

东北师范大学

博士学位论文

“文化传播”理论视角中的传教士与美国华人社会（1848-
1900）

姓名：岳志强

申请学位级别：博士

专业：世界史

指导教师：董小川

20090501

中文摘要

美国是一个移民国家，同时，美国又是一个宗教性很强的国家。美国的移民问题和宗教问题往往交织在一起，密不可分。一方面，移民在登陆美国的同时带来了自己的传统宗教，如基督新教、天主教、犹太教、伊斯兰教、佛教、道教等种类繁多的宗教，使美国的宗教日益多元化。另一方面，作为美国文化核心的基督教文化试图将外来移民同化到美国的大熔炉中去，美国教会派遣传教士到移民群体中进行宗教文化传播，使外来移民皈依基督，成为美国基督教文化的一份子。这种多元与一体的矛盾便构成了美国移民与宗教问题发展的主流趋势。

作为移民最早、人数最多的亚洲移民，美国华人群体尤为凸显出美国移民与宗教问题的矛盾倾向：华人移民将中国传统的佛教、道教和民间宗教带到了美洲新大陆；同时，美国各大教会在华人移民刚刚登陆美国的时候，便注意到了华人移民的存在，开始派遣传教士到美国华人社会进行宗教文化传播活动。美国传教士在华人社会的宗教文化传播行为构成了 19 世纪中西两种风格迥异的文化在美国土地上的民众层面的传播和交流，奠定了美国华人基督教会发展的根基。

本文尝试以 19 世纪到美国华人社会进行传教活动的美国白人传教士群体为研究对象，运用文化传播学的相关理论，将传教士群体视为中西文化传播与交流的使者，从文化传播的环境、主体、方式和内容、客体等文化传播行为的构成因素方面，对传教士在美国华人社会的宗教文化传播行为进行研究，并对传教士的宗教文化传播效果进行评估。

除了引言和结论之外，本文分为四章。

第一章考察了 19 世纪传教士在美国华人社会进行宗教文化传播的传播环境的形成。文化交流与传播的发生首先依赖于不同文化在特定历史条件下的激烈碰撞，形成必要的传播环境。19 世纪中期以前，由于地理环境的阻隔和科技发展水平的落后，中西文化之间缺乏大范围的民众层面的交流与传播。1848 年，美国加利福尼亚州发现金矿之后，华人开始大规模地登陆美国。由于当时美国社会对华人的排斥和歧视，以及美国华人自身的旅居观念，美国华人将中国传统文化原封不动地移植到了北美大陆。这样，在北美大陆便形成了中西两种文化激烈冲突碰撞的局面，传教士宗教文化传播的环境由此形成。

第二章主要考察了作为文化传播主体的美国传教士的宗教文化传播动机。一方面，传教士的传教动机源自于一神论基督教的传播上帝福音的神圣使命；另一方面则源自于传教士的种族主义华人观，传教士认为，中国文化是低劣的文化，华人是美国盎格鲁——萨克逊白人社会的威胁，向美国华人社会传播上帝福音，使他们皈依基督教是解除这种威胁的根本途径。此外，在美国传教士看来，他们的传教活动还具有培养华人事工返回中国传教的目的。

第三章主要考察了传教士在美国华人中进行宗教文化传播的方式，其中主要包括宗教性的建立华人传教会和华人教会、街头传教等，以及世俗性的成立女馆，解救美国华人妇女，成立教会学校，对美国华人进行英语和基督教教育等。

第四章考察了作为传教士文化传播客体的美国华人社会对于传教士宗教文化传播行为的反应。面对传教士的宗教文化传播，美国华人社会内部产生了分化：大多数美国华人大众和社会精英阶层对于传教士的文化传播行为采取了抵制态度，但也有很少一部分美国华人接受了传教士所传播的基督教文化，改信了基督教，游离于中华传统文化和美国文化之间。

结论部分，通过对存在于 19 世纪美国传教士对美国华人进行宗教文化传播活动中诸多重要因素的考察，并对这种宗教文化传播的效果进行评估，本文得出结论：19 世纪传教士在美国华人社会进行的宗教文化传播并未实现其预期目的，因为文化的交流与传播受控于非常具体和历史性的多元因素，其效果需经历漫长而复杂的历程才能充分体现出来。

关键词：美国华人社会；传教士；文化传播

ABSTRACT

America is an immigrant and religious country. So the history of American religion could also be taken as the history of American immigrants. The immigrant and religious problems mix with to be the inseparable to one to another. Moreover, the mixture goes in two ways. On the one hand, American immigrants land on with their traditional religions, such as Catholicism, Judaism, Islamism, Buddhism, Taoism, etc, which make American religion special and pluralistic. On the other hand, Christianity the American biggest culture attempts to assimilate the immigrants into her dominance. With that lots of Christian missionaries spread the gospels among the immigrants. They manage to unite all immigrants under the light of the God. The pluralistic situation and the Christian will of integration make the two twist lines of the American immigrants and their religion. Due to that contradiction is unavoidable.

As the earliest immigrant group from Asia, Chinese American has the contradiction. Chinese immigrants bring with them the Chinese traditional religion, including Buddhism, Taoism, and folk religions. They are different from European's. As soon as the Chinese land on America, American Christian churches notice them and Christian missionaries come onto the Chinese community engaging the conversion to involve the Chinese with the American Christianity. The missionaries make up of cultural communication between Chinese traditional culture and American culture in the 19th century and ground work the Chinese American Christianization.

This dissertation tries to use cultural communication theory to analyze the historical course of the missionaries' culture communication action in 19th Chinese American community from the angle of culture communication's circumstance, subject, manner and contents, and object etc, and probes the evaluation of the cultural communication effect. In addition to the preface and conclusion, this dissertation consists of four chapters as follows:

Chapter I probes the form of the cultural communication circumstance among Chinese Americans in the 19th century. With the golden rash in California, Chinese ship to the west coast of America in great numbers. Because of the exclusion and discrimination of American society, and sojourn intention of Chinese immigrates, Chinese American transplants their traditional culture from China to America. The clash between Chinese culture and Christian culture is unavoidable. It also enhances the culture communication between them.

Chapter II probes the motions of the American missionaries. First, the missionaries have

the motion to transmit the God's evangelicalism. Second, the missionaries regarded Chinese immigrant as the menace to the Anglo-Saxon white society. By means of the conversion they believe they can mop out the Oriental spoils on Chinese Americans. Third, the missionaries intent to train Chinese missionaries to spread their belief in China.

Chapter III probes the cultural communication manner of Christian missionaries in Chinese American community in the 19th century, including establishment of Chinese missions and churches; street preach; Rescue Home founding, rescuing of Chinese women; setting up Sunday School, etc.

Chapter IV probes the Chinese American's reaction to the American missionaries. Most of Chinese immigrants both Chinese masses and outstanding persons resist on the missionary. However, there is a group of minority Chinese establish their belief on Christianity.

The conclusion sums up the factors that work on the cultural communication impacts, among them are, circumstance, motivation, manner, object's resistance and so on. Accordingly, it draws the conclusion that the missionaries could not succeed their mission among Chinese Americans in the 19th century.

Key words: Chinese American community; missionary; cultural communication

独创性声明

本人郑重声明：所提交的学位论文是本人在导师指导下独立进行研究工作所取得的成果。据我所知，除了特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果。对本人的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确的说明。本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者签名：姜志强 日期：2009.6.15

学位论文使用授权书

本学位论文作者完全了解东北师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：东北师范大学有权保留并向国家有关部门或机构送交学位论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权东北师范大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其它复制手段保存、汇编本学位论文。

（保密的学位论文在解密后适用本授权书）

学位论文作者签名：姜志强 指导教师签名：姜志强
日 期：2009.6.15 日 期：2009.6

学位论文作者毕业后去向：

工作单位：_____

电话：_____

通讯地址：_____

邮编：_____

引 言

一、选题依据

本文的选题源自于对美国移民宗教问题的关注。美国是世界上最大的移民国家，严格的说，除了印第安人之外，所有的美国人都是外来移民及其后裔，一部美国史就是一部移民史。几个世纪以来，浩浩荡荡的移民大军跨洲越洋来到美国。纵观世界移民史，还没有其他任何一个国家的移民现象，如美国这样，规模如此之大，范围如此之广，持续时间如此之长，而且移民的民族、种族又是如此之庞杂。据统计，在1981年的22985万美国人口中，印第安人仅85万，其余占99.6%的人都是外来移民及其后裔。^①在美国历史上，移民对美国的政治、经济、文化和社会生活等各个领域都产生了巨大的影响和作用，并打下了深深的烙印。可以说，没有移民，就没有美国，更没有今天这个高度现代化的资本主义国家。因此，关于美国移民问题的研究一直是国内外学界关注的焦点。从20世纪30年代开始，美国移民史研究逐渐成为美国研究的显学，涌现出了汉德林、麦考利等等移民研究的大家，至今该学科仍然经久不衰。国内学界在美国移民问题的研究上也成果斐然。^②

同时，美国又是一个宗教性很强的国家。美国的这种宗教性一方面表现在作为美国文化核心的基督教文化的兴盛。根据美国盖洛普民意测验公司2003年的调查报告，美国人口中85%是基督徒，其中51%是新教徒，26%是天主教徒，其余的8%则是基督教中的其它教派，只有不到10%的美国人说自己不信宗教。61%的人承认宗教在自己的生活中非常重要，58%的人说每月至少会上一次教堂，三分之二的美国人认为宗教可以解决当今几乎所有的问题。^③另一方面表现在美国宗教的多元性。美国文化的一个显著特点就是其文化的多元性，而宗教文化的多元性则是这种多元性的一个最显著的表现，几乎世界上所有的宗教都能在美国找到立足之地，互相之间和平相处，其乐融融。基督新教、天主教、东正教、伊斯兰教、犹太教和摩门教是对美国影响较大的宗教，此外还有佛教、印度教等，以及许多不知名的宗教和派别。可以说，宗教是文化的灵魂，文化是宗教的形式，宗教多元化成为美国文化多元化的主要历史根源。

美国的移民问题又是和宗教问题紧紧交织在一起的，移民与宗教是美国社会两个不可分割的重要元素。一方面，移民在登陆美国新大陆的时候，带来了自身的文化和宗教，

^①胡焕庸、张善余：《世界人口地理》，上海：华东师范大学出版社，1982年，第179页。

^②许国林：《20余年来我国学者对美国移民史的研究》，《郑州大学学报》，2004年第5期。

^③丁智勇：《美国大选中的宗教因素》，《中国宗教》，2005年第1期。

这是造成美国文化和宗教多元性的一个重要原因。不同国家的移民在不同时期来到美国，都带来各自的传统宗教。早期的欧洲移民中很多是为了逃避欧洲的宗教迫害而来到美洲大陆的清教徒，这些来自西北欧洲诸国的移民分属诸多不同的基督新教教派，宗教多元性便成为美国建国之初即有的一个特点。后来，在1900年前后五六十年的移民大潮中，东南欧移民又带来了天主教、犹太教和东正教。亚洲宗教也随着亚洲移民而传至美国，尤其是1965年以后，随着亚洲和拉丁美洲移民的大量涌入，移民带来了佛教、伊斯兰教、印度教和其他一些宗教，同时还有许多新移民加入了基督教会，如拉丁美洲移民的五旬节教派，韩国和中国移民的福音教会。^①这些移民来到美国之后，大多建立了自己的族裔教会和族裔宗教。在20世纪90年代初，美国有大约1000至2000所清真寺和伊斯兰教中心，1500所佛教寺庙，超过400所的印度教寺庙。^②另一方面，外来移民文化和美国主流文化之间由于价值观念、意识形态等方面存在的巨大差异，必然发生剧烈的冲突和融合。美国文化在这一过程中必然尝试同化移民文化，将移民文化纳入到其主流文化之中。而作为美国文化核心的基督教文化必然在这一过程中充当着重要的角色，美国教会一直尝试将上帝福音传递给这些外来移民，进而将其纳入基督教世界体系。据最可靠的估计，美国有超过3500所使用西班牙语的天主教堂和7000所西班牙裔/拉丁新教教会，其中大多数是独立的五旬节教派或者福音教会。1988年，美国有2018所韩裔教会，1994年华裔新教教会大约为700个。^③

因此，美国移民研究和美国宗教研究之间存在着千丝万缕的联系。但是，关于美国移民宗教问题的研究却在很长时期内得不到学界的关注。直到二十世纪中期，美国移民研究和宗教研究这两个学科仍然“在他们各自的道路上前进，关于移民宗教的深入研究在很大程度上仍然处于被忽视的地位。”^④

造成这种移民宗教研究缺乏的原因有很多，其中最重要的一点在于，学界对于移民问题的研究大多是从经济学的角度进行的，尤其是1965年以前的移民史研究，即使是那些不从事经济学的学者在研究移民问题时也常常聚焦于经济因素。诚然，经济因素是导致移民和移民调整适应新环境过程中的重要因素，但对于经济因素的过度关注，导致了移民问题研究的片面化：首先，那些把经济当作研究重心的学者常常引用新古典主义模式，把移民看成追求利益最大化的个人。这种模式本质上并非社会学的理论，它掩盖了形成群体生活和移民经历过程中的性别、种族、阶级和代系等各种因素的结构失衡。其次，这种新古典主义将一种单一的经济学“成本/效益”模型作为唯一方法论依据，这样，我们就无从理解诸如多样性、复杂性、道德性、争论性和群体性等移民社会生活中的重要问题。再次，这种经济方法论在某种程度上是自相矛盾的，因为它忽视了移民

^①N.J.Smith-Hefner, "Ethnicity and the force of faith: Christian conversion among Khmer Refugees", *Anthropological Quarterly* 67(1994):24-37.

^②Stephen R. Warner, "Approaching Religious Diversity: Barriers, Byways, and Beginnings", *Sociology of Religion*, Vol. 59, No. 3 (Autumn, 1998), pp. 193-215.

^③Ibid, pp193-215.

^④Harry S. Stout, "Ethnicity: The Vital Center of Religion in America," *Ethnicity*2(2):204-24. 1975,p.204.

群体遇到的作为集体性活动策略的经济利益（或者成本）。^①

这种经济中心倾向造成的一个直接后果就是关于移民宗教文化研究的不足。一些最新的研究项目，包括多元化族裔和宗教的数据显示，目前的美国移民研究仍然集中于新移民的定居模式。而在传统种族观念的基础上，有限的移民宗教研究也主要局限于探讨白人和黑人基督教会，这种研究倾向广泛存在于高校课程安排、教会政策制定、宗教研究和大众宗教讨论中。^②因此，直到近年来，美国移民的研究仍然局限于移民动因、种族主义、经济调和、涵化和同化等问题，而宗教问题在很大程度上被忽略。这个空白，在20世纪90年代美国移民宗教研究兴起之前表现得十分明显，许多研究美国移民的著作中都没有或者很少移民宗教的内容。^③

当然，宗教在美国移民研究中被忽视的其他因素还有很多。首先，研究移民的学者一般要利用美国政府部门的调查数据，而这些机构不允许询问与宗教相关的问题。其次，很多的研究者都是从内部角度来研究本教派或者本族裔群体，没有足够多的移民社会学家对多样性的宗教进行研究。最后，在亚裔、西班牙裔和非洲裔的族裔研究学者中存在一种反宗教主义的偏见，他们把宗教同曾经加入殖民第三世界国家的政客和商人队伍中的基督教传教士联系在一起。^④除此之外，有学者认为亚洲移民研究中对于马克思主义、后殖民主义、后现代主义和女权运动理论的过分关注而忽视了移民的宗教研究。^⑤这些都影响了美国移民宗教研究的发展。

在美国众多的移民当中，作为移民美国最早和人数最多的亚洲移民，美国华人在美国的发展历程既体现了一般移民发展的特点，同时由于19世纪美国的反华排华运动，美国华人又具有一般移民所未经历的独特经历。反映在宗教问题上，一方面，美国华人移民从故国带来了民间信仰、佛教和道教等传统宗教，在美国土地上维持了传统的宗教文化信仰；另一方面，从19世纪中期华人移民刚登陆美国新大陆开始，美国传教士就在美国华人中间展开了传教活动，派遣大批传教士到达华人中间进行传教，试图将华人移民纳入到美国文化熔炉中。虽然，由于美国的排华运动和种族歧视，早期美国华人中改信基督教的人数并不多，在华人总人口中所占的比例不大，但传教士的这种文化传播行为为美国华人教会的发展打下了基础。1965年，新移民法颁布，美国华人移民人数开始大幅度增长，美国华人改信基督教的人数也大幅增长。如今，华人基督教徒已经在美国华

^①Steven J. Gold, "Review: Gatherings in the Diaspora: Religious Communities and the New Immigration", *Social Forces*, Vol. 77, No. 4 (Jun., 1999), pp. 1666-1668.

^②Fenggang Yang; Helen Rose Ebaugh, "Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications", *American Sociological Review* 66 (2), 2001, pp.269-288.

^③例如：Portes, Alejandro; Ruben G Rumbaut, *Immigrant American: A Portrait*, Berkeley, CA: University of California Press, 1990; Charles Hirschman, Philip Kasinitz, and Josh De Wind, eds, *the Handbook of International Migration: The American Experience*. New York: Russell Sage Foundation, 1999. 都很少关于移民宗教的研究等。

^④Peter A Kivisto, "Religion and the New Immigrants", in *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*, edited by W. H. Swatos, Jr. Newbury, Park, CA: Sage, 1993, Pp. 92-107.; R. Stephen Warner, "Approaching Religious Diversity: Barriers, Byways and Beginnings", *Sociology of Religion* 59, 1998, Pp.193-215.; David Yoo, "For Those Who Have Eyes to See: Religious Sightings in Asian American", *Amerasia Journal* 22, 1996, pp. xiii-xxii.

^⑤Pyong Gap Min and Jung Ha Kim eds., *Religions in Asian America: Building Faith Communities*, Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2002, p. 275.

人中占据了相当大的比重，华人基督教会已经成为美国华人最重要的宗教机构，在美国的华人超过50%有宗教信仰，其中一半以上信仰基督教，而其中60%到75%的人是在到了美国以后才改信基督教的。1997年对南加州华人所做的一项电话问卷抽样调查的结果表明，有26%的受访华人自称是基督徒，6%自称是天主教徒，20%自称是佛教徒，44%的人声称没有宗教信仰。^①在美国其它大城市所作的几个以华人为对象或包括华人在内的抽样调查也得出了类似的结果。据《华盛顿邮报》2003年1月的一篇报道称，美国的华人教会从50年前的66所，增加到了目前的1000多所。^②表1为美国华人基督教的发展情况。

表 1 美国华人新教教会的增长：1853—1994

年份	华人基督教会数量
1853	1
1890	7
1931	44
1952	66
1979	366
1984	523
1994	697

资料来源：Fenggang Yang, *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999, p.6.

华人的基督教信仰与他们的思想文化、社会生活密切相关，美国华人的基督教信仰从一个点折射出了整个美国华人的生存状态。美国华人的基督教信仰反映了华人追求融入美国主流社会和寻求种族文化认同的意愿，它既有美国性的特征，又有族群性(中国性)的特征，还有信仰领域的基督性特征，它是美国华人生活的全面写照。从宗教角度研究美国华人，拓宽了美国华人研究的新领域，对比传统上从美国华人经济、华人政治、华文教育等方面研究美国华人，它揭示了美国华人的思想和灵魂深处的渴望。因此，美国华人基督教信仰的研究有助于我们更好地理解美国华人，从而使华侨华人研究更加丰富和深入。^③因此，作者选定华人的基督教信仰作为研究的课题，相信这一研究对个体

^①杨凤岗：《北美华人宗教》，《中国宗教》，2001年第1期。

^②《在美华人的信教：移民帮助重燃美国的基督教》，《华盛顿邮报》，2003年1月11日。

^③文军：《感受美国的基督教文化——一位社会学者的访美札记》，网络 <http://www.xschina.org/show.php?id=458>，2009年3月8日下载。

意义的美国华人的宗教研究以及整体意义上的美国移民宗教的研究都是有意义的。

二、研究现状

(一) 美国学界关于美国华人基督教的研究

1、社会学研究

(1) 美国华人改信基督教动因研究

20世纪80年代以后,越来越多的美国华人改信了基督教,华人基督教会已经成为美国华人最重要的宗教机构。那么,怎样解释美国华人这种突然被基督教吸引的现象?

通过对华盛顿特区的美国华人教会的长期观察,美国华裔学者杨凤岗提出,中国现代化过程中产生的社会和文化危机是美国华人改信基督教的最主要原因,同时,在美国这样一个多元化的现代国家中的身份重建也促成了华人改信福音基督教。他这样解释说,现代的中国人遇到了三方面的危机:其一,文化危机,20世纪初以来中国的传统文化中断了,中国人失去了安身立命的价值体系;其二,现代化危机,现代化就是理性与科学的时代,如何在现代化进程中不处于落后的局面,并且克服现代化的各种弊病,中国人还没有行之有效的方法;其三,社会危机,近代以来,在中国的土地上发生了多次的战争、政治运动、社会动乱,中国人的身心经历了巨大的磨难。同时,美国的各个基督教派都开展了积极吸引美国华人改信的措施。在这样的情形下,美国华人很容易改信基督教。^①

在2006年发表的《并非只有福音主义和族裔:美国华人改信基督教的生态学因素》一文中,杨凤岗进一步对这种解释进行了补充,中国的社会和文化变迁是美国华人改信行为的主要原因,但当地教会的人文环境和社会生态,尤其是当地宗教组织形态和各种教会的构成,也能解释华人所改信的教会为何会千差万别。“当地生态因素对于理解美国华人改信教会的多样性是非常重要的。虽然,美国华人教会多为福音教会或独立教会,华人改信者却超出了族裔福音教会的范畴,其他一些教会群体或自由教会在美国华人改信过程中也表现得十分积极,并且取得了相当的成功。”^②

在2006年美国《宗教社会学》杂志上,美国学界的华裔学者做了一辑关于华人基督教信仰的特刊,特别关注华人皈依基督教的原因。如布莱恩·霍尔(Brian Hall)将“霍夫兰德和斯达克模式”(The Lofland and Stark Model)中的“预定”因素运用到美国华人学生的宗教改信行为的研究中,将宗教改宗现象同现存的“开放性因素”和“接受能力”联系起来——前者导致了加入基督教会障碍的弱化,后者则使基督教更有吸引力。对于美国华人而言,改信基督教人数的增加在于传统文化价值观念的崩溃。许

^①Fenggang Yang, "Chinese Conversion to Evangelical Christianity: The Importance of Social and Cultural Contexts", *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 59 (3), 1998, pp.237-257.

^②Yuting Wang and Fenggang Yang, "More Than Evangelical and Ethnic: The Ecological Factor in Chinese Conversion to Christianity in the United States", *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 67 (2), 2006, pp.179-192.

多美国华人认为佛教是现代化的阻碍，基督教是与现代性紧密联系在一起，因而，对于华人移民而言，佛教的吸引力下降，而基督教的吸引力上升。^①张雪峰(Xuefeng Zhang)则探究了华人和美国人对于改信华人移民的看法，得出受洗的理性化也是解释华人改信基督教的一个重要因素的结论。^②

(2) 美国华人教会中的文化和身份认同问题

移民来到美国之后，面对的是陌生的环境与与母国文化迥异的全新文化。如何处理传统文化与东道美国文化、构建自己本族裔在美洲大陆上的身份属性，便成为美国移民面临的一个重大问题。对于美国华人宗教信徒而言，他们面临复杂的文化认同挑战：身为中国人或者华人，移民到美国就要变成美国人，接受基督教则成为基督徒，但同时还有坚持传统宗教的佛教徒、道教徒等。在华人、美国人和宗教教徒这三种身份间又充满着社会历史、政治和文化上的张力和冲突。如何解决这三个认同的关系，是很多华人教徒的烦恼，更是很多华人教会内部冲突的一个社会学原因。^③

杨凤岗在《美国华人基督教：改信、同化与叠合身份》中将美国移民教会中的身份构建归纳为三种模式：一、“碎片融入”模式，以其中一种身份认同为主导，吸纳其他两者的价值观念和生活方式；二、“混合融入”模式，把三者的身份认同合成起来，直至最终你中有我，我中有你，无法区分；三、“叠合融入”模式，把多种身份叠加在一起，而不失去其中任何一种特色。对于美国华人教会中的身份认同，杨凤岗认为，“移民群体没有选择单一的美国人或者族裔身份，而是构建了融二者为一体的‘叠合融入’模式。”杨凤岗认为，后现代多元主义文化环境下的宗教改信，能够成为保留和复兴传统文化的方式，美国华人教会扮演着双重角色：通过促使移民改信基督教，进而促进来自世界各个地方的华人移民的美国化；同时，又不自觉地使华人基督教徒有选择地保留传统文化中的某些元素，进而围绕共同的文化遗产强化民族团结。因此，华人移民成功地协调和重建了作为基督教徒、中国人和美国人的多重身份。^④杨凤岗在另一篇文章中通过对教会中的多样性和联合性的研究，指出，华人教会中的儒家价值观念和基督教能够有机融合，东西方文化或者说东方儒家文明与西方基督教文明能够系统的结合在一起，亨廷顿先生提出的文明冲突论在华人教会中是可以避免的。^⑤这也在一定程度上证明了其叠合身份理论。

艾瑞卡·阿缪斯(Erika Amuse)也印证了杨凤岗先生的华人移民教会中传统文化

^①Brian Hall, *Chinese American Students at the Border of Christian Faith*, A Dissertation submitted to the Graduate School-New Brunswick Rutgers, The States University of New Jerdey,2002,UMI Number:3055055

^②Xuefeng Zhang, "How Religious Organization Influence Chinese Conversion to Evangelical Protestantism in the United States", *Sociology of Religion*, 2006, Vol. 67, pp.149-159.

^③杨凤岗：《简析美国华人基督教的社会历史和现状》，载王忠欣主编：《多元化的中国与基督教》，加拿大恩福协会，2001年，第111—121页。

^④Fenggang Yang, *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1999.

^⑤Fenggang Yang, "Tenacious Unity in a Contentious Community: Cultural and Religious Dynamics in a Chinese Christian Church", *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, edited by R. Stephen Warner and Judith G Wittner, Philadelphia, PA: Temple University Press, 1998, pp.333-361.

与美国基督教文化紧密相连的观点。他通过对波士顿唐人街华人基督徒的研究发现,尽管华人基督徒在观念中认为,基督徒身份认同是第一位,他们因基督而联合起来,族裔身份认同处于次要位置。但是,通过对华人基督教会语言和文化、性别与代系以及社会经济地位的分析,作者发现,在实践中这种观点并不非常清晰,无论从社会性还是精神性来看,他们的中国人身份都是和基督徒身份融合在一起的。^①伍凯航(Kwai Hang Ng)的研究也证明,华人移民在美国改信主流宗教的过程中,通过创造性地调整自身的文化范畴、符号和仪式,华人移民从传统文化中发现了“美国方式”,同化和族裔身份认同是同一移民社会认同的不同方面。^②可见,在关于美国华人基督徒的身份建构或者文化认同问题上,美国学界的观点比较一致,即,美国华人基督徒在接受以基督教为核心的西方文化的同时,并没有放弃传统的东方文化,而是将东西方文化或者说传统儒家文化与西方基督教文化结合起来,构建了杨凤岗教授所谓的“叠合融入”身份。

(3) 教会中的第二代美国华人问题研究

在美国出生和成长的第二代移民问题一直是华人教会的焦点问题,这是由其自身特殊性决定的。一方面,与其父母一样,华人第二代也面临着华人、美国人和基督徒多重身份的构建,另一方面,由于在美国出生和长大,他们没有在中国传统文化环境中生活的经历,而是深受美国文化的影响,能够说流利的英语,具有较强的美国价值观念,同时又在教会、父母和环境压力下,或多或少受到了传统儒家文化的熏陶。再加上中国传统文化父权制和长者权威的存在,在教会成长起来的第二代移民常常会有挫折感,感到他们没有参与制定教会政策的权利,他们的需要没有引起足够的重视。因此,两代移民之间的紧张关系,是许多美国华人教会长期存在的问题。

杨凤岗与托尼·卡尼斯合编论文集《亚洲移民宗教》的第二部分“代沟”中收集有三篇这类主题的文章。这些文章以第二代亚裔基督徒为研究对象,描述了他们是如何把自身的宗教信仰同他们独立的族裔组织观念融合,并尝试建立自己的以第二代移民为主体的族裔教会的过程。杨凤岗的研究发现,对于在美国受过高等教育的中国移民家庭来说,美国成长起来的第二代移民比第一代移民更难以接受教会中女性的领导地位,这与美国学界关于华人宗教中移民代系为主题的研究结论大相径庭,杨凤岗将之归纳为基要主义对第二代华人移民的影响,而不是儒学的父权制的影响。^③

而《ABC与XYZ: 基督教会中的第二代美国华人的宗教、族裔和种族身份认同》的研究显示,教会在很大程度上有助于第二代美国华人保留其族裔传统文化: 1、华人教会在促进移民后裔有选择地同化进美国大社会的同时,也确实帮助他们保留了中国文化认同; 2、持续的移民和教会成员与中国社会(大陆、香港和台湾)的跨国界联系,也有利

^①Erika Amuse, *The Evangelical Church in Boston's Chinatown: A Discourse of Language Gender and Identity*, New York: Routledge, 2005.

^②Kwai Hang Ng, "Seeking the Christian Tutelage: Agency and Culture in Chinese Immigrants' Conversion to Christianity", *Sociology of Religion*, Vol. 63, No. 2 (Summer, 2002), pp.195-214.

^③Tony Carnes and Fenggang Yang, *Asian American religions: The Making and Remaking of Borders and Boundaries*, New York: New York University Press, 2004.

于移民后裔保留文化传统；3、基督教信仰能够培养移民后裔形成一种超越中国人和美国人身份界限的普世身份情怀；4、美国社会族裔和种族多元化的现实，促使许多移民后裔在成年以后重新回到华人基督教社区或者泛亚裔教会中。^①

拉塞尔·永 (Russell Jeung) 对泛亚裔教会的研究显示，美国亚裔教会中绝大多数是单一族裔和单一语言教会，它们不仅仅围绕信仰和传统，而且，围绕在移民一代中仍然强烈保留的文化和跨国连接来建筑团结和社区。早期华裔和日裔美国人教会有助于第一代适应美国社会，成为传递文化观念给下一代青年的家庭中心教会。但是，随着第二代、第三代以及以后代系亚裔移民的增多和同化程度的不断加深，其父母的单一族裔教会已经不能满足其要求，他们认为单一族裔教会限制了教会服务于在美国成长的说英语成员的能力。因此，这些美国生的移民后裔开始从单一民族教会中脱离出来，共同的成长经历、思想观念使这些移民后代克服了民族差异，组建了泛亚裔教会，来满足他们的需要。“泛亚裔教会的出现是美国亚裔人口代系的变化，宗教机构的变化，更重要的是在美国种族的构建和意义的变化。”^②

(4) 美国华人传统宗教与基督教的比较研究

卡若林·陈 (Carolyn Chen) 通过对美国华人佛教寺庙与福音基督教会的比较，发现“出世”的佛教寺庙比“入世”的基督教会更积极参与美国社会活动。宗教理想、对外发展策略、种族和宗教差异是形成二者不同的社会参与的原因。佛教寺庙的出世定位导致其通过慈善事业参与到公众生活中，而基督教会的上帝是拯救人类的唯一力量的福音理性则导致其通过个人福音主义的方式介入公众事务。由于移民在福音化自己族裔社区时所面临的语言和文化障碍，佛教通过慈善活动向外发展的策略要比福音教会的策略更能将自己的文化传播到公众中去。同时，佛教徒作为外来宗教面临着基督教不曾拥有的证明其“美国行为”以及参与公众关系行为的压力。^③杨凤岗先生通过对休斯顿市最大的华人教会华人福音教会 (The Gospel Church) 的神学仪式、教会结构、社区关系、社会服务、族裔与宗教身份、招募新教徒、社会活动、跨国联系、妇女地位、教会中的第二代等的考察，得出：“华人福音教会已经成功中国化了”的结论。^④而相反，他的另一篇对中国传统宗教佛教寺庙的研究显示“华人金来寺却在力争美国化”。^⑤

杨凤岗和海伦·R·埃布 (Fenggang Yang and Helen Rose Ebaugh) 的调查显示，

^①Fenggang Yang, "ABC and XYZ: Religious, Ethnic and Racial Identities of the New Second Generation Chinese in Christian Churches", *Amerasia Journal* 25 (1), 1999, pp.89-114.

^②Russell Jeung, *Faithful Generations: Race and New Asian American Churches*, New Jersey: Rutgers University Press, 2005, p.158.

^③Carolyn Chen, "The Religious Varieties of Ethnic Presence: A Comparison between a Taiwanese Immigrant Buddhist Temple and an Evangelical Christian Church", *Sociology of Religion*, Vol.63, No.2 (Summer, 2002), pp.215-238.

^④Fenggang Yang, "The Chinese Gospel Church: The Sinicization of Christianity", in *Religion and The New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, eds by Helen Rose Ebaugh and Janet S. Chafetz, Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2000, pp.89-107.

^⑤Fenggang Yang, "Hsi Nan Buddhist Temple: Seeking to Americanize", in *Religion and The New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, eds by Helen Rose Ebaugh and Janet S. Chafetz, Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2000, pp.67-87.

宗教是美国新移民的一个重要的身份标志,但是,移民群体在结合宗教和族裔身份的方式和对二者的侧重上却有所不同。在宗教和族裔身份认同中,移民宗教在其故国和东道社会中所占的多数或者少数地位是一个重要但长期被忽视的因素。通过比较休斯顿地区一个华人佛寺和华人基督教会,杨凤岗分析了当某一群体从故国的多数地位到美国的少数地位(华人佛教徒)以及故国的少数地位到美国的多数地位(华人基督教徒)的转变时发生的问题,得出结论,超越美国边界,把移民的故国因素加入考虑的范围对于理解新移民的适应模式是十分重要的。^①

(5) 美国华人教会的功能

肯尼斯·J·格斯特(Kenneth J. Guest)通过对纽约唐人街的福州移民的宗教状况的研究,指出来到美国的福州移民经历的从中国生活到美国生活的转变是非常剧烈的,他们需要剧烈的自我认同的重新定位。福州人经历了从乡村到城市,从虽贫穷但能够自足的经济到负债累累,从合法到非法的转变。一方面,他们难以进入将他们视为华人移民的美国主流大社会,另一方面,也难以进入将他们划为福州人的高度分层的唐人街华人社会。在这一过程中,宗教成为构建选择性社会网络、身份认同、和赋予其信仰、责任与道德以价值的意义体系。对于许多移民来说,“宗教是移民进入美国之后的最初指向,是他们与家人和同村伙伴取得联系的地方;交流家乡信息的地方;交流如何在这个陌生的剥削社会生存的地方;是为安全到达而向特殊神灵感谢的地方;是为了旅行的成功延续而许愿的地方。同时,它们也是为其家乡教会和寺庙提供支持援助的地方。”^②

2、历史学研究

从1853年的第一座华人教会在旧金山成立至今,美国华人教会已经经历了150年的历史,从最初的一间教会发展到如今全美的1000多间教会;从最初的4名成员发展到占整个美国华人人口的26%。在华人教会的发展过程中,一方面,华人教会与华人在美国的经历和生存环境的发展密切相关,另一方面,华人基督教作为一种意识形态,又表现出了相当的独立性。因此,很多华人学者也从历史学角度对美国华人教会进行了研究。

卡尔·冯(Karl Fung)从个案研究的角度展示了美国加州圣迭戈市华人社区教会(the Chinese Community Church)从1885—1985年百年历史发展过程,将之划分为单身汉社会的传教会(1885—1936)、家庭型社会的传教会(1936—1948)、教会与新一代的崛起(1948—1969)、美国华人社会紧张关系中的教会(1969—1985)四个阶段。通过对四个阶段的不同特点的分析,尝试探究美国华人社会基督教信仰的整体发展历程:美国的华人教会经历了从最初的传教会到逐步自立的发展过程。作者在研究早期美国传教士向华人社会传教活动的时候指出,传教士的动机及传教方式都是种族主义的。^③

^①Fenggang Yang and Helen Rose Ebaugh, "Religion and Ethnicity among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (3) 2001, pp.367-378.

^②Kenneth J. Guest, *God in Chinatown: Religion and Scuvival in New York's Evolving Immigrant Community*, New York: New York University Press, 2003.

^③Karl Fung, *The Dragon Pilgrims: A History of A Chinese Church*, California, San Diego: Providence Press, 1989.

韦斯利·吴 (Wesley Woo) 在对旧金山湾区华人中的传教士进行的研究中指出, 美国传教士在向早期华人移民的传教过程中的动机和工作方法都是种族主义、排外主义和家长主义作风, 他们的目标并非仅仅使在美华人基督教化, 而且使中国的华人进而全世界人民的基督教化。因而, 传教士更关注将基督教带入中国, 将中国移民同化进美国社会的生活方式和价值观念, 他们对于美国化中国人的关注并非是将中国人吸收到美国社会, 而是将美国文化带回中国。而华人基督徒从他们的传教士那里采纳了同样的基督教化中国的观点, 对于华人基督徒而言, 关注的不是参与美国生活, 而是重返家园以及对基督教化祖国的关注。进而他得出结论: 如果从数字统计角度来看, 传教士的工作失败了, 但是传教士留下了在美华人教会的根基, 使华人教会得到承认, 被接受, 发挥功用, 并成为在美华人生活永久的组成部分。^①

罗伯特·西格二世 (Robert Seager II) 研究了从1856年到1892年期间在华人移民中间进行传教活动的传教士对于华人移民的复杂的观点, 并结合19世纪美国的排华史指出, 尽管这些传教士中有一些个体, 如士比亚牧师和吉布森牧师, 与美国社会大众不同, 对于华人移民采取了公正的评价, 并进行了维护华人权益的行动, 但他们的言论和行动“对于当时美国社会解决华人移民问题的争论几乎没有产生影响。”^②

丹尼尔·莱斯特曼 (Daniel Liestman) 的论文显示, 与美国社会对于华人移民的排斥态度不同, 美国各教派与当地教会利用传教会来教育, 涵化和改信中国人。他们这么做的目的除了作为基督徒的传播上帝福音的神圣使命之外, 还希望受洗的华人移民能够返回他们的祖国, 为福音化那里的千千万万的中国异教心灵作出贡献。^③

王忠欣 (Zhongxin Wang) 研究了美国华人基督教会的历史, 尤其关注了波士顿市华人教会的发展, 对波士顿当地华人教会的研究在华人宗教历史和美国教会历史之间架起了桥梁。作者发现, 通过福音化和华人社区的发展, 华人教会已经成为美国华人社会最大最重要的组织之一。教会通过满足新移民的精神和物质方面的需要, 成为帮助华人移民适应美国文化的重要机构。同时, 华人教会还承担了教育华人移民的任务, 这种教育既包括传统的华人道德价值观念以及民族观念, 还包含基督教的道德观念和行为准则。^④

查理斯·K·诺科 (Charles King-Wai Kwok) 的博士论文主要关注了美国华人在新大陆的历史, 尤其是他们文化与背景的冲突。同时, 也考察了美国华人基督徒的历史, 应吸取的教训和面对的挑战, 其中包括北美华人基督教会是如何在一块两种文化剧烈冲

^①Wesley Woo, *Protestant Work Among the Chinese In the San Francisco Area, 1850-1920*, Ph.D Dissertation, Graduate Theological Union, Berkeley, California, 1983.

^②Robert Seager II, "Some Denominational Reactions to Chinese Immigration to California, 1856-1892", *The Pacific Historical Review*, Vol. 28, No. 1. (Feb., 1959), pp. 49-66.

^③Daniel Liestman, "To Win Redeemed Souls from Heathen Darkness: Protestant Response to the Chinese of the Pacific Northwest in the Late Nineteenth Century", *The Western Historical Quarterly*, Vol. 24, No. 2. (May, 1993), Pp. 179-201.

^④Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, Dissertation, Boston University School of Theology, 2000, UMI Number: 9972181.

突的土地上生存和发展的。^①

3、宗教学（神学）研究

教会是北美华人基督教研究的一个主力军，教会内部对于美国华人基督教信仰的研究有相当的广度和深度。与前两类的研究不同，教会学者的研究更注重从华人教会本身着手，对华人教会的神学思想、教会结构、教会领导权等问题进行研究。如，约瑟夫·S·默克（Joseph shu-Kin Mok）在其博士论文中就尝试通过粤语华人教会的牧师经历来发展一种实用的治疗功能的教会模式。^②而阿诺德·J·翁（Arnold Jone Wong）的研究关注了华人教会中的高级牧师和教会成员之间的有机关系，目的在于提高华人教会中牧师之间以及牧师与其他管理人员之间的关系，并尝试回答：“高级牧师应该采取什么样的行动来帮助提高教会牧师之间以及牧师与其他工作人员之间的关系问题”。^③阿兰·K·基恩（Alan Keung Ginn）对华人教会的管理模式进行了研究，指出，“交流、冲突的管理与解决、文化理解、领导权、职员资历、人格的混合、想象、指导和职员组成等生命迹象是衡量一个多职员华人教会管理是否健康的一个重要指标。”^④而贝弗利·J·布彻（Beverly Joan Butcher）则关注华人天主教会中的祖先崇拜仪式这一宗教仪式，通过梵蒂冈对于华人天主教会中祖先崇拜的承认过程，以及华人天主教会祖先崇拜仪式过程的研究，指出，“华人天主教会最终采纳和使用祖先崇拜仪式乃是 20 世纪 60 年代第二次梵蒂冈会议期间树立的在全世界建立天主教的传播理想的最终实现。”^⑤而世界华人福音事工联络中心（华福中心）出版的《华人教会现况报告书》包含了 1998 年至 2003 年间全世界 41 个国家中的华人教会状况分析报告。该报告是华福中心于 2003 年，在前总干事高云汉牧师指导及常务委员会的支持下，委托夏忠坚牧师与其领导的“中华基督教福音协进会”承办及执行的第三次世界华人教会普查。这是教会本身对世界华人基督教会研究的重要成果，研究报告内容翔实，为我们研究包括美国在内的世界华人宗教信仰提供了可靠的资料来源。^⑥

（二）国内研究现状

截至目前为止，在笔者掌握的材料中，国内的学者中没有人对美国华人宗教进行专门的研究。只有零星的几位在美国生活或者近年来曾去美国访问的学者开始关注华人基督教信仰方面的现象与问题，并撰文向国内介绍美国华人宗教和美国的基督教文化。如，美国华裔学者杨凤岗在国内发表了数篇关于美国华人宗教的相关论文，具体为：《简析

^①Charles King-Wai Kwok, *The Chinese Churches in The U.S.A.*, A Dissertation Submitted to The Faculty of Hartford Seminary in Candidacy, 2000, UMI Number: 9977618.

^②Joseph shu-Kin Mok, D.Min, *Healing Ministry and The North American Cantonese -speaking Chinese Churches*, A Dissertation Submitted to Fuller Theological Seminary, Doctor of Ministry, 1993, UMI:48106

^③Arnold Jone Wong, *Case Studies Comparing Pastor/Staff Relationships in Chinese Churches*, Dissertation: Dallas Theological Seminary, Dallas, Texas, 1997, NMI Number:9724374.

^④Alan Keung Ginn, *Vital Signs of Multiple-staff Ministry in Chinese Churches*, A Dissertation Presented to the Faculty of the Talbot School of Theology Biola University, 1995, UMI Number:9613136.

^⑤Beverly Joan Butcher, Ph.D., *Remembrance, Emulation, Imagination: The Chinese and Chinese American Catholic Ancestor Memorial Service*, Dissertation, University, 1994, Order Number:9503744.

^⑥<http://old.cccowe.org/churchreport>, 2009 年 3 月 10 日下载。

美国华人基督教的社会历史和现状》^①、《北美华人宗教》^②，对于美国华人基督教会的历史和现状进行了简要介绍。刘权教授的《美国华人教会的社会功能初探》从社会学的角度探讨了教会对于当代美国华人社会的功能。^③华东师范大学文军先生的《感受美国的基督教文化——一位社会学者的访美札记》一文，通过个人在美国的亲身经历和思考，介绍美国的华人基督教情况，并对美国华人教会的研究提出了诸多建议。^④黎静、马碧雯、欧阳伏的《对美国华人宗教组织及其作用的新认识》较为详细地提到了加入宗教组织的华人群体的特征和华人参加教会活动的原因。^⑤暨南大学邱燕娜的硕士论文《美国华人信仰基督教的历程研究》，一方面从历史学角度回顾了美国华人教会在美国的发展历程，另一方面，从社会学的角度对于当代美国华人教会的结构进行了研究。^⑥贾志月的《美国华人基督教研究综述》简要介绍了国内学界和美国学界对于美国华人基督教会的研究历程。^⑦除此之外，看不到对于美国华人宗教的专门研究。

在美国华人宗教的相关学科的研究中，我们也能找到一些关于美国华人宗教研究的相关资料。例如，杨国标等的《美国华侨史》^⑧，刘伯骥的《美国华侨史》^⑨、《美国华侨史续编》^⑩，麦礼谦的《从华侨到华人——二十世纪美国华人社会发展史》¹¹、令狐萍的《金山谣：美国华裔妇女史》¹²、陈依范的《美国华人史》¹³，[美]宋李瑞芳的《美国华人的历史和现状》¹⁴等关于美国华侨华人的研究成果中，对美国华人基督教教会的开创及发展都有论述。特别是刘伯骥和麦礼谦两位美国华裔学者在著作中专门列出了一章，对美国华人移民早期的基督教信仰情况加以研究，为本文的行文提供了很大的帮助。社会学家吴景超的《唐人街：同化与共生》也谈及了华人的宗教信仰问题，指出华人宗教信仰的功利性。¹⁵

在美国宗教的研究中，东北师范大学董小川先生所著的《20世纪美国宗教与政治》就大量论述了宗教对美国政治的影响及美国少数族裔宗教信仰与社会地位，这对我们正

^①杨凤岗：《简析美国华人基督教的社会历史和现状》，王忠欣主编，《多元化的中国与基督教》，加拿大恩福协会出版，2001年，第111—121页。

^②杨凤岗：《北美华人宗教》，《中国宗教》，2001年第1期，第51—53页。

^③刘权：《美国华人教会的社会功能探析》，《华侨华人历史研究》，2006年第2期。

^④文军：《感受美国的基督教文化——一位社会学者的访美札记》，网络 <http://www.xschina.org/show.php?id=458>，2009年3月8日下载。

^⑤黎静、马碧雯、欧阳伏：《对美国华人宗教组织及其作用的新认识》，《华侨与华人》2006年12月第2期。

^⑥邱燕娜：《美国华人信仰基督教的历程研究》，硕士论文，暨南大学，2007年。

^⑦贾志月：《美国华人基督教研究综述》，《八桂侨刊》，2008年第1期。

^⑧杨国标、刘汉标、杨安尧：《美国华侨史》，广州：广东高等教育出版社，1989年。

^⑨刘伯骥：《美国华侨史》，台北：黎明文化事业股份有限公司，1982年。

^⑩刘伯骥：《美国华侨史续编》，台北：黎明文化事业股份有限公司，1981年。

¹¹麦礼谦：《从华侨到华人：二十世纪美国华人发展史》，香港：三联书店有限公司，1992年。

¹²令狐萍：《金山谣：美国华裔妇女史》，北京：中国社会科学出版社，1999年。

¹³陈依范先生的著作国内学界共有三个译本：陈依范著，郁怡民、郁苓译：《美国华人》，北京：工人出版社，1985年；陈依范著，韩有毅、何勇、鲍川运译：《美国华人史》，北京：世界知识出版社，1987年；陈依范著，殷志鹏、廖慈节译：《美国华人发展史》，三联书店香港分店，1982年。

¹⁴[美]宋李瑞芳，朱永涛译：《美国华人的历史和现状》，北京：商务印书馆，1984年。

¹⁵吴景超，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，天津：天津人民出版社，1991年。

确认识宗教在美国的地位很有帮助。^①另外，他的《儒家文化与基督新教文化》为我们从整体上理解中国传统文化与美国新教文化之间的差异提供了材料，进而可以使我们更好的理解美国华人移民对美国白人传教士的抵制态度。^②段琦的《美国宗教嬗变论——一个中国人眼中的美国宗教》^③、刘澎的《当代美国宗教》^④、雷雨田的《上帝与美国人——基督教与美国社会》^⑤等从不同角度对美国的宗教进行了详细的研究，其中涉及了少量关于美国少数族裔宗教的内容，同时，也对本文从美国宗教整体意义上看待美国华人宗教中的文化认同提供了宽阔的视角。

总之，国内美国华人宗教信仰问题的相关学科，如美国华侨华人研究、美国移民史、美国宗教史、中国传教士研究等都已经取得了丰硕的成果，但作为其中的一个交叉方向的美国华人宗教问题却至今仍然处于几乎一片空白的阶段，少有学者涉及，这是一个不小的遗憾。究其原因，笔者以为，可能有以下几点：1、宗教问题是国内学界一个比较敏感的问题，受到诸多的限制，学者一般不愿涉及宗教问题；2、种种原因，美国学界的华人宗教研究也是在20世纪90年代刚刚起步，目前仅仅处于起步阶段，各方面的研究还不是很成熟。而国内的美史研究又基本是以美国学界的研究为导向的，因此，关于美国华人宗教的研究还没有引起相关专业学者的注意；3、资料缺乏。关于美国华人的研究在很大程度上要依靠美国政府的各种统计和调查资料，美国是一个宗教自由的国家，政府的人口普查等调查中不准询问有关宗教的问题，因此，我们就无法取得相关的统计资料。目前，美国学界对于华人宗教的研究也基本集中于利用田野调查法对美国华人宗教进行的社会学研究，而这一点显然是国内学者所无法完成的。

三、研究内容与方法

(一) 研究内容

从1853年士比亚牧师在旧金山建立第一个华人教会迄今，美国华人基督教会已经走过了一个半世纪的历史。期间，美国华人基督教会从最初的一间教会，增加到了2003年的1000多间，华人基督教徒从最早的4人发展到2003年占美国华人人口的26%。由于时间以及学识的不足，笔者无力对近一个半世纪的美籍华人教会发展的全貌进行整体的研究。因而，选取19世纪美国传教士在华人中进行传教活动这一历史阶段进行研究。最终，将本文的题目确定为《“文化传播”理论视角中的传教士与美国华人社会（1848—1900）》。关于本文的研究内容主要有四点需要说明。

^①董小川：《20世纪美国宗教与政治》，北京：人民出版社，2002年。

^②董小川：《儒家文化与美国基督新教文化》，北京：商务印书馆，1999年。

^③段琦：《美国宗教嬗变论——一个中国人眼中的美国宗教》，北京：今日中国出版社，1994年。

^④刘澎：《当代美国宗教》，北京：社会科学出版社，2001年。

^⑤雷雨田：《上帝与美国人——基督教与美国社会》，上海：上海人民出版社，1994年。

1、本文中的传教士为基督新教白人传教士

众所周知，基督教在长期的发展过程中分裂为三个主要的派别：天主教、东正教和基督新教。美国的移民始祖移民的一个重要原因就是 16 世纪宗教改革之后为了躲避宗教迫害而来到美国的清教徒。19 世纪天主教也随着大批爱尔兰和东欧移民而进入美国，美国形成了新教、犹太教和天主教为主的宗教模式。但是，19 世纪后半期，大量的爱尔兰等欧洲天主教移民同华人移民在职业上存在竞争关系，而天主教作为这些移民的主要宗教，这一时期对于华人移民采取了抵制的态度，并没有于 19 世纪在华人移民中展开传教工作，而是拖延到了二十世纪初期，因此，天主教在华人中的传教活动已经超出了本文的研究范围。基督新教又可以分为长老会、浸信会，圣公会、美以美会等大小数十个教派。19 世纪在美国华人移民中间展开传教工作的包括长老会、浸信会、美以美会、公理会、圣公会在内的十几个大小教派。其中，这五大教派在华人中间的传教工作投入的人力、物力最多，占到了美国教会在华人中传教力量的 78%，^①收到的成效最大。而且，关于这五大教派在华人移民中的传教工作的资料也相对丰富。而其他的教派在华人中的传教工作不够系统，投入的人力物力较少，关键是资料缺乏，无法找寻到这些教派在华人中间的传教工作的详细资料。因此，本文所指的传教士具体乃指长老会、浸礼会、美以美会、公理会、圣公会为主的新教白人传教士。

2、研究起至年限的说明

本文的研究年限起于 1848 年，这是美国华人开始大规模移民新大陆的时间，在此之前，只有零星的华人陆续登陆美国，由于人数较少，在美国没有引起多大的影响。1848 年，加州发现金矿之后，华人掀起了赴金山淘金的热潮，大规模的华人移民由此开始。因此，论文的上限界定为 1848 年应该没有疑问。而研究的下限定位为 1900 年则主要基于美国华人教会本身发展历程的特点进行的界定。学界关于美国华人移民的研究一般按照几个对于美国华人社会产生重大影响的移民法为界将美国华人移民的历史划分为以下几个阶段：第一阶段（1848—1882），自由移民阶段；第二阶段（1882—1943），限制移民阶段；第三阶段（1943—1965），过渡阶段；第四阶段，（1965—今），新移民阶段。美国华人教会的发展历程既与华人移民过程紧密相关，又表现出自己的一定的独立性和对于移民法反映的一种滞后性。美国华人教会的发展历程可以分为以下几个阶段：第一阶段（1848—1900），华人教会的萌芽，主要表现为美国白人传教士在华人中间的传教活动，以及华人教会的初步建立；第二阶段（1900—1950），美国华人教会的初步发展，即由美国白人建立的华人传教会逐渐转变为华人管理的独立教会，但该阶段的这一过程并不彻底，在财政和人事等关系上仍然与美国教派保持密切的联系；第三阶段（1950—1970），过渡阶段，随着新移民不断进入美国，美国华人改信基督教的人数不断增加，进入了稳步发展的阶段；第四阶段（1970—今），美国华人教会的发展成熟阶段，这一

^①Charles Edwin Bradt, William Robert King and Herbert Ware Reherd, *Around The World Studies and Stories of Presbyterian Foreign Missions*, Wichita, Kansas: The Missionary Press CO.(Inc.), 1912, p. 439.

时期主要表现为改信基督教的华人人数的增多，华人教会大多成为独立教会，在神学思想上多为福音主义教会等。本文研究的对象正是美国华人教会发展的第一个阶段，即传教士在华人移民中间的传教阶段，因此，本文的下限确定为 1900 年。当然，这不是一个必须严格确定的精确的年代，而是一个概数，一个统称，意指 20 世纪初。本文的研究内容并非一定沿严格的时间界限界定在 1900 年，为了追述事情的连续性而可以上下浮动。

3、“华人”的概念问题

学界在论及中国的海外移民时有几个比较相似但存在细微差别概念：华侨、华人、华裔等。“华侨”一词，1990 年 9 月七届全国人大常委会第十五次会议审议通过的《中华人民共和国归侨侨眷权益保护法》规定：“华侨是指定居在国外的中国公民。”因此，一般意义上的华侨是指居住在海外的中国公民，具有中华人民共和国国籍。如果侨居在国外的中国人加入了居住国或其他外国的国籍，就自动丧失中华人民共和国国籍，也就不再是华侨了。“华人”一词，在学界存在广义和狭义两种定义方法。狭义的华人指“原是华侨或华侨后裔，后已加入或已取得居住国国籍者”。这种内涵下的“华人”往往被称为“某外籍华人”，如美籍华人、日籍华人等。广义的“华人”则是对具有中国血统者的泛称，指“所有海外的中国移民及其后裔”，包括移民、华侨、狭义华人和土生华裔。华裔是指华侨在侨居国所生并取得侨居国国籍的子女。华裔不是法律上的概念，有的专指只有部分中国血统的华人，有的泛指华侨华人等。

19 世纪美国华人社会主要由以下几个部分组成：1、占华人口绝大多数的暂时寄居在美国，梦想发财致富后返回中国的华工、华商等，这部分人即我们所谓的“华侨”；2、极少数取得美国国籍的华人，即我们所谓的“美籍华人”；3、在美国出生的华人儿童，即华裔；4、此外还有短期在美国的留学生、政府公派人员等。因此，单纯用一个词很难以表达美国华人社会的构成。由于，当时的留学生和政府公派人员同美国华人移民大众隶属于不同的阶层，他们之间很少来往，留学生也不居住在唐人街华人社会，而是混杂在美国白人中间。因此，本文在这里的“华人”是广义意义上的，指“19 世纪在美国生活的除了第四类华人留学生和政府公派人员之外的所有具有中国血统的人”。

4、“美国华人社会”的界定

本文的美国华人社会是美国华侨华人的集合体，与美国国内其他移民群体一样，出于文化传统、身份认同和风俗习惯，美国华人社会从社会、文化、经济以及政治等方面维系同祖籍国的联系。华人社会是美国社会的重要组成部分，它并不是以华人社区或聚集区这种地域性概念来界定的。华人社会的成员在政治上认同当地，文化上认同中国，心理特征处于“中国取向”和“当地取向”的过渡之中或兼有双重倾向。随着社会与经济的发展，他们与美国主流社会之间存在着紧密的联系，并“受时代影响变化而不断地发展”。在本文的表述中，作者将“美国华侨华人”与“美国华人社会”视为同质概念，美国华人社会这一概念在内涵上更具“整体性”，故在针对美国华侨华人群体的语境

时，特别是为了表达简洁和清晰的需要，本文一般使用“美国华人社会”这一概念。^①

因此，本文所要研究的对象乃是从 1848 年到 1900 年期间在美国的华人社会中进行传教活动的白人新教传教士群体与美国华人社会之间存在的相互关系。本文所要着力解决的问题包括：19 世纪美国华人登陆美国以后的文化和宗教状况；美国传教士向华人传教的动机；美国传教士传教的具体措施；美国华人社会对于传教士宗教文化传播活动的反应等，借此来探讨美国华人教会是如何建立起来，及其最初阶段的各方面的情况等。

（二）研究方法

本文的研究坚持以马克思辩证唯物主义与历史唯物主义为指导，以历史学的实证主义方法作为基本的研究方法，通过对早期在美国华人移民中传教的传教士的相关历史资料进行收集整理，对这一时期美国传教士在华人移民中的活动的大致脉络进行说明，进而解决以下问题：美国白人对于华人移民的态度，白人传教士对华人移民传教的动机和对待华人移民的态度，白人传教士向美国华人社会传教的措施以及白人传教士在华人移民中的传教活动对美国华人移民社会产生的影响。同时，辅以宗教学的比较宗教学、宗教心理学以及宗教社会学等的理论和方法对当时美国传教士对早期华人移民传教的动机心理，美国华人移民对于美国白人传教士在其中的传教活动的反应及其原因的分析。同时，运用文化传播学的相关理论从文化传播的主体、传播方式、客体（受传者）、传播的效果等角度对 19 世纪美国传教士在华人中的传教活动进行评估。对于这一时期发生在中国和美国的同一事件——美国白人传教士对华人进行的传教活动——进行简要比较研究，归纳出其中的联系与相同之处，以及不同之处，进而尝试对这种现象产生的根源进行分析归纳。本文写作所采纳的理论模式主要有以下两种：

1、文化传播学理论模式

本文采用的理论框架之一就是文化传播学的相关理论模式。文化传播学告诉我们，文化传播的效果与文化传播所处的环境、文化传播的主体、文化传播的方式、文化传播客体（或者受传者）的抵抗力等因素密切相关。美国学者拉斯韦尔将这一理论形象的归纳为 5W 传播模式。“5W”即“谁(Who)?说什么(Says What)?对谁说(to Whom)?通过什么渠道(through Which Channel)?取得什么效果(with What Effect)?”^②对应人类传播活动中的诸要素如传播者、传播内容、受传者、传播环境和传播效果。本文中，笔者将依据这一理论，从文化传播学理论模式来考察 19 世纪美国传教士在美国华人中的宗教文化传播活动，并依据这一理论从 19 世纪美国华人在美形成的文化传播环境、作为文化传播主体的传教士的传教动机、方式、受体（美国华人社会）等文化传播的要素对美国传教士传教活动效果进行评价。

^①孙逊在其博士论文《美国华侨华人与台湾当局对其政策研究（1949-2002）》（中国人民解放军外国语学院，2007 年）中对美国华人社会的界定，本文认同该概念。

^②罗杰斯，殷晓蓉译：《传播学史：一种传记式的方法》，上海：上海译文出版社，2002 年，第 211—254 页。

2、冲击——回应模式

本文依据的另一个理论就是美国学者在研究传教士问题时候提出的冲击——回应范式。该范式最早由美国学者保罗·科恩在研究中国传教士问题时提出的，他认为，对近代中国而言，基督教无疑是外来因素，是西方对中国冲击的一部分。传教士深入中国的乡村和基层社会，不仅试图改变中国的文化，而且试图改变中国人的灵魂和信仰，从而对中国人的生活方式构成最直接、最深层的冲击，因而激起了中国人最强烈的反应。根据这一范式，基督教在华传布史的中心和主题之一是传教士的活动如何构成对中国传统制度、价值体系和政治权威的挑战以及中国民众和士绅对这一挑战如何做出回应。^①尽管这一理论是在研究传教士在中国的传教活动提出的，但它同样也能被运用到传教士对海外华人的传教活动的研究中。例如，王继伍（Jiwu Wang）就在其著作中运用了这种模式来研究加拿大白人传教士与加拿大华人之间的关系。他通过研究加拿大白人传教士对于华人移民的态度以及华人移民对于传教士的反应，指出，白人传教士对于加拿大华人移民的态度呈现出矛盾的心态，一方面受加拿大社会大环境的影响，传教士坚信盎格鲁撒克逊文化的优越性，华人移民是低劣的民族，是对加拿大盎格鲁撒克逊白人文化的威胁；另一方面，基督教宣扬上帝面前人人平等，耶稣是为所有人受难的普世主义关怀，这就使传教士背上了沉重的文化包袱。因此，也导致了作为整体上的华人社会对于传教士传教活动的抵制态度，尽管也有少数华人实现了改信，但传教士对于作为整体的华人社会的影响甚微。^②本文的行文也采取这种模式，探讨美国传教士的传教活动对华人社会的冲击以及华人社会对传教士传教活动的反应。

四、资料来源

本文的资料主要有三种来源：1、网络上发现的大批的关于19世纪美国各大教会向华人移民传教的原始档案数据库，主要包括WAYBACKMACHINE和Digital Book Index，前者主要是原始档案，包括了哈佛大学的许多电子档案；后者则是电子书籍的检索，从中找到了许多19世纪美国人所著的关于华人问题的演讲、布道和著作；2、东北师范大学图书馆的JSTOR数据库中包含的从1850年到现在的关于美国华人的相关研究成果；3、国家图书馆、北京大学图书馆、东北师范大学图书馆、吉林大学图书馆、南京大学图书馆、南开大学图书馆、北京师范大学图书馆等国内的相关研究机构中的关于美国华人宗教的相关研究资料。按照基本文献的内容，笔者将其分为以下几类：

^①王立新：《美国传教士与晚清中国的现代化》，天津：天津人民出版社，2008年，第303—304页。

^②Jiwu Wang, "His Dominion" and the "Yellow Peril": Protestant Missions to Chinese Immigrants: 1859-1967. Canadian corporation for Studies in Religion/Corporation canadienne des Science Religieuses and wilfrid laurier University Press, 2006.

（一）传教士对于传教活动的记载

主要包括：士比亚牧师的《最古老与最年轻的帝国：中国与美国》^①、吉布森牧师的《唐人在美国》^②、康迪特牧师的《我们眼中的中国人》^③、卫三畏的《中国移民》^④。这些传教士有一个共同的特点，都在中国进行过传教活动，比如，1846—1849年，士比亚牧师在广州传教；吉布森牧师则在福州传教十年。回国后，被所属教会派遣到加州的华人中间进行传教活动。因此，他们了解中国的文化风俗，风土人情，伦理道德等，而且会说汉语。在他们的关于中国移民的著作中包含了大量的对于中国文化、历史、道德、社会等的看法，成为我们研究美国传教士的中国移民观的主要依据。同时，作为传教活动的亲历者，尽管其著作并非是关于美国华人基督教会专著，但是，关于华人中间的传教活动都占有相当重要的分量。这些著作优点和缺点同样突出。优点就是作为传教活动的亲历者，掌握了传教士在华人中间传教活动的一手资料，因此，他们的观点都比较真实，让人信服。缺点在于，美国的新教教派林立，作为某一教派的传教士，他们对于自己教派在华人中的传教会活动了如指掌，但对其他教派的传教活动则不甚明了，因此，在他们的著作中对自己教派的活动描述的分外详细，但对于其他教派的活动则相当简略。例如，士比亚牧师主要关注了美国长老会在华人中间的传教活动，而吉布森牧师则对于美国美以美会在加州华人中的传教活动记述得尤为详细。同时，作为传教活动的执行者他们在著作中往往存在夸大传教成果的倾向，在他们笔下，美国传教士在华人中的传教工作总是一片欣欣向荣的样子，耶稣基督深入华人人心的。事实上，从整个传教活动的结果来看，大多数华人当时对于传教士的活动还是持抵制和质疑态度，改信基督教的华人人数只占了美国华人移民总人数的很小的一部分。因此，对于这些材料如何进行辩证分析，做到去伪存真，是使用该类材料时必须注意的一个问题。

（二）教会的传教报告

美国传教士一般都是受国内教会的派遣，有组织地到华人移民中间进行传教活动。他们在传教期间都与本国教会组织保持着密切的联系，要定期向本国教会基地汇报自己的传教情况和传教效果，而教会则根据其工作成绩向他们提供活动经费。所以传教士留下了许多写给教会组织的汇报书和教会进行的传教活动的总结报告。这些文字一般都围绕其在华人移民中间的布道、生活情况，为我们理清了传教士在美国华人移民中的传教活动。同时，从中我们也能够看到传教士对美国华人及文化的看法。传教士的传教报告主要包括：《美国国内传教协会年度报告》（1851、1852）^⑤、《长老会传教会在加利

^①William Speer ,D.D, *The Oldest and the Newest Empire: China and the United States*, Hartford, Conn.: Scranton and Company,1870.

^②Rev. Otis Gibson, A. M.,*Chinese in American*, Cincinnati: Hitchcock & Walden,1877.

^③Rev. Ira M. Condit, D.D., *The Chinaman as We See Him and Fifty Years work for Him*,New York: Fleming H. Revell Company,1900.

^④Samuel Wells Williams, *Chinese immigration*, New York: Charles Scribner's sons, 1879.

^⑤American Home Missionary Society,American Home Missionary Society Executive Committee,*Report of the American Home Missionary Society (1851,1852)*.

福尼亚州的传教报告》(1874, 1881)^①、《美以美会 1889 年向加州大会递交的关于华人传教活动的报告》^②、《美以美会在加州的传教史》(1877)^③、《加州华人传教会第二十六次年度会议报告》(1901)^④。

(三) 19 世纪的教会传教记录

主要包括：《长老会国外传教委员会传教简史》(1881、1886、1891)^⑤、《南浸礼会传教活动》^⑥、《浸礼会传教故事》^⑦、《美国浸礼会传教协会及其传教会》^⑧、《美以美会海外传教工作》^⑨、《美以美会传教协会及传教会》^⑩。

(四) 19 世纪的教会期刊

美国各教派组织出于传教目的而发行的各种期刊，也记载了当时的美国传教士在华人中的传教活动。其中主要有：《美国传教士》(1888—1896、1917、1919、1921)¹¹、《国内传教士》(1852—1900)¹²、《传教杂志》(1850—1869)¹³、《国内外教会》(1887—1894)¹⁴、《中国记录与传教月刊》(1871—1914)¹⁵。

^①Presbyterian mission, *Report of the Presbyterian mission to the Chinese in California*, San Francisco: George Spaulding & co., 1881.; Board of Foreign Missions. *Annual reports of the mission of the Presbyterian Church to the Chinese in California, for 1874*. San Francisco: Occident print, 434 California street, 1875.

^②Methodist Episcopal Church, *Report of the Chinese mission to California Conference, for year ending August 31st, 1889*, San Francisco, 1889.

^③Methodist Episcopal Church, *History of the mission of the Methodist Episcopal Church in California*, San Francisco: B. F. Street, printer, 532 Clay street, 1877.

^④California Chinese Mission, *Twenty-sixth annual report*, Presented at the annual meeting held in San Francisco, December 30, 1901. San Francisco: Bacon & co., 508 Clay st., 1876.

^⑤Presbyterian Church & Woman's foreign missionary society, *Historical Sketches of the Missions Under the Care of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church* (1881、1886、1891)

^⑥Mary Emily Wright, *The Missionary Work Of The Southern Baptist Convention*, Philadelphia: American Baptist publication Society 1420 Chestnut Street, 1902.

^⑦Lorilla E. Bushnell, *The Story of Our Baptist Missionary Work*, American Baptist Publication Society, 1909.

^⑧Rev. Edmund F. Merriam, *The American Baptist Missionary Union And Its Missions*, Boston: American Baptist Missionary Union, 1897.

^⑨S.D. Denison, *A History Foreign Missionary Work of the protestant Episcopal Church*, New York: The Church Press: M.H. Mallory and Company, Hartford, CT. 1871.

^⑩Rev. J. M. Reid, D.D., *Missions and Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, New York: Phillips & Hunt, 1879.

¹¹American Missionary Association, Congregational Home Missionary Society, *The American Missionary* (1888-1896、1917、1919、1921) .

¹²American Home Missionary Society and Congregational Home Missionary Society, *The Home Missionary* (1852-1900).

¹³American Baptist Foreign Mission Society, *The Missionary Magazine* (1850-1869).

¹⁴Presbyterian Church in the U.S.A., *The Church at Home and Abroad* (1887-1894).

¹⁵Rev. Justus Doolittle, *The Chinese Recorder and Missionary Journal* (1871-1914).

第一章 传统与新生：19世纪美国华人的生活和文化认同

跨文化交流与传播的发生首先依赖于不同文化在特定历史条件下的激烈碰撞，形成必要的传播环境。中美文化或者说东西方两种风格迥异的文明在19世纪中期以前由于地理环境的阻碍以及科技发展水平的落后，长期处于相互隔绝的状态，“东西方的联系只能通过使节、商人、传教士和各种冒险家。有商品的交流，金银货币的交换，甚至战舰的入侵。但广大人民从不参与这种交往”。正由于此，“东方人和西方人在长期的隔绝中发展了不同的种族特征和文化特征”。但从1848年起，“人类历史上第一次大量的东方人和西方人在新大陆的会合”^①开始实现了。1848年加利福尼亚黄金热的兴起构成华人大批移美的界标，华人移民开始大规模登陆美国大陆。由于美国白人的种族歧视和华人自身的侨居意识、宗族观念等，华人移民在美国建立了自己的民族聚居区——唐人街，将中华传统文化原封不动地移植到了美国新大陆的唐人街中去。这样，在美国大陆本土就形成了以唐人街华人社会为中心的中华传统文化和美国大社会的西方文化（美国文化）传播和交流的具体语境，中西文化面临直接冲突，文化传播的环境悄然而生。

第一节 19世纪的美国华人移民

一、19世纪华人移民美国的成因

19世纪末，美国社会地理学家莱文斯坦(E·G·Ravensteign)在研究美国的移民现象时提出了著名的“推拉”理论：人口迁移并非是完全盲目的无序流动，而是遵循着一定规律，左右人口迁移的动力是推拉因素作用的结果。在推拉模型中，“推力”是指原居住地不利于生存、发展的种种排斥力，它可以是战争、动乱、天灾、生态环境恶化等对某一地区具有普遍性影响的因素，也可以是某一小群体遭遇的意外或不幸，比如说种族歧视、宗教冲突等等；“拉力”则是移入地所具有的吸引力，它可以是大量呈现的新机会，也可以是仅仅对于某一小群体的特殊机遇。^②在很长一段时间内，这种理论一直占据着美国华人移民研究的中心位置。玛丽·罗伯茨·柯立枝在她的《中国移民》一书中，就运用推拉理论解释了中国人移民美国的原因：“尽管人口极密又极度贫困，但法律、宗教和家族的纽带加在一起的束缚，还是使他们离不开出生地。只有国内兵连祸结

^①吴景超著，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，第23页。

^②林德荣：《西洋航路移民—明清闽粤移民荷属东印度与海峡殖民地的研究》，江西高校出版社，2006年，第2页。

的最大困境加上加利福尼亚黄金的拉力和从事实业的大好时机才在自由移民期间的33年(1849—1882年)把30万人赶出了家园,来到太平洋沿岸。”^①以上观点,在20世纪得到中外学者普遍认同,他们认为19世纪40年代末期,中国移民的家乡贫困,又正值加利福尼亚的淘金热潮,于是掀起移民到美国去的第一次浪潮,即认为推力(逃荒)和吸引力(淘金)是移民美国的决定性因素。

笔者承认,这种推拉理论可以在某种程度上解释19世纪中叶中国人大量移居美洲大陆的现象,但仅仅是贫困本身,或者美国淘金热问题并不足以真正解释移民离井背乡的真正动因。移民美国浪潮的掀起是一个众多因素交互作用的结果。中国早期移民潮的出现,不仅应包括贫困、西方入侵、战争等国内经济、政治因素等的推力作用,以及美国淘金热等的拉力作用,还应该包括移民原居国的出境政策和接纳国的入境政策,以及精神文化因素,即出国前南方的广东、福建等地移民的心理状态和传统的改变、宗亲关系的影响等等。

(一) 推力:国内的贫困与动荡

1、人口压力与土地兼并的矛盾。满清王朝是中国人口几何增长的时期,从18世纪中叶至19世纪中叶,中国的人口翻了三倍,从1741年的1.45亿增加到1850年的4.3亿。同时,可耕地的面积不仅没有增加,反而日益集中到少数豪强手中。就广东而言,1830年人口为2266万,1897年为2989.7万,增长30%,而土地与乾隆末年基本持平。1820年,广州府,潮州府人口近800万,占全省人口的27%,而耕地面积仅占15%。^②急剧增长的人口使广大农民在有限的土地上谋生变得十分艰难。而与此相对的是,鸦片战争前就已经存在尖锐的土地问题,鸦片战争后土地的兼并程度更加惊人:全国土地的40%—80%集中到了10%—30%的极少数人手里,而占总人口60%—90%的农民则没有或很少土地。^③大多数美国华人移民的家乡广东新会、恩平、台山等地,“占总户数5%的地主占有60%—70%的土地,而占60%多的贫雇农所有耕地仅为9%”。^④1885年,广东省的人口密度为每平方公里121.69人,广东缺粮严重,每年进口大米千万担以上。^⑤再加上连年的天灾人祸,农民们更是走投无路。以台山县为例,从1851年到1908年,该县遭遇了14次洪水、7次飓风、4次地震、2次干旱、4次瘟疫和5次饥荒。^⑥这种状况就使广大农民衣食无着落,颠沛流离,远渡重洋到海外谋生也就成为了他们无奈的选择。华裔美国历史学家亨利·蔡(Shin-Shan Henry Tsai)认为自19世纪后半期以来的人口膨胀与土地集中,是引起华人移民美国的主要原因。在这种情形之下,或上山落草,或下海出洋,成为广东贫苦农民的唯一出路。^⑦

^①陈依范著,郁怡民、郁苓译:《美国华人》,第22页。

^②林德荣:《西洋航路移民—明清闽粤移民荷属东印度与海峡殖民地的研究》,第32页。

^③李连广:《1848—1882年华人移民美国原因探析》,《黑龙江教育学院学报》,2005年第6期。

^④梅伟强、张国雄:《五邑华侨华人史》,广州:广东高等教育出版社,2001年,第29页。

^⑤刘权:《广东华侨华人史》,第3页。

^⑥丘守愚:《二十世纪之南洋》,商务印书馆,1934年,第39页

^⑦Shin-shan Henry Tsai, *The Chinese Experience in America*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1986.

2、社会动荡，战乱频繁。19世纪中期，满清统治已经病入膏肓，统治残暴，民怨鼎沸，再加上外来帝国主义的侵略，广大人民揭竿而起。在广东地区，这一时期经历的主要战火有：(1)1854年，广东爆发了三合会红巾军起义，人数达10万之众。起义军曾一度攻陷东莞、开平等县城，与清军持续斗争达数月之久，后来因遭到清政府严厉镇压而归于失败；(2)土客械斗：1855年到1867年13年间，台山、开平、恩平的交界处发生了土人和客家人长达13年械斗，因此丧命者不计其数。例如，咸丰六年七月，“恩开新客云集县境东路，合攻松柏山各乡……死者二千余人……遗体满溪。”^①咸丰六年十月，“土勇进攻大湖山，客贼死者受伤者一千六百余人。……十一月初三，乡勇攻破蟹塘寨老村，俘斩二千人。”^②同治二年，客人围攻广海城，“计格毙土人四千余。”^③战争除了给人们带来财产的巨大损失之外，广大人民的生命安全也遭到战争的威胁，因此，采取出洋的办法来躲避战争之灾。

3、列强侵略造成当地自然经济解体。鸦片战争之前的珠江三角洲不论是工商业还是对外贸易，都处于全国的领先地位，但两次鸦片战争彻底破坏了珠江三角洲地区的经济。作为两次鸦片战争的主要战场，第一次鸦片战争中，广东省共损失白银1950万两，相当于全省18年的地丁银收入。而仅隔十余年的第二次鸦片战争对社会经济的破坏又远甚于前一次。鸦片战争之后，外国侵略势力更加深入。战争的疮痍自然转嫁到了广大劳动人民身上。鸦片走私日渐猖獗，走私鸦片的60%以广州为销售市场。据统计1842—1849年间，西方输入中国的鸦片为每年平均39000箱；1850—1854年间，增加到每年54000箱；1855—1859年间，又激增到每年69000箱。^④其结果导致大量的白银外流，加速了手工业者和商人的破产。

此外，外国势力的入侵，破坏了珠江三角洲传统的手工业，加速了自然经济的解体，激化了广东的失业问题。中英《南京条约》中的五口通商条款对广州这一中外贸易中心的打击尤为巨大。在第二次鸦片战争以后，随着内江、内陆商埠的开放，广州的贸易地位更加衰微，从而在整个珠江三角洲地区的相关行业中引起了连锁的破坏作用。西方资本主义的侵略已使人民处于水深火热之中，而风雨飘摇中的清政府更与之交相为恶。^⑤对此，恩格斯曾有过精辟的分析：“对华战争给了古老的中国以致命的打击，国家的闭关自守已不可能……于是旧有小农经济制度也随之而日益瓦解(在旧有的小农经济制度中，农家自己制造必要的工业品)，同时，可以安插比较稠密的人口的那一切陈旧的社会制度，并随之而崩溃。千百万人将无事可做，将不得不移民国外。”^⑥

^①故宫博物院：《恩平县志(卷14)》，海口：海南出版社，2001年，第10页

^②故宫博物院：《新宁县志(卷4)》，海口：海南出版社，2001年，第27页

^③故宫博物院：《赤溪县志(卷8)》，海口：海南出版社，2001年，第26页

^④李连广：《1848—1882年华人移民美国原因探析》，第95页。

^⑤前引书，第95页。

^⑥中共中央编译局：《马克思恩格斯全集(第39卷)》，北京：人民出版社，1974年，第297页。

（二）拉力：美国西部开发缺乏劳动力

1、美国西部开发对于劳动力的不断增长的需求。与19世纪中后期中国的内忧外困相比，大洋彼岸的美国却是蒸蒸日上的新兴资本主义国家。1776年，美国取得了独立战争的胜利，摆脱了英国对北美13州的殖民统治，建立了美利坚合众国，为资本主义的发展开辟了道路。独立后的美国，工农业经济开始迅速发展，它对劳动力的需求也越来越大。同时，西进运动又促使美国的边疆不断向西推进。1846—1848年，美国发动侵略墨西哥的战争，攫取了加利福尼亚和新墨西哥等地，美国的领土终于扩充到了与中国一洋之隔的西海岸。领土的不断扩大与缺乏开发广大领土的劳力之间的矛盾愈来愈尖锐，美国政府想尽各种办法吸引移民前来开发新大陆。美国的人口增长也很快，据1790年美国人口普查统计，当时美国的人口总数为393万，到1850年时，美国的人口总数已达到1955万，但仍远远不能满足美国经济发展对劳动力的需求。^①因此，美国西部的开发仍然需要移民的不断补充。尽管这一时期的移民主要来自于欧洲国家，华人只有零星的进入新大陆，但这种对于劳动力的缺乏却为华人在适当的时候进入美国提供了可能性，加州金矿的发现便把这种可能性变为了现实。

2、“淘金热”成为华人进入美国的直接引力。1848年1月24日，在离旧金山不远的萨克拉门托东北五英里的科罗马，一个名叫约翰·马歇尔（John Marshall）的水车匠在一个碉堡的水道里发现了金子，这一发现开始了美国西进过程中著名的“淘金热”。这个消息不胫而走，迅速传遍了全世界，不久也传到了中国广东省珠江三角洲一带。“中国广东省珠江三角洲的大批劳动人民奔赴美国淘金，是19世纪50年代的事情。1848年和1849年加利福尼亚的淘金者中，有少数几个华侨，……他们拿到了黄金，把这个消息迅速传回家乡，有人甚至把得到的金属带回家乡去。家乡的人们当时正处在水深火热之中，他们亲眼看到了光灿灿的金子、亲耳听到致众则富的消息，一传十，十传百，人人都想到那黄金之间去碰碰运气。于是，一股前往美国淘金的热潮迅速掀起，席卷了整个珠江三角洲。”^②周敏教授认为，“按中国的文化观念，黄金所象征的内容是意味深远的。黄金，不仅仅意味着钱财、食物、衣服和土地，还表示荣耀、显赫和家庭的社会地位。”^③因此，“黄金财富像磁石一样吸引着破产的中国农民”，^④大批大批的中国人纷纷远渡重洋，前往美国淘金，由此开始了近代华人移民美国的高潮。

3、中央太平洋大铁路的修建进一步拉动了华人赴美。1862年7月，美国国会通过了《太平洋铁路法》，授权修建一条东起内布拉斯加、西迄加利福尼亚，横贯东西的联合太平洋——中央太平洋铁路。1863年1月开始动工。中央太平洋公司负责的西段最初雇佣的是白人劳工，但由于中央太平洋公司承建的西段多为山区、沙漠和高原，修建铁路十分辛苦，因此，该公司雇用的劳工从来没有超过800人，由于劳力的缺乏，工程进

^①[美]福克纳：《美国经济史》（上册），上海：商务印书馆，1989年，第373页。

^②杨国标、刘汉标、杨安尧：《美国华侨史》，第43页。

^③周敏著，鲍霭斌译：《唐人街：深具特色的华人经济社区》，北京：商务印书馆，1995年，第37页。

^④杨国标、刘汉标、杨安尧：《美国华侨史》，第2页。

展缓慢，到1864年铁路只铺设了31英里，与原先的计划落后了许多。1865年，中央太平洋公司开始委托经济公司到中国雇用华工。他们派专人到广东、香港、澳门等地招收华工。在美国，参加铁路建设的华工最多时占华侨总数的1/4，在中央太平洋铁路线上，华工占筑路工人的95%以上。^①

（三）推力与拉力之外的其他因素

1、鸦片战争以后东南沿海地区居民乡土观念的转变。鸦片战争之后，西方资本主义逐渐进入中国东南沿海地区，沿袭了几千年的中国小农经济破产，中国传统观念失去了赖以存在的经济基础，中国人开始对传统观念产生怀疑。人们开始意识到，国外还有另一种可能的谋生手段。而受“西风”冲击最严重的两个省是广东和福建，这就是大批中国人开始出国的地方。中国的大门一下子打开了。在剧烈的社会变动中，五千年沉淀下来的行为、关系、制度即使在生存压力与社会动荡交织之际，也无法轻易改变。但潜在的西方文化影响，并同淘金热这一最广泛的基层动员力量，无疑让穷困的广东人在行为抉择上做了变革：从对洋鬼子的惊异到对遥远对岸黄金的幻想，对异域的恐惧感逐渐减少，国际人口迁移与微妙的观念变迁在此迈出了初始的一步。^②而归国移民所带来财富使原住地居民收入差距拉大，引发群体内不平衡的心理，这样，美国的华人移民对其家乡的其他族人形成一种“相对失落感”进而引发新的移民。^③

2、清政府对海外移民的政策转变。清政府从禁止到开放的移民政策也为这一时期的华人移民大批涌进新大陆开启了大门。清朝立国以来一直实行海禁政策，禁止国人出洋谋生，只开放广州一地作为通商口岸。早在1764年，顺治帝颁布《大清律》，明文规定：“凡官员兵民私自出海贸易，及迁徙海岛居住耕种者，俱以通贼论处斩。州县同谋故纵处斩。失察者革职，永不叙用。”^④鸦片战争之后，战败的清政府被迫签订了屈辱的《南京条约》、《天津条约》，开放了大量的通商口岸，并在1860年签订的《北京条约》续约第五款规定“凡有华民情甘出口……无论单身或携带家属，……毫无禁止”。^⑤这是清政府第一次明令废除海禁。1866年，英法两国与清政府签订招工章程条约，使英法获得了在华招工的合法权利。1868年，蒲安臣作为中国的使节与美国国务卿西华德签订《中美天津条约续增条约》，又称《蒲安臣条约》，其第五款写道：“大清国与大美国念民人前往各国，或愿常住入籍，或随时往来，总听其自便，不得禁阻。”^⑥至此，清政府海禁政策废除，中国人移往海外的大门打开了。

3、“赎单制”的出现为华人登陆美国解决了实践上的难题。以上诸因素解决了中国人移民美国的理论上的可能性，但在实际操作中，华人移民却面临着一个巨大的问题：

^①李春辉、杨生茂编：《美洲华侨华人史》，第120页。

^②生键红：《美国太平洋铁路建设中的华工》，博士论文，上海师范大学，2007年，第24页。

^③李明欢：《欧洲华侨华人史》，北京：中国华侨出版社，2002年，第21页。

^④《大清会典事例》，卷120。

^⑤王铁崖编：《中外旧约章汇编》第一册，三联书店，1957年，第145页。

^⑥前引书，第262页。

无力支付前往金山的旅费的问题。旅费本身要50美元，出境费还要20美元，再加上伙食费大约60—70美元，这对当时的广东人来说，是一笔巨款，当时他们一个星期的生活费大约1美元。只有极少数华人能想办法从家人、亲戚和同村乡亲中间借到足够的钱来支付旅费和出国费，而大多数移民则无力承担这一昂贵的费用。“赊单制”的出现解决了这一难题。“赊单制”就是赊欠船票制。这种出洋方式，滥觞于我国明代时期闽粤沿海人民合伙出洋的方式。后来美国公司在华招工时候也采取了这种“赊单制”，规定：华工赴美时，先由有关公司垫付船费和伙食费，到达美国后，华工不用无偿服一定期限的劳务，而是用自己的劳动所得来偿还所欠的船费和伙食费。赊单制的盛行便使得华人移民美国在技术上有了实现的可能。19世纪到达美国的华人有80%是在赊单制度下赴美的。赊单制的出现解决了那些梦想到美国新大陆发财致富但又无力支付昂贵的旅费的广大贫苦移民的问题，使他们真正能够踏出走出国门移民新大陆的第一步。

因此，在以上诸多因素的共同作用之下，来自三邑地区(南海、番禺、顺德，包括省会广州及邻近地区)、四邑地区(新会、台山、开平和恩平)，还有香港的华人，纷纷在内困外绕的历史条件下，“以排山倒海之势涌出国外，其人数之多，规模之大，持续时间之长，皆为有交以来所未有”。^①

二、19世纪华人移民美国的经历

中国人最早何时到达美国尚有待于史家进一步考证。^②最早到达美国的华人可能在16世纪后期，但有确实依据的华人登陆美国则出现在18世纪末。根据美国历史学家班克罗夫特的说法，早在1571年至1746年间，西班牙人就在南加利福尼亚，雇佣过华人充当造船工匠。^③18世纪末，华人随从早期的西班牙探险队从墨西哥北上来到上加利福尼亚时，有两个华人分别于1774年和1793年在蒙特里(Monterey)受洗信奉了天主教。此外，还有一个名叫阿南的华人曾经担任蒙特里西班牙总督巴勃鲁·德索拉的厨师，他是广东省青山人，1815年10月27日成了基督教徒，两年后去世。^④

德国作家路德维·路易·萨尔瓦多写到，当洛杉矶于1781年9月4日建市时，至少有一名居民是华人，说明当时华人已随着西班牙人的远征，从墨西哥来到加利福尼亚。根据华盛顿国家档案局文件，1785年美国一艘商船“帕拉斯号”从广州回到美国巴尔的摩，带回三名中国海员：亚成、亚全和亚官，他们曾在美国停留一年。1788年英国东印度公司米尔斯船长就招募了一批华人在美洲西北海岸造船。^⑤1796年4月，荷兰东印度

^①吴前进：《美国华侨华人文化变迁论》，上海：上海社会科学院出版社，1998年，第41页。

^②杨国标、刘汉标、杨安尧：《美国华侨史》，第3页。关于美国华人最早移民美国的时间，由于角度不同学界也存在不同的观点。有的学者以19世纪40年代为起始，因为这是美国华人大批登陆美洲的时间，如华裔学者周敏和杨凤岗、刘伯骥；有的学者以19世纪20年代为准，因为这是美国移民局有记载的华人最早到达美国的记录，如美国华裔学者赵晓建；也有的学者以一些史书上记载的更早的一些华人移民零星到达美国时间为准，如，薛素珍、陈静英的《美国纽约华人家庭》便以1785年作为华人移民美国历史的开端。本文以19世纪40年代为准，因为这是华人移民开始大规模进入美国的时间，同时也是美国传教士开始对华人移民进行宗教文化传播活动的开始。

^③吴前进：《美国华侨华人文化变迁论》，第50页；陈依范、郁怡民、郁苓译：《美国华人》，第5页。

^④陈依范、郁怡民、郁苓译：《美国华人》，第5页。

^⑤李晓兵、孙漪、李小小：《美国华人：从历史到现实》，成都：四川人民出版社，2003年，第40页。

公司驻广州代理人荷兰人范·布拉耐·霍克奇斯特，到美国费城附近定居。他带来了五名中国仆人。1847年，一个英国船长拥有的中国帆船“耆英”号由中国船员驶往纽约，这在当时引起了轰动，如今，纽约市博物馆里还有一幅“耆英”号的巨幅绘画，描绘它在纽约港抛锚停泊的情景，当时那盛况历时九天之久。

而在最早到达美国的人群中也发现了早期留学生的身影。1818年到1825年间，5位中国青年在康涅狄格州康沃尔的外国教会学校就读。其中的一个，路阿细，成为在美国皈依新教的第一个中国人。另一个，阿林，后来担任林则徐的翻译。^①1848年容闳等三人受美国基督教学校的资助，以学生的身份来到美国学习，一年后，容闳进入了耶鲁大学，一名学生转往苏格兰爱丁堡大学，另一名则病休回国。1855年，容闳在美国耶鲁大学毕业后，回到中国。他曾被曾国藩派往美国购买机器，筹建江南制造总局，并发起组织了清政府派遣幼童赴美留学的活动，为中国的现代化作出了重要贡献。

而在美国移民局的正式记录中，华人移民最早来美始于1820年，从1820年至1830年的10年间，有3名华人来美，此后的10年里又陆续抵达7名。^②类似的记载有很多，从总体上看，在19世纪40年代以前，少数中国人已陆续在美国谋生、流离，其身份主要是随贸易船只而来的船员，随外籍主人而来的仆役，以及商人和学生。但是，这一时期来到美国的华人的数量非常少，不成规模，对美国社会的影响也比较小。而华人成批移民美国并最终形成移民浪潮，并对美国社会产生较大影响的则在1848年加利福尼亚发现金矿之后，而这也成为华人移民美国的真正开始，也是笔者把本文的上线界定为19世纪40年代的原因。

1848年，约翰·马歇尔在加利福尼亚州的美洲河南岸发现黄金的消息传出，很多国家的移民开始到达加州，其中，这个消息也很快传到了中国的广东省地区，大批华人也开始加入到淘金者的行列之中。据班克罗夫特记载：“第一批来到现在加州的华人有两男一女，他们乘秃鹰号快船于1848年到达。男的当了矿工，女的在查尔斯·V·吉莱斯皮家当佣人，这家人是从香港迁来的。”^③这是最早到达美国的华人矿工。此后，华人移民便源源不断地来到加州，找寻他们的黄金梦。从19世纪40年代到70年代的三十年中，华人移民人数不断增加，而且增幅较大。1849年2月，加州的华人男人增加到54人，到1849年9月时，从各地赶到加利福尼亚金矿区的人已接近10万人，其中有323名华人。^④1850年1月，华人男人增加到787名，妇女增至两名；1852年1月共有男人7512名、妇女8名。同年5月则总共增到11787名，其中妇女7名。^⑤到1852年底，涌入加州的华人已达2.5万人^⑥。中国人移民美国的人数从1850年的700多人猛增到1860

^①陈依范，郁怡民、郁苓译：《美国华人》，第5页。

^②前引书，第4页。

^③吴景超，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，第13页。

^④李春辉、杨生茂编：《美洲华侨华人史》，第116页。

^⑤吴景超，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，第13页。

年的 34933 人。^①1870 年,美国华人数量增长到 64199 人,到 1880 年,更激增至 105465 人。^②但是,华人移民美国的自由移民阶段并没有维持多长时间。70 年代美国国内出现了经济危机,美国国内迅速掀起了排华的高潮,各种针对华人的暴行以及政府法律不断出现。最终,美国政府在 1882 年通过了《排华法案》,正式禁止中国劳工进入美国,后来又通过一系列的补充法令,规定只允许教师、外交官、商人、旅游者等范畴的华人进入美国,美国华人的数量开始逐渐减少。20 世纪 30 年代随着土生华人的逐渐增多,美国华人的数量稳定在 10 万人左右。二战期间,中美两国结为盟友,共同抗击法西斯的侵略。美国政府终于于 1943 年废除了实行了长达 61 年之久的《排华法案》,给予中国每年 105 名的入美名额。但是,直到 1965 年美国移民法修正案通过之后,美国的华人移民才又重新掀起了高潮,美国华人数量逐渐大规模增加。^③(参见表 1.1)

表 1.1、美国华人人口统计(1860—2000 年)

年份	华人人口总数(人)	美国人口总数(人)
1860	34,933	31,443,321
1870	63,199	38,558,371
1880	105,465	50,155,783
1890	107,488	62,974,714
1900 *	118,746	76,212,168
1910	94,414	92,228,531
1920	85,202	106,021,568
1930	102,159	123,202,660
1940	106,334	132,165,129
1950	150,005	151,325,798
1960	237,292	179,323,732
1970	436,062	203,221,926
1980	812,178	226,545,805
1990	1,645,472	248,709,873
2000	2,879,636	281,421,906

* 包括夏威夷和阿拉斯加。减除夏威夷和阿拉斯加,1900 年美国人口总数为 75,994,575 人,华人人口总数为 89,863 人。

资料来源:1990 年前的数据来自于胡垣坤、谭雅伦、曾露凌所编《美国早期漫画中的华人》附录二。2000 年的数据来自于美国人口普查局网站: <http://www.census.gov>, 2008 年 10 月 12 日下载。

^①李春辉、杨生茂编:《美洲华侨华人史》,第 117 页。

^②庄国土:《从移民到选民:1965 年以来美国华人社会的发展变化》,《世界历史》,2004 年第 2 期。

^③由于本文考察的对象为 19 世纪时期的美国华人教会情况,故对于 19 世纪以后的美国华人移民情况不做详细介绍。

三、早期美国华人移民的特点

(一)从区域构成上看,19世纪的美国华侨几乎全部来自广东省珠江三角洲,其中又以四邑人特别是台山人居多,抵达美国之后主要集中在西部太平洋沿岸各州。据统计,1855年居住于美国加利福尼亚的近4万名华侨中,四邑人占41.6%,香山(中山)人占36.2%,三邑人占17.6%,客家人占4.6%;1866年,四邑人上升为55.8%,香山人占19.7%,三邑人为18%,客家人占6.5%;1868年,四邑人为58.8%,香山人19.4%,三邑人16.4%,客家人5.4%;到了1876年,四邑人更上升为82%,香山人7.9%,三邑人7.3%,客家人则为2.8%。^①

而从华人移民抵达美国后的地域分布来看,华人移民主要集中在太平洋沿岸的美国西部地区尤其是加利福尼亚地区。1860年,加州每10人中就有一个华人。1870年,美国华侨有99%集中于西部各州,仅加州一地就占了77%。后来,随着美国反华运动的兴盛,华侨逐渐分散到华盛顿、内华达、亚利桑那、怀俄明、俄勒冈、纽约、科罗拉多和路易斯安那等以及东部各州,到了1880年,加州以外的美国华侨人数已由十年前的一万人增加到三万多人。然而,即使这时,美国西部各州的人数仍然占全美华侨人数的99%,其中加利福尼亚州仍占71%。^②

(二)从性别结构上看,早期移民美国的华人以男性为主,男女比例差异悬殊。男性移民占据了人口的绝大多数,而女性移民仅仅占了很小一部分。美国人口普查显示,1860年美国华人妇女人数计为1784人,占总数34933人的5%;1870年增到4357人,占7%;但到1880年又减至2204人。到1882年美国排华法案生效之前,又骤增至8348人,其中主要是华工的妻子。1890年,发生一系列排华暴行事件之后,人数又减少了一半。到1910年时,只剩下4675人。^③表1.2显示了1860—1920年美国华人性别比例情况。

这种状况是由多方面的原因造成的。1、移民的旅居心理以及传统儒家文化观念对于女性的束缚。华裔女学者成露西(Lucie Cheng Hirata)在其文章《自由人,契约奴,奴隶:19世纪美国的中国娼妓》中认为,中国传统社会是家长制的父权社会,妇女的惟一作用是传宗接代、伺候丈夫与公婆。贤忠孝顺是中国妇女的最高道德准则,三纲五常是中国妇女必须遵守的社会准则。因此,对妇女而言,留在家中伺候公婆就比陪伴丈夫出洋更为重要。因此,只有极度贫穷家庭的女孩才离家外出,以卖淫或帮佣为生,并汇钱回乡,接济父老。^④2、美国政府的一系列歧视限制性移民法是造成美国华人社会妇女短缺的主要原因。早在1866年3月21日,加利福尼亚州政府就通过了“取缔中国娼寮妓院的法令”,该法令不仅痛斥中国娼妓,而且严厉惩罚那些允许将其房产用于不道德

^①杨国标、刘汉标、杨安尧:《美国华侨史》,第11页。

^②前引书,第223页。

^③李春辉、杨生茂编:《美洲华侨华人史》,第197页。李春辉、杨生茂两位先生在书中列出的1910年华人妇女的数据为161人,而令狐萍先生在《金山谣:美国华裔妇女史》中第146页列出的数据为4675人,二者相差实在悬殊,权衡再三,161实为太少,不足信,故采纳令狐萍先生的数据补之。

^④Lucie Cheng Hirata, "Free, Indentured, Enslaved: Chinese Prostitutes in Nineteenth-Century America", *Women in Latin America* (Autumn, 1979), Signs, Vol. 5, No. 1, pp.3-29.

活动的房主。1870年3月8日加州再次通过“防止将蒙古、中国、日本妇女绑架，拐卖为娼妓的法令”，该法使中国妇女进入加利福尼亚州非法化。^①1875年，美国国会通过旨在排斥华人移民妇女的佩奇法(The Page Act)。该法令规定禁止中国、日本和其他“蒙古人种”的合同劳工入境，禁止将妇女作为娼妓入境。该法极为有效地将中国妇女阻挡在美国国界之外。^②而美国学者文森特·唐(Vincent Tang)指出自1882年以来的一系列歧视限制性的移民法案，包括1882年的排华法(The Chinese Exclusion Act)，1888年的司各特法(The Scott Act)，1892年的盖瑞法(The Geary Act)，1902年无限制延期所有排华法令的法令，1907年的排华法和1924年的移民配额法(The Quota Act)，更是成功地限制了中国移民妇女入境。^③如上法令有效地限制了大部分中国妇女抵美与其丈夫团聚。

表 1.2、美国华人性别统计表

年代	总人数	男性人数	男性百分比	女性人数	女性百分比
1860	34,933	33,149	94.9	1,784	5.1
1870	63,199	58,633	92.8	4,566	7.2
1880	105,465	100,686	95.5	4,779	4.5
1890	107,448	103,620	96.4	3,868	3.6
1900	89,863	85,341	95.0	4,522	5.0
1910	71,531	66,856	93.5	4,675	6.5
1920	61,639	53,891	87.4	7,748	12.6

资料来源：S.W.Kung, *Chinese in American Life: Some Aspects of Their History, Status, Problems, and Contributions*, Seattle: University of Washington Press, 1962, pp.30-35.

(三)从职业构成上看，美国早期华人移民主要由两部分人构成。一是占美国华人人口绝大多数的下层阶级的华工。在1846—1870年厦门29位契约华工中，其原先身份有农民、渔民、工人、小商、小贩、兵士、医生、学生。在1853—1868年汕头27位契约华工中，其原先职业以农民居多，其次是小商小贩和手工业者，再其次是渔民、船夫和失业者。在1859—1860年广州148位被诱拐的华工中，所从事的专业也是小贩、小店主、税收、船主、渔夫、农民、手工业者、雇工、更夫、乞丐、失业者等等。^④由于广大华工处于社会的底层，没有接受多少教育，而且不懂英语，除了出卖自己的劳动力之外一无所有，因此，来到美国之后也多从事一些诸如采矿、修筑铁路、农业等等体力

^①Sucheng Chan, "The Exclusion of Chinese Women", in *Entry Denied: Exclusion and the Chinese Community in American, 1882-1943*, ed. Sucheng Chan, Philadelphia: Temple University Press, 1991, pp.94-146.

^②George Anthony Pfeffer, "Forbidden Families: Emigration Experience of Chinese Women under the Page Law, 1875-1882", *Journal of American Ethnic History* 6, No.1(1986): pp.28-46.

^③Vincent Tang, "Chinese Women Immigrants and the Two-Edged Sword of Habeas Corpus", in *The Chinese American Experience: Papers from the Second National Conference on Chinese American Studies*, ed. Genny Lim, Chinese Historical Society of America & the Chinese Culture Foundation of San Francisco, 1980, pp.48-56.

^④彼察《厦门志》(Pitcher, *In and About Amoy*), 1910年, 第130页, 转引自生键红:《美国中央太平洋铁路建设中的华工》, 博士论文, 上海师范大学, 2007年。

劳动。

早期的赴美华人移民除了占绝大多数的劳工以外,还有少量的华裔。虽然人数很少,仅占当时美国华人总数的很小一部分,但他们是早期美国华人社会的精英,其作用不可小觑。他们通过组建华人社团整合早期美国华人社会,对内举办公益活动,协调华人各群体之间的关系,改善华人自身的福利;对外代表美国华人社会与白人主流社会打交道,反对各种针对华人的歧视性法令,维护广大华工的人身安全,增进他们的经济利益。商人占主导地位的美国华人社团,如西海岸的中华会馆和东海岸的中华公所,是公认的早期美国华人社会的半官方自治机构,既得到当时中国历届政府的支持,也得到美国政府的默许。^①

第二节 美国人对待华人移民的态度与华人社会的形成

对于华人的到来,美国大众最初表现出了欢迎和赞扬的态度,对美国华人对于美国西部的开发充满了感激。但好景不长,随着中央太平洋铁路的完工,大批东部移民乘火车来到西部,再加上经济危机的影响,美国西部的劳动力市场出现了饱和的状况。美国民众对华人移民的态度很快从欢迎转变为排斥,通过一系列的排华法案,制造了许多惨无人道的排华暴行。面对着美国社会的歧视和排华行动,美国华人社会被迫从最初的开放状态转变为自我隔离,建立了唐人街华人社会,在美国大陆形成了美国大社会和华人社会相隔离的局面。

一、从欢迎到排斥:美国人对华人移民态度的变化

(一) 欢迎阶段(1848—1869)

华人登陆美国的最初二十年中,即从1848年到1870年的这一段时间中,美国人大都对华人持欢迎和赞扬的态度。19世纪初,在大批华工到来之前,已有少数华裔登陆美国。这些商人衣着华丽,举止文雅。与他们一齐来到这片新大陆的不仅有中国的丝绸、茶叶,而且还有迥异于西方人的生活习惯。神秘的东方色彩使得美国人大开眼界。“华人初到美国,颇受欢迎。华人奇装异服,剃光头,蓄大辫子,穿平底鞋,窗口用中文书写姓名,美国人见之,发生兴趣,且待之以礼。”^②奇异的东方民族不仅受到民众的欢迎而且受到政府官员的厚遇。梁启超在《新大陆游记》中记述华人当时的处境:“吾游旧金山,有七十余岁之父老,为余述彼初至时美人欢迎之状,虽神明不如也。”^③1850年8月28日,旧金山市市长吉尔里先生和市民委员会一起,在普斯茅斯广场的讲台上把一批译成中文的宗教小册子和书籍分赠给当地的中国居民。当时,那些穿着漂亮民族服装的中国人给到会群众留下极好的印象。市长邀请他们参加第二天泰勒总统的葬礼。

^①万晓宏:《当代美国华人政治参与》,博士论文,暨南大学,2005年,第16页。

^②刘莲芬:《试论19世纪后半期美国的排华问题》,《贵州师范大学学报》,1999年第3期。

^③前引文。

第二天旧金山全体市民都参加了，但只有中国人处于最受尊敬的地位。刘伯骥先生描述了当时的盛况：“1850年10月29日，华埠队伍参加庆祝加州加入美国版图的首次大巡游。巡游队伍，首为仪仗队，依次为加州先驱队，在陆海军、陆战队及墨战退伍军人之后，为各国领事及政府代表。随后，为中国队，由中国人指挥，高擎题有‘中国男儿’（the Chinese Boys）的蓝绸旗一面。在凯旋车之后，男子三十人，穿白衬衣，蓝色裤，代表三十州，每人配有护胸甲，题有该州之名。队伍中有一中国女郎，身旁白衣，披有金银色棉织褂，提一护胸甲，题者：‘加利福尼亚，必须应该维持联邦！’中国队伍之后，才为市府人员、水手，最后为各团体。”^①除此之外，华人还参与了1852年2月22日，华盛顿诞辰纪念日游行以及同年7月4日的国庆大游行，均博得美国人的喝彩。^②直到1852年，加州州长麦克·杜戈尔在建议授予土地法时仍主张鼓励更多的中国人到加利福尼亚定居，他说：“中国人是我们这里最受尊敬的新居民。”^③1852年5月12日的《上加利福尼亚日报》兴冲冲地写道，“华人将同我国同胞一起参加选举，同校学习，和同一个圣坛前祈祷。”^④

如果说最初的日子里美国人对华人的欢迎态度是出于对神秘的东方主义色彩的痴迷的话，那么在随后的日子里，当这种东方主义的神秘色彩逐渐退去的时候，华人逐渐以自己的坚忍不拔、吃苦耐劳、富于责任感和对美国西部开发作出的巨大的贡献赢得了美国人民的赞扬。美国中央铁路的四巨头之一利兰·斯坦福在1865年10月10日给安德鲁·约翰逊的一份报告中赞扬了华人移民对于建筑横贯东西的中央大铁路的功劳：“作为一个阶层，他们安详、平和、耐心、勤劳、节俭。他们（比白人劳工）更为谨慎和节俭，因而工资少点也毫无怨言。我们看到他们组织起来互帮互助。如果没有华人，要在《国会法案》规定的时间内建成这个宏大的全国性工程的西段，是完全不可能的。”^⑤当时的加州历史学家班克罗夫特则称赞了华人对美国农业的贡献：“他们作为农业劳工的价值得到了普遍的承认，如果没有这些召之即来的廉价劳工，农场主常常不知道怎样开垦田地，收割庄稼。他们在多沙和低产的土地上种植庄稼，在炎热、沼泽地般的圣华金峡谷里干活，比白人效率高。……（他们在种植蔬菜方面）几乎无人可以匹敌。”^⑥对华人的这样的描述我们可以在当时的许多记载中得到证明。

在这一时期，即使大多数美国人对中国人采取了欢迎和赞扬的态度，但加州已经出现了零星的个别的排华现象，与当时华人对于美国的贡献以及总体上美国人对于华人赞扬的欢迎态度形成了一种不和谐的声音。

该阶段通过的排华法案：（1）地方法规：1852年，福斯特、阿金逊巴、哥伦比亚和

^①刘伯骥：《美国华侨史》，第113页。

^②前引书，第113页。

^③陈翰笙编：《华工出国史料汇编》，第七辑，第167页。

^④陈依范，韩有毅、何勇、鲍川运译：《美国华人史》，第166页。

^⑤前引书，第88页。

^⑥前引书，第101页。

其它营地的矿工不准华人采矿，外籍矿工税从每月3美元增加到4美元。1855年，对没有资格加入美国籍的侨民每人征收50美元人头税。1860年，不准华人儿童进入普通中小学。1866年以后，如果白人家长不表示反对，华人儿童方可入学。华人不得在旧金山市立医院就医。(2) 加州排华法：1850年，《外籍矿工税则》(1850年、1852年、1853年初、1855年)旨在把华人挤出矿区。征收的税额从每人每月3美元至20美元不等。1852年，《保金法》规定所有抵埠的华人必须交纳500美元的保金。1854年，加州最高法院判定，华人无权在法庭上作不利于白人的证明。1855年，人头税规定，托运人必须为其带到美国的每个华人交纳50美元税款。1855年，加州立法机关将一条现行法律——禁止印第安人与黑人在法庭上就涉及白人的案件作证扩大到华人。1858年，《限制华人与蒙古族人进一步移民法》禁止华人入境。1860年，对华人捕鱼征收捕捞税，每人每月4美元。^①

每一阶段的反华运动都是以暴力为标志的。矿区历来就是反华暴力运动的温床。^②与排华法案的出台相比，群众性的排华事件则出现的更早。1849年图奥卢米首次发生暴乱将60名华工赶出他们的营地。1852年5月，图奥卢米通过了禁止华人采矿的决议。继之而来的是在马里斯维尔有400名华人被赶出程斯舒巴，另外300名华人被赶出美洲河的诺思福克。^③1857年《沙斯达共和报》报道说：“近五年来，中国人遭暴徒杀害者，当在数百名以上，简直无日不有中国人被屠杀之事，而杀人凶犯被拘惩罚者，只闻有二三人而已。”^④1858年，福尔索姆的150名白人矿工企图把200名华人赶出家园，占有他们为纳托马矿业公司开采的采掘点。暴力进一步扩展到加利福尼亚低地地区。1866年夏天，由于华人得到了农场一块潮淹区的工作，旧金山便爆发了第一次大规模的反华暴乱造成1死15伤。^⑤加利福尼亚州立法会议的一个委员会在1862年3月11日的一份报告中列举了在加州被白人杀害的华工有88名，其中11人是在被依法征收淘金执照税的官吏所杀。^⑥

(二) 排华阶段(1870—1943)

美国排华有一个从民间到政府、从地方到全国的发展过程。排华主要有两股力量：一是来自民间，通常采取的方式是不经过任何法律程序的暴力行动，驱逐、殴打，甚至杀害华人，抢劫、焚烧华人财物，造成一种恐怖气氛。这股排华力量以劳工为主，并与劳工运动相结合，形成政治压力，迫使政客和政党作出反应。第二股力量来自政府，政党和政客出于选举的考虑，不惜牺牲华人，赞同排华。这两股力量互相影响、互相配合，促使国会在1882年通过了排华法案，并使排华成为美国的国策。^⑦按照不同时期的不同

^①陈依范著，韩有毅、何勇、鲍川译：《美国华人史》，第172—173页。

^②前引书，第171页。

^③前引书，第171页。

^④刘伯骥：《美国华侨史》，第510页。

^⑤陈依范著，韩有毅、何勇、鲍川译：《美国华人史》，第171页。

^⑥乔治·F·西华：《美国的中国移民——论它的社会和经济方面》，转引自陈翰笙主编：《华工出国史料汇编》(七)，第63页。

^⑦刘莲芬：《试论19世纪后半期美国的排华问题》，《贵州师范大学学报》，1999年第3期。

特点，我们可以将美国的排华运动分为一下二个阶段：

第一阶段、排华运动的高涨阶段（1870—1880）。如果说十九世纪 50、60 年代的排华活动是零星的、个别的白人和地方行动的话，那么 19 世纪 70 年代这一行动逐渐扩展为几乎全民参与的全国性行动，最终导致了 1882 年《排华法案》的通过，美国开始逐渐关上了对华人移民的大门。如果说华人移民进入美国是由淘金热这一偶然事件引起的话，那么美国对华人态度的转变则直接起源于 1869 年横贯东西的大铁路的完成和 70 年代爆发的经济危机。1869 年横贯美国东西的大铁路修成以后，美国东部的移民乘坐铁路，大量涌向西部，寻找发财的机会。这样，华工与白人就形成了直接的冲突。同时，1873 年，美国爆发了经济危机，据统计，在这次危机中，“加州约 30%左右的工人失了业，在旧金山就有 1500 名失业工人，而被铁路公司解雇的 12000 名华人也进入该市”，“恰恰在这个严峻的时期，华人移民也达到了 19 世纪的最高潮，从 1870 年至 1875 年，8 万多华人来到美国，仅在 1873 年就有 2 万多华人入境”。^①这就更加造成了华人同白人争夺就业机会的现象。最终，华工成为了这场经济危机的替罪羊。

这一时期先后通过的反华法令有：（1）地方性法规：1870 年，旧金山禁止雇用华人从事市政工作。城市法禁止华人挑担售菜。1873 年，旧金山对依靠肩挑运送衣物的洗衣店每季度征税 15 美元，而用马车运送衣物的只需交 2 美元。1873—1875 年，旧金山通过多种法令，禁止举行仪式时燃放鞭炮和使用中国铜锣。1875 年，旧金山的《反蓄辫法》命令所有被捕华人剪掉辫子。旧金山规定，公寓住宅必须具有 500 立方英尺（这条卫生规定旨在清除华人聚居区）。1880 年，旧金山通过《反熨烫法》，旨在关闭华人夜间洗衣房。（2）加州排华法：1870 年，《禁止非法诱拐与引入蒙古、中国、日本妇女法》，禁止没有特殊身份证的华人妇女入境。《禁止引入中国罪犯法》禁止华人男子入境，除非此人被证明品德良好。华人在加州不得拥有土地。1875 年，限制华人捕虾网尺寸大小的法律使得捕虾量下降。1879 年，加州宪法禁止各公司和市政机关雇用华人，授权各市把华人迁移到特定的地区去。1880 年，《渔业法》禁止华人从事任何渔业。《禁止向华侨颁发执照法》剥夺了华人的营业执照和从业执照。^②

该阶段的民众反华暴行：1871 年，洛杉矶发生了屠杀华人的暴动，22 名华人被杀，数以百计的华人被赶出自己的家园，华人财产损失达到了 3.5 万美元。1877 年 7 月由反华先锋丹尼斯·卡尼（Denis Kearney）领导的沙地党举行反华暴动，仅 7 月 23 日一晚，25 间华人洗衣店被焚毁，华人财产损失 2 万美元。据当时记载：“纵然是在闹街繁市，没有一个华人能免于遭受人身攻击的危险。而从事这些暴行的凶徒，只要他不损毁白人财产，几乎从来没有受到任何干涉。”^③1880 年在加州尤瑞卡农场里，150 多名华工被屠杀，其余的人被赶到船上运回中国，途中既无食品吃，也无水喝，只有饥渴而毙。1877

^①高秋芬：《美国 1882 年排华法案的历史原因探析》，《公会论坛》，2007 年第 6 期。

^②杨国标、刘汉标、杨安尧：《美国华侨史》，第 172—174 页。

^③前引书，第 234—235 页。

年3月，加州莱姆农场的6名华人遇袭，5人被杀，房屋及尸体被暴徒焚毁。除了加州，东海岸的纽约也有排华暴力发生，即使是中南部的科罗拉多州，情况也十分严重。1880年10月13日，在丹佛市，三千多白人抢劫和焚烧中国人住宅，中国人1死多伤，财产损失达53600多美元。

第二阶段、全面排华阶段（1880—1943年）。如果说前两个阶段反华的立法主体是加州和地方政府的话，这一阶段联邦政府则接过了反华的接力棒，把以前在地域上仅限于西部各州的反华问题发展为全国性的反华运动。1882年《排华法案》的通过标志着美国正式进入全面排华阶段。1882年5月6日，阿瑟总统正式签署了该法案。这就是美国移民史上划时代的《排华法案》，法案共15条，其主要内容可归纳如下：(1)暂时停止华工入美10年。(2)1880年11月17日前既留美国并获海关证明文件之华工，暂时出境后，准予重入美国。(3)持中国政府英文证件，说明依约有权入美之华人(非华工)，准入美国。(4)非正当途径入美华人，于该法案通过后，将依美国法院裁判驱逐出境。(5)此后，州法院或联邦法院均不得准许华人归化为美国公民。^①这是美国历史上第一次也是迄今唯一一次在法律上明文排斥一个种族加入美国国籍，是美国种族歧视的集中体现，标志着美国开始正式实行全面排华的政策。

然而，这只是美国全面排华的开端，随之而来的是一系列更为苛刻的排华法案。例如1888年的《斯格特法案》规定，“凡离开美国之华工，一律不得返回美国，过去发给华工作为重返美国用的身份执照一律作废，今后也不再发给此类证件。”^②该法案剥夺了两万名返乡探亲的华工重返美国的权利，使他们手中的返美执照变成废纸。1892年的《盖瑞法案》规定，将原来禁止华工入境的《1882年排华法案》延长10年；剥夺华人“人身保护法”，华人不得申请保释；在该法令通过一年内，在美全体华工都必须申请居留证。^③1904年4月27日，美国国会议决：过去所有排华法案永远有效。至此，50年前自加州开始的排华夙愿完全得到实现。^④

美国联邦政府公然实施排华政策，使反华暴徒的气焰更加嚣张，有恃无恐，全国各地的反华暴行层出不穷，华人的生命财产遭到严重的损失。如：1885年9月2日，石泉惨案中，28名华侨被杀害，15名华人重伤，数以百计的华侨被赶走，财产损失147748.74美元。1885年10月，暴徒袭击了西雅图的华工营地，华人3死3伤。11月3日和5日，西雅图附近的塔克马和普维勒也发生白人暴徒以武力驱逐华侨的事件。在俄勒冈州，1885年11月在波特兰有数百华人被逐，财物被掠，又“凡华人所携衣物银钱，亦多被抢掠”，驱至野外，已是傍晚，“又值大雨，衣衫尽湿，饥寒交迫，哭声震野”。^⑤在爱达荷州，

^①U. S. Laws, Statistics etc., *Laws Applicable to Immigration and Nationality*, Washington: Government Printing Office, 1953, pp.211-219.

^②杨国标、刘汉标，杨安尧：《美国华侨史》，第257页。

^③前引书，第260页。

^④沈己尧：《海外排华百年史》，北京：中国社会科学出版社，1980年，第26—27页。

^⑤朱士嘉：《美国迫害华工史料》，北京：中华书局，1958年，第84—85页。

1885年9月18日，中国人李驹南、李广南、李图、林心、卢旺等5人惨被吊死。1887年6月，在俄勒冈州的蛇河(Snake River)地区发生的蛇河惨案中有10名矿工被杀，被抢财产价值达5000至10000美元。1893年8月18日，加州圣华金河流域种植葡萄的中心弗雷斯诺发生了反华暴乱，500名华侨被赶离葡萄园和苗圃。这些给华侨的生命和财产造成了巨大的损失。在广大华侨以及有良知的美国公民的激励抗争，以及清政府的强烈抗议之下，美国政府最终被迫答应石泉一案赔偿14万名美元，其他各案赔偿27万美元。

据不完全统计，1849至1943年期间，美国各级政府共通过排华法案40余个，在美国西部的9个州和地区共发生了55次反华事件。其中最令人震惊的反华事件有6次，它们是1871年的洛杉矶事件、1877年的旧金山事件、1880年的丹佛事件、1885年发生于怀俄明州的石泉事件、1885—86年的塔科马和西雅图事件、1887年发生于俄勒冈州的蛇河事件。近百年来的时间里，美国逐渐制定了一系列的反华政策，并以法律的形式予以保证，各地的反华暴行也不断升级，排华运动从加利福尼亚州逐渐扩大到全美。美国社会这种对于美国华人的排斥行为对早期的美国华人社会的社会生活、组织结构以及文化传承产生了重大影响，美国华人社会逐渐放弃早期的分散性和开放性，进而团结在一起，退缩到大城市的唐人街中，形成了一种与美国大社会几乎隔绝的生活状态。

二、从开放到隔离：美国华人社会的形成

(一) 美国华人社会形成的主客观因素

美国华人移民在登陆美国之后，并没有立刻形成民族聚居区，而是同其他的民族混居在一起。但是，华人移民很快便抛弃了这种混居的模式，而形成了与自己同胞聚居在一起的华人社会，一般称为唐人街（或华埠）。关于美国华人社会形成的原因，学界已经进行了很多的研究，基本达成了共识，即从华人自身的旅居意识和美国社会的大环境相结合来看待这一问题。著名的华裔学者周敏在其名著《唐人街》中这样论述唐人街的出现原因：“唐人街在美国的出现，包含着身不由己的过程和心甘情愿的过程。”^①

1、中国传统文化中深厚的血缘和地缘传统。中国社会家族观念的形成，源自于中国数千年的封建自然经济与家国一体的社会结构，中国封建自然经济是以家庭为单位的个体小农经济。由于生产力的低下，人们总是愿意依靠集体的力量来防止孤寡贫疾和地域自然灾害的侵袭。因此，以血缘关系为纽带的家族便成了单个家庭的避风港。人们的经济活动、文化教育、婚丧嫁娶、祖先祭祀以及一切行为准则，无不处于家法族规的严格管理之下，家族因而成为一切社会活动的中心。在家族为本位的中国宗法社会中，人们的家族观念不断得到强化并扩大到了社会生活的各个方面：君称君父、官称父母官，君以孝治国，国以家为本，国是家的扩大，忠是孝的延伸。这种强烈的家族意识，在国内，成为强有力的民族凝聚因素，在国外则成为华人社区结构家族化赖以形成的思想基础。^②

^①周敏，鲍霭斌译：《唐人街：深具特色的华人经济社区》，第51—52页。

^②何大劲：《早期美国唐人街现象与中华文化凝聚力》，《广州师院学报》，1995年第4期。

邝治中先生则认为：“在所有华人中，广东人具有最强烈的宗族和传统关系。……他们的意识是建立在宗族和地域关系基础上的。”^①美国华人移民主要的来源地广东省珠江三角洲地区的同一村庄的居民几乎都隶属于同一个姓氏宗族，彼此之间有这样那样的亲属关系。他们有相同的传统价值观，说相同的方言。不论走到什么地方，他们都组织家族或宗族社团，相互帮助，以适应新环境。因此，当他们出国去碰运气的时候，往往能够结识更早出国去了的同村乡亲和同族兄弟，并取得他们的帮助。^②因此，早期赴美华人大部分来自同一地区，同一宗族，有着共同的文化背景、生活习俗和共同的语言，这种明显的地方特色，无疑为民族文化传统的保持与承袭提供了更为有利的条件。对迁移者来说，地缘观念以及由亲属血缘关系构成的集体意识，使他们得以在陌生环境中维持集体的历史延续性，并借此通过认识自己和新环境来逐步适应。所以当移民越来越多，初步形成势力时，唐人街也就应运而生。

2、美国华人的旅居意识。19世纪华人移民是以旅居者的面目出现在美国的土地上的。早期赴美华人多为被迫外出，文化水平较低的贫苦农民，他们移居海外，志在谋生，并不想成为异国之民。他们既无融入美国社会主流的愿望，亦缺乏融入美国主流社会的能力。因而，他们对接受西方文化比较保守，并对本民族的传统文化具有更大的依赖性。早期美国华人的这种旅居心理主要是由中国传统文化形成的，展现了传统的农业社会对于土地的依恋。同时，中国传统儒家文化强调孝道，“父母在，子不远游”。而在儒家文化基础上形成的地缘、血缘纽带也牢牢地束缚着华人在他乡定居的打算。除此之外，牢固的传统民间宗教信仰也是产生华人旅居心态的一个重要因素。祖先的灵魂和坟墓需要家族成员不断地亲自祭奠，不得由旁人代劳。谁要是不尽孝道，不仅是大逆不道，而且还将引起死者在天之灵的愤慨，遭到邻里与整个社会的谴责。

因此，19世纪末期至20世纪初期美国华人的基本心态，即以旅居者的身份而非定居者的姿态来到异邦。故周围的社会环境，美国人对他们的反应友善与否并不重要，若不威胁其生存，彼此可以相安无事，大有“鸡犬之声相闻，老死不相往来”的安然。他们是消极的、被动的、无意识的纯朴的乡村农民，且不怀有任何非分的企图，自然也就与资本主义的城市经济形态格格不入。这样，共同的语言、风俗习惯、思想信仰所结合而成的血缘、亲缘、地缘共同体已自然形成于唐人街社会中，他们视唐人街为自己的保护地，一如生活在家乡，愉快而自在。凭借与生俱来的文化亲和力，华人社会因在异域自觉地发挥文化遗产的功能。^③

3、移民行为带来的困惑。社会心理学告诉我们，一般而言，社会变动所引起的经济生活和思想意识形态的改变，需要相应的积累和提炼，并非一蹴而就，而社会心理作为社会存在和社会意识形态的中介，则能较为灵敏、迅速地对社会变动作出反应。国内

^①邝治中：《新唐人街》，第86页

^②周敏著，鲍嵩斌译：《唐人街：深具特色的华人经济社区》，第44页。

^③吴前进：《美国华侨华人文化变迁论》，第71—72页。

外的环境变迁,作用于早期入美华人的心理,首先引起了情绪(心境)的波动和变化。^①移民作为一种突然的文化移植,将中国移民从东方的封建文明古国猛然抛入美国这个西方资本主义国家。在这个全然陌生的社会,因语言、地缘、种族及生活习惯的隔阂,她们感到惶恐孤寂,无所适从,只身在外的孤寂感和不安全感使他们抱成一团,以求危难时互相依靠,他们过着一种简单的、机械式的群居生活,分散独居的现象极为少见。必然尽量创造一个他们所熟悉的环境,并退缩到这个小天地中,寻求自我保护。而唐人街的存在则为他们提供了这样一种心理慰藉:“朱漆镶金的建筑,香雾缭绕的庙宇,高高悬挂的灯笼,龙蟠凤翔的帷帘,发髻高盘的往来过客,不绝于耳的广东方言,这一切都溢出浓厚的家乡气息。至于清明祭祖,端午赛舟,中秋赏月,春节团圆,各种风俗习惯也一如中国,俨然而成华人的“海外家园”。^②早期美国华人社会的重要作用之一就是减轻由于移民行为所产生的孤独、自卑所带来的心理上的不适感、不安全感 and 压力。

4、美国大社会的排华压力。19世纪中叶,“美国利用华侨人力智慧,在美西拓荒、筑铁路、凿沟渠、制堤坝、辟田园、事耕种、开矿产、建公路、广制造,奠下了经济基础,使社会欣欣向荣。”^③因此,早期的美国华人移民受到了美国人民的欢迎。但是19世纪70年代,随着加州金矿的枯竭和太平洋铁路的通车,西部各州出现了劳力过剩的现象,再加上,此时出现的经济危机,曾为美国西部作出杰出贡献的华人移民变成了这一危机的替罪羊。美国朝野纷纷掀起反华浪潮,惨案迭起,“曾经的勤劳、美德变成了罪恶”。中国人被排挤出美国生活的各个方面:政治生活、社会生活、法律方面、经济方面。由于种族歧视而无法同化,中国人没有别的选择,唯有逐步形成一个与外界隔绝的民族聚集区,保护自己。在一个几乎处处受到排斥的社会里,中国移民只能相互依靠、彼此提携,身不由己地处于民族隔离状态,形成并加强了民族意识和团结精神,反过来,这些又加重了民族隔离的状态。^④因此,正是在这个意义上,“排华使古老的唐人街变成了与外界隔离的唐人街——这里既是堡垒、避难所,又是华人的居留地。”^⑤

(二) 美国华人社会的形成过程

1、淘金期的美国华人社会。如前所述,早期的华人移民主要由两部分构成:绝大多数的华工和少数华人商业阶层,矿工主要到美国西海岸的加州、内华达等州的矿山中工作;而华人商人则在旧金山、西雅图等大中城镇中为华人社会提供必需之物资。因而,淘金时期的美国华人社会可以分为两种类型:中国营(Chinese Camp)和唐人街(Chinatown)

中国营是到各地进行淘金、修筑铁路、拓荒、捕鱼或经商的华工在其工作的地点形成的民族聚集区。中国营的产生与早期美国华人在加州内的分布密不可分。早期抵达美

^①尤育号:《早期美国华人社团形成的心理因素》,《广西社会科学》,2006年第4期。

^②何大劲:《早期美国唐人街现象与中华文化凝聚力》,《广州师院学报》,1995年第4期。

^③刘伯骥:《美国华侨史续编》,第65页。

^④周敏,鲍霭斌译:《唐人街:深具特色的华人经济社区》,第52页。

^⑤陈依范著,韩有毅、何勇、鲍川运译:《美国华人史》,第224页。

国的多为华工，一经抵达加州，即散居于矿区与农业区，旧金山虽为入口的海港，实际上早期中国人居留在这里的并不多。1860年，在美的34933名中国人，绝大多数散居于加州产金区如埃尔多拉多（El Dorado）与加拉沃拉丝（Calaveras）县，中国人居住最多，分别为4762和3657人，旧金山市华埠仅占第三位，为2719人，只占加州全部中国人人口的8%。其他各县中国居民有一千人者，计有雅玛多（Amador）、皮拉沙（Placer）、赛多（Sierra）、巴蒂（Butte）、内华达（Nevada）、图兰尼（Tuolumne）、玛丽普沙（Mariposa）、犹巴（Yuba）、沙加缅度（Sacramento）、浅尼第（Trinity）。其他各县有数百中国人者甚多，在加州43个县中，只有5县没有中国人。^①

华人在矿区的活动，初期多为个别的工作，还没有固定的营地。到1852年后，就很少见到有单独一个人操作，而多为集体联群地工作，一队一队的从事淘金。于是，中国营便在河岸、深谷矿场附近出现了。据杨国标先生介绍，“19世纪50年代到60年代期间，散居在各矿区、农业区和渔业区的华侨，多居住在铁路、木料厂、农场和矿业公司设置的居住区。在当时的情况下，人地生疏，又缺乏马匹和交通工具，因此，华人多半就在车站、港口或城市的繁华地带，择地而居。”^②同时，为供应他们工作和生活的必需品，华人商店也在各矿区的市镇出现，这样便逐渐形成了华人社会的最早一种形式：中国营。加州北部威化委利便是一个很好的例子。1851年威化委利已经有华人移民2500多人，绝大多数是淘金和经商的。华埠内极为繁荣，杂货店、食品店供应他们日常所需的物品，此外还有餐馆、理发店、洗衣馆、客栈、庙宇、赌馆、妓馆、戏院等。在华人酒吧里，还设有歌女音乐、击鼓弹琴茶座，接待殷勤。杂货店还供应烧猪、烧鸭等，应有尽有。^③

但是，早期华工的一大特点就是流动性大，这种流动性包括职业和地域上的。因而，这些早期移民的中国营具有不稳定性。当工作结束后，华工即迁徙他地，另谋职业，中国营便随着迁移。如在淘金时期，加利福尼亚和内华达山区及萨克拉门托河上游沿岸地区的大小华人聚居区，极为繁盛。但在淘金后期，人去山空，华人聚居区亦即消失。在怀俄明州东部的枯木镇（Deadwood），在1875年期间，曾有大批华人到达此地，在市中心的正街附近建立华埠，有洗衣店、餐馆、药材店、古玩礼品店等，一度达五百多人。后来由于经济情况逆转，华人逐渐离去，转往丹佛、旧金山及其他一些城市谋生，因而枯木镇华埠逐渐衰落。^④

淘金期华人社会的另一种形式就是作为美国华人社会物资供应地唐人街。以旧金山为例，1849年华人先在萨克拉门托街，搭帐篷置房舍，后又直接由广州将预先设计好的房梁木架运来旧金山，由华人木工装配建筑。^⑤萨克拉门托街就成为唐人街初期的由

^①刘伯骥：《美国华侨史》，第68页。

^②杨国标、刘汉标、杨安尧：《美国华侨史》，第293页。

^③前引书，第295页。

^④杨国标、刘汉标、杨安尧：《美国华侨史》，第296页。

^⑤前引书，第294页。

来。1852年，旧金山华人人口增加到3000，萨克拉门托街已容纳不下，于是逐渐扩充到都板街和普斯茅斯广场北面的几个街区。这样就形成一个略具规模的华侨经商和居住地区。1850年第一家粤剧戏院建立，1854年第一家中文报纸出版公司成立，1865年华埠人口已增加到10000多人，华埠的范围也进一步扩展。^①19世纪50、60年代，美国人对加州旧金山华侨社区有“小广东”和“小中国”两种不同的称呼。1853年报纸中第一次提到了“唐人街”这个名称。从此，便成为了华人社会的统称。随着华人侨民人数的增多和生活区域的逐渐集聚，各地的唐人街慢慢演变成公认的美国华人经济、政治和社会文化中心。^②

旧金山唐人街发展很快。据1863年旧金山市指南所载，华埠有零售店（包括庄口）40间，修理钟表店1间，木炭店1间，杂货店4间，制鞋铺1间，包装店1间，肉店3间，裁缝店1间，钟表店1间，药材铺5间，生果铺1间，油与灯店1间，工厂63间，其中在沙加免度街21间，昃臣街18间，都板街17间，商业街6间，市作顿街1间。此外，全市洗衣馆23间。^③“1877年，华埠范围，始成确定，长度由南至北，有7个街位，即沙加免度街，商业街，企李街、华盛顿街、昃臣街、太平洋街、至布律威；宽度由东至西为三个街位，即坚尼街、都板街、与市作顿街。”^④

旧金山唐人街是作为矿区华人的物资供应地而出现的。矿区的华人矿工也常派人来购买粮食、副食品和其它用品。商店出售的货物，包括铜壶、铁锅、扇子、丝绸、棋子、火腿、熏肉、腊鸭、茶叶等用具和食品。店铺门前悬挂着五颜六色的招牌、灯笼，张贴被引入进口的广告。每逢节假日，华埠非常热闹，在城外工作的华人都回到唐人街度假、探亲访友、看粤剧、或到公所会馆聚谈，像久别重逢的亲人，从个人的工作生活，到家乡的消息、祖国大事、美国情况以至国际新闻等等无所不谈。有时则回去酒馆或戏院，娱乐一番之后，就各自回工地工作。^⑤

2、排华期间的美国华人社会

(1) 矿区“中国营”的解体，华人涌进大城市的唐人街。西部地区开发完成，横贯大陆的太平洋铁路建成之后，对华工的歧视和迫害事件不断发生，许多华工被迫退出矿区和铁路沿线的市镇。如在加州普勒瑟县，1885年通过一项法令，要求驱逐当地的华人。1886年2月25日，30名带面具的暴徒，袭击了罗丹(H. Roddam)农场的华人，殴打了11名酒花采集工人，焚毁了伍德农场华人居住的工棚，并将华人当作俘虏带往威特兰。^⑥这样的例子还有很多。华工们为了自我保护，纷纷放弃了所在的中国营，而躲进了旧金山的唐人街中。这样，淘金时代作为华人社会形式之一的“中国营”就宣告解

^①李春辉、杨生茂编：《美洲华侨华人史》，第155页。

^②吴前进：《美国华侨华人文化变迁论》，第60—61页。

^③刘伯骥：《美国华侨史》，第101页。

^④前引书，第102页。

^⑤杨国标、刘汉标、杨安尧：《美国华侨史》，第295页。

^⑥前引书，第310页。

体,完成了其历史使命。例如,卡拉维斯和埃尔多拉多的华人人口分别从1860年3657人和4762人减少为1900年148人和206人。而与此相反,以旧金山、洛杉矶和萨克拉门托为代表的大城市华人社会的人口急剧膨胀,尤其是旧金山,从1860年的2719人一跃增长为1890年的25833人,1900年的华人人口虽然又有所减少,但也达到了13954人。同时,从旧金山华人人口占全州华人人口的比重来看,这种增长的趋势更为明显:1860年旧金山市仅有2719名华侨,占全州华侨人数的8%;1870年,该市华侨猛增为12000人,占全州华侨人口的25%;1880年,增加至21000人,占全州华侨人数的29%。此后,美国各地区大规模驱赶华侨的暴力行为不断发生,更多的华侨逃亡到各大城市的唐人街。1890年,加州华侨人数有所减少,但旧金山华侨人数却增至25800多人,占全州华侨总数的35%以上。^①而据李春辉先生估计,1876年,旧金山华侨人数约在45000到50000人之间,其中有2000名是妇女。^②

(2)从华人从事的职业看,原来形成的多元化的职业格局向单一服务行业格局转变。19世纪50、60年代的华人多集中于采矿和修铁路两种职业,占据了当时的华人人口的50%以上。金矿的枯竭以及1869年横贯美国东西的大铁路的通车,华人开始转向了其他的制造业,就业种类逐渐多元化。1873年4月27日,《呼声晨报》(Morning Call)记载,“1872年底旧金山市各工厂工人,除熔铁厂及其制造厂外,几有半数是中国工人。至于华工职业的分类,略作统计如下:制雪茄烟厂三千人,皮鞋厂两千人,食品罐头厂五百人,毛织厂五百人,制白铁工人一百人,家具工厂二十人,门窗制造厂三十人,火柴厂五十人,木器厂四十人,制雪茄烟盒六十人,制衣厂一百人,制糖厂二十人,制假香槟酒三十人,玻璃工厂二十八人,头发工厂三十人,制假宝石三十人,扫帚厂三十人,筑路面灰料十九人。此外,农业、渔业、餐馆、洗衣、小贩等工人,尚未计算在内。”^③

1870年以后,受排华活动的影响,美国华人逐渐退出多元化的职业模式,转向单一的以服务业为主的职业模式。服务业成为这一时期美国华人主要从事的职业,占据了美国华人的半数以上。1880年,在旧金山约有7500名华人从事洗衣业。^④进入90年代,从事服务性行业的华人数量大幅度增加,并占有绝对的职业优势。1900年,洗衣工居美国华人男性最主要的20种职业的第一位,人数达25826人,占华人总数的24.7%,侍者、餐馆服务员和佣人居第三位,人数14148人,占华人总数的11.3%,从事小买卖者即商业零售商居第五位,人数为6467人,占华人总数的6.2%,裁缝居第十位,人数为1177人,占华人总数的1.1%。1920年,从事家庭服务行业的华人占到了华人总数的57.6%,远远高于其他行业。^⑤这种以服务业为主导的职业格局是排华期间美国华人社会的一个显著特

^①杨国标、刘汉标、杨安尧:《美国华侨史》,第274页。

^②李春辉、杨生茂编:《美洲华侨华人史》,第157页。

^③刘伯骥:《美国华侨史》,第107页。

^④陈依范著,郁怡民、郁苓译:《美国华人》,第67页。

^⑤吴景超先生认为,美国华人的这种职业结构与白人的职业结构形成了一种共生关系,而不与白人竞争。他们并肩生存,但总的来说又在不同的环境里生活,犹如两个种群的成员同桌用餐,但从不同的盘子里取食。这种愉快的结局不是由于某些个人的自觉设计,而是通过无法避免的竞争、冲突和顺应的过程达到的。吴景超,筑生译,郁林校:

征,这种职业结构一直持续到1943年美国废除排华法案,服务业使华人渡过了剧烈排华的时期,因为这个行业没有必要去向白人乞求工作,也不要和白人竞争,他们独立自主,自给自足,不受失业、裁减、停工、经济危机等等不安定因素的威胁,免去不少挫折、受气、伤害和侮辱,收入虽不多,但是稳定持久。同时,该行业不需要太多的投资、技术和语言优势。

(3) 逃离西部与美国其他地区唐人街的出现,华人社会覆盖的范围增大。随着70年代西部排华运动的高涨,一些华侨逐渐迁移到了对华侨敌意较小的东部一带。1880年,东部和中部地区的华侨人数已经超过3000人,所占比例虽然还很小,但已经表明了华侨动迁的趋势。19世纪80年代美国政府实行全面排华后,愈来愈多的华侨离开排华运动盛行的西部地区,前往东部和中部地区谋生。东部的纽约市逐渐成了华侨比较集中的城市,形成了仅次于旧金山的美国第二大唐人街。到1890年,已经有近10%的美国华人居住在东部和中部地区,其人数达到万人以上。1890年到1900年的十年间,美国华人总人数由107488人下降到89863人,减少了17%;西部地区华侨最集中的旧金山市,华侨的人数由25833人下降到13954人。然而,据美国的人口调查,纽约市的华人在1870年有120人,1880年有853人,1890年有2559人,1900年达6321人。^①费城、波士顿、芝加哥、巴尔第摩、首都华盛顿和新奥尔良市的华侨人数都增加为原来的三倍,1900年居住在东部和中部地区的华侨总数已经超过两万,占美国华侨总人数的1/4。到这时,虽然,大多数华侨仍然集中在西部地区和加州,但已经不像过去那样集中了。可以这样大概估计,1900年的美国华侨,每四个人中大致有两个住在加利福尼亚,一人住在加州以外的西部地区,另一人则住在东部和中部地区。^②

(4) 华人社会与美国大社会隔离局面的形成。淘金期华人社会的一大特点就是其开放性,华人的生活范围并不局限于唐人街。早期移民在居住方面尚未形成种族隔离状况,华人和其他种族混杂在一起,华人并不限于某一个街区居住,而是分散在市内或郊区。如旧金山第一家华人蜡烛店设在第三街与布兰南街之间,阳和会馆最初设在电报山麓,人和会馆则设在快乐谷,冈州会馆和宁阳会馆也在唐人街之外。^③当时从各地趁着淘金热而到旧金山的各个民族的人,常常到唐人街去购买货物、就餐。那里一度是四方杂处的地方。19世纪70年代以后,由于美国进行排华活动,美国的华工、华侨不得不集中到唐人街,与外界隔离,使唐人街自成一体。有些从其他地方逃来的华工,更是把它当成了庇护所。^④后来美国又通过法令,禁止东方人拥有土地,于是那些要求获得可耕地的华人,也不得不放弃迁出唐人街的愿望。所以,唐人街华人社会的建立与发展,与美国政府采取的民族歧视政策有很大的关系。“作为排华法案的直接结果,最早形成的旧金

《唐人街:共生与同化》,第70页。

^①陈依范,郁怡民、郁苓译:《美国华人》,第230页。

^②杨国标、刘汉标、杨安尧:《美国华侨史》,第273—274页。

^③前引书,第293页。

^④李春辉、杨生茂编:《美洲华侨华人史》,第237页。

山唐人街，变成更有凝聚力的移民社区，自己支持自己，自己保护自己，与大社会相隔绝。”^①

总之，美国华人唐人街的形成一方面要归结为华人自身的旅居意识，乡土观念以及浓厚的血缘地缘观念，但同时，这种隔离局面的形成应该更多的归结为美国人掀起的排华反华运动。为了躲避美国人的迫害，美国华人被迫躲进了几乎与世隔绝的唐人街中，完全按照祖国的传统建立起了一套美国华人社会的运行机制，维持了华人在美国的生存。但另一方面，唐人街的出现也阻碍了中美两国文化上的交流与融合，阻碍了华人同化进入美国主流大社会的进程。而唐人街模式所造成的种族隔膜和误解，在很大程度上妨碍了中美两国人民有益的文化交往，阻碍了中国传统文化的适应和改造。美国华人无奈将中国的传统文化移植到了美国的土地上。移民来到异邦之后，很快就发现自己又处在原来所习惯的各种关系之中：家庭、家族、宗族、地区、方言群、行会、会馆等。他们无需努力改变什么即可生存于本来就十分熟悉的文化氛围之中。而这种文化因循最终也阻碍了他们自身的生存和发展。^②

第三节 传统之传承：19世纪美国华人社会的文化

来自不同民族和国家的移民逐渐同化进美国社会和文化之中是一种普遍现象。社会学家认为，同化不是一个简单的过程，而分为若干步骤和若干量度，其中最重要的是文化同化和结构同化，它们反映了少数民族被主流社会接纳的程度。文化同化包括行为模式、衣着、语言和日常生活的美国化。结构同化则指少数民族进入社会机构的程度，一旦结构同化发生，同化的全部其他形式同时或者随后也将自然出现。^③本节的主要目的就在于通过对19世纪美国华人社会的文化研究来探讨其文化认同问题。

我们首先要解决的第一个问题就是，什么是文化？目前国内外界仍然众说纷纭，没有公认的定义。据称，世界上学者们对文化的定义，有二百六十种的不同说法。^④本文无意于深入探讨关于文化定义问题，笔者采取目前在国内比较通行的定义方法，即“从广义来说，指人类社会历史实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和。从狭义来说，指社会的意识形态，以及与之相适应的制度和组织机构。”^⑤要解决的第二个问题就是文化的结构或者如何进行研究的问题，本文主要依据张岱年先生在《中国文化概论》一书对文化结构“四层次说”分类法来分别展开说明，即：

^①周敏，鲍满斌译：《唐人街：深具特色的华人经济社区》，第51页。

^②吴前进：《美国华侨华人文化变迁论》，第77页。

^③Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, New York: Oxford University Press, p.81.

^④(马)谢爱萍：《族群关系与文化因素》，(马)《星洲日报》，1995年1月1日。

^⑤《辞海》(下)，上海：上海辞书出版社，1979年，第3510页。

1、由人类创制的各种器物构成的物态文化层；2、由各种社会规范构成的制度文化层，包括家族、民族、国家，各种社会制度如经济制度、家族制度—家族伦理规范、政治法律制度等，各种团体经济、政治、宗教社团和组织如教育、科技、艺术组织；3、由各种约定俗成的习惯性定势构成的行为文化层，具体表现为“民风民俗”；4、由人类社会实践和意识活动中长期积淀化育出来的价值观念、审美情操、思维方式等构成的心态文化层。^①

一、物态文化

（一）饮食文化

中国向来有“食在广东”之言，无论“天上飞的、水里游的、地上爬的，皆可入席”，且素以“品类之丰，菜式之盛，烹调之巧，风味之美而闻名遐迩”。^②美国华人初期的饮食种类比较单一，“主要是大米，有时加点猪肉、蔬菜，从中国远道而来的咸菜、干菜或是腌制的食品……他们喜欢吃鸡鸭，茶叶是最受欢迎的饮料。”^③后来逐渐增多，“有米饭佐以菜，加肉的面条，有鱼、蚝蜡、墨鱼、咸肉、猪肉、过年过节时加以鸡、鲍鱼，还有一种晒干的蔬菜、竹笋、腌白菜等，四种干果，花生油和茶。他们的伙食和白人吃的牛肉、豆子、马铃薯、面包和牛奶比起来花样较多，搭配更得宜，各种营养的摄取也比较平衡。”^④

一般的华人中餐馆主要提供杂碎。在美国华人社会有“李鸿章杂碎”，或因中餐材料繁多、乱七杂八，且又多杂烩之，面对白人顾客，华人难以命名，遂统称之“杂碎”。

“杂碎”一时成为中餐的代名词。而“早期最大的餐馆，为中国人群宴之地，1868年间或以前，都板街有杏花楼、远芳楼、及杏香楼三家。十年间，远芳与杏香消歇，而代之以会仙楼。……”^⑤其中，“杂碎是上不了筵席的，头等中国筵席，一桌四十道菜，二等也有二十八道；三等的十八道菜。”^⑥此外，中国餐馆供应的粤菜原料绝大部分都由中国直接进口，广东台山、广海的咸鱼，中山的虾膏、蚝油，以及餐馆所需的酱油、革莽、燕窝、鱼翅、鱼肚等都是从中国远洋轮渡来的。选料考究，加工细致，色香味俱佳，逐渐获得了美国人的认同。艾利斯·哈里森曾说过，杂碎是东方的佳肴，相形之下，美国古老的肉末拌土豆泥就显得寒酸了。^⑦威廉·肖在他的《金色的梦和醒来的现实》一书中写道：“旧金山最好的餐馆是中国人开的中国风味餐馆，菜大都味道麻辣，有杂烩、有爆炒肉丁，小盘送上，极为可口，我甚至连这些菜是用什么做成的都顾不上问了。”^⑧

（二）建筑文化 唐人街中最早出现的华人建筑出现于1849年，在萨克拉门托街，

^①张岱年、方克立主编：《中国文化概论》，北京：北京师范大学出版社，1994年，第5—7页。

^②叶春生：《广府民俗》，广东人民出版社，2000年，第127页。

^③谢廷玉：《檀香山先辈华人史》，檀香山：夏威夷大学出版社，1875年，第244页。

^④陈依范著，韩有毅、何勇、鲍川译：《美国华人史》，第87页。

^⑤刘伯骥：《美国华侨史》，第111页。

^⑥吴景超，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，第167—168页。

^⑦前引书，第167—168页。

^⑧陈依范著，韩有毅、何勇、鲍川译：《美国华人史》，第74页。

直接由广州将预先设计好的房梁木架运到旧金山，由华人装配建设。1852年，华人石匠在旧金山建立起第一座中国传统风格的朱门碧瓦、画檐飞栋的花岗岩大楼——鸚鵡楼。

^①唐人街华人多是将居住与商业结合起来。“每幢房子前面都有一个小屋朝向肮脏的街面作为商业店面，后面是可供更多的流动人口居住搭有木板床的通铺，墙上钉着钉子可供挂衣服用，一个燃木头的炉子供暖。简单普通的厨房里都有一个做饭用的炉子，桌椅和碗架及厨具。卧室里可能有一个祭坛或者灶房里有灶神……”^②

唐人街的建筑完全是中式建筑风格：“建筑都是中国风格的，有中国式的各类商店、餐馆、旅店、银行、邮局、电话局、剧院、电影院……等等，并都采用中国招牌。”^③刘伯骥《美国华侨教育》记载，三藩市华埠“团体商店的建筑与装饰，多采东方式，飞檐雕栋，古色古香，万绿丛中一点红，矗立于金门湾中，初抵三藩市华埠者，仿佛置身于香港。”^④其中最著名的就是皇朝饭店：“皇朝餐馆的宫灯映出红光，把唐人巷笼罩在梦幻般的古典气氛中，几幢旧日的木建筑只剩下黑色的剪影了，圆无一人，皇朝门口的两扇柚木制成的古典式门上，依次排列着三十六个乳钉，推开厚重的木门，摸到的把手上还雕有精致细密的龙型花纹。里面热热闹闹，一盏红木的大走马灯悬挂于完美的天花板，墙上是一幅楠木雕的清明上河图，细腻写实。古董放在紫檀木的三层古架上，翠玉鼻烟壶，象牙百子图，精致的扇面，唐三彩骆驼依次在架上林立。”^⑤

（三）服饰文化 美国华人社会的服饰基本沿用传统。“一般工人，身穿大成蓝的中国对襟短衣，或低领大襟衫，西装裤，绒面高底布鞋，头戴细呢帽，后托一辮子，万人一律，都是这款式。……矿工及农工，在山野田间工作，则戴广东的铜鼓帽。商人多穿长袍，扎裤脚，高底布鞋，戴瓜皮帽。巨绅大贾，间有穿褂者。妇女短袄，著裙，缠足，头插簪钗。儿童头戴圆帽。女童足穿高踮木底鞋。中国人初时原穿美国服色，但其后除了笨重的矿场靴外，回复穿用其本土服装的习惯。”^⑥1855年2月15日，《东涯新录》编辑指出奇装异服，是引起美国人对中国人反感的原因之一，因此，奉劝华侨应入乡随俗，改穿美国服装及习西方化，以免与美国人冲突。遭到华人的反对，“不要去惹那些外国人，你们会看到，他们还是会来向我们挑衅的。我们穿宽松的棉衣、外套和裤子觉得舒服，我们还习惯于光脚走路，他们喜欢穿粗布衣服牛仔服和高筒靴子，留短发，脸上蓄胡子，我们留长发，打辮子，刮胡须。我们都是要回国的，因此不能剪去辮子。”^⑦图 1.1 就显示了当时的华人商人家庭的服饰。从中可以看到商人、妇女和儿童的衣饰风格与当时的中国人衣着没有差别。

^①前引书，第 294 页。

^②Arif Dirlík, *Chinese on the American Frontier*, Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 2001, p. 59.

^③李春辉、杨生茂编：《美洲华侨华人史》，第 154 页。

^④前引书，第 156 页。

^⑤吴琦幸：《淘金路上》，第 136 页。

^⑥刘伯骥：《美国华侨史》，第 109 页。

^⑦陈翰笙编：《华工出国史料汇编》，第 122 页。

图 1.1、19 世纪美国华人商人家庭



资料来源: Rev. Ira M. Condit, D.D., *The Chinaman as We See Him and Fifty Years work for Him*, New York: Fleming H. Revell Company, 1900, p. 142.

二、制度文化

二战前,来到美国的中国移民基本上被华人社区中的传统社会组织所控制。华人社区有四种基本的社会组织,即宗族、会馆、堂会和行会,这些组织的扩张是社区生活的需要和外部美国大社会的压力。它们也强烈影响到华人社会的形成和发展,并在延缓中国移民的同化过程中扮演了一个重要角色,构成了美国华人社会制度文化的主体。

(一) 宗亲会 宗亲会是按照血缘关系建立的宗族性质的华侨团体,但是,它又并非是完全意义上的宗族群体,只要是美国华人中同姓的华人都可以参加。同时,这又是一个强制性的组织,只要是属于某个姓氏,进入美国后就自动成为该宗亲会的成员。宗亲会主要由两种形式:单姓宗亲会和联姓宗亲会。每个宗亲会分为父老组织和后生组织。父老组织决定大政方针,交由后生组织去执行,但各有自己的名称。宗亲会的职能在于解决成员间的纠纷;协调本会成员同其他社团成员之间的关系;慈善性组织,为成员提供食宿、安排工作、借贷资金、安排葬礼以及运送死者的骸骨回故乡等。^①而在宗族内部一般都有较小的称为“房”的分支,这是严格按照他们在中国村庄的划分而设立的,每个分支大约下辖十几、二十人,^②成员通过它可以获得食宿以及资金的借贷。这是在中国移民中“最原始的组织形式,很像一种不很正规的互助组织,因此在成员中具有其他组织所没有的亲密的个人联系”。^③

(二) 会馆 会馆一般由讲同一方言或来自中国同一地区的移民组成,在美国华人

^①刘伯骥:《美国华侨史》,第221—223页。

^②邝治中先生则认为,房口的人员组成在二十到一百人之间。邝治中,杨万译:《纽约唐人街:劳工和政治》,第36页。

^③David Te-chao Cheng, *Acculturation of the Chinese in the United States: A Philadelphia Study*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1948, p. 120.

社会中又称“邑界”，在功能上与宗亲会有相同之处，但结构却相异。19世纪美国华人社会先后成立的会馆主要有八个：三邑会馆、四邑会馆、阳和会馆、人和会馆、宁阳会馆、和合会馆、冈州会馆、肇庆会馆，其中，冈州会馆系于1862年由四邑会馆改名而来。因此，20世纪初，美国华人社会的7大会馆定型。至于会馆的性质，杨国标先生认为，“华侨会馆基本上是一种社会福利和互助性质的团体，其经费来自捐助，其董事等职员由选举产生，其职能主要是帮助华侨同胞解决困难及调节纠纷等等。……如在华侨抵达美国口岸时派人迎接他们，为他们安排食宿，介绍工作等，也监督和保证华侨‘赎单制’归还来美时的欠款等。”^①这一点也在会馆设置善堂中有所体现，会馆成立不久，就分设善堂处理资产福利项目，例如，为侨梓设坟场，组织同乡扫墓致祭亡魂，捡执先友遗骸送回故里安葬，资助贫老患病邑侨还乡与家人团聚等。^②

由唐人街七大会馆联合组成的中华会馆是美国华人社会的最高权力机构，与下属各大会馆的职能有所不同：各大会馆主要起着维护和处理会馆内部事务的作用；而中华会馆则是唐人街华人社会的最高管理结构，对内具有福利救济、卫生、教育、治安、调解和仲裁等职能，对外则以团体身份代表华人讲话，维护和争取华人的政治经济权益。^③同时，还是中国驻美使领馆与华人社会联络的媒介。^④因而，在美国华人社会具有广泛的影响。

（三）堂会 堂会是美国华人以谋取共同利益为基础而组建的华人社团，其成员的吸收是按利益关系而非血缘或地缘关系，不同宗族、地域、背景、阶层等，均可加入。最初目的是联合小宗族去对抗大宗族的盘剥和利益侵害，但后来却发展成为以争夺唐人街权力和控制非法营生的暴力组织，主要成为保护少数人经营烟、娼、赌利益的工具。^⑤后发展很快，据称19、20世纪之交，旧金山的堂会达到了五十多个。^⑥19世纪美国华人社会主要的堂会有：三合会（致公党，国内传来）、萃胜堂（1862）、协胜堂（1870）、合胜堂（1875）、秉公堂，后萃胜堂分裂，新成立新萃英、瑞端、安益等堂号。19世纪末，旧金山共有12大堂会。同一时期，地域性宗族集团也积极成立武装组织来捍卫本身利益。于是，三邑人有华亭山房及松石山房；南海县九江人有继善堂；南海县狮山人有保善堂；南海县西樵人有西安社；番禺人有昭义堂；香山县人有俊英堂；向善先斗门人有义英堂和协善堂；冈州会馆分子有保安堂；黄姓有云山公所；李姓有敦宗堂；吴、周两姓有三德堂；陈、胡、袁三姓有笃亲堂；雷、方、邝三姓有原宗堂；刘、关、张、赵四姓有亲义公所；谭、谈、许、谢四姓有联义堂等。除外，还有致公党分子为主的金兰公

^①前引书，第193页。

^②麦礼谦：《从华侨到华人：二十世纪美国华人社会发展史》，第29页。

^③何大劲：《早期美国唐人街现象与中华文化凝聚力》，《广州师院学报》，1995年第4期。

^④麦礼谦：《从华侨到华人：二十世纪美国华人社会发展史》，第40页。

^⑤前引书，第35页。

^⑥王迪：《华人社区的冲突、控制与自治——“二战”前美国城市中的中国传统社会组织》，《史学月刊》，2006年第11期。

所及竹林公所。^①

堂会活动的活跃期在与 1882 到 1906 年之间。1882 年排华法案的通过使中华会馆的声望大降，堂会趁机四处活动。而 1906 年旧金山地震大火后，唐人街重建，华人坚决将堂会清理出去，堂会式微。期间，为了经营烟、赌、娼妓的支配权以及划分势力范围。堂斗经常发生，严重的影响着华人社会的安全，“……诸团体轧轧无己时，互相仇视，若不共戴天者然。忽焉数团体相合为一联邦；忽焉一团体分裂为数敌国，日夕以短枪、匕首相从事，每载以是死者十数人乃至数十人……。”^②

(四) 行会 行会是保护华人企业及经济利益的社会组织。分为两种形式，一种是凡是华人都能参加的行会，例如，1881 年，成立的昭一公所，其目的在于“防止同行业之间的争夺，相应地划定物价，调解各商家的种种交涉与纠纷”。初期接纳所有开设商店的华人为其成员，不分其原籍是珠江三角洲的哪个地方。后来，三邑地区的华侨逐渐掌握昭一公所的领导权，引起了四邑商人的不满，他们脱离昭一公所，另立四邑客商公所。1908 年，两个商会再次合并为金山华商总会。这是美国华人社会重要的行会组织。另外一种是某一行业专门的行会组织，主要调整本行业内部的竞争关系。这些传统式的行会兼收老板和工人入会，但不能处理劳资之间的对立矛盾，因此，在一些行会里就分别组织了“东家行会”和“西家行会”，由老板或个体企业者组成“东家”，而工人归西家。西家行会有时也吸取了美国工人协会的经验，组织罢工、同老板谈判等行为来维护华工的利益。表 1.3 列出了 19 世纪早期旧金山出现的华工行会。

表 1.3、19 世纪旧金山出现的华人行业工会

西福堂	洗衣工人工会
同德堂	制雪茄烟工人工会
履胜堂	制皮鞋工人工会
锦衣行	制造工人服装工人工会
烟衣行	制造白衬衫工人工会
鲁班公所	木匠工会
华英阁	翻译工作者工会
调元会	厨师工会
同业堂	西装裁缝工会
联和堂	旧票行工人工会
合益堂	新票行工人工会

资料来源：李春辉、杨生茂编：《美洲华侨华人史》，第 193 页。

^①麦礼谦：《从华侨到华人：二十世纪美国华人社会发展史》，第 36 页。

^②前引书，第 37 页。

三、行为文化

早期华人社会的行为文化即民风民俗方面，刘伯骥先生认为，“华埠的风俗习惯、在意识上，自始保持中国社会的传统。……连日历都用中国的……”^①与之相应，社会学家吴景超先生对唐人街的社会生活风俗场景，则作了如下生动而有趣的描述：“在这里，他可以用筷子吃饭而不必使用刀叉，可以泡茶而不必喝凉水，可以穿舒适的中国便装而不必穿浆硬领口的衬衫和结上不听使唤的领带，可以用广东方言讲话和骂人、可以开怀畅饮五加皮酒或搞一局麻将。只有在唐人街内部、移民们才感到处于自己熟悉的环境和文化氛围之中。生活在唐人街以外的华工则时常回到唐人街，为的是领略这份闲情。”^②

（一）传统节日 凡是中国传统的节日，美国华人都举行隆重的庆祝。“中国时节，如清明扫墓、端午角黍、盂兰烧衣、中秋月饼、重阳扫墓、及冬至汤圆，华埠民商，皆修事故。”^③其中，春节最为隆重，“各大华埠的商店、公共场所，都张灯结彩，装配一新，按照传统习惯，祭灶神，祭祖先，鞭炮齐鸣，锣鼓喧天，张贴春联。全家老少欢聚一堂，大摆宴席，吃团圆饭，相互拜年。”^④“年晚时分，有摆街花市及新岁糖果货品，应有尽有。除夕贴门神春联，吃汤圆，午夜贡斋之后，团体互相拜年，以茶烟（雪茄）奉客。元旦之辰，爆竹喧天，除了各会馆首要与警长谈商求准时略停数小时外，连放六天，满街红纸，管弦悦耳，似有一番新气象。普通华侨，多换新蓝布棉袄，富商则穿丝袍与皮裘。团体与富裕之家，大排筵席宴饮，老幼纷纷拜年。戏院书夜开演，一片热闹。”^⑤

美国华人对家乡中国文化与风俗的传承并非旧金山一处华埠，在美国西部的俄勒冈州波特兰，“华埠新岁，家家户户贴春联，由元旦至十五日，舞狮贺年。嫁娶多有沿用中国旧礼丧事亦举行挂孝，皆不忘祖国的风俗。”^⑥而纽约华埠，“唐人街每年庆祝春节，内容包括游行、放鞭炮、舞狮子、武术表演等等，是为华人社区的重大节日。”^⑦

（二）娱乐生活 粤剧是 19 世纪华人社会主要的娱乐形式。据麦礼谦记载，“在萨克拉门托一家华人杂货店的后堂里曾上演过一出木偶戏，这是美国华人演出的最早的戏剧之一，旧金山的娱乐活动经常有这类演出，这为后来的鸿福堂剧团打下了基础。”^⑧旧金山唐人街共有戏院三间，第一家为鸿福堂，“……拥有 123 名演员的鸿福堂在美国大剧院(1852 年 1 月 18 日)首次登场，上演粤剧，大获成功。于是剧团从中国买进了剧场

^①刘伯骥：《美国华侨史》，第 109 页。

^②吴景超，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，第 152 页。

^③刘伯骥：《美国华侨史》，第 110 页。

^④李春辉、杨生茂编：《美洲华侨华人史》，第 154 页。

^⑤刘伯骥：《美国华侨史》，第 111 页。

^⑥前引书，第 109—110 页。

^⑦薛素珍、陈静英：《美国纽约华人家庭》，三联书店上海分店，1993 年，第 19 页。

^⑧陈依范，韩有毅、何勇、鲍川运译：《美国华人史》，第 78 页。

建筑材料，于年底在唐人街建起了自己的剧场。”^①其剧场于“1852年12月23日开业。全座建筑，戏台装备，及服饰等皆由中国运来。座位分为箱位、头等、二等、约容千人。男女各分隔一边。”^②“其后，又有两间豪华的戏院，一在华盛顿街816—820号丹桂戏院（1885年开业），一在晨陈街650号左右的皇家戏院（Chinese Royal Theatre）。这两家戏院，因最新式，后来居上，观众挤挤，都板街的旧戏院，无可竞争，变为衰落。星期六晚，戏院生意最盛，座无虚席，售票员应接不暇。”^③

粤剧很受当时华人的欢迎，因而，旧金山的戏班众多，“1871年（光绪二年），华埠的粤剧，计有十一班之多，其班名尧天乐、翠山玉、昆山玉、顺丰年、丹山凤、豫丰年、翠山凤、普尧天、贺高升、寿山凤、普丰年。1875年，唐番公报于九月二十五日刊载，由吉庆公所抄出之剧戏班，仍有十一班之多。其班名有丹山凤、顺天乐、普尧天、钧天乐、贺飞龙、玉山凤、普祯祥、丹山彩、普丰年、尧天乐、昆山玉。”而且，戏班的组织也颇庞大，门类齐全。”“……班中演员，阵容雄厚，包括武生、小生五名，花旦、武旦、正旦、正生、总生、小生、公脚、大花面、男丑、女丑等各一名。”^④

而在矿区中国营的华工中，“支撑华人生活的还有些吹拉弹唱的民间艺人和说书人，他们讲述广东乡间的传说或者《西游记》、《三国》、《水浒》等伟大的民族史诗。从旧金山来的青年男演员（当时尚无女演员）经常来往于巴特和马里斯维尔等矿区，演出传统的舞蹈和折子戏。”^⑤此外，还有粤剧表演，“当时粤剧最为流行，金坑各埠，常有开演。”^⑥

唐人街戏园的戏剧时间一般都比较长，刘伯骥先生记载，“通常晚间七时开演，至翌晨二时止。如有庆典时间，则于下午二时开演，至翌晨四时止，演戏时间很长。”^⑦“往往长达数小时，只有那些真有耐性的华人才能从头看到尾。有一次演出从下午两点开始，到午夜才结束。主角每周上演七天，每天整个戏园的演出时间为六至八小时。”^⑧“每延至晨早，高声噪声，骚扰宁静。1876年，三藩市当局通过一法则，禁止任何人参加或参观晨早一时至六时戏院的表演，就是为此事而法的。”^⑨因而，演出时间也相应缩短了，“通常傍晚六点开始，半夜十二点结束。在芝加哥，星期天的演出，通常下午开始，晚九点结束，这样观众在散戏后还可在唐人街痛痛快快地玩一通。”^⑩

戏票票价，据刘伯骥先生记载，“1852年10月8日，鸿福堂在山森街一家美国戏院

^①前引书，第78页。关于鸿福堂演员人数存在争议，麦礼谦先生认为应为123名，而刘伯骥先生则认为应为130名。

^②刘伯骥：《美国华侨史》，第111页。

^③前引书，第112页。

^④前引书，第112页。

^⑤陈依范，韩有毅、何勇、鲍川运译：《美国华人史》，第152页。

^⑥刘伯骥：《美国华侨史》，第111页。

^⑦前引书，第111页。

^⑧吴景超，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，第170页。

^⑨刘伯骥：《美国华侨史》，第112页。

^⑩吴景超，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，第170页。

开演时，票价由二至六元。”^①而吴景超先生记载与之相差很多，称其根据购票时间而定，“看头两个小时的戏票价二十五美分，看第二个两小时收费十五美分，最后一个小时仅收费十美分。在芝加哥，九点以前按全价售票，九点以后只售半价。”^②

除了戏曲以外，据刘伯骥记载，在民间娱乐方面，华埠“每逢盛会巡行，有舞龙舞狮之举，其技术与形式皆由祖国传来。舞狮必带有国技，教头设馆授徒，三藩市有鸿藤武馆及建民国术馆，皆为南派拳术授徒之所。”^③华人社会的娱乐活动还包括，“华人舞厅里，身着华美戏装的演员在此表演舞蹈”，“还有使观众目瞪口呆的戏法与杂技表演。”^④打麻将也很流行。

（三）葬礼习俗 中国人有入土为安的传统观念，古代广东四邑、三邑地区普遍有“拾骨重葬”习俗，当地俗称“执金”。^⑤华人社会也很重视逝去华人的安葬工作。“华人只要财力可及，都要为死者举行周到的葬礼。”^⑥而定期进行祭拜，一如国内，“春秋两季，华人抬着猪、羊肉列队回到唐人街，开怀畅饮，分享奉献祖先的贡品。”^⑦

对于早期侨居美国的华人来说，美国公墓只是死者的暂栖之地。受传统文化的影响，早期华人移民注重落叶归根，即使死了，也要把尸骨运送回祖先的土地。这也成为了当时华人社会的主要领导机构各大会馆的一项主要职责。其成立专门的机构（如南海之福音堂、番禺之昌后堂、新会之同德堂、恩开之同福堂）来安排殡葬事宜，将遗体集中运回国内。例如，1858年，法国轮船“亚洲”号驶返中国时，船上载有321具尸骨。“飞云”号从旧金山启航时，船上装有死在美国的200名华人的遗骨。^⑧1875年，七大会馆向国内运回1002副尸骨。^⑨华侨华人这种对传统殡葬仪式的固守体现了中国传统文化在美国文化的包围中仍具有很强的传承性和延伸性，其基本的根系文化是不会轻易改变的，依然维系着对本土文化的依恋感和归属感，反映了华人浓厚的“落叶归根”意识。

（四）社会陋习 赌博、吸食鸦片是旧中国的两大陋习。早期华人社会是典型的男性为主的“单身汉”社会，家庭生活的缺乏，使旧中国的社会陋习亦传播到大洋彼岸。“华埠赌馆，多设在小街穷巷，1885年，当其盛时，约有七八十间……赌博以白鸽票较为普遍，每日开票两场，其中以福泰厂为最著。……1880年间，三藩市中国人最著名之赌商，有新宁陈天申，不只操纵华埠赌业，即全加州各地的赌馆，亦引为有力的领袖，中国人之以赌业讨生活者多推崇之。”^⑩吴景超先生则具体描述了赌场内部的情形：“萨

^①刘伯骥：《美国华侨史》，第111页。

^②吴景超，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，第170页。笔者以为，刘伯骥先生的此种说法似乎存在疑问，因为早期华工一月工资一般不超30美元，还要扣除归还的契约金，食宿费用等，一月所剩无几，怎么可能花费如此高的票价看戏。相较而言，吴景超先生的说法则比较靠谱。

^③刘伯骥：《美国华侨教育》，台北：海外出版社，1957年出，第71页。

^④陈依范，韩有毅、何勇、鲍川译：《美国华人史》，第78页。

^⑤丁世良、赵放编：《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》下，书目文献出版社，1991年，第813、814、825页。

^⑥陈依范，韩有毅、何勇、鲍川译：《美国华人史》，第152页。

^⑦吴景超，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，第168—169页。

^⑧陈依范，韩有毅、何勇、鲍川译：《美国华人史》第152页。

^⑨前引书，第29页。

^⑩前引书，第120页。

克拉门托街北端尽头，全是华人开设的赌场，聚赌的人们在这里熙熙攘攘，不分昼夜。赌室，不妨也称‘沙龙’，通常很小，只能摆上三张到六张桌子，也可以说只有三个到六个庄家。在某些大赌场的最里面还有一支五、六名华人组成的乐队，奇形怪状的乐器发出古怪的声音，使白人听起来难以忍受。”^①

刘伯骥先生记载了当时旧金山华人社会烟馆盛行的情况：“据 1876 年调查，华埠有烟馆逾两百家，皆公开营业，红纸标贴门首，写‘公烟长挑’或‘烟枪常更’等字样，多数在地下室或穷巷，像层陈街、天后庙街、教堂巷、华盛顿巷、或钓鱼巷（Fish Alley）与登锦巷（Duncombe），但有些在三藩市其他地区。华埠有鸦片癖者三千，终日沉迷于此等烟窟。除烟管可以吸烟外，商店酒楼，设有烟具的设备，以便客人随时使用。矿区亦烟管林立，以供矿工的消遣。”^②

四、心态文化

（一）中国取向

早期美国华人大都具有旅居心态，美国只是他们发财致富的暂居地，一旦实现了黄金梦和美国梦，必然返回乡里，光宗耀祖。美国学者贡特·巴特对早期中国移民的旅居心态及生活方式的描述很有代表性：“离开家乡很久了，梦中的情景一直未见实现。他多次希望返回珠江三角洲，同家里为他聘选的女郎结婚、生子，把妻子留在乡下，在家里抚养后代。他本人在海外过着极低的生活，把他的大部分收入积攒下来，寄给靠他的汇款养活的家人。常年身居异国不会破坏移民同他家庭的感情联系。祠堂中他祖先的牌位和他在家乡的儿女、年迈的双亲以及回中国养老的希望，使得他对家庭的忠心，迎着艰险的岁月，持久不变。直到珠江三角洲的阳光和家庭的欢乐再次温暖着他那颗思家的心。”^③

中国移民这种临时性的旅居特点对 20 世纪之前华人在美国的适应方式、生活方式和“文化认同”等问题有着决定性的影响，决定了美国华工的生活是以中国为中心的，美国对他们而言，只不过是一块旅居地，祖国发生的一切都是他们关注的焦点，这种以中国取向为核心的价值体系成为了 19 世纪美国华人移民文化认同的主要标志。它也在如下三个方面得以维系：

1、华人社会的文化移植。19 世纪的美国华人社会基本上移植了中国传统的文化，在这里有中国式的建筑，穿中国的传统服装，说中国话，同中国人接触，华人商店出售的是传统的中国用品，悬挂祖国国旗，国旗迎风招展，置身唐人街华人社会就如同在故国家乡一样。因此，在这个意义上，有些美国人称唐人街为一块“飞地”，是城中之城。法国史学家费郎索瓦·德勒雷在其所著《海外华人》一书中说：“……正是这种对大陆的共同依恋，使他们在任何时候都觉得自己是中国人，说中国话，教会孩子学中国字，

^①吴景超，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，第 180 页。

^②刘伯骥：《美国华侨史》，第 120 页。

^③贡特·巴特著，彭家礼译：《苦力：1850—1870 年美国华工史》，哈佛大学出版社，1964 年，转引自陈翰笙编：《华工出国史料汇编》，第 82 页。

保留在大陆已经消失的风俗，极为谨慎地甚至暗中延续一种中国社会的结构，一种生活方式，一种有等级的组织，一种内部法律，一种道德以及在漫长的流亡中获得的商业传统，正是这种对一个国家，一种语言的共同依恋，使分散在各大大陆的华人联系在一起。”^①因此，这种文化的移植也维系了美国华人的中国取向，阻碍了同化的进程。

2、美国华人社会与故国的联系。这种交流是通过华工不断的涌入，以及返回国内人员的转换，华工回国探亲、结婚等行为，以及商人在两岸不断的来往穿梭实现的。这种与家乡的频繁的物质联系奠定并维系着早期华侨社会“祖国取向”的强烈意识。迄今，“中国人跑到那儿，都要吃米饭”的心理、情感仍温馨着海外游子千回百转的思念，共同的“源”，万缕千丝，无法割舍。^②

3、共同抵制西方文化的同化功能。早期美国的华人移民处于异域的土地上，面对的是正处于上升期的西方文化，这样，西方文化与中国传统文化之间必然会发生剧烈的文化冲突，进而导致文化同化现象的发生。而19世纪的美国华人移民却在整体上坚守中国文化，自觉利用其来抵制西方文化的影响。例如，一位土生华人就对美国文化采取抵制态度：“她告诉我她第一次去海滩和公园的事”，她说，“我几乎吓死了。我认为那些男人和女人都不是规矩人！光着胳膊，光着大腿，肥胖的胳膊，肥胖的大腿！我对我的朋友说，我不喜欢这种场合，在人群中光着胳膊，光着大腿。请带我回家。我又说，我宁可整天呆在家里，也不想去公园，看那些头挨着头，小伞撑在后头，男人女人肩并肩坐在草地上——真不害臊！我问我朋友，她为什么去这种地方，他说为了散步和呼吸新鲜空气。我说，我不需要散步和新鲜空气。”^③

（二）宗教文化

中国不是一个以宗教为中心的国家，没有某一种特定的国家宗教，儒释道以及大量的民间宗教信仰构成了流传了几千年的中国人的传统宗教。^④华人移民远涉重洋来到美国的时候，也将自己的传统宗教带到了新大陆来。

1、神庙的建立

华人移民来到新大陆之后，在华人聚集的地方建立了许多神庙，根据其建立目的以及建立者身份的不同，我们可以把这些古庙分为两类：第一类为华人各团体组织如中华会馆和六大会馆所建，主要是借用神权的力量来维系自己的组织的凝集力，藉神庙为中心，把各自团体的华人移民凝聚在一起。这类神庙多承祀关公，取其义气的象征，寓意以使该组织能够团结长久。这一类神庙多集中于旧金山等各主要的华人移民聚集的城市，因为早期华侨社团组织多建立于此。由于在各大侨团的财政预算中有一笔固定的资

^①李春辉、杨生茂编：《美洲华侨华人史》，第154页。

^②吴前进：《美国华侨华人文化变迁录》，第62—63页。

^③吴景超著，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，第265—266页。

^④目前，对于儒学是否是一种宗教，学界还存在争议，上个世纪九十年代，学界还掀起了一场关于这个问题的大讨论，最终也无果而终。总之，国外学者和国内的少数学者如任继愈等认为儒学是一种宗教，而国内大多数学者则认为儒学是一种伦理道德而不是一种宗教。

金来维持各神庙的活动，因此，这类神庙一般较为宏大而且存在的时间较为长久，所组织的打醮、盂兰盆会等活动的规模、气势也较为庞大，在华埠影响较大。第二类则为华人移民大众出于信仰的需要而自发组织兴建的神庙。“早期华侨建庙之目的，一为异域羁旅，心灵空虚，托于神祇，以求庇护，故善男信女，聚金建庙，以祀锁信有灵之神，时为信仰也。”^①该类神庙系华人大众自发组织，欠缺稳定的资金来源，因而规模一般较小，活动较少。而且由于华人的工作流动性较大，因此，该类神庙的变动较大。

据刘伯骥先生考证，旧金山唐人街一地，1875年，就有庙宇八间，1885年据唐人街正式地图，表示有庙宇十三间；1892年，共有十五间。^②1849—1900年间加州华人累计建有神庙43座，其中旧金山建有16间（大多毁于1906年旧金山大地震），此后仅留都板街冈州古庙和天后庙街天后庙两座。^③在这些神庙中，“有些神庙结构精巧，建筑优美，有些是时间久远的木建筑；还有的内部装饰着令人眼花缭乱的朱红色和金色的木雕，供奉着服饰雍容华贵的神祇，悬挂着绣旗、帷帘和还愿的幛子，供桌上摆着肉和水果，陈设着青铜器和香炉；还有一些是小小的神龛。”^④

2、宗教节日和活动

盂兰盆会：“每逢阴历七月中元节，例有盂兰盆会，华埠在天后街庙举行，沿街路祭，烧纸衣纸棺冥钞等，施舍素食，云以招亡魂，济饿鬼的。远在金坑各地，因中国矿工意外死亡者多，异域羁魂，漂泊无依，故盂兰盆会尤盛。人有丧事，在门前致祭，搭一架，盖以白布为蓬，悬蓝白灯笼两个，陈设三牲饗果，道士念经，敲钲打钹，献酒焚冥钞，超度以慰亡魂，视为常例。及出殡，仍有道士念经致祭，然后泅葬。”^⑤

打醮：“凡建神庙，类有打醮。……圣荷西神庙的打醮规模最大……在庆会开始之前，所有菩萨由该庙的二楼升下。店主、家长、与三藩市中华会馆总董，六大会馆主席，各侨团代表，齐集排队，然后巡游。由道士携幡摇铃，念经引导，抬着菩萨，行经华埠各街道。除圣荷西神庙菩萨之外，其他菩萨，并由附近各市镇的华埠带来，当作礼请，一并加入游行。游抵神庙时，道士先入，唤侨民膜拜。道士念经，为善男信女祈福。跟着在庙内举行仪式，又为溺死者亡魂超度，焚烧纸船，使浮于瓜达路白河（Guadalupe River），以作普度之具。其他种种活动，异常热闹，使人应接不暇。每次庆会，约费三四千元，比通常庆祝新年的规模为大。……经常举行，最后一次，系在1920年初。”^⑥

庙会：“三藩市阳和会馆的侯王庙，每年有庙会。庙会之日，大排素宴，供全埠居民吃斋，侯王出游，锣鼓喧天，红男绿女。侯王坐在华丽的神椅之上，抬行者十二人，身穿黄绸衣服，甚为齐整。游经华埠各街道时，观者途为之塞。继之以舞龙，巨眼张牙，

^①刘伯骥：《美国华侨史》，第413页。

^②前引书，第415页。

^③刘伯骥编：《美国华侨教育》，第71页。

^④陈依范著，韩有毅、何勇、鲍川运译：《美国华人史》，第152页。

^⑤刘伯骥：《美国华侨史》，第411页。

^⑥前引书，第412页。

以驱邪恶。”^①

领炮会：“玛丽思维华埠的北溪古庙，每年阴历二月初，北帝诞，举行领炮盛会。各方善信，不远千里而来，以数千计，共同进香。当地侨团，演戏庆祝，张灯结彩，太菩萨出游。又设流水席的酒食，款待来宾，情形热闹。翌日，燃放土炮，众客竟接花炮，携回承祀，至明年还炮。此庙会盛行已久，迄今未改。”^②

北帝诞辰：“每年农历二月二日，北帝诞辰，全部庆祝，中西观客，远近云集。合胜、萃胜两堂，大排宴席，招待嘉宾，犹台湾民间之大拜拜，川流不息。又有烧炮、青壮抢接，云以第四炮为最灵，故特别高贵。两日之间，该埠街道阻塞，沿为盛典。”^③

以上可见，在早期的华人社会中，以传统的民间宗教信仰为主的宗教活动十分兴盛。一方面，这些庙宇与宗教活动在美国华人移民中间起着与中国本土华人同样的精神信仰的功能；另一方面，因为环境的差异，这些庙宇和宗教活动又具备国内庙宇所不具备的功能：通过神庙的庆祝活动和宗教节日的集体活动把华人社区凝聚在一起，共同应付外部世界环境。华人移民不远万里来到美洲大陆，地域的转换和文化的差异使华人移民心理产生落差和落寞、孤寂的感觉，而华人神庙通过移植家乡的宗教习俗，营造了一种熟悉的仪式和场景，为华人移民提供了心理的慰藉以及娱乐活动，使之克服环境变迁带来的心理落差。^④

（三）价值观念

美国华人移民在 19 世纪带到美国的还有许多价值观念，因为这些抽象的意识形态的东西我们无法找到更多的资料来衡量，在这里，只简单罗列出来，不做进一步深入的说明。

1、节俭。“华人有强烈的家庭义务感，他们到美国是为了攒钱，然后尽早返回故乡，鉴于上述情况，他们的勤俭便不会令人意外了。他们通常穿着粗劣，住处简陋。”^⑤

2、重视家庭。华人移民来到美国是为了追求黄金梦，发财致富，赡养父母，维系家庭。就是这种强烈的家庭观念维系着美国华工在海外恶劣的环境中生存，并拼命的工作。梦想有朝一日重返故里，光宗耀祖。因此，他们极为俭朴，攒钱就是为了养家，他们的最大的愿望就是尽心尽力供子女读书使之成才。对子女的严格要求和对长辈的恭顺，也为人们称道。

3、尊敬长辈，尊重当权者，高度重视因袭的传统和社会安定。^⑥

4、传统的敬业精神。工作刻苦认真，要干就一定要干好。当时，无论在修铁路，农业种植与园艺、手工业以及厨师等工作上普遍受到美国人的称赞。

^①前引书，第 412 页。

^②前引书，第 413 页。

^③刘伯骥：《美国华侨史续编》，第 437 页。

^④Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston(1876-1994)*, p.40.

^⑤陈依范著，韩有毅、何勇、鲍川运译：《美国华人史》，第 87 页。

^⑥前引书，第 152 页。

因此，陈依范先生在其《美国华人史》中这样称赞美国华人的价值观念：“华人在备受挑衅的情况下，仍能以中国的一些传统美德来示范社会。这对于那时的加州迫切需要社会道德和工作秩序以建立起精神文明，是十分重要的，这是华人移民的一大贡献。”^①

小 结

庄晓东先生认为，文化传播关系的建立主要受制于两个障碍：一是自然的障碍，在科学技术不发达的时代，高山河流、大海、沙漠、雪地等自然因素阻挡了人们前进的道路，因而成为人们之间、文明之间进行沟通和交流的不可跨越的障碍。二是人为的障碍，即使人们跨越了自然的障碍也不一定就必然能建立起交往和传播关系。如果一定的主体害怕外来文化会动摇其社会秩序或者瞧不起外来文化，都可能采取封闭政策或态度而拒绝与外界建立传播关系。^②

19世纪中期，随着大批华人移民登陆新大陆，空间距离的拉近为东西方文化之间的传播提供了可能，形成了新的文化传播的环境。但是，我们通过对于19世纪美国华人社会的生活以及物质、制度、行为和心态四个层次的文化结构的考察，发现这种文化传播并未成为现实，美国华人社会仍是原封不动的将中国传统文化移植到了美国大陆，而少受美国文化的影响。笔者把这种现象归结为两方面原因，一方面，美国白人出于种族主义中心论，认为华人是低劣的民族，华人移民的存在是对于盎格鲁撒克逊文明的威胁，因而，采取了歧视和排斥华人移民的做法，这导致了美国大社会与唐人街华人社会的隔离；另一方面，早期华人移民侨居意识也阻碍了这种文化传播的发生。早期的华人移民多是为黄金梦所吸引而来到美国的，他们的目的是尽可能快的发财致富，然后返回中国。对他们而言，没有必要也没有可能接受美国文化，而是将中国传统文化原封不动的移植到北美大陆。因此，在这两方面的因素促动之下，美国早期的华人移民便退缩于唐人街华人社会，被动的也是主动的将自我封闭起来，“在美国建立起了一套完整的中国农村社会的操作机制，在那里（唐人街），行为——关系——制度一仍其旧，他们的生活方式、行为取向——从家庭关系、人际结构到社群组织模式、价值观念（对忠、孝、权威的迷信、依赖）都得以延续和保持。”“它以自己的文化形态和生活方式，凝聚成一个强有力的社区：既被隔离、排斥于主流社会之外；又自我隔离、自我保护，形成了两种不同文化、不同种族群体相互交往而又难以相互沟通的生活区域。”^③因此，19世纪的美国华人社会在美国大陆便形成了以唐人街为标志的东西方文化相隔离的“围墙”，墙的里面是中国传统文化，外面是美国盎格鲁撒克逊文化，出现了墙内外“鸡犬之声相闻，老

^①前引书，第155页。

^②庄晓东编：《文化传播：历史、理论与现实》，北京：人民出版社2003年，第35页。

^③吴前进：《美国华侨华人文化变迁论》，第79页。

死不相往来”的局面。就是在这样的情形之下，美国传教士充当了文化传播的使者来到华人社会，开始向华人移民传播基督教，美国本土真正的东西方文化传播拉开了序幕。

第二章 神圣与世俗：传教士对美国华人的宗教文化传播动机

文化传播学告诉我们，文化传播的主体即传播者是文化传播的起点和来源，掌握着信息显现符号，掌握着信息的流量、流向、性质和覆盖面。传播者的传播动机、传播内容以及对于受传者的看法都会影响到文化传播的最终的效果。而在文化传播中，由于传播主体总是从自身文化的角度去看待他者文化，因此传播者选取的策略常常是无视甚至抹平了文化差异，带有强烈的自我中心主义色彩。^①因此，就本文研究的在美国华人中间传教的传教士一案来看，其传播内容毫无疑问就是传教士奉为世界真理的基督教教义，因此，对于传教士作为文化传播主体的传播内容，我们不做进一步的研究。本章主要对于传教士在华人中间传教的动机以及传教士对于美国华人移民的看法进行考察，探讨美国传教士为什么要采取基督教化美国华人的策略来解决美国的华人问题，而不是像其他美国民众一样主张将华人排除出美国。

第一节 传播福音：传教士文化传播的神学根基

一、传播福音：一神论基督教的基本要求

在世界三大宗教(佛教、基督教、伊斯兰教)中，最富有进取性和扩张性的当属基督教。佛教在其创立初期及其后的一个阶段，哲学、心理学色彩甚浓，崇拜神祇的宗教倾向较为淡漠，故其与其他宗教的神灵，不相干忤，亦多一些宽容气息。伊斯兰教吸取了犹太教、基督教及其他宗教的部分教义，故其崇拜的先圣前贤，杂有浓厚的异教成份。所以，上述两教在法理上承认别教的存在，没有专职传教士，去从事宗教与文化扩张活动。基督教则有所不同。……它对内曾设立过“异端裁判所”，对外则派遣大批传教士，深入异教地区，宏扬教义，广纳信徒，去实践上帝之子耶稣基督的教谕。^②

基督教这种扩张性源于基督教唯我独尊的上帝观和拯救全人类的使命感。基督教坚信一神论的上帝观。它认为统治宇宙万物的只有唯一的神，神是独一的，上帝是天地的主宰、万物的唯一造物主。《圣经》说：“我是耶和華，在我以外并没有别神，我造光又造暗，我施平安又降灾祸，造成这一切的是我耶和華。”^③因此，只有笃信耶和華的

^①朱增朴：《文化传播论》(M)，北京：中国广播电视出版社，1993年，第55页。

^②雷雨田：《传教士与近代香港的中西文化交流》，《广州师院学报》，1997年第3期。

^③《旧约全书》，“以赛亚书”，第45章。

信仰才是唯一真实的信仰。这就注定了基督教是一个对外扩张的宗教。另一方面,《圣经》表达了这样一条基本原理:基督之所以受难,不仅是为了安排以色列人的命运,而且也是为了安排全人类的命运。《马太福音》中记载了耶稣死后复活对十一个使徒的训喻:“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。”^①因此,传教成为信徒和教会的神圣之责。

而对基督徒而言,基督教的教义也规定,教徒首先要信仰上帝,然后要传播基督福音,最后才是在爱上帝的前提下去做善事,为传播上帝的福音而殉道是其最大的荣耀,耶稣对其门徒说:“你们要去使万民作我的门徒”,^②“若有人要跟从我,就当舍己,背起他的十字架,来跟从我。”^③基督徒为把上帝的福音传播到天涯海角不惜牺牲生命,而传播福音的教义就已经表明基督教是一个带有征服性,扩张性的宗教。^④

二、福音奋兴:传教士传教精神的奋兴

自文艺复兴以来,资本主义在西方世界的发展在西方人的思想中产生了一种矛盾现象:一方面,理性主义、人本主义的广泛流行和近代自然科学的飞速发展使传统神学逐渐走向衰落。基督教在西方人生活中的分量逐渐减轻;另一方面,18世纪末19世纪初,资本主义在创造巨大财富的同时,也带来普遍的社会贫困和传统伦理的瓦解,就像卡尔·马克思所说的那样,“技术的胜利,似乎是以道德的败坏为代价换来的。”^⑤这就造成了人民普遍的信仰危机。面对民众中对宗教的普遍淡漠,一些宗教人士决心通过福音复兴运动,重振教会的权威。17—18世纪的“福音奋兴运动”应运而生。正如著名基督教史家威利斯顿·沃克所言:“福音奋兴运动的最重要成果之一是近代新教传教事业的兴起。”^⑥

宗教复兴运动起源于18世纪英国的卫斯理兄弟(约翰·卫斯理和查理·卫斯理),他们号召人们研读圣经,过虔敬、简朴的生活,严守基督教的教义,恪守耶稣的律法,以实现社会正义和人们心中的平安喜乐。他们于1739年在英格兰建立第一个传教组织,在英伦三岛掀起了一场灵性奋兴运动。在卫斯理运动的影响下,英国圣公会内部也兴起了福音运动,部分牧师反对把英国国教变成世俗统治的工具,要求改革英国教会,并在自己的教区内办主日学校,提倡个人节制,指导阅读圣经,宣讲救世福音。正是在这种奋兴运动的刺激下,新教各教派开始建立海外布道组织,决心把福音传遍整个世界。^⑦

宗教复兴运动在美国则表现为第二次宗教大觉醒运动。19世纪初,该运动始发于新英格兰地区,迅速席卷了美国北部和西部地区。主要表现为两种神学思潮:一是查尔

^①《新约全书》,“马太福音”,第28章。

^②《新约全书》,“马太福音”,第16章。

^③《新约全书》,“马太福音”,第16章。

^④张群芳:《近以来华传教士笔下的中国形象》,《乐山师范学院学报》,2006年第4期,第92页。

^⑤《在〈人民报〉创刊纪念会上的演讲》,《马克思恩格斯选集》(第2卷),北京:人民出版社,1972年,第79页。

^⑥威利斯顿·沃克:《基督教会史》,北京:中国社会科学出版社,1991年,第595页。

^⑦史静环、王立新:《基督教教育与中国知识分子》,福州:福建教育出版社1998年,第38页。

斯·芬妮对加尔文上帝预定论批判。“近代宗教复兴精神之父”的查尔斯·芬妮宣称，人的得救并非已被上帝预定，《圣经》才是最后的权威，每个人都可以通过阅读《圣经》使灵魂皈依基督而获得拯救。这种否定加尔文预定论的普遍救赎理论认为，基督是为各地的罪人而死，不是为少数被选中的人而死，所有的人都有得到救赎的可能性，关键在于能否聆听到福音。这一思想使异教徒获得救赎在神学上成为可能，从而大大唤起了人们的传教热情并论证了异教徒获得拯救的可能性，为传教运动提供了神学上的依据。^①另一个为基督复临论，其代表人物威廉·米勒宣称：耶稣基督不久将再次复临人间，建立理想的千年王国；信徒将获得永生，罪人将受到审判和惩罚，唯有立即皈依基督才有出路；为了迎接千年王国的来临，信徒必须在人间弘扬基督教精神，引导他人信奉上帝，以逐渐改造这个充满罪恶的世界。^②在基督复临论的影响下，传教成为一项急迫的任务，美国各教派纷纷建立海外布道组织。1810年，公理会牧师联合会决定成立“美国（公理会）海外传道部”，1812年，传道部派遣贾得森、米尔斯等人启程赴印度传教，美国向东方传教由此发端。而与此同时，美国各大教会也开始对美国国内的非基督徒群体展开救赎工作。

第二节 解除黄祸：美国传教士的世俗传教观

有学者指出，种族中心主义是这样一种思维模式，它往往看重从种族上理解自身的种族，并且把它置于中心地位，置于全部世界观的中心，其他团体则会受到轻重程度不同的贬低。具有种族中心主义倾向的人和团体一般都自觉自己处于世界的中心和发展的顶峰，自己的制度是“最正确的”，自己的世界是“可信赖的”、“人道的”、“文明的”、“光明的”。其他的团体，“新的”和“不熟悉的”，则被用自己的尺度来衡量。它们被评判为“陌生的”、“非人的——野蛮的”、“粗俗的”和“黑暗的”。^③与同时代大多数美国人一样，传教士也深信西方文化的“进步性”和“白种人”的优越性。可以说，正是在这种种族中心主义的文化预定论的基础上，美国传教士形成了他们的中国观。

一、低劣文化：美国传教士的中国文化观

教会历史学家韦斯利·吴（Wesley Woo）在其博士论文《旧金山湾地区华人中的新教传教工作（1850—1920）》中指出，美国新教传教士的动机和行为都是种族主义、排外主义和家长式作风的，在“天定命运”理论的支配下，无论是到在美华人还是到中国的华人中间传教的传教士都认为欧洲新教美国人在各个方面都要比其他种族优秀，美国

^①王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，天津：天津人民出版社，2008年，第8页。

^②前引书，第8页。

^③蒋锐：《“他者”的映像——读《19世纪德国新教传教士的中国观》》，《史学理论研究》，2003年第4期，第131—136页。

文化优于一切其他文化，美国应该被称为“世界之光”，美国在上帝拯救世界的计划中扮演着重要角色，美国是响应上帝的号召来基督教化全世界的。^①

与此相应，大多数传教士认为中国文化是低劣文化。吉布森牧师在其所著《唐人在美国》中将中国文化和美国文化进行了对比：“19世纪的共和政府见证了历史上第一次异教主义与有史以来世界上最好的基督教文明的第一次真正的碰撞，……在这里，封建主义的奴役思想接触到了一个宣称人人生而平等、生活、自由和追求幸福的权利是人的天赋人权，不可剥夺的民主政府；在这里，一个以固守传统为荣——贬低一切新发明新创造，阻碍一切艺术和科学的创新过程——的衰落的腐败的文明与一个不遵从古老的权威，主张一切付诸实践，推崇适者生存的年轻的充满活力的文明的碰撞。在这里，一个固守几千年传统而不知变更的文明来到了一个以新方法、新途径和新领域而闻名于世的国家。……低劣文化的一方会逐渐腐败、消弱和毒害较高和更好文化的一方，这种作用力的大小要依据其自身能量的大小；而较高文化一方则会根据其能量的大小来唤醒、激发、加强、净化以及提高较低文化的一方。今天这样的过程就发生在美国的华人和美国的基督教文明之间。”^②

在美国传教士的眼中，中国是一个巨大的、处于悲惨境地的异教国家，中国历史发展停滞，中国图形文字不完善，中国的文献典籍缺乏基督教的意识和精神。中国经济的落后性、中国广大民众的贫困化、中国劳工的大批外流、乞丐的众多、房屋村舍的破烂不堪、城乡里的脏乱和恶浊气味经常被加以大书特写。中国官员的腐败，对他们的不可信赖、贪婪和受贿进行了无情揭露。美国传教士谴责华人的祖先崇拜为迷信和偶像崇拜，批评儒家学说为干瘪的道德说教和只重视礼仪的宗教。道教的颓废和佛教的退化受到极力渲染。而儒释道三大宗教在中国的混杂和中国人的宗教冷淡则被解说成对真理缺乏理解的表现。中国的国民生活也受到传教士的严厉批评。他们大谈中国人的道德堕落，极力攻击吸食鸦片、赌博、多妻制、溺害女婴和妇女缠脚等恶习和不良风俗。他们揭露中国人性格特征中的若干阴暗面，强调中国人顽固的保守性，并把它看作是导致中国政府闭关自守和中国民众普遍仇外的主要原因。还有一些传教士指责中国人具有“狡猾”、“贪婪”、“自私”和“物质主义”等恶劣品质。与这些消极的性格描述紧密相关的是对所谓“黄祸”的详细论述。一些传教士在中国人敌视基督教民族、中国“苦力”抢占就业市场、“黄种人”在商业和工业领域的竞争等情况中看到了一种危险，它威胁着“白种人”的“领导地位”，特别是威胁着西方民众的“神圣财富”——基督教。^③

二、黄祸来袭：美国传教士的华人移民观

在盎格鲁——撒克逊文化优越论的影响下，美国传教士不自觉的将自己放在了优越地位，而将来到美国的中国移民视为低劣的民族和群体。有的传教士将中国移民描述

^①Karl Fung, *The Dragon Pilgrims: A History of A Chinese Church.*, p.2.

^②Otis Gibson, *Chinese in American*, pp.125-127.

^③Ibid, pp.65-87.

为“一群异教徒，自私的，残忍的和腐化的人群。”^①曾长期在华人中传教的长老会传教士伊拉·康迪特（Ira Condit）把中国人描述成为“自私、冷漠、迷信、不关心《圣经》和视财如命”。^②威廉·庞德（William Pond）将中国移民描述成为“忙碌的、富有进取精神的坚持不懈的人。他们坚持他们所拥有的，追逐他能得到的，不仅仅是金钱而且包括土地和权利”，华人是“异教的、自私的、残忍的、腐化的中国人的军队”，“中国人走向文明的唯一途径是接受基督教”。^③

有的美国传教士还诋毁华人是道德败坏的民族，有嫖妓赌博吸鸦片等恶习，攻击华埠肮脏、拥挤，充斥着妓院和赌馆、鸦片馆。卫理公会牧师卡梅隆·金（Cameron H. King）诋毁居住在加州的华人是“罪恶、堕落和信奉异教的居民”，华人的存在“鼓励和促进了不道德和非宗教的行为”，攻击华人“淫荡、嗜赌和不守法”，“给白人青年树立了极其有害的榜样”，“招致并酿成犯罪和疾病”。^④

有的传教士还攻击华人不能同化：“他们（华人）是不能同化的。不用说现在这些华人，这些组成当前华人社区的人们，就连他们的下一代、第三代乃至所有后代也同样将是无知的外族人。因此，如果我们能够看到100或500年以后的事情的话，那么，我们在那里仍然能够看到那些同样未受教育、不说我们语言的一群中国人。”^⑤

正是这种种族偏见在传教士中间形成了关于中国人的刻板印象，并在盎格鲁——撒克逊美国人中广为流传，人们乐于在媒体和公众会议以及其他形式的交流中传播这种刻板印象。比如，1884年，吉尔伯特·思路特（Gilbert M. Sroat）牧师在国会调查委员会作关于中国移民的证词时，便将这种中国的刻板印象带给了公众。他认为，“长久以来中国的智力早已经停滞了，”而“邪恶则获得了完全的发展。”具有这种文明的中国人被迫以非常直接的独特方式来约束自己的生活，以达到人类最基本的延续下去的本能。中国人的性格是“固定的持久的类型，难以控制，不愿变化，对西方文明的任何东西都很陌生。”美国华人都是“物质和品质恶劣的外国佬”“不具备成为公民的任何能力”以及“处于我们社会之外的低等动物的冷漠国家，只关注自己的生存。”^⑥

正是在这种种族偏见和刻板印象的影响之下，美国许多宗教界人士同美国民众一样将华人视为对美国盎格鲁——撒克逊白人社会构成威胁的“黄祸”：大量的华人移民的到来将极大地威胁美国社会的安定。许多美国牧师相信，低劣的华人移民是对盎格鲁——撒克逊文明和美国民族性的“巨大的威胁”，他们在美国的出现将会伴随着“大量的魔鬼”。随着大量中国人移民美国，“中国威胁”很快会传遍整个国家，如果不立即采取措施，这些华人将威胁美国的未来发展和繁荣。约翰·麦基（John Mackay）牧师

^①Karl Fung, *The Dragon Pilgrims: A History of A Chinese Church.*, p.141.

^②Joseph Cook, *The Three Despised Races in the United States, or the Chinman, the Indian, the Freeman*, New York Missionary Association, 1878, p.50.

^③Ibid, p.20.

^④杨国标、刘汉标、杨安尧：《美国华侨史》，第181页。

^⑤前引书，第185页。

^⑥Wesley Woo, *Protestant Work Among the Chinese In the San Francisco Area, 1850-1920*, p.38.

在 1882 年出版的关于美国移民的一系列文章中给读者形象地解释了中国威胁的可怕后果：“中国人（和其他东方民族）把他们羡慕的眼光投到了这片白人种族占有的富饶的土地，迟早，他们会迫使我们和他们一起分享我们大量富足的机会……就像一股黄色浪潮，东方种族给整个世界带来巨大的威胁，这股浪潮不可避免地将淹没我们的文明，除非我们能明了它的意义，并准备把它变为好事，使黄种人变得和我们一样。”“大量华人移民会像‘蝗虫一样蹂躏这块土地’。他们会从白人工人手中抢夺饭碗，危害每一位白人劳工的生计，因为他们具有接受低工资的能力。他们会降低白人的道德标准，因为他们从来不曾拥有英语种族那样的道德标准。他们将会把国家经济倒退几百年，因为他们是一个无论精神还是身体都低劣的种族。最糟糕的是，他们将会降低并摧毁盎格鲁——撒克逊白人文明，用他们自己的低劣文明来代替白人文明或与之混合。盎格鲁——撒克逊种族，美国国家民族性的真正代表，会被赶出这个国家。最终，‘低等’的中国人将控制整个国家。”^①

一位传教士在其关于美国社会面临的社会问题的文章中警告，如果大量的华人被允许留在美国，“政治的国家生活将成为不可能。我们永远也不会拥有同质的人口。”“我们文明的特性以及东方发生的事件的影响将取决于在这个西方世界里保留我们国家的生活，正如在西方国家那样。在西方文化和东方文化澎湃碰撞的地方，我们种族必须成为最纯洁和最好的种族，总之，一个盎格鲁——撒克逊白人美国是我们移民政策的基础。”^②

三、传播福音：解除“黄祸”的途径

尽管，在华人问题上美国传教士与美国大众观点一致，但在如何解决华人问题上，传教士却采取了与大多数美国人不一样的方法。大多数新教传教士相信，中国人问题绝不是通过排除或者驱逐华人移民出美国的方式就能解决的。相反，它依赖于新教传教会改信这些华人“异教徒”的能力。美以美会传教协会的总干事亚历山大·萨瑟兰（Alexander Sutherland）1885 年宣布：“中国人不会通过镇压的方式被清除，也不会被抵制出这个国家，更不会被民众的暴行所驱赶，他们来的目的是要永远居留，将他们变为有用公民的唯一明智的政策在于让中国人学习英语……让他们接受基督教……他们会成为安全而良好的市民。”^③

因此，对于美国地方和联邦政府通过的各种排华方案，以传教士为代表的宗教界整体上都持反对的态度。例如，1877 年，美国国会通过《谢丽法》对华人征收 250 美元的人头税。1878 年的美国国会通过《十五乘客法》，限制每艘船携带的华人总数不能超过 15 人。传教士谴责二者为“不公正的措施……在精神上是卑劣的和剥夺人权的。”^④1880

^①Daniel Liestman, "To Win Redeemed Souls from Heathen Darkness: Protestant Response to the Chinese of the Pacific Northwest in the Late Nineteenth Century".

^②Robert Seager II, "Some Denominational Reactions to Chinese Immigration to California, 1856-1892".

^③Ibid., p.65.

^④Ibid., p.62.

年中美两国对《蒲安臣条约》进行了修订，允许美国政府有权对美国华人进行“管理、限制和驱逐”，但“不是绝对禁止”。传教士谴责该条约为“非人道”。^①1892年美国国会通过《盖瑞法》，将排华的期限延长10年，同时对在美的华人进行登记注册。吉尔伯特·雷德（Gilbert Reid）神父将该法案称为是“对条约法的公然违背”，同时，声称该法案必然会对美国在华的商业利益和传教士在中国的传教事业产生巨大的不利影响。^②而对于美国民众制造的排华暴行，传教士更是进行了严厉的谴责。1885年9月，石泉村惨案发生以后，纽约的中国主日学校联盟（The Chinese Sunday School Union）立即召开了一次抗议会议，众多传教士和宗教界人士参加，对美国民众的暴行进行了强烈的谴责，并敦促美国政府严格按照中美两国所签订的条约对美国华人予以保护。最终，在美国宗教人士和美国华人、以及满清政府的支持之下，美国政府对被害的华人赔偿147000美元。^③

传教士通过改信在美华人来解除黄祸威胁的信条主要来源于其上帝面前人人平等、传播上帝福音的神圣使命。同时，这也是其基督教文化优越论的体现，他们对自己改信中国人铸造美国文化十分自信，他们相信基督教的优越性，相信基督教改信其他异教徒的能力。传教士认为，基督教精神构成了美国文化的精髓，基督教是美国文化的基础，是美国内在的推动力量，基督教作为惟一真正的宗教，拥有超越所有其他宗教和意识形态的头等意义。按照他们的逻辑，中国和中国人的悲惨处境足以表明中国迫切需要基督教，只有福音才能战胜中国人的迷信和偶像崇拜，只有基督教的家庭生活才能使妇女得到解放，只有通过中国的“基督教化”，“黄祸”才能被根除。^④

因此，传教士坚信：“上帝向美国教会和传教协会的选民宣布：‘你们是世界之光！’你们肩负着福音化这些中国人的责任，轻蔑甚至残忍的对待他们，然后把他们从道德沦丧中拯救出来，你就是他们的救世主，利用上帝的光芒照亮他们，你肩负着向他们传上帝福音的任务，而这种福音是上帝奖赏给我们这个优秀国家的。我希望你们福音化这些东方国家的代表，使他们皈依上帝和《圣经》。上帝的期望就是我们的责任和权利，放在我们肩上的重担越重，为上帝提供最好服务的信任带来的荣耀和鼓舞就越大。”^⑤

第三节 传教中国：传教士对中国传教事业的关注

除了以上两点传教动机之外，美国传教士在华人中间的传教活动还有一个非常现实的动机，就是培养华人教徒和传教人员，以期时机成熟时候派遣他们回到中国进行传教活动，以华人自己传教的方式推动美国传教士在中国收效甚微的传教事业。

^①Ibid.p.62.

^②Editorial, *Independent*, Mar.10,1892,p.13.

^③Robert Seager II, "Some Denominational Reactions to Chinese Immigration to California, 1856-1892", p.64.

^④Wesley Woo, *Protestant Work Among the Chinese In the San Francisco Area, 1850-1920*, pp.45-56.

^⑤Kenneth J. Guest, *God in Chinatown: Religion and Scuvival in New York's Evolving Immigrant Community*, p.103.

一、美国教会在中国的传教活动

美国是一个宗教气氛很浓的国家，基督教是美国的主要宗教。19世纪初以来，美国逐渐成为向非基督教国家传播福音的世界传教基地。对于许多美国人来说，“成为美国人就意味着成为基督教徒，成为基督教徒就意味着成为传教会的一员。”因此，“基督教徒就意味着参与传教活动。”^①热衷于传教事业的美国人于19世纪初开始了对中国的传教活动。美国新教在华传教运动以1830年裨治文来华为肇端，到第一次世界大战之前，美国已经超过英国成为在华传教规模最大的国家。国内研究美国在华传教士的专家王立新先生在其名著《美国传教士与晚清中国现代化》一书中认为，从1830年到20世纪初期美国在华传教士活动大致可以分为以下三个阶段：^②

(一) 准备和开创阶段（19世纪30年代至19世纪60年代）。由于清政府实行禁教政策，这一时期传教士的活动具有以下特点：（1）从地域上看，早期的传教士局限于澳门和广州以及华人聚居的南洋等地，鸦片战争后传教活动扩展到香港和新开的四个通商口岸，即厦门、福州、宁波和上海，上海后来成为各国在华传教活动的中心；（2）从具体传教措施上讲，这一时期的传教士一般不敢公开活动，只能寄居在美国商人的公司里从事《圣经》的翻译工作和其他传教的准备活动。有时候也会进行一些以宣讲教义，巡回布道和散发宗教宣传品等直接传教为主的活动，辅以医疗和办学等活动。例如，伯驾在广州成立的协和医院、裨治文成立的贝满学校等；（3）从传教成果上看，这一时期的传教活动的成果甚为寥寥。1807年来华的伦敦会传教士马礼逊用了25年时间也不过施洗了10个中国人。到1840年西方来华各差会在华吸引的信徒不过100人，美以美会入华10年才发展了它的第一名教徒。公理会传教士1847年进入福州，1856年才有了第一位信教者。^③

从各方面的情况来看，这一时期的传教士的活动受到诸多条件的限制，发展的十分缓慢。但是，这一时期的活动为以后传教活动的全面展开奠定了基础。据美国传教士卫三畏于1855年7月统计，此前美国各教会共派110名传教士来华。至1860年，美国来华差会共有9个。^④传教士经过数十年的经营，建立了一批教堂、医院和少量的初级学校，新闻、出版、办学和医疗等活动也初具规模，为后来的进一步发展提供了基础。

(二) 缓慢发展阶段（19世纪60年代至19世纪80年代下半叶）。第二次鸦片战争后签订的《天津条约》和《北京条约》迫使清政府将中国全境向传教士开放，传教运动全面展开的条件实际上已经成熟：（1）西方传教士的活动区域已经不再象第一阶段那样局限于东南沿海开放城市，而是广泛的逐渐深入到广大内地和农村；（2）从传教策略上看，传教活动已经逐渐突破了早期传教的以直接传教策略为主的活动，兴建

^①Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston(1876—1994)*, pp.43-44.

^②王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，第10—13页。

^③T.K.Thomas, *Christianity in Asia: Northeast Asia*, Christian Conference of Asia, 1979, p.13. 转引自王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，第11页。

^④前引书，第11页。

学校、医院等社会传教活动逐渐兴盛起来；（3）基督教与中国文化的尖锐冲突使部分传教士开始考虑“文化适应性问题”，“以儒证道”、“耶儒合流”等与中国文化妥协的思想逐渐兴起。但是，由于内战的影响，美国在华传教活动反而处于低潮。从1861年至1885年的25年时间里，新成立的赴华差会只有三个。尽管如此，这一时期美国在华的传教事业还是取得了较大的发展。在华美国传教士的人数增长很快，根据1877年的统计，达到了212名，仅次于英国的224名，占当时在华传教士总数的47%。^①

（三）迅速发展阶段（19世纪80年代下半叶至20世纪初）。内战和重建工作结束后，美国经济重新获得了高速发展，被内战和重建工作延搁的海外传教热情重新涌起。美国在华传教活动获得了较大的发展。主要有以下特点：（1）学生传教运动的兴起。如果说，此前的美国海外传教运动主要是由新教各教派的神职人员组织和领导，赴华传教士多为具有牧师职的神学院毕业生，那么，从19世纪80年代下半叶开始，年轻的大学毕业生成为传教运动的主体。1881年，俄亥俄州奥伯林学院的学生传教团向中国派出了第一名学生传教士。1886年，马萨诸塞州的黑门山(Mt. Hermon)“大学生暑期圣经学校”100名立志到海外传教的青年联合发表了《普林斯顿宣言》，以高等教育机构青年学生为基础的志愿海外传教运动正式形成，提出了“在这一代将福音传遍全世界”的著名口号。在19世纪80年代下半叶，美国掀起了历史上规模空前的学生志愿海外传教的浪潮。到20世纪初，中国关内18省和当时的满洲都遍布了传教士的足迹，从1886—1905年20年时间里又有23个差会赴华传教，使美国在华新教教会增加至35个。1886—1918年，学生志愿海外传教运动派往外国的传教士达8140人，其中三分之一，即2524人被派到中国，1570人前往印度、缅甸和锡兰。^②（2）传教运动的目标逐渐从单纯拯救个人灵魂转而强调建立“基督教化”社会秩序，按照美国的模式改造世界，用西方的基督教文化改造世界文化，最后实现整个世界的西方化。神学家们指出，无论布道、治病，还是办学，都是传布福音的中介。无论是通过医疗传教方式，或是教育传教方式，提高非基督教国家人民的地位是基督教徒义不容辞的责任。这种新式的传教观念和方法，不但为传教活动开拓了新路，而且也吸引了更多专业技术人才加入到传教队伍里来提供了条件。教育、出版、医疗、慈善等间接布道方式基本上获得传教团体的认可。教会中学和大学纷纷兴起，教会教育开始摆脱作为福音布道附属物的地位，走向专业化和正规化传教。

二、培养华人事工返回中国传教

尽管美国教会很早就在中国开展了传教运动，但由于语言、中西文化的差异等方面的原因，美国传教士的传教活动同西方其他国家的传教活动一样没有取得多大的进展。美国传教的各教派在总结中国传教事业不能取得成功的原因时候，将之归咎为华人对于外国人的排斥，缺乏本土事工的协助，以及美国传教士将绝大部分精力花费在了学习汉语上等等，因此，美国各大教会尝试通过在美国华人中的传教活动，来培养华人本土事

^①前引书，第12页。

^②前引书，第12页。

工，协助在中国传教的美国传教士进行福音化中国广大异教徒的工作。

当加州发现金矿，大批华人移民加利福尼亚之后，传教士就把加州称为是“在向中国传教的跳板中拥有独一无二的地位”。南浸礼宗大会（the Southern Baptist Convention）宣布加利福尼亚为“将圣经的真理之光洒向中国的重要的据点。”他们认为，美国华人远离其异教祖国，这是一个很好的基督教化华人的机会，“上帝将中国人带到我们的海岸来使他们更易于接近，移除了他们身上的诸多不利于传播福音的传统的的影响……”^①

19世纪的许多美国传教士都相信，这些华人移民来到美国是为了发财致富，是暂时的旅居者，而不是长期的定居者，他们迟早要回到他们的异教国家。因此，传教士认为，美国化在美华人是为了让他们将美国文化和基督教信仰带回中国去，“返回中国的华人必然会把他在美国期间接受的或好或坏的东西带回到正在日益觉醒的中国。美国被授予了以前所有国家都没有被授予的向世人传播上帝福音的最好的机会。通过这些来到我们海岸上的中华帝国的使者，我们能够向这个庞大帝国的四万万人民传送回去上帝福音的影响，这样，这个庞大帝国就会在世界福音发展的道路上占据自己的位置。”^②“如果加州和美国其他地方都能履行其兄弟般的责任，从智力和精神两方面来教育我们中间的中国人。那么，当这些改信者回到自己的祖国时，他们将作为‘基督教传教士’回到中国同胞中间传播福音。当这一切实现的时候，基督教就会不断的前进，征服再征服，就像高举旗帜的军队那样到达这个庞大帝国的每一个角落。”^③因此，“每一个教士，每一位主日学校教师，每一位自称为耶稣门徒的朋友和每一间教会都应对上帝交到我们手中的这项神圣事业的紧迫性保持清醒的认识。”^④

有的传教士还将在美国华人中的传教工作同《圣经》故事联系起来：“‘天意使来自于帕提亚人、米提亚人、艾兰人以及美索不达米亚人的代表聚集到这个城市中来，’当他们看到圣灵降临的‘火舌’，并且见证语言对于未受过教育的人的力量时，他们感到疑惑，互相询问，‘这对我们意味着什么？’当这些来自不同国家的代表重又回到他们的国家时候，他们是作为‘圣十字架传教士’回去的。我相信，我们今天的情况也是这样。上帝将中国人带到我们中间，以便我们告诉他们‘十字架的故事’——我们教育他们，这样他们就会扔掉‘愚蠢’的异教偶像，而成为‘把全世界的罪恶都带走的上帝的羔羊。’”^⑤

同时，传教士还将在美国华人中的传教活动视为到中国进行传教活动的试验田，是检验其到中国传教活动能否取得成效的标准。一位传教士在文章中这样论述美国华人传教工作的意义：“1、为在中国的终身传教事业赢得了时间；2、为学生节省了费用；3、

^①Karl Fung, *The Dragon Pilgrims: A History of A Chinese Church.*, p.19.

^②Rev. Ira M. Condit, *The Chinaman as We See Him and Fifty Years work for Him*, p.54.

^③Witness Lee, *Behold the lamb of God, Who take away the sins of the world*, New York: CCB Publishing, p.14.

^④Townsend, L., *the Chinese Problem*, Boston: Lee and Shepard, 1876, p.178.

^⑤Witness Lee, *Behold the lamb of God, Who take away the sins of the world*, p.14.

为中国的传教事业提供了实践机会；4、在美国华人中的传教活动将会检验传教活动是否适应华人社会；5、将有助于增加对华人的了解，有助于传教士将来在中国的工作；6、有助于征召华人信徒从事主要的工作；7、使美国人更加了解国外传教工作。”^①

促使华人改信者回到中国传教的意图不仅体现在传教士的思想中，而且体现在华人传教会的组织机构设置上。19世纪在美国华人中的传教会是中国传教事业的延伸。1853年，当长老会在旧金山建立第一间华人教会时，该传教会隶属于长老会外国传教委员会（the Presbyterian Board of Foreign Missions），其他的宗派建立的传教会也基本都属于各自的国外传教部门，将在美国华人中的传教事业视为海外传教事业的扩展。这些传教活动的最根本目的在于培养到中国的传教士帮手。他们希望这些美国化的改信者回到中国而不是在美国定居。托马西·藤森（Timothy Tseng）关于在美国华人中传教的美国传教士的研究表明，20世纪的美国教会已经就为了向中国传播福音而改信那些在美国的华人移民这一问题达成了一致。^②

为了实现华人移民将基督教带回中国的目标，传教士鼓励改信的华人返回中国去。洪庆崇（Ching Chong Hung）就是一个典型的例子。当华人基督教徒洪庆崇离开圣迭戈华人社区教会（the San Diego Chinese Community Church）进行进一步的神学培训时，传教士保罗·沃特豪斯（Paul Waterhouse）这样说：“我们都对洪先生的离去感到遗憾。他赢得了我们大家的心。我们都对他为我们教会和华人社区所做的一切表示感激。他在这里做了大量的工作，如果不是我们知道这是为了他自己的利益以及为了中国的利益，我们不会让他走的。毕竟，这是我们传教会的工作，而不仅仅是为了帮助圣迭戈的华人，而是为了整个中国服务的。我们相信，洪先生已经获得了他的学位，同时，在这里获得了大量的经验，这将使他变得更强大更有效率，他的最大目标就是服务于上帝和他的祖国。在纽约一年的学习更有助于他将来的工作。那时如果他回到中国，我们传教会就将在他工作的地方拥有了分部。”^③

除了鼓励改信华人返回中国传教之外，传教士还采取了一些其他的将在美国华人中的传教事业同中国的宣教事业结合起来的措施。例如，1878年，传教士庞德宣称，要在香港成立传教会，进行传教活动以完成他在加州的宣教工作。这个传教会是为了满足那些从加州回到中国的华人的需要，为他们提供帮助和精神支持。^④1880年，美国传教

^①Presbyterian Church in the U.S.A., *The Church at Home and Abroad*, Volume IV, 1890, Presbyterian Board of Publication and Sabbath School Work etc., pp. 277-278.

^②Fenggang Yang, *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*, p. 5.

^③但是，洪庆崇认为，传教会的目标与自己的职业规划略有不同。他认为，华人不应计划回到中国，而是应该留在美国。传教会作为教育机构应该正确教导华人英语的说和写，这样“他们就能够理解美国人的想法和习俗，进而在美国取得成功的人生。”而在社会活动上，传教士的目的在于“培养华人与他人接触交流能力的同时，培养他们的友谊和合作精神。”“传教会各种宗教活动的唯一目的在于培养全社会引以为傲的良好市民。但是，在美的华人不应该完全美国化，而拒绝他们的根。作为华裔美国人，他们的角色在于“通过逐渐将中国介绍给美国或者将美国介绍给中国来增进中美两国人民之间的理解和友谊。这样的工作具有主要意义，因为它关系着太平洋地区甚至整个世界的未来与和平。”为了实现他的职业规划，他再也没有提过返回中国传教的事情，而是离开了圣迭戈到别的地方寻求更高的教育，以更好地服务于上帝和美国华人！Karl Fung, *The Dragon Pilgrims: A History of A Chinese Church*, pp. 37-39.

^④Karl Fung, *The Dragon Pilgrims: A History of A Chinese Church*, p. 143.

士协会加州华人传教委员会 (the California Chinese Mission Committee of the American Missionary Association) 向美以美会 (the Congregational Church) 提议在中国建立传教会以联系国外和本土的传教事业。^①

美国传教士的这种传教思想不可避免地对美国华人基督教徒产生影响。韦斯利·吴在其著作中指出, 华人基督教徒从他们的传教士那里采纳了同样的基督教化中国的观点。华人基督教徒吉干曾这样讲过: “人类无法理解上帝的计划, 当上帝看到美国教会并没有派遣足够的传教士到中国进行传教事业时, 他就将中国人带到了美国的土地上来, 使他们接受上帝的福音, 进而作为自愿传教士返回中国, 加速中国的福音化。”^②在美华人基督教徒以他们自己的方式成为传教士向中国传播福音的一部分, 许多华人基督教徒返回中国, 成为美国教会在中国传教事业的重要力量, 担任了美国在中国传教会的牧师、教师、传教士、事工等角色。例如, 圣迭戈的华人基督徒为了使中国基督教化, 并带回他们新近采纳的美国文化, 他们先后组织了基督教华人公理会协会 (the Congregational Association of Christian Chinese)、中国公理会传教协会 (the China Congregation Mission Society)、借书和福音协会 (the Booklending and Evangelizing Society)、社会救济协会 (the Relief Society)、母女传教士协会 (the Mothers' and Girls' Missionary Society)、华人基督教教育协会 (the Chinese Christian Education Society) 以及其他无数的传教组织。在美国华人的完全自主管理下, 基督教华人公理会协会 (the Congregational Association of Christian Chinese) 与香港和中国的传教士进行积极的合作。1903 年, 该协会包括了二十个传教会, 在传教会一年 3404 美元的总经费中, 1214 美元用来支持中国的传教事业。^③

小 结

在 19 世纪美国的华人移民问题上, 传教士采取了与美国大众不同的处理方式, 不是排除驱逐中国人, 而是向他们传递上帝福音, 用上帝神圣的爱来教化他们, 进而基督教化、美国化在美的华人移民, 用它来作为解决 19 世纪所谓的美国华人问题的主要途径。美国传教士这样做的动机并非是将华人移民视为平等的文化和民族, 相反, 除了少数传教士外, 大多数美国传教士同美国大众一样将华人视为“低劣的、不可同化的、道德败坏”的“黄祸”, 是对美国白人社会的威胁。他们到华人中间的传教不是出于对华人移民的同情, 而是基督教对外扩张的神学根基的根本要求和解决华人对于美国白人威胁的一种手段。基督教作为一种一神教, 相信世间只存在一个真正的万能的上帝, 其他

^①Ibid, p.21.

^②Wesley Woo, “Chinese Protestants in the San Francisco Bay Area”, in Sucheng Chan eds, *Entry Denied: Exclusion and the Chinese Community in American, 1882—1943*, Philadelphia: Temple University Press, 1991, p.239.

^③Ibid, p.145.

一切都是假神，要把那些异教徒从异教黑暗中拯救出来，把上帝的至高无上的爱和平等观念传递到世界的每一个角落。于是，传教士在华人中间的传教活动中就出现了一对不可调和的矛盾：传播上帝的神圣的爱和平等观念的宗教动机与传教士的种族中心主义的华人观之间的矛盾；基督教福音主义的动机和盎格鲁—萨克逊民族主义动机之间的冲突；吸收华人进入基督教社会的愿望与消除“黄祸”之间的矛盾。这样，作为文化传播主体的美国传教士在华人中间的文化传播活动就背上了沉重的文化包袱，并最终对于传教士的文化传播效果产生了严重的影响。因此，传教士常常面临调和其基督教爱和平等的人道主义理想和盎格鲁—萨克逊优越性及其与对华人移民的蔑视之间的困境。传教士在尝试改信华人的同时陷入困境之中：他们必须在充满种族歧视的社会环境中工作，同时又必须试图使中国人相信基督教的伟大之处在于其爱和正义的力量。这就必然对传教士在华人中的传教活动产生巨大的消极影响。

第三章 劝诱与改造：传教士对美国华人的宗教文化传播行为

文化传播必须通过一定的传播方式来实现。文化传播方式是人们通过一定的方式传递知识、信息、观念、情感或信仰，以及与此相关的所有社会交往活动。它指的是文化传播中的具体方式、行为，如商人进行贸易活动、人口迁徙和教育等。小到亲朋聚会、外出旅游，大到各种经济、政治、文化活动，都可视为文化传播的途径(方式)。^①具体到美国传教士与美国华人社会一案中，美国传教士的传播方式主要包括了宗教性的建立教会，直接对美国华人社会进行传播福音的活动和世俗性的社会服务措施，包括建立女馆，解救华人妇女，在美国华人中间成立教会学校，对华人移民进行英语和基督教教育等。

第一节 美国各教派的传教举措

美国华人基督教的历史几乎与华人移民的历史一样长。如前所述，美国出现华人改信基督教的记载可以追溯到 18 世纪后期，从墨西哥北上前往北加利福尼亚的早期西班牙探险队里便有华人皈依了天主教。著名华裔学者麦礼谦则认为，早在 1824 年，廖亚四(Lieaou A-See)在纽约洗礼，是美国最早皈依基督新教的华人。^②此外，还有学者认为，当第一批华人到达波士顿时，美国传教会组织就密切关注华人。最早在华人中间进行工作的传教团体建立于 1816 年。^③

但是，这些记载并不能作为美国华人基督教会开始的标志。因为，当时只有零星的华人来到美国，也没有成立专门的华人教会。美国华人基督教会的历史真正到来是在 1848 年加州发现金矿之后的华人大量涌入。不像欧洲移民将自己的新教与天主教移植到新大陆，早期的华人教会是由美国主流教派开始的传教会。19 世纪 40 年代加州发现金矿之后，大批华人移民开始登陆美国，聚集在美国西海岸，大批华人移民的出现立即引起了美国基督教新教各教派的注意，白人传教士认为是上帝的意志把华人送到美国的海岸来，是他们福音化异教中国人的天赐良机。于是，各个教派纷纷行动起来，投入到福音化华人移民的战役中来。最早的华人教会是在长老会海外传教委员会(Presbyterian

^①刘新良：《文化传播方式与文化传播手段》，《广东教育》，2006 年第 20 期。

^②麦礼谦：《从华侨到华人：二十世纪美国华人社会发展史》，第 26 页。

^③Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston(1876-1994)*, p.73.

Board of Foreign Missions)的支持下,由长老会传教士威廉·士比亚(William Speer)牧师于1853年在旧金山成立。^①学界一般认为,1853年士比亚夫妇在旧金山成立美国华人长老会教会是美国传教士向华人移民传教活动的开始。1853年之后,先后投入到福音化美国华人战役的美国新教教派共有十一个,其中长老会、浸信会、美以美会、公理会和圣公会五个教派起了主导作用,取得的成效也最大。

一、长老会在美国华人中的传教举措

长老会是第一个到美国华人中传播福音的基督教派。早在大批华人登陆美国之后不久,长老会便注意到了美国华人的出现,开始有长老会传教士自发到华人中间进行传教活动。1850年8月26日,长老会传教士阿尔伯特·威廉姆斯(Rev. Albert Williams)和T. D. 亨特(T. D. Hunt)在旧金山用粤语向大约200—300华人做了祈祷,并向听众散发了中文小册子。这是美国新教传教士在华人中间活动的最早记录,当时,旧金山全市的华人人数大约为800人。^②

1852年,在长老会外国传教委员会的支持下,士比亚牧师开始了在旧金山华人中间的传教工作,这代表着长老会在美国华人中有组织传教工作的开始,同时也代表着美国新教各教派对华人移民进行有组织传教的开始。士比亚牧师是早期到华人移民中进行传教活动的最杰出的传教士代表,1846—1849年他曾在中国广东传教。^③1852年他向旧金山长老会外国传教委员会提出正式的申请,要求到旧金山的华人中进行传教工作。他曾经在广东开了一个诊所以满足当地华人求医的需要,很快他发现在美华人也有同样的需要。1852年,他在旧金山建立了一个诊所,以获得对华人社会的影响,这是他的第一次华人传教行动。1853年2月,士比亚牧师开始在旧金山斯托克顿街的长老会教会用中文进行祈祷布道。1853年11月6日,美国第一个华人教会旧金山华人长老教会正式成立,士比亚牧师用中文举行了该教会第一次布道活动,成为美国华人基督教历史上的里程碑。四个移民前已经在香港改信基督教的华人成为该教会的第一批成员。其中,中国第一个改信的基督教徒梁亚发的妻舅黎森成为该教会的第一名长老,其余三人不可考。长老会国外传教委员会在1854年的年度报告中也记载了这一事件:“旧金山华人的传教活动始于1853年2月。同年11月6日,星期天,华人长老会教会成立,主要成员为四个在香港长老会接受基督教的教徒。”^④这是在中国以外建立的第一个华人新教教会。

为了扩大基督教在华人移民中的影响,士比亚夫妇还发行了一份双语期刊《东涯新录》,1855年1月4日正式出版第一期。《东涯新录》创刊的宗旨,是传播加州中国人的消息,供应中国新闻,推进基督教的传布,促进中国人与美国人之间的互惠,作为双方

^①Fenggang Yang, *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*, Introduction, p.5.

^②Charles King-Wai Kwok, *the Chinese Churches in the U.S.A.*, p.23.

^③早期在美国华人中间传教的传教士许多都有过在中国传教的经历,比如,士比亚牧师曾于1846—1849年在广东传教,罗美斯牧师则在宁波传教7年,舒克牧师是第一位到中国传教的浸信会牧师。但遗憾的事,笔者在查阅关于在中国的传教上的学术研究中并没有发现关于他们的记载。

^④Charles King-Wai Kwok, *the Chinese Churches in the U.S.A.*, p.24.

沟通的媒介。^①刘伯骥先生对该报的具体情况做了详细的描述：“该报在三藩市定期刊物中登记为第二十二号，中英文合刊，报型十四寸宽，二十寸长，每期共四页。第一页正面横五栏，石印中文有新闻，间有言论。第二三页为英文，每页直五栏，包括言论、新闻、广告。第四页为中文，亦横五栏，载行情及新闻。中文版每星期三次，英文版每星期一次。报费，中文刊每星期五角，全年十二元；英文刊每月五角，全年五元。英文部分由惠顿都安尼公司（Whitton, Towne & Co.）承印。而中文则由古鲁石印。地址在企李街151号。初出版时，中文版是免费派送。自九月份开始，改为周报，旋又改为月报。华人李乾（Lee Kan）担任士比亚的助理，负责主编中文版。李乾曾在香港美国教会或在玛丽逊教会学校受过教育，充当助理编辑。除为该报主编中文版外，兼充传译及美商的经济。中文版用广州方言的俗话撰写，报道一些从外讯所传华南的新闻，加州栏与广告，是选择其与中国人有关的消息，而对于美国政治情况或加州生活之错杂的解释，不慎在意。士比亚主编英文版，除自撰文字之外，另摘录学术性杂志、教会的定期刊物、外国及本土报纸、与讲道等文字。常常备有‘中国人指南’，及医生、理发、洗衣业、经济、与商人名录的广告部分，或有些华人教会的通告，可以透视加州中国人的生活。1858年，士比亚生病，翌年停版。”^②

1855年，加州通过了旨在将华工赶出矿区的《外籍矿工法》，引起华人的强烈抗议。士比亚牧师于1856年撰写一份四十页的备忘录及其他小册子，提交州议会，呼吁减低对中国矿工所征的重税。对于他的这种行为，刘伯骥先生这样称赞：“由其智识的能力及优良基督教徒的品德，士比亚牧师赢得加州各方人士的推崇及中国人几乎无限的信心。……对于白种人的排华，尝仗义执言，成不愧为华人之友。”^③1858年，因健康问题，士比亚牧师被迫辞去了传教工作，赴美东疗养。该教会有些教友解散后，返回中国，但仍有两三名华人教徒参加旧金山第一长老会。之后，《东涯新录》仅仅维持了两年，诊所维持了四年之后也都先后倒闭。^④

1859年9月，长老会传教士罗美斯牧师（Rev. A. Loomis）接管了该教会，并开放了第一个华人公立学校和一个夜学。罗美斯曾在中国宁波传教7年，会说中国话，并熟悉中国人的性情习俗，但他只能说宁波话，因此，为了开展在美国华人中的传教工作，他

^①士比亚牧师在发刊词中这样定义该刊的刊旨：“本埠名为散泛思歌，乃四方云集之区，重客馆垣之地。各国均有新闻录刊，而唐人独不行焉，则舆情纵有变更，货价又有高下，诚恐弗见弗闻也。抑知花旗国之律例，每十年一次册，藉以志士农商至多寡，故花旗之新闻纸甚多，有每日派一二次，或有隔日一次，或有每礼拜一两次，或有每月一次，又有每季一次不等。但各新闻纸所录不同，有云国家之事，有京抄一般，有云教门之事，亦有妇女所看者，甚款甚多，不能尽录，但总计有二千八百样新闻纸，每年共计刊录有四万二千二百六十万张。故花旗之人，甚仰望唐人设立新闻纸焉。今设之，名为《东涯新录》，每礼拜印刷三次。每礼拜二、六皆是唐字，惟礼拜四唐番字各一边。如此则所录之事，正与花旗相同。一、金山正埠之新闻，并国家规矩，因唐人多有未明花旗规矩，间有作事不合其国法者。今诸君看之，规矩自明，进而行之，庶免人轻视也。一、录唐山东边带来新闻之事。一、纸内常云及本埠货物行情，无论唐番有何物沾发者，随时刊派，庶几可共晓货物之寡多，价值之贵贱，则操纵自有权衡，免被棍徒之欺蔽。如此，则商贾利见闻，舆情亦通达，其所取益，诚非浅鲜矣……”麦礼谦：《美国华人报业小史》，载《华侨史论集》（一），转引自刘伯骥：《美国华侨史》，第397—398页。

^②刘伯骥：《美国华侨史》，第397—399页。

^③前引书，第419页。

^④Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, p.62.

又开始学习粤语。据称，他在华人中间的传教工作甚为成功，受到各方尊重与良好的评价。1870年，美国长老会外国传教委员会又派遣伊拉·康迪特牧师（Rev. Ira Condit）前来协助罗美斯牧师。在罗美斯和康迪特两人领导下，旧金山长老会华人传教会成为在美华人教会中历史最悠久、最强有力、以及最成功的教会。星期日及星期三晚上，经常举行礼拜，以粤语讲道。其后，因为位于唐人街内的美国白人旧金山长老会第一礼拜堂迁走，华人长老会便买下该教堂，也就是现在的市作顿街925号华人长老会礼拜堂。当时礼拜集会，男女分座，中间用帘子隔开。在加州早期历史上对华人实行迫害和反华骚乱期间，该教会和牧师为华人仗义执言，并保护了很多华人。罗美斯牧师为此还收到过排华分子的恐吓信，反华分子甚至焚烧他的肖像以示威胁。^①罗美斯的华人教会截止1876年共吸收华人基督教徒八十人，其中五人死亡，七人被派回中国传教。^②

其后，康迪特牧师夫妇又分别于1876年和1877年在洛杉矶和亚拉密打建立了华人长老会传教会，会友308名，主日学学生200名，在沙加缅度街设有女馆，这是旧金山以外地区华埠正式成立华人基督教教会的开始。1869年，横贯美国东西的铁路修成之后，美国的华人移民也逐渐沿着铁路线分散到美国东部各州。相应的，长老教会也把他们在华人中的传教工作扩展到了东部。纽约成为美国各教会在华人中间传教的东部中心。1875年，在纽约第四街长老会教会（the Fourth Avenue Presbyterian Church）的支持下，萨拉·古德里奇（Miss Sara Goodrich）在纽约珍珠街（Pearl Street）525号成立了新的华人英语学校。当时纽约的华人人人口为300人，主要从事雪茄制造、洗衣工、小贩和裁缝。英语学校每天晚上都提供英语课程。周日，传教士亚瑟·福尔萨姆（Arthur Folsom）在该校用中文进行基督教教育。^③

长老会在华人中的传教工作卓有成效。据刘伯骥先生统计，截止1905年，长老会共建立了8间华人教会，改信华人294人，主日学校学生783名。具体如下：洛杉矶长老会，由康迪特牧师创办，1876年4月18日成立，会友71名，主日学学生75名；屋仑长老会，亦由康迪特创办，成立于1878年，会友104名，主日学学生135名；玛丽丝维尔长老会，1880年由黄洪德创办，会友10名，主日学学生31名；亚拉密打长老会，1881年由菲拉化夫人（Mrs. Floro J. Frafer）创办，会友20名，主日学学生40名；圣大巴伦长老会，1885年由康迪特及司徒南达牧师创办，会友60名，主日学历年学生共502名；波特兰长老会，由荷尔德牧师创办，成立于1885年7月，会友60名，主日学学生80名；芝古长老会，1888年由奥利化夫人创办，会友34名，主日学学生20名；西雅图长老会，由西人第一长老会开设，1905年成立，会友35名。^④

二、浸信会在美国华人中的传教举措

紧随长老会展开对华人传教的是浸信会。它对华人传教的历史开始于1854年的舒

^①Ibid, p.63.

^②L. Townsend, *the Chinese Problem*, p.165.

^③Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, p.67.

^④刘伯骥：《美国华侨史续编》，第440页。

克牧师 (Rev. Shuck)。1835 年, 舒克牧师受南浸信会的委派到中国传教, 成为当时第一位在中国传教的浸信会传教士。由于当时清政府的禁教政策, 舒克牧师最初在新加坡学习汉语, 然后于 1836—1842 年间, 在澳门进行传教, 1842—1845 年, 到香港传教。1845 年, 广东对外国传教士开放时, 舒克牧师来到广州, 开始在中国南部传教。中国传教的经历使他熟练的掌握了粤语, 并了解了中国人的风土人情, 这为他后来在美国华人中的传教工作打下了基础。^①

1854 年, 经历了在中国长达近二十年的传教工作之后, 舒克牧师回到美国, 被南浸信会国内和印第安人传教委员会 (the Board of Domestic and Indian Missions of Southern Baptist Convention) 任命到加州华人中间传教。因此, 1854 年, 在旧金山华人长老会教会成立后不久, 舒克牧师便筹款购买了加利福尼亚州萨克拉门托市 G 街和 H 街之间的大片土地; 建立了一间能够容纳 200 人的教会, 1855 年 6 月完工, 正式开始在华人中的传教工作。^②舒克牧师的布道吸引了很多华人移民, 据报道, 1855 年, 教会开放时, 观看舒克牧师第一次粤语仪式的华人移民挤满了整个走廊。^③舒克牧师每个礼拜日都用英语和汉语布道, 通过他的努力, 有十五名华人改信浸信会, 其中五名为萨克拉门托第一浸信会成员, 七名为奥克兰第一浸信会成员。此外, 还有六名征求者和三名待受洗的华人。^④1861 年, 舒克牧师离开了南加利福尼亚州, 重返中国进行传教。浸信会在华人中间的传教工作告一段落。

舒克牧师离开后, 浸信会在美国华人中的传教工作中断了一段时间。1870 年, 弗朗西斯牧师 (Rev. John Francis) 在旧金山建立了一间浸信会华人传教会, 设在华盛顿街 829 号。“堂舍宽敞, 每年经费为二千五百元, 成为历年来太平洋沿岸人数最多的基督教教堂之一, 教会附近设有教会学校, 入学的华人约有一百人。此外, 又有图书馆, 中英文藏书近五百部。”^⑤经过弗朗西斯牧师的努力, 受洗入会的华人共计十五人。同时, 弗朗西斯牧师还在波特兰设有华人传教会分会, 并获得显著的成功。1870 年, 从中国返回的舒克牧师又在旧金山设立分会, 其时会友达 120 名, 主日学校的华人学生也有 100 人, 并附设阅书社, 藏书 500 种。这是在旧金山华埠成立的第二个华人教会。1878 年, 浸信会开始到东部纽约的华人中间开展传教工作。奥古斯塔·卡托 (Augusta Carto) 在三位一体浸信会教会 (the Trinity Baptist Church) 的体育场开放了教会学校, 大约 14 个华人洗衣工参加他的学校, 7 个美国妇女担任教师。^⑥1880 年, 旧金山第一华人浸信会 (the First Chinese Baptist Church) 正式成立。1881 年, 圣迭戈的美国浸信会教徒也建立了一个华人传教会, 并且取得了良好的结果。在这两个传教会中共有 40

^①Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, p.64.

^②Ibid, p.64.

^③Ibid, p.65.

^④L. Townsend, *the Chinese Problem*, p.167.

^⑤刘伯骥:《美国华侨史》, 第 225 页。

^⑥Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, p.67.

名学生，25—30名教师。^①

1882年，美国浸信会国内传教协会（the American Baptist Home Mission Society）成立了两个华人传教会，一个在俄勒冈波特兰，另一个在加利福尼亚州的奥克兰。波特兰的华人浸信会接受了大约40名华人改信者，而同年全美国的华人改信者总数也只有约100名。^②1890年，全美华人人已达107488人。通过迁移，华人基督教徒已经从西部向东扩散。中部地区的芝加哥有四个华人浸信会教会，成为美国中部地区最大的华人教会。1892年，美国浸信会（the American Baptist Churches of the U.S.A）的卡维里浸信会（Calvary Baptist church）在康涅狄格州的纽黑文（New Haven）建立了华人传教会。同年，在蒙大拿的巴特（Butte），浸信会也组织了华人传教会，这是由一个包括18位学生和1位女传教士老师组成的英语班发展而来，拥有两层楼建筑作为学校、教堂和寝室。华人基督徒居住在地下室寝室里，每月付微薄的房租。大部分维持的费用由传教会支付。每天晚上，45—54名华人参加由美国志愿者教师讲授的英语课程。^③1896年，西雅图华人浸信会（Chinese Baptist Church）成立，具体情况无据可考。

三、美以美会在华人中的传教举措

相对于长老会和浸信会，美以美会在华人中的传教工作开始较晚，直到19世纪60年代才开始，美以美会的华人传教工作是从建立主日学校开始。1865年，美以美会的卡莉女士（Mrs. E. N. Carley）在萨克拉门托成立了一所华人主日学校。1866年，美以美会在俄勒冈的波特兰也建立了一所华人主日学校。

直到1868年，美以美会才在加利福尼亚州建立一间华人教会，并委任吉布森牧师为美西旅行讲道。当时，美以美会给予他的唯一的指示：“去到华人中间，运用你自己的判断，尽你所能。”^④对于吉布森牧师在华人中的传教活动，刘伯骥先生这样记载：“与士比亚牧师相类似，吉布森牧师曾在福州传道10年，熟悉华人的各种情形，对于中国人之诉讼与移民问题，每挺身而出，极力帮助，博得中国人之好感。1870年，吉布森牧师得到美以美会家长传教会的资助，及由加州方面的捐献，除了跑华街原有美以美教会之外，又在华盛顿街九一六号建立美以美教会大厦，共三层，建筑及设备费共计花费三万一千元。同年圣诞节正式开放。楼上是一个为救助华人妇女而成立的女馆；楼下则开为传道堂，有会友62名，主日学学生80名。当时在白种人歧视与虐待之下，吉布森极力奋斗，卒建立新堂所，使美以美朝向华埠发展。开设英文夜学，第一年学生平均为二十五人，第二年八十人。其年龄由八岁至三十五岁，共分四课室，教师五人，每月薪俸二十五元，学费每月一元。1872年4月，又在旻陈街六二零号，设立福音堂，每日由下午二时起，用中国语言讲道；并开设英文班。吉布森牧师不止对华人美以美教会之发展，有极大贡献，而对华人帮助，尤其对排华的驳论与见证，曾不遗余力。他于1884年遭

^① Wesley Woo, *Protestant Work Among the Chinese In the San Francisco Area, 1850-1920*, p.45.

^② Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, p.83.

^③ *Ibid.*, p.66.

^④ J. M. Reid, D. D., *Missions and Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, Volumes Vol.1*, p.67.

中风瘫痪，1886年辞职，而由广州传道的马士德牧师（Rev. Frederick Masters）继之，以迄于1900年。”^①

与其他教派不同，美以美会在华人中的传教工作中出现了华人牧师的身影。1871年，美以美会传教协会（the Missionary Society of the Methodist Church）派遣华人牧师罗昆（Kum Lum）到爱达荷城（Idaho City）的华人中间进行传教工作。接到委任之后，罗昆从俄勒冈来到了爱达荷城，用英语和汉语向华人同胞传道，他的布道甚至得到了美国听众的赞扬。^②1878年，另一位华人牧师梅金贵（Moy Jin Kee）主持的华人美以美会在旧金山勿街14号成立，1879年，在美以美会的支持下，梅金贵在莫特街14号开了一家英文学校。内塔·米尔伍德（Miss Netta Millwood）是其中的英文教师之一，学校很快转到了米尔伍德的领导之下，除周六之外，学校每晚提供英语课程，周日上午和晚上，学校举行主日学校会议，平均15个超过18岁的华人每天晚上参加课程。1881年7月，学校搬到了第七大街美以美教会（the Seventh Street Methodist Church）中。在那里，在米尔伍德的领导下，学校又继续了很多年。1895年，勿街21号楼上，设有华人福音堂。^③1872年，美以美会也在西雅图建立了一个华人传教会。1878年，纽约的华人美以美会出于传播福音目的建立他们自己的夜学。^④1890年，两个美以美会华人传教会分别在旧金山和洛杉矶成立，马士德牧师负责洛杉矶的教会。

同长老会一样，美以美会也派遣华人牧师返回中国国内进行传教。1900年，由加州回国的美以美会华人牧师，在广州展开传道。1910年，美以美会派牧师余携回国担任传道，除广州外，并在河南、新宁的三八墟、及香山的熬溪，共设教堂三间。1919年，又派周全馨牧师赴广州，继续推进传道工作。^⑤

四、公理会在美国华人中的传教举措

公理会对美国华人的传教工作最早可以追溯到1846年。当时，由于对许多传教机构的种族主义行为感到不满，东海岸公理会教徒成立了美国传教协会（the American Missionary Association），该协会最初在黑人和印第安人中间传教，在华人移民开始登陆美国大陆之后，逐渐在早期美国华人中的传教工作中发挥了重要作用。美国传教协会不以建立华人教会为主，而是致力于建立教会学校。但是许多华人通过这种教育渠道了解了基督教。美国传教协会在华人中间的工作开始于1853年，是年，该协会派遣牧师塞缪尔·V·布莱克斯里（Rev. Samuel V. Blakeslee）到旧金山，向华人移民教授英语，他发明了一种英语发音方式来教中国人英语，但是，华人对他的语音体系并不感兴趣，他的传教活动没有取得成功。^⑥

^①刘伯骥：《美国华侨史》，第420—421页。

^②Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, p.66.

^③刘伯骥：《美国华侨史》，第423页。

^④Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, pp.67-68.

^⑤刘伯骥：《美国华侨史》，第225页。

^⑥Charles King-Wai Kwok, *the Chinese Churches in the U.S.A.*, pp.23-24.

1860年,公理会在奥克兰建立了奥克兰第一公理会教会(The First Congregational Church of Oakland)。1868年,该教会建立了华人主日学校。同时,公理会也在檀香山华人中展开传教活动,最初的对象主要是蔗园里的契约华工,其中客籍华人占很高的比例,部分华工已经在中国受洗加入新教的巴色会(Basel Church),所以新教就在此基础上在檀香山华人中间展开活动。1868年,公理会传教会夏威夷福音协会(Hawaiian Evangelical Association of the Congregational Mission)任命华人萧雄(S. P. Aheong)向当时夏威夷的1500名华人移民传教,这是公理会任命的的第一名华人传教士。1879年古今辉、薛满兴在檀香山成立第一间华人公理会教堂。^①1869年,美国传教协会任命约翰·吉姆博(John Kimball)为华人传教工作的第一主管,以扩大在华人中的传教工作。但是,直到1874年威廉·庞德(Rev. William Pond)牧师接替他的工作时,公理会的传教计划并没有得到真正的实施。

同长老会的士比亚牧师和美以美会的吉布森牧师一样,庞德牧师也是美国白人传教士对华人传教的代表人物,为早期美国的华人传教工作做出了重大贡献。1873年,庞德牧师在旧金山成立了第一个华人公理会,并成立主日学校,该教会有华人会友305名,主日学学生60名。同年,该传教会送出了第一个到中国的传教士。^②没过多久,庞德牧师的华人传教会已收华人信徒数十名,“但庞德牧师的做法遭到了伯大尼会(Bethany Church)董事反对,庞德牧师因此辞职,约同十七位同道,另组伯大尼公理会教会,招收华人学道(通常六个月),准予加入该教会。两年后,庞德牧师亲赴波士顿,向总会请求拨款六千元,专为加州华人传教之用。庞德牧师被委为总理,至1902年,购置楼业,建筑会堂,以楼上为住所,地面层为礼拜堂及英文夜学。1904年,始由伯大尼会准予华人教堂正式成立,封立朱金为牧师。1906年地震,该教会楼宇被毁。两年后,庞德牧师第三次赴美东筹款,华人亦鼎力捐献,共筹得三万余元,至1909年,重建会所凡五层。1921年,邢孟文(Dr. Hinman)总理准华人教会自立,将全楼收入归华人自理,是时牧师为李熊。历任牧师,皆有华人封立。”^③

1875年,加州华人传教会(California Chinese Mission)成立,这是一个由加拿大公理会和美国传教协会建立的独立华人传教组织。1876年3月9日,庞德牧师被任命为干事,总部设在下旧金山的中心。1885年,庞德牧师从旧金山来到圣迭戈,租赁了第一街631号的一所小房子建立了华人传教学校,免费向华人移民教授英语课程,每周六次,吸引大批华人参加,并赢得了不少华人改信基督教,很快成为当时发展最好的传教学校。在当地一个富足的商人乔治·马斯顿(George Marston)和圣迭戈第一公理会英语教师的组织下,庞德牧师的华人传教学校拥有最好的课程,地点就在唐人街的中心。1885年8月31日,该华人传教会注册的华人人数达到了45人,而平均参加的人数为

^①麦礼谦:《从华侨到华人:二十世纪美国华人社会发展史》,第26页。

^②刘伯骥:《美国华侨史续编》,第440页。

^③刘伯骥:《美国华侨史》,第420页。

11人。1887年8月13日，注册学生人数增加到105人，参加者平均增至19人，16人放弃了偶像崇拜，表明了其基督教信仰。^①1889年10月10日，华人传教学校在圣迭戈的第一公理会教堂举行了一周年庆典，教会来了超过500人，其中30名中国学生也位列其中。^②庞德牧师作为美国传教协会的华人传教主管期间（1874—1920），该组织共建立了49个华人传教会（其中一半以上存在的时间很短）。据估计，在这些传教会中有超过3500名华人改信了基督教。^③

除了庞德牧师的活动之外，1880年，公理会还在山谷城（Valley City）建立了第一华人传教会，在该传教会的第一次年会上，有四十名华人出席，分别用英语和汉语背诵了《圣经》，咏唱了赞美诗。传教助理赖程（Lem Chung）做了关于华人“迷信”和“精神崇拜”行为丑恶性的演讲，阐明了对于上帝和基督的爱。很快，华人自己开始运行该传教会，平均15—20人参加周日礼拜仪式。^④1888年，公理会在洛杉矶华人中间开展传教工作。1889年，公理会的传教工作已经分别扩展到加州中部的弗里诺斯（Fresno）和北部的奥利维尔（Orville）。

五、圣公会在美国华人中的传教举措

圣公会在华人中的传教工作最早开始于1856年。是年，圣公会的赛勒牧师（Rev. W. S. Syle）开始在华人中传教，建立了一座主日学校。1869年，横贯美国东西部的大铁路完成后，大部分华工被解雇，开始沿着铁路向东部迁移。1869年，纽约及其邻近地区的华人人口达到约3000人，华人圣公会（The Chinese Episcopal Church）在纽约成立，这是东海岸最早的华人教会。1870年圣公会开始在旧金山郊区以及远至内华达与俄勒冈地区开展传教活动，建立华人教会，其中得到美以美会传教士吉布森牧师不少帮助。1868年，吉布森牧师亲访几间圣公会教会，劝其建立华人教会与学校。

除上述五个基督教宗派向华埠深入传教之外，其余还有六个宗派也随之展开了在华人中的传教工作。1892年，共有11个美国教派投身于华人的传教工作，在北美（包括加拿大）建立了10个华人教会，10个华人基督教机构和组织，271个主日学校和传教会。^⑤表3.1总结了1892年美国传教士在美国华人中传教工作的成果。

据刘伯骥先生记载，“1875年5月，吉布森牧师报告在美中国人受洗为基督教徒者，总数如下：长老传教会80人，长老会教会46人；美以美传教会44人，卫理公会5人；纲纪慎教会45人；浸信会传教会15人，俄勒冈浸信会传教会15人；圣公会1人。未报告的零散数20人，练习生或接受教义者100人，共计为371人。至于华人教会所设的夜校，平均入学者750人，点名总数为2500人；主日学平均学生数1000人，点名总

^①Karl Fung, *The Dragon Pilgrims: A Historical Study of A Chinese Church*, p.28.

^②Ibid, p.28.

^③Ibid, p.23.

^④Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, p.65.

^⑤事实上，各教派成立的华人教会要远多于此，但由于各方面条件的限制以及美国华人极强的流动性，19世纪的美国华人教会大多缺乏稳定性和长久性，许多华人教会在成立后不久就由于华人他迁而关门。

数 3000 人。据 1900 年估计,旧金山市华人基督教徒有 600 人,太平洋沿岸其他地区 500 人,在其他各州 500 人。华人晋封牧师职业者 12 人。华人对建筑教堂及其他为传道工作而捐款者总数三万元。华人儿童在教会的及公立的学校肄业者 500 人。”^①

表 3.1、1892 年传教士在美国华人社会传教工作成果^②

宗派	北美教会学校数量	美国教会的数量	华人成员人数
浸礼宗	69	第一浸礼宗华人教会, 旧金山	54
长老会	58	长老会华人教会, 旧金山	82
长老会		第一长老会华人教会, 奥克兰	58
长老会		第一长老会华人教会, 洛杉矶	56
长老会		第一长老会华人教会, 波特兰	9
公理会	47	没有	
美以美会	39	美以美会华人教会, 旧金山	65
美以美会		美以美会华人教会, 波特兰	
新教圣公会	16	没有	
基督教会	5	没有	
改革长老会	2	没有	
路德宗	2	没有	
联合伯大尼会	2	没有	
联合长老会	1	没有	
改革教会	1	没有	
跨宗派和非宗派	29	没有	
合计	291	7	419

资料来源: Charles King-Wai Kwok, *The Chinese Churches in The U.S.A.*, A Dissertation Submitted to The Faculty of Hartford Seminary in Candidacy, 2000, UMI Number: 9977618, P.32.

第二节 解救华人妇女

一、19 世纪美国华人妇女的生存状况

从第一章早期美国华人移民特点的研究中我们知道, 19 世纪美国华人社会是一个典型的“单身汉畸形社会”, 妇女数量很少。美国华人妇女数量的严重不足造成的一个直接后果就是华人社会男女性别比率的极度不平衡。1890 年, 作为美国华人移民的主要聚集地的加利福尼亚州的华人性别比率为 22: 1, 1920 年仍然维持在 5: 1。^③而整个美

^①Mary Roberts Coolidge, *Chinese immigration*, p.446.

^②表中最后一项成员数统计存在问题: 表中各个数据之和应为 324 人, 而该项的合计项给出的是 419 人。

^③Peggy Pascoe, “Gender Systems in Conflict: The Marriages of Mission-Educated Chinese American Women, 1874-1939”,

国大陆的情况也是如此,1860年,美国大陆华人男女比例为1859:100;1870年,男女比例为1329:100;1900年,男女比例为1887:100,1910年为1430:100;1920年为700:100;1930年为390:100。此后,比例失调的情况逐渐缓和,1960年为135:100。直至今时,美国华人男女比例才逐渐平衡,美国华人的家庭型社会逐渐形成。^①

美国华人性别构成的极度不平衡产生的生理需要形成了华人社区有组织的娼妓网络的兴盛。1870年,在加利福尼亚州的3526名成年中国移民妇女中,有2157名被列为娼妓。^②根据著名华裔学者成露西的研究,1860年在旧金山的中国妇女中有85%的人为娼妓,到1870年降至71%,1880更降至21%。其他一些学者则不同意她的这种观点。他们认为从事娼妓业的中国妇女的数字有可能被扩大,同时其他中国良家妇女的数目则有可能被缩小。因为从事人口普查的官员有可能出于偏见,将许多非娼妓的中国妇女统计为娼妓,因此这些学者作出结论:在19世纪70年代,近一半的居于旧金山的中国成年妇女属于良家妇女。因此,即使这些学者的推断是正确的,我们也可以从中发现,在19世纪后期,美国华人妇女中从事娼妓职业者占了很大的比重,至少有一半的华人妇女在从事娼妓业。^③

年轻女性沦为娼妓的原因多种多样。第一种是被在中美两国之间从事妇女买卖的人贩子拐骗而来。人贩子告诉女孩的家人,他们的女儿到美国后会嫁给有钱人或者接受良好的教育。然后,把她们走私到美国,卖给有钱华人做妻子或女婢,大多数被卖到妓院沦为娼妓。第二种是从贫穷的父母手中直接购买。^④除此之外,来美国发财致富的梦想也是吸引许多中国妇女移民美国的“拉力”之一。来到美国之后,一些华人妇女便开始从事这种简单明了而且能够很快发财致富的人肉生意。亚彩便是其中的一个典型例子。1849年,她从香港抵达旧金山以“改善生活条件”,很快便成为旧金山最成功的名妓之一,为了“一睹亚彩的芳容”,嫖客们不惜排一个街区长的队,花费一盎司黄金(相当于16美元)。^⑤

这种娼妓贸易在19世纪后半期与20世纪初盛行一时,从中渔利者不仅有人口贩子、经纪人以及美国西海岸中国娼馆的老板,也包括美国移民局官员、警察以及黑社会的暴徒、恶棍。这些不幸的女孩在中国被人贩子用几十美元买进,然后海运至美国,以伪造文件蒙混入境,再被转卖至旧金山的妓院主,卖价可高达数百至数千美元。妓院主不光

Journal of Social History, Vol. 22, No. 4, (Summer, 1989), pp.631-652.

^①根据《美国梦的挑战:在美国的华人》(第6页)、《金山谣:美国华裔妇女史》(第146页)、《美洲华侨华人史》(第197页)中的数据综合计算而来。

^②令狐萍:《金山谣:美国华裔妇女史》,前言第2页。有学者提出了不同的数据,认为“1870年,1769名年龄在15岁以上的华人女性中,1452名是娼妓”(Charles King-Wai Kwok: *the Chinese Churches in the U.S.A.*, p.36.)。笔者查阅了历年美国华人妇女移民的人数,发现1870年美国华人妇女人数为4,357人,因此,推断1870年15岁以上的美国华人妇女人数不应该只有1769人,不到妇女总数的50%,因此,推断第一种说法是正确的。

^③令狐萍:《金山谣:美国华裔妇女史》,第58页。

^④Peggy Pascoe, "Gender Systems in Conflict: The Marriages of Mission-Educated Chinese American Women, 1874-1939", *Journal of Social History*, Vol. 22, No. 4, (Summer, 1989), pp.631-652.; Charles King-Wai Kwok, *the Chinese Churches in the U.S.A.*, 2000, UMI:9977618, pp.38-39.; 令狐萍:《金山谣:美国华裔妇女史》,第37页。

^⑤陈依范:《美国华人史》,第78页。

雇用打手看管恐吓这些被奴役的女子，还用金钱贿赂移民官员与地方警察保护他们的生意。妓院主还常常将这些女奴转卖给华人富商或其他买主。罗斯的故事典型地反映了这种奴隶贸易。“罗斯出生于中国内地，8个子女中有5个是女孩，罗斯排行第六。出于家乡频繁饥荒，罗斯在她14岁那年被人贩带到香港。她的姐姐已经先在香港做工。人贩告诉她，她将被带到美国嫁给一个开干货店的中国商人。1920年12月，罗斯16岁时乘船前往美国。一个月以后，罗斯和人贩在旧金山登岸入境……罗斯在中国被人贩用500美元买进。在旧金山以4500美元被卖给第一个妓院老板，后来又被两次转卖。在22个月之内，她为第一个雇主赚回7000元。（雇主）给她一份证明在美国出生的身份证并教她告诉别人她是在美国出生的。”^①

华人娼妓在美国过着悲惨的生活。华人娼妓被卖入妓院之后，被迫同妓院主签订契约，契约期一般为四年，在此期间，立约人必须无偿为妓院主工作，以还清欠款。此外，契约还规定，四年之内，立约人只能有一个月的病假日（指月经），若怀孕则必须延长契约一年。根据成露西的调查，许多下等娼妓，每接一名客人，只能挣得25美分至50美分。她们的嫖客一般为穷苦劳工，包括中国人与美国白人。这些妓女的居住状况非常悲惨。“她们一般住在与街道齐平的地下室，住室狭窄，陈列简单：一席床铺，一两张竹椅，一个洗脸盆。陋室一般无窗，只有门子上方有一铁栏小窗。”妓院主一日提供两餐或三餐。晚餐一般量大，包括大米以及掺有鸡蛋、猪肝、猪肾的炖肉。这些妓女们经常被她们的主人和客人虐待。一些妓女偶尔被她们的主人殴打至死，一些顾客甚至强迫她们进行变态的性行为。^②

在苛刻的生活和工作条件下，这些华人娼妓的寿命一般很短，许多人患有疾病，其中肺结核和性病最为常见，所以她们在十几岁或二十几岁就死去。根据旧金山市与旧金山县华人殡仪馆的记录，在1870年到1878年之间，所有记录在案的600多名妇女中，大多数在十几、二十几岁和三十几岁时死于肺结核、性病，或者死因不明。因为所有死者在职业一栏中皆为空白，大量的妇女很可能是娼妓。^③

二、设立女馆：美国传教士对于华人妇女的解救

中国妇女悲惨的命运引起了美国白人社会的广泛关注，尤其是基督教徒，他们把照顾中国妇女的身体需要和精神需要看作是自己的责任。长老会传教会女馆的女主事唐纳迪纳·卡梅隆（Donaldina Cameron）（1869—1968）声称，“中国娼妓是美国广大领土上最无助最受压迫的妇女和儿童。”^④一位美国传教士调查了1900年美国华人妇女的生存状况后发出这样的感慨：“六百名在美华人妇女中，十分之九是被买入卖出生不如死的无望的奴役奴隶。在中国移民的众多问题中，再也没有象妇女问题这么让人厌恶、这

^① 令狐萍：《金山谣：美国华裔妇女史》，第37页。

^② 前引书，第60页。

^③ 前引书，第60页。

^④ Peggy Pascoe, "Gender Systems in Conflict: The Marriages of Mission-Educated Chinese American Women, 1874-1939", *Journal of Social History*, Vol. 22, No. 4, (Summer, 1989), pp. 631-652.

么邪恶的了。”^①

年轻华人妇女的困境激起了基督教徒的同情，促使他们采取行动。中产阶级基督教会妇女在美国西部城市中联合行动，希图建立妇女的道德权威。尽管她们的计划有多种形式，但是最常见的一种形式是建立女馆和救援机构，以便为受害的华人妇女提供一个温暖如家的环境，让那些不幸的、从被男人剥削中解救出来的妇女，能够生活在中产阶级白人基督教会妇女的密切保护之下。为中国妇女而设的“女馆”发展迅速，“成为早期基督教传教机构中最重要的部分”。^②1870年成立的“太平洋沿岸妇女传教协会”是为拯救华人妇女而成立的第一个组织。^③但其中最著名的是1874年，基督教妇女西方董事会设立于旧金山的长老会女馆，后来为了纪念其著名的保护华人妇女的宗教活动家唐纳迪纳·卡梅隆又称为卡梅隆女馆。^④19世纪70年代，卡梅隆所在的唐人街的长老会传教会联合警察局利用报纸的力量吸引公众注意力发起了一场反对中国娼妓的运动，帮助那些在堂会开办的妓院里受到欺凌的华人妇女。由于唐纳迪纳·卡梅隆的努力，这场运动迅猛发展。她得到了曾领导唐人街的警察缉捕队达25年之久的检察长马尼思的大力帮助，勇敢地 and 警察一起携带斧子，锤子等工具到妓院和年轻妇女被非法囚禁的地方解救那些“黑暗中的孩子”。^⑤这一行动成功地援救了大量华人女孩，卡梅隆也得到了唐人街广大华人移民的爱戴，被华人移民赋予了很多爱称，比如，“唐人街之母”和“唐人街愤怒的天使”。对于那些憎恨她的人来说，她就是白人魔鬼，而对于那些热爱她的人来说，她就是华人妇女的妈妈。^⑥

除此之外，还有许多类似的组织，如由珍妮·亚当斯（Jane Addams）发起的芝加哥赫尔女馆（the Hull House）也向华人妇女提供支持和帮助。^⑦1869年为中国儿童和妇女而成立的旧金山妇女传教会（the Women's Mission of San Francisco），从其第13、14年的年度报告（1882—1883）中，我们可以看到，该组织建立了学校，给那些需要的华人儿童提供援助，为死者的家属提供抚恤和帮助，祈祷福音，进行圣经学习班，访问家庭等。这个跨宗派的基督教妇女组织迅速赢得了来自全国各地的支持，全国各地都有其终生成员。^⑧这些组织的行动是卓有成效的，成功的营救出许多处于压迫之中的华人娼妓。据说，在四十年的工作时间内，卡梅隆女士曾经拯救了近3000名华人妇女。1898年，卡梅隆女士自己证实，在旧金山长老会女馆成立后的23年中，曾经救助了600名华人妇女。^⑨

^①Charles King-Wai Kwok, *the Chinese Churches in the U.S.A.*, pp.24-35.

^②Ibid, pp.24-35.

^③J. M. Reid, D.D., *Missions and Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, Volumes Vol.1, pp.147-163.

^④令狐萍：《金山谣：美国华裔妇女史》，第65—66页。

^⑤Charles King-Wai Kwok, *the Chinese Churches in the U.S.A.*, Pp.37-38.; 陈依范，韩有毅、何勇、鲍川译：《美国华人史》，第228页。

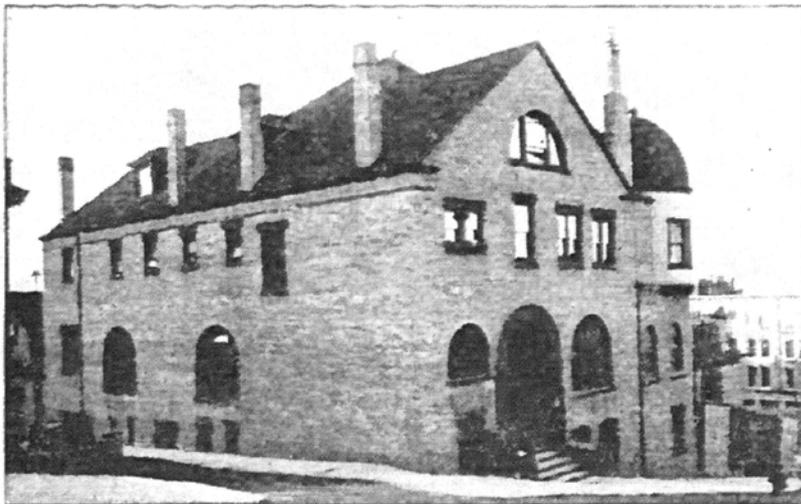
^⑥Charles King-Wai Kwok, *the Chinese Churches in the U.S.A.*, p.38.

^⑦Ibid, p.36.

^⑧Ibid, p.40.

^⑨Lucie Cheng Hirata, "Free, Indentured, Enslaved: Chinese Prostitutes in Nineteenth-Century America Signs", pp.27-28.

图 3.1、旧金山长老会女馆



资料来源: Rev. Ira M. Condit, D.D., *The Chinaman as We See Him and Fifty Years work for Him*, New York:Fleming H. Revell Company,1900,p.138.

被救助的华人妇女的例子有很多,可以分为如下几种情况。第一,传教士直接到妓院中解救出来的华人妇女。王阿苏(Wong Ah So)是一个典型的例子。1880年,当王阿苏来到美国时候,她被卖给了妓院。她的主人带领她在城镇中穿梭,最大限度的利用她来赚取金钱。不久之后,她感染性病。1882年2月,新教传教士突袭了加州弗里诺斯她所居住的旅店,她被吓坏了。妓院老板为了避免她被传教士带走,就欺骗她说传教士的领导人卡梅隆“喜欢把新抓来的女孩的血液抽出来喝,以保持自己的活力”。但是,王阿苏又累、又病,而且担心无力偿还债务,她同意进入旧金山长老会女馆。虽然,王阿苏只在旧金山长老会女馆中居住了一年多一点的时间,但与传教士的接触改变了她的整个后半生。^①

第二种是娼妓自己主动向救援之家发出求助信息。美国学者佩吉·帕斯克(Peggy Pascoe)认为,堂会控制着唐人街的娼妓业,他们不愿意释放娼妓这样的赚钱工具,即使有时会同意娼妓的离去,也要索取大笔的赔偿金(300—3000美元)来补偿他们投资的损失。面对这种状况,娼妓们往往会以在女馆中居住接受基督教教育为条件主动求助女馆出面营救,期限一般是6个月到1年。而传教士在接到求救信号之后,一般都会采取积极措施进行营救,有时甚至协同警察强行进入妓院救助他们。在一封1886年一位年轻男子写给女馆工作人员的信中我们能够清楚的看到这一点:“我向你们通报一名叫做安

^①Peggy Pascoe,“Gender Systems in Conflict: The Marriages of Mission-Educated Chinese American Women, 1874-1939”, *Journal of Social History*, Vol. 22, No. 4, (Summer, 1989), pp.631-652.

(Ah)的娼妓……我想解救她,但我没有这个力量。我尝试救赎她,但又没有这样的财力。我发现把她从束缚状态中解救出来真的非常困难。我也想过和她一起逃跑,但是又害怕妓院主和帮凶打我。我们真是插翅难飞……安希望进入你们的学校。在这里我们没有同乡和朋友,我个人无力营救她出火坑。因此,我写这封信向你们求救。我衷心的恳求你们,大发善心,把她从火坑中解救出来。如果这一切实现的话,我们会非常感激你们,大家都会皆大欢喜的……我会把她带回家,作为回报我会向你们学校捐助50美元。我决不食言。”^①

1874年到1900年期间,许多娼妓为了摆脱堂会的控制而向女馆进行求助。但是,女馆的传教士只救助那些同意在女馆居留6个月到1年的华人妇女。1879年7月进入女馆的谷洛(Loi Kum)就是其中之一。根据女馆的记载,她在男朋友的陪同下逃离了“放荡的生活”,来到女馆寻求援助。在同女馆工作人员达成一致之后,在女馆中居留了几个月。但是,当她的朋友回去准备婚礼时候,传教士不愿意放她走。她们几次把她的朋友拒之门外,要求他在支付72美元之后才能带走她,获得合法的婚姻证书。最终,婚礼于1880年7月16日正式举行,而这已是谷洛进入女馆一年之后。^②

第三,除了解救华人娼妓之外,传教会女馆还积极营救那些处于非人待遇之下的华人儿童。同时,传教士还收留那些被儿童保护组织带来的华人女童,其他一些则是由华人移民父母放在女馆中的,希望其子女能够在女馆得到救济或者英语教育的儿童。陈丁香曾经是一名在旧金山唐人街一家最大的低级酒吧为奴的女孩,后来被卖给一位狠毒的华人妇女作佣人,她时常遭到主人的非人待遇,甚至用烧红的烙铁猛烫她的胳膊。一位白人妇女将此事报告长老会女馆,长老会女馆立即派人去援救她。“她们把我形容的比我本人要高大。因此当长老会女馆派出的救援人员到来时,她们没有认出我。后来那位向长老会馆报告的妇女说:‘你们为什么没有把她带来?她就是那个女孩子。’然后她们又来到我的主人家。但是此时她们仍然不敢肯定我就是那位女孩子。因此她们脱光我的衣服,仔细地检查我的身体,发现我全身被我的主人打得青一块紫一块。然后她们才把我带回长老会馆。这时外面正下着滂沱大雨。我吓得要死。你知道,我被人背着从一个地方到另一个地方,面对的都是陌生人。我不知道我会被带到哪里。在这滂沱大雨中,她们把我带到了远离我所熟识的人的地方。一个肥胖警察背着我从我住的杰克逊街到唐人街(Sacramento Street),最后来到卡梅隆女士的长老会女馆。我在那里得到了自由。”^③长老会女馆的第一位主持马格利特·卡奥伯特森在其日记中记录了陈罗(Chun Loie)的故事。1892年3月25日,马格利特·卡奥伯特森写道:“今天下午我接到消息,在企李街(Clay Street)和都拔街(Dupond Street)西北角,有一名大约9岁的小女孩被残酷的虐待。我带着警察赶到她家,把她带回长老会馆。她的情况真惨!她的头上有被

^①Ibid, pp.637-638.

^②Ibid, p. 638.

^③Victor G.Nee and Brett de Bary Nee,Longtime California:A Documentary Study of An American Chinatown,New York: Pantheon Books,1973,pp.85-86.

斧头砍过的两个伤口。她的嘴、脸和手由于遭受到她的主人残酷体罚而肿胀。”^①

后来，这些被解救的女孩还能勇敢地在法庭上作证。卡罗尔·威尔逊(Carol Green Wilson)在其著作《唐人街求索》(*Chinatown Quest*)中记述道，一位住在旧金山的被迫为奴的10岁小女孩玉英(Yute Ying)，被她的主人残酷虐待。在被卡梅隆小姐救出后，她受旧金山法院大陪审团传唤，成为奴隶交易的罪恶作证。她告诉陪审团，许多中国小孩被带到美国为奴。在法庭上，她迅速的反应，清晰的回答以及干净整洁的外貌给陪审员留下很深的印象。^②

第四，随着第二代华裔女子日益西化与独立，她们不再畏惧父母的尊严，开始向父母的权威挑战，并力图掌握个人的前途与命运，企图独立决定自己的婚姻与职业计划。为了逃避父母包办的传统婚姻，一些第二代华裔女子甚至逃入基督教新教传教士主办的女馆中。当类似的厄运降临旧金山的一个华裔女孩，她决定逃离家庭，摆脱父亲的控制，到卡梅隆女士主持的长老会女馆寻求帮助与庇护。“我的父亲给我买了到中国的船票……我一直在跟我父亲讲我不去中国。在轮船出发的前一天晚上，我告诉他，如果他一定要我回中国，我会到长老会女馆请求他们保护我。但是他不相信我……当时我住在亲戚家里，他们也认为我应该回到中国去嫁人，而且越快越好。但是，我不打算嫁人，而决定接受教育。我的姐姐曾经要求我去见卡梅隆女士，并告诉卡梅隆女士她的烦恼。所以我告诉亲戚我要代姐姐去见卡梅隆女士一下。他们同意我去。第二天早上，在轮船出发前，找到了卡梅隆女士的教会女馆。”^③鲍玉可(Bow Yoke)也是一个这样的例子，他的父亲接受了一个比她大得多的男人的600美元，答应让她做他的二房太太。她强烈反对，在婚礼之前逃到了警察局，然后来到了长老会女馆。^④

三、华人妇女在传教会女馆中的生活

当然，传教会救助中国妇女的行为有两方面的意图：一方面，同情那些在美国遭受非人待遇的华人妇女，救助那些被卖到或者被诱骗而沦为娼妓的中国妇女和儿童；另一方面，更重要的是，向所有的被救助的华人妇女反复灌输他们“基督教之家”的观念，使她们改信基督。传教士相信，他们能够帮助华人妇女摆脱那些迫害她们的男人，使她们接受维多利亚“真正的妇女观——纯洁和忠心，从而使她们改信基督教”。其中一位传教士这样写到：“组织这样一个按照基督教原则运行的女馆是华人妇女从异教主义到文明的第一步。”^⑤

传教会的改信意图在救援之家的日常活动安排中可以看的很清楚。被救助的华人妇女一般都被安排进传教会的女馆进行保护。在这里除了正常的生活之外，传教士还为她

^①令狐萍：《金山谣：美国华裔妇女史》，第65—66页。

^②Carol Green Wilson, *China Quest: One Hundred Years of Donaldina Cameron House 1874-1974*, San Francisco: California Historical Society, 1974, p. 31.

^③令狐萍：《金山谣：美国华裔妇女史》，第118页。

^④Peggy Pascoe, "Gender Systems in Conflict: The Marriages of Mission-Educated Chinese American Women, 1874-1939", *Journal of Social History*, Vol. 22, No. 4. (Summer, 1989), pp. 631-652.

^⑤M.H. Faton., "A Christian Chinese Wedding," *Occident*, May 1, 1878, p. 6.

们提供了接受教育的机会。佩吉·帕斯克向我们描述了旧金山长老会女馆居民一天的活动：“女馆的一天从早上7:00点的早祈祷开始，接着是早餐，一个小时的监督家庭作业；早上和下午的学习课程，晚餐，晚7:00的祈祷会议，学习时间，熄灯睡觉。其中，早祈祷和晚祈祷是必不可少的，此外，周末还有额外的学习课程。”^①由于旧金山传教会女馆主事认为应该“把圣经牢固的移植到华人妇女的心灵中，以使他们不再受到周围异教徒的影响，”基督教教育在女馆的学习课程中占据了相当的分量，神学培训在女馆的教育项目是必不可少的基本内容。有一个例子说明了这一问题，旧金山长老会女馆曾经拒绝了教育部派来的一位教师，原因在于“女馆的工作人员认为她不会施加必要的宗教影响。”^②当然，这一决定也意味着他们必须自己承担替换一位新教师的费用。

除了以上的活动之外，救援之家的每一位居民还要负责清理自己的房间，自己洗衣服，还要共同完成一些家庭活动——做中餐和西餐以及照顾小孩。此外，由于大多数传教士不懂中文，他们还要依赖信任的华人妇女居民来做他们的翻译。老一点的居民还要协助传教士进行救助工作，诉讼和与新成员的交流。年轻一些的成员要在救助之家举行的每月的集资会议上背诵课程或者表演幽默剧。^③

此外，传教会女馆还派遣一些华人居民到外面的更高的教育机构接受进一步深造。“几年下来，十几个华人移民妇女成为了商业领域的专业人士。”1918年，长老会传教女馆还发展了工业培训项目，“主要集中于缝纫，教华人妇女居民制作商品在教会和唐人街商店中出售。”^④与各种教会组织的联系使中国妇女得益于教会提供的各种不同服务。在教会弥撒和教会举办的英语课、烹调课、缝纫课以及聚餐会等各种活动中，中国妇女有机会接触、观察美国社会生活，结交美国朋友，甚至有可能找到工作。毫无疑问，与美国教会的联系有效地帮助了中国移民妇女适应新的环境，度过艰苦的移民创业期。

另一方面，传教会女馆居民的婚姻选择也体现了传教会使华人妇女改信基督教的意图。由于传教会女馆的居民常常受到华人堂会成员和当地白人社会的威胁，传教士认为，对于华人妇女来说，离开女馆是非常危险的，把她们与华人社会的结构性隔离是一种必要的保护。因此，华人妇女在没有保护的情况之下禁止外出。这就造成了女馆中的华人居民与外界的隔离，华人妇女没有机会接触到外面的华人男性。同时，由于唐人街男女比例的严重失衡，很多华人男子会向女馆提出申请来迎娶其中的居民，因此，帮助女馆的华人居民选择婚姻伴侣也成为传教士的一项重要任务。据旧金山长老会女馆的工作人员记载，截止长老会女馆成立仅仅14年之后的1888年，55位女馆的华人居民结婚了，1901年，这一数字增加到了160位，而在1874至1928年间，共有266位华人妇女在入住女馆之后结婚了。^⑤

^①Peggy Pascoe, "Gender Systems in Conflict: The Marriages of Mission-Educated Chinese American Women, 1874-1939", P.636.

^②Ibid, P. 636.

^③Ibid, P. 636.

^④Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, pp.66-67.

^⑤Peggy Pascoe, "Gender Systems in Conflict: The Marriages of Mission-Educated Chinese American Women", p. 637.

在帮助华人妇女选择婚姻伴侣的时候，传教士主要考虑的是申请者先前的婚姻状况、宗教信仰以及未来经济发展等，只有那些符合白人新教的基督徒绅士理想的华人男子才能够获准给女馆的居民写信或者打电话。而传教士通过这种方法在许多城市建立了许多基督教美国华人家庭。^①因此，婚姻选择也是改信华人妇女的一项重要努力。传教士的这些改信努力也收到了一定的效果，截止 1901 年为止，旧金山长老会女馆共使 100 名华人妇女接受了洗礼。^②但从总体上来看，救援行动并不象传教士想象的那样成功。尤其是，将华人娼妓转变为基督教妻子和母亲的行动更是让人失望，虽然也有很少的被救娼妓嫁给了华人基督教徒，采纳了基督教的生活方式，但是大多数被救娼妓仅仅在女馆中停留很短的时间。此外，并非所有的华人妇女都对女馆的生活感兴趣，除非她们受到妓院老板特别残忍的对待。传教会建立了严格的规章制度来约束女馆中的华人妇女，以培养他们的“母性”和“工业技能”。规章制度从反对游手好闲到煮饭、清洁以及维持传教会的生存等，甚至利用这些华人妇女进行中体力劳动。卡梅隆女士曾经与加州北部的果农签订合同，利用女馆中的居民为其工作。她经常派遣二十到三十名华人妇女到田地中工作四到八周。^③因此，我们也就不难理解，为什么许多娼妓拒绝逃到女馆中寻求保护，或者许多被拯救出来的华人妇女从女馆中逃脱。

但也有一些中国移民妇女在参加教会活动后，逐步变成虔诚的教徒，进而成为宗教工作人员。还有一些年轻女孩在由基督教长老会女馆援救而摆脱奴役后，接受了基督教育，从此对基督教笃信不疑，终身致力于宗教工作。例如前面提到的陈丁香(Lilac Chen)被卡梅隆女士于 1910 年援救出苦海后，在教会学会了英文，接受了基督教育，并成为该教会的英文翻译，帮助了许多其他受奴役的中国女孩脱离苦海。陈丁香于本世纪 70 年代 84 岁高龄时，接受美国社会学家维克多·倪(Vivtor Nee)和布兰特·倪(Brett de bary Nee)的访问，在访问中，陈丁香回忆了当年在长老会收容所的救援工作：

“我在长老会帮助卡梅隆女士所做的工作叫做救援工作。我们先调查寻访那些被卖到妓院为奴，或被迫做家庭奴仆的中国女孩，然后将她们带到教会收容所，她们因此获得自由。有时有人向我们报告某处有被奴役的女孩，有时那些受奴役的女孩自己偷跑出来，将一张写有自己名字与地址的纸条塞入收容所的前门，我们发现后，便按地址找到请求救援的女孩，让她恢复自由。”^④

^①Woman's Occidental Board of Foreign Missions, *Annual Report*, 1901.

^②Peggy Pascoe, "Gender Systems in Conflict: The Marriages of Mission-Educated Chinese American Women, 1874-1939", p. 640.

^③Lucie Cheng Hirata, "Free, Indentured, Enslaved: Chinese Prostitutes in Nineteenth-Century America", p.28.

^④令狐萍：《金山谣：美国华裔妇女史》，第 65—66 页。

第三节 设立教会学校

一、传教士成立教会学校的动因

我们知道,19世纪中期尤其是70年代以后,由于美国白人的种族歧视以及华人的侨居意识,华人与美国白人之间整体上在经济、政治、文化等方面都处于隔离状态。因此,传教士要想完成福音化中国移民的任务,第一步要做的就是首先要与中国人接触,传教士不得不在向华人移民传播福音之前进入整体上与白人社会几乎完全隔离的华人社会。如果考虑到当时两大种族群体之间的仇恨和猜疑,这不是一件容易的事情,即使抛开种族压力不谈,要到达华人中间对许多传教士来说是非常困难的,最大的障碍是语言。而要解决这一问题可以有两种途径,一是像到中国传教的美国传教士一样学习汉语,用汉语同华人移民进行交流;另一个是广大华人移民学习英语,最终实现传教士与华人移民的英语交流。

我们首先来看第一种解决途径。当时,由于受到盎格鲁撒克逊文化优越论的影响,美国传教士将英语视为至高无上的语言,而把其他所有的语言都视为低劣的文化载体。“对于异教徒而言,我们的语言充满了新思想,是进步的语言,发明的语言,研究的语言,发现的语言,公民自由和平等权利的语言,充满基督信仰和希望的语言,充满基督教歌曲、祈祷和经历的语言。如果一个人想学习英语,无论其原先所属的文化多么停滞,必然会被英语中所蕴含的新观念的力量所震撼,从而进入新的智力活动,更高更好的文化和新的精神生活。”^①

因此,当时很少传教士或说英语的美国人愿意学习其他语言,包括汉语,在19世纪的美国白人社会,这被看作是很丢人的事情。例如,著名的华人传教士庞德渴望到中国进行传教工作,但是又不愿意学习汉语,因此,采用了到加州的华人中间传教这样一个折中的办法,即不用学习汉语又能到华人中传教。当时很多的传教士都有这样的想法。因此,很多传教士认为中国人学习英语是他们理解上帝福音必不可少的。传教士伊拉·康迪特写道:“主日学校教授英语,使华人公民和我们的接触已经将更多的人带入了新世界,使他们焕然一新,甚至提供了他们的个人外形,在他们的脸上洒上新的光彩。一旦中国人学会了英语,他就不是以前的他了。”^②

同时传教士认为,利用汉语来向华人传播福音的方法行不通。就早期华人移民而言,我们前面提到,除了少数商人和文化阶层之外,大多数来自于中国的下层阶层,无力承担教育的负担。因此,早期移民中的大多数都是文盲,不会读写自己的名字,更不要提英语了。《美国传教士》(*The American Missionary*)刊登了一篇加州主管教会学校的传教士的一片文章,论述了这种做法的根据:“汉译本《圣经》在普通中国人中的影响

^①Otis Gibson, *Chinese in American*, pp.111-112.

^②Rev.Ira M.Condit,D.D.,*The Chinaman as We See Him and Fifty Years work for Him*,p.107.

并不象我们最初想象的那么有用。中国人识字的不多，即使那些能够用母语阅读的华人也很少能够理解它的意义。中国的小学中教授的阅读非常机械，没有任何意义。在那些能够阅读的改信华人中，大多数都会从汉译本转向英文版本，来学习他们所阅读的东西。”^①因此，第一种方式行不通。

而对于当时的华人来说，不远万里来到异国他乡，多少会有和当地人打交道的需要，学会几句英语是很实用的。同时，学习英语还能有助于他们在美国大社会找到更为体面或者收入更为丰厚的工作。英语的这种实用性激发了华人的学习欲望，教会为华人提供英语教育也是顺应时势。因此，传教士认为，组织英语语言学校在他们看来是接近中国人的最好的方法，华人传教会应从教授华人移民英语开始，而不是直接地祈祷和传播福音。传教士在美国华人中进行宗教文化传播的早期，英语教育被看作是传教士接触华人的“唯一方法”。

二、美国传教士成立的教会学校的具体情况

（一）美国华人教会学校的兴起

究竟是谁最先提出通过教会学校教授华人移民英语的办法来接近华人，进而向他们传播福音问题，美国学界还存在争议。一种观点认为，“早在1852年或者1853年，传教士布莱克斯里（Rev. S. V. Blakeslee）就提议通过教授华人英语的方式来取代传教士学习汉语，然后用汉语向华人传教的方式来引导华人改信基督。只是由于当时的条件不允许，一直到1870年，受美国传教协会的指派，传教士霍华德（General C. H. Heward）来到了加州，建立了几所学校，完成了布莱克斯里的计划，这种方法同样也运用于浸信会和美以美会的教会学校中”。^②而吉布森牧师则对此提出了不同的意见，认为，“事实上，直到汤森特博士（Dr. Townsend）在《天国使者》（*Zion's Herald*）（1875-1876）上发表了的文章，浸信会和美以美会教徒以及人民大众从来没有听说过布莱克斯里其人以及他的计划，事实不是美以美会采纳了霍华德先生的计划，而是霍华德先生本人采纳了在太平洋地区的绝大多数新教教会中已经广泛存在并成功运行的办法，而这要比霍华德先生在太平洋沿岸的出现早了两年时间”。^③在传教士布里吉（Rev. M. C. Briggs, D. D.）撰写的1869年工作报告中则声称吉布森牧师是第一个将教会学校观念付诸实践的人：“1868年8月，我们杰出的吉布森牧师由传教委员会（The Missionary Board）任命来到我们中间。吉布森牧师立刻感觉到，为了在新形势下取得成功，我们的基督教在华人中的传教方式必须要依赖于英语语言这个媒介。他进一步确信，对于华人成年人，也要在主日学校和夜校中给予正式教育的机会。吉布森牧师具有非凡的行动力和能量，立刻开始着手这一领域的探索，激发教会的热情，在每一个可能的地方建立主日学校和夜校。这样，这项以前仅仅停留在理论阶段的工作发展成为巨大的辉煌成就，标志着曾经提供

^①L. Townsend, *the Chinese Problem*. p.69.

^②Ibid, p.69.

^③Rev. Obtis Gibson, *Chinese in American*, pp.179-180.

给基督教徒的最大机会如今向拯救异教徒打开了大门。通过通告、通信以及在讲道坛上的个人请愿，吉布森牧师成功地在旧金山、萨克拉门托、斯托克顿、圣泽西、圣克拉拉、草谷(Grass Valley)、内华达、玛丽斯维尔(Marysville)和圣克鲁斯(Santa Cruz)建立主日学校和夜学。此外，萨勒姆(Salem)也有一间，俄勒冈的波特兰有两间。”^①孰是孰非，我们很难以判断，但是从其他的资料记载来看，布莱克斯里确实早在1852年或1853年已经在旧金山华人中间提出了一种英语学习的体系方法，只是得不到华人移民的赞同和支持，而很快失败了。^②

前面我们讲述了各教派传教士在华人中间建立传教会进行直接传教的过程，其实在传教的过程中，基督教各教派基本上都创办了教会学校。据记载，1853年，士比亚牧师在向华人传教过程中就在旧金山成立了第一间华人夜学，吴景超先生简单介绍了该校的情况：“第一所主日学校，是1853年在旧金山创建，课堂设在萨克拉门托街一间楼上的房间中，教师是一位仁慈的妇女。”^③而据士比亚本人介绍，该校“主要举行天文、地理、化学和其他学科的演讲，同时通过合适的设备和灯具向华人展示”。^④1859年，士比亚牧师的继任者罗美斯牧师为华人开设了第一个公共学校，“1859年，旧金山市基督教长老会首先在斯托克顿街夹沙加缅度街的教会内，开设一所中国公立学校，收容了77名学生，这些学生几乎皆年逾18岁，而且为着生计所迫，经常旷课，该校只好停办，旋改为夜学。1863年夜学学生有21人，1864—65年幼童30人，1865—66年有44人，全无女生，学校主要教授英文，兼授天文、地理、宗教。”^⑤1869年，科尔(Mrs. C. H. Cole)女士创立了一所华人学校，“科尔夫人是一位能力出众、才识卓群的女性，具有坚定的信仰。”该校的最后一份年度报告显示，当年该校共有41名华人学生，其中20名是土生华人。^⑥1876年，科尔女士去世以后将该校转交到长老会传教会。罗美斯去世以后，该校就被命名为“罗美斯纪念学校”，以纪念他为华人传教事业作出的贡献，1880年后，该校就成为了旧金山市华人的公立学校。此外，1870年，浸信会的弗朗西斯牧师(Rev. John Francis)在唐人街主持浸信会，在教堂附近设立教会学校，入学的华人有100多人。^⑦1870年，北亚当斯市也为华人成立了专门的主日学校。^⑧此后，各教会陆续开设了许多华人传学校。截至1892年，美国的11个教派已经在美国华人中间建立了271个教会学校，基督教工作在美国31个州的华人中间开展。^⑨而据吴景超先生统计，仅旧金山一地，“1915年，新教教派就主持了28所各种程度的华人主日学校，华人学生多达

^①L. Townsend, *The Chinese Problem*, p.178.

^②Karl Fung, *The Dragon Pilgrims: A History of A Chinese Church*, p.132.

^③吴景超著，筑生译，郁林校：《唐人街：同化与共生》，第166页。

^④William Speer, *The Oldest and the Newest Empire: China and the United States*, pp.659-660.

^⑤陈国华编：《先驱者的脚印：海外华人教育三百年1690—1990》，Canada, Toronto: Royal Kingsway Inc, 第23页。

^⑥Rev. Ira M. Condit, *The Chinaman as We See Him and Fifty Years work for Him*, p.175.

^⑦Ibid, p.420.

^⑧陈国华编：《先驱者的脚印：海外华人教育三百年1690—1990》，第23页。

^⑨Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, p.69.

1400 多人。这项事业的费用，每年约达 42000 美元。”^① 1900 年，旧金山的夜学数量为 50 间，全美一年之内参加美国华人教会学校的学生数量为 3700 人，其中，旧金山一地即达 1000 人，太平洋沿岸其他各州 1200 人，美国其他各州 1500 人；全美华人主日学校的数量为 75 间，一年以内入学的数量为 2500；传道会和公立学校的儿童数量为 500 人。^②

（二）美国华人教会学校的类型

美国传教会成立的教会学校可以分为三种类型：夜校、日校和主日学校。尽管三者都是传教士为了向华人进行宗教宣传而设立的教会学校，但三者之间还是存在许多差异，具体如下：

1、服务的人群不同。夜校主要针对华人劳工，这些人主要从事采矿、餐馆、修建铁路等体力劳动工作，白天要忙于繁重的工作，只有晚上才有时间来学习英语。早期华人社会是以男性为主的单身汉社会，但是土生儿童已经出现。据统计，1870 年，旧金山十八岁以下的儿童为 2600 人，2000 人正处于学龄期，此外还有 600 名土生华人。^③日校主要针对这些土生的儿童以及为数不多的华人妇女。主日学校则是针对那些对进一步学习圣经显示出兴趣的华人，只在每周日开放。图 3.1 为日校中华人儿童上课的情形。

2、学校人员构成：从教学人员的构成来看，主日学校的教学人员一般由传教士亲自担任，这主要是为了改信华人的需要；而日学和夜校的教师一般由对宣教感兴趣的白人女性平信徒充当，主要职责是教授华人学生英语，传教士一般担任其学校的管理工作，而不直接参与到教学工作中来。这些平信徒的工作是有报酬的，而传教士则主要是自愿的，无偿的。

3、教学内容：主日学校的教学以宗教内容为主，主要是圣经教育等，而英语主要是为宗教目的服务的，“一旦学生掌握了足够的英语阅读圣经，便马上转到宗教教育中来。”^④而夜校和日校的教学虽然宗教教育占有相当重要的分量，但是以英语教育为主，还会教授学生历史、地理、天文、算术等世俗教育的内容。

4、组织形式：日校和夜校主要是分为初级班和高级班，华人学生以初级班为主，年龄从“从八岁到三十五岁都有，智力水平也参差不起，从非常愚笨到非常聪明”。^⑤初级班的学生主要学习英语，而高级班的学生除了学习英语之外，还要学习天文、历史、地理、算术等科目。而主日学校则由于人数较少，一般组成圣经学习小组，来共同学习讨论基督教问题。

5、使用的教材不同。日校和夜校学生主要使用的课本是名为“雅各布读本”的插图课本，这本来主要是为聋哑人准备的初级英语读本。而主日学校的课本则为《圣经》

^①吴景超，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，第 166 页。

^②Mary Roberts Coolidge, *Chinese immigration*, p.446.

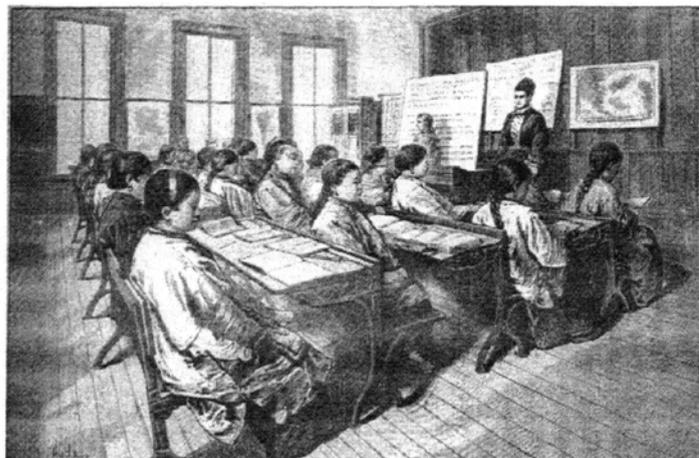
^③陈国华编：《先驱者的脚印：海外华人教育三百年 1690—1990》，第 23 页。

^④Rev. Ira M. Condit, *The Chinaman as We See Him and Fifty Years work for Him*, p.234.

^⑤*Ibid.*, p.256.

和《教义问答》等与宗教教育直接相关的东西。

图 3.1、上学:三藩市循道会主办的学校华童上课情景



资料来源:该图刊登于 1876 年 4 月 15 日《李斯利新闻画报》,转引自胡垣坤、谭雅伦、曾露凌所编的《美国早期漫画中的华人》,三联书店(香港)有限公司 1994 年版,第 41 页。

(三) 教会学校中的宗教教育

当然,传教士成立教会学校的目的并非仅仅为了向美国华人移民教授英语,使他们更快融入美国社会的生活,通过传授英语接近华人移民,进而使他们逐渐了解并接受基督教,最终实现福音化才是传教士的真正目的,教授英语仅仅是福音化华人移民的工具和跳板。著名的华人传教士吉布森曾经这样说过:“英语是知识力量和活动的最重要的语言——基督教文明的语言。生活在英国或美国的尝试理解和掌握英语的异教徒便不再是他以前的异教徒了。这为华人移民阴暗的心灵打开了一扇门,无论他是否愿意,这都有助于他们吸取持续不断的知识之光和精神生活。”^①另一位传教士庞德同意吉布森牧师的看法。他相信,英语学校的目标“不在于智识的培养,而在于心灵的救赎。”^②“在这些学校中,福音教育一刻也不能被取代;他们只是吸引华人前来接受福音传播的网而已。”^③一句话道出了华人教会学校的本质。

因此,基督教教育在这些学校中都占有极大的份量。我们从当时的传教士和华人教徒的记载中找到了一些基督教教育的学习安排情况。例如,一位华人学生在一封信中这样记载:“每周一和周二晚上,学校下课以后(9:30),中文的圣经课程;周三晚上下课以后,祈祷会议;周四晚上下课之前十或十五分钟,宣讲福音;周五晚上,中文的圣经课程;周六晚上,祈祷会议;周日晚上,一切照旧。”^④一位白人教师则这样记载:“学校里有 19 或者 20 个学生,其中 16 个每天晚上都来学习。维莱特(Mrs. Willett)和我

^①Karl Fung, *The Dragon Pilgrims: A Historical Study of A Chinese Church*, p.21.

^②Ibid, p.21.

^③Rev. Ira M. Condit, *The Chinaman as We See Him and Fifty Years work for Him*, p.415.

^④Rev. Robert G. Hutchins, “Los Angeles Congregational Chinese Mission”, *The American Missionary*, May, 1889 Vol XLIII, NO.5.

一起教学（一般的上课时间为晚上7：00——9：00）。课程结束之后，我会再教他们一个小时的圣经课程（9：15——10：15），每周一、周二和周四的圣经课程是用中文讲授的。周三和周五晚上的圣经课程则用英语。周六晚上祈祷会议。周日下午，街头传道。”^①可见，宗教教育在教会学校中占据了很大的分量。

三、华人在教会学校中的表现

不可否认，早期华人移民对于传教学校的热情来自于实用主义功利性的动机。学会英语有助于华人在白人主流社会找到工作或者更好的同白人进行生意上的来往，或者是归国以后能够在中国的通商口岸如上海和香港等地找到一份翻译、买办等等体面而收益丰厚的工作，这对当时这些在美国社会底层从事最基本的没有技术含量的体力劳动的中国早期移民而言具有极大的诱惑性。因此，早期华人移民对于教会学校的英语课程表现出了极大的兴趣。这主要体现在两个方面：一是教会学校数量的不断增多：从1853年，旧金山长老教会成立了第一间华人夜学，到1892年北美的11个教派已经在美国建立了271个教会学校，基督教工作在美国31个州的华人中间开展。^②19世纪中后期，教会学校已成为美国基督教徒接近华人的最常见的方式。二是教会学校学生数量的直线增长。传教士报告中声称，在成立的最初几年中，华人积极参加传教学校的英语班。美以美会和长老会传教士经常报告，参加他们传教学校的人数超过100人。在维多利亚的美以美会传教会的一份年度报告中提到，参加传教学校的平均人数1890年为200人，或者当地华人人口的十分之一。^③波士顿华人教会的“夜校立即开放，一直持续到今天，学生人数和影响力逐年增加。第一年，平均参加的人数为二十五人；而去年则为八十人。1888年，参加波士顿第一间主日学校的人数达到高峰，为111人。同年，波士顿的华人人口为200人左右。19世纪90年代参加的平均人数在70到90之间。”^④再如，长老会的传教学校在成立之后，学生人数增长很快，有时达到了150人。传教会的地下室已经不能满足学生的需求，教堂便用来作为教室，大厅用作背诵室。华人在这里显示了对英语教育的极大的热情，并取得了很大的进展。^⑤

华人的这种热情一般也转化为学习的动力。华人学生在学校中一般都比较用功，也很勤奋，成绩也较好，赢得了传教士的认同。下面是一位华人儿童写给其教师的信：“亲爱的老师：谢谢您的来信。很遗憾，上周一您不能到我家来吃晚餐。我很高兴您能够每周日都教导我们。我很喜欢上主日学校。请再给我来信。您忠诚的C。”^⑥该华人儿

^①“The Evangelistic Work”, *The American Missionary*. Vol. XLII. June, 1888. No.6.

^②Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, p.69.

^③Wesley Woo, “Chinese Protestants in the San Francisco Bay Area”, p.111.

^④Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, p.77.

^⑤Ira M. Condit, *The Chinaman as We See Him and Fifty Years work for Him*, p.109.

^⑥信件的原是这样的，为了行文的需要，对译文进行了格式上的调整。

My Dear Teacher:

I thank you for your letter. I am sorry you could not come to the supper last Monday night. I am glad you can teach me every Sunday. I like to go to Sunday-school. Please write to me again.

Yours truly:C

童仅仅在主日学校学习了五个月的英语，五个月前，该儿童甚至还不能听说一个英语单词，现在已经能够读写和背诵圣经祈祷，可见进步之大。^①

这一点也可以从教会学校的考核中看出来。教会学校的考核主要有两种形式，一是由传教士担任考官，在学生所学习的范围中，如拼写、语法、天文、地理、历史和算术中随意出题，学生作答。这种出题方式是随机的，没有经过事先准备，这也增加了考核的难度。但华人学生都能够圆满的回答出来，在一次考试结束这后，康迪特牧师这样评论，“在整个考试中间所有华人学生都没有犯一丁点的错误”。^②他还特别提出了对一名华人的赞扬：“我想对冯诺（Fong Noy）提出特别的赞扬，他是一个非常聪明优秀的华人，这不仅仅体现在我们所开设的科目上，同时在自然哲学、化学和几何学等科目上，他也非常熟练。即使最难的问题，他都能以清晰的条理、正确的解释和对该学科深刻的理解一一作答。显然，这已经超过了该学科单纯的技术知识。如果，我们考虑到他还要终日忙于工作，只有晚上的时间用来学习的话，这就显得更加了不起了。”^③

考核的另外一种形式就是汇报演出，主要是考察学生对于英语的掌握程度。匹兹堡的莉齐·珀欣（Miss Lizzie K. Pershing）小姐记载了这样一次汇报演出的情况：

“上周三晚上，鲍威尔街美以美会挤满了参加吉布森牧师主管的华人教会学校的四周年纪念，观众主要是中国人和少量的美国人。七点钟，演出在浸信会传教会的西蒙斯（Rev. E. Z. Simmons）牧师的祈祷声中拉开帷幕。节目主要是传教会学生表演的音乐演奏，辩论和原创演讲。教师和华人学生并没有花费大量的时间和精力来筹备这场演出，但参加活动的每一个人都会学到终生受益的东西。花费在演讲、对话以及掌握英语的正确发音上的劳动显示了学生的热情和教师的耐心。除了一两个节目之外，整体上本次表演是成功的。我们尤其喜欢‘历史的对话’（Conversation in History）和原创的演讲。‘历史的对话’由六个年轻人表演，第一个讲述了美洲的发现；第二个描述了美洲印第安人；第三个讲述了他所学习的早期定居者；第四个讲述了独立战争；第五个简要描述了独立战争中的英雄人物；最后一个背诵了一段关于内战和奴隶制废除的文字。取名‘对话’名副其实。年轻人以一种平和、对话的形式同我们交谈，他们所用的单词都很简单，显然他们知道他们在讲述什么。我们确信，他们对于暂时栖身的国家的历史有了深刻的认识。原创讲演由四个人完成，吉布森牧师向我们保证，这些都是年轻人自己写的，创意完全是他们自己的。他只是象所有的教师那样，为他们更正了一些语法上的错误。所有坦诚的人都不能怀疑他们演讲的诚意，因为，尽管演讲包含了许多优点，显示了认真的研究和诚挚的观点，但大多数观点仍然是中国式的。李同海（Lee Tong Hay）生动的描述了他对旧金山的第一印象；周洛奇（Chow Loke Chee）就《福音，中国的希望》（The

^①William Pond, "Evangelistic Work", *The American Missionary*, Vol. XLII. June, 1888. No. 6.

^②Ira M. Condit, *The Chinaman as We See Him and Fifty Years work for Him*, p.112.

^③Ibid, p.112.

Gospel, The Hope of China) 展示了许多很好的想法。陈伯开 (Chan Pak Kwai) 讲述了这个国家的一些有趣的事情, 比如, 机器的使用, 免费的教育体系, 公正严明的法律和最辉煌的宗教。……晚会的特色是中国圣歌, 由何汉 (Hok Han) 创作并按照中国音律演唱。先用长笛演奏, 然后由乔治·郝 (George Howe) 用管风琴伴奏演唱。旋律对于‘外面的野蛮人’而言有些奇怪, 但是演奏的非常好。在晚会的总结陈辞中, 吉布森牧师做了恰当的评价, 之后, 长老会的罗美斯牧师进行了真挚的祈祷。大家齐唱赞美诗, 之后满载着祝福离开了。”^①

有的学生还利用在学校所学到的知识来抨击美国白人的种族歧视。以下是从一名叫马习 (Ma See) 的年轻人的英语演讲中摘录的:

“很明显, 在我心中, 没有任何人有权利将中国人赶出这个国家, 也没有权利阻止愿意到来的华人来到这里。如果世界是由唯一一个上帝创造的, 如果他属于上帝, 如果人人生而平等, 如果所有人都是人类大家庭的成员, 如果事情应该是这样的, 而事实也确实是这样的, 那么中国人理所当然拥有同样的权利来到这里, 占领这片土地, 象其他所有的民族一样。因为, 美洲并非美国人的美洲, 中国并非中国人的中国, 英国并非英国人的英国一样, 这些国家是属于全人类的, 他们被上帝送到那里生活。总之, 无论白人、黑人、爱尔兰人、或者中国人都不应该被排除在外。每一个上帝监管之下的亚当之子孙都拥有在世界上的任何土地尤其是美国居留的天赋人权。”^②

华人学生在学校里的表现令传教士都感到惊讶, 从而对华人的观点发生了根本的转变: “当我们看到所有这些关于华人的故事的时候, 我们甚至对我们自身表示怀疑, 为什么我们不在这项上帝赋予我们的事业中投注更多的情。正如普拉特牧师 (Rev. Dr. Platt) 所评论, 我们应该从这些安静的忍辱负重的民族身上学到更多的东西, 世界上两个最优秀的民族一起聚集到这片土地上具有双重的使命。他们不是同一个阴暗的、愚蠢的、糊涂的民族, 而是一个敏锐的、充满活力、开化的民族交流。”^③

但是, 大多数华人进入传教学校的目的不是掌握宗教知识, 而是熟练掌握英语, 这样他们就能得到更高的工资, 他们一般对传教士的圣经教育没有兴趣。许多华人移民更多的把新教传教士看作语言教师而不是传教者。这些学生的宗教热情, 随着知识的增长而消退, 当他们获得足够的知识, 能够按照美国方式去谋求职业时, 他们就会放弃在主日学校和夜校的学习, 转投商业领域, 没有一个学生表现出对更高级教育的渴望。^④前面提到的长老会传教会的冯诺在这方面比其他华人走的要远, 他开始学习哲学、数学和化学。但是, 最后, 他也放弃了, 现在完全投入到与中国的商业贸易中去了。^⑤因此,

^①Rev. Otis Gibson, *Chinese in American*, pp.186-189.

^②Ibid, p.190.

^③Ira M. Condit, *The Chinaman as We See Him and Fifty Years work for Him*, p.114.

^④吴景超, 筑生译, 郁林校:《唐人街: 共生与同化》, 第166页。

^⑤Rev. Otis Gibson, *Chinese in American*, pp.192-193.

尽管对于美国传教士来说，成立教会学校是接触中国移民的最重要途径，但其结果却难言成功。例如，在波士顿地区的14间主日学校中，直到1896年，才有24个华人移民加入教会，承认改信基督教。1901年，这一数字增长到37，1906年增长到44。^①

四、美国华人教会学校与美国在华教会学校之差异

利用教会学校作为接近并福音化中国移民的工具并非美国传教士在美国华人中的理论发明而是在国内外传教领域广泛使用的一种方法。例如，西方传教士很早就在中国通过建立教会学校的方式来向中国人传播福音。1926年，基督教会在中国所设学校达到6000余所，其中大学16所，中学200所，小学5000余所，学生约30万名，天主教会在华设立的教会学校达到了9000余所，其中大学3所，中学200余所，小学和神学8000余所，学生约50万名。^②但是，需要指出的是西方传教士在中国设立的教会学校与美国传教士在美国华人中间建立的教会学校之间存在着显著的差别，主要体现在以下几点：

1、教会学校的性质。外国传教士在中国建立的教会学校门类齐全，设备完善，形成了从小学、到中学再到大学的一套完善的教育体系，对于中国近代教育的现代化打下了基础。（见表3.1）与其相比，美国传教士在华人社会中设立的传教学校仅仅是为了接近华人，满足华人对于英语学习的需要而开设的一种类似于现在英语补习班的语言学校，这些学校主要是向华人移民提供英语教育。因此，学界的一些学者甚至直接在著作中就将这类学校称为补习班，“1878年，旧金山戾臣街620号美以美会福音堂，也开办英文补习班。此外，在都板街等地亦有教会开办补习学校，收容华人学生。”^③虽然，最早的唐人街公立学校也是从长老会的传教学校发展而来，但其与当时美国的教育体系并未发生多少联系。随着20世纪以后土生华人的增多，他们开始进入美国的公立教育体制，这些学校逐渐开始衰落，并被传教士设立的中文学校所代替。

2、学校语言的运用。如前所述，美国华人中的教会学校所使用的语言基本都是英语，一方面这是白人传教士种族主义文化优越论的体现，认为只有英语才是世界上最好的语言，而不愿意学习其他语言；另一方面，这也是华人进入传教学校的动机之所在。美国早期移民处于美国社会的底层，渴望通过学习英语来找到更好的工作以改善自己的生存处境，或者回国以后谋求一份与洋人相关的待遇丰厚的工作。因此，从主客观两方面来讲，美国的传教学校中全部使用英语，几乎找寻不到汉语的痕迹。而西方传教士在中国开设的教会学校中，汉语才是主要的教学语言，而英语只是其中的课程之一。虽然，传教士之间也曾发生过就是否应该使用英语作为教学语言问题的争论，^④但最终，汉语

^①Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, p.78.

^②顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社1991年，第336页。

^③陈国华编：《先驱者的脚印：海外华人教育三百年1690—1990》，第23页。

^④在确定具体的教育方针时，在华工作的传教士内部在把英语作为教学语言问题上发生了严重分歧。一些传教士认为，把英语作为教学语言能吸引上层社会的子弟而不是贫民子弟和孤儿来上学。他们希望用西方文化来培养一批中国上层社会的合作者，使宣教工作得到帮助。传教士还希望这些学生中会有一部分成为基督徒，直接到宣教机构中去服务。但美国差传总部的秘书罗斯·安德生却不同意这种看法。他在给在华传教士的回信中说：“我们对于用英语来教育中国学生始终抱有很大的疑虑。英语教学能帮助学生毕业后找到高薪水的工作，但也会让他们全部离开宣教

战胜了英语，成为中国的教会学校使用的主要语言。

表3.1，西方传教士在中国建立的学校

学校类型	数目	学生人数
幼稚园	15	3,196
初级小学	5,276	133,826
高级小学	575	19,605
中学	233	12,533
专上学校	28	1,499
师范学校	56	不详
神道学院	31	985
职业学院	40	1,409

资料来源：陶飞亚、吴梓明：《基督教大学与国学研究》，福州：福建教育出版社 1998 年版，第 2 页。

3、课程设置。西方传教士在中国成立的学校主要依照西方教育的课程设置，涵盖了诸多的学科门类，如中文、英文、数学、天文、算术、几何、代数、地理、历史、伦理、哲学、初等机械学、生理学、化学、音乐、体育等，绝大多数课程以及奖学金制度等，是中国人闻所未闻，可视为教育领域西学东渐、中国教育近代化的开端。而宗教教育在其中所占的比重并不大，特别是 20 世纪以后随着传教士“传播福音”和“教育者”角色紧张关系逐渐向教育者身份的倾斜，教会学校逐渐向世俗教育的方向发展。而美国传教士在美国华人中间设立的教会学校中，教学主要以英语教授为主，学生达到一定程度之后，还会开设一些历史、地理和天文、算术等基本学科，但其所设的门类较少，不够系统。此外，如前所述，宗教教育在其中占据了相当重要的位置。

小 结

学者方箫认为，主流文化传播者在文化传播过程中总是自视为上，对于其他民族文化的特性抱新奇态度，在文化整体不自觉的学习和吸收过程中，很多负责对其进行传播的个体却对这些文化现象表现得不以为然(不可否认的是很多传播者事实上确实居于较发达的文化系统中)。在主流传播者纵情享受自己的优越地位时，他们传播的内容和传

事业，而美国差传总部不希望支持这样的学校，因为它们培养学生的目的不是要让学生在异教的国土上建立当地的教会。”而这种论证的结果显然是后一种意见占据了上风。汪波：《“文化帝国主义”和传教士的行为方式》，《安徽大学学报》，1995 年第 6 期，第 76 页。

播的方式也就自然而然的包含了歧视(这只影响文化在历史存在中的真实性,对于文化的“持有者”来说却包含了侮辱和蔑视)。^①

从本章可知,美国传教士在向华人传教的过程中利用的文化传播方式既包括宗教性的建立教会进行直接传教,又包括了世俗性的建立女馆救助华人妇女、成立传教学校等措施。传教的具体措施同样体现了美国传教士的这种种族中心主义观。正是基于对中国文化的蔑视和对基督教——西方文化“优越”性的坚信,传教士们极力要把中国纳入西方文化体系,使之“基督教化”和“文明化”。他们根本不承认中国与西方国家、中国人与西方人、中国文化与西方文化的平等地位,坚决反对中国传统的信仰、习俗、礼仪和权威,要求用西方文化完全取代中国传统文化。他们也把中国看作完全被动的客体,认为它必须无条件接受西方文化和基督教。这一点在传教活动的许多具体措施上都有所体现。例如,在教会和教会学校的语言设置上只采用英语;教会女馆在只有华人妇女答应在女馆中居留一定的时间,接受基督教和美国文化影响的条件下才会接受那些主动前来投靠的华人妇女;对待中国文化的核心要素祖先崇拜上,要求只有华人完全抛弃祖先崇拜和偶像崇拜,才能接受为成员;美国华人基督教徒在传教会中只能充当一些次要的地位,完成一些无关紧要的工作,同时也被排斥出华人教会的领导权等。这些因素在一定程度上造成了传教士和美国华人社会的对立,影响了其宗教文化传播的效果。

^①方箫:《跨文化传播过程中的误读与歧视》,《新闻传播》,2007年第10期,第57页。

第四章 抵制与动摇：美国华人对 传教士宗教文化传播的反应

杨秉捷先生认为，文化传播的受传者（客体）是文化传播的最后一个环节。在西方早期传播理论的研究中有一种观点，叫做“子弹论”，其主要观点是：在大众传播过程中，传播媒介的力量是不可抗拒的，它好比操纵人们的思想和行为的万能机器，可以像子弹射中靶子，注射液注入人体那样，迅速而有效地将各种思想意识、情感灌输到人们的头脑中去，人们只能处于消极被动的地位，受众只是一种信息“接受器”。但是，现在经过大量的研究证明，这种“魔蛋”式的效应并不存在，受众对信息的传播并非全然无能为力。^①实际上，受众对来自信息传播者的信息，始终进行着有选择的接触，理解和记忆——合则留，不合则弃。因此，受众绝不是被动的受传者，而是积极的觅信者。接收者的态度、特点如何，对传播活动至关重要。在传教士与美国华人社会一案中，美国华人社会作为传教士文化传播活动的受传者（客体），在面对传教士的传教活动时候，其自身的中国传统文化和传教士所传播的西方基督教文化之间产生碰撞，即外来文化与本土文化的碰撞，这种碰撞既会产生吸引，也会产生对抗。因此，对于传教士的文化传播活动美国华人社会表现出了两种截然相反的态度：抵制和动摇。

第一节 美国华人社会对于传教士的抵制

一、普通华人大众对于传教士的抵制

（一）一神与多神：两种截然不同的宗教观

基督教与中国民间宗教的冲突乃是美国华人移民大众抵制传教士的根本原因。东西方文化是两种截然不同的文化，体现在宗教观上，最重要的差别就是多神论与一神论的差别，在中国人的宗教观念中存在着许多神灵：“中国人相信多神论的存在。有些神比较有法力，有些神比较严厉，每个神各司其职。中国的战神（财神）就很严厉，会无情的惩罚做坏事的人。中国的灶神和灶神娘娘则与武力毫不相干，负责在每个农历年底上天庭向玉皇大帝报告他所住的那户人家的善行或者恶行。中国的土地掌管一个地方的事物，计生娘娘则可以让无子嗣的妇女怀孕，龙王掌管雨水，农神掌管农业等”。^②17世纪在中国福建传教的传教士卢公明总结了当时福建地区的各种神祇，有几十种之多。

^①杨秉捷：《传播学基础知识》，北京：中国财经经济出版社，第39页。

^②[美]许烺光，单德兴译：《美国梦的挑战：在美国的华人》，台北：南天书局1997年，第66页。

见表 4.1。而与此相反，西方基督教宗教观则主张一神论，认为世界上只有唯一的无所不知、无所不晓、无所不能的真神——上帝的存在。对于这种一神与多神的问题，台湾学者廖坤田先生有一个形象的比喻：

“廖昆田先生，在一次‘民间信仰’座谈会里，讲述儒释道综合崇拜的对象以及关公受人尊敬的原因后，随即有人问他：‘请教廖先生，在基督教信仰里，如何消除信徒在民间信仰问题上的困惑？’廖昆田回答说：‘刚才我们提过，民间信仰是以人为中心，以人为主，不论拜什么神，只要‘有灵有圣’（台语灵验的意思），能保佑人平安就好。我常用一种比喻来解释，民间宗教拜神就好象交朋友，朋友愈多势力就愈大，做事情愈方便，所以多多拜神广结善缘。但是基督教拜神是好比认父亲，父亲只能有一个，所以必须找到那位生我们的父。”^①

表 4.1、中国福建地区民间信仰神灵列表

信仰种类	信仰对象
道教俗神崇拜	①城隍②玉皇大帝③泰山神④玄天上帝⑤王天上帝⑥土地公⑦财神⑧五帝
行业祖师崇拜	①三皇②文神③田公元帅④鲁班⑤猪神⑥赌徒之神⑦贼神⑧药神
佛教俗神崇拜	①观音
自然崇拜	①火神②猴子③狐狸④老虎⑤狗⑥黑猴⑦白兔⑧龙⑨白公鸡
圣贤崇拜	①关帝②无诸
女神崇拜	①妈祖②临水夫人③天花女神④麻疹女神

资料来源：林立强：《美国公理会传教士卢公明与晚清福州民间信仰》，《世界宗教研究》，2005 年第 2 期，第 84 页。

因此，这种多神与一神的差异直接导致中国人的宗教观是包容的，而美国人的宗教观则是排他的。在中国人的想法中，所有的神以及协助执行任务的助手和护卫都同样是真的神：中国没有假神。中国人之所以欠缺要人改信宗教的方式，在于中国人面对神祇时采取的包容态度。有一则古谚精彩的表达了这种态度：“不信神不可糟蹋神”。意思是说，不亵渎自己不相信的神祇。多少世纪以来，中国人遂于其他中国或非中国的民族崇拜的神所采取的态度有两项特征：一方面，保持敬而远之的态度，也就是说，他们对这些神不会说出任何贬斥的话，或做出任何妨碍祭祀的事；另一方面，发生紧急状况时，中国人会毫不犹豫地接纳外来的神祇（包括部落崇拜的神祇）。^②在二次大战期间，中国

^①董芳苑等著：《另一个世界的秘密》，台湾：宇宙光出版社 1981，第 232—237 页。

^②[美]许烺光，单德兴译：《美国梦的挑战：在美国的华人》，第 68 页。

西南几个地方举行的祈祷神佑祛除霍乱的集会上，许多祭坛上摆着一个个偶像，不但有无数的中国神祇而且还有耶稣和穆罕默德。^①而西方基督教徒则认为，只有“我的”神才是真的，所有其他的神都是假的，这是《圣经》洪水神话诺亚的中心思想，也是大多数西方宗教的根源。美国人不管上不上教堂，都继承并扩大了这种排他性的宗教信仰。因此，对西方传教士来说，最困难的事情之一就是向中国人解释教派的观念。如果只有一位创造并爱全人类的真神，为什么会有新教徒、天主教徒、美以美教徒、长老会教徒甚至南北浸信会教徒？^②

由于这种多神论的存在，中国人的宗教信仰表现为一种诸说混合的泛神论。有人这样来定义中国人，“我们可以说，中国人是儒家，因为他们提倡孝道；是道家，当他们崇拜超自然神时；是佛教徒，因为他们信仰轮回。”^③可以说是十分恰当的。而出于西方宗教观中的一神论思想，西方传教士则对中国人的这种多神论宗教表示不解。16世纪末17世纪初著名的耶稣会在华传教士利玛窦（Matteo Ricci），在他的回忆录中这样写道：“让人难以置信的一件事情是这个国家存在大量的偶性崇拜，不仅仅在寺庙中充满了偶像，他们中的一些几千年前已经被树立起来，而且在私人的家中，也有大量的存在，保存在特殊的位置来祭祀他们，广场上，街道上，山上，船上，宫殿上，除了这些之外你就看不到别的。”^④

从第一章我们知道，19世纪华人移民在登陆美国的时候，将自己的传统文化和民间宗教也都搬到了新大陆的华人社会。因此，当19世纪美国传教士试图使中国移民接受基督教时，这两种宗教观便发生了严重的冲突。一方面，中国移民对于西方的基督教的一神论表示迷惑，很多华人抱怨令人困惑的西方宗派主义。人类学家弗朗西斯·K·徐（Francis K. Hsu）评论道：“西方传教士向中国人解释的最为困难的一件事是宗派主义，如果存在一个创造并热爱所有人类的真上帝，为什么还会有新教、天主教、美以美会、长老会，甚至南北浸礼会的差别？最终，在中国的中国人很少接受基督教”。^⑤即使有人接受了基督，也只是把他们作为神灵的一种添加到华人的神灵单子上，而不是用他来取代其他神灵。

另一方面，美国传教士则出于排他性宗教观和文化优越性的需要，要求华人放弃古老的多神信仰和祖先崇拜，他们告诉华人移民，只有他们抛弃所有信奉的神灵，才能接受基督教上帝。此外，传教士坚持华人在接受洗礼之前必须抛弃一切异教主义的痕迹：家中所有可能是异教主义残留的东西都必须清除，包括道教和佛教书籍。由于宗教观念的宽容性，华人移民可能会接受基督教，但是如果为了接受上帝而放弃其他传统民间宗教和祖先崇拜，则是不大容易接受的。一位叫做吉干（Gee Gam）的华人改信者，在一

^①[美]许烺光，彭凯平、刘文静译：《美国人与中国人：两种生活方式比较》，北京：华夏出版社1989年，第241页。

^②[美]许烺光，单德兴译：《美国梦的挑战：在美国的华人》，第67页。

^③Wesley Woo, "Chinese Protestants in the San Francisco Bay Area", p.126.

^④Jacques Gernet, *China and Christian Impact: A Conflict of Cultures*, London: Cambridge University Press, p.84.

^⑤Fenggang Yang, *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*, p.208.

封给庞德牧师的信中讲述了他的一位同伴的经历：“另一位信仰耶稣有几个月了，放弃了一切东西来服侍基督，除了一样就是祖先崇拜，因为据他讲，他是家中的独子，如果他母亲知道他放弃祭拜祖先的话，会很伤心的。同时他还声称，放弃的话也会导致在乡里的名声败坏。”^①再如广东肇庆开平县人罗希孟在入教前心理上处于一种失衡状态：“吾一向极欲入教，以著书传道，阐发圣经，匡其所不逮，勉其所当行，使中外一家，耦俱无猜。但因阻于禁祭祀一款，问心难安，不能使人以各安”。^②因此，两种不同的宗教观导致了华人移民大众对于传教士传教活动的抵制。

（二）如何抵制：华人大众抵制传教士的措施

基督教与华人民间宗教的冲突导致了华人与传教士之间的对立态度，更有甚者，当这种矛盾激化时候甚至会酿成流血冲突事件，发生在中国本土的教案便是明证。^③相较于中国本土的传教士与中国民众的激烈冲突行为，美国华人移民大众与传教士的矛盾则要缓和的多，主要体现在下面两个方面：

1、阻止家庭成员、亲戚朋友和华人社会成员的改信行为。19 世纪的美国华人社会是一个以地缘和血缘关系为纽带的传统型中国社会，出于维护传统宗教的目的，美国华人在自己不改信的情况之下，还要想尽办法阻止身边的同胞或者亲属“误入歧途”。而中国又是一个讲究尊卑观念的宗法社会，当有华人移民表现出改信念头的时候，就会遭到同宗的阻止。因此，对许多华人来说，公开承认基督教是一件非常困难的事情，因为这意味着与家庭成员、亲戚和朋友断绝关系，而这些人正是改信者来到美国所依靠的人。一位美以美会传教士于 1886 年报道一位年轻人被叔叔毒打，因为他要改信基督教。他叔叔甚至发誓，如果他受洗的话，就要杀了他。另一位美以美会传教士随后报道，一位新改信的华人在他拒绝听从其兄长的不要再到教会去的命令之后，被其兄长踢出了家门。^④传教会的一位教师说道：“我希望我能告诉你有多少学生是基督教徒，但我们希望更多。对于一名中国儿童而言，成为基督教徒是一件非常困难的事情。不久以前，一位华人父亲告诉他那一直参加我们教会学校的儿子，向家中的神像上香，男孩不愿意这么作，不情愿地拿着香慢慢走向祭坛，只是慢慢靠近祭坛。父亲明白儿子行为的动机，抓住他，狠狠的在他头上打了一下，那个男孩当时就失去了知觉。学生们告诉我们，他们希望热爱耶稣，但却很少人回家敢这么说。”^⑤另外，华人父母还会想尽各种办法阻止自己的儿女进入教会学校，以免他们将来受到“洋教”的毒害。^⑥而华人社区也出现了要

^①L. Townsend, *The Chinese Problem*, P.74.

^②范正义：《20 世纪 80 年代以来基督教与民间信仰关系研究述评》，《福建师范大学学报》，2005 年第 6 期，第 116 页。

^③“教案”，指西方传教士在中国传教过程中与中国民众发生的冲突事件，有时会酿成流血冲突。据张广智先生记载，自 1861 年贵阳教案开始至 1900 年义和团运动的爆发，中国共发生大小教案 400 余起，尤以 19 世纪 60 年代、70 年代和 90 年代发生的“贵阳教案”、“天津教案”和“巨野教案”等最为严重。张广智：《近代中国对基督教人华的回应——一项现代新史学的理论论释》，《复旦学报》，1998 年第 3 期，第 54 页。

^④Presbyterian Board of Publication and Sabbath-School Work, *The Church at Home and Abroad*, Volume XIII, 1893, P.269.

^⑤Louis J. Beck, *New York's Chinatown: an Historical Presentation of its People and Places*, New York: Bothemia Publishing 1898, pp.243-244.

^⑥Ibid, p.243.

求全体成员动员起来，防止华人改信的宣传：

“如果有人为洋教所迷惑而放弃祭祖和祭孔，他必须被其宗族所严惩，名字从族谱中剔除，将其全家赶出华人社区。面对这样的严惩，仍然有几个人选择了改信，当得知其中一人受洗的消息后，其朋友都很愤怒，将他拖到了宗庙中，进行毒打，不允许其进行自我辩护，永远剥夺了他所有的宗族权利。幸运的是，这一事件并未对他造成身体上的伤害。对于华人基督教徒而言，被朋友和亲人所摒弃是比放弃信仰更让人痛心的事。……成为基督徒对华人而言不仅意味着要放弃大多数的社会关系，而且意味着要放弃很多物质上的必需品。”^①

2、对待传教士的实用主义态度。实用主义是华人对待宗教的传统态度。中国的佛教和道教没有定期的信徒举行仪式的制度。中国人主要把宗教视为个人的事情，人们在感觉到需要神灵帮助，如，亲人生病、要求子嗣、谋求生意兴隆或者官运亨通时候才会到寺庙之中进行礼拜上香。此外，这种实用主义态度还体现在中国人并不拘泥于某种特定的神灵，当他们所祈求的神灵没有达到预期效果时，他们就会转向其他的神灵祈求保佑，如果还没有奏效，又会转向别的神灵。中国的一句谚语生动的体现了中国人的这种实用主义态度：“平时不上香，临了抱佛脚。”因此，当中国人认为他们应该崇拜哪位神灵时，他们常常把他们的决定建立在上世俗思考之上：那位神灵能够给他们带来什么样的保护？这种保护能够达到什么样的程度？

当华人移民来到美国之后，他们不仅随身带来了中国的佛教、道教和民间宗教思想，而且这种对待宗教的实用主义态度也跟随而来。20世纪初，一位长老会传教士讲述了一个类似的故事：一位华人移民解释他不能接受基督教信仰，因为当他向上帝祈求帮助时，上帝并没有治愈他的病。他还抱怨，他想尽一切办法来表达他对于上帝的信仰，但他的身体却越来越差。因此他得出结论，“当我向他祈祷的时候，你们的耶稣听不到，或不关心或不能帮助我。因此，我再也不想听到关于他的事情了。”^②

华人对待传教士的实用主义态度还表现在利用传教士成立的传教机构上。当美国新教传教士向美国华人进行传教活动，成立教会，建立教会学校时候，中国移民的这种实用主义态度使他们将基督教与教会学校的语言教育区分开来。许多华人移民对于传教学校的态度是：“学习英语，OK；改信基督教，NO。”^③许多华人移民更多的把新教传教士看作语言教师而不是传教者。大多数华人进入教会学校的目的不是掌握宗教知识，而是熟练掌握英语。这样他们就能得到更高的工资，或者回国后能够在通商口岸找到更体面经济的工作。他们一般对于传教士圣经学习没有兴趣，一旦他们认为，他们已经学习了足够的英语来找更好的工作，他们就会退出课程。通常情况下，他们会断绝与教会的联系，也很少与英语教师和传教士进行进一步的联系。例如，在一个档案记载中，一

^①Presbyterian Board of Publication and Sabbath-School Work, *The Church at Home and Abroad*, Volume XIII, 1893, p.267.

^②Wesley Woo, "Chinese Protestants in the San Francisco Bay Area", p.124.

^③Thomas G. Selby, *As A Chinaman Saw Us*, London: T. Fisher Unwin, 1901, p.217.

些中国移民听说在他们社区有一位圣公会传教士，便去拜访他，请求他教他们英语，但不要传授宗教教育。一位长老会传教士也向其传教组织领导报告说，中国人只想跟他们学习外语，但对传教士告诉他们的福音，他们没有丝毫的兴趣。因此，对待宗教的实用主义态度使华人移民虽然进入了教会学校学习语言，却很少导致他们改信基督教。^①华人传教士梅金福 (Dr. Jin Fung Moy) 这样抱怨：“中国人根本不关注基督教，他们关注的是到教会中学习英语。他们意识到，要在说英语的人群中取得商业上的成功，就必须学会英语，传教会的主日学校就是一个好的机会，而他们也不需要付出什么。很多人就是这么做的，当他们认为，已经掌握了足够的英语来取得商业上的成功时，就停止参加传教会和主日学校。”^②

(三) 华人大众抵制传教士手段差异的原因

探究中华本土与美国华人移民对传教士态度轻重缓急不同原因时，我们应该看到美国的华人移民乃是背井离乡，远在家乡千里之外，周围面对的全是美国白人以及美国文化，因此，他们对于自己的行为颇为克制。同时，从第一章可知，美国华人社会从华人移民登陆美国大陆的时刻开始，便要时刻面对着白人的种族歧视行为，甚至是残暴的迫害华人的暴行，虽然，传教士与这些白人种族主义者存在本质的区别，但对于当时的美国华人移民而言，只要是面对美国白人便要处处小心，采取忍让态度，以免引起事端，祸及华人移民整体。再加上，美国的华人移民大多存在旅居心理，他们来到美国的目的是为了实现在黄金梦，发财致富，以便将来可以衣锦还乡。当时很少人希望长久的居留在美洲大陆。因此，他们一般都抱着谦恭忍让的态度，希望尽早发财致富，以便早日返回家乡与家人团聚。华人移民身在异乡而采取的克制谦让态度是该问题一方面的解释。另一方面，从传教士角度来看，在中国的传教士是伴随着鸦片、商品和大炮进入中国，以“拥有全部真理或已穷尽真理”的优越感，排斥一切偶像崇拜，尤其是对中国人的祖先祭祀，对中国人产自天地日月，星雷风雨，以至于山川城社门行井溜等神像的跪拜，更是不能容忍。他们千方百计地企图在中国的每一个山头 and 每一个山谷中都设立起“光辉的十字架”，用基督来代替中国人心目中的一切神祇。而刚刚闯进中国国门的传教士们，更想继续用征服中国军队的暴力手段来征服中国民众的精神。他们强迫中国人交出祠庙、寺院以及祖宗坟莹，在此建立教堂，以为这样就可以摧毁中国人的信仰，树立起基督教的绝对权威。^③因此，这种行为必然导致双方矛盾的激化，为了捍卫自己的信仰、古圣、先贤、祖宗和神灵的威严与地位，中国民众纷纷奋起反对基督教。而在新大陆发生的情况则不同，尽管许多白人传教士本身也具有种族歧视的倾向，认为以基督教文化为核心的美国文化优于其他任何文化，因此，尝试向华人移民兜售基督教文化，以其取代他们眼中所谓的落后愚昧的中华文化。但美国毕竟是标榜为自由平等之邦，而且，法

^①Wesley Woo, "Chinese Protestants in the San Francisco Bay Area", p.123.

^②Louis J.Beck, *New York's Chinatown: an Historical Presentation of its People and Places*, p.231.

^③胡维革、郑权：《文化冲突与反洋教斗争——中国近代“教案”的文化透视》，《东北师大学报》，1999年第1期，第21页。

律制度健全，因此，并未发生传教士依靠强制的武力摧毁华人的民间宗教信仰场所，进而强制华人改信基督教的事情。在这样的情况之下，华人移民的民间宗教信仰尽管与传教士所宣扬的一神论的基督教信仰之间存在冲突，但这种冲突始终保持在双方克制的范围之内，并未有象在中国本土那样的酿成教案冲突。

二、精英华人阶层对于传教士的抵制

如果说，少受教育的华人移民大众对于基督教的抵制是出于传统文化和宗教观念，华人社会的精英分子则把这一问题上升到民族文化认同的高度。这些社会精英大多是商人，社区领导人和报纸编辑。他们在华人社会扮演者领导人的角色。从第一章我们知道，华人社会主要由两个阶层组成：劳工阶层和少数商人文化阶层。劳工阶层由于自身的局限性，无法担任美国华人社会领导者这一重任。故此，“自中华会馆成立，向例董事由领事扎派商民充当，故曰商董。诚以当日移民来美，新客旧客，觅食维艰，行止无定，即佣于金山者，操牛马之劳，等奴仆之役，无暇亦无能管理闲事。唯有商民定居于此是，有资产、有余闲、有智识、有地位，可当一面，始能受众人之托，服众人之务。故扎派商民及有类于商民者为商董，盖事理之长也。”^①而这一点也能得到证实，如：“光绪三十三年（1907年）十月，总领事孙士颐派商董三十八名，计宁阳会馆十一名，三邑阳和各六名，冈州五名，合和四名，肇庆三名，恩开两名，人和一名。宣统三年（1911年），商董多至七十一名。民国元年，减至七十名。又有所谓绅董者，即家乡之绅士，多为科名中人，声望学问足以服众，选聘来美，当各会馆之长，曰司事，或曰董事，俗称曰老师，盖尊之之词也。”^②这些人便构成了华人社会的精英阶层。

（一）美国华人社会精英阶层抵制传教士的动机

1、维护美国华人社会民族文化认同的需要。宗教社会学理论告诉我们，宗教在移民保持族裔社区感情和保留族裔认同方面扮演着重要角色。它通过肯定群体成员的尊严而强化族裔意识和保留语言，同时鼓励与外界的社会隔离。在许多情况下，宗教和族裔身份互相交织，宗教和族裔常常紧密相连，互相渗透。华人社会精英意识到，在不同的环境下，不同的标准和价值观念，尤其是当社会张力和冲突处于顶峰之时，传统宗教能够为美国华人移民提供一种“归属感”和“群体认同感”，为其抵制外来的入侵提供了神圣的旗帜。当美国传教会发动福音化中国移民的战役时，华人社区的领导人立刻意识到，传教会是维持华人民族身份的威胁。他们知道，改信基督教会导致其社会成员背离传统的生活方式，而这意味着将失去能够反击盎格鲁——萨克逊白人强加给中国移民的社会非正义的支持者。他们视自己为中国传统文化的捍卫者，极力阻止许多华人移民改信基督教。因此，包括六大公馆在内的华人社区领导人把基督教看作是华人文化和社会制度的威胁。他们相信，改信基督教不仅仅是宗教归属的问题，更多地与中国人的民族认同相关。因此，华人精英常常抵制新教教会，“在一些情况下，他们使用一些近似疯

^①刘伯骥：《美国华侨史续编》，第157页。

^②前引书，第158页。

狂的行动、使用骚扰、社会排斥等手段来阻止华人中基督教徒的增加。”^①

2、维护美国华人社会传统社会秩序的需要。王立新先生在《后殖民理论与基督教在华传教史研究》中认为，“教会组织作为外来文化和权力的象征动摇了传统中国社会与文化结构的权威和完整性……传教运动既是一种整合力量，更是一种瓦解力量。”^②可以说，教会组织作为一种权力的象征，对传统中国社会中的人际关系、利益分配、婚姻网络等权力格局进行了蚕食与整合。^③同样道理，传教士作为一种整合与瓦解力量势必对唐人街华人社会的权利结构产生影响。比如，早期移民都是为了黄金梦而来到美国，并没有永久居留的打算，都打算叶落归根，即使客死异乡也一定要将尸骨运回故土。因此，六大会馆和中华会馆的一项很重要的职责就是收集客死异乡的同胞尸骨，并将之送回国，因此，他们就会每年向会员征收一笔相关费用。但华人在皈依基督之后，便将这种行为视为迷信活动，拒绝缴纳该项费用。同时，早期华人基督教徒还拒绝与六大会馆发生任何联系，而成立自己的基督徒协会——游学正道会，以此取代六大会馆作为管理华人基督教徒的机构。六大会馆对此也无可奈何。华人基督教徒在归国时候，也不到六大会馆领取签票，缴纳费用，而游学正道会组织自己征收相关费用，发放签票。^④这些行为都在一定程度上瓦解和整合了美国华人社会的权利机构，因此，处于美国华人社会权利结构金字塔最顶层的华人社会精英极力阻止这种情况的发生。

3、华人社会精英对于传教士的抵制还有出于经济原因的考虑。美国华人社会的商人所经营的商品多是为满足唐人街华人社会的传统需要的货物，主要是满足华人的需要。而华人基督教徒在改信以后势必会对传统的华人生活方式产生影响，而选择美国的生活方式等，这势必在经济上影响华人社会精英阶层的经济利益。因此，从这个角度出发，华人社会的精英阶层也对传教士的传教活动采取了反对的态度。

（二）华人社会精英阶层抵制传教士的措施

1、成立中文学校，传授中国传统文化。前面介绍，19世纪的美国华人社会是一个以男性为主的典型的“单身汉社会”。在美国的华人主要是单身汉的华工，他们把妻子、子女留在了家乡，只身来到美国淘金，资金和排华法案等原因使他们与家人相隔两地，只有少数富有的商人，才有能力把家眷带到美国。这种单性现象一直到二战后才有所改变，单身汉现象造成了这一时期华人社会中儿童数量很少。1888年，旧金山2万多华人中，5到10岁的儿童仅有793人，到了1909年也仅有1148人。^⑤

尽管如此，出于维护传统文化和抵制基督教传播的需要，华人社会的精英很早就成立华文学校对这些儿童进行传统文化的教育。最早成立的华文学校已经无案可考。但在

^①Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston (1876-1994)*, p.70.

^②王立新：《后殖民理论与基督教在华传教史研究》，《史学理论研究》，2005年第3期，第35页。

^③范正义：《20世纪80年代以来基督教与民间信仰关系研究述评》，第115页。

^④Rev. Ira M. Condit, *The Chinaman as We See Him and Fifty Years work for Him*, p.36.; Wesley Woo, "Chinese Protestants in the San Francisco Bay Area", p.230.

^⑤杨国标、刘汉标、杨安尧：《美国华侨史》，第452页。

加利福尼亚州中部的轩佛镇，还保存着建于 1860 年的华文学校。这所华文学校位于广东三邑同乡公所的二楼，是个规模很小的私塾，由当时的广东三邑同乡公所发起，从中国聘请秀才来教中文。私塾只有一排老式桌子，位于关公像的后面，桌子上摆着毛笔、砚台和宣纸，整个私塾非常简陋。^① 这类学校发展很快，“1875 年，华埠已有私家书馆十余间，每间学生二三十名。学费甚贵，每月四五元。每周日上课，时间由下午五时至八时。当时开书馆的塾师有陈馨甫、黄兰阶、黄秀鑑、李佩儒、蒋月庭、胡绎琴、曾献之、关六湖、赵春波、李柄鑑、林德錕等。这些专馆每以塾师之姓冠之，如陈馆、黄馆、蒋馆等。专馆程度不一，有私塾式的，有文史专科的。讲授的课程有四书、古文、八股、唐诗等。著名的塾师有陈馨甫、曾献之、蒋月庭等人。著名国民党人廖仲恺曾受业于陈馨甫门下。”^②而据陈依范先生考证，“在圣帕勃罗湾，几乎每一个渔村都有一位做官先生教授渔民子弟。”^③

19 世纪 80 年代，随着华侨儿童人数的增加、华人社会开始酝酿筹办学堂，1888 年经中国公使张荫桓批准而成立金山学堂，不久更名为大清书院，民国成立后改名为“中华侨民公立学校”，成为美国第一所华侨学校。招收学生 60 人，分两个班，设正副教习两人。正教习一般是从国内请去的举人或秀才，或由各会馆轮流选派，或由会馆主席兼任。正教习负责讲授主课，授课时两个班合班上课。副教习主要负责给学生做辅导工作。学生每月交学费 5 角美币，比私塾便宜。上课时间均在下午和晚间，只有星期天全天上课。因为华侨儿童一般都要进入当地教育部门开办的公立学校学习，所以中文学校的上课时间必须安排在他们放学之后。大清书院授课的内容有四书五经、左传、故事琼林等，实际相当于水平较高的专馆。旅美侨胞一方面希望他们的子弟进入美国公立学校，接受正规的西方教育，以便将来升入美国高等院校；另一方面，侨胞为了保持中华民族的优良传统，使子弟永远勿忘祖国，亦希望自己的子弟去学中文。华侨子弟一般是星期一至星期五，加上星期六上午，每天学习 2 小时的中文。经过六年的学习，他们就可以阅读中文，学习中国历史和文化。^④其教学水平大致可与同时期中国国内的私塾专馆相比，其中一些成绩较好者，在回国升学时也不会遇到太大困难。^⑤该校与其他华人学校不同之处在于，他是在清朝官吏直接参与组织开办的，学生均同时兼习英文，但“当时学生对英文学校功课却并不十分重视，仍用功于中文攻习”。^⑥

^①吴琦幸：《淘金路上》，第 155 页。

^②陈国华编：《先驱者的脚印：海外华人教育三百年，1690—1990》（M），Royal Kingsway Inc. 1992 年，第 29 页。

^③陈依范著，韩有毅、何勇、鲍川运译：《美国华人史》第 152 页。

^④李春辉、杨生茂编：《美洲华侨华人史》，第 240 页。

^⑤刘伯骥：《美国华侨史》，第 341—344 页，第 355—356 页。

^⑥张传明：《冲突、调适与融合：美国华人认同变迁（1849—1979）》，硕士论文，暨南大学，2006 年，第 18—19 页。

2、发表文章，抨击基督教。黄清福(Wong Chin Foo)^①是其中的一个典型代表。1877年8月，黄清福在《北美评论》(*North American Review*)上发表了一篇名为《为什么我是异教徒》的文章，对基督教进行了抨击。他首先指责了美国基督教的宗派主义，检视了基督教的每一个主要教派，发现没有一个能吸引他，“不是‘非仁慈’的‘分裂’的浸礼宗，‘喧闹的’美以美会，‘杰出的’公理会，长老会，‘真实的’阿里乌斯教，每一种都声称是通向天堂的唯一正确的道路。”^②其次，他对基督教的拯救观也表达了不满：“当我了解基督教的救赎观时，我彻底对基督教失望了。《圣经》宣称，无论一个人的罪恶有多么深重，只要皈依基督，他就能像其他人一样获救，最后时刻改信的人同那些从一开始就是虔诚的教徒一样进入天堂。这是何其荒谬。按照这种逻辑，丹尼斯·卡尼(Dennis Kearney)^③这样的人也能同我们一样进入天堂，那么他在那里会不会继续高呼‘中国人滚出去’的口号，组织天堂十字军将中国人赶出天堂。按照这种逻辑，如果那些割喉党人、小偷和杀人犯在临死之前的几个小时表达忏悔，渴望重生，他们也能够进入天堂。而像我这样的异教徒不管如何行善，最终也会被投入到地狱中去，永世不得超生，原因仅仅在于我没有聆听基督的伟大的拯救力量。”^④

3、与抨击基督教相对应，华人社会的精英阶层还大力宣扬儒家文化。下面的段落是其中较经典的一段：“儒家教义比耶稣的更为灿烂，它并不仅仅依附于某一特定学说理论，而是采取各家学说之长。儒学比其他宗教更为容忍，由于它强调用利益来规范人民的行为，因此，整个社会能够维持和平，不同民族能够在同一国家里和平相处。”^⑤华人社会精英阶层还从国内请来一些学者，对华人社会进行专门的传统文化宣传。1876年5月30日的《编年史》(*The Chronicle*)就报道了这样一则消息：

“长期以来，我们这些天朝上国的子民用怀疑的眼光看待基督教对他们所作的袭击。他们警惕地注视着他们当中的一些优秀青年被不可抗拒的传教士所俘获，加入基督教，把对故土的爱转移到了异国的异教身上。为了应付这种境况，六大会馆连续召开了一系列的延长会议，并尝试利用几千年历史的儒家经典法则和学说来取代《圣经》。这些会议开始于三周以前的杰克逊街的丹山凤剧院，现在只要没有粤剧的排演，几乎天天举行。传播儒学的一个重要人物就是在中国文学史上有一席之地

^①黄清福是美国华人当中最多产的作家之一。1868年，当他17岁时，被传教士组织进入美国学习。学成归国后，参加政治活动，后被迫流亡，先到了日本，后于1873年再到美国。此后二十年中一直致力于宣扬中国传统文化和华人在美国的困境。1883年，他在纽约创办了一份名为《美国华人》的周报，1884年创办第一个美国华人投票协会，1892年，为废除1892年《排华法》成立了华人平权联盟。他的文章经常出现在诸如《北美评论》(*the North American Review*)，《世界》(*Cosmopolitan*)，《大西洋月刊》(*Atlantic Monthly*)《哈珀斯周报》(*Harper's Weekly*)等重要刊物上。这篇《我为什么是异教徒》刊登在1887年8月刊的《北美评论》上。作者讲述了为什么尽管从小接受基督教教育，但依然选择保持儒家的道德理想的原因，以及讽刺了美国基督教徒对于中国人的歧视行为中的伪善。

^②Fenggang Yang, *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*, P.208.

^③19世纪美国反华的代表人物，组织了加利福尼亚工人党，口号是：“中国人滚出去”，对当时美国的排华运动起了很大的影响。

^④Wong Chin Foo, "Why Am I a Heathen?", in *Chinese American Voices: From the Gold Rush to the Present*, eds by Judy Yung, Gordon H. Chang, and Him Mark Lai, Los Angeles: University of California, 2006, p.73.

^⑤Wesley Woo, "Chinese Protestants in the San Francisco Bay Area", p.128.

的庞凤歧 (Fung Chee Pang), 曾获贡生, 相当于我们的博士或者博士后。虽然他在美国居留的时间很短, 但成功的在这些长着杏仁眼的中国人中间掀起来复古的热潮。600 到 1000 人参加他的演说和会议, 尽管演说的时间很长, 从上午十一点一直持续到下午四点, 但参加的人都很感兴趣, 都深深的被吸引住了。”^①

第二节 改信者：游离于美国与华人文化之间

但是, 在美国华人社会中也有一部分华人接受了传教士所传播的基督教文化, 成为基督教徒。这类人人数不多, 截止 1892 年, 华人新教徒人数还不到 2000 人。^②到 1900 年, 美国华人中累计只有 4000 名华人接受了洗礼, 1910 年, 这一数字大约为 6500 人。而与此同时, 在 1850—1910 年期间, 移民美国的华人数字大约为 326000 人, 因此, 华人改信者在总人口中所占的比例只有 1.99%。^③我们的第一个问题就是这些华人为什么要放弃传统的中国信仰而改信基督教呢?

研究美国华人宗教问题的专家, 美国华裔学者杨凤岗教授认为, 在美国移民宗教的研究中, 有一个问题是无法越过的, 即移民宗教中的文化认同或者说是身份构建问题。移民在到达美国大陆以后, 面对的是陌生的环境和与母国文化迥异的全新文化, 如何处理传统文化与东道美国文化、构建自己本族裔在美洲大陆上的身份认同问题便是美国移民面临的一个重大问题。具体到美国华人, 在美国的华人信徒面临复杂的文化认同问题的挑战: 他们是中国人或者华人, 移民到美国就要变成美国人, 而接受基督教则成为基督徒。中国人、美国人和宗教教徒这三个身份又有着社会历史、政治和文化上的张力和冲突。如何解决这三个认同的关系, 是很多华人教徒的烦恼, 更是很多华人教会内部冲突的一个社会学原因。但是, 从另外一个角度来看, 这三个认同问题也就是关于中华文化与美国文化、传统文化与现代文化、基督教文化与中国传统宗教文化的关系问题。^④19 世纪改信的美国华人基督教徒同样面临着中国传统文化与美国文化, 或者说东西方两种文化的直接冲突, 他们是如何构建自己的文化身份, 处理传统文化与基督教文化之间的关系呢? 这是我们要解决的第二个问题。

一、改信原因

关于美国华人改信基督教的动机问题, 当时的许多美国人根据改信的美国华人中比较贫穷的四邑移民要远多于比较富裕的三邑移民这样的事实^⑤, 得出结论, 美国华人基督教徒就像中国本土的基督教徒一样, 没有真心的基督教徒, 都是为了获得利益的“吃

^①Otis Gibson, *Chinese in American*, pp.87-88.

^②麦礼谦:《从华侨到华人: 二十世纪美国华人社会发展史》, 第 143 页

^③Wang Zhongxin, *A History of Chinese Churches in Boston(1876-1994)*, p.88.

^④杨凤岗:《简析美国华人基督教的社会历史和现状》, 第 111—121 页。

^⑤Stewart Culi, *Customs of the Chinese in American*, p.192.

教者”。^①例如,1876年美国国会关于华人移民的调查中就专门对于宗教问题进行了提问:“24:他们的宗教是什么?传教士使他们皈依基督教的工作取得什么进展?”^②而其答案则体现了上述观点:在证词中认为华人改信基督教并非出于对于基督教的真心信仰的有125份证词,大多来自于矿工税征收员、警官和市政官员,而只有很少的一些传教士对此给予了肯定的证词,肯定美国华人基督教徒信仰的虔诚性。^③

那么,美国华人基督教徒改信的动机是否真如他们所说那样是追求物质利益的“吃教者”呢?笔者承认美国华人中确实存在这种为了取得其中的物质利益而实现改信的华人的存在。比如有这样一位华人改信者,身体多病,无亲人在身边,改信后,他将牧师的电话牢牢记在心里,每当发病而不知所措时候,就给该牧师打电话,牧师就会及时赶来,将他送往当地的公立医院。吴景超先生也记录了这样一件事情:“旧金山有一位高贵的基督徒妇女,请了一个华人男孩当佣人。有一天,她对他说,‘约翰,我希望你永远是个好孩子,但,我多么希望你也能爱耶稣!’男孩子的回答却是‘每周多给我一美元,我一定爱您的耶稣。’”^④这种对待宗教的实用主义态度是中国人宗教观的一贯态度,所以才有了“平时不烧香,临了抱佛脚”的谚语,为了物质利益而改信的华人确实存在。但是对于绝大多数美国华人移民改信者而言,这种为了物质利益而放弃自己的传统宗教信仰的行为是不存在的。

为了说明这个问题,我们首先考虑的第一个问题,改信能够给美国华人带来什么样的好处或者利益。我们知道,传教士在中国的传教过程中为了吸引中国人加入教会而采取了很多的社会福利措施,比如建立医院,成立各级学校,举行各种社会救济活动等,并实行各种优惠措施,如为了吸引中国儿童进入学校,教会学校不仅不收学费,而且有的教会学校还向学生每月发放一定数额的津贴和服装饮食等补助,当时的教会医院收费也非常低廉,甚至少收或免收无钱支付诊费和药费的中国人,免费送药。这对当时中国

^①很多学者在研究19世纪中国本土的传教士问题时候,根据华人信徒中中下层华人人数量占据绝对多数这一事实判定,华人改信者中绝大多数都是吃教者,是为了获得教会和传教士所提供的物质利益而加入教会的。这似乎在华人学术界已经构成了共识。笔者对这个论点表示怀疑。论据之一,中国人口的构成在封建王朝时候划分为士农工商,其中的农和工阶层皆属于社会底层,占据人口的绝大多数,因此,改信者当中的中下阶层占据绝大多数也是正常的可以理解的事情,不能据此而断定华人信徒都是吃教者。论据之二,很多学者在论述外国传教士对华人传教收效甚微的时候都会论及中国传统儒家文化对西方基督教文化的抵制。认为传统文化的存在是阻碍华人改信基督教的主因。但是我们知道,中国传统文化分为大传统和小传统两种文化层面,儒家文化作为大传统文化的核心因素主要存在于士和商等社会精英分子手中,广大中下阶层无力接受传统的儒家教育,多是文盲。而广大民众的小传统文化中则包括了民间宗教信仰,这是一种典型的多神信仰。而且,中国民众的大众宗教具有典型的实用性,许多华人大众只是把基督教上帝作为一种神灵加到他的神灵清单上。因此,少了传统儒家文化这层屏障,华人中下阶层信徒较多的事实也是可以理解的,不必非要归咎为吃教一说。论据之三,早期来华传教士确实为了吸引中国人而采取了种种优惠的条件,如免费入学接受教育,兴办医疗机构为穷人提供免费的医疗服务等等,但是我们应该知道这些服务无论你是否作为基督教徒都是可以享受的,不会因为你是非教徒而将你拒之门外。我们承认,这些社会服务措施确实能够吸引很多华人,使传教士接触到更多的华人,进而对其产生影响,宣扬福音,进而许多华人为传教士和耶稣基督舍身为民的精神所感动,接受洗礼,成为教徒。但是,我们不能就据此说明华人信徒大多是为了享受这些优惠措施而非真心改信的,这些只是为华人提供了一个与传教士接触的平台,而最终能否在这个平台上实现精神上的改信还要看华人本身,因为,即使作为非教徒他同样可以享用这些优惠措施。

^②杨国标、刘汉标、杨安尧:《美国华侨史》,第229页。

^③Mary Roberts Coolidge, *Chinese immigration*, p.90.

^④吴景超,筑生译,郁林校:《唐人街:共生与同化》,第164页。

的中下阶级相当具有吸引力。当然，这样的福利措施还有很多，在中国，如果人们改信基督教的话确实可以从中获得不少的好处。而在美国大陆，如前所述，传教士的传教活动在这里主要侧重于直接传教，其社会活动主要是建立传教学校和救助华人妇女，其他的相关措施不能说没有，而是很少，比如，士比亚牧师在抵达旧金山之后所作的第一件事就是感觉华人移民在经历几个月的极度危险的海上航行之后，身体都在不同程度上损耗很大，因此，他首先在旧金山建立了一家诊所，为华人就医诊断。但是，没过几年该诊所就宣告终结了。另外，还成立了一些零星的报刊等，但都影响不大。故而，美国传教士早期在美国华人的传教活动的社会措施以成立教会学校和救助华人妇女为主。而早期华人移民由于身处美国社会之中，为了获得更好的工作岗位或者方便同美国人做生意或者交流，很多华人学习英语的热情很高。因此，从个人掌握的资料来看，没有任何一家教会学校向美国华人提供类似于传教士在中国成立的教会学校那样的津贴和救助。而且，有的学校还向学生征收学费，计费为每月一美元，虽然整体上看，数目并不大，而且学生是否缴费完全根据自己的意愿，但该校在十个月内收到的学费超过了400美元。^①如刘伯骥先生记载，美以美会吉布森牧师在旧金山成立的英语夜学中，“第一年学生平均为二十五人，第二年八十人。其年龄由八岁至三十五岁，共分四课室，教师五人，每月薪俸二十五元，学费每月一元”。^②陈依范先生在《美国华人史》中介绍华人渔村的时候，也提到了教会学校收费的情况：“坐落在圣帕勃罗湾拉特罗克南部山场里的捕虾营地是加利福尼亚海岸的一座典型的华人渔村。村里住着几百名捕虾的渔民及其家属，他们大多来自广东，在老家时都是渔家出身。这儿有几家出售日常用品和捕鱼器具的店铺，一家由六位业余剃头匠经营的理发店，还有一所小学校。学校里教授普通课程和英语，每月学费两美元，如学习宗教，每月另加半美元。……”^③

此外，我们必须记得的很重要的一点，就是即使这些社会措施是免费的话，也并非只有基督教徒才能够享用，而是所有的华人都可以参加这些传教士为了接近华人而设立的学校。我们可以说，这些社会措施为传教士接近华人移民，进而向华人移民进行宗教教育提供了机会和便利，而且一些华人移民的确通过这种渠道实现了皈依基督，但不能说华人基督徒大多是为了实现这种利益关系而加入基督教的。

第二个问题，对于早期华人移民而言，成为基督教徒意味着失去了什么？中国传统社会是一个以血缘关系为纽带的农业社会，定居是常态，迁移是变态。因此，当中国人来到一个新的地方的时候，常常以地缘和血缘关系为纽带紧紧联系在一起。而这种地缘和血缘关系在海外华人的社会生活中占据着重要地位，尤其是在美国这样对于华人移民

^①John Morrison Reid, *Missions and Missionary Society of the Methodist Episcopal Church 1820-1896*, Volumes Vol.1, p.151.

^②刘伯骥：《美国华侨史》，第421页。

^③陈依范，韩有毅、何勇、鲍川运译：《美国华人史》，第12页。陈依范先生并没有说明这是传教士成立的学校，但是从教授普通课程和英语，以及学习宗教来看，应该是传教学校。因为，中国华人当时成立的学校多为私塾，教授传统文化，没有英语教育。再加上中国学校也没有进行宗教教育的，因此，可以得出结论，这应该是一所传教学校。

存在普遍歧视的国家中。面对着充满敌视的周围环境和不断发生的反华暴行，这种血缘和地缘纽带就显得愈发重要，是华人移民在美国生存的一个重要保障。如我们在前面所述，在这种血缘和地缘关系基础上成立的唐人街的七大会馆主要是社会福利机构，除了对唐人街华人的日常管理之外，更多担负的是社会福利责任，向其成员提供食宿、帮助介绍工作等，如果华人需要社会方面的援助的话，完全可以通过七大会馆等唐人街华人社会机构来实现，而不用求助于白人传教士。而且，在当时的美国华人社会，由于强大的传统文化和宗教力量的存在，在整体上对基督教是持一种抵制排斥态度。因此，对那些背离传统的改信者而言，华人社会整体一般持强烈的反对态度。当一个中国人显示了对于传教会的兴趣之后，他常常遭受整个华人社会的抵制与反对，公开承认基督教对许多华人而言非常困难，这常常意味着与其家庭成员，亲属和朋友的决裂。因此，当时的华人如果选择了基督教的话，就基本意味着与华人社会的疏离，与那些他在美国生存所依赖的血缘和地缘关系和组织的疏离。这对当时的美国华人移民而言不能不说是一个重大的损失，是每一个改信者所必须考虑的问题。

第三，从程序上而言，并非是说华人移民在表达了对于基督教的兴趣或者意愿之后，传教士就会直接将其接纳到教会中来。传教士一般都会采用相应的措施来考核这些意欲皈依的人。例如，当华人移民表达出了对于传教会基督教的改信意愿以后，传教士就会把他放在一个由华人基督教徒组成的组织中，^①生活学习半年的时间。一方面是使其熟悉基督教的各种思想信念和礼仪，另一方面，则是在这个过程中对其进行考察，看其是否真心皈依基督，还是假借皈依之名到传教会中获取利益的“吃教者”。半年考察结束之后，如果没有发现问题的话，就会组织一个类似答辩委员会这样的会议，对其进行最终的考核。传教士会在会上向他提出各种问题，诸如，你为什么要改信基督教，你对你的同胞的异教信仰怎么看等等问题，来考察其是否真心皈依基督教。而这样的结果通常也是令人满意的，在一份传教士报告中，在其传教会的八十七名意欲皈依基督的华人当中，八十六人最终接受了洗礼，成为了真正的基督教徒，而只有一名后来证实并非出于真心的宗教目的。^②

以上三点是我们从理论上证明了华人改信者改信基督教动机的一些问题。从中我们可以看出，改信基督并不能为美国华人带来什么具体的利益，相反，这一行为还会导致与华人社会的疏离，而失去在美国华人社会中的血缘和地缘联系。而且，从制度上看，传教士也要对这些意欲改信华人的动机进行考察，而屏除那些吃教者。因此，从理论上讲，华人改信者大多应该是出于真正宗教目的的精神追求而改信的基督徒。而在实践上，这样虔诚的华人基督教徒的例子也比比皆是，笔者在这里略举两例。

吴景超先生在其名著《唐人街：共生与同化》中就举出了这样的例子：“萨克

^①例如，加入公理会的华人基督教徒就组织了美国华人公理会协会，其章程包括：任何欲加入的成员必须抛弃一切之偶像和恶习，且须证明自己是一名耶稣基督的追随者，且须得到一名以上会员的引荐，其名必须在被本会接受之前一周提交本会，所有成员中三分之二票数通过方可成为本会之会员，等等。

^②L. Townsend, *the Chinese Problem*, p. 171.

拉门托的法官 N. G. 柯蒂斯, 他辩才出众, 常使地方法庭惊叹不已。他的证词举足轻重, 他的判断能力也使人信服, 因而成为法院有影响的人物。几年以前, 他家雇佣了一个年轻的华人, 后来成了长老会教友。几年来法官对他进行了仔细的观察, 他按最严格的《新约全书》标准进行考核, 认为这个青年有奉献精神、正直、真诚、朴实。他有空就谈《福音书》。由于他品格高尚、心地纯洁, 法官一家人都很喜欢他。后来, 他病倒了。他得到很好的照料, 他以基督的坚忍精神忍受疾病的折磨。临死前, 他表示愿与基督徒安葬在一起, 不许不信教的亲友将他的遗体葬在别处。当神父来参加葬礼时, 法官说, ‘我一直在寻找真正的基督精神, 我终于在来自大洋彼岸的一个华人小伙子身上看到了这种精神。’ 在萨克拉门托市公墓中, 屹立着一块壮丽的大理石纪念碑, 在 ‘叶观伦’ 的名字下面, 镌刻着一行颂词, ‘他的一生, 闪耀着基督的精神。’ 这块墓碑是法官柯蒂斯花费一千多美元建立的。这块昂贵的墓碑、华美的碑文、以及这个华人青年洁白无瑕的一生, 以无言的、然而却是明白无误和激动人心的方式向人们证实, 并使那些最不相信别人具有善心的人也不得不相信, 华人也能成为一个真正的基督徒。”^①

梁基 (Leung Kee) 也是一个很典型的例子: “梁基十六岁, 与叔叔一起在一家商店中打工, 是一个英俊而且值得尊敬的异教徒。他加入我们教会不久, 就生病了。他叔叔认为生病的原因在于他抛弃了传统信仰, 改信基督教, 央求他回到传统信仰中来, 但他坚决地拒绝了, 选择了信任基督。在弥留之际, 叔叔再次询问是否需要为他烧纸钱等, 他仍然回答: ‘不’。要求基督教同胞为其祈祷。……”^②

二、边际人: 改信者与华人社会和美国社会的关系

吴景超先生在《唐人街: 共生与同化》中将社会学的“边际人”概念运用到美国华人的研究, 意指“一个在主观上熔合了两种文化的具有新的特征的人。当相互对立的观念和习俗碰在一起时, 两种文化的冲突是不可避免的。边际人的头脑中也展开着这种文化的冲突。他们的头脑是真正的文化熔炉。……他们一方面要消化吸收新的文化, 使之成为自己文化体系的一部分, 另一方面又背着从旧世界带来的文化包袱。由此可见, 一个来到美国的移民很难百分之百地变成美国人。相反, 他常常会成为一个边际人, 即‘处于两种文化和两种社会的边缘, 而这两种文化和社会是永不会完全相互渗透和相互熔合的。’”^③美国华人社会的改信者就是一群这样的边际人, 他们由于其“宗教信仰而与唐人街华人社会疏离, 但又由于种族而与美国基督教社会隔离”。^④

(一) 疏离: 华人改信者与美国华人社会

前面我们提到, 华人在通过考验接受洗礼之后, 一般会进入当地的白人教会, 与唐人街的华人社会自我疏离。一方面, 这是由于当时的唐人街华人社会作为一个整体并

^①F.J.Master, “Can a Chinese be a Christian?”, *Californian*, 2(1892), pp627-28. 转引自吴景超, 筑生译, 郁林校: 《唐人街: 共生与同化》, 第 164 页。

^②Mrs.C.A.Sheldon, “Death Of Leung Kee”, *The American Missionary*, September, 1889, VOL.XLIII, NO. 9.

^③吴景超, 筑生译, 郁林校: 《唐人街: 共生与同化》, 第 309 页。

^④Wesley Woo, “Chinese Protestants in the San Francisco Bay Area”, p.128.

不接受这些传统文化和宗教的背弃者，因而经常发生一些对于华人基督教徒的迫害事件。比如，父亲为了阻止儿子改信而采取的暴力行为以及把其关起来，兄长将改信的兄弟赶出家门等。^①这是华人基督教徒的一种不得已而为之的自我疏离。另一方面，是传教士担心华人社会的传统文化会对华人基督教徒产生倒退影响，而采取的主动隔离现象。例如，有的传教士就经常抱怨，他们对于基督教徒的影响每天只有那么几个小时，而他们则无时无刻不处于中国传统异教思想的影响之下。华人基督徒从妓院和赌场来到教会，而教会活动结束后，则一转身又返回到了妓院和赌场之中。因此，传教士担心在异教华人社会的影响之下，华人基督教徒会产生动摇，而重新恢复到以前的异教状态之中。例如，庞德牧师在建造华人教会时就专门为华人基督教徒建造了相应的宿舍和生活设施，以使他们与唐人街华人社会完全隔离开来。^②

正是在这两种因素的影响之下，华人基督教徒与唐人街华人社会彼此疏离。关于这方面的资料笔者掌握的不多，但在有限的资料中也可以看出一些端倪。当时华人社会流传着这样一句谚语：“多了一个基督教徒，就少了一个中国人。”而六大会馆也根本就没有把基督教徒计算在其属内，“他们宣布，除基督教青年会成员外，所有华人都分属这‘六大公司’。基督教青年会成员约一千人。”^③可见华人大众对他们的排斥态度。而一位基督教徒讲述了他改信后被排斥的经历：“1877年我成了基督徒，当我成了基督徒之后，我为此失去了许多朋友，我的亲戚们不欢迎我，他们怕我给家庭带来耻辱和责骂，这使我的家庭成员感到很痛苦，努力要我回复华人信仰。”^④

但是，这种疏离在多大程度上存在？华人基督教徒是否就无法参加华人社会的活动了呢？答案是否定的，这种疏离因时因地而异。随着时间地推移和华人同化程度地不断加深，19世纪末20世纪初以后，华人社会也开始逐渐接受华人基督教徒。而在美国东部，种族歧视不如西部太平洋地区严重，对于华人基督教徒的承认似乎也多一些。刘伯骥先生在《美国华侨史》中描述了这样一件事：“光绪二十五年（1899年）三月二日，何佑在领事府召集会议，中西人士均参加，议定向中西人士筹款，租赁楼宇，为医院之院舍。为着实行此慈善计划，根据加州法律立案，组织一个会，定名为金山华人仁济医院（The Chinese Hospital），凡捐五元以上者，得为委员。此议既定，加州政府旋于是年三月八日发给2847号公司注册证书。遂推出董事7人，组织董事会。职员方面，设正副院长、书记、司库各一人，由董事会选任之。嗣选出职员如下：正院长：傅兰雅（John Fryer，加州大学中文教授）；副院长：华伦泰（J. J. Valentine，委士花银行总

^①但是，有的学者也认为传统华人社会对于华人基督教徒是很友善的，并不存在迫害现象。笔者以为，如果这种情况存在的话，也是个别现象，而不是一种多数或者普遍现象。这要根据其经济地位来决定，例如，庞德牧师就发现，如果华人基督教徒在美国发了财，带回去了大批的财富，家人和亲属以及村人都不会对其抛弃传统宗教信仰而改信基督教的做法说些什么；而相反，如果在美国没有获得相应的经济成功而两手空空回去了，其基督教身份必然招致他们的非议和责难，想来这与中国人宗教的极强的实用主义思想相关。Rev. W.C. Pond, "Our Chinese In China", *The American Missionary*, October, 1889. Vol. XLIII. No. 10.

^②Karl Fung, *The Dragon Pilgrims: A History of A Chinese Church*, p.137.

^③吴景超，筑生译，郁林校：《唐人街：共生与同化》，第157页。

^④前引书，第243页。

理); 书记: 阿德布列博士 (Dr. B. C. Atterbury, 医生); 司库: 哈里斯 (Agt. W. H. Harris, 汇丰银行代理人); 顾问委员会主席: 文宁 (E. P. Vining, 市场街铁路公司总理); 妇女委员会主席: 克拉基夫人 (Mrs G. Clarke); 华人委员会主席: 何佑; 委员: 何景驹 (泗和号司理)、李镜秋 (华源号司理)、陈文渭 (和安泰号司理)、刘炯 (福和号司理)、刘锦 (美以美教会教友)、陈锦才 (纲纪慎教会教友)、梁廷美 (美以美教会教友)。”^①

我们注意到, 在七个华人委员会委员当中就有三位华人基督教徒: “刘锦 (美以美教会教友)、陈锦才 (纲纪慎教会教友)、梁廷美 (美以美教会教友)。”这一现象说明: 19世纪末20世纪初的美国华人教徒已经可以正常地参加华人社会的日常活动, 华人教徒不用刻意掩饰自己的教徒身份, 华人社会应该是可以接受华人教徒的存在。我们甚至发现了华人基督教徒担任纽约中华公所主席的记载: “人们常说, 华人异教徒反对基督教。但是, 几年以前, 纽约华人社会选举一位浸信会牧师担任中华公所的主席, 任期两任四年的事实证明这种说法是不正确的。”^②刘伯骥先生还记载了一件华人组织参与华人社会管理的活动: “民国九年 (1920), 以医局经费不足, 房舍狭隘, 遂由中华会馆召集宁阳、冈州、阳和、三邑、合和、肇庆、人和等七会馆, 及中华总商会、中国国民党、中国宪政党、致公党、同源会、基督教联合会、基督教男青年会共十五侨团会议, 谋商举行大规模筹款, 扩建为现代化医院, 后因事搁置。至民国十一年 (1922年), 始议决实行。由十五侨团组织筹捐局, 以陈乐生牧师为局长, 向全侨募捐。前后筹捐得达二十万元。十三年 (1924年), 在昆陈街所购之地段建筑, 楼高五层。十四年 (1925年) 四月十八日开幕, 新命医院名称为东华医院。”^③

(二) 隔离: 华人基督徒与美国白人社会的关系

如果说, 同华人社会的疏离还含有华人基督徒自主的成分的话, 与美国主流白人社会的隔离则属于完全的不得已而为之。许多华人改信基督教, 绝不仅仅是追求一种信仰, 更多的是表现出华人对美国主流文化的一种认可, 是融入美国主流文化的一种努力。面对铺天盖地、无所不在的基督教文化, 华人经历了从陌生到习惯, 从好奇到接受的心理路程。但是, 很多华人基督教徒发现, 尽管他们接受了基督教, 自己感觉像个美国人了。但这种感觉仅仅局限在教会之中, 走出教会, 他们仍然是黄皮肤黑眼睛的中国人, 仍然被主流社会所拒绝。一个华人基督教徒的找房经历足以说明这一点。故事的作者是一位长老会教会的成员, 一家中文报纸的编辑, 他和家人说正宗的英语, 穿美国式服装, 他的孩子按照良好的美国习惯进行精心的培养:

“1901年, 我提议全家从洛杉矶搬到旧金山, 我多次尝试在唐人街以外找到适合的房子, 这样我的子女就能够按照正宗的美国方式进行培养, 在将来的日子里, 他们能够进到作为美国公民的义务享受美国公民的权利。我找到了一所房子, 五个

^①刘伯骥:《美国华侨史》,第116—117页。

^②J.S.Tow, *Real Chinese American Being an attempt to give the general American public a fuller knowledge and a better understanding of the Chinese people in the United States*, The Academy Press 112 Fourth Ave., N- Y. C. 1923, pp.69-71.

^③刘伯骥:《美国华侨史》,第118页。

房间，带洗浴，价格也在我所承受的范围之内。房东太太在听完我的解释之后，同意将房子租给我。付完租金，做好一切准备工作。但是，两天后，房东太太来到我的办公室，将钱退给我，解释说，所有的邻居都强烈反对他们中间生活着一个中国家庭。如果房东太太同意把房子租给我，他们就搬出去。因此，我们第一次搬迁到唐人街以外的计划就宣告失败了。几周以后，我再次尝试，一天下午，我找到了适合我的一所房子，由于距离唐人街不远，因此，租金不贵，经纪人友善的为我准备了租房合约，但是当房东知道了我是中国人之后，立刻终止了一切联系。经历了这些失败之后，我仍不气馁，继续再次尝试，渴望好的结果。一个烦躁的下午，我把一切工作都丢开，开始寻找房子。我在梅森街（Mason Street）接近萨克拉门托街的地方发现了一套公寓，我觉得地理位置不错。房东是一位和善的法国人，没有种族歧视，只关注经济利益。因此他同意将房子租给我，条件是其他房客不会反对。两天之后，我致电该房东，他告诉我房子不能租给我了，因为有房客反对他将房子租给华人。我很失望，但一点也不意外。我问他是谁反对我在那里居住，他回答是一个黑人家庭。这是我最后一次在唐人街以外找房子的经历，我一遍又一遍的告诉自己，如果连黑人都反对华人在唐人街以外找房子，是不可能找到没有人反对的房子的。此后，我再也没有尝试过。”^①

即使在教会内部，华人基督教徒也根本感觉不到自己像一个美国人。一位华人基督教徒曾在一封给国内友人的信中抱怨了这种感受：

“整体上讲，美国人反华情绪很强烈。因此对于我这样的年轻人而言，熟悉这个充满敌意的社会很困难……我感到很不自在。而教会成员对我热情欢迎使我更加感到我是在一群陌生人中间。他们对我要比他们相互之间都要热情，这使我觉得我与他们不一样。我暗暗写下了这些祷词：‘万能的上帝，我们的天父，你创造了地球和其上的居民，白人、黄种人、棕色人和黑人。在你眼中，他们都是一样的。我恳求你，在我感到自己是一个陌生人的时候，安慰我；帮助我承受这些迫害和嘲笑；给我智慧，使我理解所有的人都是你的孩子，你是他们的天父和创造者。’”^②

三、基督教化不等于美国化：华人基督徒的生活

文化传播学理论认为，宗教传播作为文化传播的一种模式，宗教作为文化的一种要素的传播必然伴随着与之相关的该文化的其他方面的传播，如价值观念、社会伦理、制度等。王继伍在研究加拿大传教士与加拿大华人的时候，得出结论，由于强烈的民族主义思想以及盎格鲁——萨克逊种族优越论的影响，传教士在向华人移民传播基督教的过程中，将加拿大文化放在了与基督教同等重要的地位传播给华人，甚至是加拿大文化要

^①Mary Roberts Coolidge, *Chinese immigration*, p.439.

^②J. S. Tow, *Real Chinese American Being an attempt to give the general American public a fuller knowledge and a better understanding of the Chinese people in the United States*, pp.68-69.

优于基督教。^①同样道理，美国传教士在向华人移民传教的过程中必然自觉或不自觉的将其自身所浸染的美国文化价值观念传达到华人中间。那么我们的问题就是，那些改信了的华人移民是否也接受了美国文化，在实现了基督教化的同时也实现了美国化呢？

由于 19 世纪的美国华人基督徒多来自于中下阶层，大多人的文化程度不高，因此，留下的关于早期华人基督徒生活的资料很少。我们所运用的资料就是当时华人基督徒留下的影像资料。图 4.1、参加会议的华人基督徒代表。从该图中我们可以看出，在与会的八名华人基督徒中，只有两位身着的是西服领带或领结，完全的美式装扮，辫子也已经减掉。而其余的六位则仍然是传统的中式衣着，由于角度问题，我们无法看清他们是否还保留着辫子，但笔者估计是有的，因为前面有明显的剃头的现象。这种现象并非偶然的，在康迪特牧师所撰的《我们眼中的中国人》一书所陈列的十一位华人基督徒的个人像中式装扮的有 7 位，而美式着装的只有四位。^②

图 4.1、参加会议的华人基督徒代表



资料来源：Rev. Ira M. Condit, *The Chinaman as We See Him and Fifty Years Work for Him*, p.159.

《美国传教杂志》登的一篇文章的记载也能作为依据：“问题：‘基督徒，你们和我们之间有什么差别？’回答：‘没有差别，我们基督徒戴和你们一样的帽子，穿和你们一样的衣服，和你们一样走路，只有在信仰上和你们不同。你们都信仰偶像，我们则崇拜世间唯一的真神上帝，你们用肉和水果祭拜，而我们则用真心信仰。’^③这里还有一个例子，就是有的华人基督徒在改信基督之后仍然坚持中国传统的例子。据刘伯骥先生记载：“第一次中国式婚礼，于 1860 年举行，为华埠社会的一次大应酬。中国基督徒的詹姆斯（Charles Jamison）与芳龄十八的亚桂（Ah Quy）女士结婚，完全用

^①Wesley Woo, "Chinese Protestants in the San Francisco Bay Area", p.154-168.

^②Rev. Ira M. Condit, D.D., *The Chinaman as We See Him and Fifty Years Work for Him*.

^③"Confucius and Christ—A Letter From Hong Sing", *The American Missionary*, October, 1888. Volume XLII, No. 10.

中国仪式。在旻陈街一餐馆设喜宴，亲友送礼（一元至十元）而参加宴会者 110 名。此对新入，在华盛顿一屋赁两屋而居。”^①

通过以上的实例我们可以看到，华人基督教徒在外在的衣着等方面并没有完全实现美国化。而文化学理论告诉我们，文化可以分为物质文化、制度文化和精神文化。其中，物质文化是文化各构成要素中最活跃、最易变动的部分，也是不同类型文化、不同性质文化之间沟通与交流最易实现的部分，最易被不同社会接受的部分。而华人基督教徒在这方面也没有完全实现美国化，仍然坚持中国传统的衣着方式，可见，接受基督教对于华人而言并非意味着美国化。

此外，华人基督教徒不仅没有实现完全的美国化，反而还尝试在基督教文化和传统文化之间寻求妥协，试图在改信基督教之后仍然保持传统信仰。他们参加基督教会，向上帝祈祷，但继续举行传统中国习俗，如用阴历，庆祝中国节日，祖先崇拜等。比如，一位华人长老会传教士在其子接受洗礼之前为其举行了一个中国式的庆典，他祈祷说，希望其子女死后葬在中国，以便孔子能够照顾其灵魂。再如，华人基督教徒还庆祝中国的最重要的传统节日——春节，形式与传统华人相差不多，只是，没有那些传统的祖先崇拜等仪式，而代之以基督教的祈祷、唱圣诗、背诵圣经、发表演讲等活动。^②为了折衷基督教和儒学，华人基督徒还试图证明两种宗教之间存在共同之处，并力图劝说其同胞把二者结合起来是可能的。有的华人基督徒就把他们的上帝等同于“儒家孔子和孟子经典中所谓的天（the Supreme Ruler）”。^③再如，在华人独立长老会四周年庆典上，身为基督徒的中国领事告诉他的观众，如果研究基督教，就会发现基督教和儒教之间的相通之处不可胜数。另一位华人基督徒在一次孔子诞辰中将这一观念阐述得更加清楚：“我们基督徒信仰基督，我们知道，儒教同样教人向善。如果一个人信仰基督教，同时，也研究儒家经典，他必然是一个优良的人。”^④

小 结

美国学者保罗·科恩在研究中国传教士问题时候提出冲击——回应范式：对近代中国而言，基督教无疑是外来因素，是西方文化对中国冲击的一部分。传教士深入中国的乡村和基层社会，不仅试图改变中国的文化，而且试图改变中国人的灵魂和信仰，从而对中国人的生活方式构成最直接、最深层的冲击，因而激起了中国人最强烈的反应。根据这一范式，基督教在华传布史的中心和主题之一是传教士的活动如何构成对中国传

^①刘伯骥：《美国华侨史》，第 111 页。

^②J.E.Roy,D.D., "Two Chinese Anniversaries", *The American Missionary*, April, 1890, Vol. XLIV. No. 4.

^③"Confucius and Christ—A Letter From Hong Sing", *The American Missionary*, October, 1888. Volume XLII No. 10.

^④J.E.Roy,D.D. "Two Chinese Anniversaries", *The American Missionary*, April, 1890, Vol. XLIV, No. 4.

统制度、价值体系和政治权威的挑战以及中国民众和士绅对这一挑战如何做出回应。^①

同样的道理，美国传教士在美国华人社会中的传教活动也是对美国华人社会的传统社会秩序和文化遗产的一个挑战。面对这个挑战，美国华人群体内部表现的也并非铁板一块，而是产生了分化，表现出了两种截然不同的反应：出于维护传统的社会秩序和传统文化目的的华人大众和华人社会精英阶层为主体的华人社会对于传教士的活动采取了抵制态度；出于真正的精神信仰或者功利目的而接受传教士的改信者，二者的反应态度完全对立。抵制者表现出了在美国白人的敌视环境中保留传统文化的需要；而改信者则反映了放弃传统文化而同化进入美国主流社会的要求。但是，二者在 19 世纪唐人街华人社会的地位和分量是完全不同的。改信者只占华人社会总人数的很小的一部分，而相反的，抵制者则占华人社会人口的绝大多数。而且，改信者出于维护其信仰的需要，采取了与华人社会的疏离，他们的日常活动范围基本局限于华人基督教徒中间，因此，他们对于整个唐人街华人社会的影响可以说是很小的。我们可以说，从华人个体的角度看，传教士的文化传播活动取得了一定的成效，吸纳了一些华人改信者。但若从美国华人社会的整体来看，传教士的传教活动遭到了大多数华人移民的反对，对于美国华人社会的影响可以说是微乎其微的。

^①Paul Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, Columbia University Press, 1984. 转引自王立新：《美国传教士与晚清中国的现代化》，第 303 页。

结 论

本文分别从 19 世纪美国传教士在美国华人中的传播环境、作为传播主体的美国传教士的传播动机、传教士进行文化传播的方式以及作为文化传播客体的美国华人社会对于传教士的不同反应等方面对于 19 世纪美国传教士在美国华人中间的宗教文化传播行为这一研究对象进行了研究。那么，传教士的宗教文化传播行为在美国华人社会起到了什么样的传播效果呢？

任何文化传播者进行的文化传播活动都是具有一定的预期目的，传教士也不例外。传教士在美国华人社会进行传教活动的最大动机就是改信在美华人，使他们接受上帝的福音，成为上帝的信徒。但是，如果单纯从改信的美国华人数来说，这一运动的结果是难以令人满意的。前面我们提到，截止 1892 年，北美洲的华人新教徒人数还不到 2000 人。^①到 1900 年，美国华人中累计只有 4000 人接受了洗礼，1910 年，这一数字为大约 6500 人。而于此同时，在 1850—1910 年期间，移民美国的华人的数字大约为 326000 人。因此，华人改信者在总人口中所占的比例只有 1.99%。^②许多美国教会领导人感到华人工作既没有在福音化中国人方面，也没有在华人社会发展自给的宗教生活方面取得成功。“在过去二十五年中来到我们中间的 25 万华人中，只有千分之二的人是名义上的基督教徒。其中的千分之一是在中国的传教士开设的学校中接受培训，只有剩余的千分之一是真正在加州实现改信的。”^③在 20 世纪早期的教会通讯中，美国美以美会传教部总干事 T. E. 伊格顿·肖 (T. E. Egerton Shore) 承认：“在美国华人中间的传教工作问题一度成为很严重的问题。我们的经历以及工作结果让人十分不满意。”^④

有的学者把美国传教士在美国华人中的传教活动失败原因归结为华人移民的侨居心理和美国传教士希望改信的华人基督教徒返回中国进行传教的愿望。有的学者把美国传教士在华人中的传教工作失败的原因主要归结为华人方面的侨居意识、中国的传统文化、宗教习俗等。也有的学者将之归咎为美国社会对华人移民的歧视以及传教士对待美国华人移民的种族主义歧视。可以说，这些说法都有一定的道理，但又都不够系统和完整。因此，在这里，笔者尝试从影响文化传播效果的传播环境、传播主体、传播方式和传播客体等因素对美国传教士在美国华人中的宗教传播行为的传播效果进行评估，认为得出这种结果是必然的，不可避免的。

^①麦礼谦：《从华侨到华人：二十世纪美国华人社会发展史》，第 143 页

^②Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston(1876-1994)*, p.88.

^③Rev.S.V.Blakeslee, *Immigration: its Social, Moral, and Political*, Sacramento: F. P. Thompson, Supt Statw Printing, 1878, p.243.

^④Zhongxin Wang, *A History of Chinese Churches in Boston(1876-1994)*, p.115.

文化传播学认为,在文化传播过程中,从传播活动开始到形成一定的传播效果,是一个相当复杂的过程,且有很多因素掺于其中,这些因素都会对文化传播的最终效果产生重要的影响。这些因素主要包括:一是文化传播的环境;二是作为文化传播活动主体的传播者的动机与传播内容等因素;三是文化传播的技巧和方式;四是作为文化传播活动受传者的客体本身的传统文化力量的强弱,以及与传播者所传播的文化的远近疏离关系。这些因素我们在前面都已经分别进行过阐述,在这里把他们汇总起来,做一总结。

1、从文化传播的环境来看,从第一章我们可知,19世纪中期以前,由于地理环境的阻隔,中美两国文化基本没有什么大规模的交流和传播。1848年,随着加利福尼亚州发现金矿,华人移民怀着黄金梦开始大批来到新大陆,人口增长很快,逐渐在美国形成了华人社会。可以说,这在很大程度上为中美文化的传播与交流提供了良好的环境。但是,这种传播并没有成为现实,原因在于有可能成为文化传播主体的美国白人大众的种族中心主义思想。他们视华人移民为“低劣的,退化的,智力低下的不能同化”的民族,中国文化早已经停滞不前,不适应时代发展的需要。华人移民在他们眼中,是美国社会问题产生的根源,是对美国盎格鲁撒克逊文化的威胁。要解除这种威胁,必须把华人赶出新大陆。因此,美国白人一方面通过立法机关制定了一系列的排华法案,对华人进行了严格的限制。另一方面,他们又制造一系列的反华暴乱,殴打、驱逐甚至杀害华人移民,掠夺华人的财产。最终,1882年排华法案的通过标志着美国彻底关闭了华工移民的大门。可以说,正是这种美国白人大众对待华人移民的种族主义态度,再加上华人本身的侨居意识,使本应该承担起文化传播任务的美国白人大众最终并未成为文化传播的主体。

而这种对待华人移民的歧视态度还对传教士以后的宗教文化传播行为产生了很大的阻碍影响。许多传教士把传教失败的原因归结为美国白人的这种种族主义态度。“庞德先生说,我们的学生在从学校回家的路上被白人用石头砸,被白人殴打,被他们踢,帽子也被他们抢走。我们当中的恶棍展示从中国人那里偷来的战利品就像苏人或波族印第安人剥掉敌人的头皮一样炫耀。……记录这些事情,指责一个自己视为家的城市,让人的心情十分沉重。但是,你以及东部的其他朋友应该知道我们的困难,并相应的对我们的工作作出判断。”^①

2、从文化传播的主体来看,文化传播的重任最终落在了美国传教士的肩上。但是,正如我们在第二章的研究中发现,作为文化传播主体的传教士的传教动机也并非出于平等对待华人移民,将其带入美国文化中去。同美国大众一样,除了少数传教士以外,绝大多数传教士同样持有强烈种族主义态度和西方基督教文化优越论,把华人视为低劣的民族和文化群体。因而,美国传教士在美国华人中间的宗教文化传播行为就形成了一对强烈的矛盾:上帝的爱、上帝面前人人平等观念、上帝是为所有人而受难的宗教观念同

^①L.Townsend, *the Chinese Problem*, p.65.

传教士对待华人移民的种族主义歧视态度之间的强烈反差。即使是那些真正对华人移民抱有同情的传教士，如士比亚牧师，吉布森牧师等也逃脱不了这种矛盾。士比亚牧师是第一个到华人中间传教的牧师，对华人怀有很深的感情，曾在其著作中批判了对待华人移民的歧视态度。就是这样一位华人移民的朋友，有学者经过对其布道和祈祷语言的分析，指出其中充满了种族主义的论调。其他的传教士更不要提及了。传教士这种传播的文化内容同行动表现出来的矛盾自然阻碍了华人移民的改信。

3、从传教士文化传播的方式来看，我们在第三章中研究了美国传教士在华人社会中进行传教活动的方式，得出，美国传教士的文化传播方式也深受其种族主义的影响。由于传教士将华人文化视为低劣的停滞不前的文化，因此，他们采取的手段就是用基督教完全取代中国多神的异教迷信信仰，进而用美国文化取代中国传统文化，在“耶稣还是孔子”的问题上他们坚决的采取了只要耶稣不要孔子的方式。这必然遭到中国传统文化的强烈抵制。基督教在中国本土传播的历史证明，如果传教士想要在华人中取得宣教事业的成功，必须将基督教同中国传统儒家文化结合起来。19世纪，新教进入中国以后，最开始采取的策略也是“耶稣或孔子”，但传教活动的停滞不前使他们逐渐意识到，应该使基督教教义同中国传统文化结合起来，因此，采取了“耶稣加孔子”的传教策略，才使传教事业获得了一定的进展。正如传教士丁韪良言道：“古老而令人尊敬的中国文化遗产是传教必须予以重视的一种力量。对这种力量，既要与之斗争，又要与之妥协。”这种妥协态度典型的反应在“祭祖”和“祀孔”问题上。丁韪良在1880年美国东方学会年会上发表《中国的祖先崇拜》的演讲，以及1890年在上海新教传教士大会上提交的《祖先崇拜——恳请容忍》论文，均为祭祖行为进行了辩护。他认为，中国的祖先崇拜由来已久，已成为“中国人精神生活里一种活生生的信仰”，这种行为与西方用鲜花纪念亡灵一样，并无偶像崇拜之意。因此，他建议“传教士不要干预中国人的祭祖行为，而应把它置于上帝的影响之下，逐渐改造它”，使它与基督教信仰的要求“逐步一致”。^①而美国传教士在美国华人社会的传教活动则声称，华人移民只有完全抛弃祖先崇拜和异教信仰的痕迹之后，才能改信基督教，成为耶稣的门徒。因此，无论从理论还是实践来看，在美国华人社会中的传教士的这种完全以基督教文化取代中国传统文化的传播方式是行不通的。

4、从文化传播的受传者或者客体来看，华人移民所拥有的以儒家道统为核心的中国传统文化，是根植于两千多年封建的自然经济基础上的，自然经济的稳定性使人们在思想意识中产生了坚强的“定常性”，表现在文化上，便是崇尚道统，好常恶变。所谓“道之大原出于天，天不变，道亦不变”，董仲舒这句名言，道出了中华民族这一根深蒂固的观念。^②而且，中国传统文化在漫长的发展岁月中，一直孕育在一个相对封闭的地理环境中，始终未遇到严峻的挑战。因此，当世界上许多古老的文明或在历史的长河

^①王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，第237页。

^②前引书，第134页。

中消失，或逐渐融汇于其它的文明中时，唯有中华文化，自古至今，一脉相承，绵延数千年而不绝。中华文化的悠久性和稳定性，不但凝聚成一种强大的内聚力，而且在一定程度上培育了民族的优越意识。这种文化传承在面对敌视环境的美国华人移民中表现的更为强烈。

同时，中国传统文化与美国基督教文化是两种截然不同的文化，存在着很大的差异性。主要体现在以下几个方面：（1）前面我们讲到的一神信仰与多神崇拜的冲突；（2）在中国的文化价值观念中，以三纲五常为核心建立的纲常伦理规范，视为不可违悖的圣训，而基督教信奉上帝，不敬祖宗及其他神灵。所谓“人道之大，不外礼仪廉耻，礼义缘五伦而立，忠君亲上，爱亲敬兄，长幼有序，夫各有别，此之谓礼义，能全乎此，谓之为善；苟反乎是，即谓之恶。”“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。”这正反映了两种不同文化所具有的不同价值观念的冲突；^①（3）基督教认为，一切人都是上帝的子民，在上帝面前人人平等，无任何阶级、尊卑、和贵贱之分。这与中国的“君臣、父子、夫妇、兄弟，长幼有序、尊卑有别”的封建等级思想形成了尖锐的矛盾冲突。传教士们竭力宣传基督教的平等思想，企图解构中国的旧有观念和秩序，代之以基督精神；（4）基督教主张“原罪论”和“来世说”，认为人生来就带有罪恶，只有在现世信仰上帝，忏悔行善，死后灵魂才能升入天堂，获得救赎，所以人生的最高价值和意义体现在来世的彼岸。而中国人却主张“性善论”和“现世说”，认为“人之初、性本善”，人当积极入世，“修身齐家治国平天下”是每一个封建士子的人生目标和抱负，基督教宣扬的来世天堂、理想彼岸的教义，从根本上否定了士子们对仕途功名的追求，践踏了他们经世治世的抱负，这无疑遭到了代表中国传统文化的官绅阶级的强烈反对。^②这两种文化不仅反映了民族与区域的差异，更反映出强烈的时代差异，这就不可避免地使它们在交流过程中发生剧烈的冲突。因此，从传教士文化传播活动的受传者美国华人社会来看，中国传统文化必然成为华人接受基督教的文化障碍。从第四章我们也可以看出，尽管传教士在美国华人社会也吸收了少数改信者，但这些华人基督教徒的数量极少，而且对华人社会整体的影响可以说微乎其微，而占据华人社会人口大多数的华人大众和社会精英对传教士采取了多种措施的抵制态度，这就在很大程度上影响到了传教士在华人社会的传播效果。

总之，19世纪美国传教士在美国华人社会中的传教活动是一场发生在不利于文化传播的种族歧视的社会环境中，由作为文化传播主体的传教士的非平等的传播动机而引起的、利用强势的美国基督教文化取代华人传统文化的、引起了作为传播客体的美国华人社会传统文化的剧烈冲突的文化传播活动，无论从传教士所处的文化传播的环境、文化传播活动的动机、方式以及作为受传者的华人社会的文化传统观念来看，传教士在华人社会的传教活动必然会面临着种种阻碍，收效甚微。

^①前引书，第250页。

^②张群芳：《近代来华传教士笔下的中国形象》，《乐山师范学院学报》，2006年第4期，第92页。

参考文献

英文资料

一、 原始资料

(一) 时人的相关记载

1. Beck, Louis J., *New York's Chinatown :an historical presentation of its people and places*, New York : Bohemia Publishing, 1898
2. California,*Chinese immigration :its social, moral, and political effect.*,Sacramento : F. P. Thompson, supt. state printing, 1878.
3. Clark, Helen F. *The lady of the lily feet :and other stories of Chinatown.*,Philadelphia : Griffith & Rowland Press, 1902.
4. Condit,Rev. Ira M., D.D., *The Chinaman as We See Him and Fifty Years work for Him*, New York: Fleming H. Revell Company,1900.
5. Conwell, Russell Herman,*Why and how. Why the Chinese emigrate, and the means they adopt for the purpose of reaching America*, Boston, Lee and Shepard; New York, Lee, Shepard and Dillingham,1871
6. Coolidge, Mary Roberts,*Chinese immigration*, New York: H. Holt, 1909.
7. Corbett, Sidney, *The "Chinese question" :a sermon preached at the Church of the Transfiguration*, Philadelphia. [Philadelphia, Pa. : s.n., 1893.
8. Culin, Stewart,*China in America :a study in the social life of the Chinese in the eastern cities of the United States.*,Philadelphia : [s.n.], 1887.
9. De Normandie, James,*The injustice to the Chinese :a sermon preached to the First Church*, Eliot Square, Roxbury, Boston, November 20, 1892. [Boston, Mass.] : Women's Alliance of the First Church, [1892].
10. Dee, M. J.,*Chinese immigration*,New York : D. Appleton, 1878.
11. Gibson ,Rev. O., A. M.,*Chinese in American*, Cincinnati: Hitchcock & Walden, 1877.
12. Holcombe, Chester, *The real Chinese question*,New York : Dodd, Mead, 1900
13. Lay, G. Tradescant, *The Chinese as they are :their moral and social character, manners, customs, language : with remarks on their arts and sciences, medical skill, the extent of missionary enterprise, etc.*,Albany : G. Jones ; New York : Burgess and Stringer : M.Y. Beach ; Boston : Redding ; Philadelphia : G.B. Zeiber ; Baltimore : W. Taylor, 1843.
14. William ,Speer,D.D, *The Oldest and the Newest Empire: China and the United States*, Hartford, Conn.: Scranton and Cpmpany,1870.
15. Williams, Samuel Wells, *Chinese immigration*, New York: Charles Scribner's sons, 1879.

(二) 传教报告

1. American Home Missionary Society,American Home Missionary Society Executive

Committee, *Report of the American Home Missionary Society (1851,1852)*, The Society , 1851, 1852

2. Presbyterian mission,*Report of the Presbyterian mission to the Chinese in California*, San Francisco: George Spaulding & co., 1881.
3. Board of Foreign Missions, *Annual reports of the mission of the Presbyterian Church to the Chinese in California, for 1874*.San Francisco: Occident print, 434 California street, 1875.
4. Methodist Episcopal Church,*Report of the Chinese mission to California Conference, for year ending August 31st, 1889*.San Francisco : 1 889
5. Methodist Episcopal Church,*History of the mission of the IMethodist Episcopal Church in California*,San Francisco: B. F. Sterett, printer, 532 Clay street, 1877..
6. California Chinese Mission,*Twenty-sixth annual report*,Presented at the annual meeting held in Sail Francisco,December 30,1901.San Francisco: L.Budd, printer, 36 Maple court. Similar reports were issued during a period of many years, containing much material from the missionary point of view. The first report was printed in 1876, by Bacon & co., 508 Clay st.,San Francisco.
7. Presbyterian Church & Woman's foreign missionary society, *Historical Sketches of the Missions Under the Care of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church (1881、1886、1891)*
8. Mary Emily Wright,*The Missionary Work Of The Southern Baptist Convention*, Philadelphia: Emerican Baptist publication Society 1420 Chestnut Street,1902
9. Lorilla E. Bushnell,*The Story of Our Baptist Missionary Work*, American Baptist Publication Society, 1909.
10. Rev. Edmund F. Merriam,*The American Baptist Missionary Union And Its Missions*, Boston: American Baptist Missionary Union,1897.
11. S.D. Denison, *A History Foreign Missionary Work of the protestant Episcopal Church*, New York: The Church Press: M.H. Mallory and Company, Hartford,CT.1871
12. Rev. J. M. Reid, D.D., *Missions and Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*,New York:Phillips& Hunt,1879.

(三) 教会传教期刊

1. American Missionary Association , Congregational Home Missionary Society, *The American Missionary (1888—1896、1917、1919、1921)*, American Missionary Association.
2. American Home Missionary Society , Congregational Home Missionary Society,*The Home Missionary (1852—1900)*, Executive Committee of the American Home

Missionary Society.

3. American Baptist Foreign Mission Society, *The Missionary Magazine (1850—1869)*, American Baptist Missionary Union.
4. Presbyterian Church in the U.S.A., *The Church at Home and Abroad (1887—1894)* Presbyterian Board of Publication and Sabbath School Work etc.
5. Rev. Justus Doolittle, *The Chinese Recorder and Missionary Journal(1871—1914)*, Shang Hai: Presbyterian Mission Press.

二、研究成果

(一) 英文著作

1. Alumkal,A. W. *Asian American evangelical churches: race, ethnicity, and assimilation in the second generation* ,New York : LFB Scholarly Pub. LLC, 2003
2. Bridgers,L..*The American religious experience :a concise history*, Lanham, Md. : Rowman & Littlefield Publishers, 2006
3. Carnes,T.; Yang,F. eds, *Asian American religions : the making and remaking of borders and boundaries*, New York : New York University Press, 2004.
4. Cassel,Susie Lan ed, *The Chinese in America : a history from Gold Mountain to the new millennium* ,Walnut Creek, CA : AltaMira Press, c2002.
5. Cassel, Susie Lan, *From golden mountain to the millennium: Chinese American studies in the 20th century* ,Routledge, 2002
6. Cayton,Horace R.; Anne O.Lively,*The Chinese in the United States and the Chinese Christian Church*, NewYork: Bureau of Research and Survey,National Council of the Churches of Christ in the United States, 1955
7. Chan,Sucheng; K. Scott Wong, *Claiming America: Constructing Chinese American Identities during the Exclusion Era*,Temple University Press, 1998
8. Chan,Sucheng eds, *Entry denied : exclusion and the Chinese community in America, 1882-1943*, Philadelphia : Temple University Press, 1991.
9. Chen,Shehong, *Being Chinese, becoming Chinese American* ,Urbana :University of Illinois Press,,c2002.
10. Chiswick,Barry R. *The dilemma of American immigration : beyond the golden door*, London : Transaction Books, c1984.
11. Chung ,Sue Fawn ; Priscilla Wegars.eds,*Chinese American death rituals : respecting the ancestors*, Walnut Creek, CA : AltaMira Press, c2004.
12. Daniels,Roger,*Asian America: Chinese and Japanese in the United States since 1850*, University of Washington Press, 1988
13. Ebaugh,Helen Rose,and Janet S. *Religion and the New Immigrants: Continuities and*

Adaptations in Immigrant Congregations, Walnut Creek, CA: AltaMira 2000

14. Fung, Karl , *The Dragon Pilgrims: A Historical Study of a Chinese-American Church*, San Diego, Calif.: Providence Price, 1989.
15. Gordon, Milton Myron, *Assimilation in American life: the role of race, religion, and national origins*, New York, Oxford University Press, 1964
16. Guest, Kenneth J., *God in Chinatown: Religion and Survival in New York's Evolving Immigrant Community*, New York University Press, 2003
17. Haddad, Yvonne Yazbeck; Jane I. Smith ; John L. Esposito; Walnut Creek ed, *Religion and Immigration: Christian, Jewish, and Muslim Experiences in the United States* , CA: AltaMira Press, 2003
18. James, Chuck , *An Exploratory Study of the Growth of Chinese Protestant Congregations from 1950 to Mid--1996 in Five Bay Counties: San Francisco, San Maco, Contra Costa, Alameda and Santa Clara*, Berkeley, CA: American Baptist Seminary of the West, 1996
19. Jeung, Russell, *Faithful generations : race and new Asian American churches*, New Brunswick, N.J : Rutgers University Press, 2005.
20. Joselit, Jenna Weissman , *Immigration and American religion* , New York: Oxford University Press, 2001.
21. Joselit , Jenna Weissman, *A Parade of Faiths: Immigration and American Religion*, Oxford University Press, 2007.
22. Kim, Ai Ra , *Women Struggling for a New Life: The Role of Religion in the Cultural Passage from Korea to America*, Albany: State University of New York, 1996.
23. Kung, S.W., *Chinese in American life : some aspects of their history status problems and contributie*, Qwerport : Greenwood Press Publishers, 1962.
24. Kwong, Peter; Dusanka Miscevic, *Chinese America : the untold story of America's oldest new community*, New York : New Press : Distributed by W.W. Norton, 2005
25. Kwon, Ho-Youn ; Kwang Chung Kim; R. Stephen Warner , *Korean Americans and Their Religions: Pilgrims and Missionaries from a Different Shore*, University Park: Pennsylvania State Press, 2001.
26. Laderman, Gary; Luis Leóneds, *Religion and American cultures: an encyclopedia of traditions, diversity, and popular expressions*, Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, c2003.
27. Lai, Him Mark , *Becoming Chinese American : a history of communities and institutions*, Walnut Creek, CA : Rowman & Littlefield, c2004.
28. Lincoln, C. Eric, *Race, religion, and the continuing American dilemma*, New York : Hill and Wang, 1984.
29. Ling, Huping, *Surviving on the Gold Mountain: A History of Chinese American Women*

- and Their Lives*, State University of New York Press, 1998
30. Matsuoka, Fumitaka, *Out of Silence: Emerging Themes in Asian American Churches*, Cleveland, Ohio: United Church Press, 1995.
 31. Lee, Rose Hum, *The Chinese in the United States of America*, Hong Kong University Press, 1960
 32. Mark, Diane, *Seasons of Light: the History of Chinese Christian Churches in Hawaii*, Honolulu, HI: Chinese Christian Association of Hawaii, 1989.
 33. Marsden, George M., *Religion and American culture*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, c1990.
 34. Min, Pyong Gap; Jung Hakim eds, *Religions in Asian American: Building Faith Communities*, Walnut Creek. Lanham. New York. Oxford. Altamira Press, 2002
 35. Muse, Erika A., *The evangelical church in Boston's Chinatown: a discourse of language, gender, and identity*, New York: Routledge, 2005.
 36. Phan, Peter C., *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making*, Maryknoll: Orbis, 2003.
 37. Pui-lan, Kwok, *Chinese women and Christianity, 1860-1927*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, c1992
 38. Sarna, Jonathan D., ed, *Minority Faiths and the American Protestant Mainstream*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1998.
 39. Swift, Donald Charles, *Religion and the American experience: A Social and Cultural History*, New York: Armonk, M.E. Sheple, 1998.
 40. Takaki, Ronald, *Journey to Gold Mountain: the Chinese in nineteenth-century America*, New York: Chelsea House Pub., 1994.
 41. Tong, Benson; *The Chinese Americans*, Greenwood Press, 2000.
 42. Wang, Ji-wu, *"His Dominion" and the "Yellow Peril": Protestant Missions to Chinese Immigrants in Canada: 1859-1967*, Canadian corporation for Studies in Religion / Corporation canadienne des Science Religieuses and Wilfrid Laurier University Press, 2006.
 43. Warner, R. Stephen and Judith G. Wittner ed, *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, Philadelphia, PA: Temple University Press, 1998.
 44. Yang, Fenggang, *Chinese Christians in America: Conversion, assimilation and adhesive identities*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1999
 45. Yoo, David K., ed, *New Spiritual Homes: Religion and Asian Americans (Intersections)*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

(二) 博士论文

1. Butcher, Beverly Joan, Ph.D., *Remembrance, Emulation, Imagination: The Chinese and Chinese American Catholic Ancestor Memorial Service*, Dissertation, University, 1994, Order Number: 9503744.
2. Kwok, Charles King-Wai, *The Chinese Churches in The U.S.A.*, A Dissertation Submitted to The Faculty of Hartford Seminary in Candidacy, 2000, UMI Number: 9977618
3. Mok, Joseph shu-Kin, D.Min, *Healing Ministry and The North American Cantonese -speaking Chinese Churches*, Fuller Theological Seminary, Doctor of Ministry, 1993, UMI: 48106
4. Ginn, Alan Keung, *Vital Signs of Multiple-staff Ministry in Chinese Churches*, A Dissertation Presented to the Faculty of the Talbot School of Theology Biola University, 1995, UMI Number: 9613136.
5. Wang, Zhongxin, *A History of Chinese Churches in Boston (1876—1994)*, Dissertation, Boston University School of Theology, 2000, UMI Number: 9972181.
6. Wong, Arnold Jone, *Case Studies Comparing Pastor/Staff Relationships in Chinese Churches*, Dissertation: Dallas Theological Seminary, Dallas, Texas, 1997, NMI Number: 9724374.
7. Woo, Wesley, *Protestant Work among the Chinese in the San Francisco Area, 1850 -1920*, Ph.D. diss., Graduate Theological Union, Berkeley, California, 1983.

(三) 英文论文

1. Bankston, Carl L. III; Min Zhou, "The Ethnic Church, Ethnic Identification, and the Social Adjustment of Vietnamese Adolescents", *Review of Religious Research*, Vol. 38, No. 1 (Sep., 1996), pp. 18-37
2. Barkan, Elliott R.; Rudolph Alba Vecoli, and Richard D. Zuna, "Race, Religion, and Nationality in American Society: A Model of Ethnicity--From Contact to Assimilation-Comment/Reply", *Journal of American Ethnic History*, 14:38-101 (1995)
3. Bell, Catherine, "Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of "Popular Religion", *History of Religions*, Vol. 29, No. 1 (Aug., 1989), pp. 35-57
4. Busto, Rudy V., "Response: Asian American Religious Identities: Building Spiritual Homes on Gold Mountain", *Amerasian Journal* 22:187-90, 195, 1996
5. Chen, Carolyn, "The Religious Varieties of Ethnic Presence: A Comparison between a Taiwanese Immigrant Buddhist Temple and an Evangelical Christian Church", *Sociology of Religion*, Vol. 63, No. 2 (Summer, 2002), pp. 215-238
6. Cheng, Lucie Hirata, "Free, Indentured, Enslaved: Chinese Prostitutes in Nineteenth-

- Century America “, *Women in Latin America* (Autumn, 1979), *Signs*, Vol. 5, No. 1, Pp. 3-29.
7. Christiano, K. J., “The Church and the new immigrants”, In *Vatican II and U.S. Catholicism: Twenty-five years later*, edited by H. R. Ebaugh, 169-186. Greenwich, CT: JAI Press, 1991
8. Dart, John., “Poll Studies Chinese Americans Religion”. *Los Angeles Times*, July 5, p. b5, 1997.
9. Dolan, Jay P. , “The Immigrants and Their Gods: A New Perspective in American Religious History”, *Church History* , Vol. 57, No. 1 (Mar., 1988), pp. 61-72
10. Ebaugh, Helen Rose ; Jennifer O'Brien; Janet Saltzman Chafetz , “The Social Ecology of Residential Patterns and Membership in Immigrant Churches” , *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 39, No. 1 (Mar., 2000), pp. 107-116
11. Ebaugh, Helen Rose ; Chafetz, Janet Saltzman, “Dilemmas of Language in Immigrant Congregations: The Tie That Binds or the Tower of Babel?” , *Review of Religious Research* , Vol. 41, No. 4 (Jun., 2000), pp. 432-452
12. Ebaugh, Helen Rose ; Janet Saltzman Chafetz, “Structural Adaptations in Immigrant Congregations” , *Sociology of Religion* , Vol. 61, No. 2 (Summer, 2000), Pp. 135-153
13. Ebaugh, Helen Rose ; Janet Saltzman Chafetz, “Agents for Cultural Reproduction and Structural Change: The Ironic Role of Women in Immigrant Religious Institutions”, *Social Forces* , Vol. 78, No. 2 (Dec., 1999), Pp. 585-612
14. Gjerde, Jon, “Conflict and Community a Case Study of the Immigrant Church in the United States”, *Journal of Social History* , Vol. 19, No. 4 (Summer, 1986), Pp. 681-697
15. Graham, Otis L. , Jr.; Elizabeth Koed , “Americanizing the Immigrant, Past and Future: History and Implications of a Social Movement” , *The Public Historian* , Vol. 15, No. 4 (Autumn, 1993), Pp. 24-49
16. Hang, Kwai, “Seeking the Christian Tutelage: Agency and Culture in Chinese Immigrants' Conversion to Christianity” , *Sociology of Religion* , Vol. 63, No. 2 (Summer, 2002), Pp. 195-214
17. Kivisto, P., “Religion and the new immigrants”, In *A future for religion? New paradigms for social analysis*, edited by W. H. Swatos, Jr., Pp. 92-108. Newbury Park: Sage Publications. 1993.
18. Liestman, Daniel, “To Win Redeemed Souls from Heathen Darkness: Protestant Response to the Chinese of the Pacific Northwest in the Late Nineteenth Century”, *The Western Historical Quarterly* , Vol. 24, No. 2 (May, 1993), Pp. 179-201.
19. Marty, Martin E., “Ethnicity: The Skeleton of Religion in America”, *Church History* , Vol.

41, No. 1 (Mar., 1972), pp. 5-21.

20. Meyer, Judith W., "Ethnicity, Theology, and Immigrant Church Expansion", *Geographical Review*, Vol. 65, No. 2 (Apr., 1975), Pp. 180-197.

21. Min, Pyong Gap, "The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States" *International Migration Review*, Vol. 26, No. 4 (Winter, 1992), Pp. 1370-1394.

22. Mol, J. J., "Immigrant Absorption and Religion", *International Migration Review*, Vol. 5, No. 1 (Spring, 1971), Pp. 62-71.

23. Pascoe, "Gender Systems in Conflict: The Marriages of Mission-Educated Chinese American Women, 1874-1939", *Journal of Social History*, Vol. 22, No. 4 (Summer, 1989), Pp. 631-652.

24. Portes, Alejandro, "Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities", *International Migration Review*, Vol. 31, No. 4, Special Issue: Immigrant Adaptation and Native-Born Responses in the Making of Americans (Winter, 1997), Pp. 799-825.

25. Seager, Robert II, "Some Denominational Reactions to Chinese Immigration to California, 1856-1892", *The Pacific Historical Review*, Vol. 28, No. 1 (Feb., 1959), Pp. 49-66.

26. Smith, Timothy L., "Religion and Ethnicity in America", *The American Historical Review*, Vol. 83, No. 5 (Dec., 1978), Pp. 1155-1185.

27. Stevens, W. David, "Spreading the Word: Religious Beliefs and the Evolution of Immigrant Congregations", *Sociology of Religion*, Vol. 65, No. 2 (Summer, 2004), Pp. 121-138.

28. Sweet, William Warren, "Review: A Study of Immigrant Churches", *The Journal of Religion*, Vol. 12, No. 3 (Jul., 1932), Pp. 402-404.

29. Warner, R. Stephen, "Approaching Religious Diversity: Barriers, Byways, and Beginnings", *Sociology of Religion* 59:193-215, 1998.

30. Warner, R. Stephen, "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *The American Journal of Sociology*, Vol. 98, No. 5 (Mar., 1993), Pp. 1044-1093.

31. Wesley Woo, "Chinese Protestants in the San Francisco Bay Area", in *Entry Denied: Exclusion and the Chinese in American, 1882—1943*, ed. Sucheng Chan, Philadelphia: Temple University Press, 1991, Pp. 213-245.

32. Wang, Yuting; Fenggang Yang, "More Than Evangelical and Ethnic: The Ecological Factor in Chinese Conversion to Christianity in the United States", *Sociology of Religion: A*

Quarterly Review 67(2):179-192. 2006.

33. Yang, Fenggang ; Helen Rose Ebaugh, "Religion and Ethnicity among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (3): 367-378. 2001.

34. Yang, Fenggang ; Joseph Tamney, "Exploring Mass Conversion to Christianity Among the Chinese: An Introduction", *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 67(2):125-129. 2006.

35. Yang, Fenggang, "Gender and Generation in a Chinese Christian Church", in *Asian American Religions: The Making and Remaking of Borders and Boundaries*, edited by Tony Carnes and Fenggang Yang. New York University Press. 2004, Pp. 205-222.

36. Yang, Fenggang, "The Integration of Chinese Culture and Christianity: A Social and Cultural Understanding", in *Culture, Evangelization and Dialogue*, edited by Antonio Gallo, Robert Magliola, and George F. McLean. Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2003, Pp. 257-267.

37. Yang, Fenggang, "Chinese Christian Transnationalism: Diverse Networks of a Houston Church", in *Religions Across Borders: Transnational Religious Networks*, edited by Helen Rose Ebaugh and Janet S. Chafetz. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002, Pp. 129-148.

38. Yang, Fenggang, "Religious Diversity Among the Chinese in America", in *Religions in Asian America: Building Faith Communities*, edited by Pyong Gap Min and Jung Ha Kim. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002. Pp. 71-98

39. Yang, Fenggang, "PRC Immigrants in the United States: A Demographic Profile and An Assessment of Their Integration in the Chinese American Community", in *The Chinese Triangle of Mainland-Taiwan-Hong Kong: Comparative Institutional Analyses*, edited by Alvin Y. So, Nan Lin, Dudley Poston. Westport, CT: Greenwood Press, 2001, Pp. 223-238.

40. Yang, Fenggang ; Helen Rose Ebaugh, "Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications", *American Sociological Review* 66 (2): 269-288. 2001.

41. Yang, Fenggang., "The Growing Literature of Asian American Religions: A Review of the Field", *Journal of Asian American Studies* 3 (2): 251-256. 2000

42. Yang, Fenggang, "Hsi Nan Buddhist Temple: Seeking to Americanize", in *Religion and The New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, edited by Helen Rose Ebaugh and Janet S. Chafetz. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2000, Pp. 67-87.

43. Yang, Fenggang, "The Chinese Gospel Church: The Sinicization of Christianity", in *Religion and The New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, edited by Helen Rose Ebaugh and Janet S. Chafetz. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2000,

Pp. 89-107.

44. Yang, Fenggang, "Chinese American Religions", in *Encyclopedia of Contemporary American Religion*, edited by Wade Clark Roof. New York: Macmillan Reference USA, 2000, Pp. 113-115.

45. Yang, Fenggang, "ABC and XYZ: Religious, Ethnic and Racial Identities of the New Second Generation Chinese in Christian Churches", *Amerasia Journal* 25 (1): 89-114. 1999

46. Yang, Fenggang, "Tenacious Unity in a Contentious Community: Cultural and Religious Dynamics in a Chinese Christian Church", in *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, edited by R. Stephen Warner and Judith G. Wittner, Philadelphia, PA: Temple University Press, 1998, Pp. 333-361.

47. Yang, Fenggang, "Chinese Conversion to Evangelical Christianity: The Importance of Social and Cultural Contexts", *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 59 (3): 237-257, 1998.

中文资料

(一) 中文著作

1. 陈国华编:《先驱者的脚印:海外华人教育三百年,1690—1990》(M), Royal Kingsway Inc, 1992年。
2. 陈致远著:《多元文化的现代美国》(M), 成都:四川人民出版社, 2003年。
3. 戴超武著:《美国移民政策与亚洲移民》(M), 北京:中国社会科学出版社, 1999年。
4. 戴元光、金冠军编:《传播学通论》(M), 上海:上海交通大学出版社, 2000年。
5. 段琦著:《美国宗教嬗变论——一个中国人眼中的美国宗教》(M), 北京:今日中国出版社, 1994年。
6. 邓蜀生著:《美国与移民:历史、现实、未来》(M), 重庆:重庆出版社, 1990年。
7. 邓蜀生著:《世代悲欢“美国梦”:美国的移民历程及种族矛盾》(M), 北京:中国社会科学出版社, 2001年。
8. 董天策著:《传播学导论》(M), 成都:四川大学出版社, 1995年。
9. 董小川著:《儒家文化与美国基督新教文化》(M), 北京:商务印书馆, 1999年。
10. 董小川著:《20世纪美国宗教与政治》(M), 北京:人民出版社, 2002年。
11. 董小川著:《美国文化概论》(M), 北京:人民出版社, 2006年。
12. 端木义万著:《美国社会文化透视》(M), 南京:南京大学出版社, 1999年。
13. 顾宁著:《美国文化与现代化》(M), 沈阳:辽海出版社, 1999年。
14. 胡正荣著:《传播学总论》(M), 北京:北京广播学院出版社, 1997年。
15. 黄兆群著:《纷然杂陈的美国社会——美国的民族与民族文化》(M), 呼和浩特:内蒙古大学出版社, 1994年。

16. 黄兆群著:《熔炉下的火焰:美国的移民、民族和种族》(M),北京:东方出版社,1994年。
17. 雷雨田著:《上帝与美国人——基督教与美国社会》(M),上海:上海人民出版社,1994年。
18. 李春辉、杨生茂编:《美洲华侨华人史》(M),北京:东方出版社,1990年。
19. 李明欢著:《当代海外华人社团研究》(M),厦门:厦门大学出版社,1995年。
20. 李小兵、孙绮、李晓晓著:《美国华人:从历史到现实》(M),成都:四川人民出版社,2003年。
21. 李天赐著:《华侨华人民间信仰研究》(M),北京:中国文联出版社,2003年。
22. 令狐萍著:《金山谣:美国华裔妇女史》(M),北京:中国社会科学出版社,1999年。
23. 刘伯骥著:《美国华侨史》(M),台北:黎明文化事业股份有限公司,1976年。
24. 刘伯骥著:《美国华侨史》(续编)(M),台北:黎明文化事业股份有限公司,1981年。
25. 刘 澎著:《当代美国宗教》(M),北京:社会科学出版社,2001年。
26. 刘粤声编:《美洲华侨教会》(M),三藩市:全美华侨基督教大会,1933年。
27. 刘双、于文秀著:《跨文化传播:拆解文化的围墙》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2000年。
28. 刘 权著:《广东华侨华人史》(M),广州:广东人民出版社,2002年。
29. 吕大吉著:《宗教学通论新编》(M),北京:中国社会科学出版社,1998年。
30. 吕大吉著:《西方宗教学说史》(M),北京:中国社会科学出版社,1994年。
31. 麦子著:《美国华人社会大观》(M),广州:文化出版社,1989年。
32. 麦礼谦著:《从华侨到华人:二十世纪美国华人发展史》(M),香港:三联书店有限公司,1992年。
33. 荣格、江怡、伊杰著:《宗教与美国现代社会》(M),北京:今日中国出版社,1992年。
34. 单波、石义彬主编:《跨文化传播新论》(C),武汉:武汉大学出版社,2005年。
35. 邵培仁著:《传播学导论》(M),杭州:浙江大学出版社,1997年。
36. 沈己尧著:《海外排华百年史》(M),北京:中国社会科学出版社,1985年。
37. 深圳大学中国文化与传播系编:《文化与传播》(M),上海:上海文化出版社,1993年。
38. 汪 波著:《当代美国文化透视》(M),合肥:安徽大学出版社,1997年。
39. 王美秀、段琦、文庸、乐峰等著:《基督教史》(M),南京:江苏人民出版社,2006年。
40. 吴前进著:《美国华侨华人文化变迁录》(M),上海:上海社会科学出版社,1998年。

41. 吴义雄著:《在宗教与世俗之间:基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》(M),广州:广东教育出版社,2000年。
 42. 徐以骅编:《宗教与美国社会》(M),北京:时事出版社,2004年。
 43. 薛素珍、陈静英著:《美国纽约华人家庭》(M),上海:三联书店上海分店,1993年。
 44. 杨国标、刘汉标、杨安尧著:《美国华侨史》(M),广州:广东高等教育出版社,1989年。
 45. 姚宗立著:《大洋彼岸的移民国家》(M),武汉:武汉大学出版社,2003年。
 46. 余绍敏编著:《传播学概论》(M),厦门:厦门大学出版社,2003年。
 47. 袁明著:《美国文化与社会十五讲》(M),北京:北京大学出版社,2003年。
 48. 张庆松著:《美国百年排华内幕》(M),上海:上海人民出版社,1998年。
 49. 赵小建著:《重建家园:动荡中的美国华人社会》(M),上海:复旦大学出版社,2006年。
 50. 郑民、梁初民编:《华侨华人史研究集》(一)(C),北京:海洋出版社,1989年。
 51. 郑民、梁初民编:《华侨华人史研究集》(二)(C),北京:海洋出版社,1988年。
 52. 周南京著:《华侨华人百科全书》(M),北京:中国华侨出版社,1999年。
 53. 周鸿铎编:《文化传播学通论》(M),北京:中国纺织出版社,2005年。
 54. 章开沅著:《传播与植根:基督教与中西文化交流论集》(C),广州:广东人民出版社,2005年。
 55. 朱世达编:《当代美国文化与社会》(M),北京:中国社会科学出版,2000年。
 56. 朱世达著:《当代美国文化》(M),北京:社会科学书办社,2001年。
 57. 朱增朴著:《文化传播论》(M),北京:中国广播电视出版社,1993年。
 58. 庄晓东编:《文化传播:历史、理论与现实》(M),北京:人民出版社,2003年。
- 二、中文译著
1. 阿·瑟曼著:《从移民到文化移植》(M),北京:中国社会科学出版社,1991年。
 2. [美]爱德华·C·斯图尔特、弥尔顿·J·贝内特著,卫景宜译:《美国文化模式:跨文化模式的分析》(M),天津:百花文艺出版社,2000年。
 3. 伯克富著,赵中辉译:《基督教教义史》(M),北京:宗教文化出版社,2000年。
 4. [美]C.F.穆尔著,郭舜平、郑德超、项星耀、林纪焘译:《基督教简史》(M),北京:商务印书馆,2003年。
 5. 陈依范著,郁怡民、郁苓译:《美国华人》(M),北京:工人出版社,1985年。
 6. 陈依范著,韩有毅、何勇、鲍川运译:《美国华人史》(M),北京:世界知识出版社,1987年。
 7. 陈依范著,殷志鹏、廖慈节译:《美国华人发展史》(M),三联书店香港分店,1982年。

8. 亨利·斯蒂尔·康马杰著,杨静书等译.:《美国精神》(M),北京:光明日报出版社,1988年。
9. [美]邝彼得(Kwong, P.)著,杨立信、寿进文等译:《新唐人街:当代美国华人社区》(M),北京:世界知识出版社,2002年。
10. [美]邝治中著,杨万译:《纽约唐人街:劳工与政治,1930—1950年》(M),上海:上海译文出版社,1982年。
11. L. B. 布朗著,金定元、王锡嘏译,钱钧尧校:《宗教心理学》(M),北京:今日中国出版社出版,1992年。
12. [美]劳伦斯·米勒著,曹宇、周晓明译:《美国精神》(M),北京:工人出版社,1988年。
13. [英]罗伯茨著,蒋重跃,刘林海译:《十九世纪西方人眼中的中国》(M),北京:时事出版社,1999年。
14. [美]罗德尼·斯塔克著,黄剑波、高民贵译:《基督教的兴起:一个社会学家对历史的再思》(M),上海:上海古籍出版社,2005年。
15. 卢瑟·S·利德基著:《美国特性探索:社会和文化》(M),北京:中国社会科学出版社,1911年。
16. 罗纳德·L·约翰斯通著,尹今黎、张蕾译:《社会中的宗教——种宗教社会学》(M),成都:四川人民出版社,1991年。
17. 玛丽·乔·梅多、理查德·德·卡霍著,陈耀庭、李向阳、王虎卿等译:《宗教心理学:一个人生活中的宗教》(M),成都:四川人民出版社,1990年。
18. [美]莫藤森编,关世杰、胡兴译:《跨文化传播学:东方的视角》(C),北京:中国社会科学出版社,1999年。
19. [美]宋李瑞芳著:《美国华人的历史和现状》(M),北京:商务印书馆,1984年。
20. 托马斯·索威尔著,沈宗美译:《美国种族简史》(M),南京:南京大学出版社,1993年。
21. 吴景超著,筑生译,郁林校:《唐人街:共生与同化》(M),天津:天津人民出版社1991年。
22. [美]许烺光著,彭凯平、刘文静译:《美国人与中国人:两种生活方式比较》(M),北京:华夏出版社,1989年。
23. [美]许烺光著,单德兴译:《美国梦的挑战:在美国的华人》(M),台北:南天书局,1997(民国86)年。
24. 姚新中著,赵艳霞译:《儒教与基督教:仁与爱的研究》(M),北京:中国社会科学出版社,2002年。
25. 周敏著,郭南审译:《美国华人社会的变迁》(M),上海:上海三联书店,2006年。

三、中文论文

1. 白晓东著:《美国移民法律的演变对华人社会的影响》,《华侨大学学报》,1995年第2期。
2. 陈奕平著:《当代美国外来移民的特征及影响分析》,《世界民族》,2004年第1期。
3. 陈尧光著:《美国华人境况的变迁》,《美国研究》,1987年第2期。
4. 戴超武著:《鲁道夫·维考利与美国移民史的研究》,《史学理论研究》,1998年第3期。
5. [美]戴维·诺特纳若斯著,单纯译:《美国华人华侨的边缘化及涵化进程中的结构仪式分析》,《世界民族》,2002年第1期。
6. 邓蜀生著:《论美利坚民族同化模式:“大熔炉”?“马赛克”?》,《世界史研究动态》,1990年第2期。
7. 丁平著:《试论美国移民政策在近代的演化——兼论移民在美国历史发展中的作用》,《内蒙古大学学报》,1999年9月,第31卷第5期。
8. 丁则民著:《美国移民史中的排外主义》,《世界历史》,2001年第1期。
9. 丁则民著:《百年来美国移民政策的演变》,《东北师大学报》,1985年第3期。
10. 丁则民著:《美国建国以来移民政策的发展变化》,《湖北大学学报》,1997年第2期。
11. 董小川著:《美国多元文化主义理论再认识》,《东北师大学报》,2005年第2期。
12. 高鉴国著:《试论美国民族多样性和文化多元主义》,《世界历史》,1994年第4期。
13. 黄兆群著:《熔炉理论与美国的民族同化》,《山东师大学报》,1992年第2期。
14. 贾志月著:《美国华人基督教研究综述》,《八桂侨刊》,2008年第1期。
15. 李爱慧著:《奥斯卡·汉德林与美国移民史学》,《世界历史》,2000年第4期。
16. 黎静、马碧雯、欧阳伏著:《对美国华人宗教组织及其作用的新认识》,《华侨与华人》,2006年第2期。
17. 梁茂信著:《美国的排外主义演变分析》,《西南师范大学学报》,1998年第4期。
18. 令湖萍著:《金山谣:美国华裔妇女简史及主要有关史料述评》,《美国研究》,1997年第1期。
19. 刘智著:《美国文化的移民特征》,《重庆交通学院学报》,2005年第3期。
20. 刘权著:《美国华人教会的社会功能探析》,《华侨华人历史研究》,2006年第2期。
21. 吕庆广著:《20世纪90年代美国多元文化论争述评》,《江南大学学报》,2004年第4期。
22. 钱皓著:《美国移民大辩论历史透视》,《世界历史》,2001年第1期。
23. 邱燕娜著:《美国华人信仰基督教的历程研究》,硕士论文,暨南大学,2007年。
24. 沈宗美著:《对美国主流文化的挑战》,《美国研究》,1992年第3期。
25. [美]王灵智著,陈欣译:《美国华人研究的新模式》,《华侨华人历史研究》,1994年第4期。

26. 王 铭著:《美国的亚洲移民史研究》,《历史研究》,2003年第2期。
27. 翁伟志著:《美以美会早期华人教牧的皈依:以福州许扬美为个案的考察》,《福建师范大学学报》,2005年第4期。
28. 王 希著:《多元文化主义的起源、实践与局限性》,《美国研究》,2000年第2期。
29. 文 军著:《感受美国的基督教文化——一位社会学者的访美札记》,网络 <http://www.xschina.org/show.php?id=458>,2009年3月8日下。
30. 许国林著:《20余年来我国学者对美国移民史的研究》,《郑州大学学报(哲学社会科学版)》,2004年第5期。
31. 徐颖果著:《美国华人华侨的族裔身份与中国文化》,《西北大学学报》,2001年第2期。
32. 杨凤岗著:《简析美国华人基督教的社会历史和现状》,王忠欣主编,《多元化的中国与基督教》,加拿大恩福协会出版,第111—121页。
33. 杨凤岗著:《北美华人宗教》,《中国宗教》(北京),2001年第1期。
34. 杨凤岗著:《现代性、民族主义和传统文化:基督教在中国所面对的重大挑战》,陈荣毅、王忠欣编,《解构与重建——中国文化更新的神学思考》,加拿大恩福协会出版,第21—47页。
35. 杨凤岗著:《从社会学角度看中西宗教主要价值观的表现及后果》,《世界宗教资料》,1994年第1期。
36. 杨遇春著:《略论华人对美国多元文化的贡献》,《黑龙江社会科学》,2002年第3期。
37. 杨 虹著:《美国宗教文化的多样性探析》,《云南民族学院学报》,2001年第1期。
38. 余志森著:《试论美国多元文化性的成因与特征》,《华东师范大学学报》,2002年第5期。
39. 袁建伟、毛嘉宾著:《美国的华人史研究》,《烟台师范学院学报》,1996年第2期。
40. 赵晓兰著:《移民与美利坚民族性格》,《天津师范大学学报》,2002年3期。
41. 周钢、杨国美著:《概论美国的移民、民族和种族关系理论》,《史学月刊》,1996年第3期。
42. 庄锡昌著:《美国对华人移民政策的演变》,《历史教学问题》,1998年第4期。

网络资源

1. <http://www.archive.org/search.php?query=%28missionary%20chinese%29>
2. http://findarticles.com/p/articles/mi_hb3167/is_2001_Annual?pnun=11&opg=n28831558&tag=artBody;coll
3. http://www.digitalbookindex.com/_SEARCH/search010hstusimmigchinesea.asp
4. <http://www.cla.purdue.edu/sociology/religion/Articles/Articles.htm>

附录、在美国华人社会进行文化传播活动的美国传教士名单
(1848——1900)

姓名	教派	传教时间
阿恩·L·兰德里 (Rev. Aaran L. Lindsley)	长老会	1887—
A·J·科尔 (Rev. A. J. Kerr)	长老会	1883—
安德鲁·J·汉森 (Andrew Jackson Hanson)	美以美会	1876—
奥蒂斯·吉布森 (Otis Gibson)	美以美会	1868—1885
奥古斯塔·卡托 (Augusta Carto)	浸信会	1878—
奥古斯塔·W·罗美斯 (Augusta. W. Loomis)	长老会	1859—
阿尔伯特·威廉姆斯 (Rev. Albert Williams)	长老会	1850—
E·E·海德 (Mr. E. E. Hyde)	长老会	1878—
E·N·卡莉 (Mrs. E. N. Carley)	美以美会	1865—
弗雷德里克·马士德 (. Frederick Masters)	美以美会	1886—1900
H·E·平克哈斯特 (Mrs. H. E. Pankharst)	美以美会	1881—
H·N·菲尔普斯 (Miss H. N. Phillips)	长老会	1875—1877
霍尔特夫人 (Mrs. Holt)	长老会	1885—
J·B·哈特维尔 (J. B. Hartwell)	浸信会	1879—1884
J·E·威斯纳 (Miss J. E. Wisner)	长老会	1893—
J·G·M·D·科尔 (J. G. M. D. Kerr)	长老会	1877—1878
J·L·桑福德 (Mrs. J. L. Sanford)	浸信会	1881—1884
J·沃克 (Mrs. J. Walker)	美以美会	1876—
柯林斯 (Mr. Collins)	美以美会	1881—
科尔夫人 (Mrs. Kerr)	长老会	1877—1878
莱斯牧师 (Rev. Mr. Rice)	长老会	1878—
L·S·泰姆普莱特 (Miss L. S. Templeton)	美以美会	1873—1876
卢拉·威尔登 (Miss Lula Whilden)	浸信会	1879—
马格利特·卡奥伯特森 (Miss M. Culbertson)	长老会	1878
玛丽安·罗美斯 (Mrs. Mary Ann Loomis)	长老会	1859—1866
M·E·威廉姆斯 (Miss M. E. Williams)	美以美会	1871
M·巴斯肯 (Miss M. Baskin)	长老会	1878
内特·米尔伍德 (Miss Netta Millwood)	美以美会	1879
乔治·佩斯 (George Percy)	浸信会	1861—1865
赛勒牧师 (Rev. W. S. Syle)	圣公会	1856—
萨拉·古德里奇 (Miss Sara Goodrich)	长老会	1878—1882
萨曼塔·D·康迪特 (Samantha. D. Condit)	长老会	1870—
士比亚夫人 (Mrs. Speer)	长老会	1852—1857
塞缪尔·V·布莱克斯里 (Samuel V. Blakeslee)	公理会	1853—

姓名	教派	传教时间
S·M·卡明斯 (Miss S. M. Cummings)	长老会	1874—1877
舒克牧师 (Rev. Shuck)	浸信会	1854—
T·D·亨特 (T.D. Hunt)	长老会	1850—
T·H·巴布 (T.H. Bubb)	浸信会	1892—
威廉·庞德 (Rev. William Pond)	公理会	1874—1920
威廉·士比亚 (Rev. Williams Speer)	长老会	1852—1857
W·O·哈定 (W.O. Hardin)	浸信会	1895—
W·S·霍尔特 (Rev. W. S. Holt)	长老会	1885—
亚瑟·福尔萨姆 (Arthur Folsom)	长老会	
伊拉·M·康迪特 (Rev. Ira M. Condit)	长老会	1870—
伊玛拉·R·凯布尔 (Miss Emma R. Cable)	长老会	1879—
约翰·戴夫 (John Devore)	美以美会	1885—
约翰·弗朗西斯 (Rev. John Francis)	浸信会	1870—
约翰·吉姆博 (John Kimball)	公理会	1869—1874

后 记

随着论文最后一个句号地完成，我的十余年大学生涯终将结束。回顾这些年的点点滴滴，无不凝聚着诸多先生的心血和朋友无私的支持。今日，把它写在纸上，刻在心里。作为对老师深恩的铭记，对良友挚情的见证。

感谢我的导师董小川教授。他对家庭的热爱、对工作的热忱，对学术的严谨，天生的认真负责无不令人深深的感动和钦佩，将成为我终生的榜样。

感谢历史文化学院全体教师，诸位先生的敦敦教导使我在过去的十年中从稚气未的大男孩成长为真正的男子汉，并走上了学术之路，奠定了我人生的方向。

感谢历史文化学院韩东育院长在生活上给予的巨大帮助，极力为我争取减免学费并为我提供研究生辅导员的勤工助学岗位，使我能够专心向学，免于经济问题的困扰。

感谢吉林大学张广翔教授和东北师范大学历史文化学院梁茂信教授、于群教授、晔教授、孙群郎教授、高嵩教授等在开题过程中对本文的写作提出了许多宝贵意见，本文的写作最终得以实现。其中，李晔教授在我找工作的过程中给予了极大的帮助和指点，在此，表示特别地感谢。

感谢挚友王邵励、戴克良、李娟、王彬等对我的论文进行了认真的审核、修改和对，做了大量的工作。同时，感谢他们以及金龙云、王林、金立江、于海峰、谢进奇、贺艾涵、时权等朋友在生活上和学业上给予我的真切关怀和帮助。

感谢我的爱人孟素慈女士，在我的毕业日期一拖再拖的时候，始终宽容豁达地给以最大的支持和鼓励，并承担了所有的家庭事务，为我创造了最佳的写作环境，使我终完成此文。在此，向她表示最深的谢意。

感谢我的父母和家人，在我这么多年的求学生涯中，始终以自己最大的能力给我最大的支持、资助和鼓励，这篇文章是对他们最好的报答。

此篇论文的完成，标志着我的学生生涯地结束，人生为我打开了新的篇章。路漫其修远兮，吾将上下而求索。诸位师长的敦敦教诲、亲朋好友的鼓励与督促必将激励在未来的人生道路上奋马扬鞭。

在学期间公开发表的论文及著作情况

文章名称	发表刊物	刊发时间	刊物级别	第几作者
《杨凤岗的美国华人宗教研究述评》	《华侨华人历史研究》	2008、2	CSSCI	第一作者
《古希腊奥林匹亚公祭竞技会上的公民作为》	《社会科学战线》	2008、4	CSSCI	第一作者
《西方文化再认识》	《历史教学问题》	2006、2	CSSCI	第二作者