

福建师范大学

硕士学位论文

近代福建基督教传教策略的转变探析

姓名：颜白瑜

申请学位级别：硕士

专业：宗教学

指导教师：谢必震

20080526

福建师范大学学位论文使用授权声明

本人（姓名） 颜白谕 学号 2005548
专业 宗教学 所提交的论文（论文题目）
近代福建基督教传教策略的转变探析

）是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果。本人了解福建师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交的学位论文并允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容；学校可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。

（保密的论文在解密后应遵守此规定）

学位论文作者签名 颜白谕 指导教师签名 张其成

签名日期 2008.5.26

摘要

从唐元时期到新中国成立之前，基督教（包括天主教和新教）的不同差会曾三度传入福建。在不同的历史时期里，西方传教士们为了使整个福建福音化，采取了不同的传教策略。这些传教策略在很大程度上影响了传教的成败，因此传教策略是研究传教史时必须着重考察的问题。本文选择了鸦片战争至民国初期作为该篇论文考查的时间断限，通过研究这一时期基督教在华的传教策略，试图对近代入闽传教士的传教策略的具体表现、转变原因及影响予以勾勒澄清，并作出相应评价。

关键词 福建、传教士、传教策略、转变

Abstract

From Tang&Yuan dynasty to new China, Christianity (including Catholicism and Protestantism) have ever spread to Fujian for three times. In different historical period, in order to cause the entire Fujian gospel, Western missionaries have adopted different strategies. These strategies affected whether the missionary work is successful or fail to a great extent. So, the research concerning the strategy in missionary work is very important. This article chose the period from the Opium War to the Republic of China to do this study .Through researching this time which missionary work do in China, I attempts to seek the transformation reason, performance and the influence, and makes the corresponding appraisal.

Keywords Fujian Missionary the Strategy the Transformation

中文文摘

传教策略指的是传教士为了实现基督教的广泛传播而制定的各种方案。与唐元之际、明末清初的基督教相比，近代福建基督教各差会所采取的传教策略显得更为灵活多变。这种“变”显然是各种因素共同促成的结果。而这种“变”也为基督教在福建的传播提供了可能性。本文以近代福建基督教传教策略作为考察对象，具体分析了近代基督教传教策略转变的表现、转变的原因以及所产生的影响。

绪论

在这一部分，笔者简单回顾一下国内外在基督教传教策略研究方面的基本情况和研究现状，并对前辈学者们研究的相关成果进行了一下分类梳理，然后确定了本选题。接下来阐述选择这一选题的动机，交代写作本文时所使用的材料的来源、本文的框架结构及写作本文时所运用指导理论和写作方法。

第二章 关于福建基督教的概况

本章共有三节内容，在第一节里主要记述元代也里可温教在福建的状况。福建的泉州是元代也里可温教在中国的主教区之一。据考，当时泉州奉教的信徒达一万人左右，但是随着元的覆灭基督教也随之飘散到关外。第二节主要阐述明末清初福建天主教的传播情况。这一时期，在以艾儒略为代表的耶稣会士的苦心经营下，福建天主教取得了较好的成绩。1696年，教皇意诺爵第十二钦定福建为中国的第四教区。然而，随着中西礼仪之争的爆发，福建天主教活动开始走下坡路。第三节则简要讲述鸦片战争以来福建的基督教（包括新建和天主教）的情形。

第三章 基督教传教策略的转变

近代福建基督教的传教策略主要有几个特点：第一，在传教对象的选择上，入闽传教士们认为“数目多得惊人的没有文化的群众像白纸一样洁净，他们安定，有可塑性，能接受基督教信仰。”于是主要目标是吸引福建下层民众奉教。第二，在传教手段上，主要采取以教育、出版和开办医院等社会活动为媒介的间接传道方式。与元代、明末清初相比，近代基督教传教手段更具丰富多样性。第三，在传教路线上，福建各差会在积极拓展“疆域”的同时，为了保障彼此的利益，相互之间精诚合作，甚至出现了两个差会的礼拜堂轮流主持“礼拜”的画面。第四，在传教士的甄选上，对西来传教士的要求较为严格（不仅要接受正规神学院的教育、具有语言天赋，还需对传教工作怀有较大热忱、拥有坚毅的品格）。除此之外，各差会还积极培养福建本土传教士。

第四章 转变的原因

近代基督教之所以改变传教策略，这其中有着错综复杂的原因。其中最关键的两个因素是：第一，为了摆脱传教初期的传教困境；第二，随着对福建的了解加深，传教士观念有所转变。在这一章里，笔者主要针对这两个因素进行阐述，对于其它原因由于资料和个人能力有限，没有详细加以论述。

第五章 传教策略的影响

近代福建传教策略的转变产生了两方面的影响：一方面，传教策略的转变促进了福建教会自身的发展。具体表现在：全省教徒和教堂数量的增多、传教区域的扩大以及部分福建教会开始走上“自立、自养、自传”的道路。另一方面，传教策略的转变在客观上对福建近代化起了一定的作用，突出表现在对教育制度和医疗体系的影响上。

第1章 绪论

1.1 课题的提出

对传教策略的研究在基督教研究史上是一个比较重要的课题。因为传教策略的优劣直接影响到传教效果，任何一种外传的宗教要扎根于中国，就必须适应中国国情，因时因地制宜制定自己的传教策略。譬如佛教采取了适应中国国情的传教策略，不仅得到了较好的传播，而且已然成为中国最重要的宗教之一。唐元之际的景教和也里可温因为实施了过于依赖统治阶层的传教策略，出现了“政兴则教兴，政亡则教亡”的局面。明末清初的天主教主动积极适应中国文化等策略在传教初期取得了较好的传教成果，对后来天主教和基督教传教士的传教工作具有一定的借鉴意义。学术界对明清时代耶稣会士的传教策略是比较关注的，主要论文有：张维华、孙西的“十六世纪耶稣会士在华传教方针的演变”（载《文史哲》1985年第一期）；播凤媚的“从晚清皇室信仰看耶稣会士的传教策略”（载《西苑》1990年第五期）；李盛文的“清代法国耶稣会士在华传教策略”（载《清史研究》1995年第3期）；赵殿红的“明末清初在华天主教各修会的传教策略述论”（载《韩山师范学院学报》2002年第1期）等等。这些研究为我们了解近代以前基督教在华的传教策略提供了丰富的资料，也为我的论文写作提供了很好的借鉴和学习方法。但是19世纪国际风云变幻，基督教在华的时代背景完全不同于明清时期的天主教。西方列强发动了几次侵略战争，用炮火打开了中国的大门，并强迫清政府签订了一系列不平等条约。在先进武器和不平等条约的保护下，西方传教士纷纷涌入中国。福建作为中国沿海城市之一，成为外国传教士传教的“理想之地”。与明末清初以艾儒略为代表的耶稣会士不同，近代入闽传教士们一开始并没有站在主动适应福建本土文化的立场上，而是企图通过其强大的文化经济优势“改造”福建人民。事实证明，这种传教策略在福建是行不通的，传教士们努力经营多年，传教事业没有太大的起色。为此，入闽传教士不得不调整其传教策略。通过传教策略的调整，基督教在一定程度摆脱了最初的“传教困境”，客观上也对福建社会产生了较大的影响。由于近代福建基督教传教策略的重要性，本文欲图以近代入闽传教士的传教策略作为考察对象，通过对基督教传教策略转变的原因、表现以及由此产生的影响进行研究，冀希能有所获益。

1.2 学术界的研究成果

国内研究成果：从上世纪80年代初期，国内有不少机构和专家学者对基督教进行了大

量的研究。其中涉及到近代基督教传教策略的著作有：1981年顾长声的《传教士与近代中国》，从1840年鸦片战争到1949年建国以来的西来传教士在中国的活动。该书在基督教在中国的传教策略和传教方针方面，首次提出一个说法，即“孔子加耶稣”。1997年王立新的《美国传教士与晚清中国现代化》根据西来传教士的传教策略不同将其划分为“基要派”和“自由派”。基要派以戴德生为首，主张自下而上的传教策略，在下层民众中挑选信徒，对于中国文化采取彻底的不妥协的态度。自由派以丁韪良为首，主张自上而下的传教策略，即首先在士大夫阶层传教，然后扩展到一般民众，对于中国文化主张“耶儒合流”。基要派和自由派一个力推“直接布道”一个力挺“间接布道”，都在不同程度上对中国社会产生了重要的影响。1990年陈支平、李少明的《基督教与福建民间社会》，对西方传教士在福建的传教方式及其变化做了整体的介绍。2003年林金水的《台湾基督教史》在评述基督教在台湾发展的历史，同时也在文中介绍了马偕牧师多样的传教手段：医疗、唱圣歌、传播自然知识以及结合中国传统习俗等。

国外研究成果：国际学术界尤其是欧美的专家学者，从上世纪中期起对来华传教士及其活动进行了比较全面的研究。例如，Rev.H.E.Fox的《在职的传教士们》，法国卫青心著，黄庆华译的《法国的在华传教政策》等。在论文方面最突出的应归于美国汉学家Paul.Cohen(柯文)的著作《传教策略的比较：戴德生、李提摩太、利玛窦》。在这本著作里，作者通过对戴德生、李提摩太和利玛窦三个传教士的传教策略的介绍，对19世纪的基督教传教士的传教策略与明清天主教传教方针，基督教内地会与其它各派别之间传教策略进行了详细的比较。这部书虽然只是对个体进行研究，但对于之后基督教传教策略的研究起了很重要的影响。这些学者在他们的著作或文章中提出了一些颇有见地的学术观点，更重要的是他们提供了最原始的第一手外文资料，包括传教士的回忆录、家书、日记等，这些无疑为近代基督教的研究拓展了研究领域。

1.3 本课题的研究动机及方法

虽然国内外对近代基督教的研究成果较多，但是对于传教策略的研究偏重于对个人或各个差会的传教方式的研究。而对于整个区域内传教士作为一个整体的传教策略的研究比较少，大部分是在研究区域史时匆匆带过。对于某一区域的传教策略及其产生的影响，较少做过专门的研究。因此，本文试图通过介绍近代基督教在福建传教策略的转变、转变的原因以及产生的影响几个问题，把入闽传教士作为一个整体对象，从宏观方面来考察他们在近代的福建如何应对传教困境，如何调整他们的传教策略，这是本文选题的主要动机。

在研究方法上, 本文运用马克思主义辩证发展的观点, 综合运用了政治学、社会学、历史学和基督神学等学科的有关理论与方法对近代基督教在福建传教策略的转变等问题进行了动态分析和比较研究。第一章主要在前人研究的基础上回顾基督宗教在福建的发展历史; 第二章通过描述近代基督教在传教对象、传教士、传教方式以及传教路线的转变作动态分析; 第三章则分析近代基督教传教策略转变的原因; 第四章总结近代基督教在福建采取的传教策略产生的影响。本文运用的资料主要有以下几种: (1) 外文期刊, 主要是教会创办的报刊杂志, 如《教务杂志》(Chinese Recorder), 《中国丛报》(Chinese Repository) 等, 其中有相当部分对传教士在各地传教情况作了详细的介绍, 包括美部会与闽北的部分; (2) 年鉴、手册等, 如《中华基督教会年鉴》、《差会年鉴》(The China Mission Year-Book) 等, 有许多相关有用信息; (3) 福建省各地方志和政协文史资料等; (4) 资料汇编, 如世界宗教研究所编的《中华归主》、台湾中央研究院近代史研究所编的《教务教案档》、福建师大与中国第一历史档案馆主编的《清末教案》等。 (5) 外国学者及传教士的著作, 如卡尔逊的《福州教士》(The Foochow Missionaries 1847-1880)、卢公明(Justus Doolittle)《中国人的社会生活》(Social Life of Chinese) 等; (6) 国内学者的论著, 如林金水、谢必震主编《福建对外文化交流史》, 陈支平、李少明的《基督教与福建民间社会》等等。对这些材料的综合运用, 可以说为本文写作打下坚实的基础。

由于本文作者的学识有限, 加上很多西文资料的和相关年限的中西文杂志的难以收集, 因此文章中难免有不少错讹之处, 祈请老师给予批评指正。

第2章 关于福建基督教的情况

2.1 前言

作为世界三大宗教之一的基督教，曾四度传入我国，分别为：唐代的景教、元代的也里可温教、明末清初的天主教及鸦片战争以后的基督教（新教）和天主教。许多基督教的教派都派遣传教士踏进福建的土壤。而这些西来传教士们也都进行了各种传教尝试。不管这些外来传教士的传教结果如何，他们在不同时期给福建社会各方面都带来了不同程度的冲击，并且在有意无意间充当了中西文化交流的沟通者。

……基督教当属公元七世纪的“聂斯托利派”（Nestorians），它属于古代基督教派别，其创始人为君士坦丁堡大主教叙利亚人聂斯托利（约380~451），他的教义观点遭到了当时亚历山大大主教西利尔（Saint Cyril）的猛烈反击，西利尔认为聂斯托利的主张否定了基督教救赎的基础。在公元431年召开的由西利尔操纵的教会主教会议上，聂斯托利的思想被斥为“异端”，他本人被革职流放，其追随者及信徒被迫向东发展，通过陆路向中亚和远东地区传播，在叙利亚时，因为受到东罗马帝国皇帝的迫害而被迫辗转到波斯。由于反罗马的政治态度，聂斯托利派在波斯得到波斯皇帝的保护。公元四世纪左右，聂斯托利派彻底脱离罗马教会，成立了独立的聂斯托利教会，并且以波斯为中心，逐渐向周边和东部传播开来，并于公元七世纪传入中国。

贞观年间的唐王朝社会经济发展、政治文化文明、国力强盛，作为全国政治经济中心的长安城更是吸引了大批的外国人在此经商、定居，据向达先生的统计：贞观初（631年），突厥“降人入长安者乃近万家。……其数诚可惊人。”787年唐朝政府检括长安胡客田宅，共有四千家在长安置有田产，“由此推测，在长安的胡人应在五万人以上，甚至可能超过十万。”^[1]在这样的背景下，聂斯托利派将基督教传入了中国，史称“景教”。（景教在唐代又称波斯教或波斯经教，后来还有弥施诃教或迷诗诃教的称呼^[2]）。景教遂在以长安为中心的北方地区开始传播，传教工作收获匪浅，有所谓“法流十道，寺满百城”之说。此话虽是形容之词，但唐朝景教在我国的传教规模由此可见一斑。至于唐朝景教是否曾传入福建，因为目前没有发现有关唐代基督教在福建传播的确切记载，学术界尚无定论。公元九世纪中叶，唐武宗认为“僧徒日广，佛寺日崇，劳人力于土木之功，夺人利为金宝之饰”，

^[1] 向达《唐代长安与西域文明》，三联出版社1987年版。

^[2] “弥施诃”或“迷诗诃”是《旧约》中救世主“Meshiha”或“Messiah”的译音。参见朱谦之《中国景教》，东方出版社1993年版，第16页。

^[1]于是下令灭佛，外来宗教摩尼教、火祆教、伊斯兰教等均遭祸及，景教也受到了牵连。“其大秦、穆护（祆教僧人之号）等祠，释教既已厘革，邪法不可独存。其人并勒令还俗，递归本贯，充税户。如外国人，送还本处收管”。^[2]据《唐会要》记载，当时“劝大秦护祆三千余人还俗”，可见，景教确实受到了重创。之后景教仅在唐朝政令所不及的西北边陲少数民族地区有所保留。五代和宋朝中原都没有关于景教的资料记载，这种情况一直延续到元代。

公元十三世纪中叶，蒙古人统一中国，建立了元朝，基督教获得了重新在中国发展的机会。其实早在成吉思汗统一蒙古高原之前，汪古、乃蛮、克烈等部就信奉景教。窝阔台的妻子脱列哥那(蔑儿乞人)，拖雷的妻子唆鲁禾帖妮(克烈部人，蒙哥、忽必烈、旭烈兀的母亲)，汪古部驸马，以及蒙哥朝的大必者赤(副丞相)孛鲁合等，都是景教徒。因此景教在蒙古汗廷有强有力的势力和靠山。取消或压制这一宗教，显然不利于成吉思汗的统治，这就为基督教在中原地区再次流传提供了坚实的土壤。除了景教外，欧洲罗马天主教派方济各会的传教士们也来到中国传播福音，蒙古人将这两派统称为“也里可温”。

当时元朝中央政府最高行政机关“中书省”下，设有各宗教事务管理部门。佛教由“宣政院”管理；道教由“集贤院”管理。由于佛道两教的信徒比较多，所以这两个部门组织较庞大，事务繁忙，属“院”级单位。刚开始也里可温教徒不多，没有专属的中央主管部门，后来因为信徒人数的增加，才增设一个组织较小的“司”级主管部门——“崇福司”；接着教徒人数仍继续扩增，“崇福司”又扩充为“崇福院”，与“集贤院”、“宣政院”鼎足而立。可见基督宗教——“也里可温教”在元朝的中国境内，是一个发展极快的新兴宗教。元朝也里可温教在中国有北京和泉州两个主教区。如陈垣《元也里可温考》中说到“此时长城以北及嘉峪关以西，万里纵横已为基督教徒所遍布矣”^[3]，可见基督教在以长安城为中心的北方地区得到了较好的传播。另一个主教区则在福建的泉州。由于“海上丝绸之路”的迅速发展，泉州成为当时世界第一大港，来自世界各地的人们汇集在这里，这种优越的地理人文条件无疑为基督教在泉州的发展大开方便之门。元代泉州地区基督教的文献材料很少，然而随着在泉州大量景教遗物的发现，大家更清晰地认识到景教在泉州地区的发展情况。元代的泉州先后有三名意大利人来任主教，并都死在泉州，在泉州及其附近地方，考古人员工挖掘出了五块有“十”字的字碑，这是基督教有史可考首度传入福建。

^[1] 《新唐书》，卷八十《列传第五》，北京中华书局 2003 年版。

^[2] 《旧唐书》，卷十八《武宗纪》，北京中华书局 1975 年版。

^[3] 陈垣《陈垣学术论文集》之第一集《元也里可温考》，中华书局 1988 版，第 74 页。

据考，当时泉州奉教的信徒估计可达一万人左右。^[1]除泉州以外，福建闽东地区也有传教士们的足迹，尤其在福安、宁德等县^[2]。根据明末清初（公元1632—1669年）在中国传教的安顿尼乌斯·马利亚在其手稿《中国教派志》中的记载：“在福建省海岸靠近福宁州的一座小山上，我进入一座像是很古的庙宇，主祭坛上有三座神像。其中一神（如一般所画救世主模样）掌上持一小球，球上有一精美十字架，我把它掰下来带走了。主祭坛右侧祭坛上有一浮雕，是一个妇女形象，披风散开从头盖过双臂，左右下方有数个小女孩，手握手，仰面望着那个像圣母玛利亚的妇女，她敞开披风覆盖她们，犹如圣母玛利亚经常被画成的那种形象。”^[3]上述材料提及的镀金小十字架可以充分证明在明朝以前福建确实流传过基督教。

这种情况一直持续到明王朝建立后。公元1368年，朱元璋建立大明王朝，开始对基督教进行大肆扫荡，福建也未能幸免于难。当时方济各会修士鄂都立克在泉州看到的是这样一番情形：“我来到一座称为刺桐城的地方，城内有方济各会修士的二所教堂，我将我们修士的若干尸骨带到此地，他们因信奉基督教而被杀。”^[4]就这样，随着新王朝的建立，也里可温或回故籍或远遁塞外。也里可温在福建流行了近百年后便归于沉寂。这样基督教在闽传播的尝试宣告失败。

2.2 磐石初开——明末清初的天主教

公元十六世纪，欧洲兴起的宗教改革运动强烈撞击着腐败的天主教教廷，为了抵制马丁·路德的宗教改革，1534年西班牙贵族格纳修·罗耀拉在巴黎成立了耶稣会，该会获得了教皇保罗三世的批准后，很快在意大利、西班牙、葡萄牙等国发展起来。为了寻求新的宗教领地，耶稣会成立不久便开始派遣传教士前往亚洲、非洲、美洲等地。于是，天主教的耶稣会士肩负着所谓“救人灵魂”和“淘金”的双重使命重新叩开了中国的大门，上帝再次来临。

这一时期来华的传教士，几乎都是通过海路而来，先到东南亚、印度、澳门等地，然后由南向北进入北京和内地。这样的传教路线使地处沿海的福建成为传教士活动的一个主要地区，天主教由此在福建重新兴起并得到了较快的传播。天主教真正传入福建要以1624年意大利人艾儒略（Giulio Aleni）进入内地为标志。艾儒略被誉为开教福建第一人。此人学识渊博，为人儒雅，凡与之交往者莫不折服。在相国叶向高的支持下，艾儒略先在福州

^[1] 转引陈支平、李少明《基督教与福建民间社会》，厦门大学出版社1992年版，第4页。

^[2] 自明清以来，福安和宁德两县的基督教发展特别迅速，是福建基督教势力最为强大的地区。这有一定的历史渊源，或许是元代基督教在这两个地区盛行的遗风。

^[3] 转引自英国穆尔著、郝镇华译、蒋本良校《一五五〇年前的中国基督教史》，中华书局1984年版，第102页。

^[4] 英 H. 裕尔《东城纪程录丛》第二册，云南人民出版社2002年版，第801页。

创立了教堂，之后又很快将触角延伸到福安、建宁、延平、邵武、汀州、兴化、泉州、漳州等地。^[1]福建传教活动可谓一帆风顺。然而，崇祯十年（1637年），由于荷兰殖民者侵占澎湖，引起了福建士民对外来势力的不满。1638年八闽大地掀起了针对天主教的“反邪教”浪潮。崇祯十年十一月初一日，福建巡海岛施邦耀首先在福州城内张布“示禁传教”的通告：“示仰地方军美人灯知悉：凡有天主教夷人在地方倡教煽惑者，即速举首驱逐出境，不许潜留，如保内有士民和习其教者，令其悔改自新，如再不悛，定处以左道惑众之罪，十家连坐并究，决不轻贷。”^[2]初五，福建提刑按察司徐世荫和福州知府吴起龙，也在省城贴出严禁民间“传习邪教”（指天主教）的告示。告示公布后，福州一些反对天主教的上层文人学者和佛教界人士相互串联，形成了一股强大的反天主教的攻势。许多教堂被封禁，传教士们纷纷藏匿到乡下。这场反教运动持续了一年之久，福建传教事业陷入了低迷状态。直到1638年“皇上（崇祯帝）所赐汤若望饮褒天学之匾发到福建，一时仇教官吏顿改初心，变疑忌为敬惮，速将没收之圣堂一律奉还……圣教又复广扬。”^[3]经过艾氏等人的苦心经营，福建基督教重整雄威，到1649年，福建共建大教堂22座，小教堂不计其数，受洗者达万人。^[4]在艾儒略的影响下，多明我会士郭琦和黎玉范、方济各会士栗安等其他耶稣会士纷至沓来。这一时期，福建成为了天主教在中国传教的重要基地。到明末时期，各地战乱不断，福建因远离战乱之地，反而促进了天主教的传播。当时菲律宾派遣11名传教士到厦门传播福音，并深入内地讲道，福建传教之风日盛。清初，在巡抚佟国器的庇护下福建天主教甚至迎来了一个高潮。1664年，仅福州一地就有教友2000人，教堂13座（包括兴化、连江、长乐）。1696年，教皇意诺增爵第十二简定中国十二主教区，福建为第四教区。^[5]这一时期天主教教堂遍布全省，教徒也日趋增多。然而，随着中西礼仪之争的爆发，1715年康熙帝下令禁止天主教。福建天主教活动开始走下坡路，这种情况一直持续到了鸦片战争之前。

2.3 来势汹汹——鸦片战争以来的基督教

1840年鸦片战争爆发以后，中英两国签订了《南京条约》，西方列强迫使清政府开放福州、广州、宁波、上海、厦门五个通商口岸，并规定“自后有传教来至中国，须一体保护”，^[6]条约的签订给外国传教士在华传教提供了合法的依据。道光二十四年（1844年）

[1] 何绵山《福建宗教文化》，天津社会科学院出版社2004年版，第152页。

[2] 《福州市志·八》，方志出版社2000年版，第86页。

[3] 萧若瑟《天主教传行中国考》，胜世堂印书馆1939年第3版，第112页。

[4] 顾保鹤《照朝崇正集影印本序》，载《天主教东传文献》第一编，台湾学生书局出版1998年版。

[5] 何绵山《福建宗教文化》，天津社会科学院出版社2004年版，第153页。

[6] 清·李刚己《教务纪略》卷首，上海书店1986年版，第3页。

签订的《望厦条约》和《黄埔条约》则允许传教士可以在五口通商口岸建造教堂和医院，为传教士的传教活动提供了稳固的据点。道光二十六年（1846年）发布了关于解除“教禁”和发还天主堂旧址的上谕。至此，被查禁长达120年的基督教正式解禁了。不过由于当时清政府并未赋予外国传教士进入内地传教的权利，因此他们活动的区域仅局限于五个通商口岸。第二次鸦片战争爆发后，清政府被迫于1858年同俄、美、英、法4国签订《天津条约》，条约规定外国传教士享有在内地自由传教的所谓“宽容条款”。1860年清政府又被迫与英法俄等国签订《北京条约》，传教士的特权进一步扩大，“任传教士在各省租买田地，建造自便”，各差会根据此项条款可以在中国任何一个地方建立教堂、会所。根据不平等条约的“片面最惠国待遇”的规定，各个国家对这些传教特权都可以享受“一体均沾”的待遇。如此一来，外国传教士不但可以随意进入各省传教，而且因为本身具有各国公民的身份，还能享有领事裁判权和治外法权。依据这些不平等条约，中国政府不但不能查禁基督教，也不能依法处置隶属中国的教民。于是乎，基督教传教士借助不平等条约的保护，在中国开始了新一轮的传教活动。在中国第一个不平等条约《南京条约》中，福建被迫开放了福州和厦门两个口岸，为传教士进入福建创造了极其有利的条件。1842年，美国归正教传教士雅裨理（David Abeel）抵达厦门鼓浪屿，标志着新教正式传入福建。

一开始新教的传教事业遭到了福建人民强烈的抵制和反抗，传教事业收效甚微。到1856年为止，全省没有一个人受洗入教。经过西来传教士们的多方努力，到1857年，长乐人陈安在福州天安堂受洗，成为福建第一个新教教徒，^[1]但是由于传教士们是伴随着不平等条约纷至沓来的，他们与福建人民的冲突不断爆发。自1850年乌石山教案开始，至1907年将乐教案为止，前后58年间共发生了大大小小一百余起的案件。^[2]于是入闽传教士开始反思他们的传教活动并改变其传教策略。之后各差会以福州、厦门为中心，积极向福建其它区域扩展。到20世纪初，福建已经开辟了福州、闽南、闽东、闽北、闽西五个基督教教区。在1911年至1949年新中国成立之前，基督教在福建的发展进入了一个高潮时期，具体表现在四个方面：第一“各种宣教会大量涌入福建”，包括中华基督教卫理公会、中华圣公会、中华基督教青年会、耶稣自立会、真耶稣教会、基督复临安息日会、基督徒聚会处、耶稣自立会等等。第二“传播面广泛，几乎遍布福建各省”，甚至在较为偏僻的山区，也教派林立，“如永春县，也有美以美会（1864年传入）、圣公会（1874年传入）、安息日会（1912年传入）、真耶稣教会（1936年传入）、英长老会（1886年传入）等五种。”^[3]第

[1] 《福州市志·八》，方志出版社2000年版，第108页。

[2] 林金水、谢必震《福建对外文化交流史》，福建教育出版社1997年版，第452页。

[3] 何绵山《基督教在福建》，《闽文化研究》，1994年版，第147页。

三“教堂和布道区急剧增加”，到1920年为止，福建省的教堂数目为全国首位，布道区数目为全国第二。第四“教徒人数大大增加。”1920年全省受餐信徒人数居全国第三位。^[1]

2.4 小结

从基督教进入福建的历史概况可以看出，不同时期的传教成果不尽相同。元朝的也里可温教像几道浮光掠影，只是和福建社会、文化产生肤浅和短暂的关系。明末清初的天主教在以艾儒略为首的传教士的努力下，取得了不俗的成绩。这一时期的基督教不仅在传教规模和影响上大有进步，而且与福建社会、文化产生了真正的交流、冲突和融合。而近代的基督教更是来势汹汹，传教事业获得长足稳固发展的同时对福建的社会各方面产生了深远的影响。基督教几次传入福建的基本途径、历史背景与社会环境截然不同，随后采取的传教策略也呈现出很大的差异，这种差异直接影响了基督宗教入闽后的兴衰起伏。

^[1] 何绵山《福建宗教文化》，天津社会科学院出版社2004年版，第161页。

第3章 基督教传教策略的转变

3.1 前言

所谓的传教策略指的是传教士为了实现基督教的广泛传播而制定的各种方案。这些方案的实施对传教事业的发展有着直接的影响。随着福建地区社会的发展、朝代的更替以及国内外形势对福建的影响，为了更好的传播教义，入闽传教士们的传教策略也随之转变。尤其是鸦片战争以后的入闽传教士，在传教策略上的转变更为明显，转变后策略跟以往比较主要有以下几个方面特点：传教对象的针对性；传教手段的多样性；传教路线的全面性；传教士拣选严格性。

3.2 传教对象的选择

基督教作为一种外来宗教，加上进入福建的传教士人数有限，不可能一来就为当地大众所接受。为了最大限度让教会立足于本土，并良好发展，传教士一般会选择一定的传教对象论道讲学，传教洗礼。从元朝的也里可温教到明末清初的天主教再到近代的新教和天主教，他们在传教对象的选择上均有不同之处，这对他们的传教范围和影响起着至关重要的作用。

元代的入闽传教士们主要把传教对象局限在上层阶层。元代为管理也里可温教还设立专门管理机构“崇福司”，后因信徒的增加升格“崇福院”，据厦门大学陈支平教授在《基督教与福建民间社会》中所描述的，在元代领洗人数达3万人，泉州及附近地方亦应不下一万人。但元代信奉天主教者，大抵皆为中国西北诸部人和西域来华诸国人，例如蒙古贵族、诸王近侍、回鹘人、亚兰人和罗马天主教的方济各会修士。《四大危急时期》记载：“中国景教徒为数颇众，大半系蒙古人，非中国人，”（这里的“中国人”指的是汉人）。这种现象在福建尤为明显。当时泉州的主教堂由一位叫亚美尼亚（Armenia）的贵妇独资修建的，由于元代民族政策对汉人的歧视，因此这种高贵人创办的教堂不允许身份低贱的汉民进去受洗祈祷。^[1]这种传教策略，虽然拉拢了上层阶层，却造成了两个严重的后果。一是与政治联系过于紧密，容易导致“政兴则教兴，政亡则教亡”。1368年朱元璋建立明王朝，把蒙古贵族赶到大漠以北地区，而以蒙古贵族和色目人为主要传教对象的也里可温教自然要随着元朝的灭亡，而受到扫荡和驱逐，泉州的基督教也不例外。二是这时期基督教的社

^[1] 亨利·玉尔《古代中国见闻录》第3卷，第71—75页。

会基础十分薄弱，作为社会最基层的广大人民群众被传教士们所忽略，基督教教义难以在广大老百姓中得以推广，普通老百姓对基督教兴趣缺缺。在汉民占大部分的福建，不寻求汉人的支持，必然无长久的立足之地。当统治者态度一转或王朝更替，其已有成果必将功亏一篑。

十六世纪的入闽传教士的传教对象与元代则有明显不同。因为明中叶以来，传教士几乎都是从海路而来，首先与他们接触的都是沿海商民。一些沿海商民通过与传教士接触后，接受洗礼，成为基督教徒，著名的海商郑芝龙和他家族中就有不少人加入基督教，费赖云的《在华耶稣会士列传》有载“芝龙生于福建泉州府南安县，……少年时即到澳门，接受天主教训练后，领餐圣洗”。郑芝龙的手下也有一些加入了基督教，据《长崎兰馆日记》记载，崇祯十七年（1644年）九月十七日长崎官宪收查郑芝龙的传之时发现“天主教八名”。由此可知，这时期传教士最初选择的传教对象是与之在海上长期接触的沿海商民。

十七世纪，以艾儒略为代表的西来传教士进入福建后，则率先在士大夫和知识分子阶层争取教徒。“儒略既至，彼（叶向高）乃介绍之于福州高官学者，誉其学识教理皆优，加之阁老叶向高为之吹拂，儒略不久遂传教城中，第一次与士大夫辩论后，受洗者25人，中有秀才数人。”^[1]艾儒略“每至一城必先拜谒地方官”，当时福建的巡抚张肯空和督学周之训都与艾氏交情颇善。福建士大夫和知识分子写诗赠与艾儒略的竟有七十一人，包括“福唐叶向高，温陵张瑞图，镜山何乔远，温陵张维枢，温陵林欲楫，莆阳黄鸣乔，温陵庄际昌，古莆彭宪范……”等。^[2]艾儒略“这种适应中国文化的传教方式，很快就使他的传教活动取得明显的成效。教堂和信徒日益增多自不待言，即使是许多高官子弟，也纷纷受洗入教。福清叶向高官居一品，以首辅之尊，竟也允许他的2个孙子，1个曾孙和一个孙媳入教。”^[3]与唐元相比，明末清初传教士传播的对象不再仅局限于上层统治阶层，而是扩大到了占福建居民90%以上的汉民，据李九功的《励修一鉴》所描述的自此“唱和实渐有人，协力建堂为祀主讲德地”。

鸦片战争后，入闽传教士的传教对象又与先前有所不同。当时，传教士在中国传教策略上分为两个派别。一个是自由派，一个是基要派。就传教对象而言，自由派主张吸收中国上层官吏和世人，希望能够通过中国上层统治者和知识分子的影响来传播福音，推行的是“自上而下”的政策。1887年，英国长老会传教士韦廉臣在《同文书会发起书》中就提出：士大夫“乃是这个帝国的灵魂，并实际上统治着中国。这就很明显，如果我们要影响

[1] 法 费赖之著，冯承钧译《在华耶稣会士列传》，商务印书局 1938 年版。

[2] 《熙朝崇正集》，《天主教东传文献》第一编，台湾学生书局出版 1998 年版。

[3] 林金水《艾儒略与明末福州社会》，《海交史研究》1992 年第 2 期。

整个中国，就必须从他们下手；只有当我们愈是博得士大夫的尊敬，我们在中国的事业才能顺利进行。”^[1]在1890年上海举行的在华基督教传教士大会上，美国监理会传教士林乐知也提出相同的见解：“从上而下……或许是一种不合时宜的思想，然而在当前的情况下，难道不是一个效果最佳的办法吗？”^[2]1891年，当英国传教士李提摩太接替韦廉臣后，更是大力鼓吹上层传教路线。为此，他还专门对同文书会的读者数量进行过调查。1897年成立的“尚贤堂”，更是积极拉拢当时北京的官员和士大夫充当会员。以美国传教士李佳白为首的传教士们在上海、苏州、南京、杭州、宁波等地大肆宣传，基督教与儒教应“互相和合，互相敬爱，互相劝勉，互相辅助”，应首先争取上层阶级。而基要派则主张从底层老百姓入手，推行“自下而上”的传教策略。近代入闽传教士大部分倾向这样的传教策略。这种选择一方面基于历史渊源，另一方面则从现实考虑。

回顾历史，可得知福建是17—18世纪“礼仪之争”的主要战场。当时福建许多奉教士大夫（如严谟、李九功等）都卷入了这场纷争。受这场纷争和近代时局等因素的影响，知识分子阶层对基督教十分冷漠，相对的，入闽传教士们对中国士人也没有好感。曾有个传教士这样写道：“在中国文人主要从儒家学到的温文尔雅的表象后面，几乎只有狡诈、愚昧、野蛮、粗野、傲慢和对任何外来事物的根深蒂固的仇恨。”^[3]基于这些原因，传教士不想也很难在福建士人阶层中培养教徒。相反，传教士们欣喜地发现了生活在社会底层的“贫民”，他们认为“数目多的惊人的没有文化的群众像白纸一样洁净，他们安定，有可塑性，能接受基督教信仰。”^[4]这些民众虽然没有社会地位，但他们数量众多，构成了福建社会主要的社会基础。拉拢他们入教，可以大大增加中国信徒的数量，凸显传教的成绩。知识分子的憎恶情绪、下层民众的广阔“市场”等成为了入闽传教士选择贫苦大众作为传教对象的必然性。

与此相对应，近代福建下层民众也在寻求一种保护力量，西方传教士成为了他们可以依托的对象。第一，教会因为其特殊身份，可以为贫困百姓提供保障。19世纪末，由于清王朝的腐朽统治，下层民众的生活十分艰难，不但受到封建政府、地主豪绅的压榨，而且还经常受到地方恶棍、匪徒的欺凌，连起码的人身安全都得不到保障。对于下层民众来说，

[1] 顾长声《传教士与近代中国》，上海人民出版社1991年版，第157页。

[2] Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, Shanghai, 1890, p. 20.

[3] Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-foreignism*, Cambridge: Harvard University Press, 1963, p. 80. 转引王立新《十九世纪在华基督教的两种传教政策》，《历史研究》1996年第3期。

[4] 费正清《剑桥中国晚清史》上卷，中国社会科学出版社1985年，第609页。

“奉教可作护符，得免横征暴敛之苦。”^[1]在永泰，“各乡股匪，出没无常，但是这些匪徒，却不敢去惹洋教士，而且有不少著名的匪首，本来就与传教士有所勾结，所以各乡教堂，一挂起星条旗或十字旗，匪徒都望旗而去。乡民一闻匪警便扶老携幼，”“相率躲入教堂避难”。^[2]在南平，“有的乡村教会传道人甚至发给教徒以标志，用一方块白布，中印红十字，写上某某教堂教友的名字，这样进城赶集，常可以防免被抓夫。”^[3]第二，教会具有一定的经济实力，可以为贫困百姓提供经济、生活援助。传教士们通过为下层民众免费治病、提供教会教育、开办育婴堂等社会慈善活动，便极易拉拢他们入教。下层民众对于教会的各种需求为吸引其入教提供了可能性。

面对新的传教对象——下层民众，近代入闽传教士不能再像其“先祖”般引经据典、高谈阔论，而是要从老百姓最关心最需要的现实问题入手。因此，在对传教手段、传教路线和传教士的挑选上，入闽传教士们都采取了新的策略。

3.3 传教手段的多样性

传教手段一般分为直接传教和间接传教两种。所谓的“直接布道”，指的是传教士通过宣讲教义、巡回布道和分发宗教印刷品来吸引教徒。这种方式比较传统，历史也比较悠久，是传教士们一般使用的方式。而“间接布道”，即传道士以教育、出版和开办医院等社会活动为媒介，以达到吸引教徒入教的目的。

元代传教士的传教方式比较单一，主钥匙采用直接布道。其传教手段一般分为两种：一种是翻译经典，一种为医学传教。因为语言等缘故，唐元时期传教士翻译的教义经典不仅没做到通俗易懂，反而“理昧词疏”，译文中许多都牵强附会，像“慈航”“僧”“世尊”“功德”等佛教词语频繁出现在《三威蒙度赞》中，所以并没有得到广泛的传播和翻阅。再则，尽管许多传教士都精通医术并有“未病先见”、“开脑出虫”^[4]的本领，但由于其医治对象（一般包括皇室成员和名公巨卿）的局限性和中医在中国的根深蒂固，医学传教也没有为传教士们争取到多少教徒。很显然，这两种手段在当时都没有为基督教在福建的传播增添太大的用处。明末清初传教士采取的传教手段比较丰富。西来传教士们不仅仅是直接传播天主教教义，还利用医学传教、科学布道、慈善行为等手段为传教事业铺平道路。

在19世纪的福建，人民对基督教抱敌视态度，入闽传教士们的“直接布道”无法引起

[1] 吴炳耀《百年来的闽南基督教会》，《厦门文史资料》第十三辑，中国人民政治协商会议福建省厦门市委员会文史资料研究委员会 1963 年版。

[2] 杨明声、林钦一《美国传教士伊芳廷》，《福建文史资料》第四辑，福建人民出版社 1980 年版，第 46 页。

[3] 廖国仁《南平基督教与乐群社》，《南平文史资料》第一辑，南平市政协文史资料研究委员会 1985 年版。

[4] 唐 杜环《经行记》，载杜佑《通典》卷一百九十三《边防典》。

人们的兴趣，直接布道犹如“向水中撒种”，收效甚微。^[1]传教士散发的宗教宣传品最后多数成为福建人包物品或妇女纳鞋底的材料。在直接传道无望的情况下，针对下层民众的特点，传教士们在继承一些旧的传教手段（建教堂、传播基督福音、分发宣传品等直接途径）之外还制定了新的传教方式，从事一些带有所谓世俗性质的事业，如创办教会学校、举办慈善事业、设立教会医院等等，以作为传播福音的手段。传教士们希望通过间接传教方式来改变福建的文化，通过一部分人率领全省人民归向基督。入闽传教士的一些传教手段是借鉴其它城市的，如医学传教就是向广州学习的，但值得注意的是传教士们在福建开创的一些传教手段如开办“天足会”等在全国是首创，而且还作为范例成功地推广到其它城市。

3.3.1 文教传教

早期的基督教传教士初到福建，大多存在“风土人情不谙，语言文字隔膜”的障碍，正如《福州美以美年会史》所描述的：“基督教初传吾国，布道者向人说道，虽言之谆谆，而听之藐藐，甚有拒而不纳者，将欲设堂立会，诚为万难之事”，这种情况显然是传教士们始料不及的，为了改变现状，“于是乃开办学校为布道之先驱，夫以教育介绍教会。”其目的很明确：一是办学校，发展教育，有效地消除人们的敌意，以得到民众和社会的支持；二是利用学校的课堂进行传教，寓传教于办学和上课之中，通过课堂争取众多的异教男女童皈依上帝，并进而影响学生的家长，达到传教的目的。1844年，英国伦敦会的施约翰和养为霖两位牧师来到厦门，租厝开设礼拜堂，并创办女学，开教会在华办学之先声。随着学校的创办，入闽传教士们逐渐体会到教育的重要性，“以和平传播基督教及东方一般文化之原则，冀以达致有效影响为目的。”^[2]第二次鸦片战争后，外国传教士大量地涌入福建，在传教的同时开始创办学校。他们在传教过程中采用“教育渗透”的办法，积极开展兴学活动以适应福建省情。在创办学校的同时，教会还开设了出版机构，办了许多报刊。据不完全统计，仅仅在1843年至1860年期间，传教士在福州的中文书刊就有42种，厦门则有13种。^[3]这些刊物内容多样，包括了宗教类、伦理类、天文类、历书类、经济类、地理类、社会类、词典类等。传教士们通过出版《圣经》和基督教教义书刊及一些知识性的著作，大大开拓了福建人民的眼界，由此也吸引了不少人奉教，不失为传教的一个好手段。

[1] Paul A. Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats: American Missionary Movement in China, 1890-1952*, Princeton University Press, 1958, p. 22. 转引自史静寰、王立新《基督教教育与中国知识分子》，福建教育出版社1998年版，第41页。

[2] 李志刚《基督教与近代中国文化论文集》，财团法人基督教学宙光传播中心出版社1993年版，第27页。

[3] 吴梓明、陶飞亚《晚清传教士对中国文化的研究》，《文史哲》1997年第2期。

通过教育进行的间接传教方式，虽然从表面上看在学校中发展的信徒不多，但基督教在社会上的影响却得到了扩大。许多在教会学校学习的青年，凭借着在教会学校获得的先进的文化科学知识，在“科学救国”、“教育救国”、“实业救国”的风云变幻中，在中国的近代化、现代化的事业中，奉献出自己的一生。总之，在近现代福建历史发展的进程中，教会学校起到了一定的积极作用。

3.3.2 慈善事业及相关活动

福建各差会间接传道的一个重要手段就是创办慈善事业，一来这种传教手段与基督教倡导的宗教精神相符，二来传教士们可借此改善自身形象，增强民众对其的好感与信任。美国基督教差会中药负责人司弼尔曾把传教士举办慈善事业的目的明确地指出来，他认为：“我们的慈善事业，应该以直接达到传播基督福音和开设教堂为目的。……因此，作为一种传教手段，慈善事业应以能被利用引人入教的影响和可能为前提。要举办些小型的慈善事业，以获得较大的传教效果，这要远比举办许多的慈善事业而只能收获微小的传教效果为佳。”^[1]传教士们通过免费赠送药物、粮食、举办救济活动等来吸收教徒。此举吸引了许多在贫困线上挣扎的贫困百姓入教，连教会中的人都感叹道：“基督教得以此传布，实出于人所不及料者。”^[2]

3.3.2.1 创办慈善机构

针对残疾人和孤儿，福建教会创办了诸如指明堂、盲人院、怜儿堂、育婴堂、孤儿院、麻风院一类的慈善机构（详见下表）。其中指明堂、盲人院是专门收容残疾盲人的机构，而怜儿堂、育婴堂、孤儿院主要收留孤儿、弃孩等。传教士们一般会组织残疾人和孤儿进行力所能及的劳动，并给予生活上的照顾，对盲人和聋哑人还教其识盲文学哑语和一些生活技能，像福州的灵光学校就教授盲人“音乐、织席、编织等手工”。福建各盲校的经费30%由慈善孤儿院拨给，70%靠盲人手工收入。^[3]与此同时，传教士们也不忘借机向他们宣传教义，讲解圣经，逐步吸收他们成为基督教徒。

县区名	育婴堂、怜儿堂	其它慈善事业
长乐		1
罗源		2

^[1] 《美国与加拿大基督教差会会议记录，1899年》，第47页。转引自顾长声《传教士与近代中国》，上海人民出版社2004年7月第1版。

^[2] 吴炳耀《百年来的闽南基督教会》，载《厦门文史资料》第十三辑，中国人民政治协商会议福建省厦门市委员会文史资料研究委员会1988年版，第78页。

^[3] 陈绍勋《基督教传入莆田史料（一）》，莆田文史资料第五辑，福建省莆田县委员会1983年编，第186页。

福清		1
平潭	3	2
霞浦		1
宁德		3
福安		2
南平		2
永泰		1
闽清		1
古田	1	1
屏南		1
建瓯		2
邵武	1	3
莆田	1	8
仙游		3
上杭	1	1
永春	1	
漳浦	1	1
顺昌		2
武平		1
厦门		1

3.3.2.2 戒烟戒赌

福建鸦片输入较早，境内烟馆广设，人们深受鸦片荼毒。在福建本土，流传这么一首民谣：“鸦片未煮是土，煮了是糊；未吃忠厚，吃了糊涂；妻儿没顾，亲友断路；倚壁穿裤，点灯走路。”^[1]朴实的话语揭露了鸦片带给人们的种种危害。由于福建境内烟民众多，因此近代福建基督教许多教会、堂会把烟民作为传教工作的重点对象。为了帮助他们去除恶习，福建各大差会均不遗余力地在全省各地开办戒烟所，1877年，福州圣公会、美以美会、美部会在东门设立戒烟所，编印戒烟歌谣。传教士们不厌其烦地通过宣讲基督教的教

^[1] 陈国坚《漳浦的禁烟禁毒》，《漳浦文史资料》第十六辑，中国人民政治协商会漳浦县委员会文史委员会1997年编，第108页。

理教义劝阻、治疗吸烟者来宣传教理。通过这种传教方式，其中有不少人不仅因此去除恶习，还加入基督教成为教徒。美部会的惠亨通医生说：“在(1877年)下半年，……一些我们教堂成员是鸦片鬼，他们在成为教友之前都接受过我的治疗，还有一些人第一次来治病后就参加了教堂的周末礼拜。”^[1] 福建真耶稣会中有名的教牧人员肖司体等人就是先接受戒烟宣传而后入教的。在1926年间，在福清的龙田、江阴一带，经真耶稣教会劝戒鸦片而入教的就有一百余人。此外，劝阻赌博这种传教手段也取得了很好的成效。在福州罗源，有个叫薛顺道的人，他“不务正业，冶游好赌，生活靡颓。其父怒不可遏，故逐出家门，不意顺道经传教士说服开导，竟然弃邪归正，改过自新。”^[2]此后，薛顺道的父亲也信奉了基督教，并且出资帮助教会修建教堂，发展了不少教堂，这对父子成为了当地有名的基督教徒。

3.3.2.3 开展社会服务

清末民初的福建经济凋敝，广大人民的生活异常艰苦，根据这种现状，福建许多宣教差会和地方教会、堂会纷纷开展了诸如卫生防疫、妇幼保健、办班扫盲、科普宣传、妇孺事业、指导科学种田、帮助农村建设以及赈灾济贫的社会服务：二十世纪初期，福州基督教青年会就成立了提倡宣传公共卫生和妇女儿童健康问题的卫生事业委员会。该组织每年4月份都开展卫生知识宣传演讲，并免费为儿童进行体检、接种疫苗等活动。1932年，中华基督会闽中协会举办了农村事业工作人员训练学校，不定期培养下乡从事农村教育、科普工作的有关人员。^[3]美国在福建的几个基督教差会联合成立了“农村复兴联合会”。闽北基督教协会还专门制定农村服务工作大纲，划定重点服务区，请来专家教授培训农村工作人^[4]。诸如此类的活动在全省各地纷纷展开。这种以社会服务实践活动作为依托进行传教工作的方式取得了很好的成效，众多社会下层百姓开始放弃对基督教的敌视，逐渐认同基督教并试图接受进而受洗皈依。仅1920年一年内，厦门和福州基督教青年会通过开展各种社会服务，就吸引了厦门和福州两地共两万多人参加各种教会活动，其中又有近两千人自愿进一步加入到查经班中学习。福建一些农村教堂通过办托儿所、幼儿园、俱乐室、图书室、游戏场、举办体育赛事、举行故事会、提供农具出借、组织农忙互助和放映幻灯电影等服务百姓的办法吸引教外群众接近教会。通过这些社会服务的开展，许多福建老百姓更多地了解基督教，其中一部分人逐渐放弃原有信仰，成为慕道友，进而成为基督教徒。

^[1] Henry T. Whitney. M. D. First Annual Report of The Shauwu Medical Missionary Work in Connection with A. B. C. F. M. Mission. 1878. ABCFM papers 16.3. 7Voll, 174.

^[2] 沈景英《罗源县中华圣公会史略》，《罗源文史资料》第一辑。

^[3] 李少明《建国前福建基督教的社会活动》，《南平师专学报》，1999年第3期。

^[4] 同上。

3.3.2.4 改良陋俗

近代福建的风俗习惯中充斥着许多与现代文明相悖的陋俗。这些陋俗包括置婢、迷信活动、“看风水”、包办婚姻、童养媳、缠足、焚墓烧尸等。其中大部分都是针对妇女的。在当时的福建，妇女的地位十分低下。闽南地区流传一首家喻户晓的民谣：“挨罗挨，家饲鸡，饲鸡会叫更，饲狗会吠冥，饲猪可还债，饲牛拖犁耙，饲走仔嫁出去换人骂。”^[1]

（所谓的“走仔”指的是“女儿”）从这则民谣可以看出，在人们的心目中，饲养猪狗等牲畜都比养女儿实惠。正是这种观念才滋生了像旧式婚俗、婢女制度、童养媳制足、溺女等旧习。这些陋习严重戕害民众尤其是妇女的身心健康。随着时代的发展以及西方文明的传入，全省各界的许多有识之士已经开始行动起来不断地掀起改良陋俗的浪潮。而西方传教士也参与其中。当然，传教士们的动机是比较复杂的，一方面，旧有陋习与基督教的许多教义相矛盾的。《圣经》中关于男女双方的婚姻有明确的律条：“男子当各有自己的妻子，女子也当各有自己的丈夫。丈夫当用合宜之份对待妻子，妻子待丈夫也要如此。妻子没有权柄主张自己的身子，乃在丈夫；丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃在妻子。”

“妻子不可离开丈夫，若是离开了，不可再嫁，或是仍同丈夫和好。丈夫也不可离弃妻子。”^[2]也就是说，作为一个基督徒必须爱自己的妻子像爱教会一般，不可犯多妻、无故休妻等行为。旧式婢妾、童养媳制度与其要求大相径庭，这是教会所不能容忍的。另一方面也是最重要的一点，教会主要是从传教工作的需要出发的。把倡导改良陋习作为传教手段，既可以赢得受旧习俗迫害的民众的认同和信任，也有利于教会吸收女信徒。譬如缠足恶习使女子难以走出家门，进而造成女子社会地位低下，地方风气闭塞，这显然不利于基督教的广泛传播。为此，1874年英国伦敦会士麦嘉湖（J. Macgowan）在厦门成立了反对妇女缠足的组织“天足会”（The Heavenly Foot Society）。“每次会议结束，都会有新人加入，除此以外，最令人欣慰的是，不缠足女孩的数目不断增加，并且受到强烈的羡慕”。^[3]至1879年，自愿加入天足会的有80余家，到1894年，厦门天足会的成员已达800余人。^[4]由于厦门天足会在传教方面取得了突出的成绩，全国各地陆续设立了许多类似的反缠足组织；福州美以美会保灵夫人号召福州教会向厦门学习，“愿我福州三会协力灭此恶风，即为全

[1] 林菁《清代漳浦育婴堂》，《漳浦文史资料》第十五辑，中国人民政治协商会议福建省漳浦县委员会文史委员会1996年版，第74页。

[2] 《新约·哥林多前书》，第188页。

[3] J. Macgowan. How England Saved China[M]. London, 1913.

[4] Our Book Table[J]. Chinese Recorder, 1894, Vol. 25.

国基督徒开其路焉”；^[1]北京曹子渔在听闻厦门天足会的有关信息后，也“不禁拍案狂喜，中怀获慰，额手称庆”。^[2]这种传教手段逐渐在中国各地得到推广。

3.3.3 医务传教

为了争取福建人民信教，入闽传教士还采用了医务传教作为布道的辅助手段。在传教士看来，帮助人们医治疾病，“能容易解除他们的误会和敌对，并能吸引他们来听道，或与教会发生来往。”^[3]“第一是解救痛苦胜于中国医药；第二除去反对基督教的成见；第三是赢得病人皈信基督教信仰。”^[4]1835年，伯驾在广州开办了“普爱医院”（Pu Ai Yuan or Hospital Love），^[5]为贫困百姓施医赠药，“在六个星期的时间内，我们看到有450名病人得到了一个外国人的医治。”^[6]由此，“医务传道”这种传教方式逐渐被推广，成为近代基督教传教的重要策略之一。入闽传教士们也借用了这一传教方式。1842年，传教士雅裨理（Rev. Abeel）与孔聪（Henry Cumming）医生一起在厦门鼓浪屿开设了一家小型诊所。这个设在雅裨理家中的诊所虽比较简陋，但却开创了入闽传教士在福建医学传教的先锋。1848年2月，美国美以美会怀特（Mc. White）医生首先到福州开诊所，1851年威尔纳（Wiley）继续这里的工作直到1854年回国。通过开办医院辅助传教后不久，传教士很快发现这是一个拓展福音的极佳手段，许多地区的传教局面都是借它打开的。基督教刚传入漳州漳浦县时，就是以医务传教为开头先锋的，当时“漳浦北区坑尾村人朱石因患外科严重疾病，久经中医医治，药石无效，问讯后雇轿抬往厦门智识窟医院经中医（属基督教会）就医。……住院日久，听道信耶稣，乃受洗为教徒。”^[7]19世纪60年代初，漳州琯溪的柴头埔人杨令身染“痞症”，到厦门的知识窟寻求医治。在此期间，杨令得聆圣训，开始对基督教产生了兴趣，并将圣经和白话诗歌带回柴头埔。之后，杨令不仅自身奉教，还在乡间宣讲教义，传播主的福音。美部会在闽北建宁的传教过程中，医药传教也起到了关键的作用。1900年庚子教案之后，美部会派医生健利华到建宁通过医疗的传教手段来发展教务。健利华医生到建宁后，受到了当地民众的欢迎。当他准备离开时，人们还联名写了挽留他的信，“凡有犯病的人，经（健利华）手医治的，那么没有不痊愈的……，忽闻健医生有调换的问题，

[1] 保师母与年会议论缠足信[J]. 万国公报, 1875-1, 卷 320.

[2] 曹子渔. 乐成人美论[J]. 万国公报, 1875-4, 卷 333.

[3] 汤清《中国基督教百年史》，香港道声出版社 1983 年版，第 128 页。

[4] 同上，第 579 页。

[5] 吴义雄《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社 2000 年版，第 295 页。

[6] Chinese Repository, vol. 4, p. 386.

[7] 黄圭璋《基督教是怎样流入漳浦的》，载《漳浦文史资料》新第二辑，中国人民政治协商会议福建省漳浦县委员会文史委员会 1996 年版。

是以前次敝邑官绅商各界特意开了一个挽留健医生的会，现在再写信请贵总董司恩留专驻建宁，使敝邑人民能够以享回春的幸福。”^[1]正是借着健利华医生的手和医德，美部会顺利地打开了建宁传教的局面。同样的情况也出现在厦门。“1880年冬，光绪六年冬，十一月，医士颜大辟，由英来厦。1881年，诣旨施医，暂假礼拜堂为诊病所。医士品学均优，热心主道，泉城与惠安教会，进教者，半由医院得道而来。”^[2]鉴于医疗传教在发展教徒方面颇有建树，福建教会掀起了开办医院的热潮，到1920年止，福建整个医药传教工作进入比较稳定、持久的道路。

除了上述的几种传教手段之外，入闽传教士为了促使福建“福音化”，无所不用其极。除了依靠官府等手段外，还利用佛教、民间信仰为其开路。1850年英国圣公会的韦尔顿(Welton)到福州，在一个佛教庙宇办诊所。1857年，福建美以美会大量运用“神迹”。如福音解救被邪魔附身的妇女、教会传道向上帝祈祷求雨灵验、牧师娘为妇人驱走狐精、甚至佛教菩萨让乡民请基督教传道为人治愈疾病等等。传教士们对这类故事津津乐道。^[3]教会为了与其他宗教竞争，驱病赶鬼，大显神力，显然与基督教的教义格格不入。这种传教手段也被许多教内人士所不齿。

3.4 传教路线的拓展

元代基督教在福建的传播区域主要集中在泉州；明末清初传教范围则有所扩大，除福州外，传教士把基督教传播到了福安、建宁、延平、邵武、汀州、兴化、泉州、漳州等地。近代入闽传教士们为了谋求进一步的发展，一直积极开拓“疆域”，希望在福建全省包括偏远农村地带都能散播主的福音。

近代入闽传教士制定了比较科学的传教路线。根据福建山多、沿海的地理特点，基督教在传教路线上大多是实行按沿海后内地、先集镇后农村，逐步发展至整个地区的策略。由于当时福建的交通不发达，西来传教士很难直接融入到偏远封闭的山区。因此，福建的各个差会都先在人口比较稠密经济比较发达交通比较便利的城镇开教设堂，之后再以镇为中心将宣教势力向城镇周围辐射，并不盲目加快步伐，“而是发展一点，巩固一点；再发展一点、在巩固一点，然后遍及全区。这样看来，其发展速度好像慢了一点，实际上是快，这是他们获得成功的一个秘诀。”^[4]

[1] Letter from Representatives of Kienning 1922 (translation) 汉译文, ABCFM papers 16.3.7Voll. 175

[2] 许声炎《闽南中华基督教简史》第三卷，第15-16页。

[3] Walter N. Lacy. A Hundred Years of China Methodism [M] New York: Abingdon Press, 1911. 58

[4] 郑炳山《近代基督教传入泉州史略》〈续〉，泉州市委员会文史资料研究委员会编《泉州文史资料》第4辑，第80页，1988年版。

福建的各大差会在一开始都以福州、厦门两个城市作为据点，并以此向沿海城市及内地进军。之所以选择这两个城市，有其充分的考虑。1842年《南京条约》签订后，福州和厦门成为中国最早开放的通商口岸。基于此，西方传教士们很早就把宣教目标定在了这两个城市。从政治上看，自汉晋以来，福州一直是全省政治中心，对其他市县而言，具有很强的向心力。从地理上看，福州位于福建省中部沿海，是全省水陆运输的交通枢纽和防卫门户，地理位置十分重要。从经济上看，根据1668年英国东印度公司的报告，“福州(Hokchue)将成大市场，输出中国所产货品，如白铜、生丝、金子、土茯苓、茶，等等。如此则输入品必有大绒、铝、湖泊、胡椒、珊瑚、檀香、红木、桂树木香等”。^[1]从传教角度上看，福州为通商口岸，根据法美两国与中国续订的条约，基督教可以在五大埠之内立足。^[2]厦门也是传教士的首选之地，第一、厦门是闽南地区的领头羊，作为最早开放的通商口岸之一，传教士可以以此为基地，逐渐向闽南内地推进。第二，就地理而言，厦门邻近早已有深厚传教基础的广东，方便交流传教工作。在福州、厦门扎稳脚跟后，基督教差会开始向内地、农村“进军”。由于福建是个丘山连绵、河流环绕的省份，再加上近代的福建交通不是很发达，入闽传教士主要根据地理条件环境的变化选择适合的传教路线。一般是沿着陆路和河流进行布道工作。在闽南地区主要沿着九龙江和晋江两条河流传教，构成了“河流传教路线”。在闽西地区，则是以“陆路为主、水路为辅”的传教路线。沿着闽江上游而行开拓闽北地区，形成闽江流域传教网络格局。

随着传教范围的不断扩大，福建各差会为了避免产生利益冲突，遂划分宣教区域。厦门的“三公会”将传教重心放在闽南、闽西一带。为了更好地达到传播福音的目的，三个差会划分了各自的“势力范围”。在闽南，归正教会主要集中在同安中部、安溪上游，以及九龙江西溪的石码一带；长老会的宣教区域，则分布在晋江流域一带，其中一条路线伸展至泉州、永春，另外一条路线在漳州南溪的漳浦、云霄、诏安等沿海区域；伦敦会主要在同安的马巷、灌口和惠安一带，漳州的海澄、北溪活动。在闽西，伦敦会主要分布在闽西的北部、西北地区；归正教会主要分布在与闽南交界的闽西东部地区；长老会主要分布在闽西南部、西南地区。福州的“三公会”也划分了各自的传教布道范围。在闽北，邵武府归美部会；建宁府归安立甘会；延平府归美以美会。各差会都能比较严格地遵守之间的“默契”，一般不会去“抢夺”对方的宣教区域。像福清系划归美以美会传教区，所以安立甘会在福清传教不久即中断。^[3]又比如美部会往闽北扩展教务时，按地理位置而言，延

^[1] 林金水、谢必震《福建对外文化交流史》，福建教育出版社1997年版，第392页。

^[2] 同上，第452页。

^[3] 何桂春、曹广恩《福清宗教发展概况》，《福清文史资料》第十三辑，政协福清市文史资料委员会1994年4月编。

平是其在闽江上游比较理想的传教地点。但因为美以美会和圣公会已经在延平确立了教点，所以美部会就放弃了延平，选择了邵武。美国的美以美会和英国的安立甘会虽然也曾企图从福州、莆仙发展至永春、德化和惠安一带，后来因为英国伦敦公会的交涉而退让给英国长老公会和伦敦公会。^[1]有些地方实在无法划分“势力范围”，各差会之间也是尽量“合作”。在邵武，美部会和美以美会的两个礼拜堂相互合作，礼拜天轮流主持“礼拜”。1913年，两堂合作，从此，信徒增多，教会兴旺。^[2]

经过近代入闽传教士的“跋山涉水”，基督教各教派几乎遍布了福建各省，许多偏远的山区也教派林立，“如永春县，也有美以美会（1864年传入）、圣公会（1874年传入）、安息日会（1912年传入）、真耶稣教会（1936年传入）、英长老会（1886年传入）等五种。”^[3]不仅如此，各个教会还向福建省临边省份辐射。比如，闽北西邻江西省、北接浙江省的特殊地理位置决定了是福建沿海连接中国内陆的交通走廊，教会自然也不会放过这“地利”优势，纷纷向江西、浙江寻求发展。更值得一提的是，福建还成为教会向东南亚其他国家传教的基地和中心。

3.5 传教士的甄选

近代福建的传教士主要由西来传教士和闽籍传教士组成。在传教的头几年，福建的布道工作几乎由西方传教士担任。到了19世纪50年代，由于诸多因素的影响，福建各差会开始培养本地传道人员。随着时间的推移和教会自治的进一步要求，闽籍传道士在福建基督教的传教工作上日益发挥重要作用，并逐步取代了西方传教士的地位。

3.5.1 西来传教士的拣选

教会组织把传教士视为打开传教局面的先锋，所以基督教会在选择传教士都有严格的要求，以期他们在福建传教时能够发挥最大的功用，获得更多的教徒。从入闽传教士的总体情况看，这些西方传教士们普遍具有较高的素质，并且能够根据自己的特长为教会吸收不同层次的信徒。笔者就近代入闽的西方传教士的情况总结出他们的几个特征。

1、大多受过良好的教育和正规神学院培养，其中不乏学者、医生等。

近代入闽传教士几乎都受过正规神学院的培养。譬如，美部会的卢公明早年就在纽约著名的奥本神学院（Auburn Theological Seminary）学习并于1849年顺利毕业。美部会

[1] 郑炳山《近代基督教传入泉州史略（续）》，第79页，《泉州文史资料》第四辑，福建省泉州市委员会文史资料研究委员会1988年编。

[2] 千仪《基督教在顺昌》，《顺昌文史资料》第2辑，政协顺昌县委员会文史组《顺昌县志》编写组编。1983年12月，第38页。

[3] 何绵山《基督教在福建》，《闽文化研究》，1994年版，第147页。

的传教士武林吉于1865年在德意志的华莱士学院(German-Wallace College)就读,并在学习期间掌握了系统的宗教知识,在毕业之后顺利成为教会的一名牧师。

除此之外,入闽传教士这个群体中有不少人还接受过教育的专业训练。19世纪中后期进入福建并创办了教会学校的英国传教士养为霖夫妇以及美国传教士柯林、麦利和等都受过高等教育专业训练。在1902年中华教育会第四届年会上,教会通过的《请求外国差会派遣训练有素的教育家来华工作的呼吁书》,要求西方教育家来华办学,发挥“示范工作”并“指导这个大国青年一代的思想”。^[1]在这个原则的指导下,一批接受过高等教育专业训练、能够胜任办学等相关工作的传教士进入了福建。入闽传教士中还有许多接受过医学专业训练,在福建创办的教会学校和教会医院基本上都由素质较高的传教士主持,如英长老会传教士马士敦、英伦敦公会陈和礼等人都获得医学博士学位,他们在医术上颇有建树,声明远播。他们在泉州教会医院工作时,不仅泉州本地民众爱到教会医院就诊,甚至泉州附近的惠安、南安等地的民众也到泉州教会医院看病。福建传教工作的顺利开展,这一群具有较高素养的西方传教士群体自然功不可没。

2、对传教工作怀有较大的热忱

入闽传教士们需要有到异国他乡传教的工作热情。他们中除了一些别有用心(企图以基督教作为文化侵略的工具)的人之外,绝大部分传教士都是怀着为耶稣基督奉献自己的信仰来到福建。正是这种坚贞的信仰,使得传教士们对于入闽的传教工作怀着真挚的热忱。比如,雅裨理早年在新拔兰士威城的归正教会工作,17岁时(1823年)就受到美国教会大复兴运动的影响,立志献身传教事业。后来又受到李文顿斯的影响,产生了到海外宣教工作的热情。^[2]卢公明在1848年递交给美部会的自荐信中就表达了他渴望到异国传教的强烈愿望:“一种想法救经常使我内心激动不已,即要在异国的土地上,奉献我个人对基督教事业的热爱。……我发现做这件事情对我来说是神圣而愉快的。不这么做的话,我就不能对我的良心以及上帝对我的祝福表达我的感觉之情。”^[3]正是这种信仰、这种热情,促使传教士们千里迢迢来到了中国。

3、具有一定的语言天赋

语言是区别不同民族、种族的基本特征之一,也是不同民族、种族之间阻隔的樊篱,在中国,人们往往对于外来民族存有“非我族类、其心必异”的心态,因此彼此的沟通异常艰难。外来民族要想顺利“进入”中国社会,首先必须“入乡随俗”,即获得言语举止

^[1] The Chinese Recorder 3:619—621, Dec.1902.

^[2] 卜沃文著,李华德译《雅裨理的生平》,基督教文艺出版社1963年版,第116—117页。

^[3] The Diary of Justus Doolittle, pp. 9-10

方面的类似。为了能够尽快融入到福建社会里，取得福建人民的“认同”，获得传教的“资本”，西来传教士们最基本的要求是要掌握福建方言。福建省是汉语方言最复杂的省份之一。全国七大方言区中，福建就有6种，省境内的方言不但品种多，而且内部差异很大，像连城、尤溪、顺昌等地，一个县内就有几种、十几种不能相通的话。对大多数福建平民百姓而言，他们既不会讲官话，也听不懂官话，更别提英语了。这种情况对西来传教士提出了较高的要求，如果没有一定的语言天赋，就很难掌握好福建的方言，也难以与福建下层民众交流，更谈不上传播教义了。从福建各差会的西来传教士中可以看出，他们很注重语言训练。英国长老会的宾为霖就十分精通汉语，并掌握了地方方言，粤语、厦音、榕腔、官话他都能够讲得非常流利，还将《天路历程》译为汉文。^[1]伦敦公会的施约翰在东南亚传教时，在新加坡传道于当地华侨的同时，学习汉文和闽南语。1847年他被邀请参加译经工作，将《旧约圣经》译为汉文。^[2]美国归正教会的雅裨理在进入厦门之前，便在马六甲、爪哇一带与闽粤华侨接近进而学其语言文字。^[3]依靠方言传教，各差会在吸收教徒方面取得了一定的成果。为扩大影响，传教士们在利用本地话传教的基础上编写了各种汉英福建方言字典，其中包括厦门话、闽南话、福州话、兴化话、莆田话、邵武话、建宁话、建阳话、汀州话和客家话8种《圣经》的方言译本，这些译本在福建各地城乡大量发行，很大程度促进了基督教在福建的传播。

4、具有坚毅的品格和意志

远涉重洋，来到异国他乡——就当时的情况而言，并不是一件诗情画意的事情。相反，由于气候、饮食等因素的影响，许多传教士或者他们的家属很容易感染疾病。与近代时期的西方相比，在福建工作对于西来传教士来说，确是一件“苦差事”。如果没有坚毅的品格和意志，不要说开展传教工作了，连生活都是大问题。笔者挑选了一个典型的例子，即美归正教会的罗啻牧师，他“在厦工作历二十年，家属虽屡遭死丧，但仍坚志不移，他到厦门仅匝月，即殇六岁幼子，翌年其妻亦逝。”^[4]他仍不改初衷，“续弦”后继续在厦门传播福音并建立教堂。1858年，罗啻的第二任妻子又因病逝世，罗牧师痛心回国，三年后又重返厦门继续宣教布道，直到归美途中去世。可见，为了传播福音，入闽传教士们确实付出了常人无法想象的代价。

3.5.2 闽籍传教士的培养

[1] 林金水、谢必震，《福建对外文化交流》，福建教育出版社1997年版，第387页。

[2] 《厦门宗教》，鹭江出版社2002年第二版，第133页。

[3] 吴炳耀《百年来的闽南基督教会》，厦门市委员会文史资料研究委员会编《厦门文史资料》第13辑，中国人民政治协商会议福建省厦门市委员会文史资料研究委员会1988年版，第77页。

[4] 同上，第79页。

传教初期，由于双方语言不通、风土人情相异以及福建人民对西方侵略者的憎恨等原因，入闽传教士的布道工作举步维艰，“外国牧师几望洋兴叹，不得其门而入”是这一时期传教工作的最好写照。入闽传教士们逐渐意识到不能仅依靠自己的力量，要改变单一依靠西方传教士的传教策略，因为只有“中国人向其本国人传教才易产生效果”。^[1]正如美国北长老会传教士倪维思所说的：

“这传道之事在中国必多系本地人的职务。外国人来华传道，第一件难处是习汉语，有的人到底难胜此事，即或学到好处，也不知然多少年。再说外国人虽深明中国的人情风俗，中国与中国人共事就大两样，因他明白本地的实情，能看透人的真伪，自消化人之猜疑。切中国一切风俗人情也和别国不同。外国人在中国人乍看是个妖精，虽彼此相见，外貌的礼仪周全，言谈应答顺遂，阿哈是是，胸中却藏着满腹的疑忌。本地人无此隔绝。这岂不明见中国人传道给本地人容易一些吗？再说一个人来中国传道须先在国外受尽寒窗之苦，且是海阔路远，盘费甚巨。再论到钱，一个外国人所用的足够十个中国人的及到了中国，不提前受之苦，又得学汉文言语，诸多艰苦。但这不是外国人不必来中国传道。自然而然得来，中国外国必须倚赖，试看中国大地之广，五万万人数之多，怎能全靠外国人遥传主道？”^[2]

同样的见解在英国传教士理雅各写给差会的信箋中也可以看到：

“我对这一传教信仰越坚定，我就越是觉得，这一伟大的工作必须由他们自己民族的传教士来完成——就像兄弟对兄弟那样对他们的同胞宣讲，充满热诚、判断力，还有无私。那么，这些人怎么才能够培养出来呢？这一定是一项十分微妙同时又充满困难的工作。这些年轻人一方面必须具有这样一种理念思想，那就是他们有一项伟大的工作要做，然而，他们必须得为此作好一切准备，否则他们不过是一些自我膨胀的轻浮之人。自我否定的训练，简朴，完全奉献于一个目标，思想的精神性，必须要通过规则和榜样对他们循循善诱。没有这些年轻人，这项工作就没有办法完成。与那些过去来到华人地区的基督教传教士相比，现代的新教传教士又有什么不同呢？既没有更文明，也不过是半瓶醋，精神上也没有更投入献身。那么，什么才能够使得他们获得更大成功呢？对此，我相信：他们就是东方的国民，由他们对自己的同胞传教，或者东方其他民族传教，用同样的标准和价值给他们自己的同胞传教。”^[3]

显然，有着同样文化背景和生存土壤的闽人向本地人不仅在传教工作上显得更易于为

^[1] 李志刚《基督教与近代中国文化论文集》（二），财团法人基督教宇宙光传播中心出版社1993年版，第98页。

^[2] 杰西·格·卢茨《中国教会大学史》（中译本），浙江教育出版社1987年版，第47页。

^[3] Helen Edith Legge, James Legge: Missionary and Scholar, Chapter III, London: The Religious Tract Society, 1905.

人接受，而且能够节省很多不必要的资源浪费。“本地传教者及其家族所需经费不多，所以外国教会所奉献的金钱雇用些外国传教牧师，足以维持更多更大的本地传教者干部。”

^[1]在1877年的第一次来华传教士大会上，美以美会传教士薛承恩提出，“中国若要皈依，若要被拯救，一定要由自己的子女来肩负这个责任。”“传教士最终的目的是以基督的福音拯救人的灵魂，因此，雇佣本地教牧使人加入教会而成一自治、自养和自传之教会（self - government , self - support , and self - propagation）。”1919年11月，罗马教皇发布《夫至大》通谕，要求中国的外国主教要培养本地神职人员^[2]。

基于以上种种因素，从19世纪50年代后期起，最早入闽的几大差会（美以美会、美部会、圣公会等等）不约而同地在最初发展起来的信徒中培养福建本地的传道人员。当时教会培养教牧人员，要么在专职的神学院就读，要么在教会学校就读（直到20世纪30年代才开始有学生到非教会办的学校就读）。近代福建的神学院主要有：福音精舍、观澜斋神学院、回兰斋神学校、寻源斋神学校、福音学院等等。笔者就以福州的福音精舍作为范例进行阐释。1853年，美部会派卢公义来福州接替杨顺的工作，续办一所圣经斋，即“福音精舍”，这是一所免费的寄宿学校。这所学校吸引了一批福州学生前来就读。经过几年的学习，福音精舍培养了首批闽籍传道者，如沈守真、郑信灼、宋玉兰、林用敏等。原先美部会在福州的传教工作并不顺畅，直到这第一批闽人传道者毕业后，其宣教工作才有了新的进展。^[3]除了专门的神学院之外，各差会在福建创办的许多教会学校也帮助教会培养本籍传道人员。大部分学校都增设了帮助教会培养传道人员的道学科（高级道学）。其中比较突出的是福州格致书院。福州差会还委托格致书院开办传道培训班，培养闽籍传道人员。从这个培训班毕业的学员有四大名牧“翁、邱、吴、马”（即洪山堂翁怀友、福世堂邱景年、水部堂吴瞻斗及东门堂马良英）等人^[4]，这些闽籍传道者的出现，促使福州的传道事业日臻发达。在1864至1865两年时间内，闽籍传道士就开拓了长乐、永泰传教地，并建立了铺前顶、太平街、梅花、长邑、永泰、南屿6座教堂。^[5]

培养专职传道人员主要分为三个阶段：“第一阶段：学习基本教理，考试及格后派往附近村镇分发宗教书册及单张，并进行个人布道；第二阶段：完成第一阶段工作后，需回培训中心继续学习，然后派往较远地区做同样工作；第三阶段：完成第二阶段工作后，再回培训中心学习较深的教理，考试及格后派往较远的指定地区传教，并按时返回培训中心

^[1] 转引自林金水《台湾基督教史》，九州出版社2003年版，第164页。

^[2] 远东近十年圣教进步表[J]. 圣教杂志，1912，(2)。

^[3] 《福州市志·八》，方志出版社2000年版，第109页。

^[4] 同上。

^[5] 同上，108页

汇报工作。”^[1]当然，要成为一位全职传道人员，不仅要掌握圣经、神学与传道知识，还须熟知历史、地理、政治、经济、卫生和宗教各科知识。经过专业的培训，到19世纪60-70年代，来闽各太差会都相继培养了一定数量的闽籍传道士。

(1) 莆田地区：在林振珍等本地传道者的尽力布道下，共发展了牧区13个，堂会27所，拥有信徒1027人，直接把美以美教会的势力扩展到莆田地区的绝大部分角落。福建传教士西方传教士相比，不仅在人数上占有优势，而且在教会教务等许多事情上都有自己的见解和做法。1878年，福州美以美会传教士武林吉(Rev. N.Sites)在一封信中谈到“实际上，传教工作正悄悄脱离我们传教士的控制，转入更有效率的人手中”。这里所谓“更有效率的人”指的就是闽籍传教士。“我们传教士提出的建议，十有八九必须经过我们本地传道人员的修改，才成为更可行的计划。”“大概，只有翻译工作是我们唯一可以胜过本地弟兄的地方。”^[2]

(2) 福州地区：1856年，福州美以美会牧师麦利和在福州茶亭建立了真神堂，数月后在仓山设立天安堂。堂内的教士、牧师、传道均由闽人担任，并涌现出了一批著名的闽籍传教士。信徒骤增。1869年，林振珍、许赐恩、许播美、许承梅、马有煤、叶金官被按立为牧师，被誉为“七执事”“七个金灯台”，他们在传教工作上所发挥的作用被宗教界评价为位于“与第一任布道使来华同样重要。”^[3]

(3) 泉州地区：泉州地区也涌现出了不少优秀的闽籍传道牧师。其中声望最高的当属金井堂会牧师许声炎。他就读于英长老会创办的厦门圣道书院。读书期间的第二个学期便到官桥开始布道工作，后来担任厦门圣道书院院长。1896年，许声炎被聘任为金井堂牧师。在他的努力下，金井教会规模越来越大，教徒数量逐年递增，为国内罕见。^[4]

在教会发展的黄金时期内，闽籍传教士成为传道过程中的中坚力量，但不难看出，教会经济命脉是掌握在差会的手中，福建人还无法完全掌握教会的最终自主权和发展命运。

3.6 小结

鸦片战争以来新教来闽传教士为了更有效地传播基督福音，采取了种种“适应”福建地方人情的传教策略。实际上，各差会甚至于各传教士的传教“策略”呈现出迥然有别的不同形态或个人特色。本文没有对各差会各传教士的传教差异作专门的阐述，而是着重勾勒这个时期福建基督教在全省传教策略的概貌。

[1] 李宽淑《中国基督教史略》，中国社会科学文献出版社1998年版，第144页。

[2] The Letter from Ohlinger (1878, Nov. 9th) [A]. MFMEC Roll 8 [Z]. .)

[3] 《福州市志·八》，方志出版社2000年版，第109页。

[4] 李叔静《许子玉牧师与金井基督教会》，《晋江文史资料选辑》第5辑，中国人民政协会议福建省晋江市委员会文史资料工作组1987年版，第638页。

第4章 转变的原因

4.1 前言

如前所述,近代基督教在闽传教策略发生了较多改变,这些改变是多种因素共同作用的结果。既与福建人民的反抗有关,又与传教士对福建的认识进一步加深有关;既与教会内部的变化有关,又与当时中国乃至世界形势的改变有一定的联系。但是所有因素中最关键的因素是入闽传教士们为了摆脱传教困境。

4.2 为摆脱传教困境

当《南京条约》等一系列不平等陆续签订后,西方传教士在中国传教的限制被一步步解禁,他们看到了一个庞大的几乎未被开发的宗教传播的处女地,欣喜异常,时刻准备着“为基督征服中国。”但是,当这些传教士千里迢迢来到中国后,才发现事实与他们想象的相距甚远。起初的传教工作不仅没能顺利展开,还处处受到人们的排斥。1859年,美以美会传教士薛承恩“初到南平时为群众反对和驱逐;曾被人在桥头里捆绑,殴打,灌粪”,^[1]薛承恩只好带伤离开。类似这种情况在19世纪中期的福建随处可见。之所以会出现这样的局面,究其原因,主要有以下几点:

4.2.1 排外的民族情绪

近代来华传教士是伴随着炮火和不平等条约而来的,这些炮火和不平等条约不仅损害了中国人的利益,而且也破坏了中国的独立自主权,在人们心中留下了不可磨灭的伤害。福建人民同样“心有戚戚焉”。再加上部分西来传教士基督借助列强的力量,抢占田产、干涉地方政务、包庇作恶的教徒,教案时有发生,据记载,从1850年神光寺交涉事件始到1907年将乐教案止,福建共发生教案一百余起。^[2]如此一来,基督教在福建百姓心中留下了不良的形象,双方的矛盾愈演愈烈,各地民众对入闽传教士及伴随而来的基督教产生了极其强烈的反感心理,纷纷用自己的方式来抵抗外国传教士。比如福建棠口的人们“听说是外国派来的传教士,便哄然而起,要把他们赶出棠口。”^[3]也许正如阿礼国所说的:阻碍基督教传播的最大敌人是“传教士自己和自称为保教者的西方列强。”^[4]针对福建民众的排外情绪,福建各差会适当调整了传教策略,在排外情绪严重的地区更多地依靠福建本

[1] 廖国仁《南平基督教与乐群社》,福建省南平市政协文史组《南平文史资料》第一期,1981年版,第56页。

[2] 林金水、谢必震《福建对外文化交流史》,第452页。

[3] 周仪《英基督教在棠口的活动概谈》,载《屏南文史资料》第十三辑。

[4] 顾卫民《十九世纪中国社会排拒基督教的原因》,《江海学刊》,1991年第2期。

籍传教士开展工作。例如，清同治年间，美以美会派人到沙县传教，但被视为异端学说，无人相信，后来改为闽籍传教士传教，才打开了局面。再比如，闽西地处福建内地，地理位置比较闭塞，西方传教士很少也很难进入其间，所以，“是时汀州传教事业，纯由华人自理。”^[1]可以说，闽西客家基督教的发展与闽籍传道士的贡献是密不可分的。1855年，归正教会为了开拓漳州石码的教务，在派遣西来传教士的同时还特地委派了漳州传道人陈清泉随行，之后，归正教会在石码的传教工作顺利展开，并于1855年成功吸取了22个信徒。

4.2.2 基督教的一神信仰与福建的多神信仰的冲突

基督教宣扬的是上帝一神论，这种宗教本身有着较强的排他性，要求教徒只能崇拜上帝，不准崇拜其他神灵。在摩西十诫中最基本的戒律就是“不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形象仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。”“不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因为我耶和華你的神，是忌邪的神。”^[2]而福建人自古就崇尚拜佛信巫，人们可以根据自己的需求随时随地创造出各类型的神灵，尤其是民间信仰“特别发达，鬼神系统庞杂，庙宇林立，几乎每个村落都有神庙，每家每户都奉祀某一神灵，其影响已渗透到社会生活的各个方面。”^[3]对于讲究实用主义的闽人而言，“所以笃鬼神者，由于禳灾祈福之故。”^[4]功利心极强的福建人自古就奉行“凡神必拜”的原则，在他们看来，多拜一个神灵就多一份福泽。因此，福建各地经常举行迎神赛会活动。很显然，这种活动与基督教教义格格不入。由此引发的基督教与当地群众的冲突时有发生。1867年11月，同安莲河乡信徒9人，因信奉基督教后拒绝交纳迎神赛会的资金，随即遭到殴打并被驱逐出乡。^[5]1911年南门的迎神赛会因有信徒参加活动，被当地群众强行捉到菩萨案前跪拜，教会人员出面干涉，群众立即集合两百个人欲与之抗衡。后来在“城议事会议长”的协调下事情才平息下来。可见，福建传承已久的多神信仰与基督教的一神信仰形成的强烈对比为基督教在福建的传播设下了层层障碍。为了清除障碍，传教士们采取了丰富多样的传教手段（如提供免费药品、救济粮等）来吸引下层民众，减缓彼此之间的冲突。

4.2.3 封建族权与神权的矛盾

福建人有一个显著的人文特征，即家族组织观念浓厚。在晋、唐、五代的迁闽高潮中，入闽的中原世家由于自身条件的优越，“一开始就以门第相高，以世阀自豪。”^[6]而入闽

^[1] 周之德《汀州开教史略》，《闽南圣会报》（1945年6月）。

^[2] 《旧约·出埃及记》，中国基督教三自爱国运动委员会 中国基督教协会，2006年版，第72页。

^[3] 林国平、彭文宇《福建民间信仰》，福建人民出版社2001年第2版，第323页。

^[4] 民国《闽清县志》卷五，《礼俗志》，第27页。

^[5] 林金水、谢必震《福建对外文化交流史》，第462页。

^[6] 陈文平《福建六大民系》，福建人民出版社，2001年第2版，第290页。

贫民及福建原住民为了谋求生存与发展，也根据血缘、姓氏等原则各自组成了家族组织。这种宋元以来形成的血缘家族到了明朝中叶，其发展进入了高峰期，形成了具有严格的宗法伦理秩序的族群。宗族的成员必须按时祭祀祖先、遵守宗族内的长幼秩序、维护和举行宗族各种既有习俗仪式等，并具有详细完整的宗族法规（如下）来确保这类伦理秩序的正常运行。

“今遵先祖之格言以为后人之法守：凡我族属或读或耕，各治一业。又须尊祖先、睦宗族、守礼法、怀刑宪、尚节俭、禁奢华，毋以贵虐贱、毋以下犯上。春祀墓，宜序其尊；秋祭祖，当明其昭穆。能如是斯有以浚其源而流益远，培其根而叶愈茂，而家声克振，可光前即可裕后，则将世复世矣。”^[1]

通过这则家规可以看出宗族组织是保守的、稳定的。与此相反，基督教则极具扩张性，“它有着极为强烈的将普遍主义理想化为现实的愿望，有着持久不衰、越来越顽强的传教使命感，它要将自己的教义与信仰传播给一切人，要讲上帝的福音传遍世界的每一个角落。”这样一来，保守的宗族组织和试图扩张的西方教会的冲突在所难免。同时，基督教的一些教规如禁止教徒祭祖对于福建宗族的传统习俗来说是一种极大的挑衅。为了保护维持传承已久的宗族习俗，各宗族对教会进行了严格的抵制，主要表现在对基督教教徒的惩戒上。“放弃了祭祖习俗的教民不仅仅是一个背节者，他还是整个家族的叛徒，对待这种人并不需表示任何的怜悯和丝毫的同情。他的处境极其悲惨，遭到所有邻居的痛恨与歧视。我经常看到教民的妻子对丈夫的信仰转变感到义愤填膺，拒绝与之一起生活。由于他的信仰，他不再受法律的保护；庄稼被族人乘夜偷割；马铃薯被莫名其妙地连根拔起；牛群被人偷窃。当他要求族里的长老对这一切做出赔偿时，长老们以极度蔑视的口吻拒绝了他的控诉，并告诉他，自他成为基督教徒起，其作为族员所享有一切权力都将收回。”^[2]福建的宗族组织为了维护自身的旧有秩序，对当地的教会活动采取了各种手段进行干涉，这也是基督教传播工作停滞不前的一个重要因素。鉴于此，福建各差会在传教路线的选择上比较慎重，没有贸然就往宗族组织严密的农村传教，而是遵循先沿海后内地、先城镇后农村的原则，慢慢渗透。

由于上述几个原因，19世纪中期，尽管西来传教士们进行了种种努力，但由于各种原因的影响，开始的传教工作里陷入了困境，连西方传教士们自己都承认“开始时期布道工

^[1] 张先清《在族权和神权之间——晚清乡族势力与基督宗教在华传播》，第153页，摘自章开沅、马敏《基督教与中国文化丛刊》，湖北教育出版社2004年版。

^[2] 《漳泉长老总会条规》，22页，1906年厦门倍文斋印。

作极其困难，宣教师备尝艰辛。”^[1]宾为霖虽入闽三年，在传教方面却未取得实质性的突破，也曾发出这样的感叹：“不知何日才另一人归主”。^[2]面对这种尴尬的境遇，入闽传教士不得不试图改变其传教策略。

4.3 传教士观念的改变

尽管传教士来自不同的宗派，但总体而言，他们对基督教和西方文化的理解基本持同一态度。首先，传教士认为，他们所理解和接受的西方化的基督教是神圣的，至高无上的，有权威性的，是唯一的救法。其次，传教士们认为，西方文化的优越性，是其他文化不可比拟的。西方的基督教文化甚至能够取代其他文化。曾有传教士这样说道：“难道我们不是比他们（中国人）优越得多吗？我们不是更雄伟、更聪明、更灵巧、更人道、更文明吗？不仅如此，文明不论在哪一方面，不是比他们更有价值吗？”^[3]这样的理解决定了传教士最初对中国文化采取的基本态度。虽然也有部分传教士对中国文化抱欣赏的态度，但“从整体上说，面对中西文化之间存在的差异，近代传教士的态度是惟我独尊，排斥异端。近代的传教精神更多地体现出西方列强的殖民精神。”^[4]因此，在当时经济落后、政治腐败的福建面前，这些入闽传教士们无疑有着一种天生的优越感。这种优越感没能为他们的传教事业加分，反而成为了西方文化与中国文化交流融合的一种障碍。双方之际冲突不断，由此引发的教案此起彼伏。尤其是因为占地建堂破坏风水引起纠纷特别多。下面是清末一则地方民间揭帖：

“群居聚族，在十四乡。一向以来，风俗纯良。无人入教，更无教堂。今有烂仔，创设教堂。坏我风水，侵我地方……狎污孔孟，毁谤禹汤。专请耶稣，得意忘形……久恨未泄，苦楚非常。”^[5]

从这则揭帖可以看出，对于传教士占用土地、破坏风水、诋毁中国传统文化，人们尤其反感。在福建由于这个原因引发了多起教案：乌石山教案、川石教案、福安教案等。随着传教的深入以及对福建了解的加深，部分传教士的观念开始发生改变，认为必须改变以往以西方文化为中心的态度，应尊重当地传统文化。一方面传教士应尽量不要干涉或插手地方政务，传教士们已认识到“这是对地方官职权的一种干预行为，激怒了清朝官吏，一

[1] 《中华归主》上册，第 167 页。

[2] Edward Band, op. cit, p. 14-17

[3] R.W.Thompson:Griffith John,The Story of Fifty Years in China,p254,London,1908.

[4] 孙江，《十字架与龙》，浙江人民出版社，1990，第 82 页

[5] 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史学合编：《清末教案》，第三册，中华书局 1998 年版，第 700 页。

次又一次地造成地方不安，使中国的百姓和官吏都不愉快”。^[6]另一方面也是最重要的做法就是尽量避免引起群众的怀疑和愤恨，博得下层民众的好感。尤其在传教工作停滞不前时，传教士已普遍认识到依靠条约制度进行传教的时代已经过去，如果不改变以往做法，基督教在中国的传播正面临危机并有被淘汰之势，要改变这种局面，就要采取新的政策。

4.4 小结

除了上述两个原因之外，福建时局的变化和1877年、1890年、1907年和1922年在上海召开的传教士全国性大会等也对基督教在福建传教方针的制定产生了重要的影响。

^[6] 赫德中国问题论说集[M]. 伦敦：1901.

第5章 传教策略的影响

5.1 前言

近代基督教传教策略的改变，不仅促进了基督教本身在福建的发展，也对近代福建社会产生了深远的影响。基督教传教策略的改变为基督教在闽传播开辟了一个“黄金时代”。传教对象、传教士、传教手段以及传教路线等传教策略的改变，取得了十分明显的成效，具体体现在：教徒和教堂人数大幅度增加；福建教会开始实行“三自”运动；传教区域遍布全省；加快福建教育医学等的近代化进程。

5.2 福建教会的发展

传教策略的改变对福建基督教产生的影响主要体现在教徒和教堂的数量、传教区域的扩大以及福建教会的“三自”化。

5.2.1 教徒和教堂人数的增加

基督教刚传入福建时，发展十分缓慢。归正教会在福建传教5年才发展两个老人入教，美以美会则在进入福建的第11年才领洗一个信徒，而安立甘会在进入福建的头11年竟“未得一人归主”。在基督教传入福建的最初三四十年中，没有取得什么成绩。进入19世纪80年代以后，由于传教策略的转变，尤其是争取下层民众的措施，基督教在福建的发展开始加快。比如，安立甘会从1850年进入福建，到1880年30年中总共发展信徒2,070人，而从1881年到1900年20年中发展信徒10,631人，后20年发展的信徒数是前30年的5倍多。^[1]20世纪的头20年，福建基督教徒的数量以前所未有的速度迅速增长。据统计，到1920年，福建省受餐信徒共有38584人，绝对人口居全国第三位，按人口平均计算的话则列全国第一。到20世纪初，福建基督教教牧人员数达到全国总数的11%。^[2]此后，福建基督教的宣教活动开始逐渐进入顺利发展阶段。到1949年中华人民共和国成立时，福建全省教徒的具体数字为101,833人(不含金门县，以下各数字同)左右，共分属于大小不同的10余个教派。这里需要特别说明的是，在这10余个教派中，约占半数的小教派，其信徒数总计仅为2,000多人，只占全省基督徒总量的2%左右。^[3]

教徒人数的增加，带动了教堂和布道区的增多。1848年，归正教会波罗满(W. J. Pohlmon)

^[1] 福建省基督教协会藏：《中华圣公会福建教区80年来领洗数》(1931年统计)，5—17。

^[2] 李少明《近代福建基督教的两大重要地位》，《世界宗教研究》，2003年第4期，第106页。

^[3] 以上数字根据福建省档案馆藏：《福建教会概况》(福建省公安厅)、《福建基督教派系基本情况》(中共福建省委宣传部)、《福建的宗教》(福建省人民委员会宗教事务处)中各有关数字统计。

回美国募得3000元美金，便在厦门台光街建造了一所可容三四百人的礼拜堂，这座礼拜堂不仅是福建省第一所教堂，也是当时全国第一会堂，被誉为“中华第一圣堂”。此后，随着基督教教务的展开，传教路线的逐步深入，到19世纪末，福建省的大部分县市都已建立了教堂。根据1922年基督教“中华续行委员会”的统计，至1920年，福建省正式的基督教堂达965个（其中沿海及其附近地区新建的教堂数量最多），布道区达1164个。这个教堂数目在在在当时位居全国首位，布道区的数目则为全国的第二位。

根据《中华归主》的记载，到1920年为止，福建省的基督教堂、信徒等数量如下：

宣教会	差会 总堂	正式 教堂	布道 区	男受 餐信 徒	女受 餐信 徒	受餐信 徒总数	教会全 体总数
英圣公会	25	221	342	3175	1961	5136	13431
浸礼会		4	4	52	8	55	83
孟挪兄弟会	1	2	8	130	50	180	480
公理会	5	88	82	2085	1110	3195	6077
伦敦会	4	77	50	1750	1272	3022	4903
美以美会	12	483	506	12280	8392	20672	45571
英长老会	5	26	90	1912	1189	1301	6812
归正教会	5	53	71	1389	1238	2627	5693
内地会		1	1	6	2	8	8
独立教士会	1	1		72	48	120	120
安息日会	2	8	10	204	136	340	540
男青年会	2						2072
女青年会	1						
自立会		1	78	50	128		304
合计	63	965	1164	23133	15451	38584	86094

[1]

5.2.2 部分教会逐步实现自治、自养、自传。

1877年的传教士大会上，布达勒（John Bulter）提出了一个观点，即创建自立教会，

[1] 本表来源：陈支平、李少明《基督教与福建民间社会》第25页，厦门大学出版社1992年9月第1版。

是基督教植根中国的最佳证明。^[1]1881年,英国长老会在汕头会议上率先提出“三自”(there self)口号^[2]。所谓“三自”,即为“自治”(se lf-government),“自养”(self-support),“自传”(self-propagation)。“自治”——让中国基督徒承担起管理布道站、管理教会的责任,外国传教士只是定期访问布道站和教会,对他们仅负有监督工作,给予他们灵性的指导、栽培和扶持。“自养”——西来传教士要教导基督徒学会并尽早让他们负担起自己的长老和牧师的生活费用,做到不依靠外国经费支付本地传道人的薪水,使闽人的教会实行自立自养。“自传”——传教士在工作中使用中国本地的基督徒传道人,让他们自己承担起向自己的同胞传播福音的责任。在教会的“三自”中,“自传”乃是建立在“自治”与“自养”基础之上的。没有“自治”,何来按华人自己的意愿传道,进而开辟新的传道区域?没有“自养”,谈“自传”就如无米之炊。许多入闽传教士都意识到,“传教工作的首要任务就是尽早使其自身丧失必要性”,须尽快使福建教会走向自立,朝本色化的方向发展。

近代入闽传教士传教策略的一个重要内容就是培养福建本土传道人士。经过多年的培养和训练,到1920年止,福建共有教牧人员(包括“基督徒聚会处”各聚会点的负责人,)1,640余人。本土传道人士数量的增多及作用的加强,促使入闽传教士们日益关心“自立教会”的发展。

闽南地区的归正教会、长老会和伦敦会素来注重“自治”“自养”“自传”。这三个差会的华人教徒从一开始就积极参与教务,他们不仅协助传教布道工作,而且部分教徒还担任教堂的长老和执事。在这种氛围下,1862年,归正教会和长老会在厦门联合成立的闽南基督教漳泉长老大会就明确规定教会要实现自立,“其组织法以各堂会为根基,以中西牧师与代议士为会员,脱除英美母会之遥制,而成自治。”^[3]漳泉大会的宪章还规定,华人处理闽南教会的日常事务,归正和长老两会的传教士不可控制大会的决议,仅担任“咨询顾问”的角色,大会可以审核个别传教士的列席资格,同时也有权取消传教士在大会内的列席资格。此次大会的召开,表明漳泉大会已经开始成为自治的教会组织了。^[4]闽南基督教漳泉长老大会的教务者意识到,要逐步摆脱了差会的控制,须“自治自养同时并进”。在这个原则的指引下,漳泉大会的自养工作逐步展开并取得了突出的成绩。教会得以自养很大程度上归功于教徒的捐献。根据记载,闽南基督教漳泉长老大会教徒人均捐献数为:

^[1] John Bulter. "The Native Pastorate", in Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China. Held at Shanghai 1877(Shanghai American Presbyterian Mission Press,1878),pp.304.

^[2] 邢福增《文化适应与中国基督徒:1860至1911年》,香港建道神学院1995年版,第68页。

^[3] 福建基督教协会藏:《福建教会自立运动》。

^[4] 心洗氏《肯公会复遣陆牧师到厦书》,《万国公报》,第10卷,第400—401页。

1867年1.36圆, 1872年1.47圆, 1882年2.40圆, 1887年2.88圆, 1892年3.30圆, 1897年3.05圆, 1902年5.30圆, 1907年5.80圆, 1913年9.13年。^[1]从这个数据可以看出, 信徒捐献金额逐年增长。有了金钱做物质保障, 漳泉大会的牧师自聘工作也取得了骄人的成绩。^[2]自闽南长老会开“自立”先河之后, 同处闽南的伦敦会也仿效开展“三自”运动。1920年, 长老会和伦敦会两会合一组成“中华基督教闽南合一会”, 其宗旨即为“联络闽南基督教会合力进行, 共图自养、自治、自传之教会, 普及救世之精神, 发扬基督教完全之主义于世界上”。^[3]差会权利被进一步削弱, 教会自治、自养、自传的能力大大提高。截至1920年, 福建全省基督教的宣教任务已基本由本省宣教职员负责, 也就是说, 此时福建基督教的许多差会已基本实现了自传。比如说, 于20世纪初由厦门人郭子颖从广东传入的安息日会, 这个教派不仅其传道工作由清一色的华人担任, 而且教牧人员中也没有一个是西来传教士。美国总会曾派遣来闽的传教士在宣教工作方面只起到协助的作用, 并不能真正干预。而由华人自己创立的真耶稣教会和基督徒聚会处是福建基督教的两大教派, 其与西方来华宣教组织更是不存在任何关系, 它们发展福建信徒的工作纯属自传, 从来没有外来传教士参与。

5.2.3 传教区域遍布全省

1858年, 《天津条约》赋予传教士在条约口岸以外地区活动的权力。福建各差会趁势制定了以福州、厦门两个开放口岸为据点向福建其它地区辐射的传教路线。这两条传教路线的开辟, 使基督教遍及福建各地。

1、以厦门为中心的传教路线

1842年鸦片战争后, 美国归正教牧师雅裨理第一个来到厦门, 随后1844年, 英国伦敦会施约翰牧师、养为霖牧师接踵而来。到1850年, 英国长老会用雅各医士、宾为霖牧师也相继来到。这三个差会就被称作厦门“三公会”。英美“三公会”在以厦门为基地, 然后向福建其它地方传教。

第一、闽南地区

闽南, 位于福建省的东南部, 主要包括有现在的泉州市、漳州市、厦门市以及漳平、大田县一带。闽南地区的交通枢纽是由北部的“晋江流域”和南部的“九龙江流域”所构成。闽南教会最初就是由厦门沿海地区沿水路传播进入内地, 形成了闽南独特的“河流网络之拓展模式。”

[1] 福建省基督教协会藏《闽南大会各施其教会情况》, 第146—147页。

[2] 详见附录一。

[3] 陈秋卿《闽南教会合一的经过》, 《中华基督教年鉴》6, 中国教会研究中心重刊。第186页。

(1) 漳州地区

漳州，位于厦门西面，与厦门之间的距离约35里。厦门地处九龙江虎口，沿着九龙江北上，绕过圭屿、海门，经过白水营、海澄和石码，传教士们可以顺利安全到达漳州。因此，厦门“三公会”在厦门立足脚跟之后，很快便将触角延伸到了漳州，从地理上构成了“九龙江福音路线。”

长老公会：厦门→白水营→漳浦→云霄、诏安、东山

1843年，长老会传教士便到漳州长桥乡坑尾村买地设堂；1853年，宾为霖牧师和厦门教会会友一同到漳州南溪之白水营布道，赁厝居住两个月，并顺利吸引10人信道。^[1]（后来白水营交由归正教会牧养）1854年宾为霖牧师至后康传道；1866年，在龙文时成立堂会；1882年，在长桥路尾购地建堂；1884年，在新路尾建堂。由此，基督教逐渐传入漳州其它地区，如云霄、诏安、东山等地。

归正教会：厦门→白水营→石码→天宝→山城→侯山→小溪→南靖

琯溪→坂仔→南胜→五寨→漳浦一带

归正教会主要是沿着两条线路布道。其中一条路线是沿着九龙江西溪发展。1855年，厦门归正教会派遣传道人到石码传道，并成功吸引了22个信徒，由此在石码奠定了基础。1862年，石码会堂脱离了白水营教堂，正式更名为“石码堂会”。随着石码堂会的发展，归正教会又在漳州府城成立“漳州会堂”。此后，教务日渐繁盛，遂以石码堂会为坐标沿着九龙江西溪一带发展。因为天宝离漳州府城只有20里路程，而且是南靖和小溪通往漳州府城的重要通道，其地理位置十分重要，归正教会便决定在天宝设立会堂。1871年，漳州会堂委派施贵德、陈日升、李纯良和康宽裕四人开垦天宝，并租下韩素的店铺，作为教会拜堂^[2]，建立了天宝会堂，并于1882年开创了天宝、小溪和山城三大支堂（合称“天山堂会”）。1885年，归正教会在此基础上，继续西行，进入南靖，并建立了山城会堂。另外一条路线是沿九龙江南溪而东南发展。1875年，归正教会在琯溪开设讲堂，并以此为基地向东南方向挺进。1874年，教会在坂仔桥东租下小店正式开设讲堂。之后沿着东南方向相继设立了南胜会堂与五寨会堂，并将宣教力量拓展到了漳浦一带。

伦敦公会：海沧→漳州→北溪→汀州

伦敦公会向外发展，始于海沧。1856年，李为霖牧师来到厦门，开设教堂，讲授道学。后派人前往海沧布道。教会日渐兴盛，便开始寻求向周围发展。“1864年，伦敦公会派芬

^[1] 《厦门宗教》，鹭江出版社1999年版，第111页。

^[2] 许声炎《天宝堂会史略》，《闽南中华基督教会简史》，第5卷，第15—18页。

廷与同工到漳州布道，租民房于城内的少司徒街开设讲堂。”^[1]其后，公会在此创立了学校和医院，以此作为漳属伦敦会总枢，于附近各地传教布道。1883年，入闽牧师布茂林等在漳平县西门外坂头顶租设教堂，基督教正式传入北溪。1892年，公会选派了5名宣道师和6名教士前往汀州布道。因受多方阻扰，公会一直无法在汀州立足。这个局面持续到了1897年。是年，牧师周之德的人在汀城开设福音书院，培植人才。1898年，领入教者10人，汀州教会宣告成立。

(2) 泉州地区

泉州位于厦门的东南面，两者相距约87公里。泉州是闽省名郡，民庶殷蕃，人文荟萃。因此，西来传教士们一早就盯住了“这块肥肉”。

长老公会：厦门→安海→官桥

→祥芝→永宁、石狮

→石井

→金井

厦门→泉南→安溪→洪濑

→永春→诗山、蓬壶

1855年，杜嘉德来到厦门，统理长老公会的教务，为积极开拓“新工场”，杜氏将目标瞄准了泉州。从厦门进入泉州，必然要经过“握泉厦交通要卫”^[2]的安海。于是1857年，杜嘉德乘坐福音船（Gospel Boat）到达安海。^[3]经过多年努力，长老公会终于于1860年吸引了数位民众施洗入教，并在安海站稳了脚跟。之后，公会以安海会堂作为跳板，伺机向周边地区传播福音。1867年，安海教堂派传道人在距离安海20多里地的官桥设立了会堂。但此会堂的布道效果一直不太理想。1865年，长老会委任祥芝信徒许试伯在前山乡租屋设堂，至1891年，祥芝不仅自立堂会，还发展了永宁和石狮两所会堂作为其支堂。^[4]直到二十世纪初，永宁和石狮两所会堂信众有所发展，遂合并组成了“永石堂会。”同时，由于石井信徒和金井信徒的要求，长老公会先后在这两个地方成立了会堂。

早在1863年间，厦门长老公会杜嘉德牧师就曾协同教友前往泉州府城布道，但屡屡遭到挫败。直到1866年，杜氏才在泉南新尾桥租赁房屋宣讲教义，1876年，杜氏在新花山建立泉南会堂。泉南会堂既是长老公会在泉州府城建立的第一个会堂，也成为公会向泉州北部宣

^[1] 《厦门宗教》，鹭江出版社1999年版，第114页。

^[2] 陈炎书《安海乡土概况》，安海陈诸益书局1937年版，第4页。

^[3] 姜嘉榕《清季闽南基督教会之研究（1842—1892）》，香港浸会大学，第64页。

^[4] 许声炎《祥芝堂会史略》，《闽南中华基督教会简史》，第3卷，第95—96页。

教的重要据点。1878年，长老会在安溪开设礼拜堂。安溪，隶属南安，其地理位置比较重要，是晋江“南、北两溪合流、溪舟必经之地。”^[1]长老会在此建基，为基督教向泉州西北方向传播提供了有力的“根据地”。1891年，长老会在泉州和永春两县的交通中枢洪濑创办义学，并将洪濑会堂归于泉州会堂之下。1886年，长老公会派安溪堂会的传道人到永春传道并设立会堂。之后，公会沿着东溪发展，一面朝南建立了诗山会堂，一面向北成立了蓬壶堂会。

归正教会：同安→安溪→西坪、半岭→蔡厝

1866年，美归正教会在同安设教，信者渐多，教会规模日渐扩展。于是，1877年，同安教会便派华人牧师到安溪龙门设立宣道所。1902年，教会日益拓展，在西坪和半岭两地分设了宣道所。1906年，美公会于蔡厝购地教堂。由此一来，美归正教会在泉州的会务日臻发达。

伦敦公会：厦门→海沧→惠安

与归正教会和长老公会有所不同，伦敦公会在泉州的宣教事业涉及面比较窄，涉猎的区域主要在惠安。伦敦会在海沧会堂的教务工作日渐昌盛，吸引了惠安乡民何乌梨等入教。于是，1866年，伦敦会便以惠安县城为中枢，在北门街外设立了祈祷所，并相继在本县各乡设教。至1883年，惠安堂会的教务取得了很大的进展。^[2]

第二，闽西地区

厦门“三公会”在闽南的宣教事业取得一定成绩后，便将新教传入靠近泉州德化的闽西地区。闽西，属福建的西部地区，包括现在龙岩市的新罗区、漳平市、连城县、长汀县、武平县、上杭县、永定县和三明市的宁化县、清流县、明溪县、沙县、三元区、梅列区、永安市、大田县14个县市。厦门的三个差会根据各自所需在闽西划分了宣教区域。伦敦会的宣教工作主要集中在九龙江流域和汀州流域，包括长汀、连城、上杭、清流、宁化、明溪等县；长老会的传教区域则分布在汀州流域，足迹遍及上杭、永定、武平等县；归正教会的传教区域分布在九龙江流域，以及龙岩新罗区一带。这几个差会中，数伦敦会在闽西的宣教力量最强（其它两个差会主要把精力放在闽南地区），它把闽西的汀州作为布道的最终目标。“本会宣教事工，固愿努力负责向内山辟地有所进展，即闽西汀洲一带亦认为我们应当争取之区域。”^[3]1884年，伦敦会派遣布茂林、班倚砥进入宁洋县城设立讲堂，因为地方偏小，便搬迁至龙岩宣教，自此，闽南伦敦会北溪区会在闽西创办。经过多年努

^[1] 许声炎《安溪堂会史略》，《闽南中华基督教会简史》，第3卷，第61页。

^[2] 潘镜高《伦敦会入闽百年之回顾》，《闽南圣会报》（1944年7月），第3页。

^[3] 《大会致谢伦敦会书》，《闽南圣会报》（1944年7月），第3页。

力，伦敦会在龙岩教区的传教工作趋于稳定，便于1892年委派周之德和陈步登在长汀城外租房传道，正式开启了闽西汀州的传教事业。^[1]1895年，伦敦会将其宣教范围遍及长汀、连城、宁化、清流、明溪、上杭等地区。至20世纪初，伦敦会在闽西拥有了北溪和汀州两个牧区。

2、以福州为中心的传教路线

新教传入福州的时间比厦门略晚几年。1847年，美部会（也称“公理会”）的杨顺率先乘船抵达福州。同年，美以美会（又称“卫理公会”）委派传教士怀德夫妇和柯林也相继踏来。1850年，安立甘会（亦称“圣公会、英布道会”）也传入了福州。这三个差会被称作福州的“三公会”。它们以福州作为传教中心，向福州周边地区宣教布道。

（1）福州临近地区

美部会：福州→长乐、永泰

1847年杨顺率先来福州传播福音之后，之后十年内，美部会派了几批传教士来榕，但由于地方官员的限制和当地群众的仇视等诸多因素，传教工作一直十分缓慢。直到1861年，夏查理和吴思明在于山下太平街兴贤铺、尽速、山顶社等地建起两座洋楼，美部会才算是福州城内扎稳了脚跟。通过开办医院、创办学校、宣传教义等活动，美部会在福州的根基愈加稳固。因此，1865年，美部会由福州扩展到了长乐和永泰。1864年，美部会吴思明到永泰传教，并于1899年在永泰建立了名为“真道堂”（后改名为“思明堂”）的礼拜堂，然而信徒还是寥寥可数。直到1901帝国主义国家胁迫清政府签订了丧权辱国的《辛丑条约》，美部会遂派遣大批传教士进入中国，同年，以伊廷芳（Edward Huntington Smith）为首的传教士进入永泰，经过数年努力，永泰教务逐渐兴盛。后美部会进一步将新教传入长乐。

美以美会：福州→福清

→莆田→涵江→仙游

1847年，美以美会跟随传教士怀德夫妇和柯林一同到达了福州。经历了几批传教士的往返，经历了接近十年的艰苦工作，美以美会在1856年时吸引了第一个福建人皈依上帝。至此，美以美会在福州基本立下了根基。之后几年间，该差会在福州创办了布道所、学校、书局等，教徒日益增多，传教事业开始向福州地区传播。1863年，福州美以美会委任教徒林振珍到福清渔溪堂传道。翌年，林振珍被派往福清的霞浦堂布道。由于此堂与南日岛相近，故林曾多次前往传播福音，于是信徒与日俱增。1865年，林与几位同乡到莆田城关外

^[1] 周之德《汀州开教史略》，《闽南圣会报》（1945年6月），第9页。

石桥边太师庙前布道，美以美会初次从南日传入了莆城。同年冬，美以美会在莆田草湖村建立了首座教徒，新教开始在莆田扎根，信徒也由最初的三人增长到了三十人。1868年秋，林振珍又到涵江布道。通过三年的努力，林在涵江设立了牧区并设立了“福音堂”（后改名为“六道堂”）。同年冬，基督教从涵江延伸到仙游城关。1869年，仙游设立了牧区，美以美会在仙游一带的教务日渐兴盛。^[1]

安立甘会：福州→连江、罗源、古田→福清
→莆田

1850年，扎成和温敦来到福州，初来乍到，宣教事业没有什么起色。直到1861年，才有两位教徒接受洗礼。之后，教徒日多。到1864年，安立甘会在福州后街兴建了第一座教堂——萃贤堂。同年，安立甘会开始向连江、罗源、古田等福州临近地区发展，1860年，福清江镜乡何四四兄弟中三人乳胶，回乡后租房设立了一间祈祷所。1874年，安立甘会在江镜建造了第一座教堂，即一善堂。1880年，差会又先后在山后、海口设立了真理堂、真道堂。安立甘会在福清得到了稳定的发展。

1876年，福州教区派遣传教士胡约翰(JohnE ichardW olfe)、罗为霖(Rev. S. Ldoyd)来莆田进行游行布道。他们来到莆田后，先成立了圣公会莆田支区，并在城内租赁民房作为会所，设立了第一座会堂——“安立间复原堂”^[2]，这所会堂成为了莆田支区的总堂。在莆田，传教士们一边开书店，一边宣讲教义，信者与日俱增。

(2) 闽北地区

如前所述，经过多年的努力，福州三个主要的差会在福州建立了稳固的处所和机构，之后它们在福州临近地区（譬如长乐、永泰、福清、莆田一带）也分别建立了教区。然而，对于征服欲望十分强烈的福州“三公会”而言，这样的成绩是远远不够的，于是它们将目光投向了闽北地区（有些差会甚至将传播领域扩展到三明地区）。“闽北”，是指以南平为主体，环绕武夷山脉的福建北部地区，居闽江上游，西与江西省接壤，北与浙江省毗邻，是福建省的“北大门”。辖延平区，邵武、武夷山、建瓯、建阳4市，顺昌、浦城、光泽、松溪、政和5县。

美部会：邵武→顺昌、洋口
→建宁、泰宁、将乐

1873年，美部会派遣传教士到邵武分发各种基督教小册子、传单，成绩颇为理想。于

^[1] 陈绍勋《基督教传入莆田史料》，《莆田文史资料》第五辑，第175—177页。

^[2] 《福建教区是什么？》，中华圣公会福建教区办事处1950年发行。

是1876年在邵武购买房屋建立了礼拜堂。在之后的四年里，尽管传教士们试图通过开诊所等方法发展教务，然而由于邵武民风比较保守等原因，教务并没有取得大的发展，四年时间仅获得3个教徒。^[1]到1885年，美部会在邵武成立了东门福音堂，标志着美部会在邵武正式立足脚跟，同时也掀起了向闽北其它县市拓展的序幕。开初，邵武美部会的传道人陈福怡在顺昌城关的双溪镇三民里（今三街县医院所在地）租用民房为教堂。^[2]1900年，美部会先后派阙发松、张志钦等人到洋口布道，教会得到迅速发展。至1924年，顺昌美部会在双溪镇建立了名为“救世堂”的礼拜堂。教友遍及曲村、漠布、郑坊等地，教徒达到了数百人。这一时期基督教在顺昌盛行一时。

1900年，和约瑟偕同传道人黄道真到建宁开展传教工作，吸引了不少教徒。之后，美部会又借此向泰宁、将乐等地方开拓教务，这样一来大大扩大了传教范围，形成了由邵武向四围乡县辐射的布道区域。

美以美会：福州→顺昌→尤溪→沙县→永安→明溪→古田

开初，顺昌教会由福州美以美会派来的林尚德等人负责主持。他们在宝月庵右侧（县防疫站水井边）租用民房为教堂。1920年后，顺昌的信徒增多，教会兴旺。之后美以美会将布道工作拓展到尤溪、沙县、永安、明溪、古田一带。

经过入闽传教士的努力和福建各差会之间的合作，到20世纪初，基督教教堂几乎遍布全省。以福州、厦门为中心的两条传教路线为基督教的传播起了积极的作用。

5.3 福建社会的影响

近代基督教传教策略的转变尤其是传教手段的多样化在对福建基督教的发展起重要作用的同时，客观上对福建社会的近代化也起了一定程度的推动作用，主要表现在对教育制度与医学方面。

5.3.1 教育方面

通过创办学校、杂志等传教手段，新教把近代西方的教育体制和一些课程内容传到了福建，对福建的教育产生了很大的影响。

从1844年福建最早的教会学校英华男塾创办伊始，经过入闽传教士的努力，教会学校越来越多，范围日益广泛，学校种类也日益增加，截至1919年，基督教在福建建立的学校有蒙学、初级小学、高级小学、两等小学、初级中学、高级中学、两等中学、师范学校、

[1] 黄铎《邵武基督教会史略》，载《邵武文史资料》，第3辑，第40页。

[2] 千仪《基督教在顺昌》，《顺昌文史资料》第2辑，政协顺昌县委文史组《顺昌县志》编写组编。1983年12月，第38页。

非师范类职业学校、高等学校10类。根据《中华归主》(中国基督教事业统计1901~1920)中的有关数字统计,1920年福建全省的基督教会学校中,有初级小学852所,高级小学96所,中学20所。除此之外,还有4所中等师范学校(包括福州女子师范学校、福州协和师范学校、福州协和幼稚师范、厦门鼓浪屿幼稚师范)和3所高等学校(包括协和大学、华南女子文理学院)。

这些蓬勃发展的教会学校,给福建社会注入了新鲜血液。首先,教会学校的开办,加速了旧式教育的解体。它改革了旧式学校的学制,开设了包括英文教学、中文、数学、地理学、历史、逻辑学、宗教等与国际接轨的近代化课程。到20世纪初期,许多教会学校除了完善自己的课程设置外,还十分重视各自的专业所长。有些职业专门技术学校除了公共课程外,有许多课程是围绕着专业技术设置的。譬如,闽南职业中学为了能让社会后易于就业,设立了簿记、会计、统计等专业。同时,教会学校不再把学生局限在读、写、背的学习范围,也不再局限于旧学中的“义理、辞章、考据”,而是充分调动学生的学习主动性和积极性。教会学校创办的女子学校和职业学校也开了福建近代新式的女子教育、职业教育等的先河作用。其次,新教办的各式学校为国家培养了一大批人才。通过福建教会学校培养的人才分布在各行各业。以1936年《私立福建协和大学毕业校友录》记载来看,其就业部门所占比例如下:教员21.6%,教会职员23%,政界16%,实业商界7.6%,社会工作3%,医界2%,报界2%,传教1.3%,国外留学5.3%,国内深造6.6%,不详9%。又据福建省档案馆藏1921年至1933年华南女子学院毕业生分配表载,毕业生总数144人,有81人任各类学校的教员,医务人员5人,教会工作1人,留学4人,升学9人,已故和不详者44人。教会学校毕业生中,不少人成为某一研究领域的专家权威,有的还接受进步思想的影响参加了革命工作。从福州英华学校走出的著名人物有化学家侯德榜、数学家陈景润、空气动力学家沈元和物理学家王仁。从福州格致中学走出的著名人物有革命先烈李铁、海军将领陈绍宽、化学家林一、核医学专家王世真、计算机专家林本铭、植物学家林传光、农业专家刘忠柱。从泉州培元中学走出的著名人物有科学家张文裕、蔡镛生等。从福建协和大学毕业的优秀人才中,我们可以看到有中国科学院院士林兰英、寄生虫学家陈心陶、天文学家戴文赛、教育学家陈锡恩等。从华南女子学院毕业的优秀人才中,我们可以看到有化学教授余宝笙,她是第六、七、八届的全国人大代表;有文学教授,原福建师范大学副校长陈钟英,有植物学教授周贞英;有英语教授潘欢怀,有新型材料专家萨本茂等。因此,教会创办的新式学校造就了一代新式知识分子,从而为福建甚至是古老的中国向近代化迈进造就各式人才。再次,作为新式教育的先驱和西学传入的媒介,在介绍西方文化和西方

新式教育体制方面，在促进福建对外交流方面，起了纽带和推动作用。

5.3.2 医学方面

与教会学校建立的同时，西洋医学在福建也得到传播。1844年，伦敦会传教医师在厦门创办了福建第一所教会学校。1900年后，福建各差会争先办医院，这一时期医院的数量较多。根据《中华归主》介绍，福建“教会医院共41所，约比其他任何一省所报告的数目多一倍。”事实上当时教会医院的数目远非此数，仅福州教区当时就有二十多所。

如雨后春笋般的基督教教会医院，带来了与中医套路完全相反的西医治疗方法和医疗设备，为福建的医疗事业增添了新的活力。首先，教会医院的创办，向福建传入了“西方的医术和西药以及近代的医院管理方法、规章制度、医学教育(包括护理教育)”，丰富福建人民医学知识的同时也促进了福建现代医学的兴起。其次，为福建造就了一批西医和护士人才。福建早期较著名的西医人才基本上都来自教会医院。这些闽籍医士大部分都分散到福建各地独立行医，帮助人们解除病患，为福建的医疗事业做出了重要的贡献。再次，为福建近代医学教育提供了宝贵的办院经验。在培养西医人才的过程中，教会医院的医学班和护士学校积累了大量的办学经验。这些宝贵的经验在很大程度上成就了福建医学教育的近代化。1949年解放后，福建政府接管了大部分教会医院所附设的护士学校，这些学校构成了福建现代医学教育机构的基础。

宣教会	医院 (所)	药房	男病 床	女病 床	病床总数	平均每 年住院 病人总 数
英圣公会	16	2	374	662	1036	8401
公理会	5	1	156	86	242	1006
伦敦会	3		86	40	126	1225
美以美会	10	6	271	180	451	4969
英长老会	4		205	120	325	3541
归正教会	3		150	100	250	1983
合计	41	9	1242	1188	2430	21125

结论

鸦片战争后，传教士们倚仗不平等条约纷纷来到福建。刚进入福建，由于福建人民的反抗心理、传教士对福建文化的不了解等因素，传教工作一度陷入僵局。为了摆脱传教困境，传教士们适当调整了传教策略并取得了良好的效果。

第一，近代传教士将传教对象主要集中在福建下层民众身上。这一时期福建的教徒大部分是社会下层的工人、农民和小商贩，富农、地主阶层以及知识分子等社会上层人物信教者甚少。信徒入教的动机各有不同，不可否认，其中有相当一部分人是冲着基督教免费发放的物品、食品、药物等去的，甚至出现了所谓的“吃教者”。正因如此，近代福建基督教教徒虽然数量众多，但是真心信教的信徒占多大比例还有待商榷。

第二，近代入闽传教士采取了丰富多样的传教手段。其中包括教育、医学、慈善活动等传教方式。这些传教方式的使用，一方面吸引了不少信徒，另一方面对福建教育和医学制度的近代化有着不可忽视的作用。特别值得注意的是，虽然这一时期福建基督教的传教手段与全国大同小异，但是诸如在厦门创办的“天足会”等在全国是首创。

第三，近代入闽传教士通过制定以福州、厦门为中心的两条传教路线，把福音传播到了全省各地。福建许多山区、农村也都建立了教堂。

第四，随着传教工作的展开、传教手段的丰富，对于传教士的要求更为严格。要想在异国他乡生存并传播福音，需要传教士们在拥有较高素质的同时也要有坚毅的品格。因此这一时期教会在甄选外国传教士时要求特别严格。正是在这种原则指导下，一批优秀的外国传教士进入了福建。他们在积极传播福音的同时还培养了许多福建本土传教士。福建本地传道人员的出现，为传教工作注入了新鲜的血液，也为福建教会的自立、自养、自传提供了人员准备。

总之，传教策略的转变使近代福建的宣道工作进入了一个小高潮，并在不自觉中对福建社会产生了深层次的影响。但是实际上，各差会甚至于各传教士的传教“策略”呈现出迥然有别的不同形态或个人特色。由于笔者学识尚浅，没有对各差会各传教士的传教差异作专门的阐述，而是着重勾勒这个时期福建基督教在全省传教策略的概貌，冀希能在以后的岁月里继续探究。

附录

闽南漳泉大会自聘牧师表（1862-1908）

年份（以四年做一个单位）	自聘牧师堂会数目 （人）	每年平均自聘牧师 （人）
1862-1864	2	0.7
1865-1868	0	0
1869-1872	1	0.25
1873-1876	1	0.25
1877-1880	0	0
1881-1884	5	0.8
1885-1888	2	0.5
1889-1892	8	2
1893-1896	1	0.25
1897-1900	4	1
1901-1904	3	0.75
1905-1908	8	2

资料来源：《闽南中华基督教会推进自立自养的概况》，《中华基督教会年鉴》，第12卷，第79-81页。

参考文献

一、参考著作:

- 【1】 陈支平、李少明.《基督教与福建民间社会》.厦门:厦门大学出版社,1992年.
- 【2】 林金水、谢必震.《福建对外文化交流史》.福州:福建教育出版社,1997年.
- 【3】 费正清.《剑桥中国晚清史》.北京:中国社会科学出版社,1985年.
- 【4】 陈炎书.《安海乡土概况》.安海:安海陈诸益书局,1937年.
- 【5】 顾长声.《传教士与近代中国》.上海:上海人民出版社,1991年.
- 【6】 陶飞亚.《晚清知识分子非基督教倾向的文化原因》.北京:世界宗教研究,1988年,第3期.
- 【7】 林治平.《基督教入华百七十年纪念集》.台北:台湾宇宙光出版社,1977年.
- 【8】 杨大春.《晚清政府基督教政策初探》.北京:金城出版社,2004年.
- 【9】 熊月之.《西学东渐与晚清社会》.上海:上海人民出版社,1994年.
- 【10】 顾长声.《从马礼逊到司徒雷登》.上海:上海人民出版社,1985年.
- 【11】 (法)沙百里著,耿异译.《中国基督徒史》.北京:中国社会科学出版社,1998年.
- 【12】 吴梓明.《基督教大学华人校长研究》.福州:福建教育出版社,2001年.
- 【13】 林治平.《基督教入华百七十年纪念集》.台北:台湾宇宙光出版社,1977年.
- 【14】 林治平.《近代中国与基督教论文集》.台北:宇宙光出版社,1980年.
- 【15】 汪征鲁.《福建史纲》.福州:福建人民出版社,2003年.
- 【16】 杨公素.《晚清外交史》.北京:北京大学出版社,1991年.
- 【17】 张力、刘鉴唐.《中国教案史》.成都:四川省社会科学院出版社,1987年.
- 【18】 陈支平.《福建六大民系》.福州:福建人民出版社,2001年.
- 【19】 郑剑顺.《福州港》.福州:福建人民出版社,2001年.
- 【20】 梁家麟.《福临中华——中国近代教会史十讲》.香港:天道书楼,1998年.
- 【21】 厦门大学历史研究所、中国社会经济史研究室.《福建经济发展简史》.厦门:厦门大学出版社,1989年.
- 【22】 吴义雄.《在宗教与世俗之间——基督教在华南沿海早期传教研究》.广州:广东教育出版社,2000年.
- 【23】 费正清,张理京(译).《美国与中国》.北京:世界知识出版社,2000年3月.
- 【24】 孙尚扬.《宗教社会学》,北京:北京人学出版社,2001年.
- 【25】 王立新.《美国传教士与中国现代化》,天津:天津人民出版社,1997年.
- 【26】 黄新宪.《基督教教育与中国社会变迁》,福州:福建教育出版社,1996年.
- 【27】 张国刚.《明清传教士与欧洲汉学》,北京:中国社会科学出版社,2001年.
- 【28】 许声炎.《闽南中华基督教会简史》,厦门:中华基督教会出版社,1934年.
- 【29】 庄为巩.《晋江新志》,泉州:泉州志编纂委员会办公室,1985年.
- 【30】 林文慧.《清季福建教案之研究》,台北:台湾商务印书馆,1989年.
- 【31】 吴幼雄.《泉州宗教文化》,厦门:鹭江出版社,1993年.
- 【32】 陈支平.《基督教与福建民间社会》,厦门:厦门大学出版社,1992年.
- 【33】 陈支平.《福建六大民系》.福州:福建人民出版社,2000年.
- 【34】 [法]谢和耐著,耿异译.《中国和基督教》.上海:上海古籍出版社,1991年.
- 【35】 陈支平.《福建宗教史》,福州:福建教育出版社,1996年.
- 【36】 王治心.《中国基督教史纲》,上海:上海古籍出版社,2004年.
- 【37】 曹中建.《中国宗教研究年鉴》(1999-2000),北京:宗教文化出版社,2001年.

- 【38】张西平、卓新平.《本色之探-20 世纪中国基督教文化学术论集》，北京:中国广播电视出版社，1999 年。
- 【39】张贵永.《教务教案档》.台北:中央研究院，1974 年。
- 【40】查时杰.《中国基督教人物小传》.北京:中华福音神学院出版社，1983 年。
- 【41】张力，刘鉴唐.《中国教案史》.成都:四川省社会科学院出版社，1987 年。
- 【42】姜嘉荣.《清季闽南基督教会之研究(1842-1892)》.香港:香港浸会大学，1999 年。
- 【43】王铁崖.《中外旧约章汇编》.香港:三联书店，1957 年。
- 【44】王忠欣.《基督教与中国近现代教育》.武汉:湖北教育出版社，2000 年。
- 【45】《莆田县宗教志》.莆田县宗教事务局，1991 年。
- 【46】赵照炳、陈佳源.《福建省地理》.福州:福建人民出版社，1993 年。
- 【47】王秀斌.《福建省地图册》.福州:福建省地图出版社，2000 年。
- 【48】唐逸.《基督教史》.北京:中国社会科学出版社，1993 年。
- 【49】何立.《宗教词典》.北京:学苑出版社，1999 年。
- 【50】章开沅、马敏.《基督教与文化丛刊》.武汉:湖北教育出版社，2000 年。
- 【51】罗秉祥、赵敦华.《基督教与近代中西文化》.北京:北京大学出版社，2000 年。
- 【52】李余强.《区域研究—清代福建史论》.香港:香港教育图书公司，1996 年。
- 【53】郭豫明.《中国近代史教程》.湖北:华东师范大学出版社，1993 年。
- 【54】梁德.《中外约章汇要 1689-1949》.黑龙江:黑龙江人民出版社，1991 年版。
- 【55】陈增辉主编、郭舜平译，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系编.《清末教案》第五册.北京:北京中华书局，1998 年。
- 【56】蒋世第，吴振棣.《中国近代史参考资料》.北京:高等教育出版社，1988 年。
- 【57】朱有猷.《中国近代学制史料》.武汉:华东师范大学出版社，1993 年。
- 【58】顾学稼.《中国教会大学史论丛》.成都:成都科技大学，1995 年。
- 【59】卢茨.《中国教会大学史》.杭州:浙江教育出版社，1988 年。
- 【60】章开沅.《文化传播与教会大学》.武汉:湖北教育出版社，1996 年。
- 【61】司德敷.《中华归主》.北京:中国社会科学出版社，1985 年。
- 【62】孙江著.《十字架与龙》.杭州:浙江人民出版社，1990 年。
- 【63】林志平.《理念与符号—基督教与现代中国学术研讨会文集》.台北:宇宙光出版社，1988 年。
- 【64】王立新.《美国传教士与晚清中国近代化》.天津:天津人民出版社，1997 年。
- 【65】林本炫.《台湾的政教冲突》.台北:稻乡出版社，1994 年。
- 【66】姚民权、罗伟虹.《中国基督教简史》.北京:宗教文化出版社，2000 年。
- 【67】孙尚扬.《圣俗之间》.北京:中国广播电视出版社，1999 年。
- 【68】阮仁泽、高振农.《上海宗教史》.上海:上海人民出版社，1992 年。
- 【69】卫青心著，黄庆华译.《法国对华传教政策》(下册).北京:中国社会科学院出版社，1991 年。
- 【70】胡卫清.《普遍主义的挑战—近代中国基督教教育研究》.上海:上海人民出版社，2000 年。
- 【71】史静寰.《狄考文与司徒雷登—西方新教传教士在华教育活动研究》.珠海:珠海出版社，1999 年。
- 【72】赵春晨.《基督教与近代岭南文化》.上海:上海人民出版社，2002 年。
- 【73】卓新平、许志伟.《基督宗教研究》.北京:社会科学文献出版社，2002 年。
- 【74】沙百里著，耿生、郑德弟译.《中国基督徒史》.北京:中国社会科学出版社，1998 年。

- 【75】梁元生.《十字莲花:基督教与中国历史文化论集》.香港:基督教中国宗教文化出版社,2004年.
- 【76】王明伦.《反洋教书文揭贴选》.济南:齐鲁书社,1984年.
- 【77】朱峰.《基督教与近代女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》.福州:福建教育出版社,2002年.
- 【78】[韩]李淑宽《中国基督教史略》.北京:社会科学文献出版社,1998年.
- 【79】[奥地利]雷立柏.《论基督教的大与小:1900-1950年华人知识分子眼中的基督教》.北京:社会科学文献出版社,2000年.
- 【80】林治平、查时杰.《基督教与中国历史图片论文集》.台北:宇宙光出版社,1979年.
- 【81】陈麟书、袁亚愚.《宗教社会学通论》.成都:四川大学出版社,1992年.
- 【82】中央研究院近代史研究所编.《中美关系史料·同治朝下》.台北:中央研究院近代史研究所,1968年.
- 【83】《基督教传入永春七五周年史略》.永春:多玛书局,1945年.
- 【84】费尔顿.《基督教与远东乡村建设》.上海:广学会,1939年.
- 【85】许乐宾.《美以美会初期来华传教概况》福州基督教文史资料选辑(第二辑)福州基督教三自爱国运动委员会文史工作组,1987.37.
- 【86】何凯立著,陈建明,王再兴译.《基督教在华出版事业 1912-1949》.成都:四川大学出版社,2004年.
- 【87】马礼逊夫人著,顾长声译.《马礼逊回忆录》.桂林:广西师范大学出版社,2004年.
- 【88】林治平.《基督教入华百七十年纪念集》.台北:宇宙光出版社,1977年.
- 【89】朱峰.《在信仰与实践之间:福建基督教史钩沉》.香港:汇美传意出版社,2002年.
- 【90】张福基.《兴化卫理公会史》.莆田:兴化卫理公会,1947年.
- 【91】林显芳.《福州美以美会年会史》.福州:美华书局,1936年.
- 【92】苏赞恩.《闽南教会医务概况·闽南圣会报》.1945年.
- 【93】《泉州文史资料》.政协福建省泉州市委员会文史资料委员会(内部发行),1982年.
- 【94】《永春文史资料》.政协福建省永春县委员会文史资料委员会(内部发行),1988年.
- 【95】《龙岩文史资料》.政协福建省龙岩市委员会文史资料委员会(内部发行),1983年.
- 【96】汪前进.《西学东传第一师利玛窦》.北京:科学出版社,2000年.
- 【97】孙尚杨.《明末儒学与基督教》.北京:东方出版社,1994年.
- 【98】王大吉.《宗教学通论新编》.北京:中国社会科学出版社,1998年.
- 【99】罗竹风.《宗教通史简编》.上海:华东师范大学出版社,1990年.
- 【100】【德】卡尔·白舍客著,静也常宏等译.《基督教伦理学》.上海:上海三联,2002年.
- 【101】【意】柯毅著,成思竹等译.《晚明基督论》.成都:四川人民出版社,1999年.
- 【102】【英】阿·克·穆尔著,郝镇华译.《一五零零年前的中国基督教史》.北京:中华书局,1984年.
- 【103】【法】谢和耐著,耿异译.《中国和基督教》.上海:上海古籍出版社,1991年.
- 【104】刘小枫.《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》.上海:上海三联书店,1996年.
- 【105】楼宁烈、张志刚.《中外宗教交流史》.长沙:湖南教育出版社,1998年.
- 【106】【美】南乐山著,辛岩等译.《在上帝面具的背后——儒道与基督教》.北京:社会科学文献出版社,1997年.
- 【107】何其敏.《中国明代宗教史》.北京:人民出版社,1993年.

- 【108】 李尚英.《中国清代宗教史》.北京:人民出版社,1993年.
- 【109】 牟钟监、张践.《中国民国宗教史》.《中国全史》.北京:人民出版社,1993年.
- 【110】 何小莲.《宗教与文化》.上海:同济大学出版社,2002年.
- 【111】 拉辛格著,敬也译.《基督教导论》.上海:上海三联书店,2002年.
- 【112】 周燮藩.《中国的基督教》.北京:商务印书馆,1997年.
- 【113】 杰西·格·卢茨.《中国教会大学史》.杭州:浙江教育出版社,1987年.
- 【114】 翟海源.《台湾宗教变迁的社会政治分析》.台北:桂冠图书公司,1997年.
- 【115】 王顺民.《宗教类非营利组织的转型与发展》.台北:台湾洪叶文化事业有限公司,2001年.
- 【116】 《剑桥中国晚清史》上卷.北京:中国社会科学出版社,1993年.
- 【117】 中华续行委员会.《中华归主》.北京:中国社会科学院,1985年.
- 【118】 裴化行.《天主教十六世纪在华传教志》.北京:商务印书馆,1936年.
- 【119】 伯希和.《蒙古与教廷》.上海:中华书局,1994年.
- 【120】 民国二十六年福建省政府.《福建统计年鉴》.
- 【121】 冯友兰.《中国哲学史》.上海:中华书局,1961年.
- 【122】 任继愈.《宗教词典》.上海:上海辞书出版社,1981年.
- 【123】 方豪.《中国天主教史人物传》.上海:中华书局,1988年.
- 【124】 张国刚.《从中西初识到礼仪之争—明清传教士与中西文化交流》.北京:人民出版社,2003年.
- 【125】 曹于恩、何爱先.《福清市志》.厦门:厦门大学出版社,1994年.
- 【126】 许长安、李熙泰.《厦门白话文》.厦门:鹭江出版社,1993年.
- 【127】 魏外扬.《宣教事业与近代中国》.台北:宇宙光出版社,1981年.
- 【128】 郑连明.《台湾基督教长老教会百年史》.台北:台湾基督教长老会,2000年.
- 【129】 赖永祥.《教会史话》.台北:台湾人光出版社,1995年.
- 【130】 熊自健.《近年来大陆学界关于宗教问题的讨论》.台北:文津出版社,1998年.
- 【131】 圣教杂志社.《天主教传入中国概略》.上海:上海圣教杂志社,1928年.
- 【132】 余日章.《基督教青年会史略》.上海:上海基督教青年会,1929年.
- 【133】 陈银昆.《清季民教冲突的量化分析》.台北:台湾师大历史研究所,1980年.
- 【134】 李瞻、石丽东.《林乐知与万国公报》.南京:中山大学出版社,1978年.
- 【135】 吴雷川.《基督教与中国文化》.青年协会书局,1936年.
- 【136】 费赖之.《入华耶稣会士列传》.上海:上海土山湾印书局,1938年.
- 【137】 舒新城.《中国近代教育史资料》.北京:人民教育出版社,1961年.
- 【138】 陈旭麓.《近代中国八十年》.上海:上海人民出版社,1983年.

二、参考论文:

- 【1】 刘焯涣.《建国以来教案研究述评》.《求索》1995年第2期.
- 【2】 顾卫民.《近年大陆的中国基督教史研究概述》.《近代中国史研究通讯》1993年第1期.
- 【3】 钟鸣旦.《基督教在华传播史研究的新趋势》.《国际汉学》1994年第4期.
- 【4】 李少明.《近代福建基督教的两大重要地位》.《世界宗教研究》2003年第4期.
- 【5】 罗荣渠.《论美国与西方资产阶级新文化输入中国》.《近代史研究》1982年第6期.
- 【6】 梁碧莹.《美国传教士与近代中西文化交流》.《中山人学学报》(哲社)1989年第3期.

- 【7】 何桂养.《近十年来中国基督史研究综述》.《世界宗教研究》1991年4期。
- 【8】 陈平晔.《试论基督教的历史特点及在中国的发展》.《宗教》1992年第2期。
- 【9】 王维江、廖梅.《基督教文化研究中文论著索引》.朱维铮主编《基督教与近代文化》。
- 【10】 段琦.《从中国基督教历史看教会的本色化》.《世界宗教研究》1998年第1期。
- 【11】 聂资鲁.《百年来美国的基督教在华传播史研究》.《近代史研究》2000年第3期。
- 【12】 陈孔立.《十九世纪下半叶福建人民的反教会斗争》.《厦门大学学报》1962年第3期。
- 【13】 李玉昆.《泉州外来宗教文化之研究》.《世界宗教研究》1986年第4期。
- 【14】 谢必震.《教会问题研究与教会档案资料》.《福建档案》1988年第5期。
- 【15】 何绵山.《1949年前的福建基督教》.《宗教》1998年第1/2期。
- 【16】 刘大可.《西风东渐与近代福建社会变迁》.《中共福建省委党校学报》2003年第2期。
- 【17】 李颖.《耶稣拯救中国?—伦敦会传教士麦嘉湖研究》.福建师范大学博士学位论文(未刊稿).2003年。
- 【18】 王庆成.《早期基督教在华传教之环境》.《历史研究》1997年第6期。
- 【19】 周典恩.《福建新教教会医院医院之研究(1842-1949)》.福建师范大学硕士学位论文(未刊稿),2004年。
- 【20】 陈永震整理《基督教传入仙游概述》.《仙游文史资料》第1辑。
- 【21】 许赞中.《兴化全教会今后之教育进行计划》.《奋兴报》.民国3年11月6日。
- 【22】 《兴化道学校沿革》.《卫理公会兴化年议会史料通讯》第1期。
- 【23】 刘玉苍.《教会的医务事业》.《福建教区月刊》1945年第12卷第4期。
- 【24】 《百年来的闽南基督教会》.《厦门文史资料》第13辑。
- 【25】 《莆田支区动态》.《福建教区月刊》1940年第7卷第6期。
- 【26】 张瑞哲、张瑞机.《卫理公会在福清》.《福清文史资料》第1辑。
- 【27】 刘玉昆.《百年会款之用法与教会之根本自立》.《奋兴报附张》民国10年第一版。
- 【28】 郑耀星.《福建省基督教地理研究》.《人文地理》12卷第4期。
- 【29】 林金水.《明清之际士大夫与中西礼仪之争》.《历史研究》,1993年第2期。
- 【30】 林金水.《艾儒略与明末福州社会》.《海交史研究》,1992年第2期。
- 【31】 诚静怡.《本色教会的商榷》.《青年进步》第76册,1924年第10期。
- 【32】 《中华基督教会年鉴》.台北:中国教会研究中心、橄榄文化基金会.1983年重版。
- 【33】 柴连复.《中国耶稣教自立会》.《中华基督教会年鉴》第11期.1931年版。
- 【34】 刘滋堂.《山东中华基督教会自立会》.《中华基督教会年鉴》第13期。
- 【35】 胡卫青.《近代来华传教士编译出版教科书活动史略》.《江西教育科研》1995年第3期。
- 【36】 斯达理.《法国耶稣会传教士巴多明关于满文的书信》.《满语研究》1994年第2期。
- 【37】 王峻言.《论晚清上海的洋商与传教士》.《史林》1999年第2期。
- 【38】 吴洪成.《论1876至1879年间西方新教传教士的对华赈济事业》.《清史研究》1997年第2期。
- 【39】 雷雨天.《美国传教士与中国近代教育现代化》.《南昌大学学报》1997年第3期。
- 【40】 吴梓明.《传教士与中国教育的近代化》.《高等师范教育研究》1997年第2期。
- 【41】 理雅各.《从传教士到传播中国文化的使者》.《国际关系学院学报》1997年第2期。
- 【42】 赵文利.《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。
- 【43】 何大进.《晚清传教士对中国文化的研究》.《文史哲》1997年第2期。

- 【44】李湘敏.《基督教教育与近代中国妇女社会思想观念的变迁》.《教育评论》1997 期.
- 【45】顾卫民.《十九世纪中国社会排拒基督教的原因》.《江海学刊》1991 年第 2 期.
- 【46】陈孔力.《十九实际下半叶福建人民的反教会斗争》.《厦门大学学报》1978 年第 2 期.
- 【47】陈绛.《在华西人与中国早期近代化》.《近代史研究》1991 年第 2 期.
- 【48】程伟礼.《基督教与中西文化交流》.《复旦学报》(社科)1987 年第 1 期.
- 【49】桑兵.《清代兴学热潮与社会变迁》.《历史研究》1989 年第 6 期.
- 【50】刘丹.《基督教与近代西方文化的传播》.《贵州社会科学》2000 年第 4 期.
- 【51】赵敦华.《基督教与中国传统和现代文化》.《天津社会科学》1997 年第 5 期.
- 【52】赵慧峰.《近代来华传教士的文化效应》.《烟台师范学院学报》1997 年第 4 期.
- 【53】莫法有.《基督教的中国化:历史和现实》.《复旦学报》1999 年第 3 期.
- 【54】金云铭.《回忆抗战时期的协和大学》.《福建地方志通讯》1985 年第 4 期.
- 【55】何绵山.《试论基督宗教在福建的传播》.《恒毅月刊》第 464 期.
- 【56】林金水.《在闽传教士与汉英福建方言字典》.《福建宗教》1997 年第 1 期.
- 【57】李玲.《最早到达福州的基督教传教士》.《福建史志》1997 年第 1 期.
- 【58】马雍.《近代欧洲汉学家的先驱马尔蒂尼》.《历史研究》1980 年第 6 期.
- 【59】刘廷藩.《中国基督教文化事业的问题》.《生命月刊》1922 年第 2 期.
- 【60】诚静怡.《本色教会的商榷》.《文社月刊》1925 年第 1 期.
- 【61】缪秋笙.《四十年来之中国基督教教育事业》.《金陵神学志》1956 年第 1 期.
- 【62】李颖.《清季台湾教案中官绅民的反教原因及其关系》.《福建师范大学学报》2001 年第 3 期.

三、外文资料:

- 1, the China Year book, edited by H.G.W, Woodhead, 1923.
- 2, Records of the Second Triennial Meeting of the Educational Association of China held at Shanghai ,May 6-9, Shanghai :American Presbyterian Mission Press, 1896.
- 3, Recorders of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May10-24, 1877. Shanghai :American Presbyterian Mission Press , 1878.
- 4, W.T.A.Barber, Recorders of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, held at Shanghai, May7-20, 1890. Shanghai :American Presbyterian Mission Press, 1890.
- 5, Christian education in China. A Study Made An Educational Commission Representing the Mission Boards and Societies Conducting Work in China. New York :Committee of Reference and Counsel of the Foreign Mission Conference of North American, 1922.

6, China Centenary Missionary Conference, held at Shanghai, April 26 to May , 1907. Shanghai: Conference Committee, 1907.

7, the Chinese Recorder, 1876-1921.

攻读学位期间承担的科研任务与主要成果

主要成果：

“试论基督教入闽传教策略的演变过程”发表在《福建广播电视大学学报》2007 年第 5 期，后被《广播电视大学学报》2008 年第 1 期转摘；

“永春魁星信仰浅谈”发表在《当代经济管理科学》2007 年第 10 期；

“从矮灵祭看台湾赛夏族的族群特点”发表在《台湾源流》2007 年冬季刊；

“清初天主教儒者——严谟”发表在《福建宗教》2008 年第 1 期。

致谢

本文能够完成，首先得益于导师谢必震教授的悉心指导。谢必震老师严谨求实的治学态度、高度的敬业精神、孜孜以求的工作作风对我产生了重要影响。同时要深深感谢专业老师(林金水教授、林国平教授、谢重光教授、林立强老师、陈寒老师、朱峰老师)，没有他们的辛勤授课和关心教诲，本文的写作恐怕难以为继。当然，论文的顺利完成，还得益于多方支持和帮助。特别要感谢福建电大何绵山老师、陈震以及福师大吴巍巍、肖郁哉和许晓明，他们为我完成这篇论文提供了宝贵意见和重要资料。在本文的写作和修改过程中，我还得到了许多同学的鼓励和帮助，如陈蓉、黎小玲、罗盱兰、康建凡、张文学、陈新等。借此机会，我要衷心感谢我的父亲母亲，在他们无微不至的照料和关心下，才使我得以专心致志地攻读硕士学位完成论文。

在拙著完成之际，我想起了一句话：结束即是开始。这句话恰好能表达我此时此刻的感受：一切才刚刚开始。

个人简历

颜白瑜，女，汉族，出生于 1982 年 3 月，籍贯福建永春，2003 年 7 月毕业于福建师范大学历史学，获得历史学学士。2003 年 7 月至 2005 年 7 月，在泉州七中担任高中历史教师，获得中学二级教师的职称。2005 年 9 月进入福建师范大学社会历史学院攻读硕士研究生，所学专业宗教学，研究方向基督教，指导老师谢必震教授。2008 年 7 月硕士毕业。