

² 胡卫清《普遍主义的挑战—近代中国基督教教育研究》,上海人民出版社2000年版,第50页。

³ C.W.Mateer, *the relation of Protestant Missions to Education, Records of the General Conference* 1877, pp171-180.

的各个方面，特别是知识分子与文化领域的事实来论证这一点。并得出：“基督教会应把教育作为他们工作的一个重要组成部分”，“不能把这项伟大的工作留给世俗社会去办理”的结论。

阐述教会与传教事业的关系，这是他文章的重点。在这个问题上，他充分表现了自己的雄辩。

针对当时不少传教士强调宣讲圣经、教堂布道以及发展教徒为传教士唯一使命的观点，他在这篇演讲中提出：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作的一切都是他的工作。这些工作除了公开布道之外，还包括私人谈话、分发书籍、编撰文法与字典、教学、编写课本、写文章和出版报纸、在某些情况下甚至包括传授西方文明生活的一般技艺。¹实现传教目的“不仅仅包括布道而且还包括采用有利于达到目标的各种直接的或间接的手段。这些手段是各种各样的。其中一些是重要的，另一些则是次要的，有一些能立竿见影，另一些则是效果迟缓。但是一切不与基督教道德标准相抵触的方法、手段都是合理的，它们的使用只取决于便利性原则。”²这种关于间接传教方式的论述虽然从传教历史上来看并不是什么新的东西，无论是明末清初的耶稣会士，还是 19 世纪早期入华的马礼逊都曾不同程度的有所涉及。但在 19 世纪 70 年代，由于坚持用圣经福音征服中国的传教理论占绝对优势，狄考文不仅从传教手段，而且从传教的目的上进行论证。

他认为对于在异教的土地上工作的传教士来说，使人成为基督徒虽然重要，却只是他们工作的一部分，是他们所追求的近期的、直接的目标，就像军队在战场上杀伤和俘虏敌人一样。他们更重要的任务是“使整个国家基督教化”，“其含义不仅指要争取信徒，还要消减异邦邪教，使基督教的信仰和伦理浸透到整个社会结构中去。”³这是一件极复杂的征服人心的工作，是传教士赴国外传教的真正的、根本的目标。要实现这样的目标，传教士必须利用影响

¹ C.W.Mateer, *the relation of Protestant Missions to Education, Records of the General Conference* 1877, pp171-180.

² C.W.Mateer, *the relation of Protestant Missions to Education, Records of the General Conference* 1877, pp171-180.

³ C.W.Mateer, *the relation of Protestant Missions to Education, Records of the General Conference* 1877, pp171-180.

人心的多种方式，特别是开办学校，施行教育的方式。他还认为，基督教要在中国发展，必须通过教育培养出超过旧式士大夫得文人学者，这些人既要有可以和旧式文人学者相匹敌得中国经典知识，还要掌握中国儒学大师不能得西方自然科学知识。就使人改变信仰，成为基督徒这一目标的来说，学校的作用是有限的，它最终只能是提供了一个好机会，因此一些人完全可以用统计教会学校毕业生成为布道者、牧师的人数来表明学校教育的失败，但是“学校并非改变信仰的直接的方式”，“教育也不是上帝指定用来实现这一目标的手段”，实现这一目的，“只有基督的布道和现身才是唯一的方法，任何想代之以别的方法的人必定会失败。”¹如此说来，那种要学校只培养基督徒、布道者的观点不但是强学校所难，而且也不符合上帝的旨意。教育虽然不能代替布道成为使人信教的直接手段，但是它却可能通过传播科学知识来“摧毁异教堡垒”，通过培养出学有专长、具有基督教信仰的领袖人物使国家基督教化。因此，评价学校的作用、衡量教育功能，不能仅仅从基督徒的数量，还要从其质量，特别从整个国家受基督教影响的程度，从意识形态和社会结构的变化得出结论。

由于教育通过使整个国家基督教化，而不仅仅是使人成为教徒服务于传教目的，因此教育的手段不能等于讲经布道，必须借助于西方先进科技文明的巨大力量。西方自然科学知识，表面看来与基督教信仰没有直接关系，但他们确是“上帝特别赋予教会打开异教邪说大门的工具和争取人们信仰福音的手段。”狄考文认为“中国并非没有或缺少教育，但是它有的只是传统的经典教育，西方传教士要在这种教育中出人头地，谋取地位和发展，既不实际，也不可取。而且由于这种教育集中于传统儒家学说及伦理道德，成为基督教在中国广泛传播的主要障碍。中国没有或缺少的是近代自然科学知识和教育。虽然中国人因这种教育来自国外，与本国传统不同而憎恨它，但迫于事实，他们也不得不承认其优越性。”“中国与世隔绝的日子已屈指可数，不管她愿意与否，西方文明进步的潮流必将遍及全中国”。²因此，他指出：由基督教学校传授自然科学知

¹ C.W.Mateer, *the relation of Protestant Missions to Education, Records of the General Conference* 1877, pp171-180.

² C.W.Mateer, *the relation of Protestant Missions to Education, Records of the General Conference* 1877, pp171-180.

识，来填补中国教育上的这个空白，并因此而影响中国的变革，掌握中国的未来。并因此而影响中国的变革，掌握中国的未来。¹

狄考文的发言所引起的反响 狄考文的发言对教会于教育密切相关的主题阐述的不能不算透彻，为传教士从事教育工作所作的辩护也不能不算雄辩。然而，在当时以福音征服中国的理论占绝对优势的情况下，他的观点遭到大会多数人的反对。在大会关于这一问题的讨论中有 13 位传教士发言，其中一半人主张教会应通过讲经布道，而不是开办学校使中国人皈依基督教，另一些人虽不反对教会开办学校，但或者提出加强教育中的宗教内容，或者要求学校以培养当地牧师和布道者为目标。²

反对教会从事教育及其他世俗性活动的舆论在 1877 年大会上十分激烈，但不管赞成也好，不赞成也好，狄考文等人的发言已经表现了一种新的趋势，他文章的发表是一个标志，它预示着教会学校今后将逐步从福音教育的传统角色中蜕变出来，成为真正的教育机构。

重要的是，这次大会召开以后，狄考文的发言引发了更多传教士对教育问题的关注和思考，此后，传教士对于教育问题的讨论也明显提高，在各种场合中进行关于教育问题的讨论也明显增多。不仅狄考文、丁韪良、李提摩太等著名从事教育、出版等世俗性活动的传教士纷纷著文立说，介绍西方教育情况，宣传教育工作的意义，其它很多传教士也都投身于这一工作。1883 年《教务杂志》发表一名美国传教士论述中国教育的长篇文章。文章中明确提出中国应该仿照美国和西方国家的体制，普建公立小学，使全国儿童都能免费入学，系统学习读、写、历史、英语等基础知识，在公立小学之上设立中学、大学、技术学校、师范学校等，培养各方面人才。尽管文章强调在所有这些学校中，圣经和基督教原理必须占有重要位置，学校教师必须尽可能由基督徒担任，但它所建议的教育制度和学校体系明显是世俗性的。1886 年另一位美国传教士，

¹ C.W.Mateer, *the relation of Protestant Missions to Education*, *Records of the General Conference* 1877, pp182

² 参见 *Records of the General Conference* 1877, p196—203. 其中持反对意见的见 Butler, L., H. Gulich, Talmage, D. Z. Sheffield 等人的发言，持同意意见但有保留意见的参见 W. Muirhead, N. J. Plumb 等人的发言，持同意意见的参见 H. Mackenzie, Yates 的发言。

九江同文书院的创建者库思非发表文章说：“基督教教育在中国担负着两方面工作——破坏和建设。因为“破坏现存教育制度，以基督教教育取而代之，我们才能打碎偶像崇拜。”¹他要求教会学校不但要使“科学与宗教携手并行”，给学生以一般文化知识的教育，还要重视实际技能的培养，给学生以“必要的”的职业技术训练。²80年代末，毕海澜、谢卫楼等在华北通州地区从事教育活动的公理会传教士，联名提出关于教会学校进行工业技术教育的报告。报告中援引从柏拉图到斯宾塞等一系列西方著名教育家的理论以论证自己的观点。这些都表明在1877年第一次来华传教士全国大会以后传教士对于教育功能的认识在不断扩大，对教育理论问题的探讨也在不断加深。

总得来说，以狄考文为代表的第一代传教士教育家作为福音布道师进入中国，多年布道传教的失败使他们转向从事教育，他们对教育的重视更多是从传教的需要出发。在其实际教育工作中还保留着相当浓厚的宗教色彩。但无论如何，他们的努力使教育与传教工作的关系发生重要变化，教育不再是传教的可有可无的工具，而是构成其整个事业的重要组成部分，特别是他们对教育工作的具体论述已初步揭示出教育不同于讲经布道等一般传教活动的内涵。已经显示出从差会教育向基督教教育的转变和过渡。并显露出基督教教育的初步特点。

第二节 基督教教育的专业化

不过，有关基督教教育与福音之间的关系问题，牵涉到在华传教士整个传教策略的大问题，因此它不是一次传教士大会就能解决的问题。1890年来华传教士在上海召开第二次全国性大会，又继续着关于教育与传教的这个老问题。这次大会把对这个问题的讨论推向纵深的境地。并以此次大会为标志，基督教教育开始走向更加专业化。这里主要以这次大会上对是否用英语教学的讨论为例来阐释1890年大会成为基督教教育走向专业化的标志。

¹ C. F. Kupfer, Education in china, *the Chinese Recorder*, Nov32, (1886), P417—421.

² C. F. Kupfer, Education in china, *the Chinese Recorder*, Nov32, (1886), P417—421.

传教士关于教育问题争论重点的转移。

随着教会教育事业的发展，传教士主体对传教士从事教育的看法也在发生变化。在 1877 年第一次传教士大会上，狄考文几乎是孤军奋战，为从事教育的传教士进行辩护。与此形成鲜明的对比，在 1890 年大会上，几乎所有正式发言的传教士都承认“办学与布道”是“密不可分”，“没有学校的话，我们永远不能取得成功”。¹曾在 1877 年大会上发言反对狄考文观点的谢卫楼，在 1890 年的发言中不但要求“整个教会接受教育”，还提醒传教士注意他们中存在着“忽视教育在传播基督教这项伟大工作中作用的危险。”²因此，一位英国传教士发表评论说：“在传教领域内对教育工作缺乏同情心的时代已经过去。”³在这次大会上，不少传教士的发言涉及到统一课程、教材和考试标准的问题。另外呼吁差会联合，提高教会学校规模的要求也屡次被提出。这些事实表明，这一时期的传教士对教育的认识已不局限于承认应该办学，而是要办高质量的学校，他们对教育的讨论也不再围绕是否进行教育，而是进行什么样的教育和如何进行教育的问题。下面我们以传教士关于教会学校是否开设英语科的争论具体说明这一问题。

早在 19 世纪 60、70 年代，传教士开办的教会学校已有是否开设英语课的区别，但把英语学习与教会学校的性质和办学宗旨联系起来的讨论开始于 80 年代以后。对于像狄考文这样的以传播基督教真理、培养对中国民众产生影响的基督徒教师和知识分子为目标的传教士教育家说，中文作为学校的课程重点和基本教学语言是不言而喻的，因此在他于 1877 年所作的著名的讲演中，用大量篇幅论证教会学校的自然科学教育，却几乎没有谈到是否开设英语的问题。进入 80 年代后，随着教会学校的发展和传教士教育专业化程度的提高，在一些教会学校，特别是经济发展迅速，与西方国家联系较多的沿海地区和大城市的教会学校，英语教学得到加强。一批传教士教育家开始从不同的角度论

¹ N.J.Plumb, "History and Present Condition of Mission Schools and What Further Plans are Desirable", *the Chinese Recorder*, 1890, pp7-8.

² D.Z.Sheffield, "The Relation of Christian Education to the Present Condition and Needs of China", *the Chinese Recorder* 1890, p476.

³ W.T.A.Barber, *Recorders of the General Conference* 1890, pp499.

证英语教学的必要性。80年代初美国长老会传教士香便文在计划创办岭南书院时就指出：新建的学校“不应该是一所神学校，不应该过分注重宗教，而应当是一所美国国内大学式的学校，”学生在这里“首先学习英文，然后全面学习人文学科。”¹ 1886年，美以美会传教士库思非在《教务杂志》上发表文章，认为：要教会学校把每一个人都培养成教会工作人员是不正确的，因此为满足学生今后就业的多方面需要，学校应开设包括英语、科学、及其他学科在内的多种课程。² 80年代末美国公理会传教士丁家立，美以美会传教士李安德等人也都发表评论说：中国需要西方学问，而中国人希望以英语为媒介而获得这种学问。因此教会学校应该做好准备，满足这种需要。³ 然而，在整个80年代，主张教会学校开设英语和用英语教授西学课程的传教士只占少数。当时一些比较有影响的教育家，如狄考文、潘慎文（美国监理会传教士，曾任上海中西学院院长）、丁韪良、欧礼斐等都主任中文教学。他们的意见可以说代表了当时9/10的传教士的观点。⁴ 在1890年第二次传教士大会上，传教士关于这一问题的讨论达到高潮。会上，狄考文宣读了《如何使教育工作最有效地推进基督教在华运动》一文，在该文第二部分狄考文猛烈地抨击了用英语教学的做法，他指出，尽管有些人拼命提倡英语教学但理论是一回事，实践是一回事，在这种学校里，学生读上两三年初级英语就不愿继续了，几年的时间别指望宗教能对学生品格有什么影响。当时提倡双语教学的人都是希望学生中西并重，汉语教育与英语教育并重。但狄考文认为这种意见在理论上是很完美的，但实际上作不到，一是时间短，二是学习英语的学生对于儒学经典的学习往往毫无兴趣，其结果必然是偏重英语教育。在狄考文看来，只有用汉语教学才能使学生在人民中赢得声望，并在感情上和他们打成一片，这些人能保持固有的道德品质，赢得人们的尊敬。作为人民这种最有才能和成熟的人，他们的教导与意见可以打破迷信与偏见，如果这些人去从事福音工作，可减少人民对基督教的

¹ B.C.Henry, "Shall We Assit the Chinese in Acquiring a Knowledge of the English Languish" , *the Chinese Recorder* 1890, pp476.

² C.F.Kupfer, op. cit.

³ C.D.Tenney, "The English Languish in Chinese Word" , *the Chinese Recorder* 1890, pp472.

⁴ L.W.Pilcher , *ibid*, p410.

敌意。那些受过一定英语教育的学生则会更多地考虑个人生活的舒适，考虑的是赚钱，他们大多会到外贸部门去谋职，这些人中品质败坏者所在多有，他们的一生不是去坚持真理，而是去反对真理。总之，以狄考文为首对英语教学持反对意见的一部分传教士认为用英语教学会分散学生时间与精力，影响学生学习宗教知识和其它作为教会工作人员所必备的知识效果。更主要的是这会使学生获得脱离教会工作的跳板。很显然，他们反对教会学校教授英语的主要原因是维护教会学校的宗教特性，使其能更好的服务于传授事业的目标。他们的这种看法受到很多传教士的批评。甚至一些过去曾主张中文教学，反对教授英语的传教士在新形势下也改变了观点。如美以美会传教士李承恩在发言中表示：“我曾经认为用汉语是最好的办法，但是现在我赞成英汉两语并用”。因为用英语教学有多种好处，可以避免翻译术语的难题，可能扩大学生的知识范围，还可以活跃思想，促进独立研究及为学生今后的学习打下基础。¹从会议记录看，似乎是倡导双语教育的人占了上风，而提倡汉语教学的只有狄考文一人，但实际上，19世纪90年代反对双语教学的人仍居多数。

不论怎样评估狄考文等人的观点，有一点是肯定的，那就是这一次大会上的争论对各差会的教育政策影响是深远的。由于是第一次在这样一个大型会议上公开就教育政策进行激烈的争论，它对人们的震动是非常之大的，有人在二十余年后提及这次大会时还说，“幸运的是我们从关于教授英语的激烈争辩的日子里过来了”，因为当时对立的双方似乎没有任何调和的迹象。²在这次大会后，各差会开始认真考虑其教育政策和教育模式的选择问题。讲授英语或用英语教学，虽然没有从根本上改变教会学校的性质，但英语科目的增加无疑扩大了教会学校的课程系统，拓宽了其培养目标，这对教会学校的进一步发展具有好处，对中国社会的前进与进步也不无裨益。从表面上看，这次对是否用英语教学的争论似乎只是属于语言表层载体的问题，但实际上它却蕴涵着很多的涵义，向研究这段历史的后人传递着一些重要信息：这次争论已远远超越 1877

¹ N.J.Plum,op.cit.

² *the Educational Review*, Vol.VII,No.1(January,1915),pp70.

年大会对福音与教育之间关系的认识，目前的问题已远远不是“是否进行教育”而是“如何更好地进行教育，怎样进行教育”的问题。赞成用英语教学的一批基督教青年新秀的眼光更高远，他们认为用英语教学会吸引一大批中国上层阶级的官员或商人子女们进入基督教学校，即使不能让他们都成为基督教徒，但他们至少也会对基督教有好感。因此他们是从改善基督教在华传播的整体环境的战略高度上看到了教会必须积极参与到中国的实际变革活动去，通过教育培养一批对基督教持同情态度的世俗领导人，使基督教在中国传播时减少阻力与敌人。

新一代传教士教育工作者的成长

对比狄考文在 1877 年何 1890 年两次大会上的讲演，我们可以看出，虽然其论述问题的角度和侧重点有些不同，但基本观点，特别是对教会学校的性质、目的、课程体系等重要问题的看法几乎没有什么变化。70 年代，由于传教士主体对教育尚持反对态度，狄考文的观点对于揭示教会与教育的关系，唤起传教士从事教育工作的热情，改变传教运动的发展方向产生了重大的影响，特别是在教育专业化的问题上，狄考文成为著名前驱之一。但在 90 年代末无论是中国社会，还是在华传教事业的发展都已进入新的历史时期，传教士对教育问题的认识也已达到新的高度。狄考文仍然停留在 70 年代的观点就显得有些过时，他本人也从 70 年代引导潮流的人演变为 90 年代的保守主义者。狄考文的这种形象在 20 世纪初表现的愈发明显。

与狄考文传教和教育思想的日趋保守形成对比的是更年轻的、80 年代以后入华的一批传教士，他们在教会教育工作中发挥越来越重要的作用。与狄考文所代表的年长一代的传教士相比，这些人受过更好的教育，具有更好的专业知识，而且在神学理论和信仰问题上的态度也较为开明。1890 年，正是这一批人起来反对狄考文的观点，成为第二次全国基督教传教士大会上讨论教育问题的活跃人物。这次会议上，针对是否用英语教学的问题，狄考文的发言措辞尖刻，语气激烈，摆出一副老资格的传教士教育家的样子来教训人，引起与会有关人士的强烈不满。在围绕对狄考文一文的讨论会上对峙的双方一时剑拔弩

张,气愤相当激烈,反驳者的语言同样是尖酸刻薄,充满了火药味。例如,1887年来华、在福州英华书院教书的美以美会传教士力为廉代表英华书院校长施美志发言,他几乎是逐条反驳了狄考文的意见,他说,狄考文先生曾经说过中国人是讲求实际的,教会学校必须对他们具有吸引力才行,那么对于我来说,这种吸引力就是英语教育。¹武林吉明确表示不赞成狄考文那种抬高一方贬低另一方的做法,在他看来,双语教育也好,纯本地语或文理教育也好都有其存在的价值,他充满鄙夷地嘲讽到:“当听到某些杰出的教育工作者倡导狭隘的只学习中文的教育时我感到很惊讶。你可曾看到有哪一个商人倡导去填塞长江以便只有小舢板能在上面航行吗?英语是一个广阔的海洋,上面航行着各种船只。谁会因为太平洋上航行着海盗船、商船和炮舰而废弃它呢?即便我们能作到,我们也不会去作。”² 监理会传教士冯昌黎在发言中首先对上海中西书院取得的成绩作了回顾,然后话锋一转,说“狄考文博士的论文里似乎对我们双语教学的工作有某种鄙夷不屑的看法。尽管我对只使用汉语媒体教授西学所取得的成绩表示高度赞赏,尤其遵从报告中提到的登州文会馆的优异工作,可是我不允许那种把中西书院的工作与狄考文博士的体制进行比较以说明它是如此低贱和不重要的做法。”对于狄考文等年长的教育家所坚持的教会学校的宗教性质,新一批传教士教育工作者也提出不同意见,如1886年入华、在上海圣约翰书院任教的圣公会传教士卜舛济指出:教会学校应该“训练青年与外国人交往并在商界担任重要职务。”³¹ 他不同意把招生对象局限于基督教徒,也反对在学校内无休止的进行宗教训诫。³² 认为这会引起学生的厌恶和反抗,反而不利于基督教的传播。他主张教会学校教授英语,因为:“这不但能训练中国人的智力,还可以铲除学生的排外情绪”。³³ 1890年大会上,学校教科书委员会扩大为“中国教育会”。教育会的任务是“促进在华教育的兴趣,增强从事教育工作的人员间兄弟般的合作”。从职业上说,它超过教科书委员会。是在华传教士教育工作者所组成的第一个专业性的团体,表现了传教士教育工作者的

¹ Daniel W.Fisher, Calvin Wilson Mateer, "Forty- five Years a Missionary in Shantung" ,China .A Bilgraphy,pp216-217.

² *Recorders of the General Conference of the Protestant Missionaries of China 1890 held at Shanghai ,May7-20,1890.*Shanghai :American Presbyterian Mission Press , pp59.

专业化达到新的水平。

狄考文以他在登州文会馆有目共睹的成就和在 1877 年大会上对基督教教育问题的首次突出强调使他成为老一辈传教士权威的代表。但这次大会上出现了力为廉、武林吉和冯昌黎等一批传教士青年代表，针对狄考文反对用英语教育的观点，他们勇敢地提出自己的意见，针锋相对，挑战狄考文为代表的陈旧的老一辈的观点。他们预示着传教士教育领域涌现的新一股的力量，他们代表着一种方向，指示着基督教教育将更大程度地疏离福音的约束，向越来越专业化的方向发展。

第三节 从“益智书会”到“中华教育会”

笔者在本章第一、二节中主要论述 1877 年和 1890 年这两次传教士全国性大会分别成为 19 世纪末教会学校从“差会教育”向“基督教教育”转变的分水岭和转折点。原因除了前面阐述的 1877 年会议上狄考文的演讲文章《基督教教会与教育的关系》和 1890 年大会关于是否用英语教学的讨论这些具体因素之外，这两次大会上分别成立的两个教育团体（即“学校教科书委员会”与“中国教育会”）也是促成这个转折点形成的重要原因。

1877 年传教士第一次全国大会上，狄考文建议各地传教士进行合作和分工，建立一批高水平的学校和编辑世俗性教科书。大会通过了一个提议，决定新组织的英文名为 School and Textbook Series Committee（直译为“学校教科书委员会”），中文名为“益智书会”。丁韪良为主席，傅兰雅为总编辑。

“益智书会”的教材编写工作 委员会成立后召开了几次会议，决定筹备编写两套教材，即初级教材和高级教材。两套教材分别包括下列内容：1、教义问答手册；2、算术、几何、代数、测量学、物理学、天文学；3、地质学、矿物学、化学、植物学、动物学、解剖学、生理学；4、各类地理；5、中外历史；6、西方工业；7、语言、文法、逻辑、伦理学、政治经济学；8、声乐、器乐和绘画；9、各种图表；10、教学法。¹该委员会希望系统地为初等教育和

¹ Alexander Williamson, "Report of the School and Book series Committee", *Recorders of the General*

中等教育提供教材。其内容除宗教外，基本包括了近代自然科学的主要学科以及一部分人文学科。现代教科书的编写对于教会学校来说至关重要，只有有了新式教材教科书，现代西方学制才能真正被移植进来。郭爱理将 1877 年以后称之为有组织的发展阶段，其原因即在此。¹

学校教科书委员会历年出版的书籍共 50 种，74 册，图表 40 幅，另外该委员会审定合格合乎学校使用的书籍 48 种，115 册 98 共计 189 册。据傅兰雅本人估计，总共书籍的发行量大约 3 万册左右，其中一半尚在销售之中。²这对于用浅显文理编写现代教材的传教士来说困难重重。系统的新式教科书的编写为基督教教育的发展奠定了基础，也从这个意义上我们把 1877 年上海传教士大会的召开及学校教科书委员会的成立作为基督教教育的起点。

“益智书会”对教会学校课程结构变化的影响 具体说来，学校教科书委员会的成立使当时教会学校的课程结构有较大变化，科学教育开始占有重要地位。如上海圣约翰书院已在 1882 年前后设有正规的大学的系，学生要系统学习科学的基本知识。³鹤龄英华书院的情况也大体相似，⁴登州文会馆由于狄考文的卓越工作，科学教育要更早，更系统一些。⁵长老会设在杭州的育英书院也在 19 世纪 80 年代开设了系统的科学课程。⁶此外通州的潞河书院也是较早进行系统的科学教育的学校。上述诸校均实行规范的年级制教育，将声、光、化、电等现代科学及数学知识由浅入深地教授给学生，现代教育的基本框架已基本形成。不过，对于大多数教会学校而言，在课程设置方面仍然承袭着两个沉重的传统，一个是传教教育传统，圣经课程比重占一半，另一个是儒学经典教育的传统，因此科学课程即使开设，也无法系统进行教授，一是缺乏足够的师资，二是各差会内部对教育的重要性尚缺乏统一认识。学校工作没有受到高度重

Conference 1890,p712.

¹ Alicc H. Gregg, *China and Educational Autonomy: The Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807-1937*. New York: Syracuse University Press, 1946, pp11.

² John Fryer, "General Editor's Report," *Records of the General Conference 1890*, pp712.

³ Mary lamberton, *St. John's University*. New York: *United Board For Christian Colleges in China*, 1955, pp.7-9.

⁴ Eddy Lucius Ford, *the History of the Educational Work of the Methodist Episcopal Church in China*. Foochow, 1938, p149.

⁵ D.W.Fisher, Calvin Wilson Mateer, *Forty Five Years a Missionary in Shantung, A Biography*. The Wesinster Press, 1911, P128-129.

⁶ 朱有猷等编《中国近代学制史料》，华东师范大学出版社 1993 年版，第 4 辑，第 626 页。

视，现代教育所需要的基本设备、教材得不到保证。所以这个时期还只是基督教教育的初步发展时期。

“益智书会”对教育问题的讨论 这一时期，教科书委员会不仅用编辑出版教科书的方法满足教育专业化的需要，而且还成为在教育问题的讨论中最活跃的机构。1877—1889年《教务杂志》共发表32篇有关教育的文章，其中一半与教科书委员会和教科书的编撰有关。¹它用关于教科书委员会问题的讨论提高了传教士对教育工作的参与程度，加强了教育专业化的趋势。1881年《教务杂志》上已有人撰文建议：每一所教会学校应该“至少有一名把全部时间用于教育工作的外籍教师”，因为，只有用“教育专业化”代替“样样都干，门门都不通”，才能提高学校的价值。²

益智书会发起的关于教育问题的讨论，大大提高了传教士对教育工作的认识。益智书会的成立开启了教会教育正规化和专业化的进程，在教会教育发展史上具有重要意义。

但是益智书会的主要功绩还在于对教会教育教科书的编辑，它对教会教育的专业化的工作还只是起了个开启的作用，余下的接力棒就传给了1890年大会上成立的“中国教育会”，由“中国教育会”继续完成其教会教育的专业化工作。

“中国教育会”工作范围的拓宽 尽管益智书会为基督教教育的发展奠定了基础，但毕竟其职能仅限于编辑、审定和出版教科书。教科书仅仅是基督教教育发展的必要条件，尚不是充分条件。作为教育事业发展的内在逻辑，必须有一个专门性的团体组织来探讨教育方针、课程结构、教学方法等牵涉教育的各方面的问题，否则就难以使教育得到健康有序的发展。1890年成立的“中国教育会”正是来满足此类需求的。该会标榜的宗旨是“促进在华的教育兴趣及所有从事教学的人的兄弟般的合作”。³虽然教科书的编撰出版仍是一项非常

¹ 在32篇文章中，9篇是教科书委员会的会议记录，一篇论述编撰教科书的标准，6篇讨论教科书的语言与术语问题。P.Kranz, op.cit., *the Chinese Recorder* (May 1895)p228-233.

² “Economy in Missionary Effort”, *the Chinese Recorder* (May 1895)p228-233(March April 1881)p125-128.

³ *Records of the Second Triennial Meeting of the Educational Association of China held at Shanghai, May 6-9, 1896*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1896, p3.

重要的工作，不过该会的工作方向已大大拓宽，举凡有关教育问题都是它参考的问题¹这一点可以从它所设的委员会得到证明，1905年光该会第五次“三年会议”时，先后有执行委员会、出版委员会、罗马化委员会、官话委员会、地理与生物学术语委员会、工业与科学术语委员会、圣经教育委员会和学习课程委员会作过报告。²“中国教育会”的职能包括：1、通报信息，协调各差会的教育政策；2、为各差会的教育发展提出建议；3、为会员提供一个探讨各种教育问题的机会；4、以团体身份向中国政府提出各种建议，以影响中国的政策；5、协调基督教学校与政府的关系；6、为基督教学校提供各种实际的方便。

该会刚成立时人数很少，但增长却极为迅速：³

年度	教育会成员	传教士人数
1890	37	1300
1893	73	1324
1896	138	
1899	189	
1902	249	2000?
1905	383	3500?
1909	490	4299

1909年的会员人数是1890年的13倍多，如此迅速的增长率表明传教士作为一个群体普遍开始关注基督教教育。这些参加“中国教育会”的传教士，大多从事教育或与教育有关的工作，他们都有着共同推进教育事业的愿望。中国教育会不仅参加者人数众多，而且领导该会的多为当时著名的传教士教育家，下表为例：⁴

年度	会长	总编	总干事	出版委员会主席
1890-1893	狄考文	傅兰雅	傅兰雅	狄考文
1893-1896	潘慎文	傅兰雅	福开森	李安德

¹ John, Fryer "First Triennial Report of the Educational Association", *the Chinese Recorder* Vol. XXXIV (1893), P268-270.

² *Records of the Fifth Triennial Meeting of the Educational Association of China held at Shanghai*, May 7-20, 1905. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1906, p36-73.

³ Alice H. Gregg, *China and Educational Autonomy: The Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807-1937*. New York: Syracuse University Press, 1946, p56.

⁴ "Past and Present offices of the Association", *Records of the Sixth Triennial Meeting of the Educational Association of China held at Shanghai*, May 19-22, 1909. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1909, p34.

1896-1899	谢卫楼	潘慎文	赫士	狄考文
1899-1902	李提摩太	潘慎文	薛思培	谢卫楼
1902-1905	赫士	潘慎文	薛来思	卜舫济
1905-1909	师图尔	潘慎文	顾裴德	卜舫济
		卜舫济	薛思培	
1909-1912	卜舫济		薛思培	卜舫济

全国性教育团体网络的形成 1909年第六次“三年会议”时曾议决，“我们赞成成立包括中外人士在内的地方性教育会”。¹此后分会林立，在这种情况下，1912年第七次“三年会议”乃“议定新章”，将原来每三年一次的大会改为每年一次，²同时，以“各区所设的教育会为单位，以各区代表组评议部，为各区的集合团体。”³当时全国分八区，第一区为直隶、山西、陕西、甘肃，第二区为山东、河南，第三区为浙江、江苏、安徽，第四区为湖北、湖南、江西，第五区为四川、云南、湖南，第六区为福建，第七区为广东、广西，第八区为东北三省，每区推举三人加入评议部，其中至少一人为华人。此次改组的意义在于，它改变了以往教育会代表集中于上海和华东地区的特点，使其真正具有代表性，通过各分会，一个全国性的教育团体网络得以形成，这对推进全国基督教教育事业是很有帮助的。

小结 益智书会和中国教育会兴起的部分原因是教会教育自身发展的需要。受教育自身发展规律的制约，完成教育的功能。作为教育家的组织，益智书会和中国教育会在帮助完善教会学校教育功能，实现教会教育的专业化和正规化方面发挥了重要作用。早期益智书会的出版工作标志着教会逐渐摆脱作为福音布道的附属物，走向正规化和专业化的开始。20世纪后，在中国教育会的协调和组织下，这一进程大大加快了。如上所述，大批专职平信徒教育家的来华，教会联合办学的出现，教材和考试标准的统一都是在中国教育会的倡导下完成的。如果说，教会教育专业化过程是以益智书会的成立为肇端，那么到20世纪20年代这一过程已基本完成，在这一过程中扮演极为重要角色的是中国教育会。因此，益智书会和中国教育会在教会教育发展史上占有重要地位。

¹ *Records of the Sixth Triennial Meeting of the Educational Association of China held at Shanghai, May 19-22, 1909.* Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1909, p55.

² 《中华教育会的重组》，中华基督教续行委员会编《中华基督教会年鉴》（1912年）。

³ *the China Mission Year Book, 1915, P277.*

第三章 传教士问题

解决了在华基督教教育这个时代重点问题后，新的问题又产生了：在中国政府无奈的护教政策（另一说法：条约保护政策）保护下，基督教会霸占房产土地，传教士和中国信徒良莠不齐，教徒挟洋人以自重乃至横行乡里，鱼肉百姓的事件屡有发生，而中国政府迫于压力只能保教遏民，因此，民间反“洋教”斗争此起彼伏，教案频频发生，最终导致1900年的义和团运动。在这场运动中，中国百姓与西方传教士双方都有巨大损失：义和团运动斗争矛头直指西国传教士，因而运动一开初，基督教堂遭到焚烧，传教士遭到杀害；但运动后期八国联军的参与，中国无辜老百姓牺牲很多。八国联军及部分传教士在这场运动中较与义和团运动残暴百倍的兽行使基督教有关爱上帝、爱人如己的说教显得苍白无力。基督教成为大多数国人怀疑、警惕乃至产生本能的反感的对象。因而在这次血的教训下，传教士对自身以往的行为进行整体反思。于是1907年全国传教士大会上“传教士问题”便成为重点议题。

第一节 在华传教士整体对“条约保护”政策态度上的变化

“护教权”的获得 传教士在华习教权、传教权、保教权与房产权等是外国教会在华传教的前提基础和物质依附，是伴随着列强对华侵略的进一步加深而逐步取得的。第一次鸦片战争首先使通商口岸的外国侨民取得习教权、传教权和地产租赁权，然后取得华人习教权和教会的置产权，最后是列强取得教会和传教士在内地的传教权和置产权。第二次鸦片战争提供了教会势力扩大在华权利的机会。战争结束后，英、法、俄、美与清政府订立的《天津条约》都有传教特权的条款。教士由于具有本国国民身份，受到领事裁判权的保护。其行为不受中国法律管辖。法国尤为突出，如法约第十三款明确规定：“凡奉教之人”，“概听其便”；¹“凡按第八款备有盖印执照，安然入内地传教之人，地方官务厚待保护；凡中国人愿信天主教而循规蹈矩者，毫无查禁，皆免惩治；向来所有或刻封禁天主教各明文，无论何处，概行宽免。”²中国政府不仅对传教

¹ 剪伯赞，郑天挺《中国近代史参考资料·近代部分》（上册）中华书局。

² 卫青心著，黄庆华译《法国对华传教政策》（下册），中国社会科学出版社1991年版。

之人“矜恤保护”，对习教之人也“不可欺侮凌略”和“骚扰”。1858年中美《天津条约》规定：“耶稣基督圣教，又名天主教，原为劝入行善凡欲人施诸己者，亦如是施与人。嗣后所有安分传教习教之人，当一体矜恤保护，不可欺侮凌略。凡有遵照教规安分传习者，他人毋得骚扰”¹中英《北京条约》第八款规定：“耶稣圣教暨天主教原系为善之道，待人如己。自后凡有传授习学者，一体保护，其安分无过，中国官不得刻待禁阻”²如果说这里还只是保护“安分传教习教之人”的话，那么到了1860年在《中法例鲸条约》中则取消了一切限制，该约第六款规定：“晓谕天下黎民，任各处军民人等传习天主教、会合讲道、建堂礼拜，且将滥行查拿者，予以应得处分”。《天津条约》订立后，清政府禁教的底线被彻底催跨，基督教取得在华传教的完全自由。1870年，清政府又删去《大清律历》中的禁教条款，增加了保护传教和信教的新条款，传教权以国内法的形式确定下来，传教士和信徒自此受条约权利（治外法权）及国内法的双重保护。这便是来华传教士几十年来在中国逐步取得的护教权的经过。

近代不平等条约的签定极大地挫伤了中国人民的民族优越感，激发了强烈的仇外、排外情绪。基督教依附不平等条约达到以传教、信教为掩护，胡作非为、欺压百姓、惹起事端，导致中国人民将强烈的仇外、排外情绪集中地发泄在传教士及信徒身上，进而引发一系列教案纷争，著名的有贵州教案、扬州教案、天津教案、马神甫教案等，最终酝酿成震惊中外的最大规模的仇外、排外运动——义和团运动。至于西国传教士和中国信徒在义和团前后借助不平等条约所做的行为由德国传教士卫里贤说的很清楚，他认为：“某些只是到了触犯法律、处于诉讼窘境才打算入会，但又拿不定主义入何教会势力会更牢靠之人的入教动机颇感失望。”³他又说：“这个时期的传教士经常利用慈善的伪装，干涉当地正常的合法诉讼程序，他们的教徒也混水摸鱼。他们成功地扮演了受迫害基督教徒的形象，而实际上却站在自己的立场上尽量地敲诈勒索，而教会却熟视无睹。在身后洋枪洋炮的支持下，以外国人的身份迫使当地法官违法乱纪，做出偏向教会的裁决，这种事情遭到人们的深恶痛绝。教会为了袒护教民不断

¹ 《筹办夷务始末》（同治朝）……卷七十三，第783页。

² 王铁崖编：《中外旧约章汇编》，第一册，三联书店1957年版，第107页。

³ 《青岛最新消息报》（德文）1906年4月24、28日。参见赵振枚主编《中德关系史文丛》第62-63页。

向官府施加压力，用炮舰或其他外交手段相威胁，中国官府只得让步并为了讨好教会而镇压百姓，最后积重难返，人民忍无可忍只好造反。他们焚烧教堂，经常不断地杀死传教士。在义和团运动中，据不完全统计，天主教宣教士遇难者约 53 人，教徒 18000 人；新教宣教士及其家属遇难者为 188 人，其中内地会的宣教士占 1/3 强，信徒被杀者的数字很难统计，一说有 1912 人，另一种估计为 5000 人。”¹一开初，传教士集体并没有预见到他们对中国诉讼的无理干涉会造成对其自身的不良后果。如当条约保护签定以后传教士发生的一系列干涉中国词讼事件后，清政府建立了一定的规章制度来约束教士的行为，限制教会势力的扩张。总理衙门向各地方官发布了《通行传教谕单并咨行教民犯案办法》，规定：“传教士丝毫不得干预地方公私事件”，“倘使传教士有干预公私事件者，亦应照单驳册不准。”²此章程发布后，美国驻华公使楼雯迪声称：对清政府的几点章程几乎没有必要回答，因为他们似乎只与罗马天主教有关，新教传教士从未被指控干涉诉讼。传教士雯来尔说：“必须承认，官方通报中直接提出或暗指的某些重要指控并非完全没有事实依据，但同样肯定的是应由罗马天主教传教士特别是法国传教士对这些指控负责。”³

直至 1900 年义和团运动的烈火焚烧到传教士的房子的的时候，传教士集体才猛然醒悟过去的错误。以下是本文笔者从 1877 年，1890 年和 1907 年这几次传教士大会上可以看出传教士整体对“条约保护”政策所抱态度上的变化。

1877 年会议意向 在 1877 年的传教士全国性大会上，针对中国政府对外国传教士与中国本土的基督徒所提供的条约保护，几乎所有的传教士都持欢迎和支持的态度。

会上各代表畅所欲言的发表他们的意见。来自杭州的陶锡祈说：“我认为‘条约保护’是很好的一件事，它不但能保护传教士合法安全地去内地传教，也能保护本地基督徒免受迫害”。杭州的另一位传教士慕阿德说：“条约将是我们占领新的传教领域的保障，我们应充分利用这些条约的作用。” 厦门地区的传教士打马字说：“在厦门地区我们已经受到很多中国政府优惠的条约保护。”

¹ 费正清、刘广金：《剑桥中国晚清史》上卷（中译本），中国社会科学出版社 1993 年版，第 604 页；第 611 页。

² 《筹办夷务始末》（同治朝）卷七十六，页三十四。

³ *the Chinese recorder and missionary journal* vol,4 no.6(nov.1871)p148—149.

离福州市 250 米的偏僻小地方，美国传教士便已在此地初步打开局面，购买地产、建造教堂等，且传教士已在那里和平、安详地工作和生活着。

无独有偶，香港的传教士嘉约翰也有同感，他发现，香港周围的中国官员在涉及到有关条款时是非常有礼貌和富裕热情的，乐于助人。过去的十八个月内，嘉约翰送了四个案例到他们手中，没有一件没有得到满意的处理。因此他认为，当中国官员在认识到新教与天主教之间的区别，尤其是：在新教内部，一直有这样的传统，对传教士宣教遇到迫害时尽量宣传要保持克制和忍耐，一旦谁被发现触犯此禁令时，他就会被驱逐出教。中国政府官员会尽量满足新教传教士所提出的要求的。当他向官府呼吁自己与传教士麦嘉林所受到的攻击时，该地地方官员对他说：“你让我在告示中作哪些修改？”¹然后派出秘书，命令其写出另一份新的草稿，再交给他过目。

传教士雷音百发表他的见解说，让我们推测一下，如果没有中国政府所提供的条约保护的话，真难以想象我们的传教士将会遇到什么样的困难与挫折：所有的教会学校将被取消，妇女不被允许参加各种宗教活动，传教士要对地方官员恭恭敬敬。所有的与孔夫子相冲突的内容将遭到镇压。中国教友将面临着被警察监守的处境等等。²

与会会员一致认为，传教士不可以对中国基督教信徒所受到的迫害视而不见。他们必须向受害者伸出援助之手，这是任何一个基督教教徒的责任和义务。而且中国人之间发生争吵时，为了赢得这场争吵，辱骂、恐吓、帮派或家族械斗等所有的方式他们都会无所不用其极，这对于长期受“爱人如己”、“人家打你的左脸，你得伸出你的右脸也让人家打”的基督教信徒来说，处在这种恶劣的环境中，就如同一只深陷于狼口中的羔羊，越是谦卑忍让，异教徒便会更加变本加厉得对待他们。基于此，传教士必须对受害者进行援助。

综合以上在 1877 年大会上的这些有代表性的发言，可以看出在 19 世纪中晚期，当传教士在各地酿成的民教冲突还不是很突出或者说零星的冲突还只局限在小规模地区时，传教士与中国政府、中国人民之间的矛盾还处在潜伏期。

¹ 保灵与传教士 Rev.GJohn 的发言均参见 *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China 1877 held at Shanghai ,May7-20,1877*.Shanghai :American Presbyterian Mission Press ,p153.

² *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China 1877 held at Shanghai ,May7-20,1877*.Shanghai :American Presbyterian Mission Press ,p151-151.

在外国领事的保护下，在双方力量的对比中传教士明显处于优势，中国官府处于劣势。所以对传教士和中国信徒所提供的一系列护教条规，传教士们当然是发自内心的极度欢迎，在这些保护之下，传教士们可以极大程度地获得他们的利益。他们没有任何疑虑地使用这些权利，他们还没有真正意义上考虑利用条约保护来干涉包揽词讼会加剧中国人对基督教的排斥。他们所担心和苦恼的是中国政府的不能时时事事地按照条约办事，他们巴不得中国政府对他们百依百顺满足传教士所有的要求。

一旦遇到中国政府不按章办事时，他们就会动用领事在中国的权威，让领事出面与地方官员施加压力，地方官员不但要满足他们的要求，而且最好对他们表现出必恭必敬的态度。会上，传教士们纷纷炫耀中国地方官员对他们如何恭敬礼让，似乎争相向大会成员展示他们的能耐。地方官员向他们点头哈腰时，一方面他们获得了想得到的东西，同时他们的民族和个人的虚荣心便得到了满足。所以在 1877 年来华传教士第一次全国大会上，几乎所有的传教士无一例外的都在欢呼歌颂中国政府提供给他们的条约保护政策，而且从来没认真考虑过条约保护的合适性与否，他们下意识地认为穷弱的中国理该如何赋予他们这些权利。这就是 1877 年大会上对“条约保护”政策的主流意向。

1890 年前后，中国各地民间宗教起义、民教冲突纷起，引起了无论是西方差会、中国人民还是中国官府的注意，这些各地都有发生的冲突和教案的规模均有越来越大、越来越深的走势引起了各方人士的关注和思考。

1890 年会议意向 于是 1890 年大会上便有了李提摩太的一篇题为《中国政府与西方差会的关系》的报告，¹从这篇报告可以看出 1890 年大会西方传教士对条约保护政策与 1877 年会议相比态度上已有所不同。

报告分为两大部分，即中国政府历来对各宗教的态度，其中包括对基督教的态度；西方差会对中国政府的态度。这里主要分析的是后者，即西方差会对中国政府的态度。这部分回顾了西方差会对中国政府态度演变的过程。这些过程分别是：独立阶段——调整、适应阶段——反省阶段。具体说来是：

独立阶段 当外国传教士抱着美好的理想刚刚踏上中国领土时，而中国人

¹ *Recorders of the General Conference of the Protestant Missionaries of China 1890 held at Shanghai, May 7-20, 1890. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, p78.*

却像躲避瘟神一样地逃避他们。于是传教士们在得不到任何帮助和理解之下只好独立地工作着，领事馆从他们自己的私利考虑也不希望他们与中国政府单独联系。

调整适应阶段 世界上没有哪一个民族在未作任何调适的情况下接受一异族的民族文化。欧美国家现今的基督教文明并不同于巴勒斯坦地区原始的基督教文化，它是经过欧美国家按照自己文化的需要调适改造了的西方基督教文化。既然欧美国家可以按照自己的爱好和口味改造基督教文化，那么如今基督教向东方扩张时为什么就不能按照东方的方式改造基督教文明呢？中国政府与中国人民一样都十分痛恨异与自己文化的任何外来的东西。于是在经历了种种挫折之后，西方传教士开始思考在不违背基督教的原始旨意和基本教义的情况下把基督教的那些区域性的或者是后来延伸的东西去掉，选择基督教最根本、最实质性的内容，然后把它移植到中国的土地上来，采用一些中国文化的包装形式让中国人能更好地接受它。

当然，在改造和调适的过程中，由于一些客观因素的影响，诸如，源于对中国文化了解的不彻底、对神学教义的教条的理解。一些圣经书或一些小册子引用了《旧约》中的一些反对中国偶像崇拜的话，而造成了中国人对基督教不好的印象。当时的《旧约》只是为了反对犹太教的偶像崇拜，而在这里却被一些不明就里的人用来攻击中国的偶像崇拜。¹这些都是因为对中国文化和《圣经》的不完整的理解所造成的误会。

另外在这次大会上，传教士们开始认识到各宗派分裂独立的事实，意识到各差会间合作与联合的必要性，而且他们正试图进行联合事宜。

悔过自新 传教士李提摩太的发言中承认以前确实有部分传教会在不明了事件的具体经过之下，包揽中国信徒的官司，干涉词讼的现象。

因此与 1877 年大会相比，1890 年来华传教士全国大会上对于“传教士”这一问题，传教士的态度已发生了变化。从李提摩太的发言可以看出，随着北方拳乱声势的扩大，传教士们已从此时局中嗅出，时局已变的越来越不利于传教士，西方宗教、外来传教士逐渐成了这场运动中专门打击的对象。中国人民

¹ *Recorders of the General Conference of the Protestant Missionaries of China 1890 held at Shanghai, May 7-20, 1890.* Shanghai: American Presbyterian Mission Press, p78-79.

又一次向外国强权宣泄着他们积压已久的民族愤恨情结，以其排山倒海的姿势展示着中华民族深层次的强大的力量。山雨欲来风满楼，传教士们开始隐隐感到不安，开始怀疑他们强加给中国政府头上的不平等的条约保护政策的适宜性。一旦中国人真的敢于站起来争取自己的权利和为自己所受到的屈辱表示反抗时，外国人便对这种力量感到害怕和惶恐。他们开始思考，开始寻找对策。他们想到向中国政府表白，袒露他们的“心思”，而且极力装出很诚恳很虔诚的样子。他们承认以前个别或某些传教士确实有包揽词讼，为一些中国信徒助肘为孽的事情。但那是在当时比较恶劣比较艰险的特定的环境下需要条约法律的保护，完全是事不得以。他们现在已经认识到这个问题，已经号召全国范围内的传教士作深刻的反省，悔过自新、弃恶从良，向好的方面进取。不但在中国、而且在全世界的基督徒都在做着同样的事情。他们象一个做错事的孩子，向中国政府哭诉，以求得中国政府的宽恕。但与之后的百年大会相比，1890年大会对“传教士问题”的反思还是处于开始阶段或者说是，部分传教士从时局中嗅出紧张的气氛来，是这些少数敏感的传教士开始意识到“条约保护政策”的不适宜性，开始思考他们的错误。但毕竟这种思考还局限于少数传教士之中，而且反思也不会深入。

百年大会意向 1900年，中国爆发了震惊中外的义和团运动，这是民教冲突积累了半个世纪的大喷发。据不完全统计，庚子教难中，天主教宣教士遇难者约53人，教徒18000人；新教宣教士及其家属遇难者为188人，其中内地会的宣教士占1/3强，信徒被杀者的数字很难统计，一说有1912人，另一种估计为5000人。¹

庚子事变以后，教会内部对于传教方式作出了重大调整。鉴于事变的惨痛教训，教会才对自身的行为作了反省和检讨。对于教会和传教士涉足政治活动，尤其对地方上民教诉讼的干预作了相当的限制。清朝海关总税务司长赫德对传教士过去招收不良中国教徒入教，保护他们的犯罪和包揽词讼的非法活动是清楚的，而且还承认“传教士还曾亲自干涉或插手中国的地方政务。这是对地方官职权的一种干预行为，激怒了清朝官吏，一次又一次地造成地方不安，使中

¹ 费正清、刘广金：《剑桥中国晚清史》上卷（中译本），中国社会科学出版社，1993年版，第604页；第611页。

国的百姓和官吏都不愉快。”¹一些教会人士，如美国传教士明恩溥曾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，决不要害怕暴露，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。”²卜筋济在论述天主教和新教传教士参与八国联军在京津的军事行动时，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服罪的。基督教新教传教士参与这种政治干预，也不是没有罪的。”³对于教会与20世纪中国社会应当以怎样的方式相处，西方舆论界有人明确主张限制传教士的活动。当时，人们思考的中心问题，是教会与20世纪的中国应当以怎样一种关系相处？赫德明确主张：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，他们必须继续遵循所属国家的法律，和提交该国法庭。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举。只有坚持不懈地坚持这些原则，地方人民、省级官员和中央政府的敌意，才能是非武力的；传教工作才能改变目前无能状况。”⁴有鉴于此，英美政府和教会内部都对教会和宣教士涉足政治和外交领域的活动都作了相应的限制。英国驻华公使根据英国政府的训令，于1903年发出通报，禁止各地传教士直接到官府为教徒诉讼等事出面干涉，避免再引起教案纠纷，如有必需去找官府时，须由各地领事负责与中国官府交涉。⁵德国在上海的一家报纸也提出，传教士不得从事宣传基督教和知识以外的工作，违者予以处罚和驱逐。⁶宣教士也明白，入教者中一些人的素质不高，因而需要注重栽培和教导，对于插手他们的纠纷事件也持比较谨慎的态度。这样一来，20世纪以后各地因民教纠纷而起的教案，与19世纪相比大大减少了。

¹ 赫德：《中国问题论说集》，第161-162页。

² 明恩溥：《中国在动乱中》第2卷，第739页；海恩波《中国内地会殉难教士记》第13页。

³ 卜筋济：《中国之暴乱》，第100—101页。

⁴ 王铁崖：《中外旧约章汇编》，第一册，三联书店1957年版，第187-188页。

⁵ 《中华民国现行法大全》，第455页。

⁶ 蒋世第，吴振棣：《中国近代史参考资料》，高等教育出版社，1988年，第98页。

1900年庚子事变对传教士的打击是惨重的，在这场事变中，传教士的财产及生命安全直接遭到威胁的现实使每个传教士都刻骨铭心，事后回忆均不寒而栗。因此这场血的教训把“传教士问题”推到每位传教士面前，使他们不得不重新慎重地思考这个严肃的问题，反思曾经的过错。西国政府纷纷对其本国的传教士更是制定相应措施。因此，百年大会上传教士对该问题的反思比以往更深入，更彻底，而且参与的是整个来华传教士整体。（这在第二节有专述）

第二节 百年大会对“传教士问题”的集体反思

七条决议 1907年传教士百年大会上，美北长老会的狄考文作了题为《传教士与公众问题》的发言，尽管仍在发言中试图对过去传教士包揽词讼、干预中国内政的情况进行各种解释和辩护。但也不得不承认今后传教士在涉及到有关中国信徒诉讼时要尽量采取“克制和忍让”的态度，以避免发生冲突。以狄考文的发言为引子，该次大会把“传教士问题”作为本次大会的重点议题。这次大会经过会前充分酝酿，关于“传教士问题”向大会提交了七条决议，这七条决议分别是：

1、感谢中国政府往日对传教士及教徒的保护；2、表示当前撤消“保护传教”法令的时机未到，但鉴于“条约保护”政策其本质是不公正且易被传教士及中国信徒滥用，因此大会警戒所有传教士今后在遇到迫害或不公正待遇时务必要保持“克制与忍耐”；向中国政府呼吁帮助只是最后的计策，即使那样也要认真作好切实的调查工作，以保证“保护传教”政策不被滥用。3、重申传教士只负有道德和灵性的使命而没有任何政治目的；4、要求传教士在中国民族主义上升的时代，注意使教会不被革命所利用，不要造成反对政府的不忠诚行动；5、请求官方在文件中取消“教民”的提法，因为它意味着中国基督教徒是另一种百姓，这就容易因对教徒的歧视而引起冲突；6、提请中国政府区别对待基督教与天主教。7、大会向上帝祈祷诚恳地祝愿中国的改革事业将取得成功。¹

1907年大会与前两次大会的不同点是：该次大会针对会议重要议题都通

¹ 阮仁洋、高振农：《上海宗教史》，上海人民出版社，1992年版，第852页。

过相关决议，决议的用词是经过会议成员字斟句酌反复推敲和认真的讨论而通过的，决议虽不产生法律效果，但因为是在传教士最高级别的会议上产生，因此在每个传教士心目中，它具有相当大的威慑力。所以从这次大会上看，它针对“传教士问题”通过了七条决议，足以看出此次大会对该问题的重视。

会议对这些决议的每一点进行逐条解释，决议中第一和第七条以诚恳地语气向中国政府往日对传教事业所提供的保护予以致谢，并对中国的改革事业表示支持和祝愿，这些虽是微不足道，但作为决议被单独列出，这足以显见西方传教士对中国政府态度的转变，向中国政府公开地表达传教士集体的谢意和祝愿。

大会对“决议二”的阐释 决议中尤其是第二条，是大会上讨论时间最久也是讨论最深入的决议。来自丹麦信义会的鲍尔维认为，条约里写着“保护基督徒不受宗教迫害”，但事实上，几乎所有的案件都混有一些其它非宗教成分，甚至有些案件连宗教的影子都找不到，纯粹是中国教徒借基督教传教士的威望在欺压百姓。因此无法做出裁决；条约保护政策还给了中国人这样一种心态：

“传教保护”政策给传教士赋予了一种官员身份和形象，基督教是与政治连在一起的，是权利机构的附庸，它是邪恶产生的根源，它孕育了一批“吃教者”，使信徒在精神上产生对权利的依赖，致使有身份有地位的中国人不愿加入基督教，这不利于中国人接纳基督教的心理；而且条约保护政策让中国政府的臣民在本国的土地上去接受外国人的保护，有一种在自己家里还做不了自己主人的感觉，这原本就是对中国政府的一种轻蔑和无声的抗议，这会让中国政府更加排斥传教士和本国基督徒；中国政府虽然法律赋予“条约保护”政策，但那是在武力逼迫之下的不得以，实际上的态度是“明为保护、实为暗防”。基于这些考虑，鲍尔维认为“条约保护”政策是不可实行的。

他还说，当有信徒确实受到迫害或不公正待遇时，除了向外国领事馆、地方官员申述之外，还有更可取的方式如：可以通过祈祷企求上帝的帮助，或通过语言安慰受伤害的教友；有必要时还可以用钱或物品安慰他们；通过我们传教士自己受冤屈的诉讼案件告诉他们：受冤屈的不仅仅是本国信徒，更有西国传教士与他们一起经受磨难，而不去向政府申述。这种途径还能帮助磨练教徒坚韧、虔诚、吃苦的基督徒品格。而且还能帮助教会驱除伪善的基督徒、是辨

别真假教友的很好的途径，同时也向中国信徒传达要树立一种自立精神。被冤屈时一味地依赖于外国人而不去企求上帝这也有悖于基督教的原则。这是十分有害的，不利于基督徒灵性生活的培养。也许有人认为，即使传教士放弃领事馆的帮助，他们仍然能自动获取领事馆的特权和优势。某种程度上，这确实是真的。但只要传教士能长期如此坚持下去。他们的诚意便最终得到中国人的理解。

鲍尔维还以他们丹麦路德宗的经历作为例子，在华的丹麦路德宗从来没有向中国政府寻求过任何保护，13年来在这种未受保护的状态下的传教经历虽是历经艰辛，但确实以他们13年来的诚信获得了当地老百姓的认同和赞誉。¹

丹麦传教士鲍尔维的发言具有一定的代表性，除了个别会员如：来自汕头的汲约翰、来自长沙的任修本，来自上海的何斯德和富斯德对决议第二条的润词稍有微词之外，²与会会员几乎是完全赞同这七条决议，决议被一致通过。

“忍耐与克制”的主题 “忍耐与克制”是1907年大会上针对传教士问题时反复强调的口号。会上他们一致达成共识：今后无论是传教士还是中国基督徒在受到不公正的待遇与迫害时他们将尽量采取忍耐和克制的态度，以避免与中国政府和当地老百姓发生冲突。³

会议鉴于以前确实有不少传教士包揽词讼干涉中国法律，从而使中国信徒因入教而能为害一方横行乡里，借着传教士的支持而为所欲为，引爆民教冲突。大会明确规定：日后凡有涉于词讼官司的时候，传教士们一定要小心谨慎。要保证所接的官司一定是教徒受迫害的事件，这一点一定要保证。否则一定不要受理。而且有的地方还明确规定：年轻的传教士不准参与这种词讼事件，或者说必须得获得老一辈传教士的许可或认同。因为年轻的传教士在处理该类案件时普遍被认为容易感情用事容易激动。⁴

如果案件确实被证实是教徒或传教士受迫害或不公正待遇，那么也得采取理智的方法和途径，不能卤莽行事。会上很多传教士认为最好是不通过外国领事而直接与中国官府联系。原因是：

¹ *China Centenary Missionary Conference*, Held at Shanghai, April 25 to May 8, 1907, pp. 355.

² *China Centenary Missionary Conference*, Held at Shanghai, April 25 to May 8, 1907, pp. 355.

³ *China Centenary Missionary Conference*, Held at Shanghai, April 25 to May 8, 1907, pp. 732.

⁴ *China Centenary Missionary Conference*, Held at Shanghai, April 25 to May 8, 1907, pp. 736.

有些地方官员多次交代有事直接找他商量，不要去找领事馆。领事馆本身性质上就有外国领事干涉中国内部事物之嫌，这样会给中国政府带来很多麻烦和经济上的开销，更有情感上的伤害。与中国政府直接打交道要比提交案件到领事馆或道台更有效果，与地方长官直接面对面地交谈是对中国主权、对中国官员的尊重。尊重了他们的民族自尊心，这样他们才愿意为案件做客观公正的调查以致得出公正的裁决。这会比向道台汇报效果也要好得多，因为中国道台会因个人的偏见而歪曲案件过程，这会影晌长官们处理案件时的心态，激发他们对基督教的恶感。

中国政府官员的演说 这次大会为了听取和采纳多方面的意见，还特意邀请了唐露圆道员代表两江总督端方到会演说。这位道员首先表示在他的演讲中可能有同传教士不相同的观点，但无意冒犯在座的任何人。它认为 100 年的传教史是喜忧参半的历史。传教士是为信仰所驱策而来的，但是劝人为善的理想是并非某一民族或某一教派所独占的，中国有自己传统的劝人为善的理论和方针。传教士作为一名外国人往往一到中国就以地位优越自居，践踏中国人心中的崇高观念，盛气凌人地教训中国人。唐露圆还不无讽刺地说，基督教辅音所宣传的是聪明像蛇，驯良像鸽子，即使中西双方在观念、见解和方法上有分歧，也不该诉诸武力。最后，他建议传教士通过两条途径促使传教的目的得以实现：1、传教者应该同他周围的人群有更多的思想交流；2、放弃传教士自命的优越感，也许传教士并非自觉地有优越感，但在中国的西方人举止中却比比皆是。¹综观唐露圆的这篇演说词，应该说是公正符合实际的。特别是在这传教士百年大会上，邀请中国政府官员发表演说词，而且被邀请的中国官员是位敢说真话敢说实话的人，他的演说看似不偏不倚，实际上却道出传教士骄似蛮横的嘴脸。直接来自中方官员的观点至少是代表了大多数中国人眼里的传教士形象，而且是当众宣读，这足以让百年大会上传教士做集体认真的反省。

¹ 阮仁泽、高振农《上海宗教史》，上海人民出版社，1992年版，第855页。

第四章 在华基督教各差会的联合

“教会固执成见，宗派纷立，反而将本身最大的目的置诸不顾。”¹“现今在中国的教会，单是耶稣教就有将近一百多个名目不同的教会，它们对于传教的事总是不相为谋，有时还要互相猜忌。”²吴雷川先生的话极真实地道出当时在华各差会的分立现实。差会的分立给中国信徒及老百姓造成一种很不好的印象：基督教并非如其一贯宣传的那样天下人如同兄弟、爱人如己，这很不利于对中国信徒的吸收。而且，各宗派的分立极大地浪费了有限的资源，不利于教务的开展。问题的存在必然会促使对解决途径的思考。因而，1907年传教士百年大会上，除了第二章“传教士问题”之外，在华基督教各差会的联合也是重点议题之一。

第一节 在华基督教各差会联合的必要性与可能性

在华各差会分立的现实 基督教的“因信称义”学说，为教派的自由发展提供了很大空间。世界基督教中教派林立，各自为政。当中国的门户打开以后，诸多宗派纷纷来华，自行传道。1907年传教士第三次全国大会召开时，其大会报告统计基督教至1905年在中国已有63个大的传教会，设传教总站632个，支站4470个。³鸦片战争前，来华传教差会不足10个。它们分别是：伦敦会、美部会（后改为公理会）、荷兰传教会、美国圣公会、美国浸礼会、美国长老会、英国行教会；而鸦片战争到1860年传教“宽容政策”签订期间，这种传道差会很快增长：归正会、美浸信会、信义会、德国巴色会、美以美会、美耶稣安息日浸礼会、德国巴陵会、礼贤会、监理会、循道会、莫拉维亚弟兄会、法巴黎基督教传道会等基督教各主要宗派纷纷随之而来，这些差会扩展到北美及欧洲各国。⁴1860年之后，欧美其它国家基督教中的较小的教派，甚至个人也跃跃试试地来中国传教。总之，60年代以后，许多较小宗派。小差会委

¹ 吴雷川：《基督教与中国文化》，1936年版，第131页。

² 吴雷川：《基督教与中国文化》，1936年版，第132页。

³ 卓新平：《中国基督教基础知识》，宗教文化出版社，2000年版，第64页。

⁴ 卓新平：《中国基督教基础知识》，宗教文化出版社，2000年版，第64页。

派传教士争赴中国，新的传教群体纷至沓来：中华内地会、圣经循道会、英美公会、公宜会、基督会、宣道会、根本论会、基督福临安息日会、瑞典行道会、美国路德会。如果说，在 1860 年之前，各差会和宗派的在华活动是为打开大门、跻身室内、站稳脚跟而努力，那么后数十年中差会的传教活动就像落户以后分割房间设计布局了；¹这些后来的小宗派纷纷步那些先驱者的前尘，插足早先差会遗留的地域，争一席之地，在传教方法上也有仿效先辈的办法：尽量本土化或举办各种慈善活动，吸引中国平民百姓，先求得认同然后传布福音。他们之间有教义的不同、行政体制的不同。相互之间各行其是，没有教务上的往来，处于非常封闭的状态，甚至时常有利益上的冲突和纷争。

实现差会联合的必要性 基督教的分裂、宗派间的互相排斥，一直是被人诟病及攻击的地方；宗派间的互不闻问，也使基督徒不能团结合作，以对应当前急剧转变的外在形势。更重要的是，宗派的存在，明显地带着西方差会的色彩；例如巴色会、巴陵会、伦敦会、安立甘会……等，连名字都标志着是外国的东西，如何不令人产生抗拒。这种西国差会间的分立事实在不明就里的中国人看来，会片面地认为基督教与世俗事物一样，内部也有斗争、分裂和冲突。它并不象其一贯宣扬的那样：天下所有的人都是兄弟。这种分裂不和的宗教不足以解决中国人思想上的困惑。这种印象大大地影响了基督教在中国人眼里的形象，在他们的眼里，西国差会间细小的不同被夸大了，这更不利于中国人入会数量的增加，很多人就为此拒绝参加基督教。这对中国的新教产生很不好的负面影响，也违背了传教士来华传教的宗旨。原本西国在华各差会的分立主要只是组织间的不同，基督教的根本教义，基本宗旨以及基督教徒的内部生活大致都是一样的，只是一些细节的差别。所以单从消除中国人的对西国差会分立的恶劣影响这一方面来考虑，在华差会无论要克服多大困难都必须得实现差会联合。而且时间到了 20 世纪初的 1907 年，中国民族正是民族大觉醒的时候，这是一股非常强大的力量。这个时代的中国人恢复了一定的自信，他们希望中国人能自己主宰中国的基督教教会，更希望能联合统一所有四分五裂的力

¹ 姚民权、罗伟虹《中国基督教简史》，宗教文化出版社，2000 年版，第 90—91 页。

量排除外国人的控制。所以说，这股民族精神有着一种实现内部统一和联络各地区性教会的驱动力，有着一种试图平衡与缓冲外国强势控制的愿望。中国教徒认识到，外国差会的存在对实现教会自立还没有经验的中国人来说，是一种可以加以利用的资源，但同时，也正是由于外国差会才导致了分裂和地区间的不合作的根本原因。因此在这种情况下，在华传教士也热心的希望能顺着中国人的想法，利用中国人的这种民族觉醒力来引导实现各差会的联合。

基督教的统一与联合在其经典《圣经》的《新约》中能找到根据与教义支持。《新约》中有这样写到：基督教的目的是为了建立教会，而是为了建立一个基督教王国。术语“王国”在古代牧师 Fairbairn 的文章里被引用过不下 112 次，而“教会”这个词他只用过 2 次。“王国”是最初被引用的，他的意思是：只要受基督教思想影响的地区都属于王国的一部分。实现全世界的基督教王国，让全世界都受福音的感化是基督教的最终的目标。因此“教会”只是通向王国的手段和步骤，教会只是其物质的存在，是王国的实体。王国是最终目标，“王国”没有政治框架，只要爱上帝、信仰上帝的人就可以成为王国的一员。因此只要当一个地区在实践着联合的事业时，它就会得到上帝的支持，上帝就会在此地发生更大的作用。而维持老的差会体制，继续让一些小的派别存在，没有新的力量流入或少有老的差会加入，甚至相互消耗内力，削弱各自的力量，那么它都是一直在违背上帝的意愿。所以说，从遵从圣经的旨意来说，西方各差会也得实现联合与合作。¹

实际上 1890 年传教士大会就已经在讨论关于差会联合的问题。不过这次大会上所有传教士对这个问题还没有形成一致意见，其中一位来自杭州的内教会传教士在会上发表了一篇反对差会联合的论文，他的观点是：所有的传教士只是代表各自母会的旨意而被派到中国来的，是代表各自差会的教义和利益。……他的理念是：这是你的地盘，那是我的地盘。你不要干涉我的地域，我也不干涉你的。²

¹ 以上关于“实现差会联合的必要性”的观点多引自 *Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*, 1907, Shanghai, p733-735.

² *Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*, 1890, Shanghai, p56.

他的观点立即遭到很多传教士的批判，他的发言在中国教徒中造成了不好的影响。虽然那次大会还没有把差会联合的问题当作重点来讨论，但绝大多数传教士都已认识到联合是大势所趋，潮流所向，都对联合抱着积极、乐观的态度。

不过他的论文在 1890 年传教士大会上能有宣读的机会说明十七年前基督教会界对关于联合问题还存在分歧。而到了 1907 年大会上，几乎所有的传教士都一致认为各差会应该实现联合，关于各差会间的联合与合作问题是 1907 年大会上议论最多传教士最关心的一个重要问题。1890 年传教士大会上对此议题只是被简短的提到一下，并没有做深入的探讨。而十七年的发展与进步，在华传教士明显地顺应着合作与联合的潮流一步一步地进步，来自海外的访问者也正以赞许的目光注视着中国发生的这一变化，很欣喜着这些变化。会议期间，许多有价值和有建设性意见的信件来自日本、印度和其它地区，这些信件都在关心和询问着有关基督教王国和联合运动在中国的实现的情况，在基督教历史上还没有哪一次的大会引起如此的关注。¹

1907 年大会上与会会员认为，在中国的那些大的差会派别如：伦敦会、浸礼会、信义会、长老会、公理会、归正会等不下五十个，他们应从五十个减少到五个、七个甚至十个就够了，如只需要一个浸礼会、一个长老会、一个归正会就行了。先实行各大差会内部的联合，再实现各大差会间的联合。²

不过面对各差会派别林立、各行其是的现状，有人对实现联合的可能性表示很悲观，他们认为，在这几个大的差会间很难找到切实的一致和协调。团体大了，内部各自的利益和分配的现实问题使相互间很难做到对对方的迁就和让步。

各差会实现联合的可能性 针对类似这种想法，1907 年百年大会上，传教士梅威良作了发言，演讲中列举了世界其它地区已实现的差会联合事实，以发生在印度、英国、美国等国的联合现状向中国的传教士及中国信徒证实实现差会联合与合一的可能性，以激励他们的意志，给他们力量和鼓舞。

在南印度，归正会、苏格兰自由联合会、伦敦会和美部会已经实现了成功

¹ the Chinese Recorder, Shanghai vol 43, p348.

² Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1907, Shanghai, p737.

的联合，其中嘉约翰的一封信中这样提到他们的联合的特征“一步一步地实现联合，而不是一下子彻底地实现”。¹先是在分歧较小的关系比较密切的差会之间小规模地实现联合，待打下实际的基础做出联合的成绩以造成实际的影响，然后再慢慢推进到周边其它教派的差会。全国范围内一下子来个突然的联合运动，这不符合事物发展的普遍规律。

同样在英国，新教各差会也在为中国的差会联合事业做出榜样。当时 1907 年传教士大会上，所有与会成员都一致认为，全世界范围内在差会联合事业上，作了良好的开端与扎实的基础的是英国的“民族自由教会联合会”。²

该委员会成立于 1892 年，到会议期间时为止，全国已有 900 个子委员会，覆盖整个国家的教会，也就是说，整个英国的差会几乎都参与了全国性的联合事业。通过联合，英国教会正在做着许多以前独立状态下难以完成的事业，如促进各差会遵守安息日，颁布禁酒令，中国劳工的问题，刚果暴力问题，文学问题等其它很多社会问题。而且，英国各差会的联合还造成了其意外的影响，那就是：新教各教派的联合与团结，形成一个严密的整体，引起英国政府的关注，从教会有影响的领袖中选举议会成员，以致开启了新教教会影响英国政府，参与英国政治的事业。³

1888 年英国坎伯雷主教会议上，安立甘会采纳了以下决议：各地方教会、各分委会均热切表示其乐意参与在所有说英语地区的教会、差会所举行的所有关于商讨联合事宜的会议，以决定下一步的步骤。但到了 1897 年，仅仅隔了九年的时间，上面的决议便被改为：各地方教会、各分委员会应积极筹备在所有说英语地区召开关于商讨有关联合事宜的大会。英国主教应委派主教委员会，以催促关注一切有可能实现联合的机会。⁴1900 年，英联合长老会又与 1843 年分裂形成的自由长老会组成新的苏格兰联合长老会。⁵

在美国，1905 纽约曾举行有来自全国 30 个差会代表全国 5000 万的教徒

¹ *Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*, 1907, Shanghai, pp738.

² *Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*, 1907, Shanghai, pp739.

³ *Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*, 1907, Shanghai, pp740.

⁴ *Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*, 1907, Shanghai, pp741.

⁵ 威利斯顿·沃尔克著，孙善玲译：《基督教会史》，中国社会科学院，1991 年版，第 677 页。

参加的大会讨论差会联合事宜。1906年2月7-9日全国3个大的教派：卫理会、兄弟会和公理会在俄亥俄州又一次召开会议。继续上一次会议的“联合”主题。会议在团结和谐的气氛中进行和结束，这一次会议取得了成功。这在美国差会历史上是一次很了不起的荣誉。这次会议关于各差会联合问题的口号是：自由与联合。自由——让每一个地方差会自由地处理其当地的差会事物；联合——联合全国所有的差会相互协调工作。¹1906年美北方长老会与坎伯兰长老会联合。²

传教士梅威良列举发生在南印度、英国和美国这三个国家成功的差会联合事例以鼓励在华传教士或中国信徒，特别是对那些于“联合”事业很悲观的人，这无疑是一帖很好的催化剂，鼓动着他们开创在中国的教派联合事业。

第二节 在华各差会实现联合的步骤

北戴河会议 1904年8月24—26日应北京传教士协会的号召，华北传教士在北戴河召开了一次有关新教联合和统一的问题。这次大会起因于1903年1月份因传教士的一篇论文 *some problems in mission* (《关于差会的一些问题》) 所引起的讨论所致。³实现各差会的联合与统一是长时期以来一直因绕着在华各教派的一个基本问题。该次会议便是围绕以下四个问题展开对新教各差会的联合事宜的：

1、关于赞美诗的统一问题；2、关于各教堂和堂会名称的统一问题；3、关于“god”一词的中文译名问题；4、关于在华新教教会的联邦统一的问题。

北戴河会议上，大家都一致认为对于这些老问题，不能用讨论的方式，因为讨论的方式永远都解决不了问题。只能用妥协的方式，华北圣经会企图用强制措施出版标准词，标准书。当时华北有92%的人都同意采用妥协的方式，特别是青年一代。对于第四个问题，即关于在华各差会是否该采取联合与同一的问题，由传教士惠志德提出引起讨论，他的提倡得到华北本地305张赞成票，

¹ *China Centenary Missionary Conference, held at Shanghai, April 26, May, Shanghai, Conference committee, p738.*

² 同上。

³ *the Chinese Recorder, shanghai vol14. p133.*

6 张反对票。其它地区是 317 张赞成票，7 张反对票，17 张弃权票。故总之，共有 97% 的人持肯定的态度。大部分的人都赞成联合。¹

北京代表委员会会议 自从北戴河会议以来，如何实现和执行那次会议的关于联合问题一直是传教士很关心的问题。为了促进这些问题的实现，一次代表会议于 1905 年 9 月在北京举行，专门讨论关于教会联合问题。该次会议上形成几点决议：

1、鉴于大家一致的联合意志，会议决定形成一个北京联合代表委员会，其中本地教会也有自己的代表；2、派北京联合代表委员会与中国其它地区的传教士联合，准备与他们合作，直到总的代表委员会形成为止；3、北京联合代表委员会的所有行动都被看成是暂时性和过度性的。都应被提交到 1907 年大会上讨论和修订；4、会议呼吁所有的教会人士对联合问题进行祈祷；5、会议呼吁 1907 年大会的执行委员会应筹备具体的关于“差会联合”的方案提交给大会。²

1904 年 8 月的北戴河会议与 1905 年 9 月北京的联合委员会虽然在差会联合问题上没有实质性地解决任何问题，但这两次会议毕竟倡导和加深了人们对这个问题的重视，引发了 1907 年大会上所有传教士对这个问题的讨论，以至这个问题成为该次大会的重点并引起西方很多国家的关注。

百年大会对实现“差会联合”的步骤安排 前两次会议没有解决的问题都呈请专门委员会提交 1907 年大会具体讨论。

很多传教士认为，实现差会间的联合与合作，即意味着每个差会都得做出一些牺牲和妥协，这样才能实现知识与各种资源的相互流动。而不能因一些小的细节方面的争论和不统一而导致联合的失败，那才是不幸的事。不要总是让那些长期一直争论不休的关于上帝的命名，赞美诗的统一，圣经的版本等老问题而影响了联合的大事。只要信徒在精神上都认宗于同一个上帝，至于这个上帝应该叫“上帝”还是“神”那都无关紧要。所有差会都应该胸怀万千。

大会曾提出如下具体建议：

¹ *the Chinese Recorder*, shanghai vol14, p133.

² *the Chinese Recorder*, shanghai vol14, p133.

(1)、在每一个省份设立一个省基督教协会，每个差会都有选举代表参加。
(2)、每四个地区成立一协会，该协会成员由每个省协会派遣代表参加。
(3)、每个省协会不管成员数目的多少，应向地区协会选送一名中国代表、一名外国代表，此外，再按每 2000 名中选送 2 名，也是一名中国代表，一名外国代表。

(4)、设立民族代表委员会，该委员会成员由地区协会派遣代表参加。

(5)、民族代表委员会有权代表整个西国传教士集体与中国政府交往。

(6)、每个协会都得安排一名中国秘书一名外国秘书。

(7)、所有凡涉及到“差会联合”的问题都将提交到各省协会讨论。

大会经讨论形成相关决议，决议为：

(1)、各省协会每隔一年或两年召开一次会议。

(2)、民族协会要三年一次或至少五年一次召开一次会议，中外秘书处理日常事物，直到大会的召开。

(3)、大会委派组建一由 24 名传教士构成的组织委员会，(这 24 名传教士分别由浸礼会、长老会、内地会、归正会、卫理公会等 8 个差会各派遣三个传教士组成)，该组织委员会负责采取措施组建各省协会，在各省协会充分讨论之下，再进一步组建民族代表委员会。

(4)、民族代表委员会是充当协商和顾问性质的机构：

负责接受来自各省协会的报告，充当与中国政府、与母会、与其它国家政府、与各地教会与公共团体之间联系的中间人。民族委员会决不是特权机构，他们只是所有在华传教士整体的佣人，只是一个商议和提出建议的机构，只是联络机构。民族代表委员会上产生的决议不具有法律作用。

(5)、对各差会联合的工作安排如下：

鼓励一切能实现合作的事项；寻找一切能实现不同差会间召开联合会议的机会；创造和安排为实现在华“一个教会”理想的代表会议；如何最有效地利用与最大程度地节省在华差会的人力、物力和财力以开展工作。

(6)、促进各差会在《圣经》与各种基督教文学翻译方面、行政体制方面、

教育方面、社会工作等各相关方面的同一工作。

百年大会的意图是：立即采取具体的步骤，即首先成立 24 人构成的组织委员会，由该组织委员会组建各省联合会，再在各省协会的基础上组建民族代表委员会。这三者之间，民族代表委员会是规格最高的联合机构。它属于协商和顾问性质的联络机构，并不凌驾于地方教会之上，更不具备特权，会上所产生的决议不具有法律约束力。但实际情况是，由于各差会独立分裂的历史太久，“联合”事业要求各差会所作出的牺牲和让步太大，其中牵涉到的纷争太多，矛盾重重。因此“分”的利益要求在当时的中国远远大于联合的要求。所以，百年大会会后联合事业并没有取得明显的成绩。

“差会联合”事业的进展 “差会合一”的口号喊了很久，但一直未取得实质性的进展，直到二、三十年代，才取得突破性的发展。

二三十年代“本色化运动”中，教派联合成为中国基督徒的一致要求。诚静怡在《本色教会之商榷》中列数了各种联合的方法：“有的把同一宗派的各教会统一为一大的团体；有的主张统一同一城市中的不同教派成立为一大的组织，如广东和闽南中华基督教会等；有的主张不分教派，统一由中国人主持教会，如成立华北中华基督教会。有的主张不求形式统一而成立讨论问题的组织如中华全国基督教协进会及各省市区的基督教协进会。还有主张以行业来划分的，如中华基督教教育会、博医会、卫生会等。上海还成立了专门从事向内地布道的组织中华国内布道会。”¹

从上面列举的差会联合的方法中，可以总结出当时在华各差会的合一运动可以分为以下两种：一是宗派的联合与合一，此时期大部分的宗派均谋求使国内由不同差会建立的教会合并在一个教会系统之内，并组成全国性的联合会以统筹协调，此外又将宗派的名字易作较合中国文字习惯的叫法，或在宗派名称前冠以“中华”二字。如安立甘宗的各差会于 1912 年在上海召开了“中华圣公会总会”会议，组织了“中华圣公会布道部”；信义会各差会于 1920 年组成“中华信义会大议会”；长老会各差会早在 1901 年就已酝酿联合，至 1916 年成立“中华

¹ 诚静怡：《本色教会的商榷》，《青年进步》第七十六册，（1924·10），第 9 页。

长老联合会”此后又吸收伦敦会、公理会参加联合组成“中华基督教大会”；美国南方卫斯理宗于1928年也改称“中华监理会”，监理会、美以美会和美普会三个属于美国系统的差会最后也于1939年联合组成“卫理公会”。二是事工性的合作，如基督教教育会、中华续行委员会、中国基督教协进会等。¹

但总的来说，这些大公会的名称前虽冠以“中华”二字，但财力薄弱，难以在经济上独立。而在华的西方传教士能通过差会给教会经济上的支持，经济支持便意味着行政上的控制，所以这时期的“中华”各教会的领导权仍在外国传教士手中。正如赵紫宸在《我对于创造中国基督教会的几个意见》中说：“若要中国基督教徒收受过来自己办去，经济人才两事俱感不足。”²

不过，“本色化”运动时期差会联合事业中值得一提的是“中华基督教会”。

1918年，美国长老会联合公理会及伦敦会探求教会联合的可能性后经1922年基督教全国大会会议的大力推动，同年中华基督教会临时总会在上海成立。美国长老会的高伯兰（Kepler, Asher Raymond）牧师被推选为首任总干事职。1927年10月第一届中华基督教会全国总会于上海召开，“中华基督教会”临时总会一共有十九个宗派参加，参加会议的88位代表中有66位是华人领袖，他们代表了12个教区和51个分区，会友数目超过12万，约占全国基督教徒的三分之一。于是，“中华基督教会”成为当时中国最大的宗派。

支撑“中华基督教会”成立的两大理念是“破除宗派主义”和“合一而非一律”。³宗派思想对西方教会而言，因有着深远的历史渊源。但对于中国教会则只徒增教会间的纷乱、扰惑。故中华基督教会应为一个由中国信徒根据正宗信仰，自动而组成的教会；不倡宗派，不分国界，惟求适合中国的国情，应付中国的需要。⁴至于“合一而非一律”的原则，“中华基督教会”要求整个教会的行政和组织，应当趋于统一。但，因着中国文化传统、礼仪及各地文化的差异，所以在统一当中含有伸缩性，包容性和融合性。这样的统一，其表现在信

¹ 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1980年版，第423页。

² 赵紫宸：《基督教与中国文化》，《真理与生命》第二卷，第九、十期（1927），第249页。

³ Merwin, Wallace C. *Adventure in Unity: The Church of Christ in China*. Michigan: William B. Eerdmans, 1974.

⁴ 高伯兰著，文南斗译：《合而为一》。香港：中华基督教会香港区会。

条、教政和崇拜方面才是自然的、灵活机动的、适应性强的。¹

“中华基督教会”的组成一直以来都成为中国教会合一运动的典范，但其成就却不是遽然达致的。特别是在三十年代刚组成之时，由于每个宗派以至每个差会仍在经济上和人力上负责其原来建立的教会，又每个差会仍维持传教根据点--基地--总部，以至全国性的指挥中心及母国的差会议会的隶属关系，形成在组织上错综复杂、行政上架床叠屋。这个组织情况甚至曾被 1930 年美国平信徒宣教调查团引用来作为说明合一事业不真实的例子。

至于在事工的合一方面，最重要的当然是“中华全国基督教协进会”的成立。1922 年中华续行委办会在上海召开基督教全国大会，议决成立基督教全国协进会。该会主要为顾问及联络性的机构，负责计划、调查、研究等工作，并探讨一些新的路向及工场，特别是农村重建工作、大型的布道计划等。在抗日战争前，该会共有十六个宗派的教会参加，包括 30 万信徒，终占全国信徒人数 61%。

在协进会及一些地区教会的推动下，三十年代还有许多联合性的事工，如协和大学、江西黎川的农业改革、华北农业服务社等。事实上，教会在事工方面的合作远较在组织上的合并为易；这些合作计划主要是由一些超宗派的事工性机构（如协进会、青年会以及教会大学等）来策划及推动的。这种情况与今日并无太大的分别。

然而在各差会联合的事宜上，不要把“联合与合作”误认为是合并一切教会。而是指包含所有参与的小教会，联合教会存在于所有的参与成员当中，即联合包含个性，个性体现联合而决不是消灭个体教会实体的存在。每一个教会实体仍然独立地处理它的事物，但同时又有一个大会机构协调指导各差会事务。它可以向各差会提出具体的建议甚至制定规章制度来规范各差会的工作运行，只要不危及和限制各独立差会的自由与权利。联合机构建议和决定每个差会行事的范围和充当差会间的调停者。

这种联合与个体二者之间的关系，正如《使徒行传》在以弗所书二章中，

¹《中华基督教会年鉴》，台北：中国教会研究中心、橄榄文化基金会，1983 年重版。

保罗曾针对早期教会的分裂提出过一个关于“家”字的概念。他说：那时（指未信主之时）你们与基督无关。……在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望没有神。又说：如今（信主了）在基督里……得以亲近（神和主内弟兄）了。因他使我们和睦，将两下（犹太信徒与外邦信徒）合而为一，拆毁了中间隔断的墙。又说：“你们不再作外人和客旅，是与圣徒同国，是神家里的人”¹。他着重点出了一个“家”字。这表达了保罗（自然也是圣灵）对于教会合一的理解，那就是：（1）都“在基督里”；（2）都“在神的国里”；（3）都“在神的家里”；（4）并应“拆毁中间隔断的墙”。值得注意的是，这里不提教会组织形式的一致，不提外表礼仪的一致，也不提较小观点的一致。合一就是合在“一神、一主、一灵、一信、一望、一洗、一身”这七个“一”上。坚持这“七个一致”，大有益处：它使我们看到，神的家有多大，我们的心胸和视野也当有多大。它有助于我们认识真理的大小、主次、重轻，而免于颠倒大小，大题小做，小题大做。它使我们看见信仰范围里的大是、大非、大正、大邪。它促使我们放下宗派的色彩，有害的争执，使相爱与合一的气氛上升。

第三节 基督教大学的联合

教育的问题一直都是在华基督教传教士考虑的内容，随着 1877 年和 1890 年两次大会对基督教教育问题的宣传和造势；加上义和团运动中国失败后，中国完全沦为半殖民地。帝国主义为了进一步控制中国，更加重视占领中国的教育阵地，传教士除了利用勒索到的赔款恢复原有的教会阵地外，在各省又新开设了大量的教会学校。1900 年百年大会前后，教会大学纷纷建校。为了最大程度地节省资源，为了与中国政府办的国立大学竞争，1907 年大会上还考虑各宗派大学的联合问题。基督教大学的联合原本属于基督教教育领域内的事，但同时，基督教大学的联合实绩也正是基督教各差会联合在组织与事工两方面联合的体现。

教会大学在中国的出现是在 1880 年前后，当时主要是在教会中学的基础上发展大学，最早是登州文会馆于 1882 年升为大学，19 世纪末期中国还有 4

¹ 《圣经》——《使徒行传》。

所类似的大学，它们是：北京汇文书院（1888年），通州华北协和大学（1889年），上海圣约翰书院（1890），杭州长老书院（1893年）。20世纪初百年大会召开之际又陆续增办了几所大学。¹

基督教大学的发展势头使“基督教大学的联合”成为1907年大会上争论很激烈的一个问题。对是否实行基督教大学联合，会上分“赞成联合”派与“反对联合”派。双方各自激烈陈词，都试图说服对方以让大会接受自己的建议。

“反对派” 以来自山东威海卫的库寿龄，狄考文和司徒尔、甘露德为主要代表构成实现“基督教联合大学”的不赞成派，²他们有其各自的理由。有的认为原有的各大学都有其各自的特色，而特色又是每所学校的生命和灵魂，是维持其发展下去的原动力。而一旦实现联合了，势必会失去其各自的特色，这对于基督教大学的历史将是一种不小的损失。有的认为打破原有的基督教教育局势，实现大学间的联合与合并，必然要花大量的资金，而维持现有的基督教教育的开支已属不易，再筹措巨额资金更是难上加难。何况基督教来华的最终目的是“实现中华基督化”，这才是传教士阵营最大的目标和宗旨，任何事业都得围绕这个目标进行。因此即使有钱也得花在如何使中国更加福音化的方面上来。

其中司徒尔更是一连串“机会不成熟”的籍口。他认为：在中国建立专门从事本科和研究生教育的联合大学的想法是不现实的。原有各大学的口碑与生源原本已不是很好，能接受大学教育的中国年轻人不是很多。也就是说现有的基督教大学已完全能满足中国人的需求，再增加学校（尤其是更高层次的研究生教育）面临的将是招不到更多学生，完全是供过于求，也是资金上的浪费。而且中国的基督教各教派纷立，实行各教派联合办学势必将削弱基督教气氛和基督教特色。而这又是他们所不希望的，反而会违背他们的初衷。而且，中国本土本来对基督教事业骨子里就抱有强烈的排外情绪，要在原有大学的基础上再建立规格更高的联合大学会让中国政府对我们更加充满敌意，如果中国政府一直不承认基督教大学学生的文凭，那么这将直接威胁着我们学校的未来生源。³

¹ 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981年，第349-350页。

² *Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*, 1907, Shanghai, p711.

³ *Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*, 1907, Shanghai, p711.

司徒尔的观点在反对派中具有一定的代表性。这些反对派也几乎都是从资金和中国政府的态度上来考虑的。而持反对意见的传教士大多来自于内地比较封闭的地区。

“赞成派” 针对以上的反对意见，那些来自沿海开放地区以及大都市的传教士领导人激烈陈词：其中一部分人拿他们自己联合办学成功的事例做论据来攻击反对方。如来自北京的传教士科龄说，库美龄和狄考文均来自中国的内地，观点保守、意见陈旧。北京便已经成立了一所包括原来所有的医科学校的各差会联合的医科大学，而且运行很好。来自南京的梅格说他最近一些年来一直在考虑联合办学的事情，且已经正从事着这方面的实践。两年来他们已实践着让南京长老会与归正会学校间的联合。在这种形式的鼓舞下，南京的循道会也正在考虑是否加盟。而同样来自山东芝罘的传教士翰维廉说，最近五年，山东 E.B.M. 与 A.P.M. 两差会正讨论联合办学的计划，该计划中的大学包括威海的艺术学院、通州的神学学院、天津的医学院，且该计划已得到各母会的支持，其中长老会支持艺术学院、伦敦的浸礼会赞助医学院、神学院。¹

当中国的各差会联合办学的计划传到欧美各国时，各名牌大学如斯坦福大学、加利福尼亚大学、密执安大学、芝加哥大学的校长从他们自身多年从事教育的经验出发，纷纷表达了他们对此热情的关注和支持。并期待着中国联合办学的成功。他们的支持很大程度上表明在中国实行联合办学的计划并不是空想，而是具有一定的可行性和必要性。²

双方的交锋 这些支持者还针对反对者的反对观点一一进行驳斥。如针对关于筹集资金难的说法，很多传教士大都一致认为，建立联合大学像以前那样仅靠母国差会和一些传教士个人的资金积累是远远不够的。主要的资金来源要靠向欧美各国政府、大企业、大财团进行募捐；靠那些有巨大经济实力的慈善家的赞助；靠向那些基督教国家呼吁以寻求他们经济上的帮助。至于母国差会和传教士个人，只要他们在精神和言语宣传上大力支持，尽其所能就可以了，包括从母国派送人力资源、物力资源等。为了更好地获得欧美各国政府或那些有经济实力的实业家的经济援助，他们建议成立一个“教育委员会”，专门负

¹ Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1907, Shanghai, p713.

² 同上, pp713—714.

责向国外募捐事宜。有的传教士还呼吁成立“代表委员会”，与母国互派代表团，特别是代表中国新办大学走访世界各国，向欧美经济实力雄厚的国家宣传他们在中国办学的必要性和可行性，向各国对教育事业感兴趣的政要宣传他们的雄伟的计划，描绘宏伟的蓝图。¹

至于能否获得中国政府的认可，这确实也是多年来一直困扰基督教教育界的一个很现实的问题。尤其在中国这样一个很重视官运仕途的国家，学子们苦读十年寒窗，最大的动力源泉便是能有朝一日，能在官府衙门谋得一官半职，出人头地、光耀门楣。而基督教大学学生毕业后却得不到政府的承认，这便意味着他们无法到官府部门工作，这对大多数学生来说便失去了学习的动力，哪怕基督教大学能传授再多旧式学校所不能的知识体系。

所以，现在对于正反双方来说，关键在于如何使中国政府承认基督教大学学生的文凭，反对方对此完全持消极的态度，认为要想获得中国政府的认同是不可能的。而赞成联合大学的一部分传教士却从种种积极的方面去考虑。如北京联合医科学院凭借它的办学实力已获得中国政府的承认，且已被合并成为北京大学的一个学院。²中国政府每年拿出 10000 元人民币支持它。同样是外国人办的大学，为什么北京联合医科学院便能获得中国政府的认同，为什么？因此对于这个争论的焦点，北京联合医科学院便是正方一个很好的切入口。因为北京医科学院确实在医学界为中国做出了许许多多的成就和贡献，办学质量是毋庸置疑的，它也确实为中国的医学界做出了榜样和示范的作用。所以基督教大学并非不能获得中国政府的承认，关键在于基督教大学是否能取得实际的办学成果。如何做到使中国政府满意，迎合他们的需求。这一点是如何获得政府认同问题的突破口。

实现基督教联合办学的优越性 赞成方还论证了联合大学的种种优越性：在世人的眼里，天主教具有非常严密的组织。而基督教却是宗派林立、各宗派相互独立。各宗派的联合办学属于各差会事工方面的联合。它的实现将对中国和全世界的基督教各差会的联合与合作事工产生巨大的促进和鼓舞作用。

对于那些一直就读于基督教大学而毕业后又得不到国立大学承认的学生，

¹ Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1907, Shanghai, pp714.

² Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1907, Shanghai, pp713.

这种基督教联合大学的研究生教育将能解决这些学生学业的继续深造的难题。

而且建立联合大学对于中国政府来说，也具有很多潜在的利益。如中国本土教育原本就大量缺少人力资源，如具有现代理念的各学科的教授等师资力量，具有高等院校领导才能、管理经验的管理人才等。而基督教联合大学将大量培养这样的人才。

尽管一开始建立联合大学需要一笔巨大的开支，但从长远的观点来考虑，实际上，各差会的联合办学、对原有学校的联合与合并将大大减少人力、物力和金钱上的支出。

如何建立基督教联合大学 因此综合以上的争论，问题已经不是“要不要建立联合大学”，而是“如何建立、联合大学课程设置的主要方向是什么”的问题。

该次大会召开之时正是中国大部分地区遭受大规模饥荒的年份。很多亲自去实地考察过灾情的传教士报道说，引起灾荒的根本原因是由于中国各地土木工程等技术的落后引起的。因此这种灾荒实情今后完全可以通过引进西方先进自然科学来解决。因此有些传教士便呼吁今后的联合大学的课程设置应以自然科学为主。¹如果仅从如何迎合中国人民的需要来说，这种观点实际上是很实际的也是很切实可行的。但很快这种建议就被另一位叫做何斯德的西方传教士给否决了。他认为：在中国的基督教联合大学的课程设置应以以神学为基础的人文学科为主，而不是以自然科学为主。²这些课程应包括基督教神学、历史学、文学、语言学、法律学、政治经济学等。两百多年前的加尔文新教就是通过让苏格兰的年轻人对类似这些课程的学习，向他们灌输新教的思想从而让他们的观念很快从陈腐的天主教转向进步的新教的。历史上的基督教也是以类似的途径从地中海东岸的巴勒斯坦地区走向希腊罗马的。而且还可以通过对西方法律、逻辑学等的学习让中国人彻底改变其传统的不求精确、只求大概的重直观形象的思维方式。在与西方的对比中让他们发现自己的民族确实还存在很多缺点和不足之处。从而彻底放弃夜郎自大的毛病，心悦诚服地接纳基督教所给予他们的教育。

¹ Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1907, Shanghai, p710.

² Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1907, Shanghai, p719.

在建立联合大学有关事宜方面会上形成了3条决议。这3条决议分别是：¹

决议 1：通过差会向国内母会陈述和宣传发展在华已有的各类学校和建立新的联合大学的机会，呼吁来自资金、人力、物力资源等各方面的支持。

决议 2：在拓展未来的基督教教育事业时，一定要避免重复建设。

决议 3：

a. 大会应委派一由25人组成的委员会在会议期间专门分析论证建立新的联合大学的可行性、必要性。该联合大学应开设法律、医学、土木工程学、农林业、艺术学、教育心理学、机械物理学等。

b. 该委员会一定要在大会闭幕之前，提交他们讨论研究的结果。

联合大学的成功实例 这次大会经过正反双方的唇枪舌战后，实现“基督教联合大学”的现实意义便凸现出来。会议之后，教育领域的传教士们便投入到真正的大学联合的实践中去，并取得了一定的成就：1910年美国南北长老会合办杭州之江大学；1910年，美国浸礼会、美以美会、英国圣公会、公信会和加拿大联合会共同创办了成都华西协和大学；同年，美国圣公会、复初会、雅礼会与英国伦敦会、循道会联合创办了武昌华中大学，其构成则为长沙原雅礼大学、岳州湖滨书院、武昌文华大学、博文书院和汉口博学书院的合并；1911年，美国浸礼会、美以美会、长老会、基督会联合创办了南京金陵大学，其构成为南京汇文书院和宏育书院的合并，而宏育书院则为1907年时基督书院和益智书院的合并所致；1915年英国伦敦会和美国浸礼会、监理会、美以美会、圣公会、长老会、复初会、基督会和美国司密斯女子学院协会联办南京金陵女子文理学院；1916年，美国长老会和美国基金委员会联合创办了广州岭南大学；1916年，美国长老会、美以美会、美以美妇女会、公理会、英国伦敦会，以及美国洛克菲勒财团、普林斯顿财团、纽约信托部、哈佛燕京学社联合创办了北京的燕京大学，其构成为北京汇文大学、通州华北协和大学、华北协和神学院、北京华北女子协和大学；此外，还有1917年山东齐鲁大学、福建协和大学等。²

总之，这一时期，不少中学升格为大学，原有的大学也加紧扩展，教会大

¹ *Recorder of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*, 1907, Shanghai, p721.

² 卓新平、《中国基督教基础知识》，宗教文化出版社，2000年版，第81页。

学遍布华东、华北、华南、西南各地。经过不断发展兼并到 20 世纪 20 年代，全国共有教会大学 14 所，学生人数 2 千多人。这些大学在不断的探索中，逐步实现了向正规化、专业化和世俗化的转变，从现代教育办学模式上大大地影响了中国当时的国立大学，成为中国高等教育中一支重要力量；而且教会大学的毕业生很多进入到中国的政府部门、工商业、文教事业等社会关键性岗位工作，对中国社会的发展方向起决定性影响。¹

¹ 姚民权、罗伟虹《中国基督教简史》，宗教文化出版社，2000 年版，第 202 页。

第五章 基督教的“本色化”

20 世纪初期是中国社会与文化变动最剧烈的时期，民国的建立、五四新文化运动前后启蒙话语与科学实证思潮以及马克思思想的输入、民族意识的彻底觉醒和反帝国主义运动水平的跃升，知识阶层的反宗教运动使得基督教在这一时期被许多中国人视为受西方势力控制的“洋教”，因此，基督教在中国面临着多方面的冲击。¹这种冲突在 20 年代初的“非基督教运动”中达到高潮，由此引起中国教会及其信徒的反思和觉醒，唤醒了中国基督教徒改变教会、创新自立意识。1922 年上海的中国基督教全国性大会揭开了中国教会“本色化”运动的序幕。²

第一节 自立教会运动的历史回顾

1922 年五月，全国基督教大会在上海召开，会议选举诚静怡、赵紫宸等人通过并发表了《教会的宣言》，正式提出了中国教会将由中国人“自养、自治、自传”的“三自”原则：“我们请求国内耶稣基督的门徒，通力合作，用有系统的捐输，达到自养的目的；由果决的实习，不怕试验，不惧失败，而达到自治的正鹄；更有充分的宗教教育，领袖的栽培及挚切的个人传道，而达到自传的目的。”³这次基督教大会上明确确立“三自”原则和提出“本色教会”这个概念。

“三自”原则实际上与本色化运动有着本质上的联系，二者有相互包涵的关系。“三自”的成分里自然有教会的中国“本色化”，同样，“本色化”了的中国教会自然也包括“三自”内容。二者是本世纪上半叶中国基督徒争取基督教中国化的两股重要力量。

因此，在谈到基督教的本色化过程之前，笔者认为有必要先回顾一下基督教自立运动的历史，通过比较以便更好地了解下一节“基督教的本色化”内容。

¹ 孙尚扬、《圣俗之间》，中国广播电视出版社，1999 年版，第 25—26 页。

² 卓新平、《中国基督教基础知识》，宗教文化出版社，1999 年版，第 90 页。

³ 卓新平、《中国基督教基础知识》，宗教文化出版社，1999 年版，第 90 页。

自立思想的萌芽 自主自办教会，主要指在组织上脱离西方差会的控制，在经济上不接受差会的财政援助，由中国教牧人员独立自主创办的教会。它的发展有一个从不自觉到自觉，从被动到主动的过程。

实际上，从 1807 年基督教来华之初，这种自立的实践就已经在无意识中开始了。基督教作为一种西方的意识形态，如何使中国人认同接受它，是一部分传教士在传教过程中希望解决的问题。马礼逊挑选、培植梁发，文惠廉收留提携黄光彩，都是对这种努力的尝试。

真正接近民族主义和爱国主义思想的自主自办精神，在 19 世纪中叶开始出现。

1872 年广州的陈梦南在一些广州信徒和海外粤籍侨民帮助下租屋设教堂。第二年他又创办了“粤东广肇华人宣道会”定先前的教堂为华人宣道堂。这个广肇宣道会全由华人自立自理，后来发展到 40 余所教堂。¹

几乎与此同时，上海有位原浸信会的黄益山，后因经商经营有方，后在上海城厢老西门购买房屋，专立一福音堂，与原先他受洗的浸会堂没有任何关系，这可能是上海最早的不受外国差会管辖的教堂。

山东长老会登州文会馆首届学生邹立文毕业以后邀约同学 40 多人创办山东酬恩布道会（后演变为山东基督教自立会），宣布脱离美北长老会。酬恩布道会后来还出了有名的布道家丁立美和王宣沈。²

这些人在中国基督徒自主办教的道路上或大或小迈出了重要的一步。但总的来说，这些自立教会处于自发状态，规模太小，影响不大，难以形成气候。

20 世纪初期的自立教会 20 世纪初，义和团起义的失败和丧权辱国的“辛丑条约”的签订，使中国蒙受了巨大的屈辱。一些爱国的基督徒受到很大的刺激，不少原属外国差会系统的教会宣布自立自养，自立教会几乎同时在华南、华东及京津等各地区产生，自立运动开始得到迅猛发展。

山东是义和团的发源地，山东的基督徒在义和团起义中被杀近百人，财产受损严重，民众的排外和反教使中国信徒受到巨大震撼。因此，19 世纪末 20

¹ 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1980 年版，第 320 页。

² 姚民权、罗伟虹：《中国基督教简史》，宗教文化出版社，2000 年版，第 156 页。

世纪初，山东的自立教会开始涌现，其中影响较大的是青岛长老会信徒刘寿山等人于 1901 年组织的自立会，在他们的倡导下，1913 年，青岛、济南、烟台、潍坊等地代表齐集济南开会，决议成立山东中华基督教自立会，该地自立教会呈现一定规模。

1910 年时，天津徐君汇、张伯苓等联合当地五公会教友，发起一个自立教会，成立“中国基督教会”，发展信徒六百多人。这与天津长老会信徒仲子凤成立的自立会、伦敦会信徒张子庭倡议成立的“自立会福音堂”构成了当时华北的自立会系统。¹

1903 年上海高风池、谢洪赉、宋耀如和俞国祯等 13 位基督徒发起成立“中国基督徒会”，1906 年俞国祯又独树一帜，创立“耶稣教自立会”，设办事处于宝山路，发行圣报为宣传机关。²到 1910 年浙江平阳内地会首先响应，宣告自立。自立的风气，逐渐普及到全国。如上海的罗店，浙江的镇海、定海和永嘉，福建的莆田，广东的南澳，湖涨的京山天门，湖南的常德等处，皆先后成立自立教会。并设总堂于上海闸北。1920 年便召集第一次全国大会，当时报告有八十多处自立教会，从此历年增加。1921 年增至 150 余处，1922 年增至 180 多处，1923 年增至 280 处，1924 年增至 330 多处，在这四五年之间，几乎是级数的增加，³进步之速，从此可见。

这一时期自立教会之所以纷纷出现，除了社会环境外，亦与基督教内人才和经济条件相对成熟有关。基督教进入中国半个世纪以来，已出现了一批中国的领袖人才。足以领导这些各地的自立会。教会自立的基础是自养，否则，自立是一句空话。当时中国社会的民族工业已有所发展，基督教内一批爱国的实业家和商人成为教会自养的中坚。

如青岛自立会创办人刘寿山本人就是一个实业家，在创办自立会时出巨资帮助教会。⁴还有另一位王元德长老，曾在华北创办公司、汽车商行等事业，经

¹ 姚民权、罗伟虹：《中国基督教简史》，宗教文化出版社，2000 年版，第 156 页。

² 柴连复：《中国耶稣教自立会》，《中华基督教年会》第十一期，1931 年版，第 93 页。

³ 参阅《年鉴》1928 年，第 10 期，第三部分教会内种种新运动和各地基督徒的宣言，第 22-67 页，沈以潘、曹圣洁《中国基督教徒的自立运动》一文中，大革命时期爱国信徒收回教权运动部分，见《三白文选》第 129-132 页。

⁴ 刘滋棠：《山东中华基督教自立会》，见《中华基督教会年鉴》第十三期（1936），第 24 页。

济上给教会以大量支持。自立教会大多集中在经济较发达的沿海地区和大中城市，一方面这些地区教会领袖和信徒有较高的管理水平，另一方面有较可靠的经济来源。南方香港、广东和福建等地的自立会大多依靠华侨支持，经济上不成问题。¹

革命高潮时期的自立教会 五四运动后，中国社会反帝斗争日益高涨，不少爱国信徒投入运动，尤其时 1925 年五卅惨案后，非基运动的大方向从批判基督教转向批判帝国主义利用不平等条约侵略中国，使中国基督教的许多团体和教徒逐渐提高了爱国觉悟，认识了帝国主义的侵略真相。他们纷纷表示要与帝国主义划清界限，要求废除不平等条约中的保教条款。各地教会纷纷发表宣言，提出反帝、废约，收回教权，脱离差会，成立自立教会等要求。

开封内地会全体信徒表示，要：“为国家争人格、为教会争人格、为基督徒争人格”而宣告独立。温州圣道会信徒说：“国家兴亡，匹夫有责，为同胞争口气”，五卅惨案后，广东教徒群情激愤，要求“与不平等条约保护下的英国差会脱离”。温州地区除原有的耶稣会自立处外，又有四十个教堂宣布脱离英教士的管辖。上海内地会愤而脱离内地会，成立“上海基督徒新团契”。1926 年国民革命进入高潮，随着北伐节节胜利，外国传教士纷纷逃离，教会自立运动更加发展。一时教会自立浪潮遍及全国，大革命时期全国出现的自立教会达 600 多处。²

这一时期的自立运动的最大特点是与反对帝国主义，反对不平等条约中的保教条款结合在一起。不可否认，“非基运动”对基督教与帝国主义的揭露和批判使中国基督教徒认识到自己在社会中所处的位置。而 20 年代以来帝国主义变本加厉地侵略中国，制造了一个又一个流血惨案，也使富有正义感的爱国教徒与全国人民一起而反对。长沙的爱国教徒表示：“我们根本反对租界、领事裁判权、海关权、铁路权、内河外舰和其它丧权辱国的权利操纵在外人手里”，武汉的基督教徒说：“我们赞成全国基督教协进会取消一切不平等条约宣扬。”

¹ 分别参见庞子贤《自立教会调查录》，刘滋堂《山东中华基督教自立会》，见《年鉴》1934-1936 年，第一文中大革命时期爱国信徒收回教权运动部分，见《三自文选》。

² 沈以藩、曹圣洁《中国基督教的自立运动》，《社会科学》1981 年第 3 期，第 58 页。

1925年基督教徒知名人士王治心等发起废约运动组织“中华基督徒废除不平等条约促进会”，广州还召开了“中华基督徒废除不平等条约大会”，要求教会与列强的不平等条约脱离关系，并联合各界开展废除不平等条约运动。

基督教自立运动在时代潮流的推动下，顺应了历史发展，达到了高潮。但也必须看到，在当时的社会条件下，推动自立教会运动发展的主要是一股政治热情，反帝决心，或是寻求国人的认同，保护教会生存的举措。教会自身在组织上、经济上准备不足。自立运动活跃的地方，也是革命的中心区域，大多数自立教会的成立是受了革命潮流的影响。因此，当1927年蒋介石叛变革命时，革命转向低潮，自立运动便销声匿迹。

由于中国半殖民半封建的社会没有改变，受时代局限和中国教会自身条件限制，20年代掀起的教会自立运动在经过了一番轰轰烈烈的发展之后，便遭到重创。中国教会的领导权依然被外国差会和传教士所控制。

第二节 “本色化教会” 的提出及初步实践

“本色化教会”的提出 1922年3月份爆发的“非基运动”，揭露和批判了教会被帝国主义利用的本质，被人们普遍认为是“洋教”。中国基督教徒也深感“在中国至今还没有一个真正的中国教会”，其所属教会“无论是从组织形式，还是礼拜仪式上看都还是一个外国宗教，还是一个外国机构。”¹因此，不少中国教徒认为有必要“从速谋中国教会之自养、自传”，从而“使基督教的思想、制度、组织与中国固有文化的精神不相背驰，并使基督教作促进中国自觉对于世界有一种使命的工具。”²西国传教士为了摆脱“洋教”的丑号，有必要涂上一层“本色”，让中国人出面，“使教会与中国文化结婚，洗刷西洋的色彩。”³教会中的中国领袖人物和知识分子、以及广大信徒都认识到，基督教信仰对中国人而言不能是“拾西人的遗唾”，而必须建立中国人自己的教会，使中国基督教“本色化”，“成为一株在中华大地上土生土长的植物”，即真正

¹ 宝玉林：《中国教会的变化》，《1926年中国基督教年鉴》，第132页。

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

³ 诚静怡：《协进会对于教会之贡献》，《真光杂志》，二十五周年纪念特刊。

“本色”的中国教会。

1922年五月上海召开“基督教全国大会”。这次会议上通过成立“中华全国基督教协进会”，由余日章和诚静怡分别任会长及总干事。该次会议选举诚静怡发表了著名的《教会宣言》，《教会宣言》中指出，“中国的历史，国人的特性，教务的性质，经验的指示，以及国内种种迅速的变迁，莫不要求一个中国本色的基督教会。俾得宣传中国本色的基督教。”“我们宣告时期已到，吾中华信徒应用谨慎的研究，放胆的试验，自己删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。”¹诚静怡对本色教会有过精辟的论述，他的言论至今还不断被引用，他说：“当今举国皆闻的‘本色教会’四字，也是协进会所提。一方面求使中国信徒担负中国责任，即实行教会自立自养自传，无论在行政上经济上教牧上，都以中国信徒为主体，外国传教士退于次要地位。第二个任务就是发扬东方固有的文明，吸取中国文化的精华，使基督教尽可能去掉洋教的色彩，被中国民众所认可。”²

“本色化”与“三自”内涵的比较 从以上大会中国教会领袖对“本色化”的阐述可以看出，“本色化”与“三自”的概念还是有区别的。如果说，自立运动是侧重于从组织上经济上脱离西方差会的管辖，由中国基督徒独立办教会，那么本色运动并不强调脱离差会领导，而是主张在神学思想上去除西方文化色彩，使基督教的教义、礼仪与民族的传统文化相结合。自立运动与本色教会运动的侧重点有所不同，相比而言，自立运动与社会政治结合得较紧密，其涨落与中国人民的反帝斗争形势结合紧密，而本色化则与中国思想文化传统发生更多关系，是一个逐步推进、不断探索的过程。

“本色化”的概念 有些西方学者把“本土化”(Inculturation)当作“文化适应”(acculturation)的同义词来使用。例如，西尼尔(D.Senior)研究了圣经中的文化适应过程。他说：“神有待于人们去认识，有待于人们把他当作救世主来崇拜；只有在救赎他的子民的过程中，神显示自身为创造者，或者

¹ 诚静怡：《协进会对于教会之贡献》，《真光杂志》，二十五周年纪念特刊。

² 诚静怡：《协进会对于教会之贡献》，《真光杂志》，二十五周年纪念特刊。

说更好地说，显示自身为他的赤贫的子民的再造者。作为救世主的神通过人起作用，通过以色列人的存在细节来显示。我们把这个过程叫做‘文化适应’。这个过程由三个重要阶段组成：暴力阶段、本色化阶段、挑战阶段。”¹

一般认为。“本土化”这个概念不能简单地等同于文化环境中的“文化适应”。²“文化环境”和“文化适应”是文化环境学的核心概念。关于近现代文化研究的四种方法和四种理论倾向，即文化进化论、文化功能论、文化史学、文化环境学，“本土化”概念的要义在于文化间的积极综合或整合，而非某种单向的消极适应。在基督教本土化问题的研究中，如果把本土化等同于文化适应，那么就很容易导致把基督教与本土化的关系问题简单化为基督教对其文化环境的单向适应。我们认为，基督教的本土化是一个辩证发展的历史过程。

“基督教的本土化”这个短语所指的就是基督教与本土文化综合的整个过程，而非其中的某一阶段。基督教传播到其他民族或地区，与各种本土文化发生冲突与整合，由此基督教的信仰显示为激励、引导、改造这种文化的动力。并在这个过程中改造自身。基督教的发展史已经清楚地说明了基督教的本土化是一种历史的必然。

在中国的学者中，对“本色化”也有着相同的定义。“本色化”（Indigenization，又译“本土化”）作为描述文化发展的概念，其含义基本如有论者所说，“乃是两种不同的文化，当甲文化传至乙文化中时，甲文化在乙文化中找到落脚点和生根点，且甲文化之某些符号意义如何为乙文化所接受，同时在乙文化中生根发展，甚至于开花结果，其整体之过程及其中所遭遇之问题，我们皆可称之为为本色化。”³就基督教而言，王治心牧师认为：“所谓本色教会者，即富有中国文化的素质而适合于中国民族精神和心理的教会也。”⁴

中国基督教领袖的本色化思考 林志平在他的《理念与符号》中说，“清末教案顿生，中国官绅士民反的究竟是什么，是‘基督教’本身，还是籍‘基

¹ Senior,D.& Stuhlmueller,C,1983,*The Biblical Foundations for Mission*,NewYork (西尼尔:《传教的依据》)第50页。

² Caplan, L, *Cultural Studies*,1972,NewYork.

³ 林志平:《基督教与中国本色化国际学术研讨会论文集》,台北1990,第107页。

⁴ 王治心:《本色教会与本色著作》,载张西平、卓心平编《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》,中国广播电视出版社1999年版,第84—85页。

督教’之名宣泄心头积压的民族意识？……所以他们尽管与‘基督教’吵架，尽管痛责‘基督教’，却与‘基督教’从未真正碰过面，亦即‘此基督教’非‘彼基督教’也。”¹所谓吵架一百八十年，却从未晤面。

林志平的话一针见血地道出基督教在华传教的失败：基督教传入中国一百多年来，仍保留着浓郁的西方文化色彩，传教士以一种高高在上的姿态，对中国文化不认识、不接触、甚至以基督教来排斥中国文化，使基督教与中国文化有很大隔阂，不为中国人所接受。王治心说，“基督教到现在还是穿着一身洋装，在中国的领土上做客。”²可见洗刷“西洋”教会的色彩，建立本色化教会的当务之急。

当时的中国教会领袖中，赵紫宸、诚静怡、王治心、吴雷川等人是对“本色化”思考较多的人。在教会“本色化”的过程中，赵紫宸强调要立足于中国文化土壤，认为应根据中国人的思想来接受福音。他说：“一个本色化的教会把基督教和中国古代文明所包含的一切真理保存和统一起来，并因此而得以展示和表达中国信徒的宗教生活和经验。而且是用本国的方式，是他们感到自然的事。”³赵紫宸认为中国基督教应该成为中国文化的一部分，他为本色教会所构画的前景是这样的：“本色的教会要把基督教和中国古文化所孕育的一切真理化合为一，使中国基督徒的宗教生活和经验合乎中国的国土国风。”⁴

王治心在这方面也有类似的意见，他说，“本色教会者，就是改造西洋化的教会成功适合中华民族性的中国教会；这种改造，并不是动摇基督教的真理，不过使中国古文化与基督教的真理融合为一，使中国基督教徒的宗教生活，合乎中国民情，而不致发生什么隔阂。”⁵

中国教会的“本色化”实践 这次基督教全国大会上，成立了“中华全国基督教协进会”，由余日章和诚静怡分别担任会长及总干事。两位都是国内外知名度很高的基督教人士。由余日章和诚静怡领导的“中华全国基督教协进

¹ 林志平：《理念与符号—基督教与现代中国学术研讨会文集》，宇宙光出版社，中华民国七十七年版，第180页。

² 王治心：《中国本色教会的讨论》，《青年进步》第七十九册，1925年1期，第12页。

³ 赵紫宸：《基督教哲学》第286—287页。

⁴ 赵紫宸：《本色教会的商榷》，《青年进步》第七十三册，1924年10期，第9页。

⁵ 王治心：《中国本色教会的讨论》，《青年进步》第七十九册，1925年1期，第13页。

会”。该组织不是一个传教团体，它主要使美国在华基督教差会的所谓协调机构。¹它旨在更有力地推行本色教会运动，它“是为在华基督教势力设置的一个咨询和协调机构，其任务是消除壁垒，造成一个更深的团契精神，它是作为一个中央咨询局和一个新意思的交换场所，发起进一步研究，推进本色教会的成长，并作为发表团体意见的一个场所。”该组织于二三十年代在本色教会方面确实作过一些成绩，如发动过“基督教家庭运动”，鼓励教会研究和关注经济问题和农村的需要；1929年又在全国发动“五年奋进运动”。基督教把“本色教会运动”的重点放在农村，1923年，中华基督教协进会就专门设置了一个“乡村工作特别委员会”；1926年中华全国基督教协进会又与南京金陵大学联名召开了所谓“农村工作会议”；1930年该会又选择江苏省淳化县进行农村试验试点。²

但是，虽然协进会把推进本色教会作为其主要任务之一，且它的会长和总干事都是中国人，但它仍摆脱不了被外国差会和传教士控制的局面，实际上它还是各国差会在华的一个联合机构。在外国传教士的控制下，该组织离本色教会还有很远的距离。该次会议上，诚静宜指出，“实验比研究更为紧要”，³当然试验不可能一举成功，必须一点一滴去做，日积月累，逐渐推进。

就“本色化”的内容而言，一般来说，在描述一种宗教适应所传播地区的发展脉络时，可能有四种本色化方向：1，有形的土著化，指教堂建筑、服装仪式、诗歌等的民俗化；2，思想的根植化，试图以传统儒道墨等思想来辩明基督教等；3，社会政治的关怀与参与，以行动表明对不当之社会秩序或邪恶势力的抗争；4，神学的本土化，即结合当地社会发展的实际来建立独特的神学概念或方法。⁴那么二三十年代基督教在中国的“本色化”成果主要是实现了第一种，后面三种一直是在探索之中。

如前所述，本色教会运动最大的难处是如何把基督教教义与中国传统文化结合起来。基督教如何与中国文化融合，被中国人所认可，这并不是件简单

¹ 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1980年版，第322页。

² 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1980年版，第322页。

³ 姚民权、罗伟虹《中国基督教简史》，宗教文化出版社，2000年版，第184—185页。

⁴ 参见林本炫著《台湾的政教冲突》，台北：稻乡出版社1994年版，第84—85页。

的事。文化既有外在的形式更有内在的精神。相形之下，形式上的变化和融合更容易些，比如：仪式上，王治心等人组成的上海基督教徒新团体对礼拜式作了许多改革，他们把圣坛设在堂的正中，圣坛前置铜炉，点沉香，礼拜时香烟袅袅，¹旁边设讲坛，讲道者身穿玄色圣衣，圆领对襟，一身中式打扮；建筑上，南京下关圣公会的礼拜堂和校舍仿照我国寺殿式建筑风格建成，与环境相协调；绘画方面，南京的一些基督教徒用国画风格画出基督的故事的美术作品；²在赞美诗的编辑方面，赵紫宸曾亲自撰写歌词，出版了一本中国教会赞美诗的小册子。1927年上海成立了一个“基督徒新团契”，为了创造本色教会的模式，以民族风格谱写了50多首新诗，并用民族乐器笙、笛、琵琶、伴奏，信徒边唱边叩节拍，一付十分自得的样子。还由六个教会团体代表组成的联合圣歌编辑委员会编辑完成赞美诗《普天赞颂》；

如何对待中国传统的祭祖礼仪，也是一个敏感的问题。如果象某些传教士所批评的是偶像崇拜，不许信徒祭祖，必然会使基督教脱离中国文化和绝大多数中国人。于是，诚静怡提出一个折中的办法，即在指定时期，全体教友同往墓地，举行纪念礼拜。他认为这样既不与基督教教义相抵触，又适合中国人心理，是基督教本色化的一种表现。³

至于基督教如何与中国文化的内在精神相结合，是一个难度较大的工作。王治心认为，对基督教形式上的改造，不过是友谊的握手，而不是血肉的化合。中华基督教协进会于1924年成立的“本色教会常备委员会”，提出了关于本色化的若干研究课题。

这一时期的中国基督教领袖人物如赵紫宸、吴雷川等致力于把基督教教义与中国传统文化结合起来的实践。其中吴雷川于30年代前开始探索用中国传统文化即其固有语汇向国人表达基督教教义和神学，对西方传教士传入中国的西方式基督教进行了反省和批判，致力于沟通基督教和中国传统文化的关系，探讨基督教扎根中国社会，挽救国家命运和改革社会的途径。他对这一方面的

¹ 姚民权、罗伟虹《中国基督教简史》，宗教文化出版社，2000年版，第188页。

² 梁家麟：《中国教会史讲义》，天道出版社。又见 <http://www.zschurch.com>

³ 姚民权、罗伟虹《中国基督教简史》，宗教文化出版社，2000年版，第188页。

著作主要集中在《基督教与中国文化》(1936年)一书中。该著作是把基督教植根于中国和中国文化信念下的产物,开启此类研究风气之先。该书受到许多同时代基督教徒学者的高度重视。¹

另一位中国基督教神学家、神哲学教育家、基督教主要领导人之一是赵紫宸先生。他长期用英文写作,其中文著作有《基督教哲学》(1926年)、《耶稣的人生哲学》(1926年)、《基督教进解》、《神学四讲》等,另有神学论文一百多篇及诗、词、祈祷文、赞美诗和讲道诗多篇。²

本色化运动在30年代初以后,有所减弱,其原因是复杂的。民族主义运动的削弱和日本侵略战争的爆发是这一运动衰退的外部原因。从教会内部看,数以千计的外国传教士的存在、大量外国差会经费的流入、庞大的教会机关和医院以及学校的重负、教会人才不足、神学新、旧派之争和青年对宗教的冷淡等多种因素都影响了本色化运动的命运。

在思考中国教会至本世纪中叶未能实现“本色化”的根本原因时,我们发现,除人们常说的中国社会半殖民地半封建状态的政治原因外,从文化思想史看,19世纪至20世纪初西方盛行的欧洲中心论,及其在中国的影响而形成的对中国文化的排斥,是中国基督教未能实现本色化的文化根源。那个时代来华的西方人包括传教士在内,歧视中华民族,视中华文明为“异教文明”(pagan civilization)。³在这种文化氛围下,中国基督教徒在精神和思想上所受的束缚是极为深刻的,他们实现基督教中国化的努力也具有一种悲壮的无力感。

第三节 中国教会领袖人才的选拔与培养

培养中国教会领袖人才的迫切性 20世纪20年代时,在中国基督徒质和量都大为增长的同时,中国自己的神职人员队伍开始形成,尤其是1907年以后,按立的中国神职人员逐渐增多。1906年按立的中国牧师为345人,到1919年增加到1065人,增长了3倍。为培养传教人才,差会在各地开办了

¹ 卓新平:《中国基督教基础知识》,宗教文化出版社,2000年版,第232页。

² 卓新平:《中国基督教基础知识》,宗教文化出版社,2000年版,第236页。

³ 梁家麟:《中国教会史讲义》,天道出版社,1998年版,又见<http://www.zschurch.com>

许多神学院和圣经学校，到 1920 年，全国有神学院 13 所，男子圣经学校 48 所，女子圣经学校 52 所。中国教会的上层领袖大部分都毕业于大学水平的神学院校。¹1907 年传教士百年大会时，经教会选派的 500 名代表中，没有一个中国人；但到了 1913 年基督教全国大会时，115 名代表中中国人占了 1/3，到 1919 年中华归主会议时，中国代表已占半数，中国教会领袖已成熟壮大起来，成为基督教事业中必不可少的力量。²

但是时代到了 20 世纪 20 年代，中国局势发生了巨大的变化：当 1922 年基督教全国大会在上海召开时，由中国知识分子和青年学生所领导的一场历时 6 年的非基督教运动，把批判基督教的运动推向高潮。一时间基督教成了众矢之的，受到社会的公开谴责和攻击，运动的重心在于反对不平等条约，反对教会教育，收回教会学校教育权。

基督教面临着一片风雨飘摇的局面，基督教内部需要有过硬的理论和实在的方案来回应这些抨击。这些都将中国教会领导层的问题提高到重要的日程，培养一批能驾驭中国当前局势，又能领导中国发展走向的优秀智慧的牧师人才显的相当急迫。领导层的问题胜过所有组织的问题，如何选拔和培养高素质的教会领袖人才是当时教会的当务之急。

牧师、传教士、宣教师等这些都是一个教会实体所必要的神职成员。他们的具体职业各有分工，共同担负着教会大量日常事务：传教；成人信徒事工、青年事工、儿童事工等。这三种职业中，牧师是上帝的体现者和代言人，用对上帝的蒙恩感激之情、敬畏和虔诚之心、“爱人如己”的博爱精神和对主事业的牺牲精神来主持教徒的宗教生活和管理教堂事务。牧师的工作对象主要是基督教徒，因此在信徒的眼里，牧师的职业是很高尚和圣洁的，是上帝的使者和代言人。在 1922 年基督教全国大会上，与会会员具体展开对牧师这个神职人员的讨论。

但在旧中国，中国牧师的情况很不景气，其原因在于一些很具体很细致的

¹《中华归主》（上）第 90 页 转引 姚民权、罗伟虹：《中国基督教简史》，宗教文化出版社，2000 年版，第 89 页。

²梁家麟：《中国教会史讲义》，天道出版社，1998 年版，第 99 页。

方面：教会经济的拮据，教会能给予中国牧师的报酬和待遇太低，不能满足他们自己和家人的日常开销：孩子的教育问题、父母的赡养问题、以及生老病死和红白喜事费用问题。差会不能解决牧师的这些后顾之忧。提升又有困难，这对热衷于追求进官加爵和光宗耀祖的中国人来说，无疑具有很消极的影响。加上在教务事业上时常受到西方差会的挟制压迫，还得忍受来自传教士个人的歧视和不公平待遇，甚至还有民族自尊的伤害。总之，中国牧师无论在物质上还是精神上都受到极大的困扰。

19 世纪的教堂牧师一般对其素质的要求不高，因而对牧师人选的任命具有很大的随意性，一般由当地传教士任命。而到了二十世纪，随着在华基督教会质和量的蓬勃发展，对牧师的素质要求也相应提高，因此牧师的任命也与以前有所不同。一般多经大会或传教士团体来任命按立，而不是凭由个人任免。有些地区是由主教来确立；有些地区当地堂会具有很大独立性，可以自主确立自己的牧师，不过这个牧师得对当地堂会负责；有些地方教会没有传教士，则牧师全权掌管当地教会，当有一名传教士时，则由牧师作助手，总之各个教区各个教会有它具体的政策，因地制宜。

牧师的基本素质要求 1907 年和 1922 年大会上，传教士和部分中国参会人员都对有关牧师的基本素质、工作能力和牧师品格方面作了细致的讨论。其中谢卫楼《中国牧师》认为一个牧师应具有如下素质：

一位有生气有活力的牧师必须是一位积极要求进步，永远虚心学习，处于不断发展状态的牧师。对《圣经》的学习，对有关基督教所有相关知识的学习，牧师对神学知识的学习，应仅仅抓住以经典为蓝本，《圣经》展示了神的启示和上帝的真迹），以避免教条主义，避免把学生引到错误的路途。而且还要注意神学的新发展；对人类文明所有知识（包括人文学科，自然学科）的热爱和追求。牧师负责教徒的宗教生活，他应该具备一个老师的“传道，受业，解惑”的能力，帮助教区居民解决各类个人生活问题，如帮助写信、帮助处理街坊邻里的争吵、帮助解决人们精神上的困惑和疑问、提供生意上的、工作上等建议、多了解一些司法知识以帮助其教区居民打官司。

帮助调解邻里之间的纠纷。因此牧师应具有极大的智慧与丰富渊博的精神世界，同时因为是上帝的代言人，他必须还得谦逊有礼，时时保持高昂的热情和斗志。他必须具备极大的人格魅力和爱心，赢得人们的尊敬、爱戴和信任。

因此新时期的牧师候选人应该接受完整的大学综合教育，综合大学教育能给他们提供全方位的熏陶和接受发展的锻炼与挑战，（更完备的知识结构，包括世俗方面的智力、思维方式的训练；健康的为基督、为人类的人格品德的培训）。比如通过对生光化电知识的学习，让牧师增加对自然宇宙的认识的同时，感叹上帝这个造物主的伟大和神奇，从而更加深对上帝的崇拜和信仰；通过对西方伦理学、基督宗教的历史学、心理学和教育学的学习更加大了作为一个牧师的个人魅力和感召力，在信徒看来无所不知，无所不晓。以致于能与中国其它世俗知识分子阶层进行同等的接触和对话，减少二者间的隔阂，加深相互的了解。否则，没有大学综合教育作基础的牧师人才将是非常薄弱和不堪一击的。

在接受对西方文化陶冶的同时，有几千年的中国儒家文化的知识体系在对中国牧师的培养中同样也不能丢掉。毕竟牧师是在中华民族的土壤里工作，在中国，儒家文化是主流文化，是中国伦理道德、文化精髓的体现，是中国民族精神的代表和象征，因此要想收复和影响中国人的信仰，当然得知己也得要知彼，熟悉非基督徒的大文化背景，掌握其精神架构，了解他们的喜怒哀乐和情感趋向，这是做好一个牧师本质工作的基本需要。而且读好中国文化，也是培养牧师候选人汉语的听、读、写、说的能力，尤其是公开演讲的能力，这是一个优秀的牧师人才所必须具备的素质。当然英语也可作为其教学的重要辅助语言，作为新中国的优秀牧师，掌握一门国际语言以拓宽牧师的视野和能力是很有必要的，这为其日后走出国门走向世界做好准备。

具备了以上良好的基本素质后，只是成功一个牧师的一半，那么成就成功牧师另一半的需要是：

牧师良好的品格塑造 牧师的工作量很大，每天不但要处理日常的教务事工，还得潜心钻研宗教学问、进行哲学思考；关心信徒的精神属灵生活、解答信徒心头疑惑；此外还有人际关系的拿捏；心思意念、世俗诱惑的考验；体力

耐力的挑战。这些都需要一个牧师自身具备坚毅刚强的意志和品格来迎接来自各方面的挑战。

其次,牧师的职责是培养人们的精神属灵生活,因此牧师要有基督般公平、伟大无私、纯洁的胸怀和包容精神;对邻里、朋友、亲人充满爱心和对社会、对整个人类充满奉献精神;用基督的“爱人如己”的伟大救助精神和品格影响和感染其他教徒和非教徒,成为教会生活的中心和精神归属,以至对周围社会逐渐产生辐射影响。牧师还得关注社会众生的疾苦,消除人类的邪恶和丑陋的东西,让人类生活得更加美好幸福。除此之外,牧师还得时常保持与时局的联系和对各种社会思潮的关注。而不是像过去教会那样,只是把市民引入教会当作是其任务的完成,过分的强调吸收信徒而没有对其进行基督徒品格的改造,结果是信徒被领进了门不久将远离教会或者精神上远离教会。基督徒品格的培养比任何动听的词汇更有持久力。

牧师人才的选拔 对于如何选拔合格牧师人才及对其进行培养也是这两次大会的重点,同样以谢卫楼的发言作为代表:

牧师的本职工作不仅是做好他自己这一代牧师的教务工作,而且还要做好下一代牧师接班人的选拔和培养,考虑如何使牧师的工作做的更深入和更全面。做好基督徒父母的工作是很关键的因素。一个家庭父母的精神思想特别能影响孩子未来生活信仰的走向,尤其在孩子还未到成熟理智的年龄。父母的家庭宗教生活更能熏陶孩子的信仰。更值得提到的一点是:父母世俗生活的思想言行一不小心也会致使下一代对基督教产生失望和抗拒的心理。

至于牧师人才的选拔,在先前时代,牧师主要是从当地堂会中最活跃、最有感召力的成员中挑选,他们多是工商业者的身份,无须一定具备很高的文化素养,只要有较强的活动能力和感召力就足够了。但随着基督教教育的提高,随着与西方社会接触的增多,随着对中国牧师要求的越来越高,牧师职业的越来越专业化,牧师人选一般得从学校中受到正规基督教教育的学生中诞生。教会总是看好那种既能宣教又能从事教育的人才,有一种中学专门吸收十四岁以上的孩子,这些孩子一般都是被发现有足够的潜力且被保证能进一步深造完成其学业

的学生，他们将被当作未来的教会人才重点培养。这些学生将接受 4 年的神学教育。¹这是 20 世纪初中国选拔牧师人才的最好的办法。所有牧师人选应当通过使自己与优秀牧师一起工作，学习他们宣教、布道的工作方式和工作热情，从而获得工作经验。

¹第五章有关引文均出自 *China Centenary Missionary Conference*, held at Shanghai, April 26 to May 8, 1907. P59-99.

第六章 基督教在华的社会服务工作

1922年上海基督教全国大会前后，中国知识分子和青年学生把批判基督教运动推向高潮，掀起了一场历时6年的非基督教运动。与19世纪的众多旧式士大夫单纯的排教风潮相比，新文化运动以及后来的非基运动中走在前沿的众多知识分子，是代表着出自国内外新式学校的另一辈新式人物。他们承袭了上一世纪反教者内心深处强烈的民族意识和国家观念，但所使用的反教理念和思想武器，已不再是传统的夏夷之别和人禽之辨。在民族主义的内核之外，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的有力的工具。尽管规模浩大，但反教者们尽量保持了克制，采取了较为温和的方式，在非基运动中虽有教堂被攻击、骚扰的现象发生，但就程度而言绝非庚子事变所能比拟。一时间基督教成了众矢之的，受到社会的公开谴责和攻击，运动的重心在于反对不平等条约，反对教会教育，收回教会学校教育权，基督教被一致认为是帝国主义侵略中国的工具。这些指控在当时中国社会上产生极大的震荡和回响。它们都不是纯粹的学理问题。基督徒在二十年代末期至三十年代，一直在努力以行动来答辩此等攻击和挑战。

基督徒到底如何回应国人的挑战呢？中国人对基督教的挑战，使基督徒产生两个自省式的问题：第一是“基督教是什么？”（What does the Christian Religion mean?）、第二是“基督教在中国人的生活上占有何种角色与功能？”（What is the place and function of the Church in the life of China?）这两个问题。¹其中第二个方面“基督教在中国人的生活上占有何种角色与功能？”这个问题，可以再细分为以下两方面，以待基督徒作答：

一、教会与社会的关系：基督教到底是否人民的鸦片，使他们只顾来生、不顾现世呢？基督教的现世意义何在？对中国人的生活有何贡献？

二、教会与国家的关系：第二十二世纪的中国，无论在政治、经济、社会等方面，都陷入绝望的困局中；中国人急于要的是国家的重建，及自强自救。在

¹H. G. Woodhead. C. B. E., "Characteristic of Christian Movement," *China Christian Year Book*. 1926年

这个大方向之内，基督教有没有存在的地位，所占的角色又为何呢？

基督教会与中国社会、与中国国家之间的关系是基督教所面临的新的问题。在这之前，基督教主要关心的是福音在华的传播、传教士在中西文化沟通中所处的位置和作用。也就是说，以前基督教只是关心基督教本身及西方文化问题。那么到了20世纪20年代随着非基运动而日益高涨的中国人民族意识的觉醒，基督教不得不考虑新的问题，即基督教会与中国社会的关系，基督教会与中国国家的关系，这便必然涉及到基督教如何参与中国的社会事务：与中国的农村服务事业、与中国的工业经济的关系问题等。

第一节 中国教会的职业培训

以宗教灵修生活为主导 “职业培训”属于世俗性事业，但中国基督教会的“职业培训”必须被框在以宗教灵修生活为指导的基础上，它受基督教教旨的支配，一切事物都得接受基督教精神的统领，职业培训将附在教会教育里，所以中国教会的职业培训仍属于教会事工的性质。具体说来，基督教人员在从事职业培训过程中必须不能失去其宗教本质，那么这宗教本质是通过细节的宗教生活体现出来：向教徒宣传上帝和基督的存在、“三位一体”的意义、原罪与救赎论等这些基督教的基本教义问题。保证信徒每天过宗教生活：每周一次的礼拜活动、时常向上帝祈祷、领圣餐。平日可参加主日学校，读经班等。

除了这些基本的宗教生活以外，教会还得开设诸如幼稚园、免费学校、低年级的圣经班，英语或商业班的学习等；经营电影、图书馆、俱乐部、娱乐业、义务活动等事业。这些机构的宗旨是：基督教会在社区设计丰富大量的宗教活动和宗教节目，让基督教文化以各种各样的形式渗透进中国的大小城市和农村，让基督教文化在中国无处不在，最终能使中华大地普遍福音化。这些基督教节目既能以其西洋特色吸引中国民众，同时又能结合中国文化内涵。

还有，中国教会任何时候都不得放弃基督教家庭这一块阵营，中国家庭是实现中国基督教化的一个重要途径，不可忽视。本次全国大会的中国会员、先进知识分子诚静怡于会后领导“中华全国基督教协进会”发起“基督化家庭运

动”，取得很好的成果。只有整个家庭溶入基督教，才有可能使整个中国基督化。只有使一对父母成为坚定的基督教分子，这样才能保证其孩子对上帝的绝对信仰。只有使家庭基督化了，才有可能更有效去影响和拉动周围的人。这是一种潜移默化的传教方式，比传教士直接的宣教更有效率，让中国人去影响说服中国人。因此教会应多组织能激发家庭参加的宗教活动。

基督教小组也是一种较好的实现宗教生活的基层组织。它被视为为达到教会社区化的一个途径。该组织能刺激小组的基督教生活，它能带动新入者对基督教产生兴趣和热情。这种基层组织最能锻炼培养为社会服务的教会领导者，同时也是为中国教会储备人才的基地。

不过，如何更好地向民众宣教仍是一个即过时又新鲜的话题，因此福音传教士的工作不能忽视。在以前工作经验的基础上，福音传教士的宣教方式应更加具有灵活机动性、使用多渠道相结合的福音传教。好的工作方式和工作视野是非常必要的：如搭建流动帐篷以宣道的方式被充分利用。如“学生传道团”就采用过这种方式。它不仅对学生且对公众产生强列的影响，一个随意搭建起来的帐篷，一些坐位，小册子和灯光便能使传教工作展开了。越是灵活机动的、随意的东西留给人们的影响越是深刻。这种方式也为中国教会的职业培训提供了一种新的思维。

职业培训 随着西方工业经济的侵入，中国原有的小农经济破产，中国农民面临着严重的失去土地资源的景况；同时西方先进的工业大大冲击着中国原有的手工业致使很多工人、个体手工业者失业；中国普通百姓的生活出现新的危机。但同时，中国的经济形势趋向多样化：机械工业、小工业、手工业、各种商业、服务业的出现。这多种的经济形势将为中国人提供更多的就业门路和新的谋生方式。因此如何救大量失业人群于水深火热之中？这原本是中国政府职责之内的事，但由于教会属于济世救贫的实体，在中国它曾办了大量慈善机构。因此为当时中国的大量失业人员提供更多就业机会的责任便自然也分到了中国教会的头上。

而且一直以来，中国教会多依赖国外差会提供资金来源，“自养问题”一

直是现在和将来中国教会所追求的目标。“如何富裕中国人的生活？”这也将是实现自养的根本途径，直接为西方差会缓解经济压力。而自养的途径并不是使有钱的人入教会，这不是解决自养问题的根本途径。如何使所有的成员都能捐助教会，这才是众人拾柴火焰高。那么如何使所有的中国人都有经济能力做这项投入便是这一节“中国教会的职业培训”的内容。

职业培训在英语中有“vocational training”和“professional training”这两种，前者主要是指对工业、农业、商业这些能赚钱行业的培训，后者是专指对各行业领导者的培训。而“occupational training”便是包括以上两种的培训。因此教会教育不仅要培养学生的宗教知识、自然科学，还得包括培养学生的职业谋生能力。这一方面为他们自己的生计着想，同时又能在维持家人的生计之余还能教会的发展捐献钱物，以支持中国教会的自养事业。而且潜移默化中，教会可以通过此改变国人对基督教的印象。

教会职业培训当指“occupational training”，“occupational training”具体应包括以下两种类型：

经济上独立、不依赖外国差会的行业。这不仅指培养人们从事工业、农业、商业等各行各业的职业，甚至是医务、法律、公共社会服务等事业，总之是独立的不依赖于教会的能产生经济效益的行业。

依靠教会支付薪水的职业，如宣教师、福音传教士、牧师或教会医院的医生、护士等医务人员。这主要是指上面第二种的职业培训，专指培训教会界的领导者。这些职业不能为教会谋利润，它是教会自身内部教务事业发展的必要。当然前者对工、农、商业的培训则主要是由公共职业培训学校来承担，教会在这其中起着引导、鼓动和启发的作用。也就是说，中国教会对职业培训的事业应控制在一定的限度上。如前所述：教会学校的课程仍以基督教文化为中心，而不是以职业培训为中心。但这又并不妨碍教会学校对实践课程的开设。这种实践课程的开设要能保证学生在离开学校走进社会之前能根据个人的特长或爱好来确定自己应接受哪一种职业的培训。这种培训或者贯穿于整个学校教育始末，要么被集中在最后一年、主修课完成之后。

那么如何对学生进行职业培训呢？这在学生不同的阶段要有不同的安排。

如：

初等教育：在民国初年，教会学校中约有 95% 的学生在接受初等学校教育，只有 5% 的学生能接受高等教育。也就是说，当时的教会学生中大多数只能接受 3—4 年的学校教育，针对这种情况，一些职业教育就应该很早就得进行。这些职业培训以语文、数字计算为主要必修课。但更侧重于手工劳动的培训，如：园艺业、手工刺绣等。这些手工操作应以学生可接受的方式进行。如组织他们到当地手工工厂、农田地去参观实习。培养他们爱劳动、勤动手、动脑的好习惯。

中学教育：中等教育学校更应强调其职业教育，在不忽视对学生进行基督教品格和基督教教育的同时，要格外重视中等学校学生的职业培训。因为基督教很大程度上依赖的不是初等教育、也不是高等教育，而是中等教育。因为初等教育者不能胜任领导者的工作，而大学生毕业后大多又加入“professional training”的行列，所以基督教事业的骨干便是来自于中等教育学校。

对中学的男生进行工商业方面的培训是很有必要的，而且这种课程应与当地城市的业务发展需要相适应，如上海与内地所给予学生的这种职业培训应是不一样的。城市学校应提供学生工业方面的知识，农村学校应提供学生农业方面的知识。且那个年代的年轻人多轻视农业与一般工业。因此教会要帮助学生改变这种思想观念，以备将来为教会的社会服务事业作准备。

民国时期，很多教会职业能为男同志同时也为女同志准备职业的培训。男孩子在走进学校的时候还不能为他确定职业，但女学生就不同了，任何时候除了有特殊才能的女生可以考虑培养其担任教务职能外，大多数女生所接受的无一例外的都是如何影响其家庭职员，增进家庭的基督教气氛内容的培训，用其所学的基督教知识循循善诱他的丈夫和他的孩子。

大学教育：更高层的教会领导者须要在基督教大学或神学院接受教育，基督教教会很需要这种领袖人才，特别是对于正在起步自立的中国教会来说。不过这种领袖人才应是能结合中国的具体国情而不是照搬西方的模式。这应从以

下三个方面去培养：

1、培养中国教会的宣教师、福音传教士和牧师。着重培养他们的领导组织能力、实践工作能力。具体包括宣道演讲、社区大型宗教活动的组织设计、具体教务事业的策划、工农商等世俗事物的指导以及培养神学理论研究方面的人才：如神学教义的创新发展、基督教对中国区域未来事业拓展的展望、整体发展规划的研究、对重大问题的解决方案，处理中国教会事务的具体原则。按这种方式培养的人才应是科学型的而不是技术性的。

2、培养中国教会的教育人才。虽然基督教一直重视基督教教育，但以前多是纯粹西方差会办的学校教育，套用的也是西方教育模式。而当前所需要的是着重培养属于中国教会的教育人才，结合中国传统文化背景与中国具体实情的教育。

这类教会学校职业培训科目应根据各地具体条件和情势来设置，教学应采取中国学生能接受的方式。这里需要提醒的是：在很多地方的大学、中学职业教育里，教学语言采用的是与其它科目相同的语言：英语。这首先就给人一种错觉，认为这是纯西方式的教育；更重要的是职业培训是实用型学科，注重实效。培训的学生将来工作服务的地点在中国，除了一部分在洋行工作的职业外，用英语教学是完全没有必要的。这一点是教会职业培训须改进的地方。用汉语教学是今后职业培训不可避免的一种趋势，如用乡村当地方言教学更实际。这给学生毕业离校后从事传教士工作打下基础。所以用乡村语言教学确实有一定的职业价值。

总之，教会学校的职业培训决不能套用西方模式，而要建立和发展中国精神、体现中国思想和特点，结合中国经济发展形势和职业需要。这样才确实能为中国社会做出实际的贡献，解救一部分失业人群的生计问题。

第二节 基督教与中国社会的经济发展

基督教的原则是拯救人类，从长远的角度看是要彻底消灭人类的贫穷和疾苦。大会其他会员在完成对教会“职业培训”的讨论之后，议题的重点便转向

中国教会应如何参与中国的农业经济、工商业经济的建设上来。19世纪20年代的中国，在殖民经济和西方工业经济大潮的影响下传统的小农经济正走向不可挽回的衰落的命运，而工业经济正踽踽走来，尽管一开始还是步履蹒跚。西方传教士也在时刻关注着中国社会发展的走向，面临着中国经济的发展趋势，他们在时时考虑着自己在中国的这种社会转变中应扮演什么样的角色，拿出哪些措施，做出哪些成就来向中国人证明自己救赎社会的一片红心，不至于教会平日所传达的拯救人类疾苦，帮助贫人摆脱苦难的说教被认为是虚假的，侵略中国的政治用心才是真的。这次大会把基督教会的社会服务工作提到了议事日程。教会如何参与中国社会的经济建设，这包括以下两个方面：

（一）与中国农业经济的关系

中国有2/3的人口在农村，直接靠农业生活。因此要想在中国实现上帝之城，农村这一广阔市场无论如何不能忽略。因此，基督教会十分强调对农村经济发展的支持。这就需要教会拿出一整套方案来。与会人员均认为与农村的教会事工主要包括以下两个方面：

1、发展农业技术。

技术农业需要大量广泛深入的调研工作，这是属于教会的教育工作范畴内的，比如，曾经有一个调查结果表明：沿海地区农村引进的美国品种的棉花，能获得高产。但其它地区则是中国品种的棉花比美国品种的棉花高产。这种调查结果将产生直接的经济效益。显然这种结果如果不经过调查，是很容易得出片面的答案的。尤其是关于技术的问题，是来不得半点虚伪的。

与会会员认识到：“调研工作”对于中国这种一贯来轻视技术的国度来说无疑是一种新的事业。对于幅员辽阔的中国本土来说，农业调查最终将由中国人自己去继续和深入。因为只有调动各地的中国人，才能更好地了解各地区的土壤墒情。西方传教士只能提供示范作用。而且这种调查研究少不了同各大学的农业院系保持联系，更少不了与那些对调查训练有素的人才的合作。南京农业大学和广东基督教大学就开设了这种农业系。

实际上，当时的中国已经存在从事专门农业教育的学校，如南京金陵大学、

广东基督教大学和部分中学。这类院校多开设谷物、森林、动物、农产品等农业相关课程。校园园艺业课程的开设，培养了学生的手工劳动的观念；通过出售产品，还可以为学校增加收入，增强自养的能力；为学生的自然植物课程提供观察场所；培养优良农作物品种等。这类教育通过演讲、实践工作、农业课程培训使中国农业得到不断发展和进步。当时的中国不少于五个教育单位、不少于 30 个差会在做着以上的工作。且这种工作正待于深入发展。

2、农村经济组织问题：

20 世纪初，中国农村地区洪涝灾害严重，又常遇饥荒，导致当地农民落进高利贷的魔爪当中。因此农村的经济合作组织应运而生。这类农村经济组织在西方国家已经存在，如德国的花旗银行，丹麦的联合银行、印度的农村合作信用社。1917 年约有 23000 个类似的组织存在于印度的乡村，约有超过 1000000 个客户。信用社为农村经济带来了巨大的方便和经济利益。这种合作信用社在 1922 年的中国还处在刚刚起步阶段，经验不足。西方国家组建的合作社便很好地为中国教会提供了借鉴作用。因为它们的合作社大多是由教会经营组建的。如德国的花旗银行组建于 1880 年、起初主要是通过乡村牧师和教师组建而立。印度信用社主要由政府起作用，但教会的势力在其中也起着主要的援助因素。农村合作信用社将是个急待发展的行业，有待于中国教会继续探索。在中国，基督教是帮助中国实现各种经济组织的主要力量。

(二) 与中国工业经济的关系：

在 1922 年全国大会上，与会会员一致认为，尽管基督教是人类属灵事业，是人类精神的家园，但外在的、物质的追求也是通向天国和精神的重要途径。所以基督教会要关注中国经济的发展，要为中国经济发展做出一些实事。当时的在华基督教面临的最迫切的任务就是不要作壁上观，要参与中国工业经济发展过程。随着现代大工业经济的发展，两极分化、工人罢工、工人的恶劣的工作环境，妇女和童工等等这些社会问题都随之而来，对于刚刚兴起的资产阶级来说，他们是不可能愿意处理这些工业经济的副产品。正碰上基督教在华遭到不被信任时期（非基运动），对于以救赎人类为其宗旨的教会来说，这些问题

正好为在华基督教提供了证实自己的良机。同时中国正处于工业经济刚刚起步时期，在这中国社会生产关系大转变时期，基督教也急切希望能领导中国向着西方基督教文明的方向发展，这也是基督教急切干预中国经济的意图之一。

在中国的一些大的港口城市，西方现代机械等先进生产工具被纷纷引进，工业经济比较发达。那里大量农村剩余劳动力都涌进城市工厂为拥有生产工具的雇主劳动，于是出现了资产阶级和无产阶级这两大阶级。从此中国旧的生活条件被中断，老的传统的生活习俗遭到摧毁。但是新的矛盾也随着经济的发展而来临。

比如：一天有 14—16 个小时的工作时间，甚至超过 16 个小时，加上每天从家里到工厂之间的来回的赶路时间，工人超负荷的劳作。工厂都竞相购买先进大机器，更新生产工具，而工人多是不识字，没有文化，甚至很多是几岁的童工。加上营养不良和劳累过度，他们的体质与素质无法跟上大机器运转的速度，时常因上班时打瞌睡而被机器致伤致残。工人的工作条件也是非常糟糕。尤其是那些大型煤矿或其它地下开采及勘探类的工作，工人的安全根本得不到任何保证，生死由命。即使发生重大人员伤亡事故，工厂主也无须作任何赔偿。工厂的卫生状况也是极度恶劣，无数男女工人生活工作在狭小、肮脏龌龊的空间里，又没有消毒措施，各种传染病乘机袭击。妇女为了挣得更多一些钱养家糊口不得不晚上加班，甚至怀孕前后都得工作，大量童工在超重工作量的压迫下身体得不到正常发育，在这些诸多恶劣因素的综合影响下，工人常常过早死亡。

其中，童工问题是大会上传教士谈论很多的问题之一。儿童是一个国家未来发展的希望，六七岁的儿童正是长身体的时候。超时间的工作会摧毁他们的身体健康，甚至很多中国儿童大批的死亡。长期以往，中国的劳动力资源将遭到极大破坏，整个中华国民的体质也将遭到极度摧残。因此童工问题是一个很严重的问题。

还有资本与劳工之间的冲突；工厂主随意克扣工人工资、剥削压榨工人；以及工人的福利待遇，工作安全保障，事故保险等。这些问题都得等待基督教

会作为中间人向企业主提出。

对于以救赎人类为己任的基督教来说，中国工人如此恶劣的生存环境，基督教必须要救他们出与水深火热之中；中国工厂主众多的罪劣，基督教必须要拯救他们的灵魂；中国社会如此之多的阴暗面，基督教决心要改造它。基督教会决心帮助中国的现代机器工业建立在民主和平等的基础上。不过，无论是穷苦的工人阶级、落后的手工工厂主还是富有的工厂主，基督教都得帮助和拯救他们，所以说在华基督教在这个时期的社会服务工作，应具有双重责任和义务，即要拯救工人也要照顾到工厂主的利益，因为他们都是上帝的臣民，基督教对他们不得有任何的偏见。但谁有罪孽还是不能饶恕他的。

针对以上中国社会所出现的情况，1922年的大会决定采取以下一系列措施：

在华基督教会对中国出现的新的社会现象，应抱着积极欢迎的态度，而不是打击、讽刺挖苦和摧残。更要掌握这些工业机械原理及技术，中国的基督教不能落后于中国的社会物质技术。同时应积极研究这些新情况新问题。

基督教会为中国劳工的身体健康着想，制定一系列劳动标准：一天工作时间不超过八个小时，或者实行每周48小时工作制；制定劳动失业保障机制和保险制度，设定专门机构以督促它得到贯彻和实行；妇女生育前后分别有六周的休息日；妇女与18岁以下的年轻人不得在上午11-5点的时间之外的工作时工作，更不准在夜间工作；不得招收14岁以下的童工。

这次大会上，一个新成立的关于经济和工业问题委员会提请大会注意中国劳工的相关人权问题：每个个体都具有不可估量的社会价值，因此工厂及社会应保护每一个劳工的工作安全和改善工人的卫生状况；且应给予工人一定的娱乐闲暇时间，给予他们一定的言论自由。无论是有技术的还是无技术的工人都有相同的自由和平等的权利。

中国社会在经济转型时期，除了现代大机器工业外，还有数目更多的小型，隐藏在高楼大厦间的落后手工工业和家庭工业，这些是产生另外一些社会问题的地方：在当时的机器工业的排挤下，这两类工业只能挣得狭窄的生存空间，有时是朝不保夕或者是负债经营。在各类工业经济中，他们是当时中国

社会中占比例最多的一类，而他们的生存条件又是最恶劣的。所以基督教会理所最应当关心他们的生活。

按经济规律发展趋势，机器工业是未来的经济主导和发展方向，手工工业与家庭工业必将被淘汰，对于将被淘汰的行业，基督教会将抱何种态度呢？虽然是有悖于社会发展方向的事物，但因为它都是一种社会存在，它同样该享有其应得到的权利。而且恰恰因为他们落后于社会总潮流，经济效益低下，生活在生死线上，所以作为拯救人类的基督教会，更应该关注他们的生活。了解这类工业的行情，收集相关信息，及时提醒他们不要再去投资没有市场的衰落的工业制造，更不要让其子女去接受那些衰落的行业培训。帮助他们积极调查市场，去开发研究那些机器工业无法与之竞争的行业，如精致的手工刺绣、编织业、烧陶雕刻等等之类的工作，这些工种投资小没风险，卖场好，又不会被机器工业排挤，同时他们又是一种民族工艺品，有很强的艺术价值，生命力强。基督教应鼓励市民多从事这些工作。

在中国的北方，纬度高，冬天日子长，天气寒冷，基督教会也应多提倡这些地区的人们多寻找一些能贴补家用、支持日常开支的家庭小工业，这些多是针对妇女与孩子的，所以又得同时防止他们工作超时，影响身体健康和孩子的受教育情况。

总之，对于中国教会与工业经济的关系问题，这次大会上，与会会员考虑到了：现代工厂里的童工妇女问题；小型手工工厂主和家庭工业者。他们都是当时受西方经济冲击下的弱势群体。还有大企业里工人艰险的工作环境、恶劣的卫生状况；中国基督教会成为了劳工之间对话的中间人，为工人争取其应得的权利。大会上，与会成员大声呼吁，为工人阶级制定了系列的工作标准。

第三节 基督教与中国社会道德问题的关系

当一个社会在转型的时候，由于各种社会机制还未来得及建立，因此各种涉及社会道德的问题便产生了。社会道德是关系到整个国民的社会生活环境问题。因而中国教会理应关注它。

首先中国教会得作好各种调查活动，了解中国社会目前的社会道德究竟存在那些问题，最尖锐最突出的问题是什么，其产生的根源是什么。所以调查这一环节很重要。1922年大会上传教士把其调查对象分为：中国的基督教社会，中国社会下层广大的劳动人民，中国社会一些特殊团体。具体说来有以下一些类别：

中国基督教社会：

基督教徒的家庭生活；基督徒工作之余的闲暇娱乐生活调查；基督教徒的社会道德水准的确定。

中国下层劳动人民：

对贫穷、失业和乞丐群体的社会调查；传统的家庭封建婚姻制度（丈夫纳妾，娶小老婆等罪恶的家庭体系的瓦解及其仍持续情况）；国民的身体健康、卫生和住房状况；公共娱乐场所的设施、慈善机构和教育机构等；卖淫、赌博、犯罪等情况。

社会特殊团体：

驻在中国沿海港口城市的外国人，他们宗教生活的满足程度，他们的业余娱乐生活。

在富人家里作服务工作的佣人、帮工；学徒、工人、商店营业员、船员、街道小商贩、苦力与农夫。

警察和士兵；

奴隶、残疾人、孤儿与老年人、麻风病患者、流浪者等；

那么这三种社会群体的社会道德问题究竟包括哪些呢？

基督教徒家庭生活：基督教徒孩子的教育条件和状况、他们的婚姻情况：包括与非基督徒的通婚率；以及基督徒家庭在中国社会的认可情况；基督徒家庭代表基督教文化对周围社区所产生的辐射作用和吸引力究竟有多大；基督教徒家庭父子关系、母女关系、基督徒家庭聚会；

基督徒工作之余的娱乐生活调查：这包括基督教家庭社区的娱乐设施、娱乐活动的组织、活动内容、参加人数、对非基督教徒的影响程度、活动周期等等。

基督教徒社区的文化设施：青年俱乐部、社区阅览室、社区夜生活活动、幼儿园、托儿所、妇女俱乐部、社区慈善机构等的开办情况。

基督教徒的社会道德水准的规范：基督徒的社会责任的硬性规范，对文盲、穷人的关心程度；基督教徒的宗教生活的硬性规范：对安息日的遵守、对作祷告和礼拜时的虔诚；对酗酒、吸烟、嫖娼等道德问题的揭露。

社区公众问题：社区的问题一般都牵涉到公共问题，如自来水的供应，公共澡堂的建设，图书馆或阅览室的建立，妇女健身房，医疗室急诊室的建立，餐馆饭厅的建立，就业指导中心，借贷机构等。无论是乡村还是城市城镇，在每一个社区或群落都得建立一个解决当地市民农民各种问题的办事中心机构。

实际上在这之前，已有一些热心于此的基督教人士作过相关的调查，如司徒莲所作的关于北京的社会调查；上海市政厅、福州所作的关于当地“社会道德败坏问题”专项调查，杭州和广州也都作过关于打击赌博的调查汇报。

仅作调查只是问题的第一步，如何培养社会问题研究者又是很重要的问题。因为社会工作是一项非常复杂的工程，要把这个问题做深做透必须要涉及到心理学、教育学、数学、统计学等很多相关的课程，所以这就必须要有社会学功底的专业人士。因此该次大会提出今后培养这类人才的重要性。

为了更好地做好社会服务工作，下面两种类型的人才是基督教会所必需的：

第一种是具有一定大型活动组织经验的人才。能活跃气氛、调动参与者的积极性；具有较好的协调组织能力和服务精神；关心社会公共卫生和公众健康。当然这些都是要具备专业素质和水准的，受过一定专门培训的社会工作者。如燕京大学就已开设有关社会服务方面的课程。这一类人才多服务于大型社区的居民。

第二种是从事个人服务工作。这一类的工作者需要相当细致、耐心和灵活的手工技能。因为他们是直接服务家政、照顾孩子、料理日常生活的，所以这一类的工作者一般是女性比男性多，如医院护士、家庭保育员、家庭教师、律师等自由职业者。这一类的服务范围广，各类学校、医院、慈善机构或个别家庭都需要这方面的人才。

基督教会的各种机构如主日学校、教堂牧师在做宣道演讲时都应该加强宣传基督徒的社会服务精神，加强他们入世的积极性，参与社会救赎的意识。

所有的中学、大学学校都应该给予每一个学生充分的社会服务实践锻炼的机会，以让他们走出校门时就具备良好的社会服务本领。大学应准备丰富多彩的有一定难度的活动节目；应频繁开展有关社会服务工作的征文和演讲比赛；应开设相关课程。神学研究班也不例外，对社会服务实践工作的参与会曲折加深对神学意义的理解、对神学的创新和对神学的中国本土化的改造。

而且一些大学应专门开设研究社会问题的院系所，形成规模教学和研究，形成特色化这样才能申请到资金开展工作。社会工作者还应该时常与外单位的同业人员通过会议、拜访或活动的方式进行工作交流，取长补短。同时还应走出国门与西方国家进行交流以汲取经验。

如何改善中国社会的道德问题是这一节的关键所在，与会会员提出：基督教会应培养中国人发表公众意见的习惯，这是解决这一问题的根本途径。

由于中国几千年的封建传统文化使中国人形成凡事采取中庸之道，事不关己高高挂起，对别人的事不说好也不说坏，更难让他们在公众场所公开发表意见。这种民族习惯非常不利于中国民主制度的建设。基于此，在华基督教应有意识地引导中国民众改变这种至深的积习。

基督教可以采取多种形势和手段激发民众的关注公众问题的热情。如新闻报刊杂志、张贴海报、发行小册子、社会讽刺性电影话剧、社会问题调查结果的公开、广告宣传、公共场所的黑板报等等。一旦发现有突出代表性的典型事例，便可以抓住时机揭发、公开，猛烈地攻击批判。找到一个好的切入口引导当地民众学会观察问题、分析问题的能力 and 积极性，帮助他们关心自己的切身利益，学会维护自身的或自身所在集团的权益，以及与侵犯自己或自己所在集团利益的人或单位作斗争。基督教会让中国民众看到利用媒体揭露邪恶势力的巨大作用，让他们看到曙光，看到公众舆论的力量。特别是新闻广播或媒体能迅速地把新闻传播到另一个地方，在最短的时间里让更多的人知道这条新闻，便于广造声势，扩大舆论范围，对肇事者形成无形的压力。而且还要引导民众

注意斗争中团结与合作的重要性。一些社会问题题材的文学也是很好的手段。

设置专门的组织机构来组织领导社会道德问题的解决也不失为好的途径。因此在社会问题与会会员还提醒大家关注组织机构这个环节。

大会认为，每一座城市都得设立至少一个解决社会问题的联合委员会，该委员会应接受当地联合教会的领导，每个地方的基督教青年会在解决当地的社会问题时应起着先锋的作用。每个教会是否该成立社会问题委员会这得取决于具体情况，如其经济承受能力等。规模大的教会一般都得成立。

整个中华民族应成立一个民族性的社会问题委员会，以促进整个民族民俗民风建设。其具体的任务为：

联合全国各地方性的委员会，以交流工作经验，互相学习以促进相互间的你争我赶的势头，这样才能搞活社会问题研究；及时收集各地发生的最新消息以帮助民众分析解决问题；各地方性委员会得每年向全国性委员会报告工作；编辑刊登有关社会问题的文学作品、报刊或杂志，作好舆论宣传工作；为各地方教会出好一月一期的黑板报工作；促进各委员会之间的联系及与西方国家的联系；安排社会问题研讨会的相关筹备工作。每个委员会都得安排男女秘书各一名。

在经过这次大会对社会服务工作的强调之后，各地教会的社会改革工作纷纷开展起来：如禁毒、禁酒、禁赌、救灾、改良风俗等工作。¹并成立多个全国性的组织：如“中华民国拒毒会”、“道德会”、“南京改良会”等，以董其事。不过特别值得一提的是此时期的农村改革运动，包括晏阳初的“中华平民教育促进会”及徐宝谦的江西黎川实验计划。不过这是1922年大会之后的事，本章节便不再叙述。

因此，综上所述，在中国的民主国家政权刚刚建立，还没有积累起相应的处理大量社会问题的经验或者说，还没有建立相应的社会机构来解决此类问题的时候，在社会服务工作方面在华基督教会会有非常广阔的工作空间和巨大的

¹ 第六章相关引文均出自 *the National Christian Conference*, held in Shanghai Tuesday, May 11, 1922.

发展前景。在华基督教会也知道充分利用这个机会的价值和意义。这样在华基督教会便可以巧妙地赢得渐渐失去的中国人的同情心，重新建立他们的信用。

但是目前基督教会缺少社会服务方面的领袖人才，教会今后应加强这方面人才的选拔和培养工作，一些学校也要着手开设有关社会服务相关课程。这些领袖人才的任务是及时收集中国社会新出现的社会现象和社会问题，及时商议解决问题对策和办法，以促进中国社会的发展。

结 语

晚清和民国初期（19世纪70年代—20世纪20年代），中国发生了一系列对基督教事业产生影响的事件：洋务运动、庚子事变、新文化运动和非基运动等，这些事件从正反两面刺激着在华基督教事业的发展。应对时局的变化，在华传教士分别于1877年、1890年、1907年和1922年召开了四次全国性大会，“传教策略问题”成了这几次大会的主要问题之一。四次会议上依次讨论了对基督教教育问题、传教士问题、差会的联合问题、本色化问题和基督教的社会服务工作等五个方面问题的应对策略。

洋务运动促进了西学在中国的影响，导致了1877年和1890年大会对教育问题的重视，为传教教育从“差会教育”向“基督教教育”的过渡打下基础；1900年义和团运动直接促使了百年大会上全体传教士对“传教士问题”的反思；民国初年新文化运动、非基运动酝酿了1922年基督教大会上对本色化问题、基督教与中国社会关系问题的思考。但由于基督教传教士的这些策略的应变是被动和不情愿的，因此这种不情愿之中便也蕴涵着其必然的历史命运。

首先，“基督教教育”方面。教育事工一直贯穿着传教士在华的整个活动，也是传教士在华活动取得最丰收的一项业绩。教会教育刚开始时是以免费方式吸引教徒的一种手段，到了洋务运动时期，传教士看到中国一些进步人士对西学的倡导，便及时因势利导作了中西文化间的交流使者，成为晚清时期中国人了解世界的窗口。且民国初年各差会联合组办了十四所基督教大学，为中国引进了西方世界的现代教育机制的同时也为中国政府输送了很多人才。从这个意义上说，1877年、1890年这两次大会对教会学校从“差会教育”向“基督教教育”的转变起了很大促进作用；1907年百年大会更是促进了基督教大学联合的实现。这三次大会对教育问题的决策共同汇成了基督教在华教育事业的进步走向。

其次，传教士问题。如果说1900年之前，有部分传教士从晚清频繁发生的教案冲突中，嗅出了中国人对传教士的敌意和不满的话，那么是“义和团运动”彻底让所有在华传教士整体对其传教手段作了不能不算是认真的反省，传

教士共识要不用或少用“条约保护”政策，百年大会明确地宣布了“克制和忍让”的原则，于是 19 世纪的霸占地产、欺压百姓的事件确有很大收敛，但传教士与身俱来的扩展性使得他们的反省不得不是一种外在的调和手段，“非基运动”时中国人对其猛烈的攻击便可见其一斑。

第三，在华基督教各差会的联合。尽管有些传教士在很早就意识到了各差会联合的必要性，1890 年大会上也有传教士提出这个问题，最终百年大会上把这个问题作为重要议题列出。但由于西方各国之间国家利益的冲突、各母会各差会之间利益的不可协调性使得这个问题不可能得到解决，因此各差会除了在“事工”合作方面取得了一定成功外，其它联合事业都遭到失败，这是其必然的趋势。

第四，基督教的“本色化”。“本色化”的口号喊了很多年，具体“本色化”的实践活动也许更早就开始了，但到传教士退出中国大陆为止，其“本色化”的理想一直都未能实现，1922 年大会上提出的“中国教会”口号只能说是中国基督教人士应着民族主义的潮流所发起的一场运动，这场运动取得一定程度的成绩，但本质上离“本色化”的目标还很远，而且随着大革命的失败这场运动也就渐渐地悄无声息了。

第五，基督教在华的社会服务工作。二三十年代，基督教确实大量地参与了中国社会世俗性的工作，如参与乡村建设运动，投身与对工业经济发展的关注，在改良社会道德方面，成立“天足会”“戒毒所”和倡导妇女改良等。这些活动如同基督教的“本色化”一样，轰轰烈烈了一阵最终也便偃旗息鼓。

传教士的民族优越感、中西文化的差异性以及中华民族的时代觉醒等各种因素综合地决定了基督教在华（1807 年—1949 年）期间传教的不可避免的失败命运。

参 考 文 献

一、史料和档案材料：

- 1、《道光朝筹办夷务始末》（中华民国十九年故宫博物院抄本影映），载沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》，台北文海出版社，1979年。
- 2、《咸丰朝筹办夷务始末》（中华民国十九年故宫博物院抄本影映），载沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》，台北文海出版社，1979年。
- 3、《光绪朝筹办夷务始末》（中华民国十九年故宫博物院抄本影映），载沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》，台北文海出版社，1979年。
- 4、王铁崖编：《中外旧约章汇编》，北京：生活·读书·新知三联书店，1982年版。
- 5、李刚己辑录：《清代历史资料丛刊---教务纪略》（据光绪三十一年南洋官报局印本影映），上海书店，1986年版。
- 6、梁德主编：《中外约章汇要 1689-1949》，黑龙江人民出版社，1991年版。
- 7、陈增辉主编、郭舜平译，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系编：《清末教案》第五册，北京中华书局，1998年版。
- 8、分别参见庞子贤《自立教会调查录》，刘滋堂《山东中华基督教自立会》，见《年鉴》1934-1936年第一文中大革命时期爱国信徒收回教权运动部分，见《三自文选》。
- 9、蒋世第，吴振棣：《中国近代史参考资料》，高等教育出版社1988年版，第98页。
- 10、1867年7月28日，恭亲王等折，《筹备夷务始末》同治朝，卷46，第44-46页。
- 11、郭嵩涛：《致沈丹制军》，《养知书屋文集》，卷11。
- 12、《中华民国现行法大全》，第455页。
- 13、《青岛最新消息报》（德文）1906年4月24—28日。参见赵振枚主编《中德关系史文丛》第62-63页。
- 14、翦伯赞，郑天挺：《中国近代史参考资料·近代部分》（上册），中华书局。
- 15、朱有献等编《中国近代学制史料》，华东师范大学出版社1993年版，第4辑，第626页。

二、专著：

- 1、顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社1996年版。

- 2、顾学稼：《中国教会大学史论丛》，成都科技大学 1995 年版。
- 3、卢茨：《中国教会大学史》，浙江教育出版社 1988 年版。
- 4、克里斯托弗：《宗教与西方文化的兴起》，四川人民出版社 1989 年版。
- 5、李楚材编：《帝国主义侵华教育史资料。教会教育》，教育科学出版社 1987 年版。
- 6、李志刚：《基督教与近代中国》，台北宇宙光出版社 1989 年版。
- 7、梁家麟：《广东基督教教育》，香港建道学院 1993 年版。
- 8、梁元生：《林乐知在华事业与万国公报》，香港中文大学 1978 年版。
- 9、林治平主编：《基督教与中国社会变迁》，台北宇宙光出版社 1989 年版。
- 10、林治平主编：《基督教与中国现代化》，台北宇宙出版社 1994 年版。
- 11、刘小枫主编：《道与言：华夏文化与基督教文化相遇》，上海三联书店 1995 年版。
- 12、刘学照：《洋务思潮与近代中国》，山西高校联合出版社 1994 年版。
- 13、熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社 1994 年版。
- 14、杨天宏《基督教与近代中国》，四川人民出版社 1994 年出版。
- 15、伊安，G，巴伯：《科学与宗教》，阮炜等译，四川人民出版社 1993 年版。
- 16、易惠莉：《西学东渐与中国传统知识分子》，吉林人民出版社 1993 年版。
- 17、章开沅、林蔚：《中西文化与教会大学》，湖北教育出版社 1991 年版。
- 18、章开沅主编：《文化传播与教会大学》，湖北教育出版社 1996 年版。
- 19、中国基督教教育调查汇编：《中国基督教教育事业》，商务印书馆 1922 年版。
- 20、司德敷等编：《中华归主》，中国社会科学出版社 1985 年版。
- 21、查时杰：《中国基督教名人小传》，台北基督教论坛 1979 年版。
- 22、张力、刘鉴唐：《中国教案史》，四川社会科学院出版社 1987 年版。
- 23、吴义雄著：《在宗教与世俗之间》，广东教育出版社 2000 年版。
- 24、孙江著：《十字架与龙》，浙江人民出版社 1990 年版。
- 25、李时岳：《近代中国反洋教运动》，四川社会科学院出版社 1982 年版。
- 26、林荣洪：《风潮中涌起的中国教会》，天道书楼 1980 年版。
- 27、林福增：《文化适应与中国基督徒》香港建道神学院 1995 年
- 28、林志平：《理念与符号—基督教与现代中国学术研讨会文集》，宇宙光出版社，中华民

国七十七年版。

- 29、王立新：《美国传教士与晚清中国近代化》，天津人民出版社 1997 年版。
- 30、王树槐：《外人与戊戌变法》，台北 1965 年版。
- 31、王治心：《本色教会与本色著作》，载张西平、卓心平编《本色之探——20 世纪中国基督教文化学术论集》，中国广播电视出版社 1999 年版。
- 32、叶仁倡：《五四以后反对基督教运动》，久大文化出版社 1922 年版。
- 33、吕实强：《清季官绅反教德原因》，台北 1966 年版。
- 34、杨森富：《中国基督教史》。
- 35、朱维铮主编：《基督教与近代文化》，上海人民出版社 1994 年版。
- 36、参见林本炫著《台湾的政教冲突》，台北：稻乡出版社 1994 年版。
- 37、梁家麟：《中国教会史讲义》，天道出版社。又见 <http://www.zschurch.com>
- 38、卓新平：《中国基督教基础知识》，宗教文化出版社 2000 年版。
- 39、姚民权、罗伟虹：《中国基督教简史》，宗教文化出版社 2000 年版。
- 40、孙尚扬：《圣俗之间》，中国广播电视出版社 1999 年版。
- 41、高伯兰著，文南斗译：《合而为一》，香港：中华基督教会香港区会。
- 42、威利斯顿·沃尔克著，孙善玲译：《基督教会史》，中国社会科学院出版社 1991 年版。
- 43、阮仁泽、高振农《上海宗教史》，上海人民出版社，1992 年版。
- 44、吴雷川：《基督教与中国文化》，1936 年版。
- 46、卫青心著，黄庆华译：《法国对华传教政策》（下册），中国社会科学院出版社，1991 年版。
- 47、史静寰：《狄考文与司徒雷登——西方新教传教士在华教育活动研究》，珠海出版社，1999 年版。
- 48、胡卫清：《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究》，上海人民出版社 2000 年版。
- 49、杨慧林：《基督教的底色与文化延伸》，黑龙江人民出版社 2002 年版。
- 50、李志刚：《基督教与近代中国文化论文集》，宇宙光出版社 1993 年版。
- 51、赵春晨：《基督教与近代岭南文化》，上海人民出版社 2002 年版。
- 52、卓新平 许志伟：《基督宗教研究》，社会科学文献出版社 2002 年版。

三、论文

- 1、喻盘庚《试析曾国藩办洋务的主观因素》，载于《湘潭大学学报》，1988年第2期。
- 2、诚静怡《本色教会的商榷》，载于《青年进步》第七十六册，1924年第10期。
- 3、赵紫宸《基督教与中国文化》，载于《真理与生命》第二卷，第九、十期（1927）。
- 4、《中华基督教会年鉴》，台北：中国教会研究中心、橄榄文化基金会，1983年重版。
- 5、柴连复《中国耶稣教自立会》，载于《中华基督教年会》第十一期，1931年版。
- 6、刘滋堂《山东中华基督教自立会》，载于《中华基督教会年鉴》第十三期。
- 7、王治心《中国本色教会的讨论》，载于《青年进步》第七十九册，1925年第1期。
- 8、赵紫宸《本色教会的商榷》，载于《青年进步》第七十三册，1924年第10期。
- 9、黄新宪《晚清政府对基督教和传教士的政策》，载于《近代史研究》，1996年第3期。
- 10、胡卫青《近代来华传教士编译出版教科书活动史略》，载于《江西教育科研》，1995年第3期。
- 11、王立新《“文化帝国主义”和传教士的行为方式》，载于《安徽大学学报》。
- 12、斯达理《法国耶稣会传教士巴多明关于满文的书信》，载于《满语研究》，1994年第2期。
- 13、王峻言《论晚清上海的洋商与传教士》，载于《史林》，1999年第2期。
- 14、吴洪成《论1876至1879年间西方新教传教士的对华赈济事业》，载于《清史研究》，1997年第2期。
- 15、宋新《长征路上的传教士》，载于《中国宗教》，1997年第1期。
- 16、雷雨天《美国传教士与中国近代教育现代化》，载于《南昌大学学报》，1997年第1期。
- 17、吴梓明《传教士与中国教育的近代化》，载于《高等师范教育研究》，1997年第2期。
- 18、理雅各《从传教士到传播中国文化的使者》，载于《国际关系学院学报》，1997年第2期。
- 19、赵文利《传教士与近代香港的中西文化交流》，载于《广州师院学报》，1997年第3期。
- 20、何大进《晚清传教士对中国文化的研究》，载于《文史哲》，1997年第2期。

四、外文资料:

- 1、 *China Centenary Missionary Conference, held at Shanghai* ,April 26 to May ,1907. Shanghai:Conference Committee,1907.
- 2、 *Christian education in China:A Study Made An Educational Commission Representing the Mission Boards and Societies Conducting Work in China* .New York :Committee of Reference and Counsel of the Foreign Mission Conference of North American ,1922.
- 3、 *Recorders of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai ,May10-24, 1877*. Shanghai :American Presbyterian Mission Press ,1878.
- 4、 W.T.A.Barber,*Recorders of the General Conference of the Protestant Missionaries of China , held at Shanghai ,May7-20, 1890*. Shanghai :American Presbyterian Mission Press,1890.
- 5、 *Records of the Second Triennial Meeting of the Educational Association of China held at Shanghai ,May 6-9, Shanghai* :American Presbyterian Mission Press,1896.
- 6、 Senior,D.& Stuhlmüller,C, *The Biblical Foundations for Mission* ,NewYork,1983.
- 7、 *the China Year book*, edited by H.G.W.Woodhead, 1923.
- 8、 *the Chinese Recorder*,1876—1921.
- 9、 *the National Christian Conference* ,held in Shanghai Tuesday ,may,11,1922.