

THE RELIGIOUS CULTURES SERIES

宗教文化丛书

王志远 主编

基督教在

论文集

中国本色化

林治平 编著

今日中国出版社



101800

D001.1

基督教在中国本色化

(论文集)

林治平 编著



201018004

今日中国出版社

1998·北京

008103

(京)新登字 132 号

图书在版编目(CIP)数据

基督教在中国本色化/林治平编著. —北京:今日中国出版社,
1998.12

ISBN 7-5072-0413-8

I. 基… II. 林… III. 基督教史-中国-635~1927

IV. B979.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 33521 号

宗教文化丛书

中国现代文学馆

北京幽州书院哲学部

《宗教文化丛书》编委会

顾问:梁衡 胡长清 舒乙 庆先友

主编:王志远

副主编:文庸 钟肇鹏 冯今源 饶凤岐 黄隽青

常务编委:张世英 刘荫芳 艾杉

望德专辑常务编委:文庸 吴小新

本书责编:文庸

基督教在中国本色化(论文集)

林治平 编著

今日中国出版社出版

(原中国建设出版社,北京百万庄路24号)

新华书店总店北京发行所发行

北京文盛印刷厂印刷

850×1168毫米 1/32 印张 9.625 字数 230千字

1998年12月第一版 第一次印刷

印数 3 000册

ISBN 7-5072-0413-8/Z·131

定价:(软精装)22.70元

丛书总序

宗教是一个动态的概念,是一种与特定的时代相联系,具有多种表现形态和丰富内涵的社会性的精神现象和文化现象。“‘同一的’宗教适应着信奉它的各民族的经济发展的阶段而本质地改变了它自己的内容。”(普列汉诺夫《论一元论历史观之发展》),迄今为止,仍是如此。即使在看似最无宗教传统的中国,它也在潜移默化地影响着人们的道德观念、价值尺度和修养水准,以至成为意识形态的某种材料。宗教不仅是信仰者和研究者的事,而且是涉及几乎所有文化界思想界的普遍性课题。了解宗教、研究宗教已成为当代人文化修养的一部分。

从这种时代的要求出发,我们编辑了这套《宗教文化丛书》。丛书总计百种,将按三大系列介绍宗教文化,其中包括专著系列(国内学者的学术专著)、译著系列(世界著名学者的名著或新作)和普及系列(由专家为非宗教专业读者撰写的融汇最新学术成果的知识读物),希望能做到有助于推动中国宗教学的学术研究和学科建设,有助于引进世界宗教学的优秀研究成果,有助于使广大读者建立起以学术思想为基础的对宗教的认识。丛书将以佛教文化、基督教文化和伊斯兰教文化为主,同时介绍儒教、道教、萨满教、神道教以及犹太教等各种宗教与文化的关系。所有编入丛书的作品,都要求有相当的学术功底,或有较高的认识价值,语言表达力求深入浅出、雅俗共赏、融汇贯通。既使宗教研究者可资借

鉴,也使对宗教感兴趣的各界学人开卷有益。由于涉猎范围广,著述品种多,出版时间紧迫,审读人手短缺,尽管参加著译的大多是宗教学的博士、硕士或教授、副教授和讲师,但挂一漏万、美中不足之处总会有的,尚祈望各界方家赐教,以便在再版时校正。为了提高排版质量,本丛书基本采用激光照排,由于这在中国还是新技术,也带来一些诸如缺字、跳空的新问题。尤其要说明的是,丛书所收作品的观点不一定都与主编者一致,只要言之成理,持之有故,对中国文化建设能尽一家之责,这里便提供了一鸣之地。我们主张“文责自负”,以宽容的襟怀进行学术切磋。

作为一种复杂的社会现象和文化现象,宗教包含了人类社会得以维系的几乎全部因素。如果从哲学或神学,正统信仰或民间信仰的某一单纯角度去理解宗教或判断宗教的兴衰,都难免会作出片面的结论。只有进行全方位的考察(从政治学、经济学、哲学、神学、社会学、心理学、人类学、文学、美学、民俗学、艺术及人体科学等不同角度)、立体的阐述(兼顾统治阶层信仰、知识阶层信仰和民间下层信仰的差别与联系)以及系统的论证(综合不同学科、不同发展阶段、不同信仰层次、不同文化体系、不同时代背景下的变迁与延续,分析宗教的出发点和客观社会效果),才能揭示宗教的真实面貌和实际作用,揭示宗教在人类历史上的过去、现在和未来。《宗教文化丛书》正是要在广义文化的前提下,给人们提供各种观察了解宗教的机会。

在诸多角度中,首先是宗教创立者、传播者和信仰者自身的看法,或简称为神学的角度。这是应予尊重和重视的,是从其他角度观察的对象和研究的基础。一个人尽管不必是宗教信仰者,但生活在社会中,就不免应具备对信仰者的了解甚至理解。这样,在许多方面都可以避免伤害对方的感情,也不至于由于妄加褒贬或主观歪曲而带来无知与浅薄之名。据估计,全世界现有教徒超过25亿人,占总人口的五分之三以上。与这样多的人们交朋友,

是值得认真对待的。当然,我们绝不是要求每一位作者或读者都膜拜在宗教的脚下,恰恰相反,我们希望每个人掩卷之余都有一番思索,得出一个独立思考后的判断。

其次应提到哲学的角度。哲学是对万事万物的概括与抽象,是任何一种意识形态的理念核心,宗教概莫能外。宗教的内容可以用本体论、认识论和实践论等等框架加以标定,便于人们去把握其实质。但这种把握往往要求把握者有较高的文化水准和较强的思维能力,无论是普通信仰者还是对宗教有一般兴趣的人都不一定能做到。而哲学却实在是宗教的精神支柱,只不过距离宗教登场表演的前台还很远罢了。古往今来,有多少次前台的戏已唱得起劲甚或停了下来,但这支柱却不会倒。宗教在学术上的不朽价值,较多地体现为其哲学对于人类思辨能力的深化与提高。不过,发人深省的也还有另一种现象:当哲学贫乏到讲不下去的时候,反倒要求助于宗教。二者常常交替出现,面目甚至是模糊的。

再次应提到文学的角度。文学是把宗教作为思想材料的“自由派”。在文学作品中,宗教既可以成为主导和灵魂(或潜在主题和最终信念),如《神曲》、《复活》、《金瓶梅》、《红楼梦》等等;也可以为讥讽取笑世相而借题发挥,如《西游记》、《十日谈》、《巨人传》等等。不了解宗教就不容易理解这两类文学作品;但如果想从这两类作品去了解宗教,前者多为理想化,后者多为世俗化,与神学或哲学的宗教又都有一定距离。当然这也正是从文学角度体现宗教或对宗教题材进行再创作的特色。如果触目皆是说教而失去了有血有肉的形象,文学则是失败的;而宗教的根本目的也就随之落空。成功的宗教文学总会以一种活灵活现的甚至长存千古的形象来实现宗教理念原本想要达到的目的;这目的其实并不曾说出来,却会在相当一部分读者内心中被自然地唤醒。

当今比较具有现代色彩的一种角度,是心理学。例如,讲“天堂”、“地狱”,会被有知识的人们斥为“迷信”、“陈腐”。但如果像池

田大作在《展望 21 世纪》中所说的那样：“‘地狱’就是受生命原有的魔性的冲动所支配，处于痛苦最深的状态”，“‘天’是欲望得到满足，充满欢乐的状态”，是否当代人就会接受呢？据说西方著名的历史学家和哲人汤恩比给予的高度评价是：“超过迄今西方所进行的任何心理分析。”传教者已变换为这种现代口吻，研究者将如何？对历史上的宗教现象又如何从这一角度分析？都是新课题。

还有不能忘的一点，即从政治学角度看宗教。这一点在中国具有悠久的传统，古来即有“神道设教”的治国安邦之策。宗教之于政治也有比较明确的认识，叫做“不依国主，则法事难立”，基本能自觉地“巡民教化”。政治与宗教的协调互补，在历史上往往与社会的长治久安相联系。而宗教与政治的对立乃至冲突，则标志着动乱和不安。这种现象也很值得从广义文化的角度去重新探讨。

至于其它方面，如经济学的角度，在僧俗之间，传统的说法往往不知不觉总站在正统的立场上，维护皇权的利益，似乎此时皇权便代表全民。而实际上，宗教经济的存在——其慈善事业对于社会经济总体的调节补充作用和心理效应，更多地表明了它之所以能存在的历史合理性。宗教文化在相当程度上与宗教经济的兴衰息息相关。

总之，从任一学科的角度都可以去研究宗教，而任一学科也仅仅揭示了宗教的一个方面。在广义文化的前提下扩大探讨宗教的视野，是一件有利于各种学科展现更全面历史的好事，也是一件有利于民族文化建设的好事。

中华民族是一个具有古老文明的民族，对宗教的探索曾显示了她非凡的理解力和天才的创造力，为人类文化贡献过无数璀璨的瑰宝。当我们整理这份遗产时，沐浴着她的智慧之光，更感到应让她为今天和明天的文化建设献出潜在的宝藏。我想，如果意识到宗教几乎是伴随着人类社会而诞生的，并且不会半途便辞别人

类而去；如果意识到宗教必将适应经济发展的阶段而本质地改变自己的内容，并由此建立起一种历史的发展的观点，则将使我们对宗教的观察和了解更为客观、更为主动、更为冷静、也更为睿智

王志远

一九八九年一月
于北京幽州书院

自序

《基督教在中国本色化论文集》这本书能够顺利出版中国大陆国内版，我心中充满了难以言表的感谢、兴奋之情。

思想这个题目已有三十多年了。“基督教与中国”是一个错综复杂、充满文化争议、民族感情、历史情结以及宗教信仰的艰难课题。而 indigenization (“本色化”) 或 contextualization (“关连化”、“情境化”、“脉络化”、“场合化”) 更是文化人类学者或宗教神学学者争议不休的问题。甚至即使是一个普通人，生活在今天这个似乎越来越小的“地球村”(global village) 中，异文化接触的经验越来越频繁，在这种情形下，外来文化与本土文化间的关系究应如何？外来文化可能完全变成本土文化的一部分吗？或者外来文化只能在本土文化原有的脉络系统、或有关的场合、情境之中，才能与本土文化结合变化、生根发展？在讨论这些问题的同时，因文化接触而产生的变迁，究竟是如何一个变法，也是一个极端敏感、争议性极高的问题。收集在这本书中的十二篇论文就是想以“基督教与中国”数百年（自天主教入华传教开始）、甚至千余年（自唐朝景教入华开始）的接触经验作一个案，来探讨中国文化与西方基督教文化相互接触、彼此交融过程中 indigenization 或 contextualization 的问题。

思考这个问题，有两个基本的矛盾一直存在：作为中国人，从中国文化本位立场出发，总难免会担心基督教的传入中国，会

不会使中国伟大光荣的文化传统“基督教化”，甚或“洋化”；另一方面从基督教的神学信仰立场观之，人们更担心，基督教在中国应该本色化吗？如果基督教在中国居然本色化了，那岂不意味着基督教要放弃其信仰传统？这样经过本色化后的所谓的“基督教”还算是真正的基督教吗？我们会发现，谈到基督教与中国本色化的问题，这种两极化的疑虑，一直是历代学者、教会人士思考这个问题的困难所在。

基于上述种种疑虑思考，使得基督教与中国本色化的进程，困难重重，往往各走极端，无法面会（confrontation），亦无法对话（dialogue）。诚如研究中国人反教原因的权威学者吕实强教授所说：“基督教与中国文化吵架吵了一百多年，却从来没有见过面。”号称世界两大文明根源的基督教文化与中国文化之间竟然发生了这种遗憾缺失，说什么都是人类文化史上的一大损失。笔者研读教学中国现代化之历史思想——尤其是基督教传教士如何成为中国现代化媒介人物之过程、困难与功过，前后约三十余年，深信基督教与中国之关系，若欲厘清观念，不失立场，且发扬光大，根植中国，势必从文化根本结构上，寻求其相互融合、会通转化之道。多年来与海内外相关学者专家深入研究，曾策划推动多次学术研讨会，邀请世界各国知名学者专家，发表论文，推广研究；并于会后汇整论文、评论，出版专书，终于逐渐形成研究风气，引起海内外著名大学及学术机构的研究兴趣。发展至今，基督教与中国文化研究似已形成新兴显学，引起广泛重视与兴趣。收集在这本论文集集中的论文，就是在这片风起云涌的研究中的部分成果。这些论文曾在台湾、海外分别集结成书，先后发表。今承文庸教授负责编选，能以本书面目在国内面世，自然是一件令人高兴、极有意义的事。由于收集在本书中的诸篇论文，在台湾出版时均系由本人负责主持编选，而今再经文庸教授的精选，并将其中的英文论著，邀请国内学者译为中文，出版发行，

使本书的可读性更为提高。文庸教授令我在书前略缀数语，呈述原由，幸何如之。希望藉著这本书的出版，能提供更多思考基督教与中国文化的研究空间。在国内外学术界、教育界热烈展开基督教与中国文化研究专业热潮之时，相信这本书的出版，会有一些的影响与贡献。

林治平 1998年11月16日
于台湾中原大学人文社会教育中心

目 录

丛书总序

自序

- 基督教在中国本色化之必要性与可行性…………… 林治平 (1)
- 就景教碑及其文献试探唐代景教之本色化…………… 赵璧础 (35)
- 唐元两代基督教兴衰原因之研究…………… 杨森富 (61)
- 利玛窦对“基督教在中国本色化”
的努力…………… Joseph Sebes 著 李大霞 译 (93)
- 18世纪四川的中国籍天主教
神职人员…………… 罗伯特·安特蒙 著 李大霞 译 (108)
- 戴德生与李提摩太传教方式
之比较…………… Paul Cohen 著 苏文峰 译 (121)
- 梁启超与基督教教育…………… Chi-yun Chen 著 周如欢 译 (138)
- 民国以前香港基督教之本色化事业及其影响…………… 李志刚 (164)
- 近代中国知识分子反基督教问题的检讨…………… 吕实强 (202)
- 民初若干教会人士对中国基督教社会使命
的看法…………… 吕实强 (217)
- 文社——20年代基督教文字事业本色化
的努力…………… 王成勉 (251)
- 台湾的独立教会…………… 史文森 (272)

基督教在中国本色化之必要性与可行性

——从中国教会历史发展观点检讨之

林 治 平

基督教传入中国已有一期不算短的时日 (1)，但似乎未真正地普遍深入中国文化或国人心中，原因何在？众说纷纭。笔者认为若从“本色化”的观点加以探讨，或许可寻到一些解释的理由。本文特从中国教会历史发展的过程，分别就下列几部分加以探讨，藉以说明基督教本色化在中国之必要性与可行性。

一、本色化 (indigenization) 或关连化、情境化 (contextualization) 之意义

本色化 (indigenization) 原意为“土生土长”。当两种不同的文化有所接触时，外来文化与本土文化相互激荡，直至此一外来文化逐渐演变，终于落地生根成为本土文化，此过程可称为“本土化过程” (2)。若以基督教来论，便引发了一些争论：基督教究竟是否是文化？基督教等同于文化吗？ (3) 当然，从宗教的观

点而言，基督教是超越文化的（4）。然而从人类文化现象来看，基督教若想在抽象的理念信仰之外落实成为我们的生活，它势必是一种文化，必然在文化的范围之内。我们甚至可说连宗教中的抽象信仰理念部分都无法超越文化之外，这些抽象信仰理念必然会注入实际生活方式、文化架构之内。（5）同样，基督教是由西方传教媒介传至中国之宗教，因此必然带着西方文化之本色，当其与中国本土民俗文化接触之际，会产生一些文化上的困难，乃属当然。（6）

“本色化”乃外来文化与本土文化接触后所产生的文化变迁的过程。说得更浅白一点，本色化乃是两种不同的文化，当甲文化传至乙文化中时，甲文化在乙文化中找到落脚点与生根点的过程或现象。甲文化如何在乙文化中找到落脚点与生根点，且甲文化之某些符号意义如何为乙文化所接受，同时在乙文化中生根发展，甚至于开花结果，其整体之过程及其中所遭遇之问题，我们皆可称之为“本色化过程”。

基于上述本色化之讨论，我们可以说，基督教在中国本色化之意义乃指基督教思想在中国文化社会系统中寻找落地生根开花结果之过程。披上西方文化外衣的基督教思想，如想顺利地在中国文化社会系统中传播，就必须进入中国文化系统中与中国文化社会结合或在中国文化中找到相关的脉络系统，生根发展。换言之，基督教必须用中国人所了解的符号系统传播，否则中国人就不可能知道基督教在传播些什么。但是西方传教士在此却有些顾忌，很怕用中国的符号来传播的结果，可能最后连基督教本身也不见了。如果本色化的结果是使得基督教失去它应有的特色，那么，他们还有什么可传的呢？这似乎是一个两难的困惑：一方面若本色化，中国人势难了解基督教，基督教也不可能在中国生根发展；一方面担心本色化的结果使基督教完全化为中国文化的一部分，而失去其真义。所以，基督教在中国本色化，就是

基督教进入中国或为中国人所接受的过程。一个是从基督教的进入（西方将基督教传入中国），一个是中国人接受基督教相对应。换句话说，从西方人的角度来观察，西方人必须了解中国人之文化社会符号系统，找到彼此交会的立足点，把基督教传入中国；同理，从中国人的角度观察之，若中国人对基督教所传进来的文化社会符号系统完全不了解，他也必然无法接受基督教的信仰理念、符号仪式。其实中国人、西方人，甚至各民族、各地区皆有其自己的本色化问题，基督教传入西方后，也是经过了本色化的过程，这是我们谈基督教本色化问题时不能不注意的一件事。

但“本色化”一词，容易引发一些情绪上的作用。好象一谈本色化便是要将基督教的本质放弃，变为中国文化的一部分。从基督教神学或护教学来看，会有点紧张。本色化的结果是否会失去基督教一些原来的东西，失掉基督教的本色，一想到这些问题很容易引发一连串情绪作用。本色化问题实际上是文化学上一个很大的问题。文化学者林顿（R. Linton）曾对文化上的本土运动深入剖析，（7）复经华莱士（A. Wallace）的扩大补足，李亦园的分类整合，为我们提供了清晰的本土运动的类型，使我们更易了解外来文化与本土文化接触时所产生的许多反应模型。（8）

基督教在中国本色化最高潮的时期，差不多是在 1920 年代左右，正值第一次世界大战前后，也是民族主义最高涨的时期。（9）所以基督教在中国本色化的问题，无论从赞成或反对两方面考察，都难免包含了许多情绪上的色彩。反对者力斥本色化将使基督教失却信仰立场，向世俗偶像低头屈服；（10）赞成者亦不免在民族主义精神高涨之际，攘臂附合，失却信仰立场。（11）这种情形使得基督教在中国本色化的过程充满艰辛而前途坎坷。

为解决上述疑虑，近代宣教学上出现了“关连化”或“情境化”（contextualization）这一名词（12）。congtextual 乃从 context 演变出来的，据韦氏大辞典解释，其本意为内容，目录或上、下文

意相接，或有助于了解某一事物全貌之周围环境或事实（13）；可译为“关连化”、“情境化”或“脉络系统”、“脉络化”。（14）基督教要在中国本位文化中生根发展，必需在中国文化中找到其脉络系统。要知道某一基督教所习用之符号传达到中国后，同一符号在中国符号系统中是什么意思？若将意思搞错成另一意义，必然产生严重后果。（15）须注意者，有时虽用同一符号传达出去，但在对方的符号系统中，该符号的上下文或其脉络系统中却是另一种截然不同的意义，如此亦可能造成困扰误传。（16）因此除非在对方的系统中找到其关连性、脉络性，才可真正地把某一思想意念、信仰内涵传达正确。故基督教于接触中国本位文化时，须在中国文化中找到其脉络系统、以便达到其传播目的。这一过程可称“关连化”、“情境化”或“脉络化”过程。

至于神学、护教学，其目的乃在于保护宗教绝对纯正与其原味不变。但从宣教学的立场言之，传道者为了考虑如何把自己的信仰传达给对方，必须运用关连化的原则，考虑对方能懂得的部分、最有兴趣的部分以及最有关系的部分，于是便有可能为切合所需而只取摘福音信仰的部分。从神学、护教学角度而言，就会担心，此行动是否简化了福音的整体性，导至信仰不纯正，不全备？此又可产生一些争议。所以今日的福音传播者虽逐渐采取关连化、情境化、脉络化以代替本色化、本土化，但其疑虑争执，仍然不可避免。（17）

二、基督教在西方本色化、关连化、情境化的例证

基督教在西方事实上亦经过一本色化、关连化、情境化的过程。基督教起源于中东巴勒斯坦，与犹太教关系密切。公元1世纪开始向外传布，特别是君士坦丁以后，开始为罗马帝国接受，

逐渐传至西方，成为西方文化的根源之一。(18) 所谓西方文化三大根源即：希伯来文化、希腊文化与罗马文化的结合整统，三者互相影响。从纯粹历史或文化观点看，我们必须承认希伯来文化受到相当程度希腊文化与罗马文化的影响。像神学方面，可从《圣经》中明显看出，如《约翰福音》、《路加福音》、《保罗书信》等，就很清楚地看到希腊文化的影响，或者说《圣经》中的这些部分是作者受了希腊文化的影响，或为了向希腊人传扬福音而有意无意地希腊本色化的结果。(19) 当然罗马文化对基督教的影响亦不容忽视，特别是在宗教组织、圣品系统等方面。(21) 我们知道，任何一种宗教，至少包括两方面，一方面为教义部分，另一方面则为组织部分。显然，罗马文化就宗教组织方面对基督宗教特别是天主教方面影响非常的大。这些教义组织由公元1世纪起逐渐发展，至3、4世纪而成形，使原属东方犹太教传统的基督宗教，终于在原有的传统中蜕变演化，形成了今日的西方型模的基督教。(21)

基督教本出于东方巴勒斯坦，传至西方后，经过一千多年的时间，使得许多基督教抽象的神学观念与信仰理念终于落实为一套西方的生活方式与符号系统，成为可供实践的具体宗教，顺利地完成了它本土化的任务。(22) 这一套完备整合的符号系统，也就是西方的文化架构，是可以传达，可以学习的，是西方人生活中不可或缺的一部分，也是他们人人都承认的一部分，再也不会觉得那一部分是外来的文化。二千年来西方基督教的发展从教义组织、仪式符号到重大节期都受到当地文化的影响。(23) 逐渐的希伯来式的犹太基督教的理念与希腊、罗马以及以后西方的历史文化，变成完整之整合，甚至到了几乎完全分不清究竟那部分为基督教？那部分为希腊文化？那部分为罗马文化？那部分为西方文化？如此的发展，最后会发现基督教理念很自然地完全融和并穿上西方文化社会的符号系统，经过紧密地整合，而与西方

文化分不清了。

如前所述，我们可以从西方教会史的发展过程中找到许多例证；如关于神学思想的发展、教会组织的演变、各种节期习俗的发展等，都一再表现出西方基督教世界理念与西方文化习惯符号系统合一不分。结果，在这种文化系统中长大的人便产生了整个的混同，当其在坚持某些文化符号时，会觉得同时是在坚持某些信仰理念，而觉得此理念等于此符号，若没有实行此符号就等于未实行此理念。在此情况下，久而久之，原具有东方浓厚色彩的基督教理念（《圣经》中的《旧约》即具有相当浓厚的东方色彩，整个基督教的感情是很具东方色彩的）（24），却变成必须依赖西方文化社会符号系统，方能表达实践。基督教因很早便传至西方，未在东方发展，直至 180 多年前才由西方传至中国。（25）基本上说，这个时候的基督教已完全在西方本土化，成为西方文化的根源了。如此经过西方本色化或关连化后的基督教由西方传教士传入中国，西方传教士自然会将整套的理念传过来而不会刻意区分何者为基督教的原型、何者为西方文化的渗入，事实上它也不容易觉察区分。活在一种文化中，很难将文化的内涵划分得很清楚，除非经过非常专业的过程。所以这些传教士或教会机构传给中国的基督教自然的是西方本色化后的基督教，对中国人而言，便发生了问题。究竟西方传入中国的是基督教信仰还是西方文化？而中国人要接受的是基督教的信仰还是连西方文化亦一并要接受？难道中国人必需接受的是已西化的基督教？这便是中国人一直认为基督教是洋教而加以拒绝的主因。（26）历代反教运动中，可以很清楚地感觉到，甚至到今日，仍有许多人认为基督教乃是一外来宗教，并非中国所固有的。（27）这就牵涉到“根”的问题，人类似乎有一种寻求根源的本能，尤其 70 年代后期以后，这一现象特别明显。在一些人类学或人类文化学者的心目中，这种现象是很神秘的。从基督教的立场我们也忍不住要问：

上帝为何造这些各不相同的种族、文化？如果上帝爱世人的话，他为何会允许发展一种拒绝 神真理的文化呢？所以如何消除种族文化的偏见，从每一种不同的文化中找到 神普遍的启示与预备，并进而发展关连化、本色化的福音工作，的确是今日传教者应尽之努力。从西方教会史的发展过程观之，教会在西方已完成了其本色化的过程，如今西方本色化后的基督教，再由西方传教士传入我国，是否也应援历史的先例，让中国基督教也有一次本色化的机会，因而像基督教在西方一样，使“基督教”在中国可以生根发展，成为真正的中国基督教。

三、基督教在中国本色化的努力及其所遭遇的问题

基督教在中国本色化的历史可从唐朝景教时期算起，约从公元 6 世纪时期至现在，已有 1300 余年。唐朝景教传入中国以后，曾努力本色化，因其面对的是中国文化鼎盛的唐朝时期，在中国强势文化的压力下，景教不得不拼命努力全心本色化，但是结果却是失败。(28) 论者认为其失败的原因为过分注重本色化、甚至完全佛教化，而失去其原来应该具有的景教色彩。(29) 故唐朝景教虽曾于中国盛行一时，所谓“法流十道”，“寺满百城”(30)，但不旋踵随着唐武宗禁佛教便一并遭到禁教的命运，卒至烟消云散，忽焉消失，只能退守中亚一带。(31) 其后至元朝随蒙古人再度传入中国，但也仅在蒙古人的范围内，此时天主教教士孟德高维诺等亦将天主教传入，但景教与天主教于当时影响皆不长远，完全不能在汉人或汉文化中生根发展，因此待蒙古人退出亦暂告中断。(32) 至明朝约 17 世纪时期耶稣会士利玛窦等人进入中国以后，天主教终于能成功地传入中国，尤其利玛窦，可算是开创传教新局面非常伟大的传教士。从本色化的角度来看利

玛竇，可发现他是利用本色化传教成功的范例。(33)简言之，早期耶稣会士如利玛竇等，一方面尽力了解中国传统习俗，另一方面也熟悉中国一些经书，很会向中国社会的精英分子——官绅阶级传福音，如徐光启、李之藻等均是。(34)及至以后的有关教务问题发生争论之时，徐光启等便挺身为教会辩护，因彼等均为中国高级知识分子，社会地位崇高，雄辩滔滔，切入问题深处要害，直至今日读之仍可感受其影响力。(35)当时出版的《天主实义》等书，皆为本色化过程中非常重要的文献，可看出利玛竇是奠立本色化或通过本色化向中国传福音极成功的例证。然而利玛竇等人的努力，一旦碰到了中国文化社会中的根本价值——最明显的是祭祖、祀天、尊孔等礼仪之争时，仍不免惨遭挫败，在本色化的道路上，留下数百年来争论不休、无法解决的困难。(36)

19世纪初，新教由第一位传教士马礼逊将基督教传入中国。就整个人类历史言之，19世纪时期为西方文化达到高潮时期，此时期正值西方文艺复兴之后，理性主义、工业革命及最新的政治改革全部完成之时。故西方传教士于当时是挟其文化、政治、军事的优势力量来到中国，有意无意之间便以高姿态进入，面对中国本色文化的体认自然远不及从前进入中国的西方传教士。大体言之，19世纪以前，西方人是挺佩服中国文化的，如元时的马可孛罗、明时的天主教士等。但19世纪却因西方文化正值高潮，符号系统完整周严，西方人的文化自信心十分坚强，于是以西方的社会文化符号来看中国的文化社会符号，仓促之间西方人很难了解中国，甚至误会鄙视在所难免，认为中国落后、愚顽、贫穷、丑陋者均不在少数。(37)在这种情形下，基督教在中国传播，自然不会太关心中国文化脉络的问题，大多数的传教士只是主观的、强烈的表达他们的信仰理念，用他们自身的符号系统来表达，把他们自认为好的对的，以一种救世者的心态，强加在

中国人的身上，务求拯救“可怜的”中国人；他们当中也有部分人士认为中国文化社会的符号系统是邪恶的异教，魔鬼的网罗。(38) 如此，双方差距日远，饱受屈辱的中国人在连遭挫败之后，便倾尽全力抗拒基督教的传入，认为基督教只是洋教，将大不利于中国，(39) 再加上当时的政治环境，西方人用武力强迫中国人于不平等条约中订下传教条款，(40) 于是，1860年后，当西方人正喜于传教运动得以蓬勃发展于中国时，反教思潮及反教活动亦普遍展开；一连串的教案，更加凸显了中西冲突的复杂性。(41) 而这一连串的教案，以义和团所造成的庚子教案为最高潮。(42) 从文化学角度检讨之，义和团教案也可以说是中国文化社会面对外来强大压力所引发的一种巫术式的排外的本土化运动。(43) 庚子教乱时，义和团高举扶清灭洋的口号，许多传道人、教民皆被杀，自此以后教会才痛定思痛，深切反省教士与教民为何被排斥于中国之外？开始痛切地感受到中国本色化的重要而朝此方面努力。(44) 至1920、30年代，民族主义风起云涌，五四运动后至1922年，爆发了由知识分子推动的反基督教运动，更加促使中国教会人士反省、反思基督教在中国本色化的意义及其重要性，基督教在中国本色化的呼声此起彼落，各种尝试的努力也纷纷出现，(45) 至1925年左右达最高潮。可惜当时主张本色化的人多半从另一极端——中国文化，甚至主张佛化基督教着眼，未能取得主流福音派的认同，而被斥为异端新派。(46) 其后本色化派主张自立、自养、自传，而成立三自爱国运动委员会(47)。基督教在中国本色化之路，进入了一个新阶段，但迄今仍然困难重重，兹就下述六项略加说明：

1. 译经问题：

如何将《圣经》翻译成中文，可说是基督教在中国本色化所遭遇到的第一大问题。而解决此问题之努力于唐朝景教时期便已开始。景教所采取的方法是从中国的文化中大量借取现存字眼翻

译，包括借用许多佛教用语（48）。这些佛教化的景教经典，无法传达景教所要传达的真意，因中国人读到的是景教所借用的佛教的符号所表达出的意念，而非景教真正的理念。于是空有一大堆佛教化的景教符号，却未能了解景教真正的含义。景教在表面上虽“法流十道，寺满百城”，却完全无法扎根生长。所以景教译经的本色化只可说是外表符号的本色化，因此不能产生长远的功效。

及至天主教传入中国之后，天主教教士虽亦曾尝试译经，但皆未将全本《圣经》译出（49）。至1807年基督教第一位传教士马礼逊（Robert Morrison）到中国后，便开始着手翻译《圣经》。而马礼逊在中国翻译《圣经》的同时，另一传教士马舒曼（Joshua Marshman）在印度亦同时展开译经工作。两人在翻译时均曾考虑使用何种文体，是用通俗的白话文？亦或使用典雅的古体文？此亦造成困扰。（50）加上许多名词，如 God、Holy Spirit、Gost 等该如何处理？更令翻译工作愈形困难。（51）由于考虑到本色化问题，清朝时期就有许多不同版本的《圣经》翻译，最后“合和本”《圣经》被公认为最好、最適切、且流传最广远的版本（52）。“合和本”《圣经》较偏向于用北方或北平话，且配合整个国语化，白话文过程。事实上“和合本”《圣经》比中国之白话文运动流行还早（53）。于是在这个大环境下，“合和本”《圣经》遂为中国各教会所普遍接受。

在整个翻译《圣经》的过程中，是有很多争议的。正确的翻译工作涉及符号的转换，如何将甲文字系统中的意义传达给乙方，就必须用乙方所懂的符号来传达。可是如何避免乙文字系统中的人员用乙文字系统中的符号意义去解释甲文字系统所传达的符号意义，也是个重要的问题。因此在中文《圣经》的翻译过程中，曾有意避免邀请精通中文儒道佛的学者参加。（54）直至今日《圣经》中的一些辞汇仍然各有坚持，如“受浸”或“受洗”、

“上帝”或“神”等，(55)皆成为辩论的主题。对传教士而言，如何正确地将“GOD”的观念传达给中国人，必须找到最好，最清楚且最合乎此一理念的中国文化脉络。如“上帝”在中国思想脉络中的意义为何？“神”在中国思想脉络中的含义为何？又“天”在中国思想脉络中的意义为何？这些辞汇在中文中的脉络意义是否与基督教所讲“GOD”的思想完全吻合？同时文字语言是一直在进行变化中，因此不同的新译本《圣经》便不断出现。(56)如何将《圣经》活生生地用更浅显明白的方式，让中国人更容易明白，一直是译经工作中的主题。怎样的译本才算是忠于原意？逐字对译？或只要“意义相符、效果相等”就可以了？(57)如果我们所重视的是意义的翻译，而不是字义的翻译，那么译经时首应考虑的是关连化本色化的问题了，否则字义虽已传达，意义却仍模糊、甚至误传，必会产生许多困惑。故现今许多新译本的努力方向，是如何使用今日的语言，来表达《圣经》的意义，这也是一种本色化、关连化的努力。

译经问题的本色化关键乃是希望在现今的文化脉络中找到一些《圣经》思想的接触点；译经工作的本色化并非将基督教改变来满足现在的需要，而是在现代文化社会结构符号脉络中，努力将基督教成功地宣扬出去，并进而将《圣经》中所坚持的观念、信息影响文化社会层面的变动。因此，今后的《圣经》的版本，必然会走向多元化的发展，针对不同的社会阶层、不同的文化需要而有不同的译本。

事实上历代译经的努力，可说就是一种关连化、本色化的努力，如何让《圣经》在中国文化思想中发生作用，是为基督教在中国本色化的第一步，换言之，我们期望有一天《圣经》的中文译本不仅是基督教的《圣经》，也是中国思想家的思想宝库，使《圣经》的影响力一方面因为它浅显易懂可以深入到广大的群众内（即小传统中）；另一方面也能吸引中国文化社会中深思的少

数人——也就是中国大传统所喜爱。当《圣经》能在这两种传统中发生影响力的时候，中国基督教本色化的前景才能显露曙光。

2. 文字出版问题：

文字出版是影响本色化的重要因素，因此谈到基督教在中国本色化的问题，不能不提基督教在中国的文字出版工作。从中国教会的角度检讨之，在中国从事基督教文字工作的前辈先锋，几乎全是西方传教士，而与西方传教士配合的中国人，水平皆不太高，多半是西人的仆役跟班出身。(58) 故过去中国教会的出版品多为西方作品的中译，甚至直至今日，教会的出版品仍以翻译为主。(59) 他们固然热心从事文字事工，但西方人的感觉与文化心理与中国人不同，故不管他们如何的努力，也只不过把他们认为最好的介绍给中国，可惜却忽略了中国人所最需要的，无法碰到中国人真正的问题，徒有隔靴搔痒之叹，不能击中中国文化社会的痛处，产生真正的生命影响力。等到 20 世纪初年，受过良好训练的中国留学生大批回国，他们提起笔来，写作不辍，立刻夺走了 19 世纪末基督教在中国文字工作昙花一现的光采(60)。可惜基督教在中国文字工作上本色化的反应实在太慢，经过五四运动、非基运动等狂风巨浪侵扰之后，中国基督教文字工作者，除了张亦镜的《真光杂志》之外，几乎完全交了白卷。(61) 以至于今日谈论民国以后的现代文化，基督教可说是一点影响也没有，这是值得基督教界深自反省的。这种现象直到 60 年代以后，广学会（今之基督教文艺出版社）才将其工作移交到中国人手中（首任中国社长为黄永熙博士，总编辑为许牧世教授）。(62) 直到 1970 年代以后，中国教会的文字工作才渐渐由中国人主持。(63) 文字工作也就是文化工作，若要文字进入到中国文化脉络中，只有中国人才更能感受到中国文化的痛处，否则永远无法在中国文化中生根。这一条本色化之路，仍有待更多教会的觉醒、更多人才的投入。

3. 传教方法问题：

传教方法也是基督教在中国本色化问题中极为重要的一环。中古世纪因为整个欧洲业已天主教化，天主教的符号系统已完全本色化为欧洲人士所接受，所以传教者只需举起权杖或高举十字架，就可使对方俯服，达到传教的目的。但 16 世纪宗教改革运动以后新起的耶稣会，因受改教运动的冲击，思想远较其他天主教派为开放，又因其特重远方传教，对异文化的关心亦远甚于其他专在西方的天主教各会派。(64) 因这些老的天主教各会派，长年接触者均系同质的本地文化，而未有机会接触异文化，故亦从未感受到对异文化认同的重要性。对这些老会派而言，认为只要一举起十字架，就会邀得对方的崇敬，因为这些符号在西方社会早已建立其权威感。而耶稣会士多从事远方传教的异文化工作，他们远渡重洋跑到中国，会发现他们虽举起十字架却毫无效果，因为中国人根本不知道十字架代表什么。若要说服中国人对十字架佩服，就必须用中国人的符号来讲论。因此，耶稣会这批最早开辟东方传教历史的人非得重视本地文化不可。大致言之，耶稣会传教士，都相当重视本色化问题，从事天主教在中国本色化的工作。(65)

但是跟着耶稣会来到中国的天主教其他会派的传教士就不同了，如方济各会、道明会等根据自己在欧洲多年的传教经验，十分排斥耶稣会在中国本色化的宣教方法。如前所述，耶稣会是一个新的会派，并无一些必需遵循的传统，于是他们在东方便可一切从头开始去摸索。简言之，耶稣会主张进入中国文化，较重视本色化，尊重中国祭祖、祀天、尊孔各种社会文化。而其他会派却无法接受，终于爆发了“中国礼仪之争”，导致中国皇帝下令禁教。(66) 甚至在中国传教立有汗马功劳的耶稣会也被教皇下令解散。(67) 本色化之争，达到历史高潮。

及至 19 世纪初，基督教再度进入中国，正值西方文化达于

最高潮，西方传教士不由自主的便带着些许优越感进入中国。大体言之，他们对中国的社会情境或文化状况都不会抱太高的敬意，甚至更有不少传教士对中国文化社会鄙夷不屑者。清中叶以后在中国的传教者，其传教方法略有两派：一派以李提摩太（Timothy Richard）等人为主，主张与中国文化结合，认同中国社会习俗；一派以戴德生（Hudson Taylor）为主，主张直接宣讲，决不稍加变通。（68）前者主张“孔夫子加基督”，采取的是融会贯通的态度；后者主张“孔夫子或基督”，采取的是势不两立的态度。前者认为若要中国人接受信仰，必须先从改变中国人的“世俗头脑”思想方法着手，若中国人头脑所思考的与基督教的前提冲突违背，那么信仰一定无法传入，故得先预备他们的头脑，然后才有可能传福音，这种传教方法即今日的“福音预习”，是一种比较注重本色化、关连性较高的传教方法。后者主张将福音与社会两者完全分隔，认为只要传福音就可以，不必管中国人的文化社会；直接宣讲福音的信息与内容，而不管什么本色化或关连化与否的问题；只要主观地认为已宣讲了所有福音的内容就好了，至于对方是否能接受领悟、化为他们生命内层深处的一部分，这一派的传教士似乎并不在意。

很不幸的是，这两种原应彼此互补的传教方法却在历史的发展上被划分为二：一属新派，一属福音基要真理派，彼此对立，互不相容。（69）事实上此两派主张皆各有其论证，但在中国传教史上，遗憾的是主张与中国文化有更多关连脉络化，比较倾向本色化论点的传教方法，不为中国正统或福音派所接受，两者各走极端，彼此攻击。结果李提摩太一派就愈来愈走社会福音之路，发展到最后有些人根本离开福音本质，只讲社会文化关切；另一派就纯走所谓福音化的道路，结果是完全与社会脱节，把自己锁在教会的尖塔之内，失去了在世界中作光作盐的功用。基督教在中国整个传播过程中，这两派传教士在理念与实际作法上无

法协调，就传福音方法看，无论如何是一个相当大的损失。不过1970年代以后，上述现象已有所改善，教会亦开始有更多社会与文化的关切，且有一些与教会平行的福音机构（Para - Church Organization），开始在做一些本色化关连化的工作，如香港的突破、台湾的宇宙光、校园、工业福音、基层福音与客家布道工作等机构。1974年福音派各教会在瑞士洛桑召开第一届世界福音会议，也在其宣言中强调社会关切的必需。（70）其实耶稣在传福音时就十分重视传福音的环境、背景；使徒保罗更是如此，他主张“向什么样的人，就做什么样的人，无论如何，总要救些人”（71），又说“要用百般智慧，各样方法来传福音”（72）基本上了解对方、用对方的方法来讲我们的话，用对方的符号系统来讲我们的理念，从对方的脉络介绍我们的信仰，此皆可做为传教方法再思的方法。

4. 符号系统与宗教仪式问题：

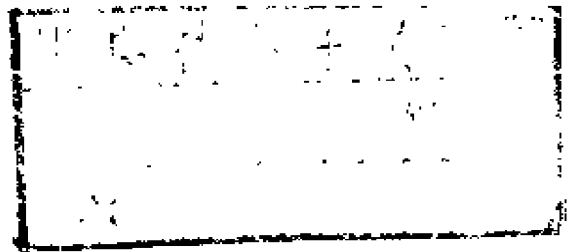
符号系统与宗教仪式虽属文化宗教的表层现象，但任何文化理念或宗教信条的落实施行都必需依赖符号系统及宗教仪式。由于符号系统的不同，基督教视之为圣洁崇高的各宗各派的宗教仪式、庆典节令，往往在中国文化的脉络系统中被视为大逆不道、不能接受。（73）这是因为文化脉络符号系统不同，中国人会用自己的脉络符号去解释西方很多的符号仪式。如受浸，是基督教认为最神圣的礼仪，但在中国人眼中，特别是眼见妇女进入受浸池由男性牧师施行浸礼，中国人只有用无耻邪淫来咒骂了；（74）又如基督教领圣餐，是一种非常神圣、纪念耶稣流血舍身的礼仪，但中国人眼见牧师念念有词，分饼分杯，于是一口咬定那是符咒而无法接受。（75）如此许多问题皆是因为西方传教士在将基督教传入中国的过程中，没有考虑中国人的一些文化习俗的禁忌，而引发许多不必要的误会争议。这些争议对西方传教士而言，或许有时会觉得中国人的反应很可笑，甚至很愚蠢；但对中

国文化五千年传统而言，对这些外来的文化——特别是从符号方面去观察解释时，当然会发生猜疑顾忌，觉得不可思议而无法接受。反之，许多中国文化社会中的文化习俗、符号系统在西方人士的眼中，也变成异端邪淫、偶像崇拜的异教。例如中国的跪拜，原是一种很普遍的社会礼仪，尤其是向皇帝下跪，更是天经地义的，而在西方外交使节看来却认为是一种极大的侮辱，坚决不肯接受。(76) 在中国教会史中，因符号解释的差异而引发的争执又多又大，由符号系统解释歧异所产生的问题，却不能从本色化、情境化或关连化的角度去了解对方的符号系统、文化习俗，是中国教会史上，中外许多争端产生的原因。

综上所述，可知符号的意义并非固定、一成不变，从符号到意义，中间还需经一个解释过程。(77) 所以从本色化的角度，我们可以先借用一种文化中的符号，假以时日，或可产生符号的取代，而演变成一新的意义，使其完全丧失原本的意义。罗马帝国时期，最成功的例子是将太阳神的纪念日转变为纪念耶稣诞生的日子，此乃最明显的符号取代的例子。(78) 符号取代是本色化的结果，可惜在中国教会史上，传教者很少采用符号取代的方法，从本色化的符号入手，而逐渐取代其意义，完成传播福音，生根发展的使命。

5. 祭祖、祀天、尊孔问题：

祭祖、祀天、尊孔是中国文化最深层或最重要的文化素质。从文化学上分析，它是整个中国社会结构文化安定整合的基本要素。(79) 所谓牵一发而动全身，外来文化习俗、宗教礼仪，如果碰到这些问题，一有冲突就很麻烦。依据汤恩比的文化放射定律，一种外来文化光线的穿透力与此光线的重要性成反比，换言之，越重要的文化光线在穿越异文化体时，所受到的拒绝排斥就越厉害，反过来我们也可以这么说，越是重要的文化素质越不容易被外来的文化光线所穿透，马上会反弹出来。(80) 西方文化



传至中国，若非牵涉到中国文化最深层的一面，或许还可以接受，但一旦碰到最重要的部分，如祭祖、祀天、尊孔等就必然遭到强烈反弹，形成严重争执。利玛窦来中国之时，谈到天文、地理、科技，甚至大部分教义皆可为中国人接受，但一碰到中国人的祭祖、祀天、尊孔的仪式时，便立刻遭到中国人的强烈反弹，起而拒斥。刹那之间，中国人忽然从对天主教非常友善的态度一变而立刻绝裂，严禁传教。(81) 故谈到基督教在中国本色化问题，祭祖、祀天、尊孔无疑是引起争论困扰最多的问题。中国的祭祖、祀天、尊孔究竟是一种社会礼仪、善良风俗还是一种宗教迷信、偶像崇拜？一直是争执的焦点。(82) 又因为它牵涉到传教士及中国文化两方面最深层的内涵，所以在本色化的过程中，问题也特别严重。尽管在 20 世纪以后，中国官方一再宣布祭祖、祀天、尊孔是一种社会礼仪，并不表示宗教意义，但教会却一口咬定它是一种宗教的偶像崇拜，以致引起执政者的不满。(83) 这种问题直至 50 年代的台湾，仍为是否应向国旗及国父遗像敬礼而引发激烈冲突。(84) 凡此种种，迄今仍为本色化传教问题上的难题，其中是非曲直，仍有待努力做进一步的改善。

6. 神学信仰问题：

西方思想较偏重于抽象的理念及哲学的思考，但中国人却很实际而具体，重直觉现世、不尚玄想。(85) 用抽象的、偏向哲理思考的神学与较重实际现世的中国人交谈，中国人是不太能理解的。例如罪的观念，中国人马上想到的是一件件具体可见的罪，如杀人、放火、奸淫、抢劫、偷盗等道德上的犯罪；《圣经》所谈的却是比较抽象的“罪性”、“亏缺上帝的荣耀”等。(86) 又如神学中非常重要的“三位一体”，虽然《圣经》中从未出现这四个字，但却已发展为神学系统中最基要的信仰。(87) 可是我相信，甚至包括信了很久的基督徒在内，真正懂得何谓“三位一体”的人必定很少。此外，今日的神学、护教学也是由西方教

会史历代演变逐渐形成的。(88)从西方教会的记载我们可以发现,当基督教传入西方之后,马上面临各种政治、社会、文化、思想的冲击,教会为了维护信仰立场,不得不召开大会讨论研商。(89)在面对各种实际困扰、信仰疑难、思想冲击的围攻下,为了解决这些争议而发展了神学与护教学。所以从这个角度讨论,神学或护教学是基督教传至西方以后与西方文化进行本色化的结果。在教会历史中,历次的护教会议多是针对基督教与当地文化发生冲突无法解决而召开的。由教会人士反复讨论、激烈争辩,会后发表信仰宣言以求解决各项信仰上的争议问题,逐渐构成西方基督教的传统。但是西方人士在接受基督教的信仰历程中所遭遇的各项问题,并不一定是中国人的问题,所以直接将西方神学信仰原封不动地搬至中国,当然会有你痛我不痛,我痒你不痒的问题产生。因此,中国的神学应该从中国的文化社会历史中去找寻资料;中国的护教学应该从中国教会史中,特别是从中国人的反教思想及反教行动中去寻求面对解决之道。换言之,中国的神学或护教学应该像西方的神学护教学一样,必需经过一个本色化的过程,才能在中国生根,解决中国人的问题,把基督教在中国的文化社会中普遍传开。可惜直到今日,中国的教会仍然没有自己的神学与护教学,30年代前后本色化神学讨论期间,我们仍然无法找到一位既“中国”又“神学”的人才,更不幸的是当时许多所谓本色化神学的讨论,既不能为中国人所接受,更不能为中国教会所接受,而斥之为新派异端邪说,全力加以批判。(90)1988年6月16日中国基督教协进会副主席沈以藩牧师(6月26日在上海沐恩堂被祝圣为主教)在香港发表公开演讲,讲题为“中国教会在神学思考中”(91),首先就提出处境化(按即 contextualization)的神学思考问题,他说:

“神学思考不能离开我们所处的现实环境,用我们神学上的一个‘术语’来说,也就是任何的神学思考,它都是一个处境化

(Contextualization) 的思考。我们有时也讲到神学的思想需要本色化。我们在一个社会、一个民族当中，怎样使得神学思想更加本色化 (Indigenization)。

无论是处境化或是本色化，我觉得这两种有相同的地方，但是也有一些区别之处。如果说，神学本色化是更注重神学思想与我们传统的文化相结合的话，那么觉得处境化的意义比本色化更宽广一些。

处境化，它包括本色化，但除了怎样和我们传统的文化相结合外，处境化更着重我们的神学思考与我们所处的现实环境，以及现实的社会变革的关系。中国的神学思想要吸取民主传统文化的精华，这是很重要的，但是，我们还更应当看到，中国的神学思想还必须要能够回应我们现代中国所处的政治、社会、经济、文化的巨大变革。这也许是我们神学思想要处境化的一个全部的意义。” (92)

我想沈牧师的这个前提大致上我们都能、也应该接受。但是沈牧师接着以大陆过去三四十年的发展，提出了九项中国教会神学思想上的问题加以讨论，指出了许多值得今日中国教会工作者在神学上反省思考的问题。可惜这些问题太尖锐了，一些习惯西方神学思考的人，实在不能接受，从而指责沈牧师的论证是统战神学。(93) 我个人觉得，沈牧师的意见虽有值得讨论的余地，他的神学见解也许与你我不同，但他提出来的问题却实在重要，很值得关心基督教在中国本色化的各界人士思考面对。

神学的本色化是基督教在中国本色化的根本问题，可惜中国教会在这方面几乎交了白卷。今日大多数中国神学院所教授的神学仍然是西方的系统神学；护教学仍然是柏拉图、亚理斯多德、教父时代，以及文艺复兴、理性主义冲击下西方教会的面对应退的记录。什么时候我们才能有儒道墨法、宋明理学、佛道冲击之下起而应对的中国护教学呢？

四、基督教在中国本色化所引起的论争

本色化运动在中国发展，第一阶段在景教时期，此期思想可说完全佛化，在自体认同的过程中，几乎消失掉自己，有很多的思想、符号皆从佛教借用，故至唐武宗时期，便跟着禁佛而连带被禁。此结果带来了两样影响：一是景教本色化失败的经验，留下一个有力例证，足资提倡本色化人士参考避免；一是给反对本色化者留下藉口，雄辩滔滔，举证反对基督教在中国本色化之施行。一些认为本色化行不通，反本色化者常引唐朝景教之本色化为例，以支持其论点，影响颇巨。

本色化运动第二阶段从明朝天主教传播开始，耶稣会教士如利玛窦对本色化非常努力，从思想层面至符号层面，中国最基本的文化价值、祭祖、祀天、尊孔等皆一并接受，同时利玛窦亦尽力争取中国上层知识分子，即所谓大传统中深思的少数人的支持，故此一阶段的本色化可说是非常成功的。(94)可惜以后的礼仪之争牵涉到双方文化的根源，反弹特强，互不相让，终于导致隔绝分裂。这些基本的问题，数百年来，中国教会一直未曾好好面对，寻求解决，所以基督教一直无法深入中国，生根发展。基督教信徒在人口比例中始终只有3%左右，有人提出所谓中国福音化上限说，认为基督教若不能在某些基本文化价值上寻求本色化、关连化，而始终停留在洋教的地位上，则中国人接受一个洋教式的基督教人口，不会超过百分之五，衡诸各华人聚居地点的基督教徒比例，此说似乎颇有道理。(96)

揆诸历史，所谓本土化的论争有两种型态：一为排他的本土化运动，乃针对外来文化，为对抗而对抗，一味的坚守自己的文化，此现象在19世纪非常普遍。当时，西方文化挟其强势进入亚非各洲，亚非文化面临解组崩溃的危机，于是在一些地区遭遇到一些巫术式的当地本土化运动的完全反弹。(96)一为所谓融

和式的本土化运动，乃撷取外来的文化融和本土化重整接受。(97)可惜就中国而论，情况应属于前者。因19世纪福音传入中国是用一种高压、强制的手段，透过政治外交军事及不平等条约的签订，迫使国人接受西方人士认为好的东西，自然遭到中国人的反感。(98)而传教士所接触的多不是上层社会或高级知识分子，影响力有限。(99)虽然最早的留学生中有不少人为传教士送到国外受教育者，只因他们不是名门大户的子弟，平日较少受到中国大传统思想理念的束缚，出国后接触到西方文化，变而从洋，往往被中国社会视为异物；更不幸的是，这些透过各种不同教会关系出国的人，其居留西方学习西方文化阶段正值19世纪西方反基督教思想盛行时期，于是一些非基督徒留学生回国后竟成为反基督教者，而另一些基督徒留学生则有不少人属于激烈的新派，不为福音正统教会人士所接受。(100)

“庚子事变”也是一个排斥外来文化，特别是基督教文化，所产生的巫术式排外运动，对当时的中国是一个非常大的刺激。(101)之后，一些中国基督徒或传教士更进一步思考基督教在中国本色化运动的问题。事实上在1860年英法联军之后至1900年八国联军之间，一些传教士已关心到中国社会文化与中国人接受基督信仰的问题，并为此展开了激烈的辩论。(102)等到八国联军之后，传教者更加关心中国文化社会与传教的关系，本色化运动开始复苏。至20世纪时期，从世界潮流而言，正值民族主义兴盛时期，各地、各民族之民族主义运动风起云涌，在中国更是如此。(103)因此主张切合中国几十年民族的忧愤与沉痛，于此大环境下，爆发了两种皆属本土化运动的现象：一为完全反对基督教，力主回归中国、关心中国政治现状，从民族主义立场反对基督教；(104)另一为看见基督教被反对得如此强烈，教会乃开始产生自觉，深切反省中国教会是否应更加关心基督教本色化的问题，并进而采取一连串中国教会本色化的尝试。

由中国教会史之角度可知，19世纪末，20世纪初在中国主张本色化的人多半是信仰上的新派人上，但也有些保守信仰的中国基督徒努力从事中国基督教的本色化，这些由保守信仰人士所推动的中国基督教本色化运动，带着相当程度的教会内的排他色彩，如倪柝声的聚会所，真耶稣会运动，耶稣家庭，王明道的北平基督徒会堂等均有若干排他现象在内。(105) 这些本色化运动，影响力非常大，尤其是对中国地方教会的建立贡献不小。他们主张直接读《圣经》而不管原来的传统神学、教会观念是什么。(106) 王明道到在《作全群的监督》一文中，把他心目中的本色教会应如何根据《圣经》描绘得十分生动。(107) 这些神学上自立、自传、自养的教会，迄今仍为海外大多数兴盛教会，也就是所谓的**地方教会 (Local church)**的雏型。今天很多的中国教会皆受到倪柝声、王明道在此方面的影响。(108) 而真耶稣会属灵恩运动；耶稣家庭则完全是一种生活实践，等于返回到《使徒行传》时期，完全建立一耶稣大家庭。(109) 诸如此类运动，对当时教会以迄于今都发生相当程度的影响力，故此部分的本色化努力是值得重视的。此外，我们也必须指出，当民族主义风起云涌之际，共产主义采取唯物主义立场，亦于此时兴起，全力排斥基督教。(110) 待1949年大陆完全解放后，中国政府支持“自立、自传、自养”的基督教，即**三自爱国教会**，(111) 本色化运动所主张的自立、自养、自传取得了一定的成绩，但也引起了一些误解与困惑。

谈到中国大陆的本色化问题，我们也不能不提到大陆的家庭教会，也有人称他们为“地下教会”，这是由历史原因造成的，提法并不完全准确。1978年，中国大陆改革开放以后，这些家庭教会逐渐从地下显露出来。据估计其人数竟达到5 000万左右，实在是谁也想不到事。(112) 为什么这些家庭教会能如此的快速发展？原因固然很多，但这些家庭教会竟然不自觉地合上了中

国社会结构及文化内涵，也应是主要原因之一。这些聚会点当然是自立、自养、自传的，又以家庭为据点，他们使用的符号如诗歌或聚会模式都是非常本色化、关连化的，他们的经验应是我们参考借鉴的资料。(113)

虽然基督教在中国本色化过程中，曾引起许多争论，但此乃必然过程，盼望藉这些论争，能将基督教带入更本色化深入人心的信仰中

五、基督教在中国本色化之必要性

经过上述的分析探讨，我们可以看出，基督教在中国本色化的确有其必要性。如果我们想要福音在中国长远恒久生根发展，非得考虑基督教在中国的“本色化”问题不可。从宣教传播学角度着眼，福音之内涵及性质，必须通过符号系统本色化后，才有可能在本地生根。同样，若欲福音传遍地极，亦须考虑“本色化”问题。现今我们中国各地教会皆注重差传工作，认为教会第一优先的差传使命就是“异文化布道工作”（cross - culture evangelization）(114)。一个从事异文化布道工作的传教士必须具备文化敏感性，了解异文化的各项文化基线（cultural base line）(115) 以免依据自己的本土文化符号排斥拒绝异文化的文化符号，并进而将基督教的信仰理念透过本土化过程使之在异文化中生根发展。接受福音使之在自己文化社会中生根，到进入异文化在异文化中传扬福音，使之在异文化中生根发展，本色化问题都是一相当重要的观念。

六、基督教在中国本色化之可行性

从过去中国教会历史发展事实来检讨，可以找到基督教在中国本色化之可能性，计有下述几点：

1. 问题的澄清：

要把基督教在中国过去的发展，包括天主教约 400 多年，基督教 180 多年的传教历史，运用行为科学的方法将问题找出，确定过去基督教在中国传播上一些本土化的争论，明白其真相为何，切不可感情用事而把因果倒置，无法真正知道问题之核心。

2. 释经学的运用：

如前所述，谈基督教在中国本色化问题，基督教与中国文化均须经还原过程。今日中国教会所接受的西方型态的基督教应该还原，将其所披西方文化的外衣脱掉，然后找到真正的基督教或本色的基督教。同时对中国文化亦应有一还原过程。所谓还原过程乃是一方面探讨中国（儒家）文化真正的涵义与内容，另一方面了解依据西方文化发展出的基督教特质与精神，经“释经学”（Hermeneutics）分析后，找出其相冲突之交会点，然后加以处理。从此一角度言还须经长期研究分析、对话协商，再经整合过程才能找到真正方向。亦有学者主张，应从比较明显的互通之处谈起，如基督教的爱与中国儒家的仁，可一起谈，因为两者在诠释上是比较容易结合的。

3. 专家的汇集：

讨论本色化问题须经神学家、文化学家、社会学家、历史学家、宣教学者，从不同的层面，经由超科际行为科学方法去讨论。这些专家同时也必须是有扎实的神学基础、丰富的生命信仰经验及对《圣经》解释具有相当素养的人，实际结合在一起进行研究，才能找出目前我们可行的方向。

4. 吸收异文化经验：

就基督教方面而言，我们也应尽量与教外学者、各界人士接触对话，并须接触异文化，才能真正知道非基督徒最敏感之处为何。经过一些对话沟通，庶几可了解一般中国知识分子或民间百姓对基督教所最关切的问题为何。当这些问题确定出来后，才可针对这些问题而努力达成宣教目的。对非基督徒而言，也希望秉开放的心灵，研读《圣经》，了解基督教信仰内涵，如此才可以相互沟通，完全本色化。

5. 扩宽神学视野，改进神学教育：

面对本色化的需要，今日神学教育或宣教学教育，必须重新出发，大胆改革。从过去中国教会史的发展看，中国教会或神学教育很少注意中国的思想、中国的文化或中国的历史、教会史。到目前为止，一般神学教育仍倾向于西方，从自传的角度看，其所受的神学教育背景就已不是纯粹由中国角度来反应问题，故我们看今日神学教育，便应朝此方面努力改善，使神学教育所训练出来的人，真正了解中国文化结构，明确指出中国问题出在哪里。然后神学生在宣教学上才能有所面对。否则所训练出来的人才，也只是从解决西方护教学上的问题着手，接受的是亚理斯多德，柏拉图等一些思辩的、哲学的架构，对中国人的基本思考方法根本无法结合。且一些对民间社会、尤其是所谓民间信仰的社会无法了解，在传福音时因符号之不通，而无法达到本色化与传教的目的。今后我们应朝此方向努力。对争议很久的问题，如祭祖、礼仪等，今日的教会应用更勇敢的心态去面对，立刻寻求解决之道。若一直逃避问题，则永远无法解决。除非正视问题，且一些表面似乎是符号仪式的问题，但可能却是第一层阻碍，若不解决，就一直无法再深入传进。因此由以上几个层面看，神学教育视野必须拓宽，神学内涵必须更加本色化，传道人才的本色化素养与训练必须大大加强，唯有如此才可使中国基督教本色化问

题得以逐一解决。

6. 大传统小传统齐头并进：

中国基督教本色化必须在社会不同层次中进行。由深思的少数人所组成的大传统能指导由不思的多数人所组成的小传统，而小传统亦能提供资料给大传统，因此若只偏重其中之一，必会造成失衡。今日对中国基督教本色化的一大挑战是极需要一流的思想家、神学家、学者去面对各种问题，且站在基督教纯正信仰立场，使其与中国文化有脉络会通之处。同样也须有一些基督徒实践力行者，进到中国基层文化中去，在中国基层文化中透过日常生活的淬砺磨炼，及生命热情的流露倾倒，作光作盐，发挥其影响力，进而增强基督教在中国之本色化过程。

七、结 论

基督教的基本理论，基要真理与原则是永不改变的，但若要发光于各民族，便须考虑在各民族之间的生根、融和、建造等问题，将基要真理落实于各民族文化、社会生活中，如此透过本色化关连化情境化之过程，基督教才会变成每一个民族的基督教，上帝的救恩才会真正落实生根于每个人心中以及文化生活之中。

注 释

1. 若以唐朝时期阿罗本传入景教为基督宗教入华之始，迄今已逾 1350 余年；若以天主教传入中国时期计算，元朝时期方济各会教士孟德高维诺 (Giovanni da Montecorvino) 于 1294 年在北京推展教务，卓有成效，迄今也有 690 余年；若以明朝时利玛窦等人在华奠立传教丕基，从此绵延至今算起，亦有 430 余年；即使以新教（基督教）第一位来华传教士马理逊 1807 年在华传教算起，也已有 180 余年，则知基督宗教入华时日，实不

为短。

2. 本土化过程只问外来文化如何与本土原有文化结合整统终在本土落地生根之过程，而非研究外来文化如何“变”为本土文化。因为不同的文化互相接触、互相激荡之后，往往会形成一种崭新的文化，一方面拥有原来文化的特质，一方面发展出全新的文化特质；这些不同的文化特质，完美地、自然地、充分整合地结合在一起，成为一个文化丛结 (cultural complex)，使生活在其间的人完全不自觉地遵之而行；这个过程，我们称之为本土化过程。
3. 有关基督教与文化的关系，尼布尔在《基督与文化》一书中的讨论，最具权威性，他所列举的基督与文化的五种基本模式，几乎为所有讨论这个问题的学者所采用。参 Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, 赖英译、龚书森译，《基督与文化》，东南亚神学院协会出版，1986年10月订正第4版，第35~39页。
4. 参见尼布尔，前引书，第37页基督与文化模式三。
5. 参见尼布尔，前引书，第36页基督与文化模式二。
6. 参见林治平，“理念与符号——一个思考基督教与中国文化社会的模式初探”，文载林治平主编《理念与符号——基督教与现代中国论文集》，宇宙光出版社，1988年，初版，第117~168页。
7. 参见 Ralph Linton, *Nativistic Movements*, *American Anthropologist*, 45: 230~240, 1943。中央研究院院士李亦园教授，曾对文化的本土化现象加以分析研究，参见李亦园，《文化与行为》，台湾商务印书馆，1986年4月第9版，第119~121页。
8. 参见 Anthony Wallace, *Revitalization Movements—Some Theoretical Considerations for their Comparative Study*, *American Anthropologist*, 58: 264~281, 1956。李亦园，同前注。
9. 参见查时杰，《民国基督教史》(二)：讨论宗教时期(1917年~1922年)，文载台大历史学系学报第九期，1982年12月，第260~262页。叶仁昌，《近代中国的宗教批判——非基运动的再思》，雅歌出版社，1987年9月初版，第46~52页；叶嘉焯著，李云汉译，《宗教与中国民族主义——民初知识分子反教思想的学理基础》，文载林治平编，《近代中国与基督教论文集》，宇宙光出版社，1985年9月第3版，第105~144页。

10. 参见章力生，《本上神学批判》，香港基道书楼，1984年10月初版。
11. 当时力主本色化的学者如吴雷川、赵紫宸、谢扶雅等其信仰立场均不为福音基要派所接受。
12. 据笔者了解，contextualization一词首先在1974年于瑞士洛桑举行之世界福音会议中提出专题讨论后始渐受宣教学者注意，参见洛桑会议报告书 Edited by J.D. Douglas, *Let the Earth Hear His Voice*, World Wide Publications, 1975, pp.1216 - 1228. Byang H. Kata, *The Gospel, Cultural Context and Religious Syncretism*一文。
13. 参见 Webster Dictionary, p. 220。
14. 一般多译为关连化或情境化，大陆学者译为处境化。
15. 参见林治平，《理念与符号》，第122~125页。
16. 参见林治平，《理念与符号》，第120页。
17. 参见章力生，前引书可知。
18. 罗马帝国诸帝原系激烈反教者，依法并为罗马人所信奉“异教”之最高祭师。至君士坦丁时期，群雄并起，争夺帝位统治权，经往返争战，公元324年君士坦丁终于统一天下，独揽大权，基督教从此在罗马帝国内取得合法地位，甚且得到特别保护与支持。至公元390年狄奥多西一世(Theodosius I)宣布基督教为罗马国教，基督教终于成为“罗马人的宗教”，教会与国家结下了不解之缘。详参沈介山，《今日教会的渊源——上古教会史》，橄榄文教事业基金会，1986年，台北，第140~144页。威尔杜兰，世界文明史之十，《基督时代》，幼狮翻译中心，1973年初版，台北，第311~336页。
19. 《约翰福音》第一章第一节，即以“太初有道”开始，与希腊人的“道”相同。《路加福音》亦是从放眼天下，脱离犹太人的圈子落笔。保罗本人除了曾接受犹太教法利赛派严格的训练外，亦承受了希伯来丰富的文化传统及希腊文化的熏陶。他的故乡就是一个当时希腊学术文化的重心，《保罗书信》即是为了巩固建立活在希腊罗马文化影响之下的初期教会及信徒。参见许牧世，《经与译经》，基督教文艺出版社，香港，第94~107页；《保罗书信》，第163~168页，《从文化角度看译经》，威尔杜兰，前引书，第235页。
20. 参见沈介山，前引书，第351~403页，《教会组织的演变》。

21. 同前注。
22. 有关基督教在西方文化系统中本色化的过程，请参考方豪审订，《基督教文明》，地球出版社，1978年初版，台北，其中“中世纪的教会与城堡”、“信仰与幻想的世界”、“封建社会的人们”、“文化与学问”、“罗马式与哥特式”诸章，均有详细论列。
23. 同前注。
24. 从《创世纪》及《出埃及记》中均可看出。
25. 自保罗将基督教信仰传入西方后，基督教在东方的发展即告式微。聂斯托里派虽首在中亚一带发展，甚至曾在唐朝元朝两度进入中国，但均昙花一现，未能生根发展。天主教虽在明末清初大盛于中国，但亦因乾隆禁教而中断。直至1807年基督教新教传教士马礼逊（Robert Morrison）入华传教始能建立根基，未曾中断，迄今已180余年。
26. 参见林治平，《理念与符号》，第117~149页。
27. 同前注。
28. 罗香林，《唐元二代之景教》，中国学社出版，1966年，香港，第21~24页。杨森富，《唐元两代基督教兴衰原因之研究》，文载林治平编，《基督教入华一百七十年纪念集》，宇宙光出版社，1977年初版，台北，第31~79页。
29. 杨森富，前引文，第45~48页；第51~52页。
30. 见《大秦景教流行中国碑》，宇宙光出版社，1987年印行，第24~25页。
31. 罗香林，前引书，第3页。
32. 杨森富，前引书，第55~68页。
33. 参见陈受颐，《明末耶稣会士的儒教观及其反应》，文载明史论丛之十，包遵彭编，《明代宗教》，学生书局，1968年初版，台北，第67页。
34. 陈受颐，前引文。
35. 有关这部分资料可参考方豪主编，《天主教东传史料》，学生书局。
36. 罗光，《教廷与中国使节史》，光启出版社；朱谦之，《耶稣会对于宋儒理学之反响》，文载《明代宗教》，第125页。
37. 林治平，《理念与符号》，第117~125页。
38. 同前注。梁家麟，《福临中华》，天道书楼，1988年香港初版，第92页。

39. 如蒋梦麟先生在《西潮》一书中即指责基督教是手上拿着《圣经》跨下坐着炮弹前来中国的。
40. 有关此问题详参顾长声，《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981年第1版，第47~68页。梁家麟，前引书，第48~65页均有专章论列。
41. 梁家麟，前引书，第100~117页；吕实强，《中国官绅反教的原因》，中央研究院近代史研究所，1985年第3版；张力、刘鉴唐，《中国教案史》，四川社会科学院出版社出版，1987年初版，均有详细论述。
42. 张力、刘鉴唐，同前书，第465~596页对庚子教案论述甚详。
43. 金耀基，《从传统到现代》，时报文化出版企业有限公司，1986年第2版，第159页。
44. 查时杰，《一百七十年来的基督教》，文载林治平主编，《基督教入华一百七十年论文集》，第23~24页。
45. 林荣洪，《中国本色神学的商榷》；余达心，《本色神学初探》，文载陈济民、冯荫坤合编，《初熟之果——圣经与本色神学》，中国神学研究院，1979年，香港初版，第156~190页。
46. 同注10。
47. 有关三自运动详参赵天恩编，《中共对基督教的政策》，中国教会研究中心出版，1983年香港初版。
48. 景教经典大量采用道释用语，参见杨森富，《唐元两代基督教兴衰原因之研究》，文载林治平编，《基督教入华一百七十年论文集》，第45~48页。
49. 在马礼逊之前，天主教虽曾从事《圣经》翻译工作，但只是零星部分而已，虽然如此，马礼逊与米怜等人共同从事全本《圣经》翻译之时，确曾仔细参考过天主教士之部分译本。
50. 马礼逊在1819年11月25日《新旧约圣经》全部翻译完成之后，曾向伦敦传教会提出报告，论述《圣经》译本当以何种文字出现之困扰。参见林治平，《基督教与中国近代化论集》，商务，1988年1月第4版，第71页。
51. 许牧世，《经与译经》，基督教文艺出版社，1983年初版，书中对译经名词之困难，叙述详尽。
52. 详参许牧世，前引书，第130~136页，“从马礼逊到施约瑟的译经简

史”及第 137~143 页,“白话译经的开始,兼论和合译本”二文。

53. 《圣经》和合译本于 1906 年 10 月正式宣布完成,比五四新文学运动早了 12 年多。
54. 许牧世,前引书,第 160 页。
55. 时至今日《圣经》仍有“浸”字版、“洗”字版、“上帝”版及“神”版之别。
56. 近十余年来各种不同的中文《圣经》新译本如《现代中文译本》、《中文圣经意译本》等,纷纷出现,可见一斑。
57. 参见许牧世,前引书,第 144~155 页,《意义相符,效果相等的译经原则》一文。
58. 参见林治平,《基督教与中国近代化论集》,早期传教士如马礼逊、米怜等人均热衷于文字布道工作,出版书报单张。彼时中外隔绝,传教士所能接触者,类皆贫苦下层人士,早期中国基督徒多为印刷工人,或传教士跟班仆役,水平多不甚高,这些人包括蔡高、梁发等人。
59. 中国早期基督教文字工作一直掌握在西国教士或差会手中,其内容多属翻译,或西人口述、国人笔录,难脱西方影响。
60. 19 世纪末基督教在中国急需现代化的当儿,曾以广学会所出版的书报(如《万国公报》),扮演极为重要的媒介角色。
61. 参见林治平编,《理念与符号》,第 134~147 页。
62. 广学会迁港后历经改组成基督教文艺出版社,一直在西国教士管理之下。至 1967 年始聘旅美华人黄永熙博士担任社长,并由旅美圣经学者许牧世教授担任总编辑。参见《基督教文艺出版社庆祝广学会创立一百周年特刊》,第 26 页。
63. 1973 年分别在香港及台湾出刊的《突破杂志》及《宇宙光杂志》,16 年来,完全由中国基督徒经营管理,迄今已发展成突破机构及宇宙光传播中心,积极进行深入社会文化各项事工,影响甚大。
64. 耶稣会系罗耀拉所创,旋即差派其副会长沙勿略来中国试图打开传教之门。其后经范礼安、罗明坚、利玛窦而终于将天主教信仰传入中国。参见陈受颐,《明末耶稣会士的儒教观及其他》,文载包遵彭主编《明代的宗教》,台湾学生书局,1968 年初版,第 75 页。
65. 参见陈受颐,前引文;另参见朱谦之,《耶稣会对于宋儒理学的反响》,

- 文载包遵彭主编《明代的宗教》，台湾学生书局，1968年初版，第75页。
66. 朱谦之，前引文对于礼仪之争有详细论述，另详参罗光《教廷与中国使节史》一书。
 67. 参见陈健夫，《基督教在华早期传播史》，浸信会出版部，1972年初版，第119页。
 68. 参见 Paul Cohen, *Missionary Approaches: Hudson Taylor and Timothy Richard* (Harvard Univ., *Papers on China* vol. II, 1957)
 69. 这两派传教士因为神学观念——尤其是末世观的歧异，平日早已互不相容，至1890年第二届“在华传教士大会”在上海召开时，终于宣告破裂。参见林治平《中国教会祭祖问题的反应》，文载教会更新研究发展中心编，《基督徒与敬祖》，1985年台湾版，第68页。
 70. 见《洛桑信约》第五条：“基督徒的社会责任”及第六条“教会与布道”，其中对“忽略布道和社会关怀”“表示忏悔”，并强调“我们需要突破教会狭窄的藩篱，进入非基督徒的社会”。
 71. 《哥林多前书》九22。
 72. 《提摩太后书》四2。
 73. 参见林治平，《理念与符号》第125页。
 74. 参见林治平，《理念与符号》，第132~3页。
 75. 同前注。
 76. 磕头问题一直是中国外交史上一个重大的问题，在1793年英使马嘎尔尼来华案及1816年英使亚美士德来华案中，都曾引发严重交涉，甚至导致使团使命完全失败。
 77. 参见林治平，《理念与符号》，第119~125页。
 78. 有关日神大节期演变为圣诞节之经过，参见沈介山，前引书，第367页。
 79. 参见李亦园，《民间信仰中的宇宙诠释与心灵慰藉型模》，文载林治平主编，《现代人心灵的真空及其补偿》，宇宙光出版社，1988年10月第2版，第16~17页。
 80. 参见金耀基，《从传统到现代》，时报出版公司，1986年第2版，第142页。

81. 此可由康熙、乾隆二帝禁教史实中找到明显佐证。
82. 各派论争观点参见朱谦之，前引文，第127~141页。
83. 参见罗光，前引书。
84. 当时台北省立师范学院（今之师大）发生学生郭××等人因拒绝向国旗及国父遗像鞠躬而被开除之激烈事件。
85. 参见韦政通，《中国文化要义》，水牛出版社。
86. 参见《罗马书》五、六、七、八章及《罗马书》三23。
87. 详见沈介山，前引书，第259~330页。
88. 因此，今日中国教会的神学、护教学仍然是从希腊罗马、中古欧洲神学系统、文艺复兴以后的个人理性论争着手，而很少着眼于中国孔孟诸子百家及宋明理学系统对中国传教所产生的困阻及面对。
89. 这些为解决传教困阻而召开的会议，如尼西亚会议等成为形成神学思想及护教系统的重要里程碑。参见谷勒本，《教会历史》，道声出版社，1965年第5版，第120~179页。
90. 章力生，前引书。
91. 沈以藩，《中国教会在神学思考中》，演讲稿全文刊于香港《中国与教会》双月刊第66期，1988年7、8月号，第17~24页。
92. 沈以藩，前引文，第18页。
93. 《中国与教会》双月刊，第67期，第7~8页。
94. 利玛窦时期华人高级知识分子皈依天主、极力护教传教者甚众，如徐光启、李之藻等人均是。
95. 林治平，《实底与确据》，宇宙光出版社，1987年初版，第9~10页。
96. 参见金耀基，前引书，第156~161页。
97. 同前注。
98. 中国大陆的学者对于这方面反应最为强烈，参见顾长声，《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981年第1版，书中充满了此种论调。
99. 参见注58。
100. 中国近代第一位留学生容闳即由设于澳门的马公学校（纪念马礼逊而设立者）老师带领至美留学。其后容闳亦曾带领大批学童出国留学。及庚款留学办法设立，出国留学学者日多，亦多贫家子弟。
101. 同注96。

102. 例如 1890 年召开的在华宣教士大会即曾为上述问题展开激辩，甚至两派完全分裂。
103. 1925 年五卅惨案以后，民族主义浪潮达至顶点，中国教会本色化的呼声亦因而高唱入云。
104. 参见叶嘉炽，前引文。
105. 这些教会至今仍在各地独树一帜，少与外界联系。
106. 详参林荣洪，《近代华人教会模式的探讨》，文载《中国神学研究院期刊》第 1 期，1986 年 7 月，第 14 页。
107. 参见王明道，《五十年来》，香港晨星书屋，1971 年版，第 125 ~ 142 页；第 155 ~ 161 页。
108. 除了聚会所外，一般的地方教会多数亦皆受到倪、王思想的重大影响。
109. 参见林荣洪，《近代华人教会模式的探讨》，第 19 ~ 23 页。
110. 参见叶嘉炽，前引文。叶仁昌先生对叶嘉炽的分类法有不同的意见，但对唯物主义所造成的反教势力亦持肯定态度。参见叶仁昌，前引书，第 60 ~ 68 页。
111. 详参赵天恩编，《中共对基督教的政策》，香港中国教会研究中心出版，1983 年初版，第 97 ~ 104 页。
112. 大陆“地下教会”的人数甚难精确估计，说法亦有不同，此据香港中国教会研究中心资料。
113. 有关大陆“地下教会”本色化的情形可参见中国教会研究中心出版，《中国与教会》双月刊有关报导。
114. 异文化布道工作已成为今日差传宣教学说中的显学，参 *Let the Earth Hear His Voice*, pp.483 ~ 525。
115. 有关文化基线的理论及中国文化的基线问题，参见殷海光，《中国文化的展望》，台湾文星书店出版，第 107 ~ 170 页。

就景教碑及其文献试探唐代景教之本色化

赵 璧 础

序 言

景教在华本色化，乃指景教人士将其信仰要旨与中国文化在心貌两方面从事契合的努力：要能确保本身教义之纯真独特，亦能顾全中国文化特质，不悖中国民情，追求彼此代人，甚至溶合为一。事实说明，有唐一代，景教确是意向鲜明地致力于此，力图开创一条符合中国民情又能突出自身信仰之途径。在发展过程中断续出现力不从心，甚至后果惹笑之局面，其步调无疑仍是清晰稳固。

论及景教在华本色化之课题，首要解决之前提在于决定有关资料范围并研究之年限。说到资料搜集，目光必然落在历史流传下来之景教文献，包括《大秦景教流行中国碑》（下简称《景教碑》）及景教其余八部经典。这些经典各具特色，文字造句多有艰涩难解之处，将其全部分解诠释纳入本文，笔者深感力有不逮。况文字演译必使本文长度超越可接纳限度。故仅就现存景教文献中选取三部，充作资料来源及研究根据。此三部文献即：

《序听迷诗所经》、《景教碑》、及《大秦景教志玄安乐经》。

至于本文研究之年限，必须为景教在华传教之时期，起自唐太宗贞观九祀（635年），终于武宗会昌灭法（845年）。(1) 景教在华绵延 210 载有余，立于建中二年（2）之《大秦景教流行中国碑》如同界石，将景教在中国之历史一分为二。景教现存文献多属立碑以前之作品，成文于 781 年之前；该年之后，景教文字作品甚为匮乏。受此限制，本文论述之有关年代，自必范围于自贞观九祀至《景教碑》立碑前之景教历史。

再者，就景教文献发展过程而言，(3) 景教在中国本色化之努力约分三个时期：始创期之摸索阶段，发展期之巩固阶段，成熟期之深化阶段。前段述及之《序听迷诗所经》，《景教碑》及《大秦景教志玄安乐经》恰为此三时期之代表作，本文之发展，将随此三份作品之分析而展开。

景教始创期的本色化努力

景教在华工作肇始于贞观九祀，上德阿罗本一行二十余众煌然进入长安并蒙太宗亲自接见。景教碑曰：“大秦国有上德曰阿罗本……贞观九祀至于长安。帝使宰臣房公玄龄总仗西郊，宾迎入内，翻经书殿。”

入华之后首要任务是为翻译经典，所译何经迄今难于解答，唯三年工作，景教大有所成，太宗甚悦景教宗旨，诏令扬景教信仰于中华。景教碑曰：“……贞观十有二年七月秋，诏曰：道无常名，圣无常体，随方设教，密济群生……详具教旨，玄妙无为；观其元宗，生成立要。词无繁说，理有忘筌；济物利人，宜行天下……”可知李世民必已大略领会景教要旨，知其在教义上另树一帜，又知其适宜中国民生。

景教教士们能使太宗明了其教义“玄妙无为”，亦必能说服太宗之臣仆亲信，进行之途径不外藉着经典传阅和道理讲论，“问道禁闱”一句可知一鳞半爪。进行译经讲道，教士必须使用唐人明白之文词用语，若非自创，只能借用，此种现象在《序听迷诗所经》最具典型，亦由此推知，景教在华本色化进行颇为谨慎小心，下列数例可知始创期间，景教本色化努力之艰辛。

《序听迷诗所经》一直被认为是景教在华最早的文字作品，其造句古怪、文字晦涩、词不达意及文内宗教术语一再蜕变都是其古远性的最好证明。经题本就扑朔迷离，加上经文首句“尔时弥诗诃说天尊序娑法云”中的“序娑”二字，就引起过不少推测和争论，更甚而贬低了景教教士们的创作能力。何谓“序听迷诗所”？羽田亨和佐伯好郎以为是“耶稣弥赛亚”的不同音译，(4) 慕稼谷将信将疑中接纳羽田亨“耶稣弥赛亚”The Book of I - shu Mi - shih - he (Ie siwo Miei si Xa - Jesus Messiah) 的提议。(5) 库斯特接纳“迷诗所”是“弥诗诃”的误写，但指出“序听”当作“序言”解。(6) 龚天民基本上接纳羽田亨和佐伯好郎之“耶稣弥赛亚”的解释，但也指出“序听”两字为抄录者应急之着，盖该经经文中原有其它字眼。(7) 罗香林与龚天民不谋而合，以为“序听迷诗所”即“移鼠迷诗诃”，“移鼠”为耶稣一名之异译。(8) 杨森富接纳羽田亨的解释，但将“序听”译意而不译音，认为“序听迷诗所”即“真神弥赛亚”。(9) 综合诸家所言：《序听迷诗所经》即《耶稣弥赛亚经》，或《弥赛亚序言经》，或《真神弥赛亚经》等。

至于该经首句之“序娑”二字，佐伯好郎、慕稼谷、龚天民、罗香林、杨森富诸氏俱跟随羽田亨的说法，以为“序娑”是“序婆”的笔误，“序婆”在唐代的发音为 ye - va，颇似今日之“耶和华”，故推论“序娑”就是“耶和华”原希伯来音译辗转抄录的结果。(10) 全句的译文可读为“尔时弥诗诃说天尊耶和华

法云”。

笔者对上述推论，一直感到狐疑，无法接纳经题与其首句有如此明显之手误差别，深觉“序听迷诗所”和“序娑”必另有解释，探索答案之过程不应如斯曲折离奇。待查对希腊文，发现有 σωτηρ 一字（见《路加福音》1：47）意即“救世主”，读作 SOTAIR，与中文“序听”二字发音相仿；另一希腊字 μεσση（见《马太福音》25：6，《使徒行传》26：13，《哥林多前书》6：5）意即“中间，在中间”，读作 MESSON，与中文“迷诗所”读音相似；（11）再一希腊字 σωσαζ 读 SOSAS，为动词 σωζω 之分词，解作“拯救的”，其读音 SOSAS 与“序娑”读音极为相似，笔者因而推论《序听迷诗所经》应解作《救世主中保经》，其首句译文当为“那时弥诗诃讲论天尊拯救的方法时这样说”，其中“序听迷诗所”、“序娑”实为新约希腊字的对音，中文文字并无抄写错误，所以照原音译出实因该文作者未能创出适当词汇，在宁缺勿滥的心志下作此取舍，推想该文仅是用作私人讲稿，（12）并非写成正式经典，证诸该文内容，深觉此议颇有根据。如此一来，即可窥见景教人上在进行传教工作上所遇到的困难，对中国人讲道理使用适当的，却不是其它宗教通用的词汇，是颇不容易处理的事，亦间接流露景教企望进入中国文化之迫切心态。

读《序听迷诗所经》，不难察觉景教教上一直设法为景教营造—一个易于被中国人接纳的形像，其选用为敬拜对象的名号——天尊和移鼠——是最具代表性的例子。

“天尊”一词早为释、道两宗教所惯用，释教以天尊为佛异名，（13）道教称老子为元始天尊（按：元始天尊是道教最尊的天神，比老子的地位高，不是老子的称号——编者）可谓各有千秋。在这等形势下，景教仍不避嫌疑对“天尊”一词加以采纳，若非盲目愚昧，便是隽智勇敢。推断其采纳使用的理由，大概有如下三则：第一在于使用—一个中国人已经家喻户晓的名词，作为

结合文化的举动；第二是尊重犹太基督教的传统（The Jewish - Christianity Tradition），犹太人习惯性避免直呼神名，今日《旧约圣经》“耶和华”一词，犹太人每读为 Adonai，中文译作“上主”，“天尊”“上主”两词意义吻合，采用“天尊”甚合犹太基督教传统；第三是辩道护教的行动，毅然采纳“天尊”为自己敬拜对象的名号，无异是直接向释、道两宗抗辩，宣布只有景教的神才是实至名归的“天尊”，强烈显示景教的独特性和进取性。景教华化能保持自我信仰和尊重中国文化，采纳“天尊”一词可说是隽智勇毅之举。

“移鼠”一词之试用引起不少的责难。佐伯好郎认为是褻渎之举，神子何能视为“移动的鼠子”。(14) 话虽如此，“移鼠”却又被研究景教的学者们普遍接纳为希腊文 *Ἰησοῦ* 之中文对音。至于以“移鼠”配 *Ἰησοῦ* 是否如斯可恶则不见学者们深入探究。笔者认为“移鼠”一词另具深意，深信当时翻译者，确曾煞费苦心，绝不是马虎褻渎之作。查“移”字除了配合希腊文 *Ἰησοῦ* 原字两音节中的第一音外，更是中国人的一个姓氏，(15) 又是同音字组的可能最佳选择。(16) “鼠”字亦非如此可憎，盖中国人认鼠为十二生肖之首，颇有喜爱之意。此外，中国古籍屡载西域出产火鼠，并谓该等火鼠之毛可织成火沅布，造成之衣服坚可御火。(17) 至于此等文籍是否为《序听迷诗所经》作者确知虽颇难求证，但景教碑既言“大秦国南统珊瑚之海，北极众宝之山，西望仙境花林，东接长风弱水，其土出火烧布……”则景教人士对火鼠，火沅布（或称澣布，火纛布）等传说必大有了解亦极可能，或许由此衍生用“鼠”字配 *σοῦ* 音；说明移鼠（*Ἰησοῦ*）由大秦来（如火鼠般），死而为人造避永火之衣（如火鼠死而捐毛纺火沅布），藉之点明救世上之功绩，回应经题《救世主中保经》及首句“……天尊拯救法……”。因此，“移鼠”二字足以说明造词人之良苦用心；说其努力促使景教在华本色化亦合情合理。

Иисус 一字既有同音之中文字，亦保留其普世性神子名号，即外国人亦会凭音而认知其与原字 Иисус 之关系。移鼠一名具有中国人姓名中必备之姓，鼠字作为姓名中的名又能暗示神子救赎大功。景教教士波斯人而已，创出此词亦属不易！

前段首句特别说明“移鼠”一词属于试用，盖现存之《序听迷诗所经》，全文 169 行凡 2830 字，(18)“移鼠”一词仅用过两次，分别置于第 120 行与第 123 行，如此少用原因之一自为文意所限，另外原因则可能是译者本人亦觉该词欠妥。故稍后写成之另一经典《一神论》，弃“移鼠”而改用“翳数”，就是最好的解释。(笔者认为“翳数”一词是景教在华本色化努力中更进一步之创作，但因该词属于另一经典，不属本文讨论范围，故于本文不加论述)。至此，笔者推论《序听迷诗所经》为讲章类作品，只供私人用途，内中即有怪异词汇亦属个人参考，讲述时自必解释。对“移鼠”一词不必求全责备！

《序听迷诗所经》作者除在敬拜对象上为景教设计能被中国人接纳之名号外，亦致力于调和其教义与中国文化之关系，特别见于其对忠孝关系之阐释上。该经曰：

“众生若怕天尊，亦合怕惧圣上……一切众生，皆取圣上进止……须怕父母、只承父母，将比天尊及圣帝。以若人先事天尊及圣上，及事父母不阙，此人于天尊得福不多。此三事，一种先事天尊，第二事圣上，第三事父母。为此普天在地并是父母，行据此。圣上皆是神生，今世虽有父母见存，众生有智计，合怕天尊及圣上，并怕父母，好受天尊法教。”

这完全符合基督教教义，《圣经》命信徒为主的缘故顺服制度、君王并其臣仆；但在这一切之上以神的地位最崇高。(参见《彼得前书》：13~14, 17) 中国道统向以“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”为五伦之教，景教揭示其教旨，正好表达其对中国文化之尊重，说明景教教义与中国传统

伦理观念，在上述君臣，父子关系方面非但不相悖谬，反可相辅相成，产生更好的效果。

此外，《序听迷诗所经》还十分重视济世思想，经云：

“……受戒人向一切众生，皆发善心，莫怀睚恶……见弱莫欺他人。如见贫儿，实莫回面。及宛家饥饿，多与食饮，割舍宛事。如见男努力，与努力，与须浆。见人无衣，即与衣著，作儿财物，不至一日莫留。”

此段所揭示之济世博爱思想，实可通儒家之“仁”、墨家“兼爱”，道家“积德”，佛家“慈悲”；当亦可视为景教汇合信仰于唐代社会思想所进行之本色化活动。

凡此种种，皆说明景教本色化的意向。综观《序听迷诗所经》全文，也明显看出在景教创始期的本色化努力中，误用和滥用其他宗教语言的情况是存在的，经中佛、道用语，俯拾即是，无疑唐代贞观十年前，中国人对景教必然非常陌生，景教的外传事工亦必千头万绪，在传扬教旨时，自必选择唐人所熟悉的宗教用语，藉此增进传播的速度和减轻自我创词的压力。即使如此，《序听迷诗所经》中佛、道用语之多仍使人极度不安，咸望当日译经写经之时，能得华籍有识之士在旁指点迷津，想来此亦本色化运动的重要环节。

景教发展期的本色化努力

有异于始创期，景教之发展期不容易清楚地分划出年限，勉强可说起于太宗贞观十二年秋七月继后，设想景教已经获得一定基础，诸如皇室信任、朝臣接纳、寺院建成，一定数量经典译文完竣等。问及其在民间劳苦大众，或平民百姓中能否建立何种形象，就现存资料颇难妄下定论。可确知者似乎是景教本身士气甚

高，发展方兴未艾。于此，景教碑所载颇能提供一甚全面之梗概，对景教 150 余年本色化努力甚有交待：即如教名之确定，与皇室联合推行宗教活动之尝试，抵御其他宗教团体讥评压力之态度，寺院建筑华化之倾向，景教信仰典型之揭示等。

一、景教教名之确定

景教选取“景”字为教名应被誉为神来之笔，“景”字十分中国化，是典型之本色化表现。“景”字之气势，浸浸然凌驾于当今基督教之“基督”二字之上，盖基督二字洋味甚重，除却可配合原希腊文 $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron's$ 之发音外，完全不能表达原字“受膏者”的意思，其作用更难于达到使人如见佛教、道教教名，一读之下便产生一目了然若有所悟之功效。异于“基督”者，“景”字不单能撷取 $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron's$ 之第一音，更能藉“景”字宣扬耶稣之身份。“景”者：光也耀也。亦如李之藻注曰：“大也，熠也，光明也。”配合耶稣所宣示的：“我是世界的光，跟着我的就不在黑暗里走，必要得着生命的光。”（《约翰福音》8：12）两相匹配岂不是音神（不是形神）等对的佳妙之作？基督教之“基督”一词偏向历史意义，景教之“景”除了达成“基督”音节标示的历史意义外，尚有中国文字的内涵意义，“基督”二字强烈依赖外界教导始能领悟，“景”字则有自显功能，能自我启示而促成阅者了悟。

景教之命名，必有无数心血智慧，然经 150 年使用后，用者仍觉词不尽意，《景教碑》碑文作者深以未能为景教另取理想的名字而流露叹息？碑文曰：

“真常之道，妙而能明，功用昭章，强称景教。”

话虽如此，景教人士对于此“景”字似是特别钟爱，《景教碑》文布满与“景”字同用的词句：如景宿告祥，悬景日以破暗府，景风东扇，法非景不行，景寺，家殷景福，以光景象，惟

新景命，景力能事之功也，白衣景士，明明景教，更效景门等。这种爱好，大抵与中国文化有关，特别“景宿告祥”一语中的“景宿”，颇能回应中国人对景星出现带来吉祥的热望。以下是有关景星的记载：(19)

“天精而见景星，景星者德星也。其状无常，常出于有道之国。”（《史记》卷二十七，《天官书》）

“景星，状如半月，生于晦朔，助月为明；见者人君有德，明圣之庆。”（《史记正义》）

“景星，大星也。月或不见，景星常见，可以夜作，有益于民人也。”（《白虎通》）

“景星，王者不私，人则见。”（《孙氏瑞应图》）

“黄帝圣德光被，群瑞毕臻，有赤方气与青方气相连。赤方中有两星，青方中有一星，凡三星，皆黄色，见是摄提，是名景星。”（《宋·符瑞志》）

“尧在位十七年，景星出翼。”（《宋书·符瑞志》）

为景教命名确属不易，过程中原则怕只有一个：即觅取既能突出本身教义，又符合中国民情的词汇；大前题亦只有一项：即追求本色化之体现。有唐一代，佛、道盛行，两教之名，神髓全出，欲与竞争，独此“景”字最妙。景教、佛教、道教在排名外观上确能鼎足而立，此种声势对于景教传人民间必然大有裨益。

二、追求政教合一强民富国的理想

与皇室建立关系，在唐代来说，佛、道两宗早有先例，景教的加入无独有偶耳。但仔细说来，景教热衷建立政教关系，可能存有以下几种因素：第一属传统方面，教会有政府作后盾，至少是避免迫害的保证，景教母会——东方叙利亚教会在波斯帝国内就尝尽迫害的苦头。(20) 景教在华争取与皇室建立良好关系，未尝不可认作未雨绸缪，传统的延续。第二属政治方面，不是唐

代的政治，是中亚的政治。7世纪以后的中亚，伊斯兰教势力是盟主，政策上自不容境内东方叙利亚教会自由发展，要外展就得向传教区当地政府求助，景教与唐室之密切友好关系势成必须策略。第三属现实方面，景教与唐室的关系，自太宗始一直藕断丝连，若断若续。既然这种关系有教义根据，又符合中华文化，加上能为传教开方便之门，增加声势，甚而获得资助，则建立良好关系的活动，正是何乐而不为。难怪起自太宗，降至德宗，建立景教与皇室关系的努力，确是此起彼伏，《景教碑》上这类例子甚多。

(一) 强调关系良好者：

“……大秦国有上德，曰阿罗本……贞观九祀，至于长安，帝使宰臣房公玄龄总仗西郊，宾迎入内。翻经书殿……所司即于京义宁坊，造大秦寺一所，度僧廿一人……巨唐道光，景风东扇。旋令有司，将帝写真，转模寺壁。天姿汛彩，英朗景门。圣迹腾祥，永辉法界……”

……高宗大帝，克恭纘祖，润色真宗。而于渚州各置景寺，仍崇阿罗本为镇国大法主……”

(二) 强调关系重整者：

“……玄宗至道皇帝令宁国等五王亲临福宇，建立坛场。法栋暂桡而更崇，道石时倾而复正。天宝初，令大将军高力士送五圣写真寺内安置，赐绢百疋，奉庆睿图。龙髯虽远，弓剑可攀，日角舒光，天颜咫尺……”

何故关系在玄宗时代需加重整？实拜安禄山造反所赐，使西域偏兵来援，队中有景教领袖伊斯，在平乱中似甚有贡献。《景教碑》曰：

“……金紫光禄大夫、同朔方节度副使、试殿中监、赐紫袈裟僧伊斯……远自王舍之城，聿来中夏，术高三代，艺博十全。始效节于丹庭，乃策名于王帐。中书令汾阳郡王郭公子

仪初总戎于朔方也，肃宗俾之从迈。虽见亲于卧内，不自异于行间。为公爪牙，作军耳目……”（21）

（三）期待关系改善者：

“我建中圣神文武皇帝，披八政以黜陟幽明，阐九畴以惟新景命，化通玄理，祝无愧心。至于方大而虚，专静而恕，广慈救众苦，善贷被群生者，我修行之大犹，汲引之阶渐也。若使风雨时，天下静，人能理，物能清，存能昌，殁能乐，念生响应，情发自诚者，我景力能事之功用也。”

此段碑文，显出景教强烈期望参与建设中国社会的意图。政中有教教中有政的概念，呼之欲出。最末一句“我景力能事之功用也”，一面用作终结碑文之政教关系历史部分，更用以点明该段碑文之主题，所谓“惟道非圣不弘，圣非道不大；道圣符契，天下文明”。是以景教一直追求与唐室建立良好关系不单具有传统的、政治、现实等因素，实更属理想所在；欲藉政教合一而达致强化国计民生，当然，此理想已经超越了本色化的一般技术层面。

三、教外批评显示景教本色化的挫折

景教受到的外界批评来自释、道两宗，皆发生于武则天当政期间。《景教碑》曰：

“圣历年释子用壮腾口于东周；先天末下士大笑訕谤于西镐。”

论者大都以为景教失势于武后，传教工作深受干扰，猜测景教传教用语甚为释化道化，致使本身教义不明，遂至贻人嘲讽口实。凭情而论，昔日圣历先天年间，究生何事，至今真相仍未大白，难以评论，但就“腾口”、“訕谤”两词来看，说其指景教不自量力怪模怪样，大有可能。产生该等难堪场面的原因，可能与其本色化努力甚有关系。

四、寺院建筑华化倾向

《景教碑》称教士为僧，其居处为寺，前者似指教士削顶秃头酷似僧人，后者因是僧人居处，命名为寺亦算顺理成章，但景寺兼备修院与教堂的双重功能。景教在唐代有很多寺，“寺满百城”看来是诗词意义多于现实意义。高宗时在诸州遍置景寺，则数目颇为不少应属事实。此等景寺外貌如何倒是有趣的课题。查中亚地区叙利亚教会教堂与西方罗马教会教堂形状相若，礼堂成长方形，堂中左右近墙处有两行排列整齐的石柱，支撑颇高之穹形楼顶，整座建筑座西朝东。来华景教大致不会依样画葫芦把该类型式教堂东迁长安，最大可能是模仿佛寺形式，建成景寺。从前河北正定隆兴寺有摩尼殿，为中国宫殿式建筑，亦与佛式寺院相近。唐代波斯来华之祆教、摩尼教、景教常遭混淆，说不定其外型也有很多雷同之处。若景寺真如上文所说之摩尼殿，则《景教碑》描述之景教寺院确是非常华丽、非常中国宫殿化、非常本色化。试想一所中国宫殿式景寺出现在眼前，配合《景教碑》上的文字为旁白，将呈现何等令人怀念的气象。

“所司即于京义宁坊造大秦寺一所……旋令有司将帝写真转模寺壁、天姿汛彩，英朗景门。圣迹腾祥，永辉法界。”“玄宗至道皇帝令宁国等五王亲临福宇，建立坛场。法栋暂桡而更崇，道石时倾而复正。天宝初，令大将军高力士送五圣写真寺内安置。赐绢百匹，奉庆睿图。龙髯虽远，弓剑可攀。日角舒光，天颜咫尺……天题寺榜，额戴龙书。宝装璀璨，灼烁丹霞。睿札宏空，腾凌激日。”

五、景教信仰典型范例

景教入华 150 年后，终于向中国人提出了一个信仰典型，一位名为伊斯的景僧将信仰在生活上发挥得淋漓尽致。《景教碑》曰：

“……僧伊斯，和而好惠，闻道勤行……效节于丹庭……总戎于朔方……虽见亲于卧内，不自异于行间……能散禄赐，不积于家。献临恩之频黎，布辞慈之金厨。或仍其旧寺，或重广法堂。崇饰廊宇，如翬斯飞。更效景门，依仁施利。每岁集四寺僧徒，虔事精供，备诸五旬，馁者来而饭之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之……”

由碑文可知，伊斯为人品格高尚，爱道行道，心口如一，身属胡人，心归汉家，待人平等，仗义疏财，热爱教会，敬重回道，善待贫苦，仁全义尽，故被誉称“清节达婆”“白衣景士”，意思是“道德清高的老师，身披义袍的景教信徒”。用这种模式称赞中国文化中的天下完人也不为过！

《景教碑》上还描写信仰生活，曰：“不蓄臧获，均贵贱于人。不聚货财，示罄遗于我。斋以伏识而成，戒以静慎为固。七时礼赞，大庇存亡。七日一荐，洗心反素。”标榜着信仰实践之三大特式：舍己求大众利益，律己励个人心志，敬虔致他人幸福和自我更新。倘此种信仰特色与伊斯见证模式互相结合，当然能产生一个绝好的信仰典范，交织着中国文化之忠义、仁爱、慈悲等要素。150年来景教人华理想——溶信仰于中华文化之中，至此已可告一段落，本色化努力已经相当落实。

景教深化期的本色化努力

景教发展期不易确定，其深化期更难界定。深化与发展两词不单在意义上互为重叠，时间上亦复如此。因而本节所论之深化期并无明确之开端，仅模糊地指向玄宗之后年代。深化期中，景教教士已能应用炼达文字，经过变义后的佛、道用语，解说本身的信仰思想。有关深化期中景教本色化的努力，本文仅提其两项

成就，即对神的阐述及对人灵命进深的指引。前者资料来自《景教碑》前段，后者来自《大秦景教志玄安乐经》（下简称《安乐经》）。

《景教碑》前段仅用了约 450 字便把景教基本教义全盘托出，包括三位一体神每一位的工作和特性，连带宇宙及人类的被造，人的堕落，救恩的临在，福音使命的推行等全部写出，全文一气呵成，文笔非常炼达和中国化。可知作者必定对景教信仰有透彻认识，对中国文学有精湛修养。若为中国人，则代表本色化策略中华化路线的成功，盖培养华籍景教领袖是本色化必行之路。若作者为波斯籍人士，其对华人文化之了解显示作者本人深受中国文化影响，也是景教本色化必须条件之一。

该段文字除了说出景教本身主要信仰，同时也向教外人士提出诘问，发挥护教辩道功能。“常然真寂”和“窅然灵虚”一方面用来阐述景教的神，说明阿罗诃是永恒不变和深远难测的，另一方面很可能语带相关地向佛、道两宗人士发问：“常然真寂”追问佛教“真如不变无漏涅槃”。“窅然灵虚”追问道教“无为虚融”真义。无论如何，景教人华 150 年后，本色化结果使其教士在文字运用和思想表达上已经游刃有余，足以突出教旨所在。

《志玄安乐经》研究人士不多，心得各异，自英文经题译名可知各该译者对该经之了解，佐伯译为 *The Sutra on Mysterious Rest and Joy*。(22) 慕稼谷译为 *The Book Devoted to Hidden Peace Joy*。(23) 梁子涵译为 *The Book of Jubilee*。(24) 猜想《志玄安乐经》并非故弄玄虚，要使读者产生诸多误解，其义理应简明易懂。“志玄”到底是什么？《康熙字典》谓“志”者心之所也，慕也，意所拟度也；葛洪抱朴子《畅玄篇》论“玄”曰：“玄者自然之始祖，而万殊之大宗也。”似基督教所指之天，甚至神。“志玄”则隐若表示“切慕天上的”或“切慕属神的”涵义。至于“安乐”二字，实今人所谓之“安息”，全文《志玄安乐经》则注

释作《切慕天上安息论》，经者，论述而已！

《志玄安乐经》首尾两部皆披上佛经体裁，文内特创眼耳鼻舌身心六法，论者指其源于《阿弥陀经》，《小品般若经》，(25)十观法则引发于净土宗《观无量寿经》，(26)故《安乐经》佛味甚重。羽田亨则认该经受老子《道德经》影响，道家词汇甚多，指为富于道教色彩。两方评论各有道理，景教本色化，自必蒙上各教影响。可虑者，《安乐经》流露之影响，是否过浓，复因该经为现存景教经典较晚之作，再无其他经典可供研究，无从探究景教有否纠正其本色化运动之偏差。

《安乐经》之主题出于该经第10行，文曰：“一切品类皆有安乐道。”何谓“安乐道”？“安乐道”即修“胜道……获最胜道，得最胜故，名安乐道。”(13行，46~47行)。何谓“胜道”？胜利之法也，即其经文倡言之无欲、无为、无德、无证四法也。(13~32行)。

无欲即制伏欲望，制止心内滋生欲望，经曰：

“一者无欲。所谓内心有所动欲，求代三事，作众恶缘，必须制伏，莫令辄起。何以故？譬如草根，藏在地下，内有伤损，外无见知，见是诸苗稼，必当凋瘁。人亦如是，内心有欲，外不见知，然四支七窍，皆无善气，增长众恶，断安乐因。是故内心行无欲法。”(115~120行)

无为者，人制止其欲念作有形出现，必须依靠信心，顺其自然。经曰：

“二者无为。所谓外形，有所为造，非性命法，逐虚妄缘，必当舍弃，勿令亲近。何以故？譬如乘船，入大海水，逐风摇荡，随浪迁移，既忧沉没，无安宁者。人亦如是，外形有为，营造俗法，唯在进取，不念劬劳，于诸善缘，悉皆忘废，是故外形履无为道。”(120~125行)。

无德者，不为声名作善事之谓也。善行是人性配合景教教义

之彰显。经曰：

“三者无德。于诸功德，不乐名闻，常行大慈，广度众类，终不辞说，将为所能。何以故？譬如大地，生养众物，各随其性，皆合所宜，凡有利益，非言可尽。人亦如是，持胜上法，行景教因，兼度舍生，便同安乐，于彼妙月，竟无所称，是名无德。”（125~131行）

无证者，毋执著于寻求事物之明证也。得悟真道，它物尽可忘却。经曰：

“四者无证。于诸实无所觉知，妄弄是非，泯齐德失，虽日自在，邈然虚空。何以故？譬如明镜，鉴照一切，青黄杂色，长短众形，尽能洞微，莫知所以。人亦如是，悟真道性，得安乐心，遍见众缘，悉〔皆〕通达，于彼觉了，忘尽无遗，是名无证。”（131~136行）

对于《安乐经》的作者，无欲无为有密切的关系，均促使修炼者进入纯洁发光之境界。经曰：

“凡修胜道，先除动欲。无动无欲，则不求不为。无求无为，则能清能净。能清能净，则能悟能证，能悟能证，则遍照遍境。”（12~15行）

“无欲无为，离诸染境，入诸净源。离染能净，故等于虚空，发惠光明，能照一切。”（22~24行）

功德与名声形同双生，影响心境极大，故《安乐经》指出两者同时破除，摆脱爱欲，遂与神契合而了悟真道。经曰：

“若有功德，则有名闻。若有名闻，则为自异。若有自异，则同凡心。同凡心者，于诸矜夸，犹未度脱，况于安乐，而获圆通。是故我言，无德无闻者，任运悲心，于诸于情，悉令度脱。资神通故，因晤正真。”（28~33行）

无证有如“不惑”之化境，藉着超越五官（包括眼耳鼻舌身）感觉和理性（心法之心）造成之障碍，进入悟而不证之境

界。破除五官并理性障碍六法是为无碍法，该法修成，遂进入安息境界。经曰：

“六法具足，庄严成就。一切众真景教，皆自无始暨因缘，初累积无边罗嵇浼福，其福重极万亿，图齐帝山，譬所莫及，然可所致。方始善众，会合正真，因兹惠明，而得遍照。玄通升进，至安乐乡。”（36~41行）

经验如彼，难于解说，更难证明，若要求证，反成障碍而弄巧反拙。经曰：

“如是无量罗嵇浼福，广济利益，不可思议。我今自念，实无所证。何以故？若言证，则我不得证，则我不得称无碍也。”（41~43行）

上述简单分析可知《安乐经》在于教导一套促进身心康宁，达致道德淡净之方法，成功要诀在于追随景教信仰，经曰：

“汝当审听，与汝重宣。但于无中，能生有体，若于有中，终无安乐。何以故？譬如空山，所有林木，数条散叶，布影垂阴。然此山林，不求鸟兽，一切鸟兽，自求栖集。又如大海，所有水泉，广大无涯，深浚不测。然此海水，不求鳞介，一切鳞介，自住其中。含生有缘，求安乐者，亦复如是。但当安心静住，常习我宗，不求安乐，安乐自至。”（52~59行）

“若有男女，依我所言，勤修上法，昼夜思惟，离诸染污，清净真性，湛然圆明，即知其人，终当解脱。”（145~147行）

指示清楚不过，此宁静心境，道德高尚之生命，除却实行无欲、无为、无德、无证以外，尚需安于信仰，等待上天旨意成就。景教何来此种四无思想？是否如论者言出自老子《道德经》？下文试将《安乐经》之四无与《道德经》中相仿之言论作一比较。

(一) 无欲

《安乐经》指无欲为制止个人内心滋生欲望，故应离诸染境，远避试探，终能进入道德清净之境界。

《道德经》以无欲为去除私欲名利，藉以制止社会中巧诈盗乱。“……常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。”（三章）“……见素，抱朴，少私、寡欲；绝学无忧。”（十九章）“……我无欲，而民自朴。”（五十七章）

《安乐经》以无碍六法制止欲念产生；《道德经》励之以道，又命关闭私欲之门。“五色，令人目盲；五音，令人耳聋；五味，令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”（十二章）“……塞其兑，闭其门，终身不动。开其兑，济其事，终身不救。”（五十二章）

(二) 无为

“安乐经”以“为”作有逆本性之行动，无为者乃回归本性，追随正道（善缘之谓）。如该经言：“……所谓外形，有所为造，非性命法，逐虚妄缘……外形有为，营造俗法……于诸善缘，悉皆忘废……”

《道德经》以“无为”作“无私”解，谓圣人勿作自私事。如经云：“……是以圣人处无为之事，行不言之教。”（二章）“……为无为，则无不治。”（三章）“道常无为，而无不为。”（二十七章）“……上德无为，而无以为。”（三十八章）“……故圣人云：我无为，而民自化。”（五十七章）“为，无为……”（六十三章）

(三) 无德

于《安乐经》言，德者功名也，无德即去除功名。无德与无闻同用，指勿作沽名钓誉之虚伪行径。于《道德经》言，德为道异名，故有常德（二十八章），孔德（三十二章），玄德（五十一章）等词，更命人贵德（五十一章），建德及质德（四十一章）。

仅不德一词，“上德不德，是以有德”（三十八章），与景教无德一词形似，意亦颇近。不德：不居德，不持功，与无德之去除虚荣，去除追求功名心态，意极近也。《道德经》先崇德而后不德；《安乐经》则先无德而后崇德，崇德乃藉顺性而达。如其经言：“于诸功德，不乐名闻。常行大慈，广度众类……譬如大地，生养众物，各随其性，皆合所宜。”

《道德经》先崇德而后不德，《安乐经》先无德而后崇德，态度上《道德经》似较积极可取。唯《道德经》之对象为圣人皇帝，对人生大道应早有知识；《安乐经》则向一般大众发言，贩夫走卒不少，先命其去除功名心念，再导其活出真理，亦是合理之著。于此两经所提可谓殊途同归，可喜者景教教士已能使用中文进入人生哲理层面，与中国人探讨其熟知之人生意义。

（四）无证

《安乐经》认无证为“于诸实无所觉知”，故勉人切勿执著于祈求知其所以然，盖事物真相可被“了悟”，而非必须加以求证者。对此种无证说法，《道德经》似无相类似之论述，或因《道德经》涉及政治哲学，《安乐经》关乎宗教哲学，层面不同，表达自异也。

似此，颇难确定《安乐经》与《道德经》有若何直接关系。无欲、无为两词两经均加采纳，但不必视为《安乐经》抄袭《道德经》。《安乐经》文义与《道德经》有相近处亦不足奇，盖道家思想深入中国民间，景教传教必须熟悉中国文化。《安乐经》中道家言词出现正为其本色化努力提供证据。

景教本色化过程确受佛教之影响。试将《安乐经》之文体结构与有代表性之佛教《观无量寿佛经》稍加比较，事实自非常明显。

(甲) 经题排列

《安乐经》与《观无量寿佛经》均书写经题两次：一置于首，一置于末。

(乙) 内文起首格式

两经均说教与受教者同聚一堂，学生聆听老师说法。《观无量寿佛经》之现场环境是否真如所言未敢妄下断语。《安乐经》所说之爱河、净虚堂，交臂而进等显属虚构。

《志玄安乐经》：

“闻是至言时，无上一尊弥施诃，在与脱出爱河。净虚堂内与者俱。□岑稳僧伽□与诸人众，左右环绕，恭敬侍坐。□□□□，岑稳僧伽，从众而起，交臂而进作礼赞。白弥施诃言：我等众人，迷惑固久……”

《观无量寿佛经》：

“如是我闻：一时佛在王舍城，耆闍崛山中。与大比丘众，千二百五十人俱。菩萨三万二千，文殊师利法王子而为上首。”

(丙) 内文结束格式

《志玄安乐经》：

“……汝等如是，善性初兴，多闻致疑，不可更说。对诸大众，闻是语已，顶受欢喜，礼退奉行。”

《观无量寿佛经》：

“……尔时世尊足步虚空，还耆闍崛山。尔时阿难，广为大众，说如上事。无量诸天、龙、夜叉，闻佛所说，皆大欢喜，礼佛而退。”

(丁) 句子结构

两经句子结构皆以四字句为主。

凡此种种，莫不使人推测景教传教方略，颇依佛教取向。又

或唐人已习惯佛经之书写规格及表达方式，景教教士因大势所趋无法不予跟随。然似《安乐经》起首时之无中生有，一如唐初之《序听迷诗所经》一样，则应已超出本色化可接纳之程度矣！

《安乐经》中另有本色化的例子，即指玩世不恭为游戏人间（107~108行），犯罪作恶为灯蛾扑火（95~98行），确属中国人的表达方法。又有积聚善根，福荫后代教训（67~68，71~72，74~76行），还有将宗教经典抄录并存放家中诵读，称为“供养经文”之习惯等，俱皆说明景教在中国传教所作之本色化努力，确已进入极实际及深化之层面。

结 论

景教进入中国乃其传教运动之东延部分，应命于基督之托，努力将福音传向远方，为天国拓展疆土。

景教进入中国必是有备而来，试看阿罗本甫入唐京，即能以中文译述携备之经典可知。暂不论其文字表达能力及文章畅顺程度，单以其一介波斯教士，能把深奥神学义理，在毫无前例可援之境况下，将经典译为中文，持之说服英明如唐太宗之政治领袖。阿罗本宗教内涵之丰富、学术修养之深厚，绝非泛泛，自不待言。其信心之强大，勇气之无匹，与千百年后抵陟中华之马礼逊，在中国基督教传教史上前后辉映，必永垂史册！

景教甫抵中华，即从事结合信仰于中国文化之努力，150年来，开出奇花，结下异果。景教本色化确是历史事实，自创教名，营造信仰对象之名字称号，至结合文化，融汇教义于与中国民情相符相通处，发展路线清晰可辨。在平明时，景教突出本身功能，协助强化中华家国社会；于危难时，景教信徒以个人身份，献身军旅，贡献力量救民于水火；在推动良好道德风气上，

景教能于佛、道两宗之外，提出推崇清高质朴之生活模式。他如强调尽忠尽孝，博爱济世；散播落叶归根福荫后人，敬祖怀歿思想等，均为景教本色化努力中之事实，其发展过程，步调清晰。

此外，景教本色化过程中出现不少偏差之处，大者如佛、道教词汇之借用过滥，使本身失却立场，为害甚烈。虽后期颇能将该等词汇加以变义，使其变成景教用语，然经典格式及表达方面强烈异于传统基督教会之做法，使其成为景教本色化历史中永不可揩抹之败笔。景教本色化另一为人注目之点，为华人景教领袖之缺乏，此种现象一直是不解之迷。照理波斯不比中华文化，波斯教士无法自诩优越而低视华人，唯该教华人领袖之匮乏却是，有目共睹的。笔者深信如有华人学者在，该教之本色化偏差当可减至最低。景教本色化中另一为人诟病处，为其与皇室之密切关系，判定其正确或错误颇费斟酌，不同之时代，相异之观点自有不同之结论，不易统一。

总结全文，证自景教本色化运动之得失，深觉当代基督教本色化运动当密切注视者有二：

(一) 基督教在华本色化需由华人(尽早)当家，外籍人士不宜越俎代庖。

(二) 基督教在华本色化必以信仰为主，文化为副。(参见《罗马书》第10及第14章全)

注 释

1. 查景教在中国的存在并未因武宗会昌灭法而完全终止。僖宗乾符五年(878年)，黄巢在广州杀害十余万人士中就有景教徒在。该次事件由一阿拉伯人名 Abu Zayd Hasan 所见，记于 *Voyage du Marchand Arabe Sulayman en Inde et e Chine*, Paris, 1922, p.75~76。987年 Abu' l Faradi 报告其中国之行时说基督教(景教)在中国已经完全绝迹。参 Abu' l Faradi, *Kitab*

al Fibrist (Bib. Nat., Ms arabe 4458 fol 227 Vo) 上文由慕稼谷所引, 见 A. C. Moule, *Christians in China Before the Year 1500*. London: Society For Promoting Christian Knowledge, 1930. p.75。

2. “建中二年”为《景教碑》碑文, 见《景教碑》。
3. 《序听迷诗所经》和《一神论》被指为景教入华后之最早文献。羽田亨、佐伯好郎皆认《序听迷诗所经》约成于 635 年, 出自阿罗本手笔。见佐伯英文著述 P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*. Tokyo: The Maruzen Co., Ltd. 1937, p.113 ~ 124。《一神论》则成于 641 年前后, 此可自该文第 364 行推测而得。《宣元本经》和《宣元至本经》可能属同一部作品, 佐伯, 见前引书第 278 ~ 279 页。罗香林赞同此说, 见罗香林《唐元二代之景教》, 香港, 中国学社, 1966, 第 43 页。龚天民以之为两部不同之经书, 见龚天民著《唐代基督教之研究》, 香港, 辅侨出版社, 1960, 第 43 页。《大圣通真归法赞》, 《三威蒙度赞》著作期未能确定, 猜测为玄宗年代后期作品。《志玄安乐经》之作者因与景教碑文作者景净同名, 故猜测为同一人物, 故《志玄安乐经》亦为 781 年前后作品。《尊经》则约为唐末九世纪时期作品。
4. 羽田亨以为“序听”的“听”字是“鼠”或“数”的误写, “迷诗所”的“所”字是“河”的误写, 因而《序听迷诗所经》即《耶稣弥赛亚经》, 参龚天民引文, 见龚天民著, 前引书, 第 53 页。佐伯以“序”字之唐音为 Jo 或 Djo, “听”字为 Chu, 合读为 Jo - chu, 日音之读法为 Ye - chu, 再转中文则变了 Ye - su。详见佐伯之英文译述, 前引书, 第 147 页。
5. 见慕稼谷 (A. C. Moule) 前引书, 第 59 页。
6. 见库斯特 (John Foster) 之英文著述 *The Church of The T' ang Dynasty*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1939, p.45。Foster 之中文译名由笔者所加。
7. 龚天民以为原经文中“移鼠”二字, 与今译之“耶稣”二字同音, 推论当年该经抄录者察觉“移鼠”二字太不像样, 因而临时改写为“序听”。见“龚天民”著, 前引书, 第 53 页。
8. 见罗香林著, 前引书, 第 32 页。
9. 见杨森富著, 《中国基督教史》, 台湾, 商务, 1984 年, 第 4 版, 第 360

页。

10. 见佐伯好郎，前引书，第 147 页；慕稼谷，前引书，第 59 页附注 69；龚天民，前引书，第 110 页；罗香林，前引书，第 207 页；杨森富，前引书，第 359~360 页
11. 查希腊文有 μεσιτης 一字，中文对音近乎“迷诗听”，为“中保”，“中人”（Mediator）之本字。景教教士不取 μεσιτης 本字而取 μεσου，用意何在，颇费思量，此亦笔者采纳此一解释之最不能释怀处。
12. 笔者赞同陈垣之推论，以为《序听米诗所经》满布唐代当年之日常用语。参陈垣著《陈垣史学论著选》，上海，人民出版社，1981 年，第 192 页。本文笔者更可进一步指出《序听迷诗所经》并非一部经书，如同当代应用之《基督教圣经》一样，只是一篇讲稿或颇原始阶段之论文而已，文内用词和语气显出该经作者正在反复争辩。有些句子之前都只把“你说这样”，“我以为这样”的部分去掉，“你”字说不定指的是佛、道二宗。详见拙作毕业论文 Peter C. H. Chiu, “An Historical Study of Nestorian Christianity in the T' ang Dynasty Between A. D. 635 - 845.” p. 191 起。亦可参 F. S. Drake “Nestorian Literature of the T' ang Dynasty.” Chinese Recorder 66 (November, 1935) p. 678。
13. 《涅槃经》说天有五种，佛为第一天，是天中之最尊者，故云天尊。又《净影疏》说：“天尊是佛异名，天有五种，如《涅槃经》说佛于五天之上，故曰天尊。”参见丁福保编，《佛学大辞典》。
14. 见佐伯好郎英语著述，前引书，p. 121。
15. 参《康熙字典》。
16. 参冯思禹编，《广州音字汇》，香港，世界，1962，第 4 页。笔者推测唐代语音若非现代之广州粤音，其发音也会颇为近似。参 Terrien De Lacouperie, The Languages of China Before the Chinese. London : David Nutt, 1887 reprint edition, Taipei: Ch' eng - wen, 1966, p. 120。
17. 《晋书》九十七卷列传六十七载“大秦国……其土出……火沅布……”《山海经》载：“火鼠出自火山国，其山虽霖雨火常燃，火中白鼠时出，求食，人捕之得毛作布。”
18. 2830 字之数目乃根据罗香林教授之统计。见罗香林著，前引书，第 32

页。

19. 有关中国书籍的“景星”记载，笔者转录自杨森富的著述，见杨森富著，《中国基督教本色神学的回顾和展望》，台北，中华学术院，《天主教学术研究所学报》第四期抽印本，1972，第91页。
20. 说景教是聂斯托利派基督徒只是源于罗马教会的见解，景教根源的叙利亚教会一直蒙上不自之冤，被称为聂斯托利派，是异端份子。笔者之毕业论文指出景教教义基本上纯正，绝无罗马教会责难聂斯托利为异端之教义。此外聂斯托利亦只是为区利罗诬告和陷害下的牺牲者。详见拙作“An Historical Study of Nestorian Christianity in Tang Dynasty A. D. 635-845.”前引书。又关于叙利亚教会在波斯受逼害情形，参见 Samuel M. Zwemer. *Nestorian Missionary Enterprise A Church on Fire*. Trichur: Mar Narsai Press, 1961.
21. 《景教碑》说伊斯“为公爪牙，作军耳目”。“爪牙”似用于描述工作而不是态度，一如后句“作军耳目”，伊斯是郭子义将军的部属，作军队的将领。“爪牙”于此不作现代意义解释。参徐谦信《唐朝景教碑文注释》，台湾神学论刊（1968），第159页；龚天民《大秦景教流行中国碑颂并序全文及语译》《教牧分享》（84.1）第14页；江文汉，《中国古代基督教及开封犹太人》，上海，知识，1982，第48页；书中江文汉释该两句为“他辅佐郭子仪，作军队的耳目。”外籍学者则直译为“Claws and teeth”，参佐伯好郎，前引书，第171页。慕稼谷，前引书，第44页。理雅各，前引书，第23页。库斯特，*The Nestorian Tablet And Hymn*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1939 reprint ed., 1979, p.16. Par G. Pauthier, *L' inscription de Si - Nqan - Fou*. Paris, 1858, p.31. Ignatius Ying - Ki, “A New English Translation of The Nestorian Tablet.” *Bulletin of the Catholic University of Peking*, 5 (1928), p.96. 笔者认为景教碑文作者所以用爪牙二字纯因点明伊斯在责任上对郭子仪之态度，若今日之将领笃力完成主帅交付之任务，成为主帅对付敌军之利爪。再者，景教碑作者景净亦断不会把不适当之词汇加诸对景教具有贡献如伊斯之人。
22. 见佐伯好郎著，前引书，第281页。

23. 见慕稼谷著，前引书，第 56 页。
24. 参梁子涵，《唐代景教译经考》上，《大陆杂志》27 卷 7 期，第 215 页。
梁文中之景教经典似转录自它处，故笔者于本文之正文不写“梁子涵译”，非对梁氏不敬也。
25. 参龚天民著，前引书，第 63 页。
26. 同前书，第 65 页。

唐元两代基督教兴衰原因之研究

杨 森 富

唐朝的景教，自贞观九年（公元 635 年）传入中国，至会昌五年（845 年）被禁断，在中国本土流行者凡 210 年。据唐德宗建中二年（781 年）建立的《大秦景教流行中国碑颂并序》（以下简称：《景教碑》），记当时景教之流行中国，有：“法流十道”、“寺满百城”之语，可概见其盛况。元朝的也里可温教（Arkaun; Arcoun; Arkainu; Erkeun）（1），虽受元朝帝室之优容，亦曾盛极一时，但元朝之入主中国，自至元十四年（1277 年）至至正二十七年（1367 年），亦不过 91 年而已。元朝既亡，曾受其优容的也里可温教亦随之灭亡。其勃兴也速，衰灭尤速，其兴衰原因如何？即为本文所欲探讨者。

一、唐朝景教的兴衰原因探讨

（一）景教之兴衰决定于帝室的好恶：

从现存《景教碑》的碑文，可知自贞观九年至建中二年（即 635 年—781 年）间的那一段景教的兴衰史略。其兴衰的第一因，当系于帝室对该宗教之好恶。碑文云：

“惟道非圣不弘，圣非道不大，道圣符契，天下文明。太宗文皇帝，光华启运，明圣临人。大秦国有上德，曰阿罗本，占青云而载真经，望风律以驰艰险，贞观九祀至于长安。帝使宰臣房公玄龄，总仗西郊，宾迎入内。翻经书殿，问道禁闱，深知正真，特令传授。贞观十有二年秋七月，诏曰：道无常名，圣无常体。随方设教，密济群生。大秦国大德阿罗本，远将经像，亲献上经。详其教旨，玄妙无为。观其元宗，生成立要。词无繁说，理有忘筌。济物利人，宜行天下。所司即于京义宁坊造大秦寺一所，度僧廿一人……旋令有司，将帝写真，转模寺壁。天姿汛彩，英朗景门。圣迹腾祥，永辉法界……高宗大帝，克恭纘祖，润色真宗，而于诸州各置景寺，仍崇阿罗本为镇国大法主。法流十道……寺满百城……圣历年，释子用壮，腾口于东周；先天末，下士大笑，讪谤于西镐。有若僧首罗舍、大德及烈，并金方贵绪，物外高僧，共振玄纲，俱维绝纽。玄宗至道皇帝，令宁国等五王，亲临福宇，建立坛场。法栋暂桡而更崇，道石时倾而复正。天宝初，令大将军高力士送五圣写真，寺内安置，赐绢百匹……三载，大秦国有僧佶和，瞻星向化，望日朝尊。诏僧罗舍、僧普论等十七人，与大德佶和，于兴庆宫修功德。于是，天题寺榜，额戴龙书……肃宗文明皇帝于灵武等五郡重立景寺……代宗文武皇帝恢张圣运，从事无为，每于降诞之辰，锡天香以告成功，颁御馔以光景众……我建中圣神文武皇帝，披八政以黜陟幽明，阐九畴以惟新景命（2），化通玄理，祝无愧心（3）。至于方大而虚，专静而恕，广慈救众苦，善贷被群生者，我修行之大猷，汲引之阶渐也。”（4）

上引碑文明白地指出：景教曾在武后则天称帝之后的第15年，或第16年（圣历元年、或二年；相当于698~699年），及

睿宗禅位的那一年（先天年，即712年）曾受释、道人士之谗毁，而一度教运不振。中国正禅史，均载武后笃信释教，且曾一度落发为尼，与释教自有一段深厚之关系（5）而武后登位后之第7年（载初元年）七月（6），据传有东魏国寺的僧人法明等，曾献《大云经四卷》给武后。为取悦武后，僧人更托称：“太后乃弥勒佛下生，当代唐为阎浮提主。”（7）武后又将这部经典颁行全国。（8）其本人与释教之关系，论者以为：其母系杨氏屡世奉佛，自幼受其熏陶。及至她掌握政权，僭位称帝后，更公开宣称：“释教开革命之阶，升于道教之上。”（9）而洛阳白马寺主僧怀义，更是武后则天皇帝的男宠之一。（10）其与释教之关系，既如此深厚，是以，景教碑所称的：“圣历年，释子用壮，腾口于东周”，也就不难理解了！

唐朝帝室，大致上说来，若不偏爱道教，就偏向释教。其与道教之关系，近有方永祥所撰：《唐代皇室与道教关系之研究》（11）可资参阅。唐朝帝室为李姓，且自承为老子李耳之后裔。（12）但自高祖以下，儒、释、道三教时起争论。但有些不愿干涉宗教争执的皇帝，对各宗教则采取兼容并行的政策。故高祖就有“三教虽异，善归一揆”之语（13）。至若睿宗，在景云二年（711年）所颁布的诏书，则认为：释、道二教，“拯人化俗，教别功齐。”（14）故每当举行法事时，则齐集僧尼、道士、女冠（女道士）并行之。景教在睿宗即位时，既不及释、道二教之邀宠，自必屈居下风，演成《景教碑》所说的：“先天末，下士大笑，汕谤于西镐”之局面。

据碑文所记，唐朝景教之盛行，当值高宗执政年间。就如碑文所说的：

“高宗大帝，克恭纘祖，润色真宗，而于诸州各置景寺，仍崇阿罗本为镇国大法主。法流十道……寺满百城……”

按“寺满百城”一语，虽嫌夸大，但如就“于诸州各置景

寺”加以推敲，则可推知：在唐朝十道的主要州郡都可能置有景寺。按唐太宗于贞观元年，曾分全国为“河北、河东、河南、关内、陇右、山南、江南、淮南、岭南、剑南等十道”（15），如果在每一道上有了一两座大秦寺，就可勉强说得上“法流十道”了。就现存文献加以研究，尚可指出：在唐代的“十道”当中，有“五道”确曾有大秦寺之设立，或景教徒之存在：

（1）关内道：有长安义宁坊、以及周至、灵武等处的大秦寺。（16）

（2）陇右道：有沙州（敦煌）的大秦寺（17）

（3）剑南道：有益州（成都）的大秦寺（18）

（4）河南道：有洛阳（东都）的大秦寺（19）

（5）岭南道：史料指出：景教僧（波斯僧）及烈曾与周庆立，在岭南“广造奇器巧异以进”。（20）另据：阿拉伯人游记，称：唐僖宗时，黄巢起义，曾在乾符五年（878年）攻陷广府（广州）时，有回教徒、犹太人、基督徒、袄教徒等被杀戮者达12万人云。（21）此岭南道有景教徒之明证也。

又按：《景教碑》建立于德宗建中二年。其以后继立的顺宗，在位仅8个月（22），当然谈不上有任何宗教政策。续后，继承帝位之唐皇为：

宪宗——自元和元年（806年）至十五年（820年），在位15年。

穆宗——自长庆元年至四年（821年~824年），在位4年。

敬宗——自宝历元年至二年（825年~826年），在位2年。

文宗——自大和元年（827年）至开成五年（840年），在位14年。

武宗——自会昌元年至六年（841年~846年），在位6年。

自宪宗至文宗的35年间，由于内乱外患频仍，故似未有明确宗教政策之建立，其对景教的态度如何，也就无从考知了。及

至武宗即位，唐室的内乱和外患，已大致救平。李德裕任宰相，曾于会昌元年六月，奏请延道士刘玄靖、赵归真人官禁修法籙；

“会昌元年……六月……奏请依姚涛故事，宰相每月修时政，记送史馆，从之。以衡山道士刘玄靖为银青光禄大夫，充崇玄馆学士，赐号广成先生。令与道士赵归真于禁中修法籙，左礼闕刘彦谟。”（23）

而武宗亦一味听从宰相李德裕及道士刘玄靖、赵归真等人劝告，采道教为“国教”，而下诏敕并天下佛寺，并销毁各废寺之铜像、铜磬，铸造为钱，并将铁像改铸为农器。会昌五年所颁下的禁教令大略如下：

“会昌五年……四月……敕祠部检括天下寺及僧尼人数。大凡寺四千六百，兰若（24）四万，僧尼二十六万五百……秋，七月，庚子，敕并省天下佛寺，中书门下条疏闻奏。据令式，诸上州国忌日，官吏行香于寺。其上州望各留寺一所。有列圣尊容，便令移于寺内。其下州，寺并废。其上都、东都两街，请留十寺，寺僧十人。敕曰：上州合留寺，工作精妙者，留之；如破落亦宜废毁。其合行香日，官吏宜于道观。其上都、下都每街留寺两所，寺留僧三十人……中书又奏：天下废寺，铜像铜磬委盐铁使铸钱，其铁像委本州铸为农器。金银玉石等像，销付度支。衣冠士庶之家，所有金银铜铁之像，敕出后限一月纳官……又奏，僧尼不合隶祠部，请隶鸿胪寺。其大秦、穆护等祠，释教既已厘革，邪法不可独存。其人并勒还俗，遂归本贯，充税户。如外国人，送还本处收管。”（25）

至于武宗禁绝外来宗教的理由，据同年（会昌五年）八月所颁发的诏书云：

“朕闻三代以前，未尝言佛。汉、魏之后，像教浸兴，是由季时传此异俗；因缘染习，蔓衍滋多，以至于蠹耗国风，而

渐不觉，而众益迷。洎于九州山原，两京城阙，僧徒日广，佛寺日崇；劳人力于土木之功，夺人利于金宝之饰，遣君师于师资之际，违配偶于戒律之间，坏法害人，无逾此道。且一夫不田，有受其饥者，一妇不蚕，有受其寒者。今天下僧尼不可胜数，皆待农而食、待蚕而衣。寺宇、招提（26），莫知纪极，皆云构藻饰，僭拟官居。晋、宋、齐、梁，物力凋瘵，风俗浇诈，莫不由是致也。况我高祖、太宗，以武定祸乱，以文理华夏，执此二柄，足以经邦。岂可以西方区区之教，与我抗衡哉？贞观、开元亦尝厘革，铲除不尽，流行转滋。朕博览前言，旁求舆议，弊之可革，断在不疑。而中外诚臣，协予至意。条疏至当，宜在必行。惩千古之蠹源，成百王之典法，济人利众，予何让焉！其天下所拆寺四千六百余所，还俗僧尼二十六万五千人，收充两税户。拆招提、兰若四万余所。收腴腴上田数千万顷，收奴婢为两税户十五万人，隶僧尼属主客，显明外国之教。勒大秦、穆护、祓（袄）三千余人还俗，不杂中华之风。于戏，前古未行，似将有待；及今尽去，岂谓无时！驱游惰不业之徒，已逾十万，废丹雘无用之室，何啻亿千！自此清净训人，慕无为之理；简易齐政，成一俗之功。将使六合黔黎，同归皇化。尚以革弊之始，日用不知，下制明廷，宜体予意。”（27）

如将上引二则文献，详加分析，则可将武宗排斥外教的理由，归纳成如下各点：

（1）基于经济上之理由：

把庙里的铜像熔化铸钱，又把铁像熔化铸为农器。勒令僧尼还俗，充当税户。又没收属于庙产的一大片肥田。

（2）基于政治上的理由：

武宗以为：“以武定祸乱、以文理华夏，执此二柄，足以经邦”，显然以为治理国家的二支力量，乃是充实军力，提倡文教。

“西方区区之教”是无益于国家建设的。

(3) 基于提倡国教（道教）的理由：

武宗既欲采道教为国教，对其他外国宗教自应一律加以排斥，或限定其活动范围。如上文所引：“其天下所拆寺四千六百余所，还俗僧尼（按只指释教僧、尼）二十六万五百人……收奴婢为两税户十五万人……显明外国之教。勒大秦（景教）、穆护（回教）、祓（按为袄字之误，指拜火教）三千余人还俗，不杂中华之风……自此清净训人，慕无为之理（按《清净之训》及《无为之理》，均指道教），简易齐政，成一俗之功。将使六合黔黎（按指全国百姓），同归皇化。”

唐朝景教自经此次禁教之后，就一蹶不振。外国教士之“送还本处收管者”，或者被迫向边疆寻求其立足点，或者被迫送往当时的近海城市——广府（广州），待船而归。由宋、元间有景教徒之在蒙古、新疆等地活动，及在会昌五年（845年）禁教33年后的乾符五年（878年）仍然有景教徒之在广府被杀一事看来，此项推论并非是没有理由的。

按景教徒自于431年的以弗所会议（第三届大公会议）被判为“异端”（28），逃入波斯国境后，则受到萨赞王朝历代帝皇的保护，得以在其国境内及中亚细亚、印度等地传布发展。迨波斯国被大食国并吞后，景教徒复赖回教哈里发（Khalif；或 Khilifa, Caliph, Calif）（29）的信任及保护，得移其传教基地于巴格达，而隆盛一时。景教徒阿罗本等人之传入中国，似亦力求帝室对该教之好感，以求保护及自由传教。但他们的一番努力，显然是失败了！

（二）由唐朝景教之传教策略检讨其成败得失：

甲、景教徒之本色化传教策略：

拙著《中国基督教本色神学的回顾和展望》（30）一文里，曾经指出：“景教自唐朝贞观九年传入华上后，即不断地努力千

华化运动。由唐朝景教徒所遗诸中文文献可察出其努力华化的痕迹”，并将其主要的本色化主张，分为：（1）景教会名与中国典籍的关系；（2）景教典籍中的儒、道、释用语；（3）景教的忠孝思想；（4）景教的济世思想；（5）景教的为存、亡代祷等五项，作了简要介绍。今从另一角度重加分述，并附加评语如下：

（1）景教会名与中国典籍之关系：

有关景教会名与中国典籍的关系，笔者在《景教会名的思想背景研究》一文里（31），曾有详细之检讨。在这里只提其要略，供读者参考：

（a）景教碑对“景教”会名的解释：

按“景教碑”有二处直接提到“景教”命名的缘起和含义：“真常之道，妙而难名，功用昭彰，强称‘景教’……”“明明‘景教’，言归我唐……”

景教在中国历史文献中，还有“波斯经教”、“弥尸诃教”（即：“弥赛亚教”）、“大秦教”、“大秦景教”等不同名称。碑文的所谓：“强称景教”云云，显示入唐传教士曾为本教派会名问题有过一番推敲，最后还是很勉强地命名为：“景教”！“妙而难名”，说明命名之难；“功用昭彰”的“真常之道”，说明为什么命名为“景教”。因为“景”字原涵有“昭彰”的意义！而“明明景教”云云，显名思义亦即为：“光明灿烂的宗教”。

（b）景教会名的思想背景：

“景教碑”有两处引用中国古代的瑞应典故：“景星”（景宿）、和“景风”，以附会基督降生时所出现的巨星和说明景教之入华将带给中国以祥兆。故碑文有“景宿（景星）告祥，波斯睹耀以来贡”之句。说明东方博士见异星出现，知救世主之降生，特往犹太国伯利恒城朝拜耶稣事；（32）复有“巨唐道光，景风东扇”之语，以说明“景教”之东传入华，是一种瑞祥之兆。按中国自古相传：“景星”系一瑞应之星，此星一出，即将有明君

出现。如见于《史记·天官书》的：“天精而见景星，景星者德星也。其状无常，常出于有道之国”（33），见于《宋书·符瑞志》的：“尧在位十七年，景星出翼”等是。“景风”亦为中国古代瑞应之一，如《列子·汤问篇》有：“景风翔，庆云浮”之句；《后汉书·卢植传》亦有：“天下聚目而视，攒耳而听，谓准之前事，将有景风之祚”等语。（34）此为笔者从《景教碑》所考知的景教会名的思想背景。迨景教定名后，乃有了一连串和景教有关的新语汇之产生，如称基督为“景尊”（35），称信仰景教的士子为“景士”，称信仰景教的会众为“景众”，称景教的寺院为“景寺”……等不一而足。

附会“景星”、“景风”瑞应的典故，虽属无稽，但“景教”之命名，诚属典雅，堪称善于命名者。此一会名，又堪与以崇尚道学、儒行而命名之道教、儒教相比美；而远较以教主命名之其他外来宗教——如释教（佛教）、摩尼教、穆护教（回教）或以教义命名之祆教（拜火教）等为教名者为胜。盖“景教”这一会名，实为十足汉化的名称；以今日中国基督教的术语来说，则为“本色化的色彩甚浓”。景教之在唐朝，能流行二百余年，其本色化的传道策略，当为传教成功的因素之一。

（2）景教会堂之本色化：

从《景教碑》中获知：唐季的大秦寺（景教寺）里，曾将帝王写真（肖像）转模上寺壁，如碑文所见的：“旋令有司，将帝写真，转模寺壁。天姿汎彩，英朗景门；圣迹腾祥，永辉法界”，“天宝初，令大将军高力士送五圣写真，寺内安置”等。同时，在景教寺里，又悬挂皇帝的题字，引以为荣。如见于《景教碑》的“御榜扬辉”、“天书蔚映”等。景教之兴衰，其第一因既系于帝王对该教之好恶，则景教僧之必须想尽方法取悦于帝室，也是不难了解的。这对景教来说，未尝不是一种因地制宜的本色化传道策略。

据传，现时伊拉克、叙利亚境内，仍有景教徒存在，其会堂的布置既没有圣壁，又不用圣像，(36) 当为淳朴无华的原始景教寺之传承。另据宋人的记述，四川成都的“大秦寺”之又名“真珠楼”，(37) 乃相传贯真珠为帘，故有是名。可见在华景教寺之迥异于朴素无华的中东原始景教寺。

(3) 景教教义之本色化：

中国人自古就重视“孝道”；祭祀祖先被视为“孝道”的具体表现之一。景教徒对这种为国人所重视的“孝道”，亦颇重视。如见于《序听迷诗所经》的：“所有众生，孝养父母，恭承不阙，临命终之时，乃得天道为舍宅”，及见于《景教碑》的为活人及亡灵代祷，而有所谓：“大庇存亡”、“存能昌，歿能乐”，及“存歿舟航”等是。此种为亡者祷告的特殊教义，当亦为纪念祖先之景教崇拜仪式之一。每一位信徒，莫不希望他们的父母或长辈，以及亲人死后能进入乐园安息。故景教徒之为存歿祷告，亦可能为在华传教成功的因素之一。

(4) 景教的救济事业：

据《景教碑》所记，唐季景教徒曾广行慈善救济事业，并坦承藉此吸收了若干信徒。如碑文所记：

“广慈救众苦，善贷被群生者，我修行之大犹，汲引之阶渐也。”

“大施主金紫光禄大夫、同朔方节度副使、试殿中监、赐紫袈裟僧伊斯，和而好惠……能散禄赐，不积于家。献临恩之颇黎，布辞慈之金匳……馁者来而饭之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之……”

上引碑文既称“善贷被群生”，为“汲引之阶渐”，则当日汉人之归信景教者，似为一群贫苦平民。而且，这些归依景教的汉人当中，除少数士大夫阶级之外，似皆为无学问的市井走卒。由今日所遗唐季景教义典观之，除《景教碑》、及《三威蒙度赞》

等堪称上乘之作外，他如：《序听迷诗所经》、《一神论》、《志玄安乐经》……等，文笔均极拙劣。《景教碑》虽称为景净所撰，但文笔典雅，如非得汉人信徒之润色，断难臻此。两相比较，足见有学问的汉人信徒较少，故少有典雅如《景教碑》之名作的出现。

(5) 景教文典中的道、释二教用语：

景教文典之人量借用道、释二教用语，成为景教文典的特色之一。但这些借用来的他教用语，对景教来说，虽另生新义(38)，但却足以弥盖景教本色，使后人有“不耶不佛”、“非耶非道”之讥。今制表简述如下：

(a) 景教文典中的道教用语：

道教用语	景教徒的用法	借用道教用语的文典
玄妙	奇妙	景教碑
道无常名	神无一定的名称	景教碑
元风(玄风)	圣灵	景教碑
升真	变化升天	景教碑
成真	变化升天	景教碑
造化	创造	景教碑
真主、	造物主、真神	景教碑
天尊	天父、真神	一神论
帝山	天国、乐园	志玄安乐经
玄通升进	变化升天	志玄安乐经
无欲	节欲	志玄安乐经
无德	空虚的心	志玄安乐经
无证	以嘉行做见证	志玄安乐经

无为	默默地行道	志玄安乐经
修功德	献祭、祈祷	景教碑

(b) 景教文典中的释教用语：

释教用语	景教徒的用法	借用释教用语的文典
寺	修道院、教堂	景教碑
僧、僧徒	修士、传道	景教碑
大德	主教	景教碑
法主僧	总主教	景教碑
阿罗诃	耶和華	景教碑、景教三威蒙度赞
救度无边	拯救万民	景教碑
普尊	普天尊仰的基督	景教三威蒙度赞
无等男	天国	大秦景教大圣通真归法赞
无畔界	天国	景教三威蒙度赞
僧伽	使徒	志玄安乐经
妙身	自隐的父神	尊经
应身	降生为人的基督	尊经
证身	为真理作见证的圣灵(圣神)	尊经
法王	圣人、先知	尊经
三身	三位一体	尊经
五荫	心一身	一神论
常住	遍在、永生	一神论
常住不灭	遍在、永生	一神论
佛	真神	序听迷诗所经
受戒	接受训诲	序听迷诗所经
恶业	罪恶	序听迷诗所经
果报	报应	序听迷诗所经

以上所举者，并不包括景教文典中全部道、释二教用语，其他尚有：“善根”、“妙有”、“慈航”、“彼岸”、“明宫”“湛寂”、“真玄”、“安乐道”……等，从略不论。但由上列所举各条，亦可概见其借用他教名词之滥。

乙、景教徒之参与政治活动：

唐朝景教徒之参与政治活动，可稽者有伊斯、及烈、阿罗憾等人。而这些人参与政治活动，似为寻求朝廷之好感，但事实上并无补于传教事业。

(1) 伊斯

据《景教碑》所记伊斯行谊，略云：

“始效节于丹庭，乃策名于王帐。中书令汾阳郡王郭公子仪，初总戎于朔方也，肃宗俾之从迈。虽见亲于卧内，不自异于行间，为公爪牙，作军耳目。”

从“为公爪牙，作军耳目”等字眼观之，当为副官（朔方节度副使），兼充当译员也。史乘并未记伊斯曾劝化某些人归信基督，却记载他是位大施主。所以，他对景教的贡献，倒不是他的官员身份，而是他的乐善好施。是以，他的政治活动并无法说明对景教的贡献。

(2) 及烈

《册府元龟》卷五四六，记有及烈与周庆立共造奇器进呈皇上事，察其用意，似欲邀宠。但他们的这一政治活动，却被柳泽上谏制止：

“柳泽，开元二年为殿中御史、岭南监选使。会市舶使右卫威中郎周庆立、波斯僧及烈等广造奇器异巧以进。泽上书谏曰：臣闻不见可欲，使心不乱，是知见欲而心乱，必矣……王制曰：作异服奇器，以疑众者杀。月令曰：无作淫巧以荡

上心。巧谓：奇伎怪好也。荡谓：惑乱情欲也。今庆立昏欲求媚圣意，摇荡上心。若陛下信而使之，是宣奢淫于天下。必若庆立矫而为之，是禁典之无赦也。陛下即位，日近万邦，作孚固宜昭宣，菲薄广敷，节俭，则万姓幸甚。(39)

(3) 阿罗憾

则天武后于延载二年(695年)建立《大周万国颂德天枢》一事，刘肃的《大唐新语》及宋欧阳修与宋祁等合撰的《新唐书》均有提及。而于清末发现之《阿罗憾丘铭》记阿罗憾之参与建造天枢事，及其参与其他政治活动，略云：

“大唐故波斯国大酋长右屯卫将军上柱国金城郡开国公波斯君丘之铭：君讳阿罗憾，族望波斯国人也。显庆年中，高宗天皇大帝，以功绩可称……即授将军北门口领，侍卫駉驰，又差充拂林国诸蕃招慰大使，并于拂林西界立碑，峨峨尚在。宣传圣教，实称蕃心。诸国肃清，于今无事。岂不由将军善导者，为功之大矣。又为则天大圣皇后，召诸蕃王，建造天枢，及诸军立功，非其一也……以景云元年(710年)四月一日，暴憎过隙，春秋九十有五，终于东都之私第也……”(40)

其毕生之政治活动最主要的乃是：招慰拂林诸蕃国，宣扬中华文教(即丘铭中的“宣传圣教”)。至“召诸蕃王，建造天枢”，其用意似为讨好则天武后。据新、旧《唐书》所记，则天武后之执政期间，实为释教之抬头鼎盛时期；故《景教碑》有“圣历年(698-699年)，释子用壮，腾口于东周”之叹！是知，阿罗憾之参与政治活动，实亦无补于景教之传布。

丙、景净之助译佛经：

据圆照撰：《贞元续开元释教录》，记景教僧景净之与般若合译《六波罗蜜经》事云：

“乃与大秦寺波斯僧景净，依胡本(41)六波罗蜜经译成七

卷。时为般若不谙胡语，复未经唐言，景净不识梵文，复未明释教，虽称传译，未获半珠，图窃虚名，匪为福利。录表闻奏，意望流行。圣上浚哲文明，允恭释典，察其所译，理昧词疏。且夫释氏伽蓝，大秦僧寺，居止既别，行法全乖。景净应传弥尸诃教（即：弥赛亚教、基督教——引者注）。沙门释子，弘阐佛经，欲使教法区分，人无滥涉，正邪异类，泾渭殊流。”

景净之助译佛经，非但失去了其应尽的传扬景教任务，且其所译佛经，被圆照讥为：“虽称传译，未获半珠，图窃虚名”，且被唐德宗察出其所译：“理昧词疏”。足见景净之助译佛经事，终留为千古笑柄。《使徒行传》记载：十二使徒以“撇下神的道，去管理饭食为不当”，乃推选七位执事管理饭食，以便他们可“专心以祈祷、传道为事”。(42) 显然可见，景净是位贪图虚名，而不专心于传道事务的景教僧。

综上所述，知唐朝大部分景教寺都是官方出资建造的，而大部分信奉景教之信徒亦都靠着教会的赈济，而踏入教会之门。而且，景教僧又喜出风头，参与政治活动与其他和传道无直接关系的事务，未全力于位传教工作。至于那些靠赈济而信教的信徒，本来信仰就不够坚定，一道禁教令颁下，也就顺顺当当地被迫还俗了。

二、元朝也里可温教的兴衰原因探讨

（一）元朝帝室的宗教政策与也里可温教之兴衰：

元朝崛起于漠北，在统一蒙古诸部落时，虽曾扑灭若干信仰景教的部落，——如乃蛮部、克烈部、汪古部等，但铁木真（成吉思汗）自始则采取“降我者存、逆我者亡”的招抚政策，对各

部落将卒之来归者，一律加以优容。元朝帝室之起用景教徒如镇海（Cinqai）博刺海（Bolghai）等人为重臣，尤为不争之事实。盖元朝帝室认为任何宗教都是好的，历代帝王每赐粮供养各教僧徒、教士，并给予免税之特权，只要求各教僧徒、教士为他们祈福祝寿。兹引若干史料以证之：

(1) 见于中文的著述：

《元典章》卷三十三，有大德八年（1305年），也里可温曾与道教徒等为争祝圣、祈祷的先后班次，而殴打道上之记载：

“于祝圣处，祈祷去处，必欲班立于先生之上。动致争竞，将先生人等殴打。”（43）

其他，亦有仅记某种宗教徒之为帝王祝寿，祈福者，如见于《长春真人西游记》的邱处机及其门人为成吉思汗祝寿，及见于房山县三益山十字寺元朝碑刻《敕赐十字寺碑记》的景教徒为帝王祝寿事等是。

上引《游记》云：

“是月二十五日，喝刺至，自行宫来传旨：‘神仙（按指：邱处机）至汉地，清净道化人，每日与朕诵经祝寿，甚好！’……”（44）

“季夏望日，宣差相公扎八传旨：‘自神仙去，朕未尝一日忘神仙。神仙无忘朕，朕所有之地，爱愿处即住，门人恒为朕诵经祝寿则嘉。’……”（45）

又，上引《碑记》云：

“圣恩敕赐十字寺，慈云遍覆于十千，法雨均沾诸品汇，不尽功德。专为上祝皇王延寿万岁，祈官掖千载安康，四夷拱手归降……”（46）

(2) 见于外人的记述：

马可波罗乃方济各会上鲁不鲁克亦均记载各宗教僧徒之为蒙古大汗祈福祝寿，并参与各种宗教之庆典事。据《马可波罗行

记》云：

“大汗（忽必烈）届时召大都一切基督教徒来前，并欲彼等携内容四种福音书之圣经俱来。教命人焚香，大礼敬奉此经。本人并虔诚与经接吻，并欲在场之一切高官大臣举行同一敬礼。彼对于基督教徒主要庆典，若复活节、诞生节等节常遵例为之。对于回教徒、犹太教徒、偶像教徒之主要节庆，执礼亦同。脱有人询其故，则答之曰：‘全世界所崇奉之预言人有四，基督教徒谓其天主是耶稣基督，回教徒谓是摩诃末，犹太教徒谓是摩西，偶像教徒谓其第一神是释迦牟尼，我对于兹四人，皆致敬礼，由是其中在天居高位而最真实者，受我崇奉，求其默佑。’……”（47）

《多桑蒙古史》转述教士鲁不鲁克的见闻亦云：

“吾人感谢上帝，曾导吾人远莅此地，亲朝其付与地上大权之大汗蒙哥，吾人并祈请救世主耶稣基督为陛下祝长寿。（盖此辈所切欲者祝寿而已）……”

“鲁不鲁克留居帝庭之时，曾见蒙哥及皇族对于基督教、回教、佛经典礼，悉皆参加。其所认识之基督教，仅其若干外式，若焚香祝盞、崇拜十字架等事而已。除蓄养珊蛮或巫师外，兼贍养此三教之教师。冀能藉此确可求福免灾，并未思及宗教尚有其他目的。”（48）

“三教之徒皆努力求新入教者于蒙古人中，尤盼皇帝之信仰。惟蒙哥谨守成吉思汗遗教，对于任何宗教，待遇同等，无所偏袒。一日语鲁不鲁克，励其宽容诸教，以为在朝诸人既崇拜惟一长生之上帝，各应自由用其仪式敬奉之云。观其厚赐各教之人，各教人皆以其教为汗所重视……”（49）

是知，元朝也里可温教之勃兴，乃由于元朝所采取的宗教开放政策，容许其自由传教所致。迨元朝帝室崩溃，元帝奔和林后，帖木儿开始在中亚细亚拓展其势力，是为历史上之“帖木儿

帝国”(1369—1405年)。由于帖木儿及其臣属归依回教，乃先后侵略波斯、花刺子模、印度……等地，残杀中亚细亚等地的基督徒并焚毁景教的寺院(50)。当时景教的传教根据地陷入帖木儿的势力范围之内，自此一蹶不振，对华传教之努力，亦相形低落。在中国的景教教徒当时多属色目人(指一切非蒙古人之西域人，如：突厥人、波斯人等)，及元朝崩溃，明室代兴，所有色目人之势力，乃顿时衰竭。至此，也里可温教遂随元朝之火而而衰灭。

(二) 色目人之跋扈与也里可温之式微：

元朝色目人之势力，仅次于蒙古人，《元史》云：

“各道廉访司，必择蒙古人为使。或缺，则以色目世臣子孙为之。其次，始参以色目及汉人。”(51)

按有元一代，为色目人得意之时代。色目人之得势，固有其种种的原因在。蒙古帝室之优待色目人，据日儒箭内互博士的研究，系基于以下三原因：

- (1) 色目人为先于汉人服属蒙古者。
- (2) 色目人为元朝创业时代之树大功者。
- (3) 可藉色目人牵制汉人。(51)

元初周密撰：《癸辛杂识》续集云：“今回回皆以中原为家，江南尤多。”

郑所南在其所著：《心史大义略叙》一书里，亦记江南之充斥色目人：“(鞑人视)江南如在天上，宜乎谋居江南之人，莫不然而来江南。”

外来异族，势力既张，色目人与汉人贫富之不均，自引起汉人之不满。故元末韩山童的《告天下檄》克谨篇有云：“贫极江南，富称塞北。”

及明朝更兴，所欲驱逐者系外族，所欲扫除者系外人势力。当明太祖朱元璋尚称吴王未即帝位前，即有谕北中国之檄云：

“自古帝王临御天下，中国居内，以制夷狄。夷狄居外，以奉中国。未闻以夷狄居中国、治天下者也……古云，胡虏无百年之运，验之今日，信乎不谬。当此之时，天运循环，中原气盛；亿兆之中，当降圣人，驱逐胡虏，恢复中华，立纲陈纪，救济斯民。”（52）

按此檄文，发表于明太祖即位的前一年（1368年）。及起事成功，明帝室乃严禁曾助元兵平定中国的诸色目人后裔永不得进入仕途。如元朝时，曾杀戮宋宗室、助元兵平定华南之色目人蒲寿庚一族，虽有八十余年显耀声势，但元朝灭亡后，则受到禁人仕途的处分。（53）

明朝为限制蒙古人及色目人之在华繁殖，复以法律制定蒙古及色目人不得自相婚嫁，应与汉人互相通婚：

“凡蒙古、色目人，听与中国人为婚姻。不许本类自相嫁娶。违者杖八十，男女入宫为奴。”（54）

这是明朝以通婚方法，强制异族汉化的措施之一。很明显，这种方法曾收到预期的效果。异族汉化之结果，为冠用汉姓、起用汉名，使用汉语，一切生活起居悉依汉人习俗。甚至于一神教徒（如犹太教、也里可温教、回教），也放弃其传统信仰，跟从汉人拜起祖先来。（55）

直到清末，耶稣会士利玛窦入华，仍可见元朝十字教（也里可温教）之后裔。十字教人，亦有被国人呼为“十字回回”者。据说，南京户部尚书张孟男即为十字回回。（56）利玛窦虽曾派人往访河南省“十字回回”后裔，但他们都不愿意谈起自己的谱系和信仰：

“我派了一位修士到河南省……听说在那里有中国古代的十字，但是不能调查出来我们所愿意知道的。我们原来想知道这十字究竟是一种记号，或是一种文字；因为六十年前，中国人愿意拘捕信从这教的人，于是他们都隐藏起来，改为外

教人或回教人，至今也没有被人发觉。如今，我们的修士突然去问他们所信仰的十字，他们心中害怕，不知道将来有什么结果，都不愿意说……”（57）

利氏所称者，当为元朝也里可温教之后裔；而避谈其谱系及信仰者，盖为此教曾被查禁或检举，而其族人犹存余悸，未敢坦承直认。

（三）元季色目人之汉化及基督信仰之破灭：

前节所论色目人与汉人通婚，固出乎被迫，但据史乘所载，色目人之慕风向化，确亦有如陈垣教授所说的：“其人皆慕效华风，出于自愿；并非有政府之奖励及强迫。”（58）

马祖常一家，为元代著名的基督教世家，《元史》卷一四三、列传第三十，马祖常传略云：

“祖常七岁知学，得钱即以市书……既长，益笃于学；蜀儒张翌讲道仪真，往受业其门，质以疑义数十，蜀儒张翌甚器之。延佑初（按：当指延佑二年，亦即1315年），科举法行，乡贡会试皆中第一，廷试为第二人，授应奉翰林、文字拜监察御史……至元四年（1338年）卒，年六十……谥文贞。祖常立朝既久，多所建明，尝议今国族（按指蒙族）及诸部（按指漠北诸部）既诵圣贤之书，当知尊诸母，以厚彝伦……祖常工于文章，宏瞻而精核，务去陈言，专以先秦、两汉为法，而自成一家之言；尤致力于诗，圆密清丽，大篇短章无不可，传者有文集行于世……文宗尝驻蹕龙虎台，祖常应制赋诗，尤被叹赏，谓中原硕儒唯祖常云。”（59）

由上引传略，亦可概见祖常汉化之深。其中尤值得注意的乃是：他主张漠北民族既读中国圣贤书，“当知尊诸母，以厚彝伦”。盖漠北民族，常有父死，子娶父妾之陋俗。元史以及其他中外史料，亦每提及此事。（60）

陈垣所撰《元西域人华化考》更特别指出：马氏一族，竟随

俗浮沉，公然纳妾及参加祠祭事：

“据苏天爵所著：祖常弟祖谦墓碣铭（滋溪文稿，十九），祖谦母杨氏，生母李氏。是祖谦为祖常异母弟。而马润实有二妻也。祖常亦有二妻。苏天爵：马文贞公墓志云：公娶索氏，次恂烈氏。二妻为基督教人所大戒。祀鬼亦为基督教律所不容。而马润既有二妻，复率诸生祀司马光之鬼，其悍然不守基督教律可知也。及至祖常，对于祠祭，更随俗浮沉而无所忌。故石田集有：陪可用中议祠星于天宝宫诗。其他类此者不一而足。盖已荡尽基督教之藩篱矣。”（61）

元朝基督徒之随俗浮沉，违背教义而蓄妾行淫，参与祠堂之祭，及拜祖先等，当为元朝基督教衰灭的主要原因之一。

陈垣复指出：马氏一家，亦有由儒入道，入山成为道士者：“基督教世家之入道，最著者为马祖常之季父马节。节入王屋山为道士，说见：元文类六七……马节入山后，无所表见。元人著述，亦鲜及之者。其甘心隐遁可知也。欲考马节家世，可观马祖常之家世。其祖为元名臣，又生元盛时，非有不得已必须隐遁之情可见也。家世奉基督，何以弃基督而入道，奇也。祖常为节犹子。祖常父子弃基督而入儒。读石田山房文集，祖常亦好与道士往还。集中赠道士诗，占全集十四分之一……”（62）

由随俗浮沉，而至公然叛教有至乎此，诚令人嗟叹不已！

（四）元朝也里可温教之失去活的见证：

基督教之所谓“活的见证”，当包括活泼的信仰生活见证及活泼的圣灵同工；而此二项重要的见证，如无法彰显，则基督教之拓展，当难期有所收获。

（1）失去生活见证：

据元朝来华的天主教道明会教士的记载，当时基督徒的生活，均甚为堕落。诬告者、酒徒、不守正道者，比比皆是。

(a) 诬告者及犯奸淫者：

“莫设假干证以陷害人”之诫，基督教的“十诫”曾明文禁之。(63)但元朝基督徒却有人犯诬告罪，而被放逐者。据约翰·孟高维诺的书信云：

“聂思脱里派徒，名为宗奉基督，而实则远离圣道。其人在东方有权有势，不与同道者，则虽至小教堂，不许建设，稍与异旨之文字，不得刊布也……余初来此境，受聂派直接虐待，或唆使他人来欺侮余。种种情形，备极惨酷。其人造作诽谤，谓余乃侦探匪徒，而非由教皇派遣。稍后，其人又伪造证据，谓教皇实有大使派来东方，赠礼物甚夥，至印度时，余暗杀大使，而窃其物也。阴谋诽谤，不止者凡五年。余尝受法庭传审。几受死刑。最后乃得天主怜悯，有某君作证，启发大汗之天心，使知余实冤枉无罪，告者诬妄。大汗将诬告者及其妻妾儿女，悉放逐之。”(64)

尤可留意者，该诬告者为景教之信徒，且“拥有妻、妾”，是知该信徒既犯“十诫”当中的第九诫。“不可作假见证陷害人”，又犯第七诫“不可奸淫”之诫命矣！(65)

(b) 离道者：

道明会士、刺桐城（泉州）主教安德鲁的遗札，亦指出当时的基督徒有颇多受洗后不守正道者：

“在此入帝国境内，天下各国人民，各种宗教皆依其信仰，自由居住。盖彼等以为凡为宗教，皆可救护人民……犹太人及萨拉森人改信吾教者，至今无一人。然偶像教徒来受洗礼者，前后甚众。既受洗而不守基督正道，亦复不鲜。”(66)

在华基督徒离道的原因之一，或者系基于中国人的宗教观念。如上文所述者——亦即认为无论任何宗教都是好的，所以改宗信教既容易，而叛教亦复屡见不鲜。

(c) 沉湎酒色及放高利贷者：

保罗说：“不要醉酒，酒能使人放荡，乃要被圣灵充满。”(67) 但元朝史料则屡记当时的基督徒常有因酗酒而误事者。鲁不鲁克尝云：元季景教徒之好酒及好放债收重利：

“其处彘派教徒，皆愚而无知……其人皆腐败不堪，好放债收重利，沉湎酒色。与鞑靼人杂处者，沾染鞑靼风俗，甚至亦有一夫而数妻者……” (68)

于此亦可见景教徒之随俗浮沉，固不止马祖常一家为然也。

冯承钧译《马可波罗行记》第一四九章，曾记信仰基督教的阿兰人当攻取镇巢军城时，因酗酒而被居民杀尽事：

“军帅伯颜遣一队名称阿兰之人往取此城。诸阿兰皆是基督教徒，取此城入据之，在城中见有美酒，饮之醉，酣睡如同猪豚，及夜，居民尽杀之，无能脱者。” (69)

此段史料，中外史乘均记之，为元季基督徒因酗酒误事之信而可征者。(70)

(2) 失去圣灵之活泼见证：

考使徒教会之传教活力，其所仰赖者系圣灵之同工。故真道所到之处，神迹随之。兹举一例以明之：

“腓利下撒马利亚城去宣讲基督。众人听见了，又看见腓利所行的神迹，就司心合意的听从他的话。因为有许多人被污鬼附着，那些鬼大声呼叫，从他们身上出来。还有许多瘫痪的、瘸腿的，都得了医治。在那城里，就大有欢喜。有一个人，名叫西门，向来在那城里行邪术，妄自尊大，使撒马利亚的百姓惊奇；无论大小，都听从他，说：这人就是那称为神的大能者。他们听从他，因他久用邪术，使他们惊奇。及至他们信了腓利所传神国的福音和耶稣基督的名，连男带女就受了洗。西门自己也信了；既受了洗，就常与腓利在一处，看见他所行的神迹和大异能，就甚惊奇！” (71)

与此恰恰相反的乃是：元季邪术大兴，而基督徒反而无法行出神迹。忽必烈且告诉马哥波罗，若教皇派遣之教士能行出神迹，他将改信基督，并将此辈行邪术者放逐：

“或曰，彼（按指忽必烈大汗）既以基督教为最良，缘何不皈依此教，而为基督教徒欤？曰：其理由如下：尼古刺、玛窦阁下二人，常以基督教理语大汗，大汗曾遣之为使臣，往使教皇所，并告之曰：‘汝辈欲我为基督教徒，特未解我心。此国之基督教徒蠢无所知，庸碌无用。至若偶像教徒则能为所欲为。我坐于席前时，置于中庭之盞满盛酒浆者，不经人手接触，可以自来就我饮。天时不正时，此辈可以使之正，所为灵异甚多，汝辈谅已知之。其偶像能言，预告彼等所询之事。若我皈依基督之教，而成为基督教徒，则不识此教之臣民将语我曰：汗因何理由受洗而信奉基督教？汗曾见有何种灵异、何种效能欤？汝等应知此处之偶像教徒，断言其能为灵异，乃由其偶像之神圣与威权而能为之。若以此语见询，我将无以作答。此种偶像教徒，既藉其咒语、学识能为种种灵异，我若铸此大错，此辈不难将我处死。汝等奉命往谒教皇时，可求其遣派汝教中有学识者百人来此，俾其能面责此种教徒行为之非。并告之曰：彼等亦能为之，特不欲为者，盖因此为魔术耳。若能如是驳击偶像教徒，使此辈法术不能在彼等之前施行，复经吾人亲身目击，吾人行将禁止其教，放逐其人，而受洗礼。我受洗以后，我之一切高官大臣暨一切服从彼等之人必将效法，由是此国之基督教徒将较汝辈国中为多矣！’（72）”

由于蒙古帝室，采取多妻制度，与基督信仰极不相容，故即使忽必烈因看见基督教所行的神迹奇事，其个人亦未必能成为名正言顺的虔诚基督徒。但其对当时基督教之不满，亦颇言之允当。盖当时的基督徒，由于生活腐败，不追求圣灵的充满，自无

法彰显圣灵之能力。

(五) 元朝基督教文字传道之失败：

据说 1294 年到达燕京的孟高维诺曾经把《旧约》的《诗篇》及《新约全书》译成蒙古语，这一译本似仅通行于其所建立的各处教堂之间，或在其所收养的信徒间而已。却有充分的史料，证明元朝也里可温教所通行的《圣经》译本，是叙利亚文的。

伯希和在其所撰《唐元时代中亚及东亚之基督教徒》一文里指出：在叙利亚曾经发现一本为汪古部基督教王阔里吉思之妹叶里弯 (Ara' ol) 所写的叙利亚文福音书：

“Pognon 曾在叙利亚看见一本 1298 年（按为元成宗大德二年）为 Sarah 写的叙利亚文福音书。这个 Sarah 土名叫作 Ara' ol，他是汪古部基督教王阔里吉思之妹……又一方面，我们现有十四世纪初年间复所撰的阔里吉思王碑文（按即元文类卷二三、驸马高唐忠献王碑），碑中列举阔里吉思王的兄弟姊妹，其中实在有一名叫叶里弯 (Ara' ol)” (73)

又，鲁不鲁乞（或译：卢白鲁克）亦同样地指出：元季景教徒所用的《圣经》系叙利亚文：

“聂派（景教）教徒……其圣经皆为叙利亚文。祈祷时亦能颂之，惟皆不解其义；犹之吾国僧侣之不知文法也。” (74)

法国耶稣会士冯秉正 (Joseph de Mailla) 于雍正五年 (1727 年) 曾在北京刘姓回教徒的家里，发现一本以叙利亚文所写的《新约》金句选集：《景教徒必备》。(75) 相传该《新约》选集，系刘氏祖传遗物。则刘氏似元朝也里可温后裔，入明季始改信回教者。

显然，元季景教或天主教，均未将《圣经》译成中文。故其文字传道事业，并不及唐朝的景教徒。而且，元季的也里可温，似乎只限于突厥、蒙古、阿兰……等漠北或其他西域民族。故元朝既亡，也里可温教亦随之灭亡。

(六) 其他：

其他造成元朝也里可温教灭亡的原因，似尚有下列各端，兹简略附记如后，以供参考：

(1) 元朝时，各基督教派缺少合作的基础——如约翰·孟高维诺之曾受景教徒之迫害等是。

(2) 元朝时，在国内所建立之各基督教会堂，似仅作信徒之聚会而已；并没有计划培养下一代的传教者。

(3) 元朝时，似乎没有一所修道院的设立。故当景教徒马节隐居不仕时，未能进入景教的修道院静修，而只好到王屋山为道士。

(4) 元朝的也里可温教，没有得到汉人的信仰和支持。

注 释：

1. 按“也里可温”一词，系指元朝的基督教或基督徒，虽已成定论，但关于其语源问题，却颇多异说。多桑(D'ohsson)以为唐季景教之阿罗本或即是也里可温的古音；佐伯好郎以为即唐季“阿恩瞿利容”(Evangelion)之讹音，解为“徒众”。方豪以为：其词既可解为“也里”与“可温”，可知其源出二语，“也里”为上帝，“可温”子也，合为“上帝之子”，犹今基督徒之称为上帝儿女。准元史国语解：“也里可温”为“福分人”。(参阅方豪著《中西交通史》第三册，97页，台北，中华大典编印会，1968年7月第4版；王治心编《中国宗教思想史大纲》167页，台北，台湾中华书局，1965年3月，台二版。)
2. “景命”二字为“景教”定名后所产生之新语汇，用指“景教的命运”。但“景命”二字，从儒家方面来说，原指“天之大命”。如郑玄笺注《毛诗·大雅》“君子万年，景命有仆”，注云：“景命，天之大命”。又陆机答贾长渊诗，亦有“先天创物，景命是贖”之句。(另参：杨森富撰《景教会名的思想背景研究》，第二段，有关“景”字的语汇、与“景教”会名的关系。全文原载《智慧月刊》，第二卷四期第28-32页，

1970年3月1日出版。)

3. “化通玄理”一句，似可译为渗透天机，而“祝无愧心”，颇名思议，亦即作问心无愧的祷告。
4. 《景教碑》的全文，及注释，可参：冯承钧著：《景教碑考》，上海商务印书馆，1931年5月初版；张星娘撰《中西交通史料汇编》第一册，第179~198页，台北世界书局，1962年8月初版。
5. 关于则天皇后之一度削发为尼事，新旧《唐书》均有提及。《旧唐书》卷六，本纪第六，则天皇后条云：“则天皇后，武氏，讳曌，并州，文水人也……则天年十四时，太宗闻其美容止，召入宫立为才人。至太宗崩，遂为尼，居于感业寺，大帝（按指高宗）于寺见之，复召入拜昭仪……高宗称天皇，武后亦称天后。”（开明书店铸版，第19页；二十五史、总3075页）。《新唐书》所记内容略同。
6. 按载初元年，相当于公元690年，该年九月，复改元为天授。
7. 事见《资治通鉴》卷二〇四，则天顺圣皇后篇。（见：板桥、艺文印书馆影印本，第七册，第3142页）。
8. 亦见《资治通鉴》卷二〇四。
9. 同上，艺文影印本，第七册，第3146页。
10. 事见《资治通鉴》卷二〇三，艺文影印本，第七册，第3128页。
11. 方永祥撰《唐代皇室与道教关系之研究》，全文载；香港《景风》季刊，第18期、19期、21期、22期、23期。
12. 按《新唐书·宗室世系表》云：“李氏出自嬴姓，帝颛顼之后。虞、夏、商之时，世为大理，因以官命族为理氏。后以不容于纣，其族避祸于伊侯之墟，食木子得全，遂改理氏为李氏。其后人于周康王时为上御史大夫，李耳即其后也”。这一则官方的记载，竟成为有唐一代，三百余年间不移之信念。
13. 见《唐大诏令集》卷一五〇，高祖武德七年，兴学敕。
14. 见《唐大诏令集》，卷一一三。
15. 《唐十道》：玄宗开元廿一年（733年），疆域曾一度改置，由十道变为十五道。十五道者，乃山南、江南各分为东西二道，复曾置京畿、都畿及黔中三道。其详细疆域划分，可参商务印书馆《辞源》、中华书局

- 《辞海》对各道的说明；并见程光裕、徐圣谟合编《中国历史地图集》，第二册，第49~50页，台北，中国文化出版事业社，1968年7月，第四版。
16. 《景教碑》有“京又宁坊造大秦寺一所，度僧廿一人”之句，是长安之大秦寺。北宋苏轼兄弟游周至时，尚见有大秦寺故址。至南宋，宁宗庆元五年（1199年）与嘉泰元年（1201年）间，金杨云翼任陕西东路兵马总管判驻长安时，曾赴周至参谒大秦寺，则已完全成为废墟矣。（参见，方豪著《中西交通史》第二册，第232~233页，台北中华大典编印会发行，1968年7月第四版。）
 17. 沙州，即今甘肃省之敦煌县。据敦煌石室发现之《大秦景教大圣通真归法赞》及《大秦景教宣元至本经》二唐写本，卷末一署“沙州大秦寺法徒索元定传写教读”，一署“开元五年十月二十六日法徒张驹传写于沙州大秦寺。”（见佐伯好郎著《清朝基督教之研究》，附录《小島文书A、B》，东京，春秋社松柏馆，1949年发行。）
 18. 成都大秦寺之遗址在西门外石笋街。宋人笔记及诗注每乐道之。据宋蔡梦弼编《杜工部草堂诗笺》卷七所引《蜀都故事》，云：“石笋街，真珠楼基也。昔有胡人于此立大秦寺，其门楼十间，皆以真珠翠碧贯之为帘，后摧毁坠地，至今基脚在每天雨后，人多拾得珠翠异物。”按今台北台湾中华书局影印之《钱牧斋笺注杜诗》卷四《石笋行》诗的笺注，亦转录有上述宋人的《蜀都故事》。
 19. 东都洛阳有《大秦寺》，见《唐会要》卷四十九所载唐玄宗的语文：“天宝四年（745年）九月诏曰：波斯经教，出自大秦，传习而来，久行中国。爰初建寺，因以为名。将欲示人，必修其本。其两京波斯寺，宜改为大秦寺。天下诸府郡置者，亦准此。”
 20. 《册府元龟》卷五四六，记景教僧（波斯僧）及烈进献事，全文见台湾中华书局影印本第十一册，第6547~6548页，1966年5月，台一版。
 21. 关于黄巢之乱的阿拉伯人见闻，可在 Reynaud, *Relations des Voyages faits Par les Arabes*……1845. 或 G. Ferrand, *Voyage du mar Chand Sulayman*, 1922 等的记载种，窥其内容。
 22. 永贞元年（805年）正月，德宗崩，顺宗即帝位，八月传位宪宗。

23. 见《旧唐书》卷十八，《武宗本纪》，开明书店、铸印本，第70页。
24. 兰若，梵语阿兰若之略语，僧人所居地也。上官仪“酬薛舍人万年宫晚景寓直怀友诗”云：“长啸求烟霞，高步寻兰若。”
25. 见《旧唐书》卷十八上。
26. 增辉记曰：“招提者，梵言：柘闾提奢，唐言：四方僧物，后人传写之误，以柘为招，又省去闾奢二字，只称招提，即今十方寺院也。”
27. 亦见《旧唐书》卷十八上。
28. 可参看罗金声著《东方教会史》第17章及第18章，第61~69页，1954年12月，香港圣书公会据上海广学会版本影印。
29. 哈利发即回教国主。
30. 杨森富撰《中国基督教本色神学的回顾和展望》。原载台北中华学术院、天主教学术研究所学报第四期，1972年10月10日出版。
31. 见注2。
32. 事见《马太福音》2:1~12。按经文仅记：“博士从东方来”。《景教碑》却根据遗传，称那些博士系从波斯而来，故有“波斯睹耀以来贡”之句。冯承钧译：《马可波罗行记》第30章及31章，称博士为三王，一名札思帕儿（Jaspar），一名墨勒觉儿（Melchior），一名巴勒塔咱儿（Balthazar）。昔日朝拜耶稣时，三王来自波斯撒巴城（Saba，按今名：Savah），死后亦葬此城中。（见冯译本上册、第78~82页，1939年8月，上海，商务印书馆初版。）
33. 见《史记》卷二十七。又《史记正义》云：“景星，状如半月，生于晦朔，助月为明，见者人君有德，明圣之庆。”
34. 见《后汉书》卷九十四，《列传》第五十六。
35. “景尊”二字顾名思义，即：“景教所尊仰的圣子耶稣”，但在《景教三威蒙度赞》里，却称耶稣为“普尊”，如“弥施诃普尊大圣子”等。
36. 见罗金声著《东方教会史》，第159~160页。
37. 见注18。
38. 另参杨森富撰《景教经典中的佛教用语变义考》一文。原载中华学术院、天主教学术研究所学报第一期，第69~78页，1969年8月出版。
39. 见注20。

40. 见端方撰《陶斋藏石记》卷二十一；罗香林《唐元二代之景教》，第60~61页引论。
41. 冯承钧以为；“胡本”或者指起居文本。（见冯著《景教碑考》，第67页，1931年5月，上海，商务印书馆初版）。
42. 见《使徒行传》6: 4。
43. 按《元典章》卷三十三所记：也里可温与道教之争，原系掌管道教的集贤院致礼部的呈文。
44. 李忘常撰《长春真人西游记》卷下，第8页，中华书局校刊本，1969年2月，台二版。
45. 同上，卷下，第8页下。
46. 《敕赐十字寺碑记》全文，见佐伯好郎著：《支那基督教之研究》第二册，第99~100页，东京春秋社松柏馆，1943年12月30日初版。按该《碑记》为翰林院讲学黄溍撰，翰林学士李好文书。
47. 见沙海昂注、冯承钧译《马可波罗行记》中册，305页；并参张星烺译《马可孛罗游记》第142~143页。台湾商务印书馆，1972年9月台一版，人人文丛本。
48. 冯承钧译：《多桑蒙古史》上册，第276页，台湾商务印书馆，1967年10月，台三版。
49. 同上书，上册，278页。
50. 详布哇著、冯承钧译《帖木儿帝国》，第43~50页。按帖木儿之攻陷报达，屠杀住民，焚毁教堂，对景教之影响可谓最大。盖当时的报达系景教的传教基地也。
51. 可参阅董内巨博士著，陈捷、陈清泉合译之《元代蒙汉色目待遇考》，商务印书馆，1963年12月，台一版。
52. 见《皇明通纪》卷二。
53. 明陈懋仁著《泉南杂志》卷下云：“余按宋元通鉴云：我太祖皇帝禁泉州蒲寿庚、孙胜夫之子（孙）不得齿于士。盖治其先世导元倾宋之罪，故终夷之也。”又明末清初的著名学者顾炎武《日知录》卷十三亦云：“明太祖有天下，诏宋末蒲寿庚、黄万石子孙不得仕宦。”
54. 见《明律》卷六、蒙古色目人之婚姻条。

55. 见张蔚西著《大梁访碑记》。陈垣撰《开封一赐乐业教考》，第61-62页。
56. 张孟男传略见《明史》卷二二一。
57. 按该文原为利玛窦于1608年3月8日致耶稣会总会长函。见 *Opere storiche del P. M. Ricci, Vol. II, p. 344*。本段节引之中文译文，系录自罗光著《利玛窦传》第213页，台中光启出版社，1960年10月，台初版。
58. 陈垣著《元西域人华化考》，46页，台北世界书局，1962年10月初版。
59. 《元史》卷一四三，《列传》三十，开明书店铸版，第343页。
60. 《马可孛罗游记》云：“父死，可娶其父之妻，惟不取生母耳。娶者为长子，他子测否，兄弟死，亦娶兄弟之妻。”又，《辍耕录》亦云：“中书平章阔阔歹之侧室高丽氏有贤行，平章死……正室子拜乌朵儿赤悦其色，欲之不可得，乃以其父所有之大答纳环子，献于太师伯颜……伯颜特为奏闻，奉旨命拜乌朵儿赤收小母高丽氏。”
61. 陈垣著：《元西域人华化考》，第21~22页。
62. 同上，第46~47页。
63. 《十诫》的全文，见《旧约圣经·出埃及记》20: 3~13。
64. 张星烺撰《中西交通史料汇编》第二册，107页，台北世界书局，1962年8月初版。
65. 《马太福音》5: 32指出“凡休妻的，若不是为淫乱的缘故，就是叫她作淫妇了。人若娶这被休的妇人，也是犯奸淫了。”
66. 见 H. Yule, *Cathay*, III, pp. 71-75。张星烺著《中西交通史料汇编》，第134页。
67. 见《新约圣经·以弗所书》5: 18。
68. 见 Rockhill's *Rubruck*, pp. 158-159。张星烺撰《中西交通史料汇编》，第93~94页。
69. 冯承钧译《马可波罗行记》中册，第564~569页。
70. 按《元史》卷一三二，《杭忽思传》云：“(杭忽思)戍镇巢，民不堪命，宋降将洪福以计乘醉而杀之。”又，《昂吉儿传》云：“镇巢军降，阿速(按即：阿兰)军戍之，人不堪其横，都统洪福尽杀戍者以叛。”又，

《玉哇失传》云：“玉哇失父也烈拔都儿，下沿江诸城，宋洪安抚既降复叛，诱其入城宴，乘醉杀之。”

71. 见《新约圣经·使徒行传》8: 5~13。

72. 冯承钧译《马可波罗行记》中册，第306~307页。

73. 原载1914年《通报》第623~644页。冯承钧的译文，收入《西域南海史地考证译丛》甲集，第57~81页，上海商务印书馆，1932年9月初版，台湾商务印书馆，1972年8月台一版。

74. 见注68。

利玛窦对“基督教在中国本色化”的努力

Joseph Sebes 著

李大霞 节译

利玛窦（Matteo Ricci）于 1552 年 10 月 6 日出生在意大利的马切拉塔（Macerata）。家中共有 11 个孩子，他是长子。9 岁时进入当地耶稣会学院学习。1568 年被选送罗马进大学学习法律。三年后加入耶稣会，进入 Quirinale 的圣·安德肋修道院。发初愿之后，曾在佛罗伦萨耶稣会学院任教，不久便回到罗马进入罗马学院深造，在克里斯托弗·克拉维乌斯（Christopher Clavius）的指导下研修数学和哲学。克拉维乌斯既是开普勒和伽利略的同事，又是他们的朋友，也是 1582 年格列历历法改革的领导者之一。此外，欧氏几何学、物理学、天文学的天动说以及机械学、制图学都是利玛窦研究的科目。有关这些科目的科学论文后来大部分均由他或在他的指导下翻译或改编成中文。他还具有实践的才能，例如，他由制作日晷仪和星盘进而以其特殊的精湛技艺制作时钟及其它器械。研读神学的时候，他同样显示出了自己特有的才能。罗伯托·贝拉明（Roberto Bellarmino）教授（当时的教会博士）教他辩论学课程，使他对教义有了透彻的理解，在后半生的

实践中运用得得心应手。人们都预期这位青年学生将成为一名教授，从事一项伟大的事业。可是在培训过程中，他被在“新世界”的国外布道团所吸引。“新世界”的发现正是文艺复兴的成就之一。

1577年利玛窦被东印度群岛的耶稣会所接纳，该群岛当时归葡萄牙皇帝管辖。于是，他去葡萄牙在科英布拉大学继续研究神学，以充实自己。1578年3月，利玛窦乘船离开了里斯本。随后几年，他在果阿圣保禄耶稣会学院任教。在此期间，他曾在科钦（Cochin）短期逗留，在那里，于1580年7月，被祝圣为神父。应范礼安（Alessandro Valignani）的征召，利玛窦从果阿出发于1582年8月7日抵达澳门。他此次到澳门是由1579年应征到中国发展传教事业的罗明坚（Michele Ruggier）举荐的。

1580年至1582年期间，罗明坚曾四次到广州，一次到肇庆，但是总无法立足，不得不返回澳门。直到1583年9月10日罗明坚与利玛窦才在肇庆安顿下来，从此利玛窦再也没有离开过中国的土地，直到1610年死于北京。1588年范礼安派遣罗明坚回罗马，一方面向教廷说明当时的形势，另一方面请求教宗西斯克特五世派遣使节来中国，这本是方济各·沙勿略的“中国计划”中的一部分。不幸这位教皇去世了，而身在欧洲的罗明坚健康状况日益衰退，再也没能返回中国。

1583年罗明坚与利玛窦终于获得两广总督郭应聘的批准，在广州以西，总督府所在地肇庆安顿下来。通过知府王泮的帮助，这两位传教士不久便在城外获得一块土地，他们在这里修建了一所房子和一座欧式小教堂。知府给教堂赠送了两块匾，一块写有“仙花寺”，另一块写有“西来净土”。这两块匾表明中国人把这两位传教士当作和尚看待。因为根据范礼安的指示，他们穿的是僧人的衣服。由于他们规范的生活、专志于学问的精神，同时还由于他们小心地回避任何引起麻烦的宗教信仰问题，这两位

传教士逐渐受到人们的尊敬，并且和一些受过教育的中国人成了朋友。知府在公众面前表现出来的赞同极大地提高了他们的声望。然而他们仍然是人们对外国人畏惧、憎恨、猜忌和诽谤的对象。有一次利玛窦被无故起诉，因他能证明自己无罪，使诽谤者受到了惩罚。此后不久，罗明坚发现辩白冤情更加困难了。利玛窦在自己的住所里挂了一张世界地图，这张地图引起了一些来访者的兴趣。在他们的建议下，他复制了这张地图并且把上面的所有的地名译成中文。这就是他的著名的首版《舆地山海全图》，后来以不同的名称出过6版。除此之外，利玛窦陈列的西式钟表、威尼斯棱镜、欧洲绘画以及一些中国人不知道的书籍吸引着众多官员和文人。他温文尔雅的待客风度使他与许多人建立了友谊，得到与他相识的人们的尊重。可他从未忘记自己来中国的初衷：教化心灵。1583年~1589年期间约有70个人接受了洗礼。他的努力为其他耶稣会会士到中国并深入各省铺平了道路。在这为数不多的皈依者之中，有一个人原来是个骗子，他引起的麻烦增加了利玛窦和罗明坚的困难。此外，谁也不能长期保证这两位传教士的有利地位。1589年新任总督刘继文以远远低于他们财产的实际价值的60两银子作为补偿，勒令他们离开。此时，利玛窦的朋友们也保护不了他，同年8月他们不得不放弃在肇庆的住所。但由于利玛窦与总督谈话时表现出的机敏，他获准在该省的另一个地方定居下来。利玛窦没有像勒令的那样返回澳门，而是带着刘继文给地方当局的介绍信去了位于广东省北部的韶州。罗明坚，正如我们所知道的，已被派遣去了罗马。

由于对中国的社会习俗有了更多的体验，利玛窦在韶州生活在更加友好的氛围中，并且很快获准得到一块土地，建造了一所房子和一座教堂。这次，教堂是按中国风格建造的。他与当地官员以及知名学者建立了友好的关系。地方官给予传教士特殊保护，这样便可防止他们受到不公正的待遇。但是这里的气候不太

好，利玛窦的两位同事，麦安东（Antonio de Almeida）和石方西（Francesco de Petris）分别死于 1591 年和 1593 年。

有讹传说这位外国神父是一位炼金术专家，故而常熟望族瞿汝夔请求利玛窦收他为徒。利玛窦不仅教他数学和天文学，还向他宣讲基督教。瞿汝夔是一名专心的学生，后来成为一名虔诚的基督徒。那时西方科学比中国科学先进，通过瞿汝夔的传扬，相当多与他志趣相投的人都来拜访利玛窦。就在此时，利玛窦渐渐认识到僧人的社会地位不如有学问的儒者，因此他请求上级批准他穿中国儒者服装，不再自称为“僧”或“和尚”，而改称“神父”或“司铎”，从而使耶稣会会士与僧人分开，并且突出了他们与儒家文人学士的关系。很有可能利玛窦这时已经能够流利地讲汉语了，但他继续学习、阅读和书写中国古文。学习的结果是他把《四书》首次译成拉丁文。另外他详尽阐述了皈依罗马天主教的基本程序。仅这两项成就便足以证明利玛窦首创西方汉学的说法是正确的。

利玛窦总结了范礼安在日本的亲身经历以及 1552 年在上川岛故去的方济各·沙勿略的经验，确信要想改变日本必得先改变中国，要想改变中国就要从社会的最上层入手。1595 年春，利玛窦获得一次到南京和北京去的机会。尽管他持有给南京一些高级官员的介绍信，可是由于日本对中国附庸朝鲜的入侵，所有的外国人均在被怀疑之列，故而他未能获准留在南京，一周之后只得转往南昌。在南昌他受到了热情接待，并且见到了在此地居住的建安王和乐安王。可能是应建安王的要求，利玛窦写了《交友论》，这是他用中文写的第一部书，并且把它送给建安王。利玛窦有着超人的记忆力，他能够摘取书中一页只读一遍，便可以从头到尾或从尾到头背诵出来。他这一令人难以置信的记忆才能使南昌的官员及文人学士惊叹不已，纷纷向他讨教其中的奥妙。应他们的请求，他把自己在学生时代写的一篇作文《论局部记忆》

(*On Local Memory*) 译成中文，名之为《西国记法》。

1598年，南京礼部尚书王弘海表示愿意护送利玛窦及其同伴郭居静 (*Lazzaro Cattaneo*) 去北京。他认为可以向朝廷举荐这两位传教士，利用他们的天文学和数学知识来修正历法。利玛窦当然很愿意获得允许，立足于京都，于是立即启程。但是朝鲜战争以及中国对这场战争的介入，像以前一样，两京的官员们怀疑所有的外国人。利玛窦等人仍然不能留住在南京城内，只能呆在船上。如果他们上岸，必须乘坐密封的轿子。不过，利玛窦认识南京巡抚赵可怀。赵可怀对利玛窦很友好，留他在自己家中住了几天，还为利玛窦此行提供了资金，同时提醒他到北京后可能遇到的困难。利玛窦一行乘船经由大运河到达通州，1598年9月7日抵达北京。在北京，他们住在王弘海家中。但是由于朝鲜战争的影响人们不愿会见他。眼见他们的目的没有成功的希望，王弘海劝他们回南京去。逗留了近两个月之后，利玛窦等无奈地离开了北京，仍乘船经由大运河南下，于12月到了山东省的临清。由于天气寒冷水路难行，利玛窦只好改走陆路。他先到苏州，住在朋友瞿汝夔家中。此时利玛窦患病，瞿汝夔护理他恢复了健康。对于留在苏州还是去南京的问题上稍稍犹豫之后，利玛窦决定到南京去。

1599年2月6日利玛窦到达这座南方首都。由于日本统治者丰臣秀吉 (*Toyotomi Hideyoshi*) 于1598年秋去世，政治形势大为好转。这时，利玛窦的知名度已大为提高，城里的许多高级官员都渴望拜会他。利玛窦会见的人中有南京的六部大臣、南京军事首领李环，宦官冯保，还有祝世祿、王肯堂、李贽等著名学者以及当时最有名望的僧人之一：三槐。利玛窦经常应邀参加宴会，在宴会上讨论一些科学和宗教问题。此时利玛窦对中国经典已经十分精通，他的善辩能力充分地显示在人们面前。不信教的李贽在给朋友的一封信中对利玛窦下过这样的评语：“今尽能言我此

间之言，作此间之文字，行此间之礼仪，是一极标致人也。中极玲珑，外极朴实……我所见人未有其比。”

1600年，去北京的机会又出现了，利玛窦紧紧地抓住这一时机，再次希望带去的礼物能引起人们的注意，进而争取受到皇帝的接见。为了使人们知道这些礼物的价值，引起朝廷上下官员及或皇帝本人的好奇，这些礼物曾在肇庆和南京展览过。1600年，他认为再做一次努力的机会到了。在庞迪我神父和中国修士钟巴相（他的葡萄牙名字为 Sebastiao Fernandes）的陪同下，利玛窦乘船离开南京，再一次经由大运河北上。一路平安无事，到了临清，他们却被管辖临清和天津的税监马堂的命令所阻。马堂是一个握有大权、既贪婪又令人畏惧的宦官。他没收了利玛窦等人的部分财物，并且把他们拘禁在天津约有半年之久。最后终于从北京传来了命令让传教士进京把礼物献给皇帝。1601年1月24日利玛窦一行抵达北京。皇帝见到那些礼物十分高兴，命令传教士住在皇宫，指导太监如何保管那些钟表及其它礼物，教他们如何弹奏击弦古钢琴。为了防止传教士们把马堂的恶行揭露出去，马堂的亲信仍然监视着他们，不让他们与其他官员接触。皇宫外，礼部主客清吏司提督会同馆主事认为马堂引荐传教士侵犯了他们的权限。这场争论终于得到解决。传教士们被安置在接待外国使节的会同馆居住，由礼部负责他们的安全。在这里利玛窦会见过几位中亚人，根据他们的讲述，利玛窦正确地判断出马可·波罗讲到的 Cathay 就是中国，Khambalik（汗八里）就是北京。利玛窦把此事写信通知了印度和欧洲。然而，他们作为政府的宾客住在会同馆里实质上是一种拘禁，使他们不能在城内自由活动。最后，在朋友吏科给事中曹于汴的帮助下，他们才得以搬出会同馆，并且获准在城里租了一套房子。这是皇帝的恩准。此外，每个月都发给他们薪俸。他们有了一定的身份地位之后，京城的官员及文人学士再也不对与利玛窦来往有顾虑了。他们中相当一部

分人结识了利玛窦。

利玛窦的朋友中，对天主教极为感兴趣的人并不太多。1595年11月4日在写给耶稣会总会长的信中，他列举了自己成功的原因：一、作为一个外国人，他学会了说中文、读中文和写中文；二、他有非凡的记忆力；三、他有丰富的数学以及其它学科的知识；四、他带去了作为礼物的那些稀世之宝；五、也是最后一个原因，据说他懂炼金术，人们把这一点看得比他所讲授宗教还重要。利玛窦把他的学问统称为“西学”。真正对基督教感兴趣的人中最为著名的有学识渊博的官员冯应京、李之藻和徐光启。冯应京由于过早地辞世没能接受洗礼。在他们的帮助下，利玛窦出版了约有16本中文书，一半是关于科学的，一半是关于宗教或与宗教有关的。其中五本关于科学的书被收入《四库全书》，五本关于其他学科的论述被收入《四库全书总目题要》。这是其他西方学者望尘莫及的。

利玛窦的成就受到了上级耶稣会士的赏识，从1604年起他领导的中国传教会不再受澳门耶稣会学院的管辖，成为一个由利玛窦负责的独立传教会。当他在世时，人们对他的基督教本色化措施没有提出异议。正如我们看到的那样，他死后在教内和教外均受到了非议。他死于1610年5月11日，皇帝赐给他一块墓地，从此他便安息在这块名叫“栅栏”的地方。利玛窦死的时候，他的传教会已经有4处住所，8位欧洲传教士，8位中国修士，信徒多达2500人。

简单地说，利玛窦在中国的传教事业可总结为他对“基督教在中国本色化”的努力。

16世纪中叶，葡萄牙称为海上强国，发现了被称为“新世界的非洲和亚洲”。那时的葡萄牙和今天一样是一个小国，不可能期望征服拥有大量人口的广阔土地。但是，作为一个海上强国，能够继续牢牢地控制住重要港口，通过设立贸易商行及建立

保护贸易机构，进而牢牢地掌握住贸易中心，她就满足了。此时，利益的驱动冲淡了最初引起这些发现的远征精神。葡萄牙的新的座右铭是“情趣与灵魂”。

当他们发现了拥有不同文化的新世界时，他们才意识到基督教信仰仅仅是欧洲人的文化财富。起初所有的非基督教文化都被他们视为罪恶。这种认识使欧洲人有一种优越感，相信自己是“蒙拣选的民族，忠诚的祭司，圣洁的国度，特殊的子民”。他们有要征服别人使别人降服的意愿，这种意愿是中世纪的欧洲人所没有的。在葡萄牙控制的地区，信徒在接受洗礼时，不仅被授予一个教名，而且要有葡萄牙的姓氏，穿葡萄牙的服装，遵守葡萄牙的礼节和风俗习惯。在西班牙占领的地区内，西班牙人也是这样做的。但是，这不是早期教会的本意。《使徒行传》中写道：“有几个人从犹太下来，教训弟兄们说：‘你们若不按摩西的规条受割礼，不能得救。’保罗、巴拿巴与他们大大地分争辩论。众门徒就定规，叫保罗和巴拿巴和本会中几个人为所辩论的上耶路撒冷去见使徒和长老……到了耶路撒冷，教会和使徒并长老都接待他们。他们就述说上帝同他们所行的一切事。惟有几个信徒是法利赛教门的人，起来说：‘必须给外邦人行割礼，吩咐他们遵守摩西的律法。’使徒和长老聚会商议这事。辩论已经多了，彼得就起来说：‘诸位弟兄，你们知道上帝早已在你们中间拣选了我，叫外邦人从我口中得听福音之道，而且相信。知道人心的上帝也为他们作了见证，赐圣灵给他们，正如给我们一样；又藉着信洁净了他们的心，并不分他们我们。现在为什么试探上帝，要把我们祖宗和我们所不能负的轭放在门徒的颈项上呢？我们得救乃是因主耶稣的恩，和他们一样……使徒和长老并全教会定意从他们中间拣选人，差他们和保罗，巴拿巴同往安提阿去……于是写信交付他们，内中说：‘使徒和作长老的弟兄们问安提阿、叙利亚、基利家外邦众弟兄的安。我们听说，有几个人从我们这里

出去，用言语搅扰你们，惑乱你们的心，其实我们并没有吩咐他们。所以我们同心定意拣选几个人，差他们同我们所亲爱的巴拿巴和保罗往你们那里去。这二人是为我主耶稣基督的名不顾性命的，我们就差了犹大和西拉，他们也要亲口诉说这些事。因为圣灵和我们定意不将别重担放在你们身上，惟有几件事是不可少的，就是禁戒祭偶像的物和血并勒死的牲畜和奸淫。这几件你们若能自己禁戒不犯就好了。愿你们平安。’他们既奉了差遣，就下安提阿去，聚集众人，交付书信。众人念了，因为信上安慰的话就欢喜了。”（《使徒行传》15：1~2，4~11，22~31）

这是基督教第一次本色化，即犹太教的一个小宗派适应希腊和罗马影响的外国文化的一个范例。然而，在君士坦丁大帝自己加入基督教之前，基督教一直是受迫害的宗教。公元312或313年君士坦丁大帝颁布了“米兰敕令”，宣布所有的宗教都享有平等的权利，并且退还了从基督徒手中没收的财产。罗马帝国和西方入侵者的势力衰弱之后，使徒们沿着彼得、保罗、多马以及其他先驱们的足迹把基督教带给了那里的人民。例如阿达尔贝特、安斯加、卜尼法斯、西里尔、美多迪乌、巴特里克等使徒，他们在欧洲定居之后，便在欧洲人中间传播基督教。由于新的劲敌伊斯兰教对欧洲大陆的威胁，他们的工作遇到了挫折。伊斯兰教在今天的沙特阿拉伯掘起，并以流星般的速度向东西方扩展，遍布整个巴勒斯坦和非洲北部，越过直布罗陀直达伊比利亚半岛。由于圣地也在它的统治之下，基督徒无法去朝圣。于是，在基督教世界里萌生了一种新的崇武好斗精神。直到十字军远征之后，人们才认识到这一点。十字军战争结束后，教皇制度发现自己被一种新的力量击败了。这种力量就是支撑国家君主制度的国民感情。这时的欧洲人有一种中世纪的欧洲人所没有的优越感，一种征服别人、使其归顺的强烈意愿。

中国人则与欧洲人不同，他们没有征服别人并奴役他们的愿

望。中国的传统观念一方面受着“中国”为天下中心，皇帝是天子的概念的制约，另一方面它不尊重商人和士兵，尤其看不起“蛮夷”。如果中国人也有优越感的话，那只是他们有悠久的文化传统，是文化优越感，这种优越感不是民族主义的，是没有战斗性的。中国人的进攻性只有在抵抗或驱逐那些威胁或占领中国的“蛮夷”时才发挥出来。偶尔，中国的军事力量也越过自己的边界，但并不是为了占领，中国人只满足于他们的文化和君权受到别人的承认。例如，早在葡萄牙发现非洲和印度之前近一个世纪的时候，明朝永乐皇帝统治中国，他派遣郑和率领着约27 000人从1405年开始先后进行过七次伟大的海上探险，他们向西航行远达非洲。1433年，七次海上探险之后，中国便断绝了与外界的联系，把自己封闭起来。自从称霸世界的蒙古人统治中国以来，高傲的“中华帝国”成为比自己大得多的蒙古帝国的一部分，受它的管辖。蒙古帝国的领土从黄海一直延伸到第聂伯河。这段时间在中国历史上称为元朝（1280年~1368年）。当蒙古的统治被推翻之后，明朝（1368年~1644年）感觉到有必要采取与外界隔绝的极端方法，恢复符合中国标准的“有机整体”。西蒙·莱斯（Simon Leys）提出：“中国总是一个有机的统一整体，这是事实。但是，只有从明朝以来，这一有机整体的文明才是极权主义的。汉朝（公元前206~公元220）、唐朝（618年~906年）以及宋朝（960年~1279年）时期的中国极权制度不是暴虐的，它对少数派和反对派的政策是宽容的……而明朝却截然不同。皇帝拥有绝对的权力，他不通过大臣以及传统的高级行政机构而是通过宦官和亲信行使权力。两千年（实际上从孔子时代开始！）以来，从政一直是具有学识的杰出人物的权利和责任，但是到了明朝却成了藏污纳垢之所，正直之士或是伪装退缩或被吓得一走了之……与此同时，明朝统治者对公众舆论的严厉压制迫使思想生活处于教条主义、停滞不前、枯燥无味的地步……为了顾

利地实施极权统治，明政权必然要中断中国与外界的接触。”

西方人对中国死气沉沉、闭关锁国的生动描述反映出了明朝的政治氛围，这种风气又被清朝（1644年～1912年）政府沿袭下来。“汉朝、唐朝、宋朝甚至元朝时期的中国根本不是这样。中国的发明、发展和适应能力、它的创造才能以及它的政治、经济、文化活力既是文明社会的结果，又是文明社会的起因。文明社会实质上是开放的、坦诚的，世界主义的。”

如果我们还要对明代中国的描述再添加上一笔的话，那就是“倭寇”（即日本海盗）和来自其他国家的海盗对中国沿海的不断骚扰，以及1519年首批来中国的葡萄牙人中的西蒙·安德拉德近似于海盗的行径。这也是中国不愿改变其文化隔离态度的原因所在。

西蒙·莱斯继续说道：“如果工业革命开始之日正是中国对外大开门户之时（大开门户本来是正常的历史状态），中国永远不会在现代进步的竞争中被远远地抛在后面。在西方获得决定性的、导致19、20世纪悲剧发生的技术优势之前很久，中国本来可以通过由文化纽带和更为重要的经济纽带编织的那张与外界联系的多重密网了解外界正在发生的变化……”。

导致这些悲剧的原因发生在1839年至1842年的鸦片战争及由它引起的后果：签署一系列附加“治外法权”的不平等条约，导致殖民主义和帝国主义的入侵。与这一新时代的精神相呼应，西方国家以隐蔽或公开的种族主义的腔调喊出了各种各样的口号。英国人说这是“白人的责任”；法国人讲他们是“文明的使者”；美国人推出“命定论”；后来，日本人也创造了委婉的词句：“大东亚共荣圈”；俄国人喊着很早以前彼得大帝提出的口号：“战争或交易”。正如我们看到的那样，葡萄牙早就声称：“情趣与灵魂”，而西班牙人却说：“金子、荣誉和上帝”。

因为利玛窦“基督教在中国本色化”的努力受到谴责，遭到

失败，才出现了上述情况。马尔科姆·海认为利玛窦的失败是西方在远东失败的原因所在。他说：“这一灾难与我们现代历史的关系是显而易见的，无需强调。现在，在最后时刻，世界各国人民开始认识到只有相互友好、相互理解才能从彻底灭亡中获救。他们已经看到灭亡是仇恨的必然结果，也许这并不是很遥远的事了。虽然现在从任何一个机场乘飞机都可以一天之内到达中国，这是在17世纪有时需要三年才能做到的，可是也许今天东西方相距更远了，比马可·波罗为了发现中国这一神秘的帝国走的路程还远。”

然而，最大的悲剧是由于基督教在中国本色化失败的结果。西方人相信“东方是东方，西方是西方，这两部分永远不会合于--处。”更有甚者，至今仍然有人，如雅克·热尔内（Jacques Gernet）还是这样认为的。马尔科姆·海接着说，利玛窦的努力“现在可以被看成是西方文明史中最重要的事件之一。我们的历史书以大量的篇幅论述着政治、战争和外交，却没有记载着他的成就——‘进入’中国的史诗。利玛窦知道这一工作的重要性，所以他为自己的回忆录题写了醒目的标题《伟大的进入》（Dell Entrata）。他明白‘进入’不仅仅是地区性的重要事实；他认识到自己已经朝着在代表西方文明的宗教和公元前五百年以前孔子传授给中国人的生活方式之间建立相互理解和友谊迈出了第一步。现在把这段历史提出来讨论，因为它回答了许多人对中国提出的疑问：除了共产主义有没有其它选择？这是最近阿诺德·汤因比（Arnold Toynbee）教授在他的世界历史论著中提出来的。他说：‘这个问题的答案是：16、17世纪中国和印度还远远没有梦想到共产主义之前，西方耶稣会传教士已经发现、并且尝试过一种不同的方式……在中国传播基督教的计划，就其本身而言，既有特殊性又大有希望，对今天也有重要意义。如果我们不考虑耶稣会会士在中国和印度开创的局面，而谈论亚洲与西方的接触则

是不全面的……耶稣会会士企图使基督教脱离西方文明中不合于基督教的成分，将基督教介绍给印度人和中国人，它不再是一种西方的地方宗教，而是普世的宗教，其信息是给全人类的。”

马尔科姆·海还说：“当然，会有人提出一个连带的重要问题：为什么这样一种简单的、切合实际而又明显地有益于世界团结与和平的做法会遭到彻底的失败，以致于对它的记忆以及由它而产生的观念被人们忘得一干二净呢？”对此，汤因比教授回答说：“这次尝试失败了，但是，它的失败不是由于它自身的缺陷，而是被破坏的，是被耶稣会会士与罗马天主教修会之间令人遗憾的竞争断送掉的，与基督教、中国或印度都无关……”

这里指的显然是“中国礼仪之争”，我将不再就此问题作详细论述。

最后，我对利玛窦“基督教在中国本色化”的方法再简单地说几句。他的方法有三：一、认同于儒家社会伦理理论的生活方式。正如本文开头的传记摘要表明的那样，他能和中国人打成一片。二、专有名词。他的任务是不仅要把西方文字译成中文，而且要把文字中的内在含意传达给中国人，尤其是神的名字。利玛窦刚到中国的时候，他和罗明坚用的是“天主”。后来，在对儒家经典著作研究的基础上，他又用过“天”和“上帝”。三、中国人尊孔、敬祖的礼仪风俗。中国道德体系的中心和精髓是对祖先、对合法权威的献身与服从。时至今日，在某种程度上仍旧如此。孝道的重要内容是尊敬祖先，把祖先的名字刻在木牌上，这些木牌被认为是，而且也被称为是死人的灵位，人们在木牌前叩头，点燃蜡烛、烧香，陈列供品，等等。在这些礼仪面前，利玛窦发现自己面对的是难以跨越的障碍。如果禁止这些礼仪，他期盼的一切不过是几个被孤立的信徒而已。毋庸置疑，在任何情况下，相信这些木牌是灵位、烧纸钱能帮助死人转世，对于基督徒来说都是不允许的。但在中国经典著作中，有些章节说明这些礼

仪最初表达的意思并非如此。因此，按照其本来的含意这些礼仪是可行的。此外，当时的文人学士宣称向孔子下跪仅仅是表达对他为人师表的敬意，并不是宗教礼仪。在利玛窦看来，跪在死人棺材前或是祖宗牌位前同样是可以的。当然在普通老百姓之中也有人把这些礼节视为宗教礼仪。但是，既然中国经典著作中的意思不是这样，这些礼仪就是可行的。可以认为向死人供奉食物，然后又庄重地将这些食物分给参加者吃掉，是一种简单的形式，只表达死人仍然活在他们中间的感情愿望。另外，中国的“祭”字与英语 to sacrifice（祭献）一词的意思也不一定相同。最初，利玛窦也禁止这些礼仪。但是，当他看到人们给皇帝和父母这些活人叩头时，他才承认叩头是人们对祖先和孔子的尊敬。然而，即使这最初的一丝犹豫也给人们留下了不好的印象，在1616年的宗教迫害中，这一点成了人们强烈谴责传教士的口实之一。利玛窦认识到自己的处境危险，他允许行使这些礼节只是权宜之计，因为可能性暗示，承认相反的观点是较为稳妥的。

早在1692年康熙皇帝颁布了信仰自由的法令，1700年他在诏书中赞扬了利玛窦的本色化方法。同时，利玛窦的继任者对利玛窦的方法也表示赞同。但是1707年教廷使节铎罗却对他们横加指责。1715年，他的指控受到教宗克雷芒十一世的批准。1742年，教宗本笃十四世强行禁止中国礼仪，并且禁止撰写这方面的文章和书籍。1939年教宗庇护十二世才解除了这条禁令。由于对撰写这方面的文章和书籍的问题仍有争议，所以后者仍在禁止之列。现任教宗约翰保罗二世于1981年2月8日在马尼拉的一次训谕中对中国天主教徒说：“耶稣会会士利玛窦神父从一开始便完全了解、并十分赏识中国文化，他的榜样对我们许多人都应该是一种鼓舞。过去有的时候，有些人没有利玛窦那样的理解力。但是无论有何种困难，那只属于过去。现在，我们应该着眼于未来。”1982年10月25日，这位教宗致函在罗马格到高利大

学召开的纪念利玛窦来华四百周年专题讨论会，再一次说道：“利玛窦成功地在教会和中国文化之间架起了一座桥梁。经管过去有过不理解和困难，但是这座桥梁仍然是牢固安全的，而且现在已经再一次焕然一新了。我坚信教会能够通过这座桥梁继续前进，这一点是不用担心的，因为她的着眼点是在将来。”我们希望教宗的话是正确的。

编 注：

本文选自林治平主编《基督教与中国本色化》，台湾，宇宙光出版社，1990年，第197~224页。此次翻译时有所删节。

18 世纪四川的中国籍天主教神职人员

罗伯特·安特蒙 著
李大霞 译

1724 年中国政府禁止基督教（指当时的天主教）以后，欧洲传教士或是被逐出中国，或是被迫藏匿起来，只有少数几位被留在北京朝廷工作，但是不允许他们传教。中国天主教被迫转入地下，教会人员大减。传教是非法的，也是危险的。到 18 世纪末，中国天主教徒的人数减少了三分之一以上。

然而，在四川，尤其在 18 世纪后 50 年中，天主教却呈现出蓬勃生机。尽管教会的存在是非法的，是有危险的，但是，1750 年~1800 年之间天主教徒的人数增长了 10 倍。中国天主教之所以充满生机，离不开下列几个条件：

边区环境：当时的社会环境使人们容易接受秘密宗教，如天主教和白莲教（佛教的一个门派）。它们给予迁移到这里的人们一种归属感和社区感。

地方政府的疏忽：一般情况下，政府比较关注具有潜在煽动性的白莲教，而忽略了天主教。

中国籍领导人的重要作用：中国籍神职人员、平信徒和修女

对天主教在中国发展成一个大众化的宗教贡献极大

本文主要讨论 18 世纪中国天主教神职人员在四川的征召、培训及作用。中国神职人员不同于欧洲传教士。欧洲传教士是外国人，极易识别，是驱逐对象，而中国神职人员则是从中国天主教徒中成长的。他们讲流利的中国话，熟知自己工作的那个社区中的社会准则和文化，对中国天主教的存在和发展起着极其重要的作用。

起初，欧洲传教士主持中国教会的全部牧灵工作。18 世纪的前 50 年，辣匝禄会与巴黎外方传教会共同负责四川的传教工作。1753 年之后，四川的工作由法国传教会专力负责。但是法国的传教士人数甚少，不能适应快速增长的天主教信徒的需要。另外，巴黎外方传教会的目的一直是创办地方教会。18 世纪四川有 32 位欧洲传教士。1789 年之后，法国大革命极大的限制了可以到中国来的法国传教士的人数。18 世纪还有 33 位中国司铎在四川服务，其中大多数是 1780 年以后祝圣的。到 1804 年，四川有 18 位中国籍司铎，而法国传教士只有四名。

环 境

四川的中国籍和欧洲籍神职人员是在本省边区社会形成的环境中工作。虽然两千年来四川一直是中国的一部分，但是到 17 世纪中叶，随着明朝的灭亡，满族的征服而发生的叛乱和战争使她遭受了严重的破坏。1640 年，四川有 400 万人口，40 年以后，她的人口下降到此数的一半左右。满族征服之后的一个半世纪内，河北、湖南、广东、福建的移民纷纷到四川定居。

18 世纪末，川陕交界处 80% 以上的居民是移民。然而，省级和地方政府的行政管理远远跟不上人口增长的需要，因为政府

部门，尤其是边缘地区的政府部门，向来管理的人口不多。移民和本地人都想加入能够给予支持、提供保护、令人有组织感的团体和协会，以便生活得更安全。通常家族关系可以起到这种作用，所以移居者有时以家族为单位迁移，形成同族社区。有时移民者用兄弟结盟或建立其他伪亲属关系。会馆就是以同乡为基础成立的互相帮助的正式社团组织。它为会员提供服务，有时还拥有非正式的未经法律准许的权力。宗教组织同样为人们提供互相帮助和友谊，令人产生集体感，给人以精神安慰。在这方面天主教会起了重要作用。她为人们提供了一个可选择的社会，使人们产生自己是集体中的一员的感觉，大家彼此建立起一种更为重要的胜似亲属的友谊。

大多数中国天主教信徒以小社区形式住在一起，法国传教士的著作中称这些小社区为“教徒区”（chretiantes）。尽管中国司铎李安德（Andreas Ly）说每个边远社区的天主教徒有 500 多人，但是多数社区的成员只有 50~80 人。天主教社区主要分布在成都平原、重庆地区、四川中部的安岳、南部的茶陵和叙州，以及北部的广元一带。相对来讲在大城市中天主教徒为数甚少，因为那里的官府不会容忍活跃的天主教徒在他们的辖区内存在。成都，这座全省最大的城市，1760 年仅有 50 位天主教徒。

大多数天主教徒区都是很小的村庄，其中的许多村庄小得今天已经无法考证了。李安德在日记中记载着 130 个这样的社区。它们极其分散地分布在一个大省里，司铎们只好不停地往来奔波，为他们服务。1757 年，李安德走访了 37 座社区。然而，仅就中国司铎需要做的招募工作和 18 世纪后期扩充神职人员的工作来看，大多数社区要与神职人员保持定期的联系是很困难的。法国传教士 Francois Pottier 报告说，许多教徒一年最多只能见到司铎一次。李安德报告说有些信徒七八年也没见过司铎。每个社区都会像过节那样庆祝司铎的到来。人们向他献上水果、糕点还

有烟草。他要会见新信徒，为准备接受洗礼的人付洗，看望病人，主持婚礼，举行弥撒。为了躲避监视，这些活动都是在晚上进行。当司铎不在时，社区的日常工作由平信徒领导人担任。

平信徒在使人皈依方面起了主要作用。天主教徒经常向他们的邻居宣传自己的信仰。新皈依者并不马上受洗，而要经过持续两年的慕道期。慕道期开始要举行仪式，在这个仪式上，司铎将信徒的名字登记在新信徒名单上。新信徒在圣坛前鞠躬，保证忠于信仰，同时，社区全体人员齐诵《伏求圣神降临颂》、《信经》和《十诫》。付洗时，新信徒将自己的《旧约圣经》的名字换成《新约圣经》的名字。虽然理想的洗礼应该由司铎主持，但是通常做不到这一点。有时由平信徒为新入教者付洗，等司铎来了，司铎便按照规定的程序为之重新付洗：如果你没有受洗，我为你付洗……。

每个天主教社区都要选出会长，然后再授予他司铎权利。当司铎不在的时候，会长兼管宗教教育，负责社区工作，主持崇拜礼仪，为病人做死前的准备。司铎走访到这里的时候向其汇报自己的工作。当然，会长不能做神职人员应该做的圣事。司铎不在时，不能举行弥撒，不能举行婚礼，也不能告解。没有神职人员，天主教社区便没有正常的圣事，也没有神职人员的正式领导和教育，致使出身天主教世家的“老”天主教徒常常对自己的信仰一无所知。另外，天主教社区不能完全依靠本省的少数几位欧洲传教士。教会的健康发展需要建立一支中国籍神职人员队伍。

中国籍神职人员的招募和培训

16世纪末利玛窦的工作标志着中国现代天主教传教事业的开始。到17世纪，耶稣会士、方济各会上、多明我会士共同担

负起传教工作。中国教会很快便认识到培训和祝圣中国籍神职人员的必要。早在 1590 年就有两名中国人加入耶稣会作见习修士，1608 年有 8 名中国人进入见习期。但是一个也没有被祝圣为司铎。尽管非常需要提升中国人作司铎，但直到 17 世纪 50 年代第一位中国籍司铎才被祝圣。他就是罗文藻，他的西班牙名字是 Gregorio Lopez。罗文藻祖籍福建，1616 年生于非信徒家庭，1634 年受洗；1650 年加入多明我会之前，是一位传道人。在马尼拉圣多玛斯大学学习之后，他被祝圣任圣职，回到中国，1685 年任巴希利街主教，南京天主教会代理主教，直隶、山东、河南、陕西以及朝鲜代牧区主教；1690 年任南京主教，一年后去世。罗文藻不仅是第一位中国籍司铎，而且是第一位，也是 1926 年以前唯一的一位中国籍主教。

中国籍司铎人数的发展很缓慢，到 1724 年，即中国政府禁止天主教时为止，只有四五位中国司铎，而且都年事已高。其中最大的问题之一是用拉丁语作崇拜仪式的法定语言。拉丁语是一种词语变化繁多的语言，它的动词和名词变格形式之多，令母语为印欧语系的人也感到困惑。对中国人来说它也许一直是一个难以逾越的障碍，因为汉语没有繁杂的词语变格，与拉丁语不属同一语系，用一位学者的话说，它的“语言风格与中国人自己的语言风格截然不同”。教会希望招募成年修士的愿望使这一问题更为突出。17 世纪耶稣会传教士提出像东仪天主教使用斯拉夫语、希腊语、古叙利亚语和科普特语那样，汉语也可以作为崇拜仪式语言。1615 年教宗保禄五世批准在中国的耶稣会上可以把《圣经》译成中文，可以用中文做弥撒及举行圣事。耶稣会士利类思曾把《弥撒经典》和《司铎日课》等以及托马斯·阿奎那的《神学大全》中的大部分译成中文。

然而，从某种角度上讲，由于满族征服的干扰，用中文做崇拜仪式语言的允诺没有生效。这意味着在一段时间内中国没有一

位主教可以祝圣新司铎。时局平静之后，教会又决定不准用中文举行崇拜仪式。但 1659 年教宗亚历山大七世授予特权：如果中国人能够朗读拉丁文，或能听懂解释《弥撒经》及圣事程序，便可以祝圣。这种特权偶尔用于任命 18 世纪在四川服务的司铎。

李安德在神学院学习时，拉丁文学得很好。他认为只要能听懂、会说而且能朗读拉丁文，就应该被祝圣为中国籍司铎。他指出欧洲传教士看不起由于享受这一特权而祝圣的中国司铎。他还认为这样的司铎不能深入领会《圣经》、早期教父的著作以及宗座法令。最后，他指出宗座代牧不把管辖权授予这样的司铎。正如李安德自己掌握拉丁语的熟练程度表明的那样，有些中国人的确精通了拉丁语。

18 世纪初，首批中国人在四川开始为受任圣职作准备。一位 1701 年 ~ 1742 年在四川传教的阿尔萨斯人，也是 1715 年之后在四川的第一位主教，穆天尺 (Jonas Mullener) 开始亲自授课培训年轻人做神职工作，并且授予几位年轻人较低的品位。1720 年 ~ 1725 年间，他祝圣了三位司铎：苏宏孝 (Paulus Su)、朱伯多禄 (Petrus Chu) 和徐斯德望 (Stephanus Hsu)。此三人均由他送往欧洲去进一步深造。

至少有一位在四川服务的司铎谷若翰 (Joannes Baptista Ku) 曾在那不勒斯圣家神学院学习过。这所神学院是意大利传教士马泰奥·里帕 (Matteo Ripa) 于 1732 年建立的。谷若翰是北京人，当里帕返回意大利时，他随同前往。1734 年这所神学院有两位首届毕业生，他便是其中之一。

培训四川中国籍司铎的基地是巴黎外方传教会于 1666 年在 Mahapram 建立的神学院。Mahapram 在暹罗国 (今泰国) 首都阿瑜陀耶附近。由于 1769 年缅甸对暹罗的入侵，这所神学院先迁到越南的 Hon - dat, 1770 年再迁到法属印度本地治里 (Pondichery) 附近的 Virampatnam, 1781 年关闭, 1807 年在马来西

亚的槟榔屿重新开办至今。18世纪有8位在四川服务的中国司铎毕业于阿瑜陀耶，还有8位毕业于本地治里。

在阿瑜陀耶的学习是很艰苦的，每天的时间安排如下：早晨5：00起床，5：30祈祷，6：00读书学习，7：00做弥撒，8：00早饭、娱乐休息，9：00学习，10：00上课，11：30唱圣歌；午饭和午休之后，2：00学习，3：30上课，5：00劳动，6：00念玫瑰经、晚饭、娱乐休息，8：00晚祷；晚上的其他时间用于读灵修书籍和学习。

在中国成立神学院的初次尝试者是李安德，他毕业于暹罗神学院。1764年他刚一退休就在成都附近的凤凰山建立了一所很小的学校，教授大约12名学生。破旧的校舍使他想起了伯利恒的马厩，因此他为学校起名为“圣诞神学院”。李安德教学生读教会论、拉丁文、历史、地理和中国语文等。五年以后，由于宗教迫害，学校关闭，他的学生去了本地治里神学院。

18世纪在四川服务的约12名中国籍司铎均培训于本省或离四川不远的其他地方。1780年法国传教士托马斯·儒连·查尔斯·哈默尔在云南龙溪建立了一所神学院。1787年或1788年此学院迁至落壤沟，这里是四川的一个重要天主教社区。哈默尔领导这所神学院长达32年，培养了27位中国司铎。他著有一本关于信条和道德神学的书并将其译成中文，还翻译了《师主篇》。

在四川至少有6位中国司铎是按照先例受任圣职的，即不懂拉丁文也可以授予圣职。这是教宗亚历山大七世批准、本笃十四世重新颁布的特权。虽然不懂拉丁文使一些司铎感到困窘，但是并没有影响他们的工作热忱。孙本尼迪克在1785年宗教迫害中被监禁而死，1815年赵奥古斯丁为信仰殉难。

在不懂拉丁文的司铎中，只有马文森特就读于本地治里，其他人都是在中国培训的。孙本尼迪克跟随乔治·阿拉里和让·马丁·穆瓦亚在四川秘密地学习。他学习过拉丁文，可是似乎总没有

学好。蒋金华 (Joannes Baptista) 先跟随穆瓦亚学习，后来进入龙溪神学院学习。赵奥古斯丁也在龙溪学习。18 世纪落浓沟神学院修士中，只有杨本尼迪克一人是按照先例授予圣职的。

18 世纪在四川服务的 33 位中国司铎中，20 位是本省人士。然而他们是生活在 18 世纪后期，1750 年以前出生的只有 3 位。1750 年以前出生的另外几位司铎中有 5 位是福建人，陕西、广东、贵州出生的各有 2 位，还有一位谷若翰是北京人。18 世纪初迁徙到四川的移民主要来自福建和广东，因此，多数司铎似乎很适应四川的情况。

赵奥古斯丁是四川人，1774 年由穆瓦亚引领入教。他是 18 世纪唯一的一位不是出身于信徒家庭的四川司铎。其他司铎全部出身于天主教徒家庭。虽然李安德曾有一次说过他家五六代人都是天主教徒，但是对于一个 17 世纪出生的中国人来讲这也许是不可能的。总之，似乎这些神职人员是专门从天主教世家招募来的。有的时候，当这些未来的司铎还是孩子时，家人便把他们托付给传教士照管，就像李安德那样。李安德主张对那些可能成为修士的男孩子从 10 岁左右就开始进行培训。

中国神职人员的职责与日常生活

中国神职人员的职责，在很大程度上与欧洲传教士的职责相同。主要的任务是做平信徒领导人不能做的圣事。神职人员要为人付洗，偶尔平信徒也为人付洗，但是主要为那些将死的人。虽然平信徒领导人可以帮助信徒做死前的准备工作，但只有神职人员才能主持最后的仪式。由于缺少神职人员，许多天主教徒没有经过最后的仪式便死了。神职人员还要听告解，主持弥撒。可是对许多天主教社区而言，这样的礼仪太少了，因为司铎们难得巡

视到他们那里。神职人员的另一项职责是主持婚礼。正式婚礼一定要等司铎来了才举行。然而，许多时候非正式婚礼（指世俗婚礼——译者注）很可能在他们举行婚配圣事之前的几个月就已经存在了。教会特别关注婚姻的合理性，当然不会提倡与非信徒结婚。另外一个问题是有些要求付洗的人有妾。李安德发表过一封牧函阐明了这些婚姻的责任和义务。

背教是一个严重问题。这种现象在宗教迫害期间很常见，但这通常并不意味着真正背弃信仰。官员们并不热衷于迫害天主教徒，只要天主教徒签署放弃宗教信仰的誓约，官府就不再追究。许多天主教徒认为这样做只是个形式，所以，尽管有保留，还是签署了这种誓约。天主教神职人员的反应则是开除签署背教誓约者的教籍。许多人在补赎之后重新入教。

中国司铎和外国司铎一样，要不断地到各信徒社区去巡视教务。这些社区遍布在相当于法国那样大的一个省中。因为通常不允许他们骑马出行，所以他们一般都是徒步旅行。这是穆天尺主教为神职人员制定的六条戒律之一。这六条戒律是：

1. 禁止司铎穿丝绸法衣，不许骑马，体弱或执行公务时例外。
2. 禁止司铎赌博、下棋。
3. 禁止司铎在婚礼或生日庆祝中入席吃饭。
4. 禁止司铎参与诉讼、争斗或处理世俗事务。（李安德以及其他司铎负责管理教会财产是受到特许的）
5. 禁止司铎与妇女亲近。
6. 禁止司铎借钱给信徒。

神职人员的大部分工作是牧灵。他们要尽力维护教徒社区，监督平信徒领导人，尤其是传道人。李安德曾写牧函指导传道人和平信徒领导人，神职人员监督他们的任职情况。他们用 Jean Basset 18 世纪初写的《教理问答》教导那些准备领洗的人。此

《教理问答》一直使用到 1904 年。

当宗教迫害使欧洲传教士不得不撤离四川时，中国神职人员显得尤其重要。这种情况发生在 1746 年，宗教迫害使四川的司铎人数大减，只剩下李安德一人。澳门的信使给他送来书、信、弥撒用的酒和一小部分津贴。李安德不需要很多钱，他估计 1750 年每月的花销大约需要 1.1 两银子。李安德把他 1746 年~1763 年的活动编辑成一本详细的日记。日记是用拉丁文写的。这样做的目的在于如果被官府捕获，可以保守秘密。他通过信使将其日记送到澳门，再由澳门送往巴黎，至今一直存放在那里。它是一份关于 18 世纪天主教在中国活动的极为珍贵的原始资料。

李安德本身是一位四川移民。他出生于陕西南部城固的一个天主教徒家庭。当他还是个孩子时，像其他陕西人一样，他的全家迁移到四川，他成为巴黎外方传教会传教士 Jean Basset 和 Jean Francois Martin de la Balluere 的门徒。由于 1707 年的“中国礼仪之争”，这两位传教士被驱逐的时候，他随他们去了澳门，三年之后进入阿瑜陀耶神学院学习，1725 年或 1728 年晋铎之后，返回中国。他先在福建供职，后来，在阔别了 27 年之后，于 1734 年回到四川。虽然他常常巡视遍布四川的信徒社区，最终还是在成都定居下来。1746 年最后一位欧洲传教士被驱逐之后，至 1749 年另外一位中国司铎来到之前，他是留在四川的唯一一位司铎。

1757 年法国传教士 Francois Pottier 来到四川。他是十几年来在四川的唯一一位欧洲传教士。他负责四川东部地区的教务，中国司铎负责南部、北部及西部地区。1767 年，Pottier 被任命为四川宗座代牧，然而，两年之后他才接到任命通知，足见他与外界的联系不十分通畅。18 世纪 60 年代后期，其他欧洲传教士才到四川。1763 年，李安德由于耳聋不再从事传教工作。1782 年，四川有 13 位司铎，其中有 7 位欧洲人，6 位中国人。到 1794 年，中国司铎的人数增加到 13 位。1814 年，即宗教迫害前夕，四川

有 27 位司铎。

中国神职人员与清朝政府

起初，中国神职人员被政府逮捕之后，受到的待遇并不比平信徒更残酷。由于他们和欧洲传教士在一起，而且在教会中的活动比较明显，他们被捕的可能性更多些，但是他们没有受到像对待欧洲司铎那样的特殊迫害。其原因在于 1784 年以前清政府不知道还有中国司铎。这一年发生的宗教迫害才使清政府知道不仅有中国司铎，而且他们还懂得西方语言，也曾到国外学习过。据说教宗任命他们为司铎，年薪为 85 墨洋（银元）。这一发现激怒了乾隆皇帝。司铎一职可能被视为类似科举中获得的功名。授予这种功名本身是一种至高无上的权力。付给司铎的薪金尽管很少，但却表明他们拿的是外国人的俸禄。因此，中国籍司铎便被视为叛国。乾隆皇帝在 1784 年 12 月 31 日颁布的一道圣旨中写道：我命令严格禁止司铎的称号，拥有司铎称号的中国人（内地民人）与那些接受外国官方任命的人没有任何区别，都应该受到严厉的惩处。然而，乾隆决定宽大处理，至少要比对白莲教的头领宽大一些。他在圣旨中继续说：鉴于这些愚昧的人们误入歧途，受过外国人的帮助，从外国人那里得到过钱，我命令经过调查之后，把他们流放伊犁，作奴隶。

11 月 5 日乾隆下令在四川全面搜捕天主教徒。司铎孙本尼迪克与其他 9 位平信徒被捕，后来又有 4 位法国传教士以及其他中国司铎、传道士和信使被捕。1786 年，这几位法国传教士被判终身监禁，同年被释放并且允许他们离开中国。然而中国司铎的遭遇却很惨，他们被判在伊犁终身为奴。他们中很多人死在那里。活着的人直到 1804 年才获赦返回原籍。

具有讽刺意味的是，就教会而言，此次宗教迫害的结果反而壮大了中国神职人员的队伍。一些未来的神职人员在北京或澳门秘密受训。大约在 1801 年，北京的修道院迁到陕西老龙口，成为中国内地第二个秘密修道院。更值得一提的是教廷传信部简单地认为此时已具备了任命中国籍主教的可能性。这一举措可以保证如果中国教会与欧洲的联系被切断的话，在中国的使徒能够后继有人，那时中国主教便可以在没有欧洲籍主教的参与下祝圣中国司铎。然而，传信部却决定中国教会仍然需要欧洲传教士的监督指导。

结 论

中国神职人员的职能基本上与欧洲传教士的职能相同。他们的作用基本上是牧灵，是神圣的。他们对新、老教徒进行信仰教育，指导未婚夫妻准备婚礼，主持婚礼，举行洗礼，以及终傅圣礼，听取告解，主持弥撒。作为一名中国司铎为教会服务的准备工作是长期的，艰巨的。对大多数司铎来讲，有的时候要离开中国许多年，远赴欧洲去学习，由于在圣事中使用中文的努力未能成功，故而通常要求掌握拉丁文。另外，中国神职人员没有希望在教会中担任高级职务，总要在欧洲人的监管之下。

教会把中国神职队伍的形成视为中国教会存在的必不可少的保证，其中部分原因在于欧洲神职人员的数量不多。另外一部分原因在于宗教迫害时期欧洲传教士是明显的缉捕对象。然而，更重要的原因也许在于中国神职人员的象征性价值。宗徒保禄曾说过，在基督里不分犹太人还是希腊人。同样，在基督里也不应有中国人与欧洲人之分。虽然多数中国人认为天主教不是世界性宗教，而是西方宗教。但是，中国神职人员不仅为中国教会服务，

而且还使欧洲传教士引入中国的“西方宗教”成为世界性宗教在中国的一个分支。

编 注：

本文选自林治平主编《基督教与中国本色化》，台湾，宇宙光出版社，1990年，第232-254页。

戴德生与李提摩太传教方式之比较

Paul Cohen 著
苏文峰 译

一、前 言

1807年9月7日，基督教（更正教）第一位来华的传教士马礼逊到达广州，这是18世纪初叶以来，欧洲传教运动进入中国的开始。从此以后，西方传教士陆续不断来华，造成了近代中国教会及中西文化交流的新局面。由于清朝政府的多方限制，在最初50年内，传教上的人数及工作非常有限；除了短暂零星的巡回布道外，1858年传教士的人数仅约80名，工作范围也只限于南京条约规定的五个通商口岸和香港。(1) 但是过了半个世纪以后，1905年，基督教的传教阵容已增强40倍，而且工作范围也遍及全国。(2)

正当传教工作逐渐进展时，中国也正面临了步向现代化的痛苦过程。许多有志之士逐渐看出中国若想生存于现代世界中，必须舍弃一些陈旧的东西而吸收新的事物；这种觉醒激发了自强运动，接着是广泛而深入的改革运动，最后便是革命。但是，虽然

这股革新的力量极为活跃，另一方面却同时有一股平行的力量，极力设法保持中国固有的东西，并消灭外来的事物；由于基督教是外来的宗教，所以反教运动也随着传教工作的扩展而逐渐升高，1880年末期和1890年初期曾到达最高峰，直到1900年义和团事变后才平息下来。这两种求新和反教的不同现象给传教士们带来了特别艰巨的挑战，他们必须面对这些问题寻思解决的方式。在此情况下，19世纪的传教士中产生了两种极其不同且具代表性的回应，那就是戴德生（Hudson Taylor）和李提摩太（Timothy Richard）所实行的方式。他们两人不但对当代中国的传教工作最具影响力，时至今日，对于他们工作得失之比较研究仍然有其不可忽视的价值。藉此研究，我们可将19世纪中期以后基督教的传教特性做一个大体上的了解，以供今后参考；并且对于有关中西文化交流的一般问题，也能有所认识。

二、戴德生的背景

（一）生平

1832年，戴德生出生于英国约克郡益宁山区附近，从他曾祖父至父亲三代，一直都是卫理公会的会友。从小他就深深地感受到他是生长于18世纪横扫英国之宗教大复兴后的小孩（3）。他的父亲是一位很成功的药剂师和牧师，对于子女的家庭教育，无论是经济、守时、孝顺和宗教信仰各方面的管教，都极严格。他的求学时间因体弱而缩短，在13岁离开学校后，有四年时间轮流在他父亲的店铺和银行中当助手。经历了一段对宗教怀疑的时期后，在他17岁时，就将整个生命献给基督。过不多久，他从深刻的宗教经验中，相信神已呼召他到中国传道。

1849年到1853年，戴德生广泛地为他前面的道路做准备。

因他出身药剂师家庭，又读过麦都斯（Medhurst）的《中华帝国》（Middle Kingdom）一书，书中提到医学知识对于传教工作有莫大的帮助，所以他开始学医。此外，他也靠运动增强体力，并到伦敦最脏乱的地区传道。除了生活上最基本的需要外，他放弃一切享受，来锻炼其信心。1853年，英国传教士们对于太平天国的热烈关心也影响了戴德生，他停止了对医学的研究，并在中国布道会（The China Evangelization Society, C. E. S.）的支持下迅速抵达中国。经过六年努力的工作后，他于1860年因健康的缘故返回英国，并于五年后，1865年，在英国创办了中国内地会（China Inland Mission）。(4)

（二）神学观点

戴德生早期在英国的生活和他来华初年的神学观点，对他传教生涯的影响很大，他的神学思想从此逐渐定型。虽然他主要的立场是属于基要派的，但他所持的某些观点却比别人更激烈，这些观点与戴德生的工作有极重大的关联性。

在戴德生的神学观点中，对于末世（人死后）的看法（Eschatological Stand）也许是最重要的一件事了。他认为“人不是在地狱的火中永远被烧，就是在天堂的祝福中永远喜乐”。(5)他是一个敏感的人，因此他这种极端的神学信仰也成为他最大的负担。他深信人若非完全地接受基督，他生活上的良善或他的无知都不能使他减轻永远的刑罚。这种信仰使戴德生很具体地意识到中国人属灵方面的需要。虽然他和李提摩太一样，也赶上当代人对于19世纪物质文明进步的信心，但他认为在传教工作上，促成中国物质的进步实在是次要的，中国的需要是在属灵方面，当这个需要解决了，其他的需要也会因此而解决(6)。对他而言，分辨“神圣”和“世俗”是件很基要的事，世俗的工作必须“能使我们带人归主”才值得做。(7)

戴德生所说“属灵方面的需要”是看一个人是否接受基督或

被圣灵充满。这需要将自己完全奉献，并且不管结果如何，都完全倚靠神。当吾人达此境界时，人类在地上的工作就不再是为主做工，乃是主藉着人来做成他的工（8）。而且，在这种属灵的境界里，祷告成为最有效的工具，藉着它我们能将大大小小的需要诉诸于神而获得满足。（9）

以上对于戴德生神学观点的研究，虽不能代表整个戴德生神学思想的体系，但它们确实代表了他传教工作每一方面的出发点。每当我们提到他的传教工作时，就不得不联想到他的这些神学观点。

（三）工作组织

1854年戴德生在中国布道会的支持下抵达中国。该差会所声明的目标是把福音带到中国内地；但该差会对于所差派的传教士只会施予控制，而不能了解他们所遭遇的问题。该差会的委员会没有足够地供应他物质的需要，戴德生也屡次反对委员会的政策，他发现这些政策只会妨碍他行动上的自由。1857年中国布道会负债，戴德生认为这事不合《圣经》原则，于是辞职。这种工作经验使他创办了另一个组织性质极端相反的传教机构——中国内地会。

在组织的功能和权力的分配上，中国内地会和其他差会十分不同，它的指挥部设立在中国，由戴德生亲自指挥。英国本部所做的事皆得听命于戴氏，它的事务只包括：写信与有心到中国传教的青年人联络，接受并转送别人奉献的金钱或物品，发行非定期的会计决算报告，并依照基金许可的原则送出适当的传教士。在初期，戴氏是内地会唯一的领导者，但是后来组织逐渐庞大，传教地区也逐渐扩展时，领导的责任就需要多人分担了。因此，1885年戴氏就从内地会传教士中，指派十位资深人员负起督导各地区的责任。他不在中国的期间，也指派史蒂文生（J.W. Stevenson）为代理会长。然而直到1900年戴氏由会长之职

退休后，戴氏仍一直控制该会的一切工作。

人们对于戴氏做内地会的领导者有各种不同的描述，有人称他为“基督教的罗耀拉”，有人说他是“彻头彻尾的教皇”（10）。戴氏对他权力的绝对性曾说：“在中国我负责领导之责，我的指示必须绝对遵行，我当然是做决定的人。”（12）因此内地会的特性就十足反映了戴氏个人传教工作的趋向。这种情况产生了潜在性的严重结果。有一位美国传教士史汀生（Martin L. Stimson），他和内地会的传教士在山西的工作上常有密切来往，十分同情内地会的传教方法，他就曾指出过内地会人事不断变动的毛病。大部分人脱离内地会的理由我们不清楚，但是对戴氏工作原则的抗辩则有很清楚的记录。除此以外，他也发现传教士个人不能采取自主而独立的行动以便应付紧急状况，因此有时候会产生内地会的一般政策与戴氏个别命令之间的严重冲突。（13）

戴德生是为了改善他在中国布道会所遭遇的问题而创办了内地会，当内地会组织仍然很小的时候，戴德生将它的指挥部设在中国，无疑地它对工作的效率贡献很大。但是当内地会组织逐渐扩大时，由于戴氏对其所操纵的整个情况越发陌生，结果他所掌握的权威性却使得传教的弹性与效率深受影响，这是一个值得我们注意的问题。

三、李提摩太的背景

（一）生平

李提摩太于 1845 年生于英国威尔斯省卡马逊郡的法尔得普林村，在九个兄弟中排行最末。他的双亲都是浸信会会友，父亲且是两个地方教会的执事，家中充满了愉快的宗教气氛。14 岁前他只在附近教堂小学读书，15 岁时父命辍学，在家助理农事，

但他本人及母亲、兄弟都主张该让他继续求学，于是转到离家60里外的公立学校半工半读至18岁。不久，他人了一个师范学校，又作小学教师，除了一般课程外，也负责一个圣经班。

李提摩太是在十三四岁时（1858年~1860年）威尔斯大奋兴运动中决志信基督的。1865年，他放弃了小学教职及家中农事进入哈孚福德镇浸信会神学院选修神学。在校期间成绩颇佳，未毕业前已有本地教会来聘，但他在1868年学期末，听过魁丽思夫人（Mrs. Grathan Guinness）演讲中国及印度福音工作的需要后，心中已深受感动，立志赴华布道，因此，他辞谢了本地教会的邀请。1869年11月，他24岁时，在浸信宣道会（Baptist Missionary Society）的支持下启程来华，1870年2月（同治九年），到达上海，并立刻转赴山东烟台，开始了他在华40余年的传教生涯。

（二）神学观点

在李提摩太未来中国之前，曾看过艾温（Edward Irving）先生1825年写给伦敦宣道会（London Missionary Society）的一篇报告。（14）那篇报告根据《马太福音》10：5~42节提出了一种极其新颖的传教方向，其中所引的一段《圣经》对李氏的影响极大：“你们无论进哪一城、哪一村，要打听那里谁是好人，就住在他家，直住到走的时候。”这“好人”（Worthy）意指中国民间宗教的领导者或一般社会领袖。李氏认为那些“好人”是神为中国福音工作所预备的，因此在李氏大部分的传教生活中，寻找“好人”成为他最重视的工作。他所得的这项信念直接影响了他的神学观点，并导致他对中国文化的热心。

在李氏的神学观点中，对他传教方式影响最大的可能是他对神国的观念。李氏相信神的国度“不只建在人心里，也建在世上的一切机构里，为了使人现在或将来得到救恩，包括身体和灵魂……”（15）而且，他相信神的国度与人类日常生活是不可分的；

神藉着他的慈爱，已将大自然的奥秘启示于人，因此人若因他的自满而无知地拒绝这种恩赐，就等于犯罪，“那些尽力改善这世界的人，配得将来永远的祝福”（16）。因此，当戴德生强调信心是救恩不可或缺的条件时，李提摩太却比较强调人在地上的活动。李氏这方面的强调结果产生了一种很深奥的伦理和行善为重的宗教。这种自由主义的神学在 20 世纪并不罕见，但在 19 世纪时，它的正统性却为许多传教士所怀疑。

（三）工作组织

在李提摩太的传教生涯中，从未自己成立过一个差会，也从未有过一个表达他观点的工作机构。但李氏和戴德生一样，对于自己原来的差会颇为失望。他和浸信宣道会之间的关系，代表了一个激进的传教士和保守的差会之间必然的冲突。

1885 年，李氏在华工作 15 年后，第一次全家回国度假。在此之前，他和浸信宣道会总部之间并无任何冲突，但当他回国后，向总部委员会提出在中国 18 省各立一高等师范的工作方案时，委员会以费用昂贵为理由，拒绝了他的要求，李氏只好失望地回到中国。当他 1886 年回到山西以后，就发现有几位年青传教士很严厉地反对他的传教方法，并要求李氏顺从他们的引导，李氏不能接受。于是他的同事们写信到英国总部，指责李氏在神学上、方法上的错误。李氏看出若继续在山西工作，将不会有好结果，所以决心离开。不久，总部委员会来信，欲改派他到山东，李氏则要求必须容许他在济南设立一所基督教大学才愿意承诺。这一次，总部委员会又拒绝了他的要求。因为浸信宣道会在经济上是依靠英国浸信会团体支持的，委员会觉得支持他们的各教会将不同意李氏这种激进的传教方式。经此之后，李氏已决心完全脱离原来的这个传教团体。1890 年李氏终于退出浸信宣道会，开始了他独立传教的后半段生涯。

四、戴德生和李提摩太宣教方式之比较

（一）信息的内容

戴德生的神学观点视中国属灵方面的需要是最主要的，其余皆为次要。因此，他一切活动的动机都是为了把福音传给中国。在他 1874 年 2 月的一封信中，曾很清楚地表示他的传教工作立场除了传扬基督外，别无其他：

“如果医疗工作能吸引人接近我们，好叫我们把耶稣基督传予他们，那么医疗工作就会蒙祝福；但若是用医疗工作代替了福音的传讲，这将是极大的错误。如果我们用学校或教育代替圣灵的能力来改变人心，这将是极大的错误。如果我们的意念是人能藉着教育的过程，而非藉着重生的再造，来改变归正，这将是极大的错误。如果我们不信靠永生上帝，却信靠金钱、学问、口才或其他任何事物，这将会是一个极大的错误。”（17）

我们从内地会的教育工作中，可以看到戴氏此一观点的具体表现。1907 年内地会共设立了 66 个寄宿学校和 122 个日校，学生各有 1 166 名和 1 831 名，大部分学生都是信徒的子女，学校清一色是国民小学。内地会的教育计划是 1868 年由福珍妮教士（Miss Farlding，后来成为戴氏第二任妻子）开始的。起初他们教未信主的男生读圣经和中国古典文字，但做得并不令人满意。因此他们不久便改变方针，要求学生在研读中国古典文字之前需先有彻底的《圣经》根基。1881 年内地会有一位洪教士（Miss Home）写及她的孤儿学校女生时说：“至于教育，我们打算将我们所期望的纯朴的人格传授给孩子们。教他们读、写、算术、一点地理常识，并彻底的《圣经》知识。我们最大的愿望是使她们在自己的岗位上做一个好的家庭主妇，或者成为遵行《圣经》的妇女。”（18）这两个例子可以清楚地说明戴氏的信息绝不能超出《圣经》的范围，俗世的教育只是附属于教导《圣经》而已。

李提摩太的神学观点则很自然地引导他设法寻找更广泛的传教方式。他和戴德生一样，也极其关心中国的福音工作，但他相信狭义的福音传播应加上更广义的西方知识。因此李氏大部分时间都花在力劝中国学者及官员们采纳西方文明，尤其是教育、科学和经济等方面。

1886年，李氏向英国浸信宣道会提出的计划中，曾期望在各省设立一个高等学府，里面的教职员都由资格崇高的传教士担任，其宗旨是影响中国未来的政教人才接受基督教，但这个计划未被通过。此后，他就很少再向传教机构提议，而改向中国官吏了。1887年，他以论现代教育为题，印成小册子分发给北京的一些官员们，并呈给在天津的李鸿章。李氏提议李鸿章要中国政府每年拨出一百万两银子做为教育改革之用，但李鸿章告以政府无力筹此巨款，而且百年树人，缓难济急。李氏一直失望着，直到1901年八国联军后签定赔款条约时，他的计划才实现了一部分。当时他出面交涉，建议清廷在太原设立一所大学，经过一番努力后，终于成立了山西大学堂，由李氏任监督，分中斋、西斋。中斋授中国经史，西斋教西方文化。十年内，李氏负起了学校课程的安排、教授的指派、基金的运用等行政责任，在学术及译书方面颇有成就，但从未教导过基督教神学（19）。他的教育政策的对象包括不同年龄、不同行业的中国人，在学科和种类方面也比戴德生更广泛。

今日我们静观戴、李两氏在教育方面的结果，可以看到他们两位的做法仍然影响着今日的中国教会。从传福音的效果来看，戴德生所坚持的狭义宗旨是正确的。戴氏一直念念不忘以传福音为基本目的，因此1905年他去世时，内地会拥有849位教士及超过二万个遍及各省的很真实的基督徒。但由于戴氏太注意传福音动机的严谨，无形中却产生了忽视知识及工作技巧的观念。影响所至，今日许多基要派教会对于神学知识与新的布道技巧仍然

抱着过分防范的态度，当其他传播方式已经突飞猛进时，教会仍然守旧，无法适应新时代的挑战。而李提摩太则正好偏向另一极端。他错把传教的手段（办教育）当做目的（传福音），以至于中国人虽然接受了传教士所带来的西方文化，却未接受传教士所传的福音，这是十分可惜的事。

（二）对传教士质量的要求

戴德生的末世观要求他在最短的时间内尽力与多人接触；李提摩太在 1907 年也写道：“如果基督徒不以百万计地改变中国人信主，则不久将有百万计的中国人改变成其他东西了。”（20）因此，他们一致同意必须迅速改变中国。但是，如何达成呢？是该用极优秀的少数人才来带领较有影响力的中国人归主呢？抑或使用程度较浅的大量人力深入社会各阶层直接带领呢？对于这个问题，戴氏和李氏虽未影响任何一个差会，它却反映了传教运动中另一种重要的意见。

戴德生对内地会会员的要求，除了身体的适应能力，无种族优越感和领导能力外，还需接受一些基要真理。只要会员们同意这些基本的信仰，细节上的差异是无关紧要的。因此内地会的会员来自不同的教派，戴氏不要求会员接受正式的神学教育，而且很多人没有被按立为牧师。戴氏本人第一次来华的头几年，也未曾被按立为牧师。

虽然戴氏并不全然低估有学识的传教士，并且觉得总需要他们的帮助，但是对戴氏而言，知识训练远不如心灵训练的意义重大。戴氏所欲传讲的信息不需要高深的知识，况且中国是“正在毁灭中”，所以戴氏对人事聘用的态度是大量容纳清楚蒙神呼召的人进来。同时，因为中国大多数群众皆为文盲，所以只要接受过一些教育的人就有资格当他们的老师，因此内地会早年的一般传教士很少受过正式的教育。

李提摩太也相信传教士灵性方面的条件远超过其他考虑的因

素，但是李氏认为，“在中国，传教士的水平应该像其他地区一样，高于中国的领导人物”。(21)“我们若想使基督教传教圣工结出最佳果子的话，除了虔诚以外，还必须努力从我们的大学生中选出最有资格的人。”(22)为了提高基督教教育的水平并取得人们共鸣，李氏觉得传教上除了一般教育外，还应透彻认识宗教比较学，教会历史和宣教法。

李氏进一步相信传教士应该精通中国文化，1880年他提议传教士应有考试制度，每三年一次，考试范围大部分取自中国的语言、历史、法政、艺术、礼仪等。为了克服中国人对外人的偏见，他更进一步提议：想人会做传教士的候选人，必须在穷人中做一些慈善工作，和非基督徒的中国人合作，而且至少与二位未信的中国人和睦交谊。他的这些提议，不消说，并未被传教团体接纳。

由上述可见由于戴、李两氏工作的性质不同，因此他们对传教士的要求会有此差别。内地会的对象大多为平民，所以传教士的量比质重要，戴氏也一直坚决相信平信徒传道的重要性。李提摩太所着重的是中国的领导阶层，因此当戴氏再多要一千名传教士到中国的时候，李氏只要求较理想的传教士和较好的方法。所以戴氏的方法是要求更多的人来带领一百万中国人信主，李氏却寻找如何藉一个人带领一百万人信主的方法。

(三) 方法论

1. 对政治力量的态度

无可讳言，传教士之所以能够大量进入中国，而且遍及各省，与西方军事力量的强大不无关系。由传教士的立场而言，大部分人不但相信1858年的天津条约和1860年的北京条约中信教自由的条款应该继续保留，他们也相当乐意本国政府能保护他们抵抗暴动和赔偿损失。这种情况或多或少在中国人脑海中种下一种观念说，传教士和列强政治力量是相通的。因此，研究戴李两

人对政治力量的态度是一件极重要的事。因为戴氏的态度影响了深入中国内地的传教工作，而李氏的态度自 1890 年传教士大会后，已正式地代表了基督教传教团体的政策。

1895 年，戴氏在写给《教务杂志》(Chinese Recorder) 的一封信里，说明传教士们无论在任何环境之下绝不应向自己国家的政府上诉。因为这些上诉虽然不属于政治，但容易引起中国人对传教士的反感和误会，况且，赔偿的诉讼是不合伦理的，因无辜的传教士被杀而炮轰无辜的中国人实在全无道理。更重要的是，戴氏认为，向外国政府上诉不合《圣经》，他效法保罗的榜样，认为若有威胁的情况发生，应该通知当地官府，若没有成功，传教士应单倚靠神 (23)。内地会一直很忠实地持守戴氏的政策，我们还未发现内地会曾要求人命的赔偿。义和团之乱时虽有 58 位教士被杀，内地会仍拒绝清廷对生命及财产之赔偿。1868 年的扬州教案，戴氏亦未请求英国炮舰之支援。

李提摩太则认为：“任何宗教，唯有取得中国政府的完全谅解才能获得最好的结果。”因此，李氏想藉法律的程序来防止教案。1884 年，他在北平就想向清廷取得信仰自由的权力，同时也想组织一个福音联盟以防止教案，两项努力均告失败，以后几年亦无进展。1890 年，李氏在上海传教士大会上，宣读一篇报告：《基督教圣王与中国政府之间的关系》，结果被指派组织一个委员会，准备向皇帝呈述基督教的真实目的，并要求即刻撤消地方官的诬告。此陈情表一直拖到 1895 年才上递，李氏就在这时候抵北京晋见翁同龢和光绪皇帝。1895 年 11 月 14 日这陈情表被呈上，李氏到总理衙门有几次，陈情表却被驳回。但李氏仍努力想建立传教的合法体制。

因此，戴氏对政治力量的态度是尽量避免与之发生关系，以避免中国人的误会；李氏却想藉法律的程序使传教合法化，以达成传教目标。戴氏的方法虽然看来消极，但由于许多传教士没有

注意到中国人排外连带排教的心理，常常不自觉的依靠着本国政治力量的保护，使得中国人常误以为传教士都是随着西洋枪炮进入中国的。我们今日回顾国人对于基督教的反感，就不能不佩服戴氏的深思远虑。在中外传教史上都可以看到，许多福音的种子是用传教士的血浇灌成长的，逼迫和挑战反而促使教会扩展。

2. 对文字工作的态度

在对文字工作的态度上，由于戴氏有着严格的神学背景，逼使他在传教工作上多少仍着重于传统的方式；李氏则采取较为自由的立场。内地会前 20 年的传教方式几乎全以巡回布道为主，目的是把福音传到从未听过的地方。戴氏一般的政策是先从事广大范围的巡回布道，然后收集资料研究哪些地区较有可能从事固定工作，再逐渐密集在点上。他发现大多数民众都是文盲，基督教思想对他们而言在基本上是陌生的，需要使用他们易于了解的方法与之交通，因此他不赞同将文字工作置于首位，不过，当布道工作由面而点地集中以后，戴氏则赞成用罗马字母拼音教导文盲。

李提摩太来华的头几年，也和一般传教士一样，走传统的路线——巡回、讲道、分发单张等。但不久之后，李氏对这样讲道很灰心，他发现听众对外国人的好奇因素多于对福音的兴趣。假如能让中国基督徒在会考处分发单张和小册子，一定较能影响中国知识分子，因此他开始从事文字工作。他认为传教士的适当角色是：“介绍神所说的话和基督教的祝福，给那些准备好要接受的中国人。”（24）他所说的“准备好”的中国人是指两种人——知识上和灵性上已准备好了的人。这两种人是他文字工作最主要的对象。

1890 年 7 月，来华 20 年之后，李氏开始奉献全部的时间从事于文字工作。当时他接受了李鸿章及他人的建议，编辑一份中文日报——《时报》。他编辑该报一年有余，发表了许多鼓吹改

革的文章。1891年起，他担任广学会的秘书工作，直到1915年退休离华止。广学会的工作包括出版书籍、地图、图表、相片和期刊。1907年有两种最重要的期刊：（1）《万国公报》（原名取自英文“Review of the Times”）——内容重在介绍西方最新知识和思潮，成为当时中国知识分子吸取现代知识的主要来源，影响极广，颇受重视。（2）《中西教会报》——报导中外基督教界的发展现况。广学会在1907年之前，也出版了三百种小册子，题目从基督生平、历史中的神、宗教比较，一直到法律、商业、政治、经济、哲学、家政和缠足的罪恶等。李氏自己的著作和译作也很能反映出广学会的出版范围，例如：《农学新法》、《电学纪要》、《分利生利之别》、《七国新学备要》、《泰西新史揽要》、《天道功课》、《旧约纪略》、《新约纪略》、《张李相论》等。李氏似乎努力要使宗教与他所写的非宗教性著作发生关连。广学会最终目的是想藉着出版物，“尤其是想透过较有知识和统治阶层的人”（25）来提高中国人的水平。李氏1897年在伦敦演讲时，曾论及此一信念，第一，他认为印刷的书刊比口头的讲道对中国士大夫们更合适。在公开场合中对基督教持有敌意的士大夫们，在私人家庭生活中可能因着文字工作被带到主前。第二，藉文字来宣扬基督教，较不会引起暴动。第三，文字工作比其他方法较能直接间接地接触更多的人，也接触得更快更有效。（26）

李氏最感痛心的是基督教的文字工作被在华的传教差会所忽略。据李氏的统计，1897年在华的传教士约有一千名，约有一百名全部时间从事医疗工作，一百名做教育工作，但是只有六人以全部时间奉献为文字工作。李氏虽未轻视其他工作的价值，但他的确觉得传教士的数目和各项工作的经费应按其相对的价值来调配。1890年以后，李氏在传教士大会中所传讲的信息，大部分都是说到文字工作在传教方法上的重要性。

五、结 论

综观戴李两氏传教方式之不同，可以看出他们的神学观点、信息内容、传讲对象等，是导致不同的主要因素，若想十分精确地评论其优劣，似乎不甚容易。但我们仍可由一些具体的现象，得到今日传教工作所应有的认识。

由戴氏所传的信息和果效，可看出他的方式十分“纯正”，但其范围限制得太过严格。这是内地会一百年来仍能保持其一贯宗旨的原因，但却也可能是基督教在中国一直未能广传的原因之一。1905年他去世时，虽然内地会已使21 648个中国人改变归主，虽然他们大都可被认定为真实的基督徒，但是他们所受的训练还很不够，他们对于设法解决现代中国所面临的多方面问题的能力极为薄弱。而且由于戴氏较少注意士官绅阶级的工作，这些已信教的平民在社会上的影响力十分微小，传教的进展十分缓慢，以至于基督徒在社会上仍然属于少数人。但从属灵的影响力来看，内地会所持守的严格的属灵原则直到今日仍是中国教会的祝福，它们帮助大多数中国教会在五彩缤纷的时潮冲击中守作了合乎《圣经》的信仰，这是一项无法磨灭的贡献。

在理论上，李氏的传教方式十分广泛、自然，如果中国对于西方文明仍有需要，而传教士仍能继续做为传播西方文明之主要媒介的话，像李氏这类人是需要而且非常有用的。不过，从传教的角度看，李氏的工作似乎并未成功，他的信息太缺乏正面的福音力量，以至于基督教与中国文化仍未获得因冲突、辩论而协调或解决的机会。而且他为了避免中国人的反对，对于中国的传统习俗如祭祖等十分容忍，在他的宗教作品中也设法摆脱外国地方性的基督教色彩，并把基督教修改得能适应中国人的思想，这种作法使得他与其他传教士所传的福音不一致。中日甲午战争后，尤其是1900年以后，中国开始真正觉醒而自行积极探索革新之

道时，李氏这一类型的传教士已渐和中国的情形脱节，他的影响力也随着走下坡，广学会的文字工作终渐被中国人自办的商务印书馆等所取代。现代中国的历史已证明，传教士所介绍的西方文明很能被接受并消化，唯独基督教尚未被接纳。李氏的工作在中国亟需革新的时期有其时代意义，却丧失了福音工作所能独有的永久性。因此，当我们今日仍如李氏一样努力尝试本色化神学、大众传播技巧、社会慈善工作时，我们已确知，必须配合强有力的福音信息和广大的个人工作，基督教的传教工作才能获得高深广远的具体效果。

后记：本文之主要资料来自：Paul A. Cohen, *Missionary Approaches: Hudson Taylor and Timothy Richard* (Harvard University: *Papers On China*, Vol. 11, 1957)。

注 释：

1. K.S. Latourette, *A History of Christian Mission in China* (New York: The MacMillian Company, 1929), 360, 405.
2. D. MacGillivray, ed., *A Century of Protestant Mission in China* (Shanghai American Presbyterian Mission Press, 1907), Chart following P. VII.
3. Dr. & Mrs. Howard Taylor, *Hudson Taylor in Early Years* (New York: Hodder and Stoughton; George H. Doran Co., 1912), 13, 16, 23, 28-29。(以下简称 Howard Taylor I)
4. 上述有关戴德生之生年，主要取材于 Howard Taylor I 及 J. Hudson Taylor, *A Retrospect* (3rd ed., Philadelphia: China Inland Mission, 1902)。
5. J. Hudson Taylor, Letter of Jan. 26, 1874 to Richard Hill, 摘自 Dr. & Mrs. Howard Taylor, *Hudson Taylor and the China Inland Mission* (10th ed., London: China Inland Mission, 1934), 250。(以下简称 Howard Taylor II)
6. J. Hudson Taylor, Speech, *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 10-24, 1877* (Shanghai:

- Presbyterian Mission Press, 1878), 240.
7. 摘自 Howard Taylor II, 407。
 8. 摘自 Howard Taylor II, 408 ~ 409。
 9. J. Hudson Taylor. *A Retrospect*, 99.
 10. W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay* (2nd ed., New York: Fleming H. Revell Company, 1897), 214.
 11. Martin L. Stimson, Letter of Nov. 24, 1866 to Judson Smith.
 12. 摘自 Howard Taylor II 54。
 13. K. S. Latourette, 385.
 14. William E. Soothill, *Timothy Richard of China* (London: Seeley, Service and Co. Ltd., 1924), 77. 此书已有中译本, 译名《李提摩大传》, 周云路译, 1957年10月, 基督教辅侨出版社初版。
 15. Timothy Richard. *Coverision by the Million in China, being Biographies and Articles by Timothy Richard* (Shanghai: Christian Literature Society, 1907) 1: 13. 以下简称 C M C.
 16. C M C, 1: 13.
 17. J. Hudson Taylor. 摘自 Howard Taylor II, 407。
 18. 摘自 Hudson Taylor ed., *China's Millions* (London: Morgan and Scott), 6.69: 34 (Mar. 1881) .
 19. Timothy Richard, *Forty - Five Years in China* (New York: Frederick A Stokes Company, 1916) 300 ~ 303. 以下简称 F F Y C.
 20. C M C, 1: 9.
 21. Richard, " A Scheme for Mission Work in China", C M C, 2: 69.
 22. Richard, " Of More Value Than A Thousand Missionaries. New China - New Methods" (Paper read before the Shanghai Missionary Association, Nov. 4, 1902), C M C, 2: 190.
 23. J. Hudson Taylor, letter on " Appeals for Readers, etc.," *The Chinese Recorder*, 26. 12: 574 ~ 579 (Dec. 1895) .
 24. Richard, *Speech*, *Conference Records* 1890, 163.
 25. F F Y C, 218.
 26. Richard, "The Crisis in China and How to Meet It," C M C, 2: 157 ~ 159.

梁启超与基督教教育

Chi - yun Chen 著

周如欢 译

1898年8月，康有为、梁启超等人所发动的政变失败。逃亡者不尽不实的报导，带给外界人对1894年至1898年中国知识分子的处境一个错误概念。观察家声势喧赫地描绘中国仍是极端保守的社会。这未免太幼稚。事实上，自从败于“东方矮人”日本国之后，中国人固有的民族自信和威望即受到致命的一击。中国知识分子痛苦地感到突然被推进黑暗的角落。他们寻找曙光的引照，纵或这光是从西方透人的。

1895年以前，广学会印行的书刊从不被重视，现今却出奇地畅销，以至驻上海的美国总领事在1896年请求中国政府禁止许多牟利商人们所非法翻印的书刊出售。康有为在其自传中也论及1898年间，西方的书刊已在北京出售。1895年9月至1896年2月25日，广学会的总干事李提摩太（Timothy Richard）访游北京，受宠若惊地被北京的官绅们欢迎。而广学会发行的《万国公报》在此时也畅销中国各地，《万国公报》的主编林乐知（Young L. Allen）的大名不胫而走。

梁启超于1896年8月，在上海出版《时务报》，广受大众欢

迎，数月间销路达一万二千份。城中人对维新运动反应热烈。甚至极为守旧的学者诸如叶德辉、王先谦等也订阅梁启超的报刊。直隶总督荣禄，一个顽固的满洲贵胄，不单谈起，并且支持其总辖的天津城的维新运动。据说慈禧太后若不是怒于光绪剪辫子和烧祖先牌位之举，她也会容忍维新运动，因为她对冯桂芬的著述甚感兴趣。

形成上述现象大概有数种原因：基督教传道事上的影响，西方帝国主义的人侵所引致的屈辱，中产阶级出现而加于经济的压力，官僚作风之腐败，一些人的热烈鼓吹以及其它各种特殊因素。此等紧张现象无不互相效力地为基督教的传教士铺路，使能影响中国老百姓的保守思想。

本文的主旨乃在研究传教事业在成果上对中国社会的得失。有关方面的资料差不多全在基督教传教士的记录上搜集引述。从中国书籍上搜获的则为凤毛麟角。一些中国学人不单否认维新党人曾跟传教士有接触。甚至批评基督教的传道工作。为求客观地明察实情，本文将站在中国人的立场来研究探讨。

本文将以梁启超为研究中心——一个受传统教育的学人，如何回应传教士所带来的新知识体系？他接受的及拒绝的是哪一方面？什么心理因素叫他愿意被影响？他对新文化的态度，他的态度与同时期学人的差异是什么？除梁启超外，谭嗣同以及其他人的态度也将研究。这样才能衬托梁启超的真实。

一、预备时期

(一) 广学会的战役

既然无法把传教士们对中国社会的影响完整地报导，在此只能将广学会对 1890 年间维新运动的影响稍加探讨。广学会于

1887年由爱尔兰合一长老堂的牧师威廉臣（Reverend Alexander Williamson）创立。乃与1884年在苏格兰建立的中国书报社合并而成。她的目标是“透过基督教的观点，用中国本土的思想文化著书立言，藉此教育人民，特别针对中国的有识之士和官员。”

早在1877年，在中国的传教士曾就中国高层社会分子对基督教敌视的态度而在上海召开会议。结果林乐知被选为五位代表之一，由他们撰写一篇《基督教的宣言》来向中国高等知识分子表白立场。1890年春季，传教士在上海召开第二次大会，李提摩太在大会中发表一篇论文名为《基督教传教事业与中国政府应有的关系》，文中提到“中国政府最近印行一本所谓《蓝皮书》者，用以中伤基督教会及曲解基督教义”，他个人深恐这本书一旦流行民间，必掀起反基督教的热潮。为求对策，一个七人委员会便成立，其中包括林乐知和李提摩太二人，他们被任命书写一篇辩护文，向中国政府解释基督教的教义与精神。日后李提摩太更广泛地与中国高层分子接触，如张之洞、李鸿章、翁同龢、恭亲王、孙家鼐、刚毅等人。

1891年，威廉臣死，李提摩太接任广学会总干事之职，获得浸信会传教机构的支持。任职后，李氏订定目标在向一些中国高层人士、教育官员、大学教授及为数约44 676位学人施行新文化教育。他提议七项计划：（一）出版高水平的定期刊物；（二）发行有关教育与宗教对工商业及各行业的意义的小册子；（三）征文论及“强国之道”的比赛，冠军颁与重奖；（四）藉讲课、建立阅览室及在博物院宣传等提倡新文化；（五）在各地的考试场及首都放置并销售广学会的书籍；（六）尽力游说中国政府设立学社提高教育水平；（七）把广学会的宗旨向外宣传，特别在各地文人荟萃的考试场所宣传，使能影响广远。

1905年，李提摩太草拟广学会的计划书，名为《未来的政治家》，书中强调广学会的工作方针当指向中国的文人学士，因

为他们将是社会上极重要的一群。

因此，广学会就遣派众差会的传教士们，在各都会每三年举行一次的举人试场上派发书册。事实上，早在1870年间，广学会还未成立之前，李提摩太跟其他传教士们已有此举。那时他们所派送的就是1877年上海宣教会议，林乐知等人代表书写的《基督教宣言》，还有一篇由上海一位中国基督徒执笔的《照心镜》。

从某些中国人的资料记录，证明这方法十分有效。无论是梁启超或康有为的回忆录，他们都不自觉地承认其维新思想多少是受了某些洋书的影响。而这些书册乃得自试场失意的归途上。虽然如此，梁启超却讳言是基督教的刊物。1884年~1894年，十年间谭嗣同先后六次在北京及湖南参加考试，但均落第。1880年，他已开始跟其他友人大谈西方学术。可是，在1894年之前，所分发的书册仍不被文人们广泛地接受，除了他们派发的时间不合宜之外，强烈的宗教色彩也是原因之一。梁启超遇见康有为之前，仍厌恶传教士们欲施的影响。谭嗣同仍持守传统，西方只是低等野蛮民族。明显的现象就是湖南政府出版了所谓《蓝皮书》来与传教士的书册分庭对抗——“1891年李提摩太在宣教会议上提及的蓝皮书，是湖南政府为反击基督教书刊的派发而出版。”

打击引出改善的需要。传教士们领悟到断不能写太宗教化的文章，乃要透过中国的本土思想来发挥，并且采用慢慢的潜移默化。广学会的成立包含了这一目标。《万国公报》的创立便为一例。1868年9月，林乐知出版了一份宗教色彩十分浓厚的周刊，名为《教会新闻》，订阅者只限于教会分子，结果即因订户过少而在1872年停刊。因此教训，林乐知“承认一份具有西方科技知识而同时渗透基督教教义的刊物是有其必要。”当时很多传教士也有同感。于是，1875年，《万国公报》便应运而生。《公报》的内容“包括从京报摘录的新闻，有关中国各地及世界的新闻，

尽量适合中国人的阅读口味”1876年，一份有关科学的刊物名《益智新报》也随之出版。《万国公报》在1887年~1888年曾一度停刊，后由广学会支持复出为月刊，复刊后，内容也旨在带给中国官员及文人们对西方文化及基督教一个正确的观念。公报日渐畅销，成为国内外订阅的报刊。康有为的自传中有言，在光绪九年（1883年），他曾订阅《万国公报》，使他对西方文化更有了解。既然这是唯一提及的西方刊物，我们有理由相信这必曾影响他。

广学会另一个文化影响力乃得自德国传教士花之安博士（Dr. T. E. Faber），一位学贯中西的学者，出版有德文、英文及中文等著作。1890年的宣教会议决定请花博士站在基督徒的立场论述中国文学。花博士写了一本《自西徂东》的巨著。书内广泛地将基督教文化与中国文化作比较。比较的幅面从文学古书，史纂、哲学以至于赌博、鸦片、杀婴等，无不涉猎。此书首次在香港发行，后由广学会出版，甚为畅销。

1892年~1893年，李提摩太着手翻译麦西（Mackenzie）的《新史揽要》（History of the Nineteenth Century），在1894年——中国败于“中日战争”的前夕完成。序言上，他提出一个问题：“是什么原因造成中国在过去六十年来备受外强的侵占、赔款与屈辱？”他的回答是：“神利用火车、汽船、电讯等交通工具来拆除国家与国家之间的围墙，使能四海一家，和平共处。满洲政府却从起头就顽固地闭关自守。此一顽梗之举，不单触怒各国，更是违背天意。因此招致天罚，屡受羞辱。既然知道顽梗的自守态度乃失败之因，中国政府就当改善，接纳邻国。如此中国不难成为强国。”

这样的回答揉和着宗教与科学。1890年间维新党人康有为和谭嗣同的论述中也带有此等混合色彩。康有为在他的《大同书》中极力主张四海一家。谭嗣同在他的《仁学》中呼应。序言

内，谭氏强调一切阻拦四海一家的障碍都当消除。

中国在 1894 年中日战争失败的耻辱带来传教士们传播影响力的良机。特别是向中国的士大夫们。早在战争之前，李提摩太和林乐知已警告中国政府若以她的落后来对抗先进的日本国是不智之举。战争的结果应验他们的预言。他们更可以具体地发挥言论。因此之故，《万国公报》便大大地发生影响力。林乐知在报上发表数篇中日战争的文章和报导，引起有政治热情的中国学人的兴趣。应读者要求，此等文章后来辑为小书名《中东战纪本末》，在 1896 年 - 1897 年间由广学会发行。书中有数章论及“日本的教育与进步”，林乐知更以他应验的预言和战败的惨状为藉口，大谈中国革新的必要。在康有为的回忆录中，他承认向广学会购买书刊，特别是有关日本明治和苏俄彼得大帝书册。

长久以来间阻基督教文字与社会的墙终于被攻倒。李提摩太忆述：“基督教的文字工作在过去的 80 年中备受中国人藐视，所出版的书刊杂志被他们随意抛弃焚烧。中国的书店商人无论如何不肯售卖基督教的书籍，用以表示他们对国家的忠贞。因着麦西的《新史揽要》以及其他广学会书籍的出版，自 1895 年迄后，中国的书店商人才改变态度，因为他们能从出售广学会的书籍中获利。”林乐知的秘书和《万国公报》的编辑蔡尔康，在 1898 年的广学会年报上也发表文章说本来在 1893 年广学会的售书收入是 8 000 元，但在 1898 年却超出 18 万元。

1923 年，广学会在其 38 周年特刊中发表一篇文章，内中论及康有为和梁启超之所以倡导革新，乃受广学会出版文字的影响，又言民国的成立也是他们影响之所致，并且说他们的书籍是当时唯一包含现代知识的文字，这样的高言近乎过分乐观。因为梁启超和一部分近代政要，都否认广学会和传教士们的上述言论。事实上，就是在革新运动的高潮中，他们也曾拒绝接受李提摩太、林乐知和广学会部分同工的建议，认为太过武断而不可实

行。

(二) 传教士给与梁氏和康氏的影响

对于基督教传教士们的态度，梁启超、康有为、谭嗣同三人有着显著的差别。他们的差异只在于个性的不同，而不是政见的分歧。有一点他们是共同的，就是同为中国的知识分子，接受中国古文化的教育。

康有为是受教于中国传统文化学者，精古博今，并且以其所学来发挥支持他的政见、理想与学论，圆满达理。一如中世纪的欧洲，中国需要一种能维系政府与地方官绅的领导力，中国政府因此设立所谓恩科乡试（Orthodox Teaching），用以鉴别地方官员的资格。日子一长，在政府的墨守陈规和民间的实际需求之间出现了矛盾现象。当西方的军事经济力量冲击着中国的现状时，这矛盾更为严重。因此便产生两种现象：（一）政府不能人尽其才，（二）革新者无法适应传统。

康有为虽然是中国传统文化的学者，却是一位崇尚维新的学人。可能就是这种思想造成他的屡次落第试场（1870年～1895年）。康有为革新的思想始于1888年10月5日至11月4日考场的失意。他惊人的言论引起北京政府的强烈的反对，甚至欲逐其离京。像洪秀全在1836年的失意情形一样，这两种打击促使康有为要向宗教寻求慰藉。1898年政变失败，康有为避难香港时曾对《中国邮报》的编辑说：“他革新的思想乃受两位传教士李提摩太和林乐知的著作的影响。”后来在其自传中更证实他在香港（1879年）时曾购买西方书籍，又在1882年～1883年间在上海大量阅读。梁启超说此等书多属宗教或科技类。在其屡赴试场中，康氏必定接获分发的书册。因此，广学会还未成立，传教士们分发的书册已影响着这一班不满现状的年轻的一代。

谭嗣同亦不违例。1884年~1894年间的参试，谭氏必定接触过传教士们所派发的书册，虽然他在外表上仍然强烈地反洋，却在言谈间不离西方学术。他极为崇仰墨子的博爱精神，并且企求在其他著述中研究这理论。1884年中法战争期间，他写了一篇《圣言》，行文论述所有西方的文明乃受墨子言论的影响。

1893年，谭氏再度失意考场，返河北途中遇傅兰雅（John Fryer），谭氏从他手中获得广学会的书册。中国因中日战争所受的耻辱大大改变了谭氏对基督教的态度。1895年夏季，梁启超在北京面晤谭氏后，他说谭氏“迷于西洋学术”又“崇尚耶稣的伟大，忘掉孔子和佛祖的德范”。

传教士们对梁启超的影响似属间接。他在四五岁时开始被祖父教导《四书》古诗，六岁时父亲教之以《五经》、《史记》。1884年，考取为博士弟子。1887年，入取于广东学海堂，专研汉学。学海堂乃由广东省督阮元创立，阮元乃负盛名的学者。1889年，梁氏年方十七，便考取举人。成绩出奇地优良，以至考官李端棻有意将其妹嫁与梁氏。梁启超的成就如日方中，那时候他除了八股文、汉书之外，根本无意会有更精湛的学术。

1890年，梁氏落第于京试，归途中获得一本徐继畲在1840年编纂的《世界地理纲要名瀛寰志略》。日后在梁氏的自传中，他承认非常喜爱上海美华书馆出版的几本翻译洋书。可是他并没有购买。梁氏仍然拒绝传教士的影响。

1890年9月14日至10月13日，梁氏在广东与康有为面晤。梁氏回忆说：“1890年秋季，我与学海堂的名弟子陈通甫（卒于1895年）交友。他对我说：‘我曾拜访康有为，他的学问叫我佩服。他是一位良师。’我请陈通甫引见于康氏为徒。那时候我傲视自己的学问。可是，与康有为一谈之下，我所学的汉学古文被他批评得不值一文，我如当头棒喝，无地自容。我们的谈话由早上九点延至晚上九点。第二天，我开始求学于康氏的教导。他便

教我以陆九渊、王阳明、史纂和西洋学术。自是我便弃学于学海堂，转事康氏为师。”

藉着康有为的教授，传教士们的影响也间接施与梁启超和陈通甫。康有为的教授侧重于“融会着宗教与科学知识的儒学”。1891年，应梁启超和陈通甫的要求，康有为在广州的长兴里设立万木草堂。有关康有为的授课，梁启超有言：“老师每天授课四至五小时。教授每一课题时，他必详尽地把该学说的源流讲解，从不同的角度指出其优缺点。之后，他必用西方事例来比较或评论。结论时，他融会个人的意见来批评古今中外学术的好坏。”这样的教授法在康有为的自传中有一例：“光绪十八年（1892年），我指导弟子们实习仪礼十八章。我为他们预备各式古代乐器……结果发现古笛太长，我们无法用手指按吹。突然间，我领悟到古代的人必定是巨大伟人。因为那时候刚为盘古初开，气温高热。二千年后，太阳与地球的距离日远，气温低降，人的体积也随之缩小。因此，我们可以想象，再过二千年，人的体积必比我们更小，今日的笛对他们也无法适用。”这种混合着玄学与古学的著作是康有为与谭嗣同的特色。跟广学会的书刊相似。

康有为绝少向弟子们论及宗教。在课堂间，他用“文明”这名词代替“宗教”。据梁启超云，康有为公开教授的不外乎古文、书、诗、或史记，佛学或数本翻译的洋书。因此，除却少数入室弟子晓得康氏的宗教观外，普通弟子全不知情。在这方面，梁启超不及陈通甫跟康有为亲密。此时期，康有为从事两本著作，一为《公理通》。康氏书名《公理》，即含有天主教与基督教教义意味。此书未经出版面世。另一本为《大同书》，论及科举试制度。《大同书》在康有为死后才全部出版。虽然梁启超想在康氏生前研究他的论述，也被康氏制止。

康有为欲与传教士们竞争。广学会的出版物虽然直言无意把

中国基督教化，却无情地评击中国的弱点，又指出中国社会道德的败落乃因失却内心的信仰。康有为也承认西方国家的繁荣乃基于他们有宗教信仰，于是他便尝试使儒道成为中国人的信仰。他著作了两本书来表达他的尝试，一为《新学伪经考》，一为《孔子改制考》。书中论及孔子不单传授周朝的学礼，更是具有上天的使命，将崇高的理则启示在诗书中。因此，我们不当认为孔子只是一位儒家而已，他的教诲当奉读如洋人的经书一样。康有为的宗教意识在这两本书中略见端倪。

梁启超精研汉书，故在 1891 年、1892 年~1897 年间协助康氏写作二书。梁启超并不完全赞同康氏的宗教和玄学思想。在梁氏自传中写道：“老师常与陈通甫讨论宗教和玄学问题。那时（1891 年）老师从事公理通与大同书的写作。我缺乏宗教意识，又无法知其所以，只得默默地听他们的谈话。”有关这一点，康有为的自传有一段记录：“陈通甫是我的首位弟子，我向他阐释生死之道，领悟甚速。他很快领悟我所讲的宇宙大道、古籍评述又接受我对尧帝（公元前 2356 年）、舜帝（公元前 2255 年）以及夏（公元前 2205 年至前 1765 年）、商（公元前 1766 年至前 1123 年）、周（公元前 1122 年至前 770 年）三朝只是孔子的构想之看法。我向他讲解天地间万物各有定界之定理。人类必进步三个阶层，最高层乃为四海一家的世界，又有三统的人类文明。他完全接受并能印证，确是一位聪颖之材。”

康有为用混合着宗教与科学的知识施教。而引用的“印证”一词，更是取自基督教的“作见证”一义。

1893 年，陈通甫告知康有为他既领悟公理之道，自当付之实行，在他的家乡有点贡献。他计划重建“同人局”。此乃 1854 年地方官绅建设来对付太平天国之乱的乡局。他们的计划在一次刑事诉讼案中失败。结果康有为逃往广西，而陈通甫则因肺结核病逝，时为 1895 年春季。

二、在北京与李提摩太的接触

(一) 康梁的“传教”活动

中国在 1894 年中日战争失败的结果带给传教士们工作的黄金时刻，也是康有为施展济世大业的机会。1894 年～1898 年间康有为活跃而怪异的行动引起一般人的惊讶，又因出入政要之家而招致政敌的嫉妒。甚至先进如张謇的学者也看不顺眼。

1898 年 7 月 8 日，文悌弹劾康有为，指责他用中国的命运来推行他的所谓“救国大业”。文悌声言中国的官员在传统上乃互不往来。然而康有为却时常到他跟前宣传其荒谬的大计。文悌如此记录：“他闭耳不听我的劝告，反而聚合数百人在北京进行建立他们的‘救国社’。他每月站在街道旁，高声向行人喊着‘中国将亡矣！’‘中国将亡矣！’他们的会社有委员会的组织，又有总负责人。所有的谈话总是离不开‘中国将亡矣！我们当尽何责？’”

康有为这样的行动实为仿效传教士们的传教态度，李提摩太在 1872 年已开始街头传教。梁启超与康有为时常引用“传教”这个名词来论述他们的“救国运动”。1896 年，梁启超二函康有为，信中强调他们的救国运动就是传教工作。他如此写道：“让我们专心研究宣教事工，我们才能‘传教’。”“我们所从事的不单只在救国，乃是一种救世大业。我们所关怀的不是一个国家而已。”

康氏与梁氏明显的救国运动在于强学会的建立。他们并且在 1895 年出版《中外纪闻》，这都是模仿广学会与传教士们的做法。

据李提摩太记述，1895 年 10 月 17 日，他首次会晤康有为。谈话中康有为表示他赞成广学会四海一家的说法，又接受上帝为万物的主宰。记述中没有提及梁启超的态度。可是，1895 年 10

月 17 日至 1896 年 2 月 24 日，梁启超自请作李提摩太的中文秘书，协助工作。《中外纪闻》出版后，李提摩太写道：“维新党人初期的表现非常怯弱。他们风闻《万国公报》甚为畅销，又被官绅们订阅，便完全模仿着出版他们的《中外纪闻》，内中有不少文稿是转载我们的稿件。有一点分别者，就是他们用木版印刷，像《京报》。我们则用铜板印刷，在印刷上像政府公报；在内容上则是广学会的翻版。”

我们无从知晓梁启超作李提摩太的秘书是负责哪一部门的工作。一些中国的资料似乎与上文李提摩太所写的有矛盾。梁启超从未提及作李氏的秘书。1895 年 6 月 24 日至 7 月 22 日期间，梁启超二函夏曾佑，信中言及他将出版《中外纪闻》，《纪闻》只有一篇数百字的文稿，乃由梁启超本人执笔。这二封信的日期先于康有为之会见李提摩太。

李提摩太又言及出席维新党人会议之事：“这时期，美国长老会的李志拔博士（Dr. Yibert Reid）已在北京高层社会人士中展开工作，使对基督教态度友善。我与有德先生（李鸿章的英文秘书）常与维新党人共膳，开会时多论及维新计划，他们请求我的意见，又要求多住北京数月，使能协助他们进行。”康有为的自传中记有此事。

1894 年 12 月 17 日，康有为离北京，梁启超接任工作，势必多与李提摩太接触。因着双方的合作，广学会的同工便能跟维新党人交往。而强学会也因而获从英美驻北京的公使赠送洋书与科学仪器。他们并计划从上海购买。

李提摩太曾向维新党人演讲，内容不详。可是有关他在山西向官绅们的演讲有如下的记述：“中国若求进步，就必须像西方一样接受神的作为，应用神的自然律来创新……官绅学者们对大自然的奥秘必感兴趣……我参考专业书籍，并用科学新仪器向他们讲解上帝创造的奇妙和自然律，又教导如何发挥造益百姓。”

李提摩太参考的书计有：天主教与基督教的教义神学、宗教比较、教会历史、传记、天文、化学、电机、地理、自然、机械工程、医药与各种工业类的书籍。而应用的仪器则为望远镜、显微镜、分光器、手提发电机、蓄电池和电压计等。利用这些工具，李提摩太向官绅学者们讲授下列专题：（一）哥白尼的天文发现（二）化学的神奇，（三）机械的功用，（四）蒸汽的妙用，（五）电的功能，（六）光的作用，（七）医药与手术的神迹。

我们相信在 1895 年 ~ 1896 年间，李提摩太必定向维新党人如此施教。因为在这时期梁启超与谭嗣同的诗文满了“电”“热”“天体”“血液循环”等科学名词和宗教字句。他们崇拜宗教领袖过于政治要人。

有三件可喜的现象。李提摩太论说维新党人承认中国过去的排洋是为错误，中国当向基督教采取友善态度，1898 年 7 月 12 日，维新党人甚至公布当容忍宗教，又要保护传教士。

（二）孔教运动与普及运动

李提摩太指出维新党人受他们的影响，认为孔儒之道太重理论，因而有意推行基督教为国教。这样的论调只是片面，甚至过分乐观。事实上，康有为所指的四海一家与上帝为万有主宰乃是孔儒之道。康氏有意将中国孔教化，并尊孔子为“救世主”，像耶稣基督一样。

1895 年 5 月 2 日，康有为论及中国的衰弱乃因缺乏宗教意识：“儒道不盛造成国家道德的堕落……又因此让洋教乘机传入。教会到处林立，而孔教庙每省只有一所，这真是可悲的现象。”

康有为甚至建议设立孔教研究所、研读孔道、建筑孔庙、向中国各地及东南亚传扬孔教。1895 年 6 月 3 日的回忆录上再次强调此等计划。更在 1898 年 7 月 19 日至 8 月 16 日期间，上书请求政府实践以上建议。

与其反对基督教会，康有为决定跟她竞争。竞争的方法是模

仿传教士的传教活动。首先提倡使孔教深入民间，此为“普及运动”。康氏写道：“孔子只在学堂受崇拜。普通老百姓以及妇女们则无法供奉……因此他们便受左道迷惑……1368年~1644年明朝百姓全皆供奉孔子。后来吴培（1662年~1722年）时代才禁止妇女踏入孔庙，以为尊奉孔圣。孔教因此无法普及民间。”

梁启超没有康有为那种使中国孔教化的热心。梁启超发现基督教实在含蕴着强大的动力。1898年4月21日，他在“保国会”发表第三篇演讲说：“1898年，我在北京广泛接触官绅们，他们并不忧虑中国将被外强瓜分。可是当被问及补救方法时，他们总是消沉地异口同声说此乃‘天意’、‘劫运’、‘无话可说’、‘太迟矣’。他们简直坐以待毙。”梁氏强烈地抨击中国之衰弱不在贫乏，不因内乱，更不是外强的侵略，乃因官员们的不振懦弱。

梁启超只能在基督教会中才看见一种强振不屈的动力。1877年，在其致友人的一封信谈及保教运动的信中，他指出基督教如此兴盛，乃在其不屈不挠的守道传道精神。而中国孔道之流行，也在于起初老百姓严守哲人的教训。他又指出组织的重要性：“西洋人组织各行各业的会社。有为政治、有为学术、有为职业的。会社的组成促进合作与分工，事半功倍。他们设立天文、地理、数学、农业、商业、军事、摄影等会社，甚至沐浴池的经理们也有其公会。会社的成员包括皇后、公主、官员以至平民百姓、奴隶等人。会社与国家彼此合作，相辅相成。”梁氏认为若要救国，就必需设立“保教公会”，同心为国家谋利益。“保教公会”可在北京和上海设立总会。会员在各地分设支会，使能影响遍及全国。

梁启超虽然无法设立公会，却大大地宣传了他的维新思想。1895年~1898年，维新党人设立他们自己的会社。由此可见传教工作所成立的差会组织对维新党人的影响。

1897年，梁启超写作几篇《说群》的文章。序言上他写道：

“国家与世界乃由千万人类合群而成。能领导国家、统治世界的人必定是有组织能力的人。团结在于能组织百姓，无法组织便形分裂。世界的分治乃在于无法组织团结。”梁启超又采用传教士们讲道的方法，用太阳系与人体的统一来比喻的立论：“宇宙间有能合一团结的，又有不能团结的。团结的力量强大，定必取代分裂的。”所谓“弱肉强食”，“强者为王、弱者为仆”，因此人类统治动物。美国、英国、澳洲的部落被城镇管治。团结的力量必定与日俱增，独立的必被淘汰。

1890年代梁启超的言论非常强烈地染有这色彩。基督教所重视的个人价值似乎全被抹去。

（三）传教士的特权与个人权力

1894年中日战争的失败带给中国人极大的屈辱。中国人深感满洲政府在外强面前的无能。他们曾协助满洲政府平定太平天国之乱，此刻他们却无法不为自己着想。谭嗣同就是其中一位。他是湖南人，亲属中多有服役军队者，他的兄弟谭嗣襄（1857年~1889年）就曾在1884年尝试在湖南组织军队救国，结果失败。

谭嗣同深知满清政府的腐败。他认为中日战争的失败乃因满清政府的无能。他在致友人的信上，曾猛烈地抨击满清，并且声言不能再依赖满清政府，乃要自力更新。

康有为早已请求政府革新，遭拒绝后便转向地方官绅呼吁，进行的方法就是传教士传教的方式。

虽然传教士仍在工作上受到地方官府某些阻碍，却因条约规定，传教工作仍十分自由。反之，维新党人的活动从起头就被政府监视，因为他们抨击政府，又说官员们怯弱无能。

1898年之前，康有为被抨击只懂得请愿。1895年5月2日，他准备呈示“公车上书”，立刻引起民众的反感，他们公开张贴

抨击与咒骂的海报。这情景十足像公开赔款前民众的反基督教传教士活动一样。

李提摩太认为，维新党人始初的活动并不明显，从他们出版《中外纪闻》一事可见，他们用这名字是为避免官府的干涉。康有为在其自传中承认这一点。有关他在1895年7月22日在北京出版报纸一事，他写道：“此时期所有官绅对西方国家的军事与习俗全不知情。京城中也无人愿意出版一份新文化的报章。故此我请求京报社的发行人代我出版发行。印刷费共二两钱。我邀请梁启超和麦孺博写稿。文中多为讨论教育和政事的专文。我们免费赠与官绅政要，每日共达数千份”。起初保守派的官员们拒而不收，因为他们怀疑是洋人出版。康氏忆述：“出版时甚为畅销。有关它的出处，谣言四起，众说纷纭。有人说是德国，有人说是夷蛮，后来才知悉是我们出版，于是徐桐和褚成博使出面禁止。”1895年12月17日，康氏因此被逐出京，由梁启超接任工作。

直至1896年1月20日，维新党人的活动和报纸才正式被政府取缔。梁启超计划在4月13日至5月12日期间离京。在这次公开的压逼中，李提摩太或许给与梁启超帮助，因为梁启超在这时期多有阅读他们出版的书以及其他洋书。

满清政府常以维护孔儒的褊姆自居。可是她却容许基督教大展他们的传教事工，这叫官绅们非常不满，加上满清政府在1890年代压逼维新党人，因此中国年轻的一代更对满清政府崇洋反华的态度愤恨不满。

1895年的岁晚，谭嗣同在致友人的信上写道：“康有为创立‘强学会’。在京都有翁同龢的支持，在省会有张之洞赞助。支持我们的官员不下千数，又筹款项万两。只是一项突然的命令，‘强学会’的领袖便被审讯放逐。政府保护洋教，却压逼孔教。中国人是何等懦弱。”谭氏后来意欲要求在外国的保护之下创建新会社。他写道：“我本与‘强学会’毫无来往。为抱不平，伸

张正义，我要尝试一项新计划。在湖南设‘强学会’分会，邀请驻汉口的英国领事查理士作首领。我曾两次与他商讨计划，并取得协议。虽然这行动是打着耶稣基督的名号来传扬孔教，我的目的是利用条约上对传教士的利益来免去麻烦，一劳永逸。谁敢阻挡我们！我且要写信给北京的同人仿效这方法重建会社，如此那禁令便奈何无法。”

满清政府与中国人的冲突曾一度被政府倡导的所谓文化运动缓和。洋人们深知这冲突的存在。谭嗣同在其《仁学》中言及洋人视满洲人与中国人乃截然不同的民族。苏俄在报章上甚至声言赶逐满洲人来解救中国人。现在官绅们不满的情绪使之更为明显化。梁启超曾写文章谈及“维新运动当首先消除满族与汉族人之间的歧视”，他声言中国人当受到平等的对待。

中国人开始怀疑政府的所谓文化活动。维新党人开始崇尚传教士们带来的民主与宪法政制。1898年1月29日，康有为上书要求革新政制。梁启超与谭嗣同则倡言民权和国会政体。1898年7月19日至8月16日，康有为论说国会政制与民权乃除去民族歧视的方法。

激烈要求民权的地方当首推谭嗣同的家乡湖南。1897年11月，胶州湾列为租界时梁启超写称提高民权，削弱官员权力是救国之道，因此百姓们当自图更生之计，与他们同心合力以赴，无论朝代更替或分裂，他们仍要力争民权。在此同时，梁氏致函湖南总督陈宝箴，要求支持革新，不加干涉。梁启超非常明显地把中国与满洲政府分隔。

三、在上海与广学会之争

（一）受洋务派党人欢迎

1895年~1896年留京期间，梁启超不单博览洋书，并且广

阔了交友的圈子。与夏曾佑、陈炽、谭嗣同、杨锐、吴季清、吴铁樵等人接触。1896年4月13日至5月12日期间，梁启超赴上海。时上海的“强学会”已解散，张之洞却继续出版《时务报》，由汪康年负责出版，梁启超主编，这时候的梁启超似乎完全脱离与传教士的关系

梁启超在文学上的才华使他赢得洋务派维新党人的好感。他们计有黄遵宪、马建忠、马良、徐建寅、盛宣怀、严复、陈季同、汉阳铁厂及江南军械厂某些职工们，他们全得李鸿章、刘坤一、张之洞等人的支持。因此《时务报》在南中国甚为流畅。两江总督刘坤一曾吩咐把《时务报》分送给其辖下的学者与部属。1896年，张之洞与陈宝箴也采取同一行动。甚至反对康有为的汪瑞精也赞扬并购买《时务报》给他任校长的河南私校的学生阅读。由此，梁启超的名字便家喻户晓。

1897年5月2日至5月30日期间，直隶总督王文韶、湖广总督张之洞与大理寺卿盛宣怀向皇上推荐梁氏。梁启超此时已任铁路局长的副手，他拒绝接受他们的委任。也不允作张之洞的私人顾问。梁启超的救国大计似乎已时机成熟。

（二）对洋商经纪的攻击

梁启超与广学会的失和乃始于所谓的“洋商经纪”。条约上规定港口开放，因此外来的商货便大大打击中国的经济。洋商经理人常与地方官绅及中国人起争执。1896年《时务报》第八期，他有一篇专文名《变法通议》，文中对那些只会满口洋泾浜英语却全不懂西洋文化的洋商经纪大加攻击。同年他写信给张之洞，信中指出中国学者忽略西洋文化，以至让市侩们拿着浅陋的西洋知识来班门弄斧。

在其《西学书目表》的末页，梁启超有如下一段描写“西化专家”的话：“他们讲洋话、穿洋装、学洋礼、批评中国的教育落后无用、认为中国所有的古籍不值一炬。可是他们却对西洋的

文化、历史、政治、兴盛却一窍不通。在这些人中，突出的就作洋商经纪，否则便充当洋人的传译员。”

1897年，在“知耻会”发表演讲中，梁氏再度抨击那些“无耻的商人……学洋语献媚洋人，读洋书作洋经纪，他们自甘作洋人的奴役，为虎作伥，欺压同胞。”

梁启超开始跟随马建忠习拉丁文。他强调学习洋文乃在强国，并不旨在作传译员或洋商经纪，要事真正的外国学者为师，千万不要跟随这班传译员和经纪学习，好像学习中国文学就必师中国学者，而不是那些只会说说中国话的不学无术之辈。梁氏抨击洋人在中国开办的学校就是这班无耻之徒的温床，破坏中国社会的道德。虽然梁氏的论调似属偏激，却代表了中国人的一面。谭嗣同也深深不满这一班专办洋货的中国洋商。

梁启超的抨击显示出他对广学会的不满。他所指的那个教育“无耻之徒”的洋人学校乃是林乐知任校长的“英华书院”，而广学会的中文秘书蔡尔康就是他的矢的。

梁启超过去曾是广学会总干事李提摩太的秘书，他这样的评语显明其在上海时必定与广学会并无往来。据林乐知谈及他与梁氏的会晤乃在1897年，他们会谈整天，结果却不和而散。自是梁启超不再接触林乐知，而林乐知也抨击康、梁党人乃狂妄之徒。

1896年，林乐知的秘书，《万国公报》和《中东战纪本末》的主编蔡尔康出版数篇“新语”。首篇论及中国自隋朝（581年~618年）以来，屡败于外族入侵。蔡氏认为中国既无法自胜，就当依赖洋国之助，假若中国遵守条约，她必受大英帝国的保护。蔡氏又批评刘永福之主战阻止日本侵占台湾是不智之举，因为在《马关条约》上写明台湾乃归日本统治。他建议中国官员们学习英文，如此便能天下一家，中国也被保护。在另外两篇与林乐知联名写作的文章中，他指出中国的富强乃得自外国，因此中

国应当开放港口，自由与外国通商，免得中国被瓜分；他又承认中国人乃顽固不灵、孤芳自赏、惰性不改的民族。

1896年~1897年初，梁启超立刻反击这种论调。在《变法通议》一书中，他明言中国只要革新，就必能抵抗外敌：“孟子有言，一个国家必先自毁才会被毁。一个拥有千万方里国土的国家无需惧怕强邻。中国的人口世界第一，中国的面积可与苏俄及英国相匹，也有丰富蕴藏的资源、气候宜人、物产丰富。中国人享有自由，中国人聪颖能干，所有洋国怎能跟我们相比。”

梁氏在《中国必能富强》一文中更是强调他们的立论，并且批评外国把自己的富强建筑在弱小国家的损失上：“洋人无耻地羞辱我们。当他们进行侵略别国，掳掠别国民族时，他们便在议会中评论，在报章上毁谤这个国家的腐败，百姓道德的堕落、社会的混乱与及官员的专权。于是他们便打着伸张正义的口号，把那个国家吞灭。”紧接着，梁氏就抨击洋人对中国的诽谤：“几个世纪以来，洋人就开始在他们的报章上抨击中国。1896年9月7日至11月4日之后，他们更公开地藐视中国民族是野蛮和愚蠢的民族，又说儒教的虚妄……1896年12月24日在上海一份洋报的记载，他们直接说中国民族简直是无可救药的百姓。他们视我们如野蛮人、奴隶、牲畜。”

梁启超承认中国的高层官员确是顽梗不振，可是百姓中不乏醒觉的人。假若这等人团结起来，进行革新，中国必能自强，不受外国抑压。

（三）梁启超反对与外国联盟

广学会曾建议中国应该与英国及日本联盟对抗苏俄；另一方面，北京的李鸿章则赞成与苏俄联盟，用以对抗日本和英国。梁启超则反对与任何国家联盟。1896年，在《时务报》出版的一篇《加税》文章内，他抨击苏俄与英国皆对中国不怀好意：“他们建议与苏俄联盟对抗英国，或与英国联盟对抗苏俄。在‘中日

战争’事件中，英国拒绝协助日本，苏俄为正义而要求日本把琉球群岛归还中国。英国驻中国的官员、商人和传教士们日以继夜地在报章上声言英国的仁慈宽怀，又明说他们尊重中国的主权。于是无知的中国人便受他们的迷惑。”

梁启超指出当中国为赔款而增加百分之五到十的税率时，苏俄、德国、法国表示赞成，英国却表反对。梁氏认为苏俄之所以赞成，全因为她与中国的贸易不到千分之五，况且她有中国的货单作抵押，于她无损。德国、法国只是故意赞同，因为她们早晓得英国必定反对。她们全是不怀好意。况且按照国际公法，每一个国家有权自定税制，别国不能干涉。梁氏强调中国不应该依赖或与别国联盟，否则只有自讨苦吃。无论是与苏俄或英国联盟都为不智之举，波兰与印度的例子就是鉴戒。

广学会又发表中国应该从英美二国请来顾问，协助图强。李志拔在《万国公报》的文稿上如此提议。1895年10月，李提摩太也曾向翁同龢建议，中国政府当从外国请两位洋人作皇帝的顾问，又组织八人内阁议会，其中半数为满洲人或中国人，另外一半为外国人。1894年~1898年被张之洞召回的容闳赞同这提议。1894年2月16日，李提摩太致张之洞的书面提议有五大点：（一）中国应该给与洋人绝对自由的权力来处理中国的洋务，这可以有一定的期限；（二）其他各事业部门都当有这种权力；（三）在每一部门诸如铁路局、矿务局或其他工业设立一位外国顾问代表，并且有其绝对的权力；（四）官阶仍旧由中国皇帝颁赐；（五）在限期结束时，洋人就当向政府报告，而政府有权收回所颁给的权位。

稍有民族自尊的国家都不会允许这种建议。叔晓教授（Professor Soothill）的质问非常对：“世界上何处有如此出卖自己尊严的国家。”梁启超承认洋人投资及经营的工商业在过去几个世纪有非常成功的效果，而国人的则失败。可是梁启超则反对某

些大规模的商业机构每年用去 50% 的收入来支付洋人的薪酬。他更痛心国家的海关经由洋人控制。他指明这些洋人并不为中国谋利益。

梁启超列出五项理由来反对聘任洋人：（一）语言不通；（二）无法在语言上表明真意；（三）洋人无法了解中国的背景、习惯与文化；（四）洋人来自很多个西方国家，在指导上不一致；（五）高薪。梁氏并不认为洋人完全聪敏，而中国人则是愚拙。洋人在工作的效能上比中国人高，原因是中国人受旧社会制度教育之所致。

梁启超建议政府设立现代化男女学校与师范学院。他承认“同文馆”、“广方言馆”及外国的留学生之所以成为洋商经纪或传译员，并不是他们技不如人，乃因政府用人不当。在此，梁启超又大大抨击政府的腐败，以及所举办的八股试帖、开科取士制度。他倡议出版高水平的新文化刊物，翻译西洋专书，供国人诵读。

1890 年代梁启超对洋人及洋商的猛烈抨击，并不表示他是一个守旧派的人。他的抨击乃出于他对洋人帮助中国的动机产生怀疑。事实上，他甚为热爱及崇尚西洋文化，他的作品及言论充塞着革新的思想。

（四）步向新文化学者之路

梁启超对广学会的抨击叫我们想起张之洞对李提摩太及容闳的冷漠态度。1894 年，李提摩太三次会晤张之洞，据李氏回忆：“总督的顾问认为西洋文化并不合善，无论是中国的留学生或是洋人本身都有这看法。”梁启超在上文所记建议的革新与马建忠的思想完全相同。这时候马建忠正在留学法国。

大致说来，梁启超确曾受上海的洋务派党人的影响，一如初期受传教士的影响一样。

梁启超猛烈抨击“洋商们”的学识浅陋。但是维新党人也同

样地受到抨击。受抨击最烈者要算康有为那混合着宗教与科学的言论。他的孔教化运动遭到中国学者们强烈的反击。这一班学者虽然对洋知识一窍不通，却是渊博的国粹研究者。在《翼教丛编》四十四篇反维新运动的文章中，有八篇抨击维新党人对孔子的论说（第二至七篇，第九篇和第十八篇），六篇抨击将中国孔教化（第十七、十九、二十一、二十三、二十八篇），；另一方面，康有为对西洋知识有限的理解也受到外间的批评，就是维新党人也有所评论，罗振玉（1866年～1940年）就是一例。他在上海设立翻译洋书社，表示维新党人多有不通西洋文化者。汪瑞精虽然订购《时务报》给其在河南任校长的学校学生阅读，也为其中不够水平的文稿叹息：“中国学者向西洋文化却步是因为西洋文化难于学习。可是那些自通西洋文化者却不能通人。日本藉工业维新，中国的维新党人却在空谈。他们只在扬名，却缺乏实在的学识与行动。”

张之洞深知中国旧传统的腐败。可是他却始终受教长大，在其《劝学篇》中，他客观地劝导维新党人再闭门研习，因为他们学术不精湛。

梁启超承认党人对西洋知识的不足。在其致康有为的信上，他痛心谭嗣同对西洋知识的一知半解。在致夏曾佑的信内，梁氏写道：“谭嗣同是一位天才。可惜空想空谈太过，缺乏静研。有些言论发人深省，有些却为谬论。”

梁启超承认其在北京与上海接触的人广阔之后，他也不满康有为某些怪诞的言论。在1896年致康氏的信上，梁氏直言维新党人的浅识，并表示党人们应当先充实自己，才能采取行动：“我们鼓吹弟子们传扬革新思想。可是，他们若不明白革新之意，他们何能传播？结果只有空谈，自视为学者，却是一知半解之徒。百分之五十到六十的党人陷在这危机中，去年在北京的时候，我也险些成为一分子……若没有实际学问，我们何能维新？”

或许陈通甫就是这样的一位受害者。当梁启超言及在北京险踏无知的陷井时，他必想起作李提摩太秘书的日子。

博览洋书之后，梁启超在1896年10月7日，出版二书名《西学书目表》与《读西学书法》。这两本书乃将西学书列出一个概览。在序言中，梁氏表示研究西学理论重于应用。梁氏尽可能避免有关宗教类的字句或书籍。《西学书目表》列有四百种以上的书名，梁氏只从1896年4月13日至5月12日期间出版的《中东战纪本末》内中的84种广学会出版的书中列出22种。这22种书中有两本获圈点，表示优良，它们是《泰西新史揽要》和《万国公报》。五本有星号，全部是李提摩太的作品，它们是《地球奇妙论》、《生利与分利之别》、《时事新论》、《新政策》和《百年一梦》。梁启超给与各书的评价很有价值：李提摩太与蔡尔康的《泰西新史揽要》——好书。译文欠佳。李提摩太的《天下五洲各大纪要》——略嫌简洁。李提摩太的《列国变通兴盛纪》——论苏俄与日本二章甚佳。《万国公报》——出版初期发行甚佳。现难于订购。花之安的《自西徂东》——欠深度。卫理逊的《治国要务》——简略。李提摩太的《救世救益》——此乃最佳传教士的单张。可作典范。卫理逊的《圣会史记》以及《二约释义丛书》——内有外国历史记录。虽然梁启超懊悔在无知中作李提摩太的助手，他却对李氏的评价远高于林乐知和蔡尔康。李提摩太对梁启超的影响在其《读西学书法》一书中可见一斑。梁氏写道：“李提摩太劝告我千万不要读十年前出版的电学书籍，因为内容已经过旧，不为人用。”他批评林乐知的《中东战纪本末》，认为稍有分辨能力的人都会分别是非，无累林氏多言。他又认为《万国通鉴》的内容不可靠。他反对把西洋知识跟宗教混为一谈，一般人这样的看法乃表示他们的浅陋。梁氏认为西方的政治制度源起罗马，科学与技术来自希腊，这都与耶稣基督无关。因此，他强调国人研习希腊与罗马文明，又研习拉丁语文。

他写道：“西方国家的学童自幼学习拉丁文。因为拉丁文在一般英法文的书籍中乃基本文法与文字，一如今日中国人的中文乃沿用隋唐的文法。若研读洋书，最好先习拉丁文。”

从此可见洋务派党人的学者对梁氏的影响。马建忠、马良、吴季清等人一致认为梁氏年纪太轻，在进行革新之前应先自进修学问，特别学习一种外国语言。据说梁氏在上海期间，每晚用两小时跟随马建忠学拉丁文，又随马良和马建忠学习希腊哲学，并且阅读严复翻译的赫胥黎（Huxleys）的《进化与论理》（Evolution and Ethics）手抄稿，1897年，梁氏有意隐居西湖专心研习外文。可惜因为吴季清之子吴铁樵的死，计划无法实践，因为吴铁樵答应资助他。

在研习中，梁氏有意研究基督教与其他西洋文化的关系。研究的结果，梁氏深感迷惑，以至缓慢了他“向西方学习”的进度。梁氏认为康有为把孔道变成孔教是不智而且无法办到的事。1897年，严复写了一封长达21页纸的信给梁氏，信中声明保教是无法实践之事，就是一旦功成，保教已可能变了质。梁氏完全赞同这一点，并且表示宗教有碍学术的进步，又束缚思想的自由。由此可见梁氏与康氏思想的分歧。或许就是因为这原因，1898年政变失败后，梁启超乐意逃奔日本，继续学习新文化，而康有为则顽守己见，故步自封。

结 论

站在传教上的立场，基督教的传教事工确实把新知识和西洋文化带给中国，然而，这种立场却缺乏中国方面资料的助证。

本文已把维新党人跟广学会的接触、广学会出版的书籍对党人心理的影响略为陈述，虽未详尽，却在抛砖引玉，以供日后精

研。

传教士们声称他们对 1898 年的维新运动深有影响，但中国人却绝口不言此事，甚且有截然不同的记录。本文已忠实地把维新党人跟传教士们的接触、他们相互间的影响、彼此的异同、彼此的效仿和彼此的施受写出。梁启超与康有为就是明例，他们的表现衬托出传教士们直接与间接的影响力。

维新运动是中国步向现代化的引线，了解 1890 年代中国洋派学者的活动与态度实为重要。本文已将康有为如何把西洋文化跟宗教混合以及其对梁启超的影响，梁启超的奋斗自学，认清西洋文化与宗教的分立，进修为新文化的学者等经过加以论述。本文的主旨既在研究梁启超在此中西文化接流的时代所受的影响，重点便放在其个人的接触与活动、理想的表现上，至于其著作的分析，本文则轻描淡写而已。

历代以来，传教士们盼望用本色化的方法传教。广学会在这一方面效果超卓。可是广学会的工作也因康有为的孔教化运动与梁启超的激烈抨击而受影响，梁启超的《西学书目表》和《读西学书法》是新文学的里程碑，而其《变法通议》一书则充分流露其维新之热情，这与康有为的纯文学论调大异其趣。

编 注：

本文摘自林治平编《基督教入华百七十年纪念集》，台湾，宇宙光出版社，1977 年，第 161 ~ 200 页。

民国以前香港基督教之本色化事业及其影响

李 志 刚

一、引 言

近年中国历史学者重视区域研究，着力探求地区背景叙述、外力冲击、政治现代化、经济现代化、社会现代化等要目；从学理的立论、数字的统计、事例的比较、客观的分析、科学的整合，由是了解区域变异、社会演进的因果，以及引致全国的发展，对中国现代化事业提供实效的借鉴。

在中央研究院近代研究所出版之区域研究专著所见，各区域研究对于基督教士在华传教事业均有论述，是证基督教之发展与中国现代化确有密切关系。因此本文则以香港地区之基督教在民国以前的本色化事业作为研究对象，期能从中认识香港基督教本色化事业发展的过程，及其对近代中国之贡献与影响。(1)

香港自 1842 年割让给英国管治，是今日英国在远东唯一的殖民地，（按：本文发表时，香港还未回归祖国——编者）面积有 1 071 平方公里，人口 565 万 8 千 8 百人；华人占人口比例 97%；1987 年全年总生产总值为港币 3 602 亿 3 700 万元。(2) 香港

近年经济成长已跻于亚洲四小龙之列，华人所作的贡献是不容否定的。香港本是一个华洋荟萃之地，西方文化固然有可传播，而中国文化亦有所保存，以致香港多年来的政治、经济、文化形成一个独立的体系。而此种体系既非全同于英国，亦非全异于中国，教会信徒居中地位则极为重要。若论香港的发展，基督教之本色化事业应属一大课题。

二、香港早期社会背景

香港原是中国南疆的一个荒芜的小岛，全岛面积 77.5 平方公里，英人辟埠之初，人口只有 12 361 人，其中以渔民居多，分布赤柱、香港围、黄泥涌、公岩、筲箕湾、红香炉各村落。及至太平天国起义，中国大陆政局动荡，人口由是增至 33 983 人。1860 年中英签订《北京条约》，清廷割让南九龙半岛，面积 11.1 平方公里，人口共 119 000 多人。11 年后，人口亦不过 124 119 人。(3) 在此可见香港初期 20 年，华人固属不多，而以劳工贫家阶层为众。1849 年何绍基在广东任主考官由澳过港，曾作诗云：

人激水沸水转轮，舟得轮运疑有神，约三时许七百里，海行更比江行驶。不帆不篙惟恃炉，炉中石炭气焰粗。有时热逼颇难避，海风一凉人意苏。一日澳门住，一日香港息，澳门半华夷，香港真外国。一层坡岭一层屋，街石磨平莹如玉。初更月出门尽闭，只许夷车奔驰逐。层楼叠阁金碧丽，服饰全非中土制。止为人人习重学，室宇车船等仪器。其人丑陋肩胛修，深目凸鼻鬚眉虬。言语侏离文字异，所嗜酒果兼羊牛。渐染中华仓圣学，同文福音资考諏。谓余书有辟邪用，试悬老聃惊群首！平生足迹遍行省，今日得此韵外游。万怪鱼龙窥醉墨，近仙楼与杏花楼。(4)

根据何绍基诗中所见，其时香港全属一个西化的社会。而 1856 年 5 月《遐迩贯珍告止序》载：

遐迩贯珍一书，自刊行以来，将及三载，每月刊刷三千本，远行各省，故上自督抚，以及文武员弁，下逮工商士庶，靡不乐于披览。然刊之者，原非为名利起见，不过欲传读是书者，虽不出户庭，而于天地之故，万物之情，皆得显然呈露于心目。刊传以来，读者开卷获益，谅亦不乏人矣！故西方诸国，每月刊布者，不下千百余家，意在斯乎。兹者，本港贯珍，拟于是号告止，以三载之搜罗竟一朝而废弛，自问殊深抱恨，司侪亦动咨嗟。然究其告止之由，非因刊刷乏资，盖华民购阅是书，固甚吝惜；即不吝惜，而所得终属无多，惟赖英花二国同人，启囊乐助，每月准足支应而有余。特因办理之人，事务纷繁，不暇旁及此举耳。至前所刊布者，共得三十三号，愿诸君珍而存之，或者中邦人士，有志踵行，则各省事故，尺幅可通，即中外物情，皆归统贯，是所厚望也。(5)

《遐迩贯珍告止序》提到“华民购阅是书，固甚吝惜”，按每月壹号为“纸墨钱十五文”，反映香港华民经济能力之薄弱，而购阅之知识分子亦不多。王韬于 1862 年 10 月自沪到港，29 日日记曾说：

屈烟翁云：此间山峦瘴疠之气，所不免，凡有一股异香扑人者，断不可闻。昔道光年间，英人始辟此岛，时仅千人，今生聚贾贩者，不下二十万众，瘴气渐轻，不致害人矣。(6)

10 月 21 日记有：

见工人之凿山填海者，不憚劳瘁。下环颇有树木山水之胜，景物幽邃，人家萧寂，迥异上中环之市廛尘溢，甚嚣尘上也。(7)

1870 年黄遵宪在港赋有《香港感怀十首》，内中记有：

酋长乱髯客，豪商碧眼胡。金轮铭武后，宝塔礼耶稣。火树银花耀，毡衣绣缕铺。五丁开凿后，欲界亦仙都。沸池笙歌海，排山酒肉林。连环屯万室，尺土过千金。民气多臃行，夷言学鸟音。黄标千万积，翻讶屋沈沈。便积金如斗，能从聚窟消。峦云迷宝髻，脂夜荡花妖。龙女争盘镜，蛟人斗织绡。珠帘香十里，难遣可怜宵。

就王韬的日记及黄遵宪的感怀诗所载，可见在 1860 年后期，人口增加以致土地涨价，而华商日渐丰厚，沉迷于酒池肉林之乐。华商领袖在 1870 年集资筹建东华医院，亦证华人社会地位之显著。(8)

香港开埠初期，西方教会对华传教实以中国开放之五口岸为主要目的地，对于英国统治之香港小岛向不重视。即如香港圣公会第一位主教施美夫 (Bishop George Smith) 在未委任为香港维多利亚主教之前，曾游历中国考察宣教工作，对于在港发展教务极不赞成。(9) 而早于 1850 年前，香港虽有伦敦传道会、浸信会、美部会、礼贤会、巴色会、圣公会等各会牧师在港工作，但多以香港为进入中国的踏脚石，或在港学习语言，继而前往内地传教；甚或因病及避乱退回香港，而以香港为养病或避难之所。

1842 年初，浸信会先后有叔末士牧师 (Rev. Jehu L. Shuck)、罗孝全牧师 (Rev. Issachar J. Roberts)、怜为仁牧师 (Rev. William Dean) 在港设立布道基址，但不久则迁往内地工作。(10) 西教士为华人传教所设立之堂址以巴色会于 1862 年在筲箕湾之崇真堂为最早；而于 1864 年在西营盘之崇真堂则其次。(11) 此实因国内太平天国之乱引致不少客家族人来港避祸，崇真会为照顾客家族人难民由是建立。

早期教士在港开办较具规模的学校计有：马礼逊纪念学校 (Morrison Education Society School) 和英华书院 (Anglo - Chinese College)。英华书院理雅各牧师 (Rev. James Leggo) 曾于 1846 年

携三学生赴苏格兰入学，1848年返港，三青年不久离港返回南洋。(12) 而马礼逊纪念学校校长勃朗牧师 (Rev. Samuel R. Brown) 于1847年亦携容闳、黄宽、黄胜三位学生赴美升学。容闳于1854年毕业于耶鲁大学，返港后不久即往上海发展；黄宽自美国转往英国爱丁堡大学学习医，1856年毕业后即返广州行医。(13) 黄胜因水上不服，于1848年返港，先在德臣西报 (China Mail) 任职，后转往英华书院印字馆工作。(14) 因黄胜通晓英文，1858年为港府委任为法院陪审员，1870年委为东华医院筹备委员，1876年委任为华人事务委员，1884年出任政府定例局 (立法局) 非官守议员。(15) 圣士提反堂教友伍廷芳1877年毕业于英国林肯法律学院 (Lincoln's Inn)，是年返港任律师，1877年任香港政府考试委员，1880年出任定例局议员。(16) 在此得知华人教徒之知识分子在19世纪70年代以后才显露头角，是以华人信徒推行本色化事业已属19世纪70年代后期之事了。

三、香港基督教徒推动报业之本色化

19世纪初来华教士对华人的传教方法：一是语言沟通，可称之为“言传”；一是文字出版，可称之为“文传”。由于鸦片战争前，满清政府明令禁止外人进入中国传教，教士们深知人际接触的困难，故多着重于“文传”。以早期来华之马礼逊 (Rev. Robert Morrison)、米怜 (Rev. William Milne)、麦都思 (Rev. Walter Henry Medhurst)、郭士立 (Rev. Karl Friedrich August Gutzlaff)、裨治文 (Rev. Elijah Coleman Bridgman)、卫三畏 (Samuel Wells Williams) 等人均属“文传”的重要工作者。1807年至1842年间，教士之文字工作主要是编译《圣经》，出版中文《圣经》，出版传教书籍，出版传教小册，出版中文报刊。早年因

为中西交通的阻隔，语言文字的迥异，传教士对于理念的表达，一则要学习中国的语文，二则要了解华人的思想，所以传教的表达符号则必须有中国本色化的探求。马礼逊翻译《圣经》，在用词上就力求本色化。鸦片战争后人们在译经上采“上帝”或“神”，不沿袭明代天主教的“天主”的译法，其实就有中国本色化的意义。“上帝”是以儒家经典为基础，以求中国儒生有所共识；“神”则属民间通俗用词，以便大众的接纳。1843年9月在港召开第一次译经会议，（17）对 God 一词的译法，未达成一致意见，就是教士们在本色化观念方面无法协调所造成的。其后欧洲传教士与美洲传教士在译经工作上分裂，亦是由于本色化的原因。麦都思主持译经委员会，邀请王韬助译《圣经》，译文注重华丽流畅，而不在原文的直译，（18）实在是一种“文传”本色化的取向。

据伟烈亚力（Alexander）在《基督教在华传教士纪念录》（Memorials of Protestant Missionary to the Chinese）一书刊载，1950年以前，传教士出版的中文书籍及布道小册，共有197本，其中以教理、辩道、译经、布道等居多，有关地理、历史、天文、政经、农务等共20本。（19）传教士出版之教理、辩道、布道之书册多作免费派发，以便普遍流布民间。但此类书册宗教色彩较重，为使文字出版更为广泛易被接受，则报刊最切实际。是以马礼逊和米怜于1815年在马六甲创办《察世俗每月统纪传》，为中国现代报业第一份月刊，1822年停办。继有麦都思于1823年在巴达维亚城（Batavia）创办《特选撮要每月统纪传》，1828年在马六甲创办《天下新闻》；郭上立1833年在广州创办《东西洋考每月统纪传》。1842年后，中文报刊之创办应以香港英华书院于1853年出版之《遐迩贯珍》为最早，该报首由麦都思主理；翌年由奚礼尔（Richard Batten Hillier）主理；1855年则由理雅各继任。（20）《遐迩贯珍》较以往教士主办之中文报刊更为进步，采

用铅字活版印刷，虽则每期出版3 000份，在各口岸分销，但“深入内地，官民皆得披览”。《遐迩贯珍》内容包括科学、地理、政治、天文、历法、医学、商务、新闻、训谕、宗教各类，惟于各类专文中均隐藏宗教之意念。诚如序言有载：

泰西各国创造电气秘机，凡有所欲言，瞬息可达数千里，而中国从未闻此。其致此之由，总缘中国迩年与列邦不通闻问。昔年列邦入于中土，随意游聘。近年阻其往来，即偶有交接，每受中国人欺侮，惟准五港通商而已。彼此不相交，我有所得，不能指示见授；尔有所闻，无从剖析相传。倘若此土叵如列邦，准与外国交道相通，则两获其益。列邦人原无意寻战侵疆，因争占所得，理难久享其利，不若贸易相安，时可获益无穷也。是中国愈见兴隆，则列邦愈增丰裕。上帝创造斯世，各国咸异以境土，曾锡诏命，凡世上之人，皆为一家，其原始于一夫一妇所生，四海皆为兄弟。没有一家，而兄弟数人，各分居住，其一杜门孤处，日用所需，尤不肯有无相通，缓急相济，是之谓忧喜不相关。上帝所以诏令各国，凡民相待均如同胞，倘遇我有所缺，彼以有余济之，或遇彼有所乏，我以其盈酬之，彼此交相通融，彼此亦同受其益也。(21)

《遐迩贯珍》之出版，名为西人主理，实则由华人黄胜管事。缘黄胜于1841年入澳门马礼逊纪念学校就读，1842年随校到港肄业。1847年春校长勃朗牧师因夫人体弱回国，旋携容闳、黄宽、黄胜三学生赴美升学。黄胜成行之前，勃朗已获《德臣西报》主笔蓄德鲁特（Andrew Shortrate）乐允资助黄胜留学费用。黄胜抵美不及一年，因水土不服返回香港，亦由蓄德鲁特荐入《德臣西报》任职，由是学习现代印刷机器操作技术及办报知识，为近代中国从事报业第一人。至《遐迩贯珍》创办，黄胜转入英华书院工作，成为该报监督，举凡中文撰稿、英文译述、报馆总

务等业务多由黄胜经办。《遐迩贯珍》因人力不逮于 1856 年 5 月停刊，但黄胜仍任英华书院印字局监督，协助理雅各翻译中文经典，以及出版教会书籍，对出版工作甚具经验。(22)

论及香港中文报业界之先进，王韬贡献尤巨。王韬江苏长洲人，于 1849 年在上海伦敦传道会墨海书馆任职，助麦都思翻译中文《圣经》。墨海书馆于 1857 年~1858 年出版《六合丛谈》月刊，王韬对报刊印刷当有认识。王氏于 1863 年因通太平天国之嫌为清吏缉捕，得上海领事麦华佗（Walter Henry Medhurst，麦都思牧师之子）协助，乘船离沪抵港，投奔英华书院理雅各牧师助译经书，与黄胜由是结识。其时黄胜为英华书院印字局总理，英华书院活字版规制与墨海书馆相近，而铜模铸字则较快捷。1867 年理雅各回国，次年邀王韬赴英相助翻译《诗经》、《易经》、《礼记》诸书。(23) 王韬赴英，亦尝游历欧洲诸国，见闻大增。1870 年随理雅各返港，因理雅各致力于中央书院（即皇仁书院）校务，故无暇兼顾英华书院印刷事宜。由于黄胜、王韬皆与理雅各多年相熟，同是伦敦传道会教徒，对出版事业素有经验，理雅各在结束英华书院工作之后，将印字局之印刷机器、铸字机、铅字粒等转让给黄胜、王韬两人。两人遂于 1872 年在港成立“中华印务总局”，越年又创办《循环日报》，成为中国人经办中文日报之先锋，《循环日报》实为中文报业本色化之肇始。

1873 年黄胜应容闳之请，携带第二批幼童赴美留学，《循环日报》实由王韬独立经营。王韬本热心太平天国抗清事业，其后太平天国为满清平定，而王韬对中国改革之观念则无稍减，在《循环日报》主政之时，更多鼓吹革新言论。(24) 王韬熟习西方报业之技巧与功能，后对中国时弊发挥舆论效果，使香港报业树立本色化的精神。

王韬之重视日报于社会之贡献，实因欧游之时所得之经验。在《日报渐行中土》一文中曾说：

西国之为日报主笔者，必精其选，非绝伦超群者，不得预其列。今日云蒸霞蔚，持论蜂起，无一不为庶人之请议，其立论一秉公平，其居心务其诚正，如英国之泰晤士，人仰之几如泰山北斗，国家有大事，皆视其言以为准则，盖主笔之所以持衡，人心之所趋也。(25)

《循环日报》之史略有载：

我国报纸，肇元香江。当西历 1849 年至 1857 年间，外教士传道来华，以言语文字之隔阂，乃于香港编印书报，藉以输入西方文教，其时风气未开，销流不广，收效极微。顾外人卒饷而弗会，延延垂十稔，至同治初年，始有我国人集资经营之港报。流风所被，由申江以及京津，以及各埠。……西历 1873 年，即清同治十二年，岁次癸酉，夏历十一月十七日，香港循环日报，于时诞生。初，太平天国有殿元王紫诠先生者，以文人鼓吹革命，太平天国失败，先生书室以行，止于香港，为英华书院基督教牧师编辑教籍。号南天叟，以自韬晦。同治十年，先生乃集资组设中华印务总局，雇工自制钢版字模，越二年，始组织日报，附印于中华，而名之曰循环。循环者，天道同里，意谓革命事业，虽挫败于一时，而其传播种子，无往不复，循环不已，卒底于成，此本纸之所由肇造也。(26)

《循环日报》是华人白资自办第一份中文日报，而其后上海早期之报纸亦多以《循环日报》为借鉴。(27)

孙中山先生 1883 年至 1892 年均在港求学，对《循环日报》自然有所阅读，有所感染。其后奔走革命，极力主张办报推行宣传，于 1899 年在港筹办《中国日报》，首由陈少白为社长，1806 年《中国日报》因文裕堂营业亏损，连带所系，几遭拍卖，后得教徒李煜堂、林护等人集资承购报社产业，始不致为保皇党抢夺。(28)《中国日报》出版后三年，有林护、冯活泉、谭民三等

人支持孙中山先生革命创办《世界公益报》，委革命党人郑贯公专程赴日采购印刷机器，返港后，加大报张篇幅，铅版印花边，为香港有电版插图之第一份报纸。(29) 因郑贯公为人放任不羁，生活与言论均为教徒所不满，不及半年即造辞职，另创《广东日报》及《有所谓报》，(30) 而《世界公益报》实为香港革命报纸之第一家。

辛亥革命成功，孙中山自英归国途次香港，鼓励教会信徒办报支持革命推行民主，而教会方面有区凤墀、尹文楷、张祝龄、林护、王国璇、马永灿、马应彪、麦梅生等人率先响应，于民国元年创立《大光报》，倡言民主自由，宣扬教理，可说是香港教会信徒机关报章(31)，扩报在第二次世界大战日本侵华，始由香港迁入内地，为广东政府所接办。《大光报》是香港 20 世纪初一份重要日报，造就报界人才不少。(32) 综合而言，民国以前之香港中文报业，基督教徒均有创导之功，报章言论不但在本港有所影响，而对中国内地报业固有推动贡献，更是成为国人的喉舌，发挥华人报业本色的职能。

四、香港基督教徒推动教会自理之本色化

在港推行传教事业之本色化，应以郭士立最为特出。鸦片战争之前，中国海禁甚严，除广州一岸，外人不得进入中国境内传教，郭氏为求进入中国试探门路，先于 1830 年认祖福建同安郭氏宗祠，授名“郭实猎”，(33) 为外国教士入籍中国之第一人，以回乡祭祖之名于 1831 年乘搭中国帆船进入福建同安，随后沿岸北上游历各地布道；至 1833 年用“爱汉者”之名创办《东西洋考每月统纪传》，1844 年继马儒翰 (John Robert Morrison) 为首任港督璞鼎查 (Sir Henry Pottinger) 之华民秘书，公务之余，招

收生徒传授教理，翌年创办“福汉会”（Chinese Union），意即“欲汉人信道得福”，（34）举两名华人为“福汉会”主席。“福汉会”实非一所教会，而是一个信徒训练中心，以会社形式推行传教工作，主要宗旨是华人为华人传教，外国教士只任教导辅助角色。信道之华人应向所认识之华人传道；而任传道员之华人教士则分派入内地游行布道，并计划在中国境内成立三个训练中心，藉此教育中国信徒。经选派进入中国的华人传道员，在生活形式上与莫拉维兄弟会（Moravian Brethren）甚为相近，“神学教导”与“生活实践”并行。（35）由于“福汉会”会务日渐扩展，郭士立不久即函德国巴勉传道会（Barman Missionary Society，今之礼贤会）、巴色传道会（Basel Missionary Society 今之崇真会）、巴陵传道会（Berlin Missionary Society，今之信义会），请求遣派教士前来相助，迨 1847 年即有巴勉传道会派柯士德牧师（Rev. Heinrich Koster）、叶纳清牧师（Rev. Ferdinand Genahr），巴色传道会遣韩山明牧师（Rev. Theodore Hamberg）、黎力基牧师（Rev. Rudolph Lechler）等四人来港工作，翌年 3 月 19 日抵香港（36），郭士立随即分配四人与华人福汉会传道人居住，教导柯士德、叶纳清学广府语，韩山明学客家语，黎力基学潮州语，每日熟习 300 个中文字，改穿华服，不到 7 日即派此四人随同三位华人会员到香港岛对岸之中国村落布道。其时“福汉会”每日聚会信徒已有 366 人之众，并日渐增加。（37）同年 11 月郭士立即派王元深、李清标偕叶纳清入东莞虎门传道；蔡福偕柯士德入新会江门传道；潮人亚爱偕黎力基往海陆丰传道；徐道生偕韩山明入新安传道，他们都是向中国内地传教之先导。（38）在 1851 年《香港福汉会报告书》中之会员编号所见，1850 年华人传道员有 189 人，已达传教地点包括广东、广西、湖南、湖北、江西、福建、辽宁、台湾、浙江、江苏、山西、山东、北京、安徽、贵州、甘肃等地，实为华人广泛深入内地传教之始创。（39）中国内地会创始人戴

德生牧师 (Rev. James Hudson Taylor) 是因郭士立于 1849 年回国，到欧洲各地宣传组织“中国传道会” (The Chinese Evangelization Society)，因受感动在伦敦加入该会，于 1854 年抵中国传教。(40)

郭士立于 1851 年回港，当年 8 月病逝。“福汉会”工作则由巴陵传道会于 1851 年遣派来港的那文牧师 (Rev. Robert Neuman) 接掌。巴勉传道会及巴色传道会因不满“福汉会”之工作形式，改为传道会管辖独立在华工作。那文牧师于 1854 年回国，“福汉会”遂停办，而三巴会 (即巴勉、巴色、巴陵三会) 实属“福汉会”之延续，并在内地展开工作。

香港开埠初期 20 年，先后虽有伦敦传道会、美部会 (The American Board of Commissioners for Foreign Missions, 即公理会)、浸信会 (The Board of the Baptist Trinnial Corention)、巴勉会、巴色会、圣公会 (The Church Missionary Society)、循道会 (The Wesleyan Missionary Society) 等教士在港设立会所，但多以香港为居停，继而进入中国大陆传教，在大陆遇到反教或疾病时则退回香港暂避或养病。在华人教士方面，如梁发于 1843 年随马六甲英华书院迁港，两年后即被派到广州传道；1846 年伦敦传道会按立第一位华人牧师何进善 (福堂)，随后亦往博罗传教。(41) 巴勉传道会 (礼贤会) 王元深原是“福汉会”会员，礼贤会脱离“福汉会”后，王元深仍在东莞新安一带布道。英华书院迁港后则改为神学院训练华人教士，理雅各专责其事，故英华书院亦为华人聚会所在，有“英华书院公会”之称。(42) 巴色会 (崇真会) 专以客家族为传教对象，在太平军起义后，内地客家族因受兵匪之灾逃避来港，在筲箕湾及西营盘一带定居，故筲箕湾巴色会堂及西营盘巴色会堂于 1862 年及 1864 年先后成立。圣公会于 1862 年始封罗心源会吏专事华人工作，附于西人圣士提反堂之内。(43) 至于伦敦传道会之英华书院，华人则借理雅各主理之

愉宁堂（Union Church，又称大石柱教堂）聚会。（44）所以香港教会在 19 世纪 80 年代前均无华人自理教会之建立。

论及华人教会自理之历程，应涉及外国传道会权利之转移、华人自理意识之醒觉、华人信徒之增长、财政经济之自立、圣堂会址之兴建、华人教牧之招聘、堂会组织之确立等问题。香港第一所华人自理教会应以道济会堂为最早。道济会堂信徒原属伦敦传道会英华书院公会，至 1880 年会友已有二百余人，数十年均借西人愉宁堂举行聚会，及后教会培植之华人知识分子日渐增多，黄胜、何启、邝日修、冯拔臣、区凤墀、尹文楷、黎福池、高卓承、温清溪等人已感设立华人自理教会之必要，亦获伦敦传道会洪约翰牧师（Rev. John Chalmers）、皮尧士牧师（Rev. T.W. Pearce）之赞许，复有高露云夫人（Mrs. Caldwell）愿意将荷里活道一地段半价出售，一半作为兴办雅丽氏纪念医院院址，一半作为兴建道济会堂堂址。1884 年商得礼贤会同意允借王煜初牧师主持道济会堂工作，于是进入筹办自理教会阶段。（45）医院建筑于 1886 年落成，因建筑费由何启为纪念亡妻雅丽氏（Alice）所付，故定名为雅丽氏利济医院（Alice Memorial Hospital），翌年 1 月附设香港西医学院。道济会堂虽则于 1887 年竣工，因缺乏捐款购置堂中座椅，无奈仍借愉宁堂聚会，翌年得佛山福音堂张九皋捐款数万元购置藤椅，华人自理会始得开幕，足见香港华人教会自理之不易。华人自理会落成启用后，因得医院毗邻之利，遂发动医院布道工作；王煜初牧师为培训传道人才，在会堂设立神学训练班，于 1890 年成立“广东内地医疗传道会”；1898 年英国租借九龙界限街以北之新界地区，于是道济会堂组织新界传道会，派黄述芳宣教师到新界展开布道工作，1899 年在澳门开设基址，即日后之志道堂；为充裕教会经济及照顾贫苦之便，于 1891 年在新界大屿山设立“栽植畜牧公司”，1893 年在九龙油麻地开设“广道堂藤业公司”。（46）19 世纪末叶，满清政府腐败

无能，内忧外患，国事危殆，道济会堂新学知识分子颇众，多倡言政治改革，故道济会堂亦为新学讨论之场所，其时孙中山先生适在毗邻之雅丽氏利济医院附设之香港西医书院求学，常往道济会堂听道，从何启、区凤墀、王煜初等师长之言论，接受教益；与关景良、尹文楷、陈少白等同学更多研讨切磋，对孙中山先生日后之革命事业影响甚大。(47)

香港第二所自理教会即今日中华基督教会香港区会公理堂。公理堂之设立，缘起于三藩市纳纪慎教会 (Congregational Church) 之华侨信徒，因感对四邑乡人传道之责任，故请求美部会派遣教士到华传道。1883 年即有喜嘉理医生 (Dr. Charles Robert Hager) 受召来港，首在香港中环必列者士街二号租得一铺位作为基地。(48) 是年孙中山先生自檀香山回乡，同年来港入读拔萃书馆，12 月与陆皓东在公理堂受洗归信基督。(49) 后公理堂教务日有发展，于 1900 年筹款在楼梯街兴建堂址，翌年开幕，取名美华自理会。建堂之初，为便于购地，乃用美部会名义立契，以致该堂事业为美部会所有。华人为求全权自理，几经多年交涉仍未取得堂产业权，至 1911 年 11 月，以二万元向美部会购回契据，始得向政府立案注册，改名为“中华公理会”，足见该堂为求自理之艰困。(50)

香港浸信会先于 1842 年有叔未士牧师来港工作，该会在 1865 年即告停顿，1880 年有约翰师母来港工作，先借伦敦会所聚会，1900 年购得卑利街 51 号为会址，并聘三藩市汤杰卿牧师来港主持会务，1901 年方成立香港浸信自理会，是为香港第三所自理教会。(51)

1911 年香港基督教有“九大公会”之称，即安立甘会 (今之圣公会)、伦敦会 (今之中华基督教会)、巴色会 (今之崇真会)、惠师礼会 (今之循道会)、礼贤会、公理会、浸信会、巴陵会、美以美会等九大教会，除巴陵会及美以美会早已迁入国内传

教外，在港实有七大教会，信徒统计有3 054人。(52) 在九龙半岛有信徒伍汉持因深痛教案辱国，于1933年创办中国基督徒会，并依上海中国基督徒会会章进行筹办，起初推动街头及乡村布道工作，于1904年赁屋自理，1905年成立筲箕支堂；翌年派邓祖牧师远赴海丰设立分会；继在广州开设支堂，到1911年筲箕湾支堂亦告自理。(53) 中国基督徒会实为香港华人自办之教会，其自理过程甚为本色化。

自道济会堂、公理堂、浸信会、中国基督徒会先后自理，港九各教会亦纷纷进行华人自理计划，其后圣公会之圣士提反堂于1912年宣告自理，礼贤会于1914年宣告自理，循道会于1916年宣告自理，崇真会于1927年宣告自理。就香港华人教会自理过程所见，自理之起因有属华人信徒的自觉，有属外国教士的助长，更有出于民族意识的激发，因是互为影响，以致香港教会早于1920年以前已纳入自理之正轨。而各教会自理之事业，对香港、澳门、国内等地均有所延伸，实践华人传道之本色化。

五、香港基督教徒推动商业之本色化

自太平天国起义，国内动乱不安，闽粤商人由是避难香江。政府于1870年委任港商集资筹办东华医院，华人富商势力才渐显露。在华人信徒方面，多属清苦家庭出身，黄胜、伍廷芳、何启等人至1880年方有社会地位。至于教会商人之崛起，应属20世纪初叶之事。因其中多有香港和四邑之乡人早年远赴美国及澳洲谋生，并在彼邦慕道信教，其后回港经营百货业、建筑业、保险业，全属华人自资创办之企业，而其发展在国内亦引起极大反响，对中国商业有所贡献。

香港在20世纪初年华商经营之先施公司、真光公司、永安

公司、大新公司、中华公司，均为澳州及美国华人信徒所创办，其中以香山籍居多。真光公司创办不久即歇业，其余各大公司先后在广州、上海等地均设分公司，而在内地所设之分公司较之香港总公司之规模更加庞大。论及中国百货业之发展，当以先施公司创办人马应彪开其先河。马氏香山县沙涌乡人，1868年出生，18岁随族人到澳从事开掘金矿工人，八年后稍有积蓄，与乡人郭标在梨市合办永生果栏，其时得长老会周扬威牧师引导归主，信道甚笃；复后由周扬威牧师之介绍，回港结识圣公会圣士提反堂主任霍静山牧师，后与霍牧师次女霍庆棠共偕连理。1894年由澳州返港开设永昌泰金山庄，专办出口货物。(54)马氏早年在澳州见有不二价公司为中国所无，有感开设不二价公司可以提高商业道德，遂与澳州不二价公司联系，考察其经办规模，旋获回港华侨蔡兴、马永灿、郭标、欧彬、司徒伯长、马祖容、郑干生，以及中山乡人林敏良、李月林、黄广昌、黄在朝等人集资，于1900年6月8日在香港皇后大道开设先施公司，不二价售买百货；1907年注册为有限公司，1910年在广州开设分公司，1913年在香港德辅道购地建筑总行；1914年在上海设分公司。上海公司占地十余亩，分设中西鞋部、疋头部、理发部、西药部、香水部、映相部、家私部、文具部、磁电部、罐头部、西装部；另有天台乐园、餐厅、影画院、白话戏、唱画楼、旅馆、制造场、铁作部、油漆部、木作部，为全国最大之百货公司；1918年增设南宁及星洲分行，在港创设化妆品厂，又相继在上海、南京、汉口、济南、天津、营口、奉天、哈尔滨等地成立分庄，诚为民国初年一大企业机构。(55)

马应彪除主理先施公司外，并经营金融、交通、纺织、畜植各大企业；曾任香港国民商业储蓄银行监督，四邑轮船公司及歧关车路发起人兼董事，利民兴国织造公司董事，上海畜植公司监督。马氏热心商业多元化发展，实因参与孙中山先生革命事业有

关，深明“商战”重要，素以“事业救国”为己任。马氏对革命事业屡捐巨资，常冒生命危险奔走港穗之间。辛亥革命成功，马氏曾任广东都督府庶务长，财政厅总参议，广州市公所参议，中山模范县训政委员。马氏对于香港、广州、上海各地教育事业亦多捐输支助，曾任岭南大学校董，香港大学建校值理，上海南洋商业高级中学校董，革命纪念学校校董，沙涌乡民众学校校长；至于其他造福社会之事业，多必躬亲，出钱出力，任劳任怨，以商业达到救国于富强，福利于人群为宗旨。(56)

先施公司虽属商业机构，由于马氏笃信基督，热心教会传道工作，提倡“求财于地，积财于天”的理论，在公司设立德育部，定每主日上午在公司楼头举行崇拜；为训练店员，晚间开设夜校灌输知识。(57) 马应彪为纪念已故双亲，发扬信徒孝道，于1917年在先施公司举行“思亲礼拜”，翌年改在清明节上午举行，嗣后香港华人基督教联会每于清明节亦有“思亲礼拜”之实施。及后广东发生水灾，孙中山先生邀马氏负责赈灾工作，马氏亲察灾情后曾撰《植榕防潦》一书，建议政府提倡清明节种植榕树，一则发扬孝道，二则预防潦患。此项建议为孙中山先生所采纳，是以有清明“植树节”之产生；其后因纪念孙中山先生逝世，改定3月12日为“植树节”。可见中国“植树节”之由来，是马应彪首倡的。(58) 马应彪本是一个商人，主张神学应用于商业，然后以商业贡献于国家社会，可谓神学本色化一大建树。

香港华人信徒经营之建筑业，以圣士提反堂教友林护于1895年开设之联益公司最具历史。该公司历年在香港、上海、澳门、湖南、汕头、中山等地均有各类工程的兴建，包括船坞、码头、货仓、医院、酒店、百货公司、学校等建筑。(59) 创办人林护广东新会人，1873年出生，父亲早逝，14岁即随乡人到澳洲谋生，在墨尔本杂货店任工役，由于为人殷实勤奋，深得店东信任，其后亦在邻近一所教堂参加主日学，藉此学习英语，不

久信道受洗；七年后略得积蓄，回乡探母，成亲后本拟返回澳洲工作，途经香港顺道拜访主日学教师在港之友人，此友人原任职港府工务局，极需人手相助，故鼓励林护入港府工务局任监工及传译，林护因此留港工作；1895年离政府公职，创办联益建筑公司。林护是教会信徒，为人诚实，通晓英语，甚得外国建筑师信任，事业因此大有进展，在香港及国内承接各项工程。由于林护热心参与孙中山先生的革命事业，尝斥资兴办《世界公益报》、(60)《大光报》(61)并捐款支持革命工作。辛亥革命成功后，国民政府以广州黄沙海滩一地段相赠，酬谢林氏对革命之贡献。林护经商救国之行为，足以反映信徒之本色精神与国家安危有密切的关系。林护于1932年8月28日在港病逝。

香港华人从事保险业，应以李煜堂为开山祖。李氏广东富商，香港公理堂教友。李煜堂原籍台山，18岁随堂兄赴美国营商，数年后积资返港，创办金利源、永利源两药材行；见中国国势积弱不振，深认非振兴实业则不能救国图强，于是先后在广州开办电力公司，河南机械磨面厂，泰生源出入口行；1902年见外人在港独占保险行业，国人利益外溢，是以联合数十家华商创办“联益水火保险公司”；不久在广州筹设联泰、羊城、联保三大保险公司，分号遍布全国城市及星洲一带，故李氏有“保险大王”之称。李煜堂为支持孙中山先生革命事业，于1900年遣子李自重赴日本留学，以便结交革命志士，进行救国大业。由李自重引介，冯自由其后亦成为李煜堂快婿。1905年美国颁布华人人禁例，粤人冯夏威在上海美领事馆前自杀，国人大愤，李煜堂乃联合港穗工商业拒约，港中美国商人有此顾忌，旋委何启律师提出十二条款和解。1906年革命党在港主办之《中国日报》为保皇党人构陷，几险倒闭，幸得李煜堂斥资承购，《中国日报》才免停办之虞。革命党人每次在港策动革命，有关对内地财政之接济，多以金利源作为汇款枢纽。辛亥革命成功，李煜堂被委任

广东财政司长，因急需军饷，竟然一夜间筹款 80 万元以济紧急。李氏任职不及六月即告引退，其后专心商业，先后开办广东银行、新新百货公司、汉口穗丰纺织公司、哈尔滨置业公司。李煜堂对于教会事业，贡献亦不遗余力，对岭南大学、青年会学校、纲纪慎学校均有捐款支持。1932 年发生“一二八”淞沪之役，政府急需向港方筹款，李氏为要接济军需，先后汇出百余万元，更因日夕奔驰，致广东银行几陷倒闭，积劳成疾，终于 1933 年 1 月 1 日病逝香江。(62) 李煜堂一生富有，但为革命救国、不惜倾家捐献大量金钱，实可表证基督徒爱国的本分。

六、香港基督教徒推动教育之本色

马礼逊牧师鉴于教会创设学校推行教育对基督教的传播有极大的助力，所以早于 1818 年在南洋马六甲创办英华书院。马礼逊逝世后，在华友人为纪念马礼逊的功业，1835 年在澳门成立马礼逊教育协会 (Morrison Education Society) 并开设马礼逊纪念学校。早期教士办学最先目的是以教育中西文学及传扬教理为首要；(63) 其后之目标则以改善中国教育为主要 (64)。香港开埠初期，西方传教士抵港亦致力于学校的开办，如马礼逊纪念学校于 1842 年 11 月由澳迁港，英华书院则于翌年 11 月迁港。其时香港政府对这块新殖民地并无一套教育政策，首任港督璞鼎查则有意发展马礼逊纪念学校成为一所较大规模的学校，而第二任港督爹核士 (John Francis Davis) 转而支持英华书院。(65) 其时香港华人不多，分散居住于赤柱、筲箕湾、香港围、红香炉、扫杆埔、裙带路各村落，除原有华人开设之塾馆外，天主教和基督教分别办了不少学校，学校的程度和设备非常参差，按 1862 年在中央书院开办前的学校概况如下：

1. 政府书馆：19间；学生937人；男生873人，女士64人。
(66)

2. 基督教书馆：

- (1) 马礼逊纪念学校：1842年迁港；1849年停办。
- (2) 英华书院：1843年迁港；1856年停办。
- (3) 浸信会女学：1843年创办；1844年停办。
- (4) 美部会书馆：1843年创办；1844年停办。
- (5) 美部会女书馆：1843年创办；1844年停办。
- (6) 圣保罗书院：1843年创办。
- (7) 英华女学：1846年创办。
- (8) 巴陵会书馆：1849年创办。
- (9) 拔萃女学：1860年创办。
- (10) 白思德女馆：1861年创办。
- (11) 巴陵孤儿院：1861年创办。
- (12) 伯士大书院：1861年创办。

3. 天主教书馆：

- (1) 天主教神学院：1843年创办。
- (2) 天主教中文书馆：1848年创办。
- (3) 天主教教育婴堂书院：1858年前创办。
- (4) 天主教女学；1860年创办。(68)

4. 私塾书馆（孔圣会管理）：

- (1) 维多利亚区：三间
- (2) 香港仔区：两间
- (3) 赤柱区：三间
- (4) 黄泥涌：一间
- (5) 香港村：一间 (69)

香港初期政府、教会、孔圣会都开办学校，虽然1847年有“教育委员会”（The Education Committee）之产生，专责政府对学

校辅助工作，及处理“属世教育”（Secular Education）之汉文学校（私塾）事宜，但在教育目标、教育设施、教育师资等方面仍很混乱。

1860年1月香港第5任港督罗便臣（Sir. Hercules Robinson）将“教育委员会”改组为“教育局”（The Board of Education），理雅各牧师建议将香港太平山、上环、中环、摩罗庙街一带的学校合并为一所中央书院（The Central School，后改名为皇仁书院），将政府“世俗教育”与教会“宗教教育”有所区分，由是香港政府教育制度才得确立，理雅各对香港教育之发展实功不可没（70）。

香港教会初期所办学校多属初小及高小程度，并无统一学制，而中央书院则分为三部：

第一部：预备部（Preparatory School），第8班至第7班。

第二部：初级部（Lower School），第6班至第4班。

第三部：高级部（Upper School），第3班至第1班。

理雅各为使中央书院成为一所良好的学府，主张英语教学提高学生素质，有助学生日后从事商业贸易多有实学，以符合香港经济价值之需求。为此，理雅各举荐苏格兰同乡一位青年教育家史钊活（Mr. Frederick Stewart）远道前来出任掌院之职。1865年理雅各任“教育局”主席，建议将“教育局”改为“教育司”（The Education Department），直接向香港负责，举史钊活出任教育司首长兼中央书院掌院，其他所有政府书院均由史氏统管，由是香港教育始有系统发展。（71）由于史氏致力本港教育事业，使香港学校渐纳正轨，其后由史氏坚持中文对世俗教育之重要性，以致与天主教徒港督轩尼诗（Sir. John Pope Hennessy）意见不合，于1881年辞职，转任政府捕政司。史氏离职后，曾获英国理藩大臣（即殖民臣）拔关高（Sir Michael Hicks Beach）赞成修改香港教育补助法之条件，准许教会所办学校亦得补助，从此政府与

教会共同推动香港教育工作。(72) 史氏辞任中央书院掌院之职，其继任人为黎璧臣 (Mr. George Henry Bateson Wright)，亦理雅各推荐之苏格兰同乡，于 1881 年履任，至 1909 年退休。(73) 按理雅各早于 1876 年回英荣膺牛津大学第一任汉学教授，至史钊活之离职及黎璧臣之履任，事隔五年之久，而理雅各仍对中央书院有所建议，足见理雅各实“中央书院”之创办功臣。

1884 年香港教会有创设西医书院之倡议，缘起于何启夫人雅丽氏不幸于 1884 年 6 月 8 日患寒病逝，何启为纪念亡妻，有意参与伦敦传道会兴建医院之计划，承担建院费用，为该院购地，院内设备及管理则由伦敦传教会负责。该院于 1887 年 2 月 6 日开幕，就诊华人日众。其时主理院务之孟生医生 (Dr. Patrick Manson) 抱有创办医院之远见，在筹建雅丽氏利济医院之时，在建筑上已预备学生宿舍及教室之设施。(74) 是年 8 月召开筹办“香港华人西医书院” (Hong Kong College of Medicine for Chinese, 其后删去“华人” for Chinese 二字)，举史钊活博士为掌院；孟生医生为教务长，课臣医生 (Dr. John C. Thomson) 为秘书及教师，何启为名誉秘书兼讲师。10 月 1 日举行成立礼。孟生医生在开幕礼上致词：

我认为现在正是机会，让香港应该负起这个久被忽视的职责，把香港造成商业以外的科学中心及传播枢纽。我对成功毫不怀疑，我们的成功不单会为中国革命带来幸福，亦将为香港带来物质的繁荣。(75)

孟生医生对就读学生说：

希望你们改革中国的医疗服务，成为科学的先驱，医学改革者在中国的任务是非常艰巨的。(76)

西医书院开办之始，即有庇理罗士 (E. R. Belilios)、洛克 (J. H. Stewart Lockhart)、怀德赫德 (T. H. Whitehead) 为名誉赞助人，复后亦徵得北洋大臣李鸿章为名誉赞助人，于 1889 年覆函

西医书院掌院以示支持。(77) 香港信徒为配合社会需要，创办医院推动医学教育，实开香港大学教育之先路。至于香港大学之筹设，亦为教会信徒大力赞助。1911年香港大学首届学校董事会有伦敦传道会皮尧士牧师及西医书院叶纯医生(Dr. R. M. Gibson)当选为香港大学永远校董，1912年伦敦传道会亦将西医书院合并于香港大学，致香港大学有开设医科之基础。(78) 由此可见教会信徒于民国前对香港高等教育之贡献。

1898年“戊戌政变”维新失败，以及1900年庚子之乱，中国政局不安，大陆人民南逃香港日增，而保皇党人及革命党人相继云集，避难知识分子对维护中国文化及改良中国教育多有关关注，因是不少团体及私人创设塾馆，提高中文教育素质，培育中国传统伦理道德。而在港最负盛名的两位塾师，一是卢湘父，一是陈子褒。两人均属康有为万木草堂之弟子，但是卢湘父尊孔教，陈子褒则崇基督教。陈子褒于1899年在香港道济会堂受洗皈依基督，(79) 对香港教会推行平民教育贡献至巨。陈子褒名荣袞，广东新会人，1862年2月11日出生，1893年乡试中举，与康有为同科，名列康有为之前，及后认识康氏文才过人，深为叹服，卒入万木草堂受业为弟子。康有为在京上书力陈变法，陈子褒亦随左右奔走各地。至戊戌事败，陈氏亦东渡日本，遍察教育事业，尤以小学为重，深认救国之基本在于小学教育，若偏于中上教育，而忽略小学根本，则徒劳无功；其后返回澳门，设馆招生，实行新教育法，自编《七级字课》、《小学释词》、《诸史小识》等小学课程。陈氏又以学校教育始于家庭，而家庭妇女多不识字，因此提倡女学，致有母子同堂受业，成为佳话。陈氏教学采圆周法，不重强灌，鼓励自动自发，深得口碑。适逢内地兴学，不少人登门取法，澳门遂成为全县教育之冠。(80) 陈氏于1899年发起成立“教育学会”(后改名“蒙学会”)，会员分布中山、新会、台山各小学，倡议乐捐，出所得百分之五作为留学日

本贫苦学生奖助。(81) 1907年陈氏迁港设艺，前后从游学生数千人，门人陈辑五、陈仲伟、陈德芸、区朗若、冯民德、李宝麟、陈元喜、冼秉熹、利铭泽、陈卓然、黄焯厉、曾璧山、陈奔曾、郭琳褒、黄题桥、冼至清等均名德长才，有声于时。其门人冼至清曾论述陈氏之革新思想及教育方法，可知陈氏为一本色化事业推动者。其“革新思想论”——

1. **政治思想**：反对满清立宪；反对以君统民。

2. **社会思想**：提倡女子教育；主张小学权归于女子；提倡寡妇再稼；打破遗产观念。

3. **教育思想**：主张争胜古人；注重通今；主张改革文言；主张教育化俗；注意小学教育；注重工读义学；注重殖民教育。就“教育方法论”——

1. **关于教授法**：注重实验；废止读经；废止体罚。

2. **关于教科书**：自编教科书；改良习字帖。(82)

陈子褒在万木草堂攻读之时，尝抵广州双门底之圣教书楼，与主持左斗山教徒有些接触，对基督教理自有听闻。圣教书楼专借广学会及上海中国教育会之书籍，故陈氏深知西国政教所在。陈氏于1899年受洗奉教后，更热心参加香港境道联爱会之服务工作，在港首倡“工读义学”，专收贫苦子弟，授以知识，并教以职业技艺，以便他日谋生之用。(83) 此种“工读义学”与今日之职业训练学校无异。陈氏奉教以后，常往学校教会演说论教，自称为“妇孺之仆”，教人要旨：一曰不倚赖政府；二曰不倚靠产业；三曰提倡忍耐；四曰提倡女权；五曰提倡以善胜恶。(84) 在此反映陈氏活用圣道，而践履人生之本色成就。

七、香港基督教徒推动政治制度之本色化

香港割让归英管治，虽处殖民地地位，但因香港政治制度均依英国法制，多有英国民主模式，与满清君主专制截然不同。是以生活在港的华人在社会上虽无政治地位，但言论之自由与人身之自由在法律上则获司法保障。此外由于香港是中西交通管道，华人通过外人交往，对西方时政社会固多认知，而基督教士所办之学校，出版之刊物，携带青年出国留学，因此培植不少教会知识分子之成长。此等青年知识分子在本港或在外国所见所学，体察西方政治制度之优越，因而对中国提出政治改革的建议。他们建议之主张并非全盘西化，而是按社会实情有所改良。换言之，此种建议亦即政制本色化的主张。按在港受西教士影响或在港接受教育，于晚清时代倡言改革之信徒，以洪仁玕、王韬、何启、孙中山为最力，影响时代后世至巨。兹略说各人之改革建议如下：

1. 洪仁玕之本色政治改革：

洪仁玕可称为太平天国之中兴名臣，他于 1859 年所发表之《资政新篇》是对太平天国政治制度改革的主张。缘洪仁玕在洪秀全金田起义时未能会合，遂逃港投靠巴色会韩山明牧师，慕道后于 1853 年 9 月受洗归主，（85）翌年获韩山明牧师之助往上海拟入南京，未果折回香港，时韩山明牧师病逝，得理雅各牧师之助转职伦敦传道会任传道工作，深得理雅各牧师器重，工余之暇从理雅各牧师习西知西政等学，知识大进。（注 86）洪氏于 1859 年提出之改革要点，在“法法类”中有：

1. 兴车马之利；
2. 兴舟楫之利；
3. 兴银行；
4. 兴器皿技艺；
5. 兴宝藏；

6. 兴邮亭以通朝廷文书；
7. 兴各省新闻官；
8. 兴朝政考察；
9. 兴省郡县谷库；
10. 兴市镇公司；
11. 兴上民公会；
12. 兴医院以济疾苦；
13. 兴乡官；
14. 兴乡兵；
15. 罪人不拿；
16. 禁溺子女；
17. 兴保人之物；
18. 禁卖子；
19. 禁酒及一切生熟黄烟鸦片；
20. 禁庙宇寺观；
21. 禁演戏修斋建醮；
22. 革阴阳八煞之谬；
23. 除九流；
24. 定屋宇之制；
25. 立丈量官；
26. 兴跛盲聋哑院；
27. 兴嫠寡孤独院；
28. 禁私门请谒。(87)

在“刑刑类”中则提倡：“善待轻犯”；“议第六六条曰勿杀”；“议大罪宜死者”；“十款六条治人心恶之未形者”；“兴番人并雄之法”等五大端。(88)综观洪氏政治制度改革，只属行政、经济、交通、社会、文化、司法等建议，对于太平天国王朝之制度则未提及，此亦足以反映早期政治制度改革本色化的实情。

2. 王韬之本色政治革命：

王韬于1849年入墨海书馆助麦都思牧师翻译《圣经》，1854年8月26日受洗入教，（89）后应太平天国殿试，中魁受军师职，致为清吏追缉，因得英国上海领事麦华佗之助，始得到港投靠理雅各牧师，任职英华书院。然王韬对太平军情无时或忘，其间尝撰诗云：

雅慕灵均比兴工，谁知野草抱愚忠。残生恶梦干戈里，孤愤穷愁天地中。已叹功名成画虎，敢轻词赋薄雕虫。瑶华俯首非多认，极目关河感未终。（癸亥仲春）

兵戈满海内，惭此走偏隅。家室终难开，田园已就芜。萍蓬悲万里，涂炭泣三吴。喜听王师捷，凭城势渐孤。（癸亥仲春）

戟门长揖客，此日困传经。一昔承知遇，飞腾控窈冥。而今成寂寞，同我话飘零。债事伊谁咎，皇都尚带腥。（癸亥仲春）

世事真难料，苍生劫未终。借师自助顺，飞炮善横攻。岭峤鲸鲵奋，滇池豺虎雄。书生思报国，徒此抱孤忠。（癸亥仲春）

腐儒何敢妄谈兵，但祝还乡早息耕。何日王师休战伐，暂时故里睹升平。飘零游子仍天地，恸哭良朋隔死生。劫火元亭幸无恙，投书万里见交情。

金阊重镇扼三吴，因垒增邱贼势孤。已见降幡连夜出，早传露布万方呼。坏云压堞奔豺虎，杀气连屯走鼠狐。从此闾阎压烽火，耕桑好纳太平租。（90）

王韬在港主要协助理雅各牧师翻译中国经典，其学问之渊博为理雅各所赞誉。理雅各牧师于1867年回英休假，翌年函邀王氏往英助译经典，由是游览欧洲各地，对西方政治社会认识益广。至1870年随理雅各返港，因理雅各无暇兼顾英华书院印字

局工作，遂将印刷机器、铸字机、铅字转让给黄胜与王韬，二人则于1872年合办“中华印字总局”，1873年出版《循环日报》。王韬藉《循环日报》倡言洋务及改革，1873年在港出版《弢园文录外编》，为王氏论述政治制度改革的重要著述，其主张“强国富民”之理有云：

所谓万国公法者，必先兵强国富，势盛力敌而后可入乎此。否则，束缚驰骤亦惟其所欲为而已。故知乎此，则惟先尽其在我者，而后徐及其他，如讲求武备；整顿海防；慎固守御；政易管制；习练兵士；精制器械；此六者实为当务之急，而文武两途皆当变通，悉更旧制，否则人才不生；其次则在裕财用，如开矿；铸银；尚机器；行纺织；通商于远；许贸易于国中者，皆得以轮船，而火轮、铁路、电气、通标亦无不自我而为之。(91)

王氏提及君民共主立法尤为特出，是有记古之本色，他提出：

泰西之立国有三：一曰君主之国；一曰民主之国；一曰君民共主之国。如俄如奥如普如土等，则为君主之国，其称尊号曰恩伯腊，即中国之所谓帝也。如法如瑞如美等，则为民主之国，其称号曰伯理玺天德，即中国所谓统领也。如英如意如西如葡，则为君民共主之国，其称尊号曰京，即中国之所谓王也。顾虽称帝称王称统领，而其大小强弱尊卑则不系于是，惟其国政令有所不同而已，一人主治于上，而百执事万姓奔走于下，令出而必行，言出莫违，此君主也。国家有事下之议院，众以为可行则行，不可则止，统领但总其大成而已，此民主也。朝廷有兵刑礼乐赏罚诸大政，必集众于上下议院，君可而民否，不能行；民可而君否，亦不能行也，必君民意见相同而后可颁之于远近，此君民共主也。论者谓君为主，则必尧舜之君，而后可久安长治。民为主则法制多

纷，更心志难专壹，究其极不无流弊。惟君民共主，上下相通，民隐得以上达，君惠亦得以下逮，都俞吁咈，犹有中国三代以上之遗意焉！三代以上君与民近而世治，三代以下君与民日远，而治道。(92)

3. 何启之本色政治改革：

何启即第一位华人牧师何进善（福堂）之四子，原在中央书院就读，何福堂于1872年逝世后，由伦敦传道会保送英国中学肄业；1875年考入苏格兰鸭巴甸大学攻读医科；1879年毕业后再考入伦敦林肯法律学院学习法律；1881年毕业取得律师资格，随即与英人获顿·雅丽氏小姐（Miss Alice Walkden）结婚；越年与夫人返港执业律师。何启于1887年以英文发表《中国先睡后醒论书后》一文于《德臣西报》，后与中央书院同门胡礼垣合译中文，驳斥曾袭侯（纪泽）认为中国已醒，应须积极建造战舰兵船，炮台防御则可抵抗外侮；何启则指出满清现行政令不尚公平、选法不务得人、律例不尚平情、待民不事立信等四大弊端，认为国家之强盛非仅在于物质建设，尤需任选贤能，修明内政，(93)遂引起国内朝野极大之反响。何启与胡礼垣复于甲午之冬（1894年）出版《新政论议》，提出“因时之事”九则：

- 一曰开铁路以振百为；
- 二曰度轮船以兴商务；
- 三曰作庶务以阜民财；
- 四曰册户口以严捕逮；
- 五曰分职守以厘庶绩；
- 六曰作陆兵以保疆土；
- 七曰复水师以护商民；
- 八曰理国课以裕度支；
- 九曰宏日报以广言路。(94)

何启对于政治制度之改革，主张君主立宪及设立议院。他

说：

横览天下自古至今，治国者惟有君主、民主，以及君民共主而已。质而言之，虽君主仍是民主，何则？政者，民之事而君办之者也，非君之事而民办之者也。事既属乎民，则主亦属乎民，民有性命恐不能保，则赖君以保之……于是乎奉一人以为主也，君主亦民主也。孟子曰：“得乎邱民，而为天子”，得之云者，谓能行其法令，为民保护其身家也。故王者欲保世滋大，国祚绵长，则必行选举以同好恶，设议院以布公平。若是者国有万年民，则君保万年之位，所以得民莫善于此。

夫天下公器也，国事公事也，公器公同，公事公办，自无不妥，此选议员辟议院之谓也。(95)

何启提议君主立宪及设立议院，实为晚清首倡，但仍有复古之思想，带有中国传统特色。

4. 孙中山之本色政制改革：

论及中国近代推行共和政体，所提出之主义理论，以及建国方略，应以孙中山先生之主张最为具体完备，有关政制著述之量与质，国人至今尚无出其右者。孙中山先生早年已受儒家之教育，及长则在檀香山及香港教会主办之学校接受教育；至于信仰则受喜嘉理牧师、王煜初牧师、区凤墀长老各师长之教导，已植深厚基础。孙中山于甲午战后 1896 年上书李鸿章痛陈救国大计，主要论点为：

一、谓人能尽其才者，在教养有道，鼓励以方，任使得法。

二、谓地能尽其利者，在农政有官，农政有学，耕耨有器。

三、谓物能尽其用者，在穷理日精，机器日巧，不作无益害有益。

四、谓货能畅其流者，在关卡之无阻碍，保商之有善法，多轮船铁道之载运。(96)

他说：

此四者富强之大经，治国之大本也。四者既得，然后修我政理，宏我规模，治我军费，保我藩邦，欧洲其能匹哉！

窃以我国自欲行西法以来，惟农政一事，未闻仿效，派往外洋肄业学生，亦未闻有入农政学堂者；而所听西儒，亦未见有一农学之师；此亦筹富强之一憾事也。(97)

由上所见孙中山对农政之重视，实因中国以农立国之故，所以同年即在檀香山创立“农学会”。(98)孙中山上书不达，于是游行革命，致函“香港总督历数满清政府罪状并拟定平治章程请转商各国赞成书”。平治章程六则为：

一、迁都于适中之地。

二、于都内立一中央政府，以总其成，于各省立一自治政府，以资分理。

三、公权利于天下。

四、增文武官俸。

五、平其政刑。

六、变科举为专门之学。(99)

及后孙中山系统地提倡民族、民权、民生之三民主义，显明对国外政制有所吸取，但更有创新之改进，独具本色之精神。惟是孙中山先生思想之博大精深，一则不离中国传统以“复三代之规”(100)以孔子大同思想为最高政治理想。故在民族主义中指出：

中国有一段最有系统的政治哲学，在外国的大政治家还没有见到，还没有说到那样清楚的，就是《大学》中所说的“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”那一段话，把一个人从内发扬到外，由一个人的内部做起，推到平天下止。像这样精微开展的理论，无论外国甚么政治哲学家都没有见到，都没有说出，这就是我们政治哲学的智

识中所独有的宝贝，是应该要保存的。(101)

二则孙中山在信仰“则崇耶稣”，以“神道而入治道”，并谓：

今日中华民国成立，非兄弟之力，乃教会之功。民国告成，自由平等，万众一体，信教自由，亦为约法所保障。但宗教与政治，有连带之关系。国家政治之进行，全赖宗教以补助其所不及。盖宗教富于道德故也。兄弟希望大众以宗教上之道德，补政治之所不及，则中华民国万年巩固，不第兄弟之幸，亦众教友之福，四万万同胞受赐良多矣！(102)

八、结 论

香港开埠初期，华人固属不多，且为贫苦阶层，在社会并无地位；而西方传道会对香港工作向不重视，惟是藉教会所办学校，经30余年之努力培植，人材始见成长。对香港及国内作出贡献。有关香港本色化事业之过程，原是出自西教士之主张，以及出版舆论之影响。自1870年以后，教会华人知识分子日渐兴起，更因有在本港或外国接受教育者，亦有华侨信徒之回港，于是对教会及社会提出改革的主张，其中有借用西方近代之理论与方法，更有配合香港和中国的实况，因而导致报业、教会、商业、教育、政制各项本色化运动，使教会与社会产生新的局面。

香港基督教信徒所推行的本色化运动，是属一种顺应时势的进程，对于西方思想与方法并非全盘接受，而是融会贯通，去芜存菁产生新的观念，新的运作，以求有益于社会民生，教会发展。尤其是香港教会信徒之进行本色化运动中，有基于爱国的理念，亦有基于信仰的动机，所以香港华人信徒推行的本色化不是一种本地化区域性的狭隘观念，而具爱国传教的思想，有由近而远推广至整个国家整个民族，以促进教会发展，国家得以富强为

最终的目标。就事实所见，民国以前香港基督教会信徒推行本色化之事业，在今日之香港、今日之中国仍见果效。

注 释

1. 参见王树槐著《中国现代化的区域研究，江苏省，1860-1916》，台北，中央研究院近代史研究所，1985年5月，前言第1~3页。
2. 参见《香港1988年》，香港政府印务局印行，1988年，第265~266，297页。
3. 见拙著《香港基督教会史研究》，香港，道声出版社，1977年7月，第155~158页。又，参见彭琪瑞、薛凤旋、苏泽霖编著《香港与澳门》，香港，商务印书馆，1986年7月，第4~8，118页。
4. 参引黄雨选注《历代名人入粤诗选》，广东，广东人民出版社，1980年10月，第450~451页。
5. 参引《遐迹贯珍》1856年5月1日，第5号，香港英华书院印刷，第1页。
6. 参引方行、汤志钧整理《王韬日记》，北京，中华书局，1987年7月，第198页。
7. 同上注6。
8. 参引钱萼孙笺注《人境庐诗草笺注》，台湾商务印书馆，1965年6月，第14页。
9. George B. Endacott and Dorothy E. She, "The Diocese of Victoria Hong Kong, A Hundred of Church History 1849 - 1949" (Hong Kong, Kelley Walsh (td.) 1949) p.2.
10. 参见徐松石编《华人浸信会史录》(第二辑：港澳地区)，香港浸信会出版部，1971年，第1~3页。
11. 参见刘粤声编《香港基督教会史》，香港，香港基督教联合会，1941年8月，第31~36页。
12. Y. S. Leung, "James Legge and the Three Chinese Boys from Malacca" "in Asian Culture 1" (Singapore Society of Asian Studies, February 1983) p.55 ~ 59.

13. Yung Wing, "My Life in China and America" (New York, Henry Holt and Company 1909) p. 18 ~ 20, 31 ~ 33.
14. Ruswell S. Britton, "The Chinese Periodical Press, 1800 - 1912" (Hong Kong, Singapore, Kelley & Walsh, Limited, 1933) p.45.
15. 参见陈学霖撰《黄胜——香港华人提倡洋务事业之先驱》，载《崇基学报》，香港，1964年5月，第226~231页。
16. 参见张云樵著《伍廷芳与清末政治改革》，台北，联经出版事业公司，1987年4月，第43~88页。
17. The Chinese Repository, Vol XII p.448, 551 ~ 553.
18. Paul A Cohen, "Between Tradition and Modernity Wang T' ao and Reform in Ching China" (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1974) p.21 ~ 23.
19. 见拙撰《基督教早期在华传教史》，台湾，台湾商务印书馆，1985年6月，第185~194页。
20. 同上注14，第35页。
21. 参引《遐迩贯珍》，1853年8月朔旦，第1号，第1~2页。
22. 同上注15。
23. 参见罗香林著《香港与东西文化之交流》，香港，中国学社，1961年2月，第46~54页。
24. 参见《循环日报六十周年纪念特刊，发刊词》，1932年仲冬。于“本报历届主要职员事略”所载“王紫诠君”谓：初名利宾，旋易名瀚，字懋。后遭难避粵，乃更名韬，字仲韬，一字子潜，自号天南叟。五十后又曰弢园老民。世系本出昆山王氏有明时巨族也。先生原为清江苏长洲县诸生，值太平天国试士金陵，先生应制延对，魁多士，授军师。太平失败，先生走香港。同治十二年癸酉（1873年）创制本报，自任总编辑兼总司理。光绪七年辛巳（1881年）请假回沪，半载复职，至光绪九年癸未（1883年）辞退，归隐沪滨，前后任职共11年。
25. 参见王韬著《弢园文录外编》，香港，癸未年，卷七，第22页。
26. 同上注24，第13页。
27. 同上注14，第42页。
28. 参见冯自由著《华侨革命组织史话》，台北，正中书局，1954年6月，

- 第 14~17 页。
29. 同上注 28, 第 20~21 页。
30. 同上注 28, 第 30, 32 页。
31. 同上注 11, 第 202~203 页。
32. 参见陈锡余撰《广东大光报》, 载李贻主编《中国新闻史》, 台湾, 学生书局, 1979 年 9 月, 第 501~512 页。
33. Charles Gutzlaff, "Journal of Three Voyages along the Coast of China" (London, Frederick Westley and A.H. Davis, 1834) p.71.
34. 参见王元深著《圣道东来考》, 香港, 1906 年, 第 15 页。
35. Herman Schlyter, "Harl Gutzlaff als Mission in China" (Lund, Hakan, Ohlssons Boktryekri 1946) p.157.
36. 同上注 35, 第 182 页。
37. 参见周六合译《黎力基牧师抵港后致巴色传道会第一封信》, 载《基督教周报》第 1190 期。香港, 1987 年 6 月 14 日, 第 7 版。
38. 同上注 34, 第 15~17 页。
39. "Report Regarding the Chinese Union at Hong Kong" (Printed at the Hong Kong Register Office, 1851) p.6~11.
40. D. Macgillivray, "A Century of Protestant Missions in China (1807~1907)" (Shanghai, The American Presbyterian Mission Press, 1907) p.135.
41. G.H. Choa, "The Life and Times of Sir Kai Ho Kai" (Hong Kong, The Chinese University Press, 1981) p.9~10.
42. 同上注 11, 第 155 页。
43. 参见《中华圣公会华南教区百年史略》, 第 8 页。
44. 参见王志信著《道济会堂会》, 香港, 基督教文艺出版社, 1986 年 10 月, 第 10~11 页。
45. 同上注 44, 第 11~16 页。
46. 同上注 44, 第 20~30 页。
47. 参见罗香林著《国父在香港之历史遗迹》, 香港, 香港珠海书院, 1971 年 1 月, 第 19~22 页。
48. 参见《中华基督教会香港公理堂五十周年纪念录》, 第 18 页。
49. 同上注 11, 第 239~248 页。

50. 同上注 48, 第 19 页。
51. 同上注 10。
52. 同上注 11, 第 138, 284~287 页。
53. 同上注 11, 第 60~62 页。
54. 参见《马应彪先生讣告》, 香港, 1944 年。
55. 参见《先施公司二十五年经过史》, 载《先施公司二十五周年纪念册, 清光绪二十五年至民国十三年》。
56. 同上注 54。
57. 参见陈醒吾撰《马应彪与先施公司》, 载《广州二商经济史料》, 广州文史资料第 36 辑, 1916 年 9 月, 第 124~135 页。
58. 按马应彪先生之提倡思亲节及孙中山先生接纳马氏植树之提议一事, 为马应彪之四子马文辉于 1988 年 4 月 18 日面告作者。
59. 参见《先施公司澳门枝行开幕纪念特刊》所载之《广告专栏》, 1935 年 9 月 7 日。
60. 同上注 28, 第 20~21 页。
61. 同上注 11, 第 202 页。
62. 参见冯自由撰《李煜堂事略》, 载《革命先烈先进传》, 台北, 中央文物供应社, 1965 年 11 月, 第 552~553 页。
63. 按马理逊牧师于 1818 年在马六甲创办英华书院之宗旨为“以交互教育中西文学及传播基督教理”。参见 Indo - Chinese Gleaner Vol XI, October 1818, General Plan of the Anglo - Chinese College Forming at Malacca, p.1~3.
64. 按 1835 年澳门马礼逊教育协会所定之章程, 第二款称:“本会是以学校或其他方法促进或改善中国之教育为目的。”参见 The Chinese Repository Vol V. p.375~377.
65. 参见王齐乐著《香港中文教育发展史》, 香港, 波文书局, 1983 年 2 月, 第 94~101 页。
66. 同上注 65, 第 129 页。
67. 同上注 65, 第 138 页。
68. 同上注 65, 第 139 页。
69. 参见方美贤著《香港早期教育发展史》, 香港, 中国学社, 1975 年 3 月,

第 15 页。

70. 同上注 69. 第 23 ~ 24 页。
71. Ng Lun Ngai - ha, "Interactions of East and West, Development of Public Education in Early Hong Kong" (Hong Kong, The Chinese University Press, 1984) p.39 ~ 46.
72. 同上注 65, 第 157 ~ 177 页。
73. 参见叶承铎撰《皇仁书院简史》, 载《皇仁书院校史连撰特刊》, 香港, 1987 年 3 月。Gwenneth & John Stokes, "Queen' s College, It' s History 1862 ~ 1987" (Hong Kong, Queen' s College Old Boy' s Association 1987) p 9 ~ 25.
74. "Alice Ho Miu Ling Nethersole Hospital Hong Kong 1887 ~ 1967" p.2 ~ 6.
75. E.H. Paterson, "A Hospital for Hong Kong 1887 ~ 1987" (Hong Kong, 1987) p.21.
76. 同上注 75, 第 22 页。
77. 参见罗香林著《国父之大学时代》, 台湾, 台湾商务印书馆, 1954 年 10 月, 第 10 ~ 11 页。
78. 同上注 75, 第 53 ~ 56 页。
79. 按陈子褒于 1899 年 8 月 6 日在香港道济会堂受洗, 册号 625 号。
80. 参见冼至清编《陈子褒先生教育遗议》, 1952 年, 序文第 1 ~ 3 页。
81. 同上注 80, 第 2 页。
82. 同上注 80, 附载冼至清撰《改良教育前驱者——陈子褒先生》。
83. 同上注 80, 第 94 ~ 95 页。
84. 同上注 82。
85. Carl T. Smith, "Chinese Christians: Elites, Middle - man, and the Hong Kong Church" (Hong Kong, Oxford, New York, Oxford University Press, 1985) p.77.
86. 同上注 85, 第 82 页。
87. 参见洪仁玕著《资政新篇》, 载金毓黻、田余庆编辑《太平天国史料》, 北京, 中华书局, 1959 年, 第 36 ~ 47 页。
88. 同上注 87, 第 47 ~ 51 页。
89. 同上注 18. 第 20 页。
90. 同上注 6, 第 202 ~ 203, 207 页。

91. 同上注 25, 卷二, 第 6 页。
92. 同上注 25, 卷一, 第 22 页。
93. 参见胡礼垣著《胡翼南全集卷三》, 台湾文海出版社影印, 第 221 ~ 310 页。
94. 同上注 93, 第 378 页。
95. 同上注 93, 第 375 ~ 376 页。
96. 参见《国父全书》, 台湾, 国防研究院, 1963 年 2 月, 第 352 ~ 357 页。
97. 同上注 96, 第 356 页。
98. 同上注 96, 第 357 页。
99. 同上注 96, 第 358 ~ 359 页。
100. 同上注 96, 第 388 页。
101. 同上注 96, 第 211 页。
102. 同上注 96, 第 535 页。

近代中国知识分子反基督教问题的检讨

吕 实 强

二十年前，由于在中央研究院近代研究所参加整理编纂清季《总理各国事务衙门清档》中的《教务教案档》，使我对晚清时期（约为1860年~1900年）基督教在中国传教所引起的冲突（即教案），开始加以注意。探究这些冲突何以会不断发生，在起初，我也相信一般所作的解释——文化冲突为主要的原因为。如三十年前，福建协和大学教授王文杰在他的《中国近世史上的教案》一书绪言中所说：

“儒家礼教在这四千多年的古国里，有它根深蒂固的潜力，它是当时中国社会组织的基石。中国顽固的士大夫素来以生于文物礼仪之邦自诩，他们除了承认传统的礼俗和旧文化的权威外，不肯亦不屑向任何外来的精神文化低头。所以他们的心目中，这来自夷邦的夷教，简直被认为异端邪教，洪水猛兽一样。‘攻乎异端，斯害也已’，不是二千年前儒家老师的经义吗？……所以教案算是中国旧传统旧礼俗对新的西洋宗教势力的排斥和斗争，它是中西精神文化的冲突。”

但经过仔细的研究，发觉问题并不是这样简单，而且这项因

素的本身，也难以确定。后来，我终于写成《中国官绅反教的原因》一书。在此书的结论下，有如下的看法：

“基督教在华传教一事，如不用政治武力强迫推行，虽未必能全免于冲突，但未始不可以和平方式为主，由逐渐的相互了解，而达于彼此交流与融合。其所以引起许多重大不幸的惨案，所关乎基督教义与儒家思想根本者，并非甚多，而出于人类贪婪自私的因素，实为主要。”

这种看法，直到今日，我仍然没有发现有什么不妥之处。

但实际的情形又是如何呢？尽管现在不论是在都市乡村，到处都有教堂的建立，教士的活动。基督教的义理似乎仍然局限于在某些固定的场合宣扬传播，影响所及，主要仍在一般信徒，与广大的社会人群，并未能建立密切的关系。对于这种情况，一直热诚于布道工作的林治平教授曾坦直地说：

“基督教在中国无疑的也有其在文化上合流的必要，但时至今日，我们很遗憾的说，它仍滞留在排拒的阶段中。自国民政府迁台后，信教者虽然日多，但基督教仍然是欧美的基督教，我们几乎找不到什么人能在文化上提出一个解决歧见的方法，使基督教思想在中国生根，且成为中国人的基督教。”（1）

极具影响力的周联华牧师也曾感到：

“放在我们眼前的情形是：一方面宗教的力量一天天发展，而另一方面，世道人心却愈变愈坏”。（2）

在他们心目中，基督教在中国仍然没有能够与中国固有的文化思想沟通融合，因而也没有能够充分发挥其伟大的功能。我个人对此也深有同感。

至于为什么会一直不能沟通融会，林治平教授认为：“固然要归罪于基督徒的懈怠不努力，但近代中国人对西洋文化所表现的排斥力量，亦应担负重大责任。”（3）周联华牧师则仅表示：

“这是一个值得宗教家反省的严重问题。他们如果企图对此一问题作一解答，定能发现教会所采用的传教方式，尚有检讨的必要。”（4）自然，他们对这一问题，都有广泛而深入的研究。我个人对他们二位谦诚的指出教会与基督徒的责任，都很敬佩。对于林教授所言近代中国人对西洋文化所表现排斥的力量，我觉得还需要再加讨论。惟此点将分见于以下各节之中，于此不拟赘言。

一、晚清时期反教知识分子对儒家传统的违背与漠视

在整个晚清时期（1860年～1900年）反教知识分子所发布的各种文告揭帖之中，几乎一致都强调儒家传统，他们反教，即为了保卫此一传统。但考察他们的言论与行动，却不能不指出，他们常常与儒家传统相违背。

（一）漠视理性与笃实精神

在许许多多的攻击教堂与教士的文件中，反教的知识分子把儒家传统应该斥为荒诞不经的方术与邪法，像炼丹术、房中术、祈禳、咒巫等，列为教士的罪行。而且由于他们的大力宣传，使这些无稽的谣传深入社会人心，形成很多的教案。例如同治九年（1870年）震惊中外的天津教案，就是因为传言教堂迷拐幼孩，及教士修女所办育婴堂中小孩被杀害，挖眼剖心所激起，甚至有传言某教士处有眼盈坛者。

这类的传闻，一直流行于晚清之世。除曾国藩外，从未见他人作过正面的驳辨。曾国藩应该可以是一个真正秉持儒家传统的人。他奉旨去查办天津教案，一本循理笃实的精神，切实调查讯问之后，毅然将真象向朝廷报告：传言教堂迷拐人口，豢养幼孩，挖眼剖心，实无其事。并建议朝廷：“明降谕旨，通飭各省，

俾知从前檄文揭帖所称教堂挖眼剖心，戕害民生之说，多属虚诬。布告天下，咸使闻知，一以雪洋人之冤，一以解士民之惑。”(5)但所获的反应却是朝廷不予采纳，许多知识分子对他极为不满，京中士大夫天天有人写信责骂他。旅京湖南同乡会甚至于撤除他考中功名的匾额，以示对他的不满与不齿。

(二) 违背仁爱忠恕之道

儒家思想，仁爱忠恕最为核心，但当时反教知识分子所倡行的反教手段，却极其残酷。如咸丰十一年（1861年）湖南流传的《辟邪纪实》中为杜绝传教，有如下的规定：

一、凡外来医卜星相及一切形迹可疑之人……如身边搜出有邪教符咒等事，即凭众处死。

二、客栈饭店，如私留一切形迹可疑之人，查出确系教匪，即将教匪与店主凭众处死。

三、一般人家……亦照客栈饭店处理。

四、召沿河挑夫，充当勇丁，兼巡水面船只，如有邪教之人，即行飞报，酬飞报之人钱一贯。卖放者与邪教之人均予处死。

五、私卖地基船只与夷匪者，及为夷匪造屋造船者，查出将其全家处死。

光绪中期以后，类此言论更多，甚至主张将偏护洋教之人立予击杀，将其尸体弃置深山，用喂豺狼。(6)

除直接打杀外，并广泛建议给予信教之人精神打击与权力剥夺。如不准与教徒通婚、通财、雇佣、以至断绝任何往来，以使他们陷入孤立不便；让教徒穿著特殊服装，为教徒设立特殊户口，禁止教徒参加考试、入仕官吏等等。甚至拟将教徒贬为贱民，使其不为平民所齿。(7)至于拆毁教堂，烧毁教堂，驱逐洋人等，均随时发生。诸如此类打杀拆烧，以及凌虐其身心，剥夺其权力，岂不明显违背儒家仁爱忠恕之道！

（三）阻碍维新

坚持驱除教士，焚拆教堂，势必引起战争，晚清反教的知识分子并非没有考虑到，只是他们并不认为凭外国的新式武器与军队，就可以战胜中国。他们对于鸦片战争，英法联军失败的教训，完全无动于衷。深信只要凭旺盛的士气民心，必可以击败任何强敌。如同治九年（1870年），在直隶大名府所流传的一篇《拒英吉利檄》中宣称：

“合彼国之三岛，不敌我朝之一郡。蠢兹小丑，敢拒大邦，越五万里之遥，犯亿兆人之怒……况河北形胜甲乎天下，兵精粮足，物阜财丰。武夫作干城之选，妇女兴板屋之思。县各有团，团各有寨，人丁检练，器械齐全，吐气成云，挥汗成雨，处处皆可守之城，人人有知方之勇……旌旗掩日，金鼓连天，万马星驰，千群电扫。扼天津之咽喉，塞登莱之门户，期于一鼓作气，四面合围，歼敌渠魁，绝其种类。挥落日之戈，肃清妖孽，换长河之水，洗净腥膻。（8）

这种徒恃虚矫，丝毫不顾实际，岂仅不知彼，甚至亦不知己，如何能与外人作战。但直至甲午战败，海陆军尽溃之后，光绪二十四年（1898年），湖南道员周汉所发布的文告之中，仍然深信，只要用坚壁清野，游击困扰之法，便可以战胜外军。在所有反教文件中，迄今还没有见到有人主张建立新式武器，新式军队，以对抗外人的入侵；模仿新法，改进科技，以谋经济发展，增强国力。相反的，他们因反教而仇洋，对于模仿西法以维新，从未重视，有时且直接表示反对。如对湖南巡抚吴大澂的攻击，便因为他“夙讲洋务”；对出使英国的大臣郭嵩焘，曾国藩的儿子，曾任驻英、法、俄等国公使的曾纪泽等的憎恨，也是因为他们思想较为开明，倾向维新；（9）对于建铁路，组学会，设报馆等，都加以斥责。（10）

由以上的三方面，可以看出，在晚清四十年反教浪潮此伏彼

起之中，一般反教的知识分子并没有真正秉承儒家传统而发于行动，相反的，他们的言论与行为，往往显示出漠视或违背了儒家传统。

这种情形，直到1900年义和团运动失败以后，才发生改变。反教的知识分子，逐渐觉悟到过去的一味排拒，不仅没有产生他们所预期的效果，反而为国家民族招致重大的损失。“穷则变，变则通”，遂有不少的人，将他们的心力转向自强维新。譬如，在光绪三十二年所刊印的四川《越西厅志》中，便载有同知孙锵所作的一首《劝勿打教堂歌》，其歌词略谓：

“兵衅自开六十载，始以传教后通商……中国欲与西人敌，不当仇教在自强，焚毁教堂杀教士，种种中国反受伤。山东闹教胶州借，拳教相仇联军强。他如各省教案起，无案不苦议赔偿……官吏被议事犹小，脂膏点滴民罹殃……欲新政教通时务，历年上谕尤煌煌。轮船电线通内地，洋货适用多称良……西人之教从者听，要策总须在自强。若将赔款兴教养，衣有布帛食有粮。设立学堂开民智，语言文字通其详。开矿制器习艺事，公司招股战以商。通商惠工周礼备，以时措之孔道昌。百行内修外交睦，庶于周孔乃有光。”（11）

地方志的纂修，是绅士们为主的，州县厅官长，不过居一领袖之名而已。他们肯将这样一首歌词，煌煌地列入其中，可见有不少人已经接受或默认这种看法。如果再与历史的事实对照，清政府在辛丑和约（1901年）后，到辛亥革命为止，短短的十年之中，确曾在改革维新的方面，有很多重要的行动，诸如废科举，兴学校，改官制，行选举，筹备宪法等等，无不可以说是划时代的大事。如果没有相当多的知识分子——士大夫的鼓吹与支持，恐怕无法如此迅速付诸施行。

二、民国初期知识分子的反教思想主要来源于西方

民国间知识分子的反教，与晚清时期有很大的不同。就其范围而言，包括了所有的宗教，甚至连儒家传统也并列其中。宗教问题所以会引起广泛的讨论，最先便系因袁世凯拟将《儒教》或《孔教》作为中国的国教而引起。就其所据以批驳宗教的理论而言，主要是来自西方，马克思主义、无政府主义、科学主义、理性主义等等，都发生了极大的作用。以下兹分别加以略述。

（一）马克思主义者与反教

在民国间各种反教思潮之中，以马克思主义为最激烈。基于唯物论，他们认为不论宗教与哲学，都是随着物质的变动而变动的。物质为宇宙间一切事物的本体，神不过为人所虚构，根本就没有神存在。根据阶级斗争的理论，他们认为，在一个阶级社会中，宗教的地位，不过是凭藉某些神圣权威的形式，以使其社会秩序趋于稳定而已。宗教也是一个对未来世界的幻想，用来安抚被压迫者的痛苦。因此，他们也把宗教称之为被压迫人民的鸦片烟。认为“废除被认为是人们虚幻幸福的宗教，实为他们获得真正幸福的必要条件”。也就是，他们要实行共产主义，就必需消灭宗教。（12）

（二）无政府主义者与反教

无政府主义反对任何形式的权威，他们认为这些权威是人类痛苦的根源。所以主张把所有政治与社会制度，如国家、私有财产、家庭、宗教等等，一律加以消除。他们的主要观念可以归纳为“反宗教、反传统、反家庭、反放纵、反特权、反政府、反军人，以及反民族主义者”。另一方面则“崇尚科学、崇尚自由、崇尚人道主义者、崇尚暴力、崇尚革命、崇尚共产党、崇尚世界主义者”。（13）在“五四”前后，中国的无政府主义者反对宗教，主要持以下的理由：

1. 所有的宗教都属于一种可憎恶的权威形式，他们自然要反对。刘师培等曾明确表示：“神就是一种专制力量的形式，假如我们要重建社会，我们就必须取消这个神字。”（14）

2. 宗教违背科学，妨碍个人智慧的自由发展。他们强调：必须根绝与科学相反的宗教信仰之类的恶行。

虽然巴枯宁、克鲁泡特金、托尔斯泰等人的思想，都为中国无政府主义者重要的根源，但就对宗教的态度而言，巴枯宁的政治无政府主义（拒绝任何形态的宗教），发挥的作用最为深远。（15）

（三）科学主义者与反教

所谓科学主义，是指认人类与社会的各种现象与问题，都可以或可望用科学来解释以至解决。否认自然之上还有超自然存在。理性与科学不仅可以使人脱离宗教与迷信的束缚，而且能够协调人际间的关系，增加人对物质的控制与利用，以促进幸福，其能力远超过宗教。这一类反教者的思想，可以陈独秀为代表。陈氏虽然后来曾转向马克思主义，但在“五四”前后的反教言论，却是于科学主义之外，甚富有人文主义的成分。

陈氏最重科学，于民国四年发表的《敬告青年》一文中，强调近代欧洲所以优越于他族，主要因科学发达，谓：“上不知科学，故袭阴阳家符瑞五行之说，惑世诬民……农不知科学，故无择种去虫之术。工不知科学，故货弃于地……商不知科学，故惟识罔取近利……医不知科学，既不知人身之构造，复不事药性之分析，菌毒传染，更无闻焉……”；“举凡一事之兴，一物之细，罔不诉之科学法则，以定其得失从违；其效将使人间之思想行为，一遵理性，而迷信斩焉，而无知妄作之风息焉”。（16）民国七年，在《人生真义》一文中，他进而批评基督教，“耶稣所说，更是凭空捏造……上帝能造人类，上帝是何物所造？上帝有无既不能证实，那耶稣的人生观，便完全不足信了。”（17）另外，他

还曾提出以科学代宗教的口号。(18)

不过在另一方面，他却也强烈地表现出人文主义的成分。民国六七年间他发表的《科学与基督教》一文，便认为“纯粹原始基督教之伦理价值，即‘爱之宗教’，在文明史上有高尚之势力”。(19)在《人生真义》一文中，则强调：“个人生存的时候，当努力造成幸福，享受幸福，并且留在社会上，后来的个人也能享受，递相授受，以至无穷”。这不很具有儒家的成分吗？

民国九年，他撰写《基督教与中国人》一文，更主要以人文主义的立场，对基督教作检讨。他认为：该教在中国传布了几百年，中国人并没有得到多大的好处，反而发生了许多的纷扰。原因何在呢？概括的说共有十种，其中责在中国人的，实占十之八九，在外国人的，不过十之一二。我们应当惭愧，应该深彻的觉悟。于是，他呼吁：“要把耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的感情，培养在我们的血里，将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起。”又说：“基督教的创世说，三位一体说，和各种灵异，大半是古代的传说、附会，已经被历史学和科学破坏了。我们应该抛弃旧信仰，另寻新信仰。新信仰是什么？就是耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的情感。”耶稣所教给我们的人格、情感是什么，他以为第一是崇高的牺牲精神，第二是伟大的宽恕精神，第三是平等的博爱精神。他并且相信，这些重要的教义，科学家不仅现在没有破坏，将来也不会破坏。(20)

(四) 自由主义者与反教

自由主义的反教者，他们也是深受科学的影响，但他们本身则可以说仍属人文主义者。基于科学的观点，与实证主义，基本上他们是拒斥相信任何超自然的神圣存在的。正如胡适所说：“赫胥黎教我怎样怀疑，教我不信任任何一切没有充分证据的东西。”但他同时又说：“杜威教我怎样思想，教我处处顾到当前的问题，教我把一切学说理想，都看作待证的假设。”因此，他们

虽然无法相信宗教，但却顾及到实际的问题，肯定宗教的作用，于是，乃倡议以一种人文主义的思想文化，来代替宗教的功能。

为人类社会实际的需要，胡适倡议以“社会不朽”代替宗教。他这种思想的渊源，倒是明显的来自中国的儒家。他根据《左传》中叔孙豹的立德、立功、立言的所谓三不朽，加以引伸，将个人作为“小我”，社会作为“大我”，认为个人与个人，个人与社会，都不是各自孤立，而是相互影响的，前者与现在，现在与后者，也都有紧密的因果关系。然后他阐释说：

“我这个小我，加以种种从前的因，又加上种种现在的因传递下去，又要造成无数将来的小我。这种种过去的小我，和种种现在的小我，和种种将来无穷的小我，一代传一代，一滴加一滴，一线相传，连绵不断，一水奔流，滔滔不绝，这便是一个大我。小我是会消灭的，大我是永远不灭的……小我虽然会死，但是每一个小我的一切作为，一切功德，一切罪恶，一切语言行事，无论大小，无论是非，无论善恶，一一都永远留存在那个大我之中。那个大我便是古往今来一切小我的纪功碑，彰善祠，罪状判决书，孝子慈孙百世不能改的恶谥法。这个大我是永远不朽的，故一个小我的事业人格，一举一动，一言一笑，一点念头，一场功劳，一桩罪过，也都永远不朽，这便是社会的不朽，大我的不朽。”
(21)

他继而再加重地说：

“我这个现在的小我，对于那永远不朽的大我的无穷过去，须负重大的责任；对于那永远不朽的大我的无穷未来，也须负重大的责任。我须要时时想着，我应该如何努力，利用现在的小我，方才可以不辜负了那大我的无穷过去，方才可以不遗害那大我的无穷未来。”(22)

他认为人生在世，必须用积极的态度，去建树创造，为当世

谋福，为后世谋福。所以他又表示：“叫人知道为全种万世而生活就是宗教，就是最高的宗教，而那些替个人谋死后的天堂、净土的宗教，乃是自私自利的宗教。”（23）

蔡元培于民国六年，曾发表《以美育代宗教》一文，首先说明宗教的本质，以为：

“宗教之原始，不外吾人精神之作用而构成。吾人精神上之作用，普通分为三种：一曰知识，二曰意志，三曰感情，最早之宗教，常兼此三作用而有之。”

他继而分析宗教之产生及其与精神作用之关系：

“当未开化时代，脑力简单，视吾人一身与万物均为一种不可思议之事，生自何来，死将何往，创造之者何人，管理之者何人，凡此种和，皆当时之人所提出之问题，以求解答者也。于是有宗教家勉强解答之，如基督教推本于上帝……此知识作用之附丽于宗教者也。人生而有生存之欲望……故恃强凌弱，掠夺攫取之事，所在多有。其后经验渐多，知利人之不可少，于是有宗教家提倡利他主义，此意志作用之附丽于宗教者也。又如跳舞唱歌，虽野蛮人亦皆乐此不疲，而对于居室雕刻图画等事，虽石器时代之遗迹，皆足以考见其爱美之思想。此皆人情之常，而宗教家利用之以为诱人信仰之方法。于是未开化人之美术，无一不与宗教相关联，此又感情作用之附丽于宗教者也。”

蔡氏认为：社会文化日渐进步，科学日趋发达，从前许多认为不可思议的事象，现在都可以科学来解释，从前认为人群之规则，为神所定，可以永久不变，也为科学所否定。是知识与意志作用，均可脱离宗教而独立。

仅余与宗教密切相关者，为感情作用。于是蔡氏主张用美育来代替宗教，以安顿与和谐人之感情。于此他解释说：

“凡宗教之建筑，多择山水最胜之处，其间恒有古木名花，

传播于诗人之笔，是皆利用自然之美以感人者。其建筑也，恒有峻秀之塔，崇闳幽邃之殿堂，饰以精致之造象，瑰丽之壁画，构成黯淡之光线，佐以微妙之音乐。赞美者必有著名之歌词，演说者必有雄辩之素养。凡此种种，皆为美术作用，故能引人入胜……”

他继而发挥美育的功能说：

“纯粹之美育，所以陶养吾人之感情，使有高尚纯洁之习惯，而使人我之见，利己损人之思念，以渐消沮者也……要之，美学之中，其大别为都丽之美（优美），崇闳之美（壮美）。而附丽于崇闳之悲剧，附丽于都丽之滑稽，皆皆足以破人我之见，去利害得失之计较。则其所陶养性灵，使之日进于高尚者，固已足矣，又何取乎侈言阴鹭，攻击异派之宗教，以激刺人心，而使之渐丧其纯粹之美感为耶？”（24）

蔡氏否认宗教的态度，虽然较胡适为强烈，但仍然不完全抹杀宗教的功能，因而主张有所弥补与取代。但如果仔细考察他取代宗教的方式，也和儒家思想有关联，显然深受所谓礼乐教化的影响，不过他特重美感而已。因此，胡、蔡的反教思想，为发之人文主义，而且与中国的儒家传统有密切的关系，其为明显。

三、结 论

综合以上各节，应该可以肯定，在晚清时期，尽管所有的反教知识分子，都宣称他们是秉承与保卫儒家传统而反对基督教，但他们所言所行，却往往漠视儒家思想的本意，甚且与之相反。这便很难认为教案的发生，是由于中西文化的冲突。民国后，反教的知识分子所持的理论，主要系根源于西方，虽然有人无法全然摆脱儒家的传统，但在他们自己的感觉，他们所受的启示与

影响，仍然是以西方为主。

晚清时期的反教思想，较为详细的分析，可见于拙著《中国官绅反教的原因》一书，于此毋须赘言。民国时则马克思主义与无政府主义，完全来自西方，与中国传统文化无关。科学主义与自由主义者，他们笃信的科学万能，理性至上，也系受西方的影响，但他们未能完全脱离儒家传统，乃能对宗教持以较为宽容的态度——不抹杀宗教的功能，而希望以人文主义的思想予以代替，甚至称道宗教的优点，亟思效法吸取，作为国人的新信仰，这不正是在人文主义的层面中，设取基督教思想与中国文化沟通合流吗？

环顾今天，科学主义与自由主义者对宗教的观念虽仍然深存人心，但这似乎无碍于基督教义理与中国文化的沟通。只要彼此将宗教与人文主义的分际弄清，基督教方面，不否定人文主义者——特别是儒家的伦理道德的价值；人文主义者，不否定他们一直无从证明到底是有没有的神——基督，双方多从义理方面互相探求，必然可以沟通、融会，而发生新生的力量，去挽救今日世界的狂澜，去建立现在与未来人类的幸福。

我敬谨建议已经信仰基督的同胞们，不管是牧师与信徒为了开拓上帝的福音，为了使基督教在中国生根，从现在开始，就应该加重宣扬“爱”的教义，对于“信”可以不必作为第一前提。(25) 爱可以融会所有的人文主义者，信则仅限于基督徒。信才可以享受神所有赐予的恩典，未信便一切都要落空，这可能便是形成今日教会是教会，社会是社会的一项重要原因。其实，果真能“爱”，岂不与“信”更为接近，又如何不可对由爱而信的道路，加以开通扩展？

(1977年4月25日在宇宙光杂志座谈会讲稿，经整理改写而成本篇。)

注 释：

1. 林治平：《基督教与中国近代化论文集》，第10页。
2. 周联华：《基督信仰与中国》，第6页。
3. 同注1。
4. 同注2，第7页。
5. 见《同治朝筹办夷务始末》，卷十三，第23~25页，大学士直隶总督曾国藩三口通商大臣兵部侍郎崇厚奏。
6. 文见 Great Britain, Foreign Office, Embassy and Consular Archives, Correspondence, F. O. 228: 1030。
7. 详见拙著：《晚清中国知识分子反教言论的分析之一——反教方法的倡议》（中研院近史所集刊第四期）。
8. 《教务档直隶教务》，同治九年二月初三日总署收英国公使威妥玛照会附件。
9. 同注6。
10. 文见同注6。F. O. 228: 1096。
11. 《越西厅志》，卷四之一，第8页。
12. 以上参看叶嘉焯原著，李云汉译：宗教与中国民族主义：民初知识分子反教思想学理的基础（中国现代史专题研究报告第二辑，第278~279页）。
13. 见同上文，第269页，引 Robert A. Scalapino and George T. Yu: *The Chinese Anarchist Movement* (Berkeley, Center for Chinese Studies, 1961) 等书。
14. 见同上文，第270页引文。
15. 见同上文，第270~271页。
16. 文见《独秀文存》卷一。
17. 陈独秀：《人生真义》（《新青年》四卷二号，民国七年二月）。
18. 见陈独秀：《再论孔教问题》（《新青年》二卷五号，民国六年一月）。
19. 文载《新青年》三卷六号及四卷一号，民国六年十二月，民国七年一月。
20. 文载《新青年》七卷三期，民国九年二月。

21. 胡适：《介绍我自己的思想》（《胡适文存》，卷四）。
22. 胡适：《不朽》（《新青年》六卷二号，民国八年二月）。
23. 胡适：《科学与人生观》（民国十五年，上海亚东图书馆）序文。
24. 文见《新青年》三卷六号，民国六年八月。
25. 周联华牧师在 1957 年 11 月 20 日，《新生报》所发表的《为宗教家进一言》，便曾提出此点。见其《基督信仰与中国》，第 7 页。

民初若干教会人士对中国基督教 社会使命的看法（1912年～ 1937年）

吕 实 强

基督教来华传教，在晚清时期（1860年～1911年）曾遭受到强大的阻力，民教冲突，即所谓教案，此伏彼起，乃使不论教会与中国本身，都受到严重的伤害。民国后，这种激烈的冲突，虽已减缓，但不少知识分子，在思想意识上，对基督教仍然具有强烈的反感和敌视。他们所据的理由相当广泛，但主要为来自科学主义、民族主义和马克思主义，其中更以民族主义为核心。科学主义者，把科学作为一种信仰，认为宇宙间与人类中所有的问题，无不以或可能用科学来解释或解决。(1) 因此，他们便不相信任何不能证实的事物。宗教中有许多超自然的神和神迹，他们便一律加以否定。如胡适说：“赫胥黎教我怎样怀疑，教我不相信任何没有充分证据的东西”，“杜威教我怎样思想，教我处处顾到当前的问题，教我的一切学说理想，都看作待证的假设”。(2) 陈独秀更进一步的表示：

天地间鬼神的存在，倘不能确实证明，一切宗教都是骗人的

偶像。阿弥陀佛是骗人的，耶和華上帝也是骗人的，玉皇大帝也是骗人的，一切宗教家所尊重的、崇拜的神佛仙鬼，都是无用的、骗人的偶像，都应该破坏。(3)

尤其是当一般人认为中国的落后，科学不发达为一项极其重要的因素。迷信是和科学相抵触的，发展科学，便需破除迷信，既以为宗教是迷信的，那自然要加以反对了。

民族主义，在晚清时期，已逐渐滋长，这是因为国家长期积弱不振，列强侵逼无已。尤其是1919年巴黎和会失败，更使国人感到国家危机深重，与帝国主义的可恨。五四运动，主要即以此刺激而兴起，(4)接着非基督教或反基督教运动也开始发生，并且一直持续相当之久。在本文以下所引述的言论中，不难显示其炽烈的情形，于此不拟说明。马克思主义则是以唯物论为基础认为产业的盈余，即其所谓剩余价值，纯系由资产阶级对劳动者的剥削而来，故主张阶级斗争。所以它不但反对宗教，也反对资本主义及由资本主义而形成的帝国主义。基督教系宗教，又由英、美、法等帝国主义国家所支持而传来，当然要坚决反对。不过就思想的本质而言，它与中国文化思想的主流——儒家，是相互冲突的，孔孟在当时虽然饱受批判，但一般知识分子仍然都具有相当的儒家成分，如何能容其蔓延发展呢？可能也是拜民族主义之赐吧。所以此时居然有不少的知识分子，尤其是青年学生，深受马克思主义的影响，并持其以为反教的理论。1922年3月，上海“非基督教学生同盟”所发表的宣言，便充满了这种特质。宣言中说：

我们知道：现代社会组织，是资本主义的社会组织，这资本主义的社会组织，一方面有不劳而食的有产阶级，他方面有劳而不得食的无产阶级。换句话说，就是：一方面有掠夺阶级，压迫阶级，他方面有被掠夺阶级，被压迫阶级。而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。

我们认定：这种残酷的，压迫的，悲惨的资本主义社会，是不合理的，非人道的，非另图建造不可，所以我们认定这个“助纣为虐”的恶魔——现代的基督教及基督教会，是我们的仇敌，非与彼决一死战不可。

世界的资本主义，已由发生、成熟而将崩溃了。各国资本家——不论是英、是美、是日、是法——因而大起恐慌，用尽手段，冀起残喘于万一。于是先后拥入中国，实行经济的侵略主义了。而现代的基督教及基督教会，就是这经济侵略的先锋队。

各国资本家在中国设立教会，无非要诱惑中国人民欢迎资本主义；在中国设立基督教青年会，无非要养成资本家底良善走狗。简单的说，目的在吮吸中国人民底膏血。因此，我们反对资本主义，同时必须反对这拥护资本主义欺骗一般平民的现代基督教及基督教会。(5)

实际上，在当时因世界基督教学生同盟大会（第十一届）在清华大学召开而引起的其他宣言中，也有不少的马克思主义的反映。(6)

在基督教方面，面对着那些反教的思潮以至行动，也有不少人出来驳辨与反击。(7)但这总只能造成一些舆论的平衡作用，并不能解决教会若干本身和面对的问题。根本之计自在乎教会的自我检讨甚至反省，至少要去了解这些问题为什么会发生，基督教今后究应如何保持并开拓其宣教？甚至若干教义，已经产生了分歧的认知，应该作何种真确的解释？就在这种情况下，若干教士或从事推行教会本色化；或引进西方的新派神学，主张圣经解释的科学化；或鼓吹基督教的社会使命，或更专力于人的重生与灵性的追求，形成了分歧复杂，或多采多姿。

教会的本色化，在清末已经有所触及，不过当时大家的态度

并不认真，也许是还没有施行的条件。此时却由于反基督教思潮的弥漫与行动的兴起，而不能再拖延了。不过由于这是本次研讨会的主题，多篇论文都在这方面讨论，所以在这里，亦不必赘言。《圣经》的解释，因蒙受科学主义的影响（西方的新神学亦是如此），较从前颇有突出的见解。在民初教会人士中，受过极完整的神学教育又兼具学术地位的刘廷芳（8）便认为，对于《圣经》的了解：

唯一可行的途径，便是运用科学性和历史性的研究方法。我们愿意指出：昔日基督教的前辈，曾相信一些怪谬的理论和幻想，当中不少是他们自我的创作和过于琐碎的分析，我们也愿意承认曾缺乏勇气去纠正或改变他们。（9）

而谢扶雅更强调

所谓专靠祷告信仰，所谓救世赎罪，所谓末日审判，其实……都是基督教中从中古到近古一时期的解释。经文艺复兴，科学昌明而后，早已抛弃无存，欧战以还，基督教的新教义，更全力注重人事，注重行为，注重自我努力，再没有开“始祖犯罪救主赎罪”的倒车，唱上帝威严操纵祸福的古调……而今试到欧美各国，问一问现代新派基督教中人，还真相信七日创造天地者有谁？童贞女感生者有谁？尸身从坟墓飞入天空者有谁？人死后长眠若干年，一声号角，醒来齐跪在上帝案前听审者有谁？还能在何处礼拜堂中听到两鱼五饼的说教，还有那个查经班里讨论斥风平海的奇能？（10）

对于《圣经》作如此科学化的解释，自然会导向“由宗教仪文而入于伦理化……由天堂地狱而入于现代社会化，处处以服务为主要，以实证为前提，以自立为重心”，（11）于社会使命，亦倍加重视了。当然，这一般倡导社会福音与社会使命的人，最主要的动力，还是来自民族主义。于马克思主义，也有其影响，但则是极少数。这方面，从以下的叙论中，便可看出。

基督教本为人世的宗教 创教的耶稣 “打定主义，要做一个人类的救星。他的眸子放出纯正热烈的光辉，要用仁慈的同情心肠，预备去拥抱贫困者、疾病者、失败者、被压迫者、堕落者、以及其他的众生。”（12）但实际上，却自耶稣而后，正如吴耀宗所说：“两千年来的基督教，偏重了个人得救，忽略了社会改造”。（13）晚清时期来华的教士，大体也是顺承着这个方向。尽管当时确有若干人，颇能投身入人群社会方面的工作，但大多数教士，并不以为然；而且即此少数重视现实问题的教士能否澈底地效法耶稣与千万人为伍，也尚有待商榷。

晚清时期来华教士宣教的方向，一般将其略分为两大派，即基要派和纯福音派，与自由派和社会福音派。前者通常将内地会的创立人戴德生（Hudson Taylor）做为一个典型，后者则往往以李提摩太（Timothy Richard）来代表。戴氏的神学观点，对于末世（死后）的看法是“人不是在地狱的火中永远被烧，就是在天堂的祝福中永远享乐。”他相信，人若不是完全接受基督，他的生活中的善良或行动的无知，都不能使他减轻永远的刑罚。因而他注重福音的宣传和灵魂的拯救。他曾经表示：

如果医疗工作能吸引人接近我们，好教我们把耶稣基督传予他们，那么医疗工作就会蒙祝福，但若是医疗工作代替了福音的传讲，这将是极大的错误。如果我们用学校或教育代替圣灵的能力来改变人心，这将是极大的错误。如果我们的意念是人能藉着教育的过程，而非藉着重生的再造，来改变归正，这将是极大的错误。如果我们不依靠永生上帝，却依靠金钱、学问、口才，或其他任何事物，这将是极大的错误。（14）

根据这样的看法，当然对一般社会工作不愿从事了。

李提摩太则相信神的国度“不只建在人心里，也建在世上的一切机构里，为使人现在或将来得得到救恩，包括身体和灵魂”。

认为神的国度和人类日常生活是不可分的，“那些尽力改善这世界的人，配得将来永久的祝福”。因而他大部的时间，都花在宣传与劝说中国的知识分子和官员们采取西方文明，尤其在教育、科学和经济方面。(15) 这派教士所从事的人群与社会工作，成绩是显著的，但却仍不能使得中国知识分子广泛认同，其主要原因，恐怕是在于他们不能够抛弃他们的国家或民族的立场，全然与广大的中国人为伍。如在戊戌变法期间，他透过翁同龢向光绪皇帝所提的改革意见，首先便为皇帝应聘用外国顾问，成立一个有八个部的内阁，部长一半由满汉人担任，一半由外国人担任。(16) 继而在庚子之乱八国联军时，他再提出：成立一个中外人各半数的内阁，外人阁员由每一个能派遣一万名军队驻扎中国的国家派两名；中国人得由各省督抚推派，但所派之人必须为列强所绝对信任。(17)

其他的教士如林乐知 (Young J. Allen)、丁韪良 (W. A. P. Martin)，也不能免除这一类的见解。林氏 1896 年在《万国公报》发表一篇《印度隶英十二益说》，历述各益之后，竟表示中国亦宜“于东南方遴选二省地，租归英治。凡有利弊，听其变置……本昔之治印度者，一移而治华。如是上下五十年间，彼童而习之者将见心思辟矣，耳目开矣……则地犹中国之地，而民则已为特出之民矣！”(18) 基于同一立场，论日本之占领朝鲜，谓“日本发难乎朝鲜，非必真疾视乎韩人，而仇视乎中国也。日廷知中国之孱弱，不能自保其疆土，岂有余力以护藩属？”则“朝鲜必折而入于俄。……俄人之势，如潮涌之，一发而难收，东方之情，如火焚之，燎原而待救。”(19) 此不啻谓日本之侵略为义举。丁韪良则于八国联军时，提出处分中国办法，恢复光绪帝之权力，但由各国予以控制；地方则由各国划分势力范围，控制其范围内督抚之行动；并倡议由美国割取海南岛。他解释说：“六十年前，英国要求香港岛，并不是为了掠夺土地，它所要求的是

一个根据地，一个转动世界的支点……我们将领上扩展到太平洋沿岸，并将我们的势力延伸到日本和中国，是由于自然的伸展。”
(20)

到民国初年，随着时势的演变，基督教的社会工作，确在日渐加强，并亦深获一般教会领导者的关怀与重视，如1922年基督教全国大会所发表的《教会宣言》中，便对此有相当的表明，宣言中说：

我们也相信：从基本上看来，罪恶是个人的，但也是社会的。吾们相信：一切不实行公道的经济制度，一切不主持公理的政治系统，一切对于个人和群众的不平允待遇，都是圣善仁慈的上帝所不容。

神的仆人，尽忠竭力，在我国人民中间，做了各种社会服务的工夫；西国的信徒，又同时慷慨辅助，使这种工作可以成功。在这两方面，吾们都极感谢。

吾们至今还没有充分地应付中国人民社会上的需求。在这一点上，吾们没有尽吾们的天职，不能辞咎。

吾们觉得社会的重生，是今日中国急不待缓的呼求；也觉得吾们若要有社会的重生，吾们必须应用基督社会的教训。所以吾们请求全教会，在颂扬神爱的时候，要宣传上帝的公义，个人的社会生活上，要注重用行为发扬基督教的博爱与公义。

吾们恳请教会，设法使全教会的教友，都做社会服务的工夫。都能凭藉基督灵感的能力，使家庭、经济、政治、社会、教育、实业、商务，简括些说，社会上种种生活，都得重生。无论教会须付出何种代价，有何种牺牲，这各处的，都必须达到的。吾们务必使神国早临，神的旨意行在地上如同在天上一样。(21)

这项宣言对社会工作的意向，虽然仍嫌不够积极与明朗，但

在这样一个由 70 多个在华差会的代表 1200 多人参加的大会，包括了各种程度的自由派与基要派，能够正式的肯定此项人与社会的趋向，总算是 一种革新。

民国以来，教会所办的社会事业均在继续。至五四时期，随着新思潮的蓬勃，民族主义的增长，以及反宗教思潮的兴起，教会人士自认为有加强的必要。在 1922 年 5 月基督教全国大会中所作的报告与讨论，都有具体的检讨与建议，而且将准备施行的目标与计划，对过去的范围都有所突破。如大会的报告中，关于教会教育计划，便列有“国民主义训练”，其要义为：

基督教虽始于个人，然亦推及于社会。故基督徒当为最善良之国民，精忠爱国，更为社会与国家谋无穷之利益。然彼之思想既如此高尚，故不当以现在之地步遂心满意足。必须力求上进，使天国真理，得以普及于世界。(22)

在教会的社会事业一节中，提出了许多现实的社会与经济问题。针对农村，认为致贫之因，主要在于旱涝不均，技术落后，经济组织不良等等。故基督教应协助进行：

1. 农技改良：于各大农场中设立农校。现在金陵与岭南等大学，已设有农科专门，但设备应力求完善，教授尤须选聘长才。其他大学亦应有农科专门之设备，并增设农业专门学校，中学内附设农科，从事五谷、牧畜、田工、森林等的改良，并将此等观念与技术，推广于农民。

2. 经济组织：因田地大半为殷实佃东所有，致农民终岁辛劳，所得甚少，若遇水旱凶荒，往往流为饿殍，即使稍有收获，亦为高利贷主剥削殆尽，故需参照西方国家之制度，创办可行而易收益之合作社，以裨助保障农民。对手工业及家庭工业，亦均须协助其改良。工人则应响应华盛顿国际劳工大会所通过之草约，并至少积极鼓吹：(1) 幼童不满十二岁者不得雇用；(2) 每星期体息一日；(3) 保护工人健康，限制工作时间，改良工厂卫

生，增置安全设备，期早日实现。(23)

其他，在医药、救济、妇女、社会道德等各方面，亦均有新的开拓意见。

不过这些计划与意向，只能算是参与大会代表一千多人的折衷，并不能反映出若干较为激进人士的意见。这些较为激进者认为前此所做这些事业，已经不能够满足实际的需要，基督教对国家和社会，应该担当起更为积极的角色，担负起更为重大的责任——即参加改造社会，建设国家。中国急需建立人民救国的热诚，以铲除旧日官僚作风和乡党心理，并提倡博爱、服务和牺牲的精神。若干信徒认为天堂和地狱并非是两种永恒存在的境界，从社会革新的角度来看，天堂与地狱分别直接与社会改革的程度有关。耶稣的使命，是将天国带入人间，意思是为后代留下一个美好的模范，教导世人应当怎样进行社会的改造。(24) 以文字传播与维护基督教卓有贡献的张钦士则强调天国的建立是依靠个人和社会共同努力，并需要耶稣的牺牲与服务精神。(25) 青年会干事吴耀宗则指出：天国只是一个理想的社会制度，在其中经济贫乏和不公平的事不再发生，人民享有富裕和平的日子。教会的任务，就是竭力寻求这种思想境界的实现。(26) 显然，这些见解，虽仍可算是自由派，但却正超越社会福音，而进入社会运动了。

淹通国学笃信基督的吴雷川，(27) 曾尽力检讨基督教义，主张除去其中不切实际和不合中国国情的部分，然后将其应用于救国救民的工作上。他认为政治行动是社会改革的一部分，如要建立神所应许的理想社会，这是必经的过程。五卅惨案发生后，他便亲身去参加群众抗议的行动。他主张基督教应该从事社会改造或革命，即使战争与流血，亦在所不辞。他表示：

基督教唯一的目的是改造社会，而改造社会也就是寻常所谓革命。纵览古今中外的历史，凡是革命的事业总没有不强制

执行而能以和平手段造成的。试问：叫一个有家产的财主舍弃他的财产，叫一个拥兵自卫的军阀解散他的军队，叫一个军备充实的国家削减他的兵力，都是等于与虎谋皮，岂能只用口舌来取得他的同意？所以有人高举唯爱主义，说基督教不可凭藉武力以从事革命，这种和平的企望，我们在理论上固然应当赞同，但从事实上着想，如果要改造社会就必须取得政权，而取得政权又必须凭藉武力，倘使基督教坚持要避免革命流血的惨剧，岂不是使改造社会底目的成为虚构以终古？

他并且强调：“当此国难严重的时期，基督教应该‘当仁不让’为国家、为民族，准备着自所当负的责任。”“中国民族要求复兴，恐怕已得不着从容改革的机会，只有预备从艰苦奋斗中开出一条血路，前途才有光明的希望。”（28）

怀着这种挽救危亡、图谋复兴的心理，若干基督教人士，于北伐成功，实施训政之时，考虑到基督教是否应该为国民党的三民主义政策，尽一臂之力。徐松石在北伐正在进行之时，即发表一篇《基督教如何适应今日中国之需要》的文章，表示基督教乃平民的宗教，主张真正的平等自由与博爱，具有服务与牺牲的精神，注重公民的教育与道德，这些都为今日建国所需要。如此，基督教今后应该从事的，可以有下列几项。

1. 民权方面，要用基督教发长真正的民主精神。
2. 民族方面，要用基督教发长正当的国家和国际思想。
3. 民生方面，要用基督教改良物质的社会。（29）

虽然在其文章中，并没有具体地提到国民党的施政，但对三民主义的大原则，应该是赞同的。曾任全国基督教青年协会干事并任教于岭南等大学的谢扶雅，更主张基督教的教育，应该协助国民党作人格的栽培工作。他说：

基督教教育会为党培育仁爱、勇敢、纯正无私的人。他们将

执行党的任务及完成它的使命……为使国民党复兴，基督徒党员应提供他们最大的贡献去支持党；要扩展和巩固党的组织。基督教教育应在党的计划中占有一个长远及崇高的地位。

同时谢氏也认为基督精神足以为革命党员的榜样，并可成为国民党赖以成功的基础。他说：

如果每一位党员均能吸取基督极其仁爱和精神，这样党将立时被希望无穷的光辉所照耀，国民革命亦将立刻成功，而中国人的国家便得享自由与平等。(30)

当然，谢氏的主张，较徐氏远为积极。但不论如何，他们愿为三民主义的大原则及基于此项原则的国民党的政策的实现而尽心力，则甚为明显。

随后，到1931年~1932年间，“九一八”、“一二八”事件相继发生，日本不仅展开大规模的军事行动，并且节节进逼华北及华东。这使若干同仇敌忾的基督徒，感到不能再行忍耐，而主张以武力抗拒。他们所持的理由，据陈晋贤的综合分析，大致有以下几种：

1. 《兴华》杂志(28卷40期)《基督教与非战主义》认为：“我们主张以武力铲除世界的暴力暴行，当然不是基于狭义的爱国心，甚至可以说并不是有什么国界的成见。此次(反对)日本的暴行，并不是因为我们是中国国民……就是世界任何国民，即日本国民，凡属基督徒，均应反对，因为他们的暴行，是世界人类的极大罪恶。”

2. 《华北公理月刊》(6卷2期)《帝国主义与基督徒》指出：日本的暴行，破坏世界和平，为维持世界和平，不得不武力抵抗。“所以我们现在大声向全世界的基督徒高呼：为了保障和平，全世界的基督徒都应该起来高呼打倒穷兵黩武的日本现政府，和一切无人道的军阀。非到人类正义的实现，誓不下旗停

战。”

《野声》杂志（2卷2期）《告全国基督徒书》则云：“如果非武力不足以保障世界和平，为什么基督徒不可以借用武力呢？如果非战争不能够实现人类的正义，为什么基督徒不应该参加战争呢？”

3. 《兴华》杂志（28卷40期）《民众要武装起来》表示：“我们主张备枪，并不是主张暴力，正是消弭暴力。按力学原则，两力平均，则两力相消，惟有一方无力，才能显出对方的暴力。若是对方明知我有相当的抵抗力，他决不施行他的暴力。”

《野声》杂志（2卷2期）《基督徒对日本暴行应有之表示》则认为：“处处表示退让，非特不能阻止事态之扩大，且足以启敌人轻视之心，以为吾国易欺，必将长驱直入。”

4. 《河南中华圣公会会刊》（44期）《基督教与战争》解释：“在耶稣的理想的天国尚未完全实现以前，即在今日的大凌小、强凌弱、众暴寡的世界中，自卫战争是不违反基督教义的。因为自卫是上帝赋与人类的本能，自卫是生存唯一的条件，自卫是生存应尽的义务；不能自卫是柔弱，是懒惰，是放弃义务，是助纣为虐。”

5. 《华北公理会月刊》（6卷3期）《自卫是爱好和平》以为，武力抵抗为的是使人类彼此接触，基于正义人道。“我们要想人群间的接触往来，以人之所以为人的共同性作标准，那必须与军国主义对抗。”

6. 《兴华》杂志（第28卷40期）《非战主义》说明，从基督教整个的教义来看，并非绝对的非武力抵抗主义。“照耶稣在世的时候，完全采取非武力抵抗，但此中有时代关系与处境关系，并不能认为就是这样。若是照《旧约》以色列人历史，摩西、约书亚、大卫等，都是毕生在战斗之中。如果断定基督教义就是非战主义，那么除非将《旧约》完全焚毁。”

7. 《卫道》杂志（卷3第1册）《不抵抗主义经文的意义》则指出：对个人而言，不抵抗主义可以；对国家而言，以有受托之责任，就必须抵抗。“基督教这样的教训，只是关乎个人不抵抗一方面，并不是叫人受着帝国主义的侵略，也白白把国人托己保守的国土，不抵抗的拱让与人……若是身为疆吏，有守土之责，这是国人托我代为保守的，不是属于我个人的，则一丝一毫也不能让给别人。这是基督教的正确意义。”

《野声》杂志（2卷2期）《在国难中基督教徒应有的觉悟和态度》更奋然地表示：“主张不与恶人作对的主耶稣可以供罗马兵上侮辱，可以受十字架的惨刑，然而他却不愿见‘父的殿变成贼窝’，所以用武力来洁净圣殿。”

8. 《紫晶》杂志（3卷1期）《日本占领东三省后宣教师应有的态度》指出：耶稣所用的无抵抗，也仅以个人所能忍受的事而言，如多行几里路，连外衣也脱下来等类的情形。耶稣并没有说“凡砍你右臂的，当转过来再让他砍你的左臂”。因为臂膀被砍，是超出我们容忍的范围了。

9. 《野声》（2卷2期）《对于反日的意见》则谓，武力抵抗是迫不得已，急不容缓的办法。譬如有一只老虎要吃人，我们不能不合力把这只老虎打倒，为的是要救人。(31)

陈氏在此文中所归类基督徒对国难的态度，尚有非武力抵抗派、稳健派与不抵抗派。除最后一派，仅主张靠祷告、忏悔以及外力干涉，来消弭侵略外，余二者则并非置身事外。非武力抵抗派强调以爱为基础，故反对战争，但主张“以人类爱的意识消灭阶级之冲突，以人类爱的意识消灭国际间之不平等，以人类爱的意识改造世界一切文化”。对付暴力与侵略，虽不赞成使用武力，但却主张不合作运动，以为对应。至于稳健派，则并非是不赞成抵抗，只是感觉在没有实力的时候，不能从事战争。所以他们主张从个人、从基层做起。“彼此卧薪尝胆，在各人所在的地方，

唤起民众；在力所能及的场合上，作抵抗日本的运动”。(32)由陈氏文章的分析，应该说，一般基督徒对抗拒日本侵略的态度是积极的。

从以上的引述，可知自1922年基督教全国大会所讨论的问题，建议的内容，以至大会的宣言，都可以看出，基督教的社会使命已经开始为许多教会人士所关注。随着帝国主义的进逼，尤其是像“五卅”、“九一八”、“一二八”等事件的刺激，若干教会领袖与基督徒更突破传统的宗教局限，而在一般社会事业之外更热切呼吁直接投入社会改造甚至革命和救国的工作。演变到这个阶段，为了使这些工作能得到合理的解释，扩大基督徒的参与，乃更进而提出基督教使命，特别是基督教社会使命的更根本的理论来讨论。

关于基督教使命的讨论，虽然无法找到足够的参考资料，但从以下三篇较为完整的论述中，仍可以看出其梗概。首先，1933年，中华基督教总会副总干事范定九在金陵大学神学院的一篇讲稿，可谓极能深入而浅出，语简而意赅。讲稿一开始，便说明他所以要探讨这个问题是因为：

自从做了基督徒以后，《圣经》中有一句话常使我不断的思索。耶稣在世的时候常常对人说：“来跟从我。”跟从他！跟从他往哪里去？无论在什么风涛险恶的境界，我深深地觉得教会（的）使命就在于“跟从基督”，其中最迫切的问题，就是跟从他往哪里去？

然后他指出，耶稣基督的一生，自从下决心为人类生活起，直到他下决心为人类舍命止，至少有四处可以寻觅到他的去处，那便是旷野、民间、山上和各各他。

继之描述青年的耶稣，他眼看着暴力加在以色列人民的身上，一班为虎作伥的税吏狐假虎威地压榨孤儿和寡妇；假冒为善的法利赛人外而显示着公义，里面却充满了虚伪和不法。在他的

周围尽是一班被掳的、瞎眼的、受压制的、贫苦的民众。处在这样内忧外患的环境，他觉得前途茫茫，遍地荆棘，遂在苦思将如何生活下去？于是，他跑到旷野里，住了40昼夜。在那里，他与大自然密切接触。他看见了野地百合花的美丽，听见了空中小鸟的和鸣，数过了天上星辰的灿烂，这一切对他发生了新的意义，原来宇宙都是生机勃勃的，万有都是和谐的，他的胸襟开阔了，见地也旷达了。面包、威权、虚荣等问题，一个一个地都在他易受刺激的脑筋中过去了。面包、威权、荣誉，这些吸引青年人的极大诱惑，在青年耶稣心目中自然也起了无限的波折。“倘然你服从我，我的一切都是你的。”但他在旷野经过40昼夜的磨炼，忽然大彻大悟地说：“人活着不是单靠食物，乃是靠上帝的道。”“撒但，退去吧！”在那一刹那间，他如同一个战胜的勇士，穿着被弹火破碎的军衣，得意地进了凯旋之门。从此，他打定主意，要做一个人类的救星，为人类而生活。他的眸子放出纯正热烈的光辉，要用仁慈的同情心肠，去亲近贫困者、疾病者、失败者、被压迫者、堕落者，以及其他的众生。基督教的社会使命，就建筑在这“为人类活着”的基础上。所以我们要跟从他往旷野去，去接触大自然的伟大，去考虑最高的使命。

要为人类而活，在思想上形成了一种人生哲学，做为他的原动力，这种哲学可以从三方面去窥测：

一、上帝是人类的父，人类都是兄弟。因为人类都是上帝的儿女，所以人人有同等的生存权利与发展机会。

二、以个人的修养，发展为社会不朽的事业。

三、社会的维系应建筑在三种基础上：领袖要做众人的仆人，正义的彰显，彼此相爱的实行。

他抱了这样伟大的人生观，去到民间，为人类挣扎，与哀哭的人同哭，与喜乐的人同乐，然而却没有人了解他。但是他仍以本性的温柔，无限的怜悯，纯洁的人类理解来宽恕人间种种罪

恶。然后，他上山去。上山是他人格的试验，也是人格的陶冶。然而社会组织中有权力的人，仍然不肯放过他，千方百计的要把他从这个世界除去。最后终于将他钉死在十字架上。至此，范氏乃作结论说：

现在我们请静默、听基督的呼声，“来跟从我”。跟从他往哪里去？往旷野，往民间，往山上，往各各他！跟从他不为自己活着，而为人类活着。世界最难做的事不是为人类生，乃是为人类死。我们要救一类人，便有另一类人来与我们为敌。我们走到温室中去，看见一些温室中培养成功的花，没有刺目的颜色，也缺少强烈的香味。基督不是从温室中培养成功的。他打定了主意为人类活着，他尝到了人间一切的苦滋味，甚至被送到十字架上，作了病苦人类的牺牲。基督以个人的修养，发生社会不朽的事业！今日的基督教怎样？今日我们做基督徒的又怎样？我们必须有上十字架的精神，才能担当改造社会的工作。(33)

范定九的这篇演说，尚是指出一个基本性的与概括性的大方向。于次年（1934年）吴耀宗所发表的《社会福音的意义》，则综论及具体的社会使命。吴氏的文章主题虽然标示是社会福音，但他却表明“我们所研究的是社会福音的意义，我们所要知道的是社会福音对于今日的使命”。他说：“我们肯定了耶稣的福音是社会福音，是应付当时时代需要的福音，并且在原则上是应付一切时代需要的福音。我们也指出了耶稣的社会福音的特点，知道它是超出了他的时代。我们看清楚了今日社会的需要，和它对我们的挑战。我们看见无数困苦颠连的民众，我们看见一个压榨掠夺的制度，我们看见没落时代许多矛盾纷乱的现象。我们也看见一些‘到自由之路’——我们可以十分同情，却又不能完全认可的路。于是我们大声疾呼地说：我们需要一个社会福音，我们需要一个能应用在今日的社会福音。社会福音的意义，我们是知道了，但

是社会福音对今日社会的使命，我们还要去研究，去试验。”

接着，他又对社会的使命——亦即使社会改造，甚至就是社会的革命，提出以下各点：

一、所要的不是枝节的改良，而是澈底的改造。在许多人心目中以为社会改造，无非就是以前所谓的“社会服务”，因而把许多带有慈善性的事业，如救灾、济贫、识字、医药拒毒等，当作社会改造事业。这一类事业的价值，并不能否认，但只做了这些，社会不会便被改造。一个社会制度看它复杂的构成因素，没有用全体的眼光，看清楚因果关系，而对症下药，即使费尽心力，也必是徒劳而无功。比如看见饥寒交迫的人，便想到失业的群众，便想到市面的萧条，便想到世界的经济恐慌，便想到帝国主义的经济侵略，便想到私有的社会制度——这便是全体的观察，这便是因果的认识；所有的工作，都要向着症结的地方，予以致命的打击，那才算改造社会的工作。

二、改造社会的立场，就是基督教的立场，说得妥当一点，就是耶稣主义的立场，因为他对于社会改造有独到的见解与特殊的贡献。他反对武力革命，注重心灵解放；反对封建制度，宣传平民意识；屏弃虚伪的仪文，实行人生的宗教；反对狭隘的国家观念，提倡人类大同的思想；不忽略物质生活，却注重人类社会的精神目的；不陷入空虚的玄想，消极的行为，却以即知即行的决心，促进天国的实现。这便是他独到的见解。照着这样的见解去改造社会，便有它特殊的贡献了。

三、许多人认为宗教与政治二者不应相连带，这是一种错误的看法。既然主张社会改造，主张人生宗教，便没有理由避免政治活动，或任何与社会有关系的政治活动。这并不是说要用教会的名义去组织政党，用基督教机关的名义去参

与政治。所希望的无非是能用先知的热情，教育的方法，使教会与基督徒明白政治与宗教的关系，因而直接间接地参加政治活动。

四、改造社会，促进天国，要有切实的行动，即以建设新社会为目标的行动。要有个人的行动，团体的行动，专门的行动，业余的行动。并且要创造一个组织。

五、行动的前提为认识。不但要认识中国的情形，世界的状况，社会的病态，思想的潮流，还要把许多零碎的认识做成体系，作综合的观察与全体的分析。

六、不但要有正确的认识，还要有牺牲的准备。要使新的生长，便要让旧的死亡。社会生活的革命，是一件新陈代谢的事；个人生活的革命，也是一件新陈代谢的事，二者是息息相关，相附而行的。有了认识，便要行动，行动总是带有几分牺牲性的。放弃旧思想接受新思想，是一种牺牲；改正旧习惯养成新习惯，是一种牺牲；为主义为理想，撇弃名利，抛弃家室，身冒万险，危及生命，这又是一种牺牲。客西马尼的汗血，是最后的牺牲；“天天背着十字架”，是日常的牺牲。牺牲因有大小，所以牺牲的意义则一：“一粒麦子不落在地里死了，仍旧是一粒；若是落在地里，死了，就结出许多子粒来。”

七、生活舒适的人，所要的是维持现状，只有生活困苦的人，感觉革命的需要。因此，凡是在水平线以上生活的人，如有志改革社会，实现天国，便有去亲近民众，认识他们生活和需要的必要。革命的情绪，假如没有这种认识做基础，都只是瞬息一现的昙花，没有转移社会的力量。

最后他强调说：

这是动荡的时代，演变中的世界。在现在，是痛楚中的呻吟；在未来，是血光中的斗争。受压迫的人必要反抗，享

着利益的人必被推倒，不平的都要把它填平；这是公道，这是真理，这是历史昭示的事实……现在革命的局势已经展开了，光明的势力已经开始向黑暗进攻了……在这当中，没有一个中立的安全地带，不前进的，便只有后退，不革命的，就是反革命……我们爱和平，但我们更爱公道；我们爱人，但我们也恨罪；我们要有热烈的忿怒，但也要深挚的同情；我们要有峻厉的威严，但也要有宽宏的度量。这一切，我们在耶稣的社会福音中都找到了。因此宣扬这个福音，身体力行，使地上的天国，得以实现，这便是我们当前的任务。

(34)

就吴氏这篇文章的整体来看，他的主张可以说，耶稣的福音就是社会福音；社会福音的本质就是社会改造，所以基督教的使命，尤其在当前中国的使命，就是社会改造，包括为加速达成目标的革命。

后此一年，1935年，谢扶雅所发表的《基督教对今日中国的使命》，更不再用社会改造的词汇，索性即用革命。文章一开始便提出：“基督教对今日中国底使命是什么？开门见山，我敢毅然绝然地作一直截了当的答案：基督教对今日中国底使命是在促成一个伟大的革命运动——民族革命、社会革命和精神革命。”继之，他解释说：“基督教宗奉耶稣基督，自然应以耶稣的使命为使命。耶稣的使命是什么，据四福音书所载，有很多条，但求其最概括而最根本的，莫过于《约翰福音》所说：‘我来，是叫人得生命，并且得的更丰富。’换言之，耶稣的使命是在拯救人类于死亡，援人于陷溺，出人于水火，解救人于束缚、压迫、痛苦、而厝之于衽席，饷之以神粮，使得能健康发育，自由舒展，而共跻于圆满幸福之疆。所谓人类丰富的生命者在此。这就是耶稣所秉的伟大使命。”

文章继言使命的地域性和时代性，认为基督教对今日的中

国，自应有其特殊的使命。不论从政治、经济和文化方面来看，今日中国的生命，真可谓若断若续，一息奄奄！以信爱望三德为基础的基督教，看这断气中的中国，上对神帝，内抚天良，有何种心潮来格？有何种义务横前？有何种的险应冒、杯应饮、苦辛艰巨应承当？基督对今日的中国的使命，便应该是要完成中国的革命了。事实上中国唯一的出路，只有毅然决然立刻把旧式的中古式的一切东西，无慈悲的无留恋的全部撤消，急速换上最先进的制度组织技术和思想，这就是我们所谓的“革命”。

再进而分析基督教的革命本质，指出：他“基督教是革命性的——至少耶稣本身是象征一团革命的烈火。他对旧制度、旧文化、旧思想，不惜用最猛烈的炸弹投将人去。他排弃饭前洗手，排弃十字街头祷告，排弃安息日绝对安息。他对于罗马帝国强权，时时起严重的抗议。他宽慰劳苦，同情下层，而对有势力的长老法利赛文人不惮当面痛斥。他立意要建设一个崭新的社会——公道、自由、平等、博爱的‘天国’。这和当时的现实社会相差太远，但他毫不踟蹰、牵就、妥协、抱着大无畏的精神，贯彻他所坚信的理想。这不是一个革命家的行动而何？福音书中屡载，当耶稣每次讲话后，人人都表示惊奇，好象他的话有权威……他所到的地方，人山人海，蜂拥相随，一方面表示他具有伟大的魄力，他方面亦见革命思想之何等适应当时大众的需求。中国古书上也有‘……革命，顺乎天而应乎人’的话。耶稣的革命运动，自然一方面禀承着上帝的启示，而他方面也隐隐地听到了大众的呼声。所以他能有那么坚决澈底的思想、言语、行动。他为了这种革命运动，济之以死，十字架上，从容献身，自有人类以来，未有如耶稣对革命之烈者！奉耶稣为教祖之基督教，奈之何不奉此革命为救世之圭臬也！”

然后谢氏再论基督教与民族、社会与文化革命之关系。于民族革命，他指出：若干学者诊断中国民族的病根在穷、愚、弱、

私、乱五大魔鬼，要救中国，端在肃清此五魔。殊不知这五大弱点恰是封建社会和半殖民地所必然发生的结果，只有把帝国主义的压迫和侵害，封建残余的势力尽行推倒，完成民族彻底的解放与独立，才能消灭于无形。基督教应当学耶稣这样有远大的眼光，有彻底的见解，抓住问题的核心，做更基本的工作，不可枝枝节节，医脚医头；亦不可徒摸皮毛，隔靴搔痒。而在促成民族革命的运动上，基督教自然会留意以下两点：

1. 帮助中国民众促醒民族觉悟，培养民族性教育，虽不失为一种民族主义，但基督教因有教祖耶稣的标准和它本身的世界性，它决不会单独地或过分的运用，以至陷入国家主义、法西斯主义或军国主义的恶辙。

2. 基督教在中国民族革命过程中的任务是，对民众作唤醒、组织与训练的基本工夫。基督教会绝不会，也不应因此而成立一个政党，虽然基督徒个人尽可自由加入某一政党在所不论。

总之，基督教对今日中国最好的贡献，应当是“用圣灵与火给人们施洗”。

于社会革命，他首先指出；中国的劳苦大众——工农，终日胼手胝足，汗血枯焦，而不得半饱，过着牛马不如的生活；只因他所劳作的些微出息，全给地主豪绅、封建军阀、资产帝国主义直接间接地剥夺了去，而那些资、帝和其爪牙的人们却不费一矢、不劳一卒的坐享着极度舒畅豪奢淫乐的生活。如果基督教真是宗奉耶稣，依照他所奉的使命：“传福音给贫穷的人，叫被掳的得释放，瞎眼的得看见，受压制的得自由”，那么，对于这样不公平的社会岂忍袖手坐视！但基督教要挽救这种危局，铲除这种不平，却不必像马克思们那样用共产主义、唯物史观与阶级斗争。而是要对现行的经济制度予以根本摧毁，新建一平等公道的经济制度，正义和自由兼备的社会秩序。旧的（现行的）是地狱，新的是天堂。基督教何去何从，不待犹豫。基督教在促进中

国社会革命运动所能做的是：

凭藉它手下各种机关——尤其是学校和文字事业，批判和暴露社会制度的罪恶，与指出其末日之将至；一面研究设计新社会制度的原则、程序和具体的组织、步骤等等。它也可以利用国内外的舆论、教育、法律、政治，作广大的宣传和鼓动。而它尤应努力的是：效法耶稣那样，竭力和平民亲近——他们是社会革命的基本队伍，否否，恐怕只有他们才能真真担得起社会革命底神圣天职，只有千辛万苦的劳苦大众才能为这生存权而奋斗；只有“木匠之子”才能领会到大众的苦痛，而喊出：“被掳者得释放，受压迫的得自由”！

然后呼吁中国的百万基督徒，投身入这些劳苦同胞的行列，为求大家的生存而奋斗。

于精神革命，谢氏首先解释，精神革命就是文化（狭义的）革命。中国文化的出路，不是全盘西化，更不是复古，也不是教授们所强调的中国本位文化建设。中国文化还得痛痛快快的革一回命才行。基督教对中国固有文化，应当效法耶稣当年对犹太固有文化（即律法）一样。“我来，不是要废弃律法，乃是要成全律法。”所谓成全，不仅是保持原有的精华，并且另行注入新信仰、新观念、新意识与新感情。《新约》中的登山宝训，都是万古常新的新原则。在中国文化革命的过程中，不但需要西方崭新的科学和技术，更需要这种真善美兼赅而圣洁的宗教，以丰富这一片已成贫瘠的土地。但对基督教，谢氏很慨然的说：

基督教对今日中国文化，更有一最伟大的使命是：耶稣人格在中国底重生。好像中古时代佛教曾在中国产生了不少“佛”一样，基督教为什么不能也在中国产生无数的“耶稣”？释迦虽死而佛法不死，故可绳绳地产出马鸣、龙树、玄奘、慧能……耶稣虽亡，而耶稣人格不亡，精神不亡，也何尝不可以在中国产生 Francis, Bernard, Wesley, Livingstone,

Tolstoi…? 基督教会及其各机关，应如何互相淬励，互相修勉，言耶稣之言，行耶稣之行……而以中国之“弥赛亚”自任？中国文化之极大危机，在国魂之殄瘁，而国魂之日就殄瘁，由于伟大人物之蹙然绝响。孔子长逝矣，王阳明长逝矣，顾亭林长逝矣。基督教有雄厚之组织，握优利之工具，宜能为中国养成基督化人格，以振起中国垂绝之国魂。

然后引陈独秀之说：“我们……要把耶稣崇高的伟大的人格和热烈的深厚的情感，培养在我们血里，将我们从堕落、黑暗、污浊中救起。”

最后，他总结说：“基督教对今日中国的使命是：为她打强心针，为她燃起熊熊的烈火，为她加紧斗争的力量，以完成民族独立、社会改造、精神革新的一个伟大的革命运动。”（35）

以上已将五四时期，迄于抗战之前，若干教会自由派和社会福音派之人士对于基督教的社会使命的看法，概略加以说明。从这些言论的演变来观察，显然是在迅速的趋向极端，似乎已经偏离了宗教，而将基督教视为一种崇高的人文主义。因此，无怪乎中国内地会的会长何尔斯（D. E. Hoste）。早在 1921 年，便表示：“我的信念是：自由派的运动，整体来说，已经离开了《圣经》中所启示的宗教信仰。”（36）所以若干基要派和纯福音派的教士，组织了“中华圣经联合会”高举《圣经》的权威，认为《圣经》是没有错误的，必须按照字面的意义来解释，以与自由派和社会福音派对抗。而若干基要派和纯福音派的传道人，更不惜以严厉的文字和实际的行动，来“辟邪崇正”，“发扬真道”。如当时在北京一带极受欢迎的传教人王明道，即是其中的典型之一。

王明道所领导的教会，一直是推行自理、自养和自传的本色目标，而且相当成功。但他的神学却和那些自由派和社会福音派，有截然的不同。在他看来，教会与世界是两个对立的组织，

世界是受黑暗的掌权者所控制，任何一处都是罪人居住的地方，这些人不诚不义，过着违背真理的生活，这样全然败坏的社会，是无法挽救的。他说：

自从亚当犯罪以来，世界便逐渐败坏，世上的列国，在人的眼中看，是有文明的、有野蛮的；有富强的，有贫弱的；有民德高尚的，有民德低下的。但在神的眼中看，却无一不是充满了强暴罪恶。神不要修理这败坏的世界，他乃是早已定意毁坏这悖逆神命的列国，建立公义永存的国。(37)

对于当时一般倡导从事社会建设和改造的说法，他认为这是一项错乱与颠倒，要改革社会，只有先改变败坏的人心。他指出：

基督的福音，不是要去改革社会中的一切恶风陋俗，以及种种不良的制度。它的功用乃是使人因信得蒙重生，成为新造的人。这新造的人是恨罪的，是羡慕圣洁良善的，是像神的。一个人的里面有了这种彻底的变化以后，那一切外面的罪恶与坏事，都连带着得了根本的解决。(38)

另一方面，对于一般自由派所宣传的建立地上天国，他自然也不赞同。他的看法是，天国的降临，是靠神的恩典，人无能为力。1934年，他出版了《人能建设天国吗？》在引言中，便率直地表示了对那些倡议创造地上天国者的不满。他说：

“建设天国”！“创造天国”！“实现天国”！这一类的呼声，在今日各处礼拜堂的讲台上，并许多教会机关出版的杂志、书籍、单张、标语里面，不断的可以听见、可以看见。一些教会中有名望有学识的领袖领着大群不明白《圣经》、信仰不清楚、不坚定的信徒，随着将这几句话几乎高唱入云。这几句话，乍一听来真堂皇漂亮，叫人念着想就能兴高采烈，意气飞扬。将这污浊，黑暗的世界，改造成天国，这是何等奇异的事业！这更表明人的才干本领是何等伟大！他们会“建设天国”，会“创造天国”，会“使天国实现在世上”。自

有人类以来，五千年之久，神所未曾做成（的）事业，现今人竟要作成，我真不能不佩服那些抱这种理想，唱这种高调的人有本领会想得出来，有勇气讲得出去。

然后，他分析，“人能吗”？随着解释：

“圣经中有没有教训我们去建设天国”？为了这个问题，我曾详细在《圣经》中查考寻求，结果从《创世纪》第一章到《启示录》末一章，我未曾寻出一句话来，说人能建设天国。我更未曾寻出一句话来，证明神曾吩咐人去创造天国。我所查出来的，只有下面所列的几种说法：等候神的国或盼望神的国……求神的国……传扬神的国……进入神的国……承受神的国。（39）

自然，他对那些自由派与社会福音派十分不以为然，有时且予以批评甚至攻击。1927年他出版的《灵粮季刊》发刊词中，便表示了他对那些社会福音派的不满。他认为：

哲学理论、长篇演说、提高人格、改良社会、服务模范、牺牲精神，这些东西为增进世上的一些利益，或者略微有些用处，但对于人的心灵，不过是糠秕尘沙。如何能养育那些可怜的饥人，使他们强健长进呢？可惜到处教会的讲台上和教会机关的出版物中，大多数都是这些无关轻重的东西，那真能拯救罪囚，养育新人的灵食，却是不可多闻多见。

并且对那些传播者加以斥责。他说：

许多教会中不信的领袖，（40）竟然公然以毒物当作饼饵，到处送给人吃。他们说：“基督教的要道只是服务牺牲，耶稣乃是最高的人格模范，是黑暗社会的改造者，世界会渐渐藉着人的智慧、力量、改造成为天国。基督由童女诞生与他的赎罪、复活、再来，都是渺茫的神话。《圣经》不过是希伯来民族的宗教史，并不足全信。”这种谬妄的恶酵，竟发展得极速。多少软弱的信徒已经受害，尚不自觉。这是

何等令人疾首痛心之事。(41)

嗣后他的著作中，有许多是针对那些以新神学为基础的自由派和社会福音派加以抨击，获得不少信徒的认同。

事实上像王明道这样笃信《圣经》，重视认罪悔改、追求成圣，福音见证等等，而不涉及社会与政治的改革等工作的教会领导人物，不在少数。如宋尚节、计志文、倪柝声、王载、王峙、贾玉铭等，均甚相近。只是他们多偏重实地所行，不愿参与现实世界的讨论和撰写与人辩争的文章。如倪柝声，虽然创立基督徒聚会所（后改称为教会聚会所），并得迅速发展，(42)但其与人论辩的文章，并不多见，他所发表的多偏向下引人归主和灵性的追求，以至于就《圣经》本义的诠释。如《话语的根据》，开始便表示：

全部《圣经》66卷，大约是40个人写的。他们个个都有他的口语，个个都有他的体裁，个个都有他自己所特用的词，个个都有他自己的感觉，个个都有他自己的思想，个个都有他个人的成分。当神的话临到他们身上的时候，他们个人的成分被神使用，不过有的人被神多用一点，有的人被神少用一点……神的话好像一部乐曲，这些人好像许多乐器。在一个乐队里，有种种不同的乐器，每种乐器都有它不同的声音，可是，当它们在那里被弹奏的时候，它们是和谐的发出声音来……但是都在演奏一个乐曲。如果是两个乐曲，就是打岔，就是错误。作话语执事的人也是如此，大家都有个人的特点在里面，但是发出来的同样是神的话。

然后他指出《圣经》的整体性，不但是每个人的撰写，就是新、旧约也是一致的。今天任何独立的启示，任何独立的职事，是根本不对的。最后归结于：

弟兄姐妹，千万不要让人在那里随便说自己是使徒，说自己是先知。你要知道，谁说话若越过神所已经说的话，就是异

端，就是魔鬼的东西……今天的光是在光里面，今天的话是在话里面，今天的启示是在启示里面。从《圣经》里面出来的是对的，不是从《圣经》里面出来的，而是从另外的东西里出来的是不对的。(43)

这当然是明确的表示，所有对教义的解释，必须依据《圣经》，不能把人的意思作为神的意思或启示。

倪柝声的《一个属灵的人》则强调人在生命上可有两种改变——从沉沦的罪人变作得教的信徒；从属于肉体的信徒变为属灵的信徒。他解释一个属灵的人是：

1. 他得着神住在他灵的里面，叫一切成圣。灵的生命灌注全人，叫全人的各机关，都靠着灵命活着，都是靠着灵力而行。
2. 他不靠着魂命而活。他的心思、想像、感觉、理想、性爱、意见，都一一蒙圣灵更新洗净，完全服在灵的管治之下，而不再单独行动。
3. 他虽然尚有身体，并非一个脱体的灵，但是体的疲倦、痛苦、要求等等，决不能影响灵，而叫它失去升天的地位。全身肢体，都是作义的器具。

所以，他认为：“属灵人就是一个属于灵的人。他的全人都是被灵所管理……无论什么，都是从灵而出。他乃是有绝对的依赖的，他所说的话，所做的事，并不随便自己做去，乃是每一次都否认自己的能力，而从灵里支取能力出来。属灵的人，就是靠着灵而活的人。”(44)

既然如此的高度重视属灵，一切倚灵而行，对于世俗间各事，便均属次要的了。所以他又主张“不要爱世界”。根据《约翰福音》十二章 31 节所记，他解释，这世界并不是物质世界，也不是指世人，乃是指这个紧密的世界秩序，这世界是撒但所创始，也是由撒但所控制。不论政治、教育、文学、科学、艺术、法律、商

业、音乐等等，都正是构成这世界（Kosmos）的事，但这些事却正是我们每天所需要面对的，不能逃避。所以关键便在于这些事发展的方向。约翰告诉我们，时代的末了，敌基督的要起来，在这世界上建立他自己的国度，这就是这世界发展的方向。撒但今天正利用今世的物质、世人和世事，要把这些归结成一个敌基督的国度。到这世界的制度达到了高峰，这世界的每一分子都将显出与基督为敌的面貌。神今日正在建立自己的教会，要使她达到完全，好让基督能在宇宙中作主。神的对头也正在建立这世界的制度，最终要达到敌基督掌权的巅峰。于是他提出警告：

我们当何等儆醒，免得在不知不觉中作了撒但的帮助，建造那必毁灭的国度。当我们面临取舍和选择的时候，我们所注意的，不该仅仅是好坏或损益的问题，不，我们当查问的是：这事是属于这世界的呢？还是属于神的？……若不是使神有所得着，就是撒但的收获。（45）

因此，他劝警：“不要爱世界”。此所以聚会所派的教会既不倾向于社会或政治的改革，就是一切这世界的事业，也都避免参与，自然更无所谓社会使命了。

以上已概要的介绍了所谓的自由派和社会福音派，尤其是趋向极端的几位社会使命的激进者，也略举一二位固持基要和纯福音派者。从此简单的说明中，应可看出，尽管那些自由派，尤其力倡社会使命在于社会改造与革命者，言论洋洋盈耳，似乎声势夺人，但那些固持基要与福音者，却明显地获得更多的信徒。这是为什么？虽然很难作正确的解释，但可以依理衡量，那是因为若干社会福音派可以说已经偏离了宗教，而转入了人文主义的领域；甚至在人文主义中，亦趋向极端，不能为一般中庸之道的人所接受。

譬如吴耀宗在基督教的社会福音中所强调的“要使新的生长，便要让旧的死亡”；“没有一个中立的安全地带，不前进的，

便只有后退，不革命的，便是反革命”，这并不合于历史以至现存的事实，也不合于耶稣基督的垂训。中国的孔子，孟子称其为“圣之时者”，但他的改革，也不过是“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也”；“周监于二代，郁乎文哉，吾从周”。(46) 即今日讲现代化的人，也并不否定传统。耶稣在登山训众时明白地说：“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全。”然后他说：“你们听见有吩咐古人的话说不可杀人；又说……凡杀人的难免受审判。只是我告诉你们，凡向弟兄动怒的，难免受审判，凡骂弟兄是拉加的，难免受公会的审断。凡骂弟兄是魔利的，难免地狱的火……”这显然是并没有废除原来的规定，只是更增加了积极的条款，使其更周延，更有约束的功效而已。哪里是要使新的生长便要让旧的死亡。至于前进与后退，革命与反革命的二分法，也全然不合于事实，甚至理论。

谢扶雅在《基督教对今日中国底使命》中所作的区分，和吴耀宗相类，也用二分法。他指出：“那种旧制度和新制度是原则上截然不同的两件东西，其间毫无妥协的余隙。旧的是代表那种惨无人道的黑暗，杀人不见血的屠杀，子孙永世不得翻身的惨酷。新的是代表各尽所能各取所需的自由和均平，老弱有养，壮年有业的仁义，生产计划、生产组织的整全、合作和合理化。换言之，前者是地狱，后者便是天国。”他这种截然的划分和前面吴耀宗的区分同样是不合实际的，人类社会复杂万状，根本无法一刀切划，可毋待详析。他认为“中国唯一的出路，只是毅然决然，立刻把旧式的中古式的东西，无慈悲的无留恋的全部撤消，急速换上最进步的制度组织技术和思想”，这也是绝对行不通的。人类的历史有持续性、统一性，既难以纵加切断，也不易横加分割，即使强行切割，也只是一时的结果，不能持久，何况还要全然除旧换新呢？所以其说法，虽能逞一时之快意，算短暂之视

听，却无法持之以久，行之以恒。

至如王明道、倪柝声等的固持基要，确能吸引信徒，培养属灵，不失为宏扬宗教的一项根本之图。惟圣灵的体验，人自不同，颇易形成一项自以为义的观念。故倪氏虽再三的提出警告，“千万不要让人在那里随便说自己是使徒，说自己是先知”，但他们自己本身却不免会形成一项使徒或先知的特殊地位。这一点，在教会聚会所中，是容易看得到的。而且王明道与倪柝声所属的教会都缺乏对社会关切的行动。他们对基督徒与非基督徒划有很清晰的界限，据王明道的观念，具有神的儿子的名份的只有信徒，未信的人都是神的仇敌。这两种不同身份的人，彼此间的接触，只限于福音传宣的关系，若不谈福音，似乎来往并无什么益处。不论教徒与非教徒，一般的看法，都认为基督教迄今不能在中国社会生根，主要原因便是信徒与非信徒间的隔绝，而隔绝的原因，在过去多归咎于其属洋教，缺乏本色化，但在盛倡本色化之后，仍然还不能突破这一层，恐怕信徒与非信徒的严格划分，应该是主要因素了。(47)

复次，基督徒既不能脱离社会而单独生存，则对这个社会的关切，不应不视为分内之事。如果仅只注重圣灵的追求，认为现实这个世界不在神的国度之内，不仅不屑看顾，而且怕沾染污秽，这种观点恐有失耶稣基督爱人救人之义。因此，极端固持的基要福音派，虽有较好的奋兴，却亦未必能持续发展。

本文至此已可结束。惟有尚不能已于言者，即既然自由派与社会福音派、基要派与纯福音派都有问题，那么基督教在现代社会，尤其是中国社会中，究竟应该取什么方向，做哪些事情？于此不得不考虑到若干中间派的人士，像张亦镜、赵紫宸等，他们既主张遵循《圣经》、注重灵修，也倡行关怀大众，服务社会。对于当前和以后教会的作为，赵紫宸于此一时代稍后所说的一段话，深值参考。

宗教有永久不废的事功……自身的工作，就是阐发教理，保存经训，崇拜神明，维持教会，加深信众的契谊，推广流布，力证幽妙……宗教引导个人，在忧虑中得慰解，在迷蒙中得指引，在罪孽中得忏悔，在危险中得平安，在疑难中得津梁，在孤独中得援助，在贫困中得优裕的精神，在软弱中得刚强的勇毅，在黑暗中得永久光明，在暂时的人生中得永不磨灭的生命，使懦夫立，贪夫廉，奸贼变忠臣，逆子变孝子，奸盗淫邪的人为圣贤，安分守己的人为善男信女，使学者为明达之士，政治家为伟人，战士为英雄……这种工程是不容易看得见的，是纯乎精神方面的，是创造灵魂的；并不供给衣食，而衣食自有供给，并不直接创造文化，而文化自得了走上正规的力量。(48)

寻绎赵氏的意思，应该是指信徒的职责，在崇奉上帝，修养灵性，传播福音，拯救灵魂；但对广大的社会大众，仍然有艰巨重大的使命，那就是宏扬道化，导引并培育人灵魂的真善美，使其达于极致，亦归于神。

注 释：

1. 关于科学主义的定义与解释，参见 D. W. Y. Kwok: *Scientism in Chinese Thought, 1900 ~ 1950* (Yale University Press, 1965), Chapter I : *The Doctrinal Impact of Modern Science on Chinese Thought*.
2. 胡适，《介绍我自己的思想》，《胡适文存》，卷四，第 608 页。
3. 陈独秀，《独秀文存》，上海亚东图书馆，1927 年八版，卷一，第 9 ~ 10 页。
4. 详见拙著《五四爱国运动的发生》载任荣祖主编，《五四研究论文集》，联经出版公司，1979 年。
5. 载张钦士《国内近十年来之宗教思潮》，第 187 ~ 189 页。

6. 如另一篇《非基督教同盟宣言》中，亦有类似的措词。同上书。
7. 可详见张亦镜编《批评非基督教言论汇刊全编》，上海美华浸会书局，1927年。
8. 刘廷芳之资历，见查时杰《中国基督教人物小传》（上卷），中华福音神学院，1983年。
9. 转引自林荣洪《风潮中奋起的中国教会》，香港天道书楼，1980年，第44~45页。
10. 谢扶雅，《基督教新思潮与中国民族根本思想》，载林荣洪编《近代华人神学文献》，香港中国神学院，1986年，第447页。
11. 同上注。
12. 范定久，《基督教的社会使命》，载邵玉铭编《二十世纪中国基督教问题》，正中书局，1980年，第496页。
13. 吴耀宗，《社会福音的意义》，载林荣洪编《近代华人神学文献》，第243页。
14. 转引自 Paul A. Cohen 著，苏文峰译，《戴德生与李提摩太宣教方式之比较》，载林治平主编《基督教入华百七十年纪念集》，台湾，宇宙光出版社，1977年。
15. 同上注。
16. William E. Soothill: Timothy Richard of China, p. 220 - 221, London, 1924.
17. Ibid, p. 218.
18. 《万国公报》，第93、94册，1896年10月~11月。
19. 同上注。
20. W. A. P. Martin: An Eyewitness of the Siege in Peking. New York, 1900, p. 152 - 157.
21. 全文载邵玉铭编《二十世纪中国基督教问题》，第517~528页。
22. 《基督教全国大会报告书》，中华全国基督教协进会，1923年，第138页。
23. 同上书，第147~152页。
24. 林荣洪，《风潮中奋起的中国教会》，第74页。
25. 张钦士，《我的宗教经验》，《生命月刊》第三卷，七、八期，1923年。

26. 转引自林荣洪，《风潮中奋起的中国教会》，第74~75页。
27. 见查叶杰，《中国基督教人物小传》，上卷。
28. 吴雷川，《基督教更新与中国民族复兴》，载林荣洪编《近代华人神学文献》，第588~595页。
29. 载《真光杂志》第二十六卷第二号，1927年2月。
30. 转引自林荣洪《风潮中奋起的中国教会》，第213页。
31. 陈晋贤，《基督徒对于国难态度的分析》，原载《金陵神学志》，第十四卷五期，1932年5月。此处引自邵玉铭编《二十世纪中国基督教问题》，第482~485页。
32. 同上注，第485~489页。
33. 原载《金陵神学志》第十五卷第三、四期，1933年3月。此处引自邵玉铭同上书，第493~508页。
34. 林荣洪编《近代华人神学文献》，第242~260页。
35. 载邵玉铭编《二十世纪中国基督教问题》，第636~660页。
36. 见林荣洪《风潮中奋起的中国教会》，第83页。
37. 王明道，《耶稣是谁？》载王正中编《王明道文库》，台湾浸信会，1976年~1978年，第七册。
38. 王明道，《真伪福音辨》，1936年。此处转引自林荣洪《风潮中奋起的中国教会》，第117页。
39. 载林荣洪《近代华人神学文献》，第605~613页。
40. 王氏对于那些否认《圣经》中神迹及怀疑耶稣神性的自由派教会人士，径称之为不信派，意即他们不是基督徒。
41. 王明道，《五十年来》，香港晨星书屋，1967年，第168页。
42. 其创立聚会所及发展情形，可见陈则信讲述《倪柝声弟兄传》，香港福音书房，1973年。
43. 林荣洪，《近代华人神学文献》，第91~99页。
44. 同上书，第302~315页。
45. 同上书，第415~422页。
46. 见《论语·为政》。
47. 对王明道神学的检讨，可参阅林荣洪著《王明道与中国教会》，尤其该

书第 13 章,《王明道神学的评估》。本文限于主题,对此一问题,无法详细讨论,仅提出个人概略的看法:

48. 赵紫宸,《基督教进解》,此书于 1943 年写成,1947 年由青年协会书局出版,第 9 页。

文社——20 年代基督教文字本色化的努力

王 成 勉

一、前 言

当基督教开始向外地传布之时，由于外地在语言、文字、及文化上的不同，本色化的现象也随之产生。(1) 传教士们必须通过当地的语言、文字来诉说与传达一个对方所完全不了解的神与宗教。传教的效果与遭遇与当地人民对自己文化的看法及传教时本色化的程度有相当密切的关系。

由于中国有几千年的历史与高度发展的文化，因此中国人对自己的文化相当执著与自负。在中国几个兴盛的宗教，都特别注意到与中国文化的结合，甚至早期传到中国的景教与十六七世纪的天主教均是如此。其中利玛窦等人在中国文化方面的造诣与利用中国文化传播教，更是中国教会本色化历史上常提到的例子。

比较起来，基督教（新教）方面似乎没有像早年天主教会中的耶稣会士那样有一大批人以一个共同、清楚的方法，通过儒家学说传布宗教。从整个中国基督教史来看，传教士在华的宣教，无论在方法上与本色化的程度上，似乎是散乱无章而又各自

为政的。

不过在民国时期，尤其在 1920 年代，在中国的基督教界有一股本色化的浪潮。此浪潮系因受到当时民族主义与非基督教运动的冲击而产生的。中国基督徒在横逆的环境下，展开了一场规模空前的本色化运动，在各地的基督徒都有回响与共鸣，热烈地讨论推行与实施本色化思想与教会的方式。这股本色化的浪潮一直到 1920 年代末期才告一段落。

在上海的文社（原名为中华基督教文字事业促进社）是此运动中最为积极，也是立论最多的一个团体。(2) 文社不但出版书籍，并发行《文社月刊》，努力以文字来促进并到达基督教本色化的目标。虽然文社在 1928 年因为经费困难，外国援助中止，而猝然停刊。但是它在中国教会的本色化发展方面留下了一个重要标记。自此以后，在民国时期，甚至可以说一直到今日为止，再也没有一份刊物，专门向中国基督徒呼吁促进教会的本色化及文字本色化。

文社的机关报《文社月刊》最足以反应文社的言论，但是《文社月刊》的内容和讨论的方向共有几类，如本色文字、教会本色化、基督徒与时局、神学、文艺、书评与讨论等，虽然各部份均有相关之处，但是为清楚地看出其宗旨与努力的方向，本文仅侧重其本色文字的讨论，探讨这份刊物如何进行和倡导本色文字的观念与做法，至于文社在本色化的观念与对时局的讨论等，将另做专文讨论。

本文将以三部分来讨论文社本色文字之构想。第一部分是提供背景的资料，介绍 20 年代反教的冲击和文社的成立与发展。第二部分是分析文社对于基督教文字事业的批评，也就是归纳出文社认为当时教会文字事业的问题为何。第三部分则是探讨文社建议教会文字事业应做如何改进，或是应该朝向什么方向发展，以及文字机构对国家社会的关系，及与外国教会的关系各应为

何。在结论中将同时介绍当时中国基督徒、教会界及西方教士对文社的看法。本文主要利用的资料为《文社月刊》，也包括当时的一些刊物，如《真理与生命》、《中华基督教会年鉴》、《教务杂志》(The Chinese Recorder)等，另外亦参考一些近年对当时教会研究的作品。

二、20年代的反教风潮与文社之发展

文社是20年代中发展起来的，其起因与当时教会内外的背景情况有密切关系。现将分两部分来叙述，首先介绍20年代反教风潮之发展和对教会之冲击，再介绍文社的成立与发展过程。

20年代反教的风潮可以追溯到1910年代的新文化运动与五四运动，自此中国的思想界与学术界往往以民主和科学来探讨国事与社会环境。在民主的思潮中，逐渐对破坏民主政治的军阀，和对侵略中国、支持军阀的强权加以批评，在社会上形成反帝反军阀的风气；而在科学方面，配合了实证主义的流行，也有反迷信和反宗教的说法。在这种情形下，由国外传来的基督教，由于长久以来和外国政府的密切关系与在诸多教案的影响下，虽然还没有马上遭遇强大的批评，但所欠缺的只是攻击的导火线而已。

(3)

20年代非基运动的导火线，来自于1922年4月在北京清华大学召开的第十一届世界基督教学生同盟会议，由于该会议的宣传和讨论文字的影响，引起上海一群学生以“非基督教学生同盟”的名义发表宣言，谴责基督教与被认为与基督教相关的资本主义。他们并将宣言通电其它一些城市的学生。在北京亦引起“非宗教大同盟”的组织，来谴责宗教和基督教，主要是从不合科学和不讲人道为出发点。虽然在北京与广州有过一些会议与宣

言，但是运动很快就消沉下去了。(4)

第二波的反教浪潮主要起自 1924 年教育界方面。他们批评教会学校的教育，批评教会学校中的强迫上宗教课与不重视民族精神，因而引起收回教育权运动，并刺激到非基督教运动的再起。此时非基督教同盟大量发行出版物，刊登反对基督教的文章，其中表示资本家用基督教来麻醉工人阶级，同时列强用宣教事业来掩护其征服中国疆土的殖民计划，并尽力寻找基督教与帝国主义关连之处。值得注意的是，此次评击教会的言论中屡屡用到帝国主义一词，显示非基督教运动受到共产主义思想的影响。这次的非基督教浪潮在 1924 年年底的非基督教周达到高潮，有演讲、集会，派发反教传单等行动，但是不久又消沉下去。(5)

第三波的反教行动起自 1925 年的“五卅惨案”。惨案的发生激起大、中学生立即展开行动，停止上课，举行抗议聚会和游行，同时发动抵制英、日货，出现了罢课、罢工、罢市的局面。学生们也因爱国主义的高涨而再度强烈地反对帝国主义，并要求被认为与帝国主义有关的教会及其教育机构在此事上表明立场，由于教会学校当局与传教士们表现不一，未达到学生之要求，使反教风潮更趋强烈，(6) 学生联合会亦藉机进行反教活动。

北伐军发动之后，对教会之攻击日益加强，随着军队之推进，特别是打击教会、侵占教堂、破坏教产等行动，将攻击教会的风潮推向顶峰。北伐军过后，所建立的党部、工会、农民协会、学生会、妇女会、教联等团体均采反教立场，排斥教徒。曾有教会人士被杀害，若干教会学校停办，一些教会事业如医院、书报行被迫关门或停刊，或生意受到影响而损失严重。(7)

这种情况到 1927 年 3 月的南京事件达到最高潮。3 月 24 日北伐军人南京后，掠夺教会与外人财产，并在混乱中杀害金陵大学副校长及其他几位外国人士与传教士，引起英美等国领事之抗议，扰乱行动才告终止，随后发生了“四一二政变”，国共两党

反目分裂，反教的情况才彻底改观。国民政府几次重申保护外人财产与生命安全，并禁止军队进驻教会，从此反教言行很快就消沉了。(8)可以说，1920年代的反教风潮起自1922年，到1927年就告一段落，虽然时间并不长，但是教会却受到了巨大的冲击。由国家主义、变动思潮、国民革命行动等因素所激发的反教风潮，让教会与教徒们开始觉醒，思考如何回应这变动的时代。

文社就是在1920年代的反教风潮中组成的。但是追溯其历史，可以推到1918年，当时中华续行委办会接受英美各布道会之托，组织中华基督教文字委员会，负责文字基金的分配和鼓励基督教文字机关的合作，在其工作事项中尚未包括发展本色著作。(9)但是根据当时参与者的看法，都体会到本色文字的缺乏。(10)这种共同的想法在1922年基督教全国大会开会时，又有第二次的反应。

1922年协进会成立后，对这种意见非常注意，但因协进会包含各派团体，不易有一种文字适合各种团体，故在1923年9月，由协进会召集11个中国基督教的作家与几位外国传教士，有乐灵生(Frank Rawlinson)、司徒雷登(John Leighton Stuart)霍德进(Henry T. Hodgkin)等，共同讨论此问题。与会人士咸认为中国基督教文字非本色化不可，不然，“不独文字上枯涩无生气，即在思想上，尤其有生吞活剥的桡凿”。(11)

由于第一次退修会中并未获得实际进行步骤的结论，故在同年12月28-30日，再举行退修会，共有16人到会，以中国人居多，决定组织一文字机关，即“中华基督教文字事业促进社”，由华人主其事，而以西人为顾问，并决定征求会员与出版《文社月刊》两项工作。后在1924年2月22日开成立会，当时通过临时组织大纲，依法举定执行部与审查部，推赵紫宸为社长，诚静怡、余日章等人为执行委员，李荣芳等人为审查委员。本来决定5月在上海举行基本社员会议，但因与会者少，遂授权社长赵紫

宸物色总干事，经赵与多人研究，遂聘金陵神学院的沈嗣庄教授为副执行干事。

1925年3月文社设临时机构于东吴大学内，办事人员除副执行干事外只有二人。其后，在1926年2月18日召开文社的全国大会，一方面通过宪草，一方面改名称为“中华基督教文社”，并决定把文社组织从苏州移到上海。文社当时的宗旨定为“提倡能促进中国本色基督教运动之国文著作，并引起此类文字阅读之兴趣”。当时美国社会宗教研究社（Institute of Social and Religious Research）表示愿予文社经费之协助，给予文社极大之鼓励与帮助。

《文社月刊》为文社之机关报，1925年10月创刊，1928年6月停刊，共出到三卷八期为止。起先其宗旨为“以鼓吹本色文字及本色基督教为职”，目的在：让国内外基督教领袖明白文社宗旨和事业，并且让读的人了解时下流行的内容和性质。但是《文社月刊》在出版了五六期后，遭遇到收集材料的困难，同时社员中又有扩大范围之建议，所以在1926年3月执行委员会开会时，决定除原有目的外，加入“教会行政”和“基督教思想”两项。（12）

《文社月刊》的主编本来由沈嗣庄负责，1926年，金陵神学院教授王治心参与编辑。根据一位学者的分析，当时的主要撰稿人包括应元道、王治心、沈嗣庄、谢颂羔、刘廷芳、赵紫宸等人。其成员约可分为三类，一是神学教授，一是教会负责人士，一是其它基督教文字机构的工作人员。稿件内容约可分为基督教文字工作，基督教思想及历史，基督教与社会、政治、文艺创作、中国教会等。（13）

为了符合“鼓吹本色文字及本色基督教”的宗旨，文社月刊在编辑上采取一种开放与挑战的态度。在文社月刊中特别辟有“介绍与批评”栏目，对当时重要的出版物予以严格的评鉴，坦

白而且率直地指出其中的优劣，同时该栏目成为编者、作者、读者间一份公开讨论问题的园地，对于月刊中的文章、别的教会刊物，以及对教会与政治和时局的关系等，均毫不被删改的刊出，此栏目的前面特别印有“本栏欢迎投稿，读者对于任何书报，能本观察所及，一为批评，无论何种主张，皆乐为披露。”

在这种编辑方针之下，刊出了许多对教会、时局及出版物讨论的稿件，其中有些用词相当强烈，批评外国教会对华政策，并积极主张自立和国人接收教产的文章，因而引起一些较保守的基督徒和外国传教士的反感。这些反对人士向文社的美国赞助单位“社会宗教研究社”提出质问，终使美国方而以“思想过激，办事不力”为理由，停止一切援助，同时文社在教外压力与经费困难的情形下，内部产生意见不协，使得《文社月刊》的三位主要负责人（即文社的代理总干事沈嗣庄、月刊主任王治心和编辑干事张仕章）提出辞职，《文社月刊》遂在他们编完三卷八期（1928年6月）后，停止出版。（14）中国教会方面第一份，也可能是唯一的提倡本色文字和本色教会的刊物就此告终。虽然其发行时间不长，但是在中国教会史上的意义却是相当重大。

三、对当时教会文字事业之批评

《文社月刊》对于教会的文字事业特别注重。从第一期到最后一期都有关于教会文字事业与文字内容的讨论，对当时文字事业进行批评，成为《文社月刊》的主要特色之一。

很多文社作者都肯定教会的文字事业对中国曾经有过贡献，同时也指出当时的文字事业已经不合时宜，有许多内容已不再受到社会普遍的欢迎，而且从文以载道的观点来看，若文字事业发生问题，自然会引起传道上的困难，是以文社作者们提出了很多

商榷意见。

第一个被指出的问题是文字事业的管理与监督之权均操在外人手中。由于教会的经费多来自外国，所以管理的人是外国人。又因为主管是外国人，所以制定的计划，设施的方法，以及指挥监督的标准，也就不得不取法外国的方式。(15)而这些外国人主，受到他们自己的观点及自己教派的影响，以及对中国的情况不够了解，往往造成出版物不能配合中国之需要。如一位作者指出：“那班人又是所谓教会中主人似的人物，倘使不得到他们的允许，那作品无论是关系于时势怎样的伟大，适应读者的要求是如何的迫切，也将被横加阻止，而没有出版行世的希望。”(16)

这些主持当时文字事业的西方人士，对中国文化的修养比较欠缺，不太懂中国的文义，对中国的文化与事物有一定成见，常会坚持自己的立场，使得中国基督徒觉得外人过于跋扈，难以配合。(17)在这种情况下，产生了两种情况：第一是对中国文化坚持有所主张的人往往不能与外国传教士合作，多半求去；留下的人则必须屈意服从，无法享有放手创作的自由，其作品如碍于某宗派之教义或某国之政治，往往被弃而不用，教会工作者的文思也受到干扰。(18)同时一些为西人工作的人士在文笔上与文学修养上不高，以致被批评为低俗，无法赢得教会内外读者的尊重。(19)

与这一种情况有密切关系的第二种情况，是当时教会文字出版中极少创作，主要为译作。中国作者在教会内思想受到限制，著作自然少，再加上传教士对于西方著作的了解和推荐，故大量翻译西方神学与思想、教会及生活方面的著作。从一项对当时出版物的调查中可知有90%是翻译作品。(20)可见翻译风气之盛。但是外国的作品往往以外国的人情风俗来比喻和写作，不易使中国人有深切之感受，因此文社作者呼吁文字应该本色化。

西方传教士自己本身的中文著作也不能让中国基督徒读者满

意。对他们著作的一般批评是文字浅陋、词汇缺乏、思想简单。(21) 也有作者分析，有些传教士虽深通中文，但无法写出顺畅的文章，是因为他们所掌握的只是工具的文字，而非艺术的文字。(22) 而只有艺术性的文字才能够深入人心和脍炙人口，是以传教士的作品也不受欢迎。在这种情形下遂产生一种呼声，即“中国教会文字，须由中国信徒创作，不是专向外人抄袭，不特不能用英文代替中文，连英文式的中文，也不适于中国一般社会。”(23)

在前两种情形影响下产生的第三种情况就是教会文字事业不懂现势，与社会脱节。在应用文字上，体裁未能适应当时白话文与新文化运动之趋势。当时白话文已风行全国，但是有些教会文字工作者仍不懂标点符号，(24) 更有人著文反对使用新式标点符号，认为用符号标点教导稚子幼童，未尝不可，若加诸文人学士则“毋乃太耻”，甚至提倡学习文言。(25) 所以王治心在他的《如何使基督教文字打到社会的中心》一文中即率直的批评：“彼年耗多金的著作机关中，操笔政者，非陈腐不堪的学究，即未尝一日新文化书籍的顽固家，操三十年以前的后膛枪，欲在这文艺复兴的文坛鏖斗中战胜克敌，即属至愚，亦必知其无幸。”(26)

第二个基督教文字事业的问题被认为是教会文字事业的致命伤，即没有与中国文化融合，因为教会文化事业的使命是要把教道在中国民族的心中培养起来，但是当时的文字工作很少冲到中国文化的营垒中去，将中国民族的心灵、传统、宗教经验加以发掘，融合应用，与基督教中的根本原理相结合，成为感动中国人之心之方式。(27) 这个问题事实上也是受到外国传教士主政的影响，对过去中国的传统文化与宗教经验不够了解，限制到中国人自己在宗教经验方面的创作，自然无法把中国文化的一面彰显出来。

另外，基督教出版界中不能合作也造成了问题。各文字事业

单位有本位主义，对其工作人员限制很多，甚至不愿自己的职员替其它刊物写文章，连在余暇和假期中，也不允许他们在外发表文章。(28)各文字事业单位也缺少彼此间在编辑、推销和广告上的合作。出版物没有特色，内容及选题重复，彼此竞争等，都是缺乏协调之故。在销售方面，也没有一个联合的销售处，委托他人或其它书局代销，则对方或是不肯用心或是力不从心。(29)彼此间的广告合作也较缺乏。一般而言，当时中国基督教出版界是问题丛生，正如一篇分析当时出版界的文章指出：“总而言之，统而言之，中国现有关于出版界的刊物，太注重自身的利害而不顾及全体的利益，内容太简单，对新闻学的知识太差池了，处处显露太无计划与能说不行的毛病，太无眼光，态度太不忠诚。”(30)

同时，《文社月刊》的作者也深切批评在教会文字事业内工作的中国人上，除了外在的影响原因外，本身不够敬业，也造成了文字事业的困难。一般而言，缺乏著作人才，作品多有思想不够周密、内容不够高超之处。而稍有名声之人，则是应接不暇，劳碌异常的去从事应酬著作，因此导成两种不可幸免的弊害：第一是因为应酬的原因，便增多了敷衍塞责的作品，而少有创作精神；第二是因为若干作者受各方约稿，精力耗费过多，身体受了很大亏损。(31)

至于一般的教会文字作家，则是无深厚之中国文字与神学基础，又妄自引伸，迷信外人著作，并窃取他人文字与文意，曾被一《文社月刊》的作者用“偷、陋、贩”三字来形容文字界的这种现象。

攘人意为己有，改头换面以愚人耳目，转录他报文字而不加声明，此等行为，无殊盗窃，非偷而何！

说理浅薄，行文鄙谬，不知说文，妄拆汉字，如以四非为“罪”，无心为“恶”等类。不明儒理，妄诋孔丘，如以

三纲相诬、复古相谤等类。甚至以共产为使徒之主义，战争为基督所不非。穿凿附会，识者所嗤，非鄙而何！

崇拜蟹文，迷信舶品，传译既多，创作仅有，所谓著作机关者，不过一进口货之洋行。翻译非不重要也，苟仅如此为著作界唯一之目的，无论西方思想之是否适用？亦难免文化侵略谓。且教会著作，旨在阐扬其理，初非营业，彼著作人不过以获得月薪若干元为了事，毫不加以研究，一书之出，定价之巨，以功利之心处之，非贩而何！（32）

另外教会文字事业工作者也缺乏进取心，得过且过，混日子拿薪水，缺少内在的激励，以及作家有拜金主义现象，屈服于更高的物质利益，又没有积极培养新一代的作家等问题，也散见于《文社月刊》的批评之中。（33）

四、对本色文字的建言

《文社月刊》一方面对教会文字事业存在的诸多问题予以提出和批评，另一方面也做了许多改进的建议。在建议改进的地方呈现变化与多样性，有的要求尽速完成，有的则比较持重；有的注重在大的地方，有的在某些方面做细节的探讨；有的侧重在精神方面的改进，而有的则提出实质的步骤。读者从众多本色文字上的建议可以感受到这些作者对于谋求改进的急切与热心。

第一点改进之处，是争取中国人在文字工作上的主权。这一点关系到教权与教产问题，并不是要采取激进的手段，而是主张中国人士应用和缓的方式唤醒差会的觉悟，把差会主办的文字事业，逐渐移交给中国人士，使他们有充分发表思想的自由与机会。（34）对于同样目的的另一提议，则是由中国人士自己组织纯粹属于中国人的机构，掌握住文字事业的行政与方向，这样才

足以用中国人的眼光，开展中国的基督教文字事业。(35) 另外组织文字机构，固然是避免外人干涉，另一方面也是避免教产上的争执。在以后的历史中可以看出，外人对于教产和教权并不愿意完全转交给中国人士。

第二点，也是议论最多的一点，就是培养文字事工方面的人才之道。大部分《文社月刊》作者在讨论文字事工时，都察觉到这方面人才的缺乏，而且也都认为，只有培养人才才是树立文字事业永久基础的方法。

这些文章首先对教会办的各级学校提出改进的意见，希望这些学校要注重国文，中国史地，同时要提高国文教员的素质和待遇。过去，大部分外国传教士所办之学校，因为受到外国政府的保护，不用向中国政府登记，在外国校长主持之下，课程与课本不按教育部的规定，对国文及中国史地不予重视，任教的国文老师待遇也比较差。有几位《文社月刊》的作者认为这种情况影响到学生对国文的态度，对中文的兴趣不及英文。因此应该立即对国文教员的素质和待遇加以改善，并依教育部之要求授课。(36)

另外有好几篇文章认为应该成立研究院或专门学校、科系来训练大学毕业生，对具有虔诚信仰，有写作兴趣的学生，给予神学、国文、英文、哲学、伦理、译述方面的训练，并加深他们生活上的经历，在经过长时间的训练后，予以优厚的待遇，使这些受过专业训练的人才能在基督教文字事工上发挥作用。(37) 同时，在教会所办的学校中应设有文字专科，或翻译及新闻学等课程。(38)

在提出加强国文训练与对中国文化的研究时，作者们也注意到了谋求基督教精神与中国文化相调和，许多作者并用佛教的文字作品为比喻，指出其与中国文化调和的成功。根据调查，在2300多种基督教作品中，90%是舶来品或是依此改造出来的，因此强调对中国文化的研究，更必须在中国历史的宗教背景和社会

心理上有充分的了解。(39)

对于已经出版的作品，有几位作者认为应该成立检查部，审查教会的出版物，一方面提高质量，一方面避免不良作品破坏基督教的形象。因为过去各教派人才不齐，出版物中，言词低俗，言论不合常理、逻辑的很多，引起教内外人士的反感，故不少作者呼吁，应成立一个各教会联合的审核文字机关，在基督教文字出版前先予审查，去除一切无价值之作品，务使基督教文字作品打入社会，去影响社会。(40)

对内加强要求的另一作法是提倡批评精神。除《文社月刊》本身的编辑政策就是开放性的讨论外，还有作者认为真正的批评是有利和促进基督教进步的，应本着求真、知识经验、客观和有条理四个原则，坦诚无畏地去批评，以促进基督教文字事业的进步。(41)

另外一点提出的改进之处，是要各教会的文字事业放弃门户成见，互相团结合作，无论是在遭遇教外的批评、应付时局或出版书籍上，均需要教会文字事业的合作。当时在各文字机构中缺少联络，在发行上也缺少配合，没有建立很好的联合销售网，在广告上也没有配合。因此文社作者呼吁应该加强协调组成强有力的宗教文字事业联合机构，以应付各种问题，并召集聚会，做灵性与人格上的修养。(42)

最后一点被许多作家提出注意和改进的，是文字事业必须注重对时代的反应。当时作者们都体认到时代的变动，并认为基督教的作品必须要适合时代。例如对于当时新文学、白话文运动以及五四运动有所反应，有人主张用白话文重译《圣经》(43)；有人主张用具有科学精神的注释和神学使基督教避免陷入神秘与超自然之中(44)；同时也有人主张让从事文字工作的人游历全中国，以观察中国同胞的生活状况及各地的情形，了解到真正的需要，并游历世界充实见闻，才不会闭门造车，与现实脱节。(45)

《文社月刊》为推行白话文与新式标点特别在 2 卷 4 期上加刊注明，凡投稿者必须用新式标点。(46)

五、结 论

基督教新教入华一百多年来，外国传教士在华热心布道，从事各种事工，但是一直到“文社”时期，他们并没有全面与深入地探讨在中国实行本色教会与本色文字工作的问题，一直借重西方的书籍、教会方式与文字事工，中国基督教徒鲜有参与的机会。

清末民初以迄 20 年代是中国思想的变动时代。中国遭受外国和国内各种事件之冲击，激起民族主义的浪潮，并掀起反基督教风潮，对基督教会产生极大的震撼，无论是中外人士都思考到中国的情势、自己的信仰与在中国布道的问题。

“文社”的出现就是在 20 年代中国民族主义冲击下，基督教会内部一群少壮派精英对时代的反应，他们对当时基督教传教的媒体——文字——感到不满，遂聚集组织“文社”，希望有所改变，以解决传教的困境，以本色教会及本色文字来回应外界当时对基督教及其文字事业的批评，并藉此改变来打入中国社会，深入中国人心，以为广大的中国民众所接纳。

他们的立场与“文社”的言论立即吸引了教会内外人上的注意，《真理与生命》、《基督教报》、《基督教出版界》、《中华基督教会年鉴》、《申报》等均有回应。(47) 学术界也有历史学家陈垣、文学家夏丏尊注意到《文社》及其内容。(48) 另外当时在中国发行的传教士刊物《教务杂志》，也报导了《文社月刊》的言论。(49)

文社对当时教会界的种种问题采取公开讨论的方式，对于外

人主持文字工作的弊病率直指出，认为由于西人主持工作，使得文字事业不能适合中国的需求与文化、中国人才无法配合与发挥；同时西方译作太多、译文不好、脱离中国现势，以及文字事业间缺乏合作、中国职员和作者不够尽责等问题，均被提出讨论。虽然言词尖锐，但确系实情。

在另一方面，《文社月刊》的作者也做了很多建议，如接收西方在华文字事业、培养人才、在各级学校加强国文和国文教授的师资，成立文字方面的研究院等，以及在出版界设立联合检查部，强调开放与批评精神，并注意时代的转变与反应等，这些均可看出他们的理想与热心求改善的一面。

总之，从文社作者的批评与建议中可以看出一些值得思考的问题。他们在批评上很有见地，也的确是一针见血地指出问题的所在。但是当时中国的文字界未必能虚心接受他们的批评。尤其是时值新旧时代交替，上一代的观念并未改变，也不会有很开放的心胸接受来自教会内的批评，特别是年轻一代这种率直公开的批评。

其次，虽然文社在批评外也提出改进的意见，但是他们多半是提出一个原则或理想，而没有指出一条清楚可行之路。例如以本色教会或本色文字而论，到底要做到什么程度才算是“本色”？没有人能够给予定论，大家高喊本色，反而没有一个标准；要融合中国文化与基督教，有人说应把基督教放入中国文化中，也有人说要把中国文化放入基督教中，到底应该怎样，文社的作者们也没有明确回答，于是本色文字之主张遂流于空泛。

再者，文社的一些建议是理想高而不切实际，例如主张组织联合文字检查部。中国人一向喜欢自己写的文章，现在自己的文章出版要受到审查，可能会不准出版或者被烧掉，这不是所有作者都能够接受的，何况这牵涉到各教派与各文字事业的立场问题。

第四点，也是当时文社作者们的最大难题，就是中国当时的基督教会及教徒尚无足够的经费来从事各种他们（文社作者）所提出的计划和理想。当时在华的主要文字事业之经费多来自国外，所以在经费不能自足与控制、教权也没有独立的情况下，各种改善措施、建立研究院、图书馆、均是纸上谈兵，不切实际，甚至《文社月刊》自身也在美国的社会宗教研究社不再支持经费时而停办了。

最后我想用文社作镜子对照今天台湾的基督教文字出版界。台湾目前仍有不少教会机构与文字事业在接受外国经费补助，因此也多少在行政权和发展上受到限制。但是今日台湾再一次遭遇到时代的变局，在政治、社会、文化方面均在转变之中，中国的文字工作者与文字事业有多少能对转变的时代予以回应？有多少在从事培养未来的文字工作人才？有多少能有开放的心胸与批评精神？有多少在尝试把基督教与中国文化融合？恐怕这都是当前台湾基督教文字事业工作者所应该深思的问题。

注 释

1. 事实上神学家已指出，整个教会史即是一个本色化神学的历史。如 Bruce J. Nicholls 认为：“The history of the church is a history of contextualized theologies that are varying responses to the work of the Spirit of God in particular historical contexts.” 见其所著 *Contextualization A Theology of Gospel and Culture* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1979), p. 54。
2. 文社的机关报《文社月刊》在论时局、本色化运动、基督教与各种主义及新思潮等三类文章在数量上均较其它刊物多得多，见中华福音神学院中国教会史研究中心编，《中国基督教史研究书目中、日文专著与论文目录》，台北，中华福音神学院，1981年，第82~90页。
3. 关于1910年代至1920年代的思潮讨论有不少专题与论文，如 Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (

- Cambridge: Harvard University Press, 1960); Grieder, Jerome B. *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Cambridge: Harvard University Press, 1970); 吕实强, 《民初知识分子反基督教思想之分析》, 中华民国建国史讨论会, 1981年; 梁家麟, 《五四前后新文化运动思潮与基督教》, 第三届华人福音会议汇报, 香港, 世界华人福音事工联络中心, 1988年, 第496~516页。
4. 一般中国学者均把反教风潮的起点定在1922年在清华召开的第十一届世界基督教学生同盟所引发之事件上, 而把新文化运动、五四运动所扬起之民族主义当作背景。如赵天恩《中共对基督教的政策》, 香港, 中国教会研究中心, 1983, 第25~40页; 林荣洪, 《风潮中奋起的中国教会》, 香港, 天道书楼, 1980, 第128~135页; 王治心, 《中国基督教史纲》, 香港, 基督教文艺出版社(重印), 第267~273页; 查时杰, 《民国基督教会史(三): 非基运动与本色化运动时期(1922年~1927年)》, 载《国立台湾大学历史学系学报》1984年, 第375~402页。美国学者鲁珍稀(Jessie G. Lutz)在其近著中则把非基运动的第一期时间划为1920年~1922年, 她从新文化运动中民族主义与反偶像主义对基督教的批评做为起点来讨论。详见Lutz, Jessie G. *Chinese Politics and Christian Missions: The Anti-Christian Movement of 1922-1928*, Notre Dame, Indiana: Cross Cultural Publications, INC. 1988, 第2章与第3章。
 5. Lutz, Jessie G, 前引书, 第4章与第5章。
 6. 王成勉, 《北伐时期基督教知识分子对国事的反应》, 载《中国近代政治与宗教关系国际学术研讨会论文集》, 淡水, 淡江大学, 1986, 第271、287页, 注16。
 7. Lutz, Jessie G, 前引书, 第6章; 赵天恩, 前引书, 第59~63页; 林荣洪, 前引书, 第143~169页; 查时杰, 前引书, 第423~432页; 王成勉, 前引书, 第270~273页。
 8. 对于1920年代反教风潮的研究已有相当不少的作品, 本文为概括性叙述, 故不一一详注。有关作品除上述所引鲁珍稀、赵天恩、林荣洪、王治心、王成勉、查时杰等作品外, 尚有查时杰, 《民国十年代反基督教运动产生的时代背景》, 中华民国历史与文化学术研讨会, 1974; 张钦士, 《国内近十年来之宗教思潮》, 北京, 燕京华文出版社, 1927; Lutz, Jessie G., *China and Christian Colleges, 1850-1950* (Ithaca: Cornell University

Press, 1971); Varg, Paul A., *Missionaries, Chinese, and Diplomats: The American Protestant Missionary Movement in China, 1890 ~ 1952* (Princeton: Princeton University Press, 1958); Yamamoto, Tatsuro and Sumiko Yamamoto, "The Anti-Christian Movement in China", *The Far Eastern Quarterly*, Vol. XII, No. 2 (Feb, 1963) pp. 133 - 147; Yip Ka-che, *Religion, Nationalism and Chinese Students: The Anti-Christian Movement of 1922 ~ 1927*. Bellingham: Western Washington University, 1980; Chao, Jonathan T'ien-en. "The Chinese Indigenous Church Movement, 1919 - 1927: A Protestant Response to the Anti-Christian Movement in Modern China". (Unpublished Dissertation) University of Pennsylvania, 1986.

9. 何凯立,《中国基督教文社与本色神学著作》,《中国神学研究院期刊》,第五期,1988年7月,第7-8页。
10. 沈嗣庄,《中华基督教文社报告》,《文社月刊》三卷四期,1928年2月,第100页。
11. 沈嗣庄,《本社一年的回顾》,《文社月刊》,一卷第十一、十二期,1926年10月,第1页。
12. 沈嗣庄,《(编者)按》,《文社月刊》,二卷六期,1927年4月,第99页。
13. 何凯立,前引文,第9页。
14. 沈嗣庄,《我服务文社的最后总报告》,《文社月刊》三卷八期,1928年6月,第1-15页。
15. 程湘帆,《我对于基督教文字事业之意见》,《文社月刊》一卷二期,第31页。
16. 谢颂羔,《对于基督教文字事业之我见》,《文社月刊》一卷二期,第40-41页。
17. 这种言论很多,例如:李则灵,《基督教文字事业之我见》,《文社月刊》一卷三期,1925年12月,第32页。
18. 持这种观念的,可见李则灵,前引文,第32-35页;李逢谦,《基督教文学的建设》,《文社月刊》一卷二期,1925年11月,第53页。
19. 李逢谦,前引文。
20. 王治心,《中国基督教文字事业之过去、现在与未来》,《文社月刊》一

卷八期，1926年7月，第67页。

21. 应元道，《百余年来在华西教士对于基督教文字事业之贡献》，《文社月刊》一卷四期，1926年1月，第13页。
22. 聂绍经，《我对于基督教文字事业的意见》，《文社月刊》一卷二期，1925年11月，第47页。
23. 李则灵，前引文，第33页。另外也有人指出“几位西国饱学先生，他们文章衰解的很……”，沈嗣庄，《为什么要有文社》，《文社月刊》一卷一期，1925年10月，第39页。
24. 沈嗣庄，同上注。
25. 陈金铺，《我之著作经验》，《文社月刊》一卷三期，1925年12月，第38-43页。
26. 王治心，《如何使基督教文字打到社会的中心》，《文社月刊》一卷二期，1925年11月，第9-10页。
27. 汪兆翔，《天主教的出版事业》，《文社月刊》二卷五期，1927年3月，第34页。虽然此文作者是讨论天主教的出版事业，但是也说“反观基督教的文字界，又何独不然？”
28. 沈嗣庄，《对于基督教文字界之杂评》，《文社月刊》一卷十一、十二合刊，1926年10月，第171页。
29. 同上注，第171~172页。
30. 白《中国现有的关于出版界的刊物》，《文社月刊》二卷九期，1927年9月，第75页。
31. 谢颂羔，前引文，第41页。
32. 此段文字引自王治心，《如何使基督教文字打到社会的中心》，第11页。其中第一点“偷”的说法，亦有其它类似文章，如有人指出中国教会人士的著作中，往往为拾人牙慧，步人后尘，缺少创作。拯众，《基督教文字事业之特点何在》，《文社月刊》一卷五期，1925年12月，第38页。另外在“鄙”的方面，也有其他《文社月刊》作者作类似的批评，指出教会出版的《圣经百科全书》“儒教”条中，对儒家学说完全是隔核，而且任意褒贬，不当之处很多。王治心，《评圣经百科全书儒教条》，《文社月刊》一卷十一、十二合刊，1926年10月，第131~133页。

33. 沈嗣庄,《对基督教文字界之杂评》及《向努力基督教文字事业者进一忠告》;谢颂羔,《对于基督教文字事业的我见》等文。司徒雷登著,陈浩澄译,《解决著作人才问题的我见》,《文社月刊》一卷一期,1925年10月,第14~20页。
34. 聂绍经,《我对于基督教文字事业的意见》,《文社月刊》一卷二期,1925年11月,第41页。
35. 健者,《中国基督教文字事业泛论》,《文社月刊》一卷四期,1926年1月,第10页。
36. 桂湘帆,前引文,第35~37页;王治心,《本色教会与本色著作》,第6~8页。司徒雷登,前引文,第19页。
37. 赵紫宸,《我对于中华基督教文字问题的感想》,《文社月刊》一卷一期,1925年10月,第26~27页;健者,前引文,第10页;王治心,《本色教会与本色著作》,第8~9页;王治心,《中国基督教文字事业之过去、现在与未来》,第68页。
38. 谢颂羔,前引文,第41页。
39. 王治心,《中国基督教文字事业之过去、现在与未来》,第67页。
40. 李逢谦,前引文,第25页;健者,前引文,第10页;汪兆翔,《基督教对于最近时局当有的态度和措施》,《文社月刊》二卷八期,1926年6月,第25页。
41. 健者,《基督教文字事业界应有的新精神》,《文社月刊》一卷五期,1926年2月,第1~5页。
42. 健者,《中国基督教文字事业泛论》,《文社月刊》一卷四期,1926年1月,第10页;王治心,《中国基督教文字事业之过去、现在与未来》,第67页;铮铮,前引文,第6~7页。
43. 陈助,《圣经文学与基督教文字界的责任》,《文社月刊》一卷三期,1925年12月,第68页。
44. 王治心,《中国基督教文字事业之过去、现在与未来》,第65~66页。
45. 同上注,第69页。
46. 二卷四期出版于1927年2月。见该刊启事,第72页。
47. 请参看《文社月刊》二卷六期所引吴雷川在《真理与生命》二卷五期所载之《为〈中华基督教文社〉进一言》;亦如《中华基督教会年鉴》

- 1927年卷中有“文社”之介绍，在稍后的《年鉴》中亦提及“文社”。
48. 陈垣曾对《文社月刊》二卷五期《天主教的出版事业》一文提出读者投书，刊登在《文社月刊》二卷七期，1927年5月，标题为《关于基督教文字事业一封信》，第12-23页，夏巧尊为当时《一般》杂志主编，在该杂志12月号第608页上刊登一篇《读中国历史上的上帝观》，是回应《文社月刊》之文。见《文社月刊》二卷二期，1926年12月，第76-79页。
49. 如 Lyon, D. Willard, "Dr. C. Y. Cheng's Thoughts on the Indigenization of the Chinese Church", *The Chinese Recorder*, (Dec. 1925) pp. 814-820。此文是在介绍《文社月刊》一卷一期诚静怡之文章《本色教会之商榷》。

台湾的独立教会

史文森 (Allen Swanson)

一、引言

非西方人士长久以来，就把基督教当成“西方宗教”，非西方的土地上出现的基督教教会被视为殖民地的西方差会产物，自然，基督教的教义也就是“洋教”了。的确，大部分教会在19世纪到20世纪初期由西方传教士建立，那段时期中，西方势力扩展得非常迅速，当基督教传入时，就常被认为是入侵的外国势力，意图破坏现存的社会与古文化。

东方人士曾大力鼓吹的“西方撤退”⁽¹⁾带来了一种新现象，随着它的撤退而来的是许多不同种类，正在发展中的非西方独立教会，这些教会在过去五十年中的增长现象已提供了有力的辩证，以驳斥“基督教只是西方文化传统”的罪名，全球各地在自己文化中建立起来宣扬基督教福音的教会正在增加，他们与西方没有任何经济、组织与人事上的关联，而且，几乎在每一个国家中，这些“本色化”教会的增长率都比那些依赖西方差会的教会高。David Barrett 在其所著《Schism and Renewal in Africa》一书中估计撒哈拉沙漠以南大约有六千个这种独立教会，其所属的七

百万会友占非洲基督徒总数的五分之一，而且在大部分地区中，其增长率远超过西方支援的非洲教会，事实上，基督教在非洲的全部增长如果继续下去，将使非洲在公元二千年成为世界上最大的基督教大陆。(2)

越来越多的教会学者们认为基督教在拉丁美洲的前途掌握在独立的五旬节派教会手中。虽然这些教会与北美或欧洲差会毫无关联，但是，1970年左右，这些五旬节派教会的数目已比拉丁美洲所有其他基督教教会多了一倍。(3)

我们所说的“独立教会”是指一个教会或一群教会，其成长极少或完全不仰赖西方差会或教会的直接援助。在某些地区，他们也许由一个差会教会脱离出来，但是，通常全在本国领袖的发起与领导下崛起，这些领袖深信西方支援的教会永远无法在本地的土壤中扎根。

中国也不可避免地受了这股趋势的影响。董显光博士说：“在台湾的中国基督徒有强烈趋势，要脱离与外国的关联，建立本身的自养教会。”(4) 中国大陆也是如此，本世纪的前五十年中，犹有很多人坚持“自立、自养、自传”，二十万名独立的中国基督徒起来证明基督教在这许多人坚持“自立、自养、自传”无法达成的国家里能够不藉外援而生存增长，1919年~1949年之间，所谓“正统”差会支援的教会由345 000位成人增加到625 000位，在30年中增加了80%，同一段时间内，中国的独立教会会友由大约一万人增加到20万人，几乎增加了20倍。(5)

这些教会中较大的有：中国独立基督教会 (China Jesus Independent Church)，1906年在上海成立，1949年估计已有三万人(6)；耶稣家庭单在山东一地就有六千位成人会友(7)，聚会所不到30年之间增加到七万余人，真耶稣教会在略多于30年的时间内增加到至少八万位成人会友(8)。

这种惊人的增长与弹性也延伸到台湾，1945年，台湾总数

二万名左右的基督徒中大约有五千人属于独立教会，1970年前后在台湾19万基督徒中，他们的数目已增加到大约7万人（9），如果按最近的统计数字来看，台湾有34万成人基督徒，其中有20%完全与任何西方教会或差会无关（10），我们可以证明这种教会大都是今日在台湾增长迅速的教会。

二、台湾独立教会的增长

独立教会有哪些？它们为什么崛起？它们所用的方法与正统教会有何区别？（11）

1940年代末期来台的中国基督徒面临同样的问题——当地没有国语教会供应其灵性上的需要。长老会，真耶稣教会及一个小的圣教会虽早已存在，但是它们都使用台湾方言，在1948年美南浸信会的差会抵达前，没有任何西方差会愿意或能够满足这些刚抵达的基督徒的需要，有些基督徒很幸运，曾受过训练能自己领会，作见证，并开始自己的教会。在大陆上，这些训练大部分在独立教会中才有，受过这种训练的人就是最先收割台湾新工场庄稼的人。

1946年左右最早的一批基督徒开始借座落在台北许昌街的男青年会聚会，因为没有正式的领袖，他们只聚在一起祷告，唱诗并分享见证，由于对讲员的需要愈来愈强烈，有恩赐公开讲道、解释神话语的会友便分担这个责任。在那段时期工作的人当中有一位年轻人名叫吴勇，那时他虽然不到三十岁，却患上了似乎无法医治的癌症，医生宣布他已无药可救，因此吴勇就回家等待死亡的呼召、经过许多忠心信徒的代祷，吴先生在1948年竟奇迹似的痊愈，并成为许昌街教会最有力的讲员之一。他痊愈后便奉献全时间服事，数年后在南京东路开始自己的教会，过去

20年中，吴长老在台北县又开始了两座教会，和原有的许昌街青年团契合起来，他们前后拥有数千名会友，由于其坚强的平信徒训练课程，因此只需要三位全时间工人工作。(12)

1940年代末期与1950年代初期，许多其他小教会按着同样的独立原则崛起于台湾，1960年其中三个开路先锋——台南大林教会、由倪颂德小姐于1951年建立的高雄国语礼拜堂，屏东基督教会——与吴长老的台北教会结成了一个属灵的团契。最初，教会领袖、长老及有经验的基督徒聚集在一起只是为了灵里更新及交通，但是，由于他们提倡“自助”精神，所以开始每年两次的同工退修会藉以彼此造就，并交换有关教会工作的方法，虽然这群教会被统称为“地方教会”，然而，自称“地方教会”的其他独立教会却愈来愈多，他们的工作原则基本上大致相同，但彼此之间并无正式关系。

台北有一个著名的独立教会叫“灵粮堂”，和平东路的灵粮堂是一位香港的布道家赵世光在二次大战后的十年中所建立的无数灵粮堂之一，1959年左右，这个教会在寇世远有力的领导下已增长到400位会友(13)。1969年，“寇监督”带着大约60位会友离开而在中山堂开始了一个新工作，就是“基督之家”。他们迅速地继续增长，1973年左右，已拥有700位会友，参加主日崇拜的会众也是此数。在这个许多其他教会会友人数日渐减少的时代里，他们的规模也可算是一种成就。他们目前正在计划建筑自己的教会。

台湾最大的两个独立教会是聚会所和真耶稣教会，后者先到达台湾。真耶稣教会的本源可追溯至1906年洛杉矶所发生的独立五旬节运动，这个新运动的第一位传教士，于1907年到达中国。1909年一位山东的长老会会友张灵生加入这个运动，1912年又有伦敦会的魏保罗和另一位长老会会友张巴拿巴加入。他们深信当时在中国的大部分基督教与《圣经》相违背，因此开始其

独立的传讲，1920年左右已扩展到湖北、河南与浙江，并于1922年传入福建。1926年，一个抗日训练营里有一些台湾青年听见这个福音悔改后，立刻邀请这些真耶稣教会领袖到台湾举行一些福音聚会。1926年3月第一座教会在彰化县西建立，1935年这个教会已扩展到花莲，同时，山地工作也开始了。(14)

这个完全独立的教会增长非常迅速，1972年他们的记录显示有31 600名已受洗的成人与孩童，平均分配于平地与山地教会。此外，他们有160座教会与32间祷告所，已成了一个真正独立的世界性中国教会，总会座落于台中。另外还有将近100个教会分散于马来西亚、新加坡、沙巴、印尼、韩国、日本、香港、欧洲及美国(15)，这些教会并非建立在华侨社会中，而是建立在当地人民中，只有少数例外。

台湾最著名的独立教会是聚会所，虽然他们在1948年开始时只有八位会友，但1972年的各种报告却已显示其目前会友人数为35 000~40 000位成人。这个运动的领导人倪柝声极有才华，根据报告，他已于1972年6月在上海去世。1922年当倪氏还是一个学生时，就被一位退伍海军军官王载的独立聚会深深吸引，王氏对传统的轻视及其勇气和信心非常合倪柝声的胃口。不久，倪氏就开始了自己的传道工作，当时中国正盛行“反西方主义”，他的运动很快吸引了大群年轻人，其中有些学生认为这个新教会是一个革命性的改革组织，1949年前后，全中国已遍布数百个聚会所和七万名基督徒。(16)

自我牺牲和极端困苦是他们在台湾早期工作的特色。新领袖李常受是一位杰出的组织家，在他领导下，聚会所增长得比其他任何国语教会都快，因为没有那些随西方差会政策而来的职业性牧职、繁重机构及行政耽误的阻碍，只要一群受过训练的基督徒聚集在一起，教会就能生根立足。

聚会所和真耶稣教会一样也传播到东南亚、美国西部，最近

更延伸至巴西。他们和大部分组织紧密、管理严格的机构一样，不容许内部意见纠纷，因为缺乏大多数正统教会所使用的“民主程序”，聚会所曾因日渐加强的内部压力，而使一部分会友另外寻找不同的方法来控制教会及传播福音。1960年代中期脱离的一群后来成为基督徒聚会处，虽然这个新教会仍受其原属教会的强烈影响，他们却有一点大不相同——他们公开组织，并和台湾其他基督教教会有联系。

三、独立教会兴起的因素

独立教会很自然地认为，自己应该对差会支持的正统教会的“谬误”加以灵性或教义上的纠正，Kelly在最近一个重要的研究中指出：教会愈保守，就愈深信只有自己才有特殊的使命，使基督教回复原有纯净的《圣经》标准。他又说：“教会愈认为自己只是一群相似而有同等立场的教会之一，它就愈丧失本身的吸引力。”(17) Barrett在谈到非洲这种教会时也指出，当《圣经》成为一个非西方而有知识民族的所有物时，这个民族往往会发现一些适用于本身文化而又被西方差会忽略的新真理(18)，他们通常称这种现象为《圣经》中的基督教与西方教会代表的基督教之间的不一致。

中国独立教会也有同样的信念，真耶稣教会崛起时是以“万国更正教耶稣真教会”为旗帜。一份早期聚会所文件在批评西方差会时也暗示了本身对中国的吸引力，他们认为西方差会：

“一、对真理和道路不太明了，带进来许多英美传统与仪式；二、由于语言隔阂，翻译不够清晰和准确；三、中国近代物质文明落后，造成西方的优越心理，西方传教士很难降低到中国人的生活水平，与中国社会打成一片。”(19)

但是导致分歧的因素中比神学及方法学上的歧异更重要的是历史和文化的冲突。基督教在中国大部分时间并不受欢迎，几乎从一开始，历史、社会及文化的因素就拒绝从西方来的外国型式，著名的1742年教皇公告禁止中国信徒祭祀祖先，触怒了皇帝，引发一连串无论多长时间也无法缓和的冲突；1842年可耻的鸦片战争、1860年不平等条约和其他的不公平都促成了叛乱的火焰，终于在1900年爆发了反西方、反基督教的义和团事变。

1900年代初期，许多迹象逐渐显示，如果中国教会要继续存在，就必须脱离以不平等条约和殖民地势力为后盾的差会。因此，所有中国独立教会都产生于1900年~1930年间的最大反西方运动中，而且它们都出现在历史冲突最强烈的地区，如上海、北京、福州等地。1919年五四运动在许多方面使这场与西方观念的长期战争达到最高峰，它距离两个最大独立教会的创设都只有数年——真耶稣教会创建于1917年，聚会所创建于1923年前后——因此这些教会对许多想成为基督徒的中国人颇有吸引力，因为他们不愿意受西方主义的束缚，也不愿意依赖西方差会的支持，更重要的是，他们不愿意放弃自己的民族意识。这些教会间接地暗示其本身是传统中国美德与价值观的维护者——这个说法并不是没有根据。他们的态度也暗示，外国的宗教承担者所代表的美德与价值和中国的比起来是堕落的，这种态度在今日虽不若往日强烈，但可追溯至数世纪以前——19世纪中叶的一篇文章描述这个冲突时说：“蛮夷之人本身就很落后，他们尝试改进天朝人民更是荒诞不经，他们五伦中有四个不全，看起来，外国人比中国人低，所以不应该教导中国人。”(20)

这种在历史中建立起来的需要感很自然地产生了一种新的基督徒——独立基督徒。许多属于“正统”教会的基督徒离开了原属教会及其中的固有西方形式，回到《圣经》里，从此，这也就成了他们力量的泉源。圣经学者再也不是职业性神职人员的专有

物。基督教属于全体人类，认识《圣经》也是全体的责任。独立基督徒以新的方式积极地研读《圣经》，重新发现了新约时代属灵的活力，并把它和许多教会所接受名义上的宗教相比较，结果造成他们注重教导并传讲永活的神、复兴的神及新生的神。

我们不能说他们找到了全部甚至大部分答案。在某些情况里，他们的探讨方向只带来一连串新的问题。但是，过去正统基督教认为独立及分裂的反应现在被全世界看为传福音所带来的必然正常反应，这些运动开始被当作再生的积极表现，参加的人都真心想创造一个与本身文化和传统相配而又合于《圣经》的本色化基督教，他们并不从西方的弟兄身上找答案，而是从神的话中直接找答案。神的话原始于中东，自然能和西方一样向东方说话。

四、独立教会的一般特征

台湾大部分独立教会都有一些特征，使他们和正统教会不同，他们之间也各有差异，例如，我们比较真耶稣教会和聚会所：前者雄伟的建筑，而后者通常在小巷里，只用一块牌子写着“神爱世人”；前者在台中有组织严密的中央总会，监督全省的教会工作，工作人员由总会付薪，后者虽然也有严密组织，却坚持“地方教会”的自主权，和台湾其他聚会所之间也只有一种“属灵的关系”，工作人员由本地基督徒的匿名奉献供应；前者以三年的研习班课程训练其传道者，后者和其他独立教会则藐视神学院的探讨方式，而让参加的人像学徒一样，在本地教会中居住及工作以训练他们；前者强烈地依赖主要教会的夜间聚会，后者虽然也有夜间聚会，但常常在分所或家庭中举行；前者尝试建立一个神学系统，后者排斥神学而只有“读经”；真耶稣教会主要用

台语，大部分其他教会则使用国语；真耶稣教会和聚会所并不正式承认其他基督教支派——也不相互承认，但台湾大部分其他独立教会都承认，而且与大部分基督教支派共同工作，事实上，台湾最著名的传道人有一些就来自这些独立教会。

除了方法上的相似外，他们深信福音属于中国人正如它属于西方人一样，极少西方人士会否认这个事实，但独立教会尝试指出在正统教会常有的文化交流问题除去后所得的益处，他们缺乏西方援助，因此，必须选择不同的方法克服各种问题。他们回到《圣经》中，对新约时代的基督教再作评价。他们找到了以下原则，作为其使用方法的根据：(21)

A. 新约教会是地方教会——以地理区分为根据：

倪柝声解释这个原则时说：“如果我们仔细研究就会发现，教会分设的标准只有一个，就是以地方为标准。如果我们以新约为准则，教会分设的唯一条件是地理因素。《圣经》中所提到的教会，都以所在的城市来命名。”(22)

换句话说，教会在一个城市中可以有許多“聚会处”，而且愈多愈好，但只有一个教会能被称为“地方教会”，其他的“聚会处”都和这个“母会”有关，并在“母会”监督之下，他们并不是不同的教会，而只是“分所”，这个制度有些长处：

1. 它是达成增长的经济方法。他们不像宗派教会那样在同一城市中使用许多建筑物，而限制自己只有一个主要的“母会”，其他聚会通常在信徒的家中开始，直到其规模和能力许可时，才扩展到租赁或购买的房屋中去。

2. 基督徒的见证更自然的深入社会。因为他们在本本地无数家庭中聚会，非基督徒愿意来这种自然的聚会处，每个人在邻居的家庭气氛中都感到更亲切，因此这种“自然”崇拜中心使更多非信徒能和基督教的信心接触。

3. 它可以无限制的再生。只要受过训练的平信徒愿意提供

其家庭为聚会处，它便有能力再生，买地不需要任何外国差会的同意，也不会因为等待十万里外来的海外援助而造成时间上的耽误，只要有一群有心奉献的基督徒，就有一群崇拜的信徒。

4. 这种聚会成了无数平信徒领袖的训练所。他们的组织给予平信徒领袖更多工作机会，许多宗派教会中由职业神职人员担任的教会工作都改由更多基督徒参预。

B. 基督教不能容许“神职人员 \longleftrightarrow 平信徒”的区别。

独立教会里没有“职业（神职人员）”与“业余（平信徒）”的区分，所有基督徒都被神呼召来作基督的门徒，这个呼召也包括使用神赐给信徒任何“恩赐”的责任。他们指出，新约很明白地教导我们，每一个信徒至少有一项恩赐，他应该使用这个恩赐协助壮大基督的身体（教会）。领袖地位建立在功用良好并有能力造就、教导并装备其他基督徒作同样工作的条件上。虽然所有教会都有一个规定清楚的领袖结构，但领袖地位应由地方教会生活中自然发展出来，当人表现出不同的天分时，他们就再受造就及鼓励，以承担更多的领袖责任。因此，领袖们并不是代替平信徒工作，而是与他们同工。只有地方教会愿意或能负担时，他们才指定一个人作福音的全时间工人。

这种《圣经》中得来的观念很适合一个视智慧、经验和成熟高过青春活力与热心的文化。这个自然制度容许人在本国背景中升高到领袖的地位。没有任何神学院毕业生被差派到他们的教会，因此他们的领袖能更自然地为周围环境所接受。他们属于群众，而不属于外国差会或教会。教会中的领袖通常由本地社会中有固定且受人尊重工作的人担任，因此不需要外来的经济援助。他们的收入不完全倚赖教会或差会（除非教会能负担他作全时间工作），一旦接受全时间领袖的职位，他们过去在教会与社会中的经验使他们对所服事的人们的需要和问题有更深入的认识。

这种平信徒动员的计划需要紧密的平信徒造就工作。大部分

独立教会每星期至少聚会三次到四次，比较大的每天晚上都聚集研经，训练领袖，并有其他装备他们服事教会的聚会。真耶稣教会与聚会所有大量的文字工作，使他们生产的书刊比台湾其他教会多而且便宜，同时也加强了他们的训练造就课程。

以上所谈的系统有很惊人的效果。1972年台湾大约有2,250位本国及差会的全时间工作人员，服事13万成人基督徒，也可以说，一位工作人员平均服事58位信徒；但在独立教会中，由于其高度平信徒动员，通常一位全时间工作人员竟服事194位成人信徒。(23)由此可见，大量得人并不是由于正统教会深思熟虑的计划与资源，而是由于地方独立教会高度组织化，受过严格造就并动员的基督徒。

五、独立教会增长的原因——其优缺点

长久以来就有一种奇怪的现象，那些看起来吸引大部分信徒的教会也就是那些被许多人排斥的教会。真耶稣教会与聚会所的激进方式表面上看起来毁多于誉，在另一方面来说，却只有他们敢宣称是不依赖西方差会的真正中国教会。然而，他们传福音的方式可能使他们在形式上及方式上背负“最不像中国人”之名。

我们将如何调和这些看起来矛盾的事实呢？与西方有关的正统教会虽有“外国殖民地主义”之名，至少他们尝试表现出令人尊重的样式。他们注重地位，尽量“合理”，扩展其范围到中学、大学、医院等机构里，以表现他们对“全人类”的关怀。他们在台湾所作的医护工作非常有名，也令人激赏。他们的福利工作和职业训练使非基督教社会容许，甚至欢迎其存在。然而，独立教会却不注重上面所说的一切。他们认为，为了要促进彼此的了解与尊重而非基督教宗教“来往”是浪费时间。他们全心拥护章

力生所言“为了要复兴教会，使世界福音化，我们必须强调基督教与非基督教宗教之间的区别，也必须表明基督教的崇高独特性。”(24)

但是，为什么这种“令人不快”的方式比“合理”教会所使用的方式在比例上吸引到更多信徒？我们可以由对宗教的功用所下的定义中找到答案：基本上说，“纯净的宗教”应该传达一些思想与概念，它们能回答人类对生命意义所提的最深刻问题。(25) 一个宗教制度能有效而有说服力地为人的问题提供他们的答案到什么程度，它就能吸引到多少信徒。极少心理学家与社会学家会否认人类最深的问题乃与生命的目的与意义有关，那是他们最关切的事，大致上来说，也就是宗教的领域所在。

尽管在这方面的证据愈来愈多，许多人还是坚持过去的说法，认为教育与科学发展终能除去人类对宗教的依赖心理。历史证明事实并非如此。虽然非洲的教育迅速发展，它却同时迅速地“基督教化”；基督教在拉丁美洲的增长速度更高，60年代末期美国风行一时的“神之死”运动已几乎完全平息，跟着来的是20世纪以来对宗教发生兴趣的最高潮，哈佛大学的 Havey Cox 曾说：“……正当我们逐渐相信宗教已自校园中消失时，它却在一般对东方神秘宗教的狂热中回来，香烛生意发达一时。不管这种现象是什么，它暗示我，人在本质上比我们想像的还要倾向宗教，他渴望神秘、意义及紧密闭契生活等等……”(26)

独立教会在这个观念上行动很快，在这个新知识爆炸的时代里，各处都可以找到宗教更新的证据。台湾在过去的20年中增加了数十种新宗教与无数座新庙宇，证明了人最终的宗教本质。(27) Yinger 在其“*The Scientific Study of Religion*”一书中曾说：“学者大多认为社会如果要继续存在，就必须有某些功用上的先决条件，而大部分作家把宗教列在其内。”(28) 如果宗教的真正作用，是在满足人类对明了生命最终意义的基本需要，那么我们

必须提出一个问题：一个宗教的时间、力量与资源有多少直接与回答人类最深问题有关？增长中的教会是否用比例上较大部分力量处理人类的“最终需要”？独立教会对此一目标——经由口头或书面宣扬福音——的全部奉献显示这就是他们唯一的目标，他们所有的时间与力量都指向这个目标——为人类最关切的问题提供清楚的答案，这也使他们和那些后来加入这个运动的人的生命更有意义。事实上，正如 Kelly 所言：“如果一个宗教有意以宣扬爱国思想或福利设施造福社会，而不使生命对其会友更富意义，它为社会所造之福还不如专心于其唯一独特之功用。”（为人类至终的问题提供答案）（29）

在 Kelly 研究为什么保守派教会增长最快时，他很中肯地说：一个教会能使会友为一个有意义的目标而动员到什么程度，它就能增长到那个程度。如果我们把许多独立教会的强烈奉献与许多不增长教会的冷淡作一比较，就可以证明这个事实。在独立教会里，教会成了会友的家，他们的家也成了教会。他们并不太强烈“要求”全部奉献与有分于工作，反而自愿奉献以作为对发现生命新意义的感恩。也许有人会问：“生命的意义是什么？”他们会以耶稣的话回答：“得着生命的，将要丧失生命，为我丧失生命的，将要得着生命。”（《太》10：39）因此，“生命”并不是自私的获得什么，保留什么，而是为一个目标，为自己所相信的，为意义付出自己的生命与力量。这种自愿为一个目标奉献与全力参与生活所产生的力量，就是世上最大的力量，这是耶稣所知道的秘密，在独立教会中特别明显。

Kelly 在其对增长教会所作宗教社会学观点分析中指出，宗教组织若要壮大就必须对其会友作高度的要求，增长教会被大多数人拒绝的原因是人们对这些消耗太多的要求不感兴趣，“一个运动对其信徒要求愈高，响应它的人就愈少，但是参加者个人及聚合的冲力就愈大。”（30）一个“要求高”的运动有何特色？以

下“强大组织的必要条件”正是典型中国独立教会之写照：(31)

1. **全心奉献**：情愿为着忠心的信徒牺牲地位、财物、安全，甚至生命本身，这是对整个要求的全部反应。

2. **纪律**：情愿服从领袖的命令而没有疑问（在聚会所一类的教会特别重要）。

3. **传教的热诚**：急于把本身得救经验的好消息告诉他人，不愿闭口不言。董显光在提到一位基督徒离开正统教会加入聚会所的原因时说，因为只有聚会所能让她相信她也有责任出去“为基督得些灵魂”。(32)

4. **独一主义**：确信只有本身才拥有真理，别人都至少有部分错误，他们以一种排外而封闭的意义与价值系统解释一切，对这些基督徒来说，没有多少不能解答的问题。

5. **一致**：不愿接受歧异，在遭受迫害或攻击时彼此能互助得力。

6. **狂热主义**：强调交通的唯一程序——由说者到听者，深信本身必须“从世界出来，与它隔绝”。（《林后》6：17）

由于这些教会没有“外国式”之名，他们敢于要求听众全部奉献。结果他们拒绝以受薪的“职业”方式宣扬福音，而宁可造就平信徒自动散布其信心；他们像逃避瘟疫那样避免一切可能分散人力、资金及力量的机构与计划，而致力于主要工作——传播福音；他们的目标很单纯，也很直接——传讲耶稣基督是人类最深需要与问题的答案；他们不但为了这个目的动员平信徒，同时也使用有力及多采多姿的讲员；他们的崇拜仪式生动而满有灵力，恰与正统教会“冷淡无力的形式主义”相对；他们反对神学，但在另一方面却极力使每位信徒都成为圣经学者。总而言之，他们使那些注重民族意识的人有机会加入一个完全“中国式”而又有意义的教会。(33)

如果我们说独立教会没有缺点，那就大错特错了。以下是他

们的一些很明显的短处，在真耶稣教会与聚会所中特别明显：

1. **反基督教、反教派的态度**：较大的独立教会都认为自己才是基督的重建教会，而否认其历史传统，基督教的传统对他们没有多大意义。

2. **排外态度**：不允许会友支持或与其他基督教教会有交通。

3. **过分注重道德上的虔诚与属灵世界**：造成内向的交通，忽略现世生活的问题。

4. **单纯的见地**：以简单的《圣经》答案搪塞复杂的问题，忽略基督徒的大部分生活，如他与艺术、文化、社会结构、政治等的关系。

5. **特权阶级统治**：这是所有强壮而迅速增长的教会中常有甚至必须有的因素，但它也是主要纠纷与歧异的自然滋生地，聚会所已证明了这一点。

六、独立教会的教训

中国的独立教会并没有为基督教所有的问题提供什么简单的解决办法，但是，毕竟他们代表全台湾三分之一的基督徒，是一股不可忽视的力量。我们一方面可以把他们看作因宗派方式而产生反应，尝试以自己的文化传统为基督教定一界说；另一方面，他们也落入同一错误的陷阱，只以本身的文化传统为基督教下定义，以致使它成为针对西方基督教所产生的文化上而非神学上的反应。这在一个文化交流日渐增加的时代里是一种异常现象。但是，人们确实很少向本身文化传统以外寻找生命最深问题的答案，因此，至少独立教会已提供了部分答案，以解决与民族意识强烈的人接近的问题。由于其热诚的独立性，虽然不合法，却在基督教的传播上有极重要的作用。此外，他们也提醒我们：

1. 独立教会的发展是福音在一国之土内生根的必然结果，我们应该以兴趣而不是懊悔来欢迎它们。“这些新植物难道是花而不是野草吗？”有人也许要反对。这个问题很好，而且自从保罗坚持非犹太文化基督教的合理地位时就已存在。事实上，基督教早已不再是西方独有的产物了，“火炬”已传下来。日本基督教世界中最受尊重和欢迎的《圣经诠释》由独立“无教会”的学者写成。“无教会”没有职业的神职人员阶级，并否认对神学院的需要。今日拉丁美洲最著名的传道人大多属于本色化独立教会，基本上台湾也是如此，福音开始由崭新的非西方眼光中来表现自己。

2. 他们的增长比较迅速，提醒我们西方差会应该只保有小部分外国轮廓。西方差会也许并没有我们想像的那么不可缺少。然而，尽管人们大谈“西方撤退”及“传教士撤退”，西方差会却不可认为任务已经完成，反而应该向独立教会学习，寻找方法允许本国基督徒有完全的自治力，以为本身文化发掘并诠释基督。同时，差会的存在也可以提醒我们，福音是绝对超国度的，它超越一切文化与国界。因此，当一个内向而本国化的福音不容许外国人的引导或存在时，西方差会也可以作必要的修正。也许我们能像 Winter 的建议，藉着结构上的重组创造一种新差会组织，它将保留传统差会的动员精神与冲力，并同时避免新教会常有的经济监督问题。(34) 我们也许必须重新详细地研究新约教会的增长形态，而且西方差会可能由增长中的地方独立教会得到足够的额外例证。

3. 独立教会也提醒我们对明订原则和方法的需要，一个差会或教会想要达成的是什么？“使全台湾归主！”这个说法太含糊，我们必须重定目标，一直精选到所有可能影响达成目标的因素都被除去，然后，我们应该像独立教会一样，有一个有规律而且完整的决心以达成目标——不管是高等教育，更多现代医药，

更成熟的方法以利用大众传播工具宣扬福音，或造就平信徒全体动员。独立教会可以教我们注意过度分散实力以致造成官僚式瘫痪的危险。许多正统教会尝试每件事都做一点，但却很少把几件事做好。因此他们忽略了一件事——以一种紧迫有力的方式向那些正在找寻生命最终问题的答案的人传讲福音。

如果台湾要听到基督的声音，大概不会经由外国来的文化交流大使无声的语言，或职业性宗教专家，而是经由她最信任的民众——与她同种的，乡下的农夫由他的邻居听来；城市的居民由其隔邻的朋友听来；大学教授大概不会花多少时间阅读教会单张或小册，而会受同事的见证和新生的影响——这位同事才最了解一位教师所遭遇的特殊问题，及基督如何满足这种需要。然后，在时机适当时，他会像一位有经验的手术医生一样，知道该如何以自然的方式向非基督徒朋友传福音。

4. 虽然独立教会并未完全精炼平信徒造就的艺术，至少他们提醒我们，一个教会如果依赖外国支持或外国控制，或由一小群“职业人员”来渗透中国社会，它注定要失败。独立教会同时提醒我们，一个运动的**最大资源并不是它的预算大或机构数目多，而是它能在会友心中激发的决心与奉献的强度。**因此独立教会的平信徒与他们的使用就是其成功之钥匙。中国在传统上从未容许受薪的职业宗教专家存在，这并不是说中国教会不需要受尊重的、有高度训练及负责任的领袖。教会迫切需要这种人，但是，独立教会建议，我们可能由基督教社会中不受薪，有活力，有恩赐的会友中找到这种领袖（35）。基督自己由更少的人中达成此一目标，他宁可选择十二位“老百姓”——工人、渔夫、税吏，然后藉着三年严格训练，与圣灵的大能，终于使他们成为一支以见证和勇气将福音传向全世界的队伍。独立教会的领袖群似乎也是朝着这条路前进，教导我们还需要向主的榜样多多学习。

注 释：

1. 关于本概念的更多资料，请参阅 Winter, Ralph, *The 25 Unbelievable Years: 1945 - 1970*, South Pasadena, Calif: William Carey Library, 1970 third printing, pp. 11 ~ 20.
2. Barrett, David, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi Kenya, Oxford University Press, 1968.
3. Winter, op. cit. p. 26.
4. Tong, Hollington (董显光), *Christianity in Taiwan: A History*, Taipei, China Post, 1961, p. 106.
5. Swanson, Allen, *Taiwan: Mainline Vs. Independent Church Growth*, South Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1970, p. 52 ~ 64, 283 ~ 284.
6. Jones, Francis P., *The Church in Communist China A Protestant Appraisal*, New York, Friendship Press, 1962, p. 19.
7. Jones, *ibid.* p. 18.
8. See Grubb, Kenneth (editor) *1952 World Christian Handbook*, London, World Dominion Press.
9. Taiwan Missionary Fellowship, *Taiwan Christian Year Book Statistics*, Taipei, 1972, p. 2 ~ 5.

本文此处全部“领圣餐者”为194 814人，除去真耶稣教会中的7, 000名儿童与青年外，共有188 000位成年人，其中独立教会所占的人数为：

聚会所	33 000 人
真耶稣教会	22 000 人
其他独立及“地方”教会	15 000 人

10. 《台湾天主教手册》，台北华明书局，1973年，第649页。1972年的数字为301 677人，过去的计算显示，其中大约半数为“领圣餐的会友”——也就是那些够年龄领“圣餐”者，通常是14岁以上，因此15万“成人”天主教徒和19万成人基督教徒加起来，台湾总共有34万“基督徒”。
11. 本文中所言之“正统教会”不仅包括所有与西方历史性基督教有关的教会，如信义会、长老会、浸信会等，也包括所有与西方差会或教会有

关者。

12. 与“地方教会”有关的资料来自下列来源：a. Tong, *op. cit.*, pp. 110 ~ 111.
 - b. 与“地方教会”工作人员漆南智之面谈（1973年7月2日）。
 - c. 范义士《南京东路礼拜堂》，为中台神学院所作之研究报告。
13. Tong, *op. cit.*, pp. 121 ~ 122. 范雄光《基督之家调查报告》，为中台神学院所作之研究报告。
14. a. Swanson, *op. cit.*, pp. 52 - 57.
 - b. 真耶稣教会《台湾传教三十周年纪念刊》，台中，1956：pp. 5 - 6
 - c. True Jesus Church, *The Description of the True Jesus Church*, Taichung, 1967, pp. 1 ~ 8.
 - d. Tong, *op. cit.*, pp. 119 ~ 120.
15. 真耶稣教会台湾总会，《第五十一届信徒代表大会议案》，台中，1973，pp. 2 ~ 4, 23.
16. Swanson, *op. cit.*, pp. 58 - 63. Tong, *op. cit.*, pp. 114 - 119.
17. Kelley, Dean M., *Why Conservative Churches Are Growing*, New York, Harper & Row, 1972, p. 12.
18. Barrett, *op. cit.*, pp. 105, 122, 127 ~ 134.
19. Assembly Hall, *A Summary of Church Truth*。无日期及出版人 p. 18.
20. 引自 Lutz, Jessie (editor), *Christian Missions in China*, Boston, Heath and Co., 1965, p. 14.
21. 这些仅为“原则”，并非所有组织都坚守全部原则，有些人也许拒绝大部分，但是基本上来说，这些是使他们与大部分正统教会有区别的特点。
22. 倪柝声 *What Shall This Man Do?* London, Victory Press, 1961, p. 138.
23. Taiwan Missionary Fellowship, *op. cit.*, p. 1 ~ 9.
24. Chang, Lit - sen, (章力生), *Strategy of Missions in the Orient*, Hong Kong, World Outreach Publishers, 1968, p. 75.
25. 本部分大要取自 Kelley, *op. cit.*
26. Cox, Harvey, 引自 Link, Mark, *He Is the Still Point of the Turning World*, Chicago, Argus, 1971, p. 18.

27. 参考蕭清芬所作 “The Current Situation of New Religions in Taiwan”, in *Theology and the Church*, vol. X, # 2 &3, May, 1972, Tainan Theological College, p. 1 ~ 24.
28. 引自 Kelley, *op. cit.*, p. 37.
29. Kelley, *ibid.*, p. 45.
30. Kelley, *ibid.*, p. 101.
31. Kelley, *ibid.*, p. 84. 下列特点实际上为其书内容重点之大纲。
32. Tong, *op. cit.*, p. 115.
33. Swanson, *op. cit.*, pp. 215 ~ 218.
34. Winter, *op. cit.*, pp. 74 ~ 79.
35. 赵紫宸 “Training and Maintenance of the Christian Ministry in China”, in *International Review of Missions*, vol. 37, 1948. pp. 256 ~ 263.

宗教文化丛书

- 中国禅宗思想历程
中国天台宗思想历程
宋初天台佛学窥豹
西藏佛教密宗
西藏佛教诸派宗义
佛教的起源
早期佛教与基督教
中国佛教文学
宋词与佛道思想
弘一大师传
学箭悟禅录
通向禅之路
三千大千世界
——佛教宇宙观对话录
百年烟云 沧海一粟
——近代中国基督教文化掠影
基督教与中国本色化
新约导读
圣经蠡测
人间的耶稣
基督教之前的耶稣
伊斯兰思想历程
- 汉传佛教绘画艺术
藏传佛教绘画艺术
南传佛教绘画艺术
宗教人类学
宗教社会学
宗教心理学
宗教民俗学
宗教艺术论
宗教生活论
世界宗教中的神秘主义
宗教与巫术
——公众信仰的政治学
宗教改革与西方近代社会思潮
宗教与日本现代化
宗教与东南亚现代化
宗教与美国现代社会
美国宗教嬗变论
——一个中国人眼中的美国宗教

宗教文化丛书

佛教历史百问

佛教文化百问

佛教艺术百问

佛教哲学百问

佛教典籍百问

佛教仪礼百问

佛教气功百问

佛教禅宗百问

佛教密宗百问

禅诗百首今译

禅门公案百篇

印度宗教哲学百问

道教历史百问

道教文化百问

道教艺术百问

道教哲学百问

道教典籍百问

道教仪礼百问

道教气功百问

基督教知识百问

基督教文化百问

基督教艺术百问

基督教哲学百问

基督教典籍百问

基督教仪礼百问

基督教圣经百问

伊斯兰教历史百问

伊斯兰教文化百问

伊斯兰教艺术百问

伊斯兰教哲学百问

伊斯兰教典籍百问

伊斯兰教仪礼百问

伊斯兰教古兰经百问

上列丛书正在陆续出版，欲购者可与《宗教文化丛书》编委会联系（北京市海淀区西三环北路18号·中国现代文学馆·北京幽州书院，邮政编码100081）

版权归作者所有

天主教在线
www.ccccn.org