

Y 905180

分类_____

密级_____

西北师范大学

硕士学位论文

基督教在近代中国传教方式的转变

王超云

指导教师：赵汝清 教授

申请学位级别： 硕 士

专业名称：专门史

研究方向：中外关系史

论文答辩日期：2006年5月

学位授予日期：2006年6月

学位授予单位：西北师范大学

答辩委员会主席：

评 阅 人：

二零零六年五月

内容提要

近代基督教入华是继明清之际天主教入华之后中西之间又一次大规模的文化交流与碰撞。此次基督教入华对中西社会都产生了深刻的影响，成为学者们研究的热点。传教方式是研究这一课题必须关注的问题，故笔者以近代基督教入华的传教方式为研究切入点，运用分析、比较的方法，论述了近代基督教在华由“整体置换”到“宏观改造”两种传教方式的内容及其转变过程，重点分析了两种传教方式形成的原因、特点、产生的不同结果和影响，并对此做出评价。

全文共分为五个部分：

第一部分：简要回顾了唐、元、明末清初及近代基督教四次传入中国的概况。

第二部分：笔者将第四次即近代基督教在中国的传播又分为三个阶段作了进一步的叙述。

以上两个部分系本篇论文主论部分的铺垫。

第三部分：论述了近代以来到 19 世纪末期基督教在华的传教方式即“整体置换方式”的形成原因、表现、传教结果，分析了在这种传教方式下传教受阻的原因。

第四部分：重点论述了 19 世纪末期以后基督教传教方式由“整体置换”到“宏观改造”的转变，全面分析了转变的原因、表现和转变之后的传教结果。

第五部分：运用对比的方法总结了上述两种传教方式的特点，分析了两种传教方式对近代中国社会产生的深刻影响。

关键词：近代中国；基督教；传教方式；转变

Abstract

The Christianity mission in modern China was another important culture communication and clash between western and China since the Catholic mission in late Ming and Early Qing dynasty. This time, the Christianity mission in China had a profound influence on both Chinese and western social, and became a hot issue to be studied by later scholar. The mission form is very important in studying the mission history , so this article focuses the research object on the form of the Christianity mission in modern China. Using analysis and contrast methods , the article inspect the reason of the two different mission form' s coming into being and the process of it change. Discuss the feature, outcome and influence of the two different mission form.

The article can be divided into five parts:

The first part review the Christianity mission in Tang, Yuan, Last Ming and Early Qing and modern China briefly.

The second part recount the process of Christianity' s develop in modern China in three stage.

This two part made preparation for the main body of the article.

The third part discussed the form of Christianity mission in China before the late nineteenth century. And consider it is a form of whole-replace. Analyzed the reason why it taken shape was baffled, the express and the mission outcome of it.

The fourth part discussed the changing process of the Christianity' s mission form from whole-replace to maro-view reforms in China. This part also discusses the reason it changed, the express and the outcome of mission form of maro-view reforms overall.

The fifth part compared the two different mission form, and summarize the feature of them. Analyzed the deep influence that the two different mission form bring to the society of modern China comprehensively.

Keywords: Modern China; Christianity; the Mission form; Change

独创性声明

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

签名：_____ 日期：_____

关于论文使用授权的说明

本人完全了解西北师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。（保密的论文在解密后应遵守此约定）

签名：王超云 导师签名：赵世清 日期：_____

绪 论

(一) 选题背景及意义

文化学理论认为,文化传播必然导致文化的交流、冲突与融合。宗教作为一种文化现象,它在异质文化间的相互传播也必然如此。而传教方式是宗教传播过程中极为重要的因素,它决定着异质文化之间冲突的剧烈程度和交流的深度,关系着传教结果的成败。因此,任何一种外来宗教要在异域文化中生根、成长,就必须慎重考虑自己的传教方式。历史上基督教对中国的四次突进中,前两次即唐代的景教和元代的也里可温教,均以失败而告终;第三次即明清之际东来的天主教,在耶稣会士的苦心经营下终于有了一定的发展,算是在中国文化土壤中初生其根。究其原因,主要问题还在于传教方式(包括传教的指导思想、方针、策略和具体方法),基督教前两次东进在与中国文化的冲突中一味地依附于中国本土文化和统治阶层,以致丧失了自己的特点,被时代所湮没而销声匿迹。明清之际天主教来华后,以罗民坚、利玛窦为代表的耶稣会士在与中国社会接触的过程中很快掌握了其特点,非常睿智的采取了“适应”的传教方式,因而取得了空前的成果。其传教方式被后人誉为“利玛窦方针”。

近代基督教来华以后,传教士的活动极为广泛,对中国社会各方面都产生了深刻而又复杂的影响。然而,此次基督教来华的背景已完全不同于前三次。19世纪,借着西方国家的强大武力,带着强烈种族优越感的传教士,在面对积贫积弱、内忧外患而又夜郎自大的东方大国时,首先想到的是以征服的方式而不是以适应的方式传播基督教。可是,这种不假思索的传教方式在实践中从一开始就遇到了许多阻碍,引起了中西文化的激烈冲突,破坏了基督教的形象,使基督教在中国的传播步履维艰。为了使基督教能够继续在中国传播,几乎与来华传教同步,传教士们开始了对传教方式的探讨。随着这种有益探讨的深入,使基督教和西方文化在中国广泛传播开来,西方各国对中国和中国文化也有了新的认识和评价。因此,传教方式的探讨对于基督教的传播和中西文化的交流都极具积极意义。

在世界经济加速一体化的今天,各个国家、地区之间的文化交流也在加速发展,如何正确处理这一过程中文化交流和传播的方式也是一个关键。因此,本文在前人研究的基础上,以近代基督教在华传教方式为研究对象,对前后两种不同传教方式加以系统论述,全面分析其产生的背景和形成的原因,以及在不同传教方式下所运用的传教方法、策略、产生的结果,传教士的活动对中国社会产生的影响等等。通过对这一课题的研究,全面掌握

传教士在华传教的轨迹,希冀对影响基督教在近代中国的传教方式的因素有一个全面的认识,对其来华目的及在中国近代社会中的作用和影响有一个公允的评价,从而对异质文化间交流传播的方法、途径有更深层的领悟,以资鉴古知今。

(二)研究现状

传教士对基督教在华传教史的研究,几乎是与最初来华传教同步进行的。这其中多是传教士的原始著述,包括他们发给母会的述职报告、与本国教界朋友的书信往来以及回忆录等。这种著作起步最早,数量最多。尽管大多带有个人情感,且属于教会修史性质,并非完整意义上的学术研究,但由于他们是传教事业的当事人,因此他们的著作、书信等都是研究传教史最原始和最真实的资料。由于中西文化和社会各个方面的巨大差异,传教事业从一开始就困难重重,所以有关传教方式的考虑是传教士经常面对的问题。因而在他们的著述、书信和述职报告中大多都是如何传教、如何使传教的效果更好等有关传教方式的探讨,这也是最早对传教方式有关问题的研究。

中国方面,早期对基督教在华传教史的研究著述数量不多且起步较晚。1949年间,仅有谢洪赉的《中国耶稣教会史》,陈金镛的《中国布道史》和后来的《西广东长老会史》、《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》等。这几本阐述基督教在中国各地方传教经过的简史,其中有捎带涉及到传教方式的内容,但所述不多,且属于教会内部修史性质,是教会事工的一部分。另有一些通史性的著作:如加拿大传教士季理斐编辑的《新教在华传教百年史(1807—1907)》(上海美华书馆,1907年版),这是一本很有价值的来华差会史著作,并兼工具书性质;另如赖德烈的《基督教在华传教史》(纽约,1929年版),将中国历史背景和在华传教活动结合起来,试图从政治、经济、思想和宗教的角度来加以阐述,比利时的钟鸣旦教授认为该书“大概是迄今为止最好的一部深入和完整的通史著作”^①;还如福建协和大学教授王治心的《中国基督教史纲》(上海青年协会书局1940年版,香港基督教文艺出版社1959年版,上海古籍出版社2004年版),站在护教的立场上肯定了基督教入华对中国社会、文化的积极贡献,“是开中国基督教通史类著作之先的一本书,自有他的地位与贡献”^②,其不足在于没有涉及东正教在中国的传播活动。新中国成立后,通史类著作有1968年台湾学者杨森富出版的《中国基督教史》

^①【比利时】钟鸣旦:《基督教在华传播史研究的新趋势》见《基督教文化学刊》(第2辑)人民日报出版社1999年版,第259页。

^②查时杰:《七十年来中国基督教通史的研究代序》见魏外扬:《宣教事业与近代中国》(台北)宇宙光出版社1978年版,序言。

(台湾商务印书馆, 1968 年版), 以纯客观的史学观点立论, 叙述了唐代至 1960 年代的中国基督教历史, 仍肯定了基督教的积极作用, 本书所论包含基督新教和天主教, 也涉及了东正教; 还有香港圣公会李兆强牧师所著《十字架与莲花》(香港基督教与中国宗教文化研究中心, 1971 年版), 本书宗旨在于期望中国教会走向本色化, 同时希望传统中国文化在世界教会及文化发展中扮演重要角色; 天主教方面的著作有意大利耶稣会士德礼贤的《中国天主教传教史》(上海商务印书馆, 1934 年版); 刘准的《天主教传行中国考》(河北献县, 1937 年版); 徐宗泽神父的《中国天主教传教史概论》(上海土山湾印书馆 1938 年版, 上海书店 1990 年版) 是中国天主教通史的代表之作。这些通史性著作中就已经有更多的文字涉及到传教方式方面的内容了, 但也只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, 而更多的是对传教史的回顾。

20 世纪 80 年代以来近代基督教入华史成为中国近代史和中外关系史研究中的显学, 国内学者对基督教在华传播史从不同的角度和层面进行了探索和研究, 取得了丰硕的成果。其中, 涉及近代基督教在华传教方式的著作有顾长声的《传教士与近代中国》(上海人民出版社 1981 年版, 2004 年再版), 这是新中国成立以来, 大陆在传教史研究方面的一部拓荒性学术著作。全书以传教士依托和推行帝国主义的侵略政策为主线, 系统的记述了传教士在华活动的全过程, 涉及军事、政治、文化、教育、慈善事业等多方面。其中在传教方式方面该书首次提出“孔子加耶稣”的说法, 也就是 19 世纪末期以来部分传教士如林乐知、花之安、李提摩太、李佳白等走“上层路线”的传教方式, 认为这完全不同于早期传教士所鼓吹的“孔子或耶稣”的方式。顾卫民的《传教士与近代中国社会》(上海人民出版社, 1996 年版) 从社会史的角度注重新教的“本色化”和天主教的“中国化”运动, 其中有关传教方式和具体传教方法、策略的论述, 但是没有新的提法。王立新的《美国传教士与晚清中国现代化》(天津人民出版社 1997 年版) 一书, 将近代中国的现代化走向和传教士的文化主旨相结合, 来解析传教士的功过是非, 既切中了近代中国社会变革的脉搏, 又合乎中西文化冲突与交汇的客观历史实际。书中提出了“基要派”和“自由派”这两种传教方式, 也就是“直接布道”与“间接布道”的区别, 并论述了与之有关的传教方法和策略。其中的“自由派”和顾长声的“上层路线”的提法相对应, 但比顾长声的提法要更全面。顾长声的“孔子加耶稣”和王立新的“基要派”、“自由派”这两种提法基本上对有关传教方式和策略方面的研究提供了一种模式和框架。张力、刘鉴唐所著《中国教案史》(四川省社会科学院出版社, 1987 年版) 第十二章也论述了西方传教政策的转变, 但是很简略, 也未全面分析其转变的原因。颜炳罡的《心归何处——儒家与基督教在近代中国》中的部分章节也涉及了近代基督教在华传教的方式,

认为是强行输入和替代主义，但是该书注重的是基督教与儒家文化的冲突。另外，在一些通史性的著作中，对传教士的传教方式也有涉及，但是大多很简略或是一笔代过。这类著作有卓新平的《基督教犹太教志》（见《中华文化通志》第9卷，上海人民出版社，1998年版），牟钟鉴、张践的《中国宗教通史》（社会科学文献出版社，2000年版），李宽淑的《中国基督教史略》（社会科学文献出版社，1998年版），王友三主编《中国宗教史》（齐鲁书社，1991年版），周燮藩的《中国的基督教》（商务印书馆，1997年版）等。

论述近代基督教在华传教的文章有1000多篇，但是专门论述传教方式的并不多。其中代表性的文章有吴义雄的《自立与本色化——19世纪末20世纪初基督教对华传教战略之转变》（载《中山大学学报》2004年第6期），该文认为从19世纪后期开始，基督教对华传教战略发生根本性的转变，开始以中国教会的自立与本色化为对华传教的指导思想，文中还论述了外国传教士在这一过程中所做的努力。吕厚轩、张伟的《清末基督教在华传教策略改变论述》（载《济南大学学报》2004年第6期），该文主要论述了传教方式转变的表现，但在论述传教策略改变的原因时，只看到国内社会和民族思想的发展变化和教会自身发展变化的作用，对当时的世界形式只是一笔带过。王立新的《十九世纪在华基督教的两种传教政策》（载《历史研究》1996年第3期）一文对19世纪在华传教士的两个不同派别“基要派”和“自由派”各自的传教方法、传教对象、对中国文化风俗的不同态度等进行了初步研究，认为19世纪80年代之前，“基要派”占主导地位；80年代之后，“自由派”逐渐成为主导力量。此外，涉及传教方式的文章还有谭树林的《近代教会学校开设儒家经典原因初探》（载《晋阳学刊》2000年第4期），龙秀清的《论十九世纪新教传教运动》（载《东北师大学报》1998年第3期），吴梓明、陶飞亚的《晚清传教士对中国文化的研究》（载《文史哲》1997年第2期），秦立霞的《从传教为主到教育为本——试论近代教会大学角色转变的历史根源》（载《江苏高教》2002年第1期）等等。

根据以上对传教方式研究史的回顾可见，虽成果颇丰，但还存在一些缺陷和不足之处：第一，与传教方式有关的传教方法、策略等内容，大量存在于当时西方来华传教士的书信、日记、回忆录和述职报告中，由于他们是从更好的服务传教事业这一现实目的出发的，故相关内容比较零碎，还没有从“方式”、“策略”的高度加以总结，且属于教会事工的一部分，不能算作真正的学术研究。新中国成立以后，随着传教士从大陆的退出，传教士在这方面的研究也随着其传教事业的结束而结束。第二，教内学者的研究多是个人传教经验的总结，带有很强的个人感情色彩，因此在认识上难免片面化。第三，国内学者对传教方式的研究还嫌不足。在八、九十年代虽有一定进展，顾长声和王立新的研究关注到了这个问

题,但之后大多数国内学者的注意力便很快转移到了传教士与中西方文化交流与冲突这个层面上;而且,国内学者对这一问题的研究均是按派别分类进行的。因此,对传教方式的研究有待进一步细致深入。鉴于以上认识,本文拟将来华传教士作为一个整体,对其在华传教方式的演变加以全面论述。

(三) 对基督教几个概念的说明

为不致引起混淆,有必要对基督教的几个概念加以界定。通常认为,基督教(Christianity)指信仰耶稣基督为救主的各教派的总称。它主要包括三大教派:天主教(Roman Catholic Church)、东正教(Orthodox Church)和基督新教(Protestantism)。在我国,由于翻译上的缘故,汉语中将新教(Protestantism)译成了基督教,造成了与基督教总称(Christianity)在概念上的混淆。学术界有人采用“基督宗教”来表述Christianity,但并未得到普遍的认同。本文的基督教指Christianity,基督新教指Protestantism,天主教是Roman Catholic Church。

一、基督教入华概述

(一) 唐朝时景教入华

历史上基督教来华共有四次。第一次是在唐代,称为景教。景教是古代基督教聂斯脱利派传入中国后的称谓。据明熹宗天启五年(公元1625年)在西安发现的《大秦景教流行中国碑》记载,景教于唐贞观九年(公元635年)正式传入中国,并受到了唐朝统治者的热烈欢迎。碑文写道:“大秦有上德曰阿罗本,占青云而载真经,望风律以驰艰险。贞观九祀,至于长安。帝使宰臣房公玄龄总仗西郊,宾迎入内。翻经书殿,问道禁闱。”^①聂斯托利派传入中国后,中国文献称之为波斯教、波斯经教、景教。关于景教之得名,碑文这样写道:“真常之道,妙而难名。功用昭彰,强称景教。”也就是说,当时还没有一个专门的或者很恰当的名称,所以勉强称之为景教。后来的学者对“景教”这一名称有如下解

^① 参见【英】阿·克·穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》中华书局,1984年版,第43页;朱谦之:《中国景教》人民出版社,1993年,附录一。

释:李之藻在其《读景教碑书后》中认为:“景者,大也,炤也,光明也”。阳玛诺也认为是“光明广大之意”。曾经署名景门后学的杨襄甫在他的《景教碑文纪事考证》中说:“景之云者,文取光明之意,义出本经约翰福音传一章云。”^①钱念劬所撰《归潜记》(丁编之一)中也写道:“景教者,基督旧教之聂斯托尔派也。……入中国后不能不定一名称,而西文原音弗谐于口,乃取《新约》光照之义,命名曰景。景又训大,与喀多利克(Catholique)原意亦合,可谓善于定名。”^②

由于受到唐朝统治者的优待,景教入华后很快便立足中国,建寺传道。碑文记:“贞观十又二年秋七月诏曰:道无常名,圣无常体,随方设教,密济群生。大秦国大德阿罗本,远将经像,来献上京。详其教旨,玄妙无为。观其元宗,生成立要。词无繁说,理有忘筌。济物利人,宜行天下。所司即于京义宁坊造大秦寺一所,度僧二十一人。”^③此后景教曾有“法流十道”、“寺满百城”^④的无限风光。但是由于景教徒大肆邀宠于统治者,走了一条近乎纯粹的上层路线,缺乏一定的信众基础。同时,为了不被中国本土文化排斥,景教徒在经典的翻译传述上也极力比附并盛于唐朝的儒、释、道三教,从而失去了自身的特点。除上述原因外,笔者认为传教士作为商人的文化身份使其更侧重于经商和商业利益而忽视了其传教职责。于是唐武宗会昌五年(公元845年)灭佛令之后,景教很快便形消影散,绝迹于中原。阿拉伯人阿伯尔法拉及(Abulfaraj)说:“回教纪元三百七十七年时(公元987年,宋太宗雍熙四年)在八吉打城基督教徒居留地某教堂之后,余遇基督教僧那及兰(Najran)。其人年甚幼,面目可爱,静默寡言,不受问则决不启口。七年前(公元980年,宋太宗太平兴国五年)尝受大总管之命,与僧五人往中国整顿其地基督教。余访问其旅行情况。那告余云,中国之基督教已全亡。教徒皆遭横死,教堂毁坏。全国之中,彼一人外,无第二基督教徒矣。遍寻全境,竟无一人可以教授者,故急归回也。”^⑤

(二) 元朝也里可温教来华

基督教第二次入华是在元朝。景教在唐朝被禁灭后,在中原地区很快消失,但是在边疆少数民族,尤其是北方少数民族的许多部落仍然保留了景教信仰。元朝建立后,景教也

^① 参见徐宗泽:《中国天主教传教史概论》上海书店,1990年版,第85页。

^② 朱谦之:《中国景教》东方出版社,1993年版,第15页。

^③ 【英】阿·克·穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》中华书局,1984年版,第43页。

^④ 张星娘:《中外交通史料汇编》第一册,中华书局,2003年版,第232页。

随之再次入华。

元统治者在建立其横跨亚欧的大帝国时，对宗教也实行一视同仁，皆为我用的政策。元世祖忽必烈曾对马可·波罗说：“有人敬耶稣，有人拜佛，其他的人敬穆罕默德，我不晓得那位最大。我便都敬他们，求他们庇佑我”。^①成吉思汗家族还与信奉景教的可烈部和汪古部联姻，这便使景教得以在蒙古部落上层人物中自由发展。成吉思汗的后继者窝阔台、贵由等等也对景教等宗教实行怀柔政策。随着元朝的建立，景教从边缘地带进入政治中心地区，在全国传布开来。许多蒙古贵族、官员、侍臣、御医和一些色目人都信奉景教。元朝重臣镇海及其几个儿子都是景教徒。^②景教的神职人员还享有免除税赋、差役和军役等特殊待遇。如至元四年“二月，诏遣官签平阳、太厚人为军，除军、站、僧、道、也里可温、答失蛮、儒人等户外”。^③至元二十九年七月，“也里鬼里、沙沙尝签僧、道、儒、也可里温、答赤蛮为军，诏令止隶军籍”^④。此外，“止定宗、宪宗之间，则诸教士之田税、商税，均行豁免”^⑤。“军籍之停止，徭役之蠲除，租税之豁免”^⑥，已是政府的一种特殊优待，但是，当时元朝政府对也可里温的尊崇尚不至此，“至元十九年四月，敕也可里温依僧例给粮”^⑦。景教在蒙元帝国的尊崇下，一时颇为壮大，有景教徒达3万人之多^⑧。据近人研究，元代景教徒遍及新疆、甘肃、宁夏、青海、内蒙古、陕西、山西、辽宁、北京、河北、河南、江苏、浙江、福建、广东、四川、云南等全国各地^⑨。“足见也里可温人数之遍于各路，备极一时之盛也”^⑩。为此，元朝政府还专门设崇福司，管理也里可温等教诸事。“崇福司，秩（从）二品。掌领马儿哈昔列班也里可温十字寺祭享等事。……至元二十六年置，延佑二年改为院，……省并天下也里可温掌教司七十二所，悉以其事归之。”^⑪

在景教流行的同时，天主教也在元朝时传入中国。1245年方济各会修士柏郎嘉宾等三人携教皇书信来与蒙古修好，这是罗马教廷与蒙古之间通使的开始；之后有鲁布鲁克受法王路易九世之遣于1253年通使蒙古。1266年波罗兄弟抵达蒙古上都，觐见蒙古可汗，登基不久的忽必烈接见了波罗兄弟。当了解到教会详情后，“世祖即派二人携带玺书，出

^① 任继愈：《中国的基督教》商务印书馆，1997年版。

^② 朱谦之：《中国景教》东方出版社，1993年版，第173页。

^③ 《元史·兵志》中华书局，1976年版，卷98，第2513页。

^④ 《元史·世祖纪》中华书局，1976年版，卷17，第364页。

^⑤ 《陈垣学术论文集》（第一集）中华书局，1980年版，第22页。

^⑥ 《元也里可温教考》见陈垣：《陈垣集》中国社会科学出版社，2000年版，第22页。

^⑦ 《元史·世祖纪》中华书局，1976年版，卷12，第241—242页。

^⑧ 徐宗泽：《中国天主教史概论》上海书店，1990年版，第160页。

^⑨ 张星娘编注：《中西交通史料汇编》第一册第395—406页中华书局，2003年版。

^⑩ 陈垣：《陈垣学术论文集》（第一集）中华书局，1980年版，第9页。

^⑪ 《元史·百官志》中华书局，1976年版，卷89，第2273页。

使教廷，要求教宗派遣一百位通晓七艺的学者东来”^①。通过波罗一家的努力，元朝统治者与天主教教皇之间有了一定的沟通和了解，这为不久以后天主教正式传入中国创造了良好的条件。1289年教皇尼古拉四世派意大利方济各会修士约翰·孟德高维诺作为教廷使节前往中国，成为天主教来华真正开教的第一人。元皇帝对天主教徒也颇为宽厚，故孟德高维诺的传教活动较为顺利，他先后领洗入教的人很多。

元朝对于景教和天主教不加区别，通称为也里可温。陈垣说：“‘也里可温’者，元时基督教之通称也。”^②然而，不论是景教还是天主教都未能在当时的中国继续生存下去。究其原因，是因为景教与天主教的信仰者大多是可兰人、蒙古人和色目人。这样元代基督教在中国的发展，并非大多数中国人尤其是汉人的皈依过程，而主要展示了“事实上或名义上的外国基督教徒在中国居住时的活动”^③，因而未能在中国本土文化扎根。加之景教徒与天主教徒之间的相互攻讦，势不两立，也削弱了元朝基督教在华的影响，限制了其发展。此外，元朝基督教徒依附于蒙古人的政治势力而侵犯其他宗教的利益，结果招致其他宗教势力的排挤和打击，也影响了基督教的进一步发展。马薛里吉思在镇江为官时，倚势将历史悠久的佛教金山寺强占而改为十字寺，“也里可温擅作十字寺于金山地……倚势修十字寺”^④。这引起人们的反感，元仁宗降旨拆除景教所建，毁其十字，使“其重作佛像，绘画寺壁，永以为金山寺院”，并裁定“金山也里可温子子孙孙勿争，争者坐罚以重论”^⑤。

罗马教廷的分裂，中西交通在14世纪中叶以来的阻塞，元朝统治的危机等都促使了也里可温教的消亡。在孟德高维诺死后，中国天主教群龙无首，罗马教廷由于分裂而自顾不暇。1368年，明代元而起，明太祖朱元璋明令禁止基督教在中国的传播，这样，基督教在中国再度很快消亡。徐宗泽认为：“元代之信奉天主教者，大抵系西域各部落人，真正之中国人实绝无而仅有。元朝以鞑靼种征服中国占其地而有之；及一旦失势蒙古人及其他民族皆远逃出塞；汉族重行恢复，则蒙古异族所有之一切建设，自然尽量铲除之矣。且当时又无教士继续来华，亡羊失牧，不久而竟无声无臭。”^⑥

^① 方豪：《中国天主教史人物传》（上）中华书局，1988年版，第24页。

^② 陈垣：《元也里可温教考》见《陈垣集》中国社会科学出版社，2000年版，第33页。

^③ 【英】阿·克·穆尔：《一五五〇年前的中国基督教史》中华书局，1984年版，第2页。

^④ 卓新平：《基督教犹太教志》，《中华文化通志》第9典，上海人民出版社，1998年版，第49页。

^⑤ 陈垣：《陈垣学术论文集》（第一集）中华书局，1980年版，第34页。

^⑥ 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》上海书店，1990年版，第160页。

（三）明末清初的天主教入华

明清之际天主教来华是基督教第三次东进。经过中世纪的漫漫长夜之后，西方基督教世界在这时已发生了巨大的变化。宗教改革运动使罗马教会势力减弱，而“新航道”的开辟和“新大陆”的发现所带来的海外传教高潮则给基督教的复兴与发展提供了新的契机。^①天主教在欧洲的失势使他以“欧洲所失，海外补回”^②为口号，将海外传教作为振兴教会的一项重要措施。从此，基督教开始传播到世界各地，真正成为世界性宗教，尤其以天主教各修会的海外传教活动最为活跃。耶稣会、方济各会、多明我会等修会相继入华传教，促成了基督教在中国的第三次传行。

以利玛窦、罗明坚等为代表的耶稣会士，通过对中国社会的深入观察和分析，敏锐地把握了中国社会的主流意识形态，认识到“儒教是中国固有的、最古老的宗教。儒生管理着这个国家。它有大量的典籍，比其他宗教有着大的多的影响力。”^③要想“为基督教在中国开拓一片新田园，就必须跻身于儒者之林。”^④因此他们采取了思想的契合，精英阶层的切入，伦理的示范等方式以思想、学术、伦理为切入点传播天主教。思想上通过将基督教教义与儒家相结合，并借助于对佛家的抗击和批判与晚明时期知识界的意趣合缘共鸣。以耶稣会为代表的天主教传教士注意到争取士大夫阶层的同情，调和甚至变革天主教的礼仪制度以减少天主教与中国传统文化的冲突是传教成功的关键。为此，他们大量著书译书，讲授科学，介绍西学以吸引听众，并辅以适当宣讲教义。在付出了巨大的努力，促成基督教在华传播的第三次高潮的同时掀起了中西文化交流的巨浪。在他们的努力下，天主教在中国有了一定的信众基础，并得到统治者及士大夫阶层中许多人的理解与支持。

在古代中国的社会结构中，皇帝具有至高无上的地位和权威，而“士大夫实独占地成为中国的统治阶层”^⑤。因此，传教士选择了一条以文人士大夫为主要传教对象的精英路线，采用了讲求重质量而不单纯追求教徒数量的方法。利玛窦认为在中国“一个知识分子的皈依较许多一般教友更有价值”^⑥。他指出：“假如有一批知识分子或进士、举人、秀才以及官吏等进教，由于知识分子能进教，自然可以铲除一般人可能对我们的误会。如果我们有相当多的教友，那就不愁给皇帝上奏疏了”^⑦。为此他们主要通过交友和传播科学技术来与中国儒士阶层对话，以期达到传教的目的。利玛窦曾向中国较为系统地介绍了地理

^① 参见唐逸：《基督教史》中国社会科学出版社，1993年版，第310页。

^② 王晓朝：《基督教与帝国文化》东方出版社，1997年版，第130页。

^③ 王书楷：《天主教早期入中国史话》（内部读物）湖北蒲圻市第一印刷厂印刷，1993年印，第104页。

^④ 金耀基：《从传统到现代》中国人民大学出版社，1999年版，第55页。

^⑤ 《利玛窦全集》第四册（台湾）光启 辅仁联合发行，1986年版，第521-522页。

^⑥ 《利玛窦书信集》（台湾）光启出版社，1986年版，第410页。

学、数学、天文学等等；之后的汤若望不仅是天文学家，而且在机械制造方面也颇有造诣。他曾帮助崇祯皇帝制造出了威力强大的“红夷大炮”，后又帮助清政府编制“时宪历”，深得清朝统治者的尊崇。南怀仁在康熙时负责修造大炮，并且在中国与俄罗斯等国的外交活动中担任重要角色。他们的种种努力减少了中国人对外来者的敌视和排斥，获得了最高统治阶层的支持。

在取得社会上层同情支持的同时，传教士们非常注重个人品格的培养，强调“灵修”与道德实践，他们所具有的道德的感化力和人格的感召力赢得了中国人的赞誉。当时的思想家李贽评价利玛窦说：“凡我国书籍，无不读，……请明于四书性理者解其大义，又有请明于六经疏义者通其解说。今尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪。”是一个“中极玲珑，外极朴实”的“极标致”之人^①。顺治帝曾评价汤若望：“玛法（顺治对汤若望的尊称，满语意为可敬的长者、爷爷）为人无比。别的人并不爱我，只是为利禄而当官，所以常来求恩，他却表示恩宠已满足，这真是不爱利禄爱君主啊！”^②

在华耶稣会士的种种努力，减少了中国人高傲自大的心理及对外来者的敌视和排斥，获得了最高统治阶层的支持、利用，从而使天主教在中国取得长足发展，有了一定的群众基础，能够禁而不绝。1650年时，天主教在华有教徒15万人^③，到1700年教徒人数至少达到30万^④。传教士已深入到除云、贵、川外的全国各地，尤以江南、直隶及东南沿海发展最快^⑤。康熙晚年，在华天主教传教士内部发生了关于中国“敬孔祭祖”问题的“礼仪之争”，由于罗马教皇下通谕，禁止中国教徒“敬孔祭祖”，使“礼仪之争”升级为罗马教廷与中国皇帝之间的冲突。康熙皇帝盛怒之下一改其以往对天主教的宽松政策，降旨禁教：“以后不必西洋人在中国行教，禁止即可，免得多事。”^⑥罗马教皇本笃十四世于1742年再度颁布通谕《自上主圣意》，以严厉的措辞禁止中国教徒行中国礼仪，禁止再讨论礼仪问题。清朝自康熙以后的诸皇帝均实行禁教政策，天主教在中国的传行再度衰微，到1810年教徒人数下降到约25万人^⑦，但这也使近代基督教再次来华传教有了一定的基础。

^① 孙尚扬：《利玛窦与徐光启》新华出版社，1993年版，第267页。

^② 任延黎主编《中国天主教基础知识》宗教文化出版社，1999年版，第20页。

^③ 张力、刘鉴唐：《中国教案史》四川省社会科学出版社，1987年版，第35页。

^④ 【法】卫育心：《法国对华传教政策》（上），中国社会科学出版社，1991年版，绪论。

^⑤ 孙尚扬、钟鸣旦：《一八四〇年前的中国基督教》学苑出版社，2004年版，第342页。

^⑥ 张泽：《清代禁教时期的天主教》（台湾）光启出版社，1993年版，第22页。

^⑦ 【法】卫育心：《法国对华传教政策》上，中国社会科学出版社，1991年版，第86页；顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第16页。

（四）清末民初的基督教

基督教第四次大规模来华，始于第一次鸦片战争以后。1840年之前，天主教会以地下传播的方式仍维系着其在华的生存，而东正教于17世纪末在中国建立了教堂，到1807年，新教传教士也进入中国。但因这时清政府仍然实行严格的禁教政策，教会活动多处于地下状态，因而虽有一定的基础，但没有构成强大的发展势头。随着资本主义国家政治、经济势力的发展，他们极力要求打开中国国门，以作为它们的原料产地和商品市场。同时，西方宗教界面对世俗化社会下宗教势力的衰弱，为维系其国内信徒的宗教热情掀起了19世纪海外传教运动。为此，在传教士的鼓吹下他们动用武力，于1840年发动了鸦片战争，之后迫使清政府签订了一系列不平等条约，强行解除清政府长达百年之久的禁教政策。尤其是北京条约签定之后，以新教为主的各派、各差会在华开始了大规模传教活动，天主教各修会亦重新派遣大批传教士入华，俄罗斯东正教也从北京、东北进而深入到内地开展范围广泛的传教活动。由此形成了基督教第四次入华传教的高潮。

与前三次相比，基督教第四次入华有着自身的特点：一是其传教活动不必完全从头做起，而可以借助于其在中国内地保存的教会组织体系及其影响；二是此次传教使基督教最终在中国真正立足，使之留存发展至今；三是基督教各派的差会、修会和传教使团均凭借鸦片战争后帝国主义列强强加于中国人民头上的各种不平等条约而推行其大规模传教活动，由此造成了许多中国人对“洋教”的抵触心态，引发了不少“教案”事件，结果导致了基督教在中国的畸形发展，而中国基督教徒及其神职人员亦开始走上探索中国教会自立、自办，形成“本色”教会的道路^①。以下专门就近代基督教来华（1840年以后的第四次来华）稍加展开，分阶段叙述。

二、以新教为主的基督教近代来华发展概况

（一）1860年之前为初期发展阶段

早在17世纪中叶，基督新教教徒就开始注意向中国传教。英国公谊会的创始人乔治·福克斯在他的日记中这样写道：“在1661年（清顺治十七年）有三位教友，名叫施丹

^① 卓新平：《基督教犹太教志》，《中华文化通志》第9典上海人民出版社，1998年版，第113页。

白 (John Stubbs)、考司曲路 (Richard Costroppe)、福尔 (Henry Fell), 他们很勇敢地到中国传教, 经过了不少困难。”^①但关于这次传教未见其他记载。此后, 一方面由于中国的禁教政策, 另一方面由于东印度公司垄断东方贸易, 出于商业利益, 该公司严禁船只搭载传教士前往印度、中国传教。马礼逊作为第一个来中国大陆的新教传教士, 直到 1807 年 9 月 5 日才辗转到达澳门, 9 月 7 日抵达广州^②。根据伦敦会给他的指示: “我们相信你能够继续留在广州而不致遭到反对, 一直住到你能够达到完全学会中文的目标。……一是你可编纂一部中文字典, ……二是你可把圣经翻译成中文。”^③他以东印度公司正式雇员的身份为掩护, 在广州、澳门等地从事传教活动, 先后翻译了《新约》和《旧约》, 编撰了《华英字典》, 并于 1823 年陆续出齐, 使基督教的全部原始教义首次得以完整地介绍给中国^④。在他的倡导下, 新教传教士于 1832 年、1833 年在广州创刊了英文期刊《中国丛报》和中国境内第一份中文期刊《东西洋考每月统计传》。在接收新教徒方面, 1814 年 7 月 16 日, 马礼逊来华 7 年后, 才在澳门为广东人蔡高施洗^⑤, 发展了第一个中国大陆新教徒。1816 年 11 月 3 日作为马礼逊的助手于 1813 年来华的米怜在马六甲为梁发施洗入教, 成为第二个中国新教教徒^⑥。由于清廷严厉的教禁和天主教在澳门的排斥, 马礼逊在华传教活动步履维艰, 进展极慢。然而马礼逊前后在华传教 25 年, 在沟通中西文化方面付出了艰辛的努力, 为新教入华奠定了坚实的基础。正如史家所评论的: “评价新教早期成就的真正标准不在于它收到了多少信徒, 而在于它为后来的工作所奠定的基础。”^⑦1840 年鸦片战争前, 基督教传教士在华主要活动一是搜集情报, 鼓吹采用强硬手段叩开中国大门的政治活动; 一是为在中国传教做准备性活动。在鼓吹对华使用武力方面, 以《中国丛报》为阵地, 发表了大量发动战争的叫嚣: “根据中华帝国目前的态度, 如不使用武力, 就没有一个政府可与之保持体面的交往。”^⑧ “倘若我们希望同中国缔结一项条约, 就必须在刺刀尖下命令它这样做, 用大炮的口来增强辩论。……我们是主张采用有力的和果断措施的鼓吹者。”^⑨此类言论在当时的传教士与欧美商人之中比比皆是。德国传教士郭实腊以传教为名, 曾十多次在中国沿海侦察, 搜集了大量有关中国军事、政治、经济的情报。他对清政府在

^①【韩】李宽淑:《中国基督教史略》社会科学文献出版社, 1998 年版, 第 136 页。

^②马礼逊夫人:《马礼逊回忆录》广西师范大学出版社, 2004 年版, 第 38 页。

^③马礼逊夫人:《马礼逊回忆录》1807 年 1 月 20 日“伦敦教会给马礼逊的指示”, 广西师范大学出版社, 2004 年版, 第 25 页。

^④顾长声:《传教士与近代中国》上海人民出版社, 1981 年版, 第 25 页。

^⑤马礼逊夫人:《马礼逊回忆录》广西师范大学出版社, 2004 年版, 第 99 页;【法】卫青心:《法国对华传教政策》(上)中国社会科学出版社, 1991 年版, 第 62 页。

^⑥【美】麦洁恩:《中华最早的布道者梁发》见《近代史资料》中华书局, 1979 年, 第 2 期, 第 151 页。

^⑦【美】费正清:《剑桥中国晚清史》(上)社会科学出版社, 1993 年版, 第 604 页。

^⑧顾长声:《传教士与近代中国》上海人民出版社, 1981 年版, 第 34 页。

^⑨转引自顾长声:《传教士与近代中国》上海人民出版社, 1981 年版, 第 35 页。

上海的防务详细调查后得出结论：“如果我们是以前敌人的身份到这里来，整个中国的抵抗不会超过半小时。”“所有这一切我们都已充分调查清楚”^①1829年裨治文来华前，公理会给他的指示中说：“在你工作和环境允许的情况下，我们要求你把有关中国人民的特征、状况、风俗、习惯等，特别要对这些情况受他们的宗教影响，向公理会做出完整的报告。”^②但鸦片战争前清政府始终奉行禁教政策，1805、1811年都有关于禁教的上谕，1812年嘉庆帝再次颁谕：“自此以后，如有洋人秘密印刷书籍，或设立传教机关，希图惑众，及有满汉人等受西洋人委派传扬其教，及改称名字，扰乱治安者，应严为防范，为首者立斩；如有秘密向少数人宣传洋教而不改称名字者，斩监候；信从洋教而不愿反教者，充军远方。”^③天主教也一直处于地下状态。故传教工作一直处于边缘地带，没有多少进展。

鸦片战争后，欧美各国强迫清政府签订了一系列不平等条约，迫使清政府解除教禁。1842年的中英《南京条约》、1844年的中美《望厦条约》和中法《黄埔条约》使西方传教士得以合法进入中国长期居住，并进而取得在五个通商口岸传教和建教堂的权利。但是，1846年之前，基督教各派仍未在华取得合法传教权，因此，传教未能公开进行。1846年，在外国势力的压制下道光帝下令正式解除自康熙、雍正以来长达百年之久的教禁，规定：“天主教既系劝人为善，与别项邪教迥不相同，业已准免查禁。……所有康熙年间各省旧建之天主堂，除已改为庙宇民居者毋庸查办外，其原旧房屋尚存者，如堪明确确实，准其给还该处奉教之人。”^④在西方各国武力和不平等条约的保护下，在华天主教传教事业再次开始复兴，并有许多新的差会来华。这时，活跃于中国的有耶稣会、遣使会、巴黎外方传教会等，他们在江苏、安徽、河北、香港、贵阳、广东、直隶、北京、重庆、河南等地广泛活动。因教务发展迅速，罗马教皇在原来澳门、南京、北京三个主教区的基础上，又增加了陕西、山西、山东、湖广、江西、云南、香港、高丽等8个代牧主教区^⑤。清政府对天主教的弛禁引起了基督新教的不满，于是，又赶紧派耆英向新教传教士解释说：“本大臣于各国习教规矩，有无分别，本不知晓，今已知之较多，故再宣布，天主教无论供奉十字架图像与不供奉十字架图像，凡习教为善者，中国盖不禁止。至规矩之或异或同，断无分拒之理。”^⑥于是，基督新教也得以在华合法传布。据统计，新教各派在华传教士人数1840年为20人，1845年为31人，1848年66人，1855年75人，1858年81人，1860年100

^① 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第31页。

^② 转引自谭树林：《早期来华新教传教士与中国传统文化》载《北方论丛》1998年，第4期。

^③ 【美】麦洁思：《中华最早的布道者梁发》见《近代史资料》中华书局，1979年，第2期，第147页。

^④ 张泽：《清代禁教时期的天主教》（台湾）光启出版社，1993年版，第225页。

^⑤ 王友三主编《中国宗教史》（下）齐鲁书社，1991年版，第951页。

^⑥ 【法】史式微：《江南传教史》第1卷上海译文出版社，1983年版，第82页。

余人^①。教徒人数 1844 年为 6 人，1855 年 728 人，到 1860 年增加到约 2000 人^②。这些差会和传教士主要分属于英、美、德、加拿大等国，从教派来说主要分属于圣公宗、浸礼宗、公理宗、信义宗、长老宗、监理宗以及内地会系等。

1840 年鸦片战争后签订的一系列不平等条约虽使传教士获得在五个通商口岸传教的特权，但不允许进入内地，并有法令加以严格限制。清廷再三申明：传教士“只于通商五口地方建堂礼拜，断不越界传教”^③。“倘有违背条约，越界妄行地方官一经拿获，即解送各国领事管束惩办”^④。即是在五个通商口岸传教也必须是“以早出晚归，不准在外过夜为断”^⑤。因此，传教“工作无大进展，播种虽多，收获有限”^⑥。而中国传统文化根深蒂固的强大影响及其影响下形成的淡薄的宗教意识，使得基督教在这一时期虽有发展，但成果并不显著。1856 年 6 月 30 日，杨格非给伦敦教会的报告中，谈到他在中国传教的困难时说：“中国人似乎是我所见到和了解到最漠不关心、最冷淡、最无情、最不要宗教的民族。”^⑦

（二）1860 年到 19 世纪末是基督教在华大规模传教时期

鸦片战争后，企图以基督征服中国的传教士们为了吸纳更多的教徒，无视条约和清政府的规定，潜入中国内地各省非法传教，与当地人民发生冲突，引发了最初的教案。1856 年法国神甫马赖等非法潜入广西西林传教，被知县张鸣凤逮捕处死，法国遂以此为借口与英国联合发动了第二次鸦片战争，迫使清政府分别与俄、美、英、法签订了《天津条约》，将允许传教士深入内地活动的“传教宽容条款”强行塞入条约，使基督教在华的“传教自由”得到了保障。中俄条约第 8 款规定：“天主教原为行善，嗣后中国于安分传教之人，当一体矜恤保护，不可欺侮凌虐，亦不可于安分之人禁其传习，若俄国人由通商处所进内地传教者，领事馆与内地沿边地方官按照定额，查验执照，果系良民，即行花押放行，以便稽查。”^⑧中美条约第 29 款规定：“耶稣圣教，又名天主教，原为劝人为善，凡欲人施诸

^① 卓新平：《基督教犹太教志》《中华文化通志》第 9 典，上海人民出版社，1998 年，第 135—136 页。

^② 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981 年版，第 117 页。

^③ 《筹办夷务始末》道光朝，卷 76，第 2880 页；张力、刘鉴唐：《中国教案史》四川省社会科学院出版社，1987 年版，第 332 页。

^④ 《筹办夷务始末》道光朝 卷 73，第 3 页；王立新：《晚清政府对基督教和传教士的政策》载《近代史研究》1996 年第 3 期。

^⑤ 《筹办夷务始末》道光朝 卷 76，第 3136 页；《中国教案史》四川省社会科学院出版社，1987 年版，第 332 页。

^⑥ 《中华归主——中国基督教事业统计 1901—1920》中国社会科学出版社 1985 年版，第 409 页。

^⑦ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1985 年版，第 189 页。

^⑧ 王铁崖：《中外旧约章汇编》第 1 册，三联书店，1981 年版，第 88 页。

己者亦如是施于人。嗣后所有安分传教习教之人，当一体矜恤保护，不可欺侮凌虐。凡有遵照教规安分传习者，他人毋得骚扰。”^①中英条约第8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，中国官毫不得刻待禁阻。”^②中法条约第13款规定：“天主教原以劝人行善为本，凡奉教之人，皆全获保佑身家，其会同礼拜诵经等事，概听其便。凡按第八款备有盖印执照安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护。凡中国人愿信奉天主教而循规蹈矩者，毫无查禁，皆免惩治。向来所有或写、或刻奉禁天主教各明文，无论何处，盖行宽免。”^③

1860年英法联军进攻北京，又强迫清政府签订了不平等的《北京条约》。中法《北京条约》规定：“应如道光二十六年正月二十五日上谕，即晓示天下黎民，任各处军民人等传习天主教，会合讲道、建堂礼拜，且将滥行查拏者，予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、莹坟、田土、房廊等件应赔还，交法国驻劄京师之钦差大臣，转交该处奉教之人，并任法国传教士在各省租买田地，建造自便。”^④此款最后一句为法文本中没有，而是当时任翻译的巴黎外方传教会士艾美在中文约本上私自添加的，它为后来天主教会在华内地广置产业、占有田地伪造了根据。有史家评论此举说：“传播上帝福音的教士，居然可以用欺骗诈术于如此重大的事项，即使目的纯为良善，其手段仍深为可鄙。”^⑤《天津条约》和《北京条约》之后，基督教在华进入了广泛、深入的大规模传教时期。天主教各修会和新教各差会纷纷派遣传教士进入内地各省，并创立了许多新的传道会，他们主要采用到处讲道，散发宗教宣传品等直接传道方法。此外，由于“时局的剧变，迫使传教士们的工作采取多种多样的方式，他们的传教工作就不得和他们的先辈有所不同。”^⑥传教士还采用了少量的诸如文字出版、医疗、慈善、教育等事业为传教的辅助手段，吸引信众，增加教徒人数，因此取得了较大发展。其中新教在1864年有24个传教会，198位传教士；1876年有29个传教会，473位传教士，华人传道750人；1889年有41个传教会，传教士1296人，华人传道1657人^⑦。到19世纪末仅西方新教传教士就已增至1500人^⑧。中国教徒人数1860年为2000人，1876年为13035名，1889年为

^① 王铁崖：《中外旧约章汇编》第1册，三联书店，1981年版，第95页。

^② 王铁崖：《中外旧约章汇编》第1册，三联书店，1981年版，第97页。

^③ 张泽：《清代禁教时期的天主教》（台湾）光启出版社，1993年版，第227页。

^④ 王铁崖：《中外旧约章汇编》第1册，三联书店，1981年版，第147页。

^⑤ 吕实强：《中国官绅反教的原因（1860—1874）》（台北）中央研究院近代史研究所，1966年版，第102—103页；顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海人民出版社，1996年版，第129页。

^⑥ 【法】史式微：《江南传教史》第1卷上海译文出版社，1983年版。

^⑦ 王友三主编《中国宗教史》（下）齐鲁书社，1991年版，第985—986页。

^⑧ 王友三主编《中国宗教史》（下）齐鲁书社，1991年版，第973页。

37287人,1898年80682名^①。天主教在这一时期也得到了相当的发展,到1900年时,已有天主教代牧区37个,教士1356人,其中包括外国传教士886人,^②教徒人数达到72万人^③。1860年以前,全国仅有14个宣教师驻在地,1861年—1880年,新开辟了宣教师驻在地65处。以后20年(1881—1900)中又增加了277处^④。

(三) 庚子事变后到20世纪20年代是基督教在中国全面深入发展时期

义和团运动给西方在华教会和传教士以沉重的打击,据统计,被杀害的天主教主教5人,教士48人,修女9人,修士3人,中国教徒近3万人;外国新教教士188人,教友5000人,教堂约四分之三被毁^⑤。这迫使教会痛定思痛,自我反省,对在华传教方式做出了相应的调整:严禁教士干预政治、诉讼,注重入教者的基本素质,更多地采用间接的方法传教,培养中国籍神职人员,试图消除中国人的误解及反感。由此,教案逐渐减少,而且许多知识分子也开始接纳并认同基督教。另外,中国社会在政治、经济、文化等方面的变革和革命也有利于基督教的传播。因此,基督教1900年后在华进入全面快速发展的黄金时期。传教士人数、信徒人数和来华差会数日益激增。基督新教的外国传教士1900年是1500人^⑥,1905年增至3445人,5年间翻了一番多,1910年达5144人,1914年是5462人,到1927年竟达8000人,其中半数以上来自美国,有4500人^⑦。中国新教徒人数1900年是80000人,1904年增加到130000人,1914年为250000人,1918年约有350000人^⑧,1922年402539人^⑨。基督新教的宗派1900年已有61个传入中国,但在20世纪的头20年中竟增加了一倍多,1920年有130个,此外,还要加上36个诸如基督教青年会、救世军和雅礼布道会等基督教组织^⑩。天主教方面,由于清政府的保护和自身传教政策的调整,也比前一时期大为发展。从人数来说,1900年天主教在华传教士是886人,1910年1391人,1920年1364人,1930年2068人。这几个年份梵蒂冈派驻中国的代表人数分

^① 王友三主编《中国宗教史》(下)齐鲁书社,1991年版,第985—986页。

^② 卓新平:《基督教犹太教志》,《中华文化通志》第9卷,上海人民出版社,1998年版,第135页。

^③ 穆启蒙编著,侯景文译:《中国天主教史》(台)光启出版社,1993年版,第127页。

^④ 《中华归主——中国基督教事业统计(1901—1920)》中国社会科学出版社,1985年版,第572页。

^⑤ 张力、刘鉴唐:《中国教案史》四川省社会科学院出版社,1987年版,第513页。

^⑥ 顾长声:《传教士与近代中国》上海人民出版社,1981年版,第250页。

^⑦ 王友三:《中国宗教史》(下)齐鲁书社,1991年版,第999页。

^⑧ 顾长声:《传教士与近代中国》上海人民出版社,1981年版,第250页。

^⑨ 王友三:《中国宗教史》(下)齐鲁书社,1991年版,第999页。

^⑩ 【美】费正清:《剑桥中华民国史》(上)中国社会科学出版社,1998年版,第188—189页。

别是 41 人, 47 人, 54 人, 69 人, 称为“宗座代牧”或“监牧”^①。天主教徒人数增加也很快, 1900 年是 741562 人, 1907 年初达 100 万人, 1910 年增加到 1292287 人, 3 年中增加 30 万人, 1920 年是 1994483 人, 1921 年超过 200 万, 1932 年达到 2562742 人^②。1900 年以前的 30 年教徒增加一倍, 而之后的 13 年就增加了一倍。

这一时期基督教在中国的快速发展主要应归于基督教在华传教方式的调整和传教策略的改变。这缓和了教会和传教士与中国人民的矛盾, 一定程度上适应了中国人变革、自新、富强及向西方学习的心里, 中国社会在政治、经济、文化等方面的变革也为基督教的发展提供了条件。

三、强权支持下的整体置换方式

18 世纪后期到 19 世纪欧美各资本主义国家经济获得迅速发展, 寻找新的商品市场和原料产地成为资本主义各国最迫切的要求。处于清王朝统治下闭关自守的中国却徘徊在封建统治的衰退期而迟迟不能前进, 地广人多而又积贫积弱的中国成了欧美列强扩张的理想目标。传教士急于要打开中国传教大门而鼓吹对华使用武力, 在传教士的叫嚣下, 西方列强用大炮轰开了中国的国门, 迫使清政府签订了一系列不平等条约。在不平等条约的保护下, 西方传教士仗着炮舰的余威, 带着“白种人的义务”, 纷纷进入中国传教。由于对西方种族、文化、经济、社会强烈的优越感, 使他们从传教的方式方法到对待中国社会及本土文化上都带有浓烈的“文化帝国主义”色彩^③。这一时期传教事业在不平等条约的保护下虽有一定发展, 但他们的传教方式和任意恣事的行为激起了中国人民普遍的愤怒和反抗, 民教矛盾和中西文化冲突日益尖锐, 产生了数以百计的教案, 阻碍了传教事业的进一步发展, 并最终酿成了全国性反帝反洋教运动的总爆发——义和团运动。

^① 王友三:《中国宗教史》(下) 齐鲁书社, 1991 年版, 第 1019 页。

^② 德礼贤:《中国天主教史》(台湾) 商务印书馆, 1983 年版, 第 93-94 页。

^③ 文化帝国主义是上世纪 90 年代美国历史学界研究美国十九世纪海外宣教的一种新理论。作为一种研究方式, 文化帝国主义和商业帝国主义、政治帝国主义是从功能上对整个帝国主义的一种划分。通过这种划分, 它把传教士的活动和帝国主义的对外扩张联系起来, 用功能类比和结构关系的观点进行分析, 从而提出美国传教士十九世纪中叶的在华活动是一种不同于经济或政治帝国主义的文化帝国主义。这一理论在分析传教士的活动时, 不局限于他们的主观意图和所采用的策略, 而是着眼于影响他们行为方式的内在深刻的文化因素。尽管传教士所作的一切努力可能都是为了传扬基督教, 但宣教工作和帝国主义的整个侵略活动却被一条强大的锁链——帝国主义文化——紧密地联系在一起。这种联系并非意味着传教士在侵略活动中扮演着某种具体的角色, 而是指他们的言行中总是流露出一种“帝国主义精神”。所以, 他们的活动无论是属于文化、商业或政治的范畴, 其性质都是文化帝国主义的。其根本特性为“强加”。

（一）整体置换方式产生的背景及原因

“整体置换”^①可以用来描述 19 世纪基督教世界对华的整体政策，即以西方的宗教、文化、经济、政治等全方位取代中国的传统，在中国确立西方的世界观，将中国纳入世界资本主义体系，受其操纵，为其服务。在宗教方面，从鸦片战争到 1900 年义和团运动的 60 多时间，传教士借着西方列国的武力在不平等条约的保护下大量涌入中国，在用强力宣教的同时，极力宣扬西方文化优越论，大肆贬斥甚至污蔑中国文化低等、劣质，中华民族是愚昧落后、甚至低劣的民族，企图以基督教文化征服中国，使“中华归主”。德国传教士郭实腊在 19 世纪 30 年代就已声称：“我心中长久以来就怀有这样的坚定信念，即在当今的日子里，上帝的荣光一定要在中国显现，龙要被废止，在这个辽阔的帝国里，基督将成为唯一的王和崇拜的对象。”^②这种传教方式产生的原因是：当时中国社会相对落后和衰弱，西方资本主义各国则处在快速发展的上升阶段，相比之下传教士们产生的强烈的文化和种族优越感是其产生的条件，这种优越感使他们在中国行事采取了单论国界、不论是非的“双重标准”；西方宗教界在 18 到 19 世纪出现的信仰危机和因之而起的“奋兴运动”和海外传教运动是其动力所在；基督教教义上将福音传遍世界的普世性和“除了我以外，你不可有别的神”^③的排他性诫命是这一方式产生的理论根据；同时，这种传教方式的生成还受到中世纪尚武精神遗风的影响。现分述于后：

1. 清王朝末期的腐朽衰弱。中国封建社会经过漫长的发展到 19 世纪时已处于衰落的晚期，清王朝的统治在经历了“康乾盛世”后已进入危机四伏的“衰世”。经济上，封建土地制度依然是社会的基础。土地高度集中使农民失去了最基本的生产资料。占全国人口 80% 以上的农民所占土地仅及耕地面积的 10% 左右^④。加上繁重的地租、赋税、劳役和高利贷，使广大农民陷于极端贫困、卖妻鬻子的悲惨境地。他们不但无力改进生产技术，无法扩大农业再生产和发展家庭手工业，而且常常连简单再生产也很难维持，社会生产陷于停滞落后状态之中。政治上，清朝后期的封建统治阶级，虚骄自大，闭塞愚昧，对世界形势茫然无知。面对迫在眉睫的西方侵略，却自以为“大皇帝君临万国，恩被四表，无论内地外夷，均系大皇帝百姓”^⑤，还在做“天朝上国”的美梦。而吏治的黑暗和极端腐败更是到了难以复加的地步，几乎是无官不贪，“三年清知府，十万雪花银”，这成为阻碍社会

^①【美】保罗·尼特：《宗教对话模式》人民出版社，2004 年版，第 23 页。

^②《中国丛报》1832 年 8 月号，第 140 页，张力、刘鉴唐：《中国教案史》四川省社会科学院出版社，1987 年版，第 248 页。

^③《旧约·出埃及记》20：1-3。

^④陈旭麓主编《中国近代史》高等教育出版社，1987 年版，第 2 页。

^⑤梁廷：《奥道贡国说》卷 6，第 10 页；陈旭麓《中国近代史》高教出版社，1987 年版，第 4 页。

进步的一大毒瘤。军事上，八旗军队变成有特权、养尊处优的寄生阶层，武官只知吞饷肥私，不管营务；兵卒则扰民劫财，从不操练，致使军制落后，军备废弛，已失去了抵御侵略，保卫国防的能力。当时借传教为名刺探中国情报的传教士郭实腊曾在他的《日记》中写道：“（中国）这个国家……火药的质量低劣，炮的保养和使用极坏，……所有他们的军事工作已陷于腐烂”^① 整个社会呈现出一幅衰败凋弊、停滞不前的景象。

2. 欧美各国的迅猛发展。当中国封建社会日益没落的时候，欧美资本主义国家却在蓬勃发展，“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切世代创造的还要多，还要大”^②。18世纪60年代英国首先开始了工业革命，到19世纪30—40年代，英国资本主义完成了以大机器工业代替工场手工业的进程，成为世界上工业最发达的国家，其工业产量占世界总产量的一半。英国大资产阶级迫切要求扩大海外殖民地作为商品市场和原料供应地。经济发展的需要推动了军事力量的发展，英国先后击败了老牌殖民国家葡、西、荷、法，取得海上霸权，成为世界头号强国。19世纪20年代以后，工业革命逐渐蔓延到法、美、俄、德等国。这些国家也都在工业革命的推动下走在世界发展的前沿，成为资本主义强国，并积极进行海外扩张。各资本主义国家在对外侵略扩张的过程中，利用基督教在普救主义原则下强烈要求人人接受其信仰的特点，都把宗教作为自己的工具充当它们推行侵略政策的先锋和开路者。而传教士为了要将福音传到世界的每一个角落，也乘机借助政治、经济侵略为后盾，传播宗教。时任美国驻上海总领事的介尼甘（J. R. Jerueqon）说过：“从商务的观点来看，传教工作为我们对华商务的发展，是大为有利的。……传教士已经跨过的平原和土地上，工程师正在进行测量。借着这些铁道，商人的货品就可以大量运入内地了。要是我们没有传教士供给的报告，中国大陆上许多地方到今天还关闭着呢！当记住：我们的商旗是紧跟着十字架的旗号的，谁打击那高举着十字架的手，必然损伤我们商旗的利益。”^③ 于是，近代来华传教士总是与炮舰、商船相依相随而行。

3. 中西对比之下传教士的强烈优越感。在西方工业革命丰硕成果与中国落后保守的强烈对比之下，更增加了传教士们的优越感，他们对中国行事采取“双重标准”，即“但论国界，不论是非”^④，在与中国人打交道时可以不按西方自身的价值标准行事。游历过欧洲又久居租界集中地上海的王韬深有感触地说：“西人在其国中，无不谦恭和藹诚实谨愿，循循然奉公守法，及一至中土即翻然改其所为，竟有前后如出两人者。其周旋晋接也，

^① 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第30页。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1972年版，第256页。

^③ 张力、刘鉴唐：《中国教案史》四川社会科学院出版社，1987年版，第229—230页。

^④ 罗志田：《再造文明之梦——胡适传》四川人民出版社，1995年版，第127页。

无不傲慢侈肆；其颐指气使之概，殊令人不可向迳；彼以为驾驭中国之人，惟势力可行耳”^① 张之洞也曾指出各国“皆视中华为另一种讨人嫌之异物，不以同类相待；必欲作践之制缚之剥削之，使不得自立为一国而后已”^②。只有在坚持欧洲文化优越观的基础上，才可以对“劣等”民族实行不同的准则而不觉得违背了自己的价值观念。西方传教士到“异端”国家去就是为了教化“化外之民”，所以“当和我们在一起时，总带有傲慢的保护者的高人一等的神态”^③。另外，传教士之所以能不顾基督教反暴力的基本准则而在中国认同于炮舰政策，部分是因为传教的最终目的是精神征服，而更主要的还是西方文化优越观的支持，故能公开支持武力而不觉于心不安。确实有不少人来华传教是出于善意，但当中国士人对此好意冷淡甚而抵制时，传教士的文化优越感使其不能接受这样的态度。有传教士以为中国人视西方为夷狄的做法是公开违背了“爱你的邻居如你本人”^④的诫律，西方有义务“说服”中国人走到更加“符合其权利和义务”的方向上来。如果说服不生效，就必须强制。似乎中国人“犯规”在先，西方人也就可以不按其自身“规矩”对待中国人^⑤。

4. 工业革命后欧美宗教界面临的困境。工业革命以来到19世纪，欧美宗教界所面临的种种困难，也使基督教需要向外扩张，以解决自身的生存困境。启蒙思想高扬理性大旗，使基督教的基本原则遭到批判与冲击，到19世纪已被驳得体无完肤，只剩下道德一项了。18世纪下半叶开始的工业革命，产生了巨大的工业技术的能力，内燃机、轮船与火车的发明与使用标志着一个新时代的开始。19世纪中叶以后电力科学的发展使电力扩大使用，人类社会从蒸气时代进入了电力化的时代，生产力大大提高。生产力的发展和物质生活的水平提高，使人们的宗教思想和对宗教信仰的态度发生了变化。韦尔斯在《世界史纲》中指出生产力的发展对宗教思想的影响时说：“当物理学的进步所引起的机械革命，正在破坏着经过数千年演变的古代文明状态的社会分等，并已在产生着一个正义的人类社会和一个正义的世界秩序的新的可能和新的理想时——在宗教思想领域中也进行着一场至少是同等重大、同等新奇的变化。就是那个引起机械革命的科学知识的增长，也正是这些宗教骚乱的原动力。”^⑥ 物质生活上的享受使人们感到，生活的改善不是靠上帝的恩宠，而是靠自己的双手，因此，人们宁可把时间花在劳动上，而不愿花在祈祷上。导致这一时期西方社会“灵性上死气沉沉”，“绝大部分人都毫无宗教热情”，或“几乎完全忽略灵性

^① 王韬：《弢园文录外编·传教下》中州古籍出版社，1998年版，第122—123页。

^② 张之洞：《致西安鹿尚书电》光绪二十七年二月初五日，《张文襄公全集》第4册，中国书店，1990年影印本，第12页。

^③ 罗志田：《再造文明之梦——胡适传》四川人民出版社，1995年版，第125—142页。

^④ 《新约·马可福音》12：31—34。

^⑤ 罗志田：《帝国主义在中国：文化视野下条约体系的演进》载《中国近代史》2005年，第1期。

^⑥ 【英】韦尔斯：《世界史纲：生物和人类的简明史》（下）广西师范大学出版社，2001年版，第839页。

方面的事情”^①。由于生活世俗化的加强，“宗教”与“俗界”分裂，信仰生活变成了一种与政界、商界无关的事，教会人士与普通信众开始脱离，“许多牧师整天赌博、狩猎、酗酒，毫不掩饰他们对周围奄奄待毙的人们漠不关心”^②。因而“引领教外人士入教的工作极少开展。下层阶级处于灵性贫乏的状态。群众的娱乐活动鄙俗不堪，文盲到处可见……酗酒之风盛行”^③。据此，有学者认为，19世纪是基督教势力在西方大衰落的时代，新教教会的生命力与影响力受到了严重削弱，甚至是完全衰竭了^④。但与此同时，受19世纪的虔诚与浪漫主义思潮的影响，人们还难以彻底割舍传统的纽带，还希望有圣洁的灵性生活。这种情况需要一种直接指向内心信仰的召唤，以激发出活跃的灵性热情。18世纪30—40年代卫斯理兄弟在英国、爱德华兹和怀特菲尔德在北美发起的福音“奋兴运动”代表了这种努力。他们不断巡回布道，宣扬一种洗心革面使人重生的转变，强调悔改归正，在积极为他人服务中体现宗教生活，切实打动了人们的心弦。英美随之出现了数百个奋兴团体，最著名的是“牛津圣社”，它后来发展为卫斯理宗。卫斯理等人的活动彻底改变了英国人，尤其是中、下层阶级的宗教状况，重新激发了人们的宗教热情。“奋兴运动”对美国的影响甚至更大更持久，以至出现了第二次大觉醒运动。“奋兴运动”的直接结果是导致了人们宗教热情的空前高涨，产生了一批新的宗教团体。但灵性奋兴毕竟只是一种精神激励，它的对立面是日益强大的世俗社会，当国内灵性激发的工作达到极限后，宗教热情就难免因时间的流逝而消退。为不使信徒重陷世俗社会的“泥沼”，对外传教就变得越来越重要了。新教各派为了应对社会世俗化的挑战，并维系国内信徒的宗教热情发起了大规模的对外传教运动。美国学者妮尔丝在考察美国传教运动后，也认为“海外的传教运动也就是让宗教狂热一直能在美国持续下去”的手段^⑤。天主教在经历了17世纪下半叶到19世纪初的衰退后，也有所发展。1815年拿破仑战争失败后，在欧洲封建专制主义复辟的过程中罗马教廷也经历了复辟阶段，从而在一定程度上得到复兴。“传信部”和耶稣会重新恢复活动及新的传教组织的成立又给天主教会的传教活动增添了力量。“1840年，欧洲再也没有妨碍天主教在华大力开展活动的重大障碍了”^⑥。在这一时期天主教的传教活动中，法

^① 佩吞：《基督与文明》伦敦1912年，第378、379、380页；转引自杨真：《基督教史纲》（上）生活·读书·新知三联书店，1979年版，第438页。

^② 【美】斯威特：《美国历史中的卫斯理宗》纽约，1933年版，第39页；杨真：《基督教史纲》（上）生活·读书·新知三联书店，1979年版，第439页。

^③ 【美】威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》中国社会科学出版社，1991年版，第574页。

^④ John Dillenberger, *Protestant Christianity Interpreted Through Its Development*, Macmillan Publishing Company, New York 1988, P. 147; 转引自龙秀清：《论十九世纪新教传教运动》载《东北师大学报》1998年，第3期。

^⑤ 【美】P. C. 妮尔丝：《美国传教士对美国对华政策之影响》载李本京主编《美国基督教会东亚之影响》正中书局，1991年版，第9页；龙秀清：《论十九世纪新教传教运动》载《东北师大学报》1998年，第3期。

^⑥ 【美】费正清主编：《剑桥中国晚清史》（上）中国社会科学出版社，1993年版，第603页。

国一直居领先地位，其次是意大利、德国和比利时。传教组织中复兴后的耶稣会再次发挥了主要作用。

5. 基督教教义的普世性及由此产生的强烈的排他性。基督教是一种普世主义宗教，它“不同于许多其他宗教的地方在于，它有着极为强烈的将普遍主义理想化为现实的愿望，有着持久不衰、越来越顽强的传教使命感，他要将自己的教义与信仰传播给一切人，要将上帝的福音传遍世界的每一个角落。”^① 耶稣基督也曾训导他的门徒说：“天上地下所有的权柄都给了我，所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”^② 基督教普世主义强调其唯一性，“除了我以外，你不可有别的神”^③，“神将他升为至高，又赐给他那超乎万民之上的名，叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神。”^④ 充分说明耶稣基督至高无上、神圣不可侵犯，宇宙间的一切都应向他屈膝，以他为主。因而他决不允许宗教和文化实体与其同在，与其同生共长，所以，具有强烈的排他性。“所有其他宗教均在它的打击和扫除之列”^⑤。这种排他性使得基督教徒有着极强的好战性，“一旦面对它国本地的传统问题，他们十有八九表现得不体谅，不变通并且倨傲不逊。他们也不计较使用什么手段（签订条约，诉讼法庭，甚至贿赂）。”^⑥

在对外传教运动的推动下，作为“西方文明代表”的基督教伴随着殖民主义的征服活动扩展到了亚、非、拉的许多国家，企图从精神上控制亚、非、拉人民。可以说，19世纪初至20世纪初，基督教会的传教活动是整个西方海外扩张主义计划的一个重要组成部分，因而带有强烈的殖民主义和帝国主义色彩。

正是在这种时代背景下，西方传教士以欧美列强的炮舰为后盾，仗着不平等条约的保护，带着非常强烈的种族和宗教、文化的优越感，纷纷涌入中华大地，大肆开展传教活动并积极参与帝国主义列强对华政治、经济活动。他们无视中国社会传统，试图以基督教文明从整体上对之进行彻底的置换，因而引发了一系列矛盾，不能不激起中国人民普遍的反感和抵抗。

^① 胡卫清：《普遍主义的挑战——近代基督教教育研究（1877—1927）》上海人民出版社，2000年版，第28页。

^② 《新约·马太福音》28：18—20。

^③ 《旧约·出埃及记》20：1—3。

^④ 《新约·腓立比书》2：10—11。

^⑤ 胡卫清：《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究（1877—1927）》上海人民出版社，2000年版，第31页。

^⑥ 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》生活·读书·新知三联书店，1997年版，第209页。

（二）整体置换方式下传教活动受到阻碍

近代初期来华传教士的传教活动之所以受到阻碍，主要是由于其侵略性入华方式和途径、强烈的西方种族文化优越感、对中国固有文化的敌视贬斥以及传教士个人的不良作为所导致的。

首先，基督教在近代入华的侵略性方式和途径是其受阻的主要原因。近代来华传教士往往是传教、政客、商人三位一体的。传教是伴随着列强侵华同步进行的，而且许多传教士就是武力侵华的鼓吹者、支持者甚至参与者，同时又是炮舰政策的直接受益人。美国第一位来华传教士裨治文曾说他们不远千里而来，“与其说是由于宗教的原因，毋宁说是由于政治的原因”^①。商船与十字架相依相随而行，传教士与殖民者同船相伴而来，基督教和物质商品“这两种性质不同的商品往往是通过同一艘战舰，同时运到中国的”^②。这种极富侵略性的入华方式引起了中国官民的普遍抵制和反对。传教士跟随走私鸦片的商船进入中国的做法也是中国人民痛恨基督教的重要原因。这一方面使中国人“把传播基督教的宗旨同欧洲的政策相混淆”^③，因而，19世纪总理衙门总就对西方外交使节说：“把你们的鸦片和你们的传教士带走，你们就会受欢迎了。”^④另一方面，使“中国人所以对我们的教义产生一种很不正确或糊涂的概念，就是因为他们认为我们的教义和对他们身体有害的鸦片一样，是对他们的灵魂有害的毒品，这很自然。”^⑤

对传教士来说，打开中国传教的大门，解除教禁是他们渴望已久的事情，而吸收更多的中国人入教，使传教事业顺利开展，则是实现自身价值、向差会邀功请赏的依据。因为当时欧美各国普遍认为“一个生机勃勃、圣洁、有责任心的教会必然是一个传教士不断扩张的教会”^⑥，在这种思想影响下，许多传教士认为用战争手段迫使清政府放弃禁教国策，对他们来说直接而且有效，所以大多数传教士在鸦片战争前都是对华战争的积极鼓吹者。“他们把这场战争看作是‘神圣’的战争，一次新的‘十字军东征’”^⑦。“不少传教士都曾无知、盲目、狂热地颂扬过鸦片战争……并且还认为这场战争会为他们的传教事业打

^① 张力、刘鉴唐：《中国教案史》四川省社会科学院出版社，1987年版，第247页。

^② 【法】卫青心：《法国对华传教政策》（上）中国社会科学出版社，1991年版，第137页。

^③ 同上，第140页。

^④ 【美】马士：《中华帝国对外关系史》第2卷，商务印书馆，1963年版，第241页。

^⑤ 和广德函（1840年10月8日）见《遣使会档案：中国通讯（1840—1842）》第1406页；转引自卫青心：《法国对华传教政策》（上）第136—137页。

^⑥ Robert A Bickers and Rose mary Setoned, *Missionary Encounters: Sources and Issues*, Curzon Press, 1996, P. 14; 转引自龙秀清《论十九世纪新教传教运动》《东北师大学报》1998年，第3期。

^⑦ 【法】卫青心：《法国对华传教政策》上 中国社会科学出版社1991年版，第179页。

开中国的大门，使他们得以传播始终以宣扬正义、和平、真理和博爱为宗旨的基督教”^①。他们公然叫嚣鸦片战争“成为将耶稣介绍到中国的一种手段”^②。美国传教士倪维思赤裸裸地说：“不管正当不正当，它是按照神意用以开创我们与这个广大帝国关系的新纪元的”^③。美国传教士卫三畏曾说：“战争的确是会带来友谊的。如果西方四强……联合起来，迫使中国政府同意与西方各国进行更深入更全面的交流，……如果不这样，这个民族的灵魂又似乎难以获得新生。”“我认为，只有用一些强硬的措施可能把中国从无知、自大、蒙昧中解救出来。如果能达到拯救的目的，为什么要苛责拯救的手段呢？”^④美国传教士伯驾曾说：“过去十二年的经验证明，为了达到各国政府获得最大利益的目标，……必须采取强硬手段。”^⑤1858年丁韪良写给美国长老会差会部的信中认为英法联军发动侵华的第二次鸦片战争，“按照上帝的旨意看来，是必需的，首先应该使用武力，令这些高傲的亚洲人谦恭下来，然后才能用福音把他们抬高”^⑥。类似言论在当时的传教士中屡见不鲜，因为当时来华传教士基本的信条是：“只有基督能拯救中国解脱鸦片，只有战争能开放中国给基督。”^⑦

其次，传教士直接参与侵华的行为是基督教在华传播受阻的重要原因之一。许多传教士除了鼓吹对中国使用武力外，还服务或亲自参与侵华活动。据英军奥特隆尼上校报告：“这年（1842年）初，我军从一些传教士方面，获得了不少情报，侦知中国政府认为我军将必定沿着白河载北京。……我们在此时还收到传教士们从长城口外寄来的一些信件，向我们报告那里属于满族地区出产生铁的许多村庄里正在铸造各种口径为数众多的新铁炮，终日源源不断地向北直隶运输。”^⑧说明活动在华北、内蒙一带的天主教传教士在第一次鸦片战争期间曾给英军提供过情报。战前，德国传教士郭实腊以传教为幌子曾多次沿中国海岸北上搜集有关军事、地理、经济、政治等各种情报^⑨。他还向英国商务总监义律献计在清廷内部销售鸦片，“要路显官，尽为私人奸佞之徒，惟苞苴是尚。朝廷命官都嗜好鸦片，故倘以贿赂扩张贩路，必能达到目的。”^⑩此外，郭实腊参与了鸦片战争的全过程，除充任英军总司令卧乌古的翻译外，还担任参谋和向导。当英军侵入上海时，郭实腊

^① 【法】卫青心：《法国对华传教政策》上 中国社会科学出版社1991年版，第179页。

^② 【英】宾汉：《英军在华作战记》见徐特立等编：《鸦片战争》（五）神州国光出版社，1954年版。

^③ 丁名楠、余绳武等著：《帝国主义侵华史》（1）人民出版社，1961年版，第56页。

^④ 卫斐列：《卫三畏生平及书信》顾钧、江莉译，广西师范大学2004年版，第157-158页、第220页。

^⑤ W.C. Coston: *Great Britain and China, 1833-1860*, 第195页，转引自顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1985年版，第89页。

^⑥ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1985年版，第202页。

^⑦ 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第47页。

^⑧ 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第54-55页。

^⑨ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1985年版，第56页。

^⑩ 武育干：《鸦片战争史·义律小传》，转引自范文澜：《中国近代史》第10-11页。

担任向导和协助作战,代表侵略军在城里出安民告示、强筹粮草,并勒索三十万两白银为赎城费^①。他在参与战争的同时,大量搜集情报,不仅亲自窜进当地衙门,窥阅文书档案,而且还收买罪犯、流氓、赌棍等充当英军探子,每次探事给“洋钱一二元不等”^②。马礼逊之子马儒翰也积极参与战争,并为之献计献策。英军沿长江攻打南京,切断漕运孔道的诡计就是马儒翰提出的。他献计给英国公使璞鼎查说:“燕京漕运,以江宁为咽喉,今但盘据江面,阻绝南北,即可要挟,所求当无不如志。”^③英军进犯南京时,郭实腊和马儒翰作为英方翻译参加了谈判,并参与起草和签订不平等的《南京条约》。

美国传教士雅裨理和文惠廉在战争中也异常活跃,参与了英军在厦门的侵略活动。英国传教士雒魏林随第一批英军到定海,后来又有米威怜也来到定海。英国传教士麦都思被派到舟山,在英军司令部里任翻译。伯驾于战争中再次大肆鼓吹美国应乘机对华作战,不久美国派两艘军舰来华给英军助威,而裨治文则担任了美海军命令加尼的翻译和助手。在南京条约签订后不久,裨治文等又怂恿美军司令加尼向清政府勒索最惠国待遇。1844年中美《望厦条约》签订时,裨治文与伯驾参与了从草拟条款到最后谈判定约的全过程。他们“时而恭顺,时而桀骜,情词甚为闪烁,……动辄以北驶为挟制之词”^④。美国专使顾盛写给美国参议院牧师德斯汀的信中说:“确实在最近与中国的谈判中,最重要的,如果不是最不能缺少的工作,是由美国的传教士,尤其是裨治文博士和伯驾医生所担任的。他们具有资格,通晓中国的语言,使他们能胜任使团的翻译。他们对中国和中国人那种深切的了解,使他们成为难能可贵的顾问。”^⑤伯驾还怂恿美国政府占领我国台湾岛:“如果台湾岛在政治上和中华帝国脱离关系,我深信美国方面可以实现它对该岛的优先权利和主张。”“美丽的台湾岛是最有价值的岛屿,……台湾岛可能不会归属清帝国太久,它一旦在政治上像在地理上一样同清帝国脱离,那么美国就显然必须占领该岛,特别是从各国均势的重大原则而言”^⑥。1858年,美国公使列卫廉曾在给国务卿盖斯的信中写道:“……此外我必须提及,传教士及与传教运动有关系的那些人,他们所作的努力,对于我国的利益是非常重要的。若没有他们充当译员,公事就无法处理。没有他们的帮助,我在这里就简直无法履行我的责任”^⑦。

^① 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社,1985年版,第57页。

^② 徐特立等编:《鸦片战争》(四)神州国光出版社,1954年版,第272页。

^③ 梁廷楠:《夷氛闻纪》第4卷,《中国教案史》四川省社会科学院出版社,1987年版,第261页。

^④ 《筹办夷务始末》道光朝,第72卷,第27页。

^⑤ 【美】依莱扎·裨治文:《裨治文的生平与事业》收于刘建、罗伟虹主编《宗教问题探索2001年文集》宗教文化出版社,2002年版,第109页。

^⑥ 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社1985年,第91页。

^⑦ 余绳武:《一八五八年以前美籍传教士在中国的侵略活动》见列岛:《鸦片战争史论文集》人民出版社,1990年版,第205页。

传教士们在参与签订不平等条约时，都努力将解除教禁、消除对传教事业的限制的条款塞进不平等条约。第二次鸦片战争后，“在美中进行谈判的过程中，卫三畏竭力促使双方在条约中添上了允许在中国传播基督教这一重要条款，这是卫三畏这段时期最大的成就。”多年后卫三畏自己也说到当时的情况：“……我弄到一份中俄条约的中文本，找到允许传教士行动自由的条款，依样为中美条约也订了这样一条。中俄条约规定允许‘一定数量的传教士’在中国生活，我把这一限制性的内容去掉了。”“经过不懈的努力，我们终于在万分紧急的情况下，在条约中为我们神圣的信仰争取到了它应得的权利”^①。中法《北京条约》除规定“传教自由”外，还要求“从前没收的天主教堂的产业发还给教会”。而当时替法国侵略军充当翻译的法国天主教传教士在北京条约的中文约本上私增“任法国传教士在各省租买田地建造自便”的条文，为后来天主教会在内地广置产业，霸占田地伪造了条约根据^②。美国传教士丁韪良于1858年主动要求充当美国对华谈判使团翻译的目的是“在修约过程中推动传教事业的发展”^③。中美《天津条约》规定内地传教自由之后，丁韪良在《纽约时报》上公然声称：“人们已经意识到传教士已成为世界上的一股势力。政治家们已确信，传教士是一种媒介。通过他们，西方的意志，必定要对中国起作用。”^④

在传教士的参与下，列强与中国签订了一系列不平等条约，在这些不平等条约的保护下，传教士仗着各国政府的武力，蜂拥而来，并深入中国内地传教。然而，当传教士依恃不平等条约的保护，怀着征服者的傲慢，踏上他们向往已久的中国土地进行传教活动时，他们根本漠视了中国人的心理感受——耻辱。他们的入华途径和过程及传教士的恣意妄为导致了中国人民、官绅普遍的反教仇教心理，酿成了许多教案。“准许传教列入不平等条约中，仍然是件不幸的事，它使人将教会与帝国主义联系在一起，因此中下了仇教的种子，由此生出了无数的教案与教难。”^⑤严复曾指出，传教事业“助以兵戎，坚以盟约，尤足动华人仇耻之念，而自塞其流行之机。”^⑥秦家懿教授指出：“基督教所犯最大的错误是19世纪以来传教士倚仗西方列强的炮舰外交的保护，试图打开中国传教的大门。这种政治上的妥协使得传教士蒙上‘机会主义’甚至‘帝国主义’的污名。”^⑦因此，可以说基督教在近代入华的政治背景及入华方式对其在华传播产生了双重影响，西方列强的炮舰虽然为基督教打开了传教大门，但同时又为它在中国的传播设置了重重障碍。

^①【美】韦斐列：《卫三畏生平及书信》顾钧、江莉译，广西师范大学出版社，2004年版，第175、177页。

^②丁明楠、余绳武等编：《帝国主义侵华史》（1），人民出版社，1961年版，第162页。

^③W. A. P. Martin TWO American Embassies, 第1卷, 第111页; 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1985年版，第202页。

^④顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1985年版，第202页。

^⑤张泽：《清代禁教时期的天主教》（台湾）光启出版社，1993年版，第221页。

^⑥严复：《〈支那教案论〉提要》《严复集》第一册，中华书局，1986年版，第55页。

^⑦秦家懿 孔汉思：《中国宗教与基督教》北京三联书店，1990年版，第199页。

再次，在西方种族文化优越感的支配下，基督教对中国传统文化的贬斥也是其传播受阻的重要原因。一种外国宗教要在任何其他社会中有所发展，它必须适应该社会成员的需要。这主要表现在新宗教的教义和传统习俗是否格格不入；它出现的历史环境如何；宣传它的方式如何；是否出现了堪与匹敌的其他新宗教；以及社会上被疏远的分子占多大优势等等。

在“让世界基督教化”^①这一目标的驱使下，受基督教独断主义、排他主义及“西方文化、种族优越”观的深刻影响，19世纪来华的传教士对中国采取了整体置换的传教方式。他们真诚地认为基督教文化是世界上最优秀的文化，应为一切民族所效仿。因而他们根本蔑视与排拒其他一切文化，拒不承认其合理因素，且必欲彻底根除之而后快。这种文化上的偏己心态使他们对中国文化，包括儒、释、道及各种民间信仰和传统习俗进行了不遗余力的全面批判。而孔子代表的儒家文化被认为是中国不能皈依基督教的大敌，因此他们对孔子、儒学及作为其代表的士绅阶级，进行了大力攻击甚至诬蔑。“他们对中国道德状况——尤其是对某传教士称之为‘儒教的梦魇’——的攻击则是无情的和不妥协的。”^②“他们在布道过程中，也将儒学置于基督教的非此即彼，此毁彼兴的对立面。”“传教士自觉的与中国传统文化及其代表官绅阶级为敌：‘吾非除旧何由布新？将欲求吾道之兴，必先求彼教之毁’。”^③《黜虚崇正论》一书认为孔子是人，耶稣是神，“孔子也不能说是完全的、也是有罪过的”^④，而“佛教的道理，比不上耶稣的道理是正大光明的”^⑤。他们攻击绅士阶层说：“在中国文人主要从儒家学到的温文尔雅的外表下面，几乎只有狡诈、愚昧、野蛮、粗野、傲慢和对任何外国事物的根深蒂固的仇恨。”^⑥而“十九世纪在中国没有几个传教士认为这种评述是太过分的。”^⑦他们指责：“汉语是魔鬼发明用来阻止基督教在这个魔鬼狂热信徒的国家进行传播的工具”^⑧“汉语是一种贫乏、讨厌的语言……用这样的语言来讲解我们教义，对于我们的教义本身来说也是一种灾难。”^⑨直到1893年第一届“中国教育会”上，花之安仍在宣扬“基督教与中国固有文化，无论在宗教、道德、组织和技术方面都是不能相容的”^⑩。

^① 唐逸：《基督教史》中国社会科学出版社1993年，第431页。

^② 【美】费正清：《剑桥中国晚清史》（上）中国社会科学出版社，1993年版，第623页。

^③ 顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海人民出版社，1996年版，第206-207页。

^④ 颜炳望：《心归何处》山东人民出版社，2005年版，第186页。

^⑤ 颜炳望：《心归何处》山东人民出版社，2005年版，第120页。

^⑥ Paula Cohem China and Christinity: The Missionary and the Growth of Chinese Antiforeignism, Cambridge: Harvard University press 1963, P. 80.

^⑦ 【美】费正清：《剑桥中国晚清史》（上）第623页。

^⑧ 王立新：《十九世纪在华基督教的两种传教政策》载《历史研究》1996年，第3期。

^⑨ 【美】卫斐列：《卫三畏生平及书信》顾钧、江莉译，广西师范大学出版社，2004年版，第150页。

^⑩ 孙竟昊：《西学·西教·近代化——对教会大学在中国及相关问题的思索》载《华东师大学报》1995年，第2期。

传教士对于中国人的评价,由明恩溥的《中国人的特性》可见一斑:“没有时间观念”、“没有准确的概念”、“误解的天性”、“拐弯抹角的天性”、“理智混乱”、“轻视外国”、“因循守旧”、“没有同情心”、“互相怀疑”、“没有诚实”^①。卫三畏则认为“中国人很少思考”^②。“中国的风俗习惯自产生起就一直如此,而且延袭到现在……根本没有一个人会关心这一风俗行为的起源与缘由,他的任务仅仅是遵从,事实上他也这么做了。”^③这样“中国人的心灵便处于停滞状态……人成了石头。”^④他们还认为中国人“无知与骄傲”而又“胆小自私”,列卫廉也认为“中国人妄自尊大,但在关键时刻却懦夫般地弃自己的职责于不顾。”^⑤“他们……浑身脏兮兮,口吐污言秽语,一眼便知其品性的卑劣和灵魂的堕落。”^⑥这些评价虽有一定合理之处,但更不乏曲意贬低。传教士对中国人的评价塑造了近代西方人眼中的中国形象。中国作为东方是“在与西方的比较中存在的,其意义,或其文化身份仅仅在于‘作为与西方对立的形象、观念、人性和经验来帮助界定欧洲’”^⑦。中国“不是为自己存在的,而是为西方存在的,其价值不过是在于有助于说明西方的文明与优越。”^⑧中国的形象被歪曲、变形。

另外,正如英国作家克劳所说:“既然传教士到中国是为了使中国人信奉基督教,那么,他们必然要把中国人描绘成坠入偶像崇拜、迷信和罪恶之中的人。”^⑨19世纪的中国,在西方人眼中“大部分国土都还处在蒙昧、未开化的状态。”^⑩中国无论是经济、文化,还是风俗习惯等,都停滞不前,仿佛“一个经过防腐处理的木乃伊,……其内在循环类似于一只处在冬眠中的榛睡鼠”^⑪。传教士认为造成中国野蛮、愚昧、无知、贫弱的根源是中国文化的落后,这更增加了传教士们的优越感:“难道我们不是比他们(中国人)优越得多吗?我们不是更雄伟、更聪明、更灵巧、更人道、更文明吗?不仅如此,文明不论在哪一方面,不是比他们更有价值吗?”^⑫既然儒学不足取,因此,用基督教文明来改造中国文化,是中国改变落后,取得进步的唯一途径,便成为他们的必然结论。“基督教将使一个中国人成为一个新人,一个具有新的见识和新的眼界的人。”因为“基督教将使童性变

^① 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社,1985年版,第359页。

^② 【美】卫斐列:《卫三畏生平及书信》顾钧、江莉译,广西师范大学出版社,2004年版,第54页。

^③ 【美】明恩溥:《中国人的特性》匡雁鹏译北京光明日报出版社,1998年版,第105页。

^④ 【英】约·罗伯茨:《十九世纪西方人眼中的中国》蒋重跃、刘林海译北京时事出版社,1999年版,第197页;也可见《卫三畏生平及书信》第54页。

^⑤ 【美】卫斐列:《卫三畏生平及书信》顾钧、江莉译,广西师范大学出版社,2004年版,第64、174、160、100页。

^⑥ 【美】爱德华·W·萨义德:《东方学:西方对东方的观念》生活·读书·新知三联书店,1999年版,第2页。

^⑦ 王立新:《后殖民理论与基督教在华传教史研究》载《史学理论研究》2003年,第1期。

^⑧ 【法】卫青心:《法国对华传教政策》(上)中国社会科学出版社,1991年版,第19页。

^⑨ 【美】卫斐列:《卫三畏生平及书信》顾钧、江莉译,广西师范大学出版社,2004年版,第91页。

^⑩ 【英】雷蒙·道森:《中国变色龙》常绍召、明毅译时事出版社海南出版社,1999年版,第95页。

^⑪ R.W.Thompson :Griffith; John 《The Story of Fifty Years in China》P.254 London 1908; 见顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社,1985年版,第196页。

得神圣，使母性变得崇高，使人性变得尊严，同时净化各种社会条件。”^① 传教士们对中国文化、社会、风俗的批判，并非完全不对，也不是没有积极意义，但是他们的目的旨在取代儒家在中国文化中的主体地位，以符合基督教征服和扩张的需要。“因为这些简单化的观点后隐藏着一个假说：即没有基督教就根本不会有任何真正的发展，中国不可能有所发展进步，因为她是一个盲人，缺少上帝的引导。”^② 传教士对儒家文化的批判及以基督教文化强行置换儒家文化来改造中国的企图是对儒家文化的严重挑战，同时也使广大民众感受到了威胁，激起了珍爱自己文化的中国人强烈的逆反心理，阻碍了基督教的传播。

另一方面，当一种文化处于兴盛、发展时期，它便有较强的宽容性，也乐于吸收一切异质文化，拿来为己所用。清初以前，中国对包括基督教在内的外来宗教，一般采取包涵优容的态度，历史上它曾成功地接纳了佛教、伊斯兰教，也一度接纳了早期的基督教。但是，这种异质文化之间的包容是以相互尊重为前提的，加之当时传统儒家文化尚处于自信的时期，居于优势地位，因而异质文化之间没有产生严重的冲突。但清朝后期，尤其是鸦片战争之后，一系列丧权辱国的条约使清政府面临着政治、经济、文化等各方面的危机。而第一次鸦片战争到第二次鸦片战争期间，清政府逐渐认识到了自己的封闭和落后，自大心理开始消失，代之以一种固步自封，对外来异质文化疑虑猜忌和消极排外的态度。加之中华传统观念中严格的“夷夏”观，大多数中国人尤其是士大夫阶层对基督教均持鄙夷的态度。这与传教士们的优越感，及其与儒家文化自觉为敌，企图以基督教从根本上改组置换中国文化，形成了一对尖锐的矛盾，阻碍了基督教的传播。这一点连英国著名记者必克都看的很清楚：“传教士与中国原有之典章文物，礼俗正教，真有冰炭相消，势不两立之意”^③。

复次，基督教文化与中国传统观念和习俗之间的冲突是基督教在华传播受阻的又一重要原因。近代西方社会以基督教神学作为精神支柱，而中国几千年的封建社会在小农经济基础上逐渐形成了一整套以儒家思想为主的信仰，即“孔孟儒学”。两次鸦片战争之后，在不平等条约庇护下的传教士开始大肆传播基督教，要求人们忽视现世的人伦关系，而把感情、精神导向冥冥之中的上帝，去追求天堂的幸福。而儒家学说的核心却是纲常礼教之下君父的绝对统治权，巩固专制的宗法制度，提倡积极入世的人生观，走“学而优则仕”的道路，注重个人的反省，而漠视对来世的拯救。中国社会讲究祭祀祖先，即使一贫如洗，祖宗的牌位也不能不供，这体现了民众对祖辈的尊重，并进而演变成敬畏神明，崇拜皇权，

^①【美】明恩溥：《中国乡村生活》午晴、唐军译 北京时事出版社，1998年版，第345页。

^②【英】雷蒙·道森：《中国变色龙》常绍召、明毅译 时事出版社 海南出版社，1999年版，第99页。

^③【英】必克：《支那教案论》严复译 南洋公学译书院，第28页；转引自王林：《西学与变法——〈万国公报〉研究》齐鲁书社，2004年版，第149页。

服从师长等传统信条。基督教却只允许人们信仰独一真神“耶稣基督”，严禁教徒敬孔祭祖，双方互不相容，矛盾尖锐，因而教案频仍。

来华传教士带着极强的傲慢与偏见，而中国长期闭关自守使儒家知识分子的虚骄与狂妄，并不比传教士逊色，同时对异质文化本能的具有一种疑惧、排斥心理。当传教士以愚昧、野蛮的眼光看待中国人时，儒生们乃至当时许多官绅、平民视传教士为“夷狄”、“禽兽”、甚至“禽兽不如”^①。基督教的宗教仪式，如入教施洗、忏悔、终傅等仪式，引起许多中国人的误解；此外，基督教主张男女平等，男女同堂听道聚会等，并无忌讳，但在中国传统中则被看做伤风败俗的丑事，因而成为“禽兽”或“禽兽不如”。有的甚至将基督教教义编成可怕、荒诞而淫秽的传说：“不扫墟墓，不祀木主，无祖宗也；父称老兄，母称老姊，无父子也；生女不嫁，留待教主，无夫妇也；不分贫富，入教给钱，无廉耻也；不分男女，赤身共沐，无羞恶也；剖心剜目，以遗体为牛羊；饵药采精，以儿童为蝼蚁；采妇人之精血，利己损人；饮蒙汗之迷汤，蛊心惑志。总其权者白鬼子，行其事者黑老爷。”^②1867年《南阳绅民公呈》站在儒家立场，痛斥天主教是邪教：“彼教无君父之尊亲，惟耶稣之是奉，是无纲纪也。无骨肉之亲爱，惟主教之是崇，是无伦常也。且已有妻女任其与主教褻淫，则廉耻丧。只敬天主而不祀神祇祖考，则礼义亡。此等乱夷，行同禽兽，不待教而诛矣！岂容彼以禽兽之教，化良民为莠民哉！”^③这是人们对自己所仇恨的对象加上的最令人深恶痛绝的想象，而没完没了的重复颇能使人信以为真，以讹传讹的这种做法进一步强化了中国人对基督教的仇视和敌对心理。另外教会的医疗卫生和慈善事业与乡绅原有的那种修桥补路的公益活动争夺人心；而教会学堂传播的新知识、传教士与维新派在政治上的结盟、废八股、倡实学的结果，使无数的秀才童生、举人进士将失却步入仕途的凭藉，其切齿痛恨，自不待言。有人曾这样说：“凡谋与洋人为难者，非进士即举人，非举人即秀才，从未闻无功名之士，能煽动愚民，为其效劳者。”^④

最后，外国教会和传教士在华的非法活动，也是近代基督教传播受阻的重要原因。他们直接干预地方政治、经济、诉讼，怂恿教民为非作歹，横行乡里，等等劣迹，引起了民众的普遍强烈的反抗和排斥。政治上，教会或传教士俨然以地方当局自居，与清政府的地方官员分庭抗礼，不但擅称巡抚、知府，且擅用关防印信，向地方发号施令，甚而向朝廷保举官员，收受赋税。如1871年，总理衙门致各国公使书中提到：“山东传教士有擅称巡抚之事，四川、贵州教士因教案而有请撤地方官之说，是侵官吏之权，事已难恕；甚至侵

^① 颜炳罡：《心归何处》山东人民出版社，2005年版，第207页。

^② 王明伦编：《近代反洋教文书揭帖选》齐鲁书社，1984年版，第2页。

^③ 王明伦编：《近代反洋教文书揭帖选》齐鲁书社，1984年版，第17-18页。

^④ 顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海人民出版社，1996年版，第203页。

国家之权，情实难容。”^①经济上，他们在全国各地强买土地、霸占房产，进行租佃剥削。特别是天主教各修会，在中国实行“以教养教”的方针，大肆掠夺土地，对教民及百姓坐收佃租。1860年中法《北京条约》第六款规定“归还”康、雍、乾三朝没收的教产，产业所在地点，由法国教士指定^②。传教士以此为依据仗着本国的炮舰肆意掠夺中国人民的土地房产。如1861上海城内天主堂交涉一案，本来已经在1847年用别处市肆房屋抵还过了，到了这时，清朝地方官吏在法军将领孟斗班的威胁下，又把关帝庙奉还给法国教士^③。此后，传教士便以“还堂”为借口在直隶、山东、山西、陕西、河南、湖北、湖南、四川、广东、江西、浙江、江苏、奉天等十几个省区进行勒索，仅在直隶一地就提出归还旧教堂七十二处^④。在江南干脆不提多少处所，只指出了十五个府县的名称^⑤。1871年，总理衙门对六十年代的“还堂”交涉说过一段总结性的话：“近年各省地方抵还教堂，不问民情有无窒碍，强令给还，甚至绅民有高华巨室，硬指为当年教堂，勒逼民间让还，且与体制有关之地以及会馆、公所、庵堂为闾境，绅民所最尊最重者，皆任情需索，抵做教堂，况各省房屋，即实属当年教堂，而多历年所或被教民卖出，民间辗转互卖，已历多人，其从新修理之项，所费不资，而教士分文不出，逼令让还。”^⑥1865年的《柏德国协议》规定：“中国政府承认法国传教士有在中国内地租卖房地产的权利，不过契据上只能书写卖与本地天主堂公产字样，不必专列传教士及奉教人之名。”^⑦据最惠国待遇，凡订约国家的教会就享有这一特权，于是发生了诸如强买恶索、强迫捐献、盗买盗卖、低价骗索、强占垦地等种种霸占农民土地房产的不法行为。教会在灾荒时期，施以小惠，并以答应教民死后入天堂为手段，强占土地或房产。如在山东1881年传教士巧言使在1878年灾荒时受救济的寡妇吴氏将房地产捐献给教堂，契约写道：“因信耶稣圣教有年，既明天上主宰保佑之恩，又蒙荒年赈济之情，愿将宅院一处，平房七间，门楼一间庄东地二分献给教会，永不反悔。吴氏押”，而事实上，此前吴寡妇已将上述产业捐给本村官学，并经德州知府换了约，故引起一桩交涉案件^⑧。19世纪有“洋人爱某处房宅，其人不卖，则寻一无赖奸民，指为己物，卖与洋人，并串通书吏窃印文约，洋人即据为己有，逐其业主，地方不敢科以盗买盗卖。”^⑨的事件。1876-1879年间，华北发生严重的灾荒，大批传教士趁机到灾区活

^① 王明伦编：《近代反洋教文书揭帖选》齐鲁书社，1984年版，第386页，《总理衙门致各国公使书》。

^② 张力、刘鉴唐：《中国教案史》四川省社会科学院出版社，1987年版，第342页。

^③ 【法】史式微：《江南传教史》上海译文出版社，1983年版，第32-34页。

^④ 《筹办夷务始末》同治朝第5卷，第24页；《中国教案史》第343页。

^⑤ 张力、刘鉴唐：《中国教案史》四川省社会科学院出版社，1987年版，第344页。

^⑥ 刘锦藻：《清朝续文献通考》，浙江古籍出版社，2001年年版，第350卷，第10938页。

^⑦ 王铁崖：《中外旧约章汇编》第1册，三联书店，1981年版，第229页。

^⑧ 《清季教案史料》第2卷，第196页；《中国教案史》第355-356页。

^⑨ 《东华续录》光绪朝，第138卷，第17-18页；《传教士与近代中国》第123页；《中国教案史》第357页。

动,其中有不少以低价收购土地者,等到灾荒过去,大批失去土地的农民因无力赎回,只得被迫在全家入教的条件下充当教堂的佃农^①。主要在内蒙一带,传教士采取大量占领垦地召佃开垦,然后收取租息或马牛的方式占据土地。1871年在乌兰察布盟四子王旗乌拉图沟,传教士一次就占领垦地达四十五顷,建立教堂,霸为教产^②。到19世纪80年代后,垦占规模更大。如在内蒙亚伦巴区,距扒子捕隆之西四日行程,天主教在该处占地达一万亩。又如在阿拉善区距扒子捕隆西南十日行程,天主教竟据有一城,并占四周田地一万亩^③。他们俨然以农奴主自居,周围形成了许多教民村落,“每处男女百数十名不等,皆以垦地为业,牛犁种子多为洋人发给,秋后按粮分品。”^④

通过种种手段传教士在中国霸占了大量土地房产。据雷麦著《外人在华投资》一书估计,到19世纪末,仅天主教会在中国的地产价值就达3700万法郎之巨^⑤。这些房地产除用于建堂之外,大部分用以剥削役使中国教徒,并以之作为吸引信徒的手段。在经济剥削掠夺的同时,传教士倚仗各国强权,“对当地的政治和司法广泛进行干涉,以赢得可能的皈依者。”^⑥在这种方式的引诱下,许多地痞流氓、不法分子入教,横行乡里,成为民教冲突的肇事者,大大破坏了教会的形象,使中国士、子、农、工无不侧目。而教会为了发展信徒,把中国教民当作自己国家的臣民,给予治外法权的保护。如法国就宣称:“我们绝对关心教徒,如果因他们是教徒而受到任何凌辱,就等于对法国不友好。”^⑦在教会的保护下,教徒中的地痞、流氓和恶绅衙役更加恣意妄为,引起了无数民教纠纷,甚至大的教案。一位洋务官员揭露说:“莠民以入教为护符。尝闻作奸犯科,讹诈乡愚,欺凌孤弱,占人妻,侵人产,负租项,欠钱粮,包揽官事,击毙平民。种种妄为,擢发难数。”^⑧事后传教士干涉司法,包揽诉讼,为教民百般开脱。早在同治年间,总理衙门就已经有了这样的概括:“揆其教之所以能行,及中国愚民惑于其教之由,总在教士能为教民护符,且入教者皆非善类故耳。”^⑨1870年曾国藩在《津案事出有因篇》中总结教案的形成及发展趋势:“良由法人之天主教,但求从教之众多,不问教民之善否。其收入也太滥,故从教者良民甚少,莠民甚多。诉讼之无理者,教民之抗不遵断;赋役之应出者,教民每抗不奉公。……凡教中犯案,教士不问是非,曲庇教民,领事不问是非,曲庇教士。遇有民教争

^①【美】赖德烈:《中国基督教史》第333页;《中国教案史》四川省社会科学院出版社,1987年版,第358页。

^②《义和团运动六十周年纪念论文集》第214页;《中国教案史》第359页。

^③《中华归主——中国基督教事业统计1091—1920》中国社会科学出版社,1985年版,第547页。

^④童兆容:《童温处公遗书》第2卷,第13页;转自《中国教案史》第360页。

^⑤杨天宏:《基督教与近代中国》四川人民出版社,1994年版。

^⑥【美】费正清:《剑桥中国晚清史》(上)中国社会科学出版社,1993年版,第614页。

^⑦顾长声:《传教士与近代中国》上海人民出版社,2004年版,第127页。

^⑧郑观应:《传教》(前后两篇)《郑观应文集》夏东元编,上海人民出版社,1982年版,第406页。

^⑨冯祖贻等主编:《教案与近代中国》贵州人民出版社,1990年版,第24页。

斗，平民恒屈，教民恒胜。教民势力愈横，平民愤郁愈甚；郁极必发，则聚众而群思一逞。以臣所闻，酉阳、贵阳教案，皆百姓积不能平所致。虽和约所载，中国人犯罪，由中国官治以中国之法，而一为教民，遂若非中国之也者。”^① 总理衙门在一份奏章中也说到传教士的保护权：“数十年来，总理衙门办理教案，从未见有教士责罚教民之事。”^② 由于传教士“私心偏袒，紊我王章，差提则匿之堂中，罪定则纵之海外。地方官虑开大衅，先存畏惧之心，又不知外国律例，无辞以折服之，则往往迁就定讞。平民受屈，申理无从，众怒滋深，群思报复，遂至拆教堂，辱教士，民教斗殴之案，层见叠出。”^③ 因而致使教民更加猖狂，也使中国各阶层人民，对基督教及教会和教民愈加仇视，不断起而反之，使传教事业受到阻碍。连英国公使阿礼国也曾批评天主教和新教传教士道：“传教士一听说教徒或自称为教徒的人受到官吏的虐待，就起来保护教徒，这种做法只能激起中国上层分子对教会的愤懑，不但无益而且有害。”同时他还指出：“基督教会在中国最大的敌人，就是传教士自己和自称为保教者的西方列强。”^④ 部分传教士和教民的恶行激起了中国人民无比的愤恨，经常引发教案，教案一旦发生，帝国主义列强又立刻剑拔弩张，用炮舰威胁清廷，使教案的解决总有利于教方，结果教士教民更加无法无天，胡作非为，而绅民更加郁愤，于是教案层出不穷。由于上述原因，基督教在中国的传播遇到许多困难，他们的宣教方式很难使务实的中国民众关注基督教本身，因而发展缓慢，即使在1860年以后，教务的发展也并未如传教士们所愿。

（三）整体置换方式下传教的结果

鸦片战争后，尤其是《天津条约》和《北京条约》签订之后，传教士大量来华，遍布全国各地，进行了广泛、深入的宣教活动，无论是天主教、基督新教、还是东正教的势力都有相当发展。在有统计的25个省中，有21个省是在1860至1900年间传入新教的。1842年时，在华的新教传教士有24人，受洗教徒不足20人。到19世纪末，有新教传教士约1500人，教会团体61个，教徒9.5万人^⑤。新教的几大宗派，如信义教、长老教、圣公会、公里教、监理教等都已进入中国^⑥。另外还有跨宗派的对华传教组织，如戴德生的内

^① 《清朝筹办夷务始末》同治朝 卷七十六；刘建：《庚子教案与天主教》《宗教问题探索 2001 年文集》第 134 页。

^② 【美】费正清：《剑桥中国晚清史》（下）社会科学出版社，1993 年版，第 141 页。

^③ 郑观应：《传教》见《郑观应文集》，夏东元编，上海人民出版社，1982 年版，第 406-407 页。

^④ 【法】史式徽：《江南传教史》第 2 卷，上海译文出版社，1983 年版，第 200-201 页。

^⑤ 唐逸：《基督教史》中国社会科学出版社，1993 年版，第 458 页。

^⑥ 黄光域：《近代来华新教差会综述》（上、下）见《近代史料》总 80、82 号，中国社会科学院近代史研究所 近代史

地会成为深入中国内地及边远地区传教的先遣队。到 19 世纪末，内地会共有 650 名传教士，270 个传教据点，教徒人数为 5000 人，成为新教在华的最大差会之一^①。天主教 1842 年时，全国有外国神甫 50 余人，中国籍神甫 80 余万人，教徒约 30 万人，教士教徒只能秘密活动。到 19 世纪末，在华各修会约有教士 886 人，而教徒则增长到 74 万余人^②。东正教由于传教士工作重点不在传教而在搜集中国政治和社会各方面的情报，以及研究汉学，所以到 19 世纪末，在北京以外，只在汉口和张家口兴建了两座教堂，受洗的信徒不超过 500 人^③。

传教士虽取得了一些成绩，然而，但由于上述原因，传教工作困难重重，教徒质量不高，信仰程度不深，且教案频发。这破坏了基督教的形象，落下了“洋教”的丑号，^④并最终导致了全国规模的反教高潮——义和团运动。其发展步履维艰，困难重重。其一，基督教逐步由沿海渗入内地的过程，也是全国各地反教浪潮风起云涌的过程。40、50 年代比较典型的有青浦教案（1848 年）、定海教案（1851 年）、西林教案（1856 年）。60 年代到 90 年代中，中国社会反洋教的舆论和行动似波涛汹涌，一浪高过一浪，几乎遍布全国。重大教案连年不断，小的冲突纠纷几乎每天都在发生。尤其到九十年代，随着资本主义上升到帝国主义，瓜分中国的企图日趋暴露，中国处于民族存亡的危机关头，中国各阶层人民更是积极投入到救亡图存和反帝爱国斗争中，使得反洋教、反帝运动汇合达到高潮，最终爆发了义和团运动。据统计从 1860 年到 1900 年的四十年间，“发生了需要通过最高级外交途径来处理数百起重大事件或骚乱，至于地方上不难了结的案件则有数千起之多。19 世纪 60 年代，冀东有一个天主教传教士报告说，有一年他的工作被二百多起较轻的‘迫害’事件打乱。”^⑤如此频发的教案，是中国人民对基督教各派对华整体置换传教方式的回应，也反映了基督教在华传播过程的艰难。其二，由于吸引教徒的方法世俗化，许多入教者只是为“吃教”或“恃教”，而并非真正真的皈依。许多人“入教只是为了吃教堂给的馍馍，或用教堂两吊钱。”^⑥如北直隶各地流传着这样的歌谣：“你为什么信洋教，为了三块北洋造（指北洋造币厂铸造的银元），神甫不给我洋钱，我不信教！”^⑦直隶南部教堂

资料编辑部编，中国社会科学出版社，1992 年版，第 68—111，76—121 页。

^① 顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海人民出版社，1996 年版，第 181 页。

^② 唐逸：《基督教史》中国社会科学出版社，1993 年版，第 460 页。

^③ 《中华归主——中国基督教事业统计》（下）中国社会科学出版社，1985 年，第 1072 页。

^④ 诚静怡：《本色教会之商榷》，见张西平、卓新平主编《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 258 页。

^⑤ 【美】费正清：《剑桥中国晚清史》（上）中国社会科学出版社，1993 年版，第 628 页。

^⑥ 路遥：《山东义和团调查资料选编》齐鲁书社，1980 年版，第 36 页。

^⑦ 程英：《中国近代反帝反封建历史歌谣选》中华书局，1962 年版，第 496 页《不给洋钱不奉教》之第 1 首。

“神甫为了拉拢人们信教，还规定谁奉教就给谁五斗红高粱”^①。因为“归顺者大多数是牧师的佣仆，他们知道这是不可缺少的赚钱的条件；此外，是几个善良的老太太，她们每星期或每月到礼拜堂听道，也多少有些收入。……我们认为真正真心诚意的归顺，真正移风易俗，遵守宗教规条的人，那就不敢说有了。事实证明，这些中国的耶稣教徒，当他们在牧师处再也得不到什么，或不再从属于他们时，他们就再也不想去礼拜堂了。”^②连教会自己也知道中国人“皈依圣教的目的十分复杂，其中一部分人只是为了物质上的利益”^③。其三，由于传教士宣教方式的排他性，使得入教者大都是地位低微的下层民众，士绅等有社会地位的人极少信教。保罗·科恩曾评论中国教徒说：“他们从来人数不多，也几乎只限于贫苦的农民和市民、犯罪分子和其它声名狼藉的人，以及通商口岸上弄得贫无立锥之地的人。对于大多数与现状仍然象鱼水一样和谐的中国人来说，基督教不仅缺乏号召力，也好像是一种明显的威胁。”^④因为作为儒家文化代表的士绅阶层“他们有自己的圣人，自己的哲人，自己的学者，他们以拥有这些而自豪。……他们承认基督教的宗旨是好的，但不论从深度和高度，都无法同他们自己的圣人和智者的宗旨相比。”^⑤因此，“中国新教徒的社会地位和影响与他们的天主教同胞一样，几乎总是很低的。”^⑥且“大抵愚者多而智者少，明者寡而昧者众。”^⑦其四，19世纪传教以设立教堂、直接宣讲教义、巡回布道、散发宗教印刷品等直接灌输的方式为主，且传教士过于热忱、踊跃，激起中国民众的普遍反感和排斥，因而教务进展缓慢，困难重重。1856年，杨格非给伦敦会的报告中说：“中国人似乎是我们所见到和了解到最漠不关心、最冷淡、最无情、最不要宗教的民族。……他们留心听道，听了以后说很好。但只到此为止。”^⑧英国驻印度总督也说：“按1890年传教之男女共1300人，而华人之从教者仅37300人。核计一教士得30徒耳。以中国户口总计之，仅1万人得1人，经营50年而所得止此数，事之无益，从可知矣。”^⑨

纵观这一阶段，由于其传教方式的直接性、单一性、强制性和目的的绝对性（不宽容中国固有文化），因而遭遇重重阻碍，传教成果并不理想。但传教士在传播基督教的同时也带来了一些西方科学文化，学习吸收了西方现代科学文化知识的中华民族逐渐觉醒，认识到中西的差距，并开始主动学习西方。随着帝国主义侵华日趋深入，中国民族精神也日

^① 冯祖贻等主编《教案与近代中国》贵州人民出版社，1990年版，第22页。

^② 【法】史式微：《江南传教史》第1卷上海译文出版社，1983年版，第357页。

^③ 【法】史式微：《江南传教史》第1卷上海译文出版社，1983年版，第220页。

^④ 【美】费正清：《剑桥中国晚清史》（上）中国社会科学出版社，1993年版，第617-618页。

^⑤ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1985年版，第189页。

^⑥ 【美】费正清：《剑桥中国晚清史》（上）中国社会科学出版社，1993年版，第616页。

^⑦ 王韬：《弢园文录外编·传教下》中州古籍出版社，1998年版，第122页。

^⑧ R. W. Thompson : Griffith John , The story of Fifty Years in China P. 57; 《从马礼逊到司徒雷登》第189页。

^⑨ 范文澜：《中国近代史》（上）人民出版社，1955年版，第398页。

益高涨,这表现在宗教上就是由最初小规模教民纠纷、冲突,进而演化为数量越来越多、规模越来越大的教案、武装起义,斗争的性质也由原来单纯的反教而变为兼有反帝、反封建的性质。

四、适应过程中的转变——

由“整体置换方式”到“宏观改造方式”

从鸦片战争到19世纪末,在不平等条约和欧美强权保护支持下,基督教在华整体置换的传教方式并未取得其预期的成效,反而激起了中国各阶层人民普遍的反感和愤怒,引发了19世纪后半叶高潮迭起的教案,并最终导致了义和团运动的爆发。在中国人民的反洋教运动中,传教士对中国的认识进一步加深。另一方面,当时国际上普遍兴起了争取民族解放和国家独立的斗争,同时,教会内部也发生了许多变化。这一切促使教会及传教士开始反省并改变其在中国传教方式。随着中国民族意识的增强和对当时西方先进科学知识和民主观念的学习和吸收,在20世纪20年代,掀起了新一轮反基督教运动——“非基督教运动”。基督教为了能在华继续发展,在中外人士的共同努力下,传教士开始改变其在中国传教方式:由原来的“整体置换方式”转变为“宏观改造方式”,逐步开展与中国文化的对话和交流,并开始其本色化历程。这一改变是诸多因素共同作用的结果。既与中国人民的反抗有关,又与传教士对中国的认识进一步加深有关;既与教会内部的变化有关,又与当时世界形势变化有一定联系。

(一) 传教方式转变的原因

1. 整体置换方式下中国人民对基督教的强烈抵制和反抗,是传教士改变其在中国传教方式的主要原因。鸦片战争后不久,由于民教相争而导致的教案就已产生,此后愈演愈烈。从19世纪60年代到19世纪末,出现了三次教案高峰,发生大大小小的教案有400多起^①,更小的冲突和纠纷不计其数。尤其以19世纪60、70、90年代发生的“贵阳教案”、“天津教案”和“巨野教案”等最为典型。在反基督教的暴力行动中,中国民众毁教堂,打杀传教士和教徒。反基督教的暴力行动不仅使传教士的生命财产受到威胁和损失,造成了他们

^① 顾长声:《传教士与近代中国》上海人民出版社,2004年版,第130页。

的心理恐慌，还打乱了其传教工作。19世纪60年代冀东一个天主教传教士报告说，有一年他的工作被200多起较轻的“迫害”事件所打乱^①。与普通民众暴力反抗的同时，地方士绅也以犀利的笔锋攻击基督教，他们经常以宣传册、传单或揭帖的形式，丑化基督教，煽动民众起来反对之。这些存在着虚假和夸张的宣传更加助长了民众的反教情绪。社会上“对基督教的责骂如此其甚，致使受过教育的中国教徒都尽量隐瞒自己的基督教徒身份”^②。随着中华民族的觉醒和民族意识的增强，帝国主义掀起的瓜分浪潮引起了中国民族情感的激愤和亢进，而基督教这一时期政治化倾向的增强，促使不同阶层的中国人在“反基督教”心理和“扶清灭洋”的旗帜下集结起来，把绵延40余年的反洋教斗争推向了顶峰，爆发了义和团运动，酿成了所谓“庚子教案”。义和团运动使基督教在华传教事业受到了空前的打击。“这个全球最大的传教领域工作瘫痪了，许多传教据点被抛弃了，传教士们纷纷逃往口岸城市以及朝鲜和日本。”^③据统计，在一年多的时间里，天主教遇难主教5人，教士31人，修女9人，修士3人，中国教徒近3万人^④；新教遇难教士188人，教徒5000人，教堂约3/4被毁^⑤。义和团运动虽被镇压，但教会受到的打击也极其沉重，同时，列强被中国人民的反抗精神所震慑。传教士们认识到，必须改变以往直接灌输为主的粗鲁、对抗、野蛮的“整体置换”传教方式，才能缓解中国人民的反抗情绪，争取一个良好的发展空间，赢得更多的皈依者。英国外交大臣在伦敦布道会演讲时，要求传教士今后去中国，“总以谨慎为主”。英国驻印度总督也劝诫英美教会应“慎选教士”，传教士要“自爱以防后患”^⑥。

19世纪末20世纪初，亚非拉各地普遍掀起了民族解放、国家独立的运动。中国在鸦片战争后与列强的交往中逐渐萌发了民族主义。进入20世纪后，经过政治上和思想上的启蒙，中华民族在新的高度，开始了民族觉醒的过程，民族主义空前高涨。1905年开始的声势浩大的抵制美货和收回利权的运动，预示着新形势下的民族主义成为基督教必须面对的政治现实。英国长老会传教士汲约翰在1907年基督教入华百年大会的主题发言中指出：“中国民族精神的觉醒在教会内外都已达到惊人的程度。这一点在帝国各处都可得到证明。这种觉醒使中国有希望在未来臻于强大，但在此刻却未必没有危险。它的特征就是对外国控制乃至外国影响的失去耐心的焦躁，这在教会内外都可以感受得到。”^⑦美国长

^①【美】费正清：《剑桥中国晚清史》（上）中国社会科学出版社，1993年版，第628页。

^②【美】费正清：《剑桥中国晚清史》（上）中国社会科学出版社，1993年版，第646页。

^③顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海人民出版社，1996年版，第342页。

^④晏可佳：《中国天主教》五洲传播出版社，2004年版，第50页。

^⑤张力、刘鉴唐：《中国教案史》四川省社会科学院出版社，1987年版，第513页。

^⑥周燮藩：《中国的基督教》商务印书馆，1997年版，第162-163页。

^⑦J. C. Gibson. The Chinese Church [A]. Record of China Centenary Missionary Conference Shanghai 1907, P. 5.

老会传教士毕来思则在文章中描绘了一幅举国上下一致排外的情景：“中国民族主义另一个引人注目的时代象征就是其悄然的但持续不断的排外宣传。用骚动和攻击来反对甚或凌辱外国人的行为业已停止。那些沙文主义者学会了更好的办法。他们开始使用比较温和然而更有效的手段。例如，很多广为传唱的流行歌曲充满了狂暴的排外情绪，许多在学校使用的教科书灌输同样的东西……（这些都）将外国人作为一个阶层塑造成一群阴险狡诈和令人厌恶的人。”^① 基督教作为西方文化的代表，成为首当其冲的被反击对象。1922年开始一直延续到1927年的非基督教运动，从倡导以科学反对宗教的理论批判，继而发展成为反对帝国主义在华的文化侵略，反对教会教育、收回教育权的全国范围的运动。非基督教运动使得基督教事业经过多年快速发展之后，在各方面都呈现下滑趋势。1925年“五卅运动”发生后，在华外国传教机构和传教士更是饱受冲击。1927年3月在南京发生的由几个外国人被杀而引发的“南京事件”^②竟使许多传教士迅速离开中国，并在数年内难以恢复元气。为了继续生存于激变中的中国社会，基督教传教士们也急切地感到转变传教方式、改良基督教的“洋教”形象的紧迫性，并在此基础上进一步发展成了20世纪20年代教会的本色运动。一些传教士在这一过程中也做出了巨大的努力。

2. 部分中国基督徒在民族主义运动中暂露头角，倡导基督教的自立与本色化。《教务杂志》1909年3月号发表一位中国留美学生的信，这位不知名的基督徒在信中表达了极其强烈的民族主义情感。他写道：“我心理有三样东西”，“排在首要位置的是神，其次是人类，第三是民族。”但他又接着写道：“没有民族之基础，就无法为人类服务。没有民族和人类作为一种背景，则无法为上帝服务。”^③ 作者还认为，尽管传教士怀有良好的意愿，无私地工作，但他们“对中国的伤害多于施惠，他们比任何西方人，无论政客还是商人，对中国的伤害都大。”^④ 所以他表达了自己的立场“我已决定将爱国主义作为自己人生之旅的目标”；“我强烈地表达我的立场如下：宁可要没有基督教的中国，也不要没有中国的基督教。如果基督教不能与中国共存，或者会扰乱或遏制她的民族生机，我们，至少我们大部分基督徒，宁可不要它。”^⑤ 1925年6月23日，“沙基惨案”发生后，广州基督教界成立了“广州基督徒沪案声援会”、“广州基督徒大联合”等组织^⑥，积极参与了反帝

^① P. E. Price The Last Phase of Chinese Patriotism, and Its Influence on the Work of Evangelization, Illustrated by Recent Irend of Events in North Chekiang[A]. Chinese Recorder vol. 39 P. 21.

^② 参见杨天宏：《基督教与近代中国》四川人民出版社，1994年版，第393-394页。

^③ The Nationalism of A Chinese Christian: The Chinese Recorder, vol. 40 P. 149; 吴义雄：《自立与本色化——19世纪末20世纪初基督教对华传教战略之转变》《中山大学学报》2004年，第6期。

^④ The Nationalism of A Chinese Christian: The Chinese Recorder, vol. 40 P. 151-152; 吴义雄：《自立与本色化——19世纪末20世纪初基督教对华传教战略之转变》《中山大学学报》2004年，第6期。

^⑤ 吴义雄：《自立与本色化——19世纪末20世纪初基督教对华传教战略之转变》《中山大学学报》2004年，第6期。

^⑥ 顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海人民出版社，1996年版，第384页。

运动。

3. 传教士对中国国情的进一步体认也是促成其传教方式改变的重要原因。鸦片战争后,到19世纪末,经过半个多世纪的传教活动,传教士对中国的了解逐步加深,其观念也有所转变。他们发现中国是一个文明古国,有自己的文化传统、礼乐教化、生活规则、行为习惯,也有自己的先哲和圣贤。儒家思想深深地根植于每一个中国人的心灵,取代儒家在中国人心目中的地位不但非常困难,而且有碍于基督教的传播,于是他们就采取了会通儒家与基督教的方式。从1877年传教士大会起,部分传教士对待儒学的态度便有了改变,他们开始愿意探讨儒学对于基督教神学的意义,认为二者并非是一种简单的对立关系。英国传教士理雅格在比较分析了儒学关于上帝、人以及人的道德责任和社会关系的看法之后,得出结论:儒学在许多重要问题上是有缺陷的,但与基督教不是相对抗的。理雅格还劝告传教士们尽量不要使自己成为孔子和儒学的对立面。1861年理雅格出版其翻译的《中国经典》时在绪论中这样评价孔子:“在长期研究他的品格和观点之后,我不认为他是一个伟人。”但是到1893年,该书修订再版时,理雅格对孔子的评价则变为:“对他的品格和观点研究得越深,我就越尊重他,他是一个真正的伟人。”^① 传教士中有一部分人开始提倡“孔子加耶稣”的宣教策略。他们还认识到:“在中国,传教工作一个极大的障碍是官僚、士绅和知识分子对基督教的敌意。”^② 因此,他们认为“只要得到了上等人,就可以得到其余的一切。”^③ 要得到上等人,就必须行中国礼节,假孔子之名,使基督教文化同儒家文化结合。于是李提摩太等传教士便装扮成儒生,开始学习儒家的典籍,了解儒、释、道的思想体系,并与地方官僚、士绅交游往来。

对于干涉诉讼、插手中国地方政务,传教士们也已认识到:“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,使中国的百姓和官吏都不愉快。”^④ 尽管他们有不平等条约和本国政府和军事保护,但接连不断的教案,使其保护往往显得无能为力。在这种保护来临之前,其教堂可能已被焚毁,其生命系于一发。在日益激烈的反抗中,传教士意识到仅仅靠本国政府对基督教的武力保护是不够的,要改变这种尴尬局面,就必须有新的传教方法和模式,而理想的做法是尽量避免引起群众的怀疑和愤恨,博得民众的好感。美国传教士明恩溥便认为:“基督教要想在中国取得立足之地必先得到人民的承认、景仰、赞成与接受。”^⑤

^① 胡卫清:《儒与耶:近代本色神学的最初探索》载《石河子大学学报》2003年,第4期。

^② 陶飞亚:《边缘的历史——基督教与近代中国》上海古籍出版社,2005年版,第33页。

^③ 顾卫民:《基督教与近代中国社会》上海人民出版社,1996年版,第283页。

^④ 【英】赫德:《中国问题论说集》伦敦,1901年版,第161—162页。

^⑤ 《中华归主——中国基督教事业统计1901—1920》(上)中国社会科学出版社,1985年版,第87页。

4. 教会内部出现的新变化也促使传教方式的转变。

首先,是传教士自身素质的提高。19世纪前期包括传教士在内的许多外国人“虽然极端蔑视中国,但是,他们对中国却一无所知。”^①从19世纪80年代起,受过高等教育的大学毕业生成为到中国宣教的主力军,与早期来华传教士相比,他们大多是中产阶级出身,受教育程度明显高于早期传教士。据福赛斯研究,19世纪末20世纪初,美国公理会在华北的101名传教士中,除两人外都进过大学,他们得过35个学位,其中有9个是硕士学位。女传教士中7人有大学学位,3人有硕士学位。相当数量的女传教士曾在各种各样的“神学院”和社区学院学习。有12名妇女看来仅完成了高中教育^②。其他差会传教士的情况也大致如此。这些有着较高的教育背景的传教士对中国社会和文化有较为深入的了解和研究,并在此基础上改变原有的传教方式。

其次,欧美社会兴起的学生志愿海外传教运动。受19世纪70年代普遍流行于英美宗教界的千禧年思想复兴的影响,在美国掀起了被称为“第二次大觉醒运动”的海外传教运动,并开始了学生志愿传教运动。1888年12月“学生志愿传教团”正式成立。这个组织在“这一代要使世界福音化”^③的口号下,派出数以千计的青年学生基督徒从事海外传教活动。1898年学生志愿者人数为2221人,1906年达到4235人,1914年为5031人,1918年更达到8140人。来华人数超过同一时期北美基督教差会派往国外传教士总数的一半^④。从1886年到1918年美国通过学生志愿运动派往海外的传教士8140人,其中有2524人被派往中国,占总数的1/3^⑤。其中著名的有司徒雷登、赖德烈、卜凯等^⑥。这些志愿者传教士一般能担任高等教育机构的开创者、管理者和教师等;另一些志愿者作为传教知识分子负责编写或翻译教科书、圣经注释和各种各样的小册子,编辑出版报刊、杂志等,从事使传教工作更知识化的工作。许多在中国工作过的传教士都感到,传教士必须具有较高的教育和知识水平来与中国知识分子接触,通过文学作品和其他学术著作纠正他们的谬误,并把他们带向基督^⑦。这部分传教士的来华对当时传教方式的转变起了推波助澜的作用。

第三,欧美宗教界神学思想的变化。19世纪80年代以后,西方神学界兴起了以社会福音为特点的自由主义神学,影响到传教运动,并在19世纪末到20世纪30年代成为占主导地位的思想。这一思想的核心是在现实世界建立“上帝的国”,主张把宗教信仰同社

^①【法】卫青心：《法国对华传教政策》中国社会科学出版社，1991年，第64页。

^② Forsythe, S. A.: *An American Missionary Community in China, 1895-1905* Harvard University Press, Cambridge, 1971, P. 12.

^③ 唐逸：《基督教史》中国社会科学出版社，1993年版，第363页。

^④ 吕厚轩、张伟：《清末基督教在华传教策略改变论述》载《济南大学学报》2004年，第6期。

^⑤ 姚民权、罗伟虹：《中国基督教简史》宗教文化出版社，2000年版，第133页。

^⑥ 顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海人民出版社，1996年版，第363-364页。

^⑦ 王忠欣：《基督教与中国近代教育》湖北教育出版社，2000年版，第86页。

会生活联系起来，号召人们积极参与社会生活，以基督教的伦理原则改造社会。他们倡导办教育、慈善机构等服务社会、改良社会生存条件的工作。与此同时，面对在华传教遇到的种种困难，部分传教士感到中国传统文化与基督教文化的不同是传教的最大障碍。因此，他们认为要使中国福音化，必须用以基督教为核心的西方文化潜移默化地改造中国文化，建立一个有利于基督教传播的社会文化环境。在这种思想指导下，他们要求改变原有的传教方式，而代之以“间接布道”的形式。他们多从事诸如教育、文字出版和社会改革等活动。他们注重对中国社会和文化的整体改造和影响，使之基督化。

第四，发端于19、20世纪之间的普世教会运动，也是基督教在华传教方式改变的重要原因。为了避免宗派主义的竞争给传教事业带来危害，各差会传教士展开了跨宗派的联合与协调工作。往昔的争论神学和与之相关的区分学说逐渐为普世神学和求同理论所取代。这一发展使当代新教神学的教派背景开始隐退，各派理论家们对一种综合性的、涵盖面广的跨教派神学体系的框架结构和思想内容则表现出越来越浓厚的兴趣。1910年英国爱丁堡世界宣教大会，标志普世意义上的国际宣教运动的开始。1925年斯德哥尔摩召开的“普世教会生活与工作会议”与1927年瑞士的“普世信仰与教制会议”是普世运动加速发展的标志。普世合一运动以“教义造成分裂，事工有利合一”^①为指导原则，启动了打破教派局限，建立普世合一教会的运作。这影响到中国，便是各教派倡导联合、合一，消除宗派分歧与差异。曾参加爱丁堡会议的中国代表诚静怡也表示：“希望在不久的将来，在中国能看见一个合一的基督教会出现，没有任何宗派、教派的气质。”^②

另外，进入20世纪后，随着现代社会的多元化和非宗教化，基督教为了在新形势下生存发展，对其自身不断作出重大调整^③。20世纪是一个社会、政治、经济、文化大变革的时代，由于科学技术的发展，尤其是进化论和自然科学发展的影响，基督教的一些基本教义受到了严重挑战，为了在新的形式下能够继续生存发展，并保持其权威地位，基督教在思想上吸收了现代哲学、社会科学和自然科学的一些内容，丰富了其内容，顺应了时代发展的要求。

所有这些都预示着过去以传教士为中心，建立外国人控制下的教会，并与中国文化风俗强力对抗，注重个人皈依和单纯追求信徒数量的直接、粗暴的传教方式已经过时，必须改变其传教方式，以减少对抗，缓解中国人的敌对情绪，改善基督教在华的处境与形象，才能达到他们所期望的“用基督征服中国”的目的。为此，传教士们也作出了许多努力。

^① 卓新平：《当代新教神学》上海三联书店，1998年版，第243页。

^② 卓新平：《当代新教神学》上海三联书店，1998年版，第243页。

^③ 周燮藩、牟钟鉴等编：《中国宗教纵览》江苏文艺出版社，1992年版，第187-188页。

（二）传教方式转变的表现

从19世纪末到20世纪20年代，基督教在华传教方式及策略有很大的转变。从总体上来说就是由原来的以“野蛮孤立”为特点的直接整体置换方式转变为以“温和宽容、全面”为特点的间接世俗化方式。即以承认中国固有文化为最大特点，不再依靠武力与强权为后盾强行传教，并尽量与本国政治事务脱离关系；更多地将工作重点放在改造整个中国社会，以营造适合基督教传播的环境，而不仅仅是转变个人的信仰。为此，许多传教士将主要精力投向了文化、教育、医疗卫生、慈善等多种社会事业领域，注意对社会的整体影响和改造，最后走向由中国人“自传、自治、自养”的本土化传教方式。

1. 宽容中国传统文化，从强烈要求“孔子或耶稣”，用耶稣迅速彻底地取代孔子转而为“孔子加耶稣”，以拉拢中国缙绅阶层，减少知识分子对基督教的敌视与排斥。初入中国绝大多数传教士认为只要凭借大炮和不平等条约，就可以用西方的上帝来“开导这个半开化的异教国家”，征讨这个“自古以来被魔鬼占领的在地球上最顽固的堡垒”^①。他们对以儒学为代表的中国传统文化肆意诋斥，“尽情抨击”，以使“儒学这个梦魇消除”^②。“孔子或耶稣”，要么孔子，要么耶稣，二者必居其一，是近代早期来华传教士的坚定信念。但结果收效甚微，入教者寥寥。“（1846年）弛禁上谕颁布后，……传教的方便虽大大增加了，可是教外人的归化还是很少”，“教外人的归化少的可怜”^③。

经过在华几十年的活动，传教士们终于认识到传教的阻力主要来自以儒家思想为精神支柱的缙绅阶层，而缙绅阶层又深刻的影响着中国民众的思想。“士大夫乃是这个帝国的真正灵魂，并实际地统治着中国。”^④如果要扭转在中国传教的困境，“光靠在老百姓中吸收或收买教徒是无法办到的，只有对儒家思想做一些必要的妥协并加以利用。”^⑤必须对缙绅阶层有所突破。因为对于中国人（士大夫）而言：“他们有自己的圣人，自己的哲人，自己的学者，他们以拥有这些人而自豪。……他们可以承认上帝是一位外国的哲人但比起孔子和其他中国哲人，则远远不如。他们承认基督教的宗旨是好的，但是不论从深度和高

^① 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第187页。

^② Paula Cohen: *China and Christianity: The Missionary and the Growth of Chinese Anti-foreignism (1860-1870)* Cambridge: Harvard University Press, 1963, P. 80.

^③ 【法】史式微：《江南传教史》（1）上海译文出版社，1984年版，第138页、第238页。

^④ 折剑飞：《世界的中国观》学林出版社，1991年版，第333页。

^⑤ 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第187页。

度，都无法同他们自己的圣人和智者的宗旨相比。”^① 1870年，美国传教士林乐知最早提出了“孔子加耶稣”的传教理论，1877年在华基督教第一次全国大会上，林乐知的这一理论取得了大多数传教士的认同和支持。1884年花之安的《自西徂东》一书出版，该书把基督教某些教义同中国儒家相结合，进一步宣扬“孔子加耶稣”的提法，使之一时成为众口之辞，“孔子加耶稣”的理论基本定型。传教士认为“孔子加耶稣”这一公式对儒教徒来说，已经没有不可逾越的障碍^②。为此，传教士们开始关注中国的知识分子阶层，走上层路线，想通过缙绅阶层来影响下层人民。于是他们采取设立教会大学、创办报刊、成立学会、大力组织基督教青年会等措施，扩大他们在缙绅阶层中的影响力。1887年，韦廉臣在《同文书会发起书》中说：“如果我们要影响整个中国，就必须从他们下手；只有当我们愈是博得士大夫的尊敬，我们在中国的事业才愈能顺利进行。”^③ 1890年李提摩太在上海基督教传教士全国大会上所做的题为《基督教差会与中国政府的关系》的报告中，主张将传教重点移到中国上层官吏和士大夫中间，并提出应加强基督教出版事业等建议^④。1891年，李提摩太接替韦廉臣后，更是大力鼓吹上层传教路线。他认为“从官绅入手，是自上而下，威力及人，或更容易。比如水自上下流，较比使水上流，为势自顺，所以决定要先引领上等人入道。”^⑤ 1897年成立的“尚贤堂”更是积极的拉拢当时清政府的封疆大吏和士大夫充当会员。该堂“拟设一公所，专使中西上等人士，往来会面，缔交既久，情谊亦亲，中外一气，获益良多。”^⑥

从19世纪末开始，帝国主义文化同封建文化逐渐同流合污，传教士大肆鼓吹“孔子加耶稣”，在传教和教育事业中充分利用儒家思想。1900年之后，李佳白在上海、苏州、南京、杭州、宁波等地巡回演讲，大力宣传基督教与儒教应“互相和合，互相敬爱，互相劝勉，互相辅助”。《教会新报》也曾宣扬“耶稣圣教与中国儒教各虽迥别，道同本源”，并认为“儒教言道不可离与耶稣教同”，“儒教中庸与耶稣教同”等^⑦。教会学校为了其生存声望，改变生源不足的状况，并使毕业生顺利踏入社会或步入仕途，从而为其扩大影响，以使“将来从教会学校出来的男男女女，把中国变成一个基督教国家”^⑧，强化了对儒家文化的利用，在教会学校普遍开设儒家文化。潘慎文便主张在教会学校里，应要求每个学

^① 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1985年版，第189页。

^② 丁韪良：《震旦论丛》伦敦，1901年，第247—248页；转自顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第194页。

^③ 折剑飞：《世界的中国观——两千年来世界对中国的认识史纲》学林出版社，1991年版，第333页。

^④ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1985年版，第329页。

^⑤ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1985年版，第319页。

^⑥ 《皇朝蓄艾文编》第79卷，杂纂3，第1—2页；转引自《从马礼逊到司徒雷登》第386—387页。

^⑦ 麦仲华编：《皇朝经世文新编》（台北）文海出版社，“总述”，第40页。

^⑧ 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第349—350页。

生记忆背诵《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《诗经》、《尚书》等，对于准备参加科举考试的学生还应当要求他们学习《礼记》、《春秋》、《易经》，并保证用总课时的 1/3 或 1/2 的时间学习儒家经典^①。有些教会学校，如狄考文创设的登州文会馆便非常强调儒家经典。以正斋为例，要求学生在六年内学完 20 余门古籍经典，内容涉及论语、孟子、礼记、大学、中庸、易经、诗文等诸方面，不仅数量多，内容也较深奥^②。还有一些教会学校“将儒家经典、《圣经》和西学同等对待，开设出三者合一的具有拼盘式结构的课程。”^③

2. 在中国兴办高等教育，是教会改变传教方式的另一个思路。把福音传遍全球，拯救世人灵魂，是传教士们的首要任务，也是他们倾终身之精神而为之奋斗的目标，因此传教士来华的初衷并不是为了办学、施教。然而，当在中国传播福音遭遇到巨大的困难并受到中国人民普遍的抵制时，传教士逐渐认识到，办学是与中国进行交流，并把福音扩展到家庭的一个有效方法。因此可以说“中国人对基督教福音的抵制，是教会学校得以发展的一个直接原因。”^④ 有传教士认为：“学校，这是为开展辽阔前程的一个好办法，教外人士对此也有同感，并十分赞赏这个办法。”^⑤ 另外，许多传教士认为文字出版业主要只能起宣传作用，而办学则既可宣传宗教文化，又可培育新式人才，因而从某种意义上来说教会学校简直就是一所改头换面的“教堂”。如一位美国教士曾说：“传教士与教会组织坚信，教会学校是得力的助手，这一点从对教会学校投入大量的时间和金钱就足以说明。……我不怀疑教会学校是传播福音的最有效的方法。我相信在印度和日本，基督教的教诲是最好的说教，学校是最好的教堂”^⑥。然而 19 世纪末以前，教会所办学校仍以中、小学为主，其教学内容主要限于宗教课程，目的是吸引信徒和培养传教助手。19 世纪末开始，西方自由派神学思想兴起并占据了重要地位，他们注重传教的人道主义的社会性职能，强调借助于教育、医疗等世俗性、专业性活动传教，并主张对不同的文化应理解和尊重，使基督教与当地文化有机的结合在一起^⑦。与此同时，在传教士本国的“课堂与教堂”、“正业与副业”之争中，一部分传教士认为教育活动已被证明是一种十分有效的传教及传播西学的方式，因此，不但不应限制，还应该扩大和加强。狄考文在他的著名演讲《基督教会与教育的关系》中认为，教育与基督教之间存在着“强烈的天生亲和力，这使他们总是紧密联系在一起”，“基督教会应该把教育作为他们工作的一个重要组成部分。”^⑧ 到 19 世纪末，

^① 胡卫清：《传教士教育家潘慎文的思想与活动》载《近代史研究》1996 年，第 2 期。

^② 王神荫：《齐鲁大学校史简介》载《文史资料选辑》第 91 辑，第 110 页。

^③ 黄新宪：《基督教教育与中国社会变迁》福建教育出版社，1996 年版，第 79-80 页。

^④ 王忠欣：《基督教与中国近现代教育》湖北教育出版社，2000 年版，第 18 页。

^⑤ 【法】史式徽：《江南传教史》（1）上海译文出版社，1984 年版，第 239-240 页。

^⑥ 朱有献，高时良：《中国近代学制史料》华东师大出版社，1993 年版，第 4 册，第 116 页。

^⑦ 张瑞藩、王承绪：《中外教育史比较史纲》山东教育出版社，1997 年版，第 150 页。

^⑧ 何晓夏、史静寰：《教会学校与中国教育近代化》广东教育出版社，1996 年版，第 35 页。

教会教育的目的不仅仅是传播福音及为教会培养领袖。对中国公民，不管是基督徒还是非基督徒，进行知识道德的培养越来越被强调。大多数传教士产生了一种共识，即基督教通过培养出拥有现代知识和基督教理想的毕业生可以服务于中国，如果这些人成为中国未来的领袖的话，继而就可以通过他们来加强基督教对中国的影响。基于这种认识，19世纪末开始，教会开始大力举办大学教育，进入20世纪后，教会大学在中国快速发展起来。1910年教会大学的人数1000人^①，到1920年时教会大学有16所，学生数近1700人^②。20世纪初清政府颁布学堂章程，“停立科举以广学校”后，中国政府办的新式学校教育有了较大发展。据清学部统计：自1893年至1909年学校数由719所发展到52000所，约增加373倍，自1902年至1909年学生数由6943人增加到1562170人，增加约225倍^③。中国民族主义的迅速崛起和国立教育机构的大批涌现，使自成体系、享受治外法权的教会大学面临严峻的挑战。许多传教士感受到了竞争的压力，认为教会大学的出路是：“要么成为一所综合大学，由一流人才有效管理，拥有优秀的教员和学者，并与由传教士控制的宣教事业分道扬镳；要么成为一所五流的有名无实的大学，只有一些往日的荣耀，而被日益增长的竞争远远甩在后面。”^④为了保证在与公立学校和其它私立学校的竞争中稳操胜券，就必须提高教会大学的办学质量与水平，并赢得政府与社会更多的认同和支持，而这其中的关键就在于教会大学自身在社会中的角色及其作用。为此，教会大学改变了其功能，由原来的以传教为主转而而为以教育为本。1902年中华教育会第四届年会上，通过《请求外国差会派遣有训练的教育家来华工作的呼吁书》，要求西方派训练有素的教育家来华，兴办和加强教会学校，以发挥“更高的示范作用”，影响中国正在兴起的“教育改革潮流”，“并指导这个大国青年一代的思想”^⑤。并成立由林乐知负责的委员会，起草请愿书，通过外交途径要求清政府对公立学校中的基督教徒学生和教会学校毕业生给予“公正待遇”。此后，教会大学不再强制学生学习与宗教有关的课程，不再强制学生参加礼拜，转而以教授西方自然科学、社会科学知识等西学为主，培养世俗化的各种人才，以适应社会需求。教会虽不强制学生信教，但在思想上、生活上要他们时时刻刻置身于基督教的氛围之中。如司徒雷登所定燕京大学的办学方针就是：“我所要求的是使燕大继续保持浓厚的基督教气氛和影响，而同时又使它不致成为（哪怕看起来是）传教运动的一部分。”^⑥

^① 王忠兴：《基督教与中国近现代教育》湖北教育出版社，2000年版，第47—48页。

^② 【美】杰西·格·卢茨：《中国教会大学史》浙江教育出版社，1987年版，第93页。

^③ 王炳照、郭齐家：《简明中国教育史》北京师范大学出版社，1985年版，第102页。

^④ 徐以骅：《教育与宗教：作为媒介的圣约翰大学》收于《二十世纪美国与亚太地区国际学术讨论会论文集》现代出版社，1992年版，第178页。

^⑤ 《教务杂志》1902年12月，转引自陈景磐编：《中国近代教育史》人民教育出版社，1979年版，第263页。

^⑥ 【美】司徒雷登：《在华五十年——司徒雷登回忆录》北京出版社，1982年版，第61页。

20世纪头二十年,各差会兴起联合办学的热潮,教会学校的规模和水平有大幅度提高,形成了完整的教育体系,巩固了自身生存发展的条件。另外,教会大学对于各门科学文化知识的传播,没有经过中间阶段的带有什么政治或其他目的的过滤或选择,而本身就是当时西方正在发展中的科学文化,这就使得教会大学的人才培养能够直接适应同时期世界文化发展的需要,当然也适应当时急于发展的中国社会的需要。因此,教会大学毕业生广泛地分布在各个行业,对中国社会产生着影响。据1926年统计,圣约翰大学毕业生的分布情况为:在中国政府做官的有43人,其中内阁部长级7人,局长级16人,外交官6人,铁路官员14人;在商界任职的有158人,其中经理24人,买办107人,银行界27人;在教育界任职的有72人,其中大学校长2人,大学教师65人,中学校长5人^①。有学者评说:“基督教教育工作者和教会学校同对西学有兴趣的中国官员和官办的专门学校之间的接触,促进了西方意识形态和知识在中国的传播。”^②

3. 约束教士教徒行为,借助中国统治者的力量进行传教,是基督教在华传教方式转变的另一个重点。近代以来,初入中国的传教士经常利用条约所赋予的特权,霸占土地,强取豪夺,为非作歹,引起矛盾;频频出入官府,干涉地方行政,对抱有敌意的地方官,动辄通过外交途径向中国清政府施加压力,将其调离或贬迁。1899年清政府批准的《接待教士事宜数条》,使传教士有了与中国地方官员平起平坐的权利^③,因而传教士更加无视中国官民和法律,许多中国教徒也在传教士的庇护下利用其教徒身份拒不纳税,横行不法,肆意滋事。义和团运动之后,教会内部对于教会和传教士参与政治和外交活动作了相当限制。罗马教廷训令在华传教士今后要少管或不管教徒诉讼的事。1903年8月31日,英国驻华公使根据英国政府训令发出“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,如有必需找官府时,须由各地领事负责与中国官府交涉^④。对于教会与20世纪中国社会应当以怎样一种关系相处,赫德提出了比较明确的主张。他认为:传教士和教徒的地位应由法律明文规定,教徒应当遵守法律,传教士则不应介入地方诉讼事件,以免招惹当地社会民众的不满和敌意。他这样写道:“教徒和传教士的地位得明确,为此制订的条款必须是完整的严格执行的。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。只有坚定地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

^① 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社,1985年版,第402页。

^② 【美】杰西·格·卢茨:《中国教会大学史》曾钜生译 浙江教育出版社,1987年版,第40页。

^③ 王林:《西学与变法——〈万国公报〉研究》齐鲁书社,2004年版,第154页

^④ 顾长声:《传教士与近代中国》上海人民出版社,1981年版,第251页。

作才能改变目前无能的情况。”^① 1906年，法国公使照会清政府今后只受理与法国传教士有关的案件，其他国籍的传教士，请中国政府与各有关国公使交涉^②。明确放弃其在中国的保教权。1907年举行的基督教传教士大会曾通过一项决议：我们传教士要经常告诫中国教徒做忠心的国民，要尊敬他们的国家的统治者，要爱他们的国家，要按期纳税^③。后来罗马教廷又曾多次发出通谕，要求传教士不要干涉政治，要尊重中国政府。因此，19世纪末以后，教会吸收教徒时“对信徒个人的道德品质的审查更加重视，不再过多地计较其对某种信条的信仰”^④。甚至出现了“教会对信徒标准要求提高，以至过去的某些信徒现在失去了信徒资格”^⑤。

4. 基督教改变对华传教方式的另一个极为重要的表现是，由原来以外国教会和传教士为中心转为注重培养中国的神职人员并以本土教会为中心，努力建成“自养”、“自治”、“自传”的自立教会。整个19世纪很少有中国人充任神职人员。西方传教士普遍反对向中国派驻宗座使节，并要求严格限制中国人担任教会的高级神职人员。为此他们在规定教会的选举权和被选举权时，对华人附加了苛刻的额外条件。如天主教在神职人员的选举权和被选举权上做了如下规定：关于选举总主教，每一教省内所有主教以及总主教区内所有中外司铎，都有选举权；唯有教省内所有主教，以及总主教区内的外籍司铎有被选举权。关于选举主教，主教区内所有中外司铎都有选举权，又主教区内所有中外司铎都有被选举权；但有一个区别，如被选举的是外籍司铎，只要获得三分之二的选票，不分中外，即可生效；如被选举的是中国司铎，则在所得三分之二的票数内，必须有全体外籍司铎的票数，才算有效^⑥。同时，教会的经济来源主要依靠差会的母会、本国政府的支助及一些商人的捐助。中国教徒及他人所提供的经费很少。因此，基督教在中国人心目中是依附于外国势力的“洋教”。进入20世纪之后，为了清除其“洋教”的丑号，改善基督教在中国人心目中的形象，教会开始注重培养中国籍的神职人员和传教士，把中国人推向第一线，让他们负起更大的传布福音的责任，自己则在幕后操纵、控制。同时，将教义与中国文化相结合，把中国教会逐渐引上“自养”、“自治”、“自传”的发展道路。为此，比利时传教士雷鸣远喊出了“中国归中国人，中国人归基督”的口号^⑦。传教机构和许多传教士们在这条“中华归主”道路上也做出了巨大的努力，有些甚至成为倡导者和组织者。20世纪初的

^①【美】马士：《中华帝国对外关系史》第2卷，商务印书馆，1963年版，第242页。

^②【美】赖德烈：《基督教在华传教史》纽约，1929年，第548页。《传教士与近代中国》2004年版，第232页。

^③《基督教在华传教百年大会记录》1907年，第393-403页。吕厚轩、张伟：《清末基督教在华传教政策改变述论》《济南大学学报》2004年，第6期。

^④《中华归主——中国基督教事业统计1901-1920》中国社会科学出版社，1985年版，第104页。

^⑤《中华归主——中国基督教事业统计1901-1920》中国社会科学出版社，1985年版，第102页。

^⑥【法】史式微：《江南传教史》第1卷 上海译文出版社，1983年版，第199页。

^⑦方豪：《中国天主教史人物传》（下）中华书局，1974年版，第317页。

这场中国教会的自立与本色化从探讨阶段到实施阶段,各种不同的观点之间进行了激烈的辩论。

探讨阶段:本土化首先是教会出于经济问题而提出的所谓“自养”。早在1877年第一次全国新教传教士大会上,美以美会在福州的传教士保灵就提出了“本土教会的自养”,成为引起与会者兴趣的议题。他明确指出“本土教会应尽早实现自养,而我们的责任是在权限范围内竭尽所能达致这一结果。”他认为只有实现本土教会的自养,所谓“本土教会”才算实至名归,“一个依靠外国资金供养的教会只会受到猜疑”^①。保灵词锋锐利地抨击差会供养本土教会的旧模式,指出:“在这种体制下受到训练的人们的基督教无疑是发育迟滞且扭曲变型的,它没有脊梁”;会使“中国教徒受到引导,觉得西方基督徒有充沛的资金,他们异乎寻常地乐于捐输,帮助中国基督徒”^②。保灵认为要改变目前的状况,传教士必须在使用传教资金,雇佣传教士助手方面谨慎行事,“雇佣适当的人向其异教徒同胞宣讲福音,但一旦其教会成员进入教会团契,在开始时就应使他们养成习惯,依其能力支持福音事业。”^③最后他提出四点建议,包括:要使信徒从一开始就向教会捐献;要向中国基督徒表明,传教士在宣教和教育方面提供资金是暂时的,信徒必须自己捐资支持其福音机构;避免支付超过皈依者预期的薪水;不要建造花费昂贵的西洋式教堂,代之以中国风格的建筑^④。1890年第二次全国传教士大会上,倪维思报告了其于1886—1887年间提出的所谓“以最小的代价使世界福音化”^⑤的新方法,提倡在不雇佣本地助手的情况下拓展教务。这要求传教士巡回布道,以自养为原则开办新的传教站,吸收信徒。他认为这种方法具有吸引公众注意,迅速吸收大量信徒,使皈依者弃绝偶像崇拜,坚定其信仰,有利于对信徒实施有力的控制和权威等等优点^⑥。但这种“新方法”由于倪维思惨淡的传教成果而在1900年4月纽约普世传教大会上遭到狄考文等的质疑和抨击。他们认为从传教结果上来看,倪维思的传教方法基本上是失败的。但是倪维思的教会“自养”、“自治”思想却符合基督教世界传教运动的思想潮流。1907年基督教入华百年大会上,本土教会的“自养、自治、自传”成为首要议题。大会报告人汲约翰在报告中正视了中国基督教的发展现

^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170页。

^② S. L. Baldwin Self-support of the Native Church [A]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China [M]Shanghai Presbyterian Mission Press, 1877, P. 287-288.

^③ S. L. Baldwin Self-support of the Native Church [A]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China [M]Shanghai Presbyterian Mission Press, 1877, P. 283-284P. 287.

^④ S. L. Baldwin Self-support of the Native Church [A]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China [M]Shanghai Presbyterian Mission Press, 1877, P. 292; 吴义雄:《自立与本色化——19世纪末20世纪初基督教对华传教战略之转变》载《中山大学学报》2004年第6期。

^⑤ C. W. Mateer A Review of 'Methods of Mission Work' [J]The Chinese Recorder Vol. 31, P. 109.

^⑥ Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 7-20, 1890 [M] American Presbyterian Mission Press, 1890.

状和存在问题,认为中国民族已经大大地觉醒,再也不愿意接受外国人的控制;基督教已经在中国人眼中声名狼藉,以致教案迭起;所以,中国基督教会组织的独立和联合是势在必行的两件事情,而独立发展尤为重要。他首次提出了中国教会应当“自治、自养、自传”的口号,并倡导成立“宣教基金会”,让中国教会自我发展,传教士则致力于教育、文字出版以及神学解释方面的工作,发挥其应有的影响。这次大会通过的决议中,关于“中国教会”的共有10项。其中第4项决议规定,来华传教士应向派遣他们的母会提出如下建议:(a)他们应当批准由他们的传教士作出的一项认可,即由他们所建立的中国教会有权根据自己的关于真理和责任的见解将其自身组织为独立教会,并就传教士在其领导团体中的地位作出合适的安排,直至这些(中国)教会能够做到完全的自养和自治。(b)他们应当避免声称对这些中国教会拥有任何永久的精神上或行政上的控制权^①。

实施阶段:20世纪早期,大部分传教士对建立自立教会仍有疑虑,但一部分传教士基于对传教事业前途和当时世界形式的综合考虑,对此还是抱肯定态度。1908年美国归正会秘书科勃曾说:“不言而喻,在每一个传教区域建立具有完全自治、自养和自传能力的本土教会,这是海外传教活动的终极目的。”许多传教士接受了“传教士工作的首要任务就是尽早使其自身丧失必要性”,使中国教会“脱离外国的控制”^②,实现本土教会自治的观点。1910年,爱丁堡世界基督教宣教大会上,国际基督教宣教协会的发起人穆德,曾要求每个教区必须有若干名熟悉情况的本地领袖,认为在华传教的成功,必须以了解中国人对中国现状和发展趋向的认识为前提。1913年穆德在上海主持召开基督教全国大会,部署基督教传教问题的调研计划,同时成立了全国性机构——中华续行委员会,对中国基督教事业进行统计,并于1922年出版了《中华归主》^③。

1922年上海基督教全国大会上是基督教本色化付诸行动的开始,讨论了有关传教、教育、出版、慈善、妇女等问题。重点提出并肯定了“本色教会”是中国教会发展的关键,教会的前途在于“合一、本色、成圣三端”^④。会议成立了中华基督教全国协进会,选举青年会全国协会总干事余日章为会长,诚静怡为总干事,总部设在上海^⑤。从这次会议的结果来看,中国基督教的高层组织机构,已由历次的传教士大会,发展到有中国基督教代

^① Records of China Centenary Missionary Conference[M], Shanghai Centenary Conference Committee. 1907, P. 410

^② George Douglas. The Basis of Missionary Authority[J] The Chinese Recorder. vol. 43.

^③ 顾卫民:《基督教与近代中国社会》上海人民出版社,1996年版,第469页。

^④ 顾卫民:《基督教与近代中国社会》上海人民出版社,1996年版,第469页。

^⑤ 姚民权、罗伟虹:《中国基督教简史》宗教文化出版社,2000年版,第181页。

^⑥ 阮元泽、高振农:《上海宗教史》上海人民出版社,1992年版,第974页。

^⑦ 《中华基督教协进会第一届年会记录》第1页,转引自顾卫民:《基督教与近代中国社会》第469页。

^⑧ 顾卫民:《基督教与近代中国社会》上海人民出版社,1996年版,第442页。

表参加，并有中华基督教全国协进会的设立。正如该会宣言所说：“我们宣告时期已到，吾中华信徒应用谨慎的研究，放胆试验，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其宗旨是“发扬中华境内基督教之合一精神”，“促进中国基督教与世界基督教的贯通”，“提倡自养、自治、自传，促成教会迅速自立，以致中华民族化”^②。

在自立与本色化运动的推动下，中国籍神职人员数量增长很快。在19世纪，很少有中国人充任教会神职人员。1869—1870年，罗马教廷召开梵蒂冈第一次大会，出席会议的中国教区代牧和主教竟没有一个中国人^③。这时，西方传教士普遍反对向中国派驻宗座使节，并要求严格限制中国人担任教会的高级神职人员。从近代基督教入华至20世纪初，中国教会基本上以外国差会的力量来维系其生存。“绝大多数教会领袖及高级神职人员，无论主教、会督、长老还是校长、院长，仍然都是外国人；教会的大部分经费均来自外国；教会机构组织仍为西方式的；而其宗教生活的表达，无论在信条、赞美诗之形式上，还是在礼拜仪式、教堂建筑及神学思想上，都还是那些当初由传教士自西方带入的东西。中国教会仍然是一个舶来品。”^④直到1907年基督新教全国大会时，参加会议的外国传教士共1000人，其中500人为选派代表，仍没有一名中国神职人员^⑤。进入20世纪后教会开始重视培养中国籍神职人员和传教士，实行中外教士合作布道。尤其在经历了新文化运动、五四运动及非基督教运动以后，教会和外国传教士进一步认识到中国基督教应该由中国人来管理，教会应该中国化，形成自养、自传、自治的本色化基督教。于是，他们把中国人推向传教第一线，让他们负起更大的传布福音的责任，倡导“中国归中国人，中国人归基督”^⑥的传教理念，宣扬教会中国化。天主教在全国成立训练教徒的组织，发动他们劝人信教，规定每人每年必须引领一人进教，有的地方则开展“全家归主运动”^⑦。1919年罗马教皇发布《夫至大》通谕，要求中国的外国主教要培养本地神职人员。“凡管领一区传教者，其重要先务，当就所在民族、族人之充圣职神司而陶养之，建设之。”通谕认为，一个在异国为上帝传播福音的人应当置父母之邦的利益和光荣于教会之下，不要介入列强的政治：“假如是有传教之士，竟忘却本身位分，乃至思维天国不如世间之母国，母国之权威出乎中道之外而伸张之，母国之光荣加于万有之上而扩充之，实为宗徒用功极猛之疫

^① K. S. Lattourette: A History of Christian Mission in China, P. 679; 《中华文化通志》第9典《基督教犹太教志》第176页。

^② 《中华归主——中国基督教事业统计1901—1920》中国社会科学出版社，1993年版，第90页。

^③ 方豪：《中国天主教史人物传》（下）中华书局，1974年版，第317页。

^④ 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第248页。

症。……夫传公教，而欲名实相符，诂可如此？”教宗本笃十五在通谕中号召将天主教扎根于本地社会之中：“适宜地培养教育本地神职人员实属刻不容缓，倘欲产生预期效果，给他们的栽培不可只求其能作为外籍教士的助手，欲当使他们在自己的民族中，有接受管理教会的能力。”^① 1922年罗马教徒委派刚恒毅为教廷首任驻华代表来华，刚恒毅将《夫至大》通谕和教廷给他的训示归结为如下五点：“（1）宗座代表的使命为纯宗教性质，不带政治色彩；（2）尊重中国政府绝不外国利益服务，宗座代表只代表宗教；（3）教廷不干涉政治，有时政治走进宗教的范围教宗偶然亦办政治；（4）教廷在中国不应谋求帝国主义式的利益，中国应该是属于中国人的；（5）天主教是普世的宗教，主教的人选应从当地的中国人中选出，外籍教士在结束开辟教区、培训神职的任务以后，应退到别的地方，再去预备建立新的本地教会。”^② 1924年在上海召开中国天主教历史上第一次全国主教会议，其主题是建立一个“正常的、自由的和中国化”的天主教会。1926年刚恒毅亲率六名中国主教赴罗马祝圣，开创了自清初罗文藻任国籍主教以来由中国神父担任主教的先例。以后天主教在华扩充了六十余个教区，推荐十余位国人为主教，并派修士往罗马深造^③。经过有意识的培养提拔，中国天主教神职人员的比例有了明显的增加。据统计，中国籍传教士1889年为329人，1909年为631人，1920年则至963人^④。1932年北平宗座代牧区内，外籍神职人员只有29人，而国籍的则有99人^⑤。

新教的中国信徒人数，中国籍神职人员的培养和成长，以及他们对于教会的影响力，也有了显著增加。城乡教会得到发展壮大且多数都能达到自养、自治、自传的目标。到1913年全国基督新教大会时，105名代表中中国籍占了1/3，到1919年“中华归主会议”时，中国代表已占了半数，中国教会领袖已成为教会事业中不可缺少的力量。1922年5月基督新教全国大会上，中国代表的人数与1890年和1907年两次全国大会西方传教士代表总数相等^⑥。从1900年到1920年，参加基督教聚会的人数增加了近4倍，从95900余人增至366000多人，在1920年已经受封的中国牧师人数，首次超过在中国工作的西方传教士的人数。在当时尽管全国教会事业的领导权有2/3仍握于西方传教士之手，但中国教会人士对教会的影响已经完全可以和西方传教士抗衡了^⑦。据1913年和1922年两次基督

^① 顾卫民：《中国天主教本地化的历程》见卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》第2辑，社会科学文献出版社，2000年版，第308页。

^② 罗光：《教廷与中国使节史》传记文学出版社，1982年版，第181—190页；顾卫民：《中国天主教本地化的历程》见卓新平、许志伟主编《基督宗教研究》（第二辑）社会科学文献出版社，2000年版，第309页。

^③ 方豪：《方豪六十自定稿补编》著者1969年自印，第2537页；顾卫民：《基督教与近代中国社会》第443页。

^④ 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第315页。

^⑤ 德礼贤：《中国天主教传教史》（台）商务印书馆，1983年版，第109页。

^⑥ 《中华归主——中国基督教事业统计1901—1920》中国社会科学出版社，1985年版，第90页。

^⑦ 《中华归主——中国基督教事业统计1901—1920》中国社会科学出版社，1993年版，第92页。

新教全国大会议，对当时中国基督教徒的统计，反映出基督教本色化过程中西方传教士减少和中国基督教徒增加的情况^①：

年份	男女传教士人数 (包括男传教士妻室)	中国男传道人数	中国女传道人数	正式教徒数
1876	473	缺	缺	13035
1889	1296	1477	180	37287
1906	3445	6067	887	178261
1913	5031	15672	2207	285045
1922	3212	17187		386524

从 19 世纪后期到 20 世纪初，华人传道者在迅速增长，到 1922 年已高达 17187 人，而西方传教士人数则在经历了上升之后到 20 世纪初呈下降趋势。这不能不说是本色化的一大成果。据 1925 年纽约社会宗教研究院和协进会的调查，天主教、新教和东正教合并计算，当时在华外籍传教士有 8637 人，华籍教士数量大体相当^②，这表明基督教在中国真正进入了中外教士合作布道的时期。

19 世纪末 20 世纪初随着中国社会民族意识的彻底觉醒和教会中中国神职人员的增加，中国自立教会得到很大发展，并逐渐由个别的自发行为发展为一个教会运动，于 20 年代达到高潮。1920 年中国基督新教自立会第一次全国大会，有 120 个自立教会的 120 名代表参加。1921 年增至 150 余处，1922 年达 180 余处，1923 年为 290 处，1924 年发展到 330 多处；至 1927 年全国竟有自立会 600 余处^③。当时“全国教会差不多都有谋求自立的计划，即未完全自立的教会，亦必将其原有名称，冠以‘中国’字样，或改称为‘中国基督教’。而在传道工作方面，都渐渐由华人教士负主要责任，西教士乃退处于辅佐的地位。”^④ 教会和外国传教士为了回应中国城乡普遍出现的自立与本色化运动，采取了联合行动，以加强内部团结，从而推动了中国基督教会的“合一运动”。

5. 实现教派之间的联合也是基督教在华传教方式改变的重要表现。鸦片战争后，西方各国基督教的宗派团体，都纷纷派遣传教士入华。这些由欧美各宗派来华的传教士们，很自然地将西方当地的宗派观念和形态带入中国，从而产生了许多宗派性教会。到 19 世纪末，在中国的差会共有 61 多个^⑤。这些宗派性的团体都拥有自己独立的组织、财

^① 阮元泽、高振农：《上海宗教史》上海人民出版社，1992 年版，第 981 页。

^② 曹琦、彭耀：《世界三大宗教在中国》中国社会科学出版社，1986 年版，第 84 页。

^③ 卓新平：《基督教犹太教志》，《中华文化通志》第 9 典 上海人民出版社，1998 年版，第 166 页。

^④ 王治心：《中国基督教史纲》上海古籍出版社 2004 年版，第 243 页。

^⑤ 姚民权、罗伟虹：《中国基督教简史》宗教文化出版社，2000 年版，第 146 页。

源和基督理念，因而各自为政、彼此隔绝、互不统属，甚至互相排挤，弊端很多。“各个新教教派互相倾轧，意见老是彼此相左”^①。有时为了争夺地盘和教徒，矛盾重重；甚至阐释教义的《圣经》，也有不同的中文译本；对赞美诗的翻译，也各不相同。这种矛盾甚至在 20 世纪初的几年里表现得仍然十分尖锐。严重削弱了教会的力量，不利于基督教事业的发展和教会的“本色化”。教会中的许多有识之士，要求对此做出改革，“合一”运动应用而生。所谓“合一”也称“联合”或“协和”，是指本土教会为了克服自身力量弱小的缺陷，破除拥有不同教派背景的西方各传教差会带来的各种各样的宗派主义，以及由此造成的教会此疆彼界，在各大宗派内部超越小宗派的分歧合而为一。具体地体现为，或以地域为中心跨越宗派的差别，实现更为广泛的合一，以此消除教会的国外教派背景，通过打破教派壁垒来减弱教会的“洋教”色彩；或是在教育、医疗卫生、宗教教育等基督教事业方面进行实质性的合作。

传教士关于中国教会合一的论证，发端于 19 世纪末 20 世纪初。他们开始联合和协作，进行思想和组织上的统一，特别是民国建立后，进入了实际酝酿和实施阶段。1907 年基督新教入华百年大会上，汲约翰关于教会自立的理论阐述中，就包含有本土教会合一方面的内容，提出采用一种共同的神学理论，为所有团体提供教义指导路线。曾任中华全国基督教协进会干事的美国长老会传教士罗炳生认为，除了教会本身不断发展，交通日益便利外，一个重要原因是“宣教师深觉，虽各教会宗派不同，持论互异，然大体尚无不同。不应另树旗帜，各行其是。果能联合一体，同力协作，其收效也必巨”^②。到 20 年代末 30 年代初，实现教会合一已基本成为人们的共识。方约翰教士 1934 年曾著文写道：“凡是教会中具有思想之士，无不承认‘宗派’为传布福音的一大障碍”^③。中国民族主义运动对教会的冲击也促进了合一运动。一位美国传教士就曾表示：“我们对于在华基督徒中所表现的合作精神，和合一的感觉，深以为快。教会在过去数年内所遭遇的灾患，以及非基督教运动所给予的各种打击，反能使基督徒之间彼此放弃宗派主义，而注意于合一运动。”^④不同的教派的许多传教士，从 19 世纪末开始到 20 世纪前期，一直在探索教会合一问题，提出了许多意见甚至具体计划。

在传教士推动下，长老宗属下各教会组成的“中华基督教长老会”最引人注目。这是 20 世纪前期中国最大的、全国性的合作型教会。其源头可以追溯到 19 世纪末美国长老会开始策动的合一工作。义和团运动后，美国北长老会在华各传教机构通力合作，与长老会

^① 戴里亚：《中国天主教简史》上海，1934 年版，第 58 页。

^② 罗炳生：《中国教会联合事业之进步》，《中华基督教会年鉴》第 4 期 1917 年，第 199 页。

^③ 方约翰：《教会与差会》《中国基督教年鉴》第 12 期 1934 年，第 2 页。

^④ 高伯兰：《教会合一运动之趋势》《中国基督教年鉴》1934 年，第 29 页。

的其他传教机构一起，为全国性长老会实现合一进行了长期的努力。从1901年开始，先后多次召开会议进行磋商，成立过多个临时性组织推动合一工作。1905年在上海召开的委办会议上通过了“合一计划书”。1907年4月，中华长老会联合会首次会议在上海召开。之后，又于1909、1914、1915年召开了数次联合会，成立了“中华长老会全国总会”^①。此后属于该会的大部分教会又与伦教会、公理会联合，于1927年组成中华基督教大会，其成员包括英、美、加、澳、新西兰等国来华传教的16个差会，不久又增加了3个差会，这些不同的宗派在教制形式上共同采用长老制^②。1912年4月，圣公会各派在上海组织成立“中华圣公会”，并组织了“中华圣公会布道部”^③。信义会各差会也于1920年组成“中华信义会大议会”。1939年监理会、美以美会和美普会联合成立“卫理公会”^④。

在各宗派走向联合的同时，合一运动中还出现了一些超越宗派的专门性教会团体或机构。如早在1867年就传入中国的基督教青年会，在全国范围内得到发展。1910年上海被定为基督教青年会全国中心，1912年北京会议上，青年会正式定名为中华基督教青年会全国协会。当时全国青年会已有市会25处，会员11300人，校会105处，会员3876人。到1922年，青年会在全国已有市会40处，会员53800人，校会200处，会员24100人，负责其会务的中国籍干事87人，外籍干事95人^⑤。此外，还有1922年成立的中华全国基督教协进会，基督教勉励会等。这些超宗派团体吸收任何背景的基督徒参加，从而增加了各宗派的参与和接触的机会，间接促成了各宗派的合一。

除了在传教事业上的联合以外，各教派还在其他社会事业如教育、医疗卫生、宗教教育等方面进行了实质性的联合。为了提高教会大学的生存和竞争能力，除了提高师资力量之外，新教各差会在高等教育方面加强合作，出现了几个差会合办和英、美差会共管的大学。1919年，14所教会大学组成了“中华基督教大学联合会”^⑥。教会为了推进卫生教育工作，中华基督教博医会在汉口成立了一个中心机构，1915年该会又成立了公共卫生委员会，再加上当时新成立的全国药学会，在青年会的邀请下，于1916年联合组成了中华公共卫生教育联合会。1920年改名为卫生教育协进会。除此之外，基督教社会事业上的合一还表现在各差会在联合举办教会学校、医院和互通情报上进行大力协作和联合。

虽然从20世纪初兴起的中国教会自立与本色化运动取得了许多成果，但是由于各种

^① 张葆初：《中华基督教长老会联合会》《中华基督教年鉴》第3期 1916年，第45—46页。

^② 黄光域：《近前来华新教差会总述》（下）见《近代史料》中国社会科学出版社，1992年版，总82期，第116页。

^③ 黄光域：《近前来华新教差会总述》（下）见《近代史料》总82期，第101页。

^④ 顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海人民出版社，1996年版，第467页。

^⑤ 卓新平：《基督教犹太教志》，《中华文化通志》第9典 上海人民出版社1998年版，第248页。

^⑥ 顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海人民出版社，1996年版，第383页。

历史原因，到 20 年代初，“全国教会事业的领导权有三分之二仍握于传教士之手”^①。各地基督教传道团或多或少开办和管理着各级学校、各类医院和慈善机构。这种传教士控制教会事业的局面不结束，传教机构的权力不移交给中国教会，就谈不上以教会为中心的原则和本色化教会的建设。有鉴于此，也因为 20 年代非基督教运动中收回各种权利的呼声日益高涨，从 20 年代后期起，各地传教机构有计划地将其控制的各项事业次第移交给中国教会管理。以美国北长老会华南传道团为例，它是华南地区势力最大的传教机构之一，在广东各地拥有众多的事业。20 世纪初，作为革命策源地的广州也是非基督教运动的中心之一。华南传道团在此承受着巨大的压力，特别是 1925 年“沙基惨案”发生后，更是面对日甚一日的群众运动的大潮。在这种情况下，这个传道团促使参与广东协会的各外国传教团体，将各项权力移交给由华人领袖管理的广东协会。经过协商和讨论，1926 年 11 月，该传道团与广东协会就移交事业的原则达成一致意见，通过了《差会向教会移交规则》等文件，就人事、财产、基金和教务、教育、医疗等各项事业合一，以及其他事项的移交，今后双方的行为规范、发展措施等，作了比较细致的规定。此后，该传道团有步骤地将其长期以来所开办和经营的各项事业，如：夏葛女子医学院、广州真光中学、培英中学、阳江医院、阳江教会学校、协和神学院，各项其他教育产业和产业，以及传教基金、学额基金，等等，在 20 年代末 30 年代初交给广东协会和岭南大学等机构，通过这一过程，美北长老会华南传道团与广东协会建立了具有典范性的关系。广东协会在该传道团及其他传教机构的支持下，发展成为中华基督教教会系统内势力最大，本色化程度最高的教会之一^②。

6. 1900 年以后，传教士们在不断探索中国自立与本色化的同时，还进一步扩大了医疗慈善事业。在传教过程中，传教士逐渐认识到医学传教是宣道的有效手段。1885 年，皮尔士牧师在广州博济医院举行的来华传教士行医 50 周年纪念大会上说：“西方慈善事业为中国人所设计的一切，再也没有比医药传教会所采用手段和目的更为聪明的了。……外国人开设医院，可以帮助扫除中国人的偏见和恶习等障碍，同时又可为西方的科学和发明打开通路。”^③而施医散药也是基督教历史上引人入教的一种常见的布道方式。

1900 年以前，教会在华医疗事业的规模一般都很小，数量也不多，通常都是附设在教堂的诊所，即使正式医院，收容能力也极为有限。进入 20 世纪以后，除对原有的医院进行扩大规模外，又在各地新设了不少医院和诊所。到 1920 年外国医生增加了 54%，而医院与药房则增加了 165%^④。1900 年以前属于天主教的医院，较为著名的有 4 所，另外还

^① 《中华归主——中国基督教事业统计 1901—1920》（上）中国社会科学出版社 1985 年版，第 93 页。

^② 伍玉西：《广东基督教新教本色化运动研究》2003 年优秀硕士论文（万方学位论文全文库）。

^③ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社 1985 年版，第 182 页。

^④ 《中华归主——中国基督教事业统计 1901—1920》中国社会科学出版社 1985 年版，第 96 页。

有数十处小诊所^①。进入 20 世纪后，又开设了新的规模较大的医院。较著名的有 1901 年在昆明开设的法国医院，1905 年先后在重庆、广州开设的仁爱堂医院和韬美医院，1906 年于青岛开设的法国医院，1907 年在上海开设的广慈医院，1929 年在南昌开设的法国妇幼医院和 1935 年在上海开设的普慈疗养院共约十余所。其中以上海广慈医院规模最大，有 2000 余张床位。据估计到 1937 年为止，法国天主教会的医院共约有 70 余所，床位 5000 张^②。

基督新教的医疗卫生事业发展更大。1900 年以前基督新教在华有医院共约 90 余所^③，到 1907 年，有医院 166 所^④，1920 年全国统计医院数及分布情况如下表所示^⑤：

省区	医院	药房	省区	医院	药房
东北三省	25	3	湖北	22	8
直隶	24	6	湖南	18	18
山东	28	36	福建	41	9
山西	11	12	广东	39	11
陕西	2	21	广西	4	3
江苏	29	11	甘肃	2	12
浙江	19	9	四川	26	28
安徽	8	4	贵州	2	6
江西	7	18	云南	2	9
河南	14	10	蒙古	—	9
新疆	3	1	西藏	—	—

全国总计医院 326 所，药房 244 所，遍及除西藏以外的全国所有地区。全国 326 所教会医院共有病床 16737 张，每院平均 51 张，每年住院病人 144477 人，而由医院和药房每年诊治的病人约有 100 万以上，有时甚至达到 200 万之多。（《中华归主》第 623 页）之后教会还计划从 1919—1924 年在全国建成医院 38 所^⑥。

除兴办医院外，传教士还进行了卫生教育工作。1917 年，中华基督教博医会发表决议，指出推进公共卫生教育的必要性：“……鉴于在最近差会团体主办的卫生教育运动中，

^① 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社 1981 年版，第 276 页。

^② 顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海人民出版社，1996 年版，第 389 页。

^③ 《传教士与近代中国》，第 277 页。

^④ World Christian Encyclopedia, New York, 1982, p. 233.

^⑤ 《中华归主——中国基督教事业统计 1901—1920》中国社会科学出版社 1985 年版，第 622 页。

^⑥ 《中华归主——中国基督教事业统计 1901—1920》中国社会科学出版社，1985 年版，第 1175 页。

中国各界知识阶级表示了日增长的兴趣，而在差会医务团体中，人们广泛地深信基督教会对于公共卫生教育的提倡，应当负起直接的责任；复次，鉴于卫生教育运动与知识阶级建立有效接触方面的媒介价值，它为对一个人数众多、影响极大的阶层进行直接宣教工作铺平道路，又鉴于卫生教育运动具有基督教实用主义的具体表征价值，可以作为一种强有力的护教办法。”^①一方面，他们举办卫生公益活动。中华基督教博医会及其公共卫生委员会对广大民众进行公共卫生知识教育，举办卫生讲座和健康展览，提供印刷品、图册、模型等，如在日历上印制预防结核病的知识，并为报纸撰文介绍疾病的预防知识。另一方面更重要的是传教士倡导医学教育事业，创办医学校或医学院，编译西医书籍。20 世纪初，传教士鉴于“现时最紧迫的需要之一即是受过训练的中国护士和助手”，“医学教育是医药传教士目前最重要的工作”^②的认识，在各方面推动下，教会医学教育事业迅速发展，并形成了一定规模。见下表^③：

年代	医学校数	男学生	女学生	护士学校	男学生
1915	23	298	67	38	272
1916	14	311	68	51	465
1917	21	389	63	65	715
1920	10	223	32	58	342

此表中的统计数字不包括 5 所协和性质的医学校和 8 所开设医科或医学院的教会大学。5 所协和性质的医学校是广州协和医学院、福州协和医学院、奉天医科大学、北京协和医学院和圣约翰医科学学校，共计学生 369 名^④。设医科或医学院的教会大学是：成都华西协和大学、济南齐鲁大学、武昌博文书院、上海圣约翰大学、北京燕京大学、南京金陵大学、长沙雅礼大学、福建协和大学（医预科），1920 年有学生 234 名^⑤。

为了配合医学教育和医药卫生知识的宣传，传教士还编译了许多西医书籍和刊物。医学译著方面有代表性的是：合信，他的译著有《全体新论》、《西医略论》、《内科新说》、《妇婴新说》、《博医新篇》等，合称“合信五种”；嘉约翰，译著有 30 余种，包括《体质穷源》、《体用十章》、《割症全书》、《炎症新论》、《内科全书》、《西药释略》，等等。

^① 《中华归主——中国基督教事业统计 1901—1920》中国社会科学出版社 1985 年版，第 978 页。

^② 田涛：《清末民初在华基督教医疗卫生事业及其专业化》载《近代史研究》1995 年，第 5 期。

^③ 《中华归主——中国基督教事业统计 1901—1920》中国社会科学出版社 1985 年版，第 1201 页。

^④ 《中华归主——中国基督教事业统计 1901—1920》中国社会科学出版社，1985 年版，第 1202 页。

^⑤ 《中华归主——中国基督教事业统计 1901—1920》中国社会科学出版社 1985 年版，第 952 页。

(三) 转变之后的传教效果

传教方式的转变使得基督教在华传教事业得到了前所未有的快速发展,形成了所谓中国教会的“黄金时代”。虽然经历了庚子事变的严重挫折,但借助于庚子赔款,基督教得以迅速重建,“传教运动发现自己进入了一个具有良机的新时期。”^①教会的形象有所改善,教案显著减少,许多知识分子开始接纳和认同基督教。政界信奉基督教的人也开始增多,1912年时,广东省的官员中竟然有65%是基督徒^②。另外,一方面由于在华各教会团体仍有治外法权的保护,另一方面中华民国成立后颁布的《临时约法》规定了公民有信教自由,使得基督教的地位进一步得到保障。因而,大量的外国传教士涌入中国,中国基督教徒的数量也骤然上升。据统计,1904年,基督新教徒已从1901年的8万人增加到13万人,到1914年已发展到25万人,比1901年增加三倍;到1918年增至35万人。在不到20年的时间里,信徒人数净增约27万人,为1900年以前的三倍半。1901年传教士人数是1500人,到1914年激增至5400人^③,1919年达到6636人,居住在分布于各省的693个传教点,他们共开设了1037个布道机关^④。1919年,基督教在中国的独立的传教团体,已从1900年的61个增加到了130个,此外还有36个不以教派划分的超宗派组织^⑤。许多新教的小宗派,尤其是美国的宗派纷纷涌入中国,除了恢复原有的教堂以外,又在各地开设了许多新教堂。1919年,据统计新教教堂有6391座,并拥有8816个巡回布道中心^⑥。同时“信徒的灵性生活逐渐提高,减少了信仰的盲目性,提高了信徒的信仰素质。”^⑦

20世纪最初二、三十年内,天主教也获得了很大的发展。1900年,中国天主教的信徒人数是741562人,1907年初次达到100万,1910年增加到1292287人,1920年增长到1994483人,1921年超过200万人^⑧。20年间信徒人数增长了近两倍。1901年,在华天主教有外国神父1075名,中国神父500名,到1920年,欧洲神父的人数达到1500—2000人,中国神父增加到1000人^⑨。1900年中国全境有10个传教会担任传教工作,1900年以后,又有许多修会来华。慈幼会1902年抵达澳门,巴尔玛外方传教会于1904年到河南,伊苏登外方传教会1917年到达贵阳,玛利诺外方传教会于1918年到达广州江门,圣·高

^① 【美】费正清：《剑桥中华民国史》（上）社会科学出版社，1998年版，第184页。

^② 楼宇烈、张志刚：《中外宗教文化交流史》湖南教育出版社，1998年版，第425页。

^③ 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第250-251页。

^④ 【美】费正清：《剑桥中华民国史》（上），中国社会科学出版社，1998年版，第188页。

^⑤ 《中华归主——中国基督教事业统计1901—1920》中国社会科学出版社，1985年版，第89页。

^⑥ 【美】费正清：《剑桥中华民国史》（上）社会科学出版社，1998年版，第188页。

^⑦ 《中华归主——中国基督教事业统计1901—1920》中国社会科学出版社，1985年版，第102页。

^⑧ 德礼贤：《中国天主教传教史》（台）商务印书馆，1983年版，第93-94页。

^⑨ 【美】费正清：《剑桥中华民国史》（上）社会科学出版社，1998年版，第178页。

龙庞外方传教会于1920年到达汉阳,苦难会1921年到达湖南辰州,比布斯二心会1922年到琼州,圣心司铎会于同年到达云南大理,本笃会1925年到北平,1926年到达四川西山等等^①。1900年后,天主教女修会来华活动也非常频繁。安老会1904年抵达上海,加拿大乌忒蒙的始孕无玷会于1909年到广州,埃及方济各女修会于1910年到达湖北老河口,美国马利诺多明我外方传教会于1920年到香港,山林圣玛丽亚上智会于同年到河南开封,包勒杜玛利亚若瑟会于1992年到达热河,勒杜维尔天神母后会于同年到达贵阳,圣若瑟小姊妹会到达山西潞安,等等^②。东正教在20世纪初也恢复了传教事业。

从19世纪末开始,尤其是义和团运动后,欧美传教士在华传教方式有很大的变化。他们中绝大部分不再自觉与中国文化为敌,不再以基督教文化直接撞击中国传统文化并企图从根本上取而代之。在对中国的了解日益加深的过程中,不管是否是纯粹出于策略上的考虑,他们逐渐改变了对中国及中国文化的态度及与之相适应的传教方式,进一步探索了中国教会的自立与本色化,而且在其付诸实施的过程中作了许多努力。有的传教士如乐林生、雷鸣远等甚至充当了倡导者和组织者的角色。因此可以说,教会及传教士传教方式的转变,不仅是广大中国人民反抗和努力的结果,也是传教士们努力探索的结果。传教方式的转变不但改善了教会的形象,增加了信徒的人数,提高了信徒信仰的灵性水平,还推动了教会各项事业的发展,从而扩大、加深了基督教在中国社会各阶层的影响。

五、两种传教方式对中国的影响

综上所述,基督教近代来华有两种传教方式,19世纪末期之前可称之为直接的整体置换方式,从19世纪后期起开始改变传教方式,更多地采取了迂回间接、温和、调和的方式,尊重中国文化,以期改变基督教的形象,争取士大夫阶层的理解与支持。前后两种传教方式的目的,虽然都是为了传播基督教和使中国全盘基督化,但却产生了截然不同的效果和影响。本部分一是对两种传教方式进行小结,二是对两种传教方式予以评价,以表明笔者的观点。

^① 《中华归主——中国基督教事业统计1901—1920》中国社会科学出版社,1985年版,第1057—1058页。

^② 德礼贤:《中国天主教传教史》(台)商务印书馆1983年,第97—98页;顾卫民:《基督教与近代中国社会》第370—371页。

（一）两种传教方式的特点

1. 直接整体置换方式:整体置换是基督教近百年来对待其他信仰和文化的主要方式。在这种方式下,传教士们认为中国现有文化及宗教没有任何价值,甚至是腐朽、异端的东西,只有基督教才是真宗教,只有基督教所代表的文化才是生动的、有价值的;西方人和基督教文化比中国人及中国文化“更雄伟,更聪明,更灵巧,更人道,更文明”^①而且由于基督教普世主义和强烈的排他性,使得作为其虔诚信仰者的传教士坚信,上帝的意志是要使所有人成为基督徒,上帝最终需要的是唯一的宗教即上帝的宗教:基督教^②。因此,他们以白种人有拯救东方的义务和责任的优越感,认为基督教及其所代表的文化应该而且必须以最快的速度从根本上取代中国现有文化、宗教。在这种心态的支配下,19世纪末以前,来华传教士传教方式的特点是:

第一,传教士与列强在华的政治、军事、商业事务和利益联系非常紧密。为了使基督教能顺利传入中国并尽快取得显著成效,传教士更多地与列强在华的政治、军事、商业利益挂钩,作为他们的附庸和工具,为列强侵华制造合乎教义的理论依据,企图为之披上神圣的宗教外衣。第二,传教士更多的采用直接、正面的福音宣讲方式,注重个人灵魂得救。几乎所有的传教士都做过口头布道工作,因为差会不鼓励他们从事文化和教育活动。如美国公理会指示在华传教士的首要任务是“用生动的语言宣讲福音”,“准备和分发小册子为其次,而办学和旨在改革社会的活动应永远严格地作为从属活动”^③。第三,为了论证向东方宣教的合法性和必要性并尽快使基督教得以在中国传播,传教士以狭隘的基督教标准审视中国社会,对中国宗教、文化进行过分的贬低,自觉与中国文化为敌,夸大中国的异端形象,为其用基督教文化根本置换中国文化制造舆论。第四,许多传教士干涉中国司法诉讼,庇护教民,以吸引更多的信众。但是,由于中国传统文化所塑造的中国人对宗教淡漠的特性,使传教工作进展十分缓慢。第五,这一时期所吸收的教徒绝大多数是下层民众,码头苦力或贫无立锥之地的人,多有“吃教”或“恃教”者。由于入教动机不纯,因而教徒的信仰也不坚定。第六,传教士掌控教会的一切领导权,教会的经费几乎全部由西方差会、修会或罗马教廷供给。教会的一切活动包括神职人员的培养、机构的设立、经费的使用等事项均由传教士决定。正如美国基督教史学家赖德烈说:“基督教的传教活动是一项

^① 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社,1985年版,第196页。

^② 【美】保罗·尼特:《宗教对话模式》王志诚译,中国人民大学出版社,2004年版,第23页。

^③ Sidney A Forsythe, *An American Missionary Community in China 1895-1907* Harvard University Press, 1971. P. 6.

家长式的统治事业，是一种宗教帝国主义。”^①

2. 宏观改造方式：从19世纪后期起，传教士们开始改变其在华传教方式。自由主义神学思想反对虔敬的宗教神秘主义，主张一种实践的宗教观，强调上帝的内在性，认为每一种宗教形式或派别都以一种共同的普遍的宗教感情为基础，因此，不应以信仰上帝的外在形式决定一切。历史和文化是铸造各种宗教形式的决定性因素。他们认为要恢复传教事业的活力“需要有更简明的信仰，更现实的态度，更丰富的科学知识以及最大限度的忍耐。”

^② 传教士开始重视对中国社会整体环境的改造与福音传播的关系，把拯救人的身体作为拯救灵魂的前提，注重民生需要和社会改革，注重利用间接手段如教育、文字出版、医疗卫生、慈善事业等进行传教，并将传教重点逐步从下层民众转向社会上层。为此，第一，传教士采取上层路线，把传教重点有社会下层转移到上层。他们开始尊重中国文化，有些传教士还倡导调和儒学与基督教，提出了“孔子加耶稣”的口号，以博取儒家士人的理解与好感，他们积极鼓吹并参与中国社会的变革活动，以获得统治者阶层的同情与支持。第二，认为对个人肉体的拯救是灵魂得救的前提，同时注重对社会环境基督化的改造。传教士们花大量的时间、精力和经费大规模举办各种教育、医疗卫生和慈善活动。第三，尽量脱离与列强在华政治、军事及经济利益的瓜葛，放弃保教权，不再干预诉讼，以期改善基督教的形象，吸引更多的信徒。培养基督化的精英人士，进入中国社会的各个领域，从宏观上影响中国社会的发展方向。第四，在中国民族民主运动的冲击下，传教士们开始倡导教会的自立与本色化，大量培养中国神职人员，逐渐将教会的领导权移交给教会。

（二）两种传教方式对中国社会的影响

基督教近代入华，前后采取了两种不同的传教方式，传教士的不同活动对中国社会产生了深刻的影响。现代学者王尔敏指出：“基督教除宗教活动，尚有更多意义之影响，在中国而言，实是一种收益。最显著为救灾济贫，等等施舍，特别是光绪初年，山西、河南大旱灾，在华西洋教士，无不全力以赴，捐款施药，拯救灾民。然此尚非重要影响，西洋传教士来华对中国最大贡献，实在于知识之传播，思想之启发，两者表现于兴办教育与译印书籍，发行报刊。自19世纪以来，凡承西洋教士之直接熏陶与文字启示之中国官绅，多能感悟领会而酝酿觉醒思想。同时举凡世界地理、万国史志、科学发明、工艺技术，亦

^① 唐逸：《基督教史》中国社会科学出版社，1993年版，第330页。

^② 胡卫清：《普遍主义的挑战》上海人民出版社，2000年版，第81—82页。

多因西洋教士的介绍而在中国推广。”^①

1. 教育方面：近代来华传教士在华兴办教育，把近代西方先进的教育体制输入了中国。其先进的办学方式，崭新的课程设置，高效率的管理机制，冲荡了落后的学塾书院制度，成为旧教育最早的历史冲击者。在近代中国社会转型的初期，教会学校的创建与大规模发展，促进了中国近代教育的诞生与成长，广泛而深刻地影响了中国教育、文化和社会近代化的走向和途径。

教会学校在教学内容上，除了神学以外，一般都设有西学课程，教学内容相当广泛，完全超出了中国旧学只讲四书五经的狭隘范围。在教学方法上，教会学校打破了中国数千年来封建教育体制，学生在学校里不但可以学到一些西学知识，而且还可以进行有关的科学试验。其教学内容和教学方法的多元化使学生学到了当时在中国不易学到的新知识，对学生有一定的启蒙意义，开阔了学生视野，拓宽了其知识面，使之对世界各国的状况，对资本主义有了一定的认识。随着教会大学的兴起，教会教育形成了完整的体系，把西方先进的教育体制完整地引入了中国。对冲击瓦解封建教育体制，促进近代教育发展产生了积极作用。教会大学在学制、教学内容、教学方法、教学管理等方面为中国近代官办新式学校起了示范作用。19世纪末20世纪初，在废科举、兴学堂的热潮中各地都以教会学校为样板。张之洞在湖北兴学之初，袁世凯在筹办山东大学学堂时都曾向教会学校学习^②。教会大学还开辟了现代学科新领域，从而带动了中国有关农科、法律、新闻、医学等方面的教育与研究，对中国近代高等教育起了积极的促进作用。

另外，教会所办初等学校对我国普及教育有所促进。在中国封建社会，教育是社会上层和有钱人的特权，对下层民众则实施愚民政策。教会学校为一些下层贫苦人家的子弟创造了受教育的机会。教会学校对中国近代女子教育、职业教育、医学教育、体育教育有开先河的作用。特别是女学的设立，对中国封建传统教育是一个巨大的冲击，它动摇了封建的传统观念，冲破了对妇女受教育权的禁锢，开中国妇女受教育的风气。

教会学校培养了一批新型知识分子。他们除了从事宗教事业外，进入各个行业，更多的是从事文教工作。如1898年成立的京师大学堂，聘有12名中国人任教习，这些人大部分毕业于教会学校；1904年圣约翰学院毕业生13人，其中3人在官办学校里教书，这促进了中国近代教育的发展。“应该说，教会大学所培养的大批人才，对于20世纪中国社会文化的发展起到了不可忽视的重要作用。这种影响远远超过了其他基督宗教的社会事业的

^① 王尔敏：《近代中国与基督教论文集》序言；见林治平主编《近代中国与基督教论文集》（台）宇宙光出版社，1981年，第3页；转引自顾卫民：《基督教与近代中国社会》第219页。

^② 【美】杰西·格·卢茨：《中国教会大学史》曾钜生译，浙江教育出版社，1987年版，第85页。

作用。”^①此外，西方传教士还参与中国近代教育之中，充任教习，充当顾问，提出改革建议。力图在“力所能及的范围内，用各种方法掌握中国的教育改革运动，使它符合纯基督教的利益”^②的同时，也有益于中国教育的近代化改革。中国最早的四所大学北洋大学堂、南洋公学、京师大学堂和山西大学都是传教士帮助兴办和主持的。

2. 科学文化：传教士在办学的同时，通过大量办报、翻译和出版西书，输入了西方先进的自然科学知识和充满理性等精神的社会科学知识。如李提摩太曾通过《万国公报》介绍了西方的许多新思想、新制度、新方法，他还第一个向中国介绍了马克思。在译介西方各国历史、地理和政治经济等状况时，不期然地引进了欧美资产阶级自由、平等、博爱的思想和立宪制度、民主制度、议会制度等；介绍了西方的文化、科学、教育的发展状况，以及所采用的制度。还有傅兰雅、林乐知等通过大量翻译出版西书，传播了许多新知识、新思想。这些新知识、新思想影响了一批中国人的思想，更新了他们的观念，为维新志士进行变法提供了理论依据，成为促进近代中国社会嬗变的积极因素。使中国有志之士开始从“天朝大国”的迷梦中惊醒，开眼看世界，意识到了中国的落后，破除了“夷夏”观，向西方寻求救国自强之道。他们认为：“要救国，只有维新，要维新，只有学外国。”^③于是，从太平天国运动、洋务运动、戊戌变法、辛亥革命无不受西学的影响。保罗·科恩说：“基督教传教士在最初唤醒中国人使之感到需要变法这一方面，曾起过重要作用；此外，他们还帮助形成了改革派自己的方法、思想和世界观。”^④范文澜先生也认为在华新教传教士是“变法运动的别一推动力。”^⑤维新派的领袖康有为、梁启超等都是曾直接受到《万国公报》和广学会其它出版物的影响。康有为在1882年经过上海时，曾购买了不少广学会的书籍，并订阅了《万国公报》^⑥。他在1898年对一个记者说：他转而主张变法，重要归功于李提摩太和林之乐的著作^⑦。原来梁启超在《时务报》发表的政论，有不少是《万国公报》宣传过的言论。他也曾竭力推荐广学会的出版物。其它如谭嗣同、翁同龢及光绪帝也不同程度地受到《万国公报》的影响^⑧。因此从某种意义上讲传教士“是一个酵母菌，传来了对于人权、对于裁判不公正的愤慨、以及对于帝国官吏腐败的憎恨等等思想，这种发酵思想；是使广大群众对于亚洲式的服从，和盲目接受威权的信念发生动摇的一种力

^① 何建明：《教会大学史研究与当代中国基督宗教文化》，见卓新平、许志伟主编《基督宗教研究》第二辑，社会科学文献出版社，2000年版，第404页。

^② 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第24页。

^③ 《毛泽东选集》（合订本）人民出版社，1969年版，第1359页。

^④ 【美】费正清：《剑桥中国晚清史》（上）中国社会科学出版社，1993年版，第649页。

^⑤ 范文澜：《中国近代史》（上）人民出版社，1955年版，第296页。

^⑥ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1981年版，第276页。

^⑦ 【美】费正清：《剑桥中国晚清史》（上）中国社会科学出版社，1993年版，第649页。

^⑧ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1981年版，第276页。

量。”^①

3. 医药卫生：环境恶劣、不讲卫生、缺医少药是旧中国普遍存在的客观事实。城乡许多地方缺乏排污设施，住房拥挤，空气不流通，水源污染严重。脚气病、霍乱、狂犬病、伤寒、天花、血吸虫病、性病、黑热病、腹泻、肺病、麻疯、鼠疫等时常流行。教会医院甘愿免费给穷苦百姓治病，传教医生甘愿深入穷乡僻壤、高寒山区施医给药，固然有从心灵上灌输基督教福音的目的，但其慈善活动的性质毕竟给缺医少药的中国百姓减轻了身体上的痛苦。二者的有机结合才促成了基督教在华医疗事业的发展。随着时间的推移，特别是进入民国以后，教会中有人提出不能强行向病人传教，不少教会医院已不再借行医为传教工具，走上以行医为专职的道路。

基督教在华医疗事业对西医在中国的传播和发展、医药卫生知识的普及和社会风俗的改良均有积极的意义。传教士在中国行医，客观上把西方的医术和西药以及近代医院制度、医学教育传入了中国，并且在培养人才，普及医药知识方面的成效也很显著。另外，基督教各团体组织的卫生公益活动，对于中国社会移风易俗，改变落后的公共卫生意识和个人生活习惯也起了积极作用。如河南省惠民医院为了使病人配合治疗和防止疾病流行，护士每天都向人们宣传饭前洗手，不喝脏水，不吃腐烂食物，以及孕妇孕期保健的重要性。医院还出售宣传卫生知识的小册子，作有关卫生知识的报告和演讲。一定程度上改变了中国贫穷落后地区的传统生活方式，兴起了讲究清洁卫生的风气。因此，可以说基督教在华医疗事业既是有效的传教手段，也是有利民生的慈善事业，对中国社会的发展起了一定的推动作用。但我们还必须看到“中国的卫生问题不是一个孤立的、与其它事物不相联系的问题。疾病、贫穷和愚昧是相伴随的。不可能期望人民所面临的这些卫生问题可以单独解决而不顾及经济和教育等方面的发展情况。”^②

4. 其他社会事业：如组织社会赈济事业以拯救灾荒中的贫民，禁止吸食鸦片，提倡女权，革除溺婴、缠足、纳妾、包办婚姻等社会陋习，等方面也做出了巨大贡献，改良了近代中国社会风俗。其中最有影响的是 1895 年在上海成立的，由李德夫人任会长的天足会。该会广泛地写作和出版宣传小册子，并通过种种努力，影响上层人士，到 19 世纪 90 年代，改革派也热烈地倡导反缠足运动。慈禧太后为了应付日益增长的压力，于 1902 年正式下令废除缠足。从 20 世纪起“妇女缠足便越来越不合时尚了。”^③ 传教士的这些活动引发了中国人“西人凡事得力在一群字。我则家自为谋，人自为利，亿万人不啻亿万人心

^①【美】马士：《中华帝国对外关系史》第 2 卷，商务印书馆，1963 年版，第 243 页。

^②《中华归主——中国基督教事业统计 1901—1920》中国社会科学出版社，1985 年版，第 980 页。

^③【美】费正清：《剑桥中国晚清史》（上）中国社会科学出版社，1993 年版，第 644 页。

也，安得不贫不弱。”^①的感慨。

传教士对儒学和中国时政的批判，是站在西方人的立场和基督教的角度进行的，反映了西方中心主义和基督教普世主义等霸权主义思想，他们中的有些批评不仅是当时的中国士绅和文人所无法接受的，就是今天我们也无法赞同。但是，我们并不能因此对之全盘否定。他们认为儒学只讲人伦未涉足天伦，轻视物伦——自然科学和技术的论断是实事求是的，传教士对于儒学人伦中的“三纲”说，顺服思想，如忠君和奴才意识等，守旧意识，轻视妇女等等观点的批评，也是符合事实的。从某种意义上讲，正是基于对中国文化这样的认识，他们才对中国人进行西方民主、平等、自由思想的传播和教育。这种新思想的传播对动摇儒家思想在中国文化教育思想中的核心地位不无助益，因而在近代中国具有思想启蒙作用；为把科学、民主、自由、平等思想纳入中国新式教育体系之中，扫除了思想上的障碍。他们对科举制度的反思和批判，虽未深入到其本质，但也进一步暴露了其弊端，增强了变革科举的必要性和紧迫性。他们的主张大大丰富了科举改革的思想，并为科举改革指明了方向。

另一方面，我们必须看到，传教士给受洗教徒灌输西方的基督教文化，并宣扬其优越性，使教徒置身于一种与中国原有文化截然不同的文化氛围之中，受西方文化熏陶而逐渐西化。同时，传教士为了吸引信众，将治外法权扩大到教徒，使他们不受中国法律与制度的管制和约束，甚至抗拒官府的缉捕。使原来“久已习惯了守望相助，出入相友的村落社会开始松动。”^②中国社会被撕裂，中国人被分成了教民和非教民。

5. 西学热：传教士对中国文化的贬斥极大地打击了中国知识分子的文化自信心，加速了他们对本土文化的疏离和对西方文化的认同。传教活动得以奏效的前提是打破中国民众对中国传统宗教文化的认同，为此传教士说教的一大主题就是中国文化落后和无望，需要先进的基督教文化的拯救。而19世纪，整个西方盛行的是文化进化史观，传教士把中国宗教和文化视为比西方文化和基督教低劣，并因此应该被改造和取代的文化形态是极为正常的。这是那个时代整个西方社会共同的信仰，传教士也无法超越这种时代精神。因此，除少数自由派传教士对中国文化稍有肯定外，大多数传教士认为中国人在文化上是低劣的，在心智上是落后的，在宗教上是迷信的；以基督教为核心的西方文化是先进的、合理的和现代的。中国文化和宗教终将死亡，中国应抛弃自身的文化和宗教，全面接纳西方的宗教、文化和技术，以使整个中国皈依基督教和被开化。基于这样的认识，传教士带着征服心理、施主的傲慢和种族的偏见来布道，他们坚持自己“有权挑战古老的风俗和权威，

^① 《皇朝蓄艾文编》第28卷，第29页；顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海人民出版社，1996年版，第273页。

^② 颜炳罡：《心归何处》山东人民出版社，2005年版，引言，第19页。

谴责传统的礼仪、信条和神明，剥夺异教徒的精神传统和文化身份。”^①

传教士对中国社会和文化的贬低，使中国遭受了最令人感到耻辱的文化的失败。中国人为了自强，忍受着文化失败的屈辱，开始向西方寻求真理。在西潮冲击下，“中国传统价值体系的软弱和对西方文化攻势的束手无策，使这些知识分子对传统感到失望和淡漠。”^②这预示了20世纪初的西学热和对中国传统儒学的全面清算运动。西学热使当时青年学子对汹涌而来的西方文化称颂不已，简直到了如痴如醉的地步。梁启超曾说：“国家欲自强，以多译西书为本；学者欲自立，以多读西书为功。”^③1921年6月30日，美国哲学家杜威在北京各界给他送行的大会上谈到他对中国两种人，即青年学生及教员和成人知识阶级两方面的印象时说：“青年方面呢，都渴望新思想，对于学理只是虚心的公开的去研究，毫无守旧的态度，……就是年长的人，也很肯容纳新的思想，与青年有一样的态度。”杜威虽然说这是“新时代的精神，科学的精神，并不只是西方的精神。”但同时也指出：“全世界无论那一国里要找这一群青年恐是很难的。”^④这就是说，中国读书人无论少长，其趋新已达世界少有的程度。这确是杜威在中国讲学两年的结论性看法，他的观察象征性地表达了中国自19、20世纪之交兴起的尊西崇新的西学热。其最主要的特点即是西方文化优越观在中国士人心目中的确立，以及与此直接关联的中国文化传统的崩散，这种影响一直延续到了今天。在西学热潮流的冲击下，出现了所谓“欧化”论者，他们对中国的传统采取虚无主义的态度，盲目否定一切。正如章太炎所说：“近来有一种欧化主义的人，总说中国人比西洋人所差甚远，所以自甘暴弃，说中国必定灭亡，黄种人必定剿绝。因为他不晓得中国的长处，见得别无所爱，就把爱国爱种的心，一日衰薄一日。”^⑤

在尊西崇新的同时，是对中国传统文化，尤其是儒家文化的全面批判。使人们一想起忠孝节义、三纲五常，马上就会联想到宋儒，联想到孔子。于是，一场批儒讨孔的激流铺天盖地而来。在批儒讨孔大流的一再冲刷下，儒学被漂洗成守旧的、封建的、保守的象征。以致“近代以来，一切为孔子争公道的努力都成了历史的逆向操作。”^⑥甚至出现了“现时竟有一般人连最低限度的孝道全不理睬，或默认那是应当废弃的一种古董，”“中国文化或中国思想无疑地是有大缺点。否则同外来的文化或思想一旦接触，不至于经不住强大的破坏力而弄到崩溃，赶紧要修正、再造的”等思想^⑦。中国传统的价值体系在西学的冲击

^①【美】费正清：《在华传教事业与美国》哈佛大学出版社，1974年版，第360-361页；转引自王立新：《后殖民理论与基督教在华传教史研究》载《史学理论研究》2003年，第1期。

^②卓新平：《基督宗教论》社会科学出版社2000年版，第342页。

^③梁启超：《西学书目表序例》，《饮冰室文集·文集之一》云南教育出版社，2001年版，第142页。

^④1921年6月30日《胡适日记全编》（3）安徽教育出版社，2001年版，第346页。

^⑤《演说录》，《民报》第6号；转自龚书铎：《中国近代文化概论》中华书局，2003年版，第38页。

^⑥颜炳罡：《心归何处》山东人民出版社，2005年版，引言，第22页。

^⑦郭中一：《关于基督教与中国文化之商讨》，见张西平、卓新平主编：《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》

下开始崩解，而新的信仰价值体系却尚未形成。于是，中国人经历了痛失精神家园的艰难历程，在保全“国粹”和“全盘西化”的痛苦对峙中，走上了一条精神的不归路。

（三）对两种传教方式的评价

基督教是一种典型的普世主义宗教，这种普世主义不但强调其对世人的博爱，更突出的表现为要求全世界文化和信仰的统一，因此基督教的普世主义不仅仅将整个欧洲从文化上连接起来，而且有着向世界各地拓展的强烈动机^①。这就决定了基督教强烈的排他性，它的目标是打击清除一切异端宗教，拯救一切非基督教徒，使他们都皈依上帝。由此而言，近代基督教传教运动本质上是一场宗教文化的征服运动。谢卫楼就曾直言不讳的说过：“基督教是一种征服性的宗教”^②。在传教士眼中，世界上只有一个救世主基督，只有一种真宗教基督教。近代来华传教士的目的只有一个：“向中国人灌输一种绝对的教义”，以基督教征服中国，使中国基督化。“他们将自己的使徒使命视为反对伪神和撒旦的一场无情斗争。”^③ 伦敦会传教士杨格非明确指出：“我们到这里来不是为了发展国家的资源，不是为了促进商业，也不仅仅是为了促进文明的发展；我们到这里来是为了同黑暗作斗争，拯救世人于罪恶之中，为基督征服中国。”^④ 19世纪初期，传教士的基本信条是“只有基督能拯救中国解脱鸦片，只有战争才能开放中国给基督”^⑤，因而作列强侵华的向导，谈判的翻译，并依靠列强向清政府施压，迫使其对基督教全面开放。19世纪末以前，在基要主义神学支配下传教士对中国文化不屑一顾的心态和对中国祭天、祭孔、祭祖等习俗的不妥协的立场固然是要明目张胆、彻头彻尾地取代以儒学为代表的中国文化；19世纪末20世纪初自由主义神学影响下传教士主张融合儒家与基督教的“孔子加耶稣”，同样是要取代中国文化，“儒教孔子，人也。耶稣，上帝之子也。救世教之真光迥异于儒教之上，……当今之世，孔子若再生于中国，必愿为耶稣之徒。”^⑥ 这样的说法对中国文化充满着挑战性，使中国传统士人很难接受。从20世纪初传教士和中国教会人士共同发起的“中华归

中国广播电视出版社，1999年版，第102、103页。

^① 胡卫清：《普遍主义的挑战》上海人民出版社，2000年版，第16页。

^② 胡卫清：《普遍主义的挑战》上海人民出版社，2000年版，第190页。

^③ 【法】谢和耐：《中国和基督教》上海古籍出版社，1991年版，第95、101页。

^④ 胡卫清：《普遍主义的挑战》上海人民出版社，2000年版，第79页。

^⑤ 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，2004年版，第46页。

^⑥ 安保罗：《救世教成全儒教说》1896年10月《万国公报》第17册；转引自顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1991年版，第184页。

主”运动，到最开明的比利时传教士雷鸣远神甫喊出“中国归中国人，中国人归基督”^①，其目的仍只有一个，即使中国基督化，实现中华归主。这与林乐知的基督教高于儒教，孔子生于今日必愿为基督徒并没有本质上的区别。

传教士在中国无论是办教育、文字出版事业，还是建医院、赈灾、设立慈善机构等活动，其目的仍是使中国基督化。就传教士而言，哪种手段更便于传教，更利于传教，更容易实现中国基督教化，就采用哪种手段。虽然也有一部分传教士致力于改造中国落后贫穷的现状，但就大多数传教士的初衷而言，作为传教策略或手段的教育、文字出版、医疗慈善等事业决不能代替或干扰他们作为传教士的本职工作。李提摩太便认为：“印刷的书刊比口头讲道对中国士大夫更适合……借文字宣传基督教，较不会引起暴动；”^②而且“别的方法可以使成千的人改变头脑，而文字宣传可以使成百万的人改变头脑”^③他还曾说：“每一个与广学会有关的人士，他的最大目标就是推广基督教文明，只有耶稣基督才能提供中国所需要的新道德的动力。”^④卫三畏认为医学传教“在消除外国人和中国人的误解方面起了非常大的作用……在东方没有一个传教机构比它更有名和更成功了，它在中国各阶层中传播福音的直接作用是无法估量的。”^⑤另有许多传教士和教会组织认为：“教会学校是得力的助手，不怀疑教会学校是传播福音的最有效的方法。我相信在印度、中国和日本，基督教的教诲是最好的说教，学校是最好的教堂”^⑥。传教士教育家狄考文更是认为办学，尤其是办高等学校，培养胜过传统士大夫的基督化的社会精英是打开传教大门的最佳方式。因为在他们看来，高等教育可以使这些社会精英具有基督教的信仰，掌握科学知识，精通儒家经典。这些人毕业后可以在政府机构里做官，可以成为牧师，也可以当医生、商人或中国企业的督办，这可使基督教信仰渗透到中国社会的各个层面，从而使中国基督化。曾任上海圣约翰大学校长半个世纪之久的美国传教士卜舛济说：“我们的学校和大学，就是设在中国的西点军校。……我们的教育机关正在训练未来的领袖和司令官。他们在将来要对中国同胞施加最巨大和最有力的影响。”^⑦部分来华传教士标榜“双重拯救”，即不仅拯救中国人的灵魂，而且还要拯救中国人的肉体，因此，他们热衷于社会福利、慈善和救灾活动。但这仍是他们传教的手段。美国传教士倪维思称赈灾为“最有效的传播方法”。他说：“我所发放的金钱和我们救灾的努力，都被认为是基督教的延伸和发展。”“这种工

^① 方豪：《中国天主教史人物传》（下）中华书局，1973年版，第317页。

^② 王林：《西学与变法——〈万国公报〉研究》齐鲁书社，2004年版，绪论，第2页。

^③ 顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海人民出版社，1996年版，第236页。

^④ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1985年版，序言。

^⑤ 【美】卫斐列：《卫三畏生平及书信》顾钧，江利译，广西师范大学出版社，2004年版，第32页。

^⑥ 朱有献、高时良：《中国近代学制史料》华东师大出版社，1993年版，第4册，第116页。

^⑦ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1985年版，第349页。

作对于清除偏见，为接受基督教准备了道路”^①。李提摩太也认为赈灾工作“有益于消除偏见，为接受基督教准备道路。”^②英国伦敦救济会的一位委员在一次募捐集会上直言不讳地表示：“以力服人，可以胜之，不能服之；以德服人，而无不。英国曾以刀矛枪炮，抵御华人。现值中国急难，捐资赈济，比较铸炮造矛，所费实少，而可以固华民之友谊，使之亲密。”^③

无论是叫嚣战争、依靠列强庇护传教，还是像李提摩太、伯驾、狄考文、倪维思等人介绍西方自然科学知识、创办医院、举办学校、赈灾或设立慈善机构，均是作为传教的手段和策略，为传教中国服务。为达这一目的，他们既可以参与鸦片贸易、叫嚣战争，甚至直接参与对华战争和不平等条约的签订；同时也可以办学校、设医院、译西书、讲西学，赈灾济贫。“无论手段如何卑鄙无耻，还是如何高尚而貌似纯洁，目的只有一个，即传福音于中国，实现中华归主。”^④

基督教第四次来华之时正值中国封建社会的衰微期，清政府实行严格的闭关锁国政策，对一切外来东西都盲目地加以反对排斥。基督教教义的普世主义强烈要求世界的基督化，在其教义训导下的信徒，有着持久而顽强的传教使命感，他们要将自己的教义与信仰传播给一切人，要将上帝的福音传遍世界的每一个角落。事实上，基督教就是“一种传教的宗教”，“基督教教会就是一个传教的教会”，“基督教的传教与基督教本身一样古老，实际上传教思想甚至更古老一些。”^⑤

近代基督教传教运动与殖民主义扩张有着密切的关系，他们都是资本主义文明扩张运动的组成部分，分别代表了宗教的和世俗化的普世主义倾向，在功能上二者相互促进。基督教为近代殖民主义提供了精神动力，近代殖民主义则为基督教传播提供了物质与技术的保障和军事、政治的保证，使基督教在殖民主义保护下得到了极大发展。在中国也同样如此：传教士在列强侵华过程中充当了帮凶，为之提供情报，充当向导翻译，参与签订不平等条约；而西方殖民主义者为传教士和基督教进入中国公开传播提供了强大的武力后盾和经济支持。因此，19世纪末以前，基督教在华基本上是“以军舰进行文化拓边，用大炮为其宗教传播开道，强制性输出”^⑥。传教活动与政治经济权益胶合。为了方便传教，传教士可以参与走私鸦片，从事罪恶的鸦片贸易；为了使中国每一个山头都竖立起十字架，他们可以公开鼓吹战争，甚至直接参加侵华战争。在种种“传教宽容条款”的名下，基督

^① 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》上海人民出版社，1985年版，第173页。

^② 顾卫民：《基督教与近代中国社会》第311页。

^③ 郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》岳麓书社，1984年版，第474页。

^④ 颜炳罡：《心归何处》山东人民出版社，2005年版，第98页。

^⑤ 胡卫清：《普遍主义的挑战》上海人民出版社，2000年版，第28页。

^⑥ 颜炳罡：《心归何处》山东人民出版社，2005年版，第80页。

教传教活动取得了合法地位，并成为外人在华的一项特权。“在这样的情形下，基督教在华传教活动实已大大超出了纯宗教的范围。西方传教士远道来华布道的善良动机已与各国当时对华的政治侵略混合为一，难于分辨。”^①这种列强与传教士相互勾结，强行输入的方式，使基督教在道德上蒙上了严重的污点，从而失去了其在中国存在的合理性依据，招致中国人民普遍情绪化的反抗。而传教士之所以在以反暴力为宗旨的基督教义训导下，仍然常常“借条约和炮舰之力以压官民”^②却并未觉得于心不安，其心理依据即是欧洲文化优越观的确立。只有在此基础上，才可以对“劣等”民族实施不同的准则而不觉违背了自己的价值观念。这是典型的帝国主义心态。

另外，传教士借助非宗教手段，以期达到传教的目的，是招致中国人对基督教失去信任的重要原因。中国是一个有着五千年文明传统的国度，中国人有着自己的信仰、习俗，乃至教化方式，这给基督教传播、吸纳教徒带来极大的困难。他们感叹单纯向中国百姓讲道，如同向海中撒种，希望渺茫。由是许多传教士不再靠基督教教义本身吸引教民，而是以小恩小惠，包揽词讼、偏袒教民等非正当的手段诱民入教。许多教民入教并非由于基督教的吸引力，而是为了在洋人那里捞取某种好处，从而大大贬损了基督教的形象，这也加剧了基督教与中国社会的矛盾，进一步降低了基督教的影响力。同时在中国社会造就了除洋人以外另一个特权群体——教民，造成了中国民众族群的撕裂，造成了教民与非教民之间的冲突，造成了中国社会结构、社会秩序的原有稳定性的失衡，加深了中国社会的灾难。

文化交流的前提是两种文化的平等、相互尊重和理解，并且交流双方对对方文化要有较为深刻、理性的认识。然而，近代来华传教士对中国文化并无多少了解，大多只是粗通汉语根本谈不上对中国文化的了解和深刻认知。“自从耶稣会被取缔，中国再也没有学识渊博、通晓汉文的传教士了。”“某些传教士根本不懂当地语言，听忏悔还需要借助一名通事。”“有的传教士在中国生活了25年，甚至30年，到头来，连‘信经’这个名词在汉语中该译作什么都不知道，更谈不上诸如《十诫》和其他祈祷文的汉译了。”^③然而，近代西方社会的经济革命、科学革命、政治革命确定了欧洲在世界的整体优势地位，赋予了殖民主义以强大的物质力量，同时也建立了传教士的文化优越感，加强了他们的使命感，使他们拯救全人类的理论有了一块现实的基石。在这一基础上，传教士从自身的角度来审视以儒家为代表的中国文化，认为中国文化低劣，儒家经典充满大量知识性错误，却被中国人奉若神明，成为基督教在华传播的大敌。所以传教士将儒学置于基督教“非此即彼，

^① 李恩涵：《同治年间反击基督教的言论》载刘小枫主编《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》上海三联书店，1995年版，第219页。

^② 郑观应：《传教》（先后两篇）《郑观应集》（上）夏东元编，上海人民出版社，1982年版，第405、409页。

^③ 【法】卫青心：《法国对华传教政策》（上）中国社会科学出版社，1991年版，第22页。

此毁彼兴的对立面。”^①这种与本土文化为敌，以坚船利炮为后盾，强迫中国解除教禁，强制输入基督教的做法，助长了儒家士绅和普通民众反洋教的情绪，违犯了文化交流的原则；也使中国人由憎恨列强转而厌恶基督教，由厌恶基督教而全面排斥西方文化，从而扭曲了中西文化正常交流的管道，延缓了中西文化交流与融合的进程，也迟滞了中国社会近代化的进程。

整体置换方式下传教士在中国的作为违犯了基督教教义的要求。基督教教义宣扬博爱，要求其信徒要“爱人如己”，^②“你厌恶的事，不可以对别人做”，^③“你们愿意人怎样待你，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理”。^④“基督‘十戒’所体现的一个基本思想就是对人的尊重，对人类群体的维系”^⑤。近代来华传教士也以“爱”、“善”相标榜，然而他们为了获得传教自由权，却鼓吹对中国使用武力，甚至亲自参与对华战争。进入中国后又多端滋事，横行不法，严重违背了基督教教义的训导。更具有讽刺意味的是传教士一面参与强迫清政府签订不平等条约，一面在条约中宣称基督教乃“为善之道”、“待人若己”、“行善之教”、“劝善为人”、“原为行善”。传教士的这些行为不但违背了教义，也破坏了基督教的形象，成为基督教在华传播的障碍。

19世纪末开始，传教士开始尝试新的传教方式。他们通过对中国社会的深入观察和分析认识到，知识阶层是中国传统社会的中坚和精英，加强与这一阶层的联络，不仅可以对正在发生的维新事业施以影响，而且也是一种“由上而下”的传教策略。这种自上而下、以学辅教的新的传教方法并非近代来华传教士首创，而是传承了明末清初利玛窦等来华传教士的传教方式，与利玛窦等与官绅的交往和晋接极为相似。

以西学为依托的间接世俗化的传教方式，对改善基督教和传教士在中国人心目中的形象，缓解儒家知识分子，尤其是绅士阶层对基督教的敌意，起到了重要作用。20世纪初，基督教赢得了在华发展的“黄金时代”^⑥，教徒数量得到大幅度增长，其他教务亦有迅速发展。虽说传教士翻译西书，创办报刊杂志，兴办各类学校，设立医疗慈善机构等，都只是传教的手段，为传教服务。但考察其以西学为依托办学校、译西书、设医院等传教方法，对促进中西文化的交流和西方科学知识的传播乃至促进中国近代化都有积极作用。然而，对基督教在中国传播所起的作用并不十分显著。以医学传道会为例，自1861年到1872年10多年间，教会医院收治了近5万名病人，然而，皈依基督教的只有12人。由此塞勒鲍

^① 顾卫民：《基督教与近代中国社会》上海人民出版社，1996年版，第206-207页。

^② 《旧约·肋未记》19：18。

^③ 《旧约·多俾亚传》4：15。

^④ 《旧约·马太福音》7：12。

^⑤ 卓新平：《基督宗教论》社会科学文献出版社，2000年版，第229页。

^⑥ 顾卫民：《基督教与近代中国》上海人民出版社，1996年版，第351页。

夫断言：“作为传教媒介，医院是失败的”^①。由于病人太多，传教士每天忙于治病时，其传教的职能就被削弱或软化了。传教士或者作为一名职业牧师，积极布道，或者作为一名医生，努力救人，才能更好地完成其职业使命。同时，一些传教士有时热衷于手段，而难免忽略了其传教的目的，导致传教士内部的不满。“手段与目的的矛盾如果仅仅表现为传教士分身无术的话，传教士自身就可以化解，但严重的是有些时候手段与目的本性上的对立。”^②

恩格斯曾说：“历史上活动的许多个别愿望在大多数场合下所得到的完全不是预期的结果，往往是恰恰相反的结果。”^③从19世纪末起，传教士致力于以西学为依托宣教，试图用西方文化改造中国，这可以说在一定程度上有助于营造基督教传播的文化环境。传教士以为基督教是西方文化的核心，中国人接受了西方文化，也就朝着福音化迈进了一步。但事实证明，这在很大程度上只是传教士的一厢情愿，对作为西方文化接受者的中国士人却没有任何约束力。向来主张学与术分的中国传统士人，虽然接受了西方的科学知识，却仍然不能接受基督教。谢卫楼早在1877年就已指出：“经过西方科学教育的异教徒比一般异教徒更难接受福音。”^④保罗·科恩也评论说中国“在接受西方的知识的同时拒绝西方宗教，不但证明是可行的，而且前者甚至可以变成反对后者的武器。”^⑤教会所举办的各项社会事业，特别是在教育、工农福利和公共卫生等方面为中国带来了利益，输入了西方先进的自然和社会科学，促进了中国民族意识的觉醒和对自由、民主、科学的追求，在学习和吸收西方先进科学技术和思想的过程中，中国知识分子并没有把基督教作为自己的信仰，反而开始以西方的科学为武器反击基督教的落后、虚妄和不科学性，这是传教士所始料未及的。传教士对西学的传播，刺激了中国知识分子理性主义的反教运动。“他们一旦掌握了科学的一般道理，立即用之以证明基督教的不科学。”^⑥于是，对之发起了新一轮更为猛烈的反击。20世纪20年代，中国“非基督教运动”的强大攻势，正是西方科学主义在中国传播发展的结果。传教士热心传播的科学到后来竟成为抵制基督教的最有力武器，这是传教士所始料不及的。而中国士人以科学反击基督教固然有所谓“理性”的成份，但多少也有潜意识中抗拒西方文化渗透的民族主义意识在起作用。

近代来华传教士，为了传播基督教，要确立西方文化优越观，以争夺在中国的文化控制权；又因为在中国没有直接的殖民政治统治，故他们只能以间接渗透的方式来获取文化

^① 颜炳罡：《心归何处》山东人民出版社，2005年版，第101页。

^② 颜炳罡：《心归何处》山东人民出版社，2005年版，第99页。

^③ 《马克思选集》人民出版社，1971年版，第4卷，第244页。

^④ 转自史静寰：《近代西方传教士在华教育活动的专业化》第30-31页。

^⑤ 【美】费正清：《剑桥中国晚清史》（上）中国人民大学出版社，1993年版，第633页。

^⑥ 杨天宏：《基督教与近代中国》四川人民出版社，1994年版，第75页。

控制。于是许多传教士致力于以传播西方科学文化知识的方式以改变中国人的思想方式，控制中国的教育，从而影响中国社会的发展方向，最终在中国建立上帝之国。19世纪最后十年，广学会的出版物剧增，而且传播范围也遍及全国^①。“西学”在中国成为显学，士人竞相趋从，传教士要改变中国人的思想方式的目标便很快得以实现。然而到中国士人越来越多地进入传播西学的行业之后，传教士的影响就开始减弱。到中国士人自办的刊物和自译的西书渐渐普及时，传教士在中国文字出版业的作用就已趋于“完成”，而逐渐退居边缘地位。一旦中国士人自己承担起传播西学的任务，传教士的影响立刻式微。这使得20世纪教会出版的刊物数量虽然增长不少，但影响却渐渐减小。“由于不再需要他们作为宣传改革的使徒和传布西方非宗教文化的工具，象李提摩太和林乐知等传教士发现自己在1900年以后对中国舞台已逐渐不能产生影响了。”^②西学在中国能形成大潮，传教士起了最主要的作用。但这股大潮却反过来把始作俑者推到了边缘地位，这种结局大约也是传教士没有预料到的。到20世纪，传教士在文化事业中已侧重办学，特别是办大学。正如1908年《外交报》一篇名为《申论外人谋我教育权之可畏》的文章说：“庚子之后，在华西方教会，所心营目注，专以教育为当务之急。”^③这一方面是因为转向尊西的中国社会对此需求大增，但多少也因教会在新闻出版业已渐渐难以立足。传播西学的角色既然已逐渐由中国人自己承担起来，可以说西方对中国的文化渗透确实已得到中国人的主动配合。当然，中国配合者自己通常并未意识到他们所起的这种作用。他们的目的是要使中国富强并最终凌驾于西方之上，主张学西方的郑观应在论西学时说：“夫欲制胜于人者，必尽知其成法，而后能变通，能变通而后能克敌。”明确提出学习西方的目的是“制胜克敌”，最后“驾出西人之上”^④。其动机与传教士的初衷完全相反。

但事实再一次证明，到20世纪教育作为传教手段，已不合时宜。新式学校培养出来的接受了西方民主与科学洗礼的知识分子逐渐走到了反基督教斗争的前沿，掀起了近代中国第三次大规模的反基督教运动。更让传教士所预想不到的是，在这场斗争中，教会学校的学生反基督教情绪比官方学校的学生还要强烈。另一方面，传教士希望培养中国的基督教精英，从而影响中国社会发展方向的愿望也收效不大。面对日削月割的民族危机，大多数有匡世救弊抱负的教会大学毕业生成为“实业救国”、“教育救国”、“科学救国”、“文化救国”论的信奉者，在各自的领域内执着地耕耘着。但面对千疮百孔、积重难返的危局，一些热血青年从象牙塔里走了出来，背叛了他们所接受的知识 and 精神，转而热衷于军事和

^① 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，1981年版，第158-160页。

^② 【美】费正清：《剑桥中国晚清史》（上）中国社会科学出版社，1993年版，第651页。

^③ 转自杨天宏：《基督教与近代中国》四川人民出版社，1994年版，第101页。

^④ 郑观应：《西学》《郑观应集》（上）夏东元编，上海人民出版社，1982年版，第202页。

政治手段，以期实现暴风骤雨式的“根本解决”^①。

由此可见，近代西方传教士以西方科学文化知识为手段的间接传教方式并未达到其预期的目标，相反，却产生了许多传教士所始料未及的后果，最终使传教士由最初的策划者、倡导者变为尴尬的旁观者。但不可否认，传教士在促进中西文化交流方面充当了媒介的角色，作出了巨大贡献。其引进的西学，开阔了中国人的视听，刺激了中国民族主义的觉醒和高涨。就传教而言，虽未实现其“中华归主”和用“基督教征服中国”的梦想，但基督教毕竟传播到中国，并有了相当数量的信徒，且一直流传至今。特别是新中国成立和后，中国基督教开始了真正的自立自办和独立发展，开展了规模浩大的“三自”爱国运动。改革开放以来，不仅自身获得巨大发展并积极投身社会主义建设事业，而且恢复了对外交往和交流活动，与世界各地基督教界及其他各界人士建立起广泛联系。

^①《孙中山全集》第9卷，中华书局，1986年版，第298页。

参考文献:

古籍文献:

- 【明】宋濂:《元史》中华书局,1976年。
【清】贾桢等编:《筹办夷务始末—咸丰朝》中华书局,1979年。
【清】宝均等撰:《筹办夷务始末—同治朝》文海出版社,1966年。
【清】朱一新《无邪堂答问》中华书局,2000年。
【清】刘锦藻:《清朝续文献通考》浙江古籍出版社,2000年。
【清】冯桂芬:《校邠庐抗议》中州古籍出版社,1998年。
【清】王韬:《弢园文录外编》中州古籍出版社1998年。

理论经典:

- 《马克思恩格斯选集》人民出版社,1972年。
《毛泽东选集》(合订本)人民教育出版社,1969年。

中文著作:

- 顾长声:《传教士与近代中国》上海人民出版社,1981年。
顾卫民:《传教士与近代中国社会》上海人民出版社,1996年。
张力、刘鉴唐:《中国教案史》四川省社会科学院出版社,1987年。
周燮藩:《中国的基督教》商务印书馆,1997年。
卓新平:《基督教犹太教志》,《中华文化通志》第9卷,上海人民出版社,1998年。
唐逸:《基督教史》中国社会科学出版社,1993年。
杨真:《基督教史纲》生活读书新知三联书店,1979年。
楼宇烈、张志刚主编:《中外宗教交流史》湖南教育出版社,1998年。
牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》社会科学文献出版社,2000年。
张西平、卓新平主编:《本色之探——20世纪中国基督教学术文化论集》中国广播电视出版社,1999年。
顾长声:《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》上海人民出版社,1985年。
王友三:《中国宗教史》齐鲁书社,1991年
颜炳罡:《心归何处——儒家与基督教在近代中国》山东人民出版社,2005年。
王林:《西学与变法——〈万国公报〉研究》齐鲁书社,2004年。
孙尚扬、钟鸣旦:《一八四〇年前的中国基督教》学苑出版社,2004年。
冯祖贻等主编:《教案与近代中国》贵州人民出版社,1990年。
故宫博物院明清档案部主编:《清代档案史料丛编》中华书局,1979年。
罗秉祥、江丕盛主编:《基督宗教思想与21世纪》中国社会科学出版社,2001年。
曹增友:《传教士与中国科学》宗教文化出版社,1999年。
中华续行委员会编《中华归主——中国基督教事业统计1901~1920》中国社会科学出版社,1985—1987年。
胡绳:《从鸦片战争到五四运动》人民出版社,1980年。
牟安世:《鸦片战争》上海人民出版社,1982年。
许华应主编:《基督教文化》长春出版社,1992年。
朱谦之:《中国景教》东方出版社,1993年。
徐宗泽:《中国天主教传教史概论》上海书店,1990年。
何光沪、许志伟主编:《对话:儒释道与基督教》社会科学文献出版社,1998年。
于本源:《清王朝的宗教政策》中国社会科学出版社,1999年。
顾卫民:《中国天主教编年史》上海书店出版社,2003年。
尹大贻:《基督教哲学》四川大学出版社,1987年。

- 王晓朝：《基督教与帝国文化》东方出版社，1997年。
- 罗秉祥、赵敦华主编：《基督教与近代中国》北京大学出版社，2000年。
- 蔡永春：《新约导读》今日中国出版社，1989年。
- 刘建、罗伟虹：《宗教问题探索 2001 年文集》宗教文化出版社，2002年。
- 许志伟：《基督教神学思想导论》中国社会科学文献出版社，2001年。
- 曹琦、彭耀主编：《世界三大宗教在中国》中国社会科学出版社，1991年。
- 顾钧、江利译：《卫三畏生平及书信》广西师范大学出版社，2004年。
- 胡卫清：《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究（1877—1927）》上海人民出版社，2000年。
- 钱钟书、朱维铮主编：《万国公报文选》生活读书新知三联书店，1998年。
- 顾长声：《传教士与近代中国》上海人民出版社，2004年。
- 龚书铎主编：《中国近代文化概论》中华书局，2002年。
- 张国刚：《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》人民出版社，2003年。
- 李喜所：《中国近代社会与文化研究》人民出版社，2003年。
- 张泽：《清代禁教时期的天主教》台湾光启出版社，1993年。
- 于语和、庾辰辰主编《近代中西文化交流史论》山西教育出版社，1997年。
- 陶绪：《晚清民族主义思潮》人民出版社，1995年。
- 余三乐：《早期西方传教士与北京》北京出版社，2001年。
- 顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》东方出版社，2000年。
- 陶飞亚：《边缘的历史——基督教与近代中国》上海古籍出版社，2005年。
- 方豪：《中国天主教史人物传》二册 中华书局，1973年。
- 姚民权、罗伟虹：《中国基督教简史》宗教文化出版社，2000年。
- 张星烺编著：《中西交通史料汇编》中华书局，2003年。
- 杨天宏：《基督教与近代中国》四川人民出版社，1994年。
- 郑观应：《郑观应文集》夏东元编，上海人民出版社，1982年。
- 孙中山：《孙中山全集》中华书局，1986年。
- 卓新平：《基督宗教论》社会科学文献出版社，2000年。
- 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。
- 曹伯言整理：《胡适日记全编》（3）安徽教育出版社，2001年。
- 梁启超：《饮冰室合集·文集之一》中华书局，1988年重印。
- 范文澜：《中国近代史》人民出版社，1955年。
- 郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》岳麓书社，1984年。
- 朱有献、高时良：《中国近代学制史料》华东师大出版社，1993年。
- 阮元泽、高振农：《上海宗教史》上海人民出版社，1992年。
- 罗光：《教廷与中国使节史》传记文学出版社，1982年。
- 陈景磐编：《中国近代教育史》人民教育出版社，1979年。
- 张瑞藩、王承绪：《中外教育史比较史纲》山东教育出版社，1997年。
- 何晓夏、史静寰：《教会学校与中国教育近代化》广东教育出版社，1996年。
- 王忠兴：《基督教与中国近现代教育》湖北教育出版社，2000年。
- 王炳照、郭齐家：《简明中国教育史》北京师范大学出版社，1985年。
- 徐以骅：《教育与宗教：作为媒介的圣约翰大学》收于《二十世纪美国与亚太地区国际学术讨论会论文集》现代出版社，1992年。
- 黄新宪：《基督教教育与中国社会变迁》福建教育出版社，1996年。
- 忻剑飞：《世界的中国观》学林出版社，1991年。

卓新平：《当代新教神学》上海三联书店，1998年。
王明伦：《近代反洋教文书揭帖选》齐鲁书社，1984年。
列岛编：《鸦片战争史论文集》人民出版社，1990年。
徐特立等编：《鸦片战争》上海神州国光出版社，1954年。
丁名楠：《帝国主义侵华史》人民出版社，1973年。
杨真：《基督教史纲》（上）生活·读书·新知三联书店，1979年。
张之洞：《张文襄公全集》第4册，中国书店，1990年影印本。
罗志田：《再造文明之梦——胡适传》四川人民出版社，1995年。
陈旭麓主编：《中国近代史》高等教育出版社，1987年。
张治江等主编：《基督教文化：世界三大文化博览》长春人民出版社，1992年。
夏瑞春：《德国思想家论中国》江苏人民出版社，1989年。
金耀基：《从传统到现代》中国人民大学出版社，1999年。
孙尚杨：《利玛窦与徐光启》新华出版社，1993年。
任延黎主编：《中国天主教基础知识》宗教文化出版社，1999年。
王晓朝：《基督教与帝国文化》东方出版社，1997年。
任继愈：《中国的基督教》商务印书馆，1997年。
王铁崖：《中外旧约章汇编》（2）北京三联出版社，1959年。
程英：《中国近代反帝反封建历史歌谣选》中华书局，1962年。
钱钟书，朱维铮编：《郭嵩焘等使西记六种》生活·读书·新知三联书店，1998年。
陈垣：《陈垣集》中国社会科学出版社，2000年。
陈垣：《陈垣学术论文集》（第一集）中华书局，1980年。
王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》天津人民出版社，1997年。
伍玉西：《广东基督教新教本色化运动研究》万方学位论文全文库，2003年优秀硕士论文
戴里亚：《中国天主教简史》上海书店，1934年。
丁则良：《李提摩太——一个典型的为帝国主义服务的传教士》开明书店，1951年。
谭树林：《马礼逊与中西文化交流》中国美术学院出版社，2003年。
《基督教文化学刊》中国人民大学基督教文化研究所主编，人民日报出版社，1999年。
《近代史资料》中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑部编，中国社会科学出版社。
《近代史资料》中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑部编，中华书局。
《文史资料选辑》中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编，中华书局。
《东华续录》光绪朝，第138卷。
《中华基督教会年鉴》1902—1927年。
《中国基督教年鉴》1920—1934年。

译著：

《圣经》香港思高圣经协会编译，1992年。
《新约圣经》（中英对照）国际圣经协会，2000年。
《利玛窦全集》第四册（台湾）光启 辅仁联合发行，1986年。
《利玛窦书信集》（台湾）光启出版社，1986年。
秦家懿、孔汉思著，吴华译：《中国宗教与基督教》生活·读书·新知三联出版社，1997年。
德礼贤：《中国天主教传教史》（台）商务印书馆，1983年。
【英】汤森著，吴相译：《马礼逊——在华传教士的先驱》郑州，大象出版社，2002年。
【美】泰勒·丹涅特：《美国人在东亚》姚曾舜译，商务印书馆，1962年。
【美】司徒雷登：《在华五十年——司徒雷登回忆录》程宗家译，北京出版社1982年。
【美】威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》中国社会科学出版社，1991年。
【韩】李宽淑：《中国基督教史略》社会科学文献出版社，1998年。
【英】阿·克·穆尔：《一五五〇年前的中国基督教》中华书局，1984年。
【美】保罗·尼特：《宗教对话模式》中国人民出版社，2004年。

- 【法】卫青心：《法国对华传教政策》二册 中国社会科学出版社，1991年。
- 【德】约瑟夫·拉辛格：《基督教导论》上海三联书店，2002年。
- 【英】马礼逊夫人：《马礼逊回忆录》广西师范大学出版社，2004年
- 【美】马士：《中华帝国对外关系史》中译本 三联书店，1958年。
- 【法】谢和耐：《中国和基督教》上海古籍出版社，1991年。
- 【美】费正清：《剑桥中国晚清史》中国社会科学出版社，1993年。
- 【美】费正清：《剑桥中华民国史》中国社会科学出版社，1998年。
- 【美】杰西·格·卢茨：《中国教会大学史》曾钜生译 浙江教育出版社，1988年。
- 【美】明恩溥：《中国乡村生活》午晴、唐军译 北京时事出版社，1998年。
- 【英】雷蒙·道森：《中国变色龙》常绍召、明毅译 时事出版社 海南出版社，1999年。
- 【美】明恩溥：《中国人的特性》匡雁鹏译 北京光明日报出版社 1998年。
- 【英】约·罗伯茨《十九世纪西方人眼中的中国》蒋重跃 刘林海译 北京时事出版社，1999年。
- 【法】史式微：《江南传教史》上海译文出版社，1983年。
- 【德】卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》上海三联书店，2002年。
- 【美】威尔斯：《世界史纲》人民出版社，1982年。
- 【英】李约瑟：《中国科学技术史》科学技术出版社，1975年。

外文资料：

Sidney A Forsythe: An American Missionary Community in China 1895-1907 , Harvard University Press, 1971.

S. L. Baldwin Self-support of the Native Church [A]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China [M]Shanghai Presbyterian Mission Press, 1877.

Records of China Centenary Missionary Conference[M], Shanghai Centenary Conference Committee. 1907

The Chinese Recorder , vol.31,40,43.

Paula Cohen: China and Christianity: The Missionary and the Growth of Chinese Anti-foreignism (1860-1870)Cambridge: Harvard University Press, 1963, P. 80.

World Christian Encyclopedia, New York, 1982.

后 记

硕士阶段的学习即将结束。三年来，在学业上虽不敢有丝毫懈怠，但因我的资质贫乏和本学科的蕴深博大，所学寥寥，致使所谓毕业论文虽已搁笔，却因其肤浅、粗糙而始终惴惴不安，难以坦然面对。然而毕业在即，其中的疏漏和不足只有在以后的学习中努力改进。

三年来，承蒙恩师赵汝清先生的言传身教，我受益匪浅。先生在学术上严谨、认真、一丝不苟和孜孜以求的精神将是我一生学习的榜样和受用不尽的财富。先生在学习和生活上循循善诱的启迪和谆谆教导及关心照顾每每让我感动不已，鞭策我不断前进。毕业论文的字里行间凝结了先生大量的心血，从选题、构思、结构、行文到最后的修改定稿每一个环节都离不开先生的悉心指导。在此我要向先生道一声辛苦，并献上我最为真诚的谢意！

同时向培养我七年的母校和各位老师致以深深的谢意！

家人、朋友和同学的关爱、支持、鼓励和帮助是我的精神航标和前进的动力，在此也要向他们致以深深的谢意！

王超云

2006年5月11日

作者: [王超云](#)
学位授予单位: [西北师范大学](#)

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [李爱民](#) [1900年以前基督教对近代中国的影响](#) -科技信息2009, "" (30)

西方的基督教传教士是近代中国社会的一般特殊势力,对近代中国的政治、经济、文化产生了深远的影响。无可否认,近代的基督教传教活动,具有很大的侵略性和隐蔽性,给近代的中国社会造成了严重的危害,但是在另一方面,基督教对近代中国的影响也有积极的一面,本文主要介绍的是1900年以前基督教对近代中国思想文化、社会生活和政治方面的影响。

2. 学位论文 [章博](#) [近代中国社会变迁与基督教大学的发展——以华中大学为中心的研究](#) 2006

近代中国基督教大学是与中国社会的变迁紧密联系在一起的。19世纪中后期中国社会的变化为基督教教育在中国的发展提供了契机,使基督教大学在中国的土地上得以建立和发展,而基督教大学反过来又促进和推动着近代中国社会的变迁。20世纪20年代以后,中国社会状况与19世纪相比已有很大的不同,这一时期主要是基督教大学顺应中国社会的变迁,调适自己以取得生存和进一步的发展,但它并没有放弃影响中国社会的努力。因此,本文力图将基督教大学置于近代中国社会变迁的特定历史场景之中,以华中大学为中心,具体揭示近代中国及西方各种交织因素对基督教大学的影响,以及基督教大学对它们的反作用。二十世纪早期中国社会中有两个因素对基督教教育的发展方向产生了重要影响,其一为新式教育的推广,其二为“非基督教运动”。在它们的挑战和冲击下,中国基督教教育开始出现联合办学以提高教育效率的趋势,并开始朝中国化的方向发展。

基督教大学的中国化是一个缓慢的进程。在20世纪20年代以前,基督教大学与中国教育界的接触非常有限,从很多方面来看它们都处在中国国家教育系统以外,可视作西方教育系统在中国的延伸。20年代以后,随着中国民族主义潮流的高涨,基督教大学开始向中国政府注册立案,实现了形式上的中国化。但在实际的管理运作中,中国化的过程远没有完成,“名”与“实”之间还存在着很大的差异。与中国化相伴的,是中国社会和政府对基督教大学世俗化的要求。因应这种情况,基督教大学逐渐出现世俗化的倾向。然而,世俗化的倾向并非基督教大学所愿,实乃外力所迫。世俗化的倾向常常使西方的支持者感到担心,他们害怕基督教大学将日渐失去基督教的特色。同时,虔诚的基督教信仰也使基督教教育家们不甘“堕落”,因此,他们在政府允许的范围内,努力推行基督教化教育。

南京国民政府成立后,开始推行高等教育“国立化”政策,并实行了一系列旨在充实提高高等教育的措施,中国高等教育尤其是国立大学因此得到了较大的发展,并给基督教大学带来了巨大的压力。而面临如此严峻的挑战,基督教大学采取了以质取胜的战略,将“重质不重量”作为自己的办学特色和在和激烈竞争中自存之道,并因此得以在众多实力雄厚的国立大学的竞争中保有一席之地。

在中国基督教大学的上述发展历程中,有两个因素对基督教大学的发展起到了至关重要的影响,它们分别是西方差会和中国政府。一方面,基督教大学受西方差会的管理和控制,在具体发展政策、规章制度等方面,差会都对其有很大的约束性;另一方面,基督教大学又在中国政府的控制下,政府通过政令法规,对基督教大学进行管理和限制。差会的政策与中国政府的法令,经常又是相互冲突的。在差会与政府双重管理下的基督教大学,必须在两者之间寻求一个平衡点,才能得以生存和发展。而如何达到这样一种平衡,不仅是当时基督教大学一直努力追寻的目标,同时也是今日研究基督教大学史应该深入思考的问题。

3. 期刊论文 [张永广](#) [从专业到职业:近代中国基督教教育体系中的师资训练](#) -云南社会科学2010, "" (1)

近代中国的基督教教育自成体系,完善的师资训练是其中的关键。从最初的雇佣非信徒教师,到整合福音传道人和学校教师为一体的初步培训,再到建立专业的师范学校;至20世纪20年代,基督教教育机构已经建立起完善的教师教育体系,既有两级的正规师范教育,又有在职教师的暑期培训,更有标志着教师职业化的资格认证制度。完善的师资培训为基督教学校训练了大量优秀合格的教师,也为当今的教师教育提供了借鉴。

4. 期刊论文 [习五一](#), [Xi Wuyi](#) [基督教与近代中国](#) -科学与无神论2008, "" (5)

基督教在近代中国的传教事业,依仗不平等条约的庇护,被视为“骑在炮弹上”传播福音。近代中国是基督教教会与民众冲突最为激烈的时期,传教士们推动的文教事业,以文化征服为主要目的,遭到中国社会各阶层的强烈抵制。20年代的非基督教运动高举科学与民主的旗帜,是中国知识阶层的理性批判。在近代中国民族主义思潮的推动下,中国基督教徒走上了“爱教必定爱国”的康庄大道。

5. 学位论文 [樊华](#) [基督教建筑对近代中国建筑形态影响研究](#) 2009

西方传教士在近代中国特殊的历史地位和环境条件下,从早期的租屋传教到后期教堂建造乃至发展了一系列的教会建筑群,在发展过程中,首先传播代表西方文化的教会首先倡导了中西合璧式建筑新样式,带动了近代中国近代建筑理念的发展,基督教会力量也是促进中国近代城市化进程的主要因素之一。

本文以19世纪50年代到20世纪30年代期间中国城区内的基督教会建筑为研究对象,通过对各时期各类教会建筑的全面考证,深入研究了教会力量在各阶段的建造活动特点以及教会建筑对中国近代建筑形态的影响。并从中国教会建筑历史的角度对中国建筑机制的形成进行再思考,引出了中国近代建筑在现代建筑条件下存在的借鉴意义。

本文在论述过程中,分为四部分:

第一部分:分三个时期介绍了近代基督教在华传播与教堂建筑的发展背景即:1. 明清时期的传教士与早期教堂建筑2. 鸦片战争与基督教建筑在中国近代的快速扩张,3. 近代主要城市的教堂建筑的分布与特征;

第二部分:阐述了基督教建筑与中国近代建筑风格的转型——以教会大学建筑为例,并介绍了教会大学“中国化”建筑风格的代表人物——何士(Harry Hussy)与墨菲(Henry Killam Murphy);

第三部分:阐述了基督教建筑对近代中国建筑形态的影响及价值,(一)引进了西方近代建筑文化的理念(二)促进了中国传统建筑艺术的复兴。

第四部分:结论和展望。基督建筑式样在教会建筑的应用范畴的起点上,开创了中国近代建筑艺术复兴的起点。教会学校,特别是教会大学的发展和建筑特征值得进一步的研究。

6. 期刊论文 [侯杰](#), [王文斌](#), [HOU Jie](#), [WANG Wen-bin](#) [基督教与近代中国的社会和谐——以中华基督教青年会为例](#) -史林2007, "" (4)

中华基督教青年会是近代中国历史上一个十分活跃的非政府组织。青年会为实践其社会福音的宗旨,针对近代中国民众素质低下、社会矛盾丛生等问题,重点开展了改造青年的“德、智、体、群”的四育活动和改造社会、救灾等社会服务活动。同时,作为一个有基督教背景的社会团体,青年会为了更好地融入中国社会,采取了走上层路线、影响精英人物的发展策略。青年会通过长期不懈地努力,不仅在化解近代中国社会矛盾方面做出了积极的努力,而且在一定程度上消弭了基督教与中国文化的冲突,为近代中国社会的和谐稳定做出了贡献。

7. 期刊论文 [李玉芳](#) [浅析基督教在近代中国传播受阻的原因](#) -宗教学研究2004, "" (2)

基督教在近代中国传播受阻的问题一直是学界比较关注的,本文意在从以下三个方面来探讨受阻的原因,它们分别是:(1)基督教是靠帝国主义的坚船利炮强行进入中国的,传教士充当了侵略中国的急先锋;(2)基督教与中国传统文化之间存在着矛盾和冲突;(3)抱着“欧洲文化中心主义”观念的基督教拒绝中国化,并企图“为基督征服中国”。

8. 期刊论文 [张筱良](#), [ZHANG Xiao-liang](#) [近代中国基督教大学立案事件述略](#) -般都学刊2008, 29 (3)

基督教大学是一个生命力相当顽强的事物。从19世纪末到20世纪50年代,在短短的半个多世纪里,它虽然不停地遭受打击,但还是一次次克服了所遇到的难关,并总是积极突破自己所面临的困境,寻求新的发展。立案就是基督教大学所面对的一个具有转折性意义的挑战。本文简要回顾了基督教大学在立案风波中如

何通过自我调整来应对外界的挑战,获得新的发展,以及在学校调整背后中西文化的碰撞,碰撞之后又呈现何种发展趋势。

9. 学位论文 [左松涛 基督教大学学生群体与近代中国社会变迁:以文华、华中大学为讨论中心](#) 2003

该文不仅仅是一篇有关于近代教育史的学位论文,而着眼于通过对两所关系密切的基督教大学学生群体的历史研究来观照、认识20世纪中国现代化的复杂过程,故文章名为“基督教大学学生群体与近代中国社会变迁”首先,文章对文华大学、华中大学学生的家庭出身、地域来源、宗教信仰、性别比例和所学科系等个人背景资料进行了长时段的分析,构筑出一个比较可信的、能够反映基督教大学学生群体基本情况的动态发展图景,从而说明文华大学、华中大学作为一所基督教大学所具有的若干特质和揭示出基督教大学在“中国化”过程中,越来越受到近代中国社会变迁潮流牵引.但在这一大背景下,基督教大学仍具有诸多特殊面相.其次,文章对文华大学、华中大学学生的学习和学术、师生关系、社团活动和宗教生活等进行说明与分析.其主要关注点在于:基督教大学学生的活动是否为“西化”、“洋化”或曰“贵族化”;基督教精神与文化是如何通过学生的校园生活中表现出来;时代的推演、变化有无从外界影响到基督教大学的校园生活,如有影响,则其真实情形如何.最后,文章讨论了历史不同时期的文华大学、华中大学学生与近代中国学生运动的关系.

10. 期刊论文 [李传斌, LI Chuan-bin 教会医疗事业与基督教在近代中国的传播 -自然辩证法通讯](#)2007, 29(5)

基督教在华医疗事业是其传教事业的重要组成部分,它在直接、间接方面对于基督教的传播起了重要作用,这是其它传教方式所不可比拟的.但是,在中国特殊的文化背景下,教会医疗事业在基督教传播上有其自身难以克服的弱点.这一切都是中国特殊文化背景下的产物.

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y906180.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: f8733b2c-7e6c-4b38-8543-9e4d0078d266

下载时间: 2010年12月15日