

《中国教会史十讲》

梁家麟 著

本材料来自网络，多家网络均有转载，
本材料为了方便同学阅读将其放在同一个文件中，
并制作成 pdf 文件，相应的内容一如梁著，
未作任何修改。

仅对梁家麟教授表示感谢！



福臨中華

中國近代教會史十講

羅家駒 著

王序

今年春间，梁家麟博士来中大看我。说明已撰写一种中国近代基督教传教史的著作，要我为他作一篇序。我立即欣然答应，并叫他快快把文稿拿来给我看。到了五月，他把稿子带来给我，并向我辞行，说明将去加拿大进行研究，在六月底成行。后来闻知他七月初飞去加拿大，由梁太在港向我催稿。我今年工作奇忙，又在六月病了二十余日，六七两月连续考试两位博士和两位硕士的毕业论文，再加上我自己半年来一直在撰写一篇有关自强运动的论文，很久无法杀青。于是竟把序文写作，搁延下来，真是对不住这位学弟。

自八月一日起，我用两天工夫，一气阅读完梁君大著。全书虽然只有十余万字，但能笼罩全局，包罗近代传教史各时代不同情势、不同发展、不同成就、不同困难。避免直接引括与考据辨伪的琐碎工夫，却能吸收资料及各家研究论断，拣择至当，融会贯通。建造全面整体架构，完成一代史实的豁显呈现。足可谓当今最完备通俗的一种历史著作。

知识的通俗化要求，是 1895 年以来的一个普遍而持久的严肃运动，宗旨在唤醒民众。所有文学的变革，与平民化；文字的注音，与种种符号设计；教育的普及，与国民教育的推展，

全是在这个思想动力驱使之下而有所创生。现代历史家的反省，也是要努力撰著浅显易读的通史，这早已成为学者们共同致力的一個目标。数十年来所见到的现代历史著作，真正是综合条贯，博通易晓，深入浅出，观点纯正者，只有张荫麟所著：「中国上古史纲」和郭廷以所著：「近代中国史纲」两种，得到学界广泛接受与推重。今读家麟此书，对于这一代的中国基督教传教史而言，也可以说是当今难得的通俗史书。虽然不及张郭两书的博大精深，但于史家通俗化理想，却是重要的实践。

家麟此书虽是通俗、浅显，实则吸取各家析论精华，剪裁安排，甚具匠心。举例而言，第六章如论国人反基督教一端，实是吸收吕实强多篇论文及叶嘉莹论文等要点编织而成。并且有不少他个人加添的重要资料，读者所见，则是浑然一体，看不出拼排的痕迹。这一点足以证实他对此一问题了解的深入纯熟。家麟自序中声明，不按学术论著形式去写，这是通俗史著所应享的自由，否则会使其书变得庞大臃肿，读之也不流利畅顺。

就著作观点而言，家麟虽是一个虔诚的基督教徒，但他立论分析，纯然遵循史家法度，善恶必书，忠于史实。立旨正大，态度超然。分析评断，均从长远的更高层次立论。不同时代情势背景，尤其参酌切当。顾及正反两面不同立场与不同动机，决不一偏概全。故析论中肯，令人心折，史识史德，弥足信赖。

本书史笔运用，不甚谨严。为了迁就通俗，往往舍学术词汇，改流俗用语。这是一点缺憾。但如一定严格要求工典，则又必须增加疏解方能明白。例如书中引称「南京条约」俗称，以代替「江宁条约」的正史用语。引「何福堂」的字号，以代替「何进善」的正名，都是此种用意，其他俗语尚多，读者应予以体谅，无须吹毛求疵。

梁书自序，赤诚坦率，坚定负责。惟于其书的论点判断，一再声叙并非永久定论。太过自谦，反令读者信心动摇，怀疑作者没有自信。在我个人阅读全书之后，觉得其书识议远大，决可持久。相信虽可再有相同著作随后出版，而在通识观点上应无法推翻或代替梁君观点。

我个人研究中国基督教传教史，已二十余年。自1959年从编辑教案档开始做起，阅历资料不少。在1963年至1965年之间，亲自访问过 Church Missionary Society; London Missionary Society; Baptist Missionary Society; S. P. C. K. (Society for Promoting Christian Knowledge); S. P. G. (Society for the Propagation Of the Gospel in Foreign Parts); Methodist Missionary Society (Wesleyan-Methodist Missionary Society); Religious Society of Friends; British and Foreign Bible Society; 以及 Presbyterian Church 等教会总部。多年阅读各会的年报期刊会议纪录。虽然搜集一些资料和书籍，始终未能真正完成一种专著，真是徒叹息一事无成两鬓斑。不过我先后教导了几位门人弟子，如魏外扬、梁家麟、邢福增和一向受我

影响的李志刚博士，都从事基督教史研究，各有专长，足以继承我的志节。使我稍免惭愧，并满心告慰。我虽然是做老师，却相信他们是青出于蓝而胜于蓝，家麟此书便是实例。

家麟跟我读书九年(1977至1985)，自大学部而硕士而博士，全是受我指导。我送他毕业，前后拿三次学位。师弟关系可谓至深，我的责任反省也是最大。他的著作问世，表现学问的自立自信，我是何等的兴奋安慰。但愿他能够更加精进，完成更多基督教史研究，是他的成就，也是我的荣誉。

王尔敏

一九八七年八月四日

序于香港中文大学

张序

梁家麟博士是我所认识最具潜质的华人年轻基督徒学者之一。在与他同工的两年中，我欣赏梁博士治学的谨慎和认真；他热爱读书和思考问题，立论中肯而有深度。更可喜的，是我发现他毫无傲气，谦虚地不断学习。这是一个成功的学者所必须具备的条件。

经过九年在大学里的史学训练，梁博士将他所得到的完全奉献为主使用，专心于中国教会历史和一般教会历史的研究，现在还继续在神学院中接受一般神学的训练。梁博士就在这样的背景中完成了这本关于中国教会的著作。当我接到他写完这本书的消息时，第一个反应便是：在今日的华人教会中，有谁比梁博士更具史学的修养去写这样的一本书？这也是华人教会在这个「寻根热」的时代中最需要的一类著作。

梁先生以深入浅出的笔法，把悠长的中国教会历史精简而有深度地刻划出来，将本来令人沉闷的历史资料编写成可读性甚高的中国教会史。

在未来的日子中，深盼梁博士继续在教会历史和神学上有重大的贡献，在学术上荣神益人，高学基督。

张慕皑

一九八七年六月廿五日

于长洲建道神学院

一、前三度来华的检讨

十九世纪更正教传教士来到中国并不是基督福音的初传。广义地说，基督教叩击中国的大门，前后共历四次。此包括唐朝的景教、元朝的也里可温教、明末清初的天主教，以及清末的天主教和更正教(还有少数的俄国东正教)。此四次的传华都是不相衔接、彼此并无承传关系的；换言之，前三次的传华都曾因各样的缘故而中断了。所以，设若就基督教数度来华原来要使中国基督化的目的而论，前三次的尝试都是失败的，第四次也未算成功；设若再就福音植根中国此宏远的理想来看，则基督教屡次传入、又屡次遭到各种文化及政治的因素而被扼杀，被迫中止传播，可见福音的根仍未扎稳于中国的土壤上。这一次又一次的失败经验，到底反映了一个怎样的事实？前三次福音传入中国的历史，对基督教的第四度传华，又遗留下了甚么有待解决的历史包袱、预备了什么土壤以备福音种子撒下呢？这是第一讲要处理的课题。

一、唐朝景教

基督教第一次进入中国，是唐朝的景教。

景教究竟是怎么一回事？对教会历史无甚认识的人可能会感到陌生，故这里略为交代一下。景教的原名是「聂斯脱略

派」(Nestorianism)，它是聂斯脱略(Nestorius)的追随者的意思。聂斯脱略在五世纪时是君士坦丁堡的宗主教(Patriarch of Constantinople)。他在神学思想上，力图维护基督的人性的完整。基督的人性绝不因着他同时是神、具有完全的神性便有所亏损，或被后者混淆至掩盖了它的功能。聂斯脱略坚持基督具有完全的神性和人性固然不错，但在两性如何结合在同一位(one person)的基督身上此问题上，却产生了难以克服的困难；特别是他过份强调基督的人性部份的独立性，便使人误会好像将基督一分为二一样。因看这个对基督论的看法，聂斯脱略反对当时教会很流行的将马利亚称为上帝之母(The otokos)的说法，马利亚只是凡人，如何能做上帝之母？她只是耶稣的人体和人性的母亲罢了。这种对马利亚地位的看法，与当时一般信徒的崇敬马利亚的感情自然大相迳庭，故招来不少反对之声。再加上他的敌人亚历山太城(Alexandria)的宗主教西利耳(Cyril)为了在教区与教区间的竞争上压倒对手，不惜用种种卑污的手段污蔑和陷害他，结果在以弗所大公会议上，聂氏被判为异端，革除教籍。不过往后的历史发展却非常具讽刺性，经过数十年间的教权和政权的抗衡和冲突后，聂斯脱略虽仍旧被摒诸教门之外，而西利耳则被大公教会封立为圣人；但是聂氏的神学思想却绝大部分被奉为正统(除了经修订后马利亚仍是上帝之母，而后来西方教会又引入两性的性质互享[enhypostaton]的观念以解决一位二性的困难)，反倒西利耳的思想以及其门徒，却被判为异端，结果分裂为「基督一性派」(Monophysitism)。

无论如何，聂斯脱略被革除教籍后最终流放而死。他的信

徒和支持者亦离开大公会往东发展，辗转在波斯(今伊朗)帝国下奠基。并且积极向各地传教。他们传教的范围之广，建立大主教区之多，在十三世纪时较诸大公会及希腊东方教会还要盛。中国很早便成了聂斯脱略派的传教目标。

主后 635 年，波斯一位聂斯脱略派的传教士阿罗本 (Alopen) 来到长安，此时为唐朝太宗的贞观九年。唐太宗对宗教采取相当宽容的政策，客让不同的外来宗教在华传播，对景教也不例外。他除派出宰相房玄龄到长安西郊隆重接待阿罗本入京外，又大力协助阿氏翻译圣经，及出资在长安义宁坊建造礼拜堂，以为礼拜及传教之用。

聂斯脱略派在传入中国之初，由于来自波斯的关系，被称为「波斯经教」，礼拜堂被称为「波斯寺」，传教士也被称为「波斯僧」。但在第七世纪以后，由于波斯帝国已为信奉伊斯兰教(Islam)的阿拉伯世界所征服，全国改奉伊斯兰教；聂斯脱略派的中心也由波斯转移至东方。故在华的传教士觉得不便继续沿袭波斯教的名号，乃向时为中国皇帝的玄宗请准更易名字。天宝四年(745A. D.)玄宗批准易名为「大秦教」，以标示基督教更先是起源自大秦(罗马)。至于为何后人又称在华的聂斯脱略派为「景教」呢，原因未详。据大秦景教流行中国碑的碑文所云：「真常之道，妙而难名，功用昭彰，强称景教」。但到底是什么功用昭彰？是教义上(指成了肉身的「道」)、传教效果上、还是宗教的功能上，便很不清楚。又究竟是唐人勉强称聂斯脱略派为景教、还是聂派自己将其宗教的含义意译而自称景教，这里也无法确定。总之，自景教碑被发现后至今日，一般学者都惯于以景教名之。

景教自唐太宗贞观九年进入中国开始，历十四朝皇帝至武宗，前后在华传播达二百一十年。期间除曾在武则天掌权的半个世纪内遭到逼迫外，大抵上皆受朝廷礼遇；特别在太宗、高宗、玄宗等朝，对景教至为优容。景教在中国教区内的大主教朝廷封赠为「镇国大法王」，又多所赏赐。在这样的政治环境下，景教也获得了一定的发展，虽未必如景教碑上所说的「法流十道……寺满百城」，但长安城以外的一些地方设立了景教的礼拜堂（「而于诸州各置景寺」、「肃宗文明皇帝于灵武等五郡重立景寺」），则是毫无疑问的事。不过，值得思想的是在这二百多年间的传播里，到底吸引了多少中国信徒入教；起码就景教碑及敦煌石室所发现的一些确认出是属于景教文献的资料中记载，所有被提及的教士名字，皆无汉人在内，可见中国信徒并未在整个教会内担任过重要的职务。此亦间接说明景教自传入中国至立景教碑此一百五十年间，大致上仍是受外国差会在人力及财力上支援的教会；中国籍的教会领袖不多，洋教（「胡教」）的名号和色彩自然极其浓厚，本色化也不可能。

德宗建宗二年(781A. D.)，景教教士景净为纪念其父伊斯对景教的贡献，也为记述景教在华一百五十年间传播的历史，乃书立了一块巨大的石碑，名为「大秦景教流行中国碑」。大概在唐武宗下令灭教后不久，景教徒便把这块石碑埋在地下，直至明朝天启五年(1625A. D.)才由后人发掘出来。碑文共长一千九百多字，里面简介了景教一些基本信仰、礼仪、道德教训，以及景教在华传播与朝廷发生的关系的经过记述。这与二十世纪初在甘肃敦煌石室所发现的七种景教文献，同为研究景教历史的主要材料。

武宗于会昌五年(845A. D.)基于经济和宗教的理由，下令消灭所有外来宗教。虽然打击的主要对象是佛教，但景教也受到牵连，礼拜堂被毁，教产全被充公，教士被迫还俗。此次打击，虽不致立即令景教在中国消亡，但亦已元气大伤；其后再历黄巢之乱及唐朝覆亡，景教在中土几全消失；唯有在北方的胡人中间，仍有若干信奉者。

景教在唐朝传播的历史自此告一段落。

二、元朝也里可温教

基督教二度传华是元朝的也里可温教。

也里可温(Erkeun 或 Arkaim)是蒙古语，即希伯来文「上帝」(Elohim)的转音。换言之，也里可温就是「上帝教」或「信奉上帝的人」的意思，这是元朝蒙古人对基督徒的总称。

元朝的也里可温教，包括了聂斯脱略派的景教、及罗马天主教。

前面提过，唐朝覆亡后，景教已逐渐在中土消失，但是在中国边疆的一些少数民族中，却仍然继续存在，甚至成了整个部族的共同信仰。例如蒙古族的克烈、乃蛮、蔑里乞及汪古等部落，以及畏吾儿族等，皆是信奉景教的。

蒙古各族在第十三世纪由成吉思汗统一起来，结集成一股极为强大的军事势力，并迅速席卷欧、亚，向西直捣至俄罗斯及波兰、匈牙利，向东则接连消灭西夏、金及南宋，建立了一个历史上空前的大帝国。虽然蒙古人有他们原始的宗教信仰，但由于文化不高，宗教的排他性不强；加上帝国幅员广大，统

辖的民族又多，必须推行宗教宽容政策，是以不同的宗教都得以在帝国的范围内传播。景教也因之而在中国本土复兴起来。

此时期在中土流传的景教，除了有原来已奉教的蒙古人及畏吾儿人外，还有不少是由朝廷雇用为官员的色目人(来自西域及其他国家，其中不少是信奉景教的，特别是来自高加索的阿兰人)。他们伴随着蒙古帝国的迁都，由和林迁移到汗八里(北京)来。汗八里因而成了许多景教徒集居之地，教堂及信徒数目皆不少；其他地区亦因蒙古人和色目人的进驻，而将景教带进去。在元朝，中土出了两个在整个景教历史中颇为重要的人物：一个是汗八里的隐修士巴·扫马(BarSauma，或作拉班·扫马 RabbanSauma)，另一位则是前者的学生，来自科尚(在山西)的马可(Markos)，他们都是畏吾儿人。主后 1278 年，他们发愿联袂往耶路撒冷朝圣，于是动身西行，辗转到达波斯及巴格达，最后在马拉加城(Maragh)谒见了景教(聂斯脱略派)的最高领导人 大总管(Patriarch)马·登哈(MarDenha)。巴·扫马和马可由于战争路途阻隔，无法抵达耶路撒冷；但在回程时适遇马·登哈逝世，马可竟被推举为继任的东方教会的大总管，取名雅八拉哈三世(YaballahaIII)。巴·扫马亦曾代表蒙古统治波斯的西域宗王阿鲁浑(ArghouKhan)及雅八拉哈三世出使欧洲，先后谒见君士坦丁堡的东罗马帝国皇帝、罗马教皇及英、法等国国王等，提出东、西方联手合力对付回教徒，以收复耶路撒冷的建议。但未果。

景教徒在元朝的发展，是由边境的少数民族及西域传入的，与从前在唐朝中土传播的景教并无任何关系。可以说这是

聂斯脱略派的二传中国。

景教在蒙古及东方的部族中盛行的消息，早在第十二世纪已传至欧洲，并且导致了「长老约翰王」(Prester John)的传说广泛的流传。「长老约翰王」的传说是指在东方有一个信奉基督教的君王叫约翰，他既为教长，又是属世君王，势力很大。当时期欧洲的基督教国家正陷于与回教徒的苦战中，教皇及一些世俗君王乃想到，只要与东方的长老约翰王联手夹击，必然地可以打败位处中央的回教徒。加上其时有人伪造了一封署名为长老约翰王的信函，寄发给欧洲各基督教君王，吁请他们共同收复耶路撒冷，这封信在宗教和政治上都产生了极大的震撼力。「长老约翰王」的传说的流行，是促成罗马教皇遣使东来的远因。

罗马天主教教廷与中国正式有所接触，是在第十三世纪的时候。此时期欧洲正陷于纷乱的状态，教皇与日尔曼的神圣罗马皇帝互相争权，各世俗君王之间又排斥猜忌，故此数度组织的十字军都无法消灭在东欧日益膨胀的回教势力。蒙古大军在东方崛起，且势如破竹地西侵的消息传来后，教皇和各欧洲君王皆忧喜参半。忧者乃惧怕蒙古会成为继回教徒后另一股更为可怕的基督教世界的敌人；喜者是由于从前「长老约翰王」的传说仍深入人心，倘若蒙古人真的是信奉基督教，则他们便可以联合蒙古军队夹攻回教徒。于是为了刺探蒙古的虚实，教廷乃先后于主后1245年及1253年派出两位方济各会士(Franciscans)柏郎嘉宾(John of Plano Carpini)及罗伯鲁(William of Rubruck)到蒙古的旧都和林，分别谒见定宗及宪宗。他们发现蒙古大汗并非如原来想像般是基督徒，故合作计划自不了了之；但与此同

时，他们却又发现在蒙古境内以至朝廷的王公大臣中，都有不少景教信徒存在。虽然大公教会视聂斯脱略派为异端，但亦意味着基督教能够在中国传播。

1269年，元世祖忽必烈委托两位由和林返回欧洲的义大利商人波罗(polo)兄弟，带一封玺书给教皇，提出请教皇派遣一百名通晓七艺(文法、论理学、修辞学、算学、几何学、音乐和天文学)的传教士来华，若证明基督教比其他宗教更优越及可信，蒙古的统治阶层及臣民将改奉基督教。忽必烈还要求他们带回耶路撒冷耶稣墓上的长明灯的一点圣油，好让他礼奉敬拜。波罗兄弟二人领命回欧洲，谒见教皇。教皇除覆函外，又派遣了两位道明会(Dominicans)的会士偕他们一同往中国，惜两位教士中途折回；余下波罗兄弟及其中一人的儿子马可波罗(Marco Polo)继续前行，终到达中国。这次教廷与中国的传教接触乃告失败。

天主教真正成功地来华传教是在至元二十六年(1289 A.D.)，教皇尼古拉四世(Nicholas IV)派遣方济各修士孟高维诺(John of Montecorvino)以教廷使节身份来中国，在主后1294年抵达大都，获准在中国居留及传教。孟高维诺的传教工作，虽然遭到景教徒的一些阻挠，但大致上仍顺利开展，教堂及信徒人数均有增长。1307年，教皇革利免五世(Clement V)封孟氏为汗八里(北京)总主教，掌管契丹(中国北部)及蛮子(中国南部)的教务；又派更多修士以协助他。孟高维诺在华传教三十四年，至1328年去世。其时在华的天主教徒人数估计已逾一万人以上，除北京外，主要集中在泉州。

孟高维诺以后，教皇仍有任命继任的汗八里总主教，但大概都没有真正赴任来中国。不过教廷与元朝政府仍有间断性的往还，元顺帝曾遣使臣觐见教皇本笃十二世(Benedict XII)，教皇亦回派使团到中国，其中一人是马黎诺里(John of Marignolli)。他在主后 1342 年到达汗八里，居留了三年；然后经泉州而返。根据他的游记记述，元朝政府对在华天主教甚为优容，皇帝且希望教皇能差遣一位枢机主教来中国，充任总主教。至于中国教会的情况，在汗八里有数间教堂，教士的生活费用皆由皇帝供给，十分丰足；在泉州则有天主教三所。至于信徒人数，大约有三万人。

中国的天主教徒多数是来自高加索的阿兰人(元朝称色目人)，他们随同蒙古人入主中国，在朝廷担任要职；并且在他们的影响下使元朝的皇帝对天主教多所恩待，除给予大量捐助外，又允准修士们向佛教徒传教；天主教唯一的回报就是与传统宗教的功能一般，替皇帝祈求健康长寿。由于教廷派往中国的传教士甚少，可以相信教会必然有训练本地的教士和方济各会会士(只有该会能到中国传教)。不过，在这三万名天主教徒中，到底有多少汉人在内倒是一大疑问。起码在主后 1368 年当明朝取代元朝统治中国，蒙古人及信教的阿兰人皆离开中土后，天主教便迅速在中国消失踪影。天主教的消失，是自然而非是某些政治性的迫害的结果，可见遗留下来的汉人信徒应该不多。

元朝的也里可温教，无论是景教还是天主教，主要的奉教者皆非汉人，而是当时期统治汉人的蒙古人、色目人及其他外来的少数民族。他们多数非常富有，又掌握政治权力，隶属于

统治阶层。在元朝这个种族极度歧视及压迫的社会里，蒙古人与汉人甚为对立；若景教或天主教被视为统治阶层的信仰，则其不能广泛地吸引汉人皈依，是很自然的事。大概这便是基督教第二次东传之未能植根中国的原因。

三、明清天主教

基督教第三度来华，是在第十六世纪由天主教的耶稣会首先开拓的。

耶稣会是第十六世纪天主教新成立的修会。面对着改教运动所造成教义及信仰上的严重冲激，基督教世界分裂为几个不同的阵营。罗马天主教的势力大幅被削减，再加上改教运动彻底暴露了教会内部的种种腐败与罪恶；改革显然是刻不容缓的事。耶稣会作为一个新兴的修会，正好为这个改革的需要提供了新生的力量。她除了奖励学术研究，积极对抗当时反对天主教会的「异端」外，又锐意发展海外宣教工作。耶稣会创办人依纳爵 (Ignatius of Loyola) 的跟随者首批会士之一的方济各·沙勿略 (Francis Xavier) 在修会设立才十二年后，已尝试叩开中国的福音大门。

有关耶稣会的历史及精神，虽然对研究其在华历史有重要意义，但因篇幅关系，无法在此交代。这里只要特别指出一点，除了早期制度尚未健全外，耶稣会对于会士的训练，是至为苛刻严格的；一个完全的会士，连实习在内一共要接受十五年训练和装备，而学习的范围远远超逾圣经及神学之外，包括了自然科学及人文学科。这就是为什么绝大部分来华的耶稣会

士在学问及见识上都是极其优秀的人，所能产生的影响会如斯大。

经历了数位先行者的失败后，第一位成功地将天主教移植到中国的是意大利籍的利玛窦(Matteo Ricci)，他是继范礼安(Alessandro Valignano)及罗明坚(Michele Ruggieri)后第三位踏足中国境内的耶稣会士。利玛窦于主后 1583 年抵肇庆，在那里工作了一段日子；然后辗转于主后 1601 年抵达北京，获准居留及传教。天主教乃得以在中国自由传播。

利玛窦与其他耶稣会士深深体会到中国文化(特别是儒家)与中华民族血肉相连的意义；若要有效地与中国人接触，必须对中文及中国古代圣贤的典籍娴熟，否则无法打进中国社会上最有影响力的知识及统治阶层。故此利玛窦等身穿儒服，苦读中文，又努力要结识学者名流。他们对孔子至为尊崇，并相信基督教与孔子学说不相谬对，乃是互相吻合和补充。利玛窦了解当时知识界流行的宋明理学已搭建了一套封闭性和自足的宇宙生成论(Cosmogony)及形上学，故不可能容纳到有神论思想；所以他乃积极抬举先秦儒家，并征引原始典籍中的「天」的观念以证明中国人原来是相信有位格的神观，企图以先秦儒家来压倒宋明儒家。当然，利玛窦对中国文化也不是全盘肯定的，佛老等迷信固然为他所激烈地反对，即就原始儒家本身，他还是看出其缺陷和不完全性；不过利玛窦深信基督教信仰正好可以补充中国文化的不足。他的最终目的，是以基督教来「合儒」、「补儒」以至最后「超儒」。

除了努力使基督教融合进中国文化外，利玛窦又积极向中国人传播西方的科技及思想；借以引起国人对西洋文化及基督

教的兴趣；并向中国的知识阶层显示「西儒」的智慧和学养，加增他们的社会地位及影响力。对此，虽然有不少学者指出，利玛窦等耶稣会会士输入中国的，撇除一些新式的器物不谈，大部份的自然科学知识都只是希腊的宇宙论及中世纪的神哲学知识论，而非真正属于「近代」（十六世纪）的新发现。故此，耶稣会会士对中国近代化的贡献实不如过往所传之甚。但是，他们对中西文化交流所起的作用，对刺激起明末清初中国知识分子的科技研究，还是有不可破灭的殊勋的。

利玛窦卒于主后 1610 年。接任的耶稣会会士大抵皆遵从他的传教方法：在不损害中国的固有文化的条件下，使国人接受基督教信仰。他们之中不乏如利氏般有才识的，如主后 1622 年奉命来华协助改订中国历法的邓玉函 (Johann Schreck) 及汤若望 (Johann Adam Schall von Bell)。邓玉函很早辞世，在汤若望及一、二后来者的努力下，主后 1634 年成功地编订新的万年历呈献给中国皇帝，并且一直沿用至清末，这是划时代的重要建树。汤若望并因此成为第一位传教士而受聘为朝廷的皇家天文台台长 (钦天监正) 的职位的人。

在耶稣会会士的奋斗下，中国天主教得到空前的发展。从韶州、南昌、南京、北京四个最早的传教根据地扩展至各省，信徒人数不断增加，至明亡时 (1644A. D.) 已逾十万人之众。其中不乏皇室人员、朝廷大吏及知识分子，包括赫赫有名的徐光启及李之藻在内，他们的奉教对提高天主教的社会地位有极大帮助。

当然天主教在中国传播并非都是一帆风顺的，除了早期要寻找合法居留中国所遭遇的种种窘困外，自主后 1606 年第一位

中国耶稣会士黄明沙殉难开始，天主教便屡次遭到攻击，其中最严重的是万历四十四年(1616A. D.)由南京礼部侍郎沈发起的「南京教案」。不过，这些攻击都因着耶稣会会士的智慧和忍耐最终获得圆满解决，并未造成长期的影响。而且，利玛窦等一开始便确立了与朝廷保持良好关系及认同尊崇儒家的作法，故此来自朝廷或正统思想的压力绝少；反对者只是基于实际利益的受损(如沈)及佛、道等教徒的煽动，他们既非中国社会的主流，也形成不了什么气候。

眼见明室国势日蹙，在重臣徐光启等的建议下，耶稣会会士曾企图购买西洋大炮，及援引欧洲各国以援助明室，惜未见成效。及至清人入关，崇祯帝自刎。信奉天主教的朝臣瞿式耜奉永历帝即位于肇庆。此时永历帝的朝廷和宫中，天主教徒颇为不少；耶稣会会士且获准出入禁宫，向后妃传道，皇太后、皇后乃至皇太子都受洗入教，永历帝本人亦曾参与弥撒。为了保存这个最有希望使中国全国改奉天主教的政权，耶稣会会士乃代为筹划，委派会士卜弥格(MichaelBoym)为明廷特使，前赴欧洲朝观教皇及各君主，请求给予援手；永历帝的皇太后且领衔向教皇发出书函。惟欧洲并未提供任何援助，也无法改变明主覆亡的命运。

清朝代明而立后，对天主教仍采取优容政策，教会仍准继续传播宗教，部份耶稣会会士亦得在朝廷供职。顺治帝和康熙帝，对汤若望和继任钦天监正的南怀仁(Ferdinand Verbiest)至为友善，也极喜好西洋文化和器艺，甚至可以说对天主教有相当好感。康熙帝本人尝撰写一些宗教性的文字，对天主教的教义所知甚详，虽然最终他没有皈依，但也是名义上第一位中

国君主公开允许天主教在华传播。在他明察秋毫的审理下，天主教得以避过清初由杨光先等朝臣所发动的首遭大劫难(所谓「历狱」)。

一直以来，对东方(包括日本及中国)的传教权利都是由葡萄牙籍的耶稣会所独占，各教区也是由葡国保护的。至主后1631年，教皇取消葡萄牙的保教权，其他修会也得以来华传教，于是道明会、方济各会等相继东来，在福建及沿海一带建立传教根据地。昔日，当来华的传教事业全由耶稣会负责时，虽然传教士之间的对华传教政策亦有不同的看法(例如利玛窦与罗明坚)，但由于他们有上下隶属的关系，问题较易解决。惟当有更多修会东来后，对传教的不同理解很容易便会扩大为严重的分歧，特别是我们还要加上修会间的彼此竞争和嫉妒的心理在内。修会间互不统属，一旦发生冲突，问题便只可交付千里迢迢、对中国的情况一无所知的教皇来作最后的仲裁，悲剧便由此而生。这里要特别提到的是礼仪之争。

利玛窦等早期来华的耶稣会会士，认定天主教若要成功在华奠基，必要先从中国皇帝那里取得合法居留及传播的准许；而这除了须博取朝臣和知识分子对天主教产生好感外，也要尽量避免与中国赖以治国安民的正统(儒家)发生正面冲突。于是他们乃批准华籍信徒继续尊崇孔子及祭祀祖先。据利玛窦等人的辩解是他们认为儒家不是偶像崇拜的宗教，而只是理性主义的伦理道德观；而祭祖祀孔也不能算是宗教行为。依情而论，这些辩解不一定符合全部的事实，特别是庸俗化的儒家思想，是颇具宗教性成份的，即耶稣会士亦无法保证中国信徒在从事祭祖祀孔等活动时，可以完全排除偶像崇拜的心理，而不会让

传统的宗教调合主义死灰复燃。但是，我们也需要了解当时的处境，早在第十七世纪初耶稣会士在韶州工作时，便已面对士大夫阶层的天主教不拜祖先、伤风败德的严重责难，而此等责难是无时或止的；假如我们对中国的社会和文化略有认识，了解到儒家学说是整个统治阶层的组成基础，祭祖祀孔不是个人的行为，乃是紧扣着社会每一个环节的运作（不祀孔即表示不能参加科举考试、不能做官、读书也无意义……），则必然清楚此事实：倘若在第十七世纪的中国，天主教禁止信徒祭祖祀孔的话，她之被逐出中国就是必然随来的后果，完全不可能有任何的侥幸或例外！

先是道明会的会士反对耶稣会纵容中国信徒参予祭祖祀孔的拜偶像活动，向罗马教皇投诉。此时教廷正深受改教运动后的分裂教派的困扰，对「异端」的传播至为敏感。几经争议下，主后 1704 年教皇革利免十一世 (Clement XI) 批准圣职部 (掌教义审理) 的决议，全面禁止中国天主教徒进孔庙、祠堂、上坟，以及一切与祭祖祀孔相关的活动，并且委派多罗 (Carlo Tommaso) 宗主教出使中国，执行教皇对中国礼仪问题的决议案。多罗于主后 1705 年来到中国观见康熙帝，传达教皇的谕令。康熙帝大怒，不仅视之为破坏中国传统的礼俗，更视其为对他本人的干犯和挑战，因为一个远邦的小教主，如何能僭越中国皇帝的地位，代为决定中华臣民的社教礼节。他除了下令将多罗押解至澳门外，又尝一度将大部分在华的主教和传教士驱逐。惟教皇并不妥协，一方面重申祭祖祀孔的禁令，另一方面在主后 1720 年二度委派由嘉乐 (Carlo Mezzabarba) 领导的使团赴华。嘉乐宗主教抵达中国后，了解到在华的传教事业所面

临的严重情势，故在与康熙帝进行交涉前，私下在教皇禁令之外加添八项特准，容许无宗教性质的祭祖祀孔的礼仪继续举行。但此八项特准既为一些修会所反对，亦未能挽回礼仪之争所造成康熙帝与天主教的裂痕。可以说，因着礼仪之争，天主教在华的黄金时期已告结束了。

康熙帝虽曾于五十九年(1720A. D)下令禁止西洋教士在中国传教，但并未严格执行。至雍正帝即位，由于他对天主教和西洋器艺并无好感，再加上天主教传教士曾介入支持他的兄弟与他的帝位继承之争，故重申禁教之令，准许地方官员随意迫害及驱逐教士及信徒，中国人奉教亦可被处死刑。乾隆帝及其后继位的皇帝都曾重申及执行此禁令，惟在乾隆朝时，仍有少数教士获准在朝廷供职，从事天文或艺术的工作，他们也可以在北京自由传教。各省亦有少数传教士冒险留下，继续从事传教活动，天主教也并未在中国全面消失。迨至主后 1773 年，教皇革利免十四世(Clement XIV)基于政治的理由下令解散耶稣会，一切在华工作转由遣使会接管，传教事业受到进一步的打击。在嘉庆朝的 1800 年时全国据称尚有廿一万信徒，但在接踵而来的教难及教士极度短缺的情况下，天主教虽仍存在于中国，但绝大部分已无功能了。

要检讨基督教第三度来华的历史殊为不易，特别是对礼仪之争，更难简单地评论谁是谁非。不过天主教在第十六、七世纪的兴衰，倒指陈了一个重要的事实：倘无政府的允准，或不能与政府保持和谐的关系的话，基督信仰是难以在中国自由且自然地生长的。因为对中国而言，皇帝自觉其责任在教化臣民，宗教作为一套意识型态，必然是在他的监管和控制范围之

内的。利玛窦更进一步的看出，假若教会并未预先得到君主的祝福，即使在民众间广受欢迎亦无济于事，甚至会因着人数递增而招至朝廷的敌视，加速消亡的步伐。可以大胆的指出，这个事例在基督教第四度来华，以至今日的中国，仍是完全适用的。

耶稣会对儒家的包容和诠释，未必是我们可以完全认同的。但是他们努力要争取使基督信仰获得知识阶层和社会人士的尊重，摆脱一直以来中国人视宗教徒、布教者为社会边缘的卑贱分子的作法，是值得我们深思的；而积极在第一时间培植本地修士、对各种迫害采取忍耐和默然等待的态度、积极研习本地文化及注重说理式的文字工作等，更是今日的差传事工所必须学习持守的经验。事实上，基督教第四度传入中国至今，不论是天主教抑或更正教，在芸芸众护教的文字中，尚未有任何一种在文采或理论结构上可以超逾利玛窦等人的。这实在是令人惭愧及惋惜。

二、更正教的初传

(一八〇七—一八四二)

当马礼逊(Robert Morrison)作为更正教第一位传教士来到中国时，意味着基督教第四度欲叩开中国的福音大门。

传教的障碍

虽然这一次来华已是第四度的尝试，但是其遭遇的困难绝不亚于前面的三次。

首先我们必须要了解，对更正教而言，到中国传教只是她破题儿的第一遭。事实上，更正教的海外宣教工作，除向美洲移民或向亚、非等地建立殖民地的不算，其起步实较天主教晚了近三个世纪；一直要待第十八世纪末，在德国的敬虔运动及英国的卫斯理复兴等宗教热潮的推动下，才相继有传教组织(差会，Missionary Societies)的出现。所以，当第一个更正教的差会在成立不久向中国差出第一位传教士时，实在是全新的尝试。

其次，基督教前三度来华，相距差不多一千年；彼此又无衔接承传的关系。再加上自改教运动后，欧洲的天主教和更正教国家，爆发了近一百年的宗教战争(实际上是政治的理由大于宗教上的)，造成两派教会的互相仇恨、不相闻问。因此，更正教的传教士并无从两世纪前的天主教传教士那里获得任何有关中国的知识和经验，中国对于第十九世纪初的欧洲人而言，实在是一个既神秘又陌生的地方。

除了文化语言的障碍之外，此时期传教最大的困难在于政

治上的拦阻。自从康熙五十九年皇帝下令驱逐西洋教士离境开始，历雍正、乾隆、嘉庆等朝百多年，禁教法令均一再被重申提出。中国政府禁止基督教在华传教，西洋传教士一律不得居留中国，国人若有奉教者，皆处死刑。此法令对于已在华开展工作经年的天主教尚且造成致命的打击，要在禁令下建立新的工场，开始新的工作，其困难可想而知。

不惟如此。自清中叶以后，中国政府愈来愈奉行闭关政策，限制中国与外洋国家往还。除了极有限的朝贡形式的外交往来外，中外由海路来的通商，只限于地处南隅的广州一口进行。中国与当时最主要的贸易伙伴，双方各自是以独占公司的形式(中国方面是十三行，英方则为东印度公司)，并在极多限制的情况下，进行贸易活动。更者，外国人被禁止学习中文，国人若教授外夷华语，一经发现，即处死刑。除了一定日期，洋人可到广州城外的十三行交贸外，其余时间一律不准逗留中国的国境之内。他们唯一可以居留的地方是澳门。

陌生的文化、政治的障碍，构成传教工作极大的困难。如何可以合法地居留中国，并有效地展开传教活动，无疑是一个至为棘手的问题。

马礼逊面对的正是这么一个处境。

当主后 1807 年他受英国伦敦传道会(London Missionary Society)的差派抵达澳门时，他首要的困难，是如何取得合法居留中国的身份。当时期，唯一获准进入中国的是商人，并且是以独占形式经营的东印度公司的商人，其他洋人皆被摒诸中国门外。因此，他之踏足中国明显地就是非法的行为。而且，不仅中国政府不欢迎马礼逊的到临，即使是在华的东印度公司

的商人，亦对这位不速之客抱抗拒的态度。此时的中外贸易关系已相当紧张，英国多番派人来华欲改善贸易情况，都遭到拒绝；中国又往往以禁止通商为手段，惩罚那些不听命的外国商人，这对急欲求财的夷商而言，实在是致命的打击。所以他们不希望马礼逊留在中国，恐怕他的存在会激怒中国政府，又再下令禁止通商。

倘若在广州居留会引来不便，那在澳门的情况又如何呢？理论上马礼逊是可以合法居留澳门的。但自明末开始，澳门已由葡萄牙管理使用；而葡萄牙是天主教国家，天主教传教士一直在澳门工作。他们对这位更正教的传教士自不会有好感。许多时候甚至禀告中国官府将其驱逐。故居住此地亦非长久之计。

在非法居留中国两年后，为了合法居留在中国，马礼逊乃在主后 1809 年加入东印度公司，成为正式的雇员，充翻译之职。

这里我们必须了解一个历史背景。当时英国对华贸易，绝大部份是鸦片。东印度公司是以贩卖鸦片为主的烟商，这个讲法是绝不夸大的。因此，一方面我们了解马礼逊加入东印度公司，是一件无可奈何的事；但另一方面这做法也带来许多不良的后果。因为加入一间从事鸦片贸易的机构，无疑是使传教士卷入鸦片贸易之中。这成为日后传教士工作受到国人攻击的一大口实。

除了居留问题外，语言和文化的隔阂也是重要的障碍。马礼逊为了非法偷习中文，被迫付出很高的薪酬，聘请两位老师来指导他学习。这两位老师，可以相信必然是科举制度下的失

败者。在中国，科举落第的人极多；除了部分家境充裕毋须为前途忧虑外，其余的落第者的遭遇都很恶劣；他们所学的在农业社会根本无实用价值，若不能中举飞黄腾达，就只有充当一个穷教馆。鲁迅笔下的孔乙己在当时皆普遍存在。在第十九世纪，便有不少这样穷途落魄的知识分子，被迫受雇于传教士手下，从事一般士绅阶层视为可耻的工作。马礼逊的两个老师，大抵便是这个背景之下受雇的。由于他们要求以身试法的薪酬过分高昂，不久马礼逊便发觉无法支付，惟有辞退其中一位（这是非常特殊的情况，来华传教士的薪金平均约为本地传道同工的十至二十倍；马礼逊竟无力承担两个中国人的薪酬，可见索价的高昂程度）。为什么那两位中国老师会收取如此高的费用呢？这是因为他们实在是冒生命的危险来充任此职的。据马礼逊的传记记述，其中一位老师的身上常携毒药，以便万一被官府捕获时，横竖一死，自杀倒可免去诸般酷刑。可见教授及学习中文的危险性。马礼逊就在这样艰苦的环境下，躲在密封的小房间里，利用微弱的灯光奋力学习中文。

不准洋人学习中文的禁令，其实只是对传教士构成困难。绝大多数来华的外国商人并无学习中文的兴趣，他们也不打算在如此恶劣的环境下长期居留，只欲在短时间内赚取到足够的利润后便离去。此外，中文是一种极其艰深的语言，在全无工具书帮助的情况下，学习不易；且又触犯法律，危险性大。所以，只有传教士才有长期居留中国的打算，并且千方百计要掌握这种语文。如此造成在早期来华的外国人中，仅传教士是通晓中文的。一旦外国政府在与中国进行外交谈判、签订不平等条约，需要翻译人才，以至在外国军队攻占中国土地时充任管

治当地居民的民政官，传教士都会成为首选的对象。这在第三讲会详细交代。无论如何，传教士在语言上的努力学习，成为他们与其他来华外国人的不同处。

南洋的传教基地

在取得了合法居留中国的地位，并且初步掌握中文后，马礼逊便努力欲实践他的传教使命。但是，他发觉所能做到的传教工作是极其有限的。除去在华传教的非法性不谈，他面对着两个重要的困难。第一，他根本接触不到一般的平民大众。作为东印度公司的雇员，他只可以在规定的时间到广州进行贸易，及在更有限的时间内进入广州城游览；能够往来的中国人都只能或是与他们交易的行商、或是少数受雇于洋商从事清洁、苦力等工作的人。这些人就成了他早期仅有的传教对象。第二，如同向这些有限的人传福音，在安全的情况下寻觅福音的话题，也是极不容易的工作。故此，马礼逊在华逗留了一段颇长的日子，只编写了一本中英文字典，叫做「五车韵府」，及从事圣经翻译和撰写福音单张等文字事工。这是此时期最安全和最可行的工作，也是马礼逊一生事业的最大成就。至于直接的传教方面，从主后 1807 年到达中国起，一直要到七年后才有第一位华人信徒蔡科(高)受洗，成为更正教的初熟之果。

马礼逊在华孤独工作至主后 1814 年。是年伦敦会差派第二位传教士米憐(William Milne)前来协助他。但是米憐在广州所面对的，同样是几全无所为的环境。故居留了颇短暂的日子后，他便作出决定，将传教工场转移至南洋的马六甲。这个决定并非意味着他放弃了向中国人传教的负担，他只是相信在中

国大陆传教基本上是无大果效的，而南洋一带则有无限的机会。在第十九世纪初的时候，南洋各地都是英国或荷兰的殖民地，于这些欧洲「基督教国家」的殖民地里，传教士当然可以自由传教。另外，在南洋有很多华侨谋生及居住。他们自明末开始，基于政治经济等理由，陆续从广东、福建等沿海省分来到南洋工作。这些中国人并不因着他们在南洋长期居留，便与其家乡切断关系，反之除了继续保持紧密联络、经常返乡探亲外，在落叶归根的心理催使下，他们在晚年甚或身放后，也要设法回到家乡去。因此传教士便设想，倘若在南洋致力向这些华侨传教，待他们皈依基督教后，他们便可以成为福音的桥梁，传教士可以差派他们将福音带回原籍，这比由传教士所能作的更为便捷有效。

马礼逊和米憐更进一步设想，希望在马六甲建立一个对华传教的后勤基地。在广州，由于政治情势的障碍，要从事编写及刊印福音文字等预备性的事工亦困难重重；若能在南洋设立一间印刷厂，印行圣经及福音单张，便可以支援在华的福音工作了。

米憐在抵马六甲后，按着原定的计划，先筹办印刷厂，并在广州招聘刻字及印刷工人到马六甲工作，其中一个受雇者是梁发。梁发在南洋追随了米一憐年后，便皈依基督教，成为中国第二位信徒。（后来在 1822 年米憐逝世后，由于马六甲的工作顿失重心，马礼逊乃决定按立梁发，成为第一位华籍牧师。此乃后话。）至于印刷厂所刊印的福音单张，都是由传教士及早期的中国信徒合撰而成的，在马六甲印妥后，再运送往中国派发。

除了开办印刷厂支援在华的福音工作外，米憐又企图在马六甲建立一个信徒群体，装备及训练他们成为第一批本地传道者，好派遣他们回国传教。要完成此愿望，首要的任务自然是开办神学院。故在主后 1814 年当米憐写信给英国差会的总部，解释要去南洋的理由时，他提出的第一个理由便是要那里开办神学院。问题是，开办神学院是一件相当艰巨的事，师资、校舍、设备固然都是有待筹措的问题，最困难的倒在学生方面。必须了解的是，直至今日，整套神学教育无论在取向以至教学内容上都还是完全建基在西洋文化的基础上的。故此一个中国人若完全不懂外文，不认识西洋哲学，要研读神学便极其困难。更不幸的是，当时传教士所能接触并劝化皈依的都是来自社会上最低下阶层的人，他们几乎全是文盲，连中文也不懂，遑论西洋知识了。因此，在教授他们三位一体、道成肉身等观念前，传教士必须先教晓他们 A、B、C。

米憐虽欲开办神学院，但在马六甲却只能先开设一间启蒙学堂，招收五个学生，并借用一个马厩上课。在既无课程、又无制度的情况下，这所学校如何办理呢？办法很简单，便是完全借用传统中国的启蒙教育的模式。米憐先聘请一位传统塾师，替他以半天时间教授学生「三字经」、「千字文」等传统及现成的启蒙课本，另外半天则由传教士亲自讲解圣经和基督教要理。这种只聘用一位传统塾师，半天启蒙课半天圣经的学校模式，被称为「一人主理学校」(one-man school)。由于开办容易，所需经费极少，故直至第十九世纪末的中国各地，仍广为传教士所采用。

「一人主理学校」其实已是最接近中国传统的教育模式，

无论在课程内容以至授课形式都完全一样，故应最能为国人所了解和接纳。但是，传教士仍发现在招生方面存在着很大的困难，在十八、九世纪前赴南洋一带谋生及定居的华侨，多是低下阶层出身。在他们的生活圈子里，文字知识和正规教育并不是必需品，故无必要送子女就学念书。至于少数较富裕的家庭，他们既有能力自行延聘塾师，亦毋须将子女送到传教士所办的书塾去。所以真正有需要而又愿意入读的人很少。传教士既然无法招到学生，只有被迫用金钱为饵，按月给予学生家长若干金钱，作为他们的家庭失去一个劳动力的补偿，好让他们将子女送校。这种由学校付学费给家长，俾他们将子女送校就读的做法，至第二十世纪初的中国仍存在。日后我们会继续作此方面的讨论。

从主后 1815 年「一人主理学校」开办后，至主后 1818 年米憐将其规模扩大，并易名英华书院。英华书院的英文是 Anglo-Chinese College。顾名思义，米憐一方面欲训练学生兼通中西(英)文化，另一方面希望将学校提高至高中以上的程度(College 一字原意)。但实际上此学校只能达到高小至初中的程度。与前相较，学校较具规模，起码已摆脱了「一人主理学校」的形式，而建立起正规课程了。所谓正规课程，除中文科外，大致上是完全沿袭当时英国一般中等学校的制度，有历史、地理、数学、自然科学等(很自然历史是指欧洲历史、地理是指欧洲地理)。

米憐希望在提高了学校的程度后，再在这个基础之上建立神学院。不过，办神学院的愿望一直要等到主后 1843 年，当英华书院由马六甲迁来香港后才最终得以实现。从 1818 至 1843

年，其间经历了廿八年，米憐的目标才能达到，可见办神学院的不易。

英华书院的毕业生，大多投身殖民地政府或洋行工作，只有少数参与传教事业，其中较著名的一位是何福堂，他在英华书院毕业后，被按立为伦敦会的华籍牧师，然后到香港工作。他的儿子何启，是中国近代思想史上的重要人物，曾留学英国习医及法律，对西洋文化有深刻认识，并积极鼓吹中国的西化改革。

除了英华书院外，陆续来到南洋的其他传教士还相继开办了若干学校。这些学校固然有部分是「一人主理学校」，旨在传教；但也有一些是由南洋当地的殖民地政府拨款资助，甚或是政府委托传教士承办教育工作的。所以，办学是南洋的传教士很普遍的一种工作。

南洋的后勤基地工作大致如上。与中国无关的这里都略而不谈了。

广州的福音工作

马礼逊并不是永恒地一人在广州和澳门孤军作战。二十年代末期及三十年代初，陆续有其他差会派遣传教士来华，当中有一部分如米憐般转至南洋工作，但也有一些人留在中国境内定居。由于此时期东印度公司已失去在华贸易的专利权，来华的洋商较从前为多而杂，且无统一机构管理，故传教士要居留中国，乃较为容易。来华的传教士中，较著名的有荷兰传道会的郭士立（一译实腊，C. Gutzlaff），美国海员之友会（此差会主要目的非在向华人传道，而是为在华的美籍海员传教的；惟

被差来的传教士，却又参与了对华人的传教工作)的雅裨理(D. Abeel)，美部会(属公理宗)的裨治文(E. C. Bridgman)，以及较后的人如卫三畏(S. W. Williams)、罗孝全(I. J. Roberts)等。据统计，至主后 1842 年，在中国本土工作的传教士共有十七人，其中三人主要是在澳门传教的。

这些传教士一如马礼逊般，面对着同一个困难重重、乃至无从入手的传教环境。一位传教士曾这样简括地描述他们居留中国的情况：一个小的外国人团体，绝大部分时间只能躲在幽暗的角落，悄悄地向他们所能接触到的少数中国人，进行不成功的福音工作。

说此时期进行的是不成功的福音工作，绝对是反映了实况的。前面提过马礼逊来华七年后，才有第一个中国人信主；直至主后 1833 年他来华廿五年后，中国方有十位信徒。裨治文在 1830 至 35 年六年间，始终无法使一个中国人皈依。此皆可见传教效果如何令人绝望。

不过，这少数的中国信徒却担当了相当重要的传教角色。特别是梁发，除与传教士合作撰写福音单张外，又迳自返回家乡高明县，企图仿效传教士在南洋的工作，在那里开办一间学校。学校的形式与「一人主理学校」无分别，也是聘请一位塾师教授启蒙课，而他自己则教授圣经。结果乡人发现他传播异教，将他驱逐出境。这次尝试虽然失败，但并未减损他的传教热诚。

梁发及几乎所有中国信徒，都受雇于传教士手下，成为本地的传道助手。事实上，多数人的受职是早于信主的。早期信徒稀少，但传教士又亟需本地人协助传道工作，故被迫聘用非

信徒担任。往后发展，传教士发觉任用非信徒在传教工作上会造成相当大的麻烦与不便，于是定规只用信徒，但如此又导致不少人为着在传教事业中谋得一职以维生计，不得不虚报信主而加入教会，成为吃教信徒(Rice Christians)。吃教信徒人数众多，自然对教会产生很多坏影响；但也有一些人在加入教会后，对真理认识较深，因而决志悔改的，他们成为了传教工作的中流砥柱。

本地传道助手，主要协助来华传教士从事翻译或向导等工作，也有专责于个人谈道、派发传教刊物的。他们基于知识水平的有限，又未曾受过正式的神学训练，故所能扮演的角色和功能亦仅止于此；简言之，他们多不能离开传教士而独当一面。不过，在当时期恶劣的政治及社会的环境下，本地传道助手对传教士实在是不可或缺的；倘无他们协助，传教士将更无事可为。

至于此时期的传教工作，最主要的便是派发福音单张。如前所述，这些福音文字是由传教士及本地信徒合作撰写，在马六甲(或广州)印刷，然后派发的。事实上，派发单张是当时期最安全的一种半公开式的传教方式；传教士甚至毋须亲自出动，可以用金钱雇用一些专责派发单张的人代劳。在早期的传教事业中，专责派单张的派圣书人(Colporteur)所占的地位颇为重要。

派发的方式一般是采取渔翁撒网式的。传教士大量聘用派圣书人，在城市的街头市集散发；或沿江下乡，随走随派。甚至有传教士曾冒险乘坐鸦片烟船到北方的沿海各省派发。这种不问对象的派送方法除虚耗大量金钱外，效果亦不会很好。最

重要的问题，中国人的文盲率是极高的。在第十九世纪占全国人口百分之九十五以上；农村的数字更适此数。福音单张要有效果，必须选择向识字的人派发；而要寻觅识字的人，最有保证的莫过如在每年(或每三年)举行各级科举考试的试场门外，向应试的士子派发。传教士和本地传道人都会不会放过这样的传福音的机会。洪秀全便是在主后 1836 年赴广州应试时在试场门外得到「劝世良言」，因而创立拜上帝教，激发起轰轰烈烈的太平天国运动。

传教士也赏在广州及澳门等地开办学校。这些学校当然不是如后来般有独立校舍的规模，而只是在传教士家中设立一个小班级，教导几个学生。例如裨治文于主后 1831 年在广州办了一个小班，招了五个学生就读，其中一人便是梁发的儿子梁进德。裨治文曾打算刻意栽培梁进德，使他精通中、英及希腊文，以便协助圣经的翻译工作。可惜后来梁进德不欲投身传教事务，转而受聘于中国政府，协助洋务工作。他在鸦片战争前曾助林则徐了解西洋事务，其后加入中国海关。(这其实也是包括南洋在内的早期传教学校毕业生的其中一条出路。他们若不是从事传教工作，就只好加入中国政府的涉外洋务机构，或外国驻华的使馆及洋行，利用他们的英语知识，充任翻译或买办等职。)

除裨治文的学校外，郭实腊在澳门也办了一所学校。值得一提的，当主后 1834 年马礼逊逝世后，为纪念这位第一个来华的更正教传教士，在华的洋商及传教士成立了「马礼逊教育会」(Morrison Educational Society)。该会首先拨款资助郭实腊的学校，又在广州开办一间小规模的学校。广州的学校只

有五个学生，其中一人且原为乞丐。

主后 1839 年，马礼逊教育会在澳门开办一所学校，并从美国聘任一位耶鲁大学的毕业生勃朗(S. R. Brown)夫妇前来，担任专职的教授工作。这间学校便是马礼逊纪念学校。主后 1842 年南京条约签订后，香港割让英国，该校便迁来香港，由当时的殖民地政府拨出湾仔一幅地建立校舍(即今日的摩里臣[马礼逊]山道)续办。该校在澳门创办的头两年，招收到六名学生，其中三人在主后 1847 年当勃朗返国时随同赴美升学，他们是容闳、黄宽及黄胜。容闳是第一位中国留美的大学毕业生，回国后随洋务派大臣李鸿章等工作，为洋务运动中实务建设的推行者，其中最大的成就是带领百多名政府官费的学生赴美肆读。黄宽在美国念完高中后，转至英国的爱丁堡大学攻读，获医学学位，为第一位拥有正规西医训练的中国人。返国后在广州传教士开办的博济医院服务。至于黄胜，虽然念不成大学，但由于对国外事务的认识，也使他成为第十九世纪香港一位重要的华人领袖。

马礼逊教育会是一个以推动教育事业为目标的组织。在三十年代，广州还成立了两个类似的功能性差会组织：一是「益智会」(Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China)，二是「医疗传道会」(Medical Missionary Society)。益智会成立于主后 1834 年，由广州一些传教士及洋商发起，一方面是为传教学校翻译所需用的课本；另一方面在翻译课本的同时，也希望进一步将西洋知识传播给中国。但益智会发挥的功能颇为有限。医疗传道会则成立于主后 1838 年。提到这个组织，我们需要交代一下此时期传教士在华所探索的

一种传教形式：医疗工作。

医疗服务首先是由柏驾(Peter Parker)引进的。柏驾在主后 1834 年到广州传教，起初只从事一般性的传教工作，但并不成功。他本人是一个受过正式训练的西医，在主后 1836 年一个偶然的机下治好一位中国商人的疾病，辗转相传之下声名大噪，很多人慕名或被推介来求他治病。柏驾发现，透过医疗服务，不但可以接触到中国人，增加传教的机会；并且可以改善传教士及基督教在国人心中的印象。因为，若果一个中国人的疾病获得痊愈后，他本人及其亲友都会对医者的传教士抱感激的心情。这感激之情取代了他们原来对洋教的怀疑及猜忌的态度，如此对传福音有极大的帮助。故此在主后 1836 年，柏驾便开办一间医院，正式开展医疗传道工作。由于柏驾不可能一个人独力承担整间医院的所有事务，必须有人予以协助；因此在开办之初，他已着手训练一些中国的医疗助手，采取的是学徒式的医术(不是医学)训练。这种学徒式的训练是中国西医教育的先河，而柏驾的训练班，亦成为日后南华医学院及岭南大学医学院的前身。

主后 1838 年，柏驾和一些传教士及洋商成立医疗传道会，除为柏驾在广州开设的医院筹募经费外，也积极推广医疗传道服务。

以上大致便是主后 1842 年以前在华传教士所做的工作。至于这些工作的日后发展及其成效的评估，我们留待第四讲才叙述。这里值得一提的是，此时期传教士除努力探索对华传教的可行策略外，作为第一批来华的传教士，他们也设法学习中国的语言和文化，并了解中国社会各方面情况，以向其母国的差

会和教会推介，鼓励更多传教士投身中国的福音工场，及为他们提供起码的经验参考和知识装备。传教士创办了一份刊物：「中国丛报」(Chinese Repository)，由裨治文及术三畏主编，执笔为文的也多是传教士。这份刊物除一般性的向外国人介绍有关中国的概况和资料外，又刊载了传教士对当时期与中国有关的政治及外交等问题的看法，因而是一份极珍贵的历史文献。

三、传教与不平等条约

(一八四二——一八六〇)

传教与不平等条约的关系，一直以来皆为华人教会避讳谈论；因为它除了牵涉敏感的政治因素外，亦关联了许多复杂的神学问题如政教关系、对传教历史的评价等，故此很难教人心平气和地讨论。但是，倘若我们稍为跳越基督教的圈子之外，便会发觉这个问题实在是难以逃避，亦难以轻描淡写地一笔带过的。从历史的角度看，在过去百多年间，中国人连续不断地对基督教作相类似的指控：如基督教是帝国主义侵略中国的工具、传教士是侵华的先锋等，这个历史现象，当然不能单以国人误解、偏见便可解释过去。从现实的角度看，此等历史性的指控，至今日仍相当程度上存在于史学界里面，并且绝不限于中共史家；他们的看法起码是依据了部分的事实。因此，即使我们在感情上抗拒去接受、甚至理解这些对基督教的攻击，但仍必须面对它们，起码需要了解它们产生的原因。

当基督新教在第十九世纪传入中国时，正值中国面临千古不曾有的巨变噩运。西方帝国主义国家，挟着工业及科技革命带来的船坚炮利的优势，以压倒性的力量爆破中国的大门。面对着强列的入侵，中国被迫一次又一次地让步，自南京条约始，不断与西方各国缔结多条不平等条约；割地赔款、丧失权利不在话下，更重要的是作为一个国家，她的主权和独立性已受到严重的危害。国人所感受的屈辱感和亡国危机意识如何浓

厚，是可以想像的。

惟有当我们认清这个基督教的传入和发展的背景，我们才能了解中国人的排外心态；反教事件为何层出不穷，中国人对基督教的不合理待遇才不至于变得不可理喻。倘若撇开中国近代史，孤立地看教会的情况，我们将永不可能接触到那幅真实的图画。

传教与不平等条约缔结的关系

在此一个对我们极重要的问题是，当西方列强胁迫中国签订众多不平等条约时，它们与传教士及传教工作发生了什么关系呢？

第一、传教士参与了条约的制订。

正如上一讲所言，传教士为了取得合法居留中国的地位，被迫加入外国在华的机构工作，这些机构包括了半政治半商业性质的东印度公司，也包括外国驻华的外交和商务的官方代表。由于他们是早期几乎唯一通晓中文的洋人，故在这些机构里多从事与语言有关的工作，如翻译、书记之类。一旦外国政府对中国采取任何武力行动时，这些传教士都会被派调往战场，参与情报搜集和随军翻译的角色。在侵略军占据中国某些地方后，他们也自然地当选任做占领地的民政官。在战争胜利缔订条约的过程里，传教士亦预闻其事，充任翻译之职。

这些不同层面的参与非常普遍。例如马礼逊先后担任东印度公司及英国驻华商务监督的汉文翻译及汉文正使；李太郭(G. Lay)是英国参与南京条约谈判的代表朴鼎查(pottihger, 港译砵甸乍)的传译秘书，后被派为英国驻广州首任领事；此外还

有裨治文、卫三畏、柏驾……等，不胜枚举。或者我们可以用郭实腊来做为一个较为详细的例子。他在主后 1840 年英军攻入中国境内向北推进时，充任英军翻译及情报官员。当英国占领定海后，他被派任占领地的民政官，管治该地。主后 1841 年当英军攻占宁波后，又任宁波民政官。主后 1842 年调任镇江民政官。在南京条约签订时，郭实腊为英方传译之一。

第二，传教士参与外交事务及日后的中外谈判。

自南京条约签订后，英国及其他随后而来的国家取得了在中国驻使的权利，因此纷纷简任使节来华。由于早期惟有传教士通晓中文，并对中国的社会和文化略有了解；故他们不少自动或被邀转职，充任母国驻华的使节。例如柏驾在鸦片战争后，不复当传教士，转投外交工作，在主后 1845 至 1855 年间，任美国驻华使馆的头等参赞。其后更协助为全权委员。卫三畏在主后 1856 年也辞去教会工作，任美国驻华使馆头等参赞及翻译，及后随同美使与中国签订天津条约。至主后 1876 年为止，先后代理七次馆务。

传教士被他们的母国委任为驻华使节，造成许多很不利的影 响。若我们同意第十九世纪西方列强对中国进行的是侵略活动，与中国签订的都是不平等条约；则要参与这些活动的传教士完全洗刷其侵华的嫌疑，便很不容易。在主后 1842 年前，传教士尚未取得在华的合法居留权时，他们的参与尚可视作迫不得已之事；但在主后 1842 年以后的参与，则不能不说是他们的自由意愿，并非无可奈何的了。更复杂的是，当传教士与外交官两重截然不同的身份集中在同一个人身上时，他所讲的

话、所做的事，便自然地教人混淆起来，难以判别他是用什么身份说这些话、做这些事。例如柏驾在转任外交官以后，积极要求美国政府加紧侵略中国，侵略长江沿岸，他且建议美国应占领台湾，以为向中国胁迫更多利权的凭借。对于一个中国史学家，就很难相信他这样的主张，是与他从前在华的传教经验完全不占任何关系的。

传教士转职外交官并不局限于第十九世纪早期，至第二世纪仍间有所闻，例如美国在主后 1949 年前的最后一任驻华大使司徒雷登(J. L. Stuart)，原来便是一位传教士，他且是著名的燕京大学的校长。

第三，传教士大多肯定列强以武力侵华的做法。

前面我们提过，早期传教士为取得合法居留中国的身份，而被迫间接地参与鸦片贸易。因着身份尴尬的缘故，这些传教士大都对鸦片贸易缄默不言，不愿置评。但大致上，传教士对于国人吸食鸦片，则大都持反对的态度；特别若有中国信徒或传道人吸食鸦片，一经发现，便会被革除出教。在第十九世纪末以后，也有不少传教士及中国籍传道人投身于禁烟运动的行列里。因此我们可以概括地认为，传教士对鸦片的否定立场是相当鲜明的。

但是，传教士之否定鸦片，却与他们对鸦片战争的看法并无关联。就今日所能接触得到的资料而论，传教士绝大多数都全然肯定这场战争。他们认为，鸦片战争是基督教国家与敌基督之战；并且，整场战争之所以发生，实完全基于中国人愚昧无知、狂妄自大，并且抗拒福音所导致的；所以战争彰显了神

在中国的主权。他们视英国侵略中国为执行神的旨意。这样的言论是相当普遍的。

传教士大都无视鸦片在鸦片战争中所占的地位。这主要是由于在当时，中国与欧美之间并无任何邮政、通讯及客运服务，唯一两地的联系便是欧美来华贸易（主要是鸦片贸易）的商船；因此，若传教士得罪了鸦片烟商，他们将会陷入相当不利的情况。有一位美国公理会的传教士在写信给母国的差会时指出，他不欲对鸦片问题作任何评论，否则将会带来不幸的后果。他列举了另一位在宁波传教的麦高温（J. Macgowan）医生为例，由于麦氏就鸦片问题发表过一些意见，获罪于英国的鸦片烟商，结果他们拒绝为麦氏连载任何信件及接济，麦氏无法，只好黯然回国。此外，我亦要抱歉地指出，早期支持在华传教工作的，有少部分是鸦片烟商。例如在主后 1849 年，医疗传道会在香港开办的医院的院长 Dr. J. Hirshberg 在辞职时，向其所属的伦敦会解释说，他不能够忍受在一个容纳了鸦片烟商的团体内工作。可见问题之复杂性。

不过，必须公允地指出，在华的传教士于第十九世纪中叶只是一个人数极少的团体，他们不可能对当时的政治局势起到什么作用，我们不应苛求他们可以扭转英国对华的政策。身处于某个时代的人，他的思想很难超越那个时代的其他人的普遍想法，一个十九世纪的英国人或美国人自亦难以高瞻远瞩地看到他们的母国对中国所做的是怎么一回事。每个时代、每个民族皆有其盲点，恐怕我们亦不例外。如前所言，第十九世纪末传教士及中国传道人在禁烟运动中所作出的贡献，是不能任意

地抹煞的。

第四，不平等条约与传教的关系。

第十九世纪中国在列强的武力胁迫下，签订了众多不平等条约。在这些条约中，传教权益并列于割地赔款的诸项中，成为中国丧失给列强的利权的一部分。

为什么传教与不平等条约会牵上关系呢？这要追溯回我们第一讲所提到的内容。自雍正年始，中国政府禁止天主教在华传播，传教士除少数在朝廷供职者可获豁免外，皆被逐离中国；而国人若信奉天主教，亦会被处极刑。这些禁令自然亦对日后来华的基督教生效。在如斯严酷的禁制下，传教工作是不可能合法进行的。虽说非法传教工作仍然持续，但总仍带来极大的危险与不便。所以，若要福音种子自由地在中国的土地上撒播和生长，必须待中国政府解除对传教工作的禁令方成。问题是，中国政府怎么会在毫无利害考虑下解除传教禁令呢？特别是作为一个敬重传统家法的民族，祖宗颁下的法令实不能任意删改放弃。既然中国政府不会自动放弃，那么余下的途径是用强力使她被迫放弃；方是时，向中国进行侵略活动的列强是唯一可以找到的强力。

如此我们可以见到这么一个困局：传教士来到中国，最大的目标是要将福音传给国人，他们甚至甘愿为此目标摆上自己的名利富贵、以至生命；但是，他们却面对着一个不能传福音的局面。传教士既需要传、也认定这是中国人最大的需要，那可以用甚么方法来扭转整个不能传的局面，就成为他们梦寐以求的关怀。因此他们很自然地要求在母国政府与中国签订不平

等条约时，将自由传教的权益附加在里面；这即非不可避免，也是相当无可奈何的事。

不管我们对传教与不平等条约的关系作何评价，总得承认传教士并不是可以翻云覆雨的人，他们在本国的政坛上的影响力极为有限。西方列强亦绝非仅为了开辟传教工场的缘故方侵略中国的（即使法国亦不例外），贸易利益才是他们的考虑。可以肯定，即使没有传教问题这个因素，帝国主义国家仍有足够的侵华理由。所以，保护传教条款只是他们在与中国签订各项约章时附加进去的项目。

但问题是，作为中国人，若视这些条约是列强以武力欺凌中国而被迫签订的不平等条约，而传教自由条款却又载在条约之内，则必然使教会陷在一个颇为尴尬的情况里，亦使传教与帝国主义侵华连上不自之冤的纠缠。这是一个历史的困局。

不平等条约中的传教利益

有关第十九世纪中国与列强签订的众多不平等条约，这里不能一一叙说，下面只就与传教相关的作扼要的介绍。传教与不平等条约的关系，大致上可分开两部分而言；其一是间接的影响，即是说条约的内容非关传教，但却间接为传教工作提供了一定的方便的；其二是直接的关联，即条约内容是直接针对传教工作的。

中国与外国签订的第一条不平等条约是主后 1842 年的南京条约。在条约内中国允准开放广州等五个口岸供外商来华贸易；而南京条约后中英签署的善后章程里，洋人正式获得在五个开放贸易的口岸自由进出及居留的权利，如此传教士作为洋

人，自然也得以合法地居留中国，毋须耽心再被驱逐了。五口通商对传教工作造成很大的方便。此外在善后章程里，中国给予了英国领事裁判权的利益，传教士乃得以如同其他洋人般，享到不受中国司法制度管辖的特权。

南京条约签订后一年，中英双方再签订虎门条约。中国容许英国人在五个口岸的议定界址内建屋居住，这一条款成了租界的前身。此外，中国也赋予英国最惠国待遇。换言之，中国若与别的国家签订任何条约，给予对方任何利权，英国均可以自动分享，所谓利益均沾。嗣后法国为拓展天主教在华的传教事业，而对中国作出的各种开放传教的要求，皆被英、美等国家援引最惠国权利，得以为基督新教所共享。以上所说的都是间接的影响。

主后 1844 年，中国分别与美国和法国签订望厦条约及黄埔条约。在条约内，中国政府允准外国人在五口议定界址内兴建房屋、学校、医院、教堂。这明显是直接指向传教工作的，因为除传教士为了宣教缘故外，还有什么洋人要在中国办学、设医院和教堂呢？

此时期英国与法国领事积极要求中国政府撤销雍乾年间订立的传教及信教禁令。但由于中国政府禁止她的臣民信奉洋教纯粹是一项内政，英、法皆无权将之置在国际的条约上。结果在外国的压力下，主后 1845 年 2 月 1 日，中国正式弛禁天主教，国人信奉洋教者免受刑罚（基督教亦自动受益）。在法国的极力要求下，中国政府再于主后 1846 年 2 月 20 日答允归还还在康雍年间没收的天主教堂。这个允准，带来了日后无穷的祸患，增添了国人更大的反教情绪，连带基督教也遭牵连，我们

在以后会详述。

主后 1858 年，在英法联军攻陷天津后，中国与英、法、美、俄四国签订天津条约。中国全面开放她的国土，容让洋人在各地游历，这样即表示一切传教的藩篱皆被撤去，整个国家皆可容许传教士自由传教了。此外，天津条约又规定，中国政府有责任保护传教士及中国信徒，免受不公平的待遇。这条条款的订立，缘因当时不少传教士在中国遭到国人侵袭攻击，而中国政府又未给予足够的保护；中国信徒更往往因为信奉洋教的缘故，受到歧视及迫害，故此英法等国有感必须以条约迫使中国政府改变此不利的情况。但是，保护传教条约却又导致传教士及外国领事动辄介入中国的司法诉讼中，造成极多祸患和冲突；更重要的是，中国信徒被列在不平等条约的保护范围内，即意味着一旦一个中国人皈依基督教后，他就不复是普通的中国臣民，反倒成了国际条约，以至条约背后代表的外国领事和军舰的保障阶层了。无怪乎当时不少国人认为：多一个基督徒，便少一个中国人。

由于中国政府的反悔，不肯承认天津条约的效力，结果导致英法联军再度入侵，攻陷北京。中国复与英、法、俄签订北京条约。北京条约的内容大致上与天津条约相若，唯一值得一提的是，在中法北京条约里，由于一位担任传译的法籍传教士狄拉玛(De Lamarre)的擅自窜改，中法北京条约的中文版竟多了一项法文版所没有的条款，便是容让传教士在各省租买田地，建造自便。可以相信这一项本来不是法国代表所要求，而仅是该天主教的传教士为了日后在华传教工作方便的缘故，非法增添上去的。由于当时期的中国人不懂法文，故亦无从比

较；日后虽然发觉，但已沿用数十年，要追究也为时已晚了。无论如何，传教士因着这条非法条款，得以在五口以外的全中国任何地方，购置土地房屋，兴办教堂及各种供传教使用的设施了。

主后 1860 年后，传教及各种关联的活动和建置，都已成为不平等条约保护下的合法行为。从短期的角度看，此举无疑是开辟了中国的传教工场，拆除妨碍传教的各种官方的拦阻，福音的大门确实是洞开了。但从长远的角度看，将传教工作系于不平等条约之上，传教受到政治力量的保护，所造成的祸患及种下的仇恨却又是难以胜数的。它为日后中国教会的生根成长，预留了一块极坏的土壤；基督教始终给国人以洋教的附生的印象，无法嫁接入中国文化中。更不幸的是，它遗下了无穷的口实，让国人误解及指责基督教是帝国主义侵略中国的工具；此等罪状自第十九世纪末期开始，直至二十世纪末期的今日，仍存在于国人及史家中间。

基督教是帝国主义侵华的工具？

在分析了传教与不平等条约的四方面关系后，我们进一步探讨「基督教是帝国主义侵略中国的工具」这个指控的真确性。

虽然这个指控的历史悠久、广泛存在于不同时期；但至今日，除了部分近代史学者仍坚持之外，主要是来自大陆史家的看法。大陆史家对传教历史有他们特定的解释模式，如凡传教士租买田地必属「霸占」，游行布道则是「刺探情报」，诸如此类。这些特定字汇既然已被确定使用，驳斥亦无必要。至于

他们对传教士的指责，大致而言，可以分为五点：

- 一、传教士搜集情报，有助他们母国的侵略行动。
- 二、传教士参与随军活动。
- 三、传教士参与订立不平等条约。
- 四、传教士进行文化侵略。
- 五、传教士常常诉诸母国领事，以政治势力维护传教活动。

此五点证据就合成他们以「基督教是帝国主义侵略中国的工具」的攻击。下面我们试就其中的两点作答辩。

传教士是否进行搜集情报的活动，以协助他们的母国侵略中国呢？这要分开两方面而言。一方面若在战争期间，传教士受雇于入侵的军队成为情报官，那他的主要职责自然是搜集情报，这是不争的事实。惟是此时期他的身份是军中情报官，而非传教士。他不是以传教士的身份去搜集情报，故此我们也不能说搜集情报的活动与传教有直接的关系。二方面，若这个指责是泛指在平常日子，传教士编写文章，出版刊物，探讨及介绍有关中国各种情况(如前面提过的 *The Chinese Repository* 等)，也是一种搜集情报的工作，则肯定是一个荒谬的诬捏。事实上，早期传教士之急欲了解中国社会、文化的真相，目的纯粹是为了传教的方便，他们需要对传福音的对象有所了解；而他们之发刊文字，也是旨在将研究成果保留，及向本国的基督徒推介，吸引更多后继者投身在华的传教事业而已。这些资料即或可以用为侵略中国的参考(没有人敢抹煞一切非逻辑谬误的命题的可能性)，但也不是传教士原来探求及编写这些资料的动机。作者不应该要对读者如何使用他的作品负责。因此，第一

点的指责并无什么根据。

至于第二及第三点，传教士参与随军活动及条约的签订，前面已有详及，这里毋庸重覆。我们只强调一点：传教士在帝国主义侵华和缔订不平等条约的过程中，所扮演的角色其实并不大，主要是在语言翻译方面；他们并非不可或缺的人物。在英美诸国侵略中国的政策厘定及策划阶段，传教士更起不了任何作用，故传教绝非帝国主义侵略中国的原因和目的。个别传教士的政治立场和抉择，不应该构成全体的「传教士是帝国主义侵略中国的先锋」，更与「基督教」是帝国主义侵略中国的工具无关。因为他们的政治立场，绝非来自基督信仰，毋宁是第十九世纪西方扩张主义时代的产物吧。

关于传教士是否进行文化侵略的问题，并不容易处理，主要原因在于「文化侵略」此四字实在是语焉不详，难以确定其含义的。我们如何在促进文化交流和进行文化侵略两者间划出一条明确的界线呢？也许唯一的分判是中国人是否愿意接受这些新输入的文化，又整个文化输入的过程是否带着任何强迫性的意味。对此我们可以肯定地说，并无什么理由显示在这个分判标准下传教士是在进行文化侵略的。传教士在晚清开始所鼓吹的西化改革，包括出版、办学，以至与中国士大夫阶层的来往等活动。皆无列强的武力在背后支撑；并且他们的活动及言论亦广为那些具改革思想的士大夫所欢迎，对当时期推行的西化改革起了一定的作用；这只能说是对中国近代化作出贡献，与文化侵略占不上关系。至于说传教士的办学及主张改革的言论，是否同时在散播「崇英」、「崇美」的思想，减损国人对帝国主义侵略的警觉性，亦属牵强之言。传教士容或基于一厢

情愿的想法，认定他们的母国对中国的善意，因而鼓吹中外合作，国际友好，甚至提出一些如将中国交与英国共管之类在中国人看来是大逆不道之言，但这仅是认识不足所致，绝非受别人的指使；并且作为个人的意见，根本在外交政策上不会产生任何作用。故此，我们尽可反对这些看法，但却不能「无限上纲」的推断为与侵略有关。还有一些人(主要是近代的新儒家)认为，中国自有其宗教，故在西化的同时毋须一并输入舶来的宗教，以致挑战儒家的主宰性或垄断性地位。这只不过是「中体西用论」的另一个翻版，完全不值一驳。总之，传教士在近代史上，对输入西洋文化，帮助中国西化改革，及促进文化交流均起了重大作用，他们绝不是文化侵略者。

第五点的指责，由于牵涉一些复杂的背景，要留待第五讲才能详细交代和讨论。

在大致上了解了这几点的指责的实况后，虽然我们不能将一些已发生的不幸的、无奈的事实解释掉去(explain away)；但是我们仍有足够理由指出，即使有一些如传教士参与不平等条约签订之类的事实存在，「基督教是帝国主义侵略中国的工具」这个指控是站不住脚的。

肯定侵华价值的言论

不过，从第十九世纪传教士对武力侵华及不平等条约的种种肯定性的言论，却可以给今日教会的宣教事工带来一些反省。

传教士赞成西方列强对华的武装侵略及胁迫签订不平等条约，虽各持不同理由；但大致上可总括为以下四种：

第一种(也是最主要的)理由是,传教工作在中国面临极大的障碍,这些障碍若不以政治势力,则无法除去;而且,传教障碍是由中国政府布置的,所以责任自然也由她去承担?

第二种看法是,中国政府是不可理喻的,与中国人谈判并无意义,唯一要她遵守承诺的方法是用武力将之压服。(这种看法不一定全错。中国人是否欺善怕恶、是否具有鲁迅笔下的阿Q的精神,作为中华民族的一分子,实在难以客观评论。但有一点可以肯定的是,因着中国对政治权力的看法与西方有异之故,在近代史上,由中央派代表与西方列强谈判拟定的约章,往往每被皇帝贸然一笔推翻,甚至连谈判代表本人许多时也没得好下场,这反覆的态度激怒了西方,因此认定中国人了无信义、欺善怕恶,倒是事实。)

第三种则认为列强与中国的平等条约,其实都是符合国际法的原则的。西方各国在华只要求尊重人权、平等外交、彼此合理地共处、公民受到保护等天然权利,这些要求都是合情合理的。

第四种是基于神学上的理由。因着西方在第十九世纪普遍存在着一种二元的文化观;他们将世界二分为基督教与异教两部分:欧美诸国就是基督教国家,她们的文化(Western Culture)就是基督教文化(Christian Culture),而所有西方文化以外的都是异教文化(Heathenism),这思想是非常普遍的(特别在美国的西渐运动时期)。故此,传教士多数对中国都采取一个相当歧视、负面的态度,甚至将中国比拟为撒旦的势力,用武力对付撒旦又有何不可呢?

同样基于神学理由还有:整个武装侵略的行动都是在上帝

的计划之内，上帝是借着战争向中国人施行审判；神可以将坏事变为好事，就好像迦勒底人的侵略以色列人可以促成他们在信仰上的反省一样。若不平等条约能使中国人放弃自尊自大的心态，虚心接受福音，则对他们有大裨益；亦有人指出战争的苦难可令中国人对信仰产生反省，苦难未始无益……等。

以上各种理由，起码让我们思想三个重要的宣教课题：

其一是目的与手段方面。一个善的目的可否用一个不善的手段达成？无疑在圣经和历史上，我们都看见上帝曾利用天然和人为的灾难使人悔改归回，或在信仰上有更深的体会；但人是否有权作同样的事，或将自己看为上帝的化身，代行灾难性的审判和提醒？又即使一件恶事(如侵略中国)可以带来一个善的目的(让国人皈依)，这是否可合理化该恶事，甚或将恶事变成善事，使为恶的人开脱责任呢？

特别在传福音的事工上，我们常常强调「顺从神不顺从人是应当的」这个真理。无疑这是圣经的教训，没有任何上帝以外的权柄可以叫我们不将福音努力传扬，我们首要的顺服对象是上帝。但是，什么是「顺从神」？是否所有形式及途径的传福音都是顺从神？传福音这个善的目的可否合理化一切「法外」(曾有人说过违背政府法律的传福音才是符合更高的上帝的法律，故这里不以「非法」名之)的行为？其间有没有一些界限(如借助暴力、侵犯人的自由意志是否不应被允许)？当彼得讲述这句话时，他的处境如何？将此话应用至什么程度？这些都是值得我们思考的课题。

其二是预定论的问题。双重预定论(Double Predestination)是教会历史上自第九世纪开始已备受争议的问

题，到底除了义人是神的预定拣选外，罪人是否同样是神的预定灭亡呢？这个问题进一步的推展，就变成世上的美善固然是神的恩典供应，但世上的灾难、罪恶，除了是人直接制造出来、或因人的罪恶破坏了神预设的自然律而自招报应外，会不会是神刻意的加害于人身上呢？全善的神固然可以为了最终的善而施行暂时的恶，但是基督徒若贸然地将「暂时的恶」归咎于神身上(如癌症、爱滋病都是神的审判)，则是颇为危险的事。我曾听人指出，帝国主义侵略中国是神利用来打开福音的大门；这说法仿佛是帝国主义侵华是由神亲自安排的。无疑，一切若不是得到神允许都不会发生；但神的不干预、容忍某些罪恶按人的恶行或自然律产生，却不等同于神刻意的促成阿！

其三是信仰与文化的关系。到底基督教是否与西方文化完全依附等同？一个基督徒应如何看外邦的异教文化？若该外邦文化与基督教不相调协、甚至相冲突，我们可以有怎样的评估角度？这是宣教学上的重要讨论课题。值得告慰的是，将世界简单地二分为基督教文化与异教文化的看法大致上已遭人摒弃了。

除了这三个课题外，政教关系、神的计划与人的责任(特别倘在时间上有分歧时)，以及基督教在这么一个敏感的时期进入中国对日后中国教会发展的祸福等，都是可以深入探讨的问题。

以上提出了一大堆问题，都是这里无法一一处理的。这并不是说它们并不可能求出答案、或笔者企图隐瞒个人的看法；只是它们都是极为复杂而又牵涉面甚广的课题，根本不是三言两语可以交代清楚的，倘若我们持守着拒绝接受简单答案的态度，则便只能留待日后作进一步的讨论了。

四、传教策略的评估

(一八六〇—一八八〇)

传 教 的 一 般 概 况

主后 1860 年，保护传教条款已大致签订，传教工作已获得
了充份的自由，所有政治上的障碍皆告除去。恰好在此时期，
欧美各国来华的传教资源大幅增加，配合着传教工场的全面开
放，事工的发展遂相当可观。

西方来华的传教资源增加，原因有二。其一是欧美诸国在
第十九世纪下半叶的经济发展极其迅速，资源充裕(美国在 1860
年代初虽曾受南北内战的困扰，但严重影响仅限于南部；且在
战争结束后不久，全国的经济全面起飞)。其二是在经济好景的
同时，欧美诸国又相继产生大规模的宗教复兴运动。一些著名
的布道家(evangelists)如慕迪(D. L. Moody)在英国、苏格兰及
美国均造成很大的影响，推动许多基督徒投身布道工作；此时
期的学生工作尤为重要，除主后 1856 年成立的基督教青年会
(Young Men Christian Association)外，奋兴布道家亦致力在
英、美的大学校园推广海外宣教的异象，因而促成了轰轰烈烈
的学生海外宣教志愿运动(Student Volunteer Movement for
Foreign Missions)。向海外宣教的口号响彻四方，大量的青年
及金钱投入各传教工场中，就以中国为例，来华的传教士人数
大增，由主后 1858 年的八十一人增至主后 1893 年的一千三百廿

工场开放配合着资源的增加，整个传教的形势自亦因应转变。

大致上，早期来华又原居于广州及香港等地工作的传教士大都向北迁移。这主要是由于他们深感到华南的居民排外情绪太炽，传教效果极差，不值得继续留恋；加上他们来华已有一段时间，无论就语言或一般社会文化都有相当程度的了解，故敢于向北方或内陆开拓新的传教工场，寻找新的机会。事实上，由广州或香港北上的并不仅是个别传教士的抉择，甚至是整个差会的策略，例如伦敦会及美部会(American Board of Commissioners for Foreign Missions, 属公理宗)两个最早来粤的差会，都相继地结束它们在华南的工作，向北发展(伦敦会要到第十九世纪末才重开华南工场)。不过，这并不意味着华南的传教工作自此停滞不前，离去的差会及传教士的空档，很快便被更多新来者填补，并且大大的超过了。

但是，传教的流动情况倒反映了一个重要的事实：全国性的传教重心已由从前的广州、香港转至上海这个新开辟、并位于长江入海处的口岸去。由于上海位置适中，交通方便，故此大部份传教组织的后勤基地、全国性的差会总部，以至大型的宗教会议，皆集中在这里开办及举行。

由于交通不发达，运输和接济的困难，绝大多数的传教工作，仍仅集中在东部的沿海大城市，包括北部的北京、天津、山东以至东三省一带，中南部的长江流域及江南平原地区，以

及华南的广东和福建。其中又以福建的传教工作最为成功，除基督徒人数冠于全国外，传教事业也最为蓬勃(故在 1920 年代划分传教区域时，福建是华北、华东、华南、华西及华中五区以外的第六区，一个省自成一区)。内陆的福音工作，要待内地会(China In land Mission)成立后才略有改善，但仍不成比例。

传教策略

在华的传教事业，除了直接的布道工作外，大概可以粗略地分为教育、医疗，及慈惠与救济工作等三个组成部分。如同第二讲所做的介绍，这些服务早于传教士进入中国后不久，便相继引进采用了。直至主后 1949 年中国不再成为全球最大的传教工场为止。百多年间，服务工作都在整个在华传教历史中占着重要的角色。

撇除那些专业性的团体不谈，几乎所有以建立中国信徒群体为目标的差会，都开设了或多或少的教育、医疗及慈惠工作。它们的数字庞大，服务的种类和范围也极广，不可能一一交待。因此，以下我们只就每一个大部门的传教事业的主要发展轨迹、所产生的种种问题作一简括的叙述，并且会集中讨论它们的传教效果。因为纵然这些服务已有它们充份的自存价值；但设若我们认定传教士来华的首要动机是传播基督信仰的话，则便有理由以此作为各类服务的评估标准。

一、宣讲及文字布道

传教士千里迢迢来到中国，旨在引导国人皈依基督教，故此在客观条件许可的情况下，公开宣讲自然是最主要的途径。

这通常是以几种不同的形式来进行的。传教士或在城中租赁一个讲堂(和他们的住宅相连的铺位),每天打开大门,由他或一些聘任的本地助手在门外邀请或吸引过路的人内进听讲。在主后 1842 年传教士可以合法地在中国居留及活动后,传教士又会偕同本地助手,站在街头市集的人群中,作公开的街头布道。这些公开宣讲,一般是配合着派发福音文字的工作一起进行的。

传教士在到达一个地方,站稳了阵脚,建立起传教基地之后,又会到邻近的乡镇作试探性的游行布道,以观察不同地区对基督教的反应。假若某地的传教效果良好,便会在该地开设福音据点,派遣本地传道人到那里购买堂址作长期的工作。

游行布道和派发传教刊物是传教士主要传教方法。其好处是直接地将基督信仰在最短的时间内传递给最多的人;并且除了编写及印制福音单张费用较为昂贵外,整个传教方法完全不需要特别的资源和长线的投资。例如一个才抵步不久、连一句中文也听说不通的传教士,也可以在本地传道人的协助下,立即投入工场,派发传教刊物。基于此方法的灵活性和简便性,故最宜做为开辟新工场的试探性工作。

但就传教效果而言,游行布道和派发传教刊物却又是极其恶劣的传教方法。传教士站在街头、或租赁讲堂布道,间会吸引一些对洋人感到好奇的途人驻足而听。不过由于福音话题的隔阂,加上文化、宗教的重大歧异,最常有的反应便是半讥半骂地离去,严重的更有指传教士妖言惑众,出言侮辱,并于窘逐。传教士乘舟沿江作游行布道,也常遭人放火掷石,甚至鸣锣合乡将他们驱逐出境。此等情况一直伴随着这个传教方法,

直至二十世纪仍屡有发生。

派发传教刊物本来是消解人民猜忌和敌意的好办法。基于中国社会(特别是农村)资源缺乏,加上人的贪念,对于任何免费可以索取到的东西都是欢迎的,一些地方甚至为抢夺传教刊物而引起小型的骚动呢。但是,这些刊物的福音传递能力奇差。一方面编写的都是传教士及本地传道人,传教士的中文能力差不用多言,即早期的本地传道人,也几乎全来自极贫苦的低下阶层,他们要不是全文盲,便是只受过很少的教育。在他们的合作下写成的福音文字自然是文白相混,语焉不详、句法不通了。二方面,对中国人来说,基督信仰是彻头彻尾的舶来品,大部分的宗教概念都是原来的中文字汇所没有的,因此在翻译时不免要大量借用传统的儒、道、佛三教的词汇和概念。这样更加深了这些福音文字的深奥难懂。要透过阅读它们而皈依基督教,可谓难乎其难;有也只是洪秀全般默想创造一个非驴非马的「拜上帝教」而已。当然福音单张的语文水平在日后有所改善,类似的误解当不致重演,但是其福音效果当仍不大理想。就笔者至今所接触的历史资料而言,只有一人的信主过程是可以与福音单张社上关系(这不一定有足够的代表性,但起码可反映了部分的事实)。

在大规模地散发福音单张之后不久,传教士便发现这些单张会被人以废纸的形式收集起来,沽作商店包里药物或水果的用途。至少有两个不同的传教士记述了这个情况。可以想见这些福音单张的效果与命运。由于派发单张花费甚钜,而效果又不理想,因此早在三十年代末期便已有传教士提出,与其将大量资源投资在这个徒劳的事工上,不若挪用之在教育方面好

了。

游行布道和派发单张的成效甚微，又常遭遇困窘和不善的待遇，因此可以说是相当具挫折感的工作。前面曾提过燕京大学的校长司徒雷登，原为来华传教士的儿子；他本人便因幼年时目睹父亲及其他在华传教士的工作情况，产生厌恶及恐惧心理，甚至欲抗拒做传教士呢。

不过，由于传道者很少会以成效来评估甚或中止一项传教工作，故游行布道和派发单张的方法至今仍被沿用(即使今日亦鲜有人心平气和地评估福音单张的确实效用)，在整个中国教会史上始终是一种重要的传教方法。但是可以肯定的是，正因为游行布道和派发单张这种直接传递信仰的传教方法(Direct Evangelism)收效不大，才激发起不少传教士转而探求其他传教的途径。在第十九世纪，甚少有传教士是纯粹抱着教育或医疗的目的来华的，拯救灵魂才是催使他们前来的目标，只是因着直接布道的无效，他们才逐渐地引进这些间接布(Indirect Evangelism)。

二、教育工作

如前所述，教育是来华传教士很早便采用的方法，在南洋及中国境中皆有兴办。传教教育(Mission Education)“开办的目的有三：第一是训练本地传道人。米憐到马六甲办学的首要动机实本于此。可以说这是传教士最早的设想，但其实现则为最晚。迨至八十年代初，各来华差会纷纷突破传统半学徒制的本地传道人的训练模式，引入正规的神学教育课程。不过，神学教育还是与其他各级的中、小学相衔接的，它或者是传教中

学的最高班级，或者是在完成中学后升读的「大学」课程(不少差会的确以「大学」名之)。无论如何，这个衔接反映了传教士仍企图坚持训练本地传道人是各级教育事业的终极目标，虽然实际情况并不见得如此。

第二个目的是传福音。传教士发觉就纯粹的传教而言，办学的其中一个好处是可以固定地留住若干学生以为受众，并且有系统地向他们讲授基督教信仰，俾使他们有充分的时间和机会以考虑接受与否。这总比每日作漫无目的撒种工作为可靠。传教士进一步发现，基于中国的尊师重道传统，一旦有儿女成了传教学校的学生，家长对传教士的态度顿告改观，传教士更可以借家访等理由进入学生的家庭中，如此亦使传教机会大为增加。

第三个目的是为信徒的子女提供教育。第十九世纪来华的传教士，绝大部分都有强烈的白种文化优越心态，并且持守二元世界和文化观(世界上有基督教国家与异教国家两种，文化也如此划分；作为信仰基督教的西方所持守的文化自然是基督教文化，其他的都是异教文化)。中国既属异教国家，她的所有文化也是敌挡真理的异教主义(Heathenism)。故此学习中文和中国文化对传教士及本地传道者(包括传教学校的中文课程)而言，仅有帮助传教的工具性意义；至于一般的平信徒，传教士既不欲他们受到异教主义的污染，乃自觉对他们的子女有肩负教育责任的承担。故此传教士开办学校，为信徒的子女提供合乎基督信仰的西洋教育。

按着这三个目标，传教士开办了不同类型的学校。单就传福音此目标言，「一人主理学校」是最简易便捷的方式。传教

士只须租赁一个小房子，甚或利用自己的居所，添置几张条凳，便可以辟作教室。师资方面，除半天的中文启蒙课聘请本地老师担任外，另外半天圣经课顺理成章地由传教士或本地传道人负责。课程及课本方面，亦不存在困难，只须采纳传统的启蒙课本便可。唯一困难的是在招生之上。由于富有人家有能力自聘西宾，毋须进洋人所办的书塾；而贫苦人家则并无教育的需要，送子女进校只会减少家庭的劳动力。是以传教士常苦于难招到足够的学生。为了解决这个问题，传教士除偶然街上检舍弃婴儿回校抚养教导外，只好付钱给贫苦人家，俾他们愿意将子女送校。在学校里面，传教士既免费提供教育，又供应学生衣食住宿及一切零用等。如此使早期的传教学校具有强烈的慈善事业性质。

由于「一人主理学校」开办容易，故广为各差会的传教士采用。其中特别值得一提的是巴陵会(Berlin Church)的韩士伯(A. Hanspach)的教育实验，他在主后 1855 年到广东南部的客属地区传教，因深信教育工作的效果显著，乃到各乡访问，联络已存在的学塾，要求塾师每天拨出部分时间来让学生读基督教书籍，他则负责提供书籍给学生，又付钱给塾师以为酬报；倘有些乡村尚无学校，韩氏便聘用基督徒为教师，迳自开办学校。他本人定期巡视各校，主持考试，以确保学生的圣经科学习。如此在十数年间，韩士伯竟开设了超过 138 间这样的学校，学生总数超过一千五百人。这个例子足证办学是轻而易举。

「一人主理学校」虽符合传福音的需要，但对于训练本地传道人及栽培信徒子女而言，此种简陋的教育形式显不足够。

端此，传教士乃在「一人主理学校」之上，兴办一些程度较高、更类似西方教育模式的学校。这些学校多由传教士自己负责教授，并按着他们母国的制度来设计学校的课程和教学内容。由于来华的传教士有限，未能分配在每一个差会设立的传教根据点(out-stations，或称布道所、支堂)里(这些据点一般只能有本地传道人驻守工作)；本地传道人既不能胜任教授西洋科目，福音据点的资源又不足，故此较高级的学校都只能在有传教士派驻、且位于主要城镇的传教基地(stations，地区教会)内。学生来自不同乡镇，路途遥远，学校必须为他们安排住宿，所以这些学校绝大多数是寄宿学校。

传教学校具有强烈的慈善性质，除信徒外，家长送子女进校纯粹是基于经济利益的缘故，他们对学校提供怎么样的教学内容既无要求、也无期望。如此传教士乃得以全权设计课程，并可将西方的模式完全移植过来；在寄宿学校内，传教士更可以全面地灌输学生西洋的伦理价值与生活习惯。是以传教教育事实上是在中国的西方教育。这种教育既无法与中国传统的考试制度衔接，在社会上也罕有实用性的需求，所以毕业生大都只能投身入传教事业中，充当传道人、传教学校教师或传教医院的医疗助手。

就传教效果而言，教育工作是相当成功的。学生在入学一段日子后，不少都会皈依基督教，并且接受传教士为他们进一步安排的升学或就业。即使有少数未接受信仰的人，在对基督教的教义及西方文化有较全面的了解后，亦会消除了许多当时社会上普遍存在的偏见与误解，间接地亦有助传教工作的推展。

传教教育在日后还经历了许多转变，我们留待后面才续谈。

三、医疗工作

医疗与教育被视为在华传教事业两大支柱。不过从数量及普及程度言，医疗工作则远不及教育。

自柏驾在广州开办了第一所传教医院后，医疗便一直成为其中一种传教的方式。从传教目的看，医疗工作的效果是相当理想的，特别是在改善国人对基督教及传教士的印象上，更为显著。因为医者为再造父母，任何来就诊的人被传教士治疗康复后，他本人及其他亲友、乡党，都自然地产生强烈的感戴，日后要在他们中间进行传教工作，将会异常方便。

但医疗宣教却又面对看一些重要的限制：

第一是在人才上。传教教育并没有严重的人才问题，纵然日后有不少专业的教育传教士(Educational missionaries)投入工场，专责料理教育工作；但大致上所有来华的传教士都自觉有能力担任小、中学甚至神学院的教师职责。医疗工作则不同，由于从事此工作者必须曾接受过专门的医学教育，而来华的传教医生数目有限，故此医疗宣教便受到先天性的限制，无法任意扩充。虽然也有一、二例子是有传教士来华后，发觉医疗宣教的有效性，遂毅然进入在华的传教医院，作短期的医术学习，但这样做的人为数甚少。其他未曾受过专业训练的人，都只能望门兴叹了。

第二是在经费上。医疗服务是一桩相当昂贵的服务，所需经费庞大。特别是在第十九世纪的中国，几乎每一种设备、每一服针药皆要长途跋涉地从欧美付运来华，并且又不能如「一人主理学校」般因陋就简，故此要承担一间医院或诊所 (dispensary) 的经费并不容易。主后 1860 年以后在中国所设立的数间较大规模的医院如上海虹口同仁医院、仁济医院、北京施医院、广东的博济医院等，甚至不能单纯仰赖所属的个别差会供应其需要，而必须独立在华及在海外筹募经费；为了方便筹款的缘故，个别医院更脱离原来的差会，另组董事会，以董其事。可见医疗服务费用之钜，如此也不能任意扩展。

第三是在传教工作上。欲借着医疗服务来开展传教工作也面对着一些实际的困难。因为来就诊的人目的仅在求治，一旦接受治疗以后便会离去，且很少会无故重来。要长期接触受众并不容易，加上每天赴院求诊的人极多，传教士要应付每一个新来的病人已很吃力，遑论继续探访及教导从前来院的病人了。因此在接触面不断转变的情况下，福音的传递仅能停留在最简单的内容介绍上，并无机会阐明基督教的义理。当然也许有主动前来要求进一步了解的人，惜为数很有限。住院的病人较门诊的情况为佳，因他们逗留在医院的时间较长；但在当时需要留院的除部分是因病情严重外，更大部分的却是因为病人来自偏远的乡间，往还覆诊不便，故医院为他们提供宿处。这样的病人在痊愈后离去，即使他们已皈依基督教，但路途阻隔，亦难以定期往返参加教会聚会。所以跟进工作并不易为。

基于以上的一些限制，故医疗工作直至第二十个世纪为止，仍是一种有限度的服务，不能如教育事业般普及；并非每一个来华的差会皆提供此项服务，即有也主要集中在一些人口稠密的城市里。

为了开展医疗宣教，传教士多数会聘用一至数住本地传道人留驻院内，向来求诊的病人作个人谈道，并派发传教刊物。医院也为留诊病人举办一些福音性的聚会，及定期的崇拜。此外传道人也会试图选择个别的对象，做日后的家访和跟进工作，但数目不会很多。

虽然医疗宣教的直接布道效力不一定很大，但对改善基督教及传教士的公众形像却起了极大的作用。一般而言，社会人士对传教医院的贡献是极其肯定的，不少政府官员乃至绅商士子，都乐意捐款支持医院的经费开支；一些医疗传教士在工作了一段日子后，当返国时，往往受到乡里居民的热烈欢送，大量馈赠诗文及礼物。这些纪录在「万国公报」、「德华报」等报刊上常常出现。

伴随着医疗宣教而来的是医学教育。前面提过柏驾开办的医学班不算，第一间正现的西医学校为主后 1866 年附设于广州博济医院的南华医学校，由该院院长嘉约翰(J. G. Kerr)和黄宽任教。主后 1897 年，该校收录了第一位女生，也是中国第一位女性接受西医教育的。

四、慈惠工作

由于第十九世纪来华的新教传教士的主要传教对象是低下阶层的平民，是以向他们展开救济及慈惠性的工作往往是需求

最大、且效果又极佳的。事实上，早期各种传教方法几乎都具有慈惠性质。例如传教士办学，除免费供给学生在教育和生活需用外，又借派发金钱给学生家长以作招徕；医疗服务即是赠医施药；甚至有不少信徒加入教会，也是为在传教事业中谋得一职以为生计。故此，可以想像在早期的中国信徒之中，有相当部分是吃教者。慈惠工作，也是接触一般穷苦大众的普遍方法。

除了教育和医疗以外，传教士还因应着中国社会的某些需要，开办各种不同类型的慈惠事业，包括育婴堂、盲人院、疯人院、痲疯病院等。第一间育婴堂大概是主后 1840 年由巴陵会 (Berlin Missionary Society。按指小巴陵，该会于 1870 年结束在华工作；及至 1882 年后另一个巴陵会接续来华，是谓大巴陵) 在香港开办的。第一间盲人院成立于主后 1874 年的北京，名为穆雷希尔瞽童院 (Hill-Murray School for the Blind)。第一间疯人院于主后 1898 年由嘉约翰成立于广州，名惠爱医院 (英文则以 John G. Kerr 的名字命名)。至于第一间痲痘病院则成立于主后 1887 年，由圣公会 (Church Missionary Society) 的何戴医生 (Dr. E. G. Horder) 在北海该会的普仁医院内附设，主后 1894 年独立自办。至于其他地方开办的同类型服务机构，由于篇幅关系，这里就不作详论了。

至第十九世纪末，开始有一些专门从事这些特殊服务的差会团体出现，服务遂更趋完备化。值得一提的是传教士在提供服务的同时，逐渐地引进或创造了一些新颖的教育和医疗方法。例如第一套教导盲人认字的点字法便由传教士带入中国的；至于专门医治及照料疯人的服务，在传教士未引进来

前，根本从未曾在中国出现过。这些都是传教士的重要贡献。

慈惠工作也包括赈灾济贫方面。小规模的地区性赈灾这里且略而不谈，特别要注意的是光绪二年(1876)至六年(1879)年华北五省(河北、山东、山西、河南、陕西)的严重旱灾。由于长期不雨，灾情极其可怕，灾难范围广泛，影响亦至惨烈，据估计在灾荒期间死亡人数接近二千万人。虽然中央及地方政府努力施赈，民间士绅亦慷慨援手；无奈灾民适数千万，故赈济数目不过杯水车薪。于此时期，灾区及附近地区工作的差会及传教士纷纷加以援助，其中尤以李提摩太(T. Richard)出力最大。他们除自行筹募外，又向在华的洋商及母国的差会劝捐，然后在政府官员的协助下直接施行赈济工作，活人无算。传教士的救灾行动，带来了良好的后果，一方面是改善了人民对基督教的态度，灾区内信主人数大增(惟日后数字又回降)；另一方面在施赈的过程中，因着必须寻求政府官员的合作，传教士乃得以结纳中国政府高层的官员，这影响了李提摩太日后的传教路线，我们在下一章会有交代。

慈惠工作的传教效果是即时立竿见影的，信徒增长数字可以陡地增加。只是从信徒质素以至长远的教会发展而言，则其实际效果便需要进一步商榷了。

五、发展与分歧

(一八八〇—一九〇〇)

这一讲主要探讨传教工作在第十九世纪末的一些发展的趋势。迨至此世纪结束为止，大致上整个传教事业都趋向广化(系统化)与深化(专业化、高等化)来迈进。

传教系统

当某个差会来华工作了一段日子后，逐渐地都会建立起一个传教系统。

为使讨论较为具体的缘故，以下且以广东省来做例子。虽然各省的传教工作有相当差异，但传教系统的建立却并无大不同。

由于广州、香港及汕头先后开放或割让与外国，自然便成为绝大部分传教士来粤的入口。一个差会在初抵中国时，通常是先在他们入境的城市，建立起传教总部(Mission，又可称为传教区)，包括办公室、传教士住宅和训练中心、教堂等。这些地方一般交通通讯较为便利，故为他们与母国差会联系及补充资源的所在地，并且亦成为整个传教区的指挥中心。(也有一些差会在内陆某地开辟了一个理想的传教工场后，为方便就近指挥的缘故，而将总部迁入内陆的。)

当传教士站稳了阵脚，对语言有相当掌握后，便会利用前章提及的游行布道和派发传教刊物的方法，到邻近城镇作试探性的传教，了解不同地方人民对基督教的反应。一旦发现某地的情况令人满意，便会致力在该地发展。他们首先觅地租房

屋，建立讲堂，并且派遣传教人员长期驻守，开展传教工作。这个地方成为传教总部的根据点(out-station，后有称布道所)。

传教根据点的数目很难确定，视乎需要而增减，但无论如何其数字必然大过差会派来的传教士人数。因此，一般而言在根据点工作的只是本地传道人。他们定期向总部汇报工作的成果，而总部亦定期派遣巡回传教士(Itinerant pastor)到各地短期性地协助工作。

设若一个根据点的传教有成，信徒人数不断增多，传教士认为时机成熟，即将该根据点扩大成为传教基地(station，或称支会、堂会)，派遣传教士长期留驻，从而加强该地的传教事业规模，譬如可以办医院、程度较高的西式学校等。再由此基地，派出本地传道人往附近乡镇传教，建立新的根据点。这些根据点不再直隶于总部，而是直接受基地的传教士管辖。巴色会(Basel Mission)在东莞、新安的工作形式正是这样。

另外一种发展传教基地的模式是，当某一地区的传教工作令人满意，传教士有意集中发展该地区，乃在此地区范围内的数个根据点中，择一地点较为适中(地理位置、交通运输等都在考虑之列)的，扩大成为基地，然后派遣传教士前往统筹整个地区的传教工作，协调其他根据点。英国长老会(English Presbyterian Mission)在潮汕地区的工作较接近此模式。

除了传教总部附近的城乡外，传教士亦尝到内陆较偏远的县分布道。由于陆路交通不便，故他们多会利用河流系统，雇舟沿江而上，沿途派发书刊，寻觅合适的传教地点。由于新拓展的工场与总部相距甚远，往返不便，必须有传教士长驻以主

持大局，故一开始便将该待发展地区建立为传教基地。然后再在四乡布教，建立根据点。甚至有因为新发展地区与原来的总部相距太遥，指挥决策调配资源皆不方便，索性将之独立出来，成为一个新传教区，建立传教总部。如美北长老会 (Presbyterian Church in USA, North) 的海南教区 (Hainan Mission)，便是由广州教区分出来的。

中国信徒在建立新的传教基地上，有时也扮演了主动和积极的角色。不少在广州、香港、南洋乃至美国等地信教的人，自动或为差会所派，返回他们原籍的家乡传教，待有稍成后才邀请传教士前往开基。这样建立的教会自然与前述的形式和程序不相吻合。

至此，我们可以大略了解传教事业的系统的建立过程。大致上，一个差会将其传教的地区作如下的划分：最低层的是根据点，即一乡镇的福音堂或布道所；其上是传教基地，多在交通要冲的城市(如县城)，以统筹数个根据点的工作。基地以上是传教总部，称为传教区 (Mission)、或主教区 (Diocese)、或长老区会 (Presbytery)，按不同宗派而有不同的名称。

一个传教总部所统辖的传教区域和能够发展的范围是有一定的限制的。主要的限制在两方面，其一是地理和交通的因素，其二是语系区的因素。

首先在地理和交通方面。以广东为例，因着广州、香港(北上新安、东莞等地)及汕头是传教士来粤的主要入口，故广东的传教工作乃集中在珠江三角洲和韩江三角洲的平原区，这里也是全省人口最稠密的地区，各差会在此投下了绝大部份的传教资源。至于省的其他地区，则只有是与西江和北江流域相邻的

地区，才有传教士到达。山岭密林，壅阻了传教士的推进；即使是水路交通较便，但由于总部与基地间不能相距太遥，故亦限制了传教区的任意发展。

语言是另一个对传教发展路线的决定性因素。

广东绝大部分人口为汉族，但因汉人在不同时期、由不同源地、循不同路线，到达省的不同地方，故此形成了三个明显的语系区：广府语系区(又称「本地人」)潮州语系区(又称「福佬」Hoklos)及客家语系区(又称「客家人」)。三个语系区各操不同的方言，文化习惯也有差异。

从欧美来华的传教士，很少能同时学习及掌握两种不同的方言，适应两种不同的习惯，因此多只选定一个语言来学习，并只向该语系区的人传教。如郭实腊在香港成立福汉会(Chinese Union)，训练后来的德国传教士时，便要指定他们分别学习潮语或客语，好向不同地区的人传教。不仅个别传教士如此，就是一个差会，多数亦只会择定一个语系区为传教范围，要扩展也仅限在此范围内。

但有一些地区的语言较为混杂。如惠阳地区的本地人与客家人住得非常接近，潮汕地区的福佬与客家人亦彼此接邻。在这些地区工作的差会，便有两种情况。一是仅向一个语系区的人传教。如巴色会的传教对象多为客家人，礼贤会(Rhenish Church)则多为本地人；但由于惠阳地区两语系重叠，有时会建立了他种方言的教会。故在主后 1881 年，两差会决定互换朗口、塘头厦两地工作，以便各自保持语言的统一。

另一种情况则是一个差会同时向两个语系的人传教，但将该会的传教士分成两组，各自专负责起不同语系的人的工作。

虽然是在同一地区，但两语系的教会，亦各自成独立系统，甚至连小学、中学以至神学院都分开。如英国长老会及北美浸信会(American Baptist Board of Foreign Mission, 美南浸信会于1846年分裂出去，故中文译作美北浸信会，以作识别)在潮汕地区，同时向潮人及客人传教，便是采取此形式。英国长老会在主后1900年更将潮、客两组教会分立为两个不同的长老议会(Presbytery)，各自独立发展；仅在其上成立一个联络性质的潮惠长老总会(Synod)，以示同出一个差会而已。

地理与交通，以及语系区的范围，是一个差会在某地区扩展的主要决定因素。这个天然屏障和界限是传教士无法突破，只能因应配合的。故此，差会在一个地区所设立的传教总部统辖的传教范围是有一定的限制的，不能任意扩大。该差会尽可以在中国不同省分建立多个传教区(如华南教区〔South China Mission〕、华中教区〔Central China Mission〕、华北教区〔North China Mission〕.....等)，或者在同一省分内针对不同的福音对象而建立多过一个的传教系统(如前面举英国长老会在潮汕的例子)，但总不能只借一个传教总部便能无限地发展出去。所以，没有一个差会的华南教区是真的涵括整个华南的，甚至连四分一个广东省也不到哩。

总部一基地一根据点此三级制，构成了传教事业的主要架构，一切工作都是按着这个架构来布置的。譬如在教育方面，在根据点内附设的学校，要不是早期的「一人主理学校」便是后来简陋的走读学校(day-school)，由受过传教中等教育的本地老师负责，程度仅为初小。基地内由于有传教士留驻，故所办学校便能仿照西洋近代教育的模式，有历史、地理、数学等

科，学校程度大概是高小至初中不等。至于传教总部内，通常不止一位传教士驻守，人力物力皆较充裕，故高级中学、神学院乃至第十九世纪末开始出现的大学皆汇聚于此。医疗服务方面的情况也很相似，大规模的传教医院仅设在总部之内，基地或许会办有门诊诊所，根据点则不可能有任何服务提供。

专业化与高等化

专业化和高等化的情况主要出现在传教教育之内。惟其对日后整个传教事业及中国教会影响深远，故值得在这里特别注意和讨论。

早期传教学校设立的目的是为了传教和训练本地传道人。就传教而言，书塾式的「一人主理学校」已足够吸引失学儿童来读，因为这是中国一贯熟悉的学校形式；其次「一人主理学校」的灵活和费廉两种特性，亦使传教士可以广泛开设，从而达到传教的最大效果。就训练本地传道人而言，初期亦仅采用学徒制，由传教士向他们的传道助手提供在职训练，第一批本地传道人皆是这样出来的。及后虽有高小乃至初中程度的寄宿学校在传教基地内出现，但无论就课程制度及教学内容，皆仍是草创。故此可以说，早期的传教教育绝大部分都是设备简陋、程度低下的。

但是在主后 1880 年以后，传教士陆续兴办高小、初中、神学院、师范学校、医学院以至大学的各级中等及高等学府，使教育蜕变成为一庞大的事业。导致传教教育迈向高等化的原因有三：一是对信徒子女的教育承担、二是本地传道人的需求增加、三是教育专业化。

对信徒子女的承担此目标上讲已及，这里不予重覆；唯一要指出的是，于此时期传教士对这个责任的自觉性是增强了，因此对提高教育的水准与质素起了一定的促进作用。

本地传道人的需求增加，是导致传教教育迈向高等化的重要因素。外国传教士要在中国推展任何工作，都必须倚仗本地助手的协助，因此当传教事业逐渐拓展，教徒人数不断增加下，对本地传道人的需求亦愈来愈大。就以主后 1880 年美北长老会在广州的情况为例，该会除十数名传教士外，另约有 20 个本地牧师(ordaine dministers)、111 个传道人(evangelists)和派圣书人，30 个女传道(Bible-women)及 116 个教师。换句话说，该会共聘任了 277 个本地工人。“这是个别差会的地区例子。

整体而言，传教事业所雇用的本地传道人数量有大幅增加。数字统计，主后 1876 年在华的本地传道人共 744 人、教师 290 人，至主后 1905 年分别增至 7121 人及 2582 人，在主后 1911 年更为 12054 人及 3809 人。即是说，从主后 1876 至 1911 年的卅五年间，本地传道人的增长率达十七倍之多，教师人数亦增加了近十四倍。这两个数字均较同时期的传教士的增长为快。

本地传道人需求不断增加，训练工作的迫切性也愈来愈大；并且此需求量，已非早期传教士采用的学徒制方法所能负荷，故必须设立正规的神学教育。中国第一间神学院除香港的英华书院不算，应是主后 1848 年礼贤会在西乡开办的传道训练学校；但各差会普遍设立正规的神学院，则是在主后 1870 年以

后的事。

除了量方面的需求外，传教事业的发展，往往需要本地传道人能独当一面地应付工作，故此对他们的知识和能力的要求亦相应增加。为了提高传道人的素质，神学院乃逐渐建立起一定的规模，训练转趋严格，课程亦由浅入深。至二十世纪，大部份的神学院都已具有新旧约、教义、伦理、教会历史、教牧，乃至希腊文及其他外语(英语或德语，端在乎该差会的国籍)等课程了。

医学教育亦有类似的情况。最初仅是医学学徒的形式，及后在一些传教医生的锐意经营下，一面翻释医学书籍、一面订定课程内容，逐渐建立起有规制的医学院来。

神学院及医学院程度的提高，必然地导致入学条件的提高。为了配合神学院的入学需要，兴办较高级别的初、中等教育是不可能的。为神学院(及医学院)提供预备性的课程，是传教教育高等化的一大原因。

高等化的另一个促成因素，是教育专业化。主后 1870 年以后，部分来华的传教士，对教育工作有特别负担。他们兴办的学校，最初基于各方面的限制，与一般的简陋学塾无异。然而在他们的锐意经营下，学校不断扩展，除学生人数增多外，程度也不断提高。从小学扩展至初中、高中、师范班、神学班乃至大学等。这些传教士并不以办学为副业，他们将大部分时间和精力都放在教育上，故被称为教育传教士(educational missionaries)。中国的高等教育，都是在他们的努力下建立起来的。

至二十世纪，由于学校规模的扩展及教育素质的提高，

差不多所有中等以上程度的传教学校，都有专责的教育传教士主持教务工作。教育传教士在整个传教士队伍中，所占的比例亦愈来愈大。

教育专业化，除了帮助了传教教育的高等化之外，亦产生另一个后果，便是使传教教育机构的目標有所转移。原来传教士来到中国，仅是本着要传福音给中国人的目的；及后因直接布道法无效，传教士始引进教育及种种的服务性及慈惠性事业。惟最初他们只认定这些工作是为了传教的缘故，是手段而非目的。但是一旦有教育传教士出现后，他们全心全意留在学校料理各方面的工作，很自然地在传福音之余，提高教学的素质、改善学校的设备也成为他们的重要关怀。如此教育便与传教同时的成为他们办学的目的了。换言之，教育已在若干程度上摆脱了传教的桎梏，而取得了自足性的意义。在二十世纪以后，教育的意义和地位愈来愈重要，甚至已凌驾于传教以上，这我们在下文会有交代。

事实上，传教教育专业化与获得独立于传教以外的目的性（即不再仅为手段）意义，只是一个最为明眼的典型。在其他传教事业的部门里，不管是医疗还是各项的服务，服务本身都逐渐取得自足性的意义。

基督教与中国文化

接着我们讨论第十九世纪在华传教士对中国文化的看法，他们参与中国的西化改革，及传教路线分歧的问题。

与明末耶稣会修士不同的是，晚清来华的更正教传教士的主要传教对象是社会上的低下阶层。这除了导致整个传教策略

都带着慈惠性质外，也影响了他们对中国的看法。生活在社会的基层中间，接触到的绝大部分是中国社会和文化的黑暗面：愚昧迷信的风俗(庙宇林立，满街偶像)、残忍荒谬的行为(缠足、杀婴、蓄婢……)、环境污秽、卫生恶劣、盲目无知、故步自封，还有政治贪污腐败、司法不公正、教育泯灭个性等等。这些现象构成了传教士笔记和书信中有关中国的主要素描。无疑的在第十七世纪的中国亦存在着同样的情况，利玛窦等耶稣会士的笔下也有类似的记述。但是与此同时，利玛窦等却又在研读传统儒家的典籍及与一些士大夫的交往中，发现中国理性和理想的一面，因此他们对中国有较平衡公允的评价。更正教的传教士接触的既全是黑暗的一面，兼且又以「异教主义」来一笔抹煞传统中国的道德伦理价值，他们对中国的评价，自然是一面倒地予以否定了。

当然其中也有少数例外的，如理雅各便是一出色的汉学家，将不少传统典籍翻译成英文，对中国文化引入西方做了相当的贡献。不过这样的人委实只是极少数。即使是一些有兴趣研究中国的传教士，包括第十九世纪中叶在香港及上海成立的英国皇家亚洲学会支会(Branches of the Royal Asiatic Society)的成员，其实都只是欲以「中国通」自居，企图全面了解这个古老的异教文化而已。在他们的论著中，极少带着肯定或欣赏的态度。

基于这种文化上的偏见，传教士在传福音之余，也积极要帮助中国人洗除异教主义文化的影响。传教学校在此扮演了重要的角色。儿童在进校后，除了学习西方的文化和科学的课程(如前所说，连历史、地理也是有关欧洲的)外，他们亦会有系

统地接受西方的伦理道德和生活习惯，包括家务料理及育婴常识(限于女校)。为了防范学生过早结婚、或被家庭强行许配给异教徒，学校更会与家长订约，学生的婚配由学校代为作主，违约者将要被迫缴回过去学校给予家长的全部金钱津贴(在十九世纪此种订约制度非常普遍，尤以女校为甚)。如此学生的升学、就业以至婚配，都是在传教士安排的传教事业系统之内。基督徒成了与社会脱节的独特群体(早在 1830 年代，便已有传教学校的中国学生表示，担心他们在离校后会「迷失」)。

西化与基督教化

大部分的传教士，都认定了西洋文化就是基督教文化，西洋社会和科技知识的进步，和基督教信仰是不能分割的。所以中国若要西化(Westernized，即近代化)，就必须首先「基督教化」(Christianized)。不过他们多数仅将这个想法实现于已有的信徒群体，如为信徒提供西化教育，避免受异教主义沾染等。传教士认为，改变中国人的信仰(基督教化)远较改变他们的思想文化为迫切及优先，虽然在若干程度上两者是息息相关的。

但是在主后 1860 年以后，却有部分传教士认为，基督教在中国传播的种种困难，主要是因着整个文化的环境都是被异教所笼罩。因此若不改变社会和文化的土壤，要国人大量地皈依，还是不可能的事。这些传教士既认为西化中国是基督教化中国的先决条件，他们遂投身于协助中国西化改革的运动中。

恰好在这个时候，中国在与西洋列强接战遭遇到连番挫败，被迫签订种种丧权辱国的不平等条约；甚至在主后 1860 年

英法联军一役中，连皇城都被蹂躏，皇帝也被迫蒙尘后，政府的高层官员终于承认中国在军事和技术上有所不如，需要向外国学习。于是在以恭亲王奕訢为首的满汉大臣领导下，开始了以富国强兵为目标的西化改革运动，史称「自强运动」。中国要进行西化改革，面对的其中一个困难是西学人才难求。因为在当时期，中国人通晓西洋语言和科技的人极其罕有，要派遣人员出洋学习又旷日弥久，非一朝一夕可办。至于在华的外国人，有能力而又愿意协助中国引进西洋知识的也并不多，商人和领事都很少会作此考虑，唯一可兹利用的便是传教士。

至于为什么有传教士愿意暂时性地放弃传教工作，投身于协助中国改革的客卿行列中呢？原因是相当个别性的。有学者认为这是基于传教士的不同的神学思想，「基要派」和「保守派」的传教士只着重拯救灵魂，对政治漠不关心；而「社会派」及「自由派」的则本着人道主义精神，提供医疗、教育等服务，并协助中国进行改革。这个解释对二十世纪尚可适用，在此时期却未免与事实相距甚远了。一方面几乎所有来华的差会都提供不同程度的教育和医疗服务，但并非都只本着人道主义精神，更不必然协助中国改革；另一方面(更重要的是)晚清倡导西化改革最力的传教士，在来华之初几都投身于直接布道工作，他们的转变与其说是受到欧美神学思潮的影响，不若说是被中国的经验和体会导引他们反省的结果。

事实上，不少传教士的转变是机缘巧合的。例如林乐知(Young J. Allens)原隶属美南监理会(Methodist Episcopal Church, South)，在主后 1860 年代初因美国发生南北战争，南部的监理会无力支持海外传教士，林乐知一家生活陷于困境，才

不得已在主后 1864 年加入上海广方言馆担任西学教习。李提摩太则是在主后 1870 年代末期参与华北五省的旱灾救灾工作时，结纳了不少政府官员，才认定协助中国西化改革是福音化中国的重要途径。他如丁韪良(W. A. P. Martin)、花之安(Ernst Faber)……等皆是在中国工作了一段日子后才改变他们的传教方向。唯一较为例外的是傅兰雅(John Fryer)，他一开始便是以教育传教士的身份来华，并且很快便由传教学校跳到中国官办学堂这个更具战略性苍义的教育机构。

参与西化改革

这些传教士，不少直接加入中国政府的洋务机构，从事教育及翻译的工作。例如丁韪良任北京同文馆及京师大学堂总教习前后共廿九年，傅兰雅在江南制造局翻译馆任职廿八年等。他们运用兼通中外语言及对西学有相当认识的专长，翻译了大量西洋书籍。虽然这些书籍的使用量和影响并不见得理想，但正如同文馆等西学机构实际地栽培出来的西学人才并不很多一样，背后是反映了中国在西化改革的过程中许多复杂的问题，而这些问题都与传教士本身的努力无关。反倒从另一个角度看，在翻译及引进西洋科技的过程中，一些曾协助传教士工作的中国人，都成了第一批近代的科学家，如徐寿、徐建寅、华衡芳、应祖锡等。他们之接触及学习西洋科技，并非是造就自官办西学堂，却是直接受到传教士的影响。这样足可证明传教士在传播西洋科技知识的作用。

除了协助中国政府的洋务机构外，传教士也主动地向国人介绍西洋科技知识，并鼓吹中国西化改革。例如傅兰雅于主后

1876年联同一些中外人士，成立了上海格致书院。这是一个向民众推广西洋科技的机构，工作包括展览新式机器、开办格致课程、举办以倡导西学为题的征文比赛等。

当然第十九世纪由传教士主持、以传播西学为目的、影响力又最大的工作，首推「万国公报」及「广学会」。

「万国公报」由林乐知于主后1874年创办，其前身为「教会新报」。此报是以中国各阶层的人为对象，目的在传播西洋知识，从科技到西方的政治社会的情况和制度，无一不在报导之列。此外，特别是在八十年代以后，传教士利用「万国公报」，发表了许多议论中外时政、鼓吹变法改革的言论，借此希望能影响到中国官吏及知识分子，改变他们的思想和政策的厘订。

广学会(Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge among the Chinese。二十世纪初易名为Christian Literature Society)成立于主后1887年，由上海一群外国人组成，成员包括传教士、商人及政要，但实际事务仍由传教士担任。该会原名同文书会，原为寓华洋人组合的文化团体，他们致力翻译及出版西洋书籍，向中国推介各种新知；此外在华的外国人(主要是传教士)也撰写了许多有关宗教及时务的著述，为中国的西化改革提供各项建议。由于广学会成立的目的是在协助中国革新，因此所刊印的书籍，均以低廉价格出售，甚或免费赠阅。赠阅之法有两途，一是在科举考试的试场门外向各赴试士子派送，二是直接将书籍寄赠各省大吏，光绪皇帝也收阅过他们的出版物呢。主后1889年，曾停刊一段时期而又复刊的「万国公报」正式成为广学会的机关报。

「万国公报」与广学会对中国近代历史的贡献，史家已有公论。事实上无论是洋务派或维新派，不同程度上都受到这些报刊出版物的影响，传教士的言论且成为他们西学及新政思想的主要来源；甚至康有为、梁启超等的论说，不少是直接抄自传教士的著作的。因此若我们对这些近代思想史的人物予以肯定性的评价的话，传教士作为他们西学的播种人，其功绩就不能被任意抹煞了。

此外，于主后 1877 年在华基督新教传教士第一届大会(The First General Conference of the Protestant Missionaries in China)会上通过成立的「益智书会」(School and Text-book Series Committee。该会于主后 1890 年第二届大会时决议易名为「基督教教育会」[Educational Association of China])，也出版了不少西学书籍。虽然这些书籍主要是供给传教学校为教科书之用，但也是将西学引进到中国的一个重要机构。基督教教育会属下的一个「统一译名委员会」，对西学名词翻译的统一化，作出很大的贡献。

传教路线的分歧

正如前面所提的，传教士参与中国的西化改革，背后是基于对西化与基督化之间的关系的肯定；这个看法是第十九世纪来华传教士的普通信念。即使没有投身西化改革的人，并不表示他们反对此看法，而只是他们将基督教化的优先次序摆在前面，并将西化局限于已基督教化的中国信徒群体而已。

就是在西化与基督教化两个任务的孰先孰后，传教士应首

先致力在那一方面这个问题上，在华的传教士中间已产生了很大的分歧。事实上这个问题所牵涉的绝不仅是先后次序而已，更包括直接布道与间接布道之争，及在华的传教工作到底主力应放在上层的知识分子还是下层的普罗大众等神学和策略上的争论。

传教士千里迢迢地来到中国，目的固然是要把福音带给中国人。但是，怎样才算将福音传递给中国人呢？狭义地说，这是指传教士向他们宣讲福音的内容，使他们接受皈依；广义地说，传教士除了希望他们作个人的决志认信外，更企图改造他们的思想和心态，使他们无论在知识和生活上，都符合信仰(西方)的要求。这两者并不必然是相冲突的——假如时间和资源都无限充裕的话。但是，由于传教士在中国深深地经验着庄稼多、工人少的事实，则他们必须予以取舍了。采取前面对传福音作狭义解释的代表人物是戴德生(Hudson Taylor)及他的内地会(China Inland Mission)。内地会固然亦从事教育和医疗工作，但戴氏认为，一切教育和医疗等服务都只具有工具性的意义，目的是要尽快、也尽量多地令中国人皈依；因此，任何拖延直接宣讲的做法皆是不能被容忍的。采取广义解释的代表人物李提摩太同样关注直接宣讲的工作，但他相信协助中国西化改革、消除异教主义的作用，长远地说对福音化中国有根本性的意义，因此他并不视教育仅仅为手段，而是视其为传教使命的其中一个表达形式。

同样地面对着时间和资源的限制，加上对末世来临的迫切性看法，戴德生要求内地会的每一个成员，致力向他们所能接触到的普罗大众传福音，务求在量上面多得一些人。李提摩太

则认为，要迅速福音化中国，首要的任务是尽力以基督信仰影响中国政府高层官员及社会上居领导地位的士绅阶层，一旦他们向基督教降服后，中国全国归主便指日可待。所以，戴德生等致力在社会下层工作(因为这个阶层是对福音最有积极性反应的)，而李提摩太则全心全意在朝廷大吏和知识分子中间从事游说和辩论。

这是第十九世纪在华传教士中主要的传教路线的分歧。

从今日的角度看，我们可以指出戴德生的致力引人归主的方法是相当成功的。内地会在二十世纪成了在华最大的差会，无论是传教士或中国信徒的人数都是最多的；并且，他们都严谨地持守纯正的信仰。李提摩太要改造中国文化、使领导阶层皈依的想法，至今仍是无法圆现的梦；中国人虽然接受西洋文化，但却拒绝了传教士的西洋文化就是基督教文化的看法，并且进一步拒绝了基督教。

但是，正如前面所指出的，不管是对戴德生或李提摩太而言，基督教化及西化都不是一个「非此即彼」(either/or)的抉择，而只是在有限的时间资源下的先后次序而已。因此，当我们要回顾他们的经验时，也毋须作一「非此即彼」的评估。平情而论，若教会忽视了文化的使命、无视文化及社会对基督信仰的负面影响，以致轻忽了对整体问题的关怀，长远地也会对福音工作造成极不利的后果。回到中国近代基督教历史里，这些不利的后果是显而易见的，我们以后将会有所论及。

六、教案与义和团事件

(一八四二—一九〇〇)

翻开一页页的中国教会史资料，要是我们真的是平心静气地看，总不能避免地要正视一事实：基督教与中国人之间的误会、以及因误会而产生的冲突何其多。直至清末，基督教传入中国才只百年间，在中国每一个有传教士到达的省分的大部分地区，都有民(中国人)教冲突(称为「教案」)发生，据统计有清一季在华爆发而又有文献可循的教案超过八百起(另一数则达二千宗)。几乎有传教士足迹的地方就有不愉快的事件。

中国传统与反教

对于这为数众多的教案产生的原因，不同的学者从各种角度给予了他们的解释。其中以六十年代由柯保安(Paul A. Cohen)提出的「中国传统反教论」最为流行，至今尚为部分华人学者所坚持。

柯保安指出，中国文化有正统和异端的层级分野，正统是儒家，获得唯我独尊的地位，其他信仰则往往因被视为异端而遭受打击。他列举了历代儒家对其他宗教的反对和排斥的例子，包括明末清初的反对天主教、清末基督教来华时所遇到的抗拒等，来证明中国有一个反对异端、以至反对一切作为异端的外来宗教的传统。

李柏雄将这个观点与杨庆堃的中国宗教研究结合起来，而画出以下的图表：

（注：该图片暂缺）

但这种看法基本上是错误的。在中国民间宗教。在传统中国社会萌生的宗教，根本上是不能作合法与非法的划分。因为民间宗教的产生，是因应农村社会的需要而来的；地方政府从来不会加以干涉、或视为非法而禁制之。除非它的发展与地方官绅的利益发生冲突；或者是在该教门的势力扩大至一定程度，宗教领袖又有政治野心，甚至将宗教团体提升至政治目标的群体，那才会遭到政治的压迫。民间宗教绝不是秘密宗教，中国政府也从来没有压制(异端的?)民间宗教的传统。

中国政府在历代出现的一些反洋教事件，与中国人对本土宗教的看法毫不相干。

事实上，中国人对宗教基本上是采取容忍的态度，大部分宗教都获准自由传播、甚或获得政府的资助；除非该宗教被视为对政权或社会结构造成危害，否则不会受到迫害。儒家士大夫在某程度上视一切儒家以外的思想皆为异端外道，但由于儒家本身严格地说不是宗教，故只能算为思想冲突(如儒家的本体论与宗教哲学的本体论的分歧)，而非宗教斗争。也有一些统治者会因崇佛或道的缘故而排斥其他宗教，但为数不多。在中国历史上，宗教战争绝无仅有。

正因为中国人对宗教容忍的缘故，各类信仰都能并存，甚至互相渗透影响。外来的宗教很易与传统信仰混同，佛教便是明显的一例。一个宗教若太强调对立的话，将会不得人心。

但是，中国人对宗教采取容忍宽厚的政策却不等于政府便

采取放任的态度。恰恰相反，中国皇帝及政府官员，向来都积极要干预及控制宗教事务的。这是因为宗教其实不单是一个有神论的信仰，它也蕴含一套由信仰延伸出来的思想体系(有独特的世界观和人生观)，并且在社会上又是一个有强烈内聚力的社会组织(故此有潜在的政治力量)。对中国历代的皇帝而言，人民的思想是他们最为提防、务要完全控制的；任何别树一帜的奇特言论会被怀疑是扰乱人心、破坏公安的祸源，都有被压制的可能性。此外，作为一个社会组织的宗教团体，它的社会功能必须仅仅局限在宗教之上，不应牵涉入政治、社会、经济的范围内；而宗教团体本身的发展限度，也必须在政府所希望它扮演的功能的局限里，且不能构成对其他社会组织的妨害。例如唐武宗时的灭佛，便是因为佛教的发展过快，僧侣和教产的增长，严重地影响了国家的摇役税收；加上寺院又成了人民逃税和寻求免役的地方，政府自不能坐视不理，于是遂予以全面压制。

不过正如第一讲所看到的，政府历来控制宗教虽是事实，但控制却不必然是打击，有时可以是大力扶助，特别是若政府觉得宗教能够满足到某些重要的社会功能时更然。当景教初传入华时，唐太宗派宰相到首都城外迎接，并出资为其兴建庙宇、奖助翻译经典、供应常费所需等，这些做法在今日看来，岂非同样不可思议。扶助与打击是政府控制宗教的一体两面的表达。

「中国传统反教论」是一个有待修正的理论。

官绅反教的言论

倘若我们不能从传统里找到问题的解决方法，那么倒不如回到晚清的历史舞台上，看看实际地导致人民反教的原因何在。

首先从现象上看，儒家士大夫是反对基督教的最主要的集团，这包括在政府任职的官员，以至地方上作为社会基层骨干的士绅。他们散播了大量攻击基督教的言论，并且往往又是教案的幕后煽动及策划者。

士绅阶层为何要反对基督教呢？从他们所发表的文字里，可以看出三个大概是他们认为是最重要的理由，这三个理由都是与儒家传统有关的。

第一、从原则上说，中国人毋须皈依基督教。他们指出，中国文化悠远绵长，举世无伦，并且历代皆出现不少圣哲先贤。圣哲先贤凭着他们天赋的智慧，为后世创立了一套完美无瑕的知识和生活规范，这是天地间最完备的道理，千古不易、万世不移。因此，中国人无论在知识以至道德上皆是自足的，中国文化自成道统，根本不需要考虑来自蛮夷之地的其他文化。

晚清儒家士大夫提出这个理论，并不单针对基督教，更是广泛地成为他们反对西化，全面抵制外在文化的主要理由。所谓华夷之辨：一直以来都只是以华变夷，如何可以倒过来，用夷变华呢！基督教既是一种外来的文化，而中国文化又已是自足的，自然应被摒弃。时至今日，中国一些新儒家的知识分子，还是坚持同样的理论，例如东海大学的教授蔡仁厚便曾说过，对于中国人能不能信仰基督教的问题，重点不在「能不

能」，而是没有需要，因为中国人无论在伦理道德以至对宇宙人生的诠释方面，皆已全备，基督教无任何可加添置喙处。

第二、从内容上说，中国人不能接纳基督教的教义。儒家是一个现世性的思想，关心的是现实人生的问题，对鬼神、来生等并无太大兴趣。虽然自汉儒以后儒家逐渐渗杂了阴阳、道、佛的宗教成份在内，甚至突破了原来纯粹是道德哲学的格局，发展成一个拥有庞大的形上学及宇宙论的思想建构，但其主调仍然是自然主义倾向的。孔子的「未知生、焉知死」，「祭如在，祭神如神在」及「不语怪力乱神」的态度仍大致被后世的儒者所遵从。

正是这样的一种自然主义、理性主义的态度，使儒家士大夫拒绝接纳基督为童女所生、神迹奇事、天堂地狱等基督信仰的超自然部分。基督教之指称人皆有罪、以至原罪论等，亦常被国人误解为与儒家的性善说水火不相容，如此自然招来极大的抗拒与冲突。在清末反教的言论里，不少是针对基督教的教义而作的驳斥。

第三，从道德伦理及社会效果上说，中国人更要坚决拒绝基督教的道理。儒家的基本关怀是人与人、人与社会的关系的和谐；为了确保这个和谐能够达致，除了每个人需要自律和克己外，更要在人际关系中厘定一些共同遵守的制约，这制约从其主观操守言是道德，从其客观规范言则为礼法。道德礼法被视为维系整个人伦秩序、社会安定的基础，所有外来宗教皆需无条件的认可及遵守此礼法。

基督教的道德标准与儒家思想其实没有太大分歧(起码就忠与孝而言两者皆可肯定)，但是如何将道德的要求外化，则表达

的方式便大异其趣了。例如对中国人来说，孝的其中一个重要表达是祭祀祖先，慎终追远；基督教传教士却禁止信徒祀祖，如此便很难使国人不怀疑基督信仰是反对孝亲了。基督教的道理与儒家的礼法不合，常常是冲突和误会的主要来源，清初的礼仪之争固如是；即使是在晚清新教传入后，也往往就此问题而起齟齬，儒家士大夫甚至指斥某拜祖先为泯灭人性的行为，并以人禽之辨来反对基督教在华传播。

以上是在晚清官绅发表的反教言论中总括出来的三个反对基督教的主要理由。但是这里必须留意的是，士绅们在文字上列举的反教理由，许多时只是做为合理化他们反教情绪的外在理据，真正导致他们仇恨基督教的原因并不一定是在「华夷之辨」、「人禽之辨」这些伟大的口号之内的。所以，除了分析他们的言论外，我们还要进一步探讨在基督教传播的时候，到底与士绅阶层造成了什么误会、或构成了什么实际的利益冲突。笔者相信，误会与利益冲突，才是士绅反对基督教的真正原因。

社会习俗与官绅利害冲突

自清初奉行闭关政策以后，百多年间中国与西洋的接触被减至最低的极限；两地人民不惟对彼此的礼俗习惯毫不了解，甚至连接触的机会也付阙如。因此，当棕发碧眼、奇装异服的传教士侵入原来是大致封闭隔绝的内地时，招来的好奇与轰动是可想像的。所谓「非我族类、其心必异」，中国人对于一切其不熟悉的外地人(特别是肤色、相貌、语言，以至生活习惯各方面都完全不同的西洋人士)必然产生怀疑及猜忌，并会处处提

防他们可能为乡里招来些不幸与祸事。在这种先入为主的怀疑心态下，国人对传教士的奇特怪异的行径，自然会作出许多负面的揣测，种种的谣言和误会便由此而生。

中国人对男女礼防极其看重，两性间任何稍为亲密的来往都会引来风化性的罪恶的论断；事实上，满口仁义道德的人往往是最喜欢作出与性有关的畸思怪想的。对传教士的谣言和误会主要也集中在这方面。洋鬼子的传教士来到本乡，自然不会安什么好的心肠；可是他们在这里可以得到什么利益呢？最大的可能性自然是要勾引良家妇女了。若不接触教会史的资料，我们很难想像这样的逻辑推论会普及到那一个程度。当然中国人这个推论不是全无「根据」的。例如当家族中有妇女皈依了基督教后，她们便不肯听从父兄的禁令，坚持要继续返教堂参加聚会，对此唯一合理的解释是她们中了传教士的蛊毒，或被勾摄了魂魄，以致再也身不由主了。此外，洗礼是另一种最易招人误会的礼仪行为，孤男寡女同处一浸池中，还会做出什么好事来？

上面的推测还算是蛛丝马迹可寻的，但有一些同样地广为流传的谣言则完全是任意的猜想。例如晚清来华的天主教传教士，最常办的一种服务是开设育婴院，以收容遭人遗弃的婴孩。可是基于卫生设备欠佳，收纳进院的婴孩又多在体质及健康上出现问题，很易生病的缘故，因此育婴院常常发生婴孩死亡以至因互相传染而造成婴孩大量死亡的事件。谣言便由此而生了。本来中国人就不相信传教士千里迢迢到来是纯粹为了做善事造福国人的，开办育婴院等社会服务必然别有用心；如今婴孩大量死亡，更足以显露他们的祸心。国人更进一步推断，

传教士之大量收纳及杀害婴孩，目的当是为了性及长生的「采补术」；洋人捉拿了这些童男童女，便将他们的童精童血吸至殆尽，使他们虚脱而死，然后用来炼丹制药，行功采捕。这样的臆测是完全没有事实根据的，但是却被国人深信不疑；于是辗转相传之下，便有暴民围攻育婴院，拆毁建筑物及杀害传教士，一桩教案便由此而产生了。

除了以上种种谣言和误会外，实际的利益冲突也是造成教案的重要原因。其中最常发生的是迎神赛会的问题。

所谓迎神赛会，是指一个地方在每年收成以后、或有特别庆典时举行的大型宗教活动，以酬谢神恩庇佑，即类似我们说的出会、打蘸等。这些宗教活动，一般都是社区性的，全村居民均须参与，所需款项也要按户摊派。但是一旦有村民皈依了基督教后，由于信仰上的禁令，他们遂不肯参与一切异教的活动，并且拒绝缴付摊派的金钱；如此便成了民(非基督徒)教(基督徒、又称教民)冲突的一大祸源。这些冲突在各地皆常有发生，以致最后在传教士及外国领事的要求下，总理衙门要下达公文，禁止各地绅民强迫教民摊派迎神赛会的款项。不过这并不表示问题已告解决了。事实上在中国人看来，准许教民豁免缴纳金钱是绝对不公平的事，因为一则向来迎神赛会是阖村的庆典，人人都当参与及尽上义务，何以基督徒可以例外？二则举办迎神赛会，除了答谢神恩以外，更重要的意义是祈求来年风调雨顺、阖村平安；这些好处必然是全村所有人共享的，基督徒也会分占其惠，那为何他们单享受利益而毋须付上任何责任？三则基督徒之拒绝缴纳金钱，便意味着其他非教民需要分担他们原来当尽的一份，如此便直接地损害了非教民的利益。

四则(更重要的是)村民们更忧心的是,教民之拒绝参与斋戒、祭祀的宗教活动,将会破坏了全村的同心同德,一旦惹怒神明,责怪下来,影响的当不止是教民自身,亦会连累其他的村民。凡此种种,形成即使是中央政府明令禁止,中国人还是常因迎神赛会所产生的利益冲突问题,而与基督徒发生严重的争执与不快事件。

倘若迎神赛会所产生的利益冲突是与大部分人相关,则传教士之居留中国,便特别地威胁到士绅阶层的利益了。士绅阶层是中国社会最基本的支柱,也是官民沟通的唯一桥梁和孔道:一方面他们协助那个有限人手的地方政府,在广袤的地区内推行各种政令;另一方面他们也代表地方人士,向政府争取及维护本区的利益。其重要性可以想像。士绅阶层中固然不乏古道热肠、热心公益的人;但只要我们不一厢情愿地将他们无限美化,则大量的社会史料将指陈一事实:这些「地主化」的士绅阶层也可以成为无法无天的剥削阶级。他们压榨佃农、欺凌百姓,并且勾结官府、包揽词讼,统筹一切地方建设、上下其手;甚至连保卫乡土的乡勇组织都成了士绅们的私人武装力量,威权之大,无与伦比。一般的小老百姓在他们跟前,根本是完全没有反抗及招架之力的。

但是传教士的出现,却使到整个局面产生重大的变化。一方面,传教士并不受地方士绅所控制,士绅们赖以控制地方的两大武器:礼法及乡勇,对他们都起不了什么作用;更且,连原来与士绅们互相勾结维护的官府也不敢对传教士采任何过分的行动。因此可以说士绅对传教士是完全无能为力的。倘若士绅们仅仅无法控制洋鬼子,这倒还罢了。但另一方面,整个社

区内任何相信了洋教的人都立即意味着他们投进了传教士的集团里，他们也因之而脱离了士绅们的辖制。传统的礼法、乡例不一定再能应用在他们身上(这对以礼教捍卫者自任的士绅而言是难以容忍的)，地区上的摊派或公共义务他们有时也可以获得豁免(这些事务通常是由士绅主持的)。他们再也不受士绅们的剥削与欺凌，传教士可以为他们出头，甚或抗告于官府。由于教民是受到中国政府及外国领事保护的特殊群体，明载在不平等条约里，地方官府只能秉公办理，甚至因惧怕传教士的缘故而要对教民有所偏袒，故遇有民教诉讼，原来一直包揽词讼的士绅都未必得到任何好处。凡此种种，皆造成士绅阶层敌视传教士及基督徒。

士绅是社会上反教最力的阶层，大部分严重的教案背后，皆有士绅们的策划和煽动，这是当时期的传教士都知晓的。因此遇有教案发生后，外国领事介入善后处理时，必定提出惩办首祸的士绅；不过因着士绅在地方上的重要地位，官绅相卫下，官府宁可多捕杀几个无辜小民也要维护他们罢了。这我们在以下的教案例子里可以看到。

利害冲突是士绅反教的主要原因，他们提出的义理问题只是次要的借口而已。

传教士的态度与行为

以上所说的误会及利害冲突种种，似乎都责在中国人身上。但是为数众多的教案此起彼伏，绝不可能是纯粹一方面的责任，另一方面则只是无辜的受害人。事实上，传教士某些不当的措施和行为，也是促成教案爆发的主动者。

第一个导致教案产生的原因是查还旧堂的纠纷。前面第三讲提过，主后 1846 年中国政府答允归还康雍年间没收的教堂给天主教的传教士；主后 1860 年的中法北京条约里，教产的归还再一次明文重申。表面上看，这是一个合理的要求，但在执行的时候，却造成极大的混乱与悲剧。须知道从康雍朝至同治朝，其间相距了百多年；在这漫长的日子里，原来的天主教教产，不少已被霸占，并辗转变卖，业权数易了。假若这些教产是用来做为民居的话，则百多年起码已住上四、五代了。骤然间家宅被指为强占教产，要立即迁出，所引起的愤懑与抗拒之大，是可以想像的。不过教产改建为民居的问题倒还轻微，小老百姓即遇上不幸，也只能逆来顺受，不会酿成什么风波。最严重的是，由于农村缺乏大型的建筑物，这些教产通常都会被改建为祠堂、庙宇，或学校等社团公用的场所，要没收这些地方，引来的反抗将会是整个社区的，甚至不能用迁地重建的办法便简单处理了，因迁建祠堂、庙宇是极其复杂的事。

还有更复杂的问题在后头哩。在同治年间，前来查收教产的当然不会是百多年前在此地建堂的传教士了，甚至他们也根本并非隶属耶稣会或意大利籍的。这是因为在第十九世纪，法国从罗马教皇手里获得了海外传教的保教权，法国政府有责任保护各地的天主教传教士，故查还旧堂的任务也是由法国驻华领事协助承担。年代久远、文件不全，若建筑物的外型曾被改动，教堂的装饰全被拆除的话，要识别那一间是教堂根本就不容易。于是乎便有传教士强指某民居是教堂的事件。此外，更有一些蛮顽的传教士，竟然要求占住教产的居民，偿还过去百

多年的租金及利息，试估计一下这样的要求会造成什么后果！

第二是官阶品位的问题，这也主要是与天主教的传教士有关的。一直以来，中国都以天朝大国自居，视其他国家的人为番邦蛮夷，因此并不以平等的地位和礼仪待之。近代的西方列强，对此做法自然不能容忍，故此在主后 1842 年的南京条约内，便已载明中、英两国是以平等的地位往来，其他国家也相继援引此例，以争取与中国平起平坐。品位的问题并不单在国与国之间的交涉上。法国籍的天主教传教士，由于常常会遇到民教纠纷，必须与地方政府交涉处理；到底在面见政府官员时应采取平辈或卑辈的礼仪、往来书函应如何称谓等，也便构成一重要的问题。在中、法两国斡旋下，遂就此达成了天主教教士的某一级神职品位可比附中国地方政府的某一职级的协议。本来这样做两方即相安无事。但有一些嚣张的传教士，为了增加自己在地方上的尊崇地位之故，竟然滥用这个官阶品位的对照表，比拟中国政府官员，乘坐紫呢大轿，与官吏用印信照会往来等。儒家士大夫最重位份及礼规，对传教士的逾礼僭越的做法自难以容忍。

第三是传教士干预词讼的问题。这个问题非常复杂，一方面基督徒常会因着他们的信仰的缘故，遭受乡党邻里的欺凌压迫，传教士自觉有责任保护他们，以免他们因种种压力而被迫放弃信仰。二方面传教士常常觉得中国的司法制度是极其野蛮不公正的，教民既皈依了基督教，便不应再受此不公正的司法待遇，他们应当享受按着西方标准的法律保障。三方面毋庸讳言，帮助教民诉讼可以增加更多信徒，虽然这些信徒在信教的动机上可能并不纯正。无论如何，一旦有基督徒被卷入司法的

案件中，倘他们向传教士求助，则传教士多数都会义不容辞地予以介入。但是传教士却必不能了解整件案件的底蕴；他们可能只听了基督徒的一面之辞，并且先入为主地认定基督徒必然受人欺凌，故一定是受害人。如此往往便被不法之徒有机可乘。一件原来只是普通的利益冲突，如两户人家争夺一棵树的业权，其中一户突然宣布信奉基督教，并向传教士求助，于是整件事便立时演变为民教冲突；传教士认定该户信徒是因著信仰的缘故而被另一户人家掠夺那棵树，故积极地援引「保护传教条款」来为他们争取。这种干预词讼的做法，固然取悦（或保护）了基督徒，却亦同时在非信徒间种下许多仇怨。

教案举隅

不管是士绅阶层或一般平民因着误会及利益冲突而造成嫌隙，还是因传教士或教民的不当行为触怒人民，总之在彼此的猜忌、仇恨情绪愈来愈高涨之下，终于便爆发了武力冲突、流血事件、司法诉讼，甚至酿成外交纷争。

一件教案发生以后，解决的方法通常都循着以下的轨迹来进行：某地发生教案，被牵涉其中的传教士除直接向该地的地方政府抗告外，亦同时会向传教士母国派驻该地或附近的领事报告。领事在接到消息后，一面着手调查，一面向该国驻北京的大使汇报。大使得知了情况，便会向中国的总理衙门提出交涉，要求中国按中外条约秉公处理；有时甚至会以外交及武装力量相要胁。总理衙门为恐这件事件会演变成严重的国际纠纷，乃至给予列强入侵中国的借口，必然责成地方官吏严加办

理，妥善结案；于是乎总理衙门责成总督、总督责成巡抚、再辗转下达到该地的官员那里。试想一个七品的芝麻官，在这么大的压力盖下来的情况下，还能有什么选择的余地？须知道一旦处理欠当，酿成更严重的国际冲突，则不仅乌纱丢掉，连性命也不能保住。在此情况下，他们只能遵从传教士或外国领事的要求来办理。

教案对民教双方都造成很大的不幸。由于教案的主要形式是人民攻击教堂及传教士，故对传教士及基督徒而言，不惟教产及私人产业遭受损失，许多时生命安全都受到威胁。事实上，据估计晚清来华传教士及其家眷因教案而遇害者超逾三百人。至于中国信徒的死伤人数、及财产的损失数字，就无从统计了。但对中国人而言，教案造成的后果也是极其严重的，在外国领事及军队介入及要求严办凶手的情况下，不少人民同样遭到杀害，又要赔偿巨额金钱，加增了地方财政上的压力。更重要的是，西方列强常以教案导致中外冲突为借口，胁迫中国割地赔款，作出更大的利权上的让步。例如在主后 1897 年，德国便借口两个德籍的传教士在山东被杀害，出兵占领胶洲湾。如此便引发了在之后一、两年间列强竞相在中国划分势力范围的行动。可见教案的影响如何大。

为了方便读者了解教案的情况，以下将会以「扬州教案」做为例子，简述整件事件的始末经过。

主后 1868 年，法籍天主教传教士金緘三(J. Seckinger)在扬州建堂传教，又开设育婴院。此时民间已流传传教士挖眼剖心、取脑配药等谣言；其后，又因育婴院收容的婴孩死亡人数大增，加上有孩童被拐失踪的传闻。于是乎群情汹涌，民众到

处焚毁传教的建筑物，攻击传教士。连原与育婴堂完全无关的更正教传教士戴德生(于 1868 年到扬州传教)也受到牵连，寓所被毁。

教案发生后，由于牵涉了英、法的传教士在内，故两国均派副领事前来调查，英国驻上海领事麦华陀(W. H. Medhurst)更亲自带军队坐军舰到扬州来，并迫令负责查办此案的两江总督曾国藩切实处理。双方几经谈判下，麦华陀要求严办教案的幕后主使的士绅、赔偿教士损失、出谕勒令禁民滋扰教堂教士、重修教士房屋等。曾国藩除力保士绅免遭惩办外，余皆遵照办理。

在整宗教案里，地方官员事实上是一直努力要维护传教士的安全的，除派人保护外，又劝喻戴德生等离开扬州暂避；只是由于民愤极大的缘故，他们才不能制止到事件的发生。但是，扬州知府及甘泉县令却因着教案的发生而遭撤职处分；对于一个十载寒窗几经艰苦才爬到如斯地位的儒生而言，只一桩教案便可将他的前途尽毁，试想怎不令人引以为鉴：宁愿尽可能地偏袒教民，也不可让教案发生呢？

不过，地方官员之惧怕传教士，遇事偏袒教民，却又导致一些教民横行无忌，拿着宗教的幌子到处渔利，招来对基督教更大的不满。更者，由于地方官员偏帮教民，不敢主持公道，也令人民产生一个成见：既然官府都不能帮助他们，故循合法的途径亦无法保障他们免受洋人的欺凌；在对合法途径感到绝望的情况下，他们只好诉诸非法的暴力手段，迳自与洋人相抗了。如此亦间接促成教案的发生。例如在义和团事件爆发前的三数年间(1897—1899)，山东便多次发生教案(如 1897 年德国

因钜野教案而占胶州湾；1898年德军多次介入山东的民教冲突中；1899年英国以肥城教案索款占地……等），这与义和团事件的引发，实在是有一定的关系的。

提起义和团事件，相信我们都知道这是有清一代最严重的教案。关于整宗教案的始末详情，此处无法叙说；但可以肯定的是，如此庞大的一桩反教排外运动，是绝不能单以国人无知、愚昧、迷信便可解释得了的。就义和团事件的后果言，运动蔓延山东、山西、直隶、内蒙等地，据统计单更正教的传教士已有188人死亡，基督徒的死亡人数更达五千人。这是中国教会的重大悲剧。（当然我们亦需同时地知道，义和团事件导致八国联军陷京，造成十余万国人遇害；并且在辛丑和约上，中国被迫赔偿四亿五千万两此天文数字给列强——这足等于全国国库五年总收入！义和团事件不惟是教会的悲剧，也是中国的悲剧。）

报复与宽恕

传教士对教案，大致上有两种截然不同的态度。一种是极度主张报复的。例如在义和团事件后、八国联军入侵期间，便有不少传教士主动为联军提供情报，俾他们能尽快觅得真凶，甚至有指挥教民进行抢掠的。但另一种则截然相反，完全不予追究，亦不主张报复的。内地会是其中的典型例子。其他也有一些差会在义和团事件后放弃或减免他们所应得的赔偿的。

在这里我们可以以一个事例，以为本讲的结束。

广东连州向有排外思想，加上人民在美北长老会所设立的

医院内发现手术后的病理解剖样本，引起误会，许多谣言激发下，酿成严重的民教冲突，教堂医院等建筑物被毁，五名传教士或家眷被杀害。是为「连州教案」。由于兹事体大，甚至惊动了美国国务院，指令广州领事彻底查办。

在教案中遇害的五人里面，包括了传教医生麻义士 (Dr. Machle) 的妻子及女儿在内。麻义士所受的打击自然不少，但他却竟然说：「我希望我再能有此蒙福的机会，去重建连州的教会；并且用我余下的一生，去服侍那约二百个曾因对传教事业不满、而作了破坏及抢掠的事的人。」他并指出，差会的属灵工作必须持续下去。

这样的宽恕及锲而不舍的精神，才使传教事业能够在中国继续发展和向前。

七、全面西化下的基督教

(一九〇〇—一九二〇)

踏入第二世纪，中国无论在政治、社会、文化各方面，都经历了巨大的变化。这些变化对基督教在华的传播和遭遇，亦产生了重要的影响。因此，在未曾讨论此时期传教事工的种种发展前，让我们先了解中国的巨变与教会的关系。以下且将此二十年分为两个阶段：革命时期及新文化运动时期，而以五四运动作结束，以方便讨论。

革命时期：基督徒的积极参政

主后 1900 年的义和团事件，对中国造成致命的打击，不惟国家需要赔偿巨额款项(分五十年摊还，并以政府三项主要税收的其中两项：盐税和关税来作抵押)，国家政府的无能愚昧亦彻底的暴露无遗。在八国联军陷京时，满清政权本已有倒台的可能，幸得一些边疆大吏力保，方使清室继续维持统治，但亡国的危机已昭然若揭，慈禧太后及满清大吏都了解到当前的急务是要振奋图存。与此同时，由于义和团事件闯下了弥天大祸，朝廷中的保守派或被追究责任而惩处，或已失去了发言的地位；因此，此时期西化改革就成了朝中上下一致的共同目标，起码再没有人敢持异议了。主后 1901 年，清室以光绪帝的名义下诏变法，并设置督办政务处，策划政制改革。主后 1903 年，命袁世凯训练北洋新军，其他各省均置新陆军。主后 1903 年及

1905年，两次颁布教育改革方案，废除沿用千年的科举考试，各省改办新式学堂。此外，还有各种政治和经济的改革渐次推出。

虽然清廷的宪政改革已为时太晚，并且由于资源及各方面的条件的不许可，很多改革建议结果都未能兑现。即或如此，我们仍不能武断地指清廷的改革是毫无诚意的。事实上，一些已实现的方案对中国是具有划时代的意义的，对基督教在华的传播亦然。例如自科举制度废除后，新式学堂成了求取知识及社会晋升的重要媒介和阶梯，传教学校作为中国最早设立的新式学堂，遂大受欢迎；毕业生的出路亦大为增加，不少成为新置洋务机构的雇员。

此时期除了清廷致力于改革图存外，民间的改革呼声亦高唱入云。改革的建议主要有二：一是由康有为等所鼓吹的君主立宪，是为「立宪派」；一是孙中山等革命党派所推动的革命运动，是为「革命派」。他们各有不同的救国主张，拥有不同的支持者，例如立宪派在海外的华侨中势力颇大，甚至是盖过革命派的；但是，在民间年轻的知识分子及留学生中间，革命思潮却占了压倒性的地位，极多青年人抱持着一坚定的信念：非推翻腐败的满清政权中国无法自救。从主后1900至1910此十年间，革命运动风起云涌，起义事件此起彼落，不绝如缕。终于在主后1911年武昌起义成功，推翻了满清帝国，建立共和政府。

值得注意的是在革命运动期间，基督徒及传教学校学生积极支持及投身于运动的行列里，对革命事业贡献甚大。其莘莘

大者如孙中山、陆皓东、区凤墀、尹文楷、王宠惠、郑士良、杨襄甫、陈少白、关景良、左斗山、王质甫、史坚如、毛文敏、刘锦州等人，都是在兴中会时期，于广州及香港曾为革命事业出过大力而又较著名者。而实际参与革命的基督徒人数，较上列的还要多出许多，据史扶邻(Harold Z. Schiffrin)统计，单在惠州之役中，基督徒的参加者便占百分之三十。其他地区亦有类似的情况。

基督徒为何大量投身革命事业呢？据史扶邻的解释，这是由于他们原来的政治和社会地位不高，只有透过革命、推翻现存的既得利益阶层，才能获得晋升。这个说法不一定全没可能，但笔者更有理由相信，基督徒积极参与革命，主要是受到在华的传教士所影响。晚清部分传教士，将他们母国的政治和社会理想寄寓在中国之上，鼓吹并支持变革的进行。他们的思想，透过个别接触及传教学校的课授，传递了给中国信徒。此外，中国信徒及传道人透过西学教育，迳自产生对政治社会问题的兴趣及认识，因而萌生革命思潮，亦在所多有。第三，传教学校很多时亦成了革命思想酝酿及宣传之地；在第二十世纪，传教学校是首先提倡剪辫易服的地方，新思潮在那里广泛传播；一些有志于革命的青年且结社以互相砥砺，激发壮志豪情。因此，基督徒及传教学校学生的思想常较一般人为前卫，他们积极投身革命，是很自然的事。

不管参与革命的动机为何，基督徒在革命运动中的作用是极其重要的。因为教徒这个身份是列在中外签订的保护传教章程的受保护范围内，倘若他们受到中国官吏任何不公平的待遇，都会引来外国领事的干预，进而演变为中外冲突，这是地

方官员所惧怕的。例如早在主后 1895 年广州起义尚未爆发前，两广总督谭锺麟已得到有关孙中山行动的密告，但由于孙是基督徒，故在未有确实证据前，谭亦不敢妄行将之拘捕。

基于同样的理由，教堂亦列在保护传教章程内，中国官吏不敢随意进入搜查，因此常被革命党人用来做为贮存弹药危险品的地方。

一旦革命事败后，基督徒的身份又常使参与者得以逃脱官府的缉捕。尤其在传教士及外国领事的介入下，那些从犯多数得以免罪。因此之故，一些非基督徒的革命党人，甚至冒充基督徒以求取得同样的特权，黄兴便是其中一例。

这里并不是说凡基督徒皆可免去中国法律的约束。但是传统中国的司法制度，往往给与执法者在法律条文以外更大的权力和空间，他们可以刑求、株连，或以自由心证入人以罪。基督徒的「特权」正是免却了此等法外的权力。在传教士及外国领事的监督下，中国官吏被迫只能按着明文法、甚至采纳西方对刑法的观念(于搜集了足够证据后才能控告涉嫌犯)来办理，这样便受到很大的掣肘，也为基督徒革命者提供了很大的安全和方便。

新文化运动时期：以基督教救国

主后 1912 年，辛亥革命成功，各省纷纷成立革命政府，委派代表到南京缔订临时约法，中华民国成立，孙中山就任临时大总统。

由于基督徒参与革命的人众多，因此很自然地在新成立的

政府里，基督徒参政的比例也相当不小。以广东都督府为例，高级的官员如民政司长钱树芬、教育司长锺荣光、实业司长关景燊、卫生司长李树芬、交通司长容星桥、高等审判厅长伍藉磐等皆为基督徒；据统计主后 1912 年基督徒及传教学校毕业生竟占广东全省各级政府官员人数的 65%。至于在南京全国政府方面，虽然在数字上比不上广东，但基督徒之充任要职的也有农林总长陈振先、海军部次长李和、参议院次长王正廷、政事堂参议林长民、交通部会计司长王景春、外交司长曹复赓等；国会议员中亦有数十人。以当时基督徒占全国人口不到四十分之一的情况而论，基督徒的参政比例便相当可观了。

不过由于军阀弄政、中央政府的权力，很快为袁世凯所夺去。基督徒参政并未为政局带来任何积极的作用。但是政府与教会之间，仍维持着良好的关系。

新政府对基督教表示友善，可以从以下两件事例之中看出：其一是在 1912 年 4 月 13 日，南京各教会分开为国公祈大礼拜，总统及外交总长合派顾维钧为代表到会，并宣布大总统对为国祈祷此举的欢迎。后由陆子欣（征祥）总长提议、大总统认可，国务院通电全国基督教各公会，同于 1913 年 4 月 27 日特别为国祈祷。当时京中各西教士，亦通电欧美各教会，于同日学行特别聚会，为中华民国祈祷。

其二是在民国成立后，有人企图鼓吹将孔教定为国教。经基督徒发起签名运动请愿，以及后来由信奉基督教的司法司长徐谦领导的「信教自由会」的奔走下，终于在主后 1917 年，国会维持「人民有信仰宗教自由」的宪法。

这两件事例都属于全国性质的。在各省方面，地方士绅对

基督教的态度也有明显的改善，特别是对传教士所办的慈惠工作大力的支持。他们主动地将麻疯病者、盲人、被释放的女童仆婢等转介至教会的麻疯病院、瞽目院及女童院内。不少政府官员亦捐款支持传教学校、医院以及男、女青年会的工作。比较特别的是广东的警察厅长陈景华，他本人不是基督徒，却邀请教会派人向监犯传教，作为道德改良的一部分。

可以说，教会在民国初年，无论在中央还是地方，都是备受尊重的。

基督教在此时期备受国人欢迎，除了上述所说政教关系良好外，还有一个重要的因素：基督教曾被国人视为救国的其中一条出路。关于这一点，我们要从辛亥革命后的一些变化谈起。

前面提过，在第二十二世纪初，不少革命青年都有一个信念：非推翻满清政权中国无法自救。这个信念推动了他们积极投身革命，甚至为之而牺牲一切。但是辛亥革命成功后，中国是否就有自救之途呢？事实似乎恰好相反。在内政上，拥有北洋军队的袁世凯胁持清帝溥仪，夺得了中华民国总统的位置，然后逐渐剪除革命派的势力，实行独裁统治。主后 1915 年袁且企图称帝，可惜不久便事败死去。袁世凯逝世后，其部下的北洋军将领互争权力和地盘，造成十多年的军阀混战和割据。至于孙中山领导的同盟会(1912 年易名国民党)分裂。主后 1917 年孙重组中华革命党，加强党内控制，并联合南方的军阀组成广东军政府，与北洋政府对峙。国家陷在分裂及内战的状态下。在外交上，日本自主后 1904 年日俄战争中击败俄国后，已成为东方新兴的帝国主义国家，并取代了欧美的地位而积极要侵略

中国。主后 1915 年，日本要求中国签署廿一条条款，欲使中国成为日本的附庸国，袁世凯为向日本大量借款，竟予应允。此事在数年后被揭发，成了五四运动其中一个促成的原因。

在内政与外交同这困境的情况下，中国的知识分子和青年人乃被迫思想为何政治革命不能带来国家的更生。他们的结论是：中国首要的问题是大部分的国民都在无知与沉睡中，他们并不了解国家的形势，也不知道要承担国民的责任；在大多数人没有觉醒的时候，任何政治的革命的成果都只会为少数有野心的官僚政客所夺取。故此当前的急务不在政治革命，而在于要唤醒沉睡的国人(特别是青年)。这些知识分子进一步的相信，导致国人在沉睡中的是传统文化加诸他们身上的桎梏枷锁，若不打倒旧的传统，国人将无觉醒的可能。在这个信念推动下，他们乃开始一个轰轰烈烈的新文化运动；从政治革命的战场退却下来，转而从事更治本和彻底的文化革命和社会革命。新文化运动的主要阵地是陈独秀创办的「新青年」(前为「青年杂志」)及由蔡元培出掌的北京大学。

新文化运动的推动者对传统文化持全盘否定的态度，并且饥渴地要从西方引入各种思想和学说，以寻找救国的途径。这种文化潮流对基督教的传播有极大的好处。首先，在第十九世纪，基督教常被指为与传统文化相冲突而被排斥，儒家道统是福音在华传播的一大阻力，但如今这个阻力已为中国人迳自除去。其次，中国人既已怀疑了自身文化的时代性和有效性，对外来文化的抗拒感自大为减少；甚至在传统文化被挪去后，腾出来的空间更需要别种文化来填补，故全盘否定传统文化即意味着要全盘西化。而基督教作为西洋的宗教，也受到中国人热

烈的欢迎。正如第十九世纪基督教因被指为「洋教」而受排拒，在第二世纪初基督教也因是「洋教」而受到欢迎。

基督教作为「洋教」而受到欢迎，这有两重意义：其一是指中国人认为基督教与西洋文化是同根而生的东西，此即第十九世纪传教士所抱持的西洋文化即基督教文化的看法。其二是指基督教与当时中国人对西洋文化所有的期望一样，渴望基督教能够指出中国一条救国的出路和方案。关于这两重意义，我们在青年会的发展里都看得到。

基督教青年会自第十九世纪末传入中国后，在此时期获得了飞跃性的发展。从主后 1895 年成立至 1920 年廿五年间，已在全国卅一个主要城市建立起市会，共有四万多会员，此外又在一些较细小的城市开始了初步的工作。至于学校工作方面，青年会在规模较大的传教大、中学校建立校会，在主后 1920 年也有会员近二万人。青年会的工作，除开办商业和技术性的正规及短期课程外，主要是替青年提供各项的活动，如各种球类、游泳等，很多西方流行的运动都是由青年会介绍到中国来的。在芸芸众活动中，最具影响力的莫如各类型的公开演讲会了。演讲会定期举行，每邀请国内外的知名人士担任讲者，讲述有关西学及社会性的问题，极受民众欢迎。对开启民智，传播新知有很大的贡献。

青年会在一十年代受到欢迎，正好反映到当时期社会各阶层对西学以至西洋文化、生活、社会习惯等方面的兴趣；青年会透过传播新知、提供新式的活动来传播基督教，自亦收到良好的效果，通常该会会在某项活动完成后便鼓励参加者去查经班了解基督教信仰。在主后 1920 年参加查经班的人数达二万四

千多人，其中有二千多人在当年一年内信主，成绩可谓骄人。中国人以基督教与西洋文化为同根而生的东西，故基督教作为「洋教」而受欢迎。这是前面说的第一重意义。

青年会在此时期产生重要影响力的另一个原因，是它提出的「人格救国」口号。正当中国人自觉传统中国的道德精神堕落，急欲作全面的革新时，青年会提出了以基督的博爱、公义、和平的精神来做为国人的心理建设，从而产生推动社会改革的动力，乃恰好切合了中国的需求。事实上，的确有中国人认同基督教人格救国这个方向的；新文化运动的主将、一个非基督徒且对教会诸多不满的知识分子陈独秀，在一十年代末期便曾发表文章，建议国人学习耶稣的人格及精神。此外，青年会举办的公开演讲会，不少也是围绕着人格救国这个主题而发挥的，并且深受欢迎。其中最为哄动的是北美洲基督教青年会东亚巡回干事艾迪博士(George S. Eddy)在主后 1915 及 1918 年两度来华，在北京、保定、武昌、长沙、苏州、杭州、福州、厦门、广州、香港、上海、南京等大城市开布道会。不少地方的教育部门且下令所有学校放假，让学生赴会听讲，故情况极为热烈。据估计单在主后 1915 年的一次听讲者已逾十二万人，第二次更接近二十万。为什么会造成这个热潮呢？或许可以从艾迪通常讲的主题：「中国之缺点」、「解决中国所有困难之秘诀」等得到解释。第二十二世纪的中国，无论在政治、社会各方面都陷入危机中，加上传统价值的动摇，中国人亟亟渴望寻求新的出路和指引，而基督教曾是他们探窥是否可以成为出路的其中一个考虑。这是前面说的第二重意义。

政教关系良好、基督教深受国人欢迎，视其为救国的可能出路，皆对此时期的传教工作提供了极有利的条件。

质与量的增长

撇开基督教与中国的关系不谈，单就传教事业的发展来看，我们也得到一幅极其乐观的图画。

首先在传教资源方面，美国在第十九世纪末的大奋兴运动(The Great Revivalism)及学生志愿运动，继续大量的差派传教士来华(故此时期的美国已凌越英国，成为差遣最多传教士来华的国家)；此外，义和团事件这个自有更正教向海外传教历史以来最严重的迫害的发生，使中国成了全球瞩目的传教险地，如此也吸引了无数有受苦心志的基督徒前来，立志要在最困难的地方传扬福音(所以，中国在第二十个世纪也是全球最大的传教工场)。在华的传教士人数，由第二十个世纪始的不足三千人激增至主后 1920 年的近七千人。

在中国人对基督教的反应方面，自义和团事件结束后，民教冲突陡地减少，大规模的教案甚少发生；加上民国成立后，采宗教自由政策，传教工作再无重大的政治障碍。因此，此阶段为中国教会发展的第一个黄金时期。信徒人数有大幅增长，由主后 1900 年的 95,943 人(另一记载为 112,808 人)激增至主后 1920 年的 366,527 人，增长达四倍之多。

各种传教工作在此时期都有充足的发展。直接布道事工，除前面提过艾迪两度来华作全国性巡回布道外，爱丁堡世界宣教会议(Edinburgh Missionary Conference)的主席穆德(John

R. Mott)亦于主后 1913 年来华，向知识分子传道，有六千人签名表示愿意继续追求。本地也有一些出色的游行布道家如丁立美、古约翰等，他们在直接布道上产生了重要的效果。主后 1909 年先由山东广文大学发起，其后各传教大学相继成立的中华学生立志传道团，对推动中国青年投身布道事工起了很大的作用。

教育工作无论在质与量皆有惊人的进步。特别自科举制度废除、新教育建立后，传教教育已经完全切合中国的需要，再无脱节的情况；并且作为西洋教育的前驱者，传教学校在设施和课程上较诸绝大部分的官办学校为佳，尤其是英文科目(因有传教士任教)，其他学校根本无法比拟。故此争取入学的人数非常多，学生的社会背景和地位也大为提高，已不复是第十九世纪中叶的贫民学校了。不仅如此，传教学校亦摆脱了从前慈惠机构的形像，学生需要缴付学费，才得接受教育；并且由于投考人数远超学位数目，故甚至可以收取更高的费用致令学校的经济能自给自足。在二十年代，不少有规模的传教学校所收的学费为一般官立学校的四至五居，能够入读的都是家境良好的学生，这样造成传教学校竟然由贫民学校演变成贵族学校。

除了贵族化外，传教教育亦趋向高等化。这是因为自从中国政府开始兴办新式教育后，西洋教育已非传教学校的专利。传教士发现，从数量上传教学校必然远远不如官办学校；中国政府虽然贫穷，但以一国之力来办学，则不逾三、两年间便在数字上超过起步早半个世纪的传教学校了。若要保持传教教育的竞争力，必须集中资源，在教育的质素上积极改善之。其次，传教士很早已预见到，当中国积极地吸收西洋文化的时

候，特别是不少出洋留学回国的知识分子将所学的知识带回来后，会使到中国人发现，原来西洋文化并不等于基督教文化，甚至第十八、九世纪西方知识的主流是无神论呢。为了避免基督教再也不能在知识界中产生影响力，他们乃主张大力发展高等教育。传教大学在此时期纷纷设立，如圣约翰、文华、金陵、汇文、东吴、广文、岭南、华西协和……等，在主后 1920 年时共十四间。

由于传教教育广受欢迎，社会需求甚大，直接鼓励了教育事业的迅速拓展，其增长的速度已超逾教会的实际需要。事实上，此时期传教教育已有脱离传教范畴的趋势：一方面负责学校的传教士绝大部分皆是专职的，他们多不兼顾直接传教事务。如前所说，教育的专业化促使教育在传教以外有了自足性的意义，而在二十世纪教育的意义甚至已盖过了传教。虽然学校仍致力于福音工作，但学校的发展却完全无须考虑要配合整体的传教事业。学生大都来自非信徒家庭，甚至当时以农民为主的基督徒家庭亦未必都能承担学校的高昂学费（所以学校不再以栽培信徒子女为己任）；学校的课程设计完全不是为了配合神学教育的需要，而学生在毕业后绝大多数都不从事传教工作（故学校也不是要栽培传教事业的人才）；更且，学校的经费亦多是自给自足的，毋须差会或教会津贴；即或有欠缺，不少学校也会自行筹措。如此，传教教育虽仍有传教的功能，却与整个传教事业无必然的关系，可以说已形成一个独立的系统。

即从数字上我们也可以看到这个脱节的现象。前面提过在主后 1920 年时中国教会约有信徒卅六万，但与此同时各级传教学校竟招收了逾二十万的学生。且不说这个单薄脆弱的信徒群

体无法在人力及金钱上供应教育事业的需要，甚至连所能提供的学生也只能占一个不太高的百分比。至于学校训练出来的人才，也远远超离了教会的需要。

医疗工作的扩展虽没教育事业的可观，却也令人鼓舞。主后 1920 年，据统计全国共有传教医院 347 间，诊所 473 间，分布在各大城市及重要的传教根据地内，每年诊治的人数逾三百万人次。如同传教教育一样，医疗服务也朝着自足的方向演变，在一十年代末期，透过收取诊金及自行筹募，已有三成左右的医疗机构毋须差会直接津贴。有关医疗工作的两个组织值得在这里一提：其一是中华基督教博医会(China Medical Missionary Association)，成立于主后 1890 年，除出版刊物以提供医疗教育知识外，又从事多方面的调查研究工作，对医疗事业起了一定的作用。其二是罗氏医社(China Medical Board)，由洛克菲勒基金会(Rockefeller Foundation)拨款支持成立，目的旨在培育医生及护士等人才。它一方面资助不少现有的医学教育机构，另一方面又在主后 1919 年开办北京协和医学院，这学校在日后成了中国最出色的医学院。医学教育及妇女教育，是传教教育对中国的两大贡献。

文字工作在此阶段非常蓬勃，出版机构相当多，最主要的有广学会、圣教书会、美华书馆、中国主日学协会、基督教青年会组合的编辑部等。

至于慈惠及服务性事工，以至种种改良风俗的运动如劝戒烟酒嫖赌、不早婚、不纳妾、不买奴婢……等，这里都不多说了。

二十世纪传教事业的一个重要里程碑是中华续行委员会(China Continuation Committee)的成立,基督教全国性的联合工作最早可以推到十九世纪在华传教士举行的两次大会(1877年及1890年);主后1907年,为庆祝更正教来华百周年纪念,在上海举行了百年纪念大会(China Centenary Missionary Conference)。这三次皆是传教士会议,因在此时期教会仍几全在传教士的控制和管理之下,故中国信徒出席会议者极少;主后1890年只有两人,1907年有五人。主后1910年,全球的世界宣教大会(The World Missionary Conference)在爱丁堡召开。会议通过一项方案,便是致力协助各传教工场的国家成立基督教的全国性组织:续行委员会。主后1913年,爱丁堡世界宣教大会的主席穆德来华,除主持巡回布道外,又推动召开基督教全国大会;会议顺利进行,参加中外信徒为1比2,共120人。结果议决成立中华基督教续行委员会;会址设在上海,委派中国籍的诚静怡牧师为总干事。续行委员会的工作,除推动合一外,亦进行许多调查研究事工,特别是在主后1914年开始出版的「中华基督教会年鉴」,至为重要。

中华续行委员会的成立象征着超宗派的合作的成就,而宗派合一运动则是模式不同但影响同样重要的发展。事缘十九世纪当基督教传入中国时,同一宗派但属于不同地区的教会都派遣了传教士来华,形成差会及教会的名目五花八门,互相重叠。以长老宗为例,便有美北长老会、美南长老会、加拿大长老会、爱尔兰长老会、英国长老会、纽西兰长老会、根本论长老会(Cumberland Presbyterian Mission)……等。有时可能同一个中国城市有数个长老会差会在工作,彼此互不隶属,非

常混乱。为了改善此种情况，一些宗派乃思量进行合一运动，同一宗派的各教会都隶属于同一个中央组织，不过不同的差会仍可以专门负责其所建立的教会，只要在行政及策略上尊重中央组织便可。主后 1905 年，长老宗各教会完成合一，成立中国基督圣教长老会(Presbyterian Church of China)。主后 1912 年，圣公宗组成中华圣公会(Holy Catholic Church of China)。主后 1917 年，信义宗大部分教会，组成中华信义会(Lutheran Church of China)。

信徒社会地位的晋升

如前所云，早期来华的传教士唯一接触得到的福音对象都是贫苦大众；并且主要是利用慈惠工作来吸引他们信主。如此形成中国教会的组成分子几纯粹是低下阶层的人。基督教在社会上备受轻视，与此有很大的关系。

不少加入教会的信徒，目的都是要在传教事业里谋得一份生计，以图糊口；他们受雇于传教士手下，充当传道助手之职。这些人不惟在社会一般人眼中受到鄙视，即在传教事业中，地位也很低微；因为他们所受的训练有限，多仅是以学徒制的形式来接受圣经及神学的知识，无法独当一面，只能永远屈居副手。其中受按立的也很少。

传道助手的收入微薄，生活清苦，唯一的福利是可以将子女送到传教学校，接受免费的教育。不过在第十九世纪，传教教育与中国社会的需要不相符合，毕业生大都只能投身传教事业，他们是与传统社会脱节的群体，其所受的训练既未被认

可，社会地位亦没有改善。不过起码在教会里的情况已有所好转，由于第二代的传道人曾受过中等教育及正规的神学训练，他们一般都能独立地承担一个堂会或教导的工作，并且不少亦已获得牧职，在信徒心中的地位也增加了。甚至有少数的本地传道人，凭着他们所学的西洋知识，积极参与社会上一些风俗改革、或鼓吹西化的运动里。

及至清朝末年，因着中国急欲西化图强，大量渴求西学人才，尤其是能兼通中外语言的，传教学校的毕业生因之而增加了各方面的出路，他们的重要性亦因而提高。此外，自清末起中国政府已开办新式学堂，但此时期一般国人仍热衷于科举考试，对西学的兴趣不大；反而基督徒子弟自少接受传教学校的西学训练，加上父母较为开通，故报考官校的人非常多，他们在毕业后也在政府里担任一定的职务和角色。更有少数的情况是，基督徒子弟在传教学校毕业后，倘传教士认为他是可造之材，便保送他出洋深造，返国后自然亦成为不可多得的西学人才。无论是那一种情况，我们都发现基督徒凭借他们拥有的西学知识，在社会上争取了愈来愈高的地位。

基督徒凭借西学知识而获得社会地位的晋升，在不少第三代的基督徒家庭都是明显可见的；并且这绝对不是个别子弟资质优异、际遇奇佳所造成的个别情况，因为在好一些例子里，可以看到的是全族冒升的现象。例如王元深家族、关元昌家族等，他们的第一或第二代只是家境困贫的传道人或基督徒，但迨至第二十世纪初的一代，几乎所有家族成员都获得相当重要的工作岗位。虽然严格地说，在清政府的官阶秩住中，他们任的官职多只是中层的技术官员，并不能算太高；但是苦与他们

的前代相比较，则社会地位明显地是大幅上升了。必须留意的是，他们绝大部分都是因习西学而获得如医学、法律、矿务等方面的知识，投身在清末陆续兴办的洋务事业中，而非借营商致富等其他途径来提升其社会地位。

这些拥有西洋知识的人，自踏入民国以后，更晋身政治、社会、经济各方面，成为显要人物。前面已提过民初政府基督徒任职的很多，但其实在社会各环节，都可以看到基督徒的活动。他们当中不少是习西医和法律的，在这两个专业中占的比例相当大；此外也有一些积极投身与西方有关的商务里，例如百货业、保险、银行、影相、西药坊等。在学术机构任教的也属不少。

中国基督徒凭借西洋知识，在清末民初提升了他们的社会地位，这是二十世纪中国社会流动的一个重要现象。

信徒社会地位的改善，对基督教在国人心目中的形像自然大有改善，影响力亦相对增加了；如青年会等基督教组织，在社会及国家事务上积极参与和发言，他们的言论亦获得了相当的重视。基督徒也不再是处于社会边缘之上，与社会主流脱节的群体了。

但是在二十年代以后，一方面社会转趋动态、阶层流动的情况复杂而多样化了；另一方面传教学校也不再专为培育信徒子弟而服务，甚至教育本身都已与传教事业脱节。故此这条社会晋升的途径虽然仍存在，却已没前面说的那样明显了。

更且，有基督徒改善了他们的社会地位，却并不表示以低下阶层的人为主要的传教对象这个传教策略有变。故此，中国教会占了九成以上的成员，还是贫苦大众，慈惠工作仍是传教

的主要方式，这直至主后 1949 年仍没多大改变。

八、非基督教运动

(一九二二——一九二七)

主后 1922 年，继义和团事件后，中国爆发了另一次蔓延全国、且规模更大的反教事件，是为非基督教运动(简称「非基运动」)。

五四运动的影响

在一十年代，知识分子积极要寻找救国之出路，他们积极从西方输入各种的思想，并且热切地学习及推广之。在报刊杂志里，到处都充斥着形形色色的理论和主义；几乎每一个主义在中国皆可找到它的市场及追随者。不过，这种思想上分歧的情况并没有造成知识界的严重分裂。因为一方面，绝大多数新主义新思想都只是停留在推介的层面，并未曾被付诸实际的行动。二方面，此阶段知识分子确认了文化革命和社会革命较诸政治革命为治本和彻底，他们甚至彼此相约不涉入政治当中，仅共同致力于文化及思想上的改造，如此较容易互相接纳容忍。三方面(更重要的是)，不管知识分子自觉他们抱持的思想立场为何，骨子里信奉的其实皆极其类似，都是被称为「法兰西革命」所鼓吹的理性、民主、自由、博爱、科学等精神。这才是他们由衷追求的理想。

但是在五四事件发生后，整个知识界的阵营开始产生巨大变化，其中最重要的是他们又重新被政治化了。知识分子在五

四运动中受到政府的镇压打击，甚或被捕下狱，使他们对北洋政府全然绝望：「内除国贼」与「外争国权」是不能分开来争取的。要救国非推翻卖国的北洋政府不可。此外，知识分子亦发现单单拥有真理并无用处，真理若无自卫能力，则便会被拥有强权的军阀和官僚无情的压制，真理必须靠赖强权的捍卫方得以伸张。因此他们又毅然从文化革命和社会革命的任务中退却下来，重新返回政治革命的道路去。

知识分子被政治化、重新投入政治运动之中，产生第一个直接的影响是他们彼此的分裂。不同的志同道合者组成各样的政治组织和团体，进行各种政治实验，希望将所信奉的理想实现出来。结社组党是此时期普遍的社会现象，当然对日后影响最大的是在主后 1921 年成立的中国共产党了。这些组织对政治形势和救国策略有不同的理解，意见和步伐都不一致，冲突自无法避免。更且为了鲜明旗帜及政策需要的缘故，一切问题都要被两极化、非友即敌，再无缓冲容忍的可能；所以不同政见者往往互视为对立竞争的对象，彼此互相攻讦，势同水火。基督教在此时期被彻底否定，原因也在于此，就好像陈独秀在一十年代末年为文讨论基督教时，还可以将教会的组织与耶稣的人格精神分别开来，批评前者而独独肯定后者的价值。但在不数年后再发表文章时，则已全面地否定基督教了。必须了解的是，此时期对基督教的攻击，并不纯粹是学术讨论，很多是基于反帝国主义这个大前题的需要而有的策略。

知识分子被政治化的第二个影响是，由于他们要求行动，因此迫切需要的不再是一个完美的理想，而是可以具体实践的行动方案，所有思想的价值的评价标准也在于此。这样，许多

在一十年代被视为激动人心的思想，由于在此时期达不到评估标准而遭人摒弃。自由主义是其中一例，它在知识分子及青年要挣脱传统桎梏时曾扮演了重要的导向作用；惟是在救国的当前急务上，则除教育外便提不到任何具体的策略。所以在二十年代，只有少数不参政的知识分子仍然坚持自由主义，其他人大多因其陈义过高、缓不济事而予以放弃了。

如同自由主义的命运一样，基督教的人格救国的主张在此时期也因着找不到实践之途径，无法对应当前的问题，故不复为人注意及重提。若果救国是二十年代中国人自觉最重要的任务，而基督教在其中又产生不到任何功能，则她的存在地位和价值便很易受到国人所怀疑了。

但基督教在二十年代面对的不利情况，尚不仅在于她在国人心中失去了救国的功能。更大的麻烦是，五四运动本质上是一个民族主义运动，是受着日本帝国主义侵略中国山东的权益而引发的；西方列强在巴黎和会私相授受中国的利权，更使国人产生强烈的耻辱感和亡国危机意识，民族主义情绪遂高涨起来。在此阶段，民族主义的主要表达就是维护国权、反帝国主义。特别是当苏俄向中国招手，社会主义风行于知识分子中间后，列宁的反帝国主义理论亦给予国人不少启示，甚至提供了一个将感情理论化的出路。如此在二十年代，反帝国主义成了中国人确认的唯一自救之途，不独国、共两党以此号召人民，即普罗大众在目睹日本侵华步伐日紧一日的情况下，亦对之深信不疑。这种反帝国主义思潮的泛滥，对在华的传教事业构成严重的影响。基督教被指为与帝国主义侵华有关、传教教育被指侵犯中国的教育主权。非基运动便是在这样的思想背景所引

发 的 。

无 神 思 想 的 流 播

在上一讲曾提过，二十世纪传教士在欢迎中国建立新教育的同时，已警觉到世俗主义和怀疑主义的出现。至民国成立后，由于留学归国的人日多，传教士的忧虑便愈来愈成了事实。只要参考自后 1917 年蔡元培写的「以美育代宗教」一文开始知识分子讨论宗教的文字，特别是主后 1920 至 21 年间的宗教问题论战，便可以看到无神思想流播的严重性和普及性。

宗教问题论战是由少年中国学会发起的。他们在主后 1920 年举办一连串的宗教讨论会，广邀中、外学者就「人是否宗教的动物」、「新旧宗教是否还有存在的价值」、「新中国是否还要宗教」等问题发表意见。绝大部分学者皆认为，宗教作为历史的产物已失去了存在的价值；而它原有的社会功能，亦可由 其 他 东 西 所 取 代 。

从这些讨论，一方面反映了国人是以救国为前题，来验证宗教是否有存在的价值；宗教是什么对他们而言并不重要，反倒宗教是否对今天的中国有用才是他们最大的关怀。另一方面他们赖以审定宗教是否有用的标准，其实都是来自西方的无神论思想，如胡适的自由主义、李石曾的无政府主义、蔡元培等的进化观念皆是。二十世纪中国人的反教思想皆抄袭自西方。正如同策纵所言，在非基运动期间，中国人大量引用西方学者的言论来反对基督教，而宗教信仰者亦用西方学者的话来反驳，这几乎是重覆了近三、四百年来的西方社会的宗教论战。

虽然反教者提出的学说各有不同，但总的来说都有着明显的科学主义(Scientism)的特征。在新文化运动时期，科学被广泛接纳和推崇；国人不独对科学的研究和成果全然接受，甚至采用自然科学的方法和价值观来重组他们对社会人生的态度，因而排斥一切违反自然和理性的神话传说，宗教自然不会例外。是以李文森(Joseph R. Levenson)曾这样的指出：第十九世纪中国人反对基督教，是因为她与传统中国相违背(anti-traditional)；但二十世纪中国人的反教，却是指其与现代科学相冲突(anti-modern)。反教思想的转变，反映了传统文化

的 析 离。

无论如何，西方无神思想的输入，即使不会立刻导致与基督教的磨擦，亦会冲淡了上一阶段中国与基督教的和谐关系，为反教连动预备了社会心理的基础。

无神论思想的普遍，可以用一个例子来作结：一位政府官员曾这样对某传教士说：「从前做基督徒的，总爱对别人说他不拜偶像。但今天这个注脚已不再能做为基督徒与非基督徒间的分判了。因为有更多非基督徒是不拜偶像的。」

非 基 运 动 的 经 过

非基运动可以分为两个阶段：第一是在主后 1922 年，第二是自主后 1924 年始，至 1927 年为止。

第一阶段：1922 年 4 月 1 日，世界基督教学生同盟(World Student Christian Federation)在北京借用清华大学召开第十一届年会。各地分会(即基督徒学生运动，Student Christian Movement) 均 派 代 表 参 加 。

在会议尚未召开前的3月9日，一群上海学生以「非基督教学生同盟」为名，反对世界基督教学生同盟借用中国的大学校址开会；他们又攻击基督教为资本主义殖民政策的先导，奴役中国人民。这群学生通电全国各校，要求支持，各地纷纷响应。

3月11日，北京学生成立「反宗教大同盟」，李石曾、蔡元培等人均予协助。3月21日，由为数七十七人的学者以该同盟的名义联署发表宣言和电文，指出宗教对人类的祸害，中国原为无教之国，但近数十年基督教却来毒害国民，故他们组织同盟以对抗之。4月9日，在世界基督教学生同盟大会闭幕的当天，北京大学举行非宗教演讲大会，有三千多人参加，不少著名学者上台发表演说，反教情绪高涨。

当时，中国各大城市的学生及知识分子纷纷成立反基督教运动的组织，可考的足23个，他们彼此并无太大联系；即使是在5月有「非基督教同盟」成立后，也无什么证据说明它确实领导全国性的非基运动。

非基运动开展后，北京大学五位教授周作人、钱玄同、沈兼士、沈士远及马裕藻在3月31日发表「信仰自由宣言」，重申信仰自由的精神，反对攻击基督教。但此时期大部分学者均反对宗教，支持非基运动。至于中国基督徒起来回应的便更少，主要只是广州由张亦镜编辑的「真光」杂志，后来并将反教及护教文字合辑成「批评非基督教言论汇刊」。

非基运动的主要参与成员是受过五四运动洗礼的知识分子和学生。有人认为此运动主要是由中国共产党所策动的，这个

看法并无根据。虽然在某个别地区如广州，支持及推动非基运动的主要是由共产党员陈公博、谭植棠等所办的「群报」，他们不断为文攻击基督教；但是即使在广州，以当时成立不过一年、人数不多的共产党，尚且推动不了整个地区的运动，何况全国？事实上，在二十年代的知识分子中间，抱持「共的社会主义」的人相当普遍，绝不限于共产党员，加上当时资本主义国家侵略中国是一件众人皆晓的事实，而非共产党员制造出来的假象。故此即使中共在主后 1922 年听从共产国际之命、确立了反帝国主义和反军阀两重任务，也不能说所有采取此两种立场的人皆为共产党员，更不能指凡持此等立场攻击基督教者皆由中共教唆。国民党人支持非基运动的也多着里。

4 月是非基连动的高峰期，至 5 月反教言论已逐渐沉寂下来。7 月后，据美国驻华大使史助门(Jacob G. Schurman)所言，民众对非基运动已失去兴趣。第一阶段的非基运动于焉告终，甚至不久连广东「群报」也停办了。

紧随着第一阶段非基运动结束而来的，是一场知识界有关科学与玄学、宗教与人生的大辩论，牵涉的学者相当多，讨论气氛非常激烈。中国社会主义青年团的机关刊物「中国青年」，仍不断有攻击基督教的文章出现。

第二阶段：主后 1924 年，全国反帝国主义情绪高涨，国民党(特别是左翼)与共产党不断鼓吹反帝思想，报章刊物大量出现反帝的文章，甚至连一向保守的「东方杂志」也转趋激烈了。在这样的社会思潮蕴酿下，非基运动卷土重来。主后 1924 年 8 月初，上海一群青年重组「非基督教同盟」，共产党员唐公宪为主席，国民党元老吴稚晖起草宪则。他们召开大会，攻

击基督教的侵略性质，又通电全国要求各界支持。至主后 1925 年初，全国如南京、长沙、广州、苏州、九江、绍兴、太原、宁波、青岛等地相继成立同样的组织。

此阶段非基运动得到国、共两党大力支持。身为中央监察委员的吴稚晖在 8 月上海举行的非基督教同盟集会会上，便曾公开谴责基督教是帝国主义的先锋。由于国、共两党的主要势力在南方，它们都制定了反帝国主义的策略；因此除上海外，广州的非基运动最为蓬勃，行动也远较他地为激进。国民党的党报「民国日报」附刊「觉悟」，每周刊出「非基督教特刊」，共出了 25 期。中共的机关刊物「向导」和社会主义青年团的「中国青年」等喉舌，发表了大量文章，对基督教展开猛烈的抨击。此外，两党的外围青年组织亦纷纷以文字、请愿、通电、集会来参与非基运动，声势极其浩大。

在运动初起时，仍可以看出其基本上是一个自发性的学生运动。但是由于政党已争取并控制了学生组织，很快非基运动的性质便有所转变，成了政党推行它们政策的工具。尤其是社会主义青年团，既以基督教青年会为它争取青年人的头号对手，便大力的推动非基运动，来打击青年会的工作。早在主后 1922 年该团的第一次全国代表大会之上，便已将非基运动列为他们的工作目标之一，并要求团员尽量争夺运动的领导权。惜第一阶段的非基运动很快无疾而终，未能有所作为。主后 1925 年该团举行第三次全国代表大会，通过「反对基督教决议案」，重申要帮助非基督教同盟发展至全国各地，并且预备宣布一切基督徒、教会、教会学校、基督教青年会的罪恶。

由于有政党的策划和推动，第二阶段的非基运动进行得极

有步骤，也更具规模。广州同盟支部在 1924 年 12 月 22 至 27 日，即圣诞节的时期，定为「非基督教周」，动员群众游行示威、散发传单、分队演讲，并到教堂扰乱秩序，强占讲台，强迫听者离场。

1925 年 5 月 30 日，震惊全国的五卅惨案发生，掀起了人民强烈的反帝国主义怒潮，各界相继罢工、罢市、罢课，并要求收回租界、取消领事裁判权。由于排外情绪强烈，不少传教士（特别是英籍的）被迫离开中国；即使勉强留下的，亦面对很大的麻烦，他们不能雇用仆人，食物供应有时出现困难，公开聚会也受干扰。非基运动亦转趋暴力化，有报导某些城乡的基督徒被人逮着，挂上「汉奸——洋人走狗」的牌子在颈项上游行示众，甚至有信徒被杀。

1925 年 7 月 7 日，全国学生联合会第七次会议，议决学生联合会接收非基督教运动，并且订立全国的「非基督教周」，向群众宣传基督教的祸害。是年圣诞节的非基督教周期间，各地都发生了教堂被占、传道人被殴的事件。

在主后 1925 至 26 年间，各地传教学校爆发了一连串的学潮。学潮产生的原因有三：第一、国、共两党企图操纵学生运动，对传教学校亦做了很多工作；尤其是社会主义青年团，早在主后 1922 年便通过议案，要在传教学校内促成平等待遇运动。「中国青年」又发表数篇文章，公开鼓动学生发起风潮，来改造学校。此外，一些外围组织更努力渗入学校里面，煽动学生起来反抗校方。在非基督教周时，更组织宣传队强进传教学校，作反帝的宣传。第二、由于反帝思潮泛滥，非基运动对传教教育的责难，对传教学校学生造成很大的影响；他们不少

怀疑校方办学的企图和诚意，加上经过多次学生运动的洗链后，学生已趋激烈化，遇有任何不平事，动辄以罢课、罢考、退学为要胁。素以校风严谨见称的传教学校，对学生的激烈态度和不敬行为自难容忍，往往以强力压制，冲突乃不可避免。第三、学潮爆发的导火线，通常是校方禁止学生参与反帝的公开集会。学校提出禁止的理由虽然很多，但在中国人看来却只有一个：便是作为由外国人开办的学校，传教士自然不会欢迎学生进行反对他们母国及反对他们的运动。这样，传教学校实施奴化教育，扼杀中国青年的爱国思想的罪状，便昭然若揭了。

传教学校风潮迭起，为数近 60 宗之多，遍布各地。影响之下，学生乃集体罢课及退学，并在社会人士的匿泛支持下另组新学校(如复旦大学之于震旦大学)；一些差会为避免严重事故，亦索性将学校予以关闭(如之江大学、雅礼大学曾一度及永久停办)，甚至有学校因此连校产权也遭地方政府没收的(如汕头华英中学)学生人数大幅减少，单以中学为例，主后 1922 年传教中学学生人数为 11, 000 人，至主后 1927 年减为 5, 500 人。

第二阶段的非基运动蔓延至全国各地，对传教事业造成严重的打击。特别是在国民政府管辖的地区，由于政府对运动予以支持，甚至纵容人民骚扰教会，影响至为钜大。主后 1926 年当国民政府北伐时，北伐军所到处，屡有教堂、医院、学校被占住的事件发生，各地传教士也在领事或差会的命令下离开中国。因此，传教工作在主后 1926 至 27 年间，或停滞或收缩；尤其那些偏远乡间的教堂，不少被迫关门，信徒也流失了。反倒

在军阀控制下的北方，直至北伐军进占为止，非基运动都受到政府的抑制，故所受冲击较少。

在华传教士人数亦大减。主后 1922 年本是来华传教士最多的一年，达 8,300 人；但至主后 1928 年急降至 3,150 人。广东的情况更为恶劣，主后 1923 年有 816 人，在主后 1928 年却仅余 262 人，下跌了六成以上。即使并未离去的传教士，许多为安全计，亦由内陆迁至沿岸的大城市，故对内地的福音工作影响至大。

收 回 教 育 权 运 动

非基运动的其中一个主要矛头，是指向传教教育。

在二十年代提出收回传教学校教育权的团体非常多，他们各有不同的政治和教育观点，对传教教育攻击的重点亦有异，大致上，攻击主要来自三方面。

第一、非宗教教育的倡议：传教学校最初设立的目的是在传教及训练本地传道人；及后虽然教育作为本身的目的逐渐受人重视，甚至盖过了传教，以致产生教育与传教事业脱节的情况。但是，传福音这个目标却始终不能被教育所取代，因为这正是传教学校的基督教身份保证所在。即使在主后 1910 年自由主义的神学思想盛行下的世界传教大会，与会的中国代表仍通过以教育和传教为传教教育的双重目标。

传教学校对宗教课程十分重视，学生必须修读宗教科目，并取得合格成绩，方能升班。又设有频繁的宗教活动，每天早上有聚会，所有员生均须出席，下午有祈祷会、学生青年会的活动不等。此外，寄宿学校还规定学生在星期天必须上主日

学，及参与礼拜。学校希望透过宗教科目和宗教活动，使学生能够在 校 皈 依 基 督 教 。

传教学校的宗教教育，在民国成立后逐渐为教育工作者所诟病。最早提出非宗教教育主张的是蔡元培，他在主后 1912 年发表「对于教育方针之意见」一文中，已提到宗教与教育不能 并 立。主后 1922 年，他正式提出宗教对人格的发展有损，故学 校 不 得 有 宣 传 教 义 的 课 程，不 得 有 宗 教 仪 式，传 教 士 不 得 参 与 教 育 事 业 等 建 议 。

同年 7 月，胡适、丁文江、陶孟和等在济南召开中华教育改进社第一届年会时，亦提出「凡初等学校(包括幼稚园)概不得有宗教的教育(包括理论与仪式)」的议案。他们认为向心志未成熟的儿童传教，是一种罪恶。

蔡元培等人认为教育必须以其自身为目的，不能成为别种企图的工具；又教育的目标是为发展学生的人格和个性，不应特定灌输一套宗教或主义，以束缚被教育者。这其实是一十年代开始在中国盛行的自由主义和民主主义教育思想。持此教育立场的人对传教教育攻击的重点在非宗教教育。

第二、破坏民族感情的指控：自由主义和民主主义在二十年代逐渐被国家主义的教育思想所取代。国家主义者认为，教育必须为国家服务，旨在培养学生的爱国精神，以保国保种，反抗外人的侵略。在这个教育的标准下，传教教育自然大受他们的攻击，指为奴化青年，破坏国民性的工具了。最早提出这个指控的是广东省教育委员会委员长汪精卫。他在主后 1922 年发表「国民教育之危机」一文申明此观点。其后少年中国学会、中国共产党，以至主后 1923 年后聚合而成的国家主义者如

陈启天、左舜生、余家菊等，皆有相同的主张。

他们指出，传教学校一方面灌输崇洋媚外的思想，又限制在校学生的政治活动，使他们成为头脑简单奴隶成性的民族，任由外人宰制；另一方面又向学生施利诱，如为他们介绍升学、就业，以至出洋，使他们甘愿受洋人役使。此等指控往往是难以断其是非的。不过从中可以看出，传教学校之受到民族主义者的攻击，已不再是由于课程内容与中国文化不相吻合，而是压根儿因为它是由外国人所开办的学校；传教学校之被指奴化学生，亦不在于学校没有教导学生关怀中国，而是在于校方限制学生参与反帝国主义的运动。正如前面所说，二十年代民族主义已被约化为反帝国主义，故传教学校之不让学生反帝，就是彻底地禁止学生爱国了。

第三、施教育主权的坚持：国家主义者既认为教育必须为国家服务，则施教育便成为国家所应独有的主权。国家对于国民教育应有全盘的规划，并有权去厘定教育的宗旨及方针，创制学制系统及各级教育事业，监察及处决不合法的私立学校。这些主张，矛头都是指向传教教育的。

在传教学校于中国设立之初，中国根本尚未有同类型的西式学校，遑论有国家的教育系统及学制了。因此，不同的差会都是按着其母国的学制来发展在华的教育事业的，它们既未得中国政府承认、也不受其监察。即使是第二十世纪满清政府成立了学部，建立起自己的教育系统后，为了避免麻烦之故，在主后 1906 年学部发给各省的咨文中，还是采放任的政策，毋须外国人在华开办的学校立案。至民国成立后，虽然早在主后 1912 年教育部已规定各级私立学校必须呈报批准，方可设立，

但并未强制执行，传教学校也多不遵循。

在华的传教学校，特别是传教大学，反而往往向设立该学校的差会所属的母国注册。例如岭南大学于主后 1893 年开办前，便先在纽约州注册；及至主后 1917 年该校正式升格为大学时，再向纽约大学评议会 (Regents) 提出申请批准颁授学位。这种做法的目的是为了使学校取得国际上被认可的地位，以方便学生将来出洋升学。但问题是，传教学校的校董会在外国、校长是外国人、学制是外国的，连学校也在外国注册，那它不仅是在外国人在华开设的学校，从法理上看简直是在华的外国学校了。

立案问题尚不是刺激国人的最大原因；反而是传教中、小学的庞大数量，以及自成系统，才使他们侧目。各差会在华建立了众多的学校，为了节省资源、及升迁制度配合起见，这些学校纷纷在第十九世纪末走向系统化。系统化最高峰的是在主后 1921 年，北美国外传教会议顾问研究委员会 (Committee of Reference and Counsel of the Foreign Missions Conference) 经中国基督教教育会的邀请，派遣了一个庞大的教育调查团来华，全面检讨在华的传教教育事业。此调查团最后写成一报告书，建议将全国各级的传教学校统一起来，建立一个完整的教育系统；而且有一个全国性的学校分布计划，由一个独立的教育行政机构，指挥管理所有传教学校。这个规划极其宏伟，理想也甚远大。但是在一个主权国家之内，建立一个完全独立于教育部以外的全国性教育系统，就未免侵害了该国的教育完整性，干犯了她的教育主权。对于民族主义高涨的二十年代的中国人，不啻是一大挑衅，特别是该报告的完成日期是在主后

1922 年 中 ！

以上我们看到了不同团体要求收回传教学校的教育权的各种原因。事实上，在二十年代，收回教育权、禁止宗教教育已成为教育界的共识。中华教育改进社及全国教育联合会，不断向政府施加压力，要求全面取缔传教学校。国民党在主后 1926 年 1 月召开的第二次全国代表大会会上，也通过了「在国民政府势力范围内尤应积极收回教育权」的决定。

主后 1927 年国民政府奠都南京，成立「大学院」，任命反对宗教及宗教教育最力的蔡元培为大学院院长。于是陆续制订各种私立学校条例，规定学校必须向政府立案、校长必须由中国人充任；董事会成员中中国人名额须过半数，外国人不得成为董事会主席；宗教科目不得列为必修科，不得强迫学生参加宗教仪式等。

嗣后，又再加添各项细则，如在主后 1929 年第二届全国教育会议之上，通过取缔非中国人设立小学的决议案，小学必须完全由中国人开办和管理。8 月，教育部又颁布规定，将校董会的外国人成员减为三分一以下，小学完全禁止所有宗教活动。及后，福建省教育厅长首先禁止在初中开设宗教选修科，理由是根据政府的课程编制，初中并无选修课程。此举后为南京教育部认可。换言之，从小学到初中的九年内，不得设有宗教教育。

种种对传教教育管制的法令和措施，都使传教士认识到，在华开设教育的黄金时期已成过去。虽然大部分有历史及规模的大、中学校均在立案后续办，并且由传教学校 (Mission School) 改组为基督教学校 (Christian School)，但是新的发展就非常鲜

有了。例如至主后 1931 年，经教育部核准立案的基督教大学(包括天主教在内)共有十三家：金陵、沪江、燕京、东英、岭南、辅仁、齐鲁、武昌华中、协和医学、金陵女子、福建协和、三江文理、湘雅医学。此数至主后 1949 年皆有减无增(抗日战争后信义宗欲筹办大学，但未成事实)。小学方面，由于完全不可能设立宗教课程及活动，不少差会乃干脆予以停办，故缩减的数字颇为惊人。传教士认为，与其花钱在这些不能传福音的工作上，不若集中资源，开办中等以上的学校好了。

非基运动的结束

主后 1927 年，蒋中正展开清党行动，扫除共产党分子及激进派，并大力压制各地的社会运动；共产党人于城市策动武装冲突失败，被迫逃至山区，在工人及学生中间的活动也要转至地下进行。在这样的政治形势逆转的情形下，原由政党推动的反教运动遂受到遏止；虽然各地仍有零星的反教事件，但在不数年间即全被取缔。前后绵延五载、破坏性极强的非基运动于政治压制下于焉结束。

及后在宋美龄的带引下，蒋中正皈依基督教。这对基督教在中国的发展产生了很大的好处。在国民政府统治下，中国再无大规模的反教风波，政教关系良好；并且如基督教青年会等亦得以积极地参与中国社会的建设。表面上一切压力都已消除，非基运动已成历史陈迹了。

但是，作为二十世纪一次庞大的反基督教事件，非基运动的影响却至为广泛而深远。首先，它是一个大规模的群众运

动：两次的号召，都立即得到国人的热烈支持，参与人数极其众多。就以第一阶段为例，自上海学生于3月9日发出通电后，迅速得到各地的反应；而在4月21日北京召开的大会上，竟有三千多人参加。可见其背后有群众心理的一致趋向。

其次，非基连动也是大部分知识分子的共同思想：在非基连动前后，有科学与人生、宗教问题等讨论，参与讨论的人极多，几乎囊括了所有当时有名的学者：胡适、陈独秀、张君勱、丁文江、梁启超、朱经农、张东荪、吴稚晖、蔡元培……等。其中只有少数肯定宗教的价值，而对于基督教予以肯定的，几乎绝无仅有（基督徒除外）。这些人所信奉的学说和主义都不同：自由主义、无政府主义、人文主义、实用主义、功利主义、马克思主义……。但是，持不同政见和学说的知识分子，竟不约而同地攻击基督教。这种情况，实在不能任意地一笔勾销，必须加以正视。

再者，除了部分时间之外，非基运动大致上不是采用暴力的方法，而是以理性及学术的讨论、笔战或游行演说的形式来表达的。如此更使它的影响容易传递下去。在三、四十年代不少作家的作品中，反基督教的倾向还是俯拾可见。非基运动对基督教的种种责难，在今日看来仍有相当大的有效性和吸引力，教会若不予以正面的回应，就只会让此等攻击继续存留下来，成为我们未清付的账单。

在下一讲，我们将会看到三十年代基督徒对非基连动的指控所作的种种回应的努力。

九、回应与本色化探讨

(一九二七—一九三七)

非基运动对基督教的攻击

非基运动期间，国人对基督教展开了猛烈的攻击。这些攻击是多方面的，总括而言，约有以下几项：

一、对一切宗教(包括儒教、佛教)的批评：

1. 宗教是迷信，是反科学、反理性、反知识的。
2. 宗教使人逃避现世，只顾来生，因而成为人民的鸦片；减低人民积极面对现实、改变现实的能力。这样往往亦成了统治者麻醉人民的工具。
3. 宗教在现代社会已无存在的功能，它是过时的产物。
4. 宗教通常具有高度的排他性，蔽锢人民的思想，使他们拒绝接受新知，因而不能进步。

二、单针对基督教的批评：

基督教是帝国主义侵略中国的工具：这个说法虽源于共产党理论；但在当时既然民族主义的内容就是反帝国主义，则持此看法者便不一定是共产党人。此看法基于以下三个原因：

(a) 中国正面临帝国主义的压迫；除日本外，压迫中国的帝国主义国家就是要将基督教传给中国的国家。

(b) 历史上，基督教是伴随着帝国主义来到中国的。在二十年代，传教事业仍是在不平等条约的保护下。

(c) 差会在中国拥有大量学校、医院及种种慈善事业，吸引

了广大群众。他们即使不成为帝国主义的走狗，也会因此而有亲英、亲美的思想；最低限度减少了国家精神。

(d)宗教都具排他性，但基督教的排他性尤为厉害，除天主教与更正教势如水火外，不同宗派间也互相攻讦；如此妨碍了中国人的团结，对他们要一起探索国家的出路不但无益，反而有害。

这些指控在中国社会上产生极大的震荡和回响。它们都不是纯粹的学理问题，而是有所因应，在历史里可找出其根源线索的，故要答辩并不容易。基督徒在二十年代末期至三十年代，一直在努力以行动来答辩此等攻击和挑战。

回应的路向

基督徒到底如何回应国人的挑战呢？他们选择了那些路向？这些路向又企图解答什么责难呢？要回答这些问题，最好是借助主后1926年China Christian Year Book一篇由编者所写的文章“Characteristic of Christian Movement”。文内指出，中国人对基督教的挑战，使基督徒产生两个自省式的问题：第一是「基督教是什么？」(What does the Christian Religion mean?)、第二是「基督教在中国人的生活上占有何种角色与功能？」(What is the place and function of the Church in the life of China?)这两个问题，正好总括了基督徒要努力的方向：

在当时的中国，基督教被指为迷信、反科学、反理性。因此基督徒要回答的是：基督教是什么？基督教的中心信息是什么？基督教的本质是什么？又基督教除了那些所谓迷信的超自

然成分外，还有什么？由于二十世纪是科学主义泛滥的时代，一切神迹奇事皆为国人所否定，即基督徒亦难以招架；再加上西方此时期自由主义的神学思想盛行，对圣经的超自然部分亦不重视、甚至予以灵意化的解释。是以就「基督教是什么」作答辩的，多数都持了自由主义的若干或全数观点，认为神迹并无特殊意义，基督教的重点和主题也不在这里。他们认为基督教的本质其实就是耶稣基督的博爱精神，这种博爱精神无论在任何情况下，都是中国急需学习的。

对于「基督教在中国人的生活上占有何种角色与功能」此问题，可以再细分为以下三方面，以待基督徒作答：

一、教会与社会的关系：基督教到底是否人民的鸦片，使他们只顾来生、不顾现世呢？基督教的现世意义何在？对中国人的生活有何贡献？

二、教会与国家的关系：第二十二世纪的中国，无论在政治、经济、社会等方面，都陷入绝望的困局中；中国人急于要的是国家的重建，及自强自救。在这个大方向之内，基督教有没有存在的地位，所占的角色又为何呢？

三、本色化的问题：基督教是一个外来的宗教，或者更不客气的说，是帝国主义国家带来的宗教。在当时中国人亟亟要求抵抗帝国主义的侵略，那基督徒应站在那一边？为了使基督教与帝国主义划清界线，必须使教会脱去外国的性质；即是说，本色化的教会必须要建立起来。

回应模式

在简括地说明了非基运动对基督教的攻击及基督徒需要回应的方向后，接着我们便逐一介绍基督教会在一、二、三十年代的变化。这里必须澄清的是，以下所缕述的各项事工并不必然是针对非基运动的挑战的，事实上也没有任何事工是纯粹回应性、而没有教会内部的发展需要和动力去促成的。笔者在此并非要提倡「挑战一回应」这个简单的解释方法。将一、二、三十年代基督徒的努力与非基运动拉上关系，只是一个方便的做法，以便将这些事工所要达成的目标浮显出来；并且我们也可相信，非基运动对基督教的攻击，若不是知识分子凭空杜撰的诬陷，就必然基于某些(片面的)事实和存在的问题，而这些事实和问题也必然是当时基督徒能够看见，又愿意起来面对解决的。非基运动在此也许只扮演了将问题要解决的迫切性提高了吧。

所以，以下当我们浏览各项事工时，也会首先交代它们的内在产生因素及一些历史发展的背景，而不会仅局限于主后1927年之后。

一、教会合一：教会合一的问题很早被提出，而且也非常重要。基督教的分裂、宗派间的互相排斥，一直是被人诟病及攻击的地方；宗派间的互不闻问，也使基督徒不能团结合作，以对应当前急剧转变的外在形势。更重要的是，宗派的存在，明显地带着西方差会的色彩；例如巴色会、巴陵会、伦敦会、安立甘会……等，连名字都标志着是外国的东西，如何不令人产生抗拒？

合一运动可以分为两方面：一是宗派的合一，如前述长老宗、圣公会、信义宗等，也有宗派间的合并。二是事工性的合

作，如前述的基督教教育会、中华续行委办会等。这些合一性的工作又开始甚久，但在二、三十年代，却又有突破性的发展。

首先在宗派合一方面，此时期大部分的宗派均谋求使国内由不同差会建立的教会合并在一个教会系统之内，并组成全国性的联合会以统筹协调；此外又将宗派的名字易作较合中国文字习惯的叫法，或在宗派名称前冠以「中华」二字。不过在这里特别值得一提的却是中华基督教会的成立。

自主后 1918 年 4 月开始，长老宗与公理、伦敦二宗商讨合并的可能；后逐渐加以扩大，至凡愿意加入的宗派均受欢迎。至主后 1927 年，一共有十九个宗派参加，统一建立中华基督教会；并于 9 月召开第一次正式的全国大会，成立总会。于是，中华基督教会成为中国最大的宗派。

中华基督教会的组成一直以来都成为中国教会合一运动的典范，但其成就却不是遽然达致的。特别是在三十年代刚组成之时，由于每个宗派以至每个差会仍在经济上和人力上负责其原来建立的教会，又每个差会仍维持传教根据点—基地—总部，以至全国性的指挥中心及母国的差会议会的隶属关系，形成在组织上错综复杂、行政上架床叠屋。这个组织情况甚至曾被主后 1930 年美国平信徒宣教调查团引用来做为说明合一事业不真实的例子。

至于在事工的合一方面，最重要的当然是基督教协进会的成立。主后 1922 年，中华续行委办会在上海召开基督教全国大会，议决成立基督教全国协进会。该会主要为顾问及联络性的

机构，负责计划、调查、研究等工作，并探讨一些新的路向及工场，特别是农村重建工作、大型的布道计划等。在抗日战争前，该会共有十六个宗派的教会参加，包括 30 万信徒，终占全国信徒人数 61%。

在协进会及一些地区教会的推动下，三十年代还有许多联合性的事工，如协和大学、江西黎川的农业改革、华北农业服务社等。事实上，教会在事工方面的合作远较在组织上的合并为易；这些合作计划主要是由一些超宗派的事工性机构(如协进会、青年会以及教会大学等)来策划及推动的。这种情况与今日并无大大的分别。

二、自治自养运动：许多人一提到「三自」便谈虎色变，但其实三自绝不是由某党新发明出来的。早在主后 1877 年的全国传教士会议上，宁波长老会的白达勒(John Butler)已提出自主、自养、有本地牧师的教会，是使基督教植根在中国的最大保证，同时中国人对基督教是洋教的抨击也会减少。在主后 1890 年的传教士会议内，中国教会的自养问题已成为会议讨论的其中一个主题。在主后 1907 年的百周年纪念大会会上，更通过传教士最终要建立一个完全有自主权力的自治及自养的中国教会的决议案。可见，三自不仅是中国信徒的要求，也是来华传教士的共识；此名词日后如何被误用是另一回事，总不能抹煞此要求的迫切性。

在民国以前，一些中国信徒已建立起若干自立教会，包括厦门由英、美两个长老宗的差会所开设的教会，在主后 1862 年后成立以华人为主的自立闽南大会；主后 1881 年席胜魔在山西邓村开办的福音堂；以及在第二十个世纪开始，有部分地区的基

信徒脱离原来所属的宗派，在北京、天津、烟台、济南、青岛等地，逐渐建立起当地的中华基督教会(这与1927年由长老、公理、伦敦等宗派合并而成的中华基督教会并无关系)，并欢迎所有宗派的华人信徒参加……等。

不过最重要的，仍推主后1906年由上海闸北长老会堂俞国楨牧师发起组织的「中国耶稣教自立会」了。该会以完成华人自理自养为目标，得到各地基督徒的响应。至主后1920年，全国共有十六省、189个自立会的会所；并于同年6月，召开第一次中国耶稣教自立会全国联合大会，组织了中国耶稣教自立会全国总会。自立教会发展至顶峰时期共有六百多间教堂；但因国内政治动荡、经济困难，在三十年代逐渐萎缩，至主后1935年仅剩下二百多个堂。

民国以后成立的自立教会就更多，规模较大的是真耶稣教会及聚会所。

真耶稣教会成立于主后1917年的北京，创办人是山东长老会的张灵生和张巴拿巴，以及伦敦会的魏保罗。他们深信在当时中国大部分基督教会与圣经相违背，因而开始独立传教，并建立教会，称为真耶稣教会。最初仅限于河北、山东二省，后遍布华南华北等地。主后1926年该会成立总部于南京。教会发展非常快，至抗战胜利后国内外的教会及祈祷处共有一千处，信徒约八万人。

聚会所由倪柝声等建立，主后1928年首先在上海擘饼聚会；其后此小团体渐渐发展，在各地建立聚会点。他们否认自己属于任何宗派，而只是一群奉主名聚会的人，所以没有任何名称；后来因为要向政府登记，乃用了「基督徒聚会处」或

「教会聚会所」等名字；又由于他们在未有名称前使用一本「小群歌集」，故亦被称为「小群教会」。聚会所由上海开始发展，逐渐遍及全国和海外，至主后 1949 年已有七百间教会，擘饼信徒超过七万人。

此外，还有主后 1921 年由敬奠瀛等在山东泰安马庄发起的「耶稣家庭」，以及一些个别性的教会、如王明道在北京的基督徒会堂等。

从上面提到的各种自立教会，大致上可以看到它们都是由一些中国传道人或基督徒带领，脱离原有由差会建立的宗派，组织自立的教会。这与一个宗派内的某堂会因著会友增加、经济足以自给而向宗派申请自立的情况完全不同；因为后者虽然自立，却仍留在该宗派内，但前著却是另组一个新宗派。自立教会的领袖，可能是因着与差会或传教士有过节、或对现存的宗派感到不满，才脱离原属宗派而自立；故此他们对外国的礼仪和神学思想反叛较大，例如组织独立、传道人毋须按立、守圣餐时以擘饼形式等。自立教会通常有较大幅度的本色化。

自立教会另一个特色是创办人多数是一奋兴布道家，在信仰方面强调感情的投入过于理性的知识；加上他们在管治教会时，采取家长式的方法，管教与示范兼施，并以学徒制度来训练信徒；教会与西方宗派（乃至整个教会历史传统）的割裂，形成他们就是最大的权威。结果造成教会有反学术、反神学及非历史化的倾向。也因着他们全然否定西方神学的传统的缘故，他们多数自称直接从圣经了解所有信仰的真理，故释经方法是字面的解释（literalism，甚至只是中文翻译的字义）。不过，他们信仰的重点亦不在神学思想上，而是在生活的应用上。他

们很强调行为的改变，例如王明道认为重生有两个层面的意义：一是不再受肉体死亡威胁；二是活着的人有具体的改变，因有圣灵帮助，人可以达到从前做不到的道德行为。所以，加入基督徒会堂的人必须重生，而重生是从行为可以识别的（注意：这不等于行为主义）。这看法其实与中国人的信仰着重点很接近。

教会的自治自养运动，并非是因非基运动而起的，可是其发展也与国人的反教情绪有密切的关系。在二十年代非基运动最激烈的时候，也就是教会自治自养最迅速最蓬勃的时期；特别是因为民族主义高涨，排外及反教情绪激烈，许多外来的传教士纷纷由内地往沿海的省分撤退，造成这个时期差会的事业衰退，本土独立教会乃乘时而起，大力开展工作，故这是教会自立发展的黄金时期。

在二十年代末期至二十年代，由于民族主义对基督教的攻击放缓，教会自治自养的努力也放慢了。不过由于三十年代初世界性不景气开始，来华的传教士及金钱有显著的减少，导致教会事业面临困难，很多工作如医疗、教育、慈惠等均告萎缩或停顿，很多从前受差会资助的教会也要被迫自养。在这过程中有一部分教会要把受薪的传道人辞退，并募集一些义务人员去取代全职传道。

三、华人传道工作：早在一十年代便有不少中国信徒自发性的布道组织，如中华国内布道会等，这里无法一一介绍。此时期值得一提的是宋尚节及伯特利布道团。伯特利布道团是在主后 1925 年由石美玉医生及胡遵理教士创办。主后 1931 年宋尚节加入，当时的领导人是计志文。他们的布道工作足迹及全

国、以至香港及东南亚等地，效果极佳，信主人数极多，也帮助了不少地区教会得到复兴。

另外，协进会在三十年代初推动的「五年运动」也很重要。主后 1929 年春，协进会在广州、上海、沈阳、北平及武昌等地召开分区退修会时，建议全国教会共同努力，务求使中国教会在五年内有质和量的增长。同年五月，协进会召开第七届年会，正式通过上述建议，五年运动就此展开。五年运动的目标有二：培养信徒、广传福音。理想是在五年内，使信徒人数增加一倍。当时有一口号：「求主奋兴你的教会、先奋兴我。」工作内容包括布道、宗教教育、基督化家庭的推动、识字运动、推动受托主义、青年工作及乡村重建等。成果据说令人满意，但显然并未达到令信徒人数增长一倍的目标。

至于其他布道家如王载等，及地区性的教会布道工作，这里都从略了。唯一要注意的是二、三十年代的中国教会，确实兴起了不少奋兴布道人才，他们或如王明道、倪柝声等建立教会、或如宋尚节专门作游行布道，都对教会产生重要影响；并塑造了日后信徒的属灵观念和信仰模式。他们多数都不接受固定月薪、仰赖信徒的爱心接济，过信心的生活；这种传道人的给养形式在当时曾吸引了不少人的向往和模仿，对现有的制度也造成相当大的冲激。对中国教会的整体发展而言，他们的影响力，无论是在传教效果乃至信仰的典范作用，都已盖过了同时期的所有传教士。

四、本色化(Indigenization)：本色化工作是指将基督信仰与传统文化连上关系，尽量泯除彼此的歧异和冲突，消除不必要的误解，使之能和谐协调地互存互长。其中包括在礼仪上

及神学上两方面。

关于礼仪上的本色化，其实早在第十九世纪已有不少传教士朝此方向努力，如教堂以庙宇形式建筑、传教士穿华服、遵守华人习俗男女分坐……等。凡此皆欲避免使中国人对基督教产生不必要的误会，妨碍福音工作的推行。至第二世纪初一些中国基督徒学者如刘廷芳、许地山、蒋翼振等尝试朝礼仪本色化的方向而努力，他们倡办「紫晶」杂志，发表许多由中国信徒写作的诗歌、祷文，并探讨适合国人崇拜仪式，其中有若干突破和成就。此外，如「普天诵赞」等诗集所收录部分由中国信徒创作的歌曲，也成了脍炙人口的作品。

神学上的本色化分歧路线极多，难以在此全面交代。大致上有两个层面：一是处理基督教与中国文化的关系，二是由中国人写出一套符合他们的思路和关怀的神学。直至四十年代末期为止，除赵紫宸在第二个层面的工作略有建树(如「耶稣传」便是由中国人的角度来重新诠释耶稣的一生)外，其余的努力仍主要集中在第一个层面上。

要整合基督教与中国文化，做法有多种：有从最原始的「人有我有」主义(Me-tooism)入手，即强调基督教讲的东西，中国人很早已讲遇；反之亦然。以此来认定东、西方圣人心本相同，消除国人对基督教的抗拒。例如指出基督教之上帝即中国古时的「天」、基督教与儒家文化同样注重孝道、中国的「仁」即基督教的「爱」、两个信仰皆有「己欲立而立人」的道德金律……等。比较进一步的，是看到传统文化与基督教的分别，各自有其独特性质，因而主张互相补充。补充之法有二：一是指出儒家文化在那些地方有缺陷(如缺乏超越神观、对

人性的黑暗面体会不足)，和基督教可有的贡献；二是将基督教的「西方文化外衣」脱掉(如「非希腊化」的主张)，还原一个原始基督教来，与中国文化结合。这些做法各有一定的成就，但也有许多假设是值得商榷的。

提到神学上的本色化，不能不提北京证道团。该团成立于主后 1920 年，由一群基督徒知识分子组成。目标一方面是证道，证明基督教如何与时代精神相适应；二方面是要改革教会内部的问题，如教会的信仰内容、组织、制度、仪式等。他们办了一份刊物：「生命」月刊(后与另一份刊物合并，易名「真理与生命」)。

五、关连化(Contextualization)：关连化是指教会如何面对及回应时代的处境和问题。这其实即是前面提过的「基督教在中国人的生活上占有何种角色与功能」的问题，包括社会(社会改革)和国家(救国问题)两方面。

第十九世纪传教士来华时，多半抱持欧洲的敬虔主义及美国奋兴运动的思想，强调世界的腐败、个人灵魂的得救、以及对永生的盼望；基督教对社会的承担不大。但至十九世纪末二十世纪初，来华传教士不少受到美国的社会福音(Social Gospel)的神学思想影响，认为福音除灵魂外，对人的肉身幸福(material well-being)也要有直接意义。故此传教士一方面致力于个人布道，另一方面亦参与中国社会的改造工作，其中最着力的是教育；因为教育改变人心，从而改变社会，这是社会福音最能达到理想的途径。在主后 1920 年以后，传教士投身教育事业的超逾总人数的一半以上。

社会福音思想也影响着一些中国信徒，如吴耀宗、赵紫

宸、吴雷川等。他们对信仰的意义有相当社会性的理解，并且强调精神重建作为社会重建基础的观念。青年会也可以说是社会福音的主要阵地，它推动了很多社会改革工作，例如扫除文盲、公民教育、社会救济等，在主后 1920 年开始，又推动工人运动，成就不少。

不过，在这里必须注意的是中国信徒所信奉的其实和美国的社会福音不尽相同。他们无疑曾受其中一些思想所影响，但是在中国现实的环境中，他们却绝不可能产生像美国人一样的乐观，认为天国可以实现在地上。他们着重福音的社会意义，无是因这是当时中国最迫切的需要吧。在三十年代以后他们且渐渐产生一观念：信徒应该参与社会，但不应抱太大期望，因为在人犯罪后，社会已经是一个罪恶的社会了。

如同中国知识分子的转变一样，第二世纪的中国基督徒也经历由文化取向的关怀(Cultural oriented)到社会取向的关怀(Social oriented)。他们最初认定福音对中国的贡献在改变国人的自私、软弱、无能，从而改变整个社会。基督教的信仰核心就是基督本身，是基督那种勇敢面对罪恶、向恶势力挑战、对真理抱有极大执着与毅力、热爱人类的精神。他们认为这种精神可以激发及鼓励国人去面对社会、改造社会。与此同时，他们也积极关心本色化的问题，基督教如何与中国文化、特别是中国人的思想生活相调协，对此作的讨论很多。但是，至二十年代末期，精神重建及本色化的讨论已逐渐减少，这不是因此等问题已获解决，或有任何成就；而是教会领袖已从本色化问题的关注转到对社会的具体问题的探讨，如基督教与革命等。最明显的例子是主后 1936 年吴雷川写的「基督教与中国

文化」，讨论的最主要不在基督教与中国文化的关系，而是替基督教找革命的基础。

基督徒的社会改革工作很多，如禁毒、禁酒、禁赌、救灾、改良风俗等，并成立多个组织如「中华民国拒毒会」、「道德会」、「南京改良会」等，以董其事。不过特别值得一提的是此时期的农村改革运动，包括晏阳初的「中华平民教育促进会」及徐宝谦的江西黎川实验计划。

晏阳初为美国耶鲁大学毕业生，于主后 1918 年第一次世界大战时曾参与在法国为十余万在战场力役的华工的服务工作，目睹国人文盲及缺乏知识的痛苦。主后 1920 年回国后，得青年会的支持，在华中、华北、华东三处试验推行平民教育运动，旨在扫除文盲。主后 1923 年，成立「中华平民教育促进会总会」，以农民为主要服务对象。主后 1929 年，以河北省定县为试点，作大规模的农村调查，及有系统的改善种籽、平民教育、社区卫生等工作，全面改革农村。及后「定县实验」推行至四川、湖南等地。抗日战争期间，「平教会」绝大部分工作被迫中止。至主后 1947 年，晏阳初赴美奔走而成立「中国农村复兴联合委员会」，对日后台湾的农业发展有重大贡献。大陆变色后，主后 1952 年，晏氏破平民教育运动国际委员会派至菲律宾，在那里进行农村改革。至主后 1967 年，更在菲成立「国际乡村改造学院」(International Institute for Rural Reconstruction)，替第三世界国家训练农村重建的人材。晏阳初一生为平民教育和农村重建奋斗，贡献至伟。

至于徐宝谦则是纽约协和神学院及哥伦比亚大学毕业，主后 1924 年回国后先在青年会工作，后全职在燕京大学宗教学院

任教。主后 1922 年协进会成立之初，已组织了「农村问题和乡村生活委员会」，开始教会的农村改革工作。主后 1934 年，国民政府将共产党的势力逐出江西后，决定重建此省的农村；蒋宋美龄建议交由教会负责，并负担经费的一半。结果协进会愿意承办；9 月，黎川实验区计划开始。主后 1935 年，徐宝谦自美回国，被邀出任黎川实验区的总干事；他甚至毅然辞去燕大教席，全家迁至黎川，过朴实的农村生活。但至主后 1939 年，陈氏因故被迫辞去总干事职，黎川实验计划不久也失败。

除了社会改革外，基督徒也努力面对中国人的苦难，反抗帝国主义的压迫。非基运动期间，基督徒纷纷要求废除不平等条约；特别是在五卅惨案发生后，有基督徒组织了「基督徒联合会」、「基督徒沪案后援会」、「基督徒废除不平等条约促进会」，并声明谴责帝国主义的暴行。一些传教士也积极鼓吹废除不平等条约。青年会于此时期，大力推行公民教育，以增强国人的公民意识。在三十年代，当日军加紧侵略中国，华北陷在战火中时，青年会与上海各教会团体，组织了「基督教战地难民救济会」，以及组织战区服务全国委员会，从事战区服务工作，如劳军、征集物资等。

要检讨关连化工作的成效是相当不容易的。一方面中国基督徒在此时期各项工作皆非常努力，孤立地看成就也不少；但另一方面总的来说，却没有达到原来的目的。主要原因仍在人力及资源不足、时间有限上。在中国那个危难的环境中，任何改良性的工作都不可能产生很大的效果：全国性的经济困难不会因一些救济工作便得改善，农村经济破产也不是一些农业改良或合作社的成立就能解决。因此，从短期性的目标着眼，这

些工作皆有其不容置疑的价值；但若参与者努力的目标是要企图借如许的行动来救中国时，则其成效便很易受动摇。一个县的农村改革尚要耗上十年八载的时间才有少成，那一个省、全国又当如何？例如徐宝谦放弃大学教授职位走到农村从事改革的实验，牺牲不可谓不大，但结果却失败而回。这个失败带来的挫折不能不使人怀疑社会改革在急剧转变、千疮百孔的中国是否可行。

此外，基督徒在从事社会改造时，必然地会发现许多问题其实是与整个政治、经济、社会的制度有关，而非孤立地存在。因此片面的改造或针对个别的社会问题的处理，实在无法扭转全局的命运，改变整个不合理的制度。这是改良主义者的限制。在三十年代以后，有部分基督徒乃从社会改革的奋斗转向政治革命，要求对中国作全盘的改造。

参与关连化工作的基督徒，固然在神学思想上受着西方的自由主义和社会福音的影响；但其对中国社会问题的种种看法，以至基督徒应有的行动，却主要不是受任何神学思想的指导，而是在实际参与中的体认和抉择，并且逐渐转变乃至确认他们的路向。因此，要分析他们的思想，单单追溯他们的神学渊源是没有意义的。举一个实际例子，吴耀宗在三十年代其实已有转向政治革命的倾向，但此时作为一个唯爱主义者 (Pacifist)，他仍然拒绝接纳暴力革命作为达致理想的手段。但是在四十年代中叶，他开始接纳暴力革命的形式。这转变并非基于任何圣经或神学的理由，纯粹是现实的考虑。他发现，不管我们高兴与否，暴力已存在于世界中；所以基督徒只有两个选择：一是以暴力去消灭暴力，二是放弃使用暴力而让现存

的暴力继续存在。当然他自己抉择了前者。

因此，将他们简单地并入什么派的神学阵营，并以此来解释他们的行为，必然地会带来很大的误导；正如我在前面说过，中国并无真正的社会福音派一样。反倒我们要指出的是，正因为这些关连化的工作主要是回应性、要使基督教适切中国的需要，并且现实的考虑才是真正左右其行动的抉择，所以才产生严重的危机：缺乏自身的神学反省、信仰的独特性失去，甚至容易为外间的挑战所动摇。悲剧往往由此产生。

还有一点是：关连化工作只集中在少数基督徒学者或基督教机构之内，如协进会、青年会及基督教大学(金陵、燕京、岭南等)身上，并没有广泛地普及教会。这除了造成此等工作的支援不足外；由于对基督徒身份及教会在世的角色有不同的理解，教会分裂为两个阵营的情况更趋明显：一派是具有强烈奋兴运动性质的保守派，关心的是人的灵魂得救，不对社会问题作具体直接的回应，因为这不是教会的主要任务。他们亦相信，人在社会里有的问题只是其属灵问题的副产品，虽然信徒在社会上有应尽的责任，但最大的任务就是传福音、叫人重生，这才是解决社会问题的至终办法。另一派则是自由派，主张信徒要参与社会改革，实践基督爱的精神，并使社会福音化；他们认为这是教会对社会最大的责任，也是信仰对中国的意义。

十、抗战、内战与改造

(一九三七—一九五七)

主后 1937 年，抗日战争爆发。由此往后的十多年间，中国都羈缠在外战与内战中，政治动荡、经济破产，人民生活极其困苦。基督教会在此亦不能免疫于中国的苦难之外，并且也是在苦难与交困当中挣扎图存。

沦陷区的教会情况

芦沟桥事变，日本发动全面侵华战争。不一年间，整个华东全部陷入敌军手中，中国政府西迁重庆，而与日方转战于华中之间。整个国家遂分成沦陷区与后方两部分。

在北方，天津和北平迅速陷敌，中南部的上海和南京也在数月间失守；故在这些地区的教会根本无太多准备和安排撤退的机会，很快便随着政权的转移而在日本成立的傀儡政府的管治之下。反而在武汉、广州等南方地区，因着要到主后 1938 年 10 月才告失守，几乎有一年时间可作各种的部署。因此一些基督教机构、特别是各有传统又有规模的大、小学校，便可以迁到香港、澳门或内陆续办；仍然留在沦陷区的传教士及差会亦得以在之前作出安排，继续发展或将教产挪移做其他用途。

直至主后 1941 年底为止，英、美等国由于在中日战争中仍保持中立国的地位，故此属于差会所有的教产乃得以保留；甚至在日军未进城前美军已派兵员进驻，保护美人物业，以免受到入城后的烧杀抢掠所波及。传教士也可以自由出入，继续传

教工作。不过，除美国差会并未受到什么影响外，其他国家都因欧洲战幔逼近、经济不景而大量削减对华的拨款；在外援短缺的情况下，传教事业被迫缩减。德国差会的情况尤为恶劣，早在欧战爆发前数年，德国政府已严格实行外汇管制，故在华的传教士几乎完全失去接济，传教士被迫返国，教会临时要求自养，教育、医疗及慈惠事业或提高收费、或予以结束。主后1939年欧战开始后，德国更征集所有医护人员返国派赴战场服役，故此所有工场内的医疗事业要遽然中止。

部分有传教士留驻的医院和学校得以继续，但因受着诸多政治制肘，如学校的课程受到日本干预而要作出修改，故亦无大发展。更多的教会学校（因已由中国人充任校长）不欲在敌方控制下续办，毅然将之关闭；传教士乃利用学校的校舍开办当时最急需的服务：难民救济。各地均有由传教士及教会组成的难民救济会，以教会学校校址辟作难民区，收容因经济或其他原因未能他避的难民，为他们提供食宿教育等服务；至于经费方面，由美国各差会请求美国教会拨款援助。

上海原为全国教会的联络中心，许多差会及机构的全国总部皆设于此。虽然在日治期间并未立即受到打击，但因经济困难、通讯不便，加上政治敏感的缘故，联络中心的地位很快便告失去，一些在那里出版发行的重要教会刊物如 Chinese Recorder 及 China Christian Year Book 在主后1937年后相继停刊。其他刊物也受到伪政权的严格审查，文字工作自亦受严重影响。

主后1941年12月，日军偷袭珍珠港，太平洋战争爆发。英、美两国成了日本的敌对国，传教士来不及逃离中国的，都

被关进集中营，据统计约有 1,200 人。于是沦陷区的教会乃完全由中国牧者及信徒带领。此时日伪政府要求各地教会组织联合会，以方便控制。如主后 1942 年在北平成立的「华北基督教联合促进会」，或委派一位日本牧师前来作顾问，监察教会的情况，如派来香港的是蛟岛隆盛。

后方的发展

所谓后方，除了指华西的四川等省外，因着日本兵力有限，故即在华东也只能占领主要的大城市，其余县分仍是敌军势力所未到者，这些地方也属于后方。

国府西迁，随同迁移的包括全国的政、经部门、教育机构，以至一大批逃难的人民。在逃难者当中，以青年学生所占的人数最多。他们部分是欲到后方报国，部分则是随同所属的学校迁徙，以继续学业。基于种种原因，他们的家人多未能同往，故仅是孑然一身的流落异乡；并且战火阻隔，音讯断绝，一切的接济亦告中断。面对若后方挤满这样的年轻人，学生救济工作遂极具迫切性。此工作主要由驻重庆的美国援华会 (United China Relief) 委托基督教青年会进行。此外，世界学生联盟与世界基督教学生同盟因鉴于中国学生受战争影响，亦在英、美等地筹款，设立救济基金；他们将款项直接交托时在重庆的青年会全国协会，然后在长沙、重庆、南昌、桂林、广东等地分派。学生在申请而经审查获准后，每月可得寒衣、被服、伙食、医药等补助，学费亦代为缴交。起初补助是免费派发，后期则改为服务性助学金，规定受助学生参与一定数量的社会服务，如医学院组织医疗宣传队到农村进行防疫、宣传卫

生等工作，又开办识字班、战时儿童义务学校，及难民服务等。

青年会对学生提供全面的照顾，而学生又因失去家人及亲属关系的支持，对青年会亦极其依赖，如此对学生福音工作的发展也自然很有利。除了青年会及与其有密切关系的「中国基督徒学生运动」（全国总会成立于 1931 年）外，值得一提的是在主后 1945 年 7 月在重庆南山召开的「全国基督徒学生夏令会」，会后成立「全国基督徒大学生联合会」，由赵君影担任总干事。

传教工作也在此时期积极发展。协进会、青年会及学联均积极从事布道工作。华西神学院亦发起「华西基督徒前进运动」，对信徒的质和量都有增长。不过更重要的倒是边疆传教工作的开展。由于教会西迁，接触到从前鲜有人留意的边疆少数民族，因此亦产生了向少数民族传教的异象。中华基督教会首先在贵州贵让工作；而「边疆服务团」的成立，更专门从事布道及服务性事工，故在此时期云南地区一些少数民族也首次得闻福音。边疆传教工作的异象在抗日战争结束后仍未尝衰减，并且与学生工作给合起来；不少青年立志舍弃一切，终生埋没于蛮荒之中，要将福音传至边疆，其中一位便是写了一篇脍炙人口的「献给无名的传道者」的边云波。

由于缺乏外来援助，加上教会的传教事业如医疗、教育、社会服务等均大为缩减，经济负担较轻，故此时期教会自养较为成功。除了少数原来便在华西工作的传教士外，绝大部分传教士都没有撤退至后方；而在抗战期间后方却成了教会的发展中心，故几全由中国基督徒做策划、领导工作，差会的支持也

很有限。

教会的出版事业全面缩减。由于纸张及印刷设备极其缺乏，出版费用高昂，为节省资源起见，各西迁的出版机构如广学会、青年协会书局、田家半月刊社和原在四川的华英书局成立一个联合性的机构，基督教联合出版社(1942年)，但出版数量还是有限。

从复员到内战

主后 1945 年 8 月 10 日，日本宣布无条件投降，绵延八年之久的战争，始告结束。

战胜利后，各已迁徙的教会机构相继返回原地复员，教会学校亦迁回及复课。传教士或从集中营被释、或从外国重返，至主后 1947 年约共有 3,500 人。

此时期教会面临最大的困难是在财政方面。一直以来，中国基督教发展得最蓬勃的地方是华东的大城市，经济实力也最雄厚，但是在抗战期间，此等地区又悉数落入日军之手上，房舍财产不少受到严重的破坏，家具仪器被掠一空，可谓百废待举。然而在教会机构亟需大量金钱修残补缺之际，财政来源却又成为严重的问题。经历长期战火的蹂躏，国内民生凋蔽，经济萧条，信徒所能捐献的实在有限。在这种情况下，教会只有更多地仰赖外国差会的援助，尤其是并未受战争破坏的美国。如此，一些有能力寻求外国支援的机构如大、中学校、教会医院等，在此时期对外的依赖是大大地增加了，自养在客观条件上不再可能。故在抗战胜利后，中国教会仰给于西方教会的情况有增无减，比战前退步了很多。

至于那些无法从国外筹集资金的机构，很多便被迫关门。例如教会小学大多数均无法复课，如广州在主后 1946 年仅有小学校十四间；部份且是大、中学校的附属小学，才得保存下来。这是自二十年代收回教育权连动以后教会小学教育所受的另一次严重的打击。教会方面，乡村教会及自立会堂也遭遇极大的经济困难，不少因缺乏金钱而被迫关门，信徒流散。

除了经济困扰外，尚有政治上的问题。这里指的是德国差会所开办的教会。如前所说，战时由于德国实施外汇管制，在华的传教事业已面临极大的困境，以信义会(巴陵会)为例，该会在广东原有十一个基地、四十八个根据点，战后半数根据点已无宗教活动；教会人数由主后 1936 年的 4,644 人下降至主后 1946 年的 3,565 人，跌了 22%。战后，德国人在中国所办的各项事业均被视为敌产，故信义会等差会所设的许多教堂，均被中国军队占领。后经世界信义宗联合会(Lutheran World Federation)派地区监督到中国多番争取，直至主后 1948 年年底，中国政府才允归还。

在众多困扰之下，教会仍努力于复兴与巩固的工作。主后 1946 年基督教协进会推行一个「三年奋进运动」，协助国家重建。各宗派及地方教会亦纷纷拟定他们的复员计划。惟在资源有限、时间又不许可的情况下，能否有任何成就，尚属可疑。

所谓时间的不许可，是因为战争胜利事实上并未为中国带来长久的和平安定的局面。首先在经济上，多年来战火摧折，已使经济残破无余，加上战后政府官员的贪污腐败，利用金融波动以营其私，套兑黄金外币，因而导致货币急剧贬值，三年间二易其通货。物价飞涨、金融市场全面崩溃、工商业瘫痪、

人民生活极其困苦。经济的破产对教会原来已极窘迫的财政造成进一步打击。以崇真会为例，该会在主后 1946 年，华人信徒捐献尚及教会收入比例的 76%；但主后 1947 年由于货币贬值，该会总支出由一年前的一亿五千六百万暴增至廿五亿九千多万元。信徒捐献占教会支出的比例乃跌至 46%。其余款项乃要由德国差会及美国信义宗(American Lutheran Missions)协助。直至主后 1949 年为止，中国教会极大地依赖外国(尤其是美国)差会的援助，这对教会面临政治的转变自然造成很不利的影响。

在生计无着的情况下，社会动荡。农村各地屡有土匪劫掠的事件发生，治安极坏；教会也往往成为被抢掠的对象。在城市方面，民生困苦亦激起知识分子及学生的不满，学生运动非常蓬勃，他们以游行示威来表达对政府腐败无能的抗议，并且提出了反饥饿反内战的口号。此时学生除将矛头指向政府外，也指向美国，认为是在美国的扶植纵容下，政府才致如此腐败。如在主后 1946 年 12 月便因北京大学先修班一名十九岁女生被美国军人强奸一案(沈崇事件)，引发了全国性的学生示威，超过二十个城市的学生参加。民族主义情绪再度激扬起来。

学生运动的蓬勃发展与中共的策划及影响有莫大的关系。除成立外围组织，渗透并夺取社会和学生运动的领导权外，又派遣党员深入各大、中学校，发展地下党员及地下学联，以组织学生运动。教会学校亦不例外。就以岭南大学为例，据说在主后 1949 年前地下工作人员约有一百人，都是利用一些「家」(宗教活动小组)的名义来掩护其活动的。

主后 1947 年 7 月，国共和谈彻底失败，内战全面爆发。共产党军队节节胜利，未及一年已占领山东及辽西，换言之，耶稣家庭已在中共的统治下。主后 1949 年 1 月，中共势如破竹地攻陷徐州，自此江南门户洞开，国民政府政权岌岌可危。蒋中正辞总统职，改由李宗仁继任。2 月，国府宣布南迁广州办公，国土大半已落入中共手中了。

教会对政治的形势并非毫无知觉。早在主后 1946 年 8 月，协进会已发表「中国基督教对时局的宣言」，表达他们对当前的政治危机的一些看法。12 月，在召开第十三届年会时，又以基督教与共产主义为题，进行讨论。主后 1948 年，中共即将取代现政权的阴影已笼罩全国，差会及教会乃纷纷召开会议，制定各项应变措施。如 1 月中华基督教循道公会华南教区在香港举行年会，8 月协进会广东分会亦召开「华南基督教事工检讨会」，11 月初协进会召开全国会议等，皆将教会应变列为首要讨论议题。大致上，基督教会对于即将来临的无神论新政权均感到恐惧，认为必然会对教会及各项事业造成不利的影响，因此必须作出最坏打算。部分教会团体撤离中国，转移至香港续办；但亦有人主张留守岗位，以尽本份；更有少数人认为基督教必须采取新的策略，以适应新的时代。

就实际决策行动方面：首先是组织及人事的安排部署，如不少差会皆将其总部及重要机构迁来香港，将来华日子不久的年轻传教士调往香港及东南亚发展新的工作，年长而经验丰富的则留下紧守原职。其次，又积极巩固现有的工作，并坚固信徒、稳定人心；如加强传教工作，特别是针对学生和青年方面，李启荣和计志文等组织的「青年归主运动委员会」便积极

要引领青年皈依。鼓励教会训练平信徒领袖、增加圣经知识的教导等，也是重要的方法。此外，协进会于3月及10月分别向信徒发表「中华全国基督教协进会致全国信徒书」，鼓励及安慰信徒。第三、是大量增加圣经的印刷与派发，以备将来不时之需。如华南圣经会(South China Agency of China Bible House)决定在主后1949年一年内出版圣经及福音书七百五十万册，以配合传教的需要。最后，差会间也加强联系和合作，以便将来在任何不利的情况下都可以采取一致的步伐和行动。

主后1949年5月，离上海解放前一个月，穆德来华，由协进会主持中外领袖紧急会议。穆德鼓励信徒忍受苦难、坚持信仰。

当然也有少部分信徒对中共表示积极乐观的态度，主张打倒腐败的政权。如吴耀宗便早于主后1947年表示支持中共了。

夺权运动

主后1949年10月1日，中华人民共和国成立。是年底，除台湾及西藏外，全国已在新政权的统治之下。

由于中共在解放前已做了大量的部署，各机关由潜伏在其中的共产党员迅速接收，并维持秩序；加上激烈反共的人皆在事前撤走，人民亦已有心理准备，故政权易手大致上并无太多的冲突和抵抗，一切都井井有条。

教会在战兢恐惧中迎接新政权的来临。但出乎他们意料之外，在最初的数月间，新政权并未予教会太大的干扰，一切宗教活动，以至教会学校、医院等工作仍可继续。虽然各地零星地发生了地方干部迫害教会的事件，不过大体上仍不严重。人

心稍安之下，教会遂欲起来积极地做一些事。

主后 1950 年 1 月，基督教协进会号召发起组织「基督教全国会议」，目的是要探讨如何使教会面对新的时代，并且组成了筹备委员会，以推动及筹划各工作。但此会议竟然在 8 月宣布停开，原因是吴耀宗等中共钦点的教会新领导人，已欲排除协进会等教会原有的领导组织，以取得教会的领导地位。他们的手法是：在教会既有的组织和会议的孔道外，推动一个宣言的签名运动。

这里我们必须重头说起：主后 1949 年 9 月，中共召开人民政治协商会议，通过组织新政府。是次会议，基督教人士有吴耀宗、刘良模等五人参加。这五个人是如何堆选出来的呢？据刘良模说：「那年 8 月，我在纽约收到周总理通过龚澎同志给我打来的电报，邀请我出席即将在北京召开的第一届中国人民政治协商会议。」可见吴耀宗及刘良模等作为基督教代表，是由中共高层亲自钦点的，他们日后也成为教会的领导人、改革的推动者。

但是在当时期，吴耀宗及刘良模二人在整个基督教会内的地位还不算高，吴氏是青年会的出版组主任，刘氏则为同会的事工组主任。他们要跳越现存的各种教会组织和架构，去推动一个新的运动，实在是非常困难的。于是在政协结束后，吴氏和刘氏便以政协宗教界民主人士代表的身份，邀请基督教青年会、女青年会，协进会及中华基督教会全国总会各派代表(涂羽卿、邓裕志、艾年三及崔宪详)组成一个访问团，到各地访问教会。这个访问团的目的有二：一是向各地教会传达政协会议及共同纲领的决议案，二是欲了解各地教会的情况。由于此访问

团是由基督教的政协委员召集，故吴耀宗为当然的团长。他们曾到过杭州、南昌、长沙、武汉、开封、西安、济南等地，受到各地的政府首长热烈欢迎，以确立吴氏的声望和地位。访问团在事后 1950 年 4 月抵北京。5 月，周恩来总理亲自三次接见他们，陪同被邀请谈话的还有京、津方面的基督教领袖，共十九人。据说吴耀宗等将在各地搜集得有关地方干部侵扰教会的一百多件个案向周总理提出，要求政府正视宗教问题的处理。但周总理却指出，教会目的存在的困难正反映了人民厌恶基督教，此与基督教同帝国主义在历史上的联系是分不开的；教会若不自己先消除此问题，面对的困难将无法消除。

吴耀宗等在「周总理的启发下，在政协宗教组负责人陈其瑗同志的支持下，经过反覆讨论研究，认识到基督教」是不平等条约的产物，故不为人民所接受。所以，教会必须进行内部的改革。于是便由吴耀宗等起草了「中国基督教在新中国建设中努力的途径」的宣言。宣言除指出中国教会必须彻底拥护共同纲领、支持政府各项政策，及尽快建设一个自治、自养、自传的教会外，又要求「使教会群众清楚地认识帝国主义在中国所造成的罪恶，认识过去帝国主义利用基督教的事实，肃清基督教内部的帝国主义影响，警惕帝国主义，尤其是美帝国主义，利用宗教以培养反动力量的阴谋……」。宣言起草后，邀请了四十位中国教会领袖作发起人，然后寄往各地，征求教会人士签名。如此便推动起一个签名运动来。

必须注意的是这份宣言并非经过任何现有的教会组织及沟通渠道来讨论、起草及发表的，即使四十位发起人也只是个别的邀请，并以个人的身份来参加。这种跳越现行常规制度的做

法，只有两个可能的原因：一是教会领导层中反对势力太大，故宣言不可能在常规制度内获得通过；二是吴氏等欲透过这个宣言来凝聚属于他的群众力量，摆脱现有的教会组织，另起炉灶，展开夺权运动。往后的发展，可以见到两个原因都存在。

首先，当时教会内部的确有不少人反对这个宣言。协进会在主后 1950 年 10 月中在上海召开第十四届年会，会上有不少代表反对吴氏的签名运动，他们企图通过一份告全国信徒书来抵制签名运动的力量，并且已推选出一个起草委员会来执笔草拟。「可是在当时『三自革新宣言』的签名运动蓬勃开展的形势下，被派参加起草的几个人也有了戒心，不敢轻举妄动，每次开会都推脱有事不来。参加年会的多数代表也已有了一定的觉悟，传教士策动的那个反革新的『告全国信徒书。未能得逞。』请恕笔者愚昧，完全无法明白什么叫「形势」，如何产生「戒心」、「觉悟」；明明在大会上同意了草拟告全国信徒书，并且被选入起草的小组，竟然会「不敢轻举妄动」、连会也不敢开。唯一可能的解释是，政府已对协进会及教会领袖们施以重大的政治压力，迫使他们噤口、也不再有所作为，好让路给要扶植起来的新领导层。会议结果通过支持三自革新宣言，并选举吴耀宗为副主席。但嗣后协进会已再无功能了。

其次，政府确实刻意要透过三自革新宣言的签名运动来扶植吴耀宗等的。在宣言公布后，「人民日报」在 9 月 23 日予以刊登，并且发表「基督教人士的爱国运动」，表示对签名运动的支持，认为「一切宗教的信徒们都可以由此得到一个正确的方向，只有朝这个方向走，宗教界才可能建立自己的正常的宗教事业。」

宣言的签名运动，以令人惊奇的迅速展开著，从主后 1950 年 8 月至主后 1951 年 4 月的八个月内，签名人数已达十八万；主后 1951 年年底，更达卅二万多人（即全国教会连老弱妇孺及文盲在内的 45% 以上）。

三自革新

主后 1950 年 11 月韩战爆发，中国与美国在朝鲜半岛上全面军事对抗。美国政府且没收中国在美的财产，中国报复，也没收美国在华的财产。惟是美国在华的财产，绝大多数为教会所有，故直接牵涉教会在内。主后 1951 年 4 月，中共政务院宗教事务处召开「处理接受美国津贴的基督教团体会议」，全国各地教会均派代表参加，其中包括聚会所的倪柝声、耶稣家庭的敬奠瀛。会议通过「对接受美国津贴的基督教团体处理办法」，所有接受美国经济支持的基督教团体必须登记，并尽快达成自养。会议又发表「中国基督教各教会各团体代表联合宣言」，较三自革新宣言更进一步的是，此宣言指出「帝国主义却一贯阴险地利用基督教来做它的侵略工具」。宣言的结论是，教会必须拥护政府的政策，积极参与抗美援朝运动，拥护共同纲领及加强爱国主义教育。

由于宣言要求基督徒「协助政府检举潜伏在基督教中的反革命分子和败类，坚决揭穿帝国主义和反动派破坏三自运动的阴谋，积极展开各地基督教教会及团体对帝国主义分子和反革命败类的控诉运动」；故教会内的控诉运动随即展开。大会首先控诉了传教士毕范宇 (F. W. Price)、骆爱华 (E. H. Lockwood)、中国教会领袖陈文渊、梁小初、顾仁恩、朱友渔等，指控他们

与美国差会的关系。

会议又成立「抗美援朝三自革新运动委员会筹备委员会」，吴耀宗为主席。一个原为政府召开的会议，竟成立了日后中国教会的唯一领导组织，「三自」的自发性程度，于此可见。无论如何，吴耀宗在这次基督教全国会议之上，正式成了中国教会的领导人。

由于三自筹委会发出「搞好传达、搞好控诉」的号召，对他人的控诉就成了基督徒的任务。在他们的积极推动下，各地纷纷举行控诉大会，控诉传教士为美帝国主义者、中国牧师为教会败类、美帝特务。5月至8月，全国举行了控诉大会的共63处，是年年底增至108处(单计算规模较大的)，其中以上海、南京、青岛等处较为成功。在控诉大会召开后，各地组成了三自分会，主后1951年年底共有170处。

除控诉大会外，各地教会亦纷纷开展政治学习，举办三自革新学习班，学习了解时代局势、政治路线及教牧人员的自我批判。主后1953年8月以后，所有牧师传道都要参加教牧人员学习班。

这时候，一方面由于中断了外国援助后，许多教会机构无法维持；二方面机构领导人受到批判控诉(如燕京大学校长陆志韦及宗教学学院院长赵紫宸)后失去自由，机构顿然领导权真空；三方面因政治压力及机构内某些人士的积极要求下(按：这一点最耐人寻味，如广州的真光中学及美华中学，均是校内有老师发起将学校报效及捐献给政府，无人敢反对，于是一致通过而成事实)，许多教会学校、医院等机构纷纷由政府接办，或合并、或取消。

早在主后 1950 年，在政府的要求下，教会学校已改组了领导层，并修订了课程，增加政治课如「辩证法唯物论与历史唯物论」、「新民主主义论」等。是年 12 月，政府发布决定，在一年之内将帝国主义在中国所办的教育事业接收，将教会学校改造成人民的教育事业。1951 年，政府委派党员进驻教会学校，充任校长及教务主任。此时期教会学校已逐一改组，并主动并入政府的教育制度内。至主后 1953 年，政府正式下令全面取缔教会学校。基督教教育乃告结束。

神学院方面，由于政府不同意大学附设神学院，故基督教大学内的神学院或宗教学院首先要分离出来叫蜀立办理。其后，入学人数大幅下降，加上各公会亦无力支付神学院的经费，不少乃宣布停课，或由数间合并为一间。例如主后 1953 年 8 月吴耀宗促使了上海十一间神学院合并成金陵协和神学院。

在出版事业方面也有类似的合并情况。主后 1951 年，广学会、青年协会书局、浸礼书局及中国主日学协会合并而成「中华基督教出版协会」，由吴耀宗出任总干事。令人费解地，这个协会竟代表政府担任教会内部出版审查的工作。据吴氏透露，他们在主后 1951 年年底已审查了上海、汉口、成都等地几个主要基督教出版机构的书籍 1,750 种，并认为其中一半以上含有超政治、亲美崇美及反苏反共毒素；而三自筹委会的宣传组也拥有审查书籍的权力，审查了在上海出版的四十余种基督教期刊，并认为其中十一种应停刊，已提交政府有关部门参考。在这样严格的审查下，教会的出版工作自面临严重的打击。

此时期三自筹委会透过「天风」杂志，发表了不少文章，

重新诠释圣经，以切合政治的需要。今日三自会常说：这是中国教会神学反省最蓬勃的时代。

政治形势的变化，使得在主后 1950 年年底，绝大多数传教士都已被迫离开中国，有少数则被政府逮捕。至主后 1957 年为止，仍留在中国的传教士不足五人。

主后 1954 年，经历了多次控诉会和改组之后，教会大致上已在三自的控制之下。7 月，三自革新运动委员会筹备委员会在北京召开「中国基督教全国会议」。吴耀宗在会上发言，指出三自革新宣言的签名人数已达 41 万 4 千多人，占全国 70 万信徒的三份之二，外国传教士已全部撤离回国，差会驻华机构已完全结束。会上正式成立了「中国基督教三自爱国运动委员会」，这便是中国教会的官方御准机构。

大宗派的教会由于拥有大量的教会事业(教育、医疗等)，自治自养的能力极低，向来均仰赖外国差会的援助；一旦传教士撤走和拨款中止后，很快便全面崩溃，被纳入三自的阵营内。但少数中国自立的教会，却仍然以信仰的理由来反对三自，故三自会在此时期的矛头乃指向此等教会。不过，他们既早已自治自养，帝国主义分子、美帝走狗等指控对他们全不生效，因此必须另辟蹊径。主后 1955 年 8 月，一直反对加入三自的王明道被捕，罪名是「反革命」。10 月 29 日，政府宣布，三自以外任何基督教活动皆属违法，此即表示三自会为唯一合法的基督教会，所有三自会以外的教会皆已构成被捕的理由。主后 1956 年 1 月，政府宣布破获倪柝声反革命集团；其实早在主后 1952 年 4 月，倪氏已被捕，至四年后才被提控，指他支持帝国主义及国民政府、反对民众运动、败坏青年、破坏生产、犯

淫乱等罪，被判刑十五年 4 月，小群教会改组，正式加入三自会。

至此，改造教会运动在组织上已告完成。不过，个别信徒的反抗与抵制却未尝或遇，三自会之外的非法宗教聚会亦非常普遍。更重要的是，即使在积极推动三自运动的人当中，其实是包含了相当多不同看法的人，例如前重庆神学院院长、六位副主席之一的陈崇桂，便是基于对帝国主义侵华反感的民族感情而投入三自的；他并不认同三自会的所有做法，对某些官员侮辱及压迫基督教更表示极大的反感。故此在主后 1957 年 3 月鸣放运动期间，公开的指责政府的行为；其后在反右运动中受到吴耀宗等人的批判。笔者相信，要是我们不先设定一个二分法的善恶标准，又不预设某种阴谋理论、认定所有参加三自的人皆为撒但的话；则对此阶段不同基督徒的政治和宗教的抉择的研究，将会更有助我们了解整个三自历史的真相。但此已是后话了。