

中文提要

任何宗教在传播中都存在着本土化的过程,而教会的自养则是本土化的第一步。在 1807 年基督教新教入华之后,同样面临着中国教会自养的问题。本文再现了晚清基督教会经济自养的历史轨迹,对自养的背景、传教士们对自养的探讨,以及晚清教会自养的典型事例作为较为细致的考察和论述,并从几个角度揭示了晚清教会自养受阻的原因。最后,简要论述了这一时期的自养尝试与二十世纪中国教会三自的关系。在研究理论与方法方面,本文以马克思历史唯物主义为指导,借鉴历史学、宗教学及经济学等相关学科的知识、理论与研究方法,尝试对晚清教会自养作较为和微观的研究,力图能够发掘出一些新鲜的东西,使之具有一定的学术价值。

Protestant Missionaries And Self-supporting of Churches In Late Qing Dynasty

Abstract

The Indigenization is an indispensable step during the spreading process of any religion, and the self-supporting of a church is the first step of the indigenization. After the Protestantism entered China in 1807, it was confronted with the same problem. The dissertation traces the historical development of the self-supporting in the late Qing Dynasty, expounds upon the background, explores the attempts of the Protestant missionaries and conducts some typical cases. What's more, this paper reveals the resistance to self-supporting from several angles. At last, the writer discusses the link between the self-supporting and "Sanzi" (self-supporting, self-propagating and self-governing) in the 20th century. The dissertation, guided by Marxist materialism, combining the relevant knowledge, theories and approaches in the studies of history, religion and economics, with the hope of conducting a micro-studying on the self-supporting of the Protestant missions in the late Qing Dynasty. The dissertation also attempts to bring forth some new academic value in theoretical studies.

Key Words: Late Qing Dynasty; Protestant Missionaries; Self-supporting.

Liu Pengfei (Chinese Modern History)
Directed by Prof. Wang Guoping

引言

基督新教在近代中国的传播，是中国近现代史辞书中不可或缺的一章。从马礼逊入华到清亡约一百年的时间里，基督教对中国的政治、经济、文化、社会结构以及其它许多方面，都产生了不小的影响。与其它宗教一样，基督教在华传播同样面临着一个本土化的问题。而实现经济上的本土化，即“自养”，则是决定着基督教是否能够真正根植于中国的首要问题。因为，宗教作为一种特殊的文化现象，它的传播与扩展无时无刻不受制于经济这一基础。

与之不大合拍的是，相对于目前对近代基督教在华传播的其它方面来说，晚清基督新教的自养，学术界对它的研究还是不多的，特别缺乏对自养的系统性、微观性研究。这一方面是由于自养研究涉及历史学、宗教学、经济学等多学科领域，但更重要的是因为资料的相对匮乏，得之不易。本文拟从《教务杂志》、《传教士大会纪录》等英文原始资料入手，辅之以其它相关中文资料，对晚清时期新教教会自养的情况进行较为微观的论述，力图勾勒出这一问题的某些轮廓。

一、研究状况与资料

如前所述，目前有关晚清时期新教教会自养的资料不多，一些专业图书馆的暂停开放和内部整理，更加大了研究这一问题的难度。现有著作多只是涉及这一问题，笔者尚未见到专门系统论述这一方面的著作。涉及到教会自养的中文著作主要有：《中国基督教会百年史》（汤清，香港道声出版社，1987年），《中国教案史》（张力、刘鉴唐，四川社会科学出版社，1987年），《上海宗教史》（阮仁泽、高振农主编，上海人民出版社，1992年），《基督教与近代中国》（顾卫民，上海人民出版社，1996年），《中国基督教本色化论文集》（林治平主编，宇宙光出版社，1994年），《美国传教士与晚清中国现代化》（王立新，天津人民出版社，1997年），《中国基督教史略》（李宽淑，社会科学文献出版社，1998年），《中国基督教史纲》（王治心，香港基督教文艺出版社，1959年）等等。这些著作从各个角度程度不一地阐发了晚清新教教会实施自养的背景、原因及成就等内容。同时，作者考虑到基督教在华传播的连续性，同时也为了与晚清基督新教作比较，作者还查阅并引用了一些有关晚清之前天主教中国化的著述，如《利玛窦中国札记》（利玛窦著，何兆武、何高济、李申译，中华书局，1981年），《中国天主教

史人物传》(方豪,中华书局,1988年),《在华耶稣会士列传及书目》(荣振华,中华书局,1995年)等著述。

除了以上专著,一些学术论文也对晚清教会自养作了一定论述,并着重将之置于本土化的大范畴中进行研究,如王晓朝的《论基督教的本土化》(《上海社会科学院学术季刊》,1998年第2期),唐逸的《基督教本土化之类型》(《世界宗教研究》,1999年第2期),张化的《关于基督教“三自”的思考》(《宗教》,1995年3/4月),莫法有的《基督教的中国化》(《复旦大学学报》,1999年第3期),王美秀的《倪维思的“三自”主张及其影响》(《世界宗教研究》,1998年第1期),在此不一一赘述。这些论文或从本土化角度,或从“三自”角度,间接论述了实现中国教会经济自立的重要性。另外,一些地方文史资料,如《烟台文史资料》(第1辑),(烟台市政协文史资料研究委员会编,1986年),《山东工商经济史料集粹》(第2辑),(山东省政协文史资料委员会编,山东人民出版社,1989年)等,为本文提供了一些相当重要的历史材料。

大量运用英文原始资料,是本文的一个特点。《教务杂志》(Chinese Recorder),《中国丛报》(Chinese Repository),以及1877、1890年两次传教士大会纪录(Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China,1877,shanghai, Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China,1890,shanghai)等等,描述、记载有相当的晚清教会自养的材料。这使得本文从得以从较为具体和微观的角度对自养加以研究。除此之外,其它学科的有关著述也从各自独特的角度阐述了教会自养的起因、成果等方面的内容,以及与晚清中国教会自养的关系。如《宗教社会学通论》(陈麟书、袁亚愚,四川大学出版社,1994年),《中国近代农业史资料》(第一辑,1840—1911),(李文治,北京三联书店,1957年),《简明英国经济史》(W H 考特,商务印书馆,1992年),:《美国经济史》(福克纳著,王锬译,商务印书馆1964年),等等。由于晚清新教教会自养涉及宗教、中外经济等各方面的内容,因此上述著述也是研究这一问题的必读书目。

二、理论、方法及基本框架

本文主要以马克思主义唯物史观和辩证法为指导,大量运用英文原始资料,对晚清时期基督新教传教士在中国推进教会自养这一历程进行论述,反映其成就与不足,并揭示其影响及特点。

全文共分四部分:

第一部分，首先从宗教本土化的角度出发，论述了实现本土化是基督教向外传播、扩展的传统，也是其必由之路，并简要描述唐、元及明清际基督教在中国本土化的情况。接着从宗教与经济关系的角度出发，揭示了经济自养在宗教实现本土化中的关键作用，同时考察了明清际在华天主教经费来源的途径，说明不注重经济自立是造成当时基督教昙花一现的重要原因。

第二部分，主要分析“自养”提出的背景，并对传教士们围绕“自养”展开的争鸣与探讨作了分类剖析。基督新教在中国的传播遭到阻厄，迫使传教士们寻找在华传播基督教的良方。他们认识到，只有实现中国教会的经济自立，才能革除“洋教”和教徒“吃教”的丑名，才能使基督教真正根植于中国的土地。因此，传教士们利用会议及各种教会办刊物，从各个角度进行“自养”探讨。本文主要从是否给予外国资金援助、如何对待本土传教人员等四个方面对其进行详尽阐述。

第三部分，列举传教士实施“自养”的几种措施，其中包括敦促信徒捐献、合并教区、实业支教等等。文章还从全国、地区两个方面考察自养所取得的成果，并从中总结出传教士推行的晚清中国教会“自养”的几个特征。

第四部分，分析晚清时期自养事业进度缓慢的原因。本文从政治、经济及外国传教士自身局限等方面论述这些因素对自养的消极影响，并指出，中国社会环境的剧烈动荡和国内外经济形势的变动是自养事业成就不大的客观原因，而传教士自身的矛盾心态和对中国教会的强烈支配欲，则是造成晚清时期新教自养事业进展不畅的主观原因。

结束语是全文的补充部分，简要评价了晚清基督新教传教士推行中国本土教会“自养”的历史作用，同时指出，二十世纪初中国自立教会的勃兴及二十年代本色化运动的高涨，都与传教士推行的“自养”实践有着密切的联系。晚清时期新教教会的“自养”，实际上是中国近代基督教本土化进程的起始点。

三、成果与不足

本文的研究，目的在于勾勒出晚清新教教会自养的某些轮廓，有着自己的研究方法及见解。第一，本文把晚清基督新教的自养放到了整个基督教在华传播的历史长河中进行考察，使之能够前后对比，保持问题论述的完整性；第二，本文跳出单纯用历史学方法研究自养问题的常规，力图从宗教学、历史学、经济学等多学科的角度研究这一问题；第三，本文引用了大量英文原始资料，着重从微观的角度进行探索，从而使本文更具说服力。这些研究方法的使用，使得本文能够

小中见大，改变了以前笼统地从“三自”角度论述自养的惯例，而是由自养看“三自”，看“本土化”，力求达到“一孔窥豹”的效果。

本文的不足之处在于，由于各种主客观原因，还有大量相关资料未能查阅和搜集到，因而文章的论述有些地方显得凌乱和苍白，结尾处更是简约有余，详尽不足。另外，本文作者初涉宗教史领域，对宗教学等学科缺乏系统和深入的研究，加之历史研究功底不深，因此本文的不足之处还很多。这些问题，敬请老师们批评指正，使我在今后的日子里能够以勤补拙，不断修正，不断改进。

第一章 基督教的本土化与教会经济自立

第一节 基督教的本土化传统

基督教作为当今世界上三大宗教之一，在五洲四海早已拥有十数亿教徒。在基督教诞生两千年以来，不知历经了多少挫折，才有了今天世界第一大宗教的地位。作为一种宗教，基督教总是处于具体的社会环境之中，与特定的民族文化相互作用。基督教在撕破耶路撒冷的城墙向外扩展之时，它与外界各种民族文化之间的冲突和调和就一直有停止，这实际上就是基督教在传播中力求找到宗教的普世性与地方性的最佳结合点的过程，即基督教的本土化过程。¹早在耶稣使徒时代，本土化的进程就开始了，其典型事例就是公元49年著名的耶路撒冷会议。这次大会的真正意义在于同意了犹太人以外的外邦基督徒，可以不必遵守犹太教律法的习惯而只要信仰上帝。²“传到外邦的基督教抛弃了民族宗教的服饰及其礼仪，向一切人开放，不加限制，成为了第一个世界宗教。”³正如丁光训主教在京都同志社大学讲演时谈到的：“基督教决不是一个空洞的、不同任何文化相结合的、世界主义的信仰。它总是本地的，在它同各种文化相接触的过程中，它总是取得本地的色彩。保罗关于称义是因着信，不是因着守律法的教义，是大有解放作用的。”⁴在这以后，许多宣教者秉承了保罗的方法，而这一方法也为教会的最高权威层——教皇所采纳。例如教皇格里高利六世曾给予拜占廷皇帝的传教执事阿伯特·梅利突斯训导：“告知奥古斯丁（拜占廷皇帝），他不应破坏诸神的庙宇，更准确地说，不要破坏这些庙宇中的神像。在用圣水洗净它们之后，让他们把神坛和圣德的圣物放在那里。看到他们敬仰的地方没有遭到破坏，人们将会更容易从心中去除错误，赞美和敬仰真的上帝。因为他们来到了熟悉而亲切的地方。”⁵十七世纪中叶，罗马教廷的东方传教活动方兴未艾。教皇亚历山大七世给当时的远东传教团寄了一份重要的文件，该文件要求：“传教士必须拥有丰

¹ 关于基督教本土化的论述，目前学术界对之的具体看法存在歧义，但总体上是一致的，即基督教在根植于异质文化的过程中，实现文化间的积极调和与结合，用当地固有的思维和文化方式、表达方式及风俗习惯，来表达基督的信仰，并形成自己的一套教会制度、机构、礼仪、神学等等，具体可参阅王晓朝《基督教与帝国文化》、孔汉思：《基督教与中国宗教》、汤清：《中国基督教百年史》等著作。

² 唐逸主编：《基督教史》，第43页，中国社会科学出版社1993年版。

³ 《恩格斯全集》第二卷，第279页，人民出版社1960年版。

⁴ 《丁光训文集》，第35—36页，译林出版社1998年版。

⁵ 冯·比德：《英国非犹太裔传教士的历史》，第528—529，转引自柯毅霖（意）：《本土化：晚明来华耶稣会士的传教方法》，《浙江大学学报》（哲社版），1999年第1期。

富的语言知识，懂得用当地人的方式完成传教职责，并且尊重当地人的生活习惯。”¹ 纵观基督教两千年的传播史，实现基督教的本土化一直是其向外传播，并在不同地区占据一定地位的途径。因此，实现基督教的本土化，并非只是一种历史现象抑或传教的一时所需，而是有着自己深远的教义基础和历史渊源。

第二节 清中叶之前基督教在华本土化历程

（一）唐元时的基督教

基督教最初传入中国，是在唐朝贞观年间，当时中国社会称之为“景教”。从此一直到武宗灭佛，前后存在了约 210 年。唐德宗建中二年刻篆的大秦景教碑，形象地记载了当时景教“法流十道，寺满百城”的空前盛况。一些教士“获得封号，着紫袈裟，赐天香，颁御饌，并奉旨在兴庆宫修功德”。² 但是当时的聂斯托里派传教士们一味迎合上层阶级，并在教义阐述寺庙建筑及服饰上处处附会佛教，却没有注意培养中国籍教徒的独立意识，更未做好经文的解释工作，最终受佛教株连。

基督教第二次传入中国是在蒙古统治中国时的元朝，时称“也里可温教”，其传播起始的标志为 1294 年天主教方济各会会士孟德高维诺(Giovannida da Montecorvino)的来华。他不仅使大都城内的部分景教徒皈依了天主教，而且在当时的统治阶层——蒙古贵族及色目人贵族中发展教徒。“在一三一八年之前，先后建造教堂三座。一三〇五年时，已付洗六千人。”³ 但也里可温教也是昙花一现，它随着元朝的覆灭而最终销声匿迹。究其原因，主要是传教士们未重视在当时人口占大多数的受歧视阶层——汉人和“南人”中发展教徒。

（二）明清际基督教在华传播的高潮

十七世纪前半叶是基督教在华传播史上的一次高峰，这一切必须归功于利玛窦(Matteo Ricci)、艾儒略、金尼阁(Nicholas Trigault)等一批耶稣会士。利氏 1583 年抵达广东肇庆之后，就以极大的毅力学习汉语和中国儒学典籍，并接受文士瞿太素的建议，易僧服为儒服。利玛窦认识到，他要向这个具有高度精神文明和复杂社会关系的东方国度传播基督教，就必须采取某种策略，从而避免和减少一些不必要的冲突。首先，在文化上，利玛窦不遗余力地将《圣经》与儒家经典相比

¹ 同上页注 5，第 529 页。

² 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，第 7 页，上海人民出版社 1996 年版。

³ 方豪：《中国天主教史人物传》（上），第 28 页，中华书局 1988 年版。

附。在他所著的《天主实义》中，尽可能引用中国古代先哲的言论，以证实基督教的“天主”乃六经所言的“上帝”。正如利氏所言：“他们（指中国的儒生及士大夫阶层）拥护孔夫子，我们就可以对孔夫子著作中遗留下来的这种或是那种不肯定的东西，作出有利于我们的解释。这样一来我们的人就可以博得儒生们的极大好感。”¹

其次，利玛窦主张根据中国的实际，对传教的策略和方针作出调整，对天主教某些教规作一些变通以适应中国的社会。如在进行弥撒时，他不要求中国信徒脱帽，去除了洗礼中的涂油仪式。在无论如何不可少的坚振礼中，他让传教士用镊子夹着棉花而不按照教规用拇指涂油。利玛窦的这些传教策略，得到了当时大多数来华传教士的赞同和响应。传教士金尼阁 1601 年来华后，发现如用拉丁文进行弥撒，极端不利于天主教在中国的广传。在他的请求下，1605 年 3 月 20 日，教宗保罗五世批准、由礼仪部颁令，准许以中文举行弥撒圣祭，诵念日课，并任用当地人士为神职，准许翻译圣经，举行弥撒时不必脱帽。² 清朝初年来华的柏应理(Philippus Couplet)根据他在江南地区传教凡二十年的经历，提出了在中国传教必须随从中国风俗的思想。他认为：“我们在中国传教，须权宜从事；如强迫执行教会的礼规，必定债事，杜塞传教的门路。”³ 正因为耶稣会士们秉遵利氏的思想，因而在十七世纪的中国，传教事业出现了一个前所未有的兴盛景象。据统计，1667 年（康熙六年）仅耶稣会所属信徒就为二十五万六千八百八十六人，共有会所四十一处教堂一百五十九处多明我会和方济各会的受洗人数也分别达到了三千四百人和三千六百人。1670 年全国各修会统计所属信徒二十七万三千七百八十人。⁴ 到了康熙四十年，耶稣会的教堂数更是达到了一百八十八所。⁵ 在中上层士大夫以及皇室宗亲中，天主教徒也为数不少。明代的徐光启、李之藻、杨廷筠三人被称为天主教的“三大柱石”。南明朝廷中永历帝的生母马太后、嫡母王太后等也都受洗入教。至于清代宗室中的苏奴家族，尽管其因陷入宫廷斗争而受株连，却始终笃信基督。直到康熙禁教后的 1727 年，在苏奴之子苏尔金和书尔陈的宅第里，均有天主圣像和敬供天主的地方。⁶ 值得注意的是，当时还出现了历史上第一位华籍主教——罗文藻。他于 1673 年由罗马教廷敕令升为主

¹ 利玛窦著，何兆武、何高济、李申译：《利玛窦中国札记》卷一，第 104 页，中华书局 1981 年版。

² 《利玛窦中国札记》卷一，第 180 页。

³ 《中国天主教史人物传》（中），第 68 页。

⁴ 方豪：《中西交通史》，第 974、981 页，岳麓书社 1987 年版。

⁵ 王治心：《中国基督教史纲》，第 53 页，香港基督教文艺出版社 1959 年版。

⁶ 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，第 84 页。

教，这不能不说是基督教在中国本土化的重要一步。

然而这一切随着礼仪之争的爆发和康熙五十九年的禁教令而灰飞烟灭。教皇克莱芒十世坚持其 1704 年发布关于中国礼仪的禁令，禁止中国天主教徒遵守中国的政令习俗。这种无视中国主权和传教实际的做法激怒了康熙。1720 年康熙在给嘉乐的教谕中硃批道：“以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，以免多事。”¹后来的雍正、乾隆、嘉庆诸帝则更加严厉地实行禁教政策，基督教在中国的传播又一次落入低谷。

纵观清中叶以前基督教在华传教历程，基督教在传播过程中不可避免地要与中国文化、社会、政治及经济各个方面产生碰撞与互动，因此本土化就具体化为基督教的中国化进程。无论是唐代的景教，还是元朝的也里可温教，都未能将中国化作为自身的重要任务重视，最终归于失败。而利玛窦等耶稣会士的中国化努力，也由于教权与中国皇权的激烈冲突而未能完成基督教中国化的艰巨任务。由此可见，基督教的中国化历程是一项相当艰难而又漫长的道路。

第三节 基督教在华传播中的经济因素

由上所述，基督教的本土化是一个复杂而艰巨的过程。然而，以往的本土化研究往往着眼于两种文化之间的冲突和调和的过程，从宗教与经济的关系进行论述的甚少。实际上，任何宗教的传播都离不开经济上的支持，基督教也不例外。美国著名宗教学家赖德烈就认为：“基督教的传教事业从来就是一项花费高昂的活动。”² 基督教要根植于某一地区，实现教会的本土化，其先决条件和根本基础就是实现教会经济上的自给独立。

（一）经济独立对于教会的重要性

宗教作为一种特殊的文化现象，在社会中并不是孤立存在的。它同社会其它因素存在着错综复杂的关系，并且是在同其它因素的相互作用、相互影响中存在发展和发挥自身的功能的。无论哪一种宗教，自从诞生那一天起，就表现出对经济的极大依赖性。随着它的发展和壮大，它对经济的依赖的程度越来越大。对于基督教这一世界性的宗教来说，它的存在更是一刻也不能离开经济上的支持。首先，专职教务人员维持自身的生活需要物质支持；其次，举行宗教活动的场所，

¹ 顾长声：《传教士与近代中国》，第 15 页，上海人民出版社 1981 年版。

² Latourette, A History of Christian Mission In China, London, 1939, p133.

例如教堂、礼拜所等的修建需要一定的资金；再次，宗教教义的传播、宗教人员和牧师的培养，都离不开经济上的支持。因此一种宗教如果没有起码的经费购置和建设自己从事宗教活动的用品和场所，它就不可能存在下去。¹

在文明社会中，基督教的经济来源主要有几种来源：

1. 政府和社会组织的资助。宗教不是孤立存在的，它往往被具体统治者利用，为维护其统治服务。基督教在罗马帝国初期，历经挫折，几度被镇压。但随着《宽容敕令》、《米兰敕令》的颁布，基督教逐渐成为罗马国教，政府每年拨给大量金钱用于基督教的各类宗教活动。唐元时的景教、也里可温教及明清际的天主教，虽未成为国教，但统治者同样给予资金支持及各种便利。这种现象在中外历史上屡见不鲜，无论是隋唐两代佛教的兴旺，还是穆斯林麦加朝觐的盛况，都离不开政府的经济支持。

2. 教徒的捐赠和布施。这一类方式是各宗教组织经济来源的最普遍形式。基督教义中更把按时捐献规定为信仰上帝的义务之一，认为“给予是一种美德”。捐施的方式主要有两种：一种是教徒们的日常捐献，通常笔数较多而总额较少；另一种是一小部分富裕信徒的捐施，往往数额较大。

3. 从事经济活动。这种情况普见于各国宗教组织中。中世纪时代的欧洲基督教会是大土地所有者，通过剥削农奴和农民的劳动，获得大量收入。进入近代以来，一些教派甚至扩展到了地产、手工业作坊等许多领域，这成为宗教组织收入的一大来源。

当基督教传入中国，在中国的土地上植根发芽时，它所面临的第一个问题就是如何保证有足够的资金维持当地教会的运作。只有解决了这一问题，才可能逐步实现人员、仪式、机构等方面的本土化。遗憾的是，基督教在中国尽管在某些时段受到了统治阶层的重视和推崇，但始终未能象基督教在罗马帝国后期那样，获得独一无二的国教地位。因此，就谈不上获得来自政府层面长时期的有系统的支持。相对于全国人口有限的教徒数量，为数极为有限的信徒捐施，造成中国教会不仅经济力量的弱小。而且一直没有一个稳定可观的经济来源。这就在源头上阻碍了基督教在华本土化的进程。

（二）明清之际在华天主教会经费的来源

明末清初是基督教在中国传播史上的一个高峰，考察这一时期传教经费的来源，有着相当重要的意义。当时天主教会的传教经费大致由三条途径获得。

¹ 陈麟书、袁亚愚：《宗教社会学通论》，第149页，四川大学出版社1994年版。

第一，教会宗主国和罗马教廷的支持。十六世纪末十七世纪初，西班牙葡萄牙从教皇处得到对东方传教的保教权，享有建筑教堂、任免主教和神父、划定教区的权利，同时也承担对外宣教所必需的经费。关于这一点，利玛窦在其《中国札记》中记叙得相当清楚。如“通过印度总督梅尼斯，范礼安(Alexandre Velignani)¹获得以天主教国王指西班牙国王名义颁发的年金，籍以支持中国教团。”²“进入中国是西班牙国王和整个基督教世界多年所盼望着的。鉴于他们共同的宗教信仰，他们自愿提供可能有助于教团发展的一切援助。”³又如：“范礼安神父曾计划携带上对各个传教团有用的各色物品，并且每个传教中心给一千金锭。”⁴可见当时西班牙王室给予中国传教区的经费是相当充足的。

第二，中国国内中上层信徒的支援。在利玛窦进入北京后，时任礼部尚书兼文渊阁大学士的徐光启，为其捐助了住所和教堂。据徐光启记载，嘉定城内天主堂及教士住宅为进士孙元化所建，而韩霖韩云兄弟多次捐款在山西绛州、平阳、太原等地建教堂。⁵崇祯年间，杭州城内有一教友年老无嗣，把他的所有财产捐赠给了教会，并在城内建造一所教堂。⁶在徐州，“一侯姓官吏入教，捐700金，建教堂一所”。⁷至于徐光启之孙女许母徐太夫人，更是一位不遗余力捐助教会的典型人物。徐太夫人“某次周济全国传教士二十五人，每人银二百二十两，共五千五百两；恐教士不接受，特致书神师潘国光司铎，嘱转告各教士，上项捐款悉为夫人三十年来与女儿辈从事女红所得，未损儿辈分毫。”⁸在杨光先发动仇教后，“全国教士被遣广东，夫人派家仆送银三千两为生活费用。”⁹

第三，借贷收租，从事经济活动。教会在从事传教的同时，也进行一些经贸活动，用于补充经费的不足。据记载，清初法国传教士“仅在北京一地就有7000至8000两白银的收入”。¹⁰一些传教士们甚至从事个人借贷收息活动。在北京，“人们注意到神父们忙于借钱给商人，利息高达25%至100%”。¹¹这类方式虽不能成为主要的收入但确实是中国传教会重要经济来源之一。

¹ 范礼安为继沙勿略之后到达中国的著名传教士，他游历了印度、日本及中国，被称为“耶稣会传教团之父”。（利玛窦语）

² 《利玛窦中国札记》，卷二，第189页。

³ 同上，184页。

⁴ 同上，520页。

⁵ 见《徐光启集》，卷十二，第531—532，上海古籍出版社1984年版。

⁶ 荣振华：《在华耶稣会士列传及书目》（上），第294页，中华书局1995年。

⁷ 同上，第286页。

⁸ 方豪：《中国天主教史人物传》（中），第28页。

⁹ 同上，第29页。

¹⁰ （法）卫青心著，黄庆华译：《法国对华传教政策》，第115页，中国社会科学出版社1991年版。

¹¹ 艾德蒙·帕里斯：《耶稣会士秘史》，第80页，中国社会科学出版社1990年版。

在上述几种教会收入来源中，宗主国的资助是教会的主要经济来源。但是，一旦西方各国政局变动，加上海途遥远和中国政府的干涉，欧洲国家的经费经常不能按时到达传教士们的手中。如龙华民在 1601 年的信中曾记载：“我们正在靠借贷度日，西班牙国王以往每年给予我们的补助金也停止了。”¹ 另外，中国社会对于天主教某些传教士奢华的生活方式颇为不满。因此，从整体上说，明末清初来华的传教士并没有走教会自给自立的道路。“他们过分依赖外国教徒与教廷的捐输，养成了依赖外力的习惯，国外的捐献从广州十三行转寄各地的教会”。² 经济是一切教务活动和教会扩展的基础，自养尚未成功，更说不上实现基督教在中国的本土化了，这一时期基督教在中国的传播最终走入低谷。

¹ 《在华耶稣会士列传及书目》（上），第 187 页。

² 顾卫民：《基督教与中国近代社会》，第 63 页。

第二章 自养理论的提出与争论

第一节 晚清时期新教的入华传播及受阻

新教的入华，始于1807年英国伦敦会牧师罗伯特·马礼逊。他借道美国辗转来到中国，开始了他在中国前后二十年的传教生涯。随后，裨治文、卫三畏、伯驾等人也先后来到中国传教。美部会在发给裨治文的信中，鼓励他：“终有一天，福音将在中华帝国获得胜利，它那众多的人民将归向基督。你要以此为勉，让那神圣的热情在你胸中燃烧，竭尽所能和坚忍不拔，作为基督的一个战士，要抱着希望在短期内获得成功时有你的一份在内。”¹ 传教士们汲取了当年耶稣会士的经验，在宣讲圣经的同时，重视利用教育、出版、医疗等手段进行传教。如马礼逊于一八一八年在马六甲创办英华书院并进行翻译圣经的工作，美国传教士伯驾于1835年在广州租房开设眼科医院，甚至还为湖广总督林则徐治过疝气。在清政府仍厉行禁教的环境下，早期传教士们只是希望假这些方式来掩护自己传教的真实身份，同时也为了更好地为宣教服务。随着中国在两次鸦片战争中相继败北，西方新教国家与法国一样，取得了在中国传教的权利。《中英天津条约》第八款规定：“耶稣圣教暨天主教，原系为善之道，待人如己，自后凡有传授习学者，一体保护。其安分无过，中国官不得刻待禁阻。”² 《中美天津条约》二十九款中又规定：“所有安分传教习教之人，当一体矜恤保护，不可欺侮凌虐。凡有遵照教规安分传习者，他人毋得骚扰。”³ 传教士为这舰炮带来的传教自由高兴万分：“时候已经来到，我们已沉默多年，现在是可以到中国城市的大街上，提高我们的嗓门大喊大叫的日子了。”⁴ 1858年7月伦敦会传教士杨格非在给差会的信中提到：“这封信带给你的消息，一定会使整个基督教国家所有的差会朋友们深感兴趣。这个辽阔的古老的帝国，被迫打开它迄今不能渗入的地区，中国几乎出乎意料地对传教士商人和学者开放了。这个国家事实上已经落入我们的手中。如果他们不去占领这块土地，不在十八个省的每一个中心取得永久驻足的地

¹ Chinese Repository, 1846年2月, pp.105—106.

² 王铁崖：《中外旧约章汇编》（第1册），第97页，生活·读书·新知三联书店1957年版。

³ 同上，第95页。

⁴ 顾长声：《传教士与近代中国》，第47页。

方，那就是有罪的。”¹

然而，令传教士们始料不及的是，上帝的事业在中国的传播并不象他们想像的那么顺利。虽然清政府表面上允许传教，但实际上仍是“明为保护、暗为防闲”，²处处对传教事业设置桎梏，频频爆发的教案更使得传教士们陷入了深深的困惑。据统计，从鸦片战争到1900年的约六十年间，全国大小教案共计约四百余起。在这些教案中，大多数涉及的是法国天主教会，但英美新教教会也时常卷入或被株连。特别是《烟台条约》签订后，英美新教教会被准许进入中国内地传教，涉及新教教会的教案就开始呈上升趋势，典型者当属1875年至1879年间的福建延平（今南平）教案、1881年的济南教案及1895年的古田教案。在这些教案中，新教教会成为主要的攻击对象。在一九〇〇年的义和团运动中，新教传教士及其家属被杀的估计为一百八十六或一百八十八人，教民被杀的则超过二千人。³

第二节 西方传教士们的对策

面对重重困顿，传教士们采取了种种对策，希望借此缓和中国绅民的反教情绪。他们采取的对策主要有以下三种：

（一）利用医疗事业作为传教的手段。

清政府同意基督教合法传播本属被迫，但仍坚持华夷大防，禁止人们与传教士过多接触，这无疑不利于传教士们进行宣教。在此种情况下，一部分有医学知识的传教士，利用为人看病的机会，借机进行传教，美国人伯驾可谓医学传教的先驱。继伯驾之后，雒魏林、合信等医学传教士先后来华。他们通过先进的医术和免费施诊医药等手段，博取了相当一部分中国人的信任，由此入教的人不在少数。正如伯驾所言：“我们可以提出的第一个好处就是医学科学移植于中国可能产生有益的效果。只有在这样的场合下，才可与人们交往，才可以听到大部分真实情况，并回答和听取我们的许多问题。”⁴ 二十世纪初，马雅格曾得意地说：“中国有一半以上的教徒第一次听讲圣经是在教会医院里。”⁵

¹ 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，第288页，四川社会科学出版社1987年版。

² 《筹办夷务始末》（同治朝），卷五十五，第52页。

³ Chinese Recorder, Vol.32, p. 150.

⁴ Chinese Repository, 1835年12月, pp.386—387.

⁵ 引自李传斌博士论文《基督教医疗事业与中国近代社会》（1835—1937），2001年苏州大学印。

（二）利用开办学校作为传教的手段。

十九世纪，中国的教育水平已落后于西方国家，大多数人没有进入学堂受教育的机会。即使在数量有限的私塾里，也是成天诵念“四书五经”之类的东西。从马礼逊入华开始，传教士们就开始建立学校，收留贫穷子弟读书。由于初期吸收信徒十分困难，传教士实行免费教育的目的只是“作为诱导学生前来的一种手段而已”。¹ 在传教士看来，由于当时“非惟无可利用之传道人，即寻常教友亦不可得”。² 通过办学，“可集多数童子，使之受教会学堂的教育，其间亦当不乏可教之人”。³ 随着传教工作的逐渐展开，传教士又开始创办中学及大学，企图培养一批基督化的上层人物。如林乐知所说：“倘若让富有的和聪明的中国人先得到上帝之道，再由他们去广泛地宣传福音，我们岂不是可以少花人力物力，而在中国人当中无止境地发挥力量和影响吗”。⁴

（三）“孔子加耶稣”

一些传教士认为，中国的儒学与尊孔是阻碍基督教在华传播的重要原因。因此，林乐知、花之安等传教士开始主张“孔子加耶稣”。林乐知认为：“儒教之所重者五伦，而吾教亦重五伦；儒教重五常，吾教亦重五常。是上帝十诫与君子三戒又合，不但重五伦五常与儒教合也。”⁵ 花之安则编写了《自西徂东》一书，认为中学西学在根本上是共通的。“夫儒教言理，归于天命之性；耶稣道理，归于上帝之命令。此实与儒教之理同条共贯者也”。⁶ 此后这种耶儒合一的言论日益增多，正如丁韪良所说：“现在，‘孔子加耶稣’这一公式对儒教徒来说已经没有不可逾越的障碍了”。⁷

第三节 自养理念的提出

上述传教士的种种努力，并未取得预想的效果。相反，教案却是层出不穷。杨格非在失望之余抱怨道：“中国人是我见到的最不关心、最不要宗教的民族。欲把福音的真理灌输给这样一个民族，是何等困难啊！”⁸ 丁韪良也沮丧地说道：

¹ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1877, Shanghai, p. 172.

² 陈学恂主编：《中国近代教育史教学参考资料》（下），第207页，人民教育出版社1991年版。

³ 同上，第207页。

⁴ 顾长声：《传教士与近代中国》，第228页。

⁵ 《教会新报》，1869年12月4日、1870年1月8日。

⁶ 花之安：《自西徂东》，卷一，第44页，广东小书会真宝堂1884年。

⁷ 顾长声：《传教士与近代中国》，第194页。

⁸ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》，第172页，上海人民出版社1985年版。

“我不能不为我们毕生工作所取得如此之小的价值深感羞愧。”¹ 一批在中国传教时间较长，对在中国传教实际比较了解的传教士们发现，真正的症结不在于如何借助某种手段，而是如何让中国人真正认识认同基督教，以消除中国信徒以及公众对于教会的隔膜感。在山东登州地区传教的美国北长老会教士倪维思对这一点有较为清醒的认识，他说：“我们借助了军队获得了传教的自由，但仅仅让中国人在教堂里诵读圣经是没有用的。问题在于要让中国人对待上帝如同他对待家中的偶像那样，把相信基督教看成是理所当然的事情”。²事实上，中国普通民众对于基督教这种看法是相当普遍的。在宁波和杭州地区传教，后升为安力甘会华中区主教的慕稼谷，发现自己在杭州地区传教绝对是一件非常困难的事情。他在 1875 年浙江传教士在宁波的一次会议上，不无痛心指出：“杭州的基督徒们经常使用的一个词就是‘你们的’，包括‘你们的房子’、‘你们的传道人’、‘你们的教会’等等。必须要让人们明白，传播上帝的福音是我们共同的事业。”³ 和明清际来华的耶稣会士一样，新教传教士们也是靠了国内的资助才得以成行的。一些传教士为了完成自己的事业，甚至还兼任外国政府以及公司的某些职务。例如马礼逊就曾得到过东印度公司的翻译工作，年俸五百英镑，后增至一千英镑。⁴ 传教士到中国以后正值草创辟莽之际，传教环境恶劣，教徒人数也寥寥可数，外国差会以及政府公司在财力上予以适当支持是不可避免的。但随着时间的推移，利用外国资金进行传教，越来越成为基督教在中国进一步扩展的障碍。

首先，外国资金的运用导致了教外的猜测和反对。基督新教借炮舰之力在华取得了合法传播地位，但中国社会对洋教的抵制却没有因为政府的书面承诺而消失。基督教会作为一股外来的力量，必然会与以官绅为代表的传统势力存在利益的冲突。在民间流传的各种反洋教揭帖中，“立论虽有不同，大都详叙邪教四处结匪巢，散妖术，放迷药，行淫术，逞毒威，诱胁愚民投叛异族之恶。”⁵ 这种仇教的态度，随着基督教的广传有增无减。费正清先生在评价晚清基督教在华传播时说道：“在某一方面，西方人的这种宗教，在 1860 年以后甚至不如以前那样为人们所宽容，因为中国人最怕是就是异端与力量的结合。在 1860 年

¹ W·A·P·Martin, *The Siege in Peking: China Against the World*, New York, 1900, p. 37.

² *Chinese Recorder*, Vol.16, pp.461-462.

³ *Ibid*, Vol.8, p322.

⁴ 同¹，第 23—25 页。

⁵ 王明伦选编：《反洋教书文揭帖选》，第 182 页，齐鲁书社 1984 年版。

以后的时代，基督教的社会政治力量在中国却空前增大起来。”¹ 在此种条件下，利用外国资金进行传教，更加深了人们对基督教的误解和仇视。人们认为，在西方列强大肆侵华夺权索利的背景之下，却要给在华传教士大笔的资金传教，这里面一定有不可告人的目的。在各种迷信谣言的鼓励之下，加上一部分传教士和教民的确存在欺压百姓、强占强买的劣迹行径，爆发一场场教案就在所难免。

其次，自养是密切本土传教人员与广大信徒关系的需要。给予传教士们的外国资金主要有三个用途：维持外国传教士本身衣食住行的需要、购置必要的土地和修建教堂，以及支付受雇当地传教人员的报酬，其中传教人员的报酬是一项重要的开支。传教士们很早就意识到，仅靠外国差会而不依赖当地人进行传教，是根本行不通的。“很明显，西方是不能够派出足够传教士来到中国这块广大的土地上，对四万万多的中国人宣讲福音的。即使能派出三四万传教士，但语言不通，思想上的交流也被阻碍了。宣讲福音的关键工作应由受过训练的中国人承担，他们六分之一的努力就可达到外国宣教士宣讲的效果。”² 通常，传教士利用当地信徒从事宣教工作的做法就是选择合适的信徒，从事宣讲传发书籍等日常工作。作为补偿，传教士从差会给予他的经费中拨出一部分给这些信徒，作为他们的报酬。这样做的直接效果就是能较容易地得到愿意从事这一工作的当地信徒。然而，这一做法犹如一把双刃剑，它带来的负面作用就是有许多不是虔诚信教的人，为了得到传教士给予的报酬混入传教人员的队伍。同时，这也易于引起普通中国绅民的反感。“吃外国教，当然信外国教”这一说法代表了当时相当一部分民众的看法。在山东登州传教的美国北长老会教士狄考文对此深感忧虑：“中国人一直不欢迎我们传教士，他们只是按照他们的想法，猜测我们肯定有一种自私的目的。同样的，他们用这种想法对待当地的中国传道人，认为这些中国人是专为我们服务的”。³ 美以美会传教士保灵也曾于 1877 年上海传教士大会上提醒与会人员：“大量付给中国教会的外国资金，是一个明显的罪恶源头，因为它吸引不信教的人们进入教会。”⁴ 在这种类似于雇主和雇员关系的体制下，一部分中国传教人员就认为，既然传教士们给予他们宣教的工作，付给他们报酬，因此就应该对外传教士负责而不是为广大信徒服务。在

¹ 费正清主编：《剑桥中国晚清史》（上），第 606 页，中国社会科学出版社 1993 年版。

² （美）E·A·罗斯著，公茂虹、张皓译：《变化中的中国人》，第 218 页，时事出版社 1998 年版。

³ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1877, Shanghai, p. 217.

⁴ Ibid, p. 286.

上海、厦门地区传教数十年的英国伦敦会传教士麦高文，对此种现象所产生的弊端深有体会。他在给教务杂志编辑的信中这样写道：“现在是到了要制止这种现象（指外国差会给予中国传教人员资金）的时候了。如果他们的薪水继续由差会提供，他们实际上就脱离了他们所在的教会，脱离了教区内的信徒。万一他想偷懒或是敷衍了事，那么除了差会之外，不存在能够制约他的力量。但是，如果让当地信徒支付薪水，他这样干就有失支薪水之虞。”¹ 美以美会教士，曾在九江传教并筹备芜湖、南京、镇江等地区美以美教会的赫斐秋，在 1890 年传教士上海大会上说道：“我们在江西一些教会的日常工作经常处于半停顿的状态，这既不是中国官方的阻止，也不是教外民众的反对，而是我们在当地任命的传教人员缺少责任心的缘故。”² 广大传教士发现，如果听任这种情况继续存在和蔓延下去，基督事业无疑会走向歧途，这很容易地在广大信徒和传教士及其雇用的当地传道人之间形成一道鸿沟。因此，他们希望用信徒支付当地传教人员这种方式来解决这一问题。

第三，自养是为了华籍传教人员少受身心攻击的需要。作为外国传教士在中国进行宣教活动的助手，中国传教人员很自然地处于一个非常特殊而微妙的地位。他们一方面是当地普通民众中的一员，尽管他们皈依了耶稣，但是仍与当地社会有着密切而复杂的关系。他们中的许多人仍然是宗族的一分子，有时还必须参加某些必要的祭祀活动，同时也与教外绅民发生经济上的关系，例如租地、买卖贸易等等。另一方面，由于他们选择“相信上帝”，并且接受传教士给予的宣教工作，他们就很容易被其它人认为是为外国人服务的，甚至被称为“假洋鬼子”。因为在其它人看来，华籍传教人员是外国人雇用的，是吃“洋教饭”的。这导致的一个普遍现象是，每当教案爆发或发生民教冲突时，首当其冲的受攻击对象是当地广大信徒，尤其是华籍传教人员。外国传教士则受到领事裁判权的保护。地方官府皆有畏洋之心，加上人数相对较少，出现象天津教案中那样多名外国教士修女被害的情况并不多见。相反，华籍传教人员没有传教士那样的特权，有许多具体传教事务又是由他们负责的，因此很容易受到攻击。如 1886 年爆发的第二次重庆教案中，教案的起因是英美新教教士“私自在重庆鹅项颈修建洋房，占据险要，人心惊恐”。³ 当重庆人民聚众反教，未找到当

¹ Chinese Recorder, Vol.18, p.467.

² Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1890, Shanghai, p.409.

³ 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，第 422 页。

地传教士，“教民房屋被焚毁 250 多家”。¹ 美以美会传教士麦利和在 1871 年写给教务杂志的信中，痛心地谈到在短短几天内当地华籍传道人备受迫害的遭遇。

“在谣言的蛊惑下，我们的传道人员受尽了折磨。8 月 30 日的一个晚上，我们一个离福州 100 里的教堂又被焚毁了，当地牧师幸而逃了出来；8 月 31 日，一名中国牧师在离福州 45 里的地方被拖到街上毒打示众，另一伙人还烧光了他家中的家具；9 月 2 日，另一名牧师又被绑架并遭到毒打。就在他奄奄一息时，那伙人还逼他写下字供，发誓以后再也不拿外国人的钱，而且要他承认是我们给他钱，让他在井里下毒的。”² 为了保证华籍传教人员的人身安全，不给予反对教会的民众以“吃教”口实，传教士们自然而然地就开始考虑教会人员自养的问题了。

最后，外来经费的不足也是促使传教士们着手实施中国基督教会自养的又一个重要原因。首先，派遣传教士来华的西方差会在衡量应给来华传教士多少经费时，一个重要标准就是传教士通报信徒的人数及传道站的数量。差会籍此来在国内进行宣教宣传，以此来争取国内更多的支持。由于当时中国的教务工作进展不快，因此造成差会给予在华传教士的经费短时间内不可能迅速增加。在十九世纪八十年代之前，外国援款数额相对于后来是较为有限的。在经费增加不多的情况下，欲使传教工作在信徒人数及传播区域上有所突破，那么在每一个点上，即每一个地方教会上所花费的资金就必然减少。其次，传教是一项耗费人力物力的事业。当时英美教会正处于一个向全球扩展教务的时期，然而直到十九世纪八十年代之前，基督教会在国内募得和资金增长相当有限，因此经常处于入不敷出的状况。当时英国虽已号称世界工厂，但 1840—1880 年间是一个经济危机爆发的高峰期，较大的就有 1857 年、1863 年、1877 年三次，失业人数大量增加，这造成差会对中国的资金援助锐减。以在福建漳州地区传教的英国长老会为例，当时漳州东门的信徒成立了漳东教会，“西牧马约翰总理漳属教会，知英国公众财政支绌，勉励该会自养牧师，以轻公会负担。”³ 而同时期的美国，更是经历了南北战争酝酿、爆发及医治战后创伤三个阶段。内战耗费了国内大量人力物力，工商业损失相当惨重，失业人口居高不下，美国政府也鼓励北方各州人民捐款，资助南方的重建工作。后来的美国经济学家在评价当时的情景时说到：“战争结束的时候，南部的经济实际上已被摧毁了；北方的

¹ 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，第 423 页。

² Chinese Recorder, Vol.4, p.108-109.

³ 中华续行委办会编：《中华基督教会年鉴》，1914 年，第 34 页。

经济也突然衰退，银行破产遍及全国各地。1861—1866年六年间，约有45935家企业破产，负债额累计高达三亿七千八百万美元。战争的结果好像是北方胜利了，然而南方各州欠北方的三亿多美元债务，也随之一笔勾销了。”¹当时在中国传教和美国教士林乐知，在战争爆发后得不到差会的资助，只得通过从事商业贸易活动来度过危机。他在信中写道：“我们有四年之久收不到国内的一分钱，也接不到亲友的一封信。”²登州地区的美国南浸会，也曾面临这一问题，“长毛的危险刚过去，美国又起了内战。美国南浸会常川寄来的生活费中断了。幸亏干的基（即肯塔基）州的一位朋友惠寄款项来，使登州的事工继续进行。这时，该处的西教士多有到上海去另找谋生工作的”。³外国差会资助的款项由于路途遥远，运输艰难，传教士们常常不能够及时收到款项。立德夫人在游历川西的时候，拜访过当地一个中国内地会的传道站，“当地传教士豪斯伯夫连同他的伙伴，每年只能领得40英镑的援款。我们不知道每人每年花20英镑是否属实，但事实上，从上海到这里的运费要比从英格兰到上海贵三倍。”⁴出于对上述情况的考虑，传教士要求一些有条件的教会实现自养，也就不足为奇了。

第四节 闽东南——最早进行自养探讨的教区

自养的理论是由谁最早提出已不可考，早在明末清初耶稣会士在华传教之际，柏应理、金尼阁及龙华民等人就有中国教会应在经济上自立的观点。就基督新教来说，较早呼吁中国教会自养和进行实践的传教士，应是英国长老会教士宾维廉。他于1847年在厦门地区传教时，就坚持当地教会必须实现自养。稍后于宾维廉的是仲钧安、倪维思等人，他们纷纷在汕头和胶东地区进行教会自养的试验。但最早大规模讨论自养理论的，则是在福建福州、厦门地区的英国长老会及美国美以美会传教士。

一八四二年八月二十九日，中英双方签订了《南京条约》。条约第二款规定：“自今以后，大皇帝恩准英国人民带同所属家眷，寄居大清沿海之广州、福州、厦门、宁波、上海等五处港口，贸易通商无疑”。⁵闽东南的福州、厦门成为第一批向西方开放的地区之一，因此吸引了大批英美传教士前来从事宣教事宜。

¹ 吉尔伯特·C·菲斯，吉姆·E·里斯：《美国经济史》，第334—335页，辽宁人民出版社1986年版。

² 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》，第263页。

³ 吴立东编：《浸会在华北布道百年略史》，第143页，《民国丛书》第5编15卷。

⁴ （英）立德夫人著，王成东等译：《穿蓝色长袍的国度》，第356页，时事出版社1998年版。

⁵ 王铁崖：《中外旧约章汇编》（上），第31页。

加上闽东南临海依山，清政府控制相对较薄弱，“十九世纪六十年代中期闽属教区诚笃信徒已逾三千”。¹ 面对教务事业的逐渐展开，部分传教士开始感到资金的紧张与不足，仅靠差会资助的资金已无法满足传教的需要。因此，在 1868 年召开的福州厦门地区第一次传教士大会上，与会传教士就“意识到教育当地教会在我们的指导下，尽快地实施传教机构以济上自立的重要性”。² 在经过激烈的讨论之后，这次大会作出了以下决议：

1、每一名在福州厦门地区传教的人员（指西方传教士），都负有要求和鼓励当地教徒实行自养的责任。

2、在当地教徒有能力捐建一座小教堂之前，我们不应当使用外国资金进行资助。我们可以鼓励他们在各自的私人房所，轮流礼拜直到他们确有能提供教堂。

3、如果当地已使用外国资金进行修建教堂，信徒们必须按各自能力捐出相应的费用。

4、除非传教士认为有必要，不应雇用教堂看门人及其它勤杂人员。

5、主日学校的学生有必要缴纳一定费用，以使学校尽早自养。

6、每一个传教点的信徒应当直接将钱交给当地中国传道人，不必通过传教士之手。³

从以上决议可以看出，该地传教士至少在三个方面有了新的见解。第一，修建教堂的费用不再由差会资金完全承担，而应让中国信徒承担或交纳一定比例的费用；第二，一反先前传教士收容穷孤儿童义务办学的宗旨，主张让入学者交纳一定的学费；第三，传教士们为了密切当地信徒及华籍传教人员的关系，提出华籍传道人的薪酬直接从当地信徒手中得到。这样做的目的在于，让华籍传道人意识到他是为广大信徒服务的，而不是受雇于某一传教士，信徒们有资格根据其工作给予他相应的报酬。而且，这一方式避免了外国传教士介入到具体的付薪工作中，避免了外界“吃教”或认为传教士克扣薪酬的嫌疑。

1870 年，随着教务工作的进一步扩大，福州、厦门两地（包括附近的兴化、漳州泉州等地）的三十多名传教士又在福州召开会议，“自养问题成为大会的重要议题，得到了最为迫切的关注”，⁴ 有两位当地的华籍牧师也给这次大会发来了

¹ 吴利明：《基督教与中国社会变迁》，第 255 页，香港基督教文艺出版社 1981 年版。

² Chinese Recorder, Vol.1, p.73.

³ Ibid, p.74.

⁴ Chinese Recorder, Vol.3, p.232.

热情的建议信。在这次大会上，传教士一致同意：“当地教会应象我们国内的教会那样，支持当地传教人员的一部分薪酬，否则就不应成为一个真正的有活力的教会”。另外，“在华籍传道人薪酬中，当地信徒支持的比例应逐年提高，而差会支援的那一部分应逐年减少”。¹ 会议还统计了上年的自养情况，以福州美以美会为例，当年支付给华籍传教人员的资金总共约 23.5 美元，而信徒捐献了约 556.5 美元。² 在当时的情况下，这一成绩已属不错。

值得注意的是，并非外国传教士一味督促中国地方教会实现经济自立，一部分富有民族意识和自强精神的中国牧师，也号召广大信徒实行自养。一位在福州南部传教的中国牧师夏颂三(Sia Song-Sek, 音译)在给大会的信中说到：“作为一名传道人，假如我们都由差会资助，那么在这么大一个国家内就无法组织起一个真正的基督教会”。³ 面对外界吃教的指责，夏牧师认为：“他们的说法是有道理的。接受差会的资助，我们看上去就像为外国人服务，许多人就会指责我们不是为上帝服务，而是为洋人服务，‘吃他的饭，信他的话’”。⁴ 最后，他呼吁：“上帝是公平的，尽管目前我们无法完全实现自养，但既然得到了差会的服务和资助，就要求我们付出相应的行动作为回报，不能再延迟自养的努力”。⁵

这次大会之后，闽东南的自养状况有了进一步的进展。以厦门英国长老会为例，1871 年捐款数额达到 479.88 美元，基本上达到了能够支付当地传道人大部分工资的需要。在该区的 18 所教堂里，有 6 所实现了完全自养。⁶ 在厦门地区，传教人员、教堂看门人及学校教师工资的相当一部分已由教区信徒承担。而教堂中的所有费用，如烛火、桌椅等等以及穷人救济金，已完全信徒自身承担。⁷

第五节 传教士“自养”争论的几大焦点

从十九世纪六十年代开始，基督教在中国出现了一个相对迅速的发展势头。在这之前，传教士多数仅涉足浙、闽、粤、苏等沿海省份。自此后到清亡的 50 年中，当时的关内 18 省及满洲都有了传教士的足迹，这一切使得各地传教士在传教过程中或多或少地接触到地方教会自养的问题。1877 年 5 月 10 日，全国 29

¹ Chinese Recorder, Vol.3, pp.233-234.

² Chinese Recorder, Vol.3, p.234.

³ Ibid p.309.

⁴ Ibid, pp. 309-310.

⁵ Ibid, p.310.

⁶ Chinese Recorder, Vol.5, p.233.

⁷ Ibid, p.235.

个基督新教差会的 126 名传教士共聚上海英租界工部局礼堂,对在华传教中的各种问题,发表各自的观点。其中,鼓励本地教会经济自养自给是会议讨论的重要议题之一。在这次会议上,福州美以美会传教士、《教务杂志》的创办人保灵在会上呈读了一篇《论土著教会自养》的论文,第一次系统提出了中国本土教会经济自养的问题,引起了到会传教士们的激烈争论。这次大会引发了一次全国范围内有关自养的争鸣。综观这一时期传教士对于自养理论的争鸣,大致可以分为四个焦点问题:

(一) 是否应给予外国援助? 如果有必要, 用什么方式给予?

传教士们早就认为,外国资金的援助是引起外界误解和华籍传教人员被指责“吃教”的主要原因。一部分传教士因此激烈反对给予外援,主张不给予中国教会一分钱的支援。持此种观点的主要为在登州传教的美国南浸会传教士高第丕及广东传教士韶泼等人。他们坚持让当地信徒自己筹集一切资金,包括支付传道人薪酬,租建教堂及满足其它日常开支等等。高第丕在上海第一次传教士大会宣讲:“我从来没有,也不愿给予中国人一分钱,让他用外国差会的钱去传播福音。从一开始我就反对这种办法。在我实行这种办法时,我内心是遭受了很大的精神折磨的。然而,这一切都是为了培养中国信徒的自养精神,是从婴儿教会走向成熟教会中必要的一步”。¹韶泼在《教务杂志》上登载了他在广东内地宣教的经历,认为使用差会资金帮助本土教会不利于其正常成长。“当地的信徒来找我,要求得到我在资金上的援助,我坚决拒绝了他们。有些信徒因此认为,传教士虽然成天宣讲福音,实际生活中都缺乏爱心然而我们与他们僵持。最后,信徒们开了会,自己筹钱牧师,还租用了一所房屋作为临时教堂。虽然这一切已过去 14 年了,我对此仍记忆犹新”。²

上述传教士对待外国资金的态度有其积极的一面,事实上也收到了一定效果。然而,大部分传教士对这种“休克疗法”不以为然。宁波北长老会传教士白达勒认为,尽管外国资金在使用上有不当之处,但在目前基督信徒的人数和经济力量有限的情况下,外国资金的适当补助还是有必要的。“除非本土教会能够承担一切教务工作所需的费用,那么从基督的土地汇来的钱才有理由逐渐消失。”³因此某些传教士主张,在中国教会发展的“婴孩时期”,差会应该给予必要的物质上的资助和精神力量上的鼓励。伦敦会的艾约瑟牧师在美国海外布道会华北会

¹ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1877, Shanghai, p.295.

² Chinese Recorder, Vol.45, p.301.

³ Chinese Recorder, Vol.10, p.22.

议上的发言,得到了大多数与会传教士的赞同。他认为,差会对于本土教会来说,犹如鸟类对待自己的雏鸟,需要教他们捕食、飞翔。但如果过早地将他们从鸟巢中衔出,那么彼此都应清楚这一后果。¹作为折中,大部分传教士同意用逐年减少外国资金资助的方式,经过一个较长的过渡期,最后实现本土教会的自养。至于每年缩减的多寡,一般视具体情况而定。如保灵认为,“本土教会在承担起全部责任之前,给予一些确实需要的临时性补助,但无论如何不可超过总数的一半,而且只能是一年。今后每年递减五分之一,五年后全部自立”。²据1890年大会记录记载,美国浸礼会的缩减规模为每年减少十分之一,厦门地区的伦敦会为五分之一,而烟台美国北长老会及杭州安立甘会为每年缩减二十分之一。³事实证明,这一方式在一定程度上符合了当时中国本土教会的发展实际,有许多地方的本土教会通过这一方式,实现了部分自养或完全自养。

(二) 中国信徒是不是真的不愿自养?

来华之初,新教传教士就发现中国人对于信仰基督教举不大,而当一部分传教士鼓励和推进自养之时,他们感到中国信徒的不合作是实现本土教会经济自立的障碍。传教士们认为,造成中国信徒对自养态度消极的原因之一是经济上的贫困,“许多人成天都在挨饿,整年吃不上大米,每天的粮食几乎都是山芋干。尽管知道信耶稣教便宜,但要让这些教徒负担本地教会的开支,仍然是一项难以实现的梦想”⁴。原因之二是传教士认为中国人的不良习惯浪费了大量本可以用来捐献的金钱。“中国人在偶像崇拜上花费了许多钱,一个月收入约15美元的人,把其收入的23%花在这个方面”⁵。英国长老会牧师杜嘉德认为,大量的金钱被用于频繁的宴会吃喝和节庆欢乐,大多数中国人都希望在这个时刻吃一些好的食物。如果他们能信奉耶稣的教导,他们就能将大量用在节日吃喝上的钱用在基督身上。⁶

针对这种情况,一些传教士就指责中国信徒缺乏自养精神,宁愿依赖外国差会的资助而不愿自己独立,。但这一意见遭到许多其它传教士的反对。他们在《教务杂志》上登载了一篇调查报告,列举了在宁波、苏州两地中国信徒努力自养的实例,反驳了上述批评。宁波的几位中国信徒经常每月寄给教会10美元的捐款,

¹ Chinese Recorder, Vol.3, p.55.

² Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China,1877,shanghai, p.288.

³ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China,1890,shanghai, p.416.

⁴ 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,第857页,上海人民出版社1992年版。

⁵ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China,1890,shanghai, p.289.

⁶ Ibid, p. 298.

从不间断,这一做法激励了当地的其它信徒。信徒们不仅自发修建了两所小教堂,而且还以每月 2 美元的代价,租用了一所小阅览室,供信徒们学习所用。“一位信徒拿了 60 美元前来教堂捐献之时,遭到了抢劫,他立即返回,又从家中拿来了一些衣物交给牧师,说是给将要开办的学校的一份礼物”。¹ 在苏州,“信徒们不仅利用每一个礼拜日向牧师捐钱捐物,还给教堂捐助了许多建筑材料。在养育巷,一所宗教阅览室由信徒们租下于 5 月份开放了。他们还以每月 2 美元的费用,雇用了一些教师”。² 1886 年,麦高文在《教务杂志》上发表了一篇名为《伦敦会自养史》的长篇纪实,记叙了一个偏远渔村的信徒建立自养教会的历史。当时这个村庄的信徒每年只为教会捐献 2 美元,教会“有残废和被这种环境埋葬的可能”。但当自养主张提出以后,这个镇的教会有了很大的起色。当他们找到麦高文,表示将自己独立在镇上最繁华的街上开辟一所教堂的想法之时,麦高文表示怀疑:“我不禁提醒他们,一来我们以前失败过,二来你们的能力又是个问题”。³ 然而,他们却笑着说自己一定会成功。我就询问是否要我为传道人支付工资,他们回答这将由他们自己负责。在麦高文依然表示怀疑之时,一位信徒说道:“你们来到这儿教我们相信上帝,相信自己,可你们自己却对上帝不抱完全的信心。”⁴ 信徒们用实际行动证明了自己,“到 1886 年时,这一地区教会传道站已由 1 个增长为 10 个,6 个完全自养,2 个部分自养。他们总共捐献了 220 美元,这足以满足支付传道人的薪水和教堂的日常开支。由于中国信徒的努力,我们的教会有了活力”⁵。麦高文因而认为,“与西方人相比,中国人在能力方面并不差,往往在他们平和的表情下蕴含了巨大的力量”。⁶ 浙江传教士慕雅德对此说道:“有些中国人的确没有捐钱,但他们付出了劳动。没有中国信徒多种方式的帮助,浙江的传道点一个也无法建立”。⁷

(三) 如何对待本土传教人员。

外国教会在中国进行宣教,本土传教人员的存在是十分必要的。因此,如何对待本土传道人不仅是关系到教会自养问题,也是新教这一外国宗教能否在中国顺利传播的重要问题。在来华初期,一部分传教士从杜绝“洋教”、“吃教”等恶名的角度出发,反对给予中国助手任何帮助和经费,认为既然选择相信上帝,那

¹ Chinese Recorder, Vol.11, p.75.

² Ibid, p.232-233.

³ Chinese Recorder, Vol.19, p.5.

⁴ Ibid, p.6.

⁵ Chinese Recorder, Vol.19, p. 6.

⁶ Ibid, p. 4.

⁷ Chinese Recorder, Vol.11,p.290.

么就必须要为上帝的事业作出牺牲。但事实上证明,这一观点的出发点是良好的,但在传教实际中行不通。英国传教士理一视认为,传教事业本身就是创业的过程,就是把人们从世俗生活中拯救出来的过程。因此,钱在维持教会的存在成长和扩展是必须的。¹ 这一问题就演化为用何种形式,给予本土传道人员何种数量薪酬的问题。

在支持方式上,反对使用“雇佣”的形式而采用“资助”的方式。传教士们认为,本土传道人为传教工作作了付出,他就应当得到信徒们的回报。上帝在派出他的使徒前往耶路撒冷传播福音时,他就特别强调“要靠接受福音的人维持自身生活”的观点。“谁布道福音,谁就应靠福音而生活”、“劳动者劳而有其得”。² 与雇佣者和被雇佣者之间的关系不同,信徒们只是按照自己的实际能力,给予传道人一定数额的补助,而不是给予其雇佣工资。在支持对象上,主张对普通传道人和巡回布道的牧师实行区别对待。伦敦会牧师杨格非主张,对于在汉口周边地区的巡讲牧师,除了信徒给予其资助外,外国差会也应拨出一小部分资金,作为其旅费开支和艰苦巡道工作的补偿。³ 在支持数额上,传教士们经过讨论认为应按各地区不同的情况具体而定。美国南浸会传教士万应远对本土传道人工资的支付提出了四个标准:1. 依当地信徒收入水平;2. 依照当地传教事业的兴旺程度及信徒数量;3. 依当地其它从事世俗职业的工薪水平;4. 能够基本满足传道人的日常开支。在上海等地,本土助手的薪酬约为11—15美元/月,而在内地中国助手的报酬就要低得多。⁴

(四) 能否接受教外人士的捐赠

支持本土教会实现自养,对于广大中国信徒并不容易。在十九世纪九十年代以前,绝大多数中国信徒都来自于社会的底层,他们中的许多人尚有饥寒之虞。尽管教会的捐献并不多,但实际上对于他们是一项相当沉重的开支。在进入二十世纪以后,中国教外人员对教会的捐献有了较大幅度的增长,一部分传教人士开始考虑接受中国非基督教人士对教会的捐献,以此作为减轻本土教会自养的压力的一条出路。1903年监理会传教士怀特·胡恩综合了这部分传教士的意见,对在华教会接受教外人士的捐献作了系统的探讨。他认为,在新的土地上开辟传教事业时拒绝教外人士的捐赠,是目前的一种错误的思维定势。拒绝这种帮助,不仅

¹ Chinese Recorder, Vol.7, p.335.

² 见《科林斯书》、《马太福音》。

³ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1877, Shanghai, p.319.

⁴ 汤清:《中国基督教百年史》,第566页,香港道声出版社1987年版。

毫无必要，而且会挫伤人们的积极性，无论从教义上，还是在实践中，都不利于基督教的传播。他从教义的角度论述了这种捐赠的合理性。“首先，接受这种捐献是否违反了上帝信徒与其它人之间有别的原则呢？显然不是。相反持此种观点的人永远不会理解，为什么耶稣还要和那些有罪的人同桌吃饭。其次，在《圣经》上，上帝并没有说只能由教会内部的人才可以捐献。事实上，这种捐献并不限于这一范围。耶稣接受了摩西的颂扬，同时也接受了象希律王那样的人的颂扬。不但圣经上没有那种拒绝教外人们捐献的记载，耶稣还经常从非教徒那儿得到食物和衣物的供应”。¹ 因此他认为，“在中国这样一个传教难度相当大的地区，如果一个人不曾借给传道人一匹马，不曾送给教堂一只火炉，也未为教堂捐过一根木料，那么我们的牧师怎么知道他将来会爱耶稣会有赎罪的心呢？‘你的财物在什么地方，那么你的心就会在什么地方’”。²

怀特此番论述，从教义上阐明了教外人员捐赠的合理性，这逐渐成为各地传教士的共识。到 1906 年仅厦门、登州、上海等地教外人士捐献给当地教会的土地、钱物就达九万美元之巨。³ 教外人士的经济捐献逐渐成为中国教会经济收入的一个不可忽视的来源。

¹ Chinese Recorder, Vol.34, pp.271-272.

² Ibid, p.273.

³ 吴利明：《基督教与中国社会变迁》，第 115 页。

第三章 中国教会自养的实践

第一节 几种自养的方式

传教士们在对自养理论进行争鸣的同时,根据不同的地区情况,按照自己对自养的理解进行自养的地区实践。综合这些方式,主要有信徒捐献、合并教区、实业支教等等。

(一) 信徒捐献。

信徒捐献是教会实施经济自立最普遍的方式。传教士们经常向信徒们灌输“给予比得到更快乐”的理念,要求他们自愿向教会捐献。麦高文在劝说一名贫穷的街头糖贩时说道:“我不希望你超过你自己的能力去捐献,我只想让你觉得是在支持你们牧师的工作”。¹ 信徒们主要在礼拜日及特定的例会上进行捐献,大多数教会都设有若干名教会执事,负责记录捐款数额和汇总捐款,并将这些款项用于教堂的日常开支和支付华籍传教人员的薪金。这种最传统的方式在大多数情况下不能满足教会的全部所需,而且经常无法及时到位。为此,各地区的传教士采取了多种方式。第一种为“记名捐献”。在福州地区传教的美以美会传教士布鲁斯特在其教区实施了一种捐献点名制,即把信徒分成每20人一组,每组设一组长,负责收取捐款。组长有该组每名教徒的名单,礼拜日一早组长就把刻有每名教徒名字的竹牌发至各人,届时每捐一人,收一人竹牌之后,又改为竹牌随身携带。每次礼拜时进行集中登记,结果这种带强制性质的方法的第一年,“捐款数额就翻了一番,本来到年度结算后两三个月还有一部分款项未到位,现在早在年前就已收齐”。² 在这一过程中,他要求中国传教人员自身也要进行捐献,“因为他们的榜样对信徒有着强大的推动作用。除非自己也在无私地捐献,否则无法教育信徒们进行募捐”³。另外布鲁斯特在福建兴化地区还采用了一个捐献人名公布制度,每个月每一位信徒的具体捐献数额由教堂集中公布,“我们用这种方法来给信徒以压力,让他们知道自己为上帝作为多少贡献”。⁴ 与布鲁斯特不同,苏州监理会的蓝柏牧师在苏州创立了“捐献信封”系统。“我们在每个月

¹ Chinese Recorder, Vol.18, p.463.

² Chinese Recorder, Vol.27, p.334.

³ Chinese Recorder, Vol.34, p.173.

⁴ Ibid, p.172.

的第一个星期六举行会议，收集资金，用来租用本地的三个小教堂。我们的信徒将钱放在信封内，在其中写上自己的名字，这使我们知道有哪些信徒捐了款而又不至于让那些生活的确很贫困的人在捐献礼拜上感到尴尬”¹。

确保捐献资金到位的另一种方法是实行基金分类制。如在汕头传教英国长老会牧师汲约翰。当地教徒进行两种不同类型的捐献，一种为日常捐献，用来支付本土传教人员及教师的部分工资，这一部分由传教士掌握，来源为信徒每周或每月的小额捐助；另一种为特殊宣教基金，其来源为每年年终信徒的大额捐献，控制这一部分资金的为两名由教会中长老任命的保管员。“他们负责接受捐款，并给捐助人开启收据，年后将具体捐助数额及名单交由长老会议。这部分款项在教会资金困难时作应急之用，同时拨出一部分作为巡回传道人的补助之用。这笔补助直接由资金管理委员交与中国教牧人员”。² 这一做法的好处在于实现了捐献资金的分类有序管理，最大限度地提高了资金的利用效率。

此外，福州美以美会还实现一种捐献资金预算制。这一做法为在每一年的年会之前，设立一个预算委员会，由三名以上的当地信徒组成。他们和本土传道人一起，对来年的开支进行逐月预算，以求得一个合理的资助标准。如果实际的信徒捐献数额超过了预算的标准，那么多余的款项就作为后备基金，自动滚入下一年的预算；如果信徒们的实际捐献额未能达到预算的标准，那么就应按照其差额的多少，由本土传道人及预算委员会成员共同负担。³

信徒捐献的另一种形式为特殊捐献。这是一部分富裕或无嗣信徒将自己的部分土地或产业，捐献给当地教会的一种形式。如 1878 年在德州石家塘地方，有一寡妇将其房地产捐给当地的教会，“愿将宅院一处，平房七间，门楼一间，庄东地二分献给教会，永不反悔”⁴。尽管有资料表明，吴氏这一捐献或哄骗所致，但当时这种捐献例子并不在少数。在广西地区，“一名热心教徒经营一种生意，去年抽了一部分本钱在乡下为教会捐了一间礼拜堂。他说他自己宁可少做点生意，只要这样做是对的”。⁵一位潘姓信徒，由于无嗣，“自愿将祖上所遗之业送与福音堂，恐房族人节外生枝，特立契以为据”。⁶

¹ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1877, Shanghai, p. 294.

² Chinese Recorder, Vol. 26, p. 304.

³ Chinese Recorder, Vol. 9, pp. 212-213.

⁴ 顾长声：《传教士与近代中国》，第 128 页。

⁵ 庚裕良、陈仁华等编：《天主教基督教在广西资料汇编》，《广西史志资料丛刊》（2），第 211 页，广西民族出版社 1985 年版。

⁶ 同 3，第 213 页。

（二）合并教区。

合并教区就是相邻的几个较小的教会合并起来，组成一个较大的教会。杭州传教士慕稼谷在 1877 年大会上分析中国教会自养困难的原因时说道：“中国地方教会的信徒人数平均不超过 20 人。如果我们把这个数量和我们国内的教会相比，我们就不奇怪为什么中国教会的自养处于这样一种停滞的状态了”。¹ 传教士们认为，一个解决方法就是合并几个邻近的教会，并减少受薪传教人员的数目。这样每一名信徒的负担就相应减轻，有利于教会的自养。如一八七九年美国浸礼会江苏分会就与浙江分会合并，成立“江浙浸礼会联合会”。只因为后来江苏浸礼会教徒人数日渐增多，加之方言不同，乃与浙江浸礼会分立。² 英国圣公会华南区的永州传道站，由于“教友还少，不能支持工作人”，后与衡阳、株洲等地的教会合并，结果“本地捐款，除支持崇拜各种费用外，是有多余款作传福音费用，每年还剩余十分之一捐助国外传教工作”³。特别值得注意的是，当时在厦门地区传教的英国长老会牧师毕切尔，在考虑到当地具体情况后，提出了一种更有效的合并办法，这里且称为“并区混薪法”。他的具体方法，是将 a、b、c、d 几个相邻传教点合并组成一个大的传教机构 A，并以 a 处作为机构驻地（当然也可以是 b、c、d）。在 a 处选出一名传道人受洗为牧师，其薪金由 A 全体信徒负担。一名牧师无法应付全部的传教事务，而信徒又没有负担多名传教人员的能力，因而在 b、c、d 三处，各选一名暂且由外国差会付薪的传教人员支持牧师的工作，在牧师外出时期临时代理牧师职责。随着传教范围的不断扩大，又有 e、f 两处教会加入。在适当的时候，传教士要求原来的 b、c、d 中的一处与 e、f 组成新的传教机构 B，并选举一名牧师。可以看出，在传教范围扩大的同时，由差会支持的传道人数只增长 33%，而自养的牧师人数却增长了 100%。由此类推，后者的增长速度始终高于前者，最终实现完全自养。⁴ 通过这种方法，英国长老会在厦门地区的许多地方教会实现了自养。

另外，有一些地方的教会并未实现真正的并区，但组成了一个互助联盟。如在浙江杭州与诸暨两处的教会中，建立了一种互助关系。双方共同资助教区牧师。诸暨的信徒帮助供养在杭州传教的牧师，反之亦然。“过去的三年中杭州信徒的人数比诸暨多，因而在诸暨的牧师经常得到来自杭州信徒的帮助”⁵。这不仅解

¹ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1877, Shanghai, p. 298.

² 汤清：《中国基督教百年史》，第 653 页。

³ 同上，第 652 页。

⁴ Chinese Recorder, Vol. 31, pp. 556-557.

⁵ Chinese Recorder, Vol. 32, p. 174.

决了某些地区自养困难的局面，更密切了邻近教区教徒们的关系。

（三）实业支教。

维持地方教会的运作，单靠单纯的信徒捐献通常无法满足教会所需，除此之外还应寻找其它收入来源，以保证当地教会的经济自立。在这一方面做出实际成绩的，莫过于在山东登州烟台地区传教的美国北长老会传教士倪维思、郭显德及其女儿女婿海斯夫妇，另外还有英国内地会传教士马茂兰夫妇。倪维思到达山东之后，就开始按照他自己的思想进行教会自养的尝试。倪在1885年与1886年的《教务杂志》上连续发表了8封公开信，系统阐述了教会必须“自养、自传、自立”的思想，这就是后来的人们所说的“倪维思方法”。在倪维思阐述与实践他的教会自养方法中，有一个重要举措是帮助当地信徒改良作物及果树品种，增加他们的收入，使得信徒能够给予当地教会更多的支持。倪维思发现，山东半岛地区的气候、土壤及降水都与美国东部弗吉尼亚地区差别不大，然而作物果树的品种却大大逊于后者。为此，倪“介绍若干西洋果树品种到烟台，在住处的南边买了十几亩地，称为‘南园’。1887年，在此种植了特拉美、迪亚纳、斯威特沃特、布莱克、汉堡、马斯喀特等优质葡萄品种，以及巴特莱德的梨树，还有其它品种的梨、苹果等等”。¹另外，在倪维思休假结束返回山东的时候，“从日本带回来二三十种草莓和西红柿种子，交与信徒种植”。²他将这些作物通过赠送种子、嫁结等方式赠与当地信徒，使得烟台地区成为后来中国著名的优质苹果、梨树及葡萄产地。另一位北长老会传教士梅李士则从美国带来了优质花生品种。这样，不仅当地信徒从中获得了恩泽，而且教会的经济状况也随着信徒经济条件的改善而有了改观。

郭显德及其女婿海斯则是烟台地区花边业的主要创始人。十九世纪后期，花边在西欧北美十分流行。当时，“花边盛行于意、法、英各国，然出品既少，又无专业之作坊”，³售价相当昂贵。与之相对应的是山东地区人口密集，烟台地区又多山地与丘陵，人民生活困难。与此同时，绝大部分妇女在农闲季节闲居家中，这实际上提供了大量廉价劳动力。1862年，烟台代替登州，成为开埠通商的港口，这为打破当时中外隔膜状态疏通贸易提供了条件。十九世纪八十年代末，郭显德、海斯等人就开始将花边编织技术传入烟台、蓬莱等地。海斯夫妇召集并组

¹ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》，第174页。

² 同上，第174页。

³ 烟台市政协文史资料研究委员会编：《烟台文史资料》（第1辑），第82页，1986年。

织当地妇女，让她们上午进行宗教祈祷和学习《圣经》，下午则从事花边的编织。但他们的举措遭到了当时差会中保守势力的反对，指责郭等人从事实业而放弃对信徒灵魂的熏陶。因而，这一阶段的花边编织业始终处于较小的规模。

真正将花边编织规模化并产生明显效益的，应是英国内地会传教士马茂兰夫妇。1890年马茂兰到达烟台传教，由于当时清廷统治的腐朽，加上黄河等河流经常泛滥，烟台地区一片凋敝的景象。尽管由于郭显德、倪维思等人的努力，当地信徒的生活水平稍有改善，但依旧无法为教会提供足够的资金，更谈不上实现彻底的自养。在向内地会提出创办实业，以解决教会经济困难的建议被断然否决后，马茂兰夫妇毅然脱离内地会并于1893年创办了一个独立的地方宗教团体——烟台实业会，并组建了专门推销花边的马茂兰公司。一切准备就绪后，马茂兰送走因健康原因回国的海斯夫妇，随即于1895年开办花边学校，并培训教师，优先招收平时闲居在家的女信徒。“经过几年的努力，实业会的事业有了相当的发展。到了辛亥革命之前，实业会学校已超出了教会学校的界限，十几年间培养的花边编织人员已难以确计，许多早期学员也开始自行教授花边技术或开办花边工厂，自营业务。仅烟台一地，以编织花边养家的妇女及女孩就有数千名”。¹在马茂兰夫人主持培训编织人员的同时，马茂兰则积极疏通销售渠道，寻求打开国际市场，逐步将花边销售至欧美各个国家及地区，烟台成为了“山东工商业之先进”。

郭显德、海斯及马茂兰等人的实业举措，从举办实业的角度解决当地教会的经济来源问题，收到了良好的效果。这不仅改善了信徒和当地其它人民的生活水平，而且为教会的稳定和发展奠定了一定的经济基础，出现了“教会大富、捐款亦丰”的可喜局面，因此烟台地区不仅成为晚清新教传播事业的一个重镇，也是当时地方教会自养程度较高的地区之一。

（四）部分学校及医院收费。

自马礼逊入华之始，基督教会就将创办学校及医院作为传教的手段。办学的最初目的在于培养一批熟悉教义，将来能够从事传教事业的人才，而医疗事业则是“作为福音的婢女，以博取人民的信任，由此而为基督教铺平道路”。²创办学校及医院的经费一般来自差会的补助，“在中国建立礼拜堂、医院、学堂经费

¹ 山东省政协文史资料委员会编：《山东工商经济史料集粹》（第2辑），第187页，山东人民出版社1989年。

² Chinese Repository, 1835年12月，pp.386-387.

均由本国教会指西方差会所给”。¹ 随着教会学校及医院的不断壮大，维持它们运作的花费也日渐浩大。教师的薪酬，书本及教具的购置以及学校房屋的维修费用在教会开支中占据了相当的比重。因此，改变部分学校医院的慈善性质，向一些学生和病人收取一定的费用，以减轻教会负担，也可以养活地方教会经济上自立的压力。

在学校收费方面，最早改变慈善性质，实行向学生收费的例子为上海英华书院。1865年上海英华书院校董会多次开会，认为免费招收穷苦学生入学不仅增加了学校的负担，且不符合当时工商业发展的时势。因此，董事会作出决议：“今后主要将致力招收商界子弟学校，要逐渐自养”，² 校方开始向学生收取较高的费用。在东南传教中心福州，原先向贫苦渔民及手工业者子弟开放的福州鹤龄英华书院，在1884年开始向学生收费。学校规定：“在春季学期结束之前的7月25日，所有在学校学习汉语、英文及其它科目的学生都必须向学校缴纳最低25美元一学年的费用”。³ 学校对收费的说明是，由于差会补助有限，加之要培养本土教会自立自养的精神，学生们必须向学校交费以补足学校教师的工资。不仅如此，校方还划定了学生的缴费标准。“凡是上午诵读圣经做礼拜，下午研习中文及英文者，只须交纳最低标准的费用（即25美元）；凡上午诵经下午研习英文者，则应缴纳30美元；如是全天在校学习英文的学生，应向校方交纳50美元的费用”。⁴ 由此可见，校方希望通过收取学生学费的方式，减轻地方教会财政上的压力。在烟台，由于手工编织业的发达，学校采取让学生做义工的办法维持学校的运作，上午从事宗教礼拜活动，下午在传教士的安排下进行编织花边的工作，用以弥补教师及当地传教人员的部分薪酬。

有一些教会学校，如上海圣玛利亚女中及中西女中那样的贵族化学校，与中国地方教会联系不大。这类学校一般由西方差会提供大笔款项兴办，直接由西方传教士进行控制。但是，正如季理斐所言在这些学校中“凡长期就读的学生，不持基督教立场者是很少的，女子学校中大多数学生成为基督教家庭的贤妻良母，尤其是在高阶层的学校中，她们或是高级官员的女儿，又可能成为官员的妻子”。⁵ 这些学校的毕业生，多半成为教会的信徒。他们通过各种各样的途径向教会及学校捐款，这成为一些教会及学校实现经济自立甚至进而扩展的重要经济来源。

¹ 李刚已：《教务纪略》，第98—99页，载《近代中国史料丛刊》（第45辑），文海出版社。

² 顾长声：《传教士与近代中国》，第230页。

³ Chinese Recorder, Vol.17, p.360.

⁴ 同上，p.361.

⁵ 张力、刘鉴唐：《上海宗教史》，第822页。

如上海清心书院毕业的张蟾芬，后来担任该中学的校董，向教会及母校前后捐赠了大笔款项。如 1905 年捐银 4000 余两，为母校修造了一座游泳池，一时引起了轰动。¹

与贵族化的教会学校一样，基督教在华医疗事业对教会自养的促进也不是直接的。在步入二十世纪之后，教会医院完全免费的制度发生变化，为弥补教会医院资金的不足，嘉约翰等医学传教士开始主张施行收费制度。一些医院开始设立高级病房，向病人收取较昂贵的费用。如苏州博习医院于 1884 年开设高档病房，“一等为每月每人 100 美元，急诊费须付 56 美分；二等病房应付 28 美分的急诊费。医生上门则收取 4 美元的费用。蓝柏医生将为入住这些病房的就诊者给予更多的关照”，² 但这些费用并不能补贴当地教会。医疗事业对自养的促进主要表现在部分受治病人痊愈后对教会的捐赠上。因为教会医疗事业的举办，在一定程度上取得了不少民众对传教事业的认同，在许多情况下医疗成为一个地区传教事业出现转折的动力。福州英国长老会在倡导教会自养初期经常得不到足够的捐款，福州长老会医院开办后，“一年中就接待了 8253 名病人，捐款数由去年 1872 年的 425 美元一下子上升到 1177 美元”。³ 在汉口，“一名吸食鸦片的年轻人被汉口伦敦会医院治愈，并变成了一名基督徒，做起了合法的生意。他的母亲对牧师说很高兴儿子成为一名基督徒，随之将身上的金饰佩件交给了牧师”。⁴ 在福建兴化(今莆田)的美以美会教会中，有一名信徒突发急病，其家人将之送入了医学传教士开办的一间诊所。经过传教士的治疗，该名信徒很快便康复了。这时，“许多亲朋密友闻之都从四方赶来，并踊跃进行捐献。结果来年捐款数额就喧到了一千四百多元，后来每年都有增加，即使在反洋教高涨的 1900 年也有每月 100 元的捐献。1902 年作物欠收，但依然有 655 美元的捐献”。⁵ 当时的官绅也有不少人到教会医院就诊，许多地方官员在受惠于教会医院和医学传教士之后，不仅对教会提供各种方便，而且还为教会提供资助。马根济在为李鸿章夫人治愈顽疾后，李鸿章对马在津行医传教提供了诸多方便，后来甚至捐建了马大夫医院。受惠病人的捐赠如同学校学生的捐助一样，在某种程度上为教会自立自养提供了帮助。

¹ 张力、刘鉴唐：《上海宗教史》，第 823 页。

² Chinese Recorder, Vol.16, pp.358-359.

³ Chinese Recorder, Vol.6, p.305.

⁴ Chinese Recorder, Vol.9, p.245.

⁵ Chinese Recorder, Vol.34, p.171.

（五）各种减支措施。

传教士们一方面在寻找增加教会经济来源的同时，另一方面也在不断寻找节省教会开支的方法。他们首先对“中国信徒都很贫穷”这一点提出质疑。早在1877年传教士大会上，杜嘉德、那夏理等人就认为，中国人在节日欢庆及婚嫁丧娶上花费了大量金钱。美北长老会女教士那夏理这样描述一些广州的信徒嗜好抽水烟的情形：“他们就在我们的屋子里一声不响地抽烟，什么事也不干”。¹ 她认为这一习惯浪费了信徒本可用来捐献给教会的大量金钱，因此要求信徒们戒掉抽烟的习惯，将节省下来的钱捐献给教会。内地会传教士戴德生在交流内地会节流的经验时说到：“我们取消了教堂内的蜡烛及其它照明用具，让信徒们自己解决。我们也不再教堂里提供向远来信徒提供免费食物及茶水的服务”。² 在一个地区的信徒没有能力提供教堂看门人的薪酬之前，戴德生取消了这一职位并，让信徒们轮流看守教堂。

在减少教堂日常开支的同时，传教士们还着手调整中国教牧人员的薪俸标准。在这一方面传教士并未达成一致，只是在1902年上海传教士年会上，按照当时上海周边地区的标准，制订了一个大致的薪金标准。该标准规定，在教堂内传教的中国教牧人员，月薪一般不能超过13元/月；巡讲牧师则为12—18元/月，另加小部分差旅补贴；如果为未婚，工资就比这一标准低1/3，只有8—12元/月。至于教会学校的教师，男性已婚者为10—15元/月，未婚者为6—10元/月，女教师只有5—8元/月。³ 传教士希望尽量把中国教牧人员的薪金水平控制在一个比较低的标准上，以此来降低当地教会自养的门槛。

在使中国教牧人员实现自养这一方面做出独创见解的，为山东著名传教士倪维思。他提出一个地方的本土教会欲实现自养，关键在于华籍教牧人员的薪酬来源有保证。为此，倪维思在烟台地区实行了两种自养方法。第一种较为普通，指在当地信徒认为有必要且能够负担起一位专职牧师或长老时，再为本土基督教徒增加受薪教牧人员，即尽量控制华籍传道人的数量；第二种较为独特，即让中国传教人员在从事宣教工作的同时，继续维持原有社会关系及地位，从事原有的俗务，并且靠世俗工作的收入维持自己及家庭的生计。作为补偿，倪维思从自己的宣教经费中划出一小部分，作为传教人员的补贴。⁴ 倪在阐述烟台自养情况时说

¹ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1877, Shanghai, p.201.

² Ibid, p.202.

³ Chinese Recorder, Vol.33, pp.324-325.

⁴ Chinese Recorder, Vol.17, pp.173-175.

道：“我们在海阳、登州的几名传道人，大部分继续从事种植、木匠编织等工作，这一切都符合《新约》中《哥林多前书》第7章20节所说的‘各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份’”。¹ 教牧人员同时兼务世俗工作这一做法，成为倪维思在山东推行自养计划中的重要部分。

此外，部分地区的基督教会也利用房地产作为教会经济收入来源之一。如镇江地区的美国教会，在传教士们的主持下，“每个教派都买了地产，建造了华丽轩敞的房屋”。² 又有美国传教士黄安河在蒙古“租得田地一千顷，均由教民领耕并课其租”，³但这一现象在基督新教教会中并不典型，从事房产租赁业务的主要是天主教会。因此，这一方式不具有普遍意义。

第二节 晚清基督新教教会自养的成效

晚清时期传教士们关于基督教自养的探讨与实践，基本上是符合基督教在华传教要求的。只有具有经济上自立能力的教会，才能实现基督教会中国化，才能真正在中国社会中扎下根来。无论是从政治经济的角度，还是出于文化融合的考虑，中国教会实现经济自养都是有必要的。综观这一时期，传教士们的自养实践在具体问题上分歧，但大体上赞成自养的主张，因此这一阶段中国教会的自养进程取得了相当成绩，并为后来的自立运动和本色化运动奠定了一定基础。据第一次全国传教士大会统计，1877年时全国完全实现自养的教会只有18处（美国传教会11处，英国传教会7处），部分自养的有243处（美国传教会115处，英国传教会128处）。自养捐款9271.92元（美国传教会信徒捐献4482.84元，英国传教会信徒捐献4789.02元）。⁴ 而到了1890年第二次传教士大会召开的时候，全国已有94处教会实现自养（美国30处，英国64处），一半自养的有21处（其中美国12处，英国9处），四分之一自养的有27处（美国20处，英国7处）。信徒们的捐款达到了36884.54元（其中美国传教会信徒捐16206.95元，英国传教会信徒19238.01元）。⁵ 据《教务杂志》统计，从1889年到二十世纪初的十多年中，中国教会的自养捐款增长了八倍到九倍。⁶

¹ Chinese Recorder, Vol.17, pp.24-25.

² 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，第361页。

³ 同上，第358。

⁴ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1877, Shanghai, p.486.

⁵ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1890, Shanghai, pp.733-735.

⁶ Chinese Recorder, Vol.43, p.348.

具体如下表所示:

教会名称		教堂数	完全自养数	部分自养数	信徒捐献额 (\\$)
美国	浸会	12	n. a.	7	152
	南浸会	5	1	2	471
	公理会	15	n. a.	11	155
	圣公会	3	n. a.	1	385
	美以美会	76	1	71	1025
	监理会	14	1	3	61
	北长老会	25	6	14	1128
	南长老会	2	n. a.	1	23
	其它	37	2	5	1082
	总计	189	11	115	4482
英国	内地会	19	n. a.	2	176
	安力甘会	50	n. a.	48	816
	伦敦会	33	6	26	1895
	卫斯理会	7	0	7	179
	长老会	42	1	33	1302
	其它	26	n. a.	12	421
	总计	177	7	128	4789

在全国基督教会的自养过程中,明显地出现了几个自养程度较高、自养教会数量较多的地区,形成了5个自养事业的中心。这几个中心为福建的闽东南地区、广东的汕头地区、浙江的杭甬地区、山东的烟台登州地区以及通商大埠上海。

(一) 闽东南地区

闽东南地区的英国长老会及美国美以美会是最先倡导自养的地方教会,因而该地方实施自养的时间相对于其它地方要早。甚至早在第一次全国传教士大会召开之前就已小有成就。如厦门英国长老会在1872年时有18所教堂和传教点,该年自养的就有金井、安海、樟口等六个地方的教堂,信徒捐献额为479.88元。¹到了1874年和1875年时,信徒捐献就上升至586元和706元。²在厦门的英国伦敦会早在1860年就有4所教堂部分自养,1875年就达到了20所,其中4所完全自养。其中,信徒仅1874年一年就捐献了907元,用于修建新的教堂。³1877年,该会共得到信徒捐款1923元,比上年(即1876年)1700元的捐款数相比,

¹ Chinese Recorder, Vol.4, p.234.

² Chinese Recorder, Vol.8, p.110.

³ Ibid, p.109.

增长了约 200 多元。长老会用这笔钱新辟了 6 个地区的传道点，包括租约 40 座小教堂的费用。¹ 福州地区的美以美教会早在 1872 年就有 4 处教堂实现完全自养，部分自养的教堂及传道站达到了 56 处，信徒捐助传教人员薪酬的款项为 301.5 元，另有约 600 元捐给教会用作原有教堂的维修工作。² 到了 1884 年的时候，该会捐助传教人员的款项已达到 708 元，用于修建教堂的费用为 995 元，另外还有 171 元是捐助给巡讲牧师用作旅费的。³ 1894 年福建兴化地区的 1400 余名信徒总共捐助了 965 元；1902 年，捐款数就达到了 5700 元，这一笔捐款的一部分即可支持该地区全体教牧人员及教师的工资。⁴ 据 1884 年福州召开的在闽伦敦会教士会议统计，当年仅福州厦门两地即有 2653 元的信徒捐款，其中大部分用作传道师的薪酬，另有一部分用于维修教堂及资助学校。⁵ 另外福州安力甘会这一年从国外差会得到了 7956 元的资助，而该年本地信徒的捐款额也达到了 579.5 元。其中，福州城内 150.2 元，连江县 804.5 元，罗源县 363.4 元。⁶

(二) 广东汕头地区

和闽东南教会一样，汕头也是当时传教士推行自养较有成效的一个地区。1875 年，广东汕头英国伦敦会已有 6 处教堂部分实现自养，2 处在经济上完全独立。该处的伦敦会医院已由起初单纯的外国拨款变为共同承担，当地信徒甚至捐助了 50 张病床。这一年，在汕头的美国南浸会自养也取得相当成绩。据纪好弼牧师统计，已有 6 所教堂经济自给，其中一所教堂信徒捐献了 120 元，在应付各种开支后尚有少许剩余。⁷ 该处属英国长老会的 8 处教堂中，有 3 处实现了部分自养。⁸ 到了 1884 年时，汕头英长老会的 22 个传道站中，有 4 个完全实现了自养。

(三) 胶东地区

由于以美国北长老会倪维思、郭显德等传教士的努力，胶东地区的教会自养不仅起步早，而且呈现出和它处不同的特点，即是发达的手工业使得教会的资金状况相对宽裕。1873 年时美国北长老会烟台教区的 5 名中国牧师就开始由信徒捐献部分工资，在烟台传教的一名中国牧师年薪为 160 元，其中信徒资助其 135

¹ Chinese Recorder, Vol.10, p.272.

² Chinese Recorder, Vol.7,p.258.

³ Chinese Recorder, Vol.17,p.157.

⁴ Chinese Recorder, Vol.34, p.173.

⁵ Ibid, p.159.

⁶ Ibid.,p.432.

⁷ Chinese Recorder, Vol.9,p.184.

⁸ Ibid.p.195.

元。¹ 青州地区的美国北长老会由传教士和当地信徒分别推选 4 名和 12 名代表，专门经管教会资金。教友们每年的捐献除支持十八位牧师的薪俸的百分之六十外，还支付牧师出外的房租和家具费，以及支站所有二七五座小礼拜堂和 106 所校舍的费用。² 随着十九世纪九十年代后烟台花边编织业的蓬兴，花边销售收入成为补贴当地教会及学校的重要来源。1906 年马茂兰有限公司宣称：“公司开销越来越大，收入反而越来越少”。这一方面是由于地方教会和学校规模日益扩大，收入的较大部分用来建筑校舍、支付牧师和学校教员的薪水；另一方面是由于烟台和其他地方的同业竞争所致。³ 实业的成功，使得烟台地区的自养水平始终处于较高水平。

(四) 杭甬地区

浙江地区作为对外开放和接受西方文化较早的地区，同样成为晚清新教传播的一个重镇。1875 年，浙东地区的自养就达到了一个相当的水平：⁴

教会名	信徒捐献数额(\$)	华籍教牧人数	完全自养数	部分自养数
宁波美国浸会	120	14	n. a.	6
宁波美北长老会	322	15	2	6
宁波安力甘会	180	17	1	17
奉化内地会	1036	6	n. a.	1
温州内地会	32	2	n. a.	1

杭州地区教会的自养水平在这一时期也已有了相当快的进展，尤其表现在信徒对教会的捐助额上：⁵

年份	1884	1888	1892	1896	1900	1902	1903	1905
捐献数额 (\$)	320	411.8	624	750.01	1357.36	1684.36	1972.66	3056

(以上仅包括内地会、安力甘会及美国南北长老会)

以 1905 年为例，当年捐款总额为 3056 元，其中安力甘会捐 1176.65 元，内地会捐 754.57 元，南长老会为 466.18 元，北长老会为 658.60 元。值得注意的是这一时期内地会在杭州布道之后，出现了牧师不要信徒和差会捐助自费传道的事例。到“百年大会”，浙江省有 406 位华籍传道人，其中 183 人不受薪。⁶

¹ Chinese Recorder, Vol.6, p.383.

² 汤清：《中国基督教百年史》，第 654 页。

³ 《烟台文史资料》(第 1 辑)，第 117 页。

⁴ Chinese Recorder, Vol.8, p.130.

⁵ Chinese Recorder, Vol.36, p.139.

⁶ 汤清：《中国基督教百年史》，第 655 页。

（五）上海

上海作为中国最大的通商口岸，早在十九世纪七十年代就开始成为英美传教士在华活动中心。相对于闽鲁粤等地，上海的教会自养起步较晚，但到了二十世纪初的时候，上海教会自养水平达到了相当高的水平。一个重要原因就是上海信徒的数量在二十世纪初有了较快的增长，其中不乏许多富裕的工商界人士。他们经常向教会提供较大数额的捐款，加之在沪信徒独立自主意识较强，因此到清亡之际，上海俨然成为教会自养的一个典范。以伦敦会为例，到1912年，“山东路上的总堂完全自养已有10年。信徒们不仅支付了传道师的工资，而且还能负担宝山分堂女校及伦敦会在浦东及浙江所属几处分堂的部分费用”。¹ 在伦敦会的教会管理人员中，商人阶层占据了相当大的比重。如“四名执事中，有一名是卸任官员，另一名开办了一家棉纺厂，另有一人则是沪宁铁路的官员”。² 这就不难理解为什么信徒捐献数额较大的原因了。上海监理会在上海的慕尔、虹口两所教堂都已基本实现了自养。1901年，慕尔堂所属的400名信徒为教会捐献了1327.86元，而同年外国差会的补助仅为234元；虹口堂所属的150名信徒则为教会捐助了975元。至于上海美北长老会的信徒，在1911年捐献了有13268.98元其中10915.55元，用作修建新校舍。自养的教会还支付华籍牧师更高的工资，以前差会资助华籍牧师25至35元的月薪，而自养教会则给予约50元的月薪。³

除了以上地区，其它地区的自养事业也有一定的进展。如天津循道会信徒支持25位华籍教牧人员和售经员到各地巡讲、赠书，并负担每月所需1500元经费中的一半。陕西美国南浸会的信徒们“从一开始就非常注重自养，由此产生了三个结果。第一，村庄中心建有小型礼拜堂，多由信徒自建，并由他们完全支持。第二，华人教会完全支持牧师的薪俸。第三，信徒维持日校大部分费用，而差会仅支持教员的薪酬一部分，学生父母至少支付一半费用”。⁴

第三节 晚清教会自养的几个特点

晚清时期新教传教士推行的教会自养事业，呈现出以下几个特点：

（一）教会自养逐渐成为在华新教传教士的共识。

¹ Chinese Recorder, Vol.43,p.273.

² Ibid,p.273.

³ Chinese Recorder, Vol.43, pp.274-275.

⁴ 汤清：《中国基督教百年史》，第654页。

来华之初,限于各方面的具体条件,传教士们对于促进地方教会自养尚无统一认识。随着教内外环境的改变,特别是频频爆发的教案和教内外“吃教”的指责,传教士们不得不开始重视地方教会经济自立的问题。在福州、汕头、烟台等地召开的传教士会议对自养的探讨愈来愈深入。1877年和1890年两次传教士上海会议上,自养更成为到会传教士探讨的中心议题之一。一部分有远见的传教士,如宾维廉、保灵、倪维思等人,意识到用外国捐款支持中国教会,既便利了一些动机不纯的人抱着吃教的目的混入教会,从长远来看也不利于中国教会的健康发展。正如保灵所指出的:“用外国资金即便产生了一些成绩,这些成绩也是不牢靠的。传教事业就像一棵圣诞树,悬挂着的水果尽管漂亮,都不是这棵树上结出来的果实,必然是不长久的,因为两者没有任何联系”。¹ 进入二十世纪,大多数传教士都赞成中国教会实施自养,并在各传教区进行程度不一的实践。

(二) 各地差异性较大。

晚清中国教会自养的实践和探讨,起于闽东南,并迅速扩展到浙、沪、晋、粤等沿海各省。这些地区的自养事业起步较早,实施的范围较大,取得的效果也比其它地区好。主要有两个方面,一是这些地区是新教传教士聚集和传教的中心,信徒的数量较多;同时,由于这些邻近通商口岸地区农业条件较好,工商贸易相对于内地要繁荣得多,人们收入水平也普遍较高。以福州地区为例,福州自明清以来就为闽东工商重镇,“西北控瓯剑、东南负大海,气候恒燠,田每岁两获,鱼盐果实纺织之利颇饶。负贩之夫,相逢衢道”。²与之相对应,福州作为通商港口之一,受外国资本输入和洋务工业开办的影响,福州城乡出现了进一步繁荣的景象,这必然使得一些经营致富的信徒有可能向教会捐献较大数额的捐款,这一现象在二十世纪初的上海则更加明显,如1903年李佳白在上海重建“尚贤堂”时,“其会址在法租界的公馆马路占地约15亩,当时地价达到了3万余两白银,费用的大部分由中国信徒捐献。一座讲学堂时值8000余两白银,是中外商人合捐的”。³至于胶东地区,编织业的发达为教会经济自立提供了源源不断的资金收入。

造成自养地区差异的另一个原因是由近代来华新教差会的特点所决定的。新教由十六世纪宗教改革运动从天主教会中分裂出来,此后内部又陆续分化出多达

¹ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1877, Shanghai, p. 285.

² 《福建通志》,卷55,见叶显恩主编:《清代区域社会经济研究》,中华书局1992年。

³ 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,第849页。

百种以上的教派。尽管它们在教义上基本相同,但在对教义的解释和崇拜仪式上,各有侧重和不同。经济上相互独立,并无一个中心。在进入中国之后,各教派也是教派林立,各自为政,由此造成各教派对中国教会经济自立的要求也有差别。这不仅表现在时间上,同样也反映在程度上。烟台美北长老会、闽东美以美会及英国伦敦会都是倡导自养的先锋,而其它地区的教会对自养的态度则不如上述教会激进。典型者如广东巴色会。“该会在华开始传教时期,连教会税也不收纳。到百年传教大会时,差会还支付广东教会一切华籍职员的薪资”。¹

(三) 妇女成为教会自养的重要力量。

近代新教传教士入华倡导的社会事业的一个重要方面,就是提倡女权。早在1842年五口开埠通商之时,英国女教士阿尔德西女士就赴宁波,开设了中国最早的女校。另一名女传教士——美国监理会教士海淑德,于1890年在上海创办中西女塾。让中国妇女接触西方先进文化同时,传教士们还谴责缠足这种迫害妇女的行为,对溺女婴和包办婚姻也持批评态度。另外,林乐知等人对中国士绅口头上“仁义道德、三纲五常”,行动上却三妻四妾、摧残妇女的行径口诛笔伐。林在《儒教辨谬论纳妾》一文中指出,中国社会纳妾习俗是“溺人者深而淫风之流行者广也。中华素称礼仪之邦,而乃如是则又安得而弗”。²在传教士们的努力下,中国妇女的地位有了一定的改善,人们歧视妇女的观念发生了显而易见的变化。晚清时期在信教的人群中,妇女占有相当大的比例,她们入教的信念也相对更纯洁。在传教士推行教会经济自立的过程中,妇女们通常身先士卒。如蓝柏在上海传教士大会上说道:“我很高兴地看到,在向我们的教会捐钱的人群中有很多是妇女。她们每个月捐20分,10分,甚至5分钱,但她们都是在给传播福音以支持”。³在山东烟台,传教士们组织“烟台益工会”,教授妇女手工、习字,提倡“天足”,许多妇女在得到自己编织花边所获的工钱时,毫不吝惜地将其中一部分交给牧师。妇女们对自养事工的支持,成为晚清中国教会自养事业一个鲜明的特点。

¹ 汤清:《中国基督教百年史》,第655页。

² 《万国公报》,第九卷,第143—145页。

³ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China,1890,shanghai, p.294.

第四章 阻碍教会自养的几个因素

晚清时期中国各地教会在自养方面的努力，所取得的成就固然不小。但就全国范围看来，并未达到新教传教士们所预想的目标。除了沿海省份的某些教会，真正实现经济自立的例子并不多见。在那些能够支付华籍教牧人员薪俸的教会中，也没有达到了经济上完全自养的程度，外国差会的资助仍在这些教会的财政中占了一定的比例。因此，这一阶段所谓的“自养”并不是真正意义上的经济自立。先后在沪京津等地传教的公理会教士白汉理在评价这一时期自养成就时说道：“我很赞成促进自养的做法，也不认同那种把自养非自养作为评价地区传教事业好坏的唯一标准。但事实上，在中国很少有教会能够不接受来自外国差会的物质帮助，不管是直接的，还是间接的”。¹所有这一切表明，广传时期中国教会的自立自养仍处在孕育难产之中。造成这一阶段自养进展缓慢的原因很多，但大致可以分为政治、经济及晚清中国教会结构局限等几大因素。

第一节 政治环境对自养的阻碍

关于晚清时期中国政治环境对于基督新教传播的阻碍，主要表现在以下几点：

第一，来自官方当局的阻挠。

和唐元及明末清初之际基督教在华传播相比，新教的入华背景要深刻复杂得多。在康熙六十年颁布禁教令之后，西方宗教在中国的传播就一直处于非法状态，经历了长达一百多年的地下传教状态。清政府在两次鸦片战争中相继失利，被迫与西方列强签订城下之约。因此，无论天主教还是基督新教，其合法地位的取得都与战争有着莫大的关系。尽管清政府无奈之下实施宗教宽容政策，允许民众习学西教，但一直对基督教怀有很大的戒心，时时刻刻不忘对传教事业加以约束，“阳为抚循，阴为化导，或启其误，或破其奸”、“明为保护，暗为防闲”一直是清政府对待基督教的基本态度。清政府一方面对民间反教势力进行劝抚或镇压，一方面也不断寻求限制基督教传播的良方。例如，在条约中规定外国人如前往内地，必须办理执照。“执照由领事馆发给，由地方官盖印。如其无照，其中或有

¹ Chinese Recorder, Vol.17, p.447.

讹误以及有不法情事，就近送交领事官惩办”。¹ 对于中国教会中的华籍教牧人员进行宣教，一部分官员则持公开反对态度。1866年3月，安徽巡抚乔松年在“拟请禁止中国民人为外国传教折”中，对中国人传教持激烈反对的态度。他明确表示：“中国人习其教则可，习其教逐为之传教则不可。其尚在闾民之列，特令犹可治之。若许其传教，则爪牙羽翼实繁有徒”。² 尽管此折被清廷最终否决，但这并未改变官府对华籍教牧人员的歧视态度。

第二，中国乡绅的反对。

乡绅阶层这一晚清社会中坚力量对基督教传教事业的阻碍，也是清末教会自养进展不快的一个原因。中国乡绅在地方通常有相当的社会地位，许多人具备相当扎实的中学根底，向来是联系官府与普通民众的纽带。他们在民众中享有权威，并有办学设塾的教育特权，但基督教入华与他们的切身利益造成了冲突。传教士们用免费入学的方法，吸取了一批下层人民子弟入校读书，这明显对乡绅阶层教育特权造成了巨大冲击。在结交官府方面，清政府于1899年批准《地方官接待主教教士事宜》，允许督抚接见天主教主教，其它司铎可见道厅府州县各官。7月6日，清廷对此作出解释：“如耶苏教士愿行援照，虽无司铎之名，尽可按照向来地方官接待该教士礼节，比较此次奏定章程办理”。³ 尽管许多英美传教士并不认同接待事宜，也声称：“我们作为基督使者，不接受这种荣誉”。⁴ 但这已引起了乡绅们的不平。更有甚者，一些传教士或公然对中国的传统文化提出批评，宣称“上帝耶稣才是唯一的救世主”，或生硬地将耶稣孔子扯在一起，鼓吹“儒教孔子，人也；耶稣，上帝之子也，当今之时孔子若再生于中国，必愿为耶稣之徒也”。⁵ 这种在文化上贬低中国的做法，引起了中国乡绅的强烈不满。为了抵制基督教，他们就鼓动对基督教不满的民众进行反教运动，成为反教的领导力量。1876年四川邻水、涪州地区爆发反洋教斗争时，官吏“假作痴聋”，反教斗争在乡绅带领下“愈战愈勇”。⁶ 1874年美国教会在延平府买屋建堂，该地绅董发布公启，指责教会“蛊惑人心，败坏风俗，大为地方之害”，号召“城乡人等，无论夷人所到何处，务必驱逐”。⁷ 在厦门英国长老会欲入福建龙岩内地传教时，

¹ 王铁崖：《中外旧约章汇编》（第1册），第97页。

² 朱金甫：《清末教案》（第1册），第507—508页，中华书局1996年版。

³ 中央研究院近代史所编（台北）：《教务教案档》，第六辑，第1362页。

⁴ Chinese Recorder, Vol.44, pp.391-392.

⁵ 顾长声：《传教士与近代中国》，第194页。

⁶ 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，第454页。

⁷ 同上，第454页。

龙岩士绅拟订条规，严禁“交通外匪，趋入异端邪教”。¹ 在这种情况下，中国教会的生存和扩展面临着巨大的困难，不仅信徒数量扩大受到阻碍，连华籍教牧人员也经常被视为“二鬼子”经常受到迫害毒打，前已有论述。在这样一个动荡的环境下，中国教会要实现自养，困难重重。

第二节 经济因素对自养进程的影响

任何宗教的存在与发展都建筑在一定的经济基础之上。基督教会欲扎根中国，实现教会的本土化，实现自养是第一步。自养意味着要有一个较为稳定的经济来源，晚清时的中国社会明显不具备这样的条件。中国自古以来一直是一个农业社会，农民占了社会人口的绝大多数，农业社会的特点为自给自足。普通人民除去田赋口粮及其它基本生活用品之外，根本无所剩余。保灵在调查福州周边农村信徒的生活状况时，发现“每天的粮食几乎都是山芋干”。² 1883年《北华捷报》对当时的华北农村农民的生活境况作了披露，发现“农民的食物几乎完全是大豆、豆渣混合起来的東西。有一位贫农在叙述生活理想时说，如果他是皇帝他将成天吃大饼，吃饱了就躺下休息。农民们的房子是最简陋、最不舒适的。这些屋子一律是泥土筑成的三间矮房，屋顶是高梁杆，地面就是土地”。³ 就是在江浙等相对富裕地区，农民的负担也是相当沉重的。如苏南农村地租多用货币折价，农民在缴纳租米时必须缴纳货币。1883年“计一亩之田须纳麦租二三斗，谷租米一石四五斗，折租价为每石折收一千九百至二千五百文不等”。⁴ 当时苏南地区收获量一般都在二石左右。除去如种子、肥料等各种成本，农民所剩无几。至于其他内地省份，人民的生活水平就更差了。以豫晋陕等九省官员上报清廷的农业收成情况为例，1870年到1900年这30年间，歉收率一直居高不下最好的年份为39.26%，十八世纪九十年代后竟一直在50%上下波动，⁵ 广大农民生活日渐艰辛。与天主教不同，基督新教差会自养在当地的主要来源是广大信徒的捐献，不像天主教在中国拥有大量地产房产可作教会收入来源。信徒的赤贫状况，不仅不利于本土教会经济上取得自立，而且对教会的扩展也构成威胁。山东美国北长老会传教士梅李士直言不讳地说：“事实上，我们都应清楚这一点，入教需要

¹ 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，第456页。

² 阮仁泽、高振农：《上海宗教史》，第857页。

³ North China Herald, 1883年8月3日。

⁴ 《申报》，光绪九年八月七日。

⁵ 李文治：《中国近代农业史资料》（第一辑，1840—1911），第761—769，北京三联书店1957年版。原书分省数据，此处数据经过计算及汇总。

交纳的费用在有些时候的确成为贫穷信徒经济上的一个负担”。¹

十九世纪末二十世纪初欧美国家经济发展的变化，是造成中国教会自养缓慢的又一经济因素。在推行中国教会自养之初，除了某些教士考虑到教会在中国长期发展的原因，自养态度特别坚决外，大部分传教士或是从减轻差会负担的角度，或是由于外国资金来源暂时短缺的原因考虑自养的。这一现象到了十九世纪九十年代后发生了变化。西方差会在国内掀起了一个海外布道的高潮，要求资产阶级和各阶层民众向海外布道运动慷慨解囊。在英国，伦敦会、圣公会、长老会等教派的主要人物纷纷出动，加强了出版、游说和宗教集会的组织力度，从中募到了比以前更多的宣教资金。与此同时，英美两国在十九世纪晚期相继进入垄断资本主义时期，社会生产力得到了极大提高，人民生活水平也有了改善。据曾任英国贸易部统计局长 28 年之久的吉芬 (R·Giffen) 对 1875 年到 1895 年英国人平均收入水平的统计，在扣除物价涨跌的因素后，英国人均收入年增长率达到了 2.5%。² 收入的增加使得英国民众向教会捐纳更多的金钱成为可能。如 1899 年一年，英国国内差会的传教经费达到了创纪录的 160 万英镑。³ 在当时的英国社会中，“许多职业的货币收入增加很多，提高的速度大大快于生活费用的上升。对于一直在就业的人来说，1876—1886 年物价下跌，生活费用更加便宜时，他们得到了更加显著的进一步收益”⁴。在美国这一现象则更加明显。“在 1865 年到 1890 年间，实际工资至少上升 80%。1897 年到 1914 年中工资继续有所提高，尽管物价也上涨了。由于福利事业的完善以及各种发明的应用，人们生活水平甚至在实际工资下降时还有所提高”。⁵ 这一时期美国人工资和物价涨落情况如下表⁶以 1860 年的指数为 100:

年份	工资指数	物价指数
1865	140	220
1870	163	142
1875	159	128
1880	141	107
1885	151	94
1890	160	94
1895	168	96
1900	182	99

除了英美社会普通民众对于传教事业的捐助，垄断资产阶级的大规模捐款也

¹ Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1890, Shanghai, p.294.

² 蒋孟引：《英国史》，第 581 页，中国社会科学出版社 1986 年版。

³ 见龙秀清：《论十九世纪新教传教运动》，《东北师范大学学报》（哲社版），1993 年第 3 期。

⁴ （英）W H 考特：《简明英国经济史》，第 294 页，商务印书馆 1992 年版。

⁵ （美）福克纳著，王锬译：《美国经济史》（下），第 138 页，商务印书馆 1964 年版。

⁶ 同上，第 139 页。

是此时西方差会资金充裕的另一个原因。当时英美大资本家大多数是信奉基督新教的教徒，他们一方面为履行信徒义务，乐意从其超级利润中拨出一部分捐与教会；另一方面由于教会属于非营利性团体，可享受免税优惠，许多大资本家通过设立慈善机构或慈善基金的方式，转移掉一部分本应课税的资金。各差会的收入因此大幅增加。如基督青年会穆德 1910 年在白宫发表募捐演说之际，石油大王约翰·洛克菲勒就承诺向教会捐出五十四万美元。在其后的短短数月中，穆德总共募得了二百万美元，比原定目标超出了近五十万美元。比最初议定的目标超出了近一百万美元。1906 年一年，美国大资本家仅对青年会的投资就达到了 3500 万美元，每年还担负经常费 500 万美元。¹ 这其中有相当一部分投向了中国。在这一时期，教会所办的各种报刊杂志上经常载有西方人士向中国教会捐献大笔款项的事例。如 1879 年，“佐治亚州一位教友在其度生日之时，给林乐知捐献了一笔 2500 美元的费用，以帮助他在上海建筑教堂之用。稍前，肯塔基州一个热心教友也给苏州监理会捐献了 6000 美元，用来在苏州建造一所男孩主日学校”。² 1884 年，北卡罗来纳州一位教徒执意要将其 8000 美元的积蓄寄给苏州的潘慎文，让他在苏州建造一所教堂。潘慎文向他表示了感谢，并说根本用不了这么一大笔钱，建议他将钱交与在上海的监理会中央基金，作为基金的一部分。³ 1887 年，堪萨斯州一位名叫慕尔 (J M Moore) 的信徒又给监理会寄了一笔巨款，差会乃在上海汉口路云南路交界处购地建造了一幢砖制礼拜堂，称为监理会堂，1890 年改称慕尔堂。⁴ 作为直接后果，来自国外的大笔援款缓解了在华传教士财政上拮据的状况，使得他们自然而然地放松了对自养的要求。英国安力甘会教士胡约翰在谈及这一情况时，得意洋洋地说：“我现在又能在城中心盖起一座漂亮的教堂了，这多亏了几位仁慈的英国教友 5000 美元的帮助。上个星期，一位英国朋友又给了我一张 500 美元的支票，使得可以清偿建造教堂所欠下的其它所有”。⁵ 著名传教士丁韪良也认为，在中国的教会中，外国资金一直起着润滑剂的作用。⁶ 新教传教士们显然不愿象以前那样，费尽艰辛敦促中国信徒实行自养了。

¹ 顾长声：《传教士与近代中国》，第 298，300 页。

² Chinese Recorder, Vol.12, p.292.

³ Chinese Recorder, Vol.17, p.233.

⁴ 阮仁洋、高振农：《上海宗教史》，第 835 页。

⁵ Chinese Recorder, Vol.25, p.582.

⁶ Chinese Recorder, Vol.31, p.19.

第三节 中国教会结构本身对自养的阻碍

晚清时期中国基督教会，外国传教士握有经费使用、人员管理、教义解释等各方面的大权。他们一方面要求中国教会实施自养，另一方面却又要求差会增加在华宣教经费，有时甚至以此作为要挟中国信徒的工具。厦门英国长老会教士毕切尔一边敦促当地教会加紧自养，一边却大言不惭地宣称：“只要外国差会还在资金上给予中国教会帮助，那么差会在中国的教会中就必须有绝对的权威”。¹曾创办博医会报，并在南京、芜湖地区传教的美以美会医学传教士师图尔，在论述中国教牧人员与外国传教士关系时，将之比喻为“有钱人施舍与穷人受施”²的关系。他们只希望中国教会在经济上能够减轻差会负担，却不希望中国教会实现真正的独立。大多数新教传教士不愿看到这种局面的出现，担心中国教会实现自养后会真正独立，他们将失去以往在教会中的地位。传教士的这种心理无疑不利于中国教会自养的顺利开展。中国教会的自养不是一个孤立的过程，而是一个与“自传、自立”共同推进的过程，而传教士却往往回避中国教会实现“自立”这一问题。中国信徒们不仅希望经济上自立，而且在传教事业的其他方面也实现自主独立，即实现“自立自养自传”。正如汕头传教士汲约翰指出的那样，“中国基督教会独立后，外国传教士的地位必然下降，不能再以母会代表或教会保护人的面貌出现”。³由于这一时期教会的管理权掌握在西方传教士手中，不但洋教这个丑号无法消除，而且造成民教间不断酝酿冲突，甚至出现了义和团运动中教士教民大量被杀的惨剧。即使在那些部分或是基本自养的中国教会，也由于未能完全摆脱外国的影响而同样受到民众的反感和误解。难怪汤清在评价这一时期的自养成就时，一针见血指出：“自养和自立本来是分不开的，而且成正比例发展。可以说完全自养的教会，就应完全自立，传教师不能再喧宾夺主，而是处于平等地位。但这种教会太少了。凡不能完全自养的教会，虽按自养的程度表现多少的自立，但仍惟差会和传教师的马首是瞻，华籍传道人仍被视为传教师的助手”。⁴晚清时期的外国传教士们无法容忍中国教会脱离他们的控制，从而实现自身的独立发展，这是构成晚清中国教会自养成就有限的最根本原因。

¹ Chinese Recorder, Vol.31, p.556.

² Chinese Recorder, Vol.29, p.307.

³ 阮仁泽、高振农：《上海宗教史》，第865页。

⁴ 汤清：《中国基督教百年史》，第657页。

结 束 语

中国教会自养作为基督新教在华实现本土化的第一步，并不是一个单纯教会经济自立的问题，而是牵涉到政治经济及文化各方面的事物。晚清是新教在华传播的初始阶段，同时又是一个中西政治、经济、文化力量剧烈变动、反应、整合的时期。西方传教士在这一时期推行的教会自养事业，由于主客观多种原因并未取得很大成效，但无论是对后来中国自立教会的建立扩展，还是二十年代新教的本色化运动，都起了一个奠基石的作用。中国信徒在自养过程中，培养起了自立思想，一些富有民族自尊心的华籍教牧人员先后脱离西方差会控制的教会，成立自立教会，其先驱者如广东陈梦南组织的“粤东广肇华人宣道会”，上海俞国楨建立的“中国耶稣教自立会”。这些自立教会力主“有志信徒，图谋自立、自养、自传，绝不受西差会管辖”。¹ 他们把西方传教士着重“自养”的做法扩进到实现中国教会的“三自”。二十世纪初，教会自立逐渐成为一种趋势，这使得传教士们不得不对此认同。在1907年百年传教士大会上，传教士们一致同意“逐步培养中国教会自立之心，令其能善为督理各务”。² 1913年中华民国政府通过了自立会成立案的批文，而穆德主持的中华续行委办会也同意广大信徒“图教会自立，自行布道，以养成其自行发展之能力”。³ 中国信徒民族意识的提高和自立教会的不断扩展，终于1922年出现了声势浩大的“本色化运动”，基督新教在本土化进程由此进入了一个新的阶段。晚清时期新教传教士推行的自养事业，无疑是近代新教在华本土化的一个起点。

¹ 中华续行委办会编：《中华基督教会年监》（1931年），第94页。

² 《中西教会报》，1907年8月，第22页。

³ 中华续行委办会编：《中华基督教会年监》（1918年），第174页。

参考文献

一、中文部分：

1. 唐逸主编：《基督教史》，中国社会科学出版社 1993 年版。
2. 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社 1996 年版。
3. 方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局 1988 年版。
4. 方豪：《中西交通史》，岳麓书社 1987 年版。
5. 陈麟书、袁亚愚：《宗教社会学通论》，四川大学出版社 1994 年版。
6. 荣振华：《在华耶稣会士列传及书目》（上），中华书局 1995 年版。
7. 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，四川社会科学出版社 1987 年版。
8. 花之安：《自西徂东》，卷一，广东小书会真宝堂 1884 年。
9. 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》，上海人民出版社 1985 年版。
10. 王明伦选编：《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版。
11. 费正清主编：《剑桥中国晚清史》（上），中国社会科学出版社 1993 年版。
12. 吴立东编：《浸会在华北布道百年略史》，《民国丛书》第 5 编 15 卷。
13. 阮仁泽、高振农主编：《上海宗教史》，上海人民出版社 1992 年版。
14. 叶显恩主编：《清代区域社会经济研究》，中华书局 1992 年。
15. 朱金甫：《清末教案》（第 1 册），中华书局 1996 年版。
17. 蒋孟引：《英国史》，中国社会科学出版社 1986 年版。
18. 《丁光训文集》，译林出版社 1998 年版。
19. 《恩格斯全集》（第二卷），人民出版社 1960 年版。
20. 《徐光启集》，卷十二，上海古籍出版社 1984 年版。
22. 王治心：《中国基督教史纲》，香港基督教文艺出版社 1959 年版。
23. 吴利明：《基督教与中国社会变迁》，香港基督教文艺出版社 1981 年版。
24. 汤清：《中国基督教百年史》，第香港道声出版社 1987 年版。
25. (法)卫青心著，黄庆华译：《法国对华传教政策》，中国社会科学出版社 1991 年版。

26. 艾德蒙·帕里斯:《耶稣会士秘史》, 中国社会科学出版社 1990 年版。
27. (美)E·A·罗斯著, 公茂虹、张皓译:《变化中的中国人》, 时事出版社 1998 年版。
28. (英)立德夫人著, 王成东等译:《穿蓝色长袍的国度》, 时事出版社 1998 年版。
29. 吉尔伯特·C·菲斯, 吉姆·E·里斯:《美国经济史》, 辽宁人民出版社 1986 年版。
30. (英)WH考特:《简明英国经济史》, 商务印书馆 1992 年版。
31. (美)福克纳著, 王锬译:《美国经济史》, 商务印书馆 1964 年版。
32. 利玛窦著, 何兆武、何高济、李申译:《利玛窦中国札记》(卷一), 中华书局 1981 年版。
33. 陈学恂主编:《中国近代教育史教学参考资料》(下), 人民教育出版社 1991 年版。
34. 中华续行委办会编:《中国基督教会年鉴》, 1914 年, 1918 年, 1931 年。
35. 王铁崖:《中外旧约章汇编》(第 1 册), 生活·读书·新知三联书店 1957 年版。
36. 庾裕良、陈仁华等编:《天主教基督教在广西资料汇编》,《广西史志资料丛刊》(2), 广西民族出版社 1985 年版。
37. 烟台市政协文史资料研究委员会编:《烟台文史资料》(第 1 辑), 1986 年。
38. 山东省政协文史资料委员会编:《山东工商经济史料集粹》(第 2 辑), 山东人民出版社 1989 年。
39. 《近代中国史料丛刊》(第 45 辑), 文海出版社。
40. 李文治:《中国近代农业史资料》(第一辑, 1840—1911), 北京三联书店 1957 年版。
41. 《筹办夷务始末》(同治朝), 卷五十五。
42. 中央研究院近代史所编(台北):《教务教案档》, 第六辑。
43. 《申报》, 光绪九年。
44. 《中西教会报》, 1907 年。
45. 李传斌博士论文:《基督教医疗事业与中国近代社会》(1835—1937), 2001 年苏州大学印。

二、英文部分:

1. **Chinese Recorder,Vol.1—Vol.45.**
2. **Chinese Repository,(1835).**
3. **Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China,1877,shanghai.**
4. **Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China,1890,shanghai.**
5. **W•A•P•Martin,The Siege in Peking:China Against the World,New York,1900.**
6. **Latourette, A History of Christian Mission In China, London, 1939.**

后 记

改完了论文的最后一个字，我的思绪却一直无法平静。这既是自己对于论文完成的一种喜悦，更是一种不安。因为这半年来的努力和付出，还有待于各位老师和同学作出客观的评价。

九九年金秋，我来到了水城苏州，踏入了东吴菁园，开始了我的研究生学习。不久，导师王国平先生建议我进行基督新教本色化及“三自”研究。这是一个有着一定难度的课题，不仅需要相当的历史和宗教知识，更需要涉猎经济、文化等多个领域。这对于一个仅仅接受过四年基础历史教育的我来说，确实是一个很大的挑战。我曾经犹豫过，也曾一度打算放弃这一课题，但王老师给予我一次又一次的鼓励和点拨，并斥资从京沪两地的图书馆复印回全套《教务杂志》、《中国丛报》等珍贵资料，从而为本文的论述提供了宝贵的史料。中国近现代史教研室的俞政、单强、卢伯炜等老师予以我多方面的帮助，使我受益匪浅。杨大春、李传斌、高志斌、顾卫星等学长不顾自身教学和科研任务的繁重，也给了我许多提示和各种便利。此外，一直关心我们的研究生辅导员朱维老师更是默默地做了许多不可或缺的后勤工作，在此一并致以真诚的谢意。

壬午年早春于东吴园