

## 摘 要

从天主教传入中国起,法国传教士和教会就对中国社会产生了深远的影响。法国教会教育不仅在中国传播了科学知识,引进了一整套教育体系,为中国早期教育现代化奠定了基础,而且在中法文化交流中发挥了重要作用。法国教会教育重视初等教育,设立了徐汇公学,创办了震旦大学,成为外国在华天主教教会教育的主要力量。1840年到1919年是法国在华天主教教会教育的大发展时期。这一时期又可以划分为三个阶段:一、近代法国在华教会教育的兴起(1840年——1860年);二、近代法国在华教会教育的初步发展(1861年——1900年);三、近代法国在华教会教育的继续发展(1901年——1919年)。在三个发展时期,本文都是从时代背景出发,先介绍法国在华教会教育发展的一般概况,然后分析原因,最后总结出特点。在分析原因部分,主要从法国政府的态度、中国政府的态度和中国民众的态度三个层次来研究法国在华教会教育不断发展的原因。在特点部分,主要是从学校分布、办学层次、经费来源、学生来源、宗教教育等方面进行总结。此外,还对法国天主教在西南地区与沿海地区的教会教育、法国教会教育与中国传统教育和法国天主教教会教育与新教教会教育进行了比较,通过比较研究对法国在华教会教育有了更深入客观的认识。在文章的最后一部分,对近代法国在华教会教育进行了评价。虽然法国教会教育与法国列强在华扩张有一定联系,还具有宗教的局限性,但不能否认近代法国教会教育对中国早期教育现代化方面所起的促进作用,无论是教育思想、教育制度还是教育内容,近代法国教会教育都产生了意义深远的影响。近代法国教会教育还在中西文化交流中发挥了重要作用,不管是向中国介绍西方还是向西方介绍中国,教会教育都扮演了中间人的角色。

关键词: 教会教育 法国 近代中国

---

## Abstract

From the Catholicism come into China the French churchman and church have far-reaching influence in Chinese society. French parochial education not only transmits knowledge, establishes a whole education system, provide a base of Chinese early education modernization, but also play an important role in culture communication between China and France. French parochial education make a point of elementary education, establishes Xuhui high school, originates Zhengdan university, it take a leading part in all foreign papistically parochial education. From 1840 to 1919, it is a prosperity term of French parochial education in China. This term can divide to three phase: 1. The rising phase of French parochial education in modern China (1840—1860); 2. The elementary development of French parochial education in modern China (1861—1900); 3. The continued development of French parochial education in modern China (1901—1919). In the three development phases, this thesis bases on the background of that epoch, at first introduces the general development situation of French parochial education in China, and then analyses reasons, finally summarizes the characteristics. In the part of analyse reason, there are three levels to explain the reason of continued development of French parochial education in China: the attitude of French government, the attitude of Chinese government and the attitude of Chinese people. In the part of characteristic, it mostly summarizes from the distributing of schools, the level of schools, the source of expenses, the source of students, the religion education and etc. Besides, the thesis makes some compare study: French parochial education in southwest compare in littoral, French parochial education compare Chinese traditional education, French parochial education of Catholicism compare church education of Protestantism, through those compare studies we can have a understanding more deeply and external. At the last part of thesis, we have a opinion of French parochial education in modern China. Although French parochial education have some realtions with the aggression of French invader, and have religionary limitation, but we can not

---

deny the advance effect of French parochial education to Chinese early education mordernization, whether the educational thought,educational system or the educational content, modern French parochial education produces a far-reaching meaning influence. And modern French parochial education brings into play a important funtion in culture communication between China and west countaries,no matter introduce west countaries to China or introduce China to west countaries, parochial education all play a role as a middleman.

**Keywords:** parochial education    France    modern China

---

## 第 1 章 绪论

### 1.1 关于“近代法国在华教会教育”的概念问题

近代法国来华的天主教教会有四个：耶稣会、巴黎外方传教会、方济各会和遣使会。这些教会的传教士在来华的天主教传教士中占绝大多数，又由于长期以来法国拥有保教权，所以可以说，在华天主教的传教事业很大部分是由法国天主教的传教士完成的。由于各种复杂的原因，大量对在华天主教传教事业的统计数据中，较少有专门注明是来自法国的，而由于上述原因，这些数据统计同样具有说明作用，一样能反映法国天主教传教事业的情况。

还有几个特殊问题需要加以说明：第一，在新教或其他天主教修会中，法籍天主教传教士以个人身份参与在华教育活动的，不属于本文的研究范围；第二，在上述法国在华的四个修会中，非法籍传教士的教育活动，只要是代表了法国教会的职务行为，应记入其中；第三，法国教会开办的慈善机构中，只有进行了一定技术教育的孤儿院或慈善堂，才归入教会教育的范畴，单纯抚养性质的孤儿院或慈善堂不属于本文研究范围。

另外，天主教在华创办的学校，名称的使用不统一，含义不明确。除了震旦大学这样的高等学校外，其他初等教育的学校则应视具体情况归入相对程度的初小、高小和中学。备修院、初学院、书院和男校、女校等很可能相当于初等小学。初等学校和高等学校，这两个名称在使用上有歧义。因为高等学校在某些地方是指完成了高级小学阶段的学校。而“公学”则一般是指耶稣会所办的中学。

### 1.2 本文的研究意义

从十六、十七世纪起，天主教传入中国，耶稣会会士来华，法国传教士和教会就对中国社会产生了深远的影响。尤其是 1840 年鸦片战争到 1919 年这一时期，是法国在华天主教教会教育的大发展时期。这一时期又可以划分为三个阶段：一、近代法国在华教会教育的兴起(1840 年——1860 年)；二、近代法国在华教会教育的初步发展(1861 年——1900 年)；三、近代法国在华教会教育

---

的继续发展（1901 年——1919 年）。

旧中国的教会学校，从幼稚园、小学、大学到研究院，从普通教育到师范、职业教育，既自成完整的教会教育体制，又构成旧中国学制系统的重要组成部分。法国天主教重视中小学教育，创办了徐汇公学、建立了震旦大学，成为外国在华天主教教会教育的主力。而随着“五四运动”的兴起，中华民族掀起了“反基督教、反教会教育”运动，主张收回教育主权，到新中国成立时，接收了教会学校。在这一过程中，一方面是法国教会教育对中国教育产生深刻影响。教会实施“宗教+科学”的方针，在灌输宗教思想的同时也给中国人民带来了科学知识，教会引进一整套先进的西方教育体制，为实现中国早期教育现代化创造了条件。此外，教会教育也对中国思想界产生了重要的影响。基督教文化作为一种异质文化，不可避免的与中国传统文化之间发生碰撞、冲突和融合，结果如何，影响有多大，这些都是值得人们深入思考的。另一方面，教会教育为了适应在中国的发展，也采取了本土化、世俗化的措施。从以传教为主转变到以教育为本，天主教的“本色化”运动就反映了中国社会对教会教育的影响与反作用。

对于这一段历史，许多学者进行了有意义的研究，取得了一定的成果。代表性著作有：高时良主编的《中国教会学校史》、李楚材主编的《帝国主义侵华教育史资料 教会教育》等，此外还出现了大量的论文著述。这些研究使教会教育成为现代史学界和中国教育史学界的热点。但据笔者阅读所及，关于法国在华教会教育的研究还比较薄弱和欠缺。一方面是由于资料的缺少和零散，相关的研究专著和论文大多都是一带而过，未能够深化；另一方面，是因为研究这一专题，既需要了解近代中法关系的变化又需要结合教会史、教育史和文化交流史，以上原因成为本文的难点也是创新之处。

### 1.3 国内外的研究动态

1949 年至 1978 年，国内学术界对教会教育基本上是全盘否定的。80 年代由于思想界的解放和活跃，对教会教育有了新的认识和评价。以下就 1978 年以来的教会教育研究概况作一介绍。

1980 年全国教育史研究会在华东师范大学召开“中国教育史学科体系问题”研讨会，提出了有关宗教教育的问题。1981 年，陈学恂先生主编的《中国近代教育大事记》由上海教育出版社出版，全书收录了不少有关教会教育的文献资

---

料。同年，顾长声的《传教士与近代中国》出版，专章介绍了传教士在中国开办洋学堂的情况。80年代中后期，李楚材编著的《帝国主义侵华教育史资料 教会教育》使史料搜集、研究走向系统化，1993年高时良主编的《中国近代学制史料》（第四辑——中国近代教会学校）由华东师大出版社出版，是教会教育研究的高峰。

关于研究角度方面，80年代前期主要是从教育和文化侵略的角度来研究教会教育。80年代中后期随着文化热的升温，人们开始以新的文化视野从不同的角度来研究教会教育。张子荣在《西方传教士对近代中国教育的影响》（《晋阳学刊》1986年第3期）中首次将教会教育放到中西文化交流的大背景下来进行考察。认为教会教育“不自觉地促进了中国教育近代化”。章开沅在《教会大学研究的文化视野》（《华中师范大学学报》（哲社版）1997年第3期）中认为应从更广泛的文化史角度，特别是从文化交流的角度来研究教会大学。应该采取科学的、理解的乃至比较宽容的态度来对待宗教。

国外学者对教会教育的研究一直比较关注，并取得了丰硕的研究成果，其中一些被翻译出版。1987年美国卢茨所著《中国教会大学史》被曾钜生翻译并由浙江教育出版社出版。1989年，在武汉举办了建国以来首次“中国教会大学史国际学术研讨会”。1900年，加拿大学者许美德和法国学者巴斯蒂编著的《中外比较教育史》由上海人民出版社翻译出版。1991年，湖北教育出版社出版了章开沅和美国学者林蔚编著的《中西文化与教会大学》。同年6月，国内外学者在南京师范大学召开“教会大学与中国教育的现代化研讨会”。1994年5月，各国学者又在四川大学召开了“教会大学与中国现代化”国际学术讨论会，会后，出版了顾学稼等主编的《中国教会大学史论丛》。

---

## 第 2 章 近代法国在华教会教育的兴起时期

(1840 年——1860 年)

### 2.1 近代法国在华教会教育的兴起

#### 2.1.1 近代法国在华教会教育的一般概况

法国在华的教会教育是伴随着天主教的传入而产生和发展的,因此,在叙述教会学校前,要先追溯一下天主教传入中国的历史。明清间,基督教已经是第三次传入中国了。自明朝年间耶稣会开始向中国有组织、有计划地派出耶稣会士,其中著名的有利玛窦、艾儒略、南怀仁、汤若望等。1688 年,第一批受法国路易十四派遣来华的天主教传教士张诚、白晋等也到达北京。他们通过熟悉中国习俗礼仪、介绍西方科学知识、研究中国文化经典、结交达官显贵,最终在北京站住了脚跟。同时,天主教也得到了顺利的发展和初步的传播。然而在康熙末年,中国天主教修会内部发生的“礼仪之争”,导致中国与罗马教廷的冲突。康熙帝下令禁止不尊重中国礼仪的外国传教士在中国传教,其后雍正、乾隆、嘉庆三朝继续执行禁教政策,这种情况持续了一百多年。而在罗马教廷方面,由于“礼仪之争”带来的长期纷争,耶稣会被强令解散了。这无疑使天主教在华传播活动陷入了更大的困境。由此可见,鸦片战争前,天主教在华的传教事业处于衰微时期。但是由于早期天主教的努力和一些传教士的秘密活动,天主教在中国还有一定程度的影响力,存在相当数量的教徒,这也为后来的大发展提供了条件。“据 1810 年统计,时仍有外籍传教士 31 人,在中国十六个行省进行活动,天主教徒约 20 万 5 千人;至 1839 年,鸦片战争前夕,在中国十三个行省外籍传教士增加到 65 名,天主教徒约 30 万。”<sup>[1]</sup>

鸦片战争前,法国传教士虽然进行了一些文化教育活动,但大多局限在统治阶级上层,在民间,则主要是秘密进行的。但是鸦片战争后,一系列不平等条约的签订改变了这种局面。从《南京条约》到《黄埔条约》,从《天津条约》到《北京条约》,传教士的权利一步步扩大,百年来的禁教政策土崩瓦解。

通过这些条约，法国传教士不但可以进入内地各省传教、办学，还可以享有领事裁判权和治外法权。依据条约，中国对传教士不但不能查禁，对于中国籍的教民也不能依法处置。这可以说是为天主教在华的传播扫清了一切障碍。从此，天主教进入了传教复兴的重要时期。

从 1840 到 1860 年，无论从传教区域还是传教人数，天主教都有了很大程度的扩大和增加。如天主教在澳门、南京、北京原设有三个主教区，由于鸦片战争后天主教的较大发展，又增设了 7 个代牧主教区，即陕西、山西、山东、湖广、江西、云南、香港和高丽代牧主教区。<sup>[2]</sup>耶稣会在 1842 年重来江苏、安徽、河北等地传教，在上海徐家汇设立总部。法国的宗教修会，在中国的很多地区起到了控制作用，大体划分的传教区域是：方济各会主管山东、山西、陕西、湖北、湖南地区，耶稣会主管江苏、安徽、河北南部地区，遣使会主管河北、江西、河南、浙江地区，巴黎外方传教会主管四川、贵州、云南、广东、广西、东北、西藏地区等。<sup>[3]</sup>可以说，到 1856 年止，法国传教士几乎控制了中国的传教区，处于绝对主体的地位。在徐宗泽的《中国天主教传教史概论》中也记载到：1800 年，全国天主教徒计约 20 万人；1850 年约有 32 万人。这种增长趋势是十分明显的。

随着天主教在华的顺利传播，法国传教士的教会教育活动也得到了初步的发展。

江南教区历来是天主教传教的重点区域，这一区域教会教育的发展成为法国天主教在华兴起阶段情况的最好反映。下面就借法国传教士史式徽在其《江南传教史》中提供的资料获得一个总体印象。这些资料不仅可靠，而且在现有中文资料中也数较全面的。

1854 年江南教区的一份统计表中，这样写道：“那时有一百五十八所男校和同样数字的教师，有一千六百三十六名教友学生和五百三十八名教外学生；五十五所女校和同样数字的女教师，有七百四十八名教友女生和六十六名教外女生。三年后，学生的数字增加了一倍。计二百四十八所男校和二百六十五名男教师，有三千二百七十名教友男生，七百二十五名教外男生；七十九所女校和八十九名女教师，有一千一百八十名教外女生和八百零二名教外女生。”<sup>[4]</sup>

在年文思主教治理教区的初期，教会学校也大大地发展了。1855 年至 1856 年以及 1859 年至 1860 年，学校的数字几乎增加了一倍，即从一百五十八所男校增加到二百八十二所，女校由五十五所增加到八十九所。男生由一千六百三十六增加到二千九百二十四人；女生由七百四十八人增加到一千四百五十六人。

---



许多教外学生，尤其是男生，开始到我们的学校来上学了；1859年至1860年，男生有一千零二十二人，女生一百零九人。<sup>[5]</sup>

以上天主教开办的男校和女校属于初等教育，程度上相当于小学，多数附属于教堂，常常称为修道院或初学院。这类神学院与传教士创办的普通学校有所不同。前者着眼于直接传教，即在课程中以神学教育为主，直接培养传教人员。后者如徐汇公学，毕业生并不一定从事教会工作。教学的内容中包括了神学和科学文化知识。但两者的关系就像是一母同胞，都属于教会教育，只是传教士办学的目的有所不同。徐汇公学的创办与发展也一直与修道院有着不可分割的关系。况且随着天主教在华传教政策的调整，教会学校的宗教色彩也逐渐被淡化。

在法国天主教教会教育的兴起阶段，创办最早的中学是1850年设立的徐汇公学。徐汇公学不仅是天主教最早创办的中学，而且是近代天主教教会教育史上影响最大、地位最重要的一所中学。下文将设专节详细介绍徐汇公学。1840—1860年，法国天主教会在上海创办的学校如表1-1

表 1-1 法国天主教会在上海创立的学校一览表

校名	成立年代	学生数
徐汇公学	1849年	400
圣方济学校	1857年	250
圣约瑟学校	1847年	115
六童学校	1847年	125
新闻学校	1847年	20
土山湾孤儿院	1849年	300
圣鲁意学校	1850年	110
董家渡学校	1852年	218

资料来源：李楚材. 帝国主义侵华教育史资料（一）. 北京：教育科学出版社 1987，220—221.

此外还有1851年在上海创建的石室小学和1855年创办的经言小学、1853年在天津开办的法汉学堂和诚正小学。

在女子教育方面，1853年法国天主教在上海董家渡设立明德女学，在天津设立淑贞女子小学，1855年在徐家汇设立徐汇女塾。因为这些学校，创立者和管理人员多为法国神父，所以“天主教学校，常带法国形式。”<sup>[6]</sup>

徐汇公学是最早创办的中学，那么近代法国天主教创办最早的教会小学又是哪一所呢？在现有的可考资料中，很有可能是“至圣无元罪始胎圣母玛利亚”初学院。

“盛神父曾在塘湾创办过一所小小备修院，实际上是一所遣使会的初学院，共有五名青年，三名来自无锡，一名来自崇明，另一名为遣使会的哲学修士，姓张。他给他的小同学们教授拉丁文，同时自己进修，准备晋升司铎。1841年盛神父呈罗主教工作汇报时谈到这所修院，他写道：“这些青年们的生活很有规律，学习也很用功。修院是按照本会会规设立的，它题名为‘至圣无元罪始胎圣母玛利亚’。属于无锡小教区的修生，由我们负责给养；属于江南教区的修生的费用，则有我们的葡萄牙同会兄弟支出。”<sup>[7]</sup>

以上一段史料描述的是1840年江南教区的情况。盛神父指的是法国遣使会会士盛若翰，他的工作汇报写于1841年，因此，“至圣无元罪始胎圣母玛利亚”初学院的创建时间应是1840至1841年间，早于前表所列学校的创办时间。

这类神学院性质的教会小学，在天主教教育事业中所占比重很大。处于兴起阶段的法国天主教，由于各种客观原因的限制，兴办的多数学校也大多是小学层次的修道院、初学院或教理班。虽然它们招生人数少、办学层次低、规模和影响力不大，但为天主教教会教育的发展奠定了基础，为以后建立较高层次的学校提供条件、输送人才。例如徐汇公学就一直与一所修道院有着密切的联系。下面就让我们追溯一下这所修道院的历史。

“1842年至1844年罗伯济担任主教时，即想在江南教区创办一所修道院，并希望能成立一所耶稣会的初学会。这个任务交给了李秀芳神父。1843年2月3日，教区修道院开始授课。地点先在余山脚下的张朴桥，后迁到横塘。修院共有二十二名十三至十八岁的修生，其中四名来自山东；到1844年，修生人数已发展到三十二名，其中六名山东人。”<sup>[8]</sup>

“修生们要学习好几门功课，既要识方块字又要读应考秀才必读的中国经典著作（四书五经），还要读拉丁文，拉丁文是读教会神哲学的关键。”<sup>[9]</sup>有两位中国老师教中文课。<sup>[10]</sup>

“经过两年的努力，李神父写道：‘我想我们这里成绩优良的修生，可以比得上法国的初中二年级。’又过了一年，他又写道：‘他们中进步较快的，已开始能讲拉丁话了；每天在休息时，他们不讲别种语言。’<sup>[11]</sup>此后，高年级的学生就成为他最好的助教；他们兴致勃勃而且很有成效地给新入院的修生教授初级读本。”<sup>[12]</sup>

“在横塘修道院培训的几名成绩优良的修生已经到了能读哲学和神学的程度了；所以必须为他们另订课程方案，使年轻的修士一面继续深造中文，一面又不妨碍进修神哲学。1849 年第一届哲学班开课；1852 年。第一届神学班开课。”

“1850 年 6 月，施于民神父重新把修道院迁到张家楼。同年 9 月，原在徐家汇的耶稣会读书修士和修道院修士合并后，一面继续读神学，一面协助修道院院长承担一些工作。才升了神父的晁德莅教授神学，利庸乐修士教哲学，马理师修士教拉丁文法。”<sup>[13]</sup>

“1853 年，当董家渡天主堂落成开堂后，修道院又迁了过去。原张家楼修院内年龄最长的修生进董家渡大修院，才开始读拉丁文的则并入徐汇公学。采取这个措施是为了节省人力、物力、既然小修院同徐汇公学的中文课完全相同，那么设立这种双重机构和聘请双重教师，看来是多余的；只要在公学内附设一个拉丁语学生的特别分院就行了。”<sup>[14]</sup>

经过一次反复，1860 年，修院又重新并入徐汇公学。修生和其他学生同时上课，不同的只是加上拉丁文，所以又叫“拉丁生”。在 1859 年，为了适应“拉丁生”的需要，徐汇公学就开始设拉丁文课。

“在前面提到的，罗伯济担任主教时希望成立的耶稣会初学会，于 1862 年 5 月 9 日成立。在晁德莅神父的领导下，徐家汇耶稣会初学院向十一名初学修士开放了。十一名中九位来自徐汇公学。两名来自修道院。”<sup>[15]</sup>

从以上修道院沿革的历史和初学院的建立中，我们不难发现教会教育中的神学院（笔者注：近代法国在华教会教育中的神学院大多属于初等教育的层次，同现代相当于大学的神学院性质是不同的）与普通教育学校之间的关系是错综复杂的，徐家汇耶稣会神学院与徐汇公学的关系就是这样，一方面，修士在徐汇公学接受教育，学习中文和拉丁文；另一方面，徐汇公学中的学生也有立志神学，进入初学院学习。“徐类思主教曾担心公学与他特别关心的张家楼修道院竞争，因此长期竭力反对，甚至不准圣依纳爵公学（徐汇公学）招收教友学生。赵方济主教……认识到这所公学训练一些富裕而又有声望的教友家庭的大批子弟，将会给教区产生多么好的影响，即使他们没有修道的圣召，也能当传教先生、教师或堂口办事人等，成为传教士们的得力助手。”<sup>[16]</sup>事实证明，公学不仅没有损害修道院，而且每年还给修道院提供了不少优秀的新生力量。这其中最著名的当属马相伯了。马相伯最初是徐汇公学的学生，1862 年加入了耶稣会，并进入初学院，开始研究中国文学、拉丁文文学和神哲学。

神学院以宗教教育为中心，所有的活动都是围绕这一目标展开的；普通教育学校中，宗教教育也占去学生大部分的时间。徐汇公学就规定宗教课不及格

不仅不能升级，而且要受退学的处分，但读好宗教课的却有奖赏，即所谓“圣学奖”。这种情况是教会教育中不可避免的，因为近代中国出现先进教育制度，不是私人的或政府的行为，而主要是由教会完成。那么，在中国建立学校的过程中就必然赋予了宗教的色彩。实际上教会教育的目的不仅仅是为了扩大教会势力，多培植几个中国籍的传教助手，而是有着更大的企图。

穆德曾经这样说：“世界上有四万万人民的国家只有一个，那个国家进入现代新潮流的，也只有这第一批人，这第一批受到现代教育的学生，将来便成为新中国的领袖。他们要设立新的标准，并且走入新的途径。我认为，这些人受基督化而与基督教发生友谊的关系，实在是目前最重要的工作。我常常有这样的渴望，因为恐怕我们失去这种卓越的机会。”<sup>[17]</sup>上海圣约翰大学校长卜济舫也曾明确地宣示他在中国办教育的旨趣，说通过办教育这一途径，可以控制中国未来的社会领袖和知识精英，把握未来中国发展的方向。他毫不遮掩地说：“我们的学校和大学，就是设在中国的西点军校。……让我们不只是指出中国有那么一队英勇的本地和国外的福音使者，而且还应指出我们的教育机关，正在训练未来的领袖和司令官。他们将来要对中国同胞施加最巨大和最有力的影响。”<sup>[18]</sup>可以说其教育目标是非常明确的，是要造成一支特殊的势力，传播西方的道德与文明，最终以此影响中国社会发展进程，实现传教士“为基督征服世界”的理想。

在法国天主教教会教育的兴起阶段，除了创办学校外，慈善事业的开展也是不容忽视的。蔡家湾孤儿院就是这一时期建立起来的。它只有短短 10 年的历史，是土山湾孤儿院的前身。1851 年夏显德神父到蔡家湾管理孤儿院。当时一共有 66 个孤儿，43 个男孩，23 个女孩。<sup>[19]</sup>后来女孩被迁往浦东的唐幕桥孤女院，蔡家湾孤儿院从此只收男孩。夏显德神父曾筹办缝纫、木工、制鞋、印刷等几项手艺，让孤儿们学习将来得以谋生的技术。1850 年，一所绘画和雕刻的工艺学校合并到了孤儿院。抚养孤儿并传授技能，是教会教育的一种特殊形式。它虽是慈善事业可也进行了一定的教育活动，我们甚至可以看出进行职业教育的趋势。因此这类性质的孤儿院也是我们研究教会教育不可缺少的部分。

### 2.1.2 徐汇公学

近代法国天主教在华创办的第一所中学，是 1850 年在上海设立的徐汇公学。学校以“圣依纳爵”为“主保”，称为“圣依纳爵公学”。因地处徐家汇，

---

又称“徐家汇公学”。简称“徐汇公学”。

《圣教杂志》是这样记载徐汇公学的：“阳历一千八百四十九年五六月间，我国淫雨为灾，全国江河溃决，而江南之水势尤甚，各地难民充斥，处境堪怜。徐汇教友，乃有恳请司铎设立学校，教育青年，兼以收抚贫寒子弟者。其时校舍，仅为茅屋数间，学生总数只十二人，而大名鼎鼎之马相伯先生，亦在其列。教授为举人沈君。至一千八百五十一年，学生增至三十一人，教授共四员。五十二年秋开校时，学生又增至四十四人。是年，发匪势颇猖獗，而校中仍继续上课，时主持校务者为晁司铎德莅，其镇静毅力，有足称焉。五十四年七月，在大礼堂，举行考试，主教马公、上海县孙明府及法领事等，均惠然莅临。县大令孙公，并欲亲试诸生，见成绩甚佳，大为欣喜。自是厥后，中西士绅，对于徐汇公学，感情日深，而学生数亦与日增进。至五十九年，学生达九十一人。”<sup>[20]</sup>

1852年，晁德莅任校长。晁德莅是意大利那不勒斯耶稣会士。转入法国耶稣会后，于1848年来华。到上海后，他努力学习中文，造诣颇高。1850年成为神父，在当时上海近40个外国耶稣会神父中，年纪最轻，仅24岁。他在1852年至1874年的22年中有15年是担任圣依纳爵公学的校长。他是这个学校的“真正创始人”。<sup>[21]</sup>

徐汇公学创办时的形势虽不如意，可是仍有了一定的发展。据校长晁德莅神父1857年的报告，公学有八十二名住宿生，分为三院；九名中国教师多数是教外人，因为教友中有科举学位的不多，不能弥补教师的空缺。中文一个学科几乎占去了青年学生绝大部分时间；只有进步最快的学生才加上其他学科，例如法文、唱歌、音乐、图画等等；学生们对这些学科的兴趣与吸收能力，使教师们感到惊奇。晁德莅神父记述道：“尤可注意的是，这些中国儿童对一切都能一蹴而就；尽管他们的学习时间不多，而且我们教师们的教学方式和教学工具也不能尽如人意。可是我们已看到，他们定是大有前途的。”<sup>[22]</sup>

1860年，时学生所习功课，新生则专读国文；其来校较久，程度较优者，兼习法文、图画、音乐等科。是时科举未废，学生中程度优秀者，入场与试，多有入泮。<sup>[23]</sup>

以上的史料，反映了徐汇公学从1850年到1860年不断发展壮大的情况。以下就从招生人数、学生来源、经费来源、教学宗旨、办学规模、课程设置、教师配置等方面更加直观地描述徐汇公学的教育情况。

第一，招生人数逐年增多，见下表：

年份	1850 年	1851 年	1852 年	1857 年	1859 年
招生人数	12 人	31 人	44 人	82 人	91 人

第二，学生来源。全是贫苦人家的孩子，有教友无力抚养，恳求神父们收留的，也有教外人把自己孩子送给神父，听凭神父给他们付洗并抚养成为教友的。1850 年，在最初的十二名孩子中就有六名是教外孩童。

第三，经费来源。徐汇公学实行免费教育，学校本身没有什么经济来源，只能靠法国天主教耶稣教会的拨款。

第四，教学宗旨。徐汇公学的办学宗旨十分明确，就是对学生进行宗教教育，培养神职人员，为天主教在中国的传播培训助手。校长晁德莅就在一封信中这样写道：“人们原指望徐汇公学的老学生一朝回归老家，或当传教先生或做学校老师，能在会口里树立表率，成为会口的办事人或地方董事。铎品圣召并不少，但人们还须给这些学生们以严格的考验。晁德莅神父记述道：“经过长期与严肃的考验之后，我们才敢确认他们的圣召；暂且我们使他们在社会上得到了相当好的地位，使人明白，进入修道院并非为了谋求别处不能谋到的职位，而是相反，是要牺牲自己早以获得的稳妥地位。为了教区的前途，物色征募神职人员，最重要的是我们必须从热心传教和忠心服务精神方面去考虑。对于教育我们的青年，我们已有相当多的经验，保证会有足够数字的圣召；更何况他们的动机只是荣主教灵，而没有其他的目的。”<sup>[24]</sup>

第五，建筑规模。1850 年的校舍仅有茅屋几间，附属于徐家汇会院。后来徐家汇天主堂老堂，归徐汇公学使用。几经变迁和发展，最后在教区工作中成了一个独立的单位。

第六，课程设置。除了宗教课程外，主要以中文为主，定《四书》、《五经》、《古文观止》为教材。因此学生中参加科举考试的常有考取。还开设了法文、唱歌、音乐、图画等。1859 年，徐汇公学开始设拉丁文课，这是为了适应进修院的与求进耶稣会的学生们的需要。1857 年，徐汇公学把学生分为三院，实行班级授课制。

第七，教师配置。教师多数为外国人。而在担任教师工作的中国人中，大多数不是教友。因为教友中有科举学位的较少，无法弥补教师的空缺。学校的行政权一直由教会把持，担任校长的多是神父。

---

## 2.1 近代法国在华教会教育兴起原因析论

### 2.2.1 不平等条约与法国传教特权的获得

自 19 世纪上半叶以来, 中西关系发生了急剧的变化。“鸦片战争前, 我们不肯给外国平等待遇; 在以后, 他们不肯给我们平等待遇。”<sup>[25]</sup> 随着中国沦为半殖民地半封建社会, 中法关系的逆转也不可避免。这种变化对法国在华的传教和办学产生了重要的影响。

鸦片战争后, 清政府由“禁教”到“弛教”, 直至系列不平等条约规定被迫“护教”, 这标志着执行了百余年的“禁教”政策的解冻, 也是晚清基督教政策的根本性转变。此前, 传教士只能掩盖其身份非法潜入内地布道, 如何再度打开中国传教的大门, 成为当时传教士孜孜以求之事。鸦片战争终于为其提供了一个难得的历史机遇。下面就叙述一下不平等条约对“教权”的相关规定。

1842 年中国被迫签订的《南京条约》中尽管没有传教的条款, 但五口通商口岸的开放, 使外国人可以在此居留活动, 传教士的活动不需要再借助洋商的身份作为掩护了。

1844 年中法《黄埔条约》签订。这时法国政府当然不会忘记直接为本国的传教士谋取更大的利益。条约中有三款是有关宗教的:

第二十二款: 凡佛兰西人按照第二款至五口地方居住。无论人数多寡, 听其租赁房屋及行栈贮货, 或租地自行建屋建行。佛兰西人亦一体可以建造礼拜堂、医人院、周济院、学房、坟地各项, 地方官合同领事官的议定佛兰西人宜居住宜建造之地。……倘有中国人将佛兰西礼拜堂、坟地触犯毁坏, 地方官照例严拘重惩。

第二十三款: 凡佛兰西人在五口地方居住, 或往来经游, 听凭在附近处所散步, 其日中动作, 一如内地民人无异, 但不得越领事官与地方官议定界址以为营谋之事……佛兰西无论何人, 如有犯此例禁, 或越界或远入内地, 听戈中国官查拿, 但应解送近口佛兰西领事官收管, 中国官民均不得殴打伤害、虐待所获佛兰西人, 以伤两国和好。

第二十四款: 佛兰西人在五口地方, 听其任意雇买办、通事、书记、工匠、水手、工人, 亦可以延请士民人等教习中国语音, 缮写中国文字与各方土语, 又可以请人帮办笔墨, 作文学文艺等功深。各等工价束修, 或自行商议, 或领

事官代为酌量。佛兰西人亦可以教习中国人愿学本国及外回话者，亦可以发卖佛兰西书籍及采买中国各样书籍。<sup>[26]</sup>

按上述条款规定，在中国的五个通商口岸，法国人可以租地建房，可以自由雇用通事、书记及教习中文的人，可以教授中国人汉语和外国语，有权出售法文书籍。而对于传教士，活动区域仍限于五个通商口岸，并未允许进入内地传教。不久这种限制也在英法联军的枪炮下被打破了。

1858 年英法联军北上侵犯，清政府被迫同俄、美、英、法 4 国签订《天津条约》，所有条约全都列有容许外国传教士在内地自由传教的所谓“宽容条款”。这是条约首次明确规定传教士可进入内地传教，从而彻底解除了对天主教在华传教和办学活动的限制。

《天津条约》第十三款规定如下：

天主教原以劝人行善为本，凡奉教之人，皆全获保佑身家，其会同礼拜诵经等事，概听其便。凡按第八款备有盖印执照安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护。凡中国人愿信奉天主教而循规蹈矩者，毫无查禁，皆免惩。向来所有或写、或刻奉禁天主教各明文，无论何处，概行宽免。<sup>[27]</sup>

法国政府正是根据《天津条约》第十三款，声明在华拥有保教权。法国的理由是：中国政府在条约上允许中国人民信奉天主教，这种信仰自由，不仅有中国国法的保障，而且又有国际条约的保障。如果中国皇帝或地方官吏禁止信教时，法国政府可根据条约向中国政府交涉，提出抗议。

1860 年英法联军再度向北京进犯，清政府又被迫与英法俄等国签订《北京条约》，除重新肯定《天津条约》中规定的内地传教的权利外，还做了进一步的扩充，而且担任翻译的法国传教士艾美还在中法《北京条约》的中文本里擅自增加了“并任法国传教士在各省租买出地，建造自便”的字句，这在法文本中是没有的。中文本第六款全文称：

应如道光二十六年正月二十五日上谕，即晓示天下黎民，任各处军民人等传习天主教、会合讲道、建堂礼拜，且将滥行查拿者，予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、莹坟、田土、房廊等件应赔还，交法国驻扎京师之钦差大臣，转交该处奉教之人，并任法国传教士在各省租买田地，建造自便。<sup>[28]</sup>

我们可以看出《北京条约》的第六款，实际上是运用了《天津条约》第十三款的保教权取得的成果，因为第六款所定的具体事项：第一，清朝皇帝发布上谕允许人民信教；第二，处治迫害奉教者的官吏；第三，偿还充公的教会产业，这三点都是运用保教权所得到的权益。

---



通过上述的一系列不平等条约，法国传教士既有了传教的自由，又有了教产，更获得了在各省租买田地、建造自便以及清政府和外国使节保护的特权。传教士在华的传教活动终于通过系列不平等条约制度而被逐渐确定下来。正如有论者所指出的，“外人在中国办学，是由条约取得的一种权利。”<sup>[29]</sup> 条约制度的形成，标志着清政府从法律上解除了教禁，是清朝“禁教”政策的根本性改变，从而也极大地便利了天主教在华的布道与办学活动。

## 2.2.2 法国朝野对在华传教事业的支持

从 17 世纪下半叶到 18 世纪上半叶，中法两国之间的关系基本处于停滞状态。1789 年法国爆发资产阶级革命，拿破仑四处征战，法国长期处于战争动荡时期。由于法国实行政教分离，天主教也受到打击。对于与华关系，自然没有精力顾及和发展。直到法国封建王朝复辟，国内政治局势稳定，恢复对华关系才又重新提上了法国政府的议事日程。此时的罗马教皇也从拿破仑时期的被囚禁中解脱出来，法国天主教又成了教皇的得力助手，开始活跃起来。1840 年英国发动了鸦片战争，作为潜在竞争对手的法国也不甘落后。“法国身处一次世界性运动的中心，决不能落在他人的后面。”<sup>[30]</sup>

于是法国派来了拉萼尼使团。拉萼尼是天主教徒，并与耶稣会、巴黎外方传教会等修会和罗马教廷传信部有一定联系。在来华的途中，他的军舰上就有征得法国政府同意教廷派往中国的六名耶稣会士。在到达中国以后，他了解到从清政府那里获得与英国的同样利益，完成预定目标，是非常容易的事情。于是拉萼尼把主要力量用在了基督教在华传教方面。对此，拉萼尼给基佐的报告说得很清楚：“从商业贸易方面看，英国人和美国人并没有给我们留下什么事情做。然而，从精神和文化方面来看，我认为该轮到法国和法国政府运筹决策和采取行动了。”他还对传教士加略利说过：“假如我能在这个问题上取得成功，我的功劳将是伟大的，本使团在精神方面的成就也将远远超过英国人和美国人所得到的一切。”《法国对中国的传教政策》一书，认为拉萼尼的思想与法国政府是一致的。该书引证费舍尔的话说：“路易一腓力普政府和过去的查理十世政府一样，非常钦佩他们(传教士)所作的努力，认为他们有能力与英国势力抗衡。可是，由于政府主张政教分开，以致传教士在发挥作用方面受到了一定的限制。”<sup>[31]</sup>

1844年《中法黄埔条约》签订，法国获得了比美国更多的有关宗教的权利。可是拉萼尼并不满足于此，他决心要清政府对基督教彻底解禁。拉萼尼采取软硬兼施的手段首先逼中方代表耆英接受其要求，再利用耆英促使皇帝批准这一要求。在法国的军事恫吓下，道光帝不得不许诺解禁基督教。可是，拉萼尼并没有就此罢手，他又提出归还康熙时的礼拜堂问题。为满足拉萼尼提出的要求，耆英曾上五道奏折，几经周折，皇帝最终被迫于1846年正式颁布上谕，不但准免查禁天主教，还同意发还以前没收的天主堂。这是清廷对天主教政策的一个重大改变，从此，被查禁长达120年的基督教传教，从秘密非法转而成为公开合法。

法国国内舆论对拉萼尼在华宗教事务方面所取得的进展十分赞赏。1845年5月10日，《辩论报》写道：“这正是我们使团的一个既伟大又光荣的成果……只有我们才有荣誉在中国代表基督教和文明。”《通讯者》杂志更是直言不讳：“假如天主教在该国（按：指中国）成为主导的东西，那么作为西方最强大之国的元首，法兰西国王也就会成为中国在混乱中的天然盟友。”<sup>[32]</sup>

法国在基督教解禁问题上这么卖力，急于解决，倒不是为中国的基督徒争取信仰自由的权利，或是真为罗马教廷效力。“不是出于对宗教的热诚，而是出于对体面和权利的欲望。”<sup>[33]</sup>法国的远东政策，是法国国内的资产阶级政治需要所决定的，是从殖民主义者的角度出发的。法国既然无法在军事和贸易上与英国抗衡，那么中国就应该在精神上和文化上接受法国的影响。表面上，法国宣称自己的目标是要使中国基督教化，为此他们理直气壮要求到内地传教；实质上，基督教的宣传只是法国殖民主义的先行部分，通过精神控制和文化侵略让中国成为殖民地，才是他们真正的目的。

### 2.2.3 中国政府和地方官员对法国在华教会教育的放任态度

鸦片战争后清政府对基督教的政策发生了重大的变化，这种变化对天主教的传教事业包括教会教育产生了深远的影响。

清王朝对基督教的弛禁和解禁与基督教政策的转变，取决于其所处世界的形势和自身力量的变化。西方列强在这一时期处于发展和上升阶段，清王朝则闭关锁国不断衰落，统治阶级日益腐朽，阶级矛盾、民族矛盾不断加深，农民革命、民族起义连绵不断。鸦片战争后，清王朝不仅割地赔款，对待基督教的政策也不得不改变。从顺治至康熙末是清王朝容教时期，从康熙末至道光初是

禁教时期。在这两个时期，对于在华基督教采取怎样的政策，主动权完全操之于清王朝手里。但两次鸦片战争使清王朝由主动变被动，消极应对基督教政策的改变。

在对基督教弛禁和解禁的过程中，清王朝对基督教性质的认定并没有什么改变，依然认其为“邪教”，但其不得不承认基督教是西方列强在华利益的一个部分，不能不为它同西方列强进行国际交涉。这种矛盾在清王朝关于基督教的言论上表现了出来。有时称其为“邪教”，有时又称其为“劝人为善”之教，前者用于内部谕旨。后者用于与列强交涉，前者是其真实思想，后者则是表面文章。这种无可奈何的态度，反映在列强要求对传教解禁时，道光皇帝哀叹：“时事变迁，以致如此”。<sup>[34]</sup>

正因为清政府有两面态度，所以在列强逼迫下，清王朝尽管下了解禁谕旨，但并未认真实行。全国各地，教禁解除情况也很不一致，有的地方官仍在查拿教徒。如两广都臣徐广缙咨称“弗兰西国陆英，转据上海领事官申报，以武城苦累天主教，与和约相左，咨请查办。<sup>[35]</sup>可见，查拿基督教徒确有其事。

至于西方传教士潜入内地传教，其所遭遇则视地方官的个人态度而迥然相同，有被查拿的，也有无人过问的。《法国对华传教政策》一书曾引拉萼尼的一段话，说明地方对传教士的放任：虽然有严厉的法律，但是，仍然常有天主教传教士毫无困难地潜入内地。接受他们来访的教徒虽然自身难保，可还是想尽办法给他们寻找隐避的地方；他们的圣事之所以能在暗中进行，也是由于地方官对他们采取视而不见的态度。地方当局只要求他们的所作所为在大体上说得过去。”<sup>[36]</sup>

教会教育是法国在华传教事业的一部分，也是由传教士开展和完成的。因此清政府对待天主教的态度和政策与对待对传教士兴办学校的态度和政策上是一致的，即对教会教育是消极放任态度。由于教会学校建立之际，清朝政府只有礼部专门负责掌管科举考试及选拔人才晋官事宜，并没有管理近代教育的机构，教会学校所提供的教育又无法与国家的考试制度挂钩，所以教会学校毕业生的资历并没有得到国家的承认，毕业生的出路受到很大的限制，很难在政府及地方机构中找到工作，只能集中为教会或教会机构服务。

---

## 2.2.4 中国少数民众对法国教会教育的认识和接纳

清朝的教育基本上是沿袭明朝，实行科举制度。各地私塾是青少年接受教育的主要场所。学生所学不外是《四书》、《五经》等课程，教法只有课读与背诵两种，很少有讲解。学生的思维也被僵化在八股文中，根本学不到科学知识。而能接受这种教育的人也很少，大部分民众是文盲。顽固保守的清朝统治者在鸦片战争失败后对此仍是无动于衷。凭借不平等条约设立的教会学校，是中国近代最早以学校形式传播西学的组织。虽然数量不多，程度大多低浅，星星点点地散布在几个沿海城市，但它们在散布“福音”的同时也传播部分科技常识，在传统教育的主体中楔入了资本主义教育因素，从此封建传统教育受到强烈冲击并面临严峻挑战。

面对这种形势，少数开明的地主阶级思想家曾经提出向西方学习的主张，要求对传统教育进行改革。在鸦片战争前，龚自珍就曾经对当时的中国社会，包括传统教育进行过猛烈的抨击。在鸦片战争的刺激下，以魏源为代表的一些开明地主阶级知识分子喊出了“师夷长技以制夷”的口号，在向西方学习的过程中起了思想先导的作用。

但是就大部分而言，中国士大夫、知识分子、官绅等阶层人士对天主教包括教会学校是抱有厌恶甚至排斥态度的，像明代徐光启那样的信教家族再没出现过。基督教作为一种异质文化与中国传统儒家文化是存在矛盾的。因为中国一向以神州天朝自居，具有强烈的民族优越感，不平等条约的签订严重地挫伤了中国人民的民族优越感，激发了强烈的仇外情绪。法国在传教问题上一直比较激进，还曾经利用马神父事件对中国大动干戈，更增加了中国的仇教心理。法国传教士还因为“给还旧址”，在很多地方引起教案。于是，中国人民的仇外情绪集中发泄在基督教传教士及教徒身上，就成为必然的结果。

鸦片战争之后，天主教传教事业并没有因为受到中国官绅阶层人士的排斥而停滞不前，相反，入教的教民不断增多，天主教的学校也越办越广。可见部分民众对传教士和洋学堂还是宽容和接纳的。

在对基督教持宽容和接纳态度的民众中绝大多数是社会下层的贫苦群众。这是因为，一方面基督教是被压迫者、贫穷人的宗教，但另一方面也说明了传教士的传教事业取得了一定成果。特别是教会进行的慈善事业，赢得了中国百姓的好感和认同。在上海水灾期间和太平天国运动时期，耶稣会就救济了很多灾民和难民，他们中的许多人后来就加入了教会，成为教徒。但也出现了一种

---

倾向，不少信徒抱着实用主义的态度而加入教会，希望能在生活、就业、医疗、教育等方面得到教会的帮助。

从学校教育上来讲，由于中国社会的儒家封建传统教育思想根深蒂固，所以面对带来西方先进科学技术的教会学校，中国民众还有一定的抵制情绪和消极态度。新生事务的发展是缓慢而曲折的，教会教育也不例外。初期的教会学校遇到的一个难题就是招生困难，传教士虽然采用免费入学办法，但进校学生不多，中途退学的也不少，尤其是女校更不易招收学生。慕贞女校刚开办时，“发展相当缓慢，当它的第一个学生看到模样古怪的洋人时，竟飞快地跑掉了。”<sup>[37]</sup>由于天主教学校不仅免收学费，其他一切膳食生活费甚至路费全部由学校供给，招生对象都是贫苦人家的孩子、孤儿甚至为无家可归的乞丐。所以很多百姓只是把无力抚养的孩子送到学校，而并不是从接受教育的角度出发的。

但天主教学校的不断发展和壮大是不争的事实，部分的中国民众对教会的教育还是认同和接纳的。有的富裕教徒家庭，将孩子送往教会学校，接受西学教育的，还有的教徒从财力和物力上帮助传教士建立学校。例如 1845 年的江南教区横塘修道院是教友互相捐募修建的。“修院放假日，上海附近的富裕教友常常争相招待修生，彼此在比较谁家招待得更好。”<sup>[38]</sup>“耶稣会神学院在初创时，得到一笔施舍，即董家渡大堂前大街南面的一块土地，那是当时姓王的一家教外人因感激梅神父而赠送的。”<sup>[39]</sup>

### 2.3 近代法国在华教会教育兴起时期的特点

1840 年至 1860 年，在西方列强的侵略下，法国传教士凭借不平等条约进入中国陆续创办学校。这些学校虽然规模小、人数少，办学层次低，可是就如星星之火一样，为中国播下了教育现代化的种子。在兴起阶段，法国在华教会教育的特点有：

第一，学校分布多集中在沿海通商口岸，以上海为中心；

上海是近代法国天主教在华的宗教中心。首先，上海具有地理环境优势，它地处中国经济、文化最发达的江浙地区，离中国中心地带比较近，沿江可直达中国内地，沿海可直逼京畿，港口优良，潜力特大。其次，上海是天主教传入中国最早的区域之一。明末徐光启和其后代对天主教在上海的传入和传播创造了很多条件。在清朝禁教以前，上海的天主教已经初具规模，建立起了江南传教区。耶稣会不仅发展了大量的教民，还出版了许多宗教书籍。1664 年，江

南有 9 所教堂、3 所圣母院和数以百计的小堂，教徒约有 5 万人，其中上海 4 万人，松江 2000 人，嘉定 400 人。<sup>[40]</sup>出版的宗教书籍有利玛窦的《天学实义》、潘国光的《天阶》、《天神会课》、《圣体规仪》、《圣教四规》等。“礼仪之争”后中国开始禁教，上海仍有传教士潜藏起来进行秘密活动。

鸦片战争以后法国耶稣会传教士重回上海，他们在徐家汇建立了上海教区的前身江南传教区的教会领导中心。并先后兴建了徐家汇天主堂、董家渡天主堂、洋泾浜天主堂等较大的教堂。1851 年，宗座代牧的主教会议在上海召开。由此可见上海在天主教在华传教事业中的地位。传教事业的顺利发展，自然为教会学校的创办提供了有力的条件。据不完全统计，1840 至 1860 年间，法国在上海创办的学校就有 12 所。南格禄神父 1846 年在信中写道“这个城市似乎注定是开放中国的一扇大门……我不知是否在幻想，可是我感觉到，在不久的将来，上海将是一座满布宗教机构的圣城，并成为全国各省吸取救灵力量的源泉。”<sup>[41]</sup>

除了上海，天主教在另四个通商口岸即广州、福州、厦门、宁波，都有传教办学的活动。1860 年，巴黎外方传教会在广州开办了第一间天主教学校——丕从书院。该书院是圣心书院的前身，附设于法国领事馆内，主要培养翻译工作人员。在禁教政策前，天主教传教士只能在澳门等南洋区域停留，秘密潜入大陆则要冒生命危险。有学者研究认为，早在 1572 年耶稣会即创办了澳门圣保禄公学，1594 年创办了中国最早的教会学校和西式大学圣保禄学院，1728 年创办了澳门第二所高等学府圣若瑟修院。<sup>[42]</sup>鸦片战争后，传教士顺利进入中国，创办的学校集中在五口通商口岸。因此这一时期可以称作是教会教育从南洋进入五口通商口岸阶段。

第二，学校以小学程度的初级学校为主；

这是教会教育兴起阶段的必然特点。鸦片战争后，法国天主教的传教事业刚得到恢复和发展，学校的建立和教育活动的开展都还属于草创阶段。徐汇公学是这一时期唯一的一所中学性质的学校，余下都属于小学层次的初级教育学校。学校不仅规模小，多数附属于教堂，招生人数也较少。有的在开创之初只是在教堂附近的几间茅屋中，让一个老师带领几个学生开始上课，就算是学校了。

第三，学校经费主要来源于政府和教会的拨款；

由于学校教育是免费的，连学生生活费用等都是学校供给，所以开办学校不会有任何经济上的收益，反而要依靠法国政府和教会的拨款。法国传教士在华活动经费主要由法国政府提供，在中国政府供职的由中国方面提供生活费用，

在法国十八世纪大革命以前在华遣使会每年从法国政府领取一万二千法郎，另外还从法国教会募得的捐款中获得一部分接济。巴黎外方传教会除接受法国政府津贴外，据赖德烈所著《基督教在华传教史》第十二章内的一个统计，该会于一八四三年拨给在华传教士的活动经费是二十八万法郎、一八四五年是三十万四千法郎，一八五一年是三十万六千法郎，一八五四年是三十一万一千法郎，到一八五九年为了向中国内地特别是沿交趾文那一带的省份扩张势力而猛增至五十四万法郎。<sup>[43]</sup>

第四，学生来源于穷苦教徒子弟或无家可归的乞丐；

在兴起阶段，教会学校的招生对象大多是中国社会下层民众的子女。由于不同的文化背景，以及近代社会特殊的政治氛围，中国民众尤其是官绅阶层，对于教会学校具有抵制情绪。但凡子女有条件接受教育的家庭，都不愿选择教会开办的学校。有的学生虽然准备到教会学校学习，可是迫于社会舆论和周围的压力，最后也放弃了。一位传教士就抱怨，“因为很难从上流家庭招收学生，限制了我们的规模。”<sup>[44]</sup>传教士只得从街上招收乞丐或穷孩子，充实学校。为了把孩子留在学校，学校采取了免费的方法。即便是这样，学生的流失率仍然很大。

第五，强制进行宗教教育，主要学习中文，自然科学知识的传授较少；

法国传教士开办学校的直接目的是出于宗教上的需要，所以学院的一切是以宗教教育为中心的。宗教课程是学生最重要的课程，占去了大量的时间和精力。这种宗教灌输并非出于自愿，而是依靠一套严格的制度强制推行的。比如徐汇公学的学生如果宗教课不及格就不能升级甚至被退学。由于学生年龄和生源的原因，大多数学生在入学前没有经过任何教育，所以要先教授中文。中文课程主要就是传统的《四书》、《五经》等。而关于科学知识方面的非宗教知识，讲授还是比较少的。从某种程度上讲这或许是因为西方近代科学的发展同天主教会的神学统治有过激烈的冲突，很多科学知识曾被天主教廷批判为洪水猛兽。

第六，出现了最早的女学教育。

在中国“男尊女卑”的封建社会中，传统观念认为“女子无才便是德”，“妇人见短，不堪学道”，女性不仅地位地下，也基本上没有接受教育的机会。而教会女校宣传“凡入学者是上帝最疼爱的女儿”通过免收学费、提供膳宿生活和路费等方式吸引女性入学。虽然其目的是要教导妇女读书识字以便皈依上帝，使基督教进入中国家庭，使家庭基督化，但客观上为中国女性提供了接受教育的机会。1853年法国天主教在上海董家渡设立明德女学，1855年在徐家汇设立徐

汇女校。这些教会女学的创办和发展，结束了中国女子无学校教育的落后状态，较早传播了自由平等的观念，开创了女子学校教育的先例。教会女学还为后来中国女子教育事业的发展培养了师资，为中国的妇女运动培养了最初的人才。女子学校教育在当时世界还是一个新兴的领域，无论在形式上，还是在内容上都是新生事物，对刚刚开启国门的中国人而言，是一次巨大的震撼并波及到社会的各个角落。

---



## 第 3 章 近代法国在华教会教育的初步发展时期

(1861 年——1900 年)

### 3.1 近代法国在华教会教育的初步发展

#### 3.1.1 近代法国在华教会教育初步发展的一般概况

进入 19 世纪 70 年代,世界资本主义开始向帝国主义阶段过渡,西方列强在中国掀起了瓜分狂潮。已经将越南置于保护国地位的法国又企图打开通往中国的通道,把广东和西南地区变成自己的势力范围。1883 年中法战争后,法国将这一目标变成了现实。法国天主教趁机在西南地区传播发展开来。与此同时,传教士借助不平等条约也深入中国内地各处活动。正如费正清所言:“新条约为 1860 年以后传教运动的空前大发展提供了合法前提。”<sup>[45]</sup>但是教案的频频发生,使天主教的传教事业遭到了挫折,义和团运动中损失更大。由于法国是天主教在华保教国,传教势力也特别大,因此,针对法国的教案明显高于其他国家。

尽管如此,法国在华天主教仍然保持着持续上升的发展趋势。不仅教徒人数不断增长,教会学校也越办越多。到 19 世纪末,在华天主教各修会的传教士共 800 多人,教徒发展到约 70 万人。<sup>[46]</sup>到一八七五年左右,教会学校总数约增加到八百所,学生约二万人,其中基督教传教士开办的约有三百五十所,学生约六千人,其余均为天主教开设。<sup>[47]</sup>由此推算出,天主教传教士开办的学校约四百五十所,学生约一万四千人。从《江南传教史》的学校统计中,我们也能明显看到教会教育发展的迅速。1866 年至 1867 年有学生一千二百五十九所男校,计教友学生二千六百七十人,教外学生一千二百五十一人;1878 年至 1879 年有三百六十三所学校,教友学生四千零十五人,教外学生二千九百十三人。1866 年至 1867 年,女校有一百零六所,教友学生一千四百零一人,教外女生一百零七人;1878 年至 1879 年,女校增至二百九十七所,教友女生三千四百三十八人,教外女生二百四十四人;由教区聘请的男女教师,1866 年至 1867 年有二百五十五人,1878 年至 1879 年为四百十三人。<sup>[48]</sup>

在法国教会教育的初步发展阶段，天主教传教士深入中国内地各个地方招收学生，开办学校。这个阶段的教会学校迅速发展，规模不断扩大，层次也得到提升。虽然仍以小学为主，但已有不少教会中学出现，女学校也有所增加。这些学校中比较著名的教会学校有：

圣芳济学堂。1874 年成立于上海，校址位于法租界公馆路口（今金陵东路）。开校时，仅有教室二间，入学的学生只是四个外籍幼童。课程纯属初级性质。到 1879 年学校发展初具规模，已有西籍在校学生 90 人。至 1882 年，有学生 112 人。1884 年学校由法租界迁至虹口新址。迁校时学生总数为 196 人，其中有中国籍学生 23 人，天主教徒 123 人。学生按程度高低分属于八个不同的班级；所设课程则有英文、法文、拉丁文、数学等科，高级班并设哲学、希腊文等，中国语文则仅被列为选修课；独于音乐一科，倡导不遗余力。<sup>[49]</sup>从 1880 年起，圣芳济学院开始收中国籍学生。迁校虹口之后，又开辟专收中国学生的中国部，至 1893 年，仅中国学生部学生已达 286 名。学生中不少都是清政府洋务派的官僚子弟。

徐汇女中。这所学校是上海天主教第一所女子中学。1869 年王家堂的圣母院迁到徐家汇新造的房屋后，即开了一所女校，学生就是院内的孤女。她们的年龄有十多岁的，有十岁以下的。守贞姑娘中有点文化的做她们的老师。“后来中国妇女教育初建端倪，这个学校里也来了几个学生。”但她们已是 18 至 20 岁的青年女子，不是学龄儿童。“之后有了 12 至 14 岁的女孩，最后有了 6 至 8 岁的学童。”这些女生都住在校内。<sup>[50]</sup>

中法学校。是法租界公董局设立的，目的是为了向居住在租界内的中国学生传授法语。从 1886 年至 1894 年，校址在公馆马路。主持校务的是耶稣会神父。有几名中国教师。1898 年迁到洋泾浜天主堂街时，2 个主母会修士补充为教师。<sup>[51]</sup>

圣鲁易中学。这所学校是 1887 年紫竹林教堂的法国传教士刘克明及荷兰传教士武致中，为天津的外侨子弟成立的一所中学，供外侨子弟学习英、法等外语及商业知识。1891 年北京教区主教都士良从法国调来 6 名圣母教文学会修士。当年 4 月，他们就来到天津接管了圣鲁易中学。后来，这所学校迁到营口道。<sup>[52]</sup>

法国学堂，是法汉学堂的前身。在 1891 年前，紫竹林教堂就开设了一所专门招收信教的中国子弟的学校。圣母文学会修院来津后，也接管了这所学校。随着法帝国主义侵略势力在天津日益扩张，法国驻北京公使施鄂兰感到迫切需要一批能通外语的中国人，已使他们能在法国的机关、企业里为法国服务。1895 年施鄂兰及法国驻津领事卡拉德就向紫竹林教堂的传教士及圣母院文学会修士

建议，在为中国子弟所设的那所中学里，增设法文课程。至 1897 年，竟将该校隶属于法国工部局，并迁移到法国工部局之旁，成为法国学堂。<sup>[53]</sup>

除此以外，由于法国殖民者的侵略计划，中国广东和西南地区成了法国的势力范围，天主教是首选的扩张工具。下面就将天主教在云南、贵州、四川、广西、广东的传教、办学情况做个简要的叙述：

云南。早在 1696 年，罗马教廷传信部就在中国设立云南代牧区。1752 年，巴黎外方传教会正式接管云南传教事务。嘉道年间，天主教就在滇东北建立了教堂和学校“……在深山僻境，教堂宏敞，其外屋宇尚多，并各建男女学校，每处皆有二所”<sup>[54]</sup>中法战争后，云南天主教扩张的速度进一步加快。1840 年，云南教区独立时，约只有教徒 4000 人，外籍及中国籍神职人员各一二人。光绪十五年（1889），云南共有天主教徒 10252 人、外籍传教士 25 人、中国籍神职人员 9 人<sup>[55]</sup>；光绪二十六年（1900），云南天主教徒数量增至 11390 人、外籍传教士 55 人、中国籍神职人员 8 人。<sup>[56]</sup>这些数据表明，云南天主教发展速度较快。随着天主教在云南的渗透和扩张，各地的教案也此起彼伏。然而，这些教案的结果，往往是在法国殖民侵略的威胁下，中国付出巨额的白银赔偿。教会用这些巨额赔款，数量成倍地修建教堂、学校。这一时期建立的学校多数是经言学堂，要求教徒本人及子女入校学习，免费提供笔墨纸张，在教学过程中宣讲教义，传授教规教理。1881 年，法国神父古若望在昆明建立了华山东路教徒经堂、圆通街高地巷女学堂。“不办学校，就不能立脚”这是传教士在传教活动中产生的共识。1887 年，法国巴黎外方传教会的传教士邓明德到达路南，先后在路美邑、青山口、维则、冒水洞、大湾箐、绵羊坡等村寨修盖教堂，兴教育。1889 年，在路美邑村创办“私立崇德小学”，学生主要来自信教的彝族子弟，经费由教会筹措。邓明德还在弥勒西山阿西彝族地区传教，开办教会学校，建立了“崇正高小”学校，共培养了 100 多名学生。1899 年，法国天主教神甫韩光济先后在海邑中寨、亩竹箐、普拉河、尾乍黑等地办教会小学。

贵州。1696 年，贵州成立单独的代牧区，主教是耶稣会的杜克蒂神父。贵州教徒主要由汉族和布依族组成。1889 年，贵州已有天主教徒 11625 人，法籍传教士 30 人，国籍神父 5 人。<sup>[57]</sup>相比之下，贵州新教势力大于天主教，开办的学校也比天主教的多，所以在这里只对法国天主教在安顺地区的传教、办学做个简要的介绍。法籍传教士白郎多于同治 4 年（1865 年）到安顺传教，同治 6 年（1867 年）天主教传教士纳密在安顺布政街（今法院路）置办房屋，开办新经堂，堂内设有“娃娃堂”，收养孤儿，雇人抚养教育。同时开办经言学堂，教习经文教义。1913 年，改女子经言学堂为“培英女校”。

四川。据不完全统计,由巴黎外方传教会控制的四川代牧区(含西藏),1858年在川西北、川东南和西藏代牧区三个代牧区的教徒人数分别为2.9万、2.1万和1.9万人。到1860年,仅四川两大教区就已分为8个传教区。到1870年,仅川西北代牧区就有1个代牧主教,12个传教士,27个中国神甫,102所经言学堂,3.5万教徒。<sup>[58]</sup>这些经言学堂一般分布在教徒相对集中的教徒村中,由教会在教堂附近设立。教师多是修道者中的志愿者,招收教徒子女或待入教者,提供食宿,免费教育。藏区经言学堂中成绩优秀的修生,还可以送到康定拉丁学校、马六甲宗座大学等深造。

广西。天主教传入广西,可以追溯到明朝末年,但真正得到广泛传播的,是在鸦片战争以后。在内地尚未对西方传教士开放的1848年,罗马教廷传信部就将两广教区的天主教事务交给法国巴黎的外方传教会。1875年,天主教广西教区从两广教区中独立出来,建立了主教府。主教府是广西天主教第一个领导组织机构,完全垄断了广西的天主教事务。上思、贵县、南宁三地先后成为广西天主教的活动中心。天主教在广西开办最早的学校是法国神甫富于道于1886年在上思县城开办的上思修院。<sup>[59]</sup>此外还有法国神甫司立修在1889年开办的象州县中平村小学和1890年在贵县开办的贵县修院。

广东。广州是第一批被开放的五个通商口岸之一,又是传教士进行布道活动最早的地区之一。第二次鸦片战争后,基督教新教各差会如雨后春笋般涌现出来。天主教的发展速度和势力虽然比不过新教,但对这个重要沿海口岸的传教活动却从来没有放松过。由于资料有限,下面介绍的三所教会学校只是这一时期兴办教育的一部分。1864年4月,和神父在新安汀角村招收附近的村童,开设了一所小学教育的学校,有学生80人,其中寄宿生20名。1867年,天主教石神父设立了“揭西五经富”小学堂。为纪念方济各·沙勿略来华传教,1895年创办了广州圣芳济各小修院。该院位于广州石室圣心教堂大院内。修院的前三任院长为法国的黎神父、陶神父和曾法廉神父。课程有中文、拉丁文、圣经等,高年级成绩优秀者可送往外国深造神学。该院自成立以来,最多时曾办班4个,共培养了60余名神职人员。主要招收几代信奉天主教家庭的子弟,一般从12岁入学,办学宗旨是为了培养终身服务于教会的神职人员。办学费用和生活费用悉数由教会负责。

由于“天主教行之最久,亦最远,内地乡落,无所不至”<sup>[60]</sup>,所以从全国范围来看,天主教在各个教区都兴建了大大小小的学校。即使在偏远的蒙古,也有法国遣使会传教士的活动,也能找到教会学校的踪影。

在 1880 年以前，塞外蒙古没有一所教会学校。偶尔有几家富裕人家合请一个私塾老师教他们的子女读书。天主教传教士没有条件建立正式的学校，就先开办短期书房。书房男女同校，免收学费，贫富都可上学。课本主要是教会的要理课本，也用民间的三字经、百家姓等。学习能力较好的，会给他们讲授四书、笔算、珠算以及地理、历史等。这样的书房越办越多，达到了四十多个。

光绪九年（1883 年），罗马教廷将塞外地区划为东蒙古教区、中蒙古教区、和西蒙古教区三个传教区域。到这个时候，修生书房，或称要理学校，仍然继续存在，不过学年略有延长，科目也略为增加了一点。每个教区都设立了所谓“公学校”。在办学层次上，这种“公学校”较要理学校有所提高。

• 首先在东蒙古教区成立的公学，计有松树嘴子（朝阳）及毛山东（赤峰）男公学各一处，松树嘴子及马架子（围场）女子公学各一处。以后各地相继设立，而以察哈尔南壕堑的公学最负盛名。每一个公学都是房舍宽敞，窗明几净，标本挂图，物理仪器，应有尽有；教士们躬自负责管理，也担任教职。科目方面，汉文是主要科目，此外有理化、史地等等。1888 年，“学校尚在萌芽之中，亦只有要理学校，计有男的四十六处，女的二十三处，学生共有九百八十四人，平均每个书房，只有学生十五名。<sup>[61]</sup>

1860 年—1900 年是天主教教育事业的初步发展阶段，法国传教士从沿海通商口岸深入中国腹地。上述地区除了广东外，都是地处偏僻、经济不发达、少数民族聚居的区域。它们与经济相对发达，开放时间较早的上海等沿海省份相比，教会学校具有以下的特点：

- 第一，创办时间晚；虽然天主教传入西南等地区的时间并不晚，但由于各种原因文化教育事业一直成效不大，教会学校大多建立在 70 年代。加上交通闭塞、经济文化落后，官民受到传统观念的影响，对外国传教士的传教采取抵制的态度，所以教会学校在内地创办相对较晚。
  - 第二，教育程度和教学质量普遍较低。西南等地区的教会教育发展状况基本还处在萌芽阶段。学校基本上都是小学层次的经言学堂，讲授内容大多数是宗教知识。在文化程度较低的少数民族区域，教徒大多没受过什么教育，教师的水平也不可能太高。一些分布在落后乡村的教会学校，由于经费、师资奇缺，各方面工作难以正常开展，办学质量很难提高。
-

## 3.2 近代法国在华教会教育初步发展原因析论

### 3.2.1 法国朝野对华传教事业的推进

19 世纪下半叶, 法国国内的局势发生了巨大变化, 进入了第三共和国时期。掌权的共和派积极推行对外殖民扩张政策。首先, 在海外建立殖民地掠夺原材料, 开辟新市场是正从自由资本主义向帝国主义过渡的法国的需要。其次法国经济从 1860 年至 1890 年处于萧条时期。普法战争后的巨额赔款“比中国庚子赔款还要多得多。法国急需对外转嫁经济危机。再次, 普法战争割地赔款的结局使法兰西民族的优越感和自信心受到打击。因此, 进行殖民扩张, 成了法国政府摆脱困境、转移人民视线的最佳举措。法国在远东的殖民政策就是以南圻为基地占领印度支那, 进而将侵略势力扩展到中国西南部。而中国自古与周边国家实行“藩属”关系。“以琉球守东南, 以高丽守东北, 以越南守西南, 以蒙古守西北”<sup>[62]</sup>构成中国的防御体系。法国对中国西南屏障越南的占领威胁到中国本土的安全。在这样的形势下, 中法战争爆发了。随后《中法新约》(即《中法会订越南条款》)等一系列商务、界务条约的签订和广州湾的租界, 标志着法国不仅占领了整个越南, 还逐步将中国西南和两广地区纳入其殖民体系。

在远东的殖民过程中, 教会与法国在中国的实际利益上有着一致性。即使传教士所追求的目的与其国家的不同, 双方为达到这些目的采取的方式却会交织在一起, 并各自获益。“法国传教士帕努就曾经设想向中国扩张‘教务’, 企图将天主教势力从越南北部渗透到中国云南、贵州, 在中国南部诸省建立所谓‘精神行政’。这与法国殖民者的扩张计划有着惊人的一致。”<sup>[63]</sup>关于宗教在殖民侵略中所起的作用, 马克思就曾一针见血地指出, 近代宗教是“压制殖民地的工具”<sup>[64]</sup>在西方教会出版的书籍中, 关于传教事业对殖民侵略的作用, 曾供认不讳: “在殖民地修建教堂, 驻扎传教士, 就像在殖民地建兵营、驻扎侵略军一样必要”, “一个传教士抵得上一营军队”, “与其设立九个军事据点, 不如设立九个教堂更为有效。”<sup>[65]</sup>正是因为这些理由, 法国政府选择了支持教会, 支持教会办学。

这种支持很快就让法国政府得到了回报, 1900 年八国联军在进军北京时, 不少传教士充当了侵略军的向导、翻译、情报官等, 成为新来的“军官”。

法国远征军伏依龙军团司令福里在写给天主教北京教区副主教林懋德的信中透露：

主教：

自从联军开到直隶境之后，你非常乐意派遣传教士们以随军司铎身份加入军队。我们对他们在各方面无不尽量照顾。我本人看他们是法国公使所选派的随军司铎，发给他们军饷和补贴。……他们离开自己传教的职务在各种情况下，特别是在作战期间为军队服务的热情和诚意，是值得我们十分感激的。<sup>[66]</sup>

天主教北京教区主教樊国梁在给巴黎前遣使会总院白登卜的报告中透露：

我们在京城里有一所中法学堂，为法国远征军提供了五十多名翻译官，其中有八名是精通中国话的传教士，被最高将领委任为连队长，……这是为了提供给军队将领们所需要的情报，这些情报对他们来说是很有用处的，他们都受到法国将军们的感谢和致意。<sup>[67]</sup>

由此可见，在对华扩张过程中，法国政府和天主教传教士形成了互帮互助的朋友关系。一方面，传教士借助法国的枪炮发展在华宗教势力，实现“为基督征服世界”的理想；另一方面，法国在军事力量薄弱的前提下，也乐于利用传教士的影响，达到殖民野心。传教士是法国势力的代言人，这是法国政府官员对传教士的态度。“在他们隐藏的、或公开承认的目的之下，传教士总是而且首先是我們迄今发现的最好的民族宣传的工具。”<sup>[68]</sup>所以，即使在国内为政教是否分离、如何限制教会权利的问题争端不断的情况下，法国仍然大力支持天主教在中国的传播和发展，仍然推进教会学校的建立。对于学校的创办，亨利·葛第叶是这样说的：“欧洲列强，除在欧洲本土外，竞争最激烈之点，厥为教育事业。广布其言语，商业即随语言而蔓延。故欲求商业之发达，势力之扩张，政治行动之猛进，其法唯在广设学校。”法国驻上海总领事伯坐也表示相同意见。他说：“……面对着英国人和美国人在教育事业方面所作的努力，假如我们还要维持我们现有的地位，就必须储备敌手（指英美两国）所早已安排好的未来的教师，译员和公务员，新的教育机构的创办对我们来讲是最为迫切，一刻也不容延缓。”<sup>[69]</sup>

### 3.2.2 近代法国教会教育与洋务派的教育改革尝试

第二次鸦片战争以后，面对内忧外患带来的社会危机，清朝统治阶级掀起

了“求强”、“求富”的洋务运动。要兴办洋务，就需要通晓洋务的人才，而传统的旧式教育体制和教育内容，都无法满足洋务事业的需要，因而兴办新式教育，培养洋务人才，就成为洋务运动的一项重要措施。于是洋务派在兴办近代军事工业过程中，参照西法，先后开办了一批新式学堂。而洋务派在从事洋务运动过程中很大程度上借助于外国人，其中主要是新教传教士。虽然法国天主教传教士没有新教传教士活跃，但也参与了洋务运动。西人特别是传教士的参与不仅推动了洋务运动的发展，对基督教在华传教运动也产生了深远的影响。

洋务派最初也曾考虑以聘用中国人为主，计划建立同文馆时，恭亲王奕訢曾“行文两广总督、江苏巡抚委派教习”，但结果“广东则称无人可派，上海虽有其人而艺不甚精，价则过巨，未便饬令前来。”正因为“广东、江苏既无资送来京之人”，才“不得不于外国中延访”。<sup>[70]</sup>而传教士成了最合适的人选，他们大多受过高等教育，文化素质较高，而且力图通过与洋务派的合作，受聘于清政府来改变中国传教的外部环境。于是，大量的传教士进入了洋务机构。

法籍传教士司默灵就是京师同文馆中的法文教习。洋务派在京师同文馆和上海广方言馆都设法文馆，用以培养通晓法语的专门人才，先后有多位法国人参与了法文馆的教学。福州船政学堂还设法文学堂，主要学习造船。学堂中的主管和教师大多数是法国人，又“雇有法匠数十人教导华工”<sup>[71]</sup>

可见在中国社会缺乏西式人才的情况下，洋务派有赖于在华西人和传教士的支持与合作，传教士也有赖于洋务运动提供的社会环境推动在华传教运动。因为通过合作经历，洋务派改变了过去类似顽固派那样对基督教的极端仇视心理，对传教士采取了比较宽容的态度。以曾国藩为例，他在 1854 年发布的《讨粤匪檄文》中，指斥太平军“崇天主之教”是“举中国数千年礼义人伦诗书典则，一旦扫地荡尽”，号召士人“赫然愤怒义卫吾道”，<sup>[72]</sup>俨然以反洋教斗士自居。从事洋务运动之后，尽管他仍然从义理上蔑视基督教，但感到基督教入华并非象以前想象的那样乃“开辟以来名教之奇变”，认为“内地已有三四教，复加一教亦仍无碍”。<sup>[73]</sup>奕訢等人也认为“天主教之入中国，与佛道二家相等。”<sup>[74]</sup>

在这样的前提下，洋务派对教会教育表示了有限度的支持。洋务运动的指导思想是“中体西用”论，即“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术。”<sup>[75]</sup>运用到洋务教育上，就是培养既有封建伦理道德，又掌握一定西学知识的人才。因此在教育内容上提倡“中西并举”，既有中国的传统儒家教育，又包括西文、西艺和西政的内容。传教士对“中体西用”论虽然很难接受，但也认识到这为西学的传播开辟了渠道，为他们吸收教徒，扩大基督教的影响创造了客观条件。因此部分洋务官僚对教会学校采取默许甚至鼓励的态度。教会学校可以吸收部



分官僚和商人子弟入学，他们毕业后可以在洋务机构中谋职，或为入仕提供捷径。此外，洋务派还可以从教会学校吸取一些办学经验。

总之，通过传教士在洋务活动中的参与与合作，清政府统治阶级中对待传教士的态度开始出现分化，从最初的仇视、被迫接受到消极应对，到利用传教士完成洋务改革。在这一过程中，洋务官僚逐渐消除了整个中国社会对基督教的排斥心理，基督教传教的外部社会环境得到了很大的改善，传教士又开始以先进知识传播者的身份进入中国统治阶层，传授西学的教会教育自然得以顺利发展。在洋务运动中，虽然法国天主教传教士没有像新教传教士那样有很多可圈可点的作为，但也从中受益非浅。这成为法国天主教教育事业大发展的一个重要原因。

### 3.2.3 中国部分官民对法国教会教育的基本认同与冲突

在师夷长技以制夷和变法图强的时代潮流中，西学与教会学校开始引起越来越多的中国人的注意，“许多人已经认识到中国传统之外，还存在着另一种完全不同的教育制度。”<sup>[76]</sup>

教会学校是移植到中国的西式学堂，是近代西方文化和教育体制的引进者和介绍者。教会学校作为封建旧学的对立面，对中国封建文化和传统教育制度形成强有力的冲击和挑战，具有着先进作用。

- 第一，从教育内容方面来看，中国的封建教育很片面，只注重科举文人的培养。教育内容以语言文字为主，内容不外经、史、子、集等儒家经典。教育与现实生活完全脱离，是墨守成规的教育。教会学校开设西方自然科学和社会科学课程，开办专门学院培养翻译、外语、法律、医学和工程技术等专门人才，实现教育与社会生产和生活相结合。
  - 第二，从教育目标来看，中国传统教育偏重道德教育，仁、孝、亲和忠是基本教育目标。而教会学校除进行宗教道德教育外，还进行以科学技术和逻辑推理为内容的智育教育，强调学生全面发展。
  - 第三，从教学方法来看，传统中国教育以教师灌输为主，讲解和背诵是教学的基本方法。教会学校基本上采取了一套近代教育方法，实行分科、分班和分组教学，注重培养思维能力和采取实验方
-

法。相比之下，教会学校的教育方法更符合教育规律。

教会学校的先进性不仅引起部分中国人的注意，还得到清朝统治阶级中的洋务派的重视。洋务派仿照西法，陆续建立了一批新式学堂，传播西学的传教士被请来成了老师。由于教会学校提供正规化、系统化的教育，学生毕业后能谋得一份体面和收入较高的职业，官绅家庭纷纷将子女送往教会学校。继洋务运动之后的维新运动也进行了一系列教育改革的尝试。维新派从发展资本主义出发，要求改变封建专制政体，学习西方文化。他们努力输入西方资产阶级的伦理道德观念，以西方某些民主观点来反对封建专制思想。虽然维新运动失败了，但经过他们的斗争，封建伦理纲常开始发生动摇，封建主义教育思想受到批判，封建教育制度开始崩溃。废科举，兴学堂就是这两次运动的结果。借此，西方的教育制度和先进的科学教育内容得以在中国建立和传播。中国上层社会对西学和教会学校态度的转变，影响和改变了整个社会氛围，但是，顽固派的反对和攻击仍然存在，中国下层民众在此起彼伏的教案冲突中，对传教士及其教育活动，还保持着抵制和反对的态度，有的地方甚至非常尖锐。据统计，1869—1899年，中国大约发生教案 811 起。<sup>[77]</sup>由于法国是天主教在华传教的保护国，所以针对法国的教案明显高于其他国家。

如果对这些教案追本溯源，就会发现根本原因还是在于一系列不平等条约的签订。正是这些条约，赋予了外国传教士许多特权，使传教士和教民成为独立于中国主权和司法之外的特权阶层。而在这些教案中，大多数是“给还旧址”和传教士袒护教民的纠纷引起的。天主教在禁教前曾在全国三十多个城镇和许多乡村建有教堂，但因年代久远，给还已相当困难。外国传教士拿着皇帝上谕当“尚方宝剑”，往往不顾实际情况，任意索要各处会馆、书院和庙宇等。民众不从，发生纠纷的，就由法国公使向清政府施压，清政府再强令地方官员退还，甚至有的官吏都要受到惩罚。后来个别传教士嚣张到强迫买卖田地、低价勒索甚至霸占田地。其次是许多外国传教士袒护教民，强行干预地方事务和词讼判决。每当教民与平民发生纠纷，往往不论是非曲直，逼迫地方官作出有利于教民的判决。而教民中良莠不齐，有些人是为了真正的信仰而入教，有些人则是为了得到教会的包庇和实际利益入教，更有不法教徒，横行乡里、为非作歹。这民间教案不断发生的又一个原因。备受教案困扰的曾国藩在奏折中写道：“凡教中犯案，教士不问是非，曲庇教民；领事亦不问是非，曲庇教士。遇有民教争斗，平民恒屈，教民恒胜。教民势焰愈横，平民愤郁愈甚。郁极必发，则聚众而群思一逞。”<sup>[78]</sup>

在愈演愈烈的教案冲突中，义和团运动发展到了高潮，由反洋教发展到“扶

清灭洋”、“杀洋灭教”，外国传教士和教民被杀，教堂被毁。在所谓“庚子教难”中，义和团杀死来华的天主教主教 5 人，教士 48 人，修女 9 人，修士 3 人、中国教徒 3 万人。<sup>[79]</sup>义和团运动成为天主教在华传教史上遭遇到的最严重的打击，中国下层民众对基督教的排斥和仇视也发展到了最高峰。虽然清朝统治阶级中的洋务派对传教士和教会教育采取了基本认同和宽容的态度，但在各地纷起的教案中，清政府一味退让，置中国黎民百姓的利益于不顾，教案赔款又以苛捐杂税的形式分摊到人民头上，对于上层统治阶级认同的教会，下层民众当然更加反感，以至于反洋教运动中也有反抗清政府无能统治的因素在里面。所以在 1860 到 1900 年的中国社会对待传教士和教会教育，形成了上层统治阶级基本认同，下层民众排斥、反对以至极端仇视的特殊格局。

### 3.3 近代法国在华教会教育初步发展的特点

1860 年至 1900 年，法国在华教会教育在原有基础上经过几十年的发展，已经初具规模。教会教育正规化、系统化的优势引起部分中国人的关注。初步发展时期，法国教会教育的特点是：

第一，地域不断扩大；学校分布一方面由沿海通商口岸进入内地，另一方面以西南为依托，从西向东扩展。在法国教会教育的兴起阶段，学校分布是集中在通商口岸，禁教解除后，法国传教士自由进入内地，甚至在边远的少数民族地区也有活动。从以上对西南地区和蒙古地区教会学校的研究中，我们也可以清晰的看到学校分布的变化。此外，随着法国殖民势力的扩张，西南地区天主教的教育活动也开始活跃起来，并以中心城市为核心，成伞状扩散。

第二，办学水准有所提高；学校不再停留在初级小学的水平，出现了一批教会中学。法国天主教学校虽然仍以小学性质的初级班为主，但出现了一批中学。西南片区和边疆地区，教会教育发展相对滞后，小学水平的学校仍为主体，但在沿海地区特别是上海成了教会中学的聚集地如徐汇女中、圣鲁易中学、法汉学堂等。教会中学不仅数量增多，学校规模和教学水平都有了一定程度的提高，还按照西方教育模式，建立起正规的教学体制，确定了修习年限，教学开始按班级分班进行。

第三，学生来源发生变化；学校主要招收对象由原来的社会底层变为官

---

---

绅子弟。由于教会学校毕业生在洋务运动中受到欢迎，晋升仕途机会也较大，许多官绅家庭纷纷将子女送往教会学校。教会也逐渐认识到招收富家子弟带来的不可低估的影响力，所以学生生源发生了改变。

第四，办学经费来源渠道拓宽；学校经费不再仅仅依靠教会的拨款，而开始有了办学收入。由于学生中很多是富家子弟，交得起学费，所以教会学校开始有了学费收入。又因为教会学校地位提高，一些著名学校成了学子争相追逐的目标，所以有的学校还收取高额学费。

第五，课程设置发生变化；宗教教育的比例下降，自然科学知识在教学中增加。强制性的宗教教育已经逐步被取消，但宗教课仍然保留，学生还要参加各种宗教活动。教会学校中的普通学校，宗教色彩逐渐淡化。教学内容上，很多西学课程增加到课表中，有的学校将中文课程设为选修，一改过去以宗教和中文为主要学习内容的状况，对世俗知识尤其是自然科学知识的传授越来越突出，教学内容与现实生活的结合越来越密切。

---

## 第 4 章 近代法国在华教会教育的继续发展时期

(1901 年——1919 年)

### 4.1 近代法国在华教会教育的继续发展

#### 4.1.1 近代法国在华教会教育继续发展的一般概况;

20 世纪初中国社会发生了翻天覆地的变化,义和团运动、辛亥革命、新文化运动等系列事件在中国历史进程上产生了深刻的变革。1900 年的义和团运动,曾使天主教遭到巨大挫折,但是《辛丑条约》赋予列强在华更大的权利,天主教也得到了更大的特权,所以很快恢复发展起来。辛亥革命摧毁了统治中国几千年的封建王朝体制,对封建教育传统形成一次重大冲击。辛亥革命后的新政府不仅承诺以往的不平等条约,还公开宣布宗教信仰自由,这使外国传教士在华传教更为自由。虽然第一次世界大战减缓了法国在华天主教的发展,但战后迅速恢复,进入了繁荣时期。据统计,1900 年全国有天主教教友 74 万多人,1907 年增至 130.8 万人,1910 年为 130 万人,1918 年为 190 万人,1921 年达 205.6 万人。外国传教士 1903—1904 年间有 1110 人,1919—1920 年有 1417 人。本籍司铎 1903—1904 年有 534 人,1919—1920 年有 963 人,1928—1929 年有 1563 人。天主教修会辛亥革命前在华有 12 个,辛亥革命至 1928 年外国新到中国传教的约有 17 个,其中约有 15 个是一次大战以后来的。<sup>[80]</sup>五四前后,传统儒学受到严重冲击,其官学地位不复存在,传统文化出现的断层现象导致了一部分中国知识分子努力向西方寻求真理。而当时中国由于政局动荡,政府缺乏财力办学,新式官办学堂数量有限、不能满足需要,进入教会学校就成为一种现实的选择。天主教传教士抓住这一良好时机,大兴学校。这样,20 世纪头二十年,法国天主教教育事业获得空前发展,这一时期在教育史著述中被称为“黄金时代”。1912 年度天主教会办的小学性质的学校有 6,877 所,其中男生 77,771 名,女生 48,534 名。<sup>[81]</sup>天主教各传教会(包括美国天主教)在中国开设的学校,到 1914 年共有 8034 所,学生总数共有 132850 名。<sup>[82]</sup>这些学校“遍于各省,且能远布中国

之特别行政区（合西藏、青海及外蒙而言）”。<sup>[83]</sup>

在继续发展阶段，法国在华创办的学校在原有基础上不仅分布范围更广，数量更多，种类更齐全，还出现了著名的教会大学——震旦大学。震旦大学是近代法国天主教在华设立的唯一一所教会大学，代表了法国教会教育的最高水平，在法国在华教会教育中具有举足轻重的作用，拟在下节进行重点介绍。除震旦大学外，女子学校和师范学校的发展也比较突出，它们中比较著名的有：

启明女校。这是徐家汇拯亡会创办的第二所女校，创办于 1904 年，专收非教徒女生。在早期学校收取高额学费，因此学生都是富家的“千金”。学膳费 1 年银洋 50 元，学英语或法语加 20 元，学西乐加 20 元，学色画加 20 元，学墨画加 20 元，“购备颜料书本纸笔暨雇人洗衣另出现钱。”<sup>[84]</sup>启明女校创办后第一学期仅有 11 个学生。1906 年 3 月学生已有 50 人，到了 9 月增加到 71 人。1914 年学生达 160 余人。<sup>[85]</sup>

学校的作息制度是：早晨 6 时“起身梳洗早膳”，7 时半至 11 时半“授中西文课教西法歌唱”，11 时半至下午 1 时“午膳散心”，1 时至 4 时“绣工色画墨面西乐”，4 时至 5 时“点心散心体操”，5 时至 6 时半“温中西文学算法读新课”，6 时半至 8 时“晚膳散心”，8 时“读书”，8 时半“安歇”。从这个作息制度中可以约略看到这个女校起初阶段的教学内容。

课程方面，最初学校不设宗教课。“本校专收教外女生，并无宗教宣讲或宗教仪式之参加。如学生中有愿研究教义或参观教义者，须有家长之同意。”<sup>[86]</sup>1911 年学校正式设置宗教课，听课自愿。其他课程还有中文、法文、英文、文学、自然科学、数学、历史、地理，还有美术、劳作等。师资方面，除了中外修女和其他女教师外，还聘有男教师。不过男教师上课，有修女坐在学生后面，起监视作用。

安东尼学校。1900 年后在山西南部教区的圣安东尼堂开设学校一所，即命安东尼公学。前清末年，改为两等小学。1914 年，改组高等小学，兼办简易师范。学校中的简易师范科，按照省立国民师范课程教授，两年毕业；高等小学科，课程与普通高等小学校同，另加教史教理。1919 年，学校按照教育部规定，办理立案，改名为安东尼学校。

敦化学校。学校前身是 1907 至 1908 年间创办的贵州天主教传教学校，1913 年学堂改名为敦化学校，实质上是一所教会师范，以培养传教人员为目的。传教学堂时期，学校仿照拉丁修院的制度，管理制度及其严格。学习期三年，每三年毕业一期。经费方面，学生来往路费由学堂负责，衣服自费，贫苦的由学堂补助，其余伙食、书籍、笔墨、纸张均是公费。课程方面，以教义、经言为

主,除此之外,要学习法语,读些中文,如“四书”、古文。以上这些课程,一直到后来改革时,大致没有变动。1913年学校进行改革,请来一批学历较高的老师,开设了科学(博物、算数)、体育、音乐和图画课等。1914年,第一次世界大战爆发,法国政府召回在华传教士。学校存续几年后停办了。

在继续发展阶段,除了女子学校和师范学校的创办外,原有学校也日益发展完善,它们和震旦大学一起构成了较为完整的教育体系,形成了法国在华教会教育从小学到大学的教育系统。

崇德女校。徐汇女校是崇德女校的前身。1903年10月徐家汇圣母院院长在一篇文章中是这样描述崇德女校的:“这所学校的校舍同其他房屋是分开的。它有自己的场地、花园和菜园。学校专收富裕家庭的女孩子。她们在那里求学深造,特别是接受宗教方面的教育。这些女学生大都是很聪明的,她们读完了书,回到家里,对教会有很大贡献。我们各修会主要在她们中间招收修女。她们有的成为圣衣会修女,有的成为仁爱会修女,有的成为拯亡会修女和献堂会修女。”1910年,崇德女校“规定了中文、外文和美术等课程”。<sup>[87]</sup>1912年改为有一所附属小学的旧制中学。这所女校才开始成为中学。<sup>[88]</sup>

圣芳济中学。圣芳济学堂在这一时期发展为中学。1900年至1920年,学校中的中国学生有二三百人左右。1920年以后中国学生有较大增加。天主教学生不多。如1909年250个中国学生中只有40个是教徒。圣方济学校注重英文。上海天主教学生要读英文,就进这所学校。非教徒学生也慕名而入这个学校,目的是为了可以在洋行、海关、巡捕房谋取高薪职位。<sup>[89]</sup>

中法学校。中法学校也是一所中学。1909年,学校学生有207人,以后不断增加。1913年法租界公董局拨给主母会在敏体尼路(今西藏路)上的一所新校舍。学校迁到了那里。1936年,学生多达千人,有14个主母会修士和29个中国教师。当时这个学校除了相当于一般初、高级中学的课程外,还开设商业课。学生毕业后较容易在各贸易公司找到职业,故来就学的青年较多。

法汉学校。由圣母文学会与法国工部局合办。圣母文学会是从法国传来的一个会派,这个修会的宗旨就是“办教育”进行“传教”。1907年,学校由原来的法国学堂改名为法国工部局学校。学生人数增加到了130余名,班级数也从四班扩充到五班。随着学生人数的增加,学校于1916年在西开教堂的对面修盖了一所新的校舍。学校的经费大部分由法国工部局供给。法汉学校在西开建立才一个月,就爆发了“老西开事件”,法租界的中国人及法国各机关的中国职工罢工,法汉学校的学生也罢课,以抗议法国侵略者侵占老西开的罪行。到1917年,法汉学校只剩下了7名学生。反法风潮过后,才渐渐增加了学生。法汉学

校自成立以来，一直处在法国工部局控制下，由圣母文学会修士掌握，任其为所欲为。学校里的课程以学习法文为主，中文只占着及其次要的地位。学生所领到的毕业证书，不是教育局发给的，而是圣母文学会的修士（院长兼校长）盖了章的证书。由于毕业生的出路就是到法国机关工作或者转入法国的高等学校去读书，法国修士的证明足以取得法国人的信任，为此也就不需要中国教育局的毕业证书了。<sup>[90]</sup>

#### 4.1.2 震旦大学；

震旦是中国的古称，来自梵语，意为文物国。或附会《周易》，谓东方属震，属日出之方，故名震旦。震旦大学 1903 年创办时称震旦学院，1917 年改称震旦大学院，1930 年才正式称为震旦大学。它的历史沿革可以分为两个时期：马相伯创办时期和耶稣会续办时期。

马相伯是近代中国著名思想家、宗教家、教育家和爱国主义者，是震旦大学的创始人。他生于江苏丹徒，其家族世奉天主教，教名“若瑟”。1851 年，12 岁的马相伯进入徐汇公学，他对自然科学尤其是数学很感兴趣，深得校长晁德莅的器重。1862 年入耶稣会，1870 年获得神学博士学位，授职司铎，翌年调任徐汇公学校长。1876 年他一度投身政界，赴英法时参观了牛津、剑桥大学，这些经历对后来震旦学院的建立很有影响。“想当年创办震旦，我因游历欧美回国，决心想办新式的中国大学，和欧美大学并驾齐驱，这是理想。”<sup>[91]</sup>

马相伯的创办活动可以追溯到 1898 年维新变法时期。在“百日维新”中光绪帝连续发布变法诏谕，其中以改革旧的教育制度为重点。同年，梁启超通过法国驻华大使毕盛转请倪怀伦会长出面，正式委任马相伯与徐家汇耶稣会士举办“译学馆”。正巧，法国外长阿诺多下达训令，敬请倪怀伦研究在华创办法武学校。倪怀伦积极行动，于 6、7 月间与毕盛公使书信往来，磋商办学事宜，他们最后达成一致意见。<sup>[92]</sup>随后，倪会长委任马相伯负责建校。马相伯接受了倪会长的指令后，建议把校址设置在天主教耶稣会士活动的中心地带——上海。他的建议被采纳。光绪帝曾关注这项事业，表示要嘉奖耶稣会士。但是随着“百日维新”的结束，这项计划胎死腹中。然而历史的潮流是无法阻止的，教育改革继续深入，1902 年清政府下令停止科举考试，仿造日本和西方的公学制度建构国家近代教育体系。

1902 年 10 月，南洋公学部分学生与学校当局发生冲突，罢课离校。这次

---



学潮直接促成了震旦的建立。当时的马相伯隐居上海土家湾，蔡元培、张菊生、汪康年等每天早上到马相伯住处学习拉丁文，后又介绍南洋公学 24 个学生来学习。这就是震旦学院的肇始。后来学生人数增加，“我教了 24 个学生稍稍有点成绩，于是风声所播，各省有志之士，远之如云南、四川、陕西、山西的皆不远数千里间关跋涉而来，这些来学者的当中，有八个少壮的翰林、二十九个孝廉公”。<sup>[93]</sup>马相伯在耶稣会的同意下，将徐家汇老天文台作为校舍。1903 年 2 月 27 日，震旦学院正式开学。第一年马相伯主持校务，掌管一切教学活动。在招收学员问题上，他“籍以收容四方思想不同派别的有志青年，遂提出以下数种信条：一，崇尚科学；二注重文艺；三不谈教理。”课程设置上以文学和质学两大类作为基础，强调“非经典之书不读，非名家之作不观。”在语言教学上以拉丁文为正课，“力能旁及者可兼希腊文。”第二年，震旦把教学重点放到传授西方科学知识方面。由耶稣会调派来的原在安徽传教的南从周和另一个耶稣会士教授法语、英语、数学和哲学。1905 年 3 月，第三学年开始，震旦学院已有 132 个学生，都是非教徒。这一年，南从周受耶稣会委任，成为学院的领导人。他和学生之间发生矛盾，学生纷纷退学。学生离校后，学院解散。马相伯也离开震旦，在吴淞另组复旦公学，即后来的复旦大学。

震旦学院停办 5 个月后，耶稣会接手继续招生开办。1905 年 7 月 26 日《汇报》登载《震旦学院开办约》，招考新生，8 月 12 日又登载《震旦学院简章》，8 月 30 日公布新生录取名单。这样，震旦学院在解体之后又重新开学了。校长是中国神父李问渔。1908 年，震旦迁至卢家湾吕班路（今重庆南路），在那里购地建校。此后，震旦完全被法国耶稣会控制，历任院长都是耶稣会传教士。1912 年，震旦的 12 名毕业生全部由教育部任用，可见震旦的学历已经被中国政府所认可。

耶稣会继办时期的震旦，经过不断的探索和改革，逐渐具有了大学的规模与水平。早期，震旦学制分二年（已通西文者入之）、三年（未通西文者入之）两种，三年制的以一年为预科，二年为本科。李问渔、南从周校长时期，学校参照法国高等教育的模式，设置预、本科两个部分：“以西国普通学校课程为豫（预）科，以中学校及高等学校程度为本科，以立能入大学之基础”，豫（预）、本科各两年，“第一年用中文上课，第二年使学生习惯于听用法文讲的课程，第三年起全部课程都用法文讲授”，“第四年毕业，给予毕业文凭”。<sup>[94]</sup>此外，还注重对学生进行美育和体育训练等，逐渐探索出一条适合震旦生存发展的途径。

1908 年，韩绍康任校长时，进行了“中西并举”为特色的教学整顿。把预本科四年改为六年，学生入学年龄从 16 岁至 22 岁改为“15 岁至 20 岁。课程设

置文、理两科，毕业“领有文凭”，文科相当于法国的文科学士，理科相当于法国的理科学士。这标志着震旦学院已经开始参照欧洲办学的标准，与国际接轨，不断系统化、标准化。

1914 年又分本科为三个专科：法政文学科、学习期限三年；算术工学科，学习期限三年（毕业后，有志学工程者则入工程特科）；医学科（一度称为博物医药科），学习期限四年。这 3 个专科的设立，奠定了震旦作为一所正式大学的基础。后来震旦主要分为医学院、法学院、理工学院，就是这 3 个专科的继续和发展。

此外，震旦师资水平也有了很大提高，除了有较高学术水平的法国耶稣会神父外，还特从法国聘来了名教授。震旦毕业的高材生和留学法国考取医学法学博士学位的高级知识分子，也有被聘为教授的，师资力量较雄厚。因此，震旦迁至卢家湾后学生人数逐年增加：1908 年，150 人；1918 年，233 人。可见复办后震旦的改革，使震旦朝着教育的近代化、专业化方向迈进。

作为法国耶稣会办的学校，震旦大学具有自己的特点：

- 第一，鲜明的世俗性。马相伯在创办时就以“不谈教理”为信条。1905 年，学校再次声明震旦宗旨“不涉宗教”。这种宗教宽容政策，是震旦教会当局在学潮之后，为消除学生的抵抗情绪，淡化学校的宗教色彩，而相应采取的积极对策。虽然，校内的教堂面向师生开放，教徒还是照样举行各种宗教仪式，但是教师讲课的内容，传授的知识不涉及宗教范畴。由此体现震旦鲜明的世俗性，这与当时的其他教会大学还是有很大区别的。
  - 第二，重视法文和拉丁文教学。虽然学院设有中文和英文专业，却首重法文，各科用法语讲授，连中国籍教师也不例外。拉丁文教学也很重视，其语文学科就规定“以拉丁文溯其源，仍分习英、法、德诸现代语以应世用”，目的“但求能译书阅报章，不求为舌人”。<sup>[95]</sup>
  - 第三，实行法国模式的考试制度。不论预科或本科，每星期六均轮流考试一门功课，叫做周考；每学期举行两次月考和学期结束考试，年终则举行年考。方式有口试和笔试。评分采取 20 分制，10 分以上为及格，满分一般为 18 分，得 19 分的很少，20 分的根本不存在。
-

## 4.2 近代法国在华教会教育继续发展原因析论

### 4.2.1 法国朝野对华传教事业的继续支持

从 1901 年到 1919 年, 法国在华传教事业进入了一个繁荣时期, 尤其是第一次世界大战之后在教会教育方面, 更是获得了空前的发展, 而这和法国政府的支持是分不开的。

自从鸦片战争以来, 法国一直承担所谓在华各国天主教会的“保教权”, 所有“民教纠纷”一概由法国政府出面与清政府进行交涉, 在交涉过程中法国政府又乘机扩大侵华权益, 达到政治目的, 而交涉的结果也是保护传教士, 有利于天主教的。天主教会和法国政府在华利益上的一致性就决定法国政府会不遗余力地支持天主教事业。至于保教权这块“王牌”法国政府当然不会轻易放弃。

可是从 1882 年至 1890 年间德国对法国政府的保教权提出挑战, 要求收回保护德国传教士的权利。1882 年德国政府照会法国政府, 此后凡在华的德国传教士一律受德国政府保护。1886 年德国驻华公使向李鸿章声明, 凡中国境内的德国传教士皆由德国政府保护。1888 年 9 月, 德国公使向总理衙门提出: “此后德籍教士之护照, 非经德国使馆发给者, 勿予盖章。”中国方面表示同意, 但是法国政府坚决反对。一方面是由于法国政府利己的思想, 另一方面帝国主义在华展开势力争夺, 法国也想借此压制德国, 因此向中国提出强烈抗议。最终由于法国的阻挠, 德国没有如愿。到 1890 年德国政府态度十分强硬, 法国才被迫答应把山东省德籍传教士的保护权让给德国。

义和团运动期间, 天主教遭到了沉重的打击, 法国政府于是决定改变手法。1905 年法国政府颁布了“政教分离法令”。1906 年 1 月法国驻华公使照会清政府, 今后只受理与法国传教士有关的案件, 其他国籍的传教士请中国政府与各有关国家公使交涉。<sup>[96]</sup>表面上, 法国政府放弃了保教权, 实际上, 法国是“以退为进”。通过此举, 法国不仅缓解了与清政府之间因教案频繁引发的外交紧张状态, 而且减少了清政府与中国人民对法国的敌视心理。而事实上“保教权”仍操纵在法国手中。在第一次世界大战后期中国对德宣战, 想借此争取多数国家的同情, 预备在和会时争回德国在山东所有的权利, 防止日本实行《二十一条》的要求, 于是提出了与教廷通使的建交计划。与教廷建交, 是清王朝时就有的打算, 但惧于

法国在华的势力，未感行动。此次谈判秘密进行，开头极为顺利，但建交消息一经公布，法国坚决反对，说是侵害法国从天津条约中所取得的保教权，于是互派使节之事告吹。直至 1922 年教廷才派一宗座代表刚恒毅来华，而宗座代表只是一无外交身份的教务代表。

失去法国政府的保教权，并没有减慢天主教发展的脚步，反而促使天主教修会增强自我发展意识，大力培植中国人充当神职人员，开始了天主教在华“中国化”的过程。天主教会接受义和团运动教训，首先对传教士的活动作了一些限制，传教士及教会较少参与民事纠纷，直接插手民教案件，只从事传教活动，故自 1900 年以后，民教纠纷大大减少。其次是改变传教方式，由原来主要由传教士主持教务，改变为增加中国司铎的数量，还祝圣几位中国神父为主教，并使其负责几个监牧区，虽然大权仍操之于外国传教士之手，但给人以中国教牧人员已肩负起中国传教事业的印象。这一点我们在上面中国司铎人数增加可体会到这一点。1876 年中国神甫才 73 人，到 1910 年增加到 548 人，1920 年增加到 1306 人。<sup>[97]</sup>

法国政府大力支持在华天主教文化事业，特别是教会教育。一方面设立管理机构对教会教育进行管理、指导。在中国设立的管理机构是上海法租界设立的公董局教育委员会和公董局教育总处，前者为公董局的教育议事顾问机构，主要负责制定法租界教育方针政策和措施，供公董局决定联合执行；后者为公董局的教育执行机构，总辖局立各学校，并检查法租界内各公私立小学，下设小学教育科、中学教育经费科、教育经费补助科、私立学校检查和监察科。<sup>[98]</sup>在法国本国则于 1910 年成立了法国学校与对外事业办公室。此后又成立法国对外事业服务处，并归入法国外交部，允许政府发展其教育事业。法国政府之所以这么重视天主教在华教育工作，是因为“我们的文学、艺术、精神文明及思想在任何时候都对其它民族显示出强大的魅力。我们在外国的大学、学校是用于宣传法国的真正中心。它们又是我们公共权力的武器。这就是为什么外交部及其驻外机构应该管理并控制这些学校，尽一切代价发展法国精神的渗透力，并且要有这样一种信念，即法国精神的渗透力是我们对外行为中最有效的形式之一，对于不同民族，它也是我们对外政策中最丰富及最少争议的形式之一。”<sup>[99]</sup>另一方面，法国政府对教会教育提供经费和赞助。对于震旦大学，法国政府就给予了很多经济上的援助，如 1916 年，震旦大学收到法国政府 5 000 法郎的补助金。这个金额从 1917 年的 20 000 法郎涨到 1919 年的 577 000 法郎。<sup>[100]</sup>此后，补助金再也没有低于这个金额。除此以外，法国政府还与教会合作创办学校，如 1911 年设立的上海工部局学校和上海法租界公董局设立的中法学校等。

#### 4.2.2 中国政局的动荡和法国在华教会教育的大发展

20 世纪初中国社会进入了自己最动荡的时期,1911 年的辛亥革命推翻了清王朝帝制,建立了民国,袁世凯复辟帝制失败后,又进入了军阀混战局面。在中国政局动荡不安的情况下,天主教教育事业不仅没有受挫,反而得到了大发展的机会,这与历届政府的宗教文化政策有很大的关系。

在义和团运动后清政府进行了一系列教育改革。1901 年 8 月 2 日清政府下令:“除京师已设大学堂应行切实整顿外,著将各省所有书院,于省城均改设大学堂,各府厅直隶州均设中学堂,各州县均设小学堂并多设蒙养学堂。”<sup>[101]</sup>1902 年清廷正式废除八股文,并颁行中国教育史上第一部近代学制《钦定学堂章程》,史称“壬寅学制”,1904 年又颁布了《奏定学堂章程》(即“癸卯学制”)。这两部学制的颁布和实施,结束了传统的儒学教育及科举制度,确立了小学、中学、大学预科和高等学堂、分科大学的三级学制,为建立近代教育体系奠定了基础。1905 年清政府又宣布废除科举制度。为了达成彻底的改革,清政府更参照西方及日本的教育模式,扩大自然科学及实用知识教育,引进西方历史、政治、数学、科学等科目。清政府的教育改革措施,促使大批国立教育机构涌现,教会学校开始面临严峻挑战。许多传教士感受到了竞争的压力,认为教会大学的出路是“要么成为一所综合大学,由一流人才有效的管理,拥有优秀的教员和学者,并且与由传教士控制的宣教事业分道扬镳;要么成为一所五流的有名无实的大学,只有一些往日的荣耀,而被日益增长的竞争远远甩在后面。”<sup>[102]</sup>竞争的压力转换成了动力,教会学校不断提高自己的质量与水平。所以从某种意义上说,清末的教育改革也促进了教会学校的发展。

民国政府时期,国家公开申明宗教信仰自由。对于清王朝与帝国主义签订的所有不平等条约都采取妥协政策,予以承认。清王朝虽然灭亡了,可中国广大农村社会结构并未改变,传统的中国文化仍然牢牢地占据着中国社会,人们的宗教观念和习俗基本没有改变,所以民国政府对各种宗教的态度和政策基本上是清朝的延续。但是明确地提出宗教信仰自由的政策,在中国历史上这毕竟是第一次。1912 年 3 月 10 日孙中山先生宣布的《中华民国临时约法》第五条规定“中华民国人民,一律平等,无种族、阶级、宗教之区别”。第六条(七)规定:“人民有信教之自由”。从此以后,宗教信仰自由的思想深入国人之心,后来虽有袁世凯的封建复辟,但终究谁也不敢公然否定这一思想和政策。

当时的国民政府和任教育部长的蔡元培先生,也贯彻了《临时约法》和孙

中山先生的上述思想。1912 年《教育部议以内务部官制礼教司移入教育部案》说：宗教为国民精神界之事，占社会教育之一大部分，故欧洲各国间有名文部为宗教及教育部者。礼俗所合之分子亦多隶于宗教，二者皆教育之事也。宪法公例有信仰自由。谓民信仰何教、一任自由，政府不加干与，非谓宗教范围以内举非政令之所及也。……在教育部则不掌礼教，而教育之业遂生种种窒碍。业于国务院会议时提议以礼教事项由内务部移入教育部，经内务总长及总理、各部总长赞同。<sup>[103]</sup>

辛亥革命不久，国家政权为袁世凯所篡夺。袁世凯大搞尊孔复古活动，这成为其政治复辟活动的一部分。对于孙中山先生提出的宗教信仰自由政策他没有反对，因为袁世凯知道所有宗教都是可以利用的。1912 年 3 月 10 日，袁世凯在北京就任临时大总统时，北京基督教传教士举行盛大礼拜。袁世凯在接见传教士代表时说：“你们基督教可以做很多事情帮我们的忙，可以鼓励你们的人协助教育无知的(中国)人明白当前状况的真实意义，以便给我们带来昌盛的前途。我已作出一项决定，那就是在全国特有宗教自由”。<sup>[104]</sup>袁世凯称帝失败以后，中国出现了军阀割据的局面。局势虽然如此，但有一点却未变，就是他们都主张尊孔读经，依然承认信教自由。

总之，虽然中国政局动荡不安，封建帝制被推翻了又复辟，军阀走了又来，但是对天主教的政策却越来越有利。清政府时期传教自由的政策是在不平等条约下被动的承认，而民国政府时期是国家主动提出的自立政策。清末的教育改革不仅促使教会学校在竞争中不断优化提高，还显示出教会教育比国立教育先行一步的优越性。中华民国建立之后，中华民国教育部曾派代表团前往日本学习经验，以处理好教会学校与政府之间的关系。但是由于新成立的民国政府国力尚虚弱、政局不稳，还有很多更急迫的事务要处理，所以民国初年在对待教会学校的问题上基本是延续着清政府时期的政策。因此，在 20 世纪初的中国“乱世”，教会教育反而得到比“太平盛事”更宽松的发展环境，占据教会教育半壁江山的法国天主教更是如此。这一时期成为法国在华教会教育的繁荣时期。

#### 4.2.3 中国多数民众对法国教会教育的认同和思考

本世纪 20 年代初中国社会掀起了“非基督教运动”，展开了收回教育权的斗争。这场运动对天主教和法国在华教会教育都产生了巨大的影响。“非基督教运动”发端于大学，进而影响到社会各阶层，并逐渐发展成为反帝爱国运动的

---

一部分。它的产生有着深刻的思想根源和社会根源。

辛亥革命以后,中国思想界的一大特色是普遍地热情地学习西方。效仿西方成为社会风气,西方的价值观几乎成为多数中国人判断自身社会是非的标准。1919年的“五四”运动更是一场彻彻底底的思想革命。这场思想运动破坏了旧的价值体系,提出了民主和科学的口号,树立了全新的世界观、价值观,知识界开始对旧的传统文化重新加以评估,对西方文化采取科学的态度,有选择地纳入,而非全盘西化或全盘否定传统文化,同时对代表西方文化的基督教和教会教育也开始进行了批判性的思考和审视。

首先,对教会教育的宗教性进行了批判;许多学者都发表文章评价基督教,认为中国没有必要存在宗教,如梁启超在其写的《保教非所以尊孔论》的第三部分:《论今后宗教势力衰颓之微》中就说:“但自今以往,耶缙即能保其馀燠而亦非效百年前之面目可断言也。而我今日仍慕其就衰之仪式,为效留学步之下策,其毋乃可不必乎。”<sup>[105]</sup>民国以后,蔡元培先生1917年8月在北京神州学会演说词更以《以美育代宗教说》为题,说:“夫宗教之为物,在被欧西各国已为过去”。<sup>[106]</sup>还有的学者认为“基督教是帝国主义的先锋,是外国帝国主义侵略中国的手段”,“现代的基督教及基督教会,就是帮助前者掠夺后者,扶持前者压迫后者的恶魔”。马克思的“宗教是麻痹人民的鸦片”在当时也成为一个个响亮的口号。在这些思想的深化下,非基督教运动成为必然。

其次,对教会学校的教育功能进行了肯定。这与中国民众对西学的认识过程有密切的关系。起初,经世派和洋务派只是在器物层面上承认西学的价值,这就注定他们只能在“用”的意义上引进西学,认可其在军事技术和科学知识方面可补“中学”之不足,遂有“中体西用”为指导思想的洋务教育运动。随着历史的推移,维新派已深入到制度层面去反省“中学”的过失,要求引进西方的文化教育制度乃至政治经济制度,并进而深入至西方思想学术领域进行大胆探索。康有为则提出所谓“不中不西,即中即西”的调和方式。严复更进一步,指出西学本身是一个博大精深、体用兼备的有机整体,不允许有所谓“中体西用”的文化阉割,强调要大力引进西方文化的自由、民主和科学精神。“五四”新文化运动中,人们更是高举“科学”、“民主”旗帜,努力探索教育的科学化、民主化和国际化。随着人们对西学的认同和提倡,传播西学的组织——教会学校也越来越得到肯定。清末教育改革以后,国立学校大量出现。即便如此,教会学校仍然居于重要位置。军阀时代国内公私学校的教学和教风都比较差,而教会学校管理教学都比较好,因此教会学校得到社会的信任。虽然教会学校的教育功能得到了认同,但是教育权仍然属于国家的主权问题,借助不平等条约在中国站稳脚跟的教会学校在

五四运动中成为人们斗争的对象。人们普遍认为中国教育权的丧失，是帝国主义“武力侵略之当然结果”、“教会教育是侵略性的”、“教会教育妨害中国教育之统一”<sup>[107]</sup>收回教育权成了中国人民反帝斗争中的一部分。其实早在 1906 年，清学部就规定“除已设各学堂暂听设立，无庸立案外，嗣后如有外国人呈请在内地开设学堂者，亦均无庸立案，所有学生，概不给予奖励。”1907 年《外交报》最早发表了《论外人谋我教育权之可危》，朦胧地提出了教育主权的概念<sup>[108]</sup>但是，当时软弱的清政府是无法实现教育自主化的。五四运动后随着非基督教运动的兴起，收回教育主权才被提上了议事日程。

### 4.3 近代法国在华教会教育继续发展的特点

1901 年至 1919 年，是法国在华教会教育发展的黄金时期。教会学校的水平不断提高，出现了震旦大学。由此完成了法国在华教会教育从小学至大学的完整体系。继续发展时期，法国教会教育的特点是：

- 第一，学校分布形成了以上海为中心，遍布全国的格局；上海历来是天主教的活动中心，随着法国教会教育的深入发展，水平较高，影响较大的学校基本上都集中在上海附近。“天主教行之最久，亦最远，内地乡落，无所不至”<sup>[109]</sup>这样的传教方式导致天主教学校也是遍布全国各地的城市乡村。在法国教会教育的初步发展阶段，学校分布还是从两边向中间，即从东向西和从西向东扩展，进入 20 世纪的继续发展阶段，法国天主教学校已经覆盖了全国绝大部分的城镇农村，而中学及高等学校则相对集中于大中城市。
  - 第二，学校虽然仍以初级小学为主，但出现了代表高等教育的震旦大学；法国天主教特别重视小学教育，这与天主教认为年龄大的人“已过易受感染期”有很大的关系。震旦大学作为近代法国天主教唯一的一所教会大学，是教会教育水平的最高代表。这样，法国天主教按照欧美标准终于建立起了小学、中学、大学金字塔式的教育体制。
  - 第三，学校主要招收对象由部分官绅子弟扩大到整个社会；在初步发展阶段，部分官绅子弟通过接受教会教育，受到了社会的欢迎。在这种模范作用带动下，社会各阶层纷纷送子女到教会学校求学。科举制度废除以后，新式的国立学校无法满足需要，更多的学生就流向了教会学校。
-



第四，学校经费中除了自身办学收入外，还有来自政府资助和教会的房租、地租收入；法国政府就在经济上援助教会学校，如“上海吕班路震旦大学院，现经法国外交部慨允年助三教员束修 9 万法郎，免费留学生 3 名经费 1 万 8 千法郎，试验经费 3 万法郎。又本年为建筑新校舍，拨助 45 万法郎，教育部亦助 5000 法郎。”<sup>[110]</sup>此外，天主教会的房租和地租收入也成为教会学校的重要经济来源。如上海天主教会在市区拥有众多的房屋，在各郊县又有大量的土地，这些可观的收入提供了教会学校创办、维持的经费支出。

第五，宗教教育逐渐被淡化，学校从以传教为主转向以教育为本。在继续发展阶段，教会学校的宗教教育进一步退化，有的学校甚至取消了宗教教育，如震旦大学就坚持以“不涉宗教”为原则，启明女校也声明要接受宗教教育需有家长同意。学校的角色发生了转变，以传授西方先进的科学文化知识为主要任务，教育功能得到了不断强化。

从以上的总结中，可见天主教在华教育事业有自身的特点。与新教相比，两者的区别表现在：

第一，天主教学校以初等小学为主，新教则重视高等教育；天主教在高等教育方面没有新教活跃。作为法国天主教仅有上海震旦大学，与基督教开办的众多教会大学相比，其势力相当微弱。但在初等教育方面，却有相当浓厚的关注。因为天主教认为青少年处在“易受感染期”，比成人更容易接受天主教的教理、教义。1914 年的 8034 所学校中，绝大多数为初等学校或教理学校。<sup>[111]</sup>

第二，天主教学校分布广，深入内地，新教则集中在通商口岸和大中城市；天主教传教的范围非常广，从城市到农村，从沿海到内地，传教士又多在传教据点附近设置教会小学，所以学校的分布也是遍及各地。新教的学校多集中在城市，一方面由于新教的传教范围所限，另一方面，新教的教会大学也需要在经济文化资源相对集中的城市来提供赖以生存的环境。

第三，教会组织方面，天主教比新教更统一，但教育管理、合作方面，新教比天主教更团结；在华天主教有统一的领导机构——教廷传信部，天主教各修会都信仰和宣讲同样的教义，承认和实行同样的圣礼，服从同一个权威。新教各团体在教义和礼仪方面有所不同，所以各自为政，组织上相对独立。但是，在学校的管理和合作方面，新教各团体要团结得多。从马礼逊教育协会到学校教科书委员会到中华

教育会，这些机构都对新教在华教育事业进行了有效的指导。来自各国的新教教会还互通情报，进行了许多联合办学的合作，如美国卫理公会、北长老会和基督会联合创办金陵大学，美国美以美会、浸信会、加拿大卫理公会和英国公理会共同开办华西协和大学。

第四，天主教学校的宗教色彩比新教学校浓重，传授的科学知识也比新教学校偏少；天主教和新教的历史渊源不同导致两者不同的属性。马克思和恩格斯都不止一次地指出：对于资本主义社会来说，新教是最适合的宗教形式，而罗马天主教原是同封建社会“相适应的，具有相应的封建教阶制的宗教”<sup>[112]</sup>因此为了适应资产阶级的需要，新教推崇理性思考，对近代科学比较宽容，学校中传授的自然科学知识比重很大，而代表封建阶级利益的天主教非常讲究神学统治，与西方近代科学的发展有过激烈的冲突，很多科学知识曾被天主教廷批判为洪水猛兽，所以在天主教学校中重宗教课程轻科学课程。

第五，新教学校的经费由本国政府、社会团体和个人捐助，天主教学校经费中则逐渐由依靠国外转而直接从中国占有的土地、房产及发放高利贷中获取接济。“这样巨大的事业（具体表现在到 1900 年时在中国星罗棋布地点缀着几千座教堂、学校和慈善机关），都是需要大规模的财政支持的。在新时代开始时，这种资助大部分来自教廷传信部和其他欧洲来源。但是在 1860 年到 1900 年期间，中国教会越来越少依靠欧洲的资助……到 19 世纪末叶，在清帝国某些地区教会拥有的土地已经很多很多。”<sup>[113]</sup>因此，近代在华天主教堂还被称作地主堂，天主教“广置田宅，经营藩息，川至云贵，其中办事之人，皆理财能手，佃田租屋，概凭大道生财”<sup>[114]</sup>英美等新教教会也有掠夺地产、建造房屋的举动，但比起天主教是远远不及的。正是因为天主教在华拥有了稳定可观的经济来源，天主教学校才能遍地修建起来。

## 第 5 章 对近代法国在华教会教育的评价

### 5.1 近代法国教会教育的社会功能与历史地位

自二十世纪二十年代非基督教运动以后,教会学校就被人们看作是帝国主义侵略中国的文化堡垒。法国教会教育也与法国殖民主义及所谓“为基督征服世界”的宗教狂热划上了等号。这种“文化侵略论”的评价虽然有一定事实根据,但不免偏颇。因为它没有把学校正常的教育活动从法国的侵华活动中剥离出来,也没有把教会学校的教育功能与逐渐退化的宗教功能区别开来。要正确评价法国教会教育,就要客观的认识下面三个问题:

首先,天主教传教和法国列强在华扩张有一定联系,但也有积极作用。天主教作为一种基督教文化,在西方文明构成中占有重要的地位。基督教文化是指基督教在其产生和发展过程中所积累和保存下来的文献,例如《旧约全书》、《新约全书》即所谓“圣经”,和有关基督教典籍、中世纪基督教君临欧洲时期包括教育实践的各种记载,还有文艺复兴、宗教改革及其以后时期创作和保存下来的基督教的文字记录和实物,包括文学、艺术作品、教堂建筑等等。<sup>[115]</sup>在中世纪以至于近代欧洲,基督教文化都是西方文明不可替代的部分,也是世界文化的组成部分之一。天主教传教士把西方宗教介绍到中国,不仅给中国近代宗教文化和民族文化增添了新的内容,更为中国近代思想史的丰富发展起到了重要的作用。天主教入华与法国殖民势力扩张之间的依附关系是特定历史条件下的特殊产物。事实上,历史上“异教”入华并不一定与外族入侵相连。十七、十八世纪时,天主教就以文化交流的友好方式传入中国,虽然局限于宫廷,并因为“礼仪之争”遭到禁绝,但这种交流地中断大部分原因来自于天主教本身。因此 1840 年以后,天主教教会与法国列强政府的关系仅仅是一种“同路人”的关系。应该指出的是,尽管某些天主教传教士与法国殖民主义扩张有直接相关的一面,但也有不少传教士是笃信基督教教义的。“一般而言,传教士虽以征服为目的,其出发点通常是善意的。大多数传教士的确相信基督教和西方文化的传播对中国有好处。”也许正是因为这样的原因,“中国人民并没有强烈地反对过基督教教义,对这个外来的宗教并不仇视。”当然,中国人民是反对“传教士不符合基督教精神的行为”的。“如果所有的传教士都恪守教义,富有牺牲精神,用和平的

办法而不是凭借西方的大炮,充分尊重中国的主权和人民的习俗等,即使有某些士绅进行煽动,老百姓也不会反对传教士的。”<sup>[116]</sup>正是因为有了这一前提,我们才能解释为什么在法帝国主义蹂躏中国的时候,天主教还能顺利在中国传播,中国信教还能呈现大幅增加的趋势,如鸦片战争前,中国天主教徒 30 万人,1900 年,增长到 70 万天主教徒。

其次,法国天主教的传教活动与办教会学校是一个目标下的两种手段。法国传教士从踏上中国土地的第一天起,就选择了与北美印第安人中所推行的“西化”或“法国化”政策完全不同的政策,即尽量适应中国的历史文化环境,调和中西两大文化体制冲突的“中国化”政策,而“科技传教”就是其中一个重要内容。早期天主教的传教活动效果并不理想,收获不大,传教士改变方法,恢复“科技传教”的传统,开始以创办学校的方式发展教徒。传教士在 19 世纪初已开始认识到科学可以用来为传教服务,他们热衷于向中国介绍西学,并坚信,引进科学的价值在于“说服中国人相信他们还有很多东西要(向我们)学习”可见,无论传教士是出于使命感,还是出于优势文化的心态,他们承担起了向中国传播西学的任务。传教士既然认识到了西学传播的重要性,所以他们在华活动就不仅仅局限于传教活动本身了。“几乎大部分热衷于研究中国文化的传教士都同时是教会学校的创办人或者是教师”,他们通过出版书籍、建立报馆、办教会学校等,大量介绍西方科技和文化。同时传教士将主要目标转向中国知识分子阶层,把开办学校作为提高教会形象的手段,以提高传教的质量和功效。中国是一个历史悠久的国家,数千年的文明史使中国不仅产生了一大批灿烂的文化、科技成果,而且还形成了一个庞大的知识分子阶层。这个知识分子阶层掌握了传统文化与科技各方面的知识和技能,成为当时社会上的“文化代表”与“精神贵族”,在社会上有着很大的号召力和影响力。传教士将西学传入我国,客观上对我国近代科学、文教、医学事业的形成和发展起促进作用,也对我国知识分子的学识、思想起到了启发作用。这一战略的调整客观上适应了中国近代化的进程中中国文化改组的现实,从而成为中国新式教育的先驱和西学输入的媒介。总之,传教活动与创办学校是法国天主教用来达到宗教传播目的的两种手段。

最后,法国教会学校教育功能的增强与宗教功能的退化。法国教会学校不是官办的或社会办的教育机构,而是由法国天主教办的教育机构,因而带有非常明显的宗教文化色彩,也比较重视宗教文化教育和宗教文化学术资源的配置。因此这种宗教功能是教会学校与生俱来的。而教会学校的教育功能并不是其“生而有之”的。实际上,教会学校的产生,是由于天主教在华传播基督福音的需要,即传教是其学校的主要功能。早期的教会学校的主要目标是使学生成为教徒,成

为传教士工作的助手。基于这种培养目标,学校的宗教性很强,学校的课程以圣经为主,查经班、礼拜等也成为学生在校参加的主要活动。但是,真正体现教会学校历史地位的并不是其宗教功能而是随着中国社会变迁不断强化最后独立发展的教育功能。从洋务运动开始,教会学校就因为传授西学而被中国部分官绅阶层接受,及至清末教育改革,教会学校的教育职能在竞争中得到了一次较大的发展。为了保证在公立学校及其它私立学校的竞争中得以生存发展,教会学校努力提高办学质量和水平,尝试完成从以传教为主到以教育为本的角色转换。20 年代席卷中国大地的非基督教运动和收回教育主权运动的出现,深刻地影响了中国教会学校的方向。法国天主教学校迅速走上了本土化、世俗化和知识化的道路。所以法国教会学校虽然是特殊的传教组织,但不像一般的天主教传教组织那样以传播天主教福音为唯一目标,而是在进行宗教神学教育的同时,还非常注重科学文化教育。教会学校的创办者是法国天主教差会而不是中国的天主教宗教组织,因而它直接输入了法国近代教育文化和管理体制,并深受法国政治、经济、文化学术的影响。这也就是说,教会学校实际上是西方教育体制在中国的移植和延伸。这样,西方先进的科学文化知识和教育制度就经由教会学校在中国传播和建立起来了。可以说,这个不是“生而有之”的教育功能最终成就了教会学校在历史上的地位和意义。

从以上的分析中,我们可以发现事务的发展,动机和效果往往是统一和不统一的,我们不能简单的运用一分为二的思维方法评价一个错综复杂的问题。法国教会教育也是如此,我们必须从多个角度,多个层次进行定位才能得到客观正确的评价。

## 5.2 近代法国教会教育与中国教育现代化

我国著名学者章开沅认为:教育近代化是整个社会近代化的重要组成部分,甚至可以说是关键部分。“到 19 世纪中期,中国传统的农业宗法社会由于外国资本主义的侵略而加速瓦解,逐步走向依附型的近代化道路。传统教育不再与社会发展相适应,实际上已成为社会现代化的障碍,于是便出现了教育改革的社会潮流。从 19 世纪末 20 世纪初开始的中国教育总体转型,……涉及教育观念、教育理论、教育制度、教育内容各教育方法各个层面的深刻变革。”<sup>[17]</sup>目前,在国内学术界,虽然对“现代化”与“近代化”两个概念的使用不统一,但是并无实质上的区别。从某种意义上说,“近代化”即是“早期现代化”。所

---

谓中国教育的“近代化”或“现代化”，都是指一种历史过程，即是从与封建农业社会相适应的传统教育，逐步向与现代工业社会相适应的新式教育转化演变的历史过程。换句话说，就是近代资本主义兴起之后，通过多次的教育改革，学习、借鉴西方教育经验，改造、更新传统教育，突破传统束缚，建立现代形态的教育机制。纵观中国现代教育的发展历史，我们可以发现，中国传统教育受到了西学和基督教文化的巨大影响，教会教育更是中国教育从传统到现代转型路上的引路人。法国天主教教育作为西方教会教育不可缺少的组成部分，为中国教育现代化作出了不可低估的贡献。虽然近代法国天主教倾向于初等教育，比起新教创办几十所教会大学的教育成果显得较薄弱、影响力较小，但是不能忽略它的作用和意义。无论如何，法国教会教育都从教育思想、教育制度和教育内容三方面对中国教育现代化产生了意义深远的影响。

首先是教育思想方面。近代法国在华教会教育是法国资本主义教育制度在中国的移植，西式现代化的教育思想也随之传入。法国大革命“自由、平等、博爱”思想在法国在华教会教育中的突出体现就是要求教育平民化和个性化。所谓教育的平民化就是教育以平民为对象，要求人人都有接受教育的权利，要求把束缚个人自由发展的封建专制教育体制打破，实现男女平等、社会阶级和阶级之间的平等。中国封建社会实行的是一种“精英教育”，只有少数读书人能上私塾识字学习，下层的劳动人民根本没有受教育的机会。而女子教育方面更是空白，在三纲五常约束下的女子，连抛头露面都是不被接受的，到学堂上课更是谈不上了。而法国教会学校不以贫富而论，从一开始就以中国社会下层的平民子弟为招收对象。此外还开办了专门的女子学校，有的教会女子学校不断发展还成为具有一定水准的中学，如徐汇女学等。所谓教育的个性化就是强调在教育上尊重个人的自由，从各自的特点出发，使各尽其性，而不为政府、社会和家庭所抑制。中国传统社会是强调封建等级的社会，全社会都要服从皇帝的意志，根本没有独立自主之人，所以传统文化是抹杀人性的文化，传统教育是造就顺民的教育。蔡元培是中国近代著名的教育家，曾在著名的天主教大学震旦大学就读，接受了法国教育思想的熏陶。因此在就任北京大学校长时，他就参照法德等国大学的经验，采取了思想自由，兼容并包的原则，他不仅强调对学生的教育要遵循个性化的原则，对各家各派的学说也力求“百家争鸣”。“我对于各家学说，依各大学通例，循思想自由原则，兼容并包。无论何种学派，苟其言成理，持之有效，尚未达自然淘汰之命运，即使彼此相反，也听他们自由发展。”<sup>[118]</sup>蔡元培兼容并包的前提是“循思想自由原则”，而“自由”正是法国大革命旗帜上“自由、平等、博爱”一角。总之，法国教会学校将先进的西

方资本主义现代教育思想导入中国，对传统的封建教育思想形成冲击，在中西关系的巨大变革和社会矛盾的推动下，古老中国的旧式教育思维方式逐渐发生了根本变化。清朝时期中国以“天朝上国”自居，形成了优势文明的心理，对外来文化是不屑于学习的。鸦片战争中，林则徐成为“开眼看世界第一人”，主张“悉夷”即了解外国情况。魏源将林则徐思想更进一步，突破“华夷”的界限，承认夷人有可以学习的地方，明确了“师夷”的思想。洋务运动中，在各种外力的推动下，又形成了从“夷务”到“洋务”思想观念的变化。在中国人学习西方的过程中，人们对待西学从接受到认同，从被动到主动，最后发展到提倡西学，认为西学是具有先进性的“新学”。这种思维方式的变化，反映出了中国早期现代化教育思想萌芽出现的过程。

其次是教育制度方面。教育制度是指一个国家中各种教育机构的体系。包括学校制度（即学制）和管理学校的教育行政机构体系。在这方面，教会教育又是先行者和引路人。西方传教士一方面翻译和介绍了许多关于西方教育制度的著述，为中国现代学制的出现提供了理论上的启发，另一方面，传教士在中国的办学活动则对中国现代学制的出现，提供了实践的参照。法国天主教的教会学校也不例外，它成为法国式教育体制在中国的移植和延伸，对中国建立自己的学校系统起了具体的示范、借鉴作用。如从创办学校之初，法国教会学校就进行了分级分班教学。震旦大学几经改革，最终参照法国大学的学制体系确定了预科、本科的学制系统和教育年限并颁发相当于文科、理科的文凭。这些教会学校教育制度为中国教育体系的形成注入了现代化的因素。1884年郑观应在《盛事危言》中，设想“按照泰西程式”，在中国建立文武并重的近代学制。1902年的壬寅学制对教育体系进行了形式完备的横纵划分，但仍保留了科举制度的严重影响。1904年的癸卯学制较壬寅学制更为完善，将教育体制分为三段七级，即初等教育、中等教育和高等教育三阶段和蒙养院、初等小学、高等小学、中学堂、高等学堂或大学预科、大学堂、通儒院七级。1912年开始的壬子·癸丑学制更加合理，并丰富了学制的内容。可见，从郑观应现代学制的构想到壬寅学制和癸卯学制的制定到壬子·癸丑学制，标志着中国现代学制的形成和成熟，标志着中国教育开始走向现代化的历程。在教育行政机构方面，中国也经历了一个逐渐发展完善的过程。1862年管理新式教育的总理各国事务衙门是我国最早的具有现代因素的教育行政管理结构。1898年京师大学堂的成立标志着我国教育行政机构的现代化进入了一个新的阶段。1905年清政府中学部的建立，标志着独立的教育机构的出现。1912年中华民国临时政府教育部的成立，标志着我国教育行政机构与现代教育制度的接轨。

最后是教育内容方面。教育内容的现代化是教育现代化的重要部分,主要表现在教育的实用化和教育的科学化两方面。所谓教育的实用化就是教育必须与社会需要和生活需要相结合,从实际出发,培养社会所需要的人才。所谓教育的科学化是指在教育中不仅要注重科学知识的掌握,还要注重科学方法的运用,更重要的是培养科学精神。中国传统教育内容落后、陈腐,学校教育与社会实际相脱离,书本知识与学生生活和社会生产相脱离,造成了学校教育与社会需求之间不适应的社会问题。陈独秀就指出中外教育的不同:“西洋教育所重的是世俗日用的知识,东方教育所重的是神圣无用的幻想;西洋学者,重在直观自然界的现象,东方学者,重在记忆先贤先圣的遗文。”<sup>[119]</sup>教育方法上,中国的书院学堂中老师只进行诵读和讲解,学生完全死记硬背,不求甚解。而在法国天主教的学校中,很多老师是接受过法国正规化、现代化教育的传教士。他们讲究科学方法,注重遵循学习的客观规律,还用现代的实验方法引导学生学习,注重培养学生自学和钻研的能力和精力。在这种巨大的反差和社会需求矛盾面前,近代中国教育内容发生了改变,经历了一个中西结合的过程,具体就是从以中为主到亦中亦西到以西为主的变化过程。天主教学校作为传播西学的特殊组织,在这一变化过程中发挥出越来越重要的作用。中国传统教育内容是儒家经典,洋务运动时期在社会发展需要和教会教育西学优势作用的刺激下,洋务派开办了一批新式学堂中,出现了西学、西艺的课程,如京师同文馆中,就有天文、舆图、算学、化学、格致等科目;维新变法的教育改革中,虽然中学仍然是核心内容,但对洋务时期的教育观念有了一定突破。甚至出现了全盘西学课程模式的京师大学堂;清末新政时期,颁布的癸卯学制中规定了普通中学的十二门课程:修身、讲经读经、中国文学、外国语、历史、地理、算学、博物、物理及化学、法治及理财、图画、体操。癸卯学制的内容明显体现出了“中体西用”的特征,对于西学采取了实用主义的思想;辛亥革命后学校的教育内容又以资本主义的标准进行了改革,1913年3月教育部在《中学校令施行规则》中第一次正式公布了普通中学的“课程标准”,共十六门课程:修身、国文、外国语、历史、地理、数学、博物、物理化学、法制经济、图画、手工、家事、园艺、缝纫、乐歌、体操。这些课程的确立,是中国资产阶级民主主义教育思想的体现,与西方资本主义现代化的教育内容越来越一致了。虽然出现了袁世凯对封建教育内容的复辟,但是现代化教育内容对中国传统教育内容替代是历史发展的必然。中国教育也必然走上现代化的道路。总之,近代法国教会教育满足了处于转型时期中国社会的教育需求,在中国教育现代化的过程中,特别是教育思想、教育制度和教育内容的现代化方面,起到了不可磨灭的历史



作用。

### 5.3 近代法国教会教育与中西文化交流

中西文化交流是一个双向互动的对流过程。而中西文化的碰撞，早在教会学校之前就开始，但其纵深发展，教会学校则起了重大作用。法国教会学校是天主教文化与现代西方文明传播的载体，它输入了法国特色的西方文化，扩大了中国人的眼界，成为近代自然科学和社会科学的传导者。同时，法国天主教传教士，又接受中国文化的影响，将以儒学为核心的中国传统文化介绍到西方，成为中国文化西传的媒介和桥梁。这种文化对流运动，不仅是基于中国的需要，也是基于西方国家的需要，通过这一过程，中国人进一步了解了西方文明，也让西方人了解了中国文明。在华办学的天主教传教士和在教会学校任职的外籍学者在自觉和不自觉间就承担起了这个历史重任。费正清就评价道：“传教士作者们……试图扮演学者的角色，……在双向通道上忙碌，他们把中国的形象传递给西方，同时又在帮助形成中国人对外部世界的观点。”

从向中国介绍西方的角度来说，近代法国教会教育引进的不止是现代科学知识，也不止是先进的教育制度，而是改变了中国人民的思想观念，激起了走出国门学习先进文化的决心。法国大革命和其历史、政治制度就引起中国人的较大关注。如出使法国的郭嵩焘，就深入考察了法国的政治制度。他注意到，“法国官职视他为简，不设官官，以其国主亦称统领，军民相视平等，故无所事朝仪也。”<sup>[120]</sup>郭嵩焘还广泛地考察了法国海军的设置及装备配备，法国的诉讼制度及程序、法国的选拔人才体制、法国的关税及法国造船的历史等。甲午战争，特别是《辛丑条约》签订以后，一批具有救亡理想的知识分子掀起对法国大革命史的研究高潮，无论是以康有为为首反对法国大革命的反对派还是对法国大革命持肯定赞许态度的资产阶级革命派，他们的思想都对当时的中国社会产生了深刻的影响。在此后的辛亥革命时期又掀起了学习、介绍、研究法国思想历史的高潮。孙中山受法国政治思想影响较多，在南京临时政府颁布的临时约法就规定：“中华民国之主权属于国民全体”，这正是卢梭《民约论》中人民主权思想的体现。此外，孙中山的“五院学说”中立法、行政、司法三院则沿袭孟德斯鸠的三权分立学说。五四前的思想家们，也曾热情地歌颂着“法兰西文明”，憧憬着“自由、平等、博爱”的共和国。

法国教会教育引进了西方先进的科学文化，那为什么不可以追本溯源，走出

国门直接到法国学习呢？近代清政府和知识分子本着这种意图开始留学法国。1877年12月，福州马尾船政学堂派马建忠等14名学生、艺徒4名，赴法国学习船舶制造。1901年，清政府驻法公使孙宝琦到法国赴任，随同前往的有李石曾、张静江等官费、自费留学生20余人；1903年湖广总督端方在湖北各学堂学生中挑选24人派往法国学习，陈兼并顺道至法国考求学问；1905年京师译学馆选拔5名优等生分赴英、法、德、俄四国留学；1906年，法国政府允许中国学生入法国海军学校，清政府派7人前往肄业；1907年，陆军部与法国商定，每年选派15人入法国陆军大学学习；1908年，浙江招考20人，分送英、法、德、比4国学习实业；<sup>[121]</sup>据清政府驻欧洲各国留学生监督官报，在1908年至1910年前后，中国欧洲留学生约500人，其中留法学生140余人。<sup>[122]</sup>1909年李石曾为自费留学生提供了勤工俭学的机会，使自费留学生能够半工半读。1912年2月，李石曾、张静江等在北京组织发起留法俭学会，并成立了留法预备学校。当年12月，就有60余位预备学校毕业生远赴法国求学。由此展开了最引人瞩目的留法勤工俭学运动。其中在天主教震旦大学学习过的蔡元培就是其中之一，后来还主持留法勤工俭学运动，对中法教育交流做出实质性的贡献。

此外，在艺术方面，法国天主教传教士创办了一所绘画和雕塑宗教用品的工艺学校，即日后著名的土山湾美术工场。土山湾美术工场虽然局限于生产宗教仪式用品，但毕竟将具有法国特色的西方绘画和雕塑艺术传入中国，而且还在中国培养了一批通晓西方绘画、雕塑的艺术家。

在音乐方面，法国天主教的教会学校也成了中国人了解和学习西方音乐的一个窗口。在许多天主教学校中都开设了音乐课程，有的还直接从法国运来了铜鼓、喇叭等西洋乐器，徐汇公学更是成立了一个乐队。1871年，于布内男爵来徐家汇参观，他记述道：“在一位中国神父的指挥下，四个学生演奏了一支海顿的交响曲。这位可敬的指挥者，鼻子上架着一副大眼镜，手执一支小小指挥棒；他指挥着，激励着，他的指挥棒控制一切；这些青年演奏者则双目盯着乐谱，满头大汗，终于较好地奏出了这位音乐大师最美妙的一首交响曲。海顿的名曲竟在中国，而且由中国人演奏了！为什么要秘而不宣呢？我们都很受感动啊！”<sup>[123]</sup>

从向西方介绍中国的角度来说，在华开办学校的天主教传教士同时又是研究中国文化的学者，他们在向西方介绍中国传统和现状方面作出了很大的贡献。而法国天主教开办的土山湾印书馆，则成了有力的宣传工具。这所孤儿院印书馆，在1869年，至少拥有“七十种作品的木板”<sup>[124]</sup>1874年后，印书馆引进了活体铅字，出版的印刷品种类增多。1878年出版了《中国潮婴记》。1875年12

月，萨尔塞在《十九世纪杂志》上发表一连串文章，介绍了中国圣婴会的情况，认为中国溺杀婴儿并不比欧洲多，改变了原来西方对中国的偏见。1878 年土山湾孤儿院院长柏立德神父的《溺婴与圣婴善会事业》因法国出版费用过高改在土山湾印刷出版。在翻译中国儒家典籍方面，天主教传教士就付出了大量的劳动。中国的“四书”“五经”和其他诸子学说都被他们翻译过来，这些译著和文章，曾对西方思想界的启蒙运动发生过一定影响。法国哲学家笛卡尔，就是根据中国儒家的思想发挥倡导理性主义，用以反对罗马教廷的御用神学。法国思想家伏尔泰是中国儒家思想在欧洲最有力的鼓吹者。以他为代表的“百科全书派”运用中国儒家思想抨击神权统治下的欧洲君主政治。在中国的文学方面，法国传教士马若瑟将元曲《赵氏孤儿》译成法文介绍到了西方，后经伏尔泰改编成五幕剧，并在巴黎公演。在介绍中国国情方面，法国天主教传教士提供的情况成为西方各国教会团体了解中国现状，制订对中国传教政策和经济援助政策的参考。而且，传教士发回的大量报告和信件，往往成为西方国家政府了解中国的重要情报。例如天主教传教士设立在徐家汇的天文台，从十九世纪七十年代开始就向西欧国家定期提供气象资料，在西方列强入侵中国时，这些情报更派上了用场。

总之，近现代中西文化的交流是非常态和非对等的文化交流。非常态是因为近代的文化交流不是在平等、公正的环境下进行的，而是在坚船利炮的不平等条约下扩张开来的。非对等是因为近代的文化对流运动中，占据主要位置的是西方文化，西方文化大规模输入，强烈冲击着中国传统社会和文化，从而对中国的历史进程产生了决定性的影响。在这种失衡的中西文化交流中，教会学校扮演了中间人的角色。法国教会教育同样如此，在中西文化尤其是中法文化交流中，既是布道者又是教育家。

---

## 结 论

近代法国在华教会教育具有两面性，主观上是为了扩大天主教的传播，吸收更多教徒，甚至是为法国列强服务；客观上却为中国输入了科学知识，建立起完善的教育体系，把中国带入早期教育现代化的道路。关于教会教育尤其是教会大学的研究一直是学术界的热点，但是在近代法国在华教会教育领域却相对薄弱，一方面是由于资料的缺少和零散，相关的研究专著和论文大多都是一带而过，未能够深化；另一方面，是因为研究这一专题，既需要了解近代中法关系的变化又需要结合教会史、教育史和文化交流史，以上原因成为本文的难点也是创新之处。

本文的另一创新成果就是从现有的史料中发掘出最早由法国天主教创办的教会小学，可能是 1840 至 1841 年间建立的“至圣无元罪始胎圣母玛利亚”初学院。有的论著中将徐汇公学作为最早设立的天主教学校，实际上徐汇公学是法国天主教最早创办的中学，而不是小学。虽然有关“至圣无元罪始胎圣母玛利亚”初学院的可考资料较少，但基本上能确定它的创办时间比现有记录中的法国天主教小学都要早。

法国教会教育在近代中国的历史背景下，逐渐适应、调整，形成了自己独特的特点，从以传教为主转变到以教育为本。相对的，法国教会教育也对中国社会产生深刻影响。教会在灌输宗教思想的同时也给中国人民带来了科学知识。教会教育不仅引进了一整套教育体制，为实现中国早期教育现代化创造了条件，还成为东西方交流的使者。此外，教会教育也对中国思想界产生了重要的影响。基督教文化作为一种异质文化，不可避免的与中国传统文化之间发生碰撞、冲突和融合，结果如何，影响有多大，这些都是值得人们深入思考和研究的。

---

## 注 释

- [1] 曹琦、彭耀编著. 世界三大宗教在中国. 中国社会科学出版社, 1991 年增订版, 154 页
- [2] 圣教杂志. 第 18 年, 第 7 期, 第 4 页转引自楼宇烈 张志刚主编. 中外宗教交流史. 湖南教育出版社, 1998 年版, 第 391 页
- [3] 李宽淑 (韩). 中国基督教史略. 社会科学文献出版社, 1998 年版, 166 页
- [4] 史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年版, 第一卷 379 页
- [5] 史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年版, 第二卷 125 页
- [6] 李楚材主编. 帝国主义侵华教育史资料 (一). 教育科学出版社 1987, 21 页
- [7] 史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年版, 第一卷 18 页
- [8] 南格禄 1843 年 10 月 15 日信, 见《通讯》, 第 1 卷第 78 页, 转引自史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年版, 第一卷 116 页
- [9] 施于明 1847 年 4 月 23 日信, 见《通讯》, 史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年版, 第二卷第 27 页
- [10] 李秀芳 1846 年 3 月 10 日信, 见《通讯》, 第 1 卷第 280 页, 转引自史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年 第一卷 117 页
- [11] 李秀芳 1846 年 3 月 10 日信, 见《通讯》, 史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年, 第一卷第 279 页
- [12] 李秀芳 1846 年 3 月 10 日信, 见《通讯》, 第 1 卷第 233、279 页转引自史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年 第一卷 118 页
- [13] 南京主教区修道院教学概况. 见修院档案 (1843—1861 年), 转引自史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年, 第一卷 228 页
- [14] 梅德尔 1857 年 9 月 29 日信, 转引自史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年, 第二卷 88 页
- [15] 薛孔昭《梅德尔神父小传》, 第 123 页, 转引自史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年, 第二卷 97 页
- [16] 史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年, 第一卷 219 页
- [17] Mary Lanberton: St John's University Shanghai. 1879-1951. p56-57

- [18] 基督教在华传教士大会记录, 1890 年. 第 497 页, 转引自顾长声. 传教士与近代中国. 上海人们出版社. 1991 年第二版, 234 页
- [19] 阮仁泽 高振农 主编. 上海宗教史. 上海人民出版社, 1992, 720 页
- [20] 节录自圣教杂志. 第九年 第一十二期 (一九二零年十二月) 徐汇公学创立七十周年纪念庆祝会志盛, 转引自朱有瓛 高时良主编. 中国近代学制史料. 第四辑. 华东师范大学出版社, 1993 年, 第 225 页
- [21] 徐汇公学七十周年, 载《中国通讯》(法文版) 1921 年 4 月号, 转引自阮仁泽 高振农 主编. 上海宗教史. 上海人民出版社, 1992, 第 687 页
- [22] 通讯. 第 3 卷第 51 页起, 转引自史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年, 第二卷 98 页
- [23] 徐汇中小学校刊. 1945 年 转引自朱有瓛 高时良主编. 中国近代学制史料第四辑. 华东师范大学出版社, 1993 年第 226 页
- [24] 晁德莅信, 见《通讯》, 第 3 卷第 58 页起, 转引自史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年版, 第二卷, 99 页
- [25] 夏燮 (清). 中西纪事. 之. 五口衅端. 岳麓书社 1998 年版 25 页
- [26] 王铁涯. 中外旧约章汇编 (第一册) 北京: 三联书店, 1998, 第 62 页
- [27] 王铁涯. 中外旧约章汇编 (第一册) 北京: 三联书店, 1998, 第 223—249 页
- [28] 王铁涯. 中外旧约章汇编 (第一册) 北京: 三联书店, 1998, 第 147 页
- [29] 夏泉. 明清粤港澳基督教教会研究. 暨南大学. 2003 年博士论文
- [30] 使华团记录. 巴黎外交部档案——回忆录及文件 (中国部分, 第 4 卷), 104, 转引自鲜于浩 田永秀. 近代中法关系史稿. 西南交大出版社 2004 年第二版第 75 页
- [31] 卫青心 (法) 等 黄庆华译. 法国对华传教政策. 中国社科出版社, 1991 第 316—317 页
- [32] 金重远. 拉萼泥使团和黄埔条约. 世界历史. 1981 (1) 转引自鲜于浩 田永秀. 近代中法关系史稿. 西南交大出版社, 2004 年第二版第 101 页
- [33] 鲜于浩 田永秀. 近代中法关系史稿. 西南交大出版社, 2004 年第二版 145 页
- [34] 于本源. 清王朝的宗教政策. 中国社会科学出版社, 1999 年版 231 页
- [35] 筹办夷务始末 (咸丰朝). 中华书局, 1979 年版, 99 页
- [36] 卫青心 (法) 等 黄庆华译. 法国对华传教政策. 中国社科出版社, 1991 第 482 页
-

- 
- [37] 章开沅、林蔚主编. 中西文化与教会大学. 湖北教育出版社, 1991, 416 页
- [38] 史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年版, 第一卷, 120 页
- [39] 史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年版, 第二卷, 86 页
- [40] 阮仁泽 高振农主编. 上海宗教史. 上海人民出版社 1993 年 1 月第二版 620 页
- [41] 史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年版, 第一卷 56—57 页
- [42] 明清粤港澳基督教教会教育研究. 澳门圣保禄学院研究. 华中师大《基督教与中国文化丛刊》(四), 湖北教育出版社 2003 年版
- [43] 顾长声. 传教士与近代中国. 上海人民出版社 1981 年版, 第 101-102 页
- [44] 章开沅、林蔚主编. 中西文化与教会大学. 湖北教育出版社, 1991, 412 页
- [45] 费正清主编. 剑桥中国晚清史. (上卷). 中国社会科学出版社 1985 年版, 第 595 页
- [46] 顾长声. 传教士与近代中国. 上海人民出版社 1981 年版, 第 108 页
- [47] 顾长声. 传教士与近代中国. 上海人民出版社 1981 年版, 227 页
- [48] 史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年版, 第二卷 347 页
- [49] 朱有璈、高时良. 中国近代学制史料 第四辑 华东师范大学出版社, 1983, 234 页, 圣芳济学院六十周年纪念特刊
- [50] 阮仁泽 高振农主编. 上海宗教史. 上海人民出版社, 1993 年 1 月第二版, 689 页
- [51] 阮仁泽 高振农主编. 上海宗教史. 上海人民出版社, 1993 年 1 月第二版, 693 页
- [52] 朱有璈、高时良. 中国近代学制史料 第四辑 华东师范大学出版社, 1983, 239 页
- [53] 朱有璈、高时良. 中国近代学制史料 第四辑 华东师范大学出版社, 1983, 239 页
- [54] 王文韶等. 续云南通志稿. 光绪刻本, 卷 85 《洋务志》, 转引自秦和平. 基督宗教在西南民族地区的传播史. 四川民族出版社 2003 年版 229 页
- [55] 四川省档案馆编. 四川教案与义和拳档案. 四川人民出版社, 1985 年 第 17、224 页
-

- [56] 李杖. 拳祸记. 下册, 第 425—432 页转引自秦和平. 基督宗教在西南民族地区的传播史. 四川民族出版社 2003 年版 231 页
- [57] 秦和平. 基督宗教在西南民族地区的传播史. 四川民族出版社 2003 年版 106 页
- [58] 四川省地方志编纂委员会编. 四川省志宗教志. 成都: 四川人民出版社, 1998, 267—268, 287
- [59] 广西通志·宗教志. 第 52 页, 蒙荫昭、梁全进主编. 广西教育史. 广西出版社 1999 年 315 页
- [60] 乔明顺. 近代中国教案研究. 四川省社会科学院出版社, 1978, 417 页
- [61] 朱有瓛、高时良. 中国近代学制史料 第四辑 华东师范大学出版社, 1983, 257、258 页
- [62] 蒋廷黻 中国近代史 上海 上海古籍出版社 1999, 57~58 页
- [63] 中法战争论文集. 南宁. 广西人民出版社 1986, 转引自鲜于浩 田永秀. 近代中法关系史稿. 西南交大出版社 47 页
- [64] 马恩论宗教 北京 人民出版社 1953 年, 65 页
- [65] 杨真 基督教常识 转引自张力、刘鉴唐. 中国教案史. 四川社科院出版社, 1987, 第 235 页
- [66] 《传教杂志》1902 年合订本, 第 123 页, 转引自顾长声. 传教士与近代中国. 上海人民出版社 1981 年版 202 页
- [67] 《遣使会年鉴》1902 年(合订本), 第 71-71 页, 转引自顾长声. 传教士与近代中国. 上海人民出版社 1981 年版 202 页
- [68] Frédérique Girard. L'Enseignement du Français à Shanghai. Weber Jacques .La France en Chine. Presses académiques de l'Ouest, 1997
- [69] 吴训义. 清末上海租界社会 台北 文史哲出版社 1978, 69、70
- [70] 《筹办夷务始末》同治朝, 卷八, 第 29 页
- [71] 朱有瓛等. 中国近代学制史料. 第一辑上册. 上海: 华东师范大学出版社, 1983, 342 页
- [72] 曾文正公全集, 《文集》卷三, 47 页
- [73] 李刚已: 《教务纪略》, “例言”
- [74] 《筹办夷务始末》同治朝, 卷五十, 第 35 页
- [75] 冯桂芬. 校邠庐抗议. 下卷“采西学议”, 第 69 页
- [76] 卢茨. 中国教会大学史. 杭州浙江教育出版社, 1988 年版, 10 页
- [77] 鲜于浩 田永秀. 近代中法关系史稿. 西南交大出版社, 2004 年第二版,



第 184 页

- [78] 周宪文. 清季外交史料. 台北大通书局, 卷 10, 112 页
- [79] 张力、刘鉴唐. 中国教案史. 四川省社会科学院出版社, 1987 年版, 第 513 页
- [80] 于本源. 清王朝的宗教政策. 中国社会科学出版社, 1999 年版 350 页
- [81] 高时良. 中国教会学校史. 湖南教育出版社, 1994 年版 60 页
- [82] 张力、刘鉴唐. 中国教案史. 四川省社会科学院出版社, 1987 年版, 第 685 页
- [83] 李楚材编. 帝国主义侵华教育史资料-教会教育. 教育科学出版社, 1987 第 23 页
- [84] 启明女学堂章程. 见 1904 年 12 月 21 日《汇报》, 转引自阮仁泽 高振农主编. 上海宗教史. 上海人民出版社, 1993 年 1 月第二版, 691 页
- [85] 徐家汇启明女校 25 周年纪念. 载《圣教杂志》1930 年第 1 期, 转引自阮仁泽 高振农主编. 上海宗教史. 上海人民出版社, 1993 年 1 月第二版, 692 页
- [86] 朱有瓛、高时良. 中国近代学制史料 第四辑 华东师范大学出版社, 1983, 238 页
- [87] 徐家汇圣母院七十周年纪念. 载《中国通讯》(法文版) 1939 年 4 月号
- [88] 阮仁泽 高振农主编. 上海宗教史. 上海人民出版社, 1993 年 1 月第二版, 689 页
- [89] 阮仁泽 高振农主编. 上海宗教史. 上海人民出版社, 1993 年 1 月第二版, 691 页
- [90] 朱有瓛、高时良. 中国近代学制史料 第四辑 华东师范大学出版社, 1983, 240 页
- [91] 徐京贤编. 马相伯先生国难言论集. 上海文华美术图书公, 1933 年版第 200 页
- [92] 《中国通讯》, 1918 年 7—10 月合刊, 第 73 页
- [93] 高时良主编. 中国教会学校史. 湖南教育出版社, 1994, 201 页
- [94] 阮仁泽 高振, 农主编. 上海宗教史. 上海人民出版社, 1993 年 1 月第二版 697 页
- [95] 高时良主编. 中国教会学校史. 湖南教育出版社, 1994, 204 页
- [96] 赖德烈. 基督教在华传教史. 超星图书馆, 第 548 页
- [97] 鲜于浩 田永秀. 近代中法关系史稿. 西南交大出版社, 2004 年第二版, 262 页
-

- 
- [98] 郭卫东. 近代外国在华文化机构综录. 上海人民出版社 1993, 35, 91 页
- [99] Frédérique Girard. L'Enseignement du Français à Shanghai. Weber Jacques. La France en Chine. Presses académiques de l'Ouest, 1997
- [100] Frédérique Girard. L'Enseignement du Français à Shanghai. Weber Jacques. La France en Chine. Presses académiques de l'Ouest, 1997
- [101] 蔡元培. 晚清三十年来之中国教育. 香港: 龙门书店, 1969. 76 页
- [102] 徐以骅. 教育与宗教: 作为媒介的圣约翰大学. 二十世纪美国与亚太地区国际学术讨论会论文集. 现代出版社, 1992 年版 178 页
- [103] 中华民国史档案资料汇编. 第三辑教育, 第 11—12 页
- [104] 顾长声著. 传教士与近代中国. 上海人民出版社 1991 年版, 第 253 页 原出于《教务杂志》
- [105] 梁启超. 饮冰室文集. 之九, 超星图书馆, 第 53 页
- [106] 蔡元培哲学论著. 河北人民出版社, 1985 年版第 174 页
- [107] 于本源. 清王朝的宗教政策. 中国社会科学出版社, 1999, 387 页
- [108] 李楚材编. 帝国主义侵华教育史资料-教会教育. 教育科学出版社, 1987 第 567—568 页
- [109] 乔明顺 近代中国教案研究 四川省社会科学院出版社, 1978, 417 页
- [110] 阮仁泽 高振农主编. 上海宗教史. 上海人民出版社, 1993 年 1 月第二版 737 页
- [111] 鲜于浩 田永秀. 近代中法关系史稿. 西南交大出版社, 2004 年第二版, 300 页
- [112] 乔明顺 近代中国教案研究 四川省社会科学院出版社, 1978, 403 页
- [113] 费正清. 剑桥中国晚清史 1800—1911. 中国社会科学出版社, 1993, 612 页
- [114] 张力、刘鉴唐. 中国教案史. 四川省社会科学院出版社 1987 年 375 页
- [115] 章开沅、林蔚(美)主编. 中西文化与教会大学. 湖北教育出版社, 1991, 455 页
- [116] 罗志田. 传教士与近代中西文化竞争. 历史研究 1996 年 第 6 期 77—94 页
- [117] 章开沅. 中国教育近代化丛书·总序, 超星图书馆, 第 2 页
- [118] 蔡元培. 我在教育界的经验. 高平叔编. 蔡元培全集第三卷. 中华书局, 1984, 245 页
- [119] 陈独秀. 近代西洋教育. 超星图书馆, 167 页
-

- 
- [120] 郭嵩焘. 伦敦与巴黎日记. 钟书河主编. 走向世界丛书. 长沙岳麓书社, 1984, 第 555 页
- [121] 卫道治. 中外教育交流史. 湖南教育出版社, 1999, 279—280 页
- [122] 鲜于浩 田永秀. 近代中法关系史稿. 西南交大出版社, 2004 年第二版, 304 页
- [123] 朱有璈、高时良. 中国近代学制史料 第四辑 华东师范大学出版社, 1983, 232 页
- [124] 史式徽 (法). 江南传教史. 上海译文出版社, 1983 年版, 第二卷, 296 页
-

## 致 谢

本文是在导师鲜于浩教授的悉心指导下完成的。读研期间，一直得到鲜于浩教授无微不至的关怀和指导，在此，谨向尊敬的导师鲜于浩教授致以最诚挚的谢意。同时，导师严谨务实的治学精神和孜孜不倦的工作态度使学生在将近三年的学习生活中受益非浅，并将一直激励学生在今后的人生道路上不断地进取！

本论文写作，得到时广东教授、田永秀副教授的热心指导，他们提出精辟意见，令我受益匪浅。

感谢同学陈宾、吕彩云、林梦、崔学明对作者论文写作的大力支持和帮助。最后，作者对给予自己支持和关心的所有师长和同学表示衷心的感谢。

---

## 文献综述

1949 年至 1978 年,国内学术界对教会教育基本上是全盘否定的。80 年代由于思想界的解放和活跃,对教会教育有了新的认识和评价,大量的论著出现,如:1981 年,陈学恂先生主编的《中国近代教育大事记》由上海教育出版社出版,全书收录了不少有关教会教育的文献资料。同年,顾长声的《传教士与近代中国》出版,专章介绍了传教士在中国开办洋学堂的情况。80 年代中后期,李楚材编著的《帝国主义侵华教育史资料 教会教育》使史料搜集、研究走向系统化,1993 年高时良主编的《中国近代学制史料》(第四辑——中国近代教会学校)由华东师大出版社出版,是教会教育研究的高峰。

国外学者对教会教育的研究一直比较关注,并取得了丰硕的研究成果,其中一些被翻译出版。1987 年美国卢茨所著《中国教会大学史》被曾钜生翻译并由浙江教育出版社出版。1989 年,在武汉举办了建国以来首次“中国教会大学史国际学术研讨会”。1990 年,加拿大学者许美德和法国学者巴斯蒂编著的《中外比较教育史》由上海人民出版社翻译出版。1991 年,湖北教育出版社出版了章开沅和美国学者林蔚编著的《中西文化与教会大学》。同年 6 月,国内外学者在南京师范大学召开“教会大学与中国教育的现代化研讨会”。1994 年 5 月,各国学者又在四川大学召开了“教会大学与中国现代化”国际学术讨论会,会后,出版了顾学稼等主编的《中国教会大学史论丛》。

关于研究角度方面,80 年代前期主要是从教育和文化侵略的角度来研究教会教育。80 年代中后期随着文化热的升温,人们开始以新的文化视野从不同的角度来研究教会教育。张子荣在《西方传教士对近代中国教育的影响》(《晋阳学刊》1986 年第 3 期)中首次将教会教育放到中西文化交流的大背景下来进行考察。认为教会教育“不自觉地促进了中国教育近代化”。章开沅在《教会大学研究的文化视野》(《华中师范大学学报》(哲社版)1997 年第 3 期)中认为应从更广泛的文化史角度,特别是从文化交流的角度来研究教会大学。应该采取科学的、理解的乃至比较宽容的态度来对待宗教。

---

## 参考文献

### 一 史料

- [1] 朱有瓛、高时良. 中国近代学制史料 第四辑 华东师范大学出版社, 1983
- [2] 中国社会科学院世界宗教研究所. 中华归主 (下) 中国基督教事业统计. 中国社会科学出版社, 1987 年 11 月
- [3] 李清悚 顾岳中. 帝国主义在上海的教育侵略活动资料简编. 上海教育出版社, 1987
- [4] 李楚林编. 帝国主义侵华教育史资料-教会教育. 教育科学出版社, 1987
- [5] 陈学恂主编、周德昌分卷主编. 中国教育史研究·明清分卷. 超星数字图书馆, 1995
- [6] 琚鑫圭、童富勇、张守智. 中国近代教育史资料汇编——实业教育师范教育. 超星数字图书馆, 1994
- [7] 琚鑫圭、唐良炎编. 中国近代教育史资料汇编——学制演变. 超星数字图书馆, 1991
- [8] 李清悚 顾岳中. 帝国主义在上海的教育侵略活动资料简编. 上海教育出版社, 1987
- [9] 舒新城主编. 中国近代教育史资料上中下册. 人民教育出版社, 1981 第 2 版
- [10] 骆良、陈仁华等. 天主教、基督教在广西资料汇编. 广西民族出版社, 1985

### 二 著作

- [1] 鲜于浩、田永秀. 近代中法关系史稿. 西南交通大学出版社, 2004 年第 2 版
- [2] 高时良主编. 中国教会学校史. 湖南教育出版社, 1994
- [3] 沈福伟. 中西文化交流史. 上海人民出版社, 1985
- [4] 杨明齐. 评中西文化观. 上海书店, 1991
- [5] 杨元庆. 从黄埔条约到巴拉迪尔访华: 中法关系 1844~1944. 福建人民出版社, 1995
- [6] 顾长声. 传教士与近代中国. 上海人民出版社, 1991 年第 2 版
- [7] 李宽淑 (韩). 中国基督教史略. 社会科学文献出版社, 1998

- 
- [8] 桑兵. 国学与汉学——近代中外学界交往录. 浙江人民出版社, 1999
- [9] 卫道治主编. 中外教育交流史. 湖南教育出版社, 1998
- [10] 鲜于浩. 留法勤工俭学运动史稿. 巴蜀书社, 1994
- [11] 王立新. 美国传教士与晚清中国现代化——近代基督新教传教士在华社会文化何教育活动研究. 天津人民出版社, 1997
- [12] 史式徽 (法). 《江南传教史》第一卷、第二卷. 上海译文出版社, 1983
- [13] 章开沅、林蔚 (美) 主编. 中西文化与教会大学. 湖北教育出版社, 1991
- [14] (加) 许美德 (法) 巴斯蒂等. 中外比较教育史. 上海人民出版, 1990
- [15] 董宝良. 中国教育史纲 (近代之部). 人民教育出版社, 1990
- [16] 宋荐戈. 中华近世通鉴 (教育专卷). 中国广播电视出版社, 2000
- [17] 陶飞亚 吴梓明. 基督教大学与国学研究. 福建教育出版社, 1998
- [18] 阮仁泽 高振农 主编. 上海宗教史. 上海人民出版社, 1991
- [19] 杨少松、周毅成. 中国教育史稿. 北京教育科学出版社, 1989
- [20] 楼宇烈. 张志刚主编. 中外宗教交流史. 湖南教育出版社, 1998
- [21] 于本源. 清王朝的宗教政策. 中国社会科学出版社, 1999
- [22] 朱维铮主编. 马相伯集. 复旦大学出版社, 1996
- [23] 顾钰民. 宗教与文化. 同济大学出版社, 2002
- [24] 顾卫民. 中国天主教编年史. 上海书店出版社, 2003
- [25] 葛壮. 宗教和近代上海社会的变迁. 上海书店出版社, 1999
- [26] 秦和平. 基督宗教在西南民族地区的传播史. 四川民族出版社, 2003
- [27] 杨学政主编. 云南宗教史. 云南人民出版社, 1999
- [28] 牟钟鉴 张践. 中国民国宗教史. 人民出版社, 1994
- [29] 卓新平主编. 宗教比较与对话. 社会科学文献出版社, 2000
- [30] 王重民著、何兆武校订. 徐光启. 上海人民出版社, 1981
- [31] 古洛东 (法). 圣教入川记. 四川人民出版社, 1981
- [32] 方豪. 中西交通史 (上、下册). 岳麓书社 1987 重印
- [33] 张力、刘鉴唐. 中国教案史. 四川社科院出版社, 1987
- [34] 张维华. 明清之际中西关系简史. 齐鲁出版社, 1987
- [35] 顾裕禄. 中国天主教的过去和现在. 上海社科院出版社, 1989
- [36] 于硕等译. 中国文化与基督教的冲突. 辽宁人民出版社, 1989
- [37] 徐宗泽. 中国天主教传教史概论. 上海书店影印, 1990
- [38] 卫青心 (法) 等 黄庆华译. 法国在华传教政策. 中国社科出版社, 1991
- [39] 江文汉. 明清间在华的天主教耶稣会士. 知识出版社, 1987
-

- 
- [40] 周一良主编. 中外文化交流史. 河南人民出版社, 1987
- [41] 王铁涯. 中外旧约章汇编 (第一册) 北京: 三联书店, 1998
- [42] 费正清主编. 剑桥中国晚清史. 中国社会科学出版社 1985 年版
- [43] 乔明顺. 近代中国教案研究. 四川省社会科学院出版社, 1978
- [44] 蒋廷黻. 中国近代史. 上海古籍出版社, 1999
- [45] 吴训义. 清末上海租界社会 台北 文史哲出版社
- [46] 徐京贤. 马相伯先生国难言论集. 上海文华美术图书公, 1933 年版
- [47] 郭卫东. 近代外国在华文化机构综录. 上海人民出版社 1993
- [48] 蔡元培. 晚清三十年来之中国教育. 香港: 龙门书店, 1969
- [49] 蔡元培. 我在教育界的经验. 高平叔编. 蔡元培全集第三卷. 中华书局, 1984
- [50] 郭嵩焘. 伦敦与巴黎日记. 钟书河主编. 走向世界丛书. 长沙岳麓书社, 1984

### 三 论文

- [1] 周谷城. 论中西文化交融. 中国文化书院讲演录编委会. 中外文化比较研究. 生活、读书、新知三联书店, 1988
- [2] 季羨林. 序. 卫道治主编. 中外文化交流史. 湖南教育出版社, 1998
- [3] 章开沅、刘家峰. 如何看待近代历史上的教案. 人民日报海外版. 2000929,
- [4] 王韵秋. 论洋务教育对中国教育现代化的贡献. 西北师大学报 (社科版), 1999 年 6 期
- [5] 刘哲. 19 世纪下半叶中国民间对教会学校的反应. 社会科学战线, 2002 年 2 期
- [6] 黄书光. 论中国早期教育现代化的艰难探索. 社会科学战线, 2001 年 6 期
- [7] 张晓琼. 近代基督教传入对云南部分信教少数民族的文化影响. 民族教育研究, 2001 年 3 月
- [8] Frédéric Girard . L'Enseignement du Français à Shanghai. Weber Jacques . La France en Chine. Presses académiques de l'Ouest, 1997

### 四 辞书

- [1] 剑桥百科全书编译委员会. 剑桥百科全书. 中国友谊出版公司, 1996
- [2] 中国大百科全书中编辑委员会哲学编辑委员会. 中国大百科全书 (哲学 II). 中国大百科全书出版社, 1987
- [3] 王伯恭主编. 中国百科大辞典编撰委员会. 中国百科大辞典 (8). 中国大百
-



---

科全书出版社, 1999

[4] 中国科学家辞典编委会. 中国科学家辞典. 山东科学技术出版社, 1985

[5] 陈旭麓等主编. 中国近代史词典. 上海辞书出版社

[6] 上海辞书出版社编. 社会科学人物辞典. 上海辞书出版社. 1986

[7] 郑福林编注. 中国革命和建设时期人物辞典(一). 吉林人民出版社, 1988

## 五 报刊

[1] 中法教育界

[2] 中法文化

[3] 东方杂志

---

## 攻读硕士学位期间发表的论文

王楠 《中法新约》析论. 西南交通大学学报(社科版)2005, 第 2 期

---

## 声 明

本论文所引用的他人论点和相关文献，均已一一注明出处。

由本文本身而引起的版权纠纷，由撰写本人负完全责任。

签 名：

年 月 日

---